

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۱۲۴-۹۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸

نوع مقاله: پژوهشی

## دوگانه حق و خیر: از تقابل کهن تا ترکیب نو در نظریه عدالت رالز

افشین حبیبزاده\*

رضا اکبری نوری\*\*

سید خدایار مرتضوی اصل\*\*\*

### چکیده

تأسیس مفهوم و نظام عدالت از موضوعات مهم اندیشه و فلسفه سیاسی و اخلاقیات از عهد باستان تاکنون بوده است. در تاریخ اندیشه، اغلب باورها درباره عدالت، بنیان خود را بر ایده‌ای عالی از خیر نهاده‌اند و گاه مقدماتی در باب خیر فراهم کرده‌اند که از آن می‌توان نظامی از حق و عدالت را استنباط کرد. با این حال تقابل میان حق و خیر به عنوان مفاهیمی که به دو نظام متفاوت از عدالت می‌انجامند، از مباحث مهم و طولانی اندیشه سیاسی بوده است. اهمیت بحث در آن است که تقدم مفهومی یکی بر دیگری می‌تواند تبعات گسترده‌ای در زندگی اجتماعی- سیاسی یک جامعه داشته باشد. «جان رالز»، فیلسوف سیاسی پرنفوذ سده بیستم، کوشیده تا ترکیبی از مفاهیم حق و خیر را در نظریه عدالت خود مطرح کند، به نحوی که حق از ایده‌های خیر قابل استنباط شود و خیر تابع نظام عدالت به عنوان شعبه‌ای از مفهوم حق باشد. در این مقاله، تبیین و تفسیری از تلاش پیچیده رالز برای ترکیب دو مفهوم متقابل حق و خیر و نیز چگونگی تقدم منطقی حق بر خیر در نظریه عدالت ارائه می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی: خیر، حق، جان رالز و نظریه عدالت، برابری.

\* دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

habibzadehafshin@gmail.com

\*\* نویسنده مسئول: استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Aber.reza@gmail.com

\*\*\* استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Kh-mortazavi@azad.ac.ir



## مقدمه

تمایز میان خیر و حق از مباحث قدیمی فلسفی و سیاسی بشر است. در دوره معاصر نیز بخش گسترده‌ای از نظریه اخلاق و عدالت را تمایز میان این دو مفهوم تشکیل داده است: «خیر» به عنوان هدفی مثبت که به وسیله کنش‌های ما حاصل می‌شود و «حق» که مجموعه قواعد یا هنجارهای اخلاقی است که هدف‌جویی ما برای دستیابی به خیر را محدود و مقید می‌کند (JRank Science & Philosophy). در بیانی مختصر، خیر یعنی آدمیان، مخلوقات هدفمند و هدف‌جوی صاحب تمایلات و آرزوهایند و اصل هم در همین هدف‌جویی آنهاست؛ و حق یعنی اینکه آدمیان، زندگی‌شان را در گروه‌هایی دنبال می‌کنند که سازمان و انتظام تضمین‌کننده قاعده و قانون و نهاد لازمه آنهاست (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۳).

در مباحثات معاصران، تمایز یا تقابل این دو مفهوم در کانون مناظره میان مکاتب نتیجه‌گرایی<sup>۱</sup> و وظیفه‌گرایی<sup>۲</sup> قرار گرفت. نتیجه‌گرایان خیر را مقدم دانسته، کنش‌های درست یا برحق را آنهایی می‌دانند که منتج به خیر هستند. وظیفه‌گرایان حق را مقدم انگاشته، آن را مستقل بر خیر می‌دانند و حتی کنش‌های منتج به خیر را زمانی که متعرض قواعد اخلاقی بنیادین می‌شوند، منع می‌کنند. در میان نتیجه‌گرایان عصر جدید می‌توان به فایده‌باوران اشاره کرد؛ مکتبی که ریشه در نظریه اخلاق هیوم داشت و جرمی بنتام انگلیسی، پایه‌گذار آن بود و اصل آن بر لذت‌جویی به عنوان خیر و گریز از درد و رنج به عنوان شر بود. همچنین نوعی ناتورالیسم در سده نوزدهم در قالب داروین‌یسم اجتماعی که نماینده بزرگ آن هربرت اسپنسر انگلیسی بود، پدیدار شد که از نظر اخلاقی، اصل را بر خیر می‌گذاشت. در نظریه اخیر که ریشه‌ای در زیست‌شناسی داشت، خیر حاصل تناسب با نیروهای تکامل است. وظیفه‌گرایی سده‌های جدید را نیز می‌توان نزد فلاسفه‌ای چون امانوئل کانت جست که یک «امر مطلق» را بالاتر از تمام کنش‌ها و اهداف قلمداد می‌کرد. نزد او، برای مثال، دروغ گفتن ناحق است، حتی اگر برای حفظ جان باشد.

بر مبنای آن میراث تاریخی طولانی مباحثه فلسفی درباره حق و خیر که می‌توان آن را همپای عمر اندیشه فلسفی یافت، در سده بیستم، نظریه‌های مارکسیستی، نظریه‌های

---

1. consequentialism  
2. deontologism

فایده‌باورانه، پراگماتیستی، ناتورالیستی، زبانی، روان‌کاوی و... در مناظره حق و خیر شرکت کردند. از مهم‌ترین متفکران سیاسی معاصر که به بحث دوگانه حق و خیر ورود کردند می‌توان به فیلسوف و اندیشمند محافظه‌کار آمریکایی، الیسیدر مک‌این‌تایر (در پی فضیلت، ۱۳۹۲)، دو تن از اندیشمندان برجسته اجتماع‌گرا، مایکل سندل (۱۳۹۷ الف، ۱۳۹۷ ب) و چارلز تیلور و فیلسوف سیاسی بزرگ آمریکایی، جان رالز اشاره کرد. از این میان، برخی از صاحب‌نظران، جان رالز را مهم‌ترین فیلسوف سیاسی سده بیستم دانسته‌اند (ر.ک: Gordon, 2008). او که بسیار از امانوئل کانت تأثیر پذیرفته و بسیار منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، کتابی با عنوان «نظریه عدالت» در ۱۹۷۱ میلادی نگاشت و نظریه خود را تا آخر عمر، در سال‌های آغازین نخست سده بیست و یکم ادامه و مورد بازاندیشی قرار داد. آخرین اثر او، «عدالت به مثابه انصاف» بازگویی یک نظریه است که نتیجه بازنگری‌های او بر نظریه عدالت می‌باشد.

### تقدم و تأخر مفهومی خیر و حق

ایده تقدم خیر بر حق اساساً هدف‌محور است، خواه این هدف، معنایی ابزاری داشته باشد، خواه معنای زیست‌شناختی. آنچه خیر یک چیز یا شیء است، آن را قادر به دستیابی به هدفش می‌کند. به این معنا، فایده‌ای حاصل می‌آید. آنچه برای یک ارگانیسم یا موجود زنده از منظر زیست‌شناختی، خیر است، به بقا و رشد و پیشرفت آن کمک می‌کند. این رویکرد نتیجه‌گرایانه به اخلاق را رویکرد غایت‌شناسی<sup>۱</sup> خوانده‌اند (مشتق از واژه<sup>۲</sup> یونانی که به معنی هدف یا غایت است). در سطح مناسبات اجتماعی، چنان‌که از تفسیر ادل، فیلسوف معاصر آمریکایی برمی‌آید، اگر خیر را مقدم بر حق بدانیم، آنگاه می‌پذیریم که قواعد کنشی که مایه دستیابی به خیر می‌شود، تعیین می‌کند که چه چیز حق است و ویژگی‌هایی که مؤید چنین قانون اخلاقی است، فضیلت تلقی می‌شود. مفهوم زندگی خیر (خوب)، چه به نام خود آن یا تلقی آن به عنوان «آرمان‌های زندگی»، بر این قالب غلبه دارد و مرحله‌غایی را در توجیه کنش یا روش میسر می‌گرداند (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۴).

1. teleology  
2. telos

رویکرد دیگر به اخلاقیات که حق یا «حق بودن»<sup>۱</sup> را اصل می‌نهد و گفتیم که وظیفه‌گرایان هوادار آنند، غایت را در جوهر امر اخلاقی لحاظ نمی‌کند (وظیفه‌گرایی<sup>۲</sup> مشتق از deon یونانی در معنی وظیفه یا تکلیف است). در قالب حقوقی، اخلاقیات نظام قوانین یا قواعدی تلقی می‌شود که بر آدمیان واجب شده است؛ نظام قوانینی از این دست، «قانون اخلاقی» اند. این قالب معمولاً توجیه و توضیح قانون را در برمی‌گیرد و ریشه و منبع قوانین را در اراده‌ی الوهی یا نظم طبیعی یا عقلانیت ذاتی قرار می‌دهد. از این منظر، آدمیان را چنین در نظر می‌گیرند که برای شناخت قانون اخلاقی، صاحب قوت عقلانی‌اند و از قوت عاطفی هم برخوردارند که به واسطه آنها، نظام قوانین اخلاقی را شناخته، محترم می‌شمارند. مطابق رویکرد اخیر، هر کنشی بر مبنای کیفیت و ویژگی خود کنش توجیه می‌شود، نه نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود. ویژگی اخلاقی کنش از منظر وظیفه‌گرایی، مطابقت آن با قواعد کلی است. یکی از پرسش‌های اساسی این است که قواعد اخلاقی که کنش باید در هماهنگی با آنها باشد، چیست؟ قواعد که استقرار یافتند، وظیفه اخلاقی فرد صرفاً عمل در هماهنگی با آن قواعد است. این قواعد را گاه ادیان مقرر می‌کنند و گاه نظام‌های اخلاقی متافیزیکی. تا آنجا که به عقل مربوط است، شناخت و صورت‌بندی زمینه‌ای که این قواعد را تعیین می‌کند، وظیفه فلسفه است.

هر یک از این قالب‌های هدف‌جویی (به محوریت خیر) و حقوقی (با محوریت حق) مدعی در برگیرندگی و شمول هستند، اما روندهای اخلاقی را به شیوه‌های کاملاً متفاوتی تفسیر می‌کنند. در هر یک برمی‌گزینند که از گنجینه احساس‌های بشری، کدام احساس‌ها لازم است که کار شاق اخلاقیات را بکنند. قالب هدف‌جویی بیشتر به میل و آرزو و در غیر این صورت به خرسندی خاطر و لذت متمایل است و قالب حقوقی به گناه و شرم و خوف. هر یک محتوای برگزیده خود را در الگوی متفاوتی تنظیم می‌کند. در یکی معمولاً با توجه به سلسله‌مراتب وسایل و اهداف که به غایت نظام‌مندی ختم می‌شود و در دیگری با توجه به قواعد عام و کاربست‌های خاص آنها. این وجوه انتظام بر شیوه‌های تصمیم در اخلاقیات سخت تأثیر می‌گذارد: در هدف‌جویی، یافتن راهبردهای مناسب است و در قالب حقوقی نیز استنتاج از اصول.

