طرح برشی از عدالت در افلاطون و راولز

نویسنده : مصطفی یونسی

کیان کیانی

www.kiankiani.com

موضوع : بررسی نگاه، برداشت‌ها و تفاوت ایده عدالت نزد افلاطون و راولز

طرح برشی از عدالت در افلاطون و راولز

چکیده

از جمله مباحث پایدار و نامیرای فلسفه سیاسی و اخلاق موضوع عدالت است. از این‌رو در این باب فلاسفه در دوران‌های مختلف و با رویکردهای متفاوت به این مهم پرداخته‌اند. مقاله حاضر به صورت خاص، دو فیلسوف متعلق به دو دوره متفاوت یعنی افلاطون و راولز را که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم اما موثر دغدغه عدالت داشته‌اند، برگزیده است مبنای انتخاب این دو متفکر این است که آنها فراتر از فردیت خود، نماینده و بیانگر دو مدل متفاوت و به تعبیر جزئی‌تر متقابل در عرصه فلسفیدن عدالت هستند. بر این اساس در تک‌نگاشت حاضر در پی آن هستیم که با تمرکز بر بخش مقایسه‌پذیر دو اثر "سیاست" افلاطون و "نظریه در باب عدالت" راولز به طرح برشی از اندیشه آنها در مورد عدالت بپردازیم. با انجام این کار در می‌یابیم که افلاطون از درون انسان مبحث عدالت را شروع می‌کند، و در مقابل راولز از بیرون انسان بحث عدالت را پیش می‌کشد.

واژگان کلیدی

افلاطون، انصاف، جامعه، راولز، عدالت.

مقدمه

در نوشتار حاضر در پی ارائه برشی از اندیشه افلاطون[۱] و راولز درباره عدالت با رجوع انحصاری به کتاب اول همپرسه"سیاست"[۲] افلاطون و فصول یک تا سه کتاب"نظریه در باب عدالت"(Rawls, ۱۹۸۹ : ۳-۱۹۲) راولز هستیم. بر این اساس بستر و زمینه مشترک مقایسه نظریات این دو متفکر مقوله یا مفهوم عدالت ـ و نه صرفا واژه ـ است، البته اشتراک مذکور نباید ما را از مسائل متنی یا نوع زبان و نوشتار دو اثر و نیز زمینه‌ای غافل نماید که اهمیت و نتایج مهم و موثری به دنبال دارند.

در ابتدا با هدف جستجو و یافتن محوری فکری و سامان‌بخش خوانش متن کلاسیک، یونانی زبان و نمایشی همپرسه"سیاست" افلاطون (کتاب اول) و متن، انگلیس زبان کتاب راولز (فصول یک تا سه) آغاز گردید، در این گام مقایسه این دو منظومه فکری مد نظر نبود. ولی پس از مطالعه این متون، اصل سامان‌بخش به دست آمد و با در اختیار داشتن این اصل به تفکیک هر یک از دو اثر پرداخته و اصل اکتشافی برای خوانش مجدد متون مورد نظر بکار رفت. بنابراین دو کار به شکل توامان و به ترتیب به انجام رسیده است : خوانش نوشتار برای به دست آوردن اصل سامان‌بخش، و سپس خوانش متن براساس این اصل به منظور مقایسه.

افلاطون و اصل سامان‌بخش عدالت

بحث افلاطون در کتاب اول همپرسه "سیاست" موضوع عدالت (dikaiosyne) است. این واژه یونانی که در زبان فارسی نوعا به واژه داد یا واژه عدالت ترجمه می‌شود برای فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو جدای از درست رفتار کردن با دیگران اساسا به یک فضیلت و کمال یا بایستی درونی اخلاقی دلالت دارد. از این‌رو به درستی براساس گفتار ارسطو، عدالت می‌تواند دارای دو معنای موسع و ضیق باشد. اما اینکه در متن افلاطون کدامین معنا مورد نظر قرار گیرد محل بحث است. افلاطون این مفهوم را در بستر تاریخی آتن و در میان گفتگوی میان شخصیت ها (بعبارتی عمده و مختلف) به تصویر می‌کشد. در این تصویر در کنار شخصیت و گفتار افلاطون سه شخصیت و جریان سه سبک گفتاری متفاوت وجود دارند که براساس اصل سامان‌بخش هر یک را به شرح ذیر می‌توان دسته‌بندی کرد :

شخصیت یا جریان اول کفالوس است که با سبک گفتاری خلاصه‌گویی (Aphorism) ادای دینی را که در ارتباط با انسپ یا خدایان قرار دارد اساس عدالت می‌داند. به عبارت دیگر، اصل سامانبخش گفتار وی در باب عدالت رعایت قواعد و انطباق و همگامی با اصول یا قواعد رفتاری و عملی است(Plato,۱۹۶۹ : ۳۳۱)

شخصیت یا جریان دوم پلمارخوس است که با سبک گفتاری گفتمانی (Discoursive) به تعبیر آن دوران با تاکید بر روابط و مناسبات اجتماعی

نصفت(Equity) را بعنوان اساس عدالت مطرح می‌کند. بر این اساس اصل سامان‌بخش عدالت آن است که سهم و بهره هر فرد یا شخص در عرصه کلان روابط اجتماعی داده شود(Ibid : ۳۳۴B,۳۳۲D,E۳۳۳B).

شخصیت یا جریان سوم تراسیماخوس است که با سبک گفتاری خطابی (Rhetoric) روابط فرادستی و فرودستی، و واقعگرایی یا حفظ وضع موجود، ایدئولوژی حاکم و سلطه را مبنای سامان عدالت می‌داند. بر این اساس عدالت یعنی انجام راستی و خیر در حق دیگرای از طریق کنار گذاشتن و نادیده گرفتن خیر خود، و توجه همیشگی به غیر خود(Ibid : ۳۳۹A,۳۳۸C)

افلاطون با سبک گفتاری/نوشتاری فلسفی به صورت موردی و منفک سه شخصیت یا جریان زمانه خود را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد. اما طرفه اینجاست که وی جدای از بررسی انفرادی این سه نظریه و جریان و الگو یا شخصیت درعین‌حال هر سه را بر پایه یک محور مشترک در یک مجموعه قرار داده و بدین طریق نیز آنها را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد.[۳] از این طریق آخر است که به تدریج زمینه برای طرح ایده اصلی از مسیر سبک گفتاری/نوشتاری خاص به صورت مستقل و درعین‌حال با توجه و عنایت به مباحث و مطالب زمانه و دوران او فراهم می‌شود. علاوه بر این، طریق آخر با به دست دادن اصل سامان‌بخش مورد نظر، زمینه را برای طرح نظر وی به مثابه یک کل در باب مفهوم عدالت با اندیشه راولز (در کنار تفاوت‌هایی که وجود دارد) فراهم و مهیا می‌کند. به عبارت دیگر، اصل سامان‌بخش افلاطون در باب عدالت محصول توامان بررسی و نقد تک‌تک نظرات مطرح شده یعنی رعایت قواعد، روابط و مناسبات اجتماعی واسطه، در بستری سیاسی، اخلاقی و فکری خاص هر یک و نیز تلقی آنها (علی‌رغم تفاوت‌های‌شان) بعنوان یک کل شکل است. پس طرح، تصویر و فهم اصل سامان‌بخش وی با عنایت توامان به محتوای استدلال‌ها و شکل یعنی وجه نمایشی و همپرسه‌ای متن و نیز زمینه و بستر در معنای عام و کلی آن امکان‌پذیر است. به این شبکه چندگانه‌ها در کنار و پیوسته به هم برای فهم اصل مذکور نیاز داریم. البته اصل سامان‌بخش اکتشافی، محدود به همپرسه "سیاست" نبوده و در دیگر همپرسه‌های وی نیز وجود دارد و این مویدی بر درستی کشف ما است، که از محدوده بررسی حاضر خارج است. نکته مذکور برای فهم اصل سامان‌بخش راولز نیز باید رعایت شود.

