

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

عدالت در جهان متحول

نوشته: سسیل فابر

ترجمه: رستم فلاح

فهرست مطالب

| | |
|--|-----------|
| سخن ناشر | ۹ |
| مقدمه مترجم | ۱۱ |
| سیاسگزاری | ۱۹ |
| فصل ۱. زمینه سازی | ۲۵ |
| ۱. مقدمه | ۲۵ |
| ۲. لیبرالیسم برابری طلب | ۲۹ |
| ۲-۱. نظریه عدالت رالز | ۲۹ |
| ۲-۲. لیبرالیسم برابری طلب پس از رالز، ۱: برابری طلبی در شانس | ۳۳ |
| ۲-۳. لیبرالیسم برابری طلب پس از رالز، ۲: کفایت گرایی | ۴۳ |
| ۳. نقد جماعت گرایانه از رالز: افراد و جوامع | ۴۷ |
| ۳-۱. شیوه اندیشیدن در باره عدالت | ۴۸ |
| ۳-۲. افراد و جوامع | ۵۱ |
| ۳-۳. عدالت و حقوق | ۵۳ |
| ۳-۴. پاسخ رالز: لیبرالیسم سیاسی | ۵۵ |
| ۴. نقد لیبرتارینی از رالز: عدالت به مثابه استحقاق | ۵۸ |
| ۵. موضوعات و مسائل | ۶۶ |
| یادداشت ها | ۶۸ |

فصل ۲. عدالتِ معطوف به نسل‌های آینده..... ۷۳

۱. مقدمه ۷۳
۲. لیبرالیسم برابری طلب و نسل‌های آینده..... ۷۸
- ۲-۱. اصل پس‌انداز عادلانه رالزر..... ۷۹
- ۲-۲. برابری طلبی در شانس ۸۴
- ۲-۳. کفایت ۸۷
۳. جامعه فرانسولی: سرمایه‌ای برای الزام در قبال جانشینانمان ۹۱
۴. لیبرتارینیسم و نسل‌های آینده ۹۵
۵. نسل‌های آینده و اشکال عدم هویت ۱۰۲
۶. نتیجه ۱۰۹
- یادداشت‌ها..... ۱۱۰

فصل ۳. چندفرهنگی..... ۱۱۳

۱. مقدمه ۱۱۳
۲. یک موضع لیبرالی برابر طلبانه: دفاع کیملیکا از حقوق اقلیت‌ها..... ۱۱۵
۳. جماعت‌گرایان و اقلیت‌ها ۱۳۱
۴. یک موضع لیبرتارینی: مجمع الجزایر لیبرالی کاکاتاس ۱۳۶
۵. نتیجه ۱۴۸
- یادداشت‌ها..... ۱۴۹

فصل ۴. حق تعیین سرنوشت ملی ۱۵۳

۱. مقدمه ۱۵۳
۲. ملی‌گرایی لیبرال ۱۵۸
- ۲-۱. ادعای حق تعیین سرنوشت..... ۱۵۸

فهرست مطالب □ ۷

| | |
|----------|---|
| ۱۶۷..... | ۲-۲. ادعای سرزمین |
| ۱۶۹..... | ۳. جماعت‌گرایی و حق تعیین سرنوشت ملی |
| ۱۶۹..... | ۳-۱. ادعای حق تعیین سرنوشت |
| ۱۷۴..... | ۳-۲. ادعای سرزمین |
| ۱۷۵..... | ۴. لیبرتاریسم و حق تعیین سرنوشت ملی |
| ۱۷۵..... | ۴-۱. ادعای حق تعیین سرنوشت |
| ۱۷۹..... | ۴-۲. ادعای سرزمین |
| ۱۸۵..... | ۵. نتیجه |
| ۱۸۷..... | یادداشت‌ها |
| ۱۹۱..... | فصل ۵. عدالت توزیعی جهانی |
| ۱۹۱..... | ۱. مقدمه |
| ۱۹۴..... | ۲. لیبرالیسم برابری طلب و عدالت توزیعی جهانی |
| ۱۹۵..... | ۲-۱. برابری طلب در شانس، کفایت‌گرایی، و مغایرت مرزها |
| ۲۰۳..... | ۲-۲. لیبرالیسم برابری طلب و اهمیت اخلاقی مرزها (۱): « حقوق ملل » رالز |
| ۲۰۷..... | ۲-۳. لیبرالیسم برابری طلب و اهمیت اخلاقی مرزها (۲): درک سیاسی ناگل از عدالت |
| ۲۰۹..... | ۳. جماعت‌گرایی و عدالت توزیعی جهانی |
| ۲۱۵..... | ۴. یک موضع لیبرتاریستی: موضع هیلل اشتاینر در باب عدالت توزیعی جهانی |
| ۲۱۸..... | ۵. نتیجه |
| ۲۲۰..... | یادداشت‌ها |
| ۲۲۳..... | فصل ۶. مهاجرت |
| ۲۲۳..... | ۱. مقدمه |
| ۲۲۹..... | ۲. یک نمونه لیبرالی برابری طلب برای مرزهای نسبتاً باز |

۸ □ عدالت در جهان متحول

- ۲۲۹..... ۲-۱. یک دیدگاه رالزی در باب مهاجرت.....
- ۲۳۳..... ۲-۲. استدلال‌های برابری طلبانه لیبرالی برای مرزهای باز.....
- ۲۳۶..... ۲-۳. مرزهای باز و عدالت توزیعی: کفایت و مهاجرت.....
- ۲۴۱..... ۳. یک موضع جماعت‌گرایانه: موضع والزر در باره مهاجرت.....
- ۲۴۵..... ۴. یک موضع لیبرتارینی: موضع هیمل اشتاینر درباره مهاجرت.....
- ۲۵۱..... ۵. چه کسی باید مهاجران را به داخل بپذیرد؟.....
- ۲۵۴..... ۶. نتیجه.....
- ۲۵۵..... یادداشت‌ها.....
- ۲۵۷..... فصل ۷. عدالت جبرانی.....
- ۲۵۷..... ۱. مقدمه.....
- ۲۶۳..... ۲. لیبرالیسم برابری طلب و عدالت جبرانی.....
- ۲۶۴..... ۲-۱. برابری طلبی در شانس، کفایت‌گرایی و جبران.....
- ۲۶۹..... ۲-۲. اصلاح موضع.....
- ۲۸۴..... ۳. جماعت‌گرایی و عدالت جبرانی: یک دیدگاه ترکیبی.....
- ۲۸۴..... ۳-۱. جامعه فرانسوی جماعت‌گرایانه: در دفاع از جبران.....
- ۲۸۸..... ۳-۲. داوری درباره گذشته: دفاعی بسیار محدود از جبران.....
- ۲۹۳..... ۴. لیبرتارینیسم و عدالت جبرانی.....
- ۳۰۱..... ۵. نتیجه.....
- ۳۰۲..... یادداشت‌ها.....
- ۳۰۵..... فصل ۸. نتیجه‌گیری.....
- ۳۰۷..... واژه‌نامه.....
- ۳۱۳..... منابع و مآخذ.....
- ۳۲۳..... نمایه‌ها.....

