

پژوهش علوم سیاسی
شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۵، صص ۶۸-۴۷
دریافت: ۸۴/۱۲/۲۲ پذیرش: ۸۵/۳/۱۷

طرح برشی از عدالت در افلاطون و راولز

مصطفی یونسی*

چکیده

از جمله مباحث پایدار و نامیرای فلسفه سیاسی و اخلاق موضوع عدالت است. از این رو 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 مؤثر 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.

در نوشتار حاضر در پی ارائه برشی از اندیشه افلاطون^(۱) و راولز در باره عدالت با رجوع انحصاری به کتاب اول همپرسه «سیاست»^(۲) افلاطون و فصول یک تا سه کتاب «نظریه دربار عدالت» (Rawls, 1989: 3-192) راولز هستیم. بر این اساس بستر و زمینه مشترک مقایسه نظریات این دو متفکر مقوله یا مفهوم عدالت - و نه صرفاً واژه - 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 مؤثری به دنبال دارند.

در ابتدا با هدف جستجو و یافتن محوری فکری و سامان بخش خوانش متن کلاسیک، یونانی زبان و نمایشی همپرسه «سیاست» افلاطون (کتاب اول) و متن، انگلیسی 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 سامان بخش 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 به کار رفت. بنابر این دو کار به شکل توامان و به ترتیب به انجام رسیده است: خوانش نوشتار برای به دست آوردن اصل سامان بخش، و سپس خوانش متن بر اساس این اصل به منظور مقایسه.

افلاطون و اصل سامان بخش عدالت

بحث افلاطون در کتاب اول همپرسه «سیاست» موضوع عدالت^۱ است. این واژه یونانی که در زبان فارسی نوعاً به واژه داد یا واژه عدالت ترجمه می‌شود برای فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو جدای از درست رفتار کردن با دیگران اساساً به یک فضیلت و کمال یا بایستی درونی اخلاقی دلالت دارد. از این رو به درستی بر اساس گفتار ارسطو، عدالت می‌تواند دارای دو معنای موسع و ضیق باشد - اما این که در متن افلاطون کدامین معنا مورد نظر قرار گیرد محل بحث است. افلاطون این مفهوم

1. dikaiosyne.

را در بستر تاریخی آتن و در میان گفتگوی میان شخصیت‌ها (به عبارتی جریانات عمده و مختلف) به تصویر می‌کشد. در این تصویر در کنار شخصیت و گفتار افلاطون سه شخصیت و جریان با سه سبک گفتاری متفاوت وجود دارند که بر اساس اصل سامان بخش هر یک را به شرح زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:

شخصیت یا جریان اول کفالوس است که با سبک گفتاری خلاصه‌گویی^۱ ادای دینی را که در ارتباط با انسپ یا خدایان قرار دارد اساس عدالت می‌داند. به عبارت دیگر، اصل سامان بخش گفتار وی در باب عدالت رعایت قواعد و انطباق و همگامی با اصول یا قواعد رفتاری و عملی است (Plato, 1969:331).

شخصیت یا جریان دوم پلمارخوس است که با سبک گفتاری گفتمانی^۲ به تعبیر آن دوران با تأکید بر روابط و مناسبات اجتماعی نصفت^۳ را به عنوان اساس عدالت مطرح می‌کند. بر این اساس اصل سامان بخش عدالت آن است که سهم و بهره هر فرد یا شخص در عرصه کلان روابط اجتماعی داده شود (Ibid: 332 D, E 333B, 334 B).

شخصیت یا جریان سوم تراسیماخوس است که با سبک گفتاری خطابی^۴ 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 دیگری از طریق کنار گذاشتن و نادیده گرفتن خیر خود، و توجه همیشگی به غیر خود (Ibid:338C, 339A).

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 این جاست که وی جدای از بررسی انفرادی این سه نظریه و جریان و الگو یا شخصیت در عین حال هر سه را بر پایه یک محور مشترک

-
1. Aphorism .
 2. Discursive .
 3. Equity .
 4. Rhetoric .

