

خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه رالز و علامه طباطبائی*

محمدعلی محسن زاده / دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب

Ahmadvaezi@Hotmail.com

ک احمد واعظی / استاد گروه فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم

مصطفی جعفر طیباری / استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۵

چکیده

از اندیشمندان و فیلسوفان معاصر، جان رالز در میان غربیان و علامه طباطبائی در میان مسلمانان مهم‌ترین نظریه عدالت سال‌های اخیر را وضع و تبیین کرده‌اند. جان رالز در نظریه عدالت خود، موسوم به «عدالت به‌مثابه انصاف» - که مبتنی بر اصول مکتب لیبرالیسم و رویکرد قراردادی صورت‌بندی شده است - از «وضع نخستین» آغاز می‌کند و دو اصل عدالت خود، یعنی «آزادی» و «تمایز» را به‌نحوی وضع می‌کند که هر فردی از افراد جامعه، دارای حقی مساوی نسبت به گسترده‌ترین مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی باشد و درعین حال نابرابری و تفاوت انسان‌ها در برخورداری آنان از خیرات یادشده را در موقعیت‌های خاص موجه می‌سازد و در این مسیر از شش برهان مختلف، از جمله «قرارداد اجتماعی»، «عقلانیت» و «اجماع هم‌پوشانی»، برای نظریه خود بهره می‌جوید.

علامه طباطبائی نیز به‌مثابه فیلسوفی مسلمان و مفسری حاذق، با تأسیس نظریه ادراکات اعتباری، ارزش عدالت را پس از تشکیل جامعه انسانی در حوزه حسن و قبح افعال تبیین می‌کند و ادراکات اعتباری را مفاهیمی وهمی، اما دارای آثار واقعی می‌داند که از اصل سودجویی و خوی استخدام‌گری انسان نشئت گرفته است. این تحقیق به شرح این مسئله پرداخته که خوی «حب ذات» چگونه انسان را به دوست داشتن خویشان و از آنجا به دوست داشتن دیگر انسان‌ها به عنوان هم‌نوعش سوق داده است؛ تا اینکه با او انس می‌گیرد و بدو نزدیک می‌شود و بدین ترتیب اجتماع را شکل می‌دهد؛ و در بستر چنین اجتماعی، عملاً استفاده از هم‌نوع یا استخدام او به‌نفع این احساس غریزی شکل می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، جان رالز، فلسفه سیاسی، براهین عدالت، ادراکات اعتباری.

مقدمه

عدالت از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر از دیرباز بوده است و اندیشه‌ورزان و متخصصان حوزه‌های فلسفه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، در پی تعریف دقیق، ارزش‌یابی آن، ارائه معیارهای آن و بیان اصول و شاخص‌های تضمین‌کننده تحقق آن بوده‌اند. مکاتب الهی در چهارچوب آموزه‌های وحیانی خویش و مکاتب فکری بشری با خردورزی و تعمیق عقلی در ابعاد مختلف مفهوم عدالت، تفصیلات نظریه خود را ارائه کرده‌اند؛ در این میان، *جان رالز* - که استاد دانشگاه هاروارد و یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان قرن بیستم بود - یکی از مفصل‌ترین مباحث در خصوص عدالت را در کتاب خود *نظریه عدالت (A Theory of Justice)* با رویکردی «اخلاقی - فلسفی» مطرح ساخته است. *جان رالز* توانست نقطه اتکای ارشمیدسی عدالت و فلسفه سیاسی را کشف کند و هفته‌نامه نیویورک تایمز کتاب او را یکی از پنج کتاب مهم سال ۱۹۷۲م دانسته است.

از سوی دیگر، نظریه عدالت علامه طباطبائی^ع پیوند ویژه‌ای با نظریه اعتباریات او دارد؛ چراکه عدالت در نظر وی، از جمله اعتباریات پس از تشکیل اجتماع انسانی است. از سوی دیگر، برای بررسی عدالت باید از حسن و قبح افعال سخن بگوییم که در حوزه خیر و شر می‌گنجد و از منظر فلسفی، کلامی، عرفانی و اخلاقی قابل تبیین و تقریر است و در نگاشته‌ها و تأملات دانشمندان این حوزه‌ها، محط اندیشه و نظریه‌پردازی بوده است. در این مقاله، خواهیم کوشید نظریه عدالت علامه را بازخوانی و تبیین نماییم. علامه در دوره اقامت در شهر قم، مقاله «ادراکات اعتباری» را در مجموعه مقالات کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* تألیف کرد که در آن کتاب، نگرش او به موضوع عدالت، جامه‌ای تازه به تن می‌کند و به‌صورت منقح و نهایی رخ می‌نماید. آنچه در مواضع مختلفی از *المیزان فی تفسیر القرآن* علامه طباطبائی^ع شاهدیم، به‌نوعی تکرار تفصیلی نگاشته وی در همین مقاله است.

۱. خاستگاه عدالت

اینکه اصل یا اصول عدالت از چه مفاهیمی هستند و با چه مقدماتی استنتاج شده‌اند، یکی از محوری‌ترین مباحث نظریه‌های عدالت است که در نظریه *جان رالز* با بحث کلیدی «وضع نخستین» و در نظریه عدالت علامه طباطبائی^ع با مفهوم ابدعی «اعتباریات» گره خورده است.

۱-۱. خاستگاه عدالت در اندیشه رالز: وضع نخستین

رالز به‌جای پرداختن به تعریف و تحلیل مفهومی عدالت، به اصول ثابت و تغییرناپذیری می‌اندیشد که پایه نظام حقوق و وظایف جامعه قرار می‌گیرد و تحت عنوان «اصول عدالت» معیاری برای شناسایی «عادلان بودن نهادهای اجتماعی» در بسترهای اقتصاد، سیاست، فرهنگ، بهداشت و آموزش خواهد بود.

او از پیروان رویکرد قراردادگرایی است که اصول عدالتش را مبتنی بر توافق و قرارداد اجتماعی افرادی خاص در وضعیتی ویژه می‌بیند که رالز نام آن را «وضع نخستین و اصیل» می‌نامد (رالز، ۲۰۰۱، ص ۱۵). این وضع، بی‌شبهت به «وضعیت طبیعی» خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، بی‌تا، ص ۲۵۲) و وضع طبیعی توماس هابز، یعنی فقدان مرجع حاکمیت (هابز، ۱۶۵۱، ص ۴۰-۶۶) نیست. البته تفاوت‌های ماهوی نیز با آن دارد؛ خصوصاً آنکه وضعیت طبیعی «موقعیتی تاریخی» است، اما وضع نخستین «وضعیتی فرضی».

اما وضع نخستین چیست؟ اگر فرض کنیم که انسان‌ها پیش از خلقتشان در نقطه‌ای حضور دارند و از آنان پرسش می‌شود که پس از خلقتتان، دوست دارید کجا قرار بگیرید و شرایط زندگی‌تان چگونه باشد، افرادی که به این پرسش باید پاسخ دهند، هنوز «در پس پرده بی‌خبری» به‌سر می‌برند؛ بدین معنا که نمی‌دانند قواعد دنیا چگونه خواهد بود و بهره‌های آنان از مواهب مادی و معنوی دنیا (ثروت، جایگاه‌های اجتماعی، اطلاعات و...) به چه میزان خواهد بود و حتی میزان استعداد و هوش خودشان را نمی‌دانند. زن بودن یا مرد بودن، وضعیت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و سطح تمدن اجتماعشان، نژاد و جنس و خیلی موارد دیگر از خودشان، برایشان در پس پرده جهل قرار دارد. از این رو آنان شرایطی را پیشنهاد خواهند کرد که منصفانه و فاقد تبعیض و بدون نژادپرستی و فاقد تنگ‌نظری خواهد بود؛ حال آنکه اگر می‌دانستند در چه شرایط و موقعیتی به‌سر خواهند برد و اگر این پرده کنار می‌رفت، خودجانب و نفع‌طلبانه حکم می‌کردند! (رالز، ۲۰۰۱، ص ۱۵-۱۹).

