



فصل هفتم

www.ketabfarsi.com

## نگرش‌های تازه در بحث عدالت

www.KetabFarsi.com



پیوند بایدت زدن ای عاقل در باغ دهر حنظل و خرما را

— پروین اعتصامی

### بازگشت به بحث عدالت

بحث عدالت را پیش تر در فصل دوم این کتاب داشتیم و وعده کردیم که باز به آن بحث برخواییم گشت. در همان جا اشاره کردیم که متفکران اسلامی مفهوم عدالت را بر پایه توضیح ارسطو به عنوان فضیلت برتر پذیرفته اند. این فضیلت برتر به معنی اعتدال یا حدّ وسط میان افراط و تفریط است و مراعات آن در یک نظام کلی مستلزم آن است که هر چیز سر جای خود قرار گیرد (وَضْعُ الشَّيْءِ فِي مَا وُضِعَ لَهُ). عدالت در این مفهوم ملاک همه فضایل اخلاقی دیگر است و در مقابل آن ظلم را داریم که به معنی تجاوز از عدالت و وضع شیء در غیر موضع طبیعی یا عقلانی خود است و آن نیز ملاک همه رذایل دیگر تلقی می شود.

### عدالت از دیدگاه متکلمین اسلام

بحث عدالت در میان متکلمین و فقهای اسلام به دو صورت متفاوت مطرح گردیده است. اولاً در حوزه علم کلام این بحث را داریم که سخن از صفات کمال خدای رود و عدالت کمال خداوند است در افعال. می گوئیم خداوند

عادل است یعنی که او کار خوب را می‌کند و کار بد را نمی‌کند. اما در همین جا پرسش دیگری مطرح می‌شود: از کجا می‌دانیم که چیزی خوب است و چیزی دیگر بد است؟ در همان بحث‌های گذشته اشاره کرده‌ایم که تعریف عدالت به مفهوم ارسطویی در عین سادگی پیچیده و بغرنج است و تفکر درباره آن گاهی ملازمه با دَوْر پیدا می‌کند و راه به جایی نمی‌برد.

اشاعره گفته‌اند که خوب و بد در مورد خداوند معنی ندارد. در واقع نه چیزی خوب است و نه چیزی بد؛ آنچه را که قانون‌گذار (شارع) گفته است بکنید خوب می‌دانیم و آنچه را که گفته است نکنید بد می‌دانیم. معتزله که آن‌ها را به لحاظ اعتقاد به عدالتِ خداوند «عدلیه» نیز می‌نامند گفته‌اند ما هنوز درباره خداوند و صفات او بحث داریم، به بحث نبوت نرسیده‌ایم و هنوز شارعی را قبول نکرده‌ایم که به امر و نهی او ترتیب اثر قائل شویم و به فتوای او چیزهایی را خوب و چیزهایی را بد بدانیم. در این مرحله، از حدود دریافت‌های خود نمی‌توانیم فراتر برویم. ما خوب و بد را از کسی نمی‌آموزیم. این عقل ماست که می‌گوید بد چیست و خوب چیست؟ همه می‌دانند که نیکی کردن به دیگران خوب است و ستم کردن بد است. «۱» همه می‌دانند که راستگویی خوب است و دروغ‌گویی بد است و در این باره نیازی به شرع نداریم. «۲» اشاعره باز جواب داده‌اند که تمیز خوب و بد به هیچ روی بدیهی نیست و گرنه این همه اختلاف از کجا پیدا شده است. آری همه می‌دانند که کل بزرگ‌تر از جزء است و عدد یک نصف عدد دو است اما خوب و بد از این قبیل نیستند که همه درباره آن اتفاق نظر داشته باشند. مثال‌هایی هم که شما برای اثبات مدعای خود می‌آورید مناقشه‌پذیرند. مثلاً راستگویی در همه جا خوب نیست. دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است. پس این حکم مطلق نیست، به خلاف بزرگ‌تر بودن کل از جزء که حکمی مطلق است. وقتی می‌گوییم عدد یک نصف عدد دو است در همه جا چنین است و استثنا نمی‌پذیرد اما راست و دروغ چنین نیست. وانگهی درست است که ما اکنون درباره صفات خداوند

بحث می‌کنیم ولی این پایان بحث ما نیست. ما بالاخره دربارهٔ نبوت هم بحث خواهیم داشت. مگر نه شما آنجا قائل به لزوم نبوت هستید و معتقدید که خداوند پیغمبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد. اگر مردم می‌توانستند به عقل خود کار بندند و بد و نیک را از هم تمیز دهند نیازی به پیغمبر و شرع و این حرف‌ها نبود.

اشاعره همچنین تأکید می‌کنند که اولاً وصف نیک و بد بر جبین هیچ عملی نقش نبسته است. مگر نمی‌بینید که مسلمانان گوشت می‌خورند و قربانی را عبادت می‌دانند و هندوان از خوردن گوشت ابا دارند و کشتن حیوان را قبیح می‌شمارند. وانگهی مقصود ما آن نیست که انسان نمی‌تواند ترجیحی در میان امور قائل شود. روشن است که ما چیزهایی را می‌پسندیم و می‌گوییم خوب است و چیزهایی را نمی‌پسندیم و می‌گوییم بد است. اما ستودگی و نکوهیدگی افعال چه ربطی به پسند و ناپسند ما دارد؟ عقل چگونه می‌تواند حکم کند که آنچه من می‌پسندم در خور ستایش و هرچه نمی‌پسندم در خور نکوهش باشد و در دنیا یا آخرت ثواب و عقاب بهر آن لازم آید؟

معتزلی‌ها جواب گفته‌اند که این ستایش و نکوهش خاص اهل ادیان نیست. کسانی هم که به هیچ دین و مذهبی اعتقاد ندارند دروغ و دغل و تقلب و دزدی و آدم‌کشی را نکوهش می‌کنند و از فداکاری و ایثار و جوانمردی و صداقت و امانت ستایش می‌نمایند. اما اگر عقل نمی‌تواند حکم کند، اگر کمیت عقل چندان لنگ است که اشاعره می‌گویند، پس ما از کجا می‌دانیم که شارع راست می‌گوید و باید از او فرمان برد؟ اگر عقل از دریافت نیک و بد قاصر باشد راهی برای قبول یک رأی و ردّ رأی دیگر نخواهد بود. ما می‌گوییم آنچه شرعاً واجب است چیزی است که عقل هم به وجوب آن حکم می‌کند. شرع نمی‌تواند به آنچه عقلاً مذموم است حکم کند. *كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَكُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ*.  
خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد همه کارهای مجاز را داخل در حوزه

«خوب» دانسته و آنگاه به تبعیت از فقها کارهای خوب را بر چهار گروه تقسیم کرده است: واجب، مستحب، مباح و مکروه. با این تفصیل کاربرد یا ممنوع زیر عنوان حرام مشخص می‌گردد. و خوب یا مجاز سرتاسر قلمرو آزادی عمل انسانی را فرامی‌گیرد و از آن میان واجب کاری است که کردنش سزاوار ستایش و نکردنش مستحق نکوهش باشد. مستحب کاری است که انجام آن مایه ستایش باشد ولی ترک آن مایه نکوهش نباشد. مباح عملی است که کردن یا نکردن آن یکسان باشد، مباح نه سزاوار ستایش است و نه درخور نکوهش. اما مکروه عملی است که ناکردنش سزاوار ستایش است اگرچه برکردن آن نکوهش روا نباشد. <۲>

حالا اگر عملی را عقل تشخیص می‌دهد که واجب است آن عمل نه تنها برای انسان بلکه برای خدا هم واجب می‌گردد و اگر عقل عملی را تشخیص داد که ممنوع است آن عمل نه برای انسان که برای خدا هم ممنوع می‌شود. محقق لاهیجی در فصل سوم از باب اول از مقاله سوم گوهر مراد «در بیان معنی وجوب علی الله» به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید اگر واجب فعلی است که ترک آن مستحق نکوهش است چگونه می‌توان گفت که خداوند آن را ترک می‌کند. نظام آفرینش که از خداوند حکیم صادر شده مبتنی بر خیر است و ترک واجب با این نظام نمی‌خواند و چون «نقض غرض از حکیم، قبیح و موجب استحقاق ذم (است)، پس فعلش واجب باشد». <۳>

فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر روشن می‌کند که مراد متکلمین از عدالت الهی آن است که خداوند از هیچ عمل واجب فروگذار نمی‌نماید و هیچ عمل قبیح از او سر نمی‌زند (المراد بالعدل هو تنزیه الباری تعالی عن فعل القبیح و الإخلال بالواجب) <۴> و این همان معنی است که خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد آورده است: «انه تعالی لا یفعل القبیح و لا یخل بالواجب». <۵>

چنان که اشاره کردیم دلیل متکلمان بر عقلی بودن حسن و قبح آن است که این دو مفهوم در ذهن انسان ارتکاز دارد و هر کس به ضرورت و بدون

احتیاج به استدلال یا تعلیم از دیگری درمی‌یابد که خوب، خوب است و بد، بد است. خواجه طوسی می‌گوید: «وَهُمَا عَقْلِيَانِ لِلْعِلْمِ بِحُسْنِ الْإِحْسَانِ وَقُبْحِ الظُّلْمِ مِنْ غَيْرِ شَرَعٍ» اما این از نظر بحث در ماهیت عدالت نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا از یک سو گفتیم که عدالت کار خوب کردن و کار بد ناکردن است و از سوی دیگر گفتیم خوب و بد دو مفهوم بدیهی است که انسان برای دریافت آن‌ها نیاز به تعلیم ندارد بلکه از پیش خود درمی‌یابد که چه چیز خوب و چه چیز بد است، چنان که هرکس می‌داند که عدل خوب است و ظلم بد است (الْعَدْلُ حَسَنٌ وَالظُّلْمُ قَبِيحٌ). ولی با این همه تفصیل سرانجام معلوم نشد که چرا انسان چیزی را خوب و یا بد می‌داند؟ این خوبی و بدی ذاتی آن چیزهاست؟ یا نه، آن‌ها در ذات خود چنین نیستند بلکه انسان است که آن‌ها را خوب یا بد می‌بیند؟ و اگر این شق آخر درست باشد باید پرسید که چرا چنین است؟

این بحث و جدل تا آنجا ادامه پیدا کرده است که برخی از متفکران نقش اصلی را در رهبری مردم بر عهده عقل دانسته و برای شرع یک نقش فرعی به عنوان کمک عقل قائل شده‌اند. <۷>

### عدالت از دیدگاه فقها

این مقدار اشاره به رویکرد بحث عدالت در علم کلام کفایت می‌کند اما این بحث در ابواب مختلف فقه به ویژه در باب قضا نیز مطرح است؛ چه قاضی خود باید عادل باشد و هم بتواند بر وفق عدالت حکم کند.

کتاب معراج السعادة ملا احمد نراقی، که او را نخستین نظریه پرداز ولایت فقیه باید خواند، تلفیقی است از مباحث حکمت عملی با اخلاق فقیهانه و عارفانه. نراقی ملکه عدالت را انقیاد و اطاعت آدمی از فرمان عقل می‌داند به نحوی که «هیچ عملی از آدمی سر نزنند مگر به فرموده عقل». <۸> و ثمره عدالت آن است که «شخص قادر می‌شود بر تعدیل جمیع صفات و افعال و نگاه داشتن در وسط و رفع مخالفت و نزاع فی مابین قوای مخالفه انسانی». <۹>



پس عادل کسی است که همه کارهای او «بر نهج اعتدال» باشد. از این قرار، کارکرد عدالت آن است که در میان امور مختلف یک نوع تعادل ایجاد کند و آدمی را از افراط و تفریط باز دارد و به حد وسط و میانه روی رهنمایی کند. «و میزان عدل که به واسطه آن زیاده و نقصان شناخته می شود شریعت الهی است.»<sup>۱۰</sup> این حرف‌ها البته تکرار سخنانی است که نویسندگان فلسفه اخلاقی در عالم اسلام از مسکویه تا خواجه نصیر طوسی و ملا جلال دوانی به شرح و بسط آن پرداخته‌اند.

اما این عدالت فلسفی که جمع میان فضایل سه گانه حکمت و عفت و شجاعت یعنی تعدیل قوای سه گانه ادراک و شهوت و غضب است در کمتر کسی پیدا می شود و احراز آن به سهولت ممکن نیست و حال آن که سر و کار فقیه با مسائل روزمره و نیازمندی‌های برخاسته از بده و بستان‌ها و بند و بست‌های عادی مردمان است. اگر در فقه از عدالت مجتهد و پیش‌نماز و قاضی و شاهد و امثال آن سخن می‌رود مقصود ظاهرالصلاح بودن آنان است به طوری که در نظر مردم حرمت و اعتبار داشته باشند. از این دیدگاه کسی که زندگی متعارف دارد و کاری نمی‌کند که در انظار عامه ناجور و زننده باشد واجد شرط عدالت است. از این رو شیخ مرتضی انصاری در رساله مستقلی که به عنوان عدالت پرداخته می‌کوشد تا مسئله را از نظر فقهی روشن گرداند. شیخ می‌گوید متشرعان درباره عدالت اختلاف ورزیده‌اند. برخی می‌گویند عدالت کیفیتی نفسانی است که شخص را به ملازمت تقوی و مروت وامی‌دارد. برخی دیگر عدالت را خودداری از گناه یا خودداری از گناهان بزرگ دانسته‌اند و باز برخی گفته‌اند عدالت نوعی استقامت و پایداری عملی است که در انسان ملکه شده باشد. بنابراین کسی که ملکه در او حاصل نشده باشد، اگرچه گناه نکند، عادل به شمار نمی‌آید.

شیخ انصاری به نقل از شیخ طوسی می‌آورد که معنی عدالت در لغت آن است که احوال انسان متعادل باشد اما احراز این عدالت آسان نیست و فقه نمی‌تواند درگیر آن شود. عدالت فقهی تنها نظر به دین و مروت دارد. عدالت

در دین ضد فسق است. برای تحقق این عدالت همین قدر کافی است که انسان از ارتکاب گناهان بزرگ خودداری ورزد و ظاهر شرع را نگاه دارد. و آنچه عدالت در مروت می‌خوانند اجتناب از رفتاری است که شأن و حرمت انسان را در نظر عامه پایین می‌آورد مثلاً چیز خوردن در بازار (الاکل فی الاسواق) عرفاً منافی شأن یک آدم سنگین و محترم است، یا اگر کسی زن خود را در انظار عامه ببوسد اگرچه شرعاً کار حرامی صورت نداده است اما عرفاً این چیزها منافی «مروت» شمرده می‌شود. خلاصه کلام آن که از نظر فقهی هر کس ظاهر شرع را نگاه دارد، نماز بخواند، بر مردم ستم روا ندارد و خلف وعده نکند و دروغ نگوید غیبت او حرام است و چنین کسی را می‌توان گفت که مروت و عدالت او کامل است. <۱۱>

اینک مباحث قدما را باز می‌گذاریم و می‌کوشیم تا خود را با دیدگاه‌های دوران جدید آشنا سازیم. در فصل سوم از دو نظریه قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی سخن گفته بودیم. اندیشه عدالت در نیمه دوم قرن بیستم بیش‌تر بر اساس آن دو نظریه سامان یافته است. اما حالا که می‌خواهیم به رویکردهای تازه‌تر در مسئله عدالت بپردازیم پیش‌تر باید از مکتب مارکس و تحلیل او از مناسبات اجتماعی سخن گوئیم که بخش بزرگی از جهان را در سرتاسر قرن بیستم زیر تأثیر خود داشت.

### نظر مارکس درباره قانون

اساس تحلیل‌های مارکس اندیشه تضاد طبقاتی و مناسبات تولید است. به نظر او اجتماع بشری زیربنایی دارد و روبنایی دارد و روبنا منعکس‌کننده زیربناست. زیربنا همان مناسبات تولید یا به عبارت روشن‌تر مناسبات میان مالکان وسایل تولید و کارگراهاست. قانون بخشی از روبناست که مناسبات تولید در آن انعکاس می‌یابد. قانون در کنترل طبقه حاکم قرار دارد و ابزاری است که طبقه حاکم برای استمرار حکومت خویش و استضعاف

طبقه کارگر از آن بهره می‌جوید. آن‌ها که وسائل تولید را در کنترل خود دارند تولیدات فکری جامعه را هم کنترل می‌کنند.

