

بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی؛

بررسی انتقادی دو روایت وظیفه‌شناختی سازندگان و بازنمودی

مهدی براتعلی پور*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا

(تاریخ دریافت: ۱۷/۷/۲۸ - تاریخ تصویب: ۱۷/۱۲/۲۰)

چکیده:

این پژوهش در پاسخ به پرسش از ادعاهای دو روایت از وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر، شامل سازندگان و بازنمودی در باب بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی، این فرضیه را مطرح می‌کند که هر یک از این دو روایت، به استلزامات منطقی وظیفه‌شناسی حق‌گرای خود وفادار نمانده‌اند. روایت سازندگان با پذیرش توافق‌گرایی قراردادی، ادعای بنیان‌گرایی خود را با چالش روبرو می‌سازد و با توجه به پذیرش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی - آنگاه که به نفع همگان باشد - از وظیفه‌شناسی اخلاقی به سود غایت‌گرایی نفع‌طلبانه دست می‌کشد. و روایت بازنمودی، نهایتاً به ارزش‌های خاص و محلی فروکاسته می‌شود و با طرد عملی جهان‌شمولی، بنیان‌گرایی خردباورانه خود را همسو با غایت‌گرایی تفسیر می‌کند. این مقاله به رویارویی این دو روایت در محورهای مانند منشاء ارزش‌های اخلاقی به طور کلی، و عدالت اجتماعی به طور خاص، بنیان‌گرایی، شمول‌گرایی و غایت‌گرایی این ارزش‌ها، تقدم حق یا خیر بر یکدیگر، شکل‌گیری هویت اخلاقی فرد، جایگاه و کاربرد مفهوم عدالت، و معیارهای نقد اجتماعی می‌پردازد.

واژگان کلیدی:

عدالت اجتماعی، وظیفه‌شناسی سازندگان، وظیفه‌شناسی بازنمودی، بنیان‌گرایی، مفهوم حق

Email: baratalipour@yahoo.com

* فاکس: ۰۸۱۱۸۲۷۲۰۸۴

از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در همین مجله منتشر شده است:
"شمول‌گرایی اخلاقی و ویژه‌نگری جماعتی"، سال ۸۵، شماره ۷۳.

از دیرباز برخی فیلسوفان اجتماعی در تلاش بوده‌اند تا با اتکا بر بنیان‌های عقلانی و از درون استدلال‌های خردپذیر، چهارچوب‌های اساسی جامعه و روابط قدرت را مورد تحلیل قرار دهند. این الگوی آرمانی همواره مساله عدالت را در کانون توجه خود قرار داده است؛ به گونه‌ای که تنظیم مناسبات افراد در جامعه با هدف تحقق بخشیدن به عدالت اجتماعی طرح ریزی شده است. اما به رغم اشتراک نظری که این دسته از فیلسوفان در ارجاع به بنیان‌های عقلانی عدالت اجتماعی دارند، تفاوت‌هایی برجسته را نیز به نمایش می‌گذارند که تمسک به هر یک از این بنیان‌ها می‌تواند ساخت اجتماعی متفاوت به عنوان الگوی آرمانی ارائه نماید. طی دهه‌های اخیر، مکتب اخلاقی حق‌گرای نوکانتی، به نمایندگی فیلسوف شهیر آمریکایی جان راولز، در تلاش بوده است تا از دیدگاه لیبرالی به بنیان‌های اخلاقی اصول و ارزش‌های برتر بردارد و بر این اساس، در توجیه عقلانی اخلاق و ارائه پشتوانه‌ای برای عدالت اجتماعی توفیق یابد.

در مقابل، همزمان با طرح این دیدگاه در محافل آکادمیک علوم سیاسی در آمریکا و اروپا، این بحث در حوزه اندیشه دینی در قالب فلسفه اخلاق توسط فیلسوف شیعی، مرتضی مطهری به شکلی متفاوت جریان داشت. اهمیت این بررسی تطبیقی در آن است که اصول و چهارچوب‌های مشترک این دو دیدگاه فضایی یکسان را برای بحث و گفت و گو به روی ما می‌گشاید. و از دگر سو، بازسازی دیدگاه اخیر در رویارویی با دیدگاه راولز و بررسی انتقادهای جدی دو طرف به یکدیگر، می‌تواند به تنظیم و ارائه داشته‌ها و پیش فرض‌های مستقل و خودبنیاد نظری در حوزه اندیشه دینی که کاملاً با مباحث جاری اندیشه سیاسی پیوند داشته باشد، منجر گردد.

این پژوهش در پاسخ به پرسش از ادعاهای دو روایت از وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر (Rule-deontology)، شامل سازندگرا (Constructivical) و بازنمودی (Representational) در باب بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی، این فرضیه را مطرح می‌کند که هر یک از این دو روایت، به استلزامات منطقی وظیفه‌شناسی حق‌گرای خود پای‌بند نمانده‌اند. روایت سازندگرا با پذیرش توافق‌گرایی قراردادی، ادعای بنیان‌گرایی خود را با چالش روبرو می‌سازد و با توجیه‌پذیرسازی نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی - آنگاه که به نفع همگان باشد - از وظیفه‌شناسی اخلاقی به سود غایت‌گرایی نفع‌طلبانه دست می‌کشد. و روایت بازنمودی، نهایتاً به ارزش‌های خاص و محلی فروکاسته می‌شود و با طرد عملی جهان‌شمولی، بنیان‌گرایی خردباورانه خود را همسو با غایت‌گرایی (Teleologism) تفسیر می‌کند.

این پژوهش، نخست به طرح دو روایت از وظیفه‌شناسی قاعده‌نگر که بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی را در چهارچوبی عقلانی جست و جو می‌کنند، می‌پردازد. آنگاه، این دو

روایت را در رویارویی فکری با یکدیگر مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهد و افزون بر تعیین نقاط اشتراک و افتراق آن دو، تعارضات درونی هر یک را نیز روشن می‌سازد.

۱. روایت وظیفه‌شناختی سازندگرا

در فلسفه اخلاق، آموزه‌های وظیفه‌گرا در برابر آموزه‌های پیامدگرا قرار دارند:

وظیفه‌گرایی از ترکیب دو واژه Deonte به معنای وظیفه و Logos به معنای شناخت تشکیل شده است. وظیفه‌گرایان کنش‌هایی را اخلاقی می‌دانند که با فرمان‌های بایسته و کلی عقلانی تناسب داشته باشد. آنان ادعا دارند که اخلاقی بودن یک فعل به ماهیت ذاتی آن فعل، انگیزه‌های آن یا تطابق آن با یک قاعده یا اصل بستگی دارد و به پیامدهای فعل وابسته نیست. بدین ترتیب، این مکتب ارزش اخلاقی اعمال را درونی و مطلق می‌داند. در وظیفه‌گرایی کانتی، داوری در مورد خوبی یک فعل، با ارجاع به ملاک‌های پیشینی، مانند اوامر قطعی^۱ به خودی خود و بدون ارجاع به پیامدهای آن افعال صورت می‌گیرد. کانت با نگرشی وظیفه‌گرایانه به اخلاق، آن را مستقل از هر علمی، حتی مابعدالطبیعه و دین، دانسته است و از طریق عقل عملی، معیارهایی به دست داده که با آنها می‌توان خوبی و بدی اعمال را سنجید. به عقیده او، ارزش اخلاقی اعمال به نیت، و نه پیامدها است. کارهای خوب ارزش خود را از قصد انجام کار خوب و عمل به وظیفه اخلاقی کسب می‌کند (کانت، ۱۳۶۹، ۶۱). اراده خوب ارزش اخلاقی آن عمل را تأمین می‌کند و امر مطلق وظیفه اخلاقی را مشخص می‌سازد. در اینجا، با وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر (Rule-deontological Theory) سروکار داریم که به ارایه قوانین استثناپذیر اخلاقی می‌پردازد.