1. rightness  
2. deontology

## تاریخ مفهومی حق و خیر

بحث تمایز میان خیر و حق که سابقه‌ای بس طولانی در تاریخ اندیشه دارد، تابعی از شرایط تاریخی است. «تاریخ ارتباط خیر و حق در عرصه اخلاقیات عبارت است از تاریخ ارتباط این قالب‌های مفهومی و تبدیل آنها تحت رشد شناخت بشری و تحولات صور اجتماعی و فرهنگی و پدیدار شدن مقاصد گوناگون و پالایش نظریه فلسفی» (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۵). اهداف و قوانین جوهری اخلاقیات و دامنه و طرز تلقی‌های اساسی آن، با توجه به الگوهای فرهنگی مختلف و در دوران تاریخی متفاوت، تفاوت بسیار دارد. بنابراین تاریخ ارتباط خیر و حق در عرصه اخلاقیات عبارت است از تاریخ ارتباط این قالب‌های مفهومی و تبدیل آنها تحت رشد شناخت بشری و تحولات صور اجتماعی و فرهنگی و پدیدار شدن مقاصد گوناگون و پالایش نظریه فلسفی.

### دوران باستان و میانه

در عصر باستان اندیشه غرب، دست‌کم دو جریان مهم فکری ظهور می‌کند: یکی در یونان و دیگری در اورشلیم (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۳). وجه ابتدایی حقوقی تفکر در دین عبرانی (یهودی)، تحول مشخصی داشته است؛ با خدا در مقام شریعت‌گذار، ده فرمان و قوانین مرتبط با آن در قالب قانون حق و باطل، قایل شدن احترام به پدر و مادر با آمیختن خوف و محبت و وجوه تصمیم‌گیری که بیش از پیش در فقه تلمودی، شریعتمدارانه می‌شود.

در تفکر یونانی پیش از افلاطون، مفهوم نوموس (قانون و هنجارهای اجتماعی یا رسم و عرف)، خصلت حقوقی ابتدایی داشته است. این مفهوم گویای اخلاقیات مرسوم بوده است که قواعد آن ایستا بوده و نوعی نظم سنتی ابدی را مصور می‌کرده است و معمولاً هم «ابدی»، اشارتی به الهی بودن داشته است. هنگامی که تضادهای طبقاتی در دولت-شهرهای یونان نضج می‌گیرد و تأملات فلسفی در گوناگونی فرهنگی قوانین اخلاقی رشد می‌کند، مفهوم نوموس در قالب عرفی تفسیر و تأویل می‌شود. در مجادله میان این تفاسیر مختلف، تقابل عبارت بوده است از تقابل نوموس با فوزیس<sup>۱</sup> که این دومی به معنی طبیعت است. با سقراط و افلاطون، قالب هدف‌جویی سامان می‌یابد (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۵).

در اندیشه سقراط، برخی از خصوصیات کلی «خیر» کم کم پدیدار می‌شود. افلاطون، نظریه اصلی خیر را در قالب اخلاقیات هدف‌جویانه بسط می‌دهد و همچنین نظریه مربوط به حق یا عدل را در قالب نظم در روح. نظریه نخست در دیالوگ سقراط در ضیافت (یکی از آثار مهم افلاطون) یافت می‌شود (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۷)؛ رساله‌ای که موضوع آن، دیالوگ اروس یا عشق است و مهم‌ترین اثر افلاطون درباره عشق. افلاطون بر آن است که روح در جست‌وجوی خیر مطلق است. اهداف خاص از جمله داشتن اولاد، پدید آوردن آثار هنری، نظم بخشیدن به زندگی آدمیان، دست یافتن به شناخت، تنها صورت‌هایی از این جست‌وجوی غایی امر مطلق هستند. در جمهور افلاطون (۱۳۵۳)، صورت یا مثال خیر در قلمروی جاودانگی، به این ترتیب عرضه شده است که مائله دارد با خورشید مبصر در دنیای محسوس در حال تغییر. در رساله جمهور، آن جزء از وجود آدمی که در پی این جست‌وجو است، در قالب عنصر عقلانی یا نفس ناطقه مشخص می‌شود. ولی نفس دو جزء دیگر هم هست: نفس شهوانی و نفس خشم یا به ترجمه‌ای دیگر، نفس «همت و اراده» (که با شیر و اژدها قیاس می‌شود). او معتقد است که جزء عقلانی (لوگیستیکون)، انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و از ارکان اصلی نفس است و تنها این جزء از نفس باقی و غیر فانی است و دو جزء دیگر آن، همت و اراده (ثیموایدس) و شهوانی (اپی‌ثومه‌تیکون)، فانی هستند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج: ۱: ۲۳۹-۲۴۱). این جزء ابدی که نفس ناطقه یا عقلانی است، اصل همه چیز است و در مناسبات اجتماعی نیز بنیاد امور باید بر مبنای این جزء نفس قرار گیرد تا عدالت جاری شود. فضیلت هر چیزی، کاری است که آن چیز در نهایت درستی، آن را انجام می‌دهد. فضیلت چشم، دیدن و فضیلت کارد، بریدن است و فضیلت روح، اندیشیدن، شور و حکومت است. همان‌طور که نفس از سه جزء خرد، خشم و شهوت تشکیل می‌شود، جامعه نیز از سه طبقه متناظر با اجزای نفس تشکیل می‌شود: پاسداران، سپاهیان و پیشه‌وران. این سه طبقه هر یک باید به کار خویش مشغول باشند. در جامعه هر کس باید تنها به یک کار مشغول باشد؛ کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است. «هر یک از طبقات سه‌گانه پیشه‌وران و سپاهیان و پاسداران تنها به انجام وظیفه خود اکتفا کند، عدل است و جامعه‌ای که چنین وضعی در آن حکم‌فرما باشد، جامعه‌ای است

«عادل» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۴۳۴). باری، نظریه جامع عدل یا حق در رساله جمهور، هم در زندگی اجتماعی و هم در زندگی فردی درونی، کوششی است برای توجیه نظم سرکوبگری که در آن، عقل فرمان می‌راند و به مدد شیر، اژدها را سر جای خود می‌نشانند. نظریه افلاطون درباره حق عبارت است از تجسم برنامه محافظه‌کارانه مبنی بر مهار توده‌ها به دست برگزیدگانی که به «خیر مطلق» آگاهند و به پشتوانه آن، بر جنگ اغنیا با فقرا که شهرهای یونان در عصر افلاطون به آن دچار بوده است، غلبه می‌کنند.

ارسطو، نظام‌مندی و تکامل قالب هدف‌جویی را به کمال می‌رساند. رساله اخلاقیات نیکوماخوسی (۱۳۸۵) را نخستین رساله نظام‌مند درباره فلسفه اخلاق در غرب دانسته‌اند. طبیعت همچون صانعی با نقشه‌ای که ناظر بر عمل اوست، کار می‌کند. هر نوعی از انواع، نقشه تدبیری خود را دارد و خیر آن در رشد قوایی نهفته است که به افراد (آن نوع یا گونه) عطا شده است. انسان، حیوان ناطق است و عقل سبب دگرگونی یا سرشاری قوای نباتی و حیوانی وی می‌شود. به این ترتیب ارسطو، صورت واحد خیر (مورد نظر افلاطون) را مردود می‌شمارد. اخلاقیات، علم عملی است که سروکار آن با خیر انسان است و جزئی از علم کلی سیاست است که در آن، نقشه خیر برای انسان را راهنمای کاربست در نظر می‌گیرند. عقل در عرصه فلسفه اساسی است، ولی وظیفه اخلاقی آن، به جای شرح و بسط کاربردهای شناخت ما درباره خیر و فضیلت‌هایی که شناخت در عرصه آنها تجلی می‌یابد، شرح قوانین عام است. یعنی انجام آنچه در اوضاع و احوال خاص متناسب است؛ اوضاع و احوالی که با توجه به زمان و مکان و زمینه اشخاص و روابط و نیز با توجه به قدرتهای خاص و محدودیت‌های اشخاص و گروه‌های درگیر فرق می‌کند.

با افول دولت‌شهرها و ظهور عصر هلنیسم، اوضاع دگرگون می‌شود. در اخلاقیات فردگرایانه عصر هلنیسم که خیر عام اجتماع در قالب آرمان غالب از بین می‌رود، امر خیر در معنایی فردی صورت‌بندی می‌شود. فلسفه اپیکوری لذت است و آسایش خیال و رهایی از درد و در صورت امکان نیز شوق و آرامش، به جای جست‌وجوی توأم با بی‌قراری. رواقیان نیز آرامش درونی یا سکون روح را در قالب خیر اساسی می‌جویند، ولی آن را به فضیلت فردی، در قالب یگانه شرط و تجلی آن مرتبط می‌سازند. این

جهان‌بینی، معرف نوعی دگرگونی در نسبت خیر و حق است، به طوری که باعث فاصله‌گیری از قالب هدف‌جویانه می‌شود. رواقیان، طبیعت را در قالب نظم عقلانی الوهی در اشیا مفهوم‌بندی می‌کنند و از اینجا، نوعی عنصر حقوقی وارد می‌شود. اُمت اخلاقی، امت جملگی آدمیان است و هر کدام از آدمیان نیز حصه‌ای از آتش ربوبی دارند. در این مفهوم که آدمی باید کاری را بکند که خدایان فرمان داده‌اند یا منتظم کرده‌اند، نوعی مفهوم شبیه به وظیفه‌پدیدار می‌شود؛ ولی نظم اجتماع با تعیین نقش‌ها، یا آنچه درخور مکان آدمی است، محقق می‌شود (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۷).

با گسترش رواقی‌گری که همزمان بود با کشورگشایی‌های اسکندر، عصر درون‌گرایی دولت‌شهرهای یونانی سپری شد و زمانه جهان‌شهرگرایی فرارسید. در نظر رواقیان، آدمیزادگان، اعضای اجتماع جهانی بودند (فزلسفلی و متاجی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). این تفکر از سده دوم میلادی، نفوذ چشمگیری در امپراتوری رم یافت و مذهب اصلی رمیان شد. همچنین بر نظام حقوق رومی که در زمان امپراتور یوستینیانوس نخست، امپراتور روم شرقی در سده ششم میلادی تدوین شد، تأثیر گذاشت.

