

Research Article

***Justice and fairness through perceptions and beliefs: A comparative
comparison of Tabataba'i's theories and jurisprudential opinions***

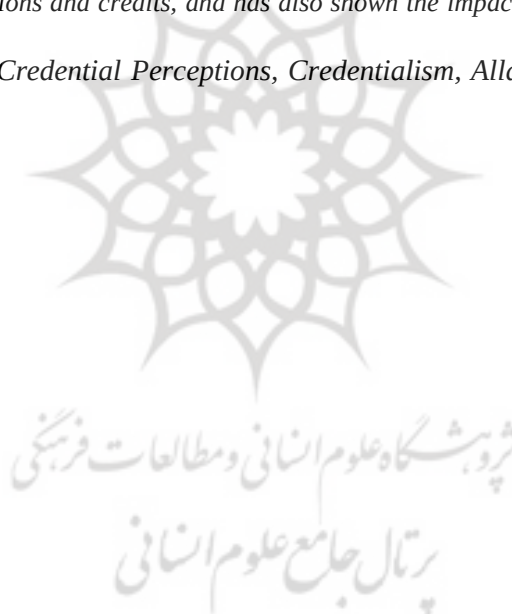
Fatemeh Abbasi^۱, Mahmoud Abaei^۲, Mohammad Kazem Rezazadeh Joudi^۳

Received: ۲۰۲۳/۱۲/۲۲ Accepted: ۲۰۲۴/۰۳/۱۵

Abstract

One of the intellectual and operational foundations in most religious and non-religious schools is the issue and concept of justice. This concept is considered a given even in schools that have humanistic and non-monotheistic origins. Among the issues that play a role in the design of justice are the perceptions of credit and credits. These two concepts, due to their different origins, can define and limit the category of justice in two different areas. In a way that in monotheistic systems, justice is based on a priori foundations such as evolutionary justice and legislative justice, but in customary systems, this relationship is based solely on social contracts. For this purpose, a comparative study and comparison of opposing views is useful. In this regard, the present study examines the views of Tabatabaei, as one of the prominent theorists in the field of justice with a monotheistic perspective, and John Rawls, as a prominent thinker of customary justice, on the subject of credit perceptions and credits, and has also shown the impact of these creditorisms on the theory of justice.

Keywords: Justice, Credential Perceptions, Credentialism, Allameh Tabatabaei, John Rawls



^۱ - PhD student, Department of Philosophy and Islamic Theology, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

^۲ - Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Philosophy, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (corresponding author)

^۳ - Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

مقاله پژوهشی

عدالت و انصاف با واسطه‌ی ادراکات و اعتباریات: مقایسه‌ی تطبیقی نظریات علامه طباطبایی و آراء فقهی

فاطمه عباسی^۱، محمود عبایی کوپائی^۲، محمدکاظم رضازاده جودی^۳

چکیده

یکی از بنیان‌های فکری و عملیاتی در پیشینه‌ی مکاتب دینی و غیردینی، مسئله و مفهوم عدالت است. این مفهوم، حتی در مکاتبی که خاستگاه انسان‌گرایانه و غیرتوحیدی نیز دارند، از مسلمات انگاشته شده است. از جمله مباحثی که در طرح‌ریزی عدالت نقش دارد، ادراکات اعتباری و اعتباریات است. این دو مفهوم، به واسطه خاستگاه‌های مختلف، می‌توانند مقوله عدالت را در دو ساحت مختلف، تعریف و تحدید کنند. به‌گونه‌ای که در نظام‌های توحیدی، عدالت بر بسترهای پیشینی مانند عدل تکوینی و عدل تشریعی استوار است اما در نظام‌های عرفی، این رابطه صرفاً بر اساس قراردادهای اجتماعی پایه‌ریزی شده است. بدین منظور، بررسی تطبیقی و هم‌سنجی دیدگاه‌های متخالف، سودمند است. در این راستا، پژوهش حاضر، دیدگاه طباطبایی به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان شاخص در حوزه عدالت با نگرش توحیدی و جان رالز به‌عنوان متفکر برجسته‌ی عدالت عرفی در باب ادراکات اعتباری و اعتباریات را بررسی کرده و تأثیر این اعتبارگرایی‌ها بر نظریه عدالت را نیز نشان داده است.

واژگان کلیدی: عدالت، ادراکات اعتباری، اعتبارگرایی، علامه طباطبایی، آراء فقهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - استادیار، گروه الهیات و فلسفه اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) m_abaee44@gmail.com

^۳ - استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

علامه طباطبایی با طرح نظریه ادراکات اعتباری موجب ایجاد تحولی در نگرش فلسفی شد. وی در آثار متعددی به تبیین دیدگاه خویش پرداخته که بیانگر رویکرد سیاسی-اجتماعی و اخلاقی ایشان بوده است. این نظریه بدیع هم در نقد مکاتب موجود بود که دارای تفریطهای فراوان بودند و هم با بیان تفاسیل و جزئیات رویکرد خویش، مشخص می‌گردد که حیات فردی و اجتماعی انسان منوط به وجود اعتباریات است. از طرف دیگر عدالت، از مفاهیم بنیادی و مهم در حوزه علوم سیاسی و اجتماعی است که با توضیح ادراکات اعتباری در ادامه، به نحوه طرح و پردازش این مفهوم می‌رسیم. چراکه همین واژه بعنوان وجه اشتراک تفکر هر دو فیلسوف محسوب می‌شود. هم‌چنان در مباحث ادراکات اعتباری، به تأثیر عقل و نقش معرفتی آن، معتقد است. وی در نظریه ادراکات اعتباری، منشأ عدالت اجتماعی را اصل استخدام و سوددهی معرفی می‌کند. در سوی دیگر، جان رالز، علاوه بر احیای نظریه قرارداد اجتماعی، با طرح اعتبارگرایی به شیوه برخی فلاسفه پیش از خود، تبیین نوینی از عدالت ارائه داد. وی بر این مسئله تأکید دارد که اعتبارگرایی به دنبال ارائه روشی جهت مشخص نمودن مبانی صحیح اخلاقی است. در نظریه قرارداد اجتماعی، افراد بر حسب حیات و همکاری اجتماعی‌ای که با یکدیگر دارند، برای تقسیم وظایف، قوانینی را وضع و اعتبار می‌کنند اما این اعتبار زمانی معقول است که بی‌طرفی و انصاف رعایت شود. البته عدل و عدالت در دیدگاه علامه جوانب متعددی مانند عدل تکوینی، عدل تشریعی، عدل جزائی، عدالت اجتماعی و عدالت اخلاقی را شامل می‌شود که در این مقال و در مقایسه با جان رالز، عدالت اجتماعی را مدنظر قرار خواهیم داد. اولین بار که علامه ادراکات اعتباری را مطرح نمود، در اثرش به نام «رساله الولایه» بوده است که طبق معمول، طرح این نظریه از سوی علامه با مخالفان و موافقان بسیاری مواجه شد. موضوع مورد توجه اینست که منشأ صحبت‌های علامه در این باره، منشأ آخرتی است درحالی که چنین نگاهی در جان رالز یافت نمی‌شود.

نوشتار حاضر در حالی به بررسی ادراکات اعتباری علامه و رالز می‌پردازد که می‌دانیم نظر علامه درباره اعتباریات متمرکز روی فلسفه اخلاق، خارج از سنت و بیانگر اصل نظریه مدرن به شمار می‌رود. بنابراین علامه مدافع اخلاق‌گرایی است. از طرف دیگر فلسفه سیاست نیز یکی از شاخه‌های اخلاق است. فلسفه سیاست از مباحث عقل عملی شمرده می‌شود و عدالت مطرح شده در فلسفه جان رالز یکی از مفاهیم مهم اخلاقی است، بنابراین ایشان نیز از متفکران مؤثر در فلسفه اخلاق است. اکثر فلاسفه اخلاق، اخلاق و سیاست را در یک راستا می‌دانند. ضرورت نگارش و مطالعه این مطالب شاید به گستردگی فلسفه اخلاق باشد چراکه علاوه بر آن چه گفته شد، بحث واقع‌گرایی اخلاقی، ذهنیت‌گرایی و تبیین ارزش‌ها را هم در بر می‌گیرد.

