

## مسئله عدالت در آرا جان رالز و شهید بهشتی

مرتضی علویان\*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

جمال مختاری\*\*

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه مازندران

### چکیده

در اداره‌ی جوامع بشری آن‌چه که بیش از سایر امور، آموزه‌های اجتماعی و حکومتی را به‌خود معطوف نموده، مقوله مهم و بنیادین «عدالت» است. از میان اندیشمندان لیبرال می‌توان به «جان رالز» (1921-2002م) اشاره کرد که در تلاش بود تا به‌گونه‌ای اصول لیبرالیسم و آرمان عدالت‌خواهی را جمع نموده و راهی برای جلوگیری از نابرابری بیابد. در میان متفکران و اسلام‌شناسان بزرگ معاصر، شهید بهشتی (1307-1360ش) به دلیل آشنایی بیشتر با دنیای جدید و ارائه نظریه عدالت در نظام اسلامی قابل توجه است. این نوشتار درصدد پاسخ به این پرسش است که در آراء جان رالز و سید محمد حسینی بهشتی به مسئله عدالت چگونه توجه می‌گردد؟ و بیان عدالت در اندیشه این دو اندیشمند چگونه است؟ مفروض بحث بر اساس نوع نگرش هر یک به هستی و جهان در چند قالب قابل طرح است.

### کلید واژه‌ها

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

\* Email: saeedahmadi1364@gmail.com.

\*\* Email: saeedahmadi1364@gmail.com.

## 1. بیان مسئله

«عدالت چیست؟» پرسشی است که از زبان سقراط در کتاب جمهور افلاطون مطرح می‌شود و پس از توضیحات فراوان سرانجام در جلد چهارم کتاب به این تعریف می‌رسد که «عدالت عبارت است از این که هرکس کار خود را انجام دهد» (راغفر، 1393). بعد از رنسانس در اروپا با برداشتی که در اندیشه متفکران این دوران به وجود آمد مفهوم عدالت نیز دگرگون شد، شاید بتوان بیشترین نقش را به ماکیاولی و هابز داد. ماکیاولی ارتباط میان سیاست با عدالت را به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرارداد کاملاً نفی کرد (لئو اشتراوس، 1373: 148). به نظر هابز نیز عدالت را باید همان عادت‌های مردم در اجرای قراردادها و وفای به پیمان‌ها دانست. عدالت، رفتار کردن برحسب ضوابط مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ‌یک از اصول مادی عدالت دیگر اعتباری ذاتی ندارند و همه‌ی تکالیف زاینده توافق دو طرف هستند (لئو اشتراوس، 1373: 207). در میان اندیشمندان قرن بیستم جان رالز به لحاظ توجه به فلسفه‌ی سیاسی دارای جایگاه ویژه‌ای است. تدوین نظریه عدالت بر پایه آموزه‌های لیبرالی توسط جان رالز عمق و جامعیت پیدا کرد. در نظریه عدالت رالز، نظریات اخلاقی و سیاسی در ارتباط باهم بحث شده‌اند و برای شرح آن‌ها از علومی مانند اقتصاد و روانشناسی نیز استفاده شده است.

از جایگاه آموزه‌های اسلامی نیز یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های ادیان توحیدی تأکید جدی آن بر مسئله عدالت و برپایی عدل می‌باشد. حضرت علی (ع) در پاسخ به شخصی که از ایشان سوال کرد عدالت برتر است یا بخشش؟ می‌فرماید با برقراری عدالت هر چیزی سر جای خود قرار می‌گیرد و در این صورت نیازی به بخشش نیست. در میان اندیشمندان معاصر، شهید بهشتی به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران انقلاب اسلامی یکی از ارکان اندیشه خود را تأکید بر اصل عدالت و به‌ویژه عدالت اجتماعی قرار می‌دهد (خبر، 1385: 95-90) و نیز یکی از ارکان حکومت دینی را برقراری عدالت می‌داند. ضرورت این نوشتار از این جهت حائز اهمیت به نظر می‌رسد که در قرن 21 نوعی اتفاق نظر در بین متفکران علوم انسانی و اجتماعی به‌وجود آمده که مسئله علوم اجتماعی از آزادی به عدالت انتقال پیدا کرده است. زیرا در اثر انقلاب‌هایی که دستاوردهای خود را به‌طور فزاینده از ربع آخر قرن 20 ظاهر کرده، جهان به‌شکلی بی‌سابقه با نابرابری‌ها چه در درون کشورها و چه در بین کشورها روبه‌رو بوده است. به‌عنوان مثال «دیوید راتکاف» در اثر خود «ابرتبقه» تصریح می‌کند که در سال 2009 مجموع ارزش خالص دارایی‌های حدود هزار نفر از ثروتمندترین مردم جهان، تقریباً دو برابر ارزش دارایی‌های 2/5 میلیارد نفر از فقیرترین هم‌نوعان ما در مقیاس جهانی است (مومنی، 1384).

## 1.2. نظریه عدالت جان رالز

نظریه عدالت جان رالز یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به عدالت در عقلانیت لیبرال است که بر مبنای فلسفه اخلاق کانت و با تکیه بر مفهوم حق در برابر خیر شکل می‌گیرد. رالز با ارائه چنین نظریه‌ای در تلاش است تا ثابت کند که لیبرالیسم با عدالت اجتماعی سازگاری دارد (بلوم، 1373: 749). یکی از ویژگی‌های نظریه عدالت رالز این است که این نظریه از جمله نظریات قرارداد اجتماعی است (ایچ، 1377: 366). رالز خود در این باره چنین می‌گوید: هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری‌آشنای قرارداد اجتماعی راه که لاک و روسو و کانت در اظهارنشان به آن پرداخته‌اند، تممیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد (توسلی، 1376: 132). رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به‌عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصولی لیبرالیسم انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی، استفاده نموده و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داده است. فایده‌گرایان بر این باور بودند که انسان‌ها همیشه می‌کوشند تا لذت خود را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند.

