

مدلی برای تحلیل جامعه‌شناختی عدالت

محمدصادق طلوع برکاتی*

چکیده

نوشتار حاضر درصدد ارائه چارچوبی جامعه‌شناسانه برای تحلیل موضوع «عدالت اجتماعی» است. مطالعه عدالت به مثابه فضیلتی فردی و اجتماعی، بیش از هر چیز موضوع بررسی فلاسفه اخلاق و فلاسفه سیاست بوده است. ایشان عدالت را در حیطه عقل عملی دانسته و به عقلی بودن حُسن عدل و کُلّی عدالت حکم داده‌اند. در این معنا، عدالت موضوعی نیست که بتوان صدق و کذب را بر آن حمل کرد؛ بلکه عدالت نوعی تجویز است، خواه خطاب به همه مردم باشد و خواه طیف خاصی از مخاطبان را در نظر گیرد. چنانچه قائل باشیم جامعه‌شناسی به مثابه یک علم، هست‌ها و نه بایدها را موضوع بررسی قرار می‌دهد، در این صورت، بررسی علمی یک «تجویز» چه معنایی خواهد داشت؟ پاسخ این است که اگر تجویزی، فارغ از سرچشمه و ریشه آن، خصلتی بین‌الذهانی یافت و بخشی از یک فرهنگ یا خرده‌فرهنگ قرار گرفت؛ در آن صورت، یک «وجود اجتماعی» به‌دست آمده که مانند هر «امر واقعی» منشأ اثر بوده و می‌توان آن را بررسی علمی کرد. بنابراین، چارچوب یک پژوهش علمی و تجربی درباره عدالت اجتماعی موضوعیت خواهد یافت. با فرض اینکه عدالت اجتماعی بر عادلانه بودن توزیع کالا و خدماتی ناظر است که به جهت کمیاب بودن مورد توجه آحاد جامعه است، تحلیل جامعه‌شناختی عدالت اجتماعی، منطقاً دو گام خواهد داشت: بررسی آنچه که باید به نحوی عادلانه توزیع شود؛ کشف معنا و محتوای بین‌الذهانی «عادلانه بودن»؛ در پاسخ به پرسش اول به فهرستی از امور دست‌می‌یابیم؛ پس پرسش دوم نیز به تفکیک امور توزیع‌شده قابل طرح خواهد بود. پاسخ به این دو پرسش، فراهم‌کننده چارچوبی است که آرای فلاسفه و اندیشمندان اجتماعی اعصار مختلف را می‌توان ذیل آن سامان بخشید؛ به‌طوری که بتوان تشخیص داد نظر هر صاحب‌نظری درباره «موضوع توزیع» و «چگونگی توزیع آن» چیست؟

واژه‌های کلیدی: عدالت، عدالت اجتماعی، هنجار عدالت، موضوع توزیع، چگونگی توزیع.

مقدمه

درباره عدالت در مقام فضیلتی برتر در طول تاریخ تأمل و تأکید شده است و اهمیت آن به حدی است که برخی از فلاسفه آن را با گرسنگی و تشنگی مقایسه کرده و حتی از آن ضروری‌تر دانسته‌اند (کوهن، ۱۹۸۶). بحث عدالت در سرشت خود بحثی تجربیدی، تحلیلی و نظری است که همیشه با تنوع دیدگاه‌ها و اختلاف نظرها همراه بوده است. موضوعی که گستره آن به بحث‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، کلامی، فلسفی و غیره در سطح نظر، و در عمل به افراد، دسته‌ها و قشرهای گوناگون اجتماعی گسترش یافته است. در واقع، عدالت موضوعی سهل و ممتنع است: در ظاهر آسان می‌نماید؛ ولی بیان تعریف آن مشکل است و همین امر تشنگی و پراکندگی و اختلاف نظر درباره آن را به اوج رسانیده است.

وانگهی حمل عدالت بر موضوعات بسیار، بر پیچیدگی آن افزوده است. از عدل باری تعالی در آفرینش و انتظام امور عالم، تا عدالت فردی در معنای افلاطونی و عدالت به مثابه قاعده عمل^۱ و عدالت اجتماعی و عدالت در قضا و جزا، موضوع عدالت است؛ به گونه‌ای که این گستردگی برای کمتر معمولی قابل مشاهده است. لیکن آنچه در این نوشتار مورد نظر است، آن نوعی از عدالت است که بر موضوعات انسانی حمل می‌شود؛ یعنی عدالتی که وصف افراد و کنش‌هایشان و وصف اجزاء ساختاری نظام اجتماعی و فرهنگی (یا هر نظام کنشی) است. در این حوزه محدود شده نیز عدالت مفهومی اساسی و با این حال، پر مناقشه است؛ به گونه‌ای که آن را معیار اخلاقی^۲ مرکزی در هر زندگی اجتماعی دانسته‌اند (همان) و یا چون راولز، آن را هم‌ارز حقیقت، و ملاک ارزیابی در قلمروی عقل عملی دانسته‌اند (راولز، ۱۹۹۹^۳، ص ۳).

اندیشه اعتباری عدالت

مرور آراء اندیشمندان و فلاسفه درباره عدالت در حوزه مورد بررسی، درکی کلی از چارچوبه‌های اصلی برای مفهوم‌سازی عدالت در اختیار ما قرار می‌دهد (بوچنان و مسیو، ۱۹۸۶، ص ۱۳) در نظر ایشان، عدالت یا موضوع فلسفه سیاست و حکمرانی، یا موضوع فلسفه اخلاق و یا هر دو است. چنانچه افلاطون بحث را از حکمرانی عادلانه آغاز می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳) و ارسطو عدالت را در رساله اخلاقی خویش مورد بحث قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸) و یا علامه نراقی در اصول اخلاق از آن بحث می‌کند (علامه نراقی، ۱۳۶۶). همین‌طور درباره عدالت در دو مقوله کلی توزیعی و تصحیحی بحث شده است. همچنین که ارسطو، فارابی و دیگران نیز چنین دوگانه‌ای را

۱. عدالت در شریعت عبارت از استقامت بر راه حق است. به دوری از آنچه محظور در دین است (دهخدا، ۱۳۳۵).

