

عدالت و حقوق در اندیشه جان رالز

محمد امینی*

چکیده

عدالت اجتماعی از مهم‌ترین آرمان‌های بشر در طول تاریخ بوده و در جوامع مختلف اعتبار و ارزش بالایی دارد. از جمله نظریات تأثیرگذار در حوزه عدالت پژوهی در قرن بیستم، نظریه عدالت جان رالز می‌باشد که توجه بسیاری از متفکران جهان-اعم از غربی و غیر غربی- را به خود معطوف داشته است. پرسش اصلی تحقیق این است که عدالت و حقوق در اندیشه جان رالز چه جایگاهی دارد و کاربرد آن در سطح اجتماعی و جهانی چیست؟ تلاش رالز در حوزه عدالت به دو دوره تقسیم می‌شود: در مقطع نخست، رویکردی فلسفی-اخلاقی به عدالت دارد و عدالت را دکتترین جامع اخلاقی-فلسفی برای جوامع دموکراتیک توصیف می‌کند؛ اما در مقطع دوم، تلقی سیاسی از عدالت ارائه کرده و آن را تا سطح حقوق بشر پیش می‌نهد. هدف نهایی مقاله، بررسی پاره‌ای از دستگاه مفهومی، اصول و سطوح عدالت در نگاه رالز است تا از این رهگذر، نقاط قوت و ضعف نظریه او در عرصه عدالت و حقوق روشن شود. روش مورد استفاده در مقاله، تحلیلی و اسنادی می‌باشد که با مراجعه به آثار رالز و شارحان او صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: عدالت، حقوق، انصاف، وضعیت نخستین، حقوق بشر، جان رالز.

* نویسنده و پژوهشگر.

نوشتار حاضر، در صدد مروری بر عدالت اجتماعی و حقوق در اندیشه جان رالز می‌باشد. رالز، در سده بیستم، از جمله مهم‌ترین نظریه‌پردازان عدالت است که با طرح مباحث متنوع، زمینه مناسبی برای عدالت اجتماعی و جهانی (بین‌المللی) فراهم ساخت. برای نمونه: دکتر احمد واعظی می‌نویسد: «تاکنون قریب پنج هزار کتاب و مقاله به نوعی به رالز پرداخته و تبیین یا نقد نظریه عدالت و اندیشه سیاسی وی را از نظر گذرانده‌اند» (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۴). بحث حاضر، با بررسی دستگاه مفهومی رالز درباره عدالت آغاز می‌شود و با نوآوری‌های او در خصوص عدالت و حقوق بشر ادامه می‌یابد. نظریه «عدالت به مثابه انصاف»، طرح ابتکاری او در سطح اجتماعی است که برای جامعه دموکراتیک توصیه کرده، از آزادی و حقوق یکایک افراد جامعه در ساختار جامعه و نهادهای اجتماعی دفاع می‌کند. وی با تدوین «قانون ملل» حقوق بشر را به‌طور ویژه مورد توجه قرار می‌دهد و تلاش می‌کند تا عدالت، حقوق، امنیت و صلح را در عرصه جهانی و بین‌المللی از طریق همکاری و مدارا میان جامعه بشری و ملت‌های لیبرال با دولت‌ها و ملت‌های غیر لیبرال محقق سازد.

در این مقاله، تأمل اصلی روی عدالت اجتماعی است و تلاش می‌کند تا موضوع، چپستی، اصول و سطوح عدالت را در منظومه فکری رالز بررسی نماید و از این رهگذر، چشم‌اندازی به کشور افغانستان داشته باشد که نیاز مبرم به عدالت اجتماعی و حقوق انسانی دارد. در افغانستان دهه‌ها و بلکه قرن‌ها، نگرش و منش تبعیض‌آمیز و بحث خودی و غیر خودی مطرح بوده و همین رویکرد، کشور را به سمت سقوط و ویرانی کشانده است. اکنون رسالت همه ما این است که خود را از قید تبعیض، تعصب، انحصار و برتری قومی رهانیده در مسیر عدالت و بسط حقوق انسانی گام برداریم.

۱. دستگاه مفهومی

نظریه عدالت جان رالز، حاوی یکسری مفاهیم کلیدی است که از یکسو فهم دستگاه فکری او را ممکن می‌سازد و از دیگرسو، زمینه را برای مطالعه انتقادی فراهم می‌سازد.

۱-۱. قرارداد اجتماعی

قرارداد اجتماعی از جمله مفاهیم کلیدی در اندیشه غرب است که قطع نظر از ریشه‌های تاریخی و اولیه، ریشه در متفکرانی چون توماس هابز، جان لاک، ژاک ژاک روسو، امانوئل کانت و ... دارند. این تئوری، زندگی انسان را به دو مقطع تقسیم می‌کند: مقطع نخست، مرحله طبیعی و پیشاجتماعی است که انسان به صورت ابتدایی، آزاد و بدون تشکیل دولت زندگی می‌کرد. مقطع دوم، مرحله مدنی



یا اجتماعی است که بشر از مرحله ابتدایی عبور کرده و در قالب «میثاق اجتماعی» دارای دولت و سازمان اجتماعی شده است. درباره ویژگی و ماهیت هر دو مرحله، تفسیرهای گوناگون از سوی متفکران این تئوری ارائه شدند. از باب مثال، هابز طبیعت اولیه همه انسان را شریر و تبهکار می‌داند که چون «گرگ‌ها» خوی وحشی‌گری دارند: «انسان گرگ انسان است» و معنای عدالت و ظلم را درک نمی‌کنند؛ لذا مردم به خاطر صلح و امنیت، از آزادی مطلق خویش در یک «پیمان جمعی» صرف‌نظر کردند و این حق را به پادشاه یا دولت واگذار نمودند تا در سایه حکومت و «قوانین مدنی» در امنیت باشند (هابز، ۱۳۸۰: ۲۰۱).

روسو برخلاف هابز، معتقد بود که انسان در حالت طبیعی زندگی آرام و خوب داشت که هیچ تصویری از حق، ظلم، خیر و شر نداشت؛ اما این حالت طبیعی ساده و آرام به خاطر دو عامل به هم ریخت: یکی افزایش جمعیت بود و دیگری و پیدایش مالکیت خصوصی. این دو عامل زندگی و سعادت انسان‌ها را در وضع طبیعی نابود کرد و شرایط انسان به وضع طبیعی هابز رسید. این وضعیت مردم را وادار نمود برای صیانت از خویش گرد هم آیند و با توسل به یک قرارداد اجتماعی، با همه نیرو از شخص و از مالکیت هر تشکلی دفاع کنند تا مانند گذشته آزاد باشد (عالم، ۱۳۹۰: ۱۹۸-۱۹۹).

