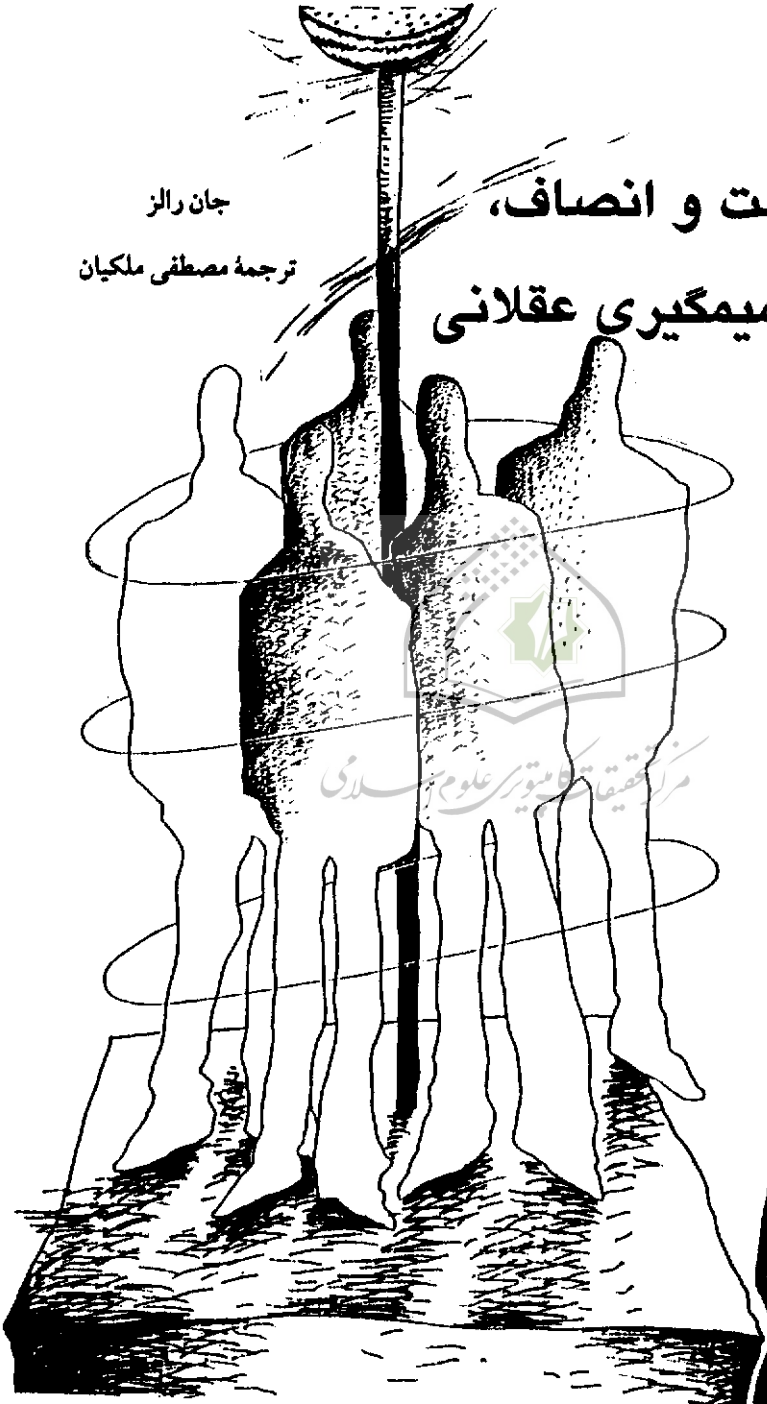


جان رالز

ترجمہ مصطفیٰ ملکیان

عدالت و انصاف،

و تصمیگیری عقلانی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

در دو قطعه' برگزیده ای که در پی می آیند، رالز هم از رویکرد کلی اش به عدالت، به عنوان یک شیوه' تصمیمگیری عقلانی، دفاع می کند و هم از دو اصلی که نظریه اش را مشخص می سازند.

قطعه' نخست*

۱. ممکن است، در نگاه نخست، به نظر آید که مفاهیم عدالت و انصاف فرقی ندارند و دلیلی برای تفکیک آنها از یکدیگر یا برای این قول که یکی از این دو اساسیتر از دیگری است وجود ندارد. به گمان من، این تلقی اشتباه است. در این مقاله، می خواهم نشان دهم که اندیشه' اساسی، در مفهوم عدالت، انصاف است؛ و می خواهم، از این نظرگاه، تحلیلی از مفهوم عدالت ارائه کنم. سپس، برای ابضاح قوت این ادعا و تحلیل مبتنی بر آن، استدلال خواهم کرد بر اینکه همین جنبه از عدالت است که سودگروی^۱، در شکل جا افتاده اش، از توجیه آن عاجز است و، در عین حال، قول به قرارداد اجتماعی، ولو به نحو گمراه کننده ای، بیانگر آن است.

در آغاز، مفهوم خاصی از عدالت را توضیح می دهم و، برای این مقصود، دو اصلی را که آن مفهوم خاص را مشخص می سازند بیان و شرح می کنم و به بررسی اوضاع و احوال و مقتضیاتی می پردازم که می توان تصور کرد که در آن اوضاع و احوال و مقتضیات این دو اصل تحقق یابند. دو اصلی که این مفهوم را مشخص می سازند و نیز خود این مفهوم، البته، شناخته شده اند. لکن، با استفاده از مفهوم انصاف به عنوان یک چارچوب، این امکان فراهم می تواند آمد که آنها را به طرز نوگرد آوریم و مورد توجه قرار دهیم. ولی، پیش از بیان این مفهوم، مطالب تمهیدی زیر را باید در نظر داشت.

