

**منتقد فهم مصباح از عدالت‌ام**

**گفت‌وگو با احمد واعظی**

**درباره کتاب‌اش بازاندیشی عدالت اجتماعی**

**یاسر میردامادی**





## فردگرایی افراطی با هر ایده‌ای از عدالت اجتماعی نمی‌سازد.

می‌خواستند به جای کتاب تقریباً ۷۰۰ صفحه‌ای قبض و بسط، و نقدهای مفصلش، آن را بخوانند و به صورت مختصر نظریه را فهم کنند. با نوشتن این کتاب به فکر افتادم که ریشه بحث‌های قبض و بسط کجاست، و از آنجا به هرمنوتیک رسیدم. در آن دوره در ایران زیاد در این زمینه قلمی زده و کاری نشده بود؛ مثلاً زمانی که نصر حامد ابوزید برای اولین بار واژه هرمنوتیک را مطرح کرده بود، سال ۱۹۸۱ میلادی و در یکی از مقالات او بود؛ لذا این بحث نو بود و حتی این واژه هم واژه‌ای نو به شمار می‌رفت. من حدود چهار سال و نیم در این زمینه کار کردم و کتاب **درآمدی بر هرمنوتیک** را نوشتم.

**یاسر میردامادی:** کتاب هرمنوتیک و کتاب و سنت از آقای شبستری هم در همین اثنا پدید آمد.

**احمد واعظی:** بله، البته آن اثر با فضای کاری من تفاوت بسیاری داشت؛ چون بحث ایشان بیشتر ناظر به فضای فقه و بحث‌هایی از این دست بود، ولی من به صورت ریشه‌ای‌تر به این بحث پرداختم و به هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش می‌نگریستم. این فعالیت‌ها تا الان ادامه یافته است و همراه یکی از شاخه‌هایی که در آن قلم زده و کار کرده‌ام هرمنوتیک است و حاصل آن کتاب **درآمدی بر هرمنوتیک** در سال ۱۳۸۰، کتاب **نظریه تفسیر متن** در سال ۱۳۹۰، و دو کتاب هرمنوتیک حقوقی و زبان فقه و حقوق در سال ۱۳۹۹ بود.

در اوایل دهه هفتاد، به علت حضور و تدریس در دانشگاه‌ها و فضای قبل از دوم خرداد که فضای اندیشه سیاسی و بحث‌هایی از این دست غلبه فراوانی در محیط دانشگاه داشت، طبعاً در فضای تفکر سیاسی افتادم و بیشتر هم تمرکز خود را مصروف «اندیشه سیاسی» و «فلسفه سیاسی» کردم که تاکنون نیز ادامه یافته است و آثار متعددی در این حوزه فکری منتشر کرده‌ام.

موضوع «عدالت» زیرمجموعه فلسفه سیاسی است که موضوع عدالت و عدالت اجتماعی، با کتاب **نظریه عدالت جان رالز**، عملاً در ربع اخیر قرن بیستم به کانون فلسفه سیاسی مبدل

بازاندیشی عدالت اجتماعی: چپستی، چرایی و قلمرو عنوان کتابی است که احمد واعظی، مدرس و پژوهشگر فلسفه، سال ۱۴۰۱ از سوی بوستان کتاب قم منتشر کرده است. با او درباره کتابش و تلقی او از عدالت، ۶ مرداد ۱۴۰۲، به شامگاه عاشورا، در «مرکز اسلامی منچستر» گفت‌وگو کردم. ساعاتی پیش از گفت‌وگوی ما، هواداران خیزش مهسا جلوی این مرکز تجمع اعتراضی کرده بودند. واعظی در این اثر می‌کوشد از عدالت اجتماعی در مقابل منتقدان لیبرال و اسلامی‌اش دفاع کند. منتقدان لیبرال عدالت اجتماعی می‌گویند که این مفهوم به دولت حداکثری می‌انجامد که دولتی استبدادی است. منتقدان اسلامی عدالت اجتماعی می‌گویند به این مفهوم نیازی نیست، زیرا هر آنچه در شرع آمده حتماً عادلانه است. از نظر واعظی، برای جدی گرفتن عدالت اجتماعی باید هم از لیبرالیسم کلاسیک فاصله گرفت و هم از فقه‌شناسی‌ای که برای عدالت ارزش ذاتی قائل نیست. واعظی معتقد است عدالت ارزش ذاتی دارد، ولی آزادی ارزش ابزاری. درباره این رأی او در انتهای مصاحبه گفت‌وگویی انتقادی بین من و او شکل گرفت. با این حال، واعظی منتقد دیدگاه مصباح یزدی درباره عدالت است. مصباح می‌گوید عدالت تنها ارزش ابزاری دارد و نه ذاتی.

**یاسر میردامادی:** شما در حوزه‌های مختلفی قلم زده‌اید که شامل فلسفه فقه، فلسفه حقوق، فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی و هرمنوتیک می‌شود. آیا چیزی وجود دارد که این حیطه‌ها را همچون نخ تسبیحی به هم پیوند بزند؟

**احمد واعظی:** من در کنار تحصیل حوزوی و علوم اسلامی (فقه، اصول، فلسفه و...) تقریباً از اوایل دهه هفتاد، دو حوزه پژوهشی را اختیار کرده‌ام که نخستین آنها حوزه هرمنوتیک است؛ چرا که آقای دکتر سروش بحث‌های پیرامون «قبض و بسط» را در سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۶۷ مطرح کردند و من در سال ۱۳۶۹ که هنوز جوانی ۲۸ ساله بودم و مجله کیان راه‌اندازی نشده بود، بلکه کیهان فرهنگی منتشر می‌شد، نقدی بر نظریه قبض و بسط نوشتم. پس از آن نقد، در سال ۱۳۷۴، کتابی با نام تحول فهم دین در نقد این نظریه نگاشتم. این کتاب مورد استقبال بسیاری قرار گرفت؛ چرا که بسیار مختصر در ۹۰ صفحه، هفت ادعای اصلی آقای سروش را توضیح داده و نقد کرده بودم. این کتاب بیشتر مورد استفاده کسانی بود که

شد. بنابراین، بحث من در کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی*، به هرمنوتیک ارتباط پیدا نمی‌کند، بلکه به بحث‌های فلسفه سیاسی که دنبال می‌کردم مربوط می‌شود. گفتنی است که در فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، کتاب‌های متعددی نوشته‌ام که از میان آنها می‌توانم به *جان رالز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، منتشر شده در سال ۱۳۸۴، و *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* در سال ۱۳۸۸، و *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی* (تألیف سال ۱۳۹۵) اشاره کنم.

## مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی از محکم‌ترین طرفداران حکومت دینی‌اند.

با این بیان، این دو حوزه با هم تفاوت دارند؛ منتهی جنس مباحث عدالت به شاخه‌های مختلفی چون فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق نیز پیوند می‌خورد و طبعاً کسی که بخواهد از منظر اسلامیت و حتی ناظر به جامعه ایران بحث کند، نمی‌تواند فقه را نادیده بگیرد یا از وجه دینی یا اندیشه اسلامی در قبال بحث عدالت چشم‌پوشد؛ مثلاً کتاب *نظریه تفسیر متن* با اینکه در فضای هرمنوتیک نوشته شده، اما چون قصد داشتیم از منظر خودمان به پرسش‌های بنیادین حوزه هرمنوتیک جواب بدهیم، طبیعتاً با بحث علم اصول، بحث‌های سمانتیک و فلسفه زبان و بحث‌هایی که از منظر فقهی و تفسیری هم مطرح می‌شود، ارتباط پیدا می‌کند. این اقتضای جنس بحث است که به شکلی است که انسان را به بحث‌های مختلف نیز می‌کشاند؛ کما اینکه در کتاب *بازاندیشی عدالت* بحث‌ها در جاهایی از جنس فلسفه اجتماعی می‌شود، در برخی موارد از جنس فلسفه اخلاق و در پاره‌ای موارد، ضلع فلسفه حقوق یا جنبه فلسفه سیاسی غلبه پیدا می‌کند. بنابراین، جنس موضوع عدالت به گونه‌ای است که تک‌وجهی نیست و شخص را به حوزه‌های دیگر هم سوق می‌دهد.

**یاسر میردامادی:** ربط این کتاب با *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* چیست؟

**احمد واعظی:** من اساساً علاقمند هستم که در عرصه‌ای که به‌طور تخصصی وارد می‌شوم، در گام نخست اهم نظریه‌ها و دیدگاه‌های آن حوزه دانشی را فهم و ارزیابی کنم و در گام دوم به

مسائل اصلی و مهم آن عرصه از منظر اسلامی و مبانی مقبول خودمان بنگرم و در مقام طرح پاسخ‌های خود به آن پرسش‌ها و مسائل مهم باشم. از این رو، وقتی به موضوع هرمنوتیک وارد شدم، چون با نگاه دانشی ورود کردم، طبعاً اولین اثر مکتوب من مرور تحلیلی و انتقادی اهم نظریه‌های آن شاخه دانشی بود؛ مثلاً *درآمدی بر هرمنوتیک*، بحث را از هرمنوتیک کلاسیک آغاز کردم تا به هرمنوتیک جدید رسیدم و نظریه‌پردازان اصلی را بررسی و نقد کردم؛ لذا این کتاب نظریه‌محور بود، اما در کتاب *نظریه تفسیر متن*، نه نظریه‌محور، بلکه به صورت مسئله‌محور پیش رفته و بررسی کرده‌ایم که پرسش‌ها و مسائل اصلی کنونی در حوزه هرمنوتیک نظریه تفسیر متن چیست. در اینجا با ابتکاری، کتاب را به این شکل نگاشتم که بخشی از بحث‌ها به چیستی معنا و تفسیر می‌پردازد، شماری به معرفت‌شناسی معنا بازمی‌گردد، و برخی به اخلاقیات معنا (وجوه هنجاری مقوله تفسیر متن). در اینجا با یک تقسیم‌بندی، نظریه و پاسخ خود را به صورت ایجابی به اهم مسائل واقعی حوزه نظریه تفسیر مطرح کرده‌ام. لذا این کتاب برخلاف کتاب *درآمدی بر هرمنوتیک* که اثر نظریه‌محور است، محور بحث‌ها متمرکز بر مسائل است و طبعاً به نقل، نقد و بررسی پاسخ‌های دیگران هم پرداخته‌ایم و پاسخ خود را نیز ارائه کرده‌ایم.

در زمینه عدالت نیز همین‌گونه رفتار کرده‌ام؛ یعنی در سه سالی که در کمبریج تدریس می‌کردم (۲۰۰۲-۲۰۰۵)، همانند زمانی که در حوزه هرمنوتیک فعالیت داشتم، بر نظریه‌پردازان حوزه عدالت اجتماعی تمرکز کردم و کتاب *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت* را به تبیین و بررسی انتقادی در اندیشه‌های نظریه‌پردازان عدالت، از ارسطو و افلاطون تا امروزه (مانند کانت، هیوم، اختیارگرایان و رالز) پرداختم. اما اکنون در کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی* به فضای مسئله‌محور وارد شده‌ام. در موضوع عدالت می‌توان مسائل را به طرق گوناگون تقسیم‌بندی کرد؛ مسائل حوزه عدالت اجتماعی را به سه بخش «چیستی»، «چرایی» و «چگونگی» تقسیم کردم. کتاب *بازاندیشی عدالت اجتماعی* به دو محور «چیستی» و «چرایی» می‌پردازد و بعداً اگر توفیقی دست داد، به فضای «چگونگی» وارد می‌شوم و بررسی می‌کنم که چگونه می‌توان عدالت را مستقر ساخت، عدالت اجتماعی را بر چه پایه‌هایی باید استوار کرد، و پایه و اصول عدالت اجتماعی چیست.

**یاسر میردامادی:** ایده اصلی شما در این کتاب دفاع از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان لیبرال و اسلامی آن است. دفاع شما از عدالت اجتماعی در برابر مخالفان لیبرالی‌اش شما را به ضد فردگرایی (Anti-individualism) می‌کشد، و دفاع از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان اسلامی‌اش، شما را به دفاع از ایده «حسن و قبح ذاتی» می‌کشد. آیا می‌توان از ایده عدالت اجتماعی دفاع کرد بی‌آنکه از فردگرایی لیبرالیستی فاصله گرفت؟

**احمد واعظی:** جمع‌بندی شما نیاز به اندکی توضیح دارد. آری، ایده اصلی این کتاب دفاع از عدالت اجتماعی و ضرورت آن است و توضیح این ایده است که عدالت اجتماعی فراتر از «عدالت توزیعی» قرار می‌گیرد. ایده‌ای که در این کتاب از آن دفاع می‌کنم این است که عدالت اجتماعی بسیار فراتر از صرف توزیع عادلانه برخی از خیرهای اجتماعی (مانند رفاه یا درآمد) است و شامل فرایندها و لایه‌های زیرین مناسبات اجتماعی می‌شود و فقط به فضای توزیع امکانات نمی‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب درصدد آن است که بگوید عدالت از آنچه در اندیشه ماست بسیار فراتر است، و به لحاظ نظری، پشتوانه آن چنان قوی است که اگر بخواهیم به آن التزام پیدا کنیم، باید در بسیاری از لایه‌های زیرین مناسبات اجتماعی هم عدالت بورزیم و عدالت را جدی بگیریم.

اما اینکه می‌گویید در مقابل مخالفان لیبرالی به ضد فردگرایی می‌رسم، تعبیر منصفانه‌ای به نظرم نمی‌رسد؛ چون من معتقدم که هر چیزی جای خود را دارد؛ یعنی نگاه ما صفر و صدی نیست که یا اصلاً فرد را به اسم عدالت اجتماعی منکوب کنیم و یا اگر خواستیم کرامت و حقوق او را در نظر بگیریم، عدالت اجتماعی را نادیده بگیریم. صحیح‌تر آن است که بگوییم ما با ایده لیبرالیسم کلاسیک یا نئولیبرالیسم لیبرترین (اختیارگرایانی مثل نوزیک و هایک) مخالفت داریم که به هیچ‌گونه الگویی از عدالت اجتماعی میدان نمی‌دهند؛ یعنی من را در مقابل مطلق فردگرایی با هر نسخه و ویراستی از آن قرار ندهید، بلکه در برابر فردگرایی متجلی در لیبرالیسم کلاسیک و فردگرایی مبتنی بر بازار آزاد لیبرترین یا اختیارگرایان بنهید؛ چون وقتی خود را ضد فردگرا بنامید، دلالت ضمنی منفی به دنبال دارد که نشان می‌دهد گویی شما اصلاً به حقوق فرد اعتنا ندارید و قصد دارید فردیت را در همه اشکالش نفی کنید، در حالی که ابداً چنین نیست. من در این کتاب به صورت بسیار ایجابی، عدالت و جدی

گرفتن آن را برجسته می‌سازم که در بسیاری از وجوه خود اصلاً فردیت را منکوب نمی‌کند.

**یاسر میردامادی:** می‌توانید یک مثال بزنید که چگونه در این مدل شما فردیت منکوب نمی‌شود؟

**احمد واعظی:** مثلاً اگر عدالت، بازتوزیع ثروت یا تأمین اجتماعی را اقتضا کند، حتی در بازار آزاد سرمایه‌داری، این به معنای ضدیت با فردگرایی نیست، بلکه معنای آن محدود کردن آزادی بی‌حد و حصر اقتصادی است. به بیان دیگر، این غلط است که فردگرایی را به معنای آزادی بی‌حد و حصر در حوزه اقتصاد و حوزه‌های دیگر بدانیم. بله، در این صورت هر کس از عدالت سخن بگوید به معنای ضد فردگرایی است، ولی اگر مسئله عدالت به شکل معقول و منطقی دایره آزادی فردی را در حوزه‌های مختلف مهار کند، نمی‌توان آن را به ضدیت با فردگرایی تعبیر کرد؛ چرا که ضدیت با فردگرایی بار معنایی بسیاری دارد که به شکلی نامعقول برچسب به اندیشه می‌زند. می‌توان گفت که آری، فردگرایی افراطی با هر ایده‌ای از عدالت اجتماعی نمی‌سازد؛ ولی این معناش آن نیست که هر کس مدافع ایده عدالت اجتماعی شد ضد فردگرایی است. آری، ضد فردگرایی افراطی است.

**یاسر میردامادی:** آیا دفاع شما از عدالت اجتماعی در مقابل مخالفان اسلامی‌اش، شما را به دفاع از ایده حکومت دینی می‌کشاند؟

**احمد واعظی:** پاسخ به این سؤال منفی است، و مطلب نیازمند توضیح است. مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی اتفاقاً از محکم‌ترین طرفداران حکومت دینی‌اند که حکومت دینی جامد، نص‌گرا و ظاهرگرا را دنبال می‌کنند؛ مثل سلفیت تکفیری از جریان نوسلفی‌ها که شدیداً مدافع حکومت دینی‌اند. پس اینگونه نیست که اگر کسی از عدالت اجتماعی دم می‌زند، لزوماً طرفدار حکومت دینی باشد که گویی مخالفان اسلامی‌اش مدافع حکومت دینی نیستند.

توضیح اینکه گاهی قصد داریم عدالت اجتماعی را بدون در نظر گرفتن جامعه‌ای که به آن تعلق دارد بحث کنیم، مانند بحث‌ها پیرامون ضرورت عدالت اجتماعی، اما گاهی بحث را در فضای جامعه اسلامی و در بافتار فرهنگ اسلامی مطرح می‌کنیم و این همان کاری است که بنده کرده‌ام. ما می‌خواهیم بگوییم عدالت اجتماعی در فضای لیبرالی و جهان غرب مخالفانی دارد - که ادله آنها را ذکر و بررسی کرده‌ام - اما در فضای اسلامی هم

مخالفانی دارد؛ لذا من به فضای اسلامی آن پرداخته‌ام. اگر بخواهید در چنین فضایی از عدالت اجتماعی دفاع کنید، نمی‌توانید فقه و فرهنگ اسلامی را نادیده بگیرید.

من در این کتاب دو چیز را از هم جدا کرده‌ام؛ بدین معنا که کارکرد عدالت در فقه شیعه را جداگانه مطرح ساخته‌ام و مدد و کارکرد فقه اسلامی برای عدالت را هم به بحث گذاشته‌ام. بنابراین دو بحث جدا از هم داریم؛ بحث در اینکه پذیرش الزام‌آوری عدالت و اصل عدالت چه کارکردی در فقه می‌تواند داشته باشد، غیر از این بحث است که فقه در مقوله استقرار عدالت اجتماعی در جامعه چه نقش و کارکردی دارد. اگر فقه می‌خواهد در خدمت بسط عدالت اجتماعی باشد، هر تلقی‌ای از فقه نمی‌تواند کمک‌کار عدالت اجتماعی باشد. برای نمونه، اگر فقه کاملاً فردی باشد و وظیفه فقیه را صرفاً استنباط حکم شرعی بداند، کجا می‌تواند فقه را در خدمت بسط عدالت در جامعه و تغییر مناسبات اجتماعی موجود، به سمت مناسبات اجتماعی مطلوب قرار دهد؟ اما اگر فقه را ولایی یا حکومتی دیدیم، نه فردی، آنگاه فقه امکان و ظرفیت آن را پیدا می‌کند که در خدمت عدالت قرار گیرد. البته عبارت فقه ولایی یا حکومتی باید به درستی فهم شود که به معنای دیدن فقه در بستر مدیریت و اداره جامعه است که با این نگاه، دیگر نمی‌توان فتوا را عین قانون دانست، بلکه پشتوانه قانون به شمار می‌رود؛ چه بسا فتوایی که وقتی به بستر اداره جامعه می‌روید می‌بینید که نه شرایط اجتماعی اجازه می‌دهد به قانون تبدیل شود و نه شرایط بین‌المللی، بلکه باید تغییرات و اتفاقاتی در شرایط جامعه رخ دهد، یا فتوا باید قبض و بسطی بپذیرد تا توان اداره جامعه را داشته باشد. پس فقه ولایی یا حکومتی یعنی فقهی که در خدمت اداره جامعه قرار می‌گیرد، نه فقه جامدی که در آن جامعه باید ایستا شود و خود را در قالب فقه جای دهد، بلکه به عکس، این فقه است که باید منعطف باشد و بتواند ملاحظات و اقتضات را در نظر گیرد.

پیام من در این کتاب این است که هر تلقی‌ای از فقه نمی‌تواند در خدمت عدالت اجتماعی باشد، بلکه برای برخورداری از عدالت اجتماعی اسلامی، همانگونه که در عدالت نیاز به نظریه‌پردازی داریم، در فقه نیز محتاج نظریه‌پردازی هستیم؛ چون با هر گونه تلقی از فقه نمی‌توان عدالت را محقق کرد. سخن من در کتاب همین است؛ بحث من حکومت دینی نیست، و الا مخالفان اسلامی عدالت اجتماعی - داغ‌تر از بسیاری

از طرفداران حکومت دینی - از حکومت دینی دفاع می‌کنند. پس بحث من در این کتاب حکومت دینی نبود، بلکه تلقی سازگار با عدالت از فقه بود و اینکه کدامین تلقی از فقه نمی‌تواند خدمتی عینی به مقوله استقرار عدالت اجتماعی داشته باشد.

**یاسر میردامادی:** به این نکته بازمی‌گردیم، اما بگذارید پرسش دیگری مطرح کنم. شما آشکارا و به کرات از عینیت‌گرایی اخلاقی (Moral objectivism) در مقابل ذهنیت‌گرایی (Moral subjectivism) دفاع می‌کنید، ولی چنانکه من برداشت کرده‌ام، در مورد واقع‌گرایی (رئالیسم) ساکتید.

**احمد واعظی:** نه، ساکت نیستم، بلکه همانگونه که در بحث عینیت، بین عینیت متافیزیکی و عینیت ارزشی و بین عینیت سمانتیکال (دلالت‌شناختی) تفکیک قائل می‌شویم، در بحث رئالیسم هم به همین تفکیک اعتقاد داریم. گاهی واقع‌گرایی متافیزیکی را مطرح می‌کنیم که با خارجیت و داشتن وجود عینی خارجی مساوی می‌شود. در بسیاری موارد، امر رئال به معنای رئال متافیزیکی نیست، اما واقعی است. به دیگر سخن، واقع اوسع از خارج است؛ برای مثال می‌گوییم «دست حرکت کرد که کلید حرکت کرد»؛ در این مثال، تقدم حرکت دست بر حرکت کلید ترسیم می‌شود که هر چند به لحاظ زمانی هم‌زمانند، اما وقتی کلید در دست شما در داخل قفل حرکت می‌کند، هیچ‌کس نمی‌گوید کلید حرکت کرد که دست هم به حرکت درآمد، بلکه به عکس، می‌گوییم دست حرکت کرد. یعنی عقل ما به تقدم رتبی حرکت دست بر حرکت کلید حکم می‌کند، با اینکه این دو حرکت هم‌زمانند. بنابراین، این تقدم و تأخر واقعی است و امر خیالی، موهوم، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حرکت دست واقعاً مقدم است، اما این واقع، به این معنا که در خارج چهار چیز عینی نداریم، رئال متافیزیکی نیست. ما از حرکت دست، حرکت کلید، تقدم حرکت دست بر کلید و تأخر حرکت کلید از حرکت دست سخن می‌گوییم، ولی در حالی که تقدم و تأخر امر رئال متافیزیکی نیستند، واقعی‌اند و نفس‌الامر دارند. به تعبیر دیگر، هر آنچه عقل ما درک می‌کند، لزوماً عینیت خارجی و مابازاء خارجی ندارد. اگر فوقیت و تحتیت را در نظر بگیریم و بگوییم «گره بالای شیروانی است و شیروانی تحت گره است»، معنایش این نیست که ما در خارج چهار امر عینی ملموس متافیزیکی داشته باشیم، بلکه فوق و تحت انتزاع می‌شوند و عقل ما آنها را درک می‌کند؛ امری موهوم و اعتباری

هم نیستند تا تقدم و تأخر و فوقیت و تحتیت را قرارداد و اعتبار کنیم.

با این توضیح، باید گفت که بنده هم در ارزش‌های اخلاقی (مثل عدالت یا خوبی و بدی) چنین اعتقادی دارم؛ یعنی خوبی، بدی، حسن و قبح اموری‌اند که واقعاً عقل ما آنها را درک می‌کند و کاری مانند قتل نفس محترمه یا ظلم را واقعاً بد و زشت می‌شمارد؛ چنانکه در مثال، دست را بر کلید مقدم می‌داند و واقعاً حرکت کلید را مؤخر می‌فهمد؛ بی‌آنکه این امور را دارای مابازاء عینی خارجی بداند و آنها را مضمول واقع‌گرایی متافیزیکی قلمداد کند.

**یاسر میردامادی:** یعنی واقعاً وجه انتزاع خارجی دارد؟

**احمد واعظی:** یعنی عقل ما این را به‌عنوان امر واقعی شهود می‌کند؛ گرچه موجود عینی نیست و می‌گوییم رئال متافیزیکی نیست، بلک رئال اخلاقی است. در آنجا هم می‌گوییم عینیت اخلاقی دارد، نه عینیت متافیزیکی.

**یاسر میردامادی:** رأی شما با رأی کسی مثل «مک داوُل» که می‌گوید کیفیات اخلاقی مثل کیفیات ثانویه‌اند متفاوت است؟

**احمد واعظی:** بله، کسانی که چنین دیدگاهی دارند، می‌خواهند به‌نوعی عینیت خارجی به ارزش‌های اخلاقی بدهند، ولی این نمی‌شود.

**یاسر میردامادی:** آیا شما منتقد تحلیل علامه طباطبایی از عدالت هستید که آن را در اصول فلسفه به نااخلاقی ابزاری

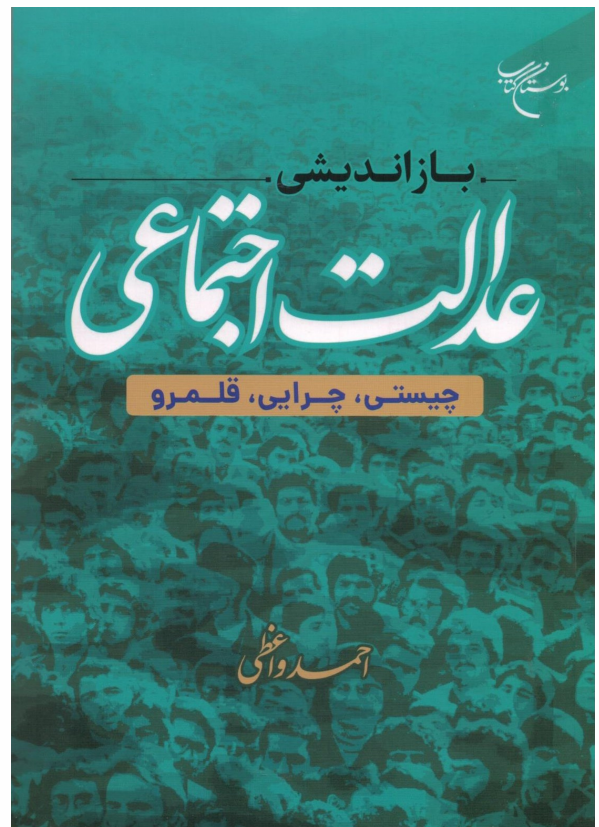
تحلیل می‌کند و حاصل اعتبار عقل عملی می‌داند؟

**احمد واعظی:** من منتقد علامه نیستم. آقای مطهری منتقد ایشان است و من هم کتابی به‌نام *مطهری و عدالت* نوشتم که در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسید و در فصلی از آن بین مطهری و علامه مقایسه کرده‌ام و معتقد شده‌ام که اشکالات آقای مطهری به علامه وارد نیست.

