



Journal of Philosophical Investigations

Journal of Philosophical Investigations

Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419

Homepage: <https://philosophy.tabrizu.ac.ir>



University of Tabriz

A Reappraisal of Particular Justice: Aquinas's Interpretation and Evaluation of Aristotelian Justice

Maryam Ardeshir Larijani¹ | Abdollah Abedifar²

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: m.larijani@qom.ac.ir

2. Corresponding Author, Ph.D. in the Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: abdollahabedifar@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 05 August 2025

Received in revised form 24
September 2025

Accepted 07 October 2025

Published online 22 November
2025

Keywords:

Aquinas, Aristotle, Justice,
Particular Justice, Distributive
Justice, Commutative Justice

Particular justice is a virtue that governs our relationships and interactions with members of society, and unlike general justice, it directs us not toward the common good, but toward the good of neighbors, colleagues, and other individuals with whom we are in constant contact. Thomas Aquinas introduces two types of particular justice: distributive justice and commutative justice. Commutative justice is also divided into two parts: corrective (remedial) justice and reciprocal (proportional) justice. Distributive justice addresses the fair distribution of collective goods and responsibilities, such as honors and merits. This justice ensures that these resources and duties are distributed equitably among individuals. In contrast, commutative justice focuses on ensuring fairness in buying and selling, business, and criminal and penal matters. Both types of justice (distributive and commutative) are realized when equality among individuals is preserved; that is, each person receives their right or their debt is fulfilled. Aquinas regards political rulers as the primary agents for achieving distributive justice and believes that distributive justice forms the foundation of commutative justice and holds priority over it.

Cite this article: Ardeshir Larijani, M. & Abedifar, A (2025). A Reappraisal of Particular Justice: Aquinas's Interpretation and Evaluation of Aristotelian Justice. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 119-140. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68573.4163>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Justice, as one of the cardinal moral virtues, has consistently occupied a privileged and foundational position within the history of philosophical contemplation. It serves as the bedrock of social cohesion and the ultimate standard by which political institutions are judged. In the intellectual crucible of the ancient Greek *polis*, Aristotle, in his seminal work the *Nicomachean Ethics*, provided a systematic analysis that would shape Western thought for millennia. Through his crucial distinction between general justice (the complete virtue of lawfulness and adherence to social norms) and particular justice (the virtue of fairness in specific interactions), he established an enduring framework for assessing human relations and governing the affairs of the community. This particular justice was, for Aristotle, the essential virtue of civic life, ensuring that individuals received what was due to them.

Centuries later, in the intellectual landscape of medieval Christendom, the towering figure of Saint Thomas Aquinas, a Dominican friar, philosopher, and theologian, embarked on a monumental project to synthesize Aristotelian wisdom with Christian doctrine. He sought to systematize the concepts of particular justice with greater precision, engaging deeply with the works of “The Philosopher,” as he called Aristotle, and reconciling them with his own comprehensive theological framework. In his *Summa Theologiae*, Aquinas reframes justice not merely as a civic virtue but as an integral component of Natural Law, which itself is a reflection of God’s Eternal Law. Within this grand synthesis, Aquinas introduces two principal forms of particular justice: “distributive justice,” which governs the relationship between the community and its members concerning the allocation of common goods, honors, and burdens; and “commutative justice,” which regulates the relationships between individuals, addressing the restoration of equilibrium in transactions, contracts, and the redress of grievances.

This paper, by conducting a close textual analysis of Aquinas’s primary statements and his detailed commentary on Aristotle’s theory of justice, argues that particular justice performs a fundamental and multifaceted function. It is not only indispensable for the promotion of the common good (*bonum commune*) but is equally essential for safeguarding the legitimate interests and rights of individuals and distinct groups within social structures. Furthermore, this investigation delves into the critical role of “political sovereigns” as the designated stewards of distributive justice. It highlights how Aquinas’s pronounced emphasis on the conceptual and practical priority of distributive over commutative justice places the primary responsibility for establishing a just society squarely on the shoulders of those in authority.

Thesis Statement

In the central section of the article, the dual structure of particular justice from Aquinas’s perspective is first delineated, and subsequently, the nature of its relationship with Aristotle’s views on justice is explicated. In accordance with Aquinas’s thought, commutative justice is itself further subdivided into two types: “corrective justice” (which entails the rectification of inflicted

injustices and reparation for damages), and “proportional justice,” which pertains to the preservation of relativity and proportion in exchanges between individuals.

Distributive justice, in Aquinas's view, pertains to the equitable allocation of communal assets—such as honors, offices, and the burden of responsibilities—and this process ought to be determined according to each individual's merit, need, or contribution. In contrast, commutative justice concerns the bilateral relations between individuals and the preservation of equilibrium and fairness in economic, legal, and civil interactions. That is to say, each individual must receive their due and fulfill their obligations, and in the event of a violation, a mechanism exists for rectification and the redress of injustice.

The article also, through a meticulous examination of Aquinas's commentaries, demonstrates his adoption and adaptation of core concepts from Aristotelian philosophy, showing how he redefined them within his own theological and ethical system while preserving the Aristotelian tenets. For instance, the primacy of distributive justice—which Aquinas elevates over commutative justice—is reinforced through an analysis of the position of rulers and social institutions. Particular justice is presented as an infrastructure for social order and the peaceful coexistence of individuals within the community, and its status in Aquinas's ethical thought is founded upon a realistic distinction between individual and collective interests.

Conclusion

In its summation, the article asserts that particular justice, as a mediating link between individual ethics and collective order, occupies a pivotal role in Aquinas's theory, possessing a regulative and modulating function within social relations. Through his innovative reinterpretation of Aristotle's theory of justice, Aquinas posits that the realization of distributive justice is a necessary precondition for any realization of commutative justice. Consequently, policymakers and rulers bear the primary responsibility for ensuring the conditions for social justice. By offering a comparative analysis of the concepts of particular justice in Aristotelian and Aquinian thought, this article suggests the potential for the further development and dynamism of the theory of justice within Islamic and Christian ethics.

Ultimately, the article suggests that a conceptual and comparative approach to particular justice can serve as the cornerstone for enhancing human relationships and for the design of equitable social systems. Adapting the theories of these two eminent philosophers to our contemporary context provides an impetus for re-examining and developing conceptions of justice at both individual and collective levels.



بازخوانی عدالت خاص: تفسیر و ارزیابی آکوئیناس از عدالت ارسطویی

مریم اردشیر لاریجانی^۱ | عبدالله عابدی‌فر^۲✉

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: m.larijani@qom.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکترای فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: abdolahabedifar@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱ کلیدواژه‌ها: آکوئیناس، ارسطو، عدالت، عدالت خاص، عدالت عام، عدالت توزیعی، عدالت مبادله‌ای	عدالت خاص، فضیلتی است که بر روابط و تعاملات ما با افراد جامعه حاکم بوده و برخلاف عدالت عام، نه ما را به سوی خیر مشترک، بلکه به خیر همسایگان، همکاران و دیگر افرادی که به‌طور مداوم با آن‌ها در ارتباط هستیم، هدایت می‌کند. توماس آکوئیناس دو نوع عدالت خاص را معرفی می‌کند: عدالت توزیعی و عدالت مبادله‌ای. عدالت مبادله‌ای نیز به دو بخش تقسیم می‌شود: عدالت تأدیبی (اصلاحی) و عدالت متقابلی (تناسبی). عدالت توزیعی به نحوه توزیع منصفانه خیرات و مسئولیت‌های جمعی، مانند افتخارات و شایستگی‌ها، می‌پردازد. این عدالت تضمین می‌کند که این منابع و وظایف به‌طور عادلانه میان افراد توزیع شوند. در مقابل، عدالت مبادله‌ای بر اطمینان از رعایت انصاف در خریدوفروش، کسب‌وکار و مسائل کیفری و جزائی تمرکز دارد. هر دو نوع عدالت (توزیعی و مبادله‌ای) زمانی تحقق می‌یابند که برابری میان افراد حفظ شود؛ یعنی هر شخص به حق خود برسد یا دین او ادا شود. آکوئیناس حاکمان سیاسی را عاملان اصلی تحقق عدالت توزیعی می‌داند و معتقد است که عدالت توزیعی زیربنای عدالت مبادله‌ای است و بر آن اولویت دارد.

استناد: اردشیر لاریجانی، مریم و عابدی‌فر، عبدالله. (۱۴۰۴). بازخوانی عدالت خاص: تفسیر و ارزیابی آکوئیناس از عدالت ارسطویی، *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۹ (۵۲)، ۱۱۹-۱۴۰.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.68573.4163>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

آکوئیناس، با پیروی از ارسطو، عدالت را به دو نوع عام و خاص تقسیم کرده است. عدالت خاص^۱ به حفظ رفاه اجتماعی و اقتصادی مربوط می‌شود و بر روابط میان افراد تأکید دارد. در مقابل عدالت خاص، عدالت عام (یا قانون)^۲ به خیر مشترک^۳ جامعه توجه دارد و افراد را ملزم می‌کند تا منافع جمعی را در نظر بگیرند به عبارتی اجزای جامعه را به سمت خیر کل هدایت می‌کند.

آکوئیناس عدالت خاص را به دو دسته تقسیم می‌کند: عدالت توزیعی^۴ و عدالت مبادله‌ای^۵. عدالت توزیعی بر توزیع منصفانه خیرات و مسئولیت‌های جمعی (مانند افتخارات و شایستگی‌ها) تمرکز دارد و از کل به اجزای جامعه هدایت می‌شود. عدالت مبادله‌ای به تنظیم انصاف در معاملات، کسب و کار، و مسائل کیفری و جزائی می‌پردازد که روابط میان اجزای جامعه را تنظیم می‌کند. عدالت مبادله‌ای خود شامل دو بخش است: عدالت تأدیبی (اصلاحی)^۶ و عدالت متقابل (تناسبی)^۷؛ عدالت تأدیبی (اصلاحی) درصدد اصلاح نابرابری‌های ناشی از ظلم یا خطا است؛ و عدالت متقابل (تناسبی)، تضمین‌کننده تناسب و تعادل در مبادلات و معاملات است.

مقاله حاضر به بررسی عدالت خاص از دیدگاه آکوئیناس اختصاص دارد. ابتدا تفاوت عدالت خاص و عدالت عام شرح داده می‌شود، سپس به تفصیل انواع و جزئیات عدالت خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد. در پایان، تفسیر آکوئیناس از عدالت خاص و نحوه بازخوانی او از نظریات ارسطو تحلیل خواهد شد.

تفسیر آکوئیناس از عدالت، به‌ویژه در سؤالات ۵۷ تا ۶۱ از بخش دوم کتاب جامع/لهیات و نیز در کتاب تفسیر/خلاق نیکوماخوسی مشهود است. به عقیده جان فینیس^۸، آکوئیناس در این آثار، با رفع برخی از نواقص نظریه ارسطو، اصول بنیادین آن را روشن‌تر کرده است (جان فینیس، ۱۹۹۸، ۱۸۸).

این تحقیق با رویکردی تحلیلی-توصیفی تلاش می‌کند تا تفسیر آکوئیناس از ارسطو را با دقت بیشتری بررسی کند و نکات قابل تأملی را که از منظر اندیشمندان و مفسران آکوئیناس مطرح شده است، تحلیل نماید.

نگاه ارسطویی به عدالت

مفهوم عدالت، ریشه‌ای عمیق و دیرینه در تاریخ اندیشه دارد و پیش از آنکه آکوئیناس به آن بپردازد، در آثار بسیاری از فیلسوفان، شاعران و نویسندگان کلاسیک مطرح شده بود. ردپای این مفهوم را می‌توان در آثار حماسه‌سرایانی چون هومر و هزیود مشاهده کرد؛ از منظر آنان، عدالت عنصری بنیادین در برقراری نظم کیهانی و انسانی به شمار می‌رفت. در ادامه، نمایشنامه‌نویسانی نظیر سوفوکلس و توسیدید نیز در آثار خود به واکاوی پیچیدگی‌های عدالت در عرصه‌های اجتماعی، اخلاقی و سیاسی پرداختند. افزون بر این، فیلسوفان

^۱Particularis iustitia /Particular justice

^۲General justice /legal Justice

^۳Bonum commune/common good

^۴Distributive justice/ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον

^۵Commutative Justice/iustitia commutativa

^۶Corrective Justice/ τὸ διορθωτικὸν δίκαιον

^۷Reciprocal Justice

^۸John Finnis

پیشاسقراطی مانند هراکلیتوس، آناکسیمنس و آناکسیمندر، هر یک از منظری متفاوت این موضوع را کاویده‌اند. در این میان، هراکلیتوس جایگاهی ویژه دارد، چرا که عدالت را در پیوند با هماهنگی و تضاد حاکم بر جهان تبیین می‌کند:

باید دانست که جنگ امری است همگانی، و نزاع [عین] عدالت است، و همه چیز از طریق نزاع و ضرورت به وجود می‌آید» (هراکلیتوس [مجموعه] دیلز-کرانتس، قطعه ۸۰) و همچنین «خورشید از حدود خویش پا فراتر نخواهد نهاد؛ وگرنه ارینی‌ها (ایزدبانوان انتقام)، یاوران عدالت، او را باز خواهند یافت (هراکلیتوس، [مجموعه] دیلز-کرانتس، بخش B، قطعه ۹۴).

این پیشینه غنی نشان می‌دهد که عدالت همواره یکی از دغدغه‌های اصلی تفکر بشری بوده و سیر تحول آن تا عصر آکوئیناس، به وضوح بیانگر تأثیر عمیق انگاره‌های کهن بر شکل‌گیری نظریات منسجم‌تر در اعصار بعدی است.

با این همه، نقطه عطف در نظام‌مند ساختن بحث عدالت را باید در فلسفه افلاطون جستجو کرد. او در آثار برجسته خود، به‌ویژه کتاب‌های جمهوری و قوانین، به تبیین دقیق و ساختارمند این مفهوم همت گماشت، تا جایی که می‌توان سرآغاز تحلیل فلسفی عدالت به معنای دقیق کلمه را به او نسبت داد. افلاطون عدالت را از دو منظر عمده مورد کاوش قرار می‌دهد:

نخست، عدالت در ساحت اجتماع؛ از دیدگاه او، عدالت فضیلتی است که به نظم و هماهنگی در جامعه می‌انجامد. جامعه‌ای عادل خواهد بود که در آن هر فرد و هر طبقه به وظیفه طبیعی و خاص خود عمل کند و در جایگاه مناسب خویش قرار گیرد. «عدالت این است که هرکس به کار خویش بپردازد و در کار دیگران دخالت نکند» (افلاطون، جمهور، a-b433).

عدالت در نفس انسانی؛ او فضیلت عدالت را به‌نوعی نظم درونی و هماهنگی میان سه قوه نفس - یعنی قوه عاقله، قوه غضبیه، و قوه شهویه - نسبت می‌دهد. از دیدگاه افلاطون، زمانی که این سه قوه تحت حکومت عقل قرار گیرند، انسان عادل خواهد بود. بر این اساس، عدالت در نظر افلاطون تنها یک فضیلت اجتماعی نیست، بلکه به‌طور همزمان، یک فضیلت فردی و اخلاقی است که می‌تواند انسان را به کمال و سعادت برساند. به همین دلیل، افلاطون عدالت را ام‌الفضایل {جامع‌الفضایل یا فضیلت بنیادین} می‌نامد، زیرا پایه و شرط اساسی برای تحقق سایر فضایل انسانی است (اوتفرید هوفه، ۱۳۸۳، ۲۲-۲۵).

در حقیقت، عدالت چیزی از این قبیل است، اما نه در مورد کارهای بیرونی فرد، بلکه در مورد آنچه به درون او مربوط است؛ یعنی خود واقعی و امور مربوط به خود. انسان عادل به هیچ‌یک از اجزای نفس خویش اجازه نمی‌دهد کاری جز کار ویژه خود انجام دهد... او با برقرار کردن نظم حقیقی در درون خود، فرمانروای خویش و دوست خویش می‌گردد و سه جزء نفس خود را هماهنگ می‌سازد (افلاطون، جمهور، ۴۴۳c-d).

ارسطو نیز مانند افلاطون، عدالت را فضیلتی عام و «کامل» می‌شمارد که تمام فضایل دیگر را در خود گرد آورده است؛ در مقابل، بی‌عدالتی را نه بخشی از بدی، بلکه «کل بدی» می‌داند. جوهر عدالت از دیدگاه ارسطو، «برابری» و تعیین حد وسط میان افراط و تفریط است و از آنجا که این معیار در همه فضایل لازم است، عدالت دربرگیرنده تمام آن‌هاست. با وجود این شباهت، گفته می‌شود که مفهوم عدالت نزد افلاطون، متأثر از اندیشه‌های فیثاغورثی، از نظامی ریاضی‌گونه برخوردار است (ژرژو دلوه کیو، ۱۳۹۵، ۴۹-۵۰). به بیان ارسطو:

و به همین دلیل است که عدالت اغلب برترین فضایل به شمار می‌آید... در عدالت، همه فضایل با هم گرد آمده‌اند. و [عدالت] فضیلت کامل است... در این معنا، نه بخشی از فضیلت، بلکه کل فضیلت است؛ و متضاد آن، یعنی بی‌عدالتی، نه بخشی از بدی، بلکه کل بدی است (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۲۹ب، ۲۶-۲۹).

در نظرگاه ارسطو، عدالت به دو نوع کلی تقسیم می‌شود؛ عدالت عام و عدالت خاص. عدالت خاص به ساختارهای سیاسی و احکام قضائی مرتبط است و خود به چندین نوع مختلف تقسیم می‌شود. اولین نوع عدالت خاص، عدالت توزیعی است که به تخصیص خیرات و افتخارات میان اعضای جامعه می‌پردازد. هدف عدالت توزیعی این است که هر فرد به تناسب شایستگی خود سهمی دریافت کند. «همه متفق‌اند که عدالت در توزیع‌ها باید بر اساس نوعی شایستگی باشد» (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۱۳۱الف). ارسطو توضیح می‌دهد که اگر افراد نابرابر باشند، باید تفاوت‌هایی در تخصیص منابع و افتخارات نیز وجود داشته باشد. در اینجا برابری به این معناست که هر فرد مطابق با شایستگی‌های خود بهره‌مند شود. به عبارت دیگر، عدالت توزیعی بر اساس تناسب هندسی^۱ عمل می‌کند که ارسطو آن را به‌طور دقیق شرح داده است. در عدالت توزیعی، برابری به این معناست که هر فرد باید متناسب با شایستگی‌های خود بهره‌برداری کند. در نتیجه، برخورد برابر با افراد نابرابر یا برخورد نابرابر با افراد هم‌تراز از نظر شایستگی ناعادلانه است (ژرژ یو دلوه کیو، ۱۳۹۵، ۴۹-۵۰). به‌طور خلاصه، عدالت توزیعی خواهان تخصیص منابع، افتخارات یا مناصب سیاسی و مالی به تناسب شایستگی افراد است. همان‌طور که گفته می‌شود، «همه انسان‌ها در این باور مشترک‌اند که امر توزیع باید متناسب با شایستگی انجام شود»، «نزاع‌ها و شکایت‌ها زمانی برمی‌خیزند که یا افراد برابر، سهم‌های نابرابر دریافت کنند، یا افراد نابرابر، سهم‌های برابر دریافت کنند.» (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۱۳۱الف، ۲۲-۲۴). بنابراین، برابری در عدالت توزیعی به این معناست که هر شخص به‌اندازه شایستگی خود بهره می‌برد و ناعادلانه است که با افراد نابرابر به‌طور برابر و با افراد برابر به‌طور نابرابر رفتار شود. ارسطو به‌طور مختصر اشاره می‌کند که مردم ممکن است در مورد معیار شایستگی برای عدالت توزیعی اختلاف‌نظر داشته باشند. برخی گروه‌ها ثروت یا تبار را معیار می‌دانند، درحالی‌که اشراف‌زادگان تنها فرادستی را شایستگی برای شهروندی می‌دانند و دموکرات‌ها آزادی از بندگی را کافی می‌پندارند. با این حال، ارسطو در این زمینه موضع خاصی اتخاذ نمی‌کند. او بیشتر بر نکته‌ای صوری تأکید می‌کند که شایستگی باید از اهمیت ماهوی برخوردار باشد. مهم‌ترین جنبه‌ای که برای ارسطو در عدالت توزیعی اهمیت دارد، نحوه توزیع مشارکت سیاسی است، مانند حق رأی یا مسئولیت‌های سیاسی (فلای‌شاکر، ۱۳۹۷، ۲۸-۳۰).

