

جایگاه عدالت اجتماعی از دید جان رالز و شهید بهشتی

سروش قاسمی^۱، حاکم قاسمی^۲

^۱ کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.

^۲ دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.

نام نویسنده مسئول:

سروش قاسمی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۱

چکیده

بررسی اندیشه‌های شهید بهشتی در زمینه عدالت به واسطه تأثیر گسترده ایشان در نظام‌سازی برای کشور در اوایل انقلاب به‌علاوه آشنایی وسیع و نه صرفاً انتزاعی ایشان با نظام سرمایه‌داری به واسطه حضور چندین ساله در کشور آلمان، بسیار مهم است. این مقاله بر آن است که عدالت اجتماعی را از منظر جان رالز و شهید بهشتی مورد بحث قرار دهد. عدالت اجتماعی با تئوری عدالت جان رالز، وارد عرصه جدیدی شده است. مطابق نظر رالز، عدالت یک ارزش ساده در میان ارزش‌های دیگر که بر نظم اجتماعی و روابط انسانی اثر می‌گذارد، نیست. بلکه یک ارزش اجتماعی متعالی و اساسی است. اهمیت و جایگاه ارزش اجتماعی آن همسان با اهمیت مسأله حقیقت در معرفت انسانی است. همان‌گونه که اعتبار مشروعیت هر تئوری و گزاره شناختی به واسطه مسأله حقیقت، محک زده می‌شود مشروعیت و کمال هر ساختار اجتماعی نیز مبتنی بر سازگاری و انطباق آن با اصول عدالت است. این پژوهش با مطالعه تحلیلی- توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی موضوع مذکور پرداخته است.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، جان رالز، شهید بهشتی، ارزش اجتماعی.

مقدمه

دغدغه ای که باعث می شود ما انسان‌ها به بحث عدالت بیندیشیم، دغدغه «به زیستن» است. عدالت، امری عمومی، فرا تاریخی و انسانی است؛ یعنی مربوط به مذهب خاص، دین خاص و دوره تاریخی خاصی نیست، بلکه همواره در میان همه ادیان و مکاتب، مطرح بوده و خواهد بود. عدالت، امری تلقی می شود که در صورت رعایت آن، زندگی ما بهتر از آن چه که هست، می شود. عدالت، نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است. این مفهوم با تمام زندگی انسان در ارتباط است و در این پژوهش در صدد آن هستیم که این امر را از منظر جان رالز و شهید بهشتی در احزاب ایران به بررسی بپردازیم که با ابعاد گوناگون آن آشنا گردیم. بهترین روش مطالعه مسئله عدالت، مطالعه بین رشته ای است؛ بدین معنا که اگر بعد حقوقی عدالت بررسی شود، ما نمی توانیم بگوییم بی ربط است؛ زیرا قانون می تواند ظالمانه باشد. به همین ترتیب، لازم است ابعاد سیاسی، اقتصادی، روان شناختی، جامعه شناختی، دینی و ... مسئله عدالت نیز مورد توجه و بررسی قرار گیرد. در این پژوهش به بعد سیاسی عدالت توجه می شود. به همین منظور، ابتدا به شناخت عدالت می پردازیم، آن گاه به بررسی این شاخصه‌ها در گفتمان این دو اندیشمند می پردازیم. ضرورت این نوشتار از این جهت حائز اهمیت به نظر می رسد که در قرن ۲۱ نوعی اتفاق نظر در بین متفکران علوم انسانی و اجتماعی بوجود آمده که مساله علوم اجتماعی از آزادی به عدالت انتقال پیدا کرده است. زیرا در اثر انقلاب هایی که دستاوردهای خود را به طور فزاینده از ربع آخر قرن ۲۰ ظاهر کرده، جهان به شکلی بی سابقه با نابرابری ها چه در درون کشورها و چه در بین کشورها روبه رو بوده است. به عنوان مثال «دیوید راتکاف» در اثر خود «ابرطبقه» تصریح می کند که در سال ۲۰۰۹ مجموع ارزش خالص دارایی های حدود هزار نفر از ثروتمند ترین مردم جهان، تقریباً دو برابر ارزش دارایی های ۲/۵ میلیارد نفر از فقیرترین هموعان ما در مقیاس جهانی است. (مومنی، ۱۳۸۴، شرق).

بیان مسئله

عدالت چیست؟ «پرسشی است که از زبان سقراط در کتاب جمهور افلاطون مطرح می شود و پس از توضیحات فراوان سرانجام در جلد چهارم کتاب به این تعریف می رسد که «عدالت عبارت است از این که هرکس کار خود را انجام دهد» راغفر، ۱۳۹۳). بعد از رنسانس در اروپا با برداشتی که در اندیشه متفکران این دوران به وجود آمد مفهوم عدالت نیز دگرگون شد، شاید بتوان بیشترین نقش را به ماکیاولی و هابز داد. ماکیاولی ارتباط میان سیاست با عدالت را به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرار دارد کاملاً نفی کرد (لئو اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۴۸).

به نظر هابز نیز عدالت را باید همان عادت های مردم در اجرای قراردادها و وفای به پیمان ها دانست. عدالت، رفتار کردن بر حسب ضوابط مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ یک از اصول مادی عدالت دیگر اعتباری ذاتی ندارند و همه ی تکالیف زاینده توافق دو طرف هستند لئو اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۷).

در میان اندیشمندان قرن بیستم جان رالز به لحاظ توجه به فلسفه ی سیاسی دارای جایگاه ویژه ای است. تدوین نظریه عدالت بر پایه آموزه های لیبرالی توسط جان رالز عمق و جامعیت پیدا کرد. در نظریه عدالت رالز، نظریات اخلاقی و سیاسی در ارتباط باهم بحث شده اند و برای شرح آنها از علومی مانند اقتصاد و روانشناسی نیز استفاده شده است، از جایگاه آموزه های اسلامی نیز یکی از مهم ترین مشخصه های ادیان توحیدی تاکید جدی آن بر مسئله عدالت و برپایی عدل می باشد. حضرت علی (ع) در پاسخ به شخصی که از ایشان سوال کرد عدالت برتر است یا بخشش؟ می فرمایند با برقراری عدالت هر چیزی سر جای خود قرار می گیرد و در این صورت نیازی به بخشش نیست. در میان اندیشمندان معاصر، شهید بهشتی به عنوان یکی از صاحب نظران انقلاب اسلامی یکی از ارکان اندیشه خود را تاکید بر اصل عدالت و به ویژه عدالت اجتماعی قرار میدهد (خبر، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۰) و نیز یکی از ارکان حکومت دینی را برقراری عدالت میدانند. ضرورت این نوشتار از این جهت حائز اهمیت به نظر می رسد که در قرن ۲۱ نوعی اتفاق نظر در بین متفکران علوم انسانی و اجتماعی به وجود آمده که مسئله علوم اجتماعی از آزادی به عدالت انتقال پیدا کرده است. زیرا در اثر انقلاب هایی که دستاوردهای خود را به طور فزاینده از ربع آخر قرن ۲۰ ظاهر کرده، جهان به شکلی بی سابقه با نابرابری ها چه در درون کشورها و چه در بین کشورها روبه رو بوده است. به عنوان مثال «دیوید راتکاف» در

اثر خود «ابر طبقه» تصریح می کند که در سال ۲۰۰۹ مجموع ارزش خالص داراییهای حدود هزار نفر از ثروتمندترین مردم جهان، تقریباً دو برابر ارزش داراییهای ۵/۲ میلیارد نفر از فقیرترین هموعان ما در مقیاس جهانی است (مومنی، ۱۳۸۴).

نظریه عدالت از منظر جان رالز

به نظر رالز عدالت زمانی محقق می شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است.

زیرا نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، ۱۱۷: ۱۳۷۶). رالز معتقد است که افراد خواهان رسیدن به سود بیشتر هستند و این سوال را مطرح می کند که چگونه افراد خواهند توانست به سود بیشتر دست یابند و جامعه هم عادلانه باشد؟ و برای پاسخ به این سوال از نظریه «قرارداد اجتماعی» کمک می گیرد (مایکل ایچ: ۳۶۵). رالز معتقد است که: انسان ها از طریق «گفتگو» می توانند به توافق برسند و این «گفتگو» تنها از طریق احیای نظریه قرارداد اجتماعی قابل تصور است. به نظر او مشکل عدالت در جامعه «تضاد منافع» است از این رو لازم است که به شیوه ای این عدم توافق را به توافق تبدیل کنیم که شیوه مناسب جهت اینتبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است. دو صفت عادلانه و ناعادلانه به امور گوناگونی اطلاق می شوند: نه تناسب قانونها، نهادهای و نظامهای اجتماعی بلکه به انواع متعددی از کنشهای خاص از جمله تصمیمها، قضاوتها، و اسنادها. ما این دو صفت را در مورد رویکردها و گرایشهای اشخاص و همچنین در مورد خود اشخاص نیز بکار می بریم. اما موضوع ما در اینجا عدالت اجتماعی است. نزد ما مهمترین موضوع عدالت ساختار بنیادین جامعه است، یا به تعبیر دقیقتر، موضوع عدالت این است که نهادهای اجتماعی اصلی به چه شیوه ای حقوق و تکالیف اساسی را میان افراد توزیع و نحوه تقسیم سودهای برآمده از همکاری اجتماعی را تعیین می کنند. مقصود رالز از نهادهای اصلی نظام سیاسی و سازمانهای عمده اقتصادی و اجتماعی است. از این رو، مصونیت قانونی آزادی اندیشه و آزادی عقیده، بازارهای رقابتی، مالکیت خصوصی ابزارهای تولید و خانواده ای تک همسری نمونه هایی از نهادهای اجتماعی اصلی به شمار می آیند.

