فلسفه عدالت

نویسنده : دکتر حسین بشیریه

کیان کیانی

www.kiankiani.com

موضوع : مقاله‌ای از کتاب حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت

تذکر : دوستانی که علاقمند به مباحث عدالت هستند حتما به این امر واقفند که هر اثر می‌بایست حقوق معنوی و مادی آن تامین شود بنده برای اولین بار این متن که پیش از این در فضای مجازی موجود نبوده را تایپ و ویرایش کرده و در اختیار علاقمندان قرار داده‌ام تا این متن مفید فایده از محدودیت چاپ و مکان خارج شود و در دسترس همگان قرار گیرد از این‌رو خواهشمندم برای حمایت از این نویسنده گرانقدر با خرید کتاب "حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت" و یا هر کتابی از ایشان حق مادی این مولف را پاس بدارید.

پیشگفتار

مفهوم عدالت اساسی‌ترین مفهوم در فلسفهٔ اخلاق، سیاست و حقوق است. پرسش‌های گوناگونی که دربارهٔ عمل، و رفتار و شیوه زندگی درست در سطح فردی، جمعی و سیاسی و درستی اعمال افراد خصوصی و مقامات و کارگزاران عمومی و نیز دربارهٔ حقوق و تکالیف و تعهدات فرد و ماهیت سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت‌ها مطرح می‌شود، همگی در ذیل مفهوم کلی عدالت قرار می گیرند و همچنین ایجاد تعادل میان اهداف مختلف زندگی انسان مانند شادی، رفاه، فضیلت و معرفت و نیز ایجاد تعادل میان خواست‌ها و غایات خصوصی و عمومی و سرانجام بهره برداری متعادل از ثروت و شیوه توزیع آن جزئی از بحث عدالت به شمار می‌رود. با این حال مبحث عدالت صرفاً نظری نیست، بلکه اساساً معطوف به عمل است و می‌توان گفت از این حیث موضوع اصلی آن تصمیم گیری برای تعیین ملاکی است که طبق آن اعمال آدمیان در سطوح و حوزه‌های گوناگون در رابطه با یکدیگر مورد داوری قرار می‌گیرد.

مبحث عدالت در همین معنای عملی‌تر خود با مقولات و مفاهیم همسایه و خانواده‌ای چون برابری، اخلاق، قانون، انصاف و آزادی در می‌آمیزد. به سخن دیگر اگر در حوزهٔ نظری بتوان مقوله عدالت را تا حدودی از مقولات مذکور جدا کرد، در حوزه عمل این کار اصلاً ممکن نیست. از این رو مفهوم عدالت در معنای گسترده آن با همه مفاهیم و ارزش‌هایی که برای انسان گرامی و ارجمندند، پیوندی ناگسستنی دارد. آدمیان در همه جوامع همواره در متن برداشتی از عدالت به سر می‌برند و در این متن است که به شیوهٔ زندگی خود، ارزش‌ها، هنجارها، و روابط خویش معنا و سامان می‌بخشند.

از این رو می‌توان گفت عدالت فضیلت اول و بنیادی است، به این معنی که ممکن است کسی در باب اینکه آزادی یا برابری و یا شادی مطلوب است و تردید کند و از محدودیت آزادی یا از نابرابری بین انسان دفاع کند، در حالی که کمتر کسی از محدودیت عدالت یا بی عدالتی دفاع خواهد کرد. آنان که از

محدودیت در آزادی یا برابری و یا ارزش‌های دیگر دفاع می‌کنند، باز هم دفاع خود را بر اساس برداشتی از عدالت استوار می‌سازند. از این رو عدالت اصل اول و مبنای دفاع از اصول دیگر است و دفاع از خود آن در همان مفهوم آن نهفته است. پس مفاهیمی چون آزادی، برابری، حق، قانون، اخلاق، درستی، خوبی و غیره نسبت به مفهوم عدالت ثانویه و مشتق از آن بوده یا بر اساس آن قابل دفاعند. اخلاق به معنای این که کار درست چیست خود مبتنی بر مفهوم عدالت است و در فلسفهٔ حقوق نیز غایت اساسی قضا همان تامین عدالت است.

به‌طور کلی مفهوم عدالت باید از زمانی در ذهن انسان پیدا شده باشد که پرسش از زیستن به بهترین شیوه در اندیشه او ظهور یافت. بهزیستی در سطح زندگی فردی و جمعی متضمن مفهومی از عدالت است. سازماندهی جوامع خواه ناخواه بر اساس مفهومی از عدالت استوار بوده است و چنانکه مفهوم عدالت با مفاهیمی چون درستی، خوبی، حقانیت و انصاف در همه جا نسبت نزدیک داشته است. در جوامع اولیه در هاله‌ای از رمز و راز مذهبی پیچیده بوده و به هر حال دارای منشایی الهی محسوب می‌شد و اساس واقعی مذهب را تشکیل می‌داد. بر اساس این عقاید خداوند عاقل است و عدالت را می‌شناسد و آن را از طریق وحی و الهام و طی احکام و فرامین خود ابلاغ می‌کند تا مخلوقات برحسب آن زندگی کنند و پاداش و کیفر بگیرند.

رابطهٔ میان مذهب، اخلاق و عدالت چنان در طی تاریخ تثبیت شده است که گاه تصور می‌رود بدون مذهب، اخلاق و رفتار درست و عادلانه ممکن نیست. بر این اساس تنها تایید الهی است که امر یا عملی را عادلانه، نیکو و درست می‌سازد. یعنی اینکه اعمال، فی‌نفسه و ذاتاً عادلانه و نیکو نیستند. اما در اینجا مشکل وجود دراد که فلسفه آن را باز نموده است. مسئله این است که چرا خداوند برخی اعمال را در مقابل اعمال دیگر تایید می‌کند؟ آیا این تایید دلبخواهانه و خودسرانه است یا این که ملاکی ذاتی برای حسن و قبح و درستی و نادرستی اعمال وجود دارد که از ارادهٔ خداوند مستقل است؟ از همین جا بود که مبحث اخلاق و عدالت اساساً از مذهب استقلال یافت و فلاسفه به جستجوی ملاکی برای عدالت در عرصهٔ اخلاق، سیاست و حقوق، مستقل از ارادهٔ خداوند پرداختند. به عبارت دیگر بدین‌سان بحث عدالت در مفهوم کلی آن عقلانی شد. حتی برای آنکه حسن و عدالت خداوند تصور شدنی باشد، نیاز به ملاکی عمومی برای حسن و عدالت پدید می‌آمد.

به طور کلی پرسش دربارهٔ عدالت جامع‌ترین پرسشی است که در پیرامون آن حوزه‌های معرفتی گوناگونی چون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق تکوین یافته‌اند. بدون طرح چنان پرسش اساسی و عظیمی چنین عرصه‌هایی از اندیشه و معرفت پیدا نمی‌شد. مسالهٔ مشترک بسیاری از دانش‌های تجویزی و عملی در حوزهٔ مطالعات انسانی و اجتماعی همان مسئله عدالت است. توماس هابز، فیلسوف انگلیسی، معتقد بود که باید به شیوه‌ای انضمامی‌تر از "علم عدالت و انصاف" سخن گفت و سپس در ذیل آن مباحث فرعی‌تر یعنی عدالت در رفتار فردی (موضوع فلسفهٔ اخلاق)، عدالت در حوزهٔ قضاوت و داوری اقتدارآمیز (موضوع فلسفهٔ حقوق)، و عدالت در توزیع قدرت و امتیازات اجتماعی و اقتصادی (موضوع فلسفهٔ سیاست) را قرار داد.

جایگاه اولیه و اصلی طرح مسالهٔ عدالت و انصاف در حوزهٔ فلسفه اخلاق است که موضوع کلی آن ماهیت عمل درست است و از این دیدگاه فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق، تا جایی که مبحث اصلی ملاک‌ها و معیارهای بنیادی عدالت و عمل درست مربوط می‌شود، هیچ مطلب تازه‌ای به فلسفهٔ اخلاق در معنای موسع آن نمی‌افزاید بلکه تنها دامنهٔ بحث را گسترده‌تر می‌کند و به حوزهٔ روابط مختلف بین افراد و نیز بین دولت و شهروندان تسری می‌بخشد. از چنین دیدگاهی حتی می‌توان گفت بحث فلسفهٔ سیاسی در حوزهٔ مبحث عدالت به "اخلاق سیاسی" و بحث فلسفهٔ حقوق در همان حوزه به "اخلاق حقوقی" قابل تقلیل است. زیرا مسالهٔ اصلی فلسفهٔ سیاست چگونگی کاربرد محدود یا تجدید کاربرد قدرت و توزیع عادلانهٔ آن به شیوه‌ای است که زندگی "عادلانه" از حیث سیاسی تامین شود. (البته در معنای مفهوم "عادلانه" اختلاف نظر بسیاری وجود دارد). طبعاً فلسفهٔ سیاسی به این معنا یکی از مهمترین حوزه‌های اندیشهٔ بشر است، زیرا ملاک‌ها و معیارهایی برای تعیین غایات سیاست یعنی اهداف کاربرد عمومی قدرت به دست می‌دهد. غایت اصلی حکومت در معنای کلی و صوری آن اجرای عدالت در عرصهٔ زندگی عمومی است. عدالت در این معنای وسیع متضمن مفاهیم امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه است و همین معنای وسیع از عدالت مبنای اصلی و فرمانبرداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد. بنابراین فلسفهٔ سیاست همان مسالهٔ بنیادی عدالت را در سطح دیگری یعنی عرصهٔ عمومی و سطح روابط افراد با حکومت مطرح می‌کند.

همچنین عدالت، مبحث کانونی فلسفهٔ حقوق را تشکیل می‌دهد. از این رو از این دیدگاه نظریهٔ عدالت با ارزیابی و نقد قوانین برحسب آرمان‌ها و غایت

مطلوب سروکار دارد. از این‌رو تعیین و تبیین ارزش‌هایی که نظام حقوقی در پی تحقق آنهاست در کانون مبحث عدالت قرار می‌گیرد. بازهم ریشه‌های اصلی پرسش در همان حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق نهفته است. البته تقسیم‌بندی و تفکیک حوزه‌های مطالعاتی فوایدی در بر دارد و موجب تمرکز بر حوزه‌های مشخص می‌شود. ولی از سوی دیگر ممکن است اینگونه تقسیم‌بندی‌ها وحدت و اصالت موضوع انضمامی و یکپارچه‌ای چون عدالت را که خود موضوع مشترک و زمینهٔ تکوین معارفی چون فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست و فلسفهٔ حقوق بوده است، مخدوش سازد.

مقدمه

مفهوم عدالت در تاریخ تفکر اخلاقی و سیاسی پیشینهٔ دارازی دارد. چنانچه از مباحث پراکندهٔ مربوط به عدالت در تاریخ تفکر سیاسی برمی‌آید، مهمترین مساله در بحث عدالت قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. نابرابری در ثروت، قدرت و شان اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهای افراد، واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است. گذشته از آن هیچ رابطه معناداری میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادهای طبیعی وجود نداشته است.

بنابراین دفاع از نابرابری‌ها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت است. بدین‌سان عدالت در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی مساله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است. هر چند چنانکه اشاره کردیم، ریشه‌های اصلی این مبحث همچنان در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق به معنای گسترده آن نهفته است. از بُعد حقوقی نیز عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جستجو می‌شود. یعنی تصمیمی عادلانه است که در موافق قانون باشد. اما از حیث مبحث اساسی‌تر فلسفهٔ اخلاق بلافاصله مسالهٔ عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید و پرسش این است که خود قانون عادلانه چیست و چگونه به دست می‌آید؟ در سطحی وسیعتر باید پرسید که آیا نهادها و ساختارهای اجتماعی عادلانه‌اند یا نه؟ از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی اعمال عادلانه اعمال اقتدارآمیزند و نهادها و ساختارهای اجتماعی محصول چنان اعمالی هستند. منظور از عادلانه بودن نهادها و ساختارهای اجتماعی آن است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های مربوط به خود را عادلانه توزیع کند؛ اما باز مسالهٔ اصلی باقی می‌ماند و آن این است که عادلانه بودن در چیست؟ به این

پرسش اساسی در فلسفهٔ سیاست و اخلاق دو پاسخ اصلی داده شده است : اول، عدالت به معنای کسب منافع متقابل بر اساس توافق و قرارداد که در آن انگیزهٔ عمل عادلانه، تامین منفعت دراز مدت فرد است و دوم عدالت به منزلهٔ بی‌طرفی به این معنا که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافع مان دفاع کنیم. چنانکه خواهیم دید، در فلسفهٔ یونان باستان گفته می‌شود که هر فضیلتی باید برای دارنده‌اش سودمند باشد. اما ظاهراً عدالت فضیلتی است که به سود دیگران تمام می‌شود و نه به نفع عامل آن. در اندیشهٔ یونانی به طور کلی عدالت به منزلهٔ سازش و قرارداد نفی می‌شد و کلاً از عدالت به مفهوم تعادل سخن می‌رفت؛ جامعه متعادل جامعه‌ای است سلسله مراتبی، همانند فردی که در قوای نفسانی خود تعادل دارد. به هر حال این برداشت از عدالت در تاریخ اندیشهٔ سیاسی عقیم ماند و در مباحث عمدهٔ عدالت در سده‌های بعد بازتاب نیافت. با این حال در فلسفهٔ افلاطون اندیشهٔ عدالت به معنای قرارداد تامین منافع متقابل هم وجود دارد. مثلاً وی معتقد بود که گذشت در منفعت فردی وقتی لازمه عدالت باشد به حال عامل آن سودمند است، زیرا بهایی است که باید برای رفتار مشابه و متقابل از جانب دیگران بپردازد. اما تردیدی نیست که نظریهٔ قراردادی و نفع طلبانه عدالت از قرن هفدهم به بعد رواج یافت. از این دیدگاه، عدالت دوراندیشی و عمل عقلانی برای حفظ منافع فردی است که به شناسایی منافع دیگران هم نیاز دارد. عدالت محدودیتی است که افراد ذینفع بر خود تحمیل می‌کنند تا همکاری دیگران را جلب نمایند. افراد خواه ناخواه در پی منافع خود هستند و عمل عادلانه هم ممکن نیست مغایر با منافع فردی باشد وگرنه بی‌اثر خواهد بود. عدالت هم به سود عامل آن است و هم به سود دیگران یا عموم مردم. در قرون هفدهم و هجدهم چنانکه خواهیم دید، هابز و هیوم مهمترین نمایندگان این نظریه بوده‌اند. به نظر هابز عدالت عبارت بود از عمل به تعهداتی که فرد از سر نفع طلبی به آنها رضایت داده است؛ پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متاثر از اندیشه‌های هابز و الهام بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تامین منابع متقابل می‌دید. مسالهٔ عدالت اصلاً در شرایطی پدید می‌آید که احتمال اختلاف منابع در کار باشد. از همین‌رو مردم می‌توانند دربارهٔ عمل عادلانه به توافق برسند. چنین قراردادی باید با توجه به نفع فردی، عادلانه تلقی شود.

اما در نظریهٔ دوم یعنی عدالت به منزلهٔ بیطرفی، ممکن است وضع خاصی به نفع متقابل افراد باشد، لیکن عادلانه محسوب نشود. در اینجا عدالت به

معنای بی‌طرفی براساس نادیده گرفتن منابع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایدئال که در آن میان نفعی ندارد، یعنی نفع خود را نادیده می‌گیرد، تعریف می‌شود. به‌طور کلی‌تر این نوع عدالت همان محتوای توافق خردمندان است که توانایی‌هایشان در قرارداد و توافق‌شان منعکس نمی‌شود. انگیزهٔ عمل عادلانه در اینجا نه تامینِ منافعِ متقابل، بلکه تمایل به عمل بر حسب اصولی است که دیگران عقلاً (نه از سر منفعت و مصلحت) آنها می‌پذیرند. عملِ عادلانه را نه به منظور دستیابی به نفعی که در بردارد، بلکه به دلیلِ نفسِ آن باید انجام داد. این برداشت از عدالت که در مقابلِ درکِ ابزاری هابز و هیوم قرار می‌گیرد، براداشتی کانتی است و در این برداشت، فرد از چشم انداز منافع خود نگاه نمی‌کند، بلکه در جستجوی نقطه مشترکی است که در مورد توافق همگان باشد. به عبارت دیگر فرد باید خود را از خصوصیات و صفاتی که به‌طور تصادفی واجد آنها شده است، تهی سازد تا بتواند دربارهٔ عدالت بیندیشد. از دیدگاه کانتی، انگیزهٔ عدالت اصاصاً اخلاقی است نه اقتصادی و نفع طلبانه. در حقیقت نظریهٔ اخلاقی کانت نیازمند فرضِ وجود وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شود.

چنانکه خواهیم دید تاریخ پر فراز و نشیب و پیچیدهٔ تفکر دربارهٔ مفهوم عدالت در این دو برداشت خلاصه نمی‌شود لیکن این دو برداشت اساسی، مبنای تفکر دربارهٔ عدالت در عصر ما را تشکیل می‌دهند. در ادامه، نخست دیدگاه‌های ما قبل مدرن دربارهٔ عدالت، بویژه آرا سوفسطائیان، سقراط ، افلاطون و ارسطو را بررسی می‌کنیم. سپس بر دیدگاه‌های عصر تجدد، کلاسیک مروری خواهیم داشت. در این عصر دو سنت اصلی در تفکر دربارهٔ عدالت شکل گرفت؛ یکی سنت هابزی که مشاجرات نظری عمیق و گسترده‌ای را در این باب برانگیخت و دیگری سنت کانتی که خود در واکنش به سنت هابزی شکل گرفت. پس از آن به برخی نظریه‌های رایج در قرن بیستم که در متن همان مشاجرهٔ قدیمی شکل گرفته است، اشاره خواهیم کرد. در پایان نیز پس از بررسی اجمالی رابطهٔ مفاهیم عدالت، آزادی و برابری، به نقد و بررسی نظریه‌های عدالت می‌پردازیم.

مبحث اول : دیدگاه‌های ماقبل مدرن

گرچه زمینه‌های بحث در حوزهٔ فلسفهٔ عدالت را می‌توان در تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف یافت اما ریشه‌ها و پرسش‌های مربوط به مباحث

منسجم‌تر جدید در باب عدالت به یونان باستان باز می‌گردد که عهد فلسفهٔ سیاست، اخلاق و حقوق بود. طبعاً مفهوم رفتار یا عمل و یا زندگی عادلانه در همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها یافت می‌شد، اما تفکر انتزاعی در باب نفس مفهوم عدالت و عملِ درست لازمهٔ تکوین فلسفهٔ اخلاق و سیاست بوده است. با این حال در یونان باستان انگیزهٔ اصلی و اولیه‌ای که موجب طرح و پیگیری مسالهٔ عدالت از جانب فلاسفهٔ مهم و مشهور آن سامان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو شد، از مواضع سوفسطائیان بر می‌خاست که خود به یک معنا مکتبی ضد فلسفی بود. مواضع سوفسطائیانی چون پروتاگوراس، آنتیفون و تراسیماخوس مجادلاتی برانگیخت که سرانجام موجب تنظیم مواضع نظری و فلسفی در خصوص عدالت از جانب فلاسفه آن سامان شد.

موضع اصلی سوفسطائیان در خصوص عدالت این بود که آنچه معمولاً عادلانه یا ناعادلانه شمرده می‌شود و منعکس کننده یا بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیتِ عینی، خارجی و طبیعی نیست بلکه نتیجه و بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی است. به‌طور کلی به نظر سوفسطائیان چون هیچ چیز همواره و به‌طور مطلق حقیقت ندارد و هیچ اصلی دارای اعتبار همیشگی نیست پس هیچ شیوهٔ زندگی خاصی همواره و در همه جا عادلانه و درست نیست و هیچ اصول عدالتی که مطلقاً و همواره معتبر باشد، وجود ندارد. برعکس هر کس می‌تواند امر خیر، حقیقی و عادلانه را برای خودش تعریف کند و بر وفق آن به دلخواه زندگی کند. از آنجا که حق و قانون طبیعی در کار نیست، هیچ مفهومی از عدالت هم اعتبار ندارد.

برخی سوفسطائیان افراطی‌تر معتقد بودند که مفهوم عدالت معنایی جز اطاعت از قوانین جاری جامعه ندارد و چون قوانین جاری در همه جا از جانب طبقهٔ حاکمه و به نفع آن طبقه وضع می‌شود، پس عدالت مآلاً معنایی جز حفظ منافع اقویا ندارد. بویژه تراسیماخوس استدلال می‌کرد که عدالت صرفاً همان منفعت حکام و توانگران است و قانون نیز صرفاً بیانگر منافع قانونگذار می‌باشد و عالم سیاست، موفقیت تنها ملاک تمیز حق و باطل است.

بدین سان مواضع سوفسطائیان هرگونه ملاک و معیار عینی و مطلق برای تمیز اعمال عادلانه از غیر را تخریب می‌کرد. در واکنش به چنین مواضعی فلاسفه یونان به عرضه نظریاتی در باب عمل عادلانه و درست پرداختند که مبانی فلسفهٔ اخلاق، سیاست و حقوق را تشکیل می‌دهد.

بحث اساسی دربارهٔ مفهوم عدالت به‌عنوان کانونِ فلسفهٔ اخلاق با سقراط آغاز شد. با این حال هدف اصلی سقراط برملا کردن نارسایی برداشت‌های

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

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

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

افلاطون همانند استاد خود سقراط، هم عینیت و هم اطلاق معیار عدالت و فضیلت را می‌پذیرفت و هم رابطه میان معرفت به عدالت و عادلانه زیستن را قبول داشت. وی در رسالهٔ جمهوریت خود بحث عدالت را با این پرسش آغاز می‌کند که اگر کسی به فرض انگشتری اسطوره‌ای مشهوری را بدست آورد که آدمی را نامرئی می‌سازد، آیا باز هم عادلانه عمل خواهد کرد؟ زیرا نظر سوفسطائیان به‌عنوان رقبای افلاطون آن بود که تنها دلیل عمل عادلانه این است که نمی‌توان از مجازات عمل غیرعادلانه گریخت. افلاطون در استدلال خود شرط عمل عادلانه را شناخت مثال یا صورت کلی عدالت در ورای

همهٔ اعمال عادلانه جزئی می‌داند که همگی در آن مثال کلی مشترکند. پس باید مثال یا صورتِ کلیِ عدالت را شناخت. این مثال یا صورت هم عینی و موجود است و هم شناخت آن امکان دارد. مثال اصلی عدالت در فلسفهٔ افلاطون از اعتدال گرفته شده است. با این حال صرف کسب شناخت نسبت به مفهوم عینی عدالت دلیل عمل به آن نمی‌شود بویژه اگر عملی خلاف آن مفید منفعتی برای عامل باشد. پاسخ افلاطون به این قضیه آن است که چون عدالت را باید در اعتدال یا تعادل میان سه قوهٔ روح انسان یعنی عقل، احساس و شهوت یافت؛ پس انسان ناعادل در وضع و حال نابسامان و عدم تعادلِ روحی به سر می‌برد؛ در مقابل، انسانِ عادل تحت سیطرهٔ عقل در حالت تعادل روحی قرار دارد. بدین سان از دیدگاه افلاطون "شادی روحانی" ضامن عملِ عادلانه پس از کسب شناخت نسبت به مثال کلی عدالت خواهد بود. شادی روحانی ناشی از عمل عادلانه خرسند کننده‌تر از شادی جسمانی ناشی از عمل غیرعادلانه است. به عبارت دیگر عمل عادلانه موجب وحدت درونی فرد می‌شود و لذت ناشی از این احساس، بیشتر از رنجِ ناشی از فقدان منفعت در صورت انجام دادن عمل غیرعادلانه است. در واقع از دیدگاه افلاطون انجام اعمال عادلانه به خاطر نفس عدالت توصیه نمی‌شود، بلکه عمل به عدالت ابزار کسب لذت روحانی و وحدت درونی یا به سخن امروز "تامین منفعت" واقعی و راستین فرد است. عمل به عدالت هم به نفع کلی جامعه و هم به نفع فرد به این معناست. در اینجا نیز امکان برخورد اساسی میان منافع جمع و فرد نادیده گرفته می‌شود. همچنان که در مورد سقراط دیدیم، توجیه عملِ عادلانه در فلسفهٔ اخلاق یونان به‌طور خلاصه به‌عنوان وسیله‌ای در تامین "منافع" فردی مطرح می‌شود و این تصور که ممکن است عملی فی نفسه عادلانه باشد هنوز تکوین نیافته بود. از دیدگاه افلاطون عمل عادلانه هم به نفع عامل و هم به نفع دیگران است بدین معنا میان منافع مختلف تعادل ایجاد می‌کند؛ از این رو انسان‌های عادل در دراز مدت خرسندتر و شادتر از انسان‌های ناعادلند.

به‌طور خلاصه به نظر افلاطون عدالت در اصل ویژگی نفس فردی بود که در مقیاس وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یافت. به نظر او فضیلت سه بخش نفس، یعنی میل، اراده و فکر در اعتدال، شجاعت و تعقل نهفته است و محصول کلی این اعتدال همان عدالت است. جامعه نیز سه نیاز اصلی دارد : بقا، دفاع و رهبری. ایجاد تعادل میان این سه در مدینهٔ فاضله به معنای عدالت اجتماعی است. پس عدالت، فضیلت اعلا در همهٔ حوزه‌هاست.

ارسطو نیز همانند افلاطون معتقد بود که زندگی پر فضیلت و عادلانه هم برای عامل چنان اعمالی و هم برای جامعه سودبخش است، اما وی اندیشهٔ مثال کلی و عینی عدالت به شیوهٔ نظریه افلاطون را نمی‌پذیرفت و از این رو قبول نداشت که دستیابی به زندگی پرفضیلت و عادلانه صرفاً از طریق معرفت به کلیات ممکن باشد. دیدگاه ارسطو در باب عدالت متاثر از نظریهٔ کلی او در باب ماهیتِ سلسه مراتبی جهان بود. عقل و حیات عقلانی عالی‌ترین مرتبه در سلسه مراتب وجود است امور دیگر در مراتب پایین، خادم و دست نشانده عقلند. به همین دلیل به نظر او وضع بردگی وضعی عادلانه بود، زیرا بربرها که به بردگی گرفته می‌شدند از نظر عقلی به پای یونانیان نمی‌رسیدند. به نظر ارسطو همین حکم در مورد زنان نسبت به مردان نیز صادق بود، زیرا وی تصور می‌کرد که زن در تکامل یک مرحله از مرد عقب‌تر است. وی به همان دلیل از کشتن حیوانات برای تغذیه انسان دفاع می‌کرد. به‌طور کلی به نظر ارسطو چون موجودات از لحاظ توانایی و شایستگی متفاوتند، بنابراین عدالت در آن است که با هر یک چنانکه استحقاق دارند رفتار شود. به عبارت دیگر ارسطو تفاوت میان موجودات را به معنی برتری و فروتنی آنها نسبت به یکدیگر می‌گرفت و این تصور در نزد او ناشی از دیدگاه کلی وی در این خصوص بود که کل هستی غایتمند است و همه موجودات رو به سوی آن غایت دارند و آن غایت البته سعادت عظمی است. با توجه به دیدگاه سلسله مراتبی ارسطو نسبت به عالم و نیز تاکید وی بر فضیلت عقل و حکمت، عمل عادلانه عملی است که توانایی‌ها، شایستگی‌ها و امتیازات امور و اشخاص را در نظر بگیرد. به نظر ارسطو رفتار نابرابر با افراد نابرابر از حیثِ مومضوع نابرابریِ آنها عمل عادلانه و عدالت است. همچنین رفتار برابر با افراد از حیث موضوع برابری لازمهٔ رعایت عدالت است. وی میان دو نوع عدالت تفاوت قائل می‌شود یکی عدالت در توزیع ثروت یا اشیا مطلوب، دوم عدالت در جزا و مجازات مثل تعیین غرامت یا جریمه. مفهوم کلیدی عدالت در نزد ارسطو به هر حال این بود که با موارد و قضایا یا افراد مشابه (مثلاً از لحاظ نیازها و استحقاق‌ها و یا استعدادها) به شیوه‌ای یکسان عمل می‌شود و با موارد و افراد متفاوت (از همان جهات) به شیوه‌ای متفاوت برخورد شود. در عدالت توزیعی باید با با افراد یکسان از حیث یکسانی مورد نظر به شیوه‌ای یکسان عمل کرد و در نتیجه توزیع دارایی‌ها در هر جامعه‌ای باید برحسب شایستگی و استحقاق صورت گیرد. کسانی که شایسته و مستحق سهم‌های برابرند باید سهم برابر دریافت کنند و بالعکس. البته مشکل اصلی در نظریه ارسطو این بوده است که چه مرجعی پیشاپیش داوری می‌کند که افراد مورد نظر از جهات مورد نظر مشابهند یا متفاوت.

