

اندیشه اصلی نظریه عدالت

جان رالز
امیرمازیار

یادداشت مترجم

۱- کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» جان رالز را احیاگر فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست در نیمه دوم قرن بیستم دانسته‌اند. رابرت نازیک که خود از منتقدان لیبرال رالز و از فیلسوفان سیاسی برجسته کنونی است درباره نظریه عدالت رالز نوشته است:

«نظریه‌ای در باب عدالت» اثری پرمایه، عمیق، دقیق، گسترده و نظام‌مند در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق است. اثری که نظیر آن از زمان نوشته‌های جان استوارت میل تاکنون دیده نشده است... فیلسوفان سیاسی از این پس یا باید در چهارچوب نظریه رالز عمل کنند و یا توضیح دهند که چرا چنین نمی‌کنند»

۲- یوزتیویسم منطقی در اوایل قرن بیستم چالشی را برانگیخت که برای حدود ۵۰ سال بسیاری از بحث‌های اساسی را در حوزه فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق مسکوت گذاشت. یوزتیویست‌ها که اصل «تحقیق پذیری» را علم کرده بودند معتقد بودند ترجیحات سیاسی و اخلاقی از جنس قضایای تحقیق‌پذیر نیستند بلکه از قبیل ابراز عواطف و احساسات یا بیان امیال شخصی‌اند. اینگونه گزاره‌ها به لحاظ منطقی صدق و کذب‌پذیر نیستند و خارج از قلمرو عقلانیت قرار دارند. پیش از

یوزتیویست‌ها هم عقلانیت جدید نتوانسته بود جایگاه معقولی برای گزاره‌های ارزشی بیابد و رای هیوم در باب جدایی امور ارزشی از امور واقع سخت مقبول افتاده بود. این بود که نظریات یوزتیویست‌ها در باب اخلاق و سیاست رواج پیدا کرد و اگرچه اصول منطقی و معرفتی یوزتیویسم منطقی بسیار سریع فرو ریخت اما بدیلی هم برای نظریات آنها در باب «گزاره‌های ارزشی» یافت نشد. زمانه مقهور «علم» بود و خردورشنگری ادعای کمال و کفایت داشت.

۳- اما اروپا پس از دو جنگ جهانی فاجعه‌زده بود. علم و پیشرفتهای علمی و خردگرایی تام و تمام عصر منجر به فاجعه‌ای اخلاقی و انسانی شده بود. خلا اخلاق و ایمان در جهان متجدد کاملاً حس می‌شد. در مقابل لیبرالیسم، فاشیسم و مارکسیسم سربر آورده بودند و هر کدام ادعای حقانیت داشتند. حال این سؤال پیش آمده بود که چگونه می‌توان از معقولیت و حقانیت بعضی از ارزش‌های اساسی دفاع کرد خصوصاً لیبرالها به این فکر افتادند که باید دفاع مبرهنی از ادعاهای خود بکنند و برای بعضی از ارزش‌های جهان شمول نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر و نظایر آن مبنای معقولی فراهم آورند بدون وجود یک بنیان نظری برای دفاع از



و قابل خدشمانند: «اگر به تمداد کافی رومی در استادیوم جمع شوند تا دریده شدن یک مسیحی را توسط شیر نظاره کنند، لذت رومی‌ها در مجموع بر درد و رنج مسیحی قربانی شده می‌چربد هرچند درد و رنج او در این قضیه عظیم باشد» (مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن) می‌بینیم که در این دفاع ابزاری از ارزشها برای حقوق فردی و شخصی جایگاهی وجود ندارد. اصل اساسی فایده‌گراها هم در برابر دانستن فعل درست با آنچه که فایده بیشتری را حاصل آورد یا نظایر آن در نظر فیلسوفان جدید اخلاق قابل قبول نبود: چرا آنچه که فایده بیشتری داشته باشد درست یا خیر است؟ (مقاله طبعیت‌گرایی) در مقابل فایده‌گرایی، وظیفه‌گرایی کانت قرار داشت. کانت ارزش اخلاقی عمل را به هیچ وجه وابسته به نتایج آن نمی‌دانست و به ارزشها و تکالیف مطلق قایل بود. تکالیفی که از اساس تابع معامله و محاسبه سود و زیان نیستند. وظیفه‌گرایی کانت یک اصل اساسی دارد: «تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی قانونی عام باشد» فیلسوفان نقاد اخلاق به وظیفه‌گرایی کانت هم انتقادات جدی داشتند و خصوصاً اثبات درستی آن بدون قبول پیش‌فرضهای خاص و مقدمات مورد اختلاف بسیار مشکل

نظریه‌های اخلاقی و سیاسی، گزینه‌ای جز نسبی‌گرایی اخلاقی وجود نداشت. اما نسبی‌گرایی قدرت دفاع از این ارزشها را نداشت. چرا که «وقتی می‌گوییم ارزشها دفاع‌پذیر نیستند چگونه می‌توانیم از آنها دفاع کنیم» باید بنیانی یافت می‌شد که خردمنطقی و نقاد این عصر آن را می‌پذیرفت و مورد توافق عمومی قرار می‌گرفت.

۴- در سنت فلسفی غرب دو مکتب عمده اخلاقی وجود داشت. فایده‌گرایی و وظیفه‌گرایی کانتی. فایده‌گرایی زیر مجموعه نظریاتی است که آنها را «نتیجه‌گرایانه» می‌خوانند در نتیجه‌گرایی، ارزش اخلاقی هر عملی یعنی خوبی یا بدی آن وابسته به «نتیجه‌ای» است که از آن عمل حاصل می‌آید. فایده‌گرایان - با اذعان به اختلافات بسیار میان آنها - معتقد بودند در مقایسه اعمال با یکدیگر آن افعالی خوب هستند که در نتیجه انجام آنها سود یا فایده بیشتری نصیب تعداد بیشتری از افراد بشود. لیبرالیسم غربی در ابتدا اتکالی بسیار بر فایده‌گرایی داشت اما فایده‌گرایی برای نسل جدید لیبرالیستها قابل قبول نبود. فایده‌گرایی تنوع و تکثر افراد و عقاید آنها را نادیده می‌انگارد و از همه مهمتر در دفاع سراسر ابزار انگارانه‌اش از ارزشها اموری مانند حق و آزادی مصالحه‌پذیر

نقش عدالت

عدالت همچون صدق در نظامهای فکری، فضیلت نخست نهادهای اجتماعی است. هر نظریه‌ای هر چند کارا و اقتصادی اگر ناصداق باشد باید رد شود یا اصلاح گردد. به همین سان، قوانین و نهادها صرف نظر از اثر و کار کردنشان، اگر غیر عادلانه باشند باید اصلاح شوند یا منسوخ گردند. هر شخص بر مبنای عدالت، خرمی دارد که حتی رفاه جامعه به عنوان یک کل هم نمی‌تواند آن را زیر پا بگذارد. به همین دلیل است که عدالت، کاهش آزادی بعضی را بواسطه خیر بیشتری که نصیب دیگران می‌شود، حق و درست نمی‌داند. عدالت اجازه نمی‌دهد که به خاطر مقدار سود بیشتری که کثیری از آن بهره‌مند می‌شوند، بعضی را اجبار قربانی گردند. بنابراین این در جامعه عادلانه، آزادیهای شهروندان برابر، مقروض گرفته می‌شود. حقوقی که بواسطه عدالت حمایت می‌شوند، موضوع معاملات سیاسی یا محاسبات مضار و منافع اجتماعی نیستند. تنها چیزی که به ما اجازه می‌دهد نظریه‌ای غیر از این را بپذیریم، فقدان بدیل بهتری است. همچنین، بی‌عدالتی تنها وقتی تحمل پذیر است که برای اجتناب از بی‌عدالتی‌ای بزرگتر ضروری باشد. صدق و عدالت بعنوان فضیلت‌های اولیه فعالیت‌های انسانی، مصالحه ناپذیرند. این قضایا ظاهراً بیانگر اعتقادات شهودی ما درباره اولویت عدالت هستند و بی‌شک با قاطعیت بسیار بیان گشته‌اند.

من می‌خواهم بررسی کنم که آیا این خواسته‌ها یا نظایر آنها درست‌اند؟ و اگر چنین‌اند چگونه ممکن است تبیین گردند؟ برای دست یابی به این خواسته، لازم است نظریه‌ای درباره عدالت طرح گردد که در پرتو آن، این اظهارات بتواند تفسیر گردند و حاصل آیند.

جامعه بسامان (well ordered society)

من باید با تامل بر نقش اصول عدالت آغاز کنم. بیایید جامعه‌ای را فرض کنیم که مجموعه کم و بیش خودبسای از اشخاصی است که در روابط خود یا یکدیگر قواعد معینی را برای رفتار باز می‌شناسند و تا حدود زیادی بر وفق آن اصول رفتار می‌کنند. ما فزون بر این، فرض کنید که این قواعد نظامی از همکاری و مساعدت جمعی را مشخص

می‌نمود. اما حاصل سخن کانت برای لیبرال‌های جدید جذاب بود. در نظرگاه کانت برخلاف فایده‌گرایی نمی‌توان حقوق بعضی را به دلیل منافعی که عده زیادی از آن بهره می‌برند به راحتی پایمال کرد. در نظر کانت انسانها ابزار و وسیله نیستند بلکه «غایاتی‌اند که فی‌نفسه شایسته احترام‌اند». نظریه رالز را در اساس باید احیا و ترمیم نظریه اخلاقی کانت دانست.

۵- رالز در قدم اول می‌بایست شیوهای برای بحث عقلانی در باب ارزشها بیابد شیوهای که به جز بر پایه‌های عقلانی و منطقی بر چیز دیگری تکیه نداشته باشد. مقدمات و مفروضات ارزشی را در بر حق دانستن یک ارزش دخیل نسازد و مفهوم خاصی (همچون فایده یا سود یا ...) را برابر با مفهوم درست یا خیر قرار ندهد. باید اعتراف کرد که موفقیت بزرگ رالز در عرضه چنین شیوهای است شیوهای که بسیاری از فیلسوفان اخلاق و سیاست آن را جدی گرفتند و بر مبنای آن بحثهای فلسفی در باب سیاست و اخلاق (اخلاق هنجاری) جان تازه‌ای گرفت.

رالز نظریه اش را در چهارچوب نظریات قرار دادگرایانه - که سابقهای طولانی در غرب دارند - طرح می‌کند. در نظریه‌های قراردادی فرض می‌شود که «قوانین» و «اصول حاکم بر جامعه» حاصل قرارداد بین افرادند. رالز «وضع نخستینی» را فرض می‌کند که در آن همه انسانها از موقعیت برابر برخوردارند و همه تصمیمات و داوریهای آنها در این وضعیت فرضی در پشت «حجاب جهل» صورت می‌گیرد. به این معنا که تصورات مختلف آنها از مسایل و آینده آنها و وضع و موقعیت آنها در جامعه در لحظه تصمیم‌گیری کاملاً بر آنها پنهان است. همچنین این افراد «افراد عاقلی» هستند یعنی محاسبه‌گرند. حال همه بحث بر سر این است که این افراد عاقل در چنین وضعیت اولیه و نخستین کدام اصول را بعنوان اصول حاکم بر جامعه‌شان خواهند پذیرفت. به نظر رالز در این موقعیت اصولی که او آنها را «اصول عدالت» می‌نامد مورد پذیرش قرار خواهند گرفت. در ترجمه قسمتی از کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» رالز که در پی می‌آید نویسنده مفاهیم اساسی کتابش و مقصود و برنامه خود را توضیح داده است.



می‌سازد که قصدش، تحصیل خیر برای کسانی است که در آن مشارکت می‌ورزند.

بنابر این اگر چه یک جامعه محل تشریک مساعی جمعی برای تحصیل فواید متقابل است، اما نوعاً با تمارض در خواسته‌ها - همانگونه که با تشابه در آنها - شکل می‌گیرد. تشابه خواست‌ها وجود دارد چرا که تشریک مساعی جمعی زندگی بهتری را برای همه فراهم می‌سازد و نسبت به آنکه هر کس به تنهایی و با کوشش فردی‌اش زندگی کند وضع بهتری است. تمارض خواسته‌ها وجود دارد چرا که افراد در چگونگی توزیع فواید بیشتر حاصل از همکاری جمعی با هم نامتشابه‌اند. چرا که هر کدام برای تعقیب منافع خود سهم بیشتر یا کمتری را می‌طلبند. برای انتخاب میان اسلوبهای گوناگونی که این تقسیم منافع را معین می‌سازند و برای توافق ناتواسته بر سر سهم‌های توزیمی، مجموعه‌ای از اصول مورد نیاز است. مابین اصول، اصول عدالت اجتماعی‌اند. آنها برای تعیین حقوق و تکالیف در نهادهای اصلی جامعه، طریقی مشخص می‌کنند و توزیع متناسب منافع و مضار جمعی را تعریف می‌کنند.

اکنون بیاید جامعه‌ای را بسامان بخوانیم اگر تنها برای تحصیل خیر اعضای خود شکل نگرفته باشد بلکه همچنین به نحو موثری بواسطه تصور عامی از عدالت قاعده‌مند شده باشد. یعنی جامعه‌ای باشد که در آن هر کس (۱) اصولی را برای عدالت می‌پذیرد و می‌داند که دیگران هم چنین اصولی را می‌پذیرند (۲) نهادهای اصلی اجتماعی عموماً این اصول را محقق می‌سازند و عموماً بدین نحو شناخته شده‌اند که این اصول را محقق سازند.

در این وضع، در حالیکه مردم خواسته‌های زیادی را در برابر همدیگر پیش می‌نهند هرگز یک منظر عام را که بواسطه آن همه دعوای آنها محقق دانسته شود تأیید نمی‌کنند. اگر تمایل مردم به خواسته‌های شخصی‌شان آنها را علیه یکدیگر برانگیزد مفهوم عمومی عدالت، پیوند امن و امان آنها را با یکدیگر ممکن می‌سازد. مفهوم واحدی از عدالت در میان اشخاص دارای اهداف و اغراض مستقل، محدوده‌هایی را برای وفاق اجتماعی معین می‌سازد. طلب عمومی عدالت، تعقیب اهداف دیگر را محدود می‌سازد....

[قرارداد اولیه]

... مقصد من آن است تا مفهومی از عدالت بدست دهم که نظریه متعارف قرارداد اجتماعی را - آنگونه که لاک و روسو و کانت بنا کردند - عمومیت بخشد و انتزاعی‌تر سازد. برای این مقصود ما به قرارداد اولیه بعنوان امری که جامعه خاصی را شکل می‌دهد یا صورت خاصی از حکومت را تثبیت می‌کند نمی‌نگریم بلکه اندیشه راهبر ما، آن است که موضوع توافق اولیه، اصول عدالت برای ساختار اساسی جامعه است. اینها اصولی هستند که اشخاص عاقل و آزاد آنها را، در یک وضع نخستین برابری، برای تعقیب منافعشان - به عنوان آنچه مقولات بنیادین اجتماعشان را تعریف می‌کنند خواهند پذیرفت. مابین اصول همه توافقی‌های بعدی را قاعده‌مند می‌سازند و انواع همکاری‌های جمعی را که می‌توان در آنها مشارکت جست و اشکالی از دولت را که می‌توانند محقق شوند مشخص می‌سازند. مابین گونه نگرش بر اصول عدالت را من "عدالت به منزله انصاف" خواندم. بنابراین ما باید تصور کنیم که آنهایی که به همکاری اجتماعی می‌پردازند همگی در عملی مطبوع اصولی را که حقوق و تکالیفشان را مشخص می‌سازد و تقسیم منافع اجتماعی را تعیین می‌کنند، بر می‌گزینند. ایشان پیشاپیش باید تصمیم بگیرند که دعوای متعارض خود را چگونه قاعده‌مند سازند و منشور بنیادین جامعه‌شان چه باشد - همانگونه که هر شخص با تأمل عقلانی تصمیم می‌گیرد که چه چیز خیرش را تشکیل می‌دهد. یعنی نظامی از غایبات که تعقیب آن برای او معقول است. بنابراین لازم است گروهی از اشخاص - یکبار و برای همیشه - در باب آنچه باید عادلانه و غیر عادلانه به حساب آید تصمیم بگیرند. [پس مسأله اصلی] گزینشی است که این اشخاص عاقل در این وضعیت فرضی آزادی برابر می‌گیرند و در اینجا فرض شده است که این مسأله را محلی دارد. راهحلی که اصول عدالت را تعیین می‌کند.

[وضع نخستین، حجاب جهل]

در "عدالت به منزله انصاف" وضع نخستین برابری، با وضع طبیعی [state of nature] در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی مطابقت دارد. این وضع نخستین [original position] را نباید بعنوان یک وضع

تاریخی واقعی نگرست ... بلکه تنها باید به آن به عنوان وضعیتی فرضی نگرست که چنان توصیف گشته تا به مفهوم معینی از عدالت منجر گردد. از اوصاف اساسی این موقعیت آن است که در آن هیچ کس، مقام، طبقه یا منصب اجتماعی اش را در جامعه نمی‌داند هم چنین کسی از آینده و بخت و اقبالش در تقسیم دارایی و توانایی‌های طبیعی هوش، قوت و نظایر آن، آگاه نیست. من حتی فرض می‌کنم که شرکت کنندگان تصوراتشان از خیر یا تمایلات خاص روانی‌اشان را هم نمی‌دانند. اصول عدالت در پشت "حجاب جهل [veil of ignorance] برگزیده می‌شود. این امر ما را مطمئن می‌سازد که هیچ کس در انتخاب اصولی که حاصل بخت طبیعی یا شرایط اجتماعی کاملاً ممکن هستند متفقاً مقبول نیست؛ زیرا همه در وضعی مشابهند و هیچ کس قادر به طرح اصولی برای کسب شرط خاص خود نیست. اصول عدالت حاصل توافق و معامله‌ای منصفانه [بی‌طرفانه] اند. چرا که با فرض شرایط برآمده از وضع نخستین و تناسب روابط هر کس بادیگری، این موقعیت اولیه میان افراد بعنوان اشخاص اخلاقی - یعنی موجودات عاقل با خواسته‌های خود - در فرض من - دارای درکی از مفهوم عدالت - منصفانه خواهد بود. اگر وضع نخستین، موقعیت برابر و اولیه مناسبی محسوب شود، توافقی‌های بنیادینی که در این شرایط صورت می‌گیرند، منصفانه‌اند.

این نگرش عنوان، «عدالت به منزله انصاف» را توضیح می‌دهد. این مفهوم این اندیشه را منتقل می‌کند که اصول عدالتی که در وضع نخستین مورد موافقت قرار می‌گیرد، منصفانه‌اند. نه اینکه مفاهیم عدالت و انصاف یکی‌اند. همانگونه که عبارت «شمر به منزله استعاره» این معنا را نمی‌رساند که مفاهیم شمر و استعاره یکی هستند.

آنگونه که بیان کرده‌ام «عدالت به منزله انصاف» با یکی از عام‌ترین انتخاب‌های ممکن اشخاص در کنار یکدیگر آغاز می‌شود. یعنی انتخاب اصول اولیه مفهومی از عدالت که همه ترمیم و اصلاحات بعدی نهادها را قاعده مند می‌سازد. پس با فرض گزینش مفهومی از عدالت می‌توانیم چنین بنگریم که اشخاص در تطابق با اصول عدالتی که بیشتر بر آن توافق کرده‌اند، قانون و میثاقی را بر گزیده‌اند و مجلسی را برای مقرر داشتن قوانین آن ایجاد کرده‌اند. نظایر آن ماگر ما در نتیجه توافقی‌های فرضی‌مان در نظام عام قوانینی که حاصل آن توافقات است تعامل کنیم، وضعیت اجتماعی ما عادلانه خواهد بود.

علاوه بر این، باین فرض که وضع نخستین مجموعه‌ای از اصول را تعیین می‌کند [یعنی مفهومی از عدالت برگزیده می‌شود] آنگاه هر کجا که نهادهای اجتماعی این اصول را محقق سازند، آن افرادی که در این نهادها مشارکت دارند می‌توانند بر این باور باشند که آنها بر حسب آنچه که بر آن توافق کرده‌اند، همکاری اجتماعی دارند. همه آنها اگر اشخاص آزاد و برابری باشند که روابطشان با یکدیگر براساس انصاف است، می‌توانند به انتظامات سیاسی شان بعنوان مواجعه با اصولی که پیش‌تر آنها را در وضع نخستین تأیید کرده بودند، بنگرند. انتظاماتی که اجبارهای وسیعاً پذیرفته شده و محقوب را بر اساس اصول برگزیده اعمال می‌کند. مبارزات عمومی این واقعیت اساسی،

پذیرش عمومی اصول عدالت را آسان ترمی‌سازد. مالبته هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند مصداقی از آنگونه همکاری جمعی باشد که مردم فی‌الواقع به نحو آزادی در آن داخل گردند. هر شخصی خود را چنین می‌یابد که در مکان معین و در جامعه‌ای معین زاده شده است و طبیعت این موقعیت - مادناً - بر چشم اندازهای زندگی او تأثیر می‌گذارد. با این حال، جامعه‌ای که اصول عدالت به منزله انصاف را محقق گرداند به جامعه‌ای که اجتماعی آزادی باشد بسیار نزدیک است. چرا که اصول آن را مردمان منصف و آزاده، دارای شرایطی منصفانه و بی‌طرفانه ارزیابی خواهند کرد. به این معنا، اعضای این جامعه خود مختارند و الزامات را تحمیلی نخواهند دانست.

[- عقلانیت]

یکی از خصایص «عدالت به منزله انصاف» آن است که اعضای آن را در وضع نخستین بعنوان موجوداتی عاقل و بدون علائق متقابل بنگریم. این بدان معناست که اعضای آن خودخواه هستند یعنی افرادی هستند با انواع خاصی از علائق نظیر، ثروت و شان و منزلت و سلطه‌جویی. بلکه ما بدانها چنان می‌نگریم که گویی از علاقه به علایق دیگران سخنی به میان نمی‌آورند یا چنین فرض می‌شود که آنها حتی ممکن است مانند معتقدین به ادیان گوناگون غایات متعارضی داشته باشند. افزون بر این مفهوم عقلانیت باید تا آنجا که ممکن است در معنایی لاغر و حداقلی تفسیر گردد. مثلاً مطابق معیار نظریه‌های اقتصادی عقلانیت اتخاذ موثرترین وسایل برای رسیدن به غایات شخص باشد. البته من این مفهوم را تا حدی جرح و تعدیل خواهم کرد. اما باید تلاش کرد تا از داخل کردن هر گونه عنصر اخلاقی مورد نزاع در آن اجتناب شود. موضع نخستین باید بوسیله نظریاتی که وسیعاً مورد پذیرش اند توصیف گردد.

[رد اصل فایده جویی]

در بی جویی مفهوم «عدالت به منزله انصاف» یک وظیفه اساسی آن است که معین سازیم کدام اصول عدالت در وضع نخستین برگزیده خواهند شد. برای این منظور ما باید این موقعیت را به تفصیل، توصیف کنیم و با دقت مساله انتخابی را که پدید خواهد آمد، صورت‌بندی کنیم. مالبته این مساله‌ای قابل بحث است که آیا هنگام که اصول عدالت بعنوان آنچه حاصل توافق اولیه در وضع نخستین است نگرسته شود، اصل فایده جویی (utility) هم مورد تأیید قرار خواهد گرفت؟ بدهانتاً غریب به نظرمی رسد که اشخاصی که خود را برابر می‌دانند و محق‌اند که دعویشان پذیرفته شود بر اصلی توافق کنند که مستلزم منافع کمتری برای آنان باشد. آن هم به علت سر جمع منافع بیشتری که دیگران از آن بهره می‌برند. ما از آنجا که هر کس متمایل به حفاظت از علایق خویش است، برای پیش بردن تصور خود از خیر تلاش خواهد نمود و دلیلی برای هیچ کس وجود ندارد که ضرورزیان خودش را به خاطر تعادل رضایت بخش تری که نصیب دیگران می‌شود، بپذیرد. بدون انگیزه‌های قوی خیرخواهی، انسان عاقل ساختار اساسی جامعه را

صرفاً به خاطر آنکه جمع جبری منافع غیرمربوط به خودش را که تأثیری مانند کار بر حقوق و علایق انسانی خودش دارد به بالاترین حد برساند نخواهد پذیرفت بنابراین به نظر می‌رسد که اصل فایده جویی با مفهوم همکاری جمعی در میان انسانهای برابر برای جلب منافع همگانی، ناسازگار است و ظاهراً این اندیشه با مفهوم یک جامعه بسامان (well ordered) تقابل ضمنی دارد و ناسازگار است یا به هر حال من چنین استدلال خواهم کرد.