نهادهای اصلی اگر در کنار هم چونان ترکیبی واحد در نظر گرفته شوند، حقوق و تکالیف انسانها را تعیین و بر دورنمای زندگی ایشان اثر می گذارند، یعنی مشخص می کنند که ایشان تحقق چه شخصیت و موقعیتی را از خود در آینده انتظار می توانند داشت و چه قدر می توانند امیدوار باشند که در این راستا موفق عمل می کنند (رالز، ۴۷: ۹۳). بدین ترتیب، نهادهای اصلی نقش به سزایی در توزیع عدالت و حتی جزئی تر، امید به زندگی اشخاص دارد. از منظر رالز به همان اندازه که عدالت می تواند در چنین ساختاری جاری و ساری باشد. نابرابری هم می تواند، از طرف دیگر طغیان نمایند. این نابرابریها نه تنها فراگیرند، بلکه بر فرصتهای ابتدایی انسانها در زندگی اثر می گذارند و اینها همه در حالی است که هرگز نمی توان آنها را با توسل به مفاهیم شایستگی یا استحقاق توجیه کرد. همین نابرابریهاست که اصول عدالت اجتماعی در وهله نخست باید در موردشان به کار گرفته شود، نابرابریهایی که از قرار معلوم در ساختار بنیادین هم جامعه گریزی از آنها نیست. از منظر رالز عادلانه بودن یک طرح اجتماعی اساساً به شیوهی تخصیص یافتن حقوق و تکالیف اساسی و نیز به فرصتهای اقتصادی و شرایط اجتماعی در بخشهای گوناگون جامعه بستگی دارد. هدف رالز از مطرح کردن نظریه عدالت اجتماعی، ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه شناخته شدهی قرارداد اجتماعی را آنطور که برای مثال در آثار لاک، روسوم کانت یافت می شود، کلیت ببخشد و به سطح انتزاعی تری برساند. رالز با استفاده از قرارداد اجتماعی، مفهوم عدالت اجتماعی را بسط می دهد. وی معتقد است، باید در ذهن خود چنان تخیل کنیم که افراد درگیر در همکاری اجتماعی، در اقدامی مشترک به همراه یک دیگر اصولی را بر می گزینند که قرار است حقوق و تکالیف اساسی را تخصیص دهد و نحوه تقسیم سودهای اجتماعی را تعیین کند. انسانها پیش از هر چیز باید تصمیم بگیرند که درخواستها و مطالباتشان از یکدیگر را چگونه می خواهند سر و سامان دهند و چه چیز قرار است منشور اساسی جامعهی ایشان باشد. درست همان طور که هر شخص باید با تاملی عقلانی تصمیم بگیرد که خیر او یعنی نظام اهدافی که پیگیری شان برای او کاری عاقلانه است در چیست. گروهی باید عادلانه یا ناعادلانه به شمار آید. انتخابی که انسانهای عاقل در این وضعیت فرضی آزادی برابری بدان دست می زنند. عجلتاً فرض بر این است که این مسئله انتخابی راهحلی دارد تعیین کنندهی اصول عدالت خواهد بود (همان

۹۳ و ۵۱). آن چه که در وهله اول نقش اساسی در فرآیند قرارداد اجتماعی و برقراری عدالت اجتماعی هم در نظریه‌ی رالز و حتی نظرات فلاسفه قبل وی بازی می‌نماید عضو جامعه مدنی و برداشت وی از اصول و ارزش‌هاست.

رالز هم چون کانت قبل از تشریح نظریه‌ی عدالت به توضیح وضعیت آغازین که معادل آن در فلسفه کانت وضع طبیعی است می‌پردازد. به معنای دیگر وضعیت آغازین برابری در نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف مطابق است با وضع طبیعی در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی. البته مقصود من از وضعیت آغازین، یک وضعیت تاریخی محقق نشده نیست، چه رسد به وضعیت ابتدایی فرهنگ. بلکه وضعیت کاملاً فرضی است که به گونه‌ای توصیف شده تا برداشتن خاصی از عدالت بیانجامد. یکی از ویژگی‌های مهم این وضعیت آن است که هیچ کس از موقعیت، طبقه یا جایگاه اجتماعی خود در جامعه خبر ندارد و از بحث خود و میزان بهره‌مندی‌اش از استعدادها، امتیازات فطری، هوش، قوت بازو و اموری از این دست آگاه نیست. رالز حتی چنین می‌انگارد که طرف‌های درگیر از برداشت خاص خود از خیر یا از گرایش‌های روانشناسانه‌ی ویژه خود بی‌خبرند (رالز، ۱۹۳: ۵۱). از منظر رالز در این حالت تمامی انسان‌ها برابر هستند و همگی از یک وضعیت مشابه به سر می‌برند به عبارتی در چنین وضعیتی هیچکس قادر نیست اصول را به نفع شرایط خاص خود تنظیم کند. در وضعیت آغازین همه‌ی انسان‌ها در تقارن با یکدیگر به سر می‌برند و از منظر اخلاقی آنچه که بین آن‌ها جاری است انصاف می‌باشد. از این رو توافقی‌های بنیادین که در این وضعیت به دست می‌آید منصفانه است. این نشان می‌دهد که عبارت عدالت به مثابه انصاف عنوانی در خور است. این عبارت گویای آن است که توافق بر سر اصول عدالت در وضع ابتدایی که منصفانه است، به دست می‌آید. این عنوان بدان معنا نیست که مفاهیم عدالت و انصاف کی هستند (همان، ۱۹۳: ۶۰).

نظریه عدالت به مثابه انصاف کار خود را با یکی از کلی‌ترین انتخاب‌هایی آغاز می‌کند که افراد ممکن است به اتفاق یکدیگر به آن دست زنند، یعنی با انتخاب اصول نخستین برداشتی از عدالت که قرار است بر تمامی نقدها و اصلاحات بعدی نهادها حاکم باشد. از این رو افراد، پس از انتخاب برداشتی از عدالت، باید یک قانون اساسی و یک قوه مقننه برای تصویب قوانین و نهادهای دیگری از این دست را بر طبق اصولی از عدالت که در آغاز بر سرش توافق کرده‌اند، برگزینند. وضعیت اجتماعی ما در صورتی عادلانه خواهد بود که توافقی ما بر سر نظام کلی قواعد تعریف کننده آن از رهگذر این زنجیره از توافقی‌های فرضی به دست آمده باشد. به علاوه اگر بپذیریم که وضعیت آغازین مجموعه اصول خاصی را اقتضا می‌کند. در آن صورت باید گفت هر گاه نهادهای اجتماعی این اصول را تحقق کنند، افراد درگیر در آن می‌توانند به یکدیگر بگویند که مشغول همکاری بر پایه ضوابطی هستند که بر سر آن‌ها توافق می‌کردند، اگر اشخاص آزاد و برابر و دارای روابطی منصفانه با یکدیگر می‌بودند. ایشان همه می‌توانند سازمان‌هایشان را احراز کننده‌ی شرط‌هایی بدانند که خود، اگر در وضع ابتدایی به سر می‌برند، بر آن‌ها صحنه می‌گذاشتند، وضعی که متضمن محدودیت‌های عموماً پذیرفته شده و معقول برای انتخاب اصول است (نادران و نعمتی، ۱۲: ۹۱). بدین ترتیب رالز وجود نهادها را عامل اساسی در برقراری عدالت به مثابه انصاف در وضعیت اولیه می‌داند. هرچند که رالز معتقد است چنین وضعیتی در هر جامعه‌ای متفاوت خواهد بود، با این حال جامعه‌ای که اصول نظریه عدالت به مثابه انصاف را برآورده کند بیش از بقیه جوامع به طرحی داوطلبانه برای همکاری نزدیک خواهد بود، نزدیک‌ترین فاصله‌ای که یک جامعه قادر به رسیدن به آن است، زیرا چنین جامعه اصولی را محقق خواهد کرد که اشخاص آزاد و برابر، اگر در شرایطی منصفانه به سر می‌برند، بر سرش توافق می‌داشت. بدین معنا، اعضای آن خود آیین‌اند و وظایفی را که به رسمیت می‌شناسند خود و برخواستن وضع کرده‌اند. از منظر رالز یکی از ویژگی‌های نظریه عدالت به مثابه انصاف این است که طرف‌های درگیر در وضع ابتدایی را افرادی عاقل و بی‌تفاوت نسبت به یکدیگر قلمداد می‌کند. این بدان معنا نیست طرف‌های درگیر خودخواه‌اند یا تنها به علائق و منافع خاص چون ثروت، شهرت و سلطه یافتن بر دیگران دلبسته‌اند، بلکه بدین معناست که ایشان علاقه‌ای به علائق یکدیگر ندارند، ایشان باید چنین بی‌انگارد که حتی ممکن است با اهداف معنوی‌شان مخالف شود، به همان طریقی که با اهداف پیروان مذاهب دیگر نیز ممکن است مخالفت شود. افزون بر این مفهوم عقلانیت را تا جایی که می‌شود باید به معنای محدود کلمه، که در نظریه اقتصاد رایج است، تفهیم کرد. یعنی؛ به معنای انتخاب موثرترین وسایل برای رسیدن به اهداف معین (رالز، ۱۹۳: ۶۲). رالز معتقد است در چنین بستری باید بکوشیم از وارد کردن هرگونه عنصر اخلاقی مناقشه‌انگیز در آن خودداری کنیم، بایستی وضع ابتدایی را با قید و شرط‌هایی توصیف کرد که مواد پذیرش همگان باشد.