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. ازاین منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی -

پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که بیش از «ربع قرن» تجربه دارد و هم اکنون ثمرات نیکوی این شجره طیبه در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود در طلیعه دور جدید فعالیتش بتواند به توسعه و تقویت آنها در پرتو عنایات حضرت حق تعالی، اهتمام ورزد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آنها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند- درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق علیه السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

وَلِلَّهِ الْحَمْدُ

معاونت پژوهشی دانشگاه

مقدمه مترجم

سیسیل فابر (Cecile Fabre) فیلسوف سیاسی و اخلاقی در سنت فکری انگلوامریکن است. خانم فابر مدرس فلسفه در کالج لینکن و دانشکده فلسفه در دانشگاه آکسفورد است. وی پیش از ورود به آکسفورد، کرسی نظریه سیاسی در دانشگاه ادینبورگ داشت و مدرس ارشد در نظریه سیاسی در دانشکده اقتصاد لندن بود. او درجه کارشناسی خود را در رشته تاریخ از دانشگاه سوربن (۱۹۹۲)، درجه کارشناسی ارشد را در فلسفه سیاسی از دانشگاه یورک (۱۹۳۳) و درجه دکتری را در سیاست از دانشگاه آکسفورد (۱۹۹۷) اخذ کرد. وی استاد ناظر و راهنمای دانشجویان فلسفه سیاسی و اخلاق است. او علاقمند به تاریخ اندیشه سیاسی است و در زمینه عدالت توزیعی، حقوق، دموکراسی، اهداء عضو و... صاحب آثار مهمی است. پروژه اخیر وی اخلاق جنگ است. او قریب به ۳۰ مقاله و سه کتاب دارد. کتاب‌های وی عبارتند از: «حقوق اجتماعی طبق قانون اساسی: حکومت و زندگی شایسته»^۱، «به هر حال آن بدن کیست؟ عدالت و تمامیت شخص»^۲، و «عدالت در جهان متحول»^۳ (کتاب حاضر).

در سنت فکری معاصر غرب، بحث عدالت با اثر بسیار مهم و تأثیرگذار جان رالز، فیلسوف سیاسی شهیر قرن بیستم (۲۰۰۲-۱۹۲۱) یعنی: نظریه عدالت (۱۹۷۱)، جان تازه‌ای گرفت. او که تلاش کرد پاسخی لیبرالی به مسأله عدالت بدهد، به نوعی به احیای لیبرالیسم کمک کرد. اما وی در آن اثر مشهور با طرح "وضع آغازین" در پی طراحی وضعیتی که در آن وضعیت بتوان اصول عدالت را "در پشت پرده جهل" صید کرد، بحث عدالت و اصول آن را به فضایی انتزاعی کشاند، و از همین زاویه مورد چالش‌های جدی قرار گرفت. به هر روی، رالز در آن اثر بسترهایی را فراهم کرد که به نظر فابر در کتاب حاضر، پس زمینه دو جریان فکری "برابری‌طلبی در شانس" (Luck Egalitarianism) و "کفایت‌گرایی" (sufficientism) معاصر شد.

عنوان کتاب حاضر به اندازه کافی ملهم این نکته هست که عدالت را نمی‌توان در فضایی ثابت و انتزاعی جستجو کرد، بلکه عدالت امری انضمامی است که با همه امور واقعی درگیر است. همانقدر که معنا و مفهوم کلی عدالت، فرازمانی، فرامکانی، فرافرهنگی، و در یک کلام، ثابت است، مصادیق آن، زمانی، مکانی، فرهنگی، و در یک کلام، متغیر است. فابر در این اثر همانگونه که خود تصریح دارد تلاش می‌کند تا مسأله عدالت را با توجه به جهان در حال تغییر، از منظر جریان‌های فکری و نظریه‌های سیاسی معاصر، به‌ویژه، سه جریان یا نظریه سیاسی: لیبرالیسم برابری‌طلب (Egalitarian liberalism)، جماعت‌گرایی (Communitarianism)، و لیبرتاریسم (Libertarianism) بررسی کند.

برابری‌طلبی سیاسی به معنی برابری همه شهروندان یک دولت در حقوق و امتیازات، مورد وفاق اکثر دولت‌ها و مکاتب فکری هست، اما تفاسیر بسیار متفاوت و گاه متضاد و پرمناقشه‌ای از آن ارائه شده، به‌گونه‌ای

که بسیاری از تحولات و جبهه‌گیری‌های سیاسی را می‌توان بر مبنای آن تفاسیر متضاد توضیح داد. تقسیم‌بندی سیاسی جهان به بلوک شرق و بلوک غرب در دو دهه قبل، نمونه بارزی از آن واقعیت بود. نه غرب لیبرال با اساس برابری مخالف بود و نه شرق کمونیست، اما هریک تفسیر خاص خود را داشت. رالز با نظریه عدالت، در واقع، به تبیین و دفاع از لیبرالیسم برابری طلب برخاست، تعبیری که به نظر برخی، متنافی الاجز است. نقد مکاتب فکری از نظریه عدالت، او را به تدوین اثر دیگری به نام "لیبرالیسم سیاسی" (۱۹۹۳) کشاند تا فلسفه سیاسی خود را از نو طراحی کرده و به انتقادات پاسخ گوید. "اصل تفاوت" در نظریه عدالت رالز را شاید بتوان مهمترین اصلی دانست که او را از یک موضع "لیبرالیستی" به یک موضع "برابری طلبانه" سیاسی و اقتصادی کشاند. به موجب آن اصل: نابرابری‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مجازند تنها و تنها اگر به نفع فقرا باشد.

برابری طلبی در شانس، گرایشی برابری طلبانه است که گفته می‌شود ریشه در دیدگاه‌های جان رالز دارد. گاه نابرابری در برخورداری از منابع، نتیجه انتخاب نادرست فرد نیست، همانطور که برخورداری از منابع نیز گاه نتیجه انتخاب درست فرد نیست، بلکه عامل نابرخورداری اولی بدشانسی (غیر ارادی) فرد و عامل برخورداری دومی خوش‌شانسی (غیر ارادی) فرد است. بنابراین، منطقی است که اولی را در قبال وضعیت نامطلوبش مقصر و مسئول ندانیم. حال، مسأله نظریه پردازان عدالت این است که آیا نابرابری حاصل از خوش‌شانسی و بدشانسی عادلانه است یا نه؟ کسانی که طرفدار گرایش فوق هستند، این گونه نابرابری را ناعادلانه می‌دانند، و لازمه عدالت را فقط ریشه‌کنی نابرابری‌هایی می‌دانند که ناشی از شانس غیر انتخابی و غیر ارادی است، نه مقابله با نابرابری‌های ناشی از عوامل اختیاری و ارادی. بنابراین، توزیع منابع را موقعی عادلانه می‌دانند که بدون لحاظ کردن

این‌گونه عوامل خود سر، شانسی و غیر انتخابی باشد؛ و به دنبال نظریه‌ای برای عدالت هستند که بر اساس آن توزیع منابع بدون دخالت این‌گونه عوامل صورت گیرد. با این توضیح روشن است که - به رغم معنایی که آن نام‌گذاری به ذهن متبادر می‌کند- آن مکتب نه طرفدار برابری طلبی شانسی است و نه طرفدار برابر کردن شانس‌ها، بلکه طرفدار برابر کردن نابرابری‌هایی است که ناشی از شانس است. به عبارت دیگر، آن نظریه طرفدار نادیده گرفتن شانس در توزیع عادلانه منابع است. به همین دلیل برخی صاحب نظران عنوان "Luck Egalitarianism" را برای آن معنا نارسا می‌دانند.

