

Journal of Islamic Law Research

پژوهش‌های حقوق اسلامی

Exploring the Theological Foundations of Social Justice
Theory in the Context of the Islamic Republic of Iran's
Constitution

Authors: Ahmad Farshadian | Mohsen Esmaili | Mostafa Zali

Stable URL: <https://doi.org/10.30497/law.2024.246971.3627>

بنیادهای الهیاتی نظریه عدالت اجتماعی

از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: مطالعات فقهی

نویسندگان: احمد فرشادیان | محسن اسماعیلی | مصطفی زالی

پیوند دائمی: <https://doi.org/10.30497/law.2024.246971.3627>

Copyright 2025 The Author(s).

Published by *Imam Sadiq University*, Tehran, Iran.

This work is fully Open Access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and not modified. *Islamic Law Research* strictly follows the ethical guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), which all readers, authors, reviewers, and editors are expected to observe and uphold.



Exploring the Theological Foundations of Social Justice Theory in the Context of the Islamic Republic of Iran's Constitution

Ahmad Farshadian · PhD Student in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) a_farshadian@atu.ac.ir

Mohsen Esmaeili · Associate Professor, Department of Private and Islamic Law, Faculty of
Law and Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. esmaeili1344@ut.ac.ir

Mostafa Zali · Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and
Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. m.zali@ut.ac.ir

Abstract

1. Introduction

Social justice represents a foundational pillar in the pursuit of a fair and equitable society, concerning itself with the just allocation of scarce resources among individuals with diverse and often conflicting needs and claims. In contemporary discourse, social justice extends beyond mere distribution; it encompasses the state's proactive role in ensuring that every individual attains a certain minimum standard of living. This involves deliberation on the extent of resources that should be guaranteed to individuals and the degree of governmental intervention necessary to achieve such equity.

Theoretical explorations of social justice operate on three distinct yet interconnected levels: foundational principles, theoretical frameworks, and institutional structures. The foundational level delves into the underlying values, ethical considerations, and societal objectives that justify and motivate the pursuit of justice. It raises fundamental questions about the nature of justice, its role in society, and the values that underpin it.

In the context of the Islamic Republic of Iran, the Constitution serves as a critical document that embodies Islamic thought and principles. The infusion of Islamic jurisprudence, theology, and beliefs into the Constitution signifies the importance of exploring its theological foundations to fully understand its



approach to social justice. Several scholars assert that the Constitution's primary economic principle is the establishment of an economy grounded in an Islamic worldview, which inherently includes notions of justice derived from Islamic theology.

This study aims to examine the theological foundations of social justice theory as embedded in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. By focusing on elements such as the sovereignty of Sharia, anthropological aspects of justice theory, and the interaction between the people and the state in realizing justice, the research seeks to uncover how Islamic theological principles inform and shape the nation's conception of social justice.

2. Research Question

The central research question guiding this study is:

What are the theological foundations of the theory of social justice as articulated in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, and how do these foundations influence the interpretation and implementation of social justice within the country's legal and economic systems?

To address this overarching question, the study explores several sub-questions:

How does the sovereignty of Sharia law manifest within the Constitution, and what impact does it have on social justice policies?

In what ways do Islamic anthropological views on human nature and society inform the Constitution's approach to justice and equity?

What is the nature of the interaction between the people and the state as prescribed by the Constitution, and how does this relationship facilitate the realization of social justice according to Islamic theological principles?

3. Research Hypothesis

The study is predicated on the following hypothesis:

The Constitution of the Islamic Republic of Iran is fundamentally grounded in Islamic theological principles, which profoundly shape its theory and practice of social justice. Specifically, the sovereignty of Sharia, Islamic anthropological conceptions of justice, and the defined interaction between the people and the state constitute the core theological foundations that influence the nation's approach to equitable resource distribution and societal welfare.

This hypothesis suggests that an in-depth examination of the Constitution through the lens of Islamic theology will reveal a deliberate integration of religious principles aimed at achieving social justice. It posits that these theological underpinnings are not merely symbolic but actively guide legislative processes and policy implementations related to justice and equity.

4. Methodology & Framework, if Applicable

To investigate the theological foundations of social justice theory within Iran's Constitution, the study employs a doctrinal research methodology. This method involves a systematic analysis of legal documents and texts to interpret and extract underlying principles and doctrines. The research process is structured as follows:

Textual Analysis of the Constitution: A comprehensive examination of the constitutional text, including the preamble and relevant articles, to identify explicit references to social justice, Sharia law, and Islamic principles.

Interpretative Approach: Utilizing principles of Islamic jurisprudence [Fiqh] and theology [Kalam] to interpret constitutional provisions. This approach allows for an understanding of how Islamic legal and theological concepts are integrated into the constitutional framework.

Theoretical Framework: The study is anchored in Islamic legal theory and theological doctrines, providing a lens through which constitutional provisions are analyzed. Key concepts include:

Sovereignty of Sharia: Investigating how Sharia law is positioned as the supreme legal authority in the Constitution and its implications for social justice legislation and enforcement.

Anthropological Aspects of Justice Theory: Exploring Islamic views on human nature, societal roles, and the purpose of justice, and how these views are reflected in constitutional principles.

Interaction Between the People and the State: Analyzing the prescribed relationship between citizens and the government in Islamic theology and how this dynamic is institutionalized within the Constitution to achieve social justice.

Critical Analysis: Assessing the extent to which theological foundations influence practical implementations of social justice. This involves examining case studies, legislative developments, and policy outcomes related to social justice in Iran.

5. Results & Discussion

The examination of the Constitution of the Islamic Republic of Iran reveals that its theory of social justice is anchored in three fundamental principles. These principles act as the core values and foundational stances that shape the equitable distribution mechanisms and the establishment of justice-oriented social institutions within the country.

A. Governance by a Just Jurist Based on Islamic Laws

A central finding is that the realization of social justice is closely tied to the governance structure led by a just jurist who administers Islamic laws. This concept emphasizes that the enforcement of Sharia law, under appropriate conditions, is pivotal for achieving justice. The Constitution positions a just jurist as the key figure in interpreting and applying Islamic principles to governance,

ensuring that laws are implemented fairly and align with the ethical and moral teachings of Islam. This governance model is believed to foster social balance and equity, as it bases the legal and social framework on divine guidance and justice.

B. The Nature and Status of Humans in Creation

Another significant principle is the Islamic perspective on human nature and the status of individuals in the universe. The Constitution reflects the belief that humans possess an inherent dignity and occupy a unique position in creation, which necessitates a fundamental equality in accessing life's resources. This perspective is supported by three interconnected arguments:

Argument from Origin: Humans are considered the vicegerents of God on Earth, implying that they have an equal right to utilize the resources necessary for fulfilling their divine purpose. This equality is rooted in the shared origin and the collective responsibility bestowed upon humanity.

Argument from Purpose: The ultimate goal for individuals is to achieve happiness and spiritual growth. Access to a minimum level of material resources is essential for pursuing this goal. The Constitution suggests that the right to seek personal development and happiness is universal and non-discriminatory, warranting equal access to basic provisions for all.

Argument from Dignity: Preserving human dignity requires that individuals have sufficient material means and that society avoids significant class disparities. The Constitution implies that large economic gaps undermine social cohesion and the inherent worth of individuals, necessitating measures to ensure a more equitable distribution of wealth.

C. Justice as an Interactive System Between State and People

The third principle highlights justice as a dynamic and reciprocal relationship between the state and its citizens. The Islamic Republic of Iran is portrayed as a perfection-oriented state that is not neutral but committed to a specific theory of justice derived from Islamic theology. This commitment imposes dual obligations:

Governmental Responsibility: The state is tasked with designing fair processes within the economic and social order. This includes establishing laws and institutions that promote equity, prevent exploitation, and facilitate the redistribution of resources to eradicate absolute poverty. Social insurance and welfare policies are integral components of this responsibility.

Citizen Participation: The populace is expected to play an active and direct role in realizing social justice. Citizens are viewed as primary agents in shaping political, social, and economic power structures. Mechanisms such as a consultative political system, the promotion of broad ownership models, cooperative economies, and the right to demand justice empower individuals to contribute to and influence the pursuit of justice.

6. Conclusion

The study concludes that the theory of social justice within the Constitution of the Islamic Republic of Iran is fundamentally based on Islamic theological foundations. These foundations are manifested through three core principles: governance by a just jurist [Faqih] applying Islamic laws, the recognition of human nature and status in creation, and the conceptualization of justice as an interactive system between the state and the people.

The governance structure emphasizes the crucial role of a just jurist in ensuring that Islamic laws are interpreted and enforced in a manner that promotes fairness and social balance. This leadership is central to aligning the nation's legal framework with its religious and moral values.

The Constitution's view of human nature asserts that all individuals possess inherent dignity and equality, necessitating equal access to resources and opportunities. This perspective is supported by arguments emphasizing humanity's shared origin, common purpose, and the need to uphold human dignity by minimizing class disparities.

Justice, as outlined in the Constitution, is not a unidirectional mandate but a collaborative endeavor. The state's obligations to design fair processes and address societal outcomes are complemented by the active participation of citizens. This collaborative model ensures that social justice is pursued through both institutional mechanisms and grassroots involvement, reflecting the Islamic principle of mutual responsibility.

In essence, the Constitution integrates Islamic theological principles with its legal and social policies to create a holistic approach to social justice. The findings highlight that social justice in Iran is deeply intertwined with religious beliefs, shaping the nation's identity and guiding its governance. This integration presents a unique model where faith and law converge to promote equity and justice.

Keywords: Social Justice, Distributive Justice, Economic Justice, Constitution.

بنیادهای الهیاتی نظریه عدالت اجتماعی از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

احمد فرشادیان • دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

a_farshadian@atu.ac.ir

(نویسنده مسئول)

محسن اسماعیلی • دانشیار، گروه حقوق خصوصی و اسلامی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

esmaeili1344@ut.ac.ir

مصطفی زالی • استادیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

m.zali@ut.ac.ir

چکیده

نظریه عدالت اجتماعی در دریافت معاصر، خواستار توزیع منابع کمیاب میان افرادی با دعاوی متعارض است و در این میان، بنیادهای نظریه عدالت، پاسخ به پرسش‌های اساسی آن، همچون ارزش‌ها و اهداف جامعه، توجیه نظریه عدالت و نقش آن می‌باشد که در نهایت آن را تا صورت‌بندی عدالت اجتماعی به‌مثابه نظریه‌ای ساخت‌یافته پشتیبانی می‌کند. در رویاورد به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با عنایت به خاستگاه دینی آن، توجه به مبانی فقهی و کلامی قانون اساسی حائز اهمیت است؛ از این رو، «بررسی بنیان الهیاتی نظریه عدالت اجتماعی، مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» مسأله اصلی این نوشتار را صورت بخشیده است. نخستین یافته پژوهش حاضر، بررسی نسبت اجرای شریعت و تحقق عدالت اجتماعی است. نگارندگان کوشیده‌اند تا علاوه بر صورت‌بندی این رابطه، به بازکاوی تحلیلی آن نیز بپردازند. به‌علاوه، بنیادهای انسان‌شناختی نظریه عدالت نیز مورد توجه قرار گرفته است تا از این رهگذر، بنیادی الهیاتی در خصوص برابری اجمالی ابناء بشر فراهم آید. پژوهش حاضر در نهایت روشن می‌کند که عدالت اجتماعی نه صرفاً وظیفه‌ای برای دولت است، و نه تحقق آن تنها به اقدامات فردی افراد گره خورده است، بلکه عدالت اجتماعی نظامی تعاملی میان مردم و حاکمیت است که تحقق آن در گرو ایفای نقش دوطرفه حاکمیت و مردم خواهد بود.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، عدالت توزیعی، عدالت اقتصادی، قانون اساسی.



مقدمه

«عدالت اجتماعی» که گاه از آن با نام‌های دیگری مانند عدالت توزیعی یا عدالت اقتصادی یاد شده، بدین معناست که جامعه چگونه باید منابع کمیاب خود را میان افراد با نیازها و دعاوی متعارض توزیع کند (Roemer, 1998, p. 1). عدالت اجتماعی در دریافت معاصر، در پی آن است که دولت تضمین کند منابع به‌گونه‌ای در کل جامعه توزیع شود که همه از سطح مشخصی از امکانات برخوردار شوند. نظریه‌های عدالت اجتماعی به‌طور معمول حول این مسئله متمرکز است که چه مقدار از امکانات باید تضمین شود و برای توزیع این امکانات به چه میزان دخالت دولت نیاز است (Fleischacker, 2004, p. 4). چنان‌که در شکل نیز ملاحظه می‌شود، هر نظریه‌ای در باب عدالت در سه سطح قابل پی‌جویی است. در این میان، مسئله این تحقیق ناظر به ساحت بنیادین نظریه عدالت است. این بنیادها، زیربنا و توجیه عدالت اجتماعی و پاسخ به پرسش‌های اساسی و اولیه آن مانند ارزش‌ها، اهداف جامعه، چیستی عدالت و نقش آن است (Platz, 2020, p. 5).

شکل «یک»: مؤلفه‌ها و سطوح نظریه عدالت توزیعی



منبع: Platz, 2020, p. 5.

