

از عدالت فردی تا عدالت اجتماعی

□ زهرا خزاعی

عضر هیئت علمی دانشگاه قم

عدالت چیست؟

عدالت (= دیکایوسونه)^۱، واژه‌ای است آشنا و در نگاه برخی آنقدر مبهم، که به باور آنها تا کنون هیچیک از تعاریف مطرح شده در طول تاریخ نتوانسته غبار ابهام از چهره آن بشوید. مفهومی که باعتقاد فلاسفه اخلاق، برترین فضیلت، و بباور حکام و سیاستمداران، مهمترین رکن بقای نظام جامعه می‌باشد. در مقابل، برخی دیگر این ابهام را برخاسته از تطبیق مفهوم عدالت می‌دانند که این، خود معلول اختلافات جدیدی است که در پی روشن نبودن پاسخ سؤالات مرتبط با عدالت و یا سختی فراهم نمودن شرایط تحقق آن، بوجود آمده است.

عدالت چیست؟ آیا یک فضیلت است؟ در اینصورت فضیلتی فردی است یا اجتماعی؟ و با فرض ارزشمند بودن، آیا ارزش آن ذاتی است یا ابزاری؟ چگونه می‌توان همه افعالی را که عادلانه می‌خوانیم توجیه کرد؟ دآوری نهایی درباره درستی و نادرستی احکام بر عهده کیست و چگونه می‌توان قوانین آن را تعیین نمود؟ از طریق شریعت؟ عقل؟ جامعه؟ احساسات درونی و... کدامیک؟ جهت پاسخ به این سؤالات، دو دیدگاه متفاوت را مطرح خواهیم نمود: دیدگاه نخست که عدالت را در ابتدا بعنوان یک فضیلت فردی معرفی می‌کند و با گذر از آن به عدالت اجتماعی می‌رسد، و دیدگاه دوم که عدالت اجتماعی را آغاز و سر منشأ همه خیرهای فردی می‌داند. ارسطو، افلاطون و دیگر متفکرانی که اخلاق فضیلت

چکیده

عدالت از مأنوسترین و پیچیده‌ترین واژه‌هایی است که برغم باور به ضرورت وجود و زیبایی آن، از پرنزاعترین مفاهیم در طول تاریخ می‌باشد.

ابهام در مفهوم و یا اشکال در نحوه تطبیق آن بر مصادیق، گاه آدمی را آنچنان در تنگنای باور و عمل قرار می‌دهد که او را وا می‌دارد تا یا با توجیحات عقلانی، راه تردید را بر زیبایی و ضرورت آن پریندد و یا از طریق سعه مفهومیش، سعی در تبیین مجدد چیستی‌ش نماید. افلاطون، ارسطو و راولز سه فیلسوف برگزیده‌ای هستند که در این نوشتار، دیدگاه آنها را درباره ماهیت عدالت جویا شده‌ایم. اختلاف فلاسفه یونان و راولز در مبانی اخلاقی باعث دامن زدن به تفاوت‌هایی شده که آثار آن را در مفهوم عدالت اجتماعی راولز شاهدیم.

از عدالت فردی تا عدالت اجتماعی، موضوعی است که با طرح آن، در صدد اثبات این مطلبیم که ثبات اولی برای تحقق دومی، ضروری و الزامی است.

کلید واژه

عدالت فردی؛ اخلاق وظیفه‌گرا؛
عدالت اجتماعی؛ افلاطون؛
اخلاق فضیلت‌مدار؛ ارسطو؛
راولز.

۱. «دیکایوسونه»، واژه‌ای است یونانی که بمعنای «کشور»، «درباره عدالت» و یا «درباره انسان عادل» است.

(Virtue Ethics) را بعنوان تئوری اخلاقی خود برگزیده‌اند حامی رویکرد نخستند و «جان راولز» که با تکیه بر مبانی اخلاقی کانت، حق و عدالت را بر خیر و فضیلت مقدم می‌دارد از دیدگاه دوم دفاع می‌کند.

عدالت در محاورات افلاطون

عدالت، محور اصلی محاورات جمهوری و گورگیاس را تشکیل می‌دهد. مشاجره بین سقراط و ترازیماخوس در رسالهٔ نخست و بین سقراط و کالیکلس در رسالهٔ دوم از حوزه وسیعی برخوردار است. تعارض چنین مخالفینی است که باعث می‌شود تا مفهوم عدالت براحتمی قابل تبیین نباشد. اختلافی که در واقع حکایت از تعارض بین قدرت و حق دارد، بین کسانی که زور و قدرت را باعث ایجاد حق می‌دانند و عدالت را صرفاً بعنوان یک مصلحت می‌پذیرند، و آنها که حق و عدالت را معیار قرار داده و بر این باورند که قدرت، هم می‌تواند بحق اعمال شود و هم پناحق. افلاطون برخلاف متفکرینی مانند پروتاگوراس، معتقد است که هم می‌توان در مقابل سؤال از ماهیت عدالت، پاسخ بطور عینی صحیحی را ارائه کرد و هم در اینباره که چه شخصیتی، کدام سازمانها و کدام اعمال عادلانه‌اند. وی در جمهوری، صور محتمل ماهیت عدالت را با مخاطبینش بررسی می‌کند تا سرانجام به آن چیزی دست یابد که از نظر او، بهترین وجه، شاخصه‌های اصلی عدالت را تعیین می‌کند.