جان رالز وضع نخستین را به شرحی تقریر کرده است که همگان قواعدی جهان‌شمول و فاقد تبعیض را توصیه خواهند کرد و نابرابری‌ها به محرومیت افراد نخواهند افزود؛ چراکه هر کسی پایین‌ترین طبقه اجتماعی و کمترین دارایی را در اجتماع برای خود فرض خواهد کرد و تلاش خواهد کرد با وضع قوانینی، از چنین فردی حمایت کند! کلیدواژه‌های اساسی در این مقوله، «برابری»، «عدالت» و «عدم تبعیض» است (همان، ص ۴۲).

اصولی که انسان‌های در پس پرده غفلت در وضع نخستین انتخاب خواهند کرد، همان اصول عدالت است؛ زیرا می‌دانند که تنها همین اصول می‌تواند آنان را به اهداف خود برساند و از پیشامدهای ناگوار دور بدارد. این اصول از پشتوانه بسیار محکمی برخوردار خواهد بود؛ چراکه توافق به‌عمل آمده در شرایطی بسیار ایدئال و عاری از هرگونه شائبه تبعیض، جانب‌داری و نژادپرستی خواهد بود.

رالز می‌نویسد: جامعه، زمانی خوب سامان یافته است که بنا بر تصویری عمومی و مشترک از عدالت تنظیم شده باشد؛ به این معنا که آن جامعه به‌گونه‌ای باشد که:

الف) هر کس بداند و بپذیرد که دیگر افراد جامعه نیز همان اصول عدالت را پذیرفته‌اند؛

ب) نهادهای اساسی جامعه، به‌طور کلی در خدمت ارضای این اصول باشند و عموم افراد جامعه به این مطلب آگاهی داشته باشند (رالز، ۱۹۹۰، ص ۴).

۱-۱-۱. تحلیل و ارزیابی وضع نخستین رالنز

تصویرسازی وضع اصیل، مقدمهٔ دروازهٔ ورود جان رالنز به اصول عدالت است و نقشی محوری در نظریهٔ او ایفا می‌کند. از همین رو بسیاری از انتقادات موجود به رالنز، به وضع اصیل او تعلق گرفته است. برخی از منتقدان گفته‌اند، عجیب نیست که از دل وضع اصیل، اصول عدالت رالنز بیرون بیاید؛ چراکه عقلانیت حاکم بر افراد در این وضعیت فرضی، عقلانیت انسان‌های لیبرال مدرن است! به عبارت دیگر، نه تنها ایشان در پردهٔ غفلت نیستند، بلکه مبتنی بر پیش‌داوری برخاسته از تفکرات مکتب لیبرالیسم سخن می‌گویند! (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

انتقادات متعددی به این مقوله متصور است که ما از باب مثال، تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم: در وضع اصیل، انسان‌ها از کلیهٔ داده‌های مربوط به خود و جامعهٔ خود (از قبیل استعدادها و توانایی‌های فردی و جایگاه اجتماعی و جنس و هوش و نژاد) غافل‌اند و به همین دلیل باید از مکاتب فکری، مذهبی، اخلاقی‌ای که بدان تعلق دارند نیز در غفلت باشند و نفی غایت‌گرایی و تأکید بر وظیفه‌گرایی و اعتقاد به تقدم حق بر خیر، موجب شده است که رالنز باورهای مذهبی و فلسفی و اخلاقی را از حوزهٔ عمومی حذف کند و سهم آنها در ترسیم روابط اجتماعی را به صفر برساند. این وضع، علاوه بر آنکه موجب تحمیل پیش‌فرض‌های اعتقادات لیبرالی بر افراد حاضر در وضعیت نخستین شده است، امکان اجتماع آنان بر اصول عدالت مدنظر رالنز را کم می‌کند؛ چراکه اگر مثلاً فردی نیازهای معنوی یا اخلاقی را برتر از نیازهای مادی دانست، در نظام توزیع و ترتیبات اجتماعی مجالی برای تحقق آن ایجاد خواهد کرد. آنچه گفته شد، در کنار این مطلب که انکار حقایقی در باب خیر و سعادت بشر و ماهیت واقعی انسان به شکاکیت و نسبی‌گرایی محض اخلاقی و انسان‌شناسانه می‌انجامد، از جمله نقدهای این باب است (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳-۱۹۷).

۱-۱-۲. اصول عدالت رالنز

در این مقاله - با توجه به حوزهٔ مفهومی موضوع آن - بنا نداریم به تفصیل به تبیین اصول عدالت رالنز بپردازیم؛ اما برای آنکه در مورد براهین آن بحث کنیم، ناچاریم اشاره‌ای مختصر به این موضوع داشته باشیم:

رالنز خود را به‌جای انسان‌های واقع در وضعیت نخستین تصور می‌کند و تمام تلاش خود را برای تقریر اصول عدالت منصفانه‌ای به‌کار می‌بندد که انصاف در روش تصمیم‌گیری دربارهٔ محتوای اصول عدالت، ضامن درستی و اعتبار اصول نهایی خواهد بود. بنابراین، او نام نظریهٔ خود را «عدالت به‌مثابهٔ انصاف» می‌گذارد و روش نظریه‌اش را «وظیفه‌گرا» و «قراردادگرا» می‌داند.

قرارداد اجتماعی حاصل از توافق افراد در وضع اصیل، پایهٔ اخلاقی نظم اجتماعی و اصول عدالت اجتماعی زیر خواهد بود:

اصل اول: اصل برابری در آزادی‌های اساسی

با عنایت به اهمیت فراوان آزادی در لیبرالیسم، اولین اصل رالز به آزادی‌های اساسی انسان‌ها و چگونگی بهره‌مندی هر یک از آن، اختصاص یافته است. تقریر رالز از اصل اول بدین شرح است: «هر فرد باید نسبت به گسترده‌ترین مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی برابر دارای حق مساوی باشد؛ به گونه‌ای که برخورداری او مشابه برخورداری افراد دیگر از این مجموعه آزادی‌ها باشد» (رالز، ۱۹۹۰، ص ۲۰۶).

اصل دوم: اصل تمایز

اصل دوم که مایه تمایز رالز با دیگر لیبرال‌هاست و موجب سرازیر شدن سیل انتقادات آنان به اوست، بیان می‌کند که افراد در وضعیت نخستین، دست به قمار نمی‌زنند؛ زیرا در پس پرده جهل، از وضعیت آینده خود بی‌خبرند و ممکن است اتفاقاً پس از ورود به عالم یقین، مشخص شود که از حیث ثروت، درآمد و بهره‌مندی در میان اقدار آسیب‌پذیر قرار گرفته‌اند. انسان‌ها در پس پرده جهل، سودجو و خودخواه‌اند؛ اما از حسد دورند؛ یعنی به دنبال نفی خیر از دیگران نیستند (دادلی، ۲۰۰۱، ص ۲۲۰).

این اصل، برابری در خیرات اولیه اجتماعی را مطرح نمی‌کند؛ بلکه وجود نابرابری و تفاوت انسان‌ها در برخورداری آنان از خیرات یادشده را در موقعیت‌های خاص موجه می‌سازد؛ از جمله در موقعیت‌هایی که ممکن است این نابرابری به بهبود وضع اقتصادی و گسترش رفاه بینجامد.

