



تطور مفهوم عدالت در اندیشه‌ی غربی

محمد محمدی نیا

مقدمه

شاگرد خوب تمدن‌های غنی آن روز، یعنی مصر، آسیای صغیر، ایران، بین‌النهرین، هند و چین است. شاید کمتر شاگردی در تاریخ، مانند یونانیان از آموزگاران‌ش پیشی گرفته باشد؛ اما بی‌تردید یونان نقطه‌ی آغاز نیست. این نوشته نمی‌خواهد تطور مفهوم عدالت در حوزه‌های تمدنی تاثیرگذار بر یونان باستان را بررسی کند. موضوعش تحولات مفهومی عدالت در غرب است. از متفکران یونانی و رومی عهد باستان و الهی‌دانان مسیحی قرون وسطی نیز به سرعت عبور می‌کند تا به دوره‌ی مدرن و عصر حاضر برسد.

نیمه‌ی دوم قرن بیستم، شاهد چرخشی در توجه به مساله‌ی عدالت است. نقطه‌ی عطف این چرخش را می‌توان «جان رالز» و نظریه‌ی عدالتش دانست. غالباً بحث از تطور مفهومی عدالت را با یونان باستان آغاز می‌کنند. اندیشه‌پردازی متفکران یونان باستان از عدالت، همچون بسیاری از مفاهیم نظری در مابعدالطبیعه، اخلاق و سیاست را نمی‌توان نادیده گرفت. اما یونان آغازگر تأمل پیرامون اکثر این مفاهیم نیست. یونان باستان، به ویژه در دوره‌ی طلایش،

عصر میتولوژیک (داستان قهرمانان) یونان باستان: تبیین اسطوره‌های از عدالت

در نوشته‌های یونان باستان، عدالت سرچشمه‌ای ایزدی دارد، همچون بیشتر پدیده‌ها، یونانیان تبیینی اسطوره‌ای از عدالت به دست می‌دهند. برخلاف اسطوره‌پردازان و شاعران یونانی، جریان فکری ملهم از انبیا و حکمای الهی در یونان باستان می‌تواند و سزاوار است تعریف و بیان درستی از عدالت داشته باشد. تبلی و کم‌کاری ما موجب شده اسناد قابل اتکایی از این جریان فکری در دست نداشتن باشیم. تحلیل مبتنی بر قرآن، حکمت و هنر توحیدی موافق این ادعاست. شاید در آینده اسنادی احیا شود که گواه تجربی و تاریخی بر این ادعا به حساب آید. در برخی از مکتوبات برجای مانده از یونان باستان، هر دوی حق و عدالت، تنها یک الهه؛ یعنی «تمیس» دارند. تمیس، سالخورده‌تر از «ژئوس»، دختر گایا (زمین - مادر همگان) و اورانوس (خدای آسمان) است. تمیس با کمک سه دخترش از ژئوس، نظم عادلانه بر زندگی خدایان و انسان‌ها حکم‌فرما می‌کند. هر یک از دختران الهه‌ی عدالت وظیفه‌ی مخصوصی دارند: «دیکه»^۱ در قبال اخلاق و امور حقوقی مسئولیت دارد. «آیزنه»^۲ مسئول برقراری صلح است و «اوپنومیا»^۳، سومین دختر، بر شیوه‌های عادلانه نظارت دارد.^۴ گفته می‌شود که هومر و هزیود، واژه‌ی یونانی عدالت را نمی‌شناختند و برای اشاره به این ایده، واژه‌های حکم قاضی یا مشاوره‌ی خوب را به کار می‌گرفتند. در جلوه‌های اولیه‌ی اندیشه‌ی یونانی نباید بیهوده به دنبال تعریف مشخصی از عدالت بود. به سختی می‌توان تمایز واقعی میان قانون انسانی و قانون الهی، روابط انسان‌ها با خدایان و روابط انسان‌ها با یکدیگر نهاد. تفاوت عدالت خدایان با عدالت انسان‌ها مشخص نیست. به زعم «دلوه کیو»، عدالت‌پژوه ایتالیایی، عدالت در عصر کهن یونان، صفتی از صفات خدایان است که به نحو اسطوره‌ای به تصویر درآمده است.^۵ با وجود این که در این سخن نیز تسامح به خرج داده شده است؛ اما با اشعار هومر و هزیود سازگار است.

افلاطون، فیلسوف عدالت در یونان باستان

افلاطون را به معنای درست کلمه می‌توان فیلسوف عدالت خواند. به طور کلی، عالی‌ترین جلوه‌ی ماهیت عدالت، به مثابه شکل اخلاقی و وظیفه‌شناختی در نظام فکری افلاطون است. او می‌خواهد عدالت را به سطح اصل تنظیمی کل زندگی فردی و اجتماعی ارتقا دهد. بر این اساس، عدالت یعنی فضیلتی که

عمل افراد و مجموعه‌ها را هدایت و هماهنگ می‌کند و برای هر قوه کارویژه‌ی خاص آن را مشخص می‌کند. سقراط و افلاطون می‌کوشند تا پایداری یونانی را مطابق با مثال خیر، اخلاقی و متعالی سازند.^۶ افلاطون در «جمهوری»، مهم‌ترین اثر دوره‌ی میانی خود، به مفهوم عدالت می‌پردازد. پرسش سقراطی او در این کتاب، نسبت میان فضیلت و سعادت است. افلاطون به شیوه‌ی مناظره، تعاریف عدالت را مورد نقد قرار می‌دهد. از نظر افلاطون، عدالت، هم‌زمان هم نفع جامعه و هم نفع فرد است؛ زیرا سیاست و علم‌النفس، آینه‌ی یکدیگر هستند؛ به گونه‌ای که سخن از تأمین منافع جامعه توسط عدالت را می‌توان این‌طور ابراز کرد که عدالت منافع شخص عادل را تأمین می‌کند. افلاطون به تناظری میان عدالت درون نفس و عدالت دولت‌شهر باور دارد. عدالتی که از جهان بیرون به جهان درون؛ یعنی از جامعه به نفس، درآمده باشد، نه یک تکلیف، بلکه یک نیاز مبرم خواهد بود. عدالت در شهر و شهروند یکی است. عدالت در جامعه از نظر افلاطون عبارت است از شهری که شهروندان در اجرای عدالت در اندرون آن عادل باشند. در حالی که شهروندان عادل، در اجرای عدالت در اندرون خودشان عادل‌اند. افلاطون این دو نظر را نیز سازگار می‌داند.^۸ از دیدگاه «هوفه»، افلاطون نگاهی سکولار به مفهوم عدالت می‌افکند. به زعم او، برای افلاطون عنصر متافیزیک جایگزین سرچشمه‌ی ایزدی عدالت می‌شود.^۹ هم‌چنان بر سر نقش دین در نظام فلسفی افلاطون و قرانت سکولار از آن، اختلاف‌نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد خوانش سکولار از فلسفه‌ی افلاطونی، تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن صورت می‌گیرد. در مقابل، حکمای اسلامی در طول تاریخ، افلاطون و افلاطون‌گری را از مصادیق حکمت اشراقی الهی می‌شناختند. احتمال دارد نسخه‌هایی که در دست حکمای مسلمان از افلاطون بوده، با نسخه‌هایی که در قرن نوزدهم و بیستم، به صورت گسترده در اروپا و آمریکا ترجمه و منتشر شده نیز اختلاف‌هایی داشته باشد. پژوهش‌گر متون یونان باستان، به سان دیگر متون باستانی دنیا، مانند ایران، هند و چین باید بداند ترجمه‌های اروپایی و آمریکایی از این متون در دوره‌ی معاصر، غالباً با خوانشی مدرن از گذشتگان صورت گرفته است.

ارسطو: تساوق عدالت و فضیلت

نامدارترین عضو آکادمی، ارسطو است. دیدگاه او تفاوت‌هایی با استادش دارد. در حالی که از یک سو، مفهوم افلاطونی عدالت به عنوان «کمال کلی»، در

عدالت در میان اربابان

اولیه کلیسا، بسیار تحت

تأثیر افلاطون است. جز

این که در مسیحیت،

عدالت به خداوند نسبت

داده می‌شود. نسبت

یادشده، به عدالت

ویژگی متافیزیکی

متفاوتی می‌بخشد. از این

رو، ایده‌ی عدالت الهی

در تمایز از عدالت طبیعی

به صورت جدیدی

مطرح می‌شود. علاوه بر

نفوذ آموزه‌ی افلاطونی -

ارسطویی در فلسفه‌ی

مدرسی، خصوصاً در آثار

«آکوئیناس»، او مجدداً

ایده‌ی عدالت، به مثابه

فضیلت کلی را تأیید

می‌کند

اخلاق ارسطو دست‌نخورده یا با تغییراتی جزئی باقی می‌ماند، به تدریج و به موازات آن، مفهوم محدودتری از عدالت شکل می‌گیرد که سرآغاز آن را نیز در فلسفه پیشاسقراطی می‌توان پیدا کرد که عدالت را به عنوان اصلی اختصاصاً اجتماعی تلقی می‌کند. دو تمایل فوق به روشنی خود را در ارسطو نشان می‌دهد.^{۱۲} از نظر «گمپرتس»، گفتار طولانی ارسطو درباره‌ی عدالت نقطه‌ی عطفی در اخلاق یونانی است؛ در این جا برای نخستین بار «غیرخواهی» روی می‌نماید. مقصود از غیرخواهی ارسطویی، به معنای شفقت مسیحی، یا به معنای کنتی آن نیست. افلاطون این مفهوم را «هماهنگی طبقات جامعه» و این هماهنگی را «انعکاس هماهنگی نفس فردی» می‌داند. ارسطو از این مطالب سخنی به میان نمی‌آورد. او عدالت را فضیلتی می‌داند که غایتش رفاه غیر است و به صراحت می‌گوید که غایت آن سعادت شخص عمل‌کننده نیست. او به رغم استادش، عدالت را بر سعادت مبتنی نمی‌کند. بنابراین عدالت اجتماعی را با طبقاتی کردن جامعه برابر نمی‌بیند. بدین ترتیب، برای نخستین بار در فلسفه‌ی یونانی، عدالت در قامت فضیلتی مستقل می‌ایستد که حقانیتش «در خودش» است. ارسطو عدالت به معنای اعم و وسیع‌تر را عین فضیلت به طور کلی می‌شمارد، به طوری که همه‌ی فضایل و ردایل صورت‌های عدل و ظلم‌اند؛ تنها با این قید که فضایل و ردایل در این‌جا از دیدگاه «نفع غیر» نگریسته می‌شوند، نه از نظر نفع شخصی. عدالت به معنای خاصش با برابری نسبت دارد؛ آن برابری که بر اثر زیادت و نقصان آسیب می‌بیند و عدالت مدنی و عدالت کیفری، به دست قاضی، به عنوان «عدالت زنده»، عدالت آسیب‌دیده را دوباره به حالت اول برمی‌گرداند.^{۱۳}

اپیکوریان و قرون میانه‌ی مسیحی

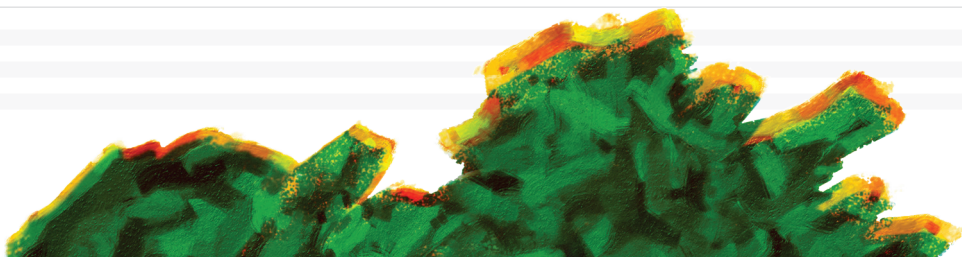
عدالت در میان اربابان اولیه کلیسا، بسیار تحت تاثیر افلاطون است. جز این که در مسیحیت، عدالت به خداوند نسبت داده می‌شود. نسبت یادشده، به عدالت ویژگی متفاوتی می‌بخشد. ازین رو، ایده‌ی عدالت الهی در تمایز از عدالت طبیعی به صورت جدیدی مطرح می‌شود. علاوه بر نفوذ آموزه‌ی افلاطونی-ارسطویی در فلسفه‌ی مدرسی، خصوصاً در آثار «آکوئیناس»، او مجدداً ایده‌ی عدالت، به مثابه فضیلت کلی را تأیید می‌کند.^{۱۴}

بخشی از سخنان افلاطون و ارسطو ناظر به دیدگاه قراردادگرایانه به عدالت است. صورتی از قراردادگرایی در زمانه‌ی افلاطون و ارسطو نیز وجود دارد. مهم‌ترین متن فلسفی مکتب قراردادگرایی، یک متن از نوشته‌های اپیکوری با عنوان «درباره‌ی طبیعت اشیا» از «لوکرس» است. قراردادگرایان هم‌عصر افلاطون، حقوق را امری قراردادی می‌دانند؛ زیرا که حقوق اساساً از شهر برمی‌آید و شهر هم پدیده‌ای قراردادی است. قراردادگرایی می‌گوید که منظور همه‌ی آدمیان از عدالت، چیز واحدی است: خودداری از زیان به دیگران و کمک به منفعت مشترک. قراردادگرایی با حقوق طبیعی مخالف است. افلاطون در اثبات حقوق طبیعی، نظر قراردادگرایان را این‌طور خلاصه می‌کند: خیر و مصلحت همان

چیزی است که خوشایند یا ملایم طبع همه است. در مقابل، مکتب لذت‌طلبی کلاسیک، خیر و خوبی را همانند با امر خوشایند و دل‌پذیر می‌انگارد. پس خیر و خوبی چیزی جز خوشی و لذت نمی‌تواند باشد و خوشی یا لذت، نیرومندترین و برترین انگیزه در بین انگیزه‌های فعالیت بشری است. لذت‌طلبی در مکتب اپیکور به شدت گسترش یافت. این مکتب، آن جنبه از قراردادگرایی است که تاثیر بزرگی در همه‌ی قرون بر جای نهاده است. اپیکوریسم را می‌توان مکتبی ماتریالیستی دانست و پایه‌ی مکتب قراردادگرایی به عقیده‌ی افلاطون در ماتریالیسم است. از نظر اپیکوریان، میان عدالت و دیگر فضائل تفاوتی اساسی وجود دارد. عدالت آن خوشی مورد انتظار ما را که همان احساس امنیت باشد، نمی‌دهد مگر به صورت قراردادی. عدالت و شهری که عدالت را رعایت می‌کند، به کلی بر فشار و اجبار بنا نهاده شده و فشار و اجبار هم نقطه‌ی مقابل خوشی و لذتند. اگر می‌خواهیم تاثیر سیاسی عظیم آموزه‌های قراردادگرایان قرن‌های هفده و هیجده را بفهمیم، باید تعبیرهای قراردادگرایان کلاسیک را در نظر داشته باشیم. در دوران مدرن نیز، این فکر که طبیعت معیار است کنار گذاشته شد؛ در حالی که مدینه‌ی مورد بحث در کتاب جمهور افلاطون، مدینه‌ی فاضله و بهترین شهرها مدینه‌ای در خور طبیعت است. از نظر افلاطون، قرارداد فقط در مورد تبعیت از اجتماعی ناقص مطرح است. در مقابل قراردادگرایان، سقراط سرآغاز سنت حقوق طبیعی است؛ آموزه‌ای که افلاطون، ارسطو، رواقیان و الهی‌دانان مسیحی، به ویژه «توماس» بسط دادند. این سنت را باید از آموزه‌ی مدرن حقوق طبیعی که در قرن هیجدهم به وجود آمد متمایز دانست.^{۱۵}

توماس هابز: پیوند «خداناباوری سیاسی» و «اصالت لذت سیاسی»

در فاصله‌ی زمانی میان قرون وسطی تا جان لاک، علوم مدرن، یا علم طبیعی غیرالهیاتی پدید آمد. همگان شاهد بودند که پایه‌های حقوق طبیعی سنتی چگونه فرومی‌ریزد. توماس هابز کسی است که پیش از همه، نتایج این دگرگونی‌های اساسی را به نفع حقوق طبیعی سکولار به کار گرفت. او خود را بنیانگذار فلسفه یا علم سیاسی می‌شمرد. «اشتراوس» می‌گوید ادعاهای «هابز» بر اندیشمندان کنونی تأثیری ندارد. امروزه هابز را مدیون همان سنتی می‌شناسند که تحقیرش می‌کرد. هابز شکست سنت سقراطی اندیشه‌ی سیاسی را به اشتباهی بنیادی نسبت می‌دهد: فلسفه‌ی سیاسی سنتی اصل موضوعه‌ی خود را بر این نهاده بود که بشر به طبع، جانوری سیاسی و اجتماعی است. هابز در مخالفت با این اصل، به سنت اپیکوری برمی‌گردد. او می‌پذیرد که خیر اساساً با امر دلپسند یکی است و فرقی با آن ندارد. ولی این طرز تلقی غیرسیاسی را با هدفی سیاسی دنبال می‌کند و به آن معنایی سیاسی می‌دهد: او می‌کوشد که در «اصالت لذت اپیکوری»، روح ایده‌آلیسم سیاسی بدمد. هابز بدین ترتیب به خالق «اصالت لذت سیاسی» تبدیل می‌شود. خداناباوری در سیاست، پدیده‌ای اساساً مدرن است. «خداناباوری سیاسی» و «اصالت لذت سیاسی» به هم





از میل به بقا استنتاج می‌شود. تمایلات و عواطف بشری تنها سرچشمه‌های عدالت و اخلاق‌اند.