اخلاقیات رواقی، ذیل مفهوم کلاسیکی خیر وارد صحنه می‌شود و در عمل برای نظام حق جایی می‌یابد. اما آنچنان که ادل تصریح می‌کند، با اخلاقیات رواقی، تأکید اصلی بر فضیلت و خویشتن در قالب نوتری قرار می‌گیرد و به نوعی الگوی تحول نفس تبدیل می‌شود. این قالب اخلاقیات، نسبتی نزدیک با اخلاقیات رستگاری دارد که زوال جهان روم و گذار به مسیحیت را نیز مشخص می‌کند. رواقی‌گری فلسفه تسلی بود در جهانی سرشار از ناپایداری و پیش‌بینی‌ناپذیری. موضوع این تسلی هم فردی و خصوصی بود تا عمومی. از این‌رو گذار از تسلی فردی که فلسفه رواقی با آموزه‌هایی دینی عرضه می‌کرد، استعداد گذار به اخلاقیات رستگاری مسیحیت را داشت.

وقتی توماس آکویناس قدیس، عناصر مسیحی را با عناصر ارسطویی ترکیب می‌کند، قالب‌های حقوقی و هدف‌جویی به نحوی وحدت می‌یابند. مفهوم موردنظر ارسطو، که کانون آن خیر بوده است، در تار و پود قالب‌های نو در الهیات مسیحی آکویناسی تنیده می‌شود؛ ولی هدف از نوع سعادت‌ی که ارسطو در غایت‌شناسی طبیعی خود تصویر کرده بود، به هدف رستگاری در الهیات مسیحی تغییر می‌یابد. بنابراین رویارویی سرنوشت‌ساز خیر و حق در جایی قرار می‌گیرد که خیر غایی به مجرای حق حقوقی هدایت می‌شود.



اگر به واسطه فطرت آدمی است که روح به سوی خدا رهنمون می‌گردد، در نهایت این الهیات مسیحی است که دلیل راه نیل به غایت الهی است و الهیات به لحاظ صورت و گستره یک نظام حقوقی است. عقل انسان، «قانون ابدی» را تا اندازه‌ای درمی‌یابد و از همین‌رو قانون طبیعی تلقی می‌شود و گویای طبیعت آدمی است. ورای طبیعت آدمی، چیزی قرار دارد که آدمی باید بر مبنای دین از آن اطاعت کند.

### دوران جدید

سده‌های هفدهم و هجدهم، دورانی انقلابی است. در عرصه اجتماعی، طبقات تازه به قدرت سیاسی می‌رسند و در عرصه اندیشه، زمانه گسست از فلسفه‌های نظم قدیم می‌رسد و دفاع از شیوه‌های قدیمی‌تر، یعنی فلسفه عصر باستان که مدار آن بر عقل بود، صورت تازه و پخته‌ای می‌گیرد. در اخلاقیات، هابز، شکافی قطعی میان قدیم و جدید می‌نهد. حال که عالم و آدم، پدیده‌های منتظم ماده و در جنبشی تحت قوانین سببی عمل می‌کنند، علت آنها را نباید در غایت آنها جست، بلکه هر چیزی را علتی است که عقل و تجربه، کاشف آن است. غایت‌شناسی دیگر بلاموضوع است. آنچه دلخواه آدمیان است، خیر می‌نامند و آنچه از آن می‌خواهند بگریزند، شر. جزئیات درونی، پیچیده است، ولی اثر کلی، تردیدناپذیر. هواهای نفسانی و امیال فرد، اموری ناگزیر شناخته می‌شوند و بدین‌سان خیر با توجه به خواست و امیال فرد کاملاً طبیعی می‌شود. امر طبیعی، حالت نخستین آدمی است و دامنه خواهش و منیت، نامحدود است. نظام حق به اصول روابط انسانی تبدیل می‌شود و صلح و قانون و نظم موردنیاز آدمیان را برای پی‌جویی اهداف خویش میسر می‌گرداند. اینها قوانین طبیعی نامیده می‌شوند، زیرا چیزهایی هستند که انسان صاحب عقل، با مراجعه به تجربه، آنها را برای نظم اجتماعی اساسی شناخته است (ر.ک: هابز، ۱۳۸۶).

در نظر هابز، فردگرایی اصالت می‌یابد (به‌عنوان مفهومی اجتماعی - حقوقی) و فردیت به کانون شناخت هستی (به‌عنوان بحثی معرفت‌شناختی) تبدیل می‌شود و بدین‌سان مکان مناظره خیر و حق از اجتماع به فرد منتقل می‌شود. حالت طبیعی انسان، چه به لحاظ تاریخی مقدم تلقی شود و چه به عنوان شیوه تحلیلی برای فهم مؤلفه‌های اولیه در ساختار وی دیده شود، در چهارچوب فردگرایانه سرشته شده است. در جایی که لاک

در غیر اخلاقی بودن حالت طبیعت مورد نظر هابز تردید می‌کند، حقوق اخلاقی مورد وصف خودش -حقوق طبیعی و آزادی و مالکیت- به جای مقررات الهی برای اجتماع نظم‌یافته، در قالب حقوق فردی مشخص می‌شود (ادل، ۱۳۸۵: ۱۱۸۹). در اندیشه اخلاقی پس از هابز، مناظرهٔ مربوط به خیر و حق جابه‌جا می‌شود؛ یعنی از مناظرهٔ اجتماعی به روان‌شناسی درونی فرد تغییر مکان می‌دهد.

در جایی که هابز می‌کوشید دلسوزی را به احساس رنج تبدیل کند، هیوم و آدام اسمیت، عملکرد همدلی را اصل طبیعی تلقی نموده، از آن دفاع می‌کردند. به طور کلی خیر هرچند همچنان در قالب چیزی که آرزوی بشری را برآورده می‌کند تصور می‌شد، به خودنگری و غیر نگری تقسیم می‌شود و همین امر، غلبه فردگرایی در نهادهای اجتماعی و پذیرفتاری اخلاقی وجه دنیایی و اکتسابی زندگی را منعکس می‌کند. خودنگری را دیگر با امر غیر اخلاقی مساوی نمی‌کنند و اگر افراطی نباشد، در قالب جزء اصلی امر اخلاقی بنیاد می‌شود. در اینجا، توجه به حق بیش از پیش به مسئله آشتی دادن تضاد خیرهای فردی معطوف می‌گردد. هیوم بر خصلت ابزاری مفاهیم عدالت تأکید می‌کند (ر.ک: هیوم، ۱۳۹۳) و از جوزف باتلر تا آدام اسمیت، این اطمینان وجود دارد که دست ناپیدای عنایت الهی تضمین آن است که پیگیری خیر فردی سبب رشد و افزایش خیر دیگران می‌شود. پیامد این منطق در مناسبات اجتماعی، نهاد بازار آزاد است.

مکتب فایده‌باوری که در اواخر سده هجدهم پدید می‌آید، در مناظرهٔ خیر و حق، جانب خیر را می‌گیرد، آن هم با صورت‌بندی شناختی خاص خود از جهان و مناسبات اجتماعی. در این باور، خیر فرد و حق با توجه به فایدهٔ اجتماعی آن تعریف می‌شود. در نظر بنتام، قالب هدف‌جویی اساس است. هر کسی مطابق ساختار روانی، لذت و پرهیز از رنج را می‌جوید و جامعه نیز جز تودهٔ افراد نیست. مسئله جامعه این است که بیشترین شادمانی، نصیب بیشترین کسان شود (ر.ک: Bentham, 2000). «خیر» یعنی لذت یا چیزهایی که منبع لذت هستند. «حق» و «وظیفه»، تعابیری هستند که با توجه به مسیر کنش‌ها و رفتار فردی و اجتماعی، مولد بالاترین مرتبهٔ شادمانی و دوری از رنج باشند.

از این پس، حق در صورت‌های جدیدی پدیدار می‌شود. از منظر فایده‌باوری، منفعت اجتماعی به صورت‌های نهادی وجود می‌یابد که لازمهٔ آن، تحلیل است و در نتیجه به

جای ایجاد موانع، اسباب توانمندی روبه جلو آدمیان می‌شود. بنابراین حق عبارت است از نظام نهادهایی که در خدمت این هدف باشد. همچنین فرض مربوط به برابری اهمیت می‌یابد. در محاسبه میزان لذت و رنج، هر کسی یک نفر به حساب می‌آید.

امانوئل کانت در اواخر سده هجدهم انقلابی در ساحت اندیشه و نظریه اخلاق ایجاد می‌کند. نزد کانت، تمایلات آدمیان و یارجویی آنان و قواعد دستیابی به سعادت از مباحث مربوط به اخلاقیات نیست. از آنها برمی‌آید که قضیه چیست و اگر طالب رفتن به دنبال اهداف معینی هستیم، چه باید بکنیم. آنها به ما نمی‌گویند که وظیفه داریم چه کنیم. مفهوم اساسی اخلاق، مفهوم وظیفه است. فرامین آن نیز مطلقند و شرطی نیستند. کانت این را در آگاهی اخلاقی معمولی بدیهی می‌انگارد. احترام ما متوجه کسی می‌شود که مطابق وجدان و به رغم رنج و تمایلات متقابل از قانون اخلاقی تبعیت می‌کند. قالب مفهومی مورد نظر کانت به اجمال چنین است: انسان موجود عقلانی است و خاستگاه اخلاقیات، آزادی است (فرضی که در استدلال عقلانی و تجربی نمی‌گنجد، ولی لازمه اخلاقیات است)؛ و آزادی با قانونی که برای جامعه موجودات عاقل ملازم است، خودآیینی است.