عدالت در دیدگاه فایده‌گرایان بر محور «خیر» می‌چرخد و به مفهوم «حق» کمتر توجه می‌شود. از دید فایده‌گرایان عدالت مکانیستی محسوب می‌شود که لذت‌جویی افراد را کنترل نموده و نابرابری در سطح اجتماع را بر اساس «نظام توزیع خیرات» تعدیل می‌نماید. از این‌رو فایده‌گرایان حصول منفعت را غایت عدالت می‌دانند (نصیری، 1382: 48).

به نظر رالز اعمال انسان تنها ناشی از منفعت‌طلبی نیست، بلکه حقایق اخلاقی وجود دارند که آن‌ها معیار عمل عادلانه است. رالز می‌گوید: من مانند کانت معتقدم که انسان‌ها یکسری حقوق طبیعی دارند که باید آن‌ها را تامین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر قرار گیرند آن‌ها بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آن‌ها را تامین خواهد کرد (رالز، 1376: 84).

به نظر رالز «خیر» یا فایده مهم‌ترین مفهومی است که گسترش آن اصل انصاف را در جامعه از بین می‌برد و او برای جلوگیری از این اتفاق، خیر را با حق جایگزین می‌کند. چون به نظر او عمل عادلانه فی‌نفسه فضیلت دارد و ابزارگونه نیست. انگیزه عمل عادلانه در اندیشه رالز نه سود و فایده، بلکه اخلاق و بی‌طرفی است. بنابراین در چنین وضعیتی رالز میان «آزادی» و «برابری» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» را طرح می‌نماید (بشیریه، 1376: 116). رالز به دنبال وضعیتی است که در آن قدرت و ثروت به صورت متناسب بین افراد جامعه توزیع شود. منظور رالز از عدالت واقع «عدالت اجتماعی» است. یعنی رالز به دنبال فضیلت اشخاص نیست، بلکه در تلاش است اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منافع افراد در اجتماع را به‌طور منصفانه حل‌وفصل نماید (ملکیان، 1376: 80). در زمینه عدالت توزیعی، به تعبیر رالز این‌گونه بیان می‌شود که بیشترین منافع متوجه محروم‌ترین افراد آن جامعه شود.

به نظر رالز عدالت زمانی محقق می‌شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. زیرا نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، 1376: 117). رالز معتقد است که افراد خواهان رسیدن به سود بیشتر هستند و این سوال را مطرح می‌کند که چگونه افراد خواهند توانست به سود بیشتر دست یابند و جامعه هم عادلانه باشد؟ و برای پاسخ به این سوال از نظریه «قرارداد اجتماعی» کمک می‌گیرد. (مایکل ایچ، 1377: 365). رالز معتقد است که انسان‌ها از طریق «گفت‌وگو» می‌توانند به توافق برسند و این «گفت‌وگو» تنها از طریق احیای نظریه قرارداد اجتماعی قابل تصور است. به نظر او مشکل عدالت در جامعه «تضاد منافع» است از این‌رو لازم است که به شیوه‌ای این عدم توافق را به توافق تبدیل کنیم که شیوه مناسب جهت این تبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است.

## 2.2. محورهای اصلی نظریه عدالت رالز

وضع اولیه: مهم‌ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد. منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده‌آل است که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود (بشیریه، 1382: 33). در این وضع افراد بدون اطلاع از موقعیت آینده خود، اصول زندگی اجتماعی را گزینش می‌کنند. وضعیت نخستین یک وضعیت فرضی است و ویژگی‌هایی دارد:

- 1- آزاد بودن: یعنی افراد بدون هیچ فشار و مانعی به گفت‌وگو می‌پردازند و هیچ‌گونه اجباری وجود ندارد.
- 2- عاقل بودن: این عقلانیت به معنای عقلانیت ابزاری است، یعنی افراد رابطه بین هدف و وسیله را درک می‌کنند و برای تامین اهدافشان بهترین وسیله را انتخاب می‌کنند.
- 3- سودجو بودن: یعنی افراد در گزینش اصول عدالت اصولی را انتخاب می‌کنند که بیشترین نفع آن‌ها را تامین می‌نماید.

4- حجاب جهل: از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز است و افراد از هر خصوصیتی که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کند بی‌خبر هستند (بشیریه، 1382: 235-238). این ویژگی باعث می‌شود که دیدگاه رالز رنگ‌وبوی فرهنگ و نژاد و ملیت نگیرد. در این وضعیت در واقع افراد بسیاری حقایق را نمی‌دانند، حقایقی مثل نژاد، جنسیت، دین، طبقه اقتصادی، موقعیت اجتماعی (Rawls, 1971: 137). همین جاست که نظریه عدالت رالز با مفهوم «انصاف» گره می‌خورد. زیرا در جایگاه نخستین هیچ‌کس نمی‌داند چه خواهد شد و همه به‌رغم آن‌که در پی منافع شخصی خود هستند تصمیم‌های خود را مبتنی بر انصاف می‌گیرند چون نمی‌دانند در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد. تنها چیزی که افراد اطلاع دارند این است که در جامعه‌ای که آن‌ها می‌خواهند زندگی کنند «تضاد منافع» وجود دارد. همه می‌خواهند به بهترین شرایط دست یابند، اما هیچ‌کس در صدد تجاوز و تعدی به دیگری نیست (موحد، 1382: 321). رالز به این دلیل افراد را در حجاب جهل ترسیم می‌کند که اگر افراد بدانند موقعیت آن‌ها در جامعه واقعی چیست، هر فرد سعی می‌کند همان اصولی را گزینش کند که فقط به نفع خودش باشد بنابراین افراد به توافق و قرارداد نخواهند رسید.