در روی آورد به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از آنجاکه این سند در مرحله تدوین و تفسیر متأثر از اندیشه اسلامی است، توجه به بنیادهای الهیاتی نظریه عدالت حائز اهمیت است. به تعبیر شماری نویسندگان، نخستین اصل اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ابتدای اقتصاد بر جهان‌بینی اسلامی است (حبیب‌نژاد، ۱۴۰۱، ص. ۲۸). براین اساس، مسئله پژوهش

حاضر، «بررسی بنیان الهیاتی نظریه عدالت اجتماعی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» است و در این راستا، به زمینه‌های فکری حامی قانون اساسی در اندیشه اسلامی اعم از فقه و کلام توجه کرده است. در راستای پاسخ به مسئله پیش‌گفته، در ساحت الهیات قانون اساسی و در ارتباط با نظریه عدالت اجتماعی، توجه به مقوله‌های «حاکمیت شریعت»، «انسان‌شناسی نظریه عدالت» و «تعامل مردم و حاکمیت در تحقق عدالت» راهگشاست و به ترتیب موضوع مباحث این نوشتار را تشکیل می‌دهد. با وجود این، نگارندگان ادعای احصای تمام بنیان‌های الهیاتی نظریه عدالت را ندارند، اما با رویکردی اصطیادی و از خلال بازخوانی اصول قانون اساسی، موارد یادشده را استخراج کرده‌اند.

۱. مناسبات «حاکمیت شریعت» و عدالت اجتماعی

حاکمیت شریعت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قالب دو مقوله کلیدی تجلی یافته است. نخست، حاکمیت تقنینی شریعت که ناظر به انطباق قوانین و مقررات با موازین شرعی است (اصل ۴) و دیگر، حاکمیت اجرایی شریعت که ولایت فقیه بر امور را به نحو اطلاق تضمین می‌کند (اصل ۵). با عنایت به دو مقوله پیش‌گفته، ابتدا رابطه حاکمیت شریعت و عدالت اجتماعی بررسی می‌شود و سپس این رابطه مورد واکاوی و تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد.

۱.۱. صورت‌بندی رابطه: تحقق عدالت از رهگذر اجرای شریعت

حاکمیت شریعت در یک معنا حاکمیت قوانین و موازینی است که شرع مقدس اسلام بر بندگان واجب کرده است. از حیث کلامی، این قوانین واجد مصالح لازم برای سعادت بشری از جمله عدالت هستند. بر این پایه، در دو مبحث از حاکمیت تقنینی شریعت در جمهوری اسلامی ایران و نیز نسبت این حاکمیت تقنینی با عدالت سخن به میان خواهد آمد.

اجرای شریعت از وظایف مهم حکومت اسلامی است؛ به گونه‌ای که احکام اسلام، قوانین حکومت اسلامی دانسته شده‌اند. به تعبیر امام خمینی (رحمت‌الله علیه)، «اسلام همان حکومت است با تمام شئون آن و احکام به مثابه قوانین حکومت اسلامی و شأنی از شئون آن هستند» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص. ۶۳۲-۶۳۳). بنابراین، اجرای شریعت وظیفه‌ای بر دوش حاکمیت است و همین ضرورت اجرای احکام یکی از مداخل استدلال برای ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت قرار گرفته است (برای ملاحظه گزارشی از ادله اثبات ولایت فقیه و تکیه ماهوی ادله بر این

موضوع ر. ک به: عزیزی، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۱-۱۴۳).

مبتنی بر همین دیدگاه، حاکمیت تقنینی شرع و ابتدای قانون‌گذاری بر شریعت اسلام در اصل ۲ متمم قانون اساسی مشروطه - اصل طراز - تجلی یافته و تشخیص آن بر عهده گروهی از فقها نهاده شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز همین مضمون را به نحوی دیگر مورد تأکید قرار داده است. مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اسلام را عنصر مشروعیت‌بخش نظام می‌داند و بر این موضوع تأکید می‌کند که «... قانون‌گذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است، بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام‌شناسان عادل و پرهیزگار و متعهد (فقهای عادل)، امری محتوم و ضروری است...». از دیگر سو، در اصول متعدد این قانون از انطباق یا عدم مغایرت قانون با اسلام سخن به میان آمده که از جمله به چند مورد اشاره می‌شود: «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومان (سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین)» در راستای تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی (اصل ۲)، ابتدای همه قوانین بر موازین اسلامی و نهادن وظیفه تشخیص آن بر عهده فقهای شورای نگهبان (اصل ۴)، لزوم عدم تغایر مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام و نهادن وظیفه تشخیص آن بر عهده فقهای شورای نگهبان (اصول ۹۱ و ۹۶) و تکلیف قضات دادگاه به عدم اجرای تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های دولتی مخالف با قوانین و مقررات اسلامی (اصل ۱۷۰).

اکنون این پرسش به میان می‌آید که تحقق قوانین شرعی چه نسبتی با عدالت اجتماعی می‌یابد؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان گفت که اجرای احکام شرعی، لزوماً اجرای عدالت را نیز در پی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد مبتنی بر نوع نگاه امامیه و اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، احکام شرعی واجد تمام مصالح مورد نیاز برای سعادت بشر هستند. این بیان در کلام اسلامی «عدالت تشریحی» نامیده می‌شود که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مدنظر قرار گرفته است و از پایه‌های جمهوری اسلامی شمرده می‌شود.^۱ ناگفته پیداست که عدالت اجتماعی در رأس این مصالح قرار می‌گیرد. با این حساب، اجرای شریعت و اجرای عدالت دو روی یک سکه هستند.

در هنگامه نزاع‌های مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری در پاسخ گفتمانی که شعاع عدالت را ذیل

۱. اصل ۲: جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به: ۴. عدل خدا در خلقت و تشریح ...

ایده مشروطه مطرح می‌کرد، معتقد بود «تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است» (نوری، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۹). این موضوع در اندیشه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران نیز بازتاب یافته است. ایشان پس از بیان اینکه احکام، قوانین حکومت اسلامی هستند اشاره می‌کنند «بل الأحکام مطلوبات بالعرض و أمور آلیه لإجرائها و بسط العدالة» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص. ۶۳۲-۶۳۳). آنچه از این کلام قابل برداشت است، این مفروض است که احکام موضوعیت ندارند، بلکه طریقی هستند برای نیل انسان به سعادت و عدالت.^۱ براین اساس، اجرای احکام عدالت را نیز تحقق می‌بخشد (برای ملاحظه تفصیلی این مسئله ر. ک به: فرشادیان و زالی، ۱۴۰۲، صص. ۱۶۹-۱۶۶).

۲.۱. بازگویی رابطه: عدالت و وابستگی به ساختارهای کلان نهادی

اگر ابتدای شریعت اسلامی بر مصالح به منزله مقتضی برای اجرای عدالت دانسته شود، صرف وجود آن برای تحقق عدالت کافی نیست؛ زیرا موانع در این مسیر سد راه خواهند بود. در این بخش، چالش‌های پیش روی این دریافت از عدالت بررسی می‌شود. از آنجاکه در نوشته‌ای دیگر از برخی از این چالش‌ها از جمله «حاکمیت اجرایی شریعت و تضمین تحقق آن»، «عدم تناظر احکام فقهی و نیازهای حکومتی» و «عدم عینیت شرع و فقه» سخن به میان آمده است (فرشادیان و زالی، ۱۴۰۲، سراسر مقاله)، این نوشتار تنها به «وابستگی عدالت به ساختارهای نهادی کلان» که موردی مهم، اما مغفول است، اشاره می‌کند.

قوانین، ناگزیر از اجرا در ساختارهای از پیش موجود هستند که این ساختارها می‌تواند کارکرد آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهد و آن‌ها را از اهداف از پیش تعیین شده دور کند یا به سمت آن نیل دهد. احکام شرعی نیز از این موضوع مستثنا نیستند و در زمینه و بستری خاص تعیین می‌یابند که می‌تواند مغایر با اهداف کلی اسلام باشد. مراد از این بستر، روابط علی و معلولی است که خواه‌ناخواه در امور اقتصادی واقع می‌شوند مانند روابط مربوط به عرضه و تقاضا در اقتصاد آزاد

۱. طریقت احکام برای اهداف کلی اسلام، بنیادی برای مداخله ولی فقیه در احکام به‌طور موقت و برای تضمین مقاصد کلی نظام اسلام و نیز دست‌مایه‌ای برای نظریه تحول احکام بر اساس اهداف و در اثر تغییر شرایط زمان و مکان است که با مداخله فقیه حاکم اعمال می‌شود.

(مطهری، ۱۳۸۸، ص. ۳۱).

براین اساس، می‌توان گفت احکام مبتنی بر مصالح ذاتی هستند و می‌توانند تأمین عدالت را به همراه داشته باشند، اما بستر اجرای احکام می‌تواند آن‌ها را از حالت عادلانه بودن خارج کند؛ توضیح اینکه، اگر اصول کلی روابط در نظام اقتصادی بر مبنای اصول کلی اقتصاد سرمایه‌داری نضج یافته باشند، تحقق مصالح احکام با اجرای آن‌ها به صورت جزئی با چالش مواجه خواهد بود. در چنین جامعه‌ای، توازن اجتماعی بر هم خورده است و روابط آن‌گونه که اسلام در نظر دارد، شکل نیافته‌اند. در این شرایط، اجرای احکام فقهی و رها شدن بازار به صورت آزاد تنها به بازتولید روابط سرمایه‌داری منجر می‌شود و شکاف طبقاتی را بیش‌ازپیش گسترده می‌کند. مقصود از توازن اجتماعی در اینجا، توازن نهادهای اجتماعی در کنار یکدیگر است. بدین معنا که برابری نهادهای اجتماعی به صورت هم‌راستا و در تقویت یکدیگر، به طور هم‌افزا به سوی تحقق عدالت اجتماعی حرکت کنند.

بعید نیست بتوان گفت احکام فرعی در ساختارها و بسترهای گوناگون به نتایج متفاوت منجر می‌شوند و چه بسا این نتایج با اغراض نهایی اسلام در تعارض باشند. از این رو امام خمینی (رحمت‌الله علیه) در منشور روحانیت، آگاهی از این بسترهای حاکم را از شرایط اجتهاد در عصر کنونی می‌داند.

... زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد و یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (خمینی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷).

از دیدگاه ایشان، ایجاد وضع عادلانه در گروه، اصلاح این بسترهاست و این موضوع را وظیفه علمای جامعه اسلامی تلقی می‌کنند.

این به عهده علمای اسلام و محققان و کارشناسان اسلامی است که برای جایگزین کردن سیستم ناصحیح اقتصاد حاکم بر جهان اسلام، طرح‌ها و

برنامه‌های سازنده و دربرگیرنده منافع محرومان و پابرنه‌ها را ارائه دهند و جهان مستضعفان و مسلمانان را از تنگنا و فقر معیشت به درآورند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۳۴۰).

از دیدگاه شهید بهشتی، چنانچه خریدوفروش، اجاره، مضاربه و... باعث برهم زدن نظم اقتصادی شود، باز باید با نظارت حکومت بر نرخ‌گذاری و هدایت کار مشکل را حل کرد که حل این معضل از طریق نظارت عادلانه حکومت اسلامی مقتدر صورت می‌گیرد. بنابراین، خود این احکام مستلزم بی‌عدالتی نیستند و به‌عکس، مقتضای عدالت را با خود به همراه دارند، اما عادلانه بودن احکام خرد (فرعیه) به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و لازم است روابط کلان که به‌مثابه بستر اجرای این احکام عمل می‌کنند نیز عادلانه تعیین یابند (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰ الف، صص. ۶۱-۶۳). بنابراین، از دیدگاه وی جعل همه احکام الهی به‌خودی خود عادلانه و مشکل بی‌عدالتی در فقدان کلان‌نگری در نظام‌سازی اجتماعی بر مبنای احکام اسلام است (برای ملاحظه تفصیل مسئله از دیدگاه شهید بهشتی ر. ک به: تراب‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، صص. ۱۴۳-۱۴۹).

در بازگشت به بحث از قانون اساسی، به نظر می‌رسد این سند نیز به این موضوع توجه داشته و افزون‌بر رعایت ضوابط احکام فرعی در نظام اقتصادی، چهارچوب‌هایی را برای نظام اقتصادی در سطح کلان لازم دانسته است. در مقدمه قانون اساسی به تقدم بسترسازی و نقش آن در نیل به سوی اهداف نظام حقوقی توجه شده است.

قوه مجریه به دلیل اهمیت ویژه‌ای که در رابطه با اجرای احکام و مقررات اسلامی به‌منظور رسیدن به روابط و مناسبات عادلانه حاکم بر جامعه دارد و همچنین، ضرورتی که این مسئله حیاتی در زمینه‌سازی وصول به هدف نهایی حیات خواهد داشت، باید راهگشای ایجاد جامعه اسلامی باشد.

در این نگاه، اجرای احکام و مقررات اسلامی زمانی مورد پذیرش است که به تحقق روابط و مناسبات عادلانه منجر شود. همچنین، در اصول مختلفی از قانون اساسی، دلالت‌هایی در این باره وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

الف. تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون (اصل ۳ بند ۷).

ب. رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی

(اصل ۳ بند ۹).

ج. پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی برای ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه، مسکن، کار، بهداشت و تعمیم بیمه (اصل ۳ بند ۱۲).

د. منع تمرکز و تداول ثروت در دست عده‌ای خاص (اصل ۴۳ بند ۳).

