بر استحقاق منابع را نمی‌توان تأیید کرد.

با داوری این نکته لازم است که اگر چه بر مبنای اصل نابرابری، برای وجود نابرابری، منشئی وجود دارد (مثلاً اعطای پاداش به محروم‌ترین افراد جامعه بدان معنا است که اگر این پاداش نباشد، وضعیت آنان بدتر می‌شود) ولی این نابرابری بر پایه استحقاق‌های اخلاقی یا ارزشمند کسانی که از استعدادهای فوق‌العاده برخوردار نیست بلکه بیشتر به عنوان مابه‌ازای استعداد است تا آنکه استعدادها در جهت منافع عمومی به کار گرفته شود، نه به عنوان استحقاق که صاحب استعداد دارد، زیرا از دیدگاه اخلاقی، موهبت اولیه ثروت‌های طبیعی و پیامدهای رشد آن، در اوایل زندگی، قهری بوده است.(۹)

روشن است که رولز نظریه خویش را از نظر اخلاقی، پذیرفته‌شده تلقی می‌کند و مدعی است که این نظریه یکی از نکات مسلم داوری‌های مورد نظر ماست و بدیهی است که چرا در نظریه‌ای که بناست نظریه‌ای اساسی از طبیعت و شخصیت انسان را طرد کند، باید این ویژگی وجود داشته باشد، ولی استدلال او در این باب، از دو جهت مورد مناقشه است:

۱ - نظریه وی در واقع، بر یکی از تحلیل‌های مشخص و بحث‌انگیز از ماهیت شخصیت انسان مبتنی است.

۲ - نظریه وی با دیدگاه‌های خودش درباره ارزش و عزت نفس انسان به عنوان یکی از خیریه‌های اولیه و اساسی، ناسازگار است.(۱۰)

مسائلی که اینجا مطرح است اگر چه تا حدی روشن است، با این حال شرح و بسط آنها بی‌فایده نیست. اولاً معلوم نیست که «انتخاب آزاد» (atuonomous choice) توسط افراد در نظریه رولز چه نقشی دارد؛ بدین معنی که تو شیوه انتخاب رفاهی رشد استعدادهای افراد را محصولی از «طبیعت و تربیت» (Nature and nurture) می‌داند. به گفته وی «کسی که می‌خواهد تلاشی انجام دهد، تلاش وی از استعدادها و قابلیت‌های طبیعی و گزینه‌های جانشین‌پذیر پیش رویش، متاثر می‌شود». بدین ترتیب به گونه‌ای که «نوزیک» (Nozick) مدعی است، تقریباً هر خصوصیت قابل ملاحظه فرد به تحلیلی توضیحی مربوط می‌شود که بر اساس طبیعت و تربیت به عمل آمده است و نقش عامل مختار انسانی» (Autonomous human agent) که نقطه محوری در سنت لیبرالی تفکر سیاسی است، به شدت زیر سؤال می‌رود. به فرض پذیرش آنچه رولز در باب عزت نفس و احساس خودباوری به عنوان خیرهای اساسی قائل است، مخالفت با این داوری نوزیک درباره آن بسیار سخت است.

«اینکه تصویری مسلمی از انسان که پیش‌فرض و مبنای نظریه رولز است، بتواند با دیدگاهی از شأن و پایگاه انسان منطبق باشد که این تصویر برای راهنمایی و تجسم آن طراحی شده است، مورد تردید است».(۱۱)

این بدین معنا نیست که تحلیل رولز از ماهیت شخصیت در ارتباط با عمل، قابل دفاع نباشد بلکه تنها بدین معناست که این تحلیل، تحلیلی بحث‌انگیز است که موجب شک و تردید انسان نسبت به این امر می‌شود که نظریه رولز بی‌آنکه نظریه‌ای اساسی از ماهیت انسان و پیش‌فرض قرار دهد، بتواند از همه معضلاتی رهایی یابد که به منظور نجات از آن طرح‌ریزی شده بود.

ولی به یک معنا با توجه به اینکه موضوع کلی این نوشتار به نظریه رولز مربوط است، طرح مسئله اساسی‌تری لازم به نظر می‌رسد زیرا حتی نقادان همدلی همچون «رونالد دورکین» نیز در پیشه بی‌طرفانه بودن راه‌کار «حجاب جهل» و موقعیت اولیه مردد است، به طوری که می‌نویسند:

«طرح موقعیت اولیه را نمی‌توان به طوری موجه، نقطه آغازین فلسفه سیاسی قرار داد. این طرح، نیازمند نظریه سیاسی‌تری است که مبنای آن قرار گیرد؛ نظریه‌ای که بیانگر آن باشد که چرا موقعیت اولیه دارای ویژگی‌های خاصی است و همین طور، این حقیقت را توضیح دهد که اگر مردم در موقعیت اولیه به انتخاب اصول خاصی دست زدند چرا این موقعیت، آن اصول را به عنوان اصول عدالت مورد تأیید قرار دهد».(۱۲)

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که موقعیت اولیه نه تنها پدیدآورنده اصول سیاسی نیست بلکه به نوعی بر اصول دیگری مبتنی است. به عقیده دورکین، اصل مبنای موقعیت اولیه، اصل «برابری توجه یا احترام» (equality of concern or recpect) است. هدف از این طرح که چهل نسبت به توانمندی‌ها، منافع و خیر طرف‌های قرار داد را به آنان تحمیل می‌کند این است که «اعمال حق مطلق نسبت به توجه و احترام برابری است که باید مفهوم اساسی نظریه دقیق رولز تلقی شود». بدین ترتیب، حق برابری احترام، محصول توافق طرف‌های موجود در موقعیت اولیه نیست بلکه موقعیت اولیه، ترسیم‌کننده طرحی اساسی برای تأمین احترام و توجه برابر است. بنابراین باید به توجیه چنین اصلی در این بحث، اهمیت بسیار زیادی داد. از نگاه رولز، این حق در پرتو شخصیت اخلاقی انسان به او داده شده است. شخصیتی که با طرح مسائلی در باب عدالت، خودش را آشکار کرده و انسان را از دیگر حیوانات، تمایز می‌بخشد.(۱۳)

بنابراین برابری، بر نظریه‌ای از «شخصیت اخلاقی» یا «استعداد اخلاقی» انسان مبتنی است ولی رولز این مسئله را به رغم اینکه در نظریه‌اش نقش اساسی دارد، در مقام استدلال، به خوبی بیان نکرده است. سؤال اساسی مطرح‌شده در این استدلال، این است که آیا در باب استعداد اخلاقی، تحلیلی که بتوان آن را به عنوان تحلیلی مستقل از ایده اساسی در باب خیر یا نظریه‌ای اساسی از شخصیت قلمداد کرد وجود دارد یا نه.

آیا نظریه پردازی درباره استعداد «عمل اخلاقی» (moral agency) که به معنای دقیق کلمه چگونگی درک و تشخیص آن در نظریه‌های اخلاقی، بنیادی خاص و مستقل است، امکان‌پذیر است؟ رولز معتقد است که این امکان وجود دارد و موقعیت اولیه همین فرض را مجسم می‌کند.◆

■ پانوشت‌ها

1-JOHN RAWLS A theory of justice Cambridge harrard University press 1971.

2-rawls theory of justice p.92

۳ - برایان مگی، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۳۸۳.

۴ - حسین توسلی، مبنای عدالت در نظریه جان رولز، نقد و نظر، سال سوم، ش ۲ و ۳، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴.

۵ - محمود صناعی، آزادی فرد و قدرت دولت، انتشارات هرمس، چاپ چهارم، ۱۳۷۱، ص ۱۰.

۶ - محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۳۲۱.

۷ - «انواع دین و عدالت در نظر خواجه» از دکتر حسین بشیریه و بیوسی فتی‌زاده، نقد و نظر، سال سوم، ش ۳ و ۴، سوم، بهار و تابستان ۱۳۷۶، صص ۲۷-۳۴.

8. b.barry THE LIBERAL THEORY OF JASTICE the claredon press 1973 p.71.

۹ - «گفت‌وگو درباره عدالت»، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره دوم، سوم، پاییز ۷۲، ص ۱۵.

۱۰ - حسین بشیریه، «فلسفه سیاسی جان رولز»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال یازدهم، ش ۱۰۹، ص ۶۲.

11.R.nozick anarchy state and utopia blackwell oxford 1974 P.214.

12. R.dworkin what is equality? philosophy and puplic affairs fall 1981 P.145.

۱۳ - ر. ب. مصداق حقیقت، «اصول عدالت سیاسی»، نقد و نظر، پیشین، ص ۳۲۴.

عدالت کانتی

◆ فائزه دین‌پرست

عدالت را می‌توان مفهوم کانونی فلسفه اخلاق، سیاست و حقوق تلقی کرد؛ به گونه‌ای که در واقع، دریافت و شناخت ویژه از عدالت است که انسان‌ها به زندگی، ارزش‌ها و روابط خویش سامان می‌بخشند. پرسش از عدالت به‌دلیل ارجمندی و اعتبار آن، پاسخ‌های گوناگونی گرفته است. در این میان، کانت با ره‌یافتی اخلاقی نسبت به فلسفه سیاسی، عدالت را به مثابه اصل قوام‌بخش ارزش آزادی قلمداد کرده است.

■ آزادی: خودآیینی عادلانه

خودآیینی، اصل بنیادین فلسفه اخلاق کانت و نقطه عزیمت او در تعریف آزادی است. به باور او، آزادی، چنان خصیصه‌ای از علیت اراده موجودات زنده است که به وسیله آن، موجود زنده بتواند مستقل از تعیین‌شوندگی توسط علت‌های بیگانه، عمل کند. (کانت، ۱۳۶۹: ۱۰۴) بنابراین اراده آزاده، از انگیزشی درونی حاصل می‌شود و به این معنا علت خویشتن است و از هیچ نیروی بیگانه‌ای تمکین نمی‌کند. اگر این خودآیینی اراده آزاده، به واسطه نامشروط بودن نسبت به طبیعت، واجد خصیصه‌ای عمومی و قطعی است، بدین مناسبت که اصولاً برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و تحت هر نوع شرایطی معتبر است. کانت، آزادی را برای عموم آدمیان، حقی ذاتی می‌داند که مبنای آن چیزی جز انسانیت فی‌نفسه نیست. آزادی عمل بیرونی نزد کانت، ضمن آنکه ذاتاً چیزی جز تعیین معقول ذات عاقل نیست اما از سوی دیگر و در حوزه فلسفه سیاسی، این آزادی اراده هر کس باید با قانون عام آزادی سازگار باشد. در واقع، در اندیشه کانت آزادی فقط و فقط یک محدودیت دارد و آن حق دیگران برای آزادی مشابه است. بدیهی است که این قید نیز خود برآمده از مفهوم حق ذاتی آزادی است که در بیرون آن، آزادی تک‌تک ذوات خردمند به‌عنوان غایات فی‌نفسه به نحوی برابر و نامرجح نسبت به دیگران اند مانع دارد. اما تحقق عینی این آزادی، مستلزم شرطی است که در واقع آن را تضمین کند و این شرط، عدالت است. کانت عدالت را تمامیت شمولی می‌داند که تحت آن اراده هر کس بتواند ذیل قانون عام آزادی با اراده دیگری متحد شود. به عبارت بهتر، هر فعلی که با تجسم و تعیین اراده افراد دیگر ذیل قانون عام در همزیستی و سازگاری باشد، منصف به وصف عادلانه می‌شود. (کانت، ۱۹۹۱: ۱۳۳)

