

تاریخ مختصر عدالت توزیعی

ساموئل فلائی شاکر

ترجمه‌ی مهدی امینی

www.ketab.ir



نشر مرکز

A Short History of Distributive Justice

Samuel Fleischacker

تاریخ مختصر عدالت توزیعی

ساموئل فلائی شاکر

ترجمه: مجید امینی

ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز

حروف چینی، نمونه‌خوانی، صفحه‌آرایی: بخش تولید نشرمرکز

طرح جلد: فریبا معزی


چاپ اول ۱۳۹۷، شماره‌ی نشر ۱۲۸۰، ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۳۹۲-۵

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شما

تلفن: ۳-۴۶۲۰۴۶۲ ۸۸۹۷۰ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

 [nashremarkaz](https://www.instagram.com/nashremarkaz)

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است. تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله: فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز قبلی و کتبی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

• سرشناسه فلائی شاکر، ساموئل، ۱۹۶۱-م. Fleischacker, Samuel • عنوان و نام پدیدآور: تاریخ مختصر عدالت توزیعی / ساموئل فلائی شاکر؛ ترجمه‌ی مجید امینی • مشخصات ظاهری شش، ۲۶۶ ص • یادداشت عنوان اصلی A Short History of Distributive Justice • یادداشت نمایه • موضوع عدالت توزیعی • شناسه‌ی افزوده امینی، مجید، ۱۳۳۸- • مترجم • رده‌بندی کنگره ۱۳۹۷ ت ۲ ۸ ف / HB ۵۲۳ • رده‌بندی دیویی ۳۳/۱ • شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی ۵۲۳۰۱۷۹

فهرست

پیش‌گفتار	۱
فصل ۱ - از ارسطو تا آدام اسمیت	۲۵
۱. دو گونه از عدالت	۲۸
۲. حق نیاز	۴۲
۳. حقوق مالکیت	۵۱
۴. تجربیات اشتراکی و نوشته‌های آرمان‌شمار	۵۹
۵. قوانین حمایت از تهی‌دستان	۷۲
فصل ۲ - سده‌ی هجدهم	۷۸
۱. برابری شهروندی: روسو	۸۱
۲. تغییر تصور ما از تهی‌دستان: اسمیت	۹۰
۳. ارزش برابر انسان‌ها: کانت	۹۹
۴. به‌سوی کاخ دادگستری واندوم: بابوف	۱۱۱
فصل ۳ - از بابوف تا رالز	۱۱۷
۱. واکنش	۱۲۳
۲. پوزیتیویست‌ها	۱۳۷

۱۴۰	۳. مارکس
۱۵۰	۴. فایده‌گرایان
۱۵۹	۵. رالز
۱۶۹	۶. پس از رالز
۱۸۱	پی‌گفتار
۱۹۴	پانویس‌ها
۱۹۴	پیش‌گفتار
۱۹۸	فصل ۱. از اسطوره تا آدم اسمیت
۲۲۳	فصل ۲. دهه‌ی نهم
۲۳۵	فصل ۳. از بوف تا رالز
۲۵۰	پی‌گفتار
۲۵۱	کتابشناسی
۲۶۰	نمایه

پیش‌گفتار

«عدالت توزیعی»، «عزت اجتماعی» یا «عدالت اقتصادی» هم نامیده می‌شود، عبارتی است که این روزها در بیان بسیاری از مردم جاری است؛ از تظاهرکنندگان علیه جهانی‌سازی که برای توجیح پایدی‌های منتسب به ابرشرکت‌های چندملیتی به آن متوسل می‌شوند، تا مخالفان کثرت نظام سرمایه‌داری که از مدت‌ها پیش از آن استفاده می‌کرده‌اند. بسیاری برای به‌یاد آوردن که سابقه‌ی این عبارت، به همراه مجموعه نظراتی که در دل آن نهفته‌اند، به دوران باستان بازمی‌گردد و انسان‌ها از دیرباز وضعیت جوامع خود را به کمک آن ارزیابی کرده‌اند. ولی این برداشت، با آن‌که به‌شدت، و حتی در میان اندیشمندان، رواج دارد، رداشتی است نادرست. [برای مثال] به نقل قول زیر توجه کنید:

نظریه‌ی عدالت اجتماعی — این‌که چگونه جامعه یا گس هم مناسب باید منابع یا فرآورده‌های کمیاب خود را میان افراد دارای نیاز، با سالبات متعارض تقسیم کند — دست‌کم به دوهزار سال پیش بازمی‌گردد. ارسطو و افلاطون در این خصوص مطالبی دارند، و تلمود هم راه‌حل‌هایی برای تقسیم زمین میان طلبکاران فرد متوفی ارائه داده است.^(۱)

این خلاصه‌ی کوتاه چندان هم نادرست نیست. واقعیت این است که ارسطو مطالبی درباره‌ی آنچه «عدالت توزیعی» می‌نامید نوشته است، و افلاطون هم مطالبی پیرامون چگونگی تقسیم دارایی در جامعه‌ی مطلوب دارد، و در تلمود

نیز، به‌مانند دیگر متون حقوقی دوران باستان، به مباحثی درباره‌ی دعاوی مالکانه‌ی متعارض برمی‌خوریم. با این همه، در این جا با تصویری گمراه‌کننده مواجهیم، و این را واقعیت‌هایی که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم نشان می‌دهند:

۱. ارسطو هرگز مسئله‌ی چگونگی «تخصیص منابع کمیاب» را زیر عنوان عدالت توزیعی بررسی نکرده است، و به همین ترتیب نیاز رانیز مبنای دعاوی مالکانه نمی‌دانست؛

۲. افلاطون نه تمهیدات مالکیت اشتراکی خود را برای کل جامعه مطرح می‌کرد و نه آن‌ها را از الزامات عدالت می‌دید؛ و

۳. مسئله‌ی جگه‌نگی تقسیم زمین میان طلبکاران رقیب معمولاً مسئله‌ای نیست که به اصولی متکی باشد که جامعه یا گروهی خاص برای تخصیص منابع یا فراورده‌ها را جمعاً خود به‌کار می‌گیرد.

بنابراین، گرچه عدالت است که مردم از دیرباز دعاوی مالکانه‌ی متعارض را موضوع بررسی‌های عدالت می‌دانسته‌اند، و فلاسفه هم از زمان‌های دور درگیر اصول اجتماعی تخصیص منابع بودند، ولی این بدان معنا نیست که این دو موضوع کاملاً متفاوت زمان‌داری است که در کنار هم قرار گرفته‌اند. در واقع، هرگز چنین نبوده است. تا همین اواخر، مردم به ساختار اساسی تخصیص منابع در جامعه‌شان به‌عنوان موضوعی مرتبط با عدالت نمی‌نگریستند، چه رسد به آن‌که عدالت را مستلزم شکلی از توزیع منابع بدانند که نیازهای همگان را برآورده می‌سازد.