او این اصل را چنین تقریر می‌کند:

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید به گونه‌ای سامان داد که:

۱. بیشترین نفع را برای کم‌بهره‌ترین افراد در پی داشته باشد و با اصل پس‌انداز عادلانه سازگار باشد؛
۲. تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها برای همگان باز باشد (همان، ص ۲۶۶).

این اصل علاوه بر آنکه به میزان نابرابری‌های مجاز اشاره می‌کند، تکلیف نسل‌های مختلف را در میزان بهره‌گیری از مواهب و ذخیره آن برای نسل‌های بعدی نیز تعیین می‌کند.

مطلوب اولیه آن است که شاهد برابری همگانی باشیم؛ اما اگر به هر دلیل، در جامعه‌ای نابرابری پیش آمد، به دلیل عدول از اصل برابری، باید این دو شرط محقق شود که: اولاً نابرابری‌ها به نفع ندارها باشد؛ ثانیاً مشروط به پایداری و سازگاری با اصل پس‌انداز عادلانه ثروت‌ها و مواهب برای نسل‌های آینده است؛ بدین شرح که فقرا اگر به دلیل بخش اول اصل دوم، متمایزاً دارای منبعی شدند، نباید به میزانی مصرف کنند که حق نسل‌های آینده پامال و تضییع شود و اگر مصرف بی‌رویه اتفاق افتد، باید از بهره‌برداری آنان جلوگیری کرد (افضلی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳).

ضمناً رانز در تصویری از نظام اولویت اصول خود، اصل اول «حق برابر انسان‌ها در بهره‌مندی از آزادی‌های اساسی» را مقدم بر اصل دوم اعلام می‌کند. بنابراین نمی‌توان به‌بهانه توزیع مناسب‌تر خیرات اولیه و اجرای اصول دیگر عدالت، آزادی‌های فردی افراد را تحت‌الشعاع قرار داد و محدود ساخت. آزادی افراد تنها در مصاف با آزادی دیگران است که می‌تواند کنترل شود.

ضمناً بخش دوم اصل دوم، مقدم بر بخش اول آن است. بنابراین می‌توان بخشی از تمایزهای مشروع را کنترل کرد تا فرصت‌های برابر برای افراد جامعه ایجاد شود (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷-۱۳۹).

۲-۱. خاستگاه عدالت در دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی نظریه عدالت اجتماعی خود را بر نظریه «ادراکات اعتباری» - که از ابداعات این فیلسوف معاصر است - بنا نهاده و ضمن تمیز میان ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، چگونگی شکل‌گیری اعتبارات انسان را شرح داده و ضمن آن، احکام عقل را به ثابت و متغیر تقسیم کرده است.

۲-۱-۱. مبانی و تبیین نظریه ادراکات اعتباری

ادراکات انسان بر چهار نوع است: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. از این چهار گروه، به «محسوسات»، «متخیلات»، «وهمیات» و «معقولات» نیز یاد می‌شود. سه نوع ادراک اول (حسی، خیالی و وهمی) همه جزئی‌اند؛ اما ادراکات عقلی همواره کلی‌اند؛ پس «معقول» یک معنا و مفهوم کلی است که قابل انطباق بر کثیر است؛ بنابراین هیچ مفهوم جزئی نمی‌تواند «معقول» باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰).

مفاهیم و گزاره‌های به‌کاررفته در نظریات مباحث علوم انسانی، از «واقعیت‌هایی مختلف با ماهیت‌های مختلف حکایت دارد؛ اما ماهیت‌ها و ویژگی‌های آن مفاهیم، از حیث «عینی یا ذهنی بودن»، «حقیقی و قانونی (مانند ابتدای بر علت و معلول) بودن» یا «قاعده‌مند و مبتنی بر وضع اعتباری بودن» متفاوت خواهد بود و جست‌وجو در واقعیت، به کشف ماهیت مفاهیم نظریات و دانش‌ها کمک خواهد کرد.

ادراکات اعتباری از ابتکارات مرحوم علامه طباطبائی می‌باشد. ایشان در کتاب‌های متعدد، از جمله *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (در مقاله ششم تحت عنوان: ادراکات اعتباری) و *المیزان فی تفسیر القرآن* این نظریه را طرح و تبیین کرده است. این نظریه به‌مثابه بنیادی برای نظریات علامه است و می‌تواند مبنای نظریه‌پردازی در شاخه‌های مختلف علوم قرار گیرد. امروزه در «فلسفه اخلاق» و «علوم اجتماعی» شاهد بیشترین توجه به آن هستیم (یزدانی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۶).

مفاهیم کلی حقیقی در معرفت‌شناسی اسلامی به سه دسته تقسیم شده‌اند: «مفاهیم ماهوی»، «مفاهیم فلسفی» و «مفاهیم منطقی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸-۲۰۱)؛ اما علامه طباطبائی دسته جدیدی به

این سه دسته افزودند که عبارت است از «مفاهیم اعتباری». برخاسته از این نظرگاه، گزاره‌های علمی نیز به تبع مفاهیم موجود در آنها، به «گزاره‌های حقیقی» و «گزاره‌های اعتباری» تقسیم شدند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۲۳).

اعتباریات امروزه در دو کاربرد «بالمعنی الاعم» (اعتباریات نظری و نفس‌الأمری = هر آنچه در اصطلاح «معقول ثانی» است) و «بالمعنی الأخص» به کار می‌رود. در مباحث اعتباریات، منظور علامه طباطبائی اعتباریات بالمعنی الأخص است. این دسته از ادراکات، لازمه قوای فعال انسان یا دیگر موجودات زنده‌اند؛ انسان‌ها برای انجام کارهای خویش، سلسله ادراکات یا مفهیمی را واسطه قرار می‌دهند؛ یعنی ادراکاتی که به وجهی متعلق قوای فعاله آدمی قرار می‌گیرند و نسبت «باید» را در آنها تصور می‌کنیم و به همین دلیل، آنها را «اعتباریات عملی» نیز می‌نامیم (همان، ص ۳۱۳).

۲-۱. ادراکات اعتباری بالمعنی الأخص در کلام علامه طباطبائی

علامه به معانی توهمی «که در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند»، اشاره می‌کند و فرض «مصدق نو» برای «مفهومی کهنه» را، بسته به بروز و ظهور «احساسات درونی» که همواره تغییرپذیرند، «معانی وهمی» می‌داند که «روی حقیقتی استوار است»؛ یعنی «حد وهمی» هر مصداقی، یک «مصدق واقعی دیگر» دارد؛ مثلاً «شیر» بودن انسان، در مقابل «شیر واقعی» است که حد شیر از اوست.

درست است که این معانی «وهمی» و «غیر واقعی» اند؛ اما «آثار واقعی» دارند؛ وگرنه غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهند بود. پس ما در حقیقت با ادراکات و معانی زائیده عوامل احساسی سروکار داریم که با ادراکات و علوم حقیقی ارتباطی ندارند؛ برای مثال یک تصدیق شعری با برهان قابل اثبات نیست (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۲).
وی می‌فرماید: باید ادعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته باشد و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الأخص می‌باشند که در آخر مقاله پنج تذکر داده شد) (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶).

در نظر علامه طباطبائی بشر از دوران کودکی و خردسالی خود تا دوران میان‌سالی و کهولت، تمام حواس خود را معطوف به اندیشه‌های شغلی و بایسته‌های زندگی خود می‌کند و از توجه به «سیر طبیعی و تکوینی» خود به کلی مشغول است؛ حال آنکه «همان طبیعت انسانی است؛ مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار به وجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد». بنابراین انسان را باید در دو سویه مختلف، مطلع نظر قرار داد:

- از یک سوی «طبیعت» انسانی او؛ که تمامی خواص تکوینی و آثار طبیعی را داراست؛

- از سوی دیگر، سلسله «ادراکات و افکار»ش؛ که «میانجی» است؛ بدین معنا که طبیعتش آنها را ایجاد کرده

است و آن‌گاه با مدد آنها آثار و خواص خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱).

