

عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی و جان راولز

امین نوروزی مصیر* / شریف لک زایی** / علیرضا گلشنی***

چکیده

عدالت عنصری راهبردی است که همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است، می‌توان گفت که برداشت از این مفهوم و توجه به ریشه عدالت در همه بخش‌های خود وجه تمایز مکاتب فکری اندیشمندان در حوزه علوم مختلف بوده است. این تمایزات به دلیل نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی است. از این رو هدف مقاله حاضر بررسی عدالت‌سیاسی در اندیشه سیاسی آیت الله جوادی آملی و اندیشه سیاسی جان راولز می‌باشد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی به دلیل روش‌شناسی چند لایه‌ای، مطلق‌گرایی و توجه به انسان الهی دو بعدی، به مثابه حقیقت است که هرچه غیر از آن باشد باطل است و عدالت‌سیاسی متعالیه را به همراه دارد که از شدن انسان در مسیر کمال سخن می‌گوید. در حالی که عدالت‌سیاسی در اندیشه جان راولز متقدم و متأخر به دلیل تک لایه‌ای بودن روش‌شناسی، نسبی‌گرا و توجه صرف به ماده و تک بعدی بودن انسان و به مثابه انصاف است. عدالت‌سیاسی در هر دو شخصیت راولز ابزاری برای رسیدن به سود و قدرت است، به طور کلی برآیند عدالت‌سیاسی در اندیشه جان راولز، متدانیه می‌باشد.

*. دانشجوی دکترای گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران -
empra_gh65@yahoo.com

**. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه (نویسنده مسؤول) -
sharif.lakzaee@gmail.com

***. دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران -
agolshani41@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۵

واژگان کلیدی

عدالت‌سیاسی، حکمت‌متعالیه، عبدالله جوادی آملی، جان راولز، لیبرالیسم

مقدمه

عدالت از جمله مفاهیمی است که مورد تأیید و پذیرش همه انسان‌ها است و از طرفی نیز در شمار مباحث بنیادین فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و امروزه بعد سیاسی آن یکی از ارکان اصلی توسعه یافتگی سیاسی جوامع محسوب می‌شود. بنابراین افراد علاقه‌مند هستند در نوشته‌ها و مشی خود از عدالت سخن به میان آورند. از این‌رو دغدغه اصلی این نوشتار نیز عدالت‌سیاسی است به طوری که عدالت‌سیاسی در برخی از مکاتب و نظریه پردازان، یک اندیشه محض است و به لحاظ کاربردی ارزشی ندارند؛ زیرا از عدالت‌سیاسی مقصود دیگری دارند و برای اهداف خود آن را وارد مباحث سیاسی تا مقبولیت بیشتری بیابد. آنچه مشخص است این که اجماعی بر روی مفهوم عدالت‌سیاسی وجود ندارد و همین مسئله موجب پراکندگی دیدگاه‌ها در مفهوم عدالت شده است؛ زیرا جهان‌بینی و انسان‌شناسی مکاتب گوناگون می‌باشد. از این‌رو عدالت‌سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام به دلیل توجه توأمان به بعد معنوی و مادی سیاست (سیاست‌متعالیه) و مکتب لیبرالیسم به دلیل توجه صرف به بعد مادی سیاست (سیاست‌متدانیه) متفاوت است. در بین حکمای اسلامی آیت الله جوادی آملی و در بین اندیشمندان مکتب لیبرالیسم، جان راولز در شمار اندیشمندانی هستند که در آثار خود به این نکته صحنه گذاشته‌اند. بنابراین چارچوب بحث عدالت‌سیاسی در این نوشتار پیرامون اندیشه اندیشمندانی چون آیت الله جوادی آملی در مکتب اسلامی و جان راولز در مکتب لیبرالیسم می‌باشد. آیت الله جوادی آملی که اندیشه سیاسی خود را بر پایه مبانی و اصول فکری حکمت‌متعالیه و متکی بر آموزه‌های شیعی استوار ساخته است در مورد انسان بر این نظر است که انسان موجودی است شامل نفس و بدن، به طوری که حقیقت انسان همان نفس^۱ است که در دامن بدن پرورش می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۴۶) به گونه‌ای که انسان قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را دارد و می‌تواند فرشته یا شیطان شود همچنین تأکید ایشان در روش‌شناسی بر شناخت کاملی است که بر پایه حس، خیال، وهم، عقل و قلب، بنا شده است، به طوری که به لحاظ رتبی ابتدا جسمی (حس)، سپس

۱. نفس انسان دارای مراتب تشکیکی است که عوالمی مانند جماد، نبات، حیوان، انسان و عقل را در برمی‌گیرد. همچنین نفس انسان واجد حدوث جسمانی و بقای روحانی است.

خیالی (اخلاق و عرفان) و نهایتاً عقل است که عقل در بالاترین مقام قرار دارد. این سه لایه در حقیقت لایه‌های وجودی انسان است، به طوری که بخشی از انسان اعتقادات و باورهاست (لایه فلسفی، عقلی و استدلالی)، بخشی اخلاق و رفتارها (لایه باطنی، معنوی، اخلاقی و عرفانی) و بخشی دیگر هم رفتارهای ظاهری و بیدونبایدهای انسان (لایه فقه) است. در طرف مقابل، جان راولز در شمار اندیشمندان غربی است و اندیشه سیاسی وی در چارچوب فکری مکتب لیبرالیسم معنا می‌یابد، به طوری که بر شانه‌های جان لاک سوار شده است و تأکیدش در روش شناسی بر پایه‌ی تجربه استوار است. همچنین انسان در اندیشه جان راولز در چارچوب مکتب لیبرالیسم تعریف می‌شود که معتقد به فردگرایی است. به طوری که در همه جریان‌ها و امور، فرد نقش عمده‌ای دارد و انسان همانند موجودی تافته جدا بافته از جهان و دیگر افراد است و موجودیت اجتماع و جهان همانند ظرفی است تا اینکه فرد انسانی تحقق یابد. (نصری، ۱۳۷۶: ۷۱) از این‌رو انسان موجودی فعال است. همچنین عدالت‌سیاسی دارای جایگاه ارزشمندی در بین حکمای اسلامی دارد تا جایی که حضرت امام عدالت‌سیاسی را قسمتی از گرایش‌ات متعالی می‌داند. گرایش‌ات متعالی از جمله گرایش‌اتی است که در نهاد انسان ریشه دوانده است که این گرایش‌ات در همه انسان‌ها قرار دارد.

در هر حال، مسئله اصلی مقاله حاضر عدالت‌سیاسی است. به طوری که نگارنده در پی یافتن پاسخی برای این پرسش است که عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی و جان راولز واجد چه وجوه تمایز و اشتراکی است. مدعای نوشتار حاضر این است که عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی تعالی‌گری بر مبنای حرکت و در اندیشه جان راولز مادی‌گری بر مبنای سکون است که برای اثبات این امر از روش تحلیل مقایسه‌ای استفاده شده است. به طوری که ابتدا عدالت‌سیاسی در اندیشه‌ی آیت الله جوادی آملی و سپس در اندیشه جان راولز بحث می‌شود و در نهایت با آزمون نتایج مستخرج، چنین نتیجه می‌شود که عدالت‌سیاسی در نگاه آیت الله جوادی آملی یک هدف و معطوف به حقیقت است و از نوع عدالت‌سیاسی متعالیه است که هم بعد معنوی و هم بعد مادی زندگی سیاسی انسان را در برمی‌گیرد، در صورتی که عدالت‌سیاسی در اندیشه جان راولز متقدم و متأخر، ابزاری برای رسیدن به سود و قدرت است، به طوری که در هر دو شخصیت راولز این ابزارها متفاوت هستند و عدالت‌سیاسی در اندیشه ایشان معطوف به منفعت و از نوع عدالت‌سیاسی متدانیه است که صرفاً بعد مادی زندگی سیاسی انسان‌ها را شامل می‌شود.

پیشینه پژوهش

در بررسی‌های به عمل آمده مشخص شد که عدالت‌سیاسی در اندیشه کلاسیک غرب از کتاب «جمهور» افلاطون آغاز شده و بعد از عبور از دوره‌های قرون وسطی، نوزایی (رنسانس) و عصر روشنگری با گذر از فیلسوفانی همچون آگوستین، اکویناس، هابز، لاک و روسو و آنگاه در عصر جدید با جان راولز ادامه داد. در اندیشه اسلامی نیز در بین اندیشمندان و فلاسفه اسلامی عدالت‌دارای سابقه‌ای طولانی است به طوری که حکمای اسلامی معتقدند حضور عدل به عنوان یکی از ارکان اصول دین، دلیل محکمی برای این ادعا است که گفته‌اند: «بالعدل قامت السموات و الارض». همانا آسمان و زمین به موجب عدل برپاست. (مطهری، ۱۳۷۰: ۸۰ - ۸۱).

روش انجام پژوهش

انتخاب صحیح روش انجام پژوهش با معرفت‌شناسی همراه می‌باشد. انتخاب روش صحیح پژوهش باید بگونه‌ای باشد تا بتوان براساس آن بصورت منطقی و مناسب یک موضوع را بررسی کرد و یا سوال خاصی را پاسخ داد. (توانا، ۱۳۸۹: ۱۰۱). برای بررسی و تبیین موضوعات سیاسی روش تحقیق کیفی نسبت به روش‌های تحقیق کمی ارجحیت دارند. (وان دایک، ۱۹۶۰: ۱۷۸) در حقیقت با استفاده از تحلیل محتوا می‌توان به درون مایه مباحث و موضوعات دست یافت. در واقع مهمترین مرحله روش تحلیل محتوای کیفی یک موضوع، استنباط است که براساس آن استنباط، روابط بین مفاهیم مشخص و سنجیده می‌شوند. (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۳) به همین دلیل در مقاله حاضر از روش تحلیل محتوا استفاده شده است.

نگارنده برای تبیین عدالت‌سیاسی در اندیشه جوادی آملی و جان راولز ابتدا به مطالعات کتابخانه و بررسی آثار این دو اندیشمند پرداخته سپس از روش عقلی و نقلی برای تحلیل محتوای این آثار استفاده کرده است.

عدالت‌سیاسی

عدالت از یک طرف عنصری راهبردی و ارزشمند مباحث علوم انسانی و از طرف دیگر یک مفهوم چالشی در بین مکاتب مختلف است. عدالت دارای حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است بگونه‌ای که عدالت‌سیاسی از حوزه‌های مهم عدالت است که در حقیقت از تلفیق سیاست و عدالت استخراج می‌شود و برداشت از عدالت‌سیاسی رابطه مستقیمی با نوع جهان‌بینی و شناخت

انسان دارد بنابراین به این دلیل می‌توان گفت که در عدالت‌سیاسی وحدت کلمه وجود ندارد. اما مجموع با توزیع قدرت، قانون، شایستگی پیوند خورده است. منظور از عدالت‌سیاسی در این مقاله معیاری برای تنظیم رفتارهای انسانی در بعد فرد و اجتماعی در جهت تعامل با دیگر افراد جامعه است.

آیت الله جوادی آملی و عدالت‌سیاسی

آیت الله جوادی آملی از جمله حکمای حکمت متعالیه است که اندیشه سیاسی وی در چارچوب اندیشه اسلام و بر پایه آموزه‌های شیعی استوار است. در یک نگاه اسلامی انسان موجودی مدنی-الطبع است که در اجتماع زندگی می‌کند و علاقه‌مند به پیشرفت است. یکی از ارکان پیشرفت سیاسی انسان، یافتن روش آباد کردن منازل و مراحل سلوک است تا انسان بتواند به طور مطمئن در راه رسیدن به باری تعالی گام بردارد، مهم‌ترین و بهترین روش بنا کردن منازل و مراحل سلوک، بندگی مطلق در برابر خداوند است که در مسیر بندگی، توشه آخرت را ببندد. به عبارتی می‌توان چنین استنباط کرد که آباد کردن دنیا به نحوی که انسان به خداوند برسد مهم‌ترین مسئله در پیشرفت سیاسی است؛ و چون راه آخرت از دنیا می‌گذرد دنیا ارزش پیدا می‌کند و انسان باید برای آن برنامه‌ریزی کند تا به پیشرفت برسد. بنابراین باید تمام مؤلفه‌های پیشرفت سیاسی مهیا شود که در این بین عدالت‌سیاسی از جایگاه مهمی برخوردار است. آیت الله جوادی آملی در آثار خود توجه ویژه-ای به مفهوم عدالت و عدالت‌سیاسی داشته است. از نظر او عدالت یک کل است که در جست وجوی حق است و در اندیشه ایشان عدالت‌سیاسی یک هدف میانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۹). ایشان بیان می‌دارد که عدالت هدف میانی انبیای الهی بوده و هدف نهایی و ابتدایی آن‌ها رفع اختلافات و رسیدن به مقام شهود است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۳ و ۱۳۸۷ ج: ۱۸۸ - ۱۹۳). آیت الله جوادی آملی جایگاه ویژه‌ای برای عدالت قائل است به گونه‌ای که قوام و بقای جوامع بشری را منوط به دو اصل توحید و عدالت می‌داند که احکام اسلامی به دور آن‌ها قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۲). به طور کلی از دید ایشان عدالت هدف و ستون خیمه حکومت است به طوری که برای رسیدن به هدف ابزارهایی نیاز است که آزادی ابزاری است برای رسیدن به آن و از طرفی شریعت تعیین کننده عدالت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۲).

عدالت از جمله مفاهیمی است که در همه حوزه‌ها (سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ...) قابل طرح است و همگان آن را می‌پذیرند اما عده‌ای نیز هستند که مخالف حضور عدالت و عدالت-

سیاسی واقعی هستند چرا که قدرت و سود و ثروت آن‌ها زیر سؤال می‌رود اما همین گروه برای مشروع جلوه دادن سود و قدرت خود از عدالت دم می‌زنند. به عبارت دیگر در تمام آفرینش، حضور عدالت مطرح است و نمی‌توان گفت که عدالت مربوط به حوزه خاصی است. از این رو آیت الله جوادی آملی تأکید می‌کند که: در بحث عدالت نیازی به تفکیک نیست و می‌توان عدالت را به یک معنا به کار برد. مطابق با این دیدگاه، عدالت در همه اشیاء کاربرد دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۰).

