

مسئله عدالت در آرا جان رالز و شهید بهشتی

مرتضی علویان^۱

جمال مختاری^۲

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۲۰

چکیده:

در اداره‌ی جوامع بشری آن چه که بیش از سایر امور، آموزه‌های اجتماعی و حکومتی را به خود معطوف نموده مقوله مهم و بنیادین «عدالت» است. از میان اندیشمندان لیبرال می‌توان به «جان رالز»، اشاره کرد که در تلاش بود تا به گونه‌ای اصول لیبرالیسم و آرمان عدالت خواهی را جمع نموده و راهی برای جلوگیری از نابرابری بیابد. در میان متفکران و اسلام‌شناسان بزرگ معاصر، شهید بهشتی به دلیل آشنایی بیشتر با دنیای جدید و ارائه نظریه عدالت در نظام اسلامی قابل توجه است. این نوشتار در صدد پاسخ به این پرسش است که در آراء جان رالز و سید محمد حسینی بهشتی به مسئله عدالت چگونه توجه می‌گردد؟ و بیان عدالت در اندیشه این دو اندیشمند چگونه است؟ فرضیه‌های بحث بر اساس نوع نگرش هریک به هستی و جهان در چند قالب قابل طرح است:

- شهید بهشتی در جامعه اسلامی، زیربنای همه عدل‌ها را اخلاق می‌داند، به طوری که «اگر در يك مقطعي از زمان دیدیم که عدل اخلاقی را باید قربانی کنیم تا به عدل اجتماعی یا عدل اقتصادی برسیم، حق نداریم اولویت را به عدل اقتصادی و اجتماعی بدهیم و عدل اخلاقی را قربانی کنیم».

- رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصولی لیبرالیسم انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی، استفاده نموده و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داده است.

واژگان کلیدی:

عدالت، جان رالز، شهید بهشتی، لیبرالیسم و جامعه اسلامی.

^۱ - استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد مازندران، m.alavian@umz.ac.ir

^۲ - کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد مازندران، jamal.pers@gmail.com

مقدمه

«عدالت چیست؟» پرسشی است که از زبان سقراط در کتاب جمهور افلاطون مطرح می‌شود و پس از توضیحات فراوان سرانجام در جلد چهارم کتاب به این تعریف می‌رسد که «عدالت عبارت است از اینکه هرکس کار خود را انجام دهد». (راغفر، ۱۳۹۳، الحیات).

بعد از رنسانس در اروپا با برداشتی که در اندیشه متفکران این دوران بوجود 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 عادت‌های مردم در اجرای قراردادهای و وفای به پیمان‌ها دانست. عدالت، رفتار کردن برحسب ضوابط مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ‌یک از اصول مادی عدالت دیگر اعتباری ذاتی ندارند و همه‌ی تکالیف زاینده توافق دو طرف هستند (لئو اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۰۷). در میان اندیشمندان قرن بیستم جان رالز به لحاظ توجه به فلسفه‌ی سیاسی دارای جایگاه ویژه‌ای است. تدوین نظریه عدالت برپایه آموزه‌های لیبرالی توسط جان رالز عمق و جامعیت پیدا کرد. در نظریه عدالت رالز، نظریات اخلاقی و سیاسی در ارتباط با هم بحث شده‌اند و برای شرح آن‌ها از علومی مانند اقتصاد و روانشناسی نیز استفاده شده است.

از جایگاه آموزه‌های اسلامی نیز یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های ادیان توحیدی تاکید جدی آن بر مسأله عدالت و برپایی عدل می‌باشد. حضرت علی (ع) در پاسخ به شخصی که از ایشان سوال کرد عدالت برتر است یا بخشش؟ می‌فرمایند با برقراری عدالت هر چیزی سر جای خود قرار می‌گیرد 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 بویژه عدالت اجتماعی قرار می‌دهد (خبر، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۰) و نیز یکی از ارکان حکومت دینی را برقراری عدالت می‌داند. ضرورت این نوشتار از این جهت حائز اهمیت به نظر می‌رسد که در قرن ۲۱ نوعی اتفاق نظر در بین متفکران علوم انسانی و اجتماعی بوجود آمده که مسأله علوم اجتماعی از آزادی به عدالت انتقال پیدا کرده است. زیرا در اثر انقلاب‌هایی که دستاوردهای خود را به طور فزاینده از ربع آخر قرن ۲۰ ظاهر کرده، جهان به شکلی بی سابقه با نابرابری‌ها چه در درون کشورها و چه در بین کشورها روبه‌رو بوده است. به عنوان مثال «دیوید راتکاف» در اثر خود «ابرطبقه» تصریح می‌کند که در سال ۲۰۰۹ مجموع ارزش خالص دارایی‌های حدود هزار نفر از ثروتمندترین مردم جهان، تقریباً دو برابر ارزش دارایی‌های ۲/۵ میلیارد نفر از فقیرترین هموعان ما در مقیاس جهانی است. (مومنی، ۱۳۸۴، شرق).