۱. علامه طباطبائی و ادراکات اعتباری

در مورد نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی، تبیین آنچه مهم به نظر می‌رسد، اندیشه سیاسی-اجتماعی ایشان است. منظر علامه طباطبائی به نظریه ادراکات اعتباری، «عقل و نقش معرفتی آن» است و البته پر واضح است که علامه اصولاً از منظر فلسفه به همه مباحث پیرامونی خصوصاً مسائل سیاسی - اجتماعی می‌پردازد؛ در این نگاه فلسفی، عقل و تحلیل عقلانی مسائل و ابتدای مباحث بر استدلال‌های عقلانی در درجه اول دارای اهمیت است، البته روش علامه طباطبائی این‌طور است که در کنار عقل، مباحث نقلی (دین) و سلوک عرفانی را نیز به کار می‌گیرد. خلاصه نظر علامه در باب نظریه مذکور اینست که: انسان اعتبار می‌کند تا اراده‌اش تحریک شود و فعلی را انجام دهد برای ادامه حیات خویش نیاز دارد، از طرفی به دلیل تعدد نیازهای انسان، محتاج اعتبارهای بیشتری است. به دلیل این که واژه «اعتباری» هم در تعریف عدالت به کار می‌رود و هم در تعریف حسن و قبح، بنابراین واژه اعتباری مشترک لفظی است و در معانی متفاوتی کاربرد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳/۲۰۱). برخی از این کاربردها عبارتند از: ۱) اعتباری در مقابل مفهوم ماهوی که به معنای معقول ثانی است (یعنی اعم از معقول ثانی فلسفی و منطقی) که اصطلاح «اعتباری به معنای اعم» برایش به کار می‌رود. ۲) اصطلاح دیگر «اعتباری به معنای اخص» یا همان «اعتباری عملی» است. (طباطبائی، بی‌تا: ۳۱۳) که معنای اعتباری محض در مورد این اصطلاح به کار می‌رود.

بحث جبر و اختیار که دارای جهات انسانی و الهی است جزء قدیمی‌ترین مباحث کلامی به شمار می‌رود که خود، پدیدآورنده بحث عدل است و به دنبال آن حسن و قبح افعال و سپس مسئله هدفمندی افعال خداوند مطرح می‌گردد، بدین ترتیب گروه‌های مختلف کلامی مسیرشان جدا و مشخص می‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۱-۱۲). آنچه متکلمان در مورد حسن و قبح افعال بیان کردند، به عنوان منبع استناد علمای اخلاق در تبیین افعال اختیاری قرار گرفت.

۲. ادراکات انسان

از منظر فلسفی و در ابتدای تقسیم‌بندی ادراکات، علامه علوم و ادراکات انسان را به دو بخش معرفی می‌کند: **اول:** ادراکات واقعی و حقیقی؛ که از خارج و هستی حکایت دارند. **دوم:** ادراکات اعتباری؛ اگرچه از جهاتی با جهان واقع نسبت و ارتباطی دارند ولی حکایت از خارج نمی‌کنند و فقط در مقام جعل و اعتبار و آفرینش و قرارداد و فرض است. به عبارت دیگر این ادراکات اعتباری اول اینکه وابسته به قوای فعاله انسان است و دوم اینکه در آنها «باید» یا «ضرورت» قابل لحاظ است. (طباطبائی، بی‌تا: ۱۹۳-۱۹۲).

۳. ادراکات اعتباری

علامه معتقد است علیرغم این که اعتباریات، فرض ذهنی هستند اما بر پایه حقیقتی واقع شده‌اند؛ یعنی معانی غیرواقعی هستند که آثار واقعی دارند بنابراین هیچگاه لغو و بیهوده نخواهند بود. (طباطبائی، بی‌تا: ۲۸۷-۲۸۸). ادراکات اعتباری نیز که عرصه

اراده و انگیزش انسان هستند از جنبه نسبت و رابطه با اجتماع به دو قسم هستند: ۱) اعتباریات قبل از اجتماع. ۲) اعتباریات بعد از اجتماع؛ توضیح آن که چون ادراکات اعتباری به منزله ابزارهایی است که انسان برای رفع نیازهای خود به کار می‌گیرد، آن‌ها تابع احساسات و مناسب با قوای فعاله آدمی هستند و چون بعضی از احساسات درونی آدمی لازمه نوع انسان و ثابت و ناظر بر ارتباط انسان با جهان خارج در هر دوره می‌باشند را باید ادراکات اعتباری قبل از اجتماع یا اعتبارات عمومی و برخی دیگر را که خصوصی و قابل تغییر و ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی خاص می‌باشند را ادراکات اعتباری بعد از اجتماع یا اعتبارات خصوصی نامید (طباطبایی، بی تا: ۱۹۷-۱۹۵).

در تقسیم‌بندی اولیه اعتباریات به دو قسم تقسیم می‌شوند: اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع.

افعال متعلق به قسم اول، به هر شخصی از اشخاص قائمند و افعال متعلق به قسم دوم به نوع مجتمعه قائمند» (طباطبایی، بی تا، ص ۱۲۵). از جمله اعتباریات عمومی که علامه بر آن‌ها تأکید دارد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱. اعتبار وجوب؛ ۲. متابعت علم؛ ۳. حسن و قبح؛ ۴. انتخاب اخف و استخدام؛ ۵. اجتماع.

اعتباریات پس از اجتماع شامل چهار مرتبه است: ۱. اصل ملک؛ ۲. کلام؛ ۳. ریاست و مرئوسیت؛ ۴. تساوی طرفین. از میان تقسیمات مذکور، فقط موارد متناسب با موضوع در ادامه می‌آید.

علامه معتقد است که مفهوم "باید" در معنای اعتباری آن، در واقع برگرفته از "باید" در معنای حقیقی آن است. وی در این باره می‌گوید: «مفهوم "باید" همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است و این نسبت اگر چه حقیقی است ولی انسان آن را میان خود و میان صورت علمی احساسی خود می‌گذارد. لذا نسبت باید در همه اعتباریات از ضرورت خارجی گرفته شده است.» (طباطبایی، بی تا: ۱۲۱).

در نتیجه می‌توان گفت: «اعتبار وجوب، نوعی ارتباط وهمی است که نفس ما آن را پدید می‌آورد و در این عمل حد امور خارجی را به امور فرضی نسبت می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۲).

بنابراین در اعتبار حسن و قبح که از اقسام اعتبار پیش از اجتماع است، باید اعتباری موجب اراده فعل در انسان می‌شود که بعد از آن انسان عملی که در خارج وجود ندارد را انجام می‌دهد. انسان نیازمند به اعتبار است تا از طریق آن، اراده‌اش حرکت نموده و موجب صدور فعل می‌شود. از طرفی هدف از این حرکت ارادی و طلب، دستیابی به کمال است نه کسب نقصان و سستی؛ این گونه است که علاوه بر اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح نیز ضروری الطرح است؛ بنابراین از آن جا که حسن و قبح ناظر به اعمال اند و اعمال ارادی ناشی از اعتبارند، حسن و قبح اعتباری‌اند.

حسن و قبح معانی متفاوتی دارند که عبارتند از:

__ ملائمت یا منافرت با طبع یا قوه مدرکه.

__ نقصان و کمال، بعنوان مثال "عدل حسن است" یعنی عدل کمال یا موجب کمال است.

__ صحت "مدح و ذم" یا "ثواب و عقاب" و یا موجب "مدح و ذم" یا "ثواب و عقاب"؛ مثلاً "عدل حسن است" یعنی عدل موجب ثواب و فاعل آن سزاوار مدح است.

__ تناسب یا عدم تناسب با اجزاء یا تناسب یا عدم تناسب با کمال مطلوب؛ به عنوان مثال "عدل حسن است" بدین معناست که

متناسب با اجزاء یا متناسب با کمال مطلوب انسان است. (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۱۹۰-۲/۱۹۱) (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۹۰-۹۳).

طبق سخن علامه در کتاب "اصول فلسفه رئالیسم": «بدون شک بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون "خوب" می‌دانیم دوست داریم و دیگر حوادث را دشمن داریم و چون دشمن داریم "بد" می‌داریم... ولی پس از تأمل می‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آن واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها برخلاف روش ما می‌باشد.» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۲۷) معنای مورد نظر ایشان در مورد حسن و قبح اعتباری، همان معنای اول است یعنی حسن و قبح یا خوبی و بدی، مساوی است با سازگاری و یا عدم سازگاری یک فعل با طبع یا قوه مدرکه انسان؛ یعنی اگر ملایم و هماهنگ با قوه فعاله‌اش باشد پس خوب است و آن را انجام می‌دهد و اگر ملایم و هماهنگ نباشد در نتیجه بد است و آن را ترک می‌کند. بنابراین از نظر علامه معنای حسن و قبح برابر است با ملائمت و عدم ملائمت و دوست داشتن و دوست نداشتن؛ در این‌جا توجه به این نکته ضروری است که: نسبت میان فعلِ حَسَن با طبع، ضرورت حقیقی نیست که اگر چنین بود، انجام فعل قبیح محال می‌شد، بنابراین فعل حَسَن با طبع انسان رابطه ضرورت اعتباری و یا اولویت دارد؛ چنانکه علامه می‌گوید: «منظور از موافقت فعل بالطبع همین است که نسبت آن با طبع ضرورت یا اولویت باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۵).

با توجه به این‌که موضوع مورد بحث پیوند عمیقی با حسن و قبح دارد، توضیح کوتاهی درباره حسن و قبح می‌آید بدین نحو که حکما معتقدند فعل، بما هو فعل و بدون انتساب به فاعل، اقتضای حسن و قبحی ندارد. عقل عقلا در جایگاه عمل و با توجه مقاصد خصوصی یا عمومی، برای افعال، حسن و قبح اعتبار می‌کند؛ بنابراین حسن و قبح نه طبق گفته اشاعره «شرعی» است و نه طبق گفته معتزله «ذاتی و عقلی»، بلکه حکمی عقلی و اعتباری است. (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۸/۵۴) (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۸۹) به طور قطع نه تنها میان احکام عقلانی و احکام شرعی تضادی وجود ندارد بلکه حکم شرع مهر تأییدی بر احکام عقلانی است؛ بنابراین حسن و قبحی هم که اعتبار می‌شود مرتبط با سرنوشت نوع بشر یا کل اجتماع یا گروهی خاص است. (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۸/۵۴).

حسن و قبح، وصفی اعتباری است که انسانها برای توصیف اعمال خود آنها را وضع و اعتبار می‌کنند. علت وضع احکام اعتباری و به تبع آن حسن و قبح اعتباری طبق بیان علامه به این شرح است: «انسان و هر حیوانی که مانند انسان دارای زندگی اجتماعی است برای بقای حیات و کسب سعادت مسیری را انتخاب می‌کند و از آن‌جا که نقائص داراست، برحسب اراده و شعور خویش فعالی را انجام می‌دهد تا علاوه به مرتفع کردن نیازهایش به کمال هم برسد و از آن‌جا که در راه رسیدن به سعادت به دنبال

نتیجه بخشی افعالش است، برخی اوصاف را به افعال خود نسبت می‌دهد مانند حسن و قبح، واجب و حرام و ...» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۷/۱۲۰) البته همان‌طور که از کلام علامه پیداست، هر موجود دارای شعوری می‌تواند سلسله ای از مفاهیم اعتباری بسازد و این امر مختص انسان نیست. شهید مطهری به این مطلب نقد وارد می‌کند.

لغت اعتباری بر موارد متعددی اطلاق می‌شود اما آن‌چه در این‌جا مقصود است، مفاهیم تحقق یافته در ظرف عمل است که دارای دو معناست: اول، اعتباری شامل مفاهیم اخلاقی و ارزشی که به عنوان صفت اعمال اعتبار می‌شوند نه اینکه حاکی از حقایق عینی یا ذهنی باشند هم‌چون حسن و قبح، وجوب و اباحه. دوم، اعتباری شامل مفاهیم حقوقی و اجتماعی که فقط در ظرف اجتماع اعتبار دارند یعنی به طور کلی این مفاهیم مبنای زندگی اجتماعی قرار می‌گیرند هم‌چون عناوین ریاست، مالکیت و ...

عقل عملی علاوه بر این‌که این مفاهیم اعتباری را از مفاهیم حقیقی به عاریت گرفته در جهت نیل به سعادت اخروی یا حصول اغراض اجتماعی، هم‌چنین مفاهیم مذکور را در ظرف اجتماع دارای وجود می‌داند که بر وجود اعتباری‌شان آثاری - متناسب با وجودشان - مترتب است. (الطباطبایی، ۱۳۷۹: ۱/۲۴ و ۲۴۶/۲-۲۵۰) (مصباح، ۱۳۸۳: ۱/۱۷۸، طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱/۱۷۸). استدلال علامه بر اعتباری بودن حسن و قبح بدین شرح است: «حسن و قبح جزء اوصاف امور اعتباری است بنابراین چون موصوف اعتباریست وصف آن (حسن و قبح) هم اعتباری است مثلاً وقتی می‌گوییم عدالت خوب است عدالت امری اعتباریست پس وصف خوب نیز برای آن اعتباریست و به طور کلی قضایایی که درارای موضوع و محمول اعتباری‌اند، ارتباطشان نیز امری اعتباریست.» (طباطبایی، ۱۳۶۲/۱۳۵).

نکته قابل توجه درباره مفاهیم اعتباری این‌که: باید توجه نمود که درست است این مفاهیم اعتباری هستند اما اعتباریست بر آثارشان مترتب نیست و دارای حکم حقیقی هستند که اگر چنین نباشد، اعتباریاتی مانند تکالیف شرعی فاقد اثر بوده و جعلشان از جانب حاکم شرع، عبث خواهد بود، درحالی‌که علامه در توضیح مطلب می‌گوید: «احکام و مفاهیم اعتباری رابط بین دو حقیقت نقص و کمال‌اند. مثلاً انسان توسط مفاهیم اعتباری و برای رسیدن به کمال، نقائص وجودی خویش را برطرف می‌کند بنابراین اعتباری بودن احکام مساوی با اعتباری بودن آثارشان نیست.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۸، ۱۴۹/۳۸-۳/۱۵۰).

تعریف علامه از اعتباریات در رساله سبعة چنین است: «اعتبار به معنی آن است که حد یا حکم چیزی را به چیز دیگری بخشیم و امر دوم را هم مثل اولی با معنا دانسته و استفاده کنیم، این اعتبارسازی توسط وهم و ذهن انسان انجام می‌شود و اعتبار میان دو جهان حقیقی است. جهان حقیقی اول، نیاز زیستی است مانند نیاز به آب و جهان حقیقی دوم اثری حقیقی مثل نوشیدن آب که این نوشیدن آب تنها در صورتی امکانپذیر است که اعتبار واسطه باشد؛ همین مثال درباره مالکیت و ریاست به کار می‌رود. ریاست، اعتباری است و اثر حقیقی آن فرمان دادن، به همین ترتیب مالکیت نیز اعتباری است با اثر حقیقی به نام سلطه و

تصرف. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۴۷-۳۴۹) بدین ترتیب از اعتباریات خصوصی (بعد از اجتماع) نیز که تنها در پرتو زندگی جمعی معنا پیدا می‌کنند، موارد ذیل هستند: ۱) مالکیت، ۲) ریاست و مرئوسیت، ۳) امر و نهی و ۴) حرمت، استحباب، کراهت و إباحه.

توضیح مطلب چنین است که به اعتقاد علامه منشأ اراده و به تبع آن عملی که از انسان سرمی‌زند، افکار ناشی از اعتباریات است و ارزش این‌ها به فعل آدمی برمی‌گردد. واسطه بودن افکار مزبور بدین ترتیب است: «ادراک‌های اعتباری، ادراکاتی هستند که

۵۱۲

مبانی فقهی حقوق اسلامی

عدالت و انصاف با واسطه‌ی ادراکات و اعتباریات: مقایسه‌ی تطبیقی نظریات علامه طباطبائی و آراء فقهی

بخواهیم به کارش برده و آن‌ها را واسطه و وسیله به دست آوردن کمال و مزایای زندگی خود قرار دهیم. هیچ فعلی از افعال، خالی از این ادراکات نیست.» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۳ و ۱۷۴/۲) از طرف دیگری علامه می‌فرماید: با این‌که اعتباریات ساخته و پرداخته ذهن انسان هستند ولی این‌طور هم نیست که ذهن آدمی بدون درنظر گرفتن واقعیات و یک دفعه از جانب خود مفهومی بسازد؛ پس اعتباریات باید بر خارج مبتنی بوده و با حقایق خارجی نسبتی داشته باشند. نحوه شکل‌گیری اعتباریات بیانگر اینست که بر حسب واقع و با تکیه بر حقایق، ذهن انسان می‌تواند معانی و مفاهیم را ترسیم کند که با وجود این مفاهیم حیات عملی و اجتماعی انسان‌ها میسر است. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۴۲-۴۳) نه فقط حیات اجتماعی انسان‌ها منوط به وجود اعتباریات است بلکه حرکت به سوی کسب کمال و برآوردن نیازهای اساسی فردی هم مشروط به روی آوردن به اعتباریات است؛ به طور کلی هر عملی که انسان با اراده و اختیار خویش انجام می‌دهد به واسطه اعتباریات است. (طباطبایی، بی‌تا: ۲/۱۸۱). از آن‌جا که میان اعتباریات و سیر تکاملی انسان پیوندی ناگسستنی وجود دارد، ناگزیر انسان از طبع اولیه به طرف طبع ثانویه خویش حرکت می‌کند پس اعتباریات مانند واسطه‌ای است که انسان‌ها مطابق اختتام وجودی خویش برای دستیابی به حیات اجتماعی، به ناچار از آن استفاده می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲/۱۹۸).