بنابراین از این نظر، عدالت واجد معنایی عام و کلی است که می‌تواند تمام موارد (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و ...) را تحت پوشش خود قرار دهد و توجیه لازم را برای آن‌ها فراهم سازد. آن معنا حقیقت است و حقیقت را برهان و حکمت مشخص می‌کند و هر چیزی که در چارچوب برهان باشد. برهان اقتضا کند که حقیقت است در غیر این صورت حقیقت نخواهد بود. عدل یک مشترک لفظی نیست و نمی‌توان گفت عدل در خداوند به معنای خاصی است و عدل انسانی به معنای دیگر. مطابق این دیدگاه، عدل خداوند و عدل انسانی تفاوتی ندارد. بنا بر این عدل می‌تواند اقسام مختلفی چون عدالت‌سیاسی و اجتماعی داشته باشد اما دارای مفهومی یکسان هست و این تفاوت مصداقی هرگز با وحدت مفهومی ناسازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۲).

ایشان برای عدالت تعابیر مختلفی را بیان می‌کند که منشأ همه آن‌ها حقیقت^۱ است. در بعضی از آثار نیز عدالت را به مثابه «چیزی در جای خود قرار دادن» و یا «هر کاری را در جای خود انجام دادن» می‌داند. در جایی دیگر نیز عدالت را «حق هر کسی را دادن» و «ادای وظیفه» می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۲) و پذیرش آن را وظیفه همگان می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۳) درون مایه همه این تعابیر حقیقت است؛ زیرا اگر جایگاه و انجام وظیفه و هر چیز دیگری باشد باید بر پایه حق باشد؛ بنابراین کاملاً مشخص است که منشأ همه تعابیر حقیقت است. به طور کلی عدالت در هر چیزی و هر تعبیری باشد، باید به مثابه حقیقت باشد. «العدل اعطاء کل ذی حق حقه» عدالت، آن است که حق هر صاحب حقی، داده شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۹۲).

برای اینکه عدالت در معنای واقعی در جامعه نمایان شود و به مرحله ظهور برسد نیاز به شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن احساس می‌شود. به عبارت دیگر در عدالت‌سیاسی دو مسئله مهم وجود دارد: (۱) شناخت حقیقت (۲) عمل به حقیقت. انسان به صرف انسان بودن باید تمام تلاش خود را در

۱. آیت الله جوادی آملی به پیروی از کتاب و سنت از تعابیر مختلفی برای عدالت استفاده کرده است که رابطه کاملاً مستقیمی با عدالت سیاسی دارد که از جمله می‌توان به: (۱) شایستگی (۲) استحقاق (۳) نظم و (۴) تعادل اشاره کرد (سخنرانی ۳ محرم، ۱۴۲۷) که همه این تعابیر منافاتی با حقیقت ندارند.

جهت رعایت دو اصل مهم مذکور انجام دهد که از نظر آیت الله جوادی آملی جز با تکیه بر حکمت و برهان امکان‌پذیر نیست (سخنرانی ۵ محرم، ۱۴۲۷). شاید احساس بر این باشد که براساس فرمایش حضرت علی علیه السلام که می‌فرماید: «حقیقت دارای شاخص‌های تجربی و آشکار نیست» به همین دلیل نمی‌توان در حوزه‌های مختلف به خصوص عرصه سیاسی تشخیص داد چه چیزی حق و چه چیزی ناحق است.

آیت الله جوادی آملی با تکیه بر فرمایش دیگری از حضرت علی علیه السلام که می‌فرماید: عدالت به مثابه یک موجود حقیقی دارای مشخصات نیست اما به صورت یک موجود اعتباری دارای علائم مشخصی می‌باشد و از روی آن‌ها قابل شناسایی است و برای شناسایی آن باید به معصوم مراجعه کرد تا بتوان به مصداق صحیح آن دست یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۳). بنابراین انسان با تکیه بر ابزارهای شناخت (عقل، شهود، وحی) می‌تواند به آگاهی کامل برسد آنگاه نوبت عمل می‌رسد تا عدالت‌ورزی در حوزه سیاست ایجاد شود. برای رسیدن به عدالت‌ورزی سیاسی انسان باید بپذیرد که هستی وجود دارد و آفریننده‌ای دارد و این هستی تصادفی نیست و اینکه انسان بپذیرد هدایت‌های لازم برای تکامل یک موجود در اختیار اوست و استفاده یا عدم استفاده دارای عواقبی است (سخنرانی ۲ محرم، ۱۴۲۷). لذا با داشتن باورهای صحیح و اعتقادات درست و مطابق با واقعیت و همچنین عملیاتی کردن آن‌ها در جامعه، باعث جلوه‌گری عدالت (در همه عرصه‌ها به خصوص سیاسی) در جامعه می‌شود.

چنین برمی‌آید که عدالت‌سیاسی ارزشی است که انسان مسبب و متحرکی است در جهت اجرای آن در جامعه. به عبارتی آغازگر عدالت‌سیاسی است در حقیقت برای پیشرفت عدالت‌سیاسی باید نقش خود را چه در بعد فردی چه در بعد اجتماعی به خوبی ایفا کنند که این امر باعث وحدت بین مردم می‌شود. برپایی عدالت‌سیاسی در جامعه باعث می‌شود که آشوب و فتنه در جامعه رخت بربند و از مردم و جامع دور شود در غیر این صورت باعث عدم اعتماد مردم باعث ایجاد هرج و مرج می‌گردد. از این رو آیت الله جوادی آملی بر این نظر است که: «واقع به طور مطلق یا حق است یا باطل و هیچ‌گونه قیاس و سنجشی در اصل واقعیت راه ندارد. در گزارش‌های متضاد از واقع معین حتماً یکی مطابق آن و حق و دیگری مخالف آن و باطل و کذب است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۲۳). کاملاً مشخص است که ایشان قائل به مطلق‌گرایی هستند و به صراحت بیان می‌دارد که: «اگر چیزی

۱. «لیست علی الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب». (نهج البلاغه، نامه ۵۳: ۳۳۷)

۲. «عَرَفُوا الْعَدْلَ وَ رَأَوْهُ وَ سَمِعُوهُ وَ وَعَوْهُ». (نهج البلاغه، نامه ۷۰: ۳۵۴ و ۳۵۵)

عدل بود، در تمام زمان و زمین و با تمام زبان حسن و نیکوست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۸۷). با این شرایط کاملاً روشن است که برای رسیدن به عدالت‌سیاسی باید باورهای صحیح و اعتقادات درست در تک‌تک آحاد جامعه و مسئولین وجود داشته باشد، تا بتوان در گام اول شناخت درستی از عدالت-سیاسی و مؤلفه‌های آن داشت. این آگاهی باید به گونه‌ای باشد که مظلوم از ظالم، درست از نادرست، اصلح از فاسد، لایق از نالایق، خیر از شر و شهید از جلاد تشخیص داده شود اگر چنین شد عدالت‌سیاسی در جامعه محقق می‌شود به طوری که باگذشت زمان ارزش آن از بین نمی‌رود. در هر حالت انتخاب دست انسان است و عواقبی نیز خواهد داشت. بنابراین در فحوای اندیشه ایشان با تأکید بر حقیقت، هدف و توجه به علم و عمل در مسئله عدالت‌سیاسی کاملاً مشهود است که وجود حرکت ضرورتی انکارناپذیر است.