نوع دوم عدالت خاص در نظر ارسطو که تحت عناوینی مانند عدالت تعادلی^۲، اصلاحی (تأدیی مرتبط با مجازات)، و عدالت دوجانبه^۳ یا متقابل^۴ شناخته می‌شود، به تنظیم روابط مبادله‌ای و معاوضه‌ها^۵ می‌پردازد. در این نوع عدالت نیز اصل برابری رعایت می‌شود، اما به شیوه‌ای متفاوت. در اینجا، مسئله اندازه‌گیری دقیق سود یا ضرر است، به‌طوری‌که چیزها و اعمال به‌طور عینی و با توجه به شرایط شخصی، ارزش‌گذاری و برابری در نظر گرفته می‌شوند. ارسطو معتقد است که این نوع عدالت مشابه اندازه‌گیری در

^۱ἀναλογία γεωμετρική

^۲Equalizing

^۳Bilateral

^۴Synallagmatic

^۵commutative

نسبت‌های ریاضی (حسابی) است. هدف اصلی عدالت تعادلی این است که هر دو طرف در یک رابطه در موقعیتی برابر قرار بگیرند و نه به یکی بیشتر یا کمتر داده شود. از این رو عدالت تعادلی یا اصلاحی (تأدیی) در نظر ارسطو به عنوان نقطه میانی یا حد وسط میان سود و زیان است. این عدالت به طور گسترده‌تری به کار می‌رود و نه تنها در روابط اختیاری، بلکه در روابطی که ارسطو غیر اختیاری می‌نامد، یعنی روابط ناشی از خطا و اعمال نادرست، نیز کاربرد دارد.

در اینجا تفاوتی ندارد که شخص نیکوکار، شخص بدکار را فریب داده باشد یا شخص بدکار، شخص نیکوکار را؛ یا اینکه آیا یک مرد خوب یا یک مرد بد مرتکب زنا شده باشد. قانون تنها به تفاوت در ماهیت آسیب می‌نگرد و با طرفین به عنوان افرادی برابر رفتار می‌کند، و تنها این سوال را می‌پرسد که آیا یکی بی‌عدالتی مرتکب شده و دیگری متحمل آن شده است، و آیا یکی آسیب رسانده و دیگری آسیب دیده است (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۱۳۱ ب، ۲۵-۱۱۳۲ الف ۶).

و نیز ارسطو اشاره می‌کند:

از آنجا که این نوع بی‌عدالتی، یک نابرابری است، قاضی می‌کوشد آن را برابر سازد. زیرا وقتی یکی ضربه می‌زند و دیگری ضربه می‌خورد، یا یکی می‌کشد و دیگری کشته می‌شود، رنج و عمل به طور نابرابر تقسیم شده‌اند. قاضی می‌کوشد تا با تحمیل یک زیان [بر مجرم]، این نابرابری را برابر سازد و سود او را بستاند. ... بنابراین، امر عادلانه اصلاحی، حد وسط میان سود و زیان است ... به همین دلیل است که وقتی مردم اختلاف دارند، به قاضی پناه می‌برند. رفتن نزد قاضی به معنای رفتن نزد عدالت است؛ زیرا قاضی به مثابه عدالت زنده است. و مردم در جستجوی یک میانجی هستند ... زیرا اگر به حد وسط دست یابند، به آنچه عادلانه است دست یافته‌اند. پس امر عادلانه یک حد وسط است، زیرا قاضی چنین است (ارسطو، ۱۹۹۹، ۱۱۳۲ الف، ۶-۳۲).

این ایده، جوهر «عدالت تعادلی» یا «برابرساز» را تشکیل می‌دهد که بر ترازوی دقیق میان جرم و مجازات استوار است و روابط مدنی و جزایی را تنظیم می‌کند. این عدالت دو وجه دارد: نخست، در قراردادهای و معاملات به عنوان یک معیار اولیه برای طرفین عمل می‌کند و تا زمانی که اختلافی نباشد، نیازی به دخالت خارجی نیست. دوم، هنگامی که خطایی رخ می‌دهد، در قالب «عدالت قضائی» و با دخالت قاضی ظهور می‌یابد تا خسارت وارد شده جبران شود (ژرژ یو دلوه کیو، ۱۳۹۵، ۹۴-۹۵). در واقع، عدالت تأدیی ارسطو به این معناست که خطاکاران باید معادل زبانی که وارد کرده‌اند، تاوان دهند. شایستگی یا شخصیت قربانی در این معادله جایی ندارد؛ تنها «میزان آسیب» است که اهمیت دارد. هدف نهایی، احیای نظم عادلانه‌ای است که با یک عمل ناعادلانه مختل شده است (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۸، ۱۰۳-۱۰۴).

برای ارسطو، توزیع خیرات^۱ در هر پولیس^۲ (شهر-دولت) خاص بسته به ویژگی‌ها و اصول آن نهاد سیاسی متفاوت است. با این حال، عدالت به عنوان یک اصل کلی و مطلق تعریف می‌شود که در تمام پولیس‌ها قابل اعمال است. ارسطو بهترین نوع پولیس را پولیسی می‌داند که در آن بهترین شهروندان فرمان‌روایی می‌کنند و فضیلت به عنوان پاداش به افراد داده می‌شود. در بهترین پولیس، عدالت توزیعی بر اساس شایستگی است، هرچند که برداشته‌ها از شایستگی در انواع مختلف پولیس‌ها متفاوت است. در دموکراسی، عدالت توزیعی بر تخصیص برابر منابع میان شهروندان آزاد تأکید دارد، در حالی که در الیگارشی، توزیع خیرات محدود به طبقاتی است که امتیاز ثروت یا نسب دارند. ارسطو از اریستوکراسی دفاع می‌کند، جایی که منابع بر اساس فضیلت و شایستگی تقسیم می‌شود. او معتقد است که برخی طبقات مانند صنعتگران، بازرگانان و کشاورزان اگرچه وظایف ضروری برای بقای پولیس را انجام می‌دهند، اما به دلیل عدم مشارکت فعال در زندگی سیاسی، شهروند محسوب نمی‌شوند. از نظر ارسطو، دموکراسی خطای بزرگی مرتکب می‌شود زیرا همه اعضای جامعه را بدون توجه به شایستگی به عنوان شهروند می‌پذیرد، در حالی که الیگارشی نیز اشتباه می‌کند چون تنها گروه خاصی را با توجه به امتیاز ثروت یا نسب به عنوان شهروند می‌داند، بدون توجه به فضیلت (مک‌اینتایر، ۱۹۸۸، ۱۰۴).

به بیان ارسطو

همه بر سر این سخن که عدالت مطلقاً مطابق با شایستگی است، همدانستانند؛ ولی چنان که پیشتر نیز گفتیم، همه در تعریف شایستگی یکسان نمی‌اندیشند. هواداران دموکراسی آن را در «آزاد بودن» می‌بینند، هواداران الیگارشی در «توانگری» یا «نجابت تبار»، و هواداران اریستوکراسی در «فضیلت» (ارسطو، ۱۹۳۲، کتاب سوم، بخش ۹، ۱۲۸۰ الف).

طبق برداشت ارسطو، شهروند یک پولیس باید بیاموزد به تمامی فضایل، به ویژه عدالت توزیعی، عمل کند. برای این منظور، فرد باید بداند که در هر موقعیت چه خیری را باید به چه کسی عطا کند؛ امری که از نظر ارسطو نیازمند تجربه، عادت و عقل صحیح است (مک‌اینتایر، ۱۹۸۸، ۱۰۴).^۳ در همین راستا، عدالت توزیعی اساساً به معنای به کارگیری اصل شایستگی است. اما خود مفهوم شایستگی تنها با تحقق دو شرط اساسی معنا می‌یابد: اول، وجود یک هدف مشترک که شایستگی افراد بر اساس میزان کمکشان به آن سنجیده شود؛ و دوم، وجود دیدگاهی مشترک برای ارزیابی این کمک‌ها و توزیع متناسب پاداش‌ها. این دو شرط، در بستر همان جامعه سیاسی یا «پولیس» تحقق می‌یابند (مک‌اینتایر، ۱۹۸۸، ۱۰۶-۱۰۷).

^۱Distribution of goods

^۲Polis/ πόλις

^۳ مک‌اینتایر در کتاب /خلاق در میان منازعات مدرنیته اشاره می‌کند جامعه سیاسی ارسطو و آکوئیناس آن چیزی بود که ارسطو از آن به عنوان پولیس و آکوئیناس به عنوان شهر خدا سخن می‌راند هنگامی که چنین جامعه‌ای به درستی شکل گرفته باشند و افراد در آن به درستی کار کنند، هم حکومت و هم حاکمان به اهدافشان یعنی دستیابی به خیر مشترک ناائل می‌شدند این حکومت و حاکمان قادر به انجام این کار هستند؛ زیرا از طریق مشارکت در جامعه سیاسی بود که آن‌ها را قادر می‌ساخت تا انواع خیرات مشترک و فردی در زندگی خودشان را نظم دهند؛ دستیابی به آن تمایلات که همان فضایل باشد آن‌ها را به سمت هدف غایی‌شان هدایت می‌کرد؛ از این رو، آنچه از این شرحی فهمیده شده این بود که این امر در جامعه سیاسی مدرن کنار گذاشته شده است (السیدیر چالمرز مک‌اینتایر، ۲۰۱۶، ۱۷۶)

تمایز عدالت عام و خاص: از ارسطو تا بازخوانی آکوئیناس

برای درک تمایزی که آکوئیناس میان عدالت عام و خاص قائل می‌شود، ابتدا باید به ریشه‌های این تقسیم‌بندی در اندیشه ارسطو بازگردیم. ارسطو در کتاب پنجم/اخلاق نیکوماخوسی، عدالت عام (یا قانونی) را معادل با فضیلت کامل در ارتباط با دیگران و رعایت قوانین پولیس می‌داند که هدف آن خیر مشترک است. در مقابل، عدالت خاص به عنوان بخشی از فضیلت، به برابری و انصاف در توزیع خیرات (عدالت توزیعی) و جبران در مبادلات (عدالت اصلاحی) می‌پردازد. این چارچوب ارسطویی، نقطه عزیمت آکوئیناس است، اما او با بازخوانی و تعمیق این مفاهیم، به‌ویژه در بستر الهیات مسیحی و مفهوم خیر مشترک، برداشتی نوین ارائه می‌دهد. در ادامه، به تحلیل دقیق آکوئیناس از این تمایز در کتاب تفسیر/اخلاق نیکوماخوسی و جامع الهیات خواهیم پرداخت.

به نظر می‌رسد عدالت عام، تا جایی که تمامی فضایل را به‌سوی خیر مشترک هدایت می‌کند، برای هدایت انسان‌ها در روابطشان با دیگران کافی است. با این حال، آکوئیناس بر این باور است که علاوه بر عدالت عام، عدالت خاص نیز ضروری است. وی چنین استدلال می‌کند: «عدالت قانونی انسان را به‌اندازه کافی در روابط خود با دیگران راهنمایی می‌کند. در مورد خیر مشترک، این کار را بی‌واسطه انجام می‌دهد، اما در مورد خیر فردی، این کار را با واسطه انجام می‌دهد. از این‌رو نیازمند عدالت خاص هستیم تا سریعاً انسان را به سمت خیر فرد دیگری سوق دهد» (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۵۸، مقاله ۷). همان‌طور که اشاره شد موضوع عدالت عام یا قانونی، خیر مشترک است. از آنجاکه «انسانی که به یک جامعه خدمت می‌کند به همه کسانی خدمت می‌کند که در آن جامعه زندگی می‌کنند» (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، مسئله ۵۸، مقاله ۵). هدفی که عدالت قانونی ارائه می‌دهد، به‌طور کلی، توجه انسان را نسبت به تمام آنچه در یک جامعه قرار دارد، جلب می‌کند. عدالت قانونی یا عام انسان را در تعامل مستقیم با دیگران فقط «با واسطه» راهنمایی می‌کند. ولی عدالت خاص برعکس، انسان را بی‌واسطه به سمت افراد دیگر سوق می‌دهد (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، مسئله ۵۸، مقاله ۷).

طبق دیدگاه ارسطو عدالت عام، شخص مطیع قانون را توصیف می‌کند درحالی که عدالت خاص فضیلتی است که یک شخص را منصف یا متوازن کرده و اعمال ما را نسبت به دیگران سامان می‌دهد (هافمن، ۲۰۱۳، ۱۵۳).

آکوئیناس موضوع عدالت خاص را به‌عنوان «اعمال و امور بیرونی»^۲ معرفی می‌کند (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، مسئله ۵۸، مقاله ۸). دلیل این امر این است که عدالت انسان را در روابط خود با دیگران راهنمایی می‌کند و این از طریق اعمال بیرونی و امور بیرونی است که یک انسان با دیگری ارتباط دارد. آکوئیناس تصریح می‌کند که عدالت خاص به اعمال بیرونی و چیزهایی که «تحت یک جنبه خاص از هدف تا آنجا که یک انسان از طریق آن‌ها با شخص دیگری ارتباط دارد» مربوط است (آکوئیناس، بخش دوم-دوم، مسئله ۵۸، مقاله ۸).

وی میان عدالت قانونی و عدالت خاص بر اساس موضوع آن‌ها تمایز قائل می‌شود. او بر این باور است که عدالت قانونی، برخلاف عدالت خاص، به ابعاد درونی و اخلاقی افراد نیز نفوذ می‌کند. این ویژگی عدالت قانونی ناشی از تمرکز آن بر خیر مشترک و تلاش برای دستیابی به آن است (آکوئیناس، بخش دوم-دوم، مسئله ۵۸، مقاله ۹).

^۱individual Goods

^۲external actions

به همین دلیل عدالت خاص به جای انفعالات؛ با اعمال مرتبط است (استیون پوپ، ۲۰۰۲، ۲۷۴). از آنجا که خیر کل، خیر بخش را محقق می‌سازد، فضیلت عدالت قانونی، اصلاح انفعالات درونی را پی دارد. آکوئیناس معتقد است که عدالت قانونی «عمدتاً به سایر فضیلت‌ها در انجام اعمال بیرونی خود بسط می‌یابد»^۲ (استیون پوپ، ۲۰۰۲، ۲۷۴). از آنجا که عدالت خاص به‌طور بی‌واسطه به سمت خیر شخص دیگری هدایت می‌شود و خیر هر فرد با خیر فرد دیگر متفاوت است، عدالت خاص مستقیماً به انفعالات مربوط نمی‌شود، بلکه به اعمال فردی مربوط است.

به عبارت دیگر آکوئیناس می‌گوید که در کنار عدالت عام به عدالت خاص نیاز داریم. عدالت خاص، فضیلتی است که تعامل با دیگران را تنظیم می‌کند. برخلاف عدالت عام، عدالت خاص ما را نه به خیر مشترک، بلکه به خیر همسایگان، همکاران و دیگر افرادی که با آن‌ها به‌طور مرتب تعامل داریم، هدایت می‌کند. در ابتدا ممکن است به نظر رسد که عدالت خاص فضیلت زائدی است. به عنوان یک اعتراض بر دیدگاه آکوئیناس، «عدالت عام انسان را به اندازه کافی در همه روابطش با دیگر انسان‌ها هدایت می‌کند؛ بنابراین نیازی به عدالت خاص وجود ندارد». آکوئیناس موافق است که عدالت عام می‌تواند ما را به خیر دیگران هدایت کند، اما تنها به‌طور غیرمستقیم هدایت می‌کند. این کار را با ارائه اصول بسیار عام (سرقت نکن، قتل نکن و غیره) انجام می‌دهد که هدف آن کمک به حفظ خیر مشترک در اعمال ما است. باین حال، نیاز به عدالت در هر موقعیتی متفاوت است و هنگام به کارگیری اصول عدالت، باید به نیازهای فردی توجه ویژه‌ای داشت. از همین رو، آکوئیناس تأکید می‌کند که هدف عدالت خاص نه خیر مشترک، بلکه خیر فردی است. با وجود این، عدالت خاص در تحقق هدف خود، به عنوان ابزاری برای حفظ رفاه اجتماعی نیز عمل می‌کند (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۵۸، مقاله ۷).

باین حال باید این نکته را اضافه کرد که طبق نظر آکوئیناس عدالت توزیعی از آنجائی که ذیل عدالت خاص قرار می‌گیرد در نهایت باید با توجه به خیر مشترک درک شود؛ چرا که عدالت توزیعی بی‌واسطه هم به توزیع خیرات مشترک مرتبط است، به همین دلیل این توزیع باید مطابق با خیرات مشترک انجام شود. حاکمان سیاسی از آنجائی که به عنوان مسئولان اصلی عدالت توزیعی هستند وظیفه دارند که تابعان خودشان را به سمت خیر مشترک و همچنین به توزیع خیرات مشترک سوق دهند. توزیع کلی خیرات در جامعه بر این اساس استوار است که چگونه این خیرات به بهترین شکل ممکن اختصاص می‌یابند تا به خیرات همه اختصاص داده شود. هنگامی که خیرات تقسیم شده است آنگاه دارندگان مالکیت‌های فردی باید به عنوان مباشر خوب عمل کنند، در صورت لزوم آماده باشند تا ثروت خود را به دیگران مبادله کنند.

عدالت مبادله‌ای هم تنها ارزش واقعی و انسانی دارد آنجائی که ریشه در عدالت توزیعی دارد. این نشان می‌دهد که عدالت مبادله‌ای سرانجام ریشه در خیر مشترک دارد تا آنجا که خود عدالت توزیعی ریشه در خیر مشترک دارد (گوتشکه، ۲۰۱۸، ۲۳۰). بنابراین می‌بینیم که عدالت خاص بسیار از عدالت عام تأثیر می‌پذیرد. در واقع عدالت عام نقشه راه عدالت خاص است. هر چند موضوع این دو با هم فرق می‌کنند.

^۲passions^۳Ibid

انواع عدالت خاص در کتاب تفسیر اخلاق نیکوماخوسی^۱

جان فینیس در کتاب آکوئیناس: نظریه اخلاقی، سیاسی و حقوقی^۲ می‌گوید: «تلاش‌های آکوئیناس برای پیروی از ارسطو در طبقه‌بندی انواع عدالت – گونه‌ها، اجزاء و صورت‌های مرتبط آن – هیچ الگوی تحلیلی واقعاً روشن و پایداری به دست نمی‌دهد (جان فینیس، ۱۹۹۸، ۱۸۷). او این بی‌ثباتی را به «پایبندی توماس به چارچوب ارسطو» برای بحث در مورد عدالت در کتاب پنجم و به ساختار خود جامع الهیات^۳ نسبت می‌دهد که همان‌طور که او می‌گوید، به فضایل می‌نگرد نه به «آنچه عقل ملزم می‌کند که اعمالی با پیروی کردن خیرات انسانی و اجتناب از شر، سازگار باشد» (فینیس، ۱۹۹۸، ۱۸۷).

تقسیم‌بندی‌های ارسطو درباره عدالت تأثیر بسیاری بر دیدگاه آکوئیناس داشته است، اما آکوئیناس ضمن پایبندی به این تقسیم‌بندی‌ها، آن‌ها را تکمیل و اصلاح می‌کند. برای مثال، او عدالت اصلاحی یا تأدیبی را در چارچوب عدالت مبادله‌ای قرار می‌دهد، درحالی‌که ارسطو آن را نوعی مستقل از عدالت خاص در نظر می‌گیرد. همچنین، ارسطو عدالت مبادله‌ای را زیرمجموعه‌ای از عدالت توزیعی به شمار می‌آورد (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۳۱ب ۲۵، ۱۱۳۲ب ۲۰). اما آکوئیناس با این رویکرد مخالف است. او معتقد است که نسبت موجود در عدالت مبادله‌ای، برخلاف عدالت توزیعی، نسبتی حساسی است نه هندسی. به همین دلیل، برای عدالت مبادله‌ای جایگاه مستقلی قائل می‌شود. در ادامه، به بررسی انواع عدالت خاص از دیدگاه آکوئیناس پرداخته خواهد شد.

۱. عدالت توزیعی

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی اشاره می‌کند که دو نوع عدالت خاص وجود دارد و در فصل سوم و چهارم این کتاب توضیح می‌دهد که این دو نوع چه هستند. در فصل سوم، او عدالت توزیعی را بررسی می‌کند، این نوع عدالت را مربوط به توزیع خیرات می‌داند که به‌طور خصوصی، تملکی به آن نداریم بلکه توسط افرادی که حکومت را اداره می‌کنند، به‌صورت امانتی نگه داشته می‌شوند و خیراتی نظیر افتخار، ثروت و امنیت را بین شهروندان با توجه شایستگی‌شان تقسیم می‌کنند. مدیریت فضایل تضمین می‌کند که در این توزیع، انصاف یا توازن وجود دارد. معیار عدالت یا برابری در عدالت توزیعی، حساسی^۴ نیست، بلکه هندسی^۵ است. مثلاً، زمانی که چندین کاندیدای لایق احترام و شرافت‌اند، آن‌ها همگی در یک سطح لایق افتخار و شرافت نیستند. شخصی که دو برابر بیشتر از افراد عادی لایق افتخار و شرافت و احترام است دو برابر بیشتر از آن‌ها افتخاری به دست می‌آورد؛ درست همان‌طوری که شخصی که دو برابر بیشتر سمت امنیتی دارد مأموریت‌های خطرناک کمتری از دیگران خواهد داشت و کسی که دو روز خدمتی به کشور ارائه کرد دو برابر آنچه شخصی که یک روز خدمت کرده است دستمزد پرداخت خواهد شد. با توجه به این، نسبت هندسی حد وسط فضیلت در عدالت توزیعی حفظ می‌شود.

با در نظر گرفتن معیارهای توزیع در رابطه با عدالت توزیعی، توجه به آن نوع خیراتی که با آن‌ها عدالت توزیعی توزیع می‌شود دارای اهمیت زیادی است. آکوئیناس در تفسیر اخلاق نیکوماخوسی بیان می‌کند که «عدالت توزیعی شامل توزیع خیرات مشترک

^۱Commentary on Nicomachean Ethics

^۲Moral, Political, and Legal Theory

^۳Summa Theologiae

^۴arithmetical

^۵geometrical

معینی است... که باید در بین افرادی که در جامعه [مدنی] سهمیم هستند اختصاص یابد.» (آکوئیناس، ۱۹۹۳، ۹۲۷). این خیرات شامل «افتخار یا پول یا هر چیز دیگری مربوط به خیرات بیرونی^۱ یا حتی شرور بیرونی^۲ مانند کار، هزینه و غیره است» (آکوئیناس، ۱۹۹۳، ۹۲۷). بنابراین، حوزه عدالت توزیعی کاملاً گسترده است که از جمله کلیه خیرات بیرونی و شرهای بیرونی است که قابلیت توزیع در بین اعضای یک جامعه را دارند.

آکوئیناس، با پیروی از ارسطو راجع به معیارهای توزیع، اشاره می‌کند که این خیرات بر اساس شأن و شایستگی^۳ توزیع می‌شوند. شایستگی با انواع مختلف جوامع سنجیده می‌شود. چنین می‌نویسد:

در یک کشور دموکراتیک که همه در آن حکومت می‌کنند، آن‌ها شایستگی را مطابق با قید آزادی قضاوت می‌کنند؛ زیرا مردم عادی با دیگران در امر آزادی برابر هستند؛ بنابراین آن‌ها انتظار دارند که باید توزیع برابر مناصب و افتخارات و ... صورت گیرد. در نظام الیگارشی که برخی حاکم هستند، شایستگی‌ها را طبق ثروت انسان‌ها یا بر اساس اشراف‌زادگی می‌سنجند، بنابراین کسانی که به خاطر ثن خوب یا با ثروت نسبت بقیه برجسته‌تر هستند، باید از خیرات مشترک بیشتر بهره‌مند شوند. در حکومت اشرافی، افراد به خاطر فضایل‌شان پاداش می‌گیرند، شایستگی را بر اساس داشتن فضیلت می‌سنجند، طوری که فردی که فضیلت بیشتر دارد مناصب و افتخارات بیشتری بدان تعلق می‌گیرد (آکوئیناس، ۱۹۹۳، ۲۹۶).

حال آنکه، آکوئیناس در اینجا اعلام نمی‌کند که کدام معیار مطلوب اوست، به نظر می‌رسد درست این است بپنداریم که مناسب‌ترین ملاک شایستگی در جامعه ملاکی است که در آن انسان‌ها بر اساس فضیلت ارزیابی شود. آیا این بدان معناست که در یک جامعه عادلانه، سهم اشخاص در خیرات بیرونی بر این که وی چقدر با فضیلت است تعیین می‌شود؟ درحالی که باید چندین عامل دیگر نیز توجه شود، فضیلت شخص در تعیین آنچه به آن مدیون است نقش بسزایی دارد.

بنابراین، حق یک شخص در عدالت توزیعی نمی‌تواند تنها بر اساس اعمال فردی وی تعیین شود؛ حق دیگران نیز باید در نظر گرفته شود. وقتی خیرات در بین بسیاری توزیع می‌شوند، تناسب بین مردم باید شناخته شود تا خیرات را بتوان بر این اساس تقسیم کرد.

۲. عدالت اصلاحی

بعد از بررسی عدالت توزیعی لازم است اشاره‌ای به عدالت اصلاحی شود، آکوئیناس در فصل چهارم تفسیر کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوسی معتقد است که ارسطو عدالت اصلاحی را به عنوان حد وسط سود و زیان بررسی می‌کند؛ او می‌گوید «هنگامی که این طرفین نه بیشتر و نه کمتر، بلکه دقیقاً همان چیزی را که در ابتدا داشتند، به دست می‌آورند» (آکوئیناس، ۱۹۹۳، ۹۳۴). طوری که طرفین «مقدار برابر و هم قبل و هم بعد دارند»؛ بنابراین، اگر کسی ماشینم را دزدیده باشد و او را به دادگاه می‌برم تا دادگاه ماشینم را به من بازگرداند، با این عمل، عدالت تحقق می‌یابد. من مالک آنچه به من تعلق دارد هستم و دزد هیچ حقی بر آن ندارد. معیار

^۱external goods

^۲external evils

^۳dignity

انصاف و برابری در اینجا بر اساس محاسبه حسابی تعیین می‌شود. این مسئله که من شهروندی شایسته یا ناستوده باشم، تأثیری بر اصل ماجرا ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که دزد نباید چیزی بیش از همان ماشین یا کمتر از آن به من بازگرداند. بنابراین، اگر ماشینم را از دزد پس گرفته‌ام، عدالت محقق شده است، فارغ از جایگاه اخلاقی یا اجتماعی من. (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۳۱ب۲۵، ۱۱۳۲ب۲۰).

۳. عدالت مبادله‌ای (دادوستدی یا معامله‌ای) در نگاه ارسطو و خوانش آکوئیناس

در نگاه تحلیلی آکوئیناس، مباحث ارسطو پیرامون عدالت مبادله‌ای نقطه آغاز اصلی چالش در تعیین قلمرو و اصول این نوع عدالت محسوب می‌شود. ارسطو در کتاب پنجم/خلاق نیکوماخوس، فصل‌های ۴ و ۵، می‌کوشد نشان دهد که در هر مبادله – چه در حوزه دادوستد اقتصادی و چه در اصلاح نابرابری‌های ناشی از جرم (عدالت اصلاحی/کیفری) – معیار عدالت، «تساوی ارزش‌ها» و «تناسب» است؛ نه صرفاً تساوی عددی آسیب یا محرومیت مدنظر. یعنی اساس عدالت فقط این نیست که آسیب یا محرومیت عددی طرفین دقیقاً یکسان شود، بلکه باید ارزش و اهمیت آن‌ها نیز متناسب و برابر باشد مثلاً اگر کسی به دیگری آسیبی وارد کند، عدالت لزوماً این نیست که فقط به همان میزان عددی (مثلاً به اندازه خسارت وارده) جبران شود، بلکه باید بررسی شود که این آسیب چه ارزشی یا معنایی داشته، و متناسب با آن، جبران صورت بگیرد (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۳۲ب۱۹-۳۲). در این راستا چند مساله قابل طرح است:

الف. نقد «چشم در برابر چشم»

ارسطو در آغاز بحث خود، برداشت ساده‌انگارانه‌ی فیثاغورثیان از عدالت بر مبنای «مقابله‌به‌مثل» و تساوی عددی را نقد می‌کند و مثال مشهوری را این‌گونه نقل می‌کند:

اگر فرمانده‌ای سربازی را بزند، سزاوار نیست که سرباز نیز متقابلاً فرمانده را بزند؛ و اگر سربازی فرمانده‌ای را بزند، نه تنها کافی نیست که تنها ضربه خورد، بلکه باید مجازات هم بشود (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۳۲الف-۱۱۳۳الف).

بدین ترتیب، مدل عددی-حسابی فیثاغورثی توسط ارسطو به‌عنوان تقریبی ساده اما بی‌معنا در روابط اجتماعی و کیفری رد می‌شود.

ب. تساوی ارزش در معاملات اقتصادی

ارسطو سپس به معاملات داوطلبانه و تجاری می‌پردازد و معیار عدالت را نه در کمیت فیزیکی، بلکه در ارزش مبادله‌ای می‌داند:

اگر کفش‌دوزی و بنایی پانصد جفت کفش را در ازای ساخت یک خانه مبادله کنند، هیچ‌کس نمی‌تواند اعتراض کند؛ زیرا این تعداد کفش معادل ارزش همان خانه است (ارسطو ۲۰۱۴، ۱۱۳۳الف، ۲-۴).

به این ترتیب، عدالت مبادله‌ای بر برابری ارزش‌های نهایی ($\tau\omega\nu\ \dot{\upsilon}\pi'\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\nu\ \tau\iota\mu\acute{\omega}\nu$) مبتنی است، فارغ از برابری یک‌به‌یک مقادیر مادی.

ج. محل اختلاف شارحان پس از ارسطو

در تفسیر ارسطویی، دو محور اصلی اختلاف درباره عدالت مبادله‌ای نمایان است:

^۱Proportional or transactional justice

۱. محدوده اقتصادی یا کیفری بودن عدالت مبادله‌ای

برخی مفسران، همچون کرووت^۱ (۲۰۰۲) و بوستاک^۲ (۲۰۰۰) عدالت تناسبی را صرفاً به مبادلات اقتصادی محدود می‌دانند و تأکید دارند تحلیل ارسطو عمدتاً به روابط بازار بازمی‌گردد^۳ (کروت، ۲۰۰۲، ۱۵۰-۱۵۵).

در مقابل، پژوهشگرانی مانند گویر^۴ و جولیف^۵ (۱۹۷۰) معتقدند که ارسطو بحث خود را ا به مناسبات غیرارادی و کیفری نیز تعمیم داده و اصلاح نابرابری‌های ناشی از کیفر یا جرم (عدالت اصلاحی) را نیز زیرمجموعه عدالت مبادله‌ای قلمداد می‌کنند.

۲. مسئله طبقه‌بندی عدالت مبادله‌ای نزد ارسطو

مسئله اصلی در تقسیم‌بندی عدالت ارسطو، جایگاه عدالت مبادله‌ای (یا معامله‌ای/متقابلی) است؛ جایی که ارسطو علی‌رغم تصریح به وجود دو نوع عدالت خاص، به‌نظر می‌رسد نوع سومی را نیز توصیف می‌کند (ارسطو ۲۰۱۴، الف ۱۱۳۲ - الف ۱۱۳۳)، همان‌طور که گویر و جولیف^۶ توضیح داده‌اند، مفسران راه‌حل‌های متفاوتی برای مواجهه با این مسئله ارائه داده‌اند:

۱. تفسیر تقلیلی (تحويل عدالت مبادله‌ای به دو نوع دیگر)

برخی مفسران مانند استوارت (۱۸۹۲) عدالت مبادله‌ای را قابل تحويل به عدالت توزیعی می‌دانند؛ استدلال این رویکرد بر آن است که از میان عدالت اصلاحی و توزیعی، فقط عدالت توزیعی متکی بر تناسب غیرحسابی (هندسی) است و ارسطو نیز بحث خود را با نقد تناسب حسابی فیثاغورثیان آغاز می‌کند. با این وجود، این تفسیر با این اشکال اساسی مواجه است که عدالت توزیعی به تقسیم خیرات مشترک ناظر است، درحالی که عدالت مبادله‌ای به‌ویژه درباره روابط فردی و دادوستدهاست و به‌طور بنیادین با توزیع اموال حکومتی تفاوت دارد.

آکوئیناس با پیروی از آلبرت کبیر، عدالت تناسبی یا معامله‌ای را با عدالت اصلاحی ترکیب می‌کند و آنها را ذیل عدالت «مبادله‌ای» قرار می‌دهد؛ برداشتی که ریشه در بیان آلبرت کبیر نیز دارد.^۷ اما این تفسیر هم بی‌نقص نیست؛ چراکه ارسطو در فصل چهارم کتاب پنجم/خلاق نیکوماخوسی عدالت اصلاحی را عدالت حسابی معرفی می‌کند و عدالت تناسبی را به صراحت با این تعریف مخالف می‌داند (ارسطو، ۲۰۱۴، ۱۱۳۱ ب و ۱۱۳۲ الف). به همین دلیل تفسیر آکوئیناس، ضمن جامعیت، از حیث وفاداری متن‌شناسانه به ارسطو، قابل مناقشه یا قابل نقد به نظر می‌رسد.

۲. تفسیر سه‌گانه (عدالت مبادله‌ای به‌مثابه نوع سوم مستقل)

^۱Kraut

^۲Bostock

^۳Kraut (2002) pp150-155 [Bostock, (2000) §5]

^۴Gauthier

^۵Jolif

^۶Gauthier, R A and Jolif, J Y (1970)

^۷Guyer, P, & Jolif, J -Y (1970)

^۸Stewart, J A (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics*, p 378

^۹Albert the Great, *Ethica*; Aquinas, *Commentary on Nicomachean Ethics*, V, lect 4

اغلب مفسران معاصر مثل پاکالوک (۲۰۰۵)، بوستوک (۲۰۰۰)، هاردی (۱۹۸۰)، اروین (۱۹۸۸) و کرووت (۲۰۰۲) معتقدند که عدالت تناسبی در واقع نوع سومی از عدالت خاص در اندیشه ارسطو است. به‌ویژه با توجه به تصریح ارسطو در آغاز فصل پنجم که سه نوع عدالت را کاملاً از یکدیگر متمایز می‌کند (ارسطو، ۲۰۱۴، ب، ۱۱۳۳ الف). منتقدان این دیدگاه، مهم‌ترین مانع را تأکید مکرر ارسطو بر تقسیم عدالت خاص به دو نوع توزیعی و اصلاحی می‌دانند و برخی از عدم انسجام نهایی (ویراست‌نشده بودن) بخش‌هایی از /خلاق نیکوماخوسی سخن می‌گویند.^۱ (گوتر و جولیف ۱۹۷۰، جلد دوم، بخش دوم، ۷۷۸ - ۷۸۱).

۳. عدالت تناسبی به‌مثابه وضعیت آغازین^۲

نظریه‌ای میانی که توسط رتچی (۱۸۹۴)^۳ مطرح و از سوی گویر و جولیف (۱۹۷۰) پیگیری شده، عدالت مبادله‌ای را نه در قالب نوع سوم مستقل، و نه قابل تحویل به دو نوع دیگر می‌پذیرد، بلکه آن را عدالت آغازین می‌داند؛ یعنی وضعیت آغازین جامعه پیش از تدوین یا نهادینه‌سازی روابط سیاسی و حقوقی، که بر بستر آن عدالت‌های توزیعی و اصلاحی سامان می‌یابد (گوتر و جولیف ۱۹۷۰، جلد دوم، بخش دوم، ۷۷۸ - ۷۸۱).

۴. تحلیل آکوئیناس در مواجهه با این چالش

آکوئیناس هنگام تبیین مسائل فصل چهارم و پنجم کتاب پنجم /خلاق نیکوماخوسی با ابهام جدی متن یونانی روبه‌روست. در جمله کلیدی ارسطو:

"τὸ δὲ λοιπὸν ἐν τῷ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἐκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις"

که روبرت گراستیس آن را بدین صورت به لاتین ترجمه کرده است:

"Reliqua autem una directivum. Quod fit et involuntariis et in commutationibus et in voluntariis"

برداشت از معنای عدالت اصلاحی بستگی به محل تأکید در جمله دارد:

اگر تأکید را بر «ἐκουσίοις καὶ ἀκουσίοις» بدانیم (برداشت رایج شارحان)، عدالت اصلاحی را می‌توان هم در معاملات ارادی و هم غیرارادی موضوع تفسیر قرار داد و قلمروی وسیع‌تری برای آن قائل شد.

اما اگر مطابق نظر برخی شارحان، نقطه‌ی تأکید را بر «συναλλάγμασι» (دادوستدها/commutationibus) بگذاریم، عدالت اصلاحی صرفاً به حوزه‌ی خاصی از مبادلات و معاملات محدود می‌شود و کارکردی تخصصی‌تر پیدا می‌کند.

این برداشت اخیر، مبنای رویکردی است که توماس آکوئیناس نیز تا حدی به آن تمایل دارد؛ او عدالت اصلاحی را عمدتاً ناظر به «معاملات» می‌داند، نه به همه صور آسیب یا رفتار ناعادلانه. دلیل عدم گرایش آکوئیناس به برداشت نخست را می‌توان هم در دشواری ویراستاری متن یونانی و هم در ابهام ساختار جمله ارسطو جست‌وجو کرد.

^۱Guyer & Jolif 1970

^۲Pre-institutional

^۳Raetschi, J (1894)

بنابراین بسته به محل تأکید و برداشت، دایره عدالت اصلاحی، یا در همه معاملات ارادی و غیرارادی گستره‌ای عام‌تر پیدا می‌کند، یا صرفاً به قلمرو مبادلات (συναλλάγματα) منحصر می‌ماند. آکوئیناس در این میان تلاش دارد تبیینی ارائه کند که حداکثر انطباق را با روح نظام ارسطویی داشته باشد، هرچند برداشت او محل انتقاد شارحانی چون گویر و جولیف قرار گرفته است.

نکته مهم دیگر به یک تفاوت بنیادین ماهوی اشاره دارد: در حالی که عدالت اصلاحی نزد ارسطو بر تساوی حسابی استوار است، عدالت مبادله‌ای متکی بر سنجش ارزش‌ها و نسبت غیرحسابی است. آکوئیناس برای رفع ناسازگاری، قائل است که عدالت در معامله، اگرچه در ظاهر مبتنی بر ارزش (و نه کمیت خالص اشیا) است، اما با ارجاع همه ارزش‌ها به پول، امکان تبیین حسابی و دقیق عدالت معاملاتی را فراهم می‌آورد.

مثلاً معامله میان معمار و کفش‌دوز، به جای تساوی شمار کفش یا بنا، با محاسبه ارزش هر حرفه و تعهدات، قابل قیاس و عادلانه خواهد بود؛ ولو ارزش عمل معمار از عمل کفش‌دوز بالاتر باشد، اما نسبت مبادله را می‌توان در قالب پول سنجید تا عدالت برقرار گردد (هافمن، ۲۰۱۳، ۱۵۴-۱۵۸).

تقسیم‌بندی عدالت خاص در کتاب جامع الهیات

آکوئیناس در کتاب جامع الهیات نیز سعی می‌کند همین تقسیم‌بندی را که در کتاب تفسیر اخلاق نیکوماخوسی مدنظر داشته است یعنی تقسیم عدالت خاص به عدالت مبادله‌ای و عدالت توزیعی را به‌صورت دقیق‌تر و مبسوط‌تر پردازد (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۶۱، مقاله ۱۷۲). وی در اینجا اشاره می‌کند که هر دو (عدالت مبادله‌ای و توزیعی) در پی حفظ برابری میان اشخاص از طریق دادن حق یا دین^۱ هر شخصی آنچه حقشان است می‌پردازد. باین‌حال، یادآور می‌شود که «انواع متفاوتی از حق یا دین» وجود دارند و این حقیقت از تمایز فعلی ضروری است. عدالت مبادله‌ای «مبادلات متقابل» بین شهروندان فردی برقرار می‌کند. به‌طور خاص، آن در پی تضمین دادن به آنانی است که خریدوفروش می‌کنند تا کسب‌وکارشان منصفانه هدایت شود. در این زمینه «حق یا دین چیست؟» نوعی برابری است که به‌موجب آن «یک فرد باید به دیگری فقط به همان اندازه که ثروتمندتر شده است از آنچه که متعلق به دیگر است، به دیگران بازگردانده شود». به عبارت دیگر، ارزش یک محصول باید برابر با آنچه برای آن محصول پرداخت می‌شود باشد. به همین ترتیب، یک فرد باید مبلغی را پرداخت کند که قابل قیاس با ارزش چیزی است که او به فروش می‌رساند. خلاصه، این نوع برابری عدالت مبادله‌ای در پی حفظ مسئله کمیت^۲ (حساب) است (برگرفته از Aquinas Moral Philosophy: Iep.utm.edu)

در عدالت مبادله‌ای، چیزی به یک شخص خصوصی داده می‌شود به ازای چیزی که از او دریافت شده است، همانطور که در خرید و فروش اتفاق می‌افتد... بنابراین، باید برابری شیء با شیء^۳ وجود داشته

^۱due

^۲a matter of quantity

^۳aequalitas rei ad rem

باشد؛ به طوری که فرد به همان میزانی که از دارایی دیگری به او رسیده است، به آن دیگری بازگرداند... و از این رو به آن واسطه حسابی می‌گویند (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۶۱، مقاله ۲).

عدالت توزیعی به روشی مربوط است که در آن خیرات و مسئولیت‌های جمعی در میان افرادی که در اجتماع فعالیت می‌کنند، به‌طور منصفانه تقسیم می‌شود. با این حال، با توجه به عدالت توزیعی، آنچه یک فرد دریافت می‌کند مسئله‌ی کمیت برابری نیست، بلکه «تناسب حق یا دین» است. درنهایت، اگر به کارگرانی به خاطر انجام مقدار کار نابرابر، کارمزد برابر پرداخت شود یا به خاطر انجام مقدار برابری از کار، کارمزد نابرابری پرداخت شود این عمل ناعادلانه خواهد بود. آکوئیناس همچنین فکر می‌کند که فردی در جایگاه اجتماعی بالاتر، نیاز بیشتری نسبت به خیرات خواهد داشت؛ بنابراین در مورد عدالت توزیعی «آنچه حق است» با آنچه یک شخص شایسته و سزاوار است (یا نیاز دارد زیرا آکوئیناس معتقد است که تعهد اخلاقی به کمک کردن به فقیر هم وجود دارد) وابسته به تلاش یا موقعیت در زندگی‌اش مرتبط خواهد بود (برگرفته از: (Iep.utm.edu “Aquinas: Moral Philosophy”)).

در عدالت توزیعی، چیزی به یک شخص خصوصی داده می‌شود تا زمانی که کل [جامعه] به جزء [فرد] مدیون است... این توزیع خیرات مشترک بر اساس تناسب با جایگاه فرد صورت می‌گیرد... بنابراین، در عدالت توزیعی، واسطه بر اساس تناسب هندسی در نظر گرفته می‌شود (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۶۱، مقاله ۲).

وقتی به فردی که به جامعه خدمت کرده است به‌خاطر خدماتش پاداشی داده می‌شود، این عمل مربوط به عدالت مبادله‌ای است، نه عدالت توزیعی؛ زیرا عدالت توزیعی به مساوات توجه دارد؛ اما این مساوات مربوط به «دریافت» در ازاء «خدمت» نیست؛ بلکه مربوط به «دریافت» در ازاء «شایستگی» افراد است (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۶۱، مقاله ۴و۲).

بنابراین در عدالت توزیعی، یک فرد به همان میزانی از خیرات عمومی دریافت می‌کند که جایگاه او در اجتماع برتری دارد. این برتری در یک جامعه‌ی آریستوکراتیک بر اساس فضیلت، در یک الیگارش‌ی بر اساس ثروت و در یک دموکراسی بر اساس آزادی است (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم-دوم، سوال ۶۱، مقاله ۲).

عدالت توزیعی در رابطه با عدالت مبادله‌ای نقش اساسی دارد. به نظر می‌رسد در دیدگاه آکوئیناس عدالت توزیعی بر عدالت مبادله‌ای تقدم دارد. می‌توان تقدم عدالت توزیعی را بر عدالت مبادله‌ای با در نظر گرفتن ماهیت و منشأ مالکیت خصوصی نشان داد.

مالکیت خصوصی در نظریه عدالت خاص آکوئیناس

برای درک نقش بنیادین عدالت توزیعی در منشأ مالکیت خصوصی، توجه به آموزه‌ی توماس آکوئیناس درباره‌ی «خیرات مشترک» ضروری است. از دیدگاه او، خداوند خیرات زمین را برای تأمین نیازهای تمام بشریت مقدر کرده است؛ اصلی که او آن را به قانون طبیعی نسبت می‌دهد. آکوئیناس در جامع‌الهیات بیان می‌کند:

^۱due proportion

^۲private property

آنچه به قانون طبیعی تعلق دارد، امری است که طبیعت به انسان آموخته است... اما خداوند، بر اساس مشیت خود، امور مادی را برای تأمین نیازهای انسان مقدر کرده است. بدین جهت، تقسیم و تخصیص اشیاء که از قانون بشری نشأت می‌گیرد، قانون طبیعی را باطل نمی‌کند، بلکه آن را به اجرا درمی‌آورد (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم از قسمت دوم، پرسش ۶۶ مقاله ۲، پاسخ به اعتراض ۱).

این دیدگاه به معنای نامشروع بودن مالکیت خصوصی نیست. برعکس، آکوئیناس استدلال می‌کند که مالکیت خصوصی، ابزاری عقلانی و کارآمد برای مدیریت خیرات مشترک است. او سه دلیل اصلی برای این امر برمی‌شمرد: اول، زیرا هر کس در به دست آوردن چیزی که می‌داند منحصرأ به خود او تعلق دارد، کوشاتر است تا در به دست آوردن چیزی که مشترک میان همه یا بسیاری است... دوم، زیرا اگر هر کس مسئولیت مراقبت از مایملک خود را بر عهده داشته باشد، امور بشری با نظم بیشتری اداره می‌شود... سوم، زیرا تا زمانی که هر کس از مایملک خود راضی باشد، حالت صلح‌آمیزتری میان انسان‌ها حفظ می‌شود (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم از قسمت دوم، پرسش ۶۶ مقاله ۲).

بنابراین، این وظیفه‌ی قانون پوزیتیو^۱ (وضع‌ی) است که مالکیت خصوصی را به عنوان بهترین مسیر برای تحقق هدف غایی قانون طبیعی (تأمین نیاز همگان) به کار گیرد. از این رو، نفس وجود ترتیبات مالکیت، ریشه در عدالت توزیعی دارد. این اولویت عدالت توزیعی بر عدالت مبادله‌ای، یک اولویت منطقی و مفهومی است. اگر وضع موجود از ابتدا بر پایه‌ی عدالت توزیعی بنا نشده باشد، عدالت مبادله‌ای به تنهایی صرفاً بی‌عدالتی موجود را تداوم می‌بخشد (گوتسکه، ۲۰۱۸، ۱۹۵-۲۰۲).

حق مالکیت خصوصی مطلق نیست. زمانی که ضرورت ایجاب کند، اصل بنیادین «خیر مشترک» بر آن اولویت می‌یابد. آکوئیناس در این باره قاطعانه می‌گوید:

در موارد ضروری، تمام اشیاء مشترک هستند... بنابراین، اگر شخصی در خطر قریب‌الوقوع و آشکار باشد و راه دیگری برای یاری رساندن به او وجود نداشته باشد... در این صورت او می‌تواند به صورت علنی یا پنهانی از مایملک دیگری برای رفع نیاز خود استفاده کند. چنین عملی، در معنای دقیق کلمه، مصداق دزدی یا سرقت نیست (آکوئیناس، جامع‌الهیات، بخش دوم از قسمت دوم، پرسش ۶۶ مقاله ۷).

مسئله مالکیت خصوصی دو بحث اساسی را پیش می‌کشد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

الف) حق نیاز

آکوئیناس در پرسش ۶۶ مقاله ۷ از جامع‌الهیات، به بحث «حق نیاز» می‌پردازد. او در پاسخ به پرسش «آیا دزدیدن به دلیل نیاز، امری مشروع است؟»، پاسخ مثبت مشروطی می‌دهد. او استدلال می‌کند که هنگامی که فردی را خطر مرگ از گرسنگی تهدید می‌کند، اجازه دارد برای رفع نیاز خود از اموال دیگری استفاده کند و آن مال تا زمان رفع نیاز، به او تعلق دارد. او برای تبیین این دیدگاه، به اصل بنیادین‌تری اشاره می‌کند:

^۱Positive laws

... بر اساس نظم طبیعی که توسط مشیت الهی وضع شده است، چیزهای پست‌تر برای تأمین نیازهای انسان مقرر شده‌اند. بنابراین، تقسیم و تخصیص اموال که از طریق قانون بشری صورت می‌گیرد، این واقعیت را نفی نمی‌کند که نیازهای انسان باید توسط همین اموال برآورده شود. از این رو، هر آنچه که برخی افراد به وفور در اختیار دارند، طبق قانون طبیعی، باید برای یاری رساندن به فقرا به کار گرفته شود (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم قسمت دوم، پرسش ۶۶، مقاله ۷).

آکوئیناس تصرف مال دیگری در چنین شرایطی را اساساً «دزدی» نمی‌نامد، بلکه یک عمل مشروع و برحق می‌داند. او استدلال می‌کند که در شرایط اضطراری، اموال مشترک می‌شوند و نیاز شدید می‌تواند مطالبه‌ای مالکانه و برحق ایجاد کند. از نظر او، این «حق نیاز» ذیل عدالت قرار می‌گیرد و این مالک اصلی است که اگر از کمک امتناع ورزد، به نوعی حق حیات دیگری را غصب کرده است (فلای‌شاکر، ۱۳۹۷، ۴۲-۴۳).

ب) حقوق مالکیت

آکوئیناس معتقد است مالکیت فردی بر کالاها، در تقابل با مالکیت اشتراکی، نه تنها مشروع که «ضرورتی برای زندگی انسان‌ها» است. او در جامع الهیات مجدداً سه دلیل خود را برای این ضرورت تکرار می‌کند:

اول، زیرا هر انسانی در به دست آوردن چیزی که تنها به خودش تعلق دارد، با دقت بیشتری عمل می‌کند... دوم، زیرا امور انسانی با نظم بیشتری اداره می‌شود اگر هر فرد مسئولیت رسیدگی به مایملک خود را بر عهده گیرد... سوم، زیرا این [نظام] به حفظ وضعیت صلح‌آمیز در میان انسان‌ها کمک می‌کند (آکوئیناس، جامع الهیات، بخش دوم از قسمت دوم، پرسش ۶۶، مقاله ۲).

نگرانی اصلی آکوئیناس در این زمینه، رد نوعی زهدگرایی مذهبی است که مالکیت فردی را مانع رستگاری می‌دانست. او با دیدگاه‌هایی که زندگی فقیرانه را فضیلت می‌شمردند مقابله کرده و معتقد بود نظام طبیعی روابط انسانی که توسط خداوند وضع شده، نیازمند حقوق مالکیت است و انکار آن، درک نادرستی از راه خداوند است (فلای‌شاکر، ۱۳۹۷، ۵۱-۵۳).

نظریه عدالت خاص می‌تواند بر چه موضوعاتی تاثیرگذار باشد؟

در جهان معاصر، بازخوانی نظریه عدالت خاص آکوئیناس، به‌ویژه تأکید وی بر تقدم عدالت توزیعی و نقش دولت در تحقق خیر مشترک، محور تحلیل‌های گسترده‌ای در حوزه عدالت اجتماعی، سیاست‌های توزیعی و نهادهای حقوقی قرار گرفته است. این بازخوانی سبب نوآوری در فهم موضوعات پیچیده‌ای همچون مالکیت، عدالت کیفری، و اخلاق اجتماعی و ... شده است.

تناسب اخلاق دینی با حقوق بشر مدرن؛ بنیاد مسیحی عدالت خاص آکوئیناس، باعث نگرانی درباره قابلیت تطبیق آن با جهان‌بینی سکولار، حقوق بشر و کثرت‌گرایی فرهنگی - سیاسی شده است. به عبارت دیگر این پرسش مطرح است که آیا اصول عدالت خاص آکوئیناس با ارزش‌ها و دستاوردهای سکولار دنیای مدرن قابل انطباق و انعطاف هستند، یا نیازمند بازخوانی و تفسیر دوباره بر مبنای عقلانیت معاصرند؟

کاربست قانون طبیعی در نظام‌های حقوقی سکولار؛ ارجاع آکوئیناس به قانون طبیعی به عنوان معیار مبنایی عدالت، در جوامع مدرن – که حقوقدانان معمولاً نظریه‌پردازان پوزیتیو هستند – محدودیت‌ها و دشواری‌هایی ایجاد می‌کند. از جمله اینکه چگونه می‌توان چنین معیاری را در چارچوب نظام حقوقی چندفرهنگی و غیردینی بکار برد.

مسئولیت اجتماعی مالکیت؛ نظریه آکوئیناس مبنی بر مشروعیت مالکیت مشروط بر رعایت عدالت توزیعی و خیر عمومی، چالش‌های نوینی در حوزه سیاست‌گذاری اقتصادی و حقوق مالکیت فراهم می‌آورد. پرسش اساسی در این زمینه، نحوه تعیین تعادل میان منافع فردی و مسئولیت‌های اجتماعی است.

عدالت توزیعی و نظام رفاه اجتماعی؛ بازخوانی آکوئیناس از عدالت توزیعی، در زمینه نظریه‌های نوین عدالت با محوریت جان رالز، آمارتیا سن و مارتا نوسبام، الهام‌بخش بوده است. پرسش این است که چگونه آموزه‌های مسیحی-الهیاتی می‌توانند در سیاست‌های رفاه اجتماعی و بهبود فقر موثر باشند.

در مطالعات جدید، برخی نویسندگان معتقدند نظریه عدالت آکوئیناس در صورت بازخوانی انتقادی و انطباق با نیازهای امروز جوامع چندفرهنگی و مدرن، می‌تواند به عنوان یک چارچوب فلسفی-اخلاقی کارآمد در حوزه عدالت بار دیگر مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه

در این مقاله تلاش شده است تا نظریه عدالت خاص آکوئیناس موردبررسی قرار گیرد. همان‌طور که نشان داده شد، آکوئیناس تأثیر زیادی از ارسطو پذیرفته و در تلاش است تا جایی که ممکن است نظریه‌اش را با ارسطو هم‌راستا نگه دارد. آکوئیناس درک بسیار دقیقی از ماهیت عدالت عام (یا قانونی) دارد که به طرز قابل توجهی با نظرات ارسطو هم‌خوانی دارد. نظریه او در این زمینه از بسیاری جهات، نقد ارسطو بر مدل یکپارچه افلاطون در مورد شهر عادلانه در جمهوری را تداعی می‌کند. با این حال، آکوئیناس در برخی مباحث به دلیل تأثیرات سنت مسیحی، از ارسطو فاصله می‌گیرد و به دیدگاه‌های آگوستینی نزدیک‌تر می‌شود. آکوئیناس تقسیم عدالت را به عام و خاص از ارسطو می‌پذیرد، اما تعاریف و رویکردهای خاص خود را به این تقسیمات اضافه می‌کند. او تقسیم عدالت خاص به عدالت توزیعی و عدالت مبادله‌ای را از ارسطو به‌طور گسترده نقل می‌کند، ولی تفسیر خاص خودش را نیز به آن می‌افزاید. آکوئیناس همچنین شرح منطقی دقیقی از تمایز میان عدالت توزیعی و عدالت اصلاحی، دادوستدی یا معامله‌ای ارائه می‌دهد. در نهایت، با توجه به مستندات ارائه شده می‌توان گفت تأکید جان فینیس کاملاً صحیح است که آکوئیناس در کتاب‌های خود، برخی از نقاط نامشخص و ناهموار نظریه ارسطو را هموار کرده و این کار را به‌گونه‌ای انجام داده که اصول عمیق‌تر نظریه ارسطو را روشن‌تر می‌کند.

منابع

فلای شاکر، ساموئل. (۱۳۹۷). *تاریخ مختصر عدالت توزیعی*، ترجمه مجید امینی، تهران، نشر مرکز.

References

- Aquinas, S. T. (1947). *Summa Theologica*. Roman Catholic Church, Public Domain.
- Aquinas, S. T. (1993). *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. C. I. McInerny, Notre Dame, Indiana, Dumb Ox Books.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans.) (2nd ed.). Hackett Publishing Company.

- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*, Translated with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc.
- Aristotle. (1932). *Politics* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Del Vecchio, G. (2016). *Justice: A Historical-Philosophical Study*, Translated by Mostafa Younesi, Abadan, Porsesh-e Adalat (In Persian).
- Finnis, J. (1998). *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Fleischacker, S. (2004). *A Short History of Distributive Justice*, USA, Harvard University Press.
- Fleischacker, S. (2018). *A Short History of Distributive Justice*, translated by M. Amini, Tehran, Markaz Pub. (In Persian)
- Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. (1970). *L'ethique a Nicomaque*. 4 vols. 2nd ed. Leuven, Publications universitaires; Paris, Beatrice-Nauwelaerts. Repr. Leuven, Peeters (2002).
- Gutschke, D. (2018). *The Relationship between Justice and the Common Good according to St. Thomas Aquinas*. Washington, D. C., Submitted to the Faculty of the School of Philosophy of The Catholic University of America.
- Hardie, W. F. R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford, Clarendon Press.
- Heraclitus. (N. D.). *Fragments*. Translated by J. Burnet, Arthur Fairbanks & Kathleen Freeman.
- Höffe, O. (2004). *Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung, (Justice: A Philosophical Introduction)*, translated by A. Tabari. Tehran, Akhtaran Publications (In Persian)
- Hoffmann, T., Müller, J. & Perkams, M. (2013). *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Irwin, T. H. (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford, Clarendon Press.
- Kraut. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality*. Indiana, University of Notre Dame Press Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: an Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. New York, Cambridge University Press.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Plato. (1974). *Republic*. G. M. A. Grube. Indiana, Hackett Publishing Company.
- Stephen J. P. (Ed.) (2002). *The Ethics of Aquinas (Moral Traditions Series)*, Washington, Georgetown University Press.
- Stewart, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- <https://www.iep.utm.edu/aq-moral/>