اکنون که این مقدمه روشن گردید، باید دو مفهوم «قوای فعاله» انسان و «افکار اعتباری»، و آن‌گاه «ضابطه اعتباری بودن» یک مفهوم مشخص گردد. موجودات فعال علمی، افعال خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهند؛ از این رو باید صور ادراکی فعال خود را باقتضای قوای فعال خود داشته باشند (مقام «فعل» و «قوه»، همچون تولید مثل از طریق زاییدن یا تخم گذاشتن است) و چون افعال آنان به ماده متعلق است، باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند. موجود فعال در ابتدا متعلق مادی فعل را تمیز می‌دهد و سپس فعل را - که به نوعی تصرف در ماده است - انجام می‌دهد. از همین روست که انسان وقایع مخالف قوای خود را ناخوش می‌دارد و علاقه‌مند است ضد آن روی دهد؛ چراکه قوای فعاله انسانی، احساساتی درون انسان ایجاد می‌کند که او انجام دادن آنها را مطلوب می‌شمارد و بدان علاقه‌مند است؛ چراکه صورت احساسی خود را هم به فعل، هم به ماده و هم به خودش داده است.

علامه توضیح می‌دهد، چگونه انسانی که در پی خوردن است، نسبت میان قوه فعال و میان اثر آن را در خود ایجاد می‌کند و این تأسیس نسبت، میان انسان و افعال صرف جوارح (همچون دست و دهان و زبان و گلو و معده و عروق و...) نیست؛ بلکه هنگام گرسنگی، انسان به یاد سیری می‌افتد؛ آن‌گاه «نسبت ضرورت» یا «باید» را میان خود و احساس داخلی سیری ایجاد می‌کند (یا با لذت و حال خوشی که در سیری داشته است) و این «صورت احساسی درونی‌اش» را «می‌خواهد». پس اندیشه‌ای که قبل از هر چیز در او وجود دارد، آن است که «سیری» را «باید» به وجود آورد و «باید» مزبور نسبتی است که از میان قوه فعاله و کار قوه فعاله، یعنی حرکت، برداشته شده و میان مرید (خواهان = انسان) و مراد (خواسته = سیری) گذاشته شده است. این «یک اعتبار» است؛ چراکه سیری - که اساساً وجود نداشت - اکنون از حرکت زاییده قوه فعاله انسان صفت و وجوب یافته است. البته برای تحقق این «باید»، افعال دیگری نیز باید از انسان صادر شود که قوه فعاله «همه آنها» یا «گروهی» از آنها را متحد خواهد کرد و در مثال سیری، سیری اثر بلعیدن خواهد بود؛ بلعیدن خود اثر جویدن است؛ جویدن در اثر در دهان گذاشتن، در دهان گذاشتن مستلزم برداشتن، برداشتن در پی دست دراز کردن و... است. (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۹).

از این روست که قوای فعاله انسانی هزاران «باید» را تأسیس کرده و افعال زیادی را از ناحیه «عدم» به «وجود» و آن‌گاه «وجوب» کشانیده است که هر کدام از این بایدها، خود مستلزم دهها یا صدها باید دیگر است.

پس روشن گردید که انسان «یا هر موجود زنده‌ای» به واسطه به کار انداختن قوای فعاله‌اش، یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری ایجاد می‌کند؛ و ضابطه کلی اعتباری بودن یک مفهوم آن است که به وجهی متعلق قوای فعاله باشد

و بتوان در آن نسبت «باید» را فرض کرد؛ و این همان اعتباریات بالمعنی الأخص (یا اعتباریات عملی) است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰).

از میان اعتبارات فوق‌الذکر، اعتبار «وجوب»، «حسن و قبح» و «اصل استخدام و اجتماع» پایه نظریه عدالت علامه را تشکیل می‌دهند؛ که مورد اول در ادامه و دو مورد بعدی در بخش مرتبط بیان خواهد شد.

۳-۲-۱. اعتبار «باید» (وجوب)

انسان ابتدا متعلق مادی فعل را تمیز می‌دهد؛ سپس آن فعل را به‌مثابه یک تصرف در ماده انجام می‌دهد. در این میان، قوای فعاله انسانی احساساتی در درون او به‌وجود می‌آورند و آن‌گاه وی گاهی به انجام دادن آن فعل مشتاق خواهد بود و گاه به ترک آن (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۹۸).

«وجوب» یا «باید»، اولین اعتباری است که انسان در افعال ارادی و اختیاری خود می‌سازد و برای تحقق همه افعال او ضروری است. افعالی که از انسان صادر می‌شوند، پس از اعتقاد او به «وجوب» آن صادر می‌شوند. هنگامی که انسان سرپناهی برای خود می‌سازد، در حقیقت برای حفظ خود از بلایای طبیعی، در ذهن خود مفهوم «باید سرپناهی برای خود بسازم» را می‌سازد؛ حال آنکه اگر به هر دلیل لازم باشد که او از انجام این کار سر باز زند، این مفهوم را با «نباید» می‌سازد و اعتبار می‌کند (همو، ۲۰۰۷، ص ۳۴۷).

انسان هنگامی که مشتاق فعلی است، به تمامی حرکاتی که لازمه رسیدن به خواسته اوست، صفت «وجوب» یا «باید» یا «لزوم» می‌بخشد؛ به بیان دیگر، انسان در هر فعل ارادی، دو اعتبار انجام می‌دهد: ابتدا اعتبار حسن و قبح فعل است؛ یعنی وقتی انسان کاری را دوست داشت، حسن یا خوب بودن آن را اعتبار می‌کند؛ و در مقابل آن هنگامی که فعلی را دوست ندارد، قبح یا بد بودن آن را اعتبار می‌کند؛ وی سپس در مرتبه دوم، «باید و نباید» اعتبار می‌کند و مثلاً وقتی عدالت را حسن دانست، می‌گوید «باید» عدالت ورزید؛ و هنگامی که ظلم را قبیح دانست، می‌گوید «نباید» ظلم را مرتکب شد.

علامه علاوه بر مراحل نقل‌شده از سوی اصولیون برای اراده هر چیزی، یعنی «تصور فایده»، «تصدیق»، «شوق»، «عزم»، «جزم» و «حرکت» (آخوندخراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۴)، قائل‌اند است به اینکه نقش اصلی را در این میان، «حکم» می‌ایفا می‌کند که از نفس صادر می‌شود و با «تصدیق به فایده» که «حکمی نظری» است، متفاوت است؛ بلکه یک حکم انشائی اعتباری است که در قالب «باید چنین کرد» و «نباید چنان کرد» بیان می‌شود و این «باید» انسان را به حرکت به‌سوی مقصدی وامی‌دارد (طباطبائی، ۲۰۰۷، ص ۳۵۳ و ۳۷۲).

بدیهی است که این وجوب با وجوبی که در احکام تکلیفیة خمسة (وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت) وجود دارد، تفاوت دارد؛ گرچه وجوب تکلیفی نیز اعتباری است؛ چراکه ملاک در این وجوب مورد بحث ما - که همان «باید» است - آن است که فاعل آن کار را واجب دانسته و به‌سوی آن حرکت کرده است (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۹۹).

۲. براهین اثبات عدالت

اینکه عدالت از کدام مفهوم سرچشمه می‌گیرد و اصول آن کدام است، یک بحث است و اینکه چگونه می‌توان اصول عدالت را مبرهن کرد، بحثی دیگر. هر اندیشمندی که برای عدالت، اصولی وضع می‌کند، به‌ناچار باید برای اثبات آن اصول، براهینی اقامه کند. در ادامه براهین عدالت از دیدگاه رالز و علامه را به بحث خواهیم گذاشت.