در تفکر لیبرالیستی «عقل‌گرایی» هسته‌ی اصلی محسوب می‌شود و «فرد» به‌عنوان موجود خود بنیاد فقط به عقل متکی است. این ویژگی مکتب لیبرالیستی مانع از به‌خطر افتادن قرارداد اجتماعی می‌شود (Rawls, 1971: 14). رالز می‌گوید انسان در وضع نخستین حاضر نیست هیچ خطری را بپذیرد و از این‌رو سعی می‌کند بهترین حالت را برای خود در بدترین حالتی که ممکن است در دنیای واقعی داشته باشد انتخاب کند. بدترین حالت در دنیای واقعی عبارت است از: محروم بودن از آزادی و جز طبقات پایین و فقیر جامعه بودن (بهشتی، 1379: 195-190).

### 3.2. اصول عدالت رالز

رالز برابری مطلق در توزیع خیرها را نمی‌پذیرد. زیرا به‌نظر او برابری مطلق نه‌تنها ممکن نیست؛ بلکه در نهایت موجب رکود اقتصادی، از بین رفتن انگیزه فعالیت و باعث کاهش ثروت عمومی می‌شود. پس به اعتقاد رالز حدی از نابرابری لازم است ولی حد این نابرابری تا جایی است که به نفع پایین‌ترین طبقات باشد و این وجه از نابرابری را افراد در وضع نخستین می‌پذیرند (بشیریه، 1382: 35). جامعه رالز جامعه‌ای است که به سطح معقولی از ثروت رسیده است. در جامعه عادی عدالت به مجموعه‌ای از «خیرهای بنیادین» تعریف می‌شود. اما در جامعه رالز با سطح ثروتی معقول برخی خیرها مثل «آزادی‌های بنیادین» اهمیت بیشتری می‌یابد. بنابراین عدالت رالز مبتنی بر تحقق دو اصل مهم «آزادی» و «برابری» است. (ایچ، 1377: 378). آزادی به‌عنوان اصل اول رالز محسوب می‌شود و نابرابری‌های اجتماعی اصل دوم به حساب می‌آید. نابرابری‌های اجتماعی باید به‌گونه‌ای تنظیم گردند که: بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برساند و فرصت‌های برابر برای دستیابی به مشاغل و مناصب وجود داشته باشد. به عبارتی دیگر آزادی، برابری را برقرار می‌کند و پس از آن اصل دوم نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را تنظیم می‌کند.

رالز در نهایت عدالت را این‌گونه معنا می‌کند: عدالت عبارت از حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد و اجتماع می‌باشد (Freeman, 1993: 47). رالز تحت عنوان برابری فرصت‌ها به‌دنبال آن است که مناصب قدرت برپایه توانایی افراد باشد نه رابطه‌های فردی و هم‌چنین رالز به‌دنبال اصلی است تا ناممکن بودن برابری در بین افراد را تصدیق کند و در عین حال آثار آن را کاهش دهد. زیرا نابرابری تا اندازه‌ای موجب تلاش و در نهایت موجب شکوفایی اقتصادی می‌شود که در نتیجه به نفع همه خواهد بود و حد این نابرابری جایی است که موجب بهتر شدن وضعیت طبقات پایین جامعه شود. نظریه عدالت رالز مفهومی دموکراتیک از عدالت را در جوامعی دموکراتیک عرضه می‌کند.

### 1.3. نظریه عدالت شهید بهشتی

در میان متفکران بزرگ اسلامی قرن بیستم، چهار نفر دقت نظر بیشتری در زمینه عدالت داشته اند؛ آیت‌الله سید محمدباقر صدر، آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله مطهری و امام موسی صدر؛ هر کدام از آن‌ها دیدگاه‌های منحصر به فردی در این زمینه عرضه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد بهشتی بحث‌های روشمندتر و جامع‌تری دارد. ایشان علاوه بر این که مانند همه فقیهان درباره ابعاد چپستی و چرایی مسئله عدالت اجتماعی بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند به مسئله دانش چگونگی برپایی عدالت نیز توجه داشته‌اند (مومنی، 1384) از دیدگاه شهید بهشتی در زمان غیبت امامان معصوم شکل‌گیری جامعه اسلامی که حکومت اسلامی عهده‌دار آن است بر اساس یک قرارداد اجتماعی است. شهید بهشتی جامعه اسلامی را جامعه قسط و عدل می‌داند. تامین عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی را از ویژگی‌های ماهوی و جدایی‌ناپذیر یک جامعه اسلامی معرفی می‌کند و می‌گوید: هر جا که می‌گویند دین اسلام هست اما عدالت اجتماعی نیست بدانید که آن دین و اسلام قلابی است (بهشتی، 1377: 95). شهید بهشتی عدالت‌خواهی و عدالت‌جویی را خصلت فطری انسان‌ها می‌داند و تنها راه پاسخ به این نیاز فطری بشر برای نیل به کمال و کرامت انسانی را ایجاد جامعه عادلانه اسلامی می‌داند؛ «اگر در جامعه اسلامی کوششی برای اقامه عدل نباشد کسی به سراغ ما نمی‌آید و بلکه برعکس جوان ما هم به جایی می‌رود که برای اقامه عدل گام برداشته‌اند، چه خدا و اسلام باشد چه نباشد» (قاسمی، 1390: 86). ایشان عدالت اخلاقی را زیربنای جامعه اسلامی می‌داند و مهم‌ترین رکن عدالت اخلاقی را برخورد از روی انصاف با افراد و عقاید است؛ «پیش‌نیاز برخورد عادلانه، رعایت انصاف در تعامل با دیگران است و حق مدار بودن در کلیه ارتباطات اجتماعی و دشمنی نورزیدن با حق، حتی اگر به ضرر انسان باشد جملگی از مصادیق رعایت انصاف هستند» (بهشتی، 1378: 127). شهید بهشتی معنای عدالت را در سه بخش تقسیم می‌کند؛ عدالت به معنای عرفی، عدالت در معنای فلسفی، عدالت در معنای اخلاقی. عدالت از دیدگاه فلسفی عبارت است از معتدل بودن و به سستی تجاوز نکردن و پاک بودن از انحراف. عدالت به معنای عرفی، به معنی جلوگیری از تضییع حقوق دیگران است. عدالت به معنای اخلاقی هم، همان قانون زرین عدالت است. بر این اساس شهید بهشتی عدالت را این‌گونه تعریف می‌کند: میزان بودن انسان در تمام جهات زندگی به طوری که هیچ‌گونه تجاویزی در زندگی راه نداشته باشد و بر اساس این تعریف 4 اصل را برای عدالت بر می‌شمارد:

1- عدالت مقوله‌ای است که ابتدا باید در هر فرد ملکه شود.

2- عدالت مفهومی است که باید در ساحات بینشی، گرایشی و رفتاری هر فرد و سپس جامعه جاری شود.

3- عدالت مقوله‌ای است که معنای بسیار وسیعی دارد و تنها در یک ساحت خاص اجتماعی یا فردی محسوب نمی‌شود.

4- اگر انسان مسیر قرب‌الهی را طی کند، یعنی به اعلائی درجه آن که مقام خلافت الهی باشد برسد، باید ملکه عدل را دارا باشد.

### 2.3. چارچوب‌های اندیشه عدالت در اسلام از نگاه شهید بهشتی

1- هدف‌داری عالم: در این عالم هیچ چیز بیهوده آفریده نشده است. «این‌جا هدف خود انسان نیست، هدف انسان، خداست. چون از اوست و به سوی او باز می‌گردد» (بهشتی، 1378: 77).

2- عدالت یک حق الهی است: منشا عدل خدا امر و احسان است (بهشتی، 1378: 81). از این معنا بر می‌آید که از نظر شهید بهشتی عدالت یک حق الهی است، نه یک حق قراردادی و نسبی. این که چیزی حق است یعنی «باید» در جایی قرار بگیرد که هدف کلی آفرینش است (راغفر، 1393).

3- انسان: فطرت انسان با حق پیوندی اصیل دارد. انسان زمانی انسان می‌شود که روح الهی در او دمیده شود (بهشتی، 1378: 134).

4- آزادی انتخاب: انسان موجودی است که باید انتخاب‌گر به دنیا بیاید، انتخاب‌گر بزرگ شود، انتخاب‌گر به راه فساد برود، انتخاب‌گر به راه صلاح برود.... هر جا انسان از انتخاب‌گری بیفتد، دیگر انسان نیست، دیگر ارج انسانی او رعایت نشده است (بهشتی، 1378: 171).

5- فطرت: یک سلسله معیارهای اصیل برای خوب و بد و زشت و زیبا وجود دارد که اگر اصلا دینی هم در کار نبود، بشر هوشیار می‌توانست بفهمد مقداری از کارها بد است، زشت است، ناپسند است، این یکی از اصول اساسی اعتقاد به عدل است (بهشتی، 1378: 76-77). در انسان کشش‌های فطری دیگری وجود دارند که او را از حق منحرف می‌کنند. کسانی که تحت‌تأثیر جاذبه نیرومند پول و ثروت قرار گیرند و در دو راهی حق و ضد حق به دلیل اصطحکاک حق‌گرایی با ثروت‌گرایی و پول‌دوستی، از حق روی می‌گردانند (بهشتی، 1378: 147-146).

6- نظام اجتماعی مسئول حفظ عزت نفس انسانهاست: این‌که چرا ظرفیت‌های انسانی تحت فشارهای زندگی به فساد و تباهی منجر می‌شود را باید در جامعه بیمار جستجو کرد. «جامعه‌ای که در آن گناه و فساد و تباهی و ظلم و ستم و عدوان وجود دارد، چنین جامعه‌ای محیط مساعدی برای رشد نقطه‌های ضعف بشری و پژمردگی نقطه‌های قوت و خیر بشری است» (بهشتی، 1378: 170-169). جامعه‌ای که از یکسو قدرت انتخاب‌گری انسان را از او سلب کند و از سوی دیگر ارزش‌های مادی و تجمل‌گرایی و ثروت‌گرایی را در وی ترغیب کند، انسان‌ها را به فساد و تباهی می‌کشاند «در این حال یا حیوان بارکش و باربری است که به او خوب می‌دهند بخورد، بیوشد، بنوشد، عیش و نوش کند، هرزگی کند ولی خوب بار بکشد و خوب بار بدهد؛ او دیگر انسان نیست...» (بهشتی، 1378: 171-170).