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 در عین حال با توجه و عنایت به مباحث و مطالب زمانه و دوران او فراهم می‌شود. علاوه بر این، طریق آخر با به دست دادن اصل سامان بخش 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 سامان بخش افلاطون در باب عدالت محصول توأمان بررسی و نقد تک تک نظرات مطرح شده یعنی رعایت قواعد، روابط و مناسبات اجتماعی و سلطه، در بستری سیاسی، اخلاقی و فکری خاص هر یک و نیز تلقی آن‌ها (علی‌رغم تفاوت‌هایشان) به عنوان یک کل شکل است. پس طرح، تصویر و فهم اصل سامان بخش وی با عنایت توأمان 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 سامان بخش اکتشافی، محدود به همپرسه «سیاست» نبوده و در دیگر همپرسه‌های وی نیز وجود دارد و این مؤیدی بر درستی کشف ما است، که از محدوده بررسی حاضر خارج است. نکته مذکور برای فهم اصل سامان بخش 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 سامان بخش سیاست به عنوان یک مقوله خاص به دست دهد. چرا که عنوان همپرسه یعنی Politeia نیز دقیقاً و منحصرأ به «بیکر بندی» و «استخوان بندی» پولیس دلالت دارد. از منظر متنی و نیز ویژگی‌های سبک نگارش کتاب اول همپرسه «سیاست» می‌توان گفت که افلاطون فیلسوف از منظر و بر اساس مفاهیم فلسفی تمایزی ایجاد می‌کند میان «بود» و «نمود» (Ibid:340A) و این که عدالت به عنوان 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 بر اساس 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. در نتیجه این پرداخت، عدالت بیشتر یا تماماً به عنوان یک نمود (نه ضرورتاً مقوله‌ای درونی و ذاتی)، تظاهر (نه واقعیت و حقیقت)، و به عنوان 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 سامان بخش سه گفتار گزیده گوئی، گفتمانی، و خطابی، «نمود» است که بر اساس تعیینات، نمودها و جلوه‌های بیرونی عدالت را تحلیل و تبیین می‌کند - با احتیاط می‌توان گفت که به زبان فلسفه دوره مدرن عدالت امری «بژکتیو» است و «تعیین بیرونی» دارد.

افلاطون بر اساس تمایز فلسفی بود و نمود «بود» را انتخاب کرده و بدین طریق از منظری جدید و نیز بحث انگیز عدالت را در ارتباط با یک حالت و وضعیت درونی عقلانی، ادراکی و «نفسانی»^{۱(۴)} قرار می‌دهد - با احتیاط می‌توان گفت که به زبان فلسفه دوران مدرن عدالت امری «سوژکتیو» با «تعیین درونی» است. از این منظر عدالت کیفیتی است که باید آن را در اختیار گرفته و درونی و نهادینه ساخت. پس صرفاً به عنوان 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 در عین حال نتایج و تبعات ارزشمندی هم در پی دارد. با طرح مبنای اخلاقی و فلسفی تمایز میان «بود» و «نمود» در ارتباط با عدالت بر اساس متن، گذری به مقوله زمینه و بستر فکری می‌کنیم تا تصویر مذکور کامل‌تر شده و به نوعی یکدیگر را با پرهیز از تک بعدی‌نگری تقویت و تأیید کنند (تعامل میان متن و زمینه «فکری»).