اما کفایت‌گرایی هم تفسیری از "برابری" است. به نظر کفایت‌گرایان آنچه به حکم عدالت به آن الزام داریم، اطمینان حاصل کردن از این است که همگان به اندازه کافی دارند. اما اینکه "داشتن به اندازه کافی" به چه معناست، در میان متفکران آن جریان اتفاق نظر وجود ندارد. فابرسه معنا را گزارش می‌کند: (۱) داشتن به اندازه کافی، یعنی داشتن به حدی که فرد بتواند به اهداف اساسی و اولیه خود دست یابد؛ (۲) داشتن به اندازه کافی، یعنی داشتن به حدی که فرد بتواند به عنوان یک عضو رسمی و کامل در جامعه خویش ایفای نقش نماید؛ و (۳) داشتن به اندازه کافی، یعنی شخص بتواند قابلیت‌های خود را برای داشتن یک زندگی شایسته انسانی شکوفا کند. وی در ادامه مشکلات آن تفاسیر را گوشزد می‌کند تا طرفداران آنها در مقام پاسخ برآیند.

جماعت‌گرایی یا اجتماع‌گرایی در سنت فکری انگلوانریکن ظهور کرد. این جریان فکری در اصل بعد از اثر مهم رالز یعنی: نظریه عدالت و در واکنش به آن و نقد آراء وی شکل گرفت. جماعت‌گرایی با چهره‌هایی همچون: السدیر مک اینتایر، مایکل سندل، چارلز تیلور، و مایکل والزر شناخته می‌شود، هرچند خودشان هرگز با این برچسب که در واقع یک

تئوری کلان و رقیب برای لیبرالیسم به‌شمار می‌رود، موافق نبوده‌اند. با وجود این، در آثار آنها تقابل با تنزل ارزش اجتماع که از مشخصات لیبرالیسم است، مشهود است. آنها برخلاف لیبرالیست‌ها، هم به‌صورت روش‌شناختی، هم به‌صورت وجود‌شناختی و متافیزیکی برارزش و اعتبار اجتماع تأکید دارند. جماعت‌گرایان که اصول عدالت رالز را، به ویژه از این حیث که برآمده و مبتنی بر درکی انتزاعی از فرد است و نقش اجتماع را در آن مفهوم‌سازی‌ها و معیارها نادیده می‌گیرد مورد نقد قرار می‌دهند و برخلاف وی، عدالت را فرهنگ وابسته می‌دانند، نه جهانشمول و کلی.

جریان سوم، یعنی لیبرتارینیسم با این اصل سخت‌گیرانه شناخته می‌شود که افراد به تمام معنا مالک خود و هرآن چیزی هستند که کسب می‌کنند. به عبارت دیگر، افراد حق دارند از آزادی منفی به حد اعلا برخوردار باشند، یعنی در مقام انجام فعل، هیچ چیزی مانع آنها نشود. این جریان فکری از حیث سیاسی و اجتماعی مدافع افراطی دخالت حداقلی دولت در زندگی شهروندان است. بنابراین، به نظر لیبرتارین‌ها عدالت و برابری در آزادی منفی نهفته است و نه تنها دخالت دولت را بر نمی‌تابد، بلکه طرفدار گسستن همه قید و بندهای اجتماعی از دست و پای انسان است. لیبرتارین‌ها، برخلاف جماعت‌گرایان که عدالت را امری فرهنگ وابسته می‌فهمند، آنها عدالت را در آزادی از قید و بندهای فرهنگی و ... می‌بینند، و به همین دلیل می‌توانند برخلاف آنها از عدالت و برابری جهانشمول سخن بگویند، با این حال، باید به مرزبندی آنها از لیبرالیست‌هایی همچون رالز هم توجه داشت.

فابری در این اثر با طرح مسائل بسیار مهم جهان در حال تغییر، از قبیل نسل‌های آینده، مرزهای جغرافیایی، حق تعیین سرنوشت ملی، حقوق اقلیت‌ها، مهاجرت، مسأله عدم هویت، جبران بی‌عدالتی‌های گذشته، آن سه جریان فکری یعنی لیبرالیسم برابری‌طلب، جماعت‌گرایی و لیبرتارینیسم را

به مصاف یکدیگر می‌برد و با مدیریت دیدگاه‌های آنها در قبال یکدیگر نقاط قوت و ضعف هر یک را در باب عدالت با توجه به آن مسائل مهم به نمایش می‌گذارد.

"حق" و "عدالت" چنان به هم گره خورده‌اند که گویی یکی دیگری را در خود دارد و یکی بدون دیگری معنا نمی‌یابد: نسل‌های آینده از چه حقوقی برخوردارند؟ آیا ما به حکم عدالت، در قبال آنها الزام داریم؟ اگر آری، ملزم به چه چیز هستیم و این الزام قرار است تا چند نسل را در بر بگیرد؟ اما کسی که هنوز وجود ندارد، به چه معنا می‌تواند حق داشته باشد؟ آیا مرزهای جغرافیایی اخلاقی‌اند؟ آیا یک کشور در قبال دیگر ملت‌ها و کشورها الزام اخلاقی دارد و ملزم به رعایت عدالت است؟ آیا خارجی‌ها، غریبه‌های دور، نسبت ما حق دارند؟ آیا عدالت درون مرزی است یا بین‌مرزی؟ گستره عدالت تا کجاست؟ آیا اقلیت‌ها حق تعیین سرنوشت ملی دارند؟ آیا عدالت حکم می‌کند که دیگران به آن حق تمکین کنند؟ با حقوق سرزمینی که لازمه آن است چه باید کرد؟ آیا این به معنی محدود کردن حق آنهایی نیست که اقلیت می‌خواهد از آنها جدا شود؟ آیا پذیرش مهاجر الزامی اخلاقی است؟ آیا عدالت چنین حکم می‌کند؟ با حقوق شهروندان کشور میزبان چه باید کرد؟ آیا هرنوع مهاجری را باید پذیرفت؟ آیا بی‌عدالتی‌های تاریخی را باید جبران کرد؟ حتی اگر مجرم و قربانی هر دو از بین رفته باشند؟ چرا باید فرزندان و یا جانشینان مجرمان پاسخگو باشند؟ اگر آنها راضی به آن جرم نباشند چطور؟ اگر الزام اخلاقی داشته باشیم که بی‌عدالتی‌های تاریخی را جبران کنیم، این الزام تا چند نسل را در بر می‌گیرد؟ اگر نه مجرم و نه قربانی به شخصه قابل شناسایی نباشند، چطور؟ و از همه مهمتر، با "مسأله عدم هویت" چه باید کرد؟ اگر سیاست‌هایی به اجرا گذاشته شود که کاملاً مغایر اخلاق و عدالت باشد، اما اجرای همان