آدمی با ساختن اعتباریات می‌تواند اشیاء را استخدام نماید تا به اهداف و اغراض خویش نائل شود. ادراکات اعتباری مصنوع انسان است، وجود خارجی ندارد اما زمینه‌های تصرف انسان در حیات و جهان را موجب می‌شوند؛ پس انسان توسط اعتباریات رابطه استخدام و تسخیری با اشیاء پیدا کرده و در جهت رشد کمالی خود به کار می‌گیرد. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۱) بدین ترتیب می‌توان گفت: اعتباریات به عنوان مفاهیمی که بر جهان خارج و حقایق مبتنی بوده و دارای اثرات واقعی هستند، برخاسته از نیاز فردی و جامعه بشری می‌باشند. از آن‌جا که اعتباریات با نیازها و احساسات درونی انسان رابطه مستقیم دارند و همین اعتباریات از نیازها و احساسات درونی افراد تشکیل شده، هرگاه این نیازها و احساسات تغییر کنند، اعتباریات نیز دگرگون می‌شوند. بنابراین تغییر و تحول شرایط، زمان، تغییرات محیطی و خواسته‌ها، باعث تحول و دگرگونی اعتباریات می‌شوند. در ادامه جزئیات بیشتر درباره موضوع ارائه می‌گردد:

۴. تاثیر و کارکرد نظریه ادراکات اعتباری اجتماعی

تاثیر و کارکرد نظریه اعتباریات اجتماعی، در ابعاد چهارگانه‌ی ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۴-۱- تشکیل جامعه و هویت انسان و جامعه؛ ۴-۲- حکومت و وضع سیاسی مطلوب؛ ۴-۳- قوانین اجتماع؛ ۴-۴- عدالت و اقتصاد؛ ۴-۱- تشکیل

جامعه و هویت انسان و جامعه

شامل مؤلفه‌هایی است به ترتیب زیر:

۴-۱-۱. تشکیل «جامعه، امری اعتباری و لازمه نوع انسان» است. انسان هم مخلوق و محصول اراده حق تعالی و ابداع اوست و هم تربیت‌یافته در گهواره تکوین (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۲۱۶)؛ بدین معنا که وجود انسان مشتمل بر ۲ وجه مجرد و مادی است و به قول علامه طباطبایی مبتنی بر دو جوهر: یکی جوهر جسمانی که همان بدن اوست و دیگری جوهر مجرد که همان روح اوست و آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند و با ورود به دنیایی دیگر، سعادت یا شقاوت را می‌چشد روح انسان است.

۴-۱-۲. «انسان دارای دو جوهر است»: جوهر جسمانی که ماده بدنی او است و جوهر مجرد که روح و روان او است و انسان همواره به دنبال سعادت است. سعادت واقعی انسان، تامین زندگی جسمانی و روحانی در ارتباط با هم و یا کسب خیر در دنیا و آخرت است؛ دستیابی به چنین سعادت و کمالی صرفاً در محیط اجتماعی و در تعامل با دیگر انسان‌ها قابل تحقق است، این امر موجب شکل‌گیری «هم‌زیستی انسانها» با یکدیگر و تشکیل اجتماع و شهرها می‌شود. (همان: ۲۶۹/ ۲/ ۱۹۱/ ۳۰).

۴-۱-۳. منشأ پیدایش حیات اجتماعی، نیاز انسان به دیگری و «اصل اعتباری استخدام» است؛ توضیح آن‌که: انسان مدنی‌الطبع است که برای رفع حوائج خود، چاره‌ای جز استخدام موجودات و از جمله انسان‌ها ندارد. به عبارت بهتر، تقدم اصل استخدام، مقدم بر اصل مدنی بودن انسان است. اگرچه انسان هرگاه که قدرت و فرصت کرده، به استخدام دیگران پرداخته است، بدون این‌که به خواهد به کسی خدمتی بکند؛ (همان: ۳۸۷-۳۸۸/ ۱۰) در نهایت انسان پی برده است که بدون درآمدن به استخدام دیگران، نمی‌تواند دیگران را استخدام کند؛ در نتیجه، استخدام دیگران را می‌پذیرد و تن به اجتماع می‌دهد.

۴-۱-۴. مسئله‌ی قدرت اجتماع: ملاک اهتمام اسلام به وجه اجتماعی حیات انسان، همان «قدرت اجتماع» و برتری آن نسبت به تربیت اخلاقی و غرایز فردی است، بر همین اساس اجتماعی، اسلام مهم‌ترین احکام و دستورات شرعی را مانند حج، نماز، جهاد، انفاق و خلاصه تقوی دینی را بنیاد کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۵-۱۴) در اندیشه اسلامی، بین فرد و اجتماع «رابطه حقیقی» برقرار است و در همین بستر است که حکومت زاده می‌شود. لازمه رابطه حقیقی فرد و اجتماع اینست که یک سلسله قوا و خواص نیرومند به وجود آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد درمی‌گیرد این نزاع به وسیله این قدرت با اولویت دادن به جامعه در مقابل فرد حل گردد.

مؤلفه‌های این بخش، عبارتند از: ۱-۲-۴. فرمانروایی اجتماعی؛ ۲-۲-۴. حکومت و مبنای آن؛ ۳-۲-۴. واضع قوانین کلی؛ ۲-۴-۴. وضعیت مطلوب حکومتی؛ ۵-۲-۴. حکومت عادل دینی؛ ۶-۲-۴. شکل حکومت

۳-۴. قوانین اجتماع

علامه علت تشکیل اجتماع انسانی را رفع نیازها، حفظ بقاء و توسعه وجودی خویش و همکاری با اعضای این اجتماع برای وصول به مطلوب و مقصود خویش، شمرده و می‌گوید: «کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و آدمی در زندگیش، آن سعادت را که همواره در پی آن است نمی‌یابد، مگر با اجتماع و جمع شدن افرادی دور هم. افرادی که در کارهای حیاتی، که خود کارهای بسیار زیاد و متنوعی است با یکدیگر همکاری کنند.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۱/۲۴۵). قوانین اجتماع شامل برخی مؤلفه‌هاست که عبارتند از: ۱-۳-۴. قوانین «ثابت از درون متغیر»؛ ۲-۳-۴. جایگاه قوانین ثانویه؛ ۳-۳-۴. قوانین جامعه.

۴-۴. عدالت و اقتصاد

۱-۴-۴. تعریف عدالت در جامعه:

تعریف عدالت (تعریف اول): عدالت به معنای «مساوات» و در برابر ظلم است که «ترجیح غیر مساوی» است. تعریف عدالت (تعریف دوم): عدالت «میان‌ه روی» و اجتناب از دو سر «افراط و تفریط» و اقامه مساوات میان امور است به این معنا که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۲/۵۵).

۲-۴-۴. ریشه‌های عقلانی عدالت: لازمه اعتبار استخدام و اعتبار اجتماع، اعتبار عدالت یا لزوم استقرار اجتماع به گونه‌ای است که هر ذی‌حقی به حق خود برسد. به عبارتی انسان پس از اعتبار استخدام و تشکیل جامعه و در جهت آن که همگان خواستار رسیدن به سود خود هستند عدالت اجتماعی را متحقق می‌سازد. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۸).

۳-۴-۴. اعتبار حسن عدل و قبح ظلم: حسن عدالت و تحقق آن در جامعه اموری هستند که انسان برای اعتبار آنها باید از مسیر زیر عبور کند:

- مرحله اول: انسان بر اثر نیاز و هدایت طبیعت پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد. (اعتبار استخدام)
- مرحله دوم: برای رسیدن به سود خود باید سود همه را خواست. (اعتبار اجتماع)
- مرحله سوم: برای سود همه باید عدالت اجتماعی را پذیرفت. (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)

۱. عدالت اقتصادی

۲. هر نوع قرارداد یا اعتباری موجه نیست: هر چند اصل عدالت اجتماعی امری اعتباری و قراردادی است، اما هر نوع قرارداد یا اعتباری موجه نیست بلکه نظریه عدالتی مدنظر است که دربرگیرنده تمام حوزه‌های زندگی مادی و معنوی انسان باشد.

۵. مفاهیم کلیدی در فلسفه جان رالز

دو مفهوم کلیدی در فلسفه سیاسی جان رالز دیده می‌شود: «وضع نخستین» و «پس پرده بی‌خبری».

«وضع نخستین»: همان وضع طبیعی است که قدمتش به زمان تامس هابز بازمی‌گردد؛ در واقع آن‌چه از وضع نخستین مدنظر جان رالز است، وضعی فرضی و ایده‌آل است که دارای شرایطی است که اعضای جامعه بی‌آن‌که از موقعیت آینده خویش مطلع باشند، باید اصول زندگی اجتماعی و مبانی عدالت را انتخاب نمایند.

بدین ترتیب مقصود از وضع نخستین همان اصول برگرفته از نظام اخلاقی ارزش‌هایی است که فرض شده از مفاهیم فرد و جامعه مستقل‌اند و بدون لحاظ نقش اجتماعی و عمومی می‌توان آن‌ها را صادق یا کاذب دانست. (۴۹: Rawls, ۲۰۰۱). وضع نخستین یک ساختار فرضی است که مشخصات آن به گونه‌ای طراحی گردیده که توافق بر سر اصول عدالت را از سوی انسان‌هایی که در این وضع قرار می‌گیرند، امکان‌پذیر می‌کند؛ اصول مورد توافق، که موضوع آن‌ها نهادهای بنیادین سیاسی و اجتماعی است، از یک سو منصفانه‌اند و مبتنی بر خیر نیستند و از سوی دیگر، با ادراکات شهودی انسان‌ها سازگاری دارد. (رالز، ۱۳۹۰: ۴۴، ۴۵).