بر اساس روایت ارسطو که توامان روایتی ایده‌ای و تاریخی است (Aristotle, 1972:1252A) مردم یونان گذر از خانواده و دهکده با بار غالباً عینی و نیز اسطوره‌ای، دینی، شعری به کلیت پولیس با سه آن عینی شهر، شهریار، شهروند با بار غالباً 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

1. Soul .

ایجاد شده و این خود در عین حال ایجاد کننده تغییراتی در عرصه مذهب، اخلاق، اسطوره و ... بوده و هست. با دستیابی به مدینه یا پولیس و تحقق آن مسئله 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 به عنوان شهروند با آن احساس همدلی و حتی این همانی کنند. بر این اساس شهر صرفاً 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 توأمان صورت گرفته است و تنها یک گذر صرفاً ایده‌ای یا بیرونی نیست. اما نکته مهم آن که پولیس پس از شکل‌گیری نیز تغییرات و تحولاتی را به لحاظ بیرونی و ایده‌ای - 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 یک سویه و تک بعدی وجود ندارد. به عبارت دیگر، پولیس در عرصه سیاست مترادف با سه گانه شهر، شهروند، شه‌ریار در حال شکل‌گیری و در عین حال جدایی از خانواده و دهکده است که به مثابه یک امر انضمامی و نیز مفهومی - 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 پیش گفته اصل سامان بخشی به صورت صریح یا ضمنی وجود دارد و عمل می‌کند و این اصل «عدالت» است. در این بستر درخصوص 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 - همان‌طور که افلاطون در کتاب اول همپرسه «سیاست» نیز تنوع نظرات را تصویر می‌کند - و در عین حال با بررسی یکایک آن‌ها به تدریج 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 غیرعقلی (و نه ضرورتاً ضد عقلانی) مثلاً اسطوره‌ای و شعری و نیز شبه عقلانی هستند. یعنی یا بر اساس موجودیت خود پولیس صورت می‌پذیرند، یا توسط ابزارهای غیرعقلانی مطرح می‌شوند. قرون بر این بیشتر توجه‌ها و مباحث حول محور مجری و عامل عدالت است و بر سر خط‌مشی و نوع سیاستی که با آن عدالت به اجرا در می‌آید بحث چندانی وجود ندارد، یا اهمیت درجه دوم دارد. موارد پیش گفته اگرچه لازم‌اند اما کافی به نظر نمی‌رسند چون هنوز به عمق و اشتراک آن‌ها اشاره ندارند. به این معنا که، پولیس به عنوان پدیده‌ای که از تحول خانواده و دهکده حاصل شده و تحول یافته و در عین حال از آن‌ها فراتر می‌رود به عنوان یک موجود جدید و نو در درجه اول به معنای ایجادکننده انسجام، اشتراک و همبستگی در میان دهکده ولی فرا رفتن از آن و نیز میان مردم حاضر در درون خود پولیس است. از این رو برای نظریات مختلف و مطرح شده در باب عدالت یا عدالت مرتبط با پولیس، یعنی «عدالت پولیسی یا سیاسی»، این وجه و وجه غالب بوده یا تنها وجه است. به عبارت دیگر، آن‌ها عدالت را به عنوان یک بایستی و کمال و نیز کار ویژه 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 شأن 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 به عنوان 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 - شعری دیکه نتیجه و مولود تمیس و اساساً به معنای فرمان و رایزنی خوب و درست است، و به رأی و داوری و تصمیم قضائی نیز دلالت دارد (Vecchio, 1952:6-7). حال با شکل‌گیری پولیس دیکه به یک بایستی و راه درست یا راهی که پولیس باید به عنوان هنجار طی کند تبدیل می‌شود و انحراف از این راه بی‌عدالتی بوده و

مجازات و تئیه تجاوزکار را در پی دارد. بدین طریق ارتباط قبلی دیکه با تمیس گسسته شده و دیگر تابع آن نیست و دیکه در ارتباط با راه و رسم 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. بنابر این پولیس خود به سامان و نظم اخلاقی تبدیل شده و این گونه فهمیده می‌شود. از این رو اصطلاح «عدالت پولیس» بسیار پرمعنا و در عین حال پیچیده است: عدالتی که به پولیس تعلق دارد و در عین حال 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 مسئله، 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 همان طور که پیش‌تر آمد بر اساس 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 صرفاً برخاسته از جریان زندگی با دیگران، در یک اجتماع و پولیس شکل نگرفته و نهادینه و معمول نمی‌گردند. بر اساس 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 به شمار می‌رود و بر اساس 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 آنچه برآورده می‌شود منفعت دیگری است که می‌تواند طیف وسیع و متفاوتی را شامل شود.