به‌عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت آنچه موجب تحقق جامعه عادلانه می‌شود، تنها عادلانه بودن اجزا نیست، بلکه عدالت باید در نسبت نهادها با یکدیگر نیز محقق شود و تمام نهادهای اجتماعی جامعه با هم به‌سوی عدالت حرکت کنند. از این‌رو برخی متفکران عدالت‌پژوه مانند جان رالز، موضوع نظریه عدالت را ساختار پایه جامعه و نهادهای کلان آن دانسته‌اند (Rawls, 2001, 4)^۱. بر همین مبنا می‌توان از «عدالت سامانمند» یا «عدالت نظام‌یافته»^۲ سخن به میان آورد. انگاره عدالت سامانمند یا نظام‌یافته، دلالت بر این می‌کند که عدالت به شکل ساختاری در نهادهای جامعه محقق شده است. در چنین ساختاری است که احکام نقش خود را به‌درستی ایفا می‌کنند. با این حال، فقه موجود به‌رغم توجه به فقه حکومتی و نظامات اجتماعی، با چالشی عملی مواجه است؛ زیرا امروزه فقه حاشیه‌نشین نظام‌های حقوقی جهانی است و نهادی سازنده و فعال نیست. فقه در بهترین حالت، مسائل مستحدثه را درک و درباره آنها اتخاذ موضع می‌کند، اما ساختارها و نهادها وارد می‌شوند و فقه به آنها حاشیه می‌زند درحالی‌که برای ایجاد جامعه اسلامی، جامعه‌پردازی نیز باید وفق ارزش‌ها و اصول اسلامی صورت بگیرد (واعظی، ۱۴۰۳، صص. ۲۷۰-۲۷۱).

۲. بنیادهای انسان‌شناختی نظریه عدالت در قانون اساسی

نظریه‌های عدالت اجتماعی مبتنی بر نگاهی خاص به انسان بنا می‌شوند. سرشت انسان و نقش وی در جامعه و دعوی اصلت فرد و جامعه در نظریه‌های معاصر عدالت اجتماعی نقشی بنیادی در تکوین عدالت به‌مثابه نظریه‌ای ساخت‌یافته دارند. اهمیت این نکته که واکاوی بنیادهای نظریه

۱. ارجاع به شماره بند است نه شماره صفحه.

عدالت در قانون اساسی، ناگزیر با بررسی رویکرد انسان‌شناختی آن همراه خواهد بود، از همین جا روشن می‌گردد. از همین رو، گفتار پیش رو به این بحث اختصاص یافته است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر تلقی خاص خود از اندیشه اسلامی، نحو خاصی از انسان را اعتبار کرده است. حبیب‌نژاد و تقوی (۱۴۰۰) به انسان‌شناسی قانون اساسی توجه کرده و سرشت انسان از منظر این سند را مورد بررسی قرار داده‌اند. با این حال، دور از ذهن نیست که در تحقیق حاضر به انسان‌شناسی قانون اساسی از آن منظر که بنیاد عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد، نگریسته شود. در این میان، چنان‌که در بحث از منابع مطالعه قانون اساسی گذشت، شایسته است به نظریات پشتیبان قانون اساسی در اندیشه اسلامی رجوع شود. این رجوع بدانجا می‌انجامد که اصول پراکنده قانون اساسی در ضمن وحدتی منسجم تبیین و تفسیر شود.

۱.۲. تبیین مبدأشناختی: جانشینی خداوند و حق بهره‌برداری برای انسان

در میان اندیشمندان اسلامی معاصر و در آستانه تدوین قانون اساسی، صورت‌بندی‌های مشترکی درباره سرشت انسان به چشم می‌خورد. در این صورت‌بندی‌ها، انسان به‌عنوان جانشین خداوند بر زمین تلقی می‌شوند و این حکم جانشینی به نوع انسان برمی‌گردد. این گونه نیست که جانشینی خداوند متعلق به انسان کامل یا هر فردی دیگری یا حتی قوم خاصی باشد، بلکه نوع انسان فارغ از حیثیت زمانی و مکانی خود واجد این جانشینی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۱۶). بنابراین، انسان‌ها از آن رو که جانشین خداوند هستند، واجد جایگاهی برابرند و هیچ فردی بر دیگری برتری ندارد.

افزون بر برابری تکوینی، این برابری به عالم تشریح و اعتبار نیز تسری می‌یابد. جانشینی انسان همراه با حق تصرف بر امکانات مادی زمین برای وی خواهد بود. بر مبنای برابری تکوینی و حق جانشینی برای نوع انسانی، این حق بهره‌برداری نیز به‌طور یکسان متعلق به نوع انسانی است. به

۱. «... هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ» و نزد قوم نمود، همشهری‌شان صالح را فرستادیم. او گفت ای قوم من! خدا را بپرستید که جز او شما را معبودی نیست. همو که از زمین پدید آوردتان و در آن شما را به آبادانی واداشت. حال از او آموزش بخواهید و سپس به درگاه او توبه کنید. پروردگار من نزدیک است و اجابت‌کننده (هود، آیه ۶۱).

دیگر سخن، «هیچ‌کس در آفرینش از مزیتی که منشأ برخورداری‌های حقوقی باشد، بهره‌مند نیست... همه مزیت‌ها در اختیار همگان و وابسته به تلاش‌های مداوم و کوشش‌ها و مجاهدت‌های خود آدمی است ...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص. ۲۱۸). بدین ترتیب، کسی بر دیگری برتری پیشینی ندارد.^۱

این دیدگاه به نوعی توازن اجتماعی خاص منتهی می‌شود که در آن، انسان از آن‌رو که انسان است، در وضعی برابر با دیگران قرار می‌گیرد. بر همین مبناست که اگر اختلافی در استعدادها و مزایا در زندگی وجود داشته باشد، یک‌طرفه نیست. حتی در نظام بهره‌مندی از کار دیگری هم نوعی رابطه طرفینی وجود دارد؛ یعنی «فرد الف» از مزیت «فرد ب» بهره‌مند می‌شود و «فرد ب» هم از مزیت «فرد الف» (مطهری، ۱۴۰۲، صص. ۵۵-۵۶).

مالکیت استخلافی که از اصول مکتب اقتصادی اسلام است (سعدی، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۱)، در آثار شهید محمدباقر صدر (۱۴۰۰ الف) نیز ملاحظه می‌شود. از نظرگاه وی، مالکیت حقیقی از آن خداست و انسان از جانب خدا جانشین وی است. بنابراین، موظف است تدبیر و عمران را مطابق با روح عمومی اصل مالکیت خدا به عهده بگیرد (اصل ۴۹). از این‌رو خدا وی را از ظلم و کفران نعمت برحذر داشته است. مراد از ظلم، توزیع ناعادلانه و ناهمسانی در تهیه نعمت‌ها برای افراد جامعه است (اصل ۵۱). این مرحله، جانشینی انسان‌ها از خداست. مرحله بعدی جانشینی، مربوط به جانشینی افراد از جامعه انسانی است؛ بدین معنا که افراد در جامعه انسانی، نه مستقیماً از جانب خداوند، بلکه از سوی جامعه انسانی برای تصرف در منابع اذن می‌یابند و مالکیت خصوصی بر مبنای همین جانشینی با واسطه، پایه‌گذاری می‌شود. (اصل ۵۲).

آنچه گفته شد، استدلالی است که می‌کوشد از طریق توسعه برابری تکوینی به برابری حقوقی، راهی برای بنیادگذاری عدالت اجتماعی باز جوید. مبتنی بر نگاه مبدأانگاران، جانشینی برابر انسان از خدا، حق بهره‌مندی برابر برای وی را نیز در پی دارد. از این‌رو جامعه انسانی باید به گونه‌ای

۱. باید توجه داشت که حق جانشینی و به دنبال آن، حق بهره‌برداری برای نوع آدمی و لابشرط از زمان و مکان تحقق یافته است. از همین رو، ثروت‌های زمین متعلق به نسل حاضر نیست. این خود مبنایی برای عدالت بین‌نسلی قرار می‌گیرد که از موضوع تحقیق حاضر خارج است.

سامان یابد که افراد بتوانند به‌طور برابر این حق خود را متعین کنند.^۱

۲.۲. تبیین غایت شناختی: عدالت به‌منزله بستر کمال و رشد انسانی

صرف‌نظر از استدلال مبدأبنیاد در راستای برابری در بهره‌مندی از امکانات، می‌توان مبتنی بر غایت انسانی و مسیر سعادت وی نیز در راستای دستیابی عمومی به کمینه‌ای از امکانات استدلال کرد. در ساحت فردی، انسان موجودی رها و بی‌نسبت با طرحی خاص از سعادت نیست، بلکه طرحی پیشینی از سعادت برای آدمی وجود دارد که لازم است به سوی آن حرکت کند. سعادت در این دیدگاه، نه تنها محدود به سعادت دنیا نیست، بلکه انسان را موجودی دارای ابعاد گسترده می‌داند که «معاد» به‌عنوان مؤلفه‌ای کلیدی در سعادت وی نقش ایفا می‌کند. با این توجه، یکی از اصول مکتب اقتصادی اسلام، «تقدم خیر بر منفعت» است. بدین معنا که نفع و ضرر در آینه خیر و شر و در پرتوی سعادت دنیا و آخرت معنا می‌یابد (سعدی، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۲).

قانون اساسی نیز به این مهم توجه داشته و «معاد و سیر تکاملی انسان به سوی خدا» را از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران تلقی کرده (اصل ۲) و «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با همه مظاهر فساد و تباهی» را وظیفه دولت اسلامی دانسته است (اصل ۳ بند ۱). بنابراین، همه امکانات باید در راستای تحقق این رشد و کمال قرار بگیرد (حبیب‌نژاد و نقوی، ۱۳۹۹، صص. ۷۲-۷۴). بدین ترتیب، رشد و خودسازی از ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های کلی نظام اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است (شیروی، ۱۳۹۹، صص. ۱۴۶-۱۴۷).

با این توجه می‌توان استدلالی دومقدمه‌ای را بدین شکل صورت‌بندی کرد. ۱. هدف از خلقت انسان رسیدن به رشد و سعادت است و ثروت‌های مادی و معنوی جهان برای رسیدن آدمی به سعادت لازم هستند. ۲. رشد و سعادت غایت همه بشریت است نه تنها عده‌ای محدود. نتیجه:

۱. به نظر می‌رسد استدلال فوق‌الذکر این‌حیث که از تبیینی در خصوص جایگاه انسان در هستی، حق و تکلیف استنباط کرده، قابل مناقشه است و دست‌کم در منطق ارسطویی-سینوی توجیه نمی‌شود. استنتاج گزاره‌های اعتباری و ناظر به بایدونباید از گزاره‌های صرفاً حقیقی (است و نیست) محل تأمل و مناقشه جدی قرار گرفته است (قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۲۲). با این حال، از آنجاکه رویکرد نویسندگان در این پژوهش مطالعه درجه دوم بوده، از بررسی انتقادی این تبیین‌ها دست شسته‌اند.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اموال طبیعی و ثروت و اعتبار نیز متعلق به همه مردم است و استفاده انحصاری و اختصاصی از این امکانات ممنوع خواهد بود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، صص. ۲۳۴-۲۳۵).

از این رو عدل و قسط نیز به منزله غایت و هدف بعثت انبیا قرار می‌گیرد.^۱ این غایت نسبت به غایت اصلی که سعادت و کمال است، غایتی میانی و تمهیدی شمرده می‌شود، اما از ارزشی ویژه برخوردار است. انسان بنا به دعوت انبیا به سوی عدل و قسط حرکت می‌کند و عدالت در عین اینکه مسیری برای نیل به سعادت است، اما پس از وصول به سعادت و کمال نیز از ارزش ساقط نمی‌شود و همچنان ضروری است (خندان، ۱۳۹۲، صص. ۶۳-۶۴).

برخی دیگر از نویسندگان با لحاظ تفکیکی سه‌گانه، عدل و قسط را از اهداف اولیه نظام اقتصادی اسلام به شمار آورده‌اند. در این دیدگاه، قوانین اقتصادی اسلام به عدل و قسط می‌انجامد (هدف اولیه) و با استقرار عدالت، استعدادها شکوفا و زمینه‌ها آماده و موانع رشد و تعالی برطرف می‌شود (هدف میانی) تا در نهایت، بشر به سعادت و کمال (مقصد نهایی) دست یابد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص. ۱۶).

باری، هر فرد و در کنار او جامعه، دارای خیر و غایتی معین است که باید به سوی آن حرکت کند. مقداری از امکانات مادی برای رسیدن به این خیر ضروری است و از این رو عدالت به منزله هدفی برای بعثت انبیا لحاظ شده است. در گام بعدی، حکومت اسلامی نیز در این خصوص بی‌تفاوت نبوده و دسترسی همگانی به امکاناتی که برای نیل به کمال و خیر لازم است باید به گونه‌ای توسط دولت محقق شود (ورعی، ۱۳۹۵، سراسر مقاله؛ مصباحی مقدم، ۱۳۹۷، صص. ۲۸-۴۳).

در بازگشت به قانون اساسی باید گفت این سند نیز عدالت را به مثابه هدف خویش لحاظ کرده است (مقدمه قانون اساسی و اصل ۲). مطلوب قانون اساسی این است که انسان بتواند با ساعات متعارفی از کار، خود و خانواده‌اش را تأمین کند تا با فراغت به اهداف عالی‌تر و خیر نهایی دست

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستاده‌ایم و با آنان کتاب و ترازو نازل کرده‌ایم تا مردم به عدل و داد برخیزند... (حدید، آیه ۲۵).

یابد^۱. پیگیری اهداف متعالی و اکتساب کمال انسانی نیاز به فراغت و آسایش دارد. این موضوع در گروی تنظیم ساختار اقتصادی و کار به‌گونه‌ای است که کفایت از زندگی متعارف کند و به تأمین حداقل‌هایی از زندگی بینجامد.

قانون اساسی، مبنای رفع نیاز را نه نیاز فردی که نیاز خانواده در نظر گرفته است. در تلقی قانون اساسی، خانواده واحد بنیادین جامعه انسانی است^۲. از این رو در ترسیم ضوابط اقتصادی، جمهوری اسلامی خانواده را ملاک قرار داده است: «برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادگی او، اقتصاد جمهوری اسلامی ایران بر اساس ضوابط زیر استوار می‌شود.

