

بررسی تطبیقی آرای رالز و مطهری درباره عدالت

رضیه امیری*
حوران اکبرزاده**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۲/۳

چکیده

مبحث عدالت از گذشته‌های دور، شعار سیاستمداران و حاکمان و موضوعی پرچالش و جذاب برای نظریه پردازان دانشمندان و مکتب‌های گوناگون فکری بوده است. در این میان، رالز با نگارش کتاب نظریه عدالت در سال ۱۹۷۱ م سبب شکل‌گیری رویکردی گسترده در عرصه‌های مختلف علمی، مانند فلسفه، اقتصاد و حقوق به اندیشه عدالت شد. رالز بر این باور است که اگر دو اصل پیشنهادی وی، یعنی برابری در آزادی‌های اساسی و اصل تفاوت، بر جامعه و نهادهای آن حاکم شود، انتظار شهروندان از مقوله عدالت به درستی پاسخ داده می‌شود. مطهری نیز در جایگاه یک متفکر مسلمان و معاصر، مسئله عدالت را با در نظر گرفتن مباحث فلسفی، کلامی، فقهی و اقتصادی آن مورد بررسی قرار داد. وی در نظریه خویش مباحث بدیعی را مطرح کرده، عدالت را بر حقوق فطری و طبیعی استوار ساخت. این مقاله در نظر دارد با روش تحلیل فلسفی، آرای این دو فیلسوف بزرگ عدالت را به عنوان دو نماینده از دو نحله متمایز فکری - لیبرالیسم و اسلام - بررسی و ارزیابی کند. در این راستا بیشتر بر جنبه برون‌فقهی (سیاست و اقتصاد) عدالت نظر داشته و کمتر به مسائل فقهی و کلامی آن پرداخته است.

واژگان کلیدی: عدالت، اصول عدالت، اصل غایت‌مندی، آزادی، برابری فرصت‌ها،

قرارداد اجتماعی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (ع)

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (ع)

با وجود تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌های بسیاری که درباره عدالت صورت گرفته است، همچنان نیاز ضروری به نظریه‌پردازی‌های جدید با در نظر گرفتن مقتضیات و شرایط عصر حاضر و تحلیل آرای گذشتگان جهت دستیابی به یک نظام جامع عدالت‌محور احساس می‌شود. پرداختن به موضوع عدالت، به‌ویژه تطبیق و مقایسه آرای بزرگ‌ترین فلاسفه غربی و اسلامی جهت اصلاح و بازبینی نظریات پیشین در عرصه عدالت‌پژوهی و گزینش بهترین‌ها در راستای تحقق نظام عدالت‌محور، ضروری به نظر می‌رسد.

این مقاله در صدد است به مسائل زیر پاسخ دهد: مبنای مشروعیت عدالت و روش دستیابی به آن از نگاه رالز و مطهری چیست؟ رویکرد گسترده به مبحث عدالت، به دلیل روحیه فطری عدالت‌خواهی بشر بوده است یا تنها جنبه قراردادی و توافقی داشته است؟ آیا قرارداد و توافق به‌تنهایی جهت رسیدن به مطلوب کفایت می‌کند یا وجود یک نگرش جامع و کلان با پشتوانه عمیق علمی و فلسفی جهت نیل به مقصود لازم و ضروری است؟ در راستای تحقق عدالت، در صورت تراحم، حق فرد بر جامعه مقدم است یا حق جامعه بر فرد؟ چه تضمینی وجود دارد که شهروندان به اصول عدالت و راهکارهای اجرایی شدن آن متعهد و وفادار باقی بمانند؟

۱. نظریه عدالت رالز

رویکرد رالز به مقوله عدالت را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد (در این نوشتار از دوره اول زندگی علمی رالز با عنوان رالز متقدم و از دوره دوم آن با عنوان رالز متأخر یاد می‌شود. در دوره دوم، رالز در عین تأکید بر محتوای نظریه عدالت خویش و حفظ قالب اصلی آن، تغییراتی در اهداف و صورت‌بندی سازمان‌دهی آثار خویش می‌دهد. تفاوت تفکر رالز در این دو دوره در چهار عرصه قابل بررسی است:

الف) تفاوت در انگیزه و هدف: هدف اصلی رالز متقدم، یافتن نظریه‌ای جامع در حوزه فلسفه و اخلاق است. بر این اساس وی می‌کوشد نظریه‌ای مبتنی بر نگاه فلسفی به انسان و مبتنی بر نظریه‌ای اخلاقی ارائه دهد (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۷۵-۷۶). اما هدف رالز در دوره دوم کاملاً در تقابل با دوره اول است. رالز متأخر به دنبال ارائه نظریه‌ای

است که بتواند نظم اجتماعی عادلانه و با ثباتی را تنها در جوامع لیبرال دموکرات که دچار مشکل تکثرگرایی اند، ایجاد کند (Rawls, 1996. P.4) از این رو برای جلب حمایت و همکاری اجتماعی صاحبان مکاتب اخلاقی، فلسفی و مذهبی متکثر در یک جامعه دموکرات، عدالت سیاسی را بدون تکیه بر نگرش خاص اخلاقی، مذهبی و فلسفی تبیین می‌کند. رالز کثرت آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی در جوامع دموکراتیک مدرن را «واقعیت پلورالیسم معقول» می‌خواند. در نگاه وی نظریه‌ای از عدالت پذیرفتنی است که بتواند حمایت اجماع همپوشان را جلب کند. «اجماع همپوشان» یعنی اجماعی که در آن، آموزه‌های جامع معقول متضادی که هواداران زیادی دارند و از نسلی به نسل بعد دوام می‌آورند، برداشت سیاسی یکسانی را تصدیق می‌کنند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۶۶-۶۷).

ب) تفاوت در اصول: از آنجا که پرسش محوری در دو دوره تفکر رالز متفاوت می‌شود، تلقی از اصول عدالت نیز متناسب با آن تغییر می‌یابد. در دیدگاه نخست، عدالت یک فضیلت اجتماعی، بلکه بالاترین و مقدم‌ترین آنهاست و شأنی هم‌تراز حقیقت در میان معارف دارد؛ بنابراین اصولی که معرف این عدالت است، باید واجد صفات عمومی بودن و اطلاق باشد. اما اصول مبتنی بر تلقی سیاسی از عدالت را نمی‌توان به عنوان اموری عام برای همه جوامع در همه اعصار معرفی کرد. وی به محدود بودن پروژه عدالت سیاسی و اینکه هدف آن، ارائه اصول عام عدالت برای هر جامعه خوب سامان یافته و عادلانه نیست، تصریح می‌کند و بیان می‌دارد که به دنبال یافتن مفهومی برای عدالت که مناسب برای همه جوامع صرف نظر از عقاید خاص اجتماعی تاریخی آنها باشد، نبوده است (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۷۹).

ج) تفاوت در تلقی از فرد: برداشت رالز متأخر از افراد، شهروندان آزاد و برابر است، برخلاف رویکرد نخستین وی که برداشتی اخلاقی از فرد ارائه می‌دهد و عدالت را فضیلتی معرفی می‌کند که فرد اخلاقی در جست‌وجوی آن است. در اندیشه رالز متأخر شهروندان در سراسر عمر خود کاملاً قادر به همکاری اجتماعی‌اند و همواره به خاطر منافع خودشان به شرایط منصفانه این همکاری احترام می‌گذارند.

د) تفاوت در تلقی از عینی‌گرایی: عینی‌گرایی در مباحث هستی‌شناختی به معنای

مطابقت با واقع و امکان وصول به معرفت حقیقی است و در فلسفه اخلاق به معنای عدم وابستگی اصول و قضایا به احساسات فردی و ترجیحات شخصی است. از نظر رالز متقدم اصول عدالت وی عینی‌اند؛ زیرا در وضعیت نخستین، افراد قادر به دخالت دادن تمایلات، غایات و نگرش‌های ذهنی خویش نیستند (Rawls, 1999a, pp.452-454). اما وی در مرحله دوم فکری خویش بر خلاف مرحله نخست، اصول عدالت را مصداق و تبلور عینی عدالت اجتماعی به عنوان یک فضیلت و ارزش اخلاقی نمی‌داند؛ زیرا بر اساس برداشت پیشین از عینی‌گرایی باید بتوان معیار و تعریفی برای درستی و نادرستی بر اساس حقیقت داشتن ارائه کرد؛ در حالی که نظریه عدالت رالز متأخر درباره فضایل و ارزش‌های اخلاقی ادعایی ندارد تا درستی آن بر اساس حقیقت داشتن سنجیده شود. بنابراین رالز به جای پیوند دادن درستی و نادرستی یک نظریه با «حقیقت» آن را با «معقول بودن» پیوند می‌دهد؛ بدین معنا که تصدیق معقولیت نظریه عدالت رالز توسط تمامی افراد و شهروندان معقول جوامع دموکراتیک معاصر که صاحب دکترین‌های متکثر و معقول فلسفی، اخلاقی و مذهبی‌اند، برای عینی بودن نظریه عدالت وی کافی است (Rawls, 1996, p.110). از نظر رالز اگرچه از میان دکترین‌های متنازع طبعاً تنها یکی از آنها بر حق است؛ اما مانعی ندارد که همه آنها معقول باشند. معقول بودن بدین معناست که دکترین جامع خود را بر دیگران و مناسبات اجتماعی تحمیل نکرده، با پذیرش تکثرگرایی معقول، زمینه همکاری اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم آورند (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۷).

در ادامه تعریف عدالت، اصول عدالت و همچنین ترتیب و تقدم و تأخر این اصول به صورت اجمالی تبیین می‌گردد.