الف) عدالت بمعنای اداء دین نیست

افلاطون نمی‌پذیرد که عدالت صرفاً بمعنای درستکاری و اداء دین و پس دادن ودیعه باشد^۲ چرا که احتمال دارد این اداء دین، ظلمی را بدنبال داشته باشد که برنادرستی تعبیر عدالت به اداء دین گواهی می‌دهد. از اینرو در نظر وی اگر یکی از دوستان ما، چاقویی را به ما امانت دهد و سپس در حال دیوانگی آن را مطالبه کند، عدالت اقتضای بازگرداندن آنرا ندارد.

ب) عدالت بمعنای اداء دین براساس

شایستگیها هم نیست

این تفسیر را پولیمارخوس مطرح می‌کند و بتدریج روشن می‌شود که به نظر او، تعیین شایستگیهای افراد، توسط قراردادهای رایج در جامعهٔ آنتی معاصر صورت می‌گیرد. بگفتهٔ وی، دین ما به هر کس، آنچه‌ای است که سزاوار است؛ سزاوار دوستان، نیکی است و سزاوار دشمنان، بدی. اما این تفسیر نیز مورد پسند سقراط نیست زیرا اگر اداء حق دوستان و دشمنان، مدار ارزشمندی باشد

پزشکی که در باب سلامت، در ادای این حق بیش از همه تواناست و یا ناخداایی که در سفر دریایی، قدرتمندتر از بقیه نمودار می‌شود، کاربرد مهارت آنها بیش از عدالت است. در نتیجه، ارزش عدالت نسبت به امور روزمره بسیار اندک و ناچیز می‌شود زیرا عدالت صرفاً در حفظ ادای دین بر حسب شایستگیها کارآمد است نه در مورد استفاده از اموال و کاربرد مهارتها.

از سوی دیگر اگر غایت عدالت را همیشه «سود رساندن به دوستان و ضربه زدن به دشمنان» بدانیم مراد کدام دوست و دشمن است؟ دوستان واقعی یا ظاهری؟ آیا ممکن نیست خطا در مقام تشخیص دوستان باعث شود که مرد عادل باشتباه، سبب زیان دوست و منفعت دشمن گردد؟ از اینرو سقراط بجای کلمهٔ دوست و دشمن، انسان نیک و بد و معادل آن عادل و ظالم را قرار می‌دهد اما باز هم از تعریف مذکور، خشنود نیست.^۳

ج) عدالت بمعنای منفعت اقویا هم نیست

ترازیماخوس سوفسطی، که عدالت را جز بمعنای منفعت اقویا و یا هماهنگی ناشی از ارادهٔ پادشاه و فرمانروا نمی‌داند^۴ اینبار خشمگینانه ظاهر می‌شود و با انحصار قدرت در قدرت حاکمهٔ کشور، اعم از اینکه صاحب آن نظام سیاسی، جامعه پادشاهی باشد یا اشرافی یا دموکراسی، و قول به اینکه این قدرت، قوانین را بنفع خودش تنظیم می‌کند، مدعی است که انسان عادل همان رعیتی است که باید از قدرتمندان تبعیت نماید. منحصر دانستن بیعدالتی در رعایاتی که صرفاً بدنبال جلب منفعت حکام هستند و عادلانه دانستن اعمال حاکمان، مشکلاتی را بر سر راه این تعریف قرار می‌دهد که آن را غیر قابل پذیرش می‌نماید.

د) عدالت بمعنای تعادل و توازن است

سرانجام افلاطون، عدالت را بعنوان یکی از فضائل فردی و اجتماعی و بلکه بالاترین فضیلت مطرح می‌کند. فضیلت در نظام اخلاقی ارسطو و افلاطون، کیفیتی نفسانی است که فاعل اخلاقی برای سعادت‌مند شدن، الزاماً باید واجد آن بوده و افعال او برخاسته از همان فضائل درونی باشد.

افلاطون، عدالت را در همه چیز، بمعنای نوعی تعادل و توازن و یا نظم و سازگاری در بین عناصر آن می‌بیند و

2. Plato, Republic, in Great Books. Vol. 6, PP. 299-300

3. ibid.

4. ibid, pp. 300-4.

5. Plato, Gorgias, ibid, pp. 271-5.

*** در اینکه ارسطو و افلاطون هر دو، عدالت را بعنوان یک فضیلت اخلاقی می‌پذیرند، تردیدی نیست، و هم در اینکه هر دو، عدالت فردی و اجتماعی را مستلزم یکدیگر می‌دانند؛ اما ارسطو مانند افلاطون بر پایه مبانی روانشناختی و تحلیل قوای سه‌گانه نفس و طبقات جامعه آن را توضیح نمی‌دهد بلکه عدالت، مانند دیگر فضائل اخلاقی بمعنای حد وسط بین دو حد افراط و تفریط است.**

در رساله جمهوری، مفهوم آن را با ارائه توصیفات معادلی از جامعه بشری و روح و شخصیت انسان، توضیح می‌دهد. تبیین وی درباره عدالت فردی بعنوان یک فضیلت درونی، بر مبانی روانشناختی او درباره قوای نفس مبتنی است. نفس انسان در نزد او دارای سه قوه است: ۱- قوه عاقله ۲- قوه روح یا اراده ۳- قوه شهوانی.

و بر این اساس، تمایلات درونی نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: میل عقل به معرفت و قانونمداری است، میل روح به حمایت از خود، و قوه شهوانی تمایلات جسمانی را ایجاب می‌کند.

قوای روح و شهوانی وظیفه دارند که افعال خود را تحت تدبیر قوه عاقله انجام دهند. نتیجه این اطاعت و رعایت حد تعادل در قوه روح (یا غضبی)، فضیلت شجاعت را بدنبال دارد و تبعیت و تعادل قوه شهوانی، فضیلت خویشنداری را، و قوه عاقله نیز با تقی دو حد افراط و تفریط، به فضیلت حکمت مزین می‌شود.

عدالت بعنوان فضیلت چهارم، زمانی در فرد ایجاد می‌شود که هر سه قوه در سازگاری با یکدیگر و در حد تعادل، افعال خاص خود را انجام دهند و در کار یکدیگر مداخله ننمایند. لذا عدالت فردی بمعنای تعادل و توازن درونی است و بدیهی است که فردی که به این حد از تعادل درونی رسیده باشد، افعال خارجی او نیز عادلانه خواهد بود. از اینرو، عدالت درونی است که افعال را متصف به عادلانه بودن می‌نماید.

عدالت اجتماعی، طریقی برای تفسیر عدالت فردی افلاطون در جمهوری می‌کوشد تا از طریق بررسی عدالت در جامعه به تفسیر عدالت فردی بپردازد.^۶ وی در یک جامعه عادلانه سیاسی، بر مدینه فاضله‌ای تأکید

می‌کند که یونانیها در آن نوعاً به سه طبقه پیشه‌وران، دستیاران (سپاهیان) و پاسداران (زامداران) تقسیم می‌شوند و عدالت بواسطه هماهنگی بین این سه گروه حاصل می‌شود. در یک چنین جامعه‌ای، هر فردی نقش یا عملکرد خاصی دارد که برای او معین شده است و بدینوسیله وحدت جامعه بعنوان یک کل، محفوظ می‌ماند.

سه طبقه موجود در جامعه با سه جزء نفس، قابل قیاس است. پیشه‌وران در حکم جزء میل کننده، سپاهیان در حکم جزء روح (جسور)، و زامداران جزء خردمندند. همانگونه که در جامعه، مشاغل نباید با یکدیگر بیامیزند و هر طبقه باید وظیفه خاص خود را انجام دهد، اجزاء نفس نیز هر کدام باید وظیفه خود را انجام دهند و رستگاری و سعادت، در گرو همکاری و هماهنگی همه آن اجزاء و اجتناب از تجاوز به یکدیگر می‌باشد.

در مدینه فاضله افلاطون، تنها حکما که مظهر تبلور عقل و خوردند، شایستگی حاکمیت را دارند و اگر در جامعه، فلاسفه به پادشاهی نرسند و یا کسانی که امروزه زامدارانند حقیقتاً دل به فلسفه نسپزند و اگر فلسفه و قدرت سیاسی با هم توأم نشوند، بدبختی نوع بشر هرگز پایان نخواهد رسید.^۷

ارسطو عدالت را به حد وسط تفسیر می‌کند در اینکه ارسطو و افلاطون هر دو، عدالت را بعنوان یک فضیلت اخلاقی می‌پذیرند، تردیدی نیست، و هم در اینکه هر دو، عدالت فردی و اجتماعی را مستلزم یکدیگر می‌دانند؛ اما ارسطو مانند افلاطون بر پایه مبانی روانشناختی و تحلیل قوای سه‌گانه نفس و طبقات جامعه آن را توضیح نمی‌دهد بلکه عدالت، مانند دیگر فضائل اخلاقی بمعنای حد وسط بین دو حد افراط و تفریط است. وی در ابتدا عدالت را به دو معنای عام و خاص تقسیم می‌کند و عدالت عام را - که از آن به کل فضیلت اخلاقی تعبیر می‌نماید - بطور مطلق بمعنای «احترام نهادن به قوانین و اطاعت از آنها»^۸ تعریف می‌کند. از اینرو همه اعمال مطابق با قانون، عادلانه بمعنی اعتمد. وی عملی را عادلانه می‌نامد که غایتش تأمین و حفظ سعادت فرد و جامعه باشد؛ و بدلیل آنکه غایت همه فضایل اخلاقی مثل شجاعت و...، سعادت فرد و جامعه است پس تمام

6. Republic Bk.II, pp.316-cff.

7. ibid, Bk. VI, pp. 381-2.

