

عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید مطهری و شهید صدر با تأکید بر چیستی عدالت

علیرضا جلیلی مرنند*

محمدعلی متفکر آزاد**

فیروز فلاحی***

چکیده

در این مقاله دیدگاه چهار نظریه پرداز معاصر درباره عدالت اجتماعی با تأکید بر چیستی عدالت بررسی شده است. هایک به نمایندگی از آزادی گرایان، رالز به عنوان تأثیرگذارترین فیلسوف سیاسی معاصر غرب و شهید مطهری و شهید صدر به عنوان نظریه پردازان اسلامی انتخاب شده اند. هایک تنها به عدالت فردی معتقد است و مفهومی به نام عدالت اجتماعی را باور ندارد، از دیدگاه او عدالت عبارت است: قواعد رفتاری در حوزه فردی. نقطه کانونی در اندیشه های هایک مفهومی به نام نظم خودجوش است و به باور او بیشتر پدیده های اجتماعی از چنین نظمی پیروی می کنند. هدف اصلی رالز ارائه اصول بی طرفانه برای عدالت است تا تضاد میان آزادی و عدالت در جوامع لیبرال-دموکرات به کمترین برسد. از دیدگاه او عدالت، توافق آزاد افراد در وضع نخستین است. راهنمای اصلی رالز در استخراج اصول عدالت، اصل بیشترین حداقل و ناآگاهی افراد از موقعیت اجتماعی آینده است.

شهید مطهری عدالت را همان رعایت حقوق می داند. او هم حقوق طبیعی (فطری) فرد را به رسمیت می شناسد و هم برای اجتماع حقوقی قائل است. از دیدگاه ایشان تنها راه مشروعیت و اعتبار حقوق طبیعی این است که هدفداری نظم عالم پذیرفته شود. از دیدگاه صدر با وجود آنکه عدالت یکی از اصول سه گانه ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی است، ولی جایگاه عدالت فراتر از یک اصل بوده، سنگ زیربنای مکتب اقتصاد اسلامی است. افزون بر این، اسلام با وضع دو اصل یعنی همکاری عمومی (اصل تکافل عام) و توازن اجتماعی، حساسیت خود نسبت به آرایش نهایی امکانات در جامعه را نشان داده است.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، نظم خودجوش، اصل بیشترین حداقل، حقوق فطری، توازن اجتماعی.

طبقه بندی JEL: D63.

۱. مقدمه

پیشینه عدالت به سابقه اندیشه بشری بازمی‌گردد. می‌توان گفت تقریباً همه فیلسوفان و اندیشمندان مهم تاریخ به تعریف عدالت و حدود آن پرداخته، طرح و دیدگاه خود را درباره آن بیان کرده‌اند. عدالت نه تنها در حوزه فکری و نظری همواره محل مناقشه و بحث بوده است، بلکه برقراری عدالت همواره یکی از دغدغه‌ها و آرزوهای بشری بوده است.

با وجود آنکه عدالت، مفهومی عام و فراگیر و در اصطلاح «لفظ مشترک» است و همه انسان‌ها آن را درک می‌کنند، ولی در مورد قلمرو، حدود، خاستگاه و شاخص‌های عدالت اختلاف دیدگاه وجود دارد. هر مکتب فکری و فلسفی دیدگاه ویژه‌ای نسبت به عدالت دارد که آن بر پایه چهارچوب فکری آن مکتب بنا شده است. اختلاف دیدگاه درباره عدالت به حدی است که یک موضوع از دیدگاه یک مکتب عدالت به شمار می‌رود و از دیدگاه مکتب دیگر ناعادلانه دانسته می‌شود.

این بازه اختلاف دیدگاه در موضوعی واحد که در نوع خود شگفت‌آور است، نشان می‌دهد که در کنار عامه فهم بودن آن، اگر به مفهوم و موضوع عدالت ژرف‌تر توجه شود، پیچیدگی و ابهام نظری آن آشکارتر خواهد شد. همین پیچیدگی‌ها و اختلاف دیدگاه‌ها موجب شده که این موضوع همچنان در کانون توجه و گفتمان اندیشمندان و فیلسوفان قرار داشته باشد و گفتگوها و پژوهش‌های نظری درباره عدالت همچنان باز باشد؛ بنابراین لازم است برای آشکار شدن ابعاد نظری و عملی عدالت، پژوهش‌های بیشتری انجام شود. توجه و استقبال دوباره‌ای که فیلسوفان و اقتصاددانان غربی، مانند رالز، آمارتیا سن، هابک، نوزیک و... در دهه‌های اخیر به عدالت داشته‌اند موید این مطلب است.

تأکید اصلی این پژوهش، ماهیت و چیستی عدالت اجتماعی از دیدگاه هر یک از نظریه‌پردازان است. در کنار چیستی عدالت به فراخور بحث دیگر محورها درباره موضوع عدالت نیز بررسی شده است. ارزش عدالت، راهکارهای برقراری عدالت اجتماعی، عدالت رویه‌ای و وظیفه‌گرایی از دیگر موضوعات است. از آنجایی که تضاد میان عدالت و کارایی از مباحث مناقشه‌برانگیز موضوع عدالت است؛ از این‌رو در مقاله حاضر به صورت بنیادی‌تر و در چهارچوب فلسفه اخلاق چهار نظریه‌پرداز از لحاظ وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی بررسی شده‌اند. یادآور می‌شود در پژوهش‌های داخلی تاکنون وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی نظریه‌های عدالت آن هم به صورت تطبیقی بررسی نشده است؛ البته با توجه به خاستگاه نظری و دغدغه‌های فکری نظریه‌پردازان و پراکندگی دیدگاه‌ها، رعایت دقیق وحدت رویه در برخی موارد امکان‌پذیر نشده است.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به گستردگی عدالت‌پژوهی، در این بخش تنها پژوهش‌هایی مرور می‌شوند که در راستای موضوع این مقاله باشند؛ به سخن دیگر پژوهش‌هایی که نظریه‌های عدالت‌اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان را بررسی و مقایسه کرده‌اند فهرست خواهند شد. این ویژگی سبب محدود شدن دامنه پژوهش‌ها به پژوهش‌های داخلی می‌شود.

نظری (۱۳۸۲) ماهیت عدالت اقتصادی را از نظر هایک و دیدگاه اسلام بررسی کرده است. به باور وی تمایز دیدگاه اسلام و هایک به دو موضوع برمی‌گردد: یکی رابطه بین عدالت و حق است. در اسلام بین عدالت و حق رابطه الزامی وجود دارد؛ درحالی‌که در دیدگاه هایک هیچ‌گونه ارتباط و الزامی میان عدالت و حق وجود ندارد. هایک عدالت اقتصادی را همان رهاورد و سازوکار بازار و حاکمیت اصل رقابت می‌داند. از سوی دیگر در اسلام با اینکه میان عدالت و حق رابطه وجود دارد؛ ولی کلیات حقوق به رأی و اندیشه فردی واگذار نشده است.

واعظی (۱۳۸۸) در پژوهشی جامع نظریه‌های عدالت در غرب را بررسی کرده است. وی نخست، ابعاد، مسائل و محورهای کلان عدالت‌پژوهی را مطرح و سپس ارتباط و نسبت عدالت‌پژوهی را با فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق و علوم اجتماعی بیان کرده است. نظریه‌های بررسی شده در این پژوهش عبارت‌اند از: اندیشه فیلسوفان کلاسیک (افلاطون، ارسطو و فارابی)، هیوم (به نمایندگی از تجربه‌گرایان)، کانت (به نمایندگی از عقل‌گرایان)، رالز، هایک و نوزیک (آزادی‌گرایان) و جامعه‌گرایان (والترز و مکینایر). به باور واعظی پژوهش درباره عدالت به اصلی‌ترین و مهم‌ترین مبحث فلسفه سیاسی بدل شده است و این بحث با توجه به پیچیدگی آن نیازمند واکاوی اندیشه‌ها و رهاورد متفکران بزرگ این حوزه است.

قلیچ (۱۳۸۹) دیدگاه‌های رالز و شهید مطهری را با رویکرد معیارهای عدالت توزیعی بررسی کرده است. به باور وی دیدگاه آنها نسبت به هم تشابه و تفاوت چندی دارد. فرادینی بودن ذات عدالت، توزیع مساوی امکانات اولیه، توزیع براساس استحقاق افراد و توجه به طبقه ضعیف جامعه از مهم‌ترین نقاط تشابه دو نظریه است؛ ولی درباره منشأ مشروعیت عدالت، جامعه هدف، نقش بازتوزیع اقتصادی و مفهوم آزادی میان دو دیدگاه تفاوت وجود دارد. از دیدگاه رالز توافق افراد بدون پیش‌دآوری به عدالت مشروعیت می‌دهد؛ درحالی‌که از دیدگاه شهید مطهری منشأ مشروعیت عدالت خود ذات عدالت است و انسان‌ها می‌توانند برای شناخت آن از آموزه‌های دینی بهره‌گیرند. نمازی و لشکری (۱۳۹۱) در کنکاشی، رویکرد شهید صدر و شهید مطهری را درباره مفهوم توازن بررسی کرده‌اند. براساس یافته‌های این پژوهش، در رویکرد شهید صدر، توازن متکی بر دو محور کاهش نابرابری شدید و کسب درآمد متناسب با معیشت آبرومندانه است. از دیدگاه شهید مطهری

نظریه توازن متکی بر آرای ایشان در زمینه حقوق فطری و طبیعی است. آنها با بررسی مبانی هر دو رویکرد به این دستاورد رسیدند که به‌رغم ادعاها، میان دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری در زمینه توازن ناسازگاری وجود ندارد.

خاندوزی (۱۳۹۱) نظریه‌های مطرح در قرن بیستم را بازخوانی کرده است و دیدگاه‌های یک به نمایندگی از آزادی‌گرایان، رالز و پازنر به نمایندگی از رفاه‌گرایان، زمینه‌محوری والزر و قابلیت‌مداری آمارتیا سن را بررسی کرده است. وی پس از طرح محورهای اصلی هر کدام از نظریه‌ها به این نتیجه رسیده است که سؤال از عدالت مهم‌ترین پرسش در زمینه عدالت است و تا زمانی که پاسخ آن مشخص نشود، مباحث دیگر عدالت، مانند معیارهای عدالت و یا تأثیر سیاست‌های اقتصادی بر عدالت پیشرفت چندانی نخواهد داشت. در این میان جای خالی نظریه‌ای با خاستگاه فلسفه اخلاق مشهود است که در منابع اسلامی و شیعی پتانسیل‌های بالقوه برای نظریه‌پردازی در این زمینه وجود دارد.

ویژگی مقاله پیش‌رو این است که دیدگاه چهار نظریه‌پرداز معاصر تأثیرگذار درباره عدالت اجتماعی را بررسی کرده است: هایک (به نمایندگی از آزادی‌گرایان)، رالز (تأثیرگذارترین فیلسوف سیاسی معاصر غرب) و شهید مطهری و شهید صدر (نظریه‌پردازان اسلامی).^۱ در واقع در کنار هم قراردادن هایک و رالز به‌عنوان نظریه‌پردازان عدالت از پایگاه فکری لیبرالیسم و شهید مطهری و شهید صدر، که هر دو از نظریه‌پردازان برجسته اسلامی هستند، در یک مطالعه تطبیقی باعث آشکارتر شدن نقاط افتراق و اشتراک و همچنین پارادایم و خاستگاه نظری هر یک خواهد شد، موضوعی که در پژوهش‌های پیشین کمتر دیده می‌شود.

۳. هایک

آزادی‌گرایی^۲ شاخه‌ای از فلسفه لیبرال می‌باشد که نقطه کانونی آن آزادی فردی و اقتصادی به‌ویژه دخالت نکردن دولت است. هایک که به همراه میردال جایزه نوبل اقتصاد را در سال ۱۹۷۴ کسب کرد، اساساً اقتصاددان مکتب اتریش به‌شمار می‌آید. وی از اوایل دهه سی قرن بیستم میلادی دیدگاه‌های اقتصادی و فلسفی خود را منتشر کرد؛ ولی جمع‌بندی و صورت کامل نظریات وی را باید در مجموعه سه جلدی «قانون، قانون‌گذاری و آزادی»،^۳ که در فاصله سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۹ انتشار یافت، جستجو کرد (خاندوزی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱).

۱. با وجود آنکه بسیاری از اندیشمندان مسلمان - مانند ابن خلدون، غزالی، سیدقطب - موضوع عدالت را بررسی کرده‌اند؛ ولی شماری اندک از آنها این توانایی را دارند که در چهارچوب یک نظریه مطرح شوند.

2. Libertinism

3. Law, Legislation and Liberty

بخش مهم این مجموعه سه جلدی، جلد دوم آن با نام سراب عدالت اجتماعی^۱ است. عنوان کتاب آشکارا موضع‌گیری وی در زمینه عدالت را نشان می‌دهد. هایک عدالت اجتماعی را سراب معرفی می‌کند؛ زیرا تلاش برای تحقق آن را یک اقدام ظاهری می‌داند که نه تنها به برقراری عدالت منجر نمی‌شود، بلکه مانع رشد اقتصادی و پیدایش و گسترش بیشتر نابرابری‌ها با برهم‌زدن نظم اجتماعی می‌شود. بنابراین، تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی نه تنها جامعه را به عدالت اجتماعی نمی‌رساند، بلکه در عمل باعث دورتر شدن جامعه از آن می‌شود. علت این نگرش ویژه هایک به عدالت را باید در نوع نگاه او به مسائل دیگر، مانند جامعه، حق و خرد، جستجو کرد. در واقع سرتاسر کتاب سراب عدالت اجتماعی تلاش برای اثبات این امر است که عدالت اجتماعی اساساً یک مفهوم نامعتبر و بی‌معناست و در عمل ممکن نیست (هایک، ۲۰۱۲، مقدمه). دیدگاه هایک درباره عدالت اجتماعی را می‌توان در این جمله او نیز یافت: «در مدت بیش از ده سال یکی از اصلی‌ترین دل‌مشغولی‌های من کنار آمدن با این ایده بوده است که عدالت اجتماعی سرابی بیش نیست» (هایک، ۱۹۷۸، ص ۵۷).

۳-۱. سراب عدالت اجتماعی (چیستی عدالت اجتماعی)

به باور هایک، عدالت یک ویژگی اخلاقی برای توصیف رفتار انسان بوده و تنها رفتار انسان است که می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد و به‌کارگیری آن برای توصیف یک پدیده بی‌معناست. یک پدیده یا رویداد، که انگیزه و اراده فرد یا گروهی از افراد در آن نقشی ندارد، می‌تواند خوب یا بد باشد؛ ولی نمی‌توان ویژگی عادلانه یا ناعادلانه را برای آن به‌کار برد. عملکرد گروهی از افراد، که با انگیزه و طرح پیشین برای تحقق هدفی خاص گرد هم آمده‌اند، را می‌توان عادلانه تلقی کرد؛ حتی در این راستا می‌توان درباره رفتار حکومت با نگرش تحقق عدالت، قضاوت و حکم کرد؛ ولی در مورد جامعه‌های انسانی نمی‌توان چنین قضاوتی کرد؛ به سخن دیگر، نمی‌توان گفت وضعیت یک جامعه عادلانه است یا نیست و به‌کاربردن آن برای جامعه بی‌معناست. رویداد یا حالتی، که شخص یا گروهی در پیدایی آن دخالت نداشته‌اند، می‌تواند خوب یا بد باشد؛ ولی ویژگی عادلانه یا ناعادلانه را نمی‌توان برای آن به‌کار برد. نوزادی که معلول است یا انسانی که نزدیک‌ترین کس خود را از دست می‌دهد، جزء وضعیت‌های ناگوار هستند؛ ولی ناعادلانه یا عادلانه نیستند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲، ص ۴۴-۴۵).

هایک مخالف وصف جامعه به صفت عدالت است؛ زیرا وی جامعه و نهادهای اصلی آن را نظم خودجوش^۲ می‌نامد؛ نظم خودجوش آن است که با رعایت قواعد رفتاری خاص و در یک

1. The Mirage of Social Justice

2. Spontaneous Orders

مسیر تحولی تاریخی خودبه‌خود پدید می‌آید و از این‌رو انگیزه‌ها و طرح و هدف انسان خاص یا گروهی از انسان‌ها در آن نقش نداشته است؛ همان‌طور که توصیف وضعیت یک جنگل و نظم حاکم بر آن به‌صورت عادلانه و ناعادلانه بی‌معناست؛ زیرا نظم آن خودجوش بوده و کسی در مورد وضعیت کنونی آن نقشی نداشته، در مورد وضعیت یک جامعه نیز چنین است. وضعیتی که هیچ فردی به‌طور مشخص و مستقیم مسئول پیدایی آن نیست، نمی‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد (نظری، ۱۳۸۲، ص ۸۷).

هایک پدیده‌ها را براساس دیدگاه هیوم^۱ و ماندویل^۲ به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته نخست پدیده‌های طبیعی هستند که مستقل از عمل انسانی هستند؛ دسته دوم پدیده‌های ساختگی^۳ هستند که محصول عمل انسانی یا طرح و هدف آگاهانه وی هستند؛ دسته سوم پدیده‌هایی که دستاورد عمل انسانی هستند؛ ولی نه ناشی از هدف و طرح آگاهانه وی. به باور هایک کار علوم اجتماعی جدید بررسی این‌گونه پدیده‌هاست؛ پدیده‌هایی که دستاورد کار میلیون‌ها انسان در گستره تاریخ بوده ولی هیچ‌گاه نقشه‌ای از پیش طراحی شده برای شکل‌گیری آنها وجود نداشته است (هایک، ۲۰۱۲، ص ۲۰). همه جامعه و نهادهای آن مانند بازار، پول، زبان، اخلاق و حتی حق طبق دیدگاه هایک جزء پدیده‌های دسته سوم هستند. مفید بودن باعث می‌شود فکر کنیم نهادهای اجتماعی براساس هدف و طرح عاقلانه پدید آمده‌اند؛ درحالی‌که هدفمند و کارآمد بودن نهادهای اجتماعی در اثر تحول اجتماعی و با سازوکار آزمون و خطا و از میان رفتن ساختارهای بدون کارایی است، مشابه آنچه که برای بافت‌های موجود زنده رخ می‌دهد (همان، ص ۴۹۵).

۳-۲. عدالت رویه‌ای^۴

با توجه به نوع نگاه هایک به پدیده‌های اجتماعی، نخست این‌گونه به نظر می‌رسد که هایک به عدالت رویه‌ای معتقد باشد؛ یعنی از دید او برای رسیدن به عدالت کافی است قواعد رفتاری میان افراد درست تنظیم شود؛ در آن صورت نتیجه هرچه باشد، عادلانه خواهد بود؛ ولی اگر دقیق‌تر به سخنان او نگاه شود، آشکار می‌شود که هایک با عدالت رویه‌ای و تنظیم قواعد رفتاری مخالف است.

از دید هایک بیشتر پدیده‌های اجتماعی با نظم خودش به وجود آمده‌اند و قوانین و حتی بالاتر از آن خود حقوق نیز نشئت‌گرفته از نظم خودجوش هستند؛ همان‌طور که کاربرد عدالت برای توزیع درآمد و ثروت در جامعه بی‌معنا و نادرست است، قوانین و حقوق را نیز نمی‌توان عادلانه یا ناعادلانه دانست؛ از این‌رو می‌توان گفت هایک باور چندانی به عدالت رویه‌ای نیز ندارد. هرچند به

1. Hume

2. Mandeville

3. Artificial

4. Procedural Justice

باور برخی، هایک موافق نوع ویژه‌ای از عدالت رویه‌ای است که در آن به‌جای طراحی الگویی برای توزیع ثروت و امکانات، تنها لازم است به شرایطی منصفانه برای رقابت آزاد در بازار آزاد توجه شود؛ ولی هایک آشکارا می‌گوید که مفهوم عدالت اجتماعی این توانایی را ندارد تا برای پدیده‌ای که زاییده نظم خودجوش است به‌کار برده شود (همان، ص ۲۳۱).

نظم خودجوش بازار و قواعد آن طبق باور هایک نیز دارای چنین ویژگی است؛ یعنی نخست، قواعد آن با هدفی ویژه طراحی نشده است و دوم، امکان فعالیت آزاد را به افراد می‌دهد. دستاورد نظام بازار همانند نتایج رقابت در مسابقه‌های ورزشی است. اگر قواعد و قوانین بازی برای همه یکسان باشد، در این صورت نتایج نمی‌تواند ناعادلانه باشد. ممکن است در یک بازی، فرد شایستگی بیشتری داشته باشد؛ ولی در اثر عوامل خارجی پیش‌بینی نشده بازنده باشد؛ ولی چون قواعد برای همه یکسان بوده و طرح و هدف پیشین برای شکست فرد شایسته وجود نداشته، در نتیجه وصف وضعیت پیش‌آمده را نمی‌توان ناعادلانه دانست. اگر نسبت به قواعد تخلفی شود، درباره نتیجه از زاویه عدالت نمی‌توان حکم کرد؛ زیرا شخص یا اشخاص معینی مسئول مستقیم نتیجه عملکرد نیستند (همان، ص ۲۳۴-۲۳۶).