### آیا قانون یک امر صرفاً روبنایی است؟

مخالفان مارکس می‌گویند که قانون را صرفاً یک امر روبنایی نمی‌توان تلقی کرد. نقش قانون در طرح‌ریزی مناسبات تولید و حفظ آن یک نقش زیربنایی است. در یک جامعه کاپیتالیستی در یک سو مالک قرار دارد و در سوی دیگر کارگر. اما مالکیت یک مفهوم حقوقی است که بخش مهمی از قانون به بیان احکام آن و شرح تدابیری در جهت حمایت از آن (مانند مقررات مربوط به غصب و خیانت در امانت و سرقت و جلوگیری از تصرف عدوانی و تجاوز به ملک غیر) اختصاص دارد. همچنین بخش‌هایی از قانون اشکال و طرق مواضعه‌ها و بند و بست‌های مالکان سرمایه و حد و مرز آن‌ها را معلوم می‌کند (مانند احکام مربوط به شرکت، بانکداری، افلاس و ورشکستگی). در طرف مقابل مالکان سرمایه نیز کارگران قرار دارند که مقررات مربوط به اتحادیه‌های کارگری و قوانین کار و حمایت از کارگران و غیره روابط آن‌ها را تعیین می‌کند. پس این قول که قانون صرفاً یک امر روبنایی است با واقعیت وفق نمی‌دهد.

برخی دیگر از صاحب‌نظران اگرچند تحلیل مارکس را قبول دارند اما نتیجه‌گیری‌های او را نمی‌پذیرند. آن‌ها می‌گویند مارکس روی عناصر مهم و مؤثر جامعه سرمایه‌داری اواسط قرن نوزدهم انگشت گذاشته و ملاحظات او در این باره اساساً بی‌اشکال است. جامعه کاپیتالیستی اواسط قرن نوزدهم یک جامعه استثمارگری بی‌نقاب بود که اینک از میان رفته است و دیگر وجود ندارد. امروز دولت‌ها خود را موظف به تأمین رفاه اجتماعی می‌دانند. بسیاری از کارگران خود مالک سهامی در شرکت‌های بزرگ هستند و بسیاری از شرکت‌های بزرگ توسط مدیرانی اداره می‌شوند که از مالکان عمده سهام نیستند. سیاست‌گذاری شرکت‌ها دست مدیران است و امر

مدیریت به هیچ روی بستگی به مالکیت سهام ندارد. بسیاری از زمامداران و کارگزاران دولت‌ها نیز از میان طبقه کارگر برمی‌خیزند. قوانین خانواده، قوانین ضدانحصار، قوانین منع اعمال خشونت، قوانین بهداشتی و محیط زیستی، بیمه‌های اجتماعی، امنیت اجتماعی و از این قبیل قوانین ربطی به مسئله مبارزه طبقاتی ندارند و نمی‌توان به سادگی مدعی شد که این قوانین صرفاً برای ادامه استعمار طبقه کارگر و حفظ نظام سرمایه‌داری وضع شده‌اند.

### مارکسیست‌های نوین

پیروان و هواداران جدید مارکس (مارکسیست‌های نوین) بر آن‌اند که در شکل کاپیتالیستی تولید به هیچ وجه لازم نیست که حاکمان بالفعل جامعه همان کنترل‌کنندگان و سائل تولید باشند. تا آنگاه که سرمایه مورد حمایت باشد و سرمایه‌دار بتواند به کار خود ادامه دهد مهم نیست که چه کسی تصدی دولت را در دست داشته باشد. می‌توان استقلالی نسبی برای دولت قائل شد ولی این استقلال نسبی نباید ما را از دریافت واقعیت باز دارد. ظاهر امر نباید ما را فریب دهد. دولت رفاه اجتماعی که مقرراتی برای حمایت مصرف‌کنندگان وضع می‌کند اگرچه در لباس حمایت طبقه کارگر ظاهر می‌شود اما در واقع نماینده همان طبقه سرمایه‌دار است. خلاصه آن که در جامعه سرمایه‌داری حکومت ممکن است با سرمایه‌دار نباشد اما فرمانروایی با اوست. طبقه حاکم همیشه می‌خواهد وضع موجود را حفظ کند و قوانین که ظاهراً برای حمایت از طبقه مستضعف به نظر می‌رسد در معنی برای حفظ وضع موجود و جلوگیری از بروز انفجار و فروپاشی جامعه وضع می‌شود. این‌گونه قوانین مانع از آن می‌شود که آرامش و نظم جامعه برهم بخورد و کار به آشفتگی بکشد و از کنترل خارج گردد. نظام سرمایه‌داری می‌خواهد که کارگران زنده و فعال باشند. هزینه‌های رفاه اجتماعی و بیمه کارگری و غیره نیز مسئله مهمی برای آن نظام نیست. سرمایه‌دار می‌تواند با دستکاری در مقررات مالیات بر درآمد طوری عمل کند که نهایتاً بار این هزینه‌ها

به دوش طبقه کارگر انتقال یابد. اگر مصرف کنندگان از پا در افتند کسی نخواهد بود که تولیدات سرمایه دار را بخرد. بنابراین قوانینی که این همه روی آنها تبلیغ می شود در تحلیل نهایی به زیان سرمایه دار نیست بلکه به سود اوست. با این تدابیر کارگرها را امیدوار و مشغول نگاه می دارند و مانع از آن می شوند که وجدان طبقاتی آنان بیدار گردد و با هم متحد شوند و زمینه انقلاب را فراهم آورند. امتیازات جزئی که توسط طبقه حاکم به طبقه مستضعف داده می شود باید از این دیدگاه دیده شود، چون کنترل سیستم همواره در دست نظام سرمایه داری باقی می ماند و وضع موجود یعنی استضعاف طبقه کارگر با وضع این قوانین توجیه می شود. <۱۳>

در هر حال مطابق اصول مارکسیسم نظم عادلانه در جامعه وقتی برقرار می شود که هر کس سهمی از وظایف را که در حد توان اوست برعهده بگیرد و در قبال آن پاداشی متناسب با حوایج خود دریافت کند. مثلاً در یک جامعه هر کس باید برحسب توان مالی خود حق بیمه بهداشت بپردازد اما ممکن است بسیاری از آنان که حق بیمه گزاف می پردازند اصلاً بیمار نشوند و در مقابل ممکن است بیمارانی که کمترین حق بیمه را پرداخته اند از خدمات بهداشتی بهره مند گردند.

### اختلافات در ماهیت عدالت

پس از این اشاره بسیار مختصر به مارکسیسم که به رغم شکست تجربه اتحاد جماهیر شوروی روایت های مختلف آن هنوز بر بخش بزرگی از جهان مستولی است و صاحب نظرانی هم بر بازخوانی و احیای آن تأکید دارند بر می گردیم به اصل مطلب. در خارج از مکتب مارکسیسم که حصول عدالت اجتماعی را مستلزم الغای کلی یا جزئی مالکیت خصوصی می داند، دو نظریه معاصر مهم در مورد عدالت وجود دارد که یکی از سوی رالز و دیگری از سوی نازیک — اولی بر اساس قرارداد اجتماعی و دومی بر اساس حقوق طبیعی — مطرح شده است.

اصل بحث بر محور این پرسش می‌چرخد که ماهیت عدالت چیست و چه نوع ترتیبات و تنظیماتی در جامعه لازم است تا بتوان آن را جامعه‌ای عدالت‌مدار خواند. دیوید هیوم عقیده داشت که عدالت تنها در یک جامعه متوسط الحال معنی و مفهوم پیدا می‌کند، در جامعه‌ای که مردم با گرسنگی و بی‌سربناهی دست به گریبان‌اند بحث از عدالت بی‌معنی خواهد بود. در چنان جامعه‌ای حواس مردم وقف آن است که زنده بمانند و طعمه مرگ نشوند. عدالت یا غیرعدالت به ذهن‌شان خطور نمی‌کند. در جامعه‌ای نیز که همگان از همه لذات و نعم برخوردار باشند جایی برای بحث از عدالت نیست. هارت بر آن است که عدالت مفهومی است که مطلوب همگان است اما تصور همگان درباره آن یک‌سان نیست. <sup>۱۳</sup> همای سعادت می‌گوید که هر کس به زبانی از آن سخن می‌گوید و هر کس تصویری دیگر درباره آن دارد. همه آدمیان حس عدالت دارند اما مصداق آن در نظر همه یکی نیست. زمینه‌های مذهبی و برداشت‌های مختلف فلسفی موجب اختلاف در مصداق عدالت است.