رالز جهت شرح ساختاری نظریه‌ی عدالت به مثابه‌ی انصاف، یک سوال اصلی را مطرح می‌سازد و پس از پاسخ به سوال و اصول مورد پذیرش در نظریه‌ی مذکور به تشریح ساختار این نظریه می‌پردازد. سوال اصلی از این قرار است که آیا اصل فایده در وضعیتی که همگان بر سر اصولی به توافق رسیده جاری و ساری خواهد بود یا خیر؟ در همان نگاه نخست، بعید می‌نماید که اشخاصی که خود را با یکدیگر برابر و مطالبه‌ی حقوقشان از یکدیگر را حق خود می‌دانند، بر سر اصلی توافق کنند که چه بسا به خاطر بدست آوردن سر جمع بیش تری از سود عده‌ای، دورنمای زندگی‌ای پست‌تر را رای دیگری رقم بزنند. چون همگان می‌خواهند از علائق و منافع خود و توانایی خود برای پیش برد برداشت خود از غیر محافظت کنند، هیچ کس دلیلی ندارد که برای افزایش تراز خالص خرسندی زبانی ماندگار بر خویشتن هموار کند. اگر انگیزه‌های خیرخواهانه‌ی قوی و بادوامی در کار نباشد یک انسان عاقل ساختاری بنیادین را تنها بدان خاطر که سر جمع جبری سودها را بیشینه می‌کند. بی توجهی به تاثیرات پایداری که بر منافع و حقوق اساسی او به جای خواهد گذاشت، نمی‌پذیرد (کازمی و ویسی، ۳۴، ۹۰). در نتیجه در جواب صریح به سوال بایستی گفت: چنین می‌نماید که اصل فایده با مفهوم همکاری اجتماعی میان انسان‌های برابر برای رسیدن به سود متقابل ناسازگار است. رالز در پاسخ به این سوال به واژه‌ی کلیدی اشاره می‌نماید که نقش مهمی را در پردازش نظریه‌ی وی بر عهده دارند. این سه کلمه عبارتند از: کثرت‌گرایی معقول، خیر و رابطه‌ی متقابل، که در ذیل به شرح مضامین این واژه‌ها از منظر رالز می‌پردازیم

کثرت‌گرایی معقول

امر معقول در پی مهار کردن و محدود کردن آرزوهای فردی است تا اینکه با اهداف و خواسته‌های دیگر افراد هماهنگی پیدا کند. چنین شخصی تشخیص می‌دهد که دیگران نیز نیازها و تقاضاهای مشابهی دارند و بنابراین احتمال ایجاد ادعاهای متعارض وجود دارد. بدین سان او در می‌یابد که باید به دنبال کسب رضایت نسبی بود (نه بی‌نهایت) (همان، ۹۰؛ ۳۲). در لیبرالیسم رالز دو اصل عدالت را که پس از شرح مطالب فوق بدان اشاره خواهیم کرد، اصل برابری در تخصیص حقوق و تکالیف اساسی و اصل نابرابری-های اقتصادی و اجتماعی را به عنوان اصولی که به وسیله افراد معقول پذیرفته خواهند شد، پیشنهاد و عرضه می‌کند. در واقع امر معقول، امکان و شرایط همکاری را بیشتر فراهم می‌کند.

خیر: خیر یا فایده مهم‌ترین مفهومی است که تداوم و گسترش آن، اصل انصاف و استحقاق را در جامعه از بین می‌برد. رالز برای جلوگیری از تضييع انصاف خیر را با حق، جایگزین کرد. به نظر او، حق مفهومی است که قابلیت ساماندهی معقول و منصفانه جامعه را داراست؛ به ویژه اگر جامعه از ساختار هویتی ناهمگونی برخوردار باشد. رالز معتقد است در صورت بی‌اعتنایی به حق و اصالت یافتن فایده در جامعه موازنه‌ای که در پشت پرده صورت گرفته بود، مخدوش می‌شود و عواملی مانند شادی، لذت، رضایت و به طور کلی بهره‌مندی، حق و انصاف را از بین خواهند برد (کازمی و ویسی، ۹۵؛ ۳۳). به عبارتی ایده اولویت حق نقش اساسی در انگاره عدالت به مثابه انصاف دارد.

رابطه متقابل

از منظر رالز زمانی می‌توان انگاشت که عدالت اجتماعی در بستر یک جامعه جاری است که رابطه متقابلی بین اعضاء و نهادها برقرار گردد. در صورتی که، چنین ارتباطی میان ارکان اجتماع برقرار باشد، کثرت‌گرایی معقول و برابری در حق هم مفهوم اصیل خود را خواهند داشت (حاتمی نژاد و راستی، ۸۵؛ ۴۲).

بدین ترتیب، رالز پس از پاسخ به سوال در باب اصل فایده و جایگاه آن در نظریه عدالت و فهم واژه‌های کلیدی در آن به اصول موجود در نظریه عدالت می‌پردازد. اشخاص مستقر در وضع ابتدایی دو اصل نسبتاً متفاوت را انتخاب خواهند کرد، که یکی برابری در تخصیص حقوق و تکالیف اساسی را اقتضاء می‌کند و دیگری بیان می‌دارد که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی برای مثال نابرابری‌ها در ثروت و قدرت تنها در صورتی عادلانه خواهد بود که منافع جبران‌کننده برای همگان، به ویژه برای محروم‌ترین اعضای جامعه در پی داشته است. این اصول مجالی برای توجیه نهادها بر پایه دلایل ناموجه باقی نمی‌گذارد. دلایلی از این دست که، سختی‌های سوار شده بر عده‌ای از انسان‌ها به واسطه خیر افزون‌تری که در مجموع به دست می‌آید، جبران می‌شود. اینکه برخی باید کم‌تر برخوردار شوند تا کار و بار برخی دیگر سکه شود. شاید مصلحت‌آمیز باشد اما هرگز عادلانه نیست. اما به دست

آمدن سودهای بیشتر برای عده‌ای از افراد ناعادلانه نخواهد بود اگر از این رهگذار وضعیت اشخاصی که چندان بخت یار نبوده‌اند نیز بهبود یابد (محمودی، ۶۷؛۹۶). به معنای دیگر دو اصل عدالت عبارت است از: الف) هر شخصی از حق برابر در یک طرح کاملاً درخور از آزادی‌های اساسی برابر، همسان با طرح همانندی از آزادی‌های برابر برای همگان برخوردار است. ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید دو شرط را بر آورده کنند: نخست) این که، باید در پیوند با مقام‌ها و جایگاه‌هایی باشند که در شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها همگان بتوانند بدان دسترسی داشته باشند و دوم اینکه باید از بیش‌ترین سود برای کم بهره‌ترین اعضای جامعه برخوردار باشند (خسروی و نیاورانی، ۳؛۹۵). اصل اول به اصل آزادی و اصل دوم به اصل برابری شناخته شده است. رالز معتقد است، همگان وابسته به طرحی از همیاری اجتماعی هستیم این اصول در بطن قرارداد اجتماعی می‌توانند صفت ناعادلانه را از خود بزداوند. بنابراین، نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف نمونه‌ای است از آنچه که رالز نظریه قرارداد گرایی می‌نامد (رالز، ۵۵؛۹۳). بنابراین جهت جمع‌بندی کلی از مفهوم عدالت در مکتب رالز، بایستی گفت: رالز در پی نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک، ژان ژاک روسو و کانت نظریه عدالت خود را مبتنی بر قرارداد اجتماعی می‌خواند. مراد رالز در اینجا، عقد قرارداد برای ورود یک فرد به جامعه‌ای خاص، یا پذیرش حکومتی معین نیست، بلکه از نظر او، عدالت برای ساختار اساسی جامعه، شامل اصل‌هایی بر مدار توافق اولیه است (جهانگرد، ۷۳؛۸۳). اصول عدالت که در موقعیت نخستین از سوی اشخاص برابر پذیرفته می‌شد، به توافق‌های بعدی آنان سامان می‌بخشد. به این معنی که، آنان گونه‌های همکاری اجتماعی و شکل حکومت را تعیین می‌کنند. رالز چنین عدالتی را به عدالت به مثابه انصاف می‌خواند. اصول عدالت تعیین کننده حقوق اساسی و وظایف و مبنای تصمیم‌گیری درباره تقسیم منافع اجتماعی است (محمودی، ۶۷؛۶). اشخاص با پذیرش اصول عدالت، محدودیت‌هایی را خواهند پذیرفت. در عین حال این محدودیت که با آزادی پذیرفته شده است، منکر خیر و سعادت نیست. رالز با تکیه بر گزینش آزادانه، این حق را می‌پذیرد که مردم راه و رسم خاص زندگی فردی و اجتماعی خویش را هر چه باشد، دنبال کنند و تلاش کنند از عدم ورود هر عاملی که سبب تضییع این عدالت گردد.

دولت‌های قانون شکن

رالز نظریه‌ی قانون ملل را تقسیم خاصی از حق و عدالت می‌داند که نسبت به اصول و قواعد حقوق بین الملل را برای آن اعمال می‌شود و این نظریه را آرمان شهر واقع‌گرا می‌نامد. زیرا؛ در عین آرمانی بودن، به واقعیتی چون وجود کشورهای قانون شکن و جوامع محنت زده توجه دارد. (نکوئی، ۱۳۹۰؛۱۳۱). بدین ترتیب، در مقابل دولت لیبرال دموکراسی که شایستگی حضور در صحن جامعه ملل را داراست و هم‌چنین ارتباط با سایر دولت‌ها، کشورهایی قرار خواهند گرفت که اساساً حق آزادی برابر در سیستم ملی آن برقرار نیست.