پیامدگرایی (Consequentialism) (یا غایت‌گرایی) بر این باور است که اخلاقی بودن یک فعل تنها به وسیله نتایج آن تعیین می‌گردد. انسان برای زندگی خود اهداف و آرمانهایی دارد که این آرزوها به زندگی او معنا می‌بخشد و سرچشمه جوشان ارزش‌های دیگر زندگی می‌شود. این مکتب بر پیامد ارزش‌های اخلاقی تأکید کرده و الزام و ارزش رفتارها و صفات اخلاقی را در آنجا می‌جوید. از این رو، ارزش‌های اخلاقی مطلق نبوده و مشروط و وابسته به پیامدهایی هستند که به دنبال دارند. هر عملی که بیشترین و بالاترین میزان خوبی مانند لذت و

^۱ او امر مطلق را این گونه بیان می‌کند: «فقط بر آن قاعده عمل کنید که بتوانید همزمان اراده کنید که آن قاعده، قانونی جهان‌شمول گردد». او دو بیان دیگر نیز از امر مطلق ارائه کرده است: الف. همیشه به نحوی با دیگران رفتار کن که با خود رفتار می‌کنی و رفتار تو با دیگران چنان باشد که انسان غایت باشد؛ نه وسیله. ب. طوری رفتار کن که اراده تو به منزله واضع و قانون‌گذار جهانی تلقی شود (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰-۷۲).

سعادت را به همراه آورد، به لحاظ اخلاقی خوب و بایسته دانسته می‌شود (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۷؛ و پالمر، ۱۳۸۸: ۱۹۱).

به طور کلی، نظریه‌های پیامدگرا به فایده‌گرایی و کمال‌گرایی^۱ تقسیم می‌شوند: پیامدگرایان در تعیین نوع غایتی که داورهای اخلاقی را تعیین می‌کند، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. در فایده‌گرایی بنتامی (Jermy Bentham) (Bentham, 1789) تنها لذت یک غایت خوب دانسته می‌شود و غایت فعل اخلاقی «بیشترین خیر برای بیشترین تعداد از انسان‌ها» به شمار می‌آید. بر این اساس، شرط اخلاقی بودن یک عمل، منشأ خیر قرار گرفتن (و به بیان دیگر، سود و فایده داشتن) برای بیشترین تعداد از افراد تلقی می‌شود. فایده‌گرایی از این رو پیامدگرا به شمار می‌آید که بر حسب نتایج یا آثار یک عمل، درباره اخلاقی بودن آن قضاوت می‌کند و نیز به ارزش مطلق و ذاتی افعال اخلاقی معتقد نیست. البته فارغ از لذات کمی، جان استوارت میل (John Stuart Mill) شاخص‌های کیفی را برای محاسبه سود و لذت پیش نهاد کرده و مثلاً لذت‌های روح را برتر و گرمی‌تر از لذت‌های جسمانی می‌داند (بکر، ۱۳۸۱: ۱۴۸). به عقیده او، می‌توان مقولاتی نظیر عشق، آگاهی، دوستی و زیبایی را نیز در شمار لذات عالی و کیفی دانست و برای نهادینه‌سازی آنها در میان بیشترین افراد جامعه کوشش کرد (برای تفکیک فایده‌گرایی به روایت میل از فایده‌گرایی به روایت بنتام، رک: میل، ۱۳۸۸؛ توماس، ۱۳۸۰؛ و گری، ۱۳۷۹). در کمال‌گرایی (Perfectionism) (فضیلت‌گرایی) (Virtue ethics) یا مکتب تحقق نفس (Selfrealizationism) غایت نهایی انسان، رشد کامل نفس یا کمال آن دانسته می‌شود. در این فرض، ارزش رفتارهای اخلاقی از تأثیری که در رابطه با فضایل و شکل‌گیری منش و شخصیت اخلاقی دارند، دنبال می‌گردد.

راولز در نظریه‌ای در باب عدالت، اصل عدالت به مثابه انصاف خود را یک آموزه وظیفه‌گرا توصیف می‌کند و آن را در نقطه مقابل غایت‌مندی فایده‌گرا می‌داند (Rawls 1971: 30). فزون‌تر، مفهوم سازندگرای راولزی نیز از کانت و ابتدای اخلاق بر اراده و خواست انسان در نگرش او اتخاذ شده است. در این معنا، کانت شناخت را محدود به «قدرت خرد» می‌داند و بر این باور است که هر آن چه از راه تجربه به دست نمی‌آید، حاصل فعالیت و سازندگی ذهن انسان می‌باشد. بدین سان، مقوله‌های کانت که از هر گونه تجربه‌ای مستقل هستند، به شکل پیشینی

^۱ البته تقسیم بندی ثلاثی نیز در بیان مکاتب اخلاقی ارایه شده است. در این تقسیم بندی، کمال‌گرایی از پیامدگرایی تفکیک شده و به طور مستقل در کنار دو مکتب دیگر قرار گرفته است. تعیین جایگاه دقیق نظریه امر الهی (Divine Command Theory) نیز محل بحث و گفت و گو است؛ زیرا این نظریه، از یک سو، بر ضرورت انجام وظیفه و تکلیف افراد در جهان هستی تأکید می‌کند، و از دگر سو، فقط اراده الهی را ملاک تعیین صواب یا خطای فعل می‌داند. در این دیدگاه، اخلاقی بودن یک فعل به هیچ یک از پیامدها، طبیعت ذاتی و انگیزه‌های فعل بستگی ندارد، بلکه تنها مطابقت آن با اراده الهی اهمیت دارد.

(A priori) شرط لازم را برای شناخت فراهم می‌کنند.^۱ راولز نیز از این روش پیروی کرده است. او هر یک از شهروندان را عامل اخلاقی مستقلی می‌داند که در جریان توافق با یکدیگر، اصول همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند. اصول عدالت را نیز مشارکت کنندگان در روند گفت و گو ایجاد می‌کنند. به گفته راولز، «افراد مشارکت جو در همکاری اجتماعی، در یک اقدام مشترک با هم اصولی را انتخاب می‌کنند که بناست حقوق و وظایف اساسی را معین کند ... هر شخصی باید با واکنش عاقلانه تعیین کند که چه چیزی خیر او ... را تشکیل می‌دهد (Rawls 1971: 11).

نقطه آغاز برای او مفهوم «خیرهای نخستین» است. راولز خیرهای اجتماعی نخستین را شامل «دسته‌های وسیعی چون حقوق و آزادی‌ها، فرصت‌ها و قدرت‌ها، درآمد و ثروت» می‌داند (Rawls 1971: 92). و در جای دیگر، این خیرها را به «آزادی، فرصت، درآمد و ثروت و بالاتر از همه، شرافت نفس» تعریف می‌کند (Rawls 1971: 433). ویژگی مهم خیرهای نخستین آن است که این خیرها، برخلاف سایر مفاهیم خیر، کاملاً بی‌طرفانه است. راولز با استخراج مفهوم حق از خیرهای نخستین و ایجاد تمایز میان دو مفهوم حق و خیر، مفهوم نخست را مقدم می‌دارد. به نظر راولز، «ما باید... ارتباط میان حق و خیر را که آموزه‌های غایت‌گرا مطرح کرده‌اند، وارونه سازیم و حق را مقدم بدانیم» (Rawls 1971: 560). در اینجا تقدم حق بر خیر، دو معنا و کاربرد متفاوت دارد: نخست آنکه حقوق فردی بر خیر همگانی تقدم و برتری دارد و دوم آنکه اصول عدالتی که پایه و اساس این حقوق فردی است، ربطی به برداشت‌های افراد از خیرهای اجتماعی و زندگی نیک ندارد^۲ (ساندل ۱۳۷۴: ۱۰-۱۱).