«۱. تأمین نیازهای اساسی: مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه...» (اصل ۴۳ بند ۱). بنابراین، ملاک برای بهره‌مندی بر مبنای کار به‌اندازه‌ای است که یک خانواده متعارف از حداقل‌های زندگی برخوردار باشد.

سرانجام در مقام جمع‌بندی باید گفت در این دیدگاه، اقتصاد در خدمت سعادت و کمال انسانی قرار می‌گیرد. به تصریح مقدمه قانون اساسی، اقتصاد وسیله است نه هدف و اصل، رفع نیازهاست. هدف انسان رشد و تکامل است. از این رو به بروز خلاقیت‌های متفاوت، تأمین امکانات مساوی و متناسب و رفع نیازهای ضروری برای حرکت تکاملی توجه کرده است.

در تحکیم بنیادهای اقتصادی، اصل، رفع نیازهای انسان در جریان رشد و تکامل اوست نه همچون دیگر نظام‌های اقتصادی، تمرکز و تکاثر ثروت و سودجویی؛ زیرا در مکاتب مادی، اقتصاد خود هدف است و بدین جهت در مراحل رشد، اقتصاد عامل تخریب و فساد و تباهی می‌شود، ولی در اسلام اقتصاد وسیله است و از وسیله انتظاری جز کارایی بهتر در راه وصول به هدف نمی‌توان

۱. تنظیم برنامه اقتصادی کشور به صورتی که شکل و محتوا و ساعات کار چنان باشد که هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد (اصل ۴۳ بند ۳).

۲. از آنجاکه خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد (اصل ۱۰).

داشت. با این دیدگاه، برنامه اقتصادی اسلامی فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت‌های متفاوت انسانی است و بدین جهت تأمین امکانات مساوی و متناسب و ایجاد کار برای همه افراد و رفع نیازهای ضروری جهت استمرار حرکت تکاملی او بر عهده حکومت اسلامی است (مقدمه قانون اساسی).

۳.۲. تبیین مبتنی بر کرامت انسانی

مبتنی بر مبدأ الهی انسان و نیز غایت متعالی وی، سرشت آدمی عجین و مساوق با کرامتی از پیش تعیین شده است.^۱ از دیدگاه برخی اندیشمندان معاصر مسلمان، از پایه‌های عدالت اجتماعی در اسلام، حریت وجدان یا آزادی درونی انسان، وابستگی محض زندگی او به خدا، مساوات میان انسان‌ها و نیز ارزش عزت نفس است که این موارد در کنار هم به گونه منسجم معنا می‌یابند (قطب، ۱۳۹۲، صص. ۶۵، ۷۱، ۸۵ و ۹۸). مبتنی بر اندیشه امام موسی صدر، از کرامت انسانی دو اصل عمده نتیجه می‌شود. نخست، اصل اهتمام به نیازهای انسانی و دیگر، اصل ارزش تلاش‌های انسانی (صدر، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۸).

کرامت انسانی نیز در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به منزله یکی از پایه‌های اعتقادی نظام اسلامی در کنار توحید و دیگر اصول اعتقادی اسلامی مورد شناسایی قرار گرفته است: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: ... ۶. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» (اصل ۲). بدین ترتیب، توحیدمحور بودن و کرامت‌مدار بودن نهادهای اقتصادی در کنار یکدیگر مورد توجه قانون‌گذار اساسی بوده است (حبیب‌نژاد، ۱۴۰۱، ص. ۲۹). بر همین اساس، لوازم کرامت انسانی در بحث از عدالت اجتماعی حائز اهمیت است که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌شود.

لازمه نخست مربوط به ضرورت عدالت اجتماعی است. در این معنا، حکومت باید تلاش خود را در راستای برطرف کردن فقر و محرومیت که به نوعی منافی با کرامت انسانی هستند، به عمل

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ ما فرزندان آدم را بزرگی و عزت بخشیدیم و آنان را در خشکی و دریا جابه‌جا کردیم و روزی‌های پاک نصیبشان کردیم و آنان را بر بسیاری از آنچه خلق کرده‌ایم، بسی برتری بخشیدیم (اسراء، آیه ۷۰).

آورد. از این رو «پیریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه» در دستور کار دولت قرار گرفته است (بند ۱۲ اصل ۳). همچنین، می‌توان گفت اگر شکاف طبقاتی گسترده - هر چند از طریق مشروع ایجاد شده باشد - منجر به خدشه‌دار شدن کرامت انسان باشد، از دیدگاه قانون اساسی منتفی و لازم است با سیاست‌های بازتوزیع اصلاح شود. می‌توان شرایطی را فرض کرد که همگان به کمینه‌ای از امکانات دستیابی داشته باشند (رفع فقر مطلق)، اما شکاف طبقاتی گسترده (فقر نسبی) موجب شود برخی افراد در وضعیتی فرودست قرار بگیرند و این موضوع کرامت انسانی ایشان را خدشه‌دار کند. در این دیدگاه، فاصله طبقاتی تا جایی مورد شناسایی قرار می‌گیرد که مزاحمتی با کرامت نفس انسانی نداشته باشد.

لازمه دیگر مربوط به شیوه‌های انتخابی در راستای تحقق عدالت است. بدین معنا که تأمین نیازهای آدمی نباید با ماهیت الهی انسان و کرامت وی در تعارض باشد. قانون اساسی به این لازمه نیز توجه کرده است: «برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادی او، اقتصاد جمهوری اسلامی ایران بر اساس ضوابط زیر استوار می‌شود...»؛ یعنی تأمین نیازها نه به هر طریقی، بلکه توأم با حفظ آزادی انسان مطلوب است. به دیگر سخن، مشروعیت هر برنامه اقتصادی در گروی حفظ آزادی انسان است (حبیب‌نژاد، ۱۴۰۱، ص. ۳۱). ثمره عملی توجه به این بنیاد عدالت اجتماعی آنجا روشن می‌شود که چنانچه برخی سازوکارهای تحقق عدالت مانند پرداخت یارانه نقدی، صف کالا و... با حفظ عزت نفس و کرامت انسان همراه نباشد، بعید نیست بتوان این سازوکارها را خلاف قانون اساسی تلقی کرد.^۱

۳. عدالت به‌منابه نظام تعاملی میان مردم و حاکمیت

یکی از بنیادهای عدالت اجتماعی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تعامل دوسویه دولت و ملت در تحقق عدالت است. در گفتار حاضر این دریافت از بنیاد عدالت اجتماعی مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. این نظام تعاملی و دوسویگی تحقق عدالت، در اندیشه‌های شهید صدر نیز مورد

۱. ر. ک به: پاورقی تبیین مبداشناختی (۲. ۱) درباره استنتاج گزاره‌های اعتباری از مقدمات حقیقی.

شماره قرار گرفته است (صدر، ۱۴۰۰ ب، ج ۲، صص. ۳۸۶-۳۹۵). با این حال، چنان‌که در مباحث بعدی نیز خواهد آمد، قلمرو و سازوکارهای آن در قانون اساسی بسیار گسترده از چیزی است که در بیان شهید صدر بیان شده است.

۱.۰۳. ماهیت دولت و نسبت آن با تحقق عدالت اجتماعی

نظریه عدالت واجد پیوستگی و ثبوتی با نظریه دولت است. ماهیت دولت و اهداف آن و نیز بنیاد مشروعیت آن از مسائل مهم مبانی حقوق عمومی و فلسفه سیاست است که موضع‌گیری در نسبت با آن سرنوشت نظریه عدالت را به سمت وسوهای مختلف می‌برد. در این مبحث تنها به ماهیت دولت و تعهد آن نسبت به عدالت اجتماعی و نیز نوع تعهد دولت در این باره پرداخته می‌شود.

۱.۱.۳. دولت کمال‌گرا و تعهد به عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی در خوانش معاصر مبتنی بر گفتمان لیبرال نضج یافته است. در اندیشه لیبرال، دولت نسبت به تلقی‌های مختلف از خیر و سعادت بی‌طرف است و هر انسان به‌گونه‌ای خودبنیاد و خودآیین سعادت خود را در پی خواهد گرفت (رحمت‌اللهی و شیرزاد، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۳ به بعد). عدالت در چنین دریافتی، بستری برای نیل افراد به سوی هدفی معین نیست، بلکه زمینه‌ای برای ایجاد فضای منصفانه و فرصت‌های برابر است تا در ضمن آن، افراد بتوانند غایاتی را که برای خود برگزیدند، پیگیری کنند.

ناگفته پیداست که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نظام سیاسی برخاسته از آن، به‌هیچ‌عنوان نسبت به مقوله سعادت بی‌طرف نیست و طرحی خاص از سعادت را دنبال می‌کند. این طرح خاص، زیست انسان در بستر عادلانه نظام اسلامی برای متعین شدن کمال آدمی در نسبت با توحید، معاد و دیگر اصول اعتقادی است. بنابراین، نمی‌توان بدون توجه به مؤلفه کمال‌گرایی در ماهیت دولت که بر مقدمه و اصول مختلف این قانون اساسی سایه افکنده است، به تبیین صحیح در خصوص عدالت اجتماعی دست یافت. اثر مهم کمال‌گرایی دولت جمهوری اسلامی آنجا روشن می‌شود که این عدم بی‌طرفی موجب شده است تا قانون اساسی نظریه‌ای را در باب سعادت برگزیند که از مؤلفه‌های کلیدی آن، عدالت اجتماعی است. چنانچه در گفتار پیشین نیز بیان شد، عدالت اجتماعی لازمه و بستر نیل به سعادت است و بدون تحقق آن، تحقق جامعه سعادت‌مند ممکن نیست.

باری، دولت جمهوری اسلامی ایران موظف به تحقق عدالت اجتماعی است و اهدافی مانند تأمین حداقل‌ها و نیز کاهش فاصله طبقاتی را پیگیری می‌کند. در میان گونه‌های مختلف عدالت، عدالت اجتماعی سهم مهمی از شاخصه‌های عدالت در قانون اساسی را به خود اختصاص داده است (خاندوزی و همکاران، ۱۳۹۸، صص. ۱۳۴-۱۳۶). بر همین مبنا، از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، علت غایی تمام وظایفی که بر عهده دولت قرار دارد، ایجاد زمینه مساعد برای رشد «انسان کامل» است (پبله‌فروش، ۱۳۹۴، ص. ۲۳).

با اینکه در قانون اساسی وظیفه عدالت اجتماعی بر عهده دولت نهاده شده است، این نکته حائز اهمیت فراوان است که موظف بودن دولت اعم از این است که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم موضوعی را بر عهده بگیرد. دولت می‌تواند خود اقامه‌کننده عدالت باشد یا اینکه بستر اقامه عدل توسط مردم را فراهم آورد. براین اساس، وظیفه دولت برای اقامه عدالت لزوماً به معنای ورود مستقیم دولت و مالکیت دولتی نیست و لازم است چهارچوب مداخله دولت در کنار ارزش‌های دیگری مانند حاکمیت مردم و نیز نظام مالکیت در قانون اساسی تبیین شود.

۲.۱.۳. عدالت تخصیصی و عدالت رویه‌ای محض

نکته دیگری که در این میان حائز اهمیت به نظر می‌رسد، این است که حدود این وظیفه دولت تا کجاست؟ آیا وظیفه دولت تصحیح رویه‌های اقتصادی حاکم بر جامعه است یا اینکه تضمین وضع نهایی عادلانه‌ای را بر عهده دارد؟ در پاسخ باید گفت قانون اساسی نقش دولت را تنها به بسترسازی و ایجاد رویه‌های عادلانه در جامعه یا در مقابل، تضمین وضع نهایی خاصی محدود نمی‌کند، بلکه در این خصوص رویکردی دوگانه دارد.

در نگاهی، دولت موظف است رویه‌ها را به گونه‌ای سامان‌دهی کند که افراد بتوانند مابه‌ازای تلاش و کار خود در جامعه رشد کنند (عدالت رویه‌ای محض)، اما در این دیدگاه تکلیف از کارافتاده‌ها و بیکاران و به‌طور کلی، کسانی که توان حضور مؤثر در فعالیت اقتصادی جامعه را ندارند، روشن نیست. در مقابل، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران افزون بر اینکه اساس را بر سامان‌بخشی رویه‌های فعالیت‌های اقتصادی بر مبنای عادلانه مثل دخیل کردن کارگران در مالکیت و سود گذاشته (ر. ک به: بند بعدی از همین گفتار، بند نظام گسترده مالکیت)، به وضع پایانی جامعه نیز توجه کرده و وظایفی را در خصوص رفع فقر مطلق و نهادهای تأمین اجتماعی و بیمه

متوجه دولت کرده است. برای مثال:

- الف. ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سال‌خورده و بی‌سرپرست (اصل ۲۱).
- ب. برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، ازکارافتادگی، بی‌سرپرستی، درراه‌ماندگی، حوادث و سوانح، نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و... حقی است همگانی. دولت مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم، خدمات و حمایت‌های مالی فوق را برای یک‌یک افراد کشور تأمین کند (اصل ۲۹).
- ج. دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسایل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به‌طور رایگان گسترش دهد (اصل ۳۰).
- د. داشتن مسکن متناسب با نیاز، حق هر فرد و خانواده ایرانی است. دولت موظف است با رعایت اولویت برای آن‌ها که نیازمندترند به‌خصوص روستانشینان و کارگران، زمینه اجرای این اصل را فراهم کند (اصل ۳۱).
- تأمین این امکانات زندگی تا حدی در قانون اساسی مهم و پررنگ است که برخی نویسندگان، الگوی اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را «الگوی تأمین نیازهای اساسی» نامیده‌اند. مبتنی بر این دیدگاه، دولت وظیفه دارد همه امکانات کشور را در راستای رفع نیازهای اساسی (شامل مسکن، غذا، پوشاک، بهداشت و درمان، آموزش، امکانات تشکیل خانواده، تربیت بدنی، امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی برای احراز مشاغل و برخورداری از تأمین اجتماعی) همه افراد جامعه به کار گیرد (پایله فروش، ۱۳۹۴، ص. ۳۲).
- در اتخاذ سیاست‌های تأمین اجتماعی، بیمه و... دولت جمهوری اسلامی از حیث نهادی به دولت رفاه لیبرال نزدیک است و از این رو می‌توان آن را «دولت شبه‌رفاه» نامید. در دولت رفاه درباره مالکیت ابزار تولید موضع‌گیری خاصی وجود ندارد، بلکه دسترسی افراد جامعه به کمینه‌ای از امکانات از طریق نهادهای بیمه و... تأمین می‌شود. باوجوداین، از آنجاکه در نظام مالکیت قانون اساسی به مالکیت ابزار تولید نیز توجه شده است، نمی‌توان دولت جمهوری اسلامی را مطلقاً دولت رفاه دانست (برای ملاحظه تمایز دولت رفاه و دولت جمهوری اسلامی ایران ر. ک به: صمیمی و همکاران، ۱۳۹۵، سراسر مقاله؛ حبیب‌نژاد و سلمانی سبینی، ۱۳۹۹، سراسر مقاله).