به عبارت دیگر عدالت‌سیاسی به عنوان هدف، همراه خود حرکت را توجیه می‌کند، به گونه‌ای که این حرکت هم در طول و هم در عرض است. از نظر آیت الله جوادی آملی در این حرکت وجود سه عنصر ضروری است: ۱) قانون الهی (۲) مجری الهی (۳) همکاری مردم. این سه عنصر درهم تنیده است به طوری که اگر یکی نباشد و یا همکاری نکند عدالت محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۱ - ۸۳). با توجه قرارگیری رفتارهای اجتماعی و سیاسی انسان در قالب سه لایه وجودی مذکور و حضور این سه عنصر مهم در جامعه، هر چه سطح جوامع از مرحله حس عبور کند و مراتب بالای خیال و عقل را طی کند پذیرای سطح بالاتری از عدالت‌سیاسی است که باعث رشد فرهنگ عمومی، امنیت، آزادی و پایداری می‌شود به طوری که در یک جامعه با وجود سالیق و افکار و اندیشه‌های مختلف وحدت بین مردم و حاکمیت ایجاد می‌شود که منجر به عدالت در حیات سیاسی می‌گردد البته تحقق حیات سیاسی متعالیه امری تشکیکی است. به عبارتی هر چه سطح آگاهی و اجرایی افراد و سیاست‌مداران بیشتر و بهتر باشد حیات سیاسی به حیات سیاسی متعالیه نزدیک‌تر است. بنابراین بر اساس اندیشه آیت الله جوادی آملی کاملاً مشهود است که عدالت‌سیاسی در همه زمان‌ها و برای همه افراد جامعه یکسان است و هر انسانی موظف به اجرای عدالت‌سیاسی در زندگی خود می‌باشد که تنها راه رسیدن به آن هم شناخت حقیقت است و این حقیقت هیچ‌گاه فرسوده نمی‌شود و با گذر زمان و تغییر کارگزاران و سیاست‌مداران تغییر نمی‌کند و این مسئله‌ای است که هرچه بیشتر در شناخت و عملیاتی کردن آن (حقیقت) گام برداشته شود حیات سیاسی متعالیه می‌گردد در غیر این صورت ممکن است راه رسیدن به عدالت منحرف شود و این مسئله نشان از مطلق بودن عدالت-سیاسی است.

جان راولز و عدالت‌سیاسی

جان راولز متفکر و فیلسوف سیاسی معاصر آمریکایی است که به تعبیر برخی از اندیشمندان غربی، وی از شاخص‌ترین چهره‌های فلسفه سیاسی قرن حاضر است. معروف‌ترین اثر راولز «نظریه عدالت» در باب عدالت‌سیاسی است که باعث شهرت وی در محیط آکادمیک سیاسی شده است که برخی‌ها این اثر را با آثار فلاسفه بزرگی همچون «افلاطون» و «کانت» مقایسه می‌کنند. (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۱۲) وی از جمله اندیشمندان مکتب لیبرالیسم است که اندیشه‌های سیاسی وی در باب عدالت-سیاسی از دایره تفکری این مکتب خارج نمی‌شود و حول هسته مرکزی لیبرالیسم یعنی فرد‌گرایی و سکولاریسم و مادی‌گرایی می‌چرخد.

عرصه‌های تفکری لیبرالیسم به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود، یک طرز تفکر مربوط به لیبرالیسم‌های کلاسیک قرن ۱۷ که به لیبرال‌های راست و طرفدار آزادی بدن مرز (آزاد گذار) و طرز تفکر دیگر لیبرال‌های اواخر قرن ۱۷ به بعد که به لیبرال‌های چپ و طرفدار رفاه (رفاه گستر) می‌باشد (رجبی، ۱۳۸۹: ۱۷). در پهنای فکری چنین لیبرالیسمی بود که اندیشه راولز به عنوان یک اندیشمند لیبرالی زاینده شد که به دنبال پیدا کردن راهی برای توازن بین دو گونه طرز تفکر لیبرالیسم بود. از این‌رو دغدغه راولز پیوند بین آزادی و برابری است. بنابراین راولز تلاش می‌کند ضمن حفظ اندیشه خود در چارچوب فکری مکتب لیبرالیسم، بین مفاهیم برابری و آزادی سازش برقرار کند، بدین اساس ایشان مفهومی از عدالت را بیان می‌کند تا علی‌رغم وجود تفاوت‌های عقیدتی و مذهبی و اخلاقی در بین افراد جامعه، اما در عین حال شهروندان بتوانند آزادانه و به صورت برابر در جامعه سیاسی مشارکت و حضور فعال داشته باشند. اندیشه‌های راولز متأثر از نظریات اندیشمندانی چون جان لاک (رساله دوم در مورد حکومت دین)، ایمانوئل کانت (مبانی متافیزیک اخلاق) و ژان ژاک روسو (قرارداد اجتماعی) می‌باشد. وی کوشید طرحی نو در اندازد تا وضعیت موجود نامطلوب را به سمت وضعیت مطلوب ناموجود سوق دهد. به همین دلیل وی نظریه عدالت به مثابه انصاف^۱ را مطرح می‌کند که در آن انصاف ضرورتی است که بدون آن دستیابی به سعادت پایدار جامعه امکان-پذیر نیست (دباشی، ۱۳۷۸: ۴۴).

روند اندیشه لیبرال راولز نشان می‌دهد که نظریات وی به دو دسته تقسیم می‌شود که در مقابل همدیگر قرار دارند: دسته اول نظریات عدالت راولز تا سال ۱۹۸۲ می‌باشد که به راولز متقدم (راولز اخلاقی) معروف است و دسته دوم نظریات به سال ۱۹۸۲ به بعد برمی‌گردد که به راولز متأخر (راولز

۱. مفهومی است که قابلیت ساماندهی گسترش عدالت را در جامعه را دارد.

سیاسی) معروف است. راولز متقدم در ابزارهای شناخت بر شانه‌های جان لاک و در نظریه اخلاقی بر شانه‌های امانوئل کانت سوار است و همانند جان لاک، تنها ابزار معرفت را حسیات و مانند کانت بن مایه نظریه عدالت خود را شهودی و اخلاقی می‌داند. راولز متقدم به تاسی از کانت معتقد است مفهوم وظیفه با مفهوم فضیلت^۱ ارتباط تنگاتنگی دارد به طوری که بدون درک صحیح از وظیفه، شناخت فضیلت ممکن نیست (صافی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). ظاهر اندیشه راولز اول مخالف اندیشه فایده‌گرایان^۲ است و نظریه آن‌ها را یک نظریه غایت‌گرایانه می‌داند و بر این اساس نظریه خود را بر پایه عدالت به مثابه انصاف در مقابل عدالت به مثابه فایده مطرح می‌کند و آن را یک نظریه وظیفه‌گرا می‌داند (راولز، ۱۹۹۹: ۲۶) اما از سال ۱۹۸۲ به بعد جنس اندیشه وی دچار تغییری اساسی در چارچوب لیبرالیسم شد به گونه‌ای که گویا با اندیشه‌ای دیگر متولد شد. از این پس راولز متأخر در بین اندیشمندان لیبرال پا به عرصه سیاست گذاشت. در واقع اندیشه راولز متأخر نقطه مقابل راولز متقدم می‌باشد. راولز متأخر به دنبال این است تا نظریه عدالت به مثابه انصاف را در فلسفه سیاسی معرفی کند (اکرمی، ۱۳۹۳: ۹۰) که هدفش ساختن یک جامعه پلورال و دمکرات است که برای توجیه نظریه خود، به طبیعت انسان یا خدا متوسل نمی‌شود، بلکه به فرهنگ همگان، اندیشه‌های مشترک و اصول پایه‌ای پذیرفته شده دموکراسی‌های مدرن روی می‌آورد (راولز، ۱۹۹۶: ۸).