سیاست‌ها علت اصلی به وجود آمدن کسی یا کسانی بشود و هویت‌هایی شکل بگیرد، به چه معنا می‌توان مجریان آن سیاست‌ها را مجرم دانست؟ آیا در هر صورت، هستی بهتر از نیستی نیست؟ خلاصه در جهان در حال تغییر، چه کسی به چه کسی بدهکار است؟ چقدر بدهکار است؟ گستره و میزان و مقدار عدالت تا کجا و چقدر است؟ این مسأله اصلی فابر در این کتاب است. امید که با مطالعه زوایای آشکار و نهان عدالت، این آرمان دیرپای بشری، بیش از پیش به زندگی شایسته انسانی دست یابیم.

در پایان از دکتر اصغر افتخاری، معاونت محترم پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) سپاسگزارم که ترجمه این اثر مهم را پیشنهاد داده و از آن حمایت کردند. همچنین از اساتید معظمی که گاه در فهم متن وقت شریفشان را گرفتم، آقایان دکتر کاووس سیدامامی و دکتر محمود کریمی، اساتید محترم دانشگاه امام صادق (ع)، دکتر عبدالرسول کشفی و خانم دکتر نسرین بحرینی، اساتید محترم دانشکده الهیات دانشگاه تهران، صمیمانه تشکر می‌کنم.

رستم فلاح

بهار ۱۳۹۰ / زیاران

یادداشت‌ها

-
- 1- Social Rights Under the Constitution: Government and the Decent Life (Oxford University Press, January 2000)
 - 2- Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person (Oxford University Press, 2000)
 - 3- Justice in a Changing World (Cambridge: Polity Press, 2007)

سپاسگزاری

کار این کتاب از وقتی شروع شد که من در دانشکده اقتصاد لندن^۱ بین سال‌های ۲۰۰۱ و ۲۰۰۶ دو مجموعه سخنرانی متفاوت ایراد کردم. آن سخنرانی‌ها پیش از آنکه به شکل کنونی‌اش درآید کتاب راهنمای دوره تحصیلی برنامه بین المللی دانشگاه لندن^۲ شد. تبدیل یادداشت‌های سخنرانی به یک متن منسجم بسیار دشوارتر از آن چیزی از آب درآمد که من پیش‌بینی کرده بودم. از کیت بارکو^۳، مدیر اجرایی برنامه، و لین شارپ^۴، که متن کتاب راهنما را ویرایش کردند، به جهت تشویق و حمایت‌شان، قدردانی می‌کنم. همینطور، اگر تعهد لوئیس نایت^۵ به پروژه نبود من توان بسط سخنرانی‌ها و راهنمای دوره تحصیلی به صورت کتاب را پیدا نمی‌کردم. او و گروهش در انتشارات پولایتی^۶ (از همه مهمتر کارولین ریچه موند^۷) منبعی وفادار و عالی برای مشاوره بودند، از مشاوره دانشگاهی گرفته تا مشاوره برای ویراستاری. اکسل گوزریس^۸ و اندرو ویلیامز^۹ در بحث نسل‌های آینده کمک کردند؛ دن بات^{۱۰}، کلر چمبرس^{۱۱}، نیکولا داتبار^{۱۲}، پل کلی^{۱۳}، و فیل پروین^{۱۴} بخش‌هایی از نسخه تاییپی را خواندند و به شکل‌های گوناگون مشورت دادند؛ میتو فستنشتاین^{۱۵} و یک خواننده ناشناس از انتشارات پولایتی به من کمک کردند تا همه چیز را سروسامان بدهم.

این کتاب تا حدی از دیگر متون مقدماتی معروف در باب عدالت و / یا فلسفه سیاسی معاصر متفاوت است. برخلاف فلسفه سیاسی: راهنمایی مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران^{۱۶} از آدام سوئیفت^{۱۷}، وقت زیادی برای تحلیل مفاهیمی مانند آزادی و برابری صرف نمی‌کند.^{۱۸} برخلاف فلسفه سیاسی معاصر^{۱۹} از ویل کیملیکا^{۲۰} و عدالت^{۲۱} از هری بریگوس^{۲۲}، درباره نظریه‌های معاصر عدالت تحقیقی مفصل انجام نمی‌دهد^{۲۳}، اما سه تا از آن نظریه‌ها - لیبرالیسم برابری طلب^{۲۴}، جماعت‌گرایی^{۲۵} و لیبرتاریسیسم^{۲۶} - را به عنوان چارچوبی برمی‌گیرد تا در آن چارچوب مباحث مربوط به موضوعات مناسب روز مانند عدالت جهانی، و عدالت معطوف به نسل‌های آینده را ارائه دهد. برخلاف مقدمه‌ای بر فلسفه سیاسی^{۲۷} از جان اتان ولف^{۲۸}، چیز زیادی درباره فیلسوفان پیش از قرن بیستم نمی‌گوید.^{۲۹} در واقع، لاک^{۳۰} تنها متفکر بزرگ پیش از قرن بیستم است که در این صفحات ظاهر می‌شود. اما مثل هر چهار مورد، همواره متعهد است تا جایی که ممکن است به روشنی و به وضوح مقدار وسیعی از استدلال‌ها را در باب برخی از ضروری‌ترین موضوعات که امروز با آن مواجهیم ارائه دهد. هر یک از آنها به شیوه خود فکر بکری بوده است.

اما، مهمتر از همه، من می‌خواهم قدردانی خودم را به دانشجویانم ابراز کنم، آنهایی که تا پایان سخنرانی‌های بدهنگام (ساعت ۲ بعد از ظهر، بلافاصله بعد از نهار) نشستند، درباره اوراق ضمیمه اظهار نظر کردند، مؤدبانه سعی کردند در بحث دیگری مربوط به وضع آغازین^{۳۱} رالز^{۳۲} تا آخر خمیازه نکشند، درباره مسأله عدم هویت^{۳۳} نگران شدند، مشتاقانه دفاع نوزیک^{۳۴} از مالکیت خصوصی را فقط در هفته اول دوره پذیرفتند تا آن را یک ماه بعد رد کنند، و پافشاری کردند که یک بریتانیایی حق ندارد افراد هموطن خود را اولویت بدهد (شاید درکی اینچنینی بوده که ترکیب بین‌المللی عجیب و

سپاسگزاری □ ۲۱

غریب مجموعه دانشجویان دانشکده اقتصاد لندن را باعث شده است) اگر به خاطر آنها نبود، شغلم را نسبتاً خسته کننده می‌یافتم. به برکت آنهاست که این راه، راهی بسیار پربرکت برای امرار معاش است.

