

افلاطون و راولز: عدالت در فرد یا در جامعه^۱

محمدجواد موحدی^۲

پژوهشگر گروه اخلاق کاربردی، پژوهشگاه قرآن و حدیث (نویسنده‌ی مسئول)

سعید بینای مطلق

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

چکیده

مفهوم عدالت، آن‌گونه که در کتاب جمهوری آمده است، برای افلاطون، مفهومی انتزاعی و زاینده ذهن است که سقراط با استفاده از روش مامایی‌اش می‌کوشد تا آن را خلق کند. در واقع، افلاطون اگرچه بحث راجع به عدالت را از منظر بیرونی آغاز می‌کند، اما غرض اصلی او، بررسی تمام‌نمای ساختار درونی نفس انسان است و به دنبال آن بررسی طبقات اجتماعی، تا بدین وسیله ماهیت عدالت را روشن کند. در مقابل، راولز به واقعیت‌های جامعه نظر دارد و شرایط اقتصادی و اجتماعی کنونی جوامع برای او حائز اهمیت هستند. راولز در دو کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» و «عدالت به مثابه انصاف»، ماهیت عدالت را با توجه به واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی جوامع مورد بررسی قرار می‌دهد و نگاه او به عدالت، به مراتب کمتر از نگاه افلاطون، جنبه روان‌شناختی دارد. در این مقاله از یک سو، مزایای مفهوم «عدالت به مثابه انصاف» راولز را با مزایای مفهوم عدالت نزد افلاطون مقایسه می‌کنیم و از سوی دیگر، بررسی خواهیم کرد که آیا راولز نیز مانند افلاطون به تحلیل سه جزئی از عدالت پرداخته است و یا اینکه می‌توان از نظریه او راجع به عدالت چنین تحلیلی را اتخاذ کرد؟

واژه‌های کلیدی: عدالت، فرد، جامعه، برابری، آزادی.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۵/۲۹ تأیید نهایی: ۹۳/۸/۲۷

^۲ - E-mail: Movahedi@hadith.net

مقدمه

وجود یا فقدان عدالت در جوامع سرمنشأ ایجاد فضایل و رذایل اخلاقی، آرامی و ناآرامی، نظم و هرج و مرج اقتصادی و اجتماعی است و این خود ضرورت پرداختن به مسئله‌ی عدالت را دوچندان می‌کند. یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های افلاطون و راولز نیز مسئله‌ی عدالت (δικαιοσύνη) (Justice) است که آن را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهند. افلاطون در رساله جمهوری، درصدد است تا ماهیت عدالت راستین را آشکار کند و فرد عادل (δικαιος) را که وجود او برای آرمان‌شهر ضروری است، معرفی نماید. برای این کار افلاطون نخست به تعاریف رایج و ظاهری از عدالت اشاره می‌کند و همه آن تعاریف را به نفع عدالت راستین کنار می‌گذارد. او سپس، به تحلیل سه جزئی جامعه و نفس می‌پردازد تا از این رهگذر، بتواند خلق و خو و روان فرد عادل را بازشناسد و فرد عادل را معرفی نماید. راولز نیز در کتاب خود تحت عنوان نظریه‌ی درباره‌ی عدالت (A Theory of Justice) که راجع به فلسفه سیاسی است، به مفاهیم متنوع عدالت سیاسی در سنت فلسفی اشاره می‌کند و آنها را با شرایط منصفانه و برابر شهروندان، که در وضعیت تصمیم‌گیری قرار گرفته‌اند، تطبیق می‌کند. در واقع، راولز به وضعیتی اشاره می‌کند که کاملاً متفاوت از وضعیت عادی و روزمره ما در جهان و در کنار سایر موجودات است. در وضعیت عادی، اندیشه‌ها و عقاید ما هرگز از پیش‌داوری و مفروضات قبلی آزاد نیستند؛ اما در وضعیت اصلی (Original Position)، وضعیتی که مفروض راولز است، مفهوم عدالت برای اشخاص، به عنوان کسانی که تصمیم‌گیرنده هستند، بهترین مفهومی است که در جامعه آنها جلوه‌گر می‌شود. «مفهوم وضعیت اصلی، از این جهت اهمیت دارد که به شرایط برابر و منصفانه‌ای اشاره دارد که به اشخاص در تصمیم‌گیری‌های بی‌طرفانه و منصفانه یاری می‌کند» (Rawls, 1999, 15-16). علاوه بر این، «اشخاصی که در وضعیت اصلی قرار می‌گیرند، همگی به اتخاذ تصمیمی مشابه اقدام می‌کنند و عدالت را بهترین مفهوم می‌دانند» (Ibid, 120). به عبارت دیگر، افراد در چنین وضعیتی، تحت شرایط منصفانه و برابر قرار دارند و بنابراین، تصمیمی مشابه اتخاذ می‌کنند و برای آنها مفهوم عدالت و عمل به عدالت، بهترین چیزی است که فراروی خود خواهند دید. در حقیقت، اشخاص در وضعیت اصلی که تحت شرایط برابر و منصفانه هستند، مفهوم عدالت، یعنی، عدالت به مثابه انصاف را، بهترین مفهوم و عقلانی‌ترین مفهوم عدالت سیاسی می‌دانند که به انتخاب آن دست می‌زنند.

در این مقاله از یک سو، مزایای مفهوم عدالت به مثابه انصاف راولز را با مزایای مفهوم عدالت نزد افلاطون مقایسه می‌کنیم و از سوی دیگر، بررسی خواهیم کرد که آیا راولز نیز مانند افلاطون به تحلیل سه جزئی از عدالت پرداخته است و یا اینکه می‌توان از نظریه او راجع به عدالت چنین تحلیلی را اتخاذ کرد؟

۱- بررسی و تحلیل عدالت از منظر افلاطون و راولز

الف: افلاطون

ما از مفهوم عدالت نزد افلاطون تا آن اندازه بحث می‌کنیم که به ساختار بنیادی جامعه مربوط است و عدالت را بر حسب اصول و قواعدی معین می‌کنیم که در محتوا با اصول عدالت راولز تا حدی متفاوت باشند.

نخستین اصل عدالت برای افلاطون، آن گونه که با حفظ امکان ارتقای خیر فردی در جامعه مرتبط است و اصل دوم، آن گونه که با افزایش این خیر در ارتباط است، به قرار زیر می‌باشند:

۱- هر عضو جامعه، نیازمند ایفای نقشی در طبقه اجتماعی خود است و این نقش، توسط سرشت و استعداد فرد معین می‌شود (Plato, 1992, 434).

۲- نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به نحوی شکل گرفته‌اند که نسبت به اعضای جامعه در تقسیم سود، براساس تمایز طبقه اجتماعی آنها، تبعیض قائل می‌شوند و بنابراین، مزایای به دست آمده از نابرابری اجتماعی، مستقیماً مربوط به سرشت طبیعی افراد در طبقه اجتماعی خودشان می‌شود (See: Ibid, 435).

مراد از سرشت طبیعی افراد، سرشتی است که در اثر غلبه یکی از نیروهای سه‌گانه‌ی نفس - عقلانی، شجاعت و خویشتن‌داری ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$, $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma$ and $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\nu$) - در افراد بروز می‌کند و هر فرد بسته به سرشت طبیعی خود، در یکی از طبقات سه‌گانه جامعه قرار می‌گیرد و به ایفای نقش مرتبط با سرشت طبیعی خود می‌پردازد. علاوه بر این، برای افلاطون نوعی ارتباط ضروری بین طبیعت و سرشت افراد و خیر آنها وجود دارد؛ چون طبیعت و سرشت هر شخص بیان‌کننده خیر او

نیز می‌باشد. این ارتباط، یک ارتباط دوری است و به ما در فهم دو اصل افلاطون که در فوق اشاره شد نیز یاری می‌کند.

اصل نخست در کتاب چهارم جمهوری آمده است؛ جایی که سقراط بیان می‌کند: «در جامعه هر کس باید به یک کار مشغول باشد، کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است» (Ibid, 433a). این اصل بیان‌کنندهٔ چارچوب ساختار بنیادی جامعه است؛ اما، اینکه افراد بر اساس این اصل، چگونه از هم متمایز می‌شوند و در طبقات اجتماعی خاص خود به ایفای نقش می‌پردازند، هنوز روشن نیست.

اصل دوم در کتاب سوم و چهارم جمهوری آمده است. در کتاب چهارم جمهوری، سقراط بیان می‌کند که «هر چند ممکن است به تلقی ما از طبقهٔ اجتماعی سپاهیان اعتراض شود» (Ibid, 419a)، اما جامعه به طور کلی، به گونه‌ای نظم یافته که نابرابری طبقهٔ اجتماعی سپاهیان با دیگر طبقات اجتماعی در برخورداری از سعادت، با توجه به منافی که از آن برخوردارند، جایگزین می‌شود (See: Ibid, 421). به عبارت دیگر، هر فرد در جایگاه خود در طبقه‌ای که قرار دارد به ایفای نقش خود می‌پردازد و بسته به نقشی که ایفا می‌کند از مزایا و حقوق متناسب با آن نقش بهره‌مند می‌گردد؛ نظم اجتماعی موجود در جامعهٔ افلاطونی، ایده‌آلی است که او فرا روی خود قرار می‌دهد؛ سپاهیان، پاسداران و پیشه‌وران، هر کدام در جامعهٔ افلاطونی طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند که هر فرد در طبقهٔ اجتماعی خود از حقوق و مزایا و سعادت که به دست می‌آورد، راضی است؛ این رضایت افراد، هرچند رضایت درونی نباشد، با این حال عین عدالت است و چنین جامعه‌ای عادل است.

نکته‌ای که باید به آن اشاره شود، این است که هرچند افلاطون می‌کوشد تا نگاهی واقع‌بین به عدالت در جامعه داشته باشد، اما در تدوین اصول عدالت به نظر می‌رسد چنین نگاهی را کنار می‌گذارد؛ اصولی که با واقعیت‌های جامعه منطبق نیستند. به عبارت دیگر، افلاطون، چارچوبی انتزاعی از نظم اجتماعی و سیاسی جامعه ارائه می‌کند که واقعیت‌ها را نیز دربرمی‌گیرد. بنابراین افراد در وضعیت اصلی، چون در پشت حجاب جهل قراردارند، نمی‌توانند جزئیات جامعهٔ عادل را که افلاطون معرفی می‌کند، بدانند و حتی زیستن در چنین جامعه‌ای را برگزینند؛ آنها صرفاً این اصول را با توجه به ساختار بنیادی جامعه، اگر موجب ارتقای خیر آنها شود و عقلانی‌ترین انتخابی باشد که بتواند به علائق آنها یاری رساند، برمی‌گزینند.

ب: راولز

مفاهیم حجاب جهل، عقلانیت، ایده خیر و ایده ساختار بنیادی جامعه از جمله مفاهیم مهمی هستند که برای فهم چگونگی تصمیم گیری اشخاص در وضعیت اصلی، ضروری می‌باشند.

حجاب جهل، لفافه‌ای تخیلی است که همه اشخاص را در وضعیت اصلی فرامی‌گیرد. «حجاب جهل، مانع دسترسی افراد به آن حوزه‌های معین از معرفت‌شان می‌شود و این سبب می‌شود که از ایجاد منافع به وسیله دیگر اعضای جامعه جلوگیری شود؛ درحالی که شرایط منصفانه و برابر در وضعیت اصلی، هنوز حفظ شده‌اند» (Rawls, 1999, 112). «به خصوص حجاب جهل مانع از آن می‌شود که اشخاص، حقایق معینی را فراگیرند- و این شاید شامل امیال، شخصیت و عقاید شود و حقایق راجع به جامعه» (Ibid, 118-9). درحالی که «به آنها اجازه می‌دهد، حقایق کلی را بیاموزند که در تصمیم‌گیری یاریشان می‌کند- برای مثال، حقایق روان‌شناختی کلی درباره تمایل طبیعی انسان‌ها به بدی» (Ibid, 119).

عقلانیت، در اشخاص سبب می‌شود که اعمال و تصمیماتشان محدود شود. «افراد در وضعیت اصلی، صرفاً براساس شیوه‌هایی عمل می‌کنند که عقلانیت آنها به تمایلاتشان کمک می‌کند و آنها تنها در صورتی با دیگران همکاری و توافق خواهند داشت که این همکاری و توافق سبب شود که علائق آنها ارتقا یابد» (Ibid, 123-5). بنابراین، «اشخاص در وضعیت اصلی، هر حقیقت خاصی را در مورد خودشان نمی‌توانند بدانند؛ چون در پشت حجاب جهل قرار دارند، اما آنها می‌دانند که ایده‌ای از خیر را در ذهن خود دارند و آن ایده‌ای است که براساس آن همه علائق آنها- و مخصوصاً علائقی که مهم‌ترین علائق در زندگی آنها می‌باشند- شکل گرفته است» (Idem, 2001, 19). پس چون افراد به شیوه‌هایی عمل می‌کنند که عقلانیت به علائق آنها یاری می‌رساند، اشخاص در وضعیت اصلی، تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند که به تکمیل و ارتقای خیرشان یاری می‌رساند.

یکی دیگر از مفاهیم حائز اهمیت وضعیت اصلی، ایده ساختار بنیادی است. این که افراد در وضعیت اصلی به ارزیابی مفهوم عدالت بپردازند، یک نظریه سیاسی کامل که همه روابط اجتماعی را توصیف کند، نیست، بلکه صرفاً مفهومی است که با توصیف ساختار بنیادی جامعه از آن نیز بحث شده است (Ibid, 11).

ساختار بنیادی جامعه را، آن‌گونه که راولز توصیف می‌کند، «نظم مؤسسات اصلی اجتماعی و سیاسی، در یک نظام یکپارچه اجتماعی، معین می‌کنند» (Ibid, 10). علاوه بر این، راولز معتقد است که مفهوم عدالت، نمی‌تواند به طور واضحی به این پرسش پاسخ دهد که چگونه نظم اجتماعی برپا می‌شود، اما این مفهوم چارچوبی از اندیشه را خلق می‌کند که در این چارچوب فرد می‌تواند به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهد (Ibid, 12). همچنین وقتی که ما از مفهوم عدالت نزد افلاطون بحث می‌کنیم، در واقع از یک نظریه سیاسی کامل که در جمهوری وجود دارد، بحث نمی‌کنیم، بلکه تا آنجا که به ساختار بنیادی جامعه آرمان‌شهر در جمهوری مربوط است، بحث می‌کنیم. اکنون، چون مفهومی از عدالت را صرفاً با توجه به ساختار بنیادی جامعه بحث کرده‌ایم، باید نیاز مفهوم عدالت را به ساختار بنیادی جامعه نشان دهیم.

عدالت نزد راولز، از دو اصل تشکیل شده است: «اصل آزادی» و «اصل برابری». بنابر اصل اول، «هر فرد باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد، برخوردار گردد» (Ibid, 42).

این در حالی است که اصل دوم، «اصل برابری»، به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی اشاره دارد که «باید به گونه‌ای تنظیم گردند که الف) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها به روی همه باز باشند. ب) بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین افراد برسانند» (Ibid, 42-3).

اما این اصول به افراد در وضعیت اصلی چگونه سود می‌رسانند؟ اصل برابری، برای هر فرد در وضعیت اصلی، حقی را برای ارتقا خیرش قائل است. به عبارت دیگر، افراد در وضعیت اصلی به طور برابر حق این را دارند که به کامل کردن خیر خود یاری رسانند.

اصل دوم نیز به افراد در وضعیت اصلی، جهت افزایش خیرشان یاری می‌رساند. به این ترتیب که نابرابری‌ها سبب می‌شوند که افراد از عناوین و وضعیت‌های خاص برخوردار شوند و لذا سرمایه‌ها به طرف آنها سرازیر شوند.

طبق اصل دوم راولز، جامعه به گونه‌ای نظم یافته است که هر کس خود را در وضعیتی می‌یابد که باید به افزایش خیر خود یاری رساند و در همان حال افراد میل دارند تا منصب‌هایی را

اشغال کنند که سود نابرابر و غیرمنصفانه به آنها می‌رساند، ولی در انتخاب چنین منصب‌هایی، همه از فرصت برابر و منصفانه برخوردارند.

اصل برابری در نظریه عدالت راولز تقریباً همان نقشی را بازی می‌کند که افلاطون در کتاب جمهوری به آن اشاره کرده است. افلاطون در کتاب جمهوری معتقد است که هر کدام از افراد بنا به سرشت و استعداد خود در یکی از طبقات سه‌گانه (پاسداران، سپاهیان و کارگران) جای می‌گیرند و اگر تنها به وظایف خود عمل کنند و در وظایف دیگران مداخله نکنند، در چنین جامعه‌ای عدل برقرار است و می‌توان چنین جامعه‌ای را جامعه‌ای عادل نامید (Plato, 1992, 434). بر اساس اصل عدالت راولز نیز همه افراد از فرصت و شرایط برابر در تصرف مناصب برخوردارند. بنابراین کسانی که توانایی آن را داشته باشند که چنین منصب‌هایی را اشغال کنند، عین عدالت خواهد بود که از حقوق و مزایای بیشتری نسبت به دیگر افراد جامعه، که توانایی برخوردار از این مناصب را نداشته‌اند، بهره‌مند گردند. در واقع، هر کس بر اساس توانایی خود که برآمده از سرشت او می‌باشد، می‌تواند (یا نمی‌تواند) از وضعیت و منصب والاتری نسبت به دیگران برخوردار شود و در نتیجه، نان توانایی خود را بخورد.

ج: مقایسه منظر افلاطونی و راولزی به عدالت

نخستین اصل عدالت در افلاطون، بیانگر این است که هر شخص در جامعه همان نقشی را ایفا می‌کند که مطابق استعداد و سرشت و طبیعت اوست؛ ایفای چنین نقشی، عادلانه‌ترین عملی است که هر فرد در طبقه اجتماعی خود انجام می‌دهد. بنابراین وضعیت اجتماعی هر فرد به گونه‌ای است که خیر او در آن است. یعنی خیر او در این است که در همان طبقه اجتماعی خود و به همان حرفه متناسب با استعداد خود مشغول باشد و از مداخله در کارهای دیگر و طغیان در برابر دیگر طبقات اجتماعی خودداری کند. در واقع، افلاطون می‌خواهد بگوید که عمل به وظایف و عدم مداخله در وظایف دیگران، نوعی احترام به شخصیت اجتماعی خود و دیگران است و چون از پسندیده‌ترین اعمال است، می‌توان آن را نیز عملی عادلانه دانست (حاکمی از گره خوردن اخلاق و سیاست نزد افلاطون). پس، هر فردی با عمل به وظایف خود در طبقه اجتماعی که در آن قرار گرفته است، امکان افزایش و ارتقای خیر خود را در آن طبقه اجتماعی، افزون‌تر می‌کند.

پس در کل می‌توان از اصل نخستین افلاطون، چنین نتیجه گرفت که مطابق آن، نه تنها خیر فرد در آن است که در طبقه اجتماعی خود بماند و به حرفه‌ی متناسب با سرشت خود

مشغول باشد، بلکه همچنین، از آنجا که سرشت هر فرد با طبقه اجتماعی‌ای که در آن قرار گرفته است یکسان است، حفظ نقش و جایگاه در هر طبقه اجتماعی، امکان حراست و تأمین کردن خیر افراد را دربردارد.

طبق اصل دوم افلاطون، اعضای جامعه دارای سرشت‌های متفاوت و گوناگون هستند و طبق سرشت خود، در یکی از طبقات سه‌گانه‌ی جامعه جای می‌گیرند. هر فرد نیز علائق و نیازهای خاص خود را دارد. برای مثال، علائق و نیازهای یک پیشه‌ور کاملاً متفاوت با علائق و نیازهای یک سپاهی است. در نتیجه، خواه ناخواه، هر عضو جامعه نوعی نابرابری با دیگر اعضای طبقات اجتماعی را می‌پذیرد؛ چرا که علائق، نیازها و سرشت متفاوت از یکدیگر دارند و این تفاوت، سرمنشأ نابرابری افراد در برخورداری از منافع و مزایا و... در جامعه می‌شود. (See: Ibid, 1-420). در واقع، جامعه افلاطونی دارای چنین نظمی است و بدین گونه طرح ریزی شده است. پذیرفتن آن، احترام به عدالت است و نپذیرفتن آن، نوعی ظلم و ظالم بودن به حساب می‌آید.

بنابراین می‌توان گفت که مفهوم عدالت نزد افلاطون با مفهوم عدالت به مثابه انصاف نزد راولز از این جهت می‌توانند مشابه باشند که هر دو برای هر عضو جامعه، امکان تحقق و افزایش خیرشان را مسلم فرض می‌کنند. پس افراد در وضعیت اصلی نیز دلیل عاقلانه و خوبی برای انتخاب و برگزیدن مفهوم عدالت و ترجیح دادن آن بر سایر مفاهیم دارند.

حال، شاید این پرسش مطرح شود که مفهوم عدالتی که افلاطون و راولز از آن سخن می‌گویند، در واقع، چه چیزی را پیشنهاد می‌کند؟ و آیا این پیشنهاد مطلوب است؟

نخستین اصل راولز، اصل آزادی است. مطابق این اصل، برای هر فرد در جامعه حقی مفروض است و این حق عبارت است از برخورداری از آزادی‌ای که آزادی افراد دیگر را از بین نبرد و به حقوق دیگران احترام بگذارد. در اینجا باید اشاره کرد که چنین آزادی، توسط اعضای جامعه نادیده گرفته نمی‌شود. چون رعایت این حقوق، آنها را در رسیدن به اهداف والا و خیری که دارند، یاری می‌کند. در واقع، اصل برابری و به دنبال آن، آزادی افراد، ابزاری است که به افراد کمک می‌کند تا هر چه سریع‌تر به هدف خود، یعنی حفظ امکان ارتقای خیر، نائل شوند. نگاه به واقعیت‌های زندگی و روابط اجتماعی نیز این حرف راولز را تأیید می‌کند، یعنی وقتی چیزی به اعضای جامعه در رسیدن آنها به اهداف مشروع و اخلاقی و پسندیده یاری کند، همه آن را

می‌پذیرند و مطابق آن عمل می‌کنند. ولی ناسازگاری زمانی پیش می‌آید که بعضی از اعضای جامعه، اهداف نامتناسب را برگزینند و رعایت حقوق و آزادی دیگران را نادیده بگیرند.

نخستین اصل افلاطون نیز برای هر عضو جامعه، مطابق با سرشت و استعداد افراد، طبقه‌ای اجتماعی را معین می‌کند که آن طبقه، تحقق‌بخش خیر کلیه افراد است.

بنابراین هر دو اصل نخست افلاطون و راولز به یک دلیل و آن اینکه امکان تحقق خیر افراد را در جامعه مفروض می‌گیرند، مشابه هستند. پس، هر دو اصل، برای افراد در وضعیت اصلی، به یکسان مطلوب هستند.

دومین اصل راولز، اصل برابری، بیان می‌کند که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای نظم یافته‌اند که به حداقل افراد سود می‌رسد و این در حالی است که شرایط منصفانه و برابری وجود دارد که عمل به آنها، سود را به اکثریت افراد می‌رساند. این اصل نیز به مانند اصل نخست، برای افراد در وضعیت اصلی، ارزشی ذاتی ندارد، بلکه فقط دارای ارزش ابزاری است. مطابق اصل دوم راولز، اعضای جامعه خود را در جامعه‌ای انتظام‌یافته مشاهده می‌کنند که بر اساس آن، هر کدام فرصت برابر و منصفانه‌ای در برخورداری از مناصب دارند، و بر اساس آن مناصب از سودی نابرابر نسبت به دیگر اعضای جامعه برخوردار می‌گردند و بدین نحو، امکان آن را دارند که به ارتقای خیر خود یاری رسانند.

از سوی دیگر، دومین اصل افلاطون مستلزم این است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای باشند که در تأمین نیازها و خیر افراد در سه طبقه مختلف اجتماعی بروز و ظهور یابند.

بنابراین دومین اصل افلاطون شبیه دومین اصل راولز به ارتقای خیر افراد در جامعه مربوط است. یعنی هم در جامعه افلاطونی و هم در جامعه راولزی، هر فرد باید بکوشد تا خیر خود را، یا با صاحب منصب شدن و یا با مهارت کامل پیدا کردن در حرفه‌ای، ارتقا ببخشد. تنها تفاوت اصل دوم افلاطون با اصل دوم راولز این است که مطابق اصل دوم افلاطون، شرایط منصفانه و برابر، تنها برای افراد دارای سرشت یکسان و در طبقه یکسان وجود دارد و نه برای همه افراد در همه طبقات. بنابراین افراد طبقات پایین‌تر جامعه نسبت به افراد طبقات بالاتر جامعه، در مرتبه و مقام، احساس رضایتمندی و خرسندی ندارند و چنین شرایطی، یعنی تفاوت در

طبقه اجتماعی را منصفانه و برابر نمی‌دانند؛ با این حال، به دلیل اینکه چنین نابرابری از سرشت و خوی طبیعی آنها ناشی می‌شود، آن را می‌پذیرند.

در کل می‌توان چنین نتیجه گرفت که هر دو اصل افلاطون و راولز، منجر به افزایش تحقق خیر افراد می‌شوند و از این جهت مشابه یکدیگرند. از آنجا که افراد در وضعیت اصلی، صرفاً انتخاب عقلانی دارند، پس، دلیلی نخواهند داشت که مفهوم عدالت نزد افلاطون یا راولز را بر یکدیگر برتری دهند و یکی را برگزینند (هر دو اصل، بیانگر یک مطلب‌اند).

۲- تحلیل سه جزئی عدالت

الف: افلاطون

سقراط در پی تبیین ماهیت عدالت، نخست از سه شخصیت و جریان با سه سبک گفتاری متفاوت آغاز می‌کند. شخصیت یا جریان اول، کفالوس است. کفالوس، شخصی متحول، متدین و درستکار است و لذا تعریفی را که از عدالت ارائه خواهد کرد، بی‌ارتباط با شخصیت روانی و درونی او نیست. کفالوس، «راست‌گویی و پس دادن مال غیر (ادای دین) را عدالت می‌داند» (Ibid, 331).

شخصیت یا جریان دوم، پولمارخوس است که بر خلاف پدر خود کفالوس، تعریف دیگری از عدالت ارائه می‌کند. پولمارخوس در تعریف عدالت، نظر به روابط و مناسبات اجتماعی دارد و عدالت را این‌گونه تعریف می‌کند: «عدالت عبارت است از نیکی به دوستان و بدی به دشمنان»^۱ (Ibid, 332). پولمارخوس در تعریف خود از عدالت یک نکته اصلی را نادیده می‌گیرد و آن اینکه سقراط در پی تبیین ماهیت عدالت، موضوع را/انسان می‌داند، خواه دوست باشد یا دشمن و این مطلبی است که از سرتاسر رساله جمهوری برمی‌آید. از سوی دیگر، سقراط نظر به ضوابط دارد و نه روابط؛ عدالت و به عدل رفتار کردن (رفتار عادلانه) حقی همگانی است که باید محترم شمرده شود. در تعریف پولمارخوس، ماهیت بدی و نیکی مهم است و نه اینکه هر کدام از این دو در حق چه کسی روا یا ناروا است.

شخصیت یا جریان سوم، ترازیماخوس است که خوی و رفتار خشن و سرکشی دارد. تعریفی که او از عدالت ارائه می‌کند، در واقع بیان‌کننده روابط میان حاکم یا حاکمان با زیردستان است؛ به نظر او عدالت عبارت است از «آنچه برای قوی (اقویا) سودمند است» (Ibid, 338).

به عبارت دیگر، عدل برای قوی سودمند است و برای ضعیف بی‌اثر. مشکل ترازیم‌خوس و یا به عبارتی نقص تعریف او در این است که بدون هرگونه داوری ارزشی، «همه حکومت‌ها را با حکومت استبدادی یکسان می‌پندارد» (Ibid, 338-9) و دموکراسی را با استبداد در عرض هم می‌گیرد. در واقع، او حکومت‌ها را به لحاظ کیفی تقسیم نمی‌کند. در حالی که سقراط نظر به داوری ارزشی دارد و به همین دلیل است که شاید بتوان گفت عدالت، هم برای افلاطون و هم برای ارسطو، نه تنها دارای معنای سیاسی است، بلکه معنای اخلاقی^۲ نیز دارد؛ اگرچه بار معنای اخلاقی آن کمتر از بار معنای سیاسی آن باشد.

به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت که سقراط در کتاب اول جمهوری سعی می‌کند تا واقعیت عدالت سیاسی آن روز آتن را روشن کند، تا بدین وسیله به ماهیت عدالت، عدالتی که مختص آرمان‌شهر است، گام بردارد. در آرمان‌شهر، عدالت دیگر به عنوان امری ظاهری و نتیجه برخی اقدامات و کنش‌های افراد گوناگون (حاکم و...) قلمداد نمی‌شود؛ عدالت فی‌نفسه و برای تک‌تک افراد ارزشمند است و نتایج و تبعات ارزشمندی هم دارد.

در ادامه سقراط برای بررسی ماهیت عدالت، روی به درون نفس آدمی می‌آورد و «نفس» انسان محور بحث از عدالت می‌شود. به عبارت دیگر، از این پس تبیین ماهیت عدالت با وضعیت اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و... فرد ارتباطی ندارد، بلکه مربوط به خصیصه غالب نفس فرد (به معنی کلی کلمه) می‌شود. خصیصه‌ای که سبب می‌شود، هر فرد در جایگاهی از جامعه قرار بگیرد و به ایفای نقش متناسب با آن بپردازد. حتی خلق و خوی افراد نیز تابع این خصیصه غالب نفس فرد قرار می‌گیرد (See: Ibid, 435e). بنابراین، بین فرد و جامعه نوعی ارتباط مستقیم در بحث از عدالت وجود دارد. به گفته سقراط، «حروف منقش بر سنگ نوشته بزرگ‌تر ما را در خواندن متن سنگ نوشته کوچک‌تر یاری می‌کند» (Ibid, 368d) و این تنها در صورتی ممکن است که حاوی پیامی مشابه باشند. سنگ نوشته بزرگ‌تر همان جامعه است و سنگ نوشته کوچک، فرد است؛ پیام مشابه هر دو نیز عدل است، یعنی جامعه عادل و فرد عادل. اطلاق عدل هم به جامعه و هم به فرد، مشخص‌کننده یک ویژگی بسیار مهم است: «اینکه میان جامعه عادل و فرد عادل، از آن حیث که عادلند نباید فرقی باشد، بلکه از این جهت نیز همانند یکدیگرند» (Ibid, 435b).

سقراط به بررسی سه طبقه اجتماعی پاسداران، سپاهیان و پیشه‌وران می‌پردازد و جامعه متشکل از این سه طبقه را در صورتی عادل می‌داند که «در هر یک از سه طبقه اجتماعی، هر

فرد صرفاً به انجام وظیفه خود اکتفا کند و از مداخله در حرفه‌های دیگر بپرهیزد و بدون اینکه شایستگی لازم را کسب کند، خود را در جرگه طبقه اجتماعی بالاتر قرار ندهد؛ به طور کلی، بی‌نظمی و آشفتگی را مایه تباهی جامعه می‌داند» (Ibid, 434).

پس از اینکه ماهیت جامعه عادل مشخص شد، سقراط سعی می‌کند تا آن را با افراد آدمی تطبیق کند و ماهیت عدالت راستین را بیابد. بنابراین شباهت معنایی عدالت را در جامعه و فرد با تقسیم نفس تأیید می‌کند. به عبارت دیگر، در افراد جامعه همان خصیصه روحی غالب است که ما آن جامعه را به آن خصیصه می‌شناسیم. حال این پرسش مطرح خواهد شد که اجزای نفس - یعنی دانایی، شجاعت و خویشتن‌داری - در چه وضعیت یا نسبتی سبب می‌شوند تا فرد، عادل باشد و به عدالت رفتار کند؟ به عبارت دیگر، نسبت میان قوای نفس در فرد عادل چگونه است؟

ویلیامز در توضیح اینکه چرا یک انسان، عادل است و ارتباط آن با عدالت به طور کلی، یعنی چگونگی نسبت قوای نفس و اصل رابطه‌ی فرد و اجتماع، گزاره‌های زیر را می‌آورد:

(۱) اگر هر کدام از عناصر یا قوای نفس به کار خود مشغول باشند،

در این صورت،

(۲) دانایی بر دیگر قوا حکم می‌راند.

به عبارت دیگر، در نفس فرد عادل، دانایی بر دیگر قوا حاکم است و افسار آنها را در دست دارد (Williams, 2006, 110).

زمانی که تناسب میان قوای نفس بدین حالتی که گفته آمد، سبب شود تا فرد برخوردار از آن حالتِ نفس را عادل بدانیم، بنابراین در اینجا پرسشی دیگر مطرح می‌شود که عناصر جامعه، یعنی افراد، در صورت عادل بودن جامعه، چه نسبتی با هم خواهند داشت؟ به عبارت دیگر، نسبت میان افراد در یک جامعه عادل چگونه است؟

به نظر ویلیامز، سقراط در پاسخ به این پرسش از تناظر سه به سه قوای نفس و طبقات سه‌گانه اجتماعی استفاده می‌کند: پایین‌ترین طبقه اجتماعی که بزرگ‌ترین طبقه را تشکیل می‌دهند، پیشه‌وران یا افراد خویشتن‌دار هستند. طبقه میانی از آن افراد برخوردار از روحیه دلیرانه و شجاع یا سپاهیان است و بالاترین طبقه اجتماعی از آن پاسداران است که خصیصه غالب نفس

آنها، دانایی می‌باشد (Ibid, 110-3). همان‌گونه که عنصر دانایی در نفس سبب می‌شود تا امیال بی‌نظم و خودسر کنترل شوند و روحیه‌ای متعادل ایجاد شود، حکمرانی این عنصر در فرد حاکم یا طبقه حاکم سبب می‌شود تا عدالت برپا شود. استعداد و سرشت یا لیاقت و شایستگی افراد به علاوه تفوق دانایی یا انگیزه شجاعت یا انگیزه خویشنداری، سبب می‌شود تا در جامعه در طبقه اجتماعی متناسب با آن خصیصه قرار بگیرند و به ایفای نقش بپردازند.

در کل می‌توان گفت که شباهت شهر(جامعه) و نفس، برای افلاطون دو کارکرد داشت: نخست اینکه ساختار سیاسی جامعه را به ما نشان داد که متشکل از اجزاء(طبقات اجتماعی) و یک کل(طبقه حاکم جامعه) است و در عین حال، کل متأثر از اجزاء است و بدین ترتیب توانست به گونه‌شناسی و تحلیل حکومت‌ها برسد؛ دوم اینکه ساختار روان‌شناختی نفس را برای ما نمایان کرد که متشکل از اجزاء(قوای نفس) و یک کل(نفس فرد) است و بدین ترتیب توانست به طبقه‌بندی انگیزه‌ها در افراد و گونه‌شناسی رفتارها بپردازد (See: Ibid, 115). در واقع، نوعی رفتار(خواه با دانایی، انگیزه شجاعت یا انگیزه خویشنداری همراه باشد) به اثبات می‌رسد و نتیجه سیاسی چنین رفتاری نیز گفته می‌شود. این همان دیدگاه کلی افلاطون است. به عبارت دیگر، افلاطون سعی دارد به نوعی ویژگی‌های خاص روان‌شناختی افراد را با استفاده از شباهت جامعه و فرد و تناظر سه به سه قوا، نشان بدهد و از این رهگذر به غایت سیاسی این شباهت، یعنی تبیین ماهیت عدالت بپردازد.