[در واقع] موضوع تخصیص منابع همان موضوعی است که عدالت توزیعی در معنای نوین‌اش به آن گرایش دارد؛ موضوعی که سابقه‌اش چندین سده فراتر نمی‌رود. «عدالت توزیعی» در معنای اصلی و ارسطویی‌اش به اصولی اشاره داشت که تضمین می‌کردند مستحقان جامعه متناسب با شایستگی‌های خود، به‌ویژه از نظر جایگاه سیاسی‌شان، از کمک بهره‌مند شوند. برای رسیدن از مفهوم ارسطویی عدالت توزیعی به مفهوم نوین آن، باید، هرچند اندک، توضیح دهیم که چرا هر فردی ممکن است شایستگی آن را داشته باشد که در شرایطی عاری از نیاز زندگی کند. البته سالیان دراز باور عمومی بر آن بود که گروه‌های

خاصی از مردم باید در تنگ‌دستی روزگار بگذرانند، چراکه در غیر این صورت تن به کار نخواهند داد، و یا از آن‌رو که فقر و تنگ‌دستی آن‌ها مشیت الاهی است: «خداوند می‌توانست همه‌ی انسان‌ها را از ثروت بهره‌مند سازد، ولی چنان مقدر کرد که فقرایی نیز در این جهان خاکی به‌سر برند تا شاید اغنیا بتوانند [با دستگیری از آنان] گناهان خود را جبران کنند.»^(۳)

در این کتاب، می‌خواهم داستانی را بیان کنم که نشان می‌دهد ما چگونه از مفهوم ارسطویی «عدالت توزیعی» به معنای نوین آن رسیدیم. از انگیزه‌های من برای ریایت این داستان یکی جالب‌بودن آن است و یکی هم این‌که هیچ‌گاه در قالب کتاب کامل بررسی نشده است. اما این واقعیت که چنین اثری وجود ندارد خود دلیل دیگری است بر نیاز به وجود چنین کتابی. به‌احتمال فراوان، علت نبود کتابی از این دست آن است که مردم عموماً متوجه نیستند که معنای «عدالت توزیعی» تغییر کرده است، یا شاید این‌که در طول بخش مهمی از تاریخ انسان عملاً هیچ‌کس، حتی مسلمانان از ایده‌آلی دست‌نیافتنی، بر این باور نبوده که همه باید نیازهای اساسی شان را تامین کنند. تاریخ‌نگاران سوسیالیست پیش از این معتقد بودند که چنین ایده‌آلی در سرتاسر تاریخ بشر، دست‌کم در مغرب‌زمین، وجود داشته است. کتاب‌هایی با عناوینی همچون *از موسی تا لنین* را (که کتابی است واقعی) می‌توان در هر کتابخانه‌ای که آثار مربوط به سال‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ را حفظ کرده باشد، یافت. روایت داستان در این دست کتاب‌ها این‌گونه آغاز می‌شود:

روزی روزگاری، رهبران شایسته ولی از نظر مذهبی سرگشته‌ای همچون عاموس، اشعیا، و عیسی (ع) مبلغ برابری همگان و، در نتیجه، مساوی برای همگانی در برخورداری از یک زندگی بی‌درد و رنج بودند. آموزه‌های آنان گرچه از سوی صاحبان ستمگر قدرت — در جریان مبارزات گوناگون طبقاتی — تحریف و سرکوب می‌شدند، ولی دست‌کم به‌عنوان یک ایده‌آل تا سده‌ی هجدهم پابرجا ماندند. بعد، اقتصاد نوین سر برآورد؛ پدیده‌ای که با وجود کنارنهادن بخش قابل‌توجهی از مفاهیم دینی و دیگر خرافات رایج درباره‌ی چگونگی کارکرد اقتصاد، با ارزش بخشیدن غیراخلاقی‌اش به

خودخواهی، تمامی احترام پیشین موجود برای فقرا را از میان برد. در این زمان بود که بورژوازی حجاب اخلاقیات را از سر مبارزه‌ی طبقاتی دوران فئودالی برگرفت؛ کاری که هم مزیت بود، چرا که کارگران را از وضعیت حقیقی‌شان آگاه ساخت، و هم عدم مزیت، از آن‌رو که سبب افزایش شدید درد و رنج آنان شد. در نهایت، سوسیالیسم علمی پا به میدان گذارد و با فراهم آوردن آمیزه‌ای از نگرش‌های پیش‌گویانه و مدرن، هنجارهای آموزه‌های دینی پیشامدرن را با علم رهاشده از تقدیرگرایی و سردرگمی آشتی داد رهایی از پدیده‌هایی که اجازه نمی‌دادند دل‌نگرانی‌های موجود برای فقرا ترجمان علمی یابند.

این روایت، هم نگرش‌های دیالکتیکی بسیاری از سوسیالیست‌ها را پاسخ گوشت، و هم تنفرشان از احتیاط‌کاری و رئالیسم سرد و بی‌روح علوم اجتماعی سده‌ی هجدهم را، افزون بر این، نقد کرد با واقعیت‌های آموزه‌های مسیحی از یک سو و خشونت انقلاب صنعتی از سوی دیگر تطابق دارد که متقاعدکننده به نظر آید. با این همه، این روایت از بسیاری جهات و جزئیات، در نظر شیفتگی حسرت‌بارش به نگرش‌های پیشامدرن به فقرا، از بیخ‌بین نادرست است. این نوستالژی، به‌گمان من، زائیده‌ی علاقه‌ی وافر به این باور است که سرمایه‌داری مدرن رویدادی نامطلوب در تاریخ بشر بوده و نیز این که سرشت انسان، مهربان‌تر و ملایم‌تری، در کنار برداشت مهربانانه‌تر و ملایم‌تری از این سرشت پیش از سر برآوردن نظام سرمایه‌داری وجود داشته است و بنابراین، چه‌بسا، بتواند بار دیگر خودنمایی کند. در کنار این امید، با پذیرش توأم با اکراه این احتمال مواجهیم که همه‌ی اصلاحات ناچیز پیشنهادی دیوید هیوم، آدام اسمیت، جیمز مدیسون، و مانا، آن‌ها به‌واقع بیش‌ترین چیزی است که می‌توان از قلمرو سیاست انتظار داشت. اگر کسی بتواند نشان دهد که در پس رئالیسم بسیار به‌رخ‌کشیده‌شده‌ی اندیشمندان کلاسیک اقتصاد سیاسی مجموعه‌ای از نظرات اخلاقی تحریف‌شده — مثلاً درباره‌ی نقش خودخواهی در زندگی انسان‌ها — قرار دارد و نه صرفاً دریافتی زیرکانه از شیوه‌ی کارکرد نظام‌های اقتصادی، آن‌گاه چه‌بسا بتواند ردای علم و علمی‌بودن را از چهره‌ی پیشنهادهای سیاستی ایشان برگیرد. اگر تنها تعصبات طبقاتی بود که

اندیشمندان علوم اجتماعی سده‌ی هجدهم را به برداشت‌شان از سرشت انسانی رهنمون می‌شد، آن وقت چه بسا می‌توانستیم انتظارات کم آن‌ها از [حوزه‌ی] سیاست را تعصباتی عادلانه بدانیم. شاید، برخلاف آموزه‌های ایشان، حوزه‌ی سیاست بتواند حوزه‌ی اقتصاد را دگرگون سازد.