لندن، ۲ فوریه ۲۰۰۷

یادداشت‌ها

1- London School of Economics

۲- اخیراً دانشگاه لندن برای برنامه تحصیلی دانشجویان خارجی عنوان University of London International Programmes را برگزیده است. (م)

3- Kate Barker

4- Iain Sharpe

5- Louise Knight

6- Polity Press

7- Caroline Richmond

8- Axel Gosseries

9- Andrew Williams

10- Dan Butt

11- Clare Chambers

12- Nicola Dunbar

13- Paul Kelly

14- Phil Parvin

15- Matthew Festenstein

16- Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians

17- Adam Swifts

18- Swift, A. (2006). Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians. 2nd edn, Cambridge: Polity.

19- Contemporary Political Philosophy

20- Will Kymlicka

21- Justice

22- Harry Brighouse

23- Brighouse, H. (2004). Justice. Cambridge: Polity; Kymlicka, 2001, Contemporary Political Philosophy. 2nd edn, Oxford: Oxford University Press.

۲۴- egalitarian liberalism. این اصطلاح در متون فارسی، گاه به لیبرالیسم مساوات‌طلب،

لیبرالیسم مساوات‌گرا و گاه به آزادیخواهی برابری‌طلب نیز ترجمه شده است. (م)

۲۵- Communitarianism. این اصطلاح در متون فارسی، گاه به اجتماع‌گرایی، گاه به

جامعه‌گرایی و نظایر آن نیز ترجمه شده است. (م)

26- libertarianism

27- An Introduction to Political Philosophy

28- Jonathan Wolffs

29- Wolff, J. (2006). *An Introduction to Political Philosophy*. 2nd edn, Oxford: Oxford University Press.

30- locke

31- original position

32- John Rawls

33- non-identity problem

34- Robert Nozick



زمینه‌سازی

۱. مقدمه

یکی از مهمترین پرسشها در فلسفه سیاسی معاصر این است که نهادهای اصلی اجتماعی و سیاسی را با چه اصولی باید تعدیل و تنظیم کرد، تاجایی که ممکن است، مطمئن شد که آنچه حق ما است به ما داده می‌شود. پاسخ به این پرسش نظریه‌ای را در خصوص عدالت اجتماعی تدارک می‌کند: نظریه‌ای در خصوص عدالت اجتماعی، چونکه این مسأله را مطرح می‌کند که ما چه چیز به یکدیگر مدیونیم؛ و نظریه‌ای در خصوص عدالت اجتماعی، چونکه به سازمان جوامع توجه دارد. هدف من در این کتاب این نیست که چنین نظریه‌ای را بدست دهم. بلکه هدف من این است که بعضی از مهمترین مباحث مربوط به عدالت اجتماعی در سی و پنج سال اخیر را شرح دهم، درواقع، از زمان انتشار نظریه تأثیرگذار جان رالز، یعنی نظریه عدالت^۱ به بعد.^۲ نظریه عدالت توضیح می‌دهد که چه کسی مستحق چه چیزی است. به عبارت دیگر، آن مقدار^۳ عدالت را بیان و گستره^۴ آن را ترسیم می‌کند. با توجه به مسأله گستره، و تا همین اواخر، عدالت را غالباً، تعدیل کننده آن چیزی می‌فهمیدند که ما به شهروندان معاصرمان مدیونیم. بنابراین، بر اساس

آن دیدگاه، عدالت، برای مثال، مستلزم آن است که با تمامی شهروندان آن کشور، صرف نظر از مذهب آنها، یکسان رفتار شود، یا مستلزم آن است که راضی نشویم هیچ شهروندی با فقر و بی‌چیزی زندگی کند. به عبارت دیگر، نظریه‌های عدالت به دنبال آن هستند تا از دولت رفاه که از نظر فرهنگی همگن و از نظر سرزمینی محدود است، دفاع کنند. همانطور که بسیاری از مفسران استدلال کرده‌اند، این همان کاری است که نظریه عدالت جان رالز انجام می‌دهد. با این حال، تقریباً در سه دهه گذشته، تعدادی چالش برعلیه این درک (از نظر برخی) نسبتاً ساده از عدالت طرح شده است. کشورها از نظر فرهنگی همگن نیستند: آنها از گروه‌های قومی و مذهبی بسیار متفاوتی تشکیل می‌شوند که در آرمان برابری باهم نزاع دارند، آرمانی که از بسیاری از تفکرات سنتی در باب عدالت و از برخی از کسانی که می‌خواهند ملت خودشان را پایه‌گذاری کنند، پشتیبانی می‌کند. علاوه بر این، اگر چه ملت‌ها، به یک معنا، از نظر سرزمینی محدودند، همچنین در معرض فشارهای رو به رشد دنیایی قرار دارند که به‌طور فزاینده‌ای جهانی شده است. آنها مجبورند با مسائل فراملی مانند مهاجرت و توزیع ثروت بین مرزها سروکار داشته باشند. علاوه بر این، آگاهی بیشتر از هزینه سیاست‌های اقتصادی و زیست‌محیطی فعلی ما برای جانشینانمان، برخی فلاسفه را به این سمت سوق داده که استدلال کنند عدالت فقط ما را در قبال معاصرانمان ملزم نمی‌کند، بلکه در قبال جانشینانمان نیز ملزم می‌کند (نکته‌ای که رالز، در واقع، در نظریه عدالت طرح می‌کند). در نهایت، رشد مطالبات، در بخشی از بازماندگان قربانیان بی‌عدالتی، برای جبران (گاهی چند صد سال بعد)، این دیدگاه را که تنها قربانیان مستحق غرامت هستند زیر سوال می‌برد.

کتاب حاضر این چالش‌ها را در برابر این درک از گستره عدالت، با بررسی شش بحث زیر مطرح می‌کند: عدالت بین نسل‌ها، عدالت بین