عدالت در مفهوم عام معنایی بسیار وسیع و مبهم دارد و به یک نوع مطابقت و هماهنگی و نسبت ذهنی در میان اشیا اشاره می‌کند. مثلاً ما گاهی از عادلانه بودن یا عادلانه نبودن یک قانون یا یک حکم سخن می‌گوییم و حتی گاهی اظهار نظر و انتقاد کسی را عادلانه یا غیر عادلانه می‌خوانیم. گاهی موضعی را عادلانه می‌دانیم که با حقوق و تعهدات مصرح در قانون وفق بدهد و گاهی عدالتی را می‌خواهیم که قانون نیز باید خود را با آن سازگار گرداند.

السدیر مک‌آنتایر می‌گوید هر تصویری از عدالت توأم است با تصویری از عقل عملی و هر تصویری از عقل عملی نیز با تصویری از عدالت توأم است. تئوری‌های عدالت و عقل عملی وجهه‌هایی از سنت‌ها هستند که به شکل‌های مختلف زندگی تعلق دارند و هر کدام از این اشکال زندگی، با پیوندهای اجتماعی خاص خود، از روش ارزیابی ویژه و تفسیر و تعبیرهای ویژه در مورد رفتار دیگران پیروی می‌کنند. تصور ارسطو از عدالت در قالب جامعه خاصی است که شهر (پولیس) خوانده می‌شود و تصور آکویناس و ابن رشد و

ابن میمون بر جامعه پیچیده‌تری مبتنی است که در آن عوامل مذهبی و سکولار در کنار هم و با هم در کارند. آنچه هیوم گفته انعکاس جامعه انگلیسی زمان اوست که از توجه به توالی و ترتب منافع و خواهش‌ها حکایت دارد. هریک از این متفکران در مرحله‌ای از تاریخ زیسته‌اند و در جامعه‌ای با شکل معینی عضویت داشته‌اند و ناچار با مسائل خاص آن جامعه دست به‌گریبان بوده‌اند و اندیشه‌های آنان از تضادهای درون آن جامعه خبر می‌داده است. ولی معنی این سخن آن نیست که بررسی افکار ارسطو یا هیوم در اختیار باستان‌شناسان قرار گیرد بلکه تمام سنت‌های گذشته بقا و حیات خود را در جوامع بعدی ادامه داده و به صورت هسته در داخل فکر امروز برجای مانده‌اند.

### تقسیم عدالت به توزیعی و تصحیحی

ارسطو در میان عدالت توزیعی و عدالت تصحیحی<sup>۱</sup> تفاوت گذاشته بود. عدالت توزیعی تقسیم ریاضی مزایا و محرومیت‌هاست. عدالت تصحیحی بر آن است که کم و کسر عدالت توزیعی را جبران کند و با توسل به انصاف تعادل لازم را برقرار سازد. در آن یکی عدالت به معنی برابری و مساوات و در این یکی عدالت به معنای انصاف است.

کلسن در انتقاد از اندیشه عدالت توزیعی ارسطو می‌گوید:

فرمول ارسطویی عدالت توزیعی همین قدر می‌گوید که اگر بنا بر تقسیم حقی باشد و اگر دونفر برابر باشند تقسیم مساوی در میان آن‌ها صورت خواهد گرفت. با این فرمول هم یک جامعه سرمایه‌داری قابل توجیه است و هم یک جامعه کمونیستی. اگر نظام قضایی مفروضی حقوق سیاسی را تنها به افرادی واگذار کند که از درآمد معینی برخوردار باشند یا از نژاد معینی باشند یا اصل و نسب اشرافی داشته باشند همان قدر قابل توجیه خواهد

<sup>۱</sup> distributive justice and corrective justice

بود که نظام قضایی دیگری آن حقوق را به کلیه افراد انسانی که به سن معینی برسند واگذار کند و هیچ شرط و قید دیگری در آن باره قائل نشود. هراتیازی می‌تواند مشمول این فرمول ارسطو گردد. حتی اگر یک نظام قضایی بیاید و کلیه حقوق متصوره را به یک فرد بدهد، او را فرمانروا و کلیه افراد دیگر را فرمان‌براو سازد و جامعه به صورت رمه‌ای انبوه از صاحبان تکلیف در برابر آنها یک فرد صاحب حق درآید، مطابق فرمول ارسطویی عدالت هیچ ایرادی بر آن وارد نخواهد بود. زیرا که فرمانروا و فرمان‌بردر یک طبقه قرار ندارند تا از حقوق متساوی برخوردار باشند. <۱۲>

### تساوی هندسی در برابر تساوی ریاضی

اما چنین نیست که مساوات همواره با عدالت وفق بدهد و از همین روست که اندیشه تساوی هندسی در برابر تساوی ریاضی مطرح گشته است زیرا که مساوات در آن معنی که متبادر به ذهن است همان تقسیم چیزی بر دو بخش برابر با هم می‌باشد که آن را تساوی ریاضی نام می‌نهند ولی تساوی هندسی یک نوع تسهیم است که می‌خواهد حصه هر کس را بر اساس ضابطه معینی معلوم گرداند.

اما ضابطه تسهیم چه می‌تواند باشد؟ ضابطه نیاز یا ضابطه کار؟ هر کس را به اندازه نیازش باید داد یا به نسبت کاری که انجام می‌دهد؟ مارکس ضابطه کار را برای مرحله نخست جامعه کمونیستی و ضابطه نیاز را برای مرحله دوم آن پیشنهاد می‌کند. اما هر کدام از این دو ضابطه ابهامات و مشکلات خاص خود را دارد. در اعمال ضابطه کار عواملی مانند نوع کار و طول مدت و سختی یا آسانی (کاریدی یا فکری؟ تولیدی، خدماتی و غیره؟) مطرح خواهد بود که ارزیابی هر یک از آنها دشوار است. ضابطه نیاز حتی مبهم‌تر و اعمال آن مشکل‌تر است. نیازهای اولیه ناظر بر ضرورت‌های زندگی است که دایره آن بسیار محدود است و مفهوم نیاز در فراتر از آن چندان وسعت و گسترش می‌یابد که اعمال آن جز در یک جامعه مرفه و برخوردار از مواهب



و خیرات فراوان میسر نیست.

ضابطهٔ سومی نیز جز دو ضابطهٔ کار و نیاز مطرح شده است که پسند سنتی نخبه‌گرایان فرانسوی است. از این دیدگاه مکافات و مجازات باید در خور انسان باشد و هرکس را باید به اندازه‌ای که سزاوار است بدهند. اما معیار سزاوار و درخور بودن هم بسیار پیچیدگی دارد زیرا زندگی اجتماعی براساس مبادله و تعامل در میان افراد است. من اگر چیزی می‌گیرم در مقابل چیزی است که باید به اجتماع بدهم. در این بازار دادها و ستدها از هم جدا نیستند. <۱۵>

### تقسیم عدالت به صوری و ماهوی

تقسیم دیگری که در مورد عدالت مطرح شده از عدالت صوری و عدالت ماهوی<sup>۱</sup> بحث می‌کند که هدف اولی تأمین بی‌طرفی و مراعات ظواهر و تشریفاتی است که رعایت آن‌ها در سیستم حقوقی خاصی لازم تلقی گردیده است. اما این بخشی از عدالت است که اجرای یک‌سان قانون را دربارهٔ همه تضمین می‌کند. عدالت ماهوی به مراعات ظواهر قانون کفایت نمی‌کند بلکه به محتوای آن نظر دارد و می‌کوشد تا نظام حقوقی موجود را با آرمان‌ها و ضوابط اخلاق سیاسی وفق بدهد. آن یکی از درستی تصمیم دادگاه سخن می‌گوید که محک آن قانون است و این یکی از درستی قانونی که ملاک تصمیم قرار گرفته است بحث می‌کند که محک آن چیزی فراتر از قانون است. این تقسیمی است که هارت آن را مطرح کرده است.

