

# مشکل توجیه برابری در تفکر لیبرال

حسین توسلی

فلاسفه سیاسی - به خصوص در دوره جدید - معمولاً در مقام توجیه ارزش‌های سیاسی همچون عدالت، حقوق بشر، دموکراسی و آزادی، بحث را با پیش فرض برابری انسان‌ها آغاز می‌کنند. همه ما ادعان داریم که شهروندان به طور برابر حق مشارکت در حاکمیت سیاسی و اداره امور جامعه را دارند. تبعیض‌های قومی، نژادی، طبقاتی و مانند این‌ها محکوم است. موقعیت اجتماعی و اقتصادی اشخاص نباید موجب نقض تحقیرآمیز حرمت و کرامت آنان شود. قضات، قانون‌گذاران، برنامه‌ریزان و کارگزاران اجرایی وظیفه دارند در داوری‌ها و تصمیماتشان اصل بی‌طرفی و برخورد یکسان با اشخاص را رعایت کنند. نابرابری در حقوق و آزادی‌ها نیازمند توجیه است و بدون دلیل قانع‌کننده پذیرفته نمی‌شود.

آرمان‌هایی چون برابری و حقوق بشر وقتی در قالب شعارهای شورانگیز برای مقابله با خودکامگی‌ها و بی‌عدالتی‌های آشکار سرلوحه حرکت‌های اجتماعی قرار می‌گیرد، به صورت یک اصل مسلم و غیرقابل خدشه جلوه‌گر می‌شود و افشار رنج‌دیده با یک نوع دریافت بسیط و روشن خود را با آن شعارها همراه و هم‌داستان می‌یابند و موضوع مورد اتفاق تلقی می‌شود. اما آن‌گاه که زمام بحث به دست اندیشمندان می‌افتد و نوبت موشکافی‌های اهل فن درمی‌رسد و

بناست این آرمان‌ها در یک بحث فلسفی یا حقوقی مبنای استدلال قرار گیرند با چون و چراهایی مواجه می‌شوند که ما را ناچار می‌سازند با دقت بیش‌تر در جوانب مسئله تأمل کنیم. در خصوص اصل برابری می‌توانیم پرسیم که چرا انسان‌ها برابر فرض می‌شوند؟ آیا واقعا آحاد بشر در سرشت خود مساوی هستند؟ آیا منظور برابری آن‌ها از جهت بهره‌مندی و رضایت‌مندی است؟ در این صورت، آیا چنین چیزی قابل تحقق است؟ بر فرض امکان آیا این برابری مطلوب و معقول و به صلاح جامعه یا افراد است؟ گمان می‌رود که خواننده این سطور با راقم هم عقیده باشد که قبل از پاسخ به این قبیل سؤال‌ها لازم است مراد خویش را از برابری روشن‌تر کنیم تا آنچه مطلوب و ممکن تلقی می‌شود از آن‌چه احیاناً نابجا یا ناممکن و خارج از اختیار بشر به شمار می‌آید، تمیز داده شود. البته در تعریف برابری نمی‌توانیم انتزاعی عمل کنیم. امروزه در ادبیات فلسفه سیاسی ذیل عنوان برابری مباحثی مطرح است که انتظار می‌رود تعریف ما از برابری بتواند زمینه ورود به این مباحث و کنار هم نشاندن آرای مربوطه را فراهم سازد.

### برابری چیست؟

اولین تمایز مفهومی در این زمینه که باید به آن توجه داد، تفاوت بین جنبه تکوینی (یا عینی) و جنبه اعتباری برابری است. اگر ما به مشابَهت‌ها و تفاوت‌های عینی در وجود انسان‌ها نظر داشته باشیم، که جنبه تکوینی مسئله توجه شده است. وقتی یک زیست‌شناس جنبه زیستی بدن انسان‌ها را مطالعه می‌کند و ویژگی‌های جنسیت‌های مختلف، نژادها یا ساکنان مناطق جغرافیایی مختلف را با هم مقایسه می‌کند، همین‌طور هنگامی که یک روان‌شناس تیپ‌های شخصیتی مختلف را با نگاه توصیفی تجزیه و تحلیل می‌کند، هم‌چنین نگاهی که یک جامعه‌شناس به موضوع قشربندی و نابرابری اجتماعی دارد و در جست‌وجوی علل عینی پیدایش این پدیده است، همه این‌ها در حوزه بحث برابری تکوینی قرار می‌گیرد.

آن‌چه در حوزه‌های مثل فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و اخلاق موضوع بحث است، جنبه عینی و تکوینی مسئله نیست، بلکه جنبه ارزشی و اعتباری آن است. در این فضاها بحث بر سر این نیست که آیا انسان‌ها از نظر قد، وزن، سلیقه، شخصیت، موقعیت اجتماعی و امثال این‌ها برابرند یا نه؟ ما در مقام توصیف واقعیت عینی در این زمینه نیستیم. البته این جنبه از موضوع با فضای بحث سیاسی و اخلاقی مرتبط است، حتی گاهی مقدمه برخی استدلال‌ها قرار داده شده

است، اما مدار و محور اصلی بحث در این جا شناخت واقعیت عینی نیست. موضوع بحث معیارهای ارزشی و الزامات مربوط به عمل و طرز رفتار با انسان‌هاست. در این جا برابری یک وصف ارزشی برای طرز برخورد ما با افراد و مقوله‌های مرتبط با آنان است، به نحوی که موضوع داوری درباره معقولیت یا عدم معقولیت این طرز برخورد می‌شود.

تعبیر اعتباری که در مقابل تکوینی به کار گرفتیم، ناظر به همین معناست. وصف اعتباری در این جا به مفاهیمی اشاره دارد که در ظرف ملاحظات ارزشی مربوط به عمل انسان و آثار و لوازم آن معنادار هستند. این‌ها یک سلسله امور فرضی اند که ضرورت تفهیم و تفاهم در مورد مسائلی که با نگرش ما درباره شیوه زندگی و نحوه تنظیم مناسبات اجتماعی مرتبط است، منشأ جعل آن‌هاست. بنابراین، برابری به عنوان یک معیار برای تشخیص رفتار شایسته و بایسته مورد نظر ماست.

البته آنچه موضوع وصف برابری یا نابرابری قرار می‌گیرد منحصر به عمل فردی در برخورد با شئون دیگران نیست، بلکه نهادهای اجتماعی را هم در برمی‌گیرد، نهادهایی همچون نظام حقوقی، نظام آموزشی و سیاست‌های اقتصادی دولت، نقش بسیار مهمی در چگونگی توزیع قدرت، ثروت و منزلت‌های اجتماعی ایفا می‌کنند، لذا در بحث برابری ارزیابی نقش مثبت یا منفی این نهادها و راه‌های اصلاح و بهبود آن‌ها یک بحث اساسی است و به مراتب اهمیتی بیش از رفتارهای فردی دارد.

### برابری اولیه و برابری در وضعیت نهایی

پس از کنار گذاشتن معنای تکوینی برابری و محور قرار دادن معنای اعتباری آن وقتی به مجموعه مباحث سیاسی-اجتماعی که تحت عنوان برابری مطرح شده است، نگاه می‌کنیم می‌بینیم که در همین محدوده نیز با دو مقوله متفاوت مواجه هستیم که لازم است به خوبی از هم تفکیک شود، لذا ناچاریم تمایز مفهومی دوم را هم به پیش بکشیم.

گاهی بحث در این است که انسان‌ها از این حیث که انسانند دارای کرامت انسانی و حقوق اولیه مساوی هستند، لذا در برخورد با آن‌ها نباید تبعیض قائل شویم؛ برای مثال معلم به شاگردانش توجه و عنایت یکسان روا بدارد، قاضی طرفین دعوارا به یک چشم نگاه کند، وضع قوانین و برنامه‌ریزی‌ها طوری باشد که فرصت‌ها و امکانات به طور یکسان در اختیار همه قرار