8. Aristotle, Nicomachean, Bk.V, ch.2, 1129a, Great Books, Vol.8, p.376-7.

اعمال مطابق با این فضائل بمعنایی عادلانه‌اند.^۹

اما عدالت خاص - که از آن به فضیلت جزئی تعبیر می‌کند و گاه آن را جزئی از فضیلت می‌خوانند^{۱۰} - از مرز عدالت فردی خارج می‌شود و تحت عنوان عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد. عدالت خاص بطور کلی بمعنای رعایت تساوی بین اشخاص و اشیاء است. البته وی دو نحوه عدالت را در روابط اجتماعی میان انسانها مطرح می‌کند: عدالت توزیعی و عدالت تصحیحی.^{۱۱}

اولی گویای چگونگی توزیع منابع و مواهب میان اعضای جامعه است و ناظر به زندگی عمومی و نقش دولت می‌باشد، و دومی ناظر به چگونگی داد و ستد میان دو طرف مبادله است.

عدالت توزیعی باین معناست که هر کس سهمی بنسبت ارزش یا خدمت خود بدست آورد و این عدالت، زمانی برقرار خواهد شد که سهم هر کدام از اعضای جامعه، بر حسب منزلت و شایستگی‌هایش معین گردد، لذا عدالت توزیعی، بر اصل برابری نسبی مبتنی است و عدالت عبارت است از رفتار برابر، با افراد برابر، از حیث مورد نظر، و رفتار نابرابر با افراد نا برابر از همان حیث.

حال با توجه به اینکه عدالت یک فضیلت است و فضیلت بمعنای حد وسط می‌باشد و ظلم، بمعنای نابرابری و یک رذیلت است، عدالت بعنوان حد وسطی لحاظ می‌شود که بین دو نوع نابرابری قرار دارد: حد فاصل بین بیش از اندازه درست و کمتر از اندازه درست.^{۱۲} درحالیکه ارسطو مبنای عدالت توزیعی را تناسب هندسی می‌داند، در عدالت تصحیحی، برابری و تناسب عددی را مطرح می‌کند؛ باین معنا که در مبادلات، یکی از دو طرف قرارداد نتواند بیهای فقر دیگری ثروتمند شود و یا هر دو عوض را بدست آورد. قاضی در اینجا در مقام قضاوت، فقط سود و زیان را در نظر می‌گیرد و خوب و بد بودن انسانها دخلی در تخفیف و تشدید جرم و مجازات ندارد.^{۱۳}

جان راولز و عدالت بعنوان انصاف

راولز، بر خلاف ارسطو و افلاطون، عدالت را بعنوان یک فضیلت فردی و یا فعل خاص مطرح نمی‌کند. بلکه عدالت بنظر او، اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است^{۱۴} که متعلقات آن می‌تواند قوانین، نهادها، سیستمهای اجتماعی، تصمیمات، قضاوتها، نگرشها، تمایلات افراد و خود افراد باشند^{۱۵} و هر فردی بر مبنای عدالت، دارای حریمی است که حتی رفاه عمومی جامعه نیز نمی‌تواند

آنها نقض کند.^{۱۶}

در نظر وی، موضوع ابتدائی عدالت، ساختار اصلی جامعه است بعنوان طریقی که در آن، نهادهای عمده اجتماعی، تعیین حقوق، وظایف اساسی و توزیع مزایا را بر مبنای همزیستی اجتماعی برعهده دارند.^{۱۷} راولز نیز مؤلفه‌های برابری و عدم تبعیض را در عدالت مد نظر دارد اما تبیین او با دیگر افرادی که عدالت را بمعنای تساوی حقوق و توزیع متساوی بر مبنای شایستگیها و... تعریف می‌کنند، یکسان نیست. عدالت در ساختار یک نهاد اجتماعی بمعنای حذف امتیازات بیوجه و ایجاد تعادل واقعی بین خواسته‌های متعارض همه انسانهاست و تحقق آن مبتنی بر دو اصل ذیل است:

۱- برابری در آزادی ۲- بیوجه بودن نابرابریها مگر اینکه بنفع همگان بینجامد.