جان رالز نیز تفسیر جدیدی از قرارداد اجتماعی ارائه می‌کند که در آن، میثاق اجتماعی هم‌چون یک دوره واقعی نیست؛ بلکه قرارداد و متعلقاتش (وضعیت نخستین و حجاب تجاهل) صرفاً یک فرض و تصور است که جمعی بر عدالت و اصول آن به توافق می‌رسند؛ به این معنا که افراد جامعه هم منافع مشترکی دارند و هم منافع متضاد و در شرایط واقعی و عینی افراد بر سر منافع متضادشان باهم توافق ندارند و هر کسی به دنبال خواست‌های خودش می‌باشد. تنها راه‌حل در چنین وضعیتی این است که به سمت قرارداد اجتماعی و شرایط منصفانه برویم تا توافق همگانی درباره عدالت و اصول آن حاصل شود. ابزاری که رالز برای تبیین این قرارداد استفاده می‌کند، مفاهیم «وضع نخستین» و «حجاب تجاهل» است.

۲-۱. وضعیت نخستین

وضعیت نخستین یا اولیه، وضعیت فرضی و ایده‌آل است که افراد جامعه در آن، بدون آگاهی از موقعیت آینده خود و به صورت اتفاقی، اصول عدالت اجتماعی را انتخاب می‌کنند. مدل قرارداد و وضع اولیه رالز یک مدل فرضی و خیالی است، نه یک حادثه واقعی و تاریخی که در مقطع خاصی حقیقتاً اتفاق افتاده باشد. وضع نخستین هنگامی برای ما قابل فهم است که به شرایط خاص آن توجه نموده و در تفسیر خود چهار شرط عمده ذیل را در نظر بگیریم.

الف. شرایط معرفتی: شرایطی که به اطلاعات و آگاهی افراد حاضر در وضع نخستین مربوط می‌شود. این افراد دارای خصوصیات دوگانه هستند؛ یعنی از یک‌سو اموری را می‌دانند مانند این‌که در شرایط مقتضی عدالت قرار دارند و باید دربارهٔ اصول عدالت به‌عنوان یک نیاز فوری توافق کنند. از سوی دیگر دربارهٔ هر امری که به نوعی مانع رسیدن به توافق دربارهٔ عدالت می‌شوند؛ نظیر جایگاه اجتماعی، استعدادها، تمایلات و تلقی خود از خیر غافل بوده و پشت «پردهٔ جهل» اصول عدالت را انتخاب نمایند؛ حتی فرض رالز آن است که طرف‌های قرارداد، برداشته‌های خود از مفاهیم خیر، جزئیات برنامهٔ زندگی عقلی و مقتضیات جامعهٔ‌شان نظیر وضع سیاسی، اقتصاد یا سطح تمدن و فرهنگ جامعهٔ خود را هم نمی‌دانند (رالز، ۱۳۸۳: ۴۲).

ب. شرایط انگیزشی: بر اساس این شرط، طرف‌های قرارداد باید عاقل باشند و از میان گزینه‌های مختلف، گزینه‌ای را انتخاب کنند که هم جواب‌گوی خواسته‌های او باشد و هم قابلیت اجرا داشته باشد (رالز، ۱۳۸۳: ۴۶). عقلانیت افراد منافاتی با جهل آن‌ها نسبت به خیر ندارد؛ زیرا اگرچه افراد حاضر در پشت پردهٔ غفلت علم تفصیلی به خیر ندارند؛ اما این بدان معنا نیست که آن‌ها هیچ‌گونه علمی به خیر نداشته باشند. آن‌ها علم اجمالی به خیر خود دارند؛ ولی از آن‌جا که افراد عقلانی هستند، نه تنها به زیان دیگران فعالیت نمی‌کنند؛ بلکه به دنبال اصول حاکم بر زندگی جمعی‌اند (افضلی، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۰).

ج. شرایط گزینشی: طرف‌های قرارداد در وضع نخستین باید اصولی را گزینش کنند که پنج ویژگی زیر را دارا باشند: (۱) اصول انتخابی باید عام بوده و به موردی خاص اختصاصی نداشته باشند؛ (۲) به لحاظ کاربردی کلی باشند و دربارهٔ هر فرد اخلاقی استعمال شود؛ (۳) اصول انتخابی باید از شهرت و معروفیت برخوردار و برای همگان قابل شناسایی باشند؛ (۴) دربارهٔ ادعاهای متعارض، نظم و اولویت‌بندی کنند و آن‌هایی را که به لحاظ عادلانه بودن بیش‌ترین اولویت را دارند، زودتر از دیگران بررسی نمایند؛ (۵) اصول انتخابی باید نهایی و فصل‌الخطاب باشند و شایستگی آخرین مرجع دادرسی را داشته و مرجعی بالاتر از آن وجود نداشته باشند (رالز، ۱۳۸۳: ۲۱۰-۲۱۱).

بنیاد اندیشه

د. شرایط رویه‌ای: مقصود از این شرط این است که اصحاب وضع نخستین، اصولی را که انتخاب می‌کنند، باید به توافق آرا انتخاب کنند (رالز، ۱۳۸۳: ۹۳). مبنای این توافق از نظر رالز شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی است که بر پایهٔ پلورالیسم معقول صورت می‌گیرد، نه مرجع اخلاقی یا متن دینی (رالز، ۱۳۸۳: ۴۶).

۱-۳. انصاف

واژهٔ انصاف در دستگاه مفهومی رالز محوری است تا جایی که نظریهٔ او به «عدالت به مثابهٔ انصاف»

معروف می‌باشد. این مفهوم با مفاهیم عدالت و تساوی قرابت بسیار نزدیک دارند و حتی در برخی از موارد عدالت به انصاف معنا شده است؛ چنان‌که امام علی (ع) در شرح و تفسیر آیه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل / ۹) فرمود: «العدل الانصاف، والاحسان التفضل»؛ عدل همان انصاف است و احسان به معنای بخشش بیش از استحقاق است (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). با وجود این، به‌کاربردن مفاهیم انصاف و عدالت به‌صورت مترادف صحیح نیست؛ زیرا انصاف در مفهوم خاص، عین عدالت نمی‌باشد.

