

بررسی مفهوم عدالت اجتماعی

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۴۴۳۸

شهریورماه ۱۳۹۴

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

به نام خدا

فهرست مطالب

۱.....	چکیده.....
۲.....	مقدمه.....
۶.....	فصل اول - کلیات.....
۲۱.....	فصل دوم - عدالت اجتماعی در اسلام.....
۳۰.....	فصل سوم - عدالت اجتماعی در غرب.....
۳۹.....	فصل چهارم - زمینه‌ها و سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی.....
۶۳.....	نتیجه‌گیری و راهکارها.....
۶۵.....	منابع و مآخذ.....



بررسی مفهوم عدالت اجتماعی

چکیده

عدالت اجتماعی را می‌توان یکی از اساسی‌ترین اصول نظام‌های اجتماعی دانست که با وجود ارائه تعاریف مختلف از سوی صاحب‌نظران و اندیشمندان سیاسی و اجتماعی، در خصوص اصالت و حقانیت آن تردیدی وجود ندارد. تحقق عدالت اجتماعی، مبنای توجیهی فلسفه وجودی دولت و به‌عبارتی سنگ‌بنای مشروعیت اقدامات آن در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است. به‌عبارتی دولت‌ها با اتخاذ سازوکارهای مختلف، تکثر مشروع و معقول فرصت‌ها را برای بهره‌مندی تمامی گروه‌های اجتماعی فراهم می‌کنند. اما تحقق این سازوکارها در عرصه اجتماعی نیازمند شناخت چهار بُعد اساسی عدالت اجتماعی، یعنی برابری، قانونمندی، اعطای حقوق و توازن است. نتیجه آنکه می‌توان ارتباط هندسی میان این ابعاد در حوزه اجتماعی را به نحوی که منتهی به رعایت حقوق فرد فرد جامعه شود، به‌عنوان تعریفی پایه‌ای از عدالت اجتماعی در نظر گرفت. در متن این تعریف که از بررسی رویکردهای اسلامی و غربی سرچشمه گرفته است می‌توان چندین سازوکار را برای تحقق عدالت اجتماعی بازشناخت که عبارتند از:

۱. تحقق عدالت در حاکمان.
۲. مشارکت فعال سیاسی و اجتماعی آحاد مردم.
۳. امکان انتخاب و گزینش‌های سیاسی توسط جامعه.
۴. نهادینه شدن امنیت در جامعه.

۵. تحقق عدالت توزیعی و اقتصادی.

۶. عدالت فرهنگی و توسعه آگاهی.

اما در دنیای متکثر کنونی، تحقق عدالت اجتماعی بدون توجه به تفاوت‌ها و بالا بردن سطح سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی افراد جامعه محقق نمی‌شود و پیش شرط آن مشارکت‌های مردمی در تمامی روندها و مراحل سیاستگذاری و اتخاذ تصمیم است. بدون تحقق عدالت اجتماعی، حفظ امنیت و رضایت سیاسی که زمینه‌ساز کارآمدی و مشروعیت نظام سیاسی می‌باشد امکانپذیر نیست. زیرا در فقدان عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از هنجارهای اجتماعی، زندگی جمعی صلح‌آمیز، رضایت‌بخش و امن ممکن نیست.

مقدمه

از دیرباز مفهوم عدالت همواره مورد توجه صاحبان اندیشه بوده و یکی از مفاهیم محوری هرگونه اندیشه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را تشکیل داده است. گستره معانی این مفهوم و کاربرد آن در عرصه‌های گوناگون، ارائه تبیینی منسجم و مستدل از مفهوم و درون‌مایه محتوایی عدالت اجتماعی را به‌عنوان خشت نخست هندسه شناخت عدالت اجتماعی ضروری می‌سازد. سیر در تاریخ زندگی اجتماعی انسان و تأسیس و شکل‌گیری دولت‌ها در عرصه جوامع بشری، نشان از آن دارد که تحقق عدالت اجتماعی، مبنای توجیهی فلسفه وجودی دولت و سنگ‌بنای پایه مشروعیت اقدامات آن در عرصه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است.

کوشش نوع بشر در تمنای هر روزه عدالت در چالش مداوم اندیشمندان به‌منظور مفهوم‌پردازی آن انعکاس یافته و در سیر تاریخ روایت‌های گوناگونی از مفهوم عدل را



فراروی جویندگان عدالت قرار داده است؛ به طوری که در دسته‌بندی از مکاتب فلسفی-سیاسی، آرمان سیاسی نهایی آموزه‌های فکری مختلف را می‌توان نیل به مطلوب‌هایی چون آزادی، برابری و نفع عمومی فرض کرد. گویا جوامع بشری به فراخور بلوغ و نیازهای خود، تعاریفی را بر مفهوم حقیقی عدالت تحمیل کرده‌اند، از این رو تأمل بر تضارب آرای طرفداران مکاتب فوق ذهن را به جستجوی سرشت حقیقی عدل در حوزه اجتماعی رهنمون می‌سازد.

تأمل بسیار بر عدالت، تنوعی بی‌رقیب در رویکردها، روش‌ها و مضامین را نیز به وجود آورده است. در حال حاضر با طیفی از آرای مختلف در باب عدالت روبرو هستیم. زیرا نظریه عدالت قلب هر نظریه سیاسی است و لذا اگر نظریه‌ای رویکردی روشن و تئوری مدونی در خصوص عدالت نداشته باشد، بدیهی است که سیاست و نظریه‌های سیاسی تراوش یافته از آن نیز از قدرت و عمق کافی برخوردار نخواهند بود. بنابراین عدالت مقید به زمان و مکان و نوع روابط نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی است.

مهمترین دلیل ضرورت اقدام دولت در عرصه اجتماعی تحقق عدالت اجتماعی است که در عینی‌ترین شکل خود در سیاستگذاری‌های عمومی در بُعد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمود می‌یابد. زیرا دولت‌ها در تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌های خود باید سازوکارهای تکثر نامشروع و نامعقول منافع یا به عبارتی سرمایه را در بُعد اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی عقیم کنند و همواره نگران باشند که هر اقدام دستگاه‌های سیاستگذار دولتی ممکن است فرصتی برای بهره‌مندی یک گروه و محرومیت گروهی دیگر را فراهم آورد که نتیجه آن شکست طرح عدالت اجتماعی است.

سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جزء منابع ارزشمند هر جامعه محسوب می‌شوند. زیرا ترکیب این سرمایه‌ها پایگاه اقتصادی- اجتماعی فرد و در نتیجه محل

قرارگیری افراد در فضای اجتماعی را مشخص می‌کند. از طرف دیگر، عدالت اجتماعی چیزی جز چگونگی توزیع این سرمایه‌ها نیست. به همین دلیل است که همواره نظریه‌پردازان عدالت اجتماعی به دنبال ارائه راهی برای چگونگی توزیع این سرمایه‌ها بوده‌اند تا جامعه‌ای ایدئال را پایه‌ریزی کنند که این مسئله خود موجب شکل‌گیری تقسیم‌بندی‌های متعدد در مورد عدالت را فراهم آورده است. البته ارائه این تقسیم‌بندی‌ها در ابعاد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حقوقی به معنای تفکیک کامل حوزه‌های عدالت نبوده و در واقع تحقق هر یک بدون دیگری امکانپذیر نیست.

ازسویی دیگر عدالت اجتماعی و سیاسی از زمره مباحث و موضوعات محوری در مشارکت افراد جامعه در سیاست‌های خرد و کلان هر جامعه است. طبق نظر فلاسفه سیاسی دو عامل اصلی درگیر داورهای افراد جامعه در مقابل عدالت‌خواهی سیاسی، عدالت توزیعی و رویه‌ای است. این دو رویکرد اصلی به عدالت اجتماعی به اشکال متعدد در تصمیم‌گیری‌های افراد جامعه نسبت به مفید بودن یا نبودن سیاست‌های حکومت‌ها در راستای جلب مشارکت مردم برای همراهی و همکاری در اجرای برنامه‌ها، همواره نقش با اهمیتی را ایفا کرده و می‌کنند. به همین دلیل بی‌توجهی به تصورات افراد هر جامعه‌ای نسبت به عدالت اجتماعی می‌تواند تبدیل به معضلات جدی سیاسی و اجتماعی شود.

به باور برخی از اندیشمندان عناصر اصلی در عدالت سیاسی و اجتماعی، برابری عناصر و لوازم توسعه سیاسی- اجتماعی است که تأثیر مهمی بر امنیت جامعه و رضایت سیاسی دارد. در این نوع نگاه به مفهوم عدالت تنها برابری و برقراری رفاه اجتماعی، چارچوب‌های لازم برای امنیت جامعه انسانی را فراهم نمی‌کند، بلکه رهایی از ترس و نیاز به همراه توانمندی و مشارکت مردمی در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی نیز در تأمین



این مقوله اهمیت بسیار دارد. این نگاه برخلاف رویکردهای لیبرالی که موجب به حاشیه رفتن اقلیت‌ها می‌شود، بر وحدت اجتماعی تأکید دارد و طبق آن عدالت اجتماعی تنها از طریق دستیابی افراد به منابع حیاتی تأمین نمی‌شود. مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی ملی، توجه به حقوق انسان‌ها و کرامت انسانی و ابعاد هویت فردی و جمعی، از جمله عوامل تأمین عدالت اجتماعی است که بعضاً مورد بی‌توجهی قرار گرفته است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود به همان میزان که نقش مشارکت در فهم مفهوم عدالت اهمیت دارد رابطه امنیت و عدالت نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. اگر در تعریف، لازمه امنیت را سامان یافتن نهادها و رفتارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی براساس تأمین نیازهای انسانی و دستیابی افراد به استقلال و امکان مشارکت معنادار در نهادها و فرآیندهای مربوط به زندگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بدانیم، عناصر تشکیل‌دهنده امنیت؛ یعنی بقا، آزادی و رضایت افراد می‌تواند هم‌نشین با عدالت اجتماعی باشد. بر این اساس شرط تحقق عدالت اجتماعی، رفع تبعیض‌ها و سرکوب‌ها و توجه به افزایش توانمندی افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی است.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، این گزارش درصدد است با عنایت به اهمیت مفهوم عدالت اجتماعی به بررسی این مفهوم در اندیشه‌های غربی و اسلامی بپردازد تا هرچه بیشتر مبانی فلسفی و نظری آن مشخص شود و در ادامه با شناخت ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های عدالت اجتماعی، سازوکارهایی که به تحقق این ابعاد یاری می‌رساند، در سه بُعد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد.

بر پایه این شناخت رابطه عدالت اجتماعی با انواع سرمایه اجتماعی مشخص می‌شود تا بتوان نقش عدالت اجتماعی در سیاستگذاری عمومی را بازشناخت. در پایان نیز مفهوم عدالت اجتماعی به‌عنوان عامل مؤثر در تأمین امنیت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

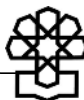
از این روی باید روشن شود:

- عدالت اجتماعی چیست؟
 - ابعاد عدالت اجتماعی کدام است؟
 - آیا مفهوم عدالت اجتماعی ما به ازای عینی دارد یا ندارد؟
 - مفهوم عدالت اجتماعی در رویکردهای اسلامی و غربی چه جایگاهی دارد؟
 - آیا رابطه‌ای میان سرمایه اجتماعی و عدالت اجتماعی وجود دارد؟
 - زمینه‌ها و سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی کدام است؟
 - عدالت اجتماعی چه تأثیری بر امنیت دارد؟
- این گزارش در یک مقدمه، چهار فصل و یک نتیجه‌گیری تنظیم شده است.

فصل اول - کلیات

مفهوم عدالت

مفهوم عدالت^۱ یکی از مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی است که از دیرباز محور اصلی نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان بزرگ را برعهده داشته است. از این رو الگوهای فکری گوناگون با تمرکز بر مقوله عدالت تلاش کرده‌اند به منظور تبیین این مسئله در ابعاد مختلف آن، جامع‌ترین الگوها را ارائه دهند. با بررسی اجمالی در آرای نظریه‌پردازان بزرگ به وضوح می‌توان دریافت که تعریف واحدی از این مفهوم مورد پذیرش قرار نگرفته است. در نتیجه اجماعی در مورد تئوری‌های مربوط به آن وجود ندارد.



شاید یکی از موانع عمده برای تعریف عدالت تعدد تفاسیر در خصوص معانی و مصادیق این مفهوم است. با توجه به این چالش، در تعریف عدالت اجتماعی^۲ نیز شاهد این سردرگمی هستیم. بدین منظور ابتدا باید مفهوم عدالت را در بُعد لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار داد تا براساس آن بتوان به فهم دقیق عدالت اجتماعی دست یافت.

مفهوم لغوی

مفهوم عدالت ریشه پیشافلسفی دارد و واژه یونانی دیکایوسون^۳ برای نشان دادن مفهوم عدالت به کار رفته است. این واژه در زبان انگلیسی معادل دقیقی ندارد، اما بهترین ترجمه برای این واژه Justice است که در زبان فارسی، عدالت مترادف آن است.^۴ دیکایوسون نشان‌دهنده نوعی حیات اجتماعی است که نمی‌توان با استفاده از کلمه‌ای مضمون آن را به طور دقیق بیان کرد. این لغت مانند لغت پولیتیا شامل معانی وسیع‌تری در زبان اصلی است که همه آنها از لغتی که برای ترجمه‌اش انتخاب شده (Justice) فهمیده نمی‌شود. بر این اساس خوانندگان آثار متفکران یونان باستان همچون افلاطون و ارسطو تا موقعی که پیشاپیش از این گونه فراز و نشیب‌ها آگاه نباشند، در فهم بسیاری از کلمات و عبارات موجود در نوشته‌های آنها دچار اشکال و گمراهی می‌شوند. به‌عنوان مثال، قاضی دادگر کسی است که قانون را با بی‌طرفی اجرا می‌کند. در مقابل وی قاضی بیدادگر به کسی گفته می‌شود که اشخاص متهم را به کیفرهایی که مستحقش نیستند محکوم

۲. Social Justice

۳. Dikaiousune

۴. Warburton. N. Philosophy : The Classics, London and New York. Routledge, 1998, p.6.

می‌سازد. یونانیان قدیم «در لغت بیدادگری را به خطاهایی که متهم در نتیجه ارتکاب آنها به حق و از روی استحقاق باید تنبیه شود نیز اطلاق می‌کردند».^۵

مفاهیم آگاتوس،^۶ آرته^۷ و دیکویسون در آثار هومر همه از یک خانواده‌اند و مستلزم نوع خاصی از نظم اجتماعی‌اند. هراکلیتوس، می‌گفت: «خورشید نمی‌تواند از حد خود فراتر رود، در غیر این صورت ارینوس، مستخدم‌های عدالت [دیکویسون] او را گیر می‌اندازند».^۸ این دیدگاه درباره نظم، همراه با تغییر جامعه یونان تغییر می‌کند و در نهایت برای اولین بار فیلسوفان یونان می‌کوشند تا مفهوم عدالت را به صورت عقلانی تعریف کنند. از نظر فیلسوفان یونان عدالت در جایگاه مناسب خود یا همان قرار گرفتن موجودات در منزلت طبیعی آنهاست.

در لغتنامه دهخدا به نقل از جرجانی عدالت به معنای استقامت معنی شده و در توضیح آن بیان شده که عدالت در شریعت عبارت است از استقامت در طریق حق و اجتناب از محظور است در دین.^۹

نفیسی در کتاب فرهنگ، «عدل را به معنای برابر و تساوی و انصاف و داد و ضد جور دانسته و عدل را مانند و مثل چیزی از وزن و قدر و تنگ بار و یک لنگه از دو لنگه بار ستور (چهارپایان) آورده است».^{۱۰}

۵. مایکل برسفورد فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۳، صص ۴۰-۴۱.

۶. Agathos

۷. Arete

۸. MacIntire. A. , A Short History of Ethics, London, Routledge, 1998, p.9.

۹. علی‌اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، جلد ۳، ۱۳۴۱، ص ۱۱۹.

۱۰. علی‌اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵، ص ۲۳۲۰ و ۲۳۲۳.



در فرهنگ معارف اسلامی آمده: «عدل مقابل ظلم و به معنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند»^{۱۱}.
عدل در لغت به معنای متعدد دیگری مانند مساوات و برابری، رعایت حد وسط، راستی و راست ایستادن، نظیر، همتا و معادل، کیل و پیمان، میانه‌روی، دادگری و حکم به حق و انصاف، ضد جور، قول یا حکمی که مورد رضایت و خشنودی مردم واقع شود، استعمال شده است.^{۱۲}

راغب اصفهانی معنای اصلی عدل را مساوات معرفی کرده است. به باور او معنای گوناگون عدل در مقایسه با یکدیگر از مقوله اشتراک لفظی نبوده و همه آنها در اصل از یک معنای واحد برابری گرفته شده و بقیه معانی به علت مناسبت‌های گوناگون از این معنا اشتقاق یافته‌اند.^{۱۳}

در فرهنگ فارسی معین ذیل کلمه «عدل» آمده است:

۱. داد کردن، داد دادن.
۲. نهادن هر چیزی به جای خود.
۳. حد وسط میان افراط و تفریط.
۴. دادگری، انصاف، عدالت مقابل ظلم.
۵. داد.

۱۱. سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، جلد ۳، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲، صص ۲۷۵-۲۷۴.
۱۲. خلیل فراهیدی، کتاب العین، ترجمه مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ ۲، مؤسسه دارالهیجره، ۱۴۰۹ق - ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ ۴، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴، ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۰ق.
۱۳. سیدغلام‌رضا خسروی حسینی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن، چاپ ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵، جلد ۲، صص ۵۶۲-۵۶۴.

۶. اندازه و حد اعتدال.

و در ذیل کلمه «عدالت» آمده است:

۱. داد کردن، دادگر بودن، انصاف داشتند.

