

بسته نظری «عدالت لیبرال» و رویکردهای انتقادی چهارگانه



قاسم زائری

چکیده

این مقاله در صدد است به مسأله عدالت در نحله فکری لیبرالیسم بپردازد و در نگاهی گذرا، نظر متفکران این مکتب در باب مسأله عدالت مورد بررسی قرار دهد. در ابتدا کلیاتی در باب مسأله عدالت در تاریخ اندیشه غرب از دوره پیشافلسفی در یونان تا دوره پیشاتجدد بیان می‌شود. سپس به دلیل ربط عدالت با اخلاق (عدالت به عنوان یک فضیلت اخلاقی)، شرح مختصری در باب دو جریان اخلاقی در غرب یعنی مکتب فایده‌گروی و مکتب تکلیف‌گروی داده می‌شود تا زمینه برای بحث در باب عدالت فراهم‌تر شود. بخش سوم مقاله به بحث کوتاهی در باب لیبرالیسم و تطور تاریخی آن می‌پردازد؛ در ادامه نظریات متاخر عدالت نزد متفکران لیبرالیست با تأکید بر جان رالز مورد بررسی قرار می‌گردد و سعی می‌شود به برخی (و تأکید می‌شود برخی از) رویکردهای انتقادی به دیدگاه رالز و نظریه متاخر لیبرال در باب عدالت اشاره شود.

۱- کلیاتی در باب عدالت

«مسأله عدالت» از دیرباز از جمله اصلی‌ترین دغدغه‌های «انسان اندیشمند» بوده و ماهیت و نحوه تحقق آن، از پرسش‌های ضروری و بنیادین تاریخ است. کمتر کسی در باب فضیلت عدالت، تردید روا می‌دارد. عدالت خود به مثابه اصل بنیادینی برای دفاع از دیگر اصول و فضایل است. لذاست که پرسش از عدالت، پرسش در باب دیگر حوزه‌های معرفت نظیر فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق، فلسفه دین و نظایر آن را به همراه دارد.

عدالت در روند تاریخی تحول خود در اندیشه بشری، یک نقطه عطف دارد. دیرزمانی بود که عدالت را به مثابه صفت برای «فرد» به کار برده می‌شد، حاکم عادل، قاضی عادل و نظایر آن. اما از یک مرحله تاریخی به این سو، عدالت به مثابه صفتی برای نهادها و «ساختار»های اجتماعی به کار رفته است. تحول اندیشه در غرب، سرآغازی بر تحول در تلقی از عدالت بود. به ویژه در نظریه عدالت رالز، بی‌عدالتی به

مثابه خصلت ساختارها و نهادهای اجتماعی است. رالز بر این باور است که نابرابری و بی‌عدالتی اجتناب‌ناپذیر است. او درصدد است نشان دهد که چگونه می‌توان نابرابری و بی‌عدالتی در نهادها و ساختار را توجیه کرد؟ البته فراز و نشیب‌هایی هم وجود داشته است؛ مثل این که هایک معتقد است عدالت اساساً صفت رفتار افراد است نه وضعیت‌ها.

۲- عدالت در یونان باستان

سوفسطاییان بر این باور بودند که عدالت بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیت عینی و بیرونی نیست بلکه بازتابی از آداب و رسوم اجتماعی است. از نظر آنها هیچ چیز، حقیقت مطلق ندارد و هیچ قاعده‌ای اعتبار همیشگی و جاودان ندارد. عدالت نیز شامل همین امر است و هر کس بر مبنای زندگی دلخواهش می‌تواند خیر، امر عادلانه یا ناعادلانه را برای خود تعریف کند. عدالت مانند هر امر مطلق، وجود خارجی ندارد و تعریف از عدالت در هر جامعه بر اساس تعریفی است که هیات حاکمه بر مبنای منافع خود ارائه می‌دهند. آنها هر گونه معیاری در تعریف عدالت را رد کرده و وجود هر نوع ملاک همواره معتبری برای تعریف عدالت را نفی می‌کردند.^۱

در این میان، فیثاغورث عدالت را به معنای اصل در نظر گرفتن شایستگی‌های افراد قلمداد می‌کرد؛ عدالت به مثابه رعایت حقوق افراد مطابق استعدادهای طبیعی شان است و افراد بنا بر استعدادهایشان در جایگاه خاصی قرار می‌گیرند. او به دلیل اهمیتی که برای عدد قایل بود، اساساً عدالت را «اولین عدد مربع» می‌دانست و بر این اساس عدالت را به منزله حفظ برابری، تعادل و تناسب می‌دانست.^۲

در مقابل، فیلسوفان سه گانه یونان، عدالت را در تناسب و رتبه‌بندی افراد می‌دانستند. آنها بنیان‌های نظری خود را بر مبنای واکنش به سفسطه‌های سوفسطاییان بنیان نهادند؛ عدالت نیز از این مسأله مستثنی نبود. در این دوره درک از عدالت، به مثابه امری طبیعی است که با ساختارهای اجتماعی پیوندی ندارد. سقراط برخلاف نظر سوفسطاییان، معتقد بود که عدالت، نسبی نیست و می‌توان قدر مطلق هر فضیلتی و از جمله عدالت را به دست آورد و از آن تعریف مشخصی ارائه داد. از نظر او عدالت نوعی تناسب و هماهنگی و گریز از هر گونه دوگانگی و بی‌توازی است. سقراط میان منفعت و فضیلت تمایز قایل نبود و عمل عادلانه و عمل سودمندانه را یکی می‌دانست؛ فضیلت هر چیز در سودمندی آن است و سودمندی هر چیز در عادلانه بودنش است.

افلاطون بر اساس منظومه نظری خود معتقد بود که شرط عدالت، شناخت مثال یا صورت کلی عدالت در وراى همه اعمال عادلانه جزئی است که همگی در این مثال کلی مشترک اند. عدالت نوعی تعادل و

تناسب در امور و اساساً ویژگی نفس فردی است که در مقیاسی وسیع‌تر در جامعه بازتاب یافته است؛ بر این اساس روح از سه بخش تشکیل شده است: میل، اراده و فکر که فضیلت مربوط به آنها در اعتدال، شجاعت و تعقل نهفته است. در نتیجه هماهنگی میان این سه، عدالت پدید می‌آید. جامعه نیز سه نیاز اساسی دارد: دفاع، بقا و رهبری. تعادل میان این سه در عرصه اجتماعی، عدالت خوانده می‌شود. از نظر او عدالت در این است که هر یک از افراد جامعه از وضع و موقعیتی که در اجتماع دارد، خشنود باشد، آن را بپذیرد و وظایف مربوط به آن را به حد کمال انجام دهد. عمل بر مبنای چنین ایده‌ای، «شادی روحانی» به همراه دارد که ضامن عمل عادلانه است؛ به عبارتی «شادی روحانی ناشی از عمل عادلانه، بسی بیشتر از شادی جسمانی ناشی از عمل غیرعادلانه است» در مقابل منطق سوفسطاییان که می‌گفتند «تنها دلیل عمل عادلانه این است که نمی‌توان از مجازات عمل غیرعادلانه گریخت».^۳

ارسطو اندیشه جهان مثالی افلاطون را نمی‌پذیرفت و نظر افلاطون در باب نقش معرفت در دستیابی به عدالت را رد می‌کرد. نظر ارسطو در باب عدالت به نظریه کلی او در باب ماهیت سلسله مراتبی جهان باز می‌گردد. عدالت را نه در برابری، بلکه در تناسب می‌جوید. از منظر او عدالت عبارت است از برابری در میان افراد نابرابر. پایگاه و حقوق و امتیازات هر شخصی در زندگی بر مبنای شایستگی و دانایی اوست. او تفاوت‌های میان موجودات را دلیلی برای برتری آنها نسبت به یکدیگر می‌داند؛ عقل و حیات عقلانی، عالی‌ترین مرحله حیات بود که شامل مردان خردمند یونانی می‌شد لذا زنان از مردان فروتر و بردگان پایین‌تر از یونانی‌ها بودند. بر اساس این الگو، هر موجودی دارای شایستگی‌ها و استعدادهایی است که جایگاه او را در سلسله مراتب هستی مشخص می‌کند. ناعادلانه بودن رفتار نابرابر با افراد نابرابر، به واسطه نابرابر بودن جایگاه این افراد توجیه می‌شود؛ لازمه رفتار عادلانه نیز رفتار برابر با افراد برابر است. در بحث عدالت توزیعی، ثروت باید بر اساس شایستگی و استحقاق، میان افراد تقسیم شود و در موقعیت‌های برابر سهم‌های برابر توزیع شود. در اینجا نیز «فرد عادل» که با فضیلت‌ترین عضو جامعه است، می‌تواند رهبری جامعه را به عهده گیرد و به سعادت حقیقی رهنمون سازد.^۴

در میان دیدگاه‌های نظری در باب عدالت، پس از ارسطو، بیش از همه می‌توان به آراء مکتب رواقی توجه کرد. آنها بر خلاف ارسطو بر ایده برابری انسان‌ها تاکید می‌کردند. عقل از نظر آنها ویژگی مشترک میان همه انسان‌ها بود؛ می‌توان قواعد اخلاقی عام و کلی برای عدالت تعریف کرد که منبع تعریف آن نیز همان عقل مشترک میان همه انسان‌هاست. اپیکوروس رواقی معتقد بود که «عدالت طبیعی، تعهد و ضمان برتر است برای صدمه زدن به همدیگر یا صدمه زدن از همدیگر»؛ عدالت قراردادی است برای صدمه زدن و صدمه ندیدن.^۵

۳- عدالت در اندیشه تجدد

۳-۱- بحثی در باب اخلاق در عصر جدید

ریشه‌های تجدد در رنسانس شکل گرفت و در دوره روشنگری پرورده شد. فلسفه اخلاق در دوره روشنگری با دو سؤال عمده مواجه بود: نخست این که اخلاقی زیستن یعنی چه؟ و پس از فهم ماهیت زیست اخلاقی، این سؤال پدید می‌آید که: آیا اخلاقی زیستن به صرفه است؟ به عبارتی در قبال اخلاقی زیستن، چه به دست می‌آوریم؟ در عصر روشنگری، دو پاسخ اصلی به این پرسش‌ها داده شد است که به ظهور دو جریان اصلی در فلسفه غرب انجامیده است. دیدگاه تکلیف‌گرایانه کانتی و دیدگاه نتیجه‌گرایانه سودگرایان.^۶

۳-۲- تکلیف‌گرایی

مهمترین نکته در توجه به دیدگاه تکلیف‌گرایانه (بایاشناسانه) کانت، این است که او مفهوم وظیفه اخلاقی را در ارتباط با خردورزی انسانی می‌داند. او ضمن رد «حس اخلاقی»، نمی‌پذیرفت که می‌توان اخلاق را از گفتار سخن باورانه مدرن جدا انگاشت. و بر این باور بود که قانون اخلاقی باید بر قانون خرد استوار باشد. در واقع، او به دنبال مسیری نبود که فرد در زندگی روزمره‌اش بر می‌گزیند؛ از نظر کانت در این گزینش و انتخاب‌های روزمره، فرد نمی‌تواند نگرش فرجام‌شناسانه داشته باشد. مسأله اصلی از نظر او این بود که من در هر لحظه از مراحل این انتخاب روزمره، چگونه بدون توجه به لذت‌ها، خوی‌ها و کامروایی‌هایی که احتمال دارد نصیب من شود، چه راهی را انتخاب می‌کنم که از لحاظ عقلانی، برتر شمرده می‌شود؟ تکلیف من به عنوان موجود عاقل در این شرایط چیست؟

کانت بین «استقلال خواست» و «وابستگی خواست» تمایز قایل می‌شود. اگر فرد بخواهد کاری را انجام دهد تا به نتیجه‌ای ضمنی و غیرمستقیم برسد، رفتار او مبتنی بر وابستگی خواست است. اگر فرد، راستگویی را برای مزایا و سود، پیشه کند، او مشمول وابستگی خواست است. اگر فرد راستگویی را بدون توجه به نتایج ضمنی‌اش در پیش گیرد، او مشمول استقلال خواست است.

از نظر کانت، بایسته اخلاقی می‌گوید: «من باید چنین و چنان کنم، حتی اگر چه چیز دیگری را بخواهم. بایسته شرطی نیز می‌گوید: «من اگر بخواهم آبرو و شهرتم حفظ شود، باید چنین و چنان کنم». فهم کانت از قانون اخلاقی، به وضوح مستلزم این بود که قانون اخلاقی باید آشکارا عقلانی باشد.^۷

فهم کانت از قانون اخلاقی، به وضوح مستلزم این بود که قانون اخلاقی باید آشکارا عقلانی باشد. آنچه را کانت به عنوان تنها اصل اخلاقی معرفی می‌کند، صرفاً این اصل بود که در مقام عمل نباید با خودمان در تناقض باشیم؛ یعنی قبل از هر عملی باید از خود پرسیم که آیا اصل شخصی ما در این عمل می‌تواند

بدون تناقض از سوی هر کسی به اجرا درآید؟ اگر چنین نباشد، جایز نیست که اقدام کنیم. از نظر او هر کسی توان پیش بینی پذیری در باب نتایج طرح موردنظرش را دارد. کانت در بحث از خودمختاری اخلاقی انسان از همه متفکران پیش از خود فراتر می‌رود. از نظر او حکومت انسان بر خودش، بخشی از جوهر و ذات اوست و نیازی به راهنمای خارجی یا محرک داخلی ندارد.

برخی از کارها خودبخود وظیفه است و برخی از کارها نیز انجام ندادنشان، وظیفه است. تکلیف گرایان بر این باورند که بعضی از کارها فی نفسه، کارهای درستی‌اند و در عوض، بعضی از کارها فی نفسه، کارهای نادرستی‌اند. به طور کلی، کارهای انسانی به این دو دسته تقسیم می‌شوند. کارهایی که فی نفسه خطا یا صواب‌اند.^۸

۳-۳- نتیجه‌گرایان

این دیدگاه می‌گوید هیچ کاری به خودی خود، نه خوب است و نه بد؛ بلکه هر کاری وقتی درست است که آثار و نتایج خوبی در پی داشته باشد و وقتی نادرست است که آثار و نتایج بدی در پی داشته باشد. بنابراین اگر از نتایج و پیامدهای افعال مان چشم پوشی کنیم، نمی‌توان در باب درستی یا نادرستی چیزی سخن بگوییم. کار الف به پیامد ب منجر می‌شود؛ بر این اساس، کار الف درست است چون پدیده ب، خوب است. و کار الف درست نیست چون پدیده «ب» خوب نیست. کار الف، فی نفسه درست نیست و در خود آن درستی ننهفته است. درستی یا نادرستی‌اش به واسطه پیامدهای درست یا نادرست‌اش است.^۹ این دو دیدگاه، تقریرهای فراوانی یافته است و طیف‌های مختلفی از اندیشمندان را در بر می‌گیرد. بر اساس این دو رویکرد در فلسفه عدالت قابل تفکیک است: رویکرد فایده‌گروانه و رویکرد تکلیف‌گروانه کانتی که در ادامه مقاله به تناسب مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳-۴- در باب لیبرالیسم

جوهر اصلی لیبرالیسم، تفکیک حوزه‌های دولت و جامعه از یکدیگر و محدود کردن قدرت دولت در مقابل قدرت فرد و جامعه است. مهمترین مفهوم اندیشه لیبرالیسم، قرارداد اجتماعی است که بر مبنای آن حکومت به مثابه مؤسسه‌ای مصنوعی قلمداد می‌شود که مردم آن را برای تامین امنیت و برقراری نظم به منظور سهولت در رسیدن به حقوق خود تشکیل می‌دهند. مهمترین اصول لیبرالیسم عبارتند از اعتقاد به ارزش برابر همه انسان‌ها، استقلال اراده فرد، عقلانیت و نیک نهادی انسان، حقوق طبیعی و سلب نشدنی و محدود بودن قدرت به حکومت قانون است. مبارزه با استبداد در همه اشکال از جمله اهداف لیبرالیسم بوده است.^{۱۰}

در واقع به لحاظ تاریخی، لیبرالیسم، ایدئولوژی طبقه بورژوازی بود که به مخالفت با دولت‌های مطلقه اروپایی برخاست و خواهان تحدید قدرت حکومت خودکامه بود. برخی بر این باورند که بنیانگذاران لیبرالیسم متأثر از اندیشه مسیحی بوده اند که آن نیز متأثر از فلسفه رواقی بوده است. اما اندیشه اصلی لیبرالیسم به مثابه تفکیک حدود جامعه و دولت از فلسفه توماس هابز شروع شده است. ریشه اولیه مفهومی تحت عنوان قدرت عمومی یا قدرت جامعه به مثابه نیرویی در برابر دولت، از هابز آغاز می‌شود. منفعت طلبی عمده‌ترین ویژگی این حوزه است و هرکس در جهت تامین منافع شخصی‌اش عمل می‌کند؛ واگذاری حقوق افراد به وسیله خودشان به موجودیتی تحت عنوان دولت، موجب پدید آمدن و تمایز حوزه عمومی از حوزه خصوصی می‌شود. این تمایز نتیجه قرارداد اجتماعی است. در این نظریه دولت و جامعه از یکدیگر تفکیک می‌شوند و حقوق جامعه و افراد بر مبنای قرارداد به دولت منتقل می‌شود. دولت قدرت مطلق دارد لکن تضمین‌کننده آزادی‌های فردی است. این نظریه از جهت مطلق بودن قدرت دولت نمی‌تواند لیبرالی باشد لکن از جهت شناسایی ریشه دولت لیبرالی است. دولت، تصنعی و ساخته افراد است که به منظور تامین امنیت و برقراری نظم پدید آمده است؛ هیچ رمز و رازی در آن نیست که در نتیجه توافق افراد پدید آمده است.

لاک هم معتقد بود که دولت در وضع طبیعی و در نتیجه توافق و قرارداد اجتماعی به منظور تامین امنیت و برقراری نظم پدید آمده است لکن او افراد را نیز در وضع طبیعی دارای حق می‌دانست. لذا فرد را محق می‌دانست که در برابر خود کامگی دولت اگر که ناقض حقوق او باشد، تمرد کرده و به پا خیزد. جوهر اندیشه لاک، تلاش برای تحدید قدرت خودکامه است. نگاه او به دولت ابزاری است و تنها رسالت آن، دفاع از حقوق جامعه و افرادش است. از نظر لاک، حق زندگی و مالکیت از جمله حقوقی است که فرد در وضع طبیعی دارد؛ در این وضعیت، جنگ وجود ندارد لکن صلح هم تضمینی ندارد و شکننده است. لذاست که بر اثر قرارداد بین افراد، دولت پدید می‌آید تا زمینه ورود به جامعه مدنی را فراهم آورد. هدف از ورود به جامعه مدنی نیز حفظ دولت است. مونتسکیو به تحکیم مبانی حقوقی لیبرالیسم پرداخت؛ او از تفکیک قوا و نظارت آنها بر یکدیگر و نیز جدایی دولت از کلیسا و نظارت آنها بر یکدیگر حمایت می‌کرد. آدام اسمیت مبانی اقتصادی آن را تبیین کرد. تامس پین، حکومت را ضامن و نگهبان حقوق طبیعی افراد می‌دانست.

نظریه لیبرالیستی در قرون هفده و هجده، اندیشه تحدید قدرت به قانون، قراردادی بودن ماهیت دولت، آزادی کار و مال را از قید هرگونه فئالیسم را مطرح کرد. انقلابات اروپا در این دوره، عمدتاً بر مبنای لیبرالیسم بود. در ابتدا طبقات تاجری پیشه و سرمایه‌دار از این تحولات سود می‌بردند اما بعدها این روند

دموکراتیک‌تر شد و طبقات بیشتری از آن منتفع شدند. با تحولات و انقلابات سال ۱۸۴۸، ضرورت توجه بیشتر به اندیشه برابری در لیبرالیسم پدید آمد که تا کنون بر محور آزادی بود و متفکران لیبرال، عزم خود را برای ارائه تفسیری دموکراتیک‌تر از آن جزم کردند. در این دوره اندیشه لیبرالیسم به اندیشه دموکراسی نزدیک شد. لیبرالیسم، تحدید قدرت دولت و تثبیت مالکیت افراد در برابر دولت را از وظایف دولت می‌داند، در حالی که در اندیشه دموکراتیک، دولت نه تنها از جامعه مدنی پاسداری می‌کند بلکه وظیفه دارد به گسترش و ترویج آن نیز اقدام کند. اندیشه لیبرالیستی در نظریات مکتب اصالت فایده و به ویژه در نظرات جرمی بنتام، گرایش دموکراتیک‌تری یافت. مکتب اصالت فایده بر بیشترین سود برای بیشترین افراد تاکید داشت و این، مهمترین توجیه برای وجود دولت بود. هدف دولت، افزایش شادکامی و فایده برای بیشترین افراد جامعه بود. از نظر بنتام هدف دولت، نه تامین حداکثر آزادی - آن گونه که در میان لیبرالیست‌های اولیه فهمیده می‌شد - بلکه تامین حداکثر سود و شادکامی همگانی بود؛ لذاست که برخی افراد، بیشترین سود برای بیشترین افراد را مغایر با اندیشه لیبرالیستی می‌دانند و از تعارض میان لیبرالیسم و دموکراسی سخن می‌گویند.^{۱۱}

لیبرالیسم در قرن نوزدهم با جان استوارت میل جان تازه‌ای می‌گیرد. از نظر میل، فرجام منطقی لیبرالیسم، دموکراسی است. دولت دموکراتیک باید مسئولیت‌های گسترده‌ای را برای تامین رفاه اجتماعی و کاستن تضاد طبقاتی بر عهده گیرد. میل دخالت دولت در امور را ادامه همان سنت لیبرالی قرارداد اجتماعی برای تامین منافع فردی می‌دانست. بر خلاف هیوم، میل معتقد بود که هدف انسان شادی و لذت نیست بلکه شرافت و آزادی است و دولت به مثابه مؤسسه‌ای اخلاقی است که باید برای پرورش فضیلت در فرد تلاش کند. دولت در اعمال اخلاقی و معطوف به فرد نباید دخالت کند لکن در اعمال معطوف به دیگران، مداخله قانون و دولت لازم است. میل نتیجه می‌گیرد که تامین شادی و شادکامی مردم - آنگونه که بنتام معتقد بود - مستلزم دخالت اقتصادی دولت است. در این جا ما با نوعی چرخش از آزادی منفی به آزادی مثبت در سنت لیبرالی هستیم. در لیبرالیسم اولیه، آزادی به مثابه امنیت در مقابل هرگونه تعدی و تجاوز دیگران است و به دولت، به مثابه شر لازم نگریسته می‌شود و آزادی منفی است در حالی که در لیبرال دموکراسی، دولت به مثابه اهرمی عمل می‌کند که می‌تواند با مداخله خود، زیان‌ها و ضایعات ناشی از نظام بازار را کاهش یا رفع کند. از این مرحله از حیات لیبرالیسم، با گذار از آزادی منفی به آزادی مثبت، مداخله دولت در امور به مسأله لازم و ضروری تبدیل شده و پایه‌ای برای تشکیل **دولت رفاه** را در نیمه قرن بیستم فراهم آورد. از این دوره به بعد ما با نوعی لیبرال دموکراسی مواجه هستیم که روز به روز دموکراتیک‌تر می‌شود. اما وقوع بحران‌های اقتصادی (۱۹۳۲ - ۱۹۲۹) و مشکلات اقتصادی -

اجتماعی و معیشتی به ویژه در آمریکا و نیز وضعیت آشفته اقتصادی در کشورهای درگیر جنگ در اروپا نظیر فرانسه، زمینه نظریه پردازی به منظور دخالت گسترده دولت در امور به منظور سازماندهی بهینه را فراهم آورد که به دولت رفاه انجامید. در نتیجه عملکرد دولت رفاه، گروه جدیدی تحت عنوان نولیبرالیست‌ها ظهور کردند که هدف اصلی شان بازگشت به لیبرالیسم اولیه با تاکید بیشتر بر امر آزادی و نیز کاهش قدرت و مداخله دولت بود.^{۱۲}

۳-۵- نحله کانتی

یکی از مهمترین مخالفت‌ها با اندیشه هابز در باب جامعه و عدالت از آن اسپینوزا است. در حالی که هابز امیال انسان و میل به لذت را تعیین کننده رفتار و نیز درک انسان می‌دانست اسپینوزا، امیال طبیعی را به مثابه اسارت و بندگی انسان می‌دانست که اراده انسان را از او می‌گیرد. انسان نباید به ارضای امیال طبیعی خود بپردازد بلکه می‌بایست با استفاده از نیروی عقل، آنها را در کنترل خود در آورد. عدالت و خیرخواهی نیز نتیجه چنین فرآیندی است. این ایده اسپینوزایی در نظرات کانت پیگیری می‌شود.

کانت اخلاق را مبنای سیاست می‌دانست و مسایلی چون آزادی و عدالت را در قالب نگرش اخلاقی بیان می‌کرد. کانت اراده اخلاقی روسو را مبنای اندیشه خود قرار می‌داد و درصدد بود تا آن را برای همگان الزام آور کند. آزادی انسان در آزادی اخلاقی اوست. کانت در تعریف عدالت می‌گوید: مجموعه شرایطی که تحت آن اراده یک فرد می‌تواند بر مبنای قانون عام آزادی با اراده دیگر افراد متحد شود. عدالت مستلزم آن است که افراد انسانی در انطباق کامل با اراده افراد عمومی عمل کنند. بر همین اساس بی‌عدالتی عبارت است از: هر شرطی که بر اساس آن اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده دیگری بر طبق یک قانون عام آزادی منطبق شود. بر طبق این تعریف، به کارگیری زور در تحقق عدالت مجاز شمرده می‌شود هر چند تاکید می‌شود که بکارگیری زور برای تحقق عدالت، باید به نوبه خود باید عادلانه باشد.^{۱۳}