گیرد. در این جا برابری اولیه انسان‌ها در برخورداری از مواهب طبیعی، شأن و منزلت حقوقی و آزادی‌های اجتماعی مقصود است که می‌توانیم از آن به برابری اولیه یا برابری رویه‌ای<sup>۱</sup> تعبیر کنیم. گاهی نیز شعارهای مساوات طلبانه‌ای که مطرح می‌شود بر سر رفتار تبعیض آمیز یک فرد یا یک قانون یا یک سیاست اجرایی در برخورد با اشخاص مختلف نیست، بلکه به یک وضعیت غیر قابل قبول اجتماعی اشاره دارد که صرف نظر از علت پیدایش آن بر ضرورت اصلاح و تغییر این وضعیت پافشاری می‌کند، مثل اختلاف طبقاتی فاحش میان اقشار مختلف، وجود انحصارات و دست‌های برتر قدرت و ثروت، به نحوی که مجال زندگی شرافت‌مندانه را از طبقات فرودست ربوده است. در این جا اگر از اصلاحات مساوات طلبانه سخن به میان می‌آید، لزوماً منظور این نیست که رفتار مشخصی از یک فرد یا مقامی خاص، تبعیض آمیز و ناعادلانه بوده، به نحوی که اصل برابری اولیه را نقض کرده و حال باید اصلاح و پی‌آمدهای آن جبران شود، بلکه بحث بر سر تغییر وضع نابسامان فعلی و ایجاد توازن اجتماعی است، اگرچه علت این نابسامانی ناشناخته یا امری غیر اختیاری باشد و فرض کنیم که هیچ‌کس در این مورد مقصر نبوده است. ما از این معنای دوم که ناظر به نتیجه و وضعیت حاصل شده است، نه رویه و رفتار منشأ آن، به برابری در وضعیت نهایی یا برابری در نتیجه<sup>۲</sup> تعبیر می‌کنیم.<sup>۳</sup>

### توزیع مجدد

یکی از اصطلاحاتی که ذیل بحث برابری زیاد به کار می‌رود و توضیح درباره آن به فهم بهتر معنای دوم برابری، یعنی برابری در وضعیت نهایی کمک می‌کند، اصطلاح توزیع مجدد<sup>۴</sup> است. در علم اقتصاد، از چگونگی توزیع درآمد و ثروت میان افراد بحث می‌شود. فلاسفه سیاسی این اصطلاح را با قدری توسعه در معنا در مورد بهره‌مندی افراد از حقوق، فرصت‌ها، افتخارات، منزلت‌ها و همه خیرها و امور خواستنی - و همین‌طور مسئولیت‌ها، محدودیت‌ها و لوازم مشقت بار زندگی اجتماعی - به کار برده‌اند. باید توجه داشت که منظور از توزیع در این جا لزوماً یک تقسیم برنامه‌ریزی شده از منابع و موقعیت‌های مورد رقابت نیست. گاهی نیز به چگونگی پراکندگی این‌ها در میان مردم ولو به صورت تعینی و غیر هدایت شده، توجه می‌شود.

اگر فرض کنیم در یک جامعه همه چیز به دست حادثه سپرده شده و هیچ‌گونه دخالتی برای هدایت روال امور به سمت ایجاد نظم مطلوب صورت نمی‌گیرد، دلیلی ندارد توزیع حاصل از

عمل کرد عوامل مختلف یک وضعیت قابل قبول قلمداد شود. حداقل چیزی که قابل پیش بینی است این است که به دلیل تفاوت های طبیعی افراد - از نظر هوش، توانایی های جوارحی و جوانحی و موقعیت های متفاوت خانوادگی و اجتماعی که در آن رشد کرده اند - و به دلیل وجود آزادی انتخاب و فقدان اهرم های محدودکننده یک رشته تفاوت ها در میزان بهره مندی افراد از مواهب مادی و منزلت های اجتماعی پدید آید و کم کم دست های برتر به صورت تصاعدی زمینه ایجاد انحصار و انباشت بیش تر ثروت، قدرت و فاصله طبقاتی فزون تر را فراهم کند. به همین دلیل، کسانی که شکاف های عمیق میان سطح زندگی اقشار مختلف را روانی دانند و حمایت از اقشار محروم و آسیب پذیر را لازم می دانند، در پی سازوکارهایی هستند تا به نحو قابل قبولی مازاد ثروت اغنیا را به جیب فقرا انتقال دهند و از این طریق، حداقل شرایط لازم برای ارضای نیازهای اساسی برای همگان فراهم آید. هم چنین به دنبال سیاست هایی هستند که با مداخله در روند طبیعی رقابت ها از ابتدا مانع از این شوند که اقویا با بهره گیری از قدرت نفوذ و برتری خویش از یک طرف و بی حیلتی ضعفا از طرف دیگر، مقدرات جامعه را به نفع خود رقم بزنند.

مراد از توزیع مجدد این اعمال دخالت های آگاهانه و برنامه ریزی شده در فرایند طبیعی توزیع خیرات و مضرات اجتماعی در راستای ایجاد نظم مطلوب و شرایط قابل قبول اجتماعی است که در قالب وضع قوانین، سیاست های اجرایی و امثال این امور، بروز و ظهور می یابد.

با توضیحی که تاکنون داشتیم می توان نتیجه گرفت که برابری اولیه و برابری در وضعیت نهایی دارای دو جوهر معنایی متفاوت هستند. در مساوات اولیه یا رویه ای، توجه یکسان و برخورد مساوی به معنای حقیقی کلمه مراد است. اگر از حقوق برابر انسان ها صحبت می شود یا تبعیض نژادی نفی می شود و اگر از مساوی بودن همگان در مقابل قانون سخن به میان می آید، در این موارد، برابری به معنای حقیقی اش مراد است، اما در مساوات در وضعیت نهایی منظور از برابری این است که فاصله های طبقاتی و تفاوت در سطح معیشت یا موقعیت و نفوذ افراد چنان نباشد که مخل به سلامت و تعادل فضای جامعه و ناقض شرایط لازم برای یک حیات انسانی به نظر آید. مسئله مساوی کردن جبری و عددی بهره مندی ها و موقعیت ها مطرح نیست، بلکه تعدیل فاصله ها و نابرابری ها مقصود است.

البته درباره این که جامعه سالم و متوازن چه نوع جامعه ای است و نابرابری های قابل قبول کدام است و نابرابری هایی که برهم زننده توازن اجتماعی به حساب می آید، کدام است، مبانی و

دیدگاه‌ها ممکن است متفاوت باشد. در این جا نمی‌خواهیم وارد این بحث شویم، بلکه می‌خواهیم بگوییم که برابری در وضعیت نهایی به معنای تلاش برای کم کردن فاصله‌ها و متوازن تر کردن تفاوت‌هاست، نه ایجاد برابری عددی به معنای حقیقی کلمه. روسو درباره برابری می‌گوید: منظور از آن این نیست که درجه قدرت و ثروت افراد کاملاً یکی باشد، بلکه مقصود این است که قدرت سبب هیچ‌گونه شدت عملی نشود، بلکه طبق قانون از آن استفاده شود؛ یعنی هیچ‌کس به اندازه‌ای ثروتمند نگردد که بتواند دیگری را بخرد و هیچ‌کس به قدری فقیر نشود که مجبور شود خود را بفروشد.<sup>۵</sup>

برابری به معنای حقیقی کلمه ممکن نیست، زیرا اساساً میزان بهره‌مندی افراد قابل اندازه‌گیری دقیق نیست. منابع ثروت فی‌نفسه مطلوب نیست، بلکه به عنوان ابزاری برای ارضای خواسته‌ها و آرزوها یا نیازها مورد توجه است و اشخاص در آن‌چه به واسطه نیل به آن احساس خوشبختی و رضایت‌مندی می‌کنند، متفاوتند. عوامل ذهنی و سلیقه‌های شخصی در این امر تأثیر مستقیم دارند. ما نمی‌توانیم بر اساس ملاک‌های بیرونی نسبت به میزان مرغوبیت کالاها، منافع و افتخارات نزد اشخاص قیمت‌گذاری کنیم. یک واحد اندازه‌گیری عام در اختیار نیست، حتی در نظر خود اشخاص هم ملاحظات شخصی درباره میزان مرغوبیت ارزش‌های مادی و هزینه برآوردن آرزوها و اهداف در میدان داد و ستد و رقابت با تقاضاها و رغبت‌های دیگران معنا پیدا می‌کند. لذا نظریه پردازان اقتصادی در این جا بر نقش بازار و رقابت آزاد در تعیین ارزش واقعی کالاها تأکید می‌کنند.<sup>۶</sup>