بر اساس آموزه عدالت به مثابه انصاف، چنانچه افراد در وضعیت اولیه از اهداف خود

^۱ در نظریه‌های متأخرتر، تلاش جهت تحمیل نوعی ملاک پیشین برای معناداری در مورد زبان مورد انتقاد قرار گرفته و به معنایی که واژه‌ای چون عدالت، ممکن است در گفت‌وگوها، متن‌ها و جوامع متفاوت داشته باشد، توجه شده است. این امر به معنای روی گردانی از تلاش برای تثبیت معنای ماتقدم است (برای نمونه ر.ک: Walzer 1983)

۲. به نظر مک‌اینتایر، این امر مستلزم آن است که داورهای اخلاقی را صرفاً ابراز ترجیحات دل‌خواهی و سلیقه‌های شخصی تلقی نماییم و هیچ دلیلی برای توجیه آنها ارائه نکنیم. فرد غایب و اهداف خود را آزادانه انتخاب کرده است؛ پس حرکت در مسیر آن غایب و اهداف یا تغییر آن غایب و اهداف نیز به اراده و انتخاب ارادی، آزاد و دل‌خواهانه او بر می‌گردد. و هیچ راهی وجود ندارد تا این حرکت و تغییر مسیر را به لحاظ عقلانی توجیه نماییم (MacIntyre 1981: 23, 31-32). گسترش این گونه انتقادات به شکل گیری مکتب فکری جماعت‌گرایی به عنوان منتقدان جدی لیبرالیسم، به ویژه لیبرالیسم «سیاسی» یا «حداقل» منجر شده است. به نظر آنان، در جهان کنونی ما نیازمند یک فلسفه عمومی جدید هستیم که قادر باشد افراط‌گری‌های خود را تصحیح نماید (Moon 1998: 551-52).

اطلاع زیادی داشته باشند، اصل آزادی برابر را می‌پذیرند و نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را به نابرابری‌هایی که به نفع همگان باشد، محدود خواهند ساخت. از این‌رو، آنان از همان ابتدا برداشت خود را از خیر، سازگار با اصول عدالت تصویر می‌کنند یا دست‌کم تلاش می‌نمایند تا با آن اصول در تعارض نباشد. این امر بیانگر محدودیت‌هایی است که اصول عدالت بر هدف‌ها، آرزوها و برنامه‌های زندگی افراد اعمال می‌کند (Rawls 1971: 30-31). بر این اساس، اصول عدالت، آزادی برابر را برای همه افراد ثابت می‌کند و تنها گونه‌ای از نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی مجاز است که به نفع همه افراد باشد. به نظر راولز:

در عدالت به مثابه انصاف، تمایلات و خواست‌های افراد، هر چه باشند، امری معین و قطعی در نظر گرفته نمی‌شوند که آنها در پی تحقق بخشیدن بدان‌ها به بهترین شکل باشند؛ بلکه اصول عدالت که حد و مرزهایی را مشخص می‌سازند که نظام هدف‌های انسانی باید محترم بشمارند، از همان آغاز، خواست‌ها و آرزوهای فرد را محدود می‌سازند. می‌توان گفت که در عدالت به مثابه انصاف، مفهوم حق بر مفهوم خیر مقدم است (Rawls 1971: 31).

با وجود این، راولز در لیبرالیسم سیاسی به گونه‌ای دیگر، از عدالت به مثابه انصاف سخن می‌گوید. او در این اثر، از دو نوع ارزش‌های سیاسی برای ساختار سیاسی سخن می‌گوید: ارزش‌های عدالت سیاسی و ارزش‌های خرد همگانی (Rawls, 1993: 64). از دید راولز، عدالت به مثابه انصاف تنها یک نمونه از مفهوم سیاسی لیبرال است و مضمون دقیق آن بی‌چون و چرایی چنین نگرشی نیست (Rawls, 1993: 226). راولز در لیبرالیسم سیاسی اصرار دارد تا عدالت به مثابه انصاف که در آموزه‌های اخلاقی فراگیر ریشه دارد، بیشتر به عنوان یک مفهوم سیاسی درک شود. دلیل این امر را می‌توان در سه ویژگی متمایز مفهوم سیاسی عدالت دانست: ... تدوین شده تا صرفاً برای ساختارهای اساسی جامعه، شامل نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عمده آن، به مثابه برنامه‌ای یکنواخت برای همکاری اجتماعی به کار رود؛ ... مستقل از هر آموزه مذهبی یا فلسفی فراگیر و گسترده ترنمایش داده شود؛ و ... به حسب عقاید بنیادینی توضیح داده شود که در فرهنگ سیاسی عمومی جامعه دموکراتیک به طور تلویحی پذیرفته شده است (Rawls, 1993: 223).

عدالت به مثابه انصاف بنا نیست همه حوزه‌ها را شامل گردد، عدالت را در همه حوزه‌ها تبیین نماید و چگونگی سازمان‌یابی عادلانه همه نهادها را ترسیم کند. این اصل نهادهای اساسی جامعه را در بخش‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دربرمی‌گیرد و از ورود در نهادهای دیگر چون کلیساها، دانشگاه‌ها و بیمارستان‌ها، یعنی نهادهایی که به ساختارهای اساسی جامعه تعلق ندارند، و اظهارنظر در مورد چگونگی توزیع خیرها در این نهادها پرهیز دارد. با این وجود، محدودیت‌های عدالت به مثابه انصاف، چون آزادی وجدان در این نهادها

نیز لازم الاجراست. در این جا، این اصل یک آموزه اخلاقی فراگیر به شمار نمی‌آید که حتی زندگی خصوصی افراد را نیز در برگیرد. روشن است که این برداشت با آن چه راولز در *نظریه‌ای در باب عدالت* ارائه کرده، متفاوت است. عدالت به مثابه انصاف ارایه‌گر طرحی عادلانه برای همکاری بین شهروندان آزاد و برابر در ساختار اساسی جامعه است (Rawls, 1993: 25-26). بر این اساس، می‌توان مفهوم لیبرالی شهروندان آزاد و برابر را بدون توجه به آرمان اخلاقی یا فلسفی فراگیر در برداشت وظیفه‌گرایی کانتی یا غایت‌انگاری فایده‌گرا مطرح کرد و به طور عقلانی، به دنبال ایجاد عالی‌ترین نظم اجتماعی حرکت کرد.

به واقع ضرورت دارد روشن گردد که چه چیزی راولز را به سمت اصرار بر ماهیت سیاسی، و نه اخلاقی، نظریه خود سوق داده است. به عقیده او، «این تغییر به نوبه خود، بسیاری تغییرات دیگر را نیز تحمیل می‌کند» (Rawls, 1993: xvii). دلیل علاقه محافظه‌کارانه راولز به مفهوم سیاسی در پذیرش همگانی آن برای اعضای جامعه پلورال نهفته است. او به دنبال مفهومی از عدالت است که بتواند برای همه اعضای جامعه‌ای که انواع نگرش‌های فراگیر متعارض را مورد تایید قرار می‌دهند، قابل پذیرش باشد؛ زیرا جوامع دموکراتیک مدرن گونه‌های متنوعی از آموزه‌های مذهبی، فلسفی و اخلاقی فراگیر ناسازگار، و با وجود این، عقلایی را در برخواهند داشت.

این امر یک وضعیت تاریخی نیست که احتمالاً از بین برود، بلکه «پیامد هنجاری کاربرد خرد انسان در چهارچوب نهادهای آزاد رژیم دموکراتیک قانونی است» (Rawls, 1993: xvi). این واقعیت پلورالیسم عقلایی است. این پلورالیسم صرفاً نتیجه منافع فردی و طبقاتی یا تمایلات افراد نیست. داوری‌های ما از کل جریان تجربه اخلاقی فردی ما تاثیر پذیرفته است. بر این اساس، پیامد اجتناب‌ناپذیر کارکرد درست خرد و داوری انسانی در چهارچوب نهادهای آزاد، حمایت از تکرر آموزه‌های فراگیر عقلایی است. بدین ترتیب، طرح منصفانه همکاری بین شهروندان آزاد و برابر که از وضعیت اولیه الگوبرداری شده، عقیده بنیادی مشترکی را پایه‌گذاری می‌کند که می‌تواند به رغم واقعیت پلورالیسم عقلایی و تعهد اعضای جامعه به آموزه‌های فراگیر متعارض و قیاس‌ناپذیر برای همگان توجیه شود. این مفهوم از عدالت، با توسل به «خرد عمومی» توجیه می‌شود و می‌تواند برای شهروندانی که در زندگی‌های غیر سیاسی و خصوصی خود، به عقاید اخلاقی، مذهبی و فلسفی کاملاً متفاوتی متعهد هستند، قابل پذیرش باشد. در این فرض، لازم است ساختارها و ترتیبات اساسی جامعه برای همه اعضا، بدون توجه به مفاهیم فراگیر قابل توجیه باشند. این خرد عمومی با انواع دیگر خرد تفاوت دارد. محدودیت‌های تحمیلی هر یک نیز متفاوت است. مباحثات در کلیساهای، دانشگاه‌ها و

خانواده‌ها، محدودیت‌های بسیار متفاوتی از محدودیت‌های تحمیلی به وسیله خرد عمومی خواهند داشت (Mulhall and Swift 1996:171-179).

۲. روایت وظیفه شناختی باز نمودی

اگر نقطه آغاز برای راولز در بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی، مفهوم حق بود و عدالت در پیوند با آن معنا پیدا می‌کرد، مطهری نیز بحث خود را بر حقوق طبیعی و فطری متمرکز می‌کند و مفهوم عدالت را در جایگاهی رفیع می‌نشانند. مطهری معتقد است که زندگی اجتماعی راه منحصر به فرد شکوفاسازی استعداد های انسانی و به فعلیت رساندن آن است، اما مجموعه استعداد هایی که برای تکامل جامعه انسانی لازم است، در افراد مختلف ظهور می‌یابد، نه در هر فرد خاص. برای خلقت، تکامل نوع مهم است که آن هم از راه شکفته شدن همه استعداد های انسانی است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۳). با وجود این، مطهری مدنیت بالطبع را به دلیل غفلت از نقشی که غریزه دینی و قوه ایمان به طور تکوینی در ایجاد اجتماع دارد، مورد انکار قرار می‌دهد؛ زیرا «لادینی تشکیلات اجتماعی را از هم می‌پاشاند» (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۵۶-۱۵۷). و بدین ترتیب، او طبیعی بودن زندگی اجتماعی را در پیوند با فطرت انسانی و استعداد های نهفته در آن معنا می‌کند.

مطهری به صراحت، دو نظریه «قراردادی و انتخابی بودن» و یا «اضطراری و تحمیلی بودن» زندگی اجتماعی را نفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۳۳؛ و مطهری، ۱۳۷۲: ۳۱۵). در نظریه انتخابی، افراد به سبب بهره‌برداری بهتر از موهبت‌های حقیقی به زندگی اجتماعی تن در می‌دهند. این نظریه زندگی اجتماعی را مخالف با طبیعت انسان می‌داند و زندگی اجتماعی را بر اساس قرارداد می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۱۰). در مقابل، مطهری معتقد است که

اجتماعی بودن انسان، در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است و انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها یکسان و همانند آفریده نشده‌اند که اگر چنین آفریده شده بودند، هرکس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابل و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود. خداوند انسان‌ها را از نظر استعداد و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است... و به این وسیله، زندگی به هم پیوسته اجتماعی را فراهم نموده است؛ لذا زندگی اجتماعی انسان، امری طبیعی است، نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۱۵-۳۱۷).

و چون زندگی اجتماعی، غایت طبیعی حیات انسان است، پس همانگونه که «فرد» دارای حقوق طبیعی و فطری است، «جامعه» نیز دارای حقوق طبیعی و فطری می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۶۸). بدین ترتیب، او با پذیرش حق طبیعی و فطری که منشا آن جامعه و قرارداد افراد در

جامعه نیست، بلکه در ذات انسان ریشه دارد، یک گام جلوتر می‌نهد و جامعه را نیز از این حق بهره‌مند می‌شمرد؛ زیرا مطهری به طور همزمان، برای فرد و جامعه هویت مستقل قایل است. به گفته او: «درست است که جامعه از افراد تشکیل می‌شود و دارای وجدان و اراده و خواست مستقل افراد است که بر افراد اعمال می‌کند، ولی استقلال نسبی افراد محفوظ است. افراد انسانی، یعنی روح فردی در مقابل جامعه، یعنی روحی جمعی مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست» (مطهری، ۱۳۶۳: ۳۳۲). بر این اساس، جامعه مانند فرد، روح و حیات دارد و این روح جمعی بر تمام اعضای آن حاکم است. البته او این روح واحد را روح کل می‌داند، نه روح کلی (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۱۲).

او فرایند تکوین جامعه را این گونه توضیح می‌دهد:

افراد انسان که هرکدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی - که از آن به روح جمعی تعبیر می‌شود - می‌یابند. این ترکیب خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت ... در ترکیب جامعه و فرد، ترکیب ترکیب واقعی است، زیرا تاثیر و تاتر و فعل و انفعالی واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب که همان افراد اجتماعند، هویت و صورت جدیدی می‌یابند، اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۸-۱۹)

به گفته وی: «توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود؛ حق اجتماع هم رعایت بشود ... و عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است؛ یعنی هم فرد حق دارد و هم اجتماع» (مطهری، ۱۳۸۵: ج ۱، ۳۲۷-۳۲۸).

از منظر دیگر، اگر راولز مفهوم حق قراردادی خود را در تقابل با نفع طلبی تصویر می‌کرد، مطهری نیز شکل دیگری از آن را با عنوان «اضطراری و تحمیلی بودن» زندگی اجتماعی هدف قرار می‌دهد. بنابر نظریه اضطراری، انسان به حسب طبع اولی خود مایل است که آزاد باشد و به قید و بندی که لازمه زندگی اجتماعی است محصور نشود، اما به حکم تجربه دریافته است که به تنهایی قادر به ادامه زندگی خود نیست و لذا بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است؛ او این نظریه طباطبایی را صرفاً در باره طبیعت مادی و سفلی انسان صحیح می‌داند، و اعتقاد دارد که انسان دارای دو طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۳۴-۴۳۷؛ و مطهری، ۱۳۸۶: ج ۲: ۲۷۳). به گفته او، این عقیده

... در باره طبیعت علوی انسان به هیچ وجه صادق نیست، لہذا صحیح نیست که عبادت انسان که رابطه او با خداست، همیشه جنبه استخدامی داشته باشد، عبادت سپاسگزارانه و یا عاشقانه این طور نیست، حتی رابطه مادر و فرزند هم آن گونه نیست. مادر از فرزند لذت

می‌برد ولی فرزند برای او هدف است نه وسیله. مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند... خلاصه می‌تواند طالب خیر و فضیلت و ارزش باشد، از آن جهت که خیر و فضیلت و ارزش، پایه و ریشه کمال بودن آنها برای جوهر نفس است و انسان آن کمال‌ها را برای خود می‌خواهد؛ یعنی به نوعی عاشقانه آنها را می‌خواهد... (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۲۶-۴۲۷).

بدین ترتیب، مطهری ارزش‌هایی چون عدالت را، نه به سودجویی‌های حیوانی، بلکه به فضیلت‌طلبی‌های انسانی مستند می‌سازد. به عقیده او، اگر سودجویی به طبیعت اولی بشر مربوط است، عدالت نیز در طبیعت اولی او ریشه دارد، با این تفاوت که آن از طبیعت سفلی و این از طبیعت علوی، مایه می‌گیرد و لذا هرگز عدالت را تابعی از سودجویی نمی‌توان شمرد و ارزش آن را در حد «اضطرار به قبول سود دیگران» نمی‌توان فرو کاست. به نظر او، عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال نوع، به سوی آنها می‌شتابد و برای رسیدن به آنها، از طریق فعل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه، باید‌ها و نباید‌ها به صورت یک سلسله احکام انشایی کلی در نفس به وجود می‌آید... چرا (راسل و مشابه وی، علامه طباطبایی) در بررسی میل‌ها و گرایش‌های بشری، به «من دوست دارم» به عنوان یک فرد که فقط به منافع مادی و جسمانی خود توجه دارم، توجه کرده است، اما به «من دوست دارم» به عنوان آنکه کرامت روح خود را احساس می‌کنم و یا به مصالح نوع می‌اندیشم، توجه نکرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳: ۷۲۵).

او در پاسخ به این پرسش که «چرا حتماً قانون باید عادلانه باشد؟»، پیش از آن که به سراغ تبیین نقش عدالت در تحکیم روابط اجتماعی و رشد و اعتلای ملت برود، می‌گوید:
اولاً از این نظر که عدالت مطابق فطرت و عقل سلیم است؛ یعنی وجدان هر انسانی - ولو آن که عملاً خودش تحت تاثیر مطامع، ظالم باشد - عدالت را خوب و ظلم را بد می‌داند. ظلم سبب رنج است، هم بر مظلوم و هم بر ظالم. بر مظلوم که واضح است، بر ظالم از آن جهت که بالاخره وجدان انسانی دارد و از اینکه بر خلاف مسیر تکاملی حیات قدم برمی‌دارد رنج می‌برد. خلبان هیروشیما الان در تیمارستان است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۶۵).

مطهری معتقد است که عدالت، اجرای حق است و این اقدام اجرایی، هر چند فعالیتی ارادی و اختیاری است، ولی حق، ریشه در طبیعت و فطرت دارد و از این جا به این نتیجه می‌رسد که بالذات حقی و ذی‌حقی و عدالتی وجود دارد و شارع دستوره‌های خود را موافق آنها تنظیم کرده است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۰۳، ۲۱۶). و چون او به فطرت انسان نظر خوش‌بینانه دارد، معتقد است که قاعده «لا ضرر» ارجاع به «فطرت» در زمینه حقوق فطری دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۵۲). او این حقوق فطری را کاملاً عقلانی می‌داند:

در حقیقت نظریه حقوق فطری را باید نظریه حقوق عقلی نام نهاد؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می‌توان به فضایی بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق قایل شد و در نتیجه می‌توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسفه - ولو فلسفه عملی نظیر اخلاق - دانست؛ اما با انکار حقوق فطری، علم حقوق یک علم وضعی است نظیر علم فقه (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۵۵). دفاع مطهری از طبیعت و فطرت بشر با کمال‌گرایی و جست و جوی عدالت پیوند می‌خورد:

آیا در نهاد بشر تمایل به عدالت هست؟ بشر یک چیزهایی را به حکم نهاد و فطرت خودش می‌خواهد، یعنی هیچ دلیلی جز ساختمان جسمی و روحی‌اش ندارد؛ مثلاً در نهاد هر انسانی این قوه قرار داده شده است که وقتی در مقابل زیبایی قرار می‌گیرد، تحسین می‌کند، این دیگر نمی‌خواهد قانون برایش وضع کنند یا یک زوری بر انسان اعمال شود. آیا میل به عدالت، ولو انسان خودش منفعتی نداشته باشد، جزو مطلوب‌های بشر است و در نهاد اوست؟ اکثر فیلسوفان اروپا معتقدند در نهاد بشر، چنین نیرویی نیست و افکار همین فیلسوفان است که دنیا را در نهایت امر به آتش کشیده است. البته عده‌ای از آنها می‌گویند، بشر آرزوی عدالت نباید داشته باشد و عده‌ای دیگر می‌گویند باید دنبال عدالت رفت، ولی نه به خاطر اینکه عدالت مطلوب ماست، بلکه به خاطر این که منافع فرد در عدالت جمع است... ولی همه اینها نوعی بدبینی به طبیعت و فطرت بشر است. اگر می‌بینی بشریت امروز از عدالت گریزان است، هنوز به مرحله کمال نرسیده است. در نهاد بشر عدالت هست، اگر بشر خوب تربیت بشود، واقعا عدالت جمع را بر منفعت فرد خودش ترجیح می‌دهد. افرادی عادل و عدالتخواه بوده‌اند که بر خلاف منافع فردی خودشان، عدالت، هدف و آرزوی خودشان بوده است، بلکه خودشان را فدای عدالت کرده‌اند. بشر دوره‌های آینده هم چنین خواهد بود ... (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ۱۵۵-۱۵۹).
مطهری منشاء حقوق طبیعی و فطری را سامان دادن به استعدادهای انسانی در مسیر کمال می‌داند:

از نظر ما، حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی، مبنای یک «حقّ طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید؛ مثلاً فرزند انسان، حقّ درس خواندن و مدرسه رفتن دارد؛ اما بچه گوسفند چنین حقّی ندارد. چرا؟ برای این‌که استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست؛ اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. همچنین است حقّ فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۹: ۱۵۸).

به طور فشرده، دیدگاه مطهری از یک سو به دلیل تقدیمی که به تفکر عقلانی می‌بخشد، دین را مبتنی بر اخلاق می‌داند از دگر سو به این دلیل که آمادگی ندارد تا به بازنگری در اصول بنیادین و حتی غیر بنیادین دین دست بزند و به شکل کلامی، در مقام توجیه عقلانی هر آنچه که ادعای تعارض در آن شده، بر می‌آید، آن را در جایگاهی برتر می‌نشانند. او می‌خواهد میان وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی (غایت‌گرایی) پلی بزند و توأم با نگاه کمال‌گرایانه به آموزه‌های دینی، بنیان‌های وظیفه‌شناختی آن را نیز استخراج کند. این امر به معنای پذیرش دیدگاه ترکیبی نیست، بلکه باور به نتایج یکسان در پیمودن هر دو راه است. این فرض تصور جدایی این دو را از یکدیگر کاملاً منتفی می‌داند.

۳. بررسی انتقادی

به لحاظ ماهیت و منشای ارزش‌های اخلاقی می‌توان در دیدگاه راولز و مطهری نزدیکی‌های فراوان مشاهده کرد. به افزون بر ردیابی منشای این ارزش‌ها در حقوق اولیه و نخستین انسانی، این دو اندیشمند در دو نقطه دیگر نیز اشتراک دارند: اول آن که هر دو پذیرش حقوق اولیه و عدالت بر آمده از آن را فعالیتی عقلانی و دستاورد عقل سلیم و وجدان می‌دانند. و دوم آن که هر دو از حقوق طبیعی سخن می‌گویند. اما راولز سر منشای این حقوق طبیعی را قرارداد میان انسان‌ها و تشخیص همگانی آنان به مطلوبیت و ارجحیت این حقوق می‌داند و مطهری سرمنشای آن را فطرت علوی انسان و نهاد او می‌داند. در مفهوم اخیر انسان در بدو تولد واجد این حقوق شمرده می‌شود. این حقوق مطلق، بدون شرط و استثنای پذیر خواهد بود. به عقیده مطهری،

اگر عدالت امر نسبی باشد، در هر جامعه‌ای به صورت خاصی خواهد بود؛ یعنی ما هیچ دستور مطلقه‌ای که مطابق با عدالت باشد، نخواهیم داشت. هر جامعه‌ای هر گونه عمل کند، به عدالت عمل کرده است. لازمه نسبیت عدالت این است که هیچ دستور ثابت و جاویدی وجود نداشته باشد؛ برای مثال هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که حقوق انسان‌ها باید رعایت شود. برای انسان‌ها می‌توان حقوق عام و جهان‌شمول که همان حقوق بشر باشد وضع کرد و هر که مطابق آن عمل کند به عدالت رفتار کرده و هر که خلاف آن عمل کند، ظلم کرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۸: ۱۵۷).

اما بسی جای تاسف است که مطهری دایره شمول و مصادیق این حقوق و رابطه آن را با حقوق موضوعه در شریعت روشن نمی‌سازد.

اگر راولز مفهوم حق و عدالت را به مثابه اصول بنیادی اولویت می‌بخشد و آن را توأمان از ملاحظات فایده‌گرایانه اتکای به فهم خاص از خیر جدا می‌سازد، مطهری هم با مدنی بالطبع

دانستن انسان و تعیین ریشه مدنیت و رفتارهای عادلانه در طبیعت علوی انسان در صدد است تا بنیان و جوهر اصلی زندگی اجتماعی انسان را آشکار سازد. لازم به ذکر است که راولز با پذیرش حقوق طبیعی و اصل عدالت آزادی‌های اساسی را برای همه افراد به ارمغان می‌آورد، اما مطهری استلزام منطقی اصل تاسیسی خود را ادامه نمی‌دهد و بی‌درنگ با اتخاذ موضعی سستی آن را در راستای دستورات شارع می‌داند. این امر بنیان‌گرایی خردپذیر مطهری را به ارزش‌های خاص و محلی فرو می‌کاهد. بدین سان، گرچه نقطه آغاز برای مطهری عقلانیت بنیان‌گرا و جهان‌شمول است، اما رابطه این عقلانیت با مفاهیم خیر او به گونه‌ای که جهان‌شمولی آن مفاهیم را به اثبات برساند، دنبال نشده است.

در این ارتباط، می‌توان گفت که مطهری به رغم تقدم بخشیدن حق بر خیر در مباحث نظری و فلسفی محض، هیچ‌گاه نتوانسته است استلزامات منطقی دیدگاه خود را دنبال کند و مهم‌تر، بدان پای‌بند باشد. بر این اساس مشکل تنها این نیست که وی برای مفاهیم و مناسبات عادلانه اجتماعی و سیاسی که ضرورتاً لازم است بر مفاهیم تثبیت یافته خیر اجتماعی در اندیشه و عمل دینی تقدم یابند، به تعیین مصادیق عمل نپرداخته است، بلکه فزون‌تر، این پیش فرض است که خیرهای اجتماعی - آنگاه که به واقع ریشه در ذخایر ناب و اصیل داشته باشد - بی‌تردید با مفهوم حق و عدالت اجتماعی در یک راستا قرار دارد. این امر اگر بازننگری در مفاهیم خیر و بازسازی آن‌ها را بر اساس اصول بنیانی و جهان‌شمول ممکن سازد، می‌تواند تقدم حق به خیر را به اثبات برساند، اما تلاش برای توجیه‌پذیری این مفاهیم با اصول اساسی حق و عدالت، به واقع اولویت بخشیدن به خیرهای اجتماعی را بر حقوق - بدون آن که بدان تصریح شود - نمایان می‌سازد. این مساله تفاوت جدی میان این دو نگاه فلسفی را نشان می‌دهد. همچنین، می‌توان مطهری را با راولز هم‌رای دانست؛ آن‌جا که عدالت به مثابه یک حق غیر قابل چانه‌زنی دانسته می‌شود و انسان به رغم آن که خود منفعتی از ناحیه آن ندارد - و بالاتر آن چنان که هم راولز و هم مطهری می‌گویند، اگر منفعت شخصی او در تعارض با آن باشد - آن را مبنایی برای زندگی اجتماعی خود قرار می‌دهد. در این فرض، هر دو فیلسوف عدالت را بر پایه «مفهوم حق» استوار کرده و معتقدند که بر پایه حق مسلم و اجتناب ناپذیر بشر، عدالت مطلوب او دانسته می‌شود. با وجود این، اوج مفهوم کامل و واقعی اولویت عدالت بر سودپرستی در این‌جا آشکار می‌گردد که مطهری پذیرش عدالت را نه از آن رو می‌داند که منافع نوع بشر با عدالت در سازگاری کامل قرار دارد و پیداست در مفهوم مخالف نیز حتی زمانی که منافع نوع بشر نیز با روی‌گردانی از عدالت سازگار باشد، نمی‌توان از این ارزش دست کشید. این دیدگاه می‌تواند انتقاد مهمی بر راولز شمرده شود، زیرا پیشتر گذشت که بنابر باور وی، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی که به نفع همگان باشد، استثنایی بر اصل آزادی

برابر شمرده می‌شود و با آموزه عدالت به مثابه انصاف تنافی نخواهد داشت. در این جا راولز با نادیده انگاشتن اولویت حق و تقدم عدالت، به دیدگاه سنتی لیبرال‌ها مبنی بر سودپرستی - دست کم در زمانی که به نفع همگان باشد- بازگشته است. بدین ترتیب در بهترین حالت، می‌توان دیدگاه راولز را به آموزه لذت یا سود نوعی بشر در نظریه جان استوارت میل (John Stuart Mill) برگرداند. در این جا، این اصل و ارزش‌های تشکیل‌دهنده جامعه، رفاه عمومی را به حداکثر می‌رسانند و جدا از نفع فردی، با پیگیری نفع همگانی حاصل جمع سعادت افراد افزایش می‌یابد. بدین سان، مفهوم سعادت همه افراد اولویت اساسی پیدا می‌کند و به مثابه بنیان اصلی جامعه و ارزش‌های اخلاقی آن مطرح می‌شود (میل ۱۳۶۳: ۴۶-۴۷). در حالی که خود راولز تصریح می‌کند که اگر لازم است زندگی خود را بر پایه تعقل استوار سازیم، باید سمت و سوی آن و یا هدف غالب در آن مشخص باشد. در این معنا، لذت و سود بیشتر تنها هدف غالب یا همان خیر ذاتی خواهد بود (Rawls 1971: 554-5). ریشه این انتقاد را می‌توان در قراردادی بودن عدالت نزد راولز و طبیعی بودن آن نزد مطهری دانست. اگر هر دو مفهومی از عدالت را در کانون بحث‌های خود قرار داده‌اند که به باور آنان، باید بنیان‌گرا و جهان‌شمول باشد، «نفع همگان» آوردگاهی برای میزان پای‌بندی به ادعاهای هر یک از این دو اندیشمند است.

هر دو فلسفه اخلاق حق‌گرای راولز و مطهری، بر بنیان‌های اخلاقی جهان‌شمول تاکید می‌کنند. این بنیان‌ها در همه انسان‌ها مشترک بوده و تخلف‌ناپذیر تلقی می‌شوند. به رغم آن که توافق‌گرایی با هر گونه بنیان‌گرایی - و از این ناحیه، با ادعای جهان‌شمولی - در نظریه اخلاقی در تعارض است، اما خود راولز اصرار دارد که این توافق فارغ از دل‌بستگی‌ها، علائق و مفاهیم خاص افراد از خیر در وضعیت اولیه صورت می‌گیرد و به شناسایی حقوق اساسی منجر می‌شود. این امر بدان معناست که با فرض پذیرش استدلال راولز، جهان‌شمول‌گرایی جزء لاینفک نظریه حق قراردادی راولز به شمار می‌آید. در شرح سندل، «خود»های مستقل و آزاد با بهره‌گیری از اصول عدالت مفاهیم خیر را برای سامان بخشیدن به زندگی جمعی بر پایه اولویت حق ایجاد می‌نمایند. این کنشگران اخلاقی در جهانی بی‌هدف و غایت آزادند تا جامعه خود را بر اساس اصول پیشینی عدالت بنیان نهند. و بدین ترتیب، جامعه آرمانی و واجد ارزش‌های جهان‌شمول صرفاً با بهره‌گیری از اراده محض و عمل سازندگی پدید می‌آید (Sandel 1982: 176-78). در این ویژگی، مطهری نیز به دلیل تاکید بر خصلت ثابت انسانی و حق فطری، با راولز هم داستان شده و بنیان‌گرایی نظام ارزش‌های اخلاقی خود را به جهان‌شمولی پیشینی و کشفی پیوند می‌زند.

اگر راولز با ارایه خود آزاد و رها هر گونه غایتمندی و وابستگی فرد را به شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی نفی می‌کند، اما خیرهای نخستین او که از مفهوم عدالت استخراج می‌شود و در حقوق اساسی تبلور می‌یابد، شائبه از پیش تعیین‌کنندگی را به ذهن متبادر می‌سازد و چه بسا به مفهوم سازندگرای او خدشه وارد سازد. با وجود این، چه بسا بتوان برای پاسخ، از این اصل بنیادین در نظریه راولز بهره گرفت که در فرایند عقلانی‌گزینه‌های ارزش‌های اخلاقی برتر، همه کنش‌گران اخلاقی به نتایج یکسان اخلاقی خواهند رسید.