بنابراین، سوسیالیست‌ها با اتکاء به دلایلی ایدئولوژیکی است که پیشینه‌ی عدالت توزیعی را به گذشته‌های دور نسبت می‌دهند، درحالی‌که نظریه‌پردازان اقتصاد آزاد اغلب بر روایت تقریباً مشابهی از این پیشینه، البته با دلایل ایدئولوژیکی متضادی، صحه می‌گذارند. مبلغان بازارهای آزاد در بیش‌تر مواقع مایل‌ند خود را نه‌گرایان سربلندی تصور کنند که با پیدایش علم از خرافات و اندیشه‌های آشفته گذشته فاصله گرفته‌اند. پذیرش به‌اصطلاح رئالیسم سرد و بی‌روح سده‌ی نهم [از سوی ایشان] کاملاً با چنین تصویری مطابقت دارد، حتی اگر سوسیالیست‌ها آن را مورد بشمارند. می‌توان گفت که هیوم و اسمیت با ره‌ساختن خود از مفاهیم همانه و قرون وسطایی مرتبط با «قیمت عادلانه» بود که اقتصاد نوین را ممکن ساختند. بدین ترتیب، نظریه‌پردازان اقتصاد آزاد شادمانه می‌پذیرند که کار این اندیشمندان در مردودشناختن مفهوم باستانی عدالت توزیعی کاری جدید بوده است، و با جای محکوم کردن این مخالفت از آن استقبال می‌کنند.

بحث اصلی من این است که وجه تاریخی این وضعیت مغشوش است. مخالفت اندیشمندان علوم اجتماعی سده‌ی هجدهم با عدالت توزیعی به همان شیوه‌ای صورت نمی‌گرفت که ما امروز از این اصطلاح استفاده می‌کنیم، چراکه این مفهوم هنوز وجود نداشت. هنگامی که این واقعیت را به رسمیت بشناسیم، می‌توانیم متوجه شویم که این اندیشمندان نه‌تنها گروهی اخلاق‌گریز بی‌احساس نبودند که هوادار رئالیسم مخالف با کمک دولت به تهیدستان باشند، بلکه نقشی اساسی در پی‌ریزی این‌گونه کمک‌ها داشتند. بدین ترتیب، تاریخ عدالت توزیعی نه‌تنها باید یاریگر ما در رسیدن به درکی بهتر از سده‌ی هجدهم

باشد، بلکه می‌بایست کمک کند تا به درک بهتری از خود و بحث‌هایمان پیرامون کمک به فقرا دست یابیم. تنها اگر مفهوم مدرن عدالت توزیعی را از مفهوم پیشامدرن آن جدا سازیم می‌توان دقیقاً دید که مفهوم مدرن مستلزم چه چیزهایی است، و چه تغییرات جدیدی در اندیشه‌ی بشری به آن مجال ظهور داده‌اند — تغییراتی که غالباً، و نه همواره، ستودنی بوده‌اند.

«عدالت توزیعی» به مفهوم مدرنش خواهان آن است که دولت تضمین کند داری به گونه‌ای در کل جامعه توزیع شود که همه از سطح مشخصی از امکانات مانع برخوردار شوند. بحث‌های جاری درباره‌ی عدالت توزیعی به‌طور معمول حول این موضوع متمرکز است که چه مقدار از امکانات باید تضمین شود و برای توزیع این امکانات به چه میزان از دخالت دولت نیاز است؛ دو موضوعی که به هم ارتباط دارند. اگر مقدار کالا/امکاناتی که باید در اختیار هر فرد قرار گیرد به‌شکل معقولی محدود باشد، ممکن است بازار بتواند به‌شکلی مناسب امر توزیع را ضمانت کند؛ اگر قرار باشد هرکس از سبب قابل توجهی از حمایت‌های رفاهی برخوردار شود، آن‌گاه چه‌بسا دولت ناچار گردد برای تصحیح نقایص بازار اقدام به بازتوزیع کالا/امکانات موجود کند؛ و در صورتی هم که آنچه باید در اختیار افراد قرار گیرد سهمی برابر از تمام کالا/امکانات باشد، آن‌گاه به‌احتمال فراوان باید مالکیت خصوصی و اساساً بازار را به‌طور کامل با نظامی دولتی از توزیع کالا/امکانات جایگزین کرد. بدین ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم که عدالت توزیعی برای هر شکلی از موجه‌سازی سبب مالکانه امری است ضروری، آن هم به‌گونه‌ای که چه‌بسا شامل مخالفت با مالکیت خصوصی نیز بشود. اقلیت کوچک ولی بانفوذی از شهروندان و نظریه‌پردازان، با این باور که بار اصلی حمایت از حقوق مالکانه بر دوش عدالت است، تردید دارند که مطالبات توزیعی اصولاً ارتباطی با عدالت داشته باشد. کتاب رابرت نوزیک با نام بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر^۲ مهم‌ترین مرجع فلسفی این نگرش مخالف به‌شمار می‌آید.

۱. goods؛ از «مواهب» «کالا» و «امکانات» هم استفاده کرده‌ام.

۲. ترجمه‌ی فارسی: محسن رنجبر، نشر مرکز، ۱۳۹۵.

با این همه، حتی نوزیک هم تردیدی ندارد که اصطلاح «عدالت توزیعی» همواره به معنای توزیع دارایی‌ها، به وسیله‌ی دولت، و در خدمت نیازمندان، به کار رفته است. اما این اصطلاح در معنای ارسطویی‌اش نه تنها به این معنا بود که مستحقان جامعه به فراخور شایستگی‌هایشان [از کمک‌های دولت] بهره‌مند شوند، بلکه اساساً به توزیع موقعیت سیاسی مربوط می‌شد، و کوچک‌ترین ارتباطی با حقه‌ی مالکانه پیدا نمی‌کرد. بنابراین دست‌کم در نگاه اول، معنی‌های قدیم و جدید این اصطلاح بسیار با هم متفاوت‌اند. مهم‌ترین تفاوت آن‌ها این است که مفهوم که به توزیع متناسب با شایستگی مربوط می‌شود، در حالی که مفهوم مدرن آن خواهان توزیع تریبی است - منتقل از شایستگی [افراد] است. در برداشت مدرن، فرض بر این است که هر یک قطع نظر از میزان شایستگی‌اش حق دارد از کالا/امکاناتی خاص بهره‌مند شود؛ معیار شایستگی ظاهراً تنها هنگامی مطرح می‌شود که برخی کالا/امکانات اساسی مانند مسکن، مراقبت‌های بهداشتی - درمانی، و آموزش میان همگان توزیع شده باشند. در توزیع اطمینان تمام گفت که این برداشت آن چیزی نیست که ارسطو هنگامی که توزیع مراقبت سیاسی را در ارتباط و متناسب با موقعیت اجتماعی یا اخلاقی [افراد] مطرح می‌کرد، در سر داشت.