۱-۱. تعریف عدالت

رالز تعریف اولیه و پیشینی از عدالت را درست نمی‌داند؛ زیرا در اندیشه وی تغییراتی که در محتوای نظریه‌ها رخ می‌دهد، گاه به وقوع تغییرات اساسی در مقوله تعریف مفاهیم و شیوه موجه کردن آنها می‌انجامد؛ یعنی این نظریه‌ها هستند که محتوای مفاهیم را تغییر می‌دهند و آنها را معین می‌کنند، نه آنکه محتوای نظریه‌ها بر اساس تعاریف رقم

بخورد. به زعم وی اگرچه نمی‌توان مفهوم عدالت را تعریف کرد، اما از آنجا که مفهوم عدالت، متمایز از برداشت‌های گوناگون از عدالت است، می‌توان برداشت واحدی از آن ارائه کرد که مورد توافق همگان باشد. همه افرادی که برداشت‌های متفاوتی از عدالت دارند، در این دیدگاه متفق‌اند که تمایزها و تبعیض‌های خودسرانه در تخصیص حقوق و تکالیف و همچنین عدم تعیین موازنه مناسب در بهره‌وری از مزایای زندگی توسط نهادها، ظالمانه و ناعادلانه است. بنابراین برداشتی کلی از عدالت به گونه‌ای که جامع دیدگاه‌های گوناگون باشد، وجود دارد که عبارت است از زدودن تفاوت‌های غیرموجه، اعطای سهم مناسب، توازن، یا تعادل میان درخواست‌های مخالف (رالز، ۱۳۸۷، ص ۳۵). آن‌گاه به هنگام تعیین ملاک مناسب بودن و یا غیرموجه بودن تقسیم سودها و زحمت‌های اجتماعی، نظریات گوناگون در صحنه پدید می‌آیند. نظریه ویژه رالز این است که ملاک تعیین تفاوت‌های موجه و تفاوت‌های غیرموجه، عنصر «انصاف» است. تنها با قرارگرفتن در شرایط منصفانه قضاوت می‌توان نابرابری‌های موجه را از نابرابری‌های غیرموجه تشخیص داد (همان، ۴۵).

۳۳

قیس

بررسی تطبیقی آرای رالز و مطهری درباره عدالت

۲-۱. اصول عدالت

رالز موضوع اصلی اصول عدالت اجتماعی را نهادهای کلان در جامعه می‌داند. این اصول، وظایف نهادها در توزیع مناسب منافع و هزینه‌های زندگی را تعیین می‌کنند. وی بر این باور است که افراد با وجود ناآگاهی از احوالات شخصی خود، در تعیین دو اصل عدالت وی، در جهت توزیع عادلانه خیرات اولیه به توافق و اجماع می‌رسند. این دو اصل عبارتند از: ۱. اصل برابری در آزادی‌های اساسی؛ ۲. اصل تفاوت. اصل تفاوت مشتمل بر سه اصل فرعی است: الف) اصل بیشینه کمینه؛ ب) اصل برابری فرصت‌ها؛ ج) اصل پس‌اندازهای عادلانه که در ادامه بررسی می‌شود:

اصل اول؛ برابری در آزادی‌های اساسی

طبق اصل اول عدالت، هر فرد به طور برابر از این حق برخوردار است که از بیشترین آزادی‌های اساسی به صورت مشابه و همسطح دیگران بهره‌مند باشد. این عبارت

بدان معناست که اگر امکان آزادی بیشتر برای همگان فراهم باشد و این بیشینه آزادی به دیگران و فعالیت نهادها زیانی نرساند، گزینش آزادی کمتر نامعقول خواهد بود. پس از اصلاحات و تقریرهای مختلف سرانجام اصل اول چنین تقریر می‌شود: «هر فرد باید به وسیع‌ترین مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی حقی برابر داشته باشد، در عین حال حق بهره‌مندی او مشابه حق بهره‌مندی سایر افراد از مجموعه این آزادی‌هاست» (Rawls, 1999, p.266).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مطلق آزادی‌ها محور اصل اول نیست. رالز بین آزادی‌های اساسی و غیراساسی، مثل آزادی‌های اقتصادی، فرق می‌گذارد. آزادی‌های اساسی عبارتند از: ۱. آزادی مشارکت‌های سیاسی، مانند حق رأی‌دهی و حق دستیابی به مناصب سیاسی و اجتماعی؛ ۲. آزادی بیان و تشکیل اجتماعات، مانند آزادی مطبوعات؛ ۳. آزادی تفکر و عقیده، مانند آزادی در انتخاب دین؛ ۴. حق مالکیت فردی و حفاظت از دارایی شخصی؛ ۵. آزادی و رهایی از دستگیری ناموجه و غیرقانونی (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). رالز آزادی اقتصادی را نیز در زمره آزادی‌های غیراساسی قرار می‌دهد. در اندیشه رالز درآمد حاصل از فرصت‌های نابرابر از آنجا که به تلاش و اراده فردی متکی نیست، نمی‌تواند عادلانه باشد (Rawls, 2000, p.274).

روشن است که آزادی‌های بدون محدودیت با یکدیگر تزاخم پیدا می‌کنند. در این‌گونه موارد، اعضای مجلس قانونگذاری موظف‌اند آزادی‌های گوناگون را به نحوی مشخص کنند که بهترین نظام جامع از آزادی‌های برابر را ارائه دهد. بنابراین آزادی‌های برابر در شرایطی باید محدود شوند. اجمالاً دو راه برای تخطی از اصل اول و محدود کردن آزادی وجود دارد: ۱. در صورتی که طبقه‌ای از افراد جامعه آزادی بیشتری نسبت به طبقات دیگر داشته باشد. ۲. عده‌ای اساساً فاقد آزادی باشند یا گستره آزادی‌شان کمتر از آن چیزی که باید باشد. در اندیشه رالز اگرچه آزادی‌های اساسی فرد به واسطه برقراری نظم عمومی و امنیت اجتماعی محدود می‌شود، اموری نظیر اخلاق و مذهب نمی‌تواند به حریم آزادی‌های اساسی تجاوز کند. بنابراین دولت حق ندارد طبق دعای مذهبی یا اخلاقی خاص تصمیم‌گیری کند؛ حتی اگر اکثریت طالب باشند. وظیفه دولت تنها تأمین شرایط آزادی اخلاقی و مذهبی برابر به عنوان یکی از مصادیق آزادی‌های اساسی می‌باشد (همان، ص ۳۱۰-۳۱۲).

اصل دوم؛ اصل تمایز

دو دسته از خیرهای اولیه وجود دارد که افراد خردمدار در وضع نخستین جویای آن‌اند: ۱. خیرهای اولیه طبیعی مانند تندرستی، نشاط، هوش و استعدادهاى طبیعى؛ ۲. خیرهای اولیه اجتماعی، مانند حقوق و آزادی‌ها، مناصب و فرصت‌ها و درآمد و ثروت. طرف‌ها در وضع اصیل می‌کوشند اصولی را برگزینند که اگر پس از کناررفتن پرده غفلت معلوم شد که جزو اقشار ضعیف جامعه به لحاظ درآمد و ثروت‌اند، این سهم اندک از خیرات اولیه را به حداکثر برسانند. از نظر رالز اصل تمایز به‌خوبی می‌تواند این هدف را محقق سازد. کاربرد مهم اصل دوم، تنظیم نابرابری‌ها و توزیع عادلانه درآمد و ثروت است. در اندیشه رالز در جامعه بسامان که مبتنی بر اصول عدالت است، شهروندان در بالاترین سطح و از نظر بنیادی‌ترین جنبه‌ها با یکدیگر برابرند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳-۲۱۵). اما اگر نابرابری‌ها به گونه‌ای باشد که همگان از مزایای اجتماعی و اقتصادی آن بهره‌مند شوند و یا اگر این نابرابری‌ها به گونه‌ای باشند که بیشترین نفع را برای افراد کمتر بهره‌مند داشته باشند، عادلانه خواهند بود. بی‌عدالتی، همان نابرابری‌هایی است که به سود همگان یا اقشار کمتر بهره‌مند نباشد.

۳۵

قیس

بررسی تطبیقی آرای رالز و مطهری درباره عدالت

تقریر رالز از اصل دوم عدالت بدین شرح است: «نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای باشند که الف) بیشترین نفع را برای افراد کمتر بهره‌مند، در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه در پی داشته باشد. ب) دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها همراه با شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها برای همه فراهم باشد» (Rawls, 1999, p.266). بنابراین اصل دوم مشتمل بر دو بند است:

الف) اصل بیشینه کمینه و پس‌انداز عادلانه: براساس این اصل، وجود تفاوت‌ها ناگزیر است؛ اما باید نابرابری‌ها را طوری طراحی کرد که به نفع کم‌درآمدترین افراد جامعه باشد. به عبارت دیگر تنها در صورتی می‌توان از اصل برابری فرصت‌ها چشم‌پوشی کرد که این کار به نفع کم‌درآمدترین افراد جامعه باشد. بر پایه این اصل، نابرابری‌های ناشایست و ناحق، مانند نابرابری‌های مادرزادی و یا نابرابری‌های ناشی از مواهب طبیعی، باید تا اندازه‌ای جبران شوند. بدین‌منظور جامعه باید به کسانی که مواهب زیستی و یا موقعیت‌های اجتماعی آنان کمتر است، توجه بیشتری داشته باشد؛

مثلاً منابع بیشتری در آموزش کندذهنان به جای تیزهوشان هزینه شود. «این قاعده به ما می‌گوید که بدترین نتیجه هر بدیل موجود را بشناسیم و سپس بدیلی را برگزینیم که بدترین نتیجه‌اش از بدترین نتایج تمام دیگر بدیل‌ها بهتر است» (رالز، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

رالز در انتهای بند اول اصل دوم، مبحث پس‌انداز عادلانه را مطرح می‌کند. وی تنها در این بخش به مسئله عدالت بین نسلی پرداخته است، در حالی که در سایر بخش‌های اصل دوم به درون نسل‌ها توجه دارد. این اصل مطرح می‌کند که هر نسل به چه میزان حق بهره‌برداری از منابع طبیعی و خیرات اولیه اجتماعی را دارا می‌باشد و چه مقدار را باید برای اعقاب خود ذخیره و پس‌انداز کند. از جمله اطلاعات عمومی که افراد در وضع نخستین دارند، این است که می‌خواهند رفاه اعقاب نزدیک خود را تأمین کنند. علت این علاقه به اعقاب این است که افراد مورد نظر می‌دانند وقتی پرده جهل کنار رود، واقعاً به منافع آیندگان خود علاقه‌مندند. به‌علاوه طبق منطق وضع نخستین و پرده جهل، افراد نباید بدانند که خود، متعلق به چه نسلی‌اند و پس از رفع حجاب جهل در کدام نسل ظاهر خواهند شد. بنابراین باید منافع نسل‌های بعد را نیز مد نظر قرار دهند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۴۳۳-۴۳۴).