در نظر کانت، به یک مابعدالطبیعه اخلاق احتیاج است که جدا و منفک از همه عوامل تجربی باشد. مابعدالطبیعه یعنی یک امر غیر تجربی و حقیقی که قبل از مراجعه به طبیعت انسان و هر امری مربوط به طبیعت انسانی مانند لذت، سود و اموری از این دست، بتواند منشأ حکم اخلاقی باشد. این امر غیر تجربی به نظر کانت، همان عقل عملی است. عقل عملی آن بعد از عقل انسان است که به شناخت احکام رفتاری، بایدها و نبایدها می‌پردازد. برای کانت، ریشه احکام اخلاقی در خود عقل عملی است که واضع احکام اخلاقی است. برخی احکام عملی بدیهی داریم که اصول اخلاق را تشکیل می‌دهند. از این رو آزمون اخلاقیات، حداکثر این است که آیا می‌توانیم آن را به صورت پیگیر به عنوان قانون برای همگان آرزو کنیم یا خیر. چنان که در سنجش خرد ناب می‌گوید: «لذت و رنج تنها بیانگر شرایط خرسندی و ناخرسندی ماست... اما خیر و شر همواره بیانگر وضعیت اراده تا جایی است که تحت قانون یا عقل تعیین یافته باشد»

به این ترتیب اخلاقیات را تمایل یا فرمان بیرونی (حتی فرمان الهی) تعیین نمی‌کند. آنچه از بیرون تحمیل شود، دگرآیینی است. به گفته کانت، اخلاقیات قائم به ذات است و قائم به دیگری نیست. موجود اخلاقی کامل از قانون اخلاقی بدون جدال درونی تبعیت می‌کند و این خواسته، خواسته‌ای قدسی است. فضیلت در سعی مداوم برای تبعیت از وظیفه اخلاقی نهفته است. خیر هم در سعادت قرار دارد که با فضیلت جمع می‌شود. سعادت ناشیست، خیر نیست. به این ترتیب فضیلت و خیر در ارتباط با تکلیف به تعریف آمده است. بدین‌سان اراده خیر یا نیک، یگانه چیز خیری است که فقط و فقط برای خودش خوب است. حتی اگر کسی با اراده خیر، کاری انجام دهد و نتیجه بدی به دست آید، نمی‌توان گفت شخص اراده بدی داشته است؛ بلکه باز باید گفت که اراده وی خیر بود، ولی به خاطر شرایط و اوضاع مادی به انجام نیک نرسید. او وظیفه اخلاقی خود را انجام داده و این منفک از نتیجه و پیامد، خیر است. بالاتر از آن، عملی خیر است که انگیزه آن تنها و تنها ادای وظیفه و تکلیف باشد، نه ترس از مجازات یا میل رسیدن به هدفی ویژه. عمل برای ادای تکلیف یعنی عمل به خاطر احترام به قانون اخلاقی تکلیف. لزوم عمل کردن ناشی از احترام به قانون است.

اینجا از قانون، محتوای خاص یا قانون خاصی مراد نیست، بلکه قانون بماهو قانون منظور است. اما چه زمانی می‌توان به قانون احترام گذاشت؟ این پرسشی اساسی است که بعداً یکی از مبانی نظریه عدالت رالز می‌گردد.

اگر به ویژگی کلی قانون که کلیت و استثناناپذیری باشد دقت شود، این نتیجه به دست می‌آید که تنها زمانی می‌توان به قانون احترام گذاشت که به کلیت آن خدشه وارد نکرد و آن را نقض نکرد. با این مقدمات، کانت به یک قانون کلی برای تشخیص اخلاقی بودن رفتار می‌رسد. کانت نام این قاعده را امر مطلق می‌نهد و می‌گوید: «تنها یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط طبق قاعده‌ای عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده مزبور، قانون کلی و عمومی شود». بنابراین کانت یک معیار شکلی و صوری برای عمل اخلاقی را که متخذ از عقل عملی است بیان می‌کند (ر.ک: کانت، ۱۳۸۴؛ سالیوان، ۱۳۸۰؛ ادل ۱۳۸۵؛ ۱۹۰؛ فصیحی رامندی، بی‌تا).

واقع امر این است که نظریه اخلاقی کانت برای تولید یا آزمودن قوانین اخلاقی، شیوه‌ای فراهم می‌سازد که شامل همگان شود. همچنین فرد را در کسوت موجود

عقلانی در مرکز قرار می‌دهد و وی را صاحب شایستگی بی‌منت‌هایی می‌داند و با این عنوان به رسمیت می‌شناسد که لازم است به هر انسانی، علاوه بر وسیله، به عنوان هدف پرداخته شود.

سده نوزدهم بسیار مهم است. در این سده، آگاهی تاریخی زیادی به شکل فلسفی درمی‌آید و نظریه تکامل نیز فهمی جدید از انسان به دست می‌دهد. در ۲۵ سال نخست این سده، هگل نظام فلسفی پیچیده‌ای را صورت‌بندی می‌کند که مطابق آن، عقل یا ایده‌ال الهی به خودآگاهی، که آزادی خود در گام تکامل ایده است، می‌رسد. دیالکتیک هگل، وحدتی تمایز یافته یا وحدت در عین کثرت را شرح می‌دهد که در آن، ثنویت‌های درونی ایده، وجوهی از تکوین تاریخی - منطقی تام اندیشه تلقی می‌شوند و پدیده‌های مجزا، جملگی عناصر یک پیکربندی گسترده‌تری در شأن و مرحله‌ای تاریخی یا منطقی هستند. با گذار از هر شأن یا مرحله، اضداد ظاهری استعلا می‌یابند و از وحدتی بسیط، به هیئت وحدت والاتر و پیچیده‌تری درمی‌آیند. از این‌رو فلسفه هگل، بزرگترین حلال مکاتب اخلاقی سنتی و مغایر است (ر.ک: تیلور، ۱۳۹۵).

شناخت اخلاقیات در عرصه عینی جامعه و تاریخ حاصل می‌آید و خیر در نظام اجتماعی حقوق و نهادها معنا می‌یابد. از نظر هگل، آنچه کانت اراده خیر و امر مطلق می‌خواند، جز اصلی صوری و بی‌محتوا نیست؛ در حالی که اراده‌ای که موضعش امر مطلق صوری است، اراده‌ای انتزاعی است که نسبتی ضروری با واقعیت بالفعل نمی‌تواند داشته باشد. تأثیر هگل بر نظریه‌های تاریخی، اخلاقی و سیاسی پس از او، بسیار چشمگیر بود. از جمله اینکه اخلاقیات را نمی‌تواند کلیتی انتزاعی و فراتاریخی قلمداد کرد؛ بلکه باید آن را با توجه به الگوهای فرهنگی و تاریخی مطالعه کرد.

نیمه دوم سده نوزدهم، با نفوذ دیدگاه تکاملی همراه بود و با شخصیت‌هایی مانند هربرت اسپنسر، موضوع حق و خیر و به طور کلی اخلاقیات را وارد جامعه‌شناسی اخلاقیات می‌کرد: توصیف اخلاقیات بدوی برای کشف تکامل در عرصه خود اخلاقیات! اصول اخلاقی را هم باید با توجه به تکامل و بقا انسان در سیر تکامل جوامع شناخت. داروین‌یسم اجتماعی بیانگر «علم»ی بود که جامعه را تابع مفهوم تکامل آنچنان که داروین در زیست‌شناسی مطرح کرد، می‌دانست. این نحله در مطالعات جامعه‌شناختی، به نظریه‌هایی رسید که اخلاقیات منتج از آن، این چنین بود که لذت را به عنوان خیر،

در قالب فعالیت‌هایی می‌دید که ارزش سلامتی و بقا دارد و قواعد حق، مانند ایثار و فداکاری، نسبتی با بقای گروه دارند.

در مارکسیسم، نظام حقوقی تابع زیربنای اقتصادی و شیوه‌های تولید در حرکت ماتریالیسم تاریخی تصور می‌شد. در عوض، خیر در زمان و مکان خاص با اهداف مسلط جامعه تعریف می‌شود و در نسبت آن با پیشرفت نیروهای تولید و مراحل تاریخی سنجیده می‌شود. فقدان نظریه سیاسی در مارکسیسم که همه‌چیز را به مناسبات اقتصادی و ساختار طبقاتی جامعه احاله می‌داد، روی دیگر سکه اغفال از نظام حقوقی جامعه بود. در ایدئولوژی‌های مارکسیستی، اخلاقیات در تفاسیر مختلف، در نهایت به مبارزه سیاسی در جهت غایت تاریخی و متوجه مناسبات اجتماعی تقلیل می‌یافت. با تسلط رژیم‌های کمونیستی، تعیین «خیر» اخلاقی نیز به حوزه اختیارات متمرکز سیاسی پیوست. اخلاقیات مارکسیستی، نه فردیت لیبرالی بن‌تام را تحمل می‌کرد، و نه وحدت فرد و جامعه هگل را. از این‌رو با همه دفاع پرشوری که از کارگران و فقرا داشت، در نهایت وقتی به مبارزه سیاسی وارد شد، کارگران و طبقه پایین تنها به نقش‌آفرینی کارگزاری در هدف انقلاب ایدئولوژیکی محدود شدند.

در سده بیستم، علاوه بر نظریه‌های مارکسیستی و نومارکسیستی که این دومی زمینه‌های فرهنگی پررنگ‌تری داشت، نظریه‌های فایده‌باورانه، پراگماتیستی، ناتوریالیستی، زبانی، روان‌کاوی و... در مناظره حق و خیر شرکت کردند. مهم‌ترین متفکر سیاسی که در نیمه دوم سده بیستم به بحث عدالت و نسبت حق و خیر وارد شد، جان رالز بود. او که بسیار از امانوئل کانت و هگل تأثیر پذیرفته بود و سخت منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، مهم‌ترین نظریه فلسفی نیمه سده بیستم درباره عدالت را طرح کرد.

### جمع‌بندی نسبت حق و خیر

نظریه‌های اخلاق بسته به اینکه چطور مفاهیم حق و خیر را مفصل‌بندی می‌کنند، با یکدیگر اختلاف دارند. نزد نظریه‌های غایت‌شناختی مانند نظریه‌های اخلاقی باستان درباره شادمانی (اپیکوریان و رواقیان و...) یا فایده‌باوران، حق (یعنی خیر به معنای آنچه باید انجام شود) مشتق از خیر است و خیر، هدف و غایت است. غایت که می‌تواند خشنودی و شادمانی باشد، بالاتر و مستقل از آگاهی است و فرد باید آن غایت را به

حداکثر رساند. نزد نظریه‌های وظیفه‌گرا مانند نظریه‌های کانت، جایگاه حق مستقل از خیر است و نمی‌توان اوامر وظیفه را به بهانه سعادت فردی و جمعی فدا کرد. استقلال یا خودآیینی حق همانا خودآیینی فرد است.