کتاب اول همپرسه "سیاست" در پی به دست دادن چهارچوب سیاست است و به طریق دیگر می‌خواهد موضوع فلسفه سیاسی را روشن ساخته و مطرح نماید. به عبارت دیگر، افلاطون می‌خواهد در برابر دیگر شخصیت‌ها و مدل‌ها و جریانات و گفتارها روایتی یا گفتاری فلسفی از اصل سامان‌بخش سیاست بعنوان یک مقوله خاص به دست دهد. چرا که عنوان همپرسه یعنی Politeia نیز دقیقا و منحصرا به"پیکربندی" و "استخوان‌بندی" پولیس دلالت دارد.از نظر متنی و نیز ویژگی‌های سبک نگارش کتاب اول همپرسه "سیاست" می‌توان گفت که افلاطون فیلسوف، از منظر و براساس مفاهیم فلسفی تمایزی ایجاد می‌کند میان"بود" و "نمود" (Ibid : ۳۴۰A) و اینکه عدالت بعنوان یک بایستی یا کمال اخلاقی درونی را از منظر "بود" و "نمود" باید مورد تحلیل قرار داد. به نظر افلاطون تحلیل"نمودی" از عدالت دید رایج و مرسوم دوران اوست که براساس رفتار، کنش، پاسخ، هنجارها و انتظارات اجتماعی، مرسوم و غالب قرار دارد. در این حالت از بیرون به عدالت پرداخته و آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. درنتیجه این پرداخت، عدالت بیشتر یا تماما بعنوان یک نمود (نه ضرورتا مقوله‌ای درونی و ذاتی)، تظاهر(نه واقعیت و حقیقت)، و بعنوان نتیجه و امری تبعی (نه نمونه و مثال) فهم و تصویر گردیده و تحلیل می‌شود. پس بر مبنای این تعبیر فلسفی دید عام و رایج از عدالت مورد چالش قرار می‌گیرد. در این حالت اصل مشترک و سامان‌بخش سه گفتار گزیده‌گوئی، گفتمان، و خطابی، "نمود" است که براساس تعیینات، نمودها و جلوه‌های بیرونی عدالت را تحلیل و تبیین می‌کند. با احتیاط می‌توان گفت که به زبان فلسفه دوره مدرن عدالت امری"ابژکتیو" است و"تعیین بیرونی"دارد.

افلاطون براساس تمایز فلسفی "بود" و "نمود"، "بود"را انتخاب کرده و بدین طریق از منظری جدید و نیز بحث‌انگیز عدالت را در ارتباط با یک حالت و وضعیت درونی عقلانی، ادراکی و "نفسانی" (Soul)[۴] قرار می‌دهد. با احتیاط می‌توان گفت که به زبان فلسفه دوران مدرن عدالت امری"سوبژکتیو" با "تعیین درونی" است. از این منظر عدالت کیفیتی است که باید آن را در اختیار گرفته و درونی و نهادینه ساخت. پس صرفا بعنوان امری ظاهری و تصنعی و غیرواقعی حاصل و نتیجه برخی اقدامات و کنش‌ها لحاظ نمی‌شود. عدالت کیفیت و کمالی است در درون فرد یا اجتماعی که آن را درونی و نهادینه کرده فی‌نفسه دارای ارزش است و درعین‌حال نتایج و تبعات ارزشمندی هم در پی دارد.

با طرح مبنای اخلاقی و فلسفی تمایز میان"بود" و "نمود" در ارتباط با عدالت براساس متن، گذری به مقوله زمینه و بستر فکری می‌کنیم تا تصویر مذکور کامل‌تر شده و به نوعی یکدیگر را با پرهیز از تک‌بعدی‌نگری تقویت و تایید کنند (تعامل میان متن و زمینه"فکری").

براساس روایت ارسطو که توامان روایتی ایده‌ای و تاریخی است (Aristotle, ۱۹۷۲ : ۱۲۵۲A) مردم یونان گذر از خانواده و دهکده با بار غالبا عینی و نیز اسطوره‌ای، دینی، شعری به کلیت پولیس با سه آن عینی شهر، شهریار، شهروند با بار غالبا ایده‌ای را تجربه می‌کنند. گذری که در زمان وی شروع نشده بلکه پیش از او شروع شده است. گذر فیزیکی و غیرفیزیکی از وضعیت دهکده به شهر ایجاد شده و این خود درعین‌حال ایجاد کننده تغییراتی در عرصه مذهب، اخلاق، اسطوره و... بوده و هست. با دستیابی به مدینه یا پولیس و تحقق آن مساله حفظ هویت و کیان فیزیکی و غیرفیزیکی این پدیده جدید البته با وجود شکل متفاوتی از اسطوره و دین و شعر در آن مطرح می‌شود. با توجه به این پدیده که حال کلیت اندیشه و فلسفه را باید در چهارچوب و نه بدون آن یا بیرون از آن فهم کرد، حفظ این پدیده هویتی، هدف اول و اولی می‌شود و حال انسان‌های حاضر در این پدیده باید بعنوان شهروند با آن احساس همدلی و حتی اینهمانی کنند. بر این اساس شهر صرفا مقوله‌ای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی نیست بلکه بالاتر از همه یک پدیده ارزشی، فرهنگی، اخلاقی و وجودی است.

البته شکل‌گیری و نضج این پدیده فرهنگی، اخلاقی و وجودی در بستر تحولات و تغییرات بیرونی/انضمامی و ایده‌ای توامان صورت گرفته است و تنها یک گذر صرفا ایده‌ای یا بیرونی نیست.

اما نکته مهم آنکه پولیس پس از شکل‌گیری نیز تغییرات و تحولاتی را به لحاظ بیرونی و ایده‌ای ـ مفهومی تجربه می‌کند و البته در این تحولات بیرونی و ایده‌ای شاهد وجوه مثبت و منفی یا فرصت‌ها و چالش‌ها و تهدیدات هستیم و روالی یک‌سویه و تک‌بعدی وجود ندارد. به عبارت دیگر، پولیس در عرصه سیاست مترادف با سه‌گانه شهر، شهروند، شهریار درحال شکل‌گیری و درعین‌حال جدایی از خانواده و دهکده است که به مثابه یک امر انضمامی و نیز مفهومی ـ ایده‌ای تحولات و تغییرات متنوعی را در عرصه‌ها و حوزه‌های مختلف در درون مرزهای خود یا بیرون از آن تجربه کرده و صورت می‌دهد.اما

از منظر فیلسوف در همه موارد پیش‌گفته اصل سامان‌بخشی به صورت صریح یا ضمنی وجود دارد و عمل می‌کند و این اصل "عدالت" است. در این بستر در خصوص عدالت مناظر و نظرات مختلفی وجود دارد که البته تحولات بستر در این تنوع نقش دارند. ولی این تنوع و اختلاف نظرات نباید ما را از وجود و کشف محور مشترک باز دارد یا منحرف کند ـ همان‌طورکه افلاطون در کتاب اول همپرسه "سیاست" نیز تنوع نظرات را تصویر می‌کند ـ و درعین‌حال با بررسی یکایک آنها بتدریج در اواخر کتاب اول محور مشترک آن نظرات را یافته و از این زاویه به طرح و پرورش ایده خود می‌پردازد. پس برای مردم یونان قدیم پدیده تازه تاسیس پولیس نیازمند مبنای فکری و ایده‌ای به نام "عدالت" است.