2. Moral Standard

3. Rawls

بیان کرده‌اند. همین‌طور عدالت را می‌توان به دو مقوله عمده تطبیقی و غیر تطبیقی تقسیم کرد (بوچنان و مسیو، ۱۹۸۶)؛ چنانچه راولز درباره توزیع بهینه‌ای از سهم کنشگران در مورد خیرات اولیه بحث می‌کند که در این صورت اندازه سهم هر عامل بر اندازه سهم دیگر مؤثر است. همچنین هیوم از عادلانه بودن قرارداد بین افراد آزاد بحث می‌کند که مستقل از بقیه قراردادها، می‌توان یک قرارداد را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. همین‌طور می‌توان ایده عدالت را معطوف به جنبه‌های گوناگون یک موقعیت یا یک عمل و یا ویژگی‌های خاصی در افراد بحث کرد. برای مثال، افلاطون عدالت را براساس استعدادهای ذاتی هر فرد در دستیابی به یک موقعیت شغلی می‌سنجد و نوزیک آن را براساس توانایی‌های فرد در کسب ثروت، با در نظر گرفتن ویژگی‌های انتسابی و اکتسابی او ارزیابی می‌کند. هم‌چنین عدالت از روابط بین فردی و خردترین سطوح تحلیل تا سطح نظام‌های جهانی قابل طرح است (همان‌طور که هایک (۱۳۸۵) و یا سن^۱ (۲۰۰۹) در اثر جدید خود به آن پرداخته‌اند).

تأمل در این صورت‌بندی مشخص می‌کند که در همه شیوه‌های صورت‌بندی، وضع عادلانه، وضعی است که در صورت پایند بودن به تجویزهای آن اندیشمند قابل دستیابی باشد، و یا عدالت خود یک تجویز است. عدالت یک «امر واقع» نیست؛ بلکه توصیفی از یک وضعیت یا حالت است: آنچه در جهان انسانی وجود دارد، انسان‌ها، جماعت‌ها و گروه‌های انسانی و برساخته‌های ایشان است. در این موارد، عدالت صفتی است که بر نوع خاصی از فعل اختیاری انسان، یا نتایج و پیامدهای خاصی از افعال اختیاری انسان (اعم از شخصیت) یا برساخت‌های خاصی از افعال اختیاری انسان‌ها و عوامل منفرد^۲ حمل می‌شود. به بیان وبر، وضع عادلانه، به مثابه یک وضع مطلوب، با ارجاع به ارزش یا نظام ارزشی خاصی قابل سنجش می‌شود و این نکته خارج از صلاحیت‌های یک اندیشمند جامعه‌شناس است (وبر، ۱۳۸۷). در بیان علامه طباطبایی نیز اعتباریات بالمعنی‌الاعم در برابر ماهیات قرار می‌گیرد و «درباره اعتباریات نمی‌توان دست‌توقیع به سوی برهان دراز کرد؛ زیرا مورد جریان برهان حقایق است و بس» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۵) نکته مورد اشاره علامه، تقریری از تفکیک مشهور فلسفی هست/باید^۳ است که موضوع علم را هست‌ها قرار می‌دهد و باید‌ها را از حیطة قضاوت علمی خارج می‌کند.

جامعه‌شناسی، در سنتی که وبر و دورکیم بنیان نهادند، در اولین گام‌های تکوین و بالندگی، از تفکر فلسفی و آرمانی پیرامون جامعه، دست‌کشیده و «جستجوی بهترین نظم ممکن اجتماعی» را

1. Sen

۲. در بیان فردگرایی روش‌شناختی، فاعل ذی‌شعوری که قادر به تصمیم‌گیری باشد، یک عامل منفرد است؛ اعم از یک فرد، یک گروه، یک سازمان و یا یک ملت (بودون، ۱۳۸۳).

3. Ought / Is Distinction

رها کرده و از تفکر اصلاح طلب و ایدئولوژیک فاصله گرفت (نیک گهر، ۱۳۶۲). چنانچه وبر بیان می‌کند: «بین قضاوت ارزشی و معرفت تجربی در اصول تمایز قائل ایم... و وظیفه یک علم تجربی نیست که هنجارهای الزام‌آور یا آرمان‌هایی وضع کند» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۸۹ و ۱۰۴) بدین‌سان است که یگانه داعیه علوم اجتماعی در بررسی پدیده اجتماعی، درک دقیق آن است، همان‌گونه که هست. روش‌شناسان علوم اجتماعی نیز به این نکته توجه کرده‌اند. دوورژه^۱ میان «علم تجربی پدیده‌های اجتماعی» و «فلسفه اجتماعی» تفاوت می‌گذارد (دوورژه، ۱۳۶۲). فلسفه اجتماعی یا در اصطلاحی دقیق‌تر، «اندیشه اعتباری درباره زندگی اجتماعی» اصولاً معرفتی هنجاری است که به بیان قواعدی می‌پردازد که در صورت رعایت آن توسط فرد یا افراد جامعه یا حکومت‌ها، وضعیت مطلوبی قابل دستیابی خواهد بود. از سوی دیگر، عموماً چنین است که نظریه‌پردازی درباره عدالت براساس یک اصل ارزشی خاص بنا شده است (راسخ، ۱۳۸۲). پرسش از چیستی عدالت و محتوای آن اصالتاً موضوعی فلسفی است و اصولاً توسط کسانی نیز پاسخ داده شده که یا فیلسوف حرفه‌ای بوده‌اند یا مردان سیاستی که در پی «تجویز» بوده‌اند^۲ (ریان، ۱۹۹۵^۳). با این تفسیر، درباره موضوعیت عدالت برای جامعه‌شناسی از اساس تردید شده است. پس اولین گام، بررسی جامعه‌شناختی عدالت، یافتن وجهی از موضوع است که در حیطه ابزارهای شناختی علم جامعه‌شناسی قرار گیرد.