از نظر اخلاقیات وظیفه‌گرا، وجود غایت که خیر اعلی و حاکم است، ضرورتاً تهدیدکننده آزادی فردی است و همین نقطه گسست خیر و حق است. اما نزد پاره‌ای از متفکران جدید، می‌توان میان این دو پیوندی ساخت. مثلاً جان استورات میل، حق را هنجاری جمعی می‌داند که سازگار با آزادی و شادمانی انسان است و استقلال یکسره یکی از دیگری، توجیه‌ناپذیر است. غایت، خیری است که باید حداکثر شود اما خود وابسته به تکلیفی است؛ تکلیف ملاحظه بی‌طرفانه خیر مجموع افراد (Audard, 2014: 906). بدین‌سان تمایز اصلی میان نظریه‌های غایت‌شناختی و وظیفه‌گرا، چنان‌که کاترین اداری می‌گوید، بر اولویت یکی بر دیگری نیست، بلکه در گسست میان اوامر اخلاقی از یکسو و معیارهای فرضی حزم و شادمانی در استقلال از حق از سوی دیگر است. خیر به تصورات ویژه‌ای از خیر فردی و جمعی برمی‌گردد. اما آیا این تصورات، معنای عام دارند؟ یعنی یک «حق» برای کل بشر است؟ از این‌رو است که در واقع مناظره اصلی درباره عدالت جهانی و عدالت محلی است؛ درباره خیر برای من و گروه من یا در مقابل آنچه «حق بشر» می‌توان یاد کرد، است. روسو به درستی می‌گفت که «اراده عمومی همیشه حق است، اما همیشه خیر نیست» (ر.ک: Audard 2014: 907). در این سطح از بحث، تقدم و تأخر خیر و حق پیچیده‌تر می‌شود. دست‌کم دو دیدگاه مفهومی مهم در این باب می‌توان مطرح کرد. یکی دیدگاه جان رالز است که نقدی لیبرالی بر فایده‌گرایی و امتناع آنها از برگشتن حق از خیر است. در واقع دیدگاه رالز، تقابلی میان آموزه‌های غایت‌شناختی و وظیفه‌گرایانه است. این دیدگاه متضمن تقدم وظیفه بر خیر و لذت است. فراتر از آن، ناظر بر تقدم پرسش درباره آزادی و خودآیینی اخلاقی بر انقیاد تحت «خیر اعلی» ای است که طبیعت بشر تعیین می‌کند. پیروی از قانون و آزادی ذیل قانون منتج از اراده انسانی، همانا خودآیینی اخلاقی انسان در کشور یا جامعه مبتنی بر قانون است و در مقابل، پی‌جویی خیر مبتنی بر لذت یا خیر برخاسته از منبعی برون از عقل، همانا انقیاد تحت یک عامل طبیعی یا فراعقلی است.

دیدگاه دوم، نظریه‌های اجتماع‌گرایان<sup>۱</sup> است. یکی از محورهای بحث آنان، استقلال هنجارهای عدالت از ارزش‌ها یا خیر مشترک است. تقدم حق بر خیر نزد آنان، اولویت عدالت بر خیر است؛ چنان‌که مایکل سندل می‌گفت: «تقدم حق به معنای آن است که نخست، حقوق فردی را نمی‌توان قربانی خیر عمومی کرد (در این معنا در تضاد با فایده‌باوری است). دوم، اصول عدالت را که تعیین‌کننده حقوق هستند، نمی‌توان از هیچ دیدگاه خاصی دربارهٔ زندگی خوب (یا مبتنی بر خیر) مشتق دانست» (Sandel, 1998: x).

آنچه در نظریه‌های معتقد به تقدم حق، یعنی دیدگاه رالز و دیدگاه اجتماع‌گرایانه ساندل و نیز نظریه‌های فایده‌باورانه معتقد بر تقدم خیر، مشترک است و ریشه در انقلابی که از هابز تا کانت در اندیشه و فلسفهٔ سیاسی و عصر روشنگری دارد، اصالت فرد است. در ایدئولوژی‌های جمع‌گرایانه مانند مارکسیسم و نازیسم، با امحای فرد در جمع، بحث بر سر خیر و حق هم بلاموضوع می‌شود. زیرا نخست اینکه حق به فرد تعلق می‌گیرد و در جایی که فردیت و حقوق فردی معنا ندارد، بحث حق و خیر معنای یکسره متفاوت می‌گیرد. دوم اینکه در ایدئولوژی‌های جمع‌گرایانه، تصویری خاص از «خیر» که غایت ایدئولوژی متبوع است اصالت می‌یابد. از این نظر، تقدم خیر بر حق در نظریهٔ فایده‌باوری و ایدئولوژی‌های جمع‌گرا اساساً در دو فضای متفاوت با الزامات و پیامدهای متفاوت انجام می‌گیرد و نمی‌توان آنها را یک‌کاسه کرد (محمودی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۶).

### جان رالز؛ ترکیب حق و خیر در نظام عدالت

آیا راه‌گریزی از این دو سنت وظیفه‌گرایی و غایت‌شناختی هست؟ آیا هر یک از این دو سنت اخلاقی را می‌توان به ذات در عالم سیاست تعمیم داد؟ به‌ویژه پس از ماکیاولی و تأسیس علم سیاست جدید، وقتی موضوع تمایز اخلاقیات در سیاست پیش آمد، آیا می‌توان پرسش‌های اخلاقی فردی را در اخلاق سیاسی هم تعمیم داد؟ بالاتر اشاره‌هایی اساسی اما مختصر به تحول تاریخ مفهومی بحث داشتیم و در ادامه، بحث مشخص‌تری را پی خواهیم گرفت. پرسش‌هایی از این دست به فلسفهٔ سیاسی مربوط است و یکی از مهم‌ترین متفکران سیاسی‌ای که کوشیده تا به چنین پرسش‌هایی پاسخ گوید، جان رالز است.

1. communitarian



کتاب‌های «نظریه‌ای درباره عدالت» (Rawls, 1971؛ رالز، ۱۳۹۶) و «عدالت به مثابه انصاف» (بازگویی یک نظریه) (Rawls, 2001؛ رالز، ۱۳۹۴) در کنار مجموعه‌ای از مقالات، درسنامه‌ها و کتاب‌های دیگر رالز درباره فلسفه سیاسی و نظریه عدالت، از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازی‌های معاصر در فلسفه، اخلاقیات و سیاست بوده است و موضوع حق و خیر در کانون نظریه عدالت قرار دارد. از دیدگاه رالز، اصول عدالت عبارت از هنجارهایی است که بر ملاحظات فایده‌باورانه صرف عبور می‌کند. این هنجارها البته هنجارهای برخاسته از طبیعت یا دیانت و منبعی خاص نیست، بلکه وی به طریقی که یادآور اصحاب قرارداد اجتماعی در فلاسفه سیاسی جدید متقدم مانند تامس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو است، هنجارهای مورد اشاره را حاصل انتخاب افرادی می‌داند که در موقعیتی مناسب برای تصمیم‌بی‌طرفانه (آنچه او حجاب جهل می‌خواند) قرار دارند و فارغ از منافع شخصی خود تصمیم می‌گیرند.

بحث رالز درباره عدالت معطوف به ساخت جامعه به طور کلی و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است. نهادهای اجتماعی، شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، ۱۳۹۱: ۱۱۷). دیوید هیوم که یکی از پایه‌های نظریه فایده‌باوری بود، قواعد عدالت را ناشی از احساس منافع مشترک می‌دانست و بدین ترتیب عدالت عبارت از همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل در شرایط عدالت (یعنی حالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنها) می‌شد. بر خلاف او، رالز که منتقد جدی اخلاق فایده‌باورانه بود، عدالت را نه به عنوان صفت فرد، بلکه صفت وضعی می‌دانست که در آن اصول عدالت گزینش می‌شوند. اصل عدالت به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت، تعیین شرایط منصفانه همکاری اجتماعی است. این اصول، حقوق و تکالیف اساسی مختص به نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی را تعیین می‌کنند و تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی را تنظیم و مسئولیت‌های لازم برای حفظ آن را معین می‌سازند. این وضع، وضعی عقلانی و منطقی است که رالز می‌کوشد تا با فلسفه سیاسی توضیح دهد. در بندهای زیر می‌کوشیم تا ملاحظه‌ای مختصر درباره کلیات و مفاهیم اساسی نظریه عدالت داشته باشیم تا بتوانیم به بحث رابطه حق و خیر در نزد رالز ورود کنیم.

به نظر او، یکی از وظایف فلسفه سیاسی، تمرکز بر مسائل به شدت مناقشه‌برانگیز و مورد اختلاف و نیز درک این است که آیا به رغم ظواهر می‌توان نوعی مبانی بنیادین توافق فلسفی و اخلاقی را کشف کرد یا نه (رالز، ۱۳۹۴: ۲۲). دیگر وظیفه مهم فلسفه سیاسی این است که می‌تواند در نحوه تصور مردم از نهادهای سیاسی و اجتماعی آنها به صورت یک کل و از اهداف سیاسی آنها در مقام جامعه‌ای دارای تاریخ - یک ملت - در برابر اهداف آنها در مقام افراد یا اعضای خانواده‌ها و انجمن‌ها، نقش داشته باشد. همچنین اعضای هر جامعه متمدن، به برداشتی نیاز دارند که به کمک آن بتوانند خود را به صورت اعضای درک کنند که جایگاه سیاسی معینی دارند (مثلاً شهروندی برابر در رژیم دموکراسی) و بفهمند که این جایگاه چگونه بر رابطه آنها با جهان اجتماعی‌شان تأثیر می‌گذارد.

سومین نقش مهم فلسفه سیاسی به نظر رالز این است که می‌تواند سرخوردگی و خشم ما را از جامعه و تاریخ خود کاهش دهد و راهی را نشان دهد که دریابیم بر اساس درکی صحیح مبتنی بر دیدگاهی فلسفی، نهادهای جامعه عقلانی هستند و به مرور زمان تکامل یافته‌اند و می‌یابند. جامعه سیاسی، یک اجتماع نیست که مبتنی بر آموزه‌ای جامع واحدی وحدت یافته باشد؛ تفاوت‌های ژرف و آشتی‌ناپذیر در برداشت‌های دینی و فلسفی جامع و معقول شهروندان از امور جهان و ارزش‌های مطلوب بشری وجود دارد و نمی‌توان یکی از این برداشت‌ها را بر دیگری مسلط کرد. رالز، این واقعیت را پلورالیسم عقلانی می‌خواند. عدالت نمی‌تواند مبتنی بر -یا بازتابنده- یک آموزه جامع خاص باشد؛ از این‌رو باید معنایی سیاسی داشته باشد. یعنی در برابر آموزه‌های مختلف بی‌طرف باشد و بر ایده‌هایی بنا شود که منافع سیاسی عموم جامعه را بازتاب دهد. در جامعه سامان‌یافته بر اساس عدالت به مثابه انصاف، شهروندان برداشت سیاسی یکسانی از عدالت را تأیید می‌کنند، اما این کار را به دلایلی یکسان انجام نمی‌دهند. برداشت سیاسی واحد را چیزی تأیید می‌کند که رالز به آن «اجماع همپوشان» می‌گوید. یعنی برداشت سیاسی یکسان از عدالت را آموزه‌های سیاسی، فلسفی و اخلاقی عقلانی دارای پیروان فراوان، هرچند متعارض یکدیگر تأیید می‌کنند. این بدان معناست که یک آموزه خاص نباید تبدیل به اصل عام در نظام عدالت کشور شود، بلکه وحدتی عام باید وجود داشته باشد که آموزه‌های کثیر آن را تأیید کنند. این تأیید نیز منطقی و عقلانی است.