گروه‌های فرهنگی، حق تعیین سرنوشت ملی، و عدالت سرزمینی، عدالت بین خارجی‌ها، مهاجرت، و جبران بی‌عدالتی‌های گذشته. اما، هر چند مسأله گستره از مسأله مقدار در مقام تحلیل متمایز است، ولی نمی‌توان بدون فهم اولی به درک دومی دست یافت. مثلاً، تنها گفتن اینکه ما نه فقط در قبال شهروندانمان، بلکه در قبال غریبه‌های دور هم ملزم به رعایت عدالتیم، گمراه کننده است، چون می‌تواند حاکی از این باشد که الزامات ما در قبال دومی هموزن الزامات ما در قبال اولی است. و هنوز، بسیاری از افراد، چه در داخل و چه در خارج از دانشگاه، بر این باورند که حتی اگر گستره عدالت از مرزهای ملی هم فراتر برود، به شهروندانمان بیشتر مدیونیم تا به خارجی‌ها. در اینجا، ارزش دارد که دقیقاً روشن کنیم که این کتاب چه کار می‌کند و آن کار را چگونه انجام می‌دهد. این کتاب نظریه‌ای از پیش خود بیان نکرده و از آن دفاع نمی‌کند، بلکه عمدتاً توصیفی و اکتشافی است. نه هر موضع ممکن و مستقل را در باره هر یک از آن عناوین شرح می‌دهد و نه همه نظریه‌های عدالت را که در حال حاضر مورد بحث و گفتگوست عرضه می‌کند، بلکه بر سه نظریه از آن نوع نظریه‌ها، یعنی لیبرالیسم برابری‌طلب، جماعت‌گرایی، و لیبرتاریسیسم متمرکز می‌شود. این کار را به این دلیل انجام می‌دهد که هر کدام از این سه نظریه چیزی برای گفتن درباره مسائل مذکور دارند. این نیاز به دو ملاحظه دارد. نخست آنکه، من قصد ندارم به‌طور ضمنی بگویم که نظریه‌های دیگر در باره عدالت جالب نیستند یا در اصل مهم نیستند. فمینیسم، برای مثال، مجموعه‌ای از افکار غنی و جذاب است، که هر دانشجوی نظریه سیاسی - به ویژه اگر مرد باشد - باید با آن آشنا بشود. اما من در اینجا آن را به‌عنوان نظریه‌ای مجزا در باره عدالت، در کنار سه مکتب فکری مذکور بحث نمی‌کنم، تنها به این دلیل که به نظرم نمی‌رسد موضع فمینیستی متمایزی در باره، مثلاً، حق تعیین سرنوشت ملی یا عدالت

معطوف به نسل‌های آینده وجود داشته باشد. در عوض، من پرچم نگرانی‌های فمنیستی را راجع به برخی از آن عناوین مورد بحث، هر وقت که مناسب باشد، بلند می‌کنم.^۵

دوم آنکه، بحث درباره عناوین خاص ما، خود را در کل کاملاً درگیر تمایزی بین، مثلاً، مواضع جماعت‌گرایانه و لیبرتارینی می‌کند - چون در آن مکاتب فکری مجموعه‌ای از متون و استدلال‌ها در باره عناوین مورد بحث، آشکارا وجود دارد. با این حال، گاهی اوقات نمی‌توان آن برچسب‌ها را به راحتی به مجموعه‌ای از استدلال‌ها در باب موضوعی خاص زد. اما می‌تواند آن استدلال‌ها برخی از نگرانی‌ها را که، به ترتیب، لیبرال‌های برابری‌طلب، جماعت‌گرایان، و لیبرتارین‌ها طرح می‌کنند، تشخیص داد.

ما با تشریح سه مکتب فکری مان شروع خواهیم کرد، با لیبرالیسم برابری‌طلب (بخش ۲)، و به ویژه با نظریه رالز در باب عدالت (بخش ۲.۱) شروع خواهیم کرد. چون با رالز است که موضوع عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی صورت معتبرتری پیدا می‌کند. همچنین با رالز است که مسائل همیشگی مانند رابطه بین افراد و جوامع و توزیع منابع از طرف ثروتمندان به سمت فقرا در حوزه مطالعاتی ما اهمیت پیدا کرده است. پس، این انتظار می‌رفت که نظریه رالز پایه‌ای برای نظریه‌های لیبرالی برابری‌طلب بعدی مانند برابری‌طلبی در شانس^۶ (بخش ۲.۲) و کفایت‌گرایی^۷ (بخش ۲.۳) در باب عدالت باشد. همین‌طور قابل پیش‌بینی بود که تعدادی از فلاسفه، مهم‌ترین آنها جماعت‌گرایان (بخش ۳) و لیبرتارین‌ها (بخش ۴)، نظریه‌های خودشان را در باب عدالت اجتماعی تبیین کرده و از آنها در برابر رالز دفاع کنند.

۲. لیبرالیسم برای طلب

نظریه عدالت تا آنجا که از آزادی‌های اساسی فردی دفاع می‌کند لیبرال است و تا آنجا که در آن فرض می‌شود که همه افراد از نظر اخلاقی برابرند و حکم به توزیع گسترده منابع مادی (درآمد و ثروت) به سمت کسانی که از چنین منابعی کمتر برخوردارند می‌نماید، *برابری طلب* است. در فلسفه سیاسی معاصر، لیبرالیسم برای طلب از اثر بزرگ *رالز* سرچشمه گرفت، یعنی از *نظریه عدالت* که در سال ۱۹۷۱ برای اولین بار منتشر شد.^۸ نظریه *رالز* غنی و پیچیده است. توجه زیادی بر روی ابعاد توزیعی آن متمرکز شده است. به ویژه، لیبرال‌های برای طلب تا حدی که نابرابری اهمیت دارد با آن اختلاف نظر دارند. براساس نظریه برای طلبی در شانس، نابرابری ذاتا بد است و نباید فقرا به خاطر چیزی که مقصر نیستند فقیرتر شوند. براساس کفایت‌گرایی، نابرابری فی‌نفسه بد نیست، و همه آنچه که مهم است این است که افراد از منابع کافی برخوردار باشند.

۲-۱. نظریه عدالت *رالز*

رالز در *نظریه عدالت* استدلال می‌کند که یک جامعه عادل باید کالاهای به اصطلاح اولیه، یعنی منابع (درآمد و ثروت) و آزادی‌هایی را که همه ما، به عنوان فاعلهای اخلاقی و عقلانی، نیاز داریم تا تصورمان را از زندگی خوب عملی کنیم، توزیع کند. و این کار را باید با توجه به دو اصل انجام داد. اصل نخست که به اصل آزادی هم شناخته شده، می‌گوید که تمام افراد باید از آزادی‌های اساسی مانند آزادی تجمع و آزادی بیان برخوردار باشند. اصل دوم بیان می‌کند که نابرابری‌ها در درآمد و ثروت تنها و تنها در صورتی قانونی است که به نفع فقیرین اعضای جامعه باشد، علاوه بر این، چنین نابرابری‌هایی باید در مشاغل و موقعیت‌هایی باشد که به روی همه باز است.