ب) برابری منصفانه فرصت‌ها: در این بند رالز تأکید می‌کند که نابرابری‌ها در صورتی عادلانه‌اند که حق دستیابی به مشاغل و مناصب اجتماعی به صورت فرصت‌های عادلانه در اختیار همگان باشد و تمامی شهروندانی که توانایی‌ها و مهارت‌های مشابه دارند باید از شانس مشابه و برابری برای تصدی مشاغل مربوطه برخوردار باشند. به عبارت دیگر کسانی که در یک سطح از توانایی و استعداد قرار دارند و تمایل یکسانی برای به‌کارگیری آن دارند، باید صرف نظر از جایگاه اولیه‌شان در نظام اجتماعی و طبقه خانوادگی، دورنمای کامیابی یکسانی در تصدی مشاغل داشته باشند، بدون آنکه تعلق آنان به طبقه اجتماعی خاص لحاظ شود. هر فرد باید قادر باشد تحت شرایط مساوی، برای رسیدن به موقعیت‌های اجتماعی به رقابت بپردازد و توانایی‌ها و استعداد‌های بالقوه خود را به فعلیت رساند و هیچ‌گونه احساس تبعیض و ظلم نکند (همان، ص ۱۲۷).

۱-۳. ترتیب اصول عدالت

با توجه به تقریر رالز از اصول عدالت می‌توان مواردی را فرض کرد که بین این اصول تزاخم و تعارض پیش می‌آید. ضابطه و معیار رالز برای حل این تعارض، مقدم‌کردن یکی از این اصول بر دیگری و نیز تبیین تقدم و تأخر دو بند اصل دوم با یکدیگر است.

رالز اصل اول، یعنی حق برابر انسان‌ها در برخورداری از آزادی‌های اساسی را بر اصل تفاوت مقدم می‌داند؛ به گونه‌ای که با هیچ بهانه‌ای نمی‌توان آزادی‌ها و حقوق اساسی افراد را سلب یا محدود کرد. بنابراین به بهانه ایجاد فرصت برابر یا بهره‌مندی بیشتر افراد کمتر بهره‌مند نمی‌توان آزادی‌های اساسی را سلب کرد. این مطلب تنها یک استثنا می‌پذیرد و آن در زمان مرحله آغازین رشد و توسعه اجتماعی است که مردم فقیرتر از آن‌اند که آزادی برابر را بپذیرند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۸۰۶-۸۰۷). در این مرحله می‌توان به طور موقت آزادی را سلب یا محدود کرد تا زمانی که کیفیت تمدن بالا رود و همه، آزادی برابر را بپذیرند. شاید بتوان گفت این مطلب در اندیشه رالز مستتر است که هر شهروندی باید از امکانات کافی برخوردار باشد تا بهره‌مندی از آزادی‌های اساسی را بپذیرد. بنابراین نیازهای بنیادین مادی نیز بر آزادی‌های اساسی مقدم است (لسناف، ۱۳۸۷، ص ۳۸۱).

درباره اصل دوم نیز با توجه به اینکه مشتمل بر دو بند است، بند ب- یعنی اصل برابری فرصت‌ها- را مقدم بر بند الف قرار می‌دهد. بنابراین به منظور ایجاد فرصت‌های برابر و منصفانه می‌توان از برخی نابرابری‌ها که به حال محرومان و مستمندان مفید است، جلوگیری کرد. علت تقدم بخشیدن به برابری منصفانه فرصت‌ها از نظر رالز این است که تحقق بخشیدن به منافع خویش از جمله خیرهایی است که فرصت برابر در جهت حمایت از آن، ارزش و اعتبار دارد. از این رو اهمیت آن از ثروت‌های مادی که فراتر از نیازهای بنیادین بشر است، بیشتر می‌باشد (همان، ص ۳۸۳).

۲. نظریه عدالت مطهری

در این بخش، تعریف عدالت از نگاه مطهری، حق به عنوان مبنای تکوینی عدالت، اصل غایتمندی به عنوان مبنای طبیعی حقوق و در نهایت راهکارهای اجرایی شدن عدالت تبیین می‌گردد.

۲-۱. تعریف عدالت

مطهری عدالت را به رعایت حقوق افراد و اعطا کردن حق به ذی‌حق تعریف می‌کند. در این معنا عدل در برابر ظلم (پایمال کردن حق دیگری) قرار می‌گیرد. معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معناست. مطهری این کلام امام علی علیه السلام در تعریف عدالت را که می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها»: عدل هر چیزی را در جای خود و محل خود قرار می‌دهد، مؤید معنای اختیاری خویش قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰) و به نظر می‌رسد کلام امام اعم از این معناست؛ زیرا قراردادن موجودات در جایگاهی متناسب، ممکن است بدون استحقاق قبلی صورت گیرد؛ چنان‌که آفرینش معقول و متناسب مخلوقات توسط خداوند بدون استحقاق قبلی صورت گرفته است، اما اعطای حق با مراعات و در نظر گرفتن استحقاق قبلی موجودات صورت می‌گیرد.

۲-۲. حق؛ مبنای تکوینی عدالت

مطهری برای عدالت ریشه تکوینی ترسیم می‌کند؛ چراکه آن را واقعیتی تکوینی و خلقی می‌داند که سیستم آفرینش آن را پدید آورده است؛ یعنی بر ساخته آفرینش است، نه برآمده از قراردادهای و اعتباریات. به نظر وی هر موجودی، به‌ویژه انسان، استعداد و شایستگی‌هایی دارد که از شمار آنها استعداد فعال بودن می‌باشد. پس از آنکه این استعداد به فعلیت رسید، به موازات شایستگی‌ها، استحقاق‌هایی به وجود می‌آورد؛ یعنی انسان مستحق چیزهایی از قبیل منافع، انتفاع، عین، مال، رفتار، ارزش‌ها و ... می‌شود و نسبت ویژه‌ای با آنها از طریق طبیعت و یا اکتساب پیدا می‌کند (مرحله شکل‌گیری حقوق). وجود استعدادها و استحقاق‌ها به‌تنهایی نسبت یادشده را عینیت

نمی‌دهد. از این رو به سازوکاری نیاز است تا این استعدادها و استحقاق‌ها را عملیاتی سازد. این مهم به وسیله عدالت محقق می‌شود. به این ترتیب، عدالت، ریشه تکوینی پیدا می‌کند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۹۰). مطهری در تبیین ریشه نامبرده می‌گوید: «عدالت خودش واقعیت دارد؛ چون حق، واقعیت دارد. هر موجودی در متن خلقت یک شایستگی و یک استحقاق دارد. انسان به موجب کار و فعالیت خودش استحقاق‌هایی را به وجود می‌آورد و عدالت هم که عبارت است از اینکه به هر ذی‌حقی حقش را بدهیم، معنا پیدا می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۳، ت، ص ۲۵۹).

۲-۳. اصل غایتمندی؛ مبنای حقوق طبیعی

از نظر مطهری طبق اصل غایتمندی جهان آفرینش، خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و همه آنها دارای حق بالقوه‌اند؛ یعنی هرکس صلاحیت دارد از آن بهره‌برداری کند. همین که فرد در طبیعت کار کند و از آن بهره‌برد، صاحب حق می‌شود.

حقوق طبیعی از فطرت انسان و نظام طبیعت و خلقت برمی‌خیزد و تابع وضع واضح و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه میان انسان و غایت اشیا به دست می‌آید. به بیان دیگر حقوق طبیعی، رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی‌حق را نشان می‌دهد. رابطه حق با ذی‌حق هم از نوع رابطه غایی است. آفرینش یک سلسله موجودات در طبیعت برای انسان، سبب می‌شود که وی در بهره‌گیری از آنها ذی‌حق شود. برای مثال حق تحصیل، فکرکردن و رأی‌دادن به عنوان استعدادی طبیعی مختص انسان است، نه موجودات دیگر. در واقع، اصل غایت مبنای حقوق طبیعی است (مطهری، ۱۳۶۸، الف، ج ۱۹، ص ۱۵۸). صورت‌بندی استدلال مطهری درباره مبنای حقوق طبیعی را می‌توان این‌گونه تبیین کرد:

۱. غایت یک سلسله موجودات در نظام طبیعت، بهره‌برداری انسان از آنهاست.
۲. هر آنچه غایت آفرینش آن بهره‌برداری انسان از آن باشد، انسان نسبت به آن چیز صاحب حق است.

نتیجه: تمامی انسان‌ها نسبت به بهره‌برداری از طبیعت و استعداد‌های طبیعی صاحب حق‌اند.

۲-۴. راهکارهای اجرایی شدن عدالت اجتماعی

راهکارهای پیشنهادی مطهری برای تحقق عدالت اجتماعی را می‌توان در عناوین ذیل برشمرد:

۱. رعایت حقوق طرفینی دولت و ملت: از نظر مطهری خداوند حقوق را آن‌چنان قرار داده است که هر حقی در برابر حقی دیگر قرار می‌گیرد. هر حقی به نفع یک فرد و یا یک جمعیت موجب حقی دیگر است که بر عهده آنها خواهد بود. بزرگ‌ترین این حقوق متقابل، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است. مردم هرگز به صلاح و شایستگی نخواهند رسید، مگر آنکه حکومتی صالح داشته باشند که حقوق ملت را به درستی مراعات می‌کند و حکومت‌ها نیز هرگز به صلاح نخواهند آمد، مگر آنکه توده ملت استوار و با استقامت و مطیع در برابر اوامر حکومت باشند (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۱۰۷).

۲. مسابقه بقا در فرصتی برابر: اصل دیگر مطهری برای تحقق عدالت در جامعه، توجه به قابلیت‌ها و دوری از تبعیض در صورت وجود قابلیت‌های برابر است. مطهری برای تبیین کیفیت توزیع عادلانه مشاغل بین افراد، جامعه را به یک میدان مسابقه تشبیه کرده، به مفهوم مسابقه بقا در مقابل تنازع بقا در شرایط مساوی برای همگان اشاره می‌کند. با توجه به اینکه ذوق و استعداد افراد یک جامعه با یکدیگر متفاوت است، اجتماع باید در تقسیم همه شئون و مواهب جامعه، شرایط میدان آزاد مسابقه را داشته باشد و با فراهم آوردن حق شرکت و شرایطی یکسان برای همه، خودبه‌خود منجر به ظهور استعدادها و قابلیت‌ها گردد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۷).