در سرتاسر این مکتوب، من عدالت را فقط فضیلت نهادهای اجتماعی، یا، به تعبیر خودم، فضیلت practices [= شیوه های عمل]^۲، تلقی می کنم. اصول عدالت اصولی قلمداد می شوند که محدودیتهایی تعیین می کنند در باب اینکه چگونه نهادهای اجتماعی مقامات و مناصب را مشخص سازند و به آن مقامات و مناصب قدرتها و مسؤولیتهای، و حقوق و تکالیفی محوّل کنند. از عدالت به عنوان فضیلت افعال خاص یا فضیلت اشخاص اصلاً ذکری در میان نمی آورم. تفکیک این امور

مختلفی که متصف به عدالت می شوند کاری است مهم، چرا که معنای این مفهوم، برحسب اینکه خود مفهوم بر نهادهای اجتماعی اطلاق شود یا بر افعال خاص یا بر اشخاص، تفاوت می یابد. این معانی، در واقع، با یکدیگر مرتبط هستند، اما عین هم نیستند. من بحث خود را به آن معنایی از عدالت که بر نهادهای اجتماعی اطلاق می شود محدود می کنم، چرا که این معنا معنای اساسی است و به محض اینکه فهم شود معانی دیگر بسیار آسان و زود پذیرفته می شوند.

عدالت را، در معنای متعارف، باید حاکی از فقط یکی از فضائل عدیده نهادهای اجتماعی گرفت، زیرا نهادهای اجتماعی می توانند مهجور و منسوخ یا فاقد کارایی یا تحقیرآمیز یا بسا چیزهای دیگر باشند و در عین حال ناعادلانه نباشند. عدالت را نباید تصویری حاکی از جمیع اوصاف یک جامعه خوب انگاشت. عدالت فقط یک جزء از این تصور و مفهوم است. مثلاً، تفکیک آن معنای برابری که جنبه ای از مفهوم عدالت است از آن معنای دیگر برابری که به آرمان اجتماعی فراگیرتری تعلق دارد تفکیک مهمی است. کاملاً ممکن است که نابرابریهایی باشند که کسی عادلانه بودن، یا لاقلاً ناعادلانه نبودن، آنها را بپذیرد اما، با اینهمه، به جهات دیگری، خواستار الغاء آنها باشد. از این رو، من توجه خود را یکسره معطوف می کنم به معنای متعارف عدالت؛ که بدان معنا عدالت در اصل عبارت است از حذف امتیازات بیوجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته های متعارض انسانها، در ساختار یک نهاد اجتماعی.

و بالاخره، نیازی نیست به اینکه اصولی را که در زیر مورد بحث قرار می دهیم تنها اصول عدالت تلقی کنیم. فعلاً همین قدر کافی است که این اصول را نمونه هایی از مجموعه اصولی بگیریم که معمولاً با مفهوم عدالت ارتباط دارند. زمینه ای را می توان تصور کرد که در آن زمینه اصول این مجموعه تحقق یابند. این اصول، در آن زمینه، با یکدیگر مشابهت خاصی پیدا می کنند که کل بحث آینده ما آن نحوه مشابهت را روشن خواهد ساخت.

۲. آن مفهوم از عدالت که من قصد توضیح آن را دارم به صورت دو اصل قابل بیان است: اول اینکه: هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد یا تحت تاثیر آن واقع است نسبت به گسترده ترین آزادی ای که با آزادی ای مشابه برای همه سازگار باشد حقی برابر دارد؛ و دوم اینکه نابرابریها بیوجه اند مگر اینکه این انتظار معقول باشد که نابرابریها به نفع همگان بینجامند و به شرط آنکه مقامات و مناصبی که نابرابریها بدانها وابسته اند یا از طریق آنها حاصل می توانند شد در اختیار همه باشند. این اصول بیانگر عدالت اند، به عنوان مفهومی مرکب از سه جزء: آزادی، برابری، و



پاداش برای خدماتی که در جهت خیر همگان است .

..*

اصل اول، البته، فقط در صورتی صادق است که سایر امور یکسان باشند؛ یعنی در عین حال که برای ترک وضع نخستین^۴، که در آن آزادی برابر هست، (که با الگوی حقوق و تکالیف، و قدرتها و مسؤولیتهایی که یک نهاد اجتماعی ایجاد می کند مشخص می شود) همیشه باید توجیهی در کار باشد، و مؤونه برهان^۵ را بر عهده کسی می نهند که وضع نخستین را ترک می گوید، با اینهمه، برای ترک این وضع توجیهی وجود می تواند داشت، و غالباً وجود هم دارد. و اینکه باید با موارد خاص مشابه، که یک نهاد اجتماعی آنها را مشخص ساخته است، به همان گونه که پدید آمده اند معامله مشابه داشت جزو خود مفهوم نهاد اجتماعی است و در مفهوم فعالیت هماهنگ با قواعد منطوقی است. اصل اول بیانگر مفهومی شبیه همین مفهوم است که البته، در اینجا، بر ساختار خود نهادهای اجتماعی اطلاق شده است و می گوید که، مثلاً، بر ضد امتیازات و طبقاتی که معلول نظامهای حقوقی و سایر نهادهای اجتماعی اند، از این حیث که آزادی اصلی و برابر اشخاصی را که در آنها شرکت دارند محدود می کنند شاهد و قرینه^۶ ای وجود دارد. اصل دوم مشخص می کند که چگونه این شاهد و قرینه را می توان رد کرد.