بهرآسانی چگونه می‌توان از مفهوم ارسطویی عدالت توزیعی به مفهوم مدرن آن رسید، البته اگر این کار اصولاً ممکن باشد؟ شاید باید نخست به پرسشی ساده‌تر بازگردیم: چگونه عدالت توزیعی به توزیع، در هر یک از دو معنای خود، زیر عنوان کلی «عدالت» جای گیرد؟ خوب است که عدالت به طور کلی چیست؟ عدالت، به عنوان موضوعی صوری، معمولاً به عنوان فضیلتی عقلانی، اعمال‌شدنی، و عملی در نظر گرفته شده است. عدالت، به خلاف مثلاً خردمندی یا نیکوکاری، در فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی گوناگون همچون فضیلتی سکولار و عقلانی پذیرفته شده که مقتضیاتش را می‌توان بدون یاری جستن از باورهای دینی تبیین و توجیه کرد؛ همچون فضیلتی که حکومت‌ها می‌توانند و می‌بایست به اجرا درآورند و به‌واقع باید به عنوان هنجار اصلی در راهبری کنش سیاسی در نظر گرفته شود؛ و نه تنها این، که همچون فضیلتی که، حتی اگر تنها به دلیل نیاز سیاست‌مداران به سازمان‌دهی برنامه‌هایشان پیرامون

آن باشد، می‌بایست اهدافی عملی و بلافاصله دست‌یافتنی را موضوع [کارکرد] خود قرار دهد. بنابراین، ترویج ایمان به مسیح یا اشراق از رهگذر بودا هرگز از برنامه‌های کاری عدالت نبوده است، چراکه نمی‌توان خیر و خوبی این برنامه‌ها را، اگر که اصولاً خیر باشند، بر مبنای اصولی کاملاً سکولار و عقلانی تبیین کرد. بدین ترتیب، دوستی صمیمانه، گرچه به باور تقریباً همه‌ی افراد چیز خوبی است، ولی از موضوعاتی نیست که در دستور کار عدالت قرار دارند چراکه هر طایفه احساسات ناواداشته‌ی افراد است. و به همین ترتیب، تضمین مبتلا نشان افراد به بیماری نیز هرگز در زمره‌ی اهداف عدالت نبوده چراکه، دست‌کم تا به امروز، امری ناممکن بوده است.

با حرکت از ویژگی‌های صوری به ویژگی‌های جوهری، عدالت در کل و به‌طور معمول سه‌بیلته در نظر گرفته می‌شود که افراد را در مقابل خشونت یا ریاکاری دیگران حفاظت می‌کند، و همین‌طور در برابر خواسته‌های جامعه‌ی وسیع‌تر که به‌طرز ناموجهی خواهان آن است که افراد زندگی خود، آزادی خود، یا دارایی‌های خود را فدا کنند. البته «ناحق» واژه‌ی مبهمی است. مشکل بتوان گفت که منافع فردی به چه دلایلی و به‌هنگام مریکن است به‌حق فدا شوند. شاید بتوان از افراد خواست تا خود را برای هدفی مشترک فدا کنند؛ شاید بتوان از آن‌ها خواست تا خود را تنها در صورت به‌خطر افتادن عدالت جامعه‌شان فدا کنند؛ شاید هم هرگز نباید از آن‌ها خواست تا خود را فدا کنند. برخلاف شیوع نسبت‌های مذهبی و سیاسی بیان کرده‌اند که هرگز نباید گذاشت منافع فردی سرزنش‌خورده خیر و الا‌تری برای جامعه‌ی بشری گردد. ولی دارندگان این نظر معمولاً یا توجه نکرده‌اند به عدالت نشان نداده‌اند یا به بازتعریف آن به اشکالی غیرقابل تشخیص دست زده‌اند؛ آنانی که عدالت (یا ius یا recht یا haqq یا tzedek)^(۳) را محترم می‌شمرند معمولاً به همان نسبت اهمیت فرد را هم بسیار جدی می‌گیرند.

از این گذشته، این که احترام به افراد شامل چه چیزهایی می‌شود می‌تواند موضوعی دشوار و مناقشه‌برانگیز باشد، ولی انواعی از فعالیت‌ها هستند که

عموماً ناقض چنین احترامی تلقی می‌شوند. آسیب‌رساندن جسمی به همسایگان یا کلاهبرداری از آنان چیزی است که از نظر همگان، فارغ از باورهای دینی یا فرهنگی‌شان، نادرست است. افزون بر این، پیشگیری از این‌گونه آسیب‌ها معمولاً از وظایف حکومت‌ها، در کنار دیگر وظایفشان، بشمار می‌آید. بنابراین، پیشگیری از آسیب‌رسانی بی‌تردید به [حوزه‌ی] عدالت مربوط می‌شود. برخی این را عدالت «سلبی» یا «معاوضی»^۱ می‌نامند و معتقدند که فضیلتِ عدالت تماماً به همین کارکرد خلاصه می‌شود. با این حال، مدت‌هاست که به عدالت همچون مفهومی مرتبط و تأثیرگذار بر [فرایند] توزیع کالا و موقعیت‌ها نگرسته می‌شود. ژوس تینتین بر آغا: *ملخص القوانين*^۲ اعلام می‌دارد که «عدالت به هر کس همان می‌دهد که درخورش است.» این صورت‌بندی [از عدالت] قرار است هم عدالت معاوضی را دربرگیرد و هم عدالت توزیعی را. آنچه درخور همسایگان ماست آن است که از شن، کتزدن، یا وارد آوردن هر نوع آسیب جسمی به آن‌ها خودداری کنیم و از دست زدن به متعلقاتشان بپرهیزیم. آنچه درخور ناقضین این معیارهای حداقلی عدالت — یعنی بزه‌کاران — است تنبیه متناسب با جرم ایشان است. آنچه درخور کسانی است که با آن‌ها رابطه‌ای قراردادی داریم آن است که به قول‌هایمان عمل و در صورت تلف وعده جبران مافات کنیم. و سرانجام آنچه درخور آنانی است که سهم قابل توجهی در جامعه دارند نوعی پاداش است — چیزی متناسب با دستاوردهای آن‌ها — این ترتیب، عدالت توزیعی تنها یک مورد از اعطای چیزی به افراد است که درخورش هستند. البته باید به یاد داشت که این [تعریف] تنها با مفهوم ارسطویی عدالت تیر می‌که در آن کالا / امکانات به فراخور شایستگی [افراد] توزیع می‌شود سازگار است. برای دست‌یافتن به مفهوم مدرن عدالت توزیعی باید بتوان توضیح داد که چرا این امر ممکن است متناسب با [وضعیت] فقرا باشد تا از مسکن، خدمات بهداشتی — درمانی، آموزش، و مانند این‌ها برخوردار شوند. شاید هر انسانی، تنها به صرف

۱. commutative، یا جانشین‌پذیر. (به عدالت تعویضی نیز ترجمه شده. و)

۲. Digest

انسان بودنش، درخور برخوردار شدن از چنین امکاناتی باشد. اما در آن صورت، تکلیف شایستگی، که توزیع می‌بایست متناسب با آن انجام گیرد، چه می‌شود؟ در هر صورت، همان‌گونه که خواهیم دید، هنوز باید چشم‌به‌راه ماند تا کسی پیدا شود و بگوید که تمامی انسان‌ها، تنها به‌صرف انسان بودنشان، درخور آندند که از نتایج هر نوع توزیعی از کالا/ امکانات بهره‌مند شوند.