7- امر به معروف و نهی از منکر، ضرورت تحقق حکومت عدل و حق: هر نوع قدرتی در جامعه در معرض خطر انحراف از حق است. این شما و این جامعه هستید که باید توجه به اهمیت و نقش بسیار موثر صاحبان قدرت و کسانی که بر منصب‌های گوناگون اجتماعی تکیه زده‌اند، در سعادت خود بکوشید.... فرد فرد شما باید بدانید راه رسیدن به سعادت و راه رسیدن به حکومت حق و عدل این است که شما از طریق امر به معروف و نهی از منکر به چنین هدفی برسید (بهشتی، 1378: 162-161). آیت‌الله بهشتی با استناد به وصیت امام علی به فرزندان خود که امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در این صورت حکومت به‌دست اشرار خواهد افتاد و هرچه دعا کنید مستجاب نمی‌شود؛ «این یک قانون است که برخورداری از حکومت حق و عدل مشروط است به رعایت کامل امر به معروف و نهی از منکر» (بهشتی، 1378: 157).

8- انصاف متن عدالت اسلامی: انصاف یعنی آن‌چه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند. «انصاف یعنی خود و دیگران را با یک دیده نگاه کردن» (بهشتی، 1378: 103).

باتوجه به گفته شهید بهشتی که عدالت وجوه مختلفی دارد و مهم‌ترین وجه آن اخلاق است، فلسفه اخلاقی شهید بهشتی کرامت انسانی است که به انسان ارزش ذاتی می‌بخشد. با توجه به تأکید ایشان به امر به معروف و نهی از منکر و انتخاب‌گر بودن انسان، ایشان آزادی بیان و آزادی انتخاب را دو اصل ضروری برای محقق شدن کرامت انسانی می‌داند. یکی از شاهکارهای شهید بهشتی کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن کریم» است. ایشان در این کتاب بعد از آن‌که حق را از دیدگاه قرآن کریم، جهت‌دار بودن نظام هستی معرفی می‌کنند، می‌گویند که در این برداشت حق بودن هستی در برابر پوچ بودن آن قرار می‌گیرد و حق و ناحق در مقررات و قوانین اسلامی بر حسب انطباق و هماهنگی این مقررات با جهت و هدفی که قرآن برای نظام هستی و آفرینش اعلام کرده است، سنجیده می‌شود. ایشان نهایتاً در صفحه 55

می‌گوید، آن چیزی که آفرینش انسان را از پوچ بودن، بیهوده بودن بیرون می‌آورد این است که انسان سرانجام و فرجامی دارد، سرنوشتی که با عمل او در این قلمرو وسیع و رنگارنگ تعریف می‌شود یعنی از دید ایشان نظام هستی، نظام حق و عدل است و مهم‌ترین کارکرد آن از نظر فردی نیز آن است که انسان را در برابر نهیلیسم محافظت می‌کند. اما از منظر اجتماعی می‌گوید در غیاب یک جامعه عادلانه که تکلیف خود را عدالت در سطح نظر و در سطح عمل مشخص نکرده، با آسیب‌هایی خطرناک مواجه می‌شویم.

شهید بهشتی فقدان عدالت در جامعه را موجب هرج‌ومرج می‌داند که موجب می‌شود که علم و عقل و اخلاق رشد نکند و جامعه در حالت سرگشتگی و بی‌هدفی قرار می‌گیرد. ایشان در کتاب بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام، مکرراً این ایده را مطرح می‌کند که رکن رکن فهم احکام اسلامی، پایبندی به مسئله عدالت است. به نظر ایشان حتی در جاهایی که تصریحی در احکام اسلامی نداشته باشیم، با میزان عدل می‌توانیم درستی یا نادرستی برداشت‌ها و استنباط‌های دینی در هر مسئله را محک بزنیم. از این نظر شباهت‌های میان اندیشه شهید مطهری و شهید بهشتی نزدیک است؛ اما مسئله آن است که شهید بهشتی چند گام بحث را جلوتر برده‌اند. ایشان در این کتاب مکرر می‌گوید که اگر پیامد استنباطی از دین توجیه نابرابری‌های غیر موجه باشد، یقیناً این استنباط‌ها غلط است. ایشان تصریح می‌کند: جامعه‌ای که در آن نابرابری‌های غیر موجه از حدود متعارف فراتر رفته باشد، به لجن آلوده شده و به هیچ‌وجه نمی‌توان به آن نسبت اسلامی اطلاق کرد. بهشتی عدالت را منحصر به نگرش دینی نمی‌داند و آن را برای کل بشیریت قابل استفاده می‌داند. ایشان در کتاب حق و باطل نقطه شروعش استناد به آیه 158 سوره اعراف است. در این آیه پیامبر (ص) می‌فرماید: یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً. بهشتی می‌گوید از این آیه مشخص می‌شود که مخاطب پیام قرآن ناس (همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها) است، بخش اعظم این ناس اساساً باور به اسلام ندارند. به‌باور ایشان به این اعتبار یک الزام روش‌شناختی بسیار مهم پدیدار می‌شود و آن هم این است که ما باید اسلام را چه در فرآیند فهم و شناخت و چه در فرآیند تبلیغ بر محور عقل و علم عرضه کنیم. به‌طوری‌که وقتی منطق قرآن ارائه شد، هر انسان منصف غیر مسلمانی نیز خود را ناگزیر از پذیرش منطق قرآن ببیند. بهشتی معتقد به تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین است. ایشان در صفحات 46 و 47 کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن» می‌گوید: اصرار ما بر این است که اسلام از وحی و پیغمبر (ص) شروع نمی‌شود، اسلام از روشن‌ترین شناخت‌های بشر شروع می‌شود و در مسیر خود به وحی و پیغمبر برخورد می‌کند و بنابراین در ادامه راهش با عقل و وحی هر دوست. اسلام می‌خواهد بشر با شناخت روشن اندیشه تحلیل‌گر خود از بدیهی‌ترین نقطه‌ها و با روشن‌ترین روندها آغاز کند و پیش برود. وقتی پیش‌تر برود، به وحی و پیغمبر (ص) به‌عنوان یک واقعیت عینی می‌رسد و اگر نرسد واقعاً به دین الهی نرسیده است. اگر از اول پایه را روی پیغمبر و قرآن بگذاریم، راه قرآن را نرفته‌ایم. راه قرآن، راه مبتنی بر عقل و علم است و از این زاویه است که اسلام یک دین جهانی است. بهشتی و هم در نظریه شناخت و هم در نظریه ربا، با همین اسلوب روش‌شناختی یعنی منطق فطرت، بحث‌های خود را آغاز می‌کند و بدون این‌که به‌نقل جهت‌گیری‌های اسلامی برسد، پایه‌های منطقی و جهانی آموزه اسلامی را توضیح می‌دهد و از این زاویه مرزبندی اسلام با نظریه‌های متداول روز را روشن می‌کند. مثلاً در نظریه مالکیت می‌گوید: منطق فطرت (انسان‌های فطری) برای پدیدآورنده یک شیء حق تصرف در آن را می‌پذیرد. از این زاویه وقتی خدا را مالک جهان می‌نامیم، امری فطری است یعنی این امری حقیقی و غیر قراردادی است. بحث عدل هم از همین حیث مطرح می‌شود. از چند زاویه نظریه عدالت شهید بهشتی با نظریه مالکیت درهم تنیده است. آن‌چه برای ایران و جهان اسلام سرنوشت‌ساز است، آن است که از دید شهید بهشتی، از یکسو فقدان یک درک نظری و عملی از عدالت مهم‌ترین دلیل انحطاط