کانت اعمال انسان را ناشی از امیال طبیعی‌اش نمی‌دانست و معتقد بود که تاکید بر میل و منفعت نمی‌تواند ما را به مفهوم عدالت برساند. از نظر کانت مفاهیمی همچون عدالت و آزادی را تنها می‌توان از کنش عقلانی استنتاج کرد. عدالت یکی از مطالبات عقل است و هر چه عقل طلب کند، از همه موجودات عقلانی قابل مطالبه است. کانت در اینجا متأثر از روسو است با این تفاوت که اراده عمومی روسو، افراد جامعه سیاسی معینی را مدنظر دارد در حالیکه اصل جهانشمول کانتی همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد. از نظر کانت اعمال زمانی ارزش اخلاقی دارند که از روی تکلیف انجام شده باشند. عمل عادلانه نیز شامل همین قضیه می‌شود. کانت میان اوامر اخلاقی مشروط و اوامر اخلاقی قطعی تمایز قایل می‌شود و احکام

اخلاقی را در زمره احکام قطعی قرار می‌دهد که می‌بایست همه موجودات عقلانی از فارغ از خواست و احساسات شان در بر می‌گیرد. محتوای قاعده اخلاقی قطعی را تنها عقل تعیین می‌کند نه هیچ میل یا اراده یا نظر دیگری. فی الواقع، قواعد اخلاقی به شکل اصول عقلانی عام و جهانشمول ظاهر می‌شوند.^{۱۴}

۶-۳- رالز و نظریه عدالت

جان رالز^{۱۵} فیلسوف امریکایی، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی لیبرال در قرن بیستم است که نظریه عدالت او به مثابه روح تازه‌ای در فلسفه سیاسی معاصر قلمداد می‌شود. نظریه رالز تلاش برای فراهم کردن نظریه‌ای منسجم و نظام مند به منظور تلفیق دموکراسی لیبرال، بازار آزاد و دولت رفاه بازتوزیع کننده است. او نظریه خود را در دو کتاب عمده *نظریه عدالت*^{۱۶} و *لیبرالیسم سیاسی*^{۱۷} انتشار داده و کتاب دوم به نوعی عقب نشینی یا تجدیدنظر در کتاب اول است. هدف رالز در این دو کتاب نظریه پردازی در باب عدالت اجتماعی است. رالز، وامدار کانت است و نظریه‌اش در نحله کانتی قابل تفسیر است در حالی که برای بهبود نظریه‌اش از نظرات هابز سود برده و به نوآوری‌هایی دست زده است.

رالز جامعه را متشکل از افرادی می‌داند که منافع مشترکی دارند، اما تضاد منافع در میان آنها نیز بسیار زیاد است. هر کس درصدد است تا سود بیشتری به دست آورد و این موجب طرح ادعاهای ناسازگار آنها نسبت به یکدیگر می‌شود. آنها سعی می‌کنند تا قواعد و هنجارهای اجتماعی را به گونه‌ای تنظیم کنند که بیشترین سود را برای آنها تضمین کند. در واقع مسأله عدالت نیز از همین جا بروز می‌کند: از منظر رالز، چگونه می‌توان ساختارهای جامعه را به گونه‌ای عادلانه رقم زد که توزیع منافع عادلانه باشد. او وجود نابرابری در ساختار هر جامعه را اجتناب ناپذیر می‌داند و این سؤال را طرح می‌کند که این نابرابری را چگونه می‌توان برابر ساخت و آن را توجیه عادلانه نمود؟

رالز برای حل این مسأله به *نظریه قرارداد اجتماعی* پناه می‌برد. چنان که پیش از این گفته شد، اصحاب قرارداد وضعیتی طبیعی را برای جامعه تصویر می‌کردند که در آن بدلیل فقدان اقتدار سیاسی، شرایط ویژه‌ای از جمله فقدان امنیت، بی‌نظمی و خطر همیشگی بروز جنگ وجود دارد. آنها افراد جامعه انسانی را ناگزیر می‌دانستند که بر سر نوعی اقتدار سیاسی به توافق برسند. دولت که در چنین شرایطی متولد می‌شد، محصول قرارداد و توافق میان افراد و رسالت اش، برقراری امنیت و حفظ نظم است. از نظر رالز در مسأله عدالت، موضوع اصلی این است که افراد بر سر منافع متضادشان با یکدیگر توافق ندارند. نظریه قرارداد اجتماعی می‌تواند به ما کمک کند که بین افرادی چنین متضاد، نوعی توافق پدید آورد؛ با این پیشفرض که هر آنچه مورد توافق همگان باشد، عادلانه است. اما توافق میان افراد چگونه ممکن است؟ ممکن است انعقاد قرارداد، به عرصه چانه زنی تبدیل شده و افراد، درصدد بر آیند تا قرارداد را به گونه‌ای

تنظیم کنند که منافع بیشتری نصیب خودشان شود.

در اینجا رالز مفهوم «وضع اصلی»^{۱۸} را پیش می‌نهد. در این وضع فرضی، افراد خیالی رالز، اولاً خویشکام و سودجو و ثانیاً عقلانی هستند. این افراد منافع متضادی دارند و از سوی دیگر توانایی فکری لازم را برای تحقق اهداف آنها را دارا هستند. اما در اینجا نکته ظریفی وجود دارد و آن هم اینکه چنین افراد عقلانی و خویشکامی، همواره در صدد بر می‌آیند تا شرایط را در راستای منافع خودشان پیش برند. چه باید کرد؟ رالز برای گریز از این مشکل، مفهوم «حجاب جهل»^{۱۹} را وضع می‌کند. «یکی از ویژگی‌های اساسی وضعیت مذکور این است که هیچ کس از جایگاه خود در جامعه و در مقام طبقاتی یا منزلت اجتماعی خویش خبر ندارند، و هیچ کس از سهم خود از قوت‌ها و سهم‌های طبیعی طبیعی یعنی از هوش و نیرو مانند آنها مطلع نیست».^{۲۰} بر این اساس، افراد خیالی طرف قرارداد، پایگاه طبقاتی، منفعت شخصی، جنسیت و هرگونه موقعیت اجتماعی که در آن قرار دارند را فراموش می‌کنند آنها از هر ویژگی که آنها را از دیگران متمایز می‌کند، بی‌خبر هستند. آنها حتی از «مفهوم خیر» یعنی هر آنچه که باید در زندگی شان پیگیری کنند نیز بی‌خبر هستند. «من حتی فرض خواهم کرد که طرفها [ای قضیه] از تصورات خویش از خیر یا از گرایش‌های روانی ویژه خود، آگاهی ندارند».^{۲۱} با این کار، اولاً زمینه توافق منصفانه بین افراد فراهم می‌شود. افراد نسبت به منافع متضاد و ناسازگارشان، بی‌طرفی پیشه می‌کنند تا بر سر اصول عام توزیع منابع و منافع توافق کنند. رالز افراد خیالی خود را از این مرحله به بعد، «شخصیت‌های اخلاقی» می‌نامد که حجیت اخلاقی دارند و هر آنچه این افراد بر سر آن توافق کنند، به مثابه اصول عدالت است.

رالز می‌گوید: یکی از ویژگی‌های عدالت به مثابه انصاف این است که طرف‌ها در وضعیت اولیه (وضع اصلی) عاقل و متقابلاً بر توجه به منافع یکدیگرند. البته این بدان معنی نیست که آنان خودخواه باشند... بلکه باید ایشان را فاقد نفع در منافع یکدیگر تصور کرد. آنان باید فرض کنند که حتی با هدف‌های معنوی ایشان ممکن است مخالفت شود.^{۲۲}

رالز برای افراد خیالی خود دو ویژگی دیگر نیز متصور است: آزادی و برابری. اصول عدالت در واقع آن چیزی است که افراد برابر و آزاد در وضع اصلی و در پرده جهل بر روی آن توافق می‌کنند؛ آنها در حالی که منافع متضادی دارند، در صدد هستند تا شیوه‌های دستیابی به توافقی برای رسیدن به اصول عدالت را بررسی کنند. بدین منظور آنها از منافع شخصی شان چشم‌پوشی می‌کنند و تنها به منفعت جمعی می‌اندیشند. نتیجه کار چنین افرادی، همان اصول عدالت است که از زبان رالز جاری شده است.

راواز دو اصل عدالت مشهور خود را این گونه طرح می‌کند که:

او به واسطه تاکید بر عدالت و برابری، در صدد نیست تا برخی افراد جامعه را از امتیازات شان (رالز از

ثروت، آزادی و فرصت نام می‌برد) محروم نمی‌کند:

اصل ۱. هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام جامع آزادی‌های بنیادین برابر داشته باشد که با نظام مشابه آزادی برای همگان سازگار باشد.

و از سوی دیگر نیز عقیده ندارد که برخی افراد جامعه باید تاوان کمبودها، کم استعدادی و کم شانس بودن شان را بدهند:

اصل ۲. نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای سامان یابند که هر دوی آنها:

- بیشترین نفع را برای نابرخوردارترین افراد داشته باشند؛

- به مقامات و موقعیت‌هایی وصل باشند که در شرایط منصفانه و برابر از نظر فرصت به روی همه گشوده باشند.

اصل اول می‌گوید که برخی آزادی‌ها اساسی‌اند و باید به طور مساوی برای همگان فراهم شوند: آزادی بیان و اجتماع، آزادی اندیشه، آزادی وجدان، آزادی در مسایل ایمانی، آزادی حرکت، آزادی شغل و آزادی مالکیت خصوصی و آزادی شراکت و همگروهی. این آزادی‌ها برای اینکه فرد، اختیارات اخلاقی خویش را اعمال کند ضرورت دارد. بر این اساس او بر اهمیت آزادی در نظریه‌اش تاکید ویژه‌ای می‌گذارد.^{۲۳}

دومین اصل، **اصل تفاوت** است و تفاوت‌ها را از نظر حقوق و اختیارات و مزایا را تحت نظم و قاعده در می‌آورد و حدود نابرابری‌ها را در جامعه معین می‌کند. نابرابری در ثروت، قدرت، درآمد و مقام اجتماعی به شرطی جایز است که حداکثر سود را به محروم‌ترین طبقات جامعه برساند. از سوی دیگر، راه رسیدن به مقام‌های اجتماعی و بهره‌مندی از فرصت‌های منصفانه و برابر برای همگان به طور یکسان وجود داشته باشد.^{۲۴}

رالز تاکید می‌کند که اصل اول مقدم بر اصل دوم است. بر این اساس برابری آزادی بر توزیع برابر منابع اقتصادی و اجتماعی برتری دارد. بر طبق اصل اول، می‌بایست ثروت از گروه‌های بالای جامعه به طبقات پایین‌تر سرازیر شود. این اصل به دولت امکان مداخله می‌دهد تا نظام بازار دخالت کند لکن اصل دوم حدود این دخالت را تعیین می‌کند: مداخله باید تا آنجا باشد که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش ندهد و به انگیزه اقتصادی در جامعه آسیب نرساند.

نظام سیاسی و اقتصادی خاصی که اصول عدالت رالز می‌تواند در آن اجرا شود ویژگی‌هایی نظیر نظارت بر اقتصاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمد، حفظ رقابت در بازار، توزیع ثروت، تامین حداقل معیشت، ایجاد فرصت‌های برابر و جلوگیری از تمرکز قدرت به سود آزادی و برابری فرصت‌ها را

رویکرد انتقادی به نظریه عدالت رالز

نظریه عدالت رالز به رغم اتکای آن به نظریه قراردادگرایی و بهره‌گیری از میراث کانت و نیز نوآوری‌هایی که خود او در نظریه‌اش اعمال کرده بود، با انتقادات زیادی مواجه شد. در اینجا نظرات هابیک به عنوان منتقد نظام دولت رفاهی مورد اشاره است. بخشی از منتقدین رالز را لیبرال‌هایی تشکیل می‌دادند که چندان از دخالت دولت در امور راضی نبودند و آن را ناقص حقوق و آزادی‌های مدنی می‌دانستند. نازیک به عنوان همکار و دوست رالز، در میان لیبرتارین‌ها از همه سرآمدتر است. دسته دوم منتقدین رالز را رقبای دیرین سنت کانتی در فلسفه اخلاق غرب یعنی فایده‌گرایان تشکیل می‌دادند. بالاخره دسته آخر از منتقدین را اجتماع‌گرایان تشکیل می‌دهند که به طور بنیادین با تفکر لیبرالیستی مخالفت دارند. حتی برخی اعضای آن نظیر مک اینتایر اساساً منتقد کل جریان تجدد است و نوک پیکان انتقاداتش را متوجه لیبرالیسم کرده است چرا که معتقد است لیبرالیسم بازنمود فلسفه اخلاق تجدد است. در ادامه به اختصار توضیحاتی در این باره داده می‌شود.

۳-۷- لیبرتارین‌ها^{۲۶}

برخی آنارشیت‌ها^{۲۷} معتقدند دولت بنا به طبیعت اش، نقض‌کننده حقوق افراد است لذا ذاتاً غیراخلاقی است. نازیک^{۲۸} با کمی تخفیف معتقد است که وجود دولت موجه است البته اگر که حداقلی باقی بماند. او در بخش اول کتاب *آنارشی، دولت و اتوپیا*^{۲۹} در صدد رد ادعای آنارشیت‌ها بر می‌آید و برای این کار از نظریه سنتی وضع طبیعی آغاز می‌کند. توصیف لاک از حالت طبیعی به مثابه یک وضعیت آنارشی، بدبینانه است لکن نازیک می‌گوید که در وضع طبیعی، قواعد طبیعی مورد توجه افراد است و این نوعی همدلی با آنارشیت‌ها برای شروع بحث است.

لاک معتقد بود که در گذر از وضع طبیعی به جامعه مدنی، افراد حقوق خود را به دولت واگذار یا تنفیذ می‌کنند اما نازیک معتقد است که قبل از واگذاری اقتدار و اجبار برای تامین حقوق از طرف افراد به دولت، صورت‌های عمل دیگری قابل تصور است. فی الواقع، نازیک در صدد است تا فاصله بین وضع طبیعی تا شکل‌گیری دولت مدنی را توضیح دهد به گونه‌ای که هم نظر برخی آنارشیت‌ها در مخالفت با هرگونه نقش آفرینی دولت را لحاظ کند و هم نقش محدودی که خود برای دولت قایل است را توجیه کند. از نظر او احتمال دارد که افراد در وضع طبیعی، در ابتدا به ترتیباتی غیر از تشکیل دولت مدنی دست یازند. از آن جمله؛

- آنها ممکن است در دسته‌بندی‌های دو جانبه برای دفاع از یکدیگر شرکت کنند؛
 - در ادامه ممکن است به دلیل کاستی‌های این توافقات دو جانبه، نوعی تقسیم کار پدید آید و برخی افراد جامعه به طور معین وظیفه حراست از حقوق افراد جامعه در صورتی که به آنها مراجعه شود را به عهده گیرند. به عبارتی برخی افراد جامعه به کار فروش خدمات حفاظتی در آژانس‌های مخصوص مشغول شوند. این نظری که آثارشست‌ها در باب ردنقش دولت دارند. آنها معتقدند که باید نقش دولت حذف شود و سازمان‌های خصوصی و تجاری پدید آیند که افراد با مراجعه به آنها بتوانند به طور دلبخواهی، حفاظت از حقوق شان را به آنها واگذار کنند. با این مکانیسم، ضرورت وجود دولت، آنگونه که اصحاب مکتب قرارداد استدلال می‌کنند، از بین می‌رود.

- ممکن است بین آژانس‌های مختلف، نزاع و کشمکش پدید آید و در زمان واحد، یک آژانس در صدد مجازات کسی باشد در حالی که آژانس دیگری در صدد حمایت از او برآید. راه حل از نظر نازیچک، تشکیل «آژانس حفاظتی برتر» است که در هر قلمرو جغرافیایی تاسیس خواهد شد که به حل و فصل دعاوی می‌پردازد.^{۳۰}

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که: **آیا این آژانس حفاظتی برتر همان دولت است؟**
 پاسخ هر چه باشد، انتقاداتی بر آن وارد است: مثل اینکه سرنوشت افراد مستقلی که نمی‌خواهند از خدمات آژانس‌ها استفاده کنند و خود در صدد استیفای حقوق شان به طور مستقل هستند، چه می‌شود؟ آژانس برتر با آنها چگونه مواجه می‌شود؟ چه دلیلی برای وادار کردن آنها در پذیرش قضاوت و داوری‌های صورت گرفته توسط آژانس برتر وجود دارد؟ دیگر اینکه کسانی که توان پرداخت هزینه استفاده از خدمات آژانس‌ها را ندارند، چه می‌شوند؟ اگر به آنها خدمات داده نشود و حقوق‌شان استیفا نشود، آیا این عادلانه است؟ اگر با استفاده از مالیات دیگران، حقوق آنها استیفا شود، آیا در قبال مالیات‌دهندگان بی‌عدالتی صورت نگرفته است؟ چرا باید مالیات‌دهندگان جور محرومین را بکشند؟
 از نظر نازیچک تنها دولت حداقلی قابل دفاع است. او هر گونه دخالت دولت در موضوع عدالت توزیعی را زیر سؤال می‌برد و بر همین مبنا نظریه **عدالت استحقاقی**^{۳۱} خود را طرح می‌کند. این نظریه دارای سه اصل اساسی است:

- ۱- اصل عدالت در کسب؛ از نظر نازیچک، کار استحقاق می‌آفریند. محصول کار در تملک فرد است و نمی‌توان از آن مالیات اخذ کرد. در غیر این صورت، مالیات به مثابه دزدی و کار به مثابه بردگی است.
- ۲- اصل عدالت در انتقال؛ انتقال از قبلی به بعدی، باید به صورت آزادانه صورت گرفته باشد. بر همین اساس، مالیات‌گیری ناعادلانه است، چون نوعی بازتوزیع اجباری و غیرآزادانه ثروت از برخی اشخاص

به نفع برخی اشخاص دیگر است.

۳- اصل اصلاح بی‌عدالتی؛ وقتی دو اصل اول نقض شود، ممکن است شرایطی پدید آید که منجر به دخالت دولت شود.

طبق این نظریه، عادلانه بودن مایملک در حال حاضر، در صورتی عادلانه است که به واسطه سلسله‌ای از تملک‌ها و انتقال‌های عادلانه از آغاز بشر تاکنون به دست آمده باشند و به نظر می‌رسد که این به مثابه ناعادلانه بودن ساختار اجتماعی موجود است که در اثر برخی اعمال ناعادلانه در برخی برهه‌های تاریخی، این گونه ناعادلانه شده است. این نتیجه‌گیری، عملی شدن نظریه نازیک را منتفی یا دست کم دشوار می‌سازد.

نظرات نازیک در باب عدالت و نقش دولت و اصول نظریه استحقاقی عدالت، انتقادات فراوانی وجود دارد. با این همه او منتقد جدی آنارشیست‌ها و نیز منتقد نظریه‌پردازان لیبرال طرفدار دخالت دولت بود.

نازیک منتقد رالز است. او می‌گوید بر مبنای آنچه رالز در باب وضع اولیه فرض می‌کند، گویی ثروتی که در جامعه پدید آمده ناشی از تعاون و همکاری جمعی افراد با یکدیگر است در حالی که اینگونه نیست و ثروت جامعه نتیجه مبادلات پیچیده نظام بازار است و اساساً ثروت جمعی محسوب نمی‌شود که بخواهیم همچون رالز در باب توزیع عادلانه اجتماعی آن بیندیشیم.^{۳۲}

نکته دیگر در انتقادات نازیک، نادیده گرفتن اصل آزادی فردی در همه نظریاتی است که در باب عدالت پرورده شده‌اند. هر فردی حقوق معینی دارد که مطلق و قطعی است و مهمترین آنها حق مالکیت است. در اینجا، اتکای نازیک بر این حکم قطعی کانتی است که «افراد هدف هستند نه وسیله». باید به این حق افراد احترام گذاشت که بدون رضایت خودشان، مورد استفاده ابزاری قرار نگیرند و قربانی نشوند. هیچ مقدار خیری برای اجتماع، نمی‌تواند زمینه محدود کردن این حق را برای فرد به وجود آورد. با این ایده، او علیه دولت اعلام جرم می‌کند. به عبارتی او می‌گوید نظریه رالز نه تنها قدرت مداخله جوی دولت را محدود نمی‌کند بلکه حقوق مسلم افراد را نیز زایل می‌کند. از نظر او، دولت نباید و نمی‌تواند به بهانه نفع جمعی و مصلحت افراد، آزادی اقتصادی و اجتماعی دیگر افراد را محدود کند. مالیات اخذ شده باید تنها برای تامین نظم و امنیت مصرف شود و نه برای تامین رفاه دیگران.^{۳۳}

او همچنین تحقق یوتوپای جمعی که نظرات مربوط به عدالت آن را نوید می‌دهند را مورد تردید قرار می‌دهد و در عوض یادآور می‌شود که با پذیرش دولت حداقلی، هر کسی می‌تواند به دنبال یوتوپای شخصی‌اش برود. در چنین جامعه‌ای، افراد می‌توانند به طور فردی یا با اتفاق یکدیگر به تشکیل اجتماعاتی دست بزنند که فارغ از دخالت دولت، آرزوها و رویاهایشان را تحقق بخشند. در چنین

جامعه‌ای، حتی برای مخالفان نظریه نازیک هم امکان تحقق یوتوپایشان وجود دارد؛ آنها نیز می‌توانند اجتماعی تشکیل داده و اهداف شان را دنبال کنند.^{۳۴}

۸-۳- هایک و نظم خودانگیخته

فریدریش فون هایک^{۳۵}، دخالت دولت در اقتصاد را زمینه ساز ظهور توتالیتریزم و به خطر افتادن آزادی می‌دانست. تاکید بر تحقق عدالت اجتماعی نیز از نظر هایک ناقض آزادی است. دولت به دلیل فقدان آگاهی لازم، نمی‌تواند برای تحقق عدالت تلاش کند از نظر هایک، مالکیت شرط لازم برای عدالت و خود جزئی از آن است. نظم موجود در جامعه، پیش ساخته و عقلانی نیست بلکه خودجوش یا خودانگیخته است. از نظر او نخستین بار، ماندویل بود که الگوی نظم خودانگیخته را در اخلاق، حقوق، زبان و اقتصاد تشخیص دهد. به واسطه عدم طرح منطقی، منظم و حساب شده در باره نظم جامعه، نمی‌توان آن را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. هایک یک باور بنیادین دارد: تنها می‌توان رفتار انسان را عادلانه یا ناعادلانه خواند، نه وضعیتی که انسان در آن به سر می‌برد. فی الواقع، **عدالت صفت فرد است نه صفت وضعیت ها**. در مورد بازار، او معتقد است که نحوه توزیع ثروت در اثر مکانیسم بازار است و نه در نتیجه عملکرد و رفتار افراد. لذاست که نمی‌توانیم شرایط و نابرابری‌های اقتصادی را ناعادلانه و نابرابر بدانیم. نظام بازار، مکانیسم درونی خاص خود را دارد و اجازه برتری ویژه را به هیچ گروه و طبقه اجتماعی نمی‌دهد؛ در حالی که سوسیالیست‌ها در صدد بودند تا با اتکای به قدرت سیاسی، ثروت را از یک طبقه به دیگری منتقل کنند. او معتقد بود که لفظ عدالت اجتماعی که با سوسیالیسم پیوند خورده است را باید از ادبیات سیاسی حذف کرد. هایک، لغو بازار و جایگزینی برنامه ریزی مرکزی به جای آن را به مثابه نوعی جنون اقتصادی می‌داند. لغو بازار به مثابه لغو نظم خودانگیخته جامعه آزاد و جایگزینی آن با سازمان سلسله مراتبی مبتنی بر دستورات و قواعد آمرانه برای رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده است.

او معتقد است که بی‌عدالتی به معنای نقض تعهد توسط فرد است؛ در اقتصاد بازار اساساً بی‌عدالتی امکان بروز ندارد زیرا بی‌عدالتی به معنای توزیع ناعادلانه ثروت است. در حالی که در نظام بازار، توزیع ثروت تابع مکانیسم‌های بازار است و رفتار افراد در آن دخالت ندارد. از آنجا که عدالت صفت فرد است و نه صفت موقعیت ها، لذا نمی‌توان اقتصاد بازار را عادلانه یا ناعادلانه نامید؛ نظم بازار، نظم اجتماعی آزاد و خودانگیخته است و بی‌شمار اعمال مبادله‌ای برنامه ریزی شده و طراحی نشده را در بر می‌گیرد و اساساً کسی در قبال این اعمال مسئولیت ندارد که بتوانیم صفت عدالت یا بی‌عدالتی را در مورد آنها به کار بریم. او تقاضای عدالت از بازار را «آشکارا بیهوده و عبث» می‌دانست چرا که بر اساس برنامه درونی و

خودسامان بعمل می‌کند که در کلیت‌اش از کنترل افراد خارج است.^{۳۶} هایک، بر خلاف نازیک با دخالت دولت در امور مخالف نیست. او با نظریه «دولت حداقلی» موافق نیست و حتی وظیفه دولت می‌داند برای تامین حداقل درآمد تهیدستان و بداقبال‌ها، تمهیداتی بیندیشد. با این حال، این امر را با عدالت اجتماعی مرتبط نمی‌داند و آن را تنها وسیله‌ای برای تسکین درد و رنج آنها می‌داند. او چنین افرادی را به هیچ وجه دارای شایستگی و استحقاق بیشتر نسبت به دیگران نمی‌داند و حتی با به کارگیری اجبار از طرف دولت برای تامین نیازهای این افراد مخالف است. او هشدار می‌داد که دولت نباید به موتور «عدالت اجتماعی» به منظور تضمین سهم عادلانه از ثروت برای هرکسی تبدیل شود. دولت نباید چنین تمهیداتی برای یاری به تهیدستان را در قالب نهاد یا سازمانی دولتی در انحصار خود در آورد.

۳-۹- نحله فایده‌گروانه

از نظر هابز تمایز بین خیر و شر نه بر مبنای اراده خداوند و نه بر مبنای عقل صورت می‌گیرد بلکه این امیال آدمی است که معیار نیک و بد و خیر و شر است. بنام قانونگذاری بر مبنای حقوق طبیعی را مهمل و لفظ پردازی بیهوده می‌دانست. او بر این باور بود که انسان بنا به طبیعت‌اش، جویای لذت و گریزان از درد و رنج است. لذاست که مفاهیمی نظیر عدالت و بی‌عدالتی نیز به همین عناصر اصلی و اولیه تقلیل می‌یابد. عمل درست و عادلانه آن است که در مجموع، میزان لذت و خوشی را بیشتر از درد و رنج کند. به این منظور باید به ارزیابی پیامدها و تبعات اعمال در افزایش خوشی یا کاهش رنج افراد جامعه یا بالعکس توجه کرد. برآیند چنین محاسبه‌ای، ملاک عادلانه یا غیر عادلانه بودن یک عمل است. شرط عدالت ایجاب می‌کند که همه افراد در این ارزیابی برابر قلمداد شوند ضمن اینکه قطعیت، شدت، مدت و تبعات غیرمستقیم اعمال را نیز در این ارزیابی باید محاسبه کرد. او معتقد بود اصل فایده می‌بایست مبنای قانون گذاری قرار گیرد. مبنای عمل افراد در زندگی شخصی‌شان، رسیدن به خوشبختی و لذت است، دولت نیز باید سیاست کلی خود را «بیشینه کردن فایده و خوشبختی» در جامعه قرار دهد. راه حل آن نیز بیشینه کردن خوشبختی افراد جامعه است. دولت بنا به «اصل فایده»، موظف به بیشینه کردن خوشبختی اجتماع است. بدین ترتیب اصل فایده با رفاه انسانی رابطه مستقیم دارد و برای مدافعان دولت رفاه مدرن نیز جذاب بوده است. بنام فرض را بر این می‌گذارد که خوشبختی قابل محاسبه است و همه افراد جامعه توان آن را دارند که خوشبختی‌شان را فهمیده و محاسبه کمی کنند. این درک از فایده و لذت، به سرعت مورد انتقاد قرار گرفت.^{۳۷}

جان استوارت میل که خود از اصحاب فایده‌گرایی است نیز می‌پذیرفت که لذت تنها جنبه کمی ندارد و چنین ایده‌ای، انسان را به سطح حیوان تقلیل می‌دهد. لذت به لحاظ ارزشی متفاوت است و انسان‌ها می‌توانند لذت‌های والاتر و بالاتر را تجربه کنند. فایده‌گرایان بعدی، بر این باور بودند که باید ایده‌بنتام را بازسازی کرد. میل نیز در مجموع به پیشینه‌سازی شادکامی افراد جامعه باور داشت، هرچند در کیفیت لذات با بنتام اختلاف نظر داشت. هنری سیجویک رویه فلاسفه اخلاق سنتی را زیر سؤال برد. در اخلاق سنتی، عقیده بر این بود که مردم مفاهیمی نظیر عدالت، صداقت یا خیرخواهی را بنا بر عقل سلیم، می‌فهمند و آن را عینی می‌پندارند. سیجویک ایراد وارد می‌کند که درک افراد جامعه از چنین مفاهیمی در صورتی قابل توجه است که از اصل فایده‌گرایی استنتاج شوند.

مهمترین انتقاد فایده‌گرایان این است که آنها عقلانی بودن افراد جامعه را رد می‌کنند، در حالی که چنان که گفته شد رالز در نظریه عدالت خود، پیشفرض اولیه‌اش را اولاً عقلانی بودن و ثانیاً برابر بودن افراد جامعه در وضع اصلی می‌داند. فایده‌گرایان برابر بودن انسان‌ها را می‌پذیرند لکن عقلانی بودن افراد جامعه را رد می‌کنند. در عوض آنها بر این باورند که افراد جامعه بر اساس لذت و امیال شان عمل می‌کنند. هابز بر اساس نگرش اومانستی‌اش، بر این باور بود که حقیقت همه اعمال ارادی انسان به منظور حفظ ذات و کسب لذت است. انسان چیزی جز خودخواهی و منفعت‌طلبی نیست. خیر از نظر او چیزی جز لذت و رفاه و امنیت نیست. بنتام بر پیشینه شدن لذت و فایده سخن می‌گوید. میل و سیجویک نیز فایده‌گرایی را ابزار تایید اصول اخلاقی می‌دانند.

۳-۱۰-۱- اجتماع‌گرایان

اجتماع‌گرایان^{۳۸} بر این باورند که لیبرالیسم بیش از حد بر فرد تاکید می‌کند. آنها منتقد لیبرالیسم هستند و برخی از آنها مانند مک اینتایر منتقد کل جریان تجدد هستند. البته اختلاف نظرهایی بین اجتماع‌گرایان وجود دارد، لکن جملگی بر این نکته تاکید دارند که فرد تنها از طریق زندگی در اجتماع است که استعدادها، شیوه زندگی و هویت خود را تشخیص می‌دهد. لذاست که اجتماع مقدم بر فرد است؛ در حالی که لیبرال‌ها بحث خود را از فرد آغاز می‌کنند. این نقطه اصلی و اولیه جدایی اجتماع‌گرایان از لیبرال‌هاست.

مک اینتایر به لیبرالیسم حمله می‌برد و رکن اصلی آن یعنی فرد خودمختار را زیر سؤال می‌برد. او معتقد است «فرد» نزد لیبرال‌ها، به طور کلی از زمینه اجتماعی منفک و جداست؛ لیبرالیسم و فلسفه اخلاق مدرن، «خود» را به موجودیتی پاره‌پاره تبدیل کرده است، در حالی که از نظر اجتماع‌گرایان و مک اینتایر، فرد در بستر اجتماعی و فرهنگی‌اش تعریف می‌شود. مک اینتایر واحد تحلیل خود را «عملکرد»^{۳۹}

انتخاب می‌کند و توضیح می‌دهد که: «منظور من از عملکرد، هر شکل پیچیده و منسجم از فعالیت همکارانه اجتماعی است که از طریق آن خیرهای درونی مربوط به آن شکل از فعالیت در جریان سعی و تلاش برای رسیدن به معیارهای فضیلت متناسب با آن شکل از فعالیت و تا حدودی تعریف کننده آن متحقق شوند...»^{۴۰}

مک اینتایر از منظر فلسفه اخلاق فضیلت محور ارسطو به مصاف فلسفه اخلاق فایده گرایانه و تکلیف گرایانه رفته است. از نظر مک اینتایر^{۴۱} لیبرال‌ها برداشت غلطی از عدالت دارند چراکه برداشت شان از خیر اشتباه است. او خیر را در ذات خود، امری فردی نمی‌داند بلکه آنرا امری مشترک و همگانی می‌داند. عدالت نیز فضیلتی است که ما را وامی‌دارد تا به هریک از اعضای جامعه‌مان، مطابق با نقش او در راستای خیر مشترک پاداش دهیم. مک اینتایر دولت ملی را مانعی برای شکل ارسطویی جامعه قلمداد می‌کند. این در حالی است که لیبرال‌هایی مانند رالز و هایک، تلاش می‌کنند تا راه‌حلی برای مسأله نظم در دولت ملی مدرن پیدا کنند. از نظر مک اینتایر، در صورتی که معتقد به خیر مشترک باشیم، تنها یک تعبیر درست از آن وجود دارد و از آنجا که عدالت نیز برگرفته از همین خیر مشترک است، پس یک تعریف از آن وجود دارد. امکان پدید آمدن دولت‌های ملی در ساختارهای اجتماعی مبتنی بر خیر و عدالت مشترک وجود ندارد.

ایده اصلی اجتماع‌گرایان در باب عدالت این است که تفسیر از عدالت موقعیت مند است و باید به گونه‌ای در هر اجتماعی تعریف شود که با دیگر ارزش‌های آن جامعه سازگاری و انطباق داشته باشد.^{۴۲} از نظر اجتماع‌گرایان، یکی از وظایف دولت، حفظ و بسط و ترویج عملکردهایی است که موجب پرورش فضیلت‌های انسانی می‌شوند. آنها معتقدند اگر افراد جامعه، تلاش برای تحقق آزادی‌های فردی و استیفای حقوق شان را به دولت واگذارند و خود را به مثابه موجودات منفصل و منفکی در نظر بگیرند، زمینه از هم گسیختگی اجتماعی و فاجعه اخلاقی پدید می‌آید. شیوع بیش از حد جنایت، خشونت، فروپاشی خانواده‌ها و رواج مواد مخدر، از جمله علایمی است که نشانه از هم گسیخته شدن جوامعی است که تحت کنترل دولت‌های لیبرال مدرن هستند.^{۴۳}

مک اینتایر بر این باور است که فلسفه سیاسی لیبرال، مفهوم عدالت را از زمینه اجتماعی پیشاروشنگری که حول تعبیر خاصی از خیر نظام یافته بود، جدا کرده است. در گفت‌وگو نوارسطویی یا آکویناسی پیشاروشنگری، مفهوم عدالت در قالب مناسبات اجتماعی و روابطی ناشی از یک تعهد مشترک به تعبیر خاصی از خیر قابل فهم بود. در آنجا، عدالت از قواعدی تشکیل شده بود که پاداش مشارکت افراد را در تحقق این خیر مشترک یعنی عدالت معین می‌کرد.

ساندل^{۴۴} به تصورات لیبرال‌ها از انسان به ویژه آنگونه که در نظریه عدالت رالز و در بحث وضع اصلی آمده، اشاره می‌کند و شگفت زده است که چگونه لیبرال‌ها کوشیده‌اند تا انسان را از آرزوها، تمناها و طرح هایش برای زندگی جدا کنند. لیبرال تلاش کرده‌اند تا انسان را از ویژگی‌های شخصیتی و آرزوها و علایقش منتزع کنند. این نظریه‌ها نمی‌توانند بازتاب جایگاه ما در زمان و مکان و فرهنگ مان باشند. ساندل از ما می‌خواهد که به عدالت بیندیشم اما نه به تلقی مفردانه و مجزا از افراد بلکه با لحاظ کردن وابستگی‌های افراد به اجتماع و فرهنگ و موقعیت هایشان.^{۴۵}

تیلور^{۴۶} نیز معتقد است که فردِ خودمختاری که فلاسفه لیبرالیسم از آن جانبداری می‌کنند، صرفاً یک قرارداد قلمداد می‌شود که به پیچیدگی‌های انسانی توجه نمی‌شود. در این تلقی، فراموش می‌شود که انسان درون جامعه زندگی می‌کند و لازمه پرورش‌اش نیز بودن در جامعه است.

از نظر والزر^{۴۷}، لیبرالیسم، جهان دیوارهاست. هر دیواری، هرچه بلندتر، آزادی بیشتری می‌آفریند. او سوسیالیسم را در قالب لیبرالیسم قابل تحقق می‌داند. لذاست که معتقد است هرچه بیشتر باید حوزه‌های مختلف زندگی را از یکدیگر جدا کرد و از سلطه یکی بر دیگری جلوگیری کرد. شرط اصلی عدالت نیز از منظر او همین جدایی و استقلال حوزه‌های زندگی از یکدیگر است. او معتقد است که صرفاً با توزیع مساوی ثروت و امکانات برابری حاصل نمی‌شود؛ امکانات جامعه باید بر اساس سه مولفه مبادله آزاد، نیاز و لیاقت افراد، هماهنگ با یکدیگر تقسیم شود. در هر حوزه مستقل اجتماعی، ترکیب خاصی از این سه مولفه، عدالت و برابری را تامین می‌کند.^{۴۸} او یادآوری می‌کند که: سه اصل پیشگفته را می‌توان برگردانی از بیان پرآوازه کارل مارکس دانست؛ «از هر کس به فراخور امکاناتش (و منابع‌اش)؛ به هر کس به فراخور نیازهای مورد قبول جامعه‌اش».^{۴۹}

در مجموع، اجتماع‌گرایان، علاقه بیش از اندازه و تقدس‌گونه لیبرال‌ها به آزادی فردی را زیر سؤال بردند. آنها می‌گویند که ممکن است افراد آزاد عقلانی و خویشکام که لیبرال از آن دم می‌زنند، ممکن از قدرت اراده و انتخاب خود در راه‌های بد و ناخوب استفاده کنند. اساساً چرا باید فرض کنیم که خودمختاری فردی در آن حد اعلایی که لیبرال‌ها برای فرد قایل هستند، ارزش سیاسی بنیادینی است که همگان باید به آن احترام بگذارند؟ آنها هم چنین، اتکای لیبرال‌ها به عقل را زیر سؤال می‌برند و معتقدند چنین عقلی به دلیل جدایی از سنت‌های اجتماعی، کارآیی ندارد و جدای از تمنیات، دلمشغولی‌ها و آرزوها و نقش‌های افراد است. هم چنان که والزر تاکید می‌کند عدالت اجتماعی به صورت یکپارچه و هماهنگ در جامعه وجود ندارد؛ بلکه به صورت غیرمترکم و پراکنده در حیطه‌های مختلف اجتماع قرار می‌گیرد. بنابراین، به جای توجه به عدالت اجتماعی در کل جامعه باید در فضاهاى مختلف به آن

پرداخت؛ زیرا ممکن است از طریق قوانین بتوان افراد را ناگزیر ساخت که در سطح جامعه بر طبق عدالت اجتماعی رفتار کنند. مثلاً قوانین افراد را ملزم می‌کند که در یک محدوده خاص عمل کنند؛ هرچند ممکن است که افراد در فضاهای درون آن محدوده، عدالت اجتماعی را رعایت نکنند.

نکته نهایی

علاوه بر چهار رویکر انتقادی که تا اینجا در مورد نظریه عدالت رالز گفته شد، دو بسته نظری دیگر نیز در این مورد قابل واگشایی است. نخست دیدگاه‌های مساوات‌طلبان است که رانلد دوورکین^{۵۰} آن را نمایندگی می‌کند و می‌تواند چشم‌انداز تازه‌ای در نقد نظریه رالز به روی ما بگشاید. دیگری مقایسه‌ای تطبیقی و انتقادی است که می‌توان بین نظریات جان رالز و یورگن هابرماس^{۵۱} برقرار کرد و این مهم مجال دیگری می‌طلبد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پانوشت‌ها:

- ۱- حسین بشیریه، «**عقل در سیاست**»، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.
 - ۲- محمد حسین جمشیدی، «**نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی، شهید صدر**»، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۵۹.
 - ۳- پیشین، ص ۱۰۸-۱۰۹.
 - ۴- همان، ص ۱۰۹.
 - ۵- جین همپتون، «**فلسفه سیاسی**»، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲.
 - ۶- مصطفی ملکیان، «**آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر**»، نشر بقیه، تهران، ۱۳۷۹، صص ۱۰-۱۲.
 - ۷- بابک احمدی، «**عمای مدرنیته**»، تهران، نشر مرکز؛ ۱۳۸۲، ص ۱۵۶.
 - ۸- ملکیان، ص ۱۲.
 - ۹- همان، ص ۱۳.
 - ۱۰- حسین بشیریه (ب) (۱۳۸۰)، «**لیبرالیسم و محافظه کاری**»، نشر نی، تهران؛ ص ۱۵.
 - ۱۱- همان، صص ۱۶-۱۹.
 - ۱۲- همان، صص ۱۹-۲۳.
 - ۱۳- جمشیدی، ص ۸۴.
 - ۱۴- بشیریه (الف)، ص ۱۱۲.
 - ۱۵- John Rawls.
 - ۱۶- «**A Theory of Justice**».
 - ۱۷- political liberalism.
 - ۱۸- Original position.
 - ۱۹- veil of ignorance.
 - ۲۰- جان رالز (۱۳۸۱)، «**اندیشه اصلی در نظریه عدالت**»، ترجمه عزت الله فولادوند، مجله نگاه نو، دوره جدید، شماره ۱۱، بهمن ماه، تهران؛ ص ۲۹.
 - ۲۱- همان.
 - ۲۲- همان، ص ۳۰.
 - ۲۳- همپتون، ۲۴۰-۲۳۸ و نیز؛ لسناف مایکل ایچ، ۱۳۸۰، «**فلسوفان سیاسی قرن بیستم**»، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک، تهران؛ صفحه ۳۷۸.
 - ۲۴- عزت الله فولادوند (۱۳۸۱)، «**فلسوف انصاف**»، مجله نگاه نو، دوره جدید بهمن ماه شماره ۱۱، تهران، ص ۲۶.
 - ۲۵- بشیریه (الف)، ص ۱۲۵.
 - ۲۶- Libertarian.
- خشایار دیهیمی در ترجمه کتاب «**فلسفه سیاسی**» اثر جین همپتون معادل «اختیار گرایان» را برای آن برگزیده است. در برخی

متون نیز معادل «آزادی خواه» قرار داده شده است.

۲۷- نظیر رابارد، فریدمن، مارتین و هاسپرز (نقل از لسناف، ص. ۴۰۷).

۲۸- Robert Nozick.

۲۹- "Anarchy, State and Utopia".

۳۰- لسناف، صص. ۴۰۸-۴۱۰.

۳۱- "Entitlement Theory of Justice".

۳۲- بشیریه (الف)، ص. ۱۷۸.

۳۳- همپتون، ص. ۲۵۶ و بشیریه (الف) ص. ۱۷۸.

۳۴- پیشین.

۳۵- F.A.Hayek.

۳۶- لسناف، ص. ۲۴۴ و نیز؛ بشیریه (الف) ص. ۱۲۸.

۳۷- همپتون، صص. ۲۱۸-۲۲۵.

۳۸- Communitarianism.

۳۹- Practice.

۴۰- همپتون، ص. ۳۱۷.

۴۱- Aisdair MacIntyre.

۴۲- حسن غیاثوند شمسینی (۱۳۸۲)، «گفت‌و‌مان عدالت در اندیشه سیاسی غرب»، مجله راهبرد، شماره ۳۰، زمستان،

تهران؛ ص. ۳۳۳.

۴۳- همپتون، ص. ۳۱۸.

۴۴- Micheal Sandel.

۴۵- همان.

۴۶- Charles Taylor.

۴۷- Micheal Walzer.

۴۸- جمشیدی، ص. ۹۷.

۴۹- مایکل ساندل (۱۳۷۴)، «لیبرالیسم و منتقدانش»، ترجمه احمد تدین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛ ص. ۳۶۰.

۵۰- Ronald Dworkin.

۵۱- Jürgen Habermas.