عدالت نمی‌تواند بر مبنای طبیعت نهاده شود؛ از این رو عدالت و اخلاق در اندیشه ماکیاول و هابز، «بی‌بنیاد» می‌شوند. لذا امر اخلاقی اساسی از دیدگاه آن‌ها، از مقوله‌ی وظیفه نیست. از مقوله‌ی حق است. هیچ وظیفه‌ی مطلق و نامشروطی وجود ندارد. وظایف را تا آن جا باید الزامی تلقی کرد که انجام آن‌ها، حق بنیادی و غیرقابل خدشه‌ی «حق زندگی» را به خطر نیندازد. تنها حق نامشروط همین حق زندگی است. تنها چیزی که حد و مرزی برای قدرت مطلقه‌ی دولت نیز تعیین می‌کند، همین حقوق طبیعی افراد است، نه اصل عدالت یا هر امر اخلاقی دیگر. اگر لیبرالیسم را آن مکتب سیاسی بدانیم که بنیادش بر حقوق طبیعی سکولار، نه بر وظایف است و تفوق هر گونه اصل اخلاقی را انکار می‌کند، در این صورت هابز بنیان‌گذار لیبرالیسم است.^{۱۵} هابز آشکارا حقوق طبیعی سکولار را به بنیاد بی‌بربرگرد همه‌ی وظایف طبیعی تبدیل می‌کند. ارسطو می‌گفت که اخلاق را آن قدر می‌توان ساده کرد که یا به عنصر «بلندهمتی» برگردد یا به «عدالت». دکارت راه اول را برگزید. هابز اما با دگرگونی مفهوم عدالت، به راه دوم رفت. از نظر هابز، اگر حق طبیعی صیانت ذات، تنها امر اخلاقی باشد و هر گونه تکلیفی در قبال دیگری، از قرارداد برخیزد، پس عدالت را باید همان عادت‌های مردم در اجرای قراردادهای و پیمان‌ها دانست.^{۱۶} عدالت هابزی دیگر رفتارکردن بر حسب ضوابطی مستقل از اراده‌ی بشری نیست. هیچ یک از اصول عدالت، اعم از عدالت تبدیلی و توزیعی، دیگر اعتباری ذاتی و درونی ندارند. همه‌ی تکالیف دنیوی، زاینده‌ی توافق دو طرفند. به تدریج، در جریان قرن‌های هفدهم و هجدهم، بیش از گذشته بر حقوق شخصی یا ساجکتیو تاکید می‌شود.

لایب‌نیس: حقوقی کردن اخلاق

لایب‌نیس، مطابق با سه‌گانه‌ی حقوق «الهی، انسانی و مدنی»، تقسیم سه‌تایی از عدالت را صورت‌بندی می‌کند و هر سه مرتبه‌ی عدالت را با سه حکم حقوقی منطبق می‌کند که از منابع رومی نشئت گرفته‌اند. تاثیر اعمال و افکار سیاسی روم باستان بر ماکیاول، هابز و لایب‌نیس نشان می‌دهد که پیشگامان مدرنیته، رهبران ارتجاع به گذشته‌اند.

پیوند دارند؛ زیرا هر دو در لحظه‌ی واحدی در تاریخ و در مغز واحدی پیدا شده‌اند. هابز، به عنوان پدر فلسفه سیاسی مدرن، تلفیقی از ایده‌آلیسم سیاسی و دریافت مادی و طبیعت‌گرایانه از عالم به دست می‌دهد. فلسفه‌ی طبیعی هابز، به اندازه‌ی فیزیک اپیکوری خداناباورانه است. فلسفه‌ی طبیعی هابز بر پایه‌ی ریاضیات، ماتریالیسم و مکانیک بنا شده است. تلفیق التقاطی مواضع اساسا ناسازگار با هم در اندیشه‌ی هابز، موجب گسست قاطعی در برابر هر گونه اندیشه‌ی سنتی شد. هابز نیز مانند نامدارترین معاصرانش، از این اتفاق سرمست و شادمان بود. هابز بنیانگذار آن فلسفه‌ی سیاسی است که جهان بشری و کار بشر را سرانجام هیچ در هیچ می‌انگارد.^{۱۴} هابز پیوندی از «خداناباوری سیاسی» و «اصالت لذت سیاسی» را به دست داد. ماکیاول بود که قاره‌ی لازم برای بنای نظریه‌ی هابز را کشف کرد و از این جهت باید وی را اثرگذارتر از کریستف کلمب دانست.

ماکیاولی: جامعه، نه در عدالت، بلکه در بی‌عدالتی ریشه دارد

نیمی از وجود ماکیاولی، تحسین و ستایش اعمال سیاسی روم باستان و نیم دیگرش، رد کردن فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، به همراه تمامی فلسفه‌ی سیاسی سنتی است. او میهن‌دوستی یا ارزش‌های صرفا سیاسی را جای تعالی روح انسان و فضائل اخلاقی نشاند. از دیدگاه او عدالت بنیان طبیعی یا فوق بشری ندارد. امور بشری آن قدر متغیرند که نمی‌توان آن‌ها را تابع اصل عدالت گرفت. جامعه حتی این گرایش ساده را نمی‌تواند داشته باشد که به عدالت رفتار کند. هر مشروعیتی ریشه در نامشروعیت دارد. جامعه، نه در عدالت، بلکه در بی‌عدالتی ریشه دارد. در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، قانون طبیعی، به اعتبار غایت یا کمال بشر، به عنوان جانور اجتماعی برخوردار از عقل تعریف شده بود. ماکیاول این اندیشه را «ناکجانندیش» خطاب می‌کند. هابز نیز با تبعیت از ماکیاول در این خطاب، مبنای قانون طبیعی را، نه درغایت بشری، بلکه در خاستگاه‌های بشر؛ یعنی در «نخستین طبیعت» یا «طبیعت آغاز کار» یافت. از نظر او، این عاطفه است که بر بیشترین تعداد بشر تسلط دارد، نه عقل، پس قانون طبیعی را باید از نیرومندترین عاطفه‌ها استنتاج کرد، نه از برهان عقل. عاطفه ناگزیر باید امری طبیعی باشد. نیرومندترین عواطف، ترس از مرگ است. در اندیشه‌ی هابز، ترس از مرگ به ویژه مرگی خشن، جای غایت را می‌گیرد؛ بنابراین قانون طبیعی هابز

عدالت‌هازی دیگر

رفتار کردن بر حسب

ضوابطی مستقل از

اراده‌ی بشری نیست.

هیچ یک از اصول

عدالت، اعم از عدالت

تبدیلی و توزیعی، دیگر

اعتباری ذاتی و درونی

ندارند. همه‌ی تکالیف

دنیوی، زاینده‌ی توافق

دو طرفند. به تدریج،

در جریان قرن‌های

هفدهم و هجدهم،

بیش از گذشته بر حقوق

شخصی یا ساجکتیو تاکید

می‌شود.

لا یب‌نیتس اخلاق را با قانون ادغام می‌کند، یا به عبارتی، اخلاق، حقوقی می‌شود. در این مرحله، مفهوم عدالت، به صورت کلی آن، به نوعی پناه‌گاه برای عناصر اولیه‌ی نظام علم اخلاق یا فلسفه‌ی عملی تبدیل شده است. مدت‌ها نیز همین‌طور باقی می‌ماند. در دوره‌ی متاخر؛ یعنی دوره‌ی پس از کانت، تلقی عدالت به عنوان اصل مشترک کل اخلاق، دیگر کمتر رخ می‌دهد.^{۱۷}

مخالفت با عدالت و طمع‌ستیزی موسوی و عیسوی برای توجیه ثروت‌اندوزی و سرمایه‌داری بی‌حدوحصر

جان لاک، چهره‌ی شاخص انگلستان در قرن هفدهم را پدر لیبرالیسم می‌خوانند. اندیشه‌ی سیاسی او به مفهوم هابزی قانون طبیعی طعنه می‌زند. به نوشته‌ی اشتراوس قانون طبیعت نزد او، نوعی بیان‌نامه‌ی اراده‌ی الهی است. همان صدای خدا در وجود بشر است، پس می‌توان آن را قانون خدا، یا قانون الهی نامید. تا این جا گویی یک کاتولیک متدین قرون میانه از قوانین ازلی خداوند سخن می‌گوید، در حالی که وی پذیرش انسانی را شرط لازم قانون شدن قانون خدا می‌داند. بشر اگر قانون خدا را به عنوان قانون خدا شناسد، از دیدگاه اخلاقی قادر به عمل کردن نیست. او هم‌چنین وحی را در کنار عقل، راهی برای شناخت قوانین الهی می‌داند. از نظر لاک، بشر از راه وحی است که نخست چنین قانونی را به صورت تمام و کمال می‌شناسد؛ ولی بعدها عقل بشری قانونی را که از طریق وحی به او رسیده است تایید می‌کند. بنابراین لاک، تکالیف را به دو دسته تقسیم می‌کند: تکالیف ناشی از قانون عقل، برای بشر به عنوان بشر و تکالیف ناشی از وحی، برای پیروان دین. اشتراوس نظریه‌های لاک را پر از موارد غیرمنطقی، خلأهای فکری و نامنسجم می‌داند؛ تا آن جا که به نظر اشتراوس، رساله‌ی لاک مملو از مبهم‌گویی، پیچاندن کلام و سخنان دوپهلوی است، تا نتوان معنای رساله را به آسانی دریافت. طوری تالیف شده که سازگار با عوام‌الناس در ظواهر آداب شرع تلقی شود. جان لاک در رساله، برای اشتراوس، بیشتر به یکی از اتباع انگلیس می‌ماند تا لاک فیلسوف^{۱۸}. با این همه، پذیرش قانون طبیعی برای لاک مشروط به پذیرش وجود یک وضع طبیعی است. قانون طبیعت اگر در وضع طبیعی کارآمد نباشد، قانون حقیقی نخواهد بود. به نظر می‌رسد وضع طبیعی، چیزی جز فقدان حکومت و بی‌قانونی نیست. آدمی در وضع طبیعی گرفتار انواع بی‌عدالتی‌ها است. وضعی است که صلح و آرامش در آن پایه‌ای ندارد. از دیدگاه لاک، پیش از جامعه‌ی مدنی چیزی جز جنگ و جدال وجود ندارد و وضع صلح همان استقرار جامعه مدنی است. لاک تا می‌تواند وضع جامعه مدنی را می‌ستاید. او دو مفهوم جامعه و جامعه‌ی مدنی را مترادف می‌گیرد. او توضیح نمی‌دهد که چرا جامعه‌ای بدون وضع جامعه مدنی نمی‌توان تصور کرد و آیا جامعه‌ی مدنی در تحقق خارجی توانسته مانع بی‌عدالتی‌ها و دست‌اندازی‌ها شود. اندیشه‌ی سیاسی لاک، همچون نظریه‌ی لوح سفید در شناخت‌شناسی او، هر گونه بنیاد فطری در وجدان انسان را برای قانون طبیعت نفی می‌کند. درست مانند هابز، از این‌جا نتیجه می‌گیرد که در وضع طبیعی، توحشی

حاکم است. در آن وضع طبیعی متوحشانه هر کس مجاز و محق به انجام کاری است که خود آن را درست می‌پندارد. در چنین تبیین هابزی، وضع طبیعی سرشار از ترس‌ها و خطرهای دائمی است. با این تفاوت که از نظر لاک، عقل خواهان صلح است. پس عقل می‌گوید هیچ کس نباید به دیگری بد کند. از آن جا که در وضع طبیعی تعارضی دائمی وجود دارد که خود زاییده‌ی قانون طبیعت است، تنها راه چاره‌ی لاک، توسل به «جامعه‌ی مدنی» است. از دیدگاه لاک، تحقق جامعه‌ی مدنی شرط لازم برای عدالت است. جامعه‌ی مدنی نیز برخاسته از «قرارداد» افراد جامعه است. بنابراین عدالت از نظر لاک بنیادش را از صیانت ذات و قرارداد افراد جامعه می‌گیرد. قراردادی که برای اتحاد افراد بسته می‌شود و حکم تبعیت را دارد. لاک در این نظر کاملاً هابزی است. قرارداد اجتماعی^{۱۹} بیشتر حکم نوعی قرارداد پیروی از حاکم (هابز) یا قدرت برتر (لاک) را دارد تا حکم تبعیت از جامعه. مخالفتش با نظریه‌ی هابز در سپر دفاعی از حق طبیعی صیانت ذات است. سپر دفاعی این حق نزد لاک، آزادی است؛ یعنی همان استقلال فرد نسبت به حکومت خودسر و مطلق. لاک نظریه‌پرداز آزادی فردی و اصالت فرد است. با همه‌ی تاکید لاک بر جامعه‌ی مدنی، مالکیت نزد او مقدم بر جامعه‌ی مدنی است. تعالیم لاک در باب مالکیت، تقریباً بخش مرکزی تعالیم سیاسی وی را تشکیل می‌دهد. اصالت فرد لاک، در دیدگاه اومانیتست‌ی دربار‌ی بنیاد و اساس مالکیت به وضوح دیده می‌شود: بشر یعنی «فرد بشر بنیاد بزرگ مالکیت را در وجود خود دارد». آموزه‌ی لاک، به طرز قابل توجهی، آموزه‌ی کلاسیک «روح سرمایه‌داری» را در خود جای داده است. وی می‌کوشد تا ثابت کند که مال‌اندوزی بی‌حد و حصر، به لحاظ اخلاقی نادرست و ناپسند نیست، بلکه شرط لازم سعادت عمومی این است که قید و بند از روی ظرفیت مال‌اندوزی بشر برداشته شود. از نظر او، حمایت از این ظرفیت، حمایت از سعادت عمومی است. پیروان لاک، در نسل‌های بعدی، احساس کردند دیگر برای توجیه اخلاقی مال‌اندوزی بی‌حدوحصر و سرمایه‌داری افسارگسیخته نیز به زبان قانون طبیعت نیازی نیست؛ ازین رو به خود زحمت ندادند وقت خود را صرف توجیه اخلاقی زرسالاری و ثروت‌اندوزی کنند. لاک، به عنوان فیلسوفی محتاط، حرف‌هایش را در لفافه می‌پیچد تا فهمیدن نظریاتش در باب «آزادی نامشروط سرمایه‌داری» برای عوام‌الناس دشوار باشد. به گفته‌ی اشتراوس، او جنبه‌ی رادیکال تعالیمش در باب مالکیت آزاد را پنهان می‌دارد و خود را در ظاهر موافق دیدگاه‌های قدیمی نشان می‌دهد. در حالی که به صراحت می‌گوید که حرص و طمع، نه تنها اساسا بد یا احمقانه نیستند، بلکه به حد‌اعلی سودبخش و معقول‌اند، آن هم خیلی بیشتر از کارهای نوع‌دوستانه و پرسروصدا. به عقیده‌ی وی، بشر با بنا کردن جامعه‌ی مدنی بر بنیاد ناپسندیده؛ اما استوار خودخواهی و طمع، به منافع عام خواهد رسید که خیلی بزرگتر از منافع پیروی از فضائل اخلاقی بی‌بهره‌ای است که سود مادی به بار نمی‌آورند. آموزه‌ی لاک در باب مالکیت هیچ اشاره‌ای به وظائف مبتنی بر عدالت، احسان و بخشش ندارد^{۲۰}. از جان لاک،