۳. عمل به قانون: اصل دیگری که مطهری برای اجرای عدالت در جامعه لازم می‌داند، ایمان و عمل به قانون است. عمل به قانون مستلزم گذشتن از منافع می‌باشد. برای اجرای عدالت، دو چیز در اینجا لازم است: یکی بیداری و شعور عامه به حفظ حقوق خود و ایمان به اینکه از حد الهی تجاوز نکنند و دیگری هم‌ایمان قوی است (مطهری، ۱۳۶۸، ب، ص ۱۹).

۴. بحث منزلت: تفاوت فاحش حقوق افراد به بهانه تفاوت در منزلت شغلی، ناعادلانه و ظالمانه است و باید از بین برود. اگرچه نبوغ، ابتکار و سطح کار فکری و

مغزی مشاغلی همچون مدیریت، ارزش بیشتری دارد، اما افتخاری که نصیب صاحبان این‌گونه مشاغل می‌شود، امتیازی است که به واسطه ارزش کاری به ایشان اختصاص می‌یابد؛ در حالی که عنوان کارگری به نوعی مجازات است و نباید مجازات نرخ پایین دستمزد را نیز بر آن افزود (همان، ص ۱۴۱).

۵. معنویت اسلامی: یک پرسش اساسی در مبحث عدالت‌پژوهی، کیفیت الزام‌آوری تکالیف و پشتوانه اجرایی عدالت است. اساسی‌ترین راهی که مطهری به عنوان پشتوانه اجرای عدالت در جامعه ارائه می‌کند، معنویت اسلامی است. اسلام می‌خواهد روح‌ها با هم یکی شوند تا مردم به حکم بلوغ روحی، عاطفه انسانی و اخوت اسلامی ناشی از معنویت اسلام برای رفع تبعیض‌ها گام بردارند (مطهری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۳).

۶. آزادی: در اندیشه مطهری آزادی در حد اعلای ارزشمندی و فوق ارزش‌های مادی است؛ با این‌حال آزادی به خودی خود دارای تقدس و ارزش نیست، بلکه در صورتی ارزشمند است که انسان را به عالی‌ترین مقامات و کمالات برساند و موجبات رشد و تعالی وی را فراهم آورد (مطهری، ۱۳۷۳، ب، ص ۳۴۶-۳۴۷). وی نگاهی دوسویه به آزادی اقتصادی دارد. آزادی اقتصادی در جهت برقراری عدالت تا بدان‌جا اهمیت دارد که می‌توان آن را به عنوان اصلی علی حده لحاظ کرد؛ اما این آزادی تنها مشتمل بر آزادی افراد در کار و فعالیت نیست و منابع و ثروت نیز باید به صورت آزاد در بین مردم به گردش درآید؛ بدین معنا که ثروت نباید در دست عده‌ای معدود حبس و توقیف شود (مطهری، ۱۳۶۸، ب، ص ۲۰۶-۲۰۷).

از نظر وی هر دو نوع آزادی، مشروط به قیودی است. دولت موظف است محدودیت‌ها را اعمال کرده، مانع آزادی بی‌حد و حصر آن شود. بر خلاف مکاتبی که تقاضا را عامل مشروعیت کسب درآمد می‌دانند، مطهری عامل مشروعیت کسب درآمد و حد آزادی را اخلاق و معنویت می‌داند (همان). در اندیشه وی انسان امتیاز خلیفه و جانشین خداوند بودن را داراست. آزادی انسان در شریعت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که او را در جهت رسیدن به قرب الهی یاری کند و بر همین اساس، این آزادی با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ب، ص ۳۵).

۷. نقش دولت: نظریه‌پردازی درباره کیفیت و میزان دخالت دولت نقش مهمی در

شکل‌گیری نظام عادلانه دارد. نظام سرمایه‌داری بر اساس مبانی خویش، به‌ویژه اصیل‌دانستن فرد، اعتقاد به حداقل دخالت دولت داشته، بیشترین نقش را برای بخش خصوصی قائل است. در مقابل، نظام مارکسیستی معتقد به برنامه‌ریزی متمرکز بوده، کمترین نقش را برای بخش خصوصی جایز می‌شمرد. مطهری ضمن اینکه قائل به آزادی کار و آزادی سرمایه است، بی‌حد و حصر بودن آزادی را عامل هرج و مرج می‌داند. از نظر مطهری اعمال برخی از این محدودیت‌ها در حیطه اختیار دولت است و دولت موظف است در جهت تأمین منافع مردم و جامعه و برقراری عدالت اجتماعی برخی از آزادی‌ها را محدود سازد (فراهانی فرد، ۱۳۸۲، ص ۲۳۳). تشخیص مصالح، موارد نیازمند به محدودیت و میزان آن بر عهده حاکم و دولت است (مطهری، ۱۳۷۲، پ، ص ۱۱۳-۱۱۴).

۳. وجوه اشتراک و افتراق دو نظریه

به نظر می‌رسد پس از بررسی و تطبیق دو اندیشه رالز و مطهری درباره عدالت هفت وجه اشتراک و پنج وجه افتراق می‌توان یافت. البته میان اندیشه دو فیلسوف در موارد اشتراک نیز تفاوت‌هایی چشمگیری وجود دارد:

۳-۱. وجوه اشتراک

۳-۱-۱. فرادینی بودن عدالت

در اندیشه رالز جانبداری از اموری نظیر اخلاق و مذهب، مخل نظم اجتماعی عادلانه و با ثبات در جوامع لیبرال دموکراتی، چون آمریکا است که از مشکل تکثرگرایی رنج می‌برند. وی کثرت آموزه‌های دینی در جوامع دموکراتیک را واقعیت پلورالیسم معقول خوانده و بر این باور است که می‌توان نظریه‌ای از عدالت ارائه کرد که قبول آن، مستلزم پذیرش هیچ دیدگاه جامع و تلقی خاصی از دین نباشد. از نظر وی اموری نظیر اخلاق و مذهب نمی‌تواند به حریم آزادی‌های اساسی تجاوز کند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴). می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها عدالت از دین برداشت نشده و فرادینی است، بلکه

دخالت هر نوع تلقی خاص از دین در تبیین اصول عدالت نیز ناعادلانه است؛ زیرا باید تکثر دیدگاه‌های متعدد مذهبی و اخلاقی را به عنوان یک واقعیت معقول پذیرفت. در اندیشه مطهری عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات؛ نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۴). البته تمامی ابعاد اسلام در نظر مطهری بر محور عدل است (مطهری، ۱۳۷۲، ث، ص ۳۸). عدالت اگر به درستی درک شود، مقیاس و ملاک دین است. بنابراین در اندیشه مطهری نیز عدالت امری فرادینی و حقیقی است که در فطرت تمامی انسان‌ها ریشه دارد.

ارزیابی

اگرچه هر دو بر فرادینی بودن عدالت تأکید می‌کنند، اما علت این برداشت در نگرش دو فیلسوف متفاوت است. رالز از آنجا که داشتن تلقی خاص از اخلاق و مذهب را مانع رسیدن به نظم و آزادی می‌داند، از ارائه برداشتی دینی از نظریه عدالت خویش خودداری می‌کند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۳۲۴) اما مطهری عظمت و کمال دین را استواری آن بر محور عدل می‌داند.

باید بپذیریم که اگر حقایق فلسفی درباره سعادت آدمی و سرشت واقعی او وجود دارد، هر تلقی از عدالت اجتماعی که این حقایق را نادیده بگیرد، محکوم به شکست است. رالز یا باید بپذیرد که با نادیده‌انگاشتن حقایق فلسفی و اخلاقی تصویری نامطمئن از عدالت اجتماعی عرضه کرده است و یا اثبات کند که اساساً درباره خیر و سعادت بشر، فلسفه زندگی و ماهیت و سرشت واقعی او حقایق وجود ندارد. این در حالی است که تصریح می‌کند اصول عدالت پیشنهادی‌اش، به‌ویژه اصل آزادی‌های اساسی برابر بر عنصر شکاکیت تکیه نکرده است (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴). بر خلاف رالز، مطهری نه تنها حقیقت مذهب را در ارائه برداشت خویش از عدالت نادیده نینگاشته است، بلکه استواری حقیقت دین را بر پایه عدل می‌داند.

۲-۱-۳. برابری فرصت‌های اولیه

بند دوم اصل دوم نظریه عدالت رالز به برابری فرصت‌ها اختصاص دارد. رالز در این اصل تأکید می‌کند که برای دستیابی به یک نظام عدالت‌محور ضرورت دارد حق دستیابی به مشاغل و مناصب اجتماعی به صورت فرصت‌های عادلانه در اختیار همگان باشد و تمامی شهروندانی که توانایی‌ها و مهارت‌های مشابه دارند، از شانس مشابه و برابری برای تصدی مشاغل متناسب با توانایی‌های خویش برخوردار باشند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

یکی از راهکارهای مورد توجه مطهری نیز توجه به قابلیت‌ها و دوری از تبعیض در برابر استعدادها و توانایی‌های برابر در جامعه عدالت‌محور است. وی برای تبیین کیفیت توزیع عادلانه مشاغل بین افراد، جامعه را به یک میدان مسابقه تشبیه کرده است که با ایجاد شرایط مساوی برای همگان، بهترین فرد را از نظر استعداد و توانایی برای تصدی مشاغل متناسب با توانایی‌ها برمی‌گزیند؛ زیرا شرایط مسابقه به گونه‌ای است که با فراهم آوردن حق شرکت در مسابقه و شرایطی یکسان برای همه، خودبه‌خود منجر به ظهور استعدادها و قابلیت‌ها می‌گردد. بدین ترتیب، با توجه به نتایج این رقابت، تمامی شئون و مواهب اجتماعی تنها با توجه به لیاقت، استعداد و شایستگی افراد، میان آنان توزیع می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶-۱۲۷).

با توجه به مطالب مذکور در اندیشه رالز و مطهری برابری فرصت‌های اولیه در تصدی مشاغل برای کسانی که استعدادهای مشابه و یکسانی دارند، برای تحقق جامعه عدالت‌محور ضروری است.