رواقیون در مقابل آموزه‌های ارسطویی اندیشهٔ برابری انسان‌ها و بهره‌مندی آنها از قوه عقل را مطرح کردند و از این رو به نظر آنها شرط اولیه اجرای عدالت در نظر گرفتن برابری اساسیِ همهٔ آدمیان بود. مارکوس اورلیوس امپراطورِ رواقی‌مرامِ روم معتقد بود که قوهٔ عقل مشترک آدمیان، آنان را شهروندان مملکت واحدی ساخته است براساس همین قوهٔ عقل مشترک به نظر رواقیون قانون اخلاقیِ عام و جهان‌شمولی وجود دارد که همگان می‌توانند آن را به قوهٔ عقل خود دریابند و قواعد عدالت از همین قانونِ اخلاقیِ عام استنتاج می‌شود.

مباحث عقلانی در باب معنای عدالت در کل قرون وسطی تعطیل شد و آنچه هم در آن دوران در این باب گفته شد، شدیداً تحت الشعاع مباحث اصلی یعنی رستگاری، اجرای احکام خداوند، مشروعیت حکومت کلیسا و غیره قرار گرفت. در سراسر قرون وسطی اندیشهٔ مذهبی بر اخلاق، سیاست و حقوق غلبه داشت. قانون الهی معیار همهٔ قوانین بشری و اساس عدالت و انصاف به شمار می‌رفت. در واقع نفس الهی، عدالت بود و تنها قوانینِ موضوعهٔ هماهنگ با قانون الهی به‌عنوان قانون پذیرفتنی بودند. قانون الهی پیشاپیش در نفس خود متضمن عدالت، تامین رفاه، فضیلت و همبستگی میانِ مردم محسوب می‌شد. از همین‌رو قانون الهی به‌عنوان حاوی اندیشهٔ عدالت همراه با اقتدار کلیسا حد قدرت حکام دنیوی را تشکیل می‌داد. چنانکه در بخش بعد خواهیم گفت بحث عقلانی در باب مفهوم عدالت بار دیگر پس از قرن‌ها سکوت، با فلسفهٔ سیاسی هابز در قرن هفدهم در انگلستان آغاز شد.

مبحث دوم : دیدگاه‌های عصر تجدد کلاسیک

الف) سنت هابزی

برجسته‌ترین فیلسوفِ سیاسیِ عصرِ جدید توماس هابز بود که برخلاف فلاسفهٔ مذهبیِ قرون میانه و به شیوهٔ فلاسفهٔ یونان باستان مواضعِ فکریِ خود را صرفاً براساس برداشت خود از طبع بشر و شرایط زندگی انسانی بنا کرد. به نظر هابز همهٔ اعمالِ ارادیِ انسان معطوف به حفظ ذات و کسب لذات است،

هرچند، به ظاهر انسان‌های نوع دوست و خیرخواه یکدیگر به نظر می‌رسند. خیر و فضیلت به نظر او چیزی جز لذت، رفاه و امنیت نبود و کل دستگاه فلسفهٔ سیاسی وی بر این اساس استوار شده است. هر چیز خوبی فقط برای فردی خاص خوب است و نمی‌توان از مفهومِ کلیِ خیر سخن گفت. تاسیس مفهومی از عدالت براساس چنین برداشت نسبی‌گرایانه، ذهن‌گرایانه و مادی‌گرایانه‌ای طبعاً کار دشواری بود. همین تصور انسانِ خودخواه و منفعت‌طلب که هیچ تصوری از خیر عام جز امیال خودش ندارد، مبنای دیدگاه هابز درباره عدالت را در کتاب لویاتان تشکیل می‌دهد. به نظر هابز در وضع طبیعی یعنی در شرایط فقدان دولت، رقابت پایان‌ناپذیری میان انسان‌ها برای قدرت، ثروت و امنیت در می‌گیرد؛ زیرا هر کس عقلاً در تعقیب منافع شخصی خویش است، ولی در عمل چنین شرایطی به نفع هیچ‌کس تمام نمی‌شود.

در وضع طبیعی که در آن دولتی نیست قانون، اخلاق، عدالت و انصاف معنایی ندارد. همهٔ این مفاهیم به واسطهٔ تشکیل دولت معنا می‌یابند یا به وجود می‌آیند. پس آدمی به حکم عقل و احتیاط و ترس از مرگِ زودرس در جستوجوی صلح بر می‌آید و پذیرش وضع مدنی یا تاسیس دولت از طریق قرارداد اجتماعی به معنای تن دادن به صلح است. همگان از حق حمله به یکدیگر و حق دفاع از خود به نفع دولت صرف نظر می‌کنند. مرجع حاکمیت عبارت از قدرتی است که از طریق مجازاتِ کسانی که عهد و میثاقِ اجتماعیِ خود را نقض می‌کنند، صلح را پاس می‌دارند. وقتی چنین مرجعی (یعنی دولت) وجود داشته باشد، آنگاه عدالت معنا می‌یابد و عدالت همان حفظ و رعایت قرارها و قراردادهاست. انسان عادل کسی است که به عهد خود وفا کند. هابز از چنین دیدگاهی مبحث عدالت را با علایق عصر تجدد متناسب ساخت و از مبانی دینی و ارسطویی بحث عدالت که جهان را دارای غایتی از پیش تعیین شده می‌دانستند، فاصله گرفت. از دیدگاه هابز تمایز میان نیک و بد اصولاً به واسطهٔ امیال آدمی صورت می‌گیرد و نخست آنکه برخلاف تصور فلاسفهٔ قدیم، تمایزی عینی نیست که به واسطهٔ عقل کشف شود و دوم آنکه برخلاف تصور فلاسفهٔ مسیحی ریشهٔ آن در ارادهٔ خداوند قرار ندارد. نظریهٔ هابز بعلاوه یکی از مشکلات قدیمی از فلاسفه اخلاق و عدالت را حل می کرد آن اینکه به صرف وقوف به اصول اخلاق، کسی اخلاقی عمل نمی‌کند؛ بلکه ممکن است به دنبال منافع شخصی خودش برود. در نظریه هابز قدرت مجازاتگر دولت، انگیزه کافی برای اطاعت از عهد و پیمان اجتماعی و قوانینی است

که مرجع حاکمیت برای صلح و رعایت عدالت وضع می‌کند. در غیاب دولت هیچ مفهومی از قانون و عدالت متصور نخواهد بود. در غیاب مرجع حاکمیت، نه عدالت قضایی و نه عدالت توزیعی هیچ یک معنا پیدا نمی‌یابد. از دیدگاه هابز تامین عدالت به‌عنوان عمل اقتدارآمیز، صفت حاکم است نه اتباع. اعمال اتباع به‌عنوان فرد ممکن است منفعت‌طلبانه، نوع‌دوستانه و غیره باشد، اما به معنی دقیق کلمه نمی‌توان آنها را عادلانه یا غیرعادلانه خواند. از این‌رو اخلاق به معنی دقیق کلمه به حوزه اعمال فردی اطلاق می‌شود؛ در حالی که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت است. خواه این مرجع پدر در سطح خانواده، قاضی در محکمه، حاکم در کشور و خداوند در سطح جهان باشد و پس مفهوم عدالت با قدرت و حاکمیت عجین شده است.

نظریات هابز درباره عدالت و عمل عادلانه واکنش‌ها و مشاجراتی را برانگیخت که حدود صد سال ادامه یافت. در مقابل وی گروهی از متفکران در حوزه دانشگاه کمبریج که با عنوان "افلاطیونان کمبریج " شناخته می‌شدند، مواضعی شبه افلاطونی اتخاذ کردند. از آن جمله رالف کادورث استدلال می‌کرد که عمل نیکو و عادلانه مبتنی بر امیال و قراردادهای آدمیان نیست، بلکه ملاکی عینی و واقعی دارد که می‌توان آن را به واسطه عقل بازشناخت. به‌طورکلی به نظر او حقایقِ اخلاقیِ عینیِ مشخصی وجود دارد که به واسطه "شهود عقلانی" می‌توان دریافت کرد و به همین دلیل دیدگاه آنها شهودگرایی هم خوانده می‌شود. همین دیدگاه یکی از دیدگاه‌های رایج و مسلط در حوزه فلسفه اخلاق و حقوق تا قرن بیستم در دانشگاه آن بوده است.

یکی دیگر از همان گروه افلاطونیان به نام هنری مور درصدد برآمد تا با شمردن اصول و قواعد مسلم اخلاق و عدالت میان علم ریاضیات و علم اخلاق مقایسه‌ای انجام دهد. از این‌رو دیدگاه عقل و منطق راهنمای ما به سوی اصول عدالت است. اگر شاد زیستن یک انسان شرط عدالت باشد در آن صورت، شاد زیستن دو انسان نیز عین عدالت خواهد بود و از اینجا برخی از قواعد عام عدالت استخراج می‌شود. عملی عادلانه‌تر است که خیر و صلاح شمار بیشتری از افراد را ملحوظ دارد.

ساموئل کلارک یکی دیگر از افلاطونیان کمبریج بود که در مقابل آرا هابز از اصل انصاف به عنوان قاعده کلی عدالت دفاع و استدلال می کرد که شرط عدالت آن است که که آنچه ما انجامش را برای دیگری عادلانه تلقی می‌کنیم، خود به عنوان عملی عادلانه برای خویشتن بپذیریم و آنچه را در حق خود

ناعادلانه می‌شماریم به دیگری هم روا نداریم.

اما باز هم ایراد اصلی هابز به مواضع افلاطونیان به جای خود باقی ماند و آن این که به فرض شناخت عقلانی اصول عدالت چنین شناختی نمی‌تواند به جای امیال یا منافع، انگیزه عمل فرد واقع شود و به هر حال ضرورت وجود قدرت و حاکمیت در اجرای عدالت نیز منتفی نمی‌شود. در نتیجه میان شناخت نظری اصول عدالت و رفتار عادلانه همچنان شکافی باقی خواهد ماند. در مقابل چنانکه اشاره شد، قدرت مجازاتگر حاکمیت در نظریه هابز انگیزه کافی برای اطاعت از عهد و میثاق (یعنی انجام دادن عمل عادلانه) و رعایت قوانین حافظ صلح را بدست می‌دهد. البته افلاطونیان معتقد بودند که اصول عدالت، اصولی عینی‌اند و همواره در همه شرایط قطع نظر از این که حاکمیتی وجود داشته باشد یا نه موجود و صادق خواهند بود (با این حال بسیاری از آنان همچنان مفهوم حاکمیت الهی و ثواب و جزا را در پس ذهن خود حفظ می‌کردند، درحالی‌که از دیدگاه هابز میان حاکمیت مدنی و حاکمیت الهی از این حیث تفاوتی وجود نداشت). اما به‌هرحال به نظر آنان اصول عدالت از احکام مرجع حاکمیت ناشی نمی‌شد و ذات و هستی جداگانه‌ای داشت.

برخی از صاحب‌نظران از موضع اخیر در مبحث عدالت فارغ از عنصر نهفته حاکمیت الهی دفاع می‌کردند و بر آن بودند که مستقل از هر قدرتی خواه الهی یا مدنی می‌توان عقلاً اصول عدالت را بازشناخت و بدان عمل کرد. این مکتب به عنوان مکتب احساس اخلاقی معروف و در قرن هجدهم در انگلستان رایج شد. نزاع میان این مکتب با مکتب فوق در این نکته خلاصه می‌شد که آیا عمل عادلانه و اصول عدالت مبتنی بر عقل است یا احساس اخلاقی؟

یکی از نمایندگان اصلی این مکتب در قرن هفدهم فیلسوف معروف انگلیسی شافتسبوری بود که در مقابل مواضع هابز چنین استدلال می‌کرد : اول آنکه خودخواهی و منفعت‌طلبی تنها میل طبیعی انسان نیست تا لاجرم نظریه عدالت را از آن و از اندیشه وفای به عهدی که معطوف به تامین منافع ماست استنتاج کنیم و دوم آن که خیرخواهی، نوع دوستی و همدردی به همان اندازه نفع‌طلبی و خودخواهی در انسان طبیعی است و از همین "میل به فضیلت و عدالت " بر می‌خیزد و همین میل و احساس ما را به پیشبرد صلاح و خیر عمومی برمی‌انگیزد. همچنین همین حس اخلاقی میان فضیلت و خودخواهی تعادل ایجاد می‌کند. بعلاوه لذات ناشی از ارضای حس اخلاقی و عدالت‌خواهی عمیق‌تر از لذات ناشی از حس خودخواهی است.

یکی دیگر از نمایندگان این مکتب جوزف بالتر بود که بر مواضع مذکور در مورد شافتسبوری تاکید بیشتری کرد و معتقد بود که خرسندی نهایی آدمی نتیجه غیرمستقیم ارضای امیالی است که مستقیماً معطوف به تامین منفعت و شادی و لذت ما نباشد. به عبارت دیگر همان میل به فضیلت و عدالت‌طلبی منبع اصلی احساس و خرسندی انسان را تشکیل می‌دهد. به نظر بالتر سرچشمه اصلی این میل را باید در وجدان جست که به نظر او همچون نفع‌طلبی انگیزه طبیعی عمل انسان است و به‌هرحال بالتر استنتاج بیشتری در این خصوص نمی‌کند و مساله را به همین شکل رها می‌سازد.

فرانسیس هاچسون در قرن هجدهم مکتب احساس اخلاقی را ادامه داد و استدلال کرد که داوری عادلانه و درست آدمی را نمی‌توان بر عقل و اصول عقلانی مبتنی کرد بلکه قضیه به مطلوبیت عمل در نزد احساسات اخلاقی ما مربوط می‌شود. به نظر او اندیشه عدالت مبتنی بر خیرخواهی و بی‌طرفانه‌ای است که برخلاف تصور هابز منفعت‌طلبی را در آن راهی نیست. موضع معروف هاچسون در این خصوص آن است که عادلانه‌ترین عمل، عملی است که بیشترین میزان خرسندی اکثریت افراد را تامین کند. همین قاعده به عنوان راهنمای اصحاب اصالت فایده در اصطلاحات اجتماعی و اقتصادی اتخاذ شد. مثلاً سیاست‌های اقتصادی عادلانه‌تر آنهایی است که بیشترین میزان منافع اکثریت مردم را تامین کنند.

دیوید هیوم فیلسوف معروف قرن هجدهم انگلستان نیز از موضعی مشابه معتقد بود که مبنای اعمال اخلاقی و عادلانه را نمی‌توان در عقل یافت. اخلاق به‌طورکلی معطوف به عمل و اقدام است، درحالی‌که عقل به تنهای لزوماً راهنمای ما به عمل نیست و انگیزه عملی ایجاد نمی‌کند. عقل تنها راهنمای احساس اخلاقی ماست، به این معنی که می‌تواند بهترین شیوه برای دستیابی به اهداف اخلاقی را به ما نشان دهد لیکن خود نمی‌تواند آن اهداف را مشخص سازد یا فارغ از آن اهداف ما را به عمل وادارد. پس داوری‌های اخلاقی از حوزه عقل استنتاج نمی‌شود و در نتیجه موضع هابز که عدالت را حوزه تامین منافع و ایفای عهد و برای دستیابی به آنها استخراج می‌کرد، غیرقابل قبول است. به‌طورکلی نباید حوزه زندگی احساسی و وجدانی را در انسان به فراموشی سپرد. به‌طور خلاصه هیوم برخلاف افلاطونیان قائل به این نبود که عقل و کشف اصول عقلانی، ما را به عمل اخلاقی هدایت کند، یعنی بنا به استدلال معروف او نمی‌توان هیچ "بایدی" را از هیچ "هستی" استنتاج کرد. هیوم در این خصوص می‌گفت "برخلاف عقل نخواهد بود اگر من تخریب کل جهان

را به خارش پیدا کردن انگشت خودم ترجیح دهم". پس احساسات اخلاقی و عدالت‌طلبانه از عقل استنتاج نمی‌شوند بلکه حوزه خاص و جداگانه‌ای دارند.

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

یکی از نکات نظری مهم هیوم در باب عدالت مفهوم شرایط عدالت بود. وی استدلال می‌کرد که کمبود نسبی منافع و دارایی‌ها از یکسو و خودخواهی و نفع‌طلبی انسان یا "نوع دوستی محدود " از سوی دیگر، دو شرط اصلی امکان معنادار مساله عدالت هستند، اگر محدودیتی در منابع وجود نداشت و اگر همه انسان‌ها زیادت‌طلب نبودند و از سخاوت و نوع دوستی بیشتری بهره داشتند، در آن صورت اصلاً مساله عدالت مطرح نمی‌شد.

بحث درباره اینکه اعمال درست و عادلانه به واسطه عقل یا به واسطه احساس شناخته می‌شوند با نظریه هیوم به سرآمد و به ویژه در قرن نوزدهم بحث از ماهیت عدالت جای خود را به بحث درباره ماهیت عمل عادلانه داد. به عبارت دیگر بحث درباره عینی و ذهنی ملاک‌های عدالت جای خود را به این مبحث مشخص‌تر داد که در عمل چگونه می‌توان ملاک‌های عدالت را اجرا کرد در قرن نوزدهم تعبیر دیگری از مساله هابز به عنوان اصالت فایده در باب اخلاق عمومی به‌طورکلی و عدالت بالاخص تفوق یافت. نگرش اصحاب اصالت فایده بر همان قاعده‌ای استوار بود که هاچسون درباره اعمال درست و عادلانه مطرح کرده بود. جرمی بنتهام مهمترین فیلسوف فایده‌گرا دستگاه اخلاقی جامع و مفصلی براساس این قاعده ساخت که به نظر خودش می‌توانست ماهیت عدالت، دولت، اخلاق و غیره را توضیح دهد. بنتهام نیز همانند هابز معتقد بود که انسان به حکم طبیعت جویای لذت و گریزان از درد و رنج است و با مفاهیم عادلانه و ناعادلانه، حق و ناحق، درست و نادرست و غیره نهایتاً به همان عناصر اصلی و اولیه تقلیل می‌یابند. بدین‌سان هر عملی که مازاد خالص لذت و خوشی را بر درد و رنج افزایش دهد عملی درست و عادلانه و بحق است؛ پس باید در ارزیابی اعمال به تبعات و پیامدهای آنها توجه کرد. در این ارزیابی باید شادی‌ها و رنج‌های همه کسانی را که از عمل متاثر می‌شوند براساس تساوی آنها در نظر گرفت. شرط عدالت آن است که همگان در این

رابطه برابر تلقی شوند و هیچ کس فروتر یا برتر به شمار نیاید. بعلاوه باید قطعیت، شدت، مدت و تبعات غیر مستقیم اعمال را در نظر گرفت. بدین‌سان بنتهام دیدگاه‌های اخلاقی و مذهبی و نیز عقل‌گرایانه مرسوم درباره عدالت را بکلی نفی می‌کرد.

جان استوارت میل، متفکر بزرگ قرن نوزدهم، گرچه در خصوص ماهیت و کیفیت لذات با بنتهام اختلاف نظر داشت، ولی از حیث مبحث مورد نظر ما، موضع چندان متفاوتی اتخاذ نکرد و همچنان براصل "حداکثرسازی خرسندی" به عنوان ملاک عدالت اجتماعی تاکید می‌کرد. به نظر او اصول مکتب اصالت فایده با قواعد اخلاقی و اصول مربوطه به عدالت سازگار بود، با این تفاوت که از دیدگاه او فایده‌گرایان نباید به صورت خام اندیشانه‌ای فایده و تبعات مفید و مثبت هر عملی را محاسبه کنند؛ بلکه باید ببینند آیا آن اعمال در ذیل قواعد کلی فایده‌گرایانه‌ای چون وفای به عهد قرار می‌گیرند یا نه. زیرا قواعد کلی زندگی مفید فوایدی هستند و ماهیت هر عملی را باید برحسب آن قواعد سنجید و نه بر حسب نفس عمل. مثلاً نفس عمل زنا کردن لذت بخش است و هیچ تفاوت ماهوی و کیفی با عمل نزدیکی قانونی ندارد، اما چون مغایر با قاعده کلی عهد و پیمانی است که اساس عقد زناشویی است، پس ناعادلانه و نادرست است نه آنکه ذاتاً بد باشد.

هنری سیجویک آخرین فیلسوف بزرگ فایده‌گرا موضع "عقل سلیم " فلاسفه اخلاق سنتی را از دیدگاه فایده‌گرایانه مورد نقد قرار داد. چنان فلاسفه‌ای برخی اصول مثل عدالت، صداقت، خیرخواهی، امتنان و غیره را به عنوان حقایق اخلاقی عینی، بدیهی و مستقل تلقی می‌کردند که عامه مردم آنها را از روی عقل سلیم و بدون تامل زیاد می‌پذیرند. اما سیجویک بداهت و سازگاری چنین اصولی را مورد تردید قرار داد و به موارد برخورد و تعارض آنها اشاره کرد. به نظر او تنها در صورتی می‌توان چنان اصولی را به عنوان اجزا اصلی نظامی اخلاقی پذیرفت که همگی از اصل بدیهی و فایده‌گرایانه خیرخواهی عقلانی یا مصلحت اندیشانه استنتاج کرد. عدالت اگر به نفع عمومی تمام شود، توجیه‌پذیر است. به نظر سیجویک می‌توان همه اصول اخلاقی سنتی را به وسیله اصل فایده‌گرایی توضیح داد. اما در نهایت وی نتوانست عدالت به مفهوم تامین نفع "عقلانی" و عمومی را با مفهوم نفع‌طلبی خصوصی سازش دهد؛ اگر تامین عدالت به منافع خصوصی افراد زیان برساند، در آن صورت عدالت از اصل فایده‌گرایی، قابل استنتاج نخواهد بود.

ب) سنتی کانتی

مهمترین دیدگاهی که در قرن هفدهم در مقابل دیدگاه هابز در فلسفه اخلاق و سیاست مطرح شد دیدگاه اسپینوزا بود که در طی زمان در مقابل سنت فکری هابز، سنت فکری متفاوتی به وجود آورد. در مقابل دیدگاه هابز که میل به لذت را جوهر سرشت آدمی می‌دانست و همه فلسفه اخلاق و سیاست خود را از آن استنتاج می‌کرد، اسپینوزا امیال طبیعی انسان را نوعی اسارت و تقید می‌شمرد و معتقد بود که انسان دربند آنها نمی‌تواند از اراده آزاد برخوردار باشد. پس صلاح واقعی انسان نه در ارضا امیال طبیعی بلکه در تغییر آنها به واسطه کاربرد عقل نهفته است. فضیلت عدالت و خیرخواهی نتیجه چنین مداخله‌ای از جانب عقلند. از این طریق به نظر اسپینوزا خرد آدمی به کلیتی متصل می‌شود که درعین‌حال هم خداوند و هم طبیعت است، کلیتی که تابع قواعد ضروری عقلانی است و قواعد آن عین عدالتند. هرچه هست و هر وضعی که استقرا دارد عادلانه است و طلب غیرآن غیرعقلانی است. بنابراین هر میلی که معطوف به تغییر وضعی باشد که مبتنی بر قواعد عقلانی است، خود میلی غیرعقلانی به شمار می‌رود. به‌طورکلی اسپینوزا در مقابل هابز استدلال می‌کرد که سرشت معمولی، سرشت راستین نیست؛ انسان جزئی از نظام عقلانی کلی‌تری است و آن نظام مظهر عین عدالت است.

ژان ژاک روسو از دیدگاه دیگری به مقابله با آرا هابز برخاست. وضع طبیعی مورد نظر او با وضع طبیعی و جنگی هابز بسیار تفاوت داشت. به نظر او وضع طبیعی نسبت به وضع مدنی عادلانه‌تر بود. شیوه زندگی انسان در وضع طبیعی به طبیعت آدمی نزدیک‌تر از شیوه زندگش مدنی بود. روسو به شیوه ارسطو عدالت را در طبیعت می‌یافت. به نظر روسو انسان تابع دو انگیزه اصلی است یکی خودخواهی و دیگری نوع دوستی. در وضع مدنی خودخواهی بر نوع دوستی غلبه یافته است، درحالی‌که در وضع طبیعی مجال بیشتری برای نوع دوستی وجود داشت. در وضع مدنی بود که مالکیت، قوانین، طبقات، نابرابری، حرص و آز و فساد و دیگر مفاسد مدنی ظاهر شدند. از این‌رو وضع مدنی اصلاً وضع عادلانه‌ای نیست. پس هیچ عدالتی در کار نیست، بلکه باید

به جستجوی آن پرداخت. شرط تاسیس جامعه و دولت عادلانه ظهور اراده عمومی به عنوان مظهر اراده و راستین همه افراد است که در مقابل اراده خصوصی به نوع دوستی و خیر و صلاح عمومی معطوف است. قوانین مبتنی بر اراده عمومی که خیر عمومی را اراده می‌کنند، قوانینی عادلانه خواهند بود. اراده عمومی مظهر اراده عقلانی هر یک از اعضای جامعه است؛ تنهال از نقطه عزیمت اراده‌های خصوصی و غیر عادلانه می‌توان به مخالفت با اراده عمومی و مصلحت عمومی برخاست. این برداشت نسبتاً اقتدارآمیز از مفهوم عدالت از طریق انقلاب فرانسه به صورت برداشتی مسلط رواج یافت. بعلاوه فلسفه اخلاق و عدالت کانت از فلسفه روسو بود.

کانت نیز در مقابل استدلال اساسی هابز، همچون روسو استدلال می‌کرد که اعمال ناشی از امیال طبیعی آدمی آزاد نیستند و از این‌رو نمی‌توان از طریق مفهوم میل و منفعت و قرارداد به مفهوم عدالت رسید و به نظر او مفاهیمی چون آزادی، عدالت و فضیلت را تنها از کنش عقلانی می‌توان استنتاج کرد. عدالت یکی از مطالبات عقل است و هرچه عقل طلب کند از همه موجودات عقلانی طلب می‌شود. از این‌رو عدالت به عنوان عمل عقلانی براساس امیال طبیعی و شخصی افراد قابل تامین نیست، بلکه عمل بر اساس اصلی است که آدمی می‌تواند آن را به عنوان قانون جهانشمول اراده و طلب کند و در ملا عقل عمومی مطرح نماید. این مفهوم معادل مفهوم اراده عمومی در نزد روسوست، ولی کانت از آن به عنوان اراده عمومی همه انسان‌ها به منزله موجودات عقلانی سخن می‌گوید و نه صرفاً از ملت به معنایی که مورد نظر روسو بود. به نظر کانت اصولاً اعمال وقتی ارزش اخلاقی دارند که از روی وظیفه‌شناسی صرف انجام شوند. عمل عادلانه نیز طبعاً چنین است. در اندیشه کانت هم در مقابل دیدگاه‌های دوران باستان و هم در مقابل آرا هابز و اصحاب عدالت فایده مفاهیم عدالت و منفعت از هم می‌گسلند. همه آن فلاسفه معتقد بودند که آدمی عملی را درست یا به حق و یا عادلانه تشخیص می‌دهد به این دلیل انجام می‌دهد که آن را وسیله تامین خرسندی خود در دنیا و آخرت می‌داند. کانت میان اوامر اخلاقی و شروط و اوامر اخلاقی قطعی تفاوت قائل می‌شد. اوامر مبتنی بر امیالی که عقل به منظور دستیابی به هدفی به آنها حکم می‌کند، اوامر از نوع اولند. مثل این حکم که از راه صواب خارج نشوید تا رسوا نگردید. اما به نظر کانت احکام اخلاقی باید احکام قطعی باشند و همه موجودات عقلانی را قطع نظر از خواست‌ها و احساسات‌شان در بربگیرند. محتوای

حکم یا قاعده اخلاقی قطعی را تنها عقل تعیین می‌کند، نه هیچ میل یا خواست و یا غرض خواست؛ از این‌رو قواعد اخلاقی به شکل اصول عقلانی عام ظاهر می‌شوند و عام‌ترین اصل اخلاقی یا عقلانی کانت این است : براساس اصلی عمل کنید که بخواهید آن اصل به قانونی عام و جهانشمول تبدیل شود. اما مشکلی که کانت با آن روبرو بود این بود که ثابت کند که چگونه ممکن است آدمی صرفاً به حکم عقل برانگیخته شود تا طبق اصول اخلاقی عالیه عمل نماید (بدون آنکه خواست‌ها و امیال خود را در نظر بگیرد) و هیچگاه هم این مشکل قدیمی را هم حل نکرد. چنانکه دیدیم مساله هیوم هم این بود که عقل به تنهایی نمی‌تواند ما را به عمل رهنمون شود.

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

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

اخلاق و منفعت در اندیشه یونانی با اصل آزادی وجدان فردی در اندیشه مدرن جامعه‌ای انداموار ساخت که در آن نشانی از آن شکاف باقی نماند. هگل مفهوم اخلاق و عدالت را از همین اندیشه استنتاج می‌کند. عدالت تنها در چنین جامعه انداموار ممکن می‌شود. براساس فلسفه هگل سرنوشت انسان ذاتی نیست بلکه، تاریخی و فرآورده جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند و پس در جامعه انداموار امیالی ترویج و تشویق می‌شود که با اصول اخلاق و عدالت و تامین خیر و صلاح عمومی منطبق باشند. چنین جامعه‌ای در اعضای پیکر این احساس را پرورش می‌دهد که هویت ایشان چیزی جز همان عضویت آنها در جامعه نیست. درنتیجه آنها دیگر همچون عضوی گسسته از بدن نخواهند بود که جداگانه به دنبال منافع فردی خود بروند. جامعه انداموار جامعه آزاد و عادلانه‌ای است؛ زیرا علایق و منافع اعضای خود را در نظر می‌گیرد و از آنها چون اعضای پیکر خود مراقبت می‌کند. با استقرار قوانین و قواعد چنین جامعه‌ای نظام آزاد و عادلانه برقرار می‌شود. پس تنها در دولت انداموار مدرن (که به نظر برخی دولت رفاهی جدید تعبیری از آن است) امکان برقراری عدالت به مفهوم انضمامی (متضمن وحدت اصول عقلانی و منافع جزئی) حاصل می‌شود. در این نظام ارگانیک وقتی هرکس برحسب جایگاه خود تکالیف خود را انجام دهد و حقوق خویش را پاس دارد، عدالت برقرار می‌شود. به‌هرحال فلسفه هگل، نیاز به پیدایش شکل جدیدی از جامعه را روشن می‌ساخت که بتواند بر جدایی یا تقابل میان منافع فردی و جمعی غلبه یابد و مفهوم انضمامی از عدالت به دست دهد که در آن تامین منافع همگان به اصل عقلانی و اخلاقی تبدیل شود.

کارل مارکس در حقیقت تعبیر خاصی از شکل جدید جامعه مورد نظر هگل عرضه داشت. به نظر او نظام سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی، انسان را از زیست نوعی و جمعی خود دور می‌کند و او را بدین معنا از خود بیگانه می‌سازد. به رغم آن که مارکس مفاهیم اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی را بازتاب روبنایی زیربناهای اقتصادی مسلط در هر عصری می‌دانست، باز هم نظام سرمایه‌داری را که موجب فقر و فلاکت توده‌های کارگران می‌شد، نظامی غیراخلاقی و غیرعادلانه می‌شمرد. به نظر او اخلاق در جوامع طبقاتی نیز در خدمت طبقه مسلط قرار می‌گیرد، اما با استقرار جامعه بی‌طبقه نظام اخلاقی واقعاً انسانی که در خدمت منافع کل جامعه باشد، مستقر خواهد شد. در واقع مارکس و پیروان او پررنگ‌ترین برداشت از عدالت اجتماعی –اقتصادی را

در قالب اندیشه کمونیسم عرضه داشتند. یکی از شرایط برقرای عدالت، رفع از خودبیگانگی انسان در حوزه اقتصادی یعنی پایان استثمار طبقاتی و ختم بیگانگی کارگر از محصول کار خود در نظام سوسیالیستی خواهد بود. نظام‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی وسایل تولید، بویژه نظام سرمایه‌داری را که حاصل کار طبقات کارگر را به سود طبقه سرمایه‌دار استثمار می‌کند، ذاتاً ناعادلانه است. مارکس نیز همانند هگل آزادی و آگاهی را غایت زندگی انسان می دانست و معتقد بود که این غایت تنها در جامعه جدیدی حاصل خواهد شد که در آن تعارض میان منافع خصوصی و مصلحت عمومی از میان برود. این تعارض در نظام سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد که ناعادلانه‌ترین و پرتعارض‌ترین صورت بندی اجتماعی است. پس لازمه رفع این تضاد و دستیابی به عدالت، کوشش انقلابی برای از میان برداشتن نهاد مالکیت خصوصی و استثمار و سلطه طبقاتی خواهد بود. با امحای سرمایه‌داری، طبع بشر نیز تحول خواهد یافت و سازش میان فرد و جامعه به شیوه هگلی ممکن خواهد شد. بنابراین به‌طورکلی از نظر مارکس وضع تاریخی ـ طبیعی، وضعی عادلانه نیست بلکه عدالت تنها از طریق مداخله انسان (یعنی طی پراکسیس تاریخی) برقرار خواهد شد و در نظام سوسیالیستی هرکس به اندازه توانایی‌اش کار خواهد کرد و به اندازه نیازهایش بهره‌مند خواهد شد.

مبحث سوم : برخی دیدگاه‌های رایج در قرن بیستم

به‌طور خلاصه فلسفه عدالت درباره ماهیت و ملاک عدالت، عینی یا ذهنی بودن این ملاک، ماهیت عمل عادلانه، منشا عدالت و عمل عدالانه در عقل یا احساس، رابطه عدالت با منفعت، استنتاج عدالت از حوزه اخلاق و یا از حوزه منافع، زابطه عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز با قدرت و جز آن به تفحص پرداخته است. فلسفه عدالت در قرن بیستم همین مسائل اساسی را در پرتو علایق و مسائل جدیدتری پیگیری کرده است و با این حال بخشی از این فلسفه همچنان در سطحی کلان به بررسی ماهیت نظریه‌های عدالت علاقه‌مند است و همان مساله عینیت یا ذهنیت ملاک‌های عدالت را بیان می‌کند. بخش دیگری از این فلسفه به احکام هنجاری یا تجویزی و عرضه ملاک‌های عملی علاقه‌مند است. به عبارت دیگر مساله اساسی این است که در مقام ایجاد عدالت چه باید کرد؟ دو سنت اساسی در فلسفه عدالت یعنی سنت هابز و سنت کانت همچنان در قرن بیستم تداوم یافتند. در حقیقت باید گفت

که همین سنت‌ها از زمان ظهور مارکس به بعد مبحث عدالت را به بیرون از عرصه فلسفه یعنی به حوزه پراکسیس هدایت کرد، بعد عمل‌گرایانه تازه‌ای پیدا کرد. دیدگاه هابز در این خصوص که تامین عدالت به عنوان عمل اقتدارآمیز یکی از اوصاف حاکمیت است مسلط شد، هرچند در باب ملاک و ماهیت عمل عادلانه نزاع ادامه یافت. به عبارت دیگر کاملاً روشن شد که عامل اعمال عادلانه مرجع حاکمیت در سطوح مختلف است. بدین‌سان گرچه تامل در باب شیوه اندیشیدن در خصوص مساله عدالت ادامه یافت، اما تفکر در خصوص شیوه زیستن عادلانه در ضمن ایدئولوژی‌ها و مرام‌های سیاسی اولویت تازه‌ای پیدا کرد و دو نظریه اساسی در باب عدالت در قرن بیستم مطرح شد یکی نظریه جان رالز و دیگری نظریه رابرت نوزیک. نظریه اول در متن سنت کانتی و نظریه دوم در متن سنت هابزی در حوزه فلسفه عدالت مطرح شده‌اند.

نظریه عدالت جان رالز که در سنت کانتی قرار دارد، معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تامین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را در بردارند. نظریه عدالت رالز پیرامون برخی مفاهیم اصلی مثل وضع نخستین پرده جهل، انصاف، بیطرفی و اصول عدالت، تنظیم شده است. جوهر اندیشه او همان عدالت به مثابه انصاف است. به‌طور خلاصه انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. چنانکه قبلاً اشاره شد هیوم معتقد بود که قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می‌شود، یعنی عدالت حاصل همکاری عقلانی برای تامین منافع متقابل در شرایط ایجاب عدالت یعنی در حالت کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنهاست. در مقابل رالز از عدالت به منزله فضیلت بیطرفی سخن می‌گوید؛ نه به مفهوم صفت فرد بلکه به مثابه صفت وضعی که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود. برخلاف هیوم که رسوم را تعیین کننده امر عادلانه می‌دانست، به نظر رالز عدالت و اصول آن ساخته انسان است. خلاصه نظریه رالز این است که اگر قرار باشد مردم اصول عدالت را در پس پرده جهلی برگزینند که مانع از علم آنان نسبت به موقعیت خودشان در جامعه باشد، در آن صورت آنان، برخلاف تصور اصحاب اصالت فایده و سنت هابزی در پی یه حداکثر رساندن خرسندی و شادی بر نمی‌آیند، بلکه به دو طریق از خودشان در مقابل بدترین شرایط نامطلوب حراست خواهند کرد : یکی اینکه به بهره‌مندی از حداکثر آزادی ممکن به نحوی که با آزادی دیگران سازگار

باشد اصرار خواهند ورزید و دوم اینکه تاکید خواهند کرد که ثروت به نحوی توزیع شود که بی‌چیزترین کسان در جامعه تا آنجا که ممکن است مرفه شوند. منظور رالز از وضع نخستین وضعی فرضی و ایدئال است که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود. در وضه نخستین، همه اطلاعات یکسانی درباره خود و جامعه دارند و تنها با مساله تصمیم‌گیری درباره اصول رفتار عادلانه مواجهند.

انگیزه آنها تامین منافع خودشان است، لیکن نسبت به ماهیت منافع و هویت و موقعیت اجتماعی خود آگاهی ندارند. رالز با استخراج دو اصل مذکور از وضع نخستین در واقع تصویری از جامعه لیبرال دموکراتیک به دست می‌دهد که طبق برداشت او عادلانه است و انتظار وی از مفهوم عدالت را برآورده می‌کند. اصل اول چنانکه گفتیم از آزادی برابر و فرصت‌های برابر دفاع می‌کند و اصل دوم ناظر به این است که در چه وضعی می‌توان گفت نابرابری‌ها موجه و عادلانه‌اند. در اصل اول که اصل بیشترین آزادی برابر خوانده می‌شود، حقوق سیاسی و مدنی هرکس برابر با دیگران است؛ درحالی‌که طبق اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی باید چنان کنترل شوند که ممکن نباشد کم امتیازترین قشر جامعه در وضعی بهتر از آنچه هست به سر برند. رالز اصول دوگانه عدالت را معیارهای اصلی داوری درباره ارزش اخلاقی نظام توزیع پاداش‌ها در جامعه می‌داند. به نظر او در همه جوامع نابرابری‌های اجتناب ناپذیر وجود دارد و اصول دوگانه عدالت نیز به منظور رسیدگی به این نابرابری‌های اساسی عرضه شده‌اند. به نظر رالز تفاوت‌های موجود در بهره‌گیری از زندگی اجتناب‌ناپذیرند و هدف اصل دوم عدالت نیز دقیقا آن است که تعین کند در چه زمانی آن تفاوت‌ها و نابرابری ها عادلانه‌اند. ویژگی‌های عمده نظام سیاسی و اقتصادی خاصی که اصول عدالت مورد نظر رالز را اجرا می‌کند از این قرار است : کوشش در نظارت بر اقتصاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمدها؛ حفظ رقابت در بازار؛ توزیع ثروت؛ تامین حداقل معیشت؛ ایجاد برابری در فرصت‌ها؛ و جلوگیری از تمرکز قدرت به سود آزادی و برابری فرصت‌ها. به نظر رالز نابرابری تنها وقتی عادلانه و موجه است که تقلیل آن موجب وخیم‌تر شدن وضع تهدستان شود. در حقیقت نابرابری مورد انتظار خود انگیزه‌ای برای کارایی بیشتر است و از همین رو کاهش نابرابری نهایاتاً مانع بهبود وضع طبقات پایین می‌شود. با این حال رالز استدلال می‌کند که چون نابرابری بیش از حد مطلوب در درآمدها به نابرابری در قدرت و سلطه می‌انجامد و تمرکز قدرت هم مانع آزادی و برابری فرصت‌هاست پس حکومت باید برای رقابت آن حد مداخله کند.

به‌طورکلی طبق اصل اول عدالت رالز باید ثروت از طبقات بالا به طبقات پایین سرازیر شود و دولت به این منظور به گرایش عمومی بازار به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد کند. اما طبق اصل دوم عدالت اینگونه توزیع ثروت و مداخله دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب برساند. به عبارت دیگر مداخله دولت باید آنقدر زیاد باشد که مانع تمرکز ثروت بیش از حد معینی شود و آنقدر کم باشد که کارایی اقتصادی و انگیزه فعالیت از بین نرود. وقتی اصل دوم برقرار می‌شود که امکان بهبود وضع فقیرترین افراد در نظم موجود، در هیچ نظم دیگری وجود نداشته باشد یا اگر وجود داشته باشد، تحقق آن به زیان دیگران تمام می‌شود و وضع همین دیگران از وضع فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود.

یکی از منتقدان نظزیه عدالت رالز، رابرت نوزیک؛ فیلسوف سیاسی آمریکایی، است. وی نه تنها فرض نهفته در اصول عدالت رالز بلکه فرض بنیادین هر اصلی را که بخواهد از طریق انتقال ثروت بخشی از جامعه به بخشی دیگر از الگوی خاصی از عدالت توزیعی را برقرار کند، مورد حمله قرار داده است. به نظر نوزیک چنین اصولی در امر برقراری نوعی عدالت توزیعی یا الگوی متفاوتی از توزیع اقتصادی این مساله اساسی را به دست فراموشی می‌سپارد که کسانی که باید بخشی از ثروت خود را واگذار کنند، اصلاً چگونه آن ثروت را بدست آورده‌اند. اگر آنان ثروت خود را بدون تجاوز به حقوق دیگران و از طریق قانونی بدست آورده باشند در آن صورت دولت حق ندارد ثروت آنان را بدون کسب رضایتشان برای توزیع به فقرا و محرومان سلب کند.

بنابراین نمی‌توان به عنوان تامین عدالت، حق قانونی مالکیت را مخدوش ساخت؛ زیرا این کار خود در درجه اول ناعادلانه است. به نظر نوزیک هر نظریه عدالت باید در درجه اول مبتنی بر پذیرش حقوق طبیعی فرد باشد، نه آنکه به شیوه برخی منتقدان بکوشیم تا حقوق طبیعی فرد را از برخی اصول انتزاعی عدالت و اخلاق استنتاج کنیم و از این رو نظریه عدالت نوزیک نظریه‌ای بر حق طبیعی توصیف شده است. به نظر او حقوق آدمی نسبت به حیات، آزادی و مالکیت، مطلق است و هیچ عملی که ناقص آنها باشد عادلانه نخواهد بود. از سوی دیگر هیچ کس موظف نیست به دیگران در حفظ حقوقشان مساعدت کند. وقتی افراد بدون تعرض به حقوق دیگران از حقوق خود بهره‌برادی می‌کنند کسی حق مداخله در کارشان را ندارد و وقتی هم که کسی از گرسنگی

بمیرد دیگری موظف به حمایت از او نیست، هرچند می‌توان از سر لطف به او کمک کند. دولت حق ندارد برای اعانه به تهیدستان به اغنیا مالیات ببندد.

بدین سان در نظریه‌پردازی جدید در باب عدالت، رابرت نوزیک پیوند میان عدالت و قانون طبیعی را از نو به شیوه‌ای متفاوت برقرار ساخته است. در دیدگاه سنتی یا ماقبل مدرن در حقوق و قانون طبیعی، عدالت در تامین و پیشبرد خیر و صلاح عمومی جامعه تصور می‌شد؛ اما از نظر نوزیک هرگونه نظریه یکپارچه درباره عدالت که ملاک انتزاعی و خاصی برای توزیع دارایی‌ها بدست دهد، ذاتاً غیرعادلانه است و توزیع عادلانه همان توزیعی است که از مراودت و معاملات آزاد مردم حاصل می‌شود. پس نهادها و نظام سیاسی و اجتماعی مشروع و عادلانه آن نوع نظامی است که به اعمال آزادانه یکایک افراد قابل تقلیل باشد. زیرا افراد مجموعه‌ای از حقوق طبیعی از جمله حق آزادی، زندگی و مالکیت دارند که در اعمال مذکور بروز می‌کند. پس تنها دولت کوچک و محدود که درحوزه حقوق و آزادی‌های طبیعی مردم مداخله نکند، عادلانه است. دولت کوچک دولتی است که به منظور تامین اجری قانون و حفظ نظم و امنیت به عنوان کارکردهای اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به گردآوری مالیات اقدام می‌کند. بنابراین هر دولتی که به غیر از اجرای کارویژه‌های اصلی و اجتناب‌ناپذیر خود، به توزیع منابع و دارایی ها بپردازد، ناقض حقوق فردی، غیراخلاقی و غیرعادلانه خواهد بود. از دیدگاه نوزیک دموکراسی لیبرال به وصفی که گذشت عادلانه‌ترین نظام سیاسی ممکن به شمار می‌رود و هر نظام سیاسی دیگر ناعادلانه است.

یکی دیگر از منتقدان نظریه‌های عدالت توزیعی فردریش فون هایک بوده است. وی از اصول و ارزش‌های اصلی لیبرالیسم کلاسیک بویژه اولویت اخلاقی اندیشه آزادی بر عدالت با استدلال‌های تازه‌ای دفاع کرده است. براساس معرفت‌شناسی هایک، ذهن انسان دارای نوعی از خود فروبستگی است؛ به این معنا که خودآگاهی ذهن یعنی درک کامل ذهن با ذهن ممکن نیست. پیامد این نظر در حوزه مطالعات اجتماعی این است که همچنان از لحاظ فلسفی هیچ موضع استعلایی و برینی دست یافتنی نیست، از لحاظ اجتماعی نیز نمی‌توان به هیچ موضع مشرفی رسید تا از آنجا جامعه را اساساً دگرگون کرد. ناممکن بودن برنامه‌ریزی اجتماعی در جهت تامین عدالت از همین جا ناشی می‌شود. هرگونه برنامه‌ریزی با ایجاد تحولات اساسی تنها مبتنی بر تظاهر به شناخت است. اندیشه بازسازی جامعه به صورتی عقلانی کلاً بیهوده بوده و عبث است. نظم موجود در جامعه حاصل طرح‌های عقلانی نیست، بلکه خودجوش است.

در اقتصاد بازاری تکامل خودجوش شبیه تکامل انواع داروینی است. هایک بر این عقیده است که نمی‌توان نظام اقتصادی را با سازمان‌های ساختگی مثل ارتش یا شرکت تجاری یا مدرسه مقایسه کرد. وی برای تمیز حوزه کلی مبادلات اجتماعی از سازمان‌های مصنوعی واژه کاتالاکسی را به کار می‌برد که به مفهوم نظم خودجوش و خودکار است؛ نظمی که در حوزه بازار به واسطه اعمال افراد در قالب قوانین مالکیت و قراردادها تبلور می‌یابد. به نظر هایک فرایند بازار نه عادلانه است و نه غیرعادلانه، زیرا بازار فرایندی مصنوعی و پیش‌بینی شده نیست. به نظر او تنها عمل انسانی را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه خواند، ولی در مورد وضعیت‌ها نمی‌توان چنین اوصافی را به کار برد. از چنین مواضعی هایک به دولت رفاهی، سوسیالیسم، اقتصاد برنامه‌ریزی شده و جوهر همه آنها یعنی عدالت توزیعی حمله می‌کند. به نظر او خطرناک‌ترین تهدید بر ضد عدالت و آزادی در قرن بیستم از جانب سوسیالیسم و اندیشه توزیع‌گرایانه پدید آمده است. چنانکه اشاره شد عدالت به مفهوم معنادار آن فقط به اعمال افراد قابل اطلاق است و نه به وضعیت‌ها. قواعد عدالت ذاتاً ناهی است یعنی هدف آنها منع بی‌عدالتی افراد نسبت به یکدیگراست نه ایجاد وضع عادلانه که به هرحال قابل تصور نیست. اما عدالت اجتماعی در مفهوم جدید در مورد توصیف کلی وضع اجتماعی به کار می‌رود، درحالی‌که چنین مفهومی ناقض اصول قانون عادلانه و آزادی است. مفهوم عدالت اجتماعی اساساً ضد مفهوم سامان‌بخش نظم خودجوش است. نهایتاً عدالت توزیعی مبتنی بر معیارهای ذهنی و اعمال بی‌قاعده و سلیقه‌ای خواهد بود. بعلاوه اندیشه عدالت توزیعی تطابق میان خدمت و پاداش را که تنها ضامن کفایت اقتصادی است، درهم می‌شکند. به‌طورکلی اندیشه عدالت اجتماعی متضمن تهدید حدی برای آزادی و حاوی نطفه نظام توتالیتر است و دولت رفاهی نیز یکی از تجلیات چنین نظامی به شمار می‌رود. به نظر هایک حکومت از لحاظ معرفت‌شناسی نمی‌تواند آگاهی و اطلاعات لازم برای اصلاح و تصحیح فرایند بازاری را در اختیار داشته باشد. بعلاوه وجود مالکیت خصوصی نامحدود خود جزیی از اندیشه عدالت به معنای واقعی آن است. به نظر هایک اصلاً باید واژه عدالت اجتماعی را به عنوان مفهومی بی‌معنا ولی خطرناک از زبان سیاسی حذف کرد.

مباحث متاخر در باب عدالت که برخلاف نگرشهای قدیمی‌تر، به عدالت به عنوان فضیلت اجتماعی می‌نگرد و آن را بعنوان صفت ساختارها و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به کار می‌برند، به همین دلیل پیوند آشکارتری میان مباحث عدالت، آزادی و برابری ایجاد می‌کنند. در پایان این مقال به

رابطه عدالت با آزادی و برابری نگاهی می‌افکنیم و بعد از آن نیز به نقد و بررسی مهمترین نظریه‌های عدالت می‌پردازیم.

مساله عدالت چنانکه دیود هیوم گفت با مساله ندرت ارزش‌ها یا امور مطلوب در جامعه و نیز مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع عادلانه سروکار دارد. از مرجع عدالت، خداوند، حاکم یا قاضی یا نهادهای سیاسی انتظار می‌رود که براساس ضوابطی بی‌طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف وضعیت به کار می‌بریم، از ابهام آن کاسته می‌شود و دست کم می‌توان درباره اینکه عمل عادلانه چیست، به روشنی بحث کرد و حتی احتمالا به توافق هم رسید درحالی‌که وقتی عدالت را در وصف وضعیت به کار می‌بریم کار دشوار می‌شود، زیرا که همه وضعیت‌ها محصول عمل یا دست‌کم محصول عمل آگاهانه نیستند. درنتیجه حتی بحث روشنی درباره اینکه وضعیت عادلانه چیست بسیار دشوار است تا چه برسد به توافق درباره آن. مثلا می پرسیم که آیا طبیعت که آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است و اما عمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می‌شود. عمل اخلاقی عادلانه عملی است که در آن عامل عمل خود را به جای دیگران می‌گذارد. اصل اخلاقی «آنچه به خود روا نمی‌داری به دیگران نیز روا مدار» پایه عمل اخلاقی ـ عادلانه است و طبعاً در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را به دیگران روا می‌دارد به خود روا نمی‌دارد.

همچنین عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانون‌گذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابری‌ها را رفع کند، بلکه براساس آنها حکم می‌کند. قانون‌گذار یا به عبارت بهتر سیاست‌گذار در مقامی است که می‌تواند برخی نابرابری‌ها را از میان ببرد یا غیرموثر سازد.

به‌طورکلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه عملی است که براساس سیستمی ار توجیهات، موجه به نظر می‌رسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاست‌گذاری یکی از معیارهای اصلی میان عمل عدالانه، عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابراین میان انواع عمل عادلانه یا عدالت، اعم از عدالت توزیعی، قضایی یا کیفری و مبادله‌ای وجه مشترکی وجود دارد. ضابطه مهم عمل عادلانه بیطرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعده عادلانه هم عمل عادلانه به صورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا می‌توان عدالت را در وصف قاعده یا قانون به کار برد یا اینکه باید آن را به عمل اخذ تصمیم براساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم درباره

عدالت نفس قانون و قاعده براساس معیاری ورای قانون موضوع سوال کنیم. در اینجاست که مباحث مبهم مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت، رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که به نظر نمی‌رسد به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

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

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

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

برداشت سوسیال دموکرات‌ها است.

با این همه به نظر می‌رسد که جوهره اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است و البته در معنای اجبار جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همه جوامع وجود دارد که ممکن است آشکار یا پنهان و مستقیم و یا غیر مستقسم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار بعنوان لازمه کنترل اجتماعی در جامعه وجود دارد (و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی به صورت مثالی تحقق‌پذیر نیست. انواع گوناگون اجبار ممکن است ـ به رغم شناسایی اصل آزادی ـ توانایی عمل و آگاهی فرد از شقوق مختلف ممکن سازد. برای مثال ایدئولوژی‌های توتالیتری که امکان رقابت افکار و اندیشه‌ها را از بین می‌برند، مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آنکه این اجبار لزوماً آشکار و مستقسم باشد. بنابراین گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینه ضروری آزادی است.

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

بنابراین آزادی به معنای امنیت اغلب به ضد آزادی مبدل می‌شود. در این مفهوم آزادی اعطا می‌شود، درحالی‌که آزادی در اعمال انتخاب تحقق می‌یابد.

از سوی دیگر کسانی که در جامعه و بویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند به موجب موقعیت استراتژیک خود ممکن است حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بر وسایل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند، نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابراین تصمیم‌گیری درباره توزیع امتیازات یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکتی سیاسی شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی زمینه اصلی همه آزادی‌های دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هرچه این آزادی گسترش یابد، دیگر آزادی‌ها هم تضمین و پشتوانه بیشتری می‌یابند، آزادی سیاسی مادر همه آزادی‌هاست. جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.

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

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

در فلسفه سیاسی کلاسیک، عدالت بعنوان صفت فرد یا حاکم یا قاضی و همچنین بعنوان صفت عمل فردی یا تصمیم فردی به کار برده می‌شد. اگر در آن اندیشه عدالت، صفت اجتماع هم هست، به طریق ثانوی است، یعنی نتیجه عمل و تصمیم حاکم است. تعریفی که درباره عدالت بعنوان صفت فرد چه حاکم، چه قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف ارسطو از عدالت است؛ یعنی این که با افراد برابر به صورت برابر رفتار کنیم تا جایی که به

مساله مورد توجه مربوط است و با افراد نابرابر به صورت نابرابر رفتار کنیم تا جایی که به جهت عمل مربوط می‌شود.

وقتی درباره نسبت عدالت و برابری بیندیشیم، ناچار به همان تعریف ارسطو می‌رسم. براساس تعبیر ارسطویی در تصمیمی که حاکم یا قاضی مثلا برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و به موجب آن از فرد پردرآمدتر مالیات بیشتری و از شخص کم درآمد مالیات کمتری اخذ می‌شود، گرچه عمل نابرابر است، ولی خود عین برابری است. ولی از طرف دیگر، وقتی که ما به دو نفر به حکم انسانیت‌شان و بهره‌مندی مساوی آنان از قوه عقلی، صرف نظر از هرگونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم بازهم عمل و تصمیم ما عادلانه است.

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

برخی از متاخران مثل پوزیتویست‌های حقوقی نیز که هرگونه معیار ورای قانون موضوعه را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را بعنوان صفت وضعیت به کار برد. چیزی که به وسیله ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

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

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

چنانکه خواهیم دید طی تاریخ اندیشه سیاسی، عدالت اصولا با رجوع به مفهوم برابری و نابرابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی به شمار رفته است. اما عدالت در نزد قدما بیشتر به معنی حفظ نابرابری طبیعی است، یعنی این که هرکس برجای خودش باید باشد و جای خود هر فرد زیاد مناقشه‌پذیر نیست، چون فرض این است که در جهان و هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و عدالتی تعبیه شده است. اندرزنامه‌نویسان در رابطه با عدالت پادشاهان توصیه می‌کردند که عادل باشند و هرکس را در مرتبه‌ای که شایسته اوست، حفظ کنند.