جان راولز به سه دلیل معتقد است که نظریه‌ای که ارائه داده است عدالت‌سیاسی است: ۱) حضور عدالت در اجتماع و ساختارهای اجتماعی ۲) نداشتن هیچ‌گونه سنخیت و پیوندی با دستورات دینی ۳) بوجود آمدن عدالت در جامعه بر اساس باورهای سیاسی خفته در فرهنگ اجتماعی جامعه دمکراتیک. (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۵۱۲). ایشان بر این باور است که هدفش از مطرح کردن عدالت‌سیاسی، انحصار بودن نظریه خود نیست، همچنین به دنبال گوشه‌گیر کردن نظریات دیگران نیست بلکه معتقد است که در فضای کثرت اخلاقی و فلسفی موجود در جوامع حاضر نمی‌توان صرفاً یک ایده و نظریه اخلاقی را مطرح کرد به همین خاطر عدالت‌سیاسی را مطرح می‌کند. (توانا، ۱۳۸۹: ۱۰۲). وی بر این باور است که نظریه عدالت‌سیاسی صرفاً برای جامعه ایست که در آن قانون حکم فرما باشد (راولز، ۱۹۹۶: ۱۵) بر این اساس پایه و مبنای عدالت‌سیاسی، قانون است و در این جامعه قانونی شهروند آزاد به جای فرد اخلاقی می‌نشیند که این شهروندان به قانئن و ضوابط حاکم بر شهروندی پای بند باشند و از طرفی راولز برای ایجاد وفاق ملی و جلوگیری از ایجاد اختلافات بین مذاهب

۱. عمل کردن به وظیفه.

۲. بیشترین شادی برای بیشترین افراد جامعه.

مختلف بر این اصل پای می‌فشارد که همه افراد جامعه با هر سلیقه‌ای باید بدور از اختلافات مذهبی در عرصه‌های سیاسی مشارکت فعال داشته باشند. (راولز، ۱۹۹۶: ۲۵) سپس برای وحدت در جامعه همکاری منصفانه را مطرح می‌کند که در پی همکاری منصفانه در جامعه دموکراتیک زمینه برای عدالت‌سیاسی در جامعه بوجود می‌آید.

راولز پلورالیسم معقول^۱ را مبنای سیاسی لیبرالیسم می‌داند (راولز، ۱۹۹۶: ۳۶) معقول بودن پلورالیسم در جامعه لیبرالی را به این دلیل بیان می‌کند که در حقیقت آن را بخشی از چنین جامعه‌ای می‌داند. و از طرفی راولز اصل دیگری را به عنوان «واقعیت سرکوب» می‌پذیرد و معتقد است که برای اجرای توافق کلی و عمومی نیاز به دولت یرکوبگر است تا بتواند یک فهم مشترکی را بین افراد جامعه ایجاد نماید. (راولز، ۱۹۹۶: ۳۷) بنابراین شهروندان آزاد، قانون و دولت سرکوبگر به رکن یک جامعه دموکراتیک است.

راولز چهار ویژگی خاص برای شهروندانی که در یک جامع لیبرالی زندگی می‌کنند را مطرح می‌کند: (۱) شهروندان می‌بایست در اجتماع مشارکتی مبتنی بر انصاف داشته باشند که در این مشارکت عدالت‌سیاسی را پذیرفته و از آن اطاعت می‌کنند. (۲) شهروندان لیبرالی حاضر در جامعه دموکراتیک علاوه بر احترام گذاشتن به خود و رعایت اصول انصاف در جامعه، نیازمند به شناخت افراد دیگر نیز می‌باشد. (۳) شهروندان حاضر در جامعه دموکراتیک لیبرالی قدرت تشخیص احکام دشوار را دارند به گونه‌ای که شهروندان به یک درک مشترک رسیده‌اند به طوری که یک سری قواعد تعدیل‌کننده‌ای وجود دارد که همه آن‌ها را پذیرفته‌اند. (۴) شهروندان در یک جامعه لیبرال دموکراتیک، دارای آرزوهای دست‌یافتنی و معقول هستند (صافی، ۱۳۹۰: ۱۳۳).

مطابق نظر جان راولز، افرادی که در یک اجتماع دموکراتیک زندگی می‌کنند افرادی دارای اختیار هستند که بر اساس اصل انصاف گرد هم جمع شده‌اند و یک نظام سیاسی تشکیل داده‌اند و در این نظام سیاسی حضور فعال و مشارکت‌گونه دارند، با این تفاسیر شهروندان جامع دموکراتیک می‌توانند اختلافات مذهبی و اخلاقی خود را کنار گذاشته و در مورد آموزه‌های جامع و فراگیر به توافق برسند، از طرفی نیز ایشان معتقد است که چنین چیزی در واقع رخ نمی‌دهد و تلاش‌های شهروندان برای شکل‌گیری یک توافق جامع و عمومی به نتیجه نمی‌رسد و ریشه این عدم توافق را در کاستی‌های مربوط به عقل افراد و داوری آن‌ها جستجو می‌کند. به عبارتی جان راولز بر این باور است که آنچه

۱. راولز میان دو نوع پلورالیسم تفاوت قائل است: پلورالیسم فی‌الذات و پلورالیسم معقول. پلورالیسم فی‌الذات بر مبنای عقلانیت شکل می‌گیرد و پلورالیسم معقول بر مبنای معقولیت بنا می‌شود.

موجب عدم توافق معقول در بین شهروندان می‌شود داوری بشر و نقص قوه عقلی انسان‌هاست، راولز این مسئله را دشواری داوری می‌نامد. دشواری داوری در حقیقت یک روش برای زندگی کردن بر اساس ایده تساهل و پذیرفتن اصل جایگزینی خرد جمعی به جای خرد فردی در جامعه دموکراتیک است و وجه دیگر معقول بودن شهروندان، تحمل پیامدهای داوری است. بنابراین شهروندان باید در برابر ایده تساهل و خرد جمعی سر تعظیم فرود آورند (راولز، ۱۹۹۵: ۵۷ - ۵۸).

