

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

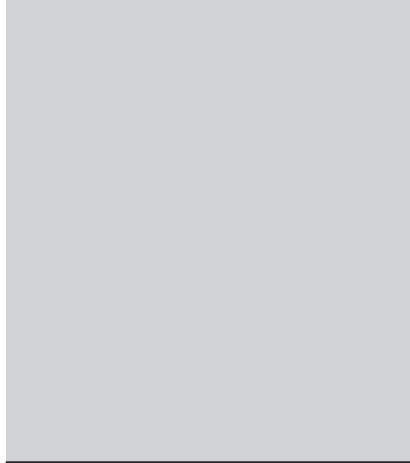


دفتر برنامه ریزی و سیاست گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست گذاری کنگره رسیده است.


















**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی



حامیان برگزاری کنگره

 مجلس شورای اسلامی	 جمهوری اسلامی ایران	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی
 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی
 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی
 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی	 مجلس شورای اسلامی

سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین : ۱۳۹۶ : تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی : حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا ... (و دیگران) :	مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله ویراستار مرتضی طباطبایی.
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸ -
مشخصات ظاهری	ج ۱۰ :
شابک	دوره : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ج ۲ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۶ : ج ۳ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۳۳ : ج ۴ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ج ۵ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ج ۶ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ج ۷ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ج ۸ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ج ۹ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ج ۱۰ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۸۰۰
وضعیت فهرست نویسی	فیا :
یادداشت	کتابنامه .
مندرجات	۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی. - ج. ۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. - ج. ۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی. - ج. ۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی. - ج. ۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی. - ج. ۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی. - ج. ۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی. - ج. ۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی اسلامی. - ج. ۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی. - ج. ۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی. -
موضوع	علوم انسانی(اسلام) - کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam) -- Congresses :
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses :
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BPT۳۲ :
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵ :
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸ :

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد چهارم | کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹-۶۸-۶۸۶۷-۷۸۶۴-۹۷۸

شابک: ۳-۷۳-۷۸۶۷-۹۶۴-۹۷۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشور دوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

تلفکس: ۰۹۰۵۶۰۶۶۴، کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

پایگاه اینترنتی: www.sccsr.ac.ir

رایانامه: info@sccsr.ac.ir

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی

- ۹ دو رویکرد متفاوت به قیام برای خدا در سیاست (با تأکید بر سوره سبأ)
سید محمود طیب حسینی، محمد شجاعیان
- ۲۹ نسبت فلسفه سیاسی و صنعت در تمدن اسلامی
مهدی طاهری
- ۵۷ تبیین مفهوم و مؤلفه‌های شهروندی در فلسفه سیاسی ارسطو و فارابی
محمد حسین خلوصی
- ۸۳ نخبگان شیعه و قاعده نفی سبیل در انقلاب مشروطه
(تلقی‌های مختلف از قاعده نفی سبیل از دیدگاه فقهای عصر مشروطه)
حجت‌الله علیمحمدی، محمدرضا طاهری، محمد شجاعیان
- ۱۰۹ فرایند تربیت سیاسی در نظام اسلامی
محمد حسین خلوصی
- ۱۳۷ نقش آموزه‌های فقهی در طراحی راهبرد امنیتی و نظامی جمهوری اسلامی ایران
نجف لک‌زایی، محمدعلی همدانی
- ۱۶۱ شاخص‌های فرهنگ سیاسی مطلوب در اسلام
محمد جواد نوروزی، سید عزت‌الله احمدی
- ۱۸۵ نسبت سنجی میان حق و عدالت سیاسی با تأکید بر قرآن کریم
سید کاظم سیدباقری
- ۲۰۵ انسان‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز
محمدرضا طاهری
- ۲۲۹ هستی‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز
محمدرضا طاهری

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «علوم سیاسی اسلامی» رئیس کمیسیون: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدجواد نوروزی

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- محمد مهدی اسماعیلی: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران
- مهدی امیدوی: دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- امیر سیاهپوش: استادیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی
- سید کاظم سیدباقری: دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد شجاعیان: عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- محمدرضا طاهری: دکترای اندیشه سیاسی، پژوهشگر و مترجم
- مهدی طاهری: دکتری فلسفه سیاسی اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
- محمدجواد نوروزی: دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- عبدالرسول یعقوبی: عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- مرتضی یوسفی راد: عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

انسان‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز

محمد رضا طاهری

دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

taheri_777@yahoo.com

چکیده

هر نظریه‌ای درباره عدالت مبتنی بر مفروضاتی درباره انسان است. لذا لازمه ارائه نظریه اسلامی عدالت، شناخت انسان، حقوق، نیازها و استعدادهای اوست. در این پژوهش با استفاده از روش تفسیری و تطبیقی، آرای دو متفکر برجسته معاصر، آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز در باب انسان و نسبت آن با عدالت بررسی شده است. آیت‌الله جوادی آملی انسان را دارای دو ساحت فطرت و طبیعت می‌داند که باید ساحت فطرت بر طبیعت حاکم شود و این امر دلالت‌های مهمی، به‌ویژه در قالب حق هدایت، در نظریه‌پردازی درباره عدالت دارد. از سوی دیگر جان رالز بر ویژگی‌هایی همچون آزادی، برابری، معقول بودن، عقلانی بودن و حس عدالت با مرکزیت حق آزادی تأکید می‌ورزد. البته او نهایتاً اصول عدالت را در قالب دو اصل بیان می‌کند که اصل اول و حاکم آن، اصل آزادی است.

کلیدواژگان: عدالت، انسان‌شناسی، حقوق انسان، مراتب انسانی، آزادی، هدایت.

* این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره یازدهم تحقیقات بنیادین علوم انسانی منتشر شده است.

۱. مقدمه

انسان‌شناسی یکی از بنیان‌های مهم نظریات سیاسی و اجتماعی است. یک نظریه سیاسی نمی‌تواند فاقد تلقی‌ای از انسان، نیازها، کمال و غایات وی باشد. مک‌ایننتایر می‌نویسد:

نمی‌توانم ماهیت انسان را همچون معیاری خنثا در نظر بگیرم و سپس سؤال کنم که کدام‌یک از اشکال حیات سیاسی و اجتماعی بهترین بیان را به آن می‌بخشد؛ زیرا هر شکلی از زندگی متضمن تصویر خود از ماهیت انسان است (پلنت، ۱۹۹۱، ص ۲۴-۲۵).

فارابی نیز در آغاز کتاب فصول متزعه، سیاست‌مدار و پادشاه را به پزشک تشبیه می‌کند و شناخت انسان را ضروری می‌داند: «کذلک المدنی والمَلِک الذی یعالج الانفس یحتاج الیان یعرف النفس بأسرها واجزائها» (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۸).

چارلز تیلور^۱ یکی از برجسته‌ترین متفکران، بخش مهمی از کتاب عصر سکولار خود را به مباحث انسان‌شناسی اختصاص می‌دهد، که در چارچوب اومانیزم مدرن یا انحصاری مطرح می‌شود (ر.ک: تیلور، ۲۰۰۷، بیشتر فصول به‌ویژه استراتژی معصوم‌سازی^۲ انسان و فصل هفدهم با عنوان اومانیزم و استعلا). دو اصل عدالت رالز نیز که مهم‌ترین ثمره نظریه عدالت اوست، مبتنی بر دو حق اساسی انسان (آزادی و برابری) است. مضمون اصلی نقدهای جان کیکس بر لیبرالیسم هم عمدتاً متوجه مفروضات انسان‌شناختی لیبرالیسم است (ر.ک: کیکس، ۱۹۹۷).

انسان‌شناسی لیبرالیسم (که در این پژوهش رالز آن را نمایندگی می‌کند) بر محوریت مفهوم بنیادی اختیار یا خودمختاری شکل گرفته است و مباحث آن عمدتاً بر حقوق انسان متمرکز است؛ اما در انسان‌شناسی دینی (که در اینجا مبتنی بر آرای آیت‌الله جوادی آملی است) مباحثی همچون سابقه انسان، خلقت انسان و ترکیب آن، ویژگی‌های انسان (ویژگی‌های طبیعی مثل ضعف، ستمکاری، ناسپاسی، عجله، حرص و ویژگی‌های فطری مثل دین‌گرایی)، جایگاه انسان در هستی (کرامت انسان و روابط او با طبیعت، با دیگر انسان‌ها و با مبدأ هستی)، سیر انسان در هستی و همچنین تکلیف انسان و آثار آن کانون بحث قرار می‌گیرد. روشن است که این دو نوع انسان‌شناسی تأثیرات مهمی در تبیین مفهوم عدالت خواهند داشت.

به طور خلاصه ارائه نظریه‌ای درباره عدالت بدون ارائه تلقی‌ای از انسان امکان‌پذیر نیست. اگر

1. Charles Taylor
2. innocentizing

عدالت را به «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف کنیم، ناچاریم حقوق انسان را بشناسیم. اگر قائل به برابری در توزیع هستیم، باید استدلال‌های خود را به نفع برابری و حیثیت‌هایی که در آن انسان‌ها برابر هستند بیان کنیم. اگر قائل به نظام توزیعی مبتنی بر نیاز هستیم، لازمه‌اش شناخت نیازهای انسان است. در هر حال برای طراحی یک نظام عادلانه، ناگزیر از یک مبنای انسان‌شناختی هستیم.