در فضایی دیگر و در روی آورد به فقه اسلامی، همین دوگانگی عدالت رویه‌ای/تخصیصی درباره عدالت اجتماعی قابل پی‌جویی است. از سویی، نهادهای معاملاتی فقهی مبتنی بر قواعدی مانند نفی غرر و... هستند که عادلانه بودن آن‌ها را به شکل رویه‌ای تضمین می‌کند (پیغامی و همکاران، ۱۳۹۵، ص. ۶۴) و از دیگر سو، نهادهای مالی مانند خمس و زکات ناظر به وضع پایانی و رفع فقر تأسیس شده‌اند تا برخورداری همگان از کمینه امکانات زیستی تضمین شود.

۲.۳. نقش مردم در تحقق عدالت اجتماعی

مبتنی بر انسان‌شناسی یادشده در گفتار پیشین، عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی و به تبع آن در قانون اساسی، تنها نیازمند حضور یک‌طرفه دولت نیست، بلکه در قالب نظامی تعاملی میان مردم و حاکمیت تعیین می‌یابد. در این مبحث، نقش مردم در تحقق عدالت اجتماعی مورد بررسی و واکاوی قرار می‌گیرد.

۱.۲.۳. سرشت اجتماعی انسان و نقش آن در نظام همکاری جامعه

درباره شکل‌گیری جامعه انسانی و سرشت اجتماعی انسان در اندیشه اسلامی دست‌کم دو خوانش وجود دارد. یک دریافت، وضعیت انسان در جامعه را وضعی رقابت‌بنیاد تلقی کرده است و توجه به سود شخصی را ذاتی آدمی می‌داند. علامه طباطبایی در بحث اعتباریات، اصل استخدام و اجتماع را از جمله اعتباریات قبل از اجتماع دانسته و معتقد است همان‌گونه که انسان اشیای طبیعت را به استخدام خود درمی‌آورد و از آن‌ها در راستای اهداف خود بهره‌مند می‌شود، نسبت به هموعان خود نیز چنین است و سرشتی رقابتی و مایل به استخدام و سود دارد؛ البته از دیدگاه ایشان، این استخدام و سرشت رقابتی نباید به معنای استثمار و بهره‌کشی تفسیر شود، بلکه منظور این است که انسان به‌طور طبیعی و تکوینی پیوسته از همه سود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدالت را می‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۹۱، صص. ۱۲۹-۱۳۳).

براین اساس، از منظر علامه طباطبایی، قدرت انسان‌ها برای به خدمت درآوردن دیگران متفاوت است و این تفاوت می‌تواند منشأ ظلم و تعدی قرار گیرد. در این تزاخم، به‌منظور اینکه نیاز همه افراد اجتماعی برطرف شود، اعتبار عدالت اجتماعی شکل می‌گیرد؛ یعنی انسان می‌پذیرد که در نسبتی متوازن، هرکس در اجتماع نقش و سهم خود را برای برطرف کردن نیازها و کسب

کمالات انسانی ایفا کند (تراب‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۰۷). در مقابل، دیدگاهی وجود دارد که بر مبنای آن، جامعه انسانی اولاً و بالذات بر مبنای تعاون و همکاری فعالانه انسان‌ها شکل می‌گیرد نه بر اساس منفعت‌طلبی آن‌ها (مطهری، ۱۴۰۲، صص. ۵۵-۵۷). بر مبنای این دیدگاه، آنچه به مثابه نخ تسبیح جامعه انسانی را به یکدیگر متصل و در تعاملی سازنده حفظ می‌کند، اخوت و برادری است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳). در این دیدگاه نیز عدالت در سرشت انسانی نهفته است.

در میان متفکران معاصر، شهید صدر به این مقوله توجه کرده است. از دیدگاه ایشان، یکی از مواضع اختلاف نظریه اقتصادی اسلام با نظریه‌های بدیل، توجه اسلام به مؤلفه نقش مردم در تحقق عدالت است. از دیدگاه ایشان، تأمین نیازهای اساسی در مکتب اقتصادی اسلام بر دو اساس استوار است. نخست، کفالت اجتماعی و همیاری همگانی و دیگر، تأمین اجتماعی و حق مردم در درآمدهای عمومی. اصل کفالت اجتماعی بدین معناست که هر فرد مسلمان مسئول است که معیشت و زندگی دیگران را در اندازه معین و مطابق توانایی‌اش تأمین کند. اصل تأمین اجتماعی، بیان‌کننده مسئولیت دولت در این زمینه است (صدر، ۱۴۰۰ الف، صص. ۳۷۱-۳۷۲).

با این حال، آنچه در ادامه خواهد آمد، گسترده‌تر از چیزی است که در بیان شهید صدر آمده است. از دیدگاه ایشان، وظیفه مردم در کفالت اجتماعی محدود به تضمین فراهم‌سازی نیازهای حیاتی و اصلی فرد است، اما گستره اصل تأمین اجتماعی و وظیفه دولت، فراگیرتر است و تأمین سطح برتر زندگی را دربرمی‌گیرد (صدر، ۱۴۰۰ ب، ج ۲، صص. ۳۸۵-۳۸۶). از دیدگاه ایشان، قلمرو تعامل دولت و مردم در تحقق عدالت اجتماعی قلمروهای مجزاست، اما آنچه در قانون اساسی آمده، تعامل دوسویه در قلمرویی مشترک است (ر. ک به: گفتار بعدی).

بنابراین، می‌توان گفت در این دیدگاه، عدالت اجتماعی در قالب تعامل مردم با یکدیگر و نیز تعامل مردم با حاکمیت شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، اقامه عدالت نیازمند قیام مردم به قسط است^۱ و در همین راستا، مشارکت عمومی و تعاون ملی از ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های کلی نظام اقتصادی قانون اساسی است (شیروی، ۱۳۹۹، صص. ۱۴۸-۱۴۹). از این رو وظیفه دولت در تحقق

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»؛ ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستاده‌ایم و با آنان کتاب و ترازو نازل کرده‌ایم تا مردم به عدل و داد برخیزند... (حدید، آیه ۲۵).

عدالت در کنار نقش مردم تعیین می‌یابد و نباید به‌گونه حداکثری و مبتنی بر مداخله بیشینه در اقتصاد تفسیر شود که حاکمیت مردم به‌مثابه یکی از ارزش‌های اساسی جمهوری اسلامی ایران به محاق و تعطیلی کشانده شود (حبیب‌نژاد و سلمانی سبینی، ۱۳۹۹، سراسر مقاله).

چنان‌که در مقدمه تحقیق گذشت، برخلاف عدالت در دریافت سنتی از آن که فضیلتی برای فرد در نظر گرفته می‌شد، تحقق عدالت اجتماعی در خوانش معاصر از آن، وظیفه‌ای برای دولت دانسته شده است. در مقابل، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عدالت را نظامی تعاملی می‌داند که در آن حکومت بسترهای عدالت اجتماعی را فراهم می‌کند تا مردم عدالت را محقق کنند.

۲.۲.۳. سازوکارهای مشارکت مردم در تحقق عدالت

تحقق مشارکت مردم در اقامه عدالت اجتماعی، با ایجاد سازوکارهای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ممکن می‌شود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به این سازوکارهای توجه کرده و به‌هم‌پیوستگی آن‌ها را مدنظر قرار داده است. این گفتار به سازوکارهای مشارکت مردم در عدالت اجتماعی اختصاص دارد.

الف. نقش مردم در صورت‌بندی قدرت

نخستین سازوکار مورد توجه قانون اساسی، دخالت مردم در صورت‌بندی قدرت است. امر سیاسی، مقوله‌ای جدا و بی‌تفاوت نسبت به امر اقتصادی نیست. نهادهای سیاسی نقش مهمی در امنیت حقوق مالکیت، ضمانت قراردادهای و نیز فراهم‌سازی انگیزه برای انباشت سرمایه و رشد اقتصادی ایفا می‌کنند. همچنین، پیشرفت اقتصادی پایدار به محدودیت‌های نهادی مبتنی بر قدرت اجرایی یا پراکندگی قدرت نیاز دارد (پیله‌فروش و چشمی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۲۰۲). عدالت نیز نیازمند استقلال مردم و مشارکت آن‌ها در نهاد قدرت است. در این راستا، بند ۳ اصل ۴۳ مقرر کرده است: «تنظیم برنامه اقتصادی کشور به صورتی که شکل و محتوا و ساعت کار چنان باشد که هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد». بدین ترتیب، از ضوابط نظام اقتصادی قانون اساسی، اهتمام به تعطیل نشدن مشارکت فرد در صورت‌بندی قدرت است.

با این مقدمه، عدم تمرکز و توزیع قدرت در قانون اساسی در دو سطح قابل پیگیری است.^۱ نخست اینکه، قدرت سیاسی در مقام تصدی حکومت نیازمند مشارکت و مقبولیت مردم است. الف. حق تعیین سرنوشت و آزادی مسئولانه در برابر خدا؛ حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند (اصل ۵۶). ب. اداره کشور مبتنی بر آرای مردم: در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود و از راه انتخابات، انتخاب رئیس‌جمهوری، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراهای و نظایر این‌ها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌شود (اصل ۶).

سطح دیگر، در نظر گرفتن نقش مردم در حکمرانی است. همان‌طور که استقرار قدرت بدون حضور مردم صورت نمی‌پذیرد، استمرار قدرت نیز نیازمند مشارکت مردم است (کعبی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۳۰۲). نقش مردم در سازمان قدرت تنها از سنخ نمایندگی و به صورت غیرمستقیم نیست، بلکه خود مردم نیز به صورت مستقیم عهده‌دار حکمرانی و صاحب قدرت هستند. در قانون اساسی، این موضوع در قالب نظام سیاسی شورایی تحقق یافته است که در ذیل به مهم‌ترین اصول آن اشاره می‌شود.

الف. تأسیس شوراهای در نظام سیاسی: طبق دستور قرآن کریم «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» و «شاورْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، شوراهای (مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر این‌ها) از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند. موارد، طرز تشکیل و حدود اختیارات و وظایف شوراهای را این قانون و قوانین ناشی از آن معین می‌کند (اصل ۷).^۲

۱. مقصود توزیع قدرت میان مردم و دولت است نه توزیع آن میان نهادهای دولت (استقلال قوا).

۲. آن‌گونه که در مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی به چشم می‌خورد، اصل ۶ (انکا به آرای عمومی) و اصل ۷ (شوراهای)، در پیش‌نویس یک اصل بودند، اما با توجه به مبنای متفاوت این دو، از یکدیگر جدا شدند (ورعی، ۱۳۸۶، صص. ۲۰۶-۲۰۸). به نظر می‌رسد تمایز در همین جاست که اصل ۶ ناظر به شکل‌گیری قدرت و اصل ۷ ناظر به توزیع قدرت میان مردم و حاکمیت است.

ب. شوراهای محلی: برای پیشبرد سریع برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی، آموزشی و دیگر امور رفاهی از طریق همکاری مردم با توجه به مقتضیات محلی، اداره امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان با نظارت شورایی به نام شورای ده، بخش، شهر، شهرستان یا استان صورت می‌گیرد که اعضای آن را مردم همان محل انتخاب می‌کنند. شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان و حدود وظایف و اختیارات و نحوه انتخاب و نظارت شوراهای مذکور و سلسله‌مراتب آن‌ها را که باید با رعایت اصول وحدت ملی و تمامیت ارضی و نظام جمهوری اسلامی و تابعیت حکومت مرکزی باشد، قانون معین می‌کند (اصل ۱۰۰).

ج. شوراهای کارگری: به منظور تأمین قسط اسلامی و همکاری در تهیه برنامه‌ها و ایجاد هماهنگی در پیشرفت امور در واحدهای تولیدی، صنعتی و کشاورزی، شوراهایی مرکب از نمایندگان کارگران و دهقانان و دیگر کارکنان و مدیران و در واحدهای آموزشی، اداری، خدماتی و مانند این‌ها شوراهایی مرکب از نمایندگان اعضای این واحدها تشکیل می‌شود. چگونگی تشکیل این شوراها و حدود وظایف و اختیارات آن‌ها را قانون معین می‌کند (اصل ۱۰۴).