جامعه سیاسی، یک انجمن هم نیست که افراد به طور اختیاری وارد آن شده باشند. ما در لحظه‌ای معین از تاریخ، خود را در جامعه سیاسی خاصی می‌یابیم. ما در این جامعه متولد شده‌ایم و عضویت ما از سر انتخاب نیست. در نظر رالز، جامعه کمابیش انجمنی خودبسا از اشخاص است که یک «تأسیس سیاسی» دارد و بدین ترتیب او دولت‌ها (کشورها) را در نظر دارد (دی، ۱۳۸۰: ۲۴۶). بدین ترتیب رالز می‌خواهد سامان عدالت در کشور را توضیح دهد و البته در نظر او، این کشور باید آراسته به نظامی دموکراتیک باشد که اصول اساسی عدالت را اجرا کند.

رالز برای استنتاج بی‌طرفانه اصول عدالت-اصولی که نه از آموزه‌های جامع ریشه گرفته باشد، نه حافظ منافع خاصی باشد- تمهیدی منطقی می‌اندیشد و آن طرح ایده وضعیت نخستین به پیروی از اصحاب نظریه قرارداد است. تفاوت اصلی نظریه او در این است که افراد در وضعیت نخستین که یادآور وضع طبیعی اصحاب قرارداد است، در پس حجاب جهل از موقعیت و منافع خود در جامعه پس از قرارداد قرار دارند. نه می‌دانند که به کدام طبقه و مذهب و شهر و نسل و خانواده تعلق دارند، نه چه توانایی‌ها و بهره‌های فردی و فیزیکی دارند. به دیگر سخن، افرادی نوعی هستند برخوردار از عقل و قوای اخلاقی و همچنین دانشی درباره کلیات مناسبات جامعه‌ای که درباره آن می‌اندیشند. این امکانات، آنها را برای تصمیم‌گیری و توافق درباره اصول عدالت سیاسی، که منافع فردی آنها را در پرتو همکاری با جامعه تأمین می‌کند آماده می‌سازد (رالز، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۲۱۷). این افراد در وضع نخستین آزاد هستند، به این معنا که هیچ مانعی بر سر تصمیم‌گیری آنها وجود ندارد و عاقل هستند به این معنا که مؤثرترین ابزار را برای هدف‌های خود جست‌وجو می‌کنند (دی، ۱۳۸۰: ۲۴۷). بدین ترتیب در چنین شرایطی، این افراد نوعی بهره‌مند از قوای اخلاقی، بر سر اصول اساسی عدالت سیاسی به اتفاق می‌رسند. توجه داشته باشید که مفاهیم وضعیت نخستین و حجاب جهل، مفاهیم منطقی و روش‌شناختی برای توضیح فلسفی اصول عدالت به‌مثابه انصاف هستند.

رالز دو اصل بنیادین عدالت را بدین واسطه استنتاج می‌کند: عدالت دو اصل بنیادین دارد: الف) هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، دارای حق لغوناشدنی یکسان است؛ ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست اینکه این

نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آنها به روی همه باز است؛ و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت) (رالز، ۱۳۹۴: ۸۴).

اصل اول، مقدم بر اصل دوم است و در اصل دوم، برابری منصفانه فرصت‌ها مقدم بر اصل تفاوت است. اصل اول شامل این موارد است: آزادی اندیشه و وجدان، آزادی‌های سیاسی (مانند حق رأی و مشارکت در سیاست)، آزادی اجتماع، حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی و تمامیت و یکپارچگی (جسمی و روانی) شخص و آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون. اصل دوم عدالت می‌کوشد که به پریش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندای آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند و در عین حال شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند، پاسخ دهد. اولویت اولی بر دومی به این معناست که اصل دوم را باید همواره در چهارچوبی از نهادهای زمینه‌ای به کار بست که ملزومات و شروط اصل اول را برآورده می‌سازند. همان‌طور که رالز می‌گوید، در این اصول، عدالت به دنبال «اصل توزیعی» است که در چهارچوب نهادهای زمینه‌ای که «آزادی‌های اساسی برابر» و برابری منصفانه فرصت‌ها را تضمین می‌کنند، تحقق می‌یابد. وی این نهادهای زمینه‌ای را ساختار اساسی جامعه می‌نامد.

دو اصل بنیادین عدالت درون ساختار اساسی جامعه محقق می‌شود؛ جامعه یا کشوری که باید نخست وجود داشته باشد و دوم اینکه مناسبات و نهادهای آن «بسامان»<sup>۱</sup> شود. ایده ساختار اساسی<sup>۲</sup> عبارت است از چگونگی سازگاری نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی جامعه به صورت نوعی نظام همکاری اجتماعی و چگونگی تخصیص حقوق و تکالیف اساسی به وسیله آنها و تنظیم تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی در طول زمان. نظام سیاسی دارای قوه قضاییه‌ای مستقل، صورت‌های به رسمیت شناخته‌شده حقوقی مالکیت، اقتصاد (نظام مبتنی بر بازارهای رقابتی همراه با مالکیت خصوصی ابزار تولید) و نیز شکل خانواده همگی به ساختار اساسی تعلق دارند. ساختار اساسی، چهارچوب زمینه‌ای است که فعالیت‌های انجمن‌ها و افراد، درون آن رخ می‌دهد (همان: ۳۴).

---

1. Well- ordered  
2. Basic structure

در اینجا می‌توان دریافت که ساختار زمینه‌ای، مجموعه نهادهای اساسی عمومی و جامعه مدنی است که به واسطه حکومت قانون به رسمیت شناخته شده‌اند. ساختار اساسی، ارتباط مستقیمی با نهادها و انجمن‌های جامعه مدنی ندارد و آنها را به طور درونی تنظیم نمی‌کند؛ بلکه به واسطه قید و بندهای ناشی از اصول عدالت که در ساختار اساسی لحاظ شده‌اند، رفتارهای نهادهای جامعه مدنی مانند شرکت‌های تجاری، دانشگاه‌ها، کلیساها و نهادهای مذهبی، اتحادیه‌های کارگری، دانشگاه‌ها و خانواده‌ها را محدود و مقید می‌کنند. نهادها و انجمن‌های جامعه مدنی، محل پیگیری خیرهای خصوصی است، اما به واسطه نظام عدالت محدود شده است. برای مثال کلیساها می‌توانند افراد مرتد را طرد کنند، اما نمی‌توانند آنها را بسوزانند، زیرا حق آزادی وجدان را نقض کرده‌اند. یا دانشگاه‌ها نمی‌توانند درباره خدمات آموزشی خود، تبعیض میان شهروندان ایجاد کنند. دانشگاه یک شهر خاص نمی‌تواند اولویت خدمات خود را به ساکنان بومی آن شهر ارائه دهد؛ یا نمی‌تواند به زبان محلی تدریس کند و شهروندانی را که با آن زبان ناآشنا هستند، از خدمات خود محروم کند؛ یا نمی‌تواند بر اساس عقاید مذهبی و سیاسی میان دانشجویان تمایز بگذارد. از جامعه مدنی و ملاحظات اجتماعی که بگذریم، در سطح سیاسی نیز افراد و گروه‌ها مقید به ساختار اساسی عدالت به مثابه انصاف هستند. در این سطح، گروه‌های سیاسی می‌توانند بر اساس پیگیری منافع شهروندان آزاد و برابر، خواهان مشارکت در قدرت شوند، اما نمی‌توانند حقوق مشابه دیگران را لغو کنند یا علیه موجودیت کشور و علیه ساختار اساسی اقدام کنند.

رالز هنگامی که مقدمات نظریه قرارداد اجتماعی خود را می‌چیند، برخلاف هابز، بنا بر استعداد خیرخواهی شهروندان قرار می‌دهد. به نظر او، شهروندان می‌توانند در سراسر عمر خود به همکاری اجتماعی برای منافع عمومی و شخصی بپردازند. او شهروندان را دارای دو قوه اخلاقی می‌داند: ۱- توانایی درک عدالت: توان فهم، به‌کارگیری عمل بر مبنای اصول عدالت سیاسی که شرایط منصفانه همکاری را مشخص می‌کند؛ ۲- برداشتی از امر خیر: توانایی داشتن، بازنگری و پیگیری عقلایی برداشتی از خیر که زنجیره‌ای از غایات و اهداف نهایی است که برداشت یک شخص از امور بارزش در زندگی بشری یا زندگی کاملاً ارزشمند را مشخص می‌کند. عناصر اصلی برداشت از خیر معمولاً در آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی معینی یافت می‌شود و به وسیله آنها قابل

تفسیر است (رالز، ۱۳۹۴: ۴۶). مردم به آزادی احتیاج دارند چون بدون آن نمی‌توانند در پی هدف‌هایی بروند که برای خود انتخاب کرده‌اند. آزادی، شرط ضروری کمال انسان است. بدین ترتیب شهروندان آزادند که برداشت خود از خیر را بر مبنای آموزه‌های دلخواه پیگیری کنند، در صورتی که رفتار و اهداف آنها با اصول اساسی عدالت و ساختار اساسی تعارض نداشته باشد. رالز تنها یک استثنا درباره تقدم آزادی منظور می‌کند و آن هم شرایط آغازین رشد و توسعه اجتماعی است که مردم از فقر بسیار رنج می‌برند و ممکن است «آزادی برابر» را نپذیرند. اگر لازم باشد، باید کیفیت تمدن را بالا برد، به طوری که همه به موقع خود از آزادی‌های برابر بهره‌برند (دی، ۱۳۸۰: ۲۵۹).

هرچند حمایت از آزادی در کانون اصل عدالت است، برابری نیز اهمیت دارد. آنهایی که در وضع نخستین قرار دارند و تصمیم می‌گیرند، همه در شرایط حجاب جهل با یکدیگر برابرند. پس آنچه مورد توافق آنهاست، نمی‌تواند ناظر بر نابرابری باشد. شهروندان برابرند، چون هیچ تمایزی در برخورداری از حقوق و امکان بهره‌مندی از فرصت‌های همکاری میان آنها وجود ندارد. رالز در عین حال در نظر دارد که نابرابری در ذات جامعه است و نمی‌توان آن را به کلی لغو کرد. اما می‌گوید نابرابری‌های موجود تا جایی مجاز هستند که نخست امکان دست یافتن به موقعیت‌ها و مقام‌ها در نهادهای ساختار اساسی جامعه برای همه به طور برابر وجود داشته باشد و دوم، بیشترین سود نصیب کم‌امتیازترین و محروم‌ترین افراد جامعه باشد. اصل دوم عدالت ناظر بر همین موضوع است.

### تقدم حق بر خیر

در نظریه فلسفی رالز درباره عدالت، تقدم حق بر خیر به معنای آن است که عدالت به‌مثابه انصاف - که برداشتی از حق است - چگونگی ترکیب خیر یا به گفته او «ایده‌های خیر» در عدالت را محدود و هدایت می‌کند. وی دو معنای عام و خاص از تقدم حق بر خیر را شرح می‌دهد.

معنای خاص تقدم حق، دلالت بر این دارد که اصول عدالت موجب تحدید شیوه‌های زیست مجاز شهروندان می‌شود و بدین ترتیب دعاوی آنها در جامعه و بر آن برای پیگیری اهداف مطلوبشان را مقید می‌کند. از این نظر، تقدم حق دلایل پیشنهادی در سنجش‌ها و شورهای فردی و اجتماعی را سازمان‌دهی می‌کند، مانند آنکه اصول عدالت

مقدم بر ملاحظات و نظریاتی متعارض با آن اصول است. جامعه عادلانه، «گستره‌ای را که در آن، افراد می‌توانند اهداف خود را پیگیری کنند، تعریف می‌کند و چهارچوبی از حقوق و فرصت‌ها و امکانات خرسندی فراهم می‌کنند که درون آن و با به‌کارگیری آن، این اهداف را می‌توان به شیوه‌ای منصفانه دنبال کرد» (رالز، ۱۳۹۶: ۶۸؛ ۲۸: Rawls, 1999). به این دلیل، «دعای شهروندان برای پیگیری اهدافی که از محدودیت‌های اصول عدالت عبور می‌کنند، محلی از اعراب ندارد» (Rawls, 1988: 251).

این تعریف خاص از تقدم حق را می‌توان به سرشت وظیفه‌گرایانه عدالت به مثابه انصاف تأویل کرد. وقتی تقدم حق موجب می‌شود که شیوه‌های زیست مجاز، محدود و مقید شوند، به معنای آن می‌تواند باشد که حق یا نظام عدالت، تعیین‌کننده حدود خیر است. اما تفاوت ظریف در اینجا وجود دارد؛ معنای خاص تقدم حق بر خیر ناظر بر محدوده‌ای است که در آن، سنجش‌ها و گفت‌وگوهای فردی و اجتماعی اتفاق می‌افتند. در این معنا، حق یا نظام عدالت به مثابه انصاف، انواع ملاحظات و نظرهای مشروع در سنجش‌ها را تعیین و تحدید می‌کند. دلایل وقتی مشروع هستند که مطابق اصول عدالت باشند. البته در این معنا هم می‌توان سرشت وظیفه‌گرایانه عدالت را پیدا کرد (Ahlberg, 2015: 650).

معنای عام تقدم حق مستلزم آن است که هر ایده‌ای درباره خیر که در عدالت به مثابه انصاف قرار است لحاظ شود، باید ایده‌ای سیاسی باشد؛ زیرا عدالت به مثابه انصاف، مفهومی سیاسی و مربوط به بسط عدالت در زندگی جمعی عموم افراد کشور است و نمی‌توان ایده‌های خاص اجتماعی و یا آموزه‌های جامع را سرلوحه خود قرار داد که در این صورت نقض منظور عدالت است. هیچ برداشت خاص، جامع یا بی‌طرفانه از خیر نمی‌تواند مبنای مفهوم عدالت شود. مفهوم عدالت وقتی صفت سیاسی می‌یابد که بر اجماعی هم‌پوشان حاکم باشد. بدین ترتیب به‌ویژه در معنای عام تقدم خیر بر حق، ما شاهد تلاش رالز برای ترکیب امور حق و خیر هستیم، به ترتیبی که در تعریف نظام عدالت به مثابه انصاف، حقوق و خیر مکمل یکدیگرند. یک برداشت سیاسی باید بر ایده‌های گوناگون درباره خیر استوار باشد. نهادهای عادلانه و فضایل سیاسی تنها در صورتی به هدف خود می‌رسند -و معنا می‌یابند- که نه فقط برداشت‌هایی از امر خیر (توأم با آموزه‌های جامع) را مجاز شمارند، بلکه آنها را تداوم بخشند و هر برداشتی از

عدالت سیاسی باید سبک‌هایی از زندگی که قادر به جلب حمایت خالصانه از عدالت به‌مثابه انصاف و ساختار جامعه بسامان هستند، فضای کافی داشته باشد (رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۵).

اکنون پرسش این است که تحت چه محدودیت‌هایی می‌توان چنان ترکیبی را آفرید (Rawls, 1988: 252). عدالت که بخشی از حق است، محدودیت‌های قطعی بر خیر وارد می‌کند، اما همزمان برای آنکه صورت‌بندی کاملی پیدا کند، بر ایده‌های سیاسی دربارهٔ خیر استوار است. رالز، پنج ایدهٔ خیر را که مشمول عدالت به‌مثابه انصاف می‌شود برمی‌شمرد (Rawls, 1988: 251؛ رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۵): ۱- خیر به‌مثابه عقلانیت؛ ۲- کالاها یا خیرهای اولیه؛ ۳- ایدهٔ برداشت‌های جامع مجاز از خیر؛ ۴- فضایل سیاسی مورد انتظار از شهروندان؛ ۵- خیر جامعه بسامان (سیاسی). متذکر می‌شویم که رالز در مقالهٔ سال ۱۹۸۸ خود از پنج ایدهٔ خیر نام می‌برد و شرحشان می‌دهد، ولی در کتاب «بازگویی»، ایدهٔ ششمی را از دل ایده‌های پنج‌گانه انتزاع و به آنها اضافه می‌کند.

مطابق ایدهٔ اول یعنی خیر به‌مثابه عقلانیت، خیر فرد با برنامه عقلایی یا حساب‌شدهٔ او برای زندگی خود و پیگیری آن در شرایط عقلانیت سنجشگر تعیین می‌شود (رالز، ۱۳۹۶: ۴۱۶). این ایده دو کارکرد دارد: ۱- کمک می‌کند تا ارزش عقلایی عدالت و همچنین چیزهای عامی را که برای پیگیری یک برنامه یا طرح عقلایی در زندگی لازم است تشخیص دهیم؛ یعنی بسنجیم و دریابیم که در سایهٔ عدالت به‌مثابهٔ انصاف قادریم اهداف شخصی خود و درک شخصی خود از خیر به همراه لوازم مشروع دسترسی به آن خیر را در زندگی اجرا کنیم. ۲- همچنین کمک می‌کند که انگیزه‌های طرف‌های درگیر در وضعیت نخستین را مشخص کنیم؛ یعنی وقتی دریابیم که شهروندان به دنبال برنامه‌های عقلایی برای زندگی خود هستند و می‌توانند دو قوهٔ اخلاقی خود را تقویت کنند و به کار بندند، طرف‌های موجود در وضع نخستین انگیزه می‌یابند که ارزش عدالت و خیرهای اولیه اجتماعی را تأمین کنند. پس از نخستین ایدهٔ خیر به دومی می‌رسیم.

رالز، فهرستی پایه از خیرهای اولیه برمی‌شمرد که در بردارنده پنج مورد است: حقوق و آزادی‌های پایه؛ آزادی حرکت و انتخاب آزاد برای سکونت با وجود پیشینه‌های متفاوت از فرصت‌ها؛ برخورداری از قدرت و امتیازهای تصدی مسئولیت در نهادهای سیاسی و اقتصادی ساختار اساسی؛ درآمد و ثروت؛ و پایه‌های اجتماعی عزت نفس (Rawls, 1988: 257). این خیرها، چیزهای عامی هستند که شهروندان برای تقویت



برداشت خود از خیر و دو قوه اخلاقی خود بدان‌ها نیازمندند. رالز، خیرهای اولیه را ایده حداقلی خیر می‌نامد که می‌تواند در مفهوم عدالت به مثابه انصاف ترکیب شود؛ یعنی برداشتی از خیر است که همه شهروندان نوعی در پس حجاب جهل می‌توانند آن را تصدیق کنند.

با گذر از خیرهای اولیه، استدلال از وضعیت نخستین به دو اصل عدالت وارد می‌شود. دو اصل عدالت نشان می‌دهند که چه برداشتهایی از خیر در جامعه عادلانه مجاز هستند و همچنین فضایل سیاسی را مشخص می‌کند. ایده سوم خیر همانا برداشتهای جامع مجاز از خیر است. به گفته رالز، «برداشت هر کس از خیر که به واسطه برنامه عقلانی او فراهم می‌گردد، برنامه‌ای فرعی از یک برنامه فراگیر وسیع‌تر است که جماعت [ساکن در یک کشور] را به مثابه اتحادیه اجتماعی اتحادیه‌های اجتماعی سامان می‌دهد. انجمن‌های گوناگون با اهداف و اندازه‌های گوناگون که به مدد برداشتی عمومی از عدالت با یکدیگر وفق یافته‌اند، فرایند تصمیم‌گیری را ساده می‌کنند؛ چه آنها شیوه‌هایی برای زندگی و آرمان‌های معین را عرضه می‌دارند که به دست افراد بی‌شمار و حتی طی نسل‌های پی در پی، پرورانده و آزموده شده‌اند. بنابراین ما به هنگام تدوین برنامه زندگی خود از صفر آغاز نمی‌کنیم و مجبور نیستیم از میان امکان‌های بی‌شمار، بدون هیچ ساختار معین یا خطوط ثابت، دست به انتخاب بزنیم. از این‌رو هرچند قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری در مورد خیر خود - رویه‌ای اول‌شخصی برای انتخاب - وجود ندارد، تقدم حق و عدالت، محدودیت‌های چنان سفت و سختی بر این سنجش‌ها اعمال می‌کند که آنها سامان‌پذیرتر می‌شوند. از آنجا که حقوق و آزادی‌های اساسی پیشتر به استواری تمام تثبیت شده‌اند، انتخاب‌های ما نمی‌توانند حقوقی را که بر گردن یکدیگر داریم، خدشه‌دار کنند» (رالز، ۱۳۹۶: ۵۴۷).

