

محمدحسین عرفان منش  
مبحث اول: تبیین نظریه عدالت

راولز در کتاب «نظریه‌های در باب عدالت» (۱) ۲. موفقه نظریه بسیار پیچیده‌اش را توصیف کرده است. این ۲ موفقه، «نظریه خیرهای اساسی» و «استدلال در باره موقیعت اولیه» است. راولز، این تصور «هایک» را که همه تحلیل‌های خیر، هدفمند است و بنابراین، منافع‌های لاینحل در اهداف انسانی را در بر دارد، مردود می‌شمارد. در مقابل، او مدعی است که می‌توان از خیرهای اساسی، تعریفی ارائه کرد که جدا از نظریه‌های خالص خیر اثر نامطلوب همگان بوده، بر تصور خاصی از ماهیت انسانی، مبتنی نباشد.  
راولز برای تبیین مشکل مورد بحث شیوه‌ای را به کار می‌برد که «نظریه اجمالی خیر»

نامیده می‌شود. هر انسانی عقلی دارای نظریه‌ای «مبسوط یا مفصل» (The thick or developed theory of good) در باب خیر است. به معنی دارای طرح خاصی در زندگی است و نسبت به اینکه می‌خواهد چه باشد یا چه چیزی تحصیل کند یا ماهیت شخصیت و اهدافش چیست نیز تصویر آینده خاصی دارد. این گونه طرح‌ها در جامعه‌ای که کثرت گراست، گوناگون و غیر قابل قیاس است ولی بر خلاف تصویر «هایک»، این بدین معنا نیست که در جامعه‌ای که از نظر اخلاقی کمالاً کثرت گراست نمی‌توان از برخی خیرها، تحلیلی مورد اتفاق داشته این توافق بر چیزی است که راولز آن را «نظریه خیر» می‌نامد. نظریه‌ای که شامل دسته‌ای از خیرهاست که هر انسان عقلی - بدون توجه به مشخصات

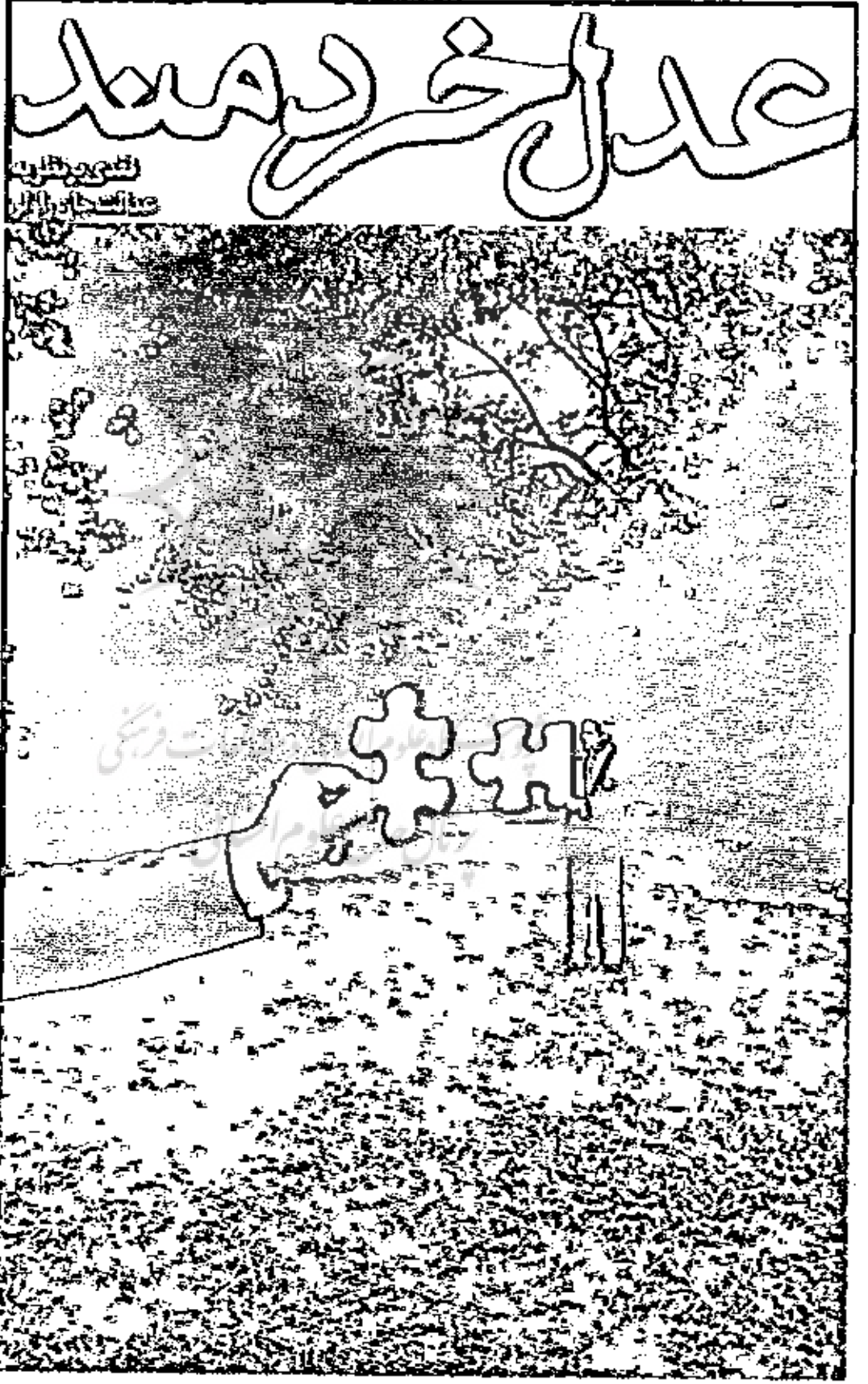
طرح زندگی، به منظور طرح زندگی‌اش، به منظور طرح‌ریزی و اجرای آن بدین نیاز دارد. خیرهای اساسی، اموری است که گمان می‌رود هر انسان عقلی بنا بر فتنظر از خواسته‌هایش طالب آنهاست. با قطع نظر از جزئیات طرح‌های خردمندانه یک فرد مسلم است که خیرهایی وجود دارد که هر انسان عقلی بیشتر طالب آنهاست.  
راولز سپس می‌افزاید: هر طرح خردمندانه یک فرد، هدفی نهایی دارد. پس این حال، انجام دادن هر طرح به برخی خیرهای اساسی - اجتماع از عقلانی و اجتماعی - نیازمند است. طاعت تفاوت طرح‌ها متفاوت بودن توانمندی‌ها، شرایط و خواسته‌های فردی است. ولی مجموعه اهداف یک فرد - هر چه باشد - خیرهای اساسی ابزار لازم به شمار می‌رود» (۲)

خیرهای اساسی، ابزاری لازم برای پیشبرد هر نظریه «مبسوط» از خیر (طرحی خاصی از زندگی) است. اگر چه ممکن است طرح‌های زندگی از اصل متفاوت باشد، این تفاوت به لحاظ شرایط لازم برای طرح‌ریزی و اجرای این طرح‌ها نیست. یعنی می‌توانیم از خیرهای اساسی که باید در جامعه توزیع شود، تعریفی ارائه کنیم که نسبت به اهداف خاص انسان، «به طرف» (Natural) باشد. زیرا خیرهای اساسی نسبت به تحقق همه این اهداف یکسان است. ولی سؤال این است که راولز چه چیزهایی را خیرهای اساسی می‌داند. به عقیده وی، خیرهای اساسی بر حقوق (Rights)، آزادی‌ها (Liberties)، فرصت‌ها (opportunities)، توانمندی‌ها (Powers)، درآمد و ثروت (Income and wealth)، احساس عزت نفس (A sense of one's own worth) مشتمل است. حقوق و آزادی‌ها شرایط لازم برای تعقیب هر تصویری از خیر به شمار می‌روند. زیرا بدون انواع آزادی‌های تضمین‌شده توسط «حقوق اساسی» فرد در جامعه در موقعیتی نیست که بتواند نظریه خاصی خیر خود را دنبال کند. (و این مطلبی است که مورد اتفاق راولز و هایک است.)

همچنین فرد بدون منبع مادی قادر نیست طرح زندگی‌اش را عملی کند. چنان که بدون احساس عزت نفس نیز هر طرحی برای زندگی بی معنا و هر نظریه‌ای از خیر بی ارزش است. از این رو، راولز باور دارد که از مفصلی نجات یافته که هایک بدان گرفتار بود زیرا راولز باید اکنون بیان کند که هر ای توزیع خیرهای اساسی، چگونه امکان دارد که به سلاک و اصلی بی طرف وجود داشته باشد؟ بی تردید پیروان هایک استدلال خواهند کرد که هر اصل خاصی برای توزیع یا عدالت اجتماعی، بر نظریه خاصی از خیر، مثل «حقیق» (Desert) مبتنی بوده و ناقص اصل بی طرفی یک دولت لیبرال در جهان این اصول است» (۳)

پس راولز به این مسئله ما را به چینه دوم نظریه‌اش رهنمون می‌کند که به بحث «نظریه قراردادی از موقیعت اولیه و حدیث» (Contracting Conception of the origina Position and the veil of Ignorance) معروف است.

عملکرد این نظریه برای توزیع منصفانه خیرهای اساسی، ارائه تحلیلی است که به نوبه خود به نظریه خاصی از خیر وابسته نباشد. راولز برای انجام این کار، شیوه فرضی انتخاب اجتماعی را ترسیم می‌کند.  
لو به تامل روی این نکته تاکید می‌کند که چه نوع اصلی برای توزیع خیرهای اساسی، مورد اتفاق کسانی قرار خواهد گرفت که از لحاظ اخلاقی، در وضعیتی یکسان و دارای استعداد و عقل هستند ولی از نظریه خاصی خبرشان و از آن دست از توانمندی‌های ذهنی و جسمانی که ممکن است در پیشبرد منافع گروه خاصی از انسان‌ها نقش اساسی داشته باشد غافلند. برای نمونه، اگر تا حدی نوع دوست باشیم - که به عقیده راولز هستیم - و بدینم که از بهره‌های هوشی بالایی برخورداریم، قهراً در انتخاب شیوه خاصی برای توزیع خیرهای اساسی از شیوه‌های حمایت می‌کنیم که برای دیگران نیز مثل خودمان مجال بیشتری برای زندگی فراهم کند.  
از این رو، لازم است بی طرفی آن است که این انتخاب باید از سوی افرادی عاقل و در فرض و شرایطی صورت گیرد که در آن شرایط، این افراد از ارزش‌ها و ویژگی‌های فردی بی اطلاعند. با این وضع از چینی خیرهای اساسی، مطلع و با کلیات روان‌شناسی انسانی و جامعه‌شناسی نیز آشنایند. با تعمیم این شرایط بر «شیوه فرضی»، هم مقتضیات بی طرفی برآورده می‌شود و هم انتخابی



# عدالت خیرمند

تعمیر نظریه  
عدالت خیرمند



بنابراین چه گزیده‌هایی انتخاب می‌شود؟  
 از دیدگاه راولز، پاسخ این پرسش، دارای ۲ بخش است: بخش اول، توافق است بر آزادی نسبی و بسیار گسترده، به گونه‌ای که هر فرد برای اجزای طرح زندگی‌اش - هر چه باشد - بیشترین فرصت را دارد مشروط به اینکه آزادی وی، نقض آزادی مشابه دیگران نباشد. این همان نکته مورد اتفاق راولز و هابک است ولی اختلافشان نسبت به بخش دوم، انتخابی است که در موقعیت فرضی صورت می‌گیرد و به نام «اصل نابرابری» (Difference Principle) معروف راولز است. این اصل مدعی است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی یا به تعبیر دیگر نابرابری‌های درآمد، ثروت و موقعیت تنها در صورتی منصفانه است که به نفع محروم‌ترین افراد جامعه بوده و به موقعیت‌هایی مربوط باشد که می‌توان با ایجاد نهایت برابری در فرصت‌ها این موقعیت‌ها را تعدیل کرد پس نابرابری منابع تنها در صورتی مشروع است که به نفع محروم‌ترین افراد جامعه باشد به گونه‌ای که اگر نسبت به سطحی از نابرابری بر برابری بیفزاییم در اصل وضعیت آنان بدتر شود (۲).

اصل نابرابری برای راولز، این امکان را نیز فراهم می‌کند که نوع خیرهای اساسی نامبرده و ارزشیابی کند زیرا تنها تشخیص این نوع خیرها کافی نیست بلکه باید آنها را به گونه‌ای ارزشیابی کرد، توزیع مساوی خیرهایی که به آزادی‌ها و حقوق معنی مربوط است کلاما امکان‌پذیر است زیرا وظایفی که در قبال این نوع خیرها وجود دارد سلبی (عدم مناخله) است به تعبیر دقیق‌تر، کمبود این نوع خیرها تصور نیست زیرا وظایفی که در برابر آنها وجود دارد همان خودداری از عمل است بدین ترتیب این نوع خیرهای اساسی نباید با سایر انواع خیر مقایسه شود ولی قضیه در مورد درآمد و ثروت که به وضوح متغیرند، متفاوت است از دیدگاه راولز، شیوه ارزشیابی این نوع خیرها «اصل نابرابری» فراهم می‌کند. ملاک ارزشیابی در این مورد، جایگاه محروم‌ترین قشر جامعه و توزیع درآمد و ثروت است که وضعیت آنان را بیشتر بهبود بخشد از این روی ارزشیابی این نوع خیرها بر اساس مجموعه‌ای از آنها به عمل می‌آید که یک فرد عاقل و نماینده قشر ثروتمند جامعه آن را ترجیح می‌دهد.

نسبت به انجام راهبرد راولز، آنچه نقش محوری دارد، این است که انتخاب بر اساس تامل عقلانی محض بوده و نیاید در برگیرنده هیچ گونه پیش‌داوری در باب برداشتی از خیر باشد که به محروم‌ترین افراد جامعه ارزش اخلاقی خاصی اعطا می‌کند. همچنین آنچه نقش محوری دارد، این است که این نظریه، ایده خاصی از «کنجیز» را پیش‌فرضی قرار ندهد. بنابراین چگونگی می‌توان از طریق پارامیترهای تاملات عقلانی محض و غیر اخلاقی، به این صورت دست یافت؟

پاسخ، نسبت به اصل اول روشن است اگر همه افراد به طور یکسان آزاد نباشند تا بتوانند نظریه خیر خاص خودشان را دنبال کنند هیچ کس در موقعیت اولیه و ورای حجاب جهل، اطلاعاتی نخواهد داشت که بتواند نظریه خیر خاص خود را - هر نظریه‌ای که باشد - دنبال کند ولی توجیه اصل دوم، پیچیده و جانشانگیزتر است و بر دیدگاه خاصی در باب تصمیم‌گیری هنگام شک و تردید (Decision - Making in Uncertainty) مبتنی است. ایده حجاب جهل نه تنها نسبت به نظریه‌های همسوط یا اساسی خبری، بی‌طرفی را تضمین می‌کند بلکه در انتخاب‌های صورت گرفته زمینه نوعی شک و تردید اساسی را نیز فراهم

می‌کند زیرا تصمیم‌گیران از ویژگی‌های اساسی‌شان غافل‌اند و پیشاپیش از این مطلب نیز آگاهی ندارند که آیا در «بخت‌آزمایی ژنتیک» (Genetic Lottery) برای توزیع امکانات ذهنی و جسمی، با مزایای محیط مساعده خانوادگی، از امتیازی برخوردار هستند یا خیر (۵).

راولز مدعی است که هر تئوری در این موقعیت که نمی‌تواند منابع اقتصادی و اجتماعی بر فرصتهای زندگی وی چه تأثیری می‌گذارد، را همبرد حداکثری (Maximin Strategy) را اتخاذ می‌کند. به عبارت دیگر، افرادی که در موقعیت اولیه هستند اصولی را برای توزیع برمی‌گزینند که حافظ موقعیت و جایگاه محروم‌ترین افراد جامعه باشد بدین ترتیب بدون توجه به تصور یک شخص در باب خیر و محرومیتی که ممکن است از ناحیه موقعیت و پیشینه خانوادگی‌اش داشته باشد، جایگاهش مورد حمایت قرار می‌گیرد. بنابراین استدلالی که درباره اصل دوم (اصل نابرابری) وجود دارد این است که این اصل، جایگاه محروم‌ترین افراد جامعه را حفظ می‌کند زیرا رفاه آنان ملاکی را به دست می‌دهد که بر اساس آن، مشروعیت هر گونه نابرابری باید ارزیابی شود پس اگر بناست نابرابری‌هایی

**راولز آنچه «هایک» منکر امکان آن بود در ارائه کرد: نظر ریاضی در باب خیرهای اساسی جامعه لیبرال و یک اصل بی‌طرفانه برای توزیع آن**

وجود داشته باشد، میزان و قلمرو آن باید در برابر رفاه محروم‌ترین افراد جامعه و اینکه «آیا انسان از این نابرابری سودی می‌برد یا نه؟» مشخص شود.

بنابراین راولز مدعی است آنچه «هایک» منکر امکان ارائه آن بود، راسی توان ارائه کرده که عبارت است از نظریه‌ای در باب خیرهای اساسی جامعه لیبرال و یک اصل بی‌طرفانه برای توزیع این خیرها. این راهبرد نسبت به نظریه لیبرالی، اهمیت اساسی دارد و بنابراین باید دید که تا چه حد منسجم و قانع‌کننده است.

**مبحث دوم: نقد نظریه راولز**  
 شباهت نسبت به ارزیابی این امر که راولز تا چه اندازه می‌تواند، بر این ادعا پانشاری کند که نظریه وی در باب عدالت میان ایده‌های متفاوتی از خیر بی‌طرف است دو نقد عمده وارد باشد:

**پند اول**  
 نقد اول، این ادعاست که فهرستی که به عنوان فهرست خیرهای اساسی ارائه کرده در واقع جزای پند، چاقب‌دارانه است:

الف) توزیع منافع اقتصادی و اجتماعی مثل درآمد و ثروت بر آزادی کسی که دنبال تحقق طرح خویش از خیر است بی‌تأثیر است، بر اساس این دیدگاه آزادی همان فقدان اجبار مادی است متلا من تنها در صورتی مجبورم که کسی عمدا مرا مجبور کند لذا هنگامی که فقدان وسایل و منابع من، برآیند کارکرد شخص خاصی نبوده - بلکه در اثر عاملی همچون بازار اقتصاد بدون هویت بشری باشد - اجبار، در حق من صدق نمی‌کند همان طور که خواهم دید، این استدلال در نظریه لیبرالی از اهمیت اساسی برخوردار است و می‌تواند برای ایجاد یک شبهه جدی در استعکام این پیش‌فرض راولز که برای تلاش در جهت تسهیل و تکمیل هر طرح زندگی برخوردار از منابع اجتماعی و اقتصادی بسیار ضروری است، ایده‌های بسیار دقیق از آزادی صلبی را به کار برد. (۶)

ب) بعد دوم نقد نخست که با موضوعات عمده

بحث حاضر، بیشتر مناسبت دارد، این ادعای راولز است که خیرهای اساسی برای تحقق هر طرح عقلانی زندگی، لازمی به شمار می‌رود. این نقد عبارت است از اینکه تصور طرح‌هایی از زندگی که به درآمد و ثروت نیازمند نباشند، مانند ره‌نمائی تجریمی و عرفان شرقی، کلاما امکان‌پذیر است. روشن‌ترین نمونه‌های آن، گونه‌های متفاوت از خودگذشتگی و ناپدیدانگاری خیرهای دنیوی است. مشکل این رویکرد، همان بحث که نمونه‌های بی‌ارزش زندگی وجود دارد که با نظر به‌های خاصی از خیر مطابقت دارد که ممکن است برای تحقق آنها به ثروت و درآمد هیچ گونه نیازی نباشد و برخی خیرهای اساسی ممکن است منافع مناسبتی برای توزیع در همه جوامع نباشند. از این روی، خیرهای اساسی میان نظریه‌های اساسی متنوع از خیر، بی‌طرف نیست بلکه در واقع، برای تأمین موقعیت و جایگاه ممتازشان، نظریه‌ای عینی از خیر را به طور ضمنی پیش‌فرض می‌گیرد قبول این مطلب این ادعای راولز را که نظر ریاضی به معنای دقیق کلمه «غایت‌گرایانه» (Teleocratic) نیست، از اعتبار ساقط می‌کند و از آنجا که این نقد نقدی موجه می‌نماید مستلزم آن است که راولز در این تلقی خویش که همه انسان‌های عاقل - قطع نظر از چيستی نظریه خیر آنها - به خیرهایی اساسی نیاز دارند، به خطا رفته است. بدین ترتیب می‌توان استدلال کرد که

ادعای هایک مبنی بر اینکه ما نمی‌توانیم برای توزیع خیرهای اساسی فهرستی بی‌طرفانه ارائه کنیم، ادعایی بی‌جاست ولی این مطلب که هایک نیز در تحلیل خویش از «حق استناد» (Monopoly) به عنوان ممانعی از اجبار، به چنان تحلیلی از این نوع خیرها ملتزم شده، قابل بحث است.

او در کتاب «شریعت آزادی» (The Consitution of Liberty) تلاش می‌کند که اجباری بودن استفاده از حق آزادی را ثابت کند که جزو لوازم زندگی است. اگر بپذیریم که میزان آزادی و این نوع خیرها در رفاه‌های مفهومی وجود دارد (که کمپوبیش کتاب او منکر آن است) و بتوانیم از این خیرها تحلیل خاصی ارائه کنیم، در این صورت اجباری بودن استفاده از حق آزادی معلوم نیست. بنابراین می‌توان گفت که نظریه لیبرالی، حتی در شکل بسیار اساسی آن (در نظریه هایک) نیز باید از برخی نظریه‌های بسیار کلی در باب خیرهای اساسی بهره گیرد و اگر این گونه باشد مطمئنا بدین معناست که بی‌طرفی میان نظریه‌های خیر، صرفاً مبی است و نه مطلق. (۷)

**پند دوم:**  
 نقد دوم، بر تلاشی وارد است که راولز برای ارائه شیوه‌ای عاقلانه و بی‌طرف برای توزیع انجام داده است. بدین معنا که غالباً این گونه استدلال می‌شود که قطع نظر از راهبرد حداکثری که برای حجاب جهل و برای حفظ موقعیت محروم‌ترین افراد جامعه اتخاذ می‌شود، به عقیده راولز، نوعی از عقلانیت بی‌طرفی بر فرض و مستقل از هر نوع تحلیل خاصی از «کنجیز» بشری، ویژگی خاص اساسی و بحث‌گهز «خطرگریزی» (Aversion Risk) انسان را بیشتر مجسم می‌سازد. چرا این مورد، از مواردی نباشد که هنگام انتخاب در ورای حجاب جهل ما را می‌پیماید یا کمترین خطر را برگزینیم و بتوانیم جامعه‌ای با نابرابری بسیار زیاد و برخوردار از امکانات کمتر را ترجیح دهیم و از این روی، چرا این امکان وجود نداشته باشد که من به این تمکد که جزء کسانی باشم که از امتیازات بیشتری برخوردارند و برای

دستیابی به موفقیت بیشتر، خودم را نسبت به کسانی که از امتیازات اندکی برخوردارند بیشتر به مخاطره افکندم؟ هر بیان بری (Brian Barry) در کتاب «نظریه لیبرالی عدالت» این نکته را این گونه شرح داده است: «اگر یک انتخابگر از همه پیامدهای احتمالی انتخاب هر کدام از گزینه‌های چالش‌برانگیز بدتر پیش‌رویش، آگاهی داشته باشد و هرگز از احتمالات نسبی این پیامدها هیچ تصویری نداشته باشد، او از منظر عقلی، صرفاً به بدترین و بدترین پیامد حاصل یک انتخاب می‌اندیشد و از آنجا که وقوع پیامد به طور یکسان محتمل است بدیهی است که در چنین موقعیتی، هر نظریه‌ای که ارزش مورد انتظار را بالا ببرد، مطلوب بوده، این دیگر نظر به‌ها یا پیامدهای کمتر به هیچ وجه مورد توجه نیست ولی باید توجه داشت که این امر، مستلزم «همبرد حداکثری» نیست. این نتیجه‌گیری که در شرایط خاصی به جای خوشبین بودن، بدبین بودن و تنها بدترین پیامدها را در نظر داشتن عاقلانه تر است، نیاز به دلیل خاصی ندارد» (۸).

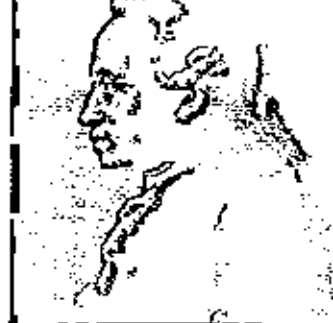
بر اساس این دیدگاه، قطع نظر از راهبرد حداکثری، اگر بناست در چنین موقعیت شک و تردید اساسی، راهبرد عقلانی دقیقی اختیار شود، همانا راهبردی است که با تصور خاصی در ماهیت اساسی (یعنی خطرگریزی انسان) آمیخته است. در این صورت هیچ راهی برای به‌شمار آوردن در «همبرد حداکثری» به عنوان یک روند تصمیم‌گیری که نسبت به ارزش‌ها بی‌طرف است باقی نمی‌ماند.

از دیگر جنبه‌های نظریه راولز که بر مبنای آن در این بحث اهمیت دارد این است که او به هیچ وجه «استحقاق» را به عنوان ملاکی برای عدالت توزیعی قبول ندارد. همان گونه که ملاحظه شد علت رد «استحقاق» نیز مبنی «هایک» آن است که ما نمی‌توانیم در برابر «استحقاق‌ها» اطلاع کافی داشته باشیم و همچنین در سنت‌های متنوع اخلاقی، ایده «استحقاق» متغیر است. به گونه‌ای که در یک جامعه مدرن و پیچیده با مشخصه کثرت‌گرایی، «استحقاق» در حالی که هم متغیر است و هم غایت‌گرایانه، هرگز نمی‌تواند نقطه حاکمیت قانون قرار گیرد.

راولز نیز «استحقاق» را به عنوان ملاکی برای ادعای توزیعی خاص، مورد نقد قرار می‌دهد ولی مبنای نقد وی را مبنای نقد هایک نسبتاً متفاوت است. به نظر هایک، قرار دادن «استحقاق» به عنوان ملاکی برای ادعای توزیعی، این پیش‌فرض را می‌طلبد که فرد به علت برخوردار شدن از استعدادهای برتر که پایه واقعی یک ادعای توزیعی خاص است، می‌تواند مدعی نوعی اعتبار یا مسئولیت باشد. لذا دیدگاه راولز، چنین ادعایی نسبت به امتیاز یا مسئولیت از آن نظر مورد نقد است.