بنابراین به اختصار باید گفت که با توجه به معنای کلی «عدالت» و برای دست‌یافتن به مفهوم مدرن آن دست‌کم باید فرضیات زیر را پذیرا شویم:

۱. هر فرد، و نه تنها جوامع یا نوع بشر به‌طور عام، برخوردار از نوعی نیکی است که می‌باید محترم شمرده شود، و افراد در تلاش برای دست‌یافتن به آن نیکی باید از سرق و حمایت‌هایی خاص برخوردار شوند؛

۲. [بهره‌مند شدن از] سهمی از امکانات مادی بخشی از آن چیزی است که زیبنده‌ی هر فرد است. بخشی از حقوق و حمایت‌هایی که هر فرد سزاوار برخوردار شدن از آن است؛

۳. این واقعیت را که هر فرد حق به‌دست آوردن از این سهم را داراست، می‌توان به شیوه‌ای عقلانی و بر مبنای مبره‌هایی کاملاً سکولار توجیه کرد؛

۴. توزیع این سهم از کالا/ امکانات امری است عملی، چراکه تلاش آگاهانه برای به‌انجام رساندن آن را نه می‌توان خارج از خرداندیشانه دانست و نه، به‌مانند تلاش برای تحمیل دوستی [به دیگران]، کاری که اصل هدفی را که در پی‌اش هستیم تحت شعاع قرار می‌دهد؛ و

۵. دولت، و نه صرفاً افراد یا سازمان‌های خصوصی، می‌بایست ضمانت‌نامه توزیع را عهده‌دار شود.

این پنج فرض کاملاً با هم مرتبط‌اند، ولی بسیار مهم، و بسیار دشوار، است که بتوان از عدالت توزیعی ارسطو به فرض دوم من‌رسید.^(۴) بیان این‌که فردی «شایستگی» [دریافت] چیز خاصی را دارد بدین معناست که او باید از ویژگی ممتازی برخوردار یا کار ممتازی را به‌انجام رسانده باشد که توانسته چیزی متناسب با آن [ویژگی یا کار] دریافت کند، درحالی‌که توزیع چیزی در میان همه‌ی مردم دقیقاً متضمن این نکته است که آن‌ها مستقل از هرگونه ویژگی

شخصیتی یا انجام کاری خاص لیاقت برخوردار از آن چیز را به دست آورده‌اند. چنین کاری در سنت ارسطویی کاری است بی‌معنا. علاوه بر این در نزد اندیشمندان پیشامدرن حوزه‌های اخلاق و سیاست، فقراً طبقه‌ای بودند به‌شدت شرور؛ طبقه‌ای از مردم که شایسته‌ی دریافت هیچ کمکی نبودند. حتی آنانی که اعتقادی راسخ به دستگیری از تهیدستان داشتند این‌گونه کمک‌ها را نابه‌جا می‌دانستند: کمکی که می‌بایست به‌عنوان یک لطف، و نشانه‌ای از نیکوکاری فرد یاری‌دهنده، ارزانی فرد گیرنده شود.

استفاده‌ی من از واژه‌ی «لطف» کاملاً آگاهانه است. نظرات بیش‌تر مدافعان پیشامدرن نسبت به نیکوکارانه، یا تقسیم همگانی ثروت، بر بنیان‌هایی دینی استوار بود که نص فرض شماره ۳ هستند. جامعه‌ی رسولان یاد شده در عهد جدید، که در آن توزیع برای هر فرد به فراخور نیازش انجام می‌گرفت» (اعمال رسولان ۴: ۳۵)، نوعی سلک روحانی بود با هدف دور نگه‌داشتن مؤمنان از درگیر شدن بیش از حد با دنیاهای مادی، و نه راه‌حلی برای مشکلات سیاسی یا اجتماعی. اخلاف این نصرا بعدها می‌تران در فرقه‌ای رهبانی که [قدیس] فرانسیس اسیزیائی در ۱۵۳۴-۳۵ پادشاهی آناباپتیست مؤسسه‌ی تأسیس کرد، و نیز در جامعه‌ی حفاران سال ۱۶۴۹ شاهد کرد، نظراتی که همگی بر اعتقاد به نفس‌گشایی شدید در پیشگاه خداوند استوار بودند. رذائل بر نوعی باور تمام و کمال عقلانی و سکولار به برابری انسان‌ها.

دیگر فرضیات ذکر شده در فهرست من هم با استقلال قبلی ترجیحی مواجه نشدند. فرض شماره ۱ حتی در زمان خود ارسطو هم محل مجادله بود: به‌گمان ارسطو، افلاطون به‌طرز توجیه‌ناپذیری خیر و صلاح جوامع را بر حیرت‌ناک اعضای آن ارجح می‌دانست. فارغ از این‌که آیا اصولاً افلاطون در این میان گناهکار هست یا نه^(۵)، بی‌شک باید او را الهام‌بخش بسیاری از اندیشمندان

۱. شهری در آلمان

۲. Diggers، گروهی از پروتستان‌های رادیکال انگلستان که در ابتدا با عنوان «تسطیح‌کنندگان راستین» شناخته می‌شدند و بعدها به‌علت تلاش برای کندن زمین و زراعت در زمین‌های اشتراکی، حفاران نامیده شدند.

پس از خود در پذیرش چنین دیدگاهی دانست. فرض شماره ۴ هنوز هم محل بحث است، و تا اواخر سده‌ی هجدهم نفی آن در تقریباً همه‌ی جوامع امری بدیهی به‌شمار می‌آمد. خرد متعارف تا همین اواخر در جمله‌ی «فقرا همیشه با شما خواهند بود» جمع‌بندی می‌شد. و سرانجام، نوبت به فرض شماره‌ی ۵ می‌رسد که تا وقوع توطئه‌ی «گراکوس» بابوف^۱ در پایان انقلاب فرانسه سخنی از آن در میان نبود. واقعیت این است که فرض شماره ۵ منوط به چهار فرض دیگر است. دولت موجودیتی است ضروری برای محافظت از افراد در برابر یکدیگر و نیز در برابر گروه‌های بزرگ‌تر؛ موجودیتی که آنچه را حق مردم است در میان آن توزیع می‌کند و نه آن چیزی را که داشتن‌اش برای آن‌ها صرفاً خرابی است؛ موجودیتی که، دست‌کم در دنیای مدرن، قرار است از توسل جستن به وجوه دین برای اعمال خود صرف‌نظر کند؛ و [درنهایت،] موجودیتی که اهدایی قابل حصول را نشانه می‌گیرد. بنابراین، تنها در صورتی که مردم استحقاق مجموعه‌ی خاصی از امکانات مادی را داشته باشند، در صورتی که ملاک این استحقاق فردبوسان‌ها شد رنه این واقعیت که جزئی از طبقه یا اجتماعی بزرگ‌ترند، در صورتی که این استحقاق متکی به دلایلی باشد که بدون استمداد از دین قابل تبیین‌اند، و در صورتی که اعطای آنچه استحقاقش را دارند هدفی باشد عملی و نه دور از دسترس، می‌توان گفت انتظار از دولت برای به عهده گرفتن وظیفه‌ی توزیع این امکانات انتظار معقول است.

این‌جا می‌توانم معترضی را تصور کنم که می‌گوید مردم از دیرباز به برابری انسان‌ها باور داشته‌اند و بنابراین قاعدتاً باید به عدالت توزیعی هم معتقد بوده باشند. واقعیت این است که مردم از دیرباز به برابری انسان‌ها باور داشته‌اند، ولی آنچه از دیرباز بدان معتقد نبوده‌اند این است که ارزش برابر انسان‌ها بیش‌تر مستلزم برابری در [برخورداری از] امکانات و موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی است — و نه آن‌گونه که فرض شماره ۲ می‌گوید، تنها در بهره‌مندی از مواهب

۱. "Gracchus Babeuf"، گراکوس لقب بابوف است که از نام اصلاح‌طلب اجتماعی روم باستان (سده‌ی دوم پ.م.) گرفته شده است. گراکوس خواهان کمک به کشاورزان فقیر از راه تقسیم زمین به قطعات کوچک‌تر و واگذاری آن‌ها بود.

اقتصادی. این باور را که همه‌ی انسان‌ها به یکسان شایسته‌ی برخوردار شدن از یک زندگی خوب‌اند می‌توان در بسیاری از جوامع و در سرتاسر تاریخ بشر مشاهده کرد. حتی افلاطون هم جمهوری پایگانی^۱ خود را تا حدودی با این استدلال که سلسله‌مراتب برای افرادِ قرارگرفته در پایین‌ترین رده‌ی [جمهوری] سودمند خواهد بود توجیه می‌کند. ارسطو هم به‌شکل مشابهی می‌گوید که برده‌داری، در صورتی که به خوبی مدیریت شود، برای برده‌ها سودمند است.^(۶) به همین ترتیب، از سلسله‌مراتب موجود در نظام کاستی هندوها نیز دفاع شده است، آن هم با [توسل به] این ادعا که درد و رنج ناشی از زندگی در پایین‌ترین رده‌ی این سلسله‌مراتب بار بار برسان آن‌هایی خواهد شد که بی‌هیچ شکایتی سرنوشت خود را با هدف کسب شایستگی تحمل می‌کنند تا شاید بتوانند در تن‌یابی یا حلولِ بعدی‌شان از زندگی بهتری دست یابند. ولی مشکل این جاست که با چنین استدلالی می‌توان نابرابری خیره‌برین جامعه را نیز جامعه‌ای در خدمت آرمان‌های برابری خواهانه نشان داد. این واسطه‌ی دل‌گرم‌کننده است که، آن‌گونه که از شواهد برمی‌آید، بیش‌تر فرهنگ‌ها همسایگان‌ها را در اصل برابر دانسته‌اند. از سوی دیگر، این هم واقعیتی است دل‌سردکننده که این باور تا آن‌جا که به برابری در موقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، یا سیاسی مربوط می‌شود معنای چندانی ندارد. هریک از فرضیات زیر سبب خواهد شد که تئران از برابری اصولی همه‌ی انسان‌ها — برابری‌خواهی متافیزیکی — به این نتیجه‌ی احمال رسیده که تلاش‌ها باید به برابرساختن مردم از نظر سیاسی، اجتماعی، یا اقتصادی منسوف گردد:

۱. فقر جزایی است برای گناه — بنابراین فقرا، که در اصول با ما برابرند، [حتماً] کاری کرده‌اند که باعث شده برابری را از کف بدهند؛
۲. فقر، درست به‌مانند زمین‌لرزه یا بیماری، بلیه‌ای است طبیعی که نمی‌توان با تلاش‌های انسانی بر آن فائق آمد.
۳. متعلقات مادی اهمیتی ندارند، بنابراین فقرا و ثروتمندان می‌توانند بی‌هیچ تغییری در شرایط مادی‌شان به یکسان از مواهب یک زندگی خوب برخوردار شوند.

۴. فقر موهبتی است که انسان را قادر می‌سازد فروتنی را بیاموزد یا دست‌رَد بر سینه‌ی دل‌بستگی‌های مادی بزند — بدین ترتیب، زندگی تهی‌دستان در واقع برابر با زندگی داراترها، یا حتی برتر از آن است؛

۵. زندگی در فقر و تنگ‌دستی با وضعیت فقرا «تناسب» دارد — زندگی در این شرایط برایشان راحت است و از زندگی تجملی‌تر لذت نخواهند برد؛

۶. فقر برای نگه‌داشتن فقرا در شرایط کاری یا دور نگه‌داشتن‌شان از مشروبات الکلی — و در نتیجه برای برخورداری‌بودن‌شان از توان بهره‌مندشدن از یک زندگی خوب — امری است الزامی؛

۷. فقرا تنها در شرایطی می‌توانند زندگی خوبی داشته باشند که ثروتمندان راکت اخلاق را به آنان بیاموزند؛ یا

۸. حق برای فقرا ثروتمندان در برخورداری از مواهب [مادی] در عین حالی که از قسط کافی برخوردار است، تحت‌الشعاع دل‌نگرانی‌های دیگری همچون اهمیت آزاد، هر، فردی] قرار دارد.

هریک از این فرضیات، و پس از فرض دیگر، حرکت از برابری خواهی متافیزیکی به سوی برابری خواهی سیاسی یا اجتماعی را مانع خواهند شد. علاوه بر این، برخی از این فرضیات و شاید تمامی آن‌ها را «ملاً همه‌ی صاحب‌نظران» در بیش‌تر جوامع، از جمله تمامی جوامع غربی پیش از این، علاوه بر ۱۷۵۰، پذیرفته‌اند.^(۷) معترض دیگری ممکن است این گلایه را مطرح کند که ملزم دانستن عدالت در کل به داشتن بنیانی سکولار، همان کاری که من در فرس شماره ۳ کرده‌ام — و بدین ترتیب، ضروری دانستن دفاع از خواست‌های گوناگون بر مبنای ترجیح امکانات بر مبنای اصولی سکولار تا بتوانند به‌عنوان درخواست‌هایی برای [آپیدی] عدالت رسمیت یابند — امری است زمان‌سراآمده، و منبعت از گرایش‌های غربی. ولی در واقع نه تنها در غرب مسیحیت‌باور، که در سنت‌های یهودی، اسلامی، بودایی، و بسیاری از دیگر سنت‌ها، به فضیلتی بسیار مشابه آنچه ما «عدالت» می‌نامیم همچون چیزی نگریسته می‌شود که می‌توان آن را از تمامی انسان‌ها انتظار داشت، چه به نظرات دینی حاکم بر سنت متبوع خود باور داشته باشند چه نه. رویه‌ی قضایی در طیف گوناگونی از فرهنگ‌ها تحمیل نظرات دینی بر مردم را از سوی

دستگاه دولت اساساً ناشایست می‌داند، در حالی که وادار ساختن مردم به پرهیز از قتل، ضرب و جرح، دزدی، و کلاهبرداری را کاری کاملاً شایسته، و متفاوت از امر تبلیغ نظرات دینی، تلقی می‌کند.

با این همه، این نظر هم معترضانی دارد، حتی در مغرب‌زمین. افلاطون عدالت را اساس همه‌ی فضیلت‌ها می‌دانست، به گونه‌ای که عدالت [از دید او] قائم به نظام صحیح روح [انسان] است — قائم به نظامی که هیجان‌ها را در کنترل خرد نگه می‌دارد — و بر آن بود که تنها چنین نظامی تضمین‌کننده‌ی اقدام مردم به اعمالی همچون وفای به عهد و پرداخت دیون است، اعمالی که معمولاً از ضروریات عدالت به‌شمار می‌آیند. ارسطو، شاگرد افلاطون، در کمال ادب این [برداشت از عدالت] را به‌عنوان یکی از مفاهیم عدالت، یا همان «عدالت عام»^(۸)، از استاد خویش پذیرفت، ولی آنچه را که عدالت «خاص» می‌نامید، یعنی فضیلتی که بر نیت‌های سیاسی و تصمیمات قضایی حاکم است، از آن جدا کرد.^(۹) روشن است که ارسطو این معنای دوم از «عدالت» را معنای رایج آن می‌دانست، و در واقع این اصطلاح پیش و بیش از هر چیزی و تا همین روزگار ما، برای [اشاره به] فضیلتی سیاسی و قضایی به‌کار رفته است. تنی چند از نویسندگان، به پیروی از افلاطون، تمایز میان معنای عموماً اخلاقی برای عدالت و معنایی صرفاً سیاسی برای آن را رد کرده‌اند. اگر کسی عدالت به‌عنوان بنیان تمامی فضیلت‌هاست، و اگر شهروندی فضیلت‌مدارانه به‌ترین شالوده برای دولتی خوب و بسامان است، پس دولت‌ها می‌بایست خصوصاً در رایج عدالت عام نزد شهروندانشان بپردازند. افلاطونی شهیر مسیحی، سن آگوستین با اتکا بر این موضع استدلال می‌کرد که هیچ‌کس را نمی‌توان به‌راستی عادلانه‌ترین است مگر آن‌که مسیحی باایمانی باشد. به گفته‌ی او، «عدالت آن فضیلتی است که به هر کس همان می‌دهد که حق اوست»، ولی «آن وقت [باید پرسید] که این چه نوع عدالتی است که انسان را از خدای راستین جدا می‌سازد و او را در معرض

1. universal justice

2. particular justice

شیاطین ناپاک قرار می‌دهد؟ آیا این یعنی دادن حقّ افراد به آن‌ها؟» تنها آن روحی که تسلیم خداوند است خواهد توانست به‌درستی بر جسم خود فرمان براند؛ بنابراین، تنها چنین روحی است که می‌تواند عدالت را جاری سازد.^(۹) به باور آگوستین، عدالت نزد مردمی که فرمان‌گزار خداوند نیستند وجود ندارد و نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. به این ترتیب، جمهوری‌های عادل تنها در مکان‌هایی شکل گرفته‌اند و می‌توانند شکل بگیرند که مسیحیان مؤمن در مسند قدرت‌اند. این چه بسا بدین معنا باشد که جمهوری‌های به‌راستی عدالت‌محور و دایسترنه تا به حال وجود داشته‌اند و نه هرگز وجود خواهند داشت. آگوستین به این احساس که مسیحیان به‌راستی مؤمن روزی به قدرت سیاسی دست یابند به دیده‌ی تردید می‌نگرد. او بر این نکته تأکید دارد که مسیحیان با ایمان باید به خدا توکل کنند و نه به حاکمان سیاسی، و نیز این که «شهر خدا» از بنیان با شهر انسان‌ها متفاوت است و بیشتر از آن سزاوار فرمان‌برداری است.

بنابراین می‌توان گفت که آگوستین اندیشمندی سیاست‌گریز و حتی ضدسیاست است، ولی کسانی که به او باور دارند که از همین شیوه‌ی استدلال برای ترویج عملی دین‌سالاری بهره بردند. با در نظر گرفتن همه‌ی این مسائل، من در کتاب حاضر به این‌گونه نظرات نخواهم پرداخت. علت اصلی گریز زدن من به استدلالی که خواهان کنار هم نگاه داشتن عدالت عام و «خاص» است دقیقاً همین است که روشن کنم چرا بیش‌تر اندیشمندان سنت [انجری] مغرب‌زمین به رد این استدلال پرداخته‌اند. اگر قرار است که [شکل‌گیری جامعه در میان مردمی نه‌چندان بافضیلت امکان‌پذیر باشد، یعنی در میان مردمی که فضیلت را در کلیت آن درک نمی‌کنند، چه رسد به این که آن را عملی کنند، آن وقت باید بتوان نوع خاصی از فضیلت را به‌منظور اهداف سیاسی از پهنه‌ی کلی فضیلت جدا کرد؛ فضیلتی مجزا و سیاسی که بتوان شهروندان و مقامات دولتی را بر مبنای آن، و مستقل از میزان تعهدشان به خیر برین، قضاوت کرد، حال می‌خواهد این خیر ایمان به خدا باشد یا هر چیز دیگری.

و واقعیت هم این است که جریان اصلی سنت غربی اندیشه‌ورزی پیرامون عدالت همواره آن را فضیلتی مشخصاً سکولار دانسته است، چیزی که فرد

می‌تواند به آن تحقق بخشد، حتی اگر فاقد فضیلت‌هایی باشد که ممکن است او را به پیشگاه خداوند رهنمون شوند. صرف مفهوم قانون طبیعی، [یا به عبارتی] مفهوم قانونی که در میان همه‌ی انسان‌ها مشترک است، حاکی از آن است که مردم می‌توانند با هدف [دستیابی به] نظم سیاسی از تفاوت‌های موجود در دین، فرهنگ، و فلسفه فراتر روند. این نتیجه‌ی ضمنی را توماس آکویناس و نیز توماسی‌های اصول‌گرای پس از او به‌شکلی کم‌ویش آشکار بیان کرده‌اند. از نظر آکویناس و پیروانش ایمان امری ضروری برای پذیرفتن قانون الاهی است، ولی همه‌ی انسان‌ها، چه مسیحی چه غیرمسیحی، می‌توانند و می‌بایست قانون طبیعت را درک کنند. آکویناس قانون طبیعی را هم‌ردیف «نور خرد طبیعی» و پدیده‌ای می‌داند که در همگان مشابه است (ST I-II, Q 91, A2; Q94, A4). او همچنین می‌گوید قانون انسانی درست آن بخشی از قانون طبیعی را نشانه می‌گیرد که «عمده‌ترین رذیلت‌هایی مرتبط می‌شود» همچون قتل و دزدی و مانند این‌ها که به دیگران آسیب می‌رسانند و در صورتی که قرار باشد جامعه‌ی انسانی پابرجا بماند، باید مانعان شد» (ST I-II, Q96, A2). او سپس عدالت را، دست‌کم در معنای لفظی‌اش، فضیلتی تعریف می‌کند که بر قانون بشری حکم فرماست و از این رو صرفاً به رابطه‌ی ما با دیگر انسان‌ها مربوط می‌شود، و نه به رابطه‌مان با خود یا با خدا (ST II-II, Q57, A1, Q58, A1, A2). به همین ترتیب، فرانچسکو د‌ویتوریا هم میان موارد نقص عدالت موارد نقض دیگر فضیلت‌ها تمایزی قاطع قائل می‌شود، با این تذکره‌ی فاحشانه‌ی قاره‌ی آمریکای که گرچه می‌توان بومیان قاره را برای آن‌که نتوانستند تطبیق با اصول عدالت زندگی کنند مسئول شناخت ولی نمی‌توان آن‌ها را مسئول دانست می‌شان در گام نهادن در راه مسیح دانست.^(۱۰) مدت‌ها پس از آکویناس و ویتوریا، این برداشت از عدالت به‌عنوان چیزی مستقل از دیگر فضیلت‌ها، از یک سو، در این ادعای ایمانوئل کانت تجلی می‌یابد که وظایف عدالت، برخلاف دیگر وظایف اخلاقی، به نیات کسانی که باید به آن‌ها عمل کنند مربوط نمی‌شود، و از