در اینجا، ممکن است گفته شود که عدالت فقط مستلزم آزادی برابر است. لکن، اگر آزادی بیشتری برای همه ممکن می بود، بی آنکه ضرر یا تعارضی حاصل آید، آنگاه گزینش آزادی ای کمتر نامعقول می بود. تحدید حقوق و جهی ندارد، مگر اینکه اعمال حقوق به ناسازگاری بینجامد یا از کارایی نهاد اجتماعی ای که حقوق را مشخص می سازد بکاهد. بنابراین، احتمال نمی رود که در نتیجه اندراج مفهوم بیشترین آزادی برابر در مفهوم عدالت قلب و تحریف بزرگی در مفهوم عدالت روی دهد.

اصل دوم مشخص می سازد که چه نوع نابرابریهایی رواست، و تعیین می کند که چگونه شاهد و قرینه ای را که اصل اول به میان می آورد می توان به کناری نهاد. مراد من از «نابرابری» وقتی به بهترین وجه فهم شده است که این واژه را به معنای هر گونه تفاوتی میان مناصب و مقامات نگیرند، بلکه به معنای تفاوت در منافع و مسؤولیتهایی بگیرند که به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم ضمیمه آن مناصب و مقامات اند، از قبیل حیثیت اجتماعی و ثروت، یا مشمولیت نسبت به مالیات دهی و خدمت اجباری. کسانی که در یک بازی شرکت دارند نه اعتراض می کنند که چرا





مقامات متفاوتی، از قبیل چوگان زن، پرتاب کننده گوی به طرف چوگان زن، گیرنده گوی [در چوگان بازی امریکایی]، و مانند اینها در کارند و نه اعتراض می کنند به وجود امتیازات و قدرتهای گوناگونی که قواعد بازی تعیین کرده اند. شهروندان یک کشور نیز به وجود مناصب حکومتی متفاوت، از قبیل رئیس جمهور، سناتور، فرماندار، قاضی، و غیر اینها، که هر کدامشان حقوق و تکالیف خاصی دارد، اعتراضی ندارند. آنچه معمولاً نابرابری تلقی می شود تفاوتهایی از این دست نیست، بلکه تفاوتهایی است در ناحیه توزیع چیزهایی که آدمیان می کوشند تا آنها را به دست آورند یا از آنها بپرهیزند و این توزیع ناشی از همان مناصب است و نهاد اجتماعی آنرا ایجاد می کند یا امکانپذیر می سازد. مثلاً شهروندان ممکن است از الگویی که یک نهاد اجتماعی برای افتخارات و پاداشها پدید آورده (مثلاً حقوق و مزایای کارمندان دولت) اظهار نارضایی کنند یا ممکن است اعتراض داشته باشند به نحوه توزیع قدرت و ثروت که ناشی است از انحاء مختلف استفاده آدمیان از فرصتهایی که یک نهاد اجتماعی در اختیارشان می نهد (مثلاً تمرکز ثروت که ممکن است در یک نظام قیمت آزاد که درآمدهای عظیم حاصل از کارفرمایی یا سفته بازی را روا می دارد پدید آید).

باید توجه داشت که اصل دوم می گوید که نابرابری فقط در صورتی روا شمرده می شود که دلیلی داشته باشیم بر این عقیده که نهاد اجتماعی ای که توأم با نابرابری یا موجد آن است به نفع همه اشخاصی است که در آن نهاد اجتماعی شرکت دارند. در اینجا تأکید بر این نکته اهمیت دارد که همه اشخاص باید از نابرابری سود ببرند. این اصل، چون بر نهادهای اجتماعی اطلاق می شود، مستلزم این است که آدمی در هر منصب یا مقامی که یک نهاد اجتماعی مشخص ساخته است باید، وقتی که آن نهاد را نهادی فعال و موفق می بیند، ترجیح وضع و حال و آتیه خود را که قرین نابرابری است بر هر وضع و حال و آتیه دیگری که در درون آن نهاد، اگر بدون نابرابری می بود، پیش می آمد ترجیحی معقول بیابد. بنابراین، این اصل توجیه نابرابریها را بر این مبنا که مضار نابرابریها در یک وضع کمتر است از منافع بیشتری که نابرابریها در یک وضع دیگر حاصل می آورند رد می کند. این قید و شرط کم اهمیت جرح و تعدیل عمده ای است که می خواهم در اصل سودگروی، بدان صورت که معمولاً تلقی می شود، به عمل آورم.

۳. می توان کوشید تا این اصول را از اصول پیشین عقلی استخراج کرد یا می توان مدعی شد که اصول مذکور به بداهت معلوم شده اند. این دو کار کارهایی بسیار متعارفند و، لااقل در مورد اصل

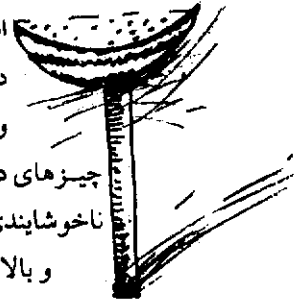
اول، می‌توانند قرین توفیقی هم باشند. لکن، معمولاً چنین ادله‌ای، اگر در اینجا اقامه شوند، متقاعدکننده نیستند و احتمال نمی‌رود که به فهم اساس اصول عدالت، لاقلاً از این حیث که اصول عدالت‌اند، رهنمون شوند. بنابراین، می‌خواهم به این اصول به شیوه دیگری بنگرم.