۲. دادگری، انصاف (عدالت) اجتماعی، عدالتی که همه افراد جامعه از آن برخوردار باشند.^{۱۴}

به باور برخی از پژوهشگران عدالت به معنای استقامت چیزی، مستقیم بودن، مساوات، داد، انصاف، حکم حق، میزان و امر متعادل آمده و در اصطلاح حدّ وسط میان افراط و تفریط است که عبارت است از تعدیل قوه عملیه و تهذیب آن که از مهمترین فضایل اخلاقی بوده و بستر کمالات معرفی شده است.^{۱۵}

به عبارتی عدالت در لغت به معنای راستی (استقامت) و در شریعت به معنای راستی در راه حق و دوری از مانع و برتری دادن عقل بر هواست. عدالت به لحاظ مصدر بودن مترادف عدل است و عدل، اعتدال، راستی و میل به حق و حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط است.

مفهوم اصطلاحی

عدالت در اصطلاح متفکران اسلامی و غربی در معانی مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است که به منظور کاربردی ساختن آن می‌توان در حالت کلی آن را به دو دسته عمده تقسیم کرد:

الف) مساوات و برابری، انصاف و بی‌طرفی

برابری در آثار فلاسفه سیاسی غرب که غالباً «مساوات‌گرا»^{۱۶} و در تعبیر آمریکایی آن

۱۴. فرهنگ فارسی معین، جلد ۲، ص ۲۲۷۹ و ۲۲۸۲.

۱۵. مصطفی دلشادتهرانی و طایر فرخی، تهران، نشر دریا، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵.



«لیبرال» تلقی می‌شوند - از قبیل جان راولز، جیمز مید، رونالد دورکین، توماس اسکنلون، به‌عنوان چند نمونه معدود- شاخص مطرح بوده است. آنچه که شاید بیشتر دارای اهمیت بوده، مطالبه برابری در نوعی صورت و قالب بینابینی است که حتی از سوی کسانی که مسئله برابری را زیر سؤال بردند اهمیت محوری «عدالت توزیعی» را مورد تردید قرار داده‌اند.

به‌عنوان مثال رابرت نوزیک، در عین حال که شاید گرایشی به مسئله برابری سود به گونه جیمز مید یا به برابری برخورداری از کالاهای اولیه (به گونه جان راولز) نداشته باشد، خواهان برابری حقوق اختیارگرایانه‌ای است که برای هیچ کس اختیاری بیش از دیگران قائل نیست.^{۱۷}

ویل دورانت در کتاب خود تحت عنوان تاریخ تمدن بیان می‌کند: «تمدن را نمی‌شود با فتح و غلبه از میان برد، تمدن تنها از درون تخریب می‌شود، مدنیت در جامعه با رعایت تساوی حقوق انسان‌ها شکوفا و بارور می‌شود و تبعیض ریشه آن را می‌خشکاند».^{۱۸}

ب) تعادل و توازن، اعتدال و تناسب، حد وسط و مطابقت با نظم

در نظر فیلسوفان، عدالت اصل آرمانی یا طبیعی و یا قراردادی است که معنای حق را تعیین می‌کند. اگر عدالت متعلق به شیء مطابق با حق باشد، دال بر برابری و راستی است. اگر متعلق به فاعل باشد دال بر یکی از فضایل اصلی چون، حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است. به باور ابن مسکویه، عدالت جزئی از فضیلت نیست بلکه تمام فضیلت است.^{۱۹} عدالت بر این مبنا فضیلت و دارای دو جهت فردی و اجتماعی است.

۱۷. آمار تپاسن، اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، نشر نی، ۱۳۹۱، صص ۳۶۶-۳۶۷.

۱۸. دورانت، ویل. تاریخ تمدن، ترجمه جمعی از مترجمین، جلد دوم، تهران، مرکز نشر آثار، ۱۳۷۸، صص ۳-۴.

۱۹. آیت ... میرزا ابوالحسن شعرانی، نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید، جلد ۲، ص ۱۲۴.

اگر از جهت فردی لحاظ شود، دال بر هیئت راسخی در نفس است که افعال مطابق حق از آن صادر می‌شود و ماهیت آن، اعتدال، توازن، پرهیز از کار زشت و دوری از اخلال کردن در امور واجب است.

اگر از جهت اجتماعی مورد توجه واقع شود دال بر احترام به حقوق دیگران و دادن حق هر صاحب حقی است.^{۲۰}

فیلسوفان بر این باورند که اساس عدالت برابری و اصل آن «حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط» است.

ویژگی‌های عدالت

مفهوم عدالت به دلیل ابعاد و ویژگی‌های منحصری که دارد از پیچیدگی خاصی برخوردار است. این ویژگی‌ها موجب شده که اغلب متفکرین از جنبه‌های مختلف کلامی، فلسفی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی و ... به بررسی و کنکاش آن بپردازند. در این میان دو ویژگی اصلی از عدالت که می‌توان باز شناخت به شرح ذیل توضیح داده می‌شوند:

۱. عدالت یک مفهوم عقلی و پیشادینی است و می‌تواند مبنای ارزیابی دین واقع شود. به عبارتی عدل حاکم بر احکام است نه تابع احکام. یعنی عدل اسلامی نیست بلکه اسلام عادلانه است. عدالت که یکی از مقیاس اسلام است باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلومات آن. بنابراین نه این

۲۰. هاشم ندایی، بررسی معنا و مفهوم عدالت با تأکید بر عدالت اجتماعی، فصلنامه مصباح، سال نهم، شماره ۳۴،



است که آنچه دین گفته عدل است بلکه آنچه عدل است را دین گفته و عقل یکی از طرق شرعی برای نیل به حکم است.^{۲۱}

۲. عدالت فضیلتی است که در شرایط ایدئال و وضع بایسته تحقق می‌یابد. شرایط بایسته براساس هر مکتب فکری تعریف متفاوتی می‌تواند داشته باشد.

به‌عنوان مثال از نظر جان لاک، مطابقت با قوانین طبیعی و به نظر ابن مسکویه و سید قطب مطابقت با شریعت و به‌زعم جان راولز، وضعیت ایدئال، وضعیتی خیالی است که افراد در شرایط خاص در آن موقعیت قرار می‌گیرند. ژان ژاک روسو، هیوم و کانت، عدالت را چارچوب قرارداد اجتماعی تعریف کرده‌اند.^{۲۲}

ابعاد عدالت اجتماعی

یکی از مهمترین ابعاد عدالت اجتماعی برابری است که تمامی افراد جامعه صرف‌نظر از جنسیت، مذهب، ملیت، نژاد در ازای کاری که انجام می‌دهند به‌منظور استفاده از نعمت‌های مادی و معنوی از حق برابری برخوردار باشند.^{۲۳} این تعریف از برابری اشاره به برابری ذاتی انسان‌ها دارد.

در اینجا انسان با دو پرسش مواجه می‌شود که آیا برابری ذاتی انسان‌ها سبب برابری آنها در همه زمین‌ها می‌شود؟ آیا تفاوت‌هایی که انسان‌ها در استعداد و شایستگی‌ها دارند مسبب نابرابری آنها با سایرین نمی‌شود؟

۲۱. مهدی مهریزی، عدالت به‌مثابه قاعده فقهی، نقد و نظریه، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۱۸۸-۱۹۰.

۲۲. Gurvitch, George (1972), Encyclopedia of Social Sciences seligman Edwin R. A. & K. Alvin Johnson (ed), vol 8, the Macmillan company, New York, p 509.

۲۳. علی آقابخش، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸.

ارسطو، در پاسخ به این پرسش‌ها معتقد است که باید با هر کس مطابق با ویژگی‌هایش برخورد کرد. به عبارتی دیگر برخورداری از ثروت، قدرت و احترام می‌تواند در تعیین نوع نگاه و برخورد با افراد مؤثر باشد.^{۲۴}

لوکاس در انتقاد از دمکراسی افراطی می‌گوید: «ثروت افراد با وجود برابری می‌تواند کم یا بسیار باشد و از این رو دارنده مال در تجمل یا سختی زیست کند. به این دلیل برابری قانونگذار کافی نیست که به برابری ثروت افراد حکم دهد، بلکه باید اندازه متوسط ثروت را نیز [برای هر کس] معین کرد و حتی اگر قانونگذاری کارش را فقط به تعیین همین اندازه متوسط محدود دارد باز از آن طرفی نخواهد بست، زیرا برابر کردن امیال مردم از برابر کردن اموال ایشان ضروری‌تر است و این منظور جز در پرتو تربیت درستی که قانون باید اجرای آن را مقرر کرده باشد تحقق‌پذیر نیست».^{۲۵}

ارسطو در ادامه بحث اعتقاد یافته که چگونگی تربیت افراد را نیز باید مورد توجه قرار داد. زیرا تربیت برای همگان یکسان است، ولی محتوای آن چیزی است که مردم را به تحصیل مال یا برخورداری از احترام یا هر دو حریص می‌کند. وی علت انقلاب‌ها را نه فقط نابرابری در ثروت، بلکه نابرابری در احترام نیز می‌داند. «آنچه که توده مردم را بر حکومت می‌شوراند، نابرابری ثروت و آنچه بزرگان و اهل فضل را به خشم می‌آورد، برابری در احترامات [و مناسب] می‌باشد».^{۲۶}

هابز معتقد است که عدالت مبادله‌ای در تساوی ارزش چیزهای موضوع قرارداد است و عدالت توزیعی در توزیع منافع مساوی بین کسانی خواهد بود که دارای لیاقت و

۲۴. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۹۰.

۲۵. ارسطو، سیاست، همان، صص ۶۷-۶۸.

۲۶. ارسطو، سیاست، همان، ص ۶۹.



شایستگی یکسان باشند. از این رو فروختن چیزی به بهای گران‌تر از آنچه که می‌خریم یا اعطای چیزی به کسی به میزانی بیش از حد شایستگی و لیاقت او بی‌عدالتی است.^{۲۷} در نتیجه فرصت برابر غیر از توزیع برابر است ... چون براساس تفاوت وجودی، تفاوت حق‌ها مسئله اصلی است که مانع فرصت برابر نیست.^{۲۸}

کای نلسون گفته: تحقق آزادی کامل و گسترده، فقط در یک جامعه مساوات‌طلب امکان‌پذیر است. وی آزادی مثبت را برای دریافت کالاهای ضروری حیات در نظر می‌گیرد و آزادی منفی را برای مصون ماندن از دخالت دیگران مورد ملاحظه قرار می‌دهد... از نظر وی می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که مالکیت در آن به‌طور گسترده‌ای توزیع شده باشد تا بدین‌سان امکان کنترل مردم‌سالار در آن فراهم آید و طرح انتقادات جاری سوسیالیسم بر علیه آن بی‌مورد باشد.^{۲۹} بنابراین آزادی اجتماعی را می‌توان در سه عرصه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به مفهوم عدالت پیوند داد.

قانونمندی در کنار برابری و مساوات از دیگر ابعاد عدالت اجتماعی است. قانون به مفهوم معقول آن قسمتی از یک جامعه عقلایی به حساب آمده که موجب تأمین امنیت فرد و مشخص کردن جایگاه آن در جامعه می‌شود. در پناه چنین قانونی است که فرد متوجه می‌شود که مجوز انجام کدام کارها را داشته و کدام کارها را می‌تواند بدون اینکه مورد مجازات قرار گیرد انجام دهد یا اگر مرتکب خطایی معین شود چه مجازاتی در انتظارش خواهد بود.

از نظر حقوقدانان، هدف نهایی قانون و استقرار آن در جامعه دستیابی و برقراری

۲۷. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵.

۲۸. سیدیونس ادیانی، پژوهش‌های حکومتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶.

۲۹. Sterba T James P. (1999); Justice: Alternative Political Perspective; Third Edition; Wadsworth, p 8.

عدالت بوده که نتیجه آن ایجاد نظم است. از این منظر جامعه منظم، جامعه‌ای است که تمامی اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده آن در جای خود قرار داشته باشد و از پی آن بارقه‌ای از عدالت نمایان شود. با برقراری قانون، تساوی افراد جامعه در برابر قانون ایجاد شده و همه در برابر آن یکسانند. بر این اساس می‌توان تساوی را جوهر عدالت دانست. در چنین حالتی جوهر عدالت اگر نخواهد ماهوی باشد، صوری خواهد بود و در نتیجه عدالت به نحو متعالی محقق نمی‌گردد. در واقع شعار قانون‌گرایی که همانا آرمان قانونگذاری بوده جنبه مقدماتی داشته و هدف نهایی آن اجرای عدالت در جامعه است.^۱

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا تابعیت از هر قانونی سبب متصف شدن افراد به صفت عدالت می‌گردد؟

ارسطو در پاسخ به این پرسش گفته: «کسی که قانون را نقض می‌کند ظالم و آن کس که رعایت قانون را می‌کند، عادل است. پس واضح می‌شود تمام اعمالی که قانون آنها را مجاز می‌داند به اعتباری عدالت‌آمیز است. در واقع اعمالی که به وسیله قانون معتبر شناخته شوند مشروع هستند و گفتیم که چنین اعمالی عادلانه است... ما اعمالی را عادلانه می‌دانیم که هدف آنها تأمین و حفظ خوش‌بختی اجتماع سیاسی باشند. اما قانون به ما دستور می‌دهد که دارای شجاعت باشیم... و خوش‌خلق باشیم... و همچنین درباره دیگر فضایل و رذایل که مورد امر و نهی قانون قرار گرفته‌اند. اگر قانون بر مبانی صحیح وضع شده باشد این امر و نهی درست است و اگر عجولانه وضع شود، قابل انتقاد است».^۲

۱. آرش عابدینی، بررسی مسئله قانون و قانونگذاری با محوریت اندیشه امام خمینی (ره)، دفتر مطالعات بنیادین حکومتی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، شماره مسلسل ۱۲۸۰۹، بهمن‌ماه ۱۳۹۱، ص ۸.

۲. ارسطو طالیس، اخلاق نیکو ماخس؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۵۷، ص ۱۳۱.



در نتیجه هر قانونی توان چنین کاری را ندارد. قانون در صورتی توان ایجاد تعادل را دارد که خود عادلانه باشد و عادلانه بودن قانون در آن است که منبع قانون، قانونگذاران و مجریان آن عادل باشند. تنها در چنین موقعیتی است که قانونمندی افراد سبب عادل شدن آنها می‌شود. پس قانون علاوه بر عادلانه بودن، باید با اقبال عمومی مردم نیز مواجه شود. البته آن موقع که مردم منبع قانون را قبول داشته باشند و به عدالت قانونگذار و مجریان آن اعتماد یابند، قانون را می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند. به‌عنوان مثال در جامعه اسلامی قانون حاکم، قانون اسلام است. زیرا منبع آن را مردم پذیرفته‌اند، لذا قانون می‌تواند امر و نهی کند و عمل به آن عادلانه است. به‌طور کلی، هماهنگی مستمر انسان با هنجارهای اجتماعی و سنن و آداب منطقی جامعه از مظاهر عدالت انسانی است و فرد را جامعه‌پسند و استاندارد معرفی می‌کند.^۱

علامه جعفری در این خصوص می‌نویسد:

«زندگی اجتماعی انسان‌ها دارای قوانین و مقرراتی است که برای امکانپذیر بودن آن زندگی و بهبود آن وضع شده‌اند، رفتار مطابق آن قوانین، عدالت و تخلف از آنها یا بی‌تفاوتی در برابر آنها ظلم است».^۲

حقوقدانان در اکثر قریب به اتفاق موارد برای ستایش یا نکوهش قانون یا اجرای آن از اصطلاحات عادلانه و ناعادلانه استفاده می‌کنند و غالباً به‌گونه‌ای می‌نویسند که گویی مفاهیم عدالت و اخلاق بر هم منطبق‌اند. ولی توجه به این نکته مهم است که عدالت

۱. سیدمحمد خامنه‌ای، ریشه‌ها و مفهوم عدالت در فقه و حقوق اسلام، در این مأخذ: میردامادی، سیدعبدالمجید. عدالت در روابط بین‌الملل و بین‌ادیان از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و مسیحی، جلد اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۴، ص ۳۱.

۲. محمدتقی جعفری، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸، ص ۲۵۵.

بخشی متمایز از اخلاق است و نیز اینکه قوانین و اجرای آنها ممکن است واجد یا فاقد کیفیات گوناگون باشند. عدالت آن بخش از اخلاق است که اصولاً دل‌مشغول رفتار فردی نیست، بلکه ناظر بر روش‌های برخورد با طبقات و گروه‌های افراد است. این ویژگی است که به عدالت جایگاهی خاص در نقد قانون و دیگر نهادهای عمومی و اجتماعی می‌بخشد.^۱ عدالت مهمترین فضیلت برای نهادهای عمومی و قانون است. اما اصول عدالت کل مفهوم اخلاق را دربر نمی‌گیرد و تمام انتقاداتی که براساس اخلاق از قانون می‌شوند به نام عدالت صورت نمی‌گیرد. قوانین را صرفاً به آن دلیل اخلاقاً بد می‌دانند که انسان‌ها را مجبور به انجام یا عدم انجام افعالی می‌کنند که اخلاقاً مکلفند آنها را انجام داده و یا انجام ندهند. در کنار دو بُعد برابری و قانونمندی، بُعد سوم عدالت تفویض حق یا اعطای حقوق است. به باور ولمن،^۲ واژه حق به‌طور عام و یکسان برای دلالت کردن بر نوعی مزیت قانون- اعم از ادعا، امتیاز، قدرت یا مصونیت- به کار می‌رود.^۳

به عبارتی امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده و او براساس آن، اجازه و اختیار چیزی را دارد یا آثاری از عمل رفع شده یا اولییتی برای او در قبال دیگران در نظر گرفته شده است و به‌موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظفند این شئون را محترم بشمارند و آثار تصرف او را بپذیرند.^۴ در نتیجه عدالت زمانی محقق می‌شود که حقوق دیگران مورد احترام قرار گیرد و

۱. هربرت هارت، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۰، صص ۲۴۸-۲۶۲.