اما دیگران هم متوجه این معنی بوده‌اند، چنان‌که سالموند گوید: عدالت معمولاً به این معنی گرفته می‌شود که مقتضی معاملهٔ یک‌سان در میان مردم است و یک‌سان عمل کردن یعنی تبعیت از قواعد ثابت. بنابراین عدالت طبعاً با تأسیس قواعد ثابت قانونی و تبعیت از آن‌ها جور در می‌آید. اما این نکته را هم نمی‌توان انکار کرد که ما مفهومی از عدالت نیز داریم که مستقل

<sup>1</sup> procedural justice and substantive justice

از قواعد قانونی است و در غیر این صورت از کجا می‌دانستیم که فلان قاعده حقوقی عادلانه هست یا نیست؟ <۱۶>

به نظر هارت هیچ پیوند ضروری در میان عدالت ماهوی و قانون وجود ندارد. هواداران حقوق طبیعی البته قائل به چنین پیوندی هستند. قانون و اخلاق در مواردی به یک‌سان حکم می‌کنند. مثلاً در مورد قتل نفس، تجاوز به عنف و دزدی نگرش یک‌سان دارند. اما هارت این را یک امر عرضی و اتفاقی می‌داند. انسان‌ها همه می‌خواهند زندگی کنند و همه آسیب‌پذیر هستند و تقریباً به لحاظ نیروی جسمی و قدرت اراده و ادراک به هم نزدیک‌اند، مقداری هم نوع دوستی و فداکاری در نهاد همه هست. پس چه شگفت که این خصایص در یک دسته از قواعد اجتماعی انعکاس یافته باشد؟ از این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که قانون و اخلاق در مسائلی با هم توافق دارند. هرچند که قلمرو این توافق خیلی وسیع نیست ولی هست، منتهی متغایر نبودن قواعد قانونی و اخلاقی این معنی را نمی‌دهد که قانون و اخلاق یکی باشند. باز یکی نبودن قانون و اخلاق این معنی را نمی‌دهد که آن دو نسبت به هم بی‌اعتنا باشند بلکه حق آن است که گفته شود در هر حال قانون باید از بوته‌آزمون اخلاقی روسفید و مقبول درآید. مقررات تشریفاتی قانون مانند این که فلان اظهارنامه باید به چه صورتی تنظیم گردد و در چه موعدی باید تسلیم شود و امثال آن ربطی به اخلاق ندارد اما حتی این قبیل مقررات هم باید به لحاظ اخلاقی مجاز تلقی گردد.

### رالز و عدالت به معنی انصاف

رالز عدالت را تبلور مفهوم انصاف می‌داند و می‌گوید در وضع طبیعی یا وضع اولیه که آدمیان می‌خواهند جامعه مدنی تشکیل دهند ناچار روی اصولی معقول و منصفانه توافق می‌کنند. نقشی که این اصول در تفکیک حقوق و

<sup>1</sup> permissible

تکلیف‌ها و تقسیم صحیح مزایای اجتماعی برعهده می‌گیرد همان است که مفهوم عدالت نامیده می‌شود و آن مفهومی است که تقریباً جنبهٔ عینیت (ابژکتیف) دارد اما تصویری که هر کس ممکن است از این مفهوم داشته باشد جنبهٔ ذهنی (سوبژکتیف) دارد. این تصور بسته به تفسیری است که از تطبیق این اصول در وضعیت‌های خاص در ذهن اشخاص وجود دارد. پس مفهوم عدالت عبارت است از رویکرد اصولی که با توافق آدمیان در تشکیل جامعهٔ مدنی مقرر گشته است و اختلافی دربارهٔ آن نیست اما تصویری که از عملکرد آن اصول در اوضاع و احوال خاص برای افراد حاصل می‌شود متفاوت است و در اینجا است که هر کس تفسیر خاص خود را دارد و از دیدگاه‌های مختلف در آن نگریسته می‌شود.

کتاب رالز دربارهٔ نظریهٔ عدالت در چاپ اصلی بالغ بر ۶۰۰ صفحه و در ویراست دوم بیش از ۵۰۰ صفحه است. آن بحث مفصل و پیچیده را، مگر به بهای از دست دادن غنا و ژرفای محتوا، در چند سطر نمی‌توان خلاصه کرد. با این همه ما می‌کوشیم تا چکیده‌ای از اساسی‌ترین پایه‌های فکری او را در این باره بیاوریم. دورکین دربارهٔ تأثیر و نفوذ عظیم رالز می‌گوید: «کمتر ممکن است مثلاً به رساله‌ای در حقوق برخوردیم که نام او دست کم دو یا سه بار در آن نیامده باشد. چه در بریتانیا و چه در آمریکا، ارجاع به رالز در هر بحث دانشگاهی و عالمانه تقریباً اجباری است.»<sup>۱۷</sup> بر این مگی نیز نفوذ رالز را امری «چشمگیر، بسیار عجیب و استثنایی» می‌خواند.<sup>۱۸</sup> نازیک آن را «اثری قوی، ژرف، لطیف، دامنه‌دار و منسجم در فلسفهٔ سیاست و اخلاق» توصیف می‌کند که «چشمه‌سار اندیشه‌های روشنی‌بخش» است.<sup>۱۹</sup>

رالز در آغاز کتاب خود می‌گوید عدالت بزرگ‌ترین آرمان نهادهای اجتماعی است، همان‌طور که حقیقت بزرگ‌ترین آرمانی است که تفکر می‌خواهد به آن دست یابد. هدف تفکر دست‌یابی به حقیقت و هدف نهادهای اجتماعی رسیدن به عدالت است. عدالت نیز مانند حقیقت سازش‌ناپذیر است. همان‌طور که نظریه، هرچه هم جالب باشد، اگر با حقیقت وفق ندهد

مردود است، قوانین و نهادهای اجتماعی نیز، هرچه مرتب و کارآمد باشد، اگر با عدالت سازگار در نیاید باید عوض شود و یا اصلاح گردد. <۲۰> عدالت مقدم بر خوشبختی است. خوشی و کامیابی آنگاه به عنوان یک ارزش مثبت تلقی می‌شود که عادلانه بودن آن محرز باشد. عدالت چارچوبی است که در درون آن افراد مختلف فرصت پی‌گرفتن آمال و ارزش‌های مورد نظر خود را پیدا می‌کنند.

اما در همین جا باید یادآور شد که عدالت مورد نظر رالز در این بحث از عدالت شخصی (مثلاً عادل بودن فلان شاه یا فلان قاضی) و نیز از عدالت در یک موضوع خاص (مانند این که رأی دادگاه در فلان دعوی عادلانه بود یا نه) جداست. عدالتی که رالز از آن بحث می‌کند عدالت نهادهای اجتماعی است که البته با عدالت شخصی و عدالت ناظر به موارد خاص بی‌ارتباط نیست ولی عین آن‌ها هم نیست.

عدالت نهادهای اجتماعی با مسائلی چون اختیارات و مسؤولیت‌های مربوط به مقامات عمومی و حقوق و تکلیف‌های ناشی از مشاغل اجتماعی سروکار دارد. عدالت در این معنی فضیلت هر نهاد اجتماعی است ولی عادلانه بودن یک نهاد یگانه شرط مقبول بودن آن نیست. ممکن است نهادی عادلانه باشد ولی به علتی دیگر مانند فرسودگی و نداشتن کارایی از رده خارج گردد. عدالت یکی از فضایل مطلوب یک جامعه خوب است ولی همه فضایل جامعه در آن خلاصه نمی‌شود. نظر رالز در این بحث بیش‌تر معطوف به حذف امتیازات خودسرانه و ایجاد ساختاری برای فعالیت است که بتواند موازنه لازم در میان مطالبات اجتماعی رقیب را فراهم آورد. <۲۱> رالز در کتاب خود هم از استدلال‌های برهانی و هم از برداشت‌های شهودی بهره می‌گیرد و نظریه خود را بر دو مبنای «قرارداد»<sup>۱</sup> و «تعادل سنجیده»<sup>۲</sup> استوار می‌سازد. این دو اصطلاح از جمله اصطلاحات کلیدی دیگر است

<sup>۱</sup> contract<sup>۲</sup> reflective equilibrium

که رالز در بیان نظریه خود به کار می‌گیرد، مانند «وضع آغازین» — که آن را «وضع اصلی»<sup>۱</sup> می‌نامد —، «پرده جهل»<sup>۲</sup> و غیره.

### رالز و قرارداد اجتماعی

مقصود رالز از وضع آغازین و قرارداد اشاره به همان وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی است که پیشینیان از قبیل لاک و کانت در بحث از حقوق طبیعی و جامعه مدنی آورده بودند. «وضع آغازین» در اصطلاح رالز معادل «وضع طبیعی» و قرارداد نیز همان «قرارداد اجتماعی» مصطلح متقدمان است و چنان که در نقل سخن کانت و برخی دیگر متذکر شده‌ایم مراد گویندگان آن نیست که قرارداد به صورت یک اتفاق تاریخی در مقطع تاریخی معینی واقعاً صورت گرفته باشد و به ویژه مقصود رالز از تأکید بر این بحث تخلیه ذهن از مفاهیم زمان و مکان است: چنین انگاریم که گروهی از انسان‌ها همین امروز از آسمان افتاده و روی قطعه‌ای از زمین — فرق نمی‌کند کجا — فرود آمده باشند. این انسان‌ها به نژاد و فرهنگ خاصی تعلق ندارند اما همه‌شان انسان هستند با شعور و فهم متوسط آدمی زاد. این‌ها می‌خواهند با هم زندگی کنند و قرار و مدارهایی را در نظر می‌گیرند که بتوانند زندگی‌شان را ادامه دهند. آن قرار و مدارها باید «منصفانه» باشد. <sup>۳</sup> منصفانه بودن یک امر، صفتی عینی است نه ذهنی، یعنی در آن شرایط فرضی که انسان‌ها می‌خواهند با هم توافق کنند هیچ کس نمی‌داند چه خواهد شد. می‌دانند که در زندگی مقداری ناملايمات و مقداری تنعمات، مقداری مزایا و مقداری محرومیت‌ها در انتظار آنهاست اما نمی‌دانند که نصیب هر کس چه خواهد بود و چه مقدار از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها به هر کس خواهد رسید. همه از پس پرده جهل نگاه می‌کنند. هیچ کس نمی‌داند در دایره قسمت کجا قرار خواهد گرفت و نصیب او چه خواهد بود. بنابراین اگرچه از دیدگاه منافع خود می‌نگرند

<sup>۱</sup> original position

<sup>۲</sup> veil of ignorance

اما ناچار بی طرفانه قضاوت می‌کنند. گروه انسان‌های مفروض را آن‌که در آن وضع آغازین با هم گرد می‌آیند نمایندگانی از یک نسل هستند و می‌خواهند جامعه‌ای را سازمان دهند و اصولی را که مدار کار جامعه خواهد بود معین کنند و این همان «اصول عدالت»<sup>۱</sup> است.

### پرده جهل

انسان‌هایی که در تنظیم این اصول شرکت می‌کنند همه سود خود را می‌خواهند ولی چون از ورای پرده جهل می‌نگرند نمی‌دانند که وضع شخصی آن‌ها در آینده چه خواهد بود و برای زندگی خوب چه لازم خواهند داشت و چه بهره‌ای از آن حاصل‌شان خواهد شد. بنابراین تصمیمی که می‌گیرند جانبدارانه نمی‌تواند بود. هر بلایی ممکن است بر سر هر کس بیاید و هر نعمتی هم ممکن است نصیب هر کس باشد. هیچ کس نمی‌داند در چه طبقه‌ای و چه موقعیتی از جامعه قرار خواهد گرفت، چه توانایی‌هایی و چه امکاناتی خواهد داشت. همه در جهل برابرند اما شعور و فهم دارند، وضع کلی را خوب درمی‌یابند هر چند وضع شخصی خود را که چه بر سرشان خواهد آمد نمی‌دانند. در پس پرده جهل همه یک‌سان‌اند و امتیازی در میان افراد وجود ندارد. همه می‌خواهند به بهترین شرایط دست یابند اما هیچ کس در صدد تجاوز و تعدی به دیگری نیست چون نمی‌داند که نصیب او از نعمت و نعمت چیست و نصیب دیگری چیست. <۲۲>

### محتوای قرارداد

در آن حالت آغازین فرضی همه یک‌سان‌اند و آزادی کامل دارند. این آدم‌های آزاد قاعده‌علاقه‌مند خواهند بود بر این که خیرات و مواهب اولیه به طور یک‌سان در میان‌شان تقسیم شود. آن‌ها آگاهی کلی از سرشت بشری دارند و

<sup>۱</sup> principles of justice

<sup>۲</sup> primary goods

می‌دانند که اختلاف منافع در میان آنان بروز خواهد کرد و نابرابری‌هایی در انتظار آنان خواهد بود. پس نابرابری‌های اندک را که در تقسیم خیرات پیش بیاید برخواهند تافت. اما نابرابری‌های بزرگ برای خود قابل تحمل نخواهد بود. در آن حالت آغازین همه علاقه‌مند خواهند بود که از مخاطرات اجتناب ورزند و اگر امر قائم باشد بر انتخاب میان بد و بدتر البته بد را ترجیح خواهند داد. آن‌ها همه علاقه‌مند خواهند بود که آزادی مطلق خود را محفوظ دارند. اما چون می‌خواهند با هم زندگی کنند ناچار در مقام برخورداری از آزادی حق هرکسی تا حدی گسترش خواهد داشت که با حق دیگری تلاقی کند. آن‌ها در بند خود خواهند بود و علاقه‌ای به سرمایه‌گذاری برای خاطر نسل‌های آینده نخواهند داشت ولی چون ازدواج می‌کنند و فرزند می‌آورند ناچار در فکر پس‌انداز هم خواهند افتاد. این آدم‌ها آزادی فردی کمتر را فقط در صورتی مجاز خواهند دانست که به تقویت آزادی مشترک عمومی بینجامد و نابرابری در آزادی‌ها را تا حدی اجازه خواهند داد که برای کم‌نصیب‌ترین افراد هم قابل قبول باشد.

یکی از خیرات اولیهٔ اجتماع حرمت و یا عزت نفس است؛ نابرابری‌ها که از حدی فراتر رود عزت نفس انسان‌ها را جریحه‌دار می‌کند و غیر قابل تحمل می‌گردد و از این رو آن‌ها اجازه نخواهند داد که آزادی سیاسی — مثلاً آزادی شخصی، آزادی اندیشه و وجدان، حق مالکیت، آزادی از توقیف و بازداشت و شکنجه — به خاطر هدف‌های اقتصادی یا نیل به رفاه اجتماعی محدودیت پیدا کند. آزادی مذهب برای آن‌ها فوق‌العاده اهمیت خواهد داشت و حاضر نخواهند بود که به هیچ قیمتی آن را از دست بدهند. حتی زندگی فقیرانه توأم با آزادی معتقدات را بر زندگی پرتنعیمی که از آن آزادی محروم باشد ترجیح خواهند داد. خلاصهٔ کلام، در چنین حالتی که فرد وارد قرارداد می‌شود و نمی‌داند که چه موقعیتی در اجتماع نصیب او خواهد شد هر تصمیمی که می‌گیرد محتاطانه و محافظه‌کارانه خواهد بود. مثلاً چون نمی‌داند که خود مرد خواهد بود یا زن، خطر تبعیض بر اساس جنسیت را

نخواهد پذیرفت و خواهان تساوی حقوق در میان زن و مرد خواهد بود. کلمهٔ قرارداد در بیان این اندیشه هم اشاره به تکثر طرف‌های امر دارد و هم اشاره به طبیعت تصمیم که جنبهٔ همگانی دارد. تصمیمی است که نیازمند توافق است و برخاسته از ارادهٔ یک جانبه نیست. <۲۲> آری هرکس از دریچهٔ چشم خود می‌نگرد و تنها سود و منافع خود را در نظر دارد اما در این نگرش با احتیاط تمام و کورمال کورمال حرکت می‌کند و می‌کوشد تا در توافق با دیگران اصول کلی سازماندهی جامعه - اصول عدالت - را مشخص گرداند زیرا که در پس پردهٔ جهل از موقعیت شخصی خود و ملاحظات خاص مربوط به آن - که نمی‌داند چیست - فارغ می‌ماند و سرانجام به تعادلی سنجیده در برداشت‌های خود دست می‌یابد.

### آزادی‌های بنیادین

آزادی‌های بنیادین مورد نظر رالز عبارت است از آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی تجمعات، آزادی‌های سیاسی برابر، آزادی و مصونیت شخص و شرف او و حقوق و آزادی‌هایی که لازمهٔ حکومت قانون است. این آزادی‌های اساسی باید حفظ شود تا فرد بتواند توانایی‌های معنوی خود را به ظهور برساند. اما توانایی‌های معنوی در دو چیز خلاصه می‌شود. اول توانایی انسان به عنوان موجودی خردورز در برخورداری از آنچه «خیر» اوست. دوم توانایی انسان به درک و تشخیص آن خیر و استفاده از آن. داشتن این توانایی‌هاست که فرد را قادر می‌سازد تا به عنوان یک عامل آزاد و مسؤول نقش خویش را در تعاون اجتماعی برعهده بگیرد. دو توانایی که رالز بر آن‌ها تأکید دارد ظاهراً همان است که به لسان حقوقی اهلیت تمتع و اهلیت استیفا نام گذاری شده است.