نظریه عدالت جان رالز

نظریه عدالت جان رالز یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به عدالت در عقلانیت لیبرال است که بر مبنای فلسفه اخلاق کانت و با تکیه بر مفهوم حق در برابر خیر

شکل می‌گیرد. رالز با ارائه چنین نظریه‌ای در تلاش است تا ثابت کند که لیبرالیسم با عدالت اجتماعی سازگاری دارد (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۴۹). یکی از ویژگی‌های نظریه عدالت رالز این است که این نظریه از جمله نظریات قرارداد اجتماعی است. (ایچ، ۱۳۷۷: ۳۶۶). رالز خود در این باره چنین می‌گوید: هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری‌اشنای قرارداد اجتماعی را، که لاک و روسو و کانت در اظهارتشان به آن پرداخته‌اند، تعمیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۳۲). رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصولی لیبرالیسم انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی، استفاده نموده و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داده است. فایده‌گرایان بر این باور بودند که انسان‌ها همیشه می‌کوشند تا لذت خود را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند. عدالت در دیدگاه فایده‌گرایان بر محور «خیر» می‌چرخد و به مفهوم «حق» کمتر توجه می‌شود. از دید فایده‌گرایان عدالت مکانیستی محسوب می‌شود که لذت جویی افراد را کنترل نموده و نابرابری در سطح اجتماع را بر اساس «نظام توزیع خیرات» تعدیل می‌نماید. از این رو فایده‌گرایان حصول منفعت را غایت عدالت می‌دانند (نصیری، ۱۳۸۲: ۴۸).

به نظر رالز اعمال انسان تنها ناشی از منفعت‌طلبی نیست، بلکه حقایق اخلاقی وجود دارند که آن‌ها معیار عمل عادلانه است. رالز می‌گوید: من مانند کانت معتقدم که انسان‌ها یکسری حقوق طبیعی دارند که باید آن‌ها را تامین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر قرار گیرند آن‌ها بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آن‌ها را تامین خواهد کرد (رالز، ۱۳۷۶: ۸۴).

به نظر رالز «خیر» یا فایده مهم‌ترین مفهومی است که گسترش آن اصل انصاف را در جامعه از بین می‌برد و او برای جلوگیری از این اتفاق، خیر را با حق جایگزین می‌کند. چون به نظر او عمل عادلانه فی‌نفسه فضیلت دارد و ابزارگونه نیست. انگیزه عمل عادلانه در اندیشه رالز نه سود و فایده بلکه اخلاق و بی‌طرفی است. بنابراین در چنین وضعیتی رالز میان «آزادی» و «برابری» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به مثابه انصاف» را طرح می‌نماید (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

رالز به دنبال وضعیتی است که در آن قدرت و ثروت به صورت متناسب بین افراد جامعه توزیع شود. منظور رالز از عدالت در واقع «عدالت اجتماعی» است. یعنی رالز به دنبال فضیلت اشخاص نیست، بلکه در تلاش است اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منافع افراد در اجتماع را بطور منصفانه حل و فصل نماید (ملکیان، ۱۳۷۶: ۸۰). در زمینه عدالت توزیعی، به تعبیر رالز این‌گونه بیان می‌شود که بیشترین منافع متوجه محروم‌ترین افراد آن جامعه شود.

به نظر رالز عدالت زمانی محقق می‌شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است. زیرا نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۱۷). رالز معتقد است که افراد خواهان رسیدن به سود بیشتر هستند و این سوال را مطرح می‌کند 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 می‌گیرد (مایکل ایچ، ۳۶۵). رالز معتقد است که انسان‌ها از طریق «گفتگو» می‌توانند 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 این تبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است.

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 آن ها را تامین می نماید.