۳-۱-۳. بازتوزیع

رالز و مطهری هر دو حساسیت ویژه‌ای بر بهبود شرایط طبقه محروم دارند، با این تفاوت که رالز سهم معینی برای این قشر معین نکرده و تنها بر ضرورت جبران نابرابری‌های غیرعادلانه و ناحق، مانند نابرابری‌های مادرزادی و یا نابرابری‌های ناشی از مواهب طبیعی تأکید می‌کند؛ اما مطهری منابع معینی را برای تأمین نیازهای این قشر از جامعه در مرحله بازتوزیع برمی‌شمرد.

رالز در بند اول اصل دوم، اصل وجود تفاوت‌ها را گریزناپذیر توصیف کرده، تأکید می‌کند که باید نابرابری‌ها را طوری طراحی کرد که به نفع کم‌درآمدترین افراد جامعه باشد. بدین منظور جامعه باید به کسانی که مواهب زیستی و یا موقعیت‌های اجتماعی آنان کمتر است، توجه بیشتری داشته باشد؛ مثلاً منابع بیشتری در آموزش کندذهنان به جای تیزهوشان هزینه شود و همچنین آنان که به واسطهٔ به دنیا آمدن در طبقه‌های پایین، از آموزش کامل برخوردار نبوده‌اند، یا آنها که دچار ضعف‌اند، در رقابت با آنان که از آموزش کامل برخوردارند، باید به نحوی توسط دولت حمایت شوند تا با بقیه در سطحی برابر جهت رقابت قرار گیرند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷-۱۶۸).

از نظر مطهری بر اساس رابطهٔ غایی، بهره‌وری از امکانات و مواهب طبیعی، حق تمامی انسان‌هاست. بنابراین لازم است نیازهای اقشار ضعیف و ناتوان جامعه در حد کفاف مرتفع گردد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۱۵۸). مطهری منابع معینی را برای این منظور اختصاص می‌دهد که عبارتند از: ۱. خمس (مطهری، ۱۳۶۹، الف، ج ۳، ص ۱۱۳)، ۲. زکات (مطهری، ۱۳۷۳، الف، ج ۲، ص ۶۲)، ۳. وضع مالیات: مالیات به خلاف خمس و زکات نصاب معینی ندارد و حاکم مجاز است در هر زمان و برای هر چیز به حسب مصلحت مالیات وضع کند (همان، ص ۶۴)، ۴. انفاق و بخشش: باید با افزایش روحیهٔ برادری در میان افراد جامعه، آنها را به بخشش و انفاق از روی میل و داوطلبانه و نه اکراه و اجبار ترغیب کرد (مطهری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۱).

۴-۱-۳. آزادی

رالز و مطهری هر دو بر ضرورت و اهمیت محوری آزادی در نظام عادلانهٔ خویش تأکید می‌کنند. رالز تا اندازه‌ای برای آزادی اهمیت و اعتبار قائل است که نه تنها آن را اصل اول نظریهٔ عدالت خویش قرار می‌دهد، بلکه آن را بر اصل دوم که در آن بر رسیدگی به حال محرومان و برقراری فرصت‌های منصفانه تأکید می‌کند، مقدم می‌گرداند. می‌توان گفت که وی به نوعی اصل آزادی را بر اصل عدالت مقدم کرده است (رالز، ۱۳۸۶، ص ۸۰۶-۸۰۷).

در اندیشهٔ مطهری نیز آزادی در حد اعلای ارزشمندی و فوق ارزش‌های مادی

است. اهمیت آزادی تا بدان جاست که در نظر انسان آزاده، صبر بر اسارت و بردگی سخت‌تر از تحمل گرسنگی است (مطهری، ۱۳۷۳، ب، ص ۴۸). از نظر وی آزادی به خودی خود دارای تقدس و ارزش نیست، بلکه در صورتی ارزشمند است که انسان را به عالی‌ترین مقامات و کمالات برساند و موجبات رشد و تعالی وی را فراهم آورد (همان، ص ۳۴۶-۳۴۷).

با وجود تأکید هر دو متفکر بر ضرورت برقراری آزادی، دیدگاه ایشان درباره مرز و میزان آزادی متفاوت است. بر خلاف رالز که حد آزادی را تنها خود آزادی می‌داند و معتقد است آزادی فردی نباید آزادی کلی را محدود کند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)، مطهری حد آزادی را اخلاق و معنویت می‌داند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷). در اندیشه وی، انسان، امتیاز خلیفه و جانشین خداوند بودن را داراست. آزادی انسان در شریعت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که او را در جهت رسیدن به قرب الاهی یاری کند و بر همین اساس، این آزادی با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ب، ص ۳۵). بنابراین با توجه به پذیرش این امانت بزرگ الاهی از سوی انسان و مسئولیت او در قبال خداوند و در قبال خویشتن و نیز سایر انسان‌ها و طبیعت، فعالیت‌های اقتصادی وی نیز برای دستیابی به یک نظام عادلانه با حفظ شرایطی خاص محدود می‌گردد. از نظر مطهری این محدودیت‌ها همان قیودی است که اسلام به طور کلی و ثابت، تعیین کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ب، ص ۲۱۰-۲۱۳).

ارزیابی

آزادایی که تنها حد و شرط آن، عدم سلب آزادی دیگران بوده، معنویت و اخلاق را لحاظ نکند، همچنان می‌تواند به لگام گسیختگی و هرج و مرج بینجامد و جامعه را به اسارت هواهای نفسانی و امیال شیطانی درآورد. این آزادی نه تنها رهایی‌بخش نیست، بلکه سبب اسارت نفس و نابودی قلب پاک و سلیم می‌گردد؛ حتی با تفکیک آزادی‌های اساسی و غیراساسی و قراردادن آزادی اقتصادی در گروه آزادی‌های غیراساسی نمی‌توان مشکل را حل کرد؛ زیرا به فرض مثال اگر هیچ چیز جز مخل بودن به آزادی دیگران نتواند آزادی بیان را که از نظر رالز در گروه آزادی‌های اساسی است،

محدود کند، این آزادی می‌تواند عامل هرج و مرج و بی‌عدالتی گردد. مسلماً توهین کردن و مراعات نکردن حریم اجتماعی و شئون فرهنگی آنان، غیرعادلانه است. آیا اهانت، توهین و ناسزاگفتن به مقدسات و ارزش‌های تعداد کثیری از شهروندان از مصادیق عدالت است؟ هرچند به نظر می‌رسد دخالت دولت در آزادی مذهبی و عقیدتی شهروندان در صورتی که این آزادی مخل نظم جامعه نباشد، وجهی ندارد و پایبندی به مذهب و عقیده‌ای خاص، امری فردی بوده، دولت یا هر نهاد دیگری نمی‌تواند شهروندان را ملزم به پذیرش عقیده یا مذهبی خاص کند.

۵-۱-۳. مالکیت عمومی ابزار تولید

رالز و مطهری بر ظالمانه بودن مالکیت خصوصی ماشین و ابزار تولید تأکید می‌کنند. رالز با حمایت از رژیم «دموکراسی دربرگیرنده حق مالکیت» در حقیقت از مالکیت عمومی ابزارهای تولید در ابتدای هر دوره دفاع می‌کند. بر خلاف این نظام در نظام «سوسیال لیبرال»، شناسایی و رفع نیاز فقرا در انتهای هر دوره واقع می‌شود. از معایب این شیوه پیدایش طبقه‌ای ضعیف، مأیوس و افسرده است که همواره به انواع بیمه‌های تأمین اجتماعی وابسته می‌باشد؛ اما نظام دموکراسی دربرگیرنده حق مالکیت، جهت بهبود اوضاع طبقه ضعیف، در ابتدای هر دوره، مالکیت ابزارهای تولید را عمومی می‌کند. بدین منظور نهادهای اساسی جامعه از ابتدا ابزارهای کافی تولید را در اختیار همه شهروندان و نه فقط شماری معدود، قرار می‌دهند تا همه بر مبنای برابری با یکدیگر همکاری کنند. بدین ترتیب، محروم‌ترین افراد هم اشخاص بدشانس که به ترحم دیگران، انواع بیمه و ... محتاج باشند، نخواهند بود و از همان ابتدا از مواهب و امکانات بهره مند می‌گردند (رالز، ۱۳۸۳، ص ۲۳۳-۲۳۴).

مطهری نیز همچون رالز، ثروت‌های صنعتی، یعنی ماشین و ابزار تولید را مملوک جامعه می‌داند. وی به خلاف رالز علاوه بر پذیرش تملک عمومی صنایع تولید، سبب عمومی بودن مالکیت این صنایع را نیز در ابتکاری نو ارائه می‌دهد. مبنای این نظر، به تلقی و برداشت متفاوت وی از ماشین باز می‌گردد. بر اساس این فهم نو و متفاوت، «ماشین» را نمی‌توان امتداد تکامل و ترقی «ابزار»های پیشین دانست؛ بلکه حقیقت این

است که ماشین، یک «انسان مصنوعی» است، نه یک «ابزار». این انسان مصنوعی محصول تلاش‌های فکری چند هزار ساله بشری است؛ مظهر فکر، اراده، نیروی انسان به ماهو انسان و جانشین انسان است؛ برخاسته از تکامل مادی و کلیت «جامعه بشری» است. در نتیجه به شخصی خاص از جمله سرمایه‌دار تعلق ندارد (مطهری، ۱۳۶۸، ب، ص ۱۳۶-۱۳۸). بنابراین اصل به تملک درآمدن ماشین به وسیله سرمایه‌دار، غیرموجه و نامشروع است. علت اصلی نامشروع بودن سود سرمایه‌دار نیز تملک شخصی ماشین است. بنابراین منبع اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید، نامشروع است (همان، ص ۱۴۳).

۳-۱-۶. اصل پس‌انداز عادلانه

رالز و مطهری هر دو بر لزوم حفظ مواهب و منابع برای آیندگان تأکید می‌کنند. رالز در انتهای بند اول اصل دوم، مبحث پس‌انداز عادلانه را مطرح می‌کند. بر پایه این اصل، هر نسل به چه میزان حق بهره‌برداری از منابع طبیعی و خیرات اولیه اجتماعی را دارا می‌باشد و چه مقدار را باید برای اعقاب خود ذخیره و پس‌انداز کند از جمله اطلاعات عمومی که افراد در وضع نخستین دارند اینکه می‌خواهند رفاه اعقاب نزدیک خود را تأمین کنند. علت این علاقه به اعقاب این است که افراد مورد نظر طبق منطق وضع نخستین و پرده جهل، از اینکه به کدام نسل تعلق دارند، بی‌خبرند. بنابراین باید منافع تمام نسل‌ها را مد نظر قرار دهند (رالز، ۱۳۸۷، ص ۴۳۳-۴۳۴).

با توجه به نظریه غایت‌مندی جهان می‌توان نتیجه گرفت مطهری نیز با شیوه‌ای متفاوت از رالز، پس‌انداز بخشی از ثروت‌های طبیعی برای نسل‌های آینده را ضروری می‌داند. یکی از حقوقی که با توجه به ایمان و جهان‌بینی الهی قابلیت تبیین و تفسیر دارد، حق آیندگان و مسئولیت در برابر نسل‌های آینده است. مقدمات استدلال بر مسئولیت در برابر نسل آینده در اندیشه مطهری این‌گونه تبیین می‌شود:

الف) تجاوز به حقوق دیگران ظلم است.

ب) جهان خلقت، نظام حکیمانه‌ای دارد و غایت آن در درجه اول، بهره‌مندی بشر در تمام اعصار و قرون است.

ج) غایت‌مندی خلقت و جهان طبیعت، حق بهره‌مندی از آن را به بشر در تمام اعصار و قرون اعطا می‌کند.

نتیجه: تجاوز به حقوق آیندگان، ظلم بوده، حفظ حقوق آنان، از جمله حق بهره‌مندی از منابع و مواهب، ضروری است (مطهری، ۱۳۶۸، الف، ج ۲۱، ص ۲۲۲).

۷-۳. برابری کامل

رالز و مطهری نظامی را که برابری کامل اقتصادی را تأیید کند، نمی‌پذیرند. از نظر رالز برابری توزیع ثروت و درآمد در جامعه، غیرعقلانی است؛ زیرا پاداش افراد بر اساس توانمندی و کارایی آنها نخواهد بود. افراد معقول در وضع نخستین به‌درستی درمی‌یابند که با توجه به استعداد و کارایی متفاوت افراد، برابری کامل در درآمد و ثروت با اصل انگیزه، تباین دارد؛ زیرا درآمد برابر، انگیزه تلاش بیشتر را کاهش خواهد داد (تمدن، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱-۳۳۰).

مطهری نیز تعریف عدالت به برابری کامل و مساوات را نمی‌پذیرد. داشتن امکانات برابر و مشابه و درآمد و ثروت کاملاً یکسان در تمامی مراحل و بدون در نظر گرفتن استعدادها و توانایی‌ها و کارایی افراد، حتی اگر عملی باشد، تجاوز و ظلم است، نه عدالت (مطهری، ۱۳۷۳، الف، ج ۱، ص ۳۰۶). استعدادهای و شرایط متفاوت، حقوق مختلفی را ایجاد می‌کند که نادیده گرفتن آنها کارایی افراد را کاهش داده، انگیزه تلاش برای کسب درآمد و تولید بیشتر را سلب می‌کند.

ارزیابی

به نظر می‌رسد در مواضع تشابه دو نظریه، امتیاز نظریه مطهری بر نظریه رالز این است که وی به خلاف رالز، منابع معینی برای نظام بازتوزیع اختصاص می‌دهد. همچنین برای اختیار کردن دیدگاهی خاص، دلیل می‌آورد. وی عموماً از اصل غایت‌مندی برای توجیه نظریاتش استفاده می‌کند. برابری فرصت‌های اولیه، لزوم پسانداز و ظالمانه بودن تملک خصوصی ماشین، از نظریات مشترکی است که مطهری برای آنها اقامه دلیل می‌کند.

۳-۲. وجوه افتراق تفکر رالز و مطهری

۳-۲-۱. منشأ مشروعیت عدالت

در اندیشه رالز عدالت، امری عینی به معنای واقعیت‌دار و حقیقی نیست و ملاک درستی و نادرستی تنها توافق افراد معقول است. بنابراین قرارداد اجتماعی، معیاری برای سنجش قوانین عادلانه از ناعادلانه می‌باشد. وی معتقد است اگر قانونی قابلیت و ظرفیت توافق افراد معقول را داشته باشد، عادلانه و مشروع است. از نگاه رالز، اصول عدالت نه با روش استنتاج عقلی دست‌یافتنی است و نه با روش‌های غایت‌انگازانه که مبتنی بر تعریف و تلقی پیشینی از خیر و سعادت است (رالز، ۱۳۸۷، ص ۹۹)؛ اما در روش قراردادگرایی، محتوای اصول عدالت، نتیجه و دستاورد توافق و قرارداد افرادی خاص، در وضعیتی ویژه (وضع اصیل) و منصفانه است. وی بر آن است که منصفانه‌بودن روش تصمیم‌گیری درباره اصول عدالت، به خودی خود ضامن درستی و اعتبار اصول گزینش‌شده خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

اما در نظر شهید مطهری ممکن نیست وضع به وسیله قانونگذار و توافق و قرارداد سبب مشروعیت و اعتبار عدالت شود؛ زیرا عدالت امری حقیقی و نفس‌الامری است که سنجش عادلانه‌بودن تمامی امور از جمله قوانینی که مورد توافق واقع می‌شود، به وسیله عرضه کردن بر این امر حقیقی، امکان‌پذیر می‌باشد. عدالت، ارزشی ذاتی و اعتباری نفسانی دارد که مقیاس و معیار مشروعیت قانون و قرارداد و عرف می‌باشد و مقیاسی جز ذات خویش برای اثبات مشروعیتش ندارد (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۶۲ و ۴۰). در واقع می‌توان گفت، اصول عدالت رالز تأسیسی است و افراد در وضع اصیل با تکیه بر عقل خود و در شرایط وجود پرده جهل آن را تأسیس و ایجاد می‌کنند؛ اما اصول عدالت مطهری حقیقی است و برای رسیدن به آن باید با همت و اجتهاد آن را کشف کرد.

ارزیابی

به نظر می‌رسد قراردادگرایی رالز با عینی‌گرایی وی سازگاری ندارد؛ زیرا اگر عدالت

امری حقیقی و عینی است، برای دستیابی به حقیقت آن و ارائه نظریه‌ای جامع و کامل، باید با تلاش و کوشش آن را کشف کرد، نه آنکه با توافق و قرارداد آن را تأسیس و ایجاد کرد. بر قراردادی بودن مشروعیت عدالت، می‌توان نقدهای فراوانی وارد کرد؛ از جمله اینکه تضمینی وجود ندارد که مفاد قرارداد با خیر واقعی فرد و جامعه تطبیق داشته باشد؛ مثل معامله‌ای که با توافق قبلی صورت گرفته است، اما در حقیقت یکی از طرفین یا هر دو متضرر شده‌اند (Dworkin, 1989, pp.19-21).

۳-۲-۲. جامعه هدف

نظریه عدالت رالز تنها در جوامع ثروتمند، مانند جامعه امریکایی و با جانبداری از ایدئولوژی لیبرالیسم قابلیت تحقق و اجرا دارد. وجود پرده جهل و رجوع به عقل ابزاری فارغ از منافع و آگاهی‌های فردی هم نمی‌تواند عامل تحقق آن در عرصه جهانی شود؛ زیرا رالز پیش‌فرض‌هایی را در این موقعیت مد نظر قرار می‌دهد که ممکن است مورد پذیرش افراد و مکاتب دیگر واقع نشود؛ برای نمونه سوسیالیست‌ها تنها اصل دوم را می‌پذیرند. نقطه عزیمت رالز را می‌توان ایجاد احساس اقبال عمومی به نظریه عدالت خویش در جوامع ثروتمند لیبرال دموکرات، چون جامعه معاصر امریکا، دانست (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۵۹).

اما جامعه هدف نظریه عدالت مطهری یک جامعه اسلامی است. وی به انحای گوناگون نظریات و قوانین اسلام را محور اجرایی شدن ایده عدالت خویش عنوان می‌کند. برای نمونه اگرچه کار را ملاک و معیار ایجاد حق مالکیت می‌داند، اما مکاسب محرمه را استثنا می‌کند. کسبی که از طریق خرید و فروش بت، شراب، اعیان نجسه، قمار، کتب ضاله و غیره حاصل شود، اگرچه مقرون به کار و زحمت باشد، نامشروع و غیرعادلانه است (مطهری، ۱۳۶۸، ب، ص ۲۱۰-۲۱۳).

۳-۲-۳. تقدم فرد یا جامعه (تقدم حق یا خیر)

رالز همچون لیبرال‌های دیگر، فردگراست. بر اساس این تلقی، فرد در مقابل هر گروه جمعی از ارزش والاتری بهره‌مند بوده و از هر لحاظ بر جامعه مقدم است (آربلاستر،

۱۳۸۸، ص ۱۹-۲۰). از منظر ایدئولوژی لیبرالیسم، انسان‌ها اتم‌هایی مستقل و خودبنیادند که از یکدیگر و خدا و آسمان بی‌نیازند. تقدم فرد بر جامعه، به تقدم حق بر خیر منجر می‌شود؛ بدین معنا که حقوق افراد نباید برای تأمین مقولاتی نظیر خیر عمومی و جمعی قربانی شود؛ زیرا جامعه، حقیقتی مجزای از فرد نیست (همان، ص ۳۰-۳۱).

در نقد این نظریه گفته شده است که دولت تنها یک ماشین برای حمایت از حقوق افراد نیست، بلکه موظف است تمام بافت‌های اجتماعی را سامان‌دهی کند. بنابراین باید چارچوب خاصی از خیر را مد نظر قرار دهد (موحد، ۱۳۸۴، ص ۳۲۸-۳۲۹). فردگرایی غیراجتماعی رالز باعث می‌شود که وی مبنای عقلانی لازم برای نظریه عدالتش را از دست داده، خلأ اجماع سیاسی در جامعه مبتنی بر نظریه او شکل گیرد (مک اینتایر، ۱۳۷۶، ص ۱۱۶-۱۱۵).

بر خلاف رالز در اندیشه مطهری اگرچه فرد و اجتماع هر دو حقیقی و ذی‌حق‌اند؛ اما حق اجتماع بر حق فرد در صورت تزاحم مقدم است. در دیدگاه وی اجتماع وجودی مرکب و حقیقی دارد؛ زیرا اجتماع دارای حیات، موت و وحدت است. مبنای حقوق نیز در اندیشه مطهری، توجه طبیعت به غایت است. بنابراین از آنجا که اجتماع امری حقیقی است و از غایات طبیعت به‌شمار می‌رود، ذی‌حق خواهد بود. از آنجا که حیات انسان به جامعه وابسته است، گاه ممکن است با توجه به غایتی که طبیعت دنبال می‌کند، مصالح جامعه بر مصالح فردی مقدم شود؛ زیرا خیر و مصلحت جامعه، خیر تمامی افراد جامعه است (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

به طور خلاصه مقدمات استدلال مطهری بر تقدم حق اجتماع بدین ترتیب است:

الف) زندگی اجتماعی از غایات کمالی طبیعت بوده، ذی‌حق است.

ب) هر حقی که کمال بیشتری برای طبیعت به ارمغان آورد، بر حقوق دیگر مقدم است.

نتیجه: حق اجتماع بر حقوق فردی مقدم است.

تفاوت دیگر دو متفکر در این زمینه، این است که رالز با وجود اینکه حق را بر خیر مقدم می‌داند، منشأ و مبنای پیدایش حقوق را معرفی نمی‌کند. اما مطهری اصل غایتمندی را مبنای پیدایش حقوق می‌داند. طبق این اصل، خداوند جهان طبیعت را برای همه انسان‌ها آفریده و همه آنها دارای حق بالقوه‌اند. در واقع، حقوق طبیعی از

فطرت انسان برمی‌خیزد و تابع وضع واضح و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه میان انسان و غایت اشیا به دست می‌آید. به بیان دیگر حقوق طبیعی، رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی‌حق را نشان می‌دهد. رابطه حق با ذی‌حق هم از نوع رابطه غایی است. آفرینش یک سلسله موجودات در طبیعت برای انسان، سبب می‌شود که انسان در بهره‌گیری از آنها ذی‌حق شود (مطهری، ۱۳۶۸، الف، ج ۱۹، ص ۱۵۸).

۳-۲-۴. عدالت رویه‌ای

از نگاه رالز سه قسم عدالت روشی وجود دارد: ۱. «عدالت رویه‌ای کامل» که در آن، هم معیار و تعریفی پیشینی برای تشخیص وضعیت و نتیجه عادلانه و هم روشی تضمین‌شده برای وصول به این نتیجه منصفانه وجود دارد. ۲. «عدالت رویه‌ای ناقص» که در آن، تعریفی پیشینی برای تشخیص نتیجه عادلانه وجود دارد، اما روشی که وصول به آن را تضمین کند، موجود نیست. ۳. «عدالت رویه‌ای محض». در این روش اگرچه توافق و اشتراک نظر برای یافتن تعریفی پیشینی از عدالت وجود ندارد، با توجه به ایجاد شرایط منصفانه، روشی تضمین‌شده برای وصول به نتیجه عادلانه ایجاد می‌شود. رالز ضمن رد هرگونه تعریف و داوری پیشین مقدم بر قرارداد، عدالت رویه‌ای محض را کارآمدترین روش برای وصول به نتیجه عادلانه می‌داند که باید در عمل اجرا شود (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۰).

با توجه به تعریف رالز از انواع عدالت رویه‌ای، می‌توان عدالت روشی مطهری را عدالت رویه‌ای کامل نام نهاد. مطهری تنها روش منصفانه را برای دستیابی به اصول عادلانه کافی نمی‌داند و تعریف پیشینی از عدالت ارائه کرده، محتوای اصول خویش را بر آن تعریف استوار می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲، ث، ص ۶۲).

ارزیابی

به نظر می‌رسد روش عدالت رویه‌ای محض، قابل پذیرش نیست؛ زیرا شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین علل نقدهای متعدد به رالز، عدم ارائه تعریفی دقیق و پیشینی از عدالت است. بر اساس یک تعریف پیشینی و دقیق است که می‌توان، انتظاری را که از

تحقق عدالت داریم، مشخص کرد و اصول عدالت را بر مبنای آن نشان داد. اگر چه رالنز یک برداشت پیشینی از عدالت، که مورد قبول همگان باشد، ارائه می‌کند، اما تعریفی که بتواند صاحبان آرای گاه متناقض را به سمت خود جلب کند، مسلماً باید برخی حقایق را نادیده انگاشته، ناقص و ضعیف باشد. هنگامی که بدانیم از عدالت چه انتظاری داریم، در هر عرصه و نهادی می‌توانیم الگوی پیشینی ارائه‌شده را مد نظر قرار داده، نهاد مورد نظر را عدالت‌محور سازیم. اگر بدانیم که عدالت، اعطای حق هر صاحب حقی است، با شناسایی حقوق متقابل افراد بر یکدیگر و بر دولت، جامعه و طبیعت و ... می‌توانیم الگوی نهادهای عدالت‌محور را تبیین کنیم. در نقد ارائه تعریف پیشینی از عدالت گفته شده است که حتی اگر تعریف عدالت به اعطای حق هر صاحب حقی را بپذیریم، نزاع مکاتب مختلف بر سر عدالت همچنان باقی است؛ زیرا یکی حق را چیزی می‌داند و دیگری چیز دیگر و به تبع یکی، حکمی را عادلانه می‌داند و دیگری، ظالمانه. بنابراین در این دیدگاه تنها راه رفع نزاع، ذکر مستقیم مصادیق عادلانه است (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

به نظر نمی‌رسد این نقد جهت عدم ارائه تعریف پیشینی از عدالت قابل پذیرش باشد؛ زیرا تعیین مصادیق عدالت نیز به قوانین و راهکارهایی نیاز دارد که تعریف کامل و جامع می‌تواند آنها را مشخص سازد. ممکن نیست بدون هیچ معیار و ملاک ثابت و قابل قبولی بتوان احکامی را به عنوان مصادیق عدالت معین کرد. بنابراین شیوه مطهری در این زمینه پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد.

۲-۳-۵. جهت الزام‌آوری عدالت

از نظر رالنز سه عامل سبب می‌شود شهروندان به اصول پیشنهادی وی متعهد بمانند: ۱. با توجه به آگاهی افراد از واقعیات عام روانی انسان‌ها و با توجه به اینکه این دو اصل نه تنها خطری را متوجه آنها نمی‌کند، بلکه حداقلی از خیرات را برای همه حتی در بدترین شرایط تضمین می‌کند، افراد اطمینان می‌یابند که همه به این دو اصل متعهد باقی می‌مانند. ۲. پس از شکل‌گیری نهادهای جامعه، مطابق با محتوای این دو اصل، آزادی‌های اساسی هر فرد محفوظ مانده، تمام افراد از همکاری اجتماعی بهره‌مند

خواهند شد. بنابراین تمام افراد آن را حمایت خواهند کرد و از پی این پشتیبانی، نظم بادوام و تثبیت‌شده‌ای در جامعه واقع خواهد شد. ۳. از نظر رالز دو اصل عدالت وی بیشترین حمایت را از مهم‌ترین خیرات اولیه، یعنی پایه‌های اجتماعی احترام به خویش روا می‌دارد و بدین ترتیب پایه‌های مؤثرتر بودن همکاری اجتماعی را تقویت می‌کند (Rawls, 1999, pp.153-155).

بر خلاف رالز و کسانی که الزام اخلاقی برای عمل به تکالیف را غیرضروری می‌دانند، مطهری اساسی‌ترین پشتوانه اجرای عدالت در جامعه را معنویت اسلامی و الزام اخلاقی می‌داند. بشر باید به حدی از رشد معنوی دست یابد که به حکم بلوغ روحی، عاطفه انسانی و اخوت اسلامی ناشی از معنویت اسلام برای رفع تبعیض‌ها گام بردارد (مطهری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۳). مطهری از نقش ایمان و اخلاق هم به عنوان ضامن اجرای قانون عادلانه و هم به عنوان تفسیرکننده و مبین حقوق ذاتی استفاده می‌کند. به زعم مطهری ایمان به خدا، هم زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم و هم بهترین ضمانت اجرا برای آنها می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۴۵).

ارزیابی

همان‌طور که گفته شد، سه دلیل رالز تعهد شهروندان به اصول عدالت را تضمین نمی‌کند؛ زیرا صرفاً جنبه مصلحت‌اندیشانه دارد و برای جلب منافع ناشی از مشارکت دیگران یا دفع ضرر ناشی از تعرض آنان پذیرفته می‌شود. صرف توافق و مصلحت‌اندیشی در مقطعی خاص، حتی اگر واقعی باشد، نمی‌تواند الزام دائمی و همیشگی ایجاد کند؛ زیرا فرد مطلع از ساختگی بودن این عدالت قراردادی نمی‌تواند قلباً به عنوان یک وظیفه اخلاقی به آن پایبند باشد. انسان طبیعی تنها به دلیل اینکه در شرایط مفاد توافق، بهترین سیستم برای تأمین امیال و منافع شخصی اوست، آن را پذیرفته است. او چون عاقل و حسابگر است، باطناً به این عدالت ساختگی دل نمی‌بندد و مصلحت‌اندیشی او اقتضا می‌کند که فقط تظاهر به عدالت‌ورزی کند. اما اگر عمل مطابق با اصول عدالت همراه با یک نهیب درونی بوده، الزام پایبندی به آن، از ناحیه وجدان درونی و تعهد اخلاق، نشئت بگیرد، اجرایی شدن اصول عدالت، پشتوانه محکمی می‌یابد و این، همان

چیزی است که مطهری ضامن الزام‌آوری نظریه خویش قرار می‌دهد.

۴. نتیجه‌گیری

همان‌طور که مشاهده می‌شود، نظریه رالز که مبتنی بر ایدئولوژی لیبرالیسم است، با چالش‌های فراوان و اساسی روبه‌روست و با وجود این چالش‌ها اگرچه اوضاع جوامع سرمایه‌دار و ثروتمندی چون آمریکا را تا حدودی بهبود می‌بخشد، اما همچنان نمی‌تواند در همین جوامع نیز نظریه کاملی باشد. درباره کشورهای که ثروتمند و سرمایه‌دار نیستند، این نظریه اساساً قابل اعتنا نیست؛ زیرا - همان‌گونه که خود رالز اشاره می‌کند - انتخاب اصول پیشنهادی وی از ناحیه افراد در وضع اصیل تنها در صورتی ممکن است که نیازهای مادی و ابتدائی همه افراد تأمین شده باشد. در اینجا به مهم‌ترین این چالش‌ها با لحاظ کردن دیدگاه مطهری اشاره می‌کنیم.

۱. آزادی در اندیشه رالز که تنها حد و شرط آن، عدم سلب آزادی دیگران بوده و معنویت و اخلاق را لحاظ نمی‌کند، همچنان می‌تواند به لگام‌گسیختگی و هرج و مرج بینجامد و جامعه را به اسارت هواهای نفسانی و امیال شیطنی درآورد. این آزادی نه تنها رهایی‌بخش نیست، بلکه سبب اسارت نفس و نابودی قلب پاک و سلیم می‌گردد. حتی با تفکیک آزادی‌های اساسی و غیراساسی و قراردادن آزادی اقتصادی در گروه آزادی‌های غیراساسی نمی‌توان این مشکل را حل کرد؛ زیرا اگر برای نمونه، هیچ چیز جز مخل بودن به آزادی دیگران نتواند آزادی بیان را که از نظر رالز در گروه آزادی‌های اساسی است، محدود کند، این آزادی به هرج و مرج و بی‌عدالتی منجر می‌گردد. مسلماً توهین‌کردن و مراعات‌نکردن حریم اجتماعی و شئون فرهنگی شهروندان، ناعادلانه و ظالمانه است. آیا اهانت و توهین و ناسزاگفتن به مقدسات و ارزش‌های شمار فراوانی از شهروندان می‌تواند از مصادیق عدالت باشد؟ هرچند به نظر می‌رسد دخالت دولت در آزادی مذهبی و عقیدتی شهروندان در صورتی که این آزادی مخل نظم جامعه نباشد، وجهی ندارد و پایبندی به مذهب و عقیده‌ای خاص، امری فردی بوده، دولت یا هر نهاد دیگری نمی‌تواند شهروندان را به پذیرش عقیده یا مذهبی خاص ملزم کند.

۲. قرارداد و توافق افراد، بر خلاف آنچه رالز می‌گوید، ممکن نیست منشأ مشروعیت عدالت باشد؛ زیرا اگر بپذیریم عدالت امری حقیقی بوده و حسن ذاتی دارد، منشأ مشروعیت آن، خود عدالت خواهد بود، نه قرارداد یا هر امر دیگری. رالز می‌پذیرد که عدالت امری عینی است؛ اما «عینی‌بودن» را به معنای «معقول‌بودن» لحاظ می‌کند. اگرچه مطهری نیز بر خارجی‌نبودن گزاره‌های اخلاقی، از جمله عدالت، تأکید می‌کند، بر این باور است که همه آنها از طبیعت واحد انسانی سرچشمه می‌گیرند و حسن ذاتی و واقعیتهای نفس‌الامری دارند. حتی اگر بپذیریم عینیت عدالت، همان معقولیت آن است، معقول‌بودن عامل مشروعیت خواهد بود، نه قرارداد و توافق. علاوه بر اینکه عادلانه‌بودن قراردادی که رالز به تصویر می‌کشد، با چالش‌های جدی روبه‌روست. بنابراین درست آن است که بگوییم عدالت عامل مشروعیت قرارداد است، نه قرارداد عامل مشروعیت عدالت.

۳. وجه قابل تأمل بعدی، عدم ارائه تعریف پیشینی از عدالت در نظریه رالز است. ارائه یک تعریف دقیق و جامع از عدالت، قبل از تبیین اصول آن لازم و ضروری به نظر می‌رسد. شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین علل نقدهای متعدد به رالز، عدم ارائه چنین تعریف جامعی از عدالت است. بر اساس یک تعریف پیشینی و دقیق است که می‌توانیم انتظاری را که از تحقق عدالت داریم، مشخص کرده، اصول عدالت را بر مبنای آن ارائه دهیم. اگرچه رالز یک برداشت پیشینی از عدالت، که مورد قبول همگان باشد، ارائه می‌کند، اما تعریفی که بتواند صاحبان آرای گاه متناقض را به سمت خود جلب کند، مسلماً باید برخی حقایق را نادیده انگاشته، ناقص و ضعیف باشد.

۴. درباره تقدم حق فرد یا اجتماع نیز باید گفت که اگر بپذیریم فرد و اجتماع، هر دو واقعیت دارند، بر این اساس هر دو دارای حق خواهند بود؛ اما در صورت تزامنی نمی‌توان حق فرد را بر حق یا خیر اجتماع مقدم کرد؛ زیرا از طریق همان طبیعت و آفرینشی که به ما نشان می‌دهد، چه موجوداتی دارای حق‌اند، می‌توانیم تقدم و تأخر حقوق را نیز دریابیم. این سخن مطهری منطقی به نظر می‌رسد که هر حقی که کمال بیشتری برای طبیعت، که منشأ شکل‌گیری حقوق است، به ارمغان آورد، بر حقوق دیگر

مقدم است. بنابراین حق و خیر اجتماع که خیر تمامی افراد آن اجتماع نیز هست و به تناسب کمال بیشتری را نیز با خود به همراه دارد، بر حق فرد مقدم خواهد بود.

۵. نظریه‌ی رالز بر خلاف ادعای وی الزام‌آور نیست؛ زیرا صرف توافق و مصلحت‌اندیشی در مقطعی خاص، حتی اگر واقعی باشد، نمی‌تواند الزام دائمی و همیشگی ایجاد کند؛ زیرا فرد مطلع از ساختگی بودن این عدالت قراردادی نمی‌تواند قلباً به عنوان یک وظیفه اخلاقی به آن پایبند باشد. انسان طبیعی تنها به دلیل اینکه در شرایط حاضر مفاد توافق، بهترین سیستم برای تأمین امیال و منافع شخصی اوست، آن را پذیرفته است. او چون عاقل و حسابگر است، باطناً به این عدالت ساختگی دل نمی‌بندد و مصلحت‌اندیشی او اقتضا می‌کند که فقط تظاهر به عدالت‌ورزی کند؛ اما اگر عمل مطابق با اصول عدالت همراه با یک نهیب درونی بوده و الزام و پایبندی به آن، از وجدان درونی و تعهد اخلاق نشئت بگیرد، اجرایی شدن اصول عدالت، پشتوانه محکمی می‌یابد و این، همان چیزی است که مطهری ضامن الزام‌آوری نظریه خویش قرار می‌دهد.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این دو نظریه با وجود شباهت‌هایی که با یکدیگر دارند، در موارد کلیدی و ساختاری از یکدیگر متمایزند؛ زیرا ایدئولوژی و نگرش صاحبان یکی از دو نظریه بر مبنای لیبرالیسم و تفکر و جهان‌بینی دیگری بر مبنای اسلام است. اگرچه مطهری با پذیرش همسویی عقل و وحی و بهره‌گیری از هر دو منبع در تبیین نظریه خویش توانست بسیاری از مشکلاتی را که عقل‌گرایان و وحی‌گرایان محض قادر به پاسخگویی نبودند، مرتفع سازد؛ اما همچنان در جهت غنی‌کردن و پردازش نظریه وی در راستای دستیابی به این فضیلت و ارزش گران‌قدر اجتماعی و مقصود گویبار آفرینش باید بر محور علم و عمل، مجاهده‌ای عظیم و تلاشی سترگ انجام داد.

منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۸.
۲. بلوم، ویلیام تی؛ نظریه‌های نظام سیاسی؛ ترجمه احمد تدین؛ ج ۲، تهران: آران، ۱۳۷۳.
۳. تمدن، محمدحسین؛ «معیارهای عدالت از نظر رالس»؛ در کتاب خرد و آزادی، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۲.
۴. توسلی، حسین؛ مبنای عدالت در نظریه جان رالز، فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۱۰، ۱۳۷۶.
۵. رالز، جان؛ عدالت به مثابه انصاف؛ ترجمه عرفان ثابتی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۶. —؛ نظریه عدالت؛ ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۷. علی اکبریان، حسنعلی؛ قاعده عدالت در فقه امامیه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶. *کتابخانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۸. فراهانی فرد، سعید؛ «اندیشه‌های اقتصادی شهید مطهری»؛ قبسات، ش ۳۰-۳۱، ۱۳۸۲. *رتال جامع علوم انسانی*
۹. لسناف، مایکل ایچ؛ فیلسوفان سیاسی قرن بیستم؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: نشر کوچک، ۱۳۸۷.
۱۰. مصباح، سیدحسین؛ «مطهری نسبت عدالت و آزادی»؛ اندیشه حوزه، ش ۶۰، ۱۳۸۵.
۱۱. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ تهران: صدرا، ج ۱ و ۲، ۱۳۷۳، الف.
۱۲. —؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۹، الف.

۱۳. _____؛ انسان کامل؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳، ب.
۱۴. _____؛ بیست گفتار؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
۱۵. _____؛ پیرامون انقلاب؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲، الف.
۱۶. _____؛ حکمت‌ها و اندرزها؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲، ب.
۱۷. _____؛ سیری در نهج البلاغه؛ تهران: صدرا، ۱۳۵۴.
۱۸. _____؛ عدل الهی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲، ث.
۱۹. _____؛ گفتارهای معنوی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳، ت.
۲۰. _____؛ مبانی فقهی اقتصاد؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۱.
۲۱. _____؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ج ۱، ۱۹ و ۲۱، ۱۳۶۸، الف.
۲۲. _____؛ مسئله ربا به ضمیمه بیمه؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲، پ.
۲۳. _____؛ نظری بر نظام اقتصادی اسلام؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۸، ب.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ج ۱۶، ۱۳۷۸.
۲۵. مک‌اینتایر، السدر؛ «عدالت و فضیلت»؛ ترجمه مصطفی ملکیان؛ نقد و نظر، ش ۱۰-۱۱، ۱۳۷۶.
۲۶. واعظی، احمد؛ جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
27. Dworkin, Ronald; **Reading Rawls**; edited by Danials Norman; Stanford University Press, 1989.
28. Rawls, Jhon; **A theory of justice**; Oxford University Press, 1999.
29. _____; **Justice as fairness**; Harvard University Press ,2000.
30. _____; **political liberalism**; Columbia University Press, 1996.