ب: راولز

تحلیل سه جزئی عدالت نزد راولز گونه‌ای دیگر به خود می‌گیرد. راولز سه مقوله «سودگرایی، شهودگرایی و کمال‌گرایی» (Utilitarianism, Perfectionism and Intuitionism) را مورد نقد و پرسش قرار می‌دهد، تا شاید از این رهگذر، ماهیت عدالت آشکار شود (See: Rawls, 1999, 22). در واقع راولز به مانند افلاطون در کتاب اول جمهوری، این سه جریان فکری را مورد بررسی قرار می‌دهد.

به نظر راولز، دو مفهوم اصلی در اخلاق، مفاهیم «درست» و «خوب» هستند. ساختار هر نظریه اخلاقی به وسیله این که چگونه این دو مفهوم را تعریف و به هم مرتبط می‌کنند، تعیین می‌گردد. اما به نظر می‌رسد، ساده‌ترین شیوه برای برقراری ارتباط بین این دو مفهوم، نظریات سودگرایانه هستند. در نظریات سودگرایانه، خوب کاملاً مستقل از درست تعریف می‌شود و سپس، درست به عنوان آنچه باعث افزایش خوب است، تعریف می‌گردد. در حقیقت، نهادها و

اعمالی درست هستند که بیشتر از هر شوق مهبیای دیگری (یعنی، اعمال و نهادهای دیگر)، بیشترین خیر را فراهم می‌آورند (Darwall, 2003, 254).

به نظر راولز، نظریات سودگرایانه، گیرایی شهودی عمیقی دارند؛ زیرا، ایده‌ی عقلانیت را تجسم می‌بخشند؛ عقلانیت در اخلاق مساوق افزایش خیر می‌باشد؛ در حقیقت، وسوسه‌انگیز است که فرض کنیم، که برای ما امری بدیهی است که اشیاء به گونه‌ای نظم یافته‌اند که به ایجاد بیشترین خیر سوق دارند (Ibid).

در سودگرایی، غایت سودگرا، سود است و محور اصلی آن، انتخاب فرد است. بنابر آنچه گفته شد، می‌توان تا حدودی این نتیجه را گرفت که سودگرا نسبت به عدالت و ایجاد شرایط عادلانه رغبت کمی دارد. شیوه‌ی ارتباط افراد با یکدیگر و برخورد با اصول متنوع برخاسته از امیال عقلانی و انتخاب‌های شخصی، ما را به شهودگرایی می‌رساند.

در فلسفه‌ی اخلاق، نظریات غیر طبیعت‌گرایانه یا شهودگرایانه به نظریاتی اطلاق می‌شود که بر اساس آنها نمی‌توان جملات غیراخلاقی را جایگزین جملات اخلاقی نمود. در شهودگرایی، مفاهیم اساسی اخلاق به صورت بدیهی و با شهود عقلی درک و دانسته می‌شوند (یعنی بی‌نیاز از تعریف و استدلال هستند). پس در شهودگرایی، مراد ما علم و معرفت به حقایق فراعقلی و غیرقابل دسترس نیست، بلکه مراد، شهود اصولی است که حاصل تأمل اخلاقی نیستند و هر فرد بالبداهه و بدون دخالت هیچ‌گونه معیار اخلاقی آنها را در موقع انجام اعمال نزد خود مجسم می‌کند. شهودگرایی راولز دو جزء دارد: نخست، اصول اولیه‌ی بدیهی و دوم، عدم وجود قواعد و معیارهای اخلاقی در ارزیابی اعمال (See: Rawls, 1999, 34). در شهودگرایی نیز تا حدودی می‌توان این نتیجه را گرفت که شهودگرا بیش از سودگرا به عدالت و ایجاد شرایط عادلانه توجه دارد. پرسش از نحوه و عمل کرد شهود، ما را به کمال‌گرایی می‌کشاند.

در فلسفه‌ی اخلاق، نظریات غایت‌گرایانه بسته به این‌که چگونه مفهوم خیر (خوب) را تعریف می‌کنند، انواع مختلفی دارند. اگر خیر را به معنی تحقق تعالی انسان بدانیم، به کمال‌گرایی (Perfectionism) می‌رسیم. اگر خیر را لذت تعریف کنیم به لذت‌گرایی (Hedonism) و اگر سعادت تعریف کنیم به سعادت‌گرایی (Eudaimonism) می‌رسیم (Darwall, 2003, 255). اما، مراد راولز از کمال‌گرایی، کمال و یا ایده‌آل مطلق که اصل و غایت همه‌ی امور باشد، نیست؛ بلکه مراد او، نوعی کمال یا ایده‌آل است که معیاری در میان سایر معیارهاست و فرد از

طریق شهود ذهنی به آن می‌رسد (Rawls, 1999, 325-7). در کمال‌گرایی، عدالت به عنوان یک ایده‌آل رخ می‌نمایند که افراد عاقل، آزاد و انتخاب‌گر، از طریق شهود به آن می‌رسند و آن را برمی‌گزینند.

جامعه‌ای که راولز اس و اساس آن را عدالت می‌داند، بی‌شباهت با آرمان‌شهر افلاطون نیست؛ در چنین جامعه‌ای، همهٔ افراد، آزادانه و عاقلانه، اصل عدالت و عمل به آن را می‌پذیرند. در واقع، عدالت جامعه‌ای است که جامعهٔ راولزی و به تبع آن کل افراد آزادانه و با اختیار به خود می‌پوشانند تا بدین وسیله خود را از شر بی‌عدالتی در امان نگه دارند. این که همهٔ افراد و به عبارتی کل جامعه، با آغوشی باز از عدالت استقبال می‌کنند، وضعیتی منصفانه و توافقی است که همگان آزادانه آن را پذیرفته‌اند (See: Ibid, 16-7). افراد در این وضعیت منصفانه با زمینه‌های فکری که از آن یاد شد، به عمل و اندیشه می‌پردازند و این «عدالت به مثابه انصاف» است که آن را می‌توان منظری بیرونی به عدالت دانست.

در جامعهٔ راولزی، حقوق و مزایا، وظایف و مسئولیت‌ها به نحو عادلانه و منصفانه تقسیم و توزیع می‌شوند. عدل و انصاف هر دو به وضعیتی اشاره دارند که افراد در آن وضعیت، خود را در جامعه‌ای آرمانی می‌یابند. بنابراین راولز عدالت را صرفاً به جامعه محدود می‌کند و جامعه را عادل می‌داند (Ibid, 7-9). راولز سپس به نهادهای اجتماعی و اقتصادی اشاره می‌کند که به تقسیم و توزیع حقوق و وظایف و مسئولیت‌ها و مزایا می‌پردازند و استخوان‌بندی جامعه را تشکیل می‌دهند (Ibid, 7). در واقع راولز، هم به نهادهای جامعه اشاره می‌کند و هم به خود جامعه؛ جامعهٔ عادل، جامعه‌ای است که نهادهای اصلی آن در تقسیم و توزیع حقوق و مزایا و وظایف، منصفانه و عادلانه رفتار می‌کنند. در اینجا عدالت تا حدودی صیغه و منظری درونی پیدا می‌کند.

یکی از اصلی‌ترین نکاتی که باید همواره در بحث از عدالت آن را مدنظر داشت، این است که عدالت زمانی مطرح می‌شود که بی‌عدالتی و نابرابری وجود داشته باشد و اگر این بی‌عدالتی و نابرابری دارای حامی قدرتمندی هم باشند (خواه عدل برپا باشد خواه بی‌عدالتی، هر دو به قدرت نیاز دارند، اگرچه بی‌عدالتی قدرت بیشتری بخواهد) به گونه‌ای که نتوان در مقابل آن حامی درآمد، عدالت رفته‌رفته محو خواهد شد و بی‌عدالتی لباس عدالت را به تن خواهد کرد. راولز نیز همواره این را که بی‌عدالتی اجتناب‌ناپذیر است و در پرتو آن عدالت و اصول عدالت

مطرح می‌شوند، می‌پذیرد و بنابراین عدالت را صرفاً محدود به جامعه می‌کند و وجه فراملی آن را نادیده می‌گیرد (See: Ibid, 7-8).

نتیجه

به نظر می‌رسد که برداشت افلاطون و راولز از مفهوم عدالت، تا حدی یکسان است؛ زیرا همان‌طور که آمد، هر دو برداشتی یکسان از عدالت را ارائه می‌دهند که به دلایل مشابه نیز هر دو مطلوب هستند. بنابراین بسیار دشوار است که یکی از این دو نظریه را، برتر از دیگری بدانیم.

شاید بتوان عدالت به مثابه انصاف را به عنوان مدلی از جامعه مدرن دانست، که شبیه جامعه مدرن افلاطون است. اما، تفاوت بارز نظریه سیاسی افلاطون و راولز در این نکته است که افلاطون می‌کوشد تا ماهیت عدالت و فرد عادل را براساس قوای نفس او و تطبیق آنها با طبقات سه‌گانه اجتماعی روشن و مشخص سازد؛ اگرچه در کتاب نخست به تعاریف کفالوس، پولمارخوس و ترازیماخوس اشاره می‌کند که در واقع با واقعیت‌های اجتماعی همخوانی بیشتری دارند.

اما راولز از منظری بیرونی به جامعه می‌نگرد و سعی می‌کند، ماهیت عدالت را بر مبنای دو اصل آزادی و برابری روشن و مشخص سازد. برای راولز، همه افراد در وضعیت اصلی، سه خصیصه آزادی، عاقل بودن و انتخاب‌گر بودن را دارند و این سه خصیصه در عرض هم هستند. در حالی که سه خصیصه نفسانی افراد برای افلاطون، چنین نسبتی با هم ندارند و در وضعیت‌های مختلفی نسبت به هم قرار می‌گیرند.

از سوی دیگر، بر خلاف افلاطون که به دنبال فرد عادل است و همان‌طور که گفته شد، صرفاً برای یافتن چنین فردی، محتوای جامعه عادل را موشکافی می‌کند و به جامعه عادل می‌پردازد، راولز به دنبال جامعه عادل است. زیرا همان‌طور که از تعبیر و اصطلاحات او پیداست، به ندرت فردی را می‌توان یافت که عادل باشد، اما مجموع افراد، افرادی که عاقل، آزاد و انتخاب‌گر هستند، می‌توانند جامعه‌ای عادل را بر اساس توافقات اجتماعی و قراردادی پایه‌ریزی کنند و بدین ترتیب، عدالت را از بی‌عدالتی بازشناسند.

در واقع، نگاه راولز به فلسفه سیاسی، جان تازه می‌بخشد و ساختار جوامع امروزی و این‌که چگونه این ساختارها به زندگی و خط مشی فکری ما جهت می‌دهند را روشن‌تر و انضمامی‌تر می‌کند. در نهایت می‌توان گفت، نظریه‌ی عدالت نزد افلاطون، متشکل از دو ساختار سیاسی و روان‌شناختی است. در صورتی که برای راولز، بیشتر جنبه‌ی اقتصادی-اجتماعی دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در اینجا باید به یک نکته توجه کرد و آن اینکه در زبان یونانی دو واژه به معنای دشمن آمده است: $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\iota\omicron\varsigma$ (به معنای دشمن جنگی) و $\epsilon\chi\theta\rho\omicron\varsigma$ (به معنای دشمن در مقابل دوست)؛ بنابراین مراد پولمارخوس در اینجا واژه‌ی دوم است که معنایی عام‌تر از واژه‌ی اول دارد.
۲. شاید بتوان معنای اخلاقی آن را «احترام به حقوق دیگران و پسندیده شمردن این عمل» دانست.

منابع

- Darwall, Stephen. (2003), *Consequentialism*, London: Blackwell Publishing, First Edition.
- Plato, (1992), *Republic*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, First Edition.
- Rawls, John. (1999), *A Theory of Justice*, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, Revised Edition.
-, (2001), *Justice as Fairness*, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, A Restatement.
- Williams, Bernard. (2006), *The Sense of the Past*, Edited and with an introduction by Myles Burnyeat, Princeton and Oxford: Princeton University Press, First Edition.