اگر فرض کنیم که میزان بهره‌مندی افراد قابل اندازه‌گیری بود و برابری به معنای حقیقی از طریق توزیع کالاها و خواسته‌های دارای ارزش مساوی بین افراد امکان‌پذیر بود، باز به دلیل همین تفاوت‌های فردی نمی‌توانستیم این امر را معقول و مطلوب بدانیم، زیرا موجب خفه کردن ذوق و ابتکار در افراد و از بین بردن انگیزه تلاش و ترقی در آن‌هاست. به تعبیر ارسطو، عدالت رعایت برابری در میان انسان‌های برابر است. برخورد برابر با افراد نابرابر عین ظلم و بی‌عدالتی است.<sup>۷</sup> گذشته از جنبه فردی مسئله از نظر اجتماعی هم میراندن انگیزه‌ها مانع رونق و پیش‌رفت جامعه خواهد شد. انسان‌ها در خلقت و آفرینش خود متنوع و متفاوت هستند و قوام جامعه به این تنوع و احتیاج متقابل و تقسیم کار برخاسته از آن است. این خود یکی از شاهکارهای خلقت است.<sup>۸</sup> جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر ما برابری را از طریق مهندسی از پیش طراحی شده توزیع رفاه ناممکن یا نامطلوب قلمداد کردیم، آیا به معنای این است که باید بی قید و شرط به توزیع حاصل از فرایند طبیعی بازار رضایت دهیم؟ واضح است که این طور نیست. اساساً نتایج نامطلوب سیستم بازار آزاد و به وجود آمدن انحصارات در کنار محرومیت‌ها و امثال این عوارض منفی منجر به طرح مسئله مساوات طلبی و عدالت خواهی به معنای امروزی کلمه شده است. بنابراین، نتیجه‌ای که از این بحث می‌خواهیم بگیریم این است که اصل آزادی عمل فرد و تعیین کننده بودن مکانیسم بازار و توازن طبیعی حاصل از دادوستدها و رقابت افراد به عنوان یک اصل اولی پذیرفته می‌شود، لکن نتایج آن به حال خود رها نمی‌گردد. معیارهایی وجود دارد که براساس آن در برخی شرایط ممکن است وضعیت نهایی و توزیع حاصله ناسالم تلقی شود و خواستار اصلاح آن بشویم. لذا برابری طلبی در این جا به معنای یک پروسه از پیش هدایت شده برای توزیع کالاها و ارزش‌ها نیست، بلکه به معنای اصلاح نابسامانی‌های توزیع حاصل از فرایند طبیعی امور است.

اگر بیش از این بخواهیم درباره تفاوت‌های برابری در وضعیت نهایی و برابری اولیه صحبت کنیم در مقایسه این دو می‌توانیم بگوییم که برابری در وضعیت نهایی در درجه اول به نتایج حاصل از مناسبات، فعالیت‌ها و دادوستدها و وضعیت موجود بهره‌مندی‌ها در میان افراد جامعه نظر دارد، ولی برابری اولیه یا رویه‌ای روند و رفتاری را که منجر به این وضع شده، ارزیابی می‌کند. برابری در وضعیت نهایی با نگاهی نتیجه‌گرایانه<sup>۹</sup> و براساس معیارهای غایی نتایج حاصله را محک می‌زند، اما برابری اولیه با نگاهی وظیفه‌گرایانه<sup>۱۰</sup> روند گذشته و طرز برخورد اولیه را در سیاست‌ها، قوانین و دادوستدها براساس اصول و معیارهای اولیه در آیین رفتار می‌سنجد، لذا برابری اولیه بیش‌تر با جنبه حقوقی مناسبت پیدا می‌کند و ناظر به شکل رفتار، وظایف، اختیارات و حقوق است، ولی برابری در وضعیت نهایی عمدتاً با جنبه اجتماعی مناسبت می‌یابد و ناظر به جهت‌گیری‌های محتوایی سیاست‌ها و رفتارها و نتایج حاصل از آنهاست.<sup>۱۱</sup>

### توجیه اصل برابری

در بخش قبلی مقاله که در صدد تبیین چیستی برابری بود، اجمالاً آن را مفهومی اعتباری در حوزه مناسبات انسانی تفسیر کردیم و از دو نوع برابری، برابری اولیه یا رویه‌ای و برابری در وضعیت نهایی نام بردیم. اکنون می‌خواهیم نحوه توجیه برابری را بررسی کنیم. به عبارت دیگر، این جا

سؤال از چرایی برابری است. ما در صدد پاسخ به این قبیل سؤال‌ها هستیم که چرا انسان‌ها برابر و دارای حقوق مساوی فرض می‌شوند؟ چرا باید با آن‌ها برخورد یکسان داشته باشیم؟ به چه دلیل دولت حق دارد با مداخله در روند طبیعی مناسبات اجتماعی اقدام به تعدیل فاصله‌های طبقاتی نماید و چرا باید چنین کند؟ آیا برابری اصل آزادی فردی را نقض نمی‌کند؟

دامنه این بحث وسیع است و به همه حوزه‌های اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مرتبط است. در این جا با توجه به مجال مختصر مقاله بنا داریم که امکان توجیه برابری را براساس دیدگاه رایج در غرب، یعنی لیبرالیسم بررسی کنیم. ابتدا میزان توجیه‌پذیری برابری نهایی و توزیع مجدد را ذیل عنوان برابری و آزادی بررسی می‌کنیم، سپس امکان استدلال در اثبات برابری اولیه را پی می‌گیریم و در این راستا، به اصل ارزش برابر که در آموزه‌های لیبرالیستی رایج به آن استناد می‌شود، توجه می‌کنیم.

### برابری و آزادی

فریدریش هایک فیلسوف و اقتصاددان اتریشی تبار ضمن پذیرش برابری اولیه و جنبه‌های حقوقی و سیاسی اصل برابری، پی‌گیری برابری نهایی را در حوزه اقتصاد موجب تضعیف آزادی فردی و زمینه‌ساز پیدایش توتالیتاریسم و استبداد قلمداد کرده است. او تأکید می‌کند که شرایط اجتماعی و چگونگی توزیع ثروت و پراکندگی منافع یا مسئولیت‌ها در جامعه، نتیجه یک برنامه توزیعی از پیش طراحی شده نیست، بلکه حاصل یک نظام طبیعی و خودجوش است، لذا این را اساساً خارج از موضوع عدالت می‌داند. وی معتقد است که تنها رفتار آگاهانه و از روی قصد انسان‌ها را می‌توان عادلانه یا ناعادلانه شمرد، وضعیت نهایی توزیع نمی‌تواند عادلانه یا ناعادلانه به حساب آید. در نظر او، تعبیر توزیع مجدد بی‌معناست، زیرا در درجه اول، توزیعی در کار نبوده تا مبنای یک توزیع بازبینی شده قرار گیرد.<sup>۱۲</sup>

تا این جا به نظر می‌رسد که هایک نتوانسته است گستره موضوع عدالت را به خوبی درک کند و تصور کرده که عدالت تنها در جایی مطرح است که بخواهیم یک رفتار عمدی را براساس اصول اولیه ارزیابی کنیم، در حالی که وضعیت‌های اجتماعی صرف نظر از این که منشأ پیدایش آن‌ها چه بوده، همین قدر که نابسامان تشخیص داده شوند و تغییرات اصلاحی در آن‌ها امکان‌پذیر باشد، موضوع عدالت واقع می‌شوند. عدالت خواهی در این جا به معنای اصلاح وضع موجود است و لزوماً به



معنای یافتن مسئول این وضع و غرامت گرفتن از کسی که رفتار او مسبب این وضع بوده، نیست. لکن دیدگاه‌هایک فراتر از یک بحث مفهومی درباره گستره عدالت است. نظر او این است که دخالت در روند طبیعی امور در جامعه با جهت‌گیری غایت‌مندانه برای اصلاح پراکندگی ثروت، امری ناروا و ناصحیح است. در یک جامعه لیبرال هیچ‌کس مأموریت ندارد که توزیع خاصی را بر اساس یک الگوی از پیش تعیین شده، به وجود آورد. افراد مجازند که اهداف مورد نظر خود را تعقیب کنند و هر طور که می‌خواهند از توانایی‌های خویش بهره‌گیرند. هدف دولت در این جامعه، تولید و عرضه کالا و خدمات و تأمین نیازهای مادی و رفاهی افراد نیست، بلکه صرفاً باید حافظ مکانیسم آزاد و خودجوش تولید و عرضه و آزادی در حوزه خصوصی زندگی افراد باشد. هیچ‌کس وظیفه ایجاد توزیع خاصی را ندارد و هیچ‌گروهی نباید واجد قدرت اعمال نظر درباره وضعیت زندگی افراد باشد. ما صرفاً باید مراقب منصفانه بودن بازی و این‌که کسی تقلب نکند، باشیم و با این‌که نتیجه بازی چه می‌شود، کاری نداشته باشیم. دلیل این امر این است که این مقاصد بدون برخورد با آزادی افراد و اخلال در سیستم بازار آزاد - که‌هایک آن را بهترین نظام برای افزایش کارایی، رفاه و کاهش هزینه تولید می‌داند - صورت نخواهد گرفت.

هایک تأکید می‌کند بر این‌که اگر هم در نظر ما، الگوی توزیعی برابر مطلوب باشد، این برای صدور جواز به کارگیری زور برای اجرای آن کافی نیست، زیرا با آزادی منافات دارد. تقدم آزادی فردی در نظر هایک که موجب نفی عدالت توزیعی و برابری نهایی می‌شود، یک موضع ایدئولوژیک است نه صرفاً یک بحث لفظی و مفهومی.