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر از روش تفسیری و تطبیقی استفاده می‌کند. روش تطبیقی را می‌توان هم به صورت کمی و هم کیفی به کار گرفت. از آنجاکه این پژوهش به دنبال فهم مبانی نظری آرای این دو متفکر درباره عدالت است و نه کشف نظم، الگو با قانونمندی خاصی در آنها، در چارچوب رویکرد تفسیری قرار می‌گیرد و پژوهشی کیفی است. برای انجام مطالعه تطبیقی، ابتدا آرای انسان‌شناختی جوادی آملی و جان رالز در نسبت با عدالت بازسازی می‌شود. سپس این آرا نقد و ارزیابی می‌شوند و قوت و ضعفشان سنجیده می‌شود. برای انجام این کار، از همه قواعد منطق صوری و همچنین تحلیل انتقادی، مثل بررسی نحوه استدلال، کیفیت استنتاج نتایج از گزاره‌ها، انسجام و کفایت مندی ادله ارائه‌شده و استخراج مفروضات ناگفته در استدلال، استفاده می‌شود. در ادامه با تکیه بر چارچوب تطبیقی پژوهش، نقاط اشتراک و افتراق میان آن دو بیان می‌شود.

۳. انسان‌شناسی عدالت در آرای جان رالز

یکی از موضوعات پر مناقشه در نظریه عدالت رالز، تلقی وی از انسان است که انتقادات بسیاری انگیخته است. انسانی که رالز در پس پرده جهل ترسیم می‌کند، چگونه انسانی است؟ پاسخ به این پرسش از اهمیت فراوانی برای نظریه عدالت وی برخوردار است؛ چراکه همین انسان است که قرار است اصول عدالت را تعیین کند. لذا ویژگی‌هایی که به این انسان نسبت داده می‌شود، می‌تواند تأثیری تعیین‌کننده در نوع اصولی داشته باشد که به اعتقاد رالز قرار است ساختارهای اساسی جامعه را عادلانه سازند. انسان رالزی شش ویژگی اساسی دارد: آزادی، برابری، عقل، معقولیت، آگاهی محدود و حس عدالت.

۱-۳. آزادی

بدون تردید آزادی مهم‌ترین ویژگی انسان از دیدگاه رالز است. نخستین اصل عدالت رالز نیز

معطوف به حق آزادی است که بر اصل دوم نیز اولویت دارد. به اعتقاد رالز شهروندان خود را از سه حیث آزاد می‌بینند:

نخست، شهروندان آزاد هستند؛ بدین معنا که آنها خود و یکدیگر را واجد توانایی اخلاقی برای داشتن تلقی‌ای از خیر می‌دانند (رالز، ۲۰۰۵، ص ۳۰)؛

دوم شهروندان خود را آزاد می‌بینند؛ بدین معنا که خود را منبع اصالت و درستی دعاوی معتبر می‌دانند (رالز، ۲۰۰۵، ص ۳۲)؛

سوم اینکه شهروندان آزاد انگاشته می‌شوند؛ بدین معنا که واجد توانایی مسئولیت‌پذیری در قبال غایاتشان تصور می‌شوند، و این امر بر نحوه ارزیابی دعاوی مختلفشان تأثیر می‌گذارد (رالز، ۲۰۰۵، ص ۳۳).

در واقع رالز آزادی انسان را بر مبنای سه ویژگی انسان استوار می‌کند: ظرفیت اخلاقی، ظرفیت عقلانی و ظرفیت مسئولیت‌پذیری. به عبارت دیگر انسان‌ها به دلیل داشتن این ظرفیت‌ها، باید آزاد باشند؛ چراکه این ظرفیت‌ها باید به کار بسته شوند. به گفته رالز «سرکوب آزادی همواره غیرعقلانی می‌نماید. حتی اگر استعدادهای عمومی انسان شناخته شده می‌بود (که چنین نیست) باز هم هر فرد باید خود را پیدا کند و لازمه این امر آزادی است» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۱۰).

اهمیت آزادی نزد رالز به حدی است که معتقد است آزادی فقط به سبب آزادی می‌تواند محدود شود (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۵۰). البته به اعتقاد رالز حفظ نظم عمومی نیز می‌تواند آزادی را محدود کند، که آن هم به سبب حفظ آزادی شهروندان است؛ ضمن اینکه وی تشخیص صدمه زدن آزادی به نظم عمومی را بر عهده همگان می‌گذارد:

محدود کردن آزادی فقط به دلیل صدمه زدن به نظم عمومی صورت می‌گیرد که دولت وظیفه تأمین آن را دارد؛ اما اینکه کدام آزادی به نظم عمومی صدمه می‌زند، باید مستند به شواهد و روش‌ها و استدلالاتی باشد که برای همگان مقبول است و بر هیچ آموزه متافیزیکی خاص یا نظریه شناخت استوار نیست (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۱۳).

۲-۳. برابری

برابری، دومین مبنای مهم انسان‌شناختی رالز است که در اصل اول عدالت وی نیز بازتاب می‌یابد. چنان‌که رالز خود بیان می‌کند، یکی از اهداف طراحی وضع اولیه آن است که برابری میان انسان‌ها را به عنوان اشخاص اخلاقی، موجوداتی که دارای تلقی‌ای از خیرشان هستند و ظرفیت حسی از

عدالت را دارند، بازنمایی کند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۹).

برابری نیز همانند آزادی بر ظرفیت‌های اخلاقی انسان استوار است. رالز در بحث از بنیان برابری و اینکه چرا حیوانات با انسان‌ها برابر نیستند، معتقد است که دقیقاً شخصیت‌های اخلاقی هستند که استحقاق عدالت برابر را دارند. به عقیده وی اشخاص اخلاقی با دو ویژگی متمایز می‌شوند: نخست اینکه آنها ظرفیت داشتن تلقی‌ای از خیر را دارند و دوم اینکه آنها از ظرفیت داشتن حس عدالت برخوردارند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۰۵).

اگر پرسیده شود که آیا همه انسان‌ها واجد این ظرفیت هستند، رالز پاسخ خواهد داد که «فرض می‌کنم که ظرفیت حس عدالت را اکثریت قاطع انسان‌ها دارا هستند و لذا این پرسش هیچ معضل عملی جدی‌ای ایجاد نمی‌کند» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۰۶). البته در جایی دیگر قدرت خرد (داوری، تفکر و نتایج مرتبط با آنها) را اضافه می‌کند (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۹).

۳-۳. عقلانیت

رالز معتقد است که اشخاص در وضع اولیه، عقلانی‌اند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۲). مقصود وی از عقلانیت آن است که هر یک از انسان‌ها در انتخاب اصول عدالت، تلاش می‌کنند تا به بهترین وجهی که می‌توانند منافع خود را بهبود بخشند. او به طور ویژه فرض می‌کند که فرد عاقل، گرفتار حسد نیست. یکی از نتایج عقلانیت افراد در وضع اولیه آن است که آنها به توافقی وارد نمی‌شوند که می‌دانند نمی‌توانند به آن پایبند بمانند و یا پایبندی به آن مستلزم مشقت فراوانی است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۵).

رالز همچنین می‌نویسد «شاید لازم باشد که فرض کنیم که آنها [طرف‌های قرارداد] در معرض دیگر احساسات نظیر شرم و حقارت نیستند» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۴). البته رالز بیان نمی‌کند که مقصود او از «دیگر احساسات» چیست، اما می‌توان حدس زد که وقتی به هر دلیلی فرض شود که انسان عاقل گرفتار حسد نیست، لاجرم به همان دلیل باید فرض شود که انسان گرفتار دیگر صفات مشابه حسد، یعنی مابقی رذایل اخلاقی نیست. وی می‌نویسد: «طرف‌های قرارداد در وضع اولیه منافع را به یکدیگر نمی‌بخشند، به یکدیگر صدمه نمی‌زنند، تحت تأثیر عواطف یا کینه عمل نمی‌کنند. آنها به دنبال سود رساندن به خویشان خودشان نیستند، آنها حسود یا خودپسند نیستند» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۴).

۳-۴. معقول بودن

چنان‌که گذشت، معقول بودن یکی از ویژگی‌های محوری انسان رالزی است. ایده معقول بودن نسبت مستقیمی با ایده معامله به مثل دارد. در واقع انسان وقتی عقلانی است، به دنبال آن است که از بهترین وسایل برای رسیدن به اهداف خود استفاده کند؛ اما زمانی که معقول است به دنبال همکاری بر اساس قواعدی است که به شکل متقابل پذیرفته شده‌اند. به عبارت دیگر اگر عقلانیت فرد را نماینده منافع شخصی بدانیم، فرد معقول بر اساس اصول عمل می‌کند و به‌نوعی نماینده منظر بی‌طرفانه نظریه عدالت رالز است. بحث مبسوط‌تر درباره این ایده بنیادی رالز در بخش بعدی ارائه خواهد شد.

۳-۵. آگاهی محدود

افراد در وضع اولیه در پشت پرده جهل قرار دارند و از واقعیت‌هایی ویژه ناآگاه‌اند. برای مثال هیچ‌کس از جایگاه خود در جامعه، موقعیت طبقاتی یا شأن اجتماعی‌اش اطلاع ندارد؛ از بخت خود در توزیع مواهب و توانایی‌های طبیعی، مثل هوش، قدرت بدنی و امثال آن آگاه نیست؛ نمی‌داند که چه برداشتی از خیر دارد، جزئیات برنامه عقلانی زندگی‌اش چیست و حتی از برخی ویژگی‌های روان‌شناختی‌اش همچون خطرگریزی، بدبینی یا خوش‌بینی‌اش ناآگاه است. افراد از ویژگی‌های جزئی جامعه خودشان نیز ناآگاه‌اند و نمی‌دانند که به کدام نسل تعلق دارند. آگاهی‌های آنها محدود است به اینکه شرایط عدالت در جامعه‌شان وجود دارد و همچنین نسبت به واقعیت‌های کلی جامعه انسانی آگاهی دارند؛ امور سیاسی را می‌فهمند و از اصول نظریه اقتصادی اطلاع دارند. پایه‌های سازمان اجتماعی و قوانین روان‌شناسی انسانی را می‌دانند و در مجموع محدودیتی در اطلاعات کلی‌شان وجود ندارد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

۳-۶. حس عدالت

یکی از ویژگی‌های دیگر انسان رالزی، حس عدالت است. افراد در وضع اولیه دارای حس عدالت‌اند و به زبان ساده عدالت‌طلب‌اند. به گفته رالز وجود این حس تضمین می‌کند که به اصول انتخابی آنها احترام گزارده شود (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۵). این حس عدالت در همه افراد به شکل مشابه وجود دارد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۶۳). رالز همچنین نافرمانی مدنی را زمانی شکل معقول و مؤثری از نارضایتی می‌داند که جامعه به میزان درخور توجهی با حس عدالت سامان یافته باشد و یکی از

اثرات حس عدالت که چندان آشکار نیست، آن است که اجتماع به سرکوب اقلیت نمی پردازد، یا نافرمانی مدنی اقلیت را سرکوب نمی کند، حتی اگر قانون چنین اجازه‌ای را بدهد. به عبارت دیگر وقتی جامعه با حس عدالت شهروندان سامان یافته باشد، نافرمانی مدنی اقلیت، معقول خواهد بود (رالز، ۱۹۹۱، ص ۳۸۷). حس عدالت در کنار داشتن تلقی‌ای از خیر، دو ویژگی است که شخصیت اخلاقی را می‌سازد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۰۵). اخلاقی بودن نیز یکی دیگر از ویژگی‌های انسان رالزی در وضع اولیه است.

به اعتقاد رالز حس عدالت، تمایل معمولی مؤثری برای انطباق با اصول عدالت است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۴۸). به گفته رالز یک نظام عادلانه باید برای خود حمایت کسب کند و این بدین معناست که باید به گونه‌ای سامان یابد که در اعضایش حس عدالت متناظر را فراهم آورد. این حس، عبارت است از گرایش مؤثری برای عمل بر اساس اصول عدالت (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۶۱). با توجه به مطالبی که رالز درباره پیدایش حس عدالت در سه مرحله خانواده، انجمن و جامعه بیان می‌دارد، وی این حس را نوعی حس روان‌شناختی-اجتماعی می‌داند. به اعتقاد وی عشق و اعتمادی که میان فرزند و والدین وجود دارد، تبیین عقلانی ابزاری ندارد؛ یعنی برای رسیدن به اهداف شخصی نیست. کودک تمایل دارد والدین خود را خشنود کند و داوری‌های آنها را بپذیرد. به همین دلیل زمانی که از نظرات آنها تخطی می‌کند، احساس تقصیر به او دست می‌دهد. رالز این احساس تقصیر را «تقصیر مبتنی بر اقتدار» می‌نامد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۴۶۵). همانند همین اتفاق در جریان عضویت فرد در انجمن‌ها و گروه‌ها و سپس در جامعه رخ می‌دهد. در این فرایند، اخلاقیات اقتدار به اخلاقیات انجمن و سپس اخلاقیات مبتنی بر اصول در جامعه تبدیل می‌شود که متناظر با آن، احساس تقصیر مبتنی بر انجمن و نهایتاً احساس گناه ناشی از نقض آرمان همکاری عادلانه انسانی پدید می‌آید که همان حس عدالت است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۴۶۲-۴۷۹).

این شش ویژگی مهم‌ترین ویژگی‌هایی هستند که انسان‌های رالزی در پس پرده جهل، واجدش هستند. روشن است که وجود چنین ویژگی‌هایی و نبود برخی دیگر از ویژگی‌ها، می‌تواند نقش بسیار مهمی در نوع اصول عدالتی داشته باشد که قرار است توسط آنها تعیین شوند؛ مسئله‌ای که بدان خواهیم پرداخت.

۴. انسان‌شناسی عدالت در آرای آیت‌الله جوادی آملی

انسان‌شناسی از حوزه‌هایی است که جوادی آملی به طور مفصل بدان پرداخته است. کتاب

تفسیر انسان به انسان آن چنان که از عنوان فرعی اش برمی آید، به دنبال ارائه نظریه‌ای جدید درباره معرفت‌شناسی انسان است. در این فصل تلاش می‌شود تا تصویری روشن از مبانی انسان‌شناختی جوادی آملی که آمیزه‌ای از نگرش دینی و حکمت صدرایی است، ارائه شود. در ابتدا ویژگی‌های انسان تبیین می‌شود و سپس حقوق انسان کانون بحث قرار می‌گیرد.

۱-۴. ویژگی‌های انسان

به اعتقاد جوادی آملی، انسان‌شناسی کامل زمانی شکل می‌گیرد که انسان با تمام ساختارهای وجودش شناخته شود؛ وگرنه انسان‌شناسی ما ناقص و ناتمام و آثار و برکات آن نیز کمتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۸۹-۱۹۰)؛ اما ساختارهای وجود انسان چیست؟ تعابیر مختلفی در اندیشه جوادی آملی از این ساختارها وجود دارد. یکی از آنها، فطرت و طبیعت است. به اعتقاد وی فطرت نحوه هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است و طبیعت، نیروهای تدبیر روح انسان است که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۹). وی همچنین انسان را دارای چهار مرتبه می‌داند: مادی، مثالی، عقلی و الهی. وجود مادی، همان وجودی است که گیاهان هم دارند. وجود مثالی همان وجودی است که حیوانات هم دارند و انسان نیز همانند آنها در این مرتبه از وجود خود گرفتار شهوت و غضب است. وجود عقلی، صاحب ادراک و رأی است و با این رتبه، با معرفت الهی مرتبط می‌شود. بالاتر از مرتبه عقلی، همان وجود الهی است یا خود نهانی و نهایی اوست که بالاترین مرتبه وجود انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۶).

البته این مراتب در واقع نشان‌دهنده گستره وجودی انسان هستند. به گفته جوادی آملی انسان اجمال همه عالم است؛ به گونه‌ای که اگر او را شرح دهیم، هم ملکوت مجرد و هم ملک مادی را داراست. ملکوت وجود انسان روح الهی و فطرت خداخواهی اوست و ملک وجودی او همان طبیعت و بدن خاکی (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۸).

در اینجا تمایز انسان‌شناسی جوادی آملی با مادی‌گرایان منکر روح آشکار می‌شود. به اعتقاد وی انسان در بدن خلاصه نمی‌شود، و بالاتر از بدن مرحله‌ای به نام روح مجرد وجود دارد. او در این دو مرحله نیز خلاصه نمی‌شود، بلکه مرتبه‌ای بالاتر از روح مجرد دارد که در مخزن الهی و در لوح و کرسی و عرش است و در مقام عنداللهی و لقاءاللهی حضور دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

برای تبیین کامل مبنای انسان‌شناختی جوادی آملی لازم است تا نظریه انسان‌شناسی «انسان به انسان» وی بررسی گردد. جوادی آملی روش تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبائی را در حوزه انسان‌شناسی به کار گرفته است. همان‌طور که در تفسیر قرآن به قرآن، متشابهات با استفاده از محک‌های روشن می‌شد، تفسیر انسان به انسان نیز به اعتقاد جوادی آملی یعنی تفسیر «انسان متشابه» به «انسان محکم». انسان محکم از دیدگاه قرآن و انسان محکم عینی، یعنی معصومان، میزان سنجش انسان‌های متشابه هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴۷). به گفته وی ما با عرضه خویش به قرآن و عترت می‌یابیم که کیستیم، و ماهیت معروف انسانی در قرآن کریم و انسانیت تبلور یافته در انسان‌های کامل تا چه اندازه بر ما تطبیق می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴۷).

به عبارت ساده معنای انسان برای ما متشابه است و تنها راه برای شناخت انسان آن است که به معنای نظری محکم از انسان در قرآن و معنای عینی محکم از انسان در وجود شریف معصومین علیهم‌السلام رجوع کنیم. جوادی آملی بر این اساس به تبیین فطرت و طبیعت انسان می‌پردازد. به زعم وی درجه وجودی فطرت انسان بر طبیعت او مقدم است و انسان باید فطرت خویش را امام و طبیعت خود را مأموم قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۸۷). در واقع حقیقت انسان روح است و لذا بدون شناخت روح، شناسایی انسان ناممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۳)؛ اما این امر به معنای نادیده گرفتن طبیعت نیست؛ چراکه به اعتقاد جوادی آملی هیچ طبیعت و غریزه‌ای را نباید تعطیل کرد. هیچ‌یک از ویژگی‌های طبیعی انسان نظیر شهوت، غضب، وهم و خیال و حس باطل نیست و هر کدام در مورد خاص خود حق است؛ زیرا این ویژگی‌ها آفریده خدا هستند و بنابراین باید تعدیل شوند، نه تعطیل (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۰۱)؛ اما این بدان معنا نیست که هر آنچه درون انسان هست باید تعدیل شود. ممکن است بعضی گرایش‌ها و تمایلات از بیرون وارد وجود انسان شوند. به اعتقاد جوادی آملی، اگر با بررسی‌های عمیق علمی ثابت شد که فلان شیء که به درون انسان راه یافته است، ویروسی مزاحم و بیگانه است و همراه با فطرت و طبیعت و غریزه انسان خلق نشده، باید آن را تعطیل و طرد کرد؛ مانند حس برتری طلبی، خوی هوس‌رانی، سرکشی و فسادگری (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۰۱).