خلاف آگوستین، هابز با پوزیتیویست‌ها می‌سازد. از نظر هابز، قدرت با نفوذ، قانون‌ساز است، نه حقیقت. حقوق در پوزیتیویسم ابتدا از قدرت مسلط ناشی می‌شود که در حقیقت چیزی جز جنایت سازمان‌یافته نیست. شکل‌های بعدی پوزیتیویسم در حقوق را «کلسن»^{۲۸} اتریشی و «هارت»^{۲۹} بریتانیایی صورت‌بندی کردند. بر پایه‌ی پوزیتیویسم بازتابی^{۳۰} آن‌ها، کلسن به پذیرش یک بنیان هنجاری به واقعیت نزدیک می‌شود و هارت به اراده‌ی آزاد توجه می‌کند؛ اما دو پرسش مهم فراروی آن‌ها هم‌چنان وجود دارد: چرا انسان باید به محدودیت آزادی خویش تن دهد و نظم حقوقی را بپذیرد؟ چرا نظم حقوقی آزادانه‌ی پذیرفته شده، مجازات را با خود به همراه می‌آورد؟ به دشواری می‌توان این پرسش‌ها را بدون مفهوم عدالت پاسخ داد. اساسا بدون عدالت، وجود یک نظام حقوقی به سختی قابل تصور است و هر حکومت، نقش باندی از راهزنان را خواهد داشت.^{۳۱}

تاثیر تطور مفهوم عدالت در لیبرال‌دموکراسی غربی و اقتدار اشرافیت یهودی

لیبرالیسم کلاسیک با اصولی چون مدارای مذهبی، برابری حقوقی و آزادی بیان نضج گرفت. جان لاک این اصل انقلابی را بدان افزود که «حکومت بدون رضایت مردم مشروعیت ندارد». در کتاب مشهورش، دو رساله پیشنهاد داد که حکومت فاقد رضایت مردم باید سرنگون شود. او هم‌چنین منکر حق الهی شد که آن زمان برای حکومت‌ها قائل بودند.^{۳۲}

جان لاک نظریه‌پرداز آزادی است. اما آزادی برای چه کسانی؟ در چه زمانه‌ای؟ چرا؟ تلاش‌های جان لاک و هم‌فکرانش بی‌مناسبت با تحولات اروپای آن وقت، به ویژه در انگلیس و اروپای غربی نیست. طبقه‌ی سرمایه‌دار سربرآورده و بخش قابل توجهی از این طبقه،

به عنوان سهام‌دار کمپانی هند شرقی انگلیس، به خوبی می‌توان انتظار داشت که استعمار و مالکیت بی‌حدوخص سرمایه‌داری بریتانیا را به لحاظ نظری تثبیت و توجیه کند. انصافا در این رسالت نیز موفق ظاهر شده است. اشتراوس کل فلسفه‌ی لاک را انقلابی نسبت به سنت توراتی می‌انگارد. به نظر می‌رسد، اشتراوس حداقل در آموزه‌ی «آزادی و مالکیت نامشروط»، «توجیه اخلاقی نظام سرمایه‌داری» و «اصالت حرص و طمع در تأمین سعادت مادی عمومی» بر حق نیست. اندیشه و عمل اشراف دنیاگرایی یهودی سهم جدی در روح سرمایه‌داری انگلیسی و بنیان شرکت‌های استعماری داشته است.^{۳۱} موردپژوهی تاریخ بریتانیا و کمپانی‌های استعماری این کشور نیز نشان می‌دهد جان لاک، در عین مخالفت با عدالت و طمع‌ستیزی موسوی و عیسوی، کاملا در جهت سنت اشرافی یهودیت زرسالار انگلستان و هلند گام نهاده است.^{۳۲}

مکتب اصالت سود

جریان غالب انگلستان در سیاست، اقتصاد و اخلاق قرن نوزدهم، اصالت سود^{۳۳} «بنام و میل» است. میل در کتاب اصالت سود، تعریفی از اصل اساسی اخلاق سودگرایانه به دست می‌دهد که اصل بیشترین خوشی را به عنوان شالوده‌ی اخلاق می‌پذیرد. بنا بر این اصل، اعمال انسان تا آن جا درست و شایسته‌ی عمل است که در جهت افزایش خوشی باشد. مراد از خوشی، لذت و فقدان رنج است. میل می‌کوشد نشان دهد که اصالت سود فلسفه‌ی خودگرایی^{۳۴} یا سودجویی^{۳۵} نیست. جان استوارت میل بر آن است که اصالت سود تأمین بیشترین خوشی برای مباشر فعل نیست. بلکه بیشترین میزان از خوشی به طور کلی است. رفتار سودجویانه نیز، از دیدگاه میل، با اصل بیشترین خوشی نمی‌سازد.^{۳۶} «کاپلستون» تلاش میل برای رفع اتهام سودجویی از اخلاق سودگرایانه را ناکام می‌داند. از نظر او، شواهد زیادی وجود دارد که تفکر میل را در همان چارچوب بنتامی قرار می‌دهد. بنتام نیز تا اندازه‌ی زیادی در معرض اتهامات یادشده است.^{۳۷}

پوزیتیویسم حقوقی

پوزیتیویست‌ها خواهان استقلال علم حقوق از فلسفه و سیاستند. حقوق محض هیچ‌گونه ارتباط یا وابستگی با اخلاق و عدالت ندارد. به نوشته‌ی «هوفه»، آگوستین نتیجه‌ی چنین نظام حقوقی را یکی‌شدن پادشاهان و راهزنان می‌شمرد. بر

جان لاک و هم‌فکرانش

بی‌مناسبت با تحولات

اروپای آن وقت، به ویژه

در انگلیس و اروپای

غربی نیست. طبقه‌ی

سرمایه‌دار سربرآورده و

بخش قابل توجهی از این

طبقه، اشراف یهودی‌اند.

اصول و مولفه‌های

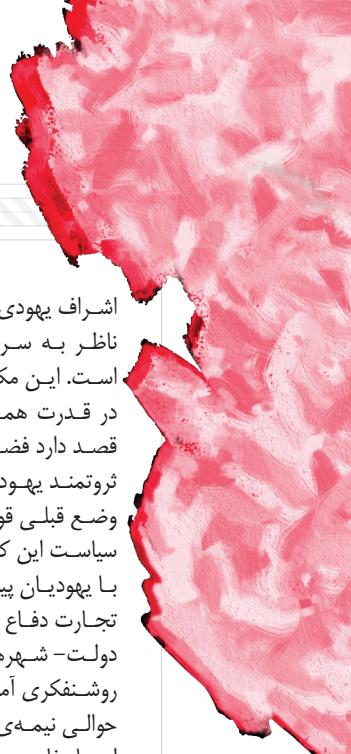
لیبرالیسم کلاسیک، عمدتا

ناظر به سربر آوردن این

طبقه در نظام اجتماعی

سنتی اروپاست.





اشراف یهودی‌اند. اصول و مولفه‌های لیبرالیسم کلاسیک، عمدتاً ناظر به سربرآوردن این طبقه در نظام اجتماعی سنتی اروپا است. این مکتب راه را برای حضور حداکثری طبقه‌ی سرمایه‌دار در قدرت هموار می‌سازد. شعار مدارای مذهبی و حقوق برابر قصد دارد فضای فعالیت اقتصادی و سیاسی را برای خانواده‌های ثروتمند یهودی در اروپای غربی بگشاید. یک خانواده‌ی یهودی با وضع قبلی قوانین اروپا کمتر می‌توانست نقش فعالی در اقتصاد و سیاست این کشورها داشته باشد. آن گروه از اندیشمندان اروپا که با یهودیان پیوند مالی، سیاسی داشتند، از نقش آنان در توسعه‌ی تجارت دفاع می‌کردند. این گرایش از قرن شانزدهم در رنسانس دولت-شهرهای ایتالیا آغاز شد و در قرن هفدهم، در کانون‌های روشنفکری آمستردام و لندن تداوم یافت. به نوشته‌ی شهبازی، از حوالی نیمه‌ی قرن هفدهم، در آثار گروهی از نظریه‌پردازان سیاسی اروپا مفاهیم «شکلیابی دینی» و «آزادی دینی» دیده می‌شود. در چنین فضایی است که لاک در (۱۶۸۹)، رساله‌ای در باب شکلیابی را منتشر کرد و در آن از اعطای حقوق کامل شهروندی انگلیس به یهودیان دفاع نمود. لاک در این رساله، پیوند میان دین و سیاست را مورد حمله قرار داد. در واقع لاک عضو مؤثر از ارکستری بود که به نفع «مهاجرت الیگارشسی یهودی آمستردام به لندن»، «استقرار انبوه یهودیان در انگلستان»، «پذیرش آنان به عنوان شهروندان درجه یک» و «مشارکت فعال با آنان» نواخته می‌شد؛ ازین رو، فلسفه‌ی لاک و متفکران لیبرال آن زمان، مورد استقبال و ترویج کانون‌های متنفذ یهودی قرار گرفت.