بنابراین بر اساس مطالب فوق با این‌گونه امکانات بین شهروندان در اجتماع دموکراتیک برای رسیدن به یک توافق مشترک از اجماع همپوشان استفاده می‌شود. به عبارتی شهروندان در جامعه دموکراتیک بخشی از آرزوها و آموزه‌های اخلاقی، دینی و فلسفی معقول خود را که دارای نقاط مشترکی با دیگر افراد جامعه دارد و در مورد آن‌ها به توافق رسیده‌اند را درمی‌یابند و به آن جامعه عمل می‌پوشانند، در مجموع می‌توان چنین استنباط کرد که نظریه عدالت‌سیاسی جان راولز با وجود یکسری تغییرات بر پایه سنت قرارداد اجتماعی بنا نهاده شده است. (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

جان راولز در نظریه عدالت‌سیاسی خود، مسئله وضع نخستین را مطرح می‌کند. در وضع نخستین افراد عاقل و آزادی وجود دارند که در پشت حجاب جهل در مورد موضوعاتی همچون عدالت بحث می‌کنند و در مورد آن به توافق می‌رسند (راولز، ۱۹۷۱: ۱۰) و قراردادی را تدوین می‌کنند تا زندگی سیاسی و اجتماعی بشر را جهت‌دهی کند. از نظر ایشان توافق طرفین قرارداد بر دو اصل استوار است: (۱) اصل حق آزادی (۲) اصل تمایز. اصل اول مقدم بر اصل دوم و تا زمانی که اصل اول ارضاء نشده باشد نوبت به اصل دوم نمی‌رسد. در اصل اول هر کدام از اعضای جامعه دارای حق آزادی برابر نسبت به افراد دیگر دارد. مراد از آزادی، آزادی‌های مطلق و صرف نیست بلکه منظور از آزادی، اقسام آزادی سیاسی است که از جمله آن‌ها می‌توان به آزادی اندیشه و بیان و حق رأی و ... اشاره کرد که در جوامع لیبرال - دموکرات معاصر وجود دارد. اما اصل دوم یعنی اصل تمایز خود ناظر بر دو اصل دیگر است این دو اصل عبارت‌اند: از الف) تساوی فرصت‌ها بین شهروندان ب) اصل تفاوت. این دو اصل بیانگر و نشانگر اصول اساسی عدالت در نظریه جان راولز می‌باشد. به نحوی که همه منافع اولیه انسان یعنی ثروت، درآمد، آزادی و عزت نفس باید به مقدار مساوی تقسیم شود در سوی دیگر معتقد است که می‌توان نابرابری در تخصیص منافع اولیه بین شهروندان اتفاق افتد در صورتی که برای افراد کمتر بهره‌مند بیشترین سود و فایده داشته باشد (واعظی، ۱۳۸۴: ۸۴).

بر اساس اصل تفاوت، نهادهای پایه‌ای جامعه می‌بایست چنان سامان یابند که منافع اجتماعی اولیه همانند ثروت، مقام، موقعیت اجتماعی و اقتدار به صورت برابر توزیع شوند، مگر آن که توزیع

نا برابر این منافع، موقعیت محروم‌ترین افراد جامعه را بهتر سازد، از این‌رو، نابرابری هنگامی مجاز است که به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه باشد (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۱۳) در نهایت بر اساس اصل فرصت برابر، همه افراد متناسب با شایستگی‌ها و تلاش‌هایشان باید امکان دسترسی برابر به آموزش و پرورش و مناصب و مشاغل اقتصادی و اجتماعی داشته باشند (راولز، ۱۹۷۱: ۲۴۵).

از دیدگاه راولز در یک جامعه دمکراتیک (جامعه سامان یافته)، آموزه‌های جامع معقول دست-یافتنی نیست و برخلاف نظریه پردازان لیبرالیسم همانند جان لاک معتقد است که آموزه‌های جامع نمی‌تواند پشتوانه محکمی برای وحدت در جامعه باشد از این‌رو معتقد است که نظریه عدالت‌سیاسی می‌تواند با در نظر گرفتن اختلافات اخلاقی و فلسفی و دینی شهروندان، وحدت جامعه را تضمین کند. بر این اساس، جان راولز برای برقراری توازن بین مفاهیم برابری و آزادی در جامعه، اجماع همپوشان را مطرح می‌کند، به عبارتی جان راولز معتقد است که اجماع همپوشان هم باعث سازش بین برابری و آزادی می‌شود و هم تضمین‌کننده نظم اجتماعی و ثبات سیاسی در اجتماع می‌شود. بر اساس اجماع همپوشان، شهروندان از درون آموزه‌های جامع خویش عدالت را می‌پذیرند (نصری، ۱۳۸۲: ۱۱). یعنی با شکل‌گیری اجماع همپوشان، هرکدام از افراد جامعه عدالت‌سیاسی را (که ساختارهای پایه‌ای اجتماع بر آن بنا می‌شود)، تجلی درست آموزه جامع خود، در قلمرو سیاسی می‌داند. از این‌رو، اجماع همپوشان صرفاً اجتماعی برای پذیرش برخی مرجعیت‌ها یا اجماعی برای تبعیت از برخی ترتیب‌های نهادهای مبتنی بر همگرایی منافع شخصی یا گروهی نیست؛ بلکه همه کسانی که مفهوم عدالت‌سیاسی را قبول می‌کنند، از درون آموزه‌های جامع خود آن را می‌پذیرند (راولز، ۱۹۷۱: ۱۴۷).

می‌توان چنین استنباط کرد که راولز در توضیح اهمیت تصور مشترکی از عدالت برای تنظیم مناسبات اجتماعی به این موضوع می‌پردازد که افراد جامعه معمولاً دریافت‌های گوناگونی از عدالت و بی‌عدالتی دارند و توافقی میان آنان بر سر قواعد بنیادین همزیستی اجتماعی وجود ندارد. علایق مختلف، آنان را به منازعه می‌کشاند و هر کس مایل است که از نعمات مادی سهم بیشتری داشته باشد. بنابراین، قواعدی برای تقسیم نعمات مادی ضروری هستند. این قواعد، آغازه‌های عدالت اجتماعی را می‌سازند. این آغازه‌ها تفویض حقوق و وظایف را به نهادهای اجتماعی ممکن می‌سازند. اگر چه فایده‌ی شخصی انسان‌ها را وامی‌دارد تا مراقب یکدیگر باشند، اما احساس مشترک عدالت در آنان، برایشان این زمینه را فراهم می‌آورد تا اشکال مطمئنی از همزیستی را بیابند. تصور مشترک از عدالت است که در میان انسان‌هایی با هدف‌های گوناگون، صلح مدنی ایجاد می‌-

کند. تلاش مشترک برای عدالت، مرزهای فعالیت به دنبال اهداف دیگر را متعین می‌سازد. بنابراین، تصور مشترکی از عدالت، آغازی یک نظم مطلوب برای جامعه‌ی انسانی است.

راولز تأکید می‌کند که اگر چه انسان‌ها در مورد قواعد بنیادین همزیستی اتفاق نظر ندارند، اما هریک از آنان تصویری از عدالت دارد. معنای آن این است که آنان ضرورت‌هایی برای تعیین حقوق و وظایف بنیادین و نیز تقسیم عادلانه‌ی ثمره‌ها و بارهای همزیستی اجتماعی را تشخیص می‌دهند و حاضرند آنها را به رسمیت بشناسند. بنابراین می‌توان بطور طبیعی در کنار تصورات گوناگون درباره‌ی عدالت، به مفهومی از عدالت اندیشید که نقش مشترکی از آن تصورات داشته باشد. مثلاً انسان‌ها علیرغم تصورات گوناگون از عدالت می‌توانند در این زمینه اتفاق نظر داشته باشند که نهادهای اجتماعی زمانی عادلند که در تفویض حقوق و وظایف بنیادین، خودکامانه میان انسان‌ها تفاوت قائل نشوند و قواعد آنها مصالحه‌ای عاقلانه برای حیات اجتماعی ایجاد کند. به نظر راولز، می‌توان بر سر نهادهای عادلانه به توافق رسید، زیرا همین دو مفهوم «تفاوت خودکامانه» و «مصالحه‌ی عاقلانه» که در مفهوم عدالت مستترند، می‌توانند از طرف هر فرد مطابق آغازهای عدالتش تعبیر شوند. راولز نتیجه می‌گیرد که تفکیک میان مفهوم عدالت و تصورات تک تک افراد از عدالت اگر چه مشکل مهمی را حل نمی‌کند، اما به شناخت نقش آغازهای عدالت اجتماعی یاری می‌رساند. (راولز، ۱۳۹۲، ۱۱۲)

به نظر راولز، هر انسانی از منزلتی خدشه‌ناپذیر برخاسته از عدالت برخوردار است که آن را حتا نمی‌توان به نام خیر کل جامعه از میان برداشت. بنابراین عدالت اجازه نمی‌دهد که فقدان آزادی عده‌ای را از طریق خیر بزرگ‌تر برای دیگران توجیه کنیم و عدالت اجازه نمی‌دهد که در ازای فایده‌ای بزرگ‌تر برای انبوهی پرشمار، از گروهی کم‌شمار انتظار از خودگذشتگی و قربانی داشته باشیم. پس در یک جامعه‌ی عادلانه، حقوق مدنی برابر برای همگان اعتبار دارد و حقوق مبتنی بر عدالت نایست به موضوع معاملات سیاسی و یا بازیچه‌ی علایق اجتماعی تبدیل گردد. (راولز، ۱۳۹۲، ۱۱۸)

به طور کلی راولز به این دلیل عدالت‌سیاسی حاصل از اجماع همپوشان و قرارداد اجتماعی را مستحکم می‌داند که افراد جامعه از آن حمایت می‌کنند و حمایت از آن را برای خود اعتبار و ارزش می‌دانند و به راحتی خدشه‌ای بر اصل آن وارد نمی‌شود و براین اساس نظم و تعادل اجتماعی را بر اساس پذیرش اجماع همپوشان حفظ خواهند کرد (راولز، ۱۹۷۱: ۱۴۳). اجماع همپوشان از دو مرحله تشکیل می‌شود: مرحله اول، مرحله مقدماتی یا نهادی و مرحله دوم، مرحله نهایی یا تشکیل اجماع همپوشان است. (توانا، ۱۳۸۹: ۱۱۳). به طور کلی فرآیند شکل‌گیری اجماع همپوشان حرکت کردن از

مرحله نهادی به سوی شکل‌گیری اجماع همپوشان می‌باشد که هرچه از مرحله اول دورتر می‌شویم گستره اجماع نهادی عمیق‌تر می‌شود تا جایی که اجماع همپوشان به طور کامل ایجاد شود. راولز معتقد است خرد عمومی اساس تضمین عدالت سیاسی در یک جامعه مبتنی اجماع همپوشان می‌شود. بدین معنا که تصمیمات شهروندان در یک اجتماع مبتنی بر اجماع همپوشان بر این اساس است که در صورت وجود اختلاف یا ناهمسانی میان خرد فردی و خردی اولویت با خرد عمومی است و شهروندان از آموزه‌های خود در برابر توقعات موردپذیرش معقول جمعی صرف‌نظر می‌کنند. بنابراین اگر در عرصه سیاسی اختلافاتی بین باورهای شهروندان و آموزه‌های کلی جامعه به وجود آید افراد جامعه می‌بایست آموزه‌های خود را فدای آموزه‌های عمومی کنند و آموزه‌های خویش را تعدیل نمایند و تمام تلاش خود را برای اجرای آموزه‌های عمومی بکار گیرند تا بتوانند با اجرای آن‌ها در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز همراه با مطلوب‌ترین شرایط زندگی را داشته باشند. (راولز، ۱۹۷۱: ۲۱۷).

با این تفاسیر در یک جامعه دمکراتیک مبتنی بر آموزه‌های معقول اجماع همپوشان و قرارداد اجتماعی، شهروندان از موقعیت سیاسی و اجتماعی برابر برخوردار هستند که در این شرایط شهروندان ضمن حفظ آزادی‌های پایه‌ای و اساسی برای خود و دیگران، از فرصت‌های برابر جهت حضور فعال در جامعه برخوردار می‌باشد.

می‌توان چنین استنباط کرد که شهروندان ابتدا در وضعیت نخستین قرار دارند به طوری که هیچ‌گونه اطلاعی از جایگاه سیاسی و اجتماعی خود ندارند به عبارتی در جهل آگاهی نسبت به موقعیت‌ها بسر می‌برند سپس در چنین شرایطی اقدام به تنظیم و تدوین اصول و قواعد عدالت می‌کنند تا شهروندان با تکیه بر این اصول و قواعد، آزادانه در جامعه مشارکت فعال داشته باشند و هرگاه تناقضاتی میان آموزه‌های عمومی با خرد فردی رخ داد از آموزه‌های شخصی سرپیچی کند و اولویت را به آموزه‌های عمومی دهد. به طور کلی اجماع همپوشان و وضع نخستین از مفاهیم کلیدی اندیشه جان راولز می‌باشد این مفاهیم انسان را به ترغیب می‌کند تا فضایی جامعه‌سامان یافته را در ذهن خود ترسیم کنند و برای رسیدن به این آرمان فکری تلاش کنند. بنابراین عدالت در اندیشه جان راولز مبتنی است بر اصل وضع نخستین و قرارداد اجتماعی و همانند ابزاری است که انسان‌ها برای رسیدن به هدف خود آن را به کار می‌گیرند و با توجه به مقتضیات مکانی و زمانی ممکن است نوع ابزار متفاوت باشد، همان‌گونه که مشخص است اندیشه فکری و زاویه دید جان راولز به جامعه و انسان بر پایه‌های مکتب لیبرالیسم استوار است و نه عمداً و نه سهواً هیچ انگیزه و تلاشی برای عدول از چارچوب فکری این مکتب نمی‌کند و به خوبی در مبانی مکتب لیبرالیسم سیر می‌کند. به

طوری که در اندیشه راولز متقدم عدالت اخلاقی مطرح می‌شود که در آن می‌شود حق را نادیده گرفت به شرطی که سود عاید افراد کم‌تر بهره‌مند شود و در راولز متأخر عدالت سیاسی مطرح می‌شود که نظریه‌ای مبتنی بر وضع نخستین و قرارداد اجتماعی است که مورد پذیرش همگان است.