تصور کنید جامعه‌ای از اشخاصی را که در میان آنان نظام خاصی از نهادهای اجتماعی قبلاً بخوبی جا افتاده است. حال، فرض کنید که رویهمرفته این اشخاص متقابلاً در طلب سود خودند و وفاداریشان نسبت به نهادهای اجتماعی جا افتاده شان طبعاً مبتنی بر امید به نفع شخصی است. لزومی ندارد که فرض کنیم که، به همه معانی لفظ "شخص"، اشخاص موجود در این جامعه متقابلاً در طلب سود خودند. اگر وصف «سودجویی شخصی متقابل» وقتی اطلاق شود که مرز تقسیم خانواده است، این نیز صادق می‌تواند بود که اعضای خانواده‌ها را رشته‌های احساس و عاطفه به هم می‌پیوندند و از این رو اینان با طیب خاطر و وظیفی را بر عهده می‌گیرند که با سودجویی شخصی منافات دارند. سودجویی شخصی متقابل در ارتباطات میان خانواده‌ها، ملت‌ها، فرق و مذاهب، و امثال اینها عموماً با وفاداری و فداکاری عمیق و عظیم یکایک اعضا پیوند دارد. بنابراین، اگر این جامعه را متشکل از خانواده‌هایی (یا انجمن‌ها و کانون‌های دیگری شبیه خانواده) تصور کنیم که سودجویی شخصی متقابل دارند می‌توانیم تصور واقع‌بینانه‌تری از آن داشته باشیم. از این گذشته، لازم نیست که فرض کنیم که این اشخاص در هر اوضاع و احوالی متقابلاً در طلب سود خودند، بلکه کافی است که آنان را در اوضاع و احوال متعارفی که در آن اوضاع و احوال در نهادهای اجتماعی مشترکشان شرکت دارند در پی سودجویی شخصی متقابل بینگاریم.

حال، این فرض را هم بکنید که این اشخاص عاقلند؛ یعنی به نحوی کمابیش دقیق منافع خودشان را می‌شناسند، می‌توانند آثار و نتایج محتمل گزینش یک کار خاص را تشخیص دهند، می‌توانند به محض اینکه عزمشان را بر عملی جزم کردند آن را پی گیرند؛ می‌توانند در برابر وسوسه‌های موجود و اغواگریهای منافع عاجل مقاومت ورزند، و صرف اینکه از تفاوت میان شرایط خودشان و شرایط دیگران باخبر می‌شوند یا این تفاوت را حس می‌کنند سبب نمی‌شود که، در محدوده خاصی و فی نفسه، ناخوشنودی عظیمی برایشان حاصل آید. فقط این نکته اخیر است که چیزی بر تعریف متعارف عقلانیت می‌افزاید. به گمان من، این تعریف باید این مطلب را نیز ملحوظ دارد که انسان عاقل از اینکه باخبر شود، یا ببیند، که وضع دیگران از وضع خود او بهتر



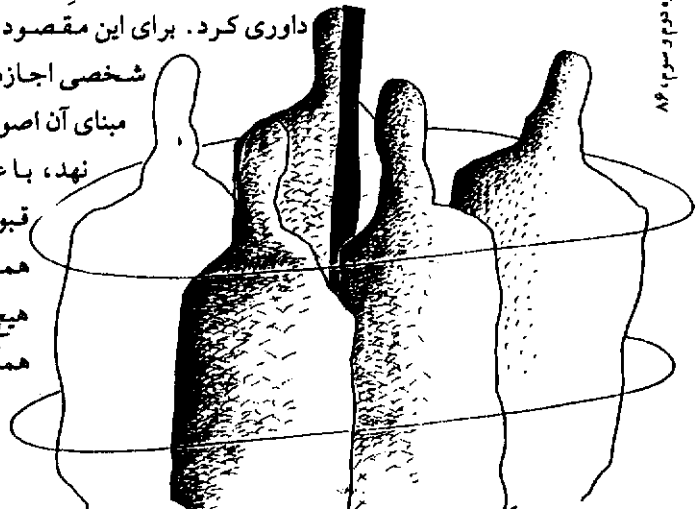
است چندان افسرده و اندوهگین نمی شود، مگر اینکه وضع بهتر دیگران را نتیجه بیعدالتی یا پیامد اینکه سیر حوادث را به حال خود وانهاده اند تا به هدفی که سودمند و همگانی هم نیست بینجامد، یا چیزهای دیگری از این قبیل بدانند. پس اگر این اشخاص به نظر ما به نحو ناخوشایندی خودخواه می آیند، لااقل تا حدی از عیب حسد برکنارند.



و بالاخره فرض کنید که این اشخاص نیازها و منافع تقریباً مشابه دارند یا نیازها و منافی دارند که به انحاء مختلف مکمل یکدیگرند، به طوری که همکاری پر ثمر در میان آنان امکانپذیر است؛ و فرض کنید که از حیث قدرت و توانایی آنقدر برابرند که بتوان تضمین کرد که در اوضاع و احوال عادی هیچیک از آنان نمی تواند بر دیگران سلطه یابد. این شرط (مانند شرایط دیگر) ممکن است پیش از حد مبهم به نظر آید؛ اما با توجه به مفهومی از عدالت که این دلیل بدان می انجامد ظاهراً وجهی ندارد که آن را در اینجا دقیقتر سازیم.

چون این اشخاص را اشخاصی تصور کرده ایم که در نهادهای اجتماعی مشترکشان، که قبلاً جا افتاده اند، مشارکت دارند، این امکان نیست که فرض کنیم که گرد هم آمده اند تا در این باره که چگونه این نهادهای اجتماعی را برای نخستین بار پدید آورند تبادل نظر کنند. با اینهمه، می توانیم تصور کنیم که گهگاه با یکدیگر در این باب بحث می کنند که آیا هیچیک از آنان اعتراض بحق به نهادهای جا افتاده شان دارد یا نه. بحثهایی از این دست در هر جامعه متعارفی کاملاً طبیعی اند. حال فرض کنید که تصمیم گرفته اند که چنین بحثی را بدین نحو پی گیرند که نخست بکوشند تا به اصولی دست یابند که اعتراضات، و نیز خود نهادهای اجتماعی، را باید بر مبنای آن اصول داوری کرد. برای این مقصود، شیوه کارشان این خواهد بود که به هر

