

آرای اندیشمندان غرب درباره عدالت از زاویه منازعه «حق» و «خیر»

جلال درخشه^۱

استاد علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

مرتضی فخاری

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۵ - تاریخ تصویب: ۹۵/۳/۱۱)

چکیده

پرسش از نسبت دو مفهوم «حق» به معنای درستی و «خیر» به معنای غیرارزشی آن و تقدم و تأخر یا اولویت هر یک نسبت به دیگری از مسائل مهم حوزه منجراهاست که نخست در قلمرو نظری فلسفه اخلاق، بخش شایان توجهی از مباحث اندیشمندان را به خود اختصاص داده است. از آنجا که مباحث بنیادین فلسفه اخلاق در خصوص منجراها منحصر به حوزه اخلاق فردی نیست و پاسخ به پرسش‌های آن ساحت اندیشه سیاسی را نیز به عنوان بخش دیگری از حکمت عملی درمی‌نوردد، پرسش یادشده نیز در اندیشه سیاسی و به طور خاص عدالت‌پژوهی، گرایش‌های فکری و در نتیجه تجویزهای مختص خود را به وجود آورده و در مقابل یکدیگر قرار داده است. این نوشتار درصدد است با خوانش برخی آرای مهم اندیشمندان غرب درباره عدالت از دوران باستان تا دوران معاصر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، نشان دهد که اندیشمندان عدالت اعم از اینکه با اصل پرسش از منازعه حق و خیر به عنوان یک سؤال مستقل مواجه بوده‌اند یا نه، همواره به یک جانب این دوگانه (حق و خیر) گرایش داشته‌اند و نوع نگرش به این منازعه نقشی محوری در شکل‌گیری آرای ایشان درباره عدالت داشته است.

واژگان کلیدی

حق، خیر، عدالت، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی

مقدمه

در بین شاخه‌های مختلف و متعدد مباحث نظری لازم برای شکل‌گیری نظریه‌ای جامع در مورد عدالت - که از جمله مسائل بنیادین و پایدار فلسفه سیاسی است - ادعا می‌شود که «یکی از منازعات پرسابقه در تاریخ عدالت‌پژوهی این بوده است که بین دو مفهوم کلیدی حق [به معنای درستی] و خیر (به‌طور مشخص خیر عمومی) کدام یک باید محور عدالت قرار گیرد؟» (واعظی، ۱۳۸۸: ۷۲).

این پرسش پیش از ورود به فلسفه سیاسی مباحث مهمی را در فلسفه اخلاق به خود اختصاص داده و زمینه‌ساز شکل‌گیری دو مکتب نتیجه‌گرایی (consequentialism) و وظیفه‌گرایی (deontology) شده است. نتیجه‌گرایی، بنیان تعیین اعمال اخلاقی را نتایج حاصل از آن می‌داند؛ درحالی‌که از منظر وظیفه‌گرایی، نتایج اعمال در قضاوت برای درستی آن موضوعیتی ندارد؛ بلکه التزام به قوانین یا وظایف معینی است که فعل را موجه می‌سازد، هرچند نتایج آن مطلوب نباشد. لازمه این نگاه وجود قوانین و وظایف مشخصی است که مطلق و تخطی‌ناپذیرند. در حوزه فلسفه سیاسی و مبحث عدالت نیز تعیین عمل، اصل، قاعده یا ساختار سیاسی عادلانه از زاویه دید وظیفه‌گرایی به امور مطلق و تغییرناپذیر می‌انجامد، اما نتیجه‌گرایی، عمل، اصل، قاعده یا ساختار سیاسی عادلانه را با ارائه تصویری از خیر و سنجش نتیجه‌ها تعیین می‌کند و در صورت لزوم در آنچه از منظر وظیفه‌گرایی مطلق محسوب می‌شود، با توجه به نتایج عمل یا ساختار تغییر لازم را صورت می‌دهد (See: Darwall, 2003: 1-2).

برای مثال، جان استوارت میل نماینده فایده‌گرایی (utilitarianism) که یکی از مهم‌ترین شاخه‌های نتیجه‌گرایی است، در پاسخ به منازعه فایده و عدالت - که از موانع پذیرش فایده‌گرایی است - عدالت را از مهم‌ترین فواید اجتماعی می‌داند و معتقد است که عادلانه بودن یا نبودن به نقض یا عدم نقض مطلوبیت یا فایده وابسته است (See: Mill, 2009: 106-107). اما در سوی دیگر، کانت به‌عنوان چهره شاخص وظیفه‌گرایی، قواعد اخلاقی و قواعد عادلانه را محصول حکم عقل محض (pure reason)، یعنی سوای از هر تصویری از خیر، نفع و غایات می‌داند. در حوزه سیاست نیز اصول عدالت، متبعث از عقل محض، غیرمشروط و مطلق‌اند، بنابراین «هیچ قدرتی حق ندارد به بهانه احترام به ارزش خاص یا تصویری از خیر و سعادت آزادی افراد را محدود کند» (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

روشن است که اتخاذ یکی از دو جانب وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی آثار مهمی بر نحوه ترسیم عادلانه رفتار یا نظام سیاسی دارد. برای نمونه مایکل سندل «پیشینه ساختن رفاه» و «محترم شمردن آزادی» را دو مورد از رهیافت‌های کلی اندیشه درباره عدالت می‌داند (Sandel,

19: 2009). به سهولت می‌توان رهیافت‌های مزبور را در واقع بازتابی از ریشه‌های وظیفه‌گرایانه یا نتیجه‌گرایانه درباره عدالت دانست.

این نوشتار می‌کوشد با خوانش برخی آرای مهم اندیشمندان بنام غرب در زمینه عدالت با روش توصیفی-تحلیلی نشان دهد که پرسش از نسبت حق و خیر و تقدم و تأخر هر یک از این دو نسبت به دیگری همواره مسئله‌ای محوری در عدالت‌پژوهی غرب بوده است و اندیشمندان این حوزه چه مستقیم با اصل منازعه حق و خیر به‌عنوان یک سؤال مستقل مواجه بوده‌اند یا نه، همواره در آرای خود به یک جانب دوگانه حق و خیر گرایش داشته‌اند.

گفتنی است مراد از «حق» در اینجا «درستی» است و عمل یا وضعیت حق به‌معنای عمل یا وضعیت درست و بایسته است. از آنجا که نگرش‌هایی چون مکتب حقوق طبیعی به‌واسطه تأکید بر حقوق اجتناب‌ناپذیر بدون در نظر داشتن پیامدها، به رویکرد وظیفه‌گرایانه نزدیک می‌شوند، تقدم حق بر خیر از زاویه این نگرش‌ها، هم به‌معنای حقوقی و هم به‌معنای اخلاقی (درستی و بایستگی) کاربرد دارد؛ اما به هر حال مراد از حق در این بحث محدود به معنای حقوقی نیست. واژه «خیر» نیز برای نتایجی استفاده می‌شود که دارای مطلوبیت ذاتی‌اند و لزوماً وسیله‌ای برای رسیدن به نتیجه‌ای دیگر نیستند؛ در عین حال یک مطلوب ذاتی می‌تواند خود، وسیله‌ای برای رسیدن به یک مطلوب ذاتی دیگر نیز باشد. با استفاده از ادبیات فرانکنا، حق در اینجا به‌معنای ارزشی، اخلاقی است و خیر به‌معنای ارزشی، غیر اخلاقی (non ethical) و نه ضد اخلاقی (unethical) که می‌تواند در تعیین ارزش‌های اخلاقی تأثیرگذار باشد. در واقع پرسش منازعه حق و خیر از این زاویه این است که آیا تعیین ارزش اخلاقی در گرو ارزش غیر اخلاقی است یا بدون توجه به آن تعیین می‌شود؟ (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۳: ۴۰-۳۵ و ۱۷۹-۱۷۱).

حق و خیر در عدالت‌پژوهی غرب

بررسی آرای اندیشمندانی که خوانش اندیشه‌هایشان در زمینه عدالت، تصویری از منازعه حق و خیر به‌دست خواهد داد، با در نظر داشتن دوره‌های باستان، سده‌های میانه، دوران مدرن و دوران معاصر صورت خواهد پذیرفت.

دوران یونان باستان

افلاطون

بخش‌های اول، دوم، چهارم، نهم و دهم کتاب جمهور افلاطون با پرسش‌های صریح از عدالت همراه است.

به لحاظ معناشناسی عدالت، سقراط عدالت را به‌عنوان گفتن حقیقت، دادن استحقاق و سودمندترین‌ها برای قوی‌ترین‌ها و... به چالش می‌کشد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۲۸)، با استناد به فضایل یک شهر خوب، عدالت، فضیلتی ضامن فضیلت‌های خردمندی، شجاعت و میانه‌روی است. ضمانت این فضایل در واقع اثر عدالت است و معنای آن قرار دادن هر چیز در جای خویش است. وقتی ابعاد درونی انسان در جای خویش قرار دارند و تعامل این ابعاد (غضب، شهوت و عقل) براساس خویش‌کاری شکل می‌گیرد، انسان، یک انسان مطلوب است؛ به همین ترتیب شهر نیز اگر هر کس در جای خویش قرار گرفت و متناسب با سرشتی که دارد وظیفه‌برخاسته از سرشت خود را انجام داد، شهری مطلوب خواهد بود.

«سقراط برای دفاع از عدالت در برابر حملات گلاکون و آدمانتوس، راه غیرمستقیمی را پیش می‌گیرد. سقراط به‌دلیل اینکه عدالت آن‌گونه که در روح انسان متجلی می‌شود، کوچک است و بنابراین به رؤیت در نمی‌آید، تلاش می‌کند آن را در شکل بزرگ‌تری مشخص کند که در شهر عدالت به تجلی درمی‌آید» (کلوسکو، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۲۴).

او در بدو امر معتقد است که اگر این شهر، کامل باشد «واضح است که چهار صفت در آن وجود دارد که سه مورد آن عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت و خویش‌داری. پس از وضع این سه صفت، تنها صفتی که در شهر باقی می‌ماند، صفتی است که صفات دیگر را به‌وجود آورده و مادام که با آنها توأم باشد، وسیلهٔ ابقا و محافظت آنهاست» (ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۲۷ و ۲۳۷). «عدالت این است که انسان فقط باید به کار خود بپردازد» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۳۶). دقیقاً به همین نحو درون آدمی جولانگاه سه قوهٔ متناظر با سه صفت اول است و عدالت به‌عنوان صفت چهارم نمی‌گذارد این سه قوه از قلمرو خود تخطی کنند. شخص عادل میان اجزای نفس خود یعنی عقل و غضب و شهوت هماهنگی برقرار می‌کند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۶۱-۲۳۹).

سقراط عدالت را ضامن هماهنگی دیگر صفات جامعه می‌داند و در نتیجه عدالت، پیامدی با عنوان ضمانت ثبات جامعه دارد و در واقع صفتی نیست کنار دیگر صفات، بلکه به وضعیتی که این صفات هر یک در قلمرو خود بالفعل هستند، اطلاق می‌شود.

ممکن است تردید کنیم که آیا عدالت با این تصویر می‌تواند نتیجه‌گرایانه باشد یا اینکه ثبات جامعه در واقع اثر عدالت بوده و مبنای عدالت نیست. به فرض که بتوان ثبات جامعه را از این جایگاه که مبنایی برای عدالت باشد خارج کرد، اما با نظر به جایگاه سعادت در فلسفهٔ افلاطون جای تردید باقی نمی‌ماند که شهر براساس صفات چهارگانه و از جمله عدالت، با تعریفی از نقطه‌ای غایی و مطلوب سامان گرفته است. در مقیاس فردی نیز «شخص عادل و نفس عادل خوب خواهند زیست و غیر عادل بد. بی‌شک آنکه خوب زندگی می‌کند نیکبخت

و سعادت‌مند است و ظالم، بدبخت. بدبختی برای کسی سود ندارد. بلکه نفع در خوشبختی است» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۸۴).

نباید از نظر دور داشت که عدالت در نگاه افلاطون هم به لحاظ شأن طریقت و هم به لحاظ شأن ذاتی دارای مطلوبیت است. سقراط می‌گوید: «عدالت از زینده‌ترین نوع خوب‌هاست. در زمره آن خواستنی‌هایی است که هم به خاطر خود و هم به مناسبت نتایجی که از آن عاید می‌شود مطلوب جویندگان سعادت است» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۹۲).

ارسطو

معناشناسی ابتدایی ارسطو از عدالت، احترام به برابری شهروندان (در نتیجه، احترام به تقسیم برابر مواهب) و احترام به قوانین است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۶۵). این معناشناسی در واقع دربردارنده دو بعد طبیعی و توافقی از عدالت است. سپس عدالت را با مفهوم حد وسط که میانه افراط و تفریط است پیوند می‌دهد. البته همین جا پیوند میان عدالت به مثابه حد وسط را با «استحقاق» برقرار می‌سازد و مفهوم تناسب را بدین ترتیب ملازم مفهوم برابری و عدالت قرار می‌دهد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۷۵-۱۷۴). ارسطو تعریف عدالت را به حد وسط با دیگر فضایل متفاوت می‌داند و می‌گوید: «عدالت حد وسط است، ولی نه آن‌گونه که دیگر فضایل حد وسط هستند؛ بلکه عدالت حد وسط را تعیین می‌کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

ارسطو از آنجا که عدالت را ملازم با اطاعت از قانون قرار داده، با استفاده از مبنایی که برای قانون متصور است، به بنیان عدالت نیز دست می‌یابد. وی می‌نویسد: «هر عملی که قانون‌گذار معین می‌کند، اعتبار قانونی دارد و ما می‌گوییم که همه این اعمال عادلانه‌اند. قوانین درباره همه شئون زندگی مقرراتی را معین می‌کنند و هدفشان نفع عمومی همه مردم است یا نفع خانواده‌های اشرافی یا نفع گروهی که به سبب فضای شخصی یا مانند آن اهمیتی خاص دارند. پس ما به یک معنی عملی را عادلانه می‌نامیم که غایتش تأمین و نگاهداری سعادت و لوازم نیکبختی جامعه است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

این تعریف دو نکته در بردارد؛ یکی اینکه ارسطو تأمین و نگاهداری سعادت را مبنایی برای هنجار عادلانه برشمرده است. دیگر اینکه وقتی از سعادت سخن می‌گوید، نه به افراد، بلکه به جامعه اشاره می‌کند و به موضوع سعادت از زاویه دید اجتماعی می‌نگرد.

سوی نوع نگاه به مقوله هنجار و عدالت، اساساً نگاه ارسطو در تشکیل جوامع و ساختار سیاسی متوجه خیر است که این خیرها می‌توانند در یک رابطه سلسله‌مراتبی از حیث تقدم و تأخر قرار گیرند. از دید ارسطو «هر شهری نوعی اجتماع است و هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌شود. اما اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند، آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و

فراگیرنده همه جوامع دیگر است، «خیر برین» را می‌جوید و این جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱). سخن این نیست که هدف تشکیل ساختار سیاسی یافتن خیری است که ممکن است هر گونه خیری باشد؛ بلکه این است که در این میان خیری وجود دارد که می‌توان از آن به‌عنوان خیر برین یاد کرد و در واقع تصور این خیر برین، مبنای شکل‌گیری ساختار و به‌صورت جزئی‌تر سازوکارهاست.

دوران میانه

آگوستین

به لحاظ معناشناسی، عدالت در نگاه آگوستین با مفهوم استحقاق پیوند خورده است. آگوستین نیز چونان افلاطون، فضایل چهارگانه افلاطونی را برمی‌شمرد و عدالت را فضیلتی می‌داند که کارش رساندن حق به صاحب حق است.

آموزه‌های وی در زمینه عدالت به آموزه‌های مسیحی او گره خورده است. آگوستین غایتی را تصویر می‌کند که این غایت جهت‌دهنده فضیلت عدالت نیز است. آنچه وی تحت عنوان عشق به خداوند در مقام غایت‌شناسی بدان پرداخته، نقطه نهایی وظیفه‌ای را که عدالت بر دوش می‌کشد، تصویر کرده است. او می‌نویسد: «عدالت که وظیفه‌اش رساندن حق به صاحب حق است و در انسان نظم طبیعی و عادلانه را پدید می‌آورد و بر اثر آن، نفس، تسلیم خدا و جسم، تسلیم نفس می‌شود و در نتیجه هم نفس و هم جسم تسلیم خدا می‌شوند- آری این فضیلت نیز پیوسته برای وظیفه‌اش می‌کوشد» (آگوستین، ۱۳۹۱: ۸۷۲).

عدل در معنایی فراتر در نگاه آگوستین، به مفهوم قرار دادن اشیا در مواضع خود نزدیک می‌شود. از دیدگاه آگوستین، عدل نتیجه تنظیم رابطه خلق با خداست. به نظر او اگر این رابطه اصلاح شود و افراد رابطه خود را با خلق تنظیم کنند و مطیع فرمان خدا باشند و پا را از حدود مقرر فراتر نگذارند، به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند و ایمان قلبی داشته باشند، عدل خودبه‌خود در جامعه محقق خواهد شد (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۰). به همین سبب از نگاه آگوستین عدالت تنها در شهر آسمانی تحقق می‌یابد و امکان تحقق آن در شهر زمینی (با تعریف آگوستین از این شهر) میسر نیست. عدالت حقیقی در نگاه او فقط در جمهوری یافت می‌شود که فرمانروای آن مسیح است (رک: آگوستین، ۱۳۹۱: ۹۹).

آگوستین آرامش ابدی را خیر غایی می‌داند و اگر انسان‌هایی که متعلق به شهر خدا هستند و در پی آرامش ابدی، در آرامش زمینی سهیم شوند، در واقع این آرامش زمینی را به آرامش آسمانی پیوند می‌زنند. این آرامش در سطوح گوناگون و در دو سطح کلی این‌جهانی و

آن جهانی به منصفه ظهور می‌رسد و معنای این آرامش، نظم و به عبارت دیگر قرار گرفتن هر چیز در جای درست خودش است. آرامش بدن، در جای‌گیری متناسب اجزای آن با یکدیگر، آرامش جسم، در نظم زندگی و سلامت بدن، آرامش انسان با خدا، در اطاعت منظم و همراه با شریعت ابدی، آرامش انسان با انسان، توافق منظم و آرامش شهری، در توافقی بین شهروندان است. اگر انسان از بسترهای آرامش موقتی زندگی دنیوی با صحت و درستی عبور کند، نعمت‌های بزرگ‌تر را که آرامش جاودانگی است، دریافت خواهد کرد. بنابراین نکته اساسی در اینجا این است که آرامش این جهانی زمینه‌ای است برای رسیدن به آرامش ابدی که در آن حیات فانی به حیات ابدی تبدیل می‌شود. بنابراین سیر در آرامش زمینی نباید به غایت نهایی که آرامش ابدی است، آسیب برساند (رک: آگوستین، ۱۳۹۱: ۸۹۶-۸۸۲).

«زمانی که آگوستین از خطاکاری و بی‌عدالتی دولت‌ها صحبت می‌کند، آن تصور ذهنی که از کلمات «نقض حقوق» یا «تعدی به حقوق» دارد، منحصر به این مفهوم نیست که این‌گونه دولت‌ها حقوق افراد را نقض کرده باشند؛ بلکه نقض‌کننده حقوق و قوانین الهی هم هست. این بی‌عدالتی است که بشر را از خدای خودش دور و زمام اختیارش را به دست شیطان مطرود بسپارند» (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۶۰).

آکوئیناس

به لحاظ معناشناسی عدالت از منظر آکوئیناس نیز با مفهوم رعایت استحقاق و به عبارت دیگر دادن حق به ذی‌حق پیوند یافته است (Sum. Theo. II, II, Q58, Art1).

در خصوص ساختار سیاسی باید در نظر داشت که دولت از دید آکوئیناس ذاتاً شر نیست و ماهیت دولت یک ماهیت طبیعی است. آکوئیناس نوع ارتباط افراد انسان را مورد توجه قرار می‌دهد و تکامل ارتباطات انسانی و توانایی کامل انسان را برای ارائه مفاهیم درونش نشانی می‌داند به اینکه انسان موجودی طبیعتاً اجتماعی است. از دید او اساساً برخی از کمالات انسان در پرتو زندگی اجتماعی انسان حاصل می‌شود (See: Aquinas, 1982: 5).

اگرچه زندگی اجتماعی انسان‌ها نیازمند سامانی برای اداره این اجتماع با منافع متکثر است، دولت فراتر از حفظ نظم و امنیت و انسجام، در جایگاه هدایت‌کننده اجتماع به سمت یک خیر مشترک نیز قرار دارد. از نگاه آکوئیناس تشکیل زندگی اجتماعی چه از نظر ضرورت‌های حداقلی و چه از نظر دست یافتن به کمالات برتر، در جهت رسیدن به غایتی بالاتر است. اساساً نگاه آکوئیناس به انسان و جهان و متعاقب آن زندگی اجتماعی، نگاهی غایت‌مند است. از این منظر «خدا به‌عنوان خوب متعالی، علت خوبی هر خوب سافل است. بنابراین او علتی است برای علت بودن هر غایتی، ولی او غایت متعالی همه چیز است. خداوند همان‌طور که غایت همه چیزهاست، غایت انسان نیز هست» (دالکورت، ۱۳۸۳: ۴۷ و ۵۲).

از نظر آکوئیناس نمی‌توان بیش از یک غایت را برای انسان به صورت همزمان به عنوان غایت نهایی تصور کرد (See: Sum. Theo. II, I, Q1, Art1). غایت نهایی برای همه انسان‌ها یکسان است و این اشتباه انسان‌هاست که غایت نهایی و همگانی خود را در چیزهای مختلف پیگیری می‌کنند (See: Sum. Theo. II, I, Q1, art7).

رویکرد غایت‌گرایانه آکوئیناس زمانی بیشتر مشخص می‌شود که وی قوانین بشری را برای سامان جامعه معرفی می‌کند (See: Sum. Theo. II, I, Q95, Art1). وی از یک سو قانون را در راستای خیر مشترک می‌داند. بدین معنا، خیر مشترکی برای آحاد جامعه که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند متصور است و این پاسخی است که به پرسش از دوگانه خیر فردی و خیر مشترک عمومی ارائه می‌دهد (See: Sum. Theo. II, I, Q96, Art1). از سوی دیگر، از آنجا که سعادت دنیوی از سعادت اخروی جدا نیست و همه غایات زندگی در خدمت غایت نهایی است، قوانینی را که بشر برای سامان زندگی دنیوی وضع می‌کند، ذیل قانون الهی تعریف می‌کند. «قانون بشری تحت اشراف قانون الهی است و این به سبب هدفی است که برای انسان مشخص شده است» (See: Sum. Theo. II, I, Q91, Art4).

دوران مدرن و معاصر

با ورود به دوران مدرن، به واسطه تغییر نگرش در سطحی گسترده به انسان و عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی خواهناخواه پردازش و پاسخ به پرسش‌های سیاسی - اگرچه به لحاظ تاریخی این پرسش‌ها قدمت داشتند و لزوماً مولود دوران مدرن نبودند - دستخوش تغییر شد. در این دوران نه تنها نگرش انسان به خود و جهان دگرگون شد، بلکه روش نگرش نیز تغییر یافت و بدین ترتیب انسان مدرن در پاسخ به پرسش‌های مهم در خصوص خود و جهان و فرجام آن به لحاظ روشی نمی‌توانست از پیشینیان تبعیت کند. از آنجا که روش‌های شناخت در این دوران رو به سوی تمرکز بر درک انسانی از محیط اطراف گذاشت، نگاه به نتایج، غایات یا سعادت نیز بیشتر به سمت مقولات قابل درک براساس روش‌های نوین شناخت بشر پیش رفت. آنچه هابز، جیمز میل یا متأخرین لیبرال از نتایج متصورند، با آنچه در سنت مسیحی یا فلسفه یونان باستان بیان می‌شد، متفاوت است.

دوگانه حق و خیر نیز در دوران مدرن و معاصر به عنوان یک مسئله به قوت خود باقی ماند، اما به واسطه تحول روش‌شناسی و نگاه به انسان، جامعه و جهان، تفاوتی چشمگیر در ترسیم حق و خیر ایجاد شد. به همین دلیل در این دوران کفه ترازوی این رویارویی نظری تا حد زیادی به سمت حق در برابر خیر سنگین شد تا جایی که در اندیشه کانت عملاً جایی برای تصور از خیر باقی نماند.

توماس هابز

هابز در وضع طبیعی پیش از قرارداد و تشکیل ساختار سیاسی، اساساً عدالت را دارای موضوعیت نمی‌داند. تصویری که هابز از وضع طبیعی یا نخستین می‌دهد، این نتیجه را مترتب می‌کند که «در این وضع هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد. مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع معنایی ندارد. وقتی قدرتی عمومی در کار نباشد، قانونی هم وجود ندارد. وقتی قانونی هم وجود نداشته باشد، عدالتی هم متصور نیست» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

از نظر هابز ساختمان آدمی و نوع تمایلات وی یک خروجی به نام عدالت به صورت طبیعی ندارد و اگر در خصوص افعال آدمی فضیلتی به نام عدالت مطرح است، مربوط به آدمی است که در جامعه زندگی می‌کند و از وضع طبیعی خارج شده است (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰). بنابراین در وضع طبیعی (وضعیت جنگ همه علیه همه)، حقی که می‌توان از آن دم زد و آن را به تعبیر هابز حق طبیعی (right of nature) معرفی کرد، «آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰). هابز خیرهایی را که انسان وضع طبیعی به دنبال آن است برخاسته از سه عامل رقابت، ترس و طلب عزت و افتخار دانسته و این سه را متناظر با تلاش آدمی برای کسب سود، امنیت و اعتبار و شهرت می‌داند (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۸-۱۵۷). با این تفسیر، انسانی را که با وضعیتی جنگی به دنبال این سه می‌گردد، نمی‌توان به بی‌عدالتی متهم کرد.

گام بعدی هابز نتیجه‌ای است که وی در دایره انگیزه انسان وضع طبیعی از تشکیل ساختار سیاسی تصویر می‌کند. از نظر هابز، وضع نخستین هرچه داشته باشد، قاعداً آرامش و امنیت مگر آن حدی که خود انسان برای خودش ایجاد کرده است، ندارد (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۸). اینجا است که غایت ساختار سیاسی مشخص شده و همین غایت عدالت و بی‌عدالتی بعد از تشکیل ساختار سیاسی را معنا می‌بخشد. در این توافق انسان از بخشی از آزادی طبیعی خود چشم‌پوشی می‌کند، تنها به امید اینکه امنیت به دست آورد و وسایل حفظ حیات خویش را به گونه‌ای فراهم کند که از زندگی بیزار نباشد (ر.ک: هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

قراردادی که به موجب آن از آزادی تام به نفع امنیت و حفظ حیات چشم‌پوشی شده است، به گونه‌ای معنابخش مفاهیمی چون عدالت و بی‌عدالتی است که هابز حتی ترک این توافق را بی‌عدالتی می‌داند و می‌نویسد: «وی [انسان بعد از وضع طبیعی] حقاً نمی‌تواند عمل آزاد و ارادی خویش را ابطال نماید و چنان ممانعتی، بی‌عدالتی و آسیب محسوب می‌شود و غیرقانونی است، زیرا حق مزبور قبلاً ترک و واگذار شده است» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

حکومت مدنظر هابز مأمور به حفظ امنیتی است که در سایه آن افراد در پی منافع خودشان‌اند. با وجود این، اینکه چرا هابز را بیشتر متمایل به نتیجه‌گرایی می‌دانیم به دلیل گستره‌ای است که برای نتیجه ساختار سیاسی متصور است. به تعبیر کلوکو «دولت در فلسفه سیاسی او فرد را خیلی مقید و محدود می‌کند. لیبرالیسم کلاسیک نه تنها دیدگاه شاخصی نسبت به آزادی دارد، بلکه دغدغه اصلی در این نظریه حفظ و تأمین حوزه مهمی از آزادی از دست‌اندازی دولت است. هابز آشکارا چنین نمی‌کند» (کلوکو، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۹۸).

جان لاک

جان لاک با طرح حقوق طبیعی «مالکیت» که دربردارنده «حیات»، «آزادی» و «اموال» است، گام بسیار مهمی در نظریه عدالت برداشته است.

یکی از تفاوت‌های مهم لاک با هابز در تعریف وضع طبیعی این است که لاک برخلاف هابز، وضع طبیعی را خالی از معناداری عدالت و بی‌عدالتی نمی‌داند. از نگاه وی، «وضع طبیعی دارای قانون طبیعی (natural law) است که آن را هدایت می‌کند و همه را به رعایت آن وامی‌دارد. این قانون که همان عقل است به همه انسان‌ها که با آن مشورت می‌کنند، می‌آموزد که هر کس مستقل و همه با هم برابرند و هیچ‌کس نباید به زندگی، سلامت و آزادی یا دارایی دیگران آسیب برساند» (لاک، ۱۳۹۲: ۷۵). لاک در توضیح مسئله کیفر جرم و حق انسان‌های وضع طبیعی برای کشتن قاتل، ضمن اشاره به اثر کیفر از زاویه پیشگیری از جرم و در امان نگه داشتن دیگران از تکرار جنایت، قاتل را فردی می‌داند که با بی‌حرمتی و قتل ناعادلانه یک فرد علیه بشریت اعلان جنگ داده است (ری: لاک، ۱۳۹۲: ۷۸). لاک به نقل از هوکر (Richard Hooker) می‌نویسد: «قوانین طبیعت مطلقاً الزام‌آورند، حتی اگر انسان‌ها اجتماعی برپا نداشته باشند و به توافقی در مورد کارهایی که باید یا نباید انجام دهند، نرسیده باشند» (لاک، ۱۳۹۲: ۸۱). بنابراین در وضع طبیعی، هم حقوقی نقض‌ناپذیر وجود دارد و هم عدالت و بی‌عدالتی و فراتر از آن، اقدام برای عدالت، معنادار است.

لاک مبنای حقوقی را که به مالکیت برمی‌گردد، هم برخاسته از عقل طبیعی می‌داند و هم برخاسته از وحی و از نظرگاه او هر دو ما را به این می‌رسانند که «به قول داوود پیغمبر [علیه‌السلام] خداوند زمین را به فرزندان بشر داده است» (لاک، ۱۳۹۲: ۹۳). تشکیل ساختار سیاسی نیز برای ضمانت این حقوق است و با نوع نگاهی که لاک به حقوق به‌عنوان مبنایی برای عدالت و ساختار سیاسی دارد، تا حد زیادی برخلاف اسلاف اندیشمندش، به رویکرد وظیفه‌گرایانه در ترسیم رفتار یا ساختار عادلانه نزدیک می‌شود. البته نمی‌توان لاک را آن‌گونه وظیفه‌گرا دانست که کسی چون کانت را می‌دانیم. لاک در کیفر مجرم این حق را به حکمران می‌دهد که برای مصلحت همگان از کیفر مجرم بگذرد؛ هرچند خسارتی را که به دیگران

رسیده است، قابل چشم‌پوشی نمی‌داند (ری: لاک، ۱۳۹۲: ۷۸). وی همچنین در خصوص انسان‌های بعد از قرارداد معتقد است «از آنجا که اکنون در وضعیت جدیدی قرار دارند و از مزایایی چون کار، همکاری و حشرونشر با دیگران بهره‌مند می‌شوند، باید تا آنجا که صلاح و سعادت و امنیت ایجاب می‌کند از آزادی خود فاصله بگیرند» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۸). با این حال وی را در سیاست می‌توان در قامت یک اندیشمند سیاسی وظیفه‌گرا تلقی کرد. نکته اساسی اندیشه او در زمینه ساختار و عمل سیاسی، حقوق طبیعی و صیانت از این حقوق است. از نگاه لاک «هدف نهایی قدرت قانونگذار چیزی جز مراقبت نیست... انسان‌ها به این دلیل به یکدیگر پیوند خورده و آزادی خود را در وضعیت طبیعی رها کردند که بتوانند از زندگی، آزادی و دارایی خود مراقبت کنند و توسط قوانین تثبیت‌شده در مورد حقوق و دارایی، صلح و آرامش خود را تضمین کنند» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۸۶-۱۸۵ و ۱۸۷).

