

اصول عدالت سیاسی

سید صادق حقیقت

درآمد بحث

از مهمترین مباحث موجود در فلسفه سیاسی، اصل عدالت می باشد. شاید بتوان گفت همه فلاسفه سیاسی به نحوی به بحث عدالت پرداخته اند. گستره زمانی این بحث به درازای اندیشه های سیاسی از عصر کلاسیک تاکنون می باشد. مهمترین مساله در بحث عدالت، قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. از نظر حقوقی، عدالت به تصمیم گیریهای قانونی و منصفانه تعبیر می شود. از دیدگاه فلسفه سیاسی، عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است نه افراد.

اصل اولیه این است که حقوق افراد در جامعه به نحوی باید سامان داده شود. به دیگر بیان پس از اثبات لزوم تشکیل جامعه و ورود فرد به آن، باید قبول کنیم که ثروت و قدرت به نحوی باید بین مردم توزیع شود. این که چه سیستم اقتصادی و اجتماعی یا چه نهاد و قانونی عادلانه یا ناعادلانه هستند، کاوشی عمیق در حوزه فلسفه سیاسی را می طلبد. ارسطو، آگوستین، کانت، مارکس، جان رالز و هابرماس، پاسخهای متفاوتی برای سؤال بالا طرح می نمایند. در مباحث فلسفه سیاسی می توان علل گرایش هریک از اندیشمندان به تفسیر خاصی از عدالت را مورد دقت و بررسی قرار داد.

در تعریف و تفسیر عدالت نیز گرایشهای متفاوتی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از: احترام دقیق به شخص و حقوق او^۱، دادن حق هرکس برحسب استحقاق او^۲، مساوات در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات اجتماعی، مساوات افراد به تناسب کار و استعداد، تساوی در استفاده از امکانات اولیه و تساوی در مصرف.

بحث عدالت در حوزه مباحث فلسفه سیاسی قابل طرح است. «علوم سیاسی» تا قرن



نوزدهم واژه‌ عامی بود که فلسفه سیاسی را نیز شامل می‌شد. در علم سیاست مینا و بستر استدلالها، شکل علمی دارد و از روشهای علوم تجربی تغذیه می‌گردد. در فلسفه سیاسی، مینا و بستر مباحث، شکل عقلی دارد. فیلسوف سیاسی وقایع آینده جوامع را در زمان حال به شکل عقلی تصور می‌نماید و به بهتر بودن نظام خاصی رأی می‌دهد.

برای مثال، هگل نه براساس گامهای مشخص در علوم تجربی، بلکه براساس سیری عقلانی، دولت مطلقه را نتیجه می‌گیرد.

از مهمترین مسائلی که در فلسفه سیاسی مورد کاوش قرار می‌گیرد، می‌توان به بحث عدالت، فهم پدیده دولت، ارتباط فرد و جامعه، کیفیت عمل حاکمان، توزیع یا تمرکز قدرت و ثروت و مبانی مشروعیت اشاره نمود. پرداختن به این گونه مسائل برای هگل و افلاطون از طریق قیاسی و عقلی، و برای رالز به شیوه فردی و غیر قیاسی صورت می‌گیرد. از زمانی که شیوه‌های علمی و کمی در علوم انسانی و علوم سیاسی مؤثر افتاد، بر اساس اصول هشت گانه انقلاب رفتاری، قضایای ارزشی و تجربی از هم تفکیک شد. در این دوران فلسفه سیاسی به پایین ترین سطح خود رسید و اعتبار خود را نزد دانشمندان علم سیاست از دست داد. در انقلاب مابعد رفتاری که از سال ۱۹۶۸ آغاز شد، گرایشی جدید به فلسفه سیاسی و احیای مجدد آن ایجاد شد. در این شرایط است که «نظریه عدالت» جان رالز جایگاهی ویژه پیدا می‌کند. وی توانست به نحو شایسته‌ای فلسفه سیاسی را در قرن بیستم احیا نماید.

تفسیر عدالت و اصول آن در حوزه فلسفه سیاسی، بدون داشتن دیدگاهی صحیح و واضح نسبت به مفاهیم مشابهی مثل آزادی، برابری، لوگوس، فضیلت مدنی و مصلحت عمومی امکان پذیر نیست. مباحث مذکور، ارتباطی سیستماتیک با هم دارند، هرچند ممکن است تبیین یکی از آنها اولویت و تقدم ذاتی بر دیگری داشته باشد.

در بحث حاضر ابتدا مروری اجمالی بر تطور مفهوم و مفاد عدالت در دوران کلاسیک، قرون وسطی، رنسانس، عصر روشنگری و قرن بیستم خواهیم داشت و سپس بحث اصلی خود، یعنی اصول عدالت از دیدگاه جان رالز، را طرح می‌نماییم و به نقد اجمالی آن می‌پردازیم.

الف) سیر تاریخی بحث عدالت (Dikaiosune)

عدالت در اندیشه سیاسی کلاسیک

ما در آستانه قرن بیست و یکم از این جهت به اندیشه سیاسی کلاسیک و بعد از آن بها می‌دهیم





که اولاً ریشه بسیاری از مسائل و مشکلات موجود، بویژه در فلسفه سیاسی، به آن زمان برمی گردد و آشنایی با سیر تطور و دامنه یک بحث به خودی خود می تواند ما را با حقایق جدیدی آشنا نماید.

ثانیاً فهم نظریه های جدید منوط به فهم صحیح اندیشه کلاسیک است. به عبارت دیگر برای فهم نظریات جدید چاره ای جز درک و بررسی فلسفه کلاسیک نداریم. ویلیام، تی بلوم در مورد نگارش کتابهایی همچون «نظریه های نظام سیاسی» می گوید:

«مطالعه آثار کلاسیک به فهم نظریه های معاصر سیاسی یاری می دهد و پژوهشگر می تواند با رجوع به فلسفه کلاسیک، رهنمودهای اخلاقی و سیاسی فراوانی پیدا کند. هدف از مطالعه آثار کلاسیک بازگشت به حقیقت فلسفی و سنت کلاسیک نیست، بلکه یافتن رگه های حقیقت در فلسفه کلاسیک و فلسفه حاضر است. جهان بینی ها مدعی تمام حقیقت اند - امری که صحت ندارد - اما در هر حال هر جهان بینی گوشه ای از حقیقت را به ما نشان می دهد.»^۳

بهر حال به این دلایل است که ما به شکل گذرا سیر تطور مفهوم عدالت را، به عنوان یکی از کلیدی ترین مفاهیم فلسفه سیاسی، طرح می نماییم.

عدالت از دیدگاه افلاطون استعدادهای همگون، اصول، معتقدات اخلاقی، فضیلتی انسانی و عمل پیوند دولتهاست. او می گوید: قدرت و مهارت از عدالت نقش مهمتری را برعهده دارند، ولی آنچه هست این است که باید «حسن در مجموع» را در نظر گرفت. عدالت حکم می کند فیلسوفان، شاهی کنند و هر طبقه ای به حکمرانی نباید برسد. در اندیشه افلاطون، عدالت با نظم اجتماعی ربطی وثیق دارد. مردم باید بتوانند نهادهای اجتماعی را تحول بخشند که زندگی بسامان و خوب تنظیم شده و صلح مدنی و داخلی را ایجاد کند.

افلاطون در مکالمه منزل سفالوس ابتدا عدالت را امری فردی یا خصوصی تلقی می کند. سپس با ارائه نقصه های این نوع تفکر، نظریات سوفیستی ارائه می شود. تراسیماخوس می گوید: عدالت، همان خواست اقویاست. او از اخلاق عمومی و نه فردی سخن می گوید و اقویا را کنترل کنندگان فرایندهای جامعه می داند. افلاطون به تعریف سوفیستی ایراد دارد چون آن را تعریف غایت گرایانه حکومت می داند. افلاطون عدالت را با استفاده از ارتباط جامعه (پولیس) و فرد تعریف می کند و در حقیقت بحث را به انواع حکومتها می کشاند.^۴ عدالت اجتماعی از دیدگاه افلاطون این است که هر ارگان و وظایفش را در نیک شهر در هماهنگی کامل با دیگران انجام دهد.^۵

از اینجاست که می‌توان دریافت که عدالت برای افلاطون حالت محوری دارد و با مفاهیمی همچون حکومت خوب، فضیلت خویشتن‌داری، خرد و شجاعت در ارتباط است. او حتی ارتباط حکومتها با هم را توسط اصل عدالت توضیح می‌دهد.

عدالت از دیدگاه ارسطو، همانند افلاطون، امری فطری و ناشی از حس مشترک است. سوفسطائیان ضرورت وجود عدالت و اصول اخلاقی را انکار نمی‌کردند، بلکه قبول نداشتند موجب علو بشر باشد. ارسطو عدالت توزیعی را در مقابل عدالت تبدیلی مطرح کرد. در عدالت تبدیلی، مساوات مطلق ریاضی حاکم است، به شکلی که امکان مبادلهٔ هر یک از طرفین با شیء ثالث وجود دارد. در عدالت توزیعی (Distributive Justice) فرض اولیه، عدم مساوات انسانها در مسائل اجتماعی و استعدادهاست. از اینجاست که می‌توان پی برد، ملاک اصلی در عدالت، استحقاق است و بنابراین عدم مساوات، امری بدیهی و مسلم می‌نماید. عدالت توزیعی به مفهوم کمیابی (Scarcity) مربوط است. از آنجا که منابع در هر زمینه‌ای محدودند و هر کس بر حسب استعدادهای خود استحقاق دارد، باید عدم مساوات را بپذیریم. خیر سیاسی نزد ارسطو به عنوان کمال و آموزهٔ علل چهارگانه مطرح است. محور اندیشه او هم مثل افلاطون دولت-شهر است. نظام جمهوری از دیدگاه او بهترین نوع نظم را تضمین می‌کند. ارسطو بر اساس فرضیهٔ طبقهٔ خود می‌گوید: چون انسانها مساوی خلق نشده‌اند، هر کس در طبقهٔ خاصی قرار می‌گیرد. او همانند افلاطون به برده‌داری خانوادگی اعتقاد داشت. تفکرات لاتینی بشدت از ارسطو متأثر بود و به طور مثال، سسیرون عدالت توزیعی را پذیرفت.

عدالت در قرون وسطی

در قرون وسطی قانون، یک مولود آسمانی و در همه جا حاضر (Omnipresent) بود. شاه چون بر طبق قانون حکومت می‌کرد، محکوم به حکم قانون بود. رواج فرضیهٔ گلاسیان موسوم به آیین دو شمشیر در قرن چهاردهم بالا گرفت. مشاجرهٔ قرن یازدهم و تفکرات آگوستین، استقلال کلیسا را نتیجه داد. این فکر که قدرت سیاسی ناشی از قدرت روحانی است، ظاهراً اولین بار توسط اوتوریوس در سال ۱۱۲۳ م. ایراد شده است.^۶

سه اصل مورد نظر کاتولیکها در این دوره چنین است: ۱. هر قدرتی ناشی از خداست.

۲. بین حق خدا و قیصر باید تفکیک نمود. ۳. تبعیت از فرمانروایان واجب است. آگوستین با



شرح این سه اصل و بیان وظایف شهر خدا در دنیا، صلح و عدالت را نتیجه می‌گیرد. او واقع‌گرا بود و بی‌عدالتی را گریزناپذیر می‌دانست. نتیجه چنین سخنی، نسبت عدالت و افراط در واقع‌گرایی بود. وی عدالت را به مطابقت با نظم تفسیر می‌کرد و اعتقاد داشت که در شهر دنیا نمی‌توان دستورالعملی خاص صادر کرد.
بلوم می‌گوید:

«آگوستین نظام مطلوب این جهانی را تا حدیک نظم محدود فایده‌گرایانه تنزل می‌دهد. این نظام به روح و معنویات کساری ندارد. چنین به نظر می‌رسد که آگوستین فرض را بر بیدادگری فاحش فرمانروایان نهاده و بر آن است که از این قدرت در راه بهره‌کشی استفاده می‌شود. به قول نیبور واقع‌گرایی او به افراط کشید و تمایزی بین دولت مشترک المنافع او با دسته‌ای راهزن وجود ندارد.»^۷

به عقیده او واقع‌گرایی راینهولد نیبور، مورگنتا، تامپسون و کیسینجر، در راستای واقع‌گرایی آگوستینی قرار دارد.^۸

آکویانس دولت را مانند جامعه، امری طبیعی می‌دانست. دولت، کارگزار فضیلت اخلاقی-به مفهوم ارسطویی- است و مفهوم بنیادین عقل عملی خیر و خوبی است. رگه‌های واقع‌بینی و فایده‌گرایی در کشف مفهوم عدالت در اندیشه آکویانس مشاهده می‌شود، چرا که او می‌گوید مهم نیست که، قانون چقدر خوب است؛ مهم آن است که چقدر شانس اجرا شدن دارد. بهترین نوع حکومت را خدا مشخص کرده است: نظام سلطنتی که مردم در آن مشارکت می‌کنند (پادشاهی مشروطه).

به طور کلی می‌توان گفت عدالت در قرون وسطی با قانون طبیعی و وحی الهی توجیه می‌شد.

عدالت در دوره رنسانس

در اواسط قرن پانزدهم که قدرت مطلقه پاپ شدت گرفت و اختلافات اشراف و پارلمان و کلیسا زیاد شد، سلاطین حداکثر استفاده را برای تقویت فرضیه دولت ملی نمودند. تحولات اخیر، یعنی رشد بورژوازی و افول فئودالیسم و اثبات ناسیونالیسم، در اندیشه ماکیاوولی در این دوران ظاهر شد. فرض اولیه او خودخواهی مطلق انسان است. او استبداد را برای تشکیل حکومت و رفورم ضروری می‌داند. تاریخ از نظر او دوری است، ولی انسانهای قوی بر «شانس» پیروز شده، موقتاً آن دور را می‌شکنند. او خیر شهر زمینی را قدرت، شکوه و رفاه مادی



می دانست و اگر از «فضیلت» سخن می گفت، جز این در نظر نداشت.

عدالت در اندیشهٔ ماکیاولی با فضیلت - به معنای قدرت سیاسی - پیوند خورده است. نزد ماکیاولی اخلاق از سیاست جدا می شود و نوعی نسبت در تعریف عدالت بوجود می آید. عدالت دارای اصول مشخصی در عالم واقع نیست، بلکه مصالح و فضیلت، کیفیت آن را مشخص می نماید. سخی و امین و مذهبی بودن شهریار اهمیت ندارد، فقط باید او خود را دارای چنین صفاتی وانمود کند! از متفکرانی که از ماکیاولی متأثرند، می توان پاره تو، هابز، موسکا، میخلز و متفکران مکتب شیکاگو را نام برد. ماکیاولی فیلسوف سیاسی نبود، ولی تأثیری بسزا در دیگر متفکران سیاسی و علم سیاست داشت.

عدالت در عصر روشنگری

از مشخصات اول قرن ۱۷ میلادی، آزاد شدن فلسفهٔ سیاسی از تئولوژی بود. در این دوران علم به شکل عام و سیاست به شکل خاص پیشرفت کرد. گروسیوس با نگارش «حقوق جنگ و صلح» مدعی شد که حقوق فردی براساس حقوق طبیعی است، ولی چون انسان می خواهد اجتماعی زندگی کند، این حقوق محدود می شود. حقوق بین الملل به طور کلی باید از تئولوژی منفک شود. بدین ترتیب است که شرایط برای مطرح شدن نظریهٔ قرارداد اجتماعی آماده می شود. عدالت در این نظریه تا حد ممکن زمینی و مردمی می گردد.