د) انجمن‌های اسلامی در همه اصناف: احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته‌شده آزادند مشروط به اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ‌کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت (اصل ۲۶).
از دیدگاه شهید بهشتی، آن‌گونه که در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی بیان کرده‌اند، «حکومت بعد از اینکه متکی بر آرای عمومی و از حمایت و همکاری مردم بهره‌مند شد، اضافه بر آن، شورا به منظور بالابردن آگاهی‌های لازم برای تصمیم‌گیری، واجب و لازم است و باید نظرات صاحب‌نظران در اداره امور کشور مورد توجه قرار گیرد» (ورعی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۱).
ایشان کیفیت اداره سیاسی کشور و سیاست داخلی را وابسته به سهیم شدن مردم در اداره کشور می‌دانستند که راه‌حل تحقق این موضوع، استقرار نظام شوراهاست (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۸).

بنابراین، مردم در راستای اقامه عدالت اجتماعی نقشی مهم و حذف‌نشده دارند که بدون آن و با حضور یک‌سویه دولت، عدالت محقق نخواهد شد. سازوکار نخست برای سهم کردن مردم در تحقق عدالت اجتماعی، دخالت دادن آنان در صورت‌بندی قدرت چه در مقام شکل‌گیری و چه در مقام تحقق و اداره آن است.

ب. نظام گسترده مالکیت و نقش مردم در اقتصاد

دومین طریق برای تداوم نقش مردم در تحقق عدالت، سازوکار اقتصادی است. اقتصاد جمهوری اسلامی مبتنی بر تعاون و مشارکت میان مردم سامان می‌یابد و از این‌رو برای تحقق عدالت اجتماعی، نظامی از «مالکیت گسترده و تعمیم‌یافته» را در نظر دارد. مالکیت گسترده از تداول ثروت در دست عده‌ای خاص جلوگیری و مردم را در مالکیت ابزار تولید دخیل می‌کند.^۱ اسلام مالکیت خصوصی را پذیرفته، اما نخواستار است مال در دست عده‌ای به‌خصوص حبس شود و دیگران آن را نیابند (قطب، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۹). بدین ترتیب، اسلام نه مالکیت را مطلقاً آزاد رها کرده و نه آن را الغا کرده، بلکه نظام مالکیت در اسلام، نظامی مختلط و چندگانه است؛ نه خصوصی محض و نه اشتراکی محض. این نظام مالکیت چندگانه یکی از اصول اساسی در نظام اقتصادی اسلام است (صدر، ۱۳۹۴، صص. ۱۸۸-۱۹۰). نظام سه‌گانه مالکیت شخصی، مالکیت عمومی و مالکیت دولتی از دیرباز در فقه اسلامی سابقه دارد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۹۲).

مبنتی بر مبانی انسان‌شناختی یادشده در گفتار پیشین، حق بهره‌برداری ناشی از جانشینی انسان از خدا که به مالکیت اعتباری وی می‌انجامد، حقی برابر برای انسان‌هاست. از این‌رو افراد نسبت به یکدیگر برتری پیشینی ندارند و توسعه مالکیت به عموم افرادی که توانایی کار دارند و شریک کردن آن‌ها در سود تولید، بنیاد مهم عدالت اجتماعی است.

ثمرات فقهی این دیدگاه را می‌توان در برابری افراد در حق تصرف در انفال در عصر غیبت

۱. در صورتی که نظام اسلامی با جهت‌گیری کلی بتواند دست‌زال‌وصفتان را از حریم رنج‌دیدگان و گرسنگان کوتاه و مستضعفان را بر مقدرات خودشان حاکم و مسلط و توده‌های میلیونی مردم محروم را در تولید و تلاش و خلاقیت و ابتکار دخیل کند، این خود بزرگ‌ترین عامل تعاون و دخالت دادن آن‌ها در امور و گرایش آنان به اخلاق کریمه و ارزش‌های متعالی و فرار از تملق‌گویی‌ها می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۳۴۰).

مشاهده کرد. مبتنی بر این امر، عموم مردم در بهره‌مندی از انفال و منابع طبیعی به صورت برابر آزاد و دارای حق هستند (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۹). اصل ۴۵ قانون اساسی نیز انفال را ملک دولت ندانسته است، بلکه آن‌ها را در اختیار حکومت برای استفاده در مصالح عامه می‌داند. گفتنی است که قانون اساسی، تصرف و بهره‌مندی را به مردم واگذار نکرده است؛ شاید از این رو که در عصر حاضر و با وجود اختلاف طبقاتی موجود در جامعه، تصرف اشخاص سرمایه‌دار با ادوات صنعتی گسترده در انفال و تصاحب آن‌ها قطعاً موجب استثمار بیشتر و در نتیجه، بی‌عدالتی می‌شود (مصباحی مقدم، ۱۳۹۷، صص. ۱۱۶-۱۱۷). از همین رو، قانون اساسی اختیار را به حکومت واگذار کرده است، اما نه از باب ملکیت، بلکه نوعی امانت تا در راستای مصالح مردم بهره‌برداری شود.

بر اساس نظریه «مالکیت گسترده و تعمیم‌یافته»، مالکیت ابزار تولید که در نهایت، به کسب سود و انباشت سرمایه می‌انجامد، نه در اختیار دولت و نه در تصاحب عده‌ای محدود از اشخاص خصوصی است، بلکه باید به شکل گسترده میان مردم توزیع شود. در این دیدگاه انسان در مقابل عامل اقتصادی وابستگی ندارد. وابستگی اقتصادی منجر به وابستگی سیاسی خواهد شد. مشکلات اقتصادی موجب می‌شود انسان آزادی سیاسی و حق تعیین سرنوشت را از دست بدهد (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، صص. ۴۳-۴۴). این ایده در توزیع مالکیت، از برخی جهات شبیه دموکراسی مالکیت‌محور است. در دموکراسی مالکیت‌محور نیز مالکیت ابزار تولید در دست افراد است، اما مالکیت به قدری گسترده می‌شود که تمرکز روی قشر خاصی از مردم وجود ندارد. تفاوت این نگاه با لیبرالیسم-سوسیال در این است که در این نظام اقتصادی، مالکیت ابزار تولید با دولت است، اما مدیریت آن با اتحادیه‌های کارگری است در حالی که در نظریه مالکیت گسترده، مالکیت از آن مردم است (Freeman, 2021, p. 115).

اندیشمندان مسلمان معاصر، منشأ استحقاق‌ها به‌طور کلی و مالکیت به‌طور خاص را «کار» دانسته‌اند. بر این مبنا، کار (چه به صورت حیات و چه به صورت صنعت) سبب اولیه مالکیت است و مالکیت‌های ناشی از معاملات و... مالکیت تبعی هستند (حسینی حائری، ۱۴۳۸ق، ج ۱، صص. ۲۹-۴۴). ثمره چنین نظریه‌ای این است که هر بهره‌مندی باید به‌موجب کار باشد و اینکه تنها مزد اندکی به کارگر تعلق بگیرد و عمده سود برای صاحب سرمایه باشد، مورد پذیرش اسلام

نیست. از این روست که هنگام مشارکت در تولید، در نسبت میان سهم صاحب کار و صاحب سرمایه، اسلام جانب طرف صاحب کار را گرفته است (صدر، ۱۴۰۲، صص. ۹۴-۱۰۰). در نظریه اسلامی توزیع پس از تولید، انسان تولیدکننده مالک اصلی ثروت تولیدشده است و در صورتی که ابزار تولید متعلق به دیگری باشد، تولیدکننده نسبت به مالک ابزار مدیون است و باید سهم وی را بپردازد، اما در هر صورت، ابزار تولید در سود سهمی ندارد در حالی که در نظریه سرمایه‌داری، صاحبان ابزار تولید مالک کالا خواهند بود و در مقابل به کارگر مزد می‌پردازند (صدر، ۱۴۰۰، ج ۲، صص. ۲۵۷ و ۲۹۷). بنابراین، در نظام اقتصادی مطلوب، مالکیت باید به گونه‌ای توزیع شود تا صاحبان سود، همان صاحبان کار باشند. این بیان همان نظریه‌ای است که در پژوهش حاضر از آن با عنوان مالکیت گسترده و تعمیم‌یافته نام برده شده است.

اکنون می‌توان پرسید که نظریه مالکیت گسترده و تعمیم‌یافته که برخاسته از اندیشه اسلامی است، چگونه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تجلی یافته است؟ نخست باید گفت که قانون اساسی نیز نظام چندگانه مالکیت را مورد توجه قرار داده است؛ اما افزون بر سه قسم خصوصی^۱، دولتی^۲ و عمومی^۳، قسم چهارمی نیز بر آن افزوده است. قانون اساسی «مالکیت تعاونی» را به مثابه راه‌حلی برای تعمیم مالکیت به عموم افراد و نیل به عدالت برگزیده است.^۴ از دیدگاه قانون اساسی، تأمین شرایط و امکانات کار برای همه به منظور رسیدن به اشتغال کامل و قرارداد و وسایل کار در اختیار همه کسانی که قادر به کارند، اما وسایل کار ندارند، به صورت تعاونی صورت می‌گیرد. همچنین، از حیث نتیجه نیز نباید به گونه‌ای باشد که به تمرکز و تداول ثروت در دست افراد و گروه‌های خاص یا تبدیل دولت به یک کارفرمای بزرگ مطلق منجر شود.^۵

۱. برای مثال، اصل ۴۷.

۲. برای مثال، اقتصاد بخش دولتی یادشده در اصل ۴۴.

۳. برای مثال، اصل ۴۰.

۴. برخی نویسندگان مالکیت تعاونی را قسمی از مالکیت خصوصی دانسته‌اند (هاشمی، ۱۳۹۶، ص. ۳۶۴). با این همه، به نظر می‌رسد که نظام تعاونی مدنظر قانون اساسی نظامی غیر از نظام مالکیت خصوصی است؛ شاید از این رو که مالکیت خصوصی به صورت کلی و بالاطلاق در اختیار مالک است، اما سهام تعاونی‌ها به صورت جمعی مدیریت می‌شود.

۵. شهید بهشتی: ما باید روی اقتصاد تعاونی به عنوان یک وسیله و عامل برای غیردولتی کردن اقتصاد تکیه کنیم. خط جمهوری اسلامی این است که دخالت مستقیم دولت چه در اقتصاد و چه در اداره مملکت، هر چه کمتر شود. این خط کلی است.

(اصل ۴۳ بند ۲).

در مالکیت تعاونی، کارگران همان صاحبان کار و صاحبان سرمایه هستند. به دیگر سخن، کارگرانی که به تنهایی توانایی حضور و ایفای نقش در اقتصاد جامعه را ندارند، در کنار یکدیگر به صاحب سرمایه قدرتمندی تبدیل خواهند شد که می‌توانند مالک ابزار تولید باشند. بنابراین، هدف از تشکیل تعاونی‌ها، گردآوری سرمایه‌ها و گردهمایی کارگران برای ایجاد کارگاه‌های تولیدی با ساختار دمکراتیک بوده است که از طریق آن، هم کارگران از استبداد کارفرمایی خلاص شوند و هم اینکه به جای تحمل سودجویی‌های سرمایه‌داران، نیازهای خود را به قیمت ارزان تأمین کنند و سود حاصل را در پایان سال میان اعضا تقسیم کنند^۱ (هاشمی، ۱۳۹۶، ص. ۳۶۳).

با این حساب، از بنیادهای نظریه عدالت در قانون اساسی، مشارکت مردم در تولید است که این موضوع از طریق اقتصاد تعاونی صورت خواهد پذیرفت. شهید بهشتی که به نوعی نظریه‌پرداز اقتصاد تعاونی در هنگام تدوین قانون اساسی بودند، درباره مالکیت تعاونی مشخصاتی را برشمرده‌اند. نخست اینکه، اصل در شیوه اقتصاد تعاونی بر تعاون و همکاری است در مقابل اقتصاد آزاد که اصل را بر رقابت نهاده است. دوم، دولت متعهد است تا امکانات لازم برای فعالیت‌های تولیدی تعاونی را فراهم کند. سوم، در تعاونی‌های مصرف، حذف واسطه‌های غیرضرور در زنجیره مبادلات موجب حذف اشتغال کاذب و نیز دیگر عوامل کاذب تحمیلی بر تولیدکننده و مصرف‌کننده می‌شود. چهارم، در تعاونی‌ها حق رأی تابع سرمایه نیست. پنجم، شرط عضویت در تعاونی‌ها، صاحب سهم بودن شاغلان است؛ یعنی سهام‌دار غیرشاغل نمی‌تواند وجود داشته باشد. این مشخصه به نوعی ضامن حفظ نظام تعاونی از خطر تبدیل به نظام سرمایه‌داری است (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، صص. ۱۶۴-۱۶۶).

به‌عنوان نقطه‌نظر کلی عرض می‌کنم که نقش دولت به صورت مستقیم روزبه‌روز باید کمتر شود، اما وقتی نقش دولت کمتر می‌شود، نباید جایش را به قطب‌های سلطه اقتصادی یعنی سرمایه‌داری یا قطب‌های سلطه سیاسی بسپارد... حتی‌الامکان در بخش عظیمی از اقتصاد یا تمام آن می‌توانیم طوری عمل کنیم که دولت کمتر دست‌اندرکار باشد و مردم دست‌اندرکار باشند، اما درعین حال، به سمت سرمایه‌داری شوم هم کشانده نشویم (حسینی بهشتی، ۱۳۹۷، صص. ۲۱۲-۲۱۱).

