اصول عدالت سیاسی

کیان کیانی

www.kiankiani.com

نویسنده : نامشخص

موضـوع : بررسی مفهوم عدالت و بررسی آن نزد برخی اندیشمندان

اصول عدالت سیاسی

درآمد بحث

از مهمترین مباحث موجود در فلسفه سیاسی، اصل عدالت می‌باشد. شاید بتوان گفت همه فلاسفه سیاسی به نحوی به بحث عدالت پرداخته‌اند. گستره زمانی این بحث به درازای اندیشه‌های سیاسی از عصر کلاسیک تاکنون می‌باشد. مهمترین مساله در بحث عدالت، قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. از نظر حقوقی، عدالت به تصمیم‌گیری‌های قانونی و منصفانه تعبیر می‌شود. از دیدگاه فلسفه سیاسی، عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است نه افراد.

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

در تعریف و تفسیر عدالت نیز گرایش‌های متفاوتی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از : احترام دقیق به شخص و حقوق او [1]، دادن حق هرکس برحسب استحقاق او [2]، مساوات در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات اجتماعی، مساوات افراد به تناسب کار و استعداد، تساوی در استفاده از امکانات اولیه و تساوی در مصرف.

بحث عدالت در حوزه مباحث فلسفه سیاسی قابل طرح است. "علوم سیاسی" تا قرن نوزدهم واژه عامی بود که فلسفه سیاسی را نیز شامل می‌شد. در علم سیاست مبنا و بستر استدلال‌ها، شکل علمی دارد و از روش‌های علوم تجربی تغذیه می‌گردد. در فلسفه سیاسی، مبنا و بستر مباحث، شکل عقلی دارد. فیلسوف سیاسی وقایع آینده جوامع را در زمان حال به شکل عقلی تصور می‌نماید و به بهتر بودن نظام خاصی رای می‌دهد.

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

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

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

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

الف) سیر تاریخی بحث عدالت (Dikaiosune)

ـ عدالت در اندیشه سیاسی کلاسیک

ما در آستانه قرن بیست‌ویکم از این جهت به اندیشه سیاسی کلاسیک و بعد از آن بها می‌دهیم که اولا ریشه بسیاری از مسائل و مشکلات موجود،

بویژه در فلسفه سیاسی، به آن زمان بر می‌گردد و آشنایی با سیر تطور و دامنه یک بحث به‌خودی‌خود می‌تواند ما را با حقایق جدیدی آشنا نماید.

ثانیا فهم نظریه‌های جدید منوط به فهم صحیح اندیشه کلاسیک است. به عبارت دیگر برای فهم نظریات جدید چاره‌ای جز درک و بررسی فلسفه کلاسیک نداریم. ویلیام، تی بلوم در مورد نگارش کتاب‌هایی همچون "نظریه‌های نظام سیاسی" می‌گوید :

"مطالعه آثار کلاسیک به فهم نظریه‌های معاصر سیاسی یاری می‌دهد و پژوهشگر می‌تواند با رجوع به فلسفه کلاسیک، رهنمودهای اخلاقی و سیاسی فراوانی پیدا کند. هدف از مطالعه آثار کلاسیک بازگشت به حقیقت فلسفی و سنت کلاسیک نیست، بلکه یافتن رگه‌های حقیقت در فلسفه کلاسیک و فلسفه حاضر است. جهان بینی‌ها مدعی تمام حقیقت‌اند امری که صحت ندارد اما درهرحال هر جهان‌بینی گوشه‌ای از حقیقت را به ما نشان می‌دهد." [۳]

به‌هرحال به این دلایل است که ما به شکل گذرا سیر تطور مفهوم عدالت را، بعنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه سیاسی، طرح می‌نماییم.

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

افلاطون در مکالمه منزل سفالوس ابتدا عدالت را امری فردی یا خصوصی تلقی می‌کند. سپس با ارائه نقص‌های این نوع تفکر، نظریات سوفیستی ارائه می‌شود. تراسیماخوس می‌گوید : عدالت، همان خواست اقویاست. او از اخلاق عمومی و نه فردی سخن می‌گوید و اقویا را کنترل کنندگان فرایندهای جامعه می‌داند. افلاطون به تعریف سوفیستی ایراد دارد چون آن را تعریف غایت‌گرایانه حکومت می‌داند. افلاطون عدالت را با استفاده از ارتباط جامعه (پولیس) و فرد تعریف می‌کند و در حقیقت بحث را به انواع حکومت‌ها می‌کشاند.[۴] عدالت اجتماعی از دیدگاه افلاطون این است که هر ارگان وظایفش

را در نیک شهر در هماهنگی کامل با دیگران انجام دهد.[۵] از اینجاست که می‌توان دریافت که عدالت برای افلاطون حالت محوری دارد و با مفاهیمی همچون حکومت خوب، فضیلت خویشتن‌داری، خرد و شجاعت در ارتباط است. او حتی ارتباط حکومت‌ها با هم را توسط اصل عدالت توضیح می‌دهد.

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

ـ عدالت در قرون وسطی

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

سه اصل مورد نظر کاتولیک‌ها در این دوره چنین است :

۱ـ هر قدرتی ناشی از خداست.

۲ـ بین حق خدا و قیصر باید تفکیک نمود.

۳ـ تبعیت از فرمانروایان واجب است.

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

بلوم می‌گوید :

"آگوستین نظام مطلوب این جهانی را تا حد یک نظم محدود فایده‌گرایانه تنزل می‌دهد. این نظام به روح و معنویات کاری ندارد. چنین به نظر می‌رسد که آگوستین فرض را بر بیدادگری فاحش فرمانروایان نهاده و بر آن است که از این قدرت در راه بهره‌کشی استفاده می‌شود. به قول نیبور واقع‌گرایی او به افراط کشید و تمایزی بین دولت مشترک‌المنافع او با دسته‌ای راهزن وجود ندارد."[۷]

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

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

می‌کنند (پادشاهی مشروطه). به‌طورکلی می‌توان گفت عدالت در قرون وسطی با قانون طبیعی و وحی الهی توجیه می‌شد.

ـ عدالت در دوره رنسانس

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

عدالت در اندیشه ماکیاولی با فضیلت به معنای قدرت سیاسی پیوند خورده است. نزد ماکیاولی اخلاق از سیاست جدا می‌شود و نوعی نسبیت در تعریف عدالت به وجود می‌آید. عدالت دارای اصول مشخصی در عالم واقع نیست، بلکه مصالح و فضیلت، کیفیت آن را مشخص می‌نماید. سخی و امین و مذهبی بودن شهریار اهمیت ندارد، فقط باید او خود را دارای چنین صفاتی وانمود کند!

از متفکرانی که از ماکیاولی متاثرند، می‌توان پاره تو، هابز، موسکا، میخلز و متفکران مکتب شیکاگو را نام برد. ماکیاولی فیلسوف سیاسی نبود، ولی تاثیری بسزا در دیگر متفکران سیاسی و علم سیاست داشت.

ـ عدالت در عصر روشنگری

از مشخصات اول قرن ۱۷ میلادی، آزاد شدن فلسفه سیاسی از تئولوژی بود. در این دوران علم به شکل عام و سیاست به شکل خاص پیشرفت کرد. گروسیوس با نگارش "حقوق جنگ و صلح" مدعی شد که حقوق فردی براساس حقوق طبیعی است، ولی چون انسان می‌خواهد اجتماعی زندگی کند، این حقوق محدود می‌شود. حقوق بین‌الملل به‌طورکلی باید از تئولوژی منفک شود. بدین‌ترتیب است که شرایط برای مطرح شدن نظریه قرارداد اجتماعی

آماده می‌شود. عدالت در این نظریه تا حد ممکن زمینی و مردمی می‌گردد.

هابز با اهل کلیسا عملا درگیر شد و نتیجه قرارداد اجتماعی او نمو لیبرالیسم در انگلیس، فردیت (و دموکراسی غربی) و جانشین شدن قدرت حقوقی به جای قدرت الهی و اخلاقی و طبیعی و مذهبی بود.[۹] با توماس هابز، مفهوم محوری فلسفه سیاسی از "فضیلت" به "آزادی" منتقل شد و تاکنون نیز بر همین روال باقی مانده است.[۱۰] هابز عدم توافق در مورد "خیر" و "فضیلت" را ریشه جنگ‌های دوران خود می‌دانست. طبیعت‌گرایی لاک و روسو بسیار لطیف‌تر از هابز است. روسو از مشارکت مردم آزاد براساس اراده عمومی سخن می‌گوید. او مفهوم فضیلت را در چهارچوب عنوان آزادی مطرح می‌نمود. به‌هرحال عدالت در این دوران، تفسیری مردمی و زمینی دارد و به هیچ وجه مبتنی بر حقوق الهی و طبیعی و مذهبی نیست. از دیدگاه هابز عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع‌طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. هیوم هم عدالت را در تامین منافع متقابل می‌دید.

کانت، بحث فضیلت را با استدلال قوی‌تری مطرح می‌کند. انسان کانتی مطیع قانون و حق مطلق است و نمی‌تواند مومن نباشد. چنین انسانی معتقد به زندگی با دیگران براساس احترام است قوانین را در مورد خویش نیز اجرا می‌نماید. اصل قاطعانه و آمرانه کانت آن است که باید چیزی را ارجح بدانم که هرکس به جای من بود به این نتیجه می‌رسید. کانت اصول اخلاقی را موضوع انتخاب عقلایی می‌داند و می‌گوید قانون و قوه مقننه چیزی جز اصول اخلاقی نیست. در جامعه، اصول اخلاقی باید مورد توافق همگان قرار گیرد. اصل مساوات و آزادی نیز باید مد نظر همه مردم باشد یا، دست‌کم از جانب آنان، محترم تلقی شود. عدالت کانتی مفهومی است که انسان بعنوان موجودی عقلانی به آن می‌رسد و جنبه الهی و آسمانی ندارد.

در جامعه‌ای که روسو برای ما طراحی کرده، نابرابری‌ها هنوز وجود دارد و این احساس به ما دست می‌دهد که جامعه در تامین منافع درازمدت مردم ناکام مانده است :

"او (ثروتمندی که درصدد فریب ضعفاست) می‌گفت بیایید از ناتوانان در برابر ستم حمایت کنیم. جلو جاه‌طلبان بایستیم و اموال و دارایی هر فرد را تضمین کنیم. بیایید قواعد داد و صلح را برپا داریم و همگان را بدون استثناء تابع و متعهد به قوانین سازیم، قوانینی که تا حدی از مفاسد ثروت بکاهد

و آن را تعدیل کند."[۱۱]

روسو سپس ادامه می‌دهد که "ضعفا پذیرفتند و همگی داوطلبانه زنجیر به پای خود بستند". از این‌رو عدالت روسویی هم هرچند جذاب می‌نماید، ولی در عمل، خود او را هم راضی نمی‌کند. البته نمی‌توان انکار کرد که نظریه قرارداد اجتماعی او به‌هرحال قدرت‌های مطلقه را مشروطه کرد و نقش مشارکت مردم در امور سیاسی و اجتماعی را بالا برد. دموکراسی آمریکا و فیلسوفانی همچون جان دیویی خود را مدیون لاک و روسو می‌دانند. سوسیالیسم و اصل عدالت مهم‌ترین مساله در بحث حاضر، ارتباط آزادی و برابری است، در نظام‌های لیبرالیستی و کاپیتالیستی، برابری تحت‌الشعاع آزادی قرار می‌گیرد درحالی‌که در سوسیالیسم و مارکسیسم برابری بر آزادی ارجحیت دارد.