هابز با اهل کلیسا عملاً درگیر شد و نتیجهٔ قرارداد اجتماعی او نمولیرالیسم در انگلیس، فردیت (و دموکراسی غربی) و جانشین شدن قدرت حقوقی به جای قدرت الهی و اخلاقی و طبیعی و مذهبی بود.^۹ با توماس هابز، مفهوم محوری فلسفهٔ سیاسی از «فضیلت» به «آزادی» منتقل شد و تاکنون نیز بر همین روال باقی مانده است.^{۱۰} هابز عدم توافق در مورد «خیر» و «فضیلت» را ریشهٔ جنگهای دوران خود می دانست. طبیعت گرایی لاک و روسو بسیار لطیف تر از هابز است. روسو از مشارکت مردم آزاد براساس ارادهٔ عمومی سخن می گوید. او مفهوم فضیلت را در چهارچوب عنوان آزادی مطرح می نمود. به هر حال عدالت در این دوران، تفسیری مردمی و زمینی دارد و به هیچ وجه مبتنی بر حقوق الهی و طبیعی و مذهبی نیست. از دیدگاه هابز عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. هیوم هم عدالت را در تأمین منافع متقابل می دید.



کانت، بحث فضیلت را با استدلال قوی تری مطرح می کند. انسان کانتی مطیع قانون و حق مطلق است و نمی تواند مؤمن نباشد. چنین انسانی معتقد به زندگی با دیگران براساس احترام است قوانین را در مورد خویش نیز اجرا می نماید. اصل قاطعانه و آمرانه کانت آن است که باید چیزی را ارجح بداند که هرکس به جای من بود به این نتیجه می رسید. کانت اصول اخلاقی را موضوع انتخاب عقلایی می داند و می گوید قانون و قوه مقننه چیزی جز اصول اخلاقی نیست. در جامعه، اصول اخلاقی باید مورد توافق همگان قرار گیرد. اصل مساوات و آزادی نیز باید مد نظر همه مردم باشد یا، دست کم از جانب آنان، محترم تلقی شود. عدالت کانتی مفهومی است که انسان به عنوان موجودی عقلانی به آن می رسد و جنبه الهی و آسمانی ندارد.

در جامعه ای که روسو برای ما طراحی کرده، نابرابریها هنوز وجود دارد و این احساس به ما دست می دهد که جامعه در تأمین منافع درازمدت مردم ناکام مانده است:

«او (ثروتمندی که در صدد فریب ضعیفانست) می گفت بیاید از ناتوانان در برابر ستم حمایت کنیم. جلو جاه طلبان بایستیم و اموال و دارایی هر فرد را تضمین کنیم. بیاید قواعد داد و صلح را برپا داریم و همگان را بدون استثناء تابع و متعهد به قوانین سازیم، قوانینی که تا حدی از مفاسد ثروت بکاهد و آن را تعدیل کند.»^{۱۱}

روسو سپس ادامه می دهد که «ضعفا پذیرفتند و همگی داوطلبانه زنجیر به پای خود بستند». از این رو عدالت روسویی هم هرچند جذاب می نماید، ولی در عمل، خود او را هم راضی نمی کند. البته نمی توان انکار کرد که نظریه قرارداد اجتماعی او به هر حال قدرتهای مطلقه را مشروطه کرد و نقش مشارکت مردم در امور سیاسی و اجتماعی را بالا برد. دموکراسی آمریکا و فیلسوفانی همچون جان دیویی خود را مدیون لاک و روسو می دانند.

سوسیالیسم و اصل عدالت

مهم ترین مسأله در بحث حاضر، ارتباط آزادی و برابری است، در نظامهای لیبرالیستی و کاپیتالیستی، برابری تحت الشعاع آزادی قرار می گیرد در حالی که در سوسیالیسم و مارکسیسم برابری بر آزادی ارجحیت دارد.

انسان مارکسی، موجودی نوعی است. این تفکر با اندیشه افلاطون سازگار، و با اصل فردیت دوران مدرنیته، ناسازگار است. در این قالب است که آزادی در اندیشه مارکسیسم از



آزادی مدرنیته فاصله می گیرد. انسان به عنوان موجودی آزاد و کلی تولیدکننده ای خلاق و آفرینشگر است که به صورتی هماهنگ از طریق کار خلاقانه و آزاد با طبیعت و با سایر هموعان و با خودش یگانه می شود و زندگی مولد، زندگی انواع است. انسان غنی در این تفکر، واحد انسانی است. نفی نفی یعنی گذار از مالکیت جماعتی و اشتراکی به سوی شکل جدید سازمان اجتماعی اشتراک در فراوانی و وفور^{۱۲}. ولی چرا مارکس با تقسیم ثروت به شکل کشورهای سرمایه داری مخالف است؟ او در قالب طنز جواب این سوال را می دهد:

«پول می تواند اثرات زشتی را از بین ببرد و من زیباترین زنان را برای خود می توانم بخرم. من شخصاً آنگ هستم ولی با پول می توانم ۲۴ پا برای خود بخرم. پس من آنگ نیستم! من بد، نانجیب، غیر قابل اعتماد و کودن هستم، اما پول شرافت دارد و به صاحب خود نیز شرافت و نجابت می بخشد. با این حساب آیا پول تمامی نقاط ضعف مرا تبدیل به عکس آنها نمی کند؟»^{۱۳}

پس عدالت نزد مارکسیستها با توزیع ثروت، نفی مالکیت، تحت الشعاع قرار گرفتن آزادی و اصالت کل گرایی مرتبط است. اگر سوسیالیسم را بخواهیم به معنای عام به کار ببریم،^{۱۴} می توان تمایلات توزیع عادلانه ثروت را حفظ و نفی مالکیت به شکل مطلق را حذف نمود. براساس سوسیالیسم علمی پرودن، عدالت مفهومی مجرد نیست و در قانون و طبیعت جامعه وجود دارد. عدالت سوسیالیستی در مقابل عدالت توزیعی قرار می گیرد که از زمان ارسطو به بعد مطرح بوده است. فرض اولیه در عدالت توزیعی، عدم مساوات استعدادها و استحقاقهاست. نتیجه چنین فرضی، قبول عدم مساوات در توزیع می باشد.

سوسیال - دموکراسی و عدالت

سوسیال - دموکراسی بر آن است که تضاد آزادی و برابری را از راه انشقاق سرمایه داری و سوسیالیسم حل کند. به همین جهت بر دموکراسی در کلیه زمینه ها تاکید دارد و در عین حال ابزارهایی را برای توزیع عادلانه درآمدها، همانند وضع مالیات بر درآمد و تامین حداقل معیشت برای مردم، در نظر می گیرد. در واقع سوسیالیسم در این مکتب مربوط به اقتصاد، و دموکراسی مربوط به سیاست می شود. سوسیال - دموکراسی در کشورهای اسکاندیناوی در دامنه مفهومی خاصی مورد قبول قرار گرفته است. «سوئد با دارا بودن نظام سوسیال - دموکراسی به لغو سرمایه داری رای داده



است. ۱۵ این گرایشها در احزاب سوسیال دموکرات کشورهای غربی نیز مشاهده می شود.