اما مطهری از پیش تعیین‌شدگی آن غایات را در راستای هدف آفرینش و همسو با نظام ارزشی دینی تصویر می‌کند. او معتقد است که جز با پذیرش اصل غایت‌نمی‌توان حقوق فطری را پذیرفت. این که جهان خلقت دارای غایت است و هر موجودی برای هدفی خاص آفریده شده می‌تواند مبنای حقوق فطری باشد (یادداشت‌های استاد، ج ۳: ۲۳۸). گرچه این اندیشمند درصدد است تا یک نظام اخلاقی جایگزین نیز ارایه نماید، اما دلبستگی فزون‌تر او به ارزش‌های دینی، موجب می‌شود تا اجزای این نظام اخلاقی جدید به شکل خودبنیاد تاسیس نگردد. به هر ترتیب، این نگاه غایت‌انگارانه در ارزش‌های اخلاقی و حقوق بشر بر خلاف ادعای بنیان‌گرایانه و جهان‌شمول آن، شیوه خاصی از زندگی را بر سایر شیوه‌ها اولویت می‌بخشد و نمی‌تواند نسبت به همه غایات بی‌طرف باشد.

در جامعه بسامان و عادلانه راولزی، شهروندان اصول یکسان و مشترک را در باب حق به طور آگاهانه و انتخابی پذیرفته‌اند و بدین‌سان، داورهای اخلاقی آنان به دور از برداشت‌های متفاوت از خیر صورت می‌گیرد. به همین ترتیب، خصلت و طبیعت برتر انسانی نیز مبنایی برای حل و فصل دعاوی متعارض افراد در اختیار می‌نهد که بر پایه حق مسلم و اجتناب‌ناپذیر بشر استوار شده است و اولویت‌های متفاوت را در زندگی دنبال می‌کنند. اما وظیفه‌شناسی مطهری با نزدیک شدن به نگاه غایت‌انگارانه، از پیش تعیین‌شدگی اهداف و دلبستگی‌ها و جست و جوی ارزش‌های اخلاقی را مسلم و اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کند که باید به ناچار به محدودیت‌های آن در گزینه‌های زندگی نیک تن داد.

راولز الزامات حقوق را بر مفاهیم خیر تقدم و برتری می‌بخشد، زیرا از یک سو، سایر ارزش‌های اجتماعی و سیاسی هرگز نمی‌توانند تقدم و برتری اخلاقی عدالت را خدشه‌دار سازند. و از دگر سو، اصول عدالت و حق بر هیچ اصل مبنایی دیگری متکی نیست و از آن اشتقاق نمی‌یابد. این اصول، مستقل از همه اصول، ارزش‌ها و خیرهای اجتماعی و سیاسی به دست می‌آید. مطهری نیز برای ارزش‌های اخلاقی و مفاهیم خیر جماعت‌های محلی هیچ‌گونه تقدمی بر حقوق فطری برگرفته از عقل سلیم قایل نیست. تفاوت این دو دیدگاه در باب حقوق، دو نگرش جداگانه را بازنمایی می‌کند؛ حقوق قراردادی با نگرش سودگرایانه همراه

است و حقوق فطری با نگرش فضیلت‌مدارانه. قرارداد بر سود شخصی یا جمعی در تعقیب ارزش‌های اخلاقی دلالت دارد و حقوق فطری بر اولویت ذاتی و غیر طمع‌کارانه این ارزش‌ها. فرد راولزی در وضعیت اولیه و به حکم عقل سلیم، از عدالت یا حقوق طبیعی تخلف‌ناپذیر بهره‌مند شده و به رغم آن که هیچ شناختی از مفاهیم خاص درباره خیر ندارد، هویت اخلاقی خود و جامعه بسامان خود را می‌آفریند. در این مفهوم، هویت فرد پیش از جامعه و بر اساس توافق بر اصول عدالت شکل می‌گیرد. مطهری نیز با لحاظ تعیین‌کنندگی حقوق فطری، با راولز هم مسیر شده و هویت اخلاقی فرد را پیش‌اجامه‌ای تصویر می‌کند. اصالت بخشیدن به هویت فرد در جامعه و نظام‌های ارزشی جوامع انسانی با ارزش‌های اخلاقی بنیان‌گرا و جهان‌شمول در تعارض جدی است. همین مساله در مطهری نیز به چشم می‌خورد. اما او به دنبال آن است تا بیش و پیش از هویت تاریخی، هویت خردگرا و انتخاب‌گر فرد را بازشناسی کرده و به رسمیت بشناسد. این امر او را به راولز نزدیک می‌سازد.

حقوق طبیعی و فطری در هر دو روایت، ما را توانا می‌سازد تا با بهره‌گیری از ارزش پیشینی اصول حق و عدالت بر فراز ارزش‌های اخلاقی جوامع ایستاده و آنها را مورد داوری و اصلاح قرار دهیم. در غیر این صورت، اصالت بخشیدن به ارزش‌ها امکان بررسی انتقادی را از ما سلب کرده و گفت و گو در مورد این مفاهیم خیر را منتفی می‌سازد. افزون بر آن، آشکار ساختن نقاط قوت هیچ یک از نظام‌های ارزشی و مفاهیم خیر جوامع نیز وجود نخواهد داشت. تنها با استناد به معیارهایی بنیادین و جهان‌شمول می‌توان ساختار اخلاقی جامعه را به مثابه یک کل مورد داوری قرار داد. به این ترتیب، دیدگاه بنیان‌گرا و جهان‌شمول معیارهایی بیرونی برای نقد در اختیار می‌نهد. به واقع، اگر نقد بیرونی از ارزش‌های جوامع محلی امکان‌پذیر نباشد، چگونه می‌توان برای باورمندان وفادار به ارزش‌های اخلاقی ویژه قبولاند که شیوه زیست فردی و اجتماعی آنان با اصول عدالت در تعارض است؟ حتی اگر این امکان هم فراهم آید، آنان باز می‌توانند این گونه پاسخ دهند که مفاهیم خیر این جامعه و مناسبات درونی آن این گونه اقتضا می‌کند و برترین شیوه زیست از درون معیارهای زندگی جوامع محلی - و نه اصول پیشینی و فراجمعه‌ای - نشأت می‌گیرد. آیا این امر دلالت می‌کند که برای نقد معانی اجتماعی فرهنگ‌های دیگر هیچ مبنایی وجود ندارد؟ آیا هیچ معیار فرافرهنگی وجود ندارد که هنگام دفاع از فرهنگ خاص خود و انکار ارزش‌های اخلاقی جوامع دیگر بتوان بدان توسل جست؟ آیا هیچ مبنایی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان فهم و برداشت‌هایی از خیر را که در جامعه خاص مرسوم و متداول است، مورد انتقاد قرار داد؟ در این فرض، نقد اجتماعی تنها می‌تواند معطوف به تفسیر درک‌های مشترک افراد جامعه از ارزش‌ها باشد. در این معنا، فهم عمیق جوامع محلی از خود، می‌تواند ابزاری برای اصلاح برخی رفتارها و رویه‌ها باشد. این

تعارضات می‌تواند با رجوع به «عمیق‌ترین» خود فهمی‌های جماعت و به وسیله ارائه «تفسیری جدید از معانی مشترک» حل شود (Bell 1993: 65). اما نقد در این فرض نیز ذاتی خود معانی اجتماعی بوده و ربطی به هیچ اصل بیرونی و جهان‌شمول نخواهد داشت. افزون بر آن، اگر این معانی واقعاً به وسیله همه اعضای جامعه مورد حمایت قرار گیرند، به هیچ وجه مبنایی برای نقد باقی نخواهد ماند. مهم این است که این نقد «درونی» و «وابسته» ناگزیر است رابطه خود را با فرهنگی که می‌خواهد بدان پردازد، مشخص نماید و نمی‌تواند خود را ناشی از دیدگاه بیرونی و جهان‌شمول - که کاملاً از آن فرهنگ متمایز است - معرفی نماید (Mulhall and Swift 1996:144).

و نکته پایانی به تمرکز این دو روایت بر اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی مربوط می‌شود. در فلسفه اخلاق، بین اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی تمایز شایعی وجود دارد؛ اخلاق فردی، به درک چگونگی عمل یک فرد در رابطه با خودش و اخلاق اجتماعی به درک چگونگی عمل یک فرد در رابطه با دیگران اطلاق می‌گردد. چنین تمایزی بر افتراق بین وظایف شخصی و وظایف اجتماعی (Duties to others) اتکا دارد. راولز در بحث از عدالت نهادهای اجتماعی عملاً به اخلاق اجتماعی توجه کرده و با گشودن فضایی مشترک بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، ساختارهای اساسی جامعه را موضوع عدالت دانسته است. در حالی که مطهری به تبعیت از فلسفه اخلاق کمال‌گرایانه ارسطویی، این مفهوم را در روابط فردی و اجتماعی قابل تسری می‌داند.

نتیجه

در این پژوهش آشکار گردید که دو روایت از وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر، شامل سازندگان و بازنمودی در باب بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی دارای وجوه تشابه و تمایز بسیاری هستند؛ با این وجود، ادعاهای آنها در همه زمینه‌ها با پای‌بندی کامل همراه نبوده است. در منشاء ارزش‌های اخلاقی، روایت نخست از حق قراردادی و روایت دوم از حق طبیعی و فطری سخن می‌گوید و به همین ترتیب، در منشاء عدالت اجتماعی پذیرش حق قراردادی در برابر دفاع از خصلت و طبیعت برتر انسانی قرار می‌گیرد، اما هر دو روایت عدالت خواهی بشر را فرایندی آگاهانه و انتخابی ارزیابی می‌کنند. در بنیان‌گرایی ارزش‌ها، هر دو روایت بر ارزش‌های بنیادین و جوهری تاکید می‌کنند. ویژگی مهم این بنیان‌گرایی ثبات و تغییرناپذیری آن طی زمان و شرایط متفاوت است. در شمول‌گرایی ارزش‌ها، به رغم اشتراک هر دو روایت در جهان‌شمولی این ارزش‌ها و انسانی درک و گزینش آن برای همه بشریت و افزون‌تر، پیشین بودن آن، روایت نخست،

سازندگان و روایت دوم کشفی است. نگاه نخست بنیان‌هایی جهان‌شمول و پیشین را در فرایند سازندگی شکوفاشده می‌بیند و نگاه دوم بر فرایند کشف این بنیان‌ها توسط انسان‌های عاقل تاکید می‌کند.

در غایت‌گرایی ارزش‌ها، هر دو روایت در ادعا و وظیفه‌شناختی و غیر غایت‌گرا هستند، با این وجود، روایت دوم در عمل دستیابی به غایاتی از پیش مشخص را در راستای هدف نظام آفرینش مد نظر قرار می‌دهد.

در تقدم حق یا خیر، روایت نخست بر تقدم حق قراردادی به خیر و روایت دوم بر تقدم حق طبیعی به خیر باور دارد. اما هر دو روایت در ادعاهای خود با چالش جدی روبرو شده‌اند. حق قراردادی با پذیرش مفهوم نفع همگانی از مفهوم بنیادین عدالت دست می‌کشد و حق طبیعی نیز استلزامات منطقی استدلال‌های خود را دنبال نمی‌کنند.

در شکل‌گیری هویت اخلاقی، روایت نخست این امر را بر اساس حقوق قراردادی و در وضعیت اولیه تصویر می‌کند. بدین سان، هویت فرد پیش از ورود به جامعه شکل گرفته است، اما روایت دوم حقوق فطری را توأم با پا گذاشتن فرد در جامعه تصویر می‌کند.

در جایگاه و کاربرد مفهوم عدالت، هر دو روایت به اخلاق اجتماعی توجه کرده‌اند؛ با این تفاوت که روایت اول گستره عدالت را شامل ساختارهای اساسی جامعه، و به بیان دیگر، اخلاق اجتماعی دانسته است و روایت دوم، بنابر سنت ارسطویی معنای فراگیری را از عدالت در نظر دارد و اخلاق اجتماعی را در کنار اخلاق فردی مورد توجه قرار داده است.

در معیارهای نقد اجتماعی، هر دو روایت به دلیل تاکید بر بنیان‌های عقلانی ارزش‌های برتر که از ویژگی مهم جهان‌شمولی نیز بهره‌مند هستند، بر معیارهای بیرونی به مثابه الگوی نقد عمل اجتماعی و سیاسی تاکید می‌ورزند.

بررسی تطبیقی بنیان‌های اخلاقی عدالت اجتماعی؛ در دو روایت وظیفه‌شناختی

سازندگان و بازنمودی

شاخص‌های برجسته	وظیفه‌شناسی سازندگان	وظیفه‌شناسی بازنمودی
منشای ارزش‌های اخلاقی	حق قراردادی	با تمایزگذاری میان انسان سفلی و علوی، حق طبیعی و فطری و نه قراردادی امکان تحقق خیرهای طبیعی افزون بر خیرهای اجتماعی
منشای عدالت اجتماعی یا عدالت خواهی بشر	پذیرش حق قراردادی آگاهانه و انتخابی	خصلت و طبیعت برتر انسانی آگاهانه و انتخابی
بنیان‌گرا یا غیر بنیان‌گرا بودن ارزش‌ها	بنیان‌گرا	بنیان‌گرا
شمول‌گرا یا غیر شمول‌گرا بودن ارزش‌ها	جهان‌شمول‌گرایی پیشینی و سازندگان	جهان‌شمول‌گرایی پیشینی و بازنمودی
غایت‌گرا یا غیر غایت‌گرا بودن ارزش‌ها	غیر غایت‌گرایانه؛ (وظیفه‌شناختی) اما به طور همزمان از پیش مشخص تنها در اصول عدالت و حقوق اساسی	غیر غایت‌گرایانه؛ (وظیفه‌شناختی) در ادعا؛ اما در عمل با هدف دستیابی به غایاتی از پیش مشخص در راستای هدف نظام آفرینش
تقدم یا تاخر حق و خیر	استقلال و تقدم حق قراردادی بر خیر	تقدم حق طبیعی بر خیر
شکل‌گیری هویت اخلاقی	پیش از جامعه و بر اساس حقوق قراردادی	همراه با ورود به جامعه و بر اساس حقوق فطری
جایگاه و کاربرد مفهوم عدالت	اخلاق اجتماعی	اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی
معیارهای نقد اجتماعی	معیارهای بیرونی	معیارهای بیرونی

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. استوارت میل، جان (۱۳۸۸) *مکتب فایده‌گرایی*، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
۲. بکر، لارنس سی (۱۳۸۰) *فلسفه اخلاق*، (مجموعه مقالات برگرفته از دایره‌المعارف فلسفه اخلاق)، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. پالم، مایکل (۱۳۸۸) *مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاق*، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، نشر مشترک سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. توماس، ویلیام (۱۳۸۰) *جان استوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو.
۵. ساندل، مایکل (۱۳۷۴) *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳) *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، چاپ دوم، قم: کتاب طه.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (با پاورقی مرتضی مطهری)، پنج جلد، چاپ چهارم، قم: انتشارات صدرا.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. گری، جان (۱۳۷۹) *فلسفه سیاسی استوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳) *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، انتشارات صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶) *مقالات فلسفی*، جلد دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) *جامعه و تاریخ*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱) *فلسفه تاریخ*، جلد سوم، تهران، انتشارات صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵) *یادداشتهای استاد مطهری*، جلد‌های ۳ و ۶، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶) *مجموعه آثار*، جلد‌های ۲، ۱۳، ۱۸ و ۱۹، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. میل، جان استوارت (۱۳۶۳) *رساله در باره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

ج. خارجی:

1. Bentham, J. (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, revised F.Rosen, Oxford: Clarendon Press, 1996.
2. Bell, D. (1993) *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
3. MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
4. Moon, J. D. (1998) "Communitarianism" in Ruth Chadwick (ed.) *Encyclopedia of applied ethics*, Vol. 2, US: Academic Press.
5. Mulhall, S. and Swift, A. (1996) *Liberals and Communitarians*, Second Edition, Blackwell Publishers Ltd.
6. Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
8. Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
9. Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.