۴- حجاب جهل: از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز است و افراد از هر خصوصیتی که آن ها را از دیگران متمایز می کند بی خبر هستند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۳۸، ۲۳۵). 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 آن ها 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 آن ها در جامعه واقعی چیست، هرفرد 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، ۱۳۷۹: ۱۹۵-۱۹۰).

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، ۱۳۷۷: ۳۷۸). 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 شهید بهشتی

درمیان متفکران بزرگ اسلامی قرن بیستم، چهار نفر دقت نظر بیشتری در زمینه عدالت داشته اند؛ آیت الله سید محمدباقر صدر، آیت الله بهشتی، آیت الله مطهری و امام موسی صدر هر کدام از آن ها دیدگاه های منحصر به فردی در این زمینه عرضه کرده اند، اما به نظر می رسد بهشتی بحث های روشمندتر و جامع تری دارند. ایشان علاوه بر این که مانند همه فقیهان درباره ابعاد چیستی و چرایی مساله عدالت اجتماعی بحث هایی را مطرح کرده اند به مساله دانش چگونگی برپایی عدالت نیز توجه داشته اند (مومنی، ۱۳۸۴، شرق) از دیدگاه شهید بهشتی در زمان غیبت امامان معصوم شکل گیری جامعه اسلامی که حکومت اسلامی عهده دار آن است بر اساس یک قرارداد اجتماعی است. شهید بهشتی جامعه اسلامی را جامعه قسط و عدل می داند. تامین عدالت اجتماعی و و عدالت اقتصادی را از ویژگی های ماهوی و جدایی ناپذیر یک جامعه اسلامی معرفی می کند و می گوید: هر جا که می گویند دین اسلام هست اما عدالت اجتماعی نیست بدانید که آن دین و اسلام قلبی است (بهشتی، ۱۳۷۷: ۹۵). شهید بهشتی عدالت خواهی و عدالت جویی را خصلت فطری انسان ها می داند و تنها راه پاسخ به این نیاز فطری

بشر برای نیل به کمال و کرامت انسانی را ایجاد جامعه عادلانه اسلامی می داند؛ «اگر در جامعه اسلامی کوششی برای اقامه عدل نباشد کسی به سراغ ما نمی آید و بلکه برعکس جوان ما هم به جایی می رود که برای اقامه عدل گام برداشته اند، چه خدا و اسلام باشد چه نباشد» (قاسمی، ۱۳۹۰: ۸۶). ایشان عدالت اخلاقی را زیربنای جامعه اسلامی می داند و مهم ترین رکن عدالت اخلاقی را برخورد از روی انصاف با افراد و عقاید است؛ «پیش نیاز برخورد عادلانه، رعایت انصاف در تعامل با دیگران است و حق مدار بودن در کلیه ارتباطات اجتماعی و دشمنی نورزیدن با حق، حتی اگر به ضرر انسان باشد جملگی از مصادیق رعایت انصاف هستند» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۲۷). شهید بهشتی معنای عدالت را در سه بخش تقسیم می کند؛ عدالت به معنای عرفی، عدالت در معنای فلسفی، عدالت در معنای اخلاقی. عدالت از دیدگاه فلسفی عبارت است از معتدل بودن و به سمتی تجاوز نکردن و پاک بودن از انحراف. عدالت به معنای عرفی، به معنی جلوگیری از تضییع حقوق دیگران است. عدالت به معنای اخلاقی هم، همان قانون زرین عدالت است. بر این اساس شهید بهشتی عدالت را این گونه تعریف می کند: میزان بودن انسان در تمام جهات زندگی بطوری که هیچ گونه تجاویزی در زندگی راه نداشته باشد و بر اساس این تعریف ۴ اصل را برای عدالت برمی شمارد:

- ۱- عدالت مقوله ای است که ابتدا باید در هر فرد ملکه شود.
- ۲- عدالت مفهومی است که باید در ساحات بینشی، گرایشی و رفتاری هر فرد و سپس جامعه جاری شود.
- ۳- عدالت مقوله ای است که معنای بسیار وسیعی دارد و تنها در یک ساحت خاص اجتماعی یا فردی محسوب نمی شود.
- ۴- اگر انسان مسیر قرب الهی را طی کند، یعنی به اعلاهی درجه آن که مقام خلافت الهی باشد، برسد، باید ملکه عدل را دارا باشد (۱۳۹۲).