عدالت‌سیاسی‌ای که راولز آن را مطرح می‌کند نسبی‌گرا است. به عبارتی با گذشت زمان می‌توان آن را تفسیر کرد و نکته مهم اندیشه راولز این است در بعضی مواقع ضد عدالت، عین عدالت رعایت عدالت، در حکم ضد عدالت می‌شود، که برای تحقق این امر و جذب مخاطبی برای آن‌گونه اندیشه تبصره‌هایی به آن اضافه می‌کن به عنوان مثال ایشان عدم رعایت عدالت به شرط داشتن سود و بهره برای کم بهره عین عدالت است اما اشاره‌ای نشد که چگونه ممکن است ضد عدالت و زیر پا گذاشتن عدالت و خاصه عدالت‌سیاسی زیربنای اجرای عدالت‌سیاسی می‌شود و از طرفی دیگر نیز مشخص نشده است که شاخص تشخیص افراد کمتر بهره‌مند جامعه چه می‌باشد، بنابراین بر اساس اندیشه جان راولز چنین برمی‌آید که هدف هر دو شخصیت فکری و اندیشه‌ای راولز (متقدم و متأخر) از مطرح کردن عدالت، سود و قدرت است به نحوی که در راولز متقدم اخلاق و در راولز متأخر تأسیس جامعه دمکراتیک جنس و نوع ابزار می‌باشد و این عدالت، عدالت ابزاری در زندگی سیاسی و اجتماعی انسان‌هاست، پس به صرف ابزاری بودن عدالت و عدالت‌سیاسی، حرکت در مقوله عدالت راولز معنایی ندارد؛ زیرا ابزار به خودی خود دلیل حرکت نیست و حرکت مربوط به ابزار نمی‌شود و عدالت صرفاً وسیله‌ای در جهت رسیدن به زندگی مادی مطلوب بشری است.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱- تفاوت اساسی عدالت‌سیاسی در نگاه آیت الله جوادی آملی و جان راولز معطوف به اجرا و پذیرش عدالت‌سیاسی نیست بلکه تفاوت ریشه‌ای و اساسی در اهداف و مبانی عدالت‌سیاسی است به طوری که عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی مطلق و نظر به حقیقت دارد در صورتی که در اندیشه جان راولز نسبی و نظر به سود و قدرت دارد.

۲- به رقم اعتقاد به پذیرش عدالت‌سیاسی توسط هر دو اندیشمند، عدالت‌سیاسی در اندیشه جان راولز به مثابه انصاف متکی بر پذیرش قاعده وضع نخستین و قرارداد اجتماعی توسط مردم و حاکمیت است که با وجود آراء و سلاقی مختلف منجر به وحدت می‌شود و این وحدت یک وحدت عرضی در جهت رسیدن به اهداف دنیوی است، در صورتی که در عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله

جوادی آملی به مثابه حقیقت و متکی بر شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن توسط مردم و حاکمیت است که منجر به وحدت می‌شود به طوری که این وحدت هم در طول و هم در عرض جهت رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی است.

۳- عدالت‌سیاسی به عنوان هدف در اندیشه آیت الله جوادی آملی، ضرورت حرکت را نمایان می‌کند که بر این مبنا فساد و سکون در عدالت‌سیاسی راه ندارد در صورتی که در اندیشه جان راولز به دلیل ابزاری بودن عدالت‌سیاسی، حرکت معنا ندارد و سکونت بودن در دل آن نهفته است، در نهایت فساد به سکونت راه می‌یابد. در مجموع می‌توان چنین بیان کرد که: برآیند عدالت‌سیاسی در اندیشه آیت الله جوادی آملی متعالیه است، در صورتی که برآیند عدالت‌سیاسی در اندیشه جان راولز، متدانیه می‌باشد.

منابع

- 1- Afzali, A. (2011). *Justice as a Substance of Truth*. *Quarterly Essra*, 3(3).95-127. (in persian)
- 2- Arblaster, A. (1988). *The emergence and fall of Western liberalism*. Tehran, Center Press
- 3- Bardon, L. (1996). *Content analysis*. Tehran, Shahid Beheshti University
- 4- Dabashi, H. (1999), "A Cash On Jon Rawls Liberalism", *Quarterly Qian*, 48(3).44-51. (in persian)
- 5- Darkhsheh, J & Fakhari, M. (1395). The West's Opinion on Equity from the Controversy of Right and Good. *Journal of Political Science, Faculty of Law and Political Science*, 46(3).613-632. (in persian)
- 6- Divain, F. (1999). *Qualitative Analysis in David Marsh and Jerry Stoker Method and Theory in Political Science*. Tehran, Strategic Studies Research Center Press
- 7- Javadi Amoli, A. (1998), *Philosophy of Human Rights*. Qom, Essra Press. (in persian)
- 8- Javadi Amoli, A. (1999). *Velayat-e Faqih Provincial jurisprudence and justice*. Qom, Essra Press. (in persian)
- 9- Javadi Amoli, A. (2002), *Woman in the Mirror of Gamal and Jalal*, Qom, Essra Press. (in persian)
- 10- Javadi Amoli, A. (2006), *Rights and Duties*. Qom, Essra Press. (in persian)
- 11- Javadi Amoli, A. (2008), *Human Expectations of Religion*. Qom, Essra Press. (in persian)
- 12- Javadi Amoli, A. (2008). *Society in the Quran*. Qom, Essra Press. (in persian)
- 13- Javadi Amoli, A. (2009). Tasnim. Qom, Essra Press. (in persian)
- 14- Javadi Amoli, A. (2010), Tasnim. Qom, Essra Press. (in persian)

- 15-Javadi Amoli, Abdullah (2008). Tasnim. Qom, Essra Press. (in persian)
- 16-Mahmoudi, S. (2004). John Rawls and Renaissance of Political Philosophy. *Journal of Economics and Society*. First Year (1): 109-115. (in persian)
- 17-Mesbah Yazdi, M. (1991). Teaching Ideas, Chap va nashre beinolmelalm sazman tablighat eslami. (in persian)
- 18-Motahhari, M. (1991). collection of works. Tehran, Sadra Press. (in persian)
- 19-Naderi, M.& Sarlak, K.(2016). The Reformation of the Semantic and Conceptual of Social Justice in the Political Thoughts of Khaje Nassir-e-Din Tusi and John Rawls. *Political Science Quarterly*, 9(34).117-146. (in persian)
- 20-Nahj al-Balaghah (2008). Tehran, Scientific and Cultural Company.
- 21-Nasri, A. (1987). Freedom in the Soil. Ghbsat Journal.2(5). 64-91. (in persian)
- 22-Nasri, K. (1994). Justice as Fairness. *Journal of Strategic Studie*. 6(19).1-24. (in persian)
- 23-Rajabi, F. (2010). *Liberalism*. Tehran. book of the morning Press. (in persian)
- 24-Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- 25-Rawls, J. (1995). The Answer to Habermas. *Philosophy Magazine*.92(3). 10-15.
- 26-Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- 27-Rawls, J. (1999). *The People's Act*. Cambridge, Harvard University Press.
- 28-Rawls, J. (2005). *From Justice to Political Liberalism*. Qom, Bostan Press.
- 29-Rawls, J. (2013). *Political Liberalism*. Tehran, Sales Press.
- 30-Safi, M. (2011). Justice as Equity, Political Not Metaphysical. *Philosophical Quarterly*, 17(20).113-142. (in persian)
- 31-Shafiei, M. (2016), Political Justice in the View of the Qur'an and Traditions-Tumely in Political Equality. *Political Science Quarterly*. 76(19).53-84. (in persian)
- 32-Tavana, M. (2007). John Rawls' Political Justice Theory, *Journal of Theoretical Policy Research*, New Period (8).99-126. (in persian)