به سخن دیگر طبیعت انسان باید تحت حکومت فطرت قرار گیرد؛ زیرا به گفته جوادی آملی خداوند گرایش به حق، حقیقت، کمال و توحید و نیز گریز از باطل، نقص، عیب و شرک را در فطرت انسان نهادینه کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۷۶). به زعم وی مبدأ ستایش‌های

خداوند از انسان، فطرت‌گرایی و منشأ این نکوهش‌ها طبیعت‌گرایی انسان است، نه خود طبیعت یا فطرت او؛ زیرا این دو قوای روح و مخلوق تکوینی خدایند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۱۳). جوادی آملی معتقد است که بر اساس آیات قرآن، انسان دارای جلوه‌های کرامت، فضیلت و اوصافی نکوهیده است. به گفته وی جلوه‌های کرامت انسان عبارت‌اند از علم به اسماء، خلافت، تسخیر آسمان و زمین برای او و بصیرت نسبت به خویش (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۱۷-۲۲۰). جلوه‌های فضیلت در انسان نیز شامل احسن‌المخلوقین، غضب قوی‌تر در انسان (نسبت به دیگر حیوانات)، توان برتر در حرکت و کاربرد انسانی، برتری در آفرینش آیتی و منفعت آن و برتری بر اثر داشتن جنبه تشریعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۲۰-۲۳۴).

جوادی آملی اوصاف نکوهیده انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. اوصاف بیان‌کننده طبیعت انسان؛ ۲. اوصاف ناشی از استفاده نادرست از طبیعت انسانی و ۳. اوصاف ناشی از سوء اختیار انسان. اوصاف بیان‌کننده طبیعت انسانی ناظر به ذم یا تقیح انسان نیستند، ولی چون ناظر به نقاط ضعف وجود آدمی‌اند، سهل‌انگاری درباره آنها زمینه انحراف بینش‌ها و گرایش‌ها و در نتیجه انحراف رفتارها را پدید می‌آورد؛ مانند ضعف انسان: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۳۸).

جوادی آملی درباره اوصاف ناشی از استفاده نادرست از طبیعت انسانی، معتقد است که برخی اوصاف منفی که در قرآن آمده‌اند، ریشه‌هایی طبیعی دارند و از انحراف تمایلات موجود در طبیعت انسان و به تعبیر دقیق‌تر، تبعیت نکردن طبیعت از فطرت وی پدید می‌آیند؛ مانند جزوع و منوع بودن که بر اثر انحراف صفت طبیعی هلوغ بودن ایجاد می‌شوند. «هلح» همان حرص است که ذاتاً منفی نیست و می‌تواند در جهات مثبتی مانند علم صائب، عمل صالح و معنویت به کار گرفته شود؛ اما اگر این گرایش انسانی بر اثر سوء تدبیر و پیروی نکردن از فطرت در مسیر دنیاخواهی و رفاه طلبی قرار گیرد، صفتی منفی و مذموم و عقاب‌آور است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۳۹).

جوادی آملی درباره اوصاف ناشی از سوء اختیار انسان معتقد است که برخی اوصاف در خلقت طبیعت اولی او نیستند؛ ولی نقاط ضعف وجودی او قابلیت ایجاد چنین وصف‌هایی را برای انسان فراهم می‌آورند؛ مانند ناسپاسی، روی‌گردان بودن از خداوند، طغیانگر بودن، توجیه‌گری و غفلت کردن (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴۲-۲۴۳).

بدین سان اگر اوصاف دسته اول، یعنی اوصاف طبیعت انسانی را کنار بگذاریم، بقیه اوصاف منفی انسان در قرآن یا ناشی از استفاده نادرست از طبیعت انسانی‌اند و با معلول سوء اختیار انسان.

در مورد نخست نیز غفلت انسان است که زمینه انحراف را فراهم می‌سازد. لذا در نظر جوادی آملی نمی‌توان ساختار وجودی انسان را عامل انحراف انسان دانست. از همین روست که به زعم وی منشأ صفات نکوهیده انسان یا جهل علمی است یا جهالت عملی. جهل علمی او بر اثر سلطنت خیال و وهم است و جهالت عملی وی بر اثر سیطره شهوت و غضب (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴۳).

نگرش جوادی آملی را به انسان می‌توان نگرشی خوش‌بینانه دانست؛^(۱) چراکه معتقد است خدای تعالی فجور و تقوا را به انسان الهام کرده و او را از خیر و شر و بد و خوب آگاه ساخته است، ولی انسان به سمت تقوا و خیر و خوبی گرایش دارد، اگر سوء تربیت خانواده یا محیط جامعه، انسان را آلوده نکند. لذا به زعم وی «هر کس که بر اثر تربیت نادرست در مسیر فجور و شر و بدی قرار گیرد، در واقع این مسیر و حرکت، تحمیلی بر اوست. بنابراین فطرت انسان به حق متمایل است و گرایش به باطل را محیط بر او تحمیل می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۷۶).

جوادی آملی به محکومات انسان در بعد بینشی نیز اشاره می‌کند. به زعم وی محکومات بُعد بینش، یقین نظری و شهود فطری است و متشابهات آن شک و ظن هستند که باید به یقین ارجاع شوند تا مطابق با علوم فطری انسان محکم گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۷).

۲-۴. حقوق انسان

در تبیین نگرش جوادی آملی درباره حقوق انسان، قبل از هر چیزی باید دانست که اصل و منشأ هر حقی خداوند سبحان است که حق محض است و از او جز حق صادر نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۴۱) و اساس همه حقوق انسانی ارتباط با ذات حق است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۰).

از دیدگاه جوادی آملی حدود حقوق و تکلیف انسان باید بر اساس سعه وجودی او باشد و بر ابعاد وجودی انسان هیچ کس جز صانع او احاطه کامل ندارد؛ پس تعیین‌کننده حقوق واقعی انسان باید محیط بر او و عالم به نیازهای او باشد و حق باید از چنین قدرتی سرچشمه گیرد؛ وگرنه هر مبدأ دیگری چون دارای نقص وجودی است، منشأ واقعی احکام و حقوق بشر نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۷). از همین روست که وی معتقد است منابع مبانی حقوقی و تکلیفی در اسلام،

۱. اصطلاح خوش‌بینانه از آن رو استفاده شده که در قرآن کریم، انسان با مذمت‌های بسیاری روبه‌رو شده است؛ نظیر کفور، هلو، منوع و عجول، و همچنین اشاره به وجود نفس اماره در انسان که او را به سوء امر می‌کند.

قرآن و سنت معصومان علیهم السلام و برهان‌های عقلی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۸۷). برهان‌های عقلی نیز چنان‌که پیش‌تر بیان شد، از منابع معرفت‌شناختی دین به شمار می‌آیند. از نظر جوادی آملی، در تعیین حقوق انسان باید به چند نکته اساسی دقت کرد: یکی آنکه باید به مراتب وجودی انسان توجه داشت. در بحث از ویژگی‌های انسان بیان شد که انسان از دیدگاه جوادی آملی دارای مراتب و لایه‌های مختلفی است. این امر در تعیین حقوق وی نیز اثرگذار است. به زعم جوادی آملی انسان دارای سه لایه طبیعی، مثالی و عقلی است که حقوق واقعی او باید هر سه جنبه وجودی وی را در بر داشته باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۹۲). براین اساس نمی‌توان در تشخیص حقوق انسان صرفاً مرتبه مادی و جسمانی را در نظر گرفت. وقتی جوادی آملی از حق تدین و دین‌مداری (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۸) یا توحید و قوانین توحیدی (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۶۰۱) سخن می‌گوید، و یا هنگامی که بیان می‌دارد انسان حق تکامل، فهمیدن، رشد کردن، هم‌جواری با ملائکه، دوری از خوی حیوانی و حق برتری از جماد و نبات را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۷)، به همین مسئله توجه دارد.

در واقع تقسیم‌بندی جوادی آملی از حقوق انسان‌ها در اسلام، مبتنی بر همین مراتب وجودی انسان است. به اعتقاد وی حقوق در اسلام را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند. این قسم حقوق را حقوق اساسی می‌گویند؛

۲. حقوقی که میان موحدان مشترک است و شامل پیروان همه ادیان الهی می‌شود؛

۳. حقوقی که ویژه مسلمان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴-۱۰۵).

این تقسیم‌بندی از حقوق به معنای تبعیض میان انسان‌ها نیست، بلکه ناظر به مراتب وجودی آنهاست. توجه به مراتب وجودی انسان در تشخیص حقوق که متأثر از فلسفه اصالت وجود و تشکیک وجود صدرایی است، دو ثمره دیگر نیز دارد: یکی وسعت یافتن گستره حقوق انسان و دیگری توجه به حقوق دیگر موجودات. به اعتقاد جوادی آملی، از منظر تعالیم آسمانی اسلام نه تنها انسان، بلکه هر موجودی به میزان حیطة وجودی خود دارای حق است و انسان که واجد گسترده‌ترین قلمرو وجودی در این عرصه خاکی است، از حقوق بیشتری برخوردار است و چون موجودهای دیگر مسخر او هستند، مکلف به رعایت حقوق همه آنهاست. پس حق در اسلام مختص انسان نیست و بخشی از آنها مربوط به حیوانات است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۱).