آن‌ها صرفاً برای پیشبرد منافع خود، اقدام به جنگ خواهند کرد و در این راه منافع معقول و مشروع دیگر عدالت‌ها را قربانی می‌کنند. آن‌ها اغلب حقوق بین‌الملل را نقض می‌کنند. از چارچوب سنتی در حقوق مربوط به جنگ تخطی می‌کنند و حقوق بشر را پایمال نموده و به دیگر جوامع بی‌احترامی می‌کنند (کاظم و ویسی ۲۶؛۱۳۹). رالز در این رابطه معتقد است که چنین دولت‌هایی نمی‌توانند بخشی از سیستم همکاری بین‌المللی باشد. از منظر وی، تنها رابطه‌ای که می‌تواند میان مردمان لیبرال و شریف با دولت‌های قانون شکن برقرار شود. منازعه است که می‌تواند شامل جنگ عادلانه، ملاحظات بشردوستانه و انواع تحریم‌های بین‌المللی محدود می‌شود. از منظر رالز در این چارچوب، جوامع مطلوب نمی‌توانند نسبت به دولت‌های متمرکز بی‌تفاوت باشند. این جوامع دلیل خوبی برای این نگرش دارند: دول متمرکز خطرناک و تجاوزگرند، با تغییر آن‌ها یا فشار بر آن‌ها برای تغییر مسیرشان، تمام مردم از امنیت و آسایش بیشتری بهره‌مند خواهند بود زیرا این دولت‌ها فضای بین‌المللی را خشونت آمیز می‌کنند. در مقابل این رفتار رالز متوجه مفهوم جنگ عادلانه می‌شود. حقوق ملت‌ها، اهداف، مقاصد ذهنی و ابزارها و روش‌های مجاز و ممنوعه مقابله جوامع به سامان با رژیم‌های متمرکز را معین می‌کند. هدف از جنگ عادلانه که جوامع بسامان ترتیب داده شود، صلحی پایدار و عادلانه میان ملت‌ها و به ویژه مردم مورد تهاجم دشمن است (رضایی، ۷۶؛۹۵). وی معتقد است در جنگ عادلانه و مداخلات بشردوستانه و تعارض میان اخلاقیات و موازین بین‌المللی وجود دارد که در موردی می‌توان به فرمان اخلاق حتی اگر مغایر با مقررات و موازین بین‌المللی باشد، پاسخ مثبت داد. اما مسئله یا شبه‌ای که از نظر رالز مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته، امکان

همکاری و یا حتی زندگی مسالمت‌آمیز یا حداقل بعضی از دولت‌های قانون شکن است. مثلاً اگر آمریکا را یک جز جامعه ملل و عراق زمان صدام را یک دولت قانون شکن فرض کنیم. آیا رابطه‌ی میان این دو می‌تواند به رویارویی نظامی منحصر شود؟ آیا مهم است که عراق در عرصه خارجی دولتی متجاوزگر و توسعه طلب باشد یا نه؟ آیا مردمان و دولت‌های قانون شکن صرفاً در حال جنگ با هم هستند؟ اصول حاکم بر این جنگ کدام‌اند؟ اینها پرسش‌هایی است که قانون ملل پاسخ بدان‌ها نداده است. به نظر می‌رسد گاهی رالز، طبقه‌بندی شش‌گانه‌ای از دولت‌ها را فراموش می‌کند از یاد می‌برد که دولت‌های قانون شکن را به دو دسته یکی آنهایی که در عرصه داخلی سرکوب گردد در عرصه خارجی توسعه طلبند و دیگری آنهایی که در عرصه داخلی سرکوب گردند، اما در عرصه خارجی توسعه طلب نیستند. تقسیم بندی کرده است (کاظمی و ویسی ۱۳۹۰: ۲۸). به هر حال رالز انگیزه و تمایل به تهاجم را خصلت بارز دول قانون شکن می‌داند. از نظر او این رژیم‌ها طبق این منطق که درگیری در جنگ منافع عقلانی و نه معقولانه آنان را پیش می‌برد یا ممکن است پیش ببرد، درگیر جنگ می‌شوند. او سپس با تسری دادن حکم تجاوزگری و توسعه طلبی به هر دو نوع آن‌ها اعلام می‌کند: دول قانون شکن، سرکوب گر و خطرناکند.

محورهای اصلی نظریه عدالت رالز وضع اولیه

مهم ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می دهد. منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده آل است که در آن اصول عدالت گزینش می شود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۳۳). در این وضع افراد بدون اطلاع از موقعیت آینده خود، اصول زندگی اجتماعی را گزینش می کنند.

وضعیت نخستین یک وضعیت فرضی است و ویژگی هایی دارد:

- ۱- آزاد بودن: یعنی افراد بدون هیچ فشار و مانعی به گفتگو می پردازند و هیچ گونه اجباری وجود ندارد.
- ۲- عاقل بودن: این عقلانیت به معنای عقلانیت ابزاری است، یعنی افراد رابطه بین هدف و وسیله را درک می کنند و برای تامین اهدافشان بهترین وسیله را انتخاب می کنند.
- ۳- سودجو بودن: یعنی افراد در گزینش اصول عدالت اصولی را انتخاب می کنند که بیشترین نفع آن‌ها را تامین می نماید.
- ۴- حجاب جهل: از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز است و افراد از هر خصوصیتی که آن‌ها را از دیگران متمایز می کند بی خبر هستند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۳۵، ۲۳۸). این ویژگی باعث می شود که دیدگاه رالز رنگ و بوی فرهنگ و نژاد و ملیت نگیرد. در این وضعیت در واقع افراد بسیاری حقایق را نمی دانند، حقایقی مثل نژاد، جنسیت، دین، طبقه اقتصادی، موقعیت اجتماعی (Rawls, 1971: 137). همین جاست که نظریه عدالت رالز با مفهوم «انصاف» گره می خورد. زیرا در جایگاه نخستین هیچ کس نمی داند چه خواهد شد و همه علی رغم آنکه در پی منافع شخصی خود هستند تصمیم های خود را مبتنی بر انصاف می گیرند چون نمی دانند در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد. تنها چیزی که افراد اطلاع دارند این است که در جامعه ای که آن‌ها می خواهند زندگی کنند «تضاد منافع» وجود دارد. همه می خواهند به بهترین شرایط دست یابند اما هیچ کس درصدد تجاوز و تعدی به دیگری نیست (موحد، ۱۳۸۲: ۳۲۱). رالز به این دلیل افراد را در حجاب جهل ترسیم می کند که اگر افراد بدانند موقعیت آن‌ها در جامعه واقعی چیست، هر فرد سعی می کند همان اصولی را گزینش کند که فقط به نفع خودش باشد بنابراین افراد به توافق و قرارداد نخواهند رسید.

در تفکر لیبرالیستی «عقل گرایی» هسته ی اصلی محسوب می شود و «فرد» به عنوان موجود خودبنیاد فقط به عقل متکی است. این ویژگی مکتب لیبرالیستی مانع از به خطر افتادن قرارداد اجتماعی می شود (Rawls, 1971: 14). رالز می گوید انسان در وضع نخستین حاضر نیست هیچ خطری را بپذیرد و از این رو سعی می کند بهترین حالت را برای خود در بدترین حالتی که ممکن است در دنیای واقعی داشته باشد انتخاب کند. بدترین حالت در دنیای واقعی عبارت است از: محروم بودن از آزادی و جز طبقات پایین و فقیر جامعه بودن (بهشتی، ۱۹۵: ۱۳۷۹-۱۹۰).

اصول عدالت رالز

رالز برابری مطلق در توزیع خیرها را نمی پذیرد. زیرا به نظر او برابری مطلق نه تنها ممکن نیست بلکه در نهایت موجب رکود اقتصادی، از بین رفتن انگیزه فعالیت و باعث کاهش ثروت عمومی می شود. پس به اعتقاد رالز حدی از نابرابری لازم است ولی حد این نابرابری تا جایی است که به نفع پایین ترین طبقات باشد و این وجه از نابرابری را افراد در وضع نخستین می پذیرند (بشیریه، ۱۳۸۲:۳۵). جامعه رالز جامعه ای است که به سطح معقولی از ثروت رسیده است. در جامعه عادی عدالت به مجموعه ای از «خیرهای بنیادین» تعریف می شود.

اما در جامعه رالز با سطح ثروتی معقول برخی خیرها مثل «آزادی های بنیادین» اهمیت بیشتری می یابد. بنابراین عدالت رالز مبتنی بر تحقق دو اصل مهم «آزادی» و «برابری» است.

(ایچ، ۱۳۷۸:۳۷۷). آزادی به عنوان اصل اول رالز محسوب می شود و نابرابری های اجتماعی اصل دوم به حساب می آید. نابرابری های اجتماعی باید به گونه ای تنظیم گردند که: بیشترین منفعت را به کم بهره مند ترین اشخاص برساند و فرصت های برابر برای دستیابی به مشاغل و مناصب وجود داشته باشد. به عبارتی دیگر آزادی، برابری را برقرار می کند و پس از آن اصل دوم نابرابری های اجتماعی و اقتصادی را تنظیم می کند.

رالز در نهایت عدالت را این گونه معنا می کند: عدالت عبارت از حذف امتیازات بی وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته های متعارض انسان ها در ساختار یک نهاد و اجتماع می باشد (Freeman, ۱۹۹۳: ۴۷).

رالز تحت عنوان برابری فرصت ها به دنبال آن است که مناصب قدرت برپایه توانایی افراد باشد نه رابطه های فردی و همچنین رالز به دنبال اصلی است تا ناممکن بودن برابری در بین افراد را تصدیق کند و در عین حال آثار آن را کاهش دهد. زیرا نابرابری تا اندازه ای موجب تلاش و در نهایت موجب شکوفایی اقتصادی می شود که در نتیجه به نفع همه خواهد بود و حد این نابرابری جایی است که موجب بهتر شدن وضعیت طبقات پایین جامعه شود. نظریه عدالت رالز مفهومی دموکراتیک از عدالت را در جوامعی دموکراتیک عرضه می کند.

نظریه عدالت از منظر شهید بهشتی

جایگاه عدالت در اندیشه شهید بهشتی از آنجا نمایان می گردد که وی هدف جامعه اسلامی و دین اسلام را بر پایی عدالت میدانند:

جهان و انسان بر پایه عدل و اعتدال و هماهنگی آفریده شده است و قانون تکوینی خداوند قانون عدل است و مسئولیت انسان ها این است که در پرتو قرآن و بیانات الهی قسط را بر پا دارند. بنابراین در جامعه اسلامی جامعه ای که به راستی جامعه اسلامی هیچ چیزی که ضد عدل باشد نباید وجود داشته باشد (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

وی آن چنان بر عدالت و حق گرایی تأکید می ورزد که نهایت تکامل انسان را عدل دوستی میدانند: «اوج انسانیت انسان از دیدگاه قرآن در چیست؟ در اینکه حق دوست و عدل دوست باشد...» (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

انسان های تلاشگر در راه حق و عدل همواره صاحبان اصلی این زمین اند. واقعیت این جهان و حرکت عمومی جهان هستی و پوچ نبودن آفرینش زمین و آسمان ایجاب می کند زندگی انسان به سوی حق و عدل جهت داشته باشد (همان، ص ۱۰۱).