او در کتاب بنیاد آزادی می‌گوید: برابری قواعد عام حقوقی [از مصادیق برابری اولیه به معنایی که در این مقاله به کار بردیم] تنها نوع برابری است که به آزادی رهنمون می‌شود و تنها برابری است که بدون از بین بردن آزادی می‌توان آن را نگاهداشت. آزادی نه تنها با دیگر انواع برابری مناسبتی ندارد، بلکه اگر بتواند نابرابری را در جنبه‌های متعددی ایجاد و تقویت می‌کند... اگر در گفت‌وگو از آزادی از دولت خواسته شود با شهروندان رفتار برابر داشته باشد نه به دلیل آن است که مردم واقعاً برابرند و نه به این دلیل که می‌خواهد آنان را برابر سازد... تأکید بیش‌تر بر آن است که این تفاوت‌های فردی توجیهی برای دولت فراهم نکند که با دست‌آویز قرار دادن آن رفتاری نابرابر [در کنترل و تعدیل ثروت اقشار ثروتمند و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر] با شهروندان پیشه کند.

او در بخش دیگری از همین کتاب می‌گوید: یکی از استدلال‌هایی که برابری طلبی بر آن تکیه کرده این است که عضویت فرد در جامعه او را مستحق برخورداری از استانداردهای مادی خاصی می‌کند که ثروت عمومی در آن جامعه اقتضای آن را دارد، ولی این که فرد تصادفاً در جامعه‌ای ثروتمند زاده شده و - برخلاف افراد زاده شده در جوامع فقیر - مطلع است که ثروت‌های خصوصی زیادی در جامعه‌اش وجود دارد که دولت می‌تواند مصادره و در میان مردم توزیع کند. این امر نمی‌تواند پایه استدلال برای عدالت شود و مبنای حقی برای فرد به حساب آید. به رسمیت شناختن چنین ادعایی در سطح ملی، ایجاد نوع جدیدی از حقوق مالکیت جمعی بر منابع ملی است که با مبانی مالکیت فردی قابل توجیه نیست. این توجیهاست شاید برای افرادی که داوطلبانه مایلند سهمی از دارایی‌ها یا امتیازات خود را به نادرها بدهند، معیاری به دست بدهد، اما نمی‌تواند معیاری برای مطالبه فرد نادر به شمار آید.<sup>۱۳</sup>

رابرت نوزیک فیلسوف آمریکایی معاصر شخصیت دیگری است که بیش تر به برابری اولیه توجه دارد تا برابری نهایی. او در فصل دوم کتاب آنازشی، دولت و اتوپیا اظهار می‌دارد که رویکرد تاریخی و گذشته‌نگر به عدالت دارد نه رویکرد وضعیت نهایی و توزیعی که در آن بهره‌مندی‌ها یا ویژگی‌های کنونی افراد (از قبیل نیاز، شایستگی اخلاقی و مانند آن) سنجیده می‌شود. او هم چنین تحمیل الگوی توزیعی خاص به جامعه را رد می‌کند و به نحو اغراق آمیزی بر حقوق فردی تأکید می‌ورزد، به نحوی که وجود دولت را از اساس موجب نقض حقوق فردی تلقی کرده، دولت را شرآجتنب ناپذیری قلمداد می‌کند که به حداقل آن باید اکتفا کرد، لذا تز دولت حداقل را مطرح می‌کند. دولت در نظر او، به منزله شب گردی است که وظیفه‌اش در حمایت از امنیت فرد در مقابل خشونت و تجاوز و نیز حفاظت از قراردادها خلاصه می‌شود و اموری همچون تأمین اجتماعی و رفاهی را دربر نمی‌گیرد. دولت نمی‌تواند در این راستا از افراد مالیات اخذ کند و یا سیاست‌های محدودکننده اعمال کند. نمی‌توان عده‌ای را مجبور به کمک به دیگران کرد.<sup>۱۴</sup>

گمان می‌رود که همین مقدار اشاره به دیدگاه‌های هایک و نوزیک به عنوان نمونه مباحث مطرح در فضای کنونی برای طرح مشکلی که توجیه برابری نهایی بر اساس مبانی لیبرالیسم دارد، کافی است. فردگرایی و اولویت اصل آزادی دو خصیصه مهم تفکر لیبرال است. در این طرز تفکر، وجود فرد و خواسته‌های او واقعیت‌های اصیل مقدم بر جامعه و نهادهای اجتماعی هستند و جامعه به منزله یک تشکل ساختگی است که در نتیجه مشارکت افراد تأسیس شده است. از نظر

اخلاقی و حقوقی، این خواست و اراده افراد است که اصالت دارد و می‌تواند مبنای مشروعیت همه قوانین، سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها باشد. هیچ منبع پیشینی مقدم بر خواست افراد به عنوان تکیه‌گاه آرمان‌ها و موازین اجتماعی پذیرفته نیست و در میان آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی اصل آزادی فردی همواره صدرنشین است و بر آرمان‌های دیگر مقدم داشته می‌شود.

در نتیجه، اگر شما بخواهید برای حمایت از برخی اقشار ضعیف با اتکای به قدرت سیاسی و اجبار از افراد ثروتمند مالیات دریافت کنید؛ یعنی بنا داشته باشید آن‌ها را وادار به کمک به ضعفا کنید، این امر با دو قاعده پیش گفته که به عنوان خصیصه‌های لیبرالیسم به آن‌ها اشاره کردیم، نمی‌سازد. اگر هم شما یک رشته ملاحظات انسانی یا مصالح نوعی و بشری را در نظر داشته باشید، باز این‌ها برای توجیه کارتان کافی نیست. عمل شما در صورتی مشروع است که برخاسته از اراده افراد مشارکت‌کننده در جامعه باشد. اگر بین آرمان‌هایی همچون رفاه، تعاون، نوع دوستی و آزادی تراحم واقع شود، حق تقدم با اصل آزادی است. وفاداری تمام‌عیار به این مبانی، نتیجه‌اش آنارشیسم و نفی هرگونه اقتدار سیاسی و حقوقی خواهد بود. تنها مواردی که آحاد جامعه به طور کاملاً آزادانه و دل‌خواه بر تأسیس آن توافق کرده باشند، از این نتیجه مستثنا هستند. آرمان‌های انسانی فی‌نفسه ارزش و اعتبار نخواهند داشت. اگر مورد توافق قرار گرفتند، مشروعیت می‌یابند.

آیا می‌توان بر این اساس توجیهی برای اصل برابری نهایی و توزیع مجدد به منظور کاستن درد و رنج اقشار محروم جامعه و تعدیل عوارض غیر قابل تحمل سرمایه‌داری افسارگسیخته و اقتصاد بازار آزاد پیدا کرد؟ برخی متفکران لیبرال در صدد چاره‌جویی برای حل این مشکل برآمده‌اند، ولی آیا این مقصد بدون عدول از مبانی اولیه لیبرالیسم و به شکلی منطقی و غیر مغالطه‌آمیز قابل دست‌یابی است؟ پاسخ نگارنده منفی است؛ برای نمونه به یکی از تازه‌ترین این تلاش‌ها اشاره می‌کنیم.

از جمله برجسته‌ترین مدافعان و احیاگران لیبرالیسم سیاسی در دوره معاصر که بارها هم‌فکرانش کامیابی‌های او را در تبیین و توجیه اصول تفکر لیبرال و حل‌تنگناهای نظری آن ستوده‌اند، جان راولز نظریه‌پرداز مشهور فلسفه سیاسی است که به تازگی درگذشت. او با مدنظر قرار دادن الگوی قرارداد اجتماعی سعی می‌کند بدون اتکا به مبانی متافیزیکی و بدون هیچ‌گونه داوری قبلی در مورد خیر، فضیلت و سپردن فرمان به دست انتخاب و اراده طرف‌های

مشارکت‌کننده، روند گفت‌وگو و توافق منصفانه‌ای را طراحی کند که نهایتاً منجر به تأمین برخی آرمان‌های عدالت‌خواهانه خواهد شد. اصولی را مطرح و ادعا می‌کند که عقلانیت و مصلحت‌اندیشی نفع‌طلبانه طرف‌های گفت‌وگو اقتضا می‌کند که بر سر آن اصول توافق کنند. دو اصل معروف او عبارت‌اند از:

۱. افراد در برخورداری از حقوق، وظایف اساسی و فرصت‌های گشوده پیش رو برابرند.
۲. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در صورتی پذیرفته می‌شود که به سود جبرانی برای هرکس، به خصوص آن دسته از اعضای جامعه که از کم‌ترین مزایا برخوردارند، منجر شود. به عبارت دیگر، کسب سود بیش‌تر از سوی مرفهان در صورتی موجه است که وضع نامساعد افراد تیره‌بخت جامعه را بهبود بخشد.<sup>۱۵</sup>

در این جا نمی‌خواهیم درباره محتوای ایده راولز درباره سامان مطلوب اجتماعی بحث کنیم. صرف نظر از این که ما شخصاً با او در این زمینه هم عقیده باشیم یا نه، نحوه توجیه و دفاع از مشروعیت اجتماعی این ایده بر اساس مبانی معرفتی تفکر لیبرال قابل بحث است. با فرض این که همه چیز منوط به توافق آحاد جامعه است، این قابل پیش‌بینی نیست که طرف‌های آزاد چه گزینه‌ای را ترجیح می‌دهند و بر سر چه چیزی توافق می‌کنند. چه بسا برخلاف تصور راولز - که مثلاً فکر می‌کند برای کسانی که به سطح معینی از رفاه رسیده‌اند، آزادی اولویت دارد و ترجیح بهبود وضع اقتصادی بر آزادی بیش‌تر غیرعقلانی است - عملاً گزینه دیگری انتخاب شود. راولز چه دلیلی دارد که اگر افراد در راستای اهداف و امیال شخصی خود، فرض مخالف او را انتخاب کردند، عاقلانه رفتار نکرده‌اند.<sup>۱۶</sup> به عبارت بهتر، نزد کسانی همچون راولز که اعتبار غایات و اهداف منتخب را وابسته به گزینش دل‌بخوایی و امیال شخصی می‌دانند و از نظر اجتماعی هم تکیه‌گاهی جز توافق خود خواسته افراد برای این امور قائل نیستند، چنین استدلالی اساساً ناممکن است.

از این گذشته، روندی که راولز برای گفت‌وگو و شرایط اولیه آغاز آن و موقعیت طرف‌های مشارکت‌کننده و حقوق آنان در نظر گرفته، مبتنی بر اصول موضوعه خاصی است<sup>۱۷</sup> که خالی از قضاوت ارزشی نیست، در حالی که دلیلی بر مشروعیت این اصول اقامه نمی‌شود. تنها پشتوانه توجیه این معیارها نزد راولز که توافق طرف‌هاست، هنوز محقق نشده است، بلکه نمی‌تواند چنین باشد، چون این روند خود مقدمه توافق و شرط مقبولیت توافق نزد راولز است. در این جا تز راولز دچار یک دور لاینحل می‌شود. کار توجیه مشروعیت پیش‌شرط‌های توافق بر اساس الگوی

قرارداد نزد راولز به دور یا تسلسل بی انتها می انجامد.

از نظر عملی هم این توافق یا باید مبتنی بر اشتراک نظر آزادانه‌ای باشد که به طور تصادفی در میان اقویا و ضعفا اتفاق افتاده که این امر نادر و غیرقابل پیش‌بینی است، یا این که واقع‌بینی طرف‌های ضعیف و درک آن‌ها از واقعیت، نابرابری‌های موجود و برگ برنده‌هایی که نزد طرف‌های قوی‌تر است و نیز بی‌حیلتی خودشان آن‌ها را وادار می‌سازد که در ازای پیش‌گیری از وضع بدتر به شرایط مورد نظر اقویا تن در دهند. گذشته از جنبه‌های سیاسی و حقوقی، حتی از نظر اخلاقی نیز اهرم اصیلی وجود ندارد که بتواند تکیه‌گاهی برای تعدیل نفع طلبی و زیاده‌طلبی قدرت‌های برتر و تضمین اقشار ضعیف از فروافتادن در وادی فلاکت و نابودی باشد.

دفاع پایدار و منطقی از آرمان‌های انسانی در صورتی میسر است که فی‌حدنفسه برای آن‌ها اعتبار قائل باشیم و تطبیق تدابیر اجتماعی و قراردادهای را با آن لازم تلقی کنیم نه این که این آرمان‌ها را تابع توافق خودخواسته افراد بدانیم و این امر براساس مبانی رایج لیبرالیسم میسر نیست. نکته قابل تأمل دیگر این است که با وجود مبنای شکاکانه و تکثرگرایانه و ادعای بی‌طرفی در مورد ارزش‌های فردی در تفکر لیبرال، اصل تقدم آزادی نیز توجیه‌پذیر نیست؛ برای مثال اگر بین رعایت برابری و آزادی یا رفاه و آزادی یا امنیت و آزادی یا سلامت اخلاقی جامعه و آزادی فردی تراحم پیش‌آید، تفکر لیبرال چه دلیلی دارد که در همه این موارد اصل آزادی را مقدم می‌دارد؟ تقدم اصل آزادی نیز مصداق همان ترجیحات خودخواسته و غیرقابل توجیه از نظر منطقی است که تفکر لیبرال آن را مبنای گزینش‌های اخلاقی می‌داند. یکی از آرمان‌هایی که براساس مبنای فلسفه اخلاقی لیبرالیسم رایج غیرقابل توجیه می‌نماید، اصل برابری است، به خصوص برابری در وضعیت نهایی که در تقابل با اصل آزادی فردی - که مورد تأکید این تفکر است - نیز قرار دارد.

### توجیه برابری اولیه

ریشه‌ای‌ترین سؤال در بحث ما در این قسمت مطرح می‌شود و آن این است که انسان‌ها در چه زمینه‌هایی و چرا برابر فرض می‌شوند؟ قبلاً گفتیم برابری یک اصل اعتباری و متکی به داوری ارزشی است، لذا نیازمند توجیه است. درباره برابری طبیعی انسان‌ها گفتیم، اولاً، این طور نیست که واقعیت تکوینی انسان‌ها از هر جهت یکسان باشد، ثانیاً، بر فرض که چنین باشد، این

امر به خودی خود دلیل بر این نمی‌شود که باید با انسان‌ها برخورد برابر داشته باشیم. برای نتیجه‌گیری در این جا انضمام یک قاعده و اصل ارزشی لازم است.

اگر کسی بگوید که انسان‌ها به دلیل این که تکویناً برابر هستند، از نظر اعتباری هم برابرند، لازمه سخنش این است که در جنبه‌های نابرابر نیز می‌توانیم یا باید با آن‌ها برخورد نابرابر داشته باشیم که با توجه به تفاوت‌های آشکار تکوینی در آحاد بشر، نتیجه این استدلال معلوم است.

به علاوه، وقتی اصل برابری ملاحظه می‌شود، هر عقل سلیمی اذعان دارد که این یک اصل مطلق نیست. واضح است که در برخی شرایط انصاف و عدالت اقتضای برخورد نابرابر دارد؛ برای مثال اگر یک کشاورز درست هنگام چیدن محصول زحمات چندین ماهه‌اش با شخص تازه واردی مواجه شود که به دلیل تشابه و اشتراک با او در نیاز به این محصول ادعای سهم مساوی در دست‌رنج کار او دارد، قاضی نمی‌تواند میان این دو به برابری و تنصیف حکم کند. اصل برابری یک اصل روبنایی است که باید با اصل زیربنایی تری که استحقاق‌های افراد را تعیین می‌کند، پیوند بخورد تا معنای قابل قبولی بیابد. برابری در جایی موضوعیت پیدا می‌کند که استحقاق‌های مساوی وجود داشته باشد. در مواردی که استحقاق‌ها مساوی نیستند، آن اصل زیربنایی اقتضای تفاوت در طرز برخورد را دارد. برابری معیار اصیلی نیست که به طور مطلق همه جا کارآیی داشته باشد، بلکه یک قاعده‌صوری و ظاهری تابع معیارهای محتوایی دیگر است.

ولی در هر حال، همه ما برابری انسان‌ها را در برخی جنبه‌های اساسی قبول و اذعان داریم که آحاد بشر در سرشت خویش دارای کرامت ذاتی بوده و به طور مشابه و برابر از حق حیات، آزادی، بهره‌برداری از مواهب طبیعی، مالکیت دست‌رنج خویش و... برخوردارند، لذا نباید به دلیل تفاوت در رنگ پوست، نژاد، جنسیت و امثال این‌ها میان انسان‌ها از جهت برخورداری از حقوق اولیه فرق گذاشت. اما چگونه می‌توان از این عقیده دفاع کرد؟ اگر کسی اصل عملی لزوم برخورد یکسان با اشخاص را نپذیرفت، در پاسخ او چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا در چارچوب مبانی تفکر لیبرال رایج در غرب این گره بازشدنی است؟ پاسخ نگارنده به این سؤال هم منفی است.

بسیاری از نویسندگان معاصر قبل از این که حقوقی را برای انسان‌ها اثبات کنند و بر همانندی همه افراد در برخورداری از آن حقوق اقامه دلیل کنند، از ابتدا مساوات را به عنوان یک اصل بدیهی مسلم فرض می‌گیرند و آن را مبنای ایده‌های دیگر خود، مثل عدالت، دموکراسی، حقوق بشر و امثال آن قرار می‌دهند. وقتی به آن‌ها بگویید که در برخی شرایط به واسطه تفاوت در

استحقاق‌ها برابری خود نوعی بی‌انصافی است، پاسخ می‌دهند، بلی. در این جا دلیل خاصی برای نابرابری وجود دارد، اما هرگاه دلیل قابل قبولی برای نابرابری در کار نبود، اصل اولی مساوات است، لکن از نظر منطقی این توجیه کافی نیست، زیرا همین اصل اولی هم نیازمند دلیل است.

آکرمن که روش گفت‌وگوی بی‌طرفانه را با شرایط ویژه‌ای - که بر عدم تحمیل معیارهای خاص به افراد طرف گفت‌وگو تأکید دارد - برای هدایت گفت‌وگوها به سوی «عدالت اجتماعی در جامعه لیبرال» ابداع کرده است، می‌گوید: هرگاه شخص دارنده قدرت نسبت به مشروعیت قدرتش مورد سؤال قرار گرفت، باید بدون استفاده از اهرم سرکوب سؤال‌کننده را قانع کند که شایستگی این را دارد و ادعای او بر یک اصل معقول قابل تعمیم مبتنی است. اما واضح است که در بسیاری از این قبیل منازعات بر سر آن چه معیار شایستگی است، اختلاف پیش می‌آید. در این صورت، چگونه باید مشکل را حل کرد؟ آکرمن در این جا می‌گوید: اصل بی‌طرفی در گفت‌وگو اقتضا دارد که تصور هیچ کس از خوبی برتر از تصور دیگران در این باره قلمداد نشود و همه دارای ارزش مساوی به حساب آیند. اگر طرف‌های مناظره هیچ کدام حاضر نشدند در مقابل دیگری کوتاه بیایند، حقوق، مزایا و منابع مورد نزاع به طور مساوی میان همه توزیع می‌شود. سپس در جواب معترضان و کسانی که خود را سزاوار مزایای بیش‌تر می‌دانند، در مقام توجیه اصل برابری می‌گوید: از آن جا که هیچ منتقدی نمی‌تواند بدون نقض بی‌طرفی فرضیه برابری را کنار بزند، اصل برابری غیباً برنده خواهد شد.<sup>۱۸</sup>

مغالطه آکرمن در این جا است که او تساوی در بهره‌مندی را اصل اولیه‌ای فرض گرفته است که نیازمند توجیه و استدلال نیست و تنها اثبات شایستگی‌های نابرابر را محتاج به دلیل دانسته است. در حالی که هر دو محتاج به استدلال‌اند و تأکید بر هر کدام بدون دلیل، اصلی بی‌طرفی او را نقض می‌کند. مجرد فقدان دلیل برای توجیه شایستگی نابرابر دلیل بر توجیه اصل برابری در توزیع منابع نیست. به تعبیر کمبل، عدم ذکر دلیل بر بزرگ‌تر بودن A نسبت به B دال بر این نیست که A با B مساوی است.<sup>۱۹</sup>

یکی از ارزش‌های سیاسی که بر پایه برابری استوار می‌شود، دموکراسی است. کارل کوهن در این باره می‌گوید: توجیه‌پذیری دموکراسی بر این تز اخلاقی تکیه دارد که با برابرها باید رفتار برابر داشت. اما این اصل صوری است و تعیین نمی‌کند که چه کسانی برابرند و چه کسانی برابر

نیستند. بنابراین، برای توجیه دموکراسی در اجتماعی خاص یا نوع به خصوصی از اجتماع لازم است آن را با استدلالی کامل کنیم که نشان دهد اعضای آن اجتماع از آن جهت که مرتبط با دموکراسی هستند، با یکدیگر برابرند.

او که اتکا به مبانی غایی و ماوراءطبیعی را در این راه مشکل ساز و تردیدآفرین می‌داند، سعی می‌کند با در پیش کشیدن برخی شواهد تجربی از موجه بودن برخورد برابر با افراد در قلمرو زندگی اجتماعی دفاع کند. به دنبال آن برخی ایرادها در مورد توجیهش از دموکراسی را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد.

اولین ایراد این است که آدمیان از بنیاد نابرابرند، بنابراین، نمی‌توان از برابری موقعیت آنان در جامعه دفاع کرد. در پاسخ به این ایراد بنیان برانداز می‌گوید: به گمان من، آدمیان به معنایی که پیش از این وصف شد با هم برابرند و اعتقاد قاطع دارم که باید با آنان چنان رفتار کرد که گویی برابرند، اما نمی‌دانم چگونه می‌توان این برابری را ثابت کرد و فکر هم نمی‌کنم بتوان چنان ثابت کرد که موجب افتخار کسی شود که بر مبنای نگرش متافیزیکی با نابرابری میان انسان‌ها برخورد می‌کند. نمی‌دانم کسانی که برابری آدمیان را تصدیق می‌کنند و کسانی که آن را نفی می‌نمایند، چگونه می‌توانند درباره حقیقت دموکراسی به تفاهم برسند. معمولاً این اختلاف به اختلاف نظر درباره ماهیت انسان و استعدادهای او راه می‌برد.

او در ادامه برابری را به عنوان یک فرضیه مسلّم انگاشته شده مطرح می‌کند و می‌گوید: بنابراین، کسی که به برابری غایی آدمیان شک دارد و فقط در صورت اثبات تجربی آن را خواهد پذیرفت، احتمالاً تلاش برای توجیه دموکراسی را ناقص و بیهوده می‌یابد، لکن دست کم ثابت می‌کند که دموکراسی در حوزه سیاسی توجیه شدنی است، به شرط آن که اصل برابری انسان مسلّم انگاشته شود. اگر ما فرضیه برابری آدمیان را بپذیریم، آن‌گاه حق خواهیم داشت که در اجتماع سیاسی به دفاع از دموکراسی پردازیم. اگر هم ندانیم که همه آدمیان برابرند می‌توانیم در قلمرویی خاص با آن‌ها در حکم برابر رفتار کنیم و در عین حال، متوجه باشیم که داریم بر پایه این فرض عمل می‌کنیم.

آخرین سخنی که درباره اصل برابری مطرح می‌کند این است که این اصل از جمله صورت‌های ذهنی است که بدون توجه به جنبه معرفت‌بخشی آن و با وجود این که می‌دانیم معرفت عینی به ما نمی‌دهد، به دلیل نقش کاربردی‌ای که در تسهیل و تنظیم‌کنندگی سلوک عملی



ما دارد، پذیرفته می‌شود. اگر کسی نتواند صادقانه ادعا کند که به برابر بودن آدمیان آگاهی دارد می‌تواند اصرار ورزد که برابر انگاشتن آدمیان (به سبب فقدان دلیل مخالف) قاعده کلی سلوک سیاسی است. او پس از پذیرش این نحوه توجیه در انتها تصریح می‌کند: این که آیا این قبیل اصول به مفهوم کامل کلمه حقیقت دارند یا ندارند، پرسشی است که ظاهراً همیشه می‌توان از پاسخ قطعی به آن طفره رفت.<sup>۲۰</sup>

محدودیت اصلی برداشت رایج تفکر معاصر در غرب از اصل برابری که توجیه آن را مشکل ساخته است، ریشه در مبنای تکثرگرایانه آنان در مورد ارزش‌ها و بریدن این طرز تفکر از متافیزیک و اصول غایی دارد. اگر طریق منطقی و قابل احتجاج برای شناخت ارزش‌های اخلاقی و داوری‌های غایی و ارزشی درباره انسان وجود نداشته باشد و ترجیح برخی وجوه بر وجوه دیگر در این مباحثات امری خودسرانه و غیرعقلانی باشد، هیچ‌کس در منازعه بر سر ارزش‌ها و آرمان‌ها و معیارهای زندگی خوب نباید داعیه حقیقت داشته باشد و نمی‌تواند مخالفان خود را تخطئه کند. از این وضعیت نتیجه گرفته شده است که بنابراین، همه ادعاها و خواسته‌ها دارای اهمیت و ارزش اخلاقی یکسان هستند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد. «هرکس یکی به حساب می‌آید نه بیش‌تر. رضایت تو به اهمیت رضایت من است و آرزوهای من از اهمیت اخلاقی یکسانی در مورد آرزوهای هرکس دیگر برخوردار است».<sup>۲۱</sup> برابری حاصل از این مبنا را «اصل ارزش برابر»<sup>۲۲</sup> تعبیر کرده‌اند.