نکته اساسی دیگری که در تشخیص حقوق انسان باید بدان توجه داشت، مباحث هستی‌شناسی

و ترابط انسان و جهان است. به اعتقاد جوادی آملی لازمه انسان‌شناسی، جهان‌شناسی است؛ زیرا انسان یکی از اضلاع سه‌گانه مثلث انسان، جهان و ترابط انسان و جهان است. به زعم وی پرسش مهمی که در تنظیم حقوق انسان باید بدان پاسخ داد - پس از چیستی انسان - آن است که جایگاه انسان در نظام هستی کجاست و انسان در میان موجودات متعدد و متنوع در هندسه خلقت از چه جایگاهی و در سلسله‌مراتب آفرینش از چه مرتبه‌ای برخوردار است تا حقوق او بر اساس جایگاه او تعریف و تنظیم گردد؛ چنان‌که حقوق واقعی آن است که با واقعیت هستی انسان و جایگاه او در نظام تکوین مطابق باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۵)؛ زیرا به زعم جوادی آملی، هر گونه تدوین حقی بدون لحاظ جایگاه ذی‌حق در نظام هستی مستلزم ظلم، بلکه عین ظلم به اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۳).

حق انسانی آن است که با این مثلث هماهنگ و همسان باشد؛ یعنی هم با هویت و ساختار درونی انسان و هم با شاکله بیرونی و ظاهری او و هم با نظم هستی و ترابط انسان و جهان هماهنگ باشد و حقوق او باید با توجه به مثلث مزبور تنظیم و تنسيق گردد؛ یعنی باید توجه کرد که اولاً چه چیزی در نظام هستی حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد؛ ثانیاً در ساختار انسان چه چیزی حق است؛ ثالثاً در پیوند میان عالم و آدم چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هم‌آوا گردد. این یک اصل کلی در شناخت حقوق انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۹).

در این راستا همواره باید این نکته مهم را در ذهن داشت که «بشر بدون وحی نه خود و نه جهان و نه پیوند خود را با جهان می‌شناسد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۰۹). نکته مهم دیگری که در بحث از حقوق انسان باید بدان توجه داشت، نسبت میان این حقوق و تکوین است. از نظر جوادی آملی امور اعتباری (مثل امور ارزشی و پایدها)، بر امور تکوینی (یا همان هست‌ها) استوارند. از این‌رو حقوق انسان نیز به عنوان امری اعتباری مبتنی بر حقایق تکوینی است. به گفته وی «حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست، بلکه با حقایق عینی مرتبط است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۷). از همین روست که انسان با رعایت حقوقی که در اسلام از آن برخوردار است، می‌تواند جایگاه حقیقی خود را بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۲).

به عقیده جوادی آملی دین نه تنها حقوق انسان را به رسمیت می‌شناسد، بلکه غایت تشریح دین، احیای حقوق بشری است و وجود تکالیف شرعی و ملحوظ نمودن عقوبت دنیوی و اخروی برای

جهت‌دهی انسان در مسیر حقوق طبیعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۴۳). وی معتقد است که آنچه در اسلام به عنوان اساسی‌ترین حقوق انسان می‌توان نام برد، عبارت است از حق حیات، حق آزادی و عدم رقیت و حق تدین و دین‌مداری (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۸). از این میان مهم‌ترین حق انسان، حق حیات است و حقوق دیگر از این حق نشئت می‌گیرند؛ زیرا اگر حیاتی نباشد، حقوق دیگر مصداقی نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۹).

۵. بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عدالت نزد آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز

در بخش مربوط به انسان‌شناسی در آرای رالز بیان شد که آزادی، برابری و عقل از جمله ویژگی‌های مهم انسان رالزی‌اند. اصل اول نظریه عدالت وی نیز اصل آزادی است: «هر شخصی دارای ادعایی برابر نسبت به طرح کفایت‌مندی از حقوق و آزادی‌های اساسی است؛ طرحی که سازگار با طرح یکسانی برای همگان باشد و در این طرح فقط باید ارزش منصفانه آزادی‌های سیاسی برابر تضمین شود.» (رالز، ۲۰۰۵، ص ۵).

اما چنان‌که در بحث از انسان‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی بیان شد، وی قائل به وجود دو ساحت برای انسان است: فطرت و طبیعت. او معتقد است که فطرت باید بر طبیعت حاکم شود. بازتاب این مبانی در بحث از حقوق انسان که یکی از پایه‌های تعریف عدالت است، پیدایش مفهوم هدایت است. به عبارت دیگر وجود مراتب انسانی و غایت‌مدار بودن عالم هستی که حرکت به سوی کمال و قرب الهی است، این دلالت مهم را در نظریه عدالت جوادی آملی خواهد داشت که اصل هدایت را به عنوان اصل اول عدالت در نظر بگیریم: «اصل اول عدالت که بر سایر اصول حکومت دارد، اصل هدایت است؛ آزادی و حقوق انسان‌ها بر اساس اصل هدایت تعیین می‌شود». براین اساس در نظر جوادی آملی آزادی یکی از خیرهای انسان است که البته اهمیت والایی نیز دارد؛ ولی در جایگاه حاکم قرار ندارد و این‌گونه نیست که معیار محدود ساختن آن، دستیابی به آزادی بیشتر باشد؛ بلکه معیار اعطای آن و محدود ساختن آن، هدایت انسان و دستیابی به قرب الهی است. با مثالی می‌توان تفاوت دو اصل عدالت رالز و جوادی آملی را به خوبی نشان داد؛ در نظر رالز آزادی‌ها را فقط می‌توان برای وصول به طرح «کفایت‌مندی از آزادی‌ها»^(۱) محدود کرد.

۱. «طرح کفایت‌مندی از حقوق و آزادی‌ها» به منظور حل تعارضات میان این حقوق و آزادی‌ها با هم در نظر گرفته شده است. برای مثال ممکن است آزادی‌های مختلف با یکدیگر تعارض یابند و ثمره آن کاستن ارزش برخی آزادی‌ها باشد. برای حل این مسئله، آزادی‌ها به گونه‌ای محدود می‌شوند که کفایت‌مندترین نتیجه را در برداشته باشند. با ذکر

لذا اصل اول عدالت رالز اجازه نمی‌دهد که آزادی بیان به دلیل ارتقای زندگی سعادتمندانه محدود شود؛ اما جوادی آملی با توجه به تقدم اصل هدایت، چنین محدودیتی را مجاز می‌داند. به گفته وی آزادی قلم و وجدان و بیان در جهت سوق دادن انسان به سمت کمالات انسانی، حق و صدق است و نشر این آزادی‌ها در مسیر گمراهی، برای ایجاد انحراف در نظام اسلامی، باطل و کذب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۸).

در مقایسه میان دو اصل عدالت جوادی آملی و رالز، لازم است تا انسجام نظریه دو متفکر بررسی شود. چنان‌که در مبانی انسان‌شناختی بیان شد، جوادی آملی قائل به وجود دو ساحت برای انسان است: فطرت و طبیعت؛ و معتقد است که فطرت باید بر طبیعت حاکم شود. بازتاب این مبانی در بحث از آزادی، پیدایش مفهوم آزادی اخلاقی است: «آزادی اخلاقی یعنی رهایی از بند رذایل اخلاقی و خواستن فضایل انسانی» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۹). جوادی آملی اینک این پرسش را در برابر رالز قرار می‌دهد که چرا آزادی اخلاقی در میان آزادی‌های اساسی وی گنجانده نشده است؟ این پرسش از آن لحاظ اهمیت دارد که رالز نیز آزادی‌های خود را بر تلقی خاصی از انسان استوار می‌کند. چنان‌که گذشت، انسان رالز در پشت پرده جهل، از دو توانایی مهم خردورزی و عدالت‌ورزی برخوردار است و مهم‌تر آنکه از رذایلی همچون رشک و حسد نیز به دور است. نکته مهم در پرسش جوادی آملی آن است که اگر از دیدگاه رالز خردورزی و عدالت‌ورزی دو خصیصه بنیادی انسان هستند و اگر رذایلی مانند رشک و حسد مانع تحقق این فضایل می‌شوند، چرا آزادی از این رذایل عدالت‌ستیز در اصول عدالت گنجانده نشده است؟ به‌ویژه اینکه انسان پشت پرده جهل، به دور از اقتضائات اجتماعی است و لذا نمی‌توان ادعا کرد که عدالت‌ستیز بودن رشک و حسد مبتنی بر آموزه‌های دینی و اخلاقی شهروندان است؛ به عبارت دیگر، رالز نمی‌تواند به آموزه‌های اخلاقی و دینی شهروندان که رشک و حسد را مانع عدالت‌ورزی می‌داند، تکیه کند، چرا که افراد در پشت پرده جهل نسبت به این آموزه‌ها جاهل هستند.