این شأنیت والای عدالت در اندیشه شهید بهشتی، عدالت اجتماعی را نیز به عنوان ملزوم خود به دنبال دارد:

کسب و کار و درآمدها با سالهای گذشته تفاوتی نکرده است. این صحیح نیست توزیع کالاهایی که امروز به نام سیستم آزاد توزیع کالاست فقط برای پولدارها آزاد است؛ برای بی پولها کمال تنگناست (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). جامعه اسلامی جامعه هوشیارها و زبان دارهاست؛ جامعه آدمهاست؛ آدمی که انتقاد می کند و در کار همه دقت می کند؛ اما به خاطر چه؟ به خاطر پاسداری از محترم ترین چیزها: حق و عدل. حق و عدل از همه کس محترم تر است؛ پاسداری از آیین حق و آیین عدل، فضیلت و عدالت و حق پرستی و خداپرستی، نورانیت و روشنی، مبارزه با ظلمت و حمایت از نور (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱). حرکت در مسیر اقامه عدالت از نظر شهید بهشتی، حرکت در مسیر قرب الهی است، اما باید توجه داشت که عدالت خود ارزشی میانی است و در سیر رسیدن به هدف کلی خلقت انسان معنا می یابد؛ چنان که ایشان در این باره می گوید: «جهاد برای برقراری عدل اقتصادی

خود کاری قربه الی الله است؛ فقط به یک شرط: به شرط اینکه انسان عدل اقتصادی برایش بت نشود؛ یعنی اگر این عدل نقطه نهایی تلقی نشد، بلکه میان راه تلقی شد، جهاد برای عدل اقتصادی قربه الی الله است» (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۷۳).

شهید بهشتی نیز در مواجهه با رویکردهای متفاوت نسبت به تعریف و مبنای عدالت اجتماعی، به تعریف و جهت دهی کلی در این زمینه با تعریف حق بر مبنای نگاه قرآنی پرداخته است.

حق یکی از واژگان بسیار پرمعناست که تداعی بخش اساسی ترین آرمان های اجتماعی و انسانی است (توسلی، ۱۳۷۷، ص ۱). رابطه تنگاتنگ میان حق و عدالت، موجب فراهم آمدن بستری برای نظریات فلسفه اخلاق در باب مبنای حق و دلالت های آن برای عدالت شده است. مکاتب بشری بر مبنای درک خود از هستی به فلسفه های متفاوتی از منشأ حق رسیده اند.

شهید بهشتی در بیان مبنای حق و باطل به تعریف دو نوع حق می پردازد و بین حق علمی و فلسفی و حق حقوقی تمایز قائل می شود. از نظر وی حق علمی و فلسفی همان واقعیت و هست هاست و حق حقوقی آن چیزی است که دین، حقوق و اخلاق از آن با عنوان حق نام می برند:

حق به طور معمول دو معنا دارد: یکی حق عینی و به تعبیری حق علمی یا فلسفی؛ و یکی حق حقوقی، حق عینی عبارت از این است که چیزی در عالم عین تحقق داشته باشد.

حق یعنی موجود ثابت. در لغت هم یکی از معانی که برای واژه حق گفته می شود عبارت است از «الموجود الثابت». پس حق و باطل بودن در اینجا دانه مدار واقعیت داشتن است (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۰). حق به معنای دیگر در حقوق و علم حقوق گفته می شود: حقوق اولیه انسانی، حقوق اساسی، حقوق بشر، حق فرزند بر پدر این است، حق پدر و مادر بر فرزند. در اینجا این طور می گوئیم: حق یعنی آنچه باید باشد، خواه باشد و خواه نباشد. به این ترتیب حق دو معنای اصلی پیدا می کند: آنچه هست و آنچه باید باشد. در علوم عینی وقتی می گوئیم حق، ناظر به معنای اول است؛ یعنی آنچه هست. وقتی در حقوق و ادیان و اخلاق از حق صحبت می کنیم به معنای دوم است؛ یعنی آنچه باید باشد (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۲). شهید بهشتی در ادامه بحث حق، معیار و مبنایی برای حق بیان می دارد و معتقد است که باید خاستگاه حق «با تعریف دوم» را در حق «با تعریف اول» قرار داد و این گونه است که می توان نظریه و رویکردی جهان شمول در علوم انسانی به ویژه در بحث عدالت داشت.

اگر بتوانیم به راستی معیاری فراتر از معنای ثابت، یعنی حق به مفهوم «باید باشد» را به «آنچه که هست» مربوط کنیم، یعنی بگوئیم خاستگاه حق به مفهوم دوم حق به مفهوم اول است، فکر می کنم پیروزی و موفقیتی است. همین بحث که درباره حق گفتیم عیناً درباره عدل نیز مطرح بوده که عدل چیست. گفته می شود که در یک نظام سرمایه داری اگر شخصی خانه اش را به کسی اجاره بدهد به نه ماهی سه هزار تومان، بلکه ماهی سی تومان، این سی تومان عدل است؛ ولی در یک نظام سوسیالیستی اگر سی دینار هم بگیرد ظلم است. آخر باید ببینید این عدل چیست؟ ما اهمیت این بحث را برای همین می دانیم که تمام بحث های بعدی باید بر این پایه روشن شود که آیا ما یک معیار جهانی، یک معیار عمومی برای حق و عدل داریم یا نداریم (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۸). شهید بهشتی در ادامه می افزاید که قرآن برای حل این مسئله یک تعریف سوم و یک حلال برای مشکل بی مبنایی در تعریف حق اخلاقی و حقوقی در نظریات علوم انسانی بیان می دارد و آن، حق به معنای هدف داری و تکاملی بودن خلقت جهان است.

اگر بخواهیم در حق به معنای دوم، یعنی آنچه باید باشد، حالتی شبیه معنای اول پیدا کنیم یک راه بیشتر نیست و آن اینکه آنچه باید باشد از مبدأ آنچه هست برخیزد و سرچشمه بگیرد. قرآن، حق و باطل را در یک معنای سوم به کار برده که آن معنای حلال این بحث و مشکل است. آن معنای سوم چیست؟ تا اینجا حق به معنای اول مربوط به انسان و جهان هر دو بود؛ یعنی درباره «آنچه هست». بنابراین حق به معنای اول واقعیت عینی، اندیشه، برداشت و گزارش مطابق با واقعیت عینی است. این هم درباره انسان صدق می کند و هم در باره جهان؛ اما درباره حق به معنای دوم تا اینجا چنین به نظر می رسد که فقط درباره انسان باشد، چون این باید و نباید مربوط به اختیار و انسان می شود.

قرآن درباره حق معنای سوم مطرح می کند. قرآن می گوید: «الذین یدگرون الله قیاما وعوده وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا این جهان را، این آسمانها و زمین را باطل نیافریده های و بر حق آفریده های یعنی چه؟ آیا قرآن می خواهد بگوید که انسان های اندیشمند تفکر می کنند و می گویند آسمان و زمین واقعیت عینی است؛ یعنی

سوفیست و ایدئالیست نیستند؟ یا معنای دیگری در نظر است؟ این حقی که اینجا هست و آن باطل، منظور اشاره به چه کسی است؟ معنای حق و باطل در قرآن ناظر است به اینکه این عالم هستی، عالمی بی هدف نیست؛ جهان هدف دارد. حتی هدفی را که انسان برای خود انتخاب می کند در ارتباط با هدف دار بودن جهان است. جهان هستی حق است یعنی هدف دارد. جهان هستی باطل است یعنی هدف ندارد. پس آن معنای سوم این است که حق یعنی هدف دار بودن واقعیت عینی یا بهتر است بگوییم واقعیت عینی سامان دار و هدفدار؛ یعنی واقعیت عینی که در آن هر چیزی جایی دارد. این چیز حق است یعنی در جایی است که «باید» آنجا باشد؛ یعنی متناسب با هدف کلی خلقت است. در آفرینش انسان نیز، در هستی انسان طرحی است؛ نقشه ای است و این طرح برای هدفی است و متناسب با هدفی است. کدام کار عدل است؟ کدام کار ما انسانها عدل است؟ کاری که با ماندن انسان در مسیر استکمال و تکامل و رسیدن او به هدفی که در عالم آفرینش برای وی در نظر گرفته شده سازگار و هماهنگ باشد. اخلاق، حقوق، شرع، همه با حق ارتباط پیدا می کنند؛ ولی نه حق پادروا. اگر اختلافی باشد دیگر در شناخت حق است نه خود حق. اصل «حق» چیز قراردادی نیست؛ خود حق یک واقعیت عینی است. تنها آن مکتب اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی از دیدگاه این بینش قرآنی در خور پیروی است که همه باید‌ها و نبایدها، بکن و نکن ها، پذیرفتن و نپذیرفتن هایش به این روند تکاملی جهان پویای هستی، از جمله انسان پویای متحرک بازگردد (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۲۶).

قرآن وقتی می خواهد درباره حق سخن بگوید، ناظر به مسئله تکامل و استکمال و کمال یابی و روند تکاملی حرکت در جهان طبیعت است (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۹). از نظر شهید بهشتی، هدف داری خلقت و حق، به معنای آنچه در مسیر هدف این جهان قرار دارد و در مسیر تکامل جهان و جامعه اسلامی و انسان است، باید مبنای نظامات اجتماعی و اقتصادی در جامعه اسلامی قرار گیرد و عدالت نیز که خود «اعطاء کل ذی حق حقه» می باشد، از این تعریف مستثنا نیست. وی همچنین در تعریف هدف داری و بیان هدف جهان که حق بر مبنای آن تعریف می شود، می افزاید که هدف داری حق و تکاملی بودن جهان به معنای آن است که جهان آفریده شده است تا انسان در مسابقه دنیا، آنچه را در نهان دارد، چه خوب و چه بد، آشکار سازد:

حالا ببینیم قرآن هدف و جهت نظام هستی و نظام آفرینش را چه معین می کند: وهو الذی خلق السموات والأرض فی سته ایام وکان عرشه علی الماء لیلوم ایم أحس عملاء. با توجه به این آیه، قوانین و مقررات و نظام های اجتماعی همگی باید طوری تنظیم شوند که این میدان گسترده را برای این مسابقه آگاهانه و آزادانه انسانها آماده نگه دارند. هر رفتار، هر کمبود، هر محدودیت نابجا، هر بی بندوباری نابجا، هر عامل اجتماعی و هر عامل مصنوعی که در این قلمرو و میدان به وجود بیاید و بخواهد مانع تحقق این هدف شود باطل است، ظلم است. این خلاف حق است و باید از میان برداشته شود (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۴۶). در حقیقت شهید بهشتی با این تعریف حق و عدالت، نظریه و رویکرد خود را از قراردادی‌گرایی در حوزه نظام اجتماعی و عدالت جدا می کند و مبنای خود را در امری عینی بنا می نهد. وی تأکید می کند:

اگر ما گفتیم نقطه شروع اعتراف و شناخت یک واقعیت عینی یعنی حرکت تکاملی عالم، طبیعت و هدفداری هستی است، این مخصوص دین دار نیست. شرطش معتقد به خدا بودن نیست؛ چراکه عملاً هم در عالم خارج تحقق پیدا کرده است و غیر معتقدان به خدا هم معتقد به این هستند. تنها تفاوت آن در این است که آن کسی که معتقد به خدا می شود این تکامل را کامل تر درک می کند و اتفاقاً از همین راه به خدا می رسد و آن کسی که به خدا نرسیده و به خدا معتقد نشده و خدا را باور نداشته، دیدگاه خود را دنبال نکرده است (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۴).... عرض من این بود که بگوییم این اختلاف بر سر یک امر عینی می شود نه اختلاف بر سر یک امر قراردادی (همان، ص ۴۰).

