

# مفهوم عدالت

هیمل استاینر<sup>۱</sup>

مترجم: دکتر محمد راسخ<sup>۲</sup>

## دیباچه مترجم

از عدالت به روش‌های گوناگون سخن گفته و می‌گویند. در گزارش‌های مکتوب از تاریخ دیرپای فکری بشر، همیشه عناصری از نظریه‌پردازی در باب عدالت یافت شده است. سخن‌های گوناگون درباره عدالت برآمده از نظرگاه‌های گوناگونی است که گویندگان آن سخنان - آگاهانه یا ناآگاهانه - برگزیده‌اند. بنابراین وقتی پای در عرصه تئوری عدالت می‌نهییم باید خود را برای روبه‌رو شدن با ادعاهای متنوعی آماده کنیم که البته از منظرهای گوناگون به ما عرضه می‌شوند. اگرچه مفهوم<sup>۳</sup> اجمالی عدالت یکی است، اما تأویل و تفسیر<sup>۴</sup> یا تئوری‌های عدالت بسیارند. با وجود این به رغم پراکندگی ظاهری، این تئوری‌ها قابل طبقه‌بندی به چند گروه اصلی هستند.

1. Steiner, H.: "The Concept of Justice", Ratio XVI (1), 1974, pp.206-225.

۲. استادیار دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی.

3. Concept

4. Conception

با این حساب، می‌توان پرسید نظر گاه‌های عمده یا دسته‌های اصلی در بحث از عدالت کدامند؟ به نظر می‌رسد در درجه نخست تئوری‌های عدالت را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. یکی «نظریه‌های ارزشی عدالت»<sup>۱</sup> که بر یک پایه یا اصل ارزشی خاص بنا گشته‌اند و دیگر «نظریه‌های تحلیلی عدالت»<sup>۲</sup> که بدون اتکا بر یک مبنای ارزشی خاص، نظریه خود را بر تحلیل مفهوم عدالت بنا نهاده‌اند. به دیگر سخن، دسته دوم در پی کشف لوازم و پیامدهای منطقی مفهوم عدالت است. تئوری‌های مندرج در گروه اول را می‌توان به نوبه خود بر اساس دو مدل طبقه‌بندی کرد. نخست می‌توان گفت تئوری‌های ارزشی عدالت در طول یک طیف جای می‌گیرند که در یک سوی آن اصل آزادی و در سوی دیگر اصل برابری قرار دارد. مفسرین کلاسیک عدالت بر این باورند که تئوری‌های فردگرای لیبرال همگی در سویی قرار دارند که اصل ارزشی آزادی در آن جا است و تئوری‌های جمع‌گرای مارکسیستی یا کمونیستی در آن سوی هستند که اصل ارزشی برابری قرار دارد. از این دید، دیگر تئوری‌های عدالت در میان دو اصل یاد شده قرار گرفته‌اند و به فراخور نزدیکی یا دوری آن‌ها با دو اصل آزادی و برابری، جای خود را در طیف تئوری‌های عدالت تعیین می‌کنند. دوم، می‌توان تصویر طیف را تغییر داد و تئوری‌های ارزشی عدالت را در یک دایره گنجانند. مطابق این نظر، در مرکز این دایره یک اصل ارزشی قرار دارد که تئوری‌های گوناگون عدالت هر کدام تفسیر یا تعبیری خاص از آن اصل است. پاره‌ای از متفکران اندیشه سیاسی، بر پایه این مدل، بر این باورند که هریک از تئوری‌های عدالت، تفسیر و تعبیری است از اصل ارزشی برابری.

از سوی دیگر، روش بحث و تحلیل در گروه تئوری‌های تحلیلی عدالت کاملاً متفاوت است. از منظر تئوری تحلیلی عدالت، حل ماهوی و نظری مسأله عدالت ممکن نیست. دلیل این مدعا به واقعیت تکثر ارزشی و امتناع معرفت شناختی فروکاستن تکثر مذکور به یک منظر یا اصل ارزشی واحد برمی‌گردد. از این رو، برای شکستن بن‌بست تکثر و امتناع یاد شده که در واقعیت افعال متزاحم در عرصه سیاست و اجتماع بروز می‌یابند،

1. Normative theories of justice.  
2. Analytical theories of justice.

لازم است وارد یک بررسی تحلیلی در مورد مفهوم عدالت شویم و در نهایت اقتضائات این مفهوم را که از صدق منطقی برخوردار است و در نتیجه از سوی همه طرف‌های درگیر در مسأله عدالت پذیرفتنی است، بیابیم.

تئوری عدالت پیشنهادی هیلل استاینر، استاد معاصر فلسفه سیاسی، از این دست تئوری‌های تحلیلی است. از نظر او سؤال اصلی فلسفه سیاسی به «شرط یا شرایط تبعیت سیاسی» برمی‌گردد و پاسخ این سؤال در یک عبارت ساده خلاصه می‌شود: «وجود شرایط عادلانه». اما همه مسأله این است که «شرایط عادلانه» کدام است؟ برای پاسخ‌گویی به سؤال اخیر، بنا به تحلیل استاینر، در نهایت به سؤالی دیگر منتقل می‌شویم: «آزادی انجام کدام عمل در شرایط وجود افعال متزاحم؟» دلیل استاینر این است که سؤال از عدالت تنها زمانی پیش می‌آید که فعل «دو» (یا چند) شخص در تزاحم با یکدیگر قرار می‌گیرد، در حالی که به هیچ وجه نمی‌توانند بر سر اولویت اخلاقی یکی از فعل‌های متزاحم به توافق برسند. در نتیجه راهی که باقی می‌ماند این است که کدام یک از فاعلان افعال مذکور، صرف نظر از محتوای اخلاقی فعلشان، از آزادی انجام عمل برخوردار است. بنابراین، پاسخ استاینر این است: «فعلی که فاعل آن مالک عناصر مادی تشکیل دهنده آن فعل است». با این وصف، پیدا است که در این تئوری، سؤال فلسفه سیاسی به شرایط عادلانه تحویل می‌گردد و بحث از آن شرایط ما را به سؤال یا مسأله عدالت منتقل می‌کند. اما مسأله عدالت به نوبه خود به بحث از آزادی فعل یا ترک فعل تبدیل گردیده و این آزادی به «مالکیت» فروکاسته شده است. با این کار، استاینر موفق می‌شود تئوری عدالت را از محتوای اخلاقی افعال اشخاص جدا کند و در سطح «امر درست»<sup>۱</sup> باقی بماند. از نظر او، تنها اصلی که قادر است مسأله عدالت را حل کند باید به آزادی انجام عمل، صرف نظر از محتوای اخلاقی آن برگردد، چرا که اساساً تزاحم افعال از اختلاف اخلاقی بر سر آن افعال برمی‌خیزد و این اختلاف به لحاظ نظری حل ناشدنی است. بر محققان پوشیده نیست که استاینر در یک فضای نظری متأثر از جان لاک فیلسوف انگلیسی و ایمانوئل کانت فیلسوف آلمانی تنفس می‌کند.

۱. The Right در برابر The Good (امر خوب).

ویژگی دوم تئوری او همین ترکیبی است که استاینر میان آموزه‌های لاک‌ی و کانتی ایجاد کرده است. افزون بر این، تئوری عدالت استاینر یک ویژگی سوم نیز دارد، و آن که یک تئوری حق - بنیاد یا حق - مدار از عدالت است که در جایی دیگر بدان خواهیم پرداخت.

هیلا استاینر یکی از اعضای «حلقه بروکسل» است. این حلقه از شماری از فیلسوفان سیاسی آزادی‌گرای چپ<sup>۱</sup> تشکیل می‌شود که به طور منظم در پایتخت بلژیک (بروکسل) گرد هم می‌آیند و به بحث از وجوه گوناگون تئوری آزادی‌گرای عدالت، مبانی آن و روش‌های عملی ساختن این نظریه می‌پردازند. جالب این که در حال حاضر حکومت پاره‌ای از کشورها، به ویژه کشورهای بنلوکس (هلند، بلژیک و لوگزامبورگ)، با مشورت فیلسوفان سیاسی، اقتصادی و حقوقی کشور خود در پی عملیاتی ساختن اندیشه‌های انتزاعی در حوزه تئوری عدالت هستند. در این سال‌ها در کشور هلند در خصوص وظیفه حکومت در تأمین «حداقل درآمد» شهروندان، صرف نظر از وضعیت فعلی آنان، بحث و برنامه‌ریزی می‌شود. حلقه بروکسل به یک معنا، نقش «ماشین فکری» را در این زمینه بازی می‌کند. برگردان مقاله زیر را که نطفه اولیه و اصلی مکتب تحلیلی استاینر را در باب عدالت تشکیل می‌دهد، به حقیقت‌جویان و عدالت‌پیشگان هموطن و همه پارسی‌زبانان تقدیم می‌کنم و از تمامی دانشجویان، به ویژه دانشجویان دوره کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی که در ترم اول سال تحصیلی ۱۳۸۱-۱۳۸۲ مطالب این مقاله را با آن‌ها در میان گذاشتم، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.

1. left libertarians.

عموماً و به درستی این باور وجود دارد که سؤال اصلی در فلسفه سیاسی این است: «چرا و با چه شرایطی فرد باید از دولت تبعیت کند؟» یکی از رایج‌ترین پاسخ‌های سنتی به این پرسش، پاسخی است که تکلیف افراد به پیروی را مشروط به رفتار عادلانه دولت یا به طور کلی‌تر، تضمین (دولتی) غلبه روابط عادلانه میان افراد در جامعه می‌کند. یکی از نکاتی که در این مقاله برای آن استدلال خواهم کرد این است که این پاسخ، یعنی «وجود روابط عادلانه میان افراد، شرط صحیح تبعیت سیاسی از سوی آن‌ها است»، پاسخی بسیار مجاب‌کننده به پرسش مورد نظر است و نکته دیگر این که ادعای مناسبت منحصر به فرد آن شرط در این ارتباط به دلایل مفهومی (تحلیل مفهومی) و نه فقط به دلایل اخلاقی قابل توجیه است. بدین منظور، ابتدا باید تعریفی از عدالت ارائه دهم و برای این کار پاسخ‌های عمده به مسأله تکلیف سیاسی را بررسی خواهم کرد، پاسخ‌هایی که همگی تعریف عدالتند یا می‌توان آن‌ها را این گونه تفسیر کرد. با تحلیل کاربرد واژه «عدالت» و واژه‌های مرتبط به خصوص «حق» خواهیم دید که فقط یکی از این تعاریف در واقع وصف معناداری از عدالت است. با این حساب، تنها اگر «عدالت» بر اساس تعریف معناداری که گفتیم دریافت شود، شرط «روابط عادلانه» به عنوان پاسخی به مسأله تکلیف سیاسی از مناسبت و درستی منحصر به فرد برخوردار است.

به سختی می‌توان تردید کرد که تلاش برای یافتن پاسخ به این سؤال که چرا - یا با چه شرایطی - فرد باید از دولت تبعیت کند، یکی از موضوعات همیشگی و غامض در فلسفه اخلاق است. دلیل خوبی برای این مسأله وجود دارد و آن دلیل این است که مشکل یافتن پاسخ‌های رضایتبخش به این پرسش از یک جهت به دو ویژگی اساسی قضاوت‌های اخلاقی برمی‌گردد. نخستین ویژگی در این واقعیت نهفته است که هر یک از ما در نهایت «شخصاً» تصمیم می‌گیریم که قواعد اخلاقی‌مان چه باید باشد. اما ویژگی دوم این است که هر یک از ما در عین حال منطقی بر این ادعا است که دیگران باید خود را با قواعدی که پذیرفته‌ایم منطبق سازند و در حقیقت رفتار آن‌ها را بر این اساس ارزیابی می‌کنیم. بنابراین

افراد می‌توانند قواعد اخلاقی و اهدافی را برگزینند که با یکدیگر متفاوت و حتی متضادند، قواعدی که در عین حال تجویزهای رفتاری جهانشمول هستند.

اما این ملاحظات به خودی خود برای بروز مسائل اخلاقی با ویژگی خاص «سیاسی» کافی نیستند؛ زیرا اگر افراد هیچ‌وقت با هم مواجه نمی‌شدند و اگر افعال آنان هیچ‌گاه به هم وابسته نبود، هریک می‌توانست به دنبال اهداف خود برود و آنچه را صحیح می‌پندارد انجام دهد (و بر آن اساس رفتار دیگران را مورد قضاوت ارزشی قرار دهد) و حتی مسأله نظام هنجاری اجتماعی نیز پیش نمی‌آمد. اما واقعیت، همان‌طور که آیزیا برلین می‌گوید، این است که «اهداف و اعمال انسان‌ها به خودی خود با یکدیگر هماهنگ نیستند»<sup>۱</sup> چگونه می‌توان دیدگاه‌های عملی افراد مختلف را در قالب یک نظام اجتماعی هنجاری واحد، یعنی در قالب یک دولت، با هم سازش داد، در حالی که ممکن است هیچ توافقی بر سر نوع رفتار درست نداشته باشند و در عین حال هر یک بر این اصرار ورزد که دیگران باید بر طبق اصول اخلاقی او رفتار کنند؟ آیا یک دولت، صرف نظر از نظام اجتماعی‌ای که متجلی می‌سازد، هرگز می‌تواند شرایطی را فراهم آورد که در آن شرایط افرادی با دیدگاه‌های اخلاقی کاملاً متفاوت بتوانند خود را اخلاقاً ملزم به پیروی از آن دولت کنند؟

اشاره کردم که مفهوم عدالت یک پاسخ ممکن به این پرسش است، اما تنها اگر آن مفهوم به طریقی خاص فهمیده شود. اگر ادعای من صحیح باشد - یعنی این ادعا که عدالت راه‌حلی است برای مسأله سیاسی برآمده از تنوع اخلاقی موجود در بین افراد جامعه - بنابراین باید نشان دهم که اصل عدالت اگرچه یک اصل ارزشی است، اما از نوع منطقی دیگر قواعد و اصول اخلاقی نیست؛ زیرا اگر از آن نوع باشد همان ویژگی «شخصی»<sup>۲</sup> دیگر قواعد اخلاقی را پیدا می‌کند و از این رو منطقی نمی‌تواند تعارض عملی یا همان تراحم<sup>۳</sup> میان

1. Two Concepts of Liberty, Oxford, 1958, p.9.

2. Subjective.

۳. لازم به ذکر نیست که در لسان حقوقی (منطق حقوق یا اصول فقه)، اصطلاح «تراحم» برای بیان تعارض عملی یا تعارض میان احکام عملی و اصطلاح «تعارض» برای بیان تعارض میان ادله احکام به کار می‌رود. در این برگردان نیز همه‌جا از «تراحم» برای توضیح تعارض میان احکام عملی استفاده شده است. از توضیحات هیلل استاینر، نویسنده مقاله، نیز برمی‌آید که منظور او از تعارض همان تراحم است (مترجم).

افراد ملتزم به قواعد اخلاقی متفاوت را رفع کند. با این حال، اصل عدالت باید از یک جهت مانند دیگر قواعد اخلاقی باشد؛ به این معنا که چاره‌ای نیست جز فهم آن به عنوان یک «تجویز جهانشمول» برای رفتار فرد. (از این رو دل‌وکیو<sup>۱</sup> مدعی است که معنای صحیح عدالت عبارت است از «اصل هماهنگی میان موجوداتی با قضاوت‌های شخصی»). بنابراین تفکیکی که می‌خواهم میان اصل عدالت و دیگر قواعد اخلاقی انجام دهم تا حدی یک تفکیک پیچیده است.

## بخش اول

این تفکیک را می‌توان از بررسی تفاوت‌های مربوط به چهار گزاره زیر به دست آورد:

۱. او باید A را انجام دهد.
  ۲. او باید A را انجام دهد هر چند A نادرست باشد.
  ۳. او حق انجام A را دارد هر چند A نادرست باشد.
  ۴. او باید حق انجام A را داشته باشد هر چند A نادرست باشد.
- گزاره اول به اندازه کافی روشن و گویا و بیانگر یک قضاوت اخلاقی کاملاً معنادار است که مدعی است «انجام A» درست است. گزاره دوم کاملاً بی‌معنا است. این گزاره می‌گوید که «انجام A» درست است هر چند A نادرست باشد. البته می‌توان با افزودن چیزی این گزاره را معنادار کرد. برای نمونه می‌توانیم این گزاره کاملاً بامعنا را بگوییم که «او باید A را انجام دهد هر چند مطابق قواعد پزشکی مربوط به رفتار خوب، A نادرست باشد». اما بدون اضافه کردن چیزی، گزاره دوم معنادار نیست. گزاره سوم معنادار است و در پی انتقال ایده‌ای است که در پس ادعاهای این چنینی قرار دارد: «من استحقاق انجام A را دارم حتی اگر انجام آن نادرست باشد، زیرا در کشوری آزاد زندگی می‌کنم». آنچه این ادعاها بیان می‌کنند این است که در «واقع» قوانین موجود به من حق آزادی انجام A را می‌دهد حتی اگر انجام آن اخلاقاً درست نباشد. قوانین موجود، دیگران را ملزم می‌کند در انجام A

1. Del Vecchio.

توسط من مداخله نکنند، حتی اگر A اخلاقاً نباید انجام داده شود؛ برای مثال به کاربردن زبان غیر مؤدبانه در حمایت از دیدگاه‌هایی که بیان می‌کنم.

گزاره چهارم «او باید حق انجام A را داشته باشد هرچند A نادرست باشد»، بیانگر بخش اصلی استدلال من برای مفهوم عدالت است. این گزاره به نظر من معنادار و روشن است. به نظر من می‌توانیم معنای این ادعا را دریابیم که شخص باید از حقی متمتع باشد که ممکن است آن را به طریقی که ما نمی‌پسندیم و اخلاقاً تأیید نمی‌کنیم اعمال کند. برای مثال واضح به نظر می‌آید که حتی اگر معتقد باشیم استفاده از زبان بی‌ادبانه همیشه غلط است با این حال می‌توانیم به نحو کاملاً سازگار و معنادار ادعا کنیم که باید حق استفاده از آن را داشته باشیم. وکیلی که در داستان «تاجر ونیزی»<sup>۱</sup> برای دفاع از «شیلاک»<sup>۲</sup> در جلسه رسیدگی حاضر می‌شود می‌تواند ادعای مشابهی را مطرح سازد (ادعای استحقاق فرد به حقی که ممکن است آن را به نحوی اخلاقاً غلط اعمال کند).

سعی خواهم کرد نشان دهم، دیگر دیدگاه‌های مربوط به چیستی عدالت به طور منطقی باید گزاره چهارم را بی‌معنا بدانند. از این رو اگر گزاره چهارم بخواهد معنایی داشته باشد، دیدگاه من باید اساساً دیدگاهی باشد که معنای درست آن را نشان بدهد. سعی دارم پیش‌فرض منطقی این ادعا را که گزاره چهارم بی‌معنا است، نشان دهم. تلاش می‌کنم توضیح دهم که معنای ایده «آزادی از مداخله» را که فرد باید مجاز به اعمال آن باشد، می‌توان طوری معنادار بیان کرد تا او قادر به انجام افعال خطا باشد. پیشنهاد می‌کنم این کار با بیان نوع خاص متن و زمینه گفتمان ارزشی مان که ایده مزبور تنها در آن متن معنا می‌دهد، انجام شود. به دیگر سخن، همانند کانت می‌پذیرم که «حوزه ارزشی» منطقیاً به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش مربوط به اخلاق یا فضیلت<sup>۳</sup> و بخش مربوط به قضا یا عدالت<sup>۴</sup> و قبول دارم گزاره‌هایی مانند گزاره چهارم امکان چنین تقسیم و تفکیکی را فرض می‌گیرند و همچنین بر این باورم که با بیان لوازم این تقسیم (تقسیمی که در سخنان روزمره مان انجام

1. The Merchant of Venice.
2. Shylock.
3. Tugend.
4. Recht.



می‌دهیم) می‌توانیم به تعریف دقیق‌تری از این که عدالت چه هست و چه نمی‌تواند باشد، برسیم. اگر نظریه عدالت من غلط باشد، یکی از دو نظریه دیگر باید صحیح باشد. یا این نظریه که عدالت صرفاً عبارت است از آنچه قوانین موجود بر آن فرمان می‌دهند و مجاز می‌شمارند و عبارت «قوانین ناعادلانه» عبارتی بی‌معنا است، که این دیدگاه متعلق به اثبات‌گرایی حقوقی است، یا این نظریه که عدالت عبارت است از (یا تحویل می‌شود به) قواعد اخلاقی‌ای که منطقاً به دیگر قواعد اخلاقی شبیهند - یا در حقیقت عدالت، عین دیگر قواعد اخلاقی است - و بنابراین نمی‌تواند مدعی داوری میان افراد درگیر در اختلافات اخلاقی باشد. به نظر می‌رسد نظریه دوم لازمه بسیاری از اشکال نظریه سودانگاری باشد. از نظر من تئوری‌های اثبات‌گرا و سودانگار عدالت، هر دو بی‌معنایند.

از مسأله فلسفه سیاسی، یعنی مسأله عدالت سخن به میان آوردم که به دلیل وابستگی افعال افراد به یکدیگر و امکان تزامم میان آن افعال و همچنین به این دلیل که افراد مذکور می‌توانند به نحو معناداری به اصول اخلاقی گوناگون و حتی متضاد اعتقاد داشته باشند، به وجود می‌آید. از این رو، به منظور نشان دادن شکل خاصی که سؤال‌های مربوط به عدالت ممکن است در آن شکل بروز یابند، مناسب است بحث را با بررسی چستی یا ماهیت تزامم اخلاقی آغاز کنیم. تزامم اخلاقی را می‌توان در یک قالب کاملاً شکلی این‌گونه تعریف کرد که موقعیت‌هایی پیش می‌آید که حداقل دو عمل به لحاظ اخلاقی واجب و در عین حال متقابلاً ناسازگارند، یعنی انجام یکی، امکان انجام دیگری را نفی می‌کند. با توجه به این تعریف، بلافاصله می‌توان بین دو نوع تزامم اخلاقی تفکیک قائل شد، یکی در ارتباط با فرد واحد که بین دو وظیفه‌ای که در حال حاضر تکلیف خود می‌داند مانده است و دیگری در ارتباط با دو (یا چند) نفر که هر کدام از آن‌ها عملی را در حال حاضر اخلاقاً واجب می‌داند، حال آن که قضاوت اخلاقی او با قضاوت اخلاقی دیگران ناسازگار (در تضاد) است.

اجازه دهید ابتدا نوع اول تزامم اخلاقی را بررسی کنیم، هرچند که این نوع تزامم از اهمیت سیاسی آشکاری برخوردار نیست. شاید شناخته شده‌ترین این موارد که در فلسفه

اخلاق بررسی می‌شود نمونه‌ای باشد که در کتاب *اگزیستانسیالیسم و اومانیزم* سارتر توضیح داده شده است. در این کتاب دانشجوی جوانی به تصویر کشیده شده که میان دو تکلیف درمانده است، یکی باقی ماندن کنار مادر بی‌کس خود و دیگری ترک خانه و پیوستن به نیروهای فرانسه آزاد و مبارزه علیه نازی‌های متجاوز.<sup>۱</sup> هریک از این دو تکلیف برآمده از یک قاعده اخلاقی است که دانشجوی جوان بدان باور دارد. با این وصف دو قاعده مزبور عبارتند از: در شرایط X فرد باید از مادر خود مراقبت کند و در شرایط Y باید در مبارزه علیه فاشیسم شرکت جوید. معمای ذهن سوز این دانشجو یعنی تراحم اخلاقی شخص او به این دلیل به وجود آمده که شرایط X و شرایط Y همزمان واقع شده‌اند؛ چه باید بکند؟

هر<sup>۲</sup> و سارتر هر دو موافقتند که هر کدام از دو عمل را که فرد در نهایت وظیفه فعلی خود بدانند، با این تصمیم منطقاً یک اصل اخلاقی عام‌تر را پذیرفته است. فرض کنید وی سرانجام تصمیم می‌گیرد که باید به نیروهای فرانسه آزاد در انگلستان بپیوندد. اگر از او پرسند چرا فکر می‌کند باید چنین کند، پاسخش باید در شکل یک قاعده اخلاقی ارائه شود، احتمالاً این قاعده که: در شرایط X+Y باید به تکلیف وطن پرستانه نسبت به تکلیف خانوادگی اولویت اخلاقی داد. به دیگر سخن، وی با این تصمیم منطقاً می‌پذیرد که هر کس دیگری در شرایط مثل او قرار گیرد باید همان کاری را که او کرده است، انجام دهد. بدینسان او به این سؤال اخلاقی پاسخ می‌دهد که «کدام یک از دو نوع عمل باید در شرایط X+Y انجام شود؟» از این رو پاسخ وی یک اصل اخلاقی است.<sup>۳</sup> من این اصل عام‌تر را که وی به وسیله آن، حل و فصل تراحم اخلاقی شخصی‌اش را موجه می‌سازد، «یک اصل ناظم اخلاقی»<sup>۴</sup> می‌نامم. این اصل، یک اصل اخلاقی است؛ زیرا قاعده‌ای را مشخص می‌سازد که براساس آن، نوع عمل خاصی که باید در یک شرایط ویژه انجام پذیرد معلوم می‌گردد و

1. Sartre: *Existentialism and Humanism*, London, 1970, pp. 35-8.

2. Hare.

3. Ibid., p. 29 ff.: *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, p. 38; See Further, Leonard Nelson, *System of Ethics* (New Haven, 1956), pp. 93-5.

4. "A Moral Ordering Principle".

یک اصل ناظم است، زیرا تعیین می‌کند که کدام یک از دو تکلیف در صورت ناسازگاری - عدم امکان انجام هر دو با هم - باید از اولویت برخوردار باشد.

اگر از موارد تراحم اخلاقی شخصی به موارد تراحم اخلاقی میان اشخاص منتقل شویم در اینجا نیز با دو نوع تراحم مواجهیم. نوع اول در این موقعیت به وجود می‌آید: شخصی را می‌بینم که در شرایط C عمل A را انجام می‌دهد، حال آن‌که معتقدم انجام A در چنین شرایطی غلط است. به او نزدیک شده، گوشزد می‌کنم که شرایطی که با آن مواجه است شرایط C است و با این دریافت که او از این گوشزد مبهوت شده، این قاعده اخلاقی را یادآوری می‌کنم: «در شرایط C انجام A ممنوع است». یادآوری قاعده نیز بر او اثر نمی‌گذارد؛ چنان‌که به نظر می‌رسد بر این باور است که انجام A در شرایط C کاملاً مجاز و احتمالاً حتی واجب است. اکنون تنها امید تغییر نظر او در این ارتباط و تنها شانس جلوگیری از اختلاف اخلاقی میان ما، در این امکان نهفته است که او یک اصل اخلاقی عام‌تر را قبول داشته باشد که با عمل فعلی او ناسازگار باشد و من بتوانم آن اصل را به او نشان دهم. باید به او نشان دهم عملی مثل A مصداق عمل نوعی P است و شرایطی مثل C مصداق شرایط نوعی Q است و بر این امید باشم که او مانند من معتقد باشد که انجام P در شرایط Q غلط است. با این حال، البته ممکن است او چنین چیزی را قبول نداشته باشد. این‌گونه تراحم اخلاقی میان اشخاص، برآمده از پاسخ‌های متفاوتی است که به این سؤال داده می‌شود: «چه نوع عملی را باید در شرایط Q انجام داد؟» و تنها با توافق بر یک جواب واحد به این سؤال می‌توان گفت تراحم مذکور قابل اجتناب می‌گردد. این نوع اول تراحم اخلاقی میان اشخاص را «تراحم اخلاقی نظری»<sup>۱</sup> می‌نامم. نظری است بدین معنا که یکی از طرف‌های درگیر در این نوع تراحم، در این مورد خودم، صرفاً یک «ناظر» مخالف است. عمل مزبور به رغم این واقعیت که از دید من نادرست و خطا است، اتفاق می‌افتد. قضاوت مغایر اخلاقی متعلق به یکی از طرف‌های تراحم، دلیل کافی برای ممانعت از انجام عمل یاد شده نیست. طرفین مزبور اختلاف نظر اخلاقی دارند.

---

1. Theoretical Moral Conflict.

با این حال نوع دومی از تراحم اخلاقی بین اشخاص وجود دارد که آن را «تراحم اخلاقی عملی»<sup>۱</sup> می‌نامیم. به نظر من این نوع تراحم به مباحث حقوق، سیاست و عدالت می‌انجامد. این تراحم چنین پدید می‌آید: دو (یا چند) شخص هر کدام خود را در شرایطی می‌یابد که معتقد است در آن شرایط باید عمل خاصی را انجام دهد؛ اما با اقدام به انجام تکالیف مربوط، درمی‌یابد که اعمالش متقابلاً مانع اعمال دیگری است، عمل هر یک مانع عمل دیگری است. دو طرف در یک بن‌بست اخلاقی گیر افتاده‌اند. می‌توان گفت که شماری از شرایط ارزشی وجود دارد که در عین سازگاری با اصول اخلاقی طرف‌های درگیر، بن‌بست مذکور را می‌گشاید. شرایط ارزشی مذکور تحت این توصیف کلی قابل بیان است: هر دو طرف بر اولویت اخلاقی یکی از دو عمل متزاحم توافق می‌کنند؛ بدین معنا که اگرچه هر یک از آن دو بر اساس قاعده اخلاقی متفاوتی عمل می‌کند - یا ممکن است حتی بر اساس قاعده مشابهی عمل کنند - هر دو بر یک اصل ناظم اخلاقی واحد توافق دارند که اولویت دو عمل متزاحم را تعیین می‌کند و در نتیجه می‌گوید در شرایط به وجود آمده، یکی از دو عمل نباید انجام شود. هر دو بر این امر توافق دارند که کدام یک از دو عمل در درجه پایین‌تر اخلاقی قرار دارد و باید ترک شود. البته این توافق، مستلزم این معنا است که اگر هر یک از افراد مذکور خود را در تراحم اخلاقی شخصی بیابد که برآمده از تکلیف اخلاقی انجام یکی از این دو عمل است، منطقاً باید رأی به اولویتی بدهد که در مورد حاضر به آن رأی داده شده است.