چارچوب های 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 می گردد» (بهشتی، ۱۳۷۸: ۷۷).
- ۲- عدالت یک حق الهی است: منشا عدل خدا امر و احسان است (بهشتی، ۱۳۷۸: ۸۱). از این معنا بر می آید 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 (al hayat. i r).
- ۳- انسان: فطرت انسان با حق پیوندی اصیل دارد. انسان زمانی انسان می شود 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... هر جا انسان از انتخاب گری 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 در کار 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 کشتش 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 اصطحاکاک 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، بیوشد، 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 ذاتی می بخشد. باتوجه به تاکید ایشان به امر به معروف و نهی از منکر و انتخاب گری 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، جهت دار بودن نظام هستی معرفی می کنند، می گوید که در این برداشت حق بودن هستی در برابر پوچ بودن آن قرار می گیرد 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 می شود. ایشان نهایتاً در صفحه ۵۵ می گوید، آن چیزی که آفرینش انسان را از پوچ بودن، بیهوده بودن بیرون می آورد این است که انسان سرانجام و فرجامی دارد، سرنوشتی که با عمل او در این قلمرو وسیع و رنگارنگ تعریف می شود یعنی از دید ایشان نظام هستی، نظام حق و عدل است و مهم ترین کارکرد آن از نظر فردی نیز آن است که انسان را در برابر نهیلیسم محافظت می کند. اما از منظر اجتماعی می گوید در غیاب يك جامعه عادلانه که تکلیف خود را عدالت در سطح نظر و در سطح عمل مشخص نکرده، با آسیب هایی خطرناک مواجه می شویم.

شهید بهشتی فقدان عدالت در جامعه را موجب هرج و مرج می‌داند که موجب می‌شود که علم و عقل و اخلاق رشد نکند و جامعه در حالت سرگشتگی و بی‌هدفی قرار می‌گیرد. ایشان در کتاب بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام، مکرراً این ایده را مطرح می‌کند که رکن رکین فهم احکام اسلامی، پایبندی به مسأله 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 مسأله را محک بزنیم. از این نظر شباهت‌های میان اندیشه شهید مطهری و شهید بهشتی نزدیک است اما مسأله آن است که شهید بهشتی چند گام بحث را جلوتر برده‌اند. ایشان در این کتاب مکرر می‌گوید که اگر پیامد استنباطی از دین توجیه نابرابری‌های غیرموجه باشد، یقیناً این استنباط‌ها غلط است. ایشان تصریح می‌کند: جامعه‌یی 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 برای کل بشریت 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 يك 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 تحلیلی‌گر خود از بدیهی‌ترین نقطه‌ها و با روشن‌ترین روندها آغاز کند و پیش برود. وقتی پیش‌تر برود، به وحی و پیغمبر (ص) به عنوان يك 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 يك 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 يك شیء حق تصرف در آن را می‌پذیرد. از این زاویه وقتی خدا را مالك 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 يك سو فقدان يك درك 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. مسأله بعدی خطر بد فهمیدن و بد دفاع کردن از عدالت است. به همین دلیل ایشان يك سلسله متغیرهای کنترلی را برای فهم مطابق با منطق قرآن مطرح می‌کند.

بهشتی در بحثی با عنوان عدل و میدان گسترده آن در اسلام در کتاب شناخت اسلام بیان می کند که بر اساس بینش اسلام سراسر جهان واقعیتی است که بر اساس عدالت بر پاست «بالعدل قامت السموات والارض» آسمان ها و زمین به عدل برپاست. همه چیز تابع نظم و حساب است «السماء رفعها 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 می دانند بدین نتیجه رسیدند که انسان از خود هیچ اراده ای ندارد، این بینش از سوی فرصت طلبان زمان تایید می شد زیرا زبان مردم را از اعتراض می بست و اگر آن همه عزت و شکوه و ثروت را در دستگاه حاکم می دیدند و خویش را دچار فقر و ذلت نبایستی دم بر می آوردند چون همه چیز بدست خداست و هر کس را که بخواهد عزت می دهد و هر کس را که بخواهد خوار و ذلیل می کند (بهشتی، ۱۳۸۶: ۱۴۳). در اسلام هیچ گونه راهی برای درجه بندی نژادها، قباایل، طبقات و گروه های 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 می داند که در بین دو بینش افراط و تفریط بینش حدواسط و معتدلی از اسلام را معرفی می کند (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، ۱۳۸۶: ۱۴۸). «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، ۱۳۸۶: ۲۵۵).

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، ۱۳۸۶: ۴۰۴).

اصول و عوامل 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 انسان‌ها دارد، از نظر اصولی و طبیعی بین همه افراد انسان نوعی وحدت، هماهنگی و تساوی در حقوق اساسی ضرورت دارد، وقتی انسان‌ها از نظر سرشتی باهم برابرند هیچ کس و هیچ گروهی نمی‌تواند 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 جانداري 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 این بینش 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 امکان‌اندیشیدن 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 هر چیز 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 هدف های اولیه را بدست فراموشی می سپارد (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۶: ۴۰۵-۴۰۹).

بهشتی عوامل لازم برای استقرار نظام عادلانه اجتماعی را: قانون، ضمانت اجرای قانون، رهبری و حکومت می داند.

در زمینه عدالت اقتصادی، بهشتی اقتصادی را مطلوب می دانست که ارزش های دینی را حفظ کند و یک نظام اخلاقی سالم به همراه داشته باشد، جامعه ایده آل شهید بهشتی جامعه ای بود که در آن فاصله طبقاتی اندک باشد

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 در حالی 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، بر اساس 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 بر اساس آموزه های اسلامی شهید بهشتی انصاف را به معنی هر چه را برای خود می پسندی برای دیگران هم ببینند تعریف می کند که بر این اساس دیگر تضاد منافی در میان نخواهد بود. اصل ((عدالت)) یکی از پرمآجراترین 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 بر خاسته از فطرت انسان بوده است.

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

۱. بشیریه، حسین (۱۳۷۶). تاریخ اندیشه سیاسی در قرن ۲۰ ج ۲، تهران: نشر نی.
۲. (۱۳۸۲). «دییاجه ای بر فلسفه عدالت»، ماهنامه ناقد، سال اول، شماره اول.
۳. توسلی، حسین (۱۳۷۶). «میانی عدالت در نظریه جان رالز»، نقد و نظر، سال سوم، شماره دوم.
۴. جان رالز، (۱۳۷۶). «عدالت به مثابه انصاف»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال سوم، شماره دوم.
۵. حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۲). «عدالت به مثابه انصاف»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱.
۶. (۱۳۷۷). منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام از دیدگاه شهید مظلوم آیت الله بهشتی، نشر بقیه.
۷. (۱۳۷۹). میانی معرفت شناسی عدالت اجتماعی، انتشارات بقیه.
۸. حسینی بهشتی، سیدمحمد، (۱۳۶۲). اقتصاد اسلامی، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۹. (۱۳۷۷). میانی فکری، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۰. (۱۳۷۷). باتکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۱. (۱۳۷۷). بررسی ویژگی های حکومت اسلامی، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۲. (۱۳۷۸). حق و باطل، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۳. (۱۳۸۸). پایدها و نبایدها، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۴. حسینی بهشتی، باهنر، گلزاده غفوری (۱۳۸۶). شناخت اسلام، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
۱۵. «خبر»، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، خرداد و تیر ماه ۱۳۸۵، ش ۲۴.
۱۶. راغفر، حسین (۱۳۹۳). «نسبت آرای شهید بهشتی با نظریه عدالت»، الحیات، <http://alhayat.ir/archives/1430>
۱۷. روزنامه اعتماد، ۱۳۹۳/۴/۷.
۱۸. روزنامه شرق، ۱۳۹۴/۴/۱۶.
۱۹. قاسمی، صدیقه (۱۳۹۰). اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید بهشتی، انتشارات روزنه.
۲۰. لئواشتر اوس (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آران.
۲۱. (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهامر، نشر آران.
۲۲. مایکل ایچ، (۱۳۷۷). فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک.
۲۳. محمدی، منوچهر، (۱۳۸۰). انقلاب اسلامی، زمینه ها و پیامدها، تهران: دفتر نشر و پخش معارف.
۲۴. موحد، محمدعلی، (۱۳۸۲). در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه.
۲۵. نصیری، قدیر، (۱۳۸۲). «عدالت به مثابه انصاف»، فصلنامه مطالعات راهبردی شماره ۱۹.
۲۶. ویلیام تی بلوم، (۱۳۷۳). نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، نشر آران.

ب. منابع انگلیسی

28. Freeman A. Sammel, (1993), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.

مساله عدالت در آرا جان رالز و شهيد بهشتی / ۱۰۵

29. Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**. Harvard University Press.