

Comparative Analysis of the Concept of "Right to Social Dignity" in Islamic Jurisprudence and Social Justice Theories

Hessam Saeedi¹ ✉

1. Department of Law, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran
hessamsaeedi.in@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received :19 October 2025

Accepted , Available online:

November 7, 2025

Keywords:

Social dignity

Islamic jurisprudence

social justice

human dignity

fundamental

rights theories of justice

ABSTRACT

In the present era, when social justice has become one of the fundamental concerns of societies, re-examining legal concepts with a comparative approach has become an undeniable necessity; one of these concepts is the “right to social dignity”, which has a special place in both Islamic jurisprudence and modern theories of social justice. With the aim of comparative examination of this concept, the present study attempts to explain its foundations, conceptual structure, and implementation consequences in two different intellectual systems using a descriptive-analytical method and a comparative approach. In the Islamic jurisprudence section, reliable Shiite and Sunni sources are examined, and in the social justice theories section, the opinions of thinkers such as John Rawls, Michael Walzer, and Robert Nozick are analyzed. The findings of the study show that Islamic jurisprudence, emphasizing the inherent dignity of man, considers social dignity to be a divine, fixed, and inalienable right, the preservation of which is entrusted to the individual and society through moral and legal duties; While social justice theories consider dignity to be a relative matter arising from social structures, distribution of resources, and equality of opportunity, and consider its realization to be dependent on legal institutions and public policies. The conclusion of the research indicates that combining the moral and divine elements of Islamic jurisprudence with the institutional mechanisms of modern theories can pave the way for the development of a more comprehensive legal system in Islamic societies that is both loyal to human dignity and pays attention to structural justice.

Cite this article: saeedi,H . (2025). Comparative Analysis of the Concept of “Right to Social Dignity” in Islamic Jurisprudence and Social Justice Theories. **Quarterly Journal of Comparative Research in Law and Social Sciences**, 1(1),116-139



Publisher Publisher: Hamyar Jahed Publications.

تحلیل تطبیقی مفهوم «حق بر شأن اجتماعی» در فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی

حسام سعیدی^۱✉

۱. گروه حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

hessamsaeedi.in@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در عصر حاضر که عدالت اجتماعی به یکی از دغدغه‌های بنیادین جوامع تبدیل شده، بازخوانی مفاهیم حقوقی با رویکردی تطبیقی ضرورتی انکارناپذیر یافته است؛ یکی از این مفاهیم، «حق بر شأن اجتماعی» است که هم در فقه اسلامی و هم در نظریه‌های مدرن عدالت اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارد. پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی این مفهوم، تلاش دارد تا با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد مقایسه‌ای، به تبیین مبانی، ساختار مفهومی و پیامدهای اجرایی آن در دو منظومه فکری متفاوت بپردازد. در بخش فقه اسلامی، منابع معتبر شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته و در بخش نظریه‌های عدالت اجتماعی، آرای اندیشمندانی چون جان رالز، مایکل والزر و رابرت نوزیک تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فقه اسلامی با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، شأن اجتماعی را حقی الهی، ثابت و غیرقابل سلب می‌داند که حفظ آن از طریق تکالیف اخلاقی و حقوقی بر عهده فرد و جامعه نهاده شده است؛ در حالی که نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن را امری نسبی و برآمده از ساختارهای اجتماعی، توزیع منابع و برابری فرصت‌ها تلقی می‌کنند و تحقق آن را در گرو نهادهای قانونی و سیاست‌های عمومی می‌دانند. نتیجه‌گیری پژوهش حاکی از آن است که تلفیق عناصر اخلاقی و الهی فقه اسلامی با سازوکارهای نهادی نظریه‌های مدرن می‌تواند زمینه‌ساز تدوین نظام حقوقی جامع‌تری در جوامع اسلامی باشد که هم به کرامت انسانی وفادار است و هم به عدالت ساختاری توجه دارد.
کلیدواژه‌ها: شأن اجتماعی، فقه اسلامی، عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، حقوق بنیادین، نظریه‌های عدالت.	

استناد: سعیدی، حسام. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی مفهوم «حق بر شأن اجتماعی» در فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی. دو فصلنامه علمی پژوهشهای تطبیقی حقوق و علوم اجتماعی، ۱(۱)، ۱۳۹-۱۱۶



ناشر: انتشارات همیار طنین جاهد با همکاری انجمن جرم‌شناسی

مقدمه

در جوامع انسانی، شأن اجتماعی یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های تعیین‌کننده موقعیت، منزلت و احترام فرد در ساختار اجتماعی است. این مفهوم، فراتر از جایگاه اقتصادی یا حقوقی، به نحوه ادراک و رفتار جامعه نسبت به فرد، و نیز به میزان مشارکت، تأثیرگذاری و برخورداری او از حقوق اجتماعی و فرهنگی مربوط می‌شود (فریزر، ۱۳۸۲: ۲۴). شأن اجتماعی نه تنها در روابط فردی و گروهی، بلکه در سیاست‌گذاری‌های کلان، نظام‌های حقوقی و ساختارهای فرهنگی نقش تعیین‌کننده دارد. در واقع، حفظ و ارتقاء شأن اجتماعی افراد، به‌ویژه اقشار آسیب‌پذیر، از جمله الزامات تحقق عدالت اجتماعی، انسجام ملی و توسعه پایدار در هر جامعه‌ای محسوب می‌شود (سن، ۱۳۸۳: ۹۵).

با این حال، مفهوم شأن اجتماعی غالباً با کرامت انسانی خلط می‌شود؛ در حالی که این دو، با وجود ارتباط مفهومی، تمایزات مهمی دارند. کرامت انسانی، به‌عنوان یک اصل فلسفی و اخلاقی، ناظر به ارزش ذاتی و غیرقابل سلب انسان است که فارغ از موقعیت اجتماعی، جنسیت، نژاد یا دین، به همه افراد تعلق دارد. این کرامت، در بسیاری از نظام‌های حقوقی و دینی، به‌عنوان مبنای حقوق بشر و عدالت تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱). در مقابل، شأن اجتماعی مفهومی نسبی و اجتماعی است که به موقعیت فرد در ساختار اجتماعی، نحوه تعامل دیگران با او، و میزان احترام و اعتبار اجتماعی او مربوط می‌شود (رالز، ۱۳۸۳: ۷۲). به عبارت دیگر، کرامت انسانی امری ثابت و ذاتی است، اما شأن اجتماعی امری متغیر و وابسته به شرایط اجتماعی، فرهنگی و نهادی است. در جوامع اسلامی، فقه اسلامی به‌عنوان یکی از منابع اصلی قانون‌گذاری و اخلاق اجتماعی، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای تبیین و حمایت از شأن اجتماعی دارد. آموزه‌های فقهی، با تأکید بر کرامت الهی انسان، عدالت الهی و مسئولیت‌های اجتماعی، می‌توانند چارچوبی اخلاقی و حقوقی برای حفظ شأن افراد در جامعه فراهم آورند. در متون فقهی، احترام به مؤمن، نهی از تحقیر، وجوب حسن خلق و حرمت غیبت و تهمت، همگی ناظر به حفظ شأن اجتماعی افراد هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۶۶).

از سوی دیگر، نظریه‌های مدرن عدالت اجتماعی، به‌ویژه در سنت‌های لیبرال و سوسیال‌دموکرات، با تمرکز بر توزیع عادلانه منابع، برابری فرصت‌ها و رفع تبعیض‌های ساختاری، تلاش کرده‌اند تا شأن اجتماعی را در قالب سیاست‌های عمومی و نهادهای قانونی تضمین کنند (فریزر، ۱۳۹۰: ۵۸).

با وجود اهمیت این موضوع، بررسی تطبیقی مفهوم «حق بر شأن اجتماعی» در این دو منظومه فکری کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در ادبیات علمی موجود، اغلب مطالعات یا به‌صورت تک‌ساحتی به فقه اسلامی پرداخته‌اند یا صرفاً در چارچوب نظریه‌های غربی باقی مانده‌اند، بدون آن‌که پیوندی تحلیلی میان این دو رویکرد برقرار شود.

این خلأ پژوهشی، به‌ویژه در فضای علمی ایران که هم با میراث فقهی غنی و هم با چالش‌های عدالت اجتماعی مدرن مواجه است، محسوس و قابل تأمل است. در شرایطی که شکاف‌های طبقاتی، تبعیض‌های ساختاری و بحران‌های هویتی در جوامع اسلامی رو به افزایش است، بازخوانی مفهوم شأن اجتماعی می‌تواند به بازسازی اعتماد عمومی، تقویت انسجام اجتماعی و ارتقاء عدالت ساختاری کمک کند (مطهری، ۱۳۵۷: ۳۱). در حوزه فقه اسلامی، علامه سید محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۳۷۴ش) با تفسیر آیات مربوط به کرامت انسانی، جایگاه اجتماعی انسان را در نظام خلقت و شریعت برجسته کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۴). مرتضی مطهری نیز در آثار خود، از جمله عدالت اجتماعی در اسلام (۱۳۵۷ش) و نظام حقوق زن در اسلام، به نقش عدالت و کرامت در ساختار اجتماعی اسلامی پرداخته و شأن انسانی را به‌عنوان مبنای حقوق اجتماعی معرفی کرده است (مطهری، ۱۳۵۷: ۴۵).

