

هستی‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز

محمد رضا طاهری

دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، ایران، تهران.

taheri_777@yahoo.com

چکیده

هر نظریه‌ای درباره عدالت، بر بنیان‌های نظری استوار است که یکی از مهم‌ترین آنها بنیان هستی‌شناختی است. در این پژوهش تلاش شده تا بنیان هستی‌شناختی عدالت در اسلام و لیبرالیسم با استفاده از روش تفسیری و تطبیقی روشن گردد. در این راستا آرای دو تن از متفکران برجسته معاصر، آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز بررسی و مقایسه شده و نشان داده شده که رالز به لحاظ هستی‌شناختی فردگرا و انسان‌محور است و در مقابل، آیت‌الله جوادی آملی دارای هستی‌شناسی سه‌ضلعی است و بر ترابط انسان با خداوند و بقیه هستی تأکید دارد. این امر دلالت‌های مهمی در تنظیم نظریه عدالت آنها دارد.

کلیدواژگان: عدالت، هستی‌شناسی، اسلام، لیبرالیسم، انسان‌محوری، مراتب هستی، نظام احسن.

مقدمه

نخستین و مهم‌ترین گام برای نظریه‌پردازی درباره عدالت، تبیین و تنقیح بنیان‌های نظری عدالت است. از جمله این بنیان‌های نظری می‌توان به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اشاره کرد که در این پژوهش بنیان هستی‌شناختی عدالت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هستی‌شناسی را می‌توان در دو معنای خاص و عام به کار برد. مراد از هستی‌شناسی خاص، هستی‌شناسی پدیده‌های سیاسی است؛ نظیر معنایی که روبرت گرافشتاین مورد بحث قرار داده است. هستی‌شناسی در این معنا این مسئله را مطرح می‌کند که نظریات عدالت باید به «چه چیزی» حقوق، خیر، عدل، فضیلت یا نفع را نسبت دهد؟ (گرافشتاین، ۱۹۸۵، ص ۱۱۵). برای مثال این نقد جان رالز که نفع‌گرایی تمایز میان اشخاص را در نظر نمی‌گیرد، نقدی هستی‌شناختی است؛ چراکه نفع‌گرایان معتقدند مجموع افراد یک جامعه، هستی مستقلی دارد (گرافشتاین، ۱۹۸۵، ص ۱۱۶). بر اساس این هستی‌شناسی می‌توان مفاهیمی همچون عدالت را به جامعه نسبت داد.

معنای دوم و البته مهم‌تر هستی‌شناسی، همان جهان‌بینی یا ویژگی‌هایی است که به جهان هستی نسبت می‌دهیم. برای مثال «طبیعت‌گرایی» مورد نظر چارلز لارمور یا تصویر طبیعت به مثابه قلمروی از واقعیت‌هایی که از لحاظ ارزشی خنثا هستند، یک جهان‌بینی است. به گفته وی از زمان انقلاب علمی، تصویری طبیعت‌گرایانه از جهان به عنوان قلمروی از واقعیت‌های به لحاظ ارزشی خنثا، با وجهه و اعتبار رشد کرده است. این تصویر به نوبه خود این نگرش را پرورش داده که نحوه‌ای که ما باید بیندیشیم و عمل کنیم، نهایتاً برگرفته از اصولی است که مرجعیت آنها منحصراً از خود ما گرفته شده است (لارمور، ۲۰۰۸، ص ۷ و ۵). در چارچوب این هستی‌شناسی، اگر هنجارهایی که ما وضع می‌کنیم وجود نمی‌داشتند، جهان چیزی جز ماده در حرکت نمی‌بود. نظیر همین نگرش را چارلز تیلور با عنوان عینی‌سازی بررسی کرده است. این چارچوب هیچ هنجاری برای ما قرار نمی‌دهد که بر اساس آن به زندگی مان معنا ببخشیم (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۲۸۴).

در برابر این نگرش، هستی‌شناسی دینی قرار دارد که جهان هستی را نظام‌مند، هدفمند، وابسته، دارای مراتب و تحت هدایت حکیمانه می‌داند. تیلور در توصیف هستی‌شناسی پیش از دوران سکولار می‌نویسد: جهان طبیعی که در آن می‌زیستند، جهانی که دارای جایگاهی در کیهان مورد تصورشان بود، به غایت و عمل الهی گواهی می‌داد؛ نه فقط به معنایی که ما امروز می‌فهمیم، یعنی اینکه نظم و طرح آن حکایت از خلقت دارد، بلکه حوادث مهم این نظم طبیعی، طوفان، خشکسالی، سیل، طاعون و همچنین سال‌های برکت و رونق به عنوان عمل خداوند تلقی می‌شد (تیلور، ۲۰۰۷، ص ۲۵).

این تفاوت در هستی‌شناسی به اختلاف در نظریات سیاسی و به ویژه نظریات عدالت می‌انجامد. چنین تفاوتی را می‌توان در اسلام و لیبرالیسم مشاهده کرد؛ اما از آنجاکه تقریرهای گوناگونی هم از اسلام و هم از لیبرالیسم وجود دارد، این پژوهش با تکیه بر آرای دو تن از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر این دو مکتب - آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز - به بررسی تطبیقی هستی‌شناسی اسلامی و لیبرالی می‌پردازد.

نوآوری این مقاله در بررسی بنیاد نظری آرای دو متفکر یادشده است. روشن است که این دو متفکر، به ویژه جان رالز در معرض نقد و بررسی بوده‌اند؛ اما مبانی هستی‌شناختی آرای آنها درباره عدالت مورد توجه قرار نگرفته است. این امر درباره جان رالز اهمیتی دوچندان می‌یابد؛ چراکه وی مدعی ارائه نظریه‌ای درباره عدالت بوده است که رها از بنیان‌های فلسفی یا دینی برساخته شده است. آرای آیت‌الله جوادی آملی نیز از حیث عدالت بررسی نشده‌اند؛ چراکه اساساً این متفکر مسلمان (تا زمان نگارش این مقاله) هیچ اثر مستقلی درباره عدالت ننگاشته است. امید است با نگارش چنین پژوهش‌هایی، متفکران برجسته اسلامی توجه بیشتری به مقوله مهم عدالت نشان دهند.

۱. هستی‌شناسی عدالت در آرای جان رالز

جان (جک) بوردلی رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) یکی از مهم‌ترین متفکرین نیمه دوم قرن بیستم است. کمتر نویسنده‌ای در پنجاه سال اخیر این اقبال را داشته است که این‌گونه آثارش کانون نقد و بررسی قرار گیرند. کتاب نظریه عدالت (۱۹۷۱) وی که اینک اثری کلاسیک درباره عدالت به شمار می‌آید، فقط در انگلستان چهارصد هزار نسخه به فروش رفته و به بیست و هشت زبان ترجمه شده است (پگی، ۲۰۰۷، ص ۳). لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳)، قانون مردمان (۱۹۹۹) و درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق (۲۰۰۱) از دیگر آثار وی به شمار می‌روند که از این میان لیبرالیسم سیاسی به سبب اینکه حاصل تأملات بیست ساله رالز پس از نظریه عدالت و بازنگری‌های وی در این زمینه است، از اهمیت بیشتری برخوردار است.

یکی از دشواری‌های بحث درباره هستی‌شناسی عدالت رالز آن است که وی نویسنده‌ای است که همواره از اتخاذ هر گونه مبنای نظری (اخلاقی، دینی و فلسفی) می‌پرهیزد. او به دقت تلاش می‌کند تا بحث را در لایه‌های سطحی، یا آنچه خود حوزه سیاست می‌داند، نگاه دارد؛ اما مفروض ما در این پژوهش آن است که نظریه‌پردازی در حوزه سیاست و دیگر حوزه‌های علوم انسانی و حتی علوم طبیعی، بدون تکیه بر مبانی نظری همچون هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی

امکان‌پذیر نیست. رالز نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌توان دو ویژگی فردگرایی و انسان‌محوری را در آرای وی تشخیص داد.

۱-۱. فردگرایی

هدف رالز، همچنان‌که خود بیان کرده است، ارائه نظریه‌ای درباره عدالت است که جای‌گزینی برای اندیشه نفع‌گرایی باشد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۲). البته در جایی دیگر شهودگرایی را نیز به نفع‌گرایی می‌افزاید (رالز، ۱۹۹۱، ص ۳). همچنان‌که رالز خود بیان می‌کند، نقد اصلی او به نفع‌گرایی آن است که این نظریه، تمایز میان اشخاص را جدی نمی‌گیرد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۷) به گفته وی نفع‌گرایی، اصل انتخاب عقلانی برای یک انسان را برای جامعه به مثابه یک کل به کار می‌بندد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۲۶-۲۷). به عبارت ساده‌تر نفع‌گرایی کل جامعه را همچون یک فرد یا ناظر بی‌طرف می‌انگارد که بر اساس اصل انتخاب عقلانی به دنبال بیشینه کردن سود خود است، و در این راستا ممکن است ضررهایی را در زمان حال در ازای منفعی در آینده پذیرا باشد. لذا طبق نظر رالز در هستی‌شناسی نفع‌گرایی، موجودی به نام جامعه وجود دارد که می‌توان نفع و ضرر را بدان نسبت داد. این هستی‌شناسی را می‌توان در مقابل هستی‌شناسی فردمحور برخی اختیارباوران همانند هایک قرار داد که اساساً عدالت را امری مربوط به فرد می‌دانند و در این زمینه، هیچ جایگاهی برای اجتماع قائل نیستند. هایک معنای درست از عدالت را فقط به رفتار انسان قابل اسناد می‌داند. به گفته وی «فقط رفتار انسان می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه نامیده شود» (هایک، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۱).

اما در این میان هستی‌شناسی سیاسی رالز چیست؟ روشن است که رالز به هیچ‌عنوان منکر وجود جامعه نیست. وی عدالت را فضیلت نخست نهادهای اجتماعی می‌داند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۳) و جامعه به عنوان «نظام منصفانه همکاری» نقشی محوری در نظریه عدالت وی دارد (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۵-۲۲). رالز صریحاً اذعان می‌کند که عدالت به مثابه انصاف، از مبنایی فردگرایانه آغاز می‌کند (همان، ص ۲۸۶) و اساساً مسئله اصلی وی آن است که چگونه ممکن است که جامعه‌ای با ثبات و عادلانه، متشکل از شهروندانی که به‌واسطه آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی عمیقاً از یکدیگر متمایز هستند، در درازمدت وجود داشته باشد. (رالز، ۲۰۰۵، XXXVII). وی معتقد است که جامعه، اجتماعی کم‌وبیش خودبسنده از اشخاص است که در روابطشان با یکدیگر قواعد رفتاری معینی را الزام‌آور شناخته‌اند و تا حد بسیاری بر همین اساس عمل می‌کنند و این قواعد، نظامی از همکاری را مشخص می‌کند که برای ارتقای خیر شرکت‌کنندگان در آن طراحی شده است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۴).

همچنان‌که پتی بیان می‌دارد، دو گونه فردگرایی را می‌توان از یکدیگر تمیز داد: فردگرایی متافیزیکی و فردگرایی اخلاقی. فردگرایی متافیزیکی دارای دو اصل مستقل است: نخست آنکه عاملان فردی محرک‌های اولیه زندگی اجتماعی هستند و عاملیت آنها متضمن هیچ‌گونه نیرو یا ترتیبات اجتماعی نیست؛ دوم آنکه عاملان فردی برای ویژگی‌های جوهری‌شان به مثابه یک عامل، هیچ‌گونه وابستگی‌ای به روابطشان با یکدیگر ندارند؛ اما فردگرایی اخلاقی می‌گوید که جایگاه متافیزیکی عاملان فردی هر چه که باشد، تنها عاملان فردی هستند که در طراحی نهادهای سیاسی اجتماعی موضوعیت دارند و تنها تعلقات افراد است که باید در طراحی چنین ترتیباتی مد نظر قرار گیرد (کوکاتاس و پتی، ۱۹۹۱، ص ۱۱).

در اینکه رالز به فردگرایی اخلاقی ملتزم است، تردیدی وجود ندارد و چنین فردگرایی‌ای در واقع وجه تمایز وی از نفع‌گرایی است؛ اما درباره فردگرایی متافیزیکی، وی خود منکر اتخاذ برداشتی متافیزیکی از شخص در وضع اولیه است و آن را برداشتی سیاسی می‌داند (رالز، ۲۰۰۵، ص ۲۹). پتی معتقد است که هستی‌شناسی سیاسی رالز را می‌توان در میانه هستی‌شناسی نفع‌گرایی و اختیارباوری قرار داد. به عبارت دیگر رالز هم یک پارچه‌انگاری^۱ سیاسی نفع‌گرایی را نفی می‌کند و هم فردباوری سیاسی^۲ اختیارگرایان را نمی‌پذیرد (پتی، ۲۰۰۵: ۱۵۸). مفهوم کلیدی «معامله به مثل»^۳ می‌تواند این مدعا را تأیید کند. معامله به مثل در میانه طیفی قرار دارد که یک سر آن بی‌طرفی^۴ و سر دیگر آن سود متقابل^۵ است (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۶-۱۷). بی‌طرفی همان موضع نفع‌گرایی است و سود دوجانبه هم به نگرش اختیارباوری تعلق دارد.

هستی‌شناسی فردگرایانه رالز را به خوبی می‌توان در ایده وضع اولیه مشاهده کرد. آنچه در وضع اولیه اهمیت دارد، افرادی هستند که قرار است اصول عدالت را تعیین کنند. این افراد منتزع از اقتضانات جهان اجتماعی هستند. به عبارت دیگر افراد آزاد، برابر، عاقل و معقول در کانون وضع اولیه رالز قرار دارند و ارزش‌های اجتماعی به عنوان اموری اقتضائی^۶ در پشت پرده جهل قرار می‌گیرند. به رغم آنکه ساختارهای اساسی جامعه اهمیت فراوانی در نظریه عدالت رالز دارند، اما در نهایت افراد هستند که اصول حاکم بر تعیین و سامان دادن به این ساختارها را بر می‌گزینند. به

1. political solidarism
2. political singularism
3. reciprocity
4. impartiality
5. Mutual advantage
6. contingent

عبارت دیگر جامعه چیزی جز ابزاری برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز «افراد» نیست:

در عدالت به مثابه انصاف، جامعه همچون یک فعالیت همیارانه برای سود دوجانبه تفسیر می‌شود. ساختار بنیادین، یک نظام عمومی از قواعد است که چارچوب فعالیت‌هایی را مشخص می‌کند که افراد را به عمل در کنار یکدیگر رهنمون می‌شود تا مجموع بیشتری از مزایا تولید شود و به هر فرد سهم معین و معلومی از عواید اختصاص دهد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۸۴).

۲-۱. انسان محوری

انسان در کانون نظریه عدالت رالز جای دارد و بقیه عالم هستی در نظریه وی جایگاهی ندارد. دو مفهوم اساسی وی ساختار بنیادین جامعه و طرف‌های قرارداد (انسان‌ها) است. وی این بی‌توجهی به بقیه عالم هستی را محدودیت‌های نظریه عدالت می‌خواند:

باید محدودیت‌های نظریه عدالت را یادآور شویم. [در نظریه عدالت من] نه تنها بسیاری از وجوه اخلاق کنار گذاشته می‌شود، بلکه هیچ تبیینی درباره رفتار درست در قبال حیوانات و بقیه طبیعت ارائه نمی‌شود (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۱۲).

اما دلیل این محدودیت‌ها چیست؟ این محدودیت نظریه عدالت از آن رو نیست که رالز قصد داشته است که نظریه عدالتی فقط برای روابط انسان‌ها طراحی کند. وی مفروضاتی هستی‌شناختی درباره دیگر موجودات دارد. رالز معتقد است که ما ملزم نیستیم در قبال موجوداتی که فاقد ظرفیت برای درکی از معنای عدالت هستند، عدالت بورزیم. البته به زعم رالز این امر دلیلی بر رفتار بی‌رحمانه با آنها نیست؛ چراکه حیوانات ظرفیت احساس درد و لذت را دارند؛ اما به هر حال وی معتقد است که این مباحث از حوزه عدالت خارج‌اند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۵۱۲).

انسان محوری نظریه رالز در شرایطی ریشه دارد که وی برای عدالت در نظر می‌گیرد. مقصود از شرایط عدالت، شرایطی است که اساساً امکان طرح عدالت را فراهم می‌آورد. به عقیده رالز، شرایط عدالت را می‌توان شرایطی دانست که تحت آن همکاری انسانی هم ممکن و هم ضروری است. وی معتقد است که هرچند جامعه تلاشی همیارانه برای سود متقابل است، همان‌طور که نوعاً در آن اشتراک منافع وجود دارد، متضمن نزاع نیز هست. ریشه نزاع آنجاست که انسان‌ها نسبت به نحوه توزیع مزایای حاصل از همکاری‌شان بی‌اعتنا نیستند. لذا اصولی لازم است تا بر اساس آنها میان ترتیبات مختلف اجتماعی که به توزیع‌های متفاوتی می‌انجامند، دست به انتخاب بزنند. این اصول

همان اصول عدالت هستند و شرایط زمینه‌ای که موجب ظهور این الزامات و ضرورت‌ها شده، شرایط عدالت است (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۲۶).

رالز شرایط عدالت را به دو دسته شرایط عینی و ذهنی تقسیم می‌کند. شرایط ذهنی که مربوط به ویژگی‌های انسان‌های همکاری‌کننده است، به مبانی انسان‌شناختی مربوط می‌شود؛ اما شرایط عینی دارای دلالت‌های هستی‌شناختی است. این شرایط، همکاری انسانی را هم ممکن و هم ضروری می‌سازد؛ یعنی اینکه شمار فراوانی از افراد در زمان واحد و در سرزمین جغرافیایی واحد در کنار هم زندگی کنند؛ منابع طبیعی و دیگر منابع نیز نه آن‌چنان فراوان باشند که طرح همکاری را غیرضروری سازند و نه آن‌قدر کم باشند که به فروپاشی هر گونه همکاری متمرثر بینجامند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۲۶-۱۲۷).

یکی از شرایط عدالت نزد رالز، همکاری بین افراد است. از آنجاکه انسان‌ها فقط با یکدیگر همکاری می‌کنند، عدالت نیز فقط در رابطه میان آنها جاری می‌شود. می‌توان نتیجه گرفت که از نظر رالز رابطه انسان‌ها با بقیه طبیعت یک‌سویه است، حال آنکه معامله به مثل در کانون نظریه عدالت رالز قرار دارد. این امر بدان معناست که انسان فقط موجودی را شایسته رفتار عادلانه می‌داند که انتظار داشته باشد که آن موجود نیز با رفتار عادلانه به او پاسخ دهد. لذا عدالت معطوف به همکاری است و همکاری نیز فقط میان انسان‌ها امکان‌پذیر است: «تلقی ما از عدالت به مثابه انصاف با این ایده آغاز می‌شود که جامعه باید به مثابه یک نظام همکاری منصفانه در طول زمان بین نسل‌ها فهم شود.» (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۸). به اعتقاد وی معامله به مثل در نظریه عدالت به مثابه انصاف، رابطه‌ای میان شهروندان است که به واسطه اصول عدالت بیان شده‌اند؛ اصولی که جهانی اجتماعی را سامان می‌دهند و در این جهان، هر فرد بر پایه معیاری مناسب، از برابری سود می‌برد (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۷). بدین‌سان در نظر رالز رابطه انسان با خود، رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با خدا، تخصصاً از موضوع عدالت خارج هستند؛ چراکه اساساً شرایط عدالت را ندارند.

۲. هستی‌شناسی در آرای آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲ ش-)، فقیه، فیلسوف و مفسر معاصر، از شاگردان برجسته امام خمینی رحمته‌الله و علامه طباطبائی است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های او، تنوع آثار علمی‌اش است که از گستره فراوانی برخوردار است؛ گستره‌ای که از تفسیر قرآن و فلسفه صدرایی و کلام و اخلاق و عرفان تا فلسفه حقوق بشر، محیط زیست، روابط بین‌الملل، اخلاق کارگزاران و هنر دینی را دربرمی‌گیرد.

مبانی نظری در اندیشه آیت الله جوادی آملی (بر خلاف جان رالز) از جایگاهی بسیار مهم برخوردارند. وی معتقد است که «مبانی [حکمت] نظری در تمام شئون عملی انسان جاری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ۱۸۹-۱۹۰). بدون تردید عدالت یکی از مهم‌ترین شئون عملی انسان است و لذا مبانی نظری در این حوزه نیز ساری و جاری است. به گفته جوادی آملی مفهوم حق ارتباطی ناگسستگی با مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دارد و تا مبنای فکری و عقیدتی آن تبیین نگردد، هیچ نتیجه مثبت و مطلوبی بر این بحث مترتب نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳۴). از این میان هستی‌شناسی جایگاهی ویژه در اندیشه جوادی آملی دارد. این امر با توجه به نگرش دینی وی که معتقد است هستی‌شناسی وابسته به جهان‌بینی الهی است (همان، ص ۷۳) و همچنین گرایش وی به اصالت وجود و حکمت صدرایی اهمیتی دوچندان می‌یابد. البته اگر حکمت صدرایی را مبتنی بر برهان عقلی بدانیم، بنا بر نظر جوادی آملی در چارچوب دین قرار خواهد گرفت؛ چراکه عقل و نقل در کنار هم، دو منبع معرفت‌شناختی دین هستند. به گفته وی «برهان عقلی نظیر دلیل معتبر شرعی حجت شرعی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷).

در این قسمت ابتدا ویژگی‌های نظام هستی از دیدگاه جوادی آملی بیان می‌شود که مباحثی همچون نظام احسن، هدفمندی عالم و مراتب وجود را در بر می‌گیرد و سپس جایگاه انسان در هستی کانون بحث قرار می‌گیرد.

۱-۲. ویژگی‌های نظام هستی

مهم‌ترین ویژگی هستی‌شناسی جوادی آملی را باید در وجود عوالم یا مراتب هستی جست‌وجو کرد. وی به تبع صدرالمتألهین معتقد است که جهان هستی از ملک تا ملکوت دارای عوالم چهارگانه ماده، مثال، عقل و اله است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۵). روشن است که این جهان‌بینی در مقابل جهان‌بینی الحادی قرار می‌گیرد که «همه هستی را در نشئه طبیعت خلاصه می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج، ص ۸۰). به اعتقاد جوادی آملی یک متفکر مادی که از لحاظ هستی‌شناختی موجود را مساوی ماده می‌پندارد، ماورای طبیعت و مانند آن را افسون می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب، ص ۳۵۸). این تقابل وقتی شدت می‌یابد که مرتبه دنیای مادی نازل‌ترین مرتبه در میان مراتب عالم هستی تصویر شود. در مکتب اصالت وجود آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت انسجام اوست و بر اساس علیت و معلولیت، هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم، معلول مرتبه بالاتر و علت

مرتبۀ پایین‌تر است، تا برسد به عالی‌ترین مرتبۀ که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور نیست و آن مبدأ جهان‌آفرینش است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ص ۶۲۱). جوادی آملی معتقد است که هستی بر دو قسم مادی و مجرد است و مجموع پدیده‌ها در نظام هستی به چهار قسمت تقسیم می‌شوند:

الف) پدیده‌های مادی؛

ب) موجود مستکفی: موجوداتی که هرچند ماده ندارند، ولی از لوازم مادی مانند شکل برخوردارند، نظیر آنچه انسان در عالم رؤیا می‌بیند؛

ج) موجود تام: موجوداتی که مجرد عقلی‌اند، مانند فرشتگان و حاملان عرش، لوح و قلم و کرسی؛

د) موجود فوق تام: وجودی که فوق همه موجودات پیش‌گفته و آفریدگار آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱).

تشکیک وجود که یکی از اصول بنیادین حکمت صدرایی است نیز در همین چارچوب قرار دارد. وجود، حقیقتی مشککه و دارای مراتب است. سرسلسله مراتب هستی از جمیع جهات و حیثیات، مبدأ همه خیرات است و در مراتب بعدی سلسله، هر وجودی که به او نزدیک‌تر باشد در قیاس با مراتب بعدی مادون، مبدأ خیر است و بر همین قیاس از کاستی‌ها و نقایص مراتب بعدی منزّه است و وجوداتی که در مراتب بعدی قرب هستند، در قیاس با مراتب پیشین، از خیر و تمامیتی کمتر برخوردار می‌شوند تا آنکه قوس نزول به انجام می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۰۰-۵۰۱).

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام هستی، احسن بودن آن است. بر اساس دیدگاه جوادی آملی، فتوای عقل صریح آن است که هر وجودی ذاتاً خیر است و هر چه ذاتاً خیر باشد، امر وجودی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۷۸). به عبارت دیگر، وجود در حکمت صدرایی خیر است و از آنجاکه خداوند هستی محض است، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند خیر محض است و لذا نظام هستی، که معلول خداوند است نیز نظام احسن است. به زعم جوادی آملی، سرّ نظام احسن داشتن جهان هستی آن است که از ذاتی نشئت گرفته که نه تنها حسن بلکه، حُسن محض و جمال صرف است و او ذات اقدس اله است که هستی محض و همه کمالات عین ذات اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۷۵):

وقتی انسان از پشت‌بام عالم هستی با دیده‌ی خدایی مجموع نظام هستی را بنگرد، درمی‌یابد که از نقشه‌ی نیکویی برخوردار بوده، به سوی عاقبت مطلوبی در حرکت است؛ یعنی نظام

عالم نظام احسن و عاری از اعوجاج و گناه بوده، معصیت و ظلم امری عارضی بر آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶).

به عقیده جوادی آملی تمامیت نظام و احسن بودن آن در سه بُعد خلاصه می‌شود: ۱. نظام فاعلی اشیا، ۲. نظام داخلی اشیا و ۳. نظام غایی آنها. اگر رشته نظام فاعلی یا داخلی یا غایی یا مجموع این رشته‌ها و ابعاد نظام موجود، بهترین نباشد، محذور بودن مبدأ جهان و متناهی بودن حق تعالی لازم می‌آید و این محال است. پس تمام رشته‌ها و ابعاد گوناگون نظام جهان، بهترین نظام متصور است (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۲۱-۶۲۲).

ویژگی بسیار مهم دیگر نظام هستی، وابسته بودن آن است. جوادی آملی با استفاده از حرکت جوهری، وابستگی نظام هستی را تبیین می‌کند. به گفته وی اگر دلیل احتیاج جهان به خداوند را -طبق نظر کسانی که قائل به حرکت جوهری نیستند- حدوث آن بدانیم، بر فرض حدوث ماده و ازلی نبودن آن، وقتی که حادث شد، از کتم عدم بیرون آمده است و دیگر نیازی به مبدأ فاعلی ندارد؛ زیرا دیگر حدوثی نیست تا سبب احتیاج آن حادث به مبدأ هستی گردد؛ ولی در برهان حرکت جوهری همه موجودهای مادی هر لحظه تازه‌اند و هر آن نوظهورند و هرگز بقایی ندارند تا بین بقا و حدوث آنها تفاوتی باشد و در نتیجه احتیاج برای وجودهای مادی عین ذات آنهاست؛ همان‌طور که بی‌نیاری عین وجود خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۹۰-۵۹۱).

یکی دیگر از استدلال‌هایی که بر وابستگی هستی به هستی‌بخش ارائه می‌شود، بر ایده وجود ربطی استوار است. در حکمت صدرایی وجود ربطی هستی اثبات می‌شود که این وجود، فقر محض و وابستگی صرف است. بر این مبنا وجود حرفی و اجوفیت [مثل وابسته بودن حرف به اسم و فعل] وصف همه ممکنات است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶۴-۱۶۵).

از دیگر ویژگی‌های نظام هستی، حق بودن آن است. اساساً از منظر جوادی آملی، اصل و منشأ هر حقی خداوند سبحان است و از او جز حق نشئت نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۱). به زعم وی هندسه هستی را حق تشکیل داده و اضلاع ساختار اصل آفرینش را حقیقت تأمین می‌کند و باطل را در این قلمرو راه نیست و مبطل همواره حیران است و راه به جایی نمی‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۵۱).

حق بودن نظام هستی، نسبت مستقیمی با هدفمندی آن دارد. به اعتقاد جوادی آملی مراد از حق و هدفمندی نظام هستی، برپایی قیامت و پاداش عادلانه به اعمال انسان‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب، ص ۵۷۵). وی در تفسیر آیه ۷۳ سوره مبارکه انعام (خلق السموات والارض بالحق) می‌نویسد: «تعبیر بالحق بیان‌کننده این حقیقت والاست که جهان هستی هدف‌دار است... یعنی

هر یک از آسمان و زمین و انسان افزون بر واقعیت داشتن، هدفمند نیز هست و برای جهت خاصی آفریده شده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب، ص ۵۷۵-۵۷۶).

۲-۲. جایگاه انسان در نظام هستی

یکی از مباحث بسیار مهم در هستی‌شناسی، جایگاه انسان در نظام هستی است که می‌تواند دلالت‌های مهمی در نظریه عدالت داشته باشد. مقصود از جایگاه انسان در نظام هستی، هم مرتبه انسان بر اساس تشکیک وجود است و هم نسبتی است که انسان در نظام هستی با دیگر اجزای هستی دارد. به اعتقاد جوادی آملی انسان در نظام هستی چهار نوع ارتباط دارد: «۱. ارتباط با خویش، ۲. ارتباط با خدا، ۳. ارتباط با طبیعت، ۴. ارتباط با دیگران» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۶۴).

به زعم وی انسان در هستی تافته جدا بافته‌ای از نظام کیهانی نیست که خداوند او را جدا آفریده باشد و جداگانه تأمین کند؛ بلکه یکی از اضلاع سه‌گانه مثلثی است که یک ضلع آن جهان، ضلع دیگرش انسان و ضلع سوم آن ترابط جهان با انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۸). ترابط به معنای رابطه دوسویه است. لذا انسان در رابطه‌ای دوسویه با جهان قرار دارد. جوادی آملی از مفهوم تعامل نیز استفاده می‌کند: «یکی از شئون بشر، تعامل و برخورد او با نظام تکوین است. این برخورد می‌تواند سازنده و منطقی باشد یا سودجویانه و مخرب» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۰).

این ترابط و تعامل به تأثیر و تأثر انسان و نظام هستی می‌انجامد. انسان با همه شئونش حلقه‌ای از زنجیره جهان هستی است، پس نمی‌تواند از دیگر حلقه‌ها جدا باشد. بنابراین اعمال انسان بر رویدادهای گوارا و ناگوارای جهان مؤثر و از آنها متأثر است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب، ص ۶۳۲). مرتبه انسان در مراتب وجود نیز یکی دیگر از ابعاد جایگاه انسان در نظام هستی است. بر مبنای حرکت وجودی و اشتداد وجودی در حکمت صدرایی، وجود همه هستی‌ها و به‌ویژه انسان در حال شدیدتر شدن است. این اشتداد اگر در مسیر درست خود صورت گیرد، انسان به مراتب بالاتر وجودی صعود می‌کند.

یکی از مهم‌ترین تمایزات جوادی آملی تمایز میان امر تکوینی و امر اعتباری است. در این زمینه وی به شکل چشمگیری از استاد خویش، علامه طباطبائی متأثر است. امر تکوینی ناظر به حقایق عالم است که مستقل از ذهن انسان وجود دارد و در قالب گزاره‌های خبری بیان می‌شود؛ مانند اینکه «خدا وجود دارد»؛ «انسان دارای جسم است» و «سیب یک میوه است». امر اعتباری، چنان‌که علامه طباطبائی بیان می‌دارد، مفهومی است که به وجهی متعلق قوای فعاله شده و می‌توان

نسبت «باید» را در آن فرض کرد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۲۰۰)؛ مانند اینکه «انسان باید مهربان باشد»؛ «باید سیب را خورد». اعتباریات در قالب گزاره‌های انشایی بیان می‌شوند و لذا به گفته علامه طباطبائی نمی‌توان درباره آن دست‌توقع به سوی برهان دراز کرد؛ زیرا مورد جریان برهان، حقایق هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱).

جوادی آملی نیز معتقد است که انسان در بخش حکمت عملی پدیدآورنده اعتبارات است و نه کاشف حقایق؛ زیرا انسان بر اساس غرایز درونی نیازمند اموری مانند غذا، مسکن، لباس و همسر است و چون این نیازمندی‌ها از نظر سود و زیان و ملایمت و... گوناگون هستند، انسان را وامی‌دارند تا به چیزی که نیازش را برطرف می‌سازد، علاقه پیدا کند و آن را نیکو بشمارد و از آنچه مانع رفع نیازش می‌شود، متنفر گردد و آن را قبیح بیندارد. پس عناوین حسن و قبح، محبت و عداوت و مانند آن اعتباریاتی هستند که جایگاهشان حوزه اعتبار خود انسان است و خارج از وجود انسان حقیقت و واقعیتی ندارند؛ هرچند مسبوق به ملاک‌های واقعی و ملحق به پاداش یا کیفر حقیقی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۶-۴۳۷).

البته وی درباره برهان‌پذیری اعتباریات معتقد است که «اعتبارهای حکمت عملی که برهان‌پذیرند، پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اعتضاد آن مبانی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۶).

بنابراین به اعتقاد جوادی آملی، می‌توان اعتباریات را به اعتباریات محض و غیرمحض تقسیم کرد، که اعتباریات محض ساخته معتبر هستند (مانند حقوق بشر غربی که به گفته وی مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اعتباری‌اند که هرگز در امور واقعی و تکوینی ریشه ندارند) و اعتباریات غیرمحض که در تکوین ریشه دارند (مانند اخلاق، که به اعتقاد وی گرچه علمی اعتباری است و مسائل اخلاقی جزو امور اعتباری است، لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معتبر سپرده شده باشد؛ بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی است و حتی واقعیت‌ساز نیز هست) (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

مسئله مهم در اینجا آن است که تکیه این اعتباریات بر حقایق تکوینی یا منشأ تکوینی داشتن آنها به چه معناست. جوادی آملی مثال خوبی در این خصوص از عدالت ارائه می‌کند. وی می‌نویسد: عدل اگرچه یک مفهوم ارزشی است، اما صرفاً اعتباری نیست. چنین نیست که عدل در جهان هستی حقیقتاً وجود نداشته باشد و تنها ساخته اندیشه انسان باشد. عدل نیز مانند بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر در واقع برگرفته از جهان آفرینش است و از امور تکوینی انتزاع شده است... در نظام آفرینش هر پدیده‌ای به جای خودش نشسته است و سرگرم

انجام وظیفه‌ای متناسب با وضع خود است. این سازگاری، هماهنگی و تناسب کامل بیانگر عدل آفرینش است. انسان همین حالت را از امور تکوینی انتزاع می‌کند و با این برگزینش... آن وضع را عادلانه می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ب، ص ۱۹۹-۲۰۰).
به عبارت دیگر وقتی انسان به جهان آفرینش می‌نگرد و درباره آن می‌اندیشد، هماهنگی، سازگاری، تناسب کامل و قرار گرفتن هر پدیده در جایگاه خودش را مشاهده می‌کند و این وضعیت را انتزاع کرده، آن را عدل می‌نامد. لذا به اعتقاد جوادی آملی، عدل در عین اینکه مفهومی ارزشی است، برگرفته از عالم تکوین است. همان‌گونه که آیه شریفه (بالعدل قامت السموات والارض) بیان داشته است:

عدل نیز مانند بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر در واقع برگرفته از جهان آفرینش است و از امور تکوینی انتزاع شده است... در نظام آفرینش هر پدیده‌ای به جای خودش نشسته است و سرگرم انجام وظیفه‌ای متناسب با وضع خود است. این سازگاری، هماهنگی و تناسب کامل بیانگر عدل آفرینش است. انسان همین حالت را از امور تکوینی انتزاع می‌کند و با این برگزینش... آن وضع را عادلانه می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ب، ص ۱۹۹-۲۰۰).

۳. بررسی و مقایسه تطبیقی

در دو بخش پیشین چکیده‌ای از هستی‌شناسی آیت‌الله جوادی و جان رالز بیان شد. در این بخش ضمن بررسی تطبیقی به نقد و بررسی آن و بیان دلالت‌های هستی‌شناسی مزبور در نظریه عدالت خواهیم پرداخت.

چنان‌که بیان شد، هستی‌شناسی رالز فردگرایانه است. این هستی‌شناسی فردگرایانه معضلاتی را نیز برای نظریه عدالت توزیعی وی ایجاد می‌کند. یکی از این معضلات را می‌توان در قالب تقلیل‌گرایی عدالت کانون توجه قرار داد. چنان‌که در بحث از شرایط عدالت بیان شد، موضوع عدالت از دیدگاه رالز اساساً زمانی طرح می‌شود که همکاری اجتماعی مطرح است و کمبود معتدلی (منابع طبیعی و دیگر منابع نیز نه آن‌چنان فراوان است که طرح همکاری را غیر ضروری سازد و نه آن‌قدر کم است که به فروپاشی هر گونه همکاری مثمر ثمر بینجامد) در جامعه وجود دارد. چنین نگرشی به عدالت را می‌توان نگرش تقلیل‌گرا یا اومانستی به عدالت دانست که بسیاری از موضوعات عدالت را کنار می‌گذارد.

این امر در واقع ناشی از تأثیر هستی‌شناسی یک‌ضلعی رالز بر نظریه عدالت توزیعی اوست. چنان‌که گذشت، رالز از سه ضلع خدا، انسان و طبیعت صرفاً انسان را موضوع نظریه عدالت خود

قلمداد می‌کند. وی موجودات دیگر را فاقد ظرفیت و حسی می‌داند که به اعتقاد وی لازمه رفتاری عادلانه با آنهاست. این نگرش به عالم هستی را چارلز لارمور نگرشی طبیعت‌گرایانه می‌نامد که به گفته وی از زمان انقلاب علمی آغاز شده و با اعتبار روزافزونی در حال رشد است. زمانی که ما جهان را عاری از شعور فرض کنیم و انسان را تنها ذی‌شعور عالم هستی بدانیم، لاجرم به این نگرش می‌رسیم که نحوه‌ای که ما باید بیندیشیم و عمل کنیم، نهایتاً برگرفته از اصولی است که مرجعیت آنها منحصراً از خود ما اخذ شده است (لارمور، ۲۰۰۸، ص ۷ و ۵۰). در چارچوب این هستی‌شناسی، اگر هنجارهایی که ما وضع می‌کنیم وجود نمی‌داشتند، جهان چیزی جز ماده در حرکت نمی‌بود (لارمور، ۲۰۰۸، ص ۷).

یکی دیگر از ایرادهای اساسی هستی‌شناسی فردگرایانه رالز، به ناهماهنگی آن با اصول عدالتی باز می‌گردد که جمع‌گرایانه است. به عبارت دیگر، مدعای فردگرایی هستی‌شناختی با مدعای اصل تفاوت ناسازگار است و این امر موجب عدم انسجام در نظریه عدالت وی شده است. اصل تفاوت^۱ که مستلزم وضع مالیات و توجه به محروم‌ترین اقشار جامعه است، با تأکید رالز بر فرد و جدایی افراد همساز نیست.

یکی از ایده‌های مهم نظریه عدالت رالز بلاضابطه بودن اقتضائات اجتماعی و موهبت‌های طبیعی است که رالز آن را برای توجیه برابری فرصت ارائه می‌کند. اما این ایده، مناقشه‌آمیز است و با مبانی هستی‌شناختی وی هماهنگ نیست. به عبارت دیگر، دعای رالز در این زمینه فاقد انسجام است. هستی‌نزد رالز، هیچ‌گونه هدف غایی ندارد و همه ویژگی‌های طبیعی فرد امری ناشی از بخت و قمار طبیعت است. پرسشی که رالز باید بدان پاسخ دهد، آن است که چرا باید افراد برای پیشامدها و اقتضائاتی که نقشی در آن نداشته‌اند، مسئول باشند؟ اگر طبیعت قمار کرده است، علی‌القاعده باید نتیجه‌اش منصفانه باشد؛ چراکه قمار یک فرایند روبه‌ای محض است. حتی اگر بپذیریم که نتیجه آن به لحاظ اخلاقی بلاضابطه است، چرا افرادی که طبق هستی‌شناسی رالز در وضعیت «عدم‌النفع متقابل» هستند، در قبال توزیعی از مواهب طبیعی که هیچ تقصیری در آن نداشته‌اند، مسئول باشند؟

«بلاضابطگی^۲ اخلاقی» که دلیل رالز برای برابری فرصت است، با آرای جوادی آملی در

۱. اصل تفاوت، دومین اصل عدالت رالز است: «نابرابری‌های اجتماعی باید به گونه‌ای سامان یابد که الف) به شکل معقولی انتظار رود که به نفع همگان است و ب) در موقعیت‌ها و مناصبی باشد که به روی همگان باز باشد.» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۶۰).

۲. Arbitrary یا بلاضابطگی اخلاقی بدین معناست که افراد هیچ‌گونه اختیار و انتخابی در موهبت‌ها و استعداد‌های

تعارض است و به بسط بیشتری نیاز دارد. رالز هدف اصل تفاوت را طراحی نظامی اجتماعی می‌داند که هیچ فردی از جایگاه بلاضابطه‌اش در توزیع موهبت‌های طبیعی یا جایگاه آغازینش در جامعه سود نخواهد برد، مگر آنکه جبران را بپردازد و زیانی هم نخواهد برد، مگر آنکه جبران را دریافت کند (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۰۲).

برای مثال اگر فردی نبوغ طبیعی بسیاری در ورزش فوتبال دارد و همین امر سبب ثروت هنگفتی برای وی می‌شود، تنها زمانی می‌تواند از مزایای «توزیع بلاضابطه» این نبوغ بهره‌بردار که جبران آن را به کسانی که در این توزیع بلاضابطه محروم مانده‌اند، بپردازد. جوادی آملی نیز همانند رالز معتقد است نابرابری‌های ناشی از استعدادهای طبیعی، باید توسط دولت و توانگران جبران شود؛ اما وی برخلاف رالز، توزیع مواهب طبیعی را بلاضابطه نمی‌داند. به اعتقاد وی کسانی که از نبوغ طبیعی کمتری برخوردارند و به این دلیل دچار کمبود هستند، برآورده کردن نیازهایشان بر عهده دارندگان و توانمندان و همچنین بیت‌المال (دولت) است؛ زیرا نبوغ را خدا برای آزمایش برخی بندگان به آنها بخشیده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱-۲۲۲). لذا از نظر جوادی آملی، همه تفاوت‌های طبیعی ضابطه‌مندند.

دلایل جوادی آملی برای برابری فرصت با مبادی نظری وی به‌ویژه مبانی هستی‌شناختی هماهنگ است. چنان‌که بیان شد، وی نظام هستی را نظام احسن علی و معلولی می‌داند و لذا چنین نیست که در عالم هستی امری بلاضابطه وجود داشته باشد. وی می‌نویسد:

چنین نیست که امور جهان بر اساس اتفاق باشد. شانس، اتفاق و بخت از خرافات و باطل است. آنچه حق است، نظام علت و معلول است و محور نظام علی و معلولی جهان هم حق است، نه باطل. توحید حق است و شرک و کفر و نفاق، باطل و باطل نیز رفتی است؛ پس جهان هستی همواره به کام اهل حق است و اهل حق در هر حال، موفق‌اند: «قل لن یصینا الا ما کتب الله لنا» (توبه: ۵۱)؛ لیکن نحوه کامیابی آنها در راه تحصیل رضای الهی گاهی به شکر است و گاهی به صبر (جوادی آملی، ۱۳۹۱، الف، ج ۶، ص ۳۰).

رالز از سویی افراد را در وضع اولیه در وضعیتی قرار می‌دهد که از نفع یکدیگر هیچ سودی نمی‌برند؛ حق را بر خیر مقدم می‌دارد و افراد را به لحاظ آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی عمیقاً از یکدیگر جدا می‌داند و امکان توافق معقول میان آنها را نیز ناممکن می‌داند و این انتقاد را

به نفع‌گرایی وارد می‌کند که جدایی میان افراد را جدی نمی‌گیرد؛ اما از سوی دیگر، ایده معامله به مثل را در مرکز نظریه عدالت خود قرار می‌دهد و موهبت‌های طبیعی همچون نبوغ و استعدادها، طبیعی افراد را دارایی مشترک جامعه می‌انگارد (رالز، ۲۰۰۱، ص ۷۵) که فرد باید در بهره‌مندی از آنها، دیگران را نیز سهیم کند و همچنین معتقد است که یکی از محاسن اصل تفاوت آن است که تفسیری برای اصل اخوت^۱ فراهم می‌آورد (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵).

یکی دیگر از انتقادات متوجه به اندیشه رالز، به ایده شرایط عدالت مربوط است که رالز با اثرپذیری از دیوید هیوم بدان ملتزم شده است و مشتمل بر یک فرض هستی‌شناختی تجربی است که جایگاه عدالت را محدود کرده است. یکی از نقدهای جدی در این زمینه را مایکل سندل ارائه کرده است. به گفته وی شرایط عدالت، شرایطی است که فضیلت عدالت را پدیدار می‌کند و در نبود آنها فضیلت عدالت پوچ خواهد بود (سندل، ۱۹۹۸، ص ۲۹). نقد سندل در اینجا متوجه ناسازگاری ادعای رالز در فضیلت نخست دانستن عدالت و شرایط تجربی برای تحقق فضیلت عدالت است. برای مثال اگر در جامعه‌ای کمبود منابع وجود نداشته باشد، عدالت دیگر فضیلتی نخواهد داشت و یا دست‌کم فضیلت نخستین نخواهد بود. به گفته سندل، ابتدای فضیلت عدالت بر شرایط تجربی در وضع اولیه با دعاوی و وظیفه‌گرایانه رالز در تعارض است؛ چراکه اگر فضیلت بودن عدالت وابسته به پیش شرط‌های تجربی خاصی است، روشن نیست چگونه می‌توان به طور مطلق به اولویت آن حکم داد (سندل، ۱۹۹۸، ص ۳۰)؛ لذا رالز حداکثر می‌تواند بگوید که در جوامع یا وضعیت‌هایی که شرایط هستی‌شناختی تجربی خاصی دارند، عدالت فضیلت اول است.

یکی دیگر از ایرادهای شرایط عدالت، آن است که عدالت را به فضیلتی کارساز یا ترمیمی^۲ تبدیل می‌کند؛ یعنی رجحان اخلاقی‌اش ناشی از ترمیم کردن آن شرایط است؛ اما اگر اهمیت عدالت مبتنی بر شرایط تجربی خاصی است که رالز بیان می‌دارد، هر توانایی یا قابلیت دیگری که با تغییر شرایط بتواند این کارویژه ترمیمی را به انجام برساند، جایگاه عدالت را به عنوان فضیلت نخست خواهد گرفت (سندل، ۱۹۹۸، ص ۳۱-۳۲). سندل مثال شجاعت را می‌زند، اما می‌توان صفات رذیله‌ای همچون غدر و حيله‌گری و قساوت و خشونت را نیز به آن افزود. وقتی حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةَ بِأَدْهَى مِنِّي وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيُفْجِرُ وَلَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَدْهَى النَّاسِ» (نهج البلاغه، ص ۳۱۸) در واقع جایگاه ترمیمی بودن عدالت را نفی می‌کند. در شرایط جنگ که متفاوت با شرایط عدالت است، خدعه می‌تواند کارسازتر از عدالت باشد، و

1. Fraternity
2. Remedial virtue

بنابراین طبق منطق رالز باید به فضیلت نخست تبدیل شود.^۱

چنان‌که بیان شد، محدودیت هستی‌شناختی رالز موجب می‌شد که رابطه انسان با طبیعت و دیگر موجودات از نظریه عدالت وی خارج شود؛ حال آنکه طبق نظر جوادی آملی نه تنها انسان، بلکه هر موجودی به میزان حیطة وجودی خود دارای حق است و انسان مکلف به رعایت حقوق همه آنهاست؛ لذا حقوق در اسلام مختص انسان نیست و بخشی از آنها مربوط به حقوق حیوانات است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۱). با این توصیف می‌توان ادعا کرد که برداشت جوادی آملی از عدالت، جامع‌تر از برداشت رالز است.

یکی دیگر از اختلافات جوادی آملی و جان رالز به اعتباری بودن و تکوینی بودن عدالت بازمی‌گردد. چنان‌که بیان شد، جوادی آملی همه عالم را حق می‌داند، اما به اعتقاد رالز، این مفهوم که چیزی حق است، همسان است و یا به عبارت بهتر، جایگزین می‌شود با این مفهوم که آن چیز منطبق است با اصولی که در وضع اولیه مورد پذیرش قرار می‌گیرد تا بر چیزهایی از نوع خودش به کار بسته شود (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۱۱). این دیدگاه همان سازنده‌گرایی^۲ است که در برابر ابتدای امور اعتباری بر امور تکوینی در دیدگاه رالز قرار می‌گیرد. به زبان ساده، سازنده‌گرایی (سیاسی و اخلاقی) بدین معناست که انسان‌ها هستند که اصول عدالت یا اخلاق را می‌سازند و مسئله مهم‌تر اینکه چنان‌که رالز تصریح دارد، در فرایند ساختن اصول مزبور، اساساً بر عقل عملی تکیه دارند، نه عقل نظری (رالز، ۲۰۰۵، ص ۹۳).

اما هم دیدگاه جوادی آملی که عدالت را امری اعتباری و ریشه‌دار در تکوین می‌داند و هم دیدگاه رالز که آن را نه مبتنی بر تکوین، بلکه محصول قرارداد می‌داند، دارای اشکالاتی است. چنان‌که گذشت، به اعتقاد جوادی آملی، عدل نیز مانند بسیاری از مفاهیم ارزشی دیگر در واقع برگرفته از جهان آفرینش است و از امور تکوینی انتزاع شده است:

در نظام آفرینش هر پدیده‌ای به جای خودش نشسته است و سرگرم انجام وظیفه‌ای متناسب با وضع خود است. این سازگاری، هماهنگی و تناسب کامل بیانگر عدل آفرینش است. انسان همین حالت را از امور تکوینی انتزاع می‌کند و با این برگزینش... آن وضع را عادلانه می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵ ب، ص ۱۹۹-۲۰۰).

۱. اساساً طبق شرایط عدالت که از جمله آنها همکاری و محدوده جغرافیایی واحد است، سیاست بین‌المللی و شرایط جنگی خارج از شرایط عدالت قرار خواهند داشت؛ اما با این حال رالز گام سوم نظریه عدالت را متوجه روابط دولت‌ها می‌داند و قواعدی درباره جنگ نیز بیان می‌دارد که بدان خواهیم پرداخت.

اما این مثال نمی‌تواند نحوه اتکای امر اعتباری را بر امر تکوینی روشن سازد؛ چراکه در این مثال عدل به مثابه یک ویژگی حقیقی ترسیم و توصیف شده است، نه امری اعتباری. عدل به مثابه مفهومی اعتباری ناظر بر ارزش بودن و حُسن آن است. جوادی آملی باید منشأ عدل به مثابه یک ارزش را در تکوین نشان دهد نه آنکه وضعیتی را با عنوان عدل در قالب گزاره‌های اخباری توصیف کند. این مطلب با ذکر مثالی روشن‌تر می‌شود. فرض کنید دانشمندی هنگام مشاهده ذرات میکروسکوپی مایع یا گاز، حرکت تصادفی آنها را مشاهده کند؛ به گونه‌ای که مولکول‌های سیال دائماً به اطراف حرکت می‌کنند و به ذرات ضربه می‌زنند و آنها را حرکت می‌دهند. حال این دانشمند وضعیت مزبور را حرکت براونی می‌نامد؛ همان‌طور که در مثال جوادی آملی، وضعیت مشاهده‌شده، عدل نام گرفت. اما آیا می‌توان این توصیف را اعتبار نام داد؟ اگر پاسخ مثبت است، پس با امر حقیقی و تکوینی چه تفاوتی دارد؟

سازنده‌گرایی رالز نیز مشکلات و ابهاماتی دارد. وی از سویی می‌نویسد: «وضع اولیه به گونه‌ای تعریف می‌شود که وضعیتی^۱ است که هر توافقی در آن صورت گیرد، منصفانه است» (رالز، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰) و از سوی دیگر معتقد است «هرگز فرض نمی‌کنیم که اینکه فکر کنیم یا گروهی فکر کنند که چیزی عادلانه یا معقول است، آن چیز عادلانه یا معقول می‌شود»، (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۱۱). در این صورت هر توافقی در وضع اولیه، عادلانه نخواهد بود؛ مثل توافق بر برده‌داری. در واقع وی همانند جوادی آملی که اعتباریات غیرمحض را مبتنی بر تکوینیات می‌داند، معتقد است که «همه چیز ساخته نمی‌شود؛ ما باید ماده‌ای^۲ داشته باشیم تا از آن آغاز کنیم» (رالز، ۲۰۰۵، ص ۱۰۴). همین مسئله موجب طرح انتقاداتی نسبت به سازنده‌گرایی رالز شده است (وبر، ۲۰۱۰، ص ۹۰-۱۱۰).

شافر-لاندائو نقد مهمی بر سازنده‌گرایی دارد که بر معضل قدیمی اوتیفرون^۳ استوار است. وی در چارچوب محدودیت‌های اخلاقی و نااخلاقی بر وضعیت آرمانی سازنده‌گرایی، می‌پرسد: اگر وضعیت آرمانی اولیه به این نتیجه دست یابد که نسل‌کشی نژادی درست است، واکنش ما چه خواهد بود؟ اگر آن را رد کنیم، آیا به معنای نوعی محافظه‌کاری اخلاقی نیست؟ آیا بدان معنا

1. status quo

2. material

۳. این معضل در رساله اوتیفرون افلاطون (از قول سقراط) مطرح شده است: «آیا آنچه خوب است، به این دلیل که خوب است، خواست خدایان است، یا چون مطلوب خدایان بوده است، خوب است؟».

نیست که باورهای مستقر ما خود تصدیق‌کننده^۱ یا بدیهی هستند؟ این بدان معنا نیست که عقاید مستقر عمیق ما به مثابه محدودیتی بر استدلال اخلاقی عمل می‌کنند؟ (شافر-لانداو، ۲۰۰۳، ص ۴۰-۴۱). به گفته وی شرایط اولیه انتخاب یا اخلاقی است یا اخلاقی نیست. به عبارت دیگر یا محدودیت‌های اخلاقی بر شرایط اولیه وضع شده است یا وضع نشده است. اگر وضع نشده باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که نتیجه حاصل از این فرایند با باورهای مستقر ما منطبق باشد؛ و اگر انطباق نداشته باشد، ما باید باورهای عمیق و سنجیده خود را کنار بگذاریم و وزن بیشتری به فرایند بدهیم؛ و اگر محدودیت‌های اخلاقی بر وضع اولیه وضع شده باشند، در واقع سازنده‌گرایی کنار گذاشته شده است؛ چراکه وجود اخلاقیاتی مستقل و مقدم بر فرایند ساخت به رسمیت شناخته شده است (شافر-لانداو، ۲۰۰۳، ص ۴۱).

رالز میان سازنده‌گرایی و نوعی واقع‌گرایی اخلاقی در نوسان است. اگر سازنده‌گرایی را بپذیرد، ناچار است که نتیجه فرایند ساخت را هر چه که باشد بپذیرد، حتی اگر برده‌داری را موجه سازد؛ امری که مورد قبول او نیست. از سوی دیگر اگر محدودیت‌هایی اخلاقی را بر فرایند انتخاب وضع کند، از ایده سازنده‌گرایی فاصله گرفته است، حال آنکه وی خود را یک سازنده‌گرا می‌داند. لذا با این معضل اوتیفرونی روبه‌روست که آیا اصول عدالت به این دلیل درست‌اند که حاصل فرایند وضع اولیه‌اند، یا چون فرایند وضع اولیه به چنین اصولی دست یافته، فرایند درستی است؟

جمع‌بندی

در این بخش، به طور خلاصه برخی دلالت‌های کاربردی این دو هستی‌شناسی متفاوت در حوزه عدالت را که به شکل پراکنده بیان شد، برجسته می‌سازیم. هستی‌شناسی فردگرایانه و انسان‌محورانه رالز به سوژه‌محوری^۲ در نظریه عدالت توزیعی وی انجامیده است؛ بدین معنا که حقایق اخلاقی یا دینی، نمی‌توانند مستقل از انسان‌ها قیودی را در فرایند ساختن اصول عدالت وضع کنند. از این‌روست که رالز این حقایق را در پشت پرده جهل قرار می‌دهد. از جمله این حقایق، غایات و فرجام عالم و آدم و مفاهیم خیر و شر است که رالز به تبع کانت آن را مؤخر بر اصول عدالت می‌داند و به عبارت دیگر، اصول عدالت را مستقل از خیر و شر تعریف می‌کند. این سوژه‌محوری به «سوژه‌محوری توزیعی»^۳ می‌انجامد. سوژه‌محوری توزیعی مبنای بی‌طرفی دولت و همچنین اصل

1. self-certifying
2. Subjectivism
3. Distributive Subjectivism

تساهل لیبرالی است. کنار گذاشتن غایات و فرجام عالم و آدم و مفاهیم خیر و شر در تدوین اصول عدالت توزیعی این دلالت را برای دولت دارد که رفاه افراد را به معنای ارضای ترجیحات فردی آنها بداند که بر اساس تلقی خودشان از زندگی سعادت‌مندانه تعریف شده است. در واقع سعادت، خیر و شر همانند ظروفی خالی هستند که توسط افراد پر می‌شوند و دولت باید در قبال محتوای این ظروف بی‌طرف بماند. به همین دلیل است که رالز دولت را صرفاً موظف به توزیع عادلانه خیرهای اولیه می‌داند که افراد با هر برداشتی از خیر بدان نیاز دارند و اگر از وظیفه دولت در قبال هدایت یا رشد انسان‌ها پرسیده شود، رالز پاسخ خواهد داد که هدایت و رشد امری مربوط به آموزه‌های جامع دینی و اخلاقی مختلفی است که افراد به آن پایبندند و خارج از قلمرو اصول عدالت - و لذا وظایف دولت - قرار دارد.

یکی دیگر از نمونه‌های شاخص دلالت‌های کاربردی مبانی هستی‌شناختی رالز را می‌توان در ایده توزیع بلاضابطه مواهب طبیعی مشاهده کرد. کنار گذاشتن خداوندی که رب و مدبر جهان است و هر فعلی در عالم هستی به اذن وی امکان تحقق می‌یابد، موجب می‌شود که رالز به ایده قمار طبیعت و مفاهیمی همچون بخت ملتزم شود. این بینش رالز را می‌توان یکی از مهم‌ترین ریشه‌های پیدایش نظریه «برابری خواهی مبتنی بر بخت» دانست. بر این اساس دولت موظف است تا نابرابری‌هایی را که افراد هیچ نقشی در آن نداشته‌اند اصلاح کند؛ چراکه این نابرابری‌ها به لحاظ اخلاقی بلاضابطه‌اند. برای مثال اگر فردی باهوش به دنیا می‌آید و فرد دیگر کم‌هوش، این ناشی از قمار طبیعت است و از آنجاکه فرد خودش انتخاب نکرده است که باهوش باشد یا کم‌هوش، استحقاق آن را ندارد و در نتیجه استحقاق منافی را که با استفاده از آن به دست می‌آورد نیز ندارد و تنها زمانی می‌تواند از منافع این توزیع بلاضابطه استعدادهای طبیعی بهره‌مند شود که سهم دیگران را بپردازد.

هستی‌شناسی انسان‌محورانه رالز را می‌توان در برابر هستی‌شناسی سه‌ضلعی جوادی آملی قرار داد. وجود خداوند در منظومه فکری وی، موجب دگرگونی ماهوی نظریه عدالت می‌شود. نخستین دلالت سیاسی هستی‌شناسی جوادی آملی «نفی تقریر لیبرالی از قرارداد اجتماعی» است و لذا عدالت، امری قراردادی و مبتنی بر تراضی نیست. «تراضی فقط در دایره حکم خدا و در قلمرو فطرت معتبر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸-۲۵۹).

در اینجا اوامر مطلق کانتی قوتی ندارند و اوامر الهی جایشان را می‌گیرند. عهد و پیمان الهی

مقدم بر هر قرارداد بشری و از آن جمله قرارداد اجتماعی برای نحوه توزیع قدرت سیاسی و سامان دادن به نظام اجتماعی است. براین اساس قدرت سیاسی به فردی تعلق می‌گیرد که بیش از همه اوامر الهی را می‌شناسد و بدان پایبند است.

یکی دیگر از دلالت‌های کاربردی هستی‌شناسی جوادی آملی در حوزه عدالت را می‌توان در نحوه تعیین حقوق انسان‌ها مشاهده کرد. روشن است که تا وقتی حقوق انسان‌ها مشخص نشده است، نمی‌توان اصول عدالت را تعیین کرد؛ زیرا اعطای حقوق افراد یکی از ابعاد اصلی عدالت است. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، طبق نظر جوادی آملی حقوق انسان باید در ترابط با نظام هستی تدوین شود و حقوق واقعی آن است که با واقعیت هستی انسان و جایگاه او در نظام تکوین مطابقت باشد و نکته مهم آنکه ابعاد و سعه وجودی انسان‌ها در تعیین حقوق آنها نقش دارد. وقتی دو ساحت طبیعت و فطرت برای انسان در نظر گرفته شود که ساحت فطرت باید بر طبیعت حاکم شود، روشن است که دلالت آن در تعیین حقوق، اولویت حق هدایت و رشد خواهد بود. در اینجا سوژه محوری لیبرالیسم که دلالت آن اولویت حق آزادی است، جایگاهی ندارد.

از سوی دیگر هستی‌شناسی جوادی به‌ویژه مراتب وجودی، تشکیک وجود و سعه وجودی مغایر اصل برابری لیبرالی است. وقتی جوادی آملی حقوق انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند (۱. حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند، ۲. حقوقی که مشترک میان موحدان است و شامل پیروان همه ادیان الهی می‌شود و ۳. حقوقی که متعلق و مختص مسلمانان است) (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴-۱۰۵) به همین مبانی هستی‌شناختی نظر دارد. برابری انسان‌ها در لیبرالیسم ناظر به دسته نخست است که به تعبیر دقیق‌تر برابری انسان‌ها در طبیعت انسانی است. از آنجاکه لیبرالیسم دیگر ساحات وجودی انسان را کنار می‌گذارد، قادر به تشخیص حقوقی فراتر از حقوق طبیعت انسانی نیست؛ اما بر اساس مبانی نظری جوادی آملی، دیگر ساحات وجودی انسان که از ساحت طبیعت نیز مهم‌ترند، دارای حقوق‌اند و از آنجاکه انسان‌ها در این ساحات، بر خلاف ساحت طبیعت، نابرابرند، حقوق متفاوتی را نیز دارا هستند.

نکته پایانی درباره دلالت‌های کاربردی هستی‌شناختی جوادی آملی در قلمرو عدالت معطوف به یکی از ویژگی‌های نظام هستی است. چنان‌که گذشت، یکی از مبانی مهم هستی‌شناختی جوادی آملی، نظام احسن علی و معلولی است. این مبنای نظری، دلالت مهمی در نظریه عدالت وی دارد. وی بر خلاف رالز معتقد است که توزیع مواهب و استعدادها ضابطه‌مند است و در واقع همین ضابطه‌مندی، مبنای عدالت توزیعی است. به اعتقاد جوادی آملی دولت باید نابرابری‌های ناشی از استعدادهای طبیعی را جبران کند. «خداوند هم به نبوغ‌ها و استعدادها احترام نهاده و هم

مسئول بیت‌المال را موظف ساخته است تا نیاز کسانی را که از نبوغ کمتری بهره دارند، پاسخ گوید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵ب، ص ۲۲۲). به گفته جوادی آملی هر گونه موهبت الهی‌ای، آزمون‌بندگان خداست، نه تکریم و اجدان و تحقیر فاقدان آنها؛ هدف آن نیز تقسیم عادلانه وظایف اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج، ص ۲۸۳). از این رو هر حادثه گوارا یا ناگواری امتحان است و همان‌گونه که همه نعمت‌ها جنبه آزمون دارند و مسئولیت‌آورند، همه نعمت‌ها نیز آزمون هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۴۶).

بر اساس همین جهان‌بینی است که محرومان دارای حق الهی‌اند. به اعتقاد جوادی آملی خداوند حقی شناخته‌شده برای بینوایان در نظر گرفته است. این حقی الهی است و باید با سپاس و احترام پرداخت شود و پردازنده این حق نباید گمان کند که چیزی از خود می‌پردازد؛ بلکه باید بداند که این حق آن بینواست، آن هم نه حقی هم‌ردیف زکات و کفاره و خمس و دیگر پرداخت‌های فقهی (جوادی آملی، ۱۳۷۵ب، ص ۲۲۰). روشن است که حق محرومان بر این اساس توجیه نمی‌شود که در قمار طبیعت بازنده بوده‌اند، بلکه بُعد دیگر مسئولیتی است که توانگران جامعه در ازای مواهبی که خداوند به آنها داده است، بر عهده دارند.



منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ج). اسلام و محیط زیست. قم: اسراء.
۲. _____ (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین. قم: اسراء.
۳. _____ (۱۳۷۸). تسنیم. جلد دوم. قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۷۹). تسنیم. جلد اول. قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۰). تسنیم. جلد سوم. قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۱). تسنیم. جلد چهارم. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۲). تسنیم. جلد پنجم. قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۳). تسنیم. جلد ششم. قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۴). تسنیم. جلد هفتم. قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۴الف). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۵). تسنیم. جلد هشتم. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۵الف). تسنیم. جلد نهم. قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۵ب). تسنیم. جلد ده. قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۵ج). تسنیم. جلد یازده. قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۸۶). تسنیم. جلد دوازده. قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۶الف). تسنیم. جلد سیزده. قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۷). تسنیم. جلد چهارده. قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۷الف). تسنیم. جلد پانزده. قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۸۸). تسنیم. جلد شانزده. قم: اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۸۸الف). تسنیم. جلد هفده. قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۸۸ب). تسنیم. جلد هجده. قم: اسراء.
۲۲. _____ (۱۳۸۸ج). جامعه در قرآن. قم: اسراء.
۲۳. _____ (۱۳۸۹). تسنیم. جلد نوزده. قم: اسراء.
۲۴. _____ (۱۳۸۹الف). تسنیم. جلد بیست. قم: اسراء.
۲۵. _____ (۱۳۸۹ب). تسنیم. جلد بیست و یک. قم: اسراء.
۲۶. _____ (۱۳۸۹ج). تسنیم. جلد بیست و دو. قم: اسراء.
۲۷. _____ (۱۳۹۰). تسنیم. جلد بیست و سه. قم: اسراء.

۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ الف). تسنیم. جلد بیست و چهار. قم: اسراء.
۲۹. _____ (ب). (۱۳۹۰). تسنیم. جلد بیست و پنج. قم: اسراء.
۳۰. _____ (ج). (۱۳۹۰). تسنیم. جلد بیست و شش. قم: اسراء.
۳۱. _____ (۱۳۹۱). تسنیم. جلد بیست و هفت. قم: اسراء.
۳۲. _____ (۱۳۹۲). تسنیم. جلد بیست و هشت. قم: اسراء.
۳۳. _____ (الف). (۱۳۹۲). تسنیم. جلد بیست و نه. قم: اسراء.
۳۴. _____ (ب). (۱۳۹۲). تسنیم. جلد سی. قم: اسراء.
۳۵. _____ (ج). (۱۳۹۲). تسنیم. جلد سی و یک. قم: اسراء.
۳۶. _____ (۱۳۹۳). تسنیم. جلد سی و دو. قم: اسراء.
۳۷. _____ (الف). (۱۳۹۳). تسنیم. جلد سی و سه. قم: اسراء.
۳۸. _____ (ب). (۱۳۹۳). تسنیم. جلد سی و چهار. قم: اسراء.
۳۹. _____ (۱۳۹۴). تسنیم. جلد سی و پنج. قم: اسراء.
۴۰. _____ (ب). (۱۳۹۱). تفسیر موضوعی قرآن. جلد شش. قم: اسراء.
۴۱. _____ (الف). (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. قم: اسراء.
۴۲. _____ (الف). (۱۳۸۲). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
۴۳. _____ (الف). (۱۳۷۵). ریحیق مختوم، جلد اول، بخش پنجم. قم: اسراء.
۴۴. _____ (۱۳۷۵). ریحیق مختوم، جلد اول، بخش چهارم. قم: اسراء.
۴۵. _____ (ج). (۱۳۸۸). روابط بین الملل در اسلام. قم: اسراء.
۴۶. _____ (الف). (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء.
۴۷. _____ (الف). (۱۳۷۹). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
۴۸. _____ (ب). (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
۴۹. _____ (۱۳۷۹). مبادی اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
۵۰. _____ (ب). (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: اسراء.
۵۱. _____ (ب). (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۵۲. _____ (الف). (۱۳۸۱). نسبت دین و دنیا. قم: اسراء.
۵۳. _____ (ب). (۱۳۸۳). ولایت فقیه. قم: اسراء.
۵۴. _____ (ب). (۱۳۸۷). «حکمت متعالیه سیاست دارد»؛ «چالش‌های حکمت متعالیه در مسئله سیاست»؛ «حکمت نظری و حکمت عملی و جایگاه حکمت سیاسی

متعالیه»؛ «سیاست متعالیه، سیاستی جامع»؛ «شریعت روح سیاست»، در: لکزایی، شریف، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد دوم. تهران: صدرا.

- Grafstein, Robert(1985). *Ontology and the Theory of Justice, philosophy and Phenomenological Research*. 46 (1). 115-137.
- Hayek, F. A. (1998). *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge.
- Kukathas, Chandran, and Petit, Philip (1990). *Rawls a Theory of Justice and its Critics*, Stanford, California: Standford University Press.
- Larmore, Charles (1990). *Political Liberalism, Political Theory*. 18 (3).339-360.
- Larmore, Charles (1999). *The Moral Basis of Political Liberalism, The Journal of Philosophy*. xcvi (12). 599-625.
- McIntyre, Alasdair (1998). *Whose justice? Which rationality?*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Rawls, John (1991). *A theory of justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1985). *Justice as Fairness: Political not Metaphysical, Philosophy and Public Affair*. 14 (3). 223-251.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 2001.
- Rawls, John (1999). *Laws of Peoples*. London, USA: Harvard University Press.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, UK; New York: Cambridge Universtiy Press.
- Scanlon, Thomas (2008). *Moral dimensions: permissibility, meaning, blame*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Shafer-Landau, Russ (2003). *Moral Realism: A Defense*. New York: Oxford University Press.

- Taylor, Charles (1985). Philosophy and the human sciences. Cambridge, New York: Cambridge University press.
- Taylor, Charles (2007). A Scular Age. USA: Harvard University Press.
- Weber, Eric Thomas (2010). Rawls, Dewey, and Constructivism. London, New York: Continuum.