اولاً نسبت به آنچه می‌توان مواهب طبیعی خواند که حاصل بخت‌آزمایی ژنتیک یا توزیع قهری طبیعت است، مسئله مسئولیتی نداریم؛ چنان که نسبت به لحظه نخستین ورود خویش به جامعه (به دنیا آمدن در محیط مساعده خانوادگی) نیز مسئولیتی نداریم. ثانیاً می‌توان به راحتی ادعا کرد که نسبت به آن حسنه از ویژگی‌های مربوط به شخصیت که ما را بر استفاده و بهره‌مندی از مواهب اولیه طبیعی قادر می‌سازد، مسئولیت داریم زیرا به عقیده راولز، «شخصیت» تا حد زیادی به شرایط مساعد خانوادگی و اجتماعی بستگی دارد. به همین سبب فرد نمی‌تواند نسبت به امتیاز خاصی، ادعایی داشته باشد پس یا توجه به اینکه به هیچ وجه روشن نیست که نسبت به چه نوع ویژگی‌های ذهنی و شخصیتی می‌توان ادعای مسئولیت داشت، دعای اخلاقی مبتنی





# عدالت کانتی

فاناز دین پرست

عدالت را می‌توان مفهوم کانونی فلسفه اخلاقی، سیاست و حقوق تلقی کرده به گونه‌ای که در واقع، در ریاضت و شناخت ویژه از عدالت است که انسان‌ها به زندگی، ارزش‌ها و روابط خویش مسلط می‌بخشند. پرسش از عدالت به‌دلیل لبرجمندی و اعتبار آن، پاسخی‌های گوناگونی گرفته است. در این میان، کانت پارادایمی اخلاقی نسبت به فلسفه سیاسی، عدالت را به مثابه اصل قوام‌بخش ارزش آزادی قلمداد کرده است.

## آزادی: خودآیینی عادلانه

خودآیینی، اصل بنیادین فلسفه اخلاق کانت و نقطه عزیمت او در تعریف آزادی است. به باور او، آزادی، چنان‌که خصیصه‌ای از عدالت اراده موجودات زنده است که به وسیله آن، موجود زنده بتواند مستقل از تعیین‌شوندگی توسط علت‌های بیگانه، عمل کند. (کانت، ۱۷۹۷: ۱۰۴) بنابراین آزادی اراده از انگیزشی بیرونی حاصل می‌شود و به این معنا علت خویش است و از هیچ نیروی بیگانه‌ای تمکین نمی‌کند. اگر این خودآیینی اراده آزادی به واسطه ناشروط بودن نسبت به طبیعت و وجود خصیصه‌های عمومی و قطعی است. بدین معناست که اصولاً برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و تحت هر نوع شرایطی معتبر است. کانت، آزادی را برای مفهوم آدمیان، حقی فانی می‌داند که مبنای آن چیزی جز انسانیت فی‌نفسه نیست. آزادی عمل بیرونی نزد کانت، ضمن اینکه ذاتاً چیزی جز تعیین معقول ذات عادل نیست اما از سوی دیگر و در حوزه فلسفه سیاسی، این آزادی اراده هر کس باید با قانون عام آزادی سازگار باشد. در واقع، در گذشته کانت آزادی فقط و فقط یک محدودیت دارد و آن حق دیگران برای آزادی مشابه است. بدیهی است که این قید نیز خود برآمده از مفهوم حق ذاتی آزادی است که در بیرون آن، آزادی تک‌تک ذوات خردمند به‌عنوان فایده‌فی‌نفسه به نحوی برابر و نامرئج نسبت به دیگران تصدع می‌کند. اما تحقق عینی این آزادی، مستزم شرطی است که در واقع آن را تضمین کند و این شرط، عدالت است. کانت عدالت را تعمیم شرعایی می‌داند که تحت آن اراده هر کس بتواند ذیل قانون عام آزادی را برآورد دیگری متحد شود به عبارت بهتر، هر فعلی که با تجسم و تعیین اراده افراد دیگر ذیل قانون عام در هم‌زیستی و سازگاری باشد متصف به وصف عادلانه می‌شود. (کانت، ۱۷۹۷: ۱۱۳)

## کنش آزاد در سپهر عدالت

روشن است که آزادی در معنای کانتی، با توجه به این اصل که «چنان‌که عمل کن که گویی بنام است که آیین رفتار تو به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، همان: ۱۱۳) به گونه‌ای ذاتی ملازم با قانون عام آزادی است چرا که در واقع هر فعل اخلاقی فرد که منبسط از عقل محض عملی است، می‌تواند قانون عام و کلی و بهر هستی تجلی اراده معقول باشد. اما به هر روی، این پرسش

می‌نویسد:

فطرح موقعیت اولیه، ذاتی توان به طوری موجه، نقطه آغازین فلسفه سیاسی قرار داد. این طرح، نیازمند نظریه سیاسی تری است که مبنای آن قرار گیرد. نظریه‌ای که بی‌شک آن باشد که چرا موقعیت اولیه دارای ویژگی‌های خاصی است و همین طور، این حقیقت را توضیح دهد که اگر مردم در موقعیت اولیه به انتخاب اصول خاصی دست زنند چرا این موقعیت آن اصول را به عنوان اصول عدالت مورد تأیید قرار دهد؟ (۱۲)

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که موقعیت اولیه نه تنها پدیدآورنده اصول سیاسی نیست بلکه به نوعی بر اصول دیگری مبتنی است. به عقیده دور کین، اصل مبنای موقعیت اولیه، اصل برابری توجه یا احترام (equality of concern or respect) است. هدف از این طرح که چهل نسبت به توکلندی، مانع و خیر طرف‌های قرارداد را به آن‌ها تحمیل می‌کند این است که «اعمال حق مطابق نسبت به توجه و احترام برابری است که باید مفهوم سیاسی نظریه دقیق را روشن تلقی شود. بدین ترتیب، حق برابری احترام، محصول توافق طرف‌های موجود در موقعیت اولیه نیست بلکه موقعیت اولیه، ترسیم‌کننده طرحی اساسی برای تعیین احترام و توجه برابر است. بنابراین باید به توجه چنین اصلی در این بحث، اهمیت بسیار زیادی داد. از نگاه راولز، این حق در بر تو شخصیت اخلاقی انسان به او داده شده است. شخصیتی که با طرح مسائلی در باب عدالت خودش را آشکار کرده و انسان را از دیگر حیوانات تمایز می‌بخشد» (۱۳)

بنابراین برابری بر نظریه‌ای از شخصیت اخلاقی، یا «شخصیت اخلاقی» انسان مبتنی است ولی راولز این مسئله را به رقم اینکه در نظریه‌اش نقش اساسی دارد در مقام استدلال، به خوبی بیان نکرده است. سوال اساسی مطرح شده در این استدلال، این است که آیا در باب استدلال اخلاقی، تحلیلی که بتوان آن را به عنوان تحلیلی مستقل از ایده اساسی در باب خیر یا نظریه‌ای اساسی از شخصیت قلمداد کرد وجود دارد یا نه.

آیا نظریه پردازان در دوره استدلال عمل اخلاقی (moral agency) که به معنای دقیق کلمه چگونگی هر گز و تشخیص آن در نظام‌های اخلاقی، بنیادی خاص و مستقل است. امکان پذیر است. راولز معتقد است که این امکان وجود دارد و موقعیت اولیه همین قرض را تجسم می‌کند. **پانویس‌ها**

1-John Rawls A theory of justice Cambridge Harvard University press 1971. p.92  
2-rawls theory of justice p.92  
3-برایان مکی، مردان همیشه، ترجمه از فخرالدین، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۲۸۲.  
4-حسین توسلی، مبنای عدالت در نظریه جان راولز، نقد و نظر، سال هجدهم، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷.  
5-مجموعه مقالات، آزادی فرد و قدرت دولت، انتشارات هرمس، چاپ چهارم، ۱۳۷۱، ص ۱۰.  
6-محمدعلی موجه، هر حوی حق و عدالت، نشر گلرنگ، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۳۱۱.  
7-فاناز دین‌پرست و عدالت در نظریه‌های اخلاقی، نشر هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۳۰ و ۳۱.  
8. John Rawls THE LIBERAL THEORY OF JUSTICE the clarendon press 1973 p.71.  
9-کانت، مکتب، ترجمه عدالت، نشر فرهنگ سال هجدهم، شماره دوم، ص ۲۷، ص ۱۵.  
10-حسین بنوری، فلسفه سیاسی جان راولز، انتشارات سیاسی، سال هجدهم، ص ۱۰، ص ۳۶.  
11. B. Rawls anarchic state and utopia blackwell Oxford 1974 P.214.  
12. Rawls what is equality? philosophy and public affairs fall 1981 P.145.  
13-جملاتی حقیقت «اصول عدالت سیاسی» نقد و نظر، بهمن، ص ۲۲.

بر استحقاق منابع را نمی‌توان تأیید کرد. و با دوری بین نکته لازم است که اگر چه بر مبنای اصل برابری، برای وجود نظریه‌ای منطقی وجود دارد (به علاوه این اصل به معنای وجود ترین افراد جامعه بطن، به است که اگر این اصل باشد، وضعیت آنان بدتر می‌شود) ولی این نظریه‌ای بر پایه استحقاق‌های اخلاقی و ارزشمند کسانی که از استعدادهای فوق‌العاده برخوردارند نیست بلکه بیشتر به عنوان مابعداثر است. تا آنکه استعدادهای در جهت منابع عمومی به کار گرفته شده‌اند به عنوان استحقاقی که صاحب استعدادهای درجه‌زیر از دیدگاه اخلاقی، موجب اولیه ثروت‌های طبیعی و پدیدار می‌شود. آن‌ها در اولی زندگی، فطری بوده است (۹)

روشن است که راولز نظریه خویش را از نظر اخلاقی پذیرفته‌اند. نه تلقی می‌کند و مدعی است که این نظریه یکی از نکات مسلم داورهای مورد نظر ماست و بدیهی است که چرا در نظریه‌ای که بنامت نظریه‌های اساسی از طبیعت و شخصیت انسان را مطرح کرده باید این ویژگی وجود داشته باشد ولی استدلال او در این باب، از دو جهت مورد مناقشه است.

۱- نظریه وی در واقع، بر یکی از تحلیل‌های مشخص و بحث‌ناپذیر از ماهیت شخصیت انسان مبتنی است.

۲- نظریه وی با دیدگاه‌های خودش در باره ارزش و عزت نفس انسان به عنوان یکی از خیرهای اولیه و اساسی، نامسازگار است (۱۰) مسائلی که اینجا مطرح است آنست که چه تا حدی روشن است با این حال شرح و بسط آنها می‌باید نیست. اولاً معلوم نیست که «تغایر آزاد» (autonomous choice) توسط افراد در نظریه راولز چه نقشی دارد بدین معنی که تو شیوه انتخاب و شعاعی رشد استعدادهای افراد را محصولی از «طبیعت و تربیت» (Nature and nurture) می‌داند به گفته وی «کسی که می‌خواهد تلاشی انجام دهد تلاش وی از استعدادهای و قابلیت‌های طبیعی و گزیده‌های جانشین پذیر پیش رویش متأثر می‌شود». بدین ترتیب به گونه‌ای که «نوزیک» (Nozick) مدعی است تقریباً هر خصوصیت قابل ملاحظه فرد به تحلیلی توضیحی مربوط می‌شود که بر اساس طبیعت و تربیت به عمل آمده است و نقش عوامل مختار نسبی (Autonomous human agent) که نقطه محوری در سنت لیبرالی تفکر سیاسی است، به حدت زیر سوال می‌رود. به فرض پذیرش آنچه راولز در باب عزت نفس و احساس خودداری به عنوان خیرهای اساسی قائل است، مخالفت با این داور نیز یک دوره آن بسیار سخت است.

با اینکه تصویری سطحی از انسان که پیش فرض و مبنای نظریه راولز است، بتواند با دیدگاهی از شأن و پایگاه انسان منطبق باشد که این تصویر، برای راهنمایی و تجسم آن طراحی شده است، مورد تردید است. (۱۱)

این بدین معنا نیست که تحلیلی راولز از ماهیت شخصیت در ارتباط با عمل قابل دفاع نباشد بلکه تنها بدین معناست که این تحلیلی، تعمیمی بی‌بافتگی است که موجب شک و تردید نسبت به این امر می‌شود که نظریه راولز بر آنکه نظریه‌ای اساسی از ماهیت انسان و پیش فرض قرار دهد، بتواند از همه معضلاتی و مابعداثری که به منظور نجات از آن طرح ریزی شده بود.

گرنی‌نایدی است که اگر در مواردی به هر دلیل یا علت آزادی فرد X- جنبه امکان ذاتی آن - به این منجر شد، که اراده‌اش یا اراده Y بر اساس قانون عام آزادی متحد نشود، چه باید کرد؟

پاسخ این پرسش را باید با تأمل در مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی کانت جست‌وجو کرد. عدالت در معنای کانتی، ذیل قانون عام آزادی زاده می‌شود. عدالت در نظر کانت در واقع تجلی عینی حق است و عدالت به معنای «لزوم حاکمات حقوقی در دست یا مجاز» فهم می‌شود. (اوبن، ۱۳۸۷: ۱۸۷)

عدالت در این معنا شرط تحقق آزادی بیرونی است. به عبارت دیگر، عدالت اراده خودآیین هر فرد فقط و فقط زمانی به عنوان آزادی شناخته می‌شود که با عدالت اراده خود آیین دیگر ذوات خردمند سازگار باشد (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۷۹). باید توجه داشت که عدالت نیز در گذشته کانت عدالت خصلتی صوری دارد و هر واقع، طرف تحقق آزادی است. چرا که معنای عدالت چیزی نیست جز شرط هم‌زیستی و سازگاری تعیین اراده خود و اراده دیگران تحت یک قانون عام عقلی، قانون عامی که در واقع همان امر مطلق و معقول است. اما، سوال اساسی در اینجا چیست؟ مقتضای شرط عدالت است. به عبارت دیگر، حکم عدالت در شرایط نامسازگاری اراده فرد با قانون عام چیست؟

در پاسخ به این پرسش، کانت معتقد است که عدالت، «تجزیه‌ناپذیر استفاده از زور در صورت لزوم برای پاسداری از شرط عدالت است. این زور مداری عادلانه، در واقع ضمن و حافظ حق ذاتی آزادی است. چرا که در واقع از نظر کانت، ظلم (به عنوان امر متضاد عدالت) هر چیزی است که مزاحم آزادی باشد. با چنین رویکردی، کانت معتقد است که در برخی موارد، اعمال زور منتج اعمال ظالمانه شده و از این رو، موجب پدیدایش و فراخی آزادی می‌شود. در نتیجه، این اعمال زور بر خلاف تصور بدوی، عادلانه است. این حکم از این استدلال منتج می‌شود که هر چیزی که با منتج معمولی نامسازگار باشد، آن معمول را باید نادیده گرفت و با آن سازگار خواهد بود یا چنین استدلالی است که به باور کانت، «قانون نقض به دست می‌آید که عدالت با تجویز اعمال زور علیه هر کسی که عدالت را نقض می‌کند، وحدت دارد» (همان، ۱۹۶)

## نتیجه

هر چند نقطه عزیمت کانت در پردازش مفهوم عدالت، اصل خودآیینی وی و بر مبنای آن آزادی است اما با متوسط شدن آزادی به شرط عدالت به‌مثابه شرط امکان آن، مرکزیت و مبنای فلسفه عدالت در فلسفه سیاسی کانت هویدا می‌شود.

## منابع:

1-اسکروتن، رابرت، کانت (۱۳۷۵)، ترجمه علی پاید تهران، انتشارات طرح نو.  
2-اوبن، پروین، نظریه اخلاقی کانت (۱۳۸۲)، ترجمه علی صالح پور، انتشارات کتاب لم.  
3-کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعداثری فلسفه اخلاقی (۱۳۶۹)، ترجمه محمد علی و علی قهری، تهران، انتشارات خوارزمی.  
4-Kant Immanuel, "Kant's Political writings" (1991), Edited with introduction and notes by Hans Reiss, Translated by H.B.Nisbet, Cambridge, Cambridge university press.