شخصی اجازه دهند که اصولی را که خوش دارد که بر مبنای آن اصول اعتراضاتش را بسنجند و بیازمایند پیش نهد، با علم به اینکه، اگر اصول پیشنهادی او مورد قبول واقع شوند، اعتراضات دیگران نیز به همین نحو سنجیده و آزموده می شوند و به هیچ روی اعتراضی مسموع نیست مگر اینکه همگان درباره شیوه داوری اعتراضات



اجمالاً اجماع داشته باشند. هر یک از این اشخاص این را نیز می‌داند که اصولی که در این زمان خاص پیشنهاد و پذیرفته می‌شوند در زمانهای آینده هم الزام آورند. بدین ترتیب، هر شخصی مراقب است که اصلی پیش نهد که، به فرض مقبولیت، به او، در اوضاع و احوال کنونی اش، نفع خاصی عائد کند. هر شخصی می‌داند که، در همه وضع و حال‌های آینده که ویژگیهای آنها را اکنون نمی‌توان دانست و کاملاً ممکن است چنان باشند که در آنها اصل پیشنهاد او به ضررش باشد، ملزم به لوازم آن اصل خواهد بود. مطلب این است که از هر کسی باید خواست که پیشاپیش مؤکداً ملتزم شود؛ و البته، به حکم عقل، از دیگران نیز توقع می‌توان داشت که خود را به همان نحو ملتزم سازند؛ و به هیچ کسی این مجال داده نخواهد شد که معیارهای اعتراض بحق را چنان بسازد و پردازد که با وضع و حال خاص خود وی سازگار افتند و بعداً، آنگاه که دیگر با هدف او تناسب و وفاقی ندارند، آنها را به دور آفکنند. بدینسان، هر شخصی اصول کلی ای پیش خواهد نهاد که، تا حد زیادی، معنا و اهمیت خود را از استفاده‌های گوناگونی که از آنها می‌شود کسب می‌کنند - استفاده‌های گوناگونی که وضع و حال خاص آنها فعلاً دانسته نیست. این اصول بیانگر شرایطی خواهند بود که هر کسی بر طبق آن شرایط از اینکه در طرح و شاکله نهادهای اجتماعی منافعی محدود می‌شود کمترین ناخوشنودی را خواهد داشت، البته با توجه به منافع متضاد دیگران و با فرض اینکه منافع دیگران نیز محدود خواهد شد. محدودیتهایی را که بدین شیوه پدید می‌آیند می‌توان محدودیتهایی دانست که هر شخصی، اگر در کار ساختن نهاد اجتماعی ای می‌بود که در آن نهاد دشمن وی جایگاه او را تعیین می‌کرد، در نظر می‌داشت.

دو بخش اصلی این شرح و وصف فرضی اهمیت قاطعی دارند. منش و وضعیتهای خاص طرفهای ذینفع نشانگر اوضاع و احوال خاصی اند که در آن اوضاع و احوال مسائل مربوط به عدالت رخ می‌نمایند. شیوه پیشنهاد و پذیرش اصول نشاندهنده قیود و شروطی است، شبیه قیود و شروط داشتن یک نظام اخلاقی، که به موجب آن قیود و شروط اشخاصی که عاقلند و متقابلاً در طلب سود خودند و ادار به فعل عقلانی می‌شوند. بدین ترتیب، بخش اول نشانگر این واقعیت است که مسائل مربوط به عدالت وقتی رخ می‌نمایند که دعاوی متعارضی در باب طرح و شاکله یک نهاد اجتماعی در کار باشند و در جایی که مسلم فرض شده است که هر شخصی بر آنچه حق خود می‌داند، حتی الامکان، پای می‌فشرد. خصیصه دعاوی مربوط به عدالت این است که در



آنها با اشخاصی سروکار داریم که به اصرار و تکرار از یکدیگر مطالبه حقوق خود می کنند - حقوقی که در میان آنها باید توازن یا تعادل منصفانه ای یافت. از سوی دیگر، داشتن یک نظام اخلاقی، به همانگونه که در بخش دوم بیان شد، باید لاقلاً مستلزم قبول یک سلسله اصول، به عنوان اصولی که بیطرفانه بر سلوک خود شخص و نیز بر سلوک دیگری اطلاق می شوند، و یک سلسله اصول دیگر، که ممکن است طلب منافع شخصی را دستخوش قید و بند یا محدودیتی سازند، باشد. البته، داشتن یک نظام اخلاقی جنبه های دیگری هم دارد. قبول اصول اخلاقی باید خود را در مواردی از این قبیل نشان دهد: پذیرش رجوع به اصول اخلاقی، به عنوان اصولی که تحدید دعاری یک شخص را توجیه می کنند، قبول مؤونه ارائه توضیحی خاص یا پوزشخواهی ای خاص وقتی که شخص کاری برخلاف این اصول می کند، یا نشان دادن شرم و پشیمانی و رغبت به جبران مافات. در اینجا، همینقدر کفایت می کند که خاطر نشان کنیم که داشتن یک نظام اخلاقی نظیر این است که شخص پیشاپیش مؤکداً ملتزم شده باشد؛ زیرا باید اصول اخلاق را، حتی وقتی که به ضرر او تمام می شوند، قبول کند. انسانی که داوریهای اخلاقی اش همیشه بر منافعش منطبق می شوند ظناً غالب آن است که اصلاً نظام اخلاقی ای ندارد.