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی در کتاب کرامت انسان در قرآن (۱۳۸۲ش) به‌طور مستقیم به پیوند میان کرامت ذاتی و حقوق اجتماعی انسان‌ها پرداخته و آن را در چارچوب فقهی و قرآنی تحلیل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۷۹). در حوزه نظریه‌های عدالت اجتماعی، جان رالز در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت (۱۳۸۳ش) با طرح اصول عدالت به‌مثابه انصاف، شأن انسانی را در قالب برابری فرصت‌ها و ساختارهای نهادی عدالت‌محور بررسی کرده است (رالز، ۱۳۸۳: ۱۲۱). آمارتیا سن در کتاب توسعه به‌مثابه آزادی (۱۳۸۳ش) منزلت اجتماعی را در تحقق توانمندی‌ها و آزادی‌های واقعی افراد تحلیل کرده و آن را عنصر کلیدی در عدالت اجتماعی دانسته است (سن، ۱۳۸۳: ۱۱۲). نانسی فریزر نیز در کتاب مقیاس‌های عدالت نظریه عدالت سه‌بعدی را مطرح کرده که در آن «شناخت اجتماعی» به‌عنوان یکی از ارکان عدالت، با مفهوم شأن اجتماعی پیوند مستقیم دارد.

۱- مبانی و مفهوم‌شناسی

۱-۱- مفهوم و ماهیت «حق بر شأن اجتماعی»

شأن اجتماعی به‌عنوان یکی از ابعاد کرامت انسانی، ناظر به منزلت و احترام اجتماعی‌ای است که فرد در تعاملات عمومی و ساختارهای نهادی از آن برخوردار می‌شود. این مفهوم، برخلاف کرامت که ذاتی و غیرقابل سلب است، امری اجتماعی، نسبی و قابل تغییر است و در بستر روابط قدرت، فرهنگ عمومی، و سیاست‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. در نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن اجتماعی به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین انسان تلقی می‌شود که تحقق آن مستلزم برابری فرصت‌ها، رفع تبعیض ساختاری و تضمین احترام نهادی است (Fraser, 2003: 29). نانسی فریزر در نظریه «عدالت سه‌بعدی» خود، شأن اجتماعی را در کنار توزیع و بازشناسی، یکی از ارکان عدالت می‌داند که بدون آن، مشارکت برابر در زندگی اجتماعی ممکن نیست.

در فقه اسلامی، شأن اجتماعی با کرامت الهی انسان پیوندی وثیق دارد. انسان به واسطه خلقت الهی، دارای کرامت است و این کرامت، مبنای وجوب احترام، نهی از تحقیر، و الزام به حسن خلق در روابط اجتماعی است. فقها در ابواب مختلف فقهی، از جمله قضا، شهادت، زکات و صلوات، به حفظ شأن مؤمنان توجه ویژه‌ای داشته‌اند و آن را نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی دانسته‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)، کرامت را منشأ حقوق اجتماعی انسان دانسته و آن را مبنای حرمت تعرض به حیثیت فردی و اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ص ۱۶۰). از این منظر، شأن اجتماعی در فقه اسلامی، نه تنها یک حق، بلکه یک تکلیف متقابل میان فرد و جامعه است.

در ادبیات حقوقی معاصر، حق بر شأن اجتماعی به عنوان یکی از حقوق نسل سوم بشر شناخته می‌شود که در اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۱ و ۲) و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (ماده ۱۵) مورد تأکید قرار گرفته است. این حق، ناظر به برخورداری از احترام، منزلت و موقعیت اجتماعی بدون تبعیض است و با مفاهیمی چون حق بر مشارکت، حق بر بازشناسی، و حق بر برابری فرصت‌ها هم‌پوشانی دارد. در این چارچوب، شأن اجتماعی نه تنها یک وضعیت، بلکه یک مطالبه حقوقی است که باید از سوی دولت‌ها و نهادهای عمومی تضمین شود (Sen, 2009, 134). آمارتیا سن در نظریه «توانمندی‌ها»، شأن اجتماعی را یکی از شاخص‌های اصلی توانایی فرد در تبدیل منابع به زندگی مطلوب می‌داند.

۱-۱-۱. تعریف شأن اجتماعی و تمایز آن از کرامت انسانی

در جوامع انسانی، شأن اجتماعی مفهومی بنیادین در پیوند با کرامت انسانی است که در شکل‌گیری ساختارهای حقوقی، اخلاقی و نهادی نقش دارد. برخلاف کرامت که ذاتی، ثابت و غیرقابل سلب است، شأن اجتماعی امری نسبی، متغیر و وابسته به موقعیت فرد در ساختار اجتماعی است. این شأن از طریق زبان، نمادها، تعاملات و نهادها بازتولید می‌شود و در معرض تأثیر عوامل بیرونی مانند فقر، تبعیض و سیاست‌های عمومی قرار دارد (Fraser, 2003: 29).

در نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن اجتماعی یکی از ارکان عدالت ساختاری تلقی می‌شود و تحقق آن مستلزم برابری فرصت‌ها، رفع تبعیض و تضمین احترام نهادی است. رالز بر ضرورت تضمین منزلت اجتماعی افراد فارغ از عوامل غیرارادی مانند نژاد یا طبقه تأکید دارد (Rawls, 1971: 5) و فریزر آن را شرط مشارکت برابر در زندگی عمومی می‌داند. سن نیز شأن را شاخصی برای توانمندی فرد در بهره‌برداری از منابع معرفی می‌کند (Sen, 2009: 134). در فقه اسلامی، شأن اجتماعی با کرامت الهی انسان پیوند دارد. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»

(اسراء: ۷۰)

مبنای وجوب احترام و نهی از تحقیر است و علامه طباطبایی آن را منشأ حقوق اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ص ۱۶۰). فقها در ابواب مختلف، حفظ شأن مؤمن را نه تنها فضیلت اخلاقی، بلکه الزام شرعی دانسته‌اند. مطهری نیز بر تمایز میان کرامت ذاتی و شأن اجتماعی تأکید دارد و شأن را وابسته به رفتار دیگران و ساختارهای اجتماعی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۷: ص ۲۴۵).

در اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر، کرامت انسانی به عنوان اصل بنیادین حقوق بشر شناخته شده است (UN, 1948, Art. 1)، اما شأن اجتماعی نیازمند حمایت نهادی، فرهنگی و قانونی است. در فقه نیز، احکامی چون حرمت غیبت، افشای عیوب و تحقیر، ناظر به حفظ منزلت اجتماعی‌اند و در فتاوی فقهای امامیه، شأن اجتماعی به عنوان حق قابل مطالبه شناخته شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ص ۲۷۴؛ خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۵۲۳).

۲-۱-۱. ابعاد فردی، اخلاقی و اجتماعی شأن اجتماعی

شأن اجتماعی از مفاهیم بنیادین در مطالعات حقوقی، اخلاقی و اجتماعی است که در تقاطع فرد، جامعه و ساختارهای قدرت معنا می‌یابد. برخلاف کرامت انسانی که ذاتی و غیرقابل سلب است، شأن اجتماعی امری نسبی و متغیر است که در بستر تعاملات انسانی و نهادهای اجتماعی شکل می‌گیرد. این شأن بر رفتار دیگران با فرد و ادراک فرد از خود اثر می‌گذارد و با هویت، عزت نفس و احساس تعلق اجتماعی پیوند دارد. گافمن نشان می‌دهد که افراد با موقعیت اجتماعی پایین‌تر، در تعاملات روزمره با بی‌اعتباری نمادین مواجه‌اند که شأن آنان را تهدید می‌کند (Goffman, 1963: 7).

در سطح اخلاقی، شأن اجتماعی با اصولی چون احترام متقابل و پرهیز از تحقیر مرتبط است. کانت در اصل «غایت بودن انسان» تأکید دارد که هیچ‌کس نباید صرفاً وسیله‌ای برای اهداف دیگران باشد (Kant, 1985: 429)، در سنت اسلامی نیز، متون اخلاقی مانند «جامع السعادات» و «معراج السعاده» بر حرمت مؤمن و وجوب حسن خلق تأکید دارند (نراقی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۲۱).

در سطح اجتماعی، شأن به نحوه تعامل نهادها و سیاست‌های عمومی با افراد مربوط می‌شود. بوردیو نشان می‌دهد که طبقات اجتماعی از طریق نمادهای فرهنگی، شأن خود را تثبیت می‌کنند (Bourdieu, 1984: 56)، رسانه‌ها و نظام‌های آموزشی نیز با بازنمایی سلسله‌مراتب نمادین، منزلت اجتماعی افراد را تعریف می‌کنند (Couldry, 2012: 45). در جوامع دینی، شأن اجتماعی با مفاهیم الهی پیوند دارد و در فقه شیعه، حفظ آن یک تکلیف الهی تلقی می‌شود؛ چنان‌که در «مستدرک الوسائل» آمده: «من أهان مؤمناً فقد بارز الله بالمحاربة» (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۲، ص ۳۲۴).

از منظر حقوقی، شأن اجتماعی یکی از حقوق نسل سوم بشر است که در اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته است (Benhabib, 1992: 28). این حق، مستلزم تضمین احترام، رفع تبعیض و مشارکت برابر در عرصه‌های عمومی است. در نتیجه، شأن اجتماعی در سه سطح فردی، اخلاقی و اجتماعی معنا می‌یابد و تلفیق این سطوح می‌تواند به طراحی نظام‌هایی منجر شود که منزلت انسان را در همه ابعاد حفظ کند. در جوامع اسلامی، بهره‌گیری از آموزه‌های فقهی در کنار نظریه‌های عدالت مدرن، زمینه‌ساز تحقق عدالت ساختاری و کرامت انسانی خواهد بود.