نشان دادن اینکه چگونه ما آن اصول عدالت را برمی‌گزینیم، و چرا باید آنها را برگزینیم، یکی از کارهای اصلی *رالز* در *نظریه عدالت* است. همانطور که وی بیان می‌کند، ما با هم بسیار تفاوت داریم، ما راجع به اینکه زندگی‌هایمان را چگونه هدایت کنیم ایده‌های مختلف، استعدادها و مهارت‌های مختلف داریم، و آنها از پس‌زمینه‌های مختلف سرچشمه می‌گیرند. علاوه بر این، ما منفعت طلبیم و از این رو، قبل از هر چیز، نگران به حداکثر رساندن سود خودمان هستیم. اگر قرار بود اصول عدالت را با آگاهی کامل از این واقعیت‌ها برگزینیم، عملاً اصولی را برمی‌گزیدیم که به‌طور نظام‌مند، به قیمت ضرر دیگران، به نفع خودمان باشد. این می‌تواند به دو دلیل اشتباه باشد. نخست آنکه، ما می‌خواهیم آن مزیت‌ها را بر پایه پیش‌آمدهای اجتماعی و طبیعی به دست بیاوریم.^۹ برای مثال، اگر بدانیم که ما با استعدادیم و از این رو، قدرت درآمد بالا داریم، یک نظام مالیاتی را فقط بر این مبنا که به نفع ماست، برخواهیم گزید. اما (بنا به گفته *رالز*) خطای بزرگتری در این مسأله وجود دارد. برای مثال، یک فوتبالیست فوق‌العاده با استعداد را در نظر بگیرید که در یک کشور غربی احتمالاً میلیون‌ها پوند در سال بدست می‌آورد. چرا باید او به جهت چیزی که تصادفی و غیراختیاری است مثل این واقعیت که او خوش شانس بوده و موقعیت خوبی در فوتبال پیدا کرده، آنقدر درآمد کسب کند؟ از اینها گذشته، ما همه در اخلاق برابریم، و چنان عواملی که ریشه آن را می‌توان به شانس محض بازگرداند، نباید این مسأله را که چگونه ما زندگی‌هایمان را هدایت کنیم تحت تاثیر قرار دهند.

دوم آنکه، مهم‌ترین چیز در مورد ما این است که ما فاعلهای مختاری هستیم. به عبارت دیگر، ما توان آن را داریم تا تصویری از زندگی خوب را طرح‌ریزی، اصلاح، و دنبال کنیم، و آنچه برای ما مهم است این است که ما

باید قادر باشیم آن را عملی کنیم. اگر از درک‌مان از خیر آگاه می‌بودیم، اصول عدالت را با تمرکز بر آن دسته از حقوق و آزادی‌هایی که برای ما ضرورت دارند، و با تمرکز بر هزینه‌های حقوق و آزادی‌هایی که برای دیگران ضرورت دارد، برمی‌گزیدیم. برای مثال، اگر ما بدانیم که، مثلاً، کاتولیک هستیم، ممکن بود وسوسه شویم تا فقط از آزادی مذهب برای کاتولیک‌ها حمایت کنیم، و از اهمیتی که مذهب گروه‌های دیگر برای خودشان دارد، غیرمنصفانه چشم‌پوشی کنیم.

پس وظیفه ما این است که مطمئن شویم کالاهای اساسی به گونه‌ای توزیع می‌شوند که تاثیر بدشانسی غیرشعورمند بر زندگی‌های ما را بی‌اثر می‌کند، و ما را قادر می‌سازد هر تصویری را که از خیر داریم عملی کنیم. برای انجام این کار، باید خودمان را در وضعیتی فرضی قرار دهیم و تصور کنیم که اگر ما نمی‌دانستیم چه کسی هستیم، از کجا آمده‌ایم، در یک کلام، اگر ما در پشت پرده جهل^{۱۰} بودیم، چگونه کالاهای اساسی را تخصیص می‌دادیم. این وضعیت قراردادی وضع آغازین^{۱۱} خوانده می‌شود و وضعیتی برای برابری است، چون [در این وضعیت] نابرابری‌های طبیعی و اجتماعی، اصول عدالت را تحت تاثیر قرار نمی‌دهند. به این معنا، اصولی را که ما برمی‌گزینیم حاصل یک توافق منصفانه است. دلیل اینکه چرا نظریه رالز عدالت به مثابه انصاف^{۱۲} خوانده می‌شود، همین است.

در وضع آغازین، طرفها دو اصل را برمی‌گزینند. اصل آزادی تصریح می‌کند که هر فرد حق دارد از آزادی‌های اساسی، مطابق با حق برابر و مشابه برای دیگران برخوردار گردد. رالز چندان بیشتر از آن نمی‌گوید، اما می‌توانیم حدس بزنیم که او، به غیر از آزادی وجدان، آزادی‌هایی مانند آزادی جابجایی^{۱۳}، مالکیت خصوصی، و غیره – در یک کلام، حقوق و آزادی‌های اساسی یک جامعه لیبرال را در ذهن دارد.

بنابراین، می‌بینید که همین نخستین اصل عدالت چقدر بحث برانگیز است. اصل دوم شامل دو بخش است: اصلی برای تخصیص منابع مادی و شرطی که براساس آن فرصتهای برابر برای همه تأمین گردد. یعنی، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به شرطی مجاز است که (الف) به نفع فقیرترین اعضای جامعه باشند، و (ب) در به موقعیت‌ها و مشاغلی باشد که به روی همه بازند.^{۱۴} بخش نخست از اصل دوم نیز به اصل تفاوت^{۱۵}، و بخش دوم به اصل فرصت برابر^{۱۶} شناخته شده است.

توجه داشته باشید که اصل تفاوت تصریح می‌کند که درآمد و ثروت باید به‌طور مساوی توزیع گردد، مگر اینکه نابرابری‌ها به نفع فقیرترین اعضای جامعه باشد. این دیدگاه تا این حد افراطی است، چون می‌گوید که، در واقع، برابری، وضعیت پیش فرض است - به عبارت دیگر، چیزی که نیاز به توجیه دارد، نابرابری است، و نه برابری. با این حال، رالز معتقد است که منابع را می‌توان به‌طور نامساوی توزیع کرد. این به آن دلیل است که (بنا به گفته او) چنانچه منابع به‌طور مساوی توزیع گردد افراد با استعداد با حداکثر ظرفیت‌های خود کار نخواهند کرد، و در نتیجه منابع کمتری، از طریق مالیات‌ها، در دسترس فقیرترین افراد قرار خواهد گرفت؛ اما اگر افراد با استعداد، در حالی که با حداکثر ظرفیت کار می‌کنند، از افراد بی‌استعداد پاداش بیشتری بگیرند، آنوقت انگیزه‌ای برای کار با حداکثر ظرفیت خواهند داشت، و آن کار منابع اضافی در اختیار فقیرترین افراد قرار خواهد داد. برای مثال، فرض کنید که من می‌توانم هم به‌عنوان یک پزشک کار کنم و درآمد زیادی کسب کنم، هم به‌عنوان باغبان کار کنم و درآمد نسبتاً کمتری بدست بیاورم. باز هم فرض کنید که من ترجیح بدهم که باغبان باشم و توزیع برابر منابع به معنای وضع ۱۰۰ درصدی نرخ مالیات، و تقسیم درآمد حاصله میان همه باشد. براساس این نظام، من پس از کسر مالیات، بدون توجه به آنچه