مسئله مهم برای افلاطون تنوع و تفاوت نظرات سه گانه مذکور نیست بلکه مهم یافتن عنصر و محور مشترکی است که آن‌ها را در یک مجموعه واحد جای داده و به عنوان 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 فی نفسه خیر و کمال و مزیت و حسنی در خود ندارد و از این رو 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 به عنوان ارزش اجتماعی، امری بیرونی محسوب می‌شود که فرد و افراد عریان و تهی از هر گونه 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 اجتماع است و به هویت فرهنگی و اخلاقی افراد در این نوع مناسبات و روابط کاری ندارد، چرا که فرد به عنوان یک فرد مجرد و انتزاعی بدون هیچ‌گونه تعلق و پیوند (فرد منفرد) مطرح می‌شود. در صورتی که 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 آن چه گفته شد حلقه اتصال و اشتراک سه نظر مطرح شده در کتاب اول همپرسه «سیاست» افلاطون برداشتی بیرونی از عدالت است (Plato, 1969:347E) که منبعث از یک منظر و افق خاص بوده و به گونه‌ای 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 بر اساس منطق وضعیت^۱ 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 بر

1. Logic of Situation.

اساس این منطبق این خود وضعیت است که فرد را به طرح این یا آن دعوی و سخن وامی‌دارد. سقراط و افلاطون در برابر طرح عدالت بر پایه ایده «خارجی / بیرونی» برداشت «داخلی / درونی» از عدالت را عرضه می‌دارند یعنی این که مقوله‌ای درونی به نام «نفس»^۱ 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، عادل بودن، و ... می‌توان نفس را عادل و خوب تربیت کرد که در نتیجه این مهم عدالت به صورت طبیعی و ضروری از دل این چنین 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 این جا درون فرد یا نفس او یعنی ویژگی و کیفیت و چستی نفس جدای از جایگاه و چگونگی وضعیتی که در آن قرار گرفته مهم بوده و محور است (Ibid, 353D).

البته نفسی که مطرح شد در تعبیری غیرشخصی و فردی به کار رفته و ضرورتاً بر نفس شخصی یا فردی به عنوان 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 سلسله مراتبی 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 این رو و به درستی می‌توان دیدگاه افلاطون و سقراط در باب عدالت را منظری «غیرشخصی و فردی» نامید، زیرا نفس فراگیر بوده و شامل فرد و شخص است نه برعکس.

1. Soul/Psyche.

پس تحلیل و موجه بودن آن با ارجاعش به فرد و شخص نیز صورت نمی‌گیرد و به احتمال زیاد از همین رو است که افلاطون در بحث انتقادی خود در برابر سه نظریه مذکور غالباً عدالت را با خود «تخنه»^۱ و نه اهل تخنه یا فن ورز مورد مقایسه و تطبیق قرار می‌دهد (Ibid, 345C). به احتمال زیاد وی می‌خواهد بر وجه غیرشخصی و فردی عدالت و نیز درونی بودنش به صورت توأمان تأکید کند و آن را به اثبات برساند^(۵) بدین معنا برای افلاطون استفاده از مقوله و مفهوم تخنه وجه اکتشافی دارد تا به این وسیله با دست مایه 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. بنابر این افلاطون با توجه به کیفیت و ویژگی تخنه آن را برای بحث خود در باب عدالت مورد استفاده قرار می‌دهد.

برای افلاطون ماهیت تخنه به عنوان موضوعی جدی عمدتاً دانش و شناخت سامان یافته در باب ابزار برای دست یابی 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 صرفاً بر اساس موضوع، هر تخنه خاص شکل می‌گیرد و از این رو 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 (Ibid, 345E).