۲-۱. مبانی شکل‌گیری شأن اجتماعی در فقه اسلامی و اندیشه عدالت اجتماعی

در فقه اسلامی، شأن اجتماعی نه از طریق اعلامیه‌ها یا اسناد حقوقی، بلکه از درون ساختارهای معنایی و ارزشی‌ای شکل می‌گیرد که انسان را در نسبت با خداوند، جامعه و خویشتن تعریف می‌کنند. این شأن، برخاسته از جایگاه انسان در نظام خلقت و مسئولیت‌های اجتماعی‌ای است که بر دوش او نهاده شده است. در منابع فقهی، به‌ویژه در آثار متأخر اصولی، شأن اجتماعی به‌عنوان یکی از لوازم عدالت اجتماعی و نظم عمومی تلقی شده است. برای مثال، در «البحر المحیط» اثر زرکشی، شأن افراد در تعیین صلاحیت‌های قضایی و حدود شهادت مورد توجه قرار گرفته و از آن به‌عنوان یکی از معیارهای اعتبار اجتماعی یاد شده است (زرکشی، بی‌تا: ج ۶، ص ۲۴۱). این نشان می‌دهد که شأن اجتماعی در فقه، نه تنها یک وضعیت اخلاقی، بلکه یک عنصر حقوقی مؤثر در تعیین حقوق و تکالیف است.

از سوی دیگر، در اندیشه عدالت اجتماعی، به‌ویژه در سنت انتقادی، شأن اجتماعی از دل نقد ساختارهای قدرت و بازتولید نابرابری‌ها زاده می‌شود. در آثار آکسل هونت، نظریه «بازشناسی» به‌عنوان مبنای عدالت اجتماعی مطرح شده است؛ جایی که شأن فرد وابسته به میزان بازشناسی اجتماعی‌ای است که از سوی نهادها و دیگران دریافت می‌کند (Honneth 1995: 133). هونت شأن را نه یک وضعیت ثابت، بلکه یک فرآیند اجتماعی می‌داند که در تعامل میان فرد و جامعه شکل می‌گیرد و هرگونه محرومیت از آن، نوعی بی‌عدالتی ساختاری محسوب می‌شود. این دیدگاه، شأن اجتماعی را به‌عنوان یکی از مبانی عدالت ارتباطی معرفی می‌کند که بدون آن، مشارکت برابر در زندگی اجتماعی ممکن نیست.

در سنت اسلامی، منابعی چون «نهج البلاغه» نیز حاوی اشاراتی دقیق به مفهوم شأن اجتماعی‌اند. امام علی (ع) در نامه به مالک اشتر، بر ضرورت رعایت منزلت اجتماعی افراد، به‌ویژه طبقات ضعیف، تأکید می‌کند و از حاکم می‌خواهد که در رفتار با مردم، تفاوتی میان طبقات قائل نشود، مگر بر اساس تقوا و صلاحیت واقعی (نهج البلاغه، نامه ۵۳). این توصیه، نشان‌دهنده آن است که شأن اجتماعی در فقه سیاسی اسلامی، نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک معیار حکمرانی عادلانه است.

در این چارچوب، شأن اجتماعی با عدالت در توزیع احترام، فرصت و مسئولیت پیوند می‌خورد و از طریق رفتار حاکم، نهادهای عمومی و ساختارهای اجتماعی تحقق می‌یابد. در نظریه‌های عدالت اجتماعی، به‌ویژه در سنت‌های پسارازی، شأن اجتماعی نه به‌عنوان یک وضعیت ایستا، بلکه به‌مثابه یک فرآیند بازشناسی و توزیع تعریف می‌شود. الیزابت اندرسون در مقاله «چه چیزی در عدالت مهم است؟»

تأکید می‌کند که عدالت اجتماعی باید نه تنها بر توزیع منابع، بلکه بر توزیع احترام و منزلت اجتماعی نیز تمرکز کند (Anderson, 1999: 313) از نظر او، نابرابری در شأن اجتماعی می‌تواند به همان اندازه نابرابری اقتصادی، موجب بی‌عدالتی و محرومیت شود. این دیدگاه، شأن اجتماعی را به‌عنوان یکی از عناصر عدالت چندبعدی معرفی می‌کند که باید در سیاست‌گذاری‌های عمومی مورد توجه قرار گیرد. در فقه اسلامی، مبانی شکل‌گیری شأن اجتماعی را می‌توان در سه محور اصلی جست‌وجو کرد: اول، اصل عدالت به‌عنوان یکی از اهداف شریعت؛ دوم، حرمت مؤمن و وجوب احترام به او؛ و سوم، مسئولیت اجتماعی حاکم اسلامی در حفظ منزلت عمومی افراد. در آثار فقهی متأخر، مانند «الفقه الاسلامی و ادلته» اثر وهبه الزحیلی، شأن اجتماعی در قالب قواعد فقهی‌ای چون «لا ضرر»، «الناس مسلطون» و «حرمة المسلم» تحلیل شده و به‌عنوان یکی از لوازم عدالت اجتماعی معرفی شده است (الزحیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۴، ص ۲۸۷).

این قواعد، نشان می‌دهند که شأن اجتماعی در فقه، نه تنها یک حق فردی، بلکه یک اصل ساختاری است که در تنظیم روابط اجتماعی و حقوقی نقش دارد. همچنین، در سنت عرفانی اسلامی، شأن اجتماعی با مفهوم «حرمت باطن انسان» پیوند دارد. در آثار مولوی و ابن عربی، انسان به‌عنوان آینه اسماء الهی معرفی می‌شود و هرگونه تحقیر یا بی‌احترامی به او، نوعی بی‌حرمتی به تجلیات الهی تلقی می‌گردد. این نگاه، شأن اجتماعی را از سطح حقوقی و اخلاقی فراتر می‌برد و آن را به‌عنوان یک اصل هستی‌شناختی مطرح می‌کند. برای مثال، ابن عربی در «الفتوحات المکیه» می‌نویسد: «من نظر إلى الإنسان بعین النقص، فقد جهل سرّ الخلق»؛ کسی که به انسان با نگاه تحقیرآمیز بنگرد، راز خلقت را نفهمیده است (ابن عربی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۲۷۴).

این دیدگاه، شأن اجتماعی را به‌عنوان یکی از مظاهر تجلی الهی معرفی می‌کند که حفظ آن، نه تنها وظیفه اجتماعی، بلکه عبادت محسوب می‌شود. در اندیشه عدالت اجتماعی، به‌ویژه در سنت‌های رادیکال، شأن اجتماعی با مفهوم «عدالت بازتوزیعی» و «عدالت بازشناسی» پیوند دارد. نانسی فریزر در آثار متأخر خود، بر این نکته تأکید دارد که محرومیت از شأن اجتماعی، نه تنها ناشی از فقر اقتصادی، بلکه حاصل نادیده‌گرفتن فرهنگی و تبعیض نمادین است. (Fraser & Honneth, 2003, 13) از نظر او، عدالت اجتماعی باید همزمان به بازتوزیع منابع و بازشناسی منزلت اجتماعی بپردازد و هرگونه سیاستی که یکی را فدای دیگری کند، ناقص و ناکارآمد خواهد بود.

این دیدگاه، شأن اجتماعی را به‌عنوان یکی از مبانی عدالت چندسطحی معرفی می‌کند که در طراحی نظام‌های حقوقی و اجتماعی باید لحاظ شود. در مجموع، مبانی شکل‌گیری حق بر شأن اجتماعی در فقه اسلامی، بر اصولی چون عدالت، حرمت مؤمن، و مسئولیت اجتماعی استوار است؛ در حالی که در نظریه‌های عدالت اجتماعی، این حق از دل نقد ساختارهای قدرت، بازتوزیع منابع، و بازشناسی فرهنگی زاده می‌شود. تلفیق این دو رویکرد، می‌تواند زمینه‌ساز طراحی نظام‌هایی باشد که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات ساختاری عدالت مدرن پاسخ دهند.

۱-۲-۱. نگاه فقه اسلامی به حرمت مؤمن و حیثیت انسان

در فقه اسلامی، حرمت مؤمن و حیثیت انسان از جمله مفاهیمی‌اند که در ساختار حقوقی، اخلاقی و اجتماعی شریعت جایگاه مستقلی دارند. این حرمت، برخاسته از تلقی خاص اسلام از انسان به‌عنوان موجودی مکرم، مسئول و دارای حق در برابر خداوند، جامعه و خویشان است. برخلاف بسیاری از نظام‌های حقوقی مدرن که حیثیت را در قالب حق فردی و قابل مطالبه تعریف می‌کنند، فقه اسلامی آن را در قالب تکلیف متقابل، قاعده فقهی و عنصر ساختاری در تنظیم روابط اجتماعی می‌بیند. این تفاوت، نه تنها در زبان حقوقی، بلکه در شیوه استدلال، ضمانت اجرا و جایگاه اجتماعی این مفهوم تأثیرگذار است.

در منابع قرآنی، حرمت انسان به‌عنوان اصل خلقت مطرح شده است. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) به‌عنوان یکی از مبانی کرامت و حرمت انسان، در تفاسیر فقهی و اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه در فقه اسلامی اهمیت دارد، ترجمه این اصل به قواعد عملی و الزام‌آور است. قاعده «حرمت المسلم» که در آثار فقهی متعددی از جمله «الفقه الاسلامی و ادلته» مورد تحلیل قرار گرفته، ناظر به ممنوعیت تعرض به جان، مال، عرض و آبروی مسلمان است و در مواردی مانند غیبت، تهمت، افشای عیوب، و تحقیر علنی، ضمانت اجرا دارد (زحیلی، ۱۳۸۶ ش: ج ۶، ص ۴۵).