پس غرض از دو بخش شرح و وصف گذشته ارائه انواع اوضاع و احوالی است که در آنها مسائل مربوط به عدالت رخ می نمایند و نیز ارائه قید و بندهایی که داشتن یک نظام اخلاقی بر اشخاصی که در چنین اوضاع و احوالی واقفند تحمیل می کند. بدین نحو، می توان فهمید که چگونه اصول عدالت پذیرفته می شوند، زیرا، با فرض قبول همه این شرایطی که وصفش گذشت، طبیعی است که دو اصل عدالت مورد قبول واقع شوند. چون هیچ کس راهی ندارد به اینکه نفع خاصی برای خود به دست آورد، هر کسی قبول برابری را به عنوان یک اصل اولیه امری معقول می بیند؛ لکن وجهی ندارد که این وضع را وضع نهایی تلقی کند؛ زیرا اگر نابرابریهایی باشند که مقتضیات اصل دوم را برآورند، نفع عاجلی را که برابری امکانش را فراهم می آورد می توان دارایی ای قلمداد کرد که صرف سرمایه گذاری شده است و این سرمایه گذاری، با توجه به بازدهی که در آینده دارد، عاقلانه نیز هست. اگر این نابرابریها انگیزه کوششهای بهتر و بیشتری شوند، که احتمالش قوی هم هست، اعضای این جامعه ممکن است نابرابریهای مذکور را به چشم امتیازاتی بنگرند که به طبیعت انسانی داده شده است؛ یعنی، مانند ما، گمان داشته باشند که



مردم، در وضع آرمانی، باید خواهان خدمت به یکدیگر باشند. اما اعضای این جامعه، از این حیث که متقابلاً در طلب سود خودند، پذیرشی که نسبت به این نابرابریها دارند صرفاً پذیرش مناسبی است که در واقع با یکدیگر دارند و بازشناسی انگیزه‌هایی است که آنان را به ورود در نهادهای اجتماعی مشترکشان سوق می‌دهند. اعضای این جامعه حق ندارند که از یکدیگر شکوه کنند. و به شرط اینکه شرایط مربوط به اصل تحقق یافته باشد وجهی ندارد که نابرابریهایی از این دست را روا نشمرند؛ و، در واقع، این روانداری نشانه کوتاه‌بینی آنان است و، در بیشتر موارد، فقط ناشی از این تواند بود که صرف حس کردن یا باخیر شدن از اینکه دیگران وضع بهتری دارند آنان را اندوهگین و افسرده ساخته است. لکن، هر شخصی بر نفع خودش و، از این رهگذر، بر نفع همگان پای خواهد فشرد، زیرا هیچ کس نمی‌خواهد چیزی را به پاس دیگران فدا کند.

پی نوشتها:

1. utilitarianism

2. classical

3. practice

چون مؤلف لفظ پیشنهادی خود، یعنی practice (شيوه عمل)، را تعبیر دیگری از همان مفهوم «نهاد اجتماعی» می‌داند، مترجم هر جا که با لفظ practice رو به رو شده آن را به «نهاد اجتماعی» ترجمه کرده است.

4. initial position

5. the burden of proof

6. presumption

* برگزیده ای از:

Rawls, John "Justice as Fairness" in *The Philosophical Review*, 67, 1958, pp.164-194.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



قطعه دوم*

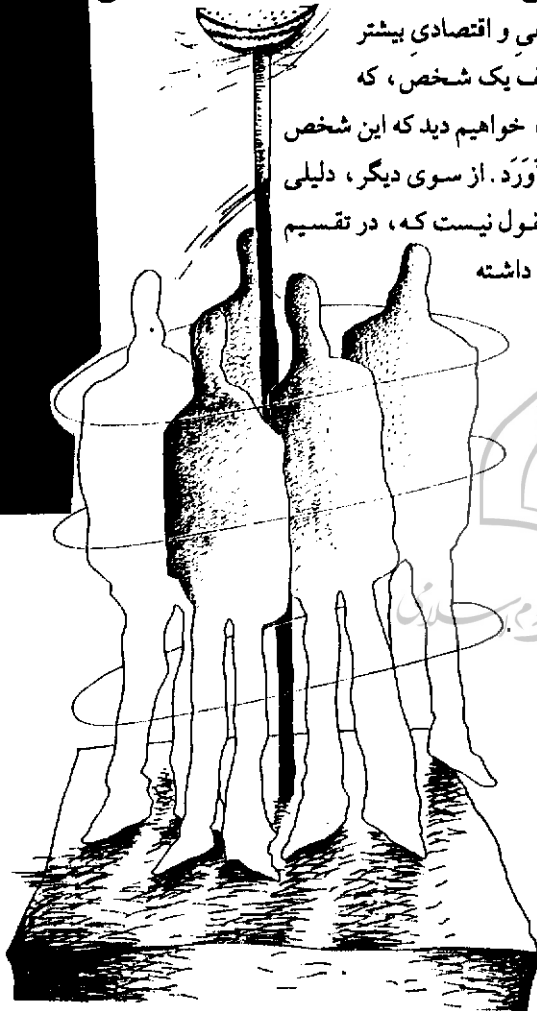
باید به یاد داشت که مفهوم عام عدالت به عنوان انصاف مستلزم این است که همه خیرات اولیه اجتماعی به طور برابر توزیع شوند مگر اینکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد. برای مبادله این خیرات هیچ

محدودیتی وضع نمی شود و، بنابراین، فواید اجتماعی و اقتصادی بیشتر آزادی کمتر را جبران می توانند کرد. حال اگر از موقف یک شخص، که دلبخواهانه انتخابش کرده ایم، به این وضعیت بنگریم، خواهیم دید که این شخص راهی ندارد به اینکه منافع خاصی برای خود به دست آورد. از سوی دیگر، دلیلی هم ندارد که به مضار خاصی تن در دهد. چون معقول نیست که، در تقسیم خیرات اجتماعی، به چیزی بیش از سهم برابر چشم داشته

باشد، و چون منطقی نیست که به کمتر از آن هم رضا دهد، کار خردپسندی که می تواند کرد این است که اصلی را، به عنوان نخستین اصل عدالت، قبول کند که مستلزم توزیع برابر است. در واقع، این اصل چنان وضوحی دارد که توقع ما این است که بیدرنگ به ذهن هر کسی خطور کند.