جان لاک از تفکیک قوا نیز سخن گفت که بعدتر «مونتسکیو» در روح القوانین، آزادی سیاسی را بدون آن محال شمرد. «تامس پین»، پدر فکری انقلاب آمریکا، حکومتی را که افراد جامعه، قراردادی برای تشکیل حکومت ندارند، فاقد حق حیات دانست. جرمی بنتام، مشرب اصالت سود را پی ریخت و مطلوب اخلاقی را معادل آن چه دانست که بر خوشی بیفزاید و از ناخوشی بکاهد. «هنری سیچویک»، اقتصاددان سودگرای اواخر قرن نوزدهم، مدعی شد که بیشترین خیر در ایجاد بیشترین لذت است.^{۲۳}

وجه اقتصادی لیبرالیسم را کسانی چون «آدام اسمیت» پروراندند. او در ثروت ملل، به دولت‌ها توصیه کرد در حد دست ناپیدای بی‌طرف در اقتصاد کوچک شوند تا خود مردم با انگیزه‌ی سودجویی و طمع سبب رونق و رفاه شوند. این هدف برای ثروت‌اندوزی و زرسالاری که پیش از آن گناه به شمار می‌رفت توجیه اخلاقی فراهم می‌آورد. میان اخلاق سودگرایانه و سرمایه‌داری یهودی نیز پیوندهایی مشاهده می‌شود. به نوشته‌ی شهبازی، توجیه حضور یهودیان در ساختار سیاسی و اقتصادی انگلستان بر بنیاد «اصالت سود» یا «دئیسیم (دین طبیعی)» صورت می‌گرفت که مقبول کانون‌های سیاسی و روشنفکری آن عصر بود. در این عصر، رساله‌هایی در باب «سودمندی» حضور یهودیان در جوامع اروپایی نوشته شد. فواید بادشده یکسره به حوزه‌ی تجارت و کسب و کار معطوف بود^{۲۵} که روح مسلط مادی‌گری، اصالت ثروت و دنیوی شدن فلسفه‌ی حیات در این دوره را نشان می‌دهد. در حقیقت، پرچمداران نظریه‌ی «سودگرایی»

کوشیدند تا بنیان‌های نظری این گرایش را در سیاست و اخلاق پایه‌گذاری کنند. در نتیجه، عدالت به محاق رفت؛ اما نه صرفاً در حوزه‌ی نظری، بلکه در صحنه‌ی عینی سیاست و اقتصاد نیز، اروپای استعمارگر دوره‌ای را گذراند که در مقایسه با دوره‌های قبل، عدالت اجتماعی جایگاه و منزلتی ندارد.

مکتب لیبرالیسم که ابتدا مخالف شدید دخالت دولت در اقتصاد بود، واقعیت‌های اواخر قرن نوزدهم آن را وادار به تجدیدنظر کرد. رشد اقتصادی در اروپا متوقف شده بود؛ بی‌کاری و فقر به ویژه در شهرهای بزرگ صنعتی بیداد می‌کرد. اعتراضات و اعتصابات گسترده رخ داد. اروپای صنعتی و ثروتمند در آستانه‌ی انفجار از درون بود. دو قرن سلطنت سرمایه و حکومت‌های لیبرال، عدالت اجتماعی را به بستر احتضار انداخته بود. نولیبرال‌هایی به صحنه آمدند تا با شعار رفاه عمومی و مشارکت مردم، بحران را کنترل کنند. برای برقراری عدالت در جامعه باید تعریف دیگری از سیاست و اخلاق داده می‌شد. نظرات «مینارد کینز» یکی از این تلاش‌ها است. او قویا خواستار دخالت دولت در اقتصاد شد. قهراً این نظر به معنای محدودشدن بازار آزاد و آزادی افسارگسیخته‌ی سرمایه و مالکیت است. دولت‌های اروپا و آمریکا در سال‌های جنگ جهانی اول چاره‌ای جز آن ندیدند. روزولت، رئیس جمهور آمریکا، برای نجات اقتصاد بحران‌زده‌ی کشورش و کنترل ناآرامی‌ها و شورش‌ها، «برنامه سوسیال-لیبرال» را به اجرا درآورد. دولت‌های بریتانیا پس از جنگ جهانی دوم نیز، صفت «رفاه» را یدک می‌کشیدند.^{۲۶} این تغییرات نولیبرال با بنیان‌های نظری لیبرالیسم کلاسیک نمی‌ساخت. لیبرالیسم به شدت بر اصالت فرد و آزادی‌های بی‌حدوخصر فردی متکی است؛ ازین رو در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، نولیبرالیسم رویکرد اجتماعی‌تری یافت. این گرایش تازه در لیبرالیسم، «جمع‌گرایی» یا «اجتماع‌گرایی» نام گرفت. اینک کانت بهترین کسی است که نولیبرالیسم می‌تواند به سوی او برگردد.

کانت در بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق به سودگرایی بنتام می‌تازد و می‌نویسد که هدف اخلاق، ایجاد بیشترین خوشی نیست، بلکه حفظ حرمت و کرامت انسان است. صرف این که خواست اکثریت موافق یک قانون است، آن قانون را عادلانه نمی‌کند. کانت آزادی را با نهایت سخت‌گیری تعریف و مسئولیت‌های بسیاری برایش تعیین می‌کند.^{۲۷} نخستین فیلسوف سیاسی نولیبرال نیمه‌ی دوم قرن بیستم که با گرایش کانتی نامش بر سر زبان‌ها افتاد «جان رالز آمریکایی» است. در مقابل رالز، «رابرت نوزیک»، کتاب آنارشی، دولت و اتوپیا را در رد کتاب مشهور نظریه‌ی عدالت رالز نوشت. نوزیک را می‌توان نوعی بازیافت لیبرالیسم کلاسیک و ایده‌ی دولت حداقلی دانست که دخالت دولت در اقتصاد برای تحقق عدالت اجتماعی را تعرض به حقوق مردم می‌داند. اندیشه‌ی کسانی مانند دورکین، تیلور و والزر، در پی چرخش به سوی اجتماعی‌تر شدن لیبرالیسم، سوسیال-لیبرال نام گرفته است؛ مکتبی که بر اهمیت نهادهای اجتماعی در تکامل فرد و تحقق عدالت تأکید دارد.^{۲۸}

سازش عدالت توزیعی با اصالت سود، اتمیسیسم اجتماعی، پراگماتیسیسم آمریکایی و نولیبرال دموکراسی

جان رالز شاخص‌ترین چهره‌ی فلسفه سیاسی قرن بیستم است. از دیدگاه واعظی، نظریه‌ی او بر فلسفه‌ی سیاسی و نظریه‌های عدالت معاصر سیطره دارد. نه به این معنا که روش و محتوای اندیشه او سرمشق مقبول اندیشه‌ورزی سیاسی و عدالت‌پژوهی غرب در روزگار ما است؛ زیرا برخی آن را نپذیرفته‌اند. این سیطره بدان جهت است که دیگر نظریه‌های عدالت رقیب، با اندیشه‌ی او شکل گرفته و بسیاری از آن‌ها نظریه‌ی خود را با ذکر وجه مخالفت خویش با رالز توضیح می‌دهند. مهم‌ترین اثر رالز، نظریه‌ی عدالت (۱۹۷۱) است. نوزیک، رقیب فکری رالز می‌گوید فیلسوفان معاصر یا باید در چارچوب نظریه‌ی رالز کار کنند و یا آن که استدلال کنند که چرا رالز را نادیده می‌گیرند.^{۳۳} البته در میان منتقدان رالز، کسانی این شهرت و اقبال عمومی را ناشی از افکار بدیع یا استدلال‌های محکم اندیشه‌ی او نمی‌دانند. از نظر آن‌ها، به لطف و حمایت ژورنالیسم قوی علم، رالز توانست از مرزهای آکادمیک گذر کرده و به چهره‌ای مشهور مبدل شود. او و نظریاتش، بدون پشتیبانی نشریات وابسته به شبکه‌ی قدرتمند ژورنالیسم علم، مانند نیویورک تایمز، واشنگتن پست، تایمز و ابزرور در حصار دانشگاه‌ها و مجلات تخصصی محصور می‌شد. این شبکه بارها و بارها مقاله‌ها و مصاحبه‌هایی از او به چاپ رساند؛ برای مثال، «شاپیرو»^{۳۴} اندیشه‌ی رالز را پاسخ یک فرد پایبند به لیبرالیسم می‌داند که نقدهای متفکرانی چون کینز و پیگو را جدی گرفته است و با توجه به هشدارهای این دو متفکر، به جبران بی‌عدالتی‌ها و نواقص بازار آزاد می‌پردازد؛ بی‌آن‌که اصل ساختار نظام سرمایه‌داری لیبرال را تغییر دهد. از نگاه شاپیرو رالز در ردیف کسانی می‌نشیند که به مطلوبیت و عادلانه بودن بازار آزاد سرمایه‌داری باور عمیق دارند و اختلاف نظر وی با لیبرال‌های کلاسیک تنها در این نقطه است: رالز و همفکرانش، بر خلاف لیبرال‌های کلاسیک، امکان بروز بی‌عدالتی و نقص درون سیستم سرمایه‌داری را قبول می‌کنند. ازین رو مانند معماری که نواقص ساختمان را برطرف می‌کند، بدون این که خواهان تغییر اساسی در ساختار اصلی نظام سرمایه‌داری لیبرال باشند، توصیه‌هایی جهت کاستن آثار منفی کوتاه‌مدت نظام بازار آزاد و کنترل هوشمند برخی از تبعیض‌ها ارائه می‌دهند.^{۳۵}