مسلمین است. بنابراین جامعه برای برون‌رفت از این وضعیت باید خود را به دانش کافی در این زمینه مجهز کند. مسئله بعدی خطر بد فهمیدن و بد دفاع کردن از عدالت است. به‌همین دلیل ایشان یک سلسله متغیرهای کنترلی را برای فهم مطابق با منطق قرآن مطرح می‌کند.

بهشتی در بحثی با عنوان عدل و میدان گسترده آن در اسلام در کتاب شناخت اسلام بیان می‌کند که: بر اساس بینش اسلام سراسر جهان واقعیتی است که بر اساس عدالت بر پاست «بالعدل قامت السموات والارض» آسمان‌ها و زمین به عدل برپاست. همه چیز تابع نظم و حساب است «السماء رفعها و وضع المیزان» آسمان را برافراشت و برای هر چیز میزان قرار داد. بر اساس گفتاری از حضرت علی عدل عبارت است از این‌که: هر چیزی به جای خود قرار گیرد، در برابر آن «جور» است که هر چیزی از جای خود خارج شود (بهشتی، 1386: 139). بهشتی معتقد است که عدل بر انسان به‌خاطر وجود اراده به‌صورت خاصی حاکم است، زیرا در بین همه عوامل، عامل اراده و قدرت انتخاب نقش اساسی را دارد. گروهی با توجه به آیاتی که ذلت و عزت و هدایت و ضلال را به‌دست خدا می‌دانند بدین نتیجه رسیدند که انسان از خود هیچ اراده‌ای ندارد، این بینش از سوی فرصت‌طلبان زمان تایید می‌شد؛ زیرا زبان مردم را از اعتراض می‌بست و اگر آن‌همه عزت و شکوه و ثروت را در دست‌گاز حاکم می‌دیدند و خویش را دچار فقر و ذلت نایستی دم بر می‌آوردند؛ چون همه چیز به‌دست خداست و هر کس را که بخواهد عزت می‌دهد و هر کس را که بخواهد خوار و ذلیل می‌کند (بهشتی، 1386: 143). در اسلام هیچ‌گونه راهی برای درجه‌بندی نژادها، قبایل، طبقات و گروه‌های اجتماعی باز نشده و همه مردم از نظر خلقت و سرشت در یک صف قرار دارند (بهشتی، 1386: 144). بهشتی مذهب عدلیه را همان بینش اصیل شیعه می‌داند که در بین دو بینش افراط و تفریط بینش حد واسط و معتدلی از اسلام را معرفی می‌کند (بهشتی، 1386: 145). بهشتی در بحثی بنام عدل و معاد، معتقد است که عدل الهی در معاد تجلی خاصی دارد: عدل در پاداش و مجازات و درجه‌بندی اعمال و مراتب انسان‌ها و جدایی دقیق صفوف از یکدیگر و ظهور نهادها و خصلت‌های انسان‌ها همان‌گونه که بوده است. وقتی قرار شد عمل آدمی محصول اراده آزاد خود او باشد و انسان در برابر عمل و آینده‌اش مسول شناخته شود و بازده عمل یا اثر منفی آن از طریق دعوت پیامبران و تشخیص عقل و وجدان آگاه شده باشد و بر این اساس عملی آگاهانه و ارادی انجام دهد و یا تلاشی برای شکل دادن و جهت بخشیدن به خصلت‌ها روحی خود و تعدیل و یا انحراف تمایلات درونی خویش داشته باشد و بالاخره تمام آن‌چه را که در راه بهسازی یا تباه‌سازی خود و جامعه انجام دهد. در این‌صورت عدالت کامل آن است که: تمام این موارد بازدهی دقیق و مناسب و درست و با حفظ حدود و اندازه این اعمال و آثار مثبت و منفی‌اش در پی داشته باشد (بهشتی، 1386: 148). «هرکس آن‌چه را که در راه آن کوشش کرده، به تمام می‌یابد و به آنان ستم نمی‌شود» (احقاف، 19).