بدین ترتیب، طرفهای ذینفع کار خود را با اصلی می آغازند که برای همه آزادی برابر مقرر می دارد، از جمله برابری فرصتها و نیز توزیع برابر درآمدها و ثروتها. اما وجهی ندارد که قبول این اصل قبول نهایی باشد. اگر در ساختار اساسی نابرابریهایی باشند که همه را، در قیاس با معیار برابری اولیه، دارای وضع بهتری سازند، چرا آن نابرابریها را جایز ندانیم؟ نفع عاجلی را که برابری بیشتر امکانش را فراهم می آورد می توان دارایی ای

دانست که صرف سرمایه گذاری شده است و این سرمایه گذاری، با توجه به بازدهی که در آینده دارد، عاقلانه نیز هست. اگر، فی المثل، این نابرابریها انگیزه های گوناگونی پدید آورند که بتوانند موجب



کوششهای تولیدی بیشتر شوند، شخصی که در وضع نخستین قرارداد ممکن است آنها را، برای جبران کمبودهای تربیتی و تشویق کارهای مؤثر، لازم ببیند. ممکن است گمان رود که افراد، در وضع آرمانی، باید خواهان خدمت به یکدیگر باشند. اما چون فرض بر این است که طرفهای ذینفع به علائق یکدیگر تعلق خاطر ندارند، پذیرشی که نسبت به این نابرابریها دارند فقط پذیرش مناسبی است که آدمیان در اوضاع و احوال قرین عدالت با یکدیگر دارند. طرفهای ذینفع دلیلی ندارند که از انگیزه‌های یکدیگر شکوه کنند. بنابراین، شخصی که در وضع نخستین قرار دارد عادلانه بودن این نابرابریها را تصدیق می‌کند و، در واقع، عدم تصدیق نشانه‌ی کوتاه بینی اوست. چنین کسی فقط در صورتی در رضا دادن به این نظم و ترتیب‌ها درنگ می‌کند که صرف حس کردن یا باخبر شدن از اینکه دیگران وضع بهتری دارند او را آندوهگین و افسرده می‌ساخت؛ و من فرض کردم که طرفهای ذینفع چنان تصمیم می‌گیرند که گویی دستخوش حسد نیستند. برای قطعیت بخشیدن به اصلی که نابرابریها را ضبط و مهار می‌کند باید از موقف بی‌امتیازترین فرد به نظام نگریست. نابرابریها وقتی مجازند که چشمداشتهای درازمدت محرومترین گروه جامعه را به بیشترین حد رسانند یا لاقلاً افزایش دهند.

* * *

به نظر می‌رسد که، با توجه به این مطالب، واضح باشد که این دو اصل لاقلاً مفهوم موجّهی از عدالت به دست می‌دهند؛ اگرچه این مسأله باقی است که چگونه می‌توان به نحوی روشمندانه تر و منظمتر از دو اصل مذکور دفاع کرد. چند کار می‌توان کرد. می‌توان پیامدهایی را که این اصول برای نهادهای اجتماعی دارند محاسبه کرد و لوازم آنها را برای خط مشی اساسی جامعه نشان داد. از این راه، آنها را با مقایسه با احکام ناظر به عدالت، که بررسی کردیم، آزموده ایم... اما می‌توان کوشید تا ادله‌ای به سود این اصول یافت که، از موقف وضع نخستین، قطعیت داشته باشند. برای اینکه بفهمیم که چگونه چنین کاری می‌توان کرد تدبیر مفیدی که ما را در کشف روش انجام این کار یاری می‌کند این است که این دو اصل را راه حل حد اکثر- حد اقل^۱ مسأله عدالت اجتماعی بینگاریم. شباهتی هست میان این دو اصل و قاعده حد اکثر- حد اقل^۲ گزینش در وقتی که قطعیتی در کار نیست. این شباهت با توجه به این واقعیت وضوح می‌یابد که دو اصل مذکور اصولی اند که شخص برای طراحي جامعه‌ای که در آن دشمن او جایگاهش را تعیین می‌کند برمی‌گزیند. قاعده حد اکثر- حد اقل^۳ از ما می‌خواهد که شقوق مختلف را برحسب بدترین پیامدهای ممکنشان مرتب کنیم: ما باید شقی را اختیار کنیم که بدترین پیامد آن از بدترین پیامدهای سایر شقوق بهتر باشد. اشخاصی که در وضع نخستین قرار دارند، البته، فرضشان بر این



نیست که جایگاه اوکیه شان را در جامعه شخصی تعیین کرده است که مخالف و بدخواه آنان است. همانطور که بعداً خاطر نشان خواهیم کرد، این اشخاص نباید بر اساس مقدمات کاذب استدلال کنند. حجاب جهل با این رای منافاتی ندارد، چراکه فقدان اطلاعات چیزی است و اطلاعات نادرست چیزی دیگر. اما اینکه اگر طرفهای ذینفع مجبور بودند از خود در برابر چنین پیشامد احتمالی دفاع کنند دو اصل عدالت را برمی گزیدند مبین معنایی است که بدان معنا این مفهوم راه حلِ حدّاکثر-حدّاقلّ است. و این شباهت نشاندهنده این است که، اگر وضع نخستین چنان و صَـف و تعریف شده باشد که برای طرفهای ذینفع اتخاذ موضع محافظه کارانه ای که در این قاعده بیان می شود کار عاقلانه ای باشد، در واقع، می توان دلیل قاطعی به سود این اصول اقامه کرد. روشن است که قاعده حدّاکثر-حدّاقلّ، عموماً، راهنمای مناسبی برای گزینشهایی که باید در عین عدم قطعیت صورت پذیرد نیست؛ اما در وضعیتهایی که ویژگیهای خاصی دارند قاعده ای جالب توجه است. پس، قصد من این است که نشان دهم که می توان دلیل قویّی به سود این دو اصل اقامه کرد، مبتنی بر این واقعیت که وضع نخستین، به عالیترین درجه ممکن، آن ویژگیهای خاص را داراست و، به تعبیری، آنها را به حدّ نهایت می رساند.