به نظر می‌رسد که غالب نگرش‌ها به عدالت در اوایل شکل‌گیری پولیس دارای منظری غیر عقلی (و نه ضرورتا ضد عقلانی) مثلا اسطوره‌ای و شعری و نیز شبه عقلانی هستند. یعنی یا براساس موجودیت خود پولیس صورت می‌پذیرند، یا توسط ابزارهای غیر عقلانی مطرح می‌شوند. قرون بر این بیشتر توجه‌ها و مباحث حول محور مجری و عامل عدالت است و بر سر خط مشی و نوع سیاستی که با آن عدالت به اجرا در می‌آید بحث چندانی وجود ندارد، یا اهمیت درجه دوم دارد. موارد پیش گفته اگر چه لازم‌اند اما کافی به نظر نمی‌رسند چون هنوز به عمق و اشتراک آنها اشاره ندارند. به این معنا که، پولیس بعنوان پدیده‌ای که از تحول خانواده و دهکده حاصل شده و تحول یافته و درعین‌حال از آنها فراتر می‌رود بعنوان یک موجود جدید و نو در درجه اول به معنای ایجاد کننده انسجام، اشتراک و همبستگی در میان دهکده ولی فرا رفتن از آن و نیز میان مردم حاضر در درون خود پولیس است. از این‌رو برای نظریات مختلف و مطرح شده در باب عدالت یا عدالت مرتبط با پولیس، یعنی "عدالت پولیسی یا سیاسی"، این وجه وجه غالب بوده یا تنها وجه است.به عبارت دیگر، آنها عدالت را بعنوان یک بایستی و کمال و نیز کارویژه آن را در ارتباط با همبستگی و اشتراک افراد در درون پولیس مطرح و تشریح می‌کنند. بر این اساس می‌توان گفت که عدالت یعنی پیوستگی و پیوند با چیزی بیرونی (بیرون از فرد) به نام پولیس که واقعیت انضمامی و عینی و مادی دارد. در درجه اول، این گفته بر عدم وجود یا درک ضعیف از نسبت این مهم با درون فرد و انسان یا عدم تلقی آن به مثابه شان و ایده‌آل و کمال فردی و انسانی دلالت دارد. این عدم دلالت نمودهای مختلفی چون فاصله، عدم پیوند مستمر و همیشگی، تنش، بی‌اعتنایی و... را به دنبال دارد.

دوم آن که، این مهم که پولیس بعنوان یک واقعیت مشخص انضمامی و عینی و مادی عدالت یا کمال خاص خود را دارد (عدالت پولیس)، باعث کاهش اهمیت themis و به عبارتی حل آن در دیکه می‌شود. پیشتر یعنی قبل از شکل‌گیری پولیس در دوره اسطوره‌ای ـ شعری دیکه نتیجه و مولود تمیس و اساسا به معنای فرمان و رایزنی خوب و درست است، و به رای و داوری و تصمیم قضائی نیز دلالت دارد.(Vecchio, ۱۹۵۲ : ۶-۷) حال با شکل‌گیری پولیس دیکه به یک بایستی و راه درست یا راهی که پولیس باید بعنوان هنجار طی کند تبدیل می‌شود و انحرارف از این راه بی‌عدالتی بوده و مجازات و تنبیه تجاوزکار را در پی دارد. بدین طریق ارتباط قبلی دیکه با تمیس گسسته شده و دیگر تابع آن نیست و دیکه در ارتباط با راه‌ورسم خاص خود پولیس قرار می‌گیرد. به این ترتیب نقطه رجوع و مرجع پیشین دیکه از میان برداشته می‌شود و دیگر عدالت معیار توجیه‌اش اخلاق، فکر، اندیشه مردم، مذهب و... نیست بلکه پولیس و شهروندانش مرجع می‌شوند بنابراین پولیس خود به سامان و نظمی اخلاقی تبدیل شده و این‌گونه فهمیده می‌شود. از این‌رو اصطلاح "عدالت پولیس" بسیار پرمعنا و درعین‌حال پیچیده است : عدالتی که به پولیس تعلق دارد و درعین‌حال پولیسی که به عدالت تعلق دارد و هر دو برای هم مرجع و مبنا می‌باشند.

حال با داشتن چنین تصویری از تکامل متن و زمینه و نیز محل نزاع و مساله، به اندیشه افلاطون در باب "عدالت" بر پایه اصل راهنمای مربوط می‌پردازیم. نظرات و جریانات مطرح شده در کتاب اول همپرسه "سیاست" افلاطون درباره عدالت را تحت سه عنوان می‌توان دسته‌بندی کرد و همان‌طورکه پیشتر آمد براساس یک محور اتصال مشترک در قالب یک عنوان بیان نمود، کاری که خود افلاطون به آن مبادرت می‌ورزد. شخصیت یا نماینده نظر اول، عدالت را انجام دادن و عملی ساختن تعهدات می‌داند، تعهداتی که عام بوده و نسبت به انسان‌ها و خدایان باید عملی شوند. این قبیل تعهدات و تکالیف صرفا برخاسته از جریان زندگی با دیگران، در یک اجتماع و پولیس شکل نگرفته و نهادینه و معمول نمی‌گردند. براساس شخصیت یا نماینده نظر دوم، عدالت یعنی انجام آن چیزی که در انواع روابط اجتماعی که انسان‌ها با یکدیگر دارند و تحت دو عنوان کلی دوست و دشمن قرار می‌گیرد مناسب و شایسته بشمار می‌رود و براساس شخصیت یا نماینده نظر سوم، عدالت یعنی تحلیل بردن و مضمحل ساختن نفع خود در قالب توجه به سود و نفع دیگری و در

اصل آن چه برآورده می‌شود منفعت دیگری است که می‌تواند طیف وسیع و متفاوتی را شامل شود.