۲-۱. براهین اصول عدالت رالز

به‌نظر می‌رسد که رالز برای مبرهن ساختن اصول عدالت خویش «تبیین تفصیلی وضع نخستین» را بهترین و طبیعی‌ترین راه می‌داند؛ اما در میان گفته‌ها و نوشته‌های او مواردی را به‌عنوان برهان می‌توان اصطیاد و مطرح کرد (ر.ک: افضل، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶-۱۳۹) که به‌اختصار بسیار به این شرح است:

۲-۱-۱. برهان قرارداد اجتماعی

صورت کلی قضیه برهان قرارداد اجتماعی رالز را می‌توان چنین تصور کرد:

الف) اصولی که انسان آزاد و فاقد تعصب در پس پرده غفلت بر آن اجماع کنند، اصول عدالت خواهد بود؛

ب) اصولی که انسان‌های آزاد و فاقد تعصب پذیرفته‌اند، همان اصل آزادی و تمایز است؛

ج) اصول عدالت، همان دو اصل آزادی و تمایز است.

رالز برای اثبات صغری، وضعیت نخستین را تبیین کرده است که به‌گفته‌اش/ج.ای. میسون، حالت افراد در این وضعیت، «هرگونه اعتراض اخلاقی که عموماً علیه عملکردهای منفعت‌طلبانه مطرح می‌شوند را نامحتمل می‌سازد» (میسون، ۲۰۰۳، ص ۴۷)؛ و هنگامی که سخن به گزاره کبری برسد، معتقد است که انسان‌های پیش‌گفته بر هیچ گزینه‌ای جز نظریه انصاف توافق نخواهند کرد؛ زیرا نظریات دیگر توانایی برآوردن کامل خواست آنها را ندارند و تنها نظریه انصاف می‌تواند از این مهم برآید؛ و البته انتقادات موجود بر نظریات رقیب، از جمله کمال‌گرایی، شهودگرایی و سودگرایی را (از قبیل نقض آزادی‌های فردی، ناپایداری، مشهور نبودن، نگاه ابزاری به انسان)، به‌عنوان مستندات خود بر این انحصار می‌شمارد (رالز، ۱۹۹۰، ص ۱۴۰).

۲-۱-۲. برهان عقلانیت (اصل دفع ضرر)

اصل حداکثر حداقل یا اصل دفع ضرر، به برهان عقلانیت منتج می‌شود؛ چراکه انسان‌های حاضر در تصویر وضعیت نخستین، در شرایط نبود اطمینان به‌سر می‌برند و از همه داده‌های آینده خود غافل‌اند؛ بنابراین قاعده تصمیم‌گیری و اصول یادشده حکم می‌کند که گزینه‌های پیش‌روی خود را با عنایت به بدترین پیامدهای احتمالی انتخاب کنند؛ به‌نحوی که بدترین پیامد آن، از بدترین پیامد گزینه‌های دیگر بهتر باشد؛ زیرا دستیابی به علم ناممکن است و کسب حداقل‌ها ضروری است و نیز گزینه‌های دیگر، پیامدهای غیرقابل‌تحملی دارد (همان، ص ۱۵۲).

اگر پس از کنار رفتن پرده غفلت، انسان اتفاقاً مشاهده کرد که ثروتمندی داراست، بخشی از دارایی خود را به فقیران خواهد داد؛ زیرا به اصل تمایز متعهد شده است (در چنین حالتی او بخشی از منافع خود را از دست می‌دهد؛ اما ضرر نمی‌کند)؛ اما اگر اتفاقاً مشاهده کرد که فردی فقیر و نادار است، نه تنها ضرر نمی‌کند، بلکه سود خواهد کرد؛ زیرا در وضع نخستین به سود خود تصمیم گرفته است (همان، ص ۱۵۴-۱۵۶).

۳-۱-۲. برهان غایات فی‌نفسه (ends in themselves)

یک گروه از نظریات فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی (همچون نظریات سودگرایی) به انسان‌ها دید ابزاری دارند و گروهی دیگر (همچون سنت کانتی) انسان‌ها را غایات مستقل فی‌نفسه تصور کرده‌اند. در نگاه کانت، نگاه ابزاری به انسان ممنوع است؛ چه او را در خدمت امر قدسی قرار دهیم - کاری که نظام دینی و به‌بهانه غایت قرار دادن خدا انجام می‌دهد و انسان را به خدمت خدا دعوت می‌کند - و چه او را در دست هم‌نوعش قرار دهیم (مکاتب سودگرایی) (کانت، ۱۷۸۵، ص ۱۰۵).

رالز نیز انسان را غایت فی‌نفسه می‌داند؛ زیرا می‌گوید: هر کس مطابق اصولی باید عمل کند که خود او در وضعیت نخستین پذیرفته است؛ اما انسان‌ها نمی‌توانند هر اصلی را بپذیرند و به‌عنوان مثال یک اصل سودگرایانه را محط نظر قرار دهند؛ زیرا زمینه سوءاستفاده فراهم می‌شود و اصول ناسازگار باید به کناری نهاده شوند. ضمناً انسان به عزت نفس و مناعت طبع خویش اهمیت قائل است و نظریه عدالت به‌مثابه انصاف در مقایسه با نظریات سودگرایانه، عزت نفس و خودباوری انسان‌ها را تأمین می‌کند و موجب همیاری اجتماعی آنان می‌شود؛ زیرا انسان‌ها می‌فهمند که دیگران برای آنان و فعالیت‌های آنان ارزش قائل‌اند (رالز، ۱۹۹۰، ص ۱۷۸-۱۸۰).

۴-۱-۲. موازنه تأملی (reflective equilibrium)

اگر دو امر نظری (از قبیل یک فرضیه و اعتقادات)، متفاوت (= ناسازگار) باشند، لازم خواهد بود که طرف معقول و صحیح را بیابیم و طرف دیگر را اصلاح و ضعف آن را برطرف کنیم. این عیب‌یابی و اصلاح می‌تواند متوجه فرضیه شود (که منجر به بهبود فرضیه خواهد شد)؛ و می‌تواند متوجه اعتقادات باشد که منجر به تغییر یا اصلاح آن خواهد شد؛ و گاه لازم خواهد بود که در هر دو طرف تغییراتی ایجاد کنیم تا هماهنگی مطلوب حاصل شود؛ و در بدترین حالت که هیچ طرفی بهبود و اصلاح را نپذیرد و امکان آشتی میان آنها برقرار نشود، از یکی به نفع دیگری چشم‌پوشی خواهیم کرد.

این فرایند ممکن است لازم باشد که بارها و بارها تکرار شود و هر بار دقت نظر بیشتری لحاظ گردد که نام آن فرایند «موازنه تأملی» است؛ زیرا با سنجش‌های فکورانه و سازگاربخشی انجام می‌گیرد. رالز وضع نخستین را با موازنه تأملی توجیه می‌کند و حتی مقایسه و سنجش خود را درباره نظریه‌اش، به نظریات رقیب هم می‌کشد (همان، ص ۹-۴۸).

رالز از سه اصل مهم روان‌شناسی تحت عنوان «تمایل به محبوبیت داشتن»، «تمایل به دوست داشتن کسانی که به وظایف خود در یک نظام عادلانه عمل می‌کنند» و «تمایل به عمل بر اساس موازین اخلاقی و انسانی» اشاره می‌کند و نظریه انصاف خود را بیش از دیگر نظریات، خصوصاً سودگرایی، با اصول سه‌گانه فوق سازگار می‌داند (همان، ص ۴۹۸-۵۰۱).

در نظریه انصاف، اصل تمایز «محبت» زاست و هنگامی که محبت ایجاد شد، محبت‌های دیگر نیز ایجاد می‌شوند (همان‌گونه با اصل اول نظریه که از دوستی دوستی می‌خیزد)؛ و نگاه دوستانه به دیگران یک اصل مهم خواهد بود؛ و در نهایت، نظریه انصاف یک نظریه اخلاقی است (اصل سوم روان‌شناسی).

۶-۱-۲. برهان اجماع هم‌پوششی (overlapping consensus)

تقریر این برهان اندکی مفصل و بر محورهای مختلف مبتنی است که به اختصار فراوان چنین قابل ترسیم است:

۱. تکثیر در جوامع دموکراتیک واقعی انکارناپذیر است؛ باید آن را پذیرفت؛
۲. تکرر موجود، تکرری همیشگی است، نه موقت؛ پس نباید برای حذف آن تلاش کرد؛
۳. برچیدن تکرر فقط با قوه قهریه ممکن است؛ ولی استفاده از زور برای ایجاد همبستگی موجه و مفید نیست؛
۴. جامعه باید ثبات و پایداری داشته باشد؛
۵. پایداری اجتماعی جامعه به توافق همه گرایش‌های متکثر آن بستگی دارد؛ وگرنه جامعه نابود خواهد شد؛
۶. تلقی خاص از خیر و سعادت، امکان دریافت مقبولیت عمومی جامعه را نخواهد داشت. برای سامان‌بخشی به ساختارهای کلان اجتماعی باید از مسائل مناقشه‌انگیز اجتناب کرد؛
۷. اصول عدالت به‌مثابه نظریه سامان‌دهنده ساختارهای کلان اجتماعی، از فرهنگ‌های دموکراتیک بیرون آمده است و هیچ تلقی خاصی از خیر ندارد؛
۸. اصول عدالت برای پشتوانه اجماع هم‌پوششی است و ظرفیت حمایت گروه‌های مختلف و آموزه‌های متعارض را در خود دارد؛
۹. ثبات و پایداری در جوامع تکررگرایانه، تنها در پرتو اصول عدالت - که از حمایت اجماع هم‌پوششی بهره می‌گیرد - امکان‌پذیر است (فریمن، ۱۹۹۱، ص ۳۸۴-۳۹۵).

۲-۲. براهین عدالت علامه طباطبائی

عدالت در نظر علامه از اعتباریات است. وی برای اثبات نظریه عدالت خویش و بیان ارزش آن، ابتدا به این بحث می‌پردازد که انسان دارای خوی استخدام است؛ یعنی برای رفع نیازهای خود در جهت بقایش، همه کس و همه چیز را به کار می‌گیرد (= استخدام می‌کند). وانگهی وی برای رسیدن به منافع خویش لازم می‌بیند به منافع دیگران نیز

گردن نهد؛ چراکه اگر به سود دیگران توجه نکند یا آن را به رسمیت نشناسد، نخواهد توانست به سود خویش دست یابد. پس وی اساساً به دنبال سود خویش است؛ اما سود دیگران را به ضرورت و از روی اضطرار پذیرفته است و اینجاست که مسئله عدالت اجتماعی اعتبار می‌شود و به عبارت غیرفلسفی، ظهور کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۷).

با توجه به این مقدمه روشن شد که چرا علامه برای رسیدن به شرح عدالت، از اجتماع و مفاهیم اجتماعی و ارزش‌های جامعه سخن می‌راند و چگونه به موضوع استخدام‌گری انسان رسیده است.

۱-۲-۲. حسن و قبح

علامه طباطبائی^{۱۱} ضمن طرح نظریه اعتباریات، در عین اینکه برای حسن و قبح ذاتی ارزش وجودشناختی قائل است، آن را از سنخ وجود اعتباری و نه وجود عینی می‌شمارد. علامه طباطبائی با این تحریر از حسن و قبح عقلی، ضمن اینکه از تحلیل‌های سنتی حسن و قبح فراتر رفته، به تحلیلی از جنبه روان‌شناسی فلسفی از موضوع رسیده که موجب توسعه زمینه کاربردی آن گردیده است.

علامه طباطبائی با بیان آنکه حسن و قبح در محسوسات به معنای زیبایی آن و ملائمت (سازگاری) با ادراک حسی (یا زشتی و ناسازگاری) است و با توجه به آنکه انسان داوری خود در مورد محسوسات را به مفاهیم اعتباری و عناوین اجتماعی تسری می‌دهد، حسن و قبح افعال را آن می‌داند که با اغراض اجتماعی و سعادت و کمال طبیعت انسانی مناسب باشد (در مورد حسن) و نقطه مقابل آن را قبیح می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲)؛ حال آنکه برخی همچون ابن‌سینا معتقدند که حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم است؛ یعنی هر فعلی که فاعل آن مستحق مدح باشد، حسن است و در مقابل، هر فعلی که مرتکب آن مستحق نکوهش در دنیا و عذاب در آخرت باشد، قبیح است: «يُعرفون الحسن: بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح أو لا استحقاق ذم. فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب وإلا فلا والقبیح: بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۶۸). این تعریف، مختار استاد جعفر سبحانی از متکلمان معاصر ما نیز می‌باشد (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱). در نظر علامه، خیرخواهی، عدالت، یاری رسانیدن به دیگران، تعلیم و تربیت و امثال آن، نیکو و حسن خواهند بود و ستم، تجاوز به حقوق دیگران و امثال آن قبیح؛ و از این رهگذر است که اصول اخلاقی، جاودانه توصیف می‌شود؛ چراکه ملائمت یعنی سازگاری افعال با اغراض و اهداف اجتماعی و سعادت و کمال بشر؛ و اجتماع، همبستگی و ثابت است؛ بنابراین حسن و قبح نیز غیرمتحول، بلکه پایدار و همیشگی است. از سوی دیگر، با توجه به تقریر حضرت علامه باید گفت: «گفتار علامه طباطبائی درباره معنای حسن، با معقول ثانی دانستن حسن و قبح سازگار است...؛ انسان در آغاز حسن را به گونه معقول ثانی دریافته و سپس در مورد اعتباریات اجتماعی به کار گرفته است» (ر.ک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹).

انسان اولیه برای رهایی از خطرات درندگان و دشمنانش، میان آب یا بالای کوه‌ها و در میان غارها زندگی می‌کرد و از امور طبیعی برای مقابله با این مشکلات بهره می‌برد؛ همان‌گونه که برای بریدن، از سنگ‌های تیز استفاده می‌کرد. وی از طبیعت برای رسیدن به اهداف خود حداکثر استفاده را کرده و از نباتات و جمادات و حیوانات در امور روزمره، خوراک، پوشاک، بهداشت و سلامتی، حمل‌ونقل، رفاه و آسایش و... به‌گونه‌ای بهره برده است که رقم تعداد تصرفات او در صورتی که شمرده و فهرست شود، به ارقامی سرسام‌آور منتهی خواهد شد. چنین انسانی پس از ملاحظهٔ هموعان خود به اندیشهٔ بهره‌گیری از توان او نیز افتاده است و البته باید دانست که اجتماع، فرع استخدام بوده است و اجتماع انسانی در اثر پیدایش توافق دو استخدام از طرفین بوده است؛ نه آنکه طبیعت، آن دو طرف را به چنین اندیشه‌ای رسانیده باشد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۴).

واضح است که مطابق اصل «حب ذات»، هم حیوانات و هم انسان‌ها خود را دوست می‌دارند. انسانی که دارای حب ذات است، وقتی انسان دیگری را ملاحظه می‌کند، حداقل گرایشی که به وی خواهد داشت و خواهان نزدیک شدن به او خواهد بود، آن است که با وی «احساس انس» دارد؛ بنابراین به اجتماع با هموعش می‌اندیشد و همین تقارب و اجتماع، نوعی استخدام به سود احساس‌گریزی است که چون این احساس، فراگیر و همگانی است، اجتماعی تعاونی شکل می‌گیرد که در نتیجهٔ آن، احتیاجات همه با هم تأمین می‌شود (همان، ص ۲۰۶).