البته صحت اصل دوم مشروط به اینستکه مناصب و مقاماتی که نابرابریها وابسته به آنند و یا از طریق آن حاصل می‌شوند در اختیار همه باشد،^{۱۸} از اینرو عدالت، مفهومی است مرکب از سه جزء: آزادی، برابری و پاداش برای خدماتی که در جهت خیر همگان قرار دارد. بدین ترتیب اندیشه اساسی در مفهوم عدالت، انصاف است و مفهوم عام عدالت بعنوان انصاف، مستلزم اینستکه همه خیرات اولیه اجتماعی بطور برابر توزیع شوند مگر آنکه توزیع نابرابر، بنفع همگان باشد و نقش صحیح نهادهای اجتماعی اینستکه چارچوب بیطرفانه‌ای را فراهم کنند که افراد، خودشان و آرمانهایشان را هرگونه که مایلند به پیش ببرند.

اختلاف ارسطو، افلاطون و راولز در مبانی

برغم آنکه دو فیلسوف یونان و راولز، هر سه، از عدالت بعنوان فضیلت یاد می‌کنند اما همانگونه که مشاهده شد بین مراد آنها تفاوت بسیار است، و این در واقع به مبانی اخلاقی آنها بر می‌گردد.

ارسطو و افلاطون هر دو از بانیان تئوری هنجاری هستند که به فضیلت‌مدار معروف است، در حالیکه راولز

9. ibid, ch.3, 1129b, pp.376-7.

10. op.cit

11. ibid, ch.5, 1130b, pp.377-8

12. ibid, ch.7, 1131b, p.379.

13. ibid, 1132a, p.379.

14. Rawls, John, A Theory of Justice, (Oxford, university press, 1999), p.3.

15. ibid, p.7; 54.

16. op.cit

17. ibid, p.4; 54.

18. ibid, p.60.

خود را احیا کننده جنبه اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرا (Deontological Theory) می‌داند که کانت بانی آنست. تفاوت بین دو تئوری اخلاقی فضیلت‌مدار و وظیفه‌گرا، بانضمام نظریات راولز سبب تمایز این دو گروه از فلاسفه شده است، از جمله:

۱- اخلاق فضیلت، یک تئوری غایت‌گرایانه است که افعال فضیلت‌مدانه را طریقی می‌داند برای دستیابی به سعادت (اودایمونیا Eudaimonia) که ارسطو از آن به «خیر نهایی» تعبیر می‌کند^{۱۹}، در حالیکه تئوری کانت بدون آنکه به نتایج افعال بیندیشد، معیار خوبی افعال را اطاعت از قانون بانگیزه اطاعت می‌داند.

راولز منکر سعادت نیست اما علاوه بر آنکه تفسیرش از سعادت با تفسیر ارسطو بیان تفاوت دارد، برخلاف آنها، بدون آنکه هیچ مفهوم خاصی را از قبل برای خیر برگزیند و یا غایت بخصوصی را معین نماید معتقد است که دولت باید زمینه‌ای را فراهم کند تا افراد بتوانند همانطور که خود می‌پسندند و با هر تصویری که از خوبی دارند غایات خویش را به پیش ببرند و قابلیت‌هایشان را به فعلیت برسانند.

۲- سعادت در نظر ارسطو به معنای فعالیت مطابق با فضائل و یا بهترین فضیلت است.^{۲۰} اما راولز در باب سعادت، تعریفی را ترجیح می‌دهد که با تئوری عدالت متناسب باشد. وی ابتدا در طی سه مرحله، خیر را تعریف می‌کند:

۱- A یک خیر (Good) است اگر و تنها اگر، ویژگی‌هایی داشته باشد که وجود آنها در X معقول است.

۲- A برای K یک x خوب است (K در اینجا یک شخص است) اگر و تنها اگر A دارای ویژگی‌هایی باشد که برای K عاقلانه است که با توجه به شرایط، قابلیت‌ها و اهداف خود در زندگی، آن را در یک X بخواهد.

۳- این نکته را عبارت ۲ ضمیمه کنیم که طرح زندگی و یا اهداف K یا بخشی از آنکه به مثال مورد نظر مربوط می‌شود خودش معقول باشد.^{۲۱}

بنابراین، غایت در نظر راولز ویژگی‌هایی دارد که طلب کردن آن برای شخصی که دارای طرح معقولی برای زندگی است، عاقلانه است^{۲۲} و یک شخص زمانی سعادت‌مند است که طرح‌های معقول او بخوبی اجرا شوند و اهداف و مقاصد او از این طریق محقق گردند^{۲۳} و یا اینکه از طریق یک طرح عاقلانه بطور موفقیت‌آمیزی پیش برود^{۲۴}. اما باعتقاد او، از این مطلب نتیجه نمی‌شود که انسان در پیشرفت یک طرح عاقلانه، سعادت را می‌جوید زیرا سعادت، هدفی نیست که در بین دیگر اهداف، مطلوب ما