جان رالز قرائتی از لیبرالیسم به دست می‌دهد که

به زعم او، محتوای عدالت اجتماعی را دربردارد. بنابراین لیبرالیسم به قرائت رالز، بر خلاف بسیاری از عدالت‌پژوهان، هم‌سو و موافق با عدالت اجتماعی است. واعظی نظریات او در خصوص عدالت اجتماعی را به دو دوره‌ی اصلی تقسیم می‌کند: ۱- کتاب نظریه‌ی عدالت: عدالت به مثابه نظریه‌ی اخلاقی و دکنترین جامعی است که باید پایه و اساس هر ساختار اجتماعی عادلانه قرار گیرد. ۲- کتاب لیبرالیسم سیاسی: بر آن است که نظریه‌ی عدالت او مناسب‌ترین راهکار سیاسی جهت تکوین یک نظم اجتماعی بادوام در جوامع لیبرال - دموکرات معاصر است.^{۳۶}

محور بحث رالز در کتاب نظریه‌ی عدالت، عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی است. او بر آن است که جامعه آن گاه عادلانه و منصفانه است که ساختار آن جامعه بر پایه اصول و معیارهای عادلانه سامان یافته باشد. اصول و قواعدی که اساس توزیع امکانات، منافع، منابع ثروت، مناصب اجتماعی و تحمل بار مسئولیت و زحمتهای زندگی را تعیین می‌کند باید بر پایه‌ی عدالت بنا شده باشد. آن چه رالز در نهایت تلاش خود در این کتاب، به عنوان اصل عدالت معرفی می‌کند، از نظر واعظی امر بدیع و تازه‌ای نیست. جان مایه‌ی سنت لیبرالیسم غربی را در خود دارد و خصلتی مساوات‌طلبانه به خود می‌گیرد. هرچند در دفاع از عادلانه بودن نظام لیبرالیسم کاملا بدیع و نو محسوب می‌شود.^{۳۷}

برای مدافعان لیبرالیسم این توفیق بزرگی است اگر بتوانند مکتبشان را با ارزش والای عدالت پیوند بزنند و نوک تیز پیکان اعتراض و حمله به این نظام را از خود دور سازند. استدلال مدافعان لیبرالیسم پیش از رالز، غالباً بر اساس نظریه‌ی قرارداد اجتماعی یا مبتنی بر اصالت سود شکل گرفته است. کارکرد مقوله‌ی عدالت نزد لاک و روسو، به عنوان مدافعان دسته‌ی اول، بیش از این نیست که مخالفت هر فرد یا دولت با محتوای قرارداد اجتماعی مصداق نقض قانون و بی‌عدالتی است، در حالی که رالز بر آن است که صحت و اعتبار ارزش‌ها و پایه‌های لیبرالیسم را بر توافق و تصمیم افراد در وضعیت خاصی به نام وضع اصیل^{۳۸} گره بزند و عادلانه و حقانیت آن‌ها را وابسته به قرارداد و انتخاب عقلانی سکولار افراد موجود در آن وضعیت بداند. داخل پراتنز باید نوشت، قراردادگرایی از «اعتباری بودن» قواعد و قوانین زندگی نزد علامه طباطبایی متمایز است. هم‌چنان که داوری اردکانی می‌نویسد: علامه طباطبایی اولاً، اعتباری بودن را در برابر حقیقی بودن و مطابقت با

جان رالز قرائتی از لیبرالیسم به دست می‌دهد که به زعم او، محتوای عدالت اجتماعی را دربردارد. بنابراین لیبرالیسم به قرائت رالز، بر خلاف بسیاری از عدالت‌پژوهان، هم‌سو و موافق با عدالت اجتماعی است.



واقع قرار می‌دهد، ثانیاً، اعتبار را به صرف اعتبار بشری نمی‌داند. مفهوم «اعتبار» در اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی علامه با مفهوم سکولار «قرارداد» در مبادی و غایات نیز متفاوت است.^{۴۵} مکتب اصالت سود نیز تنها واجد یک اصل اخلاقی است: تأمین

بیشترین رفاه و نفع برای بیشترین تعداد، به عنوان معیار نهایی جهت اقدام به هر تصمیم سیاسی و اقتصادی و حقوقی. این مکتب تمامی اصول دیگر را که برای حق و عدالت ذکر می‌شوند نادیده می‌گیرد. نظریه‌ی عدالت رالز آشکارا مقابل سنت اصالت سود است که در قرائت‌های مختلفش، مدت طولانی بر تفکر لیبرالی چیره بود. نظریه‌ی رالز، به تاسی از کانت، وظیفه‌گرایانه است. کانت نیز اصول عدالت و قوانین اساسی حقوق و آزادی‌ها را ناشی از احکام عقل عملی محض می‌داند. به نظر واعظی، رالز را باید نوکانتی و پیرو پراگماتیسم دیوئی شناخت.^{۴۶} به لحاظ تاریخی، گرایش رالز به اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی کانت، پس از بریدن از سنت فلسفه‌ی تحلیلی است. به نوشته‌ی داوری اردکانی، در میان اهل فلسفه‌ی اروپا و آمریکا، تنها رالز نبود که از فلسفه‌ی تحلیلی عدول کرد؛ بلکه فلسفه‌ی تحلیلی دیگر برای دفاع از مدرنیته و نظم سیاسی، اجتماعی دنیای مدرن کارساز نبود. کتاب نظریه‌ی عدالت رالز خود گواهی بر گسیختگی در فلسفه‌ی تحلیلی است؛ زیرا در این کتاب مهم و اساسی، به هیچ وجه، به معنایی که عدالت در «زبان متعارف» دارد اعتنایی نشده و آشکارا به اصل هیومی تعرض شده که میان امور واقع و ارزش‌ها جدایی می‌اندازد.^{۴۷} «لاکوست» نظریه‌ی عدالت رالز را با کتاب نقد عقل دیالکتیک سارتر مقایسه می‌کند. هم رالز با تعدیل در مکتب اصالت سود و هم سارتر با سازش دادن مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، مفهوم «مربطه و تفاهم آزاد» میان مردمان را در دل مسأله‌ی عدالت و عمل قرار داده‌اند.^{۴۸}

به اعتقاد داوری اگر کسی بگوید عدالت رالز چیزی شبیه همین نظم اجتماعی، اقتصادی موجود در آمریکاست، بر او خرده نمی‌توان گرفت. حتی شاید اعتبار و اهمیت او از جهت دفاعی باشد که از لیبرال دموکراسی و نظم سیاسی آمریکایی کرده است. داوری نیز تأکید می‌کند که دستگاه تبلیغاتی غرب و شبکه‌ی ژورنالیسم علم، کسانی را حمایت و ترویج می‌کند که کمر همت به تزئین لیبرال دموکراسی و موجه ساختن آن ببندند. رالز نیز درون این قاعده‌ی رسانه‌ای و ژورنالیستی می‌گنجد. به باور داوری، شاید نه در اصولی که برای جامعه عادلانه ذکر می‌کند و نه در وضعیت فرضی او (همان وضع اصیل) که در آن قراردادهای اجماعی منعقد می‌شود، تازگی و نوآوری نتوان یافت. رالز به کانت نزدیک می‌شود، با