در منابع روایی، حرمت مؤمن به‌گونه‌ای توصیف شده که از حرمت خانه کعبه نیز فراتر دانسته شده است. روایت معروف امام صادق (ع) که می‌فرماید «حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة» در منابع معتبر حدیثی مانند «وسائل الشیعه» و «بحارالانوار» آمده و فقها آن را مبنای حرمت تعرض به آبرو، حیثیت و اعتبار اجتماعی مؤمن قرار داده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۸، ص ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۷۵، ص ۲۵۶). این روایت، نه تنها بیانگر جایگاه بلند مؤمن در نظام ارزشی اسلام است، بلکه مبنای بسیاری از احکام فقهی در زمینه حفظ حیثیت فردی و اجتماعی مسلمانان قرار گرفته است. در فتاویٰ معاصر نیز، تعرض به حیثیت مؤمن مصداق بارز ظلم دانسته شده است که موجب ضمان شرعی و لزوم جبران است.

فقهایی چون آیت‌الله سیستانی، آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله شاهرودی، در پاسخ به استفتائات مربوط به افشای اسرار، تحقیر در فضای عمومی، و نشر اکاذیب، بر لزوم جبران حیثیتی و مالی تأکید کرده‌اند و این رفتارها را مشمول حق‌الناس دانسته‌اند (سیستانی، ۱۴۲۶ق: ص ۲۳۵؛ سبحانی، ۱۴۳۰ق: ص ۱۸۲؛ شاهرودی، ۱۴۲۸ق: ص ۱۷۴). در حوزه فقه اجتماعی، قاعده «لا ضرر» یکی از مهم‌ترین اصولی است که در زمینه منع آسیب به آبرو و اعتبار اجتماعی افراد به کار گرفته می‌شود. طبق این قاعده، هیچ‌کس مجاز نیست رفتاری انجام دهد که موجب ضرر به دیگری شود، و این ضرر، شامل آسیب‌های معنوی و حیثیتی نیز می‌شود. در آثار فقهی مانند «قاعده لا ضرر» اثر محقق داماد، نشان داده شده که این قاعده، در مواردی مانند افشای اطلاعات شخصی، تحقیر رسانه‌ای، و بی‌اعتنایی نهادی، قابل استناد است و می‌تواند مبنای الزام‌آور برای جبران حیثیتی باشد (محقق داماد، ۱۳۸۵ش: ص ۹۴).

در فقه سیاسی اسلامی نیز، حفظ حیثیت انسان از وظایف حاکم اسلامی شمرده شده است. در نامه معروف امام علی (ع) به مالک اشتر، توصیه شده است که حاکم باید با مردم با رأفت، احترام و عدالت رفتار کند و از هرگونه تحقیر، تبعیض یا بی‌اعتنایی به منزلت اجتماعی آنان پرهیز نماید. این توصیه، در منابع فقهی مانند «شرح نهج البلاغه» ابن‌ابی‌الحدید، به‌عنوان مبنای عدالت اجتماعی و احترام به شأن عمومی افراد تحلیل شده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۰ش: ج ۱۷، ص ۱۰۹).

در نتیجه، نگاه فقه اسلامی به حرمت مؤمن و حیثیت انسان، نگاهی چندلایه و ساختاری است که از قرآن، سنت، قواعد فقهی و تجربه تاریخی تغذیه می‌شود. این نگاه، شأن اجتماعی را نه تنها به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک حق شرعی و اجتماعی تعریف می‌کند که حفظ آن، وظیفه‌ای همگانی و الزام‌آور است. در شرایط اجتماعی امروز، بازخوانی این مبانی می‌تواند به بازسازی اعتماد عمومی، تقویت انسجام اجتماعی، و ارتقاء عدالت ساختاری در جوامع اسلامی کمک کند.

۲-۲-۱. نظریه‌های عدالت در بازشناسی و شأن اجتماعی

در نظریه‌های عدالت معاصر، بازشناسی و احترام اجتماعی به‌عنوان مؤلفه‌هایی مستقل و بنیادین در تحلیل نابرابری‌ها و طراحی ساختارهای عادلانه اجتماعی مطرح شده‌اند. این تحول مفهومی، به‌ویژه در آثار جان راولز، نانسی فریزر و آکسل هونت، نشان‌دهنده گذار از عدالت صرفاً اقتصادی به عدالت چندبعدی است که در آن شأن اجتماعی، منزلت فرهنگی و احترام نمادین جایگاهی هم‌ارز با توزیع منابع پیدا می‌کنند. توسط جان راولز در نظریه «عدالت به مثابه انصاف» که نخستین بار در سال ۱۹۷۱م منتشر شد.

بر دو اصل بنیادین تأکید می‌کند: نخست، آزادی‌های برابر برای همه؛ دوم، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها در صورتی قابل قبول‌اند که به نفع محرومان باشند (Rawls, 1971: 60). هرچند تمرکز اصلی راولز بر عدالت توزیعی است، اما در بازبینی‌های بعدی، به‌ویژه در مقاله «عدالت به مثابه انصاف» (۱۹۸۵م)، او بر اهمیت احترام متقابل و جایگاه اجتماعی افراد نیز تأکید می‌کند. از نظر راولز، ساختارهای پایه‌ای جامعه باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که شأن شهروندان حفظ شود و هیچ‌کس به‌واسطه موقعیت اجتماعی یا ویژگی‌های غیرارادی، از احترام عمومی محروم نگردد. (Rawls, 1933: 19)

نانسی فریزر، با نقد رویکرد صرفاً توزیعی راولز، نظریه «عدالت سه‌بعدی» را مطرح می‌کند که شامل توزیع، بازشناسی و مشارکت است. از نظر فریزر، بسیاری از نابرابری‌ها نه تنها ناشی از فقر اقتصادی، بلکه حاصل بی‌احترامی فرهنگی و نادیده‌گرفتن نمادین‌اند. او در کتاب «بازتوزیع یا بازشناسی؟» تأکید می‌کند که محرومیت از شأن اجتماعی، نوعی بی‌عدالتی ساختاری است که باید از طریق سیاست‌های بازشناسی جبران شود (Fraser & Honneth, 2003: 13). فریزر بازشناسی را نه صرفاً به‌معنای احترام فردی، بلکه به‌عنوان بازسازی نهادی منزلت گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کند. این بازشناسی، باید از طریق اصلاح زبان عمومی، بازنمایی رسانه‌ای، و سیاست‌گذاری فرهنگی تحقق یابد.

آکسل هونت، با تمرکز بر نظریه «مبارزه برای بازشناسی»، شأن اجتماعی را به‌عنوان یکی از نیازهای بنیادین انسان معرفی می‌کند. از نظر او، بازشناسی در سه سطح رخ می‌دهد: عشق در روابط خصوصی، احترام حقوقی در ساختارهای قانونی، و منزلت اجتماعی در حوزه عمومی (Honneth, 1995: 129). هونت تأکید می‌کند که محرومیت از بازشناسی، منجر به آسیب روانی، طرد اجتماعی و بی‌اعتمادی نهادی می‌شود. او شأن اجتماعی را نه تنها یک حق، بلکه یک شرط لازم برای شکل‌گیری هویت فردی و مشارکت اجتماعی می‌داند. در این چارچوب، احترام اجتماعی به‌عنوان یک سازوکار ارتباطی، نقش بنیادینی در تحقق عدالت ایفا می‌کند.

در نتیجه، نظریه‌های عدالت معاصر، به‌ویژه در آثار راولز، فریزر و هونت، بازشناسی و احترام اجتماعی را از حاشیه به متن عدالت منتقل کرده‌اند. این تحول، زمینه‌ساز طراحی نظام‌هایی شده است که نه تنها به توزیع منابع، بلکه به بازسازی منزلت اجتماعی افراد و گروه‌ها توجه دارند. در جوامع اسلامی، تلفیق این نظریه‌ها با مبانی فقهی حرمت مؤمن، می‌تواند به تدوین الگوهایی منجر شود که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت ساختاری پاسخ دهند.

۲- مقایسه مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی

مقایسه نظریه‌های عدالت در سطح مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی، نشان می‌دهد که هر یک از این رویکردها، بر تصویر خاصی از انسان و هدف نهایی نظم اجتماعی استوارند. در نظریه عدالت به مثابه انصاف جان راولز، انسان موجودی است خودآیین، عقلانی و دارای توانایی برنامه‌ریزی برای زندگی خوب. این تصویر از انسان، برگرفته از سنت لیبرالیسم کانتی است که در آن، فرد پیش از هرگونه تعلق اجتماعی، دارای شأن و اختیار است.

راولز در «نظریه عدالت» با فرض «وضع نخستین» و «حجاب جهل»، انسان را در موقعیتی انتزاعی قرار می‌دهد تا اصول عدالت را بدون تأثیر از موقعیت اجتماعی خود انتخاب کند (Rawls, 1971:11) در این چارچوب، غایت عدالت، تضمین ساختارهای منصفانه‌ای است که آزادی‌های برابر و فرصت‌های عادلانه را برای همه فراهم کنند. عدالت، نه به مثابه فضیلت فردی، بلکه به عنوان ویژگی نهادهای پایه‌ای جامعه تعریف می‌شود (Rawls, 2001:39). در مقابل، نانسی فریزر با نقد انسان‌شناسی انتزاعی راولز، بر اجتماعی‌بودن انسان و نقش ساختارهای فرهنگی در شکل‌گیری هویت تأکید می‌کند. از نظر او، انسان نه تنها نیازمند دسترسی به منابع اقتصادی، بلکه نیازمند بازشناسی فرهنگی و احترام نمادین است. فریزر در نظریه عدالت سه بعدی خود، عدالت را در سه سطح توزیع، بازشناسی و مشارکت تحلیل می‌کند و تأکید دارد که بی‌عدالتی، صرفاً در نابرابری اقتصادی خلاصه نمی‌شود، بلکه در نادیده گرفتن منزلت اجتماعی و حذف از مشارکت عمومی نیز ریشه دارد (Fraser, 2008:15). در این نگاه، غایت عدالت، بازسازی ساختارهایی است که امکان بازشناسی برابر و مشارکت دموکراتیک را برای همه گروه‌ها فراهم کنند.

آکسل هونت، با رویکردی متفاوت، انسان را موجودی می‌داند که هویت او در بستر روابط بازشناسی شکل می‌گیرد. او با الهام از هگل، بازشناسی را شرط لازم برای خودفهمی، عزت نفس و کنشگری اجتماعی می‌داند. در نظریه «مبارزه برای بازشناسی»، سه سطح بازشناسی مطرح می‌شود: عشق (در روابط خصوصی)، حقوق (در ساختارهای قانونی)، و منزلت (در حوزه عمومی) (Honneth, 1995:129) انسان‌شناسی هونت، برخلاف راولز، بر وابستگی متقابل، آسیب‌پذیری روانی، و نیاز به تأیید اجتماعی تأکید دارد. غایت عدالت در این نظریه، نه تنها توزیع منصفانه یا بازشناسی نمادین، بلکه ایجاد روابطی است که در آن افراد بتوانند خود را در نگاه دیگری به رسمیت شناخته شده تجربه کنند. در یک مقایسه تطبیقی، می‌توان گفت که راولز با تکیه بر انسان‌شناسی لیبرال، عدالت را در قالب قواعد منصفانه برای توزیع حقوق و فرصت‌ها تعریف می‌کند؛ فریزر با انسان‌شناسی اجتماعی، عدالت را در بازسازی منزلت فرهنگی و مشارکت برابر می‌بیند.

۱-۲. منشأ حق در فقه و در نظریه‌های عدالت اجتماعی

در تحلیل مفهوم حق، یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌ها به منشأ آن بازمی‌گردد: آیا حق امری الهی و پیشینی است که از سوی شارع مقدس جعل شده، یا محصول قرارداد اجتماعی و توافق عقلانی میان انسان‌هاست؟ پاسخ به این پرسش، نه تنها جایگاه حق را در نظام حقوقی و اخلاقی تعیین می‌کند، بلکه نسبت آن را با عدالت، تکلیف، و نظم اجتماعی نیز روشن می‌سازد.

در فقه اسلامی، منشأ حق در چارچوب الهیات اسلامی تعریف می‌شود. حق، در این منظومه، امری واقعی، ثابت و مبتنی بر جعل الهی است. شارع، به عنوان مالک حقیقی هستی و خالق انسان، صلاحیت انحصاری در جعل حقوق و تکالیف دارد. این نگاه، در آثار اصولی متأخر، به ویژه در نظریه «حق محور» آیت الله محمدباقر صدر، به صورت نظام‌مند تبیین شده است. صدر، در کتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، حق را امری عینی و برخاسته از نظام تشریع الهی می‌داند که بر پایه مصالح و مفاسد واقعی جعل شده است (صدر، ۱۴۰۵ق: ص ۲۷۴). در این چارچوب، انسان به مثابه موجودی مکلف، حامل حقوقی است که از سوی خداوند به او اعطا شده و این حقوق، تابعی از غایات الهی در خلقت انسان‌اند.

در مقابل، نظریه‌های عدالت اجتماعی مدرن، به ویژه در سنت لیبرال و انتقادی، منشأ حق را در قرارداد اجتماعی، عقلانیت بین‌الذاتی، یا ساختارهای اجتماعی جست‌وجو می‌کنند. در نظریه راولز، حقوق بنیادین افراد، نه از اراده الهی، بلکه از توافق عقلانی در «وضع نخستین» ناشی می‌شود. افراد، با فرض ناآگاهی از موقعیت اجتماعی خود، اصولی را انتخاب می‌کنند که بیشترین انصاف را برای همگان تضمین کند. در این چارچوب، حق بر آزادی، برابری و فرصت، محصول قرارداد عقلانی و مبتنی بر خودآیینی انسان است (Rawls, 1971: 11)، در نظریه فریزر، منشأ حق نه در قرارداد، بلکه در ساختارهای اجتماعی و تاریخی بازشناسی و توزیع ریشه دارد. از نظر او، حقوق اجتماعی و فرهنگی، باید بر اساس نیاز به بازشناسی برابر و مشارکت دموکراتیک تعریف شوند. در این نگاه، حق امری پویا، تاریخی و وابسته به موقعیت اجتماعی است و از دل مبارزات سیاسی و فرهنگی گروه‌های به حاشیه رانده شده پدید می‌آید (Fraser, 2008: 15).

آکسل هونت نیز منشأ حق را در نیاز بنیادین انسان به بازشناسی می‌بیند. از نظر او، حقوق، بازتاب نهادی سطح دوم بازشناسی‌اند که به افراد امکان می‌دهند تا به عنوان اعضای برابر جامعه، از احترام قانونی برخوردار شوند. در این چارچوب، حق نه امری قراردادی، بلکه ضرورتی اخلاقی برای حفظ انسجام اجتماعی و سلامت روانی افراد است (Honneth, 1995: 132).

در یک مقایسه تطبیقی، می‌توان گفت که در فقه اسلامی، منشأ حق، اراده الهی و نظام تشریع است؛ در حالی که در نظریه‌های عدالت اجتماعی، منشأ حق یا توافق عقلانی (راولز)، یا ساختارهای اجتماعی و فرهنگی (فریزر)، یا نیازهای اخلاقی و روانی انسان (هونت) است. این تفاوت در منشأ، به تفاوت در ماهیت، قلمرو و ضمانت اجرای حقوق نیز منجر می‌شود. در فقه، حق امری ثابت، غیرقابل تغییر و مبتنی بر غایت‌مندی الهی است؛ در حالی که در نظریه‌های عدالت که مروری داشتیم، حق امری تاریخی، قابل بازنگری و وابسته به ساختارهای اجتماعی تلقی می‌شود.

۲-۲. هدف مشترک: حفظ حرمت و جلوگیری از تحقیر

با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی انسان‌شناختی، غایت‌شناختی و منشأ حق، میان فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی، یک نقطه اشتراک کلیدی وجود دارد: حفظ حرمت انسان و جلوگیری از تحقیر او. این هدف، در هر دو منظومه فکری، به‌عنوان شرط لازم برای تحقق عدالت، انسجام اجتماعی و کرامت انسانی تلقی می‌شود و در ساختارهای حقوقی، اخلاقی و نهادی بازتاب یافته است.

در فقه اسلامی، حرمت مؤمن نه تنها یک اصل اخلاقی، بلکه یک قاعده فقهی الزام‌آور است. روایت مشهور امام صادق (ع) که می‌فرماید: «حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ص ۵۹)، نشان‌دهنده جایگاه بلند حیثیت انسانی در نظام ارزشی اسلام است. این اصل، در ابواب مختلف فقهی از جمله قضا، شهادت، معاملات و رسانه، به‌صورت قواعدی چون تحریم غیبت، وجوب ستر، حرمت افشای عیوب و منع از اهانت تجلی یافته است. فقهایی چون محقق داماد، سبحانی و سیستانی، تعرض به حیثیت مؤمن را مصداق ظلم دانسته‌اند که موجب ضمان شرعی و لزوم جبران است (محقق داماد، ۱۳۸۵ش: ص ۹۴؛ سبحانی، ۱۴۳۰ق: ص ۱۸۲؛ سیستانی، ۱۴۲۶ق: ص ۲۳).

در نظریه‌های عدالت اجتماعی نیز، حفظ حرمت و جلوگیری از تحقیر، به‌عنوان یکی از اهداف بنیادین عدالت مطرح شده است. نانسی فریزر، در نظریه عدالت سه‌بعدی خود، بازشناسی را در کنار توزیع و مشارکت، یکی از ارکان عدالت می‌داند و تأکید می‌کند که بی‌احترامی فرهنگی، نادیده‌گرفتن نمادین و تحقیر اجتماعی، مصادیق بارز بی‌عدالتی‌اند که باید از طریق سیاست‌های بازشناسی جبران شوند (Fraser, 2008:15).

آکسل هونت نیز در نظریه «مبارزه برای بازشناسی»، احترام اجتماعی را شرط لازم برای شکل‌گیری هویت فردی و مشارکت اجتماعی می‌داند و تأکید می‌کند که طرد، تحقیر و بی‌اعتنایی، موجب آسیب روانی و بی‌اعتمادی نهادی می‌شوند (Honneth, 1995:132).

جان راولز، هرچند تمرکز اصلی‌اش بر عدالت توزیعی است، اما در بازبینی‌های بعدی، به‌ویژه در عدالت به مثابه انصاف بر اهمیت احترام متقابل و حفظ شأن شهروندان تأکید می‌کند. از نظر او، ساختارهای پایه‌ای جامعه باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که هیچ‌کس به‌واسطه موقعیت اجتماعی، نژاد، جنسیت یا مذهب، از احترام عمومی محروم نگردد (Rawls, 2001: 39)، این دیدگاه، نشان می‌دهد که حتی در نظریه‌های قراردادگرایانه، حفظ حرمت انسانی، شرط لازم برای تحقق عدالت است. در نتیجه، می‌توان گفت که حفظ حرمت و جلوگیری از تحقیر، هدف مشترک فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی است؛ هرچند مسیرهای رسیدن به این هدف، مبانی متفاوتی دارند. در فقه، این هدف از طریق قواعد شرعی و الزام‌های اخلاقی تحقق می‌یابد؛ در نظریه‌های عدالت، از طریق اصلاح ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و قانونی. این اشتراک، زمینه‌ساز گفت‌وگوی میان‌روشی و تلفیق نظری در طراحی نظام‌های حقوقی‌ای است که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند.

۳-۲. مقایسه کارکرد اجتماعی و حقوقی

در منظومه فکری فقه اسلامی، حق نه‌تنها یک وضعیت حقوقی قابل مطالبه، بلکه یک عنصر اخلاقی و اجتماعی است که در تنظیم روابط انسانی، حفظ نظم عمومی، و تحقق عدالت الهی نقش ایفا می‌کند. حق در این چارچوب، با تکلیف پیوندی ناگسستنی دارد و هر حقی، مستلزم مسئولیتی متقابل است. این پیوند، در آثار حقوقی معاصر مانند مقاله «تحلیل عدالت اجتماعی به مثابه اصل حقوقی بنیادین در حکومت اسلامی» مورد بررسی قرار گرفته است؛ جایی که عدالت به‌عنوان مبنای اعطای حق، به معنای قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته خود تعریف می‌شود و حق، ابزار تحقق این نظم الهی است (جاوید و رحیمیان، ۱۴۰۴ش: ص ۲۱).

در سطح حقوقی، حق در فقه اسلامی، مبنای استنباط احکام، تنظیم روابط حقوقی، و تعیین ضمانات اجراهای شرعی است. برای مثال، حق بر حیثیت، در قالب قواعدی چون تحریم غیبت، وجوب ستر، و منع از افشای عیوب، در منابعی مانند تحریر الوسیله و وسائل الشیعه به‌عنوان مبنای حرمت تعرض به آبرو و اعتبار اجتماعی افراد مورد استناد قرار گرفته است. این کارکرد حقوقی، در فتاوی معاصر نیز به‌صورت ضمان شرعی، لزوم جبران، و منع قانونی بروز یافته و در نظام حقوق عمومی اسلامی، به‌عنوان یکی از اصول بنیادین عدالت اجتماعی تلقی شده است. در نظریه‌های عدالت اجتماعی، به‌ویژه در سنت‌های لیبرال و انتقادی، حق در سطح حقوقی به‌عنوان ابزار تنظیم روابط قانونی و تضمین آزادی‌های بنیادین تعریف می‌شود. در نظریه راولز، حقوق پایه‌ای مانند آزادی وجدان، بیان، و مالکیت، به‌عنوان عناصر ساختار منصفانه جامعه مطرح‌اند و کارکرد آن‌ها، تضمین برابری فرصت‌ها و جلوگیری از سلطه ناعادلانه است.

در مقاله «عدالت اجتماعی و مسائل آن» منتشر شده در نشریه قیاسات، این کارکرد حقوقی به عنوان شاخص مشروعیت ساختار اجتماعی تحلیل شده و نشان داده شده که عدالت، شرط اعتبار هر نظام حقوقی است (واعظی، ۱۳۸۳: ص ۳۲). در سطح اجتماعی، حق در فقه اسلامی، نقش مهمی در حفظ انسجام اجتماعی، جلوگیری از تحقیر، و تقویت اعتماد عمومی دارد. این کارکرد، در مقاله «عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید مطهری و شهید صدر» نیز مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده شده که در اندیشه اسلامی، حق نه تنها ابزار استیفای منافع، بلکه شرط تحقق جامعه صالح و عادل است (جلیلی مرند دیگران، ۱۳۹۷: ص ۴۵). در نظریه های عدالت اجتماعی نیز، حق به عنوان ابزار بازشناسی، مشارکت و احترام اجتماعی تعریف می شود و کارکرد آن، جلوگیری از طرد، تحقیر و نادیده گرفتن نمادین است. در نتیجه، کارکرد اجتماعی و حقوقی حق، در هر دو منظومه فکری، ناظر به حفظ کرامت انسان، تنظیم روابط عادلانه، و جلوگیری از تحقیر و سلطه است؛ هرچند مبانی، زبان و سازوکارهای تحقق آن متفاوت اند. این تفاوت ها، زمینه ساز گفت و گوی میان روشی و تلفیق نظری در طراحی نظام های حقوقی ای هستند که هم به ارزش های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند.

۱-۳-۲- فقه به مثابه نظام تکلیفی اخلاقی

فقه اسلامی، در بنیان معرفتی خود، نه تنها نظامی حقوقی برای تنظیم رفتارهای مکلفان، بلکه ساختاری تکلیفی- اخلاقی است که غایت آن تربیت انسان مسئول، عادل و متقی در جامعه است. این نظام، برخلاف حقوق عرفی که بر محور مطالبه گری و استیفای منافع فردی استوار است، بر محور بندگی، مسئولیت پذیری و رعایت مصالح عمومی شکل گرفته است. در این چارچوب، فقه نه صرفاً مجموعه ای از احکام الزام آور، بلکه منظومه ای تربیتی است که رفتار انسان را در نسبت با خداوند، خود و دیگران سامان می دهد.

در منابع اصولی، فقه به عنوان علم به احکام عملی مکلف از طریق ادله تفصیلی تعریف شده است؛ اما این تعریف، در آثار متأخر، با تأکید بر پیوند فقه و اخلاق توسعه یافته است. در مقاله «فقه و اخلاق» منتشر شده در پرتال جامع علوم انسانی، نشان داده شده که فقه اسلامی، برخلاف تصور رایج، از اخلاق منفک نیست، بلکه در بسیاری از ابواب، از جمله عبادات، معاملات، قضا و شهادت، بر اصول اخلاقی چون صداقت، عدالت، وفای به عهد، و حرمت مؤمن مبتنی است (نصری، ۱۳۸۴: ص ۲۲). در دانشنامه فقه معاصر نیز، نسبت فقه و اخلاق به عنوان یکی از مباحث بنیادین دین پژوهی معرفی شده و تأکید شده که فقه، در مقام اجرا، بدون اخلاق فاقد روح و جهت است.

این دیدگاه، با تحلیل تاریخی اختلافات اشاعره و معتزله، نشان می‌دهد که فقه شیعی، به‌ویژه در سنت امامیه، همواره اخلاق را شرط اعتبار حکم فقهی دانسته و در مواردی چون عدالت قاضی، نیت عبادت، و حرمت غیبت، پیوند مستقیم میان حکم شرعی و فضیلت اخلاقی برقرار کرده است (دانشنامه فقه معاصر، ۱۴۰۴ش: مدخل فقه و اخلاق).

در نگاه تربیتی، فقه اسلامی با تکیه بر مفهوم «تکلیف»، انسان را موجودی مسئول در برابر خداوند و جامعه می‌داند. این مسئولیت، نه تنها در قالب الزام‌های حقوقی، بلکه در قالب فضیلت‌های اخلاقی مانند تقوا، انصاف، و رعایت حرمت دیگران تجلی می‌یابد. در یادداشت «تلبس فقه به مبدأ اخلاق» منتشرشده توسط مجمع مدرسین حوزه علمیه قم، تأکید شده که فقه، در مقام اجرا، باید از اخلاق تغذیه کند و بدون آن، به ابزاری خشک و بی‌روح تبدیل می‌شود (مجمع مدرسین، ۱۴۰۳ش). در نتیجه، فقه اسلامی را می‌توان نظامی تکلیفی-اخلاقی دانست که هدف آن، نه تنها تنظیم رفتارهای بیرونی، بلکه تربیت درونی انسان و تحقق جامعه‌ای اخلاق‌محور است. این نظام، با تکیه بر منابع وحیانی، عقل عملی، و سنت نبوی، تلاش می‌کند تا عدالت، کرامت و مسئولیت را در ساحت فردی و اجتماعی نهادینه کند.

۲-۳-۲. نظریه عدالت به مثابه سازوکار نهادی برای احترام اجتماعی

در نظریه‌های عدالت اجتماعی معاصر، به‌ویژه در سنت‌های انتقادی و لیبرال، عدالت نه تنها به‌عنوان یک اصل توزیعی، بلکه به‌مثابه سازوکار نهادی برای احترام اجتماعی بازتعریف شده است. این تحول مفهومی، نشان‌دهنده گذار از عدالت به‌مثابه فضیلت فردی یا توزیع منابع، به عدالت به‌مثابه ساختار نهادی‌ای است که شأن اجتماعی افراد را تضمین می‌کند و از تحقیر، طرد و نادیده گرفتن نمادین جلوگیری می‌نماید. جان راولز، در نظریه «عدالت به مثابه انصاف»، تأکید می‌کند که ساختارهای پایه‌ای جامعه باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که آزادی‌های برابر، فرصت‌های منصفانه و احترام متقابل برای همه شهروندان فراهم شود. از نظر او، عدالت نه تنها ضامن توزیع منصفانه منابع، بلکه شرط لازم برای حفظ شأن انسانی در روابط اجتماعی است (Rawls, 2001: 44). در این چارچوب، نهادهای قانونی، آموزشی و اقتصادی، باید به‌گونه‌ای سامان یابند که هیچ‌کس به‌واسطه موقعیت اجتماعی، نژاد، جنسیت یا مذهب، از احترام عمومی محروم نگردد. نانسی فریزر، با نقد رویکرد صرفاً توزیعی راولز، نظریه عدالت سه‌بعدی را مطرح می‌کند که شامل توزیع، بازشناسی و مشارکت است. از نظر او، احترام اجتماعی، نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک حق نهادی است که باید از طریق سیاست‌های بازشناسی، اصلاح زبان عمومی، و بازنمایی رسانه‌ای تضمین شود. عدالت، در این نگاه، سازوکاری نهادی برای بازسازی منزلت اجتماعی گروه‌های به‌حاشیه‌رانده شده است (Fraser, 2008: 15).

آکسل هونت، در نظریه «مبارزه برای بازشناسی»، احترام اجتماعی را به عنوان یکی از سطوح بنیادین بازشناسی معرفی می‌کند. از نظر او، نهادهای اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی شوند که افراد بتوانند خود را در نگاه دیگری به رسمیت شناخته شده تجربه کنند.

این تجربه، شرط لازم برای شکل‌گیری هویت، عزت نفس و مشارکت اجتماعی است. عدالت، در این چارچوب، نه تنها توزیع منصفانه یا بازشناسی نمادین، بلکه ایجاد روابطی است که در آن احترام متقابل نهادینه شده باشد (Honneth)، (1995: 132).

در مقاله «عدالت اجتماعی و مسائل آن» منتشر شده در نشریه قبسات، نیز تأکید شده که عدالت، شرط مشروعیت ساختار اجتماعی است و هر نظام حقوقی، تنها در صورتی معتبر است که با اصول عدالت، به ویژه احترام به کرامت انسانی، سازگار باشد (واعظی، ۱۳۸۳: ص ۳۲). این دیدگاه، نشان می‌دهد که عدالت، نه تنها یک ارزش اخلاقی، بلکه یک معیار نهادی برای ارزیابی ساختارهای اجتماعی است. در نتیجه، نظریه عدالت به مثابه سازوکار نهادی برای احترام اجتماعی، نشان‌دهنده پیوند میان ساختارهای حقوقی، فرهنگی و سیاسی با کرامت انسانی است. این نظریه، زمینه‌ساز طراحی نظام‌هایی است که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند.

۳-۲. نقاط اشتراک و تمایز در رویکرد به شأن اجتماعی

شأن اجتماعی، به عنوان یکی از مؤلفه‌های کرامت انسانی، در هر دو منظومه فکری فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی، جایگاه برجسته‌ای دارد؛ اما نحوه تعریف، مبنای اعتبار، و سازوکارهای حفظ آن، تفاوت‌های بنیادینی را نشان می‌دهد. با این حال، نقاط اشتراک قابل توجهی نیز میان این دو رویکرد وجود دارد که امکان گفت‌وگوی میان‌روشی را فراهم می‌سازد.

در فقه اسلامی، شأن اجتماعی انسان از کرامت ذاتی او ناشی می‌شود که خداوند در آفرینش به او عطا کرده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰). این کرامت، در منابع فقهی به صورت قواعد الزام‌آور مانند حرمت غیبت، افشای عیوب، تحقیر، و بی‌اعتنایی به منزلت مؤمن تجلی یافته است. روایت معروف امام صادق (ع) که می‌فرماید «حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ص ۵۹)، مبنای فقهی برای ممنوعیت تعرض به حیثیت فردی و اجتماعی مسلمانان تلقی می‌شود. در این چارچوب، شأن اجتماعی نه تنها یک حق فردی، بلکه یک تکلیف عمومی است که رعایت آن، شرط تحقق عدالت الهی و انسجام اجتماعی است (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۸۱).

در نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن اجتماعی به‌عنوان یکی از ابعاد عدالت بازشناسی مطرح می‌شود. نانسی فریزر، در نظریه عدالت سه‌بعدی خود، شأن اجتماعی را در قالب بازشناسی فرهنگی و منزلت نمادین تعریف می‌کند. تأکید دارد که بی‌احترامی، طرد و نادیده‌گرفتن، مصادیق بارز بی‌عدالتی‌اند که باید از طریق اصلاح نهادها، زبان عمومی و سیاست فرهنگی و دیگر حوزه‌ها جبران شوند. (Fraser.2008:15) آکسل هونت نیز شأن اجتماعی را در سطح سوم بازشناسی، یعنی منزلت، تحلیل می‌کند و آن را شرط لازم برای شکل‌گیری هویت فردی و مشارکت اجتماعی می‌داند. (Honneth,1995:132)

نقطه اشتراک اصلی میان این دو رویکرد، تأکید بر ضرورت حفظ شأن اجتماعی به‌عنوان شرط عدالت و کرامت انسانی است. هر دو منظومه، تحقیر، طرد و بی‌اعتنایی را مصادیق ظلم و بی‌عدالتی تلقی می‌کنند و بر لزوم طراحی سازوکارهایی برای جلوگیری از آن تأکید دارند. در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب» نیز نشان داده شده که عدالت، در هر دو سنت، معیار مشروعیت نهادها و ضامن احترام عمومی است (فوزی و مرادی، ۱۳۸۹: ص ۲۷).

اما تفاوت‌ها نیز قابل توجه‌اند. در فقه اسلامی، شأن اجتماعی از اراده الهی و کرامت ذاتی انسان ناشی می‌شود و حفظ آن، یک تکلیف شرعی است؛ در حالی که در نظریه‌های عدالت، شأن اجتماعی محصول قرارداد اجتماعی، ساختارهای فرهنگی، یا نیازهای روان‌شناختی انسان است و حفظ آن، یک حق قابل مطالبه. همچنین، در فقه، سازوکارهای حفظ شأن اجتماعی عمدتاً اخلاقی-شرعی‌اند؛ در حالی که در نظریه‌های عدالت، این سازوکارها نهادی، قانونی و رسانه‌ای‌اند. در نتیجه، شأن اجتماعی در هر دو منظومه، جایگاه محوری دارد؛ اما تفاوت در مبانی انسان‌شناختی، منشأ حق، و سازوکارهای اجرایی، موجب تفاوت در نحوه تحقق و ضمانت اجرای آن شده است. این تفاوت‌ها، زمینه‌ساز گفت‌وگوی تطبیقی و طراحی الگوهای تلفیقی‌اند که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند.

نتیجه‌گیری

در تحلیل نهایی، روشن می‌شود که شأن اجتماعی انسان، به‌عنوان یکی از ارکان عدالت، در هر دو منظومه فکری فقه اسلامی و نظریه‌های عدالت اجتماعی، جایگاهی بنیادین دارد؛ اما نحوه تبیین، اعتباربخشی و نهادینه‌سازی آن، تابع تفاوت‌های عمیق در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و غایت‌شناختی است. فقه اسلامی، شأن انسان را امری الهی و ثابت می‌داند که از کرامت ذاتی ناشی شده و حفظ آن، نه تنها یک حق، بلکه یک تکلیف شرعی و اجتماعی است. این نگاه، شأن را در پیوند با بندگی، مسئولیت‌پذیری و عدالت الهی تعریف می‌کند و آن را از طریق قواعد اخلاقی و فقهی الزام‌آور، در ساختار اجتماعی نهادینه می‌سازد.

در مقابل، نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن را محصول روابط اجتماعی، ساختارهای فرهنگی و نیازهای روان‌شناختی انسان می‌دانند. در این رویکرد، شأن نه امری پیشینی، بلکه امری تاریخی، قابل بازسازی و وابسته به موقعیت اجتماعی است. حفظ شأن، در این چارچوب، از طریق نهادهای قانونی، رسانه‌ای، آموزشی و مشارکتی دنبال می‌شود و عدالت، به مثابه سازوکار نهادی برای تضمین احترام عمومی عمل می‌کند. این تفاوت در منشأ و سازوکار، به تفاوت در ضمانت اجرا، زبان حقوقی، و نوع مداخله اجتماعی نیز منجر شده است. با این حال، اشتراک بنیادین میان این دو منظومه، در تأکید بر ضرورت حفظ حرمت انسان و جلوگیری از تحقیر، قابل انکار نیست. هر دو رویکرد، طرد اجتماعی، بی‌اعتنایی نهادی، و تحقیر نمادین را مصادیق ظلم و بی‌عدالتی تلقی می‌کنند و بر لزوم طراحی ساختارهایی تأکید دارند که در شأن انسانی محفوظ بماند. این اشتراک، نشان‌دهنده ظرفیت گفت‌وگوی میان‌روشی و امکان تلفیق نظری در طراحی نظام‌های حقوقی‌ای است که هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند.