انسان مارکسی، موجودی نوعی است. این تفکر با اندیشه افلاطون سازگار، و با "اصل فردیت" دوران مدرنیته، ناسازگار است. در این قالب است که آزادی در اندیشه مارکسیسم از آزادی مدرنیته فاصله می‌گیرد. انسان بعنوان موجودی آزاد و کلی تولیدکننده‌ای خلاق و آفرینشگر است که به صورتی هماهنگ از طریق کار خلاقانه و آزاد با طبیعت و با سایر هم‌نوعان و با خودش یگانه می‌شود و زندگی مولد، زندگی انواع است. انسان غنی در این تفکر، واحد انسانی است. نفی یعنی گذار از مالکیت جماعتی و اشتراکی به سوی شکل جدید سازمان اجتماعی اشتراک در فراوانی و وفور.[۱۲] ولی چرا مارکس با تقسیم ثروت به شکل کشورهای سرمایه‌داری مخالف است؟ او در قالب طنز جواب این سوال را می‌دهد :

"پول می‌تواند اثرات زشتی را از بین ببرد و من زیباترین زنان را برای خود می‌توانم بخرم. من شخصا لنگ هستم ولی با پول می‌توانم بیست و چهار پا برای خود بخرم. پس من لنگ نیستم! من بد، نانجیب، غیرقابل اعتماد و کودن هستم، اما پول شرافت دارد و به صاحب خود نیز شرافت و نجابت می‌بخشد. با این حساب آیا پول تمامی نقاط ضعف مرا تبدیل به عکس آنها نمی‌کند؟"[۱۳]

پس عدالت نزد مارکسیست‌ها با توزیع ثروت، نفی مالکیت، تحت الشعاع قرار گرفتن آزادی و اصالت کل‌گرایی مرتبط است. اگر سوسیالیسم را بخواهیم به معنای عام به کار بریم،[۱۴] می‌توان تمایلات توزیع عادلانه ثروت را حفظ و نفی مالکیت به شکل مطلق را حذف نمود.

براساس سوسیالیسم علمی پرودن، عدالت مفهومی مجرد نیست و در قانون و طبیعت و جامعه وجود دارد. عدالت سوسیالیستی در مقابل عدالت توزیعی قرار می‌گیرد که از زمان ارسطو به بعد مطرح بوده است. فرض اولیه در عدالت توزیعی، عدم مساوات استعدادها و استحقاق‌هاست. نتیجه چنین فرضی، قبول عدم مساوات در توزیع می‌باشد.

ـ سوسیال دموکراسی و عدالت

سوسیال دموکراسی بر آن است که تضاد آزادی و برابری را از راه التقاط سرمایه‌داری و سوسیالیسم حل کند. به همین جهت بر دموکراسی در کلیه زمینه‌ها تاکید دارد و درعین‌حال ابزارهایی را برای توزیع عادلانه درآمدها، همانند وضع مالیات بر درآمد و تامین حداقل معیشت برای مردم، در نظر می‌گیرد. در واقع سوسیالیسم در این مکتب مربوط به اقتصاد، و دموکراسی مربوط به سیاست می‌شود. سوسیال دموکراسی در کشورهای اسکاندیناوی در دامنه مفهومی خاصی مورد قبول قرار گرفته است. "سوئد با دارا بودن نظام سوسیال دموکراسی به لغو سرمایه‌داری رای داده است."[۱۵] این گرایش‌ها در احزاب سوسیال دموکرات کشورهای غربی نیز مشاهده می‌شود.

"سوسیال دموکراسی نوعی رفرم در مارکسیسم است و نمودهایی از اندیشه‌های دموکراتیک را نیز در بر دارد. مالیات‌های مربوط به تجارت و صنعت می‌تواند ضامنی برای عدالت تلقی شود. دولت رفاهی ممکن است توزیع مجدد را به همراه آورد، ولی ضامن تامین برابری نیست. اقتصاد کشورهای اسکاندیناوی مخلوطی است از کاپیتالیسم و اقتصاد ملی. البته غلبه با اصل برابری و توزیع ثروت است."[۱۶]

البته سوسیالیزم و سوسیال دموکراسی دارای ابهامی خاص است :

"اگر سوسیالیزم را به تئوری سیاسی که هدف آن مالکیت یا نظارت جامعه بر وسایل تولید یا سرمایه و زمین و... و اداره آنها به نفع عموم تعریف کنیم، بسیاری از نظام‌های سوسیالیستی را شامل نمی‌شود. تعریف واحدی برای سوسیالیزم امکان‌پذیر نیست. مهمترین عنصر در سوسیالیزم، تقدم منافع عمومی

بر فرد است. سوسیالیزم دموکراتیک متمایل به ملی کردن صنایع کلیدی است و با مالکیت خصوصی در رشته‌های دیگر ضدیتی ندارد."[۱۷]

در نظام سرمایه‌داری، فاصله طبقاتی، دستمزدی بودن عده‌ای از مردم، مالکیت سرمایه‌ها و کنترل سیاست توسط سرمایه‌داران، ساختاری شده است. عدالت اقتصادی در چنین نظامی تضمین شده نیست و فاصله طبقاتی تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه پیدا کند. نظام اقتصادی سوئد بعنوان یکی از موفق‌ترین نظام‌های سوسیال دموکراسی، مشکل فوق را حل کرده است. دو ابزار مهم اقتصاد این کشور، مالیات‌های تصاعدی و تامین اجتماعی برای مردم است.

ب) اصول عدالت رالز

تا اینجا مروری هرچند مختصر بر تحول اندیشه و اصل عدالت از عهد کلاسیک تا قرن بیستم داشتیم. جان رالز بعنوان احیاگر فلسفه سیاسی در نیمه دوم قرن بیستم، بهترین و مفصل‌ترین بحث را راجع به عدالت در کتاب [A Theory of Justice] طرح نموده است. وی در سخنرانی‌های خویش از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۹ که مجموعه آنها در Political Liberalism (به سال ۱۹۹۳) چاپ شد، به اعتراف خودش جرح و تعدیلاتی در نظرات قبلی‌اش پدید آورد.