[دو اصل عدالت]

من در عوض، استدلال خواهم کرد که شخص در وضعیت اولیه، دو اصل مختلف را خواهد پذیرفت مابول، طلب برابری در تعیین حقوق و تکالیف اساسی است و دومی نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی، فسی المثل، تا برابری در ثروت یا قدرت را عادلانه به حساب می‌آورد صرفاً اگر آنها منافعی جبران کننده برای همگان در بر داشته باشند بویژه برای آن دسته از اعضای جامعه که کم بهره ترند. این اصول نهادهایی را کنار می‌گذارند که بر این پایه موجه گشته اند که مشقت بعضی بواسطه خیری که در کل حاصل می‌شود، جبران می‌گردد. ممکن است

این وضعیت ضروری باشد اما عادلانه نیست که بعضی بخاطر آنکه دیگران کامیاب‌تر شوند، ضرر و زیان ببینند.

مفهوم شهودی آن است که از آنجا که رفاه هر کس، مبتنی است بر طرح تشریک مساعی جمعی که بی آن هیچ کس نمی‌تواند زندگی‌ای رضایت بخش داشته باشد تقسیم منافع باید چنان باشد که همکاری ارادی همه کسانی را که در آن شرکت دارند جلب کند از جمله آنها که در موقعیت بدتری هستند. در این صورت، این مساله، تنها وقتی متوقع است که اصول معقولی طرح گشته باشد. دو اصل مورد اشاره ظاهراً توافقهای متصفانهای اند که بر پایه آن، آنهايي که داراي بیشتری دارند یا موقعیتهای بهتری در وضعیت اجتماعی‌شان دارند، به این شرط که بعضی نابرابریها شرط ضروری رفاه همگان باشد، می‌توانند همکاری اجتماعی مشتاقانه همگانی را بوجود آورند. — همین‌که ما تصمیم بگیریم به جستجوی مفهومی از عدالت برخیزیم که بخت و اقبال را در دارایی‌های طبیعی و اتفاق را در شرایط اجتماعی بعنوان اموری برای طلب منفعت‌سیاسی و اجتماعی، لنو کند، به این اصول خواهیم رسید. این اصول نتیجه طرد آن وجوه از جهان اجتماعی‌اند که از منظر اخلاقی، شکلی دل‌بخوانانه دارند.



[- نظریه عدالت و نظریه‌های قرار دادی]

البته مساله انتخاب اصول، بی‌نهایت مشکل است. من توقع ندارم که آنچه پیش می‌نهد برای همه متقاعد کننده باشد. جناب این شایسته ذکر است که نظریه عدالت به منزله انصاف، نظیر دیگر منظرهای قرار دادی از دو بخش تشکیل شده است:

۱- تفسیری از وضع نخستین و مساله انتخابی که در آن وضع پیش می‌آید.

۲- مجموعه‌ای از اصول که استدلال می‌شود مورد توافق قرار می‌گیرند. می‌توان بخش اول این نظریه - یا بدیل آن را - پذیرفت اما بخش دیگر را و انهاد و بالمکس موضع قراردادی نخستین ممکن است معقول به نظر آید هر چند اصول پیشنهادی رد گردند. ما وجود این، می‌خواهیم اشاره کنیم که، متناسب‌ترین تصور از این موقعیت ما را به آن اصول عدالت رهنمون می‌گردد که با دیدگاه فایده‌گرایی (utilitarianism) و کمال‌گرایی (perfectionism) در تضادند. بنابراین نظریه قرار دادی بدیل و جایگزینی برای این نظریه هاست.

با این حال می‌توان در ضمن پذیرش روش قراردادی به عنوان طریقی کارا برای مطالعه نظریه‌هایی اخلاقی و عرضه‌گر مفروضات پنهان آنها، چنین نتیجه‌گیری ای را مردود دانست «عدالت به منزله انصاف» نمونه‌ای است از آنچه من نظریه قراردادی می‌خوانم.

هر چند ممکن است مشکلاتی درباره واژه «قرارداد» و توصیف واژگان مربوط به آن وجود داشته باشد، من حفظ آن را معقول می‌دانم. بسیاری از واژه‌ها اشارات ضمنی گمراه‌کننده‌ای دارند که در وهله اول گنج‌کننده‌اند. واژه‌گان فایده‌گرایی مطمئناً از این جمله‌اند. آنها هم معانی غیر متوقمی دارند که منتقدان نامنصفه مشتاقانه از آنها بهره می‌گیرند. لیکن، این واژه‌ها برای آنها که می‌خواهند نظریه فایده‌گرایی را مطالعه کنند به حد کافی وضوح دارند. همین وضع و حال برای واژه قرارداد هم، هنگام که بر نظریه‌های اخلاقی اعمال می‌شود صادق است.

همانگونه که اشاره کرده‌ام فهم این نظریه، سطح خاصی از انتزاع را می‌طلبد. بویژه محتوای توافق مقتضی، نیازی به فرض جامعه‌ای خاص یا تطابق با شکل معینی از دولت‌نظام بلکه تنها پذیرش اصول اخلاقی معینی را می‌طلبد. علاوه بر این تمهیدات ناشی از آن، کاملاً فرضی‌اند. باز نظر گاه قرار دادی، اصول معینی در وضع اولیه‌ای که به خوبی وصف گشته‌باشد، پذیرفته خواهند شد. شایستگی واژگان قرار دادی از آن رواست که بیانگر این رای‌اند که اصول عدالت باید بتواند اصولی که توسط اشخاص عاقل برگزیده می‌شود نگریسته شود. و به این طریق است که مفاهیم گوناگون عدالت می‌توانند بیان و توجیه گردند. نظریه عدالت بخشی از - و شاید مهمترین بخش از - نظریه انتخاب عقلانی (rational choice) است. علاوه بر این، اصول عدالت یا دعاوی متعارضی درباره منافع حاصل از همکاری جمعی مواجه‌اند. آنها برای روابط میان اشخاص یا گروه‌ها به کار بسته می‌شوند. موازه قرار داد این تکرار را و این شرط را که تقسیم متناسب منافع باید مطابق با اصول پذیرفته شده توسط همه اعضا باشد، پذیر است. شرط عمومیت هم

برای اصول عدالت، از دل اصطلاح قرار داد بیرون می‌آید. چرا که اگر این اصول، حاصل قرار دادند، شهروندان از اصولی که دیگران تبعیت می‌کنند آگاهند. این خصیصه ویژه نظریه‌های قراردادی است که بیانگر طبیعت عام اصول سیاسی‌اند. در نهایت اینکه برای نظریه قراردادی، سستی کهن وجود دارد. شرح پیوستگی این خط فکری بیان مقاصد را تسهیل می‌کند و باشیوه معمول ذهن، مطابق است.

پس چندین فایده بر استعمال واژه قرارداد مترتب است که اگر با احتیاط لازم بکار بسته‌شود، ابهام‌زا نیست.

ملاحظه نهایی

«عدالت به منزله انصاف» یک نظریه قرار دادی جامع نیست. چرا که واضح است که اندیشه قرارداد می‌تواند برای انتخاب یک نظام کامل اخلاقی بسط یابد. یعنی نظامی که نه تنها شامل اصولی برای عدالت بلکه برای همه فضایل باشد. لیکن من بیشتر به اصول عدالت و اصول بسیار مرتبط با آن نظر دارم و کوشش برای بحث از همه فضایل به طریقی نظام‌مند نکرده‌ام. روشن است که اگر طرح «عدالت به منزله انصاف» بگونه‌ای خردپسند انجام پذیرد، گام بعدی مطالعه منظر عام تری است که می‌توان آن را «حق به منزله انصاف» (rightness as fairness) خواند. اما حتی این نظریه گسترده‌تر نمی‌تواند همه روابط اخلاقی را در بر بگیرد. چرا که ظاهراً تنها شامل روابط ما با اشخاص دیگر است و تیبینی از چگونگی تعامل ما با حیوانات و باقی طبیعت نمی‌دهد. مقصود من آن نیست که مفهوم قرارداد، رهیافتی را برای پاسخ به این سؤالها که بی شک در درجه اول اهمیت قرار دارند - عرضه می‌کند من مجبورم آنها را وانهم ما باید قلمرو محدود عدالت به منزله انصاف را و گونه عام منضری که آن به‌آزمن می‌نهد، بشناسیم. اهمیت آن مسایل هر چه که باشند تا مسایل دیگر فهم نگردد نمی‌توان درباب آنها داوری کرد.



این مقاله ترجمانی است از قسمت سوم فصل پنجم نخست کتاب
a theory of Justice