۶. نظریه عدالت

رالز معتقد است آنان‌که در پس پرده بی‌خبری بوده و از هر لحظه آینده خویش بی‌خبرند، جهت ورود به جهان شرایطی را پیشنهاد می‌دهند که کاملاً به نفعشان باشد. هیچ‌کس آن‌چه را که برایش مضر باشد یا زبانی در پی داشته باشد را پیشنهاد نمی‌کند. آن‌چه در کتاب نظریه عدالت رالز مطرح می‌شود، نظریه‌ای در باب عدالت است که به شدت اخلاقی است و ادعای جهان‌شمولی دارد. در کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت»، نظریه عدالت تلاشی است برای پاسخ به پرسش از اصول محتوایی عدالت؛ پرسش اساسی در این‌جا، این است که: برای دستیابی به جامعه‌ای عادلانه، باید کدام اصول را پایه و اساس ساختارهای کلان و روابط گوناگون اجتماعی قرار دهیم یا در واقع، چگونه می‌توان جامعه‌ای عادلانه داشت؟ ضرورت طرح این پرسش از آن‌جا ناشی می‌شود که رالز، عدالت را مهم‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی می‌داند و برای آن نقشی همسنگ حقیقت در علم قائل است؛ همان‌گونه که نظریه‌های علمی، هر چند هم مستحکم و منسجم باشند، در صورتی که حقیقت نداشته باشند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند، ساختارها و نهادهای اجتماعی نیز در صورتی که عادلانه نباشند فاقد ارزش خواهند بود، حتی در صورتی که کارآمد باشند. اساساً، جامعه بسامان از نظر رالز، جامعه‌ای است که ساختارهای اساسی خود را حول محور عدالت تعریف نموده باشد. از انگاره قرارداد اجتماعی روایت‌های مختلفی عرضه شده است. (لوین، ۱۳۸۵: ۱۶۲ - ۱۳۰)؛ اما در مجموع، منظور از قرارداد

اجتماعی در نظر طراحان اصلی آن (لاک، روسو و ...) مجموعه‌ی اصول و قواعدی است که مردم در مورد آن‌ها به توافق اجمالی رسیده و آن‌ها را به عنوان راهنمای زندگی و ضامن گردش درست و منظم امور پذیرفته‌اند؛ به ویژه از نظر روسو، قرارداد نه یک واقعیت تاریخی بلکه یک آرمان است؛ یعنی ترتیبی است که اگر قرار است حق سیاسی دایر شود، باید اتخاذ گردد. در واقع، از دید روسو «زمانی که قرارداد نضج گرفت، دیگر از نظر اهمیت به رده‌ی دوم سقوط می‌کند. پس از آن کارکرد اصلی قرارداد این می‌شود که مردم با کمک آن به وضعیت پیوستگی اجتماعی و پیروی از اراده‌ی عمومی رضایت دهند (همان: ۵۲). رالز در خلال پاسخ به این دغدغه‌ها، دو هدف و دو مسیر عمده را دنبال می‌کند: هدف اول، ارائه یک نظریه اخلاقی سیستماتیک به عنوان بدیلی برای فایده‌باوری است. به اعتقاد رالز، دیدگاه فایده باوری دست کم در دو سده گذشته، پایه اخلاقی جوامع غربی قرار گرفته و این جوامع، ساختارهای کلان خود را به پشتوانه این نظریه سامان داده‌اند. در نتیجه، برداشت این جوامع از عدالت نیز به شدت تحت تأثیر دیدگاه فایده باوری قرار گرفته است، اما این دیدگاه، دیدگاهی نارساست و نمی‌تواند پایه‌ای مناسب برای ساختار روابط اجتماعی در جامعه معاصر باشد.

هدف دوم رالز، دستیابی به معیاری عینی و نهایی برای داوری در باب عدالت و عادلانه بودن ساختار جوامع است، ضرورت این هدف، برتری فضیلت عدالت بر سایر فضیلت‌ها می‌باشد. از آنجایی که در صورت فقدان عدالت نوبت به طرح فضیلت‌های دیگر نمی‌رسد، این هدف ضرورت می‌یابد. رالز بر آن است که با دستیابی به این هدف می‌توان به این پرسش که «عدالت چیست؟ و اصول آن کدامند؟»، پاسخی نهایی داد. رالز بحث خود را با نقد روشهای عدالت‌پژوهی آغاز می‌کند. به باور وی، تمامی روشهای موجود، روشهایی غایت‌گرا هستند که در آنها ابتدا باید «خیر و خوبی» را شناخت و سپس بر اساس آن «حق و درستی» را تشخیص داد، یعنی در این روشها چیزی حق و درست است که با خیر سازگار باشد. به عنوان مثال، فایده‌باوری یک دیدگاه غایت‌گرا است و در آن «به حداکثر رسیدن لذت و رفاه برای بیشترین تعداد افراد جامعه» یک امر خیر است، بر این اساس، هر چیزی که بتواند لذت و رفاه را به حداکثر برساند یک امر حق و درست است، و در واقع، هرچیزی که نفع را به حداکثر برساند، عین عدالت است.

اما از دید رالز، تعریف و تعیین حق نباید بر هیچ تصور پیشینی از خیر مبتنی باشد، نه با روش استنتاج عقلی، نه با روش‌های غایت‌گرا و نه با شهودگرایی اخلاقی می‌توان به اصول عدالت دست یافت؛ بلکه مناسب‌ترین روش برای تشخیص محتوای اصول عدالت، روش قراردادگرایی است. در قراردادگرایی، آن گونه که مدّ نظر رالز است، اصول عدالت دستاورد توافق و قرارداد اجتماعی افرادی خاص در وضعیتی ویژه است؛ وضعیتی که رالز آن را وضعیت آغازین^۱ می‌نامد. در این وضعیت، روش تصمیم‌گیری درباره اصول عدالت منصفانه است و چون روش منصفانه است، خود به خود نتیجه‌ای که به دست می‌آید نیز منصفانه خواهد بود، از همین روست که رالز نظریه خود را «عدالت به مثابه انصاف» می‌نامد؛ چرا که منصفانه بودن شرایط وضعیت آغازین سنگ بنای این نظریه است. (رالز، ۲۰۰۱: ۳۱۰). البته باید یادآوری کنیم که ایده وضعیت آغازین رالز متفاوت از مفهوم وضع طبیعی یا آغازین در سایر نظریه‌های قرارداد اجتماعی است. رالز تصریح می‌کند که نظریه وی یک نظریه قرارداد اجتماعی صرف نیست که تکیه‌گاه آن تنها بر یک توافق و قرارداد اجتماعی بدون پشتوانه باشد و مبنای این توافق چندان اهمیتی نداشته باشد؛ بلکه اصول عدالت مربوط به یک انتخاب عقلانی است و مبنای این انتخاب برای ما قابل بررسی است و مسأله موجه بودن این اصول به عقلانی بودن و موجه بودن آن انتخاب مرتبط است (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳). اما وضعیت نخستین یک موقعیت زمانی و تاریخی خاص

^۱. original position

نیست بلکه وضعیتی فرضی است که منصفانه‌ترین شرایط را برای اصول عدالت فراهم می‌کند. در وضعیت نخستین، افراد خصوصیات ویژه‌ای دارند. آن‌ها موجوداتی عقلانی و بی‌غرض و دارای حقوق یکسان برای انتخاب اصول عدالت هستند، بنابراین، نمی‌توانند تصمیمی از روی نفع‌طلبی فردی اتخاذ کنند. (همان: ۴۴).

اما در اینجا یک پرسش مهم مطرح می‌شود و آن اینکه در عالم واقعیت، انسانها به جایگاه‌های اجتماعی و تاریخی و خانوادگی متفاوت تعلق داشته و استعدادهای متفاوتی دارند و متناسب با این تفاوت‌ها، دارای دیدگاه‌های اخلاقی، سیاسی و ... متفاوت و ناهمسانی هستند، چگونه می‌توان انتظار داشت که با وجود این تفاوت‌ها، در خصوص توزیع مواهب و امکانات جامعه، همسان بیندیشند؟ پاسخ رالز چنین است که افراد وضعیتی آغازین باید خود را در موقعیتی قرار دهند که از همه عواملی که به نوعی مانع رسیدن به توافق و اشتراک نظر درباره اصول عدالت می‌شوند، غافل و بی‌خبر باشند تا زمینه حصول توافق و گزینش آن اصول فراهم گردد. رالز در اینجا از مفهوم «حجاب جهل»^۱ استفاده می‌کند؛ حجاب و پرده‌ای که زمینه گزینش جانبدارانه پیروی از منافع فردی و اهداف شخصی را به کلی سلب می‌کند.