«سوسیال دموکراسی نوعی رفرفرم در مارکسیسم است و نمودهایی از اندیشه های دموکراتیک را نیز در بر دارد. مالیاتهای مربوط به تجارت و صنعت می تواند ضامنی برای عدالت تلقی شود. دولت رفاهی ممکن است توزیع مجدد را به همراه آورد، ولی ضامن تأمین برابری نیست. اقتصاد کشورهای اسکاندیناوی مخلوطی است از کاپیتالیسم و اقتصاد ملی. البته غلبه با اصل برابری و توزیع ثروت است. ۱۶»

البته سوسیالیسم و سوسیال دموکراسی دارای ابهامی خاص است:

«اگر سوسیالیسم را به تئوری سیاسی که هدف آن مالکیت یا نظارت جامعه بر وسایل تولید یا سرمایه و زمین و ... و اداره آنها به نفع عموم تعریف کنیم، بسیاری از نظامهای سوسیالیستی را شامل نمی شود. تعریف واحدی برای سوسیالیسم امکان پذیر نیست. مهمترین عنصر در سوسیالیسم، تقدم منافع عمومی بر فرد است. سوسیالیسم دموکراتیک متمایل به ملی کردن صنایع کلیدی است و با مالکیت خصوصی در رشته های دیگر ضدیتی ندارد. ۱۷»

در نظام سرمایه داری، فاصله طبقاتی، دستمزدی بودن عده ای از مردم، حاکمیت سرمایه ها و کنترل سیاست توسط سرمایه داران، ساختاری شده است. عدالت اقتصادی در چنین نظامی تضمین شده نیست و فاصله طبقاتی تا بی نهایت می تواند ادامه پیدا کند. نظام اقتصادی سوئد به عنوان یکی از موفق ترین نظامهای سوسیال-دموکراسی، مشکل فوق را حل کرده است. دو ابزار مهم اقتصاد این کشور، مالیاتهای تصاعدی و تأمین اجتماعی برای مردم است.

ب) اصول عدالت رالز

تا اینجا مروری هرچند مختصر بر تحول اندیشه و اصل عدالت از عهد کلاسیک تا قرن بیستم داشتیم. جان رالز به عنوان احیاگر فلسفه سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم، بهترین و مفصل ترین بحث را راجع به عدالت در کتاب «A Theory of Justice» طرح نموده است. وی در سخنرانیهای خویش از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۹ که مجموعه آنها در Political Liberalism (به سال ۱۹۹۳) چاپ شد، به اعتراف خودش جرح و تعدیلاتی در نظرات قبلی اش پدید آورد. جان رالز، استاد دانشگاه هاروارد، یکی از تئوریسینهای بزرگ این قرن به شمار می رود.



رابرت دال می گوید رالز توانست نقطه اتکای ارشمیدسی عدالت و فلسفه سیاسی را کشف کند. کتاب «فلسوفان سیاسی معاصر»^{۱۸}، بحق، «نظریه عدالت» رالز را پیچیده، عظیم و جاه طلبانه می داند. در سال ۱۹۷۲ آوازه شهرت رالز در جهان علمی طنین انداز گردید و برخی او را تا حد افلاطون و کانت بالا بردند. از جمله هفته نامه نیویورک تایمز کتاب او را یکی از مهم ترین پنج کتاب سال ۱۹۷۲ معرفی کرد.^{۱۹}

اهمیت «نظریه عدالت» رالز

انقلاب رفتاری و اصول هشت گانه رفتارگرایی (Behavioralism) در اواسط قرن بیستم، علم سیاست را در مقابل فلسفه سیاسی تقویت کرد و روشهای علوم تجربی را به علوم انسانی سریان داد. فلسفه سیاسی که همواره با قضایای هنجاری روبرو بوده، در این دوران با افول ویژه ای روبرو شد. فلسفه سیاسی در مرحله مابعد رفتاری که تقریباً با سخنرانی دیوید ایستون در مؤسسه علوم سیاسی آمریکا در سال ۱۹۶۸ آغاز گردید، مجدداً احیا شد.

جان رالز مهمترین احیاگر نظریه عدالت و فلسفه سیاسی در این دوران است. کتاب «نظریه عدالت» او که قبلاً به شکل مقالاتی مطرح می شد، در سال ۱۹۷۲ به زیر چاپ رفت هفته نامه نیویورک تایمز معتقد است که استلزامات سیاسی این کتاب، اثر فوق العاده ای بر زندگی ما دارد. هدف این کتاب ارائه پایه ای منسجم برای مفهوم عدالت است. مفاهیم جدید این کتاب در تخالف صریح با یوتیلیتاریانیسم (منفعت گرایی) جرمی بتهام قرار دارد.

رابرت دال می گوید بلافاصله پس از انتشار کتاب «نظریه عدالت»، عنوان زیربنای فلسفه سیاسی به آن داده شد. او نقطه آغاز خوبی برای بحث داشت. ارشمیدس می گفت اهرم بی نهایت طولی، با نقطه اتکای صحیحی از آن بدهید تا جهان را به حرکت در آورم. رالز، نقطه ارشمیدسی را پیدا کرده بود تا اهرم فلسفه سیاسی را روی آن قرار دهد.^{۲۰}

برای درک اهمیت کتاب رالز می توان وضعیت فلسفه سیاسی در قرن بیستم را مورد ملاحظه قرار داد. تا نیمه اول قرن بیستم و آغاز نیمه دوم آن، فلسفه سیاسی یا تئوری سیاسی به معنای امروزی آن (بحث و فحوص درباره مفاهیم و نظریات سیاسی) وجود نداشت، و آنچه به نام تئوری یا فلسفه سیاسی خوانده می شد، تفسیر و نقد نظرات فیلسوفان سیاسی از زمان سوفیستها تا آغاز قرن بیستم بود. فلسفه سیاسی در این دوران، بشدت، هنجاری بود و به سؤلهایی مثل



غایات حکومتها و دولتها یا ابزارهای رسیدن به چنین اهدافی، پاسخ می‌داد. اصولی که در «باید»ها و «نباید»های اخلاقی به عنوان مرجع معرفی می‌شد، بدین ترتیب است:

۱. وحی الهی مثل ده فرمان موسی (ع).
۲. وحی الهی به شکل غیرمستقیم در قالب تورات و مانند آن.
۳. آگاهی که به سبب وحدت مرموز با کوسموس (کل جهان) در یک وضعیت استثنایی حاصل می‌شود (مثل مکاشفه).
۴. شهود عقلانی.
۵. احساسات (Feelings).
۶. تجربیات شخصی یا عمومی.
۷. عقل سلیم بشریت (Common Sense).
۸. عقل.

از آنجا که قضاوت اخلاقی ممکن است بزرگی از منابع و مراجع فوق، تکیه داشته باشد، اقناع مخالفین احتمالاً امری محال یا غریب به نظر می‌رسد.

رالز با توجه به رواج تجربه‌گرایی در علوم انسانی بویژه در دهه‌های ۵۰ و ۶۰، شیوه‌ای عقلی و اقناعی برای یافتن اصول عدالت در فلسفه سیاسی ارائه نمود. سه جنبه مهم کتاب او عبارت است از:

۱. اثبات اصول اخلاقی و رد فایده‌گرایی (یوتیلیتاریانیسم).
۲. ارائه رویه‌ای برای رسیدن به اصول عدالت.
۳. ارائه اصل عمومی و دو اصل عدالت به عنوان تفکری نوین در فلسفه سیاسی جان چاپمن فیلسوف سیاسی در نشریه سیاسی آمریکا می‌نویسد:

«نظریه عدالت رالز، دستاورد درجه اولی است، چون اهمیتش در آن است که با اصول لیبرالی آزادی، برابری و برادری دمساز است. این کتاب بالاترین معیار لیبرالیسم است. بار دیگر قانونگذاری در میان ما پیدا شده است.»^{۲۱}

هرچند کتاب رالز مورد استقبال لیبرالها واقع شد، و آن را مهمترین اثر لیبرالی پس از جان استوارت میل نامیدند، ولی همان گونه که خواهیم دید عناصری از سوسیالیسم نیز در این نظریه یافت می‌شود.



رویه 'دستیابی به اصول عدالت'

رالز ابتدا به چگونگی تشکیل هیات اجتماعی می پردازد. در پیمان اجتماعی می توان افراد را فارغ از قیود مربوط تصور کرد. مقصود این نیست که تدوین و کشف اصول عدالت از نظر زمانی بر پیمان اجتماعی تقدّم دارد. افراد در حین قرار داشتن در پیمان اجتماعی چنین فرض می شوند که پشت نقاب جهل (The veil of Ignorance) قرار دارند. با توجه به خالی بودن ذهن از قیود پیمان اجتماعی است که باید دید چگونه به اصول عدالت می رسیم. اصولی که بدین طریق استخراج می شود در متن پیمان و قرارداد اجتماعی گنجانده می گردد. بدین ترتیب، هم اصالت فرد حفظ می شود، هم افراد رابطه خوبی با هم پیدا می کنند. ۲۲ توافق حاصل، در این مرحله عادلانه است. او هرگونه داوری قطعی قبل از قرارداد را رد می کند.

«وضعیت اولیه» رالز از «حالت طبیعی» کانت اتخاذ شده است و حالت فرضی دارد. بنابراین تقدم زمانی در «وضعیت اولیه» وجود ندارد و رالز الگوی قرارداد اجتماعی را از بحث تأسیس اجتماع به بحث عدالت کشانده است.

اصول عدالت

به اعتقاد جان رالز، عقل در وضعیت اولیه می تواند اصلی عمومی راجع به عدالت و دو اصل ویژه در این باب کشف نماید: «مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی»
اصل عمومی عدالت: «همه ارزشهای اجتماعی اولیه و اساسی (مثل آزادی، برابری در امکانات، ثروت و درآمد و مبنای احترام به خویش) یا باید به شکل برابر توزیع شود، یا حداقل در صورت عدم وجود برابری، نفع همگان رعایت گردد.»

رالز «نفع همگان» را به شکلی که فایده گرایان قبول دارند، انکار می نماید. او لیبرال است و کسب سود بیشتر برای افراد و پذیرش نابرابری را به شرطی که سود جبرانی برای هرکس، بخصوص برای محروم ترین اقشار، داشته باشد و موجب بهبود وضعیت آنها بشود می پذیرد. البته او شرط فرصتهای برابر را نیز اضافه می کند.

اصل اول عدالت: هر فرد باید از حق برابر به گسترده ترین آزادی اساسی که منافاتی با آزادی مشابه دیگران ندارد، برخوردار باشد. این اصل، حقوق بنیادی شهروندی در نظام سیاسی لیبرال-دموکرات را تأمین می نماید (اصل برابری افراد در حقوق و وظایف اساسی).



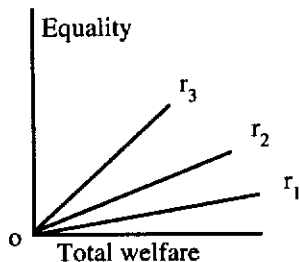
اصل دوم عدالت: نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید به صورتی ترتیب داده شود که هم نفع همگان را در برداشته باشد، هم امکان رسیدن به مقام و موقعیت (عامل نابرابری) برای همه یکسان باشد. این اصل ماورای چیزی است که در حال حاضر در جهان غرب وجود دارد، چون رنگ سوسیالیستی آن بیشتر است. به همین دلیل است که رالز مورد انتقاد هایدک و نوزیک قرار گرفت. رالز، اصول عدالت خود را برای تعدیل اصل لسه فر و نظریه آزادی طبیعی ارائه کرد و سعی نمود نارساییهای لیبرالیسم را برطرف نماید.

«اصل اول عدالت مربوط به برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی، و اصل دوم مربوط به نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی است. مثلاً نابرابری در ثروت و اقتدار تنها هنگامی عادلانه است که برای عده ای و خاصه محرومان جامعه جبران کننده باشد... اگر معدودی، از منافع سرشار برخوردار شوند و وضعیت محرومان نیز بدین وسیله اصلاح شود، بی عدالتی در کار نبوده است.»^{۲۳}

بدین وسیله رالز کوشش می کند که برابری، آزادی و کارایی اقتصادی و مالکیت خصوصی را با هم آشتی دهد. نظریه عدالت بر مبنای نهادهای دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، و از نظر اقتصادی بر مبنای سیاستهای نسبی توزیع، ارائه شده است. به همین دلیل او آموزه خود را «عدالت به مثابه انصاف» یا «عدالت و انصاف» می نامد. این نظریه، توجهی برای دولت رفاه است و مغایرت کلی با آن ندارد.

Decisions	Circumstances		
	c_1	c_2	c_3
D_1	-7	8	12
D_2	-8	7	14
D_3	5	6	8

رالز در این ارتباط مشالی دارد؛ اگر سه تصمیم مختلف (D_3, D_2, D_1) را در سه حالت مختلف (C_3, C_2, C_1) مقایسه کنیم، آن حالتی با عقل و اصول عدالت سازگارتر است که کمترین فاصله را داشته باشد و برابری را به بهترین شکل ممکن حفظ نماید (C_3)^{۲۴}



رفاه با برابری متزاحم است. بهترین حالتی که می توان بین این دو پارامتر انتخاب کرد، برآیند برابر آنهاست خط or_3 به اصول عدالت نزدیکتر از or_1 و or_2 است.



از دیدگاه رالز ابزارهای عدالت در جامعه لیبرال-دموکراتیک عبارتند از: نظارت دولت بر اقتصاد آزاد، وضع مالیاتها و انتقال درآمدها، کاربرد کامل منابع، توزیع ثروت، تأمین حداقل معیشت لازم، برابری فرصتها (از جمله آموزش عمومی) و جلوگیری از تمرکز قدرت.^{۲۵}

رالز و فایده گرایی و شهودگرایی

رالز همانند کانت ارزشها را نفسی می داند؛ هر فعل به خودی خود، بدون توجه به نتایج و سود و زیان حاصل از آن، دارای ارزشی مثبت یا منفی است. این اصل به شکل صریح در مقابل فایده گرایی (Utilitarianism) و شهودگرایی (Intuitionism) قرار می گیرد. فایده گرایان هر فعل و عملی را برحسب سود و زیان مترتب بر آن، ارزش گذاری می کنند. فایده گرایان کلاسیک بر جمع کل و فایده گرایان مدرن بر حدوسط تأکید دارند.^{۲۶}

«شهودگرایان» معتقدند که ملاک کلی برای تشخیص عدالت وجود ندارد و عدالت باید توسط شهود فردی دریافت شود. این اصطلاح را رالز برای تفکر بالا انتخاب نموده است.

فایده گرایان برای یافتن «خوب» معتقدند باید معیارهایی مثل شادی، لذت، سود و رضایت را در مورد هر فعلی محاسبه نمود. با جمع و تفریق منطقی سود و زیانها می توان ارزش هر فعلی را تعیین کرد.

رالز در مقابل آنها می گوید بعضی چیزها درست هستند، هر چند بیشترین سود و خوشی را برای بیشترین افراد به همراه نداشته باشند.^{۲۷} در صورتی که حقوق طبیعی غیر قابل خدشه ای وجود داشته باشد، نباید معیارهای فایده گرایی مورد تبعیت قرار گیرد. عدالت این حق را نمی دهد که از دست رفتن آزادی برای بعضی، سبب خوشی دیگران شود. ارجحیت مطلق برخی از اصول عدالت حتمی است. چیزی مستقل از حق در نظر گرفته نمی شود، و حق برای به حداکثر رساندن فایده مورد تفسیر قرار نمی گیرد. موازنه ای که در پشت نقاب جهل به دست می آید، غیر قابل خدشه می باشد (Reflective Equilibrium).

از دیدگاه رالز حق بر خیر مقدم است.^{۲۸} تقدم حقوق فردی بر خیرات اجتماعی هم جنبه هستی شناسانه دارد، هم جنبه معرفت شناسانه. سه تفاوت اساسی بین حق و خیر وجود دارد:

۱. توافق بر سر اصول عدالت و «حق» (در وضعیت اولیه) ممکن است.

۲. برداشتهای افراد در مورد «خیر» خویش متفاوت است.

۳. حق و اصول عدالت، به خاطر نقاب جهل دچار محدودیت می شود.^{۲۹}



رالز و کانت

نقاط اشتراك رالز و کانت را می توان در چند نکته خلاصه نمود. در درجه اول هر دو به ارزش ذاتی اشیاء در مقابل فایده گرایان و شهودگرایان، معتقدند. اشتراك دوم آنها در پرداختن به فلسفه سیاسی، در مقابل روشهای رفتاری است. همچون هگل، ادعایی ندارند که براساس اصول عقلایی، چیزی را اثبات کنند، بلکه می توان ادعا کرد که هگل آنچه را خود در قالب فلسفه تاریخ، فلسفه طبیعت، روح مطلق و ایده دولت، تصور و مشاهده کرده، تحویل دیگران می دهد. یکی از علل پیچیدگی فلسفه هگل در این نکته نهفته است.

کانت برخلاف هگل هر مطلبی را توسط اصولی عقلایی یا مفروض، و بر پایه مباحث قبل، اثبات می نماید. سیر روش کانت در فلسفه (و فلسفه سیاسی) در فلسفه سیاسی رالز قابل مشاهده می باشد. رالز با رد فایده گرایی میل و بتنام سعی دارد که جنبه اجتماعی اخلاق و وظیفه گرایانه کانت را احیا کند. نقطه اشتراك دیگر آنها تشابه «حالت اولیه» و «نقاب جهل» است. رالز به تبع کانت قبل از قرارداد اجتماعی، حالت اولیه و طبیعی برای افراد تصور می کند و در این حالت اصول عدالت را تبیین کرده، در قرارداد اجتماعی می گنجاند. مهم ترین اشتراك رالز و هگل در قبول فردیت و حقوق فردی است. اساسی ترین مفهوم در نظریه عدالت رالز، افراد برابر و آزاد (Equal and free Individuals) است.

رالز و آکن بلوم

ویلیام بلوم پس از ذکر این مساله که رالز در تبیین اصل اول عدالت موفق تر از اصل دوم است، می گوید:

«منتقدان مخالف نظریه عدالت هم البته کم نیستند. آکن بلوم رالز را ملامت می کند که نتوانسته است از اصول نخستین خویش، خاصه فرض امکان تعیین عقلانی ارزشها، دفاع کند. رالز نتوانسته است نقد مارکسی و نیچه ای از عقلانیت در فلسفه سیاسی را به حساب آورد و حتی اگر حق با این نظریه پردازان باشد، او باید آنها را به جرم اسطوره سازان فریبکار رد می کرد... دیدگاه آکن بلوم دیدگاه صحیحی است چون نقطه عزیمت رالز همان احساس عمومی نسبت به عدالت در جامعه معاصر آمریکاست که رالز خصلت کانتی برای آن قایل است. کار رالز برای



لیبرالیسم آنگلو ساکسون جذابیت دارد، اما آیا برای فردی از فرهنگ دیگر نیز همین معنا را دارد؟ به هر حال او مرز مشخصی برای توزیع ثروت و قدرت معرفی نکرده و توجیه گر فردگرایی و اشرافیت محسوب می شود.^{۳۰}

داگلاس رای نیز معتقد است که رالز دقیقاً چیزی را مطرح کرده که جامعه لیبرال بدان نیاز دارد. ما باید دست از تظاهر به عادلانه بودن برداریم. نظریه رالز با شکست رو به رو شده است. حداکثر عدالت در مورد شایستگی بسیاری از مواضع اجتماعی غیر حساس است. با توجه به نظام رالز این امکان هست که بعضی گزینشها نابرابری اجتماعی را افزایش دهند.^{۳۱}

رالز و نوزیک

رابرت نوزیک، به همراه همکلاس خود رالز، از مهم ترین تئوریسینهای فلسفه سیاسی پس از جنگ جهانی دوم محسوب می شود. آنها از اصول لیبرالیسم دفاع می کنند و از مخالفان جدی فایده گرایی محسوب می شوند. نوزیک از رالز به اصول لیبرالیسم و فسادارتر است. اثر مهم او «آناش، دولت و ناکجاآباد» در سال ۱۹۷۴ منتشر شد. او شدیداً فردگراست و با جامعه گرایی، دولت گرایی و کل گرایی مخالفت می کند. او به دولتی حداقلی برای حفظ حقوق افراد معتقد است. وظیفه دولت فقط حفظ امنیت است. تئوری مالکیت او شبیه جان لاک، منهای توجیه الهی آن است. یکی از نقاط افتراق نوزیک و رالز، مالکیت نامحدود در نظریه رابرت نوزیک می باشد.^{۳۲}

نوزیک به برابری خواهی رالز پاسخی اختیارگرایانه (Liberarian) می دهد. وی حدود پنجاه صفحه از کتابش را به رد نظریات رالز اختصاص داده است و معتقد است که هر طرح توزیعی که از حد ایجاد صلح، نظم و امنیت فراتر رود عادلانه نیست. استدلال رالز نه با حقوق فرد، بلکه با تعهد اجتماعی آغاز می گردد و نابرابری قدرت و اقتدار را تا بدان حد مجاز می شمارد که حاصل آن، جبران مزایای هر فرد و بخصوص محروم ترین قشرهای جامعه باشد.^{۳۳} به اعتقاد نوزیک اگر سرمایه ها آزاد باشد و نفع جمعی تامین شود، عدالت تامین شده است. بنابراین او نفع محروم ترین افراد را لحاظ نمی کند.

نوزیک همانند جان لاک بحث را از وضعیت طبیعی آغاز می کند و سپس به مجامع حمایتی شخصی و خصوصی و دولت حداقلی می پردازد. دولت مورد نظر او از دولت مد نظر جان لاک، وظایف کمتری بر عهده دارد. در چنین جامعه ای دست نامریی بازار توزیع را سامان می دهد.



ناکجا آبادهای انسان، چند وجهی و بیشمارند. او از شرایط رویایی جامعه ای سخن می گوید که همه افراد وارد بازار می شوند. ۳۴

رالز و هابرماس

هابرماس از نظر معرفت شناختی با اثبات گرایی مخالف، و با دیالکتیک موافق است. در شناخت، ما در عین حال در فکر و در عمل، جهان را خلق و کشف می کنیم. شناخت از نظر علایق مبتنی بر آن، به شناخت تجربی، تاریخی-تأویلی و علایق آزادی خواهانه و رهایی بخش تقسیم می شود. در شناخت دوم است که بینش هرمنوتیکی باید جایگزین روش اثباتی گردد. جامعه مدرن نیز همانند جامعه سرمایه داری، دارای بحران است، هر چند شیء گشتگی فراگیر نمی باشد. راه گریز از شیء گشتگی، وضعیت کلامی ایده آل است و چاره ای جز تبدیل علایق خاص به علایق عام و تشویق روابط گفتاری بین گروه های دارای اختلاف، وجود ندارد. عقلانیت جامعه مدنی باید جلو انداخته شود. ابعاد تکامل اجتماعی عبارت است از: تکامل نیروهای تولیدی؛ سامان بخشی ارتباط و تفاهم اجتماعی؛ آموزش رهایی بخش و فعالیت به سوی حقیقت.