باشد بلکه سعادت، همان غایت جامع است نه غالب، و زمانی بوجود می‌آید که کل طرح‌های معقول فرد انجام شوند^{۲۵} و هر چه که بتواند این شرایط را برای انسان مهیا کند، ارزشمند است. آزادی و فرصت از جمله ارزش‌هایی است که در این مقوله قرار می‌گیرد.^{۲۶}

۳- با توجه به نکات فوق مشخص است که چرا راولز، خیر و فضیلت راتباع حق و عدالت می‌داند نه اینکه تشخیص حق و عدالت، تابع اتخاذ موضع قلبی درباره غایات اخلاقی باشد. وی می‌کوشد تا حق و عدالت را بگونه‌ای تبیین کند که مسبوق به هیچ مفهومی از خیر نباشد و نسبت به غایات و مبانی اخلاقی بدیل آن، کاملاً بیطرفانه بماند. بنابراین وی در مقام توزیع حقوق، استحقاق مبتنی بر شایستگی‌های اخلاقی را نمی‌پذیرد زیرا مستلزم قضاوت قلبی درباره فضیلت است و بدین ترتیب مانند کانت، که مفهوم خیر را مبتنی بر صواب می‌داند، مفهوم خیر را مبتنی بر حق می‌شناسد.

۴- در نظریه ارسطو فضیلت دارای ارزش ذاتی است و خوب بودن آن وابسته به پسند و ناپسند افراد نمی‌باشد. در حالیکه در نظر راولز، ارزش‌های اخلاقی، حقیقتی و رای میل و انتخاب انسانها ندارند و برداشت هر شخصی از ارزش‌ها، برداشتی خود سرانه و فردی است و نمی‌توان به وجود ارزش‌های عینی معتقد بود و ادعا کرد که همه مردم طبیعتاً یا الزاماً از آنها تبعیت می‌کنند بلکه هر کس آزاد

• ارسطو و افلاطون هر دو از بنیان‌گذاران تئوریک هستند چنانچه فضیلت‌مدار معروف است، در حالیکه راولز خود را احیا کننده جنبه اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرا (Deontological Theory) می‌داند که کانت بانی آنست. تفاوت بین دو تئوری اخلاقی فضیلت‌مدار و وظیفه‌گرا، بانضمام نظریات راولز سبب تمایز این دو گروه از فلاسفه شده است.

19. Nicomachean, Bk.I, 1095a, Great Books, Vol.8, p.340.

20. ibid, 1098a, p.343.

22. ibid, p.351.

24. ibid, p.482.

26. ibid, p.351.

21. op.cit, p.350.

23. ibid, p.480.

25. ibid.

است آنطور که می‌پسندد زندگیش را طرح‌ریزی کند و انتخاب هیچیک بر دیگری ترجیح ندارد، بخلاف حق که اصول آن باید در وضعیت اولیه مورد توافق قرار گیرد.

حکیمان مسلمان و تفسیر عدالت

حکیمان مسلمان نیز باتوجه به اختلاف متعلقات عدالت، آن را در حوزه‌های متفاوت اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و... مطرح می‌کنند.

تبیین عدالت فردی که متعلق آن، اخلاق و افعال می‌باشد با ابتناء بر تقسیمات قوای نفس میسر است. این حکیمان گاه قوای را از ابتداء مانند افلاطون به سه قوه عاقله (ناطقه)، شهویه (بهمیه) و غضبیه (سبغیه) تقسیم می‌کنند^{۲۷} و یا با توجه به اینکه قوه غضبیه و شهویه تحت فرمان عقل عملی در امور تصرف می‌کنند، پس از تقسیم قوه ناطقه به دو قوه ادراک و تحریک، عقلی عملی و نظری را تحت عنوان قوه ادراک و قوه غضبیه و شهویه را تحت عنوان قوه تحریک قرار می‌دهند.^{۲۸} بین دو قوه شهویه و غضبیه، در صورتیکه مغلوب عقل عملی باشند و به اعتدال بگرایند، نوعی تسالم و تمازج ایجاد می‌شود. با آنکه فلاسفه مسلمان بر تعریف عدالت، اتفاق نظر دارند، اما گاه برخی عبارات بظاهر متفاوت، حکایت از اختلافی دارد که با اندک تأمل می‌توان آن را ابطال نمود.

محقق فیض در «المحجة البيضاء» می‌گوید: قوه عدل اینست که قوه غضب و شهوت تحت فرمان عقل و شرع قرار گیرند.^{۲۹}

خواجه نصیرالدین در «اخلاق ناصری»^{۳۰} و ابن مسکویه در «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق»^{۳۱} عدالت را فضیلتی می‌دانند که از ترکیب قوای سه‌گانه نفس و هماهنگی فضائل حکمت، شجاعت، عفت و عدم غلبه قوه‌ای بر قوه دیگر حاصل می‌شود و باز بر این تعادل با عبارت «حد وسط بین ظلم و انظلام» تأکید می‌ورزند.^{۳۲}