من معتقدم که مرحوم علامه طباطبایی برای امور ارزشی و اخلاقی (باید و نباید اخلاقی و خوب و بد اخلاقی) دو تقریر ارائه می‌دهد: یکی تقریری است که در مقاله «اعتباریات» از اصول فلسفه و روش رئالیسم به آن پرداخته، و دیگری در لابه‌لای تفسیر «المیزان» ارائه گردیده است. نکته ظریف و فنی‌ای که بسیاری به آن دقت نمی‌کنند و من در کتاب «مطهری و عدالت» و در «بازاندیشی عدالت» بررسی کرده‌ام، این است که علامه طباطبایی وقتی در مقاله «اعتباریات» و نوشته‌هایی از این دست، بین مسئله عدالت و نظریه استخدام‌گری انسان پیوند می‌زند، اصلاً در مقام بیان ارزشمندی اخلاقی عدالت به‌عنوان بحث فلسفی نیست، بلکه می‌خواهد بگوید انسان نه به فطرت اخلاقی‌اش، یا به‌تعبیر خود او «انسان به فطرت قدسیه الهیه»، بلکه حتی انسانی در مقام اجتماعی‌اش، انسان در سطح فردیت اجتماعی که فقط قصد زندگی و تأمین نیازهای قوای طبیعی خود را دارد نیز به ضرورت و حسن و بایستگی عدالت می‌رسد.

**یاسر میردامادی:** یعنی آدمی با عقل ابزاری خود هم به عدالت می‌رسد.

**احمد واعظی:** بله، یعنی آدمی با هویت اجتماعی‌اش هم به عدالت می‌رسد. اینجا دیگر موضوع ارزش اخلاقی مطرح نیست، بلکه خواسته‌های قوای طبیعی اوست که حیث استخدام‌گری انسان، او را به اینجا می‌رساند که اگر من برای تأمین مایحتاج و فعلیت بخشیدن به نیازهای قوای طبیعی خود نیاز دارم دیگران را به استخدام درآورم، باید اجازه دهم که دیگران هم چنین رویه‌ای را در پیش گیرند، و الا همکاری اجتماعی بادوام شکل نمی‌گیرد. آقای طباطبایی می‌خواهد بگوید انسان با عقل اجتماعی‌اش هم به عدالت می‌رسد. ایشان در مقاله «اعتباریات» می‌گوید انسان قبل از هر فعل ارادی دو اعتبار



می‌کند: اعتبار خوب بودن آن فعل، و اعتبار بایسته بودن آن فعل.

ایشان در این مقام است، نه در مقام بحث فلسفه اخلاقی راجع به ارزشمندی اخلاقی. به تعبیر من، علامه در مقاله «اعتباریات» بیشتر درباره فلسفه عمل (Action philosophy) بحث می‌کند، نه فلسفه اخلاق. ایشان نمی‌خواهد به پرسش فلسفی درباره چیستی منشأ گزاره‌های اخلاقی و خاستگاه باید و نباید اخلاق و خوب و بد اخلاقی بپردازد؛ ایشان در پی آن است که ثابت کند انسان وقتی می‌خواهد فعل ارادی انجام دهد، این فعل از او صادر نمی‌شود مگر اینکه در رتبه قبل دو اتفاق رخ دهد: یکی اینکه خوب بودن آن کار را اعتبار کند، و دیگر اینکه بایسته بودن آن را اعتبار کند و تا اعتبار «باید» و «خوب» را نیاورد، دست به فعل ارادی نمی‌زند، پس این غیر از آن است که بگوییم بحث اخلاقی می‌کند.

بنابراین، من مخالف علامه نیستم. علامه از کسانی است که در بخشی از آثارش، تفسیر و تحلیل و تعبیری نااخلاقی، نه ضداخلاقی، از بایستگی و خوب بودن عدالت کرده است. اما این حرف نهایی علامه هم نیست، چرا که ایشان سخن پایانی (یعنی تعبیر اخلاقی از عدالت) را در *المیزان* و آثار دیگرش مطرح کرده است.

**یاسر میردامادی:** ولی می‌شود گفت که شما منتقد تحلیل آقای مصباح از عدالت هستید؛ چون ایشان برای عدالت تنها ضرورت بالقیاس (ارزش ابزاری) قائل است.

**احمد واعظی:** بله، چون من به حسن ذاتی عدالت و قبح ذاتی بی‌عدالتی معتقدم، یا به تعبیر دیگر، شهودگرای عقلی‌ام.

**یاسر میردامادی:** در معرفت‌شناسی اخلاق؟

**احمد واعظی:** بله، کانت نیز همین دیدگاه را دارد، و البته به تبیینی متفاوت از آنچه شهودگرایان عقلی مسلمان ارائه می‌دهند، شهودگرای عقلی است؛ یعنی چون شهودگرای عقلی است، گزاره‌های اخلاقی را «گزاره‌های غیرمشروط خرد ناب» می‌داند.

**یاسر میردامادی:** اگر شما به حسن ذاتی عدالت قائل باشید، تحلیل شما با این داوری ضدذات‌گرایانه مواجه می‌شود که می‌گوید گرچه ممکن است اشیاء عینی (مثل میز و صندلی) ذات داشته باشند، اما مفاهیم برساخته اجتماع (مثل عدالت، دموکراسی و...) فاقد ذات‌اند.

**احمد واعظی:** من عدالت را در همان فصل نخست، چیزی مثل خوبی و علم می‌دانم.

**یاسر میردامادی:** به لحاظ مفهومی؟

**احمد واعظی:** بله، به لحاظ بحث مفهومی، ولی نه به این معنا که ذات به صورت جنس و فصل دارد، بلکه همانگونه که در یک سطح از آگاهی با مصادیق و اموری مواجه می‌شویم و خوبی را درک می‌کنیم، اما خوبی انواع و اقسام مصادیق دارد، همانطور که علم گاهی حضوری است، گاهی حصولی، و گاهی حاصل حس است و گاهی ناشی از اسناد تاریخی یا نقل، ولی آگاهی و علم مفهومی بسیط است که ما می‌توانیم از آن درکی داشته باشیم، ولی هیچ‌گاه نباید خود را در قیدوبند یکی از منشأهای انتزاع آن قرار دهیم تا فقط ادراک حسی را علم بدانیم یا فقط ادراک حضوری و یا تاریخی را؛ چون علم مفهوم بسیطی است که آن را درک می‌کنیم، گرچه از مصادیق متنوع انتزاع می‌شود. در زمینه عدالت نیز به چنین چیزی معتقدم که افعال، کنش‌ها و مناسبات به طرق مختلف می‌توانند منشأ انتزاع مفهوم عدالت باشند. برای نمونه، رفتار نابرابر در جایی که رفتار برابر شایسته است، بی‌عدالتی است و رفتار برابر عدالت است. یا اعطای حق در جایی که کسی صاحب حق است عدالت است، ولی عدالت فقط به مسئله اعطای حق گره نخورده؛ چون در جاهایی اصلاً بحث حق مطرح نیست. جانبداری و تبعیض هم در جایی که شایسته جانبداری یا تبعیض باشد عدالت است، با اینکه حقی در کار نیست.

مراد این است که نباید عدالت را با یک ذات یا مصداق و یا مورد خاص پیوند زنیم؛ چون می‌تواند خاستگاه‌های متکثری داشته باشد، ولی ما این شهود را پیدا می‌کنیم و این انتزاع را می‌یابیم. یاسر میردامادی: بر این اساس، اشکال ذات‌گرایی را چگونه پاسخ می‌دهید؟

**احمد واعظی:** می‌گوییم درست است که در عدالت واقع‌گرا هستیم، اما نه واقع‌گرای متافیزیکی تا بگوییم پای امر رئال و موجود خارجی در میان است که باید ذات آن را توضیح دهیم، بلکه می‌گوییم عدالت مفهوم انتزاعی است.

**یاسر میردامادی:** یعنی تعریف جامع و مانعی که جنس قریب و فصل قریب داشته باشد، از عدالت ارائه نمی‌دهید که بعداً اشکال ذات‌گرایی به آن وارد شود، بلکه می‌گویید شهود مشترکی داریم که ممکن است همیشه در مصادیق و منشأهای انتزاعی اختلاف نظر وجود داشته باشد.



## آقای مصباح برای عدالت تنها ارزش ابزاری قائل است و من منتقد این دیدگاه ام.

کسی که نظام کاستی را قبول دارد، معتقد به نابرابری واقعی انسان‌هاست، اما یک دموکرات یا شخصی که انسان‌ها را دارای برابری ذاتی می‌داند، انسان‌ها را هم واقعاً برابر می‌شمرد و این بحث اصلاً مفهومی نیست، بلکه بحث واقعی است. نمی‌توانیم بگوییم در بحث عدالت اجتماعی شاه‌کلیدی به معنای ایضاح مفهومی داریم. نمی‌توانیم بگوییم که اگر عدالت را به خوبی تحلیل مفهومی کنیم، باعث حل مشکل است؛ چرا که مشکلات به عدم توافق‌ها در بحث‌های واقعی و بنیادی نظری - چه در حوزه انسان‌شناسی، چه در حوزه ارزش‌شناختی و دیگر حوزه‌ها - بازمی‌گردد؛ مثلاً کسی که در حوزه فلسفه اخلاق Emotivist - یعنی احساس‌گرا - است، اصلاً گزاره‌های اخلاقی مربوط به عدالت را گزاره‌هایی عینی نمی‌داند و اینها را اصلاً ترجیح‌های شخصی می‌داند. در این صورت، الزامی ایجاد نمی‌کند که بگوییم در بستر جامعه باید عدالت مستقر شود و مناسبات اجتماعی وفق عدالت تغییر کند؛ چون پاسخ می‌شنویم که اینها ترجیح‌های شخصی شماست. این بحث مفهومی نیست، بلکه مربوط به معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است.

**یاسر میردامادی:** شما سطحی ارتکازی از عدالت را در نظر می‌گیرید که می‌گویید وابسته به فرهنگ و تاریخ نیست. منظور از «ارتکازی» چیست؟

**احمد واعظی:** مراد از ارتکازی اشتراک‌پذیری میان انسان‌هاست، و به معنای دیگر، متمرکز ذهن انسان‌هاست. سخن من این است که ما می‌توانیم انسان‌ها را به‌رغم تمام تنوع‌های فرهنگی‌شان، در بحث مفهوم عدالت به جایی برسانیم که با هم تلقی اشتراک‌پذیر داشته باشند؛ مانند این بحث که اگر انسان‌ها در زمینه‌ای برابر بودند، باید رفتارهای برابر با آنها صورت گیرد و با برابرها باید برابر رفتار کرد و الا بی‌عدالتی می‌شود. یا اگر حقی داشته باشند، باید حق‌شان را اعطا کرد؛ چون عدالت اعطای حق ذی‌حق است. به معنای دیگر، به‌رغم اینکه ممکن است مصداقاً افرادی را ذی‌حق

**احمد واعظی:** بله، قطعاً همین‌گونه است؛ یعنی حتی کسی که نظام کاستی و طبقاتی را هم پذیرفته باشد، رفتار نابرابر با افراد برابر را بی‌عدالتی می‌داند؛ کما اینکه در نظام کاستی، طبقه مهاراجه‌ها تبعیض را تحمل نمی‌کنند و آن را بی‌عدالتی می‌شمارند، ولی در لایه‌های میانی آن را بی‌عدالتی نمی‌دانند، چون اصلاً خود را نابرابر می‌دانند. می‌خواهم بگویم همان کسی که هیچ حقی برای عده‌ای قائل نیست، گرفتن حق دیگران را در صورت وجود آن حق بی‌عدالتی می‌بیند.

**یاسر میردامادی:** مثال دیگری که برای این امر در کتاب زده‌اید سقط جنین است. بحث بر سر این است که آیا جنین مصداقی از انسان است که سقط جنین قتل نفس به حساب آید یا نه.

**احمد واعظی:** بله، یعنی اختلاف در مصداق است، و الا قبح قتل نفس محترمه را همه قبول دارند.

**یاسر میردامادی:** شما در فصل اول پیرامون چیستی عدالت اجتماعی، استدلال می‌کنید که مفهوم‌شناسی عدالت نمی‌تواند کمک شایانی به چیستی‌شناسی آن کند؛ با این حال اشاره می‌کنید که مفهوم‌شناسی عدالت کاملاً جدا از چیستی‌شناسی عدالت نیست. آیا این داوری شما بر نظریه هرمنوتیکی خاصی بنا شده؟

**احمد واعظی:** نه، این بر اساس درک درست از نزاع‌های واقعی در حوزه عدالت اجتماعی است؛ یعنی اگر کسی تفسیر و تحلیلش این باشد که نزاع‌ها و اختلاف‌های موجود بین صاحب‌نظران پیرامون بحث عدالت، جملگی ناشی از عدم توافق مفهومی است، راه حل آن ایضاح و تحلیل مفهومی خواهد بود؛ یعنی اگر بتوانیم ایضاح مفهومی درستی کنیم، مسئله حل می‌شود، اما اگر تحلیل ما از عدم توافق‌ها و منازعات موجود در بحث حوزه عدالت اجتماعی این باشد که به بحث‌هایی بنیادین بازگشت می‌کند، نه به بحث مفهومی، راه حل ما تفاوت پیدا می‌کند؛ مثلاً اگر کسی درباره بازار آزاد و دستاورد این رقابت اقتصادی معتقد شود کسانی که بهتر بهره‌مند می‌شوند حق‌شان است و نباید مالیات بیشتر بدهند، دیگر نمی‌توان تحت عنوان عدالت اجتماعی از آنها مالیات گرفت و بازتوزیع ثروت کرد، در حالی که اگر کسی نظرش بر این باشد که اصلاً حق آنان نیست و هر جمعی از آورده حق طرف نیست، دعوا بر سر ذی‌حق بودن یا ذی‌حق نبودن درآمدها شکل می‌گیرد که بحث مفهومی نیست؛ چون حق داشتن و حق نداشتن امر واقعی است؛ یکی می‌گوید واقعاً حق دارد و دیگری می‌گوید واقعاً حق ندارد، یا



## فقه ما امروز با بن‌بست‌ها و تضادهایی روبه‌روست که منشأ آن بی‌اعتنایی به اصل عدالت است.

بدانیم یا ندانیم، می‌توانیم به سطحی بالاتر (که صوری است) از بحث برویم که از آن پس دعواهای مصداقی را رها کنیم و در سطح صوری بگوییم که انسان‌ها می‌توانند در مفهوم عدالت اشتراک نظر داشته باشند، ولی نه با یک تعریف، بلکه با چند تعریف؛ مانند جانبداری، برابری، حق و غیره. منظورم این است که می‌شود در سطح فرمال - که دیگر ربطی به نزاع‌ها ندارد - به توافق‌هایی در مفهوم عدالت رسید. با این حال، این سطح انتزاعی بحث از عدالت، گره نزاع‌های محتوایی مربوط به عدالت را نمی‌گشاید. به نظرم باز کردن این بحث یکی از آورده‌های کتاب است.

**یاسر میردامادی:** پیرامون عدالت اجتماعی می‌گویید: «مفهومی فراتر از عدالت توزیعی است و نمی‌توان عدالت اجتماعی را به عدالت توزیعی فروکاست.» منظورتان چیست؟

**احمد واعظی:** در زمینه عدالت توزیعی، دو جریان وجود دارد: برخی «رویه‌ای» و برخی «نتیجه‌گرا» هستند. معمولاً عدالت توزیعی متمرکز بر بسیاری از خیرات اجتماعی (مانند درآمد، رفاه، منابع و امکانات) می‌شود و معتقد است که باید به صورت عادلانه توزیع شود. این جریان از قدیم وجود داشته، اما مفهوم عدالت اجتماعی از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پا به میدان می‌گذارد، ولی عدالت توزیعی از زمان ارسطو هم مطرح بوده است. او عدالت را به دو نوع عدالت توزیعی (Distributive Justice) و عدالت کیفری (Retributive Justice) تقسیم می‌کرد؛ لذا عدالت توزیعی عبارتی نوپا نیست، بلکه از گذشته هم بوده است.

اما با نگاهی به جامعه و مناسبات آن می‌بینیم که مسئله نابرابری یا بی‌عدالتی، فقط و فقط راجع به خیرات اجتماعی (مثل درآمد، رفاه، آموزش، سلامت و...) و توزیع عادلانه آن نیست، بلکه بسیاری از امور دیگر لازم است عادلانه گردد، گرچه امری قابل توزیع نباشد؛ مثلاً دسترسی به مناصب چیزی نیست که بتوان آن را توزیع کرد؛ چون مناصب اجتماعی محدود است و مانند درآمد یا رفاه نیست، اما باید عادلانه باشد و دسترسی به

این مناصب نمی‌تواند ناعادلانه باشد. فرآیندها نیز ممکن است به شکلی تعبیه شود که عملاً شما را به نتایجی ناعادلانه برساند؛ مثلاً فرایند رانتی موجب می‌شود که موقعیت و فرصت برای عده‌ای فراهم آید و معیوب بودن آن هم زمینه‌ساز اجحاف و وارد آمدن لطمه به افراد می‌گردد. فرآیند می‌تواند در حوزه اداری و هر حوزه دیگری وجود داشته باشد، اما عادلانه کردن آن به توزیع نیست. فرآیند مانند یک خیر، یا منابع و امکاناتی چون زمین نیست که مدعی توزیع عادلانه آن در میان همه باشیم.

قوانین هم از مقوله‌های غیرقابل توزیع‌اند، اما قانون باید عادلانه باشد. اختیارات و مسئولیت‌ها نیز از این دست مواردند که باید عادلانه به صاحب مناصب واگذار گردند، و اگر مسئولیت یا اختیاری در قالب‌هایی مثل امضای طلایی به صورت فوق‌العاده به مقام یا سازمانی داده شود، از شکل عادلانه خود خارج می‌شود. اما در همه این موارد بنا نیست چیزی توزیع گردد، بلکه نفس این اختیارات و مسئولیت‌ها چون سر از بی‌عدالتی درمی‌آورد عادلانه نیست؛ مثلاً امضای طلایی موقعیت‌هایی را برای عده‌ای ایجاد می‌کند و عده‌ای را هم از آنها محروم می‌سازد.

**یاسر میردامادی:** در فصل دوم کتاب با عنوان «چرایی عدالت اجتماعی» و در صفحه ۱۴۵ می‌گویید: «فقه ما امروز با بن‌بست‌ها و تضادهایی روبه‌روست که منشأ آن بی‌اعتنایی به اصل عدل است»، اما نسخه درمانی‌ای که شما می‌پیشید، گذر از فقه فردی و پرورش فقه حکومتی است.

**احمد واعظی:** بله، به همان بیانی که پیشتر عرض کردم؛ یعنی فقه را باید در بستر اداره جامعه دید. کلمه «فقه حکومتی» باز هم می‌تواند کژتابی زبانی داشته باشد و به معنای «فقه در خدمت حکومت» یا «فقه توجیه‌گر حکومت» گرفته شود، در حالی که چنین نیست؛ فقه حکومتی به این معناست که فقه را در بستر اداره و مدیریت جامعه ببینیم و از آن انتظار حل مسائل را داشته باشیم، نه ایجاد بن‌بست. این هم نگاهی است که حضرت امام [خمینی] در پاسخ به یکی از شاگردان‌شان داشتند که با تلقی شما از فقه، جامعه نباید هیچ تحولی پیدا کند، بلکه مناسبات باید به گذشته بازگردد، در حالی که فقه باید پویا باشد؛ بناست که این فقه در جامعه اجرا شود و برای اجرایی شدن آن باید بسیاری از مسائل هم دیده شود.

**یاسر میردامادی:** جایگاه اصل شورا در فقه حکومتی چیست؟ برای من جالب است که شما به این اصل در این کتاب اشاره نکرده‌اید.

**احمد واعظی:** بحث شورا در فضای فقه سیاسی مطرح می‌شود. من این بحث را در کتاب‌های دیگر مطرح کرده‌ام؛ مثلاً در کتاب *درآمدی به فلسفه سیاسی اسلامی* به این بحث‌ها هم اشاراتی رفته است. گفتم که خدماتی متقابل وجود دارد؛ لذا باید دید اصل عدل چه کمکی می‌تواند به فقه و استنباط فقهی کند و یا فقه چه کمکی می‌تواند به بحث عدالت برساند. خواستم بگویم اگر فقه بخواهد به بحث عدالت مدد رساند، فقه فردی به خودی خود چنین ظرفیتی ندارد، و لذا باید تلقی‌ای وسیع‌تر از فقه داشته باشیم تا بتواند در این مسائل مدرسان باشد.

**یاسر میردامادی:** در فقه حکومتی، با معنایی که گفتید (فقهی که کارگشای گره‌های حکومت است، نه توجیه‌گر حکومت) جایگاه خرد جمعی چیست؟ چون شما در صفحه ۲۱۲ کتاب می‌گویید: «منطقاً لازم نیست هر ارزش اجتماعی به طور مباشر و مستقیم خیراتی را متوجه همه آحاد جامعه کند.» ممکن است کسی اشکال کند که این تلقی از عدالت اجتماعی، اگر پشتوانه خرد جمعی را نداشته باشد، به استبداد می‌انجامد.

**احمد واعظی:** اصلاً این بحث مطرح نیست، بلکه خواسته‌ام توضیح دهم که ارزش اجتماعی ارزشی نیست که به تناظر یک‌به‌یک برای همه اثر و نتیجه عینی داشته باشد، بلکه گاهی چیزی مصلحت جامعه به طور کل است؛ مثلاً در صادرات و واردات، گاهی نباید چیزی صادر شود، چون جامعه به آن نیاز دارد، اما برای کسی که تجارتش تجارت خارجی است، زیان‌آور است، اما برای جامعه مفید است. می‌خواستم بگویم وقتی چیزی ارزش اجتماعی است، معنایش این نیست که برای تک‌تک مردم سودمند می‌افتد؛ لذا ممکن است در جریان عدالت اجتماعی، ویژه‌خواران و رانت‌خواران ضرر کنند، ولی یک ارزش اجتماعی است. منظور من این است، و الا آنچه شما مطرح کردید، در فضای دیگری است و به فلسفه سیاسی و فضای فقه سیاسی بازمی‌گردد که بحث می‌شود از اینکه از دیدگاه فقه اسلامی یا فقه سیاسی شأن و جایگاه مردم در اداره جامعه چیست. من اما خواستم در اینجا این نکته ظریف را بگویم که وقتی از ارزش اجتماعی می‌گوییم، به معنای بهره‌گیری تک‌تک مردم اجتماع از آن نیست. ممکن است کسی از ابتدا تا پایان عمر خود یک پرونده قضایی هم نداشته باشد، ولی عدالت قضایی برای جامعه سودمند است؛ در حالی که امکان دارد بخشی از مردم در طول زندگی حتی یک بار هم با محاکم

قضایی سروکار نداشته باشند، اما عدالت قضایی یک ارزش اجتماعی است.

**یاسر میردامادی:** یکی از اشکال‌هایی که لیبرال‌های کلاسیک به عدالت اجتماعی می‌گیرند این است که موجب فربهی حکومت می‌شود و به بنیادگرایی استبدادی می‌انجامد. در مدل شما چه تضمینی وجود دارد که این نگرانی لیبرال‌های کلاسیک رخ ندهد؟

**احمد واعظی:** برخی خطرها خطر دائمی به شمار می‌روند و نمی‌توان گفت من فرمولی ارائه می‌دهم که فاقد خطر باشد. جنس برخی کلان‌ساختارهای اجتماعی متعددی که داریم تعدی‌گر و تجاوزگر است و می‌خواهد به همه حوزه‌ها (فرهنگ، اقتصاد و...) نفوذ کند. جنس ساختار سیاسی و قدرت همین است. قدرت خواهان بسط خویش در حوزه‌های مختلف است و دائماً خود را نو می‌کند؛ لذا نمی‌توان قدرت را با یک فرمول مهار کرد، بلکه مهار دولت باید دائماً خود را نوسازی کند و جامعه یا مصلحان جامعه، قانونگذاران و مدیران جامعه و یا کسانی که اهل صلاح و سدادند، پیوسته باید رصد کنند که نابرابری پیچیده رخ ندهد. اگر در یک حوزه نابرابری پدید آید، مثلاً نابرابری ثروت که موجب می‌شود عده‌ای در جامعه ثروتمندتر باشند، باید فرآیندها، ساختار، توزیع قدرت و آگاهی عمومی جامعه به گونه‌ای باشد که اجازه ندهد ثروت، تعیین‌کننده نقش در عرصه‌های دیگر هم باشد. به معنای دیگر، نباید اجازه دهد نابرابری ثروت به نابرابری سیاسی، فرهنگی و سایر زمینه‌ها ختم شود و صاحبان قدرت اقتصادی، اهرم‌های سیاسی، فرهنگی و غیره را در جامعه به دست گیرند. بدین‌روی اگر کسی به هر دلیلی، حتی به دلیل موجه، و با سعی، کوشش و تخصص خود، نابرابری در ثروت ایجاد کند و به صورت مشروع، ثروت بیشتری به دست آورد، جامعه و فرآیندها و ساختارها نباید به او مجال دهد تا نابرابری ثروت برای او نابرابری قدرت سیاسی یا فرهنگی یا قضایی (مصونیت قضایی) هم ایجاد کند. اینها مواردی است که نمی‌توان برایش فرمولی تعیین کرد، بلکه جامعه باید دائماً در حال رصد باشد؛ چون هم در قدرت سیاسی و هم در قدرت اقتصادی عطش سیری‌ناپذیری برای تعدی به حوزه‌های دیگر وجود دارد و حتی اگر کنترل را به عهده دستگاه‌های نظارتی بگذارید نیز ممکن است آلوده شوند. پس این امری نیست که کنترل آن فرمول واحدی داشته باشد، بلکه جامعه باید در رصد پیوسته و مقابله مؤثر به سر برد.

**یاسر میردامادی:** مدلی که لیبرال‌های کلاسیک ارائه می‌دهند این است که ما عدالت اجتماعی را رها کنیم، چون مستبدساز است. شما گرچه راهی برای رفع این دغدغه ارائه نکرده‌اید، ولی رها کردن عدالت اجتماعی را قبول ندارید؟

**احمد واعظی:** نه، ما نباید از عدالت اجتماعی به دلیل مشکلاتی که دارد دست بکشیم.

**یاسر میردامادی:** شما می‌گویید گرچه فرمولی نداریم که عدالت اجتماعی لزوماً با آن ما را از استبداد رهایی بخشد، اما بودنش بهتر از نبودنش است؟

**احمد واعظی:** بله، یعنی ممکن است کسی نتواند الگوی موردنظر خود را با شعار عدالت اجتماعی تطبیق کند. این آسیب‌ها چیزهایی است که همیشه در معرض‌شان هستیم.

**یاسر میردامادی:** شما در فصل سوم، با عنوان «نسبت عدالت با دیگر ارزش‌های اجتماعی» استدلال می‌کنید که عدالت، اصلی مقدم و حاکم بر دیگر ارزش‌های اجتماعی است؛ چرا آزادی اصل مقدم و حاکم نیست از نظر شما؟

**احمد واعظی:** استدلال من این است که ارزشمندی عدالت ذاتی است، ولی ارزشمندی آزادی، ابزاری. در تمام فرمول‌هایی که برای آزادی ارائه می‌گردد، گفته می‌شود فرد باید آزاد باشد که فلان کار را بکند و یا خواسته‌های خودش را عملی سازد، که در طرفداران آزادی مثبت آن را Self-realization (خودتحقق‌بخشی) می‌گویند. این رهاشدگی یا رهابودگی یا تحت فشار نبودن، خود فی حد ذاته ابزار و وسیله است. گاهی فشاری بر من نیست و چون آزادم دست به جنایت یا دزدی می‌زنم، اما گاهی به خاطر آزادی کار خوبی انجام می‌دهم. خود آزادی ارزشمندی اخلاقی ندارد، بلکه ارزشمندی آن ابزاری است؛ چون نمی‌توان به آزادی امتیاز اخلاقی داد. بله، ما باید آزاد باشیم و این امری بایسته است، اما آزاد بودن گاهی می‌تواند به تباهی فرد برسد (مانند کسی که با استفاده از آزادی به مصرف مواد مخدر یا جنایت روی می‌آورد)، چون تحت فشار و محدودیت نیست و این همان آزادی منفی است. پس آزادی ذاتاً ارزش اخلاقی ندارد، ولی عدالت دارای این ارزش است.

**یاسر میردامادی:** فرض کنید جامعه‌ای عادلانه نباشد اما آزاد باشد. در این صورت امید می‌رود که به عدالت برسد، ولی اگر جامعه‌ای عادلانه نباشد و آزاد نباشد، اصلاً عادلانه هم نیست. این نشان می‌دهد مفهوم آزادی بنیادی‌تر از عدالت است.

**احمد واعظی:** قضاوت شما بسته به تعریف شما از عدالت است؛ مثلاً جان رالز کاملاً در مقابل شما می‌گوید که اصلاً عدالت حکم صدق Truth را در قضا و معارف دارد. در معارف می‌گوییم گزاره‌ای که صادق است و حقیقت دارد ارزشمند است. جایگاه و وزنی که Truth و صدق در قلمرو معارف و گزاره‌ها دارد، عدالت در عرصه سامان‌یافتگی خوب جامعه دارد؛ یعنی جامعه خوب سامان‌یافته جامعه‌ای است که عادلانه باشد و جامعه‌ای که عادلانه نباشد، به‌رغم محاسنی که شاید داشته باشد، جامعه خوب سامان‌یافته نیست. پس عدالت اهمیت بسیاری دارد و رالز عدالت را برای جامعه، با صدق برای قضا و مقایسه می‌کند.

آنچه شما فرمودید بستگی به تلقی شما از عدالت دارد. بله، ممکن است جامعه‌ای به شدت سوسیالیستی با چاشنی‌های استبدادی هم خود را عادلانه بداند، اما معلوم نیست که عادلانه باشد. امکان ندارد بگوییم عدالت باشد و آزادی به کلی رخت بر بسته باشد. بحث عدالت این است که گاهی در حوزه‌هایی مجبور می‌شوند آزادی فردی را محدود کنند، نه اینکه به کلی از بین ببرند. این فرض شما فرض غیرواقعی است، مگر با تلقی ناهنجار از عدالت که بگوییم عدالتی داریم که اصلاً هیچ آزادی‌ای در آن نیست. این وضعیت بسیار ناهنجاری است.

**یاسر میردامادی:** اگر بپذیریم که آزادی پیش شرط تحقق تمام فضائل اخلاقی است، ولی عدالت لزوماً چنین نیست، بلکه خود یکی از فضائل اخلاقی به شمار می‌رود. در این صورت، آزادی بر عدالت مقدم نمی‌شود؟

**احمد واعظی:** عرض کردم که شما برای انجام هر کنش باید آزاد باشید.

**یاسر میردامادی:** این چه نوع تقدیمی به آزادی بر عدالت می‌بخشد؟

**احمد واعظی:** نیاز به آزادی غیر از آن است که ما می‌گوییم آزادی ارزش اخلاقی است.

**یاسر میردامادی:** یعنی آزادی بر عدالت تقدم دارد اما این به معنای ارزش ابزاری آزادی است؟

**احمد واعظی:** بله، یعنی آزادی ارزش استقلال‌ی ندارد.

**یاسر میردامادی:** یعنی ارزش آزادی در حد زمینه‌سازی (اعدادی) است؟

**احمد واعظی:** بله، یعنی اگر آن را نداشته باشید نمی‌توانید کنشگری کنید و فعل اختیاری هم از شما صادر نمی‌شود. اما

چیستی فعلی که از شما صادر می‌شود، بستگی به انتخاب شما دارد؛ لذا گاهی شما آزادید و می‌روید آدم می‌کشید یا معتاد می‌شوید یا دیگری را تباه می‌کنید.

**یاسر میردامادی:** پس یعنی آزادی بر عدالت مقدم است؛ به این معنا که ارزش اعدادی و ابزاری مقدم بر عدالت دارد، ولی عدالت مقدم است، به این معنا که ارزش ذاتی دارد؟

**احمد واعظی:** بله، عدالت ارزش ذاتی و اخلاقی دارد، اما آزادی چنین نیست. من هر چه فکر می‌کنم نمی‌توانم برای آزادی ارزش استقلالی قائل شوم؛ چون واقعاً برخی از آزادی‌ها سر از تباهی درمی‌آورند؛ مثلاً یکجانبه‌گرایی آمریکا در حوزه بین‌الملل حاصل آزادی است، و چون قدرتی برای مهار آن وجود ندارد، انواع جنایات را می‌آفریند و فقط در طی دو دهه اخیر میلیون‌ها تن را در کشورهای اسلامی و غیراسلامی کشته‌اند.

**یاسر میردامادی:** ولی شما می‌گویید یکی از استدلال‌هایی که بر تقدم عدالت اقامه می‌شود، بدهت آن است. خب، ریشه آزادی هم اختیار است و اختیار هم بدهی است.

**احمد واعظی:** ما یک حق آزادی داریم و یک آزادی تکوینی. انسان اختیار تکوینی دارد، اما معلوم نیست که در هر زمینه‌ای حق آزادی داشته باشد.

**یاسر میردامادی:** یعنی حق آزادی‌اش بدهی نیست، ولی حق عدالتش بدهی است؟

**احمد واعظی:** بله، مثلاً شما به عنوان یک داروساز اختیار تکوینی دارید که دارویی با عوارض جانبی منفی بسیار وحشتناک بسازید، ولی آیا حق آن را دارید؟ اختیار تکوینی برای انجام یک کار - یعنی داشتن اراده و اختیار - به خودی خود حق آزادی درست نمی‌کند، بلکه حق آزادی تابع مؤلفه‌های دیگری است.

**یاسر میردامادی:** به لحاظ فراگیری چطور؟ چون یکی از استدلال‌های شما به سود تقدم عدالت بر دیگر فضایل اخلاقی فراگیری عدالت است. آیا به لحاظ فراگیری هم آزادی به قدر عدالت فراگیر نیست، چون همه این حیطه‌ها را در بر می‌گیرد؟ حتی موقعی که آزادی قید می‌خورد، از آنجا که آزادی‌ها با هم تصادم پیدا می‌کنند و گویا عدالت در خدمت آزادی است، قید می‌خورد.

**احمد واعظی:** نه، عدالت اصلاً دامنه‌اش قابل مقایسه با آزادی نیست. ما از عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم و این موضوع به حوزه قوانین، فرآیندها، ساختارها، توزیع امکانات و مانند آن گسترش پیدا می‌کند.

**یاسر میردامادی:** در همه اینها اصل اولی آزادی است، مگر خلاف آن ثابت شود.

**احمد واعظی:** آزادی به چه معناست؟ منظور شما از آزادی چیست؟

**یاسر میردامادی:** یعنی اصل اولی این است که آدمی آزاد است و یا به تعبیر فقهی همان اصل عدم ولایت.

**احمد واعظی:** اینکه بدون اختیار و آزادی قادر به کنشگری نیستیم درست است...

**یاسر میردامادی:** ... آزادی تکوینی مورد نظر من نیست، بلکه حتی به لحاظ تشریحی اصل بر آزادی است.

**احمد واعظی:** مثلاً ما به هوا نیاز داریم، ولی هوا ارزشمندی اخلاقی ندارد، در حالی که دامنه هوا از دامنه آزادی وسیع‌تر است؛ چون اگر هوا نداشته باشید می‌میرید، ولی نیاز ما به هوا موجب ارزشمندی اخلاقی و اجتماعی آن نیست، در حالی که نیاز حیاتی ما به شمار می‌رود.

**یاسر میردامادی:** نیاز به هوا امر زیست‌شناختی است، اما به لحاظ ارزش شناختی اصل عدم ولایت جاری است؛ یعنی اگر کسی بخواهد آزادی دیگری را محدود کند باید دلیل بیاورد و الا آزاد بودن فرد دلیل نمی‌خواهد، چون اصل اولی است. این یعنی اصل آزادی کاملاً فراگیر است.

**احمد واعظی:** بله، یعنی ما چون تکویناً دارای اختیار هستیم علی‌القاعده باید آزاد باشیم، لذا محدود کردن آزادی نیازمند دلیل است.

**یاسر میردامادی:** یعنی به لحاظ فراگیری، اصل عدم ولایت مقدم بر عدالت است.

**احمد واعظی:** عرض کردم که فراگیرتر از آن هوا و آب است، ولی ارزش اخلاقی ندارند، مگر اینکه تفسیر موسعی از ارزشمندی کنیم که رنگ اخلاقی‌اش بسیار کم باشد و در این صورت بگوییم آزادی و استقلال هم ارزش است؛ چون به آنها نیاز داریم. اما آزادی بالاستقلال ارزشمندی اخلاقی ندارد و بیشتر امری ابزاری است.

**یاسر میردامادی:** برخی از ادله درون‌دینی‌ای که شما به سود تقدم اصل عدالت در کتاب آورده‌اید، مثل «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» را هم می‌توان به شکلی بازتفسیر کرد که باز هم شرط آن آزادی باشد؛ زیرا بالاخره رسولان می‌خواهند مردم را دعوت به قسط کنند؛ بدین معنا که باید مردم را اقناع کرد و مردم آزاد باشند تا عدالت برپا کنند.

## رورتی در دفاع از لیبرالیسم ضد مبنانگرا است، ولی آیزایا برلین مبنانگرا است و مبنای آن پلورالیسم و شکاکیت است.

**احمد واعظی:** در استدلال‌ها رعایت حد وسط مهم است و حد وسط در این بحث اصلاً این نیست که ما به چه چیزی نیاز داریم یا نداریم؛ [همانطور که نمی‌گوییم] چون ما به عقل هم احتیاج داریم پس عقل بر عدالت مقدم است. بله، اگر انسان‌ها عقل نداشته باشند قادر به هیچ کاری نیستند. بحث در این نیست؛ بلکه بحث در این است که آیه‌ای که می‌خواهد هدف بعثت انبیا را ذکر کند، در بُعد فردی به چیزهایی مانند «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» متوسل می‌شود و تزکیه انسان‌ها و حکمت‌آموزی به آنها را به عنوان فلسفه بعثت ذکر می‌کند، وقتی به فضای ذکر فلسفه اجتماعی بعثت انبیا می‌آید، می‌گوید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». این حد وسط استدلال من است، و الا خیلی چیزها مانند ایمان، عقل و آزادی هم مورد نیاز است. پس بحث بر سر این نیست، بلکه در این است که خود کتاب الهی وقتی می‌خواهد بگوید انبیا برای چه مبعوث شده‌اند، یک بار به حوزه فردی پای می‌گذارد و می‌فرماید: «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، ولی وقتی به حوزه اجتماعی ورود می‌کند، می‌فرماید: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».

**یاسر میردامادی:** یعنی گویا انبیا دو هدف دارند؛ یکی فردی و دیگری اجتماعی؛ هدف فردی‌شان تزکیه است و هدف اجتماعی‌شان اقامه قسط.

**احمد واعظی:** تزکیه به تنهایی نیست، بلکه تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت است: «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ».

**یاسر میردامادی:** تزکیه و تعلیم حکمت در بُعد فردی است، و اقامه قسط حکمت در بُعد اجتماعی است؟

**احمد واعظی:** می‌توانیم بگوییم بحث آگاهی هم مطرح است؛ چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» که بحث از آزادی و رهایی از شرک نیز در میان آمده است. همه این موارد اهداف فردی است، ولی هدف اجتماعی‌شان «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» است که آن را

برجسته ساخته و نگفته هدف بعثت‌شان برقراری امنیت یا چیز دیگر است، بلکه برای اقامه قسط است.

**یاسر میردامادی:** در صفحه ۱۸۶ کتاب می‌گویید: «معتقدان جدی اخلاق و ارزش‌ها و نیز گروه‌های مذهبی و دینی، تلقی لیبرالیستی از اخلاق را - که شکاک است - نمی‌پذیرند». آیا امکان دارد کسی در اخلاق‌شناسی شکاک و نسبی‌انگار نباشد، اما در فلسفه سیاسی‌اش لیبرال باشد؟ یعنی بگویید ارزش‌های خودم را دارم و شکاک هم نیستم، اما آن ارزش‌ها را به جامعه تحمیل نمی‌کنم و در این مورد حکومت نقش حداقلی در اقامه ارزش‌های اخلاقی دارد و کارکرد حکومت تنها حفظ حقوق افراد است.

**احمد واعظی:** برمی‌گردد به اینکه لیبرالیسم را بر چه مبنایی استوار می‌کنید. برخی مثل آیزایا برلین اصلاً پلورالیسم اخلاقی و پلورالیسم معرفت‌شناختی را مبنا قرار می‌دهند تا بگویند جامعه باید لیبرال باشد، اما طبق دیدگاهی که عقل را در درک حقایق عاجز می‌داند، و مثل هیوم که آن را قوه دراکه خیر و شر نمی‌شمارد، بلکه معتقد است امیال انسان مسیر خیر و شر را مشخص می‌کند، آنگاه شأن عقل فقط عقلانیت ابزاری می‌شود و عقل فاقد شأن درک حقایق است و فقط وسایل و وسائیل و وصول به اهداف را در اختیار می‌نهد. طبق این تلقی هیومی از عقل، هرگز نمی‌توان برای موجه ساختن لیبرالیسم به استدلال‌های عقلی روی آورد. پس برخی صاحب‌نظران، شکاکیت اخلاقی، شکاکیت معرفت‌شناختی و پلورالیسم را وجهی برای موجه ساختن لیبرالیسم قرار می‌دهند؛ مثل رالز متأخر که می‌گوید جامعه به شدت متکثر و پلورالیستی امروز که نمی‌تواند به هیچ دیدگاه جامع دینی یا فلسفی یا اخلاقی تکیه کند، چاره‌ای جز این ندارد که تلقی سیاسی از لیبرالیسم را بپذیرد. اما برخی دیگر از این راه نمی‌روند و می‌گویند برای دفاع از لیبرالیسم لازم نیست مبنایی استدلالی قرار دهید؛ مثل ریچارد رورتی که دفاع پراگماتیستی از لیبرالیسم می‌کند و می‌گوید به هر دلیل خوب یا بدی که به آن کار ندارم، لیبرالیسم با فرهنگ عمومی و سیاسی جامعه غرب امروز جفت‌وجور شده است و چون با فرهنگ ما سازگار است آن را می‌پذیریم. یعنی پذیرش آن نه به این علت است که مبنایی دارد و مبنایی‌اش موجه است، بلکه صرفاً به دلیل انطباق و سازگاری عملی با واقعیات فرهنگی جوامع غربی موجه است. این یک رویکرد پراگماتیستی به لیبرالیسم به شمار می‌رود. رورتی در دفاع از لیبرالیسم

باشد و لیبرال-دموکراسی یک الگوی خوب است؟ چون منفعت اکثریت جامعه را به حداکثر می‌رساند و این هم بر شکاکیت استوار نشده است.

بنابراین شما در دفاع از لیبرالیسم می‌توانید میناگرا باشید یا ضدمیناگرا، و در میناگرایی‌تان هم می‌توانید مثل منفعت‌گرایان برای آن مبنای اخلاقی درست کنید یا اینکه شکاکیت را مبنای آن قرار دهید.

ضدمیناگرا است، ولی کسی مثل آیزایا برلین میناگرا است و مبنای آن پلورالیسم و شکاکیت است؛ چون عقل نمی‌تواند به شکل قطعی مشخص کند که چه حق است و چه باطل، پس باید اجازه دهیم جامعه آزاد باشد و هر کس به دنبال اندیشه خود برود. ممکن هم است که کسی در دفاع از لیبرالیسم پایه اخلاقی درست کند؛ مثلاً نفع‌انگاری در طی مدتی طولانی بنیان اخلاقی لیبرال-دموکراسی بوده است؛ چرا جامعه باید لیبرال