در واقع، بین حقیقت و اعتبار، تفاوتی وجود دارد: اعتبار، ناشی از توافق بر سر چارچوب عینی تفاوت است ولی حقیقت نیازمند مشارکت فکری همه کسانی است که به طور بالقوه درگیرند. قواعد حقیقی باید مورد قبول همگان باشد. حقیقت، محصول وضعیت کلامی آرمانی است.

برداشت هابرماس در حوزه سیاسی، برداشتی هگلی است. او وظایف دولت را، وظایف جامعه مدنی می داند. جامعه مدنی حوزه علایق خصوصی، و دولت، حوزه علایق عمومی و کلی است و راه وصول به علایق کلی، گفتمان و ارتباط تفاهمی و کلامی است. ۳۵

در مقایسه میان هابرماس و رالز می توان گفت که اصالت فرد در اندیشه رالز حفظ می شود و او یکی از اندیشمندان جامعه لیبرالی غرب تلقی می گردد. هابرماس دوران مدرنیته را به نقد می کشد و در «عقلانیت ارتباطی» می خواهد ضرورت ایجاد ارتباط افراد مستقل و آزاد را حل کند. هویت جمعی، نافی هویت فردی نیست. هابرماس خود را از دام عقلانیت ابزاری و وبری می رهاند و عقلانیت ارزشی را مطرح می کند. در دوران مدرنیته، عقلانیت ابزاری سلطه داشت و به همین دلیل با مشکل مواجه شد. علاوه بر این وی موانع عقلانیت ارتباطی همچون ایدئولوژی - به معنای خاص - را بر می شمرد و به مباحث اتوپیاپی نزدیک می گردد. نزد او، همبستگی



ج) تحلیلی از بحث عدالت

در این قسمت از بحث می‌توانیم تحلیلی از اصل عدالت داشته باشیم:

ابتدا باید دید که جایگاه طرح بحث عدالت کجاست. بدون شک بحث عدالت در حوزه فلسفه سیاسی جای می‌گیرد. مبنا و بستر فلسفه سیاسی، دلایل عقلی است و از قضایای هنجاری در آن بحث می‌شود. این که نظام سیاسی و اقتصادی عادلانه چیست و حقوق فرد و جامعه چگونه سامان داده می‌شود، در حوزه فلسفه سیاسی جای می‌گیرد.

بر این اساس می‌توان گفت که فلسفه سیاسی در اوج رفتارگرایی و شدت گرفتن مباحث علم سیاست (Politics)، به حوضیض خود رسید. بحث عدالت اگر بخواهد در علم سیاست - که جایگاه آن نیست - مطرح شود، نوعی مغالطه در بر خواهد داشت. عالم سیاست (نه فیلسوف سیاسی) با حفظ این حیثیت نمی‌تواند از عدالت بحث کند، همان گونه که عالم اقتصاد یا جامعه‌شناسی نباید از قضایای هنجاری ذکری به میان آورد. با مطرح شدن فوق رفتارگرایی و احیای مجدد فلسفه سیاسی، بدیهی است که طرح بحث عدالت، امری معقول به نظر می‌رسد. واقعیت آن است که علوم انسانی همواره با قضایای ارزشی، دست کم به شکل مکنون، آمیخته بوده است.

استراوس، رفتارگرایان را متهم می‌کند که می‌خواهند علم سیاست فارغ از ارزش را بنا نهند، علمی که از مسائل اخلاقی تهی باشد و رویدادهای سیاست را به گونه‌ای توضیح دهد که گویی بخشی از روند مکانیکی طبیعت اند. او بر آن است که دنیای انسانی را نمی‌توان با مقوله‌های فارغ از ارزش استنباط کرد. جوهر امور سیاسی ایجاب می‌کند که بی‌طرف نباشند.

خود عمل سیاسی، راهنمایی به سوی معرفت خیر و خوبی است. به سوی زندگی خوب یا به سوی جامعه خوب. علم سیاست راستین، همان فلسفه سیاسی است که به صورت خواست حقیقت اخلاقی درک می‌گردد. طبیعت گرا حتی اگر بتواند دگرگونی برابری خواهانه را به ثمر برساند، قادر به پر کردن خلا اخلاقی ایجاد شده در اثر نادیده گرفتن مفاهیم ارزشی از پیش موجود، نخواهد داشت. استراوس مدعی است علم سیاستی که در بررسی‌های امور سیاسی، الگوی علوم طبیعی را



راهنما و سرمشق خویش قرار می دهد، با فلسفه سیاسی ناسازگار است. به عقیده وی هرگونه تحقیق سیاسی منطقاً بدون در نظر گرفتن هدفها و فرآیندها، یا بدون در نظر گرفتن حداقل نیاز به تحلیل غایت‌گرایانه، ناممکن است. تنها ابزار درك جهان سیاست است. ۳۶»

در این بین مهم‌ترین کوشش رالز این است که روشی به دست دهد تا هرکس بتواند به «اصول عدالت» برسد. رالز که به نسبیت و پلورالیسم در این زمینه معتقد است، می‌گوید من این اصول را تحمیل نمی‌کنم، بلکه پیش‌بینی می‌کنم که اگر انسان از منافع فردی تهی شود به این اصول خواهد رسید. بنابراین اگر اشکال شود که «اصول عدالت» فرضی بیش نیست و در عمل هیچ‌کس خود را پشت نقاب جهل نمی‌برد و به این اصول نمی‌رسد، رالز خواهد گفت که آنچه من استنتاج کرده‌ام صرفاً نوعی پیش‌بینی است. البته باز این سؤال وجود دارد که اگر اصول عدالت مشروعیت خود را از قرارداد کسب کرده‌اند، مشروعیت و حقانیت امور قبل از قرارداد از کجا تأمین می‌شود؟

اشکال قدیمی‌ای که به لیبرالیسم وارد بوده و از قدیم مطرح می‌شده، به رالز هم وارد است. به طور مثال به پوپر اشکال می‌کنند که معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی او هماهنگ نمی‌باشد، چرا که او از عدم قطعیت در علم استقبال می‌کند، ولی بر آن است که در زندگی عمومی اصول لیبرالیسم حاکم است. ۳۷ از دیدگاه پوپر عدم قطعیت به ساختار سیاسی لیبرالیسم رخنه نمی‌کند و همین جاست که دچار پارادوکس می‌شود. شبیه این اشکال به رالز هم وارد است. او که از نسبیت و پلورالیسم دم می‌زند و معتقد است که در پشت نقاب جهل می‌توان به اصول دیگری نیز رسید، نمی‌تواند مدافع سرسخت لیبرالیسم ترمیم‌شده‌اش باشد. او در حقیقت پذیرفته است که این اصول عدالت مربوط به جهان اولی است که او در آن زندگی می‌کند نه برای کشورهای که مشکل اصلی‌شان، قوت لایموت است. بدون شک برای کسی که مشکل غذایی دارد، آزادی و برابری در اولویت نیست.

رالز معتقد است که عقل‌ابزاری اگر از منافع فردی فارغ شود به اصول عدالت او می‌رسد. هرچند او فقط پیش‌بینی کرده است، ولی این سؤال باقی است که آیا «مفروضات» اولیه رالز به شکلی به جای «اصول» عدالت معرفی نشده‌اند؟ او می‌گوید عقل حکم می‌کند که نفع محروم‌ترین افراد هم لحاظ شود. نوزیک در مقابل او می‌گوید: عقل حکم می‌کند که نفع جمعی (و محدود نکردن سرمایه‌ها و کند نکردن روند توسعه) در مجموع بهتر است. عقل‌ابزاری (نه فلسفی) ممکن است به هریک از دو قول فوق حکم کند. در واقع فلاسفه سیاسی در این زمینه



سعی می کنند بقیه را به اصولی از پیش پذیرفته شده ارجاع دهند و مخاطبان را متوجه فطرت خود کنند. عقل ابزاری اگر در شخص یا جامعه ای مطرح شود که گرایشهای سوسیالیستی وجود دارد، نفع محروم ترین افراد نیز مورد ملاحظه قرار می گیرد، هر چند روند توسعه اقتصادی کند شود. به همین نحو عقل ابزاری در جامعه لیبرالی (ولسه فر) و یا فاشیستی به نحوی دیگر حکم می کند. در حقیقت مفروضات و گرایشها و نیازهای زمانه و تأثیرات محیطی و امثال آن است که در قالب «عقل» متجلی می شود. «اصول عدالت» رالز پاسخی به نیاز زمانه و افراطهای لیبرالیسم بود.