دلیل اصلی رالز برای تصور وضعیت نخستین - در پس پرده بی‌خبری - این است که شهروندان در گزینش اصول عدالت بی‌طرفی یا به تعبیر دیگر انصاف را رعایت کنند، بدین معنی که چون شهروندان (اشخاص) در وضعیت آغازین، اطلاعاتی از منافع خود و دیگران ندارند، امکان انتخاب جانبدارانه اصول عدالت از سوی آن‌ها وجود ندارد. در واقع، رالز معتقد است که داشتن اطلاعات در وضعیت آغازین، بی‌طرفی را نقض می‌کند؛ بر همین اساس، شهروندان را از داشتن هرگونه اطلاعاتی درباره موقعیت خود محروم می‌کند. بدین معنی که در وضعیت آغازین هیچ‌یک از طرف‌های قرارداد، در وضعیتی قرار ندارند که اصول عدالت را به نفع خویش طراحی کنند. در نتیجه، در وضعیت آغازین، شهروندان اصول عدالتی را برمی‌گزینند که مورد پذیرش همگانی باشد؛ یعنی، اصول عدالت برآمده از وضعیت آغازین - در پس حجاب جهل، نتیجه توافقی منصفانه است. انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. رالز از عدالت به منزله فضیلت بی‌طرفی سخن می‌گوید؛ یعنی به مثابه صفت وضعیتی که در آن اصول عدالت گزینش می‌شوند. از دید رالز، عدالت و اصول آن اساساً ساخته انسان است و باید راهی برای رسیدن به اصول عدالت یافت؛ بنابراین، در وضعیت آغازین مورد نظر وی، افراد هیچگونه اصلی را درست و از پیش داده شده نمی‌شناسند، بلکه هدفشان این است که با توجه به وضع کلی انسان، اصولی را که از همه عقلانی‌تر است برگزینند. پرسش بعدی این است که افراد وضعیتی آغازین از چه چیزهایی آگاهی ندارند؟ رالز می‌گوید که این افراد در مورد بسیاری از واقعیت‌های خاص^۲ ناآگاه هستند. آن‌ها از جایگاه اجتماعی، موقعیت طبقاتی - اقتصادی، استعدادها و توانایی‌های خود، سطح فرهنگ و تمدن زمانه خود و ... غفلت دارند و حتی هیچ برداشت خاصی از خیر و سعادت و زندگی خوب ندارند. در واقع،

^۱ - veil of ignorance

^۲ - Particular facts

هر چیزی که آگاهی از آن موجب بروز اختلاف نظر شده و زمینه منفعت‌طلبی فردی را فراهم آورد، در پس حجاب جهل قرار می‌گیرد، اما این افراد از واقعیت‌های عام^۱، یعنی از اصول سیاسی و اقتصادی، پایه‌های سازماندهی اجتماعی و ... آگاهی کامل دارند.

۷. قراردادگرایی^۲

پیش از پرداختن به قراردادگرایی لازم است توضیح بسیار کوتاهی درباره رالز و فایده‌گرایی بیان شود.

فایده‌گرایی: فایده‌گرایی معتقد است که اخلاق صرفاً عبارتست از تعریف آن‌دسته از قالب‌های رفتار که مؤثرترین نقش را در تأمین نیک‌بختی فراگیر برای همه افراد یا همه موجودات حساس فارغ هر تبعیضی دارند. تقریری از این نظریه را در هیوم می‌توان یافت. یکی از ویژگی‌های مهم فایده‌گرایی اینست که در تعیین حسن و قبح اعمال، فایده کلی حاصل از آن اعمال مهم است نه نوع و نحوه توزیع آن فایده در میان افراد. (دانشنامه فلسفه اخلاق: ۴۴ و ۴۵) رالز مدعی است خطای فایده‌گرایی این است که تمایز میان افراد را جدی نمی‌گیرد؛ او که نه درباره اخلاق به طور کلی بلکه درباره عدالت قلم می‌زند، آرمان میثاق‌گرایانه را در یک گزینش خیالی، موسوم به "وضع اولیه" جای می‌دهد و در این وضع اولیه فرض بر اینست که انسان‌ها اصول عدالت را به خاطر اجتماعشان انتخاب می‌کنند، بدون آن که بدانند که آنان کیستند. به موجب این، آن‌ها اصولی را انتخاب می‌کنند که صرف نظر از این که افراد جامعه چه کسانی باشند، اصول قابل قبولی بود. (دانشنامه فلسفه اخلاق، ص ۵۲). از قراردادگرایی برداشت‌های گوناگونی صورت گرفته است. در حوزه علم اخلاق، قراردادگرایی به دیدگاهی گفته می‌شود که معتقد است منشأ احکام اخلاقی و معیار صدق و کذب گزاره‌ها و احکام اخلاقی در توافق مابین افراد قابل ردیابی است (Falaky, ۲۰۱۴: ۳۳). اگرچه رگه‌هایی از اندیشه قراردادگرایی در میان فیلسوفان باستان نیز مشاهده می‌شود، اما اندیشه قرارداد به معنای امروزی آن را به فیلسوفان سیاسی چون جان لاک و توماس هابز نسبت می‌دهند (Castiglione, ۲۰۱۵: ۱۶۳). از آنجایی که رالز نیز متفکری لیبرال است و اندیشه‌های او از بسیاری جهات متأثر از فیلسوفان لیبرال مانند جان لاک بوده و سنت فلسفی آن‌ها را بازسازی نموده است تا به خوانش خود از مفهوم قرارداد برسد، لازم است ابتدا مختصری در باب معنای کلاسیک قرارداد توضیح دهیم. مدعای اصلی در سنت قرارداد اجتماعی این است که اجتماعات و نهادهای سیاسی نظیر دولت و قوانین ماحصل یک توافق آغازین میان افراد در وضعی طبیعی (پیشاسیاسی) هستند (Sommers, ۲۰۲۱: ۳۹۵). از دید جان لاک، انسان‌ها در آغاز در وضع طبیعی هستند و در این وضع طبیعی، افراد آزاد، برابر و صاحب حقوق طبیعی هستند؛ اگرچه وضع طبیعی وضعی پیشاسیاسی است، اما به گفته لاک، در این وضع هم قانونی طبیعی حاکم است که با عقل و منطق کشف‌کردنی است و حکمش این است که «همگان برابر و مستقل هستند و هیچ کس حق ندارد به زندگی، سلامت، آزادی یا اموال دیگری آسیب برساند» (Green, ۲۰۱۸: ۶۹). تک‌تک افراد عهده‌دار اجرای قانون طبیعی هستند و بنابراین ضمانت اجرای قانون نیز بر عهده همه افراد است. در

^۱ - General facts

^۲ . constructivism

نتیجه آزادی طبیعی هر شخصی در خطر و نایمن است و از این رو نمی‌توان وضع طبیعی را وضعی پایدار و ایمن توصیف کرد، در این وضع همه می‌کوشند خواست خود را بر دیگران تحمیل نمایند؛ یعنی وضع طبیعی وضعی شکننده است که هر آن امکان دارد به سمت جنگ و نزاع متمایل گردد، این تمایل بالقوه در وضع طبیعی مهم‌ترین عاملی است که افراد را به سمت قرارداد و خروج از وضع طبیعی سوق می‌دهد (Marmor and Sarch, ۲۰۱۵: ۱۳). بنابراین، افراد قرارداد می‌بندند تا دولتی تشکیل دهند که به صورت متقابل حافظ جان و مال و آزادی آن‌ها باشد؛ یعنی دولت و سایر اجتماعات مشابه زمانی پدیدار می‌شوند که افراد با هم توافق کنند که بخشی از آزادی طبیعی خودشان را وانهند و آن را به دولت واگذارند و در نتیجه، چنین دولتی «داور روی زمین» خواهد بود که این اقتدار را خواهد داشت که همه مناقشات را حل و فصل کند و هر صدمه و خسارت احتمالی به هر یک از اعضای جامعه را جبران کند. (جونز، ۱۳۸۳: ۸۲۹-۸۱۱).

البته ذکر این نکته لازم است که نظریه قرارداد اجتماعی درصدد این نبوده است که توضیحی تاریخی در باب منشأ جامعه سیاسی فراهم آورد، هدف این نظریه فراهم آوردن شیوه‌ای از تفکر در مورد سیاست است؛ قرارداد اجتماعی را باید در مقام توافقی فرضی درک کرد.

رالز در نظریه‌ای در باب عدالت، نظریه قرارداد اجتماعی را با تفاوت‌هایی مهم احیا کرد؛ از جمله عمده‌ترین تفاوت‌ها این است که رالز از ابزار قرارداد اجتماعی برای مقصودی استفاده می‌کند که متفاوت از مقصود نظریه‌پردازان سنتی این نحله فکری است. نظریه‌پردازان سنتی از قرارداد استفاده می‌کردند تا بتوانند توضیح دهند تکلیف سیاسی و مشروعیت سیاسی از کجا نشأت می‌گیرند، حال آن‌که رالز می‌گوید: نباید قرارداد آغازین را به معنای قراردادی برای ورود به یک جامعه خاص یا برپا کردن شکل خاصی از حکومت بگیریم. ایده راهنما آن است که اصول عدالت برای ساختار بنیادین جامعه، خود موضوع توافق اولیه‌اند، آن‌ها اصولی هستند که اشخاص آزاد و خردمندی که دغدغه منافع بیش‌تر خود را دارند، در یک وضع برابر، آن اصول را به منظور تعریف مفاهیم بنیادی اجتماع خود می‌پذیرند، این اصول همه توافقات دیگر را سازماندهی می‌کنند. (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳). هدف اصلی رالز توضیح‌دادن منشأ و مبدأ مشروعیت اجتماعات سیاسی نیست، بلکه هدف اصلی او پیشنهاد چارچوبی است که می‌تواند داوری‌های جاف‌تاده ما در باب عدالت را به نحوی توضیح و سامان دهد که علامت راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی ما باشند. نکته اصلی بیان شده در نظریه‌ای در باب عدالت این است که «تصور از عدالت که در سنت قرارداد اجتماعی نهفته است، تصویری است که بیش از هر تصور دیگری از عدالت به داوری‌های جاف‌تاده ما در باب عدالت نزدیک است و مناسب‌ترین پایه اخلاقی را برای جامعه‌ای دموکراتیک فراهم می‌آورد» (رالز، ۱۳۹۰: ۲۱). در نظریه‌ای در باب عدالت، اندیشه قرارداد آغازین یک ابزار بازنمایی است؛ قرارداد آغازین در این اثر شکلی به خود می‌گیرد که فیلسوفان آن را «آزمون فکری» می‌خوانند، آزمونی که در آن فرد قیدوبندهایی مصنوعی و فرضی بر فکر خود تحمیل می‌کند تا بلکه بتواند داوری‌های مطابق با عقل متعارف خود را تبیین، روشن و سیستماتیزه کند. رالز به ما نمی‌گوید فکر کنیم همه افراد طبیعتاً در چه وضعی هستند، بلکه از ما می‌خواهد در عالم خیال خودمان را در وضعی به تصور درآوریم که برای آن طراحی شده است که به ما کمک کند بتوانیم به عدالت فکر

کنیم... روایت رالز از وضع طبیعی (که خود آن را وضع آغازین می‌خواند) نباید هم‌چون الگویی از وضع طبیعی انسان‌ها در نظر آوریم... روایت رالز از نظریه قرارداد اجتماعی تلاشی برای توضیح هیچ چیز نیست؛ روایت او صرفاً تمهیدی است برای کمک به ما که تصور روشن‌تری از عدالت به دست آوریم (تالیس، ۱۳۹۷: ۵۳، ۵۴).

۵۲۰

از نظر رالز، مردم خود منشأ ادعاهای موجه‌اند؛ بدین معنی که مردم از دیدگاه اخلاقی مهم‌اند، نه از آن روی که می‌توانند به

دیگران سود یا زیان برسانند، بلکه به خاطر این که آن‌ها خود غایات فی‌نفسه‌اند؛ رالز در این باره می‌نویسد: «تصور می‌کنم کسانی

که در همکاری اجتماعی درگیر هستند، در یک اقدام مشترک با هم‌دیگر اصول تخصیص حقوق و تکالیف اولیه و اصول تعیین تقسیم و تسهیم عواید اجتماعی را برمی‌گزینند. انسان‌ها پیشاپیش تصمیم می‌گیرند چگونه خواسته‌های‌شان را از یک‌دیگر و در برابر یک‌دیگر ساماندهی کنند و ویژگی و خصلت بنیادین جامعه‌شان را تعیین نمایند؛ دقیقاً همان گونه که هر شخص باید بر اساس تأملات عقلانی، خیر خود را دریابد، گروهی از اشخاص باید یک بار برای همیشه تصمیم بگیرند که چه چیز در میان آن‌ها عدل و چه چیز ظلم به شمار می‌آید، ماحصل گزینشی که انسان‌های خردمند در آن وضع فرضی آزادی برابر انجام می‌دهند، اصول عدالت را تعیین می‌کند» (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳).

بنابراین، الگوی قرارداد اجتماعی، دیدگاهی فردگرایانه دارد و جامعه را شکلی از مشارکت می‌بیند که هدف آن تأمین منافع اعضاست، این الگو به خوبی با خودآیینی ذاتی افراد مطابقت دارد و تعدد و تنوع نظر را می‌پذیرد؛ آن گونه که رالز می‌گوید: اصول عدالت به خواسته‌های متعارض بر سر مزیت‌های حاصل از همکاری اجتماعی می‌پردازد؛ این اصول در زمینه پیوندهای میان چند فرد یا چند گروه کاربرد دارند. واژه «قرارداد» این تکرر و نیز این شرط را پیشنهاد می‌کند که تقسیم متناسب امتیازات باید بر پایه اصول قابل قبول برای همه طرف‌های قرارداد باشد؛ عبارت و سبک و سیاق دیدگاه «قرارداد» نیز متضمن شرط همگانی بودن اصول عدالت است. بنابراین، اگر این اصول نتیجه یک توافق باشند، شهروندان دانش این اصول را هم دارند. ویژگی نظریه‌های قرارداد تأکید بر ماهیت همگانی اصول سیاسی است. (رالز، ۱۳۹۰: ۵۰).

رالز، خود در جایی از کتاب نظریه عدالت، روش خود را و مفهوم «وضع نخستین» را نظیر «وضع طبیعی» در نظریه «قرارداد اجتماعی» تلقی می‌کند، سپس فواید استفاده از اصطلاح «قرارداد» را بازگو می‌کند؛ برخی از فوایدی که او برای استفاده از اصطلاح «قرارداد» برمی‌شمرد، عبارتند از:

– قرارداد مستلزم عقلانیت است و عقلانیت می‌تواند اصول انتخابی عدالت را توجیه کند.

— سروکار عدالت با ادعاهای متعارض در مورد مزایای اجتماعی است، اگر این تعارضات وجود نداشته باشند نیازی به عدالت نخواهد بود.

– اصطلاح «قرارداد» هم تکثر را می‌رساند و هم توزیع مزایای مورد نظر باید بر وفق اصول مورد توافق باشد.

— شرط «شهرت» برای اصول عدالت نیز با تکیه بر سنت «قرارداد» تأمین می‌گردد؛ زیرا تأکید بر اشتهار داشتن اصول فلسفه سیاسی، از مشخصات نظریه «قرارداد» به شمار می‌رود.

بنابراین، روش رالز «قراردادگرایی» است و او بی تردید، در نظر دارد با استفاده از اصل «قرارداد»، نظریه «عدالت» خود را توجیه و مشروعیت آن را مبرهن کند؛ اما باید – همان‌گونه که خود رالز نیز هشدار می‌دهد – به دو نکته عنایت داشت:

اول این‌که، قرارداد مورد نظر فرضی است، نه واقعی و دوم، قرارداد مورد نظر — برخلاف جاهای دیگر — در این‌جا، صرفاً برای اثبات اصول عدالت به کار می‌رود و کاری به دیگر ارزش‌های اخلاقی ندارد (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳، ۴۴).

از سوی دیگر، از نظر رالز، وضع افراد یک جامعه منوط به قواعد وضع شده همان جامعه است، اما باید توجه نمود که هر وضع و قراردادی در جامعه، قابل قبول نیست و همان‌طور که مشاهده می‌کنیم بسیاری از قراردادهای موجود در جامعه بسیار ظالمانه‌اند و این قراردادها زمانی عادلانه و مورد پذیرش محسوب می‌شوند که اعتبارشان بر حسب بی‌طرفی و انصاف باشد و در این‌جا بود که رالز برای تبیین شرایط وضع و قرارداد مبتنی بر انصاف و بی‌طرفی «وضع نخستین» را ارائه می‌دهد که عبارتست از حالتی فرضی که موجب اعتباربخشی قراردادهاست و در پس پرده بی‌خبری واقع شده است. (رالز، ۱۹۷۱: ۱۳۶). می‌دانیم که عقل در موارد مشابه، حکم یکسان صادر می‌کند اما عدم رعایت انصاف موجب تفاوت داورهای اخلاقی در همین امور مشابه می‌شود که از نظر منطقی نامعقول و نادرست است (رالز، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۸).

رالز، عنوان «اعتبارگرایی» یا «اعتبارگرایی کانتی» را بر نظریه خویش می‌نهد که بر حسب آن، افراد جامعه، اصول اخلاقی را در شرایطی منصفانه اعتبار می‌کنند رالز، این دیدگاه خود را جامع‌تر از نظریه قراردادی اجتماعی می‌داند که پیش از وی توسط برخی فلاسفه مطرح شده بود. (رالز، ۱۹۷۱: ۱۱). در پاسخ به این پرسش که آیا مبانی، مفاهیم و صفات اخلاقی مابازای عینی و واقعی دارند و انسان‌ها می‌توانند آن‌ها را کشف نمایند؟ دو نظریه اخلاقی به وجود می‌آید:

۱. واقع‌گرایی اخلاقی؛ که پیروانش قائل‌اند که امور اخلاقی، مابازای عینی دارند و انسان‌ها موظف به کشف و دریافت این اصول هستند.

۲. ضد واقع‌گرایی اخلاقی؛ نظریاتی که در این دسته جای می‌گیرند به عکس نظرات قبلی، واقعیتی در خارج برای اصول اخلاقی قائل نیستند. پس با توجه به اینکه مکاتب واقع‌گرا متنوع‌اند اما همگی در این زمینه متفق‌القول‌اند که اصول اخلاقی سوای از فاعل اخلاقی دارای عینیت هستند درحالی‌که مکاتب غیرواقع‌گرا با این نظریه مخالف‌اند. (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰: ۲۰-۱۸). در دیدگاه رالز، اعتبارگرایی دیدگاهی است که از بسیاری جهات با خاستگاه‌های ضدواقع‌گرا موافق بوده و نمی‌پذیرد که ما بتوانیم وجود واقعیات اخلاقی را کشف کنیم؛ بدین ترتیب درمی‌یابیم که اعتبارگرایی رالز در تعارض و مخالفت با همه انواع مکاتب واقع‌گراست.

(O'Neil, ۲۰۰۲: ۳۴۷) بنابراین جان رالز در سال ۱۹۸۹ وضع نخستین را انکار می‌کند. منظور از وضع نخستین همان مبانی برآمده از نظام اخلاقی ارزش‌هایی است که فرض شده به طور مستقل از مفاهیم فرد و جامعه موجودند و بدون آن که نقش عمومی و اجتماعی‌شان را در نظر بگیریم می‌توان آن‌ها را صادق یا کاذب دانست (رالز، ۲۰۰۱: ۴۹). جدول زیر، اهم تفاوت‌ها و شباهت‌های علامه طباطبایی و جان رالز در باب عدالت را خلاصه کرده است.

۵۲۲

جدول ۱) تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه علامه طباطبایی و جان رالز درباره عدالت

اشتراکات علامه طباطبایی و جان رالز در باب عدالت	
علامه طباطبایی	جان رالز
عدالت، امری اعتباری است	عدالت، امری پسینی است
عدالت ریشه در نیازهای واقعی دارد	عدالت مربوط به یک انتخاب عقلانی است
برخی از مصادیق عدالت، برساخته نیازهای اجتماعی هستند	قراردادگرایی، یکی از وجوهای عدالت است
حسن و قبح، مسئله‌ای عقلی و اعتباری است	حسن و قبح، مسئله‌ای اجتماعی و پسینی است
تمایزات علامه طباطبایی و جان رالز در باب عدالت	
علامه طباطبایی	جان رالز
عدالت در مفهوم سیاسی آن، امری پیشینی است	عدالت سیاسی، امری پسینی و زائیده قرارداد اجتماعی است
لازمه حسن حکومت، وجود عدالت است	پیوستگی اجتماعی و پیروی از اراده عمومی، معیار سنجش عادلانه بودن حکومت است
عدالت اجتماعی در تناظر با عدالت سیاسی و ارجحیت اجتماع بر فرد است	عدالت سیاسی، منتج از قراردادگرایی و ارجحیت فرد بر اجتماع است
افراد فطرتاً و ذاتاً به عدالت گرایش دارند و امکان جانبدارانه بودن عدالت نیز در همه حال، محتمل است	افراد در وضعیت آغازین، اطلاعاتی از منافع خود و دیگران ندارند، امکان انتخاب جانبدارانه اصول عدالت از سوی آن‌ها وجود ندارد
تکلیف سیاسی و مشروعیت سیاسی، ترکیبی از وجوه فطری-الهی انسان و نیاز اجتماعی است	تکلیف سیاسی و مشروعیت سیاسی، منبث از وضعیت قراردادی آغازین است

مبانی فقهی حقوق اسلامی

عدالت و انصاف با واسطه‌ی ادراکات و اعتباریات: مقایسه‌ی تطبیقی نظریات علامه طباطبایی و آراء فقهی

در پرتو نظریه ادراکات اعتباری، وجوب زندگی مدنی ناشی از اعتبار اجتماع است و لازمه آن، حکم دیگری است در قالب عدالت اجتماعی به گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد که در نهایت این حکم به لزوم استقرار حکومت و اعتبار ملک و فرمانروایی و مقام ریاست در اجتماع می‌انجامد؛ همان‌طور که در مطالب ذکر شد، ادراکات اعتباری، اعتبارات پیش از اجتماع را هم دربرمی‌گیرد اما اعتبارگرایی مدنظر رالز فقط پس از اجتماع را شامل می‌شود یعنی مختص انسان‌های جامعه و قراردادهایی است که میان آن‌ها وضع شده است. نفس حکومت و ولایت از اعتباریات ضروریه‌ای است که انسان بدان نیازمند است و ضرورت این نیاز در زندگی اجتماعی انسان و طبع مدنی یا فطری اوست اما قلمرو آن در جامعه از آن شخص معینی نیست و متصدی معینی ندارد بلکه این کار مردم است که باید به آن بپردازند. همان‌طور که در مطالب ذکر شد، ادراکات اعتباری، اعتبارات پیش از اجتماع را هم دربرمی‌گیرد اما اعتبارگرایی مدنظر رالز فقط پس از اجتماع را شامل می‌شود یعنی مختص انسان‌های جامعه و قراردادهایی است که میان آن‌ها وضع شده است. رالز که از منظر ضدواقع‌گرایانه به بحث در حوزه اخلاق می‌پردازد، وجود عینی اصول اخلاقی در جهان خارج را رد کرده و نیز انکار می‌کند که اصول اخلاقی مستقل از فاعل‌های اخلاقی موجود باشند. بالعکس در نظر علامه اول اخلاقی فی‌نفسه موجودند و واقعیت دارند. جایگاه اعتبار عدالت اجتماعی: لازمه اعتبار استخدام و اعتبار اجتماع، اعتبار عدالت یا لزوم استقرار اجتماع به گونه‌ای است که هر ذی‌حقی به حق خود برسد است؛ به عبارتی انسان پس از اعتبار استخدام و تشکیل جامعه و حکومت، در جهت آن که همگان خواستار رسیدن به سود خود هستند عدالت اجتماعی را متحقق می‌سازد. عدالت اقتصادی؛ جلوه‌ای از عدالت اجتماعی: عدالت اجتماعی در عرصه اقتصاد باید خود را نشان دهد؛ این عدالت به معنای موجه بودن هر نوع رابطه اجتماعی نیست و بر همین مبنا عدالت در دو نظام اقتصادی لیبرالیسم و کمونیسم مورد نقد است چرا که یکی به استثمار و استعمار می‌انجامد و دیگری با نام‌های فریبنده تساوی و اشتراک به مبارزه با افکار عالیه و فطرت آزاد انسانی می‌پردازد و اخلاق فاضله را نابود می‌کند؛ همان‌گونه که علامه عدالت را همان مساوات، میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط می‌داند، رالز نیز تحقق عدالت را منوط به رعایت انصاف و حالت بی‌طرفی برمی‌شمرد که اگر غیر از این باشد، نامعقول و غیرمنطقی خواهد بود.

تالیس، رابرت، ۱۳۹۷، فلسفه رالز، مترجم: خشایار دیهیمی، فرهنگ نشر نو.

جونز، وت، ۱۳۸۳، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، مترجم: علی رامین، امیرکبیر.

خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۵، فلسفه‌های مضاف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رالز، جان، ۱۳۸۳، عدالت به مثابه انصاف، مترجم: عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۸۲، اسلام و انسان معاصر، جامعه مدرسین.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، بی‌تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم، صدرا.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۸۱، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۵۵، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، هجرت.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۵۳، تفسیر المیزان، مترجم: همدانی، مکارم و دیگران، تهران، محمدی.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۶۲، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمدحسین طباطبایی.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۹۱، روابط اجتماعی در اسلام، تهران، پیام اسلام.

طباطبایی، علامه، محمد حسین، ۱۳۷۹، نه‌ایه الحکمه، قم، بوستان کتاب.

عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۵، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

لوین، مایکل، ۱۳۸۵، قرارداد اجتماعی، (فرهنگ اندیشه‌های سیاسی: قرارداد اجتماعی)، مترجم: خشایار دیهیمی، نشر نی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، عدل الهی، تهران، صدرا.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.

مک ناوتن، دیوید، ۱۳۸۰، بصیرت اخلاقی، مترجم: محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Castiglione, D. (۲۰۱۵). Introduction the Logic of Social Cooperation for Mutual Advantage – the Democratic Contract. Political Studies Review. ۱۳ (۲): ۱۶۱–۱۷۵.

Falaky, F. (۲۰۱۴). Social Contract, Masochist Contract: Aesthetics of Freedom and Submission in Rousseau. Albany: State University of New York Press.

Green, L. (۲۰۱۸). Legal Positivism, in Zalta, Edward N. (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Marmor, A. and Sarch, A. (۲۰۱۵). The Nature of Law, in Zalta, Edward N. (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab, Stanford University.

ONeil, O. (۲۰۰۲). "The Cambridge Companion to Rawls", Ed, Harvard University Press.

Rawls, J. (۱۹۷۱). "A Theory of justice", Cambridge University Press.

Rawls, J. (۲۰۰۱). Collected papers, Edited by Samuel Freeman, Harvard university press.

Sommers, R. (۲۰۲۱). Experimental jurisprudence. Science. ۳۷۳ (۳): ۳۹۴-۳۹۹.