بهشتی یکی از مشخصات زمان ظهور و نظام الهی را استقرار عدالت می‌داند «هنگامی که قائم برخیزد به عدالت حکم می‌کند و در روزگارش ستم از بین می‌رود و راه‌ها امن می‌گردد و حق به اهلش می‌رسد» (بهشتی، 1386: 255).

ایشان در مورد نظام عادلانه اجتماعی می‌گویند: اگر در جامعه عدالت همه‌جانبه برقرار بود، محیط برای رشد و تکامل فراهم است و روند عمومی حرکت تکاملی جامعه هماهنگ با روند تکاملی کل جهان خواهد بود. در مقابل هر نوع بی‌عدالتی موجب، اختلال، فساد، ارتجاع و سقوط می‌شود. از هدف‌های اساسی اسلام برقرار کردن عدل و قسط در جامعه و به‌وجود آوردن اعتدال کامل در امت و جامعه اسلامی است (بهشتی، 1386: 404).



### 3. اصول و عوامل ایجاد اعتدال اجتماعی از دیدگاه شهید بهشتی

- 1- برابری انسان‌ها: در اسلام برای افراد مختلف جامعه اصولاً موضع خاصی در نظر گرفته نشده چون مردم از نظر بنیادی دارای تفاوت نیستند و همه سرشت مشترک دارند.
- 2- عدل حقوقی: با این جهان‌بینی که اسلام نسبت به افراد انسان‌ها دارد، از نظر اصولی و طبیعی بین همه افراد انسان نوعی وحدت، هماهنگی و تساوی در حقوق اساسی ضرورت دارد، وقتی انسان‌ها از نظر سرشتی باهم برابرند، هیچ‌کس و هیچ گروهی نمی‌تواند مناصب بالا و مشاغل عالی را در انحصار خود بداند.
- 3- رفع تبعیض در سایه بینش توحیدی: اگر انسان را صرفاً با یک دید مادی بنگریم امکان این لغزش فکری و انحراف ایدئولوژیک بیشتر است که انسان عبارت است از جاننداری که دارای اندام‌های مختلف است و سازواره‌ای محصور در رفتارها و فعالیت‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک. اما در بینش الهی اسلام، که انسانیت انسان نه در گروه رگ و پوست و استخوان اوست، بلکه موجودی است دارای اراده مستقل و خودآگاهی و قدرت انتخاب. در این بینش جایی برای تبعیض انسانی و طبیعی باقی نمی‌ماند.
- 4- عدل اقتصادی: ریشه مالکیت در خدا متمرکز می‌شود و عدل اجتماعی در مسائل مالی بهره‌وری همه از همه نیازهای زندگی است.
- 5- آزاداندیشی و علم‌آموزی: انسان استعداد اندیشیدن و انتخاب کردن دارد. پس جامعه عادل جامعه‌ای است که برای انسان‌ها امکان اندیشیدن فراهم سازد و آزادی اندیشه فراهم باشد نه تحمیل اراده و فکر و فلسفه‌ای در جهت تامین منافع طبقه‌ای خاص. جامعه عادل، جامعه‌ای است که برای همه افراد، امکان باسواد شدن و ترقی علمی و پیدا کردن مهارت و فنون فراهم سازد.
- 6- بهره‌گیری در سایه کار و فعالیت همگانی: بهره‌گیری از منابع طبیعی حق همه افراد است که در سایه «کار» میسر خواهد شد.
- 7- محروم به‌خاطر تجاوز در بهره‌وری: انسان موجودی اجتماعی است و در جامعه با دیگران زندگی می‌کند و بهره‌برداری از نعمت‌ها حق همه افراد است. تجاوز و طغیان برخی افراد از حقوق خویش باعث محروم ماندن دیگران از حق خودشان می‌شود و به‌قول حضرت علی هیچ ثروت انباشته‌ای ندیدم جز این‌که در کنار آن حقی بر باد رفته باشد.
- 8- قانون عدل و مجری عدل: در یک جامعه عادل قوانینی وجود دارد که حقوق افراد را تامین می‌کند و وجود دستگاه‌های به‌عنوان ضامن این حقوق الزامی است.
- 9- صلاحیت در احراز مناصب اجتماعی: عدالت در زمینه مدیریت جامعه نیز بدان معنی است که هر چیز به‌جای خود قرار گیرد و احراز موقعیت‌های اجتماعی بر اساس شایستگی‌ها و صلاحیت باشد.
- 10- احساس مسولیت: احساس مسولیت از مهم‌ترین عوامل حفظ ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی است.
- 11- ولایت اسلامی: در جامعه اسلامی پیوند روحی و مهر و محبت افراد متقابل است و «ولایت» و اخوت اسلامی مورد توجه بسیار است و این از مهم‌ترین عوامل حفظ حدود و حقوق افراد است.
- 12- خودسازی و مبارزه با فساد: تاکید اسلام بر خودسازی و تلاش مداوم در جهاد اکبر و پرورش معنوی و اخلاقی افراد، عامل مهم ایجاد بقاء نظام عادلانه اجتماعی است. چه بسا خودخواهی و سودجویی هدف‌های اولیه را به‌دست فراموشی می‌سپارد (بهشتی و دیگران، 1386: 409-405).

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

#### 4. نتیجه‌گیری

باتوجه به مباحث گفته شده عمده‌ترین نقدی که به نظریه عدالت جان رالز می‌توان داشت؛ غیرقابل تحقق بودن جامعه فرضی اوست؛ زیرا شرایطی که او برای تحقق عدالت اجتماعی تصور کرده اساساً خیالی و فرضی است و نمی‌تواند به‌خوبی مشخص سازد که این تصمیم‌گیری در پشت پرده جهل تا چه اندازه دارای اعتبار است؟ یعنی اگر پدران و اجداد ما در پشت پرده جهل تصمیم‌گیری کرده‌اند آیا برای فرزندان آنان نیز معتبر است؟ در نظریه عدالت رالز، محتوای عدالت اجتماعی از طریق یک قرارداد و توافق اجتماعی تعریف و مشخص شده است. در حالی که شهید بهشتی عدالت را یک حق الهی می‌داند و روابط اجتماعی را ساخته انسان‌ها می‌داند. هر چند که برخی بر این باورند که نظریه عدالت رالز برای جوامع لیبرال-دموکراسی قابل تممیم است، اما در واقع رالز در پرده جهل تلاش می‌کند که تئوری او رنگ نژاد و قومیت و ملیت نگیرد، بر اساس دیدگاه شهید بهشتی نیز عدالت بر اساس مبانی اسلامی قابل تممیم به همه جوامع است؛ زیرا یک نیاز فطری انسان و یک ارزش جهان‌شمول است. از دیگر اشتراکات رالز و شهید بهشتی، یکی تأکید هر دو بر وجود ساختارها و نهادهایی در جامعه، برای شکوفایی و تحقق ارزش‌هایی نظیر عدالت است و دیگری تأکید هر دو بر محوریت اخلاق در عدالت در برابر منفعت‌گرایی. با وجود تأکید هر دو اندیشمند بر اصل انصاف، اما از مواردی است که به‌نظر می‌رسد در دیدگاه این دو اندیشمند با اختلاف نظر مواجه است؛ رالز در پرده جهل تأکید می‌کند که افراد شرایطی را انتخاب می‌کنند که بیشترین نفع را برای آن‌ها داشته باشد و افراد می‌دانند در جامعه‌ای زندگی خواهند کرد که تضاد منافع وجود دارد؛ اما براساس آموزه‌های اسلامی شهید بهشتی انصاف را به‌معنی هرچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند تعریف می‌کند که بر این اساس دیگر تضاد منافی در میان نخواهد بود. اصل «عدالت» یکی از پرماجراترین و جنجال‌برانگیزترین اصول در تاریخ حیات فکری و اجتماعی بشر بوده است، چه در جوامع لیبرال، یا جوامع کمونیستی، اسلامی و... اندیشه عدالت‌خواهی در صدد پاسخ به نیاز برخاسته از فطرت انسان بوده است.

1. بشیریه، حسین (1376)، **تاریخ اندیشه سیاسی در قرن 20**، جلد 2، نشر نی.
2. بشیریه، حسین (1382)، **دیباچهای بر فلسفه عدالت، ماهنامه ناقد**، سال اول، شماره اول.
3. توسلی، حسین (1376)، **مبانی عدالت در نظریه جان رالز، نقد و نظر**، سال سوم، شماره دوم.
4. رالز، جان (1376)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه مصطفی ملکیان، **نقد و نظر**، سال سوم، شماره دوم.
5. رالز، جان (1382)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه مصطفی ملکیان، **نقد و نظر**، شماره 10-11.
6. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1362)، **اقتصاد اسلامی**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
7. حسینی بهشتی، سید علیرضا (1377)، **منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام از دیدگاه شهید مظلوم آیت الله بهشتی**، نشر بقیه.
8. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1377)، **مبانی فکری**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
9. حسینی بهشتی، سید محمد (1377)، **بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
10. حسینی بهشتی، سید محمد (1377)، **بررسی ویژگی های حکومت اسلامی**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
11. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1378)، **حق و باطل**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
12. حسینی بهشتی، سیدعلیرضا (1379)، **مبانی معرفت شناسی عدالت اجتماعی**، انتشارات بقیه.
13. حسینی بهشتی و دیگران (1386)، **شناخت اسلام**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
14. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1388)، **بایدها و نبایدها**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
15. راغفر، حسین (1393)، **نسبت آرای شهید بهشتی با نظریه عدالت**، بازیابی شده از: [www.alhayat.ir](http://www.alhayat.ir).
16. **روزنامه اعتماد**، 1393/4/7.
17. **روزنامه شرق**، 1394/4/16.
18. قاسمی، صدیقه (1390)، **اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید بهشتی**، انتشارات روزنه.
19. اشتراوس، لئو (1373)، **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آران.
20. اشتراوس، لئو (1373)، **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، نشر آران.
21. ایچ، مایکل (1377)، **فلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک.
22. محمدی، منوچهر (1380)، **انقلاب اسلامی، زمینه ها و پیامدها**، تهران: دفتر نشر و پخش معارف.
23. موحد، محمدعلی (1382)، **در هوای حق و عدالت**، نشر کارنامه.
24. نصیری، قدیر (1382)، **عدالت به مثابه انصاف**، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 19.
25. تی بلوم، ویلیام (1373)، **نظریه های نظام سیاسی**، ترجمه احمد تدین، نشر آران.

ب) لاتین

1. Samuel, Freeman (1993), **Collected Papers**, Cambridge, Harvard University Press.
2. Rawls, John (1971), **a theory of Justice**, Harvard University Press.