این همه قرارداد اجتماعی رالز، گرچه به صورت استعلایی کانت شبیه است، بیشتر به فضای پراگماتیسم آمریکایی تعلق دارد. در پراگماتیسم نمی‌گویند چون عدالت نهایتاً سودمند است، آن را باید رعایت کرد. در زبان پراگماتیسم، نه عدالت مبتنی بر اصل سود و لذت است و نه اساس و بنیاد کارهاست. عدالت بر هیچ فلسفه‌ای بنا نشده است. بلکه در طول تاریخ و در روابط آدمیان تحقق یافته است. پراگماتیسم عدالت و آزادی را برای سود نمی‌خواهد، بلکه آن را مقتضای نظم و گردش درست امور جامعه می‌داند. رالز از دیدگاه داوری، تجدید سنت لیبرالیسم اروپایی است. لیبرالیسم اروپایی در ابتدا به عدالت چندان توجه نداشت و بعضی لیبرال‌دموکرات‌های معاصر طرح عدالت را بی‌وجه و بیهوده می‌دانستند. به عقیده‌ی داوری، شاید هنر رالز بیشتر در صرف توجه به عدالت و قرار دادن آن در ضمن ایدئولوژی لیبرالیسم باشد؛ اما طرح تازه‌ای در فلسفه‌ی سیاست نبنداخته است. شرح و بسط دقیق و عالمانه‌ی او از مباحث لیبرالیسم، از حیث اصول، مبادی و حتی نتایج با صورت‌های دیگر لیبرالیسم تفاوت اساسی ندارد. قرارداد اجتماعی رالز نیز، از حیث نظر، هیچ مزیتی بر طرح لاک، روسو و کانت ندارد. با این که جهان کنونی لاک از لحاظ روانشناختی، به فرض‌هایی از قبیل «فرض اولیه» رالز نیاز دارد؛ ولی فلسفه‌ی او بر اساس فرض نمی‌توان بنا کرد. رالز هم بشر را در حدود لیبرالیسم و در چشم‌انداز اتمیسم اجتماعی تعریف می‌کند که آدم‌ها مثل اتم در فردیت خود هستند و فکر می‌کنند. مگر می‌توان دو قرن تاریخ قدرت و بسط قهرآمیز دموکراسی را بر یک مبنای سست و نامطمئن بنا کرد؟ رالز نظم سیاست آمریکا را در نظر درآورده و آن را از معیایی که قاعدتا باید به نظر او عارضی باشد، پیراسته و هم‌هی قواعد آن نظم را به دو اصل برگردانده است: اصل آزادی که محل اتفاق نظر همه صاحب‌نظران لیبرالیسم است و اصل عدالت. این اصل درست زمانی در لیبرالیسم آمریکایی ظاهر شده که قدرت قهرآمیز سیاسی، دیگر اعتماد به نفس قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را ندارد و مبنای و مشروعیتش در معرض نقادی‌های جدی قرار گرفته است.^{۴۹} بیشتر گفته شد که رابرت نوزیک از جمله کسانی است که به انتقاد از عدالت توزیعی رالز برخاسته‌اند. نوزیک نماینده‌ی «انتخاب‌گرایان» از میان جامعه‌ی فیلسوفان سیاسی است.

نوزیک و اختیارگرایان: هر توزیعی در بازار آزاد عادلانه است

اصل حرف اختیارگراها این است که آزادی حق اولیه‌ی ما انسان‌هاست. ما باید حق داشته باشیم با هر چه که داریم هر کاری که می‌خواهیم بکنیم، به شرط این که عین همین حق را برای دیگران هم قائل باشیم. اختیارگرایان علاوه بر عدالت اجتماعی با سه دسته‌ی دیگر از قوانین و دخالت دولت‌ها مخالفاند:^{۵۰}

۱. قانون‌هایی که می‌خواهند جلوی آسیب رساندن مردم به خودشان را بگیرند؛ مانند کلاه یا کمربند ایمنی.
۲. قانون‌های اخلاقی که برای اجرای اصول اخلاقی وضع می‌شوند؛ مانند ممنوعیت و مقابله با فحشا و هم‌جنس‌گرایی. از نظر نوزیک و

مستقلی تشکیل شده است.^{۴۴} لومان، ناتوان از منسجم کردن اخلاق و نظام، اخلاق را از صحنه خارج می‌کند تا جا برای نظام باز کند.

عدالت، کلیشه‌ی تهی و سراب بی‌معنا

بعید است کسی موضعی تندتر از «فون هایک» بر ضد عدالت اجتماعی گرفته باشد. فردریش فون هایک، اقتصاددان اتریشی، متعلق به مکتب اتریش، در مقاله‌ای با نام ارث آبا و اجدادی عدالت اجتماعی تا می‌تواند بر ضد آموزه‌ی عدالت اجتماعی می‌تازد. هایک پس از شکست دولت‌های رفاه، اهمیت بسیاری در نولیبرالیسم یافت. او در (۱۹۷۴) جایزه‌ی نوبل اقتصادی گرفت. پس از انقلاب اسلامی، سه کتاب مشهور از او به فارسی برگردانده شده‌اند: در سنگر آزادی، توسط عزت‌الله فولادوند (۱۳۸۵)، راه بردگی، به دست فریدون تفضلی و حمید پاداش (۱۳۹۳) و قانون، قانونگذاری و آزادی که نشر دنیای اقتصاد (۱۳۹۲) منتشر کرده است. علاوه بر منابعی که درباره هایک و اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی او به قلم دیگران، تالیف و ترجمه شده است. این حجم توجه به هایک و اهتمام به نشر آثار و افکارش نشان می‌دهد که ترویج تفکر هایک برای جریان نولیبرال ایران پس از انقلاب مهم است. هایک در مقاله‌ی یادشده، تلاش ده ساله‌اش برای پی‌بردن به معنای عدالت اجتماعی را شکست خورده می‌خواند. پس از ده سال به این نتیجه می‌رسد که با در نظر گرفتن جامعه‌ای با انسان‌های آزاد، عدالت اجتماعی هیچ معنا و مفهومی ندارد. عدالت اجتماعی برای او جز «کلیشه‌ی تهی» نیست؛ کلیشه‌ای که صرفاً ادعایی بدون هیچ دلیل و مدرکی موجه است. او عنوان فرعی جلد دوم کتاب قانون، قانونگذاری و آزادی را «سراب عدالت اجتماعی» قرار می‌دهد. هدف او متقاعد کردن طرفداران عدالت اجتماعی است تا این مفهوم را «هایه‌ی رسوایی فکری» بدانند. از نظر او تمام تلاش‌ها در راه تحقق عدالت اجتماعی گزاف و بیهوده‌اند. عدالت اجتماعی، که فون هایک تمایل دارد آن را به همان «عدالت توزیعی»^{۴۵} تحویل ببرد، از دیدگاه او در اقتصادهای مبتنی بر بازار هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا جایی که توزیع کننده‌ای در کار نباشد، عدالت توزیعی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.^{۴۶} فون هایک عدالت را از صحنه‌ی جامعه به صحنه‌ی اختصاصاً فردی می‌برد. از نظر او، عدالت فقط در قالب قانون یا قاعده‌ای برای رفتار فرد انسانی، معنا و تحقق می‌یابد؛ اما در اقتصاد مبتنی بر بازار، هیچ قاعده و قانونی نمی‌توان یافت که بتوان بر اساس آن، به طور معنادار، توزیع را عادلانه یا ناعادلانه خواند. هیچ جامعه و اقتصاد مبتنی

دیگر اختیارگرایان، به خاطر هیچ دلیلی علاقه‌مندان فحشا و همجنس‌گرایی نباید از حق انتخاب شریک جنسی محروم شوند.

۳. هر قانونی که منجر به بازتوزیع ثروت شود؛ مانند مالیات.

دهه‌ی (۱۹۸۰م). افکار اختیارگرایانه در مواضع سیاست‌مدارانی مثل ریگان و تاجر به صورت مخالفت با دخالت دولت نمایان شد. نظریه‌پردازانی مانند «فون هایک» در کتاب بنیان آزادی و «میلتون فریدمن» در کتاب سرمایه‌داری و آزادی ادعا کردند که هر تلاش دولت برای ایجاد برابری اقتصادی، تجاوز نامشروع به آزادی فردی و