

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» طباطبائی و قراردادگرایی رالز
(بر اساس وجوه تشابه آن دو)

علی اکبر عبدالآبادی*
سید امین میرحسینی**
(نویسنده مسئول)

چکیده

«نظریه اعتباریات» سید محمدحسین طباطبائی نظریه‌ای برای تبیین ساز و کار آن دسته از ادراکات انسان است که مطابقی در خارج ندارند و مجعول قوای فعال انسان‌اند. دسته‌ای از این ادراکات، ادراکاتی‌اند که به حسن (خوبی) و قبح (بدی) مربوط‌اند. اعتباری دانستن حسن و قبح این فرضیه را به ذهن ما متبادر کرده که «نظریه اعتباریات» طباطبائی اساساً نظریه‌ای قراردادگروانه است. در این مقاله کوشیده‌ایم تا «نظریه اعتباریات» او را با یکی از نظریه‌های اخلاق‌شناختی قراردادگروانه معاصر؛ یعنی، «نظریه عدالت در حکم انصاف» جان رالز، مقایسه کنیم، وجوه تشابه آن دو نظریه را بیان کنیم و به مدد این مقایسه به فهم بهتری از «نظریه اعتباریات» طباطبائی و قراردادگروانه بودن یا نبودن آن دست یابیم. از همین رو، در این مقاله، با روشی تحلیلی، پیش‌فرض‌ها، استدلال‌ها و لازمه‌های دو نظریه مذکور را کشف، استخراج و بیان خواهیم کرد. مدعای ما این است که در هر سه بخش مذکور وجوه تشابهی در نظریه طباطبائی و نظریه رالز یافت می‌شوند که به نحو موجهی مؤید فرضیه مایند.

واژگان کلیدی: طباطبائی، رالز، اعتباریات، قراردادگرایی، وجوه تشابه.

* استادیار حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی (ره)، تهران، ایران.

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

مقدمه

«نظریه اعتباریات» سید محمدحسین طباطبائی، نظریه‌ای برای تبیین آن دسته از ادراکات انسان است که مطابق خارجی ندارند و مجعول قوای فعال انسانند. انسان موجودی خودآگاه است که همه اعمالش را با فعالیت‌های فکری انجام می‌دهد. لذا، در همه اعمال انسانی از جعل یک یا چند ادراک اعتباری ناگزیریم. انسان تا ضرورت انجام عملی را اعتبار نکند، انجامش نمی‌دهد. اما ضرورت مذکور مأخوذ از جهان عینی نیست، بلکه انسان با قوای فکری‌اش آن را در لحظه پیش از عمل اعتبار می‌کند. انسان نیازهایی دارد که جهان خارج رفعشان نمی‌کند، بلکه وی با توجه به جهان درونش ارضایشان می‌کند. انسان با نوعی آفرینندگی ادراکاتی را اعتبار می‌کند که، به‌رغم نداشتن مطابقی خارجی، آثارشان همسنگ آثار اشیای خارجی و شاید قوی‌تر از آن‌ها هستند. لذا، کافیست که اعتبار ضرورت مدتی از ذهن انسان محو شود تا وی بر اثر بی‌عملی محض به نابودی گراید. دسته‌ای از ادراکات یادشده به حسن و قبح مربوطاند. اعتبار حسن و قبح نظریه اعتباریات را به قلمرو اخلاق‌شناسی می‌کشاند. به سبب ورود اعتباریات به قلمرو اخلاق‌شناسی و افزایش اهمیت موضوع به سبب ورود اعتباریات به قلمرو اخلاق‌شناسی و افزایش اهمیت موضوع، خوانش‌های مختلفی^۱ از این نظریه صورت گرفته‌اند. لذا، می‌کوشیم که به جای مواجهه مستقیم با نظریه طباطبائی و افزودن خوانشی به خوانش‌هایش، آن را با یکی از نظریه‌های قراردادگروانه معاصر؛ یعنی، نظریه جان رالز، مقایسه کنیم و اموری را که با قبول‌شان یک نظریه «قراردادگروانه» خوانده می‌شود، بیان کنیم. با قراردادگروانه دانستن «نظریه اعتباریات» و سپس، تمایز نهادن میان مفاهیم «خیر» و «حق» می‌توان، در عین نسبی انگاشتن خیرهای اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی را «عینی» دانست؛ بنابراین، می‌کوشیم تا وجوه تشابه «نظریه اعتباریات» طباطبائی و «قراردادگروی» رالز را از حیث پیش‌فرض‌ها، استدلال‌ها و لازمه‌هایشان بررسی کنیم.

اعتباریات از نگاه طباطبائی

طباطبائی مبحث «اعتباریات» را در «مقاله ششم» از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم تحت عنوان «ادراکات اعتباری» آورده است. با توجه به روند نگارش آن کتاب می‌توان گفت که طباطبائی در آن مقاله خواهان حل مسائل معرفت‌شناختی بوده است. آن کتاب با مقاله‌ای درباره تعریف فلسفه آغاز می‌شود. در «مقاله دوم» از تفاوت ایده‌آلیسم و رئالیسم سخن می‌رود. در «مقاله سوم» درباره ماهیت ادراک بحث می‌شود. در «مقاله چهارم» از ارزش معلومات سخن می‌رود. در «مقاله پنجم»، با عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات»، طباطبائی خواهان پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا ادراکات ما بیش از واقعیات خارجی‌اند؟ به عبارت دیگر، وی در آن جا می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که ذهن چگونه واجد ادراکاتی می‌شود که مطابق خارجی ندارند؟ طباطبائی در پاسخ ادراکات را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی، ادراکاتی که با واقعیت خارجی تطابق کامل دارند. چنین ادراکاتی «ادراکات حقیقی» نام دارند. دیگری ادراکاتی‌اند که مطابق خارجی ندارند و صرفاً ذهنی‌اند. چنین ادراکاتی «ادراکات اعتباری» نامیده می‌شوند. سرانجام، در «مقاله ششم» درباره «ادراکات اعتباری» بحث می‌شود و از نحوه تکوینشان، انواعشان و احکام مربوط بدان‌ها سخن می‌رود. مبحث «ادراکات اعتباری»، از این حیث، مبحثی معرفت‌شناختی است.

اما، می‌توان از حیث دیگری نیز به «ادراکات اعتباری» پرداخت. «مقاله پنجم» با طرح این اشکال و جوابش پایان می‌یابد که همه ادراکات ما تحت تأثیر موقعیت‌های مکانی و زمانی‌مان، اعم از طبیعی و اجتماعی، تکون می‌یابند. لذا، بحث از ادراکات حقیقی چندان موجه نمی‌نماید (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۳۹). طباطبائی با پذیرش تأثیر عوامل طبیعی و اجتماعی بر ادراکات گستره تأثیرشان را فقط به ادراکاتی مربوط می‌داند که ساخته خود اشخاص و به زندگی اجتماعی مربوط‌اند؛ یعنی، اعتباریاتی که مطابق خارجی ندارند و برای اهداف عملی ویژه‌ای، متناسب با اوضاع طبیعی و اجتماعی خاصی، اعتبار

می‌شوند (همان). لذا، «اعتباریات» را نباید به مباحث معرفت‌شناختی محدود کرد؛ زیرا، دست‌کم، به دو دلیل به مباحث وجودشناختی و مباحث جامعه‌شناختی نیز مربوط می‌شوند. نخست این که، در تعلیل تکوین اعتباریات به این می‌رسیم که هر انسانی نیازهایی را در خودش می‌یابد که امور رفع‌کننده آن‌ها وجود خارجی نیستند. لذا، وی مفاهیمی را اعتبار می‌کند که رفع‌کننده آن نیازها باشند. اما هر انسانی امروزه نه به تنهایی، بلکه با انسان‌های دیگر و تحت لوائی قوانین اجتماعی می‌زید. پس، متعلق اعتباریات وجود انسانی است که اجتماعی می‌زید. البته، درباره برخی اعتباریات ذکر عبارت «اجتماعی بودن انسان» لازم نیست و لذا، طباطبائی آن‌ها را «اعتبارات قبل از اجتماع» می‌نامد (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). اما چون اعتباریات به وجود انسانی مربوطاند و وجود انسانی، عمدتاً، در اجتماع ظهور می‌یابد، می‌توان به نحو موجهی «اعتباریات» را از قلمرو مباحث معرفت‌شناختی خارج دانست. علاوه بر این، اعتباریات اساساً صلاحیت این را ندارند که مقدمات برهان شوند تا از مباحث معرفت‌شناختی باشند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۶۸-۱۶۷). لذا، اگرچه زمینه طرح نظریه اعتباریات حل مسائل معرفت‌شناختی بوده است، «اعتباریات» عملاً مبحثی معرفت‌شناختی نیستند، بلکه از مباحث «حکمت عملی» اند.

دلیل دوم این است که وقتی به لازمه‌های «اعتباریات» نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم که بسیاری از آن‌ها معرفت‌شناختی نیستند، بلکه به «حکمت عملی» مربوطاند. مثلاً، «حسن» و «قبح» از مفاهیمی‌اند که انسان پیش از اقامه استدلال‌های نظری، با تبعیت از احساساتش، اعتبارشان می‌کند. لذا، لازمه‌های «اعتباریات» عمدتاً به «حکمت عملی» مربوطاند.