جان رالز، استاد دانشگاه هاروارد، یکی از تئوریسین‌های بزرگ این قرن به شمار می‌رود. رابرت دال می‌گوید رالز توانست نقطه اتکای ارشمیدسی عدالت و فلسفه سیاسی را کشف کند.

کتاب "فیلسوفان سیاسی معاصر"،[۱۸] بحق، "نظریه عدالت" رالز را پیچیده، عظیم و جاه‌طلبانه می‌داند. در سال ۱۹۷۲ آوازه شهرت رالز در جهان علمی طنین‌انداز گردید و برخی او را تا حد افلاطون و کانت بالا بردند. از جمله هفته نامه نیویورک تایمز کتاب او را یکی از مهم‌ترین پنج کتاب سال ۱۹۷۲ معرفی کرد.[۱۹]

اهمیت "نظریه عدالت" رالز

انقلاب رفتاری و اصول هشت‌گانه رفتارگرایی (Behaivoralism) در اواسط قرن بیستم، علم سیاست را در مقابل فلسفه سیاسی تقویت کرد و روش‌های

علومِ تجربی را به علوم انسانی سریان داد. فلسفه سیاسی که همواره با قضایای هنجاری روبرو بوده، در این دوران با افول ویژه‌ای روبرو شد. فلسفه سیاسی در مرحله مابعدرفتاری که تقریبا با سخنرانی دیوید ایستون در موسسه علوم سیاسی آمریکا در سال ۱۹۶۸ آغاز گردید، مجددا احیا شد.

جان رالز مهمترین احیاگر نظریه عدالت و فلسفه سیاسی در این دوران است. کتاب "نظریه عدالت" او که قبلا به شکل مقالاتی مطرح می‌شد، در سال ۱۹۷۲ به زیر چاپ رفت هفته نامه نیویورک تایمز معتقد است که استلزامات سیاسی این کتاب، اثر فوق العاده‌ای بر زندگی ما دارد. هدف این کتاب ارائه پایه‌ای منسجم برای مفهوم عدالت است. مفاهیم جدید این کتاب در تخالف صریح با یوتلیتاریانیسم (منفعت‌گرایی) جرمی بنتهام قرار دارد.

رابرت دال می‌گوید بلافاصله پس از انتشار کتاب "نظریه عدالت"، عنوان زیربنای فلسفه سیاسی به آن داده شد. او نقطه آغاز خوبی برای بحث داشت. ارشمیدس می‌گفت اهرم بی‌نهایت طویلی، با نقطه اتکای صحیحی از آن بدهید تا جهان را به حرکت درآورم. رالز، نقطه ارشمیدسی را پیدا کرده بود تا اهرم فلسفه سیاسی را روی آن قرار دهد.[۲۰]

برای درک اهمیت کتاب رالز می‌توان وضعیت فلسفه سیاسی در قرن بیستم را مورد ملاحظه قرار داد. تا نیمه اول قرن بیستم و آغاز نیمه دوم آن، فلسفه سیاسی یا تئوری سیاسی به معنای امروزی آن (بحث و فحص دربارهٔ مفاهیم و نظریات سیاسی) وجود نداشت، و آنچه به نام تئوری یا فلسفه سیاسی خوانده می‌شد، تفسیر و نقد نظرات فیلسوفان سیاسی از زمان سوفیست‌ها تا آغاز قرن بیستم بود. فلسفه سیاسی در این دوران، بشدت، هنجاری بود و به سوال‌هایی مثل غایات حکومت‌ها و دولت‌ها یا ابزارهای رسیدن به چنین اهدافی، پاسخ می‌داد. اصولی که در "باید"ها و "نباید"های اخلاقی به عنوان مرجع معرفی می‌شد، بدین‌ترتیب است :

۱ـ وحی الهی مثل ده فرمان موسی.

۲ـ وحی الهی به شکل غیرمستقیم در قالب تورات و مانند آن.

۳ـ آگاهی که به سبب وحدت مرموز با کوسموس (کل جهان) در یک وضعیت استثنایی حاصل می‌شود (مثل مکاشفه).

۴ـ شهود عقلانی.

۵ـ احساسات (Feelings) .

۶ـ تجربیات شخصی یا عمومی.

۷ـ عقل سلیم بشریت (Common Sense) .

۸ـ عقل.

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

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

۱ـ اثبات اصول اخلاقی و رد فایده‌گرایی (یوتلیتاریانیسم)

۲ـ ارائه رویه‌ای برای رسیدن به اصول عدالت

۳ـ ارائه اصل عمومی و دو اصل عدالت بعنوان تفکری نوین در فلسفه سیاسی

جان چاپمن فیلسوف سیاسی در نشریه سیاسی آمریکا می‌نویسد :

"نظریه عدالت رالز، دستاورد درجه اولی است، چون اهمیتش در آن است که با اصول لیبرالی آزادی، برابری و برادری دمساز است. این کتاب بالاترین

معیار لیبرالیسم است. بار دیگر قانون‌گذاری در میان ما پیدا شده است."[۲۱]

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

رویه دستیابی به "اصول عدالت"

رالز ابتدا به چگونگی تشکیل هیات اجتماعیه می‌پردازد. در پیمان اجتماعی می‌توان افراد را فارغ از قیود مربوط تصور کرد. مقصود این نیست که تدوین و کشف اصول عدالت از نظر زمانی بر پیمان اجتماعی تقدم دارد. افراد در حین قرار داشتن در پیمان اجتماعی چنین فرض می‌شوند که پشت نقاب جهل (The veil of Ignorance) قرار دارند. با توجه به خالی بودن ذهن از قیود پیمان اجتماعی است که باید دید چگونه به اصول عدالت می‌رسیم. اصولی که بدین طریق استخراج می‌شود در متن پیمان و قرارداد اجتماعی گنجانده می‌گردد. بدین‌ترتیب، هم اصالت فرد حفظ می‌شود، هم افراد رابطه خوبی با هم پیدا می‌کنند.[۲۲] توافق حاصل، در این مرحله عادلانه است. او هرگونه داوری قطعی قبل از قرارداد را رد می‌کند.

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

اصول عدالت

به اعتقاد جان رالز، عقل در وضعیت اولیه می‌تواند اصلی عمومی راجع به عدالت و دو اصل ویژه در این باب کشف نماید :

اصل عمومی عدالت : "همه ارزش‌های اجتماعی اولیه و اساسی (مثل آزادی، برابری در امکانات، ثروت و درآمد و مبانی احترام به خویش) یا باید به شکل برابر توزیع شود، یا حداقل در صورت عدم وجود برابری، نفع همگان رعایت گردد."

رالز "نفع همگان" را به شکلی که فایده‌گرایان قبول دارند، انکار می‌نماید. او لیبرال است و کسب سود بیشتر برای افراد و پذیرش نابرابری را به شرطی که سود جبرانی برای هرکس، بخصوص برای محروم‌ترین اقشار، داشته باشد و موجب بهبود وضعیت آنها بشود می‌پذیرد. البته او شرط فرصت‌های برابر را نیز اضافه می‌کند.

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

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

"اصل اول عدالت مربوط به برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی، و اصل دوم مربوط به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است. مثلا نابرابری در ثروت و اقتدار تنها هنگامی عادلانه است که برای عده‌ای و خاصه محرومان جامعه جبران کننده باشد... اگر معدودی، از منافع سرشار برخوردار شوند و وضعیت محرومان نیز بدین وسیله اصلاح شود، بی‌عدالتی در کار نبوده است."[۲۳]

بدین‌وسیله رالز کوشش می‌کند که برابری، آزادی و کارایی اقتصادی و مالکیت خصوصی را با هم آشتی دهد. نظریه عدالت بر مبنای نهادهای دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، و از نظر اقتصادی بر مبنای سیاست‌های نسبی توزیع، ارائه شده است. به همین دلیل او آموزه خود را "عدالت به مثابه انصاف" یا "عدالت و انصاف" می‌نامد. این نظریه، توجیهی برای دولت رفاه است و مغایرت کلی با آن ندارد.

رالز در این ارتباط مثالی دارد : اگر سه تصمیم مختلف (۳D, ۲D, ۱D) را در سه حالت مختلف (۳C, ۲C, ۱C) مقایسه کنیم، آن حالتی با عقل و اصول عدالت سازگارتر است که کمترین فاصله را داشته باشد و برابری را به بهترین شکل ممکن حفظ نماید (۳C).[۲۴]

رفاه با برابری متزاحم است. بهترین حالتی که می‌توان بین این دو پارامتر انتخاب کرد، برآیند برابر آنهاست خط ۳or به اصول عدالت نزدیکتر از ۱or و ۲or است.

از دیدگاه رالز ابزارهای عدالت در جامعه لیبرال دموکراتیک عبارتند از :

نظارت دولت بر اقتصاد آزاد، وضع مالیات‌ها و انتقال درآمدها، کاربرد کامل منابع، توزیع ثروت، تامین حداقل معیشت لازم، برابری فرصت‌ها (از جمله آموزش عمومی) و جلوگیری از تمرکز قدرت.[۲۵]

رالز و فایده‌گرایی و شهودگرایی

رالز همانند کانت ارزش‌ها را نفسی می‌داند؛ هر فعل به خودی خود، بدون توجه به نتایج و سود و زیان حاصل از آن، دارای ارزشی مثبت یا منفی است. این اصل به شکل صریح در مقابل فایده‌گرایی (Utilitarianism) و شهودگرایی (Intutionism) قرار می‌گیرد. فایده‌گرایان هر فعل و عملی را برحسب سود و زیان مترتب بر آن، ارزش‌گذاری می‌کنند. فایده‌گرایان کلاسیک بر جمع کل و فایده‌گرایان مدرن بر حدوسط تاکید دارند.[۲۶]

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

فایده‌گرایان برای یافتن "خوب" معتقدند باید معیارهایی مثل شادی، لذت، سود و رضایت را در مورد هر فعلی محاسبه نمود. با جمع و تفریق منطقی سود و زیان‌ها می‌توان ارزش هر فعلی را تعیین کرد.

رالز در مقابل آنها می‌گوید بعضی چیزها درست هستند، هرچند بیشترین سود و خوشی را برای بیشترین افراد به همراه نداشته باشند.[۲۷] درصورتی‌که حقوق طبیعی غیر قابل خدشه‌ای وجود داشته باشد، نباید معیارهای فایده‌گرایی مورد تبعیت قرار گیرد. عدالت این حق را نمی‌دهد که از دست رفتن آزادی برای بعضی، سبب خوشی دیگران شود. ارجحیت مطلق برخی از اصول عدالت حتمی است. چیزی مستقل از حق در نظر گرفته نمی‌شود، و حق برای به حداکثر رساندن فایده مورد تفسیر قرار نمی‌گیرد. موازنه‌ای که در پشت نقاب جهل به دست می‌آید، غیرقابل خدشه می‌باشد (Reflective Equlibrieum) از دیدگاه رالز حق بر خیر مقدم است.[۲۸] تقدم حقوق فردی بر خیرات اجتماعی هم جنبه هستی‌شناسانه دارد، هم جنبه معرفت‌شناسانه. سه تفاوت اساسی بین حق و خیر وجود دارد :

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

۲ـ برداشت‌های افراد در مورد "خیر" خویش متفاوت است.

۳ـ حق و اصول عدالت، به خاطر نقاب جهل دچار محدودیت می‌شود.[۲۹]

رالز و کانت

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

کانت برخلاف هگل هر مطلبی را توسط اصولی عقلایی یا مفروض، و بر پایه مباحث قبل، اثبات می‌نماید. سیر روش کانت در فلسفه (و فلسفه سیاسی)

در فلسفه سیاسی رالز قابل مشاهده می‌باشد. رالز با رد فایده‌گرایی میل و بنتام سعی دارد که جنبه اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرایانه کانت را احیا کند.

نقطه اشتراک دیگر آنها تشابه "حالت اولیه" و "نقاب جهل" است. رالز به تبع کانت قبل از قرارداد اجتماعی، حالت اولیه و طبیعی برای افراد تصور می‌کند و در این حالت اصول عدالت را تبیین کرده، در قرارداد اجتماعی می‌گنجاند.

مهم‌ترین اشتراک رالز و هگل در قبول فردیت و حقوق فردی است. اساسی‌ترین مفهوم در نظریه عدالت رالز، افراد برابر و آزاد (Equal and free Individuals) است.

رالز و آلن بلوم

ویلیام بلوم پس از ذکر این مساله که رالز در تبیین اصل اول عدالت موفق‌تر از اصل دوم است، می‌گوید :

"منتقدان مخالف نظریه عدالت هم البته کم نیستند. آلن بلوم رالز را ملامت می‌کند که نتوانسته است از اصول نخستین خویش، خاصه فرض امکان تعیین عقلانی ارزش‌ها، دفاع کند. رالز نتوانسته است نقد مارکسی و نیچه‌ای از عقلانیت در فلسفه سیاسی را به حساب آورد و حتی اگر حق با این نظریه‌پردازان باشد، او باید آنها را به جرم اسطوره‌سازان فریبکار رد می‌کرد... دیدگاه آلن بلوم دیدگاه صحیحی است چون نقطه عزیمت رالز همان احساس عمومی نسبت به عدالت در جامعه معاصر آمریکاست که رالز خصلت کانتی برای آن قایل است. کار رالز برای لیبرالیسم آنگلوساکسون جذابیت دارد، اما آیا برای فردی از فرهنگ دیگر نیز همین معنا را دارد؟ به‌هرحال او مرز مشخصی برای توزیع ثروت و قدرت معرفی نکرده و توجیه‌گر فردگرایی و اشرافیت محسوب می‌شود."[۳۰]

داگلاس رای نیز معتقد است که رالز دقیقا چیزی را مطرح کرده که جامعه لیبرال بدان نیاز دارد. ما باید دست از تظاهر به عادلانه بودن برداریم. نظریه رالز با شکست روبرو شده است. حداکثر عدالت در مورد شایستگی بسیاری از مواضع اجتماعی غیرحساس است. با توجه به نظام رالز این امکان هست که

بعضی گزینش‌ها نابرابری اجتماعی را افزایش دهند.[۳۱]

رالز و نوزیک

رابرت نوزیک، به همراه همکلاس خود رالز، از مهم‌ترین تئوریسین‌های فلسفه سیاسی پس از جنگ جهانی دوم محسوب می‌شود. آنها از اصول لیبرالیسم دفاع می‌کنند و از مخالفان جدی فایده‌گرایی محسوب می‌شوند. نوزیک از رالز به اصول لیبرالیزم وفادارتر است. اثر مهم او "آنارشی، دولت و ناکجاآباد" در سال ۱۹۷۴ منتشر شد. او شدیدا فردگراست و با جامعه‌گرایی، دولت‌گرایی و کل‌گرایی مخالفت می‌کند. او به دولتی حداقل برای حفظ حقوق افراد معتقد است. وظیفه دولت فقط حفظ امنیت است. تئوری مالکیت او شبیه جان لاک، منهای توجیه الهی آن است. یکی از نقاط افتراق نوزیک و رالز، مالکیت نامحدود در نظریه رابرت نوزیک می‌باشد.[۳۲]

نوزیک به برابری‌خواهی رالز پاسخی اختیارگرایانه (Liberarian) می‌دهد. وی حدود پنجاه صفحه از کتابش را به رد نظریات رالز اختصاص داده است و معتقد است که هر طرح توزیعی که از حد ایجاد صلح، نظم و امنیت فراتر رود عادلانه نیست. استدلال رالز نه با حقوق فرد، بلکه با تعهد اجتماعی آغاز می‌گردد و نابرابری قدرت و اقتدار را تا بدان حد مجاز می‌شمارد که حاصل آن، جبران مزایای هر فرد و بخصوص محروم‌ترین قشرهای جامعه باشد.[۳۳] به اعتقاد نوزیک اگر سرمایه‌ها آزاد باشد و نفع جمعی تامین شود، عدالت تامین شده است. بنابراین او نفع محروم‌ترین افراد را لحاظ نمی‌کند.

نوزیک همانند جان لاک بحث را از وضعیت طبیعی آغاز می‌کند و سپس به مجامع حمایتی شخصی و خصوصی و دولت حداقل می‌پردازد. دولت مورد نظر او از دولت مد نظر جان لاک، وظایف کمتری بر عهده دارد. در چنین جامعه‌ای دست نامریی بازار توزیع را سامان می‌دهد. ناکجاآبادهای انسان، چند وجهی و بی‌شمارند. او از شرایط رویایی جامعه‌ای سخن می‌گوید که همه افراد وارد بازار می‌شوند.[۳۴]

رالز و هابرماس

هابرماس از نظر معرفت‌شناختی با اثبات‌گرایی مخالف، و با دیالکتیک موافق است. در شناخت، ما درعین‌حال در فکر و در عمل، جهان را خلق و کشف می‌کنیم. شناخت از نظر علایق مبتنی بر آن، به شناخت تجربی، تاریخی تاویلی و علایق آزادی‌خواهانه و رهایی بخش تقسیم می‌شود. در شناخت دوم است که بینش هرمنوتیکی باید جایگزین روش اثباتی گردد. جامعه مدرن نیز همانند جامعه سرمایه‌داری، دارای بحران است، هرچند شیءگشتگی فراگیر نمی‌باشد. راه گریز از شیءگشتگی، وضعیت کلامی ایده‌آل است و چاره‌ای جز تبدیل علایق خاص به علایق عام و تشویق روابط گفتاری بین گروه‌های دارای اختلاف، وجود ندارد. عقلانیت جامعه مدنی باید جلو انداخته شود. ابعاد تکامل اجتماعی عبارت است از : تکامل نیروهای تولیدی؛ سامان‌بخشی ارتباط و تفاهم اجتماعی; آموزش رهایی بخش و فعالیت به سوی حقیقت.

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

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

در مقایسه میان هابرماس و رالز می‌توان گفت که اصالت فرد در اندیشه رالز حفظ می‌شود و او یکی از اندیشمندان جامعه لیبرالی غرب تلقی می‌گردد. هابرماس دوران مدرنیته را به نقد می‌کشد و در "عقلانیت ارتباطی" می‌خواهد ضرورت ایجاد ارتباط افراد مستقل و آزاد را حل کند. هویت جمعی، نافی هویت فردی نیست. هابرماس خود را از دام عقلانیت ابزاری و وبری می‌رهاند و عقلانیت ارزشی را مطرح می‌کند. در دوران مدرنیته، عقلانیت ابزاری سلطه داشت و به همین دلیل با مشکل مواجه شد. علاوه بر این وی موانع عقلانیت ارتباطی همچون ایدئولوژی به معنای خاص را برمی‌شمرد و به مباحث اتوپیایی نزدیک می‌گردد. نزد او، همبستگی اجتماعی بر حقوق فردی مقدم است.

ج) تحلیلی از بحث عدالت

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

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

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

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

خود عمل سیاسی، راهنمایی به سوی معرفت خیر و خوبی است. به سوی زندگی خوب یا به سوی جامعه خوب. علم سیاست راستین، همان فلسفه سیاسی است که به صورت خواست حقیقت اخلاقی درک می‌گردد. طبیعت‌گرا حتی اگر بتواند دگرگونی برابری‌خواهانه را به ثمر برساند، قادر به پر کردن خلا اخلاقی ایجاد شده در اثر نادیده گرفتن مفاهیم ارزشی از پیش موجود، نخواهد داشت. استراوس مدعی است علم سیاستی که در بررسی‌های امور سیاسی، الگوی علوم طبیعی را راهنما و سرمشق خویش قرار می‌دهد، با فلسفه سیاسی ناسازگار است. به عقیده وی هرگونه تحقیق سیاسی منطقا بدون در نظر گرفتن هدف‌ها و فرآیندها، یا بدون در نظر گرفتن حداقل نیاز به تحلیل غایت‌گرایانه، ناممکن است. علم، تنها ابزار درک جهان سیاست است."[۳۶]

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

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

رالز معتقد است که عقل ابزاری اگر از منافع فردی فارغ شود به اصول عدالت او می‌رسد. هرچند او فقط پیش‌بینی کرده است، ولی این سوال باقی است که آیا "مفروضات" اولیه رالز به شکلی به جای "اصول" عدالت معرفی نشده‌اند؟ او می‌گوید عقل حکم می‌کند که نفع محروم‌ترین افراد هم لحاظ شود. نوزیک در مقابل او می‌گوید : عقل حکم می‌کند که نفع جمعی (و محدود نکردن سرمایه‌ها و کند نکردن روند توسعه) در مجموع بهتر است. عقل ابزاری (نه فلسفی) ممکن است به هریک از دو قول فوق حکم کند. در واقع فلاسفه سیاسی در این زمینه سعی می‌کنند بقیه را به اصولی از پیش پذیرفته شده ارجاع دهند و مخاطبان را متوجه فطرت خود کنند. عقل ابزاری اگر در شخص یا جامعه‌ای مطرح شود که گرایش‌های سوسیالیستی وجود دارد، نفع محروم‌ترین افراد نیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، هرچند روند توسعه اقتصادی کند شود. به همین نحو عقل ابزاری در جامعه لیبرالی (و لسه فر) و یا فاشیستی به نحوی دیگر حکم می‌کند. در حقیقت مفروضات و گرایش‌ها و نیازهای زمانه و تاثیرات محیطی و امثال آن است که در قالب "عقل" متجلی می‌شود. "اصول عدالت" رالز پاسخی به نیاز زمانه و افراط‌های لیبرالیسم بود.

از تحلیل بالا می‌توان نتیجه گرفت که "اصول عدالت" شکلی عام و جهانشمول ندارد و در پس نقاب جهل، مفروضات و تاثیرات روان‌شناختی و محیطی به نحوی دخالت می‌نماید. در بحث "اهمیت تئوری عدالت رالز" هشت منبع برای "باید"ها و "نباید"های اخلاقی معرفی کردیم و چنین نتیجه گرفتیم که شاید به شکل دقیق نتوان مخالفان خود را اقناع نمود. علت این امر آن است که گویا هرکس مفروضی خاص در فلسفه سیاسی و بحث عدالت در نظر دارد. به همین دلیل است که اصول عدالت رالز نزد سوسیالیست‌ها و حتی لیبرال‌هایی همچون نوزیک و هایک مقبول نیفتاد.

البته باید توجه داشت که لازمه ادعای فوق، نسبیت شناخت و اصول عدالت می‌باشد. عدالت از این دیدگاه، نفس الامری دارد و هرچند در عالم اثبات اختلاف نظرهایی نسبت به آن وجود دارد، ولی عالم واقع و ثبوت آن متغیر نیست.

تعاریف مختلفی برای "عدالت" وجود دارد که در ابتدای مقاله به آنها اشاره کردیم. هرچند کلی‌گویی و اختلاف‌هایی در تعاریف عدالت وجود دارد ولی در تعیین مصادیق آن کمتر توافقی به چشم می‌خورد. به قول استراوس ما در زندگی روزمره‌مان به راحتی از "خوبی" و "بدی" سخن می‌گوییم و به داوری

می‌نشینیم، چرا که عقیده خود را غیر قابل بحث تلقی می‌کنیم. اما همین که عقیده ما قابل بحث می‌شود، ابهام و بی‌دقتی آن نیز آشکار می‌گردد.[۳۸] کلی‌گویی در تعریف عدالت گره‌ای از مشکل نمی‌گشاید. امام علی نیز در وسعت مفهوم "حق" و ضیق مصادیق آن می‌گوید :

"الحق اوسع الاشیاء فی التواصف و اضیقها فی التناصف."[۳۹]

عدالت هرچند مفهوما مبهم و کلی است، ولی تعیین مصادیق آن بسیار مشکل می‌باشد، خواه به نفس‌الامری بودن آن حکم کنیم یا خیر. اگر عدالت، نفس‌الامر داشته باشد در شناخت مصادیق آن اختلاف به وجود می‌آید، و اگر هم بعضی معتقد باشند که عالم ثبوتی ندارد، باز بر سر تفاسیر مختلف ممکن است توافق حاصل نشود. شهادت امام علی مسلما برای حمایت از آن عدالت کلی و مبهم نبوده است!

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که عقل بشر در یافتن مصادیق عدالت، بویژه با توجه به تاثر از محیط و مسائل روان‌شناختی و امثال آن، احتمالا دچار لغزش می‌شود و از آنجا که عقل حکمی یقینی در این زمینه ندارد نمی‌توان از قاعده ملازمه حکم عقل و شرع در اینجا بهره برد. از اینجاست که نیاز به وحی در تبیین مصادیق و چارچوب‌های اجتماعی عدالت آشکار می‌شود. شاید عدالت در نظام سیاست و اقتصادی اسلام مقتضی تفسیری باز، در حوزه سیاست، و تفسیری بسته، در حوزه اقتصاد، باشد. تفصیل بحث را باید در جایی دیگر پی گرفت.[۴۰]

پی‌نوشت‌ها :

۱ـ موسوعة السیاسة، ج ۴، ص ۱۸.

۲ـ اعطاء کل ذی حق حقه.

۳ـ این جملات به دلیل اهمیت و به علت پاسخگویی از سوالاتی که ممکن است در ذهن هر خواننده‌ای خلجان کند، در پشت جلد کتاب نیز چاپ شده است : ویلیام تی. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین (تهران : آران، ۱۳۷۳).

۴ـ همان، ص ۸۹ تا ۹۱.

۵ـ همان، ص ۱۰۶.

۶ـ ر.ک : بهاءالدین پازارگاد. تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱ (تهران : زوار، ۱۳۳۴) فصل ۱۰.

۷ـ بلوم، پیشین، ص ۸۲-۶۲ (با تلخیص).

۸ـ همان، ص ۳۰۸.

۹ـ پازارگاد، پیشین، فصل ۲۲.

۱۰ـ بلوم، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۳.

۱۱ـ J.J. Rousseau, A Discourse on the origin of Inequality(New York: Duton Co,Inc ,۱۹۴۶) P.۳۰۵.

۱۲ـ بلوم، پیشین، ج ۲، ص ۸۳۴-۸۲۰.

بازگشت به متن

۱۳ـ همان، ص ۸۲۶.

۱۴ـ ر.ک : علی بابایی،فرهنگ علومِ سیاسی، ج ۱، ص ۸۲-۵۳.

۱۵ـ مجله راهبرد، ش ۷، ص ۱۸۹.

۱۶ـ David Robertson, "The Penguine Dictionary of Politics".P ۳۰۲-۳.

۱۷ـ علی بابایی، پیشین.

۱۸ـ Contemprory philosophy, philosophers,P ۲۷۲-۲۸۹.

۱۹ـ بلوم، پیشین، ص ۷۵۸.

۲۰ـ Robert Dahi. Modern Political Analysis, ۱۹۹۱, P.۱۱۸-۱۳۵.

۲۱ـ بلوم، پیشین، ص ۷۵۸.

۲۲ـ John Rawls. A Theory of Justice(Eng: oxford uni ۱۹۷۲)P.۳۰۳,۹۸.

۲۳ـ Rawls, Loccit, P ۱۵.

۲۴ـ Opcit,P ۱۵۳.

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

بازگشت به متن

۲۶ـ به‌طور مثال فایده‌گرایانی چون بنتام معتقدند که جمعیت می‌تواند ۱۰۰٪ اضافه شود، درحالی‌که سرانه ملی ۲۰٪ اضافه شده است، چرا که آنها جمع کل را در نظر دارند. فایده‌گرایان مدرن حالت ثابت جمعیت و سرانه ملی را بهتر از حالت فوق می‌دانند، چون به معدل و حد وسط نظر دارند.

۲۷ـ opcit,P ۲۷,۲۲.

۲۸ـ بحث "رویارویی حق با خیر" رالز در کتاب لیبرالیسم و منتقدان آن آمده است. در این مقاله به سه نوع تقابل بین فایده‌گرایی و عدالت به مثابه بی‌طرفی، اشارت رفته است.

۲۹ـ همان، ص ۴۸۰.

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

۳۱ـ همان، ص ۷۶۴.

۳۲ـ David, Robertson, Loccit P ۲۴۰-۲۳۸.

۳۳ـ بلوم، پیشین، ص ۹۲۶.

۳۴ـ همان، ص ۶۲۵ـ۶۳۲ (با تخلیص).

۳۵ـ اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۴۷۳، بحث هابرماس، از دکتر حسین بشیریه.

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

۳۷ـ ر.ک : حسین بشیریه. "لیبرالیسم، ایدئولوژی و معرفت علمی : جمع‌بندی". اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۴۱۱۳.

بازگشت به متن

۳۸ـ استراوس، پیشین، ص ۱۳۸.

۳۹ـ نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۴۰ـ ر.ک : سید صادق حقیقت. "نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام". حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۷۵)، ص ۵۸۰.

منبع :حوزه