بدین ترتیب از منظر سیاسی، برداشتهایی از خیر که نقض عدالت باشند، ممنوع خواهد بود (مانند برداشتهای معارض با اساس کشور؛ مخالف ساختارهای اساسی؛ نژادپرستی؛ انحصارگرایی و...). تقدم حق بر خیر با توجه به معنای خاص آن که بالاتر به آن اشاره کردیم، در موضوع برداشتهای جامع مجاز از خیر مصداق دارد. به این ترتیب

که فقط آن برداشت‌هایی از امر خیر مجازند که تعمیق آنها با اصول عدالت، درباره عدالت به مثابه انصاف و دو اصل اساسی آن، سازگار باشند (رالز، ۱۳۹۴: ۲۳۷).

از این گذشته، شهروندان می‌توانند پشتیبان به فضایی باشند که برای تأمین همکاری منصفانه آنها در طی زمان اساسی است، مانند: مدنیت، رواداری، معقول بودن، و درکی از انصاف. عدالت به‌مثابه انصاف بدان دلیل این فضایل را پیشنهاد می‌کند که تماماً سیاسی هستند و برای شناسایی ارزش آنها نیازی نیست که به برداشت‌های خاص و جامعی از خیر توسل کنیم. چهارمین ایده خیر، فضایل سیاسی است. این برداشت مستلزم هیچ آموزه جامع خاصی نیست و هرچند برداشتی نسبی از ارزش اخلاقی است، با اولویت حق به هر دو معنای آن سازگار است و قابلیت آن را دارد که در برداشتی سیاسی از عدالت بگنجد.

ایده پنجم خیر سیاسی، جامعه بسامان سیاسی است که بسامانی آن برخاسته از برخورداری آن از دو اصل عدالت است. شهروندان می‌توانند ایده جامعه بسامان را به عنوان یک خیر، چه به صورت فردی نزد خودشان و چه به صورت جمعی بپذیرند. به عنوان فرد، شهروندان به کار بردن قوای اخلاقی خود را به عنوان امری خیر تجربه می‌کنند و این امر را که جامعه بسامان سیاسی، نیازهای بنیادین آنها را تأمین می‌کند، درمی‌یابند و به رسمیت می‌شناسند. از دید جمعی، خیر از جامعه بسامانی برخاسته است و نتیجه شده است که طی نسل‌ها دوام آورده. مردم این دستاورد را همانند اعضای یک ارکستر که خوبی یک قطعه موسیقی حاصل کار جمعی اعضا بوده است، می‌توانند دریابند. از اینجا بحث بین‌نسلی بودن نظام عدالت مطرح می‌شود. مردم در وضعیت نخستین، دست‌کم برای دو نسل از اعقاب خود دغدغه دارند و می‌خواهند رفاه پسینیان نزدیک خود را تأمین کنند. در وضع نخستین، آنها نباید بدانند که به چه نسلی و چه طبقه‌ای اقتصادی اجتماعی تعلق دارند و پس از رفع حجاب جهل در چه وضعیتی قرار خواهند گرفت. اما طبعاً به آینده اعقاب نزدیکشان علاقه‌مندند و چون هر نسلی به آیندگان تعهد اخلاقی دارد، «نسل‌های نزدیک از یکدیگر شکایتی نخواهند داشت و هیچ نسلی به نسل دیگر، هر قدر دور باشد، اعتراض نخواهد کرد» (بشریه، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

طبعاً در واقعیت زندگی اجتماعی، اشتباهاتی جمعیتی از نسلی خاص ممکن است آتش شورش‌ها و جنگ‌ها و دشواری‌هایی را برانگیزد که نسل‌های بعد را متضرر کند. اما

در نظام عدالت رالز، اگر قرار است جامعه‌ای بسامان تشکیل شود، نسل‌ها دست‌کم در قبال پسینیان نزدیک خود مسئولند و باید ثروت و منابع عمومی کشور را به‌نحوی مصرف کنند و به قدری به آن بیفزایند که تداوم کشور و رفاه نسل‌های بعدی تأمین شود و جامعه بسامان ماندگار باشد.

### نتیجه‌گیری

دوگانه خیر و حق، بحثی دراز در تاریخ اندیشه فلسفی، سیاسی و اخلاقی است. برخی نحله‌های فکری توانستند سامان فکری مبتنی بر خیر تأسیس کنند و بعضی توانستند از این سامان، خیر استنباطی حقوقی عرضه کنند و دست به تأسیس نظام حقوقی و نظام عدالت بزنند. آنها که خیر را مقدم بر حق دانسته‌اند، راه بر تفاسیر ذهنی یا سوپژکتیو از نیت و پیامدهای کنش‌ها باز کردند - و نهادهای حقوقی و متولی عدالت را تابعی از آن نگرش‌های ذهنی ساختند - و آنها که بر تقدم حق تأکید کرده‌اند، به دنبال نهادهایی بودند که با هدایت کنش‌های افراد، آزادی و حقوق شهروندان را تضمین کند. جان رالز در نظریه عدالت خود، حق و خیر را ترکیب کرد و نظام عدالت به مثابه انصاف را - که برداشتی از حق است - اصلی کلی و مقدم بر اجزای ترکیب‌شده قرار داد.

نظام عدالت جان رالز، نظام سیاسی مبتنی بر برداشتی سیاسی از عدالت است که می‌کوشد توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. آزادی درون نظام عدالت محقق می‌شود و نظام عدالت به واسطه نهادهای ساختار اساسی جامعه - در بردارنده نهادهای عمومی به‌ویژه دادگستری و نهادهای اجتماعی مانند بازار و مالکیت و خانواده می‌شود - که آزادی‌ها و برابری‌های نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین می‌کند، جاری می‌شود. در واقع این ساختار را می‌توان «حکومت قانون» دانست که هم آزادی‌های شهروندان برای پیگیری خیر خود را ممکن می‌کند و هم حدودی برای آن تعیین می‌کند که موجب نقض اصول عدالت نشود.

سرانجام، این ساختار اساسی نیز ملازم با وجود کشور است. عدالت به‌مثابه انصاف می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصر

به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار اساسی مربوط می‌شوند. این ساختار اساسی ملازم با نظام حکومتی مبتنی بر قانون اساسی یا «دولت با اساس» (به تعبیر محمدعلی فروغی) است که در آن قدرت سیاسی دولت مبتنی بر قدرت سیاسی شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی است.

در این نظام عدالت، حق - که در عدالت به مثابه انصاف تحقق یافته است - بر خیر که هدف اشخاص و گروه‌های اجتماعی است و می‌تواند مبتنی بر آموزه‌های جامع خاص باشد، تقدم دارد. اما تقدم حق بر خیر در معنای عام که شرح آن رفت، حاصل ترکیب حق با ایده‌های خیر است؛ ایده‌های خیری که سیاسی‌اند. نظریه عدالت رالز علاوه بر آنکه کوششی برای صورت‌بندی نویی از مفهوم ژرف عدالت است، در واقع تلاشی است برای ایجاد وحدت میان ایده‌های سیاسی متکثر و وحدت سیاسی جامعه؛ وحدتی که متضمن عدالت است و بر ایده‌های خیر تقدم دارد، اما نمی‌تواند حقوق احصاشده از آن ایده‌ها، مانند حق آزادی وجدان، مالکیت و پیگیری سعادت شخصی و تشکیل انجمن‌ها و نهادهای مدنی مانند آنها را لغو کند؛ اما می‌تواند حدودی بر ایده‌های خیر اعمال کند تا بیان نظام عدالت و اصول بنیادین آن نقض نشود. بدین ترتیب عدالت که بخشی از حق است، محدودیت‌های قطعی بر خیر وارد می‌کند؛ اما همزمان برای آنکه صورت‌بندی کاملی پیدا کند، بر ایده‌های سیاسی درباره خیر استوار است. ایده‌هایی که در پنج دسته گنجانده می‌شود و حدود و ارزش آنها در نسبتی که با نظام عدالت و اصول بنیادین عدالت دارند، مشخص می‌شود.

## منابع

- ادل، آبراهام (۱۳۸۵) «حق و خیر»، در: فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۲، ویراستار فیلیپ وینر، ترجمه مجموعه مترجمان، تهران، سعادت.
- ارسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رایجی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۷) ضیافت افلاطون، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، جامی.
- (۱۳۵۳) جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، چاپخانه خوشه.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۱) تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- تیلور، چارلز (۱۳۹۵) هگل و جامعه مدرن، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران، مرکز.
- دی، جان (۱۳۸۰) «جان رالز؛ نظریه عدالت»، در: نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سده بیستم، موری فورسیت و موریس کینز-سایپر، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دانشگاه تهران.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷) لیبرالیسم و محدودیت‌های آن، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۷) کدام کار درست است؟، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- رالز، جان (۱۳۹۶) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۴) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- فصیحی رامندی، مهدی (بی تا) «اخلاق کانتی»، تارنمای پژوهش، آخرین دسترسی: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲.
- قرلسلی، محمدتقی و عمار متاجی نیمور (۱۳۹۳) «بررسی تأثیرات مکتب رواقیون بر شکل‌گیری فلسفه سیاسی مسیحیت»، هستی و شناخت، دوره اول، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۲۳-۱۲۸.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه (جلد ۱: یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- محمودی، علی (۱۳۸۸) «چرا اولویت حق بر خیر شالوده‌آزادی و دموکراسی است؟» آئین، شماره ۲۴ و ۲۵، آذر و دی، صص. ۲۳-۲۶.
- مک‌ایننتایر، الیسیدر (۱۳۹۲) در پی فضیلت، تحقیقی در نظریه اخلاقی، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.
- هابز، تامس (۱۳۸۶) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۳) کاوش در مبانی اخلاق، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، مینوی خرد.

- Cambridge Rawls Lexicon, Ed, By John Mandl and David A, Reidly, Cambridge, Cambridge University Press.
- Audard, Catherine (2014) "Right, Just, Good" in Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon, Edited by Barbara Cassin, Princeton, Princeton University Press.
- Bentham, Jeremy (2000) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Kitchener, Batoche Books.
- Gordon, David (2008) "Going Off the Rawls", The American Conservative, 28th July.
- JRank Science & Philosophy , "Good -The Right And The Good" in Science Encyclopedia<[http. //science. jrank. org/pages/9559/Good- Right- Good. Html.](http://science.jrank.org/pages/9559/Good-Right-Good.html)
- Sandel, Micheal (1998) Liberalism ad the Limits of Justice, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971; 1999) A Theory of Justice. Cambridge, Mass, Belknap Press of Harvard University Press.
- (1988) "The Priority of Right and Ideas of the Good" Philosophy & Public Affairs, Vol, 17, No, 4 (Autumn, 1988), pp, 251- 276.
- (2001) Justice as Fairness, a Restatement, Cambridge, Mass, Harvard University Press.