در چنین موقعیتی هرگونه تلاش برای احقاق حق فرد شایسته شاید در ابتدا باعث رسیدن وی به آنچه که استحقاق دارد، بشود و به نوعی حرکت در راستای اجرای عدالت باشد؛ ولی اگر این کار بارها تکرار شود باعث می‌شود شمول و کلیت قوانین از بین رود. با از بین رفتن کلیت و شمول قواعد و قوانین راه برای سوءاستفاده‌های موردی از آنها فراهم می‌شود که این نیز به نوبه خود یک بی‌عدالتی بزرگ‌تر است^۱ (همان).

۳-۳. عدالت اجتماعی به‌عنوان یک ارزش محوری

از دید هایک، عدالت اجتماعی^۲ یک ارزش اخلاقی در کنار دیگر ارزش‌ها نیست؛ بلکه اجرای عدالت اجتماعی و عملی کردن آن باعث می‌شود نظم اجتماعی به‌طور کلی و بنیادی تغییر کند. در واقع، عدالت اجتماعی بسیاری از ارزش‌های دیگر مانند آزادی را قربانی می‌کند. هایک مخالفی با دخالت حکومت در حمایت از افراد تهیدست حتی به‌صورت تضمین حداقل درآمد ندارد به شرطی که خارج از حدود نظم اقتصادی انجام شود.

۱. هایک به قواعد یکسان بازی برای همه تأکید می‌کند؛ ولی به فرصت‌های یکسان و برابر که باید پیش از آغاز بازی برای همه فراهم شود، اشاره‌ای نمی‌کند. درست است که استعدادها افراد متفاوت است و در میدان رقابت این تفاوت در استعدادها ظاهر می‌شود؛ ولی اسباب پیدایی استعدادها نیز باید پیشاپیش برای همه بازیگران میدان رقابت یکسان فراهم شود. معمولاً این حالت یک وضعیت ایدئال است که در عمل وقوع آن بسیار مشکل است؛ یعنی زمینه بروز شرایط، فرصت‌ها و امکانات اولیه یکسان برای همه در واقعیت چندان عملی نیست.

۲. عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک عبارت است از: کنترل نظم اقتصادی و تنظیم آزادی توزیع ثروت برای چیره شدن بر نابرابری اقتصادی.

به باور هایک، کمک به افراد نیازمند با عدالت اجتماعی متفاوت است. هدف اصلی عدالت اجتماعی، توزیع ثروت و درآمد آن هم در سطح همه جامعه است نه فقط کمک به نیازمندان. مسلماً چنین منطقی عملکرد بی طرفانه نظم بازار در توزیع را بر نمی‌تابد. انجام هرگونه سیاست مستقیم توزیعی (عدالت اجتماعی) به معنای برهم‌زدن نظم اقتصادی است؛ زیرا هر سیاست توزیعی معین به دنبال خود، سیاست تولیدی معین به همراه خواهد داشت که باعث دگرگونی کل نظام اقتصادی خواهد شد. شعار «هر کس به اندازه شایستگی^۱ پاداش دریافت کند»، مستلزم یک اقتدار مرکزی است که هم مسئول توزیع پاداش باشد و هم تعیین وظایف افرادی که پاداش دریافت می‌کنند. در چنین حالتی رفتار حکومت با افراد نابرابر خواهد بود؛ زیرا افراد شایستگی و توانایی متفاوتی دارند و دولت مجبور است به جای رعایت قواعد عام (قانون) دستورالعمل‌های موردی را برای هر فرد به کار گیرد. به این دلیل، هایک عدالت اجتماعی را ارزشی در عرض دیگر ارزش‌های جامعه می‌داند که با تلاش برای رسیدن به آن ساختار جامعه دگرگون خواهد شد (همان، ص ۲۲۹-۲۳۱).

۳-۴. عقل‌گرایی هایک

هایک مخالف خردگرایی دکارتی است و اعتقاد دارد: خردگرایی دکارتی به پوزیتیویسم می‌انجامد و این مکتب را خردگرایی سازنده‌گرا^۲ می‌نامد. عقل در مکتب هایک دربرگیرنده توانایی روح انسان برای تمییز خوب و بد است؛ یعنی کشف آنچه که مطابق قواعد موجود است (خوب) و آنچه مطابق با قواعد نیست (بد). تنها نقش عقل، تشخیص انطباق رفتارها با قواعد است؛ درحالی‌که در مکتب دکارتی و پیروان او، عقل خود می‌تواند سازنده قواعد باشد. عقل این توانایی را دارد که با حرکت از قضایای بدیهی اولیه طی یک فرایند منطقی قواعد جدید را استخراج کند (نظری، ۱۳۸۲، ص ۸۷). به همین دلیل، هایک مخالف خردگرایی سازنده‌گراست چون معتقد است در صورت پیروی از این مکتب عقلی، این ایده پدید می‌آید که می‌توان ساختار جامعه و قواعد آن را طوری طراحی کرد که عدالت اجتماعی برقرار شود (اگر بنا باشد عقل سازنده قواعد باشد)؛ درحالی‌که از دید هایک ساختار جوامع و قواعد آن، دستاورد خردورزی و طراحی هیچ فرد یا گروهی نیست و هرگونه تلاش برای طراحی قواعد عدالت اجتماعی در جوامع، تنها به نظم موجود آسیب خواهد زد (هایک، ۲۰۱۲، ص ۳۲).

۳-۵. جمع‌بندی و ارزیابی دیدگاه هایک

براساس مطالب پیشین، هایک تعریف ویژه و محدودی از عدالت اجتماعی دارد. از دید هایک، عدالت اجتماعی همان عدالت توزیعی است. این همان مفهومی است که نوزیک از آن با عنوان

1. Desert

2. Constructivist Rationalism

«اصول عدالت توزیعی در وضع نهایی» یاد می‌کند که در آن به عدالت در روش آرایش نهایی درآمد در جامعه اشاره دارد.

همین برداشت ویژه هایک از عدالت اجتماعی از نقدهای وارد به دیدگاه هایک است. به نظر می‌رسد گستره عدالت اجتماعی تنها به توزیع درآمد محدود نباشد و دامنه آن نهادها و ساختارهای جامعه مانند نظام قضایی، بهداشت و آموزش را نیز شامل شود. انسان‌ها همان‌گونه که درباره عادلانه بودن درآمد و دستمزد خود داوری می‌کنند، درباره عادلانه بودن ساختارهای اجتماعی و اقتصادی یک جامعه و حتی اصل این نظام‌ها نیز داوری می‌کنند.

تأکید بسیار هایک به رابطه مستقیم میان عدالت و کارهای ارادی از دیگر مواردی است که باعث شده وی در پذیرفتن عدالت اجتماعی اصرار داشته باشد. حتی اگر تأکید هایک پذیرفته شود، نمی‌توان به راحتی از عدالت اجتماعی چشم پوشید. موقعیت‌های ناگوار بسیاری در زندگی فردی و اجتماعی وجود دارد که کسی مسئول پدید آمدن آنها نیست؛ ولی این امکان و اختیار وجود دارد که از شدت آنها کاست و یا پیامدهای آن را جبران کرد. یکی از ملزومات عدالت این است که در جایی که فرد امکان جبران داشته باشد از این کار دریغ نرزد.

نکته پایانی، با آنکه هایک فردگراست و پابندی کامل به آزادی فردی به‌ویژه در مسائل اقتصادی دارد، در عین حال مخالفت وی با هرگونه برداشت اجتماعی از عدالت باعث شده که به نوعی حقوق طبیعی را نادیده بگیرد. پذیرش بدون قید سازوکار نظام بازار آزاد (همان‌گونه که هایک بر آن تأکید دارد) در واقع به نوعی پذیرش پیامدهای منفی این نظام در چشم‌پوشی از نابرابری طبقاتی و نادیده گرفتن بخشی از حقوق طبیعی افراد است. اصل آزادی عمل اقتصادی فرد در نگاه هایک، مجوزی برای نادیده گرفتن برخی از حقوق طبیعی و لازم نبودن پابندی کامل به این حقوق دست‌کم از دید نظری شده است.

۴. رالز

به جرئت می‌توان گفت رالز یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان معاصر عدالت است. او چهل سال برای تکمیل نظریه‌اش کوشید. نخستین کتاب او نظریه‌ای در عدالت^۱ در سال ۱۹۷۱ انتشار یافت که در بردارنده نظریه وی با عنوان «عدالت به مثابه بی‌طرفی»^۲ است (کونو،^۳ ۲۰۰۳، ص ۱۱۹۵). از آن زمان به بعد رالز به تدریج به ایرادها و اشکال‌های نظریه خود پی برد و سرانجام در سال ۱۹۹۳ در کتاب لیبرالیسم سیاسی شکل پایانی نظریه عدالت خود را ارائه کرد. رالز ابتدا معتقد بود نظریه

1. A Theory of Justice

2. Justice as Fairness

3. Konow

وی جامع و با پشتوانه اخلاقی و فلسفی برای همه انسان‌هاست؛ ولی در کتاب لیبرالیسم سیاسی از این اندیشه کوتاه آمد و تنها نظریه عدالت خود را مناسب‌ترین راهکار سیاسی برای ایجاد نظم بادوام در جوامع لیبرال دموکرات مانند جامعه آمریکا معرفی کرد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۰).

پیش از پرداختن به محورهای اصلی نظریه رالز باید گفت که این نظریه اساساً یک نظریه لیبرالیستی است؛ یعنی نظریه او بر پایه آزادی‌های فردی استوار شده است. خود او در مقدمه آخرین کتابش با عنوان نظریه‌ای در عدالت: بازنگری به این موضوع اشاره می‌کند که هدف او یافتن جایگزینی برای نظریه مطلوبیت‌گرایی است؛ زیرا معتقد است مطلوبیت‌گرایی از دید منطقی ارتباط لازم را با حقوق پایه،^۱ آزادی افراد^۲ و تساوی آنها در این آزادی ندارد؛ از این‌رو رالز می‌خواهد چهارچوبی برای عدالت فراهم کند که با نهادهای اصلی دموکراسی یعنی حقوق پایه و آزادی افراد ارتباط نزدیکی داشته باشد (رالز، ۱۹۹۹، مقدمه).

پرسش کلیدی که رالز در پی پاسخ به آن است ایجاد توازن میان آزادی به‌عنوان اصل اساسی لیبرالیسم از یک سو و برابری از سوی دیگر است. اگر قرار باشد افراد در دستیابی به اهداف خود آزاد باشند، بی‌درنگ این مسئله مطرح می‌شود که چه سازوکاری باید طراحی شود که آزادی سرانجام به هرج‌ومرج و آناشسیسم منجر نشود. رالز اصول عدالتی را معرفی کرده که می‌تواند توازن بین آزادی و برابری را به‌وجود آورد. در واقع دغدغه اصلی رالز برقراری توازن و تعادل میان آزادی‌گرایان از یک سو و لیبرالیسم رفاه‌گستر از سوی دیگر است. توازنی که در درون خود تضاد ذاتی نداشته باشد و در بلندمدت ثبات جوامع لیبرال‌دموکرات را در پی داشته باشد. بنابراین به اصول عدالت وی که با عنوان بی‌طرفی^۳ معرفی شده باید در این راستا توجه کرد (فولادوند، ۱۳۹۲).