به عنوان 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 کاملاً متفاوت از خیری است که مزایا و محاسن انجام یک عمل عادلانه به دنبال

1. Techne.

دارد و نصیب فردی می‌شود که عادلانه رفتار می‌کند. عدالت به عنوان خیر ذاتی، در ارتباط با انسان به عنوان 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 فی نفسه 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 سامان بخش 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 بر اساس 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) می‌سازد. پس عدالت در پیوند با خوب بودن یا شدن و بد بودن یا شدن قرار دارد (Ibid, 352E). بر اساس این شرح، افلاطون به دنبال علت (علل) و سرچشمه «بود» و نه صرفاً نشانه و علائم و «نمودهای» هست‌ها و واقعیات عدالت است، علی‌رغم این که می‌داند نمودها نیز وجود دارند. اما براساس نظر وی صرفاً 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 احیاناً غلط در باب عدالت و بی‌عدالتی می‌گردد.

راولز و اصل سامان بخش 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 در قالب سه مقوله «سودگرایی»، «کمال‌گرایی» و «شهودگرایی» مطرح ساخت (Rawls, 1989:22). 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 سامان بخش 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^۱ جامعه مجموعه‌ای است بسامان و درست که در آن نهادها از طریق انتخاب عقلانی یا محاسبه عقلانی می‌خواهند بیشترین توازن خالص یا متوسط^(۶) تأمین و ارضاع انتظارات و امیال یا امیال عقلانی را که حاصل جمع افراد و اشخاص یا نمایندگان متعلق به آن‌ها است به دست دهند. بر این اساس اصل راهنما و محور «انتخاب شخصی» است^۲. بدین معنا که، انتخاب جامعه یا جامعه‌ای، صرفاً ادامه و استمرار انتخاب یک فرد است و نه برعکس یا بیشتر. برای جامعه این مهم از طریق دو ایده «ناظر بی طرف» و «همدلی» به دست می‌آید و بدین طریق آن چه برای یک فرد خوبست به کل جامعه تسری پیدا می‌کند. افزون بر این مسئله اصلی تلقی «سود» به عنوان غایت^۳ است که در این جا سود نیز چیزی جز افزایش توازن خالص یا متوسط ارضای امیال عقلانی فرد نیست پس در قبال سود نیز باز هم فرد محور 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 بی طرف و همدل است که نماینده منافع و امیال و ... افراد بوده و افراد در آن حل شده‌اند. بر اساس مبانی فوق و از دید انتقادی راولز، زمانی که سودگرایی با مقوله عدالت روبرو 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; 22, 25-27). بنابراین جامعه متشکل از افراد متعدد و متکثری است که بر اساس متن راولز بحث از سودگرایی و این برداشت از جامعه ما را به تدریج به «شهودگرایی»^۴ یعنی چگونگی و شیوه ارتباط ما

-
1. Utilitarianism.
 2. Personal choice.
 3. Telos.
 4. Intuitionism.

با این تکرر و تنوع فردی مثلاً در ارتباط با اصول سوق می‌دهد.

جدای از مسئله انواع شهودگرایی، راولز در برابر شهودگرایی سنتی یا معرفت‌شناختی و با فرا رفتن از آن، شهودگرایی عام و کلی را مطرح می‌کند. بر اساس تعریف وی، ما با تعدد و تکرری از اصول اولیه رو برو هستیم که آن‌ها را بر اساس مراجعه به شهود خود که حاصل تأمل اخلاقی نیست و به عبارتی با مراجعه مستقیم به ارزیابی‌ها و داوری‌های ملاحظه شده باید متعادل و متوازن سازیم - یعنی با آنچه 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 متکرر 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 متکرر جز شهود خود ما (Ibid: 34). زیرا پیچیدگی واقعیات اخلاقی تلاش ما برای تبیین داوری‌هایمان را از میان برداشته و تکرر و تعدد اصول را ترویج می‌کنند. فرا رفتن از این قبیل اصول دو نتیجه به دنبال می‌آورد: تقلیل یافتن اصول به مسائل مبتدل و غیرعلمی 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»^۱ 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 به عنوان امری یکه، مطلق و دارای ارزش ذاتی در زمینه هنر و علم و فرهنگ باشد (Ibid: 325, 327).

1. Perfectionism.

اما در تعبیر موسع یا غیرمطلق از کمال‌گرایی، این کمال و ایده‌آل، معیاری در میان معیارهای دیگر بوده و باید از طریق شهود ذهنی فردی به عنوان مبنا ولی به صورت نه چندان دقیق در برابر و در قیاس با آن‌ها متوازن و تعدیل گردد. البته بسته به کم و زیاد شدن ارزش‌ها و اهمیت اصول و معیارهای دیگر نظیر میل و خواسته اصل فضیلت یا خیر ذاتی یا ایده‌آل نیز کم و زیاد 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 به طور اساسی اشاره به تحقق فرضی یا غیر فرضی یک واقعیت بیرونی دارد که به عنوان 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 در عین حال توافقی نیز هست یعنی بسیاری از اشخاص و افراد آزاد و انتخابگر در شکل‌گیری آن نقش دارند (Ibid: 16-17). 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». اگر چه خود راولز معترف است که بدین طریق بین انصاف و عدالت شکاف و فاصله وجود دارد (Ibid: 12-13)، ولی در هر صورت عدالت در بستر و زمینه «انصاف» فهم و درک می‌شود. با عنایت به این نکته و ضرورت فهم عدالت راولز در چارچوب عدالت به مثابه انصاف، حال به شرح هر چه بیشتر این ایده که اساساً منظری «خارجی بیرونی» به عدالت است - و این مضمون به تدریج در حین بحث خود را نشان می‌دهد - می‌پردازیم.

1. Fairness.

قالب اولیه و مبنایی عدالت، «جامعه»^۱ و نه اجتماع است. بر اساس تعریف راولز جامعه جمع کم و بیش خودکفایی از «اشخاص» است که، در روابط با یکدیگر به این تشخیص و ادراک می‌رسند. برخی قواعد رفتاری و عملی واجبند و در طی زندگی خود نیز اکثر اوقات بر اساس این قواعد رفتار می‌کنند. افرون بر این، این قواعد نظام خاص همکاری و یاری را مطرح می‌کنند که هدفش پیشبرد خیر کسانی است که در آن مشارکت دارند. از این رو، جامعه جمعی برای همکاری و یاری در جهت پیشرفت است که نوعاً 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 توأمان دو کار «تقسیم و توزیع»^۲ را انجام می‌دهند که این‌ها همان اصول عدالت اجتماعی‌اند (Ibid: 4-5). بر این اساس می‌توان گفت که در «بستر جامعه» به عنوان امری بیرونی برای فرد و نه بر خاسته 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 بینیم که در این جا 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 تأیید 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 در عین حال 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 مؤلفه و ساز و کارهای مؤثر و عامل در جامعه - نه

-
1. Society.
 2. Division/distribution.

برخاسته از درون انسان - ضرورت و الزام آوری اصول به اصطلاح عدالت را برای انسان‌ها پیش می‌کشند.

با این همه به نظر راولز اصول عدالت و 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^۱ باشد نه چیزی بیشتر و فراتر از آن (Ibid: 7-9). می‌دانیم که عام یا خاص بودن عدالت مسئله‌ای است که ارسطو پیش می‌کشد و ظاهراً این مسئله در مورد همپرسه «سیاست» افلاطون نیز محل بحث است. اما در هر صورت برای راولز موضوع عدالت خاص بوده و به طور 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 پردازیم. 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 این جا مراد او از نهادهای اصلی استخوان بندی و پیکره سیاسی و ترتیبات اصلی اقتصادی و اجتماعی است (Ibid: 7). اما از میان این دو، توجه اولیه و شهودی وی به ساختار اساسی 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 شرحی که آمد انواع نابرابری وجود دارد و این امری غیر قابل اجتناب نیز هست، ولی در عین حال با وجود این پدیده است که زمینه ورود 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 برمی‌دارد، و در این راستاست که از یک سو، به بررسی کلی نهادها