■ کنش آزاد در سپهر عدالت

روشن است که آزادی در معنای کانتی، با توجه به این اصل که «چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، همان: ۴۱)، به گونه‌ای ذاتی ملازم با قانون عام آزادی است چرا که در واقع هر فعل اخلاقی فرد که منبعث از عقل محض عملی است، می‌تواند قانون عام و کلی و به‌راستی تجلی اراده معقول باشد. اما به هر روی، این پرسش گریزناپذیر است که اگر در مواردی به هر دلیل یا علت، آزادی فرد X - بنابه امکان ذاتی آن - به این منجر شود که اراده‌اش با اراده Y بر اساس قانون عام آزادی متحد نشود، چه باید کرد؟

پاسخ این پرسش را باید با تأمل در مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی کانت جست‌وجو کرد. عدالت در معنای کانتی، ذیل قانون عام آزادی زاده می‌شود. عدالت در نظر کانت در واقع تجلی عینی حق است و عمدتاً به معنای «از لحاظ حقوقی درست یا مجاز» فهم می‌شود. (اونی، ۱۳۸۳: ۱۸۷)

عدالت در این معنا شرط تحقق آزادی بیرونی است. به عبارت دیگر، علیت اراده خودآیین هر فرد، فقط و فقط زمانی به عنوان آزادی شناخته می‌شود که با علیت اراده خود آیین دیگر ذوات خردمند سازگار باشد (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۷۹). باید توجه داشت که عدالت نیز در اندیشه کانت عمدتاً خصلتی صوری دارد و در واقع، ظرف تحقق آزادی است چرا که معنای عدالت چیزی نیست جز شرط همزیستی و سازگاری تعیین اراده خود و اراده دیگران تحت یک قانون عام عقلی. قانون عامی که در واقع همان امر مطلق و معقول است. اما سؤال اساسی در اینجا چیستی مقتضای شرط عدالت است. به عبارت دیگر، حکم عدالت در شرایط ناسازگاری اراده فرد با قانون عام چیست؟

در پاسخ به این پرسش، کانت معتقد است که عدالت مستلزم تجویز استفاده از زور در صورت لزوم برای پاسداری از شرط عدالت است. این زورمداری عادلانه، در واقع ضامن و حافظ حق ذاتی آزادی است. چرا که در واقع از نظر کانت، ظلم (به عنوان امر متضاد عدالت) هر چیزی است که مزاحم آزادی باشد. با چنین رویکردی، کانت معتقد است که در برخی موارد، اعمال زور مانع اعمال ظالمانه شده و از این‌رو، موجب پیدایش و فراخی آزادی می‌شود و درنتیجه، این اعمال زور بر خلاف تصور بدوی، عادلانه است. این حکم از این استدلال منتج می‌شود که هر چیزی که یا منع معلولی ناسازگار باشد، آن معلول را ایجاد کرده و با آن سازگار خواهد بود. با چنین استدلالی است که به باور کانت، از قانون تناقض به دست می‌آید که عدالت با تجویز اعمال زور علیه هر کسی که عدالت را نقض می‌کند وحدت دارد». (همان، ۱۹۶)

بنابراین در نظر کانت در شرایط ناعادلانه، می‌توان با توسل به زور و اجباری که عملاً در تضاد با شرط بی‌عدالتی است، گامی به سمت عدالت برداشت. و البته خود این اقدام زورمدارانه با توجه به کارکرد آن، بنابه تعریف، عادلانه خواهد بود.

■ نتیجه

هر چند نقطه عزیمت کانت در پردازش مفهوم عدالت، اصل خودآیینی و در پی آن آزادی است اما پای‌بند شدن آزادی به شرط عدالت به‌مثابه شرایط امکان آن، مرکزیت و معنابخشی عدالت در فلسفه سیاسی کانت هویدا می‌شود.◆

■ منابع:

۱ - اسکروتن، راجر، کانت (۱۳۷۵)، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو.

۲ - اونی، برونس، نظریه اخلاقی کانت (۱۳۸۳)، ترجمه علیرضا آل‌بویه، قم: بوستان کتاب قم.

۳ - کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (۱۳۶۹)، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.

4-Kant Immanuel, "Kant's Political writings"(1991), Edited with an introduction and notes by Hans Riess, Translated by H.B.Nisbet, Cambridge: Cambridge university press.