محقق نراقی در «جامع السعادات» عدالت را به انقیاد و اطاعت عقل عملی از عقل نظری تعریف می‌کند: «العدالة انقیاد العقل العملي للقوة العاقلة»^{۳۳} و تعریف مشهور حکما یعنی هماهنگی بین قوای نفس را از لوازم عدالت برمی‌شمرد،^{۳۴} و آنگاه با توجه به تفاوت بین معنا و لوازم عدالت، آنرا بر دو معنی «عدالة بالمعنی الاعم» و «بالمعنی الاخص»^{۳۵} اطلاق می‌کند که با دو قسم عدالت خاص و عام ارسطو نباید اشتباه گرفته شود. مراد محقق نراقی از عدالت بالمعنی الاخص همان تعریف ایشان از عدالت و مراد از قسم دوم، لوازم عدالت است که طبیعتاً انقیاد مورد

نظر، تعادل بین قوای بدنبال دارد و گاه بدون توجه به این اختلاف، عدالت را بمعنای انقیاد یا تعادل قوا تعریف می‌کند:

«اما العدالة عبارة عن انقیاد القوة العملية للمعاقلة او امتزاج القوى و...»^{۳۶}

بهرحال تعریف عدالت فردی مسلمانان، با تعریف افلاطونی سازگارتر است، گرچه در برخی عبارات با استفاده از تعبیر حد وسط ارسطویی، آن را به حد وسط بین ظلم و انظلام تعریف می‌کنند. ولی این امر از سویی بدین دلیل است که فلاسفه اسلامی در مورد ماهیت فضیلت بطور کلی، تعریف ارسطو را به حد وسط بین دو حد افراط و تفریط پذیرفته‌اند و از سوی دیگر، عدالت را مطلقاً به حد اعتدال تعریف کرده‌اند. مراد از اعتدال بطور اعم، همان حد وسط بین دو حد افراط و تفریط است. لذا گاه مشاهده می‌شود که از عدالت به کل فضائل تعبیر می‌کنند.

اما در باب عدالت اجتماعی، به «عدالت به معنای خاص» ارسطویی متمسک می‌شوند، یعنی رعایت تساوی بین افراد برابر، و یا بطور کلی بمعنای «اعطاء کل ذی حق حقه»^{۳۷} که هم از آن، معنای عدالت افلاطونی استشمام می‌شود و هم بطریقی میتوان آنرا بر «تساوی» ارسطویی حمل کرد.

نقد و نتیجه

مفهوم عدالت در عین حال که از مانوسترین و مطلوبترین واژه‌های مستعمل در حوزه‌های متفاوت اخلاق، سیاست، حقوق و اقتصاد می‌باشد از پیچیده‌ترین و پرنزاعترین مفاهیم نیز هست که بدلیل همین پیچیدگی، هم تحلیلات متعددی را بر می‌تابد و هم در مقام تطبیق، معضلات ویژه‌ای را در پی دارد. نه ادای دین بطور مطلق و

۲۷. برای مثال ر.ک. به: اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، صص ۷۶ و ۱۰۸ و تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابن مسکویه، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱، ص ۳۷.

۲۸. ر.ک. به: علامه نراقی، جامع السعادات، چاپ چهارم، ج اول، ص ۸۴ و اخلاق ناصری، صص ۵۷ و ۱۰۹، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۵۷.

۲۹. ج ۵، ص ۹۵.

۳۰. ص ۳۰، ص ۱۰۹.

۳۱. صص ۴۰ و ۴۸.

۳۲. ص ۸۷.

۳۳. ص ۸۸.

۳۴. ص ۳۶.

۳۵. ص ۱۱۱.

۳۶. عبارت، برگرفته از این روایت کاظمی است: «ان الله لم یترك شيئاً من صنوف الاموال الا وقد قسمه، وانعطى كل ذی حق حقه، الخاصة والعامة، والفقراء والمساكين...»، اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۲ و الحیة، ج ۶، ص ۳۴۵.

یا مقید به قید «بر حسب شایستگی» می‌تواند عدالت را بتمامه نشان دهد و نه اطاعت از اقویای زمانه، در هر قالبی که باشند درد بی‌عدالتی را درمان خواهد کرد.

تعریف افلاطون از عدالت اخلاقی و تعمیم آن در مورد عدالت اجتماعی و سیاسی - بدلیل انفکاک ناپذیری اخلاق و سیاست در نزد فلاسفه یونان - از قوت خاص خود برخوردار است.

در نظام اخلاقی افلاطون، با وزان قوای سه‌گانه نفس با طبقات سه‌گانه‌ای در جامعه مواجه می‌شویم که توازن و تعادل بین آنها و عدم مداخله هر کدام در کار یکدیگر و انجام مسئولیت خود در حد کمال، که ناشی از حاکمیت عقل و عقلا می‌باشد، سعادت فردی و یا جمعی را در پی دارد. ارسطو نیز مانند افلاطون که استحکام پایه‌های اخلاقی را عامل اصلی شکوفایی فرد و جامعه می‌داند از عدالت بعنوان فضیلتی اخلاقی نام می‌برد که در عین برتری و قوتش بر دیگر فضائل اخلاقی، در سایه فضائل عقلانی است که می‌تواند سعادت فرد و اجتماع را بارمغان آورد.