### اصول دوگانهٔ عدالت

مفهوم عدالتی که بدین گونه به دست می‌آید مبتنی بر دو اصل است: اول



آن که هرکس حق دارد از آزادی‌های بنیادین، برابر با دیگران و تا آنجا که با حق مشابه دیگران وفق بدهد، برخوردار باشد. <۲۵> دوم آن که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید طوری ترتیب داده شود که اولاً حاصل جمع یا نتیجه نهایی آن‌ها به نفع عموم مردم باشد، به این معنی که نابرابری در درآمدت وضع محروم‌ترین گروه جامعه را بهتر سازد؛ ثانیاً فرصت‌نیل به مزایای حاصل از نابرابری‌ها برای همه افراد قابل حصول باشد، به این معنی که آن مزایا به مقام‌ها و مشاغل بستگی داشته باشد، نه به اشخاص، و دست‌یابی به آن مقام‌ها و مشاغل تحت شرایط متساوی برای همگان میسر باشد. <۲۶> به این ترتیب توزیع ثروت و درآمد و قدرت و منصب در سلسله مراتب اجتماعی سازگار خواهد بود با آزادی‌های افراد برابر و برابری در فرصت‌ها.<sup>۱</sup>

اگر نابرابری سبب شود که یک نهاد اجتماعی در فعالیت خود موفق‌تر و کارآمدتر گردد آن نابرابری مجاز خواهد بود، زیرا که مآلاً به سود همگان تمام می‌شود. برابری مطلق انگیزه تحرک و ازدیاد ثروت را از اجتماع می‌گیرد و آن را به واحدی سخت فسرده و راکد و کسل‌کننده مبدل می‌سازد. در چنان جامعه‌ای هرکس به هرچه دارد خشنود است و انگیزه‌ای برای پیشی گرفتن و فزونی جستن که مایه فرآوردن و اندوختن غنیمت و ثروت است مفقود می‌باشد. <۲۷>

بنابراین در تحلیل نهایی به نفع همگان است که مقداری از نابرابری مجاز دانسته شود تا جامعه از شور و شوق و تپش و تکاپو باز نایستد و خیرات و غنائم آهنگ فزونی گیرد. اما این نابرابری محدود است و شرایطی دارد و در هر حال مناصب و مشاغل مزیت‌دار باید بر روی همه استعدادها باز باشد، به این معنی که هرکس که استعداد داشته باشد و بخواهد منصبی را به دست آورد باید بتواند قدم پیش بگذارد و در را بر روی خود بسته نیابد. برابری

<sup>1</sup> equality of opportunity

در فرصت‌ها هرکس را قادر می‌سازد که براساس برابری حقوق به مزایا دست پیدا کند. تقسیم منافع باید چنان باشد که بتواند همه را خشنود سازد و فقط در صورت قبول این دو اصل مشروح عدالت است که می‌توان رضایت محرومان را انتظار داشت.

### جمع بین دو اصل چگونه ممکن می‌شود؟

عمده دغدغه خاطر رالز تحقیق این مطلب است که اگر نخواهیم به اندیشه انقلابی الغای مالکیت خصوصی متوسل شویم از چه راه دیگر می‌توان به عدالت توزیعی درست و موجهی دست یافت. یک جامعه عدالت‌مدار در نظر رالز جامعه‌ای است که بر میزان انصاف سامان یافته باشد. از دو اصل عدالت که او پیشنهاد می‌کند یکی ناظر بر آزادی‌های بنیادین و دیگری ناظر بر نابرابری‌هاست. آزادی‌های بنیادین هیچ محدودیتی را جز به نام آزادی پذیرا نمی‌شوند، پس درباره اصل اول چون و چرا راه ندارد. مبنای عدالت حداکثر آزادی برابر برای همگان است. این آزادی برابر شهروندی یعنی ساختار اساسی توزیع خیرات اولیه باید در بست و تمام و کمال قبول شود. خیرات اولیه چیزهایی است که هر انسان عاقل آن‌ها را ضروری می‌داند و می‌خواهد تا هرچه بیش‌تر از آن‌ها برخوردار گردد. اما امکانات و فرصت‌های اضافی دیگر باید طوری سامان داده شود که بیش‌ترین فایده آن‌ها به بی‌نصیب‌ترین افراد جامعه عاید گردد. این دو اصل در دو جهت مخالف هم حرکت می‌کنند، و از طریق آنچه رالز اصل اولویت<sup>۱</sup> می‌نامد با هم ارتباط می‌یابند. رالز در عین حال که بر مساوات افراد در آزادی‌های بنیادین تأکید می‌ورزد نابرابری‌ها را — به شرطی که به زیان محرومان تمام نشود بلکه آنان را نیز منتفع و برخوردار گرداند — مجاز می‌شمارد. در واقع او می‌خواهد نابرابری‌ها به حداقل فرو کاسته شود تا به انفجار نینجامد.

<sup>۱</sup> the principle of priority

اصل دوم ناظر بر توزیع منصفانه ثروت و درآمد جامعه است و منطقاً مؤخر بر اصل اول است که مستلزم مساوات میان افراد در آزادی‌های اولیه می‌باشد. پس انحراف از اصل اول و نقض آزادی‌های بنیادین — حتی اگر چنین انحرافی مآلاً به ازدیاد ثروت و بهبود حال افراد محروم تمام شود — مجاز نخواهد بود. <۲۸>

چگونه می‌توان دخالت برای تقلیل نابرابری‌ها را با اصل آزادی وفق داد؟ رالز می‌گوید جمع و توفیق آن دو اصل تنها در یک جامعه دموکرات و مترقی میسر است. این جامعه دموکرات و مترقی به لحاظ سیاسی در قالب یک حکومت لیبرال سوسیالیستی در می‌آید و به لحاظ اقتصادی به سیستم تعادل بازار تکیه دارد.

### انتقاد از نظریه رالز

در انتقاد از نظریه رالز گفته‌اند که اولاً معلوم نیست وی روی چه مأخذی فهرست آزادی‌های خود را ترتیب داده است. او روی آزادی مذهب زیاد بحث می‌کند. شاید بشود میان آزادی مذهب و آزادی‌های دیگر فرق قائل شد. آزادی مذهب برای انسان‌ها اهمیت اساسی دارد. بسیاری از انسان‌ها حاضر بوده‌اند که جان و مال خود را در راه مذهب از دست بدهند. بنابراین آزادی مذهب را در ردیف آزادی برای داشتن یک خانه نمی‌توان آورد. اما در مورد آزادی‌های فروتر معلوم نیست که چرا آدم‌ها نباید حاضر باشند که از آن آزادی‌ها در قبال دستیابی به مواهب اجتماعی و اقتصادی صرف نظر کنند. وانگهی اگر بنا شود که مردمی برای مدتی مثلاً از آزادی‌های سیاسی محروم گردند و تن به یک حکومت تمامت خواه بدهند اما در قبال آن بتوانند به شکوفایی اقتصادی دست یابند و ثروت و امکانات رفاه بیش‌تر پیدا کنند چرا مردم حاضر به قبول آن نباشند؟ آزادی اندیشه در شرایط عسرت اقتصادی که اجازه استفاده از آن را به افراد ندهد چه ارزشی می‌تواند داشت؟ من اگر برای خرید کاخ مجللی آزاد باشم اما عملاً پول برای پرداخت

بهای کاخ و استفاده از این آزادی نداشته باشم چه فایده‌ای بر آن مترتب تواند بود؟ انسان‌هایی که در فرضیه رالز می‌خواهند حالت آغازین را ترک گویند و بر اصول عدالت به توافق برسند از وضع شخصی خود آگاهی ندارند و نمی‌دانند که شخصاً چه خطی را در زندگی دنبال خواهند کرد. در چنین شرایطی البته فرض می‌شود که جامعه متمایل به تسامح و مدارا خواهد بود ولی ممکن است در واقع چنان نباشد یعنی اکثریت افراد جامعه اهل تسامح و مدارا نباشند. نظریه رالز در موردی درست درمی‌آید که افراد جامعه کمابیش در یک سطح از برداشت قرار گرفته باشند و حال آن که برداشت بسیاری از افراد در مورد بسیاری از خیرات و مواهب یکسان نیست، به این معنی که همه افراد به یکسان ارضا نمی‌شوند. جان رالز در واقع همان مقیاس فایده را به کار می‌گیرد و لاجرم با همان اشکال که بر فایده‌گرایی وارد است مواجه می‌شود. او می‌گوید خیرات اولیه چیزهایی است که فرض می‌شود هر شخص عاقل خواهان تصاحب آنهاست و می‌خواهد سهم بیش‌تری از آنها نصیب او گردد. خیرات اولیه شامل انواع کلی حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌ها و اختیارات و نیز شامل درآمد و دارایی است. <۱۹> پس این خیرات شامل همه چیزهایی است که مایه احساس خوشبختی و رضایت خاطر می‌شود اما درباره هر یک از عناصر آن جای بحث زیاد هست؛ مثلاً دارایی فی‌نفسه معیار کاملی نیست، آنچه مهم است کیفیت زندگی است که شامل رفاه، سلامت، امکان برخورداری از طول عمر و کسب دانش و برآورده شدن نیازمندی‌های یک زندگی خوب می‌باشد. از سوی دیگر در همان گزینش اولیه افراد نه تنها علاقه خواهند داشت بدانند که چه نصیبی از خیرات و مواهب به آنها خواهد رسید بلکه علاقه خواهند داشت بدانند که نصیب دیگران نیز چه خواهد بود. مسئله حسد و تنگ چشمی مطرح نیست. مسئله ورای این حرف‌هاست! فرض کنیم یکی از خیرات مورد نظر داشتن اتومبیل است. البته اتومبیل دارنده خود را از امکاناتی بهره‌مند می‌سازد اما این تنها رویه ظاهری بحث است و رویه