از نگاه برخی، انصاف در جایی استعمال می‌شود که محل نزاع مالی باشد و هیچ ترجیحی یکی از دو طرف را تقویت نکند. از باب مثال مالی بین دو شخص مشتبه شده و هر دو هم بینه دارند و یا هر دو سوگند می‌خورند. در چنین مواردی، مال تصنیف می‌شود. این حکم بر اساس ارتکاز عقلایی صورت می‌گیرد تا یقین کنیم صاحب حق حداقل به نصف مال خود رسیده است؛ اما عدالت بر اساس تعریف رایج «وضع الشيء فی موضعه» است که ناظر به حکم واقع بوده و با قاعده انصاف فرق دارد (مبلغی، ۱۳۸۶: ۱۷۲). برخی می‌گویند قاعده انصاف فقط در شبهات موضوعیه مطرح است؛ اما قاعده عدالت هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه قابل طرح می‌باشد (همان، ۱۷۲).

از نظر جان رالز نیز عدالت و انصاف، همسان نیستند. وی می‌گوید: «منظور از این عنوان این نیست که مفاهیم عدالت و انصاف همسان‌اند، نسبت این دو همانند نسبت مفهوم شعر و استعاره در عبارت «شعر به‌مثابه استعاره» است.» (رالز، ۱۳۸۳: ۴۵). در جای دیگر می‌نویسد: ممکن است، در نگاه نخست، به نظر آید که مفاهیم عدالت و انصاف فرقی نداشتند... به گمان من این تلقی اشتباه است. در این مقاله می‌خواهم نشان دهم که اندیشه اساسی در مفهوم عدالت، انصاف است.» (رالز، ۱۳۷۶: ۸۱). با این تعابیر رالز هم نسبت عدالت و انصاف روشن می‌شود و هم راز این که نظریه خود را «عدالت به‌مثابه انصاف» می‌نامد؛ چون انصاف به‌مثابه جوهر و مفهوم مرکزی عدالت اجتماعی به حساب می‌آید؛ یعنی انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت گفته می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری‌های منصفانه و معقول (رالز، ۱۹۵۸: ۱۶۴-۱۶۹). در واقع، معنای انصاف به این واقعیت برمی‌گردد: «آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم بپسند.»

۱-۴. حق و حقوق

از جمله مفاهیم کلیدی در دستگاه فکری رالز، مفهوم حق و حقوق است. در نگاه رالز، حق و حقوق همانند عدالت ریشه در قرارداد اجتماعی دارند و از رهگذر تفکر کثرت‌گرایی تحلیل می‌شوند. کثرت‌گرایان می‌گویند حقیقت وجود دارد؛ اما متکثر و چندوجهی است؛ ولی رالز در موازنه تأملی

خود، ادعای افراطی‌تر از ادعای کثرت‌گرایان دارد و مدعی است حقیقت یا وجود ندارد و یا امکان دسترسی به آن نیست. اگر حقیقتی وجود داشته باشد، این حقیقت در عالم خارج نیست که ما در پی اثبات یا کشف آن باشیم؛ بلکه در درون ماست و تابع جعل ما. به همین دلیل، حاضران در «وضع نخستین» اصول عدالت را کشف نمی‌کنند (اگر اصول عدالت به‌عنوان یک واقعیت در خارج وجود می‌داشت، باید کشف می‌گردید)؛ بلکه جعل می‌کنند و بر سر آن به توافق می‌رسند. پس توافق مبنای عمل قرار می‌گیرد نه مطابقت داشتن با واقع (افضلی، ۱۳۹۱: ۷۶).

نکته مهم دیگر این است که رالز در تبیین عدالت و حقوق، اذعان به تقدیم حق (right) بر خیر (good) دارد؛ به این معنا که همه ادعاهای متکثر افراد را بدون داوری قبلی درباره خیر و خوب، به رسمیت می‌شناسد و هرگونه تصمیمی را درباره حقوق و الزامات اجتماعی، به توافق آزادانه طرف‌های مشارکت‌کننده در «وضع نخستین» می‌داند. وی می‌گوید: «در عدالت به‌مثابه انصاف، مفهوم حق مقدم بر تلقی از خیر تصور می‌شود ... اما برای اثبات این اصول وجود تصویری از خیر لازم است؛ زیرا باید تصویری از انگیزه‌های افراد در وضع نخستین داشته باشیم؛ ولی این تصورات نباید به‌گونه‌ای باشد که مسئله تقدم حق [بر خیر] را به چالش اندازد.» (Rawls, 1971: 348). این موضع رالز درست در مقابل مکتب فایده‌گرایی بنتام و جیمز میل قرار دارد که معیار ارزش اخلاقی و عدالت را حداکثرسازی خیر و فایده برای بیش‌ترین افراد می‌دانند و معتقدند که هیچ چیزی به‌طور مطلق درست یا خطا نیست؛ بلکه همه چیز، از جمله قانون و حقوق، و امدار ارزیابی نتایج‌اند (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۳). از نظر رالز، فایده‌گرایان با این رویکرد، تمایز افراد و تکثر آرای آن‌ها را درباره خیر و فضیلت به‌صورت بایسته جدی نمی‌گیرند و در تعارض حق فردی و خیر جمعی به سمت نابودکردن خواست افراد در نظام جمعی گرایش دارد؛ در حالی که نظریه عدالت رالز وظیفه‌گرا^۱ است و تلاش می‌کند بدون تمسک به تعریف خاصی از خیر فردی و جمعی، آنچه درست است، باز شناسد (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۴)؛ از این رو ایده‌های متنوع در حق قابل اجماع است و حق قابلیت سامان‌دهی منصفانه جامعه را دارد؛ اما خیر (فایده) همیشه مورد

اختلاف بوده و خواهد بود (Rawls, 1993: 48-54). پیشه

ناسن ۱۳۹۴

۱. در واقع، نزاع رالز با پیروان مکتب فایده‌گرایی، ریشه در تمایز سه مکتب اصالت و وظیفه، اصالت نتیجه و اصالت فضیلت دارد. رالز مانند کانت وظیفه‌گرا بوده و در امر داوری به خود عمل نظر دارد، نه آثار و نتایج آن؛ در حالی که فایده‌گرایان نظیر جان استوارت میل، جرمی بنتام و جیمز میل به آثار و پیامد فعل توجه دارند؛ یعنی از نگاه نتیجه‌گرایان، هیچ کاری ذاتاً نه خوب است و نه بد؛ بلکه هر عملی وقتی خوب است که آثار و نتایج خوبی داشته باشد و وقتی نادرست است که نتایج بدی در پیش داشته باشد (مصطفی ملکیان، آرای اخلاقی و سیاسی مک‌اینتایر»، نشر بقعه، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۳.

۵-۱. موضوع عدالت

واژه عدالت در حوزه‌های متنوع فردی، اجتماعی و جهانی استعمال می‌شود که هرکدام به دلیل شرایط و اقتضائات مختلف، تفسیر ویژه‌ای درباره عدالت پدید می‌آورند. پرسش اصلی در موضوع عدالت این است که چه چیزی متعلق عدالت قرار می‌گیرد و به عادلانه بودن و غیر عادلانه توصیف می‌شود؟ منظور رالز از موضوع عدالت، عدالت نهادهای اجتماعی است، نه عدالت فرد؛ یعنی دغدغه اصلی او عدالت اجتماعی است، نه عدالت فردی. وی می‌گوید: «موضوع اصلی اصول عدالت اجتماعی، ساختار بنیادین جامعه است؛ یعنی سامان‌دهی نهادهای کلان اجتماعی در قالب یک برنامه همکاری. همان‌طور که مشاهده کردیم، این اصول، تخصیص حقوق و تکالیف این نهادها و توزیع مناسب منافع و هزینه‌های زندگی اجتماعی را تعیین می‌کنند.» (رالز، ۱۳۸۳: ۱۰۲). مقصود از عادلانه بودن نهادهای اجتماعی این است که نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که حمایت قانونی از آزادی‌های اساسی، حقوق، بازار رقابتی، مالکیت شخصی و خانواده تک‌همسری را فراهم می‌کنند، مسئولیت‌ها، قدرت، اختیارات، مزایا و فرصت‌های وابسته به خود را عادلانه توزیع کنند. این مسئله یعنی عملکرد عادلانه نهادها از طریق وفای به قرارداد و عهد نخستین امکان‌پذیر است.

بنابراین، عدالت از نظر رالز، فضیلت مهم اخلاقی است که محور روابط اجتماعی، نهادها و ساختارهای جامعه قرار می‌گیرد، نه فضیلت افراد. در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که عدالت از نظر رالز یک فضیلت اخلاقی است یا تلقی سیاسی؟

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۶-۱. ارزش عدالت

بحث ارزش‌مندی عدالت در نگاه رالز هنگامی آشکار می‌شود که ما میان رالز متقدم و رالز متأخر تفکیک قائل شویم. رالز متقدم (در کتاب «نظریه عدالت» و مقاله «عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی»، عدالت را یک فضیلت اخلاقی برای نهادهای اجتماعی می‌داند؛ چنان‌که گوید: در سرتاسر این مکتوب [عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی] من عدالت را فقط فضیلت نهادهای اجتماعی یا به تعبیر خودم، فضیلت (Practices) [= شیوه‌های عمل] تلقی می‌کنم و از عدالت به‌عنوان فضیلت افعال خاص یا فضیلت اشخاص اصلاً ذکری به میان نمی‌آورم؛ چرا که اگر معنای عدالت در نهادهای اجتماعی فهم شود، معانی دیگر بسیار آسان و زود پذیرفته می‌شوند (رالز، ۱۳۷۶: ۸۲). شیوه ابتکاری او این است که بحث فردیت و آزادی‌های فردی را به مفهوم عدالت گره می‌زند و عدالت را نیز فضیلت نهادهای اجتماعی و قوانین می‌داند که اگر رعایت شوند، آزادی افراد نیز حفظ می‌شود.

پس رالز متقدم، نظریه عدالت را یک دکترین جامع اخلاقی و فلسفی می‌داند که منزلتش در اجتماع

هم‌سنگ بحث «حقیقت و صدق» در مباحث علمی بوده و معیاری نهایی برای داوری درباره ساختار عادلانه جوامع می‌باشد. وی می‌گوید: «یک نظریه هرچند شکوه‌مند و بسنده، اگر صادق نباشد، باید رد یا بازنگری شود؛ هم‌چنان که قوانین و نهادها، فارغ از این که چه میزان کارآمد و سامان‌یافته باشند، اگر ناعادلانه باشند، باید اصلاح یا کنار گذاشته شوند. هر شخص از حرمت و مصونیتی بر پایه عدالت برخوردار است که حتی رفاه و بهروزی جامعه به مثابه یک کل نمی‌تواند آن را تحت الشعاع قرار دهد ... بر این پایه در یک جامعه عادل، آزادی‌های شهروندان برابر، ثابت و لایتغیر تلقی می‌شوند.» اما عدالت در نزد رالز متأخر (در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» و کتاب «عدالت به مثابه انصاف»)، یک تلقی سیاسی است که در اثر «اجماع هم‌پوش» سامان اجتماعی و سیاسی جامعه مدرن را در نظر دارد. «اجماع هم‌پوشان» در صورتی حاصل می‌شود که اولاً، نظریه عدالت دموکراتیک به صورت مستقل ارائه شود و ثانیاً، ادله متفاوت شهروندان که گرایش‌های مختلف فکری (دینی، اخلاقی و سکولار) دارند، همدیگر را هم‌پوشانی کنند. در چنین حالتی این امکان وجود دارد که شهروندان با تفسیرهای جدیدی که از سنت دینی یا اخلاقی و یا سکولار خودشان ارائه می‌کنند، عدالت دموکراتیک یا عدالت لیبرالی را تصدیق نمایند. از این جهت، رالز متأخر مدعی است که نظریه عدالت، معطوف به معقولیت است، نه حقیقت.

۲. چیستی عدالت اجتماعی

هرچند نظریه رالز به «عدالت به مثابه انصاف» مشهور است و عنصر «انصاف» در آن جایگاه عمده و نقش محوری دارد؛ اما خود وی اعتقادی به تعریف مفهومی و معنایی از عدالت نداشته و بیش‌تر متمایل به تعریف محتوایی از عدالت اجتماعی است (Rawls, 1971: 44). اما اگر بخواهیم تعریف معنایی از عدالت اجتماعی مورد نظر رالز داشته باشیم، این عبارت او مناسب است: «حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادل واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد اجتماعی.» (رالز، ۱۳۷۶: ۸۲). در جای دیگر توضیحی بیش‌تر داده، می‌گوید: تمامی ارزش‌های اجتماعی باید به طور برابر میان انسان‌ها توزیع شوند؛ مگر این که همگان از توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به شکلی سود ببرند. در این جا رالز، عدالت را به «برابری» و «نابرابری مفید به حال عموم» تعریف می‌کند (حاج حیدر، ۱۳۸۸: ۴۹). طبق تعریف رالز، عدالت اجتماعی دارای دو فاکتور «برابری» و «نابرابری موجه» است؛ یعنی عدالت اجتماعی هنگامی تحقق پیدا می‌یابد که برابری واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار نهادهای اجتماعی باشد و اگر چنین نبود، «نابرابری» تنها در صورتی جایز است که دلیل معقول برای آن داشته باشیم. معیار «نابرابری موجه» از «نابرابری غیر موجه» از نظر جان رالز، عنصر یا شاخص

«انصاف» می‌باشد. تنها با داوری و شرایط منصفانه، می‌توان نابرابری‌های موجه را از نابرابری غیر موجه که بی‌عدالتی است، تشخیص داد.