دیوید هیوم

پیشتر بیان شد که هیوم حق مطلق عینی را نمی‌پذیرد و به همین ترتیب عدالت را به‌عنوان یک فضیلت مطلق عینی قبول ندارد.

هیوم به نظریه قرارداد اجتماعی نگاهی منتقدانه دارد و قراردادی را که بر مبنای توافق و رضایت افراد است به لحاظ تاریخی زیر سؤال می‌برد. به نظر او «حکومت‌های امروزی یا حکومت‌هایی که چیزی [در تاریخ] از آنها ثبت و ضبط شده است، تقریباً همگی برآمده از غصب یا غلبه و نه رضایت و تابعیت داوطلبانه‌اند (Hume, 1994: 189-190). مبنای مدنظر هیوم چیزی جز فایده (utility) نیست. هیوم آشکارا الزام و تعهد به عدالت را در خدمت منافع جامعه می‌داند و از منظر وی این تعهد سبب می‌شود که افراد از آنچه در حیطه دارایی آنها قرار می‌گیرد، به نفع صلح میان نوع بشر، عقب‌نشینی متقابل داشته باشند. به همین دلیل اگر در شرایطی خاص اجرای عدالت عواقب خطرناکی داشته باشد یا فایده اجتماعی جایگزین اجرای عدالت در آن شرایط شود، از نگاه وی «این دیدگاه که عدالت را اجرا کن و بگذار جهان خراب شود، آشکارا غلط است» (Hume, 1994: 202).

اگرچه تعبیر هیوم عدالتی را ترسیم می‌کند که گویی در مقابل فایده اجتماعی است، اصل سخن، همان ایده اصلی هیوم است که بنیان عدالت، مطلوبیت یا فایده است. در جای دیگر می‌نویسد: «اگر قوانین خاصی را که راه و رسم عدالت به‌واسطه آنها نشان داده می‌شود و به شیوه مناسبی معین می‌شود، بررسی کنیم، باز به این نتیجه می‌رسیم که خیر بشر مقصد تمامی این قوانین و تنظیمات است» (هیوم، ۱۳۹۲: ۴۱). هیوم اگرچه مالکیت را می‌پذیرد، همان مالکیت را نیز تحت اشراف فایده عمومی می‌داند و معتقد است «وقتی ریشه‌های مالکیت را بررسی می‌کنیم آن را بناشده بر فایده عمومی می‌یابیم» (Hume, 2009: 798).

کانت

«اصل مرکزی نظریه کانت قانونی است که «قانون عمومی عدالت» نامیده می‌شود و در واقع بیانی خاص از اصول بنیادین اخلاق است. این اصل اخلاقی از استوارترین و سختگیرانه‌ترین تقریرها و صورت‌بندی‌های کانت از امر مطلق (categorical imperative) است. این اصل می‌گوید که فقط بر طبق قانونی عمل کنیم که براساس آن و در آن زمان بخواهیم این قانون لزوماً قانونی عام برای همه افراد بشر باشد» (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۹۸).

کانت با طرد روش تجربی و شناخت فلسفی، به این نتیجه می‌رسد که ارزشگذاری را از باورها درباره سرشت انسانی، خیر و غایات پالوده کند و از این طریق به اصول اخلاقی دست یابد.

در نگاه کانت، خودآیینی (autonomy) انسان مهم است و همان‌طور که اصول اخلاقی باید به‌گونه‌ای نظام یابد که این خودآیینی را نقض نکند، اصول عدالت وی نیز ضامن آزادی هر عضو از اعضای جامعه است. خودآیینی انسان، بستر آزادی افراد برای عمل براساس خواسته‌های خویش را مهیا می‌سازد (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹: ۴۴۶). خودآیینی در عالم خارج و روابط بین افراد به اراده آزاد افراد برای رسیدن به خواسته‌هایشان تفسیر می‌شود.

وی در تعریف حق به معنای درستی و ارائه اصل جهان‌شمول آن می‌نویسد: «هر عملی که توسط خودش یا قاعده حاکم بر آن آزادی اراده فرد را در جهت همزیستی با آزادی فرد دیگر، در تطابق با یک قانون جهانی، تقویت کند، حق [به معنای درست] است». از نظر او قانون جهانی حق (درستی) بدین صورت است: «اعمال بیرونی شما به‌گونه‌ای باشد که به‌کارگیری اراده آزاد شما بتواند با آزادی هر کس دیگری مطابق با قانونی جهانی همزیستی یابد» (Kant, 1991: 133).

براساس لزوم پالودگی اصول عدالت از تصور غایات و محوریّت آزادی تک‌تک افراد، از نظر کانت قانون اساسی مدنی هر دولتی باید بر مبنای جمهوریت باشد. این‌گونه قانون اساسی بر پایه آزادی افراد، تابعیت و وابستگی افراد، یک سیستم تقنین اشتراکی که همه افراد به‌صورت برابر در آن مشارکت دارند و برابری حقوق بنا شده است. این تنها قانون اساسی برآمده از قرارداد نخستین است که همه تقنین‌های درست باید براساس آن بنا شود. قانون اساسی جمهوریت به‌واسطه پالودگی مفهوم حق و درستی، خلوص دارد (See: Kant, 1991: 99-100).

1. "Act only on the maxim by which you can at the same time will that it should be a universal law".

گفتنی است آنچه در نظر کانت از قرارداد اجتماعی مشاهده می‌شود، منبعی برای سنجش قوانین عادلانه از ناعادلانه است و آن نیز به این دلیل است که «وقتی قانونی ظرفیت داشته باشد مورد توافق افراد عاقل قرار گیرد، پس عادلانه است» (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱۸).

جرمی بنتام و جان استوارت میل

فایده‌گرایی بنتام و میل، آشکارا نتیجه‌گراست. این نتیجه‌گرایی از فلسفه اخلاق بنتام و میل آغاز می‌شود و در فلسفه سیاسی به‌ویژه در رویارویی با مسئله عدالت خود را نشان می‌دهد. پیش از این نیز رگه‌هایی از فایده‌گرایی را می‌توان در اندیشه‌ورزی درباره نظام سیاسی و عدالت مشاهده کرد. دانستیم که هابز بنیان ساختار سیاسی را در جست‌وجوی بشر برای امنیت می‌دید و هیوم یگانه روح محوری عدالت و نظام سیاسی را فایده اجتماعی می‌دانست.

بنتام بشر را تحت حکومت دو عامل درد (pain) و خوشایندی (pleasure) می‌داند، به طوری که انسان نمی‌تواند ادعا کند از امپراتوری این دو بر خویش رهایی یافته است. اصل فایده بنتام و شکل‌گیری سعادت آدمی در این اصل به همین آموزه مرتبط است. ابزار شکل‌گیری سعادت نیز خرد و قانون است (See: Bentham, 2000; 1-2). گفتنی است که درد و خوشایندی در اندیشه بنتام، ماهیتی لذت‌گرایانه (hedonistic) دارند و تفسیر پیچیده‌ای ندارند.

بنتام در نقدی به اعلامیه حقوق انقلاب فرانسه، این حقوق را «سفسطه‌های بی‌قاعده» (anarchical fallacies) می‌نامد. از نظر او این‌که انسان، آزاد زاده شده و آزاد می‌ماند زیر سؤال است و حقوق طبیعی عنوانی بی‌معنا و انحرافی است. بنتام حقوقی را که بر اساس طبیعت، تعریف شده و قانون حکومت را محدود می‌کند، به نقد می‌کشد (See: Bentham, 1987: 46-77). توجه بنتام به حقوقی قانونی است که این قانون نیز در راستای مجموع سعادت عمومی صورت قانون یافته است. بدین ترتیب، حقوق در واقع از ثمرات وضع قانون‌اند، نه اینکه پایه‌هایی برای وضع قانون و در نتیجه محدودکننده آن باشند.

جان استوارت میل، فایده‌گرایی بنتام را با سطح‌بندی خوشایندی‌ها و معرفی خوشایندی‌های کیفی (qualitative pleasures) به مرحله جدیدی وارد می‌کند. وی می‌نویسد: «این با اصل فایده کاملاً همساز است که تصدیق کنیم انواعی از خوشایندی‌ها وجود دارد که نسبت به انواع دیگر از مطلوبیت و ارزش بیشتری برخوردار است. این بی‌معناست که در ارزشگذاری همه امور دیگر کیفیت را به اندازه کمیت در نظر می‌گیریم، اما هنگام ارزشگذاری خوشایندی‌ها تنها به کمیت توجه می‌کنیم» (Mill, 2009: 12).

عدالت و آزادی در اندیشه جان استوارت میل بر پایه فایده‌گرایی ترسیم می‌شود. مسئله این است که با توجه معناشناسی اولیه‌ای که از عدالت در ذهن داریم، عدالت با پیشینه‌سازی سعادت جمعی سر سازگاری ندارد؛ همچنین است اندیشه آزادی و مبنایی که به‌ویژه از قرن

هفدهم به بعد و در دوران روشنگری برای ترسیم ابعاد آزادی با مرکزیت حقوق طبیعی پی‌ریزی می‌شود. جان گری همین نکته را در اندیشه میل برجسته ساخته، می‌نویسد: «چگونه اعتقادی محکم به حقوق اخلاقی فرد می‌تواند با تأیید و تصدیق ادعایی همزیستی داشته باشد که رفاه اجتماعی را درجه اول اهمیت قرار می‌دهد؟ هرچه باشد اغلب فرض را بر این می‌گذارند که حقوق اخلاقی نسبت به رفاه عمومی دست بالا دارد یا به عبارت دیگر حقوق اخلاقی است که محدودیت‌های اخلاقی برای پی‌جویی فایده را معین می‌کند» (گری، ۱۳۸۰: ۱۲۲).

میل خود به تقابل مفهومی عدالت و فایده اذعان دارد و بلکه عدالت را یکی از موانع قوی بر سر راه دکتین فایده می‌داند (See: Mill, 2009: 75). میل آشکارا بیان می‌کند که به خلاف نظریه‌هایی که استانداردهای عدالت را بدون ریشه‌یابی در فایده دنبال می‌کنند، او ریشه عدالت را در فایده می‌داند و از این منظر عدالت را نامی به حساب می‌آورد برای آن دسته از قواعد اخلاقی که متوجه الزامات «بهروزی» بشر است و از این حیث نسبت به دیگر قواعد ناظر به چگونگی زندگی بشر از الزام بیشتری برخوردار است (See: Mill, 2009: 106-107). وی ضمن بحث از آزادی در رساله درباره آزادی از قید صدمه زدن به دیگران به عنوان قید محدودکننده آزادی دیگران نام برده است (See: Mill, 2003: 80)، اما با نظر به نوشته فایده‌گرایی می‌توان مبنای این اصل عدم صدمه را دریافت. او می‌نویسد: «قواعد اخلاقی که بشر را از صدمه زدن به دیگری بازمی‌دارد [از جمله مداخله نابجا در آزادی دیگران]، بیشتر وابسته به و اساسی برای بهروزی انسان است تا اصول و قواعدی دیگر» (Mill, 2009: 107).

میل در خصوص حقوقی که ادعا می‌شود جامعه باید از آن برای فرد، دفاع و حمایت لازم را به عمل آورد معتقد است «دلیل این الزام برای جامعه همان فایده عمومی است» (Mill, 2003: 97) و نه مبنایی که به‌طور مشخص در اندیشه مبتنی بر حقوق طبیعی از شأن و حیثیت ذاتی انسان سرچشمه می‌گیرد و ملاحظاتی چون فایده عمومی را ندارد. بر این اساس وی حکومت مطلقه را برای به‌اصطلاح بربرها حکومتی مشروع می‌داند؛ مشروط به اینکه سبب پیشرفت آنها شود. در واقع آزادی زمانی به‌کار می‌آید که افراد بشر توانایی رشد و پیشرفت خود را از طریق گفت‌وگوی برابر و آزاد داشته باشند (See: Mill, 2003: 81).

رابرت نوزیک و فردریش فون هابک

پس از موج گرایش به آزادی مثبت در اواخر قرن نوزدهم و فاصله گرفتن از لیبرالیسم کلاسیک به واسطه گرایش به گسترده دامنه مداخله دولت و اعمال سیاست‌های رفاهی، در نیمه دوم قرن بیستم شاهد بازگشت دوباره لیبرال‌ها به اصول لیبرالیسم کلاسیک و نقد دولت‌های

رفاهی هستیم که نوزیک و هایک به‌ویژه با نظر به اندیشه ایشان درباره عدالت دو نمونه بارز این بازگشت به حساب می‌آیند.

گام ابتدایی نوزیک شناسایی حقوقی است که قابل چشم‌پوشی نیستند و دولت حداقلی (minimal state) که او تعریف می‌کند نیز برای حراست از این حقوق و نه چیزی بیش از آن به‌وجود آمده است. از نظر نوزیک وضع طبیعی مدنظر لاک عزیمت‌گاه خوبی برای شناخت دولت و دامنه آن است. در وضع طبیعی افراد دارای حقوقی‌اند که برای حراست از این حقوق دولت را به‌وجود می‌آورند (See: Nozick, 1999: xi, 5, 8-9).

از اینجا است که عدالت نوزیک متوجه نظریه‌ای خاص در خصوص استحقاق است. نخست اینکه از نظر نوزیک «همین که می‌گوییم عدالت، توزیعی از یک واژه بی‌طرف استفاده نکرده‌ایم. چراکه از نظر نوزیک «کاربرد این عبارت به این معناست که مرکزیتی برای توزیع منابع و آن هم براساس شاخص‌هایی وجود دارد» (Nozick, 1999: 150). بنابراین نوزیک از اساس با ترسیم یک الگو که مرکزیتی در آن برای توزیع مواهب وجود دارد مخالف است و نظریه خود را که بر محوریت استحقاق است (entitlement theory)، جایگزین عدالت توزیعی می‌داند. نوزیک نظریه استحقاق خود را نظریه‌ای تاریخی می‌خواند؛ چراکه این نظریه شیوه به‌دست آوردن مواهب و نه شیوه توزیع آنها را در نظر دارد (See: Nozick, 1999: 153). آنچه نوزیک به‌عنوان موضوع عدالت در دارایی‌های انسان متصور است سه رویه «کسب دارایی‌ها»، «انتقال آنها» و «تصحیح کسب‌های نادرست گذشته» را شامل می‌شود. بدین ترتیب فرد به‌واسطه تملک عادلانه و انتقال عادلانه از سوی مالک، مجاز به تصرف در مال خواهد بود و کسی غیر از این دو مجرا، حق تصرف ندارد (See: Nozick, 1999: 150-151).

این نگرش نوزیک دقیقاً با نگرش وی به حقوق انسانی و به‌خصوص تحلیل آن در گذر از وضع اولیه به تشکیل ساختار سیاسی تطابق دارد؛ بدین صورت که استحقاق فرد در واقع فعلیت یافتن حقوقی است که انسان به‌صورتی طبیعی داراست و براساس کار و تلاش خود آن را تولید می‌کند. به همین دلیل نوزیک به دولتی حداقلی بسنده می‌کند که از قدرتش برای فشار به‌منظور بازتوزیع ثروت استفاده نمی‌کند و در راه حرکت فرد به‌سمت سعادت خویش قیدی قرار نمی‌دهد.

هایک نیز عدالت اجتماعی را که امروزه بیشتر معادل عدالت توزیعی است عبارتی بی‌معنا و از حیث عقلی بی‌اعتبار می‌داند. وی عدالت را تنها به‌عنوان یکی از قواعد رفتار انسانی معنادار می‌داند؛ بلکه واجب و چشم‌ناپوشیدنی، اما تحقق آن را در بعد اجتماعی نه‌تنها بی‌معنا که در منافات با قواعد عدالت حاکم بر رفتار فردی به حساب می‌آورد (رک: هایک، ۱۳۸۵: ۲۱۲). عزیمت هایک به‌سوی نفی عدالت توزیعی از نظرگاه حقوق طبیعی غیرقابل چشم‌پوشی نیست. همتای

آزادی‌گرای او، نوزیک متعلق به گرایشی در آزادی‌گرایی است که از آن با نام آزادی‌گرایی وظیفه‌گرا (deontological libertarianism) یاد می‌کنند. به‌عکس هایک را می‌توان متعلق به گرایشی در آزادی‌گرایان دانست که آزادی‌گرایی نتیجه‌گرا (consequentialist libertarianism) نامیده می‌شود. این گرایش می‌گوید: «بیشتر دخالت‌های حکومت نامطلوب است، زیرا این‌گونه دخالت‌ها یا در رسیدن به اهدافی که برای آن ترسیم شده ناموفق است یا هزینه‌هایی که به بار می‌آورد بدتر از مشکلاتی است که ادعای حل آنها را دارد. بنای این نگرش بر محاسبه سود و زیان است» (Jeffrey, 2010: 38-39).^۱ البته بحث هایک فراتر از محاسبه سود و زیان است. وی اصلاً معناداری عدالت را در روابط اجتماعی و به‌ویژه در مبادلات بازار زیر سؤال می‌برد. یک دلیل مهم برای پوچی عدالت از نظر هایک، توافق نداشتن در این خصوص است که «عدالت اجتماعی در هر مورد خاص نیازمند چیست؟» از نظر او «هیچ توافقی وجود ندارد» (هایک، ۱۳۸۵: ۲۱۳). به‌علاوه وی امکان برقراری یک الگوی توزیعی را زیر سؤال می‌برد؛ چراکه بازار تحت تأثیر یک نظم خودجوش (catallaxy) است. اینکه ما امروزه به‌دنبال الگویی برای توزیع هستیم از نظر هایک میراث دوران زندگی قبیله‌ای است که «افراد یکدیگر را می‌شناختند و در راه هدف‌های مشترک خاص گام برمی‌داشتند. حال آنکه جامعه امروز، جامعه‌ای باز است و افراد همگی از قواعد بازی انتزاعی یکسانی پیروی می‌کنند و در عین حال هر کس در تعقیب اهداف شخصی از شناخت‌های خودش بهره می‌جوید» (هایک، ۱۳۸۵: ۲۱۸).

هایک نگرش نتیجه‌گرایانه خود به نظام بازار را آشکار می‌کند و می‌گوید: «بازی بازار به این جهت به رونق و نعمت جوامع شرکت‌کننده در آن انجامید که فرصت‌ها را برای همه کس بهبود بخشید و خود این امر بدان جهت امکان‌پذیر شد که اجر و مزد افراد به واقعیات عینی بستگی پیدا کرد... اگر بخواهیم قاعده‌ای را در مورد اجر و مزد افراد عادلانه تلقی کنیم که از جهت افزایش شانس هر عضوی از جامعه که به شیوه اتفاقی برگزیده شود، حداکثر فایده را دارد، باید اجر و مزدی را که بازار آزاد تعیین می‌کند، عادلانه بدانیم» (هایک، ۱۳۸۵: ۲۲۰-۲۱۹). هایک نبود مساوات مورد اعتراض برابری‌گرایان را شرط تولید درآمدهای به‌نسبت زیاد اکثر غربیان دانسته و بزرگ‌ترین اثر نامطلوب عدالت اجتماعی در جامعه غرب را سلب شرایط سرمایه‌گذاری بیشتر از سرمایه‌گذاران و جلوگیری از حصول کامیابی‌های متناسب با توان آنها می‌داند (ر.ک: هایک، ۱۳۸۵: ۲۲۳ و ۲۲۶). این کامیابی اثرش تنها برای سرمایه‌گذاران نخواهد بود (ر.ک: هایک، ۱۳۸۵: ۲۲۵).

1. Also: Natural-rights libertarianism, rights-theorist libertarianism

2. See also: Waters, Ethan O. (1988). "The Two Libertarianisms". Liberty

جان رالز

نخست باید در نظر داشت که رالز نظریه عدالت خود را جایگزینی برای کل اندیشه فایده‌گرایانه و بنابراین برای همه روایت‌های مختلف آن بیان می‌کند. رالز یکی از مشکلات نظریه‌های نتیجه‌گرایانه را تعریف مستقل «خیر» از «حق» می‌داند و معتقد است در واقع حق براساس خیری تعریف می‌شود که از پیش تعیین شده است؛ حال آنکه از نگاه وی میان اقتضائات آزادی و حق از یکسو و مطلوبیت افزایش رفاه انباشتی از سوی دیگر تمایز وجود دارد و تقدمی خاص، هرچند نه اهمیتی مطلق برای اولی قائل است. کوشش نظریه عدالت به‌مثابه انصاف این است که اعتقادات عرفی را در خصوص حق تبیین کند و نشان دهد که این اعتقادات نتایج اصول برگزیده در وضعیت نخستین است (ر.ک: رالز، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۲).

نگرش رالز در ترسیم اصول عدالت، نگرشی کانتی است که بر مدار پیرایش از هر گونه تصویری از سعادت و غایات می‌چرخد. برای اینکه بتوان این اصول را از شرایطی این‌چنین استخراج کرد، پرده جهلی تصویر می‌شود که افراد در پس آن، با ناآگاهی از جایگاه و منافع خود در وضعیت ثانویه (پس از قرارداد)، بر سر اصول عدالت توافق می‌کنند. نکته مهمی که باید در این وضعیت در نظر داشت این است که آنچه در وضعیت نخستین اتفاق می‌افتد، در واقع پیرایش افراد از منافع و تصویر سعادت خود است. افراد به‌واسطه اینکه از جایگاه خود در وضع ثانویه باخبر نیستند، اصولی را انتزاع می‌کنند که در صورت قرار گرفتن در هر جایگاهی، متضرر نباشند. رالز می‌نویسد: «آنها [که در پس پرده بی‌خبری‌اند] نمی‌دانند که گزینه‌های گوناگون چه تأثیری بر وضعیت خاص ایشان خواهد داشت و ناچارند اصول پیشنهادی را تنها براساس ملاحظات کلی ارزیابی کنند (رالز، ۱۳۹۳: ۱۶۲). اما ذهن افراد از تصویری نسبت به خیر، هرچند خیرهای اولیه (به تعبیر خود رالز) و سعادت به‌طور کلی پیراسته نیست و در واقع با در نظر داشتن صورتی از خیرها و سعادت، در کنار احتمالات مختلف از جایگاه خویش به گفت‌وگو و توافق بر سر عدالت می‌پردازند. بنابراین اگرچه ادعا می‌شود که عدالت برخاسته از این نظریه، عدالت رویه‌ای (procedural justice) است (رویه‌ای که به استخراج اصول عدالت منجر می‌شود)، نمی‌توان ادعا کرد که با نظریه‌ای کاملاً پیراسته از تصور خیر و سعادت مواجهیم.

وی در لیبرالیسم سیاسی تلاش می‌کند این نگرش را که «برداشت سیاسی لیبرال از عدالت هرگز نمی‌تواند از انگاره‌هایی از خیر بهره گیرد» تصحیح کند و از رابطه تکمیلی متقابل «خیر» و «حق» سخن می‌گوید و سپس فهرستی از خیرها را ارائه می‌دهد که از نگاه او با نظریه عدالت به‌مثابه انصاف سازگارند. این خیرها در دسته‌بندی‌های پنج‌گانه ارائه‌شده و آزادی و

حقوق اساسی که خود نیز فهرستی دارد، ذیل خیرهای اولیه طبقه‌بندی شده است (ر.ک: رالز، ۱۳۹۲: ۲۹۷-۲۷۳).

روشن است که اگرچه رالز عدالت موجود در نظریه خود را عدالتی رویه‌ای می‌داند و اساساً نیز اصول وی قراردادمحور است، این به معنای جدایی رالز از حقوق طبیعی نیست. آنچه رالز به عنوان خیرهای اولیه از آن نام می‌برد در واقع در ارتباط با شأن و حیثیتی است که در نگرش حقوق طبیعی مبنای شکل‌گیری اصول و قواعد عدالت است. وی می‌نویسد: «شرح خیرهای اولیه به قابلیت‌های اساسی توجه دارد و آنها را نادیده نمی‌گیرد؛ یعنی قابلیت‌های شهروندان در مقام اشخاص آزاد و برابر به لطف دو قوه اخلاقی‌شان. همین قواست که به آنها اجازه می‌دهد در طول عمر خود اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کننده جامعه باشند و جایگاه خود را در مقام شهروندان آزاد و برابر حفظ کنند. ما به برداشتی از قابلیت‌ها و نیازهای اساسی شهروندان تکیه می‌کنیم و حقوق و آزادی‌های برابر را با توجه به همین دو قوه اخلاقی مشخص می‌کنیم. این حقوق و آزادی‌ها شرایط ضروری پرورش و کاربست کامل این قوا در برخی موارد بنیادین بسیار مهم هستند» (رالز، ۱۳۸۳: ۲۷۳-۲۷۲). رالز در ادامه به صورتی جزئی‌تر از آنچه اشاره شد مواردی از خیرهای اولیه را بیان می‌کند که می‌توان آن را ترسیم خیر و سعادت در گفتمانی لیبرالی قلمداد کرد (ر.ک: رالز، ۱۳۸۳: ۲۷۳).

نتیجه

در طول تاریخ عدالت‌پژوهی نظریه‌های عدالت، آن‌گاه که متوجه بُعد هنجاری شده‌اند، همواره براساس یکی از دو محور زیر شکل گرفته‌اند.

بخشی از نظریه‌های عدالت ضمن در نظر داشتن ابعاد انسانی از حیث نیازها، قابلیت‌ها و استعدادها، احکام هنجاری عدالت را بر ارائه تصویری از نقطه مطلوبیت بنا کرده‌اند که میزان و جهت فعلیت یافتن قابلیت‌ها و استعدادهای انسانی را سامان می‌دهد. بدین ترتیب مبنای شکل‌گیری هنجارهای عادلانه فراتر از قابلیت‌ها و استعدادهای انسانی و به عبارتی فراتر از اقتضائاتی است که قابلیت‌ها و استعدادهای انسانی در نگاهی مجزا و بدون ترکیب با دیگر ابعاد معرفتی از انسان و جهان ایجاد می‌کند. اگر انسان‌ها دارای برابری تکوینی، خودآیین و خردمند هستند، اقتضای این سه به‌تنهایی و سوای هر تصویری از نقطه مطلوب، مبنای شکل‌گیری هنجارهای عادلانه نیست، بلکه این اقتضائات در جهت رسیدن به نقطه‌ای مطلوب، موضوع بحث از هنجارهای عادلانه واقع می‌شوند. این نقطه مطلوب - که پایه صدور احکام هنجاری است - در نظریه‌های مختلف لزوماً یک نقطه متافیزیکی نیست؛ همچنان‌که در همه

نظریه‌ها لزوماً یک نقطه جهان‌شمول و تخلف‌ناپذیر نیست و در برخی نظریه‌ها نقطه‌ای کاملاً توافقی و برخاسته از ذهنیت‌ها و عواطف مختلف است.

در مقابل، رویکرد دوم بر تحلیلی از ابعاد انسان و ویژگی‌هایش از حیث آنچه در اختیار دارد و می‌تواند به فعلیت برساند، تمرکز یافته است. نکته مهم این رویکرد این نیست که هیچ نقطه مطلوبی را به‌عنوان نقطه هدف و به‌کارگیرنده توانایی‌های انسان نمی‌پذیرد، بلکه این است که فعلیت یافتن توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان نمی‌تواند با تعریفی از غایت و سعادت محدود شود.

عدالت‌پژوهی غرب نشان می‌دهد که دیدگاه اندیشمندان عدالت، یا متمرکز بر ویژگی‌هایی است که مبنای تعریف یک رشته حقوق و تکالیف شده است یا اینکه این ویژگی‌ها در تناظر با سلسله‌ای از نتایج به نتیجه‌ای نهایی (غایت) منتهی می‌شود که صورت‌دهنده حقوق و تکالیف است. برای مثال با یک رویکرد در زمینه نظام بازار آزاد به دولتی حداقل دست خواهیم یافت که تنها وظیفه آن حفظ وضعیتی است که در آن اراده آزاد افراد و انتخاب‌های عقلانی آنها بی هیچ مانعی ثروت تولید کند؛ ثروتی که تنها برای تولیدکننده آن جواز تصرف دارد؛ اما با رویکرد دیگر وقتی نقطه مطلوبی چون یک زندگی با استانداردهای حداقل، انباشت عمومی ثروت یا زندگی به قدر کفایت و نقاط مطلوبی از این دست تعریف شود، بی‌شک نتیجه نهایی یک دولت حداقل نخواهد بود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۸۷)، «مقایسه مفهوم عدل در اسلام و مسیحیت با تکیه بر آراء آگوستین»، در: شریعت، فرشاد (۱۳۸۷)، ج اول، عدالت و سیاست، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲. ارسطو (۱۳۷۱)، سیاست، ج سوم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ج دوم، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: طرح نو.
۴. افلاطون (۱۳۷۴)، جمهور، ج ششم، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. آگوستین (۱۳۹۱)، شهر خدا، ج اول، ترجمه حسین توفیقی، تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. دالکورت، جرارد (۱۳۸۳)، توماس و تومیس، ج اول، ترجمه محمد بقایی، تهران: اقبال.
۷. رلز، جان (۱۳۸۳)، عدالت به‌مثابه انصاف، ج اول، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۸. ----- (۱۳۹۲)، لیبرالیسم سیاسی، ج اول، ترجمه موسی اکرمی، تهران: نشر ثالث.
۹. ----- (۱۳۹۳)، نظریه عدالت، ج اول، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
۱۰. فاستر، مایکل (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی (ج ۱)، ج اول، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
۱۱. فرانکن، ویلیام کی (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ج دوم، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ج اول، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۱۳. کلوسکو، جرج (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه سیاسی (ج ۱ و ۳)، ج سوم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۱۴. گری، جان (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی استوارت میل، ج اول، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

۱۵. لاک، جان (۱۳۹۲)، رساله‌ای دربارهٔ حکومت، چ چهارم، ترجمهٔ حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
۱۶. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، چ اول، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. هابز، توماس (۱۳۸۰)، لویاتان، چ اول، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۸. هایک، فردریش فون (۱۳۸۵)، در سنگر آزادی، چ دوم، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران: لوح فکر.
۱۹. هیوم، دیوید (۱۳۹۲)، کاوش در مبانی اخلاق، چ اول، ترجمهٔ مرتضی مردیها، تهران: مینوی خرد.

(ب) خارجی

20. Aquinas, Thomas (1982), *On Kingship*, Translated by Gerald B. Phelan, Toronto: Institute of Mediaeval Studies.
21. Aquinas, Thomas (2006), *Summa Theologica*, Cambridge: Cambridge University Press.
22. Bentham, Jeremy (1987), "Anarchical Fallacies", In: Waldron, Jeremy (ed), *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on Rights of Man*, New York: Methuen.
23. Bentham, Jeremy (2000), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books.
24. Darwall, Stephen (2003), *Deontology*, Oxford: Blackwell.
25. Hume, David (1994), *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Kant, Immanuel (1991), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
27. Mill, John Stuart (2003), *On Liberty*, London: Yale University Press.
28. Mill, John Stuart (2009), *Utilitarianism*, The Floating Press.
29. Miron, Jeffrey A. (2010), *Libertarianism from A to Z*, New York: Basic Books.
30. Nozick, Robert (1999), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
31. Sandel, Michael J. (2009), *Justice: What's The Right Thing To do*, London: Penguin Books.
32. Waters, Ethan O. (1988), "The Two Libertarianisms", *Liberty*.