در آنچه گذشت، مراد ما از استخدام، استعمار دیگران و اختصاص آنان (یا نتایج کوشش‌های آنان) به خود (یا سود خود) نیست. بنابراین علامه طباطبائی درخواست کرده است که از واژهٔ «استخدام» سوء تعبیر یا «تفسیر ناروا» نشود (همان، ص ۲۰۷)؛ اما پس از وی، این سوءفهم پیش آمده و موجب بروز مناقشات و نقدهایی بر این نظریه گردیده است که نگارنده، مناقشات فوق را در رسالهٔ دکتری خود به‌تفصیل نقل کرده و روایی آنها را بررسی نموده است (محسن‌زاده، ۱۳۹۸، فصل‌های سوم و چهارم). درست است که انسان گاه تلاش کرده است با برده‌داری مستقیم، هموع خود را زنجیر به گردن یا بر دست و پا بفروشد و در زمانی دیگر، در پس نقاب الفاظ زیبای آزادی، صلح، مدنیت، حقوق بشر و... به استعمار یا استملاک آنان پرداخته است، اما منظور از استخدام این امور نیست؛ بلکه مراد از استخدام آن است که انسان تکویناً با هدایت طبیعی، استخدام را اعتبار می‌کند؛ یعنی از همگان سود می‌خواهد؛ و آن‌گاه اجتماع را اعتبار می‌کند؛ یعنی برای سود خود، همه را می‌خواهد. چنین انسانی، برای سود همگان، حسن عدالت و قبح ظلم را اعتبار می‌کند؛ یعنی معتقد می‌شود که عدالت نیکوست و ستم زشت است و پیاده شدن عدل اجتماعی را خواهان می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۲۰).

۳. جمع‌بندی و تحلیل

نظریات عدالت، عموماً در چند حوزه اقدام به نظریه‌سازی کرده‌اند که از جملهٔ آنها کلان‌موضوعاتی از جمله «چیستی عدالت»، «منشأ عدالت»، «ملاک عدالت»، «عینی یا ذهنی بودن آن ملاک» و ریزموضوعاتی از قبیل

«عمل عادلانه در عقل یا احساس»، «رابطه عدالت با منفعت»، «استنتاج عدالت از حوزه اخلاق یا حوزه منفعت‌ها» و «رابطه عدالت با قدرت» است. از چپستی عدالت یا ماهیت عدالت که بگذریم، باقی نظریات عدالت، بسته به میزان دغدغه‌مندی صاحب‌نظران آن به بخشی از موضوعات یادشده پرداخته‌اند و در عین حال می‌توان پرداختن به «عینیت یا ذهنیت ملاک عدالت» و «تبیین ملاک‌های عملی عدالت» (با احکام هنجاری و تجویزی) را دو رویکرد نسبتاً متفاوت در این عرصه دانست که رویکرد ارائه پاسخ به این پرسش بنیادین در فلسفه عدالت را تقریر می‌کند که «برای ایجاد عدالت باید چه کرد؟». رالز به‌عنوان اندیشمندی که در سنت فکری قرن بیستم برای استقرار عدالت، به‌منظور نحوه توزیع منابع و مبانی تعیین حقوق افراد و بررسی امتیازات لازم برای رسیدن به مناصب اجتماعی، به موضوع «نهادهای اجتماعی» پرداخته و «عدالت به‌مثابه انصاف» را تقریر کرده است؛ که «انصاف» به «روش اخلاقی رسیدن به عدالت» اطلاق می‌گردد و «عدالت» از رهگذر تصمیمات منصفانه حاصل می‌شود.

جان رالز نظریه عدالت خود را در متن سنت کانتی مبتنی بر «وضع نخستین» تقریر کرده و اعلام نموده است که انسان‌ها در پس پرده جهل، در زمینه توزیع خیرات و میراث دنیا به‌نحوی توافق خواهند کرد که پس از ورود به دنیا و ملاحظه وضعیت نهایی‌شان، اگر در وضعیت «برخوردار» قرار گرفته بودند، احتمالاً اندکی از خیرات را از دست می‌دهند؛ اما در وضعیت «ناداری»، با کمترین میزان خسارت مواجه خواهند شد. او برای این امر دو اصل «آزادی» و «تمایز» را تبیین کرده است. در این تقریر، انسان‌ها به‌دنبال به حداکثر رساندن شادکامی خود در دنیا نیستند؛ بلکه در حال دفاع از خویش در حالت پایین‌ترین نقطه بهره‌مندی قابل تصورند؛ به‌گونه‌ای که از «بیشترین آزادی» بهره‌مند شوند؛ البته تا جایی که با آزادی دیگران سازگاری داشته باشد؛ و دوم آنکه نحوه توزیع ثروت در جامعه به‌نحوی سامان یابد که نادرترین انسان‌ها تا حد امکان «دارا» شوند. نظریه عدالت رالز در نقطه خاستگاه و براهین، با اشکالات متعددی از جمله موارد زیر روبه‌روست:

الف) عدم انسجام درونی و بیرونی: برای آنکه هر گزارش یا نظریه‌ای پذیرفته شود، «انسجام درونی» و «بیرونی» از اولین شرایط خواهد بود. انسجام درونی به گزاره‌های داخلی نظریه و انسجام بیرونی به استقبال محافل علمی و نیز تطابق آن با سایر یافته‌های علمی و تجربی بشر مربوط می‌شود.

رالز تلاش کرده است اصول عدالت خود را با طرح «موازنه تأملی» با یافته‌های بشری منسجم سازد؛ گرچه در این موازنه، گاه نظریه اصلاح می‌شود و گاه یافته‌های دیگران تعدیل می‌گردد. نورمن دانیلز معتقد است که اصول عدالت رالز، نه انسجام درونی دارد و نه انسجام بیرونی (به نقل از: افضلی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹؛ همچنین بنگرید: دانیلز، ۱۹۷۹، ص ۲۵۸).

برای مثال، از میان آزادی‌های اساسی، حق رأی یا حق محاکمه منصفانه را در نظر بگیرید. در ظاهر همه دارای حق یکسان رأی و محاکمه‌اند؛ اما در حقیقت، آن که ثروتمند است، قدرت تأثیرگذاری بر آرای دیگران و تغییر

سرنوشت انتخابات را دارد و در موضوع محاکمه، امکان دریافت حکم مطلوب خود را بیش از یک فرد فقیر دارد. نقش رسانه‌های عمومی در تغییر افکار عمومی نیز از همین باب است.

اصل دوم رالز نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را مجاز کرده است. بنابراین، آزادی به محاق خواهد رفت؛ چراکه اجتماع ثروت و قدرت زمینه تجاوز به حقوق دیگران را ایجاد خواهد کرد و نتیجه نهایی، محرومیت اکثریت جامعه خواهد بود (افضلی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۷-۱۹۰).

ب) بی‌توجهی به شایستگی: استحقاق انسان‌ها و شایستگی افراد، با توجه به میزان کوششی که از خود نشان داده‌اند، یکی از عوامل مؤثر بر تفسیر آنان از عدالت، و تطبیق وضعیت زندگی انسان‌ها با عدالت یا بی‌عدالتی است. جان رالز خود به‌وضوح تأیید می‌کند که نظریات عدالت ناظر بر عقل عرفی، عدالت را با شایستگی مرتبط می‌کنند؛ اما نظریه او فاقد چنین رویکردی است (رالز، ۱۹۹۰، ص ۳۱۰). او در توجیه این موضوع به دو نکته اشاره می‌کند: اول آنکه نمی‌دانیم هر کس شایستگی چه چیزی را دارد، مگر آنکه پیشتر قواعد عدالت را تدوین کرده باشیم؛ ولی چون در وضعیت نخستین و هنگامه وضع قوانین و اصول عدالت هستیم، نمی‌توانیم فهممان درباره عدالت را بر شایستگی بنا کنیم.

دوم آنکه پس از تدوین قوانین و اصول عدالت، مشخص خواهد شد که شایستگی محل بحث نیست؛ بلکه فقط توقعات مشروع است که محل بحث است؛ و اساساً تلاش برای به‌کارگیری مفهوم شایستگی، راه به جایی نخواهد برد (سدیر، ۱۳۹۰، ص ۴۱۷-۴۱۸). واضح است که «شایستگی» یکی از توقعات مشروعی است که او بر آن صحنه می‌نهد و با پذیرش آن، راهی برای انکار یا حذف اصل توجه به شایستگی افراد در توزیع خیرات و مبررات اجتماعی نخواهد داشت؛ اما با توجه به سازوکاری که اتخاذ کرده است، نمی‌تواند آن را در صورت‌بندی خویش جانمایی کند. برخلاف نظر رالز، چنین ناتوانی‌ای مانع حضور شایستگی در عوامل قرار دادن افراد در مسیر بهره‌مندی از خیرات در صف توزیع نخواهد بود.

سوم آنکه اگر ثروتمندان دارایی‌های خود را از طریق عادلانه و قانونی کسب کرده باشند، جریان الگوی توزیع اقتصادی برای برقراری عدالت توزیعی از طریق انتقال ثروت به محرومان، بدون کسب رضایت مالکان ثروتمند، خلاف حق قانونی مالکیت است؛ پس ناقض حقوق فردی، غیراخلاقی و غیرعادلانه خواهد بود (نویزیک، ۱۹۷۴، ص ۸۸).

به‌جز موارد پیش‌گفته، اشکالات دیگری از قبیل کند کردن روند پیشرفت، عدم بقای مطلوبیت اصول مورد توافق پس از کنار رفتن پرده جهل، ایجاد تبلی در جامعه، و ترجیح بدون مرجح وضعیتی مفروض بر وضعیت مفروضی دیگر، به این نظریه وارد شده است (بونین و جیمز، ۱۹۹۹، ص ۲۶۲).

اما علامه طباطبائی در ساحت فلسفی، نظریه عدالت خویش را مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری بنا نهاده است. وی توضیح داده است که انسان برای رفع نیازهای خود با به‌کارگیری قوای فعاله خود، سلسله‌ای از ادراکات و افکار

را می‌سازد و نسبت «باید» را در آنها فرض می‌کند. یکی از این اعتبارات پیش از تشکیل اجتماع، «استخدام» است؛ بدین شرح که انسان از دیگران سود خود را می‌خواهد؛ ولی چون سود او در گرو سود دیگران است، برای رسیدن به سود خود، سود دیگران را نیز می‌خواهد؛ و از این لحظه، «اجتماع» اعتبار می‌شود و آن‌گاه برای وصول به سود همگان، «عدل اجتماعی» (به تعبیر علامه، حسن عدالت و قبح ظلم) اعتبار می‌گردد.

اعتبار استخدام، اجتماع و عدل اجتماعی، از اعتبارات ثابت انسانی است و انسان با طبیعت اولی خود، از آنجا که به دنبال اشباع غرایز خویش است، به دو امر «بایسته بودن عدالت» و «ارزشمندی عدالت» مبتنی بر طبع «استخدام‌گری» خویش و با شعور اجتماعی خود حکم می‌کند. البته این امر به معنای نفی «من‌علوی» در وجود انسان نیست؛ بلکه اصل عدالت را تنها با تمسک به بُعد مادی وجود انسان اثبات کرده است؛ حال آنکه در مؤلفات علامه، توجه به فطرت الهی بشر نقش پررنگی دارد؛ با تمسک به قرآن و سنت می‌توان به براهین مطلوبیت، لزوم و کارکردهای عدالت فردی رسید. انسان در عین حال که طبیعی است، دارای روح دمیده‌شده الهی است و سرتاپای دین و تمامی اجزای پرشمار نظام دینی - به‌عنوان یک ماشین برساخته شارع - در تلاش است او را به عدالت برساند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۰ به بعد). از سوی دیگر، عدالت در پهنه «تکوین» شامل همه موجودات عالم است که هر یک از آنها برای رسیدن به «کمال مطلوب خویش» با تجهیز خداوند در «صراط» طی مسیر می‌کنند (همان، ج ۱۴، ص ۱۶۷). عدالت فردی و برقراری عدالت اجتماعی از مفاد تشریح است و در عین حال عدالت تشریحی مستلزم عدالت اجتماعی است؛ مشیت خداوند بر آن تعلق گرفته است که عدل او از مجرای عدالت بشری محقق گردد؛ و بدیهی است که بازگشت سود این عدالت، به مردم است؛ چنان‌که نتیجه ظلم اجتماعی نیز به خود مردم بازمی‌گردد و در هر دو حال، سود یا ضرری متوجه خداوند نخواهد بود (همان، ج ۳، ص ۲۴۸).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، *الإشارات و التنبیهاات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- افضلی، سید عبدالرؤوف، ۱۳۹۱، *تبیین و نقد فلسفه سیاسی جان رالز*، تهران، پژوهشکده باقرالعلوم (ع).
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۶ق، *حاشیه کتاب المکاسب*، تصحیح و تعلیق مهدی شمس‌الدین، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، *رساله فی التحسین و التقیح العقلمین*، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- سدیر، مک اینتایر، ۱۳۹۰، *در پی فضیلت - تحقیقی در نظریه اخلاقی*، ترجمه دکتر حمید شهریار و دکتر محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمآلهین)، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مقدمه و باورقی مرتضی مطهری)، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر اسلامی.
- _____، ۲۰۰۷م، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، مصحح صباح الریعی، قم، مکتبه فیک لإحياء التراث.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، بی‌تا، *اخلاق ناصری*، تحقیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- محسن‌زاده، محمدعلی، ۱۳۹۸، *نظریه عدالت علامه طباطبائی (ع) و نقدهای مطرح بر آن* (رساله دکتری)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- واعظی، احمد، ۱۳۸۳، «نارسیایی قرائت اخلاقی "رالز" از لیبرالیسم»، *علوم سیاسی*، ش ۲۶، ص ۵۳-۷۷.
- _____، ۱۳۸۶، *جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- یزدانی مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۹، «حُسن و قبح و مسأله عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی (ع)»، *علوم سیاسی*، ش ۵۰، ص ۵۷-۸۰.

Bunnin, Nicholas & Eric Tsui-james, 1999, *The Blackwell Companion to Philosophy*, Wiley-Blackwell.

Daniels, Norman, 1979, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *Journal of Philosophy* 76(5), p.256-282.

Dudley, Knowles, 2001, *Political Philosophy*, London, Routledge.

Freeman, Samuel (editor), 1999, *Collected Papers*, Harvard University Press.

Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*, London, Menston, Scolar P.

John, Rawls, 1990, *A Theory of Justic*, oxford university press.

John, Rawls, 2001, *Justice as fairness: A restatement*, Harvard University Press.

Kant, I. ,1785, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton.

Mason, H. E, 2003, "Midwest studies in Philosophy" in: *Critical Assessments of leading political philosophers* II, (ed.) Chandran Kukathas, London & New York, Routledge.

Nozick, Robert, 1974, *Anarchy*, state and utopia, New york, Basic Books.