رالز ادعا دارد که عدالت دارای اصولی است که انسان‌ها پس از قرارگرفتن در شرایط منصفانه، آن‌ها را درک می‌کنند. وی بر اساس سنت قرارداد اجتماعی یک وضعیت فرضی به نام موقعیت اولیه (Original Position) را در نظر می‌گیرد که اعضای اجتماع پشت پرده‌ای از ناآگاهی نسبت به آینده خود، بر مجموعه‌ای از اصول عدالت به توافق می‌رسند که احتمالاً برای همه به صورت یکسان مطلوبیت دارند؛ چون شرایط کاملاً منصفانه بوده است.

برای روشن شدن مسئله به این مثال توجه کنید، اگر مجموعه‌ای از سه گروه مراجعین، هیأت علمی و کادری اداری یک «شفاخانه» یا دانشجویان، هیأت علمی و کادری اداری یک «دانشگاه»، در یک‌جا جمع شوند تا برنامه و قوانین آن را وضع نمایند که بر اساس آن اداره شود. در وضعیت واقعی و عینی هرکدام از این سه گروه تلاش خواهند کرد که قواعد را به نفع خودشان وضع کنند؛ زیرا از وضعیت و منافع خودشان اطلاع دارند؛ اما اگر همین مجموعه را پشت پرده جهل قرار دهند و گفته شود که درست است شما از منافع خود اطلاع دارید؛ ولی معلوم نیست به کدام یک تعلق خواهی داشت، در این صورت سعی خواهند کرد تا قواعد به صورت منصفانه برای هر سه گروه گزینش شود.

در بحث عدالت نیز «طرف‌های ذینفع کار خود را با اصلی می‌آغازند که برای همه آزادی برابر مقرر می‌دارد؛ از جمله برابری فرصت‌ها و نیز توزیع برابر درآمدها و ثروت‌ها.» (ملکیان، ۱۳۷۶: ۹۰). رالز در نظریه عدالت مدعی است که اگر چنین موقعیت اولیه‌ای بود و افراد پشت پرده جهل قرار داشتند و دو اصل عدالت را که ما شناسایی کرده‌ایم به آنان عرضه می‌شده، احتمالاً درباره آن‌ها به‌عنوان اصول اساسی عدالت اجتماعی به توافق می‌رسیدند و «اجماع هم‌پوش» حاصل می‌شد. این دو اصل عبارتند از:

۲-۱. آزادی‌های اساسی

مفاد اصل اول این است هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد یا تحت تأثیر آن واقع است، نسبت به آزادی‌های اساسی که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد، حق برابر دارد؛ یعنی «هر فرد بایستی صاحب حق مساوی نسبت به وسیع‌ترین مجموعه کامل آزادی‌های اساسی برابر باشد؛ به‌گونه‌ای که برخوردار او مشابه برخوردار دیگر از این مجموعه آزادی‌ها باشد.» (Rawls, 1971: 311). دیدگاه رالز درباره انواع آزادی از یک جنبه با جریان رسمی لیبرالیسم موافق است و از جنبه‌ای دیگر تمایز پیدا می‌کند؛ به این معنا که وی میان آزادی‌ها تفکیک قائل شده و آزادی‌ها را به آزادی‌های اساسی و غیر اساسی تقسیم می‌کند.

در مورد آزادی‌های اساسی با آنان موافق است که همه حق برابر دارند؛ اما درباره آزادی‌های غیر اساسی، مانند آزادی اقتصادی، به دلیل رعایت «اصل تمایز» از سنت لیبرالیسم رسمی فاصله می‌گیرد و به محدودیت آزادی‌های غیر اساسی رضایت می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۴). آزادی‌های اساسی از نگاه رالز عبارتند از: (۱) آزادی مشارکت سیاسی (مانند حق رأی‌دهی و رسیدن به مناصب دولتی)؛ (۲) آزادی بیان و تشکیل اجتماعات و انجمن‌ها (مانند آزادی مطبوعات)؛ (۳) آزادی فکر و عقیده (مانند آزادی انتخاب دین)؛ (۴) حق مالکیت فردی و محافظت از دارایی شخصی؛ (۵) رهایی و آزادی از دستگیری غیر قانونی (رالز، ۱۳۸۳: ۱۱۱). به عنوان مثال: اگر «الف» از ۹۰٪ حقوق و آزادی اساسی برخوردار است، «ب» نیز باید به همان میزان از آن‌ها بهره‌مند شود.

۲-۲. اصل تمایز

مفاد اصل دوم، این است که اگر برابری در سطح جامعه وجود داشت، مقصود حاصل است؛ ولی اگر این هدف به هر دلیلی تحقق پیدا نکرد و نابرابری وجود داشت، در این صورت باید مشخص کرد چه نوع نابرابری‌هایی رواست و در چه مواردی می‌توان اصل اول را نادیده گرفت. رالز می‌گوید نابرابری در جایی قابل پذیرش است که نابرابری‌ها به سود همگان باشند: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست این که این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آن‌ها به روی همگان گشوده است. دوم این که این نابرابری‌ها باید بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت)». (رالز، ۱۳۸۳: ۸۴).

اصل دوم، به دو قسمت تقسیم می‌شود: الف) نابرابری تا جایی قابل قبول است که منفعت کم‌بهره‌ترین افراد به میزان حداکثر ممکن تأمین شود که آن را «اصل تفاوت» می‌نامد؛ یعنی توزیع امکانات به نحوی باشد که بیش‌ترین سود را افراد بی‌بهره ببرند تا پس‌انداز عادلانه تحقق یابد. ب) مشاغل و مناصب تحت شرایطی باید توزیع شوند که در آن برابری فرصت‌ها تضمین شده باشد. در واقع، اصول عدالت بیانگر مفهومی است که دارای سه جزء می‌باشد: آزادی، برابری و پاداش که در جهت خیر همگان است.

