

تأملی بر تقدم اخلاقی حق در ساخت‌گرایی اجتماعی

مهدي براتعلی‌پور*

چکیده

ساخت‌گرایی اجتماعی به روایت راولز، عینیت اخلاقی را فرآورده دیدگاهی اجتماعی می‌داند که منسجم ساخته شده باشد و همگان نیز آن را بپذیرند. بر این اساس، شناخت الزاماً بازتابی از واقعیت عینی نیست؛ بلکه ساختاری پویاست که فرد به‌طور ذهنی آن را تجربه می‌کند. راولز با اتکای بر این رهیافت معرفت‌شناختی، تمایز میان حق و خیر و نیز تقدم اخلاقی حق بر خیر را مطرح می‌کند. این نوشتار با تبیین سه مفهوم خیر اجتماعی، خیر طبیعی و حق فطری نشان می‌دهد تقدم اخلاقی حق در ساخت‌گرایی اجتماعی به‌دلیل ناستواری «باور به اراده محض و عمل‌سازندگی»، «نقش انحصاری اراده آزاد و عقل در فرآیند اعتبارسازی» و «تقدم بخشیدن ایدئالیستی به ذهن، نفی مطابقت خارجی مفاهیم اخلاقی و فروکاستن گزاره‌های اخلاقی به معقولیت» دچار کاستی است.

واژگان کلیدی

ساخت‌گرایی اجتماعی، حق قراردادی، خیر اجتماعی، خیر طبیعی، حق فطری.

*. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی تهران، گروه علوم سیاسی.

baratalipour@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱۵

طرح مسئله

اریک توماس وبر در کتاب *راولز، دیویی و ساخت‌گرایی*؛ در باب *معرفت‌شناسی عدالت* (Weber, 2010) ساخت‌گرایی راولز و ریشه‌های عمیق آن را به تصویر می‌کشد. کانت که از پیشگامان ساخت‌گرایی اجتماعی به‌شمار می‌آید، بر این باور است که می‌توان درباره جهان به شناخت دست یافت؛ اما این شناخت همواره ذهنی است و از خودآگاهی انسانی سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، ساخت‌گرایی در ترکیب عقل‌گرایی^۱ و تجربه‌گرایی^۲ کانت ریشه دارد. کانت معتقد است انسان به حقیقت جهان خارج دسترسی مستقیم ندارد و تنها می‌تواند با استفاده از اصولی مبنایی که شناختی و ذاتی^۳ هستند، به توسعه دانش (مقوله‌ها) و پس از آن به سازماندهی تجربه بپردازد. ساختارگرایی اجتماعی در همین بستر ظهور کرده است؛ بستری که در آن دانش، محصول فرآیند اجتماعی ارتباط و گفتگو^۴ است و حقیقت، ساختی اجتماعی تلقی می‌شود. ساخت‌گرایی معرفت‌شناختی کانت پس از آشکار شدن کاستی‌های بازنمودگرایی یا نظریه بازنمایی شناخت^۵ به‌مثابه راهبرد معرفت‌شناختی جایگزین مطرح می‌شود. در این معنا، ما تنها می‌توانیم «آنچه را می‌سازیم» بشناسیم و ذهن و عین در فضای تاریخی ساخته می‌شوند. براساس بازنمودگرایی، خصیصه‌پدیداری تجربه آگاهانه چیزی جز محتوای بازنمودی تجربه نیست.^۶

راولز از واژه «ساخت‌گرایی» در نظریه عدالت بهره نبرده است. این واژه در آثار بعدی وی، مانند *موضوعاتی در فلسفه اخلاق کانت* (Rawls, 1989) و *ساخت‌گرایی کانتی در نظریه اخلاقی* (Rawls, 1980) آشکار می‌شود. وی در تلاش برای ابتدای دیدگاه‌های سیاسی خود بر رهیافت معرفت‌شناختی کانت، بر این باور است که در ساخت‌گرایی اجتماعی^۷ عینیت

1. Rationalism.
2. Empiricism.
3. In - built.
4. Negotiation.
5. Representationalism.

۶. برای آگاهی از بررسی تطبیقی فلسفه‌های سیاسی راولز و کانت ر.ک: صادقی، ۱۳۸۰.

7. Social Constructionism.

اخلاقی، فرآورده دیدگاهی اجتماعی است که به‌طور بسامان و سازگار «ساخته شده باشد» و «همگان» نیز آن را بپذیرند. ساخت‌گرایی راولزی موازنه‌ای ناخوشایند در وضعیتی «نه واقع‌گرا و نه نسبی‌گرا» توصیف شده است. (O'Neill, 1989: 206)

دانش در این معنا، نگاشتی منفعل از اشیای دنیای خارج و الزاماً بازتابی از واقعیت عینی^۱ نیست؛ بلکه ساختاری پویاست که فرد به‌طور ذهنی^۲ آن را تجربه می‌کند. براساس این رهیافت، مفاهیم از پیش تعیین‌شده نیستند و در بافت‌های اجتماعی و تاریخی ساخته می‌شوند. از این‌رو اعتبار آنها تاریخی و اجتماعی است. همه دانش‌های بشری به صورت اجتناب‌ناپذیری محصول روابط اجتماعی بوده، مستعد تغییر هستند. دانش نه واقعیتی عام و مستقل، بلکه تنها مشارکت‌کننده‌ای در امر ساختن حقیقت دانسته می‌شود. (بکفورد، ۱۳۸۹: ۵۶) تغییر، خصیصه اصلی واقعیت است و دانش عمومی، ایستا نخواهد بود؛ بلکه پیوستار پویایی است که محتوای آن همیشه گسترش می‌یابد، تغییر می‌کند و در ساختار آن تجدیدنظر می‌شود. (آزاد و شریف، ۱۳۸۶: ۹۱)

راولز با بهره‌گیری از رهیافت ساخت‌گرایی اجتماعی، تقدم اخلاقی حق بر خیر را استنتاج کرده است و تلاش می‌کند جامعه‌ای بسامان را به تصویر بکشد. در اینجا نخست، استنتاج‌ها و پیامدهای اخلاقی و سیاسی این رهیافت تحت عنوان «حق قراردادی» توضیح داده می‌شود و سپس سه مبنای متفاوت در نقد تقدم اخلاقی حق، شامل «خیر اجتماعی»، «خیر طبیعی» و «حق فطری» بررسی خواهد شد.

حق قراردادی

مفهوم تقدم اخلاقی حق بر خیر در دیدگاه راولز با مفاهیم «وضعیت اولیه»،^۳ «عدالت به مثابه انصاف»،^۴ «خیرهای نخستین»^۵ و «توافق هم‌پوشان»^۶ در مکتب او گره خورده است. به نظر

1. Objective.
2. Subject.
3. Original Position.
4. Justice as Fairness.
5. Primary Goods.
6. Overlapping Consensus.

وی، افراد در وضعیت اولیه که وضعیتی فرضی است، نه عینی (Rawls, 1971: 12) هیچ شناختی از مفاهیم خاص خود درباره خیر ندارند و باید تحت تأثیر «نظریه‌ای کم‌مایه در باب خیر» باشند. (Ibid: 433) انسان‌های عقلانی بر اساس اصول عدالت درباره ساختار اساسی جامعه تصمیم می‌گیرند. پس عدالت در راستای ساختار اساسی جامعه، موضوع توافق اولیه افراد است. (Ibid: 11) این قرارداد فرضی بر اولویت حقوق عادلانه پای می‌فشرد و افراد برابر، از حقوق طبیعی تخلف‌ناپذیر بهره‌مند هستند. در وضعیت اولیه، توافق بر «عدالت به‌مثابه انصاف» آزادی‌های اساسی را برای تمام افراد جامعه تضمین می‌کند؛ زیرا افراد مساوی، فارغ از موقعیت اجتماعی، استعداد، جنسیت و کشور خود در پس «پرده بی‌خبری»^۱ تصمیم‌گیری می‌کنند. (Ibid: 12) راولز در پی تحقق بخشیدن به فضیلت افراد نیست؛ بلکه در تلاش است اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منابع افرادی را که در جامعه به‌دنبال بیشتر کردن سهم خود از توزیع خیرات اجتماعی هستند، به‌طور منصفانه حل و فصل نماید. (راولز، ۱۳۷۶: ۸۰ و ۸۱)

در یک جامعه بسامان که بر اساس اصول عدالت بنیان نهاده می‌شود، شهروندان اصول مشترکی را در باب حق پذیرفته‌اند و از این‌رو داورهای آنان می‌تواند به‌دور از برداشت‌های گوناگون از خیر صورت بگیرد و معطوف به اصل عدالت باشد. در این فرض، مبنایی برای حل و فصل دعاوی متعارض افراد وجود دارد که حقوق برابر آنان را در نظر می‌گیرد؛ اما این اشتراک نظر در مورد مفاهیم و برداشت‌های افراد از خیر وجود ندارد. آنان اهداف و اولویت‌های متفاوتی را در زندگی دنبال می‌کنند؛ زیرا محدودیتی در گزینش زندگی نیک، فراروی آنها وجود ندارد. (Ibid: 447 & 448) بنابراین افراد در وضعیت اولیه بر اصول حق توافق می‌کنند.

فرآیند «موازنه تأملی»^۲ به افراد امکان می‌دهد تا با چانه‌زنی به نقطه تعادل و اصل مشترک دست یابند؛ اما در مورد مفاهیم خیر، اتفاق آرا صورت نمی‌گیرد و هرگونه تلاش به‌منظور ایجاد یکپارچگی و در باب مفاهیم و برداشت‌های افراد از خیر، با توافق اولیه افراد مبنی بر آزادی در انتخاب منافات دارد. (Ibid: 446 & 447) نظریه عدالت راولز با مفهوم

1. Veil of Ignorance.

2. Reflective Equilibrium.

«خیرهای نخستین» او شامل آزادی، فرصت، درآمد، ثروت و بالاتر از همه، شرافت نفس (Ibid: 433) پیوند می‌خورد. این خیرها برخلاف سایر مفاهیم خیر، کاملاً بی‌طرف^۱ هستند. به گفته راولز:

خیرهای نخستین می‌تواند مورد اعتنای نظریه کم‌مایه^۲ خیر قرار بگیرد؛ به این معنا که من گمان می‌کنم اینکه خیرها را به‌رغم هر خیر مطلوب دیگری مطالبه کنیم، عقلانی است؛ زیرا آنها برای تدوین و اجرای برنامه عقلانی زندگی ضروری هستند. افراد در وضعیت اولیه این‌گونه فرض می‌شوند که با این برداشت از خیر موافق هستند. (Ibid: 433)

به عقیده کیملیکا، سیاست «بی‌طرف» به معنای رایج آن سیاستی است که حضور یکسان همه مفاهیم خیر را در جامعه بدون توجه به هزینه و جاذبه آنان تضمین کند. برخی از منتقدان، دیدگاه راولز را دفاع از بی‌طرفی به این معنا تفسیر کرده‌اند. اما این نوع بی‌طرفی کاملاً غیرلیبرالی است؛ چون هم آزادی انتخاب را محدود می‌کند و هم این شرط را که مردم باید مسئولیت‌گزینه‌های خود را بپذیرند، نقض می‌کند. لیبرال‌ها این پیامدهای نابرابر آزادی‌های مدنی و مسئولیت فردی را می‌پذیرند و ارج می‌نهند. در نتیجه بی‌طرفی لیبرالی، یعنی شرط عدم رده‌بندی ارزش آیین‌ها در زندگی‌های مختلف در حکومت لیبرالی، با بی‌طرفی به معنای رایج آن متفاوت و در واقع مخالف است. راولز به‌منظور پرهیز از این سوء تفسیر احتمالی، از عبارت «تقدم حق بر خیر» استفاده نموده است؛ اما این عبارت هم دارای معانی چندگانه و گمراه‌کننده است؛ زیرا وی از آن برای برتری بی‌طرفی بر کمال‌گرایی و برتری وظیفه‌شناسی بر غایت‌شناسی استفاده کرده است. این موضوعات باید از یکدیگر متمایز باشند؛ چون هیچ‌یک از آنان را نمی‌توان به تنهایی موضوع «تقدم حق» نامید.^۲

(کیملیکا، ۱۳۷۶: ۱۳۹ - ۱۱۲)

به نظر راولز، جامعه از افراد متکثر و دارای اهداف، منافع و برداشت‌های گوناگون از

1. Impartial.

۲. برای نقد استفاده راولز از «تقدم حق» بنگرید به: Kymlica, 1988: 90-173.

خیرات تشکیل یافته و بهترین شیوه برای اداره آن، بهره‌گیری از اصولی است که مبتنی بر هیچ‌گونه مفهوم و برداشتی خاص از خیرات نباشد؛ بدان معنا که تقدم اخلاقی این اصول - مثلاً - با توسل به اصل «به حداکثر رساندن رفاه اجتماعی» توجیه نشود؛ بلکه تنها به این دلیل که آنها با مفهوم حق تطابق کامل دارند، در اولویت باشند. در این فرض، ما به مقوله‌ای اخلاقی تمسک جسته‌ایم که افزون بر مستقل بودن از خیرات، بر آنها نیز برتری دارد.

بنابراین برتری حقوق بر خیرات در لیبرالیسم وظیفه‌گرا بدان معناست که الزامات حقوق تقدم دارند و سایر ارزش‌های اجتماعی و سیاسی هرگز نمی‌توانند تقدم اخلاقی عدالت را خدشه‌دار سازند و حقوق هیچ شهروندی دستخوش اهداف و خیرات دیگر قرار نمی‌گیرد. به همین ترتیب، عدالت و حق بر هیچ اصل مبنایی دیگری متکی نیستند. این اصول، مستقل از همه اصول، ارزش‌ها و خیرهای اجتماعی و سیاسی به دست می‌آیند. از این رو تقدم اخلاقی و بنیادین عدالت نمایانگر آن است که حق و عدالت بر هیچ مفهوم و برداشتی خاص از خیر متکی نیستند؛ زیرا در غیر این صورت، تقدم بخشیدن به این اصول، مستلزم تحمیل دل‌خواهانه یک مفهوم و برداشت از خیر بر سایر مفاهیم و برداشت‌ها از آن خواهد بود. پس باید تقدم اخلاقی عدالت را بدون اتکا به اهداف، غایات و خیرهای دیگر ثابت کنیم. در غیر این صورت، هنگام تعارض میان تأمین رفاه اجتماعی و رعایت اصول عدالت، باید ارزش نخست را مقدم داشته، غیرعادلانه عمل نماییم. (Mulhall and Swift, 1996: 42 & 43)

برخلاف فایده‌گرایی که نظریه‌ای غایت‌گرایانه^۱ دانسته می‌شود، عدالت به مثابه انصاف، یک نظریه وظیفه‌شناختی^۲ است. در این نظریه، خیر مستقل از حق نگریسته نمی‌شود و حق نیز خیر حداکثر تفسیر نمی‌شود. (Rawls, 1971: 30) به عقیده راولز، ضعف نظریه فایده‌گرایی در این نیست که میان حق و خیر رابطه برقرار کرده است؛ بلکه مشکل در ارائه تفسیری واژگون از این رابطه است. آنان خیر را به‌طور مستقل و انتزاعی تعریف می‌کنند و سپس مفهوم حق را بر آن مترتب می‌سازند؛ این در حالی است که اگر خود را بر هدف‌های

1. Teleological.
2. Deontological.

آن مقدم بدانیم، این «ما» هستیم که از میان هدف‌های ممکن دست به گزینش زده‌ایم و راه خود را به سوی زندگی نیک و مفاهیم خیر هموار می‌سازیم. (Ibid: 560) به نظر راولز «آموزه‌های غایت‌گرا، آشکارا در چگونگی تعیین مفهوم خیر با هم تفاوت دارند». (Ibid: 25) بدین ترتیب، وظیفه‌گرایی نوکانتی با ایجاد تمایز میان 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. (Ibid: 560)

در اینجا تقدم حق بر خیر، دو کاربرد متفاوت دارد: نخست آنکه حقوق فردی بر خیر همگانی برتری دارد و دیگر آنکه، اصول عدالتی که پایه این حقوق فردی است، ربطی به برداشت‌های افراد از خیرهای اجتماعی و زندگی نیک ندارند. (ساندل، ۱۳۷۴: ۱۰ و ۱۱) به گفته راولز:

... انسان‌ها یک سری حقوق طبیعی دارند که باید آنها را تأمین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر قرار بگیرند، آنها بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آنها را تأمین خواهد کرد. (۱۳۷۶: ۸۴)

وی از ما می‌خواهد خود را گروهی از مردم تصور کنیم که باید تصمیم بگیرند در چه جامعه‌ای زندگی کنند. در این تصور، باید از پیش‌داوری و گرایش‌های جانب‌دارانه پرهیز کرد؛ زیرا در غیر این صورت، هر یک از ما تنها آن جامعه‌ای را برمی‌گزینیم که به دغدغه‌ها و علایق شخص‌ها بها دهد. (فیتز، ۱۳۸۳: ۶۵ و ۶۶) او دو اصل مهم برای عدالت تعریف می‌کند و معتقد است توزیع براساس این دو اصل عادلانه خواهد بود: اول آنکه، هر شخصی آزادی‌های اساسی برابر با دیگران داشته باشد؛ دوم اینکه، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند. یکی اینکه این نابرابری‌ها باید مختص مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری فرصت‌ها باب آن به روی همگان گشوده است؛ دیگری اینکه این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشد. (Rawls, 1993: 5 & 6) اصل «فرصت

برابر» نه تنها این الزام را دربر دارد که مناصب و موقعیت‌های شغلی در معنای رسمی خود به روی همه گشوده باشد، الزام می‌کند که نهادهای سیاسی دست به اقدامات ایجابی مناسب بزنند تا بهره‌مندی اشخاص با مهارت‌ها و انگیزه‌های مشابه از فرصت‌های یکسان تضمین شود. (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۰۸)

برابری فرصت به معنای مجموعه‌ای معین از نهادهاست که ضامن بخت برابر آموزش و پرورش اشخاص گوناگون با انگیزه‌های مشابه و گشوده داشتن همه مناصب بر روی همگان بر مبنای شایستگی‌ها و تلاش‌هایی باشد که ربط معقولی به وظایف افراد دارند. (Rawls, 1971: 542-642)

بدین ترتیب، دو اصل آزادی و برابری راولز، حلقه اتصال راست جدید و چپ جدید به‌شمار می‌آیند که وی با اتکای به آن درصدد است به‌طور همزمان آرمان لیبرالیسم و سوسیالیسم را در جامعه تحقق بخشد.

عدالت به‌مثابه انصاف به مردمی پیشنهاد می‌شود که نه قدیسانه نوع‌دوست هستند و نه آزمندانه خودخواه؛ چنان که راولز می‌گوید: «انسان‌ها هم عقلانی هستند و هم عقلایی». از آنجا که عقلانی هستیم، آرزوهایی داریم که خواهان دستیابی به آنها هستیم؛ اما ما عقلایی هستیم؛ زیرا اگر بتوانیم براساس اصول متقابل به این اهداف دست یابیم، خوشبخت خواهیم بود؛ اما با توجه به اینکه نیازهای ما بسیار متفاوت هستند، چگونه می‌توانیم اصولی را بیابیم که برای هر یک از ما پذیرفتنی باشند؟ راولز برای این انتخاب، مدلی از «توافق هم‌پوشان» را پیشنهاد می‌کند. از نظر وی، تصمیم فرد در عرصه عمومی عقلایی است. تمیز او بین مفاهیم عقلانی^۱ و عقلایی^۲ و به بیان دیگر، بین عقلانیت^۳ و معقولیت^۴ حاکی از تعلق تصمیمات عمومی به عرصه عقلایی است؛ درحالی که عقلانی بودن به عرصه فردی تعلق دارد و مبتنی بر یکی از آموزه‌های فراگیر در جامعه است. (Rawls 1993: 153)

1. Rational.
2. Reasonable.
3. Rationality.
4. Reasonableness.

از این رو معقولیت و عقلایی بودن، شرایط بهتری را برای همکاری منصفانه در جامعه‌ای بسامان فراهم می‌آورد. امر عقلایی از سازوکار وسیله - هدف در زندگی فردی خبر می‌دهد و امر عقلایی از مصلحت‌سنجی در زندگی عمومی حکایت می‌کنند. پس راولز بین بعد هویت سیاسی شهروند - که در عرصه عمومی عمل می‌کند - و بعد هویت فردی وی فرق می‌گذارد. او می‌خواهد تصمیمات در پرده بی‌خبری براساس نگرش عملی به عدالت به‌مثابه یک هدف عقلایی باشد؛ به‌گونه‌ای که فرهنگ مشترک جامعه، فارغ از تک‌تک دیدگاه‌های فراگیر موجود در جامعه، آن را بپذیرد.^۱

راولز در *لیبرالیسم سیاسی* نظریه توافق هم‌پوشان یا توافق بر سر عدالت به‌مثابه انصاف در میان شهروندانی با دیدگاه‌های دینی یا فلسفی متفاوت و برداشت‌های گوناگون از خیر را مطرح می‌سازد و از هدف نخستین خود در *نظریه‌ای در باب عدالت* فاصله می‌گیرد. در اینجا، نظریه جهان‌شمول از عدالت که می‌تواند در هر جامعه‌ای کاربرد داشته باشد، جای خود را به نظریه‌ای سازگارتر با سنت لیبرالی می‌دهد.^۲ بر این اساس، مردمی با دیدگاه‌های متفاوت، اما عقلایی، متافیزیکی یا دینی بر سر تنظیم ساختار بنیادی جامعه به توافق می‌رسند. آنچه تبیین راولز را از برداشت‌های قبلی وی درباره لیبرالیسم متمایز می‌سازد، آن است که تبیین وی در صدد است تا بدون توسل به یک منبع متافیزیکی به اجماع برسد. از این رو تبیین جدید وی تلاش برای تضمین امکان اجماعی لیبرال - صرف‌نظر از ارزش‌های «عمیق» دینی یا متافیزیکی مورد حمایت طرف‌های اجماع - است. البته ارزش‌ها باید موضوع مصالحه، یا به بیان دیگر، «عقلایی» باشند. نتیجه آرمانی این است که تبیین‌های اخلاقی متفاوت و اغلب متنازع، درباره مسئله حاکمیت با یکدیگر «هم‌پوشانی» خواهند داشت. بدین ترتیب «توافق هم‌پوشان» مفهوم اخلاقی عدالت را در بستری اخلاقی، یعنی جامعه و شهروندانی که بر پایه اصول عدالت به توافق همگانی دست یافته‌اند، محقق می‌سازد. (Rawls, 1993: 146)

۱. برای توضیح بیشتر درباره هویت سیاسی بنگرید به: بهروز لک و شکوری، ۱۳۸۵.

۲. برای پژوهش‌های مفصل‌تر در مورد تمایز بین دو نظریه راولز بنگرید به: غرایاق زندی، ۱۳۸۱؛ واعظی، ۱۳۸۴.

لیبرالیسم سیاسی از شهروندان خود می‌خواهد به گونه‌ای رفتار کنند تا ضمن احترام به تمایزهای آنها، براساس اصل وظیفه‌گرایانه تنها به وظیفه خویش در باب زندگی سیاسی عمل کنند و در عرصه سیاسی در صورتی که تضادی بین دیدگاه سیاسی آنها و دیدگاه فراگیر فردی آنها رخ دهد، آنها به نفع دیدگاه سیاسی خویش در دیدگاه فراگیرشان تجدیدنظر کنند (Rawls, 1993: 147) و بدین‌سان سامانی اجتماعی به وجود آورند که هدف آن تحقق عدالت اجتماعی است. در این رویکرد، «عدالت به‌مثابه انصاف» از درون مایه معرفت‌شناختی خود فاصله می‌گیرد و به یک راهبرد سیاسی تبدیل می‌گردد.

خیر اجتماعی

مایکل ساندل^۱ در کتاب *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت* سرچشمه اصلی تقدم اخلاقی حق بر مفاهیم خیر را در باور به «اراده محض» و «عمل‌سازندگی» می‌داند. او بر این باور است که اخلاق وظیفه‌گرا، «خود» را رها از اهداف و دل‌بستگی‌های اساسی تصور می‌کند. به نظر او، این امر بیانگر بی‌هدفی در زندگی و ناتوانی از ایجاد پیوندها و روابط اخلاقی نیست؛ بلکه اهداف، ارزش‌ها و پیوندها، محصول گزینش ارادی «خود»‌های آزاد و رهاست. در این برداشت، نظم اخلاقی عینی، مردود به شمار آمده، عدالت یگانه اصلی دانسته می‌شود که می‌تواند در جهانی خالی از معنای ذاتی، گونه‌ای از جهان اخلاقی را پایه‌گذاری کند که ساکنان آن، خود بدان معنا می‌بخشند. افراد برابر در وضعیت اولیه با بهره‌گیری از اصول عدالت به‌مثابه «خود» مستقل و آزاد، مفاهیم خیر را برای سامان بخشیدن به زندگی جمعی بر پایه اولویت حق ایجاد می‌کنند و بدین شیوه، این فاعل اخلاقی در جهانی بی‌هدف آزاد است تا جامعه خود را براساس اصول عدالت بنیان نهد. این جامعه تنها با بهره‌گیری از اراده محض و عمل‌سازندگی پدید می‌آید. این «خود» مستقل از هدف‌ها، غایت‌ها و وفاداری‌هایی که در سنت‌ها و آموزه‌های اخلاقی فراگیر نهفته است، مجموعه‌ای از مفاهیم خیر را ارائه می‌کند که هم عادلانه و هم معتبر است. (Sandel, 1982: 176)

1. Michael Sandel.

جامعهٔ بسامان و عادلانه، توأم با بهره‌مندی همگان از آزادی برابر است و شهروندان اصل عدالت را زیربنای تشکیل جامعه خویش تلقی می‌کنند؛ چراکه در نتیجهٔ آن، وظیفه‌شناسی اخلاقی، طرح و برنامه‌رهای بخشی «خود» را به بهترین شکل اجرا می‌کند. در وظیفه‌شناسی اخلاقی، «خودها» مستقل از غایات، اهداف و علایق تصور می‌شوند. از این‌رو آنها دارای این توانایی اخلاقی هستند که مفاهیم خیر را سامان دهند یا در آن تجدیدنظر کنند. مهم‌تر آنکه از دیدگاه راولز، این «خودها» همواره ثابت و معین باقی می‌مانند و دگرگونی در دل‌بستگی‌ها و هدف‌ها - هرچند گسترده و ژرف - به آنها آسیب نمی‌رساند؛ زیرا هویت ما مستقل از این امور است.

مشکل اینجاست که وظیفه‌شناسی اخلاقی، فاقد انسجام درونی است و نمی‌تواند تبیینی از تجربه اخلاقی ما ارائه کند. ما شاهد توافقی نیستیم که براساس آن، به‌عنوان عاملان اخلاقی دست به‌گزینش بزنیم و جهان اخلاقی خود را بسازیم؛ بلکه در مقابل، این خواسته‌های از پیش ثابت و مشخص هستند که «خود» بی‌توش و توان را به نمایش می‌گذارند. (Ibid: 177 & 178)

ساندل عقیده دارد که هرگز نمی‌توان «خودها» را مستقل از وفاداری‌ها و دل‌بستگی‌ها تصور کرد؛ زیرا هویت ما در گرو وفاداری و عضویت در خانواده، اجتماع، ملت و مانند آن است. این وفاداری‌ها، غیر از اعتقادات و وفاداری‌هایی است که فرد به‌طور ارادی برای خود برمی‌گزیند و با تعهدات طبیعی ما در برابر انسان‌ها نیز متمایز است. این وفاداری‌ها، تعهدات و وظایفی بس سنگین‌تر از آنچه اصول عدالت و توافق در وضعیت اولیه اقتضا می‌کنند، بر عهده ما می‌گذارند. به نظر ساندل، «خود» لیبرالی، تصویری از عامل اخلاقی آزاد و عاقل را به نمایش نمی‌گذارد؛ بلکه این «خود» از هرگونه مفهوم و شخصیت اخلاقی تهی است؛ زیرا هنگامی دارای شخصیت است که بر حرکت خود در تاریخ، آگاهی کامل داشته باشد. در این فرض، او تاریخ را فراتر از گزینش خود خواهد یافت؛ به‌طوری‌که شیوه زیست، پیشبرد امور، ارتباطات اجتماعی و مطلوبیت اهداف، همگی فرآیندی غیرارادی را تشکیل می‌دهند. او می‌تواند خود را تفسیر نماید و سازوکاری فراتاریخی اعمال کند؛ اما این امر کوتاه، گذرا و شکننده خواهد بود؛ زیرا اندیشه‌ورزی تنها در درون تاریخ معنا می‌یابد. (Ibid: 179)

این برداشت از جامعه، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که ما موجودات اجتماعی و تاریخی هستیم و ظرفیت‌ها، ارزش‌ها، آرزوها و هویت‌های ما از تولد و پرورش در جماعت‌های خاص نشأت می‌گیرد. ما به وسیله عضویت در گروه‌بندی‌های اجتماعی خاص ساخته می‌شویم. نمی‌توان پذیرفت که افراد قادر به «گزینش مفاهیم خود از خیر» هستند و خود بر غایاتش «مقدم» است؛ زیرا هدف‌ها و انگیزه‌های اساسی فرد، بخشی از هویت اوست که در تاریخ زندگی‌اش ریشه دارد. اینها اغلب به او داده شده است و به هیچ وجه انتخابی نیست. حتی زمانی که ما در فرآیند و معنای زندگی خود تأمل می‌کنیم، به اندازه‌ای که چستی غایات خود را «کشف» می‌کنیم، آنها را «انتخاب» نمی‌کنیم. زمانی که ما تصمیم‌های ویژه‌ای می‌گیریم، یک فرآیند آموزشی را برمی‌گزینیم، تصمیم به پذیرش یک شغل یا آغاز یک تجارت، داشتن فرزند یا هر چیز دیگر می‌گیریم، این گزینش‌ها را با رجوع به اهداف و جنبه‌های دیگر هویت خود - که باید آنها را از پیش مسلم انگاریم - انجام می‌دهیم.

زندگی هر شخص آن قدر پیچیده، غنی و دارای نکات ظریف و دقیق است که هرگز نمی‌تواند خود را به طور کامل بشناسد. اگر ما نتوانیم به طور کامل خود را بشناسیم، این نظر که ما می‌توانیم کیستی خود را «انتخاب» نماییم و به طور کامل «خود تعین‌بخش باشیم»، پوچ و نامعقول خواهد بود. توانایی ما بر انتخاب، افسانه‌ای بیش نیست؛ زیرا نه تنها آرمان «خود تعین‌بخش» دست‌نیافتنی است، این امر توجه ما را از شرایطی که برای زندگی معنادار ما ضروری است، دور خواهد کرد.

دانیل بل^۱ در جماعت‌گرایی و منتقدان آن بیان می‌کند:

اگر شما از خود بپرسید چه موضوعاتی در زندگی شما بیشترین اهمیت را دارد، ... پاسخ به آن مستلزم تعهد به خیر جماعت‌هایی خواهد بود که هویت شما در درون آن ساخته شده است. (Bell, 1993: 94)

اراده محض، عمل سازندگی و ارائه مفهوم «خود غیرمقید» پیش‌درآمدی بر مجموعه‌ای از اصول سیاسی جهان‌شمول است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها الزام‌آور به‌شمار می‌آیند. راولز

1. Daniel Bell.

با بهره‌گیری از این مفاهیم درصدد است تا اصول سیاسی را در ویژگی‌های جهان‌شمول سرشت و عقلانیت انسانی جای دهد. بنابراین وی از آنچه واقعاً در تجربه اخلاقی ما حیاتی است، غفلت می‌ورزد؛ زیرا ما موجوداتی اجتماعی و تاریخی هستیم و زندگی اخلاقی ما به وسیله نظام باورها، مفاهیم و ارزش‌هایی ساخته می‌شود که در «درک مشترک ما از جماعت» ریشه دارد. (Ibid: 65)

راولز معتقد است نمی‌توان برای جامعه به‌منزله یک کل، اصل‌گزینش عقلانی برای یک فرد را در نظر گرفت و خواسته‌ها و تمایلات گوناگون افراد را در یک نظام واحد تلفیق کرد؛ (Rawls, 1971: 26 & 27) زیرا این امر، تمایز میان افراد را نادیده می‌گیرد. عدالت به‌منزله انصاف - برخلاف فایده‌گرایی - بر تمایز میان افراد و جدایی نظام خواسته‌ها تأکید می‌ورزد. اشکال در اینجاست که وی میان تلفیق نظام خواسته‌ها در افراد و جامعه تفاوت قائل می‌شود. اگر بتوان خواسته‌ها را در افراد تلفیق نمود، چرا این امر میان افراد و جامعه امکان‌پذیر نباشد؟ بنابراین هیچ توجیهی برای پذیرش تلفیق خواسته‌های درون یک شخص و عدم پذیرش آن میان افراد و جامعه وجود ندارد. اگر لیبرالیسم فایده‌گرا و وظیفه‌گرا تلاش وافر دارند تا خواسته‌ها را - در افراد یا میان افراد - تلفیق نمایند، بدان دلیل است که این دو آموزه نتوانسته‌اند به این خواسته‌ها سامان داده یا وجود تمایز کیفی میان مراتب متفاوت آن خواسته‌ها را تشخیص دهند. از این‌رو ناکامی فایده‌گرایان و نوکانتی‌ها - به‌طور مشابه - در تبیین نادرست آنها از خیر ریشه دارد. (Sandel, 1982: 166 & 167) بر این اساس، از دید ساندل «خیر اجتماعی» توان تبیینی بیشتری نسبت به «حق قراردادی» دارد و با واقعیات جوامع انسانی در همه زمان‌ها قابل تطبیق‌تر است.

خیر طبیعی

پس از دو مفهوم «حق قراردادی» و «خیر اجتماعی»، مفهوم «خیر طبیعی» درصدد است تا پاسخی به پرسش از تمایز و تقدم حق و خیر بدهد. این مفهوم با درون‌مایه اصلی بحث علامه طباطبایی از مفاهیم اخلاقی، یعنی «ادراک‌های اعتباری» پیوند می‌خورد. شهید

مطهری «تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری» را مبحثی نو و بی‌سابقه می‌داند که برای اولین بار علامه طباطبایی آن را طرح کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۳) مرحوم طباطبایی بر این باور است که عدم تفکیک این دو سبب شده است بسیاری از دانشمندان، برخی اعتباریات را با حقایق قیاس کنند و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر نمایند. برخی از آنها به عکس، نتیجه مطالعات خود در مورد اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی، متغیر و تابع احتیاجات طبیعی دانسته‌اند. (همان: ۲۶۹ و ۲۷۰)

به عقیده ایشان، ادراکات و علوم حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی نفس‌الامر است و به اعمال ما ربطی ندارند. (۱۳۷۴: ۸ / ۵۳ و ۵۴) امری حق و حقیقت است که در خارج و اعیان، ثابت و واقع باشد، نه اینکه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانی باشد. (همان: ۷ / ۱۱۸) بر این اساس، ادراکات و علوم اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته است و جنبه قراردادی، فرضی و اعتباری داشته، با نفس‌الامر سروکاری ندارند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۶۹)

به بیان دیگر، مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری مفاهیمی هستند که مصداق واقعی دارند. در مقابل، مفاهیم اعتباری، مفاهیم تصویری و تصدیقی هستند که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارند. بر این اساس، در خارج از اعتبار ذهن، ریاست، مالکیت و زوجیت وجود ندارد. (همان: ۲۵۸ و ۲۵۹) در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، قراردادی و اعتباری است و هیچ مفهوم و اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد. (همان: ۲۹۲)

از دیدگاه ایشان ادراک اعتباری دارای این ویژگی‌هاست:

۱. دارای حقیقتی خارجی است که مفهوم اعتباری از آن اخذ شده است. (همان: ۲۸۷)

۲. خارج از وهم ما، مابه‌ازایی ندارد. (همان: ۲۸۵)

۳. صدق و کذب‌بردار نیست. (همان: ۳۱۳)

۴. دارای آثار واقعی است. (همان: ۲۸۸)

۵. تابع احساسات درونی است؛ به‌گونه‌ای که با از میان رفتن آنها از میان می‌رود و با تبدل آنها متبدل می‌شود. (همان: ۲۸۶ و ۲۸۷)
۶. در آن برهان جاری نمی‌شود. (همان: ۲۵۹)
۷. ممکن است علم اعتباری دیگری را تولید کند و به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود. (همان: ۳۹۱)

اکنون مهم‌ترین مسئله در باب مفاهیم اخلاقی این است که آیا نظریه ادراک‌های اعتباری علامه با برشمردن ویژگی‌هایی چون «نسبی»، «متغیر»، «تابع احتیاجات طبیعی» و «قراردادی» بر نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و به همین ترتیب، نسبی‌گرایی وجودشناختی دلالت ندارد؟ آیا خیر اخلاقی تنها در حوزه قرارداد جا می‌گیرد؟ آیا مابه‌ازای خارجی و واقعی برای مفاهیم اخلاقی وجود ندارد؟ بحث ایشان موهوم و بلکه تصریح به باور به این سلسله توالی است؛ اما دقت و جامع‌نگری در آثار این اندیشمند، به‌ویژه در مسئله حسن و قبح، نمایانگر آن است که وی به‌گونه‌ای از خیر اخلاقی باور دارد که بر ملاک‌های طبیعی منطبق است.

ایشان اعتباریات اجتماعی را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی اعتباریات عمومی ثابت و غیر متغیر، شامل اعتباریاتی که انسان از ساختن آنها ناگزیر است، مانند اصل متابعت علم، اصل اجتماع و اصل خوبی و بدی (حسن و قبح)؛ دوم، اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و صورت‌های گوناگون اجتماعات. او اعتباریات بالمعنی الأخص را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: اعتباریات پیش از اجتماع که قائم به فرد است و شامل وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم می‌گردد. دیگری اعتباریات بعد از اجتماع که قائم به نوع مجتمع هستند و اصل ملک، کلام (سخن)، رئاست و مرئوسیت و لوازم آنها و اعتبارات در مورد تساوی طرفین را دربر می‌گیرد. (همان، ۱۳۸۵: ۳۱۵)

از دیدگاه ایشان، منشأ ادراکات اعتباری، نیاز بشر به تشکیل اجتماع است. برای نمونه، اعتقاد به اینکه فردی رئیس است، اعتقادی وهمی است که ما برای آن یک معنای خارجی اعتبار می‌کنیم و به‌دلیل مصالح اجتماعی‌مان، آثار خارجی را بر آن مترتب می‌کنیم. همه

معانی در محیط اجتماع بشری که مربوط به اعمال انسانی می‌باشد، همین‌گونه است و همه آنها را خود انسان برای مصلحت زندگی خود وضع نموده است. (همان، ۱۳۷۴: ۸ / ۵۳)

آنچه با غرض اجتماع و سعادت زندگی بشر سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده است و آنچه با این غرض سازگار نیست، بد و ناپسند است؛ مثلاً عدل، احسان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و... را «معانی حسنه» می‌خوانند؛ چون با سعادت واقعی بشر یا بهره‌مندی کامل او از زندگی خود در اجتماع سازگار است و ظلم، دشمنی و... را «معانی سیئه» می‌شمرند؛ چون با سعادت واقعی و زندگی اجتماعی بشر ناسازگار است. این قسم از حسن و قبح تابع آن فعلی است که متصف به این دو صفت است.

برخی از این افعال، حسن و قبح آنها دائمی و ثابت است، مانند عدل و ظلم؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است. حسن و قبح برخی دیگر به حسب احوال، اوقات، مکان‌ها و مجتمعات متغیر است، مانند خنده، مزاح و انفاق. حُسن همواره امری وجودی و قبح امری عدمی است؛ یعنی نبودن یا نداشتن آن صفت و حالتی که با کمال نوعی یا سعادت فردی انسان سازگار است، وگرنه خود فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت، نه حسن است و نه قبیح. (همان: ۵ / ۱۱)

آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، حسن است و آنچه با این غرض سازگار نباشد، قبیح است؛ مانند عدل، احسان، تعلیم و تربیت و خیرخواهی و امثال اینها حسنه و زیبايند و ظلم، دشمنی و امثال اینها زشت و قبیح‌اند. چون دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی‌اش در ظرف اجتماع، سازگار است و دسته دوم سازگار نیست. (همان)

ایشان در موارد فراوانی بر حسن و قبح ذاتی افعال تأکید می‌ورزد. از دید او، عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است؛ زیرا عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته با آن ناهماهنگ و ناسازگار است. (همان: ۵ / ۱۰) به این ترتیب، حسن و نیکو هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد. (همان: ۱ / ۳۷۹)

پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که به آن دو منتسب است و آدمی را به انجام

تأملی بر تقدم اخلاقی حق در ساخت‌گرایی اجتماعی □ ۱۰۵

و ترک کارهایی و می‌دارد - مانند حسن و قبح - و همچنین احکامی که از آن صفات برانگیخته می‌شود، مانند وجوب و حرمت، همه اینها دارای ثبوت واقعی هستند و بطلان در آنها راه نداشته، قابل زوال و تغییر هم نیستند. (همان: ۷ / ۱۱۹)

از دید علامه طباطبایی، ما در اجتماع دارای مقاصد خصوصی و عمومی هستیم. در نوع نخست، حسن و قبح ثابت نیست و خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارد؛ اما ذهن برای آنها یک نوع ثبوت و واقعیت فرض می‌کند. در مقاصد عمومی جامعه، هیچ‌کس حتی دو نفر هم اختلاف رأی ندارد، مانند اصل لزوم تشکیل جامعه یا لزوم عدالت و حرمت ظلم که هیچ جامعه‌ای در اصل آن - نه در جزئیات - اختلاف ندارد. بله، این اختلافات و تغییرات، نسبت به مقاصدی است که هر کدام مخصوص یک جامعه است. (همان: ۷ / ۱۲۱)

بر این اساس، برخی از احکام اجتماعی همواره باقی است، مانند وجود مطلق حسن و قبح؛ همچنان که خود اجتماع مطلق نیز این‌طور است؛ به این معنا که هرگز اجتماع، غیر اجتماع (منفرد) نمی‌شود؛ هرچند اجتماعی خاص به اجتماع خاص دیگری تبدیل می‌شود. حسن مطلق و حسن خاص نیز مانند اجتماع مطلق و خاص است. (همان: ۱ / ۳۷۸)

بنابراین هر چیزی از عنوان حسن و خوبی، آن مقداری را دارد که از خلقت، وجود را دارد؛ چون حسن یعنی سازگاری شیء با آن غرضی که از آن مقصود است. اجزای هستی و ابعاد این نظام جهانی با یکدیگر متوافق و سازگارند. (همان: ۵ / ۱۱ و ۱۲)

عقل آدمی همان‌طور که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نائل می‌شود، به این‌گونه امور نفس‌الامری (مصالح و مفاسد، حسن و قبح و ...) هم نائل می‌گردد. (همان: ۷ / ۱۱۹)

بدین ترتیب، ایشان سرمنشأ خیر اخلاقی را در طبیعت انسانی جستجو می‌کند و آن را ثابت، مطلق و زوال‌ناپذیر می‌داند؛ به گونه‌ای که مفاهیم اعتباری براساس آن سنجیده می‌شوند. احکام اخلاقی هرچند به صورت منطقی از قضایای حقیقی قابل استنتاج نیست، پایه‌های ویژه خود را دارد؛ یعنی فرآیند تکوین ارزش‌ها ناظر به واقعیت‌ها است و این احکام (عملی) در نهایت سر از اقتضائاتی در می‌آورد که همیشه در طبیعت انسان هست. (همان: ۷ / ۱۱۹)

بر این اساس، هرگز نمی‌توان مانند راولز، عینیت گزاره‌های اخلاقی را به معقولیت آنها بر

پایه «حق قراردادی» فروکاست و اعتبار آنها را بر مبنای رویه‌ای منصفانه که همگان به آن اذعان دارند، تعیین کرد. به همین ترتیب، نفی کشف و شهود در عینیت اصول اخلاقی و بازیابی آن در خودفهمی مشترک بین اعضای جماعت‌ها نیز بنیان جهان‌شمول برای اخلاقیات اجتماعی را کنار می‌نهد.

ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی، عدالت اجتماعی و همه مفاهیم خیر را اعتباری و قراردادی تلقی می‌کند؛ اما این امر هرگز به معنای موجه پنداشتن هرگونه رابطه اجتماعی نیست. ایشان دو نوع نظام جمعی لیبرال غربی و کمونیسم شرقی را مثال می‌زند و بر این باور است که نظام‌های نوع نخست به استثمار سایر ملت‌ها پرداخته‌اند و نظام‌های نوع دوم، کرامت ذاتی و فطرت انسانی را پایمال کرده‌اند.

تفسیر بنیان‌گرایانه و جهان‌شمول از ارزش‌های اخلاقی، وی را از ایرادهای نسبی‌گرایانه در بحث ادراک‌های اعتباری رهایی می‌بخشد. از این رو بحث آن در اینجا مطرح نمی‌شود و برخلاف برداشت انتقادی شهید مطهری از بحث ادراک‌های اعتباری علامه و اینکه استلزامات آن را تنها قابل تطبیق بر «من سفلی» نه «من علوی» می‌داند، (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۷۳ / پاورقی) دیدگاه‌های این دو اندیشمند در این مسئله تا حدی یکسان نگریسته شده است.

حق فطری

مفهوم «حق فطری» چهارمین مبنا در مسئله تمایز و تقدم مفاهیم حق و خیر به‌شمار می‌آید. با بهره‌گیری از دیدگاه‌های شهید مطهری در باب فلسفه اخلاق می‌توان انتقادهای وی از تقدم اخلاقی «حق قراردادی» راولز، به‌ویژه ابتدای آن بر رهیافت معرفت‌شناختی کانتی را سامان داد. وی بر این باور است که تقدم بخشیدن به ذهن بر اساس مفاهیم کانتی، ایدئالیسم است و رابطه تطابقی ذهن را با عالم خارج قطع می‌کند. بدین ترتیب او با دفاع از نظریه مطابقت، مفاهیم حق و عدالت را بر اساس حسن و قبح ذاتی و دارای مابه‌ازای خارجی می‌داند. نقطه آغاز در فلسفه اخلاق شهید مطهری را می‌توان تقسیم حکمت به نظری و عملی

دانست. به عقیده وی، حکمت نظری، علم به احوال اشیا است آن چنان که هستند یا خواهند بود؛ ولی حکمت عملی، علم به این است که افعال بشر چگونه خوب و بد است و باید باشد. حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید و حکمت عملی از «باید»ها و «شاید» و «نشاید»ها. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۸) وی چهار ویژگی برجسته برای حکمت عملی برمی‌شمرد: ۱. محدود به انسان است؛ ۲. شامل افعال اختیاری انسان می‌شود؛ ۳. «باید»های افعال اختیاری انسان را دربر می‌گیرد؛ ۴. درباره «باید»های نوعی، کلی، مطلق و انسانی است، نه «باید»های فردی و نسبی. (همان: ۱۷۹)

ایشان برای مفاهیم اخلاقی، مانند خوبی و بدی ملاک ذاتی قائل است:

خوبی و بدی همچون هستی و نیستی است؛ بلکه اساساً خوبی، عین هستی و بدی، عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. (۱۳۵۹: ۱۴۴)

بر این اساس، مفاهیم اخلاقی اعتباری نبوده، هرگز ساختگی تلقی نمی‌شوند. او اتصاف حق و ظلم به خوبی و بدی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

ظلم بد است؛ زیرا حق مظلوم را پایمال می‌کند. حق چیزی است که یک موجود استحقاق آن را دارد و باید آن را دریافت کند؛ مثلاً علم برای انسان یک کمال است که استعداد انسانی، آن را می‌طلبد و به سوی آن رهسپار است و به همین دلیل، استحقاق آن را دارد. اگر حق آموزش را از کسی سلب کنند و به او اجازه تعلیم ندهند، ظلم و بد است؛ زیرا مانع کمال و موجب فقدان شده است. (همان: ۱۴۶)

وی معتقد است عدالت، اجرای حق است و این اقدام اجرایی، هرچند فعالیتی ارادی و اختیاری است، ریشه در طبیعت و فطرت دارد و به این نتیجه می‌رسد که بالذات حقی و ذی‌حقی و عدالتی وجود دارد و خدا دستورهایی خود را موافق با آنها تنظیم کرده است. (۱۳۸۵: ۶ / ۲۰۳ و ۲۱۶) از آنجا که او به فطرت انسان نظر خوش‌بینانه دارد، به جای آنکه «انسان در جامعه» را با اصل استخدام و استثمار، تعریف کند، معتقد است قاعده «لاضرر»

ارجاع به «فطرت» در زمینه حقوق فطری است. (همان: ۳ / ۲۵۲) بر این اساس، اعتباری و ساختگی شمردن مفاهیم اخلاقی و رهایی از پیامدهای ناگوار تضاد و رویارویی بین آموزه‌های فراگیر با انکار تطابق بین این مفاهیم و واقعیات جهان هستی ناصواب است.

از دیدگاه ایشان، ساخت‌گرایی رابطه دقیق عالم یا فاعل شناسایی را با عالم خارج قطع می‌کند. بر مبنای این فلسفه نمی‌توان جهان را آن‌گونه که هست، شناسایی نمود و این تفکر به ایدئالیسم منتهی می‌شود. ساخت‌گرایی انطباق ذهن با خارج را نفی می‌کند؛ چراکه معقولات را مفاهیم پیشینی می‌داند؛ اما مرحوم مطهری معقولات را از مفاهیم ماقبل تجربی نمی‌داند؛ بلکه آنها را به‌گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم ناشی از خارج می‌داند و از این رو وی از نظریه مطابقت دفاع می‌کند. منشأ بودن عالم خارج و عین نسبت به ذهن - که مبنای اذعان به وجود عالم خارج است - تنها و تنها از طریق رابطه علیت میان عین و ذهن قابل توجیه است و نفی این رابطه، حاصلی جز سلب وجود از عالم خارج ندارد. به بیان دیگر، اگر ما معلومات خود را بازتاب عالم خارج - به‌عنوان علت - ندانیم، هیچ‌گاه به وجود عالم خارج اذعان نمی‌کنیم و آن را نمی‌پذیریم. از طرف دیگر، مقوله علیت در نزد کانت، فطری و مربوط به رابطه میان پدیدارها است، نه رابطه عالم خارج با فاعل شناسا و از این رو در مجموع، قابل اطلاق بر رابطه این دو نیست. نتیجه چنین نظریه‌ای در مورد علیت، چیزی جز نفی وجود عالم خارج (ایده‌آلیسم) نیست. (مطهری، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۳)

بر اساس ساخت‌گرایی، شناخت فرآورده ذهن است و آنچه محصول صرف باشد، ویژگی کاشفیت و حکایت‌گری از ماورای خود را نخواهد داشت. پس شناخت (تصوری و تصدیقی) دارای صفت کاشفیت نخواهد بود. از طرف دیگر، اگر شناخت کاشفیت نداشته باشد، اولاً، نمی‌توان به وجود عالم خارج اذعان داشت (ایدئالیسم وجودشناختی) و ثانیاً، مطابقت ذهن و عین از بین می‌رود. (ایدئالیسم معرفت‌شناختی) ایدئالیسم استعلایی کانت به‌عنوان مصداق از ایدئالیسم جدید - که مبتنی بر اصالت تصورات بدون منشأ انتزاع و محصول صرف ذهن است - مستلزم ایدئالیسم معرفت‌شناختی است. (مطهری: ۱۳۸۰: ۶ / ۷۹ و ۸۰)

در این دیدگاه شهودگرای عقلی، گزاره یا اصلی در اخلاق، عینی خوانده می‌شود که درباره

نظام مستقل و پیشین ارزش‌های اخلاقی صادق باشد. این نظام اخلاقی بر معیار «عقلانیت» یا «معقولیت» مقدم است. به دیگر سخن، ارزش‌های اخلاقی، جدای از ادراک و اراده اشخاص در یک جامعه هستند و افراد می‌توانند آنها را تشخیص داده، طبق آنها رفتار کنند. بنابراین در این نظام اخلاقی، ارزش‌های از پیش موجود، معیاری برای عقلانیت یا معقولیت و نیز تعهد و استقلال فردی است. (زمانی، ۱۳۸۸: ۹۰)

نتیجه

آموزه تقدم اخلاقی حق در ساخت‌گرایی اجتماعی به لحاظ وجودشناختی، عالم خارج را بر نمی‌تابد و به لحاظ معرفت‌شناختی، مطابقت ذهن و عین را انکار می‌کند. بنابراین اگر شناخت کاشفیت نداشته باشد، «حق قراردادی» با ویژگی همگانی بودن می‌تواند جامعه‌ای بسامان را به بار بنشاند. در مقابل، «خیر اجتماعی»، انسان‌شناسی اخلاق وظیفه‌گرا را هدف قرار داده، آن را غیر تاریخی یا پیشاتاریخی تصویر می‌کند. درک ما از تاریخت «خود» منجر به خودشناسی مشترک اعضا و سازمان‌بخشی جماعت براساس وفاداری‌ها، تعهدات و وظایفی مهم‌تر از اصول عدالت راولزی منجر می‌گردد. «خیر طبیعی» با تأکید بر ادراک‌های اعتباری در تنظیم مناسبات اجتماعی هرگز نتوانست خود را از باورهای حق‌مدارانه‌رهایی بخشد و هیچ‌گونه داوری پیشینی درباره اخلاقیات اعتباری نداشته باشد. با وجود این، طبیعت انسانی در پیوند با مفهوم حق، نمایانگر مسیر درست زندگی اجتماعی تلقی شده است. در نهایت، «حق فطری» گزاره‌های اخلاقی را، نه در اجتماعی و همگانی بودن، که در عینیت و مطابقت آن با احکام «من علوی» می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. آزاد، اسدالله و عاطفه شریف، ۱۳۸۶، «وب معنایی در پیوند با سیبرنتیک»، فصلنامه مطالعات تربیتی و روان‌شناسی، شماره ۳۱.
۲. بکفورد، جیمز ای، ۱۳۸۹، دین و نظریه اجتماعی، رهیافت سازنده‌گرایی اجتماعی،

- ترجمه مسعود آریایی‌نیا، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۳. بهروز لک، غلامرضا و ابوالفضل شکوری، ۱۳۸۵، «هویت سیاسی در نظریه‌های منتقد مدرنیسم»، فصلنامه علمی - پژوهشی *نامه مفید*، شماره ۵۳.
۴. تلیس، رابرت بی، ۱۳۸۵، *فلسفه راولز*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۵. راولز، جان، ۱۳۷۶، «عدالت و انصاف، و تصمیم‌گیری عقلانی»، *مجله نقد و نظر*، ترجمه مصطفی ملکیان، شماره ۱۰ و ۱۱.
۶. زمانی، مهدی، ۱۳۸۸، «اعتبارگرایی جان راولز و نظریه ادراکات اعتباری»، *متافیزیک*، سال چهل و پنجم، دوره جدید، شماره ۳ و ۴.
۷. ساندل، مایکل، ۱۳۷۴، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. صادقی، فاطمه، ۱۳۸۰، «راولز و فلسفه سیاسی کانت»، *نامه فلسفه*، شماره ۱۱، ۱۳۵ - ۱۱۷.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی مرتضی مطهری، پنج جلد، قم، صدرا.
۱۰. _____، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. غرایق زندی، داود، ۱۳۸۱، «نظریه عدالت به مثابه انصاف جان راولز: نظریه‌ای جهان‌شمول یا لیبرالی»، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۸۵ و ۱۸۶، بهمن و اسفند.
۱۲. فیتز، پتریک تونی، ۱۳۸۳، *نظریه رفاه (سیاست اجتماعی چیست؟)*، ترجمه هرمز همایان‌پور، تهران، گام نو و مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
۱۳. کیملیکا، ویل، ۱۳۷۶، «جماعت‌گرایی»، فصلنامه *قیاسات*، ترجمه فرهاد مشتاق‌صفت، سال دوم، شماره ۵ و ۶.

۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
۱۵. _____، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، جلد دوم، تهران، حکمت.
۱۶. _____، ۱۳۷۹، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، صدرا.
۱۷. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، جلد ششم، تهران، صدرا.
۱۸. _____، ۱۳۸۵، *یادداشت‌ها*، جلد‌های ۳ و ۶، تهران، صدرا.
۱۹. واعظی، احمد، ۱۳۸۴، *جان رالز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، قم، بوستان کتاب.
20. Bell, D., 1993, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford, Clarendon Press.
21. MacIntyre, A., 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth.
22. Mulhall, S. and Swift, A., 1996, *Liberals and Communitarians*, Second Edition, Blackwell Publishers Ltd.
23. O'Neill, Onora, 1989, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
24. Rawls, John, 1980, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, (September) 77 (9).
25. _____, 1989, "Themes in Kant's Moral Philosophy" In *Eckhart Forster*, ed, "Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum", pp. 81-113, 253-256. Stanford Series in Philosophy. Studies in Kant and German Idealism. Stanford, California, Stanford University Press.
26. _____, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
27. _____, 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
28. Sandel, M., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
29. Weber, Eric Thomas, 2010, *Rawls, Dewey and Constructivism, On the Epistemology of Justice*, Continuum.
30. Kymlicka, Will, 1988, "Rawls on Teleology and Deontology", *Philosophy and Public Affairs*, 17 (3):173-190.