۱. بخش اخیر این بیان، ناظر به تعاونی‌های مصرف است.

ج. حق اعتراض و عدالت‌خواهی

سومین سازوکار، گشودن راه مطالبه عدالت (عدالت‌خواهی) است که در قالب دو نهاد مورد توجه قرار گرفته است. مورد نخست آن، امر به معروف و نهی از منکر است. مبتنی بر اصل ۸ قانون اساسی، «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند ("و الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...")». از دیدگاه امام موسی صدر، بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر، هر فرد جامعه مسئول سلامت جامعه است (صدر، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۱). این نظارت عمومی، هم از مؤلفه‌های کلیدی در مراحل رشد جامعه اسلامی است و هم در حفظ سلامت جامعه اسلامی نقش ایفا می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۹۲، صص. ۷۶-۹۸). مورد دیگر نیز در قالب حق تجمع و اعتراض شناسایی شده است. بر اساس اصل ۲۷ قانون اساسی، «تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها، بدون حمل سلاح به شرط آنکه مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد است».

نتیجه‌گیری

مبتنی بر آنچه در این نوشتار گذشت، نظریه عدالت اجتماعی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر اساس اصل‌های سه‌گانه ذیل بنیان‌گذاری می‌شود. این بنیان‌ها به منزله ارزش‌های اساسی و موضوعی زیرین هستند که اصول توزیع عادلانه و نهادهای عدالت‌محور اجتماعی بر آن‌ها استوار می‌شود.

الف. حکمرانی فقیه عادل مبتنی بر قوانین عادلانه اسلام، تحقق عدالت اجتماعی را به همراه خواهد داشت. به دیگر سخن، اجرای قوانین شریعت تا جایی که مقتضی تحقق آن‌ها موجود باشد و توازن اجتماعی بر مبنای اسلام نضج یافته باشد، می‌تواند عدالت را محقق کند.

ب. ماهیت انسان و جایگاه وی در هستی و نیز سیر او از مبدأ تا معاد، اقتضای نوعی برابری پیشینی در دستیابی به امکانات زندگی و نیز بهره‌مندی از کمترین امکانات را فراهم می‌آورد.

از حیث انسان‌شناسی، بنیاد نظریه عدالت در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران بر پایه سه

۱. مردان و زنان مؤمن نیز یاران هم‌اند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند....

برهان متمایز سامان می‌یابد.

اول. برهان مبدأبنیاد: نوع انسان جانشین خدا بر زمین است و این جانشینی برای عموم افراد انسانی، حق بهره‌مندی از امکانات را به‌گونه برابر فراهم می‌آورد.

دوم. برهان غایت‌بنیاد: دسترسی به حداقل امکانات مادی برای نیل به سعادت ضروری و حق انسان‌ها برای کسب سعادت و رشد حقی برابر و بدون تبعیض است. از این رو حق دستیابی به کمینه‌ای از امکانات برای همگان به یک اندازه وجود دارد.

سوم. برهان کرامت‌بنیاد: تضمین کرامت انسانی مستلزم بهره‌مندی از میزانی از امکانات مادی و نیز نبود فاصله طبقاتی معنادار است.

ج. عدالت در نظم حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در قالب نظامی تعاملی میان حاکمیت و مردم شکل می‌پذیرد.

اول. دولت جمهوری اسلامی ایران دولت کمال‌گرا و غیربی‌طرف است و نسبت به تحقق نظریه‌ای خاص از عدالت تعهد دارد. این تعهد، تکلیفی دوجانبه برای دولت فراهم می‌آورد که بر اساس آن، دولت هم موظف به طراحی رویه‌های عادلانه در نظم اقتصادی و اجتماعی جامعه و هم مکلف به تصحیح وضع پایانی و رفع فقر مطلق بر مبنای نظامی بازتوزیعی است. از این‌روست که سیاست‌های بیمه و تأمین اجتماعی در دستور کار دولت جمهوری اسلامی ایران قرار می‌گیرد.

دوم. نقش مردم در تحقق عدالت اجتماعی، نقشی فعال و مستقیم است که آنان را به بازیگران اصلی در صورت‌بندی قدرت (اعم از قدرت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی) مبدل می‌کند. این مهم در قالب سازوکارهایی مانند «نظام سیاسی شورایی»، «نظریه مالکیت گسترده و اقتصاد تعاونی» و نیز «حق مطالبه عدالت» محقق می‌شود.

منابع

- ۱) قرآن کریم
- ۲) بیغامی، عادل، ترابزاده جهرمی، صادق و سجادیه، علیرضا (۱۳۹۵). گفتارهایی در عدالت اجتماعی. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- ۳) پیله فروش، میثم (۱۳۹۴). الگوی توسعه اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مجلس و راهبرد، شماره ۸۲.
- ۴) پیله فروش، میثم و چشمی، علی (۱۳۹۲). تبیین الگوی اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مجموعه مقالات نخستین همایش ملی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت (جلد ۵). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵) ترابزاده، محمدصادق و همکاران (۱۳۹۹). نظریه اسلامی عدالت اجتماعی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- ۶) حبیب‌نژاد، سیداحمد (۱۴۰۱). حقوق مالیه عمومی. قم: پردیس فارابی دانشگاه تهران.
- ۷) حبیب‌نژاد، سیداحمد و سلمانی سبینی، مرضیه (۱۳۹۹). نسبت‌سنجی نظریه دولت رفاه و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران در حوزه فقرزدایی. پژوهش‌های نوین حقوق اداری، شماره ۵. doi: 10.22034/mral.2021.520499.1086
- ۸) حبیب‌نژاد، سیداحمد و تقوی، فاطمه سادات (۱۴۰۰). انسان قانون اساسی؛ سرشت انسان از منظر قانون اساسی. دانش حقوق عمومی، شماره ۳۱. doi: 10.22034/qjplk.2021.218
- ۹) حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ الف). بانکداری، ربا و قوانین مالی اسلام. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی.
- ۱۰) حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ ب). ولایت، رهبری، روحانیت. تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید دکتر بهشتی.
- ۱۱) حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷). نظام اقتصادی در اسلام (مباحث کاربردی). تهران: روزنه.
- ۱۲) حسینی حائری، سیدکاظم (۱۴۳۸ ق). فقه العقود (جلد ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۱۳) حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: مؤسسه ایمان جهادی.
- ۱۴) خاندوزی، سیداحسان، مصطفوی ثانی، علی و سرآبادانی تفرشی، حسین (۱۳۹۸). شاخصی برای عدالت. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۵) خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه نور (جلد ۲۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت‌الله علیه).

- ۱۶) خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۳). منشور روحانیت. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت‌الله علیه).
- ۱۷) خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. ۵ج، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت‌الله علیه).
- ۱۸) خمینی، سیدروح‌الله (بی‌تا). تحریرالوسیله. ۲ج، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- ۱۹) خندان، علی اصغر (۱۳۹۲). نظام گزاره‌های ارزشی در تفکر توحیدی در اندیشه شهید مطهری. پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۲۲. doi: 10.30497/prr.2013.1476
- ۲۰) رحمت‌اللهی، حسین و شیرزاد، امید (۱۳۹۸). کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی. تهران: مجد.
- ۲۱) سعدی، حسینعلی (۱۳۹۹). انفال در عصر غیبت. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
- ۲۲) شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۷). شذرات‌المعارف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۳) شیروی، عبدالحسین (۱۳۹۹). حقوق اقتصادی. تهران: سمت.
- ۲۴) صدر، محمدباقر (۱۳۹۴). بارقه‌ها (سیدامید مؤذنی، مترجم). قم: دارالصدر.
- ۲۵) صدر، محمدباقر (۱۴۰۰ الف). اسلام راهبر زندگی (مهدی زندیه، مترجم). قم: دارالبشیر.
- ۲۶) صدر، محمدباقر (۱۴۰۰ ب). اقتصاد ما (سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، مترجم) (جلد ۲). قم: دارالصدر.
- ۲۷) صدر، موسی (۱۳۹۸). فقه زندگی؛ برگرفته‌ای از آرای فقهی امام موسی صدر. تهران: مؤسسه فرهنگی-تحقیقاتی امام موسی صدر.
- ۲۸) صدر، موسی (۱۴۰۲). رهیافت‌های اقتصادی در اسلام. تهران: مؤسسه فرهنگی-تحقیقاتی امام موسی صدر.
- ۲۹) صمیمی، احمد و همکاران (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی اقتصاد بخش عمومی در الگوی اقتصادی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و دولت‌های رفاه. فصلنامه پژوهش‌های اقتصادی، ۱۶(۱).
- ۳۰) طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- ۳۱) طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیرالقرآن (جلد ۱). قم: جماعة‌المدرسین فی الحوزة‌العلمیة.
- ۳۲) عزیزی، سیدمجتبی (۱۴۰۰). بازخوانی انتقادی تعطیل حکومت در دوران غیبت. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
- ۳۳) علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). مقدمه کتاب مقصدهای شریعت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ۳۴) عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۲). کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مجد.
- ۳۵) فتیحی، محمد و کوهی اصفهانی، کاظم (۱۴۰۰). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به همراه نظرات تفسیری، مشورتی و... شورای نگهبان. تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
- ۳۶) فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۶). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- ۳۷) فرشادیان، احمد و زالی، مصطفی (۱۴۰۲). بازخوانی موضوع نظریه عدالت در فقه سیاسی امامیه و نسبت‌سنجی آن با عدالت اجتماعی در خوانش معاصر. پژوهش‌نامه فقه اجتماعی. ۱۱۲(۱). doi: 10.30497/sj.2024.245419.1324
- ۳۸) قطب، سید (۱۳۹۲). عدالت اجتماعی در اسلام (محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی، ترجمه و توضیحات) قم: بوستان کتاب.
- ۳۹) کعبی، عباس (۱۳۹۸). تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران (جلد ۱). تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
- ۴۰) مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲). زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۴۱) مصباحی مقدم، غلامرضا (۱۳۹۷). فقه منابع مالی دولت اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- ۴۲) مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). نظری به نظام اقتصادی اسلام. تهران: صدرا.
- ۴۳) مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). جهان‌بینی توحیدی. تهران: صدرا.
- ۴۴) نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۹۰). رساله حرمت مشروطه. در زرگری‌نژاد، غلامحسین (گردآورنده)، رسائل مشروطیت (جلد ۱). تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۴۵) واعظی، احمد (۱۴۰۳). عدالت اجتماعی و فکر اسلامی معاصر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۴۶) ورعی، سیدجواد (۱۳۸۶). مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- ۴۷) ورعی، سیدجواد (۱۳۹۵). فقه سیاسی و اصالت «عدالت» در زمامداری. نشریه علوم سیاسی، ۱۹(۷۶)، صص. ۸۵-۱۰۰. doi: 10.22081/psq.2017.22742
- ۴۸) ورعی، سیدجواد (۱۳۹۹). نظارت بر قدرت در تفکر اسلامی و قانون اساسی. دوفصلنامه تخصصی مطالعات فقه معاصر، شماره ۱.
- ۴۹) هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۶). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ اصول و مبانی کلی نظام. تهران: میزان.

- 50) Fleischacker, S. (2004). A short history of distributive justice. Harvard University Press.
- 51) Freeman, S. (2021). Liberalism and distributive justice. Oxford University Press.
- 52) Platz, J. von. (2020). Theories of distributive justice: Who gets what and why. Routledge.
- 53) Rawls, J. (2001). Justice as fairness: A restatement. Harvard University Press.
- 54) Roemer, J. E. (1998). Theories of distributive justice. Harvard University Press.



References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Alidüst, Abū al-Qāsem (1388 SH/2009). Moqaddame-ye Ketāb-e Maqāṣed-e Šarī‘at [Introduction to the Book of the Purposes of Shari‘a]. Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought [in Persian].
- 3) Amīd Zanjānī, ‘Abbās-‘Alī (1392 SH/2013). Kolliyāt-e Hoqūq-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān [Fundamentals of the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran]. Tehran: Mağd [in Persian].
- 4) Azīzī, Seyyed Mojtabā (1400 SH/2021). Bāzḡvānī-ye Enteqādī-ye Ta‘ṭīl-e Hoḡūmat dar Dovrān-e Ġeybat [A Critical Re-reading of the Suspension of Government in the Era of Occultation]. Tehran: Imām Šādeq (‘Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
- 5) Farāmarz Qarāmalakī, Aḡad (1396 SH/2017). Reššenāsī-ye Motāle‘āt-e Dīnī [Methodology of Religious Studies]. Mashhad: Dānešgāh-e ‘Olūm-e Eslāmī-ye Režavī [in Persian].
- 6) Faršādīyān, Aḡmad & Zālī, Moštāfā (1402 SH/2023). Bāzḡvānī-ye Mawzū‘-e Nažariyye-ye ‘Adālat dar Feqh-e Siāsī-ye Emāmīye va Nesbat-sanḡi-ye Ān bā ‘Adālat-e Ejtemā‘ī dar Ḳāneš-e Mo‘ašer [Revisiting the Topic of the Justice Theory in Imāmī Political Jurisprudence and Its Alignment with Contemporary Social Justice]. Pažūhešnāme-ye Feqh-e Ejtemā‘ī [Journal of Social Jurisprudence], 12(1). doi: 10.30497/sj.2024.245419.1324 [in Persian].
- 7) Fathī, Moḡammad & Kūhī Ešfahānī, Kāzem (1400 SH/2021). Qānūn-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān be Hamrāh-e Nažarāt-e Tafsīrī, Mašvareti va... Šūrā-ye Negahbān [The Constitution of the Islamic Republic of Iran with Interpretive, Advisory, and Other Views of the Guardian Council]. Tehran: Research Institute of the Guardian Council [in Persian].
- 8) Fleischacker, S. (2004). A short history of distributive justice. Harvard University Press.
- 9) Freeman, S. (2021). Liberalism and distributive justice. Oxford University Press.
- 10) Ḥabīb-Nežād, Sayyed Aḡmad & Naqavī, Fāṭeme Sādāt (1400 SH/2021). Ensān-e Qānūn-e Asāsī; Seresht-e Ensān az Manzar-e Qānūn-e Asāsī [The Human of the Constitution; The Nature of Man from the Perspective of the Constitution]. Dāneš-e Hoqūq-e ‘Ommūmī [Public Law Knowledge], No. 31. doi: 10.22034/qjplk.2021.218 [in Persian].
- 11) Ḥabīb-Nežād, Sayyed Aḡmad & Salmānī Sībnī, Marziye (1399 SH/2020). Nesbat-sanḡi-ye Nažariyye-ye Dowlat-e Refāh va Nežām-e Hoqūqī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān dar Ḥūze-ye Feqrzodā‘ī [Comparison of Welfare State Theory and the Legal System of the Islamic Republic of Iran in the Area of Poverty Reduction]. Pažūhešhā-ye Novīn-e Hoqūq-e Edārī [New Researches in Administrative Law], No. 5. doi: 10.22034/mral.2021.520499.1086 [in Persian].
- 12) Ḥabīb-Nežād, Sayyed Aḡmad (1401 SH/2022). Hoqūq-e Mālīyye-ye ‘Ommūmī [Public Financial Law]. Qom: Pardīs-e Fārābī-ye Dānešgāh-e Tehrān [in Persian].
- 13) Hašemī, Seyyed Moḡammad (1396 SH/2017). Hoqūq-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye

- Eslāmī-ye Īrān; Oṣūl va Mabānī-ye Kollī-ye Nezām [The Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran: Principles and General Foundations of the System]. Tehran: Mīzān [in Persian].
- 14) Ḥosaynī Beheštī, Sayyed Moḥammad-Ḥosayn (1390 SH/2011a). Bānkdarī, Rabā va Qavā‘ed-e Mālī-ye Eslām [Banking, Usury, and Islamic Financial Laws]. Tehran: Foundation for the Publication of Martyr Dr. Beheštī’s Works and Thoughts [in Persian].
 - 15) Ḥosaynī Beheštī, Sayyed Moḥammad-Ḥosayn (1390 SH/2011b). Velāyat, Rahbarī, Rūḥānīyat [Governance, Leadership, and the Clergy]. Tehran: Foundation for the Publication of Martyr Dr. Beheštī’s Works and Thoughts [in Persian].
 - 16) Ḥosaynī Beheštī, Sayyed Moḥammad-Ḥosayn (1397 SH/2018). Nezām-e Eqteṣādī dar Eslām (Mobāḥeṭ-e Kārbordī) [The Economic System in Islam (Applied Discussions)]. Tehran: Rūzne [in Persian].
 - 17) Ḥosaynī Ḥā‘erī, Sayyed Kāzem (1438 AH/2017). Feqh al-‘Oqūd (Vol. 1). Qom: Majma‘ al-Fekr al-Eslāmī [in Arabic].
 - 18) Ḥoseynī Kāmene‘ī, Sayyed ‘Alī (1392 SH/2013). Taṛḥ-e Kollī-ye Andīše-ye Eslāmī dar Qor‘ān [General Scheme of Islamic Thought in the Qur‘ān]. Tehran: Īmān-e Jehādī Institute [in Persian].
 - 19) Ka‘bī, ‘Abbās (1398 SH/2019). Taḥlīl-e Mabānī-ye Nezām-e Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān (Vol. 1) [Analysis of the Foundations of the Islamic Republic System of Iran]. Tehran: Research Institute of the Guardian Council [in Persian].
 - 20) Ḳandān, ‘Alī-Aṣḡar (1392 SH/2013). Nezām-e Gozārehhā-ye Arzešī dar Tafakkor-e Toḥīdī dar Andīše-ye Šahīd Moṭahharī [The System of Value Propositions in Monotheistic Thought in the Thought of Martyr Moṭahharī]. Pažūhešnāme-ye Falsafe-ye Dīn (Nāme-ye Ḥekmat) [Philosophy of Religion Research Journal (Naame-ye Hikmat)], No. 22. doi: 10.30497/pr.2013.1476 [in Persian].
 - 21) Ḳandūzī, Sayyed Eḥsān, Moṣṭafavī Sānī, ‘Alī & Sarābādānī Tafrešī, Ḥosayn (1398 SH/2019). Šāḳešī barā-ye ‘Adālat [An Index for Justice]. Tehran: Imām Šādeq (‘Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
 - 22) Ḳomeynī, Sayyed Rūḥollāh (1389 SH/2010). Šaḥīfe-ye Nūr (Vol. 20) [The Light Treatise]. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imām Ḳomeynī’s Works [in Persian].
 - 23) Ḳomeynī, Sayyed Rūḥollāh (1393 SH/2014). Manšūr-e Rūḥānīyat [The Charter of the Clergy]. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imām Ḳomeynī’s Works [in Persian].
 - 24) Ḳomeynī, Sayyed Rūḥollāh (1421 AH/2000). Ketāb al-Bay‘ (Vol. 5). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imām Ḳomeynī’s Works [in Arabic].
 - 25) Ḳomeynī, Sayyed Rūḥollāh (n.d.). Taḥrīr al-Wasīla (Vols. 1-2). Qom: Dār al-‘Ilm Publications [in Arabic].
 - 26) Mešbāḥī Moqaddam, Ġolām-Rezā (1397 SH/2018). Feqh-e Manābe‘-e Mālī-ye Dowlat-e Eslāmī [Jurisprudence of Financial Resources of the Islamic

- Government]. Tehran: Imām Šādeq ('Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
- 27) Modarresī Ṭabāṭabā'ī, Ḥoseyn (1362 SH/1983). Zamīn dar Feqh-e Eslāmī [Land in Islamic Jurisprudence]. Tehran: Daftar-e Našr-e Farhang-e Eslāmī [in Persian].
- 28) Moṭahhari, Mortazā (1388 SH/2009). Nazārī be Neẓām-e Eqtešādī-ye Eslām [A View on the Economic System of Islam]. Tehran: Šadrā [in Persian].
- 29) Moṭahhari, Mortazā (1402 SH/2023). Jahānbīnī-ye Toḥīdī [Monotheistic Worldview]. Tehran: Šadrā [in Persian].
- 30) Nūrī, Šaykh Fazl-Allāh (1390 SH/2011). Resāle-ye Ḥormat-e Mašrūṭe. In Zarghari-Neẓād, Ġolām-Ḥosayn (Ed.), Rasā'el-e Mašrūṭiyat (Vol. 1) [Treatise on the Prohibition of Constitutionalism]. Tehran: Institute for Research and Development in the Humanities [in Persian].
- 31) Peyqāmī, 'Ādel, Torābzāde Ġahromī, Šādeq & Sadjādiye, 'Alī-Rezā (1395 SH/2016). Goftārhā'ī dar 'Adālat-e Ejtemā'ī [Discourses on Social Justice]. Tehran: Imām Šādeq ('Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
- 32) Pīl-forūš, Meysam & Češmī, 'Alī (1392 SH/2013). Tab'yīn-e Algū-ye Eqtešādī-ye Qānūn-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān [Explaining the Economic Model of the Constitution of the Islamic Republic of Iran]. In Majmū'e Maqālāt-e Nakhostīn Hamāyeš-e Mellī-ye Algū-ye Eslāmī-Īrānī-ye Pišraft (Vol. 5). Tehran: Organization of Publications of the Institute for Culture and Islamic Thought [in Persian].
- 33) Pīl-forūš, Meysam (1394 SH/2015). Algū-ye Towse'e-ye Eqtešādī-ye Qānūn-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān [Development Model of the Economic Constitution of the Islamic Republic of Iran]. Fašlnāme-ye Maġles va Rāhbord [Majlis and Strategy Quarterly], No. 82 [in Persian].
- 34) Platz, J. von. (2020). Theories of distributive justice: Who gets what and why. Routledge.
- 35) Qoṭb, Seyyed (1392 SH/2013). 'Adālat-e Ejtemā'ī dar Eslām (Moḥammad-'Alī Gerāmī & Seyyed Hādī Kosrowšāhī, Trans. & Notes) [Social Justice in Islam]. Qom: Bustān-e Ketāb [in Persian].
- 36) Raḥmatollāhī, Ḥosayn & Šīrzād, Omīd (1398 SH/2019). Kamālgarā'ī va Bī-ṭarafī va Āṭār-e Ān dar Sākhtār-e Qodrat va Ḥoqūq-e 'Ommūmī [Perfectionism and Neutrality and Their Effects on the Structure of Power and Public Law]. Tehran: Maġd [in Persian].
- 37) Rawls, J. (2001). Justice as fairness: A restatement. Harvard University Press.
- 38) Roemer, J. E. (1998). Theories of distributive justice. Harvard University Press.
- 39) Sa'dī, Ḥoseyn-'Alī (1399 SH/2020). Anfāl dar 'Ašr-e Ġeybat [Anfāl in the Era of Occultation]. Tehran: Imām Šādeq ('Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
- 40) Šadr, Moḥammad Bāqer (1394 SH/2015). Bāreqeh-hā (Sayyed Omīd Mo'danī, trans.) [Sparks]. Qom: Dār al-Šadr [in Persian].
- 41) Šadr, Moḥammad Bāqer (1400 AH/1979a). Eslām rāhbar-e zendegī (Mahdī Zandīye, trans.). Qom: Dār al-Bašīr [in Persian].
- 42) Šadr, Moḥammad Bāqer (1400 AH/1979b). Eqtešād-e Mā (Seyyed Abū al-Qāsem Ḥoseynī Žarfā, trans.) (Vol. 2). Qom: Dār al-Šadr [in Persian].

- 43) Şadr, Mūsā (1398 SH/2019). Feqh-e Zendegī; Bargeḡte az Ārā'-ye Feqhī-ye Emām Mūsā Şadr [Jurisprudence of Life; Derived from the Jurisprudential Views of Imām Mūsā Şadr]. Tehran: Imām Mūsā Şadr Cultural-Research Institute [in Persian].
- 44) Şadr, Mūsā (1402 SH/2023). Rahyāft-hā-ye Eqteşādī dar Eslām [Economic Approaches in Islam]. Tehran: Imām Mūsā Şadr Cultural-Research Institute [in Persian].
- 45) Şāh-Ābādī, Moḡammad-'Alī (1387 SH/2008). Şazrāt al-Ma'āref [Sparks of Knowledge]. Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought [in Persian].
- 46) Şamīmī, Aḡmad et al. (1395 SH/2016). Barrasī-ye Taṭbīqī-ye Eqteşād-e Baḡş-e 'Ommūmī dar Algū-ye Eqteşādī-ye Qānūn-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān va Dowlat-hā-ye Refāh [Comparative Study of the Public Sector Economy in the Economic Model of the Constitution of the Islamic Republic of Iran and Welfare States]. Faşlnāme-ye Pażūheş-hā-ye Eqteşādī [Quarterly of Economic Research], 16(1) [in Persian].
- 47) Şiravī, 'Abd al-Ḥosayn (1399 SH/2020). Hoḡūq-e Eqteşādī [Economic Law]. Tehran: SAMT [in Persian].
- 48) Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Moḡammad Ḥosayn (1391 SH/2012). Oşūl-e Falsafe-ye Reālism [Principles of the Philosophy of Realism]. Qom: Bustān-e Ketāb [in Persian].
- 49) Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Moḡammad Ḥosayn (n.d.). al-Mizān fī Tafsīr al-Qor'ān (Vol. 1). Qom: Jamā'at al-Modarresīn fī al-Ḥawza al-'Ilmiyya [in Arabic].
- 50) Torābzāde, Moḡammad-Şādeq et al. (1399 SH/2020). Nazāriyye-ye Eslāmī-ye 'Adālat-e Ejtemā'ī [Islamic Theory of Social Justice]. Tehran: Imām Şādeq ('Alayh-e al-Salām) University [in Persian].
- 51) Vā'eżī, Aḡmad (1403 AH/2024). 'Adālat-e Ejtemā'ī va Fekr-e Eslāmī-ye Mo'āşer [Social Justice and Contemporary Islamic Thought]. Qom: Islamic Research Institute for Culture and Thought [in Persian].
- 52) Vara'ī, Seyyed Ġavād (1386 SH/2007). Mabānī va Mostanadāt-e Qānūn-e Asāsī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān [The Foundations and Documentation of the Constitution of the Islamic Republic of Iran]. Qom: Secretariat of the Assembly of Experts [in Persian].
- 53) Vara'ī, Seyyed Ġavād (1395 SH/2016). Feqh-e Sīāsī va Aşālat-e "'Adālat" dar Zamāmdārī [Political Jurisprudence and the Primacy of "Justice" in Governance]. Naşriye-ye 'Olūm-e Sīāsī [Political Science Journal], 19(76), pp. 85-100. doi: 10.22081/psq.2017.22742 [in Persian].
- 54) Vara'ī, Seyyed Ġavād (1399 SH/2020). Neżārat bar Qodrat dar Tafakkor-e Eslāmī va Qānūn-e Asāsī [Oversight of Power in Islamic Thought and the Constitution]. Do-Faşlnāme-ye Taḡaşşoşi-ye Moṭāle'āt-e Feqh-e Mo'āşer [Biannual Journal of Contemporary Jurisprudential Studies], No. 1 [in Persian].



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی