

A Comparative Root-Seeking and Evaluation of Rawls and Nozick«Distributive Justice Theories

Cirous Omidvar* 

Assistant Professor, Theoretical Economics Dept.,
Faculty of Economics, Allameh Tabataba'i University,
Tehran, Iran.

Abstract

Given the importance of Rawls and Nozick as two prominent philosophers from left and right wing of liberalism, in this paper a comparative root-seeking evaluation about their distributive justice theories is presented. By using the idea of explanation of expectations from a distributive justice theory based on a problem-oriented approach, through a step by step root-seeking process, philosophical foundations of distributive justice theories of these two philosophers were identified. Then on the basis of internal and external consistency criteria, these foundations and theories were evaluated. The results of study are as follows: while Rawls founded his theory and particularly difference principle on the Kantian foundations which was the target of Nozick«criticism; Nozick Which besides Kant, was under influence of Locke, founded his theory on the existence of a kind of natural law. Also while Kant and Locke, each in some way, harmonized their own value foundations with divine anthropological and epistemological foundations, Rawls harmonized it with this anthropological foundation that there exists a common sense of justice in humans, without mentioning the material or divine source of this moral sense. In contrast, Nozick harmonized value foundation of his theory with a kind of natural law; a godlike natural law that by determining the initial distribution of natural endowments, was determinant factor of entitlement of each individual; a distribution that Rawls even didn't permit the use of just or unjust adjective about it.


Keywords: Distributive Justice Theory, Evaluation, Philosophical Foundations, Root-Seeking

JEL Classification: A12, A13, B41, D63

* Corresponding Author: somidvar@atu.ac.ir

How to Cite: Omidvar, S. (2022). A Comparative Root-Seeking and Evaluation of Rawls and Nozick«Distributive Justice Theories. *Iranian Journal of Economic Research*, 27 (91), 111 -157.

ریشه‌یابی و ارزیابی مقایسه‌ای نظریه‌های عدالت توزیعی رالز و نوزیک

سیروس امیدوار  * | استادیار، گروه اقتصاد نظری، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

در این پژوهش به دلیل اهمیت رالز و نوزیک به منزله دو فیلسوف شاخص از جناح چپ و راست لیبرالیسم، یک ریشه‌یابی و ارزیابی مقایسه‌ای در مورد نظریه‌های عدالت توزیعی آنان ارائه شده است. با استفاده از ایده تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی، مبتنی بر یک رویکرد مساله‌محور و از طریق یک فرآیند تدریجی ریشه‌یابی، مبانی فلسفی نظریه‌های عدالت توزیعی این دو فیلسوف تا حد امکان شناسایی شد. آنگاه براساس دو معیار سازگاری درونی و بیرونی، این مبانی و نظریه‌ها ارزیابی شدند. نتایج پژوهش بیانگر آن است که در حالی که رالز نظریه خود و به ویژه اصل تفاوت را که مورد انتقاد شدید نوزیک بود بر مبانی کانتی بنا کرد، نوزیک - که علاوه بر کانت به میزان زیادی تحت تاثیر لاک بود - نظریه خود را بر وجود نوعی قانون طبیعی بنا کرد. در حالی که کانت و لاک هر کدام به طریقی، مبانی ارزشی خود را با مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الهی هماهنگ کردند، رالز آن را با این مبنای انسان‌شناسی که یک حس اخلاقی مشترک در انسان‌ها وجود دارد - بدون ذکر منشاء مادی یا الهی این حس اخلاقی - هماهنگ کرد. نوزیک نیز مبنای ارزشی نظریه خود را با نوعی قانون طبیعی هماهنگ کرد؛ یک قانون طبیعی خداگونه که با تعیین توزیع طبیعی اولیه مواهب، عامل تعیین‌کننده استحقاق هر فرد بود؛ توزیعی که رالز حتی کاربرد صفت عادلانه یا ناعادلانه را درباره آن مجاز ندانست.

کلیدواژه‌ها: ارزیابی، ریشه‌یابی، مبانی فلسفی، نظریه عدالت توزیعی.

طبقه‌بندی JEL: F44, E32, F62

۱. مقدمه

جان رالز^۱ (۱۹۲۱-۲۰۰۲) و رابرت نوزیک^۲ (۱۹۳۸-۲۰۰۲) هر دو از فیلسوفان لیبرال معاصر و همکار دانشگاهی در هاروارد^۳ بودند، اما تفاوت‌های چشمگیری بین نظریه‌های عدالت توزیعی آنان وجود دارد به طوری که می‌توان رالز و نوزیک را به ترتیب متفکرانی شاخص از جناح چپ و راست لیبرالیسم در دهه‌های پایانی قرن بیستم محسوب کرد. اگر وجود چنین تفاوت‌های چشمگیری به منزله یک امر واقع پذیرفته شود، آنگاه مساله اصلی این تحقیق آن است که چگونه می‌توان چنین تفاوت‌هایی را ریشه‌یابی و ارزیابی کرد؟

برای پاسخ به این پرسش می‌توان با مطالعه مروری سن^۴ (۲۰۰۸) شروع کرد. سن پس از مرور مهم‌ترین نظریه‌های عدالت از جمله نظریه‌های رالز و نوزیک، حداقل سه منشا اختلاف زیر را شناسایی می‌کند:

۱- یک منشا اختلاف به سنجه‌ای^۵ مربوط می‌شود که برحسب آن، برخورداری یک فرد در زمینه مساوات و عدالت باید ارزیابی شود.

۲- دومین منشا اختلاف به تجمیع اطلاعات پراکنده در رابطه با برخورداری‌های افراد مختلف مربوط می‌شود.

۳- سومین منشا اختلاف به اولویت درخواست شده در مورد جنبه خاصی از برخورداری یک فرد یا اولویت غیرنتیجه‌گرایانه برخی فرآیندها در مقایسه با نتایج مربوط می‌شود.

سن در پایان مقاله خود نتیجه می‌گیرد: «با وجود تنوع شهادهای اخلاقی مربوط به ایده پیچیده عدالت - که به منظور نیل به ارزیابی هنجاری، طی قرن‌ها به طور گسترده استفاده شده است - تعجیبی ندارد که در مطالعات اقتصادی و فلسفی، نظریه‌های عدالت متنوعی پیشنهاد شده‌اند. تلاش برای فهم روشن اینکه تفاوت‌های بین نظریه‌های مختلف عدالت کدامند (و از چه چیز ناشی می‌شوند) از چند جهت، نخستین وظیفه است. این مقاله در ارتباط با این وظیفه بوده است» (Sen, 2008).

بنابراین سن با شناسایی برخی سرچشمه‌های اختلاف نظریه‌های عدالت، تلویحا پیشنهاد می‌کند تا مطالعات در این حوزه بر ریشه‌یابی عمیق‌تر این نظریه‌ها متمرکز شوند. یک هدف

1. Rawls, J.
2. Nozick, R.
3. Harvard
4. Sen, A.
5. Metric

عمده سن از این ریشه‌یابی، ارزیابی هنجاری نظریه‌های عدالت موجود است. اما منظور از ارزیابی هنجاری و به طور کلی ارزیابی چیست و چه اهمیتی دارد؟ در پاسخ به این پرسش، رایت^۱ ایده ارزیابی را به این نحو بر ایده «ترجیح»^۲ بنا می‌کند: «مفهوم ترجیح، جایگاهی محوری در نظریه ارزش^۳ دارد. ترجیح حتی می‌تواند به منزله ریشه ارزشی یا ریشه مفهومی سه نوع عمده گفتمان ارزیابانه^۴؛ یعنی زیباشناختی^۵، اقتصادی و اخلاقی لحاظ شود» (Wright, 1978).

اگر بخواهیم ایده ارزیابی مورد نظر رایت را در مورد نظریه‌های عدالت توزیعی به کار ببریم از سه حوزه عمده‌ای که وی برای کاربرد نظریه ارزش یا همان ارزیابی قائل است، ارزیابی زیباشناختی ارتباطی با بحث ما ندارد. ارزیابی اقتصادی نیز در نگاه اول با چگونگی توزیع درآمد یا ثروت که در یک نظریه عدالت توزیعی بحث می‌شود ارتباط دارد، اما خود، یک ارزیابی مقدماتی محسوب می‌شود؛ زیرا می‌توان گفت که ارزیابی اقتصادی در نهایت می‌تواند و باید بر مبنای ارزیابی اخلاقی به تعبیر رایت یا ارزیابی هنجاری به تعبیر سن، داوری شود. در این تحقیق، منظور از ارزیابی چنین نظریه‌هایی، نه ارزیابی زیباشناختی یا اقتصادی، بلکه ارزیابی اخلاقی است.

در ارزیابی یک نظریه عدالت توزیعی، فقط ارزیابی اخلاقی مدنظر نیست، زیرا تمامی گزاره‌های به کار رفته در چنین نظریه‌هایی از نوع گزاره‌های اخلاقی یا هنجاری یا ارزشی نیستند، بلکه گزاره‌های اخباری نیز بخش مهمی از ساختار این نظریه‌ها را تشکیل می‌دهند که ارزیابی آن‌ها نیز لازم است. از این رو، ارزیابی یک نظریه عدالت توزیعی، حداقل مستلزم دو نوع ارزیابی است؛ یکی تعیین ارزش اخلاقی و دیگری تعیین ارزش صدق گزاره‌ها، بسته به نوع گزاره مورد بحث. بنابراین، یک «نوع عمده گفتمان ارزیابانه» دیگر که کم‌اهمیت‌تر از سه نوع مذکور است نیز وجود دارد که نزد رایت از قلم افتاده است که همان ارزیابی گزاره‌های اخباری از لحاظ بررسی درستی یا نادرستی یا به عبارت دیگر، تعیین ارزش صدق آن‌هاست. تعیین ارزش صدق یک گزاره اخباری، تعیین ارزش زیباشناختی یک اثر هنری، تعیین ارزش اقتصادی یک طرح و بالاخره تعیین ارزش اخلاقی یا هنجاری یک عمل یا نیت

-
1. Wright, G. H.
 2. Preference
 3. Value Theory
 4. Evaluative Discourse
 5. Aesthetic

فردی یا یک وضعیت اجتماعی یا یک سیاست حکومتی از لحاظ اصل ارزیابی با هم تفاوتی ندارند؛ گرچه روشن است که معیارهای ارزیابی در هر حوزه متفاوت از حوزه دیگر است. با توجه به این ملاحظات در مورد انواع ارزیابی، بهتر می‌توان هدف سن از ریشه‌یابی و ارزیابی هنجاری مورد اشاره‌اش را درک کرد. به نظر می‌رسد هدف سن از ارزیابی هنجاری نظریه‌های عدالت موجود این است که شاید براساس این نوع ارزیابی، بتوان با جرح و تعدیل نظریه‌های موجود در نهایت به یک نظریه واحد و مقبول عدالت، نزدیک شد. ظاهراً سن با نوعی ریشه‌یابی به این نتیجه رسید که شاید بتوان سه منشا اختلاف مذکور را به یک منشا اختلاف واحد تحویل کرد؛ زیرا یک عامل عمده، وجود نظریه‌های مختلف عدالت را وجود شهودهای اخلاقی متنوع در مورد عدالت می‌داند. اما آیا توسل به شهود اخلاقی تنها یا بهترین راه برای ریشه‌یابی و ارزیابی یک نظریه عدالت است؟ به نظر می‌رسد اگر ایده شهود را بیشتر بشکافیم، پاسخ به این پرسش منفی باشد؛ زیرا اگر شهود را علم حضوری فردی بی‌نیاز از مفهوم‌سازی در مقایسه با علم حصولی بین‌الاذهانی نیازمند مفهوم‌سازی معنی کنیم، به دلیل بی‌نیازی شهود از مفهوم‌سازی عقلانی، در گام نخست، استدلال عقلانی، در گام دوم ارزیابی عقلانی آن استدلال و در گام نهایی ارزیابی اخلاقی مبتنی بر شهودهای افراد مختلف را به شدت دشوار یا حتی غیرممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، نه تنها هر محقق بلکه هر مقلدی با اتکای بر شهود شخصی اخلاقی خویش، ممکن است مثلاً برای ارزیابی یک سیاست خاص دولت به یک ارزیابی متفاوت از دیگری برسد و چون بنا به فرض، معیاری برای ارزیابی شهودهای مختلف وجود ندارد، گرایش به شهودگرایی - که به راحتی می‌تواند فراتر از حوزه اخلاقی به حوزه عقلانی نیز گسترش یابد - می‌تواند زمینه‌های شکل‌گیری و یا استمرار مفاهیم عقلی و اخلاقی میان آدمیان را به شدت تضعیف کند.

بر این اساس در این مقاله، به جای تمرکز بر شهودهای اخلاقی مورد تاکید سن، بر ایده تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت متمرکز می‌شویم. به این امید که شاید با چنین تمرکزی، بتوان به درک بهتری از منشا «تنوع شهودهای اخلاقی مربوط به ایده پیچیده عدالت» نیز نایل شد.

اما منظور از تبیین انتظارات از یک نظریه و به ویژه یک نظریه عدالت توزیعی چیست؟ براساس هدف اصلی این مقاله، در این مقدمه، با طرح پرسش‌های مقدماتی، هم مساله عدالت توزیعی از نگاه این دو فیلسوف صورت‌بندی می‌شود و هم ایده تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت مختصراً معرفی می‌شود. این پرسش‌ها را می‌توان چنین فهرست کرد:

- ۱- هر یک از این دو فیلسوف، مساله عدالت توزیعی را چگونه صورت‌بندی می‌کنند؟
- ۲- ریشه‌یابی و ارزیابی نظریه‌های عدالت توزیعی این دو فیلسوف خاص چه اهمیتی دارد؟
- ۳- چگونه می‌توان نظریه‌های عدالت توزیعی این دو را ریشه‌یابی کرد؟
- ۴- ارزیابی نظریه‌های عدالت باید بر اساس چه معیار یا معیارهایی صورت گیرد؟

قبل از ارائه پاسخ‌های محتوایی خاص به این پرسش‌ها - با نگاهی از بیرون یا بالا به قالب این پرسش‌ها - به طور مقدماتی می‌توان تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی را فراهم کردن چارچوبی نظری برای پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل دانست: چرا دو نظریه‌پرداز عدالت، مساله عدالت توزیعی را به شکل‌های مختلف صورت‌بندی می‌کنند؟ عامل یا عوامل تعیین‌کننده جایگاه عدالت در نظام فکری - ارزشی یک نظریه‌پرداز عدالت کدامند؟ منظور از ریشه‌یابی و ارزیابی یک نظریه عدالت توزیعی چیست؟ چرا انجام چنین فعالیتی ضروری است؟ و شاید از همه اساسی‌تر این پرسش باشد که همان‌طور که باید به کمک معیار یا معیارهای پیشنهاد شده بر مبنای هر نظریه عدالت توزیعی خاص، بتوان شیوه‌های مختلف تخصیص منابع یا محصولات در یک جامعه را ارزیابی کرد، آیا معیار یا معیارهایی فراتر از این نیز قابل پیشنهاد است که به کمک آن‌ها بتوان خود نظریه‌های عدالت را بر اساس آن‌ها ارزیابی کرد؟

همان‌طور که ملاحظه می‌شود پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم فراتر رفتن از محتوای هر نظریه عدالت توزیعی خاص و نیازمند وجود چارچوبی نظری است تا به کمک آن بتوان برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه به شیوه‌ای روشمند اندیشید. چنین چارچوب نظری را می‌توان «تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی» نامید. اگر چنین چارچوبی وجود داشته باشد، بر اساس آن، هم مبنای طرح این قبیل پرسش‌ها، هم منظور از ریشه‌یابی و ارزیابی و ضرورت انجام آن و بالاخره وجود معیار یا معیارهایی برای ارزیابی خود نظریه‌ها، همگی معنای روشنی پیدا کرده و قابل بررسی خواهند بود. از این رو به منظور ریشه‌یابی و ارزیابی سنجیده هر نظریه خاص عدالت توزیعی و یا مقایسه چنین نظریه‌هایی با هم، لازم است در ابتدا انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی، هر چند به اجمال، تبیین شود. در بخش دوم این مقاله به این موضوع پرداخته می‌شود.

حال به پرسش‌های ارائه شده می‌پردازیم. در مورد پرسش اول، هم صورت‌بندی روشن و دقیق یک مساله توسط یک نظریه‌پرداز، آشکارکننده فروض وی برای طرح و حل مساله

مورد نظرش است، فروضی که چه بسا قبل از صورت‌بندی روشن مساله، حتی بر خود نظریه پرداز نیز آشکار نباشند و هم این صورت‌بندی می‌تواند به ارزیابی سنجیده‌تر راه‌حل وی که بر مبنای نظریه‌اش پیشنهاد می‌شود، کمک کند. این صورت‌بندی به ویژه در مورد مساله‌ای عمدتاً نظری که در سطح بالایی از انتزاع قرار دارد برای ارزیابی فروض، استدلال‌ها و نتایج ضروری است.

اگر از رالز آغاز کنیم، وی مساله عدالت توزیعی را در چشم‌اندازی وسیع، چنین صورت‌بندی می‌کند: «مساله اصلی عدالت توزیعی، انتخاب یک نظام اجتماعی است. اصول عدالت در مورد ساختار اساسی [جامعه] به کار می‌روند و تنظیم‌کننده این هستند که چگونه نهادهای عمده این نظام، درون طرحی واحد با هم ترکیب می‌شوند» (Rawls, 1971). جا دارد در همین جا به یکی از انتظارات عمده رالز از یک نظریه عدالت و به ویژه اصول عدالت مستخرج از آن نیز اشاره شود. رالز این انتظار را به طور مختصر چنین بیان می‌کند: «مجموعه‌ای از اصول برای انتخاب از بین ترتیبات اجتماعی مختلف برای تعیین تقسیم برخورداری‌ها و تعهد به یک توافق در مورد سهم‌های توزیعی صحیح لازم است. این اصول، اصول عدالت اجتماعی هستند؛ این اصول شیوه واگذاری حقوق و تکالیف در نهادهای اساسی جامعه را مقرر کرده و توزیع مناسب منافع و مسئولیت‌های همکاری اجتماعی را تعریف می‌کنند» (Rawls, 1971).

در مقایسه با رالز که مساله عدالت توزیعی را در حد انتخاب کلیت یک نظام اجتماعی صورت‌بندی می‌کند، نوزیک در آغاز فصل هفتم کتابش با عنوان «عدالت توزیعی» ابتدا به طور تلویحی مخالفت خود را با دخالت دولت برای تحقق عدالت توزیعی چنین بیان می‌کند: «اصطلاح عدالت توزیعی یک اصطلاح [اخلاقاً] بی‌طرفانه نیست. با شنیدن اصطلاح «توزیع» اکثر مردم تصور می‌کنند کاری یا سازوکاری از اصل یا معیاری استفاده می‌کند تا موجودی اموال را توزیع کند. در این فرآیند توزیع سهم‌ها ممکن است خطایی به درون بخزد. بنابراین، حداقل این مساله قابل بحث است که آیا باز توزیع باید صورت گیرد، آیا ما باید دوباره آنچه را پیشتر - هر چند به طور ضعیف - یکبار توزیع شده است، مجدد توزیع کنیم؟» (Nozick, 1974). نوزیک سپس نظریه خود را که نظریه عدالت مبتنی بر استحقاق^۱ نامگذاری می‌کند

براساس یک تعریف استقرایی^۱ و یک اصل تکمیلی به منظور اصلاح بی‌عدالتی تاریخی بسط می‌دهد که در جای خود تشریح می‌شود.

پرسش دوم این است که چرا رالز و نوزیک؟ می‌توان گفت دلیل عمده انتخاب رالز این است که او با انتشار کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» در ۱۹۷۱، الهام‌بخش بحث‌های گسترده و عمیقی در حوزه‌هایی از قبیل فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق و اقتصاد بوده است؛ به طوری که بسیاری وی را احیاگر اندیشه عدالت از دهه‌های پایانی قرن بیستم به بعد می‌دانند. به عنوان مثال، پومرلیو^۲ (۲۰۱۶) معتقد است: «کار ماندگار رالز در مورد نظریه عدالت، فلسفه سیاسی را در ایالات متحده و دیگر کشورهای انگلیس‌زبان مجدد احیاء کرد». رومر^۳ (۱۹۹۶) نیز در مقدمه کتابش از انتشار اثر رالز به عنوان یک رنسانس علاقه فلسفی به موضوع عدالت توزیعی یاد می‌کند. اما دلیل عمده انتخاب نوزیک برای مقایسه این است که رالز منتقدان زیادی داشته است و بسیاری نوزیک را جدی‌ترین منتقد رالز تلقی می‌کنند به طوری که کتاب نوزیک با عنوان «دولت‌گریزی، دولت و جامعه آرمانی» که در سال ۱۹۷۴ منتشر شد در کنار کتاب رالز، دو اثر برجسته فلسفه سیاسی در قرن بیستم به حساب می‌آیند که در بسیاری از دوره‌های درسی فلسفه سیاسی در کنار هم تدریس می‌شوند.

بالاخره پرسش‌های سوم و چهارم که یافتن پاسخی برای آن‌ها هدف نهایی در این تحقیق است به چگونگی ریشه‌یابی و ارزیابی نظریه‌های عدالت توزیعی این دو فیلسوف مربوط می‌شوند. در این مورد با وجودی که این دو فیلسوف، در مواضع مختلف، برخی ریشه‌های نظریه خود را به تصریح یا به تلویح بیان کرده‌اند، این پرسش‌ها، در مطالعات خارجی نیز همچنان مورد بحث هستند. به عنوان مثال، تانگودن^۳ (۲۰۰۸) در مقاله مروری خود در مورد نظریه‌های عدالت که آن را مکمل مقاله مروری سن (۲۰۰۸) معرفی می‌کند، عمدتاً به بیان نظریه‌های مختلف عدالت و تفاوت آن‌ها اکتفا کرده و چندان به ریشه‌یابی این تفاوت‌ها نمی‌پردازد؛ گرچه به طور تلویحی به ضرورت انجام چنین ریشه‌یابی توجه دارد. وی ضمن برشمردن سه مساله حل نشده در حوزه عدالت هنجاری، مساله سوم را چنین بیان می‌کند: «مساله اصلی در اولویت‌بندی این است که چه میزان وزن باید به محروم‌ترین افراد داده شود؟ و در حال حاضر ما فاقد درک روشنی در این مورد هستیم که چگونه به سمت این مساله حرکت

1. Inductive Definition

2. Pomerleau, P.

3. Tungodden, B.

کنیم». چون این مساله بیشتر به اصل تفاوت مورد اختلاف رالز و نوزیک مربوط می‌شود که یافتن راه‌حلی برای آن - اگر اصولاً راه‌حلی موجود باشد - جز از طریق ریشه‌یابی و ارزیابی این نظریه‌ها ممکن به نظر نمی‌رسد.

در این پژوهش تلاش شده است تا با عبور از یک بررسی تطبیقی صرف، نظریه‌های مذکور تا حد امکان ریشه‌یابی شوند تا با استفاده از این ریشه‌یابی، زمینه برای ارزیابی آن‌ها، ولو به طور مقدماتی فراهم شود. پیشتر بیان شد که چرا ریشه‌یابی و ارزیابی این نظریه‌ها بر تبیین انتظارات از چنین نظریه‌هایی مبتنی است و چرا چنین تبیینی باید در سطحی حتی انتزاعی‌تر از سطح نظریه‌پردازی در مورد خود ایده عدالت صورت گیرد. اکنون می‌توان افزود تبیین در چنین سطحی از انتزاع، جز از طریق ریشه‌یابی و ارزیابی مبانی نظام فکری یا مبانی فلسفی نظریه عدالت مورد بحث ممکن نیست. منظور از مبانی نظام فکری یا مبانی فلسفی، تصورات و تصدیقاتی اساسی هستند که سایر تصورات و تصدیقات یک نظام فکری منطقی بر آن‌ها بنا شده و خود به نوعی در ذهن هر متفکری با هم سازگار می‌شوند. البته این سازگاری به صورت خودکار، مثلاً مشابه هضم غذا در بدن صورت نمی‌گیرد؛ بلکه محصول فعالیت عقلانی مستمر هر متفکری است به طوری که می‌توان گفت میزان عقلانیت هر متفکری با میزان موفقیت وی در انجام این سازگاری قابل سنجش است.

حال می‌توان براساس یک رویکرد مساله‌محور - که در ادامه تشریح می‌شود - اضافه کرد آن مبانی فلسفی به یک معنی، پاسخ‌هایی به اساسی‌ترین پرسش‌هایی هستند که ممکن است برای یک متفکر مطرح شوند، اما بررسی نقش این مبانی فلسفی در ریشه‌یابی و ارزیابی یک نظریه عدالت توزیعی، نیازمند طبقه‌بندی این مبانی است؛ البته این نوع طبقه‌بندی، هم به شکل‌های مختلف ممکن است و هم در واقعیت طبقه‌بندی‌های مختلفی از این مبانی موجود است که هر طبقه‌بندی معمولاً واجد برخی محاسن و دچار برخی معایب است. بحث در مورد انواع این طبقه‌بندی‌ها، خارج از قلمرو این مقاله است و در اینجا فقط به ارائه یک طبقه‌بندی پیشنهادی بسنده می‌شود. طبق این طبقه‌بندی که براساس موضوع (و نه به عنوان مثال براساس روش یا هدف) است، می‌توان مبانی فلسفی مورد بحث را در ۴ دسته مبانی: ۱- هستی‌شناسی^۱

۲- انسان‌شناسی^۱، ۳- معرفت‌شناسی^۲ و ۴- ارزش‌شناسی^۳ یا نظریه ارزش، طبقه‌بندی کرد که در بخش دوم مقاله در مورد آن‌ها توضیحاتی ارائه می‌شود. می‌توان گفت که در اساس، نظام‌های فلسفی مختلف، پاسخ‌های تفصیلی فیلسوفان مختلف به پرسش‌های مطرح در مورد آن مبانی‌اند که در قالب نظریه‌های فلسفی مختلف ارائه شده‌اند.

در جمع‌بندی این مقدمه و براساس هدف نهایی این تحقیق، این مقاله به این صورت سازماندهی شده است: پس از تبیین مساله و تشریح هدف نهایی تحقیق در مقدمه، قسمت دوم به تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی اختصاص دارد. در قسمت سوم نظریه عدالت رالز به اجمال مطرح می‌شود. در قسمت چهارم ابتدا نظریه عدالت توزیعی نوزیک به اجمال مطرح می‌شود، آنگاه معانی مختلف قانون طبیعت بیان می‌شوند تا روایت لاک^۴ (۱۶۳۲-۱۷۰۴) از قانون طبیعت به منزله یکی از مبانی نظریه نوزیک ارزیابی شود. در پایان این قسمت با اشاره‌ای به فلسفه اخلاق کانت^۵ به منزله یک مبنای ارزشی مشترک نظریه‌های رالز و نوزیک، این دو نظریه ارزیابی می‌شوند. بخش پایانی نیز به نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهاداتی برای مطالعه بیشتر اختصاص دارد.

۲. تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی

با توجه به آنچه در مقدمه آمد، برای تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت لازم است در گام اول، انتظارات از یک نظریه به طور عام تبیین شود تا براساس آن انتظارات، بتوان معیارهایی برای ارزیابی نظریه‌ها پیشنهاد کرد. تبیین انتظارات از یک نظریه به طور عام از آن رو مفید است که نظریه یک ایده اساسی در تمامی شاخه‌های معرفت بشری است و گرچه از لفظ نظریه مکرر استفاده می‌شود در مورد تبیین انتظارات از آن کمتر بحث می‌شود. در گام بعد با استفاده از ایده عدالت توزیعی و تلفیق آن با انتظارات از یک نظریه به طور عام، تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی به طور خاص بررسی می‌شود. دو زیربخش بعد به این دو گام اختصاص دارند.

-
1. Anthropology
 2. Epistemology
 3. Axiology or Value Theory
 4. Locke, J.
 5. Kant

۲-۱. تبیین انتظارات از یک نظریه به طور عام

آنچه در گام اول مورد نظر است، روشن کردن مفهوم تبیین انتظارات از یک نظریه به طور عام است. بر مبنای یک درک مقدماتی می‌توان گفت تبیین انتظارات از یک نظریه به این معنی است که به شیوه‌ای روشمند روشن شود که ۱- نظریه پردازان در نظریه پردازی خود چه اهدافی را دنبال می‌کنند؟ ۲- با فرض اهدافی معین، ساختار یک نظریه باید چگونه باشد تا به کمک آن ساختار بتوان آن اهداف معین را برآورده کرد؟ البته علاوه بر اهداف و ساختار نظریه، تعریف نظریه نیز در تبیین انتظارات از نظریه نقش آفرین است. بنابراین باید بین تعریف نظریه پرداز از نظریه و اهداف و ساختار نظریه، نوعی سازگاری وجود داشته باشد. نوع سازگاری نیز به پاسخ این پرسش بستگی دارد که آیا ابتدا تعریفی از نظریه در ذهن می‌نشیند و سپس براساس آن تعریف است که اهداف و ساختار یک نظریه در ذهن نظریه پرداز شکل می‌گیرند یا اینکه این سازگاری از نوع دیگری است؟ در ادامه این پرسش نیز بررسی می‌شود.

ابتدا به سوال اول که در مورد اهداف نظریه پردازان است، پردازیم. با دورویکرد می‌توان به این سوال پاسخ داد. براساس رویکرد اول که می‌توان آن را یک رویکرد مساله‌محور نامید، پاسخ به این سوال منوط به روشن کردن مسائل نظریه پردازان است؛ زیرا اهداف نظریه پردازان ریشه در مسائلی دارد که ذهن آنان را به خود مشغول کرده است. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد اگر کسی مساله‌ای در ذهن نداشته باشد، هدفی نیز برای آن نخواهد داشت، اما چون معمولاً یک نظریه پرداز، حتی در یک حوزه محدود فعالیت فکری خود با مسائل متفاوتی مواجه است، ممکن است اهداف متفاوتی از نظریه پردازی داشته باشد. بنابراین اگر بتوانیم مسائل اساسی نظریه پردازان را به شیوه‌ای روشمند طبقه‌بندی کنیم، راه برای تعیین ساختار مناسب با هر مساله هموار شده و به این طریق تبیین انتظارات از یک نظریه ممکن خواهد شد.

پس تبیین انتظارات از یک نظریه به این مساله قابل تحویل است که چگونه مسائل اساسی را که نظریه پردازان با آن‌ها مواجه می‌شوند به گونه‌ای طبقه‌بندی کنیم تا بتوانیم از نظریه‌ها به منزله ابزارهایی برای صورت‌بندی دقیق آن مسائل و یافتن راه‌حلی برای آن‌ها استفاده کنیم.

بحث در مورد طبقه‌بندی مسائل اساسی پیش روی نظریه پردازان و ارزیابی انواع این طبقه‌بندی‌ها براساس معیارهای مشخص، خارج از قلمرو این مقاله است. با وجود این به نظر می‌رسد به منزله یک پیشنهاد، بتوان مسائل اساسی نظریه پردازان را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱- جهان درون و بیرون ما انسان‌ها چگونه جهانی است؟ (مسائل معطوف به هدف کسب شناخت یا دانش)

۲- جهان درون و بیرون خود را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ (مسائل معطوف به هدف ارزیابی یا ارزش)

۳- در مواجهه با جهان درون و بیرون چگونه باید عمل کرد؟ (مسائل معطوف به هدف تصمیم یا کنش).

اگر این طبقه‌بندی در مورد مسائل اساسی پذیرفته شود، آنگاه می‌توان گفت که انتظار از یک نظریه در هر حوزه مشخص، پیدا کردن راه‌حلی برای هر کدام از این مسائل یا به صورت جداگانه و یا در حالت دشوارتر، یافتن راه‌حلی برای ترکیبی از این مسائل اساسی است. بر این اساس، نظریات می‌توانند و باید براساس توانشان در حل جداگانه یا توأم این سه نوع مساله اساسی ارزیابی شوند.

با رویکرد دیگری نیز می‌توان به مسائل اساسی یا اهداف نظریه‌پردازان مختلف نگریست. براساس این رویکرد گفته می‌شود که تبیین و تجویز (توصیه) دو هدف عمده نظریه‌پردازان است. تعاریف مختلفی برای تبیین پیشنهاد شده است؛ در اینجا تبیین به این معنی است که با استخراج گزاره‌های کلی فقط اخباری از حداقل یک نظریه اخباری و با تشکیل یک استنتاج قیاسی شامل تصدیقات کلی که آن نیز به طور منطقی متشکل از گزاره‌های اخباری صرف است، بتوانیم توضیح دهیم که چرا و چگونه، مجموعه‌ای از امور واقع با کیفیت و کمیت خاصی رخ می‌دهند. اما تجویز یا توصیه، فعالیت فکری پیچیده‌تری است؛ زیرا توصیه در اینجا به این معنی است که استخراج گزاره‌های کلی که این بار گزاره‌های اخباری و ارزشی هر دو را شامل می‌شود باید از درون زیرمجموعه‌ای از نظریه‌های اخباری و ارزشی صورت گیرد که خود بخشی از مجموعه یا منظومه فکری-ارزشی نظریه‌پرداز هستند. در اینجا با تشکیل یک استنتاج قیاسی که شامل هر دو نوع گزاره‌های اخباری و ارزشی می‌شود، منطقیاً گزاره‌ای ارزشی استخراج می‌شود که بر مبنای آن می‌توان توصیه کرد که در مواجهه با موقعیت‌های واقعی چه باید کرد. برخی صاحب‌نظران، پیش‌بینی را در کنار یا در مقابل تبیین، هدف دیگر نظریه‌پردازان به شمار می‌آورند، اما پوپر^۱ در مورد رابطه تبیین و پیش‌بینی

1. Popper

استدلال می‌کند که نیل به این دو هدف به ظاهر متفاوت، مبتنی بر ساختار منطقی یکسان استنتاج قیاسی است.

اگر استدلال پوپر را در تحویل هدف تبیین و پیش‌بینی به ساختار منطقی مشابه بپذیریم، می‌توان گفت که نظریه پردازان یا در تلاشند تا با کمک نظریه‌ها از یک سو، تبیینی در مورد کم و کیف امور واقع عرضه کنند و از دیگر سو، درصددند تا براساس منظومه فکری-ارزشی مقبول خود و با تلفیق گزاره‌های اخباری و ارزشی، خود! و دیگران و بالاخص سیاست‌گذاران را به اتخاذ تصمیماتی در حیات فردی و اجتماعی توصیه کنند. همچنین می‌توان افزود که پذیرفتنی است که در علوم تجربی، هدف نظریه‌پردازان می‌تواند یا باید تماماً تبیین یا پیش‌بینی باشد، اما این ادعا در علوم انسانی - به ویژه در مورد یک نظریه عدالت که اصولاً هدف نظریه‌پرداز توصیه است - پذیرفتنی نیست.

حال اگر بپذیریم که از یک سو می‌توان بررسی مسائل اساسی بیان شده را به بررسی اهداف تبیین و توصیه تحویل کرد و از سوی دیگر، بپذیریم که روش نیل به این اهداف به نوع گزاره‌های به کار رفته در استنتاج‌های قیاسی بستگی دارد در این صورت می‌توان سوالات در مورد ساختار مناسب برای حل این مسائل را بررسی کرد. اهمیت بررسی ساختار یک نظریه؛ یعنی نوع اجزای سازنده یک نظریه و نحوه چینش آن اجزاء در کنار هم در این است که به کمک چنین ساختاری می‌توان و باید به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ داد: آیا برای اهداف متفاوت بیان شده، می‌توان از ساختار نظریه‌ای واحدی استفاده کرد؟ اگر نه، ساختار متناسب برای نیل به هر هدف چگونه باید باشد؟ آیا با وجود تنوع مسائل و اهداف، می‌توان برخی ویژگی‌های ساختاری مشترک برای تمامی نظریه‌ها در نظر گرفت؟ به این پرسش‌ها که در مورد ساختار یک نظریه هستند تا حدی در مبحث اهداف تبیین و توصیه پاسخ داده شد. در ادامه، هم به منظور تشریح بیشتر پاسخ‌های بیان شده و هم به منظور روشن‌تر شدن ارتباط بین اهداف و ساختار نظریه با تعریف نظریه، نکات بیشتری بیان می‌شوند.

برای این منظور، لازم است از تعریف نظریه کمک بگیریم. روشن است که برای نظریه، تعاریف مختلفی پیشنهاد شده است، اما بدون بحث تفصیلی در مورد انواع تعاریف پیشنهاد شده و با استفاده از یک تعریف پیشنهادی منتخب نیز می‌توان نکات لازم را بیان کرد. تعریف پیشنهادی برای نظریه که از سایت ویکی‌پدیا انتخاب شده است چنین است: «نظریه یک نوع تفکر انتزاعی یا تعمیم‌دهنده اندیشمندانه و عقلی یا نتایج چنین تفکری است. بسته به زمینه،

این نتایج به عنوان مثال ممکن است شامل تبیین‌های تعمیم یافته در مورد چگونگی کارکرد طبیعت باشند». در رابطه با این تعریف پیشنهادی و پرسش‌های ساختاری مطرح شده توجه به دو نکته ضروری است:

۱- در این تعریف بر مسائل معطوف به هدف کسب شناخت از طریق تبیین چگونگی کارکرد طبیعت تمرکز شده است؛ در حالی که بر مبنای طبقه‌بندی ارائه شده، بخش مهمی از مسائلی که به کمک یک نظریه درصدد حل آن‌ها هستیم از جمله مسائل مربوط به عدالت توزیعی، مسائلی معطوف به هدف ارزیابی یا مسائل ارزشی هستند.

۲- صرف نظر از اینکه هدف نظریه پرداز شناخت یا ارزیابی باشد، پرسش این است که وی چگونه می‌تواند از طریق نظریه پردازی به این اهداف نایل شود؟ بر مبنای تعریف پیشنهادی بیان شده، پاسخ این است که از طریق یک نوع تفکر انتزاعی یا تعمیم‌دهنده.

اما منظور از تفکر انتزاعی یا تعمیم‌دهنده چیست و چگونه به کمک چنین تفکری می‌توان به اهداف مطرح شده، نایل شد؟ در پاسخ می‌توان گفت که تفکر انتزاعی یا تعمیم‌دهنده یا به طور دقیق‌تر، نتایج چنین تفکری، همان وجود تصورات یا تصدیقات کلی در مقابل وجود تصورات یا تصدیقات جزئی در ساختار نظریه است؛ زیرا همان طور که اشاره شد، نظریه پرداز هم برای تبیین و هم برای تجویز نیازمند استفاده از استنتاج قیاسی متشکل از تصورات و تصدیقات کلی است. فقط در صورت وجود ساختاری متشکل از تصورات و تصدیقات کلی است که به کمک یک نظریه می‌توان مصادیق جزئی مسائل کلی بیان شده را که در واقعیت و به صورت‌های بسیار مختلف امکان بروز دارند به شکلی قابل قبول صورت‌بندی کرده و به دنبال یافتن راه‌حلی برای آن‌ها بود.

بنابراین در جمع‌بندی پاسخ به پرسش‌های ساختاری می‌توان چنین گفت که برای نایل به اهداف متفاوت تبیین و تجویز باید از ساختارهای نظریه‌ای مناسب استفاده کرد. ساختار مناسب یک نظریه تبیینی با ساختار مناسب یک نظریه تجویزی از نظر نوع تصورات و تصدیقات کلی به کار رفته در استنتاج قیاسی با هم تفاوت دارند، اما از نظر ضرورت استفاده از استنتاج قیاسی به منظور استخراج پیامدهای منطقی تصورات و تصدیقات زیربنایی پذیرفته شده در ساختار نظریه، با هم تفاوتی ندارند. در ساختار نظریه‌ای که با هدف تبیین طراحی شده است باید فقط از تصورات و تصدیقات مخبر از واقعیت استفاده شود؛ در حالی که در ساختار نظریه‌ای که با هدف تجویز طراحی شده است، علاوه بر تصورات و تصدیقات خبری

باید از تصورات و تصدیقات ارزشی نیز در تشکیل استنتاج‌های قیاسی استفاده شود؛ زیرا در یک نظریه ارزشی یا تجویزی که با هدف نهایی ارزیابی واقعیت یا تجویز برخی اقدامات در موقعیت‌های واقعی پرداخته می‌شود، از یک سو برای شناخت موقعیت‌های واقعی باید از تصورات و تصدیقات خبری حاکی از واقعیت استفاده شود و از دیگر سو، برای ارزیابی یا تجویز باید از تصورات و تصدیقات ارزشی استفاده کرد و از این رو، انتظار می‌رود که چنین نظریه‌هایی پیچیده‌تر از نظریه‌های صرفاً تبیینی باشند.

علاوه بر ویژگی‌های ساختاری بیان شده، شرط سازگاری درونی، یک شرط لازم برای مقبولیت یک نظریه است. منظور از سازگاری درونی این است که اجزای یک نظریه اعم از تصورات و تصدیقات کلی نباید دچار تعارض منطقی اعم از تضاد یا تناقض باشند. پس از تحقق این شرط، شرط دیگر، سازگاری بیرونی است به این معنی که نظریه جدید با نظریه‌های قبلی پذیرفته شده، ناسازگار نباشد. در صورت بروز چنین ناسازگاری دو نتیجه ممکن است حاصل شود؛ یا این ناسازگاری به عدم پذیرش نظریه جدید منجر می‌شود یا اینکه نظریه جدید چنان پر قدرت به میدان می‌آید که بروز چنین تعارضی می‌تواند به رد یک یا چند نظریه پذیرفته شده نیز منجر شود. در هر صورت همان طور که بیان شد لازمه عقلانیت، تامین سازگاری مفقود و مطلوب است. با وجود این، بررسی شرط سازگاری بیرونی بر اساس یک رتبه‌بندی قاموسی^۱ باید مقدم بر بررسی شرط سازگاری درونی صورت گیرد. بنابراین، علاوه بر ویژگی‌های ساختاری بیان شده، ابتدا سازگاری درونی و بعد سازگاری بیرونی دو معیار عمده ارزیابی یک نظریه و از جمله یک نظریه عدالت محسوب می‌شوند. البته در صورتی که دو نظریه رقیب هر دو این شروط را تامین کنند، برای ترجیح یکی بر دیگری، شروط یا معیارهای دیگری نیز پیشنهاد شده است که در اینجا از بحث در مورد آنها صرف نظر می‌شود. پس از بررسی معیارهای سازگاری درونی و بیرونی در تبیین انتظارات از یک نظریه به طور عام، در ادامه به تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی به طور خاص پرداخته می‌شود.

۲-۲. تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی به طور خاص

پس از تبیین انتظارات از یک نظریه به طور عام، نوبت به تبیین انتظارات از یک نظریه عدالت توزیعی به طور خاص می‌رسد. در مقدمه بیان شد که چگونه لزوم انجام چنین تبیینی، ما را

1. Lexicographical Ordering

به سوی بررسی مبانی فلسفی نظریه‌های عدالت سوق می‌دهد. همچنین بر مبنای یک رویکرد مساله‌محور گفته شد که نظام‌های فلسفی مختلف، پاسخ‌های مختلف فیلسوفان به مسائل اساسی مورد بحث هستند که بر اساس مبانی فلسفی کم یا بیش سازگار و در قالب نظریه‌های فلسفی ارائه می‌شوند. بر این اساس، ضمن توضیح مختصری در مورد هر یک از مبانی فلسفی بیان شده، برخی از مسائل مهمی که در مورد هر یک از این مبانی - به ویژه در رابطه با یک نظریه عدالت توزیعی مطرح است - بیان می‌شود تا زمینه مساعدتری برای ریشه‌یابی و ارزیابی نظریه‌های عدالت توزیعی رالز و نوزیک فراهم شود. البته منظور از سازگاری مبانی فلسفی در ذهن یک نظریه پرداز، استخراج منطقی یکی از دیگری نیست، بلکه منظور غیرعقلانی بودن پذیرش همزمان باورهای متعارض است. به عنوان مثال، می‌توان پرسید که آیا می‌توان از یک سو به مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تماماً مادی باور داشت و از سوی دیگر بر اساس یک مبنای ارزشی، انسانی را به فدا کردن خود در راه تحقق آرمانی ترغیب کرد که ممکن است آن آرمان فقط پس از مرگ وی قابل تحقق باشد؟

ذکر این نکته ضروری است که برخی محققان از مسیر دیگری بر لزوم پرداختن به مبانی فلسفی نظریه‌ها تاکید کرده‌اند. به عنوان مثال درخشان (۱۳۹۱) در بخشی از مقاله خود که به «رویکرد مبنایی و پیوند آن با نگرش اسلامی» اختصاص دارد به مباحثی مشابه از دیدگاه اسلامی پرداخته و در مقایسه بین «مبنای» «نظام سرمایه‌داری» و «نظام سوسیالیستی و کمونیستی» می‌نویسد: «کشور بزرگی مانند شوروی، حدود ۷۰ سال تحت حاکمیت نظام کمونیستی بود که تفاوت اساسی با نظام سرمایه‌داری داشت، هر چند ما بر این باوریم که این تفاوت اساسی را نباید تعارض مبنایی این دو نظام با یکدیگر دانست؛ زیرا هر دو نظام در غیرالهی بودن مشترک هستند چون مبنای هر دو نظام اصالت ماده است». ایشان در ادامه پیشنهاد می‌کند: «حاصل آنکه از دیدگاه اینجانب باید اصطلاحاتی همچون «حاکمیت طبقه کارگر» یا «حاکمیت پرولتاریا» یا اصطلاحاتی مشابه که کاشف از حقایق نظام مارکسیستی است به جای «اصالت کار» به عنوان مبنای نظام اقتصاد مارکسیستی معرفی شود تا بدین ترتیب تعارض آن با نظام اسلامی نیز تا حدی نمایان شود» (درخشان، ۱۳۹۱).

آنچه در این مقاله و در رابطه با بحث ایشان قابل بیان است، این است که به نظر می‌رسد به جای جست‌وجوی «مبنای» یک «نظام اقتصادی»، روشنگرتر آن است که درصدد جست‌وجوی «مبانی فلسفی نظریه‌پردازان» باشیم؛ زیرا نظام‌های اقتصادی، خود محصول

نظریه پردازی متفکران هستند و از آنجا که عدالت نقشی اساسی در نظام‌های اقتصادی دارد، پرداختن به مبانی فلسفی نظریه‌های عدالت، نقش روشنگری در مقایسه و ارزیابی نظام‌های اقتصادی نیز ایفا می‌کند.

اشاره شد که می‌توان مبانی فلسفی مورد بحث را به صورت زیر فهرست کرد:

۱- مبانی هستی‌شناسی یک نظریه عدالت توزیعی، تصویری است که نظریه پرداز عدالت از هستی و ارتباط آن با ایده عدالت دارد. به عنوان مثال، آیا وی هستی را تماماً مادی تصور می‌کند یا علاوه بر بعد مادی، بعدی غیرمادی یا معنوی هم برای آن قائل است؟ اگر هستی تماماً مادی باشد آیا امکان تحقق کامل عدالت در آن وجود دارد یا برای تحقق کامل عدالت، وجود جهانی غیرمادی نیز لازم است؟ و پرسش‌هایی از این قبیل.

برای اینکه ارتباط ایده عدالت با مبانی هستی‌شناسی مورد قبول نظریه پرداز عدالت بهتر درک شود در اینجا مناسب است به یک ایده فراگیر از عدالت اشاره شود که در بین فیلسوفان یونان باستان رایج بود. راسل^۱ (۱۹۴۶) در بحثی در مورد مذهب و فلسفه یونان در این مورد چنین می‌نویسد: «ایده عدالت، هم کیهانی و هم انسانی، نقشی در مذهب و فلسفه یونان ایفا کرد که در کل فهم آن برای یک فرد متجدد آسان نیست. در حقیقت کلمه «عدالت» نزد ما به سختی چنین معنایی را افاده می‌کند، اما مشکل است هیچ کلمه دیگری بیابیم که بر آن مرجح باشد. به نظر می‌رسد اندیشه‌ای که آناکسیماندروس^۲ بیان می‌کند، چنین باشد: باید نسبت معینی از آتش، خاک و آب در هستی باشد، اما هر عنصر (که به منزله یک الهه تصور شده) به طور دائم در تلاش است تا قلمرو تسلطش را بگستراند، اما نوعی ضرورت یا قانون طبیعی وجود دارد که به طور دائم این موازنه را اعاده می‌کند. به عنوان مثال، جایی که آتش بوده، خاکستر که همان خاک است وجود دارد. این تصور از عدالت؛ یعنی ازلا و ابد از مرزهای معینی تجاوز نکردن، یکی از عمیق‌ترین باورهای یونانیان بوده است. الهه‌ها مقهور عدالت بودند، درست همان طور که انسان‌ها بودند، اما خود این قدرت قاهره، یک شخص؛ یعنی خدای متعال نبود».

دیده می‌شود این تصور از عدالت، فقط یک ایده ارزشی برای تنظیم روابط بین انسان‌ها و حتی اصلی اخلاقی که خداوند طبق آن برای انسان‌ها پاداش و کیفر مقرر می‌کند، نیست،

1. Russell, B.

2. Anaximander

بلکه مبنایی هستی‌شناسی است که گویی قانون ضروری حاکم بر کل هستی است. هنگام بحث از قوانین طبیعت، مجدد به این ایده عدالت برمی‌گردیم.

۲- سازگار با مبنای هستی‌شناسی، مبنای انسان‌شناسی یک نظریه عدالت است. اگر انسان موجودی صرفاً مادی تصور شود، نیازهای وی نیز صرفاً مادی بوده و عدالت توزیعی نیز فقط چگونگی تخصیص کالاهای مادی بین افراد را دربر می‌گیرد، اما اگر انسان دارای بعدی معنوی نیز باشد که براساس آن نیازهایی معنوی نیز برای وی قابل طرح هستند، آنگاه یک نظریه عدالت باید شامل چگونگی تخصیص منابع لازم برای تامین نیازهای معنوی نیز باشد.

۳- در مبنای معرفت‌شناسی یک نظریه عدالت، سوالاتی از این قبیل مطرح هستند: تصورات و تصدیقات ارزشی مورد استفاده در نظریه‌های عدالت در مقایسه با تصورات و تصدیقات اخباری از نظر ساختار چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟ تصورات و تصدیقات ارزشی را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

۴- بالاخره در مبنای ارزشی با استفاده از نظریه ارزش یا ارزش‌شناسی، سوالاتی در مورد ارزیابی یک نظریه عدالت قابل طرح هستند. چنین سوالاتی، هم سوالاتی در درون نظریه عدالت مورد بحث هستند و هم سوالاتی در بیرون آن؛ سوالاتی از این قبیل: عدالت در نظام ارزشی نظریه‌پرداز چه جایگاهی دارد؟ مبنای خوب بودن عدالت چیست؟ آیا عدالت باید تنها هدف نهایی یک نظریه‌پرداز عدالت محسوب شود و بنابراین نباید از وی پرسید که عدالت را برای چه می‌خواهد؟ یا عدالت با تمامی ارزشمندیش تنها یک هدف در کنار برخی اهداف دیگر است. در این صورت چه نسبت‌هایی بین اهداف مختلف وجود دارد؟ در صورت بروز تعارض بین این اهداف، اولویت با کدام است و چرا؟

علاوه بر معیارهای ارزیابی نظری که مورد بحث قرار گرفتند، می‌توان به یک معیار ارزیابی عملی مهم نیز اشاره کرد که می‌توان آن را پایداری یا اندکی مفصل‌تر «پایداری تعادل عادلانه» نامید. در توضیح این معیار می‌توان گفت همان‌طور که سازگاری درونی یک معیار عمده برای ارزیابی نظریه‌های عدالت در حوزه نظر است، پایداری تعادل عادلانه معیاری مشابه آن برای ارزیابی نظریه در حوزه عمل است. برحسب این معیار، این مساله مطرح می‌شود که اگر جامعه‌ای براساس یک نظریه عدالت توزیعی سازماندهی شده و به تعادل رسیده باشد، آیا نیروهای تثبیت‌کننده‌ای وجود دارند که هم مانع خروج از تعادل شوند و هم در صورت خروج از تعادل، بتوانند تعادل مطلوب آن نظریه را اعاده کنند؟ خواهیم دید

که چگونه کاربرد این معیار در مورد دو نظریه عدالت توزیعی رالز و نوزیک، به دو نتیجه متفاوت منجر خواهد شد.

در جمع‌بندی مطالب این بخش می‌توان گفت که با بیان اجمالی مبانی فلسفی یک نظریه عدالت توزیعی تا حدودی روشن شد که تدوین یک نظریه عدالت بر چه مبانی آشکار و پنهانی مبتنی است به طوری که فهم عمیق یک نظریه عدالت، بدون نفوذ به این مبانی که در حکم ریشه‌های آن هستند، ممکن نیست و از آن مهم‌تر ارزیابی چنین نظریه‌هایی نیز بدون این ریشه‌یابی ممکن نیست. همچنین اگر نظریه پرداز عدالت از این مبانی، درک عمیقی در ذهن نداشته باشد، مشکل بتوان نظریه عدالت وی را یک نظریه قابل قبول محسوب کرد. اکنون با در نظر داشتن این مبانی فلسفی، نوبت آن است که با طرح آرای رالز و نوزیک در مورد عدالت توزیعی، تلاش کنیم تا حد ممکن این مبانی را در آرای این دو نظریه‌پرداز ریشه‌یابی و ارزیابی کنیم.

۳. طرح آرای رالز در مورد عدالت توزیعی

از آنجا که آرای نوزیک در مورد عدالت توزیعی تا حدی پاسخ به آرای رالز در این زمینه است در این قسمت خلاصه‌ای کوتاه از نظریه عدالت رالز بیان می‌شود تا آرای نوزیک در پرتو آن بهتر درک شده و به این طریق زمینه مساعدتری برای ریشه‌یابی و ارزیابی آرای این دو متفکر فراهم شود. این خلاصه بر مبنای هدف نهایی این مقاله با سوگیری به سمت ریشه‌یابی نظریه رالز ارائه می‌شود؛ زیرا بحث جامع در مورد جنبه‌های مختلف این نظریه خارج از قلمرو این مقاله است. رالز یکی از اهداف اصلی خود در تدوین نظریه عدالت را صورت‌بندی اصول عدالت در مورد ساختار اساسی جامعه می‌داند. به این منظور، وی یک وضعیت اولیه^۱ را به صورت فرضی و نه به منزله یک واقعیت تاریخی در نظر می‌گیرد که در آن افراد عاقل که به لحاظ اخلاقی و همچنین به لحاظ سیاسی مساویند- از ورای یک حجاب جهل^۲- از بین اصولی که بر اساس نظریه‌های مختلف اخلاقی از قبیل شکل‌های مختلف مطلوبیت‌گرایی، عدالت به مثابه انصاف و خودخواهی برای تنظیم ساختار اساسی جامعه به آنان پیشنهاد می‌شود باید انتخاب کنند.

1. Original Position

2. Veil of Ignorance

رالز استدلال می‌کند که اگر شرایط منصفانه مورد نظر وی در چنین وضعیت اولیه‌ای تامین شوند، تمامی افراد در وضعیت اولیه، دو اصل عدالت پیشنهادی وی را خواهند پذیرفت. طی یک فرآیند اصلاح تدریجی، این دو اصل به همراه اولویت‌شان نهایتاً چنین صورت‌بندی می‌شوند:

۱- هر شخص باید یک حق برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کامل آزادی‌های اساسی برابر، سازگار با یک نظام آزادی مشابه برای همگان داشته باشد (اصل آزادی‌های برابر).

۲- نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سازماندهی شوند که این نابرابری‌ها هم: الف- براساس شرایط تساوی منصفانه فرصت به مناصب و مقامات در اختیار همگان، منسوب باشند.

ب- بیشترین برخورداری را نصیب محروم‌ترین افراد کنند که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشند (اصل تفاوت) (Rawls, 1971).

بنابراین، رالز در نظریه عدالت خود، اصل آزادی را بر اصل تساوی منصفانه فرصت و اصل اخیر را نیز بر اصل تفاوت، اولویت می‌بخشد. این اولویت‌بخشی به این دلیل پیشنهاد می‌شود تا در صورتی که در نظر یا در عمل، تعارضی بین اصول بیان شده، بروز کرد به کمک این اولویت‌بندی قاموسی بتوان آن تعارض را رفع کرد.

طبق نظریه رالز، یکی از کاربردهای اساسی اصول عدالت این است که براساس آن‌ها می‌توان چگونگی تقسیم کالاهای اساسی^۱ بین افراد را مشخص کرد، اما منظور رالز از کالاهای اساسی چیست؟ رالز در این مورد می‌نویسد: «افراد عاقل، صرفنظر از چیزهای دیگری که می‌خواهند به چیزهایی معین به منزله پیش‌نیازها برای پیشبرد نقشه‌های زندگی‌شان تمایل دارند. به فرض ثبات سایر چیزها، آنان آزادی و فرصت گسترده‌تر را بر محدودتر و سهم بزرگ‌تری از ثروت و درآمد را بر سهم کوچک‌تری از آن‌ها ترجیح می‌دهند. اینکه این چیزها خوب هستند به اندازه کافی روشن به نظر می‌رسد، اما من همچنین گفته‌ام که عزت نفس و یک اطمینان استوار به احساس ارزشمند بودن خود، شاید مهم‌ترین کالای اساسی باشد و از این بیان در استدلال به نفع دو اصل عدالت استفاده شده است. بنابراین، تعریف اولیه انتظارات، فقط با ارجاع به چیزهایی از قبیل آزادی و ثروت، مقدماتی است» (Rawls, 1971).

از این بیان رالز چنین استنباط می‌شود که می‌توان و باید کالاهای اساسی را نیز اولویت‌بندی کرد و در این اولویت‌بندی از نظر وی، عزت نفس در صدر کالاهای اساسی قرار می‌گیرد، اما به طور دقیق منظور رالز از عزت نفس چیست؟ رالز چه تصویری از نفس انسان دارد و عزت یا ذلت آن را در چه می‌داند؟ و مبنای ارزشی وی برای عزیز یا ذلیل بودن نفس چیست؟ و بالاخره عزت نفس چه ارتباطی با عدالت توزیعی دارد؟ طرح و بررسی این سوالات از آن رو مهم هستند که می‌توانند دیدگاه ما را در مورد مبانی فلسفی و به ویژه مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی نظریه عدالت رالز روشن کنند.

می‌توان بخشی از پاسخ رالز به سوالات بیان شده را در ابتدای بخش ۷۷ کتاب وی با عنوان «اساس مساوات» یافت. رالز از یک سو بر این باور است که انسان‌ها با سایر حیوانات تفاوتی اساسی دارند و از دیگر سو بر این باور است که از یک جنبه اساسی، بین خود انسان‌ها تفاوتی اساسی وجود ندارد و براساس همین باورها نتیجه می‌گیرد که هم با انسان‌ها باید طبق اصول عدالت رفتار کرد و هم رفتار ما با حیوانات طبق این اصول تنظیم نمی‌شود.

اما رالز اساس مساوات انسان‌ها را در چه می‌داند؟ رالز برای پاسخ به این سوال، مساوات را در سه سطح بررسی می‌کند که سطح سوم آن به بحث ما مربوط است. وی در تشریح اساس مساوات در این سطح می‌نویسد: «به نظر می‌رسد پاسخ طبیعی این باشد که به طور دقیقی، افراد اخلاقی هستند که مستحق عدالت مساوی هستند. افراد اخلاقی با دو ویژگی متمایز می‌شوند: نخست آنان مستعد داشتن (و فرض می‌شود که دارند) مفهومی از خیر خودشان هستند (آن چنان که با یک نقشه عقلانی زندگی بیان شده) و دوم آنان مستعد داشتن (و فرض می‌شود که کسب می‌کنند) یک حس عدالت^۱ هستند؛ یعنی یک میل معمولاً واقعی برای به کار بردن و عمل کردن براساس اصول عدالت، حداقل به میزان مینیمم معینی» (Rawls, 1971).

همان طور که دیده می‌شود، رالز هم اساس تفاوت بین انسان‌ها و سایر حیوانات و هم اساس مساوات بین خود انسان‌ها را در این می‌داند که انسان‌ها و فقط انسان‌ها از استعدادهایی اخلاقی برخوردارند که آنان را از سایر موجودات زنده؛ حتی نزدیک‌ترین حیوانات به انسان، (به عنوان مثال، میمون‌ها، طبق نظریه داروین) متمایز می‌کند. رالز در سطح دوم مساوات که به حقوق اساسی مساوی تخصیص یافته به انسان‌ها و نه حیوانات مربوط می‌شود، توضیح

می‌دهد که به طور مسلم حیوانات حمایت لازم دارند، اما جایگاهشان، جایگاه موجودات انسانی نیست. با وجود این رالز وارد این بحث نمی‌شود که منشأ بودن این استعدادها اخلاقی در انسان‌ها و نبودنشان در حیوانات چیست؟ آیا فقط یک جهش ژنتیکی تصادفی، منشأ پیدایش چنین تمایزی بوده است یا آن طور که به عنوان مثال در ادیان الهی آمده، این تمایز به منزله یک شرافت ذاتی از سوی خالق این جهان به انسان‌ها اعطا شده است یا تنها محصول تربیت خانوادگی و اجتماعی است؟ از این رو به نظر می‌رسد حداقل در برخی جنبه‌های مهم، مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نظریه وی مبهم است. یک علت وجود چنین ابهامی شاید این باشد که رالز به دلیل عدم تمایل به ورود در مجادلات دینی و مابعدالطبیعی ترجیح می‌دهد که در مورد این مبانی نظریه‌اش سکوت اختیار کند.

در جمع‌بندی مطالب این قسمت می‌توان گفت که رالز اصول عدالت پیشنهادی خود و به ویژه اصل تفاوت را که مورد انتقاد جدی نوزیک است بر برخورداری تمامی انسان‌ها از عزت نفس یکسان بنا می‌کند. سپس این عزت نفس یکسان را بر ایده اخلاقی بودن انسان و ایده اخلاقی بودن انسان را بر برخورداری همه انسان‌ها از دو استعداد؛ یعنی استعداد درک خیر و استعداد داشتن حس عدالت بنا می‌کند.

در رابطه با این نوع ریشه‌یابی، رالز بارها در کتابش تاکید می‌کند که این نوع نگاه به عزت نفس انسان یا به عبارت دیگر این نوع مبانی انسان‌شناسی و اخلاقی را که از جمله مبانی فلسفی وی در دفاع از ایده عدالت توزیعی است از کانت گرفته است. جالب است که نوزیک نیز در نقد خود بر ایده عدالت توزیعی رالز و به ویژه اصل تفاوت، تصریح می‌کند که مبانی انسان‌شناسی و اخلاقی خود را بیشتر از کانت اخذ کرده است. از این رو، به منظور درک مواضع متفاوت این دو متفکر در مورد ایده عدالت توزیعی، لازم است بررسی شود که نقطه افتراق آنان کجاست؟ کدام ایده یا ایده‌های مبنایی در این میان نقش عمده را ایفا می‌کنند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، در ادامه به طرح، ریشه‌یابی و ارزیابی آرای نوزیک در باب عدالت توزیعی در مقایسه با آرای رالز می‌پردازیم.

۴. طرح، ریشه‌یابی و ارزیابی آرای نوزیک در باب عدالت توزیعی در مقایسه با آرای رالز

با طرح آرای رالز، اکنون زمینه برای طرح آرای نوزیک به عنوان منتقد وی و مقایسه آرای این دو فراهم شده است. در مقدمه ذکر شد، به فاصله کمتر از سه سال از انتشار کتاب رالز، نوزیک، کتاب «دولت‌گریزی، دولت و جامعه آرمانی» را منتشر کرد. این کتاب شامل ۳ بخش و ۱۰ فصل است که عناوین بخش‌ها عبارتند از: ۱- نظریه وضع طبیعت^۱، ۲- فراتر از دولت حداقلی^۲ و ۳- جامعه آرمانی.

باور رایج این است که انتشار این کتاب، واکنشی به انتشار کتاب رالز بود، اما هم‌عنوان بخش‌ها و هم‌تصریح نوزیک نشان می‌دهد که وی اهدافی فراتر از انتقاد از رالز را دنبال می‌کرد. با وجود این در این مقاله، آرای نوزیک بیشتر از منظر عدالت توزیعی و در مقایسه با آرای رالز و با هدف ریشه‌یابی آن‌ها بررسی می‌شوند. چون از سویی نوزیک چکیده آرای خود را در مقدمه کتابش آورده است و از دیگر سو، در بخش دوم از فصل هفتم کتابش به طور مستقیم نظریه عدالت رالز و به ویژه آرای وی در مورد عدالت توزیعی را نقد کرده است. نوزیک در مقدمه، محتوای کتابش را چنین خلاصه می‌کند: «افراد حقوقی دارند^۳ و [بنابراین] اعمالی وجود دارند که هیچ فرد یا گروهی مجاز نیست (بدون نقض حقوقشان) بر آنان روا دارد. این حقوق به قدری قوی و پرعواقب هستند که این سوال را طرح می‌کنند که دولت و مقاماتش، مجاز به انجام چه عملی هستند؟ اگر اساسا مجاز باشند. حقوق فرد چه مجالی برای دولت باقی می‌گذارند؟ ماهیت دولت، وظایف مشروع و دلایل وجودیش، اگر دلایلی موجود باشند، علاقه اصلی این کتاب هستند. همچنین طیف گسترده و متنوعی از موضوعات در جریان تحقیق بررسی می‌شوند» (Nozick, 1974).

«نتایج عمده ما در مورد دولت عبارتند از: یک دولت حداقلی، مقید به وظایف حمایت در مقابل اجبار، سرقت، تقلب، اجرای قراردادهای... دولتی موجه است. هر دولتی گسترده‌تر از این، از طریق اجبار افراد به انجام ندادن اعمالی معین، حقوق آنان را نقض خواهد کرد و ناموجه است. همچنین دولت حداقلی هم‌الهام بخش است و هم برحق. دو دلالت قابل توجه اینکه

-
1. State of Nature
 2. Minimal State
 3. Individuals Have Rights.

دولت مجاز نیست از ابزار زور به منظور اجبار برخی شهروندان برای امداد به دیگران یا به منظور منع فعالیت‌هایی که افراد به مصلحت یا صیانت خودشان [می‌دانند] استفاده کند» (Ibid). با توجه به این خلاصه می‌توان گفت که نوزیک درک خود از عدالت توزیعی را در کنار سایر مفاهیم، بر مفهوم حقوق افراد بنا می‌کند. بنابراین لازم است مفهوم حقوق افراد از نظر نوزیک تحلیل شود. در ادامه به این موضوع می‌پردازیم.

۴-۱. حقوق افراد، اولویت‌بندی آن‌ها و نظریه عدالت مبتنی بر استحقاق

دیدیم که حقوق افراد نزد نوزیک اهمیت اساسی دارد. پس یک نقطه شروع مناسب برای فهم آرای وی، بررسی مفهوم حقوق افراد و دلایلش در دفاع از گستره چنین حقوقی است. به این منظور لازم است چند نکته روشن شوند؛ اولاً گرچه نوزیک می‌نویسد: «افراد حقوقی دارند» که گزاره‌ای اخباری به نظر می‌رسد؛ اما به طور مسلم منظور وی بیان گزاره‌ای ارزشی یا اخلاقی و نه اخباری در مورد حقوق آدمیان بوده است. به عبارت دیگر، منظور نوزیک این نبود که همه یا اکثر انسان‌ها در واقعیت از حقوقی که وی مدافع آن‌هاست، برخوردار بوده یا هستند، زیرا بطلان چنین ادعایی با رجوع به واقعیت کاملاً روشن است، بلکه منظورش این بود که انسان‌ها «باید» از چنین حقوقی برخوردار باشند؛ حقوقی که در وضعیت فعلی، اکثریت مردم جهان از آن‌ها محرومند. آنچه در اینجا مورد تاکید است، ضرورت شناسایی تمایز بین گزاره‌های اخباری و ارزشی یا تمایز بین «باید» و «است» به منظور ارزیابی جداگانه آن‌هاست؛ زیرا اشاره شد که ارزیابی این دو نوع گزاره به دلیل ساختار متفاوت آن‌ها باید براساس معیارهای جداگانه صورت گیرد و تمایز روشن بین این دو نوع گزاره، گام نخست در این ارزیابی است. بنابر باور رایج، این تمایز نخستین بار توسط هیوم^۱ (۱۷۳۹) مطرح شد. ادعای هیوم این بود که به دلیل تمایز ساختاری بین این دو نوع گزاره، منطقاً نمی‌توان با تشکیل یک استنتاج قیاسی که مقدمات آن فقط از گزاره‌های اخباری تشکیل شده باشد، یک گزاره ارزشی را نتیجه گرفت؛ یعنی نمی‌توان تنها از گزاره‌های شامل «است» به گزاره‌ای شامل «باید» رسید. بحث در مورد مجاز یا نامجاز بودن چنین استنتاجی به «مساله است - باید»^۲ معروف شد. تاکید هیوم بر این تمایز به ظاهر ساده، اما به طور عمیق موثر بر نظام فکری هر فرد و به ویژه یک نظریه پرداز عدالت از این رو ضروری است که به باور وی، بسیاری از

1. Hume, D.
2. Is-ought Problem

نظام‌های اخلاقی که آن‌ها را نظام‌های اخلاقی عامیانه^۱ می‌نامید بر مبنای عدم توجه به این تمایز بنا شده‌اند. اهمیت این تمایز در تحقیق ما از این رو است که به ظاهر هیوم بر این باور بود که نظام اخلاقی لاک، یکی از این نظام‌های اخلاقی عامیانه است.

نکته دوم این است که نوزیک نیز هم‌نظر با رالز بر این باور بود که حقوق افراد، حقوقی مقدم بر وجود دولت هستند و نه حقوقی برخاسته از خواست دولت و تامین این حقوق، اساس مشروعیت دولت تلقی می‌شود. اگر حقوق افراد از چنین جایگاه والایی در نظام فکری-ارزشی نوزیک برخوردار باشند، آنگاه می‌توان سولاتی اساسی درباره حقوق افراد مطرح کرد؛ سولاتی از این قبیل که منشا حقوق افراد نزد نوزیک چیست؟ آیا از نظر وی، انسان به صرف انسان بودن باید از حقوقی برخوردار باشد؟ آیا همه انسان‌ها باید از حقوق یکسانی برخوردار باشند یا توزیع حقوق بین آدمیان باید نابرابر باشد؟ آیا همه حقوق باید از اولویت یکسانی برخوردار باشند یا باید به نحوی حقوق مختلف را اولویت‌بندی کرد؟ در این صورت، این اولویت‌بندی باید طبق چه معیار یا معیارهایی صورت گیرد؟ و مشروعیت این معیارها بر چه اساسی است؟

دلیل اهمیت این سولات این است که با بررسی آن‌ها می‌توان به مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی نظریه عدالت توزیعی نوزیک نزدیک شد. اگر از نخستین سوال اساسی آغاز کنیم، به نظر می‌رسد که نوزیک نیز با رالز هم‌نظر است که انسان‌ها به صرف انسان بودن باید از حقوق یکسانی برخوردار باشند؛ یعنی این حقوق نباید مختص گروه خاصی از انسان‌ها باشند. اما می‌دانیم که بسیاری پرسیده‌اند که چرا نباید برخی انسان‌ها از حقوقی بیش از انسان‌های دیگر برخوردار باشند؟ در پاسخ به این سوال دیدیم که چگونه رالز با توسل به ایده تساوی اخلاقی انسان‌ها که ایده اساسی کانت در فلسفه اخلاق است، تساوی حقوقی افراد را نتیجه گرفت. رالز این ایده اساسی کانتی را در رابطه با دو اصل عدالت پیشنهادی خود چنین صورت‌بندی می‌کند: «این دو اصل عدالت تفسیری قوی‌تر و مشخص‌تر به ایده کانت می‌دهند. آن‌ها حتی گرایش به اینکه انسان‌ها [صرفاً] به منزله وسیله‌ای برای رفاه دیگری تلقی شوند را رد می‌کنند. در طراحی نظام اجتماعی، ما باید با افراد فقط به منزله اهداف رفتار کنیم و به هیچ وجه به منزله وسیله رفتار نکنیم» (Rawls, 1971). نوزیک نیز ایده کانت را چنین بیان می‌کند: «افراد هدف هستند نه فقط وسیله؛ آنان نباید بدون رضایت

خودشان برای نیل به اهداف دیگر فدا شوند یا مورد سوءاستفاده قرار گیرند» (Nozick, 1974). بنابراین، نوزیک نیز هم‌نظر با رالز با توسل به همین ایده کانتی، تساوی حقوق افراد را نتیجه می‌گیرد. اما آیا می‌توان صرفاً با توسل به این ایده کانتی نتیجه گرفت که تمامی افراد باید از حقوق تماماً یکسانی برخوردار باشند؟ آیا وجود فروض پیدا و پنهان دیگری در مورد انسان و به تبع آن در مورد حقوق انسان در ذهن این دو متفکر نبود که باعث شد تا محتوای نظریه عدالت توزیعی آنان متفاوت باشد؟ درست است که هم رالز و هم نوزیک از حقوق «انسان» دفاع می‌کنند، اما ممکن است این دو، تصور یکسانی از انسان؛ یعنی انسان‌شناسی یکسانی نداشته باشند. با بررسی مبنای انسان‌شناسی این دو فیلسوف، می‌توان هم مبنای برابری یا نابرابری حقوق افراد نزد این دو را توضیح داد و هم نظریه‌های عدالت آنان را ریشه‌یابی و ارزیابی کرد.

برای تشریح نقش مبنای انسان‌شناسی در اولویت‌بندی حقوق افراد، می‌توان موضع رالز و نوزیک را در قبال وضعیت زیر که وقوع آن در هر جامعه‌ای ممکن است، بررسی کرد. فرض کنید در یک جامعه، نجات جان یک انسان فقیر و گرسنه، منوط به اخذ مالیات از یک فرد ثروتمند باشد. سوال این است که آیا دولت اخلاقاً مجاز به اخذ مالیات از فرد ثروتمند و بازتوزیع آن به نفع فرد فقیر است؟ از دید رالز و بنابر اصل تفاوت، چون نابرابری در ثروت تا جایی عادلانه است که محروم‌ترین افراد از آن نابرابری برخوردار شوند، پاسخ رالز مثبت به نظر می‌رسد، اما به نظر می‌رسد پاسخ نوزیک به این سوال منفی است؛ زیرا از دیدگاه نوزیک «دولت نمی‌تواند از ابزار زور به منظور اجبار برخی شهروندان برای امداد به دیگران ... استفاده کند». هماهنگی با این موضع، نوزیک در بحث از رابطه بین حقوق مالکیت و حق حیات نتیجه می‌گیرد: «چون ممکن است ملاحظات خاص (از قبیل شرط لاک^۱) در مورد مالکیت مادی وارد بحث شود، فرد «ابتدا» به نظریه‌ای در مورد حقوق مالکیت نیاز دارد، قبل از اینکه بتواند هرگونه حق حیات فرضی یا ظاهری را به کار ببرد (به نحو اصلاح شده در بالا). بنابراین، حق حیات نمی‌تواند اساس برای نظریه حقوق مالکیت فراهم کند» (Nozick, 1974). به نظر می‌رسد نتیجه منطقی دیدگاه نوزیک این باشد که حق مالکیت برخی انسان‌ها بر بخشی و نه حتی بر تمام اموالشان بر حق حیات برخی انسان‌های دیگر اولویت دارد. در

1. Lockean Proviso

این صورت چگونه می‌توان نظر نوزیک مبنی بر اینکه «افراد حقوقی دارند» را به نحوی قانع‌کننده تفسیر کرد؟

بنابراین پرسش این است که نوزیک حقوق افراد را بر چه مبنایی اولویت‌بندی کرد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است نظریه عدالت نوزیک را بررسی کنیم؛ نظریه‌ای که همچون نظریه عدالت رالز بتواند اصولی در اختیار ما قرار دهد تا بر مبنای آن اصول بتوانیم ۱- حقوق و تکالیف متفاوت و متقابل افراد را حداقل به طور کلی مشخص کنیم و ۲- با استفاده از یک اولویت‌بندی بتوانیم در موارد بروز تعارض بین حقوق مختلف افراد مختلف، آن تعارض را بزدایم. اما نوزیک در مقدمه کتابش تصریح می‌کند که به دنبال چنین چیزهایی نیست. وی می‌نویسد: «این کتاب نظریه دقیقی در مورد اساس اخلاقی حقوق افراد ارائه نمی‌کند، شامل یک بیان دقیق و دفاع از نظریه‌ای در مورد مجازات کیفری نیست یا بیان دقیقی از اصول نظریه سه وجهی عدالت بازتوزیعی که ارائه می‌کند، نیست. بخش عمده آنچه می‌گویم بر جنبه‌های کلی که معتقدم چنین نظریه‌هایی باید مطرح می‌کردند، بنا می‌شود یا از آن‌ها استفاده می‌کند. مایل بودم در آینده در مورد این مباحث بنویسم. اگر چنین کنم، بدون تردید نظریه حاصل با آنچه اکنون انتظار دارم، متفاوت می‌بود و این برخی اصلاحات در روبنای برپاشده در اینجا را لازم می‌ساخت (Nozick, 1974).

درست است که نوزیک با این توضیحات تصریح می‌کند که به دنبال تدوین یک نظریه جامع عدالت نیست، اما به دلیل اهمیت بالایی که برای حقوق مالکیت افراد قائل است در فصل هفتم کتابش با عنوان عدالت توزیعی سعی می‌کند حداقل موضوع عدالت در اموال را به نحو مشروح بررسی کند. نوزیک آنچه را نظریه استحقاق می‌نامد و بیشتر به تبیین رابطه افراد و اموال مربوط می‌شود، چنین تشریح می‌کند: «موضوع عدالت در دارایی‌ها یا اموال شامل سه مبحث عمده است. اولی تصاحب اولیه اموال؛ یعنی تصاحب اموال بدون صاحب است. این شامل مباحث چگونه اموال بدون صاحب می‌توانند تصاحب شوند، فرآیند یا فرآیندهایی که به واسطه آن‌ها اموال بدون صاحب تصاحب می‌شوند، اموالی که می‌توانند با این فرآیندها تصاحب شوند، حدود آنچه می‌تواند با یک فرآیند خاص تصاحب شود و مواردی از این قبیل است. ما به این حقیقت پیچیده در مورد این مبحث که اینجا صورت‌بندی نخواهیم کرد با عنوان اصل عدالت در تصاحب^۱ اشاره خواهیم کرد. مبحث دوم به انتقال

1. Principle of Justice in Acquisition

اموال از یک شخص به دیگری مربوط می‌شود. از طریق چه فرآیندهایی یک شخص ممکن است اموال را به دیگری منتقل کند؟ چگونه یک شخص می‌تواند مالی را از دیگری که صاحب آن است، تصاحب کند؟ در این مبحث، توصیفات کلی مبادله داوطلبانه و هدیه و (از طرف دیگر) تقلب و همچنین ارجاع به جزئیات قراردادی خاص تثبیت شده در یک جامعه مفروض ذکر می‌شوند. حقیقت پیچیده در مورد این موضوع (با لحاظ نکات برای جزئیات مرسوم) را اصل عدالت در انتقال^۱ خواهیم نامید (و همچنین فرض خواهیم کرد که شامل اصول حاکم بر اینکه چگونه یک شخص می‌تواند با برگرداندن یک دارایی به یک وضعیت بدون صاحب، خودش را از یک دارایی محروم کند) (Nozick, 1974).

نوزیک در ادامه بر مبنای این دو اصل چنین می‌نویسد: «اگر این جهان به طور تمام عادلانه می‌بود، تعریف استقرایی زیر، موضوع عدالت در اموال را به طور کامل تحت پوشش قرار می‌داد:

۱- شخصی که مالی را طبق اصل عدالت در تصاحب کسب می‌کند، مستحق آن مال است.

۲- شخصی که مالی را طبق اصل عدالت در انتقال از شخص دیگری که مستحق آن مال بود، کسب می‌کند، استحقاق آن مال را دارد.

۳- هیچ فردی مستحق مالی نیست مگر از طریق کاربردهای (مکرر) ۱ و ۲.

این اصل کامل عدالت توزیعی فقط بیان می‌کند که یک توزیع در صورتی عادلانه است که اگر هر فردی نسبت به اموالی که تحت آن توزیع دارد، مستحق باشد. یک توزیع در صورتی عادلانه است اگر ناشی از توزیع عادلانه دیگری با وسایل مشروع باشد. وسایل مشروع حرکت از یک توزیع به توزیع دیگر با اصل عدالت در انتقال معین می‌شوند. اولین حرکات مشروع با اصل عدالت در تصاحب معین می‌شوند» (Nozick, 1974).

نوزیک با واقع‌بینی، امکان وقوع بی‌عدالتی در توزیع اموال را طی زمان منتفی ندانسته و با بیان برخی انواع بی‌عدالتی در مورد ضرورت اصلاح بی‌عدالتی‌های تاریخی می‌نویسد: «چنین نیست که همه وضعیت‌های واقعی طبق دو اصل عدالت در اموال؛ یعنی اصل عدالت در تصاحب و اصل عدالت در انتقال ایجاد شوند. برخی افراد از دیگران دزدی می‌کنند یا آنان را فریب می‌دهند یا آنان را به بردگی می‌کشند، محصول‌شان را تصاحب می‌کنند و آنان را از زندگی‌ای که انتخاب می‌کنند، باز می‌دارند یا با زور آنان را از رقابت در مبادله خارج

می‌کنند. وجود بی‌عدالتی در گذشته (موارد نقض دو اصل عدالت در اموال)، مبحث عمده سومی را در عدالت در اموال مطرح می‌کند: اصلاح عدالت در اموال^۱ (Nozick, 1974). نوزیک نظریه عدالت مبتنی بر استحقاق خود را چنین خلاصه می‌کند: «رئوس کلی مطالب نظریه عدالت در اموال چنین‌اند که اموال یک شخص عادلانه هستند اگر او به واسطه اصول عدالت در تصاحب و انتقال یا از طریق اصل اصلاح بی‌عدالتی (چنان که با دو اصل نخست مشخص شده) مستحق آن‌ها باشد. اگر اموال هر شخص عادلانه باشند در این صورت مجموعه کل (توزیع) اموال عادلانه است» (Nozick, 1974).

به نظر می‌رسد نوزیک با طرح اصل اصلاحی اخیر در کنار دو اصل تصاحب و انتقال عادلانه اموال، قصد دارد تا نه از طریق پذیرش اصل تفاوت رالز، بلکه از مسیری دیگر، مبنایی نظری برای امکان اصلاح بی‌عدالتی‌های موجود در یک جامعه که طی زمان شکل گرفته‌اند، ارائه کند. با وجودی که این نوع اصلاح در نظریه رالز نیز ممکن است، اما به نظر می‌رسد توسل به این اصل اصلاحی نیز نمی‌تواند تفاوت بنیادی بین این دو نظریه عدالت توزیعی را رفع کند؛ زیرا تفاوت این دو نظریه فقط به سیر تاریخی تحولات در توزیع اموال محدود نمی‌شود، بلکه یک تفاوت بنیادی این دو نظریه به نحوه مواجهه این دو نظریه با نقطه شروع زندگی افراد؛ یعنی توزیع اولیه ویژگی‌های طبیعی و همچنین موقعیت اجتماعی که افراد در آن به دنیا می‌آیند، مربوط می‌شود. خواهیم دید که چگونه نوزیک با مبنا قرار دادن ایده‌ای از «قانون طبیعت»، گویی توزیع اولیه استعدادها و طبیعی را عادلانه دانسته و از این رو از حقوق طبیعی افراد در وضع طبیعی سخن می‌گوید. این در حالی است که رالز مخالفت اساسی خود را با این ایده چنین بیان می‌کند: «توزیع طبیعی نه عادلانه است و نه ناعادلانه، همان طور که ناعادلانه نیست که افراد در جامعه‌ای در موقعیت خاصی به دنیا بیایند. این‌ها فقط امور واقع طبیعی هستند. آنچه عادلانه و ناعادلانه است، شیوه‌ای است که نهادها با این امور واقع مواجه می‌شوند» (Rawls, 1971).

بنابراین می‌توان گفت یکی از ریشه‌های اختلاف این دو نظریه به نقش‌های متفاوت «وضع طبیعی» در این دو نظریه مربوط است. بر این اساس با بررسی این نقش‌های متفاوت می‌توان یک گام به مبانی فلسفی این نظریه‌ها نزدیک شد. در نظریه رالز، نقش وضعیت اولیه، صرفاً صورت‌بندی فروضی است که طبق آن‌ها بتوان اصول عدالت مبتنی بر انصاف را از آن فروض

استخراج کرد. فروض عاقل، آزاد و برابر بودن افراد در آن وضعیت، همگی به این منظور لحاظ می‌شوند. در مقابل نقش وضع طبیعی بی‌دولتی در نظریه نوزیک به مراتب واقعی‌تر از نقش آن در نظریه رالز است؛ زیرا می‌توان گفت که از یک سو، توزیع اولیه استعدادها طبیعی ارثی بین افراد، محصول کارکرد «قوانین طبیعی زیست‌شناختی» در وضع طبیعی است و از سوی دیگر، موقعیت اجتماعی‌ای که فرد در آن زاده شده و رشد می‌کند نیز محصول کارکرد «قوانین طبیعی جامعه‌شناختی» است. در هر دو حالت، به نظر می‌رسد همین تبعیت از قوانین طبیعی برای نوزیک دلیل کافی برای قائل شدن به حقوقی برای افراد است و البته چون میزان برخورداری‌های افراد در این وضع طبیعی متفاوت است به نظر می‌رسد از دید نوزیک، همین برخورداری‌های طبیعی متفاوت، دلیل کافی برای برخورداری افراد از «حقوق طبیعی» متفاوت نیز هستند.

بنابراین در گام بعدی در ریشه‌یابی آرای نوزیک باید مفهوم و منشا حقوق طبیعی عمیق‌تر بررسی شوند. البته نوزیک بارها در کتابش از اصطلاح حقوق طبیعی نام می‌برد و پیامدهای پذیرش چنین حقوقی را در وضع طبیعی از جنبه‌های مختلف بررسی می‌کند، اما نه روشن می‌کند که منظورش از حقوق طبیعی چیست و نه در مورد منشا این حقوق بحث می‌کند. چنین رویکردی با این نظر وی هماهنگ است که «این کتاب نظریه دقیقی در مورد اساس اخلاقی حقوق افراد ارائه نمی‌کند»، اما برای یک نظریه‌پرداز عدالت توزیعی که چکیده کتابش با این جمله اساسی آغاز می‌شود که «افراد حقوقی دارند» روشن کردن مفهوم و منشا حقوق طبیعی ضروری است.

اگر نتوان مفهوم و منشا حقوق طبیعی را نزد نوزیک یافت، شاید بتوان آن‌ها را نزد متفکرانی یافت که تاثیر زیادی بر وی داشته‌اند. لاک یکی از متفکرانی است که نوزیک بارها در برخی ایده‌های اساسی خود از جمله ایده وضع طبیعی و ایده حقوق طبیعی به وی ارجاع می‌دهد. به عنوان مثال، نوزیک در تبیین پیامد برخورداری افراد از حقوق طبیعی به این صورت به لاک ارجاع می‌دهد: «یک مرز یا آبر صفحه^۱ در فضای اخلاقی، منطقه‌ای در اطراف یک فرد ترسیم می‌کند. لاک معتقد است که این مرز توسط حقوق طبیعی یک فرد تعیین می‌شود که عمل دیگران را محدود می‌کند» (Nozick, 1974).

1. Line or Hyperplane

بنابراین با بررسی ایده حقوق طبیعی نزد لاک می‌توان امید داشت که مبانی فلسفی نظریه نوزیک روشن‌تر شوند. لاک بر این باور بود که منشا حقوق طبیعی، «قانون طبیعت یا قانون طبیعی» است. اما منظور لاک از قانون طبیعت چیست و چگونه قانون طبیعت می‌تواند منشا حقوق طبیعی باشد؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند ما را به مبانی فلسفی اندیشه لاک در مورد حقوق طبیعی و از آنجا به مبانی فلسفی نظریه عدالت توزیعی نوزیک نزدیک کند. نوزیک نظریه‌پردازی اخلاقی در مورد حقوق طبیعی مبتنی بر قانون طبیعی را بسیار تعیین‌کننده می‌داند، اما با فروتنی ابراز می‌دارد که نه خودش و نه لاک در این مورد نظریه‌پردازی نکرده‌اند. نوزیک در این باره می‌نویسد: «بیان کاملاً صحیح زمینه اخلاقی، از جمله بیان دقیق نظریه اخلاقی و اساس زیربنایی آن، نیازمند ارائه‌ای تمام‌عیار است و وظیفه‌ای است برای زمانی دیگر (تا پایان عمر؟). این وظیفه بسیار تعیین‌کننده و شکاف بجا مانده بدون انجام آن چنان عظیم است که فقط مایه دلخوشی اندکی است که متذکر شوم ما در اینجا از سنت قابل احترام لاک پیروی می‌کنیم، کسی که چیزی با اندک شباهتی به یک تبیین قانع‌کننده از جایگاه و اساس قانون طبیعی در «رساله دوم» خود ارائه نمی‌کند» (Nozick, 1974).

از بیان نوزیک روشن است که از یک سو ارائه تبیینی از ایده قانون طبیعی به منزله مبنایی برای ایده حقوق طبیعی ضروری است؛ زیرا به نوبه خود ایده حقوق طبیعی یکی از مبانی نظریه عدالت توزیعی وی است و از دیگر سو، نه خودش و نه لاک، تبیینی روشن در این مورد ارائه نکرده‌اند. با وجود این، ارزیابی روایت لاک از قانون طبیعت خالی از فایده نیست. در قسمت بعد به این موضوع پرداخته می‌شود.

۴-۲. ارزیابی روایت لاک از قانون طبیعت و حقوق طبیعی

روشن است که موثرترین راه برای ارزیابی عمیق و دقیق روایت لاک از قانون طبیعت و حقوق طبیعی، انجام تحقیقی گسترده در منابع دست اول آثار وی است و باز روشن است که انجام چنین تحقیقی خارج از قلمرو این مقاله است. از این رو، چاره‌ای جز مراجعه به منابع دست دوم معتبر آثار وی نیست. یک منبع دست دوم معتبر در این زمینه، مقاله والش^۱ (۲۰۱۶) در دانشنامه اینترنتی فلسفه در مورد فلسفه اخلاق لاک است. والش در مورد فقدان یک فلسفه اخلاق مدون نزد لاک با نوزیک هم‌نظر است و در این باره چنین می‌نویسد: «لاک

1. Walsh

هرگز متنی مختص به این موضوع [فلسفه اخلاق] ننوشت. این چشم‌پوشی با وجود اینکه تعدادی از دوستانش به اصرار از وی خواستند تا افکارش را در مورد اخلاق تنظیم کند، شکفت‌انگیز است. آنان دیدند که اشارات پراکنده که لاک اینجا و آنجا در سراسر آثارش در مورد اخلاق آورده، گاهی اوقات به طور کامل سوال‌برانگیز و نیازمند بسط و دفاع بیشتر هستند، اما به دلایلی مجهول بر ما، لاک هرگز با [تدوین] یک فلسفه اخلاق منظم‌تر، درخواست دوستانش را اجابت نکرد^۱ و نتیجه می‌گیرد: «بنابراین به عهده خوانندگانش است تا اشارات پراکنده‌اش در مورد سعادت^۲، قوانین اخلاقی، آزادی و فضیلت را به هم درآمیزند تا دریابند چه نوع فلسفه اخلاقی از خلال این متون پرداخته می‌شود و تعیین کنند که آیا این [فلسفه اخلاق] یک موضع سازگار است» (Walsh, 2016).

بر این اساس، والش در مقاله خود تلاش می‌کند تا با انجام یک تحقیق گسترده در آثار لاک با کنار هم قرار دادن اشارات پراکنده وی در مورد مفاهیم اخلاقی با نوعی بازسازی عقلانی، یک فلسفه اخلاق سازگار را تدوین کند. وی در این مقاله، پس از بیان یک مقدمه در بخش اول، در بخش دوم ابتدا مفهوم خیر^۳ را در قالب دو زیربخش «لذت و رنج» و «سعادت» بررسی می‌کند. آنگاه در بخش سوم، به ایده قانون طبیعت در قالب چهار زیربخش «وجود»، «محتوا»، «اقتدار» و «سازش» این قانون با سعادت می‌پردازد. بخش چهارم با عنوان قدرت، آزادی و میل تعلیقی^۴ و بخش پنجم با عنوان اخلاقی زیستن^۴، بخش‌های دیگر مقاله وی را تشکیل می‌دهند.

در اینجا به پیروی از روش والش، تلاش می‌شود تا با کنار هم قرار دادن اشارات پراکنده‌ای از مقاله وی با تاکید بر روایت لاک از قانون طبیعت، چگونگی استخراج حقوق طبیعی از این قانون توسط لاک ارزیابی شود. بنابراین، در حالی که والش در مقاله خود با یک رویکرد همدلانه در صدد بازسازی تمامی فلسفه اخلاق لاک است در این تحقیق ضمن اینکه با همین رویکرد همدلانه در صدد فهم این مطلب هستیم که چگونه لاک به منزله یک فیلسوف اخلاق تلاش می‌کند تا مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی خود را با هم هماهنگ کند، بر مبنای هدف نهایی تحقیق، تلاش می‌شود تا آن

-
1. Happiness
 2. Good
 3. Power, Freedom, and Suspending Desire
 4. Living the Moral Life

بخش از فلسفه اخلاق وی که با موضوع این مقاله مرتبط است در حد امکان ارزیابی شود. به این منظور ابتدا روش لاک را برای نشان دادن وجود قانون طبیعت بررسی و ارزیابی می‌کنیم. آنگاه به بررسی و ارزیابی محتوای قانون طبیعت می‌پردازیم تا در پایان این بخش با جمع‌بندی روایت لاک از قانون طبیعت، چگونگی استخراج حقوق طبیعی از آن روایت را ارزیابی کنیم.

۴-۲-۱. ارزیابی روش لاک در مورد وجود قانون طبیعت

یک نقطه شروع مناسب برای ارزیابی روایت لاک از قانون طبیعت، بررسی تعریف اخلاق از نظر وی است؛ زیرا خواهیم دید که قانون طبیعت یکی از ارکان فلسفه اخلاق وی است. از نظر لاک، اخلاق عبارت است از: «جست‌وجوی آن قواعد و موازین اعمال آدمی که به سعادت منجر شود به همراه وسایل تحقق آن‌ها»، اما منظور لاک از سعادت چیست و چگونه انسان می‌تواند به سعادت برسد؟ پاسخ لاک این است که منظور از سعادت، خیر اعلا است و خیر را نیز دنبال کردن لذت و اجتناب از رنج معرفی می‌کند. این دیدگاه در نگاه اول کاملاً لذت‌جویانه به نظر می‌رسد، اما لاک با تفکیک قائل شدن بین سعادت و سعادت حقیقی و به دنبال آن بین خیر و خیر حقیقی (یا اخلاقی) و بالاخره بین لذت و لذت حقیقی، تلاش می‌کند تا از نگاه لذت‌جویانه صرف فاصله بگیرد. اما چنین تفکیکی چگونه ممکن است؟ وی توضیح می‌دهد که این تفکیک بر مبنای «هماهنگی یا ناهماهنگی اعمال اختیاری ما با یک قانون» قابل انجام است. وی چنین قانونی را «قانون طبیعت» می‌نامد.

بنابراین، دیده می‌شود که قانون طبیعت یکی از ارکان فلسفه اخلاق وی است که نقش اساسی آن این است که بر مبنای آن می‌توان سعادت حقیقی را از سعادت به معنای عام تفکیک کرد. با پذیرش چنین جایگاهی برای قانون طبیعت، اولین گام به منظور ارزیابی این قانون، بررسی این مساله است که آیا چیزی به نام «قانون طبیعت» وجود دارد؟ لاک به منظور نشان دادن وجود چنین قانونی، ابتدا به یک مبنای معرفت‌شناختی و سپس به مبنای هستی‌شناختی هم‌هنگ با آن متوسل می‌شود. لاک معرفت‌شناسی خود را بر این باور بنا می‌کند که تجربه حسی و عقل دو منبع اساسی شناخت هستند که در این میان تقدم وجودی با تجربه حسی است؛ به طوری که این اولویت‌بندی باعث شده است که وی از بنیان تجربه‌گرایی نوین شناخته شود. طبق این معرفت‌شناسی، ابتدا تجربه حسی که از طریق تاثیرپذیری اندام‌های حسی از محرک‌های بیرونی صورت می‌گیرد، منجر به ایجاد و

جمع‌آوری داده‌های حسی از جهان عینی می‌شود. در مرحله بعد این داده‌های حسی در اختیار عقل قرار می‌گیرند. عقل یا ذهن که قبل از دریافت داده‌های حسی، همچون یک لوح سفید تصور می‌شود با تامل در این داده‌ها به وجود نوعی نظم در آن‌ها پی می‌برد و آنگاه از طریق نظم موجود در آن‌ها، وجود نوعی نظم در جهان عینی را نتیجه می‌گیرد. پس از اینکه وجود نظم در جهان عینی پذیرفته شد، عقل با تشکیل یک استنتاج قیاسی متشکل از دو مقدمه: ۱- هر نظمی نیازمند ناظمی است و ۲- جهان عینی از نوعی نظم برخوردار است، نتیجه می‌گیرد که جهان عینی نیازمند ناظمی است که همان خداوند است. از این رو، به نظر می‌رسد اساسی‌ترین صفت خداوند نزد لاک (اسم اعظم!) ناظم بودن وی است. لاک در ادامه با مبنا قرار دادن این گزاره که نظم موجود در جهان عینی، تصادفی نیست، بلکه از طرف خداوند مقرر شده است، نتیجه می‌گیرد که باید اصلی وجود داشته باشد که بر الگوهای منظمی که ما در زمین می‌بینیم، حاکم باشد. وی این اصل را «قانون طبیعت» می‌نامد.

تا اینجا منظور لاک از «قانون طبیعت» اصلی است که بر الگوهایی که ما در زمین می‌بینیم، حاکم است و چون این اصل به نوعی از واقعیت عینی خبر می‌دهد، می‌توان آن را به صورت گزاره‌ای اخباری که قابلیت صدق و کذب دارد، بیان کرد. لاک در ادامه با فراتر رفتن از این معنای قانون طبیعت، ادعا می‌کند معقول است باور کنیم این اصل را به این صورت می‌توان به زندگی انسان تسری داد که الگو یا قانونی وجود دارد که بر رفتار حاکم است. این قانون باید به منزله خیر اخلاقی یا فضیلت درک شود؛ زیرا مطابق خواست خداوند است. چون این قانون آنچه را در هماهنگی با طبیعت عقلانی^۱ هست و نیست به ما می‌گوید. این قانون در جایگاه فرمان دادن یا منع کردن رفتارهای معین است. لاک معتقد است چون همه انسان‌ها، طبق طبیعت از قوه عقل برخوردارند، همه انسان‌ها، حداقل در اساس، می‌توانند این قانون طبیعی را کشف کنند.

در ارزیابی این بخش از نظرات لاک چند نکته قابل ذکر است. نکته اول در رابطه با اولویت‌بندی تجربه حسی و عقل به منزله دو منبع شناخت در معرفت‌شناسی لاک است. وقتی یک معرفت‌شناس به بیش از یک منبع برای شناخت قائل است، لازم است روشن کند که آیا امکان دارد در مواردی بین یافته‌های این دو منبع، تعارضی بروز کند یا خیر؟ اگر چنین امکانی را منتفی می‌داند، دلیل یا دلایل وی برای عدم بروز چنین تعارضی کدامند؟ و اگر

بروز چنین تعارضی را ممکن می‌داند، راه‌حل وی برای زدودن تعارض محتمل چیست؟ به عبارت دیگر، از بین منابع مختلف شناخت، کدام منبع را معتبرتر می‌داند و چرا؟ به نظر می‌رسد این پرسش‌های اساسی معرفت‌شناختی، حداقل در مقاله والش، بررسی نشده‌اند. این پرسش‌ها از آن رو اساسی هستند که در ادامه خواهیم دید چگونه هیوم و به تبعیت از وی کانت - که فلسفه اخلاقیش تاثیر قاطعی بر فلسفه اخلاق رالز و نوزیک داشته است - به این پرسش‌ها پاسخ‌هایی متفاوت با پاسخ لاک دادند و همین پاسخ‌های متفاوت، ریشه‌های متفاوت نظریه‌های عدالت توزیعی آنان را که بخشی از فلسفه اخلاق‌شان است، آشکار می‌کند.

نکته دوم ابهامی است که در رابطه با معنای «قانون طبیعت» نزد لاک به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد در اینجا با دو معنای متفاوت قانون طبیعت؛ یکی معنای اخباری و دیگری معنای اخلاقی مواجه هستیم که چندین بار بر تفاوت اساسی آن‌ها تاکید شد، اما در ظاهر این تفاوت یا چندان نزد لاک روشن نیست یا اگر روشن است چندان جدی گرفته نمی‌شود. در تایید وجود چنین ابهامی در مورد معنای قانون طبیعت نزد لاک، می‌توان از مقاله والش در مورد دلایل وجود قانون طبیعت نیز کمک گرفت. والش در مقاله خود ۵ دلیل از لاک در مورد وجود قانون طبیعت بیان می‌کند که در اینجا فقط به ذکر دلیل اول اکتفا می‌شود که به نظر می‌رسد در آن معانی اخباری و اخلاقی قانون طبیعت با هم خلط شده‌اند. خلاصه دلیل اولی که والش از قول لاک بیان می‌کند، این است که وجود اختلاف بین مردم در مورد محتوای این قانون، شاهدهی است بر اینکه چنین قانون «درست و عینی» وجود دارد. صرفنظر از اینکه نفس چنین استدلالی چقدر پذیرفتنی است، آوردن کلمات درست و عینی نشان می‌دهد که در اینجا منظور لاک از قانون طبیعت، بیان یک گزاره اخباری در مورد واقعیت بوده است. با وجود این در ادامه همین استدلال، لاک توضیح می‌دهد: «اختلاف نظرها در مورد محتوای این قانون تایید می‌کند که افراد در مورد خصوصیت اساسی این قانون، یعنی اینکه چیزهایی وجود دارند که برحسب طبیعت‌شان خیر یا شر هستند، توافق دارند، اما فقط در مورد اینکه چگونه این قانون را تفسیر کنند، اختلاف نظر دارند». دیده می‌شود که در اینجا محتوای قانون طبیعت نه برحسب صفاتی از قبیل درست و عینی، بلکه برحسب مفاهیم اخلاقی از قبیل خیر و شر بیان می‌شود.

اما اگر «قانون طبیعت» به منزله اصلی عینی در نظر گرفته شود که حاکی از وجود یک نظم تخلف‌ناپذیر در تمامی هستی و از جمله رفتارهای آدمی است در این صورت چون تخطی از چنین قانونی برای آدمی ممکن نیست و عمل بر وفق آن نیز غیراختیاری است (به عنوان مثال، چیزی مشابه فرآیند هضم غذا در سیستم گوارش)، چون اخلاقاً لحاظ کردن مجازات یا پاداش برای آن نامعقول می‌نماید، نمی‌تواند اصلی اخلاقی برای هدایت اعمال اختیاری انسان‌ها محسوب شود. اما اگر «قانون طبیعت» فرمانی الهی برای هدایت آدمی به سوی سعادت باشد، چون چنین فرمانی قابلیت آن را دارد که برخی به آن عمل کنند و برخی از آن سرپیچی کنند، نمی‌توان آن را یک اصل عینی تخلف‌ناپذیر محسوب کرد که بر تمامی هستی و از جمله بر رفتار اختیاری آدمی حاکم است.

به نظر می‌رسد یک فرضیه قابل طرح برای زدودن این تعارض آن است که تصور کنیم لاک توانسته است از یک قانون طبیعت در معنای اخباری، یک قانون طبیعت در معنای ارزشی را استنتاج کند، اما اشاره شد که این همان مساله استنتاج منطقی «باید» از «است» است که هیوم آن را مردود می‌دانست. البته در اینجا منظور دفاع از این آموزه پوزیتیویسم منطقی^۱ نیست که گزاره‌های ارزشی بی‌اعتبارند، بلکه منظور تاکید بر این سه گزاره مختلف، اما مرتبط است: ۱- گزاره‌های ارزشی اخلاقی با گزاره‌های اخباری حاکی از قوانین طبیعت به لحاظ ساختار منطقی تفاوت اساسی دارند. ۲- به دلیل همین تفاوت ساختار، شیوه ارزیابی این دو نوع گزاره با هم متفاوت است. ۳- به دلیل همین تفاوت ساختار منطقی، یک گزاره ارزشی اخلاقی را نمی‌توان از مقدماتی که تنها متشکل از گزاره‌های اخباری هستند با استفاده از یک استدلال قیاسی معتبر، استنتاج کرد.

نکته سوم در مورد فلسفه اخلاق لاک این است که مبانی فلسفی آن مقوم یکدیگرند و همین که در یکی از این مبانی تردید افتد، مبانی دیگر نیز دچار تزلزل می‌شوند. برای روشن تر شدن این نکته مهم و استفاده از آن در پایان همین بخش، اشاره‌ای به سیر تحول برخی از مبانی فلسفی از لاک تا رالز و نوزیک آموزنده خواهد بود. همان طور که ملاحظه می‌شود لاک با توسل به تقریری از برهان نظم، وجود خدا و وجود قانون طبیعت را نتیجه می‌گیرد، اما هیوم گرچه همچون لاک از بنیان تجربه‌گرایی نوین محسوب می‌شود به عنوان قهرمان برانداز برهان نظم در فلسفه نوین نیز شناخته می‌شود. این قهرمانی در براندازی تا حدی است

که کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی با تاثیرپذیری عمیق از هیوم و با پذیرش انتقادات هیوم بر برهان نظم در «نقد عقل نظری»، راه اثبات وجود خداوند را از طریق عقل نظری بسته می‌بیند و از این رو می‌کوشد تا با توسل به عقل عملی، وجود خداوند را از مبانی اخلاقی نتیجه بگیرد. بنابراین، گرچه لاک و کانت هر دو به وجود خداوند باور دارند؛ خداشناسی آنان به واسطه مسیرهای متفاوتی که برای اثبات وجود خداوند طی کرده‌اند با هم تفاوتی مهم دارد. خدای لاک که از طریق برهان نظم وجودش اثبات می‌شود، بیشتر حکیمی صانع است در حالی که خدای کانت که وجودش بر اساس مبانی اخلاقی اثبات می‌شود بیشتر خدایی عادل و اخلاق‌گراست؛ از این رو فلسفه‌های اخلاق هر دو را می‌توان الهی نامید، اما محتوای این دو فلسفه اخلاق با هم متفاوت است و همان طور که خواهیم دید، این می‌تواند بخشی از تفاوت فلسفه‌های اخلاق پیروان ایشان از جمله رالز و نوزیک را توضیح دهد.

در جمع‌بندی مطالب این قسمت می‌توان گفت که لاک دو معنای اخباری و اخلاقی قانون طبیعت را با هم خلط کرده است و به نظر می‌رسد که همین خلط باعث شد که هیوم نظام اخلاقی لاک را یک نظام اخلاقی عامیانه بنامد. شاید منشا عمده این خلط نیز این باشد که لاک از یک سو معتقد بود که خداوند از یک سو در مقام خالق جهان، قانون طبیعت را برای نظم‌بخشی به جهان خلق کرده و از سوی دیگر در مقام هدایت‌کننده انسان به سوی سعادت، فرامینی اخلاقی را برای وی وضع کرده که آن فرامین نیز توسط لاک، قانون طبیعت نامیده شدند؛ در حالی که به دلیل ساختار متفاوت قوانین اخباری و ارزشی، چنین وحدتی بین آن‌ها برقرار نیست.

در ادامه با در نظر داشتن این دو معنای متفاوت قانون طبیعت، به محتوای قانون طبیعت نزد لاک و چگونگی استخراج حقوق طبیعی از قانون طبیعی که یکی از مبانی فلسفه اخلاق لاک است، اشاره می‌شود تا به این طریق، هم زمینه حملات هیوم به فلسفه اخلاق لاک درک شود و هم روشن شود که چگونه حملات هیوم، زمینه تدوین یک فلسفه اخلاق جدید توسط کانت را فراهم کرد.

۴-۲-۲. محتوای قانون طبیعت نزد لاک و نقد هیوم بر فلسفه اخلاق لاک

اگر از محتوای قانون طبیعت نزد لاک شروع کنیم، والش آن را چنین توضیح می‌دهد: «علاوه بر این، توجه می‌کنیم که به نظر می‌رسد ذهن و بدن ما به خوبی برای عمل مجهز شده‌اند و لاک بیان می‌کند که «خدا قصد دارد انسان کاری انجام دهد» و کاری که برای انجام دادنش

ساخته شده‌ایم، طبق نظر لاک، «همان هدف مشترک تمامی مخلوقات؛ یعنی ستایش خداوند است». در مورد موجودات عاقل، لاک بیان می‌کند که برحسب طبیعت ما، وظیفه ما باید استفاده از تجربه حسی و عقل به منظور کشف، تأمل و ستایش خلقت خداوند باشد؛ ایجاد جامعه‌ای با مردم دیگر و کار کردن برای حفظ و بقای هم خود و هم اجتماع و این در حقیقت محتوای قانون طبیعت است، حفظ وجود خود شخص و کار کردن برای حفظ وجود مردمان دیگر در اجتماع خودمان. این حکم برای حفظ خود و حفظ همسایگان همچنین در تمامی بحث‌های لاک در مورد قدرت سیاسی و آزادی تأیید و تأکید می‌شود» (Walsh, 2016).

لاک همچنین معتقد بود برای رسیدن به محتوای قانون طبیعت دو راه وجود دارد: نور طبیعت و تجربه حسی. منظور لاک از نور طبیعت، چیزی شبیه اشراق باطنی مورد تأکید عارفان نیست، بلکه منظور به کار انداختن قوای عقلی فردی به منظور کشف حقیقت است. لاک متذکر می‌شود که ما می‌توانیم از طریق سنت یا آموزش توسط افراد دیگر نیز به شناخت قانون طبیعت نایل شویم، اما خطاست که از این قانون به هر دلیلی، غیر از اینکه قدرت الزام آور فراگیرش را بشناسیم، پیروی کنیم. پس با به کار انداختن توأم تجربه حسی و عقل می‌توان به کشف قانون طبیعت نایل شد. چگونه؟ لاک بیان می‌کند که برای این منظور دو حقیقت مهم باید پذیرفته شوند؛ زیرا این دو در شناخت هر نوع قانونی مفروض هستند، چراکه نخست باید بدانیم که قانونگذاری وجود دارد که به این قانون امر کرده است و این قانونگذار باید به منزله قدرت برتر برحق اطاعت شود. دوم باید بدانیم قانونگذار می‌خواهد کسانی که قانون به آنان امر شده است، از این قانون پیروی کنند.

در رابطه با محتوای قانون طبیعت و مبانی فلسفی استخراج حقوق طبیعی از آن توسط لاک به بیان دو نکته اکتفا می‌شود: ۱- با توجه به توضیحات والش روشن است که در اینجا منظور لاک از قانون طبیعت، چیزی شبیه به قوانین نیوتن در حرکت نیست که روش کشف آن‌ها تأمل در نظم طبیعت باشد، بلکه منظور نوعی فرمان اخلاقی است که روش کشف آن مشابه روش کشف قوانین فیزیکی نیست. ۲- لاک و به تبع وی نوزیک، براساس کدامین مبانی فلسفی از محتوای قانون طبیعت، حقوق طبیعی افراد را استخراج می‌کنند؟ به یاد یاوریم که نوزیک از لاک نقل کرده بود که حدود قانون طبیعت ایجاب می‌کند که «هیچ کس نباید به دیگری در زندگی، سلامت، آزادی یا اموالش آسیب برساند» (Nozick, 1974). اکنون روشن می‌شود که چگونه لاک این آموزه اخلاقی خود را بر مبانی فلسفی معین و از جمله

بر یک مبنای هستی‌شناسی الهی و انسان‌شناسی هماهنگ با آن استوار کرد به گونه‌ای که اگر در آن مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تردید افتد در این صورت کسانی چون نوزیک باید نه تنها آموزه اخلاقی بیان شده، بلکه کل نظام اخلاقی و از جمله نظریه عدالت توزیعی خود را بر مبانی فلسفی دیگری بنا کنند. در واقعیت نیز دیدیم که چگونه تردید ایجاد شده توسط هیوم، بازسازی مجدد آن مبانی را، حداقل از نظر کانت، ضروری ساخت. هیوم با دو حمله ویرانگر - یکی در حوزه عقل نظری و دیگری در حوزه عقل عملی - چنان تردیدی در مبانی فلسفی لاک ایجاد کرد که برای کانت به معنای بیدار شدن از خواب جزم‌اندیشی بود. هیوم در حوزه عقل نظری با حمله به برهان نظم و در حوزه عقل عملی با برده عواطف دانستن عقل، از یک سو اعتبار برهان نظم و از دیگر سو توانایی عقل عملی در مدیریت امیال (یا عواطف) را که شاید مهم‌ترین رکن اخلاق فردی و جمعی است، نزد بسیاری از فیلسوفان و به ویژه نزد کانت به شدت در معرض تردید قرار داد تا جایی که کانت را بر آن داشت تا به منظور بازسازی ویرانه‌های به جای مانده از حملات هیوم، دو اثر بزرگ «نقد عقل محض» و «نقد عقل عملی» را بنویسد.

اکنون با درک اجمالی مبانی فلسفی نظریه اخلاقی لاک و حملات هیوم به آن مبانی می‌توان تلاش گسترده کانت را برای خنثی کردن حملات هیوم از طریق تدوین یک نظام فلسفی تمام عیار که یک فلسفه اخلاق خاص را در دل خود دارد، درک کرد. از این رو، لازم است بر فلسفه اخلاق کانت که زمینه فهم فلسفه اخلاق رالز و نوزیک و به دنبال آن ارزیابی نظریه عدالت توزیعی آنان را فراهم می‌کند، متمرکز شویم. البته به دلیل مجال محدود مقاله، بر ایده الزام قاطع و ارتباط آن با آرای رالز و نوزیک متمرکز می‌شویم؛ ایده‌ای که در تدوین فلسفه اخلاق کانت نقشی اساسی ایفا می‌کند.

۴-۲-۳. بررسی ایده الزام قاطع در فلسفه اخلاق کانت و ارتباط آن با نظریه‌های رالز و نوزیک

بدیهی است فهم هر چند اجمالی فلسفه اخلاق کانت، نیازمند انجام تحقیقی مستقل است. با وجود این از آنجایی که ایده الزام قاطع نقشی اساسی در فلسفه اخلاق کانت ایفا می‌کند، تلاش می‌شود تا این ایده و ارتباط آن با نظریه‌های رالز و نوزیک به طور مختصر بررسی

شوند. منبع اصلی برای بررسی این ایده، مقاله جانسون و کورتون^۱ (۲۰۱۷) با عنوان فلسفه اخلاق کانت است. این نویسندگان معتقدند که اصل اخلاقی اخلاق نزد کانت، یک معیار عقلانیت است که کانت آن را الزام قاطع نامید. کانت الزام قاطع را به منزله یک اصل عینی، عقلا ضروری و نامشروط^۲ توصیف کرد که باید با وجود هرگونه تمایلات طبیعی که ممکن است برخلاف آن داشته باشیم، همواره از آن پیروی کنیم.

جانسون و کورتون سه صورت‌بندی متفاوت از الزام قاطع را که توسط کانت بیان شده است، بررسی می‌کنند. در اینجا تلاش می‌شود تا پس از ذکر هر یک از این صورت‌بندی‌ها، ارتباط آن‌ها با نظریه‌های رالز و نوزیک نیز بررسی شود. آنان نخستین صورت‌بندی الزام قاطع را با عنوان ضابطه قانون کلی طبیعت^۳، چنین بیان می‌کنند: «فقط طبق قاعده‌ای عمل کن که در عین حال بر مبنای آن بتوانی بخواهی که آن قاعده یک قانون کلی باشد». ضابطه اخلاقی که کانت در اینجا بیان می‌کند و به صورت‌های مختلف در نظریه‌های اخلاقی دیگر نیز آمده است همان قاعده طلایی اخلاق است. نکته مهم در مورد این ضابطه آن است که برخی بر این باورند که دلیل اخلاقی و عادلانه بودن این ضابطه، بیان آن به شکل یک گزاره کلی و نه جزئی یا شخصی است. اما رالز بحث می‌کند که کلی بودن یک گزاره فقط یک شرط لازم، آن هم فقط یک شرط شکلی و نه محتوایی لازم مفهوم حق است و نه یک شرط کافی برای آن و البته مفهوم حق نیز به نوبه خود، یک مفهوم اساسی در هر نظریه عدالت و از جمله نظریه عدالت وی است. به توضیح بیشتر، رالز هنگام ارائه فهرست گزینه‌های پیش روی افراد در وضعیت اولیه، تصورات خودخواهانه^۴ را در قالب سه تصور به شرح زیر بیان می‌کند:

- ۱- دیکتاتوری اول شخص: هر کسی باید در خدمت منافع (یا علایق) من باشد.
- ۲- سوارکار مجانی: هر کسی باید عادلانه عمل کند، بجز من، اگر من غیرعادل بودن را انتخاب کنم.

۳- کلی: هر فردی مجاز است طوری که خوش دارد، منافعش را پیش ببرد (Rawls, 1971). رالز بیان می‌کند که این تصورات به دلیل خودخواهانه بودن، نباید گزینه‌های پیش روی افراد در وضعیت اولیه برای انتخاب اصول عدالت تلقی شوند. بر این اساس ممکن است گفته شود که

1. Johnson & Cureton
 2. Objective, Rationally Necessary and Unconditional Principle
 3. Formula of the Universal Law of Nature
 4. Egoistic Conceptions

این صورت‌بندی الزام قاطع که از طرف کانت به منزله اصل‌اعلای اخلاق معرفی شده است، تنها یک صورت‌بندی مقدماتی است که با اعمال قیودی بر آن، قابل قبول خواهد شد. برای بررسی این موضوع به سراغ دومین صورت‌بندی الزام قاطع می‌رویم که نویسندگان از آن با عنوان ضابطه انسانیت^۱ یاد می‌کنند و در مورد میزان مقبولیت و همچنین صورت‌بندی آن چنین می‌نویسند: «اکثر فیلسوفانی که دیدگاه‌های کانت را جذاب می‌یابند، آن‌ها را به دلیل صورت‌بندی انسانیت الزام قاطع است که جذاب می‌یابند. این صورت‌بندی بیان می‌کند که ما هرگز نباید با انسانیت، چه در خودمان و چه در دیگران، فقط به منزله یک وسیله رفتار کنیم، بلکه باید همواره با آن به منزله یک غایت فی‌نفسه رفتار کنیم» (Johnson and Cureton, 2017).

نویسندگان در ادامه توضیح می‌دهند که نخست، بر مبنای صورت‌بندی ضابطه انسانیت از دیگران «فقط» به عنوان یک وسیله در جهت اهداف خود استفاده کردن با استفاده از دیگران در جهت اهداف خود تفاوت دارد و آنچه با دومین صورت‌بندی الزام قاطع ناسازگار است فقط اولی است و نه دومی. دوم، این نه موجودات انسانی، بلکه انسانیت فی‌نفسه است که باید با آن به منزله یک غایت فی‌نفسه رفتار شود. این در حالی است که بلافاصله این سوال مطرح می‌شود که انسانیت فی‌نفسه و به منزله یک هدف، به چه معنی است؟ جانسون و کورتون در اینجا تلاش می‌کنند تا با توسل به ایده غایت^۲ که مورد استفاده کانت است به این سوال مهم پاسخ دهند. آنان توضیح می‌دهند که ایده یک غایت برای کانت دو معنای ایجابی و یک معنای سلبی دارد که از بین این سه معنای غایت، انسانیت در یک معنای سلبی و در یک معنای ایجابی، غایت محسوب می‌شود. انسانیت در معنای سلبی، آنچه را من در تعقیب اهداف دیگرم، مجاز به انجام دادن هستم، محدود می‌کند، مشابه اینکه هدف من در حفاظت از خود، آنچه را من در تعقیب اهداف دیگر مجاز به انجام دادن هستم، محدود می‌کند. تا زمانی که این معنای سلبی انسانیت اعمال مرا محدود می‌کند، یک منبع تکالیف کامل است؛ به این معنی که می‌توان بر مبنای آن یک نظام اخلاقی بنا کرد.

این معنای سلبی انسانیت چگونه با تحقیق ما ارتباط می‌یابد؟ یک مسیر ارتباط این است که نوزیک بر اساس این معنا، حقوق سلبی فرد را به منزله قیود جنبی^۳ بر اعمال دیگران نتیجه می‌گیرد. منظور از حقوق سلبی که در مقابل حقوق ایجابی مطرح می‌شوند، آن دسته از

1. Humanity Formula

2. End

3. Side Constraints

حقوق یک فرد هستند که در این قید اخلاقی که آن را قید جنبی نیز می‌نامند، ریشه دارند که ما به طور اخلاقی مجاز به انجام چه کارهایی در مورد افراد دیگر نیستیم. نوزیک در مورد رابطه بین حقوق سلبی و قیود اخلاقی می‌نویسد: «حقوق دیگران، قیود بر اعمال شما را تعیین می‌کنند» (Nozick, 1974) و در ادامه صورت‌بندی ضابطه انسانیت در فلسفه اخلاق کانت را مبنای قیود جنبی قرار می‌دهد: «قیود جنبی بر عمل، این اصل زیربنایی کانتی را منعکس می‌کنند که افراد غایات و نه فقط وسایل هستند؛ آنان نمی‌توانند بدون رضایت خودشان برای تحقق غایات دیگر فدا یا استفاده شوند. افراد محترم هستند» (Nozick, 1974).

برای ارزیابی نظریه عدالت نوزیک می‌توان به درک وی از نحوه ارتباط بین این قیود جنبی اخلاقی و مبنای انسان‌شناسی نظریه‌اش توجه کرد. به این منظور می‌توان به بخش قیود آزادی گرا^۱ از کتاب وی اشاره کرد. نوزیک در ابتدای این بخش چنین می‌نویسد: «من ادعا می‌کنم، قیود جنبی اخلاقی بر آنچه ما مجاز به انجام هستیم، حقیقت وجودهای مجزای ما را منعکس می‌کند. آن‌ها (یعنی وجودهای مجزای ما) این حقیقت را منعکس می‌کنند که هیچ عمل جبران‌کننده اخلاقی نمی‌تواند بین ما صورت گیرد، هیچ مهم‌تر بودن اخلاقی زندگی یکی از ما نسبت به زندگی دیگران وجود ندارد به طوری که به خیر اجتماعی با سرجمع بزرگ‌تری منجر شود. هیچ ایثار موجه برخی از ما برای دیگران وجود ندارد. این ایده اساسی؛ یعنی اینکه افراد متفاوت با زندگی‌های مجزا وجود دارند. بنابراین، هیچ‌کس مجاز به فدا شدن برای دیگران نیست، زیربنای وجود قیود اخلاقی جنبی است، اما معتقدم که این ایده به یک قید جنبی آزادی‌گرا منجر می‌شود که تجاوز به دیگری را نیز ممنوع می‌سازد» (Nozick, 1974).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان با کنار هم قرار دادن مجموع مطالب گفته شده یک ریشه‌یابی و ارزیابی مقایسه‌ای از نظریه‌های عدالت توزیعی رالز و نوزیک در قالب نکات زیر ارائه کرد.

۱- نوزیک حقوق طبیعی را بیشتر حقوق طبیعی سلبی آسیب‌نرساندن به دیگران محسوب می‌کند تا حقوق طبیعی ایجابی کمک به دیگران. علاوه بر این، این حقوق طبیعی را به پیروی از لاک بر قانون طبیعت مبتنی می‌کند؛ قانون طبیعتی که می‌توان آن را یک مبنای هستی‌شناسی نظریه عدالت وی در نظر گرفت. در کنار آن مبنای هستی‌شناسی، می‌توان گفت که ایده

وجودهای مجزای هر یک از ما یک فرض انسان‌شناسی در مورد نحوه وجود انسان‌هاست، اما از این فرض انسان‌شناسی به تنهایی نمی‌توان ارزش اخلاقی برابر یا نابرابر انسان‌ها را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، یک فرد می‌تواند بدون آنکه عقلاً دچار تناقض شود در عین قبول فرض انسان‌شناسانه وجودهای مجزای انسان‌ها، به نابرابری اخلاقی بین انسان‌ها معتقد باشد. این بیان دیگری از ایده استقلال گزاره‌های اخباری از گزاره‌های ارزشی است. وجودهای جداگانه ما فرضی انسان‌شناسانه است که هم با فرض برابری اخلاقی انسان‌ها قابل جمع است و هم با فرض نابرابری انسان‌ها. رالز نیز که نظریه عدالت خود را در تقابل با مطلوبیت‌گرایی مطرح می‌کند، یک انتقاد اساسی خود از مطلوبیت‌گرایی را چنین جمع‌بندی می‌کند: «مطلوبیت‌گرایی تمایز بین اشخاص را به طور جدی در نظر نمی‌گیرد» (Rawls, 1971). بنابراین، وجودهای مجزا برای افراد قائل شدن نقطه اشتراک و نه افتراق بین رالز و نوزیک است. یک نقطه افتراق اساسی بین این دو نظریه در این است که این وجودهای مجزا، ارزش اخلاقی برابر یا نابرابر دارند؟ رالز براساس مبانی اخلاق کانتی به برابری ارزش اخلاقی انسان‌ها قائل است، اما به نظر می‌رسد نوزیک انسان‌ها را به لحاظ ارزش اخلاقی برابر نمی‌داند. چگونه می‌توان از این ادعا در مورد نوزیک دفاع کرد؟ نکته بعد در دفاع از این ادعاست.

۲- نوزیک به صراحت معتقد بود که «افراد حقوقی دارند»، اما از این مقدمه نمی‌توان برابری همه حقوق همه افراد را نتیجه گرفت. برای استخراج برابری یا نابرابری این حقوق، نیازمند مبانی اخلاقی بیشتری هستیم. حال در دفاع از این ادعا که این مبانی نزد رالز و نوزیک متفاوت هستند، می‌توان به نحوه مواجهه متفاوت رالز و نوزیک با توزیع اولیه ویژگی‌های طبیعی و همچنین موقعیت اجتماعی که افراد در آن به دنیا می‌آیند، متوسل شد. روشن است که فرد در بدو تولد هیچ اختیاری در مورد انتخاب ویژگی‌های طبیعی و موقعیت اجتماعی خود ندارد و از این رو غیراخلاقی به نظر می‌رسد که بر مبنای توزیع نابرابر این ویژگی‌های طبیعی و اجتماعی، افراد در ابتدای راه زندگی از حقوق اولیه نابرابری برخوردار باشند. رالز نشان می‌دهد که به این موضوع توجه کامل دارد، زیرا می‌نویسد: «توزیع طبیعی نه عادلانه است و نه ناعادلانه، همان طور که ناعادلانه نیست که افراد در جامعه‌ای در موقعیت خاصی به دنیا بیایند. این‌ها فقط امور واقع طبیعی هستند. آنچه عادلانه و ناعادلانه است، شیوه‌ای است که نهادها با این امور واقع مواجه می‌شوند» (Rawls, 1971). رالز برای شیوه مواجهه عادلانه نهادها با این امور واقع، اصل تفاوت را پیشنهاد کرد. در مقابل نوزیک با بیان اینکه «دولت

نمی‌تواند از ابزار زور به منظور اجبار برخی شهروندان برای امداد به دیگران ... استفاده کند» مخالفت شدید خود را با اصل تفاوت اعلام می‌کند، اما این نحوه مواجهه کاملاً متفاوت رالز و نوزیک با توزیع اولیه ویژگی‌های طبیعی و اجتماعی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ نکته سوم در این رابطه است.

۳- به نظر می‌رسد آنچه باعث شده است نوزیک در قبال ویژگی‌های طبیعی و اجتماعی خارج از کنترل فرد در بدو تولد، چنین موضعی اتخاذ کند این است که نوزیک نیز با پیروی از لاک، دو معنای اخباری و اخلاقی قانون طبیعت را با هم خلط می‌کند. به ظاهر نوزیک با کنار گذاشتن مبانی الهی فلسفه اخلاق لاک و با قائل شدن طبیعتی خداگونه برای طبیعت بی‌جان، گویی توزیع اولیه ویژگی‌های طبیعی یا به دنیا آمدن فرد در یک موقعیت اجتماعی ویژه را طبیعی و عادلانه دانسته و از این رو از حقوق طبیعی افراد در وضع طبیعی سخن می‌گوید؛ حقوقی که گویی به دلیل همان ویژگی‌های طبیعی و اجتماعی متفاوت، به طور اخلاقی باید متفاوت باشند. به عبارت دیگر، گویی نوزیک با مفروض گرفتن قانون طبیعی در معنای اخباری، قانون طبیعی در معنای اخلاقی یا همان حقوق طبیعی را نتیجه می‌گیرد و به این طریق به نظر می‌رسد که اگر هیوم در این عصر می‌بود، نوزیک را نیز همچون لاک از جمله قربانیان استنتاج «باید» از «است» و نظام اخلاقی وی را یک نظام اخلاقی عامیانه خطاب می‌کرد.

۴- دو نظریه عدالت رالز و نوزیک را می‌توان برحسب معیار پایداری در عمل که بدیل معیار سازگاری درونی در نظر است با هم مقایسه کرد. برای انجام این مقایسه می‌توان به این ایده آمون (۱۹۸۷) اشاره کرد: «تاریخ و تجربه به ما می‌آموزند که اگر می‌خواهیم به اهداف معینی از جمله اهداف اخلاقی نایل شویم، بهتر است اثرات انگیزه‌ای آنچه را انجام می‌دهیم، ببینیم و اگر نمی‌خواهیم افراد، قدرت را برای خودشان غصب کنند، بهتر است نهادهایی بسازیم که قدرت را تا حد امکان به طور مساوی و به طور ذره‌ای^۲ بگسترانند». براساس این ایده آمون، می‌توان گفت به نظر نمی‌رسد در نظریه عدالت توزیعی نوزیک چندان سازوکاری برای نیل به چنین توزیعی از قدرت و ثروت در جامعه طراحی شده باشد تا بر مبنای آن بتوان با جلوگیری از تمرکز قدرت و ثروت در موقعیت‌های واقعی اجتماعی و سیاسی، حقوق افراد فقیر و ضعیف را در مقابل تجاوز احتمالی قدرتمندان و ثروتمندان

1. Aumann, R.

2. As Thinly and Evenly as Possible

حفظ کرد؛ حقوقی که نوزیک نیز بر آن‌ها صحه می‌گذارد. در حالی که در نظریه عدالت رالز و براساس اصل تفاوت می‌توان امید داشت که با اجرای این اصل بتوان مانع از تمرکز قدرت و ثروت در دست افراد معدودی شد و به این طریق خطرات بالقوه تجاوز آنان به حقوق افراد ضعیف را محدود کرد و از این رو، می‌توان گفت که نظریه رالز واجد نوعی پایداری است که نظریه نوزیک به میزان زیادی فاقد آن است.

۵- یک سوال مهم در مورد نظریه رالز که می‌تواند موضوع تحقیقات بعدی باشد، این است که چگونه مبنای انسان‌شناسی نظریه رالز اجازه می‌دهد که جامعه‌ای براساس این نظریه عدالت به تعادل برسد تا آنگاه نوبت به بحث در مورد پایداری این تعادل برسد؟ این سوال از آن رو قابل طرح است که چگونه می‌توان انتظار داشت که افراد تصویر شده بر مبنای این نظریه عدالت، نخواهند یا نتوانند قدرت را برای خودشان غصب کنند؟ براساس کدام «اهداف اخلاقی معین» یا به طور کلی‌تر براساس کدام فلسفه اخلاق چنین انتظاری بجاست؟ رالز از یک سو می‌نویسد: «اکنون به وضوح هیچ‌کس نمی‌تواند هر آنچه را می‌خواهد به دست آورد، صرف وجود افراد دیگر مانع از این کار می‌شود» (Rawls, 1971). بنابراین نظر رالز، این نتوانستن و نه نخواستن، مبتنی بر وجود نوعی موازنه قدرت در جامعه است؛ زیرا رالز در صفحه قبلش به افراد عاقل علاقه‌مند به پیشبرد منافع خودشان اشاره می‌کند. برحسب تعریف رالز از عقلانیت، اگر فردی بتواند با غصب قدرت و ثروت، دیگران را در جهت خدمت به خواسته‌های غیرمنصفانه خود مجبور سازد در عقلانیت چنین فردی نمی‌توان تردید کرد؛ گرچه می‌توان در انصاف او تردید کرد و بر مبنای نظریه رالز روشن نیست که اگر عقلانیت و انصاف به این طریق در مقابل هم قرار گرفتند باید جانب کدام یک را گرفت و چرا؟ گویی طبق آموزه‌های نظریه عدالت رالز، عدالت‌خواهی تدبیر عقلانی افراد ضعیف برای مهار افراد قوی است و اگر کسی از توانایی کافی برخوردار باشد، طبق تعریف مقبول وی از عقلانیت باید به دنبال غصب ثروت و قدرت برود و نه به دنبال عدالت!

در پایان علاوه بر پرسش فوق می‌توان برای تکمیل این پژوهش، مسیرهای مطالعاتی زیر را پیشنهاد کرد:

الف- در این پژوهش، تلاش شده است تا یک ریشه‌یابی و ارزیابی از نظریه‌های عدالت توزیعی رالز و نوزیک ارائه شود، اما ریشه‌یابی و ارزیابی ارائه شده مقدماتی بوده و نیازمند تصحیح و تکمیل بسیار است. یک مسیر تکمیل این پژوهش آن است که علاوه بر ریشه‌ها

به ارزیابی پیامدهای متفاوت این نظریه‌ها از قبیل نوع ساختار حقوق مالکیت، نوع نظام مالیاتی و به ویژه پیامد پذیرش هر نظریه برای رشد اقتصادی نیز پرداخته شود.

ب- مبانی فلسفی رالز و نوزیک و همچنین لاک و کانت و مسیرهای ارتباطی این مبانی، نیازمند بررسی بسیار عمیق‌تری هستند.

پ- یک تفاوت اساسی رالز و نوزیک به اصل تفاوت برمی‌گردد. بررسی علل و دلایل و همچنین آثار پذیرش یا عدم پذیرش این اصل نزد این دو متفکر لیبرال، می‌تواند روشنگر ابهامات بسیاری در سنت لیبرالیسم باشد. یک مسیر مطالعاتی ثمربخش، پژوهش عمیق‌تر در این اصل است.

ORCID

Cirous Omidvar



<http://orcid.org/0000-0001-9518-8031>

منابع

- درخشان، مسعود. (۱۳۹۱). بومی‌سازی اقتصادی و اقتصاد اسلامی: ملاحظاتی در رویکردهای تطبیقی و مبنائی، *پژوهش‌های اقتصادی ایران*، ۱۷(۵۲)، ۷۱-۳۳.
- راسل، برتراند. (۱۳۴۰). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی انتشارات جیبی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۱). *دانش و ارزش*. چ ۸. تهران: انتشارات یاران.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۸). *علم چیست؟ فلسفه چیست؟*. چ ۱۰. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۸). *سیر حکمت در اروپا*. چ ۲. تهران: نشر هرمس.

References

- Aumann, R. J. (2008). Game theory. *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, 2nd Edition.
- Allingham, M. (2016). Distributive Justice, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>
- Beany, M. (2016). Analysis, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/analysis/>>.
- Derakhshan, M. (1391). Economic Indigenization and Islamic Economics: Considerations on Comparative and Fundamental Approaches, *Iranian Journal of Economic Research*, 17(52), 33-71. [In Persian]
- Foroughi, M, A. (1388). *The course of wisdom in Europe*. Edition 2. Tehran. Hermes Publications.[In Persian]
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. London: John Noon.

- Jehle, G. A. and Reny, P. J. (2011). *Advanced Microeconomic Theory*. Third edition. London. Prentice Hall.
- Johnson, R. and Cureton, A. (2017). Kant's Moral Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<https://plato.stanford.edu/>>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Pomerleau, P. Justice, Western Theories of, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. www.iep.utm.edu. Retrieved 2016-03-02.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roemer, J. E. (1996). *Theories of Distributive Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Russell, B. (1340). *History of Western Philosophy*. Translated by Daryabandari, N. Tehran: Jibi Corporation Publications. [In Persian]
- Sen, A. K. (2008). Justice, *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, V.2
- Soroush, A, K. (1361). *Knowledge and value*. Edition 8. Tehran: Yaran Publications. [In Persian]
- Soroush, A, K. (1368). *What is science? What is philosophy?* Edition 10. Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
- Suppes, P. (1987). Axiomatic Theories, *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, First Edition.
- Swartz, N. (2016). Laws of Nature, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>
- Tungodden, B. (2008). Justice (New Perspectives), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, 2nd Edition.
- Walsh, J. (2016). Locke: Ethics, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>
- Wright, G.H. (1987). Preferences, *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*. Edited by John Eatwell, Murray Milgate and Peter. V.3.

استناد به این مقاله: امیدوار، سیروس. (۱۴۰۱). ریشه‌یابی و ارزیابی مقایسه‌ای نظریه‌های عدالت توزیعی رالز و نوزیک، پژوهش‌های اقتصادی ایران، ۲۷ (۹۱)، ۱۱۱-۱۵۷.



Iranian Journal of Economic Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.