حال پرسش مهم این است: دلیل و راه اثبات اصول عدالت چیست و رالز با چه روشی از دو اصل عدالت در موقف نخستین دفاع کند؟ تأمل در آثار وی نشان می‌دهد که استدلال‌های مختلفی برای اثبات دو اصل «آزادی» و «برابری» اقامه کرده است؛ نظیر قرارداد اجتماعی، موازنه تأملی، اجماع هم‌پوش و قاعده حداکثر-حداقل. در این‌جا مجال بررسی همه دلایل رالز را نداریم و تنها قاعده

حداکثر-حداقل را به‌طور اجمال ذکر می‌کنیم.^۱ رالز می‌گوید: «شباهتی هست میان این دو اصل و قاعده‌ی حداکثر-حداقل گزینش در وقتی که قطعیتی در کار نیست. این شباهت با توجه به این واقعیت و وضوح می‌باید که دو اصل مذکور اصولی‌اند که شخص برای طراحی جامعه‌ای که در آن دشمن او جایگاهش را تعیین می‌کند. قاعده‌ی حداکثر-حداقل از ما می‌خواهد که شقوق مختلف را برحسب بدترین پیامدهای ممکن‌شان مرتب کنیم؛ ما با ید شقی را انتخاب کنیم که بدترین پیامد آن از بدترین پیامدهای سایر شقوق بهتر باشد.» (رالز، ۱۳۷۶: ۹۱). این کار از طریق «وضع نخستین» که عالی‌ترین شیوه‌ی منصفانه دارد، ممکن است و دلیل قوی محسوب می‌گردد.

۳. انواع و سطوح عدالت

عدالت در دیدگاه جان رالز، دارای انواع و سطوح مختلفی است که در ادامه به اجمال بیان می‌شود.

۳-۱. تقسیم عدالت به لحاظ معنا

عدالت در یک تقسیم‌بندی و با لحاظ معنا، به دو دسته تقسیم می‌شود: عدالت اعطایی و عدالت توزیعی. رالز نظریه‌ی عدالت خویش را مربوط به عدالت توزیعی می‌داند. مراد از عدالت اعطایی در نظر او این است که هرگاه مقصود تقسیم چیزی خیر و مطلب میان کسانی باشد که نسبت به آن ادعای مشروع و نقشی در پیدایش آن ندارند؛ اما عدالت اعطایی ایجاب می‌کند که آن‌ها بر پایه‌ی درخواست و نیاز افراد، تقسیم شوند. در مقابل، عدالت توزیعی مربوط به تقسیم چیزهای خیر و مطلوب میان افرادی که می‌شود که پیش از تقسیم آن‌ها در پیدایش نقش داشته و هریک به سهم خویش، ادعای مشروع دارند. پیوند عدالت توزیعی با زندگی اجتماعی در نگاه رالز این است که او زندگی اجتماعی را یک نظام همکاری میان افراد می‌داند که همگان در پیدایش منافع حاصل از آن، نقش دارند؛ لذا تقسیم منافع و بهره‌های زندگی اجتماعی، جزء موضوعات عدالت توزیعی است (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۴۷).

۳-۲. تقسیم عدالت به لحاظ فرایندی

رالز عدالت را به لحاظ فرایندی به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) عدالت فرایندی کامل؛ (۲) عدالت فرایندی ناقص؛ (۳) عدالت فرایندی خالص. فرایندی کامل زمانی تحقق پیدا می‌کند که هم ملاک مستقل برای قضاوت درباره‌ی عادلانه‌بودن نتیجه‌ی یک کار وجود دارد و هم فرایند معین وجود دارد که

۱. ر. ک: نظریه‌ی عدالت، ترجمه‌ی محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی؛ عدالت به مثابه انصاف، ترجمه‌ی عرفان ثابتی؛ جان رالز از نظریه‌ی عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، احمد واعظی؛ «عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی»، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان و سید عبدالرئوف افضلی.

با اجرای آن می‌توان اطمینان حاصل نمود که نتیجه مورد نظر به دست می‌آید. از باب مثال: اگر یک زمین یا یک به صورت مساوی میان صاحبان مشترک آن تقسیم شود، عدالت فرایندی کامل مصداق پیدامی‌کند.

عدالت فرایندی ناقص هنگامی مطرح می‌شود که معیار مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن نتیجه یک کار وجود دارد؛ اما فرایندی وجود ندارد که با پیروی از آن بتوان اطمینان حاصل نمود که حتماً نتیجه عادلانه به دست آید؛ به‌عنوان مثال: یک متهم در دادگاه محاکمه می‌شود که در آن ملاک وجود دارد؛ ولی فرایند اطمینان‌بخش برای محاکمه عادلانه نیست. فرایندی خالص مربوط به جایی می‌شود که معیار مستقل برای قضاوت درباره عادلانه بودن یک نتیجه در دست نیست؛ اما فرایند شناخته‌شده‌ای وجود دارد که بر پایه آن می‌توان هر نتیجه‌ای که از فرایند مزبور حاصل شود، توصیف کرد. از میان انواع عدالت مذکور، رالز نظریه عدالت خود را از نوع عدالت فرایندی خالص می‌داند (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۴۸).

۳-۳. تقسیم عدالت به لحاظ سطوح

جان رالز عدالت را به لحاظ سطح و قلمرو به سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) عدالت محلی؛ (۲) عدالت داخلی؛ (۳) عدالت جهانی. وی می‌گوید: «سه سطح از عدالت داریم که از درون به بیرون می‌روند: اول عدالت محلی (اصولی که مستقیماً به نهادها و انجمن‌ها مربوط می‌شود)؛ دوم عدالت داخلی (اصولی که به ساختار اساسی جامعه مربوط است) و سرانجام، عدالت جهانی (اصولی که به حقوق بین‌الملل مربوط می‌شود) (رالز، ۱۳۸۳: ۴۶). دو قسم نخست مربوط به سطح اجتماعی بوده و تحت عنوان عدالت اجتماعی بحث می‌شود که در این نوشتار به‌طور مختصر بیان شد و در جای دیگر به‌صورت مشروح ذکر شده است؛ اما عدالت جهانی رالز در واقع ادامه نظریه لیبرالیسم سیاسی است که در کتاب قانون ملل، جنبه‌های حقوقی آن در سطح جهانی و حقوق بین‌المللی پیگیری شده است. به تعبیر دیگر، بازتاب نظریه عدالت رالز در حوزه قانون‌گذاری و حقوق به دو بخش تقسیم می‌شود.

ناسی ۱۳۹۴

۳-۴. تقسیم عدالت به لحاظ قوانین و حقوق

یکی از ویژگی‌های نظریه عدالت رالز این است که تئوری عدالت او در حوزه اقتصادی، سیاست و قانون‌گذاری نیز بازتاب خاصی دارد که می‌توان این آثار و نتایج را به‌عنوان دستاوردهای نظریه او یاد کرد (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۹). نظریه عدالت رالز، به لحاظ وضع قوانین و بعد حقوقی، به دو بخش تقسیم

۱. محمد امینی، بررسی تطبیقی عدالت اجتماعی از نظر شهید صدر و جان رالز (ایان‌نامه کارشناسی ارشد) مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.

می‌شود: الف) قوانین و حقوقی که مر بوط به نهادهای اجتماعی و ساختار جامعه است؛ ب) قوانین و حقوقی که مر بوط به جهان بین‌الملل و حقوق بشر می‌شود.

در بعد داخلی و نهادهای اجتماعی معتقد است که رسالت تثبیت عدالت اجتماعی به صرف تعیین اصول عدالت اجتماعی به انجام نمی‌رسد؛ بلکه هنگامی عملی می‌شود که این اصول به بدنه نهادهای اجتماعی رسوخ کرده و در تار و پود روابط اجتماعی حضور داشته باشد؛ یعنی وضع قوانین به خودی خود محتوای عدالت توزیعی را تضمین نمی‌کند و نیازمند آن است که افراد جامعه تعهد و دلبستگی خویش را نسبت به اطاعت قانون اعلام کنند. این جاست که ضرورت وضع قوانین متناسب با اقتضای اصول عدالت متبلور می‌شود (واعظی، ۱۳۸۶: ۴۲).

از نگاه رالز، افراد جامعه نسبت به تبعیت از نهادهای جامعه دارای وظیفه طبیعی هستند. این وظیفه حکم می‌کند که وجود پاره‌ای نواقص و ضعف‌های قانونی را بهانه‌ای برای بی‌اعتنایی به قوانین موجود و نهادهای جامعه قرار ندهند. وی می‌گوید: «وظیفه طبیعی ما در خصوص تأیید و حمایت از نهادهای عادلانه ما را به اطاعت از قوانین و سیاست‌های ناعادلانه ملزم می‌کند یا این که دست‌کم ملزم می‌شویم مادام که غیر عادلانه بودن این قوانین و سیاست‌ها از حدود تجاوز نکرده است و به طرق و ابزار غیر قانونی جهت مقابله و مخالفت با آنها متوسل نشویم.» (Rawls, 1971: 311).

در بعد بین‌الملل و حقوق بشر، در «قانون ملل» تلاش دارد از جهانی که متشکل از ملل و دولت‌های مختلف است و دارای سنت‌های متنوع دینی و غیر دینی می‌باشند، یک «وضع نخستین بین‌المللی» تصور کند که در آن نمایندگان ملت‌ها از حیث این که «عضو جامعه سیاسی» اند، احتمالاً روی هشت اصل توافق خواهند کرد. اصول هشت‌گانه‌ای که رالز احتمال می‌دهد که جامعه عادل یا جامعه ملل می‌توانند به گونه‌ای معقولانه آن‌ها را بپذیرند تا بر روابطشان حکمفرما شود، عناصر و ارکان ذیل اند:

۱. ملل، آزاد و مستقل هستند و لازم است آزادی و استقلال آن‌ها توسط دیگر ملل محترم شمرده شود؛

۲. مردم باید پیمان‌ها و تعهدات خود را پاس داشته و از آن‌ها اطاعت کنند؛

۳. ملل با هم برابرند و توافق‌شان آن‌ها را محدود و قانونمند می‌سازد؛

۴. ملل باید به وظیفه یا اصل عدم مداخله در امور دیگر کشورها احترام بگذارند؛

۵. ملل حق دارند از خود دفاع کنند (جنگ دفاعی)؛ اما جز آن هیچ حقی برای تحریک به جنگ

و آشوب ندارند؛

۶. ملل باید حقوق بشر را گرامی بدارند؛

۷. ملل باید به حریم ویژه و تعیین شده در جنگ احترام بگذارند؛

۸. ملل وظیفه دارند به دیگر مردمانی که در شرایط نامساعد زندگی می‌کند، یعنی شرایطی که آنها را از داشتن یک رژیم سیاسی و اجتماعی عادل یا نجیب باز می‌دارد، کمک کنند (رالز، ۱۳۸۹: ۴۷).

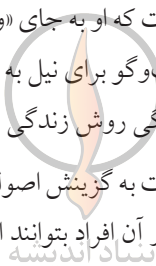
پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است: در جهان متکثر مدرن که از یک سو ملل مختلف وجود دارند و از دیگر سو، دارای سنت‌های متنوع دینی، اخلاقی و سکولار می‌باشند، چگونه بر حقوق بشر به توافق می‌رسند؟ رالز می‌گوید همان‌طور که در لیبرالیسم سیاسی گفتیم، باید فهرست و تفسیری از حقوق بشر به دست آوریم که مستقل از همه ایده‌های دینی، اخلاقی، فلسفی و سکولار باشند. اگر چنین وضعیت و شرایطی رخ داد، اجماع هم‌پوشانی در افق جهان و حقوق بشر نیز اتفاق خواهد افتاد.

نتیجه‌گیری

عدالت از دیدگاه جان رالز، معیار تشخیص جامعهٔ بسامان از جامعهٔ نامطلوب است؛ یعنی ساختار و نهادهای اجتماعی هرگاه از عدالت و اصول آن فاصله گرفتند، جامعهٔ نامطلوب می‌شود که نیاز مبرم به اصلاح و تغییر دارد؛ چرا که عدالت، مقدم‌ترین فضیلت نظام‌های اجتماعی است و به هیچ‌وجه نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد. نظریهٔ عدالت و دیدگاه حقوق بشر رالز بر اساس الگوی قرارداد اجتماعی ترسیم می‌شود؛ اما با این تفاوت که او به جای «وضع طبیعی»، از مفهوم «وضع نخستین» بهره می‌گیرد که شرایط منصفانه و باب‌گفت‌وگو برای نیل به عدالت و اصول آن کاملاً فراهم است و افراد شرکت‌کننده در وضع نخستین، شایستگی روش زندگی خود را دارند.

در پرتو چنین وضعیتی، می‌توان دست به گزینش اصول عدالتی زد که در او آزادی و برابری تضمین شود و جامعهٔ عادلانه‌ای پدید آید که در آن افراد بتوانند انسانیت و سبک زندگی خویش را باز یابند. هدف جان رالز از ترسیم «وضع نخستین» و «شرایط منصفانه‌ای آن این است که این الگو را در جهان خارج و فضای واقعی جامعه و حتی جهان نیز پیاده کند؛ به این معنا که اصول انتخاب‌شده در وضعیت نخستین، قابلیت اجرا در جهان خارج را نیز دارد؛ چون سخن از طبیعت انسان و عقلانیت او است و این ویژگی در موقعیت اولیه (وضعیت فرضی) و جهان خارج همسان می‌باشد.

یکی از نکات بسیار برجستهٔ نظریهٔ عدالت رالز، این است که میان عدالت و آزادی تلفیق می‌کند؛ به این معنا که دولت عدالت‌پرور تا حد امکان از تحمیل هر عقیدهٔ واحد بر شهروندان خودداری کند و به



حکم عدالت و حقوق انسانی راه تساهل، مدارا و پلورالیسم سیاسی را در پیش بگیرد. این رویه و تفکر در جامعه‌ای نظیر افغانستان که بنیاد دولت بر قبیله، قوم و تبعیض استوار است، بسیار مهم و اساسی می‌باشد و تازمانی که مؤلفه‌های عدالت، مدارا، آزادی و پلورالیسم سیاسی در کشور ارج گذاشته نشود، دموکراسی و توسعه محقق نخواهد شد. جنبه مثبت دیگر عدالت رالز این است که میان عدالت، حقوق و قوانین، ارتباط عمیق و درهم تنیده برقرار می‌کند، هسته و معیار همه چیز، از جمله عدالت و حقوق، را انصاف می‌داند. سطوح عدالت و گستره آن به حقوق بشر، قوت سوم عدالت رالز محسوب می‌شود که نظریه خود را در دو سطح داخلی و جهانی توسعه می‌دهد و برای هر دو سطح، معیارهای مفید برای عدالت و تنظیم حقوق بشر ارائه می‌کند.

البته، در کنار نقاط قوت و برجستگی‌های نظریه عدالت رالز، از نقاط منفی و جنبه‌های ضعیف آن نباید غفلت کرد. نظریه عدالت رالز هم‌چنان که دارای نقاط قوت بسیاری است، اشکالات متعددی نیز به همراه دارد. به لحاظ هستی‌شناختی، مادی‌گرایانه و قراردادی است. ساختار جامعه عادلانه را تابع قرارداد و نتیجه توافق انسان‌ها در وضع نخستین می‌داند که اصول و مشروعیت خود را از واقع و دین نمی‌گیرد؛ در حالی که حسن عدل و قبح ظلم از احکام بدیهی عقل و فطرت است و این که مردم بر خیر و حق بودن چیزی توافق کنند، دلیل بر حقانیت و عادلانه بودن آن نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰).

افزون بر آن، رالز معتقد است که حقیقت ثابتی در جهان وجود ندارد و اگر حقیقتی وجود داشته باشد، در عالم خارج قابل دست‌یابی نیست تا در پی اثبات یا کشف آن باشیم؛ بلکه در درون ما و تابع جعل و وضع ما می‌باشد (رضوانی، ۱۳۹۰: ۱۵۶). طبق این مبنا، عدالت و سایر مفاهیم و گزاره‌های اجتماعی و انسانی، منشأ واقعی و ثابت ندارند و هرگاه انسان‌ها بتوانند در «وضعیت نخستین» و «پشت پرده جهل» بر سر اصول عدالت به توافق دست یابند، همان حقیقت هست.

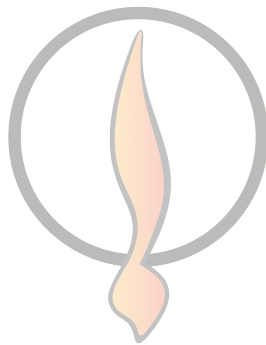
مبنا و ادعای مذکور از چند جنبه قابل نقد است: اولاً، این ادعا خودشکن می‌باشد؛ چون بر این گزاره هیچ توافقی بین انسان‌ها انجام نشده است و حتی در یک جامعه محدود نیز چنین توافقی امکان‌پذیر نیست و انسان‌هایی وجود دارند که برای حقیقت منشأ رئالیستی قائل هستند؛ لذا به دنبال کشف آن می‌باشند. ثانیاً، اگر انسان‌ها بر سر دو چیز کاملاً متضاد توافق کنند، آیا هر دو می‌توانند حقیقت داشته باشند؟ تکلیف مردم و جامعه در چنین موردی چیست؟ این انتقاد متوجه هر دو نظریه عدالت رالز یعنی نظریه عدالت وی برای نظام داخلی و نظریه حقوق بشر او برای جهان بین‌المللی می‌شود. در این گونه موارد، رالز پاسخی ندارد جز این که قائل به نسبیت شود. پذیرش نسبیت هم خود یک بحث مهم و مستقلاً است که در این جا مجال طرح آن را نداریم.

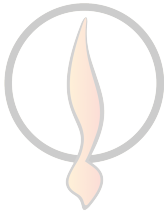
منابع

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. ارسطو (۱۳۵۰)، اخلاق نیکوماخس، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. افضلی، سید عبدالرئوف (۱۳۹۱)، تبیین و نقد فلسفه سیاسی جان رالز، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. توسلی، حسین (۱۳۸۵)، «رابطه حق و عدالت»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۲۹.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. حاجی حیدر، حمید (۱۳۷۶)، «تحول تاریخی مفهوم عدالت»، علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۴۵.
۸. دادگر، یدالله و محمدرضا آرمان‌مهر (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد مبانی معیار عدالت اقتصادی رالز»، پژوهشنامه علوم اقتصادی دانشگاه مازندران، سال نهم، شماره ۲.
۹. رالز، جان (۱۳۷۶)، «عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۲ و ۳.
۱۰. رالز، جان (۱۳۸۳)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر ققنوس.
۱۱. رالز، جان (۱۳۸۴)، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم، مؤسسه باقر العلوم.
۱۲. رالز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۳. رالز، جان (۱۳۸۹)، قانون ملل، ترجمه مرتضی بحرانی و محمد فرجیان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۴. رضوانی، قربانعلی (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی مبانی کلامی عدالت اجتماعی در اندیشه شیعه و سکولاریسم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۱۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳.
۱۶. ظهیری، سید مجید (۱۳۷۹)، «حدود آزادی در سیستم‌های حقوقی اسلام و لیبرالیسم»، اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره ۵.
۱۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، بنیادهای علم بنیادیت، تهران، نشر نی، چاپ بیست و دوم.
۱۸. کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۸۹)، «نقد قانون‌گرایی افراطی»، بازتاب اندیشه، شماره ۱۵.
۱۹. مبلغی، احمد (۱۳۸۶)، «ویژگی‌های بحث از تاریخ قاعده عدالت»، قاعده عدالت در فقه امامیه، حسنعلی علی‌اکبریان، قم.
۲۰. محمودی، سید علی (۱۳۸۳)، «جان رالز و نوزایی فلسفه سیاسی»، اقتصاد و جامعه، سال اول، شمار ۱.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. هابز، توماس (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۲۳. واعظی، احمد (۱۳۸۶)، جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم.

۲۴. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

25. http://philosophers.atspace.com/rawls_liberalism.
26. <http://www.mesbahyazdi.ir>.
27. <http://www.noormags.com>.
28. Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
29. Rawls, John, Political Liberalism, New York, Columbia University press, 1993.





بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