ادموند برگ می‌گفت جامعه گل کوزه‌گری نیست، بلکه موجودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است و نباید در ترکیب آن دست برد. او این حرف را البته در مقابل انقلابیون فرانسه می‌گفت که می‌خواستند طبق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانه موجود را به هم بریزند و به جای آن نظم معقولی که مبتنی بر اندیشه برابری باشد ایجاد کنند. دیگر طبعاً جایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاد هریک باید به جای خود باشند و با هریک به صورت مناسب او رفتار شود، وجود نداشت. لویی دومون متفکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی هندوستان و مقایسه آن با جوامع مدرن، انسان سلسله مراتبی را با انسان همگون در برابر هم قرار داده و الگوی اول را بعنوان الگوی جامعه سنتی بررسی کرده است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه‌کارانه است. در مقابل عدالت رادیکالی در پی آن است که نابرابری های طبیعی را هرچند هم به حق باشد از بین ببرد. البته این تصور رایج درستی نیست که عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابری است، بلکه باید گفت که اندیشه عدالت جدید برای از میان برداشتن نابرابری‌هایی که به‌طور

خاص در تاریخ وجود داشته و عادلانه تلقی می‌شده، پیدا شده است. هیچ متفکر جدی و مهمی امکان برابری افراد از همه جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال که در پی از میان برداشتن نابرابری‌های نامعقول تاریخی بوده است، به تعبیر دیگر همان اندیشه آزادی مدرن است و در اینجاست که رابطه میان آزادی و عدالت به معنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی، برابری در حق، یعنی برابری در آزادی است و از همین‌رو اگر تاملی در مفهوم آزادی بکنیم می‌بینیم که آزادی به معنای موردنظر در برگیرنده مفاهیم برابری و عدالت نیز هست. آزادی به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اول همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی یا "آزادی از"، یعنی فقدان اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی می‌شود. اما صرف فقدان اجبار به معنای تحقق آزادی کامل به مفهومی که عدالت و برابری را هم متضمن باشد نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که هاناآرنت بررسی کرده است. آزادی منفی یعنی رها بودن؛ حیوان هم می‌تواند رها باشد و هیچ تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی، به این معنی آزادی با قدرت و داشتن امکانات و توانایی‌های تحقق خواست قرابت می‌یابد، و دوم این که آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از شقوق ممکن مطلع نباشیم، نمی‌توانیم انتخاب واقعاً آزاد انجام دهیم.

به‌طورکلی عدالت، آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. یکی از معانی مهم برابر بودن، برابری در آزادی است یکی از لوازم عمده آزاد بودن برابر بودن از جهات عدیده‌ای است. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت‌های نامعقول و مغایر با آزادی فردی جمع‌پذیر نیست. البته در عمل، جمع هر مجموعه‌ای از آرمان‌های بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی و امنیت چنانکه قبلاً اشاره شد دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال به نظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشه برابری است که در چه زمینه‌ای باید با افراد به صورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض چنانکه ذکر شد تنها میان امور انتزاعی متصور است، مثلا در داده‌های ریاضی. در جهان واقعیت هیچ‌گاه دو چیز انضمامی از همه جهات با هم برابر نیستند. هرچند ممکن است از یک یا چند جهت با هم برابر باشند. همه ابنای آدمی به رغم همه نابرابری‌هایی که از جهات مختلف دارند، از این

جهت که همه انسانند برابر تلقی می‌شوند. در نظر گرفتن این برابری اولیه و اساسی شرط هرگونه عدالتی است، اما در متن این برابری اساسی می‌توان عدالت را گاه در رفتار برابر و گاه در رفتار نابرابر جست، چنانکه قبلاً از قول ارسطو ذکر کردیم مثلاً در متن اعتقاد به برابری همه آدمیان، رفتار نامساوی با زن و مرد براساس ملاحظه تفاوت‌های طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. بدین‌سان دو مفهوم عدالت و برابری دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود قائل شدن به نوعی برابری اساسی است، زیرا چنانکه قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره‌مندی از امتیازات کم‌وبیش برابر در خصوص وسایل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواست‌های آزاد فردی است. همچنین نابرابری‌هایی که در متن آزادی افراد پیدا شود احتمالاً موجه‌تر و عادلانه‌تر خواهد بود تا نابرابری‌هایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید و عدالتی که از درون آزادی سر برآورد موجه‌تر از عدالتی است که به صورت یکجانبه و خارج از عرصه تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر با توجه به فقدان معیار عینی نهایی برای "وضعیت عادلانه" که قبلاً اشاره شد، باید عدالت را بعنوان وضعی ذهنی گرفت؛ در اینصورت تجربه آزادی با ایجاد امکان ارتباطات تفاهمی لازم می‌تواند زمینه چنان وضع ذهنی را فراهم سازد.

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

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

۲ـ عامل روانی یعنی حس زیادت‌طلبی و قناعت‌ناپذیری انسان‌ها.

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

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

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

مبحث چهارم : جمع‌بندی و نقد و بررسی نظریه‌های عدالت

فرض اصلی نگارنده در این نقد و بررسی آن است که نگرش‌های قدیمی و رایج درباره عدالت روی هم رفته نارسا هستند. مثلاً چنانکه دیده‌ایم عدالت در اندیشه‌های یونان باستان در مفهوم انتزاعی و هندسی تعادل جستجو می‌شد که گمان می‌رفت باید همچون اصلی ازلی و بحث‌ناپذیر با مثالی در حوزه‌های مختلف کاربرد یابد. مثال عدالت، همچون سایر مثال‌ها، حاوی حقیقت دربسته و گفتگو است. ظاهراً گروه کوچکی از فرزانگان، این مثال را می‌شناسند یا کشف می‌کنند و عامه مردم را حقی برای تصرف در آن نیست. زیرا مثال عدالت، اصل انتزاعی و از پیش داده شده‌ای است که درباره آن بیش از این نمی‌توان گفتگو کرد. به عبارت دیگر مبحث عدالت همچون سایر مباحث، در اینجا خصلتی تک‌ذهنی و تک‌گفتاری دارد و با عرصه عمومی جامعه ارتباطی ندارد. بعلاوه عدالت در مفهوم نظریه‌ای فعال و دخالتگر نیست بلکه وضع موجود طبیعی را بیان می‌کند. مدینه فاضله افلاطون در واقع اتوپیا نیست، بلکه هرچیز را به جای خود گذاشتن است. چنانکه گفتیم عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد. فضیلت فکر، تعقل است؛ فضیلت اراده، شجاعت است و فضیلت شهوت، میانه‌روی است. پس حاصل جمع این سه فضیلت عدالت خوانده می‌شود. جامعه نیز سه نیاز دارد : نیاز به بقا، دفاع و رهبری. تعادل میان این سه، در جامعه عدالت اجتماعی خوانده می‌شود. پس مفهوم عدالت اساساً طبیعی و غیرفعال است.

دولت و جامعه افراد عادل ایجاد نمی‌کنند، بلکه افراد عادل دولت عادل را به وجود می‌آورند. روی هم رفته، فلسفه افلاطون متافیزیک جامعه‌ای بسته است و مفهوم عدالت در آن نیز متاثر از همین ویژگی کلی است.

نظریه عدالت ارسطو، چنانکه دیدیم، به نحو آشکارتری از افلاطون، طبیعت‌گرایانه است. باز هم عدالت در تعادل است. فضیلت هرچیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است. طبیعت، خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت در ادامه همین نابرابری‌هاست. پس عدالت عبارت است از رفتار برابر با افراد از حیث مورد نظر، و رفتار نابرابر با افراد باز هم از همان حیث. پس چون در طبیعتِ جامعه، بردگان و زنان و شهروندان نابرابرند، رفتار نابرابر با آنان عین عدالت است. در مدارج تکامل، ماده و صورت، زن و برده و بیگانه و شهروند، هر یک مقامی دارد. مثلاً زن یک مرحله در تکامل از مرد عقب‌تر است. برداشت ارسطو از عدالت قرن‌هاست که متروک مانده و نمی‌تواند به کار امروز آید.

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

اما به نظر می‌رسد که عدالت اساساً مساله اخلاقی است، نه طبیعی. عدالت مانند دیگر نهادهای اجتماعی، نهادی است که باید وضع شود. عدالت باید ویژگی نهادهای اجتماعی نیز باشد؛ وقتی نهادهای اجتماعی، امکانات و توانمندی‌های خود را برحسب قواعد "عادلانه " توزیع کنند، عدالت برقرار می‌شود. البته باید دید که "عادلانه " چیست. شرط عدالت بعنوان نهاد اجتماعی و عمل اخلاقی، فرا رفتن از طبیعت است. تمدن و فرهنگ انسانی در خروج و فراروی انسان از طبیعت فراهم می‌آید. در طبیعت، انسان هم‌ردیف دیگر جانوران است؛ حال آنکه عدالت وابسته تعقل و زیست فرهنگی و جمعی انسانی

به شمار می‌آید. همه نهادهای انسانی به واسطه خروج از طبیعت محض، پیدا می‌شوند و در آنها عنصری از ذهن و روح و عقل وجود دارد. بنابراین عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است. مثلاً وقتی از عدالت سیاسی بحث می‌کنیم، منظور آن است که نهادهای سیاسی، امکانات مربوط یا منصب‌ها را برحسب قواعد "عادلانه " توزیع می‌کنند. استبداد، وضعی طبیعی است که ما با محدودسازی قدرت ار آن فرا می‌رویم. ممکن است اصلاً استدلال کنیم که وضع طبیعی و طبیعت، ناعادلانه است. هیچ رابطه منطقی قانع کننده‌ای میان طبیعت و عدالت وجود ندارد و مدافعان طبیعی بودن عدالت، آن را از طبیعت به‌طور "منطقی" استنتاج نمی‌کنند، حال آنکه می‌توان عدالت را منطقاً از اصولی که ساخته و پرداخته عقل انسان است، استنتاج کرد. بنابراین عدالت خواست و نهاد انسانی است. بعلاوه، عدالت به مفهوم طبیعی هم، معنای تک‌گفتاری می‌یابد. طبیعت عرصه بیرون افتاده‌ای است که از مجرای عرصه عقل عمومی نمی‌گذرد. باز هم، به طور انتزاعی، اصولی استنتاج و اعلام می‌شود بدون آنکه در آن گفتگویی عقلانی شده باشد.

ایراد کلی بر نظریات قدیمی و طبیعی عدالت این است که همگی خصلت تک‌گفتاری دارند. حال آنکه عدالت بعنوان نهاد اخلاقی و اجتماعی باید نهادی معقول، یعنی اندیشیده شده باشد و این خود منوط به این است که ماهیت عمل عادلانه را در توافق عمومی در هر عصر به دست آوریم. نه نظریات تک‌گفتاری فلسفی و طبیعی و نه حتی توافق همگان در گذشته درباره ماهیت عمل عادلانه، نمی‌تواند برای حال الزام‌آور باشد. اگر نهاد اجتماعی عقلی و معقول است پس باید این ویژگی همواره از نو تجدید شود. از این‌رو سنت نمی‌تواند تکلیف عدالت را روشن کند. اصلاً بحث اصلی، درباره ماهیت و محتوای عدالت نیست و حتی نمی‌تواند باشد. این محتوا از عصری به عصر دیگر تحول می‌یابد. عدالت سیاسی در عصر دموکراسی با عدالت سیاسی در عصر بردگی تفاوت دارد. ادیان هم به شیوه‌ای تک‌گفتاری نظر به محتوای عدالت دارند، اما مساله عمده به‌هرحال، در شکل رسیدن به قواعد عادلانه است. ذهن تک‌گفتار ـ خواه فلسفی، خواه دینی ـ الگوی پیشینی برای عدالت وضع می‌کند، که در آن صورت به بنیاد عدالت صدمه وارد می‌شود. یعنی شرط اقل و اول عدالت این است که همگان در رسیدن به تعریف و معنای مشترکی از عدالت و قواعد عادلانه سهم داشته باشند. شرکت همگان در برداشت مشترکی از عدالت شرط اولیه عدالت است؛ زیرا در آن صورت جایگاهی برتر برای منظری بیرونی قائل نشده‌ایم. عدالت، هر محتوایی که داشته باشد، شرط نخست آن

این است که براساس توافق حاصل شود. پس هرگونه نظریه‌پردازی درباره عدالت که از بستر عرصه عمومی و عقل جمعی نگذرد و به صورت فرمول از پیش تعیین شده عرضه شود، خود طبعاً ناعادلانه است. اگر این را بپذیریم، انتظار نمی‌رود که تعریف و فرمولی درباره ماهیت و معنای مطلق عدالت عرضه کنیم.

آیا منظور از توافقی بودن عدالت، همان نظریه دیوید هیوم نیست که عدالت را در پیروی از رسم و رسوم جامعه می‌جوید؟ این معنا از عدالت گرچه اجتماعی‌تر است، ولی به پذیرش محافظه‌کارانه هر وضع موجودی می‌انجامد و رسوم برخاسته از طبیعت جامعه می‌داند. بعلاوه، منظور از توافقی بودن عدالت تکرار نظریه قراردادی عدالت در اندیشه کسانی چون هابز نیست، هرچند قرارداد و توافق در آن هست. زیرا در اندیشه قرارداد توافق می‌کنیم که منافع خودمان را چگونه پیگیری کنیم و وقتی همگان براساس توافق، منافع خود را پیگیری کنند، عمل آنها عادلانه خواهد بود. اما چنانکه ذکر شد عدالت اساساً مساله‌ای اخلاقی است نه منفعت‌طلبانه؛ هرچند هر دو بواسطه قرارداد و توافق حاصل شوند.

در وجه منفعت‌طلبانه، قرارداد اجتماعی ممکن است وضع طبیعی در مورد منافع و علایق اقتصادی را پاس دارد و تسجیل کند، حال آنکه گفتیم مفهوم عدالت بعنوان نهاد، مستلزم فرا رفتن و عمل عقلانی و اخلاقی است. عدالت نهادی است که از حد طبیعت فراتر می‌رود.

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

بر وفق عقلانی و اخلاقی بودن عدالت باید بکوشیم تا روشی برای یافتن شکل رسیدن به اصول عدالت پیدا کنیم. به نظر می‌رسد که دیدگاه کانتی عدالت، بویژه در نظریه جان رالز، در ترکیب با نظریه گستره عمومی یورگن هابرماس می‌تواند چنین شکلی را مشخص کند. در هر دو مورد، مساله اصلی، چگونگی و شکل رسیدن به عدالت است. به‌طورکلی شکل رسیدن به اصول عدالت اعلام شده یا هر اصول و فرمولی که از حوزه‌های تک‌گفتاری اعلام شود،

در صورتی عادلانه خواهد بود که به‌طور مستمر، در بستر عقل جمعی آزمون و پذیرفته شود. البته می‌توان استدلال کرد که اصول عدالت حوزه تک‌گفتاری، خود در اصل اصول برخاسته از عقل و تجربه جمعی بوده ولی در اعصار دیگر تصلب و شیئیت یافته و از بالا اعلام شده است. بنابراین باید سازوکاری پیدا کنیم که به موجب آن در هر عصری همگان در تعریف عدالت و اصول آن حضور داشته باشند.

در واقع اساس روش مورد نظر این است که بین عدالت و توافق، رابطه عمیقی وجود دارد. قبلاً گفتیم که، به‌طور منطقی، می‌توان عدالت را از قرارداد و توافق استنتاج کرد و به عبارت دیگر میان عدالت با عقل جمعی، گستره عمومی جامعه مدنی ربط وثیقی وجود دارد. این بحث در واقع همان بحث اصلی شکل رسیدن به اصوال عدالت است.