رالز احتمالاً پاسخ خواهد داد که افراد در وضع اولیه قطعاً اصول عدالتی را انتخاب می‌کنند که تحقق آنها این تمایلات را برنمی‌انگیزد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۳۴). به عبارت دیگر رالز معتقد

مثالی می‌توان این مطلب را روشن ساخت: آزادی بیان سیاسی یکی از مهم‌ترین آزادی‌های نظام دموکراتیک است؛ اما همین آزادی به‌ویژه در زمان انتخابات می‌تواند به نفع کسانی باشد که از ثروت و قدرت بیشتری برخوردارند، و لذا برای فرایند دموکراتیک و کسانی که امکانات کمتری دارند زیان‌بار باشد. از این‌رو می‌توان آزادی بیان سیاسی را به نحو کفایت‌مند محدود کرد (فریمن، ۲۰۰۷، ص ۵۲).

است در جامعه‌ای که بر اساس دو اصل عدالت سامان یافته است، وضعیت‌هایی که احساس رشک را به شکل درخور توجهی برانگیزند، اندک‌اند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۳۶-۵۳۷) و یک جامعه بسامان تمایلات انسان‌ها به بی‌عدالتی را از میان می‌برد و یا دست‌کم کنترل می‌کند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۵۴).

رالز در اینجا یکی از مفروضات مهم انسان‌شناختی خود را بیان می‌کند که جان کیکس آن را با عنوان ایمان لیبرالی بررسی کرده است. به گفته وی ایمان لیبرالی ایمانی است که در آن الزامات اختیار، عقل و اخلاق در سطحی بنیادین، بر هم منطبق‌اند، اعمال اختیاری بیان الزامات اخلاقی و معقول هستند و انطباق با این الزامات برای سعادت زندگی انسان ضروری است. ایمان لیبرالی، ایمان کانت است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۳۴). به عبارت دیگر ریشه اهمیت والایی که رالز برای اختیار و آزادی قائل است، مبتنی بر زنجیره به هم پیوسته‌ای میان عمل آزادانه، عقلانی و عادلانه فرض می‌شود که نهایتاً منطبق با خیر انسان است، و لذا اصل دوم رالز تضمین‌کننده تحقق همین زنجیره است. اینکه چرا کیکس این ایده را ایمان می‌نامد، از آن روست که به گفته وی به رغم اذعان به این واقعیت که بی‌عدالتی فراوانی در همه جوامع شناخته‌شده بشری وجود دارد، باز هم التزام به ایده مزبور به قوت خود باقی است. مغایرت میان باور و واقعیت، به ناتوانی در عمل از روی اختیار نسبت داده می‌شود، و این ناتوانی به نوبه خود حاکی از هیچ چیز نامطلوبی مربوط به ماهیت انسان نیست، بلکه در مقابل به اقتضائاتی نسبت داده می‌شود که نهادهای ناکارآمد ایجاد کرده‌اند.

این فرض انسان‌شناختی رالز از دیدگاه جوادی آملی کاملاً مردود است. در واقع جوادی آملی استدلال خواهد کرد که رالز فهم درستی از ساحت طبیعت انسان ندارد. به اعتقاد وی منشأ صفات نکوهیده انسان یا جهل علمی است یا جهالت عملی. جهل علمی او بر اثر سلطنت خیال و وهم است و جهالت عملی وی بر اثر سیطره شهوت و غضب (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۴۳). رالز جهالت عملی انسان را نادیده گرفته است. عدالت‌ورزی فقط با اصلاح ساختار اساسی جامعه به تنهایی محقق نمی‌شود: «نفس مسؤله و اماره همه لذات و منافع را برای خود و آلام و مضار را برای دیگران می‌خواهد و این عمل نفس، مجالی برای تحقق عدل باقی نمی‌گذارد؛ بلکه اساس عدل را ویران می‌سازد و قلمرو ظلم را گسترش می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۱۲). به عبارت دیگر همان قدر که عمل عقلانی و عادلانه منطبق با فطرت است، همان قدر هم عمل از روی شهوت و حسد و غضب طبیعی است و لذا افزایش اختیار و آزادی انسان به تنهایی، زمینه برای

1. Autonomy

انجام هر دو گونه عمل را فراهم می‌کند و بسته به اینکه فطرت بر طبیعت حاکم باشد یا طبیعت بر فطرت، اعمال انسان یا عادلانه و یا ظالمانه خواهد بود.

از سوی دیگر رالز احتمالاً این ایراد را متوجه اصل عدالت جوادی آملی می‌داند که افراد جامعه درباره کمال و خوشبختی تلقی‌های مختلفی دارند، و اصل مزبور این اختلاف‌ها را نادیده گرفته است. پاسخ جوادی آملی روشن است. وی پاسخی نقضی و پاسخی حلی به این اشکال ارائه می‌کند. پاسخ نقضی آن است که رالز خود نیز تنها تلقی‌هایی از خیر و سعادت را مجاز می‌داند که با عدالت سیاسی وی منطبق باشند: «نه ممکن و نه عادلانه است که به هر تلقی‌ای از خیر اجازه دهیم که پیگیری شود» (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۸۷) و یا «تقدم حق بر خیر در عدالت به مثابه انصاف بدین معناست که اصول عدالت سیاسی محدودیت‌هایی را بر روش‌های مجاز زندگی تحمیل می‌کند؛ و لذا دعاوی مطرح‌شده توسط شهروندان مبنی بر پیگیری اهدافی که از محدودیت‌های مزبور تخطی می‌کند، هیچ وزنی ندارد» (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۷۴).

اصل هدایت نیز به همین سان محدودیت‌هایی را بر اختلاف نظر درباره تلقی‌های افراد از کمال و سعادت اعمال می‌کند. از سوی دیگر رالز در تبیین «طرح کفایت‌مند از آزادی‌ها» که برخی آزادی‌ها هنگام تعارض آزادی‌ها با هم، بر برخی دیگر از آزادی‌ها تقدم می‌یابند و آنها را محدود می‌کنند، می‌نویسد که آزادی‌های اساسی و تقدم آنها از آن روست که شرایط اجتماعی ضروری برای رشد کافی دو توانایی اخلاقی بنیادی، حس عدالت و ظرفیت داشتن تلقی‌ای از خیر را به شکل برابر برای همه تضمین کند (رالز، ۲۰۰۵، ص ۳۳۲). در این صورت روشن است که رالز نیز تلقی‌ای از کمال انسانی را مفروض گرفته است و آزادی‌هایی که بیشتر در شکوفایی و تحقق آن کمال نقش داشته باشند، آزادی‌های دیگر را محدود می‌کند. لذا اشکال رالز به اصل هدایت، به اصل آزادی وی نیز وارد است.

اما پاسخ حلی جوادی آملی، معطوف به رویکرد متفاوت اصل هدایت به مسئله اختلاف است. اصل هدایت نمی‌خواهد با به رسمیت شناختن هر گونه اختلافی به گسترش بیشتر آن دامن بزند. آزادی و حقوق معطوف به هدایت، در راستای برداشتن قیود، زنجیرها و به تعبیر رالز «بارهایی»^۱ است که مانع حرکت در مسیر توحیدی‌اند. به عبارت دیگر جوادی آملی نیز همانند رالز، به نظریه «بارهای داوری»^۲ معتقد است، اما برخلاف رالز در جهت برداشتن این بارها از دوش انسان‌ها

1. burdens

۲. رالز در تبیین علت وجود اختلاف میان انسان‌هایی که همگی معقول هستند، ایده بارهای داوری را مطرح می‌کند.

سیاست‌گذاری می‌کند. رذایل اخلاقی از جمله این بارها هستند که اصل هدایت جوادی آملی برای کاهش این بارها طراحی شده است.

یکی دیگر از اختلافات رالز و جوادی آملی معطوف به مسئله برابری است. رالز در همان اصل اول، نگرش برابری خواهانه خود را بیان می‌کند. به عبارت دیگر در توزیع حقوق و آزادی‌ها، همگان برابرند. دین، نژاد، ثروت، جنسیت، طبقه اجتماعی، فضایل یا رذایل اخلاقی هیچ نقشی در توزیع حقوق و آزادی‌ها در میان شهروندان ندارند. چنان‌که بیان شد، ایده پرده جهل برای تحقق همین منظور طراحی شده بود.

مسئله نزد جوادی آملی آن است که رالز به کدامین دلیل موجه، معتقد است حقوق و آزادی‌ها باید به طور برابر توزیع شوند و برای مثال بر اساس استحقاق توزیع نشوند؟ روشن است که اصل هدایت جوادی آملی در این زمینه نیز آثار خاص خود را دارد. پیش‌تر بیان شد که از نظر جوادی آملی حدود حقوق و تکلیف انسان باید بر اساس سعه وجودی او باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۸۷). برای مثال تقسیم‌بندی حقوق از نظر جوادی آملی به «حقوق انسان بما هو انسان»، «حقوق موحدان» و «حقوق مسلمانان» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴-۱۰۵) یک نظام توزیعی مبتنی بر اصل هدایت است. به اعتقاد جوادی آملی طبق آیه شریفه «وَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ» (نساء: ۸۹) افراد از حیث اعتقاد با یکدیگر مساوی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶).

برتری مؤمنان بر کافران در این آیه شریفه یکی از موانعی است که قرآن در برابر سکولاریسم قرار می‌دهد. چارلز تیلور در آغاز کتاب دوران سکولار سه معنا از سکولاریسم بیان می‌کند که نابرابری اعتقادی افراد در این راستا قابل تحلیل است. بر اساس معنای دومی که تیلور از سکولاریسم ارائه می‌دهد، ما درون قلمروهای مختلفی از فعالیت-اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حرفه‌ای، آموزشی، تفریحی-عمل می‌کنیم، که هنجارها و تأملات و سنجش‌های ما به طور کلی به خداوند یا هیچ‌گونه باور دینی‌ای ارجاع ندارد. ملاحظاتی که ما بر اساسشان عمل می‌کنیم، بر «عقلانیت»

به گفته وی، منشأ اختلافات معقول میان اشخاص، بارهای داوری، یعنی مخاطرات فراوانی است که در به‌کارگیری درست (و از روی وجدان) توانایی‌های عقلی مان و داوری در روند عادی زندگی سیاسی وجود دارد. این مخاطرات از نظر رالز عبارت‌اند از: تعارض و پیچیدگی شواهد تجربی و علمی و لذا دشواری ارزیابی آنها، اختلاف درباره وزن‌دهی و اهمیت ملاحظات مربوطه، ابهام مفاهیم، تأثیر تجارب زندگی فرد بر نحوه ارزیابی شواهد و وزن‌دهی به آنها، فشارهای ناشی از ملاحظات هنجاری بر هر دو طرف موضوع و محدودیت‌های ناشی از نهادهای اجتماعی به سبب محدود بودن فضای اجتماعی (رالز، ۲۰۰۵، ص ۵۵-۵۷).

درونی هر قلمرو استوارند؛ بیشترین سود در اقتصاد، بیشترین نفع برای بیشترین تعداد در سیاست و امثال آن (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۲). معنای سوم سکولاریسم، عبارت است از: «حرکت از جامعه‌ای که در آن اعتقاد به خداوند مورد چالش و در واقع مسئله‌آمیز نیست، به سوی جامعه‌ای که در آن اعتقاد به خداوند یک گزینه در میان گزینه‌های دیگر است که غالباً نیز ساده‌ترین گزینه نیست» (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۳).

اگر آیه شریفه فوق با توجه به این معانی از سکولاریسم معنا شود، دلالت‌های ضدسکولاری‌اش آشکار می‌شود. در واقع قرآن با نابرابر دانستن مؤمنان و کافران، اعتقاد به خداوند را یک گزینه در میان گزینه‌های دیگر معرفی نمی‌کند و کفر را مسئله‌آمیز می‌سازد و از سوی دیگر با منع دوستی با کفار، نشان می‌دهد که حتی روابط شخصی نیز از قلمرو دین خارج نیستند و اندیشه‌ها تمایز قلمروهای فعالیت انسان‌ها اندیشه‌ای باطل است.

با اینکه به اعتقاد جوادی آملی عدالت به معنای توزیع برابر نیست، اما در عین حال وی معتقد است که انسان‌ها از حیث نیازهای بنیادین، برابرند: «مساوات با عدالت برابر نیست و در جای آن نمی‌نشیند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹) و «چهره حقوقی مساوات... در آنجا آشکار می‌شود که پای نیازهای بنیادین یک انسان در میان باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۰). جوادی آملی و رالز به رغم تفاوت‌های مبنایی، در اینجا به هم نزدیک می‌شوند. نیازهای بنیادین انسان نزد جوادی آملی می‌تواند معادل خیرهای اولیه رالز باشد و البته قطعاً همپوشی‌هایی خواهند داشت؛ به‌ویژه اینکه اگر تلقی عام رالز از عدالت و نظریه غیرآرمانی وی را در نظر بگیریم، هر دو در رفع نیازهای بنیادین انسان توافق دارند. از سوی دیگر رالز نیز در اصل دوم خود نابرابری را مجاز می‌داند؛ به گونه‌ای که موجب شده است تا برخی، اصل تفاوت را دفاعیه‌ای ریاکارانه از سرمایه‌داری و نابرابری‌های گسترده بدانند (اونیل، ۲۰۱۲، ص ۲۱).

یکی از مزیت‌های نگرش انسان‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان در چارچوب مفهوم حق مورد توجه قرار داد. به اعتقاد جوادی آملی، حدود حقوق و تکلیف انسان باید بر اساس سعه و جودی او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۵۷). اگر بخواهیم از این دیدگاه به شکلی گسترده‌تر استفاده کنیم، حقوق در اسلام بر اساس مرتبه و جودی تعیین می‌شوند. لذا همه موجودات دارای حق‌اند؛ اما چون هر موجودی در مرتبه خاصی از وجود قرار دارد، از حقوق مختلفی نیز برخوردار است. حال اگر مرتبه و جودی را کمی بسط دهیم و در نسبت‌های اجتماعی نیز به کار بگیریم، به نظریه حق اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم. برای مثال در اسلام از حق خداوند، حق والدین،

حق فرزند، حق همسایه، حق ولایت، حق مولی عنه، حق مؤمن، حق مهمان، حق محروم، حق اسیر و نظایر آن سخن گفته می‌شود، نه از حق انسان بما هو انسان. روشن است که چنین مفهومی از حق در راستای بیان تکالیف و وظایف انسان‌ها نسبت خدا، به خود، به دیگر انسان‌ها و طبیعت و برقراری پیوندهای اجتماعی و در نهایت رشد و کمال انسان به کار گرفته شده است. حتی در برخی موارد، وقتی قرار است درباره ادعای مشروع یک نفر سخن گفته شود، از مفهوم حق استفاده نشده است؛ برای مثال در حق قصاص که فرد باید آن را مطالبه کند، از مفهوم سلطان استفاده شده است: «مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا» (اسراء: ۳۳)؛ اما در تلقی لیبرالی از حق و مهم‌ترین حقی که برای انسان در نظر می‌گیرد، یعنی حق آزادی، شیخ انسان به مثابه گرگ و حاکم به مثابه هیولا، سیطره خود را حفظ کرده‌اند. تفاوت میان وجه ایجابی حقوق در اسلام و وجه سلبی آن در لیبرالیسم را به خوبی می‌توان در حقوقی که برای غیر انسان در نظر گرفته می‌شود، مشاهده کرد. مثلاً در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام از حق چشم، گوش، زبان، دست و پا و افعال انسان سخن رفته است. روشن است که تأکید اصلی در اینجا بر وظایف انسان در قبال آنهاست؛ چراکه آنها - دست‌کم در این دنیا - نمی‌توانند حقوق خود را مطالبه کنند.

یکی دیگر از مزیت‌های این نگرش به حقوق انسان، پاسخ به شبهاتی است که درباره تبعیض در اسلام مطرح می‌شوند. بر اساس نگرش یادشده، حقوقی که برای انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود، ناظر به مرتبه و جایگاهی است که در آن قرار دارند و این شیوه توزیع حقوق، بهترین شیوه برای کمال انسان و متناسب با آفرینش انسان است. جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

اگر در برخی از امور، اسلام مسائلی را در خصوص مرد یا زن فرموده که به ظاهر حاکی از امتیاز مرد بر زن است، مربوط به جنسیت یا جایگاهی است که زن یا مرد در آن قرار گرفته‌اند؛ نه اینکه به حقوق انسانی آنها ارتباطی داشته باشد؛ یعنی روح متافیزیکی هر دو، موجود مجرد و نفخه منفوخ الهی است و مصون از ذکورت و انوثة است و عناصر محوری کمال انسان به همان روح مجرد بر می‌گردد که منزّه از جنسیت مادی است و بدن فیزیکی زن و مرد جهت توزیع کارهای خانوادگی و جامعه مختلف است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۰۷).

یکی دیگر از تبعات نگرش سلبی به حق را می‌توان در چارچوب آموزه اثر دوگانه^۱ بررسی کرد. بر اساس این آموزه می‌توان اعمالی را که سبب ضرر شدید به دیگران می‌شوند، مجاز دانست؛ زیرا

1. Double effect

اثر جانبی تحقق یک نتیجه بهتر است. زمانی که رالز از قواعد جنگ سخن می‌گوید، به تقریری از این آموزه تمایل دارد. وی معتقد است که حتی در یک جنگ عادلانه، اشکال خاصی از خشونت شدیداً غیرمجازند و زمانی که حق یک کشور برای جنگ تردیدآمیز است، محدودیت‌ها بر وسایلی که می‌تواند به کار ببرد، شدیدتر است. به اعتقاد وی «اعمالی که در یک جنگ مشروع دفاع از خود مجاز است، به روشنی در یک موقعیت ابهام‌آمیز غیرمجاز است» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۳۷۹). مایکل والزر این سخن رالز را این‌گونه تفسیر می‌کند که هرچه آرمان من عادلانه‌تر باشد، قواعد بیشتری را می‌توانم برای آن نقض کنم؛ هرچند که برخی قواعد همواره نقض‌ناپذیرند (والزر، ۲۰۰۶، ص ۲۲۹). قبول آموزه اثر دوگانه در تفکر وظیفه‌گرایانه عجیب به نظر می‌رسد،^(۱) اگرچه رد آن نیز همانند پذیرش آن مبتنی بر نوعی نتیجه‌گرایی است. یکی از نمونه‌های پذیرش این آموزه از سوی رالز، همچنان‌که پیش‌تر بیان شد، «معافیت ناشی از فوریت عالی» است که در شرایط خاصی کشته شدن مردم غیرنظامی مجاز است. وی مثالی از جنگ جهانی دوم می‌زند که وقتی بریتانیا تنها بود و هیچ راهی برای شکست دادن قدرت برتر آلمان نداشت، بمباران شهرهای آلمان موجه بود (رالز، ۱۹۹۹، ص ۹۸). توجه آن نیز چنان‌که گذشت، حفظ لیبرال دموکراسی بوده است.