انجام می‌دهم، به اندازه پزشک درآمد بدست می‌آورم، پس من هیچ انگیزه‌ای ندارم تا پزشکی را پیش بگیرم. بلکه، باغبانی را پیش خواهم گرفت و چون در مقایسه با وقتی که پزشک باشم درآمد کمتری کسب می‌کنم، در ثروت اجتماعی از طریق مالیات مشارکت کمتری خواهم داشت. در نتیجه، برای توزیع مجدد، ثروت کمتری در دست خواهد بود. اما اگر با وضع مالیات با نرخ پایین‌تر، منابع را نابرابر توزیع کنیم، من ممکن است به‌عنوان یک دکتر مجبور باشم مالیات بیشتری بپردازم تا به‌عنوان یک باغبان. اما من با این حال درآمد بالاتری خواهم داشت، و بنابراین من انگیزه‌ای برای اینکه یک دکتر بشوم دارم. چون در مقایسه با وقتی که یک باغبان هستم درآمد بیشتری خواهم داشت، من از طریق پرداخت مالیات در ثروت اجتماعی مشارکت بیشتری خواهم داشتم، در نتیجه ثروت بیشتری برای توزیع در دست خواهد بود. روشن است که فقرا، کسانی که در موقعیتی قرار دارند که کمتر درآمد کسب می‌کنند، در یک توزیع نابرابر بیشتر خواهند داشت تا در یک توزیع برابر. بنابراین، برای آنها می‌تواند منطقی باشد که نابرابری را بپذیرند.^{۱۷}

پس، خلاصه اینکه *رالز* استدلال می‌کند که یک جامعه عادل با دو اصل عدالت مذکور اداره می‌شود، دو اصلی که خود افراد، با جهل به ویژگی‌های فردی مختص به خود، از قبیل جنسیت، نژاد، و استعدادهایشان، برمی‌گزینند.

۲-۲. لیبرالیسم برابری طلب پس از *رالز*، ۱: برابری‌طلبی در شانس

نظریه عدالت *رالز*، آنطور که گفته شده، اساس یکی از نظریه‌های غالب عدالت توزیعی، یعنی برابری‌طلبی در شانس است. در محافل دانشگاهی و غیردانشگاهی، بحث در باره برابری اغلب به صورت یک مناظره بین طرفداران برابری فرصت، که به موجب آن شما به مردم فرصتهای برابر می‌دهید و آنها را به حال خود وامی‌گذارید تا از آن فرصت‌ها استفاده کنند،

و طرفداران برابری درآمد، که به موجب آن شما مطمئن می‌شوید که همه سرانجام به مجموعه‌ای یکسان از منابع دست خواهند یافت، شکل می‌گیرد. اکثر برابری‌طلبان، نه از برابری درآمد، بلکه از برابری فرصت حمایت می‌کنند. اینکه آیا اصلاً هیچ‌جایی برای برابری درآمد در یک نظریه منسجم مربوط به عدالت توزیعی وجود دارد یا نه، محل مناقشه است.^{۱۸} در هر صورت، در اینجا، نظریه برابری‌طلبی در شانس به دنبال برابر کردن درآمدها نیست. موضع اصلی آن نظریه این نیست که افراد باید از مقدار برابر درآمد یا منابع برخوردار باشند، در عین حال، مهم نباشد که چگونه وضع آنها از دیگران بدتر شده است. بلکه، برابری‌طلبی در شانس به دنبال برابر کردن فرصت‌هاست. اما به‌عنوان یک نظریه در باره فرصت‌های برابر، از تفسیرهای متعارف در باره آن ایده آل جلوتر می‌رود. نه تنها بدون چون و چرا با این دیدگاه موافق است که قانون نباید در برابر افراد بر پایه عوامل تصادفی و انتخاب نشده از قبیل نژاد و قومیت تبعیض قائل شود، بلکه بر آن است که نابرابری‌های ناشی از پس‌زمینه اجتماعی و خانوادگی افراد هم باید ترمیم گردد. اما آن - که البته در این جا ادعایی افراطی در کمین آن است - به ریشه‌کنی همه نابرابری‌هایی حکم می‌کند که به دلایلی خارج از کنترل افراد سربرمی‌آورند - از جمله نابرابری‌های ناشی از تفاوت در استعدادهای طبیعی و توانایی در کسب قدرت.

در اینجا، باید به دو تفاوت مهم تصریح کنیم که در سراسر این بخش از آن استفاده خواهیم کرد. نخست آنکه، باید بین فقیر شدن بر اثر انتخاب‌هایی که می‌کنیم، و فقیر شدن به واسطه شانس بد تمایز قائل شویم. فرض کنید که من بر خلاف شما، تصمیم می‌گیرم که هیچ پولی به هیچ وجه پس‌انداز نکنم، در نتیجه آن، ده سال بعد، من فقیرتر از شما می‌شوم. ریشه نابرابری بین ما را می‌توان به انتخاب بازگرداند. فرض کنید به جای آن، من

در خانواده‌ای بسیار فقیر متولد می‌شدم، در حالی که شما در خانواده‌ای ثروتمند به دنیا می‌آمدید. در نتیجه آن اتفاق، من در بزرگسالی، فقیرتر از شما می‌شدم. در این مورد، ریشه نابرابری بین ما را می‌توان به شانس بازگرداند.

دوم آنکه، باید بین بدشانسی غیرشعورمند و غیرارادی و بدشانسی انتخابی تمیز قائل شد. فرض کنید که ما هر دو تصمیم می‌گیریم که بخت آزمایی کنیم. من در آخر مقدار زیادی پول از دست خواهم داد، در حالی که شما در آخر پیروز خواهید شد. ما هر دو انتخاب کردیم تن به خطر باخت مشابهی بدهیم: من از دست دادم، شما به دست آوردید، بدشانسی برای من، خوش‌شانسی برای شما. اما تا آنجا که ما هر دو تصمیم گرفتیم و انتخاب کردیم بازی کنیم، ریشه نابرابری بین ما را می‌توان به شانس انتخابی بازگرداند. آن مورد را با موارد زیر مقایسه کنید: من در یک حادثه که مسئول نیستم نابینا می‌شوم؛ و شما به‌طور کامل بینا هستید. آن نابرابری بین ما می‌تواند ریشه در شانس غیرشعورمند و غیرانتخابی داشته باشد. برابری طلبی در شانس بر آن است که تفاوت اخلاقی مهمی بین آن دو نوع نابرابری وجود دارد. در آن دیدگاه، عدالت فقط مستلزم ریشه کن کردن نابرابری‌هایی است که ناشی از بدشانسی غیرشعورمند و غیرانتخابی است - نه آنهایی که ناشی از بدشانسی انتخابی و ارادی است.

بیاید به کمک این ایضاح حاشیه‌ای، به بازبینی نظریه رالز بپردازیم. بنابه گفته رالز، انتخاب کردن اصول جهت تخصیص کالاهای اساسی برپایه پیش آمدهای طبیعی و اجتماعی از قبیل خیلی با استعداد بودن، از نظر جسمی توانمند بودن، و برآمدن از پس‌زمینه‌ای مرفه، غیر منصفانه خواهد بود: به همین دلیل است که وضع آغازین و پرده جهل، به دنبال آنها به میان می‌آید. سپس رالز اصرار می‌کند که کالاهای اساسی، عموماً، و درآمد و ثروت، خصوصاً، باید به گونه‌ای توزیع شود که تأثیر بدشانسی غیرشعورمند و