* * *

ظاهر آسه ویژگی مهم در وضعیتها هستند که این قاعده نامتعارف را موجه می سازند. اول اینکه چون این قاعده احتمال وضع و حال های ممکن را به حساب نمی آورد، نادیده گرفتن آشکار برآورد این احتمالات باید وجهی داشته باشد. بدون مذاقه، به نظر می رسد که طبیعتیترین قاعده گزینش این باشد که درجه احتمال سود مادی هر تصمیمی را محاسبه کنیم و آنگاه عملی را اختیار کنیم که بالاترین درجه احتمال را دارد. بدین ترتیب، باید، فی المثل، وضعیت و وضعیتی باشد که در آن علم به احتمالات امکانپذیر نباشد یا، در بهترین حالت، بغایت غیر قابل اعتماد باشد. در این مورد، عدم تشکیک در محاسبات احتمالی کاری است غیر معقول، مگر اینکه راه دیگری وجود نداشته باشد، علی الخصوص اگر تصمیم تصمیم اساسی ای باشد که لازم است برای دیگران توجیه شود.

دومین ویژگی که قاعده حدّاکثر-حدّاقلّ را به ذهن متبادر می کند این است: شخص گزینشگر ممکن است چیزی بیش از کمترین مقدار ثابتی که، در واقع، می تواند، با تبعیت از قاعده حدّاکثر-حدّاقلّ، از حصول آن مطمئن باشد، به دست آورد؛ اما چنان تصویری از خیر [اجتماعی مورد نظر خود] دارد که چندان پروای آن چیز بیشتر را ندارد، اگر نگوئیم که اصلاً پروای آن را ندارد. برای او فایده ای ندارد که به خاطر نفع بیشتر دست به مخاطره زند، علی الخصوص وقتی که احتمال می رود که بالمالک بسا چیزها را که برایش مهمند



از کف بدهد. این پیشبینی اخیر ویژگی سوم را در کار می‌آورد، یعنی اینکه شقوق مرود پیامدهایی دارند که مشکل بتوان پذیرفت و وضعیتی متضمن خطر کردنهای عظیم است. البته این ویژگیها اگر جمع شوند تأثیرشان به بیشترین حد می‌رسد. وضعیتی نمونه برای تبعیت از قاعده حد اکثر- حد اقل وقتی است که هر سه ویژگی به عالیترین درجه تحقق یابند. پس، این قاعده کاربرد عام ندارد و البته بدهی هم نیست؛ بلکه روش عملی تقریبی و اجمالی یا اندرزی است که در وضع و حال‌های خاصی کارایی دارد؛ و کاربردش وابسته است به ساختار کیفی سود و زیان‌هایی که در ارتباط با تصور شخص از خیر [اجتماعی] امکانپذیرند؛ و البته همه اینها در زمینه‌ای مصداق دارد که در آن زمینه نادیده گرفتن برآوردهای حدسی احتمالات کاری معقول باشد.

..*

و بالاخره، ویژگی سوم در صورتی تحقق می‌یابد که بتوانیم فرض کنیم که هر مفهوم دیگری از عدالت ممکن است به نهادهایی بینجامد که طرفهای ذینفع آن نهادها را تحملناپذیر یابند. فی‌المثل، کسانانی قائل شده‌اند که، در پاره‌ای از اوضاع و احوال، اصل سودمندی (به هر شکلش)، اگر نظام برده‌داری یا سرفرداری را هم توجیه نکند، به هر حال توجیه‌گر موارد نقض جدی آزادیها، به پاس منافع اجتماعی بزرگتر، هست. لزومی ندارد که در اینجا صدق این ادعا را بررسییم یا این احتمال را که شرایط لازم حاصلند بررسی کنیم. فعلاً این عقیده را فقط بدین قصد آوردیم که تصویر کنیم که چگونه مفاهیم مختلف از عدالت ممکن است به پیامدهایی امکان‌ظهور دهند که طرفهای ذینفع نتوانند بپذیرند. و به نظر می‌رسد که عقلانی، اگر نگوییم عقلانی، نیست که طرفهای ذینفع، که این شقّ حیّ و حاضر را در اختیار دارند که دو اصل عدالت را برگزینند، که حد اقل رضایتبخشی را تأمین می‌کنند، دست به مخاطره‌ای بزنند که این پیامدها تحقق نیابند.

پی نوشت:

1. maximin

* برگرفته از:

Rawls, John. *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 150-156.
جان رالز (متولد ۱۹۲۱) از ۱۹۶۲ استاد فلسفه دانشگاه هاروارد بوده است. پیش از آن در مؤسسه فناوری ماساچوست (MIT)، دانشگاه کُرِنِل، و دانشگاه پرینستون تدریس می‌کرد. پیش از انتشار کتاب نظریه‌ای درباره عدالت (= *A Theory of Justice*) (۱۹۷۱)، به عنوان نویسنده چندین جستار در باب عدالت بریزه مقاله عدالت بعنوان انصاف، (= 'Justice as Fairness') به چاپ رسید.