نکته مهمی که درباره ایده اثر دوگانه باید بیان داشت آن است که این ایده در بردارنده تمایزی میان فعل و ترک فعل است. برای مثال میان اینکه فردی را بکشیم و اینکه بگذاریم او بمیرد، تفاوت وجود دارد. البته روشن است که میان این دو تفاوت وجود دارد، اما این تفاوت صرفاً از جهت مسئولیت کیفری است، نه مسئولیت اخلاقی. مسئله اصلی اینجاست که نگرش سلبی به مفهوم حق که بر عدم مداخله تأکید دارد، مسئولیت اخلاقی را در ترک فعل نیز تضعیف می‌کند؛ و در مقابل، نگرش ایجابی به حق در اسلام که بر انجام وظیفه تأکید دارد، جایگاه مسئولیت اخلاقی همچنان برجسته باقی می‌ماند. با مثال ساده‌ای می‌توان این تفاوت مهم را روشن ساخت. اگر فردی در خیابان در حال مرگ باشد و افرادی در اطراف او حضور داشته باشند که بتوانند وی را نجات بدهند، ولی اقدامی نکنند (ترک فعل)، به لحاظ حقوقی مسئولیتی ندارند، اما از لحاظ اخلاقی مسئولند. روشن است که در این فرض، وضعیت مطلوب آن است که افراد با ترک فعل (یا

۱. روشن است که در اسلام نیز آموزه‌های مشابهی با آموزه اثر دوگانه (مثلاً در آداب جنگ) وجود دارد که در بحث تترس بدانها پرداخته می‌شود. با این حال می‌توان گفت این آموزه‌ها با مبانی اسلامی سازگارند، اما با مبانی وظیفه‌گرایانه سازگار نیستند. البته تقریرهای مختلفی از وظیفه‌گرایی وجود دارد و آموزه اثر دوگانه نیز با مخالفانی همچون اسکنلون روبه‌روست (ر.ک: اسکنلون، ۲۰۰۸).

انجام فعل) وی را از مرگ نجات دهند. حال مسئله آن است که کدام مفهوم از حق می‌تواند به تحقق این وضعیت مطلوب کمک کند: مفهوم سلبی از حق که بر عدم مداخله تأکید می‌کند یا مفهوم ایجابی از حق که بر انجام وظیفه تأکید دارد؟

نتیجه‌گیری

چنان‌که بیان شد، مبانی انسان‌شناختی نقش مهمی در بازسازی نظریه عدالت دارد و این امر به‌ویژه در تعریف حقوق و تکالیف انسان که در کانون نظریه عدالت جای می‌گیرد، از اهمیت بنیادی برخوردار است. انسان‌شناسی رالز بر آزادی و برابری انسان‌ها تأکید می‌ورزد. انسان رالزی که ویژگی‌هایش را می‌توان در وضع اولیه و در پس پرده جهل مشاهده کرد، آزاد، برابر، عاقل و معقول است و دارای حس عدالت و ظرفیت تلقی‌ای از خیر نیز هست.

یکی از مهم‌ترین ایرادات وارد بر انسان‌شناسی رالز نیز بی‌توجهی آن به استحقاق افراد در توزیع است. حتی اگر بپذیریم که استعدادهای افراد به لحاظ اخلاقی بلاضابطه هستند، مشکل همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند؛ چراکه رالز معتقد است نحوه‌ای که فرد استعدادهایش را به کار می‌گیرد نیز بلاضابطه است و لذا این استعدادها نباید در سیاست‌های توزیعی مد نظر قرار گیرند. از سوی دیگر، انسان نزد جوادی آملی دارای دو ساحت طبیعت و فطرت است که ساحت فطرت باید بر طبیعت حاکم شود. انسان دارای مراتب چهارگانه مادی، مثالی، عقلی و الهی است که در واقع نشان‌دهنده گستره وجودی انسان است و انسان باید این مراحل را بپیماید و به مرتبه الهی که بالاترین مرتبه وجودی است، دست یابد. جوادی آملی همچنین نظریه‌ای جدید درباره انسان ارائه کرده و آن را نظریه «انسان به انسان» نام نهاده است. در واقع همانند روش تفسیری قرآن به قرآن، انسان محکمت و متشابهاتی دارد که باید متشابهات آن را بر اساس محکمت وی شناخت. البته نظریه تفسیر انسان به انسان جوادی آملی نیز چندان دقیق نیست و معنای محکمت در اینجا با معنای محکمت در تفسیر قرآن به قرآن متفاوت است. با این وصف، انسان‌شناسی جوادی از جامعیت خوبی برخوردار است و چنان‌که بیان شد، ایده‌هایی همچون ذومراتب بودن انسان و ترابط انسان با جهان هستی و تعیین حقوق انسان با توجه به این ترابط، از مزیت‌های انسان‌شناسی جوادی آملی به شمار می‌رود که می‌تواند دلالت‌های مهمی در نظریه‌پردازی درباره عدالت داشته باشد که از آن جمله حق رشد و هدایت است. به عبارت دیگر، وقتی دو ساحت طبیعت و فطرت برای انسان در نظر گرفته شود که ساحت فطرت باید بر طبیعت حاکم شود، روشن است که دلالت

عملی آن در تعیین حقوق، اولویت حق هدایت و رشد خواهد بود. در اینجا سوژه محوری لیبرالیسم که دلالت آن اولویت حق آزادی است، جایگاهی ندارد.

از سوی دیگر مبانی انسان‌شناختی جوادی آملی به‌ویژه درباره مراتب وجودی، تشکیک وجود و سعه وجودی مغایر اصل برابری لیبرالی است. وقتی جوادی آملی حقوق انسان‌ها را به سه دسته «حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند»، «حقوقی که میان موحدان مشترک است و شامل پیروان همه ادیان الهی می‌شود» و «حقوقی که ویژه مسلمانان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴-۱۰۵) تقسیم می‌کند، به همین مبانی انسان‌شناختی نظر دارد.

انسان‌شناسی رالز نیز دلالت‌های کاربردی مهم در نظریه عدالت وی داشته است. پیش‌تر بیان شد که انسان رالزی انسان عاقل،^۱ معقول،^۲ آزاد، برابر و دارای حس عدالت و ظرفیتی برای داشتن تلقی‌ای از خیر است. در انسان‌شناسی رالز جایی برای ابعادی همچون روح یا فطرت انسانی وجود ندارد؛ چراکه وی چنین نگرش‌هایی را درباره انسان به آموزه‌های جامع دینی، اخلاقی و فلسفی نسبت می‌دهد و خارج از قلمرو اصول عدالت می‌داند. ثمره این امر در حقوقی که رالز برای انسان در نظر می‌گیرد، کاملاً مشهود است: آزادی اندیشه، آزادی وجدان، آزادی‌های شخصی (مثل حق مالکیت شخصی، آزادی جابه‌جایی و آزادی انتخاب شغل) آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون (مثل مصونیت از دستگیری خودسرانه)، حقوق و آزادی‌های سیاسی همچون آزادی تشکیل انجمن‌ها، و دسترسی به امکانات و امتیازات مناصب و موقعیت‌ها در نهادهای سیاسی و اقتصادی ساختار بنیادین، درآمد و ثروت و همچنین پایه‌های اجتماعی احترام به خویشتن (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۸۱-۲۹۱).

فقدان حقوقی همچون حق رشد و حق هدایت در فهرست رالزی که وظایف دولت و افراد جامعه نیز بر اساس آن تعیین می‌شود، ناشی از نگرش طبیعت‌گرایانه به انسان است. وقتی چنین حقوقی برای انسان در نظر گرفته نشود، دولت نیز وظیفه‌ای ندارد که زمینه رشد و هدایت افراد جامعه را فراهم سازد. از این رو، آزادی به مهم‌ترین حق انسان تبدیل می‌شود و دولت موظف می‌شود تا از این حق به بیشترین حد ممکن محافظت کند، به طوری که به میزان مشابهی برای همگان سازگار باشد؛ و این همان اصل اول نظریه عدالت رالز است.

1. rational
2. reasonable

منابع

۱. ۱. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تسنیم. جلد سوم. قم: اسراء.
 ۲. ۲. _____ (۱۳۸۴). تسنیم. جلد هفتم. قم: اسراء.
 ۳. ۳. _____ (۱۳۸۴ الف). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
 ۴. ۴. _____ (۱۳۸۵). تسنیم. جلد نهم. قم: اسراء.
 ۵. ۵. _____ (۱۳۸۷). تسنیم. جلد چهارده. قم: اسراء.
 ۶. ۶. _____ (۱۳۸۸). تسنیم. جلد شانزده. قم: اسراء.
 ۷. ۷. _____ (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
 ۸. ۸. فارابی، ابونصر (۱۳۸۲). فصول منتزعه. تهران: سروش.
9. Kekes, John (1997). *Against liberalism*. Ithaca, London: Cornell university press.
 10. O'Neill, Martin (2012). *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Wiley-Blackwell: Wiley.
 11. Plant, Raymond (1991). *Modern Political Thought*. Oxford: Basil BlackWell.
 12. Rawls, John (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy and Public Affair*, 14(3): 223-251.
 13. Rawls, John (1991). *A theory of justice*. Oxford: Clarendon Press.
 14. Rawls, John (1999). *Laws of Peoples*. London, USA: Harvard University Press.
 15. Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
 16. Rawls, John (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
 17. Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
 18. Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. USA: Harvard University Press.
 19. Walzer, Michael (2006). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.