۴-۱. مفهوم و ارزش عدالت

به باور رالز جامعه‌ای عادلانه است که عدالت، ساختار اصلی آن باشد. وی عدالت را نخستین و بنیادی‌ترین برتری نهادهای اجتماعی می‌داند. هر قانون یا نهادی، بدون اینکه چقدر کارآمد و سامان‌یافته باشد، اگر ناعادلانه باشد باید کنار گذاشته شود. در اهمیت عدالت همین بس که رالز بحث عدالت در ساختارهای جامعه را هم‌تراز اهمیت مفهوم حقیقت در مباحث نظری به شمار می‌آورد. در واقع به اعتقاد رالز، در مباحث اجتماعی و فلسفه سیاسی بحثی مهم‌تر و اولوی‌تری بالاتر از عدالت وجود ندارد. تنها چیزی که اجازه می‌دهد بی‌عدالتی تحمل شود پرهیز و جلوگیری از بی‌عدالتی بیشتر است. از دید رالز حق (اصول عدالت) مستقل از خیر^۴ (فایده) و دارایی اولویت

1. Basic Rights

2. Liberties of Citizens

3. Fairness

4. Good

نسبت به آن است. او تلاش می‌کند اصولی را برای عدالت تدوین کند که مستقل از فایده‌گرایی و بدون لحاظ هر تفسیری از خیر و سعادت تعریف شود (خاندوزی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۴-۲. اصول عدالت

رالز برای استخراج اصول عدالت، مفهومی به نام قرارداد اجتماعی تحت سنت فلسفی کانت را به کار می‌گیرد. از آنجایی که در این سنت فلسفی هیچ مرجع بیرونی (خارج از انسان) برای شناخت ارزش‌ها و حقایق و تعیین درستی یا نادرستی رفتار انسان وجود ندارد؛ مرجع اصلی شناخت اخلاق، سازندگی ذهن انسان‌هاست. به سخن دیگر این انسان‌ها هستند که می‌توانند اصول عدالت را با توافق یکدیگر در یک فرایند عقلانی بسازند (آرمان مهر و متوسلی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۳). از دید رالز، اصول عدالت، عبارت است از قرارداد (توافق) اجتماعی که میان افراد صورت می‌گیرد؛ ولی باید توجه کرد که نه هر توافقی؛ توافقی می‌تواند از اصول عدالت باشد که در موقعیت‌های بی‌طرفانه شکل گیرد. منظور از بی‌طرفانه بودن آن است که اصول عدالت در ذات خود به نفع فرد یا گروه خاصی از افراد با طرز فکر و ایدئولوژی مشخص نباشد و افراد در موقعیت برابر و آزاد بتوانند درباره آن اصول توافق کنند (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۹).

برای دستیابی به اصول عدالت در موقعیت بی‌طرفانه، رالز مفهوم ابتکاری «وضع نخستین»^۱ را به کار می‌گیرد؛ وضع نخستین که بسیار شبیه «وضع طبیعی» در آثار هابز و روسو است، اساساً یک وضعیت فرضی است که لزوماً مابازای خارجی برای آن وجود ندارد. در وضع نخستین طبق تعریف رالز افراد در پشت پرده ناآگاهی^۲ قرار دارند. در پرده ناآگاهی هیچ‌کس موقعیت اجتماعی و وضعیت طبقه اجتماعی یا مقام و موقعیت اجتماعی خود را نمی‌شناسد و حتی نمی‌داند سهم او از موهبت‌ها و توانایی‌های طبیعی، هوش، قدرت و جنسیت چقدر است. همچنین افراد نمی‌دانند در چه نسلی واقع خواهند شد و دارای کدام فرهنگ و تمدن هستند (آرمان مهر و متوسلی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

در چنین شرایطی چون افراد در موقعیت برابر نسبت به یکدیگر قرار دارند، می‌توانند اصول مشترک عدالت را انتخاب کنند بدون آنکه تصمیم‌ها و توافق‌های آنها براساس منافع شخصی باشد. اگر افراد بدانند موقعیت آنها در جامعه واقعی چیست، در این صورت هر کس تلاش می‌کند همان اصولی را برگزیند که به نفع خویش است؛ ولی افراد در وضع نخستین و در پرده ناآگاهی، درحالی که از موقعیت آینده خود آگاه نیستند، براساس عقل و قاعده بیشترین حداقل^۳ اصول عدالت را برمی‌گزینند. آنها از میان اصول متعدد عدالت و گزینه‌های گوناگون،

1. Original Position

2. Veil of Ignorance

3. Maximin Principle

اصولی را برمی‌گزینند که بدترین پیامد آن اصول از بدترین پیامد اصول دیگر بهتر باشد^۱ (رالز، ۲۰۰۱، ص ۱۵-۱۹).

به باور رالز انسان‌ها در وضع نخستین هیچ خطری را نمی‌پذیرند؛ از این‌رو تلاش می‌کنند از میان بدترین حالت‌ها در دنیای واقعی، آن را انتخاب کنند که برای بدترین حالت بهترین شرایط باشد؛ زیرا در آینده ممکن است فرد در بدترین موقعیت قرار گیرد. بنابراین اصولی که طبق قاعده بالا انتخاب می‌شوند عبارت‌اند از:

اصل اول: حق برابر هر کس از بیشترین آزادی‌های اساسی.^۲ از دید رالز در وضع نخستین به این دلیل اصل حق آزادی برابر انتخاب خواهد شد که هیچ‌کس مایل نیست خود را در جامعه‌ای ببیند که در آن جامعه از آزادی محروم است. افراد بیش از همه از این نگران هستند که در جهان واقعی از آزادی محروم باشند؛ از این‌رو نخست تلاش می‌کنند حقوق مربوط به آزادی را برای همه انسان‌ها به‌طور مساوی تثبیت کنند^۳ (همان، ص ۴۲-۴۳).

دومین موردی که افراد در جهان واقعی از آن بیم دارند، قرار گرفتن در طبقه تهیدست جامعه است؛ بنابراین اصل دوم برای کاهش آثار چنین وضعی مورد توافق قرار می‌گیرد. طبق این اصل یعنی اصل تفاوت،^۴ نابرابری‌های اجتماعی تنها به این شرط پذیرفتنی هستند که نخست وابسته به منصب‌ها و مزایایی باشند که راه دسترسی آن به‌صورت برابر برای همه باشد؛ دوم نابرابری‌های موجود بیشترین نفع را برای محروم‌ترین افراد در پی داشته باشند. رالز با این اصل، ناممکن بودن برابری در میان افراد را تصدیق می‌کند؛ ولی درعین حال می‌کوشد آثار نابرابری را کاهش دهد. حد عادلانه وجود نابرابری جایی است که نابرابری موجود موجب بهتر شدن وضعیت پایین‌ترین طبقات شود؛ در این شرایط است که نابرابری بر برابری برتری دارد.

۳-۴. جمع‌بندی و ارزیابی دیدگاه رالز

لیبرال‌ها به‌ویژه آزادی‌گرایان معتقدند درآمد و ثروتی که افراد با به‌کارگیری توانایی‌های خود در فرایند نظام بازار آزاد و رقابتی به‌دست می‌آورند عادلانه است؛ هرچند افراد در نقطه آغازین حرکت خود در شرایط یکسان و برابر قرار نگیرند. رالز برخلاف آزادی‌گرایان با این نگرش یعنی عادلانه شمردن نتایج «نظام آزادی طبیعی» مخالف است. از دید رالز تفاوت‌های طبیعی افراد که به سبب متفاوت بودن توانایی‌ها، استعدادها، موقعیت خانوادگی و نوع جامعه فرد ایجاد می‌شود، در بیشتر

۱. اصل بیشترین حداقل یعنی از میان حداقل‌های ممکن، انتخاب حالتی که بیشترین حداقل را در پی دارد.

2. Basic Liberties

۳. آزادی‌های اساسی از دید رالز شامل آزادی عقیده، آزادی اجتماع، آزادی بیان و حق رأی است.

4. Difference Principle

موارد از اراده و اختیار فرد خارج است؛ بنابراین چیزی که خارج از اختیار، انتخاب و تلاش فردی باشد و هیچ سزاواری و شایستگی پیشین در توزیع آن نقش نداشته است، طبق حکم عقل سلیم و داوری اخلاقی نمی‌تواند معیاری برای توجیه نتایج نظام یادشده باشد. وقتی توزیع استعدادها و توانایی‌های افراد غیرارادی باشد و به تلاش آنها وابسته نباشد، در این صورت تفاوت نهایی که میان افراد در فرایند بازار آزاد و رقابتی ایجاد می‌شود، به صورت کامل و صددرصد ناشی از تلاش و کارهای اختیاری آنها نیست و عادلانه دانستن چنین تفاوت و اختلافی پذیرفتنی نیست.

مخالفت رالز با نظام آزادی طبیعی باعث می‌شود نگاه وی به عدالت رویه‌ای از نگاه آزادی‌گرایانی مانند نوزیک متمایز باشد. اصل تفاوت رالز مانع از این می‌شود که نظریه عدالت او عدالت رویه‌ای خالص^۱ نامیده شود. رالز معتقد است حتی اگر فرایندها و نهادها عادلانه شکل گرفته باشند، باز هم موقعیتی پیش می‌آید که در آن وضعیت نهایی^۲ از معیارهای عدالت به دور باشد و رالز، اصل دوم را برای تعدیل آثار نظام طبیعی آزاد پیشنهاد می‌کند. به همین دلیل باید نظریه عدالت رالز را براساس تقسیم‌بندی خود رالز در مورد نظریه‌های عدالت، عدالت رویه‌ای ناکامل دانست. عدالت رویه‌ای ناکامل^۳، فرایندی است که اگر پیگیری شود، احتمال و زمینه فراوانی برای رسیدن به دستاوردهای عادلانه نیز پدید می‌آید^۴ (رالز، ۱۹۹۹، ص ۷۴-۷۵).

با وجود اینکه رالز مخالف نظام آزاد طبیعی در سنت آزادی‌گرایان است؛ ولی در عین حال وی همچنان به آزادی پایبند است و آن را برترین ارزش و فضیلت اجتماعی می‌داند که به خاطر هیچ ارزش دیگری نمی‌توان آن را محدود کرد، مگر خود آزادی. تنها تفاوت رالز با دیگر لیبرال‌ها آن است که وی آزادی را به دو دسته اساسی و غیراساسی تقسیم می‌کند و برتری ارزشی را تنها برای آزادی‌های اساسی باور دارد.

برتری آزادی در اصول عدالت رالز نیز آشکار است. از نگاه رالز اصل اول و دوم دارای برتری یکسان نیستند. تا زمانی که اصل اول یعنی حق یکسان افراد از آزادی‌های اساسی برقرار نشود، نوبت به اصل دوم نمی‌رسد. این همان مفهوم ترتیب لغوی^۵ که رالز برای بیان تقدم اصل اول بر اصل دوم عدالت می‌گوید. رالز طبق سنت لیبرالی معتقد است که نمی‌توان آزادی‌های اساسی را به خاطر اخلاق یا امور دینی محدود کرد؛ حتی افزایش رفاه نیز نباید بهانه‌ای برای نقض اصل اول

1. Pure Procedural Justice

2. Outcome

3. Imperfect Procedural Justice

۴. رالز دیدگاه‌های عدالت را با دید عدالت رویه‌ای به سه دسته تقسیم می‌کند: الف) عدالت رویه‌ای خالص مانند نظریه‌های آزادی‌گرایان که در آن خود فرایند مهم است و نتیجه؛ ب) عدالت رویه‌ای کامل که در آن فرایند به صورتی است که دستیابی به نتیجه عادلانه را تضمین می‌کند و ج) عدالت رویه‌ای ناکامل که در صورت پیگیری رویه‌های آن احتمال بسیار وجود دارد که نتیجه عادلانه نیز به دست آید.

5. Lexical Order

یعنی آزادی‌های اساسی باشد؛ بنابراین باید به این نکته توجه کرد که تأکید رالز بر اهمیت عدالت، در ذیل ارزش آزادی و فردگرایی معنا و مفهوم می‌یابد و او هیچ‌گاه از حیثه ارزش آزادی خارج نمی‌شود؛ هرچند در تلاش است جایگاهی معقول برای عدالت در جوامع لیبرال فراهم آورد.

۵. شهید مطهری

۵-۱. چیستی عدالت

با وجود آنکه شهید مطهری اثری مستقل درباره عدالت اقتصادی ندارد؛ ولی اگر اندیشه‌های وی درباره عدالت از نوشته‌ها و مباحث گوناگون فلسفی و اقتصادی‌اش گردآوری شود، منظومه‌ای منسجم و سازگار را می‌توان به دست آورد. شهید مطهری در کتاب عدل الهی نخست چهار معنا را برای عدالت بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۵۴-۵۸).

اول. موزون بودن: یک اجتماع به‌عنوان یک مجموعه برای اینکه ثبات و دوام داشته باشد، باید از هر جزء به اندازه لازم وجود داشته باشد و این اجزا به‌صورت هماهنگ برای رسیدن به هدف ویژه در کنار هم قرار می‌گیرند. جهان هستی نیز موزون و متعادل است و اگر موزون و متعادل نبود پابرجا نمی‌ماند و نظم و ترتیب و جریان معینی نداشت. نقطه مقابل عدل به این معنا بی‌تناسبی است نه ظلم (همان)؛

دوم. تساوی: معنای دوم عدل، تساوی و نفی هرگونه تبعیض است. اگر منظور از تساوی برابری مطلق باشد و با همه چیز و همه‌کس یکسان رفتار شود و استحقاق‌ها رعایت نشود، این عدالت عین ظلم است؛ ولی اگر برابری به معنای امکانات مساوی برای همه، میدان مسابقه برای همه است، تا اگر کسی همت والاتری داشت بتواند به کمال شایسته آن برسد، منظور از تساوی در این معنا رفع موانع و تبعیض‌های ناروا و تساوی در برابر قانون است. چنین تساوی از لوازم عدل است و به نحوی بازگشت این معنا از عدالت به معنای سوم است (همان)؛

سوم. رعایت حقوق افراد و دادن حق ذی‌حق به او: معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری و اصلی‌ترین تعریف عدالت از دیدگاه شهید مطهری، رعایت حقوق افراد و دادن حق ذی‌حق به اوست و نقطه مقابل آن یعنی ظلم، یعنی پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. از دیدگاه وی این تعریف از عدالت بر پایه دو چیز است: یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی اینکه انسان نسبت به دیگری نوعی حقوق و اولویت دارد؛ دوم اینکه ذات بشر صرف‌نظر از ارتباط با دیگر انسان‌ها، حقوقی پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که به دلیل این تعریف است که موضوع عدالت در آثار شهید مطهری کمتر دیده می‌شود و به جای آن تمرکز اصلی وی به موضوع حقوق است؛ زیرا اگر عدالت رعایت حقوق در نظر گرفته شود، بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که معیار تعیین حقوق و منشأ و حدود آن چیست؟ (همان)؛

چهارم. رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود: این تعریف از عدالت به مباحث کلامی و صفت عدل خداوند اشاره دارد. عدل الهی عبارت‌اند از: فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی دارند بدون امساک یا تبعیض (همان).

۵-۲. ارزش عدالت

پیگیری مسئله عدالت و ارزش آن در آثار شهید مطهری نشان می‌دهد که وی برای عدالت منشأ اخلاقی و فطری قائل است. بیشتر فیلسوفان غربی و برخی از اندیشمندان مسلمان علت پابندی انسان به عدالت و ارزش‌های اخلاقی را سودمندی آن برای افراد می‌دانند. افراد به این دلیل ارزش‌های اخلاقی مانند راستگویی و عدالت (رعایت حقوق دیگران) را انجام می‌دهند که انسان‌ها در طول تاریخ به این مسئله پی برده‌اند که رعایت این ارزش‌ها سرانجام به نفع خود آنهاست. کسی که حقوق دیگران را رعایت نمی‌کند، باید منتظر اقدام متقابل دیگران برای رعایت نکردن حقوق خود باشد. کسی که امروز برای سود خود از همسایه دزدی می‌کند باید منتظر باشد در آینده هم همسایه از او دزدی کند. پس عقل حسابگر به آدمی حکم می‌کند که سود تو در آن است که سود دیگران را رعایت کنی. به سخن دیگر، در باور آنها چون انسان‌ها اجتماعی هستند و نمی‌توانند به صورت فردی زندگی کنند، برای اینکه زندگی اجتماعی متلاشی نشود، لازم است حقوقی وضع و رعایت شود. بنابراین، انسان‌ها برای زنده ماندن (تنازع بقا) مجبورند عدالت را اجرا کنند. افراد برای حفظ سود خود سود همه را رعایت می‌کنند، وگرنه لزومی ندارد حقوق دیگران رعایت شود (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵-۱۱۲).

به باور شهید مطهری با این دیدگاه ارزش‌های متعالی فرو می‌ریزد و همه چیز به سطح منفعت خود تنزل می‌یابد. افزون‌بر این، با این دیدگاه ظلم کردن خیلی ضد اخلاقی نیست؛ بلکه تنها کسانی باید محدودیت‌های اخلاقی را رعایت کنند و به حقوق دیگران تجاوز نکنند که خود را در معرض عکس‌العمل ببینند، وگرنه کسی که قدرت برتر است، طبیعت منفعت‌طلبانه اقتضا می‌کند که بدون هیچ مانعی عدالت را نادیده بگیرد (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶-۳۲۲).

در دیدگاه شهید مطهری باید به عدالت و راستگویی پایبند بود؛ زیرا دادگری و راستی طبق فطرت و ذات انسان است. ارزش‌های اخلاقی از این‌رو باید رعایت شوند که در مسیر کمال و فضیلت انسان بوده و ارزش بالذات داشته باشند و در آن حسن معقول و زیبایی دیده شود. ظلم کردن با جوهر انسانی سازگار نیست و انسان عدالت را برای خود آن برمی‌گزیند و نه برای چیز دیگر، ولی به صورت اتفاقی و تصادفی این کمال ذاتی انسانی به سود جامعه انسانی هم هست. پس آنچه برای فرد خیر و کمال است، برای جامعه و در حقیقت برای افراد دیگر سود و فایده است. وی سخن خود را با یک پرسش که پاسخ آن را نیز خود می‌دهد، به صورت زیر بیان می‌کند:

آیا در نهاد بشر تمایل به عدالت هست یا نیست؟ بشر یک چیزهایی را به حکم نهاد و فطرت خودش می‌خواهد، یعنی هیچ دلیلی ندارد جز ساختمان جسمی و روحی‌اش ... در نهاد هر انسانی این قوه قرار داده شده است که وقتی در مقابل زیبایی قرار می‌گیرد تحسین کند. این دیگر نمی‌خواهد قانون برایش وضع کنند یا یک روزی بر انسان اعمال شود. این در نهاد انسان است. ... اینکه شما می‌گویید بشر به حسب نهاد خودش عدالتخواه نیست و به زور باید عدالت را به او تحمیل کند، یا می‌گویید عقلش باید برسد به جایی که منفعت خودش را در آن بدانند، یا می‌گویید [تکامل] ابزار تولید [خودبه‌خود عدالت را برقرار می‌کند]، ما مواردی به شما نشان می‌دهیم که افرادی عادل و عدالتخواه بوده‌اند در صورتی که منافعشان هم ایجاب نمی‌کرده است؛ برخلاف منافع فردی خودشان، عدالت، ایده، هدف و آرزویشان بوده است، بلکه عدالت را در حد یک محبوب دوست داشته‌اند و خودشان را فدای راه عدالت کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵-۱۵۷).

۵-۳. منشأ حقوق

آشکار است که تنها با پذیرش عدالت به معنای رعایت و ادای حقوق، مسئله عدالت همچنان حل نشده باقی می‌ماند؛ زیرا بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که منشأ و مشروعیت حقوق چیست، بر چه اساسی حق به وجود می‌آید و ملاک تعلق حقوق به افراد چیست؟ با توجه به این موضوع شهید مطهری بحث مفصلی درباره حقوق و ملاک تعیین و شناخت آن دارد. از دید وی حق، امتیاز و اولویت بالقوه‌ای است که برای کسی در نظر گرفته شده و براساس آن، فرد اجازه و اختیار لازم برای انجام کار یا اولویتی در برابر دیگران دارد و به موجب آن دیگران موظفند امتیاز او را محترم شمرده و آثار اعمال حق وی را بپذیرند (نمازی و لشکری، ۱۳۹۱).