1. Social justice.

و اعمال و اقدامات اجتماعی؛ و از دیگر سو، به وجه بین‌المللی و فراملی عدالت نمی‌پردازد (Ibid: 7-8). پس ما با عدالت توأمان به عنوان یک مورد مشخص و ویژه و نیز متترع و مجرد در قالب ساختار اساسی و بنیادی جامعه سر و کار داریم. این کار باعث می‌شود تا وی با پرهیز از کلیت^۱ به صورت همزمان گشودگی^۲ 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. بدین معنا که او با وجود بدیل یا بدیل‌های دیگر، بحث خود را به جامعه ایده‌آل یا کاملاً عادل و به سامان و بهنجار محدود می‌سازد، پس منظور وی جامعه آشفته و نابسامان و مرکب از عدل و ظلم نیست (Ibid: 8-9)، زیرا به نظر او این جامعه مبنای اساسی انواع جوامع دیگر است و نه برعکس. اما این به معنای یک طرفه بودن قضیه نیست، زیرا علی‌رغم این که اصول عدالت و خود مفهوم عدالت باید در عرصه کلی‌تر و وسیع‌تری به نام 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: 9-10). محدود شدن بحث عدالت به ساختار اساسی و بنیادی جامعه ایده‌آل به ترتیب فوق به تدریج 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 ضرورتاً و حتماً به آن‌ها بپردازد. انسان‌ها به عنوان 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 مستلزم وجود یک وضعیت فرضی با مشخصاتی ویژه است که در آن انسان‌های آزاد و عاقل و انتخاب‌کننده زندگی کرده و به توافقات اولیه نیز دست پیدا می‌کنند، توافقات اولیه‌ای که اساس دیگر توافقات می‌گردند (Ibid: 11-13). در شرح بیشتر این مطلب باید گفت که، «وضعیت فرضی» در برابر و مقابل «وضع تاریخی» یا

-
1. Generality.
 2. Openness.

«وضعیت ابتدایی» یا حتی «طبیعی» قرار دارد. ممیزه این وضع کاملاً فرضی وجود «پرده تجاهل»^۱ است که مصادیق وسیعی داشته و محدود نیست ولی بر اساس آن عوامل دیگر در داخل پراکنش قرار می‌گیرند. وجود این پرده، مشارکت کنندگان در وضعیت اولیه را در شرایطی قرار می‌دهد که نسبت به شأن 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: 12). 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 بر عکس. پس چون جامعه تا حدودی یک شکل واره اختیاری است افراد تشکیل‌دهنده آن نیز دارای آزادی و استقلال محدود - نه مطلق - هستند (Ibid: 13). دومین ویژگی افراد مورد نظر راولز «عاقل بودن» آنهاست. عاقل بودن افرادی که در وضعیت اولیه قرار دارند عقلانیت خالی از عناصر مناقشه‌برانگیز اخلاقی است و وی مناسب می‌بیند که آن را به معنای محدودی که در نظریه اقتصادی مرسوم و رایج است تعریف کند، یعنی اخذ مؤثرترین وسایل برای رسیدن به اهداف مشخص و معین (Ibid: 143). ویژگی سوم یا آخر افراد حاضر در وضعیت اولیه «انتخابگر بودن» آنهاست. از نظر راولز افراد انتخاب‌کننده هستند. اما با توجه به مفهوم همکاری اجتماعی و روابط و اعمال متقابل^۲، اصل سود و

1. Veil of ignorance.

2. Reciprocity.

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 بر اساس 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: 14). از آن جا که رشد و بالندگی هر کس بستگی به مشارکت و همکاری همه با هم - البته بر اساس شرایط معقول - 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 درهم تنیدگی 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 خواستی نخواهد بود و آن‌ها زیربار آن نخواهند 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 در نتیجه مشقت و سختی او بیشتر می‌گردد (Ibid: 15).