انسان‌ها در زندگی اجتماعی با هم شریکند، لذا ناچارند برای حفظ نظم در مناسبات اجتماعی مجموعه‌ای از ضوابط را مد نظر قرار دهند. این ضوابط هرطور که تنظیم شده باشد متکی به معیارهای ارزشی است و در تدوین آن‌ها ناگزیریم که دست به گزینش بزنیم. براساس مبانی تفکر لیبرال گفته می‌شود که اگر نیل به حقیقت در این وادی ممکن نیست و هیچ منبع اصیلی فراتر از خواست افراد و امیال آنان به عنوان داور حل اختلاف وجود ندارد، بنابراین، بهترین گزینه این است که در روند تنظیم ضوابط زندگی اجتماعی سهم مساوی برای همگان قائل باشیم و بر دو اصل آزادی و برابری پافشاری کنیم.

اگر دقت کرده باشید، بدون دلیل بودن این نتیجه‌گیری واضح است. لازمه تکثرگرایی بی‌اعتباری همه ادعاهاست نه وجود اعتبار مساوی برای همه. این بیان به هیچ وجه به سؤال از این که چرا انسان‌ها یا مدعیات آن‌ها را برابر فرض می‌کنید، پاسخ نمی‌دهد. خود اصل برابری

مانند اصل آزادی از جمله آرمان‌های اخلاقی است که نیازمند توجیه است و اگر از جانب کسی مورد مناقشه قرار گیرد، تفکر لیبرال معاصر که براساس شکاکیت و تکثرگرایی دفاع محتوایی و غیرابزاری از هرگونه آرمان اخلاقی را ناممکن ساخته است، نمی‌تواند از این‌ها به عنوان حقیقتی که شایسته اعتقاد و دل‌بستگی است، دفاع کند. در برابر زورمدارانی که به برابری تن در نمی‌دهند حتی در یک مناظره اخلاقی نمی‌تواند دلیلی برای مجاب کردن آن‌ها در مورد برابری انسان‌ها و ضرورت برخورد برابر با انسان‌ها - به عنوان یک معیار اصیل و شایسته پای‌بندی - اقامه کند و منطقاً نمی‌تواند رفتارها و توقعات نابرابر آنان را تخطئه کند. باید منتظر بماند تا آن‌ها به طور خودخواسته و تصادفی اصل برابری را بپذیرند.

#### مقایسه نگاه رایج با نگاه دینی

اگر بخواهیم در یک نگاه کلی و در یک کلمه به ریشه اصلی محدودیت دیدگاه‌هایی که نقد کردیم، اشاره کنیم باید از جدایی یا شکاکیت این‌ها نسبت به مبدأ غایی و ابعاد ماوراءطبیعی عالم و آدم صحبت به میان آوریم. همان‌طور که متقابلاً می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین نجات بشر از این قبیل سرکشتگی‌ها و خصوصیت جهت‌دهندگی و معنابخشی آن در حیات بشر است. دین چشم‌اندازی از عالم هستی و مبدأ و معاد آن و مسیر زندگی انسان در این میان ترسیم می‌کند که آرمان‌ها و ارزش‌ها در سایه آن معنا و جهت روشنی پیدا می‌کنند و آنچه را می‌تواند حقیقتاً مایه قوام شرافت و احساس معنا در نهاد انسان باشد، به او ارزانی می‌دارد. همان‌گونه که جدایی از دین در حوزه حیات شخصی موجب سرگردانی، از خود بیگانگی، فقدان هویت و بی‌معنایی است، در حوزه حیات جمعی هم راندن اعتبار دین و آرمان‌های دینی به محدوده باورهای شخصی و بی‌اعتبار دانستن آن‌ها در عرصه اجتماعی، ثمره‌اش همین سرگردانی‌هایی است که به برخی از نمونه‌های آن در همین مقاله اشاره شد.

تطبیق مباحث برابری با مبانی دینی، به خصوص فضای اسلامی و تشریح مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه در این فضا، نیازمند مجال وسیع‌تری است. در این جا برای نمونه و به اختصار به چند فراز از آیات و روایات اشاره می‌کنیم. قرآن به طور یکسان برای همهٔ انبای بشر کرامت ذاتی قائل است: «لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً».<sup>۲۳</sup> این وصف منحصر به طبقه، نژاد، قوم یا مذهب

خاصی نیست. آن‌گاه که به انسان‌ها می‌گوید: مواهب طبیعی عالم در اختیار شما قرار داده شده تا از آن بهره‌گیرید، با لحن یکسانی خطاب به همه افراد نوع بشر سخن می‌گوید و در این زمینه هیچ مزیتی برای قشر خاصی در نظر نمی‌گیرد و همگان را به طور مساوی ذی‌حق می‌داند: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»<sup>۲۴</sup> «ولقد مکناکم فی الارض وجعلناکم فیها معاش قلیلاً ماتشکرون»<sup>۲۵</sup> «هو الذی انزل من السماء ماء لکم منه شراب ومنه شجر فیه تسمون ینبت لکم به الزرع و...»<sup>۲۶</sup> سیاه و سفید، زن و مرد و مؤمن و کافر در این امر مساوی هستند.

در بیان صریح‌تری از پیامبر (ص) نقل شده است که می‌فرماید: «الناس كأسنان المشط»<sup>۲۷</sup>؛ مردم مانند دانه‌های شانه با هم برابرند. اگر در مواردی قرآن فضایی را برای اهل تقوا و اهل جهاد و دانایان و امثال این‌ها قائل است این موارد همان‌طور که از سیاق آیات به خوبی فهمیده می‌شود، مربوط به اجر اخروی و منزلت باطنی آن‌ها نزد خداوند است و به هیچ‌رو، یک امتیاز حقوقی و اقتصادی در حیات دنیوی افراد به حساب نیامده است. اساساً متاع دنیا ارزش این را ندارد که پاداش و وسیله‌اکرام خاص الهی باشد. فیض عام پروردگار، مؤمن و کافر و نیکوکار و بدکار همه را در برمی‌گیرد. درباره ضرورت رعایت بی‌طرفی در قضاوت یا توزیع اموال عمومی و گشوده بودن مساوی فرصت‌ها و موقعیت‌ها برای همگان، شواهد زیادی در منابع اسلامی و سیره معصومین و تاریخ صدر اسلام می‌توان یافت.

لزوم اصلاح اجتماعی نیز از نظر اسلام پذیرفته است. درست است که مالکیت خصوصی و آزادی فردی در انتخاب شغل و فعالیت اقتصادی به رسمیت شناخته شده و فقه ما به اقتضای قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» آزادی عمل برای مالک قائل است، اما این‌طور نیست که هر نتیجه‌ای مترتب بر این آزادی باشد، از نظر اسلام پذیرفته شود و دولت از دخالت برای اصلاح امور اقتصادی ممنوع شده باشد. دولت اجازه دارد، بلکه موظف است تا از به وجود آمدن انحصار ثروت در دست عده‌ای خاص که موجب فقیرتر شدن توده‌هاست، جلوگیری کند. راهکارهایی مانند صدقات واجبه برای تعدیل فاصله طبقاتی و تأمین نیازهای ضروری محرومان پیش‌بینی شده است. در برخی روایات به صراحت از حق فقرا در اموال اغنیا سخن به میان آمده است. از حضرت امیر(ع) نقل شده است که فرمود:

ان الله سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقراء فما جاع فقیر الا بما مَتَّع به

غنی والله تعالی سائلهم عن ذلک.<sup>۲۸</sup>

البته اسلام تفاوت‌های طبیعی را به رسمیت شناخته و برخلاف مارکسیسم مالکیت خصوصی را پذیرفته است و در صدد نیست که با اجبار همه را یکسان قرار دهد، اما نظارت و کنترل دولت بر روند تولید، توزیع و راهکارهای قانونی برای تعدیل ثروت را نیز مشروع، بلکه لازم دانسته است. این طور نیست که مالکیت فرد و آزادی عمل او مطلق انگاشته شود. ثروت‌های جهان در اصل ملک خداوند است. اوست که اموال را وسیله قوام و معیشت جامعه قرار داده است. اختصاص این اموال به افراد و جواز تصرف در آن مشروط به رعایت حدود است و مطلق نیست. در هر حال، تبیین ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌های اقتصاد اسلامی و تمایزات آن از سوسیالیسم و سرمایه‌داری، بحثی است که مستقلاً باید به آن پرداخت.