دیگر این است که نداشتن اتومبیل در جامعه‌ای که همه اتومبیل دارند چه مشکلاتی را برای کسی که اتومبیل ندارد ایجاد می‌کند. وضع آغازین که رالز از آن سخن می‌گوید خود وضع بی طرفانه‌ای نیست. رالز تنها به فقر مادی و کمبود درآمد توجه دارد و تأثیر وضعیت اجتماعی و عواملی چون جنسیت، نژاد و فرهنگ را نادیده می‌گیرد. <۲.۰>

### جمع‌گرایان در نقد لیبرالیسم رالز

جمع‌گرایانی چون السدیر مک اینتایر و چارلز تیلور، که پیش‌تر از آنان یاد کرده‌ایم، رالز را تبلور کامل لیبرالیسم می‌دانند و می‌گویند لیبرالیسم انسان‌ها را به مثابه ذره‌ها یا اتم‌هایی همانند، اما مجزا از هم، تصویر می‌کند که هر یک از آن‌ها را می‌توان به جای دیگری گرفت. تفاوت موجود انسانی از موجودات دیگر در نظر لیبرال‌ها به همین است که برای انسان به طور پیشینی 'حقوقی قائل می‌شوند. دولتی که براساس قرارداد اجتماعی تأسیس می‌شود از دیدگاه لیبرال‌ها، نقشی جز تسهیل ارتباطات افراد با یکدیگر ندارد. دولت لیبرالی برای آن است که چارچوبی کلی و مناسب برای اعمال افراد ایجاد شود و این برعهده خود افراد است که در داخل آن چارچوب مستقلاً هر نوع زندگی را که به دردشان می‌خورد برگزینند. در این نگرش سیاست هدفی جز تأمین اقتصادی‌ترین عملکرد برای مدیریت خوب روابط افراد با یکدیگر و روابط آن‌ها با دولت ندارد و حال آن که به نظر جمع‌گرایان نقش دولت به همین جا خاتمه نمی‌یابد چه هر انسان با یک رشته علایق مادرزادی چون خانواده، زبان و فرهنگ به دنیا می‌آید و ریشه در تاریخ خود دارد. از این نظرگاه دولت صرفاً یک ماشین ساده برای حمایت از حقوقی که موجودیت آن پیشاپیش پذیرفته شده باشد تلقی نمی‌شود. دولت نهادی است که سرتاسر بافت اجتماعی از آن تغذیه می‌کند و سیاست

<sup>1</sup> apriori

باید ترویج و تحکیم و پیش‌برد چارچوب مشخصی از مفهوم خیر را که مورد قبول مجموعه دست‌اندرکاران یک اجتماع است هدف خود قرار دهد. از دیدگاه جمع‌گرایان خیر برحق تقدم دارد. جمع‌گرایان می‌گویند: فردگرایی در تأکید بسیار بر حقوق فرد و اولویت دادن برحق در برابر خیر چهره از ارزش‌های اخلاقی برتافته و با اندیشه فضیلت بیگانه گشته و در دام شکاکیت گرفتار آمده است. دموکراسی لیبرال اینک به میدان رودرویی و تخصص حقوق در یک جنگ داخلی مبدل گردیده است؛ جنگی که در آن به جای توپ و تفنگ از ابزارهای قضایی استفاده می‌شود. لیبرالیسم ناتوانی خود را در سامان بخشیدن به یک جامعه سیاسی اصیل که پیوند مردم را بر اساس دلبستگی به یک خیر همگانی تأمین کند نشان داده، عدالت را از ذروه فضیلت فروکشیده و آن را به تعارفی بی‌محتوا و خشک و خالی در برابر یک رشته قواعد صوری فروکاسته است.

### نازیک و دولت حداقلی او

از منتقدان دیگر معروف رالز شاگرد سابق او رابرت نازیک را می‌توان نام برد که، برخلاف رالز، به جناح لیبرتاریانیست‌ها تعلق دارد. نازیک کتاب خود به نام *آناشرسی، دولت و ناکجاآباد* (۱۹۷۴ م، دو سال پس از کتاب *تئوری عدالت* رالز انتشار داد. او بر آن است که انسان دارای یک رشته حقوق طبیعی است مانند حق مالکیت، و هیچ کس حق تجاوز به این حقوق را ندارد. نازیک با نظریه عدالت رالز — که نمایانگر تعهدی اجتماعی است و نابرابری‌ها را تنها در حدی که به نفع محروم‌ترها بینجامد مجاز می‌داند — مخالفت می‌کند. نازیک استدلال خود را برگرفته معروف کانت مبتنی می‌سازد که انسان‌ها را نباید به عنوان وسیله تلقی کرد. هر انسانی برای خود هدف و غایت است که باید محترم شمرده شود و نباید برای خاطر هدف و غایتی دیگر مورد تجاوز قرار گیرد. نازیک این سؤال را مطرح می‌کند که آیا هیچ دولتی ممکن است بدون تجاوز به حقوق افراد به وجود

آید؟ از این دیدگاه وی خواهان یک دولت حد اقلی است که به طور طبیعی از طریق فرایند زیر موجودیت پیدا می‌کند:

(۱) در مرحله اول مردم برای حفاظت خود دست یکی می‌کنند و هسته‌هایی برای تأمین امنیت و حراست در برابر حملات و تهاجماتی که در معرض آن قرار دارند به وجود می‌آورند.

(۲) در مرحله بعد، یکی از این هسته‌های حراستی نیرومندتر می‌گردد و بر دیگران تفوق می‌یابد و این در حالی است که هسته‌های دیگر هنوز موجودیت و استقلال خود را حفظ می‌کنند.

(۳) این هسته‌ها در واقع پاسگاه‌هایی هستند که دستمزدی می‌گیرند و حراست مردم را عهده‌دار می‌شوند. اما کم‌کم از آن میان هسته‌ای که نیرومندتر گشته و تفوق جسته است بر دیگران مسلط می‌گردد و مانع کار آنها می‌شود و خود به صورت «عسس»<sup>۱</sup> در می‌آید و وظایفی مانند حفظ امنیت در برابر دزدی و قلدری و تقلب و تخلفات قراردادی را بر عهده می‌گیرد و قدرت جامعه منحصرأ در دست او می‌افتد. این یک دولت حد اقلی است که برای حفظ نظم و امنیت کفایت می‌نماید و به مثابه یک اژانس خدماتی حراستی کار می‌کند و مردم مشتریانی هستند که از خدمات او استفاده می‌کنند و بهای آن را می‌پردازند. اما اگر دولت بخواهد از این حد فراتر رود و در امر توزیع ثروت نیز مداخله کند ناچار خواهد بود که تضییق در آزادی‌های افراد را روا دارد و از تطاول به آنها نهراسد.

آن دولت حد اقلی برای جلوگیری از هرج و مرج ضرورت دارد اما وجود دولت فراتر از آن اصولاً قابل توجیه نخواهد بود، به ویژه هرگاه چنین دولتی در صدد توزیع ثروت برآید زیرا وضع مالیات برای تعدیل ثروت‌ها در حکم آن است که به بردگی گرفتن انسان‌ها و بیگاری کشیدن از آنها را تجویز کنند. آنها که توزیع اجباری ثروت را قبول دارند چرا توزیع اجباری

<sup>۱</sup> night-watch man