در نظام اخلاقی این دو فیلسوف، عدالت اجتماعی تنها در صورتی میسر خواهد بود که آحاد جامعه به این ملکه نفسانی مزین شده باشند و همه افعال آنها برخاسته از همان باشد. در اخلاق فضیلت - که دو فیلسوف یونان از بانیان آن محسوب می‌شوند - عمل عادلانه بتنهایی ارزش تحسین ندارد، بلکه تنها عملی عادلانه و پسندیده است که عدالت درونی، فرد را بسوی انجام آن سوق دهد. در مدینه فاضله افلاطون که حکما ریاست و زمامداری آنرا بر عهده دارند بدلیل حکومت عقل درونی و برونی و هدایت قوای نفسانی است که قوای بیرونی یعنی طبقات موجود در جامعه، هر کدام در مسیر خاص خود به فعالیت مربوطه ادامه می‌دهند.

حکیمان مسلمان که مفاهیم اخلاقی را در سایه شریعت تفسیر می‌کنند در تعریف عدالت اخلاقی، بیشتر بر دیدگاه افلاطون تأکید می‌ورزند و در عدالت اجتماعی و سیاسی، رعایت تساوی حقوق ارسطویی را که خود منفک از عدالت فردی قابل تحقق نیست، مطرح می‌نمایند. اما دیدگاه راولز از این جهت که عدالت را بعنوان فضیلت نهادهای اجتماعی مطرح می‌کند و بعنوان یک فضیلت فردی، هیچ بهایی بدان نمی‌دهد و مجموعه ارزشهای اخلاقی را حاصل پسند و ناپسند افراد می‌داند و از این جهت که نهادهای اجتماعی موظفند تا شرایط یکسان و برابری را فراهم کنند تا همه بتوانند هرگونه که

مایل هستند خواسته‌ها و اهداف خود را به ثمر برسانند، با معضلات خاص مواجه است.

نقد تئوری سودگرایی توسط راولز، گرچه در ابتدا بحق و شایسته بنظر می‌رسد اما بدلیل تقدم هویت فرد بر جامعه در مفهوم لیبرالی آن (که حکایت از دیدگاه لیبرالیستی او دارد) و انحصار ارزشهای اخلاقی در برداشتهای خودسرانه و فردی و عدم اعتقاد به ارزشهای عینی و همگانی و نپذیرفتن راهی عقلانی و روشمند برای شناخت حق از باطل و پایه‌ریزی مبنای اخلاقی برای افراد، متأسفانه خودگرایی را در جامعه تأیید و تثبیت می‌کند که از حیث اخلاقی و دیگر جنبه‌ها معضلات ویژه‌ای را بدنبال دارد.

مشخص نیست نسبی‌گرایی و هرج و مرج در عالم باور و عمل که مولود این خوشایندها و تشخیصهای بیمینای فردی است چگونه می‌تواند رعایت حقوق دیگرانی را بدنبال داشته باشد که در تفکرات راولز، برابری در آزادی از اصول اولیه زندگی آنان محسوب می‌گردد.

پاییند نبودن به اصول اولیه اخلاقی بعنوان مبانی عمل فردی و اجتماعی، با توجه به حس خودگرایی بشر و تلاش او برای پیش بردن آرزوها و اهداف و منافع فردی خود، ضمانت اجرایی عدالت را در جامعه لیبرالی مورد نظر راولز، به خطر خواهد انداخت.

در نتیجه، ادعای اصلی این نوشتار آنستکه اگر قرار باشد سیاست‌گذاران، تنها شرایطی را فراهم آورند که افراد بتوانند انتظارات و اهداف خود را بر آورده سازند و اگر عدالت - که خود باید معیار سنجش حقانیت امور باشد - صرفاً بر قراردادهای طرفینی مبتنی گردد، این امر بدون داشتن معیارهای معین اخلاقی، جهت تشخیص انتظارات مشروع از نامشروع، میسر نیست.

بهرحال، اجرای عدالت در حوزه‌های متفاوت، نیازمند به عدالت فردی و پایبندی بشر به ارزشهای اخلاقی و پذیرش اصول کلی است که از سوی شریعت یا عقل و یا هر دو (آنگونه که در دین مبین مطرح است) تعیین شده باشد و بدیهی است که تصور و تحقق طرحهای معقول برای زندگی و رسیدن به سعادت که عقلانیت، هدایتگر آن باشد، تنها در صورتی میسر خواهد بود که ارزشهای اخلاقی بر روح فرد و جامعه حاکم باشند.

* * *