حال فرض کنید طرف‌های درگیر توافق نداشته باشند. فرض کنید هر یک از طرفین به این سؤال که «کدام یک از دو عمل در این شرایط باید اولویت داشته باشد؟» پاسخی متفاوت - و در نتیجه متضاد - بدهد. در این صورت باید بگوییم آن‌ها در تعارض و تراحم اخلاقی عملی با یکدیگر قرار دارند؛ زیرا اعمال آن‌ها متقابلاً مانع یکدیگر است و ایشان نمی‌توانند این تراحم را با ارجاع به یک اصل اخلاقی رفع کنند. هیچ اصل اخلاقی که حل این تراحم را تجویز کند از دید آن‌ها معتبر نیست.

1. Practical Moral Conflict.

در این نقطه مفهوم عدالت به میان می‌آید؛ زیرا اصل عدالت است که به یکی از دو طرف تراحم، دلیلی برای خودداری از انجام عملش می‌دهد. اما قبول این دلیل از جانب او متضمن قبول این قضاوت نیست که عمل مورد پیشنهادش اخلاقاً نسبت به فعل طرف دیگر پست‌تر و پایین‌تر است. با پذیرش وظیفه خودداری از عمل در این فرصت، فرد مزبور منطقاً به اصل ناظم که اخلاقاً عمل طرف مقابل را به عمل او ترجیح داده است، معتقد نیست. بنابراین اصل عدالت، در صورت پذیرفته شدن، تراحمات عملی میان اشخاص را با تبدیل آن‌ها به تعارضات نظری حل می‌کند. اصل عدالت بن‌بست را به اختلاف بدل می‌سازد و شخص خودداری‌کننده از عمل را به ناظر مخالف تبدیل می‌کند. بدین معنا می‌توان گفت التزام به اصل عدالت شاید اساس تساهل یا روامداری باشد. اما قبل از بررسی این که چگونه عدالت می‌تواند بدین طریق عمل کند و راه‌حل‌های معتبر ارزشی برای تراحمات اخلاقی عملی فراهم آورد، اجازه دهید بینیم دو دیدگاه دیگر عدالت چگونه موقعیت متراحم مذکور را حل می‌کنند.

اثبات‌گراها خواهند گفت در چنین وضعیتی هیچ راه‌حل نظری غیردلبخواهی وجود ندارد [هر راه‌حل نظری پیشنهادی یک راه‌حل دلبخواهی است]. هیچ قاعده یا دلیلی وجود ندارد که بتوان برای تعیین عمل قابل انجام بدان استناد جست در حالی که این قاعده یا دلیل بر مبانی‌ای استوار نباشد که حداقل از دید یکی از طرف‌ها معتبر نیست [یعنی هر قاعده‌ای بیاوریم حداقل یکی از طرف‌ها آن را قبول ندارد]. پاسخ سودانگاران را سخت‌تر می‌توان توضیح داد؛ زیرا این پاسخ می‌تواند اشکال گوناگونی به خود بگیرد. اما از نظر من، که در این جا مفصل بدان نمی‌پردازم، هر راه‌حل سودانگاران به جای حل این مسأله اخلاقی، فرض می‌گیرد که اساساً چنین مسأله‌ای وجود ندارد، چرا؟ مطابق نظر آن‌ها، یک پاسخ ارزشی واحد (برای هر دو طرف) به این سؤال که «کدام عمل در این شرایط از اولویت برخوردار است؟» وجود دارد - یعنی این پاسخ که عملی که به طور معقول می‌توان انتظار داشت مقدار بیش‌تری از امر خیر را عملی می‌سازد باید انجام شود. اما حتی اگر دو طرف در مورد اثر احتمالی عملشان توافق داشته باشند، آیا باید در مورد این که کدام یک از دو اثر میزان

بیش تری از امر خیر را فراهم می‌آورد، نیز توافق داشته باشند؟ درخصوص سؤال اخیر، سودانگاران پاسخ‌های متفاوت خواهند داد. برخی می‌گویند چنین توافقی باید وجود داشته باشد و در صورت عدم وجود می‌توان گفت یکی از طرفین یا هر دو از واقعیات مربوط به نتایج احتمالی عمل خود غافل بوده است. طرفداران این نظر منطقاً این موضع را می‌گیرند که قواعد اخلاقی را می‌توان صرفاً از گزاره‌های مربوط به واقعیات استنباط کرد و از این رو باید یک اصل اخلاقی وجود داشته باشد که دو عمل ناسازگار مذکور را به نظم کشد، اصلی که منطقاً محال است آن را نپذیریم؛ بدین معنا که اگر یکی از طرفین، آن اصل اخلاقی ناظم را نپذیرد و منکر اقدام منطبق با آن اصل بشود، این دسته از سودانگاران خواهند گفت که او زبان اخلاقی را به صورت بی‌معنا و نامفهوم به کار می‌برد. دیگر سودانگاران دیدگاهی میانه‌روتر دارند، بدین معنا که عدم قبول برخی اصول اخلاقی - مثل اصلی که به افعال تأمین‌کننده منافع شخصی بیش‌تر، اولویت می‌بخشند<sup>۱</sup> - احتمالاً به کارگیری زبان اخلاقی به صورت بی‌معنا و نامفهوم نیست، بلکه نوعی نامعقولی یا تعصب‌گرایی اخلاقی است. اما معلوم است که از این دو نوع سودانگاری نوع اول قابل دفاع نیست و نوع دوم نمی‌تواند مسأله مورد نظر را حل کند، زیرا مستلزم ادعای یک گزاره غامض است. بدین معنا که گاهی التزام به اصول اخلاقی، خودش غیرعقلانی است - گزاره‌ای که بیش از آن که گره‌ای را باز کند بر مشکلات می‌افزاید و اگر در قالب قاعده اخلاقی بیان شود یک قاعده پارادوکسیکال خواهد بود: «در برخی شرایط نباید به اصول اخلاقی خود پایبند بود». لازم نیست تراحمات عملی با منافع یا مصالح شخصی، به معنای خاص مندرج در این استدلال، آمیخته باشد. حتی اگر چنین منفعتی در میان باشد، معلوم نیست پرهیز از برخوردهای غیرعقلانی یا متعصبانه همیشه بهترین سیاست اخلاقی باشد چه رسد به این که دلیل کافی برای فرض مقبولیت یک راه‌حل خاص نزد طرف‌های درگیر باشد. اگر ادعا کنیم که راه‌حل یاد شده بر چنان فرضی استوار است همان خطای «توصیفی»

۱. یعنی به یک معنا که واژه «سود» را یک واژه ارزشی نمی‌سازد و آن را کم و بیش معادل «خوب» یا «ارزش» نمی‌کند، در غیر این صورت چنین اصلی ناظمی به لحاظ «تجویز» و «توصیه» خالی و پوچ می‌گردد.

نوع اول سودانگاری را مرتکب شده‌ایم. بنابراین وقتی اثبات‌گرایی و سودانگاری، هیچ یک مبنای مستدلی برای حل تراحم اخلاقی عملی ارائه نمی‌دهد، آیا باید نتیجه بگیریم که اساساً چنین راه‌حلی ممکن نیست و فقط باید به اجبار و الزام دلبخواهی متوسل شد؟ با این وصف آیا همیشه باید فرض را بر درستی سخن اثبات‌گراها گذاشت؟<sup>۱</sup>

به نظرم این طور نیست. اجازه دهید به دو نوع دیگر تراحم که قبلاً بررسی کردیم، برگردیم. در مورد تراحم اخلاقی شخصی، تنها ادعایی که می‌تواند معما را حل کند ادعایی است که به این سؤال پاسخ دهد: «کدام یک از دو عمل باید در این شرایط انجام شود؟» هرگونه پاسخ به این سؤال باید دربردارنده یک اصل اخلاقی باشد که نوع خاصی از عمل را برای انجام معین کند. هیچ نوع سؤال دیگری را در این جا نمی‌توان مطرح کرد و در نتیجه هیچ نوع پاسخ دیگری که به لحاظ منطقی بتواند این تراحم را حل کند قابل قبول نیست. همین طور در تراحم نظری میان اشخاص، تنها ادعایی که می‌تواند اختلاف را حل کند ادعایی است که به این سؤال پاسخ می‌دهد: «چه نوع عملی باید - یا نباید - در این شرایط انجام شود؟» هر نوع پاسخ به این سؤال نیز باید در برگیرنده یک اصل اخلاقی عادی باشد، اصلی که تراحم میان فرد ناظر و فاعل را در صورت پذیرش آنان حل کند. اکنون در مورد تراحم عملی میان اشخاص، همان‌طور که دیدیم، حل بن‌بست از طریق توافق طرف‌های متراحم بر سر یک اصل ناظم اخلاقی یا اصلی که میان عمل آن دو اولویت برقرار می‌کند، ممکن است. اما حصول این توافق ضروری نیست و می‌خواهیم بدانیم آیا راه‌حل دیگری برای حل این معما در مواردی که توافق در دسترس نیست، وجود دارد. آیا هیچ نوع سؤال دیگری - غیر از سؤال مربوط به تعیین اولویت اخلاقی نوع خاصی از عمل - وجود دارد که پاسخ به آن، منطقی‌تاً قادر به حل تراحمات عملی باشد؟

۱. البته پیروزی اثبات‌گرایی خیلی به طول نمی‌انجامد. اثبات‌گرایی قادر نیست دلایل - و علل - پیروی از قوانین موضوعه را ارائه دهد. تلاش برای ترجمه علل به دلایل - برای مثال به دست آستین [Austin] اثبات‌گرایی را به شکلی از سودانگاری فرومی‌کاهد، حال آن که عدم انجام چنین تلاشی اثبات‌گرایی را در موقعیتی قرار می‌دهد که منطقی‌تاً نمی‌تواند معیار تمیز میان قوانین موضوعه و دیگر قواعد رفتاری را ارائه دهد.

به نظرم چنین سؤالی وجود دارد و پیشنهاد می‌کنم آن سؤال را این‌گونه مطرح کنیم: «چه کسی باید در این مورد آزادی انجام عمل را داشته باشد؟» استدلال من این است که اصل عدالت اساساً به دنبال پاسخگویی به این پرسش است. قبل از شرح این ادعا باید توجه خواننده را به این واقعیت جلب کنم که این سؤال نمی‌تواند بر دو نوع دیگر تراحم اعمال شود و پاسخ‌هایی که بدان داده می‌شود نمی‌تواند این تراحمات را حل کند. در مورد تراحم اخلاقی شخصی فقط یک فاعل وجود دارد و سؤال از آزادی او پیش نمی‌آید. همین‌طور است در مورد تراحم نظری میان اشخاص، که در این‌جا نیز تنها یک فاعل وجود دارد و مسأله این نیست که آیا او باید آزاد باشد تا به طریقی خاص عمل کند، بلکه سؤال این است که آیا انجام این عمل توسط او درست است. در هر دو مورد مذکور، آزادی فاعلان به انجام عمل به شیوه خاصی که درست می‌پندارند منطقیاً موجود فرض شده است و از این رو پاسخ به «سؤال آزادی» نمی‌تواند بر این دو نوع تراحم اعمال شود، چه رسد به این‌که آن‌ها را حل کند.

اما مسأله در مورد تعارض و تراحم عملی میان اشخاص کاملاً متفاوت است و در این‌جا پاسخ به «سؤال آزادی» منطقیاً می‌تواند یک راه‌حل فراهم آورد؛ چرا که در این‌جا و در این مورد، آزادی فاعلان در انجام عمل، بدان‌گونه که آن‌ها آن را درست می‌دانند، وجود ندارد. با این حال عدم وجود این آزادی برای آن دو یک دلیل کافی نیست تا نتیجه بگیرند مکلف به عمل نیستند،<sup>۱</sup> زیرا هر یک می‌داند که اگر دیگری این نتیجه را بگیرد، پس او آزاد در انجام فعل و در نتیجه مکلف به انجام عمل است. اگر هر کدام از انجام عمل خودداری کند، دیگری آزاد است که دست به انجام عمل بزند. با این حال آن دو نمی‌توانند بر هیچ اصلی توافق کنند که یکی از دو عمل را تجویز کرده، بدان اولویت اخلاقی می‌بخشد. آن‌ها نمی‌توانند بر یک اصل اخلاقی عادی توافق کنند و بنابراین هیچ اصل اخلاقی عادی، منطقیاً نمی‌تواند مسأله آن‌ها را حل کند. اما قاعده‌ای که به یکی از آن دو آزادی انجام عمل می‌دهد، قاعده‌ای که نسبت به ارزش نسبی اخلاقی اعمال آنان

۱. بر اساس این قاعده که «باید یعنی می‌تواند» (Ought implies Can).



بی توجه است و در اعطای آزادی از نوع عملی که آزادی برای انجام آن به کار می‌رود هیچ سخنی به میان نمی‌آورد، چنین قاعده‌ای برخلاف اصل اخلاقی عادی، منطقاً از حل تعارض میان آن دو ناتوان نیست.

این چیزی است که مفهوم عدالت ناظر بر آن است و آن را انجام می‌دهد. مفهوم عدالت از قاعده‌ای تشکیل می‌شود که آزادی را میان افراد توزیع می‌کند - قاعده‌ای که نسبت به اعمال خاصی که افراد باید یا نباید در حوزه‌های آزادی شخصی خود انجام دهند بی تفاوت است، یعنی اساساً ارجاعی بدان نمی‌دهد. چگونه چنین قاعده‌ای را می‌توان صورت‌بندی کرد؟ چگونه ممکن است به افراد آزادی داد بدون آن که به عملی که با آن آزادی انجام می‌دهند اشاره‌ای نکند؟ چرا که به طور قطع اگر این قاعده چنین اشاره‌ای کند، تبدیل به یک اصل اخلاقی عادی می‌شود و از این رو قادر به حل تراحمات عملی میان اشخاص نخواهد بود. قاعده اخلاقی مزبور قادر به حل مسأله نیست، چرا که بنا به فرض حداقل از جانب یکی از دو طرف متزاحم از اعتبار ارزشی برخوردار نیست. برای این که دریابیم چگونه صورت‌بندی یاد شده ممکن است، اجازه دهید به تراحم عملی میان اشخاص نگاهی دقیق‌تر بیندازیم. در این جا دو فرد داریم که هریک می‌کوشد به طریقی خاص عمل کند، با این نتیجه که عمل آن دو متقابلاً مانع یکدیگر است. این مانع شدن و تراحم چگونه ایجاد می‌شود؟

تمامی اعمال تشکیل می‌شوند از نوعی حرکت - حرکت بدن از یک نقطه به نقطه دیگر - و جابه‌جایی پاره‌ای مواد از یک مکان و فضا به مکانی دیگر. مانع زمانی ایجاد می‌شود که بخشی از مواد یا عناصر مکانی یک عمل با بخشی از مواد یا عناصر مکانی عمل دیگر، یکی باشد. اجازه دهید عناصر مادی مذکور. موادی که در یک عمل جابه‌جا می‌شوند و فضایی که این مواد در آن قرار می‌گیرند یعنی حصه‌های مادی - مکانی که با یک عمل اشغال می‌شوند را «عناصر متشکله فیزیکی یک عمل» بنامیم. بنابراین دو عمل (همزمان)، متقابلاً مانع هم نیستند [با هم تراحم ندارند] اگر هیچ یک از عناصر متشکله فیزیکی آن دو عمل عین هم نباشند.

قاعده‌ای که اجازه تصرف یا استفاده انحصاری یک شیء فیزیکی خاص را به یک شخص خاص می‌دهد، منطقاً امکان بروز دو عمل متقابلاً مانع شونده یا متزاحم در ارتباط با آن شیء را از بین می‌برد، البته اگر همه بدن قاعده پایبند باشند. قاعده‌ای که تصرف یا استفاده انحصاری یک شیء فیزیکی خاص را به یک شخص خاص می‌دهد، اگر همگان بدان پایبند باشند، منطقاً امکان بروز دو عمل متقابلاً مانع شونده یا متزاحم در ارتباط با آن شیء را از هر جهت منتفی می‌سازد. این قاعده به شخص، حوزه آزادی شخصی‌اش را اعطا می‌کند، حوزه‌ای که از اشیای فیزیکی تشکیل دهنده آن حوزه تشکیل می‌شود. این کار را بدون هیچ گونه تجویز یا دلالت ضمنی یا اشاره به انواع افعالی که باید در آن حوزه انجام شوند، انجام می‌دهد.

عدالت، یعنی اصل اعطای سهم هر کس به خودش<sup>۱</sup>، چنین قاعده‌ای است. عدالت قاعده توزیع آزادی است و از این رو قاعده تخصیص اموال است. همان‌طور که لاک<sup>۲</sup> می‌گوید: «آن‌جا که مالی در کار نیست، هیچ بی‌عدالتی وجود ندارد».<sup>۳</sup> آنچه اصل عدالت انجام می‌دهد عبارت از تجویز یک نظام توزیع آزادی میان فرد فرد فاعلان اخلاقی است و با این کار همچنین توزیع موارد ترک فعل است. فاعل اخلاقی کسی است که اراده آزاد دارد و داشتن اراده آزاد به معنای توانایی خودداری از انجام عمل (ترک فعل) است. در تراحم عملی مذکور میان اشخاص، هیچ یک از دو طرف آزادی انجام عمل را ندارد، اما هر دو به دلیل فاعل اخلاقی بودن قادر به ترک فعل هستند. اصل عدالت، انگاره‌ای از توزیع آزادی‌های شخصی و ترک فعل‌های متقابل را تعیین می‌کند و به عبارتی ساختاری از حق‌ها را مشخص می‌سازد. قاعده‌ای که تصرف یا استفاده انحصاری از یک شیء خاص را به

1. "Sum Cuique".

2. Locke.

3. An Essay Concerning Human Understanding, IV, iii, I8;

همین‌طور هابز می‌گوید: «و بنابراین جایی که ملک و مالی نیست، هیچ بی‌عدالتی نیست»: Leviathan, XV. کانت

نیز معتقد است: «حق شخص از نوع واقعی، حق به مالکیت یک موضوع خارجی به عنوان یک شیء و حق به استفاده از

آن به عنوان یک شخص است»:

The Metaphysical Elements of Justice, I, S. 22.

فردی خاص تخصیص می‌دهد، بدین وسیله خودداری از استفاده از آن شیء را برای تمامی افراد دیگر مقرر می‌کند. تخصیص‌های مزبور بدون ارجاع به نوع استفاده ممکن از آن شیء انجام می‌گیرد. با این وصف، اکنون می‌توانیم سؤال راه‌گشای «چه کسی باید آزادی عمل در این مورد را داشته باشد؟» را به سؤال «چه کسی باید اجزای فیزیکی  $X$ ،  $Y$  و  $Z$  را داشته باشد؟» تحویل و تبدیل کنیم که منظور از  $X$ ،  $Y$  و  $Z$  عناصر فیزیکی مشترک افعال متقابلاً مانع شونده دو طرف تراحم است.

## بخش دوم

چگونه می‌توانیم در مقام پاسخگویی به این سؤال برآییم؟ زیرا پیدا است که قاعده تجویزی کلی برای توزیع که در اصل شکلی عدالت مندرج است - یعنی به هر کس حقش را بده یا با موارد مشابه، یکسان رفتار کن - به ما نمی‌گوید براساس عدالت، اجزای  $X$ ،  $Y$  و  $Z$  متعلق به کدام یک از دو طرف است. برای یافتن این پاسخ لازم است یک قضاوت اشتقاقی یا فرعی خاص داشته باشیم، یعنی حکمی که از فرمول‌های کلی اولیه توزیع مشتق شده است. فرمول کلی اولیه توزیع در عدالت چیست؟ کدام شکل از توزیع آزادی / اموال<sup>۱</sup> یک توزیع عادلانه است؟

در این جا نیز اگر از اثبات‌گراها بپرسیم خواهند گفت چنین چیزی وجود ندارد، به این معنا که اصول «به هر کس حقش را بده» و «با موارد مشابه، یکسان برخورد کن»، اصول شکلی و توخالی هستند، ادعاهای عادلانه افراد نسبت به آزادی / اموال نمی‌تواند مسأله را حل کند و فقط احکام ناشی از قوانین موضوعه می‌تواند این کار را انجام دهد. یا از طرف دیگر اگر با سودانگاران مشورت کنیم به ما خواهند گفت توزیع عادلانه آزادی / اموال، توزیعی است که انجام حداکثری افعال درست را ممکن می‌سازد، یعنی افعالی که به احتمال عقلایی زیاد انتظار می‌رود بیش‌ترین میزان خیر را به دست دهند. اما این نوع معیار کلی توزیع باید یک معیار ناتوان باشد زیرا شرط اعتبار کلی ارزشی آن این است که هیچ

1. Freedom/property.

اختلافی بر سر نوع اعمال درست وجود نداشته باشد؛ حال آن که دقیقاً به دلیل وجود چنین اختلافی میان طرفین تراحمات عملی است که سؤال «آزادی چه کسی؟» یعنی سؤال عدالت مطرح می‌شود.

اگر بخواهیم تزی را که در این جا به شرح آن خواهم پرداخت طبقه‌بندی کنیم، بهتر است آن را یکی از اشکال تئوری حق طبیعی<sup>۱</sup> بدانیم. با این وصف، تز مزبور متضمن این ادعا است که اصل شکلی عدالت («به هر کس حقش را بده» یا «با موارد مشابه یکسان رفتار کن») یک اصل توزیعی تعیین کننده به این معنا است که می‌توانیم با عطف نظر به توزیع آزادی نشان دهیم مدلول عبارت «حقش» یا معنای عبارت «موارد مشابه» از معنای مشخصی برخوردار است که نمی‌توان آن را از قوانین موضوعه یا ملاحظات مربوط به نوع [اخلاقی] عمل درست بیرون کشید. این که عبارات یاد شده باید معنا یا مدلولی مشخص و غیراشتقاقی یا غیرفرعی داشته باشند، در بطن مفهوم قاعده توزیع کننده آزادی (قاعده عدالت) نهفته است. این قاعده توزیع کننده آزادی به یک معنا با امکان اشتقاق آن قاعده از یک قاعده ارزشی دیگر، ناسازگار است. به منظور موجه ساختن این ادعا و نشان دادن معنای آن در قالب مباحث مربوط به توزیع، ابتدا به بررسی آنچه عموماً شرط کاملاً شکلی عدالت گرفته می‌شود، یعنی برخورد یکسان با موارد مشابه خواهم پرداخت. الزام به برخورد یکسان با موارد مشابه در حقیقت ربط وثیق با اصل شکلی «قابلیت جهان شمولی»<sup>۲</sup> دارد؛ زیرا عدم تعمیم الزام مزبور، متضمن وجود تناقض میان دلایل پیشنهادی برای موجه‌سازی قضاوت‌های مختلف مورد نظر است. به علاوه و همان‌طور که هارت<sup>۳</sup> می‌گوید الزام به برخورد یکسان با موارد مشابه، مستلزم دستور دیگری است مبتنی بر برخورد متفاوت با موارد مختلف و متضمن این معنا است که با موارد متفاوت به تناسب طبیعت تفاوتشان برخورد متفاوت داشته باشیم.

1. Natural rights theory.  
2. Universalizability.  
3. Hart.

اما این اصل آن گونه که بیان می‌شود (با موارد مشابه یکسان و با موارد مختلف متناسب با تفاوت آن‌ها متفاوت رفتار کن) ناتوان از بیان جنبه توزیعی عدالت است که منطقاً مقدم بر دیگر جنبه‌های عدالت (کیفری، اصلاحی و غیره) است. ملاحظات مربوط به توزیع منطقاً مقدم بر دیگر جنبه‌های عدالت است. تا نظریه‌ای راجع به استحقاق موجه فرد صورت‌بندی نکرده‌ایم منطقاً نمی‌توانیم بگوییم آیا عمل یک شخص موجب اعمال بی‌عدالتی نسبت به شخص دیگر است و تاچه حد. تا نتوانیم این را بگوییم منطقاً نمی‌توانیم بگوییم چگونه اصل شکلی عدالت ما را ملزم به برخوردی خاص با مورد یاد شده تحت دیگر عناوین مربوط به عدالت خواهد کرد. بنابراین باید اصل شکلی عدالت را به یک اصل توزیعی ترجمه کنیم، یعنی به اصلی که تخصیص ارزش‌های کمی به موارد مشابه و متفاوت را ممکن می‌سازد. ترجمه عموماً پذیرفته شده چنین است: «با موارد برابر، رفتار برابر و با موارد نابرابر رفتاری نابرابر متناسب با نابرابری آن‌ها داشته باشید» و از آن‌جا که درباره توزیع آزادی/اموال سخن می‌گوییم، شاید بتوانیم فعل «رفتار کن»<sup>۱</sup> را به عبارت «آزادی/اموال را توزیع کن» تبدیل کنیم.

با وجود این، معمولاً استدلال می‌شود که اصل عدالت با این بیان یک شکل توخالی است و نمی‌تواند یک قاعده کاربردی توزیعی باشد، مگر قاعده‌ای که مشخص می‌کند افراد از چه جهت باید ارزیابی شوند تا مشابه یا متفاوت، برابر یا نابرابر گردند، بدان قاعده ضمیمه و اضافه گردد. گفته می‌شود که اصل شکلی عدالت نمی‌تواند سهم عادلانه افراد را در توزیع معین کند مگر این که یک معیار ماهوی توزیع بدان اضافه شود که ملاک تفاوت یاد شده را مشخص می‌کند. بسیاری از نویسندگان عدالت، که پرلن و شرر به عنوان نمونه‌های برجسته،<sup>۲</sup> فهرست‌هایی از معیارهای ماهوی مختلفی برای توزیع ارائه می‌دهند که برای این منظور پیشنهاد یا اتخاذ شده‌اند. آن‌ها معیارهایی مانند نیاز، صلاحیت، درجه اجتماعی، تولید، مصلحت عمومی و استحقاق قانونی را فهرست می‌کنند. البته آخرین این

1. Treat.

2. Ch. Perelman, "The Idea of Justice and the Problem of Argument", London, 1963; Nicholas Rescher: *Distributive Justice*, (Indianapolis, 1960).

پیشنهادها را می‌توان نمایانگر شکلی از اثبات‌گرایی حقوقی گرفت. هر یک از این معیارهای پیشنهادی را باید به عنوان یک ملاک برای درجه‌بندی افراد از جهت دارا بودن یک ویژگی معین محسوب کرد. برای این که این معیارها را برای امر توزیع، کاربردی سازیم باید ابتدا تعداد کلی مصادیق واقعی این ویژگی‌ها را در میان یک جمعیت خاص مشخص سازیم. سپس باید میزان وجود واقعی این ویژگی‌ها را در هر یک از اعضای آن جمعیت تعیین کنیم و در نهایت استحقاق عادلانه هر عضو را به طریق زیر تعیین کنیم: برخورداری نسبی هر فرد از آن ارزش‌ها ضرب در ارزش کمی آنچه باید توزیع شود. براین اساس اگر مثال «نیاز» را که یکی از معیارهایی است که به سادگی با این توصیف قابل انطباق است در نظر بگیریم، ابتدا باید تمام واحدهای نیاز را که در بین اعضای یک جمعیت وجود دارد با هم جمع ببندیم، که مثلاً نتیجه هزار واحد می‌شود. آنگاه مشخص خواهیم کرد که دو واحد از این نیاز متعلق به فرد X و چهار واحد از آن متعلق به فرد Y است و بنابراین براساس دستور «برخورد برابر با موارد برابر و برخورد متناسباً نابرابر با موارد نابرابر» خواهیم گفت X به نحو عادلانه مستحق ۰/۲ درصد و Y مستحق ۰/۴ درصد از ارزش کمی قابل توزیع است. این کار را با دیگر معیارها می‌توان انجام داد، هر چند در برخی موارد کاری بسیار پیچیده خواهد بود. از این رو اگر بگوییم منفعت عمومی معیار مناسب توزیع در بحث از عدالت است و اگر آن را بر فرد X اعمال کنیم خواهیم دید که او به ۱ درصد ارزش کمی قابل توزیع مستحق خواهد بود، بدین معنا که فرد X از درجه‌ای از یک ویژگی خاص برخوردار است که اگر یک درصد از کل ارزش مذکور به او داده شود، منفعت عمومی بیش از هر دو موردی که کم‌تر یا بیش‌تر از ۱ درصد به او بدهیم تأمین می‌شود.

به دیگر سخن، معیارهای بالا پایه‌ای است برای درجه‌بندی افراد به منظور تعیین ادعاهای توزیعی نسبی آنان به آزادی/اموال به طوری که نوع خاصی از مناسبات را به نحو حداکثری محقق سازد. این معیارها به لحاظ کارکردی برخورداری متفاوت از ویژگی‌های شخصی خاص را با حصول پاره‌ای از اهداف مرتبط می‌سازند. بنابراین ربط دادن اصل شکلی عدالت به معیار توزیعی «نیاز» به معنای این ادعا است که آن نوع توزیع

آزادی/ اموال که از همه بیش تر «نیاز»ها را برطرف می کند، یک توزیع عادلانه است؛ یا آن نوع توزیع آزادی/ اموال که بهتر از همه منفعت عمومی را گسترش می دهد یک توزیع عادلانه است؛ یا آن نوع توزیع آزادی/ اموال که بالاترین سطح تولید را تضمین می کند، یک توزیع عادلانه است؛ یا آن نوع توزیع آزادی/ اموال که با مقررات مندرج در قوانین موضوعه جاری منطبق است، یک توزیع عادلانه است.

حال چیز عجیبی در مورد این نوع ساختارهای توزیع عادلانه وجود دارد و برای کشف آن لازم نیست راه خیلی دوری برویم؛ چرا که هر یک از این معیارهای توزیع متضمن یک اصل اخلاقی خاص است. هر یک از آنها پیشنهاد می کند آزادی/ اموال را طوری تقسیم کنیم تا نوع خاصی از مناسبات که «خوب» پنداشته می شود محقق گردد. نبود «نیاز» خوب است و افعال کاهش دهنده «نیاز»، افعال خوبی هستند. یک منفعت عمومی والا و مستقر خوب است و اعمالی که آن را گسترش می دهند، خوبند. سطح بالای تولید خوب است و اعمال بالا برنده تولید، خوب هستند. نبود جرائم قانونی خوب است و افعالی که منطبق با قوانین موضوعه انجام می شوند، خوبند. این معیارها هر کدام یک ارزش خاص را نشان می دهند و اتخاذ آنها به عنوان ملاک توزیع آزادی متضمن تأیید یک اصل اخلاقی خاص است، اصلی که تعیین کننده نوع عمل خوب است. آزادی/ اموال طبق ظرفیت های متفاوت افراد در انجام آن اعمال خوب، باید میان آنان توزیع گردد. هر یک از این معیارها مستلزم این است که میزان سهم عادلانه فرد از آزادی با حدی که آزادی او، وی را به عمل منطبق با یک معیار اخلاقی خاص قادر می سازد، تعیین گردد. برای مثال اتخاذ معیار «نیاز» مستلزم این است که اگر اعمال دو نفر در تزامن با یکدیگر قرار گرفته اند، آزادی عمل در آن مورد به موجب عدالت متعلق به طرفی باشد که عمل او به نحو بهتری از نیاز می کاهد.

اما همان طور که پیش تر دیدیم هیچ اصل اخلاقی خاصی منطقاً توانایی حل تراحمات عملی میان اشخاص را ندارد. حال از آن جا که حل آن تراحمات به نوبه خود باید بر پاسخی که به سؤال «توزیع آزادی» می دهیم، مبتنی گردد (اگر اساساً بخواهد بر چیزی مبتنی گردد) نمی توانیم مبنایی را انتخاب کنیم که متضمن تأیید یک اصل اخلاقی خاص به عنوان معیار

توزیع آزادی باشد (که به نوبه خود معیار عدالت است). این معیارها و قضاوت‌های توزیعی ناشی از آن‌ها در حقیقت اصول ناظم اخلاقی هستند. این معیارها آزادی و عدم آزادی انجام فعل را براساس ارزش نسبی اخلاقی دو عمل متزاحم تعیین می‌کنند. از این رو معیارهای مذکور نمی‌توانند نزد طرفین تراحم عملی از اعتبار ارزشی برخوردار باشند، زیرا هیچ اصل واحد اخلاقی که بتواند تعیین کننده تقدم اخلاقی یکی از دو رفتار متقابلاً متعارض طرفین باشد، مورد قبول آن‌ها نیست. اگر طرفین می‌توانستند بر چنین اصل یا اولویت‌بندی‌ای توافق کنند، سؤال «چه کسی باید در این مورد آزادی عمل داشته باشد؟» هرگز پیش نمی‌آمد و ملاحظات مربوط به عدالت و حق موضوعیت نمی‌یافت. اگر طرفین با تعیین تمامی واقعیات در خصوص اولویت اخلاقی اعمالشان به توافق می‌رسیدند، عدالت، یعنی قاعده چگونگی توزیع آزادی شخصی، موضوعیت نمی‌یافت.

مسأله عدالت اساساً زمانی مطرح می‌شود که توافق اخلاقی، یعنی توافق بر این که کدام عمل در یک شرایط معین عملی خوب است وجود ندارد و افرادی که تعهدات اخلاقی متضاد دارند به لحاظ فیزیکی در معرض ایجاد مانع در مقابل انجام تکالیف یکدیگر هستند. ایده عدالت دقیقاً به این دلیل معنا می‌یابد که به درستی فرض می‌شود که چنین توافقی ضرورتاً به دست نمی‌آید و به درستی فرض می‌شود که ایجاد چنین مانعی اصلاً غیرممکن نیست. اگر اختلاف اخلاقی غیرممکن بود مسأله عدالت هرگز مطرح نمی‌شد. در این صورت هرگز نمی‌پرسیدیم در یک موقعیت خاص تراحم، چه کسی باید آزادی عمل داشته باشد، زیرا در مورد این که کدام یک از دو عمل متزاحم باید اجرا شود و کدام یک باید ترک گردد ضرورتاً توافق وجود دارد. از آنجا که چنین توافقی می‌تواند وجود نداشته باشد و غالباً وجود ندارد، بنابراین از عدالت و این که چه کسی باید حق یا آزادی عمل داشته باشد، سؤال می‌کنیم. حال اگر معنای عدالت این است، نمی‌توان گفت فهم حقیقی از عدالت آن است که متضمن فرض یک چنین توافق اخلاقی‌ای باشد، زیرا صدق مفاد آن فرض [یعنی با وجود یک توافق اخلاقی]، نه تنها عدالت زائد بلکه کاملاً بی‌معنا می‌گردد. با این حال معیارهای گوناگون توزیع که در بالا آمد به تحقیق، عدم وجود ضروری اختلاف



اخلاقی را فرض می‌گیرند و از این رو به نظر من ربطی به اقتضائات توزیع عدالت ندارند و به هیچ وجه از نوع مفاهیمی نیستند که اساساً با توزیع آزادی شخصی سروکار داشته باشند.<sup>۱</sup> چه باید کرد؟ به نظر می‌رسد هیچ یک از معیارهای درجه‌بندی افراد نمی‌تواند منطقاً مکمل اصل شکلی عدالت باشد، چرا که این کار مستلزم فرض گرفتن چیزی است که اصل شکلی مزبور را زائد می‌سازد و اصطلاح «عدالت» و «حق» را بی‌معنا می‌گرداند. اگر این معیارهای تکمیلی منطقاً نمی‌توانند به اجرای شکلی عدالت کمک کنند، پس این اصل چگونه اعمال می‌شود؟ اجازه دهید دوباره ببینیم این معیارها باید چه نقشی بازی کنند. فرض بر این است که آن‌ها معیاری برای درجه‌بندی افراد به منظور تعیین درجه شباهت و تفاوت یا برابری یا نابرابری آن‌ها را فراهم می‌آورند. به هر حال این یک ادعای تکراری بی‌معنا است که بگوییم همه افراد با هم متفاوتند. وظیفه معیار درجه‌بندی کننده این است که به ما بگوید آن‌ها از چه جهت و تا چه حد با هم متفاوت هستند. اما هیچ معیار درجه‌بندی کننده‌ای را منطقاً نمی‌توان قادر به تعیین اقتضائات توزیعی عدالت دانست. بنابراین منطقاً نمی‌توان به منظور تعیین اقتضائات توزیعی عدالت، افراد را از یک جهت خاص متفاوت دانست. اما اگر آن‌ها را نتوان از یک جهت خاص متفاوت دانست پس باید همگی از یک جهت مشابه باشند. اما اگر همگی مشابهند، اصل شکلی عدالت ایجاب می‌کند که رفتار مشابه یا برابر با آن‌ها داشته باشیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 رمال جامع علوم انسانی

۱. ا.ج.ال.ای. هارت در مقاله:

"Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, pp. 175-91,

به روشی مشابه استدلال کرده است که «در گفتمان اخلاقی، کارکرد ویژه جملات زیر که باید متضمن معنای حق باشند - «حق به ... دارم»، «تو حق به ... نداری»، «چه حقی به ... داری؟» - این است که با مداخله در آزادی یکدیگر یا با ادعاهای مربوط به مداخله، ربط می‌یابد، یک نوع ارزیابی یا نقد ارزشی که به طور خاص مناسب مداخله در آزادی است و اساساً با نقد اخلاقی افعال که با عباراتی چون «درست»، «غلط»، «خوب» و «بد» بیان می‌شوند، فرق دارد، ص ۱۸۹.

اصل شکلی عدالت فی نفسه مقتضی این است که سهم توزیعی هر فرد با سهم فرد دیگر برابر باشد. عدالت ایجاب می کند هر فرد میزان برابری از آزادی یا اموال را داشته باشد. بر این اساس، تز من این است که مفهوم عدالت مستلزم برابری توزیع میان افراد است.

### بخش سوم

اجازه دهید دو اعتراض ممکن به ادعای بالا را بررسی کنیم. ممکن است کسی بگوید اگر هیچ معیار درجه بندی کننده ای منطقی پذیرفته نیست پس دلیلی برای مشابه گرفتن افراد به جای متفاوت گرفتن آن‌ها وجود ندارد. برای پاسخ مناسب به این اعتراض اصل «تیغ اوکام»<sup>۱</sup> را به کار می بندیم. اگر باید تئوری عدالت داشته باشیم و اگر باید از توزیع آزادی‌های فعل و ترک فعل بر اساس یک قاعده قابل قبول (گرچه نه ضرورتاً پذیرفته شده) سخن بگوییم، آن قاعده نمی تواند چیزی را صادق فرض کند که ادعاها را بی معنا می سازد. حال اگر آن قاعده به این معنا باشد که میان افراد می تواند تفاوت‌های مربوط وجود داشته باشد، با این وجود نمی توان این قاعده را بدون داشتن اصل یا گزاره ای که «جهت» تفاوت‌های مزبور را مشخص کند، به کار برد. اما چنین اصل یا گزاره ای باید متضمن یک اصل اخلاقی خاص باشد و از این رو نباید بتواند جزئی از مفهوم قاعده توزیع کننده آزادی قرار بگیرد، چرا که اگر چنین اصلی با مقبولیت همگانی وجود داشته باشد دیگر نیازی به قاعده توزیع کننده آزادی نیست. از طرف دیگر اگر قاعده ما مفید این معنا باشد که همه افراد از جهت واحد شبیهند، بلافاصله اعمال می گردد و دیگر نیازی به گزاره یا اصل دیگری برای تعیین جهت شباهت نیست و منطقی نیازی به یک اصل اخلاقی خاص جهت عملی ساختن توزیع نخواهد بود. بنابراین اگر قرار باشد مفهوم عدالت را به کار ببریم، به نظر می رسد مجبوریم اخطار اوکام را در نظر بگیریم که «بیهوده است اگر آنچه را که می توانیم با عناصر کم تر انجام دهیم با عناصر بیش تر انجام دهیم» به ویژه اگر آن «عناصر بیش تر»

1. Occam's razor.

بالاجبار شامل یک اصل اخلاقی باشد که به لحاظ ارزشی در امر توزیع آزادی بی اعتبار است.

اعتراض دوم به نتیجه گیری من ممکن است این باشد که توزیع برابر خود متضمن یک اصل خاص اخلاقی است و قادر به ارائه معیار توزیع عادلانه نیست، همان طور که معیارهای پیشین چنین توانی نداشتند؛ اما این اعتراض برخفاست. در مورد دیگر معیارها توزیع آزادی/ اموال باید ابزار تأمین یک موقعیت ارزشی معین قرار گیرد. طرفداران آن معیارها بر این ادعا هستند که آن نوع توزیع آزادی، عادلانه است که احتمال انجام حداکثری اعمالی را که به وجود آورنده امر خوب هستند، تسهیل می کند - امر خوب می تواند رفع نیاز، تأمین منافع عمومی والا، سطح بالای تولید یا از این قبیل باشد. اما کدام نوع عمل با یک توزیع برابر آزادی به نحو حداکثری قابل اجرا است؟ کدام اصل اخلاقی با معیار توزیع برابر، به نحو همگانی معتبر فرض شده است؟ تا آن جا که من می دانم، هیچ اصل اخلاقی. ادعای وجوب توزیع برابر آزادی به هیچ وجه به معنای مشخص کردن عملی نیست که آزادی باید برای آن استفاده شود یا برای تعیین موقعیتی خاص نیست که اعمال ارادی باید به آن معطوف گردند. معیار «توزیع برابر» مستلزم هیچ اصل اخلاقی خاص نیست و متضمن هیچ قضاوت ارزشی معین نیست، بلکه مستقیماً از اصل شکلی عدالت قابل استنتاج است. برای همین است که به تنهایی یک اصل عادلانه است.

باری، می توان پرسید چرا باید عدالت ورزید. این تاحدی شبیه این است که پرسیم چرا باید اخلاقی بود. این پرسش ها پاسخ ندارند. در مورد دوم فقط می توانیم بگوییم اگر کسی بخواهد به نحو معنادار درباره وجوب یک فعل در شرایطی خاص سخن بگوید باید این را بپذیرد که هر فعل مشابه دیگر در همان شرایط واجب است. همین طور اگر کسی بخواهد به نحو معنادار از میزان استحقاق آزادی یک فرد در مقابل دیگران سخن بگوید باید بپذیرد که هر فردی در مقابل دیگران مستحق همان میزان از آزادی است. این تلازم فقط با قبول عادلانه بودن «توزیع برابر» به دست می آید. به تعبیر کانت یک عمل می تواند در سطح عدالت درست، اما در سطح اخلاق غلط باشد. عکس آن نیز صادق است. فقط در

صورتی که معیار توزیع عادلانه آزادی نگوید از آزادی برای انجام چه نوع عملی باید استفاده کرد و فقط اگر سهم عادلانه فرد از آزادی منوط به نوع عملی نباشد که او انجام می‌دهد، در این صورت است که گزاره «فرد باید حق انجام A را داشته باشد حتی اگر A غلط باشد»، می‌تواند با معنا باشد. تنها معیاری که این شرط را تأمین می‌کند معیار توزیع برابر است.

نمی‌خواهم بگویم که مانند اصل جهان شمولی، اصل عدالت یا آزادی برابر نیز یک قاعده کاملاً شکلی در گفتمان ارزشی است. دومی یک قاعده ماهوی رفتار است حال آن‌که اولی این چنین نیست. اما اصل عدالت یا آزادی برابر، یک «قاعده ماهوی رفتار است که منطقاً منحصر به فرد است»<sup>۱</sup>. تفاوت شکلی اصل عدالت با دیگر قواعد اخلاقی در این حقیقت نهفته است که نقیض آن معنا ندارد حال آن‌که نقیض قواعد اخلاقی با معنا است. برای نمونه در حالی که می‌توان به نحو معنادار یک عمل غیر خیرخواهانه را به دلیل غیرخیرخواهانه بودن تأیید کرد، یعنی می‌توان به یک نظام اخلاقی اعتقاد داشت که عمل فوق را تأیید می‌کند، اما نمی‌توان یک عمل ناعادلانه را به دلیل ناعادلانه بودن تأیید کرد؛ زیرا صرف نظر از این‌که ارزش‌های اخلاقی فرد چیست، معنا ندارد میزان بیش‌تری از آزادی را نسبت به دیگران برای خود ادعا کند (و خودداری متناسب با آن را برای دیگری)، چرا که ادعای آزادی برای خود و در نتیجه ترک فعل از جانب دیگران، منطقاً متضمن اختلاف اشخاص بر سر ارزش‌ها یا اصول اخلاقی است و در نتیجه در صورت تبدیل به یک اصل جهان شمول و همگانی باید مستلزم این باشد که «هرکس مستحق آزادی بیش‌تری نسبت به دیگران است». این سخن بی‌معنا است.

شایان ذکر است که بار ایدئولوژیک تئوری عدالت مطرح شده در این مقاله کاملاً حداقلی است. تحلیل بالا از عدالت به اعتقاد من کاملاً یک تحلیل شکلی است. اگر بخواهیم عادلانه بودن نظام‌های اجتماعی و سیاسی خاصی را از این تحلیل بیرون بکشیم،

1. logically unique substantive rule for conduct.

باید انواع مختلف قضاوت‌های غیراخلاقی<sup>۱</sup> را به آن تحلیل اضافه کنیم. این قضاوت‌ها درباره موضوعاتی از این قبیل هستند: کدام نوع موجودات را باید فاعلان اخلاقی به شمار آورد<sup>۲</sup> و آیا عناصر مختلف فیزیکی موجود در قلمرو توزیع را باید بی‌نهایت قابل تقسیم یا درنهایت قابل دسترس بدانیم. فقط با ارائه قضاوت‌های ماهوی در مورد این موضوعات و درآمیختن آن با اقتضانات بیان شده عدالت می‌توانیم بگوییم آیا یک جامعه خاص عادلانه است، یا بگوییم آیا ارتباط میان جوامع خاص عادلانه است یا نه.

در آخر باید اضافه کنم هیچ یک از نکاتی که درباره عدالت گفتم بدین معنا نیست که توزیع برابر آزادی/اموال، ضرورتاً تنها مطلوب یک جامعه است که باید پیگیری شود. لازم به ذکر نیست که می‌توان برخی از مسائل حاد اجتماعی را یافت که برای رفع آن‌ها باید یک نظام قانونی توزیع را در آن موارد اجرا کرد حتی اگر یک نظام نابرابر باشد. اما آنچه در این ارتباط باید گفت این است که اگر درباره توزیع در ارتباط با چنین مسائلی اختلاف نظر اخلاقی وجود داشته باشد، در این صورت نهادهای حقوقی یک نظام توزیع نابرابر ضرورتاً دربرگیرنده عنصر زور و اجبار افراد توسط دیگران است، در حالی که نهاد توزیع برابر نیاز ندارد این گونه باشد. در حقیقت اگر اصطلاح «زور و اجبار»<sup>۳</sup> به معنای انقیاد قهرآمیز اهداف و ارزش‌های برخی نسبت به برخی دیگر باشد، نهاد حقوقی نابرابر یک نهاد زور مدار است، حال آن‌که نهاد حقوقی نظام برابری نمی‌تواند زور مدار باشد. به علاوه، اگر میان افراد جامعه در مورد مسأله توزیع، اجماع اخلاقی وجود داشته باشد دلیلی وجود ندارد

۱. Non-moral: غیراخلاقی و نه ضد اخلاقی. م.

۲. قضاوت درباره این که چه کسی (چه نوع موجوداتی) باید فاعل اخلاقی به شمار آید، خود یک قضاوت اخلاقی نیست. قضاوت‌های اخلاقی قضاوت‌هایی هستند که قابل تسری به همه فاعلان اخلاقی هستند ولی بر دیگر موجودات اعمال نمی‌شوند. بنابراین معنا نمی‌دهد بگوییم قضاوت درباره این که چه کسی یک فاعل اخلاقی است، خود یک قضاوت اخلاقی است. این قضاوت بر چه کسی اعمال می‌شود؟ نگاه کنید به مقاله من تحت عنوان:

"Moral Agent", in Mind LXXXII, No 325, 1973.

3. Coercion.

که افراد موجود در این نظام حقوقی که با توزیع برابر شروع کرده اقداماتی نکنند که نتیجه مورد نظر یک نظام توزیع نابرابر آزادی/ اموال را فراهم می‌آورد.<sup>۱</sup>

به هر حال، این مقاله فقط به موضوع چستی عدالت پرداخته است و به این پرداخته که آیا لوازم و پیامدهای عدالت مستحق توجه بیش تری از اقتضائات مربوط به منافع شخصی، نوع دوستی یا عدم اجبار دیگران توسط عده‌ای دیگر است. آنچه در این مقاله پذیرفته‌ام این است که در یک جامعه متشکل از افرادی که اهداف یا ارزش‌های آن‌ها متفاوت یا حتی متضاد است و افعال آنان می‌تواند متقابلاً متزاحم واقع شود، تنها «اصل عدالت» به عنوان زمینه تعیین راه‌حل‌های قابل قبول برای تراحمات عملی، منطقاً قابل انکار نیست. نزد چنین جامعه‌ای توزیع برابر آزادی/ اموال به عنوان شرط تکلیف عمومی سیاسی، منطقاً قابل انکار نیست.<sup>۲</sup>



۱. یعنی افراد می‌توانند در یک نظام توزیع برابر، حق‌های خود را طوری به کار برند که منجر به یک نظام نابرابر گردد. این را دیگر نمی‌توان تفسیر کرد چرا که نتیجه فعل آزاد و عادلانه افراد بوده است. م.
۲. این مقاله تکامل یافته مقاله‌ای است که در سمینار ارشد تئوری سیاسی در منچستر و در کنفرانس اندیشه سیاسی در آکسفورد (ژانویه ۱۹۷۱) خواندم. و مدار شرکت کنندگان در آن کنفرانس و همچنین همکارانم در گروه علوم سیاسی و فلسفه دانشگاه منچستر به خاطر پیشنهادها و انتقادات گوناگون و مفیدشان هستم.