واقعیت اجتماعی عدالت

عدالت را می‌توان دارای یک صورت و یک محتوا دانست. صورت عدالت در گزاره بسیار مشهور «وضع الشيء فی موضعه» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶) خلاصه می‌شود. گزاره‌ای که از زمان ارسطو تا زمان حال توافق شده بوده است و بزرگان دین نیز از آن یاد کرده‌اند. به بیان دیگر و در اصطلاح منطقیون، «کلی عدالت دارای حسن عقلی» است. در این معنا، عقول^۴ بشر تصور عدالت را تصدیق می‌کنند. در «اصل صوری عدالت»^۵ کمترین میزان اختلاف وجود دارد. حتی اساسی‌ترین تغییر در نظریه‌های عدالت، که می‌توان از آن به چرخش پارادایم عدالت یاد کرد؛ یعنی گذار از «عدالت به مثابه وضع طبیعی» به تفسیر انسان‌گرایانه از عدالت (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶)، خللی در قوت

1. Maurice Duverger

۲. در اینجا ارتباط ایده عدالت با سیاست، موضوع بحث نیست. فقط روی این نکته تأکید می‌شود که عدالت بیش از آنکه موضوع هر نهاد اجتماعی باشد، موضوع نهاد دولت بوده و بیش از آنکه درباره هر فرد دیگری بااهمیت تلقی شود، درباره حاکم، دولت‌مرد و امام مطرح شده است.

3. Ryan

۴. منظور عقل عملی است.

5. Formal Principle of Justice

و استحکام این گزاره کلی ایجاد نکرد. محل مناقشه، جزئی عدالت و محتوای آن است (واعظی، ۱۳۸۶). براساس نظام‌های فکری متفاوت و یا بر مبنای ملاک‌های گوناگونی که اندیشمندان و شرایع گوناگون در طول تاریخ ارائه کرده‌اند، «امر عادلانه» شکل‌های متنوع، و گاه متعارضی به خود می‌گیرد. تعیین محتوای عدالت شامل تعیین ملاک‌های فعل عادلانه و وضع عادلانه است و تعیین و تقییح این ملاک‌ها همواره مورد اهتمام اندیشمندان و مصلحان بوده است. با این حال، این محتوا نیز فارغ از ایشکالی نیست که در سطور بالا بیان شد. محتوای عدالت، براساس هر نوع تعریف و دیدگاهی که برگزینیم، در حوزه عقل عملی است و به گفته علامه به دلیل آنکه در زمره حقایق نیست، موضوع علم نیست. از این لحاظ، میان بررسی جامعه‌شناختی عدالت و هر هنجار و ارزش دیگری (که همه در حیطه اعتباریات است) تفاوتی وجود ندارد. با این وجود، و بر درباره همین امور اعتباری، که عدالت یکی از مهم‌ترین آنها است، چنین می‌گوید: «تفهّم عقلانی این ایده‌ها، که مساعی انسان‌ها... برای آنها است، یکی از مهم‌ترین وظایف همه علمی است که زندگی فرهنگی را مطالعه می‌کنند» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۹۱).

بنابراین، پرسش از رهیافت جامعه‌شناختی به عدالت، قابل تحویل به پرسش از رهیافت جامعه‌شناختی به اعم اعتباریات بعدالاجتماع^۱ است. ویژگی خاص اعتباریات بعدالاجتماع ذهنی بودن و جمعی بودن است^۲ و چنانچه می‌دانیم فرهنگ بزرگ‌ترین نظام اعتباریات بعد از اجتماع است. فرهنگ سیستم بسیار پیچیده‌ای مرکب از باورها و ارزش‌ها و هنجارها و نمادها است که ماهیتی قائم به جمع دارد؛ یک پدیده روانی و ذهنی که جوهر آن بین‌الذهانی بودن آن^۳ و وجودش قائم به وجود اعتبارکنندگان و حاملان آن است. به همین دلیل است که اگر در نسبت با شخص معینی در نظر گرفته شود، قبل از او وجود داشته و بعد از او نیز وجود خواهد داشت. این ویژگی فرهنگ، که از آن با اصطلاح عینیت یاد می‌کنند، جامعه‌شناسی را قادر می‌کند که با بهره بردن از ابزارهای تفهّمی، فرهنگ را بررسی کند.

واقعیت، موضوع علم و واقعیت اجتماعی، موضوع علوم اجتماعی است. واقعیت بنا به تعریف کلی آن چیزی است که منشأ اثر است و همین آثار بر وجود واقعیت دلالت می‌کنند. پس باور، ارزش، هنجار یا سمبل‌هایی که وجودی قائم به جمع پیدا کرده و در ساحت‌های گوناگون جامعه به شیوه‌های مختلف تجلی می‌یابد و منشأ اثر می‌شوند (یعنی به یک هستی فرهنگی تبدیل می‌شوند)

۱. علامه می‌فرماید: «اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع. البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول است با هر شخص، شخص قائم‌اند و افعالی که متعلق قسم دوم است، با نوع مجتمع قائم‌اند» (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵).

۲. اگر چه در آرای جامعه‌شناسان متأخر این نکته روشن شده است؛ اما در آثار وبر و دورکیم و آرای علامه نیز حضور آشکاری دارد. ۳. فرهنگ عبارت از ذهنیت مشترک است (شارون، ۱۳۸۴).

می‌توانند موضوع تحلیل جامعه‌شناسانه قرار گیرند. تا زمانی که یک ارزش یا هنجار، جنبه‌ای اجتماعی به خود نگرفته و به عنوان بخشی از یک کل فرهنگی موجودیت نیابد، موضوع جامعه‌شناسی قرار نخواهد گرفت.

نقطه عزیمت در تحلیل جامعه‌شناختی عدالت نیز آنجاست که یک قضاوت ارزشی درباره حسن و قبح یک عمل یا عادلانه و ناعادلانه بودن یک وضع، در یک فرآیند اجتماعی و زمان‌مند، به جزئی از فرهنگ یک اجتماع تبدیل می‌شود. البته نباید فراموش کرد که باور فرهنگی لزوماً منطبق بر واقع نبوده و تجویز فرهنگی لزوماً بهترین تجویز نیست؛ اگرچه از نظر اعضای فرهنگ، شکی در صحت و تناسب این امور نباشد. فرضاً اگر بنا به استدلالی محکم، جوهر دین تسلیم‌بی‌قید و شرط مؤمن در برابر ذات باری تعالی باشد؛ اما نه تنها این گزاره و نتایج هنجاری آن در متن فرهنگ در نظر نگرفته شده باشد؛ بلکه به خطا جوهر دین امر دیگری فرض شده باشد، آنچه برای محقق جامعه‌شناس موضوعیت می‌یابد، این «درک عمومی» نادرست است. به تعبیر وبر، «میان‌روی از نظر علمی، حتی سر سوزنی درست‌تر از افراطی‌ترین آرمان‌های حزبی چپ یا راست نیست» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۹۶) برای نمونه، براساس نتایج پیمایش ملی «ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان» در زمینه پنداشت از عدالت، ۱۱/۲ درصد از ایرانیان معتقدند عدالت آن است که به کسانی که بیشتری دارند، امکانات بیشتری داده شود؛ ۲۱/۳ درصد معتقدند عدالت آن است که به کسانی که شایستگی بیشتری دارند، امکانات بیشتری داده شود؛ و ۶۷/۵ درصد بر این باورند عدالت آن است که امکانات جامعه به طور مساوی بین افراد تقسیم شود (یعقوبی، ۱۳۸۸). اگر این یافته‌ها را با ابزاری برگرفته از مرام‌های لیبرالیستی قضاوت ارزشی کنیم، ممکن است حکم به خطا بودن عقاید ۱۰ درصد از ایرانیان دهیم و یا هر ارزش‌گذاری دیگری. اما از دیدگاه جامعه‌شناسی فقط اطلاع موجود این است که حدود ۶۵ درصد از ایرانیان برابری در توزیع امکانات را می‌پسندند.