تفاوت در مبانی اعتبار شأن اجتماعی، به تفاوت در نوع الزام و ضمانت اجرای آن نیز منجر شده است. در فقه اسلامی، شأن انسان به مثابه یک اصل الهی، از طریق احکام شرعی الزام‌آور و قواعد اخلاقی نهادینه می‌شود و تخطی از آن، نه تنها نقض حق، بلکه نقض حرمت الهی تلقی می‌گردد. این نگاه، شأن را در پیوند با عدالت الهی، مسئولیت فردی، و نظم اخلاقی جامعه تعریف می‌کند و از طریق نهادهای دینی، فقهی و اجتماعی، به اجرا درمی‌آید. در این چارچوب، احترام اجتماعی نه تنها یک حق، بلکه یک وظیفه عمومی است که رعایت آن، شرط مشروعیت رفتار فردی و ساختار اجتماعی محسوب می‌شود.

در نظریه‌های عدالت اجتماعی، شأن انسان به عنوان یک حق مدنی و اجتماعی، در بستر نهادهای عمومی، رسانه‌ای و قانونی تعریف می‌شود و ضمانت اجرای آن، مبتنی بر مشارکت دموکراتیک، بازنمایی برابر، و اصلاح ساختارهای قدرت است. این نگاه، شأن را امری تاریخی، قابل بازسازی و وابسته به موقعیت اجتماعی می‌داند و بر ضرورت طراحی نهادهایی تأکید دارد که در آن احترام عمومی، به صورت ساختاری تضمین شود. در این چارچوب، عدالت، نه تنها توزیع منصفانه منابع، بلکه بازسازی منزلت اجتماعی و جلوگیری از طرد و تحقیر است. با توجه به تحلیل‌های انجام‌شده است می‌توان گفت که شأن اجتماعی انسان، به عنوان نقطه تلاقی اخلاق، حقوق و عدالت، ظرفیت آن را دارد که به عنوان محور طراحی نظام‌های حقوقی و اجتماعی در جوامع معاصر قرار گیرد. فقه اسلامی، با تکیه بر کرامت ذاتی و مسئولیت الهی انسان، سازوکارهایی اخلاق‌محور و تکلیف‌مدار برای حفظ حرمت فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد. نظریه‌های عدالت اجتماعی نیز، با تکیه بر بازشناسی، مشارکت و منزلت، ساختارهایی نهادی و مدنی برای تضمین احترام عمومی پیشنهاد می‌کنند.

این دو رویکرد، هرچند از حیث مبنا و روش متفاوت‌اند، اما در هدف مشترک حفظ کرامت انسانی، جلوگیری از تحقیر، و تضمین عدالت پایدار، هم‌افزایی قابل توجهی دارند. این هم‌افزایی، زمینه‌ساز طراحی الگوهای تلفیقی است که بتوانند هم به ارزش‌های دینی وفادار باشند و هم به الزامات عدالت مدرن پاسخ دهند. چنین الگویی، می‌تواند با بهره‌گیری از قواعد فقهی مانند حرمت مؤمن، قاعده لا ضرر، و اصل کرامت، در کنار مفاهیم نظری چون بازشناسی، مشارکت و منزلت، ساختارهایی ارائه دهد که در آن شأن انسان نه تنها حفظ شود، بلکه به صورت نهادی، حقوقی و فرهنگی تقویت گردد.

این تلفیق، به‌ویژه در جوامعی که هم به سنت دینی پایبندند و هم با چالش‌های عدالت مدرن مواجه‌اند، می‌تواند راه‌حل‌هایی پایدار، بومی و اخلاق‌محور ارائه دهد.

در نهایت، شأن اجتماعی را باید نه تنها یک مفهوم نظری، بلکه یک اصل عملی در طراحی سیاست‌های عمومی، قانون‌گذاری، آموزش، رسانه و قضاوت تلقی کرد. حفظ حرمت انسان، شرط مشروعیت هر نظام حقوقی و اخلاقی است و عدالت، تنها زمانی تحقق می‌یابد که هیچ‌کس در ساختار اجتماعی، از احترام عمومی محروم نگردد. برای تحقق این اصل، لازم است راهکارهای اجرایی در چند سطح دنبال شود:

- در سیاست‌گذاری عمومی: تدوین شاخص‌های سنجش کرامت و منزلت شهروندان در ارزیابی طرح‌ها و برنامه‌های ملی؛ گنجاندن بندهای الزام‌آور در اسناد بالادستی درباره منع هرگونه سیاست تحقیرآمیز نسبت به اقشار خاص.
- در قانون‌گذاری: بازنگری در قوانین کیفری، استخدامی و رفاهی با هدف پیشگیری از رفتارهای تبعیض‌آمیز و تحقیرآمیز؛ پیش‌بینی ضمانت اجرا برای نقض شأن اجتماعی شهروندان در محیط‌های اداری و عمومی.
- در نظام آموزشی: گنجاندن آموزش احترام متقابل، حقوق شهروندی و سواد ارتباطی در برنامه درسی مدارس و دانشگاه‌ها؛ تربیت معلمان و مدیرانی که الگوی رفتار محترمانه در محیط آموزشی باشند.
- در حوزه رسانه: تدوین منشور اخلاقی رسانه‌ای مبتنی بر منع تحقیر، تمسخر یا برچسب‌زنی به گروه‌های اجتماعی؛ نظارت بر محتوای رسانه‌های جمعی برای پاسداشت کرامت انسانی است.
- در نظام قضایی: تأکید بر رعایت شأن متهمان، شهود و قربانیان در فرایند دادرسی؛ تقویت آموزش قضات و مأموران اجرای قانون در زمینه رفتار کرامت‌محور و منع هرگونه اهانت یا تبعیض.
- اجرای چنین راهکارهایی می‌تواند مبنای بازطراحی نهادهای اجتماعی، اصلاح رویه‌های حقوقی و توسعه نظریه‌های عدالت در بسترهای دینی و مدنی باشد؛ به گونه‌ای که شأن اجتماعی، از یک مفهوم انتزاعی به معیاری عینی برای سنجش عدالت و مشروعیت تبدیل شود.

فهرست منابع و مآخذ

الف: منابع فارسی و عربی

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید. (۱۳۸۰). شرح نهج البلاغه، جلد هفدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۹ق). الفتوحات المکیه، جلد دوم. بیروت: دار صادر.
- احمد نراقی، محمد مهدی. (۱۳۷۴). جامع السعادات، جلد اول. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- جاوید، محمد جواد و رحیمیان، جمال. (۱۴۰۴). «تحلیل عدالت اجتماعی به مثابه اصل حقوقی بنیادین در حکومت اسلامی»، مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). کرامت انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). کرامت انسان در اسلام. قم: نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، جلد هشتم. قم: مؤسسه آل البیت.
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله، جلد دوم. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رالز، جان. (۱۳۸۳). نظریه ای در باب عدالت. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر مرکز.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۲۷ق). الفقه الاسلامی و ادلته، جلد چهارم. دمشق: دارالفکر.
- زرکشی، بدرالدین. (بی تا). البحر المحیط فی اصول الفقه، جلد ششم. قاهره: دارالکتب.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۳۰ق). الفقه الاسلامی و ادلته. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملا احمد. (۱۳۸۲). معراج السعاده. تهران: انتشارات فراهانی.
- سن، آمارتیا. (۱۳۸۳). توسعه به مثابه آزادی. ترجمه وحید محمودی. تهران: نشر نی.
- سیستانی، علی. (۱۴۲۶ق). منهاج الصالحین. نجف: دارالاعلام.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۰۵ق). الأسس المنطقیه للاستقراء. قم: دارالتعارف.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، جلد سیزدهم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فریزر، نانسی. (۱۳۸۲). «عدالت اجتماعی در عصر سیاست هویتی». در: فریزر و هونت، بازتوزیع یا بازشناسی؟ ترجمه مراد فرهادپور. تهران: نشر طرح نو.
- فریزر، نانسی. (۱۳۹۰). مقیاس های عدالت: بازاندیشی فضاهای سیاسی در جهان جهانی شده. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: نشر نی.

- فوزی، یحیی و مرادی، روح‌الله. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب»، نشریه متین، شماره ۴۸.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، جلد هفتاد و پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۵). قاعده لا ضرر در فقه امامیه. تهران: نشر مرکز.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۹۳). فقه و حقوق حیثیت انسان. تهران: نشر مرکز.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). عدالت اجتماعی در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار، ج ۲۴: اخلاق اسلامی. تهران: صدرا.
- نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، جلد دوازدهم. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- رضی، سید (۱۳۸۲) نهج البلاغه، نامه ۵۳، ترجمه محمد دشتی. قم: نشر معارف.
- واعظی، سید احمد. (۱۳۸۳). «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، فصلنامه قیاسات، شماره ۳۳.

(ب): منابع لاتین

- Anderson, Elizabeth. (1999). "What is the Point of Equality?" Ethics, 109(2).
- Benhabib, Seyla. (1992). Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. Routledge.
- Bourdieu, Pierre. (1984). Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Harvard University Press.
- Couldry, Nick. (2012). Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice. Polity Press.
- Fraser, Nancy, & Honneth, Axel. (2003). Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. Verso.
- Fraser, Nancy. (۲۰۰۳). "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation." In Fraser & Honneth, Redistribution or Recognition? Verso.
- Fraser, Nancy. (2008). Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World. Polity Press.
- Goffman, Erving. (1963). Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Prentice-Hall.
- Honneth, Axel. (1995). The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Polity Press.
- Kant, Immanuel. (1785/1997). Groundwork of the Metaphysics of Morals. Cambridge University Press.

- Rawls, John. (1971). A Theory of Justice. Harvard University Press.
- Rawls, John. (1993). Political Liberalism. Columbia University Press.
- Rawls, John. (2001). Justice as Fairness: A Restatement. Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (2009). The Idea of Justice. Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (1994). Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton University Press