

The Tenets of the Theory of Global and Self-Sufficient Moral Value of Justice

Received: 2021-12-08

Accepted: 2022-01-31

Ahmad Vaezi *

This article proposes a new account of justice under the theory of global and self-sufficient moral value of justice. The main problem is that some formulations of social justice end up in reductionism, and by focusing on the pragmatic dimension of justice and neglecting its fundamental aspects, they lead to a confusion in understanding justice. My account enumerates the flaws of the narrow reductionist approaches to justice and the grand of its value and requirement, emphasizing the need for an acknowledgement of fundamental issues of justice in an account of social justice to establish that the moral value of justice is global and justice is intrinsic and self-sufficient. This article refines the three tenets of this theory; that is, the conceptual tenet, the axiological tenet, and the thematic tenet, considering its implications. The results of this research can pave the path for the formulation of a grand theory of social justice.

Keywords: justice; consequentialism; proceduralism; utilitarianism; distributive justice; social justice; moral value; intrinsic value; absolute value.



Vol 25, No. 98, Summer 2022

* Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (vaezi@bou.ac.ir)

ارکان نظریه‌ی «ارزش اخلاقی فراگیر و خودبسنده‌ی عدالت»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱

احمد واعظی^۱

موضوع این نوشتار، طرح دیدگاهی جدید در باب عدالت پژوهی، تحت عنوان «نظریه‌ی ارزش اخلاقی فراگیر و خودبسنده‌ی عدالت» است. مسأله‌ی اصلی این است که برخی از تقریرهای موجود درباره‌ی عدالت اجتماعی، به تقلیل‌گرایی انجامیده و با تمرکز بر وجه کاربردی عدالت و غفلت از وجوه بنیادین آن، نوعی کژتابی در فهم از عدالت را رقم زده‌اند؛ نظریه‌ی مختار این پژوهش درصدد است تا ضمن برشمردن نقص رهیافت‌های محدودنگر و تقلیل‌گرا به عدالت و مبنای ارزشمندی و الزام‌آوری آن، بر ضرورت توجه به مباحث پایه و بنیادین عدالت در نظریه‌پردازی در عرصه عدالت اجتماعی تأکید نموده و «فراگیربودن ارزش اخلاقی عدالت» و «ذاتی بودن و خودبسنده بودن عدالت» را اثبات نماید. در این مقاله ارکان سه‌گانه‌ی این نظریه، شامل: «رکن مفهومی»، «رکن ارزشی» و «رکن موضوعی» منقح گردیده و لوازم و پیامدهای آن مورد تامل قرار گرفته است. نتایج این تحقیق می‌تواند تسهیل‌گر تدوین کلان‌نظریه‌ی عدالت اجتماعی باشد.

کلیدواژه‌ها: عدالت، نتیجه‌گرایی، روبه‌گرایی، نفع‌انگاری، عدالت توزیعی، عدالت اجتماعی، ارزشمندی اخلاقی، ارزش ذاتی، ارزشمندی مطلق.

ارکان نظریه‌ی «ارزش اخلاقی فراگیر و خودبسنده‌ی عدالت»

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم، ایران. (vaezi@bou.ac.ir).

مقدمه

سویه‌ی کاربردی عدالت‌پژوهی در مباحث مربوط به اصول عدالت و کنکاش در معیار و مبنای سامان عادلانه‌ی مناسبات را می‌توان در هر عرصه از عرصه‌های حیات جمعی مورد کاوش قرار داد. اگرچه تأمل در اصول عدالت و سنجه‌ها و شاخص‌های عدالت و بی‌عدالتی، در هر سطح و زمینه‌ای از روابط انسانی و اجتماعی، رکن اساسی و کاربردی تشخیص و استقرار مدل و الگوی عادلانه در آن ساحت و زمینه است؛ اما ورود عالمانه به میدان مباحث هنجاری و کاربردی عدالت - مثل اصول و معیارهای عدالت و سنجه‌ها و شاخص‌های استقرار مناسبات عادلانه - از مجرای مباحث پایه و بنیادین عدالت می‌گذرد. لذا بدون پرداختن به پرسش‌ها و مباحث پایه و پیشینی عدالت نمی‌توان در قلمرو اصول عدالت و مباحث مربوط به مبنا و معیار و سنجه‌ها و شاخص‌های عدالت وارد شد.

گستره‌ی پرسش‌ها و مسائل مربوط به عدالت اجتماعی به‌گونه‌ای است که نظریه‌پرداز عدالت، چاره‌ای جز «جامع‌نگری» و اهتمام به ارائه‌ی «کلان‌نظریه»‌ای منسجم در باب عدالت ندارد؛ از این رو پرداختن به مباحث و مسائل «پیشا‌اصول عدالت» نیز برای وی گریزناپذیر خواهد بود. نظریه‌پرداز عدالت یا باید برای تک‌تک مباحث پایه‌ای و دارای تقدّم منطقی و رتبی، پیش‌فرض‌هایی انتخاب کند؛ یا آن‌که درباره‌ی هر یک از آن‌ها نظریه‌ی خاص خویش را توسعه ببخشد. بنابراین، «نظریه‌ی جامع عدالت اجتماعی» باید ریزنظریه‌هایی را دربر بگیرد که فراخور هر مساله‌ای از مسائل اصلی و کلیدی مربوط به عدالت، تنقیح و تحریر شده‌اند. اساساً اتقان و استواری یک کلان نظریه‌ی عدالت اجتماعی، در گرو اعتبار و وجاهت این ریزنظریه‌هاست و عدم پرداختن به مباحث پایه‌ای و پیشینی، و ورود مستقیم در مباحث کاربردی‌تری که به‌حسب ظاهر پراهمیت‌تر به نظر می‌رسند، یک نقیصه و ضعف محسوب می‌شود.^۱



۱. برای نمونه، فیلسوف معروف اخلاق ریچارد هیر (Richard hare) در مقاله‌ی «نظریه‌ی عدالت رالز» (Rawls' theory of justice) بر جان رالز خرده می‌گیرد که چرا برخی ابعاد بحث جامع درباره‌ی عدالت را نادیده گرفته است. از نظر وی، بحث جامع درباره‌ی مفهومی ارزشی نظیر «عدالت»، دارای ابعاد مختلفی است که نباید از آن‌ها غفلت ورزید. تأکید وی آن است که استقبال عمومی از یک نظریه و تناسب آن با خواست و میل اکثریت افراد - آن‌گونه که در مورد نظریه‌ی عدالت رالز شاهدیم - ضامن خوب و درست بودن مسیر علمی و فلسفی بحث نیست. از نگاه هیر، بحث فلسفی در مباحث ارزشی نظیر عدالت، دست‌کم چهار محور اساسی دارد. «تحلیل مفاهیم ارزشی و اخلاقی» گام



هدف از این نوشتار، صورت‌بندی نظریه‌ای است که هم مشتمل بر وجه التزام به عدالت و ارزشمندی آن باشد، و هم قلمرو الزام‌آوری آن را روشن کرده و بدین ترتیب ابعاد شمول عدالت اجتماعی و جوانب هنجاری آن را مشخص نماید. این نظریه را از آن رو «ارزش اخلاقی فراگیر و خوبسنده‌ی عدالت» نامیده‌ایم، چون در این نظریه سه مولفه‌ی کلیدی مورد تأکید قرار گرفته است: نخست آن که عدالت، ارزش اخلاقی است؛ دوم آن که در ارزشمندی، خودبسنده و خودکفاست و بر هیچ غایت یا نتیجه یا ارزش دیگری تکیه ندارد؛ سوم آن که ارزشمندی و الزام‌آوری عدالت، عام و فراگیر است و به ساحت و موضوع و عرصه و مصادیق خاصی محدود و منحصر نمی‌شود. هم‌چنین این نظریه مشتمل بر ارکان سه‌گانه‌ای است و مبتنی بر آن‌ها، نتایج و پیامدهای خاصی دارد. در این مقاله به تنقیح این ارکان و ذکر لوازم و پیامدهای آن خواهیم پرداخت و به‌ترتیب: «رکن مفهومی»، «رکن ارزشی» و «رکن موضوعی» را به‌عنوان ارکان سه‌گانه‌ی این نظریه بررسی خواهیم کرد.

۱. رکن مفهومی نظریه

محتوای مفهومی این نظریه را می‌توان در چند فراز، به شرح زیر خلاصه کرد:

الف) کاربری وسیع و گسترده‌ی «عدالت» در امور و مصادیق متنوع موجب آن نیست که این واژه به «اشتراک لفظی» بر معانی کاملاً متفاوت و متمایز دلالت داشته باشد؛ بلکه عدالت، معنای واحد و یکسانی دارد. خواه حوادث و امور تکوینی به عادلانه‌بودن موصوف شوند؛ یا این که قانون و مصوبه و قرارداد و تصمیم و فرمانی محکوم به عادلانه‌بودن شود؛ یا عدالت، وصف حال مناسبات و ساختارهای اجتماعی در عرصه‌های مختلف قرار گیرند؛ یا یک رفتار و کنش فردی یا اجتماعی، عادلانه شمرده شود. فهم و درک ما از این واژه به‌دلیل تنوع و گستردگی کاربری و استعمال آن، متفاوت و متباین نخواهد شد.

ب) اختلاف نظر در داوری نسبت به عادلانه و ناعادلانه‌بودن امور، واقعیتی غیرقابل انکار

نخست است. هم‌چنان که «روش‌شناسی اخلاقی» (moral methodology) و چگونگی سامان‌دهی استدلال‌های اخلاقی جهت هدایت مسیر به سمت اقتناع اخلاقی نسبت به آن ارزش لازم است. محور سوم «روش‌شناسی فلسفی» است؛ یعنی بحث در این که با کدامین روش فلسفی می‌توان به اصول عدالت رسید. گام چهارم، پرداختن به «پرسش‌های هنجاری اخلاق» است که در این جا مراد، پرداختن به محتوای اصول عدالت است. از نظر هیر، در کتاب نظریه‌ی عدالت، جان رالز فقط به دو محور پایانی پرداخته و دو گام اصلی نخست را مورد غفلت قرار داده است (Hare, ۱۹۸۹، صص. ۸۱-۸۲).



است. نگرش‌ها و باورها و اختلاف‌نظرها در مسائل فرهنگی و ارزشی و بینشی، داوری‌های اشخاص و جوامع مختلف انسانی درباره‌ی عادلانه‌دانستن رفتارها و مناسبات و روابط و قواعد و قوانین و حوادث و اتفاقات را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد و اشتراک نظر در داوری‌های مصداقی و محتوایی راجع به عادلانه‌بودن امور را دور از دسترس می‌سازد. این واقعیت به معنای آن نیست که در سطح انتزاعی و مفهومی نیز درک و فهم مشترکی از عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد. اساساً همه‌ی مفاهیم ارزشی و اخلاقی، که عدالت و بی‌عدالتی نیز از زمره‌ی آنهاست، همین ویژگی را دارا هستند و در مقام تطبیق و داوری مصداقی و محتوایی، به‌طور طبیعی دچار اختلاف نظر می‌شوند. آدمیان و جوامع هنگام حکم به «درستی» و «نادرستی»، و «خوبی» و «بدی» در مواردی اشتراک نظر ندارند؛ بی‌آن‌که این عدم توافق برخاسته از اختلاف فرهنگی و تفاوت نگرش‌ها و بینش‌ها، به معنای آن باشد که تصور و فهم آن‌ها از مفهوم «خوبی» و «بدی» و «درستی» و «نادرستی» در ساحت اخلاقی و ارزشی، متفاوت و متمایز از یک‌دیگر است.

ج) فهم و کاربست واژه‌ی «عدالت» تابع زمینه‌ها و ویژگی‌هایی است که مبدا و منشا و خاستگاه انتزاع و فهم عدالت و بی‌عدالتی می‌شوند. اگر رفتار و اقدام و تصمیمی، زمینه‌ی اعمال تبعیض و جانبداری ناروا باشد، اما این تبعیض و جانبداری اعمال نشود، ما آن کار و اقدام و تصمیم را عادلانه می‌خوانیم. هم‌چنین اگر جایی برای فرد یا گروهی، حق یا امتیازی را به رسمیت شناختیم و آن حق و امتیاز برای آنان در نظر گرفته شد، به عادلانه‌بودن، حکم و قضاوت می‌کنیم. اگر باور و تصور ما آن بود که در موردی شایستگی‌های فردی یا استحقاق افراد باید مبنای توزیع امکانات یا اعطای مسئولیت‌ها و امتیازهایی باشد و در عمل، این شایستگی‌ها و استحقاق‌ها رعایت شد، وصف عادلانه‌بودن را برای این‌گونه امور درک کرده و به کار می‌بریم. این نکته نشان می‌دهد که مفهوم عدالت، مفهومی بسیط است که درک و انتزاع آن، از مناشی و خاستگاه‌های متنوع و متکثری امکان دارد. عناوین و جهات و حیثیات متعددی می‌توانند منشا و خاستگاه انتزاع و درک بی‌عدالتی و عدالت قرار گیرند.

د) باتوجه به نکته‌ی بند «ج» روشن می‌شود که تعابیر متنوع و مختلف ما از عدالت، نظیر: «اعطای حق صاحب حق»، «فقدان تبعیض»، «فقدان جانبداری»، «اعمال برابری»، «رعایت استحقاق‌ها»، «مبنا قرار دادن شایستگی‌ها»، «برقراری توازن و تناسب»، «میان‌روی و پرهیز از افراط و تفریط» هیچ‌کدام داخل در حریم معنایی و مفهومی «عدالت» نیست؛ بلکه هر یک از آن‌ها به جهت و حیثیت و خاستگاهی اشاره دارند که می‌تواند منشا انتزاع و مایه‌ی

درک مفهوم عدالت قرار گیرد. هرگز نباید میان مفهوم عدالت (که مفهومی بسیط و مشترک معنوی است) و منشا و خاستگاه انتزاع این مفهوم (که متکثر و متنوع است) خلط کرد و مفهوم عدالت را به یکی از این مناشی و جهات انتزاع گره زد.

ه) مراد نگارنده از این که انسان‌ها در سطح انتزاعی و ارتکازی، تلقی مشترک و درکی همگانی‌پذیر از مفهوم بسیط عدالت دارند، آن است که در عناوین و جهات و حیثاتی که می‌تواند منشا و خاستگاه درک و فهم عدالت و بی‌عدالتی شود، اشتراک نظر وجود دارد؛ گرچه در این که آیا فلان مورد، مصداق عنوان و حیثیتی که خاستگاه عدالت می‌تواند باشد، اختلاف نظر داشته باشند. توضیح آن که آدمیان در این که رعایت حقوق افراد، منشا و مبنای حکم به عدالت است، تردیدی ندارند؛ هم‌چنان که در مورد این که اگر جایی رعایت برابری لازم و ضروری باشد، اعمال برابری و داشتن رفتار برابر، معیار و مبنای عادلانه بودن است، اشتراک نظر دارند. آن‌چه مایه‌ی تفاوت در درک و داوری نسبت عدالت و بی‌عدالتی می‌شود، اختلاف نظر در این عناوین و جهات خاستگاهی عدالت نیست، بلکه در صاحب‌حق دانستن و برابر بودن افراد است که اختلاف نظر وجود دارد. حتی در این که آیا در مواردی باید «برابری» مبنا باشد یا «استحقاق‌ها» و یا «شایستگی‌ها»، ممکن است اختلاف نظر محتوایی وجود داشته باشد و داوری درباره‌ی عدالت و بی‌عدالتی را تحت تأثیر خود قرار دهد. تمام نکته آن است که نزد انسان‌ها، در اصل این که این‌گونه جهات و عناوین می‌توانند منشا و خاستگاه حکم به عدالت و بی‌عدالتی شوند، اختلافی نیست؛ مهم آن است که در هر مورد و مصداق چه چیزی و چه جهتی به‌عنوان مبنا و معیار داوری درباره‌ی عادلانه بودن به‌رسمیت شناخته شود. این‌جاست که اختلاف‌ها عیان می‌شوند. پس چنین نیست که برخی تبعیض و جانبداری و نابرابری و حق‌کشی را عادلانه بدانند و برخی دیگر از انسان‌ها نفی تبعیض و اعمال برابری و رعایت حقوق افراد را عادلانه بشمارند. به‌عبارت‌دیگر، اگر اختلافی هست، در مفهوم عدالت و مناشی و خاستگاه‌های آن نیست؛ بلکه در تطبیق این عناوین و جهات بر مورد و مصداق است که اختلاف رخ می‌دهد و گروهی اساساً حقی برای عده‌ای قائل نیستند یا مشمولان تصمیم و اقدام را برابر نمی‌دانند یا اساساً شایستگی و یا استحقاق را مبنای توزیع عادلانه‌ی امکانات و امتیازات نمی‌دانند.

و) این معنای بسیط از عدالت، مورد شناخت و درک انسان‌هاست؛ اگرچه آحاد آدمیان نتوانند به تحلیل و تبیین مشترکی از درک ارتکازی خود برسند، در دیگر مفاهیم روشن و ارتکازی نیز گاه این نکته وجود دارد. واژگانی نظیر «وجود»، «علم»، «خوبی» و «بدی» از





شناخته شده‌ترین مفاهیم مورد استعمال و کاربرد بشر هستند، اما بسیاری قادر به تحلیل کنه معنایی و حقیقت آن‌ها نخواهند بود. درک مشترک و همگانی از عدالت و بی‌عدالتی و بساطت معنایی آن، بدین معنا نیست که تحلیل چیستی عدالت و حاقّ معنای بسیط آن، امری ساده و پیش‌پا افتاده است؛ همان‌طور که تحلیل وجود و علم و خوبی اخلاقی و ارزشی، در عین وجود درک و فهم مشترک از این واژگان، کار آسانی نیست.

بنابراین، در این رکن مفهومی روشن شد که عدالت، اولاً مفهومی یگانه و واحد است؛ ثانیاً منشا انتزاع و مبنای فهم متکثری دارد؛ ثالثاً هیچ‌یک از عناوین و جهاتی که می‌توانند خاستگاه حصول و درک این مفهوم باشند را نباید داخل در حریم معنایی آن کرد. لذا تعریف عدالت به‌خصوص هر یک از آن مناشی انتزاع کار نادرستی است.

۲. رکن ارزشی نظریه

رکن ارزشی این نظریه، مشتمل بر سه ادعای اصلی راجع به مطلوبیت و ارزشمندی عدالت است: نخست آن که این مطلوبیت، ارزشی و اخلاقی است. ارزشمندی اخلاقی در مقابل انواع دیگر مطلوبیت‌ها، نظیر مطلوبیت فردی، عاطفی و احساسی؛ یا مطلوبیت‌های کارکردگرایانه نظیر مطلوبیت سیاسی، مطلوبیت حقوقی و مانند آن قرار می‌گیرد. ارزشمندی اخلاقی از این ویژگی برخوردار است که افزون بر دلالت بر نیکویی و تحسین برانگیز بودن موصوف خود، بر وجه الزامی نیز مشتمل است و بر بایستنی بودن آن دلالت می‌کند.

دوم آن که این ارزشمندی، منتسب به خود عدالت است و به‌واسطه‌ی مطلوبیت امر دیگری، عدالت ارزشمند نمی‌شود. به‌تعبیردیگر، مطلوبیت عدالت، «بالغیر» و نیز «بالقیاس الی الغیر» نیست و ارزشمندی عدالت، امری خودبسنده و خودکفاست و صرف عادلانه‌بودن چیزی برای حکم به خوب و بایسته‌بودن آن کفایت می‌کند.

ادعای سوم این است که ارزشمندی عدالت، مطلق و غیرمشروط است؛ یعنی چنین نیست که در برخی شرایط و برخی زمینه‌ها فاقد مطلوبیت شود. در هر شرایط و هر زمان و مکانی که عدالت مصداق پیدا کند، ارزشمندی و مطلوبیت آن برقرار است. در ادامه، به اختصار، هر یک از این دعاوی سه‌گانه را بررسی می‌کنیم.

۲.۱. ارزشمندی اخلاقی عدالت

در فضای زندگی فردی و اجتماعی، امور فراوانی هستند که مطلوب و ارزشمند قلمداد می‌شوند. این مطلوبیت‌ها تفاوت‌های روشنی با یک‌دیگر دارند. برخی مطلوبیت‌ها و

ارزشمندی‌ها کاملاً فردی و شخصی هستند و برخی همگانی‌پذیر و مورد تصدیق جمعی. به نظر می‌رسد که ما با سه دسته‌ی اصلی از مطلوبیت‌ها و ارزشمندی‌ها مواجه هستیم. دسته‌ی نخست که از آن به «ارزشمندی فردی» تعبیر می‌کنم، به آن دسته از مطلوبیت‌ها تعلق دارد که هر فرد با توجه به شبکه‌ی علایق و سلايق و باورها و نیازمندی‌ها و عواطف فردی خویش، اشیا و امور را ارزش‌گذاری می‌کند و برخی اتفاقات و امور را مطلوب و ارزشمند می‌شمرد. خواه مبدا این ارزشمندی، تلائم و سازگاری آن‌چیز با اذواق و سلايق زیباشناختی او باشد؛ یا همسو با احساسات و عواطف خاص وی؛ یا نفع و سود مادی او را تأمین کند؛ یا آن‌که در جهت پیشبرد اهداف و برنامه‌های از قبل طراحی شده‌ی وی باشد. به هر تقدیر، آن‌چه مهم است، وجه فردی و شخصی داشتن این قسم مطلوبیت است؛ چه این ارزشمندی و نیکوپنداری ریشه‌های درونی و سوبژکتیو داشته باشد، چه در حریم منافع محاسبه‌گرانه‌ی فرد قرار گیرد. در هر دو صورت، این ارزش‌گذاری و مطلوب‌پنداری به‌طور عام و گسترده، اشتراک‌پذیر و همگانی‌پذیر نیست؛ مگر این‌که به دلایل شخصی و فردی مربوط به اشخاص تصدیق‌کننده‌ی خوبی آن امر و واقعه، دیگران نیز آن امر را ارزشمند و مطلوب بدانند.

دسته‌ی دوم، مطلوبیت‌هایی هستند که از آن‌ها به «مطلوبیت‌های کارکردی» تعبیر می‌کنیم. این مطلوبیت‌ها شامل مواردی می‌شوند که خواستنی‌بودن و مطلوب‌بودن امری به خاطر کارکرد مفید و مطلوب آن است. برای نمونه، وجود دولت و قدرت سیاسی، امر مطلوبی است؛ به سبب کارکردی که در حفظ نظم اجتماعی و برقراری امنیت و فوایدی از این دست دارد. بسیاری از نهادهای اجتماعی از این جهت مطلوب و ارزشمند تلقی می‌شوند که کارکردهای خاصی برای آن‌ها تعریف می‌شود؛ این کارکردها که در ارتباط با نیاز جامعه هستند، فوایدی بر آن کارکردهای خاص مترتب می‌شوند.

ارزشمندی کارکردی اختصاص به اشیا و ابزار و نهادها و ساختارها ندارد، بلکه برخی صاحب‌نظران ارزش‌های شناخته‌شده‌ای چون عدالت و اصول عدالت را با نگاهی کارکردی، مطلوب و ارزشمند می‌شمارند. رابرت نوزیک تقریری از ارزشمندی اصول عدالت مورد نظر خویش عرضه می‌کند که بر پایه‌ی آن، کارکردهای حقوقی این اصول در صیانت از حق مالکیت، مینا و مبدا مطلوبیت آن اصول عدالت است. رویکرد رالز متأخر نیز کاملاً کارکردمحور است؛ زیرا در لیبرالیسم سیاسی و تلقی سیاسی از عدالت که بر اندیشه‌ی سال‌های اخیر عمر وی سایه افکن شده است، ارزشمندی اصول عدالت وی تنها به سبب نقش و کارکرد سیاسی‌ای است که این اصول در قوام و استمرار همکاری اجتماعی در جوامع





به شدت تکثرگرایی غربی برعهده می‌گیرند و به تصور وی، منهای این اصول عدالت نمی‌توان به تداوم و ثبات همکاری اجتماعی جوامع لیبرال معاصر امید داشت.

در کنار مطلوبیت‌های فردی و کارکردی، قسم سوم وجود دارد که مطلوبیت آن‌ها، «ارزشی و اخلاقی» است. مستند اصلی در ارزشی و اخلاقی دانستن حسن و نیکویی عدالت، درک شهودی و ارتکازی از تفاوت میان ارزشمندی عدالت با دیگر ارزش‌مندی‌های فردی و سوپرکتیو و کارکردی است. در داوری نسبت به عادلانه بودن رفتارها و امور و یا ناعادلانه دانستن افعال و امور، عنصر تحسین و تقبیح به طور ضمنی موجود است؛ برخلاف داوری فردی یا کارکردی ما نسبت به خوبی یک فعل یا تصمیم یا یک نهاد که آن داوری فاقد احساس مثبت اخلاقی نسبت به پدیدآورنده‌ی آن فعل یا برپادارندگان آن نهاد است. خوبی و بدی افعال عادلانه و ظالمانه و بایستنی و نبایستنی دانستن مصادیق عدالت و بی‌عدالتی در ارتکاز ما، با مدح و تحسین اخلاقی فاعلان رفتارها و مصادیق عادلانه و مذمت و تقبیح اخلاقی بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌ها همراه است. این درک شهودی و ارتکازی نشان از تفاوت آشکار میان نیکوشمردن‌های فردی و سوپرکتیو و نیز ارزشمند دانستن‌های کارکردی با ارزشمندی عدالت دارد.

تاکید نگارنده در این بند بر تفاوت جنس ارزشمندی عدالت از دیگر اشکال ارزشمندی و مطلوبیت‌هاست و مباحث مربوط به دخالت یا عدم دخالت امور ورای عدالت در ارزشمندی آن، که مربوط به ذاتی یا غیرذاتی دانستن ارزشمندی عدالت است، مربوط به بند بعدی می‌شود.

۲.۲. ارزشمندی ذاتی عدالت

بحث در ارزشمندی اخلاقی عدالت مقوله‌ای متفاوت از ذاتی بودن یا غیرذاتی بودن مطلوبیت و ارزشمندی عدالت است. تقریرهایی از ارزشمندی اخلاقی عدالت وجود دارند که آن را به مطلوبیت و ارزشمندی غایتی به نام «سعادت» و کمال حقیقی انسان گره می‌زنند و مطلوبیت نظم سیاسی عادلانه را ناشی از نقش چنین نظمی در تأمین سعادت انسان می‌دانند. در این رویکرد، این سعادت و خیر واقعی انسان است که به عنوان غایت مطلوب و نهایی بشر، محتوای اخلاقیات خاص انسان و نیز چگونگی نهادهای سیاسی و اجتماعی مناسب آدمی را ترسیم می‌کند و مطلوبیت و ارزشمندی این اخلاقیات و نهادها تابع و متفرع بر ارزشمندی ذاتی و نهایی سعادت و خیر واقعی انسان است. به همین جهت است که در نزد افلاطون و ارسطو، پروژه‌ی اصلی سیاست و نظم سیاسی مطلوب، ساختن جامعه‌ای سیاسی است که در

آن، فضایل اصلی آدمی که همانا خیر و سعادت مشترک انسان‌هاست، شکوفا و محقق شود (plant, ۱۹۹۱، صص. ۲۵-۴۵).

ادّعی ذاتی بودن ارزشمندی عدالت، خوبی و مطلوبیت عدالت را بر هیچ امری ورای عدالت متکی نمی‌داند و صرف عادلانه بودن چیزی را برای خوبی و بایستنی بودن آن کافی می‌شمرد. گویی اوصاف و محمولاتی نظیر خوب و الزامی بودن برای عدالت، «ذاتی باب برهان»^۱ است که بدون نیاز به وساطت امری و به صرف فهم عادلانه بودن چیزی، الزامی و خوب و ارزشمند بودن آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

ذاتی دانستن و ارزشمندی عدالت مقابل دو دیدگاه مشخص قرار دارد. دیدگاه نخست، ارزشمندی و خوبی عدالت را «بالغیر» می‌داند؛ به این معنا که مطلوبیت چیزی وسیله و واسطه برای مطلوبیت عدالت قرار می‌گیرد. مثل آنچه در مطلوبیت ذاتی سعادت و کمال و خیر آدمی و نقش آن در مطلوبیت نظم اجتماعی عادلانه و دیگر اخلاقیات ذکر شد. اساساً تمامی دیدگاه‌هایی که ارزشمندی عدالت را نااخلاقی تفسیر می‌کنند، مطلوبیت عدالت را غیرذاتی و بالغیر می‌دانند. بنابراین، نگرشی که کارکرد حقوقی و یا سیاسی عدالت را مبنای اعتبار و ارزشمندی آن می‌داند، تقریری غیرذاتی و متکی به غیر از مطلوبیت و بایستگی عدالت عرضه کرده است، هم‌چنان که تقریر علامه طباطبایی از اعتبار مطلوبیت عدالت در عرصه‌ی اجتماع متکی بر استخدام‌گری انسان، که در مقاله‌ی اعتباریات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» عرضه می‌کند، با ذاتی دانستن حسن و بایستگی عدالت همساز نیست.

دیدگاه دومی که مقابل ذاتی بودن ارزشمندی عدالت می‌ایستد، ادّعی استاد مصباح یزدی مبنی بر «ضرورت بالقیاس الی الغیر» دانستن مطلوبیت و بایستگی عدالت است. از نظر ایشان، هم بایستگی و هم شایستگی و مطلوبیت افعال اخلاقی - نظیر عدالت و امانت و صداقت - ناشی از درک رابطه‌ی علیّ میان این افعال و غایت و کمال نهایی انسان است. آنچه مطلوبیت و ارزشمندی ذاتی دارد، آن خیر و کمال نهایی است و افعال ارادی و اختیاری

۱. در «قیاس برهانی» شرط است که مقدمات برهان افزون بر یقینی بودن به گونه‌ای باشند که محمولات به کارگرفته شده در مقدمات قیاس، برای موضوعات خود «ذاتی اولی» باشند. یعنی آن محمول‌ها یا از ذاتیات موضوع تشکیل شده باشند یا اگر محمولی عرضی هستند از اعراض ذاتی باشند که صرف وجود موضوع برای حمل آن وصف عرض کفایت کند و نیازی به واسطه‌ی در عروض و حمل نداشته باشد. مثل حمل امکان بر ماهیات.



انسان که سبب و مقدمه‌ی وصول به آن خیر و کمال هستند، به تبع و به واسطه‌ی آن، مطلوب و بایسته شمرده می‌شوند. از نظر ایشان تفاوتی ندارد که گزاره‌ی اخلاقی به صورت انشایی و با محمولاتی نظیر باید و نباید اظهار شوند یا در قالب خبری و با محمولاتی نظیر خوب و بد و درست و نادرست؛ در هر دو صورت مضمون واقعی آن‌ها، اخبار از این رابطه‌ی علیّی میان این افعال ارادی و اخلاقی با آن غایت کمالی است. بنابراین، مطلوبیت و شایستگی و بایستگی افعال اخلاقی هیچ‌گاه مفاد و مدلول مستقیم گزاره‌های اخلاقی نخواهد بود؛ بلکه مدلول التزامی این گزاره‌هاست. به این معنا که مفاد مستقیم، بیان رابطه‌ی علیّی میان افعال و غایت کمالی است و ذهن آدمی پس از تفتّن به رابطه‌ی علیّی و ضرورت بالقیاس میان افعال ارادی و آن غایت کمالی، به سبب بایسته و مطلوب ذاتی دانستن آن کمال غایی، به مطلوب و بایسته بودن فعل اخلاقی و ارادی (یا ناشایست و نبایستی بودن پاره‌ای افعال ارادی) منتقل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، م.ت، ۱۳۷۸، ج ۱، صص. ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۶۲، ۲۶۳ و مصباح یزدی، م، ۱۳۸۴، صص. ۵۳، ۵۷، ۶۷، ۷۶).

پس افعال اخلاقی و مفاهیمی هم‌چون عدالت و صداقت و امانت، به خودی خود و بدون ملاحظه‌ی نسبت آن‌ها با کمال و سعادت واقعی انسان، اوصاف و محمولاتی نظیر خوبی و بایستگی را به همراه نمی‌آورند و ضرورت و الزام و شایستگی و حسن انجام این افعال و امور، مرهون و از لوازم درک نسبت علیّی میان آن‌ها و کمال و سعادت انسان است. فعلیت تصدیق به حسن و نیکویی غایت (سعادت و کمال آدمی) به دلالت التزامی فعلیت حسن و نیکویی سبب (فعل اخلاقی) را در پی دارد؛ هم‌چنان‌که فعلیت الزامی و ضروری دانستن غایت، به دلالت التزامی، انجام سبب و فعل اخلاقی را الزامی و ضروری می‌کند.

به نظر می‌رسد که اشکال اصلی این نظریه، ناسازگاری و تقابل آن با شهود و ارتکاز وجدانی ما است. عدالت به خودی خود و بدون تفتّن به پیامدهای آن در واقعیت وجودی ما، موصوف به بایستگی و حسن و نیکویی می‌شود. افزون بر این که صرف رابطه‌ی علیّی میان فعل ارادی اخلاقی و کمال و سعادت بشری گزاره‌ای توصیفی و فرضی و مشروط را در باب حسن و الزام در پی دارد؛ حال آن‌که درباره‌ی اخلاقیات و عدالت، الزام و حسن و نیکویی، بالفعل و غیرمشروط است. توضیح آن‌که در مورد روابط علیّی، چه در طبیعیات و علوم تجربی و چه در فضای افعال ارادی و پیامدهای علیّی آن، افزون بر گزاره‌های خبری و توصیفی در مورد رابطه‌ی علیّی می‌توانیم گزاره‌های انشایی ناظر به رابطه‌ی واقعی نیز بیان کنیم. مثل این که بگوییم «برای داشتن نمک طعام باید کلر و سدیم را ترکیب کنیم» یا این که «برای

رسیدن به کمال و سعادت باید عدالت بورزیم». فعلیت الزام هرگز مفاد این گزاره‌ها نیست، بلکه فعلیت الزام نسبت به سبب مشروط و معلق بر فعلیت الزام نسبت به مسبب و معلول و محصول است. هم‌چنان که در مورد خوبی و مطلوبیت نیز، مطلوبیت و خوبی سبب، مشروط و معلق بر مطلوبیت غایت و مسبب است. برای کسی که طالب سعادت و کمال است و آن را الزامی و ضروری می‌داند، عدالت‌ورزیدن الزامی و نیکو و مطلوب است. پس صرف تفتن به رابطه‌ی علی میان فعل اخلاقی و غایت جز دو گزاره‌ی فرضی و مشروط درباره‌ی خوبی و بایستنی بودن را به دست نمی‌دهد حال آن‌که در مورد عدالت و دیگر افعال اخلاقی با گزاره‌های بالفعل و غیرمشروط و مورد حسن و الزامی بودن آن‌ها مواجه هستیم.

اگر کسی ادعا کند که ما انسان‌ها به سبب حبّ ذات و علاقه و کشش درونی تخلف‌ناپذیر به کمال و سعادت خود داریم، پس به ناچار کسب سعادت را مطلوب و الزامی می‌دانیم. پس این الزام و مطلوبیت، به سبب این کمال و سعادت که افعال ارادی اخلاقی هستند، نیز سرایت می‌کند. اگرچه این کلام در خور تأمل است، اما نمی‌تواند مبنای تحلیل و تقریر بایستگی و حسن افعال اخلاقی قرار گیرد. همان‌طور که اشاره شد، اموری نظیر عدالت و بی‌عدالتی، فارغ از این که چه پیامدی در حقیقت انسان دارند و فارغ از این که ما چه گزارش و احساسی نسبت به آن پیامدها و غایات داشته باشیم، بالفعل و صریح موصوف به محمولات اخلاقی - نظیر درستی و نادرستی و خوبی و بدی و الزام و منع - می‌شوند. به تعبیر دیگر، حبّ ذات و تفتن به نقش التزام به اخلاقیات در تحصیل سعادت و کمال، از مبانی و اسباب التزام عملی و فعلیت تحقق زیست اخلاقی است، نه آن‌که از مبانی و مقدمات تصدیق و معرفت به الزامی بودن و حسن افعال اخلاقی باشد.

۲,۳. مطلق بودن ارزشمندی عدالت

تصدیق به اخلاقی بودن ارزشمندی عدالت در کنار ذاتی دانستن این ارزشمندی، راه را برای اذعان به مطلق و غیرمشروط و غیرمقیّد بودن ارزشمندی عدالت هموار می‌کند. اطلاق ارزشمندی عدالت به معنای آن است که خوبی و الزام‌آور بودن عدالت، مقیّد و مشروط و متوقف بر هیچ امر دیگری نیست و در هر شرایط و موقعیتی، اگر عدالت یا بی‌عدالتی، مصداق پیدا کند، اوصاف و احکام اخلاقی خود را به همراه خواهد داشت.

یکی از موانع متصور برای نفی مطلق بودن ارزشمندی عدالت، احتمال تراحم آن با ارزشی برتر و مهم‌تر از عدالت است. اگر فرض و خود ارزش مهم‌تر از عدالت در میان ارزش‌های اجتماعی مورد تصدیق قرار گیرد، آن‌گاه در موقعیت تراحم عدالت با آن ارزش اجتماعی به



ناگزیر باید آن ارزش را مقدّم داشت و در نتیجه، الزام‌آوری و نیکویی عدالت، در موارد و شرایطی، مقهور توان اخلاقی و الزام‌آوری ارزش دیگر قرار می‌گیرد و مطلق و غیرمشروط نخواهد بود.

به نظر می‌رسد که در ارتکاز و شهود اخلاقی ما، هیچ ارزش اجتماعی دیگری در جایگاهی برتر و ارزش‌مندتر از عدالت قرار نمی‌گیرد تا توان اخلاقی عدالت را مقید و مشروط کند، بلکه برعکس؛ می‌توان ادّعا کرد که بسیاری از افعال و مفاهیم اخلاقی به سبب آن که به نوعی به عدالت و بی‌عدالتی منتهی می‌شوند، مشمول احکام و اوصاف اخلاقی قرار می‌گیرند. دزدی، غصب، خیانت در امانت و مانند آن، مصداق ظلم و بی‌عدالتی در حق مالک مشروع اموال هستند و پاک‌دستی و امانت‌داری و احترام به مالکیت افراد بر اموال، مصداق عدالت و انصاف. بارزترین مورد و مصداق ارزش ذاتی اخلاقی در میان همه‌ی مفاهیم اخلاقی، عدالت است و این خود شاهده‌ی بر این ادّعا است که نمی‌توان به وضوح، ارزش اخلاقی و اجتماعی را مقدّم بر ارزشمندی عدالت دانست.

اطلاق توان اخلاقی عدالت و قدرت الزام‌آوری و نیکوپنداری آن در همه‌ی شرایط و موقعیت‌ها را ممکن است از ناحیه‌ی دیگری غیر از تزاحم با ارزش‌های اجتماعی - نظیر آزادی و کارآمدی و آرمان‌های مذهبی و ملی - مورد خدشه قرار داد. تاکید برخی متفکران گذشته بر نقش محبّت در زندگی اجتماعی بشر و این که نیاز به عدالت برآمده‌ی از کم‌رنگ شدن محبّت در مناسبات انسانی است، می‌تواند دست‌مایه‌ی نفی اطلاق مطلوبیت و الزام‌آوری حاکمیت عدالت و اصول آن بر روابط اجتماعی انسان قرار گیرد. برای نمونه، این مسکویه معتقد است که صلاح امر موجودات مبتنی بر محبّت است و فوت شدن شرف محبّت در میان آدمیان، آن‌ها را به تمسک به فضیلت عدالت مضطرّ کرده است. اگر انسان‌ها در ارتباطات اجتماعی خود، محبّت را حاکم کنند، اساساً اختلاف و نزاعی رخ نمی‌دهد که نیاز به عدالت و برقراری توازن و مساوات باشد. به برکت محبّت، تعاضد و تعاون برقرار می‌شود و فضیلت توحد در جامعه شکل می‌گیرد و قوای متکثر به وحدت و همدلی میل پیدا می‌کنند. از این رو از نظر این مسکویه تمام همّت مدیر جامعه باید مصروف به ایجاد مودت و محبّت بین مردم در جهت استقرار فضیلت توحد باشد (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق، صص. ۲۰۴-۲۰۵).

به نظر می‌رسد پذیرش نقش محبّت در مناسبات اجتماعی، نافی ارزش ذاتی عدالت و اطلاق توان اخلاقی آن نیست؛ زیرا درجایی که عدالت در قالب اعطا و در اختیار نهادن اموال یا امتیازها و برخورداری‌هایی مصداق می‌کند، تکلیف و الزام متوجه اشخاص یا نهادها به نفع



بهره‌مندان از عدالت خواهد شد و تکالیف و الزامات برآمده‌ی از عدالت به‌واسطه‌ی محبت، رفع و منتفی نخواهد گردید. اساساً توان اخلاقی عدالت در الزامات و تعهداتی که بر منتفعان عدالت در پی می‌آید، نشان داده می‌شود؛ نه در واکنش و عمل ذی‌نفعان عدالت. کارکرد احتمالی محبت در ناحیه‌ی صاحبان حق و بهره‌مندان از عدالت خواهد بود که می‌توانند از روی محبت و مودت، از حق مشروع و برخوردارگی به‌جا و طبیعی خود گذشت کنند و به‌جای مطالبه‌ی اقتضای عدالت، به مناسبات برآمده‌ی از مودت و محبت تن دهند و گذشت و برادری را بر برابری و مساوات مقدم دارند. بنابراین، بهره‌مندان از استقرار عدالت در مطالبه‌ی حق مشروع خود، فعل غیراخلاقی انجام نداده‌اند و بر عمل بر طبق عدالت، ملامتی و نقصانی اخلاقی به آنان متوجه نیست. یعنی نیکویی عدالت، بدل به ضد خود نمی‌شود، بلکه مانند هر صاحب حق و نفعی می‌تواند از روی محبت و ایثار و ترحم و هر انگیزه‌ی دیگری از حق و امتیاز خود بگذرد.

نتیجه‌ی رکن ارزشی این نظریه آن است که عدالت در ارزشمندی، خوبسنده و خودکفاست و نه تنها در ارزشمندی بر هیچ امری و رای خود تکیه ندارد، بلکه هیچ ارزش و امر دیگری نمی‌تواند توان اخلاقی و قدرت الزام‌آوری عدالت را محدود و مقید سازد.

۳. رکن موضوعی نظریه

در عنوان نظریه‌ی «ارزش اخلاقی فراگیر و خودبسنده‌ی عدالت»، رکن «ارزش» عهده‌دار ایضاح و اثبات دو مضمون مهم «ارزش اخلاقی بودن» و «خودبستگی و خودکفایی» عدالت در برخوردارگی از توان اخلاقی (الزامی بودن و حُسن و نیکویی) است. رکن موضوعی این نظریه عهده‌دار تبیین مراد از «فراگیری» ارزشمندی اخلاقی عدالت است.

فراگیری محلّ بحث در این رکن، پس از فراغ از پذیرش ارزشمندی اخلاقی عدالت و ذاتی و مطلق بودن این ارزشمندی است؛ از این رو، برخی مباحث ذیل رکن مفهومی، که به وجهی به فراگیری مفهومی عدالت نظر داشت، در این جا محلّ بحث نخواهد بود. برای مثال، در ضمن بحث در رکن مفهومی اشاره شد که محدودکردن و گره‌زدن مفهوم عدالت به خصوص یکی از خاستگاه‌های انتزاع مفهوم عدالت نظیر برابری، یا فقدان تبعیض یا اعطا حق، صحیح نیست و مفهوم بسیط عدالت، مفهومی فراگیرتر و جامع‌تر از هر یک از این مناشی خاص است و به اشتراک معنوی بر تمامی این مصادیق متنوع صدق می‌کند. دامنه‌ی موضوعی عدالت به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، گسترده است و ابعاد مختلفی را دربر می‌گیرد؛ در ادامه به چند محور از این گستره‌ی موضوعی اشاره می‌کنم.



آن دسته از تقریرهای مختلف نظریه‌های عدالت اجتماعی «نتیجه‌گرا» (consequential) که عدالت اجتماعی را در بسط و گسترش نتایجی نظیر رفاه یا درآمد یا دستمزد در میان آحاد جامعه خلاصه می‌کنند، عملاً دامنه‌ی بسیار محدود و اندکی برای عدالت و قدرت الزام‌آوری آن در نظر می‌گیرند؛ گویی فراتر از توزیع عادلانه‌ی رفاه یا درآمد و دستمزد، عدالت و ارزشمندی آن، تکلیف و الزامی را متوجه دولت و دیگر نهادهای تاثیرگذار اجتماعی نمی‌کند. بر همین مسیر و طرز فکر، نظریه‌های عدالت اجتماعی «رویه‌گرا» (procedural)، که به‌جای تمرکز بر نتایج و مواهب، بر روش توزیع و رویه‌های حاکم بر توزیع نتایج و امکانات و مواهب متمرکزند و در جهت عادلانه و منصفانه‌کردن نظام و روش توزیع، نظریه‌پردازی می‌کنند، قلمرو موضوعی عدالت را محدود و تنگ تصور می‌کنند. حتی کلان‌نظریه‌ی اخلاقی «نفع‌انگار» (Utilitarianism) که عدالت را در به حداکثر رساندن «نفع» برای حداکثر افراد یک جامعه تعریف کرده و آن را شاخص اصلی اهتمام به ارزش اخلاقی عدالت می‌داند، مبتلابه همین نگاه محدودنگر به قلمرو و گستره‌ی توان اخلاقی عدالت در عرصه‌ی اجتماع است.

اساساً هم‌سنگ‌انگاری «عدالت اجتماعی» با «عدالت توزیعی»، با هر گستره و میدانی که برای عدالت توزیعی قائل باشیم، نمی‌تواند تمامی ظرفیت‌های الزام‌آور و توان اخلاقی عدالت را پوشش دهد؛ زیرا مصادیق عدالت و بی‌عدالتی در محدوده‌ی فرایند توزیع، چه به روش و رویه‌ی توزیع و چه به نتایج و خروجی‌های توزیع، منحصر نمی‌شود. کاملاً متصور است بی‌آن‌که مواهب و امکانات و خیرات توزیع‌پذیری در کار باشد، کار یا تصمیم یا اقدامی در شئون مختلف اجتماعی، عدالت یا بی‌عدالتی محسوب شود. بنابراین، عدالت اجتماعی وسیع‌تر و شامل‌تر از عدالت توزیعی است و قلمرو موضوعی عدالت در فضای اجتماعی و غیرفردی را نمی‌توان به خصوص عدالت توزیعی محدود کرد. برای نمونه، در ظرف اجتماع، فرایندها و ساختارها و نهادها و مقررات و اختیارات واگذار شده به برخی صاحبان مناصب رسمی می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد؛ با این‌که اموری چون فرایند و ساختار از جنس تقسیم و توزیع خیرات و مواهب و امکانات نیستند. همان‌طور که توان ارزشی و اخلاقی عدالت، حکم به لزوم عادلانه‌بودن هرگونه توزیعی در زمینه‌ی خیرات و مواهب دارد، در زمینه‌ی مقررات و قوانین و ساختارها و فرایندها و نهادسازی‌ها و اعطای اختیارات و امتیازات حاکمیتی به صاحبان مناصب نیز حکم به لزوم رعایت عدالت و پرهیز از بی‌عدالتی دارد. نگارنده به این واقعیت توجه دارد که درک مصادیق عدالت و بی‌عدالتی در لایه‌های

مختلف حیات جمعی، به‌ویژه اگر آن را از سطح بسیط توزیع خیرات شناخته‌شده به عمق لایه‌های فرایندی و ساختاری و نهادی و ابزارهای اعمال حاکمیت سرایت دهیم، با پیچیدگی‌های خاص خود همراه خواهد بود و کار سهل و آسانی نخواهد شد؛ ولی آنچه کانون توجه در این بحث است عدم امکان برخورد گزینشی و محدودنگر به مقوله‌ی الزام‌آوری و نیکوپرداری عدالت در گستره‌ی حیات جمعی است. سخن در این است که هر جا و در هر ساحت و در هر لایه از لایه‌های مناسبات اجتماعی، عدالت و بی‌عدالتی مصداق پیدا کرد، بار و توان اخلاقی آن -بی‌هیچ تفاوتی- تکالیف و وظایفی را بر عهده می‌آورد و جانب موضوعی عدالت قابل تقیید و تقلیل و محدودسازی نیست.

آنچه در ضمن رکن موضوعی مورد اشاره قرار گرفت، در واقع مشتمل بر ثمره و خروجی کاربردی این نظریه نیز هست. زیرا پذیرش این مطلب که عدالت، ارزشی اخلاقی است، در کنار پذیرش خوبسند و ذاتی و مطلق بودن این ارزشمندی، زمینه‌ساز پذیرش فراگیری موضوعی عدالت از حیث قدرت و توان اخلاقی و الزام‌آوری آن است. این فراگیری، عدالت اجتماعی را محدود و منحصر به عرصه‌ها یا جنبه‌های خاصی از مناسبات اجتماعی نخواهد کرد.

نتیجه‌گیری

موضوع این مقاله، صورت‌بندی «نظریه‌ی ارزش اخلاقی فراگیر و خودبسندگی عدالت» بود. اهمیت این تحقیق را می‌توان در ارتباط با فقدان نظریه‌ای منسجم و کلان‌نگر در باب عدالت توضیح داد و ضرورت آن را در فائق آمدن بر این خلاء روشن کرد. این خلاء که در دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه‌ای ریشه دارد و از تقلیل عدالت اجتماعی به عدالت توزیعی در قالب اقسام رهیافت‌های «نتیجه‌گرایانه»، «رویه‌گرایانه» و «نفع‌انگارانه» آن برمی‌خیزد. در اساس، مرهون غفلت و عدم تأمل در مباحث بنیادین عدالت‌پژوهی است. توجه به این نقیصه را برای نمونه می‌توان در آثار ریچارد هیر نیز مشاهده کرد. وی بر نظریه‌ی عدالت جان رالز خرده می‌گیرد و معتقد است که رالز صرفاً به «روش‌شناسی فلسفی» و «طرح پرسش‌های هنجاری و اخلاقی» در باب عدالت پرداخته و از وجه «تحلیل مفاهیم ارزشی و اخلاقی» و «روش‌شناسی اخلاقی» غافل شده است. راه فائق آمدن بر این نقیصه، پرداختن به مباحث پیشا اصول عدالت است؛ مباحثی که از نظر نگارنده نشان می‌دهد «ارزش عدالت»، فراتر از نتایج و پیامدهای کاربردی آن در زندگی اجتماعی است. نظریه‌ی «ارزش اخلاقی فراگیر و





خودبسنده‌ی عدالت» ضمن بهره‌مندی از سه رکن اصلی، این تقریر از عدالت را بازنمایی می‌کند که به سبب ارزشمندی ذاتی و مطلق عدالت، قدرت الزام‌آوری آن محدود به توزیع عادلانه منابع و امکانات طبیعی یا درآمد و رفاه و مانند آن نیست و در هر زمینه و عرصه و لایه‌ای از لایه‌های روابط اجتماعی که عدالت و بی‌عدالتی موضوع و مصداق پیدا کند، التزام و تعهد به آن لازم است.

این نظریه بر سه رکن اصلی استوار است:

در رکن نخست یا «رکن مفهومی نظریه»، بر وجود معنای واحد و یکسان، در عین گسترده‌بودن مصادیق عدالت توجه شد و تصریح گردید که فهم و درک ما از این واژه به دلیل تنوع و گستردگی کاربری و استعمال آن، متفاوت و متباین نخواهد شد. زیرا اگرچه مفهوم عدالت، مفهومی بسیط است و درک و انتزاع آن، از مناشی و خاستگاه‌های متنوع و متکثری امکان دارد، اما هیچ‌کدام از تعابیر متنوع و مختلف از عدالت، داخل در حریم معنایی و مفهومی «عدالت» نیستند و هر یک از آن‌ها به جهت و حیثیت و خاستگاهی اشاره دارند که می‌تواند منشا انتزاع و مایه‌ی درک مفهوم عدالت قرار گیرد. بنابراین، هرگز نباید میان مفهوم عدالت (که مفهومی بسیط و مشترک معنوی است) و منشا و خاستگاه انتزاع این مفهوم (که متکثر و متنوع است)، خلط کرد و مفهوم عدالت را به یکی از این مناشی و جهات انتزاع گره زد. در نتیجه می‌توان گفت که اگر اختلافی در بحث عدالت هست، در مفهوم عدالت و مناشی و خاستگاه‌های آن نیست، بلکه در جهات محتوایی و تطبیق این عناوین و جهات بر مورد و مصداق است که اختلاف رخ می‌دهد.

رکن دوم یا «رکن ارزشی» این نظریه شامل سه ادعای مهم در رابطه با مطلوبیت و ارزشمندی عدالت بود. یعنی اولاً مطلوبیت عدالت، مطلوبیت «ارزشی و اخلاقی» است، نه «فردی» و «کارکردی»؛ انسان با درک شهودی و ارتکازی، تفاوت میان ارزشمندی عدالت با دیگر ارزش‌مندی‌های فردی و سوژکتیو و کارکردی را درک می‌کند. ثانیاً این ارزشمندی، منتسب به خود عدالت است و به‌واسطه‌ی مطلوبیت امر دیگری نیست که عدالت ارزشمند شده باشد؛ شبیه «ذاتی باب برهان» که بدون نیاز به وساطت امری و به‌صرف فهم عادلانه‌بودن چیزی، الزامی و خوب و ارزشمندبودن آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد. بنابر این رکن، دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر «بالغیربودن» حسن عدالت و دیدگاه استاد مصباح یزدی مبنی بر «ضرورت بالقیاس الی الغیر» دانستن مطلوبیت و بایستگی عدالت مورد نقد قرار گرفت. ثالثاً ارزشمندی عدالت، مطلق و غیرمشروط است؛ یعنی این‌گونه نیست که عدالت در

برخی شرایط و زمینه‌ها مطلوبیت خود را از دست بدهد، بلکه در هر شرایط و هر زمان و مکانی که عدالت مصداق پیدا کند، ارزشمندی و مطلوبیت آن نیز برقرار است. نهایتاً، در رکن سوم که «رکن موضوعی نظریه» بود، به نقد اجمالی رهیافت‌های «نتیجه‌گرایانه»، «رویه‌گرایانه» و «نفع‌انگارانه» پرداختیم و روی این مطلب تاکید نمودیم که دامنه‌ی موضوعی عدالت به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، بسیار گسترده است و ابعاد گوناگونی را دربر می‌گیرد؛ لذا هم‌سنگ‌انگاری «عدالت اجتماعی» با «عدالت توزیعی»، با هر گستره و میدانی که برای عدالت توزیعی قائل باشیم، نمی‌تواند تمامی ظرفیت‌های الزام‌آور و توان اخلاقی عدالت را پوشش دهد.



منابع

- ابن مسکویه. (۴۳۷ق). تهذيب الاخلاق. (س.ح، مؤمنی، محقق). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، م. (۱۳۸۴). بنیاد اخلاق. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. (ج.۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- Hare, R. (1989). Rawls' theory of Justice. In: *Reading Rawls*. (Norman, Daniels, editor). Stanford university press.
- Plant, R. (1991). *Modern political thought*. New Jersey: Blakwell.



References

- Hare, R. (1989). Rawls' theory of Justice. In D. Norman (Ed.). *Reading Rawls : critical studies on Rawls' A theory of justice* (pp. 81-107). Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Ibn Miskawayh, A. (1437 AH). *Tahdhīb al-akhlāq*. S. H. Momeni (ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1378 Sh). *Āmūzish falsafī*. Vol. 1. Tehran: International Publishing Company of Islamic Development Organization.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1384 Sh). *Bunyād akhlāq*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Plant, R. (1991). *Modern Political Thought*. New York: Wiley-Blackwell.