از تحلیل بالا می توان نتیجه گرفت که «اصول عدالت» شکلی عام و جهان شمول ندارد و در پس نقاب جهل، مفروضات و تأثیرات روان شناختی و محیطی به نحوی دخالت می نماید. در بحث «اهمیت تئوری عدالت رالز» هشت منبع برای «باید»ها و «نباید»های اخلاقی معرفی کردیم و چنین نتیجه گرفتیم که شاید به شکل دقیق نتوان مخالفان خود را اقناع نمود. علت این امر آن است که گویا هرکس مفروضی خاص در فلسفه سیاسی و بحث عدالت در نظر دارد. به همین دلیل است که اصول عدالت رالز نزد سوسیالیستها و حتی لیبرالهایی همچون نوزیک و هایک مقبول نیفتاد. البته باید توجه داشت که لازمه ادعای فوق، نسبت شناخت و اصول عدالت می باشد. عدالت از این دیدگاه، نفس الامری دارد و هر چند در عالم اثبات اختلاف نظرهایی نسبت به آن وجود دارد، ولی عالم واقع و ثبوت آن متغیر نیست.

تعاریف مختلفی برای «عدالت» وجود دارد که در ابتدای مقاله به آنها اشاره کردیم. هر چند کلی گویی و اختلافهایی در تعاریف عدالت وجود دارد ولی در تعیین مصادیق آن کمتر توافقی به چشم می خورد. به قول استراوس ما در زندگی روزمره مان به راحتی از «خوبی» و «بدی» سخن می گوئیم و به داوری می نشینیم، چرا که عقیده خود را غیر قابل بحث تلقی می کنیم. اما همین که عقیده ما قابل بحث می شود، ابهام و بی دقتی آن نیز آشکار می گردد. ۳۸ کلی گویی در تعریف عدالت گرهی از مشکل نمی گشاید. امام علی (ع) نیز در وسعت مفهوم «حق» و ضیق مصادیق آن می فرمایند:

«الحق اوسع الاشياء في التواصف واضيقها في التناصف» ۳۹

عدالت هر چند مفهوماً مبهم و کلی است، ولی تعیین مصادیق آن بسیار مشکل می باشد، خواه به نفس الامری بودن آن حکم کنیم یا خیر. اگر عدالت، نفس الامر داشته باشد در شناخت مصادیق آن اختلاف به وجود می آید، و اگر هم بعضی معتقد باشند که عالم ثبوتی ندارد، باز بر سر



تفاسیر مختلف ممکن است توافق حاصل نشود. شهادت امام علی (ع) مسلماً برای حمایت از آن عدالت کلی و مبهم نبوده است!

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که عقل بشر در یافتن مصادیق عدالت، بویژه با توجه به تأثر از محیط و مسائل روان‌شناختی و امثال آن، احتمالاً دچار لغزش می‌شود و از آنجا که عقل حکمی یقینی در این زمینه ندارد نمی‌توان از قاعده ملازمه حکم عقل و شرع در اینجا بهره برد. از اینجاست که نیاز به وحی در تبیین مصادیق و چارچوبهای اجتماعی عدالت آشکار می‌شود. شاید عدالت در نظام سیاست و اقتصادی اسلام مقتضی تفسیری باز، در حوزه سیاست، و تفسیری بسته، در حوزه اقتصاد، باشد. تفصیل بحث را باید در جایی دیگری گرفت. ۲۰

پی‌نوشتها:

۱. موسوعة السياسة، ج ۴، ص ۱۸.
۲. اعطاء كل ذي حق حقه.
۳. این جملات به دلیل اهمیت و به علت پاسخگویی از سؤالاتی که ممکن است در ذهن هر خواننده‌ای خلجان کند، در پشت جلد کتاب نیز چاپ شده است: ویلیام تی. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین (تهران: آران، ۱۳۷۳).
۴. همان، ص ۸۹ تا ۹۱.
۵. همان، ص ۱۰۶.
۶. ر. ک: بهاء‌الدین بازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱ (تهران: زوار، ۱۳۳۴) فصل ۱۰.
۷. بلوم، پیشین، ص ۶-۲۸۲ (با تلخیص).
۸. همان، ص ۳۰۸.
۹. بازارگاد، پیشین، فصل ۲۲.
۱۰. بلوم، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۳.
11. J.J. Rousseau, A Discourse on the origin of Inequality (New York: Dutton Co, Inc, 1946). P.205.
۱۲. بلوم، پیشین، ج ۲، ص ۸۲-۸۳۴.
۱۳. همان، ص ۸۲۶.
۱۴. ر. ک: علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۵-۳۸۲.
۱۵. مجله راهبرد، ش ۷، ص ۱۸۹.



16. David Robertson, "The Penguin Dictionary of Politics". P.302-3.

۱۷. علی بابایی، پیشین.

18. Contemprory philosophy philosophers, P. 272-289.

۱۹. بلوم، پیشین، ص ۷۵۸.

20. Robert Dahi. Modern Political Analysis, 1991, P.118-135.

۲۱. بلوم، پیشین، ص ۷۵۸.

22. John Rawls. A Theory of Justice (Eng: oxford uni. 1972) P.98, 303.

23. Rawls, Loccit, P.15.

24. Opcit, P.153.

۲۵. ر. ک: حسین بشیریه، «فلسفه سیاسی جان رالز». اطلاعات سیاسی-اقتصادی. ش ۱۱۰-۱۰۹.

۲۶. به طور مثال فایده گرایانی چون بنتام معتقدند که جمعیت می تواند ۱۰۰٪ اضافه شود، در حالی که سرانه ملی ۲۰٪ اضافه شده است، چرا که آنها جمع کل را در نظر دارند. فایده گرایان مدرن حالت ثابت جمعیت و سرانه ملی را بهتر از حالت فوق می دانند، چون به معدل و حد وسط نظر دارند.

27. opcit, P.22, 27.

۲۸. بحث «رویارویی حق با خیر» رالز در کتاب لیبرالیسم و منتقدان آن آمده است. در این مقاله به سه نوع تقابل بین فایده گرایی و عدالت به مثابه بی طرفی، اشارت رفته است.

۲۹. همان، ص ۴-۸۰.

۳۰. بلوم، پیشین، ص ۷۵۴-۷۶۰ (با تلخیص).

۳۱. همان، ص ۷۶۴.

32. David Robertson, Loccit, P. 238-240.

۳۳. بلوم، پیشین، ص ۹۲۶.

۳۴. همان، ص ۶۲۵-۶۳۲ (با تلخیص).

۳۵. اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۴-۷۳، بحث هابرماس، از دکتر حسین بشیریه.

۳۶. بلوم، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۷ (با تلخیص).

۳۷. ر. ک: حسین بشیریه. «لیبرالیسم، ایدئولوژی و معرفت علمی: جمع بندی». اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۴-۱۱۳.

۳۸. استراوس، پیشین، ص ۱۳۸.

۳۹. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۴۰. ر. ک: سید صادق حقیقت. «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام». حکومت اسلامی، ش ۲

(زمستان ۷۵)، ص ۵-۸۰.

