

## دیباچه‌ای بر فلسفهٔ عدالت

### پیشگفتار

مفهوم عدالت، اساسی‌ترین مفهوم در فلسفهٔ اخلاق، سیاست و حقوق است. پرسش‌های گوناگونی که دربارهٔ رفتار و شیوهٔ درست زندگی در سطوح فردی، جمعی و سیاسی و درستی عملکرد افراد و یا کارگزار عمومی و صاحب منصبان و یا آنچه دربارهٔ حقوق و تکالیف فرد و ماهیت سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت‌ها مطرح می‌شود، همگی در ذیل مفهوم کلی عدالت قرار می‌گیرند. همچنین ایجاد تعادل میان غایات و اهداف زندگی انسان مانند شادی، رفاه، فضیلت، معرفت و... و نیز ایجاد تعادل میان خواست‌ها و غایات خصوصی و عمومی و بالاخره بهره‌برداری متعادل از ثروت و شیوهٔ توزیع آن، جزئی از بحث عدالت به شمار می‌روند. با این حال، مبحث عدالت، بحثی صرفاً نظری نیست بلکه اساساً معطوف به عمل است و می‌توان گفت که از این حیث موضوع اصلی آن تعیین ملاک برای داوری دربارهٔ اعمال متقابل آدمیان در سطوح و حوزه‌های گوناگون است.

مبحث عدالت در همین معنای اخیر با مقولات و مفاهیمی هم خانواده و همبسته چون برابری، اخلاق، قانون، انصاف و آزادی در می‌آمیزد. به سخن دیگر، اگر در حوزهٔ نظری، مقولهٔ عدالت تا حدی از مقولات مذکور قابل تفکیک است اما در حوزهٔ عمل، این کار اصلاً ممکن نیست. از این‌رو مفهوم عدالت در معنای گستردهٔ آن با همهٔ مفاهیم و ارزش‌هایی که برای انسان گرامی و ارجمند است، پیوندی ناگسستنی دارد. آدمیان در همهٔ جوامع همواره در متن برداشتی از عدالت به سر می‌برند و با آن به زندگی و ارزش‌ها و هنجارها و روابط خویش معنا و سامان

می بخشند. از این رو می توان گفت که عدالت فضیلت اول و بنیادی است؛ به این معنی که امکان دارد کسی در باب مطلوبیت آزادی یا برابری یا شادی تردید کند و از محدودیت آزادی یا نابرابری بین انسان ها دفاع کند، اما به ندرت کسی از محدودیت عدالت یا بی عدالتی دفاع می کند. آنهایی هم که از محدودیت آزادی یا برابری و ارزش های دیگر دفاع می کنند، باز هم دفاع خود را نیز بر اساس برداشتی از عدالت استوار می سازند. از این رو، عدالت، اصلی اساسی و مبنای دفاع از اصول دیگر است. دفاع از عدالت در همان مفهوم آن نهفته است. پس مفاهیمی چون آزادی، برابری، حق، قانون، اخلاق، درستی، خوبی و... نسبت به مفهوم عدالت ثانوی و مشتق از آن و یا براساس آن توجیه پذیرند. اخلاق به این معنا که کار درست چیست، خود مبتنی بر مفهومی از عدالت است. در فلسفه سیاست، ملاک نهایی دولت فاضله، مفهوم عدالت؛ و در فلسفه حقوق نیز غایت اساسی قضا، همانا تأمین عدالت است.

به طور کلی مفهوم عدالت هنگامی در ذهن آدمی شکل گرفت که پرسش از زیستن به بهترین شیوه در اندیشه او ظهور یافت. زندگی بهتر در سطوح فردی و جمعی متضمن مفهومی از عدالت است. سازماندهی جوامع، خواه ناخواه براساس مفهومی از عدالت شکل گرفته است و چنان که گفته شد، مفهوم عدالت با مفاهیمی چون درستی، خوبی، حقانیت و انصاف در همه جا نسبت نزدیک داشته است. در جوامع اولیه مفهوم عدالت در هاله ای از رمز و راز مذهبی پیچیده بود و به هر حال دارای منشأ الهی محسوب می شد که اساس واقعی مذهب را تشکیل می داد. براساس این عقاید، خداوند عادل است و آن را از طریق وحی و الهام طی احکام و فرامین خود ابلاغ می کند تا مخلوقات براساس آن زندگی کنند و یا پاداش و کیفر ببینند.

رابطه میان مذهب، اخلاق و عدالت در طی تاریخ چنان تثبیت شده که گاه تصور می رود که بدون مذهب، اخلاق و رفتار درست و عادلانه ممکن نیست. بر این اساس، تنها با تأیید الهی است که امر یا عملی عادلانه، نیکو و درست است؛ یعنی اعمال فی نفسه و ذاتاً عادلانه و نیکو نیستند. در اینجا مشکلی نهفته است که باید فلسفه آن را توضیح داد. مسئله این است که چرا خداوند برخی اعمال را در مقابل برخی دیگر تأیید می کند. آیا این تأیید دلخواهی و خودسرانه است یا این که ملاکی ذاتی برای حسن و قبح اعمال وجود دارد که از اراده خداوند مستقل است. از همین جا بود که مبحث اخلاق و عدالت از مذهب استقلال یافت و فلاسفه به جستجوی ملاکی مستقل از اراده خداوند برای عدالت در عرصه اخلاق، سیاست و

حقوق پرداختند؛ به عبارت دیگر، بدین سان بحث عدالت در مفهوم کلی آن عقلانی شد. حتی برای آن‌که حسن و عدالت خداوند قابل تصور باشد، نیاز به ملاکی عمومی پدید آمد.

به طور کلی، پرسش درباره عدالت جامع‌ترین پرسشی است که در پیرامون آن حوزه‌های معرفتی گونه‌گونی چون: فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق، تکوین یافتند. بدون طرح این پرسش اساسی، چنین عرصه‌هایی از معرفت به وجود نمی‌آمد. مسئله عدالت موضوع مشترک بسیاری از دانش‌های تجویزی و عملی در حوزه مطالعات انسانی و اجتماعی است. توماس هابز، فیلسوف انگلیسی بر آن بود که باید به شیوه‌ای انضمامی‌تر از "علم عدالت و انصاف" سخن گفت و سپس در ذیل آن، مباحث فرعی‌تر را مانند: عدالت در رفتار فردی (موضوع فلسفه اخلاق)، عدالت در حوزه قضا و داوری اقتدارآمیز (موضوع فلسفه حقوق) و عدالت در توزیع قدرت و امتیازات اجتماعی و اقتصادی (موضوع فلسفه سیاست) قرار داد.

جایگاه اصلی طرح مسئله عدالت و انصاف در حوزه فلسفه اخلاق است که موضوع کلی آن ماهیت عمل درست است. از این دیدگاه، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق - تا جایی که به مبحث اصلی ملاک‌ها و معیارهای بنیادی عدالت و عمل درست مربوط می‌شود - هیچ مطلب تازه‌ای به فلسفه اخلاق در معنای گسترده آن نمی‌افزایند، بلکه تنها دامنه بحث را گسترده‌تر می‌کنند و به حوزه روابط مختلف بین افراد و بین دولت و شهروندان تسری می‌بخشند. از چنین دیدگاهی، حتی می‌توان گفت که بحث فلسفه سیاسی درباره موضوع عدالت به "اخلاق سیاسی"، و بحث فلسفه حقوق به "اخلاق حقوقی" قابل تقلیل است؛ زیرا مسئله اصلی فلسفه سیاست، چگونگی کاربرد محدود یا تحدید قدرت و توزیع عادلانه آن به شیوه‌ای است که زندگی "عادلانه" از حیث سیاسی تأمین شود (طبعاً درباره معنای مفهوم "عادلانه" اختلاف نظر بسیار است). به این معنا، فلسفه سیاسی طبعاً یکی از مهمترین حوزه‌های اندیشه بشر است؛ زیرا ملاک‌ها و معیارهایی برای تعیین غایات سیاست، یعنی اهداف کاربرد عمومی قدرت به دست می‌دهد. غایت اصلی حکومت در معنای کلی و صوری آن، اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی است و عدالت در این معنای وسیع، متضمن مفاهیم امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه است. همین معنای وسیع از عدالت، مبنای اصلی اطاعت و فرمانبرداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، فلسفه سیاست همان مسئله بنیادی عدالت را در سطح دیگری، یعنی عرصه عمومی و سطح روابط افراد با حکومت،

مطرح می‌کند.

همچنین، عدالت مبحث کانونی فلسفه حقوق است. از این دیدگاه، نظریه عدالت با ارزیابی و نقد قوانین برحسب آرمان‌ها و غایات مطلوب سر و کار دارد. از این رو، تعیین و تبیین ارزش‌هایی که نظام حقوقی در پی تحقق بخشیدن به آنهاست، در کانون مبحث عدالت قرار می‌گیرد. ریشه‌های اصلی این پرسش نیز در حوزه فلسفه اخلاق نهفته است. تقسیم‌بندی و تفکیک حوزه‌های مطالعاتی اگرچه به دلیل تمرکز بر هر حوزه سودمند است، ولی از سوی دیگر وحدت و اصالت موضوع انضمامی و یکپارچه‌ای چون عدالت، را - که خود موضوع مشترک و زمینه‌تکوین معارفی چون فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق است - مخدوش و مثله می‌کند.

### مقدمه

مفهوم عدالت در تاریخ تفکر اخلاقی و سیاسی پیشینه‌ای دراز دارد. چنان‌که از مباحث پراکنده مربوط به عدالت در تاریخ تفکر سیاسی برمی‌آید، مهمترین مسئله در بحث از عدالت قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعداد‌های افراد، واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است. گذشته از آن، هیچ رابطه معناداری میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعداد‌های طبیعی وجود نداشته است. بنابراین دفاع از نابرابری‌ها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت است. بدین سان عدالت در حوزه فلسفه سیاسی، مسئله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است، هرچند چنان‌که اشاره شد ریشه‌های اصلی این مبحث همچنان در حوزه فلسفه اخلاق به معنای گسترده آن نهفته است. از بعد حقوق نیز عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جستجو می‌شود یعنی تصمیمی عادلانه است که بر طبق قانون باشد. اما از حیث مبحث اساسی تر فلسفه اخلاق، بلافاصله مسئله عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید. پرسش این است که قانون عادلانه چیست و چگونه به دست می‌آید. در سطحی وسیع‌تر، باید پرسید که آیا نهادها و ساختارهای جامعه عادلانه‌اند یا نه.

از دیدگاه فلسفه سیاسی، اعمال عادلانه اعمال اقتدارآمیزند و نهادها و ساختارهای اجتماعی محصول چنان اعمالی هستند. منظور از عادلانه بودن نهادها و ساختارهای اجتماعی، آن است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های مربوط به خود را عادلانه توزیع کند؛ اما باز مسئله اصلی باقی

می‌ماند و آن این است که عادلانه بودن در چیست. به این پرسش اساسی در فلسفه سیاست و اخلاق دو پاسخ اصلی داده شده است. اول، عدالت به معنای کسب منافع متقابل براساس توافق و قرارداد که در آن انگیزه عمل عادلانه، تأمین منفعت درازمدت فرد است. دوم، عدالت به منزله بی‌طرفی، به این معنا که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافع‌مان دفاع کنیم. چنان‌که خواهیم دید، در فلسفه یونان باستان گفته می‌شد که هر فضیلتی باید برای دارنده‌اش سودمند باشد. اما ظاهراً عدالت فضیلتی است که به سود دیگران تمام می‌شود و نه به نفع عامل آن.

در اندیشه یونانی، به طور کلی، عدالت به منزله سسازش و قرارداد نفی می‌شد و از عدالت به مفهوم تعادل سخن می‌رفت به این معنا که جامعه متعادل، جامعه‌ای است سلسله‌مراستی، همانند فردی که در قوای نفسانی خود تعادل دارد. به هر حال این برداشت از عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی عقیم ماند و در مباحث عمده عدالت در سده‌های بعد بازتاب نیافت. با این حال در فلسفه افلاطون، اندیشه عدالت به معنای قرارداد تأمین منافع متقابل هم یافت می‌شود. مثلاً وی بر آن بود که گذشت از منفعت فردی وقتی لازمه عدالت باشد، به حال عامل آن سودمند است، زیرا بهایی است که باید برای رفتار مشابه و متقابل از جانب دیگران بپردازد. اما تردیدی نیست که نظریه قراردادی و نفع‌طلبانه عدالت از قرن هفدهم به بعد رواج یافت.

از این دیدگاه، عدالت دوراندیشی و عمل عقلانی برای حفظ منافع فردی است که به شناسایی منافع دیگران هم نیاز دارد. عدالت محدودیتی است که افراد ذینفع خردمند بر خود تحمیل می‌کنند تا همکاری دیگران را جلب کنند. افراد خواه ناخواه در پی منافع خود هستند و عمل عادلانه هم ممکن نیست مغایر با منافع فردی باشد، وگرنه بی‌اثر خواهد بود. عدالت هم به سود عامل آن است و هم به سود دیگران یا عموم مردم. در قرون هفدهم و هجدهم چنان‌که خواهیم دید، هابز و هیوم مهمترین نمایندگان این نظریه بودند. به نظر هابز، عدالت عبارت بود از عمل به تعهداتی که فرد از سر نفع‌طلبی به آنها رضایت داده است؛ پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشه هابز و الهام‌بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید. مسئله عدالت اصلاً در شرایطی پدید می‌آید که احتمال اختلاف منافع در کار باشد. از همین رو، مردم می‌توانند درباره عمل عادلانه به توافق و وضع قرارداد برسند. چنین قراردادی باید با توجه به نفع فردی عادلانه تلقی شود.

اما در نظریه دوم، یعنی عدالت به منزله بی‌طرفی، ممکن است وضع خاصی

به نفع متقابل افراد باشد، لیکن عادلانه محسوب نشود. در اینجا عدالت به معنای بی طرفی براساس نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده آل که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می گیرد، تعریف می شود.

به طور کلی تر، این نوع عدالت همان محتوای توافق خردمندان است که توانایی هایشان، در قرارداد و توافقشان منعکس نمی شود. انگیزه عمل عادلانه در اینجا نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل برحسب اصولی است که دیگران عقلاً (نه از سر نفع و مصلحت) آنها را می پذیرند. عمل عادلانه را نه به منظور دستیابی به نفعی که در بر دارد، بلکه به دلیل نفس آن باید انجام داد. این برداشت از عدالت که در مقابل درک ابزاری هابز و هیوم قرار می گیرد، برداشتی کانتی است. در این برداشت، فرد از چشم انداز منافع خود نگاه نمی کند بلکه در جستجوی نقطه مشترکی است که مورد توافق همگان باشد. به عبارت دیگر، فرد باید خود را از خصوصیات و صفاتی که به طور تصادفی واجد آنها شده است، تهی سازد تا بتواند درباره عدالت بیندیشد. از دیدگاه کانتی، انگیزه عدالت اساساً اخلاقی است نه اقتصادی و نفع طلبانه. در حقیقت، نظریه اخلاقی کانت نیازمند فرض وجود وضعی است که در آن، اصول عدالت یافت می شوند.

چنان که اشاره خواهد شد، تاریخ پرفراز و نشیب و پیچیده تفکر درباره مفهوم عدالت به این دو برداشت خلاصه نمی شود؛ لیکن این دو برداشت اساسی، مبنای تفکر درباره عدالت در عصر ما را تشکیل می دهند. در صفحات بعد نخست دیدگاه‌های ماقبل مدرن درباره عدالت به ویژه آراء سوفسطائیان، سقراط، افلاطون و ارسطو را بررسی می کنیم، سپس بر دیدگاه‌های عصر تجدد کلاسیک مروری خواهیم داشت. در این عصر، دو سنت اصلی در تفکر درباره عدالت شکل گرفت؛ یکی سنت هابزی که مشاجرات نظری عمیق و گسترده‌ای را در این باب برانگیخت و دیگری، سنت کانتی که خود در واکنش به سنت هابزی شکل گرفت. پس از آن به برخی نظریه‌های رایج در قرن بیستم که در متن همان مشاجره قدیمی شکل گرفته اند، اشاره می شود. در پایان نیز پس از بررسی اجمالی رابطه مفاهیم عدالت، آزادی و برابری، نظریه‌های عدالت نقد و بررسی می شوند.

### دیدگاه‌های ماقبل مدرن

گرچه زمینه‌های بحث در حوزه فلسفه عدالت را می توان در تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف یافت، اما پرسش‌های مربوط به مباحث منسجم تر جدید در باب عدالت، ریشه در یونان باستان دارد که مهد فلسفه سیاست و اخلاق و

حقوق بود. طبقاً مفهوم رفتار یا عمل و یا زندگی عادلانه در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها یافت می‌شود، اما تفکر انتزاعی در باب نفس مفهوم عدالت و عمل درست لازمه تکوین فلسفه اخلاق و سیاست بوده است. با این حال، در یونان باستان انگیزه اصلی و اولیه‌ای که موجب طرح و پیگیری مسئله عدالت از جانب فلاسفه مهم و مشهور آن سامان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو شد، از مواضع سوفسطائیان بر می‌خاست که خود به یک معنا، مکتبی ضد فلسفی بود. مواضع سوفسطائیان چون پروتاگوراس و آنتیفون و تراسیماخوس، مجادلاتی برانگیخت که سرانجام موجب تنظیم مواضع نظری و فلسفی درخصوص عدالت از جانب فلاسفه آن سامان شد.

موضع اصلی سوفسطائیان درخصوص عدالت این بود که، آنچه معمولاً عادلانه و یا ناعادلانه شمرده می‌شود، منعکس‌کننده یا بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیت عینی خارجی و طبیعی نیست، بلکه نتیجه و بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی است.

به نظر سوفسطائیان به طور کلی، چون هیچ چیز همواره و به طور مطلق حقیقت ندارد و هیچ اصلی دارای اعتبار همیشگی نیست، پس هیچ شیوه زندگی خاصی همواره و در همه جا عادلانه و درست نیست و هیچ اصل عادلانه‌ای هم که مطلقاً و همواره معتبر باشد، وجود ندارد. برعکس، هرکس می‌تواند امر خیر، حقیقی و عادلانه را برای خودش تعریف کند و بر وفق آن به دلخواه زندگی کند. از آنجا که حق و قانون طبیعی در کار نیست، هیچ مفهومی از عدالت هم اعتبار ندارد.

برخی سوفسطائیان افراطی‌تر بر آن بودند که مفهوم عدالت معنایی جز اطاعت از قوانین جاری جامعه ندارد و چون قوانین جاری در همه جا از جانب طبقه حاکمه و به نفع آن طبقه وضع می‌شوند، پس عدالت مآلاً معنایی جز حفظ منافع اقویا ندارد. به ویژه تراسیماخوس استدلال می‌کرد که عدالت همان منفعت حکام و توانگران است و قانون نیز صرفاً بیانگر منافع قانونگذار می‌باشد و در عالم سیاست، موفقیت، تنها ملاک تمیز حق از باطل است. بدین سان مواضع سوفسطائیان هرگونه ملاک و معیار عینی و مطلق برای تمیز اعمال عادلانه از غیرعادلانه را از میان برد. در واکنش به چنین موضعی بود که فلاسفه یونان به عرضه نظریاتی در باب عمل عادلانه و درست پرداختند که مبانی فلسفه اخلاق و سیاست و حقوق را تشکیل می‌دهد.<sup>۱</sup>

بحث اساسی از مفهوم عدالت به عنوان کانون فلسفه اخلاق با سقراط آغاز شد. با این حال هدف اصلی سقراط بر ملا کردن نارسایی برداشت‌های رایج از

عدالت بود. مثلاً در مقابل تعریف عدالت به عنوان وفای به عهد و پیمان و ادای دین، مثال کسی را می‌آورد که از دوستی سلاحی به امانت گرفته باشد و آن دوست پس از آن دچار جنون شده باشد؛ در این حال تعریف مرسوم عدالت راهگشا نخواهد بود. موضع اصلی سقراط در بحث عدالت به عنوان فضیلت اساسی این بود که برخلاف تصور سوفسطائیان نسبی‌گرا، می‌توان قدر مطلق فضیلت و عدالت را شناخت و انسان بافضیلت و عادل کسی است که فضیلت و عدالت را بشناسد. با این حال، سقراط هیچ‌گاه به روشنی معلوم نکرد که تعریف عدالت از نظر او چیست.

سقراط در حقیقت میان عدالت و منفعت تمیزی نمی‌داد و معتقد بود، کسی که خیر و فضیلت و عدالت را بشناسد، نیکو و عادل خواهد بود. در عین حال ممکن است کسی تعریف فضیلت و عدالت را بداند و عمل عادلانه را از عمل ناعادلانه بازشناسد ولی بدان عمل نکند و به دنبال منفعت خود برود. شاید دلیل این اعتقاد سقراط آن بود که در یونان باستان هنوز تمایز روشنی میان نفع فرد و نفع جمع پیدا نشده بود و به‌طور کلی‌تر، در جوامع سنتی چنین تمایز روشنی وجود نداشت.

به‌طور خلاصه، سقراط برخلاف سوفسطائیان که اساس متافیزیکی اخلاق را سست کرده بودند، در پی آن بود که مبانی اخلاق و عدالت را از نو براساس طبیعت استوار کند؛ به عبارت دیگر، به امکان وجود اخلاق و عدالت بدون اعتقاد به ماوراءالطبیعه می‌اندیشید. به نظر سقراط، خیر و فضیلت نه به این دلیل خوب است که خدایان آن را تعیین و تعریف کرده‌اند بلکه چون ذاتاً و فی‌نفسه خوب است، خدایان آن را پسندیده و توصیه کرده‌اند. مثال خیر و فضیلت به نظر سقراط از مذهب مستقل و در طبیعت نهفته بود و جوهر آن را سودمندی تشکیل می‌داد.

افلاطون همانند استاد خود سقراط، هم‌عینیت و اطلاق معیار عدالت و فضیلت را می‌پذیرفت و هم رابطه میان معرفت به عدالت و عادلانه زیستن را قبول داشت. وی در رساله جمهوریت خود، بحث عدالت را با این پرسش آغاز می‌کند که اگر کسی به فرض انگشتتری اسطوره‌ای مشهوری را به دست آورد که آدمی را نامرئی می‌سازد، آیا چنان کسی باز هم عادلانه عمل خواهد کرد. زیرا نظر سوفسطائیان به عنوان رقبای افلاطون، آن بود که تنها دلیل عمل عادلانه این است که نمی‌توان از مجازات عمل غیرعادلانه گریخت.

افلاطون در استدلال خود شرط عمل عادلانه را شناخت مثال یا صورت کلی عدالت در ورای همه اعمال عادلانه جزئی می‌داند که همگی در آن مثال کلی مشترک‌اند. پس باید مثال یا صورت کلی عدالت را شناخت. این مثال یا صورت هم



عینی و موجود است و هم شناخت آن امکان دارد. مثال اصلی عدالت در فلسفه افلاطون، از اعتدال گرفته شده است. با این حال، صرف کسب شناخت نسبت به مفهوم عینی عدالت، دلیل عمل به آن نمی‌شود به ویژه اگر عملی خلاف آن مفید منفعتی برای عامل باشد. پاسخ افلاطون به این قضیه آن است که چون عدالت را باید در اعتدال یا تعادل میان سه قوه روح انسان یعنی عقل، احساس و شهوت یافت، پس انسان ناعادل در وضع و حال نابسامانی و عدم تعادل روحی به سر می‌برد؛ در مقابل، انسان عادل تحت سیطره عقل در حالت تعادل روحانی به سر می‌برد.

بدین سان از دیدگاه افلاطون «شادی روحانی» ضامن عمل عادلانه پس از کسب شناخت نسبت به مثال کلی عدالت خواهد بود. شادی روحانی ناشی از عمل عادلانه خرسند کننده‌تر از شادی جسمانی ناشی از عمل غیرعادلانه است. به سخن دیگر، عمل عادلانه موجب وحدت درونی فرد می‌شود و لذت ناشی از این احساس، بیشتر از رنج ناشی از فقدان منفعت در انجام عمل غیرعادلانه است. در واقع از دیدگاه افلاطون، انجام اعمال عادلانه به خاطر نفس عدالت توصیه نمی‌شود بلکه عمل به عدالت، ابزار کسب لذت روحانی و وحدت درونی و یا به سخن امروز «تأمین منفعت» واقعی و راستین فرد است. عمل به عدالت هم به نفع کلی جامعه و هم به نفع فرد به این معنا است. در اینجا نیز امکان برخورد اساسی میان منافع جمع و فرد نادیده گرفته می‌شود، همچنان‌که در مورد سقراط اشاره شد. توجیه عمل عادلانه در فلسفه اخلاق یونانی به طور خلاصه، به عنوان وسیله‌ای در تأمین «منافع» فردی مطرح می‌شود و این تصور که ممکن است عملی فی نفسه عادلانه باشد، هنوز تکوین نیافته بود. از دیدگاه افلاطون، عمل عادلانه هم به نفع عامل و هم به نفع دیگران است و بدین معنا، میان منافع مختلف تعادل ایجاد می‌کند. از این رو انسان‌های عادل در درازمدت خرسندتر و شادتر از انسان‌های ناعادل هستند.

به طور خلاصه، به نظر افلاطون عدالت در اصل ویژگی نفس فردی بود که در مقیاس وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یافت. به نظر او، فضیلت سه بخش نفس یعنی میل، اراده و فکر در اعتدال، شجاعت و تعقل نهفته است و محصول کلی این اعتدال، همان عدالت است. جامعه نیز سه نیاز اصلی دارد: یکی بقا، دوم دفاع و سوم رهبری. ایجاد تعادل میان این سه در مدینه فاضله به معنای عدالت اجتماعی است. پس عدالت فضیلت اعلا در همه حوزه‌هاست.<sup>۲</sup>

ارسطو نیز همانند افلاطون بر آن بود که زندگی پرفضیلت و عادلانه هم برای عامل آن و هم برای جامعه در عین حال سودبخش است؛ اما ارسطو، اندیشه مثال

کلی و عینی عدالت به شیوه نظریه افلاطون را نمی پذیرفت و از این رو، قبول نداشت که دستیابی به زندگی پرفضیلت و عادلانه صرفاً از طریق معرفت به کلیات ممکن باشد. دیدگاه ارسطو در باب عدالت متأثر از نظریه کلی او در باب ماهیت سلسله مراتبی جهان بود. عقل و حیات عقلانی عالی ترین مرتبه در سلسله مراتب وجود است و امور دیگر در مراتب پایین، خادم و دست نشانده عقل اند. به همین دلیل به نظر او وضع بردگی وضعی عادلانه بود، زیرا بربرها که به بردگی گرفته می شدند از نظر عقلی به پای یونانیان نمی رسیدند. به نظر ارسطو، همین حکم در مورد زنان نسبت به مردان صادق بود. زیرا تصور می کرد که زن در تکامل، یک مرحله از مرد عقب تر است. وی به همان دلیل از کشتن حیوانات برای تغذیه انسان دفاع می کرد.

به طور کلی به نظر ارسطو، چون موجودات از لحاظ توانایی و شایستگی متفاوتند، بنابراین عدالت در آن است که با هر یک چنان که استحقاق دارند رفتار شود. به سخن دیگر، ارسطو تفاوت میان موجودات را به معنی برتری و فروتری آنها نسبت به یکدیگر می گرفت و این تصور در نزد او، ناشی از دیدگاه کلی وی در این خصوص بود که کل هستی غایتمند است و همه موجودات رو به سوی آن غایت دارند و آن غایت، البته سعادت عظمی (eudaimonia) است. با توجه به دیدگاه سلسله مراتبی ارسطو نسبت به عالم نیز تأکید وی بر فضیلت عقل و حکمت، عمل عادلانه عملی است که توانایی ها، شایستگی ها و امتیازات امور و اشخاص را در نظر بگیرد. به نظر ارسطو، رفتار نابرابر با افراد نابرابر از حیث موضوع نابرابری آنها، عمل عادلانه و عدالت است. همچنین رفتار برابر با افراد برابر از حیث موضوع برابری، لازمه رعایت عدالت است. وی میان دو نوع عدالت تمیز می دهد، یکی عدالت در توزیع ثروت یا اشیاء مطلوب دیگر و دوم، عدالت در جزا و مجازات، مثل تعیین غرامت یا جریمه. مفهوم کلیدی عدالت در نزد ارسطو، به هر حال این بود که با موارد و قضایا و یا افراد مشابه (مثلاً از لحاظ نیازها یا استحقاق ها و یا استعدادها) به شیوه یکسان عمل و، با موارد و افراد متفاوت (از همان جهات) به شیوه ای مختلف برخورد شود. در عدالت توزیعی، باید با افراد یکسان از حیث یکسانی مورد نظر، به شیوه ای یکسان عمل کرد و در نتیجه توزیع دارائی ها در هر جامعه ای باید برحسب شایستگی و استحقاق صورت گیرد. کسانی که شایسته و مستحق سهم های برابرند باید سهم برابر دریافت کنند و بالعکس. البته مشکل اصلی در نظریه ارسطو این بوده است که چه مرجعی پیشاپیش داور می کند که افراد مورد نظر از جهات مورد نظر مشابه هستند یا متفاوت.<sup>۳</sup>

رواقیون در مقابل آموزه‌های ارسطویی، اندیشه‌ی برابری انسان‌ها و بهره‌مندی آنها از قوه‌ی عقل رامطرح کردند و ازاین رو، شرط اولیه‌ی اجرای عدالت در نظر گرفتن برابری اساسی همه آدمیان بود. مارکوس اورلیوس، امپراطور رواقی مرام روم بر آن بود که قوه‌ی عقل مشترک آدمیان، ایشان را شهروندان مملکت واحدی ساخته است. براساس همین قوه‌ی عقل مشترک، به نظر رواقیان، قانون اخلاقی عام و جهان‌شمولی وجود دارد که همگان می‌توانند آن را به قوه عقل خود دریابند. قواعد عدالت از همین قانون اخلاقی عام استنتاج می‌شوند.

مباحث عقلانی در باب معنای عدالت درکل دوران قرون وسطی تعطیل شد و آن‌چه هم در آن دوران در این باب گفته شد، به شدت تحت الشعاع مباحث اصلی یعنی رستگاری، اجرای احکام خداوند، مشروعیت حکومت کلیسا و غیره قرار داشت. در سراسر قرون وسطی اندیشه‌ی مذهبی براخلاق، سیاست و حقوق غلبه داشت. قانون الهی معیار همه‌ی قوانین بشری و اساس عدالت و انصاف به شمار می‌رفت. در واقع نفس قانون الهی، عدالت بود و تنها قوانین موضوعه‌ی هماهنگ با قانون الهی به عنوان قانون، پذیرفتنی بودند. قانون الهی پیشاپیش در نفس خود متضمن عدالت، تأمین رفاه، فضیلت و همبستگی میان مردم محسوب می‌شد. قانون الهی به عنوان حاوی اندیشه‌ی عدالت همراه با اقتدار کلیسا، حد قدرت احکام دنیوی را تشکیل می‌داد. بحث عقلانی در سنت فلسفه اخلاق و سیاست در باب مفهوم عدالت بار دیگر پس از قرن‌ها سکوت، با فلسفه‌ی سیاسی هابز در قرن هفدهم در انگلستان آغاز شد.

## دیدگاه‌های عصر تجدد کلاسیک

### ۱ - سنت هابزی

برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی عصر جدید توماس هابز بود که برخلاف فلاسفه‌ی مذهبی قرون میانه و به شیوه‌ی فلاسفه‌ی یونان باستان، مواضع فکری خود را صرفاً براساس برداشتی از طبع بشر و شرایط زندگی انسانی تأسیس کرد. به نظر هابز، همه‌ی اعمال ارادی انسان معطوف به حفظ ذات و کسب لذات است؛ هرچند به ظاهر آدمیان نوع دوست و خیرخواه یکدیگر به نظر می‌رسند. خیر و فضیلت به نظر او، چیزی جز لذت و رفاه و امنیت نبود و کل دستگاه فلسفه‌ی سیاسی وی بر این اساس استوار شده است؛ هر چیز خوبی تنها برای فردی خاص خوب است و نمی‌توان از مفهوم کلی خیر سخن گفت. تأسیس مفهومی از عدالت براساس چنین برداشت نسبی‌گرایانه، ذهن‌گرایانه و مادی‌گرایانه‌ی طبعاً کار دشواری بود.

همین تصویر انسان خودخواه و منفعت طلب که هیچ تصویری از خیر عام جز امیال خودش ندارد، مبنای دیدگاه هابز درباره عدالت را در کتاب لویاتان تشکیل می دهد.<sup>۲</sup> به نظر هابز، در وضع طبیعی یعنی در شرایط فقدان دولت، رقابت پایان ناپذیری میان انسان ها برای کسب قدرت و ثروت و امنیت در می گیرد؛ زیرا هرکس عقلاً در تعقیب منافع شخصی خویش است ولی در عمل، چنین شرایط جنگی به نفع هیچ کس تمام نمی شود.

در وضع طبیعی که در آن دولتی وجود ندارد، قانون، اخلاق، عدالت و انصاف معنایی ندارد: همه این مفاهیم با تأسیس دولت معنا می یابند یا به وجود می آیند. پس آدمی به حکم عقل و احتیاط و ترس از مرگ زودرس، به جستجوی صلح برمی آید و پذیرش وضع مدنی یا تأسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی، به معنی تن دادن به صلح است؛ همگان از حق حمله به یکدیگر و حق دفاع از خود به نفع دولت صرف نظر می کنند. مرجع حاکمیت عبارت از قدرتی است که صلح را با مجازات کسانی که عهد و میثاق اجتماعی خود را نقض می کنند، پاس می دارد. وقتی چنین مرجعی (یعنی دولت) وجود داشته باشد، آنگاه عدالت معنی پیدا می کند و عدالت، همان حفظ و رعایت قرارها و قراردادهاست.

انسان عادل کسی است که به عهد خود وفا کند. هابز از چنین دیدگاهی مبحث عدالت را با علائق عصر تجدد متناسب ساخت و از مبانی دینی و ارسطویی بحث عدالت که جهان را دارای غایتی از پیش تعیین شده می دانست، فاصله گرفت. از دیدگاه هابز، تمایز میان نیک و بد اصولاً به واسطه امیال آدمی صورت می گیرد و اولاً برخلاف تصور فلسفه قدیم، تمایزی عینی نیست که به واسطه عقل کشف شود و ثانیاً برخلاف تصور فلاسفه مسیحی، ریشه آن در اراده خداوند قرار ندارد. نظریه هابز به علاوه، یکی از مشکلات قدیمی فلسفه اخلاق و عدالت را حل می کرد و آن این که به صرف وقوف به اصول اخلاق، کسی اخلاقی عمل نمی کند، بلکه ممکن است به دنبال منافع شخصی خودش برود. اما در نظریه هابز قدرت مجازاتگر دولت، انگیزه کافی برای اطاعت از عهد و پیمان اجتماعی و قوانینی است که مرجع حاکمیت برای حفظ صلح و رعایت عدالت وضع می کند. در غیاب دولت هیچ مفهومی از قانون و عدالت متصور نخواهد بود. در غیاب مرجع حاکمیت، نه عدالت قضایی و نه عدالت توزیعی هیچ یک معنا پیدا نمی کند. از دیدگاه هابز، تأمین عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز صفت حاکم است نه اتباع. اعمال اتباع به عنوان فرد ممکن است منفعت طلبانه، نوع دوستانه و غیره باشد اما به معنی دقیق کلمه، نمی توان آنها را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. از این رو اخلاق به معنی دقیق کلمه به حوزه

اعمال فردی اطلاق می‌شود، در حالی که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت است؛ خواه این مرجع پدر در سطح خانواده، قاضی در محکمه، حاکم در کشور و یا خداوند در سطح جهان باشد. پس مفهوم عدالت با قدرت و حاکمیت عجین است.

نظریات هابز درباره عدالت و عمل عادلانه و اکنش‌ها و مشاجراتی برانگیخت که حدود صد سال ادامه یافت. در مقابل دیدگاه وی، گروهی از متفکران در حوزه دانشگاه کیمبریج که تحت عنوان «افلاطونیان کیمبریج» شناخته می‌شدند، موضعی شبیه افلاطونی اتخاذ کردند. از آن جمله رالف کادورث، استدلال می‌کرد که عمل نیکو و عادلانه مبتنی بر امیال و قراردادهای آدمیان نیست بلکه دارای ملاکی عینی و واقعی است که می‌توان آن را به واسطه عقل بازشناخت. به طور کلی به نظر او، حقایق اخلاقی عینی مشخصی وجود دارند که به واسطه «شهود عقلانی» قابل دریافت‌اند (به همین دلیل دیدگاه آنها «شهودگرایی» هم خوانده می‌شود). همین دیدگاه یکی از دیدگاه‌های رایج و مسلط در حوزه فلسفه اخلاق و حقوق تا قرن بیستم در آن دانشگاه بوده است.<sup>۵</sup>

یکی دیگر از همان گروه افلاطونیان به نام هنری مور، درصدد برآمد تا با برشمردن اصول و قواعد مسلم اخلاق و عدالت، میان علم ریاضیات و علم اخلاق مقایسه‌ای انجام دهد. از این دیدگاه، عقل و منطق راهنمای ما به سوی اصول عدالت است. اگر شادزیستن یک انسان شرط عدالت باشد، در آن صورت شاد زیستن دو انسان نیز عین عدالت خواهد بود و از اینجا، برخی قواعد عام عدالت استنتاج می‌شوند؛ عملی عادلانه‌تر است که خیر و صلاح شمار بیشتری از افراد را ملحوظ بدارد.<sup>۶</sup>

ساموئل کلارک، یکی دیگر از افلاطونیان کیمبریج بود که در مقابل آرای هابز از اصل انصاف به عنوان قاعده کلی عدالت دفاع و استدلال می‌کرد که شرط عدالت آن است که آنچه ما انجامش را برای دیگری عادلانه تلقی می‌کنیم، خود به عنوان عملی عادلانه برای خویشتن بپذیریم و آنچه را که در حق خود ناعادلانه می‌شماریم به دیگری هم روا نداریم.<sup>۷</sup>

اما باز هم ایراد اصلی هابز به مواضع افلاطونیان به جای خود باقی ماند و آن، این که به فرض شناخت عقلانی اصول عدالت، چنین شناختی نمی‌تواند به جای امیال یا منافع، انگیزه عمل فرد واقع شود و به هر حال، ضرورت وجود قدرت و حاکمیت در اجرای عدالت نیز منتفی نمی‌شود. در نتیجه میان شناخت نظری اصول عدالت و رفتار عادلانه همچنان شکافی باقی خواهد ماند. در مقابل چنان‌که اشاره شد، قدرت مجازاتگر حاکمیت در نظریه هابز، انگیزه کافی برای اطاعت از عهد و

میثاق (یعنی انجام عمل عادلانه) و رعایت قوانین حافظ صلح را به دست می دهد. البته افلاطونیان بر آن بودند که اصول عدالت عینی هستند و در همه شرایط، قطع نظر از این که حاکمیتی وجود داشته باشد یا نه، موجود و صادق خواهند بود (با این حال بسیاری از آنها همچنان مفهوم حاکمیت الهی و ثواب و جزا را در پس ذهن خود حفظ می کردند؛ درحالی که از دیدگاه هابز، میان حاکمیت مدنی و حاکمیت الهی از این حیث هیچ تفاوتی وجود نداشت). اما به هر حال به نظر آنها، اصول عدالت از احکام مرجع حاکمیت ناشی نمی شد و ذات و هستی جداگانه ای داشت.

برخی دیگر از صاحب نظران از همین موضع اخیر در مبحث عدالت، فارغ از عنصر نهفته حاکمیت الهی، دفاع می کردند و بر آن بودند که مستقل از هر قدرتی، خواه الهی یا مدنی، می توان عقلاً اصول عدالت را باز شناخت و بدان عمل کرد. این مکتب به عنوان مکتب "احساس اخلاقی" نامبردار شد و در قرن هجدهم در انگلستان رواج یافت. نزاع میان این مکتب با مکتب پیش از آن، در این نکته خلاصه می شد که آیا عمل عادلانه و اصول عدالت مبتنی بر عقل است و یا بر احساس اخلاقی.

یکی از نمایندگان اصلی این مکتب، فیلسوف معروف انگلیسی قرن هفدهم ارل شافتسبوری بود که در مقابل مواضع هابز، استدلال می کرد که اولاً، خودخواهی و منفعت طلبی تنها میل طبیعی انسان نیست تا لاجرم نظریه عدالت را از آن و از اندیشه وفای به عهدی که معطوف به تأمین منافع ماست استنتاج کنیم و ثانیاً، خیرخواهی، نوع دوستی و همدردی همان اندازه نفع طلبی و خودخواهی در انسان طبیعی است؛ و از همین میل است که "میل به فضیلت و عدالت" برمی خیزد؛ همین میل و احساس است که ما را به پیشبرد خیر و صلاح عمومی برمی انگیزد همین حس اخلاقی است که میان فضیلت و خودخواهی تعادل ایجاد می کند. به علاوه لذات ناشی از ارضای حس اخلاقی و عدالت خواهی عمیق تر از لذات ناشی از حس خودخواهی است.<sup>۸</sup>

یکی دیگر از نمایندگان این مکتب، جوزف باتلر بود که بر مواضع شافتسبوری تأکید بیشتری گذاشت و بر آن بود که خرسندی نهایی آدمی، نتیجه غیرمستقیم ارضای امیالی است که مستقیماً معطوف به تأمین منفعت و شادی و لذت او نباشد. به سخن دیگر، همان میل به فضیلت و عدالت طلبی، منبع اصلی احساس خرسندی انسان است. به نظر باتلر، سرچشمه اصلی این میل را باید در وجدان جست که به نظر او همچون نفع طلبی، انگیزه طبیعی عمل انسان است. به هر حال باتلر استنتاج بیشتری در این خصوص نمی کند و مسئله را به همین شکل رها می سازد.<sup>۹</sup>

فرانسیس هاجسون در قرن هجدهم مکتب احساس اخلاقی را ادامه داد و استدلال می‌کرد، داوری عادلانه و درست آدمی را نمی‌توان بر عقل و اصول عقلانی مبتنی کرد، بلکه قضیه به مطلوبیت عمل در نزد احساسات اخلاقی ما مربوط می‌شود. به نظر او، اندیشه عدالت مبتنی بر خیرخواهی بی طرفانه‌ای است که برخلاف تصور هابز، منفعت طلبی را در آن راهی نیست. موضع معروف هاجسون در این خصوص آن است که عادلانه‌ترین عمل، عملی است که بیشترین میزان خرسندی بیشترین شمار افراد را تأمین کند. همین قاعده به عنوان راهنمای اصحاب اصالت فایده، در اصلاحات اجتماعی و اقتصادی اتخاذ شد. مثلاً سیاست‌های اقتصادی عادلانه‌تر آنهایی است که بیشترین میزان منافع بیشترین شمار مردم را تأمین کنند.<sup>۱۰</sup>

دیوید هیوم، فیلسوف معروف قرن هجدهم انگلستان نیز از موضعی مشابه، بر آن بود که مبنای اعمال اخلاقی و عادلانه را نمی‌توان در عقل یافت. اخلاق به طور کلی معطوف به عمل و اقدام است، در حالی که عقل به تنهایی لزوماً راهنمای ما به عمل نیست و انگیزه عملی ایجاد نمی‌کند. عقل تنها راهنمای احساس اخلاقی ماست، به این معنی که می‌تواند بهترین شیوه برای دستیابی به اهداف اخلاقی را به ما نشان دهد، لیکن خود نمی‌تواند آن اهداف را مشخص سازد و یا فارغ از آن اهداف ما را به عمل بیانگیزد. بنابراین داوری‌های اخلاقی از حوزه عقل استنتاج نمی‌شوند و در نتیجه، موضوع هابز، که عدالت را از حوزه تأمین منافع و ایفای عهد و برای دستیابی به آنها استخراج می‌کرد، غیرقابل قبول است. پس به طور کلی نباید حوزه زندگی احساسی و وجدانی را در انسان به فراموشی سپرد. به طور خلاصه، هیوم اولاً برخلاف افلاطونیان قائل به این نبود که عقل و کشف اصول عقلانی ما را به عمل اخلاقی هدایت کند؛ یعنی بنا به استدلال معروف او، نمی‌توان هیچ "بایدی" را از هیچ "هستی" استنتاج کرد. هیوم در این خصوص می‌گفت: «برخلاف عقل نخواهد بود اگر من تخریب کل جهان را، به خارش پیدا کردن انگشت خودم ترجیح دهم.» پس احساسات اخلاقی و عدالت طلبانه از عقل استنتاج نمی‌شوند بلکه حوزه خاص و جداگانه‌ای دارند.

به طور کلی، حقایق عقلانی محرک انسان به عمل نیستند و اشکال عمده‌ای که بر نظر هیوم گرفته‌اند، این است که برخلاف تصور او، داوری‌های اخلاقی صرفاً عمل درست و عادلانه و یا نادرست و ناعادلانه را به ما باز می‌نمایند و خود به خود، ما را به سوی عمل نمی‌کشانند، مگر آن‌که ما بخواهیم و اراده کنیم تا آنچه را که عادلانه تشخیص می‌دهیم به عمل آوریم. در نتیجه، نقش تعقل و منفعت‌طلبی

همواره در این میان فعال باقی می ماند.

یکی از نکات نظری مهم هیوم در باب عدالت، مفهوم شرایط عدالت بود. وی استدلال می کرد که کمبود نسبی منافع و دارائی‌ها از یک سو و خودخواهی و نفع طلبی انسان یا "نوع دوستی محدود" دو شرط اصلی امکان طرح معنادار مسئله عدالت هستند. اگر محدودیتی در منابع وجود نداشت و اگر انسان‌ها زیادت طلب نبودند و از سخاوت و نوع دوستی بیشتری بهره داشتند، در آن صورت اصلاً مسئله عدالت مطرح نمی شد.<sup>۱۱</sup>

بحث درباره این که اعمال درست و عادلانه به واسطه عقل یا توسط احساس شناخته می شوند، با نظریه هیوم به سرآمد و به ویژه در قرن نوزدهم بحث از ماهیت عدالت، جای خود را به بحث درباره ماهیت عمل عادلانه داد. به سخن دیگر، بحث درباره ماهیت عینی یا ذهنی ملاک های عدالت، جای خود را به این مبحث مشخص تر داد که در عمل، چگونه می توان ملاک های عدالت را اجرا کرد. در قرن نوزدهم تعبیر دیگری از نظریه هابز تحت عنوان اصالت فایده در باب اخلاق عمومی به طور کلی و عدالت بالاخص تفوق یافت. نگرش اصحاب اصالت فایده بر همان قاعده ای استوار بود که هاجسون درباره اعمال درست و عادلانه مطرح کرده بود. جرمی بنتام، مهمترین فیلسوف فایده گرا، دستگاه اخلاقی جامع و مفصلی براساس این قاعده ساخت که به نظر خودش می توانست ماهیت عدالت، دولت، اخلاق و... را توضیح دهد. بنتام، نیز مانند هابز، بر آن بود که انسان به حکم طبیعت جویای لذت و گریزان از درد و رنج است. پس مفاهیم عادلانه و ناعادلانه، حق و ناحق، درست و نادرست و... در نهایت به همان عناصر اصلی و اولیه تقلیل می یابند. پس هر عملی که "مازاد خالص لذت و خوشی" را بر درد و رنج افزایش دهد، عملی درست و عادلانه و به حق است. پس باید در ارزیابی اعمال به "تبعات و پیامدهای" آنها توجه کرد. در این ارزیابی باید شادی‌ها و رنج های همه کسانی را که از عمل متأثر می شوند، براساس تساوی آنها در نظر گرفت. شرط عدالت آن است که همگان در این رابطه برابر تلقی شوند و هیچ کس فروتر یا برتر به شمار نیاید. به علاوه باید قطعیت، شدت، مدت و تبعات غیرمستقیم اعمال را در نظر گرفت. بدین سان بنتام دیدگاه های اخلاقی و مذهبی و نیز عقل گرایانه مرسوم درباره عدالت را به کلی نفی می کرد.<sup>۱۲</sup>

جان استوارت میل، متفکر بزرگ قرن نوزدهم، گرچه در خصوص ماهیت و کیفیت لذات با بنتام اختلاف نظر داشت ولی، از حیث مبحث موردنظر ما، موضع چندان متفاوتی اتخاذ نکرد و همچنان بر اصل "حداکثرسازی خرسندی" به عنوان



ملاک عدالت اجتماعی تأکید می‌کند. به نظر او، اصول مکتب اصالت فایده با قواعد اخلاقی و اصول مربوط به عدالت سازگار بود. با این تفاوت که از دیدگاه او، فایده‌گرایان نباید به صورت خام اندیشانه‌ای فایده و تبعات مفید و مثبت هر عملی را محاسبه کنند بلکه باید ببینند که آیا آن اعمال در ذیل قواعد کلی فایده‌گرایانه‌ای چون وفای به عهد قرار می‌گیرند یا نه؛ زیرا قواعد کلی زندگی مفید فوایدی هستند و ماهیت هر عملی را باید برحسب آن قواعد سنجید و نه بر حسب نفس عمل. مثلاً نفس عمل زنا لذت بخش است و هیچ تفاوت ماهوی و کیفی با عمل نزدیکی قانونی ندارد اما چون مغایر با قاعده کلی عهد و پیمانی است که اساس عقد زناشویی است، پس ناعادلانه و نادرست است نه آن‌که ذاتاً بد باشد.<sup>۱۲</sup>

هنری سیجویک، آخرین فیلسوف بزرگ فایده‌گرا، موضع "عقل سلیم" فلاسفه اخلاق سنتی را از دیدگاه فایده‌گرایانه مورد نقد قرار داد. چنان فلاسفه‌ای، برخی اصول اخلاقی مثل عدالت، صداقت، خیرخواهی، امتنان و غیره را به عنوان حقایق اخلاقی عینی، بدیهی و مستقلی تلقی می‌کردند که عامه مردم آنها را از روی عقل سلیم و بدون تأمل زیاد می‌پذیرند. اما سیجویک بدهد و سازگاری چنین اصولی را مورد تردید قرار داد و به مواردی برخورد و به تعارض آنها اشاره کرد. به نظر او، تنها در صورتی می‌توان چنان اصولی را به عنوان اجزای اصلی نظام اخلاقی پذیرفت که همگی از اصل اساسی فایده‌گرایی استنتاج شوند. به عبارت دیگر، چنان اصولی را تنها می‌توان از اصل بدیهی و فایده‌گرایانه خیرخواهی عقلانی یا مصلحت‌اندیشانه استنتاج کرد؛ عدالت اگر به نفع عمومی تمام شود، قابل توجیه است. به نظر سیجویک، می‌توان همه اصول اخلاقی سنتی را به وسیله اصل فایده‌گرایی توضیح داد. اما نهایتاً وی نتوانست عدالت به مفهوم تأمین نفع "عقلانی" و عمومی را با مفهوم نفع طلبی خصوصی سازش دهد؛ اگر تأمین عدالت به منافع خصوصی افراد زیان برساند، در آن صورت عدالت از اصل فایده‌گرایی قابل استنتاج نخواهد بود.<sup>۱۳</sup>

## ۲ - سنت کانتی

مهمترین دیدگاهی که در همان قرن هفدهم در مقابل دیدگاه هابز در فلسفه اخلاق و سیاست مطرح شد، دیدگاه اسپینوزا بود که در طی زمان در مقابل سنت فکری هابز، سنت فکری متفاوتی به وجود آورد. در مقابل، هابز که میل به لذت را جوهر سرشت آدمی می‌دانست و همه فلسفه اخلاق و سیاست خود را از آن استنتاج می‌کرد، اسپینوزا امیال طبیعی انسان را نوعی اسارت و تقید می‌شمرد و

بر آن بود که انسان در بند آنها، نمی‌تواند از اراده آزاد برخوردار باشد. پس صلاح واقعی انسان نه در ارضای امیال طبیعی بلکه در تغییر آنها به واسطه کاربرد عقل نهفته است. فضیلت و عدالت و خیرخواهی نتیجه چنین مداخله‌ای از جانب عقل است. از این طریق به نظر اسپینوزا، خرد آدمی به کلیتی متصل می‌شود که در عین حال هم خداوند و هم طبیعت است؛ کلیتی که تابع قواعد ضروری عقلانی است و قواعد آن عین عدالت‌اند. هرچه هست و هر وضعی که استقرار دارد، عادلانه است و طلب غیر آن، غیر عقلانی است. بنابراین هر میلی که معطوف به تغییر وضعی باشد که مبتنی بر قواعد عقلانی است، خود میلی غیر عقلانی به شمار می‌رود. به طور کلی، اسپینوزا در مقابل هابز استدلال می‌کند که سرشت معمولی، سرشت راستین، نیست؛ انسان جزئی از نظام عقلانی کلی‌تری است و آن نظام، عین عدالت است.<sup>۱۵</sup>

ژان ژاک روسو از منظر دیگری به مقابله با آرای هابز برخاست. وضع طبیعی مورد نظر او با وضع طبیعی یا جنگی هابز تفاوت بسیار داشت. به نظر او، وضع طبیعی نسبت به وضع مدنی عادلانه‌تر بود. شیوه زندگی انسان در وضع طبیعی به طبیعت آدمی نزدیکتر از شیوه زندگی مدنی بود. روسو به شیوه ارسطو، عدالت را در طبیعت می‌یافت. به نظر روسو، انسان تابع دو انگیزه اصلی است: خودخواهی و دیگری نوع دوستی. در وضع مدنی، خودخواهی بر نوع دوستی غلبه یافته است در حالی که در وضع طبیعی، مجال بیشتری برای نوع دوستی وجود داشت. در وضع مدنی بود که مالکیت، قوانین، طبقات، نابرابری، حرص و آز و فساد و دیگر مفاسد مدنی رخ دادند. از این رو، وضع مدنی اصلاً وضع عادلانه‌ای نیست. پس هیچ عدالتی در کار نیست بلکه باید به جستجوی آن پرداخت. شرط تأسیس جامعه و دولت عادلانه ظهور اراده عمومی به عنوان مظهر اراده عمومی و راستین همه افراد است که در مقابل اراده خصوصی، به نوع دوستی و خیر و صلاح عمومی معطوف است. قوانین مبتنی بر اراده عمومی که خیر عمومی را اراده می‌کند، قوانینی عادلانه خواهند بود. اراده عمومی مظهر اراده عقلانی هر یک از اعضای جامعه است؛ تنها از نقطه عزیمت اراده‌های خصوصی و غیرعادلانه می‌توان به مخالفت با اراده عمومی و مصلحت عمومی برخاست. این برداشت نسبتاً اقتدارآمیز از مفهوم عدالت، از طریق انقلاب فرانسه به صورت برداشتی مسلط رواج یافت. به علاوه فلسفه اخلاق و عدالت کانت نیز متأثر از فلسفه روسو بود.<sup>۱۶</sup>

کانت نیز در مقابل استدلال اساسی هابز، همچون روسو استدلال می‌کرد

که اعمال ناشی از امیال طبیعی آدمی اعمال آزاد نیستند و از این رو، نمی‌توان از طریق مفهوم میل و منفعت و قرارداد، به مفهوم عدالت رسید. به نظر او مفاهیمی چون آزادی، عدالت و فضیلت را تنها از کنش عقلانی می‌توان استنتاج کرد. عدالت یکی از مطالبات عقل است و هرچه عقل طلب کند، از همه موجودات عقلانی طلب می‌شود. از این رو، عدالت به عنوان عمل عقلانی براساس امیال طبیعی و شخصی افراد قابل تأمین نیست، بلکه عمل براساس اصلی است که آدمی می‌تواند آن را به عنوان قانونی جهان شمول اراده و طلب کند و در ملاء عقل عمومی مطرح کند. این مفهوم، معادل مفهوم اراده عمومی در نزد روسو است. ولی کانت، از آن به عنوان اراده عمومی همه انسان‌ها به عنوان موجودات عقلانی سخن می‌گوید و نه صرفاً از ملت به معنایی که مورد نظر روسو بود. به نظر کانت، اصلاً اعمال وقتی ارزش اخلاقی دارند که از روی وظیفه‌شناسی صرف انجام شوند؛ عمل عادلانه به عنوان عمل اخلاقی نیز طبعاً چنین است.

در اندیشه کانت، هم در مقابل دیدگاه‌های دوران باستان و هم در مقابل آراء هابز و اصحاب اصالت فایده، مفاهیم عدالت و منفعت از هم می‌گسلند. همه آن فلاسفه بر آن بودند که آدمی عملی را که درست یا به حق یا عادلانه تشخیص می‌دهد، به این دلیل انجام می‌دهد که آن را، وسیله تأمین خرسندی خود در دنیا یا آخرت می‌داند. کانت میان "وامر اخلاقی مشروط"<sup>۱۷</sup> و "وامر اخلاقی قطعی"<sup>۱۸</sup> تفاوت قائل بود. اوامر مبتنی بر امیالی که عقل به منظور دستیابی به هدفی به آنها حکم می‌کند، اوامر از نوع اول اند. مثل این حکم که از راه صواب خارج نشوید تا رسوا نگردید. اما به نظر کانت، احکام اخلاقی باید احکام قطعی باشند و باید همه موجودات عقلانی را قطع نظر از خواست‌ها و احساساتشان دربر بگیرند، (نه به شیوه احکام اول که "اگر نخواهیم رسوا شویم" باید از راه راست خارج نشویم).

محتوای حکم یا قاعده اخلاقی قطعی را تنها عقل تعیین می‌کند، نه هیچ میل یا خواست و یا غرض خاصی؛ از این رو قواعد اخلاقی به شکل اصول عقلانی عام ظاهر می‌شوند. عام‌ترین اصل اخلاقی یا عقلانی کانت، این است که؛ براساس اصلی عمل کنید که بخواهید آن اصل به قانونی عام و جهان شمول تبدیل شود.<sup>۱۹</sup> اما مشکلی که کانت با آن روبرو شد، این بود که ثابت کند، چگونه ممکن است آدمی صرفاً به حکم عقل برانگیخته شود تا بر طبق اصول اخلاقی عالیه عمل کند؟ (بدون آن‌که خواست‌ها و امیال خود را در نظر بگیرد.) سرانجام هم وی نتوانست این مشکل قدیمی را حل کند. چنان‌که دیدیم، مسئله هیوم هم این بود که عقل به تنهایی

نمی‌تواند ما را به عمل رهنمون شود.

پس قواعد اخلاقی کانت، که قرار است شامل حال همه آدمیان، قطع نظر از امیال و خواست های ایشان شود، نمی‌تواند جز با توسل به همان خواست ها و امیال، آنها را به سوی عمل اخلاقی رهنمون شود. در نتیجه همچنان باید ریشه واقعی اعمال اخلاقی و عمل عادلانه را در منافع و اغراض و قراردادهای مبتنی بر آنها و وفای به عهد و میثاق جستجو کرد.

پس از کانت، هگل کوشید تا مشکلات نظریه او در باب اخلاق و اعمال عادلانه را حل کند. پیام اصلی فلسفه اخلاق کانت ظاهراً این بود که آدمی لاجرم به دو ساحت عقل و احساس یا اخلاق و نفع شخصی منقسم شده و چنین وضعی اجتناب ناپذیر است. اما هگل، به این مسئله از دیدگاهی تاریخی نگاه کرد. از این دیدگاه، در یونان باستان، چنان‌که قبلاً هم اشاره شد، تمایزی میان اخلاق و منفعت خصوصی داده نمی‌شد و به اصطلاح، آن دو با یکدیگر هماهنگ بودند. اما به نظر هگل، این هماهنگی بسیط و ساده لوحانه بود و نشانی از آزادی و آگاهی در خود نداشت؛ زیرا تا وقتی قابل دوام بود که مردم یونان، خود را به عنوان افراد آزادی که دارای رأی و وجدان مستقلی از جامعه باشند، تلقی نمی‌کردند. پس لازمه پیدایش اندیشه آزادی و وجدان فردی، از میان رفتن این هماهنگی و انفصال اخلاق از منافع بود. این انفصال سرانجام با وقوع جنبش اصلاح دین صورت گرفت که به پیدایش حق برخورداری از وجدان فردی انجامید. لیکن در عصر جدید، ظهور همین حق، شکاف عمیقی در وجود انسان میان عقل و احساس یا اخلاق و منفعت افکند. کانت هم وجود همین شکاف را اجتناب ناپذیر شمرد و اخلاق را صرفاً عبارت از اصول عقلانی محض به حساب آورد. اما هگل، بر آن بود که می‌توان با ترکیب اصل هماهنگی اخلاق و منفعت در اندیشه یونانی با اصل آزادی و وجدان فردی در اندیشه مدرن، جامعه‌ای انداموار ساخت که در آن نشانی از آن شکاف باقی نماند. هگل مفهوم اخلاق و عدالت را از همین اندیشه استنتاج می‌کند؛ عدالت تنها در چنین جامعه‌اندامواری ممکن می‌شود.

بر اساس فلسفه هگل، سرنوشت انسان ذاتی نیست بلکه تاریخی و فرآورده جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. پس در جامعه انداموار، امیالی ترویج و تشویق می‌شوند که با اصول اخلاق و عدالت و تأمین خیر و صلاح عمومی منطبق باشند. چنین جامعه‌ای در اعضای خود این احساس را پرورش می‌دهد که هویت ایشان چیزی جز همان عضویت آنها در جامعه نیست. در نتیجه، آنها دیگر همچون عضوی گسسته از بدن نخواهند بود که جداگانه به دنبال منافع فردی خود بروند.

جامعه انداموار، جامعه آزاد و عادلانه‌ای است، زیرا علائق و منافع اعضای خود را در نظر می‌گیرد و از آنها همچون اعضای خود مراقبت می‌کند. با استقرار قوانین و قواعد چنین جامعه‌ای است که نظام آزاد و عادلانه برقرار می‌شود. اصول عقلانی حاکم بر چنین جامعه‌ای، در عین حال منافع افراد را تأمین می‌کند زیرا، منافع افراد در چارچوب همان اصول تعریف می‌شود. پس تنها در دولت انداموار مدرن (که به نظر برخی دولت رفاهی جدید تعبیری از آن است) امکان برقراری عدالت به مفهومی انضمامی (متضمن وحدت اصول عقلانی و منافع جزئی) حاصل می‌شود. در این نظام ارگانیک وقتی هر کس برحسب جایگاه خود تکالیف خود را انجام دهد و حقوق خویش را پاس دارد، عدالت برقرار می‌شود. به هر حال فلسفه هگل، نیاز برای پیدایش شکل جدیدی از جامعه را روشن می‌ساخت که بتواند بر جدایی یا تقابل میان منافع فردی و جمعی غلبه یابد و مفهومی انضمامی از عدالت به دست بدهد که در آن تأمین منافع همگان به اصل عقلانی و اخلاقی تبدیل شود.<sup>۲۰</sup>

کارل مارکس، در حقیقت تعبیر خاصی از شکل جدید جامعه مورد نظر هگل، عرضه داشت. به نظر او نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی، انسان را از زیست نوعی و جمعی خود دور می‌کند و او را بدین معنا از خود بیگانه می‌سازد. به رغم آن‌که مارکس مفاهیم اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی را بازتاب روبنایی زیر بناهای اقتصادی مسلط در هر عصری می‌دانست، باز هم نظام سرمایه داری را که موجب فقر و فلاکت توده‌های کارگران می‌شد، نظامی غیر اخلاقی و غیر عادلانه می‌شمرد.

به نظر او، اخلاق در جوامع طبقاتی نیز در خدمت طبقه مسلط قرار می‌گیرد اما با استقرار جامعه بی طبقه، نظام اخلاقی واقعاً انسانی که در خدمت منافع کل جامعه باشد، مستقر خواهد شد. در واقع مارکس و پیروان او، پررنگ‌ترین برداشت از عدالت اجتماعی - اقتصادی را در قالب اندیشه کمونیسم عرضه داشتند؛ یکی از شرایط برقراری عدالت، رفع از خودبیگانگی انسان در حوزه اقتصادی، یعنی پایان استثمار طبقاتی و ختم بیگانگی کارگر از محصول کار خود در نظام سوسیالیستی خواهد بود. نظام‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی و وسایل تولید به ویژه نظام سرمایه داری که حاصل کار طبقات کارگر را به سود طبقه سرمایه دار استثمار می‌کند، ذاتاً ناعادلانه است.

مارکس نیز همانند هگل، آزادی و آگاهی را غایت زندگی انسان می‌دانست و بر آن بود که این غایت تنها در جامعه جدیدی حاصل خواهد شد که در آن تعارض

میان منافع خصوصی و مصلحت عمومی از میان برود. این تعارض در نظام سرمایه داری به اوج خود می‌رسد که ناعادلانه‌ترین و پرتعارض‌ترین صورت بندی اجتماعی است. پس لازمه رفع این تضاد و دستیابی به عدالت، کوشش انقلابی برای از میان برداشتن نهاد مالکیت خصوصی و استثمار و سلطه طبقاتی خواهد بود. با امحای سرمایه داری، طبع بشر نیز تحول خواهد یافت و سازش میان فرد و جامعه به شیوهٔ هگلی ممکن خواهد شد. بنابراین به طور کلی از نظر مارکس، وضع تاریخی - طبیعی وضعی عادلانه نیست بلکه عدالت تنها از طریق مداخلهٔ انسان (یعنی در طی پراکسیس تاریخی) برقرار خواهد شد؛ در نظام سوسیالیستی هرکس به اندازه توانایی‌اش کار خواهد کرد و به اندازهٔ نیازهایش بهره‌مند خواهد شد.<sup>۲۱</sup>

### برخی دیدگاه‌های رایج در قرن بیستم

به طور خلاصه فلسفه عدالت دربارهٔ ماهیت و ملاک عدالت، عینی یا ذهنی بودن این ملاک، ماهیت عمل عادلانه، منشأ عدالت و عمل عادلانه در عقل یا احساس، رابطه عدالت با منفعت، استنتاج عدالت از حوزهٔ اخلاق یا از حوزهٔ منافع، رابطه عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز با قدرت و جز آن به تفحص پرداخته است. فلسفهٔ عدالت در قرن بیستم همین مسائل اساسی را در پرتو علائق و مسائل جدیدتر پیگیری کرده است. با این حال بخشی از این فلسفه همچنان در سطحی کلان به بررسی ماهیت نظریه‌های عدالت علاقه‌مند است و همان مسئلهٔ عینیت یا ذهنیت ملاک‌های عدالت را مطرح می‌کند. بخشی دیگر از این فلسفه به احکام هنجاری یا تجویزی و عرضهٔ ملاک‌های عملی علاقه‌مند است. به عبارت دیگر، مسئلهٔ اساسی این است که در مقام ایجاد عدالت چه باید کرد.

دو سنت اساسی در فلسفهٔ عدالت، یعنی سنت هابز و سنت کانت، همچنان در قرن بیستم تداوم یافتند. در حقیقت باید گفت که همین سنت‌ها از زمان ظهور مارکس به بعد که مبحث عدالت را به بیرون از عرصه فلسفه یعنی به حوزه پراکسیس هدایت کرد، بعد عمل‌گرایانهٔ تازه‌ای پیدا کردند. دیدگاه هابز در این خصوص که تأمین عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز یکی از اوصاف حاکمیت است، مسلط شد؛ هرچند در باب ملاک و ماهیت عمل عادلانه نزاع ادامه یافت. به عبارت دیگر کاملاً روشن شد که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت در سطوح مختلف است. بدین سان گرچه تأمل در باب شیوهٔ اندیشیدن در خصوص مسئلهٔ عدالت ادامه یافت، اما تفکر در خصوص شیوهٔ زیستن عادلانه درضمن ایدئولوژی‌ها و

مرام های سیاسی اولویت تازه ای پیدا کرد.

دو نظریه اساسی در باب عدالت در قرن بیستم مطرح شد: یکی نظریه جان رالز و دیگری نظریه رابرت نوزیک. نظریه اول در متن سنت کانتی و نظریه دوم در متن سنت هابزی در حوزه فلسفه عدالت مطرح شده اند.

نظریه عدالت جان رالز که در سنت کانتی قرار دارد، معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تعیین می کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را در بر دارند. نظریه عدالت رالز پیرامون برخی مفاهیم اساسی مثل وضع نخستین پرده جهل، انصاف، بی طرفی و اصول عدالت، تنظیم شده است.

جوهر اندیشه او، همان عدالت به مثابه انصاف است. به طور خلاصه، انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می شود و عدالت، به نتایج تصمیم گیری منصفانه. چنان که قبلاً اشاره شد، هیوم بر آن بود که قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می شود، یعنی عدالت حاصل همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل در شرایط ایجاب عدالت، یعنی درحالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنهاست. در مقابل، رالز از عدالت به منزله قضیلت بی طرفی سخن می گوید؛ نه به مفهوم صفت فرد بلکه به مثابه صفت وضعی که در آن، اصول عدالت گزینش می شود.

به نظر رالز، برخلاف هیوم که رسوم را تعیین کننده امر عادلانه می دانست، عدالت و اصول آن ساخته انسان است. خلاصه نظریه رالز، این است که اگر قرار باشد مردم اصول عدالت را در پس "پرده جهلی" برگزینند که مانع از علم آنها نسبت به موقعیت خودشان در جامعه باشد، در آن صورت آنها، برخلاف تصور اصحاب اصالت فایده و سنت هابزی، در پی به حداکثر رساندن خرسندی و شادی برنمی آیند بلکه در عوض، به دو طریقه از خودشان در مقابل بدترین شرایط نامطلوب حراست خواهند کرد: یکی این که به بهره مند شدن از حداکثر آزادی ممکن به نحوی که با آزادی دیگران سازگار باشد اصرار خواهند ورزید؛ و دوم این که تأکید خواهند کرد که ثروت به نحوی توزیع شود که بی چیزترین کسان در جامعه تا آنجا که ممکن است، مرفه شوند.

منظور رالز از "وضع نخستین"، وضعی فرضی و ایده آل است که در آن، اصول عدالت گزینش می شوند. در وضع نخستین همه، اطلاعات یکسانی درباره خود و جامعه دارند و تنها با مسئله تصمیم گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجه اند. انگیزه آنها تأمین منافع خودشان است لیکن نسبت به ماهیت منافع و

هویت و موقعیت اجتماعی خودآگاهی ندارند.

رالز با استخراج دو اصل مذکور از وضع نخستین، در واقع تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک به دست می‌دهد که بر طبق برداشت او عادلانه است و انتظار وی از مفهوم عدالت را برآورده می‌کند. اصل اول چنان‌که اشاره شد، از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند و اصل دوم، ناظر به این است که در چه وضعی می‌توان گفت که نابرابری‌ها موجه و عادلانه‌اند. دراصل اول که اصل بیشترین آزادی برابر خوانده می‌شود، حقوق سیاسی و مدنی هرکس برابر با دیگران است؛ در حالی که بر طبق اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی باید چنان کنترل شوند که ممکن نباشد کم‌امتیازترین قشر جامعه در وضعی بهتر از آنچه هست به سر ببرند.

رالز، اصول دوگانه عدالت را معیارهای اصلی داورى درباره ارزش اخلاقی نظام توزیع پاداش‌ها در جامعه می‌داند. به نظر او، در همه جوامع نابرابری‌های اجتناب‌ناپذیر وجود دارد و اصول دوگانه عدالت نیز به منظور رسیدگی به این نابرابری‌های اساسی عرضه شده‌اند. به نظر رالز، تفاوت‌های موجود در بهره‌گیری از امکانات زندگی اجتناب‌ناپذیرند و هدف اصل دوم عدالت نیز دقیقاً آن است که تعیین کند در چه زمانی آن تفاوت‌ها و نابرابری‌ها عادلانه‌اند.

ویژگی‌های عمده نظام سیاسی و اقتصادی خاصی که اصول عدالت مورد نظر رالز را اجرا می‌کند از این قرار است؛ کوشش در نظارت بر اقتصاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمدها؛ حفظ رقابت در بازار؛ توزیع ثروت؛ تأمین حداقل معیشت؛ ایجاد برابری در فرصت‌ها؛ و جلوگیری از تمرکز قدرت به سود آزادی و برابری فرصت‌ها. به طور کلی به نظر رالز، نابرابری تنها وقتی عادلانه و موجه است که تقلیل آن موجب وخیم‌تر شدن وضع تهی‌دستان شود. در حقیقت نابرابری مورد انتظار، خود انگیزه‌ای برای کارایی بیشتر است و از همین روگامش نابرابری، در نهایت مانع بهبود وضع طبقات پایین می‌شود. با این حال رالز، استدلال می‌کند که چون نابرابری بیش از حد مطلوب در درآمدها به نابرابری در قدرت و سلطه می‌انجامد و تمرکز قدرت هم مانع آزادی و برابری فرصت‌هاست، پس حکومت باید برای رعایت آن حد، مداخله کند.

به طور کلی بر طبق اصل اول عدالت رالز، می‌باید ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این منظور، در برابر گرایش عمومی بازار، به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد می‌کند. اما طبق اصل دوم عدالت، این‌گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی، نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی



را کاهش دهد و به انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب برساند. به عبارت دیگر، مداخله دولت باید آن قدر زیاد باشد که مانع تمرکز ثروت بیش از حد شود و آن قدر کم باشد، که کارایی اقتصادی و انگیزه فعالیت از بین نرود. وقتی اصل دوم برقرار می‌شود که، ممکن نباشد وضع فقیرترین افراد در نظم موجود در هیچ نظم دیگری بهتر شود؛ یا اگر امکان بهبود وضع آنان وجود داشته باشد، تحقق آن امکان (دارد) به زیان دیگران، تمام شود و وضع همین دیگران، از وضع فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود.<sup>۲۲</sup>

یکی از منتقدین نظریه عدالت رالز، رابرت نوزیک، فیلسوف سیاسی آمریکایی است. وی نه تنها فرض نهفته در پس اصول عدالت رالز، بلکه فرض بنیادین هر اصلی را که بخواهد از طریق انتقال ثروت بخشی از جامعه به بخشی دیگر، الگوی خاصی از عدالت توزیعی را برقرار کند، مورد حمله قرار داده است.

به نظر نوزیک، چنین اصولی در امر برقراری نوعی عدالت توزیعی یا الگوی متفاوتی از توزیع اقتصادی، این مسئله اساسی را به دست فراموشی می‌سپارند که، کسانی که باید بخشی از ثروت خود را واگذار کنند، اصلاً چگونه آن ثروت را به دست آورده‌اند. اگر آنها ثروت خود را بدون تجاوز به حقوق دیگران و از راه‌های قانونی به دست آورده باشند، در آن صورت دولت حق ندارد ثروت آنها را بدون کسب رضایت آنها برای توزیع به فقرا و محرومان سلب کند. بنابراین نمی‌توان به عنوان تأمین عدالت، حق قانونی مالکیت را مخدوش ساخت، زیرا این کار خود در درجه اول غیر عادلانه است.

به نظر نوزیک، هر نظریه عدالت باید در درجه اول مبتنی بر پذیرش حقوق طبیعی فرد باشد، نه آن‌که به شیوه برخی از متقدمین بکوشیم تا حقوق طبیعی فرد را از برخی اصول انتزاعی اخلاق و عدالت استنتاج کنیم. از این رو، نظریه عدالت نوزیک "نظریه‌ای مبتنی بر حق طبیعی" توصیف شده است. به نظر او، حقوق آدمی نسبت به حیات، آزادی و مالکیت، مطلق است و هیچ عملی که ناقض آنها باشد عادلانه نخواهد بود. از سوی دیگر، هیچ‌کس نیز موظف نیست به دیگران در حفظ حقوقشان مساعدت کند. وقتی افراد بدون تعرض به حقوق دیگران از حقوق خود بهره‌برداری می‌کنند، کسی حق مداخله در کارشان را ندارد. وقتی هم کسی از گرسنگی بمیرد، دیگری موظف به حمایت از او نیست؛ هر چند می‌تواند از سر لطف به او کمک کند. دولت حق ندارد برای اعانه به تهیدستان بر اغنیا مالیات ببندد.

بدین سان در نظریه پردازی جدید در باب عدالت، رابرت نوزیک پیوند میان عدالت و قانون طبیعی را از نو به شیوه‌ای متفاوت برقرار ساخته است. در

دیدگاه‌های سنتی یا ماقبل مدرن درباره حقوق و قانون طبیعی، عدالت در تأمین و پیشبرد خیر و صلاح عمومی جامعه تصور می‌شد. اما از نظر نوزیک هرگونه نظریه یکپارچه‌ای درباره عدالت که ملاک انتزاعی و خاصی برای توزیع دارایی‌ها به دست دهد، ذاتاً غیرعادلانه است؛ بلکه توزیع عادلانه همان توزیعی است که از مرادوات و معاملات آزاد مردم حاصل می‌شود. پس نهادها و نظام سیاسی و اجتماعی مشروع و عادلانه، آن نوع نظامی است که به اعمال آزادانه یکایک افراد قابل تقلیل باشد. زیرا افراد، دارای مجموعه‌ای از حقوق طبیعی از جمله حق زندگی، آزادی و مالکیت هستند که در اعمال مذکور بروز می‌کند پس تنها دولت کوچک و محدود که در حوزه حقوق و آزادی‌های طبیعی مردم مداخله نکند، عادلانه است. دولت کوچک دولتی است که به منظور تأمین اجرای قانون و حفظ نظم و امنیت به عنوان کارکردهای اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به گردآوری مالیات اقدام می‌کند. پس هر دولتی که به دلایلی غیر از اجرای کار ویژه‌های اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به توزیع منابع و دارایی‌ها بپردازد، ناقض حقوق فردی، غیراخلاقی و غیرعادلانه خواهد بود. از دیدگاه نوزیک دموکراسی لیبرال به وصفی که گذشت، عادلانه‌ترین نظام سیاسی ممکن به شمار می‌رود؛ هر نظام سیاسی دیگری ناعادلانه است.<sup>۲۳</sup>

یکی دیگر از منتقدان نظریه‌های عدالت توزیعی فریدریش فون هایک است. وی از اصول و ارزش‌های اصلی لیبرالیسم کلاسیک به ویژه اولویت اخلاقی اندیشه‌ی آزادی بر عدالت با استدلال‌های تازه‌ای دفاع کرده است. براساس معرفت‌شناسی هایک، ذهن انسان دارای نوعی در خود فروبستگی است؛ به این معنا که خود آگاهی ذهن یعنی درک کامل ذهن با ذهن ممکن نیست.

پیامد این نظر در حوزه مطالعات اجتماعی، این است که همچنان که از لحاظ فلسفی هیچ موضع استعلایی و برینی دست یافتنی نیست، از لحاظ اجتماعی نیز نمی‌توان به هیچ موضع مشرفی رسید تا از آنجا جامعه را اساساً دگرگون کرد. ناممکن بودن برنامه ریزی اجتماعی در جهت تأمین عدالت، از همین جا ناشی می‌شود؛ هرگونه برنامه ریزی برای ایجاد تحولات اساسی، تنها مبتنی برتظاهر به شناخت است. اندیشه بازسازی جامعه به صورتی عقلانی کلاً بیپوده و عبث است. نظم موجود در جامعه حاصل طرح‌های عقلانی نیست بلکه خودجوش است. در اقتصاد بازار تکامل خودجوش شبیه تکامل انواع داروینی است.

هایک، بر این عقیده است که نمی‌توان نظام اقتصادی را با سازمان‌های ساختگی مثل ارتش یا شرکت تجاری یا مدرسه مقایسه کرد. وی برای تمیز حوزه

کلی مبادلات اجتماعی از سازمان‌های مصنوعی واژه کاتالاسکی را به کار می‌برد که به مفهوم نظم خودجوش و خودکار است؛ نظمی که در حوزه بازار به واسطه اعمال افراد در قالب قوانین مالکیت و قراردادها تبلور می‌یابد. به نظرهایک، فرایند بازار نه عادلانه است و نه غیرعادلانه، زیرا بازار فرایندی مصنوعی و پیش‌بینی شده نیست. به نظر او، تنها عمل انسانی را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند ولی در مورد وضعیت‌ها، نمی‌توان چنین اوصافی به کار برد. از چنین مواضعی‌هایک به دولت رفاهی، سوسیالیسم، اقتصاد برنامه‌ریزی شده و جوهر همه آنها، یعنی عدالت توزیعی، حمله می‌کند. به نظر او، خطرناک‌ترین تهدید بر ضد عدالت و آزادی در قرن بیستم از جانب سوسیالیسم و اندیشه‌های توزیع‌گرایانه پدید آمده است.

چنان‌که اشاره شد، عدالت به مفهوم معنادار آن، فقط به اعمال افراد قابل اطلاق است و نه به وضعیت‌ها. قواعد عدالت ذاتاً ناهی است، یعنی هدف آنها منع بی‌عدالتی افراد نسبت به یکدیگر است نه ایجاد وضع عادلانه که به هر حال قابل تصور نیست. اما عدالت اجتماعی در مفهوم جدید، در مورد توصیف کلی وضع اجتماعی به کار می‌رود، در حالی که چنین مفهومی ناقض اصول قانون عادلانه و آزادی است.

مفهوم عدالت اجتماعی اساساً ضد مفهوم سامان بخش نظم خودجوش است. نهایتاً عدالت توزیعی مبتنی بر معیارهای ذهنی و اعمال بی‌قاعده و سلیقه‌ای خواهد بود. به علاوه اندیشه عدالت توزیعی تطابق میان خدمت و پاداش را که تنها ضامن کفایت اقتصادی است، در هم می‌شکند. به طور کلی اندیشه عدالت اجتماعی متضمن تهدیدی جدی برای آزادی و حاوی نطفه نظام توتالیتر است و دولت رفاهی نیز یکی از تجلیات چنین نظامی به شمار می‌رود.

به نظر‌هایک، حکومت از لحاظ معرفت‌شناسی اصولاً نمی‌تواند آگاهی و اطلاعات لازم برای اصلاح و تصحیح فرآیندهای بازار را در اختیار داشته باشد. به علاوه وجود مالکیت خصوصی نامحدود خود جزئی از اندیشه عدالت به معنای واقعی آن است. به نظر‌هایک، اصلاً باید واژه عدالت اجتماعی را به عنوان مفهومی بی‌معنا ولی خطرناک از زبان سیاسی حذف کرد.<sup>۲۲</sup>

\*\*\*

مباحث متأخر در باب عدالت، برخلاف نگرش‌های قدیمی‌تر، به عدالت به عنوان فضیلت اجتماعی می‌نگرند و آن را به عنوان صفت ساختارها و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به کار می‌برند. به همین دلیل پیوند آشکارتری میان مباحث عدالت، آزادی و برابری ایجاد می‌کنند. در پایان این مقال به رابطه عدالت با آزادی و برابری نگاهی می‌افکنیم و بعد از آن نیز به نقد و بررسی مهمترین

نظریه های عدالت می پردازیم.

مسئله عدالت چنانکه دیوید هیوم می گفت با مسئله ندرت ارزش ها یا امور مطلوب در جامعه و نیز با مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع سر و کار دارد. از مرجع عدالت، خداوند، حاکم، قاضی یا نهاد سیاسی، انتظار می رود که براساس ضوابطی بی طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف عمل به کار می بریم، از ابهام آن کاسته می شود و حداقل می توان درباره این که عمل عادلانه چیست، به روشنی بحث کرد و حتی احتمالاً به توافق هم رسید، در حالی که وقتی عدالت را در وصف وضعیت به کار می بریم، کار دشوار می شود، زیرا که همه وضعیت ها محصول عمل یا دست کم محصول عمل آگاهانه نیست. در نتیجه، حتی بحث روشنی درباره این که وضعیت عادلانه چیست، بسیار دشوار است، تا چه رسد به توافق درباره آن. مثلاً هنگامی که می پرسیم آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است. اما عمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می شود. عمل اخلاقی عادلانه، عملی است که در آن عامل عمل، خود را به جای دیگران می گذارد. اصل اخلاقی «آنچه به خود روا نمی داری، به دیگران نیز روا مدار» پایه عمل اخلاقی - عادلانه است. طبعاً در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را به دیگران روا می دارد به خود روا نمی دارد.

همچنین عدالت را در عمل قضایی، بایداز عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قضایی نمی تواند نابرابری ها را رفع کند، بلکه براساس آنها حکم می کند. قانونگذار یا به عبارت بهتر سیاستگذار، در مقامی است که می تواند برخی نابرابری ها را از میان ببرد یا غیر مؤثر سازد.

به طور کلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه، عملی است که براساس سیستمی از توجیهات، موجه به نظر می رسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاستگذاری، یکی از معیارهای اصلی عمل عادلانه، عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابراین میان انواع عمل عادلانه یا عدالت اعم از عدالت توزیعی، عدالت قضایی یا کیفری و عدالت مبادله ای، وجه مشترکی وجود دارد. ضابطه مهم عمل عادلانه، بی طرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعده عادلانه هم، عمل عادلانه به صورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا می توان عدالت را در وصف قاعده و قانون به کار برد یا این که باید آن را به عمل اخذ تصمیم براساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می آید که بخواهیم درباره عدالت نفس قانون و قاعده، براساس معیاری و رای قانون سؤال کنیم. در اینجا است که مباحث مبهم

مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت، رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که به نظر نمی‌رسد به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

مسئله دشوار وضعیت عادلانه هم که در بالا اشاره شد، به همین مسئله مرتبط است. وضعیت عادلانه طبعاً باید وضعیتی باشد که هر کسی حفظ آن را به مصلحت و نفع خود بداند، درحالی که میان افراد در نفع و مصلحت اختلاف وجود داشته باشد و به ویژه هرکس نفع و مصلحت خود را آزادانه تشخیص بدهد و درباره آن تصمیم بگیرد. درباره این مسئله دشوار شاید بتوان گفت که نفس وجود زور و اجبار در جوامع بشری حاکی از عدم حصول چنین وضعیتی است.

مفهوم آزادی نیز مانند آن چه درباره مفهوم عدالت گفتیم، هم در وصف روابط افراد و هم در وصف وضعیت سیاسی - اجتماعی به کار رفته است. اما در این مورد، این دو، کاربرد چندانی با هم ندارد و در نتیجه مشکلاتی که در مورد مفهوم عدالت دیدیم، در این خصوص کمتر است. کاربرد مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی عصر جدید بسیار بارز شد، هرچند در اندیشه کلاسیک هم مفهوم آزادی به کار می‌رفت، مثل وقتی که ارسطو از شهروندان یا آزادگان در مقابل بردگان سخن می‌گفت و معنی آزادی، داشتن حقوق مدنی بود. مفهوم آزادی در اندیشه جدید، در بستر فکر لیبرالیسم غربی رشد کرد و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود به کار رفت. «جان استوارت میل» در کتاب در باب آزادی نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً دفاع کرد. در این برداشت، منظور از اجبار بیرونی، محدودیت‌های ناشی از اراده دیگران است، نه محدودیت‌هایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند؛ به ویژه رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آزادی است.

کسانی که از آزادی اجتماعی در مقابل آزادی سیاسی صرف دفاع کرده‌اند، گفته‌اند که آزادی لیبرالی یعنی صرف فقدان اجبار خارجی آزادی منفی است. آزادی وقتی به معنای تمام عیار متحقق می‌شود که فرد امکانات لازم برای اجرای اراده خود را داشته باشد. برخی، این مفهوم از آزادی را آزادی مثبت خوانده‌اند. بنابراین برداشت، حکومت یا جامعه باید مقدمات و شرایط اقتصادی و اجتماعی بهره‌مندی همگان از آزادی سیاسی را فراهم سازد؛ این برداشت سوسیال دموکرات‌ها است.

با این همه، به نظر می‌رسد که جوهره اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است. البته در معنای اجبار، جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همه جوامع وجود دارد که ممکن است آشکار یا پنهان و مستقیم یا غیرمستقیم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار به عنوان لازمه کنترل

اجتماعی در جامعه بشری وجود دارد (و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی به صورت مثالی تحقق پذیر نیست. انواع گوناگون اجبار ممکن است - به رغم شناسایی اصل آزادی - توانایی عمل و آگاهی فرد از حقوق مختلف ممکن را از اساس نابود سازد. مثلاً ایدئولوژی‌های توتالیتر که امکان رقابت افکار و اندیشه‌ها را از بین می‌برند، مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آن که این اجبار لزوماً آشکار و مستقیم باشد. بنابراین گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینه ضروری آزادی است.

خلاصه این‌که حق انتخاب فردی را می‌توان با سلاح‌های مختلفی نابود کرد، از سرنیزه گرفته تا قانون و ایدئولوژی. البته باید اضافه کرد که هیچ متفکر جدی از فقدان هرگونه اجبار و مانع خارجی در رابطه با مفهوم آزادی دفاع نکرده است. به طور دقیق در تاریخ مبارزه برای آزادی، مبارزه برای کسب آزادی‌های خاصی مثل آزادی بیان و انجمن و اندیشه صورت گرفته، نه برای آزادی از هرگونه اجبار خارجی، که گرچه از لحاظ آکادمیک قابل طرح است، لیکن نباید با تاریخ آزادیخواهی خلط شود. به عبارت دیگر تاریخ مبارزه برای آزادی، تاریخ مبارزه برای به دست آوردن حق در انجام دادن فعالیت‌های خاصی بوده است، مثل آزادی از وضعیت بردگی، آزادی از به فروش رفتن با اموال و اراضی، آزادی انتخاب محل کار و زندگی و... در خارج از چنین متن تاریخی مشخصی، آزادی معمولاً مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد، مثل وقتی که از آزادی از فقر و نیازمندی صحبت می‌شود. اما روشن است که امکان دارد، مردم را به شیوه حکومت‌های توتالیتری با ایجاد دستگاه‌های سرکوب و ضد آزادی به معنای مشخص تاریخی آن، از قید نیاز و فقر رها کنید. معمولاً خلط مفهوم انتزاعی و مفهوم تاریخی آزادی مشکلاتی ایجاد می‌کند.

بنابراین آزادی به معنای امنیت، اغلب به ضد آزادی مبدل می‌شود. در این مفهوم آزادی اعطا می‌شود، در حالی که آزادی در اعمال انتخاب، تحقق می‌یابد. از سوی دیگر کسانی که در جامعه و به ویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند، به موجب موقعیت استراتژیک خود، ممکن است حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بروسایل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه، طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابراین تصمیم‌گیری درباره توزیع امتیازات، یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکت سیاسی، شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیری‌های

سیاسی، زمینه اصلی همه آزادی‌های دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هرچه این آزادی گسترش بیشتری یابد، دیگر آزادی‌ها هم تضمین و پشتیبانی بیشتری پیدا می‌کنند. آزادی سیاسی ما، در همه آزادی‌ها است؛ جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اینجا به این ترتیب از مفهوم آزادی به عنوان وصف روابط افراد به مفهوم آزادی به عنوان وصف وضعیت رسیده‌ایم. حال که اشاره‌ای کلی به مفاهیم کردیم، باید بگوییم که مسئله آزادی و مسئله عدالت و همچنین مسئله برابری، با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای دارند، هم از نظر مفهومی، یعنی بعضاً همپوشی پیدا می‌کنند، و هم از نظر عملی، یعنی اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت، تحقق پیدا کند، متضمن بخشی از برابری یا متضمن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود. بنابراین هم مفهوماً و هم مصداقاً این سه مقوله با همدیگر روابط تو در تو و پیچیده‌ای دارند و احتمالاً از هر یک از این نقاط عزیمت، حرکت کنیم به بخشی از سایر مقولات و مفاهیم می‌رسیم.

البته سابقه بحث عدالت خیلی بیشتر از سابقه بحث آزادی است. چنان‌که قبلاً اشاره شد، مهمترین سؤالی که درباره مسئله عدالت از نظر سیر تاریخی معنای آن مطرح می‌شود، این است که عدالت صفت چه موصوفی است؟ به نظر می‌رسد که موصوف صفت عدالت در طی تاریخ اندیشه سیاسی دچار تحول شده است.

در فلسفه سیاسی کلاسیک، عدالت به عنوان صفت فرد، حاکم، قاضی همچنین به عنوان صفت عمل فردی یا تصمیم فردی به کار برده می‌شود. اگر در آن اندیشه عدالت صفت اجتماع هم هست، به طریق ثانویست، یعنی نتیجه عمل و تصمیم حاکم است. تعریفی که درباره عدالت به عنوان صفت فرد چه حاکم، چه قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف ارسطو از عدالت است، یعنی این‌که، با افراد برابر به صورت برابر رفتار کنیم تا جایی که به مسئله مورد توجه مربوط است و با افراد نابرابر به صورت نابرابر رفتار کنیم تا جایی که به جهت عمل مربوط می‌شود.

وقتی درباره نسبت عدالت و برابری بیندیشیم، ناچار به همان تعریف ارسطو می‌رسیم. براساس تعبیر ارسطویی، در تصمیمی که حاکم یا قاضی مثلاً برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و به موجب آن از فرد پر درآمدتر مالیات بیشتر و از شخص کم درآمدتر مالیات کمتر اخذ می‌شود، گرچه عمل نابرابر است، ولی خود عین برابری است. ولی از طرف دیگر، وقتی که ما به دو نفر به حکم انسانیت آنها و بهره‌مندی مساوی آنها از قوه عقلی، با صرف نظر از هرگونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم، باز هم عمل و تصمیم ما عادلانه است.

فقط امور مجرد و انتزاعی ممکن است کاملاً با هم برابر باشند، چنان‌که در معادله ریاضی می‌بینیم. امور و پدیدارهای انضمامی هیچ‌گاه از همه جهات متصور با هم برابر نیستند، هرچند ممکن است از یک یا چند جهت باشند و در داوری و حکم، این جهات است که امکان مقایسه را به دست می‌دهد. به هر حال همین مفهوم عدالت به عنوان صفت فرد و تصمیم، در فلسفه سیاسی کلاسیک و نیز در فلسفه سیاسی دینی مفهوم اصلی بود. در اندیشه سیاسی اسلامی هم بحث عدالت اغلب در مورد حاکم و یا سلطان و خلیفه مطرح می‌شود و اما عدالت به عنوان صفت اجتماع، عمدتاً مفهومی متأخرتر است و شاید بتوان گفت که مفهومی رادیکال‌تر و انقلابی‌تر است.

برخی از متأخران مثل پوزیتیویست‌های حقوقی نیز که هرگونه معیار ماورای قانون موضوعه را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را به عنوان صفت وضعیت به کاربرد؛ چیزی که به وسیلهٔ ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

اما در این خصوص که عدالت به عنوان صفت اجتماعی چه مفهومی دارد، اتفاق نظر نیست؛ در حقیقت عدالت به عنوان صفت اجتماعی متضمن اختلاف منافع است. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی از عدالت به دست دهیم. مثلاً عدالتی که آدموند برگ عنوان می‌کند، "عدالت اشرافی" است، عدالتی که لاک مطرح کرده، "عدالت لیبرالی" است و عدالت مورد نظر سوسیالیست‌ها، "عدالت رادیکالی" است.

با توجه به آنچه گفته شد، شاید بتوان گفت که مفهوم عدالت ذاتاً حتی به عنوان فضیلت اولی، قائم به مفاهیم دیگری است. تحول در مفهوم عدالت هم ناشی از تغییر در معانی و مفاهیم سازنده آن است. در عدالت به مفهوم امروزی مفاهیمی مانند آزادی، فردیت و نقش فرد در تعیین ارزش‌های زندگی خود و نوعی برابری معقول اهمیت بیشتری یافته است. در حالی که عدالت در اندیشه کلاسیک، بازتاب اراده الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان در آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده است. در عصر جدید، انسان با فراغت بیشتری از اراده الهی و قانون طبیعی، به تأمل درباره معنای عدالت پرداخت و انقلاب به مفهوم جدید با این تأمل آغاز شد.

چنان‌که خواهیم دید، در طی تاریخ اندیشه سیاسی، عدالت اصولاً با رجوع به مفهوم برابری و نابرابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی به شمار رفته است. اما عدالت در نزد قدما بیشتر به معنی حفظ نابرابری‌های طبیعی است؛ یعنی این که هر کس سر جای خودش باید باشد. جای خود هر فرد زیاد قابل مناقشه



نیست، چون فرض این است که در جهان و هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و عدالتی تعبیه شده است. اندرزنامه نویسان در رابطه با عدالت پادشاهان، توصیه می‌کردند که عادل باشد و هر کس را در مرتبه‌ای که شایسته اوست، حفظ نماید. ادموند برک، می‌گفت که جامعه گل کوزه‌گری نیست، بلکه موجودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است و نباید به ترکیب آن دست برد. او این حرف را البته در مقابل انقلابیون فرانسه می‌زد که می‌خواستند برطبق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانه موجود را به هم بریزند و به جای آن نظم معقولی که مبتنی بر اندیشه برابری باشد، ایجاد کنند. دیگر طبعا جایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاده هر یک باید به جای خود باشند و با هر یک به صورت مناسب او رفتار شود، وجود نداشت.

لویی دومون، متفکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی هندوستان و مقایسه آن با جوامع مدرن، انسان سلسله مراتبی (Homo Hierarchicus) را با انسان همگون (Homo aequalis) در برابر هم قرار داده و الگوی اول را به عنوان الگوی جامعه عادل سنتی بررسی کرده است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه کارانه است. در مقابل، عدالت رادیکال در پی آن است که نابرابری‌های طبیعی را هر چند هم که بحق باشد، از بین ببرد.

البته این تصور رایج تصور درستی نیست که عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابری است، بلکه باید گفت که اندیشه عدالت جدید برای از میان برداشتن نابرابری‌هایی که به طور خاص در تاریخ وجود داشته و ناعادلانه تلقی می‌شده، پیدا شده است.

هیچ متفکر جدی و مهمی امکان برابری افراد از همه جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال که در پی از میان برداشتن نابرابری‌های نامعقول تاریخی بوده است، به تعبیر دیگر همان اندیشه آزادی مدرن است. و در این جاست که رابطه میان آزادی و عدالت به معنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی، برابری در حق، یعنی برابری در آزادی است. از همین رو اگر تأملی در مفهوم آزادی بکنیم، می‌بینیم که آزادی به معنای مورد نظر، در برگیرنده مفاهیم برابری و عدالت هم هست. آزادی، به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اول، همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی یا «آزادی از» یعنی فقدان اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی می‌شود. اما صرف فقدان اجبار به معنای تحقق آزادی کامل به مفهومی که عدالت و برابری را هم متضمن باشد، نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که هانا آرنت بررسی کرده است.

آزادی منفی یعنی رها بودن؛ حیوان هم می تواند رها باشد و هیچ تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی، به این معنی، آزادی با قدرت و داشتن امکانات و توانائی های تحقق خواست، قرابت پیدا می کند، و دوم، این که آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از شقوق ممکن مطلع نباشیم، نمی توانیم انتخاب واقعاً آزاد انجام دهیم.

به طور کلی عدالت و آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. یکی از معانی مهم برابر بودن، برابری در آزادی است و یکی از لوازم عمده آزاد بودن، برابر بودن از جهات عمده ای است. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت های نامعقول و ناموجه با آزادی فردی، قابل جمع نیست. البته در عمل، جمع هر مجموعه ای از آرمان های بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی و امنیت چنان که قبلاً اشاره شد، دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال به نظر می رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشه برابری است که خود پیچیدگی های بسیار دارد و بعداً مفصلاً به آن می رسیم.

مشکل اصلی مفهوم برابری این است که در چه زمینه ای باید با افراد به صورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض چنان که ذکر شد، تنها میان امور انتزاعی متصور است؛ مثلاً در داده های ریاضی. در جهان واقعیت هیچ گاه دو چیز انضمامی از همه جهات با هم برابر نیستند. هرچند ممکن است از یک یا چند جهت برابر باشند. همه اینای آدمی به رغم همه نابرابری هایی که از جهات مختلف دارند لیکن از این جهت که همه انسانند، برابر تلقی می شوند.

در نظر گرفتن این برابری اولیه و اساسی شرط هرگونه عدالتی است، اما در متن این برابری اساسی، می توان عدالت را گاه در رفتار برابر و گاه در رفتار نابرابر جست، چنان که قبلاً از قول ارسطو ذکر کردیم؛ مثلاً در متن اعتقاد به برابری همه آدمیان، رفتار نامساوی با زن و مرد بر اساس ملاحظه تفاوت های طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. چنین رفتاری در عین حال مغایر با رفتار برابر با آنها از حیث جهات برابری میان آنها خواهد بود.

بدین سان دو مفهوم عدالت و برابری، دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود، قائل شدن به نوعی برابری اساسی است، زیرا چنان که قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره مندی از امتیازات کم و بیش برابر در خصوص وسایل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواست های آزاد فردی است. همچنین نابرابری هایی که در متن آزادی افراد پیدا شود، احتمالاً موجه تر و

عادلانه تر خواهد بود تا نابرابری‌هایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید. عدالتی که از درون آزادی سر برآورد، موجه تر از عدالتی است که به صورت یکجانبه و خارج از عرصه تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر با توجه به فقدان معیار عینی نهایی برای «وضعیت» عادلانه که قبلاً اشاره شد، باید عدالت را به عنوان وضعی ذهنی گرفت؛ در این صورت تجربه آزادی با ایجاد امکان ارتباطات تفاهمی لازم، می‌تواند زمینه چنان وضع ذهنی را فراهم سازد.

در ضمن بحث فوق به رابطه نزدیک میان مفهوم عدالت و مفهوم برابری اشاره شد. علاوه بر آنچه گفتیم، یکی از مسائل عمده‌ای که در بحث از رابطه میان این دو معنا مطرح شده، این است که میان انواع نابرابری‌ها و عدالت چه رابطه دقیق‌تری وجود دارد. البته در حالی که، برابری اصولاً آرمانی انسانی و اخلاقی بوده است، نابرابری واقعیتی عینی و ملموس در سراسر تاریخ انسان به شمار می‌رود. در حقیقت عوامل بسیار نیرومندی موجب نابرابری‌های انسان‌ها در تاریخ شده‌اند. دیوید هیوم چهار عامل اساسی را ذکر کرده است:

۱. عامل مادی، یعنی ندرت منابع، به این معنی که همواره و در همه جا میان تقاضاها و منابع موجود ناهماهنگی وجود دارد و منابع تکافوی تأمین حوائج را نمی‌کند.

۲. عامل روانی یعنی حس زیادت طلبی و قناعت ناپذیری انسان‌ها.

۳. عامل اجتماعی - حقوقی یا نقش قوانین در توزیع نابرابر ثروت (مثل قانون ارث که به باز تولید نابرابر می‌انجامد).

۴. عامل قدرت سیاسی که هم پاسدار نابرابری‌های ناشی از عوامل پیشین و هم خود عامل تشدید و ایجاد نابرابری‌های دیگری است.

پس نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی ریشه‌های عمیق و گوناگونی در زندگی انسان دارد. عواملی مانند ندرت منابع، زیادت طلبی، مالکیت خصوصی و قدرت سیاسی در ایجاد و بازتولید نابرابری‌های اجتماعی دخیل‌اند. با این حال باید از حیث رابطه نابرابری و برابری با عدالت، میان منابع و منشأهای گوناگون نابرابری قائل به تمیز شد. هر نوع نابرابری لزوماً نابرابری نامطلوبی نیست. احتمالاً همگان جز محافظه کاران بسیار اقراطی، نابرابری ناشی از توارث را نابرابری نامطلوبی می‌شمارند. همچنین وضع مالیات‌های نابرابر عین عدالت و کوشش برای حفظ برابری است. در مقابل، قدرت سیاسی معمولاً به ایجاد یا تداوم نابرابری سیاسی و اقتصادی نامطلوب می‌انجامد. به طور کلی در عادلانه یا ناعادلانه تلقی کردن نابرابری باید «دلیل» آن را در نظر گرفت.

## جمع بندی و نقد و بررسی نظریه های عدالت

فرض اصلی نگارنده در این نقد و بررسی آن است که نگرش های قدیمی و رایج درباره عدالت در مجموع نارسا هستند. مثلاً چنان که دیده ایم عدالت در اندیشه های یونانیان باستان در مفهوم انتزاعی و هندسی تعادل جستجو می شد که گمان می رفت بایستی همچون اصلی ازلی و غیرقابل بحث یا مثالی در حوزه های مختلف کاربرد یابد. مثال عدالت، همچون سایر مثل، حاوی حقیقت در بسته و غیرقابل گفتگویی است. و ظاهراً گروه کوچکی از فرزندان، این مثال را می شناسند و یا کشف می کنند و عامه مردم را حقی برای تصرف در آن معنا نیست. زیرا مثال عدالت اصل انتزاعی و از پیش داده شده ای است که درباره آن بیش از این گفت و گو نمی توان کرد. به عبارت دیگر، مبحث عدالت همچون سایر مباحث، در اینجا خصلتی تک ذهنی و تک گفتاری دارد و با عرصه عمومی جامعه ربطی پیدا نمی کند. به علاوه عدالت در مفهوم تعادل، نظریه ای فعال و دخالتگر نیست بلکه وضع موجود طبیعی را بیان می کند. مدینه فاضله افلاطون در واقع یوتوپیا نیست، بلکه هرچیز را به جای خود گذاشتن است. چنان که گفتیم، عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می یابد. فضیلت فکر، تعقل است؛ فضیلت اراده، شجاعت است؛ و فضیلت شهوت، میانه روی است. پس حاصل جمع این سه فضیلت، عدالت خوانده می شود. جامعه نیز سه نیاز دارد: نیاز به بقا، دفاع و رهبری. تعادل میان این سه در جامعه، عدالت اجتماعی خوانده می شود. پس مفهوم عدالت اساساً طبیعی و غیرفعال است. دولت و جامعه افراد عادل ایجاد نمی کنند، بلکه افراد عادل، دولت عادل را به وجود می آورند. روی هم رفته، فلسفه افلاطون متافیزیک جامعه ای بسته است و مفهوم عدالت در آن نیز متأثر از همین ویژگی کلی است.

نظریه عدالت ارسطو، چنان که دیدیم، به نحو آشکارتری از افلاطون، طبیعت گرایانه است. باز هم عدالت در تعادل است. فضیلت هرچیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است. طبیعت، خود نابرابر تلقی می شود و عدالت در ادامه همین نابرابری هاست. پس عدالت عبارت است از رفتار برابر با افراد از حیث مورد نظر، و رفتار نابرابر با افراد نابرابر باز هم از همان حیث. پس چون در طبیعت جامعه، بردگان و زنان و شهروندان نابرابرند، رفتار نابرابر با آنها عین عدالت است. در مدارج تکامل ماده و صورت، زن و برده و بیگانه و شهروند، هر یک مقامی دارد. مثلاً زن یک مرحله در تکامل از مرد عقب تر است. برداشت ارسطو از عدالت قرن هاست که مرده و نمی تواند به کار امروز آید.

البته در زمان ما هم برداشت‌های طبیعی از عدالت مطرح شده است. برای مثال، می‌توان به هایک اشاره کرد، چنان‌که دیدیم نظم جامعه را خودجوش و طبیعی می‌داند. جامعه و تمدن از این نظر محصول طرح عقلانی نیست. بنابراین عدالت را نمی‌توان در توصیف جامعه به کار گرفت. زیرا جامعه، امری مصنوع و حاصل عقلانیت سازندگی نیست. پس نابرابری ضرورتی طبیعی است. برنامه‌ریزی و دخالت در نظام‌های خودجوشی مثل جامعه اصلاً ممکن نیست. بنابراین، هایک مخالف عدالت توزیعی است و به نظر او، به دلیل متعارض و غیرقابل مقایسه بودن نیازهای فردی (یعنی همان نابرابری طبیعی) غیرقابل اجرا خواهد بود. خلاصه این که باید تسلیم نیروهای طبیعی و غیرشخصی بازار شویم.

اما به نظر می‌رسد که عدالت اساساً مسئله‌ای اخلاقی است، نه طبیعی. عدالت مانند دیگر نهادهای اجتماعی نهادی است که باید وضع شود. عدالت باید ویژگی نهادهای اجتماعی نیز باشد؛ وقتی نهادهای اجتماعی، امکانات و توانمندی‌های خود را برحسب قواعد «عادلانه» توزیع کنند، عدالت برقرار می‌شود. البته باید دید که «عادلانه» چیست. شرط عدالت به عنوان نهاد اجتماعی و عمل اخلاقی، فرارفتن از طبیعت است. تمدن و فرهنگ انسانی در خروج و فراروی انسان از طبیعت فراهم می‌آید. در طبیعت، انسان هم ردیف دیگر جانوران است؛ حال آن که عدالت، وابسته‌ی تعقل و زیست فرهنگی و جمعی انسان به شمار می‌آید. همه نهادهای انسانی به واسطه خروج از طبیعت محض پیدا می‌شوند و در آنها عنصری از روح و ذهن و عقل هست. بنابراین عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است. مثلاً وقتی از عدالت سیاسی بحث می‌کنیم، منظور آن است که نهادهای سیاسی، امکانات مربوط یا منصب‌ها را برحسب قواعد «عادلانه» توزیع می‌کنند. استبداد، وضعی طبیعی است که ما با محدودسازی قدرت، از آن فرامی‌رویم. ممکن است اصلاً استدلال کنیم که وضع طبیعی و طبیعت، ناعادلانه است. هیچ رابطه منطقی قانع‌کننده‌ای میان طبیعت و عدالت وجود ندارد و مدافعان طبیعی بودن عدالت، آن را از طبیعت به طور «منطقی» استنتاج نمی‌کنند، حال آن که می‌توان عدالت را منطقی‌اً از اصولی که ساخته و پرداخته عقل انسان است، استنتاج کرد. بنابراین، عدالت خواست و نهاد انسانی است. به علاوه، عدالت به مفهوم طبیعی هم، معنایی تک‌گفتاری پیدا می‌کند. طبیعت عرصه بیرون افتاده‌ای است که از مجرای عرصه عقل عمومی نمی‌گذرد. باز هم، به طور انتزاعی، اصولی استنتاج و اعلام می‌شوند بدون آن که در آن گفت‌وگویی عقلانی شده باشد.

ایراد کلی نظریات قدیمی و طبیعی عدالت، این است که همگی خصلت

تک گفتاری دارند، حال آن که عدالت به عنوان نهاد اخلاقی و اجتماعی باید نهادی معقول، یعنی اندیشیده شده، باشد و این خود موکول به این است که ماهیت عمل عادلانه را در توافق عمومی در هر عصر به دست آوریم. نه نظرات تک گفتاری فلسفی و طبیعی، و نه حتی توافق همگان در گذشته درباره ماهیت عمل عادلانه، نمی تواند برای حال الزام آور باشد. اگر نهاد اجتماعی عقلی و معقول است، پس باید این ویژگی همواره از نو تجدید شود. از این رو، سنت نمی تواند تکلیف عدالت را روشن کند. اصلاً بحث اصلی، درباره ماهیت و محتوای عدالت نیست و حتی نمی تواند باشد. این محتوا از عصری به عصر دیگر تحول می یابد. عدالت سیاسی در عصر دموکراسی با عدالت سیاسی در عصر بردگی تفاوت دارد. ادیان هم به شیوه ای تک گفتاری نظر به محتوای عدالت دارند، اما مسئله عمده به هر حال، در شکل رسیدن به قواعد عادلانه است. ذهن تک گفتار - خواه فلسفی، خواه طبیعی خواه دینی - الگویی پیشینی برای عدالت وضع می کند، که در آن صورت به بنیاد عدالت صدمه وارد می شود. یعنی شرط اقل و اول عدالت این است که همگان در رسیدن به تعریف و معنای مشترکی از عدالت و قواعد عادلانه سهم داشته باشند. شرکت همگان در برداشت مشترکی از عدالت، شرط اولیه عدالت است؛ زیرا در آن صورت، جایگاهی برتر برای منظری بیرونی قایل نشده ایم. عدالت، هر محتوایی که داشته باشد، شرط نخستین آن، این است که براساس توافق حاصل شود. پس هرگونه نظریه پردازی درباره عدالت که از بستر عرضه عمومی و عقل جمعی نگذرد و به صورت فرمول از پیش تعیین شده عرضه شود، خود طبعاً ناعادلانه است. اگر این را بپذیریم، انتظار نمی رود که تعریف و فرمولی درباره ماهیت و معنای مطلق عدالت عرضه کنیم.

منظور از توافقی بودن محتوای عدالت، همان نظریه دیوید هیوم نیست که عدالت را در پیروی از رسم و رسوم جامعه می جوید. این معنا از عدالت گرچه اجتماعی تر است، ولی به پذیرش محافظه کارانه هر وضع موجودی می انجامد و رسوم را برخاسته از طبیعت جامعه می داند. به علاوه، منظور از توافقی بودن عدالت، تکرار نظریه قراردادی عدالت در اندیشه کسانی چون هابز نیست، هر چند قرارداد و توافق در آن هست. زیرا در اندیشه قرارداد، توافق می کنیم که منافع خودمان را چگونه پیگیری کنیم و وقتی همگان براساس توافق، منافع خود را پیگیری کنند، عمل آنها عادلانه خواهد بود. اما چنان که ذکر شد، عدالت اساساً مسئله اخلاقی است نه منفعت طلبانه؛ هر چند هر دو به واسطه قرار و توافق حاصل شوند. در وجه منفعت طلبانه، قرارداد اجتماعی ممکن است وضع طبیعی در مورد

منافع و علایق اقتصادی را پاس دارد و تسجیل کند، حال آن که گفتیم مفهوم عدالت به عنوان نهاد، مستلزم فرارفتن و عمل عقلانی و اخلاقی است. عدالت نهادی است که از حد طبیعت فراتر می‌رود.

حال می‌رسیم به این مسئله اساسی که آیا می‌توان به برداشتی از عدالت رسید که بر حوزه‌های مختلف قابل اطلاق باشد؟ چنان‌که ذکر شد، ما می‌توانیم درخصوص شکل رسیدن به اصول عدالت بحث کنیم ولی محتوای عدالت در هر عصری تابعی از این شکل خواهد بود. یعنی محتوای عدالت باید در چارچوب شکل، یعنی در بسترتوافق و حوزه عقل عمومی، استنتاج شود و این بیان دیگر، همان اصل اساسی است که گفتیم؛ یعنی این که شرط اول عدالت آن است که همگان در رسیدن به برداشت مشترکی از آن دست‌داشته باشند.

بر وفق عقلانی و اخلاقی بودن عدالت، باید بکوشیم تا روشی برای یافتن شکل رسیدن به اصول عدالت پیدا کنیم. به نظر می‌رسد که دیدگاه کانتی عدالت، به ویژه در نظریهٔ جال رالز، در ترکیب با نظریه گسترده عمومی یورگن هابرماس، می‌تواند چنین شکلی را مشخص کند. در هر دومی، مسئله اصلی، چگونگی و شکل رسیدن به عدالت است. به طور کلی شکل رسیدن به اصول عدالت، مستلزم دخالت عقل جمعی است. توافق بر سر عمل عادلانه، شرط عدالت است؛ بنابراین عدالت اعلام شده و یا هر اصل و فرمولی که از حوزه‌های تک‌گفتاری اعلام شود، در صورتی عادلانه خواهد بود که به طور مستمر، در بسترعقل جمعی آزمون و پذیرفته شود. البته می‌توان استدلال کرد که اصول عدالت حوزهٔ تک‌گفتاری، خود در اصل، اصول برخاسته از عقل و تجربهٔ جمعی بوده ولی در اعصار دیگر تصلب و شیثیت یافته و از بالا اعلام می‌شوند. بنابراین باید مکانیسمی پیدا کنیم که به موجب آن، در هر عصری همگان در تعریف عدالت و اصول آن حضور داشته باشند.

در واقع اساس روش موردنظر این است که بین عدالت و توافق، رابطهٔ عمیقی وجود دارد. قبلاً گفتیم که، به طور منطقی، می‌توان عدالت را از قرارداد و توافق استنتاج کرد. به سخن دیگر میان عدالت با عقل جمعی، گسترهٔ عمومی و جامعه مدنی ربط وثیقی وجود دارد. این بحث در واقع همان بحث اصلی شکل رسیدن به اصول عدالت است.

برای نزدیک شدن به منظور فوق باید میان نظریات هابرماس و رالز رابطه‌ای ایجاد کنیم. در واقع بحث هر دو، نهایتاً دربارهٔ شکل رسیدن به اصول عدالت است. کانون بحث رالز، این است که به «وضعیت گزینشی ایده‌آل» برسیم تا

در آن بتوانیم اصول عدالت را انتخاب کنیم. این، یکی از راه‌های اصلی توافقی کردن عدالت است. منظور از این وضعیت، تصمیم‌گیری افراد خردمند بی طرف درباره شکل و اصول عدالت است و این تصمیم‌گیری نه براساس شناخت منافع، بلکه در پس پرده جهل و نادیده‌انگاری خصوصیات و منافع خودشان صورت می‌گیرد. وضعیت‌گزینشی ایده آل، وضع مفروضی است که در آن، می‌توان به اصول کلی عدالت رسید. وضع انتخابی ایده‌آل رالز، مانند حصول اراده عمومی در فرد است که اراده خصوصی معطوف به منافع خودش را، کنار می‌گذارد و یا در پس پرده جهل قرار می‌دهد. فرد در وضع‌گزینشی ایده‌آل، واجد اراده عمومی و فارغ از توجه به خصوصیات و منافع فردی است. به این معنا، اراده عمومی، عقل جمعی، گستره عمومی و وضعیت‌گزینشی ایده‌آل همه یک معنا دارند. در آن وضع می‌توان درباره همه چیز از جمله روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت به توافق رسید. افراد وقتی در وضع‌گزینشی ایده‌آل و پرده جهل قرار می‌گیرند که، نسبت به منافع و خصوصیات خودشان جاهل باشند ولی، از وضع کل بشر و منافع و علائق او اطلاع داشته باشند. این در واقع همان حصول اراده عمومی به معنای روسویی است. هر اصلی که در وضع‌گزینشی آرمانی انتخاب شود، منصفانه و بی‌طرفانه خواهد بود. در این وضعیت، فرد نمی‌داند که آزاد است یا برده، زن است یا مرد، فارس است یا ترک. این به آن معنی است که در وضع‌گزینشی ایده‌آل، همگان حضور دارند. بنابراین، اگر بحث حقوق حیوانات هم پیش بیاید، فرد نمی‌داند که آیا انسان است یا حیوان. شناخت و احترام به حقوق حیوانات در دوران ما، تا اندازه‌ای ناشی از همین‌گزینش در پس پرده نادیده‌انگاری است.

وضعیت‌گزینشی ایده‌آل، همانند "وضعیت کلامی ایده‌آل" در نظریه هابرماس است. در وضع کلامی ایده‌آل، مجالی برای عقل تک‌گفتار و حقیقت‌یاب در هر موردی نخواهد بود. در وضع کلامی ایده‌آل، عقل تفاهمی و ارتباطی و کنش تفاهمی و رابطه تام بین الازنهانی رخ می‌نماید. وضعیت کلامی ایده‌آل، وضعیت ارتباط و تفاهم کامل است. همین وضعیت است که ما را از وضع تک‌گفتاری خارج می‌سازد. برقراری وضعیت کلامی ایده‌آل، در واقع، شرط عدالت است. تحمیل الگوی عدالتی از بیرون که در عرصه عمومی اندیشیده نشده باشد، به تک‌ذهنی شدن وضعیت می‌انجامد و از آنجا که هر وضعیت تک‌ذهنی و تک‌گفتاری سرانجام به کاربرد زور و اجبار می‌انجامد، نفس آن وضعیت، ناعادلانه است. اصول عدالت وقتی حقیقی، معقول و قابل پذیرش دانسته می‌شود که از توافق عقلانی حاصل از "وضعیت کلامی و وضعیت‌گزینشی ایده‌آل" برخاسته باشد؛ در این وضعیت



است که به اصول عدالت می‌رسیم. البته منظور از وضعیت‌گزینشی ایده‌آل و پرده‌جهل، چنان‌که توضیح دادیم، مجمع یا گروهی از مردم یا برگزیدگان ایشان نیست که درباره‌ی اصول عدالت سخن بگویند؛ بلکه منظور کل جامعه است که در یک نگاه و از یک چشم‌انداز می‌توانند در پشت پرده‌جهل نسبت به منافع خصوصی خودشان قرارگیرند. یعنی مردم، وقتی در عرصه‌ی عمومی و وضع کلامی ایده‌آل هستند که هرچه این عرصه گسترش یابد و عرصه‌ی منافع و علایق نامعقول و اجبار و خصلت تک‌ذهنی تنگ‌تر شود. در محضر عقل عمومی نمی‌توان از هوس‌های صرفاً خصوصی و یا سلطه‌طلبی بی‌وجه و نامعقول دفاع کرد. در عرصه‌ی عمومی، دست‌کم، علایق خصوصی خود را در پرده‌ی توجیهات عمومی پنهان می‌سازیم، و چنان‌که گفته‌اند، ریاکاری احترامی است که رذیلت در حق فضیلت می‌گزارد.

پس در آن وضعیت‌های ایده‌آل، می‌توان به اصولی دسترسی یافت که کل افراد جامعه در پس پرده‌ی جهل نسبت به منافع خصوصی خود، آن را بپذیرند. از این دیدگاه، وضعیت‌گزینشی ایده‌آل همان وضعیت کلامی ایده‌آل در زمینه عدالت است. حال، اصول عدالتی که در پشت پرده‌جهل، و در پهنه‌ی اراده و گستره‌ی عرصه عمومی، و فارغ از علم به علایق و منافع و خصوصیات خاص تصمیم‌گیرندگان می‌توان اتخاذ کرد، چیست؟ تصمیم‌گیرندگان، به طور طبیعی، نسبت به سرشت کلی و نیازهای انسان اطلاع دارند و نیز از امکان اختلاف منافع و نابرابری میان انسان‌ها آگاهند. به طور طبیعی، عدالت وقتی مطرح می‌شود که امکان اختلاف در منافع و بهره‌وری‌ها وجود داشته باشد. اولین و کمترین اصل، این است که، چنان‌که گفتیم، همگان در تعریف اصول عمل عادلانه و عدالت نقش داشته باشند؛ یعنی خود گسترش عرصه عمومی و وضع کلامی و گزینشی ایده‌آل، شرط اول عدالت است. عبارتی که رالز به کار برده، حق مساوی نسبت به آزادی است که همین مطلب را به سخن دیگر می‌گوید؛ حق همه برای آزادی یعنی حق بیان نظر. اما این نظرها، نظرهای خصوصی نیستند که ما جرأت بیان آنها را در ملأعام نداشته باشیم. در وضعیت کلامی ایده‌آل و یا در عرصه‌ی عقل عمومی، آن نظری پیش می‌رود که با زبان عمومی و در ملأعام بتوان از آن دفاع کرد. عملی را که ما در خلوت خصوصی خودمان می‌پسندیم (یعنی در عرصه‌ی منافع خودمان)، تنها وقتی می‌توان علنی و مقبول و موجه ساخت که بتوان از آن در ملأعام دفاع کرد. عرصه‌ی خصوصی باید در محضر عقل عمومی اعتراف کند، نه در محضر عقل‌های تک‌ذهنی. هرچه عرصه‌ی عقل عمومی گسترش پیدا کند، اغراض خصوصی و قدرت طلبانه و خودخواهانه، کمتر قابل دفاع می‌شوند.

اصل دوم عدالت راجع به نابرابری است. مسئله اساسی در بحث عدالت، این است که نابرابری‌ها را معقول سازیم، ولی نمی‌توان نابرابری‌ها را از بین برد. برداشت‌های نادرست از عدالت، مسئله اصلی را رفع نابرابری‌ها می‌دانند. وقتی نابرابری معقول و موجه می‌شود که برقراری آن به نفع همگان باشد. نابرابری عادلانه آن است که رفع یا کاهش آن موجب بدتر شدن وضع گروه‌های نازل جامعه شود. بنابراین نابرابری‌های اجتناب‌ناپذیری مثل نابرابری در پاداش‌ها و درآمدها که خود انگیزه‌کار و فعالیت هستند، پاس داشته می‌شوند. تنها نابرابری موجه و قابل قبول، آن است که به مصلحت همگان باشد. غیر از این و بیش از این پذیرفتنی نیست. بدین سان توجیه عقلانی نابرابری، نیازمند عرصه عمومی و توافق عقلی است.

با توجه به آنچه گفته شد، بحث معروف برابری در فرصت‌ها هیچ‌گونه راه حلی برای رسیدن به عدالت به دست نمی‌دهد. بحث برابری فرصت‌ها باز متضمن نگرشی طبیعی به عدالت است که جنبه اخلاقی و عملی و تجویزی عدالت را نادیده می‌گیرد. برابری در فرصت‌ها به عنوان اصل عدالت هیچ‌گاه قابل تحقق نخواهد بود و مسئله، تسلسلی می‌شود. می‌توان در یک مقطع مسفروض، مثلاً در حوزه حقوقی، برابری در فرصت‌ها را برقرار کرد اما بلافاصله در پشت این قضیه، مشکل نابرابری‌های اقتصادی یا سیاسی مطرح می‌شود. مشکل اصلی این است که انسان‌ها از بدو تولد در وضعیت نابرابری در فرصت‌ها قرار گرفته‌اند. هیچ‌گاه به نقطه صفر و به آغاز خط مسابقه و عزیمت نمی‌رسیم. افراد از آغاز از حیث وراثت، تربیت خانوادگی، وضع طبقاتی و... دارای فرصت‌ها و امکانات نابرابر بوده‌اند. نمی‌توان به نقطه تساوی رسید و گفت از آن پس، همه نابرابری‌ها استحقاقی است. پس مجموعه پیچیده‌ای از نابرابری‌ها وجود دارد که محصول عواملی تصادفی است، و در بحث عدالت - به عنوان بحثی اخلاقی - نمی‌توان و نباید عوامل تصادفی و طبیعی را در نظر گرفت و یا در واقع حذف کرد. تنها کاری که می‌توان کرد، این است که نابرابری‌ها ناشی از تصادف را نادیده بگیریم، چون نمی‌توانیم درباره آنها کاری بکنیم. باید کل عوامل تصادفی مؤثر در بهره‌مندی‌های گوناگون افراد را در پس پرده جهل، نادیده بگیریم و تنها نابرابری‌های موجه را که همگان در هر حال از آن سود خواهند برد، حفظ کنیم. اراده عمومی مندرج در وضعیت‌گزینشی و کلامی ایده‌آل، تنها درباره این مسئله می‌تواند به صورتی مؤثر به تعقل و چاره‌اندیشی بپردازد.

حال می‌توانیم وجوه مختلف عدالت را براساس اصولی که گفتیم، در نظر بگیریم. در مورد عدالت اخلاقی، برحسب اصل اول عدالت - یعنی حق مساوی همگان

در آزادی، اصول اخلاقی و ارزش‌ها، وقتی عادلانه است که در وضعیت کلامی آزاد و درگستره عقل عمومی حاصل شود. پس اخلاقیات یکجانبه‌ای که از جانب مقامات صاحب قدرت تحمیل شود، به خودی خود، ضد عدالت است. در مورد حوزه سیاسی نیز وقتی عدالت حاصل می‌شود که نهادهای سیاسی، منابع و ارزش‌های خود را براساس آن دو اصل، توزیع کنند. یعنی اولاً: همگان در تعریف عدالت سیاسی به این معنی نقش داشته باشند، به این ترتیب که اصول توزیع در محضر و عرصه عقل عمومی قابل دفاع و پذیرش باشد. ثانیاً: نابرابری‌ها نیز در همان عرصه، معقول و موجه بنماید، یعنی به نفع همگان باشند. مثلاً نابرابری در منصب‌ها که شرط ادامه کار دولت است، تا آنجا که در عرصه عقل عمومی معقول و موجه باشد، پذیرفتنی است. باید معلوم شود که شیوه رایج توزیع منابع، به نفع همگان است و این امر باید در فضای آزادی فکر و اندیشه محرز شود، تا مآلاً توافقی به دست آید.

در مورد عدالت قضایی، معمولاً گفته می‌شود که قاضی عادل کسی است که براساس قانون و بی طرفانه عمل کند. اما مسئله، عادلانه بودن خود قوانین است. قانونی که ریشه درگستره عمومی ندارد و یکجانبه و تک‌ذهنی است، خودش مظهر بی‌عدالتی است. عدالت قضایی به معنای عدالت اجرایی است و خود جزئی از قضیه بزرگتر عدالت قوانین است. هایک هم گفته است که هر فرمان حکومتی قانون نیست. به نظار او، قانون محصول تکامل اخلاقی جامعه است، نه وضع و تأسیس و اراده دولتی. چنان که قبلاً توضیح داده‌ایم هایک، به شیوه‌ای کانتی حدود توانایی عقل را مطرح می‌کند. به نظر او، البته ذهن تابع قواعدی است، اما نمی‌توان آنها را فهمید. پس نمی‌توان رشد ذهن و تاریخ را پیش‌بینی کرد و بنابراین، اتخاذ موضعی بیرونی نسبت به جامعه از لحاظ معرفت‌شناسی ناممکن است. نظم جامعه محصول عقل نیست و بنابراین نمی‌توان در مورد جامعه برنامه‌ریزی و طراحی کرد. تمدن حاصل طرح نیست، بلکه نظمی خودجوش است. در این میان بازار، خود نظامی معرفتی و ضامن در نظر گرفتن کل شناخت‌پراکنده در سراسر جامعه است. پس هرگونه برنامه‌ریزی، ضد نظم خودجوش و به زیان آزادی است. البته اگر عدالت را نهادی اخلاقی و اجتماعی و غیرطبیعی بگیریم، در آن صورت ضد نظم خودجوش خواهد بود. نظام‌های اجتماعی و اقتصادی امروز، دیگر نظم‌های خودجوش نیستند و نمی‌توانند هم باشند. البته قبلاً گفتیم که نابرابری‌ها لازمه پیشرفت اجتماع هستند. رسیدن به نابرابری با دیگران یکی از انگیزه‌های عمل انسان‌هاست. اگر قرار باشد به رغم سعی و کوشش، همه برابر باشیم، انگیزه کار از میان می‌رود. انگیزه اصلی انسان برتری است نه برابری. باین حال عدالت،

بنیادی اخلاقی و انسانی دارد نه طبیعی. نظم خودجوش طبیعی در سیاست جز به استبداد و سلطه‌گری و خودکامگی نمی‌انجامد. دموکراسی و حکومت قانون، حدی است که ما برنظم خودجوش سیاست می‌گذاریم. همین نکته را می‌توان درباره بازار و اقتصاد هم گفت. ما در عدالت از حد طبیعت فرا می‌رویم.

البته رالز در مورد عدالت در مناسبات بین‌المللی هم، بحثی دارد مبنی بر این که نمایندگان دولت‌ها در پس پرده جهل و بی‌اطلاعی از وضعیت خاص کشور خود، تصمیم‌گیری می‌کنند. در نتیجه نابرابری‌های ناشی از تصادفات، نادیده می‌ماند و این شرط عدالت بین‌المللی است. البته این وضعیت‌گزینشی ایده‌آل در زمینه مناسبات بین‌المللی آرمانی است و با وضع موجود فاصله بسیار دارد. اما نکته‌ای که باید بر بحث‌های رالز اضافه کرد، این است که این وضعیت‌گزینشی، تنها حول مجامع دولتی بین‌المللی نمی‌تواند شکل بگیرد، بلکه شرط حصول آن، گسترش عرصه عمومی بین‌المللی است. با گسترش عرصه عمومی درحوزه بین‌المللی و توسعه جامعه مدنی جهانی، دولت‌ها به عنوان دارندگان مصالح و منافع خصوصی ملی و عاملان اجبار نمی‌توانند در عرصه خصوصی خود یکه تازی کنند. در مورد مناسبات خانوادگی هم، می‌توان دو اصل مذکور را به کار برد. نخست آن که معیار عدالت، یکجانبه و استدلال نشده نباشد و دوم آن که نابرابری‌ها، مثلاً در توزیع درآمد و امکانات خانواده و تخصیص آنها، به نفع همگان باشد و بدین سان معقول شود.

در الهیات نیز چنان‌که قبلاً اشاره شد مفهوم عدالت، تک‌گفتاری است و در صورتی شرط اول عدالت احراز می‌شود که با ذهن عمومی در هر عصری پیوند یابد. به اصطلاح هگل، تنها وقتی که خدا روح آزاد شناخته شود، این حال ممکن است. برعکس، در ادیان گوهری مانند دین هندو، خدا و چیزهای جزئی کاملاً از هم جدا هستند، خدای یگانه، کثرت را از خود می‌راند و عالم کثرت از نظم عقلی محروم است و صرفاً عرصه هوس است. وقتی که خدا، گوهری نامتعین باشد، رابطه اش با جهان گسیخته می‌شود. اما وقتی که خدا، روح آزاد و انضمامی تلقی شود، عقل انسان نیز جایگاهی در آن پیدا می‌کند. برعکس، در دین گوهری، جهان مخلوق انسانی، عرصه‌رها شده‌ای است که تنها وابسته به لطف الهی است. انسان صرفاً بنده خداست. در اینجا عدالت، طبعاً، تک‌گفتاری خواهد بود. تصور ادیان مختلف درباره خدا، طبعاً تعیین‌کننده عرصه و جایگاهی است که عقل انسان می‌تواند داشته باشد. وقتی خدا به عنوان روح آزاد تلقی شود، آن‌گاه عقل و جزئیت انسان یکی از دقایق آن به شمار می‌رود.

## پی‌نویس:

1. See Jonathan Barnes **the Prisoocratic philosophers**. London, 1982.
2. C. Wayper, **Political thought**. London: Hotchinson / 1963.
3. See Christopher Rowe, op.cit.
4. Thomas Hobbes, **Leviathon**, London / 1651.
5. Ralph Cudworth, **Eternal and Imutable Morality**. London 1688.
6. Henry More, **Enchridion Ethicom**. London / 1662.
7. Samuel clarke works 4 vol, 1738 - 42.
8. Earl of Shaftesbury, **Characristics of Men Menners, opinions and Times**, London / 1711.
9. Joseph Butler, **Fifteen Sermons**. London / 1726.
10. Francis Hutcheson, **Inqueiry Into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue**, London / 1725.
11. David Hume, **An Inquiry Concerning the principles of Morals**. (London, 1751).
12. Jeremy Bentham. **Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. London, 1789.
13. John Stuart Mill, **Utilitarianism**. London, 1863.
14. Henry Sidgwick, **the Methods of Ethics**. London, 1874.
15. Baruck spinoza, **the Ethics and selected Letters**. London, 1982.
16. Jean - Jacques Rousseau, **A Discoverse on Inequality**. London, 1984.
17. hypothetical imperatives
18. Categorical Imperatives
19. Immanuel Kant, **Grounding for the Metaphysics of Morals** (1949).
20. G.W.F.Hegel. **philosophy of Right** (tr. T.Knox), London, 1967.
21. Karl Marx, **Economic and philosophic Mauscripts of 1844** / London / 1964.
22. John Rawls, **A Theory of Justice**. London / 1971.
23. Robert Nozick, **Anarchy, state and utopia**. New york / 1974.
24. Friedrich Heyek. **Law, Legislation (Vol.II) The Mirage of Social Justice**. London / 1976.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی