

فصلنامه مطالعات سیاسی
سال نهم، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۹۵
صفحات: ۷۷-۹۴
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۴؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۸/۲۱

بازاندیشی معرفتی و مفهومی عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی و جان راولز

دکتر محمد مهدی نادری* / دکتر کتایون سرلک**

چکیده

واژه عدالت اجتماعی از جمله مفاهیمی است که در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گرفته، دیدگاه‌ها و برداشت‌های متعددی از آن ارائه شده است. این واژه ترکیبی، بیانگر مفهوم خاصی از عدالت است که با اقسام دیگر آن از قبیل، عدالت طبیعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت فردی و اخلاقی، تفاوت‌هایی دارد. نوشتار توصیفی-تحلیلی حاضر تلاش دارد این مفهوم را به لحاظ ماهیتی و معرفتی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان یکی از نظریه پردازان اندیشه سیاسی اسلام و جان راولز به عنوان یک از نظریه پردازان اندیشه سیاسی در غرب بازشناسی نماید. نتایج تحقیق نشان می‌دهد عدالت اجتماعی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی به مثابه رعایت تناسب، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها و در اندیشه جان راولز عدالت اجتماعی به مثابه انصاف، بی طرفی و برابری فرصت‌ها است.

کلید واژه‌ها

عدالت اجتماعی، اندیشه سیاسی در اسلام و غرب، خواجه نصیرالدین طوسی، جان راولز.

naderimm@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه و الهیات، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران
** دکترای علوم اجتماعی، دانشگاه عثمانی، حیدرآباد، هند

مقدمه

عدالت اجتماعی به عنوان یکی از مهم ترین آرمان های بشری از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران قرار گرفته است. در اندیشه شرق باستان عدالت اجتماعی از جایگاه والایی برخوردار بوده است. یکی از قدیمی ترین آثاری که به مسأله عدالت اجتماعی پرداخته است، مجمع القوانين حمورابی است. در اندیشه سیاسی غرب نیز می توان طرح مسأله عدالت اجتماعی و اهمیت آن را مشاهده کرد. در دوران یونان باستان عدالت اجتماعی به محور اصلی فلسفه سیاسی تبدیل می گردد. دغدغه اصلی سقراط و افلاطون در این دوران مسأله عدالت است. از ابتدای دوره ی مدرنیته نیز هر چند که عدالت اجتماعی محوریت خود را در فلسفه سیاسی از دست داد، اما همچنان یکی از مباحث مهم در فلسفه سیاسی مدرنیته باقی می ماند. به عنوان نمونه مارکس و انگلس از جمله اندیشمندان دوران مدرن هستند که در بحث های خود با رویکرد خاصی به عدالت اجتماعی پرداخته اند. در قرن بیستم نیز عدالت اجتماعی همچنان در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد که به عنوان نمونه می توان در تئوری جان راولز، برجستگی بحث عدالت اجتماعی را مشاهده کرد. در اندیشه سیاسی اسلام نیز عدالت اجتماعی از جایگاه والایی برخوردار بوده است. فیلسوفان سیاسی مسلمان از جمله فارابی، ابن سینا و به ویژه خواجه نصیر الدین طوسی عدالت اجتماعی را مورد توجه خود قرار داده اند. عدالت اجتماعی در آثار اندیشمندان مسلمان با رویکرد خاصی مطرح شده است. ابعاد عدالت اجتماعی در اسلام عبارتند از برابری در تعیین سرنوشت و تحقق مسؤولیت خلافت عمومی انسان در زمین؛ برابری در اداره جامعه، نظارت بر حکومت و آزادی سیاسی؛ برابری در مقابل قانون، مقررات عمومی و امتیازات اجتماعی؛ عدالت توزیعی در بُعد ثروت و خیرات اقتصادی جامعه؛ عدالت توزیعی در بُعد قدرت و خیرات سیاسی جامعه؛ برابری در معیشت و سطح زندگی؛ اعتدال در سلوک و معاشرت اجتماعی؛ برابری در آموزش و پرورش؛ برابری در قضاوت و دادرسی؛ توازن اجتماعی و تأمین عمومی و تکامل همیاری اجتماعی (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۵۸۱). سید قطب نیز پایه های عدالت اجتماعی را بر سه محور آزادی همه جانبه وجدان، مساوات کامل انسانیت و تکامل همکاری محکم اجتماعی بنا کرده است (قطب، ۱۳۵۲: ۹۲).

۱. نظریه‌های گوناگون در معنای عدالت اجتماعی

از واژه عدالت در کتاب‌های لغت، معانی متعددی ذکر شده است؛ که مهمترین آن‌ها، تساوی، مساوات، درستی و حقانیت است. برخی از دانشمندان علم لغت، عدالت را به معنای مساوات و برابری (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵؛ طریحی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۴۲۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۲۴۶) و برخی دیگر آن را در معنای استقامت؛ یعنی راست و موزون بودن به کار گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱: ۴۱۴؛ خوری شرتونی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۴۹۴). راغب اصفهانی می‌گوید: «عدالت و معادله دارای معنای مساوات و برابری است و در مقایسه میان اشیاء به کار می‌رود... پس عدل، تقسیم نمودن به طور مساوی است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۲۵). به نظر ابن منظور، «عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان حکم به استقامت و درستی آن می‌نماید» (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱: ۴۱۴). همچنین اهل لغت گفته‌اند عدالت در مقابل ظلم و جور قرار دارد (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۹۶؛ فراهیدی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۱۱۵۴). در همین راستا، فراهیدی می‌گوید: «العدل نقيض الجور» (فراهیدی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۱۱۵۴) و فیومی هم همین معنا را برای عدالت تکرار می‌کند (فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۹۶). از واژه ی عدالت اجتماعی تعبیر و برداشت‌های مختلفی ارائه شده است که در اینجا به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۱. عدالت اجتماعی به مثابه تناسب

در یونان بوستان از عدالت به تناسب با طبیعت و فضائل دیگر تعبیر شده است. افلاطون عدالت را حد وسط نقطه تعادل سه قوه خرد، اراده و شهوت در انسان می‌دانست. وی همچنین خردمندی، شجاعت و اعتدال را به عنوان سه فضیلت عمده انسان نام می‌برد که عدالت ارتباط هماهنگ میان این فضائل و تناسب با آن‌ها است (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸). به بانی دیگر عدالت فضیلتی است که صفات دیگر را به وجود آورده و مادام که با آن‌ها توأم باشد وسیله ابقاء و محافظت آنهاست (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۳۷) و عدل عبارت است از تربیت سلسله مراتب اجزاء نفس به نحوی که به حکم طبیعت شان بعضی تابع بعضی دیگر شوند (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۵۸). در مقابل ظلم این است که این سلسله مراتب اجزای نفس و این تابع و متبوعیت بر خلاف حکم طبیعت باشد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۵۹).

در اندیشه افلاطون در سطح اجتماعی نیز عدالت به مفهوم تناسب و قرار گرفتن افراد جامعه در طبقات خاص خود است. وی جامعه را متشکل از سه طبقه فرمانروایان، نگهبانان و توده

مردم (افزارمندان) می‌دانست. از نظر وی عدالت اجتماعی قرار گرفتن هر فرد در طبقه خاص خود و برخوردار گردیدن وی از امتیازات طبقه ی خاص خود و نیز ایفای نقش مخصوص خود می باشد. بنابراین عدالت اجتماعی در این برداشت به مفهوم تناسب و موزونیت و قرار گرفتن در جایگاه خاص خود است.

۲-۱. عدالت اجتماعی به مثابه شایستگی و لیاقت

عدالت در این برداشت، به مفهوم توزیع امکانات و مناصب براساس شایستگی و لیاقت‌هاست. در این دیدگاه توزیع امکانات مادی و رفاهی و نیز توزیع مناصب و مقاومت‌ها باید براساس شایستگی‌ها و لیاقت‌ها صورت گیرد. به‌عنوان نمونه می‌توان چنین دیدگاهی را در آرا و اندیشه‌های ارسطو مشاهده کرد. وی هم در توزیع امکانات مادی، شایستگی‌های افراد را در نظر دارد از این رو به عدالت توزیعی قائل است و هم در نوع و شکل حکومت، طبقه متوسط را شایسته ی حکومت کردن می‌داند. در واقع وی به لحاظ اقتصادی و سیاسی به نوعی شایسته‌سالاری باور دارد (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶).

۳-۱. عدالت اجتماعی به مثابه رعایت تناسب، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها

این برداشت از عدالت اجتماعی که به نوعی ترکیب دو برداشت قبل همراه با افزوده‌هایی است، بیشتر در میان برخی اندیشمندان مسلمان رایج بوده است. به‌عنوان نمونه خواجه نصیرالدین طوسی، عدالت را جمع کمالات و فضائل دانسته، وجود آن را مایه تعدیل قوای دیگر می‌داند، به گفته ی وی در اخلاق ناصری: عدالت جزوی نبود از فضیلت، بلکه فضیلت بود [بأسرها] به تمامی؛ و جور که ضد اوست جزوی از رذیلت نبود، بلکه همه رذیلت بود بأسرها. همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: عدالت آن است که این همه قوت‌ها با یکدیگر اتفاق کنند و قوت ممیزه (عقل) را امثال نمایند. اما خواجه همان دیگر اندیشمندان نیز عدالت اجتماعی را به معنای رعایت استحقاق‌ها و شایستگی‌ها قبول داشته است. خواجه، قوام حکومت را به عدالت دانسته و در توضیح شرط اول معدلت می‌نویسد: عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشده و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد چون این امر منجر به انحراف مزاح از اعتدال و منجر شدن امور اجتماعی به فساد است. همچنین در شرط دوم می‌نویسد: شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و و مرتبه ی هر یکی بر

یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند. بنابراین می توان ترکیب دو معیار تناسب و رعایت استحقاق‌ها و شایستگی‌ها را در آرای خواجه ملاحظه کرد.

تعریف عدالت به اعطاء کل ذی حق حقه «الْعَدَالَةُ إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۵: ۲۵۳)، در میان اندیشمندان مسلمان، تعریف رایجی است، به‌عنوان مثال علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «هی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له؛ عدالت این است هر نیرویی هر حقی دارد به حق خود برسد و در جایی که شایسته است قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۱)».

۴-۱. عدالت اجتماعی به مثابه مساوات و برابری

تعریف عدالت اجتماعی به مساوات و برابری، بیشتر در دوران مدرنیته رایج گردیده است. هر چند که ریشه‌های این تفکر در دوران‌های قبل نیز به گونه‌ای وجود داشته است. برای نخستین بار این دیدگاه توسط مکتب رواقیون مطرح شد. از دیدگاه آنان انسان‌ها برابرنند و هیچ معیاری برای برتری افراد بر افراد دیگر وجود ندارد. سیسرون نیز از جمله اندیشمندانی است که چنین تعبیری از عدالت اجتماعی را ارائه کرده است. وی برخلاف اندیشمندان یونان باستان که تلقی طبیعت‌گرایانه (و تناسب با طبیعت) داشتند، معتقد است که عدالت اجتماعی هیچ چیز نیست جز مساوات. وی بر این باور است که انسان‌ها برابر خلق شده‌اند پس جوهر عدالت اجتماعی نیز برابری است.

در دوران قرون وسطا نیز، هر چند که نظم طبیعی بر پایه‌ی وحی الهی و تفسیر کلیسا تعیین می‌شود اما در اندیشه برخی از متفکران این دوران، زمینه برای تعبیر جدید از عدالت اجتماعی مهیا می‌شود. به عنوان نمونه از آکوئیناس می‌توان نام برد. به نظر وی انسان‌ها حق برخورداری از حد متوسط شرایط زیستن را به طور یکسان دارند. مفروض وی در این بحث، مساوات طلبی است. پس از دوران قرون وسطا، تغییرات اساسی در اندیشه سیاسی اجتماعی گرفت که در بحث عدالت اجتماعی حائز اهمیت است. برای توضیح اندیشه آکوئیناس در باب سیاست و عدالت، باید به مهمترین آموزه‌ی وی، یعنی سازش میان عقل و ایمان پرداخت. او با تعریف کامل‌تری که از نسبت بین عقل و ایمان نمود، به آشتی دهنده‌ی میان این دو مفهوم مشهور گردید.

در نزد توماس قدیس، هرچند عقل فرع بر ایمان و وحی است، اما این موضوع از اهمیت عقل نمی‌کاهد. اما «عقلانیت» آکویناس ترکیبی از نظریه عقل ارسطو و کلام مسیحی است. «شناخت عقل از ایمان شناخت سافل از عالی است که راه را بدو نشان دهد و او را در طی معرفت یاری رساند.» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۵۰). نهاد کلیسا نماینده عقل الهی است و دولت و قانون بشری برگرفته از عقل بشری می‌باشند. از این رو حوزه سیاست زمینی و سیاست آسمانی، از هم تفکیک می‌شوند. او متأثر از فلسفه ارسطو، انسان را موجودی اجتماعی و سیاسی می‌داند و وجود دولت وح اکم سیاسی را ضرورت جامعه انسانی می‌داند. به عقیده آکویناس: «اگر انسانی پیدا شود که از حیث عدل و دانش بر دیگران برتری داشته باشد، حقیقتاً دور از انصاف خواهد بود که او نتواند بر دیگران برای خیر و صلاح خودشان اعمال قدرت کند.» (فاستر، ۱۳۷۰: ۴۲۷). از نظر قدیس آکویناس، عقل بشر او را به سمت دولتی که بتواند عدالت و آرامش را برایش مهیا سازد سوق می‌دهد. بر همین اساس او قوانین را به چهار دسته‌ی قانون ابدی، قانون طبیعی، قانون الهی و قانون بشری تقسیم می‌کند. قانون ابدی همان عقل الهی است و فراتر از عقل بشر است. قوانین دیگر فروتر و نیازمند به تبعیت و هماهنگی با قانون ازلی هستند. به اعتقاد آکویناس هماهنگی با قانون طبیعی می‌تواند قانون بشری را عادلانه کند.

شاید باید گفت در اندیشه آکویناس، به نسبت تبعیت و هماهنگی اصول، قوانین و مفاهیم با عقل الهی و مبدا نخستین عدالت تبیین و تعریف می‌شود. به نظر سن توماس، «قانون بشری عادلانه، باید با عقل وفق دهد، باید به خیر عموم باشد، باید مشروع باشد، از مردم یا از کارگزار منتخب مردم بر آمده باشد و سر انجام باید اعلان شده باشد.» (عالم، ۱۳۸۹: ۲۷۷).

در دوران مدرنیته نیز عدالت اجتماعی به مفهوم برابری در سطوح مختلفی به کار رفته است. یکی از مهمترین سطوح برابری، برابری در شرایط اقتصادی زندگی افراد است که در اندیشه کارل مارکس به شکل برجسته‌ای مطرح شده است. از نظر وی، عدالت اجتماعی در صورتی تحقق می‌یابد که افراد به لحاظ اقتصادی در شرایط برابری زندگی نمایند و این امر بدون توزیع مجدد ثروت امکان پذیر نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود این برداشت از عدالت اجتماعی ارتباط زیادی با عدالت اقتصادی پیدا می‌کند. تداوم این رویکرد را در آرا و اندیشه‌های اندیشمندان متأخر مدرنیته می‌توان یافت که به دلیل اهمیت یکی از این رویکردها، در ادامه به‌طور مستقل توضیح داده می‌شود.

۱-۵. عدالت اجتماعی به مثابه انصاف، بی طرفی و برابری فرصت‌ها

این تعبیر از عدالت اجتماعی در قرن بیستم در کتاب نظریه عدالت جان راولز آمده است. از نظر وی عدالت اجتماعی به مفهوم بی طرفی است و زمانی عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد که دولت بی‌طرف باشد. جان راولز در کتاب خود دو اصل را به‌عنوان اصول عدالت اجتماعی مطرح می‌کند: ۱. هر کس باید از حقی برابر، متناسب با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگارتر باشد، برخوردار باشد. ۲. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شود که اولاً، بیشترین منفعت را برای کم بهره‌ترین افراد، دربر داشته باشد. ثانیاً، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد.

همانگونه که ملاحظه می‌شود اصل اول درباره آزادی و برابری استفاده از آزادی‌های اساسی و اصل دوم درباره نابرابری‌ها است. از نظر وی، بی‌عدالتی تنها آن دسته از نابرابری‌هایی است که به سود همگان نباشد. بنابراین، هر چند که در مفهوم عدالت اجتماعی، برابری فرصت‌ها و شرایط و بی‌طرفی به‌عنوان رکن اساسی آن به رسمیت شناخته شده است، از نظر جان راولز، برخی از نابرابری‌ها (نابرابری‌هایی که به سود همگان باشد) نیز پذیرفته می‌شود.

۲. عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

رویکرد خواجه به عدالت از جنس فلسفه اسلامی است و خصوصیات عمومی نگرش‌های فلاسفه عصر میانه جهان اسلام را در خود دارد. این نگاه، هم چنان که انتظار می‌رود، ترکیبی از مبادی و مبانی نظری فلسفه یونانی و آموزه‌ها و بینش‌های کلام اسلامی را در خود جمع کرده است (نعمه، ۱۳۶۷: ۱۷۴-۱۷۰) و، آن گونه که بسیاری دیگر از فیلسوفان اسلامی انجام داده اند، در میانه این دو جای گرفته است. از یک سوی عدالت را موثر در شکل‌گیری نظامات این جهانی معرفی می‌کند و آن را اهمیتی تعیین‌کننده در تدبیر امور عالم می‌بخشد و از سوی دیگر معنایی از آن به‌دست می‌دهد که، کمابیش، جنبه‌های کلامی درک ما از عدالت را تقویت می‌سازد و به آن اولویت می‌بخشد. آنچه در عمل رخ می‌دهد، به یک معنا، حاصل رفت و آمدی میان این دو است. با این حال خواجه، ای بسا، گامی بیش از دیگران به پیش می‌نهد و درکی دقیق‌تر از جایگاه عدالت، در قیاس با دیگر اهالی فلسفه اسلامی پس از دوره طلایی فارابی و ابن سینا در شرق اسلام و تا پیش از ظهور ملاصدرا، فراهم می‌آورد.

به یک معنا خواجه، با برجسته تر ساختن نگرش شرعی در درک جایگاه عدالت، درونمایه‌های رویکرد تاریخی فلسفه اسلامی به عدالت را برجسته می‌سازد و به آن انسجامی جدی تر می‌بخشد. توضیح بیشتر آن که مفهوم عدالت، به مثابه مفهومی پایه‌ای و تعیین کننده در اندیشه‌های یونانی، پس از پوشیدن لباس نظریه‌های اسلامی دچار نوعی بی‌جایی شد و، به یک معنا، میان دو قطب عقل و نقل در ترددی پرنوسان قرار گرفت.

خواجه با برجسته ساختن شرعیت عدالت‌گرایی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۱ و ۱۰۱ و ۱۷۸ و ۱۸۴)، در عمل، میان عدالت و دیگر بخش‌های حکمت عملی اسلامی انسجام برقرار کرد (مدرسی زنجانی، ۱۳۳۵ : ۷۴) و با این کار، درونمایه‌های پنهان مانده و نا دیده‌ای را در ترابط این مفهوم و دیگر مفاهیم اسلامی آشکار ساخت.

به این معنا می‌توان مدعی شد که خواجه گامی به پیش نهاد؛ اگر چه ممکن است از نظر بسیاری از مطالعه کنندگان تاریخ تطور فلسفه اسلامی این گام به پیش، لزوماً، به پیشبرد رویکرد به عدالت منجر نشده باشد.

۲-۱. موقعیت عدالت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در مقاله سوم اخلاق ناصری، در هشت فصل، به سیاست مدن پرداخته است. در این مقاله نیز، همچون دیگر بخش‌های اخلاق ناصری، خواجه عمدتاً از صورت بندی‌های نظری فارابی الهام گرفته است و بر سبک و نسق معلم ثانی به تقسیم بندی علوم و سیاسات و اجتماعات متلزم مانده است. با این حال رنگ و بوی کلامی اندیشه‌های اخلاق ناصری، به وضوح، نوعی عبور از تقدم عقل را در اندیشه فارابی نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۸ ب : ۲۷۴)، در واقع، به یک معنا، خواجه را باید مظهر آن زمینه‌های ناگفته‌ای در فلسفه فارابی دانست که استعدادی ویژه جهت توضیح در قالبی کلامی دارد؛ ولی، متأثر از نگاه عقل‌گرا و تحت تأثیر درک یونانی تر وی از نظامات فلسفی، حاشیه‌ای شده بود.

با توجه به توضیح پیش گفته می‌توان به شناسایی موقعیت مفهوم عدالت در نظام اندیشه‌ای اخلاق ناصری خطر کرد. جهت انجام این مهم، پیش از هر چیز، لازم است نسبت عدالت را با دیگر مفاهیم مهم و ذیلاً به ساختاری اشاره می‌شود که خواجه مفهوم عدالت را در دل آن طرح می‌کند:

خواجه نصیرالدین طوسی، مشخصاً، سیاست ملک را سیاست سیاسات می‌دانست. وی از این سیاست ذیل عنوان مهم و تعیین کننده «سیاست مدینه فاضله» یاد می‌کند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۲۹۹). وی سیاست جاری در مدینه فاضله را از جنس امامت می‌شمرد و سیاست فاضله را همان سیاست امامت معرفی می‌کرد. چه آنکه امام، بنا بر تقرب به حضرت حق، مصلحت خلق را می‌شناسد و می‌داند و با همه به حلم و رفق و مدارا، آن گونه که اخلاق ناصری توضیح می‌دهد، رفتار کند.

به اعتقاد خواجه چنین سیاست مولد رشد است و در همه حال نیکو خواهد بود (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۳۰۰). در واقع شکل‌گیری و تداوم سیر در مسیر سعادت، مطابق اندیشه بسط یافته در اخلاق ناصری، تابعی از برقراری سیاست فاضله‌ای از این دست (سیاست فاضله مبتنی بر امامت) است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۷). به این ترتیب نوعی ارتباط میان اخلاق و سیاست برقرار می‌شود. با این حال این ارتباط، بیش از آنکه ارجاعی مشخص به اصولی بیرونی داشته باشد حاصل قابلیت‌ها و توانایی‌های امام، در مدینه فاضله، جهت اعمال شرعیت است.

ایجاد ارتباط میان اخلاق و سیاست ذیل توانمندی‌های امام درک خاصی از عدالت را در اندیشه خواجه سبب شده است که ذیلاً به آن پرداخته می‌شود: عدالت کار ویژه دولت و حاصل عمل به قوانین برآمده از شرع است. به این ترتیب تضمین رویکرد به عدالت در جامعه در عداد اصلی ترین مسؤولیت‌های دولت قرار می‌گیرد و دولت، به منظور قوام بخشی به ملک و مملکت، جریان عدالت را در جامعه سبب می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ۲۵۰).

به این ترتیب بر رئیس دولت فاضله فرض و واجب است که، به شیوه‌ای مستدام، به حال رعیت نظر کند و مناسبات عادلانه را در جامعه برقرار کند. در واقع تضمین اجرای عدالت در جامعه، به شیوه‌ای پیوسته و درونزا، ضامن اجرای قانون، صداقت، محبت و سایر صفات و خصال نیک اخلاقی و رواج آنها در میان خلق و عوام خواهد بود.

۲-۲. معنای عدالت در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی

آن چه در پاره نخست این نوشتار آمد بیان جایگاه ساختاری عدالت در اندیشه خواجه بود. به نظر می‌رسد که توضیح ساختار دولت فاضله در اندیشه خواجه کفایت نکند و راه به درک ظرافت‌های اندیشه منظومه‌ای وی از شهر برتر، یا مدینه فاضله، نبرد. جهت انجام این مهم باید

نقبی به آن سوی جایگاه ساختاری عدالت، یعنی کار ویژه باطنی آن، زد و عدل مفهوم عدالت را در مناسبات مدنی بررسی کرد. ذیل چنین رویکردی است که، از جمله، می‌توان درکی از جایگاه کلیدی و تعیین کننده مفهوم «محبت» در نظام کلامی / فلسفی اخلاق ناصری تحصیل کرد:

در سیاست مدینه فاضله عدالت و محبت به مثابه دو عنصر اساسی و تعیین کننده مطرح می‌شوند. این دو، مطابق رویکرد خواجه، باعث و بانی استحکام پایه‌های نظام سیاسی و ضامن حرکت آن در مسیر فضیلت و سعادت هستند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰: ۲۸۳). در این میان ضرورت‌های ناشی از زندگی اجتماعی انسان در سیر آن به کمال اقتضایی دارد که بیش از آن که از جنس قانون، و قدرت، باشد از جنس ارتباط، و همدلی، است. این جا همان جایی است که محبت به مثابه عدل عدالت مطرح می‌شود. در واقع التزام ساکنان مدینه فاضله به اخلاق نیک و ترابط و تعامل آن‌ها با یکدیگر نوعی از انس و محبت را سبب می‌شود که حاصل مناسبات درونی چنین جامعه‌ای است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۲۵۹).

کوتاه سخن آنکه انس و محبت حاصل روابط میان اعضای جامعه با یکدیگر و اعضای جامعه با حاکم است؛ در حالی که عدالت کار ویژه اعمال قانون از جانب حاکم بر مردم، مطابق مقتضیات شریعت، است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۳۰۴).

اینجاست که جایگاه جدی و محوری محبت مشخص می‌شود: خواجه، به این ترتیب، محبت را امری طبیعی و برتر و مقدم بر عدالت می‌شمارد. وی در توضیح نگاه مختار خود در باب محبت بیان می‌دارد که این صفت نیک اخلاقی از دو نظر موجب تثبیت و شکل‌یابی جامعه می‌شود.

یکم) روابط میان افراد و آحاد جامعه را در مسیر کمال و دوستی شکل و سامان می‌بخشد.

دوم) روابط میان دولت و ملت را شکل می‌دهد و استوار می‌سازد.

به این ترتیب محبت، برخلاف عدالت که اعمال شدنی و از جنس امور مدیریتی است، بیانگر اتحادی طبیعی است، همچنان که عدالت بیانگر وجه بیرونی و گویای اتحادی صناعی است که در زمان فقدان محبت جهت حفظ نظم و نظام جامعه التزام به آن ضرورت می‌یابد. اینجاست که خواجه، اگر چه عدالت را اکمل فضایل معرفی می‌کند، ولی معتقد به آن می‌شود که با وجود محبت، جامعه نیازی به عدالت نمی‌یابد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱: ۳۰۴).

۳. عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی جان راولز

در میان اندیشمندان معاصر غربی جان راولز، فیلسوف سیاسی آمریکایی یکی از برجسته ترین نظریه پردازانی بشمار می آید که در نوشته های خود به مبحث عدالت می پردازد؛ و سعی دارد به مناقشه این مقوله در غرب پاسخ دهد، راولز که عمیقاً از اندیشه های کانت فیلسوف برجسته آلمانی و نیز شماری از متفکران در سنت لیبرالی و غیر آن نظیر لاک، هابز و روسو متأثر بود کوشید با بهره گیری از آموزه های این فیلسوفان طرحی نو در اندازد و نظریه مناسب اوضاع و احوال قرن بیستم ارائه دهد که در آن عین حفظ ارزش های اصیل و انسانی مکاتب لیبرال از آن دسته آموزه های برخی از جریان های درون این سنت که نتایج نامطلوبی از آن عاید می شد پرهیز کند. کانت در قرن هجدهم کوشیده بود اخلاقیاتی در خور انسان عصر جدید تدوین کند که از صبغه عقلانی برخوردار باشد و مستقل از فرهنگ ها و سنت های گوناگون باشد راولز از کانت آموخت که اخلاقیاتی که در پی تدوین شالوده های آن بود می باید عقل پسند باشد او از لاک و هابز و روسو نیز آموخت که پیوند و همبستگی میان افراد عضو یک جامعه و رعایت حقوق و وظایف متقابل به وسیله آنان می تواند زمینه ساز ایجاد یک جامعه عادلانه شود که در آن به واسطه وجود نوعی قرارداد نانوشته اما لازم الاتباع معیار کنش ها و فعالیت ها می گردد و تاکید کرد که بدون وجود چنین قراردادی رقابت افراد در جامعه به نوعی مبارزه برای بقا تبدیل می شود که در آن قدرتمندان حقوق ضعیف را پایمال می کنند رعایت انصاف ضرورتی است که در غیاب آن نمی توان به سعادت پایدار و فراگیر آحاد جامعه امید بست (پایا، ۱۳۸۱: ۲۹-۲۶).

جان راولز کار ابتکاری خویش درباره عدالت را با انتشار مقاله «عدالت به مقتضای انصاف»^۱ در سال ۱۹۵۸ آغاز نمود. در سال ۱۹۶۷، با انجام اصلاحاتی در مقاله پیشین، نظریه خود را در مقاله «عدالت توزیعی»^۲ معرفی نمود. و با انتشار کتاب «نظریه ای درباره عدالت»^۳ در سال ۱۹۷۱، راولز، مبحث عدالت اجتماعی را در مرکز موضوعات فلسفه سیاسی قرار داد (Wolff, 1977: 5).

در خصوص موضوع عدالت، راولز میان عدالت فرد، عدالت قوانین، و عدالت نهادهای اجتماعی، تفکیک قائل می شود. نهادهای اجتماعی؛ شامل ساختار سیاسی، ترتیبات اقتصادی بنیادین همچون اقتصاد بازار و مالکیت خصوصی، و ترتیبات بنیادین اجتماعی همچون نظام

1. Justice as Fairness
2. Distributive Justice
3. Theory of Justice

خانواده تک‌همسری می‌شود. با این تقسیم‌بندی، راولز، دغدغه خویش را عدالت‌نهادهای اجتماعی معرفی می‌کند. بنابراین، راولز به هیچ وجه در صدد شرح ویژگی‌های فرد عادل و یا قوانین عادلانه نمی‌باشد. مرکز بحث راولز را عدالت اجتماعی و نهادهای عادلانه تشکیل می‌دهند (Rawls, 1971: 6-7). وی در پی معرفی اصول عدالت اجتماعی که ترتیبات بنیادین سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی را تعیین می‌کنند، می‌باشد.

در خصوص انواع معانی عدالت، در نخستین تقسیم‌بندی، راولز میان «عدالت اعطایی»^۱ و «عدالت توزیعی» تفاوت گذاشته و نظریه خویش را مربوط به عدالت توزیعی توصیف می‌کند. وی عدالت اعطایی را این‌طور تعریف می‌کند که هر گاه مقصود تقسیم چیزی؛ خیر و مطلوب میان کسانی باشد که در پیدایش آن چیز نقشی نداشته و در نتیجه نسبت به آن نمی‌توانند به طور مشروعی، ادعایی داشته باشند، تقسیم عادلانه آن چیز از موضوعات عدالت اعطایی خواهد بود. عدالت اعطایی به نظر راولز ایجاب می‌نماید که چیزهای خیر و مطلوب بر اساس درخواست‌ها و نیازهای دانسته شده افراد میان آن‌ها تقسیم شود. در مقابل، عدالت توزیعی مربوط به شیوه تقسیم چیزهای خیر و مطلوب میان افرادی می‌شود که در پدید آمدن آن‌ها نقش داشته و در نتیجه پیش از تقسیم، هر یک از آن‌ها نسبت به سهم خویش ادعایی مشروع دارند. از آن‌جا که زندگی اجتماعی در دید راولز، یک نظام همکاری میان افراد است و همگان در پیدایش منافع حاصل از زندگی اجتماعی شریک هستند، تقسیم منافع و بهره‌های زندگی اجتماعی، جزء موضوعات عدالت توزیعی است (Rawls, 1971: 73-77).

در گام بعدی، راولز، عدالت را به سه نوع تقسیم می‌کند: «عدالت فرآیندی کامل»^۲، «عدالت فرآیندی ناقص»^۳ و «عدالت فرآیندی خالص»^۴. بنابر تعریف راولز، عدالت فرآیندی کامل هنگامی مصداق می‌یابد که هم ملاکی مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن نتیجه یک کار وجود دارد، و هم فرآیندی معین وجود دارد که با اجرای آن می‌توان اطمینان حاصل نمود که نتیجه مورد نظر به دست می‌آید. مثال این نوع عدالت، تقسیم یک کیک به طور مساوی میان صاحبان مشترک آن می‌باشد. عدالت فرآیندی ناقص به هنگامی مطرح می‌شود که در عین وجود ملاکی مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن نتیجه یک کار، فرآیندی وجود ندارد که

1. Allocative Justice
2. Perfect Procedural Justice
3. Imperfect Procedural Justice
4. Pure Procedural Justice

با پیروی از آن بتوان اطمینان حاصل نمود که حتما نتیجه عادلانه مورد نظر به دست می‌آید. محاکمه یک متهم از این قسم می‌باشد. و بالاخره، عدالت فرآیندی خالص مربوط به جایی می‌شود که ملاک مستقلی برای قضاوت درباره عادلانه بودن یک نتیجه در دست نیست؛ در عین حال، فرآیند شناخته شده‌ای در دسترس است تا با پیروی از آن هر نتیجه‌ای که از فرآیند مزبور حاصل شود را بتوان عادلانه توصیف نمود. قمار بازی، مصداقی از عدالت فرآیندی خالص است. پس از بیان انواع عدالت، راولز، نظریه خود را از نوع عدالت فرآیندی خالص توصیف می‌نماید (Rawls, 1971: 74-75).

حال به تعریف راولز از عدالت به طور مشروح پرداخته می‌شود. راولز، چند تعریف کلی از عدالت ارائه می‌دهد که آن‌ها را مورد اتفاق نظر همگان توصیف می‌نماید. آن گاه تعریف ویژه خویش از عدالت اجتماعی را که انتظار می‌رود تمامی انسان‌های منطقی، آن را بپذیرند، به بحث می‌گذارد. تعریف کلی راولز از عدالت، آن را به «توزیع مناسب»^۱ سودها و زحمتهای زندگی اجتماعی، ربط می‌دهد که در مقابل «تفاوت گذاشتن غیر موجه»^۲ میان افراد قرار می‌دهد (Rawls, 1971: 5). به نظر راولز، تعریفی کلی که برای عدالت می‌توان ارائه نمود؛ به گونه‌ای که جامع دیدگاه‌های گوناگون باشد، وجود دارد که عبارت از زدودن تفاوت‌های غیر موجه، سهم مناسب، توازن، یا تعادل میان درخواست‌های مخالف می‌باشد. آن گاه به هنگام تعیین ملاک مناسب بودن و یا غیر موجه بودن تقسیم سودها و زحمتهای اجتماعی نظریات گوناگون در صحنه پدید می‌آیند (Rawls, 1999:191). نظریه ویژه راولز، این است که ملاک تعیین تفاوت‌های موجه و تفاوت‌های غیر موجه، عنصر «انصاف»^۳ است. تنها با قرار گرفتن در شرائط منصفانه قضاوت می‌توان نابرابری‌های موجه را از نابرابری‌های غیر موجه تمییز داد. در نظر راولز عدالت به مثابه انصاف، دارای سه ویژگی است:

۱. عملی است؛

۲. به‌عنوان شهروندانی آزاد و برابر در آن توافق می‌کند؛

۳. یک مفهوم سیاسی است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

-
1. Proper Distribution
 2. Arbitrary Distinction
 3. Fairness

بدین ترتیب، رابطه مفهوم عدالت و مفهوم انصاف در اندیشه راولز نیز روشن می‌شود. این، انصاف در قضاوت است که می‌تواند نابرابری‌های موجه را تأیید نماید؛ در نتیجه نباید تصور نمود که در دید راولز، عدالت به معنای انصاف است. خود راولز به طور آشکارا اعلام می‌کند که نباید عدالت را با انصاف هم‌معنا تصور نمود. به نظر وی، عدالت دارای اصولی است که انسان‌ها در صورتی که در شرایط منصفانه قضاوت قرار گیرند، آن اصول را می‌فهمند (Rawls, 1971: 12). در گامی جلوتر، راولز، عدالت را به برابری به شرح زیر معرفی می‌کند: تمامی ارزش‌های اجتماعی باید به طور برابر میان انسان‌ها توزیع گردد؛ مگر این که همگان از توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به شکلی سود ببرند. بنابراین، نقطه مقابل عدالت که بی‌عدالتی است، به معنای نابرابری‌هایی که به سود همگان نیستند، می‌باشد (Rawls, 1971: 24). در این جا راولز، عدالت را به «برابری» و «نابرابری مفید به حال عموم» تعریف می‌کند که به نوبه خود، تعریفی با محتواست و می‌تواند راهنمای عمل قرار گیرد. وی اصول عدالت را در دو اصل، خلاصه می‌کند: اصل اول عدالت راولزی عبارت از «حقوق و آزادی‌های برابر»، و اصل دوم آن شامل «برابری فرصت‌ها» و نیز «سودمند بودن نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی برای محروم‌ترین افراد جامعه» می‌شود (Rawls, 1996: 5-6).

به موجب اصل اول عدالت در نزد راولز، هر کس باید از مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌ها به طور برابر با سایرین برخوردار باشد. مجموعه مورد نظر راولز، عبارت از موارد زیر می‌شود: حقوق سیاسی شامل: حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حق آزادی بیان، و حق شرکت در اجتماعات سیاسی؛ آزادی‌های مدنی شامل: آزادی اندیشه و عقیده، و آزادی بیان و شرکت در اجتماعات غیر سیاسی؛ حقوق مصونیتی شامل: مصونیت از شکنجه جسمی و روانی، مصونیت در برابر دستگیری غیر موجه، مصونیت در برابر دزدی، و حق برخورداری از مالکیت خصوصی (Rawls, 1996: 53).

اصل دوم عدالت راولزی مربوط به توزیع به ضرورت نابرابر مناصب اجتماعی و سیاسی، و بهره‌های اقتصادی می‌شود. به موجب این اصل، نابرابری‌های مزبور، هنگامی موجه و عادلانه می‌باشند که اولاً همگان از فرصت‌های برابر برای دستیابی به آن مناصب و بهره‌ها برخوردار باشند، و ثانیاً نابرابری‌های مزبور به سود محروم‌ترین افراد جامعه تمام شود (Rawls, 1996: 72). اصل نخست راولز، بیان‌گر جوهره لیبرالی نظریه عدالت راولزی است؛ در حالی که اصل

دوم که شامل دو قسمت می‌شود، دیدگاهی معین و جهت دهنده و متمایز از سایر دیدگاه‌ها درباره عدالت را باز می‌تابد.

شایان توجه است که به رغم تأکید راولز بر مقدم بودن اصل اول بر اصل دوم، نباید این طور تصور نمود که راولز، توزیع برابر حقوق و آزادی‌های فردی را مقدم بر تأمین «نیازهای اولیه» انسان‌ها می‌داند. تا زمانی که نیازهای اولیه حیات برای هر فرد تضمین نشده است، آزادی و حقوق سیاسی و مدنی ارزشی ندارند. بنابراین، بی‌تردید از دیدگاه راولز، برآورده نمودن نیازهای اساسی انسان‌ها در درجه نخست اهمیت قرار دارد؛ پس از آن نوبت به توزیع برابر حقوق و آزادی‌های فردی می‌رسد؛ سپس جای تضمین برابر فرصت‌ها برای دستیابی به مناصب سیاسی و اجتماعی خواهد بود؛ و در آخر، افزایش نابرابر سودهای اجتماعی به گونه‌ای که به سود محروم‌ترین افراد جامعه تمام شود (Rawls, 1996: 252-253). جان راولز با تعریف خود از عدالت در واقع پیوندی میان دو مفهوم قرارداد اجتماعی و سوددهی برقرار، و با طرحی جدید عدالت اجتماعی را بنیان نهاد که همواره لیبرالیسم را در مخاطره قرار می‌داد (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۵۸-۲۹).

نتیجه‌گیری

با لحاظ آنچه آمد، و از باب نتیجه‌گیری، عناصر اصلی رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی به عدالت اجتماعی و مقدمات منجر به آن را می‌توان این گونه بر شمرد:

- خواجه، اگر چه همچون یونانیان قائل به رویکردی حد وسط گرایانه بود و برای عقل در حوزه دریافت معارف رسالت قائل بود، اما، در نهایت، عقل را ذیل شرع می‌نشاند و از آن به مثابه دهلیزی برای دریافت شرع یاد می‌کرد.
- خواجه اخلاق را بر پایه محبت معنا می‌کرد. محبت در نظام اندیشه سیاسی وی عنصری مقدم بر عدالت است و مبنای اساسی زندگی مدنی دانسته می‌شود. محبت، هم از این روی، مقوم در پدیداری نظم و مؤثر در سلوک اعضای جامعه به سمت کمال است.
- خواجه نصیر موجد تغییری در روایت اندیشه سیاسی اسلام از عدالت است که به وی جایگاهی ممتاز در تاریخ تطور بحث از این مفهوم می‌بخشد. نگاه ویژه خواجه به سیاست به طرح پر رنگ و معنادار عدالت به مثابه کار ویژه اساسی دولت می‌انجامد. چنین عدالتی، در

شرایط فقدان محبت و موقعیت انسداد در روابط طبیعی اجتماع انسانی بر پایه محبت، موجب حفظ نظم و مؤثر در تولید ثبات می شود.

در مقایسه با خواجه نصیرالدین طوسی نوآوری‌های غیر قابل انکار راولز درباره عدالت را می‌توان به شرح زیر بیان نمود: تعیین جایگاهی برتر برای عدالت اجتماعی؛ پرداختن ویژه به عدالت اجتماعی و نه عدالت فردی؛ تقسیم عدالت به اعطایی و توزیعی؛ تقسیم عدالت به عدالت فرآیندی کامل، ناقص، و خالص؛ ارائه تصویری روشن از اصول عدالت؛ توجه به عنصر نیازهای اولیه در کنار عناصر لیاقت، برابری، و حقوق؛ و مهم‌تر از همه گره زدن آزادی‌های فردی به مفهوم عدالت؛ همه این‌ها از نوآوری‌های بی‌تردید راولز در توسعه افق دید ما از عدالت به شمار می‌روند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، جلد چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹). «تئوری عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی»، **فصلنامه علوم سیاسی**، شماره هشتم، بهار، صص ۲۷۸-۲۵۰.
- ارسطو (۱۳۸۱). **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- افلاطون (۱۳۶۸). **جمهوری**، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶). **لیبرالیسم و محافظه کاری**، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). **بنیاد نظری سیاست**، تهران: نشر بقیه.
- پایا، علی (۱۳۸۱). «جان رالز نظریه‌پرداز انصاف و عدالت»، **کتاب ماه ادبیات و فلسفه**، شماره ۶۴، بهمن، ۲۶-۲۹.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰). **نظریه عدالت**، چاپ اول، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸). «تحول تاریخی مفهوم عدالت»، **فصلنامه علوم سیاسی**، سال دوازدهم، شماره ۴۵، بهار، ۵۸-۲۹.
- خوری شرتونی، سعید (۱۳۸۵). **اقرب الموارد**، جلد سوم، چاپ دوم، تهران: دارالاسوه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲). **معجم مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). **نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر**، ترجمه سیداحمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- سن، آمارتیا کومار (۱۳۸۵). **توسعه یعنی آزادی**، چاپ دوم، ترجمه محمد سعید نوری نائینی، تهران: نشر نی.

- سن، آمارتیا کومار (۱۳۷۷). **اخلاق و اقتصاد**. ترجمه حسن فشارکی، چاپ اول، تهران: نشر شیرازه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۸الف). **درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، چاپ سوم، تهران: کویر
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۸ب). **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، چاپ هشتم تهران: کویر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). **تفسیر المیزان**، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، المجلد ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۵). **مجمع البحرین**، جلد ۵، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹). **تاریخ فلسفه سیاسی غرب: از آغاز تا پایان سده‌های میانه**، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۲۵). **کتاب العین**، جلد دوم، چاپ دوم، قم: اسوه.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۰۵ق). **المصباح المنیر**، قم: دارالهجره.
- قطب، سیدمحمد (۱۳۵۲). **عدالت اجتماعی در اسلام**، خسروشاهی و گرامی، چاپ هشتم، تهران: انتشار.
- لش، اسکات (۱۳۸۳). **جامعه‌شناسی پست مدرنیسم**، ترجمه: حسن چاوشیان، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- لوین، اندرو (۱۳۸۰). **نظریه لیبرال دموکراسی**، ترجمه سعید زیبا کلام، چاپ اول، تهران، نشر سمت.
- مدرسی زنجانی، محمد (۱۳۳۵). **سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی**، تهران: دانشگاه تهران.
- نصیرالدین طوسی، خواجه (۱۳۶۱). **اخلاق محتشمی**، تصحیح حمید تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- نصیرالدین طوسی، خواجه (۱۳۶۴). **اخلاق ناصری**، تهران: خوارزمی.
- نعمه، شیخ عبدالله (۱۳۶۷). **فلاسفه شیعه**، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران.
- نیزبیت، جان؛ آبردین، پاتریشا (۱۳۷۸). **دنیای ۲۰۰۰**، ترجمه ناصر موفقیان، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۰). **اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی**، قم: بوستان کتاب.

ب) منابع انگلیسی

- Rawls, John (1971). **A Theory of Justice**, published by Harvard University Press.
- Rawls, John (1999). "Justice as Reciprocity", **Collected Papers**, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1996). **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press.
- Wolff, Robert Paul (1977). **Understanding Rawls, A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice**, New Jersey, and Princeton University Press.