۲. Wellman.

۳. محمد راسخ، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)، تهران، نشر طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۷، ص ۲۰۲.

۴. حسین توسلی، فلسفه حق در اندیشه سیاسی آیت ا... مطهری، فصلنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۸۱.



اجازه و اختیار و یا تصرفی که حق فرد است، به او داده شود و از تجاوز به حقوق فرد پرهیز شود. در این معنا حق آن چیزی است که باید باشد - چه تا به حال رعایت شده باشد و چه نشده باشد^۱ - نه به معنای آنچه که هست. البته توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت شود؛ حق اجتماع هم رعایت شود و عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار گردد، یعنی هم فرد حق دارد و هم اجتماع.^۲

در جامعه هر چیز دارای حق است و تعادل اجتماع موقعی میسر می‌شود که این حقوق مراعات شود. به‌عنوان مثال حق آزادی یا حق تعیین سرنوشت از بزرگ‌ترین و اساسی‌ترین حقوق افراد بشر است، حال اگر به‌دلایلی این حق از انسان سلب گردد به عدالت رفتار نشده است. جهت تحقق این بُعد از عدالت اجتماعی باید ابتدا حقوق افراد تعیین شود، سپس جایگاه صحیح این حقوق تعیین شود و در نهایت، این حقوق به درستی و ازسوی افراد و مراجع ذیصلاح مراعات شود. البته همه افراد به شناخت حقوق متقابل خود با دیگران ملزمند و سعادت و کمال هر انسانی در گرو شناخت و مراعات حقوقی است که بر گردن دارد.

هابز، این موضوع را به شکل دیگری بیان می‌کند. او گفته: «حق همان آزادی است یعنی آن نوع آزادی که قانون مدنی برای ما باقی می‌گذارد، اما قانون مدنی متضمن تکلیف و وظیفه است و آن آزادی را که قانون طبیعی به ما می‌دهد، از ما می‌گیرد. طبیعت به هر کسی حق داده است تا با تکیه بر قوت و توانایی خویش از خود دفاع کند و به همسایه مشکوکی که احتمالاً قصد تجاوز به او دارد، در مقام پیشگیری حمله‌ور شود؛ اما قانون مدنی این آزادی را در همه موارد که بتوان مطمئناً بر حمایت قانون تکیه کرد، از ما

۱. محمد بهشتی، حق و باطل از دیدگاه قرآن، تهران، نشر بقعه، ۱۳۷۸، ص ۲۱.

۲. مرتضی مطهری، یادداشتهای استاد مطهری، جلد ۱، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۵، صص ۳۲۷-۳۲۸.

می‌گیرد. پس قانون و حق به همان اندازه تکلیف و آزادی با هم تفاوت دارند»^۱.

با این تعریف، عدالت چیزی است که می‌توان براساس آن برای تشخیص حق اقدام کرد.

در حق سه چیز مطرح است:

۱. کسی که حق با اوست،

۲. کسی که حق برعهده اوست،

۳. چیزی که حق به آن تعلق یافته است.

حق و تکلیف دو مفهوم ملازم با یکدیگرند. زیرا در اینجا آن کس که حق برعهده اوست، مشمول حکم یا تکلیف است. نتیجه آنکه رابطه فی‌مابین حق و تکلیف، یک رابطه دوسویه است؛ یعنی آنکه «الف» بر «ب» دارای حقی است و «ب» مکلف به انجام آن حق است. اما بر همین اساس، «ب» نیز بر «الف» حقی دارد که «الف» مکلف به اعطای آن است. بنابراین حق، تکلیف می‌آورد و تکلیف نیز منجر به حق می‌شود.

آخرین بُعد عدالت اجتماعی که می‌توان به آن اشاره کرد، توازن است که با توزیع عادلانه ارتباطی تنگاتنگ دارد. اما مسئله تنها این نیست که امکانات به صورتی شایسته و صحیح به افراد مستحق برسد، بلکه علاوه بر آن باید توجه داشت که امکانات به حد لازم و مورد نیاز موجود باشد. به عبارتی هر آنچه که اجتماع لازم دارد، باید به اندازه کافی موجود باشد. البته تقسیم امکانات در جامعه به نحو صحیح جایگاه ویژه دارد.

عدل به این معنا، سبب دوام و بقا و تأمین عدالت در کل مجموعه می‌شود.^۲ توازن، مصلحت کل جامعه را تأمین می‌کند و به این مسئله توجه دارد که توزیع نقش‌ها و امکانات بخشی، مقطعی

۱. توماس هابز، همان، ۱۳۸۱، صص ۲۷۰-۲۷۱.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۵، ص ۷۸.



و محدود نباشد، بلکه همه‌جانبه بوده و کلیه بخش‌ها و افراد را دربر گیرد. در این معنا توازن، تأمین‌کننده مصلحت کل جامعه و معطوف به آن است که توزیع نقش‌ها و امکانات بخشی، مقطعی و محدود نباشد، بلکه جامع‌الاطراف بوده و کلیه بخش‌ها را دربر گیرد.

در کنار یکدیگر قرار گرفتن ابعاد مذکور به ایجاد تصویری روشن‌تر از عدالت کمک می‌کند و در تعیین سازوکارهای تحقق آن در عرصه اجتماع یاری می‌رساند. نتیجه آنکه می‌توان ارتباط هندسی میان برقراری مساوات، توازن و روحیه اطاعت از قانون در حوزه اجتماعی را به نحوی که منتهی به رعایت حقوق فرد فرد جامعه شود، به‌عنوان تعریفی پایه‌ای از عدالت اجتماعی در نظر گرفت. تحقق عدالت اجتماعی به‌صورت مؤثر و گسترده نیازمند سازوکارهای لازم است که در بخش‌های آینده به آن اشاره خواهد شد.

فصل دوم - عدالت اجتماعی در اسلام

در اندیشه‌های اسلامی مانند رویکردهای مطروحه در غرب در خصوص مفهوم عدالت و عدالت اجتماعی تعاریف و دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که در گذشته و حال از اندیشمندان رشته‌های مختلف علوم اسلامی شرح و بسط یافته است. در بیشتر این رویکردها با تکیه بر پایه معرفتی وحی و بعضاً عقل‌گرایانه و با عنایت به انسان‌شناسی ویژه که در آموزه‌های اسلامی وجود دارد، به وجود تعریف مفهوم عدالت در متون اسلامی اذعان دارند.

محمدباقر صدر، باور دارد که تفسیر عدالت در اسلام به‌جای آنکه انتزاعی و باز باشد، انضمامی و متعین و واقعیتی زنده و عجین با اسلام است. وی با اشاره به عدالت اجتماعی و پیوند کامل آن با بینش تفصیلی اسلام از عدالت گفته است: «اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط‌مشی اقتصاد می‌داند، آن را با مفهوم تجربیدی

مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز بدان دعوت نکرده است تا قابل هرگونه تفسیر باشد»^۱. اسلام این مهم را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی درباره عدالت دارند و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات معنا می‌کنند واگذار نکرده، بلکه عدالت را در ضمن یک سیاستگذاری و برنامه‌ریزی معین کرده است که توانسته در پی آن این باور را در واقعیتی زنده مجسم سازد. این واقعیت تمام تار و پودش با مفهوم اسلام از عدالت عجین شده است. به همین دلیل کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده کنیم بلکه باید بینش تفضیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز مورد شناخت قرار داد.

عدل در مفهوم اعتقادی سبک ربوبیت الهی و شیوه مدیریت حق در آفرینش و ابداع است. زیرا که رابطه خداوند با نظام تکوین رابطه‌ای وجودی و حقیقی است. از این رو در آیه ۴۷ سوره آل عمران آمده که: این رابطه عادلانه^۲ است و در تقسیمی عادلانه نیازها و خواسته‌های هر موجودی را مستوفاً به آن اعطا کرده است و هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که قابلیت و ظرفیتی داشته باشد ولی عطای مناسب با ظرفیت را دریافت نکرده باشد.

مسئله بایدها و نبایدها مبتنی بر این رابطه عادلانه در قالب شریعت برای انسان تشریح شده و اراده و انتخاب او را در بخشی از فعالیت‌هایش مورد تأیید قرار داده و تأکید شده است که آنچه مقرر شده فراتر از توانایی بشر نیست.

لاهیجی، می‌گوید: «همان‌گونه که توحید کمال واجب‌الوجود در ذات و صفات است، عدل کمال واجب است در افعال»^۳.

۱. محمدباقر صدر، اقتصاددان، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۷۹ میلادی، ۱۳۹۹ هجری، ص ۳۰۳.

۲. محمدبن حسین سیدرضی، نهج‌البلاغه، تحقق صبحی صالح، خطبه ۲۱۶.

۳. مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، (فلسفه اخلاق) تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰.



محمدحسین طباطبایی، در تفسیر المیزان در مفهوم آیه ۹۰ سوره نحل به معانی و مصادیق عدالت اشاره کرده و به صورت آشکار بر اهمیت عدالت اجتماعی پافشاری کرده و اصلاح جامعه را مهمتر از اصلاح فرد دانسته است. از نظر ایشان اصولی مانند عدالت مایه اصلاح ظروف اجتماعی و در نتیجه رستگاری و اصلاح افراد می‌شود. زیرا از منظر اسلام مهم‌ترین هدفی که در تعالیمش دنبال شده، صلاح مجتمِع و اصلاح عموم است. پس در ظرف اجتماع فاسد که از هر سو رشد کرده باشد، رستگاری یک فرد و صالح شدن او بسیار دشوار و یا عمدتاً محال است.^۴

ایشان در تفسیر این آیه و آیات مرتبط به عدالت دست به ارائه یک تقسیم‌بندی می‌زند و عدالت را به دو قسم می‌داند، یکی عدالت انسانی فی نفسه و دیگری عدالتش نسبت به دیگران. یکی عدالت فردی و دیگری عدالت اجتماعی. گرچه لفظ عدالت مطلق است اما شامل هر دو قسم می‌شود، لکن ظاهر این آیه این است که مراد از عدالت؛ عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آنند و در جایی جای داده شوند که سزاوار آن است.^۵

در تعاریفی که امام علی (ع) بدان اشاره کرده به خوبی بر جنبه و ویژگی عدالت اجتماعی مفهوم عدالت تأکید شده است. ایشان در مقایسه عدل و جود (بخشش) بیان داشته: «عدل امور را به جای خود می‌نهد. اما جود امور را از جهت اصلی خارج می‌کند. عدل سیاستگری فراگیر همگان است و سائس و اداره‌کننده عموم، اما جود، محدود و

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۲، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲، ص ۲۵.

۵. همان، صص ۲۴۳-۲۴۴.

عارضه‌ای استثنایی است، بنابراین شریف‌ترین و با فضیلت‌ترین آن دو است»^۶. امام علی (ع) به خاطر بُعد عمومی و اجتماعی عدالت آن را بر جود ترجیح داده است. جود و بخشش گرچه خصلتی ممدوح و قابل ستایش‌اند اما در همه جا کارساز نیستند و نمی‌توان از صفت بخشندگی یاری جست. لذا عدل در سیاست، اجتماع، حکم و قضا و مسائل مالی، حقوقی، کیفری و غیره، محوری است که همگان در پرتو آن در امان بوده و از تضییع حقوق خویش، احساس نگرانی ندارند. پس عدل در معنای قرار دادن هر چیز در جای خود، باعث تعادل اجتماعی در جامعه می‌شود.

بررسی دیدگاه اسلام در خصوص عدالت نشان از آن دارد که عدالت یکی از دیرینه‌ترین خواسته‌ها و بنیادی‌ترین آمال آدمی است. میل به عدالت و عدالت‌خواهی امری برخاسته از نهاد و طبع درونی انسان است که در سرشت او جای دارد. به همین دلیل ویژگی آن امری فطری است و لذا غیراکتسابی و غیرآموزشی، غیرتقلیدی، همگانی و در نهایت جهانشمول و کلی است.

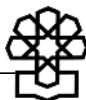
از نظر اسلام عدالت می‌تواند عامل وحدت جامعه بشری شود. زیرا جامعه عدل‌محور با ایجاد محیط امن و مطمئن بستر مناسب را برای شکوفایی استعدادها به وجود می‌آورد و رشد و توسعه در تمامی ابعاد جامعه ایجاد می‌شود و امنیت اقتصادی و سیاسی و فکری، زمینه را برای بالندگی فرهنگی جامعه فراهم می‌کند.

در رویکرد اسلامی عدالت در چهار عرصه زیر تقسیم‌بندی می‌شود:

۱. عرصه تکوین و نظام خلقت.

۲. تشریح و قانونگذاری.

۶. فیض‌الاسلام، نهج‌البلاغه، کلمه ۲۲۳، ص ۱۱۸۸.



۳. تدبیر و نظام اجرایی.

۴. منش و روش زندگی فردی و اجتماعی.^۷

تقسیمات مذکور به گونه‌ای دیگر نیز مطرح شده است.

اول: عدالت الهی که به سه قسم عدالت تکوینی، عدالت تشریحی و در نهایت عدالت

جزایی است.

دوم: عدالت غیرالهی که به عدالت فردی و عدالت اجتماعی تقسیم شده است.^۸

عدالت تکوینی آن است که خداوند متعال هر کسی را به اندازه آنچه استحقاق دارد، وجود و استعداد و کمالات وجودی عطا می‌کند و عدالت تشریحی این است که در هر زمانی به وسیله انبیا و اوصیا، آنچه را که موجب رشد و کمال انسان‌هاست بدان‌ها گوشزد می‌کند. زیرا عنوان شریعت وسایل اعتدال دنیا و آخرت بشر را فراهم می‌سازد، نه آنان را به آنچه مقدرشان نیست مکلف می‌کند و نه آنچه را که مایه سعادتشان است از آن دریغ می‌ورزد. درخصوص عدالت جزایی می‌توان گفت که خداوند متعال در مقام پاداش میان نیکوکاران و ستمکاران فرق می‌گذارد. یعنی هرکسی را برابر عملش پاداش می‌دهد، اگر عمل و کارکرد کسی خوب باشد پاداش نیک دریافت می‌کند و اگر بد باشد جزای بد خواهد دید. آیات بسیاری در قرآن گواه این مطلب است.^۹ زیرا لازمه تحقق عدالت آن است که درجات ثواب و عقاب به میزان درجات کارهای نیک و بد باشد.

۷. مهدی مهریزی، عدالت به مثابه قاعده فقهی، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۸۷.

۸. سیدمحسن موسوی گرگانی، رابطه عدالت با عقل و دین، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۲۷۳-۲۷۴.

۹. سوره بقره، آیات ۲۲۵ و ۲۸۶، سوره آل عمران، آیه ۱۶۱، سوره ابراهیم، آیه ۵۱.

عدالت غیرالهی یا به تعبیری دیگر عدالت در غیر خدا نیز دارای تقسیمات فردی و اجتماعی است. عدالت فردی از جمع عدالت اخلاقی و فقهی حاصل می‌شود؛ زیرا در فقه اسلامی تصدی برخی از امور به داشتن عدالت مشروط است. به‌عنوان مثال تصدی مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت و مانند اینها مشروط به داشتن عدالت است که متصدی آن عادل باشد، اما باید دید معنای عدالت میان فقها چیست؟

شیخ انصاری، مجموعه تعاریف فقها را در سه تعریف زیر گنجانده است:

۱. عدالت، کیفیت یا حالت، هیئت و ملکه نفسانی است که باعث می‌شود انسان ملازم با توان یا تقوا مروت داشته باشد.

۲. عدالت فقط پرهیز از نافرمانی خداوند است یا فقط ترک گناهان کبیره است.

۳. عدالت به معنای داشتن استقامت باطنی، ظاهری، روحی و رفتاری است.

شیخ انصاری، در ادامه رساله خود ضمن تقویت تعریف سوم، آن را دقیق و اخص از دو تعریف پیشین می‌شمارد^{۱۰} و این تعبیر دیگری از صراط مستقیم اخلاق است. گروهی دیگر از فقها در خصوص تعریف عدالت گفته‌اند: «عدالت عبارت است از پرهیز از گناهان بزرگ و اصرار نکردن در گناهان کوچک و راستگویی و پرهیز از دروغ و رعایت تقوی و دوری از افعال پست».^{۱۱} در بیانی دیگر «عدالت عبارت است از نیروی نفسانی‌ای که موجب رعایت تقوا و مروت می‌شود» و به باور برخی فقها «عدالت جز اسلام و عدم ظهور فسق، چیزی نیست».

همان‌طور که مشخص است تعابیر فقهی عدالت غیر از تعابیری است که در اخلاق

۱۰. شیخ مرتضی، انصاری، المكاسب، خط طاهر خوشنویس، ص ۳۲۶.

۱۱. ابن حزم اندلسی، جوامع السیره النبویه.



مطرح است. در نتیجه عدالت فردی در اصطلاح فقها، معنایی مستقل و جدا از معنای اخلاقی دارد. در رویکرد اخلاقی شاهد دو دیدگاه متقابل هستیم. گروهی بر این باورند که «عدالت عبارت است از تعدیبات نیروی عامله‌ای که در نفس انسان وجود دارد» و گروه دیگر معتقدند: «عدالت عبارت است از چیرگی نیروی عاقله بر نیروی عامله، شهویه و غضبیه».^{۱۲}

با عنایت به چهار فضیلتِ حکمت، عفت، شجاعت و عدالت مشخص است که معنای حکمت، عفت و شجاعت بنا بر هر دو نظریه یکی است، اما معنای عدالت مبتنی بر نظر اول عبارت است از انقیاد و پیروی عقل عملی از نیروی عاقله یا پیروی کردن آن از عقل نظری و شرعی در کنترل کردن غضب و شهوت و بنا بر نظریه دوم عدالت عبارت است از سازش و پیروی تمام نیروها از نیروی عاقله که کمال تمام آنهاست.^{۱۳}

نوع دیگر از عدالت غیرالهی، عدالت اجتماعی است که عبارت است از احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی یا عبارت است از شناخت حقوق طبیعی و قراردادی که جامعه برای تمام افراد قائل است. مانند تقسیم کار و دادن مزد به کارگران مطابق با کارآیی آنان و افزودن خدمات و تأمین نیازهای اجتماعی که افراد برای حفظ بقای خود سهل کردن پیشرفت کار و رسیدن به سعادت حق دارند آن را به دست آورند.^{۱۴} به باور برخی این عدالت به سه شکل است:^{۱۵}

۱. عدالت اداری: به این معناست که اداره‌کننده جامعه باید کمالات و صفات و ویژگی‌های

۱۲. بهرام اخوان کاظمی، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، تهران، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۳۲.

۱۳. بهرام اخوان کاظمی، عدالت اجتماعی از برخی منظرهای اسلامی و غربی، فقه و اصول، حکومت اسلامی، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۶، سال دهم، شماره دوم، ص ۹۳.

۱۴. جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۴۶۱.

۱۵. سیدمحسن موسوی گرگانی، رابطه عدالت با عقل و دین، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۲۷۳-۲۷۴.

افراد آن جامعه را مورد توجه قرار دهد و با هر کس به گونه‌ای که درخور اوست برخورد کند.

۲. عدالت اقتصادی: منظور از آن این است که در معاملاتی که در جامعه انجام

می‌گیرد، طبق شاخص ویژه‌ای از مساوات تقریبی برخوردار باشد.

۳. عدالت قضایی: عدالت قضایی به‌عنوان آخرین شعبه عدالت اجتماعی است که

اگر افراد جامعه انسانی از حیث انسانیت و حقوق انسانی مساوی باشند، باید در مقام داوری حق کسی که مورد تجاوز قرار گرفته استیفا شود و هیچ‌گونه ملاحظات اعتباری و غیرارزشی مورد توجه قرار نگیرد. عدالت به این معنی متوقف بر احقاق حق تضییع شده است.

از نظر سید قطب، عدالت اجتماعی قبل از هر چیز یک عدالت انسانی عام است نه یک عدالت اقتصادی محدود. در این صورت عدالت شامل تمام مظاهر زندگی و همه جوانب فعال آن می‌شود، چنان‌که ادراکات و وجدانیات و حواس درونی را نیز دربر می‌گیرد. ارزش‌های مشمول این عدالت تنها ارزش‌های اقتصادی صرف و یا به‌طور کلی ارزش‌های مادی نیستند، بلکه ترکیبی از ارزش‌های معنوی، روحی و مادی‌اند.^{۱۶}

از نظر وی اسلام در تحقق عدالت اجتماعی با دو اصل بزرگ:

۱. وحدت همه‌جانبه متناسب و متعادل؛

۲. تکامل و تضامن عمومی بین افراد و اجتماعات، پیش می‌رود.^{۱۷}

ایشان معتقد است که اندیشه اسلامی عناصر اساسی فطرت انسانی را نیز در نظر داشته و طاقت و نیروی بشری را از نظر دور نکرده است. طرز فکر اسلام درباره حیات انسانی، باعث می‌شود که عدالت اجتماعی به‌صورت یک عدالت انسانی درآید و فقط به

۱۶. سیدقطب، عدالت اجتماعی در اسلام «مباحثی در زمینه‌های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت»، ترجمه سیدهادی خسرو هاشمی و محمدعلی گرامی، چاپ ۲۵، تهران، انتشارات سوره، ۱۳۷۹، ص ۴۱.

۱۷. سیدقطب، همان، ص ۴۲.



مادیات و اقتصاد بسنده نگردد. همچنین در این زندگی ارزش‌های مادی و معنوی هر دو متحدند و جدایی بین آثار متحد آنها امکانپذیر نیست و انسان وحدتی است که اجزای آن در واقع معاون و همکار یکدیگرند، نه دسته‌های متعارض و بدون ارتباط.^۱

در فلسفه سیاسی فارابی عدالت جایگاه ویژه‌ای دارد که البته با فلسفه یونان متفاوت است. در میان آثار سه اثر، السیاسة المدنیة، آراء اهل المدینة الفاضلة و الفصول المدینة، بیشتر به بحث عدالت پرداخته شده است.

در این آثار چند تعریف از عدالت ارائه شده است که به اختصار عبارتند از:

(الف) عدالت، خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات.^۲

(ب) عدالت به معنای ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب.^۳

مراتب.^۴

(ج) عدالت، به معنای فضیلت و ملکه اخلاقی در فرد برای عمل به فضایل اخلاقی

نسبت به دیگران.^۵

(د) عدالت و نظریه اعتدال و ملکات متوسطه.^۶

(ه) عدالت به معنی تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی.^۷

در معنا عدالت نقطه مقابل ظلم و تبعیض است و عبارت است از رعایت حقوقی که

۱. سیدقطب، همان، ص ۴۷.

۲. فارابی، اندیشه اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱، ص ۲۵۸.

۳. فارابی، مبادی آراء اهل المدینة الفاضله، البیر نصری نادر، بیروت: المطبعة الکاثولیکیه، ۱۹۵۹، ص ۶۷.

۴. فرناز ناظرزاده، فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵.

۵. ابونصر فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس، دایرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۴۶، ص ۱۶۹.

۶. فارابی، همان، ص ۱۴۲.

هر بشر به‌موجب خلقت خود و به‌موجب کار و فعالیت خود به‌دست آورده است. عدالت نقطه مقابل ظلم است. زیرا ظلم، یعنی اینکه آنچه فرد استحقاق دارد به او ندهند و از او بگیرند و نیز عدالت نقطه مقابل تبعیض است. زیرا تبعیض، یعنی این که موهبتی را از دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند دریغ بدانند.^۱

فصل سوم - عدالت اجتماعی در غرب

طی تاریخ بشر، مفهوم عدالت به اشکال متفاوتی تصویر شده است. در ابتدا به‌صورت مفهومی تصور می‌شد که از منشائی متعالی‌تر از انسان نشئت می‌گرفت و انسان عمل خود را منطبق بر آن می‌کرد و از آن الهام می‌گرفت. در دوره‌ای دیگر عدالت هم در اندیشه‌اش و هم در عمل کاملاً وابسته به انسان شناخته می‌شد و در نهایت عدالت حد وسطی در نظر گرفته شد که هر دو برداشت پیشین را در درون خود داشت. گرچه در سیر تحول و تطور مفهومی عدالت و عدالت اجتماعی در دنیای غرب و دنیای اسلام شاهد تفاوت‌هایی هستیم اما در برهه‌هایی از تاریخ نیز شاهد همپوشانی و همگامی آنها نیز بوده‌ایم.

عدالت اجتماعی در اندیشه‌های جدید اسلامی و غربی چه در بُعد عملی و چه نظری در میان ابعاد و مصادیق آن دارای اهمیت بیشتر و برتری است. در این زمینه گرچه تلاش‌های صورت گرفته در مکاتب غربی بسیار بیشتر و دارای پیشینه زمانی، انسجام و غنای بیشتری است. این نکته در دنیای اسلام به‌دلیل وجود نظام‌های خودکامه و شرایط تاریخی و رکود فکری موجود پرداختن به عدالت اجتماعی تاحدودی کم‌رنگ بوده است.

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار، تهران، نشر صدا، صص ۲۲۳-۲۲۴.



در این فصل به صورت اجمالی به بررسی مفهوم عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه‌های اسلامی و غربی پرداخته و نظریات برخی از صاحب‌نظران را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دوران پیشاسقراطی

در دنیای غرب یکی از اشتغالات عمده فلاسفه در یونان باستان و پس از آن، جستجوی مبانی عدالت و قوانین عادلانه حاکم بر جامعه بوده است. هراکلیت معتقد بود همه چیز در حال شدن است و چیزی ثابت نیست و منازعه ناشی از عدالت جهان است. متعاقب آن سوفسطائیان با نگاهی انسان‌محور و منفی نسبت به عدالت، خدایان و تمامی آداب و رسوم را مخلوق انسان دانسته که ممکن است تغییر کند.^۱

دوران یونان باستان

سقراط در جامعه یونانی فضایل پنج‌گانه حکمت، شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی را عنوان اصول اولیه اخلاق قرار داد.^۲ عدالت طبق نظر افلاطون رشته‌ای است که جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد که تقوای عمومی و خصوصی است، زیرا عالی‌ترین درجه خوبی برای دولت، جامعه و برای فرد حفظ می‌شود. او گفته: «برای هر انسان، چیزی به از آن نیست که هر فرد مقام و مکانی را اشغال کرده باشد که شایسته آن است».^۳ افلاطون با طرح دنیای مُثُل به دنبال عدالت حقیقی در یک آرمان‌شهر بود و بر همین اساس یک جمهوری خیالی و مدینه فاضله را به عنوان الگوی حکومتی ترجیح داده است.

ارسطو بر اساس تقسیم‌بندی که در حکمت عملی ارائه داد، عدالت در اخلاق را با اصول چهارگانه فضایل اخلاقی و در سیاست مُدن با طرح عدالت توزیعی - تعیین سهم هر یک از افراد جامعه مبتنی بر منزلت و شایستگی - و در تدبیر منزل به معنای اقتصاد، با طرح عدالت

۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه غرب، تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۹، صص ۲۰-۲۵.
۲. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، نشر زوار، جلد اول، ۱۳۴۴، ص ۱۸.
۳. بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران، نشر زوار، جلد اول، ۱۳۵۹، ص ۱۰۹.

تعویضی - برابری آنچه داده می‌شود با آنچه ستانده می‌شود - مورد بررسی قرار داده است. از نظر ارسطو «بهترین شخص کسی نیست که فضیلتش را درباره خودش اجرا کند بلکه کسی است که آن را درباره دیگری اجرا کند؛ چون کار دشوار این است. پس عدل به این مفهوم را نباید جزئی از فضیلت دانست، بلکه خود، تمام فضیلت است و ضد آن یعنی ظلم را نیز نباید جزئی از رذیلت دانست، بلکه خود، عین رذیلت است»^۱.

ارسطو بخشی از عدالت سیاسی را طبیعی و بخش دیگر را قانونی و اعتباری دانسته است. به عبارتی در سیاست، نیکی جز دادگری وجود ندارد که صلاح عامه به آن وابسته است.^۲ عدالت در اندیشه‌های یونان باستان خصلت تک‌ذهنی و تک‌گفتاری دارد و به آن عرصه اجتماع ربطی پیدا نمی‌کند. از این رو عدالت صفتی است که از تعادل میان سه قوه تعقل، شهوت و غضب که در سرشت آدمی است حاصل می‌شود و مرد عادل کسی است که حق هر یک از این سه قوه را ادا می‌کند و نمی‌گذارد یک قوه بر قوه‌ای دیگر تسلط یابد.^۳

جامعه نیز سه نیاز اساسی دارد که شامل بقاع، دفاع و رهبری است که عدالت اجتماعی تعادل میان این سه در جامعه خوانده می‌شود. پس مفهوم عدالت در این دوران اساساً طبیعی و غیرفعال است.

دوران قرون وسطی

پس از ظهور مسیحیت کسانی مانند توماس آکوئیناس تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطون و ارسطو، خواهان دنیوی کردن اندیشه عدالت بودند و عقاید وی در همان حال دارای درون‌مایه‌های صرفاً دینی بود. او باور داشت که عدل در همین جهان قابلیت برپا شدن را دارد و جامعه سیاسی از شرف و فضیلت بی‌بهره نیست و می‌توان در همین دنیای خاکی

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹، ص ۱۳۲.

۲. ارسطو، سیاست، همان، ص ۱۲۶.

۳. حمید عنایت، بنیاد فلسفه غرب، صص ۵۲-۵۳.



براساس تعالیم مسیح دولتی به وجود آورد.^۱ او مخالف این عقیده بود که عدالت چیزی جز حق هر کسی را به او دادن نیست، زیرا به باور او خدا را نمی‌توان مدیون دانست. فلوطین و آگوستین، کلیسا را سرچشمه عدالت برای انسان می‌دانستند و بر این باور بودند که انسان فقط از طریق عشق به خیر اعلی، که همان خداوند است، می‌تواند به عدالت دست یابد. اپیکوریان، معتقد بودند که عدالت چیزی است که موافق احتیاجات و مصلحت آدمی باشد و رواقیون بیان داشتند که همه آدمیزادگان به‌طور یکسان کمال پذیرند و میانشان هیچ‌گونه امتیاز فطری وجود ندارد اما تنها فرزندگان از این حقیقت آگاهند و هم‌ایشانند که خود را شهروندان جهان می‌دانند.^۲

سیسرون، تعریف ارسطو، را پذیرفت و مؤلفه دیگری به آن افزود و بیان داشت به هر کس آنچه را سزاوار است باید داد مشروط بر اینکه به منافع عموم آسیبی نزند. بدین ترتیب همه آدمیان برابرند و همه جهان را شهر مشترک خدایان و آدمیان دانست. مفهوم نفع مشترک یا نفع عامه که در تعریف سیسرون آمده از آن پس در بیشتر رساله‌های حقوقی و اخلاقی تکرار شده است.^۳

دوران رنسانس

در قرن ۱۷ میلادی و تحولات فکری ایجاد شده در این دوران بشر شاهد آن بود که محور اصلی فلسفه سیاسی از فضیلت به منفعت تغییر یافت و پی آن نیز مفهوم‌سازی جدیدی در خصوص عدالت و عدالت اجتماعی به وجود آمد. در این دوران گفتمان و گزاره‌های حاکم در غرب تغییر می‌کند و تا دوران معاصر امتداد می‌یابد. با تعمیق باورهای اومانیستی

۱. همان، ص ۱۴۰.

۲. ابوالقاسم طاهری، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، قومس، ۱۳۷۵، صص ۸۶-۹۷.

۳. ناصر کاتوزیان، حقوق و عدالت، نقد و نظر، ۱۳۷۸، ص ۳۷.

مسئله آزادی، سخن محوری می‌گردد و عدالت صفتی اجتماعی می‌شود. البته از اوایل قرن ۱۶ تا ابتدای قرن ۱۹ مفهوم عدالت در سایه مفهوم آزادی قرار می‌گیرد و هر جا از عدالت سخن به میان می‌آید به‌خاطر آزادی است.

توماس هابز می‌گوید: «انسان طبیعتاً حق دارد آنچه دلش می‌خواهد بکند، محرک تمام اعمال آدمی جلب نفع و حفظ خویشتن است و برای انجام آن ممکن است آنچه را لازم بشمارد انجام دهد... سلوک طبیعی آدمی خودپرستی و هدف غایی هر فرد منفعت شخصی و... جامعه هیئتی است مصنوعی و ساختگی، نه طبیعی و نه الهی و جامعه آلت و وسیله نیل به هدف غایی یعنی منفعت فردی و شخصی است.^۱ عدالت در این قرن تفسیری زمین و مردمی پیدا کرد و ریشه‌های الهی، دینی و فطری خود را از دست داد، به‌ویژه آنکه دیوید هیوم، صریحاً می‌گفت: معتقدات و ارزش‌های اجتماعی مانند عدالت و آزادی تعهداتی هستند که ارزش آنها تابع سودمند بودن آنهاست».^۲

کانت، این حرص بی‌حد و مرز را تا حدودی تعدیل کرد و بر اصول اخلاقی تأکید کرد و اظهار داشت: «نخستین قاعده اخلاقی، که خود را به آن مکلف می‌بینم این است: همواره چنان عمل کن که بتوان خواهی، دستورالعمل تو برای همه کس، همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد».^۳ کانت، با قرار دادن وجدان اخلاقی و انصاف در برابر هجمه آزادی، هوس و منفعت‌گرایی و خودبینی تأثیر بسیاری بر اندیشه‌های دوران معاصر گذاشت گرچه باز هم او غایت حکومت را نه عدالت بلکه آزادی دانست.

هابز، درباره عدالت می‌گوید: «واژه‌های عادلانه و غیرعادلانه وقتی در مورد آدمیان

۱. بازارگاد، همان، جلد ۲، صص ۵۷۶-۵۷۸.

۲. همان، ص ۵۸۵.

۳. فروغی، همان، جلد دوم، ص ۲۴۶.



به کار می‌روند یک معنا دارند و وقتی در مورد اعمال به کار برده می‌شوند معنای دیگر. وقتی بر آدمیان اطلاق می‌شود معنای آنها هماهنگی و انطباق و یا عدم انطباق شیوه عمل ایشان با عقل است. اما وقتی بر اعمال انطباق شود، معنی آنها انطباق یا عدم انطباق اعمالی خاص با عقل است نه شیوه عمل یا شیوه زندگی به‌طور کلی. بنابراین آدم عادل کسی است که در حد توان خود مراقبت کامل نماید تا اعمالش همگی عادلانه باشند»^۱.

هابز، از عدالت دفاع کرد. او این نگاه سنتی را پذیرفت که عدالت صرفاً نتیجه اجتماع نیست بلکه یک حق طبیعی است. با هابز، مفهوم محوری فلسفه سیاسی از فضیلت به آزادی منتقل شد. به باور او عدالت اجرای تعهداتی است که فرد از روی منفعت‌طلبی به اجرای آنها رضایت می‌دهد و این برخلاف نگاه لاک، از عدالت است.

از نظر لاک، قرارداد به مفهوم رضایت افرادی است که اعضای جامعه سیاسی‌اند و رضایت آنان موجد بر حق بودن و عادلانه بودن حکومت است. به‌طور کلی برداشت‌های هابز، هیوم، بنتام و میل، ابزارگرایانه و نفع‌طلبانه است اما برداشت فیلسوفی چون کانت، از عدالت غایت‌گرایانه است. در این مفهوم عدالت عبارت است از محتوای توافقی که افراد خردمند می‌بندند که توانایی‌های گوناگون آنها را در توافقتشان منعکس نمی‌سازد. براساس انگیزه عدالت اخلاقی است نه اقتصادی و نفع‌طلبانه.^۲

دوران معاصر

در غرب معاصر یکی از مهمترین و مؤثرترین نظریه در خصوص عدالت و عدالت اجتماعی

۱. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ص ۱۷۴.

۲. حسین بشیریه، فلسفه سیاسی جان راولز، اطلاعات سیاسی- اقتصادی، سال یازدهم، شماره‌های اول و دوم، مهر و آبان ۱۳۷۵، شماره ۱۱۰-۱۰، ص ۳۶.

با جان راولز مطرح شده است. او در کتاب نظریه عدالت، آموزه خود را «عدالت به‌مثابه انصاف یا عدالت و انصاف» نام نهاده است.^۱ او با تأثیرپذیری از اندیشه‌های کانت، اخلاقیات را در مرکز لیبرالیسم جای داد^۲ و مبنایی جدید را برای عدالت عنوان کرد که می‌توان آن را «نظریه قراردادگرایانه» یا توافقی عدالت نامید.^۳ وضعیت ابتدایی که وی از آن صحبت می‌کند و نظریه خود را بر آن مبنا استوار می‌سازد، همان نقشی را در نظریه او دارد که «حالت طبیعی» در نظریه قرارداد اجتماعی داشت. او برای دستیابی به عدالت دو اصل را مطرح می‌کند:

اول اینکه هر شخص حق برابر برای برخورداری از آزادی‌های اساسی مشابه آزادی دیگران دارد.

دوم اینکه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید به‌گونه‌ای ترتیب داد که همه به‌طور معقول به نفع فرد باشد و هم با مقام و موقعیت که به روی همه افراد باز است بستگی داشته باشند.^۴

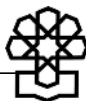
راولز این اصول را به‌عنوان اصولی که از پشتوانه استدلالی و اخلاقی قابل قبول و قانع‌کننده‌ای برخوردارند، می‌شناسد و معتقد است این اصول نسخه‌ای عام برای هر کسی که خواهان تأمین نظام اجتماعی عادلانه است، در اختیار می‌گذارد. به عبارتی همه خیرات اولیه اجتماعی که شامل درآمد، ثروت، آموزش، مناصب سیاسی و اجتماعی، فرصت‌های شغلی و اقتصادی و سایر مزایا و مواهب است، باید در میان افراد جامعه توزیع شود؛ به‌گونه‌ای

۱. ویلیام‌تی بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر آران، جلد ۲، ۱۳۷۳، ص ۷۵۱.

۲. بهرام اخوان‌کاظمی، عدالت در نظام سیاسی اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۵۶.

۳. ناصر قربان‌نیا، عدالت حقوقی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۹۵.

۴. ویلیام‌تی بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ص ۷۵۰.



که توزیع نابرابر برخی یا همه این خیرات، نفعی برای افراد کمتر بهره‌مند جامعه در پی داشته باشد. لذا راولز در اصل دوم، به برابری توزیع خیرات اولیه معتقد نیست. اگرچه به باور او نابرابری در توزیع این خیرات زمانی موجه است که توزیع نابرابر برای افراد ضعیف و کمتر بهره‌مند جامعه مفید باشد و از این نابرابری، سود و نفعی عاید آنها شود.

کارکرد اصول عدالت راولز این است که اصول عدالت در ترسیم «ساختار اساسی جامعه» نقشی محوری دارند و پایه و اساس ساختار اساسی جامعه‌اند و در واقع، ساختار اجتماعی و نهادهای موجود در آن برای تأمین و حراست از این اصول شکل می‌گیرد. از این رو وی از عدالت به منزله فضیلت بی‌طرفی سخن می‌گوید، نه به مفهوم صفت فرد، یعنی به‌مثابه صفت وضعی‌ای که در آن، اصول عدالت گزینش می‌شود.

رویکردهای متأخر

پرلمان، درخصوص معنا و مفهوم عدالت به نظریه‌پردازی پرداخته و معتقد است، چند معنایی بودن عدالت موجب استعمال آن به صور متنوع و مختلط شده است، لذا احصای تمام معانی عدالت توهمی بیش نیست. او چند معنی متضاد و آشتی‌ناپذیر به‌شرح زیر ارائه کرده است:

۱. به هرکس چیزی یکسان تعلق بگیرد.
۲. به هرکس متناسب با شایستگی‌اش چیزی تعلق بگیرد.
۳. به هرکس متناسب با کارکرد و تولیداتش چیزی اختصاص یابد.
۴. به هرکس متناسب با نیازهایش چیزی تعلق گیرد.
۵. به هرکس متناسب با رده و طبقه‌اش چیزی اعطا شود.

۶. به هر کس متناسب با آنچه قانون برای وی در نظر گرفته چیزی اختصاص داده شود. به باور پرلمان، پنج برداشت ابتدایی، برداشت‌هایی اخلاقی و مترقی از عدالت است، در حالی که برداشت ششم برداشتی حقوقی و محافظه کارانه است. از نظر او مفهوم مشترک در معانی فوق از عدالت، در معنای صوری آن؛ یعنی «عمل به طریقه برابر» نهفته است. او با طرح انتقاداتی در مورد معانی ۶ گانه در این خصوص می‌گوید: «هم مفهوم انتزاعی عدالت و هم مفهوم انضمامی آن، از حیث معنا متعدد و متکثر است؛ زیرا اختلافات ارزشی در گذشته و حال و در کل جوامع و همچنین تغییر ارزش‌های اجتماعی در گردونه زمان، باعث تغییر در رویه اعمال عدالت و مفاهیم انضمامی آن است».^۱

بریان باری، معتقد است که عدالت بر پایه سه اصل، «برابری»، «شایستگی» و «نیاز» استوار است^۲ و عدالت امروزه به نحوی تحلیلی به استحقاق و نیاز وابسته شده است. با وجود این با اتقان می‌توان بیان داشت که بخشی از آنچه را که دیوید هیوم، قواعد عدالت نامیده، غیر عادلانه بوده است.^۳

آنتونی کوئینتین، در مقابل با طرح دو نظریه سلبی و ایجابی در خصوص عدالت بیان کرده که نظریه سلبی در خصوص عدالت این است که دولت نباید با شهروندان با تبعیض و تفاوت رفتار کند، مگر اینکه در زمینه‌های مورد نظر میان خود ایشان تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. در حالی که دولت بنا بر نظریه ایجابی عدالت باید درصدد آن باشد که

۱. بهرام اخوان کاظمی، عدالت اجتماعی از برخی منظرهای اسلامی و غربی، فقه و اصول، حکومت اسلامی، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۶، صص ۱۱۲-۱۱۳.

۲. حسین بشیریه، دولت عقل، تهران، نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۹.

۳. بریان باری، عدالت و خیر عمومی ر.ک به: آنتونی کوئینتین (ویراسته) فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۷۶.



نابرابری‌های طبیعی و امتیازات شهروندان را از میان بردارد و یا آن را جبران کند. به اعتقاد او ابتدایی‌ترین شکل عدالت از اجرای بی‌طرفانه قانون به‌دست می‌آید، این نحوه رفتار را می‌توان متضمن نوعی برابری دانست، اما گرچه کمتر کسی منکر آن است که برابری یکی از اصول و شاید اساسی‌ترین اصل از اصول عدالت است، کمتر کسی نیز می‌تواند آن را تمامی عدالت بداند. با وجود این اصل سلوک همسان حکومت با شهروندان، باید مشروطِ بازشناخت این واقعیت باشد که مردم - بسته به خدماتی که انجام داده‌اند - نیازها و استحقاق‌های متفاوتی دارند.^۱

فصل چهارم - زمینه‌ها و سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی

الف) سازوکارهای عدالت اجتماعی

عدالت در حاکمان

بررسی و پویس تاریخ زندگی اجتماعی بشر و نحوه پیدایش دولت‌ها در عرصه جوامع مختلف انسانی، نشان از آن دارد که تحقق عدالت اجتماعی، مبنای توجیه حیات دولت و مبنای مشروعیت اقدامات آن در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است. دولت‌ها همواره در محدوده سرزمینی خود، دارای چالش‌ها، مشکلات و مسائل عدیده‌ای بودند که باید در جهت حل آنها تدابیر لازم را اتخاذ کرده و نسبت به آنها چاره‌اندیشی، تدبیر و تأمل کنند که این مهم در قالب سیاستگذاری‌ها و اتخاذ تصمیم‌ها نمود می‌یابد.

اتخاذ تصمیم و سیاستگذاری‌های دولت به‌عنوان حالتی از دخالت عامدانه برای دستیابی به اهداف رفاهی در توزیع مجدد منابع میان شهروندان و یا اهدافی اجتماعی همچون عدالت اجتماعی، آزادی و مساوات و به‌عبارتی حمایت از اقشار آسیب‌پذیر به نحوی مدبرانه تجلی می‌یابد. در نتیجه هدف سیاستگذاری دولت تحقق عدالت در عرصه اجتماع است و این مهم محقق نمی‌شود مگر اینکه رفتار کارگزاران در عرصه حکومت مبتنی بر عدالت باشد.

به‌عبارتی تحقق عدالت و در پی آن تداوم حکومت میسر نخواهد شد مگر آنکه زمامداران آن واجد دو صفت علم به قانون و عدالت باشند. زیرا جز این معقول نیست که تحقق قانون، تنها به دست حاکمی عالم و عادل میسر است.^۱

افلاطون از سازمان اجتماعی تفسیری اندام‌وار ارائه داد که فیلسوفان قوه عاقله آن بودند و ارتش و اصناف به منزله قوای غضبیه و شهویه که باید در کنترل قوه عاقله باشند. زیرا حاکمیت فیلسوف بر جامعه به اندازه حاکمیت عقل و مغز بر دیگر اعضای بدن طبیعی خواهد بود. ایده عدالت و امثال آن را فقط با عقل که بالاترین پرتو طبیعت انسان و تنها راهنمای استوار برای عمل است می‌توان قابل درک کرد و نه با تجربه و عنصر حاکمیت عقل این‌گونه وارد فلسفه می‌شود.^۲

ژان بُدن، در همان حال که به حاکمیت مطلق دولت - کشور اشاره دارد. قدرت را ستایش می‌کند و آن را زمانی مشروع می‌داند که در محدوده قوانین طبیعی (حقوق

۱. امام خمینی (ره)، شعون و اختیارات ولی فقیه، (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع)، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵، صص ۲۹-۳۰.

۲. برسفورد فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۱ قسمت اول، ۱۳۶۲، صص ۱۴۶-۱۹۷.



فطری) اعمال شود و حکمران به مقتضای عقل و عدل حکومت کند، به همین دلیل او فرق بین قدرت حاکم حقیقی و قدرت سردسته دزدان و تبهکاران را در همین دخالت «عقل و عدالت» می‌داند. در نتیجه حاکم واقعی در صورتی شایسته حکمرانی است که به قصد ارضای خواهش‌های نفسانی فرمان ندهد، بلکه به نیابت از جانب خداوند و به مقتضای دستورات عقل و عدل حکومت کند. از این رو بدن، تفاوتی قاطع میان حاکمی که اغلب بر مردم حکومت می‌کند و آنکه باید بر سرنوشت بشر حاکم باشد قائل است.^۱

در نتیجه می‌توان گفت که کوتاه‌ترین راه برای دستیابی به عدالت اجتماعی، وجود انسان‌های عادل و عالم - که ذات آنها مزین به ملکه عدالت شده است - باشد. در این مفهوم انسان عادل به ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های عدالت آشناست و همه آنها را در اعمال، گفتار و رفتار خویش رعایت می‌کند، در پی احقاق حقوق خویش است به خوبی با حقوق خود و دیگران آشناست. چنین انسانی مبتنی بر قوانین عمل می‌کند و سعی در ایجاد توازن و برابری در عرصه جامعه دارد تا جامعه‌ای فارغ از تبعیض و امتیازات ناعادلانه برپا کند. «عدالت روحیه و نیرویی است که همواره متعادل عمل می‌کند و مطابق حق و واقعیت پیش می‌رود و حق هر کسی را به وی می‌دهد و جلوی احساسات نفع‌طلبانه شخصی یا انتقام‌جویی و بدخواهی و یا رفتار برابر سلیقه و میل خود را می‌گیرد و در یک کلمه تابع حق و قانون است».^۲

براساس این نگاه برخی از اندیشمندان غربی و بسیاری از علمای اسلامی پیش از ورود به بحث در باب عدالت اجتماعی به عدالت شخصی و فردی توجه داشته‌اند و بر

۱. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، جلد ۲، ۱۳۸۳، ص ۶۶۶.

۲. سیدمحمد خامنه‌ای، ریشه‌ها و مفهوم عدالت در فقه و حقوق اسلام، ص ۳۰.

عدالت شخصی حاکم نیز تأکید کرده‌اند. مصادیق عدالت فردی از تعاریفی که از آن ارائه شده، پیداست: اعتدال قوه شهویه، غضبیه و عقلیه؛ استقامت بر شرع و طریقت اسلام.^۱ تعریفی که خواجه نصیرالدین طوسی بیان کرده و محاسنی همچون صداقت، الفت، وفا، شفقت، صله رحم، مکافات، حُسن شرکت، حُسن قضا، تودد، تسلیم، توکل و عبادت را برای عدالت ذکر می‌کند.^۲

درخصوص تأکید بر عدالت فردی به ویژه در شخص حاکم می‌توان به دو دلیل اساسی اشاره کرد:

اول تحقق عدالت اجتماعی بدون عادل بودن مجری یا مجریان آن ممکن نیست،

دوم حاکمان الگوی جامعه‌اند و اگر آنان مبتنی بر عدل عمل کنند، شهروندان نیز

عدالت را پیشه خود می‌سازند.

گرچه عدالت حاکمان را می‌توان به‌عنوان شرط لازم در تحقق عدالت اجتماعی در نظر گرفت، اما شرط کافی نیست. زیرا گستره حوزه مسئولیت‌ها و وظایف دولت در عصر کنونی بسیار وسیع بوده و حاکمان در محیط غیرثابت و برخوردار از مجهولات و نامعلومی‌های بسیار دست به تصمیم‌گیری می‌زنند، از این‌رو انجام تصمیم‌گیری همراه با دشواری‌ها و پیچیدگی‌های گوناگون است.

محدودیت‌های تکنولوژیکی و نارسایی‌های ارتباطی از لحاظ تبادل اطلاعات میان سطوح مختلف حکومت، میان حکومت، جامعه و مطالبات آنها از جمله محدودیت‌هایی است که اتخاذ تصمیم‌های استراتژیک و تعیین‌کننده برای نیل به سیاستگذاری‌های مطلوب و عادلانه را در

۱. محمدحسین جمشیدی، اندیشه سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷، ص ۲۵۵.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح از: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹، صص ۱۱۵-۱۱۶.



سطح جامعه با چالش روبرو می‌کند. از این رو به منظور دستیابی به سیاست‌های عادلانه در کنار حاکمان عادل نیاز به مشارکت جامعه در روند تصمیم‌سازی داریم. در نتیجه مشارکت اجتماعی را نیز می‌توانیم از دیگر سازوکارهای لازم برای تحقق عدالت اجتماعی در نظر بگیریم.

مشارکت سیاسی - اجتماعی جامعه

تصمیم‌گیری عدالت‌محور در صورتی انجام می‌گیرد که عموم مردم در مراحل مختلف سیاستگذاری مشارکت مؤثر داشته باشند و نسبت به روند و آثار تصمیم‌ها آگاهی کافی داشته باشند. مشارکت سیاسی به‌عنوان روندی که می‌تواند قدرت سیاسی را میان افراد جامعه توزیع کند موجب می‌شود که تمامی شهروندان از حق تصمیم‌گیری، ارزیابی، انتخاب و انتقاد بهره‌مند گردند.

مایکل راش، مشارکت سیاسی را «درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی می‌داند»^۱ که لازمه آن آزادی سیاسی است. زیرا در فقدان آزادی، نظارت و انتقاد صورت نمی‌پذیرد. مشارکت به‌عنوان هدف و ویژگی زندگی انسان یکی از پایه‌های اساسی حوزه عمومی^۲ را تشکیل می‌دهد که می‌تواند در تحقق عدالت اجتماعی نقشی مؤثری را ایفا کند.

بنیان نظری مشارکت بر این اصل استوار است که حکومت از آن مردم بوده و در جهت نیازها، خواست‌ها و منافع آنها عمل می‌کند. در نتیجه زمامداران اصلی مردمند، اما از آنجا که گردش امور و هدایت آن ازسوی کلیه آحاد جامعه میسر نیست، تعدادی از شهروندان به

۱. مایکل راش، جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳.

۲. مایکل پیوزی و بورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷.

نمایندگی از مردم هدایت امور را عهده‌دار شده‌اند. همان‌طور که گفته شد انتخاب افراد، نظارت و ارزیابی، ارائه انتقاد و پیشنهاد از آنها و نیز معین کردن اهداف کلی و جهت‌گیری آن، از جانب مردم و با موافقت آنها و براساس نظام ارزشی و اعتقادی آنان انجام می‌گیرد.

به باور برخی از صاحب‌نظران رویکرد ابزاری،^۱ مشارکت وسیله‌ای برای یک هدف است. یعنی برای دفاع یا پیشبرد یک فرد یا گروهی از افراد و به عبارتی سدی در برابر جباریت و استبداد است. بنابراین نظریه‌پردازان استدلال می‌کنند که افراد بهترین داور منافع خودشانند. بنابراین حکومتی که مردم در آن مشارکت داشته باشند کارآمدتر است و افرادی که از تصمیمات تأثیر می‌پذیرند حق دارند در گرفتن تصمیمات شرکت داشته باشند و مشروعیت و حکومت بر مشارکت استوار است.^۲

از این‌رو با توجه به مباحثی که مطرح شد می‌توان مشارکت سیاسی شهروندان در عرصه جامعه را به شیوه فعالیت‌های مشارکت‌جویانه و فعالیت‌های پیرومنشانه تقسیم کرد: **در بُعد اول** شهروندان درصدد اعمال نفوذ بر روند سیاستگذاری هستند. این نوع از فعالیت در اشکال تصریح منافع، تألیف منافع و سیاستگذاری صورت می‌گیرد که در جریان آنها شهروندان به طرح درخواست و ارائه پیشنهادهای خود به نفع سیاست‌ها می‌پردازند و اعمالی چون رأی دادن، حمایت سیاسی از رهبر یا گروه سیاسی و تقاضا و پیشنهاد را انجام می‌دهند.

در بُعد دوم شیوه‌هایی چون ارائه منابع، دریافت منابع و رفتار قانونمند وجود دارد و مردم در قبال برخورداری از مزایای تأمین اجتماعی و خدمات رفاهی به پرداخت مالیات، رفتن به خدمت نظام وظیفه، اطاعت از قوانین و انجام رفتارهای بهنجار، سوگند وفاداری

۱. The Instrumentalist

۲. مایکل راش، جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۱۳۹.



خوردن به حکومت، گوش دادن به سخنرانی رهبران سیاسی و... مبادرت می‌ورزند.^۱ در رویکردهای اسلامی نیز بحث مشارکت با عناوین مختلفی از جمله عنوان شورا مورد پذیرش قرار گرفته است.

علامه محمدتقی جعفری، در این مورد گفته: «انتخابات، شئون حیات و کیفیت آنها در زمینه همه موضوعات زندگی مادام که به نهی صریح برخورد نکند، در اختیار مردم است و چون اسلام این اختیار انتخاب را پذیرفته و شورا و جماعت را اصل قرار داده است، بنابراین حکومت مردم بر مردم را به معنای عالی پذیرفته است».^۲

در عرصه جامعه زمانی شاهد مشارکت مؤثر، آگاهانه و فعالانه مردم هستیم که شهروندان، منبع اصلی اعمال و رفتارهای حکومت را که در قالب تصمیم‌ها و سیاست‌ها بروز می‌کند قبول داشته باشند و یقین پیدا کنند که قوانین حاصل از این اعمال و رفتارها منطبق بر ارزش‌های پذیرفته شده آنان است. در این صورت حکومت مشروعیت لازم را کسب می‌کند و به تبع از مقبولیت عام نیز برخوردار می‌شود. زیرا در تلقی عموم مردم حکومتی عادلانه است که مشروعیت داشته و قانون آن عادلانه باشد. این حکومت با مشارکت فراوان مردم روبرو خواهد شد.

انتخاب و گزینش‌های سیاسی

اصل نمایندگی یکی از جلوه‌های مشارکت است که در آن مردم به صورت غیرمستقیم و از طریق نمایندگان خویش اقدام به مشارکت در عرصه سیاسی می‌کنند. البته در

۱. گابریل آلموند و دیگران، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶، صص ۹۱-۹۲.

۲. محمدتقی جعفری، مجموعه مقالات «حاکمیت خداوندی»، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱.

حکومت‌های دموکراتیک همه مقامات و کارگزاران عمومی به وسیله مردم انتخاب نمی‌شوند، اما آنان که مستقیماً انتخاب نمی‌شوند، باید به وسیله آنان که مستقیم از سوی مردم انتخاب می‌شوند، برگزیده شوند.^۱ این نقش مردم را می‌توان گزینش سیاسی نامید که به عنوان یکی از سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی در نظر گرفته می‌شود.

گزینش سیاسی را می‌توان به عنوان فرآیندی در نظر گرفت که طی آن مقامات رسمی توسط جامعه انتخاب می‌شوند و افراد مقامات سیاسی را در نظام سیاسی به دست می‌آورند یا در نقش صاحب‌منصبان رسمی اساساً در مقامات سیاسی و اداری ظاهر می‌شوند.^۲ در خصوص کیفیت و نحوه تحقق انتخاب و گزینش سیاسی نظریات متفاوتی ارائه شده است. برخی یک رأی در حوزه انتخابات را صرفاً به مثابه بیان یک عقیده سیاسی منحصرأ فردی می‌دانند. گروه دیگر در پژوهش‌های انتخاباتی خود به این نتیجه می‌رسند که اشخاص گروهی رأی می‌دهند و از لحاظ سیاسی آن‌گونه فکر می‌کنند که از لحاظ اجتماعی اند. در کنار این رویکردها برخی با وارد کردن مؤلفه‌های روان‌شناختی مدل تبیینی متفاوتی را ارائه می‌دهند. برخی دیگر نیز رأی دادن را محصول ناب یک انتخاب فردی که به وجهی عقلانی صورت می‌گیرد دانسته‌اند.^۳

نظریه اقتصادی دموکراسی^۴ که توسط آنتونی دانز، مطرح شد تحت تأثیر رویکرد انتخاب‌کننده عقلانی است. دانز، گزینش‌های سیاسی را مانند گزینش‌های اقتصادی

۱. حسین، بشیریه، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸.

۲. مایکل، راش، جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۱۴۴.

۳. ژان ابو دورماگن و دانیل موشار، مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گر، تهران، انتشارات آگه، چاپ یکم، ۱۳۸۸، صص ۱۳۹-۲۴۰.

۴. A. Downs, An Economic Theory of Democracy (Chicago: Rand McNally, 1957).



می‌داند. بر این باور است که مصرف‌کننده، در بازار اقتصادی کالاها را از لحاظ قیمت و مرغوبیت مقایسه می‌کند و کالاهایی را می‌خرد که از منظر اقتصادی خرید آنها معقول باشد. همین طور در بازار سیاسی رأی‌دهنده، رأی خود را خرج حزبی خواهد کرد که با توجه به اطلاعات موجود احتمال بیشتری می‌دهد که هدف‌های او را برآورده خواهد کرد.^۱ شایع‌ترین فرآیند گزینش سیاسی در جهان امروز، انتخاب از بین دو کاندیدا یا بیشتر با رأی مخفی است، اما شاهد آن هستیم که انتصاب مقامات نیز دارای جایگاه بالایی است. ثروت و دارایی، آمادگی روانی و ایدئولوژیک و مهارت‌ها و تجربه، شأن و منزلت افراد از جمله این ویژگی‌هایند.

آنچه که از نظر عدالت اجتماعی اهمیت دارد این است که در فرآیند گزینش سیاسی معیار گزینش افراد مبتنی بر چیست؟ آیا این خریدار بازار سیاسی خصوصیات اکتسابی و استعداد و توان واقعی کاندید را مدنظر قرار می‌دهد یا ویژگی‌های انتسابی، موروثی و طبقاتی او را؟ آیا عرصه قدرت سیاسی به این خریدار کدام یک از این معیارها را پیشنهاد می‌دهد و یا به‌عنوان عقل سلیم آن را تبلیغ می‌کند و به او تحمیل می‌کند.

پیداست که شیوه اول مناسب‌تر بوده و به عدالت نزدیک‌تر است. البته در کنار این عامل تعیین‌کننده، سیستم گزینش افراد نیز از اهمیت والایی برخوردار است. به عبارتی دیگر آیا افراد پس طی مراحل خاص به یک مقام دست می‌یابند یا اینکه در بدو امر از سوی چند تن از افراد سازمان آن عهده‌دار می‌شوند؟

هر دو شیوه به صورت معمول در سیستم‌های حکومتی مورد استفاده قرار می‌گیرد،

۱. آلن ر. بال و ب. گای پیتز، سیاست و حکومت جدید، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، انتشارات قومس، چاپ دوم، ۱۳۹۰، صص ۱۸۸-۱۸۹.

اما هرچه فرآیند انتخاب افراد غیرشخصی‌تر شود، از دخالت عوامل نامربوط به استعدادها و توانایی‌های فرد در انتخاب او کاسته شود و به استقرار شایسته‌سالاری در جامعه نزدیک‌تر می‌شود، شاهد روندی عدالت‌محور خواهیم بود که در عدالت اجتماعی پرتو آن به صورت گسترده‌تری محقق خواهد شد. در نتیجه قواعد حاکم بر گزینش‌های سیاسی و نحوه انجام آن را می‌توان به‌عنوان یکی از سازوکارهای مؤثر بر تحقق عدالت اجتماعی در نظر گرفت.

عدالت اجتماعی در پرتو امنیت

درخصوص ماهیت امنیت نظرات مختلفی ارائه شده که در بستر دو گفتمان اصلی مطرح شده است. گفتمان سلبی (منفی) و گفتمان ایجابی (مثبت) که در دو گفتمان کلان‌تر سنتی و مدرن قابل شناسایی است. هر یک از این گفتمان‌ها بر وجه خاصی از امنیت نظر دارند. در گفتمان سلبی فقدان امنیت موجب شده که پدیده‌ای به نام تهدید به‌وجود آید. در این رویکرد راهبرد اصلی امنیتی، تقویت توان نظامی،^۱ فیزیکی و سخت‌افزاری برای مقابله عامل تهدید است. به‌عبارت دیگر بر وجه‌رهایی از خطر و تهدید به‌عنوان حوزه معنایی امنیت تأکید شده است. پس از امنیت به‌عنوان توان ایجاد شرایط عاری از خطر و مشکلات تعریف می‌شود. این نوع از تعریف مبتنی بر نگرش عینی و واقع‌بینانه از خطرات فیزیکی و مادی خارجی است، یعنی خطرات شامل موضوعات ملموس و مشخص چون خشونت و آشوب.^۲

باری بوزان، هدف از این رویکرد را استقرار نظم و برقراری ثبات دانسته است. در

۱. آردی مک کین لای و آر لیتل، امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.

۲. منیژه نویدنیا، امنیت اجتماعی، تهران، انتشارات پژوهشکده راهبردی، چاپ اول، ۱۳۸۸، صص ۲۷-۲۸.



این رویکرد امنیت اجتماعی عبارت است از: ظرفیتی که تهدید از یک بازیگر بیرونی نسبت به منافع حیاتی و هم‌بازیگر اصلی وجود نداشته باشد. در نتیجه در این نگاه ویژگی‌های زیر قابل تصور است:

۱. مقولاتی که از ناحیه فضایی بیرون تولید می‌شوند.

۲. دارای ماهیت سخت‌افزاری‌اند.

۳. از نظر چهره و گونه قابل تهدید نیستند و متناسب با شرایط و امکانات تحول می‌یابند.

۴. در وضعیت تراکمی قرار دارند. یعنی چهره‌های جدید، چهره‌های قدیم را از بین نمی‌برند.^۱

در گفتمان ایجابی برخلاف رویکرد پیشین امنیت به نبود تهدید تعریف نمی‌شود، بلکه با وجود تهدید در سطح جامعه، وجود شرایط مطلوب برای تحقق اهداف و درخواست‌های اجتماعی مدنظر است. به عبارتی امنیت ماهیت تأسیسی دارد که در جامعه توسط خود شهروندان ایجاد می‌شود.

در نگاهی کلی جامعه به مرحله قابل قبولی از آگاهی دست یافته که برای نگهبانی از منافعش بتواند خود از آن حراست و پاسداری کند. این نوع امنیت توانایی و شرایط عینی را شامل می‌شود که در آن بستر می‌توان به منافع همگانی دست یافت. قابل ذکر است طبق این تفسیر، مفهوم امنیت نسبت به منافع عمومی نیز از اولویت برخوردار است. زیرا تحقق منافع جمعی در گرو بود یا نبود امنیت است.^۲ بنابراین امنیت را می‌توان ظرفیت بهره‌مندی

۱. باری بوزان، مردم، دولت‌ها و هراس، ترجمه گروهی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول،

۱۳۷۸، ص ۵۸.

۲. منیژه نویدنیا، امنیت اجتماعی، ص ۲۷.

از فرصت‌ها و تضمین منافع و ارزش‌ها دانست که در آن شرایط و زمینه‌های برابر برای ارتقای همه افراد جامعه و برخورداری یکسان آنها از فرصت‌های اجتماعی فراهم می‌شود. با ایجاد امنیت به صورت پایدار و گسترده، همگان به صورت یکسان از فرصت‌های مناسب و مساعد برخوردار می‌شوند تا به انجام بهتر امور سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بپردازند. بنابراین، انجام هیچ کاری بدون وجود امنیت متصور نیست و در فقدان امنیت نه عدالت تحقق می‌یابد و نه آزادی. شاید بر این مبنا بود که بسیاری از فلاسفه بزرگ عامل تشکیل حکومت را تأمین امنیت دانسته‌اند: «ریشه امنیت در لغت از امن و ایمنی است که مفهوم اطمینان و آرامش در برابر خوف و ترس و نگرانی و ناآرامی است»^۱. در یک جمله امنیت عبارت است از حفاظت در برابر خطر (امنیت عینی)، ایمنی (امنیت ذهنی) و رهایی از تردید (اعتماد به دریافت‌های شخصی)^۲. در نتیجه برابری سیاسی، فرهنگی و اقتصادی - به‌عنوان شاخص‌های عدالت اجتماعی - آن زمان محقق می‌شود که افراد جامعه از تمامی تهدیدات فیزیکی، روحی و روانی مصونیت داشته باشند. در نتیجه اگر در تعریف امنیت، بُعد انسانی به آن ببخشیم و لازمه آن را سامان یافتن نهادها و رفتارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی براساس تأمین نیازهای انسان و دستیابی افراد به استقلال و امکان مشارکت معنادار در نهادها و فرآیندهای مربوط به زندگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بدانیم؛ در این مفهوم عناصری که در تشکیل امنیت نقش دارند، یعنی بقا، آزادی و رضایت افراد می‌تواند هم‌نشین با عدالت اجتماعی باشد. بر این اساس شرط لازم برای تحقق عدالت اجتماعی، رفع تبعیض‌ها و سرکوب‌های

۱. قربانعلی دری نجف‌آبادی، نگاهی به امنیت از منظر امیرالمؤمنین (ع)، حکومت اسلام، سال پنجم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۸۲.

۲. باری بوزان، مردم، دولت‌ها و هراس، صص ۶۰-۶۱.



موجود و توجه به افزایش توانمندی افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی است. البته حفظ میزان ثابت از توانمندی در برابر افزایش انتظاراتها موجب محرومیت می‌شود؛ زیرا فقدان انطباق میان توانمندی‌ها و انتظاراتها، در نهایت باعث ناکامی در کسب خواسته‌ها و اهداف جدید و لذا محرومیت خواهد شد. علاوه بر محرومیت، برابری و نابرابری نیز یکی دیگر از عوامل ظهور رضایت و نارضایتی است. برابری‌ها در حوزه فرصت‌ها، حق تعیین سرنوشت و حقوق اساسی مانند حیات و برابر در برابر قانون و مواردی مانند اینها را شامل می‌شود.

اقتصاد و عدالت اجتماعی

از جمله ویژگی‌هایی که می‌توان برای عدالت اجتماعی در نظر گرفت آن است که تحقق آن در جامعه انسانی عملی می‌شود. یعنی عدالت اجتماعی ایدئالی نیست که تنها در آرمان‌شهر عملی شود. براساس این برداشت مفهوم آن با شاخص‌های عینی و ملموس مورد سنجش قرار می‌گیرد که در هر جامعه‌ای مذهبی با غیرمذهبی قابل پیگیری و عمل باشد.

از این رو در سیر تکاملی نظریه‌های مربوطه شاهد تغییر ماهیت رویکردها به تفسیرهای مکانیکی و فیزیکی هستیم که موجب تکامل نظریه‌های عدالت در حوزه اقتصاد شده است. زیرا عدالت اجتماعی بر ماهیت بنیادین عدالت در زندگی اجتماعی تأکید ویژه دارد^۱ و تقریباً بیشتر ابعاد زندگی اجتماعی آمیخته به اِلمان‌های اقتصادی است. عدالت اقتصادی نه تنها بخشی از عدالت در جامعه، بلکه به‌عنوان تمام جوانب عدالت اجتماعی در نظر گرفته شده است. زیرا تمایلات، منافع، شرایط و رقابت فی‌مابین افراد بشری را می‌توان با درون‌مایه‌های اقتصادی و براساس شاخصه‌های مربوط به آن توضیح داد. به

۱. ایان مک لین، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۷۸، ص ۸۸۵.

همین دلیل اولین مسئله‌ای که در عدالت اقتصادی خودنمایی می‌کند، توزیع عادلانه ثروت در جامعه است. در نتیجه از مهمترین بخش‌های عدالت اقتصادی، عدالت توزیعی است. زمانی که بیشتر داشتن برای فردی مستلزم کمتر داشتن برای دیگری است مسئله توزیع، مسئله عدالت توزیعی است. در آغاز آنچه که از عدالت اقتصادی به ذهن می‌آید، توزیع عادلانه ثروت در جامعه است. مهمترین کاربرد عدالت توزیعی در تخصیص کالاها، خدمات، منابع یا درخصوص کالاهای کمیاب است که به صورت مستقیم و غیرمستقیم موجب پیدایش خواسته‌های رقیب می‌شود.^۱ در نتیجه مسئله عدالت اقتصادی یا توزیعی استخراج قاعده‌ای برای توزیع موارد خواستنی و مطلوب میان افراد جامعه است.

از نظر راولز، باید قواعد معینی را در ساختار اساسی در مقام نوعی نظام همکاری اجتماعی گنجانند تا این نظام در طی زمان، از نسلی به نسل بعد، منصفانه باقی بماند. آنچه که قواعد زمینه‌ای را مشخص می‌کند چیزی است که برای تحقق دو اصل عدالت لازم است: ۱. هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد حق لغو ناشدنی یکسان دارد.

۲. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبولند؛ نخست اینکه این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آنها به روی همگان گشوده است. دوم اینکه نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند.^۲

بر این اساس عدالت اقتصادی زمانی مطرح است که خواسته‌های متعارض وجود

۱. Serge Christophe Kolm, "Modern theories of justice", The MITpress, 1996, p.31.

۲. جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، ص ۸۴.



داشته باشد و قاعده عدالت اقتصادی امکان سازگاری میان خواسته‌های متفاوت را فراهم سازد. سازگاری میان خواسته‌های متعارض اقتصادی در هر جامعه براساس توافق عمومی و قراردادهای اجتماعی در حوزه اقتصادی میسر است. در حکومت‌های دموکراتیک فرآیند توزیع درست، طرحی برای دربرگیری رضایت بیشتری است. یعنی همه امکانات باید برای دستیابی به رضایت بیشتر باشد تا فرصت برابر را فراهم آورند. البته فرصت برابر غیر از توزیع برابر است و آنچه که در هر حال نادرست خواهد بود، توزیع برابر است. زیرا براساس تفاوت وجودی مسئله تفاوت حق‌ها اصلی است که مانع فرصت برابر نمی‌شود.^۱

براساس طبقه‌بندی موریس سیلور، قواعد عدالت اقتصادی را می‌توان به سه دسته

کلی تقسیم کرد:^۲

الف) قواعد منابع‌محور:^۳ در این رویکرد بیش از همه ویژگی برابری همگانی در بهره‌برداری یا بهره‌مندی از منابع و مواهب عمومی و همگانی و فراهم بودن امکانات و فرصت‌های برابر برای همه و برخوردارگی یکسان از مزیت‌ها و نامزیت‌ها تأکید شده است.

ب) قواعد فرآیند‌محور:^۴ در این رویکرد توجه عمده به روشی است که افراد برای سلطه به اموال خود به کار گرفته‌اند و لذا معیار عدالت به کارگیری این قاعده است که محصول کار و فعالیت هرکس به خود او تعلق دارد و افراد برای فعالیت اقتصادی از آزادی برابر برخوردارند. به باور سیلور، توزیع سلطه بر اشیای تولید شده میان افراد جامعه چنانچه

۱. یونس ادیبانی، پژوهش‌های حکومتی، ص ۱۷۶.

۲. حسین عیوضلو، بررسی امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارایی در نظام اقتصاد اسلامی، رساله دکتری اقتصاد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹، صص ۹۲-۹۴.

۳. Means Oriented Rules

۴. Process Oriented Rules

با حقوق مالکیت مناسبت داشته باشد عادلانه است.^۱

گلم، در تکمیل این موضوع باور دارد محصول تولید شده به تولیدکننده آن باید تعلق گیرد و هر کس سزاوار ظرفیت خود است که به وسیله طبیعت برای او فراهم شده و طبیعت ظرفیتی از آن است که به خود فرد تعلق گیرد.^۲

هایک، شایستگی را مبنای عدالت توزیعی می‌شناسد که براساس آن مردم سزاوار و مستحق سود و زبانی‌اند که به وسیله دست نامرئی بازار آزاد به آنان تعلق می‌گیرد و این به آنچه انتخاب کرده‌اند و متحمل شده‌اند بستگی دارد.

ج) قواعد نتیجه‌محور:^۳ در این رویکرد مسئله عدالت بیش از همه به بررسی نتایج حاصله و سهم برای افراد پرداخته است. لذا در پی تعیین معیارهایی برای توزیع محصولات و درآمدهای حاصل از فعالیت‌های اقتصادی است و یا به تبیین مسئولیت‌های اجتماعی افراد یا وظایف دولت در زمینه ایجاد تعادل درآمدی یا جبران دریافت‌های افراد از طریق کمک‌های دولت می‌پردازد. از نظر اسکاتلر، بهترین وضعیت عادلانه، وضعیت تخصیص خالی از سرزنش است.^۴

عدم تحقق قواعد مذکور موجب می‌شود در عرصه‌های مختلف شاهد سوء تدبیرهای دولت و رفتارهای خلاف قانون و ناعادلانه برخی افراد جامعه باشیم که اسباب اصلی تأمین نشدن عدالت اقتصادی در جامعه را فراهم می‌کند. بنابراین ایجاد عدالت در گرو اصلاح

۱. Silver Morris, Foundations of Economic Justice, Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 134.

۲. Kolm Serge Christophe, "Modern theories of justice", The MIT press, 1996, p. 54-55.

۳. End oriented Rules

۴. حسین عیوضلو، بررسی امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارایی در نظام اقتصاد اسلامی، صص ۱۰۱-۱۰۷.



این دو و مشارکت آنها با یکدیگر است.

شهروندان باید مشارکت اقتصادی مؤثر و فعال داشته باشند و دولت را در حل و فصل معضلات اقتصادی یاری برسانند و مقابل دولت با تمام امکانات موجود مشکلات مطرح شده در سه حوزه تولید، توزیع و مصرف را حل کند و با اشخاص و گروه‌های مخدع عدالت اقتصادی به شدت برخورد کند. از سوی دیگر موظف به تأمین زندگی مناسب و متعادل برای نیازمندان و ناتوانان است. بنابراین فعالیت‌های دولت دو جنبه سلبی و ایجابی دارد.

مؤلفه‌های فرهنگی و ارزشی مؤثر بر عدالت اجتماعی

فرهنگ عبارت است از مجموعه باورها، گرایش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، معیارها و عقایدی که در طول زمان در یک جامعه شکل می‌گیرد و تحت تأثیر وقایع، روندها و تجربیات تاریخی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود^۱ و هنجارهایی است که انسان‌ها از آن پیروی کرده و کالاهای مادی تولید می‌کنند.^۲ به عبارتی محتوای باطنی و چارچوب ذهنی افراد یک جامعه توسط فرهنگ ساخته می‌شود. شخصیت افراد جامعه متأثر از فرهنگ خاص جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنند. به عبارتی داشته‌ها و سرمایه فرهنگی^۳ هر شخص که به صورت تظاهرات خارجی افراد که به صورت آداب و سنن و هنجارهای اجتماعی آنان نمود می‌یابد، برگرفته از مایه‌ها و باورهای درونی آنهاست. سرمایه فرهنگی را می‌توان به دو دسته ملموس و مادی مانند بناها، مکان‌ها، آثار هنری و نظایر آنها و غیرملموس و

۱. سیدرضا صالحی امیری، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ دوم، ۱۳۸۸، صص ۱۵-۳۸.

۲. گابریل آلموند و دیگران، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶، صص ۹۱-۹۲.

ذهنی مانند ایده‌ها، اعمال و ارزش‌ها تقسیم‌بندی کرد.^۱ بنابراین فرهنگ مشخص‌کننده شیوه نگرش ما به مسائل است. با وجود این یکی از مفاهیمی که با فرهنگ دارای ارتباط تنگاتنگ می‌باشد، عدالت و در پی آن عدالت اجتماعی است.

عدالت در دیدگاه فرهنگ جامعه‌شناسی استاندارد معنوی در حیات اجتماعی است که در تئوری اجتماعی و تئوری کنش اجتماعی نقش مسلطی را به خود اختصاص داده است. عدالت اجتماعی نباید در خصوص فرهنگ و ارزش‌ها و باورهای مسلط در یک جامعه بی‌توجه باشد. اما شواهد موجود حکایت از آن دارد که اغلب حاکمان و دولتمردان به این مسئله بی‌توجه بوده و عملاً بسترهای لازم برای بی‌عدالتی را فراهم می‌کنند.

بی‌عدالتی اجتماعی را نمی‌توان تنها محصول کار نامحدود تراست‌ها، بنگاه‌ها، مؤسسات، گروه‌ها، سازمان‌ها و مکانیسم‌ها و سازوکارهای حاکم بر بازار که موجب شکل‌گیری تفاوت در درآمد، ثروت و فرصت‌های حاصل از آن می‌شود، دانست. بلکه تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی که در قبال جنسیت، مذهب، قومیت، معلولیت و... اعمال می‌شود نیز می‌تواند مانع از تحقق عدالت اجتماعی شود. به همین دلیل عدالت فرهنگی باید به دنبال یافتن راهکارهایی باشد که در شکل‌گیری ارزش‌ها، باورها و ذهنیت‌ها و تغییر آنها مؤثر بوده تا بتواند در نوع رفتار افراد عدالت را برقرار کند.

علم و معرفت و کسب آگاهی‌ها ذهنیت فرد را شکل می‌دهد و تفاوت آگاهی‌ها موجب تمایز انسان‌ها از یکدیگر می‌شود. در نتیجه یکی از بسترهای تحقق عدالت فرهنگی به‌عنوان یکی از وجوه عدالت اجتماعی، برابری افراد در بهره‌مندی از علم و معرفت، مطابق علاقه آنهاست.

۱. سیدرضا صالحی امیری، مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، ص ۶۴.



چنانچه حوزه فرهنگ در قامت ساحت نرم‌افزاری یک جامعه سامان یابد، می‌توان امید داشت که در سایر حوزه‌ها نیز بسترهای لازم جهت حرکت به سوی تحقق عدالت اجتماعی فراهم شود. در حوزه فرهنگ ما بیش از هر چیز با ارزش‌ها، باورها، هنجارها و روح و روان آدمی سروکار داریم و از این رو برای شناخت برخی از شاخصه‌های جامعه عدالت‌محور باید گذری به معرفت آدمی زد و برای شناخت آن اقدام کرد.

برخی به وجود واحد و منظومه‌ای عادلانه و دستکم در درون بشر باور دارند. گویی همه چیز از درون فرهنگ و داشته‌های ذهنی آدمی آغاز می‌شود و سپس به عمل تبدیل شده و در اجتماع نمود عینی می‌یابد. با عنایت به این نکته در دایره‌المعارف، اشاره شده که: «تأکید اصلی بر سلامت اخلاقی روح است. سقراط پیشنهاد می‌کند که شاید چندان مهم به نظر نیاید و نتوانیم نظم سیاسی عادلانه برقرار کنیم. اما این ایده را ارائه می‌کند که به‌عنوان یک الگو باید دستکم چیزی شبیه جامعه عادلانه در وجود خویش بنا نهیم»^۱. از این رو در اندیشه‌های توسعه که ناظر بر تطور جایگاه انسان است، شاهد طرح نظریاتی جدید هستیم که بر رشد قابلیت‌های انسانی تأکید دارند؛ قابلیت‌هایی که در فرآیند توسعه نقش فاعلی به انسان می‌بخشند و موجب بسط دامنه انتخاب او می‌شوند. نگاه انسان‌محور و رویکرد توسعه به‌مثابه آزادی که با برداشتن دیدگاه‌های توسعه انسانی، نگاه جدیدی به مباحث توسعه ارائه می‌کند، اساس و پایه این رویکرد است. دیدگاهی که ضمن اشتراک و تقارن با مباحث توسعه انسانی رویکرد متفاوت به‌شمار می‌رود.

این رویکرد که به رویکرد قابلیت مشهور است توسط آمارتیا سن ارائه شده است که رهیافت توانایی را در مقایسه با نظریه عدالت توزیعی توصیف کرده است. در این رهیافت

۱. Edward Craig (General Editor): "Encyclopedia Of Philosophy", volume 7, routledge press, New York, 1998 .

عدالت با توزیع کالاهای اساسی تعریف می‌شود.

آمارتیا سن، گفته: اگر فهرست کالاهای اساسی موردنظر به فهرست توانایی‌های انسان‌ها تغییر شکل پیدا کند، تأمین برابری‌های اجتماعی به شکل مناسب‌تری صورت می‌پذیرد. به اعتقاد وی در این روش، زندگی بهتر شهروندان نه با محاسبه ثروت و درآمد آنها، بلکه با درجه توانایی‌های مختلف آنها سنجیده می‌شود.^۱

در نگاه راولز شرایط موردنظر شرایطی است که در آن افراد به‌طور برابر، آزاد و همسان در حال تعامل با یکدیگر هستند و کالاهای اساسی میان همین افراد توزیع می‌شود. این امر به معنی نادیده گرفتن تفاوت‌های موجود میان افراد جامعه است. زیرا قادر به تشریح تفاوت‌های میان مردم و نیازها و شرایط مختلف آنها نیست. به همین دلیل نظریه وی قادر به تشریح عدالت در مورد افراد غیرعادی یا ناتوان نیست. زیرا اصولی که تنها به درآمد و ثروت افراد توجه دارد، هیچ بازتوزیعی را برای یک فرد ناتوان و یا غیرعادی در نظر نمی‌گیرد. عدالت در رویکرد قابلیت به‌عنوان تعامل عادلانه با افراد مختلف تعریف می‌شود، حال آنکه اصول عدالت توزیعی در شرایطی قابل اجراست که جامعه متشکل از شهروندان آزاد و برابر و اعضای عادی و همکاری‌کننده است.^۲ در نتیجه باید به‌جای تأکید بر کالاهای اساسی بر توانایی‌ها و افزایش توانایی‌های افراد به‌منظور آنچه می‌خواهند تأکید کرد و عدالت را نتیجه توجه به قابلیت انسانی دانست. زیرا به باور آمارتیا سن، قابلیت یک فرد به ترکیبات مختلفی از کارکردهایی اطلاق می‌شود که دستیابی به آنها برای او امکانپذیر و

۱. Marthac. Nussbaum, Capabilities as fundamental Entitlements: sen and social justice, .edu/docs/ constitutions-and-capabilities. Pdf.

۲. Ingrid Robeyns, Capabilities and Theories of Social Justice <http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/feltrinelli.pdf>



عملی است.^۱

در نتیجه آزادی از قید جهل، فقر و بردگی راهی برای افزایش قابلیت افراد در جامعه است. در چنین شرایطی است که با گسترش حوزه توانمندی و حق انتخاب افراد می‌توان چشم‌انداز عدالت اجتماعی را در پرتو عدالت فرهنگی ترسیم کرد. در نتیجه عدالت اجتماعی به جنبه‌های غیرمادی زندگی نیز اشاره خواهد داشت و به‌عنوان یک موضوع توزیعی در چارچوب محدودیت تسلط و سرکوب نهادینه فرهنگی و رابطه‌ای قرار خواهد گرفت. بنابراین در فرآیند سیاسی باید تمام گروه‌های فرهنگی مورد شناسایی قرار گرفته و در فرآیند تعیین اصول عدالت اجتماعی و عمل به این اصول مشارکت داشته باشند.

ب) زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی

رابطه عدالت اجتماعی با انواع سرمایه اجتماعی

شناخت نوع نگرش افراد نسبت به مسائل مختلف نشئت‌گرفته از پایگاه اقتصادی و اجتماعی آنهاست و نگرش آنها نسبت به مسائل اجتماعی به سطح برخورداری آنها از سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی وابسته است. ازسویی دیگر عدالت اجتماعی چیزی جز چگونگی توزیع این سرمایه‌ها نیست.

از نظر ارسطو، «ادراک‌های متفاوت از مفهوم عدالت - که بعضی آن را مترادف با برابری می‌انگارند و برخی دیگر آن را متضمن وجود نابرابری می‌شمارند- باعث ظهور روحیه انقلابی می‌شود که در شرایط مساعد این روحیه بروز پیدا می‌کند و انقلاب اجتماعی

۱. آمارتپاسن، توسعه به‌مثابه آزادی، ترجمه حسین راغفر، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹.

به وجود می‌آید.^۱ در واقع زمانی که مردم درک ناعادلانه‌ای از شرایط و توزیع منابع کمیاب و سرمایه‌ها در جامعه داشته باشند دست به خشونت می‌زنند. چنانچه جامعه را میدانی در نظر بگیریم که افراد بر سر کسب انواع سرمایه با هم در آن رقابت می‌کنند، ممکن است بگوییم جوامع معاصر حول توزیع انواع سرمایه بنیاد یافته‌اند^۲ و گروه‌های اقتصادی حاکم تسلط خود را از طریق مالکیت همین سرمایه‌ها پایدار نگاه می‌دارند. از این رو سرمایه‌ها چه در قالب اقتصاد، فرهنگ و یا اجتماع در تحقق عدالت اجتماعی نقش مهمی را بر عهده دارند.

سرمایه اجتماعی به عنوان منبعی اجتماعی - ساختار دارایی سرمایه افراد محسوب می‌شود که می‌تواند باعث تحقق علائق کنشگران درون جامعه شود.^۳ از این رو به منظور تحقق عدالت اجتماعی، سرمایه اجتماعی نیز همانند سرمایه اقتصادی و فرهنگی به صورتی عادلانه تقسیم شود تا بتواند به عنوان یکی از پیش‌نیازها و زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی نقش مؤثر خود را ایفا کند.

جایگاه نهادهای اجتماعی در بسط عدالت اجتماعی

در خصوص تعاریف ارائه شده از نهاد^۴ بشر شاهد اجماع و توافق نیست و هر کس مطابق تفکر و سلیقه خود به تعریف جداگانه‌ای از نهاد پرداخته است. لین و جانت، نهاد را چنین تعریف کرده‌اند: «مجموعه قواعد رفتاری ایجاد شده توسط

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، صص ۲۰۲-۲۰۶.

۲. جان، لوپز اسکات. ساخت اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸.

۳. زهرا تشکر و محمدرضا معینی، نگاهی به سرمایه اجتماعی و توسعه، فصلنامه رفاه اجتماعی، ش ۴، سال اول، تهران: دانشگاه علوم بهزیستی، ۱۳۸۱، ص ۳۳.



انسان به منظور اداره و شکل‌دهی به تعامل‌های انسان‌هاست که تا حدی به آنها کمک می‌کند انتظاراتی از کنش دیگران داشته باشند»^۱.

داگلاس نورث، در تعریفی دیگر گفته: «نهادهای قواعد بازی در جامعه‌اند. به عبارت سنجیده‌تر، قیودی وضع شده از جانب نوع بشرند که روابط متقابل انسان‌ها با یکدیگر را شکل می‌دهند و موجب نظام‌مند شدن انگیزه‌های نهفته در مبادلات بشر می‌گردند»^۲. براساس دیدگاه برخی از نظریه‌پردازان توسعه، علت اساسی توسعه بیشتر کشورهای توسعه‌یافته، می‌تواند ناشی از توسعه نهادی در این کشورها باشد. بر مبنای این دیدگاه‌ها وجود نهادهای پیشرفته و نوین، موتور اساسی توسعه این کشورهاست که موجب بالا رفتن سطح دسترسی به خدمات در بیشتر کشورها می‌شوند. جوامع ابتدایی و ساده به لحاظ وجود نیروهای اجتماعی (قومی، منطقه‌ای، اقتصادی و منزلتی) و به دلیل داشتن هم‌بستگی مکانیکی، نیازمند به نهادهای پیچیده برای مشارکت نیستند. هرچه جامعه پیچیده‌تر می‌شود، تأمین و تضمین مشارکت در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی به کارکرد نهادهای مختلف بستگی می‌یابد.

اهمیت عرصه نهادهای مدنی موجب توجه اساسی به ارزش‌های مهمی نظیر تعهدات، مسئولیت‌ها، اعتماد، هم‌بستگی، عشق، صمیمیت، همکاری، حمایت و کمک اضطراری را ضروری می‌سازد. از این رو در جامعه و نهادهای مدنی مفهوم چندگانه‌ای از عدالت اجتماعی ارائه می‌شود. نهادهای مدنی تصویر منحصر به فردتری در قیاس با دولت و اقتصاد به

۱. رجوع شود به: متوسلی، محمود. توسعه اقتصادی: مفاهیم، مبانی نظری، رویکرد نهادگرایی و روش‌شناسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۹.

۲. رجوع شود به:

North, D.C. (1995), *The New Institutional Economics and Third World Development*, In Hunter J & C, Lewis, Eds.

عدالت اجتماعی دارند. از سوی دیگر تمرکز اساسی جامعه مدنی به کمک‌ها، پیامدها و فرصت‌هاست.^۱ در نتیجه تدابیر نهادی در سطح نهادهای مدنی و اجتماعی ارجحیت بیشتری نسبت به تدابیر دولتی در زمینه رفع نابرابری‌های اجتماعی و در نتیجه تحقق عدالت اجتماعی دارد. به عبارتی مسئله توفیق بیشتر کشورهای جهان در حال توسعه یا کمتر توسعه‌یافته، در کاهش نابرابری‌های اجتماعی ریشه در نابرابری نهادی دارد.

جایگاه عدالت اجتماعی در رشد شخصیت فردی

یکی دیگر از زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی شخصیت فردی افراد جامعه است. برای دستیابی به عدالت اجتماعی باید شخصیت فردی در کنار ساخت اجتماعی توسعه یابد. زیرا این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. شخصیت به‌عنوان مجموعه‌ای از نظام تمایلات فردی طی فرآیند جامعه‌پذیری به‌وجود می‌آید. به عبارتی رشد شخصیت از طریق ترکیب نیازهای مادی با انتظارات اجتماعی طی مراحل گوناگون جامعه‌پذیری در برخورد با حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرد.

اجتماع با ایجاد شخصیت دیگر چیزی غریبه و جدا از فرد نیست، بلکه قسمتی از او و جزئی در او است، گرچه هر دو همانند هم نیستند.^۲ در نتیجه فرآیند جامعه‌پذیری که در آن نظام شخصیت شکل می‌گیرد، جزئی از فرآیند توسعه و عدالت اجتماعی است. در جامعه‌پذیری، پتانسیل عاطفی فرد در کنار گرایش عاطفی مثبت به دیگران پرورش می‌یابد. در این حالت وابستگی عاطفی، تولید تعهد می‌کند و تعهد و علاقه اجتماعی نیز عناصر اصلی تشکیل‌دهنده

۱. Caroline, Persell Hodges, the Interdependence of Social Justice and Civil Society, Sociological forum, (1997) vol 12, No. 2:pp. 150-151.

۲. Munch, Richard (1988) Understanding Modernity, London, Routledge, p. 86-111.



هنجارهای اجتماعی و اخلاقی‌اند. پس بدون نوعی وابستگی عاطفی، نظم هنجاری که لازمه عدالت و امنیت است، غیرممکن خواهد بود.^۱ با وجود این می‌توان نتیجه گرفت پایه نظم هنجاری و عدالت اجتماعی، عاطفه است. بنابراین، وابستگی عاطفی که به وسیله جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد، یکی از ارکان و زمینه‌های اصلی تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد.

نتیجه‌گیری و راهکارها

مفهوم عدالت و عدالت اجتماعی مانند اکثر مفاهیم علوم انسانی به اشکال متفاوتی تعریف شده است. نگاه اجمالی به مجموعه نظریات ارائه شده در باب عدالت نشان از آن دارد که رویکرد مبتنی بر شایستگی افراد به نگاه برابرگرایانه و مطلوبیت‌گرایانه و در پی آن به نگاه مبتنی بر عوامل مؤثر بر کیفیت زندگی اجتماعی افراد بشر در قالب انواع سرمایه در تغییر بوده است. سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی نقش پررنگ‌تری در ساخت‌یابی پایگاه اقتصادی- اجتماعی فرد ایفا می‌کنند. زیرا نسبت به سرمایه اجتماعی در شکل‌گیری نگرش وی تأثیر بیشتری دارند. از آنجا که شرط تحقق عدالت اجتماعی، رفع تبعیض‌ها و سرکوب‌های موجود و عنایت به افزایش توانمندی افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی است؛ لازمه بُعد انسانی یافتن امنیت، سامان دادن نهادها و رفتارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مبتنی بر تأمین نیازهای جامعه و دستیابی افراد به امکان مشارکت سیاسی و آزادی عمل بیشتر است. با وجود این عناصر سازنده امنیت؛ یعنی بقا، آزادی و رضایت افراد می‌تواند هم‌نشین با عدالت اجتماعی شوند. در نتیجه هرچه بلوغ افراد جامعه گسترش یابد، احتمال تشخیص عملکرد عادلانه، مبتنی بر حق افزایش می‌یابد. جامعه از عناصر اجتماعی متعدد، با سطوح

۱. مسعود چلیپی، جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹.

متفاوتی از آگاهی و نبوغ ادراکی و شناختی تشکیل شده است. بنابراین با فرض تعاملات پیچیده عناصر اجتماعی و نقش تعیین‌کننده انسان در اجتماع، قدم برداشتن به سوی تحقق جامعه عدالت‌محور، متضمن سود جستن از استراتژی توانمندسازی قابلیت انسانی است.

این رویکرد انسان را محور اصلی حرکت رشد، توسعه و گسترش عدالت اجتماعی می‌داند و برای تحقق آن، برابری فرصت‌ها مورد تأیید است. این مهم زمانی محقق می‌شود که توانایی‌های فردی و بسترهای مناسب محیطی فراهم باشد. بنابراین عدالت به معنای دادن فرصت‌های برابر و رشد قابلیت افراد در پرتوی امنیت است.

به‌طور کلی تحقق عدالت اجتماعی در اخلاق فردی و رفتار عمومی تأثیر بسیار مهمی دارد؛ به صورتی که سامان‌یابی امنیت روانی افراد، شکل گرفتن جامعه عدالت‌محور در پرتو رشد شخصیت افراد، نظم عادلانه، احساس رضایت، اعتماد سیاسی، مشارکت نهادمند و مستمر و به تبع آن وفاداری آگاهانه اقشار جامعه و مشروعیت دولت، از رهگذر حاکمیت عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد. در نتیجه برای تحقق عدالت اجتماعی می‌توان راهکارهای ذیل را پیشنهاد کرد:

۱. رعایت توزیع عادلانه فرصت‌ها و امتیازات در جامعه.
۲. مقابله با تبعیض‌های اجتماعی (نژادی، مذهبی، قومی، جنسیتی و منطقه‌ای)
۳. توجه به سیاست‌های توانمندسازی به‌منظور تحقق مشارکت مؤثر افراد جامعه.
۴. افزایش امکان مشارکت مردمی و فعالیت نهادهای مدنی در حوزه عمومی.
۵. تقویت قانون‌محوری در سطوح اجتماعی و حاکمیتی.
۶. تأمین آزادی‌های اساسی براساس قانون اساسی.



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ ۴، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۴. ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۰ق.
۵. اخوان کاظمی، بهرام. عدالت در نظام سیاسی اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۶. اخوان کاظمی، بهرام. عدالت اجتماعی از برخی منظرهای اسلامی و غربی، فقه و اصول، حکومت اسلامی، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۸۴.
۷. اخوان کاظمی، بهرام. عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، تهران، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۸. اخوان کاظمی، بهرام. عدالت اجتماعی از برخی منظرهای اسلامی و غربی، فقه و اصول، حکومت اسلامی، شماره ۳۶، سال دهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۴.
۹. ادیانی، سیدیونس. پژوهش‌های حکومتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۱۰. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۹۰.
۱۱. ارسطو طالیس، اخلاق نیکوماخس؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۵۷.
۱۲. آقابخش، علی. فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۵.
۱۳. آلموند، گابریل و دیگران. چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶.
۱۴. آلن ر. بال و ب. گای پیترز. سیاست و حکومت جدید، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، انتشارات قومس، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۱۵. آمارتیاسن. اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، نشر نی، ۱۳۹۱.
۱۶. آمارتیاسن، توسعه به‌مثابه آزادی، ترجمه حسین راغفر، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۱.

۱۷. امام خمینی (ره). شئون و اختیارات ولی فقیه، (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع)، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۸. ایان مک لین. فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۹. شعرانی، آیت الله میرزا ابوالحسن. نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید، جلد ۲.
۲۰. برسفورد فاستر، مایکل. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
۲۱. برسفورد فاستر. مایکل. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۱، قسمت اول، ۱۳۶۲.
۲۲. بریان، باری. عدالت و خیر عمومی ر.ک به: آنتونی کوئینتین (ویراسته) فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۴.
۲۳. بشیریه، حسین. فلسفه سیاسی جان رالز، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال یازدهم، شماره‌های اول و دوم، شماره ۱۱۰، مهر و آبان ماه ۱۳۷۵.
۲۴. بشیریه، حسین. دولت عقل، تهران، نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.
۲۵. بشیریه، حسین. درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۲۶. بوزان، باری. مردم، دولت‌ها و هراس، ترجمه گروهی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۲۷. بهشتی، محمد. حق و باطل از دیدگاه قرآن، تهران، نشر بقعه، ۱۳۷۸.
۲۸. بازارگاد، بهاء‌الدین. تاریخ فلسفه سیاسی، تهران، نشر زوار، جلد اول، ۱۳۵۹.
۲۹. پیوزی. مایکل و یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۸.
۳۰. تامس جونز، ویلیام. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، جلد ۲، ۱۳۸۳.
۳۱. تشکر، زهرا و معینی، محمدرضا. نگاهی به سرمایه اجتماعی و توسعه، فصلنامه رفاه اجتماعی، شماره ۴، سال اول، تهران، دانشگاه علوم بهزیستی، ۱۳۸۱.
۳۲. توسلی، حسین. فلسفه حق در اندیشه سیاسی آیت ا... مطهری، فصلنامه علوم سیاسی، سال



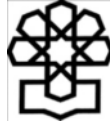
- چهارم، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۰.
۳۳. جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸.
۳۴. جعفری، محمدتقی. مجموعه مقالات «حاکمیت خداوندی»، تهران، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۷۷.
۳۵. جمشیدی، محمدحسین. اندیشه سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷.
۳۶. جمیل، صلیبا. فرهنگ فلسفی، منوچهر صانعی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
۳۷. چلیبی، مسعود. جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.
۳۸. حائری، مهدی. کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق)، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۳۹. دهخدا، علی‌اکبر. لغتنامه دهخدا، جلد ۳، ۱۳۴۱.
۴۰. خسروی‌حسینی، سیدغلامرضا. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن، چاپ ۲، تهران، انتشارات خوارزمی، جلد ۲، ۱۳۷۵.
۴۱. دری نجف‌آبادی، قربانعلی. نگاهی به امنیت از منظر امیرالمؤمنین (ع)، حکومت اسلام، سال پنجم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹.
۴۲. دوران، ویل. تاریخ تمدن، ترجمه جمعی از مترجمین، جلد دوم، تهران، مرکز نشر آثار، ۱۳۷۸.
۴۳. دلشادتهرانی، مصطفی. طایر فرخ‌پی، تهران، نشر دریا، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۴۴. راسخ، محمد. حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)، تهران، نشر طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۴۵. راش، مایکل. جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
۴۶. راولز، جان. عدالت به‌مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
۴۷. ژان ایو دورماگن و دانیل موشار. مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گر، تهران، انتشارات آگه، چاپ یکم، ۱۳۸۸.
۴۸. سجادی، سیدجعفر. فرهنگ معارف اسلامی، جلد ۳، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.

۴۹. میردامادی، سیدعبدالمجید. عدالت در روابط بین‌الملل و بین ادیان از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و مسیحی، جلد اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۴.
۵۰. سید قطب. عدالت اجتماعی در اسلام «مباحثی در زمینه‌های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت»، ترجمه سیدهادی خسروهاشمی و محمدعلی گرامی، چاپ ۲۵، تهران، انتشارات سوره، ۱۳۷۹.
۵۱. شیخ انصاری، مرتضی. مکاسب، خط طاهر خوشنویس.
۵۲. صالحی امیری، سیدرضا. مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۵۳. صدر، محمدباقر. اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۷۹ میلادی، ۱۳۹۹ هجری.
۵۴. طاهری، ابوالقاسم طباطبایی و علامه سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۲، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲.
۵۵. طاهری، ابوالقاسم. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، قومس، ۱۳۷۵.
۵۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان تفسیر القرآن، جلد ۱۲، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ سوم، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲.
۵۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح از: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۵۸. عابدینی، آرش. بررسی مسئله قانون و قانونگذاری با محوریت اندیشه امام خمینی (ره)، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، شماره مسلسل ۱۲۸۰۹، بهمن‌ماه ۱۳۹۱.
۵۹. عنایت، حمید. بنیاد فلسفه غرب، تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۹.
۶۰. عیوضلو، حسین. بررسی امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارآیی در نظام اقتصاد اسلامی، رساله دکتری اقتصاد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.
۶۱. فارابی، ابونصر. التنبیه علی سبیل السعاده، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس، دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶.
۶۲. فارابی، ابونصر. مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، البیر نصری نادر، بیروت: المطبعه الکاثولیکیه، ۱۹۵۹، ۱۳۵۸.
۶۳. فارابی، ابونصر. اندیشه اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران،



- کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱.
۶۴. فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا، تهران، نشر زوار، جلد اول، ۱۳۴۴.
۶۵. فرهنگ فارسی معین، جلد ۲.
۶۶. فراهیدی، خلیل. کتاب العین، ترجمه مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ ۲، مؤسسه دارالهیجره، ۱۴۰۹ه.ق.
۶۷. قربان‌نیا، ناصر. عدالت حقوقی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۶۸. کاتوزیان، ناصر. حقوق و عدالت، مجله نقد و نظر، ۱۳۷۸.
۶۹. گابریل آلموند و دیگران. چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۶.
۷۰. لویز اسکات، جان. ساخت اجتماعی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۷۱. متوسلی، محمود. توسعه اقتصادی: مفاهیم، مبانی نظری، رویکرد نهادگرایی و روش‌شناسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۹.
۷۲. مطهری، مرتضی. وحی و نبوت، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۴.
۷۳. مطهری، مرتضی. یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۱، تهران، نشر صدرا، ۱۳۸۵.
۷۴. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۵.
۷۵. مطهری، مرتضی. سیری در سیره ائمه اطهار، تهران، نشر صدرا.
۷۶. مک‌کین لاری، آردی و آر لیتل، امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.
۷۷. موسوی گرگانی، سیدمحسن. رابطه عدالت با عقل و دین، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
۷۸. مهریزی، مهدی. عدالت به‌مثابه قاعده فقهی، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
۷۹. ناظرزاده، فرناز. فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۶.
۸۰. ندایی، هاشم. بررسی معنا و مفهوم عدالت با تأکید بر عدالت اجتماعی، فصلنامه مصباح، سال نهم، شماره ۳۴.
۸۱. نفیسی، علی‌اکبر. فرهنگ نفیسی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۵.

۸۲. نویدنیا، منیژه. امنیت اجتماعی، تهران، انتشارات پژوهشکده راهبردی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۸۳. ویلیام‌تی، بلوم. نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر آران، جلد ۲، ۱۳۷۵.
۸۴. هابز، توماس. لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۸۵. هارت، هربرت. مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
86. Edward Craig (General Editor): "Encyclopedia Of Philosophy", volume 7, Routledge press, New York, 1998.
87. Caroline, Persell Hodges, the interdependence of social justice and civil society sociological forum, (1997) vol 12, No. 2.
88. Downs, An Economic Theory of Democracy (Chicago: Rand McNally, 1957).
89. Gurvitch, George, Encyclopedia of Social Sciences seligman Edwin R. A. & K. Alvin Johnson (ed), vol 8, the Macmillan company, New York, 1972.
90. Ingrid Robeyns, Capabilities and Theories of Social Justice <http://www.inggridrobeyns.nl/Downloads/feltrinelli.pdf>
91. Kolm Serge Christophe, "Modern theories of justice", The MIT press, 1996.
92. Marthac. Nussbaum, Capabilities as fundamental Entitlements: sen and social justice, .edu/docs/ constitutions-and-capabilities. Pdf.
93. Munch, Richard Understanding Modernity, London, Routledge, 1988.
94. MacIntire. A. , A Short History of Ethics, London, Routledge, 1998.
95. North, D.C., The New Institutional Economics and Third World Development, In, 1995.
96. Hunter J & C, Lewis, Eds.
97. Sterba T James P.; Justice: Alternative Political Perspective; Third Edition; Wadsworth, 1999.
98. Serge Christophe Kolm, "Modern theories of justice", The MITpress, 1996.
99. Silver Morris, Foundations of Economic Justice, Oxford: Basil Blackwell, 1989.
100. Warburton. N. Philosophy : The Classics, London and New York. Routledge, 1998.



مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۴۴۳۸

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: بررسی مفهوم عدالت اجتماعی

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: آرش عابدینی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: حسین صدری‌نیا

واژه‌های کلیدی:

۱. عدالت

۲. عدالت اجتماعی

۳. سرمایه اجتماعی

۴. سرمایه فرهنگی

۵. امنیت

۶. مشارکت مردمی



تاریخ انتشار: ۱۳۹۴/۶/۲۱