یکی از سؤال‌هایی که شاید خواننده انتظار پاسخ آن را از این مقاله داشته باشد، چالش شعارهای برابری طلبانه معاصر با برخی احکام نابرابر دینی است. در این مختصر به جای ورود به نمونه‌های تفصیلی به یک نکته روش‌شناختی اشاره می‌کنیم. برای روشن شدن موضوع ابتدا باید توجه داشت که هرچند در یک ملاحظه کلی می‌توانیم با اتکا به شواهدی مثل نمونه‌هایی که اشاره کردیم، از اصل برابری به عنوان یک قاعده در تعالیم اسلامی سخن بگوییم، اما این گونه قواعد عام معمولاً در نگاه جزئی‌تر، استثناهایی هم دارد. پذیرش اصل برابری منافاتی با این ندارد که در برخی موارد به دلیل خاص احکام و حقوق متفاوت برای افراد قائل باشیم. همان طور که در موارد مشابه در قانون‌گذاری‌ها این چنین است. اگر برای مثال در فقه اسلامی سهم الارث پسر دو برابر سهم الارث دختر است، حتماً ملاک و حکمتی در کار بوده است، زیرا می‌دانیم که شارع حکیم است، فرامین او مبتنی بر مصالح و ملاکات واقعی است و دین حکم لغو و بیهوده یا غیرمعقول و غیرحکیمانه ندارد. گاهی مطلب واضح است و مناط حکم به تشخیص عقلی یا به بیان شرع، برای ما روشن شده است. گاهی نیز ممکن است وجه این نابرابری برای ما به طور یقینی روشن نباشد. در این صورت، اگر وثاقت منبع و فرایند استنباط کاملاً قابل اعتماد باشد و حجیت حکم برای ما تمام باشد، به عبارت دیگر، اگر اطمینان پیدا کنیم که حکم شارع همین است که استنباط کرده‌ایم، به مقتضای اطمینان از مطابقت احکام دینی با ملاکات واقعی، آن را در عمل می‌پذیریم. تنها در صورتی مجازیم این حکم را کنار بگذاریم که یک دلیل قطعی و مبرهن مبنی بر نامعقول بودن آن چه حکم دین پنداشته‌ایم، در اختیار داشته باشیم، زیرا در این

شرایط مطمئن می‌شویم که این حکم نمی‌تواند حکم الهی باشد، چرا که شارع هیچ‌گاه حکم نامعقول نخواهد داشت. اگر هم در این جا حکمت مسئله بر ما پوشیده است، از آن جا که طریق نقلی بر ثبوت حکم داریم و این دلیل مبتلا به معارض ناقذ نیست و شاهد یقینی برخلاف آن اقامه نشده، نمی‌توانیم با اتکا به حدس و گمان از حکم شرع تخطی کنیم.

ما نمی‌توانیم صرفاً با استناد به اصل برابری احکام، موردی نابرابر در شرع را به چالش بکشیم، زیرا اصل برابری یک اصل صوری و روبنایی است که تنها اگر دلیل قطعی بر تساوی استحقاق‌ها در این مورد خاص داشتیم، می‌توانیم بر این اصل تکیه کنیم. لکن گذشته از برخی موارد آشکار و قواعد کلی - که معمولاً مورد اتفاق نظر است - نیل به چنین دلایلی در موارد جزئی با توجه به گستردگی و پیچیدگی مؤلفه‌های دخیل در این گونه مسائل نادر است. در هر حال، اگر برای فقیهی دلیل مبرهن یافت شد یا مناط حکم به طور یقینی ثابت شد یا یک نوع تغییر و تفاوتی از نظر موضوعی احراز شد، آن برداشت ظاهری اولیه می‌تواند تغییر کند و نتیجه متفاوت خواهد بود و باب اجتهاد در این زمینه باز است. گرچه این سخن به معنای تأیید توجیه‌گری‌های غیر منضبط برخی تجددمآبان ناآشنا با قواعد فقهی نیست.

پی نوشت ها:

1. procedural equality

2. end state equality

۳. ریموند پلنت آن‌چه را تحت عنوان برابری اولیه بیان کردیم برابری فرصت (equality of opportunity) و برابری در وضعیت نهایی را برابری در نتیجه (equality of outcome) نام‌گذاری می‌کند و اضافه می‌نماید که برای لیبرال‌ها جنبه‌ی رویه‌ای در برابری فرصت جالب توجه است، اما شکل اساسی‌تر برابری، آن‌طور که در برابری نتیجه نمودار می‌شود به دلیل این‌که مستلزم دخالت‌های غیر قابل تحمل در آزادی‌های شخصی است، احتیاط‌آمیز می‌شود. نک:

Plant, Raymond, *Equality, Markets and the State* (1984) pp.24-25 .

4. redistribution

۵. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، کتاب ۲، فصل ۱۱.
۶. رونالد دورکین در مقاله «برابری چیست»، بعد از معرفی برابری توزیعی درباره منابع غیر از قدرت سیاسی که آن را از برابری سیاسی متمایز می‌سازد، انواع برابری رفاه (welfare) را رد می‌کند، به این دلیل که هیچ روشی برای اندازه‌گیری رفاه وجود ندارد که عملاً قابل پذیرش باشد؛ برای مثال برابری در رضایت مندی (satisfaction) به سلیقه‌ها و اهداف دل‌خواهی و جدال‌آمیز فردی وابسته است، در حالی که برابری موفقیت (success) در نیل به اهداف ترجیح داده شده، به عوامل ذهنی از قبیل اولویت‌ها و آرزوهای فردی وابسته است. به عبارت دیگر، مشکلات بی‌انتهایی در اندازه‌گیری و مقایسه میزان رفاه وجود دارد. البته او تراصلی‌اش درباره برابری توزیعی را در بخش دوم همین مقاله توضیح می‌دهد که شرح آن از حدود این نوشتار خارج است. نک:
- Dworkin. R. M. (1981) "What is Equality?" in *Philosophy and Public Affairs* Vol.10 .
۷. ر. ک: ارسطو، سیاست، کتاب سوم، فصل ۵، بند ۹.
۸. قرآن در آیاتی همچون آیه ۲ سوره روم: «ومن آیاته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتکم وألوانکم» این امر را از نشانه‌های حکمت الهی برمی‌شمرد.
9. teleological
10. deontological
۱۱. ارسطو در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخس بین عدالت توزیعی و عدالت معاوضی تمایز قائل می‌شود. عدالت توزیعی در این معنا با چگونگی توزیع منافع میان گروه‌های اجتماعی مرتبط است و عدالت معاوضی با موضوعاتی نظیر مجازات رفتار غیر عادلانه و جبران خسارت ناشی از مبادلات غیر منصفانه ارتباط پیدا می‌کند. اولی بیش‌تر با عدالت اجتماعی مناسبت دارد و دومی با عدالت حقوقی و قانونی.
۱۲. نک: Hayek, F. A. *The Mirage of Justice* (London, 1976) pp.62-100.
۱۳. نک: Hayek, F. A. *The Constitution of Liberty*.
- هم‌چنین ر. ک: مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین (۱۳۷۴) ص ۶۴-۱۳۳، که بخشی از اثر پیش‌گفته‌هایک را در بردارد.
۱۴. نک: Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (1974).

ترجمه بخشی از این کتاب در مجله نقد و نظر شماره ۱۰ و ۱۱ با عنوان عدالت و استحقاق درج شده است. هم چنین ترجمه دیگری از همین بخش کتاب او در کتاب لیبرالیسم و منتقدان آن اثر مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، (۱۳۷۴) ص ۱۶۵-۲۰۳ آمده است.

۱۵. نک: Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971).

۱۶. توجه داشته باشید که منظور راولز و عبارت نگارنده در این جا عقلانیت ابزاری است.

۱۷. از جمله ساده ترین و ضروری ترین شرایط این است که طرف های گفت و گو دارای حق رأی مساوی هستند و اظهار رأی آن ها باید آزادانه باشد، ولی اگر کسی منکر این اصول، خواهان حق رأی بیش تر، یا مزاحم آزادی عمل دیگران شد، تفکر راولز نمی تواند اخلاقاً بر ناروا بودن اقدام او احتجاج کند.

۱۸. نک: Ackerman, B. A. *Social Justice in the Liberal State* (1980).

۱۹. نک: Compbell, Tom, *Justice* (1988) p.113.

۲۰. ر. ک: کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی (۱۳۷۳) فصل ۱۵.

۲۱. جمله معروفی که جان استوارت میل به بتنام نسبت داده است. سودگرایی (۱۸۶۳) ص ۵۸. به نقل از:

Campbell, T., *Justice*, p.33

22. The principle of equal worth

۲۳. بنی اسرائیل (۱۷)، آیه ۷۰.

۲۴. بقره (۲)، آیه ۲۹.

۲۵. اعراف (۷)، آیه ۱۰.

۲۶. نحل (۱۶)، آیات ۱۰ و ۱۱.

۲۷. ابن شعبه بحرانی، تحف العقول، ص ۳۶۸.

۲۸. نهج البلاغه، حکمت ۳۲۸.