اصول و عوامی ایجاد اعتدال اجتماعی از دیدگاه شهید بهشتی:

۱- برابری انسان ها: در اسلام برای افراد مختلف جامعه اصولاً موضع خاصی در نظر گرفته نشده چون مردم از نظر بنیادی دارای تفاوت نیستند و همه سرشت مشترک دارند.

۲- عدل حقوقی: با این جهان بینی که اسلام نسبت به افراد انسان ها دارد، از نظر اصولی و طبیعی بین همه افراد انسان نوعی وحدت، هماهنگی و تساوی در حقوق اساسی ضرورت دارد، وقتی انسان ها از نظر سرشتی باهم برابرند، هیچ کس و هیچ گروهی نمی تواند مناصب بالا و مشاغل عالی را در انحصار خود بداند.

۳- رفع تبعیض در سایه بینش توحیدی: اگر انسان را صرفاً با یک دید مادی بنگریم امکان این لغزش فکری و انحراف ایدئولوژیک بیشتر است که انسان عبارت است از جاندارانی که دارای اندام‌های مختلف است و سازواره‌ای محصور در رفتارها و فعالیت‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک. اما در بینش الهی اسلام، که انسانیت انسان نه در گرو رگ و پوست و استخوان اوست بلکه موجودی است دارای اراده مستقل و خودآگاهی و قدرت انتخاب. در این‌بینش جایی برای تبعیض انسانی و طبیعی باقی نمی‌ماند. ۴- عدل اقتصادی: ریشه مالکیت در خدا متمرکز می‌شود و عدل اجتماعی در مسائل مالی بهره‌وری همه از همه نیازهای زندگی است.

۵- آزاد اندیشی و علم‌آموزی: انسان استعداد اندیشیدن و انتخاب کردن دارد. پس جامعه عادل جامعه‌ای است که برای انسان‌ها امکان اندیشیدن فراهم سازد و آزادی اندیشه فراهم باشد نه تحمیل اراده و فکر و فلسفه‌ای در جهت تامین منافع طبقه‌ای خاص. جامعه عادل، جامعه‌ای است که برای همه افراد، امکان باسواد شدن و ترقی علمی و پیدا کردن مهارت و فنون فراهم سازد. ۶- بهره‌گیری در سایه کار و فعالیت همگانی: بهره‌گیری از منابع طبیعی حق همه افراد است که در سایه «کار» میسر خواهد شد.

۷- محروم بخاطر تجاوز در بهره‌وری: انسان موجودی اجتماعی است و در جامعه با دیگران زندگی می‌کند و بهره‌برداری از نعمت‌ها حق همه افراد است. تجاوز و طغیان برخی افراد از حقوق خویش باعث محروم ماندن دیگران از حق خودشان می‌شود و به قول حضرت علی هیچ ثروت انباشته‌ای ندیدم جز اینکه در کنار آن حقی بر باد رفته باشد.

۸- قانون عدل و مجری عدل: در یک جامعه عادل قوانینی وجود دارد که حقوق افراد را تامین می‌کند و وجود دستگاه‌های به‌عنوان ضامن این حقوق الزامی است.

۹- صلاحیت در احراز مناصب اجتماعی: عدالت در زمینه مدیریت جامعه نیز بدان معنی است هرچیز بجای خود قرار گیرد و احراز موقعیت‌های اجتماعی بر اساس شایستگی‌ها و صلاحیت باشد.

۱۰- احساس مسولیت: احساس مسولیت از مهم‌ترین عوامل حفظ ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی است.

۱۱- ولایت اسلامی: در جامعه اسلامی پیوند روحی و مهر و محبت افراد متقابل است و «ولایت» و اخوت اسلامی مورد توجه بسیار است و این از مهم‌ترین عوامل حفظ حدود و حقوق افراد است.

۱۲- خودسازی و مبارزه با فساد: تاکید اسلام بر خودسازی و تلاش مداوم در جهاد اکبر و پرورش معنوی و اخلاقی افراد، عامل مهم ایجاد بقاء نظام عادلانه اجتماعی است. چه بسا خودخواهی و سودجویی هدف‌های اولیه را بدست فراموشی می‌سپارد (بهشتی و دیگران، ۴۰۵: ۱۳۸۶-۴۰۹).

بهشتی عوامل لازم برای استقرار نظام عادلانه اجتماعی را: قانون، ضمانت اجرای قانون، رهبری و حکومت می‌داند. در زمینه عدالت اقتصادی، بهشتی اقتصادی را مطلوب میدانست که ارزشهای دینی را حفظ کند و یک نظام اخلاقی سالم به همراه داشته باشد، جامعه ایده‌آل شهید بهشتی جامعه‌ای بود که در آن فاصله طبقاتی اندک باشد.

چارچوب‌های اندیشه عدالت در اسلام از نگاه شهید بهشتی:

۱- هدفداری عالم: در این عالم هیچ چیز بیهوده آفریده نشده است. «اینجا هدف خود انسان نیست، هدف انسان، خداست. چون از اوست و بسوی او باز می‌گردد» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۷۷).

۲- عدالت یک حق الهی است: منشأ عدل خدا امر و احسان است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۸۱). از این معنا بر می‌آید که از نظر شهید بهشتی عدالت یک حق الهی است، نه یک حق قراردادی و نسبی. اینکه چیزی حق است یعنی «باید» در جایی قرار بگیرد که هدف کلی آفرینش است (alhayat.ir)

۳- انسان: فطرت انسان با حق پیوندی اصیل دارد. انسان زمانی انسان می‌شود که روح الهی در او دمیده شود (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

۴- آزادی انتخاب: انسان موجودی است که باید انتخاب گر دنیا بیاید، انتخاب گر بزرگ شود، انتخاب گر به راه فساد برود، انتخاب گر به راه صلاح برود... هرچا انسان از انتخاب‌گری بیفتد، دیگر انسان نیست، دیگر ارج انسانی او رعایت نشده است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۷۱).

۵- فطرت: یک سلسله معیارهای اصیل برای خوب و بد و زشت و زیبا وجود دارد که اگر اصلا دینی هم درکار نبود، بشر هوشیار می توانست بفهمد مقداری از کارها بد است، زشت است، ناپسند است، این یکی از اصول اساسی اعتقاد به عدل است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۷۶-۷۷). در انسان کشش های فطری دیگری وجود دارند که او را از حق منحرف می کنند. کسانی که تحت تاثیر جاذبه نیرومند پول و ثروت قرار گیرند و در دو راهی حق و ضد حق بدلیل اصطحکاک حق گرایی با ثروت گرایی و پول دوستی، از حق روی می گردانند (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۴۷-۱۴۶). ۶- نظام اجتماعی مسئول حفظ عزت نفس انسانهاست: اینکه چرا ظرفیت های انسانی تحت فشارهای زندگی به فساد و تباهی منجر می شود را باید در جامعه بیمار جستجو کرد. «جامعه ای که در آن گناه و فساد و تباهی و ظلم و ستم و عدوان وجود دارد، چنین جامعه ای محیط مساعدی برای رشد نقطه های ضعف بشری و پژمردگی نقطه های قوت و خیر بشری است» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۶۹-۱۷۰). جامعه ای که از یک سو قدرت انتخاب گری انسان را از او سلب کند و از سوی دیگر ارزش های مادی و تجمل گرایی و ثروت گرایی را در وی ترغیب کند، انسان ها را به فساد و تباهی می کشاند «در این حال یا حیوان بارکش و باربری است که به او خوب می دهند بخورد، بپوشد، بنوشد، عیش و نوش کند، هرزگی کند ولی خوب بار بکشد و خوب بار بدهد. او دیگر انسان نیست...» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۷۱-۱۷۲).

۷- امر به معروف و نهی از منکر، ضرورت تحقق حکومت عدل و حق: هر نوع قدرتی در جامعه در معرض خطر انحراف از حق است. این شما و این جامعه هستید که باید توجه به اهمیت و نقش بسیار موثر صاحبان قدرت و کسانی که بر منصب های گوناگون اجتماعی تکیه زده اند، در سعادت خود بکوشید... فرد فرد شما باید بدانید راه رسیدن به سعادت و راه رسیدن به حکومت حق و عدل این است که شما از طریق امر به معروف و نهی از منکر به چنین هدفی برسید (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۱). آیت الله بهشتی با استناد به وصیت امام علی به فرزندان خود که امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در این صورت حکومت بدست اشرار خواهد افتاد و هرچه دعا کنید مستجاب نمی شود؛ «این یک قانون است که برخورداری از حکومت حق و عدل مشروط است به رعایت کامل امر به معروف و نهی از منکر» (همان، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

۸- انصاف متن عدالت اسلامی: انصاف یعنی آنچه برای خود نمی پسندی برای دیگران هم نپسند. «انصاف یعنی خود و دیگران را با یک دیده نگاه کردن» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

باتوجه به گفته شهید بهشتی که عدالت وجوه مختلفی دارد و مهم ترین وجه آن اخلاق است، فلسفه اخلاقی شهید بهشتی کرامت انسانی است که به انسان ارزش داتی می بخشد. باتوجه به تاکید ایشان به امر به معروف و نهی از منکر و انتخاب گر بودن انسان، ایشان آزادی بیان و آزادی انتخاب را دو اصل ضروری برای محقق شدن کرامت انسانی می داند.

یکی از شاهکارهای شهید بهشتی کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن کریم» است. ایشان در این کتاب بعد از آنکه حق را از دیدگاه قرآن کریم، جهتدار بودن نظام هستی معرفی میکنند، میگویند که در این برداشت حق بودن هستی در برابر پوچ بودن آن قرار میگیرد و حق و ناحق در مقررات و قوانین اسلامی بر حسب انطباق و هماهنگی این مقررات با جهت و هدفی که قرآن برای نظام هستی و آفرینش اعلام کرده است، سنجیده میشود. ایشان نهایتا در صفحه ۵۵ میگویند، آن چیزی که آفرینش انسان را از پوچ بودن، بیهوده بودن بیرون میآورد این است که انسان سرانجام و فرجامی دارد، سرنوشتی که با عمل او در این قلمرو وسیع و رنگارنگ تعریف میشود یعنی از دید ایشان نظام هستی، نظام حق و عدل است و مهمترین کارکرد آن از نظر فردی نیز آن است که انسان را در برابر نهیلیسم محافظت میکند. اما از منظر اجتماعی میگویند در غیاب یک جامعه عادلانه که تکلیف خود را عدالت در سطح نظر و در سطح عمل مشخص نکرده، با آسیب‌هایی خطرناک مواجه میشویم.

شهید بهشتی فقدان عدالت در جامعه را موجب هرج و مرج می داند که موجب می شود که علم و عقل و اخلاق رشد نکند و جامعه در حالت سرگشتگی و بی هدفی قرار می گیرد. ایشان در کتاب بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام، مکررا این ایده را مطرح میکند که رکن رکین فهم احکام اسلامی، پایبندی به مساله عدالت است. به نظر ایشان حتی در جاهایی که تصریحی در احکام اسلامی نداشته باشیم، با میزان عدل میتوانیم درستی یا نادرستی برداشتها و استنباطهای دینی در هر مساله را محک بزنیم.

از این نظر شباهت‌های میان اندیشه شهید مطهری و شهید بهشتی نزدیک است اما مساله آن است که شهید بهشتی چند گام بحث را جلوتر برده‌اند. ایشان در این کتاب مکرر می‌گویند که اگر پیامد استنباطی از دین توجیه نابرابری‌های غیرموجه باشد، یقیناً این استنباطها غلط است. ایشان تصریح می‌کنند: جامعه‌ی بی‌گناهی که در آن نابرابری‌های غیرموجه از حدود متعارف فراتر رفته باشد، به لجن آلوده شده و به هیچ‌وجه نمیتوان به آن نسبت اسلامی اطلاق کرد. بهشتی عدالت را منحصر به نگرش دینی نمی‌داند و آن را بر کل بشیریت قابل استفاده می‌داند. ایشان در کتاب حق و باطل نقطه شروع استناد به آیه ۱۵۸ سوره اعراف است. در این آیه پیامبر (ص) می‌فرماید: یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً. آقای بهشتی می‌گوید از این آیه مشخص می‌شود که مخاطب پیام قرآن ناس (همه انسانها در همه زمانها و همه مکان‌ها) است، بخش اعظم این ناس اساساً باور به اسلام ندارند. به باور ایشان به این اعتبار یک الزام روش شناختی بسیار مهم پدیدار می‌شود و آن هم این است که ما باید اسلام را چه در فرآیند فهم و شناخت و چه در فرآیند تبلیغ بر محور عقل و علم عرضه کنیم. به طوری که وقتی منطق قرآن ارائه شد، هر انسان منصف غیر مسلمانی نیز خود را ناگزیر از پذیرش منطق قرآن ببیند. بهشتی معتقد به تقدم معرفت شناختی اخلاق بر دین است. ایشان در صفحات ۴۶ و ۴۷ کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن» می‌گوید: اصرار ما بر این است که اسلام از وحی و پیغمبر (ص) شروع نمی‌شود، اسلام از روشن‌ترین شناخت‌های بشر شروع می‌شود و در مسیر خود به وحی و پیغمبر برخورد می‌کند و بنابراین در ادامه راهش با عقل و وحی هر دوست. اسلام می‌خواهد بشر با شناخت روشن اندیشه تحلیلی خود از بدیهی‌ترین نقطه‌ها و با روشن‌ترین روندها آغاز کند و پیش برود. وقتی پیشتر برود، به وحی و پیغمبر (ص) به عنوان یک واقعیت عینی میرسد و اگر نرسد واقعا به دین الهی نرسیده است. اگر از اول پایه را روی پیغمبر و قرآن بگذاریم، راه قرآن را نرفته‌ایم. راه قرآن، راه مبتنی بر عقل و علم است و از این زاویه است که اسلام یک دین جهانی است. بهشتی و هم در نظریه شناخت و هم در نظریه ربا، با همین اسلوب روش شناختی یعنی منطق فطرت، بحثهای خود را آغاز می‌کند و بدون اینکه به نقل جهتگیری‌های اسلامی برسد، پایه‌های منطقی و جهانی آموزه اسلامی را توضیح می‌دهد و از این زاویه مرزبندی اسلام با نظریه‌های متداول روز را روشن می‌کند. مثلاً در نظریه مالکیت می‌گوید: منطق فطرت (انسانهای فطری) برای پدیدآورنده یک شیء حق تصرف در آن را می‌پذیرد. از این زاویه وقتی خدا را مالک جهان مینامیم، امری فطری است یعنی این امری حقیقی و غیر قراردادی است.

بحث عدل هم از همین حیث مطرح می‌شود. از چند زاویه نظریه عدالت شهید بهشتی با نظریه مالکیت در هم تنیده است. آنچه برای ایران و جهان اسلام سرنوشت‌ساز است، آن است که از دید شهید بهشتی، از یک سو فقدان یک درک نظری و عملی از عدالت مهمترین دلیل انحطاط مسلمین است. بنابراین جامعه برای برون رفت از این وضعیت باید خود را به دانش کافی در این زمینه مجهز کند. مساله بعدی خطر بد فهمیدن و بد دفاع کردن از عدالت است. به همین دلیل ایشان یک سلسله متغیرهای کنترلی را برای فهم مطابق با منطق قرآن مطرح می‌کنند.

بهشتی در بحثی با عنوان عدل و میدان گسترده آن در اسلام در کتاب شناخت اسلام بیان می‌کند که: بر اساس بینش اسلام سراسر جهان واقعیتی است که بر اساس عدالت بر پاست «بالعدل قامت السموات والارض» آسمان‌ها و زمین به عدل برپاست. همه چیز تابع نظم و حساب است «السماءرفعها و وضع المیزان» آسمان را برافراشت و برای هر چیز میزان قرار داد. بر اساس گفتاری از حضرت علی عدل عبارت است از اینکه: هر چیزی به جای خود قرار گیرد، در برابر آن «جور» است که هر چیزی از جای خود خارج شود (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۳۹). بهشتی معتقد است که عدل بر انسان بخاطر وجود اراده بصورت خاصی حاکم است، زیرا در بین همه عوامل، عامل اراده و قدرت انتخاب نقش اساسی را دارد. گروهی با توجه به آیاتی که ذلت و عزت و هدایت و ضلال را بدست خدا می‌دانند بدین نتیجه رسیدند که انسان از خود هیچ اراده این دارد، این بینش از سوی فرصت طلبان زمان تایید می‌شد زیرا زبان مردم را از اعتراض میبست و اگر آن همه عزت و شکوه و ثروت را در دستگاه حاکم می‌دیدند و خویش را دچار فقر و ذلت نایستی دم بر می‌آوردند چون همه چیز بدست خداست و هر کس را که بخواهد عزت می‌دهد و هر کس را که بخواهد خوار و ذلیل می‌کند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۳). در اسلام هیچ گونه راهی برای درجه بندی نژادها، قبایل، طبقات و گروه‌های اجتماعی باز نشده و همه مردم از نظر خلقت و سرشت در یک صف قرار دارند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). بهشتی مذهب عدلیه را همان بینش اصیب شیعه می‌داند که در بین دو بینش افراط و تفریط بینش حدواسط و معتدلی از اسلام را معرفی می‌کند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

بهشتی در بحثی بنام عدل و معاد، معتقد است که عدل الهی در معاد تجلی خاصی دارد: عدل در پاداش و مجازات و درجه بندی اعمال و مراتب انسان ها و جدایی دقیق صفوف از یکدیگر و ظهور نهادها و خصلت های انسان ها همانگونه که بوده است. وقتی قرار شد عمل آدمی محصول اراده آزاد خود او باشد و انسان در برابر عمل و آینده اش مسول شناخته شود و بازده عمل یا اثر منفی آن از طریق دعوت پیامبران و تشخیص عقل و وجدان آگاه شده باشد و بر این اساس عملی آگاهانه و ارادی انجام دهد و یا تلاشی برای شکل دادن و جهت بخشیدن به خصلت ها روحی خود و تعدیل و یا انحراف تمایلات درونی خویش داشته باشد و بالاخره تمام آنچه را که در راه بهسازی یا تباه سازی خود رو جامعه انجام دهد. در این صورت عدالت کامل آن است که: تمام این موارد بازدهی دقیق و مناسب و درست و با حفظ حدود و اندازه این اعمال و آثار مثبت و منفی اش در پی داشته باشد (بهشتی، ۱۴۸:۱۳۸۶). «هرکس آنچه را که در راه آن کوشش کرده، به تمام می یابد و به آنان ستم نمی شود» (احقاف ۱۹).