مساله مهم برای افلاطون تنوع و تفاوت نظرات سه‌گانه مذکور نیست بلکه مهم یافتن عنصر و محور مشترکی است که آنها را در یک مجموعه واحد جای داده و بعنوان یک کل قابل بررسی انتقادی می‌سازد. در این چارچوب به نظر می‌رسد که عنصر مهم و مشترک در این سه گفتار برای افلاطون منظر بیرونی آنها به عدالت است یعنی عدالت فی‌نفسه خیر و کمال و مزیت و حسنی در خود ندارد و از این‌رو آن را به اجتماع یا فردی که عدالت متوجه اوست نمی‌تواند انتقال دهد. در این مجموعه ماهیت درونی عدالت مطرح نیست بلکه به وجود جلوه‌های بیرونی و نیز اعمال و رفتار و کنش و اقداماتی که افراد حاضر در اجتماع (پولیس) عادلانه می‌بینند و می‌پندارند توجه می‌شود و اگر فرد و اجتماع بر این اساس رفتار و اقدام کنند رفتار و اقدام آنها عادلانه است در این صورت عدالت ارتباطی با خود و درون فرد، اجتماع، نیک‌بختی و بهروزی آنها ندارد بلکه بعنوان ارزش اجتماعی، امری بیرونی محسوب می‌شد که فرد و افراد عریان و تهی از هرگونه کیفیت و ویژگی اخلاقی و معنوی باید خود را با آن ارزش بیرونی خود را وفق و انطباق دهند. علاوه بر این، صرف تحقق این توافق و هماهنگی خود با بیرون کافی است زیرا بدین طریق عدالت تحقق می‌یابد و از این بیشتر نیز چیزی از فرد و روابط میان افراد درون اجتماع انتظار نرفته و خواسته نمی‌شود. به عبارت دیگر، عدالت به صورت مستمر و پیگیر متوجه ساماندهی"مناسبات و روابط"، اعمال، کردار و رفتار فرد با ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب جتماع است و به هویت فرهنگی و اخلاقی افراد در این نوع مناسبات و روابط کاری ندارد، چرا که فرد بعنوان یک فرد مجرد و انتزاعی بدون هیچ‌گونه تعلق و پیوند (فرد منفرد) مطرح می‌شود. درصورتی‌که برای افلاطون فرد جدای از روابط و مناسبات نیز دارای هویت فرهنگی و اخلاقی است، و ماهیت انسان به صرف وجود و تحقق این روابط و مناسبات منحصر نمی‌گردد. بر اساس آنچه گفته شد حلقه اتصال و اشتراک سه نظر مطرح شده در کتاب اول همپرسه "سیاست" افلاطون برداشتی بیرونی از عدالت است. (Plato, ۱۹۶۹ : ۳۴۷E) که منبعث از یک منظر و افق خاص بوده و بگونه‌ای خاص به انسان و رابطه‌اش با محیط بیرون از خود می‌نگرد. سرچشمه این منظر در کجاست؟ در این ارتباط می‌توان گفت که برداشت بیرونی از عدالت براساس منطق وضعیت (Logic of Situation) قرار داشته و به جایگاه و وضعیت یا جا و مکان افراد و گروه‌ها، انسان‌ها، جوامع

و... توجه دارد و در باب رفتار و کنش و سخن و دعوی و... آنها با توجه به"چگونگی" وضعیتی که در آن واقع شده‌اند داوری، ارزیابی و قضاوت می‌کند، یعنی به ترتیب رابطه فرد با خدا، انسان‌هایی با عناوین دوست و دشمن، و قدرت حاکمه. پس کاری با دیگر عوامل ندارد، زیرا براساس این منطق این خود وضعیت است که فرد را به طرح این یا آن دعوی و سخن وامی دارد. سقراط و افلاطون در برابر طرح عدالت بر پایه ایده "خارجی/بیرونی" برداشت"داخلی/درونی" از عدالت را عرضه می‌دارند یعنی اینکه مقوله‌ای درونی بنام "نفس" (Soul/Psyche) انسان باید محور بحث قرار گیرد. در این راستا عدالت یعنی توجه و دغدغه مراقبت از نفس البته نفسی که در انسان مدنی‌الطبع قرار دارد، ولی این گفته آخر در مرتبه بعدی و متاخر است.با عنایت به کیفیت اخلاقی و کمال متناسب با نفس یعنی خوب بودن، و... می‌توان نفس را عادل و خوب تربیت کرد که درنتیجه این مهم عدالت به صورت طبیعی و ضروری از دل این‌چنین نفسی نتیجه شده و به بار می‌نشیند. زیرا نفس انسان محل انواع و اقسام باورها، تمایلات و خواست‌ها، عقاید و احساسات، و دیدگاه‌ها، و... است که خوب یا بد و عادلانه یا ناعادلانه بودن نفس را شکل می‌دهند.و در ادامه انواع مختلف و متنوع کیفیت‌های نفسانی، افراد مختلفی را شکل می‌دهند و این افراد صاحب هویت‌های مختلف اخلاقی و فرهنگی می‌گردند. پس در اینجا درون فرد یا نفس او یعنی ویژگی و کیفیت و چیستی نفس جدای از جایگاه و چگونگی وضعیتی که در آن قرار گرفته مهم بوده و محور است (۳۵۳D,Ibid)

البته نفسی که مطرح شد در تعبیری غیر شخصی و فردی بکار رفته و ضرورتا بر نفس شخصی یا فردی بعنوان سطح اصلی تحلیل استوار نیست که این خود تفاوت بنیادی منظر افلاطون را با سه دیدگاه پیشین نشان می‌دهد یعنی دوری از محوریت یافتن فرد. زیرا نفس برای افلاطون کلیتی است فراگیر و جامع و برتر پس تابع نیست و شامل اعضا، ظرفیت‌ها و توانایی‌های متفاوت و سلسله‌مراتبی است که نوع روابط و دسته‌بندی این اعضا، ظرفیت‌ها و توانایی‌ها باعث هویت، تمایز، حرکت، سکون، و... افراد از یکدیگر می‌شود. پس نفس مذکور فراتر از فرد قرار داشته و فرد را در نسبت با آن باید تعریف هویتی کرد. از این‌رو به درستی می‌توان دیدگاه افلاطون و سقراط در باب عدالت را منظری "غیر شخصی و فردی" نامید، زیرا نفس فراگیر بوده و شامل فرد و شخص است نه بر عکس.پس تحلیل و موجه بودن آن با ارجاعش به فرد و شخص نیز صورت نمی‌گیرد و به احتمال زیاد از همین‌رو است که افلاطون در بحث

انتقادی خود در برابر سه نظریه مذکور غالبا عدالت را با خود"تخنه" (Techne) و نه اهل تخنه یا فن‌ورز مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌دهد (۳۴۵C,Ibid). به احتمال زیاد وی می‌خواهد بر وجه غیر شخصی و فردی عدالت و نیز درونی بودنش به صورت توامان تاکید کند و آن را به اثبات برساند.[۵] بدین‌معنا برای افلاطون استفاده از مقوله و مفهوم تخنه وجه اکتشفای دارد تا به این وسیله با دست‌مایه قرار دادن وجه اکتشافی به کشف درونی و غیرشخصی بودن (شخص در برابر انسان، زیرا سقراط از انسان حرف می‌زند نه فرد و شخص) عدالت دست بیابد. بنابراین افلاطون با توجه به کیفیت و ویژگی تخنه آن را برای بحث خود در باب عدالت مورد استفاده قرار می‌دهد.

برای افلاطون ماهیت تخنه بعنوان موضوعی جدی عمدتا دانش و شناخت سامان یافته در باب ابزار برای دستیابی به یک هدف خاص و مشخص نیست، بلکه عبارت از عرضه و انتقال خیر مناسب و متناسبی است که به موضوع خاص آن تخنه مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، تخنه یعنی جاری و ساری کردن خیر درونی متناسب با موضوع تخنه که ربطی به نظر و عقیده فلان و بهمان شخص یا گروه یا... ندارد. پس صرفا براساس موضوع، هر تخنه خاص شکل می‌گیرد و از این‌رو مثل فن پزشکی فراشخصی و فردی است. قرون بر این بین خیر درونی آن فن با خیر درونی موضوع آن فن پیوند وجود دارد و این شبکه‌ای از خیرات را به وجود می‌آورد. پس خیر موضوع تخنه و خیر خود تخنه در تعامل با هم، یکدیگر را شکل داده و تقویت می‌کنند. هر یک برای دیگری معیار بوده و معطوف به آن است پس چیزی بیرون از این دو وجود ندارد و مثل رابطه ابزار و وسیله برای تعریف تخنه نیست بلکه رابطه درونی و ذاتی بوده و در درون تخنه مورد نظر وجود دارد (۳۴۵E,Ibid).

بعنوان نتیجه می‌توان گفت که، از نظر سقراط و افلاطون عدالت کمالی ذاتی و درونی نفس است، و در هر صورت این کمال و بایستی، باید تحقق یابد و قربانی و نیز تفسیر فردی و جمعی و... نشود. این خیریت کاملا متفاوت از خیری است که مزایا و محاسن انجام یک عمل عادلانه به دنبال دارد و نصیب فردی می‌شود که عادلانه رفتار می‌کند. عدالت بعنوان خیر ذاتی، در ارتباط با انسان بعنوان موضوع خود به چیزی در درون انسان پاسخ می‌دهد و می‌خواهد

آن را تحقق کند، پس چیزی بیرون از نفس انسان وجود ندارد و نمی‌خواهیم از بیرون چیزی را در درون انسان وارد و تحقق کنیم. عدالت فی‌نفسه خیر ذاتی و درونی دارد. انسان در ارتباط با قوا و توانایی‌های نفس تعریف می‌شود، بر این اساس تحقق قوای درونی یعنی عدالت با داشتن این اصل سامان‌بخش در برابر سه نظر مطرح شده در کتاب اول همپرسه "سیاست" از زبان افلاطون می‌توان گفت اول، عدالت خیر درونی خاص و ویژه نفس است که باید اعمال و رفتار و کنش خود را براساس آن ترتیب دهیم. دوم افراد به صورت تهی و بی‌هویت و لوح سفید مطرح نیستند بلکه وجود خصوصیات و کیفیاتی ویژه در آنها، آنان را لایق دریافت عدالت می‌کند یا نمی‌کند و این جاست که در نهایت بین عامل عدالت و معمول یا گیرنده آن جدایی و دوگانگی وجود ندارد، زیرا نفس فردی که عدالت را اعمال می‌کند خود گیرنده آن نیز هست. در نهایت، عدالت و داشتن آن و عمل به آن زندگی را والا و برتر ساخته و برعکس بی‌عدالتی زندگی را فروتر و پست (بد)می سازد. پس عدالت در پیوند با خوب بودن یا شدن و بد بودن یا شدن قرار دارد (Ibid,۳۵۲E). بر اساس این شرح، افلاطون به دنبال عدالت (علل) و سرچشمه "بود" و نه صرفا نشانه و علائم و "نمودهای" هست‌ها و واقعیات عدالت است، علی‌رغم اینکه می‌داند نمودها نیز وجود دارند. اما براساس نظر وی صرفا تمرکز و تحدید فکر و اندیشه خود به نمودها یعنی فراموشی و غفلت از بود و ساختار و (چرایی و چگونگی) که علت‌العلل عدالت یا بی‌عدالتی است و به نوعی باعث اشتباهات و قضاوت‌های ساده و احیانا غلط در باب عدالت و بی‌عدالتی می‌گردد.

راولز و اصل سامان‌بخش عدالت

بر اساس متن مورد بررسی، می‌توان زمینه و بستر فکری را که راولز با آن مواجه بوده و به عبارتی در حال پرسش و پاسخ انتقادی با آن است که در قالب سه مقوله"سودگرایی"، "کمال‌گرایی"و "شهودگرایی" مطرح ساخت (Rawls, ۱۹۸۹:۲). البته وی در عین اذعان به تمایز درونی این سه مقوله به مبنای اشتراک هر سه توجه می‌کند. به عبارت دیگر، راولز اصول راهنما یا سامان‌بخش هر یک از سه مقوله فکری زمانه خود را که حاصل جمع آنها یک بستر فکری را شکل می‌دهد مورد نظر و توجه خاص قرار می‌دهد. وضعیتی مشابه با وضعیت و بستر فکری افلاطون در کتاب اول همپرسه "سیاست" که به آن اشاره شد.

به نظر راولز برای سودگرایی (Utilitarianism) جامعه مجموعه‌ای است بسامان و درست که در آن نهادها از طریق انتخاب عقلانی یا محاسبه عقلانی می‌خواهند بیشترین توازن خالص یا متوسط[۶] تامین و ارضا انتظارات و امیال یا امیال عقلانی را که حاصل جمع افراد و اشخاص یا نمایندگان متعلق به آنها است به دست بدهند. بر این اساس اصل راهنما و محور"انتخاب شخصی" است (Personal choice). بدین معنا که، انتخاب جامعه یا جامعه‌ای، صرفا ادامه و استمرار انتخاب یک فرد است و نه برعکس یا بیشتر. برای جامعه این مهم از طریق دو ایده "ناظر بی‌طرف" و "همدلی" به دست می‌آید و بدین‌طریق آنچه برای یک فرد خوبست به کل جامعه تسری پیدا می‌کند. افزون بر این مساله اصلی تلقی "سود" بعنوان غایت (Telos) است که در اینجا سود نیز چیزی جز افزایش توازن خالص یا متوسط ارضای امیال عقلانی فرد نیست پس در قبال سود نیز باز هم فردمحور است. در این راستا پسوند اجتماعی که به مقولات متنوع و متفاوت اضافه می‌شود در نهایت جز تعریف مقوله مورد نظر به جمعی مشخص و معین نیست که در تحلیل نهایی چیزی جز انباشت افراد نمی‌باشد. بر این اساس، جامعه یک فرد بی‌طرف و همدل است که نماینده منافع و امیال و... افراد بوده و افراد در آن حل شده‌اند. براساس مبانی فوق و و از دید انتقادی راولز، زمانی که سودگرایی با مقوله عدالت روبرور می‌شود نیز احساس نزدیکی و دلبستگی ذاتی با عدالت نداشته و در وجه بسیار خوب آن را دارای نفع و سود اجتماعی درجه دوم می‌داند (Ibid;۲۲,۲۵-۲۷) .بنابراین جامعه متشکل از افراد متعدد و متکثری است که براساس متن راولز بحث از سودگرایی و این برداشت از جامعه ما را بتدریج به "شهودگرایی" (Intuitionism) یعنی چگونگی و شیوه ارتباط ما با این تکثر و تنوع فردی مثلا در ارتباط با اصول سوق می‌دهد.

جدای از مساله انواع شهودگرایی، راولز در برابر شهودگرایی سنتی یا معرفت‌شناختی و با فرارفتن از آن، شهودگرایی عام و کلی را مطرح می‌کند. براساس تعریف وی، ما با تعدد و تکثری از اصول اولیه روبرو هستیم که آنها را براساس مراجعه به شهود خود که حاصل تامل اخلاقی نیست و به عبارتی با مراجعه مستقیم به ارزیابی‌ها و داوری‌های ملاحظه شده باید متعادل و متوازن سازیم یعنی با آن چه به نظر من درست می‌آید و عدم نقش هدایتی معیارهای اخلاقی. بر این اساس شهودگرایی مورد نظر راولز از دو عنصر شکل گرفته است اول، وجود مجموعه‌ای از اصول اولیه که متعدد و متکثر هستند

و ممکن است حالات مختلفی با هم داشته باشند و دوم، عدم وجود قواعد یا روش کلی برای ارزیابی و الویت‌بندی و سبک و سنگین کردن، و متوازن ساختن اصول متعدد و متکثر جز شهود خود ما (Ibid:۳۴). زیرا پیچیدگی واقعیات اخلاقی تلاش ما برای تبیین داوری‌های‌مان را از میان برداشته و تکثر و تعدد اصول را ترویج می‌کنند. فرا رفتن از این قبیل اصول دو نتیجه به دنبال می‌آورد : تقلیل یافتن اصول به مسائل مبتذل و غیر علمی و عامیانه؛ یا رسیدن به مقوله‌ای نادرست و دچار ساده‌انگاری افراطی شدن.

حال با توجه به مطالب فوق پرسش آن است که شهود ما در این میان چگونه عمل می‌کند و به عبارت دقیق‌تر بر چه اساس و پایه‌ای قرار دارد. به این پرسش "کمال‌گرایی" (Perfectionism) پاسخ می‌دهد. البته از کمال‌گرایی می‌توان دو تعبیر موسع یا متوسط و ضیق یا مطلق داشت. در تعبیر ضیق یا مطلق، کمال یا ایده‌آل مورد نظر معیار، اصل، غایت و ارزشی روشن، مقبول، یکه، مطلق و واحد محسوب می‌شود که ترتیب نهادها و وظایف و تعهدات افراد باید معطوف به آن باشد. به عبارت دیگر، نهادها، تعهدات و وظایف افراد باید به صورت طبیعی به سوی افزایش و تکثیر کسب و دستیابی به خیر انسان یا فضیلت انسان بعنوان امری یکه، مطلق و دارای ارزش ذاتی در زمینه هنر و علم و فرهنگ باشد (Ibid:۳۲۵,۳۲۷).

اما در تعبیر موسع یا غیر مطلق از کمال‌گرایی، این کمال و ایده‌آل، معیاری در میان معیارهای دیگر بوده و باید از طریق شهود ذهنی فردی بعنوان مبنا ولی به صورت نه چندان دقیق در برابر و در قیاس با آنها متوازن و تعدیل گردد. البته بسته به کم‌وزیاد شدن ارزش‌ها و اهمیت اصول و معیارهای دیگر نظیر میل و خواسته اصل فضیلت یا خیر ذاتی یا ایده‌آل نیز کم‌وزیاد می‌شود. با عنایت به این بستر و زمینه فکری و ایده‌ای و به نوعی پیوند و گسست توامان از آن، راولز زمینه را برای طرح نظریه خود در باب عدالت مهیا می‌سازد.

برای وی عدالت در اساس و بنیاد خود به یک وضعیت اولیه متناسب و قراردادی اشاره دارد که افرادی عاقل، آزاد و انتخابگر در آن حاضرند و افرادی با ویژگی‌های مذکور در مورد اصول اولیه و از آن جمله اصول عدالت به توافق می‌رسند. بر این اساس عدالت بطور اساسی اشاره به تحقق فرضی یا غیرفرضی یک واقعیت بیرونی دارد که بعنوان بستر و قالب عمل می‌کند. البته باید گفت که این قالب بیرونی یک وضعیت بی‌هویت و بی‌شکل نیست بلکه یک وضعیت

مناسب و شایسته و خاص و به تعبیری منصفانه است. اما درعین‌حال توافقی نیز هست یعنی بسیاری از اشخاص و افراد آزاد و انتخابگر در شکل‌گیری آن نقش دارند (Ibid : ۱۶-۱۷). وجود وضعیت اولیه با ویژگی مطرح شده، تضمین‌گر آن است که افراد با ویژگی‌های خاص پیش گفته که در این چارچوب به اندیشیدن و عمل دست می‌زنند بر مبنایی عادلانه قرار دارند. بر این اساس منصفانه بودن وضعیت اولیه تضمین‌گر تحقق و فعلیت عدالت است و این یعنی "عدالت به مثابه انصاف". اگرچه خود راولز معترف است که بدین طریق بین انصاف و عدالت شکاف و فاصله وجود دارد (Ibid : ۱۲-۱۳)، ولی در هر صورت عدالت در بستر و زمینه "انصاف" (Fairness) فهم و درک می‌شود. با عنایت به این نکته و ضرورت فهم عدالت راولز در چارچوب عدالت به مثابه انصاف، حال به شرح هرچه بیشتر این ایده که اساسا منظری "خارجی ـ بیرونی" به عدالت است و این مضمون بتدریج در حین بحث خود را نشان می‌دهد می پردازیم.

قالب اولیه و مبنایی عدالت، "جامعه" (Society) و نه اجتماع است. بر اساس تعریف راولز جامعه، جمع کم‌وبیش خودکفایی از "اشخاص" است که، در روابط با یکدیگر به این تشخیص و ادراک می‌رسند. برخی قواعد رفتاری و عملی واجب‌اند و در طی زندگی خود نیز اکثر اوقات براساس این قواعد رفتار می‌کنند. افزون بر این، این قواعد نظام خاص همکاری و یاری را مطرح می‌کنند که هدفش پیشبرد خیر کسانی است که در آن مشارکت دارند. از این‌رو، جامعه جمعی برای همکاری و یاری در جهت پیشرفت است که نوعا در آن همزمان جدال و نیز اشتراک منافع وجود دارد و در این جو و فضا به اصولی نیاز می‌افتد که بتوان توسط آنها ترتیبات اجتماعی را که تقسیم منافع را میسر می‌سازند پیدا کنیم، و نیز درباره توزیع مناسب سهم افراد به توافق و وفاق برسیم. پس این اصول توامان دو کار "تقسیم و توزیع" (Division/distribution) را انجام می‌دهند که اینها همان اصول عدالت اجتماعی‌اند (Ibid:۴-۵). بر این اساس می‌توان گفت که در"بستر جامعه" بعنوان امری بیرونی برای فرد و نه برخاسته از درون او است که به اصولی منصفانه احتیاج می‌افتد و این تعریف عدالت است.پس باید در بستر جامعه به مثابه قالب بیرونی دقیق شده و ببینیم که در اینجا چه رخ می‌دهد و جریان می‌یابد که به اصول انصاف نیاز می‌افتد. در این ارتباط می‌توان گفت که راولز در جامعه علی‌رغم تفاوت‌ها و اختلافات و ناسازگاری‌های افراد برای تعیین حقوق وظایف اصلی و نیز توزیع

مناسب مزایا و امتیازات و مسئولیت‌ها برای همکاری‌های اجتماعی، به ضرورت وجود برخی اصول، معتقد بوده و آن را تایید نیز می‌کند. بر این اساس نقش اصول مورد نیاز و ضروری آن است که طریقی را برای تعیین حقوق و وظایف در درون نهادهای اصلی جامعه فراهم سازند، و درعین‌حال توزیع مناسب و شایسته مزایا و مسئولیت‌ها برای تحقق همکاری اجتماعی را نیز تعریف و مشخص کنند. بدین طریق ویژگی‌ها و سازوکارهای موجود در "جامعه" ضرورت توافق در باب اصول را در دو زمینه تقسیم و توزیع ضروری و گریزناپذیر می‌سازند که به تعبیر دیگر این اصول چیزی جز اصول عدالت نیستند. در این حالت پس زمینه در بیرون از انسان قرار دارد و مولفه و سازوکارهای موثر و عامل در جامعه ـ نه برخاسته از درون انسان ـ ضرورت و الزام‌آوری اصول به اصطلاح عدالت را برای انسان‌ها پیش می‌کشند.