* مطالب داخل [] به شرط داشتن نشانه‌ی * از نویسنده است و در غیر این صورت از مترجم.

دیگر سو، در برداشت جان رالز از عدالت و سیاستِ فارغ از تفاوت‌های دینی و فرهنگی، یا در دیگر نظرات جامع پیرامون شیوه‌ی زندگی، نمود پیدا می‌کند.^(۱۱) حال که نام رالز به میان آمد، باید به دو نکته‌ی مقدماتی دیگر هم اشاره کنم. نخست آن‌که گرچه برداشت سکولارِ رالز از عدالت و سیاست ریشه در دوران باستان دارد، ولی آنچه او در پهنه‌ی عدالت جای می‌دهد چنین نیست. هنگامی که رالز می‌گوید عدالتِ کیفری باید با منش فرد مرتبط باشد و عدالتِ توزیعی، نباید دارای چنین ویژگی‌ای باشد (315-311 TJ)، می‌توان گفت که تقریباً عکس آن چیزی را می‌گوید که ارسطو در تعریف این دو گونه از عدالت مطرح کرد است. البته، نظر نمی‌رسد که خود او از این موضوع آگاه باشد. رالز، همان‌گونه که سواه دید، بیش از هر کس دیگری در روشن کردن مفهوم مدرنِ عدالت توزیعی بفرس دست است، ولی کارش بیش از آن‌که تازگی نسبی این مفهوم را عیان سازد، سه مهم‌تر شدن آن شده است. این البته در کار فیلسوف روشمندی همچون رالز کاستر کوچکی به‌شمار می‌آید. در واقع، آنچه بیش‌تر آزاردهنده است دیدن این موضوع است که افراد مدّعی پرداختن به تاریخ اندیشه، در سال‌های اخیر، عمدتاً گریس داشته‌اند تا موضوعات مطرح‌شده در آثار رالز را برای تبیین آثار کهنی به‌کار گیرند. مفهوم «عدالت توزیعی» در زمان نگارش آن‌ها معنای بسیار متفاوتی داشته است. برای مثال، هنگامی که آدام اسمیت می‌نویسد عدالت توزیعی قابلیت اجرا ندارد (19, TMS 390)، امروز عمدتاً چنین برداشت می‌شود که می‌خواسته بگوید عدالت توزیعی به معنای مدرنِ آن قابلیت اجرا ندارد. توجه به پیشینه‌ی این مفهوم روشن می‌سازد که منظور او در واقع چیزی است کاملاً متفاوت. فکر نگارش کتاب «انتر هنگامی» به ذهنم خطور کرد که سرگرم مطالعه و بررسی آثار اسمیت بودم و متوجه شدم که بحث‌های دانش‌پژوهانِ معاصر، پیرامون نگاه او به عدالت توزیعی، منوط به لحاظ کردن معنایی برای این اصطلاح است که در روزگار اسمیت هنوز وجود نداشته است.

دو آن‌که این کاری است و سوسه‌انگیز، و البته به گمان من نهایتاً بی‌فایده، که به تاریخی که من در این کتاب شرح می‌دهم همچون زیرمجموعه‌ی تمایزی

که رالز میان «مفاهیم» و «برداشت‌ها»^۱ قائل می‌شود، بنگریم. او بر این باور است که یک مفهوم — و مفهوم عدالت را مثال می‌زند — می‌تواند مورد استفاده‌ی مشترک افرادی قرار گیرد که از نظر برداشتِ خاصشان از آن مفهوم به طرز چشم‌گیری با هم تفاوت دارند (9, 5-6, TJ). بدین ترتیب، چه‌بسا مردم همگی بر این نظر باشند که مفهوم عدالت دربرگیرنده‌ی نوعی برابری اجتماعی-اقتصادی است، درحالی‌که گروهی از آن‌ها برداشتی [از این مفهوم] داشته باشند که سبق آن برابری مطرح و اساسی برابری فرصت‌هاست و هم‌زمان دیگران بر آن باشند که عدالت مستلزم برابری نتایج است. با در نظر گرفتن این تمایز می‌توان تصور کرد که مفهومی از عدالت توزیعی از دیرباز وجود داشته است حتی اگر برداشت آن از آن دستخوش تغییر شده باشند. شاید اختلافات ما با ارسطو تنها اختلافاتی در برداشت باشند؛ شاید صرف این واقعیت که به باور ما موارد مختلف توزیع می‌ترانند منصفانه و غیرمنصفانه قلمداد شوند برای نشان دادن این‌که ما و ارسطو در سطح نمان از عدالت توزیعی از مفهومی مشابه سخن می‌گوییم، کفایت کند.

به باور من، این [شکل از برخورد موضوع] تفاوت‌های میان ما و ارسطو را به‌خوبی نشان می‌دهد. میان فهم ارسطو از «عدالت توزیعی» و آنچه ما از این اصطلاح می‌فهمیم تفاوت‌های بسیاری وجود دارد که برخی از آن‌ها را به‌واقع می‌توان تفاوت در برداشت دانست و نه تفاوت در [اصول] مفهوم. هنگامی که ارسطو عدالت توزیعی را در خصوص امکانات سیاسی، و نه به‌عنوان امری ذاتی، به‌کار می‌گیرد، به سهولت می‌توان گفت که اختلاف ما تنها در [نوع] برداشت است، بدین معنا که این مفهوم [— عدالت توزیعی —] را در خصوص امری ضعیف متفاوت از امر واقع به‌کار می‌گیریم، درحالی‌که در هر دو کاربرد با مفهوم یکسانی سروکار داریم. با این‌همه در جایی که ارسطو عدالت توزیعی را به مفهومی از شایستگی پیوند می‌زند، آن‌گاه دیگر باید گفت که تفاوت موجود تفاوتی است به‌مراتب جدی‌تر. برای ارسطو، استحقاق ذاتاً با شایستگی مرتبط است؛ در

۱. "concepts" and "conceptions"، یا «دریافتنی‌ها» و «دریافت‌ها»