بهشتی یکی از مشخصات زمان ظهور و نظام الهی را استقرار عدالت می داند «هنگامی که قائم برخیزد به عدالت حکم می کند و در روزگارش ستم از بین می رود و راهها امن می گردد و حق به اهلش می رسد» (بهشتی، ۲۵۵:۱۳۸۶). ایشان در مورد نظام عادلانه اجتماعی می گوید: اگر در جامعه عدالت همه جانبه برقرار بود، محیط برای رشد و تکامل فراهم است و روند عمومی حرکت تکاملی جامعه هماهنگ با روند تکاملی کل جهان خواهد بود. در مقابل هر نوع بی عدالتی موجب، اختلال، فساد، ارتجاع و سقوط می شود. از هدف های اساسی اسلام برقرار کردن عدل و قسط در جامعه و بوجود آوردن اعتدال کامل در امت و جامعه اسلامی است (بهشتی، ۴۰۴:۱۳۸۶).

نتیجه گیری

باتوجه به مباحث گفته شده عمده ترین نقدی که به نظریه عدالت جان رالز می توان داشت؛ غیرقابل تحقق بودن جامعه فرضی اوست زیرا شرایطی که او برای تحقق عدالت اجتماعی تصور کرده اساسا خیالی و فرضی است و نمی تواند به خوبی مشخص سازد که این تصمیم گیری در پشت پرده جهل تا چه اندازه دارای اعتبار است؟ یعنی اگر پدران و اجداد ما در پشت پرده جهل تصمیم گیری کرده اند آیا برای فرزندان آنان نیز معتبر است؟ در نظریه عدالت رالز، محتوای عدالت اجتماعی از طریق یک قرارداد و توافق اجتماعی تعریف و مشخص شده است درحالی که شهید بهشتی عدالت را یک حق الهی می داند و روابط اجتماعی را ساخته انسان ها می داند. هر چند که برخی بر این باورند که نظریه عدالت رالز برای جوامع لیبرال-دموکراسی قابل تعمیم است، اما در واقع رالز در پرده جهل تلاش می کند که تئوری او رنگ نژاد و قومیت و ملیت نگیرد، براساس دیدگاه شهید بهشتی نیز عدالت بر اساس مبانی اسلامی قابل تعمیم به همه جوامع است زیرا یک نیاز فطری انسان و یک ارزش جهانشمول است. از دیگر اشتراکات رالز و شهید بهشتی، یکی تاکید هر دو بر وجود ساختارها و نهادهایی در جامعه، برای شکوفایی و تحقق ارزش هایی نظیر عدالت است و دیگری تاکید هر دو بر محوریت اخلاق در عدالت در برابر منفعت گرایی. با وجود تاکید هر دو اندیشمند بر اصل انصاف، اما از مواردی است که به نظر می رسد در دیدگاه این دو اندیشمند با اختلاف نظر مواجه است؛ رالز در پرده جهل تاکید می کند که افراد شرایطی را انتخاب می کنند که بیشترین نفع را برای آن ها داشته باشد و افراد می دانند در جامعه ای زندگی خواهند کرد که تضاد منافع وجود دارد اما براساس آموزه های اسلامی شهید بهشتی انصاف را به معنی هر چه را برای خود می پسندی برای دیگران هم بپسند تعریف می کند که بر این اساس دیگر تضاد منافی در میان نخواهد بود. اصل ((عدالت)) یکی از پرماجراترین و جنجال برانگیزترین اصول در تاریخ حیات فکری و اجتماعی بشر بوده است، چه در جوامع لیبرال، یا جوامع کمونیستی، اسلامی و... اندیشه عدالت خواهی در صدد پاسخ به نیاز برخاسته از فطرت انسان بوده است.

منابع و مراجع

- [1] George. V and p.wilding , Ideology and Social Policy, Routledge, 1976.
- [2] Lewis W.Beck, New York, Bobbs – Merrill, 1976.
- [3] Kymlicka will, Contemporary Political Philosophy, Clarendon press, 1999.
- [4] Nazick Robert, Anarchy, State and Utopia, Black well, 1974
- [5] Rawls John, A Theory of Justice, Oxford University Press, 2000.
- [6] _____, Political liberalism, Columbia University Press, 1996
- [7] _____, Collected Papers, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.
- [8] Rorty Richard, The Priority of Democracy to Philosophy, Published in Reading Rorty edited by Alan R.Malachowski, Oxford, Blackwell, 1990.
- [9] Walzer Michael, Spheres Justice, Basic Books, 1983.
- [۱۰] غریباق زندگی، داوود، «نظریه عدالت به مثابه انصاف جان رالز»، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۸۵ - ۱۸۶، ص ۷۰-۷۱.
- [۱۱] براین مگی، مردان اندیشه، پدید آورندگان فلسفه معاصر، ترجمه: عزت الله فولادوند، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۲۲۶ = هـ.
- [۱۲] بشیریه، حسین، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، (تهران: سمت، ۱۳۷۹)، ص ۳۹ = الف .
- [۱۳] نصیری، قدیر، «عدالت به مثابه انصاف»، فصلنامه مطالعات راهبردی، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۹، ص ۴۸.
- [۱۴] کاظمی، رضا، «جان رالز فیلسوف عدالت»، نشریه مردم سالاری، ۸۲/۲/۲۳، ص ۵ = ج.
- [۱۵] جان رالز، «عدالت به مثابه انصاف»، ترجمه: مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱، ص ۸۴ = ب.
- [۱۶] بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم ج ۲، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۶.
- [۱۷] دهباشی، حمید، «نقدی بر لیبرالیسم جان رالز»، کیان، شماره ۴۸، شهریور ۱۳۷۸، ص ۴۴.
- [۱۸] ملکیان، مصطفی، «عدالت و انصاف و تصمیم گیری عقلانی»، نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱، ص ۸۰-۸۱.
- [۱۹] رالز، جان، (۱۹۷۱). نظریه ای در باب عدالت. ترجمه مرتضی نوری. نشر مرکز ۱۳۹۳.
- [۲۰] اعلامی، حسین و تهرانی. علی. رضا. نظریه عدالت، نشریه حقوق اساسی شماره ۶ دی ماه ۱۳۸۵.
- [۲۱] حاتمی نژاد، حسین و راستی، عمران، عدالت اجتماعی و عدالت قضائی؛ بررسی و مقایسه نظریات رالز و دیوید هاردی، فصل نامه جغرافیایی سرزمینی، شماره ۹، ۱۳۸۵.
- [۲۲] خسروی، حسن و نیاورانی، فاطمه، تحلیل مفهوم و قلمرو آزادی از منظر جان رالز، دو فصلنامه حقوق اساسی، سال سیزدهم، ۱۳۹۵.
- [۲۳] داماتو، آنتونی، حقوق بین الملل و نظریه عدالت رالز، نامه فرهنگ شماره ۵۸، ۱۳۸۵.
- [۲۴] رضایی، حسین، مداخلات بشردوستانه از دیدگاه شهید مطهری و جان رالز، نشریه حقوق عمومی اسلامی، پاییز و زمستان ۹۵.
- [۲۵] کاظمی، مسعود و ویسی، سارا، جان رالز و عدالت بین المللی، پژوهشنامه علوم سیاسی، صص ۳۷-۷-۱۳۹۰.
- [۲۶] عمودی، علی، فلسفه هم آوایی آزادی و برابری در نظریه عدالت جان رالز، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره دوم، ۱۳۹۶.
- [۲۷] نادران، الیاس و محمد، نعمتی، نقد و بررسی مبانی و روش شناسی نظریه عدالت جان رالز نشریه مطالعات اقتصاد اسلامی، شماره ۹ - ۱۳۹۱.
- [۲۸] نکویی، مجید، رویکردی انتقادی به حقوق بشر بین الملل در پرتو نظریه عدالت جهانی جان رالز، مجله حقوقی دادگستری به شماره ۷۹، ۱۳۹۱.
- [۲۹] جهانگرد، هاجر، نظریه عدالت جان رالز، فصلنامه تامین اجتماعی، شماره نوزدهم ۱۳۸۳.
- [۳۰] بهشتی، محمد، (۱۳۹۲)، "حق و باطل، تهران: بقیه.
- [۳۱] دورژه، موریس، (۱۳۶۵)، "جامعه شناسی سیاسی"، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۳۲] رابرتسون، دیوید، (۱۳۷۵)، "فرهنگ سیاسی معاصر"، ترجمه عزیز کیاوند، تهران: البرز.
- [۳۳] عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۹۰)، "مبانی اندیشه سیاسی اسلام"، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۳۴] عباسی ولدی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، "افلاکیان زمین"، تهران: شاهد.

- [۳۵] قاسمی، سید فرید، (۱۳۶۰)، "یادنامه شهید مظلوم،" قم: نشر قدس.
- [۳۶] فیرحی، داوود، (۱۳۹۱)، "رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی،" فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۱.
- [۳۷] محمدی نژاد، حسن، (۱۳۵۵)، "احزاب سیاسی،" تهران: انتشارات امیرکبیر.
- [۳۸] مدنی، سید جلال، (۱۳۸۶)، "تاریخچه مختصر تحزب در ایران،" ماهنامه زمانه شماره ۶۶.
- [۳۹] مرادی، فرشته، (۱۳۸۷)، "سید محمدحسین بهشتی،" تهران: میراث اهل قلم.
- [۴۰] ملک زاده، محمد، (۱۳۹۰)، "مبانی دینی قانون اساسی ج.ا.ا،" تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- [۴۱] موسوی مقدم، رحمت الله، (۱۳۸۵)، "آزادی های اجتماعی در نگاه شهید بهشتی،" فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال دوم شماره ۴ و ۵.
- [۴۲] مهاجر نیا، محسن، (۱۳۸۸)، "اندیشه سیاسی متفکران اسلام ج ۳،" تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۴۳] نوروزی، محمدجواد، (۱۳۸۵)، "فلسفه سیاست،" قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
- [۴۴] روزنامه جمهوری اسلامی ایران، ۱۲ آذر ۱۳۵۸.
- [۴۵] روزنامه جمهوری اسلامی ایران، ۱۶ تیر ۱۳۶۰.
- [۴۶] روزنامه جمهوری اسلامی ایران، ۲ شهریور ۱۳۶۰.