به باور شهید مطهری منشأ حقوق قوانین نیستند؛ بلکه برخلاف قوانین وضع شده، زمانی مشروعیت و اعتبار می‌یابند که براساس حقوق واقعی شکل گیرند. از دیدگاه وی حقوق از لحاظ منشأ و مبنا به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول حقوقی هستند که به خاطر فعل و عمل انسان به وی تعلق می‌گیرد (رابطه فاعلی)؛ این دسته از حقوق به علت تلاش و کاری که فرد انجام می‌دهد به وی تعلق می‌گیرد. برای نمونه فردی که زمینی را برای کاشت آماده می‌کند و محصول به دست می‌آورد، شایسته است این محصول به وی تعلق گیرد؛ زیرا دستاورد تلاش و کار اوست (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۳)؛

دسته دوم حقوقی هستند که پیش از هرگونه تلاش و تنها به خاطر انسان بودن به افراد تعلق می‌گیرند (رابطه غایی). انسان به خاطر انسان بودن دارای یکسری حقوق مانند حق حیات، کرامت نفس، حق بهره‌گیری از مواهب طبیعی و... دارد. شهید مطهری این دسته از حقوق را حقوق فطری یا طبیعی می‌نامد. نکته بسیار مهم آن است که به باور ایشان تنها راه مشروعیت و اعتبار حقوق طبیعی

رابطه غایی و هدفداری عام هستی است؛ به این علت هر انسانی دارای حقوق طبیعی است که آفرینش انسان را هدفدار می‌کند. انسان برای هدف و ویژه‌ای آفریده شده است و استعداد‌های وی برای دستیابی به این هدف است؛ از این رو انسان حق دارد استعداد‌های خود را پیروند تا به هدف خود برسد. برای شناخت حقوق طبیعی می‌توان به آفرینش و ساختار انسان نگاه کرد؛ هر استعداد طبیعی، سند طبیعی برای حق طبیعی است. اگر استعداد و قوه درک فهم در انسان وجود دارد، نشان از آن است که انسان‌ها حق اندیشیدن و برخورداری از حق آموزش را دارند (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۷-۷۳). اگر رابطه غایی و هدفدار میان انسان و هستی وجود نداشته باشد، حقوق طبیعی معنا و اعتبار خود را از دست می‌دهد. برای نمونه حق حیات ابتدایی‌ترین حقوق فطری، زمانی معنا دارد که باور داشته باشیم انسان به حکم انسان بودن و به‌عنوان بخشی از یک نظم هدفدار باید حیاتش ادامه یابد. اگر بنا به اصل تنازع بقا باشد، لازم نیست حیات هر انسانی تضمین شود؛ زیرا طبق این اصل انسان‌های ضعیف در یک فرایند طبیعی توسط انسان‌های قوی نابود خواهند شد. حتی فراتر از این الزامی برای حفظ نسل انسان وجود ندارد؛ زیرا اگر نوع انسان در برابر دیگر آفریده‌ها شایستگی و توانایی حفظ حیات خود را داشته باشد خودبه‌خود حفظ خواهد شد و با ضعیف بودن طبق اصل تنازع بقا و هدفدار نبودن عالم به‌ضرورت از بین خواهد رفت. یکی از وجوه تمایز دیدگاه شهید مطهری از دیگر نظریه‌پردازان عدالت، تأکید او به رابطه غایی در شناخت و اعتبار حقوق طبیعی است. مسلماً رابطه غایی و هدفداری انسان یکی از اصول جهان‌بینی توحیدی است. وی در این باره می‌نویسد:

حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به‌سوی یک غایت و هدفی است، یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود. اگر دنیا دنیای تصادف باشد، همه حرف‌ها غلط است. اینها (مخالفین) از یک طرف می‌گویند دنیا دنیای تصادف است، افراد بشر که به وجود آمده‌اند با تغییرات تصادفی به وجود آمده‌اند، و وقتی می‌پرسیم آیا خلقت و طبیعت رو به یک هدفی جلو می‌رود؟ می‌گویند نه، اصلاً هدف یعنی چه؟! اساساً علت غایی در دنیا نیست؛ و از طرف دیگر می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم، در صورتی که مسئولیت نسل آینده و این حرفها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدفهایی پیش می‌رود، به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدفهایی پیش می‌رود، حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۲).

۴-۵. حق اجتماع

برخلاف دیدگاه نظریه‌پردازان لیبرال، که نظریه عدالت آنها بر پایه اصالت فرد است و هیچ ارزش و خیر اجتماعی را ملاک تحقق عدالت نمی‌دانند، باید گفت شهید مطهری براساس جهان‌بینی اسلامی خود هم به اصالت فرد باور دارد و به این دلیل هم فرد را مسئول می‌داند و هم اصالت

جامعه. وی با اینکه به حقوق فطری و طبیعی فرد اعتقاد دارد، در عین حال معتقد است برای توجیه حقوق اجتماعی مانند حق محیط زیست سالم یا حق پیشرفت لازم نیست در پی منشأ فردگرایانه برای آنها باشیم. شهید مطهری برای جامعه وجود حقیقی قائل است و جامعه را تنها امری اعتباری که از مجموع افراد تشکیل یافته نمی‌داند.

به دلیل اینکه اجتماع خودش وجود دارد، چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد و به دلیل اینکه اجتماع مسیر و خط سیر دارد، تکامل دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت فردی‌ها که به کلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند غلط است (مطهری، ۱۳۸۹، ب، ص ۳۳۱).

افزون بر این، از دیدگاه شهید مطهری زمانی که بین حقوق فردی و اجتماعی تعارض پیش می‌آید، اولویت با حقوق اجتماعی است. با چنین نگرشی به راحتی می‌توان تناقض میان بازتوزیع به عنوان حق اجتماع و حقوق فردی را حل کرد. جامعه‌ای که دچار نابرابری‌های شدید است، از ثبات، تعادل و شکوفایی که از حقوق اجتماع به‌شمار می‌رود، محروم خواهد بود. باور به حقوق فرد در کنار حقوق جامعه و برتری دادن به حقوق اجتماعی به راحتی می‌تواند مشکلی را، که بسیاری از لیبرال‌ها برای دفاع از منافع اجتماعی با آن روبه‌رو هستند، برطرف کند. با به رسمیت شناختن حقوق اجتماع، توازن اجتماعی به عنوان یکی از این حقوق هویت می‌یابد. برای تحقق عدالت یعنی رعایت حقوق افزون بر اینکه حقوق فردی باید رعایت شود، حقوق اجتماع نیز در کنار آن باید رعایت شود. در چنین بستری ایده توازن اجتماعی در همان چهارچوب رعایت و اعطای حقوق به عنوان بخشی از عدالت اجتماعی به شمار می‌رود:

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «إعطاء كل ذي حق حقه» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد به کلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع نکنند، اما این درست نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۱).

این نوشته نشان می‌دهد شهید مطهری اصل دخالت دولت برای توزیع و اجرای توازن اجتماعی را پذیرفته و بلکه ضروری می‌داند. طبق این دیدگاه برای اینکه از اختلافات شدید طبقاتی جلوگیری شود، دولت می‌تواند در مالکیت فردی دخالت، و ثروت و درآمد را از افراد ثروتمند به افراد نیازمند منتقل کند. با وجود آنکه در این شرایط حق مالکیت فرد نقض می‌شود؛ ولی چون حقوق اجتماع بر

حقوق فردی برتری دارد، انجام چنین بازتوزیعی توجیه می‌شود. بنابراین از نگاه شهید مطهری عدالت اجتماعی مفهومی معنادار و حقیقی بوده و معناداری آن به حقیقی بودن مفهوم اجتماع وابسته است. عدالت اجتماعی عبارت است از: برقراری هم‌زمان حقوق اجتماع و حقوق فرد و در صورت تعارض این دو اولویت داشتن حقوق اجتماع. اثبات حقوق اجتماع و اولویت آن بر حقوق فردی مداخله دولت در بازتوزیع را از دیدگاه شهید مطهری امکان‌پذیر و درست می‌داند.^۱

۶. شهید صدر

۶-۱. ارزش و چیستی عدالت

با وجود بحث‌های شهید صدر درباره عدالت، بررسی آثار وی نشان می‌دهد که وی کمتر به مباحث بنیادین عدالت پرداخته و رویکردی کاربردی داشته که بیشتر شامل جنبه‌های مکتبی است. از دید ایشان یکی از اصول سه‌گانه اقتصاد اسلامی، اصل عدالت اجتماعی است؛^۲ ولی باید توجه داشت عدالت ابعاد گسترده‌تری در اندیشه وی دارد و به نوعی زیربنای اصول دیگر است. در توضیح این مطلب گفتن این مقدمه ضروری است که از نگاه این اندیشمند اسلامی دو مفهوم مکتب اقتصادی و علم اقتصاد جدا از هم است. وظیفه علم یافتن رابطه‌های عینی و کشف قوانین میان پدیده‌ها و تفسیر علت و عوامل کلی حاکم بر آنهاست؛ درحالی‌که مکتب اقتصادی عبارت است از: شیوه‌ای که جامعه ترجیح می‌دهد در زندگی اقتصادی و حل مشکلات عملی از آن پیروی کند. بنابراین مکتب اقتصادی ارتباط گسترده‌ای با موضوع عدالت دارد؛ زیرا عدالت نیز همان پدیده‌ها و نبایدها و شیوه و روش زندگی اجتماعی در حیطه مسائل اقتصادی است. به همین خاطر است که شهید صدر عدالت را حدفاصل و ملاک تفکیک مکتب از علم می‌داند.

با این تعریف از مکتب اقتصادی باید گفت در اندیشه شهید صدر عدالت نه یک اصل در میان دیگر اصول بلکه روح حاکم بر اقتصاد اسلامی و اصول دیگر آن است. اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود، اصل مالکیت مختلط، منشأ بودن کار در مالکیت خصوصی ثروت‌های طبیعی همگی مصادیق عدالت اجتماعی هستند که شهید صدر برای تنظیم حیات اقتصادی مطرح کرده است. به سخن دیگر، اگر هر کدام از این اصول و مصادیق که شهید صدر با تکیه بر روش خاص خود در برای مکتب اسلام از منابع دینی کشف کرده رعایت نشود، عدالت اجتماعی نقض شده است. به باور وی برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک که در آن بحث تولید و رشد اقتصادی

۱. براساس آیه شریفه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» و آیات مربوط به پرداخت‌های واجب معین مانند خمس و زکات حدافل میزان و روش بازتوزیع مشخص شده است.

۲. دو اصل دیگر عبارتند از: ۱. اصل مالکیت مختلط؛ ۲. اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود.

(بدون توجه به عدالت) اولویت نخست است، در اسلام، بحث توزیع (عدالت) سرآغاز مطالعات اقتصادی است. برخلاف نظام سرمایه‌داری، که در آن طبق اصل آزادی فرد و مالکیت خصوصی هیچ‌گونه فرایند و سازوکار محدودکننده‌ای برای تملک و کاربرد منابع وجود ندارند، اسلام به توزیع عوامل تولید، پیش از تولید توجه ویژه داشته، احکام و قوانین متعددی در مورد مالکیت ثروت‌های طبیعی وضع کرده است. این قوانین به روشی تنظیم شده‌اند که باعث می‌شود از تملک مطلق منابع طبیعی توسط فرد یا گروهی از افراد جلوگیری شده و اجازه بهره‌برداری غیرعادی و بیش از اندازه از منابع فراهم نشود (صدر ۱۳۵۷، ص ۶۲-۶۵).

۶-۲. ایده توازن اجتماعی

با وجود توجه ویژه اسلام به برقراری عدالت در مراحل گوناگون تولید اعم از: توزیع پیش از تولید، رعایت اصول عدالت در حین تولید و نحوه سهم‌بری عوامل تولید از تولید، می‌توان گفت عدالت در اسلام تنها به موارد یادشده محدود نمی‌شود. اسلام افزون‌بر اینکه با مقررات و احکام خود زمینه برقراری عدالت را در تمام مراحل فعالیت اقتصادی فراهم کرده است؛ درعین حال نسبت به نتایج نهایی و آرایش ثروت و منابع در جامعه نیز بی‌تفاوت نیست. طبق دیدگاه شهید صدر، اسلام برای برقراری این وجه از عدالت یعنی توجه به وضعیت نهایی، دو اصل مهم را معرفی می‌کند: یکی اصل همکاری عمومی (اصل تکافل عام) و دیگری اصل توازن اجتماعی (همو، ۱۳۵۰، ص ۳۶۳-۳۶۹).

اصل اول یعنی همکاری عام به مسئولیت متقابل مسلمانان در قبال وضعیت معیشت یکدیگر اشاره دارد که در حدود امکانات اولیه، برای همه مسلمانان واجب و لازم است که نیازهای حیاتی و ضروری افراد نیازمند در جامعه اسلامی را برآورده کنند. در واقع، باید گفت تکافل عام کمک می‌کند حداقل نیازهای ضروری مانند خوراک، پوشاک، مسکن و... برای افرادی که آنها را ندارند فراهم شود. حدود اصل تکافل در حد نیازهای ضروری است؛ یعنی همین که مسلمانی نیازهای ضروری فرد دیگری از جامعه مانند نیاز به خانه بی‌پناهی را تأمین کرد، تکلیف از او برداشته می‌شود (همو، ۱۳۵۷، ص ۳۱۲-۳۳۸)؛ ولی عدالت اسلامی به این اندازه بسنده نمی‌کند. بر طبق اصل دوم یعنی توازن اجتماعی، دولت باید تلاش کند زندگی افراد تهیدست را به سطح رفاه عمومی برساند، هرچند نیازهای ضروری تهیدستان پیش‌تر تأمین شده باشد و در این راه می‌تواند از مالیات‌های شرعی مانند زکات و دیگر منابع عمومی در اختیار استفاده کند. برطرف کردن نیازهای زندگی افراد و ایجاد رفاه عمومی هدفی است که متون دینی رسیدن به آن را از وظایف ولی امر مسلمانان می‌دانند. منظور از برطرف کردن نیازهای زندگی، کمک به فرد و خانواده اوست، به روشی که زندگی او به حد گذران عادی برسد و بتواند بدون سختی و ناراحتی زندگی کند. این نیازها

شامل نیازهای درجه دوم هم می‌شود و با بالا رفتن سطح زندگی در جامعه این نیازها نیز تغییر کرده و سطح آنها افزایش می‌یابد (صدر ۱۳۵۷، ص ۳۱۲-۳۳۸).

از دیدگاه شهید صدر در اسلام منشأ سهم‌بری افراد و خانوار برخلاف اقتصاد متعارف به سهم‌بری عوامل تولید در جریان تولید محدود نیست؛ بلکه عنصر احتیاج در کنار عنصر کار، از عناصر اصلی سهم‌بری افراد از تولید ملی است و شاید منشأ آن در حقوق مساوی همگی مردم در منابع طبیعی و خدادادی باشد؛ زیرا خداوند در آیات متعدد از جمله آیه ۲۹ سوره بقره به حقوق یکسان همه بندگان خود در منابع طبیعی تأکید دارد.

۷. غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

یکی از معیارهای رایج برای تقسیم‌بندی نظریه‌های عدالت بررسی آنها از جنبه غایت‌گرایی^۱ و وظیفه‌گرایی^۲ است. مناقشه اصلی در این چهارچوب رابطه بین «حق»^۳ و «خیر» است. از نگاه غایت‌گرایان، نظریه درست در باب عدالت آن است که دستاوردش پذیرفتنی باشد. در واقع معیار درستی یا عادلانه بودن، نتیجه و یا فایده‌ای است که به دست می‌آید. در اصطلاح غایت‌گرایی بر مبنای استقلال خیر از حق تعریف می‌شود و درستی و حق نیز باید براساس خیر (غایت) تعریف شوند. از مهم‌ترین نظریه‌های عدالت غایت‌گرا می‌توان به مطلوبیت‌گرایی اشاره کرد. در این نظریه آن چیزی عادلانه و درست است که بیشترین مطلوبیت (خیر) را داشته باشد. یادآوری می‌شود پیگیری اهداف اجتماعی نیز به نوعی غایت‌گرایی دانسته می‌شود (میلر،^۴ ۲۰۱۷).

در نقطه مقابل نظریه‌های غایت‌گرا، چهارچوب وظیفه‌گرایی قرار دارد. در این چهارچوب حق و درستی مستقل از هرگونه برداشتی از خیر و سعادت تعریف می‌شود. وظیفه‌گرایی مدعی است که اگرچه غایات و وسایل رسیدن به آنها به خودی خود مرتبط با عمل هستند و پیوندی ناگسسته با یکدیگر دارند، ولی ویژگی‌های مهم دیگری نیز وجود دارد که تعیین‌کننده درستی و نادرستی اعمال می‌باشند. از نظریه‌های معروف عدالت وظیفه‌گرا می‌توان به نظریه عدالت رالز اشاره کرد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

اکنون می‌توان نظریه‌های مطرح در این مقاله را از دیدگاه غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی نیز مقایسه کرد. فایده این بحث آن است که کمک می‌کند یک از موضوعات مناقشه‌برانگیز یعنی تضاد بین عدالت و کارایی به صورت عمیق‌تر بررسی شود.

براساس توضیحاتی که درباره نظریه عدالت هایک گفته شد باید دیدگاه وی را نه غایت‌گرا دانست و نه وظیفه‌گرا. البته تأکید وی بر نفی غایت برای جامعه پررنگ‌تر از مخالفت او با

1. Consequentialism

2. Deontology

3. Right

4. Miller

وظیفه‌گرایی است. دیدگاه‌هایک به این دلیل غایت‌گرا نیست که وی مخالف پیگیری هرگونه چشم‌انداز یا هدف برای جامعه از جمله بازتوزیع مواهب است. همان‌طورکه پیش‌تر نیز گفته شد او با بیشینه کردن مطلوبیت جامعه نیز مخالف بود. از سوی دیگر او با وظیفه‌گرایی در حوزه عدالت نیز مخالف بود. لازمه وظیفه‌گرایی تعیین نهادهای عادلانه یا ناعادلانه است؛ درحالی‌که از نظر هایک نفس این عمل یعنی توصیف نهادها به عدالت اساساً اشتباه است. وصف نظم خودجوش به عدالت چه از دیدگاه فایده‌گرایی و چه وظیفه‌گرایی براساس توضیحات داده شده درست نیست.

در مقابل، نظریه عدالت رالز کاملاً ویژگی‌های یک نظریه وظیفه‌گرا را دارد. رالز آشکارا می‌گوید که نظریه او شورشی علیه دیدگاه غایت‌گرایی مانند مطلوبیت‌گرایی است. از دیدگاه رالز حق (اصول عدالت) مستقل از خیر (فایده) و دارای اولویت نسبت به آن است. تمام تلاش رالز برای ایجاد مفهومی به نام وضع نخستین و پرده ناآگاهی را باید در این راستا مورد توجه قرار داد. او به این علت پرده ناآگاهی را مطرح می‌کند تا بتواند شرایطی را فراهم کند که تصور و برداشت افراد از خیر و منفعت بر اصولی که برای عدالت‌گزینش می‌کنند اثرگذار نباشد. بنابراین نظریه عدالت رالز را می‌توان وظیفه‌گراترین نظریه عدالت دست‌کم در میان اندیشمندان غیرمسلمان دانست.

دیدگاه عدالت شهید مطهری را هم می‌توان وظیفه‌گرا و هم غایت‌گرا نامید. اساساً مطهری یکی از منتقدان جدایی حق از خیر است. بررسی آثار وی در فلسفه اخلاق نشان می‌دهد از دید شهید مطهری فضیلت (وظیفه) و سعادت (خیر) همراه هم هستند. عمل به وظایف و فضایل، سعادت و لذت به دنبال دارد و این‌طور نیست که حق و خیر از هم جدا باشند. از آنجایی‌که عدالت از دیدگاه شهید مطهری ارزش ذاتی دارد و خواست فطرت انسان است، در نتیجه عمل به آن نیز به همراه احساس ناشی از کمال‌گرایی است. اجرای عدالت تنها یک سفارش اخلاقی و یا انجام وظیفه نیست؛ بلکه رفتار عادلانه نوعی احساس و لذت معنوی برای انسان به همراه دارد که شاید بالاتر از لذت‌های مادی باشد. از سوی دیگر با توجه به اعتبار حقوق اجتماع از دیدگاه شهید مطهری، می‌توان جامعه را از دیدگاه توزیع مواهب مورد پرسش قرار داد و برای آن هدف و نقطه ایدئال تعیین کرد؛ از این‌رو غایت‌گرایی عدالت هم در حوزه فردی و هم در حوزه اجتماعی پذیرفتنی است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

در آثار شهید صدر هیچ‌گاه آشکارا به مسئله غایت‌گرایی اشاره نشده است؛ ولی می‌توان از مطالب وی این‌گونه استنباط کرد که شهید صدر نسبت به موضع عدالت وظیفه‌گراست. اینکه عدالت یکی از ارکان سه‌گانه نظام اقتصادی است و منافع‌مانند رشد اقتصادی در میان این ارکان سه‌گانه حضور ندارد، خود نشان می‌دهد این مطلب است که در دیدگاه شهید صدر عدالت جزء

مباحث بنیادین و دارای تقدم نسبت به دیگر مسائل مانند رشد اقتصادی یا افزایش مطلوبیت است.^۱ با این توضیحات مشخص می‌شود نظریه عدالت وظیفه‌گرا محسوب می‌شود.

۸. جمع‌بندی

با وجود تفاوت‌هایی که دیدگاه‌های هایک و رالز درباره عدالت دارند، باید گفت هر دو اندیشمند به لحاظ مبنای فکری و تفکر فلسفی به یک مکتب تعلق دارند (فردگرایی و لیبرالیسم) و در چهارچوب آن نظریه‌پردازی می‌کنند و هیچ‌گاه از اصول فردگرایی و لیبرالیسم منحرف نمی‌شوند. براین اساس از دید هایک تنها راه تحقق آزادی و دستیابی به حقوق فردی پیروی از نظم خودجوش بازار و عدم ایجاد اختلال در این نظم است. هرگونه دخالت در نظم بازار به هر بهانه حتی به بهانه دفاع از حقوق انسان‌ها یا عدالت، بزرگ‌ترین دستاورد بشری یعنی آزادی را از میان خواهد برد.

در نقطه مقابل، به باور رالز آزادی صرف بدون وجود ساختارهای عادلانه در جامعه، همان آزادی را نیز تهدید و محدود خواهد کرد. شرط ثبات و تداوم حقوق فردی، که آزادی نیز جزء آن است، برقراری عدالت و برابری در جامعه است. بخش مهمی از آنچه که رالز به عنوان اصول عدالت معرفی می‌کند (به‌ویژه اصل اول)، چیزی است که همه اندیشمندان لیبرال بر آن اتفاق نظر دارند؛ با این تفاوت که تأکید آنها بر آزادی‌های اساسی (اصل اول رالز) به این علت نیست که آزادی‌ها باعث ایجاد فضیلتی مانند عدالت می‌شود، بلکه معمولاً بنا به دلایل دیگر مانند حقوق طبیعی و مانند آن بر آزادی تأکید می‌کنند. هنر اصلی رالز و وجه تمایز وی از دیگر اندیشمندان لیبرال، جمع کردن مفهوم عدالت به عنوان مفهومی اخلاقی و ارزشی، در کنار مفهوم آزادی است؛ ولی شهید مطهری بر اساس مبنای فکری و فلسفی متفاوت با آن دو - یعنی بر مبنای اعتقاد به جهان‌بینی توحیدی - عدالت را همان رعایت حقوق می‌داند؛ به همین علت تأکید بیشتر او بر موضوع حقوق است. مطهری از جمله اندیشمندان برجسته اسلامی است که بر حقوق طبیعی و فطری انسان تأکید بسیار دارد؛ ولی حقوق طبیعی در دیدگاه شهید مطهری تمایزی آشکار با دیدگاه‌های دیگر نظریه‌پردازان دارد. شهید مطهری بارها تأکید کرده که تنها راه مشروعیت و اعتبار حقوق طبیعی این است که هدف‌داری نظم عالم پذیرفته شود. در واقع به باور شهید مطهری اگر به تصادفی بودن عالم باور داشته باشیم، در این صورت اثبات حقوق طبیعی ممکن نیست. نکته بسیار مهم دیگر در آرای شهید مطهری باور او به حقوق اجتماع در کنار حقوق فرد است. شهید مطهری هم حقوق فردی را به رسمیت می‌شناسد و هم حقوق اجتماع را و در صورت ایجاد تعارض بین این

۱. این طور نیست که شهید صدر مخالف رشد اقتصادی باشد؛ بلکه از دید او یکی از اهداف اقتصاد اسلامی افزایش سطح رفاه است؛ ولی از لحاظ اولویت این موضوع جزء پایه‌های اقتصاد اسلامی به شمار نمی‌رود.

دو نوع حقوق، اولویت از نظر شهید مطهری، حقوق اجتماعی است. باور به حقوق اجتماعی، دخالت دولت برای ایجاد توازن و رفع نابرابری‌های گسترده و تلاش برای برقراری عدالت اجتماعی از دیدگاه این اندیشمند اسلامی موجه می‌کند.

شهید صدر در مباحث اقتصادی خود جایگاه ویژه‌ای به عدالت داده و به تفصیل به آن پرداخته است. وی معتقد است که عدالت اجتماعی یکی از سه رکن اصلی اقتصاد اسلامی است. از دیدگاه صدر با وجود آنکه عدالت یکی از اصول سه‌گانه اقتصاد اسلامی است، ولی جایگاه عدالت فراتر از یک اصل بوده و سنگ زیربنای مکتب اقتصاد اسلامی است. افزون‌براین، از دید او، اسلام برای برقراری تعادل اجتماعی در آرایش نهایی امکانات دو راهکار معرفی کرده است: راهکار نخست، اصل تکافل عام است؛ در این راهکار، اسلام در پی تضمین حداقل نیازهای افراد جامعه با مشارکت همه مسلمانان است؛ راهکار دوم، اصل توازن اجتماعی است که در آن نقش محوری با حکومت است؛ زیرا دارای امکانات گسترده و اختیارات وسیع‌تر است. طبق این اصل حکومت موظف است سطح رفاه افراد نیازمند را به سطح رفاه متوسط نزدیک‌تر کند. مبنای این کار حکومت همان‌طور که اشاره شد، عنصر احتیاج و حقوق یکسان انسان‌ها در طبیعت و مسئولیت دولت در تأمین نیاز همه امت اسلامی است.

جدول ۱ خلاصه‌ای از دیدگاه هر اندیشمند را نشان می‌دهد تا تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها دقیق‌تر مشخص شود. در این جدول هر نظریه از سه منظر مقایسه شده که عبارت‌اند از: ارزش عدالت اجتماعی، چిستی آن و راهکارهای برقراری آن. طبق این جدول دیدگاه رالز بیشتر با دیدگاه شهید مطهری و شهید صدر نزدیک است تا دیدگاه‌هایی که عدالت اجتماعی را منکر است به‌ویژه از دید ارزش و چيستی عدالت. با وجود این، تفاوت بنیادی‌تری میان دیدگاه رالز و دیدگاه‌های اسلامی عدالت وجود دارد. در دیدگاه رالز اصل اول یعنی آزادی‌های اساسی دارای اولویت مطلق هستند؛ از این رو می‌توان گفت نظریه عدالت وی بر پایه مفهوم آزادی پایه‌ریزی شده و اگر آزادی‌های اساسی نقض شود، گویی عدالت برقرار نشده است؛ درحالی که در اندیشه‌های اسلامی، عدالت ارزشی مستقل دارد و ارزش آن وابسته به ارزش دیگری نیست.

جدول ۱: مقایسه بین نظریه‌های عدالت

ارزش عدالت اجتماعی	چیستی عدالت اجتماعی	راهکارهای برقراری عدالت اجتماعی
هایک	از بین برنده آزادی به‌عنوان بنیادی‌ترین فضیلت اجتماعی	--
رالز	بنیادی‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی	اصل آزادی‌های اساسی - اصل تمایز
مطهری	عدالت فطری است	اولویت حق اجتماع بر حق فرد
صدر	موضوع مکتب اقتصادی اسلامی	اصل تکافل عام - اصل توازن اجتماعی

از آنجایی که تضاد عدالت و کارایی یکی از مسائل مناقشه برانگیز عدالت است، در این مقاله به صورت بنیادی به این موضوع پرداخته شد. در همین راستا نظریه های چهارگانه مطرح شده در قالب بحث وظیفه گرایی و غایت گرایی تحلیل شد. نظریه عدالت هایک را نه می توان غایت گرا دانست و نه وظیفه گرا؛ زیرا اساس وی با طرح مسئله عدالت مسائل اجتماعی مخالف است و برنامه ریزی و داوری درباره خیرات اجتماعی را بر نمی تابد. رالز نمود بارز وظیفه گرایی در میان نظریه پردازان عدالت غربی است. او خود را متعهد به سنت وظیفه گرایی کانت می داند و در تلاش است تا اصول عدالتی را پی ریزی کند که فارغ از نوع برداشت از خیر است. از دید شهید مطهری موضوع عدالت هم وظیفه گراست و هم غایت گرا. از دید وی به علت سرشت کمال گرای انسان، اجرای عدالت و عمل به وظیفه تنها دارای ارزش اخلاقی نیست؛ بلکه به همراه آن نوعی احساس لذت برای انسان به دست می آید و سرانجام چون در منظومه شهید صدر عدالت از ارکان سه گانه اقتصاد اسلامی است، می توان گفت نظریه عدالت وی وظیفه گراست.

منابع

۱. آرمان مهر، محمدرضا و محمود متوسلی (۱۳۸۹)، «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۶ (۶۲)، ص ۳۵-۶۰.
۲. خاندوزی، احسان (۱۳۹۱)، «بازخوانی و نقد نظریه‌های عدالت اقتصادی در قرن بیستم»، مجلس و راهبرد، ۱ (۱۸)، ص ۱۰۹-۱۴۶.
۳. دادگر، یداله و محمدرضا آرمان مهر (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد مبانی معیار عدالت اقتصادی رالز»، پژوهشنامه علوم اقتصادی، ۳۵، ص ۳۷-۶۰.
۴. صدر، محمدباقر (۱۳۵۰)، اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام، ج ۱، ترجمه محمدکاظم موسوی، تهران: برهان و مؤسسه انتشارات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۵۷)، اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام، ج ۲، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۶. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۲)، «سراب عدالت از دیدگاه هایک»، نامه فرهنگ، ۱۰، ص ۴۲-۴۹.
۷. فارابی، محمد (۱۳۸۲)، «ارزش عدالت، تأملی در نظریه عدالت علامه طباطبایی و نقد استاد مطهری بر آن»، فقه و اصول، ۳۱، ص ۹۹-۱۲۶.
۸. فولادوند، عزت‌الله (۱۳۹۲)، لبرالیسم سیاسی جان رالز، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تاریخ برداشت: اردیبهشت ۱۳۹۵، <http://www.cgie.org.ir/fa/news/8066>
۹. قلیچ، وهاب (۱۳۸۹)، «معیارهای عدالت توزیعی مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های جان راولز و شهید مطهری»، مطالعات اقتصاد اسلامی، ۱ (۳)، ص ۱۴۵-۱۶۴.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۸، تهران: صدرا.
۱۱. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: صدرا.
۱۲. _____ (۱۳۷۵)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، ج ۲، تهران: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۹ الف)، بیست گفتار، تهران: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۹ ب)، اسلام و نیازهای زمان، ج ۱، تهران: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۹۱)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۱۷. موسوی، سیدرضا (۱۳۸۹)، «بررسی بی‌طرفی در نظریه عدالت رالز از منظر کانتی بودن»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵ (۴)، ص ۲۰۷-۲۲۸.

۱۸. نظری، حسن آقا (۱۳۸۲)، «عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام»، نامه مفید، ۳۵، ص ۸۵-۹۸.
۱۹. نمازی، حسین و علیرضا لشکری (۱۳۹۱)، «توازن و رویکردهای عدالت؛ کنکاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن»، معرفت اقتصاد اسلامی، ۶، ص ۹۷-۱۲۲.
۲۰. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی رحمته‌الله.

21. Feldman, J.,P., (1999), "Hayek's Critique Of The Universal Declaration Of Human Rights", *Journal des économistes et des études humaines*, 9 (4).
22. Hayek, F. A., (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul.
23. _____ (2012), *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Routledge.
24. Konow, J., (2003), "Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories", *Journal of Economic Literature*, 41 (4), 1188-1239.
25. Miller, David, "Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justice/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justice/).
26. Rawls, J., (1999), *A theory of justice*, Harvard university press.
27. _____ (2001), *Justice as fairness: A restatement*: Harvard University Press.
28. Schmitz, D., (2012), "Friedrich Hayek". In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.