با این همه به نظر راولز اصول عدالت گستردگی دارد و ضروری است محدود شود و به تعبیری فقط صبغه"اجتماعی" داشته باشد یعنی عدالتی که در جامعه باید تحقق پیدا کند عدالت خاص جامعه‌ای (Social justice) باشد نه چیزی بیشتر و فراتر از آن (Ibid:۷-۹). می‌دانیم که عام یا خاص بودن عدالت مساله‌ای است که ارسطو پیش می‌کشد و ظاهرا این مساله در مورد همپرسه "سیاست" افلاطون نیز محل بحث است؛ اما در هر صورت برای راولز موضوع عدالت خاص بوده و بطور مشخص به نهادهای جامعه باز می‌گردد. حال با عنایت به محور بودن مقوله و مفهوم جامعه ضروری می‌نماید که به صورت جزئی‌تر و تحلیلی‌تر به این مفهوم بپردازیم. به نظر می‌رسد راولز از مقوله جامعه‌ای دو چیز می‌فهمد اول، ساختار مبنایی و بنیادی مربوط به جامعه، و دوم به صورت دقیق و جزئی نهادهای اجتماعی اصلی که حقوق و وظایف بنیادی را توزیع و مزایای برخاسته از همکاری اجتماعی را تقسیم می‌کنند، که می‌توان گفت در اینجا مراد او از نهادهای اصلی استخوان‌بندی و پیکره سیاسی و ترتیبات اصلی اقتصادی و اجتماعی است (Ibid : ۷).اما از میان این دو، توجه اولیه و شهودی وی به ساختار اصلی است که به نوعی در ابتدا مبهم نیز هست. چون این ساختار حاوی و دارنده مواضع اجتماعی مختلف است که انسان‌ها با قدم گذاشتن به دنیا و زندگی با داشتن انتظارات متفاوت وارد این مواضع مختلف از پیش موجود می‌شوند، و خود این انتظارات را سیستم سیاسی و نیز اوضاع و احوال و محیط اقتصادی و اجتماعی شکل می‌دهند. اما باید توجه داشت که از ابتدا در ساختار اساسی به شرح که آمد انواع نابرابری

وجود دارد و موضوعیت عدالت و اصول آن مطرح می‌شود، پس عدالت یک بایستی یا کمال ذاتی و مستقل نیست. بدین طریق راولز با طرح ساختار اساسی و بنیادین اولین قدم را در"تحدید" عدالت بر می‌دارد، و در این راستاست که از یک‌سو، به بررسی کلی نهادها و اعمال و اقدامات اجتماعی؛ و از دیگر سو، به وجه بین‌المللی و فراملی عدالت نمی‌پردازد (Ibid : ۷-۸). پس ما با عدالت توامان بعنوان یک مورد مشخص و ویژه و نیز منتزع و مجرد در قالب ساختار اساسی و بنیادی جامعه سروکار داریم. این کار باعث می‌شود تا وی با پرهیز از کلیت (Generality) به صورت همزمان گشودگی (Openness) عدالت را ترویج کند. اما این تنها تحدید عدالت نیست، زیرا جدای از آن راولز محدودیت دیگری نیز در ارتباط با نوع جامعه مورد نظر و بررسی خود مطرح می‌کند.بدین‌معنا که او با وجود بدیل یا بدیل‌های دیگر، بحث خود را به جامعه ایده‌آل یا کاملا عادی و به سامان و بهنجار محدود می‌سازد، پس منظور وی جامعه آشفته و نابسامان و مرکب از عدل و ظلم نیست (Ibid : ۸-۹)، زیرا به نظر او این جامعه مبنا و اساس انواع جوامع دیگر است و نه برعکس. اما این به معنای یک‌طرفه بودن قضیه نیست، زیرا علی‌رغم اینکه اصول عدالت و خود مفهوم عدالت باید در عرصه کلی‌تر و وسیع‌تری بنام ایده‌آل اجتماعی قرار گیرند اما ایده‌آل جامعه‌ای نیز به نوبه خود در ارتباط و پیوند با مفهوم جامعه قرار دارد و در پرتو آن باید مسائل را فهم کرد (Ibid : ۹-۱۰). محدود شدن بحث عدالت به ساختار اساسی و بنیادی جامعه ایده‌آل به ترتیب فوق بتدریج ما را به بحث در باب اصول متناسب و شایسته این ساختار و چگونگی شکل‌گیری و نضج آنها سوق می‌دهد که به نوعی خود اساس ایده عدالت را شکل می‌دهند و نظریه عدالت باید ضرورتا و حتما به آنها بپردازد. انسان‌ها بعنوان یک مجموعه و گروه باید پیشاپیش آنچه را که عدالت و بی‌عدالتی است مشخص سازند. به عبارت دیگر، آنها باید پیشاپیش ادعاهای نسبت به همدیگر و نیز منشور بنیاد جامعه خود را مشخص و معین سازند که انجام این مهم مسلتزم وجود یک وضعیتی فرضی با مشخصاتی ویژه است که در آن انسان‌های آزاد و عاقل و انتخاب کننده زندگی کرده و به توافقات اولیه نیز دست پیدا می‌کنند، توافقات اولیه‌ای که اساس دیگر توافقات می‌گردند (Ibid : ۱۱-۱۳).در شرح بیشتر این مطلب باید گفت که، "وضعیت فرضی" در برابر و مقابل "وضع تاریخی" یا "وضعیت ابتدایی" یا حتی "طبیعی" قرار دارد. ممیزه این وضع کاملا فرضی، وجود "پرده تجاهل" (Veil of ignorance) است که مصادیق وسیعی داشته و محدود نیست ولی براساس آن عوامل دیگر در داخل پرانتز قرار می‌گیرند. وجود این پرده، مشارکت کنندگان در وضعیت اولیه را در شرایطی قرار می‌دهد که نسبت به شان اجتماعی و منافع

شخصی خود در اجتماع واقعی آگاهی ندارند و این موجب برقراری نوعی وضعیت، نتایج، توافقات، و روابط عام و فراگیر در میان افراد می‌شود و ویژگی خاصی به آن می‌دهد. نتیجه کلی و عام این وضعیت خاص و ویژه ظهور مقوله و پدیده"انصاف" است و از دل این وضعیت است که عدالت می‌تواند شکل بگیرد و جلوه‌گر شود (Ibid : ۱۲). چون در این ظرف یا وضعیت اولیه فرضی است که افراد به معنای ویژه و مورد نظر راولز قرار دارند، حال ضروری است به ویژگی این قبیل افراد بپردازیم.