بدین ترتیب اصل راهنما و سامان بخش راولز در باب عدالت روشن می‌شود و آن اصل بیرونی و خارجی بودن - به هر دو معنای درون فرد نبودن و نیز ناآشنا بودن - عدالت است، که این مهم در نقطه آغازین و مفروضات بحث وی روشن و نهاده شده است. نقطه آغازین وجود یک وضعیت اولیه منصفانه و قراردادی - به معنایی که راولز از قرارداد مراد می‌کند - 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 بر اساس 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.

به عنوان نتیجه بر اساس برش مطرح شده می‌توان گفت در نزد نماینده منظر درونی یعنی افلاطون عدالت در کلی به نام انسانی اخلاقی و مدنی، صاحب نفس با اعضای خاص است. که مربوط به شخص بودنش نیست. از این رو 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 به عنوان یک سوژه با پرده تجاهل در وضعیت اولیه قرار دارد. پس خصوصیات مذکور به فرد به عنوان شخص تعلق می‌گیرند و منتسب می‌شوند. (از این رو به عدالت منظری بیرونی (نه درونی) و ثانویه (نه اولی و اولیه) و نیز رویه‌ای (نه جوهری) وجود دارد)^(۷).

پی‌نوشت

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

۲. «سیاست» معادل مفهومی (و نه واژگانی) واژه پولیتیای یونانی است و از این رو از واژه «جمهور» یا «جمهوری» پرهیز شده است. در این ارتباط باید گفت کلمه یونانی که در زبان فارسی - عربی بر اساس یک سنت خاص (مثلاً در نزد فارابی) به سیاست برگردانده شده به این دلیل که اولاً ریشه این کلمه یونانی به پولیس می‌رسد و اساساً موضوعش در باب سیاست است و در عین حال به عنوان یک اصطلاح یونانی عمدتاً ساختار و چهارچوب پولیس و سیاست و نه دیگر ابعاد آن را مد نظر قرار می‌دهد. از این رو در سراسر این مقاله از واژه سیاست استفاده شده است. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Ibrahim Madkour, L' Organon d' Aristote dans le mond arab,, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

- plato, the Republic, Translated by Paul B. Shorey, London: William Heinemann LTD, 1969, Book One, Vol., 1.

۳. زمینه و به عبارتی نمود این مهم را به صورت مشخص در کتاب اول همپرسه «سیاست» (351A-354B) می‌توان مشاهده کرد، اگرچه روی سخن عمدتاً متوجه تراسیماخوس است.

۴. در این جا جان یا نفس psyche از دو واژه نفخه pneuma و روح spirit تمایز دارد.
۵. البته در این مقاله نگاه ما محدود به این وجه از تخرنه است و به وجوه ممکن دیگری چون نقش و محوریت دانش توجه ندارد.
۶. این مهم دلالت بر تفاوت دو نوع سودگرایی و اصل راهنمای آن‌ها در ارتباط با سود مطلق یا متوسط دارد.
۷. اگر چه کاستی مذکور را راولز در این اثر خود رفع می‌کند:

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

۸. 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.

Archive of SID

Aristotle, Politics (1972) Translated by H. Hankmann, London: William heinamann LTD

Del Vecchio, Justice, A Historical and Philosophical Essay (1952) Translated by A.H.

Campbell, Edinburgh: Edinburgh University Press

Lycos, Kimon, Plato on Justice and Power (1987) N.Y, State Univ. of N. Y Press

Madkour, Ibrahim, L'Organon d'Aristote (1969) dans le mond arab,, Paris: Librairie

Philosophique J. Vrin

plato, the Republic (1969) Translated by Paul B. Shorey, vol 1, London, William Heinamann LTD

Rawls, John, A Theory of Justice (1989) Oxford: Oxford University Press

-----, The law of peopoles (1999) Cambridge: harvard University Press

Archive of SID