بنابراین، زمانی عدالت قابل بررسی می‌شود که به مثابه تلقی‌ای فرهنگی در متن فرهنگ یا خرده‌فرهنگ خاصی در نظر گرفته شود. رویکرد جامعه‌شناختی به موضوع عدالت جز تجلیات فرهنگی آن را نمی‌تواند بررسی کند و بررسی عدالت از دیدگاه جامعه‌شناختی لزوماً بررسی درک اجتماعی از آن است. طبیعتاً در جامعه‌ای با خرده‌فرهنگ‌های متعدد و (یا حتی مبتلا به هرج‌ومرج فرهنگی) و در حضور آبشخورهای فکری گوناگون و متعارض، درک‌های متعددی از یک موضوع به دست آید که هیچ معیار فرهنگی دقیقی برای سره/ناسره کردن آنها وجود ندارد. پس عدالت تا حدی تعین می‌یابد که به ادراک کنشگران درگیر در مسئله درآید. ممکن است شخصی از طرف

۱. هرچه که به میزان سواد افراد افزوده می‌شود، از درصد کسانی که بر اساس نظریه نیازها می‌اندیشند، کاسته می‌شود و به افراد گروه نظریه شایستگی افزوده می‌شود.

خداوند پیام آورد و یا با استدلالی درباره سیستم وجودی آدمی و یا مبدأ و مقصد آفرینش درک گروهی را از عدالت تغییر دهد؛ و یا اعضای جامعه یا گروه براساس توافق گروهی (نه به معنای توافق همه اعضا با یکدیگر)، تمکین از امر فرد یا گروهی را برگزینند؛ اما در همه این موارد، به واسطه قرار گرفتن عدالت در نظام ترجیحات و معانی ذهنی افراد و در نتیجه، تبدیل شدن به میان‌ذهنیت^۱ است که واقعیت می‌یابد. بشیریه (۱۳۷۶) به این‌گونه گزاره بالا را جمله‌بندی می‌کند: «همه نهادهای انسانی به واسطه خروج از طبیعت محض پیدا می‌شوند و در آنها عنصری از روح و ذهن و عقل هست... عدالت نیز، وابسته به تعقل و زیست فرهنگی و جمعی انسان به شمار می‌آید» (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۸-۹) «تک‌گفتاری» و «شخصی» نبودن عدالت، مستقل از مرجع تعریف عدالت، موکول به توافق عمومی بر سر ماهیت عمل عادلانه در هر عصری است.^۲

باید تأکید کرد که برخی از اندیشمندان، بر این عقیده‌اند که نظریه‌پردازی‌های دقیق و اندیشه‌های نازک فلسفی درباره عدالت، شباهت مهمی با درک مردمان عادی از عدالت دارد و آن «تحت تأثیر نظام‌های فرهنگی» بودن هر دو گروه است. مک‌این‌تایر^۳ برای توضیح این واقعیت از اصطلاح سنت‌راهنما^۴ استفاده می‌کند و در انتقاد به نظریه‌های لیبرالیستی عدالت بیان می‌کند که لیبرالیسم، خود توسط سنتی خاص احاطه شده و گمان دارد که اصول این سنت اصولی جهان‌شمول بوده و پایه امر خیر را به‌طور عام تعیین می‌کند و تصور از انسان همین است و لاغیر (پورتر، ۲۰۰۳). این رویکرد ما را به این نکته رهنمون می‌کند که یافتن قواعدی فرا فرهنگی و عام برای تحلیل عدالت، امری غیرممکن به نظر می‌رسد. علاوه بر این، آرای معرفت‌شناختی محکمی در فلسفه علم شکل گرفته که اصولاً دستیابی به درک یقینی در علوم طبیعت را نیز به چالش می‌کشد (فی، ۱۳۸۳)؛ در این صورت، دستیابی به معرفتی عام در حوزه علوم انسانی بیشتر به چالش کشیده می‌شود.

عدالت اجتماعی

دانستیم که معرفت و تجویز فرهنگی، از جمله عدالت، فارغ از محتوای آن، می‌تواند موضوع بررسی دقیق علمی قرار گیرد. اکنون می‌توانیم به تحلیل یکی از گونه‌های عدالت، یعنی عدالت اجتماعی بپردازیم که موضوع بحث است.

1. Intersubjectivity

۲. «نه نظرهای تک‌گفتاری طبیعی و نه حتی توافق همگان در گذشته درباره ماهیت عمل عادلانه، نمی‌تواند برای حال الزام‌آور باشد» (بشیریه، ۱۳۷۶، ص ۹). بشیریه با از این نیز فراتر گذاشته و ادعا می‌کند: «شرط اقل و اول عدالت این است که همگان در رسیدن به تعریف و معنای مشترکی از عدالت و قواعد عادلانه سهم داشته باشند... پس هر گونه نظریه‌پردازی درباره عدالت که از بستر عرصه عمومی و عقل جمعی نگذرد و به صورت فرمول از پیش تعیین شده ارائه شود، خود طبعاً ناعادلانه است» (همان، ص ۹-۱۰).

3. Alasdair McIntyre (1929)

4. Tradition-guided

حکم فرهنگی عدالت می‌تواند به امور گوناگونی اطلاق شود. می‌توان درباره تعریف فرهنگی انسان عادل، پلیس عادل، تربیت عادلانه و غیره بحث کرد. همه این موارد از لحاظ منشأ و تکوین، اموری اجتماعی است. با این وجود، بحث عدالت اجتماعی که در بیشتر متون به آن پرداخته شده، ناظر بر توزیع امری خاص است. چنانچه هایدک بیان می‌کند عدالت اجتماعی مترادف با عدالت توزیعی است (هایک، ۱۳۸۵). از این لحاظ، تعریف فرهنگی به ماهیت آن چیزی که باید توزیع شود و ملاک توزیع آن اشاره دارد. آنچه موضوع توزیع اجتماعی قرار می‌گیرد، امری اجتماعاً ارزشمند است که غالباً موصوف صفت کمیابی^۱ است. ^۲ دو شخص را در نظر بگیریم که بر سر توزیع یک امر خاص بین خود به بحث می‌پردازند. آنچه توزیع را ضرورت می‌بخشد، در دسترس نبودن آن چیز به اندازه قابل قبول برای یک یا هر دو نفر ایشان است. همین نکته در همه سطوح تحلیل، درست است. اگر یک چیز، در هر سطحی از واقعیت اجتماعی، متقاضیان زیادی داشته باشد و به گونه‌ای رضایت‌آفرین در دسترس ایشان نباشد، بحث بر سر توزیع عادلانه آغاز می‌شود و به نظر نگارنده این کمیابی، اصلی‌ترین موضوع برای قواعد عدالت است.^۳

اگر دقیق‌تر بنگریم، متوجه می‌شویم که درباره تقریر بالا در مورد توزیع یک امر بین ذی‌نفعان، تلویحاً به نکته‌ای نیز اشاره شد که در نسبت با موضوع عدالت اجتماعی اهمیت تام دارد. آن نکته «قابل قبول بودن» است. در میان دو شخص که درباره توزیع یک امر خاص بین خود بحث می‌کنند، اگر هر دو نفر یک توزیع ویژه را برای خود قابل قبول تشخیص دهد، بحث پایان یافته و توزیع عملی خواهد شد. در ادامه به این مطلب پرداخته می‌شود.

اولین اصل در تبیین رفتار انسان، اصل جلب نفع و دفع ضرر است^۴ (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷؛ کلمن، ۱۳۷۷). هر کالا یا رویدادی که مورد علاقه کنشگر باشد، دستیابی به آن برای او [مطلوب است و] منفعت محسوب می‌شود. بر این اساس، فرد انسانی که در ذات خود به دنبال جلب نفع و دفع ضرر است، در پی استخدام همه اشیاء و افراد برای خود است. چرا که «هر کنشگر بر اموری کنترل دارد. امور تحت کنترل کنشگر ممکن است مورد علاقه خودش باشد یا مورد علاقه دیگران و یا هر دو» (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

دومین اصل این است که، به عنوان قاعده عمومی می‌توان پذیرفت که تراحم منافع افراد امری

1. Scarcity

۲. دلیل خاصی قابل اقامه نیست که موضوع توزیع در فرهنگ‌های گوناگون لزوماً مشابه بوده و یا اصولاً توزیع «به‌طور فرهنگی عادلانه ارزیابی شده» لزوماً از منظر واحدی تبعیت کند. حتی درباره خرده‌فرهنگ‌های موجود در یک فرهنگ نیز این نکته درست است.

۳. در مقام تحلیل، حتی ارزش‌مندی یک کالا به لحاظ اجتماعی، مبتنی بر وفاق بر سر ارزشمندی آن کالا است.

۴. این گونه تبیین مبادله‌ای حتی در متن مقدس قرآن نیز قابل مشاهده است. آن‌طور که علامه می‌فرماید، همه اعتباریات و احکام عقل عملی، مبتنی بر محاسبه سود و زیان است. البته اینکه سود و زیان در چیست، بحثی دیگر است.

اجتناب‌ناپذیر است؛^۱ چرا که پیگیری منفعت شخصی به‌گونه‌ای حداکثری، یا به عبارت دیگر، حق کامل در انجام هر فعلی، به ضرر کنشگران دیگر است.^۲ در واقع، گستره تسلط فرد بر لوازم کنش‌های معطوف به منفعت شخصی، با گستره‌های مشابه درباره کنشگران دیگر محدود می‌شود.^۳ بنابراین، «واگذاری حق»، امری اجتناب‌ناپذیر است. به گفته کلمن، در یک تبادل دوطرفه، افراد حق آزادی خود در انجام کنش را داده و حق کنترل کنش دیگری می‌گیرند که کلمن آن را «حق ادعا» نامیده است (همان). از سوی دیگر، آزادی یک فرد در عمل به خواسته‌هایش به‌طور مطلق سبب نزاع می‌شود؛ چه استخدام یک طرفه به معنای آزادی مطلق استخدام‌کننده است و با آزادی استخدام‌شونده منافات دارد؛ در حالی که او نیز یک فرد انسانی باشد. «وقتی منافع کنشگر به طور کامل یا ناقص در کنترل دیگری است، کنشگر برای تعقیب منافع شخصی به کنش متقابل با دیگری می‌پردازد» (همان ص ۷۴).

وانگهی استمرار زندگی در حالت اجتماع و بهره‌گیری از نیروهای یکدیگر (که گریزناپذیر است)، به یکی از دو صورت می‌تواند باشد: یکی آنکه فردی از گروه بر دیگران مسلط شود و آنان را به خواست خود به‌کار گیرد؛ یا اینکه مبتنی بر تراضی افراد باشد (موحد، ۱۳۸۱، ص ۲۵-۲۸). در صورت اول، همه آزادی به یک عضو متعلق است و شواهد تاریخی از عدم ماندگاری این دست از اجتماعات حکایت دارد. اما در حالت دوم، حق برخورداری از اشیاء یا حق انجام دادن کنش‌هایی خاص براساس توافق اعضای گروه بین ایشان توزیع می‌شود.^۴ بنابراین، چه با هم بودن انسان‌ها را مانند روسو به دلیل طبیعت مدتی‌خواه ایشان بدانیم و چه مانند هابز از سر توس جان، اجتماعات انسانی مبتنی بر به توافق افراد خود است.

پس افراد انسان وارد استخدام دوطرفه می‌شوند. آنها با چشم‌پوشی از «حق آزادی» و صرف‌نظر از آنچه در وهله اول در اختیار ایشان است، زمینه‌دستیابی به منفعتی را فراهم می‌کنند که یا در اختیار دیگری است، یا دستیابی آن در گروهی تعاون دیگری است. علامه طباطبایی این نکته را به پیدایش اجتماع تعاونی تعبیر می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷). اینچنین است که به هر سو می‌نگریم و بر هر چه دست می‌نهمیم، مهر قرارداد بر آن زده شده است. عدالت نیز از اینجا

۱. در اثبات ضرورت قانون، نبوت، حکومت و غیره توسط فیلسوفان، جامعه‌شناسان، و متکلمان و اندیشمندان بسیاری به آن اشاره شده است. برای نمونه، هابز با اشاره به همین گزاره لزوم وجود حکومت را اثبات می‌کند.

۲. چنانچه مونتسکیو بیان کرده است: «آزادی یک فرد از آنجا شروع می‌شود که آزادی دیگری تمام شده و آنجا به پایان می‌رسد که آزادی دیگری آغاز می‌شود.»

۳. می‌توان دلیل آن را کمبود منابع ارزشمند یا منابعی دانست که موجبات رضایت خاطر کنشگران را فراهم می‌آورد. قاعده کلی «ارزشمندی در گروهی کمیابی است» نیز مؤید این مطلب است.

۴. ممکن است که همه توافق کنند که حقوق خود را به یک نفر واگذار کنند. حالت پیش‌آمده فقط از لحاظ ظاهر با اجتماع مبتنی بر سلطه و غلبه شبیه است.

موضوعیت می‌یابد. علامه در مقاله ششم اصول فلسفه استدلال می‌کند که اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم از نتایج جدا نشدنی اعتبار استخدام و اجتماع است. «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد؛ یعنی اعتبار استخدام و برای سود خود سود همه را می‌خواهد؛ یعنی اعتبار اجتماع و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد؛ یعنی اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم» (همان، ص ۱۳۴).

هلیل ستاینر، فیلسوف تحلیلی، در توضیح عدالت سخن مشابهی می‌گوید. به عقیده وی، زمانی مسئله عدالت در فلسفه سیاسی، به لحاظ عملی بروز می‌یابد که «به دلیل وابستگی افعال افراد به یکدیگر و امکان تراحم میان آن افعال و همچنین به این دلیل که افراد مذکور می‌توانند به گونه معناداری به اصول اخلاقی گوناگون و حتی متضاد اعتقاد داشته باشند» (ستاینر، ۱۳۸۲، ص ۱۹). ستاینر تراحم منافع را به دو صورت کلی مطرح می‌کند. اول اینکه، اگر شرایط الف و ب هم‌زمان واقع شدند، چه باید کرد؟ حل این تعارض فقط با پذیرفتن یک اصل اخلاقی عام‌تر ممکن می‌شود: در شرایط الف + ب، انجام دادن عمل الف بهتر است. این اصل را اصل ناظم اخلاقی^۱ می‌نامند (همان، ص ۲۰). این صورت، یک فرمول‌بندی بنیادین درباره مسائل علم اخلاق است. نوع دوم از تراحم اخلاقی^۲ بین اشخاص، به مباحث فلسفه حقوق، سیاست و عدالت می‌انجامد: دو (یا چند) شخص هر کدام خود را در شرایطی می‌یابد که مایل است در آن شرایط عمل خاصی را انجام دهد؛ اما با اقدام به انجام دادن این عمل درمی‌یابد که اعمال‌شان متقابلاً مانع اعمال دیگری است. گریز از این تراحم فقط از دوراه ممکن است: غلبه یکی بر دیگران، یا توافق عوامل درگیر بر یک اصل ناظم اخلاقی واحد. به عبارت دیگر، حل این تراحم در گروهی این توافق است که چه کسی حق انجام دادن عمل (در بیان کلمن حق آزادی) را در شرایط مذکور دارا است. حق عمل کردن، براساس توافق عوامل متأثر از آن کنش، ذی‌نفعان، توزیع می‌شود (همان، ص ۲۲).

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که:

- اصل «به حداکثر رساندن منافع»، بنیادی‌ترین اصل کنش است؛
- پیگیری منافع فردی، عموماً در تراحم با تلاش دیگری برای دستیابی به نفع شخصی‌اش است؛
- توافق بر سر چگونگی توزیع «حق انجام دادن کنش» یا «حق استفاده»، شرط لازم برای تداوم «با هم بودن» افراد است.

پس می‌توان گفت که وضع عادلانه، همان وضع مورد توافق کنشگران درگیر است و یا نتیجه جدا نشدنی این توافق است. آنچه که درباره توافق کنشگران در یک ساختار کنش سطح خرد بیان کردیم، درباره ساخت‌های کلان اجتماعی نیز مطابقت دارد؛ و بنا به تعریف آنچه درباره دو یا چند

نفر توافق محسوب می‌شود، در مورد جامعه کلان، یک وفاق عمومی به شمار می‌آید. فرهنگ ذهنیت مشترک اعضای جامعه است و هر آنچه که از ذهنیات در مورد یک فرد و هم‌فکری‌های بین افراد وجود دارد، در این ذهنیت مشترک و تاریخی یک جامعه نیز وجود دارد. بنابراین، اگر وضع عادلانه در بین گروه کوچکی از افراد، به معنای برقراری وضعی قابل قبول برای همه کنشگران تحت تأثیر باشد، همین قاعده درباره جامعه کل نیز موضوعیت دارد. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، رویکرد جامعه‌شناختی به عدالت، چنان رویکرد جامعه‌شناختی به هر تجویز و باور فرهنگی دیگر، به معنای توصیف آن در ذهنیت اعضای آن جامعه است. همچنین بیان شد که افراد و گروه‌ها چیزی را عادلانه به شمار می‌آورند که مورد قبول ایشان است. پس اگر همه کنشگرانی که از کنش متأثر می‌شوند، توافق داشته باشند که چه کسی حق داشته باشد تا تعیین کند آیا کنش صورت بگیرد یا نه، حق وجود دارد؛ و اگر توافق وجود نداشته باشد، پس حق مورد اختلاف است» (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۹۰) بر این اساس، واقعیت حق ذاتاً اجتماعی است. وجود حق به «شناخت حق توسط دیگران» و وجود «هم‌رأیی عمومی» پیرامون آن بستگی دارد. پس در بیان دیگر، عادلانه بودن توزیع عبارت از «نحوه قابل قبول توزیع» یک حق است. از طرف دیگر، واگذاری حق به نحو قابل قبول، شرط لازم تداوم نظم و نتیجتاً بقای یک گروه است. در مقام تحلیل، همان‌سان که تضاد منافع در همه شرایط اجتماعی ممکن است روی دهد، «قابل قبول بودن واگذاری حق» در همه موقعیت‌های متزاحم شرط است.^۱

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت که پرسش «مردم (به بیان دقیق‌تر، عاملان درگیر) مفهوم عدالت را در چه زمینه‌هایی و چگونه به کار می‌برند» (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۱) به پرسش «کنش‌گران درگیر بر سر توزیع چه حقوق برخوردار و حقوق کنشی، توافق دارند» تحویل می‌یابد. از این دیدگاه می‌توان گفت که تئوری عدالت افلاطون به توزیع فرصت‌های شغلی می‌پردازد و ملاک مورد نظر مردم در مدینه فاضله را انطباق بر استعدادهای فطری بیان می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳). ارسطو از توافق در توزیع بحث می‌کند که «همه بر این عقیده‌اند که عدالت در توزیع، باید مبتنی بر استحقاق باشد»

۱. ساده‌ترین مثال ممکن توجه به ساختار کنش رانندگی در موقعیت یک چهارراه است: رانندگان از مسیرهای گوناگون برای رسیدن به هدف‌های مختلف طی مسیر می‌کنند. اما در یک تقاطع، کنش‌های آنها در تراحم با هم قرار می‌گیرد. چراغ کنترل ترافیک شیوه قابل قبول برای توزیع حق عبور و مرور در بین رانندگان است. اما اگر در شرایطی خاص رانندگان این شیوه توزیع حق عبور و مرور را قابل قبول ندانند، اقدام به انجام دادن فعلی می‌کنند که برهم‌زننده آن شیوه توزیع است و ممکن است تبعات ساختاری طولانی منفی برای کنشگران درگیر داشته باشد. به همین سبب، وجود گروه‌های مختلف اجتماعی، از کلان و میانه و خرد، نیازمند وجود حدی از عدالت است. البته دلیلی قابل اقامه نیست که ساختار منافع و حقوق در گروه‌ها و اجتماعات و جوامع متفاوت، با منطق یکسانی «قابل قبول» فرض شوند.

(ارسطو، ۱۳۷۸). فارابی نیز تا حدود زیادی بحث افلاطون و ارسطو را پیش می‌گیرد و درباره سازوکارهای تصحیح توزیع خلاف قاعده سخن می‌گوید (واعظی، ۱۳۸۸). لاک درباره توزیع دارایی به ملاک شایستگی اشاره می‌کند و حد اندازه‌ای برای آن اضافه می‌کند: تا زمانی که دارایی‌ها به حد کفایت و به همان خوبی برای دیگران باقی باشد، به این ترتیب، بر تفسیر «قابل قبول بودن» می‌افزاید (صناعی، ۱۳۷۹). هیوم درباره توزیع حقوق برخوردار می‌تبی بر قراردادهای کنشگران با یکدیگر، در مورد اصل «قابل قبول بودن» صراحت دارد (هیوم، ۲۰۰۷ و ۲۰۰۸). آدام اسمیت بنا به گزارش هایک، درباره توزیع ثروت، بر توانایی‌های افراد به عنوان ملاک قابل قبول تکیه می‌کند (هایک، ۱۳۸۵). میل و هایک نیز تا حدود زیادی در موضوع و ملاک عدالت شبیه اسمیت به بحث می‌پردازند (اندرسون، ۱۳۸۵؛ فولادوند، ۱۳۸۵). مارکس در جمله مشهور خود، توزیع مصرف را براساس ملاک نیاز و توزیع نقش‌های اجتماعی را بر حسب ملاک توانایی مطلوب می‌داند (آرون، ۱۳۶۳). همچنین راولز در تئوری مشهور خود، توزیع آنچه که خیرات نخستین^۱ می‌نامد، براساس بیشترین فایده برای کم‌بهره‌ترین ذی‌نفعان را توصیه می‌کند (رالز، ۱۳۸۷؛ ۱۳۸۸). به گفته زُسه^۲ چند مبنای رایج و شناخته شده برای عادلانه بودن یک توزیع در طول تاریخ اندیشه عبارت بوده است از: برابری، نیاز، شایستگی، تلاش، فایده عمومی، و عرضه/تقاضا^۳ (زُشر، ۱۹۷۲) در جوامع گوناگون این ملاک‌ها به شیوه‌های متفاوتی به کار گرفته می‌شود. برای مثال، حق رأی براساس برابری، پرداخت‌های کمیته‌های نیکوکاری براساس نیاز، درآمد براساس تلاش، شغل براساس صلاحیت و شایستگی، مالیات براساس فایده عمومی، و بسیاری از کالاها براساس عرضه و تقاضا توزیع می‌شود. به‌طور تاریخی نیز ملاک‌هایی مبنای توزیع مزایا و مسئولیت‌ها قرار می‌گرفته است که در زمانه خود مورد وفاق و اجتماع کنشگران ذی‌نفع بوده است و امروزه نامرتب محسوب می‌شود؛ مانند پایگاه خانوادگی، رنگ پوست، جنسیت و غیره (بوچنان و مسیو، ۱۹۸۶، ص ۲۰).

در این بین مایکل والزر، فیلسوف سیاسی معاصر، بیش از سایر ایده‌پردازان عدالت به تدوین چارچوبی برای بحث اجتماعی پیرامون آن پرداخته است (والزر، ۱۹۸۳). وی با برشمردن فهرستی از کالاها و موقعیت‌های ارزشمند برای افراد در جوامع معاصر، به بیان ملاک‌های قابل قبول بودن توزیع در هر حوزه می‌پردازد.^۴ والزر تصور وجود اصل یا اصولی عام برای تعیین عادلانه بودن امور را به‌هیچ وجه بر نمی‌تابد (واعظی، ۱۳۸۸). به اعتقاد وی، هر خیر اجتماعی معیار خاص خود را برای عادلانه بودن دارد و این معیار از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است. بنابراین، وی به نسبی

1. Primary Goods

2. Rescher

3. Supply and Demand

۴. برخی از حوزه‌های مورد بررسی مالزر عبارت است از: عضویت در جامعه مدنی، امنیت، رفاه، پول و کالا، شغل، آموزش، اوقات فراغت، افتخار اجتماعی، محترم دانسته شدن و قدرت سیاسی (والزر، ۱۹۸۳).

بودن براساس حوزه عدالت و بر حسب فرهنگ‌های مختلف قائل است. وانگهی اصولاً تعریف اجتماعی «خیرات اجتماعی» از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت بوده و اصولاً مصداق امر عادلانه متنوع است (والزر، ۱۳۸۹).

جمع‌بندی مباحث بیان شده به شرح زیر است:

- خیرات اجتماعی،^۱ موضوع بحث عدالت اجتماعی است و نه امور کاملاً انفرادی.
- خیر اجتماعی در فرآیندی اجتماعی ساخته می‌شود و کاملاً محتمل است که از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد.
- عادلانه بودن یک توزیع نیز مانند آنچه خیر اجتماعی محسوب می‌شود، امری اجتماعی است.
- به دلیل آنکه معنای اجتماعی صبغه تاریخی دارد، کاملاً محتمل است که تصور از خیر و تصور از عادلانه بودن یک خیر در طول زمان تغییر کند.
- تفسیر یک جامعه از خیر تعیین می‌کند که چگونه آن خیر توزیع شود (همان، ۱۹۸۳، ص ۹).
- رویکرد جامعه‌شناختی به موضوع عدالت عبارت از بررسی تفسیر فرهنگی درباره موضوع عدالت و تحقیق پیرامون ملاک عادلانه خواندن آن در بافت فرهنگ یا خرده‌فرهنگ مفروض است.

منابع

۱. آرون، ر (۱۳۶۳)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ج ۲، ترجمه پرهام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
۳. استاینر، ه. (۱۳۸۲)، «مفهوم عدالت» مجلس و پژوهش، ش ۳۸، ص ۱۵-۴۰.
۴. افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، تهران: ابن سینا.
۵. اندرسون، س. ل (۱۳۸۵)، فلسفه جان استیوارت میل، ترجمه دیهیمی، تهران: طرح نو.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، «اقتراح: دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ۳۳-۴.
۷. بودون، ر. (۱۳۸۳)، منطق کنش اجتماعی، روش تحلیل مسائل اجتماعی، ترجمه نیک گهر، بی جا: توتیا.
۸. دهخدا (۱۳۳۵)، لغت‌نامه، تهران: چاپخانه مجلس.
۹. دورژه، م. (۱۳۶۲)، روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه اسدی، تهران: امیر کبیر.
۱۰. راسخ، م. (۱۳۸۲)، «مفهوم عدالت»، دیپاچه مترجم، مجلس و پژوهش، ش ۳۸، ص ۱۱-۴۰.
۱۱. راولز، ج. (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه سرویان و بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. _____ (۱۳۸۸)، عدالت به مثابه انصاف: یک بازگویی، تهران: ققنوس.
۱۳. شارون، ج. (۱۳۸۴)، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، ترجمه صبوری، تهران: نشر نی.
۱۴. صناعی، م. (۱۳۷۹)، آزادی فرد و قدرت دولت: بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی هابز، لاک، استوارت میل با ترجمه گزیده‌ای از نوشته‌های آنان، تهران: هرمس.
۱۵. علامه طباطبایی، س. (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، تدوین خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. علامه نراقی، م. (۱۳۶۶)، جامع السعادات، ج ۳، ترجمه مجتبیوی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. غنی‌نژاد، م. (۱۳۷۶)، «اقتراح: دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ۳۳-۴ ص.
۱۸. فولادوند (۱۳۸۵)، گفتار مترجم، در ف. هایک در سنگر آزادی، تهران: نشر لوح فکر.

۱۹. فی، ب. (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مردیها، تهران: بی‌تا.
۲۰. کلمن، ج. س. (۱۳۷۷)، بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه صبوری، تهران: نشر نی.
۲۱. موحد، م. (۱۳۸۱)، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه.
۲۲. موسوی اردبیلی، م. (۱۳۹۱)، عدالت از سه منظر، بازیابی از دانشگاه مفید:
<http://www.mofidu.ac.ir>
۲۳. نهج البلاغه (۱۳۸۶)، ترجمه دشتی، تهران: غرفه الاسلام.
۲۴. نیک گهر، ع. (۱۳۶۲)، مقدمه مترجم، در ژ. فروند جامعه‌شناسی ماکس وبر، تهران: نشر نیکان.
۲۵. هایک، ف. (۱۳۸۵)، در سنگر آزادی، ترجمه فولادوند، تهران: لوح فکر.
۲۶. واعظی، ا. (۱۳۸۶)، «از عدالت تا عدالت» خردنامه.
۲۷. _____ (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. والزر، م. (۱۳۸۹)، حوزه‌های عدالت: در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، ترجمه نجفی، مترجم، تهران: نشر ثالث.
۲۹. وبر، م. (۱۳۸۷)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه چاوشیان، بی‌جا: نشر مرکز.
۳۰. یعقوبی، د. (۱۳۸۸)، درک ایرانیان از عدالت، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
31. Anderson, S. L. (2000), *On MILL*, Belmont: Wadsworth.
32. Buchanan, A., & D. Mathieu (1986), *Philosophy and Justice*, In R. L. Cohen (Ed.), *Justice: view from the social sciences* (pp. 11-46), New York and London: Plenum Press.
33. Cohen, R. L. (1986), Introduction. In R. L. Cohen (Ed.), *Justice: view from the social sciences* (pp. 1-10), New York and London: Plenum Press.
34. Hume, D. (2007), *An Enquiry into the Sources of Morals*. (J. Bennett, Ed.) Early Modern Philosophy (earlymoderntexts.com).
35. Hume, D. (2008), *Treatise of Human Nature (Book III: Morals)*, (J. Bennett, Ed.) Early Modern Philosophy (earlymoderntexts.com).
36. John Rawls, (۱۹۹۹), *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Cambridge: Belknap press of Harvard University press.

37. Porter, J. (2003), Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre, In M. C. Murphy (Ed.), *Alasdair MacIntyre* (pp. 38-69), Cambridge, New York: Cambridge University Press.
38. Rescher, N. (1972), *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
39. Ryan, A. (1995), *Justice: Oxford Readings in Politics and Government*, Oxford, New York: Oxford University Press.
40. Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
41. Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books.

Archive of SID