به نظر طباطبائی، ضابطه اعتباری بودن یک ادراک، وجود ضرورتی نا حقیقی میان انسان و صورت علمی است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۰). او ضرورت را ادراکی حقیقی می‌داند که با سنجش رابطه محمولی با موضوعش بدان می‌رسیم. طباطبائی چنین

ضرورتی را «معقول ثانی فلسفی» می‌داند که ظرفِ عروضش «ذهن» است و ظرفِ اتّصافش «خارج» (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۵۵). اما ضرورتی که وی در این‌جا از آن سخن می‌گوید، «ضرورتِ عملی» است. قوایِ فعّالِ انسان، مانند حواس پنج‌گانه و قوه جذب و هضم غذا، هنگام خوردن سبب بالضروره تغییراتی می‌پذیرند، لذا، در عمل خوردن میان خواستِ انسان و قوایِ فعّالِ او ضرورتی حقیقی هست؛ یعنی، به حکم ضرورت، هرگاه انسان بخواهد چیزی بخورد، افعالی ارادی و نارادای نیز باید انجام شوند. انسان نسبتِ ضرورتِ اعتباری در همه اعتباریات را از ضرورتِ خارجی برمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۵۷). وی این نسبتِ ضرورت را که میان خواستش و قوایِ فعّالش هست، برمی‌گیرد و میان خودش و صورتِ ذهنی‌اش برقرار می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۷). به عقیده طباطبائی، چون انسان متفکر است، فعّالیت‌هایش را با تفکر انجام می‌دهد. با تفکر است که انسان برای عملی که انجام می‌دهد و نیز متعلّق عملش ادراکاتی مانند حسن و قبح را اعتبار می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

از نظر طباطبائی، اعتباریات معلول احساساتِ انسانی‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۰). وی برای تقسیم اعتباریات به اقسام احساساتِ انسانی نظر می‌کند. به عقیده وی، احساساتِ انسانی به دو دسته منقسم می‌شوند: یکی احساساتی‌اند که تابع نوعیتِ انسان‌اند و انسان چون انسان است، دارای آن‌هاست. چنین احساساتی در همه انسان‌ها وجود داشته‌اند و بی‌آنکه تغییر کنند، می‌یابند. احساساتی چون مطلق حب یا مطلق بغض چنین‌اند. دیگری احساساتی‌اند که نه فقط تابع نوعیتِ انسان‌اند، بلکه تابع دیگر ویژگی‌های انسان، اعم از ویژگی‌های فردی و اجتماعی‌اش، نیز هستند؛ لذا، چنین اعتباریاتی، بسته به موقعیت‌های زمانی، مکانی و اجتماعی انسان‌ها، تغییر می‌یابند. احساساتِ مربوط به مصادیقِ حب و بغض چنین‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

به تبع دو قسم شدن علتِ پدید آمدن اعتباریات؛ یعنی، احساسات، خود اعتباریات، به‌عنوان معلول، را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: اعتباریاتِ عامّ ثابت، مانند: «اعتبار

متابعت از علم» و «اعتبار اجتماع و اختصاص»؛ اعتباریاتی خاص متغیر، مانند: زشت‌ها و زیباهای خاص و صور گوناگون اجتماعات (همان). طباطبائی در تقسیمی دیگر اعتباریاتی را به «اعتباریاتی قبل از اجتماع» و «اعتباریاتی بعد از اجتماع» تقسیم می‌کند. برخی اعتباریاتی چنان‌اند که صرف وجود یک انسان برای اعتبار کردنشان کافی است، مانند اعتباریاتی مربوط به اعمال یک انسان خاص، مانند خوردن و استخدام چیزها. اما، برخی اعتباریاتی چنان‌اند که وجود بیش از یک انسان برای اعتبار کردنشان لازم است، مانند اعتباریاتی مربوط به ازدواج و تربیت فرزندان (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). لذا، طباطبائی اعتبارهای مربوط به ضرورت، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام اجتماع و اصل متابعت از علم را تحت «اعتباریاتی قبل از اجتماع» و اعتبارهای مربوط به ملک، کلام، ریاست و مرئوسیت و اعتبارهای مربوط به تساوی طرفین را تحت «اعتباریاتی بعد از اجتماع» می‌گنجد. در این جا به این تقریر مختصر از «نظریه اعتباریاتی طباطبائی اکتفا می‌کنیم و می‌کوشیم تا قراردادگروی رالز را نیز تقریر کنیم.

قراردادگروی رالز

رالز در اوایل مهم‌ترین کتابش؛ یعنی، نظریه‌ای درباره عدالت^۲، می‌گوید که «انواع متعددی نگرش فایده‌گروانه مدتهاست که بر سنت فلسفی ما سیطره داشته‌اند و همچنان دارند» (Rawls, 1999: 46). اما نکته مهم این است که «این سیطره به‌رغم شک و شبهه‌های دائمی که فایده‌گروی، به‌آسانی تمام، برمی‌انگیزد، ادامه یافته است» (Ibid). رالز ریشه این واقعیت؛ یعنی، پلایبی فایده‌گروی^۳، را در عرضه نشدن بدیلی برای فایده‌گروی می‌داند. از نظر او، به‌رغم برخی کاستی‌های اساسی فایده‌گروی، این نظریه نظام‌مندی و وضوحی دارد که رقیبانی چون شهودگروی^۴ و کمال‌گروی^۵، از حیث داشتن آن‌ها، در مقایسه با آن ضعیف‌اند (Ibid)؛ بنابراین، رالز می‌کوشد تا نظریه بدیلی عرضه کند که، به نظر او، صورت کلی‌تر و انتزاعی‌تر نظریه قراردادگروانه‌ای است که کسانی چون لاک، روسو و کانت عرضه کرده‌اند (Rawls, 1999: xviii).

عدالت در نظریه رالز فضیلتی اجتماعی است و آن را باید از حیث ارتباطش با جامعه تعریف کرد و ویژگی‌هایش را بیان کرد. جامعه، مجموعه‌ای از افراد است که برای دستیابی به اهداف خاصی رعایت اصول مشخصی را لازم می‌دانند. رعایت این اصول، نهایتاً، به سود یکایک اعضای جامعه است. اما در عین اینکه افراد دست‌یابی به سود متقابل را محتمل می‌دانند، چون، از سویی، خیرهای اجتماعی محدوداند و از سوی دیگر، هر فردی خواهان بیشینه‌سازی اهدافش و لذا، خیرهای بیشتری است، بروز تعارض در میان انسان‌ها گزیرناپذیر است. لذا، وجود اصولی که بر طبقشان بتوان به توافقی رسید که موهبت‌های اجتماعی عادلانه توزیع شوند و جامعه بسامان شود، ضروری می‌نماید. اما مشکل از همین جا برمی‌خیزد. «زیرا آنچه عادلانه و ناعادلانه است، معمولاً محل تردید است» (Rawls, 1999: 5). برای رفع این مشکل باید معیاری برای عمل یا اصل عادلانه و ناعادلانه پیش نهاد. پیشنهاد رالز این است که هر فردی پس از گذراندن چند سال از زندگی‌اش و توانا شدن در امور فکری توانایی بر داشتن «حس عدالت» را نیز کسب کند (Rawls, 1999: 41). استعمال تعبیر «حس عدالت» به‌عنوان نوعی مهارت این را به ذهن می‌رساند که همه افراد به همان آسانی و به همان سادگی‌ای که به احساسات درونی‌شان مانند ترس و شوق دسترسی دارند، به داورهای عادلانه نیز دسترسی دارند. اما از این جا لازم نمی‌آید که همه داورهای «عادلانه» یا «ناعادلانه» درست باشند تا با تنسیق همه داورهای همان جامعه خویش را به سامان کنیم. میزان اطمینان ما از داورهای گوناگونمان یکسان نیست. مثلاً، داورهایی که در حال ترس صادر می‌کنیم یا داورهایی که با منافع شخصی‌مان گره خورده‌اند، محل تردیداند و باید حذف شوند. ما فقط به داورهای سنجیده‌مان باید اعتنا کنیم. به نظر رالز، داورهای سنجیده‌مان فقط آن‌هایی‌اند که هنگامی صادر می‌شوند که اوضاع و احوال مطلوب برای بهره‌گیری از «حس عدالت» فراهم باشند و لذا، دلیل تراشی‌های رایج برای خطا در داورهایمان در آن‌ها راه نداشته باشند (Rawls, 1999: 42)؛ از این‌رو، فرد با

تأمین شرایط لازم برای بهره‌گیری از «حس عدالت» توانایی و میل رسیدن به تصمیم درست را خواهد داشت.

اما چگونه می‌توانیم اوضاع و احوال مطلوبی را که باب هر گونه دلیل‌تراشی را بر خطا ببندند، فراهم کنیم؟ رالز در پاسخ به این پرسش به ماهیت قراردادگروانه نظریه‌اش استناد می‌کند (Rawls, 1999: 4). روش پیشنهادی او برای نیل به چنین هدفی توافق افراد در اوضاع و احوال منصفانه‌ای درباره اصول عدالت است. این اوضاع و احوال منصفانه فقط در موقعیتی حاصل می‌شوند که «وضعیت آغازین»^۱ نامیده می‌شود. پیش‌فرض رالز این است که رسیدن به تصویری مشترک از عدالت در سایه نظریه‌های اخلاق‌شناختی مختلف، باورهای دینی متنوع و منافع شخصی ناممکن است (Rawls, 1999: xvi)؛ لذا، برای دستیابی به توافقی درباره عدالت باید با تعلیق و تحدید بسیاری از باورهای فردی و جمعی‌مان خود را در قلمرو ناآگاهی قرار دهیم. در این‌جا مهمترین انگاره مربوط به وضعیت آغازین؛ یعنی، «پرده بی‌خبری»^۲ مطرح می‌شود. پرده بی‌خبری با محروم‌سازی افراد از بیشتر آگاهی‌هایشان اوضاع و احوال لازم برای دستیابی به توافقی عادلانه را فراهم می‌سازد. با اعمال محدودیت‌های پرده بی‌خبری، طرف‌ها مبنایی برای چانه‌زنی با یکدیگر برای نیل به سود بیشتر نخواهند داشت؛ زیرا نه از وضعیتشان در جامعه خبر خواهند داشت و نه از ویژگی‌های طبیعی‌شان؛ بنابراین، در چنین اوضاع و احوالی، چون ممکن است که افراد در هر یک از طبقه‌های اجتماعی ممکن قرار داشته باشند، اصولی را بخواهند گزید که نسبت به گزینه‌های رقیب خیرهای بیشتری برایشان داشته باشند.

به عقیده رالز، اگر افراد به داوری‌های سنجیده توجه کنند، در چارچوب چنین روش منصفانه‌ای به دو اصل کلی می‌رسند:

اصل نخست: هر شخصی باید حقی مساوی برای (بهره‌مندی از) گسترده‌ترین طرح

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۵۳

آزادی‌های اساسی برابری که با طرح مشابهی درباره آزادی‌های دیگران سازگار است، داشته باشد (Rawls, 1999: 53).

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید چنان سامان داد که هم (الف) به نحو معقولی انتظار رود که به سود همه‌اند و هم (ب) به موقعیت‌ها و مناصبی که در دسترس همگان‌اند، ربط یابند (Ibid).

این دو اصل کلی بر پایه ساختار اساسی جامعه وضع می‌شوند و زمینه دست‌یابی به جامعه عادلانه و بسامان را فراهم می‌سازند. رالز «آزادی سیاسی (حق رأی دادن و حق دست‌یابی به مناصب عمومی) و آزادی بیان و آزادی تجمع، آزادی وجدان و آزادی اندیشه، آزادی شخص، که آزادی از سرکوب روانی و تعرض بدنی و قطع عضو (یکپارچگی فرد) را شامل می‌شود و نیز حق حفظ دارایی شخصی و آزادی از بازداشت خودسرانه و مصادره خودسرانه اموال» (Ibid)، را مصادیق آزادی‌های اصل نخست می‌داند. اما اصل دوم حاکی از جایز بودن برخی نابرابری‌های اجتماعی با هدف دست‌یابی افراد به مقدار بیشتری از برخی خیرهاست؛ از این‌رو، رالز اصل نخست را «اصل آزادی برابر»^۹ و اصل دوم را «اصل تمایز»^{۱۰} می‌نامد.

مقایسه

حال که از تقریر نظریه‌های طباطبائی و رالز فارغ شدیم، می‌کوشیم تا این دو نظریه را از حیث وجوه تشابه پیش‌فرض‌ها، استدلال‌ها و لازمه‌هایشان مقایسه کنیم.

الف) مقایسه پیش‌فرض‌ها

نخستین وجه تشابه نظریه‌های طباطبائی و رالز به پیش‌فرض‌هایشان مربوط است. چنان‌که از سخنان‌شان برمی‌آید، آنان، دست‌کم، در پذیرش سه پیش‌فرض هم‌داستان‌اند. این پیش‌فرض‌ها را در ادامه بیان می‌کنیم.

تأکید بر فاعل شناسایی در تعیین خوبی چیزها

نخستین پیش فرض به معیار خوبی چیزها مربوط است. فیلسوف اخلاق باید به این پرسش پاسخ دهد که وقتی از خوبی چیزی و در مقابل، از بدی چیزی دیگر سخن می‌گوید، معیارش برای این داوری چیست؟ وقتی از گزاره «سیب خوب است» سخن می‌رود، مدلولش «خوب بودن سیب برای انسان» است. به عبارت دیگر، گزاره مذکور دو طرف می‌یابد: یکی، سیب به عنوان چیزی خارجی با کیفیاتی خاص و دیگری، انسانی که درباره خوبی سیب داوری می‌کند. این توجه به دو طرف گزاره به این پرسش می‌انجامد که آیا خوبی سیب واقعیتی عینی است یا به ادراک او وابسته است؟

به نظر طباطبائی، خوبی و بدی که آن‌ها را به چیز یا عمل خاصی نسبت می‌دهیم، صفات عینی آن چیز یا عمل نیستند، بلکه آن‌ها را بر اساس تأثیری که بر قوای فاعل ما می‌نهند، به چیزی یا عملی نسبت می‌دهیم. در هر بار ارتباط با چیزی باید در تمایز دو امر دقت کنیم: نخست، چیزی که با آن مواجه می‌شویم، به همراه صفات عینی‌اش، که مستقل از ادراک ما وجود دارد. دوم، نحوه ارتباطی که آن چیز با صفات عینی‌اش با ادراک ما دارد. مثلاً، مستقل از ادراک ما میوه‌ای به نام «سیب» وجود دارد. بی‌شک، سیب خواص مخصوصی دارد. همچنین، از مواد مختلفی تشکیل شده است. اما، وقتی سیب را فقط از حیث نحوه ارتباطش با ادراکمان لحاظ می‌کنیم، صفاتی مانند خوبی و زیبایی برایش قائل می‌شویم. به عقیده طباطبائی، خواص چیزها، به رغم ثباتشان، هنگام ادراک شدنشان در ذهن فاعلان مختلف، که سازمان‌های طبیعی مختلفی دارند، به صور متفاوتی ادراک می‌شوند. مثلاً، الاغ آوازش را دل‌نواز می‌پندارد و از آن لذت می‌برد. جانورانی نیز هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند یا، مثلاً، از مزه شیرینی نفرت دارند. پس، «خوبی» و «بدی»، که خواص طبیعی حسی نزد ما دارند، نسبی‌اند و مثلاً، به کیفیت سلسله اعصاب یا مغز ما مربوط‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

به عقیده رالز نیز، در بسیاری از موارد، تصورات روزمره ما از خوبی و بدی چیزها بسیار واضح‌اند. می‌توان یک متعلق شناسایی را با ویژگی‌هایش، به شرط مطابقت ویژگی‌هایش با معیارهای مقبول ما، «خوب» دانست. از نظر رالز، خوبی یک چیز از نسبت ویژگی‌هایش با تجربه انسان از آن چیز حاصل می‌شود؛ یعنی، به‌رغم این‌که ویژگی‌های چیزها در خوب یا بد دانستن چیزها دخیل‌اند، آگاهی‌ها و تجاربی که ما از چیزها به عنوان متعلقات شناسایی‌مان داریم، نیز در این امر تعیین‌کننده‌اند. رالز در این باره می‌نویسد:

«...گفتن این‌که چیزی خوب است، حاوی اطلاعات مفیدی است. ما تجربه یا آگاهی مشترک بسنده‌ای از این امور داریم تا فهمی از ویژگی‌های مطلوبی که در امر متعارف یا پذیرفته‌ای مصداق یافته‌اند، داشته باشیم. اکثر اوقات معیارهایی قراردادی وجود دارند که بر رویه تجاری یا رویه عملی دیگری که معرف این خاصه‌هایند، ابتدا دارند ... اما، نکته اساسی این است که این معیارها بر ماهیت موضوعات مورد نظر و نیز بر تجربه ما از آن‌ها استواراند.» (Rawls, 1999: 352).

نکته دیگری که رالز در تعیین خوبی و بدی چیزها مهم می‌داند، تفاوت در نظرگاه‌های افراد است. به عقیده او، مواردی هستند که یافتن معیار مشترک در آن‌ها در گرو انتقال به نظرگاه‌های مختلف است. بسته به نظرگاه هر یک از ما درباره فلان چیز، تصورمان از خوبی و بدی آن چیز متفاوت خواهد بود؛ لذا، در بسیاری از موارد از نظرگاه‌مان فاصله می‌گیریم و از نظرگاه دیگران به موضوعی می‌نگریم. مثلاً، نظرگاه ما درباره پزشک خوب این است که پزشک خوب کسی است که مهارت‌ها و توانایی‌هایی دارد که عاقلانه است که بیمارانش آن‌ها را در یک پزشک بجویند. به گفته رالز، «نظرگاه بسته به هر موردی تغییر می‌کند و تعریف "خوبی" هیچ ضابطه عامی برای تعیین آن را شامل نمی‌شود. این امور یا به اقتضای موقعیت تبیین می‌شوند یا از سیاق (امور) استنباط می‌شوند» (Rawls, 1999: 354).

به این ترتیب، به سبب نقش فاعل شناسایی در شناسایی کیفیات چیزها، خوبی و بدی را باید محصول تعامل متعلق شناسایی و فاعل شناسایی دانست؛ لذا، آرای طباطبائی و رالز درباره تأثیر فاعل شناسایی بر خوب یا بد دانستن چیزها مقایسه پذیرند و هر دوی آنان خوبی و بدی را معلول تعامل فاعل شناسایی و کیفیات عینی چیزها می‌دانند.

«مستخدم بالطبع» بودن انسان

یکی از پرسش‌های مهم درباره نظریات اجتماعی و اخلاقی این است که آیا انسان، به مقتضای طبعش، خواهان اجتماعی زیستن است یا منافع اجتماعی زیستن او را به اجتماعی زیستن می‌کشاند. طباطبائی نیز در نظریه‌اش به این پرسش پاسخ می‌دهد.

به عقیده طباطبائی، تأمل در تاریخ زندگی انسان‌ها ما را به این رهنمون می‌شود که هر انسانی هرگاه با چیزی مواجه می‌شود که به نحوی می‌تواند از آن بهره‌مند شود، آن را به استخدام خویش درمی‌آورد. چنین استخدامی خود انسان را نیز شامل می‌شود و هر انسانی در مواجهه با هم‌نوعانش می‌خواهد آنان را نیز به استخدامش درآورد. به نظر طباطبائی، دلیل این امر این است که اعتبار استخدام در ساختار طبیعی انسان ریشه دارد. ساختار طبیعی انسان چنان است که به همه متعلقات تجربه‌اش از دریچه استخدام می‌نگرد. اما، تفاوت بنیادینی میان به استخدام در آوردن هم‌نوعانمان و به استخدام در آوردن موجودات دیگر هست. در به استخدام در آوردن موجودات دیگر انسان هر گونه تصرفی را یک‌سویه انجام می‌دهد تا نیازهایش را به بهترین شیوه رفع کند. اما در به استخدام در آوردن هم‌نوعانش این رابطه دوسویه است؛ یعنی، اگرچه فرد برای سود خودش هم‌نوعانش را به استخدام درمی‌آورد، همدلانه درمی‌یابد که هم‌نوعانش نیز همانند اویند. آنان نیز حق دارند که او را به استخدام خویش درآورند. لذا، انسان می‌کوشد تا با تعدیل استخدامش این پیام را به هم‌نوعانش برساند که آنان نیز این تعدیل را در رفتار استخدامی‌شان اعمال کنند. به بیان دیگر، استخدام‌های انسانی چنان‌اند که در آن‌ها هر دو انسانی نیازهای

یکدیگر را رفع می‌کنند. لذا، اعتبارِ استخدامِ اعتبارِ دیگری را پدید می‌آورد که «اعتبارِ اجتماع» نام دارد. انسان‌ها می‌آموزند که برای تأمین بیشترین نیازشان باید با یکدیگر زندگی کنند و در مناسباتِ سامان‌یافته‌ای که سببِ پایاییِ اجتماع می‌شوند، یکدیگر را به استخدام درآورند. این تفسیری است که طباطبائی، بر اساسش، انسان را «مستخدمِ بالطبع» می‌داند. از نظر او، طبعِ انسان، بالذات، مقتضیِ اجتماعی زیستن نیست، بلکه، از سرِ اضطرار برای رفع نیازهایش بدان تن می‌دهد. به بیان دقیق‌تر، باید گفت که انسان «مستخدمِ بالطبع» و «مدنی بالتبع» است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۷ - ۲۰۸).

به نظرِ طباطبائی، جامعه اجتماعی تعاونی است که در آن «احتیاجاتِ همه با همه تأمین می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۸). انسان نیز بر اساس ساختارِ طبیعی‌اش اعمالش را با اعتبارِ «وجوب» انجام می‌دهد، اعتباری که فقط هنگامی پدید می‌آید که طلبِ سودی برای فرد شوقِ دستیابیِ بدان را ایجاد کرده باشد؛ لذا، اولاً، جامعه با فراهم آوردنِ سودِ قابلیتِ این را دارد که متعلقِ شوق باشد و ثانیاً، فرد چون خواهانِ سود است، به سوی آن حرکت می‌کند.

دربارهٔ رالز باید گفت که وی بحثِ مستقلی دربارهٔ «مدنی بالطبع» بودن یا نبودنِ انسان‌ها نکرده است، هر چند که نظریه‌اش را کلی‌تر و انتزاعی‌تر از نظریهٔ «قراردادِ اجتماعی» روسو و لاک دانسته که دربارهٔ چراییِ تکوّنِ جامعه پدید آمده‌اند (Rawls, 1999: 10). وی کوشیده تا از عادلانه‌تر کردنِ جامعه‌ای بحث کند که پشتوانه‌اش قرن‌ها زندگی اجتماعی است. لذا، این پرسش که طبعِ انسان مقتضیِ اجتماعی زیستن است یا نه، برای او اهمیتی نداشته است (Rawls, 2001: 5). اما با ژرف‌کاوی در نظریه‌اش می‌توان موضع او در این باره را دریافت. از نظرِ رالز، از سویی، جامعه قواعدی دارد که رعایتشان موجبِ کسبِ منافعِ بسیاری برای اعضایش می‌شود. از سوی دیگر، انسان همواره خواهانِ کسبِ خیرهایی است که با آن‌ها اهدافش را پی بگیرد. لذا، انسان برای دستیابی به خیرهای بیشتر اجتماع را تشکیل می‌دهد، هر چند که تشکیلِ اجتماع مخاطره‌آمیز است؛

زیرا، به‌رغم فراهم آوردن منافع، چه‌بسا تزاخم‌هایی نیز در میان افراد پدید آرد. اما، رالز طرف‌های درگیر در انتخاب اصول حاکم بر جامعه را بی‌اعتنا به یکدیگر می‌داند و تفسیرش از عقلانیت را باید به معنای محدود کلمه در نظر گرفت؛ یعنی، به معنای انتخاب مؤثرترین وسیله برای رسیدن به اهدافی معین (Rawls, 1999: 12)؛ لذا، اگر افراد را صرفاً از حیث طبع‌شان لحاظ کنیم، گرایشی به طرف‌های دیگر برای تشکیل جامعه ندارند، بلکه فقط هنگامی به تشکیل اجتماع سوق می‌یابند که عقلشان منافی در این کار نباشد.

بدین ترتیب، آرای طباطبائی و رالز دربارهٔ پیش‌فرض مذکور مقایسه‌پذیر هستند؛ یعنی، هر دوی آنان، اولاً، جامعه را دارای قابلیت سودرسانی می‌دانند و ثانیاً، انسان را موجودی که خواهان سود بیشتر است، می‌انگارند. پس، هر دوی آنان انسان را خواهان کسب منافع مدنی می‌دانند.

دیگرگزینی

پیش‌فرض دیگر به پاسخ این پرسش مربوط است که آیا انسان در افعال ارادی‌اش صرفاً خواهان رفع نیازهای خویش است یا این‌که دیگرگزینی نیز در او یافت می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش به سه رأی می‌توان قائل بود:

۱. انسان در همهٔ اعمالش صرفاً خواهان بیشینه‌سازی سود خویش است و می‌کوشد تا آن را به هر قیمتی کسب کند و گرایشی به سودهای دیگران ندارد (بیک‌حرفه، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

۲. انسان در همهٔ اعمالش بدون توجه به منافع خویش می‌کوشد تا هر عملی را چنان انجام دهد که بیشترین سود را برای دیگران داشته باشد. مثلاً، اگر در عملی سود دیگران رسیدن ضرری به انسان را ایجاد کند، انسان باید آن را انجام دهد (Mill, 1998: 55).

۳. انسان در همهٔ اعمالش هم خودگزمین است و هم دیگرگزمین؛ یعنی، اگرچه خواهان

منافع خویش است، به هر قیمتی حاضر به کسب آن‌ها نیست. انگیزه‌های او صرفاً به خودش معطوف نیستند، بلکه بسیاری از اعمالش را با انگیزه‌های دیگرگزینه‌انه انجام می‌دهد. وی می‌کوشد تا اعمالش را چنان رقم زند که با آن‌ها پاسخ مناسبی به گرایش‌های مختلفش بدهد.

اگرچه نظریه‌های طباطبائی و رالز به سبب پیچیدگی‌هایشان چه‌بسا نظریه‌های خودگزینه‌انه‌ای قلمداد شوند، طباطبائی و رالز به رأی سوم قائلند.

طباطبائی در مبحث «حسن و قبح» از مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم به نوعی نسبت در گزاره‌های اخلاقی قائل می‌شود. هر عملی بر حسب نسبتش با قوای فعال انسان «خوب» یا «بد» خوانده می‌شود. انسان وقتی با اعضای جامعه ارتباط می‌یابد، می‌خواهد همه اعمالش را چنان رقم زند که با قوای فعالش کاملاً ملاءم باشند، بی‌آنکه درباره تأثیر اعمالش بر دیگران بیندیشد. به بیان دیگر، انسان همه چیز را به استخدام خویش درمی‌آورد تا به بیشترین سود ممکن برسد. فقره زیر از سخنان طباطبائی مؤید این امر است:

«آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک ممنوع خود (انسانی دیگر) رو به رو شود، به فکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد ممنوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی‌شبهه، چنین نیست؛ زیرا این خوی همگانی و واگیر را که پیوسته دامن‌گیر افراد انسان می‌باشد، نمی‌توان غیرطبیعی شمرد و خواه‌ناخواه این روش مستند به طبیعت است.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

طباطبائی از طبیعت انسان سخن می‌گوید و گرایش طبیعی او را معطوف به خودش می‌داند. از این‌جا می‌توان دریافت که افعال ارادی انسان صرفاً خودگزینه‌انه‌اند. البته، طباطبائی سخنان دیگری نیز دارد که چه‌بسا ظاهراً با سخن پیشین متعارض بنمایند، ولی

آن‌ها تفسیری از سخن اول طباطبائی‌اند. طباطبائی در بحث از «استخدام» می‌نویسد:

«هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و به‌ویژه انسان
حبّ ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم‌نوع خود را همان خود
می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن
و گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۸).

این سخن طباطبائی تفسیری است از «خود»ی که خواهان سود است. انسان چون دیگری را مانند خود می‌یابد، قلمرو وجودش را همدلانه می‌گستراند و مفهوم برساخته از خود را بر هم‌نوعانش منطبق می‌سازد. البته، نباید درباره این سخن مبالغه کرد و نوعی دیگرگزینی مطلق را از آن استنباط کرد. ظاهر سخن طباطبائی با این سازگار نیست. آنچه با کلّ نظریه او هماهنگ است این است که انسان خواهان سود خویش است، ولی در مواجهه با هم‌نوعانش آنان را مانند خویش می‌انگارد و حقّ متقابل برخورداری از سود را برایشان به رسمیت می‌شناسد. لذا، با مقید کردن اعمالش نشان می‌دهد که اهدافش هم‌ناظر به سود خود اویند و هم‌ناظر به سود دیگران. به بیان دیگر، انسان با همدلی درمی‌یابد که هم‌نوعانش صرفاً ابزار دست‌یابی او به سود بیشتر نیستند، بلکه آنان نیز غایتی فی‌نفسه‌اند، نظامی از ارزش‌ها و اهداف دارند و برای دست‌یابی به آن‌ها و حفظشان عمل می‌کنند. به نظر ما، این تعبیر مناسبی است که با آن می‌توان سخن زیر را به نحو مناسبی تفسیر کرد:

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود
خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد
(اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن
عدالت و قبح ظلم).» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۹).

رالز نیز در این‌باره موضع مشابهی اتخاذ می‌کند. او یکی از شرایط افراد در وضعیت

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۶۱

آغازین را عقلانی‌شان می‌داند. بنا بر تعریف او از عقلانیت، طرف‌ها خواهان کسب هر چه بیشتر خیرهای اجتماعی برای پیگیری اهدافشان هستند (Rawls, 1999: 123). به موجب عقلانیت، طرف‌ها به دیگران حسد نمی‌ورزند و خواهان کاستن از منافع آنان نیستند. از سوی دیگر، طرف‌ها خواهان خیررسانی به دیگران نیز نیستند. به بیان دیگر، طرف‌ها در وضعیت آغازین سود و زیان دیگران را تعلق می‌کنند و به آن دو نمی‌اندیشند. (Rawls, 1999: 125).

شاید چنین امری موهم این بنماید که رالز انگیزه‌های فرد را صرفاً معطوف به خود فرد می‌داند. اما رالز این توهم؛ یعنی، خودگزین پنداشتن افراد به سبب بی‌توجهی‌شان به یکدیگر در وضعیت آغازین را ناشی از بدفهمی و خلط میان انگیزه افراد در وضعیت آغازین و انگیزه آنان در زندگی روزمره می‌داند (Rawls, 1999: 128). افراد پس از توافق درباره اصول عدالت با داشتن حس عدالت خودشان را دارای حقوق و تکالیفی می‌دانند که باید مطابقشان رفتار کنند. به عبارت دیگر، وضعیت آغازین زمینه‌تکون جامعه‌ای عادلانه را فراهم می‌سازد. این عدالت فقط با چنین روشی و در چنین اوضاع و احوالی حاصل می‌آید. اما، با کنار رفتن پرده بی‌خبری، افراد بر اساس اصولی درباره عدالت که خودشان وضع کرده‌اند، عمل می‌کنند؛ لذا، در جامعه عادلانه‌ای که رالز می‌خواهد بنا شود، انگیزه‌های افراد هم به خودشان و هم به دیگران معطوف‌اند. این امر در سخن زیر از رالز مشهود است:

«در امور عملی، هر فردی از وضعیت خود واقعاً آگاهی دارد و اگر بخواهد، می‌تواند از پیشامدها به نفع خودش بهره‌برداری کند. اگر حس عدالتی که او دارد، وی را به عمل بر مبنای اصول ناظر به حق، که در وضعیت آغازین پذیرفته می‌شوند، برانگیزد، امیال و اهدافش مطمئناً خودگزینانه نخواهند بود.» (Ibid).

بدین ترتیب، یکی از پیش فرض‌های مشابه میان نظریه‌های طباطبائی و رالز این است که اهداف انسان در اعمالش هم معطوف به خودِ اویند و هم معطوف به دیگران.

ب) مقایسه استدلالاتها

دومین وجه تشابه نظریه‌های طباطبائی و رالز به استدلالات‌هایشان مربوط است. به رغم تفاوت‌های اساسی در استدلالات‌های طباطبائی و رالز، دست‌کم، دو وجه تشابه در استدلالات‌هایشان وجود دارند که عبارتند از: «توسل به روان‌شناسی» و «اصل انتخاب عقلانی». حال، به توضیح این دو وجه تشابه می‌پردازیم.

اصل «انتخاب عقلانی»

یکی از وجوه تشابه نظریه‌های طباطبائی و رالز به کارکرد عقل در انتخاب گزینه‌ها مربوط است. بنا بر هر دو نظریه، عقل با تأکید بر میزان دشواری یک عمل و نتیجه آن عمل مقایسه‌ای میان یک عمل و عملی دیگر انجام می‌دهد و عملی را که دشواری کمتر و نتیجه بهتری داشته باشد، «عمل معقول» می‌خواند. البته، رالز بیشتر بر نتیجه عمل تأکید می‌کند و عملی را که نتیجه بهتری داشته باشد، برگزیده عقل می‌داند، ولی طباطبائی، در عین تأکید بر نتیجه عمل، بر میزان دشواری عمل نیز تأکید می‌کند.

طباطبائی در بحث از اعتبار انتخاب اخف و اسهل اصل انتخاب عقلانی را توضیح می‌دهد. انسان چون اعمالش را با تفکر انجام می‌دهد، باید وجهی بیابد تا میان او و انتخاب یک عمل نسبت «وجوب» برقرار شود و سپس، آن عمل انجام شود. یکی از علل این انتخاب این است که عملی در مقایسه با عملی دیگر، به رغم داشتن نتیجه یکسان، مقتضی صرف نیروی کمتری باشد و به عبارت دیگر، سبک‌تر و آسان‌تر باشد. طباطبائی در این باره می‌نویسد:

«قوای فعّاله ما که کارهای خود را با فکر انجام می‌دهند و یا هر قوه

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۶۳

فعاله طبیعی هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی مختلف؛ یعنی، یکی دشوار و پر رنج و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد، ناچار قوه فعاله به سوی کار بی‌رنج تمایل پیدا کرده و کار پررنج را ترک خواهد گفت.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۵)

طباطبائی یادآور می‌شود که سیر تطور جامعه و بروز پیچیدگی‌هایی در افعال انسانی نشان می‌دهند که انسان‌ها از کارهای ساده دست می‌کشند و کارهای دشوارتر را انجام می‌دهند. مثلاً، انسان اولیه برای رفع گرسنگی‌اش از گیاهان دسترس‌پذیر و گوشت خام استفاده می‌کرد، ولی انسان امروزی برای رفع گرسنگی‌اش نیروی بیشتری صرف می‌کند. اما این تطور به اصل انتخاب اخف و اسهل لطمه‌ای نمی‌زند، بلکه باید گفت که اهداف انسان‌ها پیچیده‌تر شده‌اند. انسان اولیه صرفاً خواهان سیری بود، ولی انسان امروزی از تغذیه، علاوه بر سیری، اهداف دیگری چون لذت بردن از طعم غذا و حفظ سلامت جسمانی نیز دارد (همان).

از نظر رالز، در انتخاب برنامه‌های مختلف برنامه‌ای که شمول بیشتری داشته باشد، عقلاً بر برنامه‌های دیگر ترجیح دارد. مثلاً، فرض کنید که میان انتخاب سفر به پاریس و سفر به رم مردد بود. اگر در پاریس همه کارهایی را که می‌خواهید در رم انجام دهید، بتوانید انجام دهید و چیزهای دیگری نیز نصیبتان شوند، سفر به پاریس شمول بیشتری خواهد داشت و خواسته‌های بیشتری را تحقق خواهد بخشید. رالز این معیار را «اصل شمول»^{۱۱} می‌نامد و آن را چنین شرح می‌دهد: «دومین اصل انتخاب عقلانی این است که یک برنامه (کوتاه‌مدت) را باید در صورتی بر برنامه‌ای دیگر ترجیح داد که اجرایش همه اهداف مطلوب برنامه دیگر به علاوه اهداف نسبتاً بیشتری را برآورده سازد.» (Rawls, 1999: 362)

بیان اخیر طباطبائی درباره تطور افعال انسان بر «اصل شمول» رالز منطبق است. طباطبائی بر نتایج عمل تأکید می‌کند. وی عملی را که نتایج بیشتری داشته باشد، مورد

تأییدِ عقل می‌داند. همچنین، رالز با طباطبائی دربارهٔ تأثیر دشواریِ عمل بر انتخابِ آن هم‌داستان است. اگرچه رالز صریحاً از این سخن نمی‌گوید، چون با قسمتِ دومِ بیانِ طباطبائی هم‌داستان است و معتقد است که از میانِ دو عمل، عملی که نتایجِ فراگیرتری داشته باشد، انتخاب می‌شود، با قسمتِ نخستِ بیانِ طباطبائی نیز تلویحاً هم‌داستان است. زیرا یکی از اهدافِ انسان نیل به راحتی و تحملِ رنج کمتر است؛ لذا، اگر دو عمل نتایج کاملاً یکسانی داشته باشند، عملی که انجامش مقتضی تحملِ رنج کمتری باشد، بر دیگری ترجیح خواهد داشت. بدین ترتیب، وجودِ تشابه در استدلال‌های طباطبائی و رالز دربارهٔ «اصلِ انتخابِ عقلانی» مشهود است.

توسل به روان‌شناسی

توسل به روان‌شناسی یکی دیگر از وجوه تشابه استدلال‌های طباطبائی و رالز است، هر چند که اهدافِ آنان از چنین کاری متفاوت است. رالز در نظریه‌ای دربارهٔ عدالت در موارد بسیاری به روان‌شناسی متوسل می‌شود. مثلاً، وی در بیانِ شرایطِ وضعیتِ آغازین، ویژگی‌های روانی طرف‌ها را تحلیل می‌کند. همچنین، دربارهٔ این که افراد در سن بلوغ فکری‌شان دارای «حس عدالت» می‌شوند، از روان‌شناسی بهره می‌برد. چنین توسلی دربارهٔ تحلیل پایایی جامعه نیز دیده می‌شود. اما یکی از مواردی که از حیث موضوعی در نظریه‌های طباطبائی و رالز مقایسه‌پذیر است، توسل به روان‌شناسی در تبیین سیر اخلاقی شدن انسان‌هاست. در این جا می‌کوشیم که توسلِ رالز به روان‌شناسی را با موردی که طباطبائی در «ادراکاتِ اعتباری» بدان متوسل می‌شود، مقایسه کنیم.

طباطبائی در بحث از ادراکاتِ اعتباری و بیانِ انواعشان خاطر نشان می‌کند که اعتباریات چون قضایایی حقیقی نیستند، رابطهٔ تولیدی با ادراکاتِ دیگر ندارند و نمی‌توان برایشان برهان اقامه کرد و با برهان نخستین اعتباریات و انواع دیگری را که از آنها گرفته می‌شوند، به دست آورد؛ لذا، برای دستیابی به این هدف رویکردی روان‌شناختی اتخاذ می‌کند. به

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۶۵

عقیده‌وی، اگر در زندگی کودکان و افعال‌شان دقیق شویم، می‌توانیم سیر تکون اعتباریات، از جمله اعتباریات اخلاقی، در آنان را دریابیم؛ بنابراین، برای تبیین تکون اعتباریات اخلاقی و نحوه گسترش آن‌ها باید به زندگی کودک و رشد تدریجی او توجه کرد (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۱-۲۰۲).

رالز نیز در این باره رویکرد مشابهی اتخاذ می‌کند. به عقیده وی، در سیر اخلاقی شدن انسان‌ها سه مرحله به‌هم‌پیوسته وجود دارند. نخستین مرحله «اخلاق مرجعیت‌محور»^{۱۲} است. در این مرحله انسان در دوره کودکی می‌زید و توانایی درک ارزش‌ها و استدلال کردن درباره آن‌ها را ندارد، بنابراین از والدینش فرمان می‌برد. در این مرحله کودک به والدینش اعتماد می‌کند. این اعتماد کودک معلول دو چیز است: یکی این‌که، «وی تشخیص می‌دهد که آن دو آشکارا دوستش می‌دارند» (Rawls, 1999: 406) و دیگر این‌که، «او از کارهایی که عشق آنان در آن‌ها بروز می‌یابد، سود می‌برد» (Ibid).

با رشد کودک و مشارکت او در جماعت‌های مختلف مرحله دوم سیر اخلاقی‌اش آغاز می‌شود. این مرحله «اخلاق جماعت‌محور»^{۱۳} است. در این مرحله انسان با حقوق، تکالیف و آرمان‌های گروه‌های مختلف آشنا می‌شود (Rawls, 1999: 409).

قرار گرفتن در گروه‌های مختلف و نگرستن به مسائل از نظرگاه‌های متفاوت به تدریج این توانایی را در انسان ایجاد می‌کند که به مرحله سوم؛ یعنی، «اخلاق اصول‌محور»^{۱۴}، وارد شود. در این مرحله «حس عدالت» در انسان‌ها پدید می‌آید و انسان‌ها در نگرش خویش به نظرگاه‌های دیگر توجه می‌کنند و نهایتاً، به اصول نخستینی درباره قواعد اخلاقی و سیاسی می‌رسند (Rawls, 1999: 415).

بدین ترتیب، توسل به روان‌شناسی در نظریه‌های طباطبائی و رالز مشهود است و می‌توان توسل آنان بدان را مقایسه‌پذیر دانست.

مقایسهٔ لازمه‌ها

سومین وجه تشابه نظریه‌های طباطبائی و رالز به لازمه‌هایشان مربوط است. نظریه‌های آنان دو لازمهٔ اساسی مشابه دارند. نخستین لازمه تقابلی است که هر دوی آنان میان مفاهیم «خیر» و «حق» می‌نهند و به تبع آن، نقش ویژه‌ای برای مفهوم «حق» قائلند. لازمهٔ دوم «عینیت گزاره‌های اخلاقی» است. حال، این دو لازمه را، به تفصیل، بیان می‌کنیم.

تقابل «خیر» و «حق» و نقش سامان‌بخش «حق» در آن

یکی از مباحث مهم در فلسفهٔ اخلاق نسبت «خیر» و «حق» است. اهمیت این مبحث تا آنجاست که برخی ساختار نظریه‌های اخلاق-شناختی را به تعریفی وابسته می‌دانند که در آن‌ها از مفاهیم «خیر» و «حق» و نحوهٔ ارتباطشان عرضه می‌شود (Rawls, 1999: 21). در ادامه، می‌کوشیم تا نسبت مفاهیم «خیر» و «حق» در آرای طباطبائی و رالز را بررسی کنیم.

به نظر طباطبائی، حسن و قبح اخلاقی اموری نسبی‌اند و با ساختار طبیعی انسان ارتباط دارند. این ساختار در اوضاع تاریخی و جغرافیایی مختلف و حتی در اوضاع یکسان به تبع ویژگی‌های فردی مختلف ثابت نیست. لذا، خوبی و بدی چیزها نسبی‌اند. طباطبائی در این باره می‌نویسد:

«... مفهوم "باید و نباید و خوب و بد" و نظایر آن‌ها پیوسته هم‌آغوش تغییر می‌باشد؛ ... انسان چه بسیار بایستنی‌ها را ترک گفته و خوب‌ها را بد شمرده تا به حد امروزه رسیده. انسان هیچ‌گاه از فکر خوب و بد دست‌بردار نیست، ولی پیوسته با پیشرفت زندگی بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد؛ زیرا هیچ‌گاه زندگانی دیروزی را با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۶۷

ملاک دانستن لذت و آلم برای خوبی و بدی سبب می‌شود که هر انسانی چیز خاصی را خوب بداند، ولی انسانی دیگر همان چیز را بد بداند. لذا، میان انسان‌ها تراحم بیش می‌آید و مانع آن می‌شود که هر انسانی با آسودگی به اعمالش بپردازد. طباطبائی در مبحث «عدل اجتماعی»، که تحت مبحث «اعتبار استخدام» آورده است، هر گونه عملی را به صرف این که انسانی آن را خیر می‌انگارد، جایز نمی‌داند و از خیرهایی که نباید پایمال‌شان کنیم، سخن می‌گوید:

«و البته، نباید از کلمه استخدام سوءاستفاده کرد و تفسیر ناروا نمود. ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد، چنان که یک ملتی در پس پرده آزادی بخشی و القای برده‌فروشی به نام استثمار و استملاک و قیمومیت و تحت‌الحمایه و هزار نام دیگر دیگران را زین به پشت و لگام بر دهان زده و سوار شوند یا جنس دوبا را مانند چارپایان خرید و فروش بنمایند ... و همچنین، نمی‌خواهیم بگوییم چون انسان مدنی بالطبع اجتماعی است، به دست‌آویز این که همه زمین و آفریده‌های زمینی از آن همه است، تنی چند در پس پرده فریبنده انترناسیونالیسم به نام رفع تضادهای داخلی افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی‌فکر بی‌اراده بار آورند که کوچک‌ترین دخالتی در خوب و بد و باید و نباید جهان نداشته باشند و به اتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و به‌عنوان این که مرام کمونیزم و سازمان اشتراک بر پایه تحول و تکامل عمومی استوار است، واژه انصاف و رحم و عطوفت و صداقت و صفا و همچنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از قاموس بشریت شسته و چراغ‌هایی که صنع و ایجاد در درون تاریک انسان روشن نموده، خاموش کرده و یک انسان لائسان، آری انسان لائسان، بار آورند.» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۸-۲۰۹).

در این جمله‌ها مفهومی از «حق» مطرح می‌شود که، بر اساس آن، خیرهای متعارض سامان می‌یابند. طباطبائی، از سویی، با آزادی انسان در انتخاب خوب و بد و باید و نباید اعمالش موافق است و این را با تقبیح بار آوردن «انسان لائسان» نشان می‌دهد و از سوی دیگر، قیدی بر آزادی انسان می‌نهد و جایز نمی‌داند که انسان هر گونه عملی را، گرچه به قیمت استثمار دیگران، انجام دهد. اما باید پرسید که، به رغم نگرش‌های متفاوت به خیر، چگونه می‌توان به تلقی واحدی از مفهوم «حق» رسید. طباطبائی پاسخ را به اعتبار حسن عدل و قبح ظلم مربوط می‌داند. به عقیده وی، انسان ذاتاً از همه سود خودش را می‌خواهد و لذا، سود همه را می‌خواهد و برای دست‌یابی به این سود جمعی، عدل اجتماعی را وضع می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۹). اما، چنان که برخی گفته‌اند، از صرف این که انسان از همه سود خودش را می‌خواهد، خواستن سود همه و عدل اجتماعی نتیجه نمی‌شود، بلکه باید میان اجزای استدلال طباطبائی مقدمات محذوفی بیابیم (داوری اردکانی، ۱۳۶۶: ۳۹-۴۰). تفسیری که با سخنان طباطبائی سازگار می‌نماید، این است که انسان خواهان بیشینه‌سازی سودش است و لذا، همه چیزهایی را که بدو سود می‌رسانند، به استخدام درمی‌آورد. اما همه نیازهای انسانی به جنبه خاصی محدود نمی‌شوند. یکی از سودهای انسان بهره‌مندی از وجدانی آرام است. گاهی برای دست‌یابی به این سود باید از دست‌یابی به سودهایی چون ثروت و قدرت صرف‌نظر کرد. انسان خواهان بیشینه‌سازی حد متعادلی از سودهای متنوع است، چنانکه مفاهیم «رحم»، «انصاف» و «عطوفت» در سخن طباطبائی حاکی از این است؛ لذا، انسان نمی‌خواهد با انصراف از تنوع سودها فقط برخی سودهایش را بیشینه سازد.

نسبت «خیر» و «حق» در نظریه رالز نیز وضع مشابهی دارد. رالز خیر را متناسب با اهداف عقلانی فرد تعریف می‌کند. به عقیده وی، هر فردی برای خودش نظام مشخصی از برنامه‌های عقلانی دارد و هر مایه که توانایی بیشتری برای تحقق این برنامه‌ها داشته باشد، خیرهای بیشتری کسب خواهد کرد. به بیان مختصرتر، خیر هر فردی ارضای میل

عقلانی اوست (Rawls, 1999: 79). پیداست که برنامه‌های افراد کاملاً متفاوت با یکدیگرند و لذا هر فردی چیزی را خوب می‌داند که چه‌بسا فرد دیگری همان را بد بداند. به گفته رالز، «بسیاری چیزها برای فردی خوب است و برای دیگری نیست» (Rawls, 1999: 393). در چنین وضع و حالی تعارض در اعمال اعضای جامعه قریب‌الوقوع خواهد بود و این سبب می‌شود که افراد نتوانند برنامه‌های عقلانی‌شان را تحقق بخشند و به خیرهای موردنظرشان برسند. لذا این امر پایایی جامعه را تهدید می‌کند و زمینه انحطاط آن را فراهم می‌سازد. رالز برای رفع چنین تعارضی وجود توافقی درباره اصول ناظر به عدالت و حق را ضروری می‌داند. افراد به‌رغم این که مجازند که تلقی‌های متفاوتی از «خیر» داشته باشند، مجاز نیستند که از «حق» نیز تلقی‌های متفاوتی داشته باشند. افراد با توافق درباره «حق» تلقی‌هایشان از «خیر» را چنان سامان می‌دهند که تعارض‌های جدی میانشان پیش نیایند. لذا، نه فقط داشتن تلقی‌های متفاوت از «خیر» نادرست نیست، بلکه برای پویایی نظام اجتماعی ضروری هم هست؛ زیرا هرچه این تلقی‌ها متفاوت‌تر باشند، پویایی جامعه بیشتر خواهد شد. اما درباره تلقی افراد از «حق» وضع متفاوت است. هیچ‌گونه تفاوتی در این باره مطلوب نیست و فقط اعتقاد به اصول یکسان است که تکون جامعه بسامان را ممکن می‌سازد (Ibid).

از آن چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نزد طباطبائی و رالز مفهوم «خیر» از مفهوم «حق» متمایز است. مصادیق مفهوم «خیر» از انسانی به انسانی دیگر چه‌بسا متفاوتند. این تفاوت سبب تعارض‌های گسترده‌ای میان افراد می‌شود. اما مفهوم «حق»، بر خلاف مفهوم «خیر»، مقتضی تلقی‌های متفاوت نیست، بلکه مقتضی تلقی واحدی است که با آن بتوان نظام‌های متفاوت خیرها را سامان داد. سرانجام، باید گفت که این تلقی واحد از مفهوم «حق» با توافقی که میان انسان‌های برابر صورت می‌گیرد، حاصل می‌شود.

عینیت^{۱۵} گزاره‌های اخلاقی

از مسائل دیگری که هر نظام اخلاق‌شناختی باید تکلیفش را با آن یکسره کند، مسأله «عینیت گزاره‌های اخلاقی» است. عینیت در علوم مختلف معمولاً در برابر ذهنیت^{۱۶} قرار می‌گیرد. مثلاً، عینیت در علوم تجربی به معنای تأثیرناپذیری قضایای علمی از ذهنیت نظریه‌پرداز است (اکاشا، ۱۳۸۹: ۱۰۷). در اخلاق‌شناسی نیز وقتی از عینیت سخن می‌رود، مرادمان وابسته نبودن گزاره‌های اخلاقی به ذهنیت فاعلان اخلاقی است؛ یعنی، حکم اخلاقی برای همه انسان‌ها همیشه و همه‌جا یکسان است و باید مطابق با آن رفتار شود. در مقابل، در نظریه «ذهنی‌انگاری»^{۱۷} با قول به مدخلیت ذهنیت فاعلان اخلاقی طرح نوعی نسبی‌انگاری^{۱۸} درباره گزاره‌های اخلاقی در انداخته می‌شود (گنسلر، ۱۳۹۰: ۲۳ و ۲۶). اما مراد ما از «عینیت گزاره‌های اخلاقی» قدری با مراد رایج از آن تفاوت دارد. به نظر ما، می‌توان گزاره‌های اخلاقی را «عینی» نامید، ولی لزوماً برای مفاد آن واقعیتی کاملاً مستقل از انسان، که کشف‌شدنی باشد، قائل نبود. در این معنا از عینیت عمدتاً بر این نکته تأکید می‌رود که گزاره‌های اخلاقی به‌رغم این که مفادشان به دست انسان‌ها، نه کشف، بلکه جعل می‌شود، گزاره‌هایی مطلق‌اند و همیشه، همه‌جا و در هر وضع و حالی برای همگان پذیرفتنی خواهند بود. قراردادگروانی چون رالز این معنا از عینیت را در نظر دارند و اصول اخلاقی مورد نظرشان را صریحاً عینی می‌دانند (Rawls, 1999: 453).

با توجه به معنای اخیر از عینیت، به‌رغم وجود ابهاماتی در سخنان طباطبائی، شواهدی نیز یافت می‌شوند که، با توجه به آن‌ها، می‌توان گفت که او با نفی نسبی‌انگاری، اصول اخلاقی را «عینی» می‌داند. وی، به‌رغم متفاوت دانستن نظرگاه‌های انسان‌ها درباره «خیر»، بر لزوم داشتن تلقی واحدی از مفهوم «حق» تأکید می‌کند. او در تعلیل این که چگونه انسان‌ها به تلقی واحدی از مفهوم «حق» می‌رسند، ما را به ساختار طبیعی انسان توجه می‌دهد. به نظر وی، اولاً، انسان با همدلی هم‌نوعانش را همانند خود می‌انگارد و با آنان چنان رفتار می‌کند که دوست دارد که با او رفتار شود (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۸). ثانیاً،

مقایسه‌ای میان «نظریه اعتباریات» ... (علی‌اکبر عبدل آبادی و سید امین میرحسینی) ۲۷۱

نظام اعتبارسازی انسانی در چارچوب نیازهای طبیعی انسان و متناسب با قوا و جهازهای طبیعی او تحقق می‌یابد. هر انسانی هنگام انتخاب مصادیق «حق» آزادی بی‌حدی ندارد تا به تبع آن، هر کسی تلقی خاصی از اصول ناظر به حق و عدالت داشته باشد، بلکه آزادی انسان به ساختار طبیعی او و نیازهای معقولش مقید است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۰۹)؛ لذا، ساختار طبیعی انسان با ایجاد محدودیت‌هایی در تعیین مصادیق حق و عدالت زمینه‌تکون گزاره‌های اخلاقی‌ای را فراهم می‌آورد که، به‌رغم وابستگی به جعل و ابداع انسانها، همیشه، همه‌جا و در هر وضع و حالی «عینی»‌اند.

رالز نیز آشکارا اعلام می‌کند که اصول اخلاقی نظریه او کاملاً «عینی»‌اند و همیشه، همه‌جا و در همه اوضاع و احوال اجتماعی ثابت‌اند. افراد در پیگیری اهدافشان به رعایت این اصول ملزم‌اند. چون افراد در وضعیت آغازین از هر گونه آگاهی درباره واقعیت‌های شخصی‌شان محروم‌اند، می‌کوشند تا اصولی را وضع کنند که در هر موقعیتی که با کنار رفتن پرده بی‌خبری باشند، آن اصول برایشان موقعیت عادلانه‌ای فراهم کنند. لذا، افراد به «خود» نوعی‌شان می‌اندیشند و اصولی را برمی‌گزینند که برای نوعشان عادلانه باشند؛ از این‌رو، رالز نظریه‌اش را به نظریه اخلاق‌شناختی کانت نزدیک می‌داند. به عقیده کانت، فقط عملی اخلاقی است که هر گونه شائبه نفع شخصی از انجامش دور باشد. عمل اخلاقی صرفاً بر اساس وظیفه انجام می‌شود و انسان باید خود را از قید همه تعلقات فردی و اغراض شخصی رها سازد. با این رهاسازی شرایط لازم برای توجه به عقل محض فراهم می‌شوند. انسان با عقل محض از فرمان‌های مشروط^{۱۹}، که احکامی تجربی‌اند و لذا، نامطلق و جزئی‌اند، فاصله می‌گیرد و به فرمان مطلق^{۲۰}، که احکامش مطلق، ضروری و عینی‌اند، نائل می‌شود (سالیوان، ۱۳۸۰: ۲۲).

بدین ترتیب، در نظریه رالز گزاره‌های اخلاقی حاصل از توافق طرف‌ها گزاره‌هایی «عینی» دانسته می‌شوند که انسان‌ها همیشه، همه‌جا و در هر وضع و حالی به رعایتشان ملزم‌اند.

با توجه به مقایسه‌ای که صورت گرفت، در عین توجه به این که قراردادگروانه بودن یک نظریه اخلاق‌شناختی ضرورتاً مستلزم نسبی‌انگاری اخلاقی نیست، می‌توان گفت که طباطبائی و رالز به عینیت گزاره‌های اخلاقی قائل‌اند و آن را برای دست‌یابی به نظام اجتماعی عادلانه ضروری می‌دانند.

نتیجه‌گیری

از آن چه گفتیم، می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه نظریه‌های طباطبائی و رالز در دو بستر کاملاً متفاوت پدید آمده‌اند، وجوه تشابهی در سه حوزه «پیش‌فرض‌ها»، «استدلال‌ها» و «لازمه‌ها» ایشان میان آن‌ها یافت می‌شوند.

در حوزه پیش‌فرض‌ها سه پیش‌فرض مشابه یافت می‌شوند. نخست این که طباطبائی و رالز انسان را «مستخدم بالطبع» می‌دانند. آنان، از سویی، جامعه را بستری برای پیشینه‌سازی خیر می‌دانند و از سوی دیگر، معتقدند که طبع انسان همواره سود بیشتر را بر سود کمتر ترجیح می‌دهد و لذا، به سود جامعه می‌گراید. دوم این که هر دوی آنان بر تأثیر متقابل شیء خارجی و فاعل شناسایی در ادراک خوبی و بدی چیزها تأکید می‌کنند. از نظر هر دوی آنان، خوبی و بدی حاصل تأثیر اشیای خارجی با ویژگی‌های خاصشان بر قوای ادراکی انسان‌اند. سوم این که به عقیده هر دوی آنان، طبیعت انسان چنان است که علاوه بر سود خودش به سود دیگران نیز معطوف است.

در حوزه استدلال‌ها دو وجه تشابه یافت می‌شوند. یکی این که هر دو فیلسوف در استدلال‌هایشان به روان‌شناسی متوسل می‌شوند. طباطبائی برای یافتن منشأ اعتباریات پیشنهاد می‌کند که با باریک‌بینی در مراحل رشد کودک ریشه‌های اعتباریات را بیابیم. رالز نیز در تبیین سیر عقلانی شدن انسان از روان‌شناسی بهره می‌گیرد و معتقد است که انسان به تدریج در مراحل رشد عقلانی‌اش با اصول اخلاقی آشنا می‌شود. دیگر این که طباطبائی به اصلی به نام «اعتبار اخف و اسهل» متوسل می‌شود، اصلی که رالز آن را «اصل انتخاب

عقلانی» می‌نامد. طباطبائی و رالز معتقدند که انسان با قوای عقلی‌اش در گزینش میان چند عمل همواره عملی را برمی‌گزیند که هم رنج کمتر و هم نتایج بیشتری داشته باشد. در حوزه لازم‌ها، دست‌کم، دو لازمه متشابه می‌توان یافت. طباطبائی و رالز معتقدند که انسان در انتخاب خیرهایش آزاد است و نبود این آزادی را ناعادلانه می‌داند. اما این آزادی در انتخاب خیرها می‌تواند زمینه‌هایی برای بروز تزامم میان افراد فراهم آورد، لذا، هر دوی آنان اصولی را درباره «حق» پیش می‌نهند که خیرهای اجتماعی را در چارچوب معینی سامان می‌بخشند. پس، اگرچه انسان‌ها می‌توانند تلقی‌های متفاوتی از «خیر» داشته باشند، باید تلقی واحدی از «حق» داشته باشند. باید توافقی همگانی درباره انتخاب اصول مربوط به «حق» صورت گیرد و همه بدان پایبند باشند. لازمه متشابه دیگری که در نظریه‌های طباطبائی و رالز یافت می‌شود، «عینیت گزاره‌های اخلاقی» است. اگرچه هر دو نظریه قراردادگروانه‌اند و در آن‌ها اصول اخلاقی حاصل توافق افرادند، طباطبائی و رالز آن اصول را «عینی» می‌دانند؛ یعنی، هر انسانی همیشه، همه‌جا و در هر وضع و حالی به رعایت اصول اخلاقی ملزم است.

با توجه به وجوه تشابه مذکور، می‌توان به‌نحو موجهی از بنیان قراردادگروانه نظریه‌های طباطبائی و رالز سخن گفت. با قول به تمایز «خیر» و «حق» و نیز قول به آزادی انسان‌ها در انتخاب خیرها اصول ناظر به «حق» به خیرهای برگزیده انسان‌ها سامان خواهند داد. البته، چنین اصولی خاستگاهی مابعدالطبیعی ندارند؛ لذا، انسان صرفاً برحسب ساختار طبیعی‌اش هم‌نوعانش را مانند خودش می‌داند و با همدلی آن‌چه را که برای خود می‌پسندد، برای هم‌نوعانش نیز می‌پسندد و آن‌چه را که برای خود نمی‌پسندد، برای آنان نیز نمی‌پسندد. بنابراین، این قرارداد ضمنی که از انسان‌های نخستین تا انسان‌های امروزی به تدریج پدید آمده است، دایره اختیار انسان‌ها در انتخاب خیرها را رقم می‌زند.

پی‌نوشت‌ها

^۱ ر.ک. حواشی مرتضی مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم طباطبایی، تفرج صنع، نوشته عبدالکریم سروش و دفاع از فلسفه، نوشته رضا داوری اردکانی.

² A Theory of Justice

³ Utilitarianism

⁴ Intuitionism

⁵ Perfectionism

⁶ The Sense of Justice

⁷ Original position

⁸ Veil of ignorance

⁹ The principle of equal liberty

¹⁰ The principle of inequality

¹¹ Principle of inclusiveness

¹² Morality of authority

¹³ Morality of association

¹⁴ Morality of principles

¹⁵ Objectivity

¹⁶ Subjectivity

¹⁷ Subjectivism

¹⁸ Relativism

¹⁹ Hypothetical Imperatives

²⁰ Categorical Imperative

فهرست منابع

- اکاشا، سمیر. (۱۳۸۹). *فلسفه علم*. ترجمه هومن پناهنده. تهران: فرهنگ معاصر.
- پیک حرفه، شیرزاد. (۱۳۹۰). *مرزهای اخلاق*. تهران: نشر نی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۶۶). *دفاع از فلسفه*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). *رسائل سبعة*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). *بدایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲. قم: انتشارات صدرا.
- گنسلر، هری ج. (۱۳۹۰). *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*. ترجمه مهدی اخوان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Rawls, John. (1999). *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. (2001). *Justice as Fairness: A restatement*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mill, John Stuart. (1998). *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. New York: Oxford University Press.