اولین خصوصیت این افراد"آزاد بودن" آنهاست.آزادی مذکور مطلق و بدون توجه به محدودیت نیست، بلکه همچون جامعه تا حدودی افراد اختیار دارند. برای طرح برداشت راولز در باب آزادی می‌توان گفت که برای او آزادی به معنای استقلال و خودآیینی افرادی است که تعهداتی را نیز می‌پذیرند، البته تعهداتی که اعضا خود بر خویشتن تحمیل کرده‌اند و نه برعکس. پس چون جامعه تا حدودی یک شکل‌واره اختیاری است افراد تشکیل دهنده آن نیز دارای آزادی و استقلال محدود ـ نه مطلق ـ هستند (Ibid : ۱۳). دومین ویژگی افراد مورد نظر راولز "عاقل بودن" آنها است. عاقل بودن افرادی که در وضعیت اولیه قرار دارند عقلانیت خالی از عناصر مناقشه برانگیز اخلاقی است و وی مناسب می‌بیند که آن را به معنای محدودی که در نظریه اقتصادی مرسوم رایج است تعریف کند، یعنی اخذ موثرترین وسایل برای رسیدن به اهداف مشخص و معین (Ibid : ۱۴۳).

ویژگی سوم یا آخر افراد حاضر در وضعیت اولی "انتخابگر بودن" آنها است. از نظر راولز افراد انتخاب کننده هستند. اما با توجه به مفهوم همکاری اجتماعی و روابط و اعمال متقابل، (Reciprocity) اصل سود و نفع نمی‌تواند اساس و پایه انتخاب افراد برابر، آزاد و عاقل به معنای خاصی که گفته شد قرار بگیرد. پس باید به دنبال مبنایی دیگر برای گزینش و انتخاب اصول گشت که در این صورت همکاری اجتماعی براساس این مبنا و شالوده انتخاب اصول را ممکن به سازد. برای راولز این مبنا اصول "برابری" و "نابرابری" به صورت بخشی و مشروط هستند، یعنی وجود برابری در حقوق و وظایف، و نابرابری در امور و مسائل اجتماعی و اقتصادی (Ibid : ۱۴). از آنجا که رشد و بالندگی هرکس بستگی به مشارکت و همکاری همه با هم ـ البته براساس شرایط معقول ـ دارد، تقسیم امتیازات و مزایا باعث جلب مشارکت و همکاری همه طرف‌ها اعم از قوی و ضعیف می‌شود زیرا این کار یعنی رشد و شکوفایی

و رفاه همه. پس همه افراد به تناسب حال خود می‌خواهند در این همکاری مشارکت جویند البته مشروط به معقول بودن شرایط، زیرا در این صورت به دلیل درهم‌تنیدگی و همکاری، نفع و مزیتی که شامل برخی می‌شود باعث افزایش نفع و مزیت بقیه و نیز اکثر می‌گردد. اما اگر شرایط معقول نباشد این همکاری برای طرفین مطلوب و خواستنی نخواهد بود و آنها زیربار آن نخواهد رفت، زیرا در این صورت یک طرف نفع می‌برد، و طرف دیگر نیز نه تنها نفعی نمی‌برد بلکه آنچه را نیز دارد از دست داده یا در آن سستی و زوال و آسیب وارد می‌شود و درنتیجه مشقت و سختی او بیشتر می‌گردد (Ibid:۱۵).

بدین‌ترتیب اصل راهنما و سامان‌بخش راولز در باب عدالت روشن می‌شود و آن اصل بیرونی و خارجی بودن ـ به هر دو معنای درون فرد نبودن و نیز ناآشنا بودن ـ عدالت است، که این مهم در نقطه آغازین و مفروضات بحث وی روشن و نهادینه است. نقطه آغازین وجود یک وضعیت اولیه منصفانه و قراردادی ـ به معنایی که راولز از قرارداد مراد می‌کند ـ است، اما این قرارداد فی‌نفسه امری بیرونی و خارجی و در سطح انتزاعی است. علاوه بر این وجود و نقش محوری افراد عاقل و آزاد و انتخابگر در این وضعیت اولیه براساس یک نوع فردگرایی و شخص‌گرایی استوار است که خصوصیات سه‌گانه مذکور نیز برای افراد هستند و وجه بیرونی دارند و در درون و نفس انسان قرار ندارند.

نتیجه‌گیری

بعنوان نتیجه براساس برش مطرح شده می‌توان گفت در نزد نماینده منظر درونی یعنی افلاطون عدالت در کلی بنام انسانی اخلاقی و مدنی، صاحب نفس با اعضایی خاص است.که مربوط به شخص بودنش نیست. از این‌رو به عدالت باید منظری درونی یا جوهری و اولی داد. در مقابل در نزد نماینده منظر بیرونی یعنی راولز عدالت در فردی ویژه محور است که عاقل و مختار و انتخابگر باشد و این فرد نیز بعنوان یک سوژه یا پرده تجاهل در وضعیت اولیه قرار دارد. پس خصوصیات مذکور به فرد بعنوان شخص تعلق می‌گیرند و منتسب می‌شوند.(از این‌رو به عدالت منظری بیرونی (نه درونی) و ثانویه (نه اولی و اولیه) و نیز رویه‌ای(نه جوهری) وجود دارد).[۷]

پی‌نوشت

۱ـ در اینجا منظور افلاطونی است که سقراط نیز در کلیت امر در باب عدالت با او توافق کرد.به عبارت دیگر، در منظر کلی مطرح شده سقراط نیز با افلاطون اشتراک دارد، در عین اینکه به تفاوت نظرات این دو در باب عدالت بعنوان طراح دو نظریه خاص در باب عدالت نیز توجه شده است، ولی هدف مقاله حاضر پرداختن به آن نیست.

۲ـ "سیاست" معادل مفهومی (و نه واژگانی) واژه پولیتیای یونانی است و از این‌رو از واژه "جمهور" یا "جمهوری" پرهیز شده است. در این ارتباط باید گفت کلمه یونانی که در زبان فارسی ـ عربی براساس یک سنت خاص (مثلا در نزد فارابی) به سیاست برگردانده شده به این دلیل که اولا ریشه این کلمه یونانی به پولیس می‌رسد و اساسا موضوعش در باب سیاست است و درعین‌حال بعنوان یک اصطلاح یونانی عمدتا ساختار و چهارچوب پولیس و سیاست و نه دیگر ابعاد آن را مد نظر قرار می‌دهد. از این‌رو در سراسر این مقاله از واژه سیاست استفاده شده است.

۳ـ زمینه و به عبارتی نمود این مهم را به صورت مشخص در کتاب اول همپرسه "سیاست" (۳ ۳۵۴B-۱۵A) می‌توان مشاهده کرد، اگر چه روی سخن عمدتا متوجه تراسیماخوس است.

۴ـ در اینجا جان یا نفس psyche از دو واژه نفخه pneuma و روح spirit تمایز دارد.

۵ـ البته در این مقاله نگاه ما محدود به این وجه از تخنه است و به وجوه ممکن دیگری چون نقش و محوریت دانش توجه ندارد.

۶ـ این مهم دلالت بر تفاوت دو نوع سودگرایی و اصل راهنمای آنها در ارتباط با سود مطلق یا متوسط دارد.

۷ـ اگر چه کاستی مذکور را راولز در این اثر خود رفع می‌کند :

بازگشت به متن

John Rawls (1999) The law of peopoles, Cambridge : harvard University Press.

۸ـ برای طرح این نتیجه از اثر زیر الهام گرفته‌ام:

Kimon Lycos (1987) Plato on Justice and Power,N.Y.:State Univ.of N.Y Press, p. 172-173.

* نویسنده : مصطفی یونسی، استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

* اصل مقاله در دو فصلنامه پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگتهی شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

بازگشت به متن