برای نزدیک شدن به منظور فوق باید میان نظریات هابرماس و رالز رابطه‌ای ایجاد کنیم. در واقع بحث هر دو، در نهایت درباره شکل رسیدن به اصول عدالت است. کانون بحث رالز این است که به "وضعیت گزینیشی ایدئال" برسیم تا در آن بتوانیم اصول عدالت را انتخاب کنیم. این یکی از راه‌های اصلی توافق کردن عدالت است. منظور از این وضعیت، تصمیم‌گیری نه براساس شناخت منافع، بلکه در پس پرده جهل و نادیده‌انگاری خصوصیات و منافع خودشان صورت می‌گیرد. وضیعت گزینشی ایدئال، وضع مفروضی است که در آن می‌توان به اصول کلی عدالت رسید. وضع انتخابی ایدئال رالز، مانند حصول اراده عمومی در فرد است که اراده خصوصی معطوف به منافع خودش را کنار می‌گذارد یا در پس پرده جهل قرار می‌دهد. فرد در وضع گزینشی ایدئال، واجد اراده عمومی، و فارغ از توجه به خصوصیات و منافع فردی است. به این معنا، اراده عمومی، عقل جمعی، گستره عمومی و وضعیت گزینشی ایدئال همه یک معنا دارند. در آن وضع می‌توان درباره همه چیز از جمله روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت به توافق رسید. افراد وقتی در وضع گزینشی ایدئال و پرده جهل قرار می‌گیرند که نسبت به منافع و خصوصیات خودشان جاهل باشند، ولی از وضع کل بشر و منافع و علایق او اطلاع داشته باشند. این در واقع همان حصول اراده عمومی به معنای روسویی است. هر اصلی که در وضع گزینشی آرمانی انتخاب شود، منصفانه و بیطرفانه خواهد بود. در این وضعیت، فرد نمی‌داند که آزاد است یا برده، زن است یا مرد، فارس است یا ترک. این به آن معنی است که در وضع گزینشی ایدئال همگان حضور دارند.

بنابراین، اگر بحث حقوق حیوانات هم پیش بیاید، فرد نمی‌داند که انسان است یا حیوان. شناخت و احترام به حقوق حیوانات در دوران ما تا اندازه‌ای ناشی از همین گزینش در پس پرده نادیده‌انگاری است.

وضعیت گزینشی ایدئال، همانند "وضعیت کلامی ایدئال" در نظریه هابرماس است. در وضع کلامی ایدئال، مجالی برای عقل تک‌گفتار و حقیقت‌یاب در هر موردی نخواهد بود. در وضع کلامی ایدئال، عقل تفاهمی و ارتباطی و کنش تفاهمی و رابطه تام بین الاذهانی رخ می‌نماید. وضعیت کلامی ایدئال، وضعیت ارتباط و تفاهم کامل است. همین وضعیت است که ما را از وضع تک‌گفتاری خارج می‌سازد. برقراری وضعیت کلامی ایدئال، در واقع، شرط عدالت است. تحمیل الگوی عدالتی از بیرون که در عرصه عمومی اندیشیده نشده باشد، به تک‌ذهنی شدن وضعیت می‌انجامد و از آنجا که هر وضعیت تک‌ذهنی و تک‌گفتاری سرانجام به کابرد زور و اجبار می‌انجامد، نفس آن وضعیت ناعادلانه است. اصول عدالت وقتی حقیقی، معقول و پذیرفتنی دانسته می‌شود که از توافق عقلانی حاصل از "وضعیت کلامی و گزینشی ایده‌آل" برخاسته باشد. در این وضعیت است که به اصول عدالت می‌رسیم. البته منظور از وضعیت گزینشی ایدئال و پرده جهل، چنانکه توضیح دادیم، مجمع یا گروهی از مردم یا برگزیدگان ایشان نیست که درباره اصول عدالت سخن بگویند. بلکه منظور کل جامعه است که در یک نگاه و از یک چشم‌انداز می‌توانند در پشت پرده جهل نسبت به منافع خصوصی خودشان قرار گیرند. یعنی مردم، وقتی در عرصه عمومی و وضع کلامی ایدئال هستند که این عرصه گسترش یابد و عرصه منافع و علایق نامعقول و اجبار و خصلت تک‌ذهنی تنگ‌تر شود. در محضر عقل عمومی نمی‌توان از هوس‌های صرفاً خصوصی یا سلطه‌طلبی بی‌وجه و نامعقول دفاع کرد. در عرصه عمومی، دست‌کم ، علایق خصوصی خود را در پرده توجیهات عمومی پنهان می‌سازیم، و چنانکه گفته‌اند، ریاکاری احترامی است که رذیلت در حق فضیلت می‌گزارد.

پس در آن وضعیت‌های ایدئال می‌توان به اصولی دست یافت که کل افراد جامعه در پس پرده جهل نسبت به منافع خصوصی خود، آن را بپذیرند. از این دیدگاه، وضعیت گزینشی ایدئال همان وضعیت کلامی ایدئال در زمینه عدالت است.

حال، اصول عدالتی که در پشت پرده جهل و در پهنه اراده و گستره عرصه عمومی و فارغ از علم به علایق و منافع و خصوصیات خاص تصمیم‌گیرندگان

می‌توان اتخاذ کرد. چیست؟ تصمیم‌گیرندگان، به‌طور طبیعی، نسبت به سرشت کلی و نیازهای انسان اطلاع دارند و نیز از امکان اختلاف منافع و نابرابری میان انسان‌ها آگاهند. به‌طور طبیعی، عدالت وقتی مطرح می‌شود که امکان اختلاف در منافع و بهره‌وری‌ها وجود داشته باشد. اولین و کمترین اصل، این است که، چنانکه گفتیم، همگان در تعریف اصول عمل عادلانه و عدالت نقش داشته باشند؛ یعنی خود گسترش عرصه عمومی و وضع کلامی و گزینشی ایدئال، شرط اول عدالت است. عبارتی که رالز به کار برده حق مساوی نسبت به آزادی است که همین مطلب را به سخن دیگر می‌گوید؛ حق همه برای آزادی یعنی حق بیان نظر. اما این نظرها، نظرهای خصوصی نیستند که ما جرات بیان آنها را در ملاعام نداشته باشیم. در وضعیت کلامی ایدئال یا در عرصه عقل عمومی، آن نظری پیش می‌رود که با زبان عمومی و در ملاعام بتوان از آن دفاع کرد. عملی را که ما در خلوت خصوصی خودمان می‌پسندیم (یعنی در عرصه منافع خودمان)، تنها وقتی می‌توان علنی و مقبول و موجه ساخت که بتوان از آن در ملاعام دفاع کرد. عرصه خصوصی باید در محضر عقل عمومی اعتراف کند نه در محضر عقل‌های تک‌ذهنی. هرچه عرصه عقل عمومی گسترش یابد، اغراض خصوصی و قدرت‌طلبانه و خودخواهانه، کمتر قابل دفاع می‌شوند.

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

با توجه به آنچه گفتیم بحث معروف برابری در فرصت‌ها هیچ‌گونه راه‌حلی برای رسیدن به عدالت به دست نمی‌دهد. بحث برابری فرصت‌ها باز متضمن نگرشی طبیعی به عدالت است که جنبه اخلاقی و عملی و تجویزی عدالت را نادیده می‌گیرد. برابری در فرصت‌ها بعنوان اصل عدالت هیچگاه تحقق نخواهد

یافت و مساله، تسلسلی می‌شود. می‌توان در یک مقطع مفروض مثلاً در حوزه حقوقی، برابری در فرصت‌ها را برقرار کرد اما بلافاصله در پشت این قضیه، مشکل نابرابری‌های اقتصادی یا سیاسی مطرح می‌شود. مشکل اصلی این است که انسان‌ها از بدو تولد در وضعیت نابرابری در فرصت‌ها قرار گرفته‌اند. هیچگاه به نقطه صفر و آغاز خط مسابقه و عزیمت نمی‌رسیم. افراد از آغاز از حیث وراثت، تربیت خانوادگی، وضع طبقاتی و غیره، فرصت‌ها و امکانات نابرابر داشته‌اند. نمی‌توان به نقطه تساوی رسید و گفت از آن پس، همه نابرابری‌ها استحقاقی است. پس مجموعه پیچیده‌ای از نابرابری‌ها وجود دارد که محصول عواملی تصادفی است و در بحث عدالت ـ بعنوان بحث اخلاقی ـ نمی‌توان و نباید عوامل تصادفی و طبیعی را در نظر گرفت یا در واقع حذف کرد و تنها کاری که می‌توان کرد این است که نابرابری‌های ناشی از تصادف را نادیده بگیریم، چون نمی‌توانیم درباره آنها کاری بکنیم. باید کل عوامل تصادفی موثر در بهره‌مندی‌های گوناگونی افراد را در پس پرده جهل، نادیده بگیریم و تنها نابرابری‌های موجه را که همگان درهرحال از آن سود خواهند برد حفظ کنیم. اراده عمومی مندرج در وضعیت گزینشی و کلامی ایدئال، تنها درباره این مساله می‌تواند به صورتی موثر به تعقل و چاره‌اندیشی بپردازد.

حال می‌توانیم وجوه مختلف عدالت را براساس اصولی که گفتیم در نظر بگیریم. در مورد عدالت اخلاقی، برحسب اصل اول عدالت، یعنی حق مساوی همگان در آزادی، اصول اخلاقی و ارزش‌ها وقتی عادلانه‌اند که در وضعیت کلامی آزاد و در گستره عقل عمومی حاصل شوند. پس اخلاقیات یکجانبه‌ای که از جانب مقامات صاحب قدرت تحمیل شود به خودی خود، ضد عدالت است. در مورد حوزه سیاسی نیز وقتی عدالت حاصل می‌شود که نهادهای سیاسی، منابع و ارزش‌های خود را براساس آن دو اصل توزیع کنند. یعنی اول آنکه، همگان در تعریف عدالت سیاسی به این معنی نقش داشته باشند، به این ترتیب که اصول توزیع در محضر و عرصه عقل عمومی قابل دفاع و پذیرش باشد. دوم آنکه نابرابری‌ها نیز در همان عرصه، معقول و موجه بمانند یعنی به نفع همگان باشند. مثلا نابرابری در منصب‌ها که شرط ادامه کار دولت است تا آنجا که در عرصه عقل عمومی معقول و موجه باشند، پذیرفتنی است. باید معلوم شود که شیوه رایج توزیع منابع، به نفع همگان است و این امر باید در فضای آزادی فکر و اندیشه محرز گردد، تا مآلاً توافقی حاصل شود.

در مورد عدالت قضایی معمولاً گفته می‌شود که قاضی عادل، کسی است که بر اساس قانون و بیطرفانه عمل کند. اما مساله، عادلانه بودن خود قوانین

است. قانونی که ریشه در گستره عمومی ندارد و یکجانبه و تک‌ذهنی است، خودش مظهر بی‌عدالتی است. عدالت قضایی به معنای عدالت اجرایی است و خود جزئی از قضیه بزرگتر عدالت قوانین است. هایک هم گفته است که هر فرمان حکومتی‌ای قانون نیست. به نظر او قانون محصول تکامل اخلاقی جامعه است، نه وضع و تاسیس و اراده دولتی. چنانکه قبلا توضیح داده‌ایم هایک به شیوه کانتی حدود توانایی عقل را مطرح می‌کند. به نظر او، البته ذهن تابع قواعدی است، اما نمی‌توان آنها را فهمید. پس نمی‌توان رشد ذهن و تاریخ را پیش‌بینی کرد و بنابراین، اتخاذ موضعی بیرونی نسبت به جامعه از لحاظ معرفت‌شناسی ناممکن است. نظم جامعه محصول عقل نیست و بنابران نمی‌توان در مورد جامعه برنامه‌ریزی و طراحی کرد. تمدن حاصل طرح نیست، بلکه نظمی خودجوش است. بازار هم، نظامی معرفتی و ضامن در نظر گرفتن کلی شناخت پراکنده در سراسر جامع است. پس هرگونه برنامه‌ریزی ضدنظم خودجوش و به زیان آزادی است. البته اگر عدالت را نهادی اخلاقی و اجتماعی و اقتصادی امروز، دیگر نظم‌های خودجوش نیستند و نمی‌توانند هم باشند. البته قبلا گفتیم که نابرابری لازمه پیشرفت اجتماع است. رسیدن به نابرابری با دیگران یکی از انگیزه‌های عمل انسان‌هاست. اگر قرار باشد به رغم سعی و کوشش، همه با هم برابر باشیم انگیزه کار از میان می‌رود. انگیزه اصلی انسان‌ها برتری است نه برابری. با این حال عدالت، بنیادی اخلاقی و انسانی دارد نه طبیعی. نظم خودجوش طبیعی در سیاست جز به استبداد و سلطه‌گری و خودکامگی نمی‌انجامد. دموکراسی و حکومت قانون، حدی است که ما نظم خودجوش سیاست می‌گذاریم. همین نکته را می‌توان درباره بازار و اقتصاد هم گفت. ما در عدالت از حد طبیعت فرا می‌رویم.

البته رالز در مورد عدالت در مناسبات بین‌المللی، هم بحثی دارد مبنی بر اینکه نمایندگان دولت‌ها در پس پرده جهل و بی‌اطلاعی از وضعیت خاص کشور خود تصمیم‌گیری می‌کنند. درنتیجه نابرابری‌های ناشی از تصادفات نادیده می‌ماند و این شرط عدالت بین‌المللی است. البته این وضعیت گزینشی ایدئال در زمینه مناسبات بین‌المللی آرمانی است و با وضع موجود فاصله بسیار دارد. اما نکته‌ای که باید بر بحث‌های رالز اضافه کرد این است که این وضعیت گزینشی، تنها حول مجامع دولتی بین‌المللی نمی‌تواند شکل بگیرد، بلکه شرط حصول آن گسترش عرصه عمومی بین‌المللی است و با گسترش عرصه عمومی در حوزه بین‌المللی و توسعه جامعه مدنی جهانی دولت‌ها بعنوان دارندگان مصالح و منافع شخصی ملی و عاملان اجبار نمی‌توانند در عرصه

خصوصی خود یکه‌تازی کنند.

در مورد مناسبات خانوادگی هم می‌توان دو اصل مذکور را به کار برد. نخست آنکه معیار عدالت، یک‌جانبه و استدلال نشده نباشد و دوم آنکه نابرابری‌ها، مثلاً در توزیع درآمد و امکانات خانواده و تخصیص آنها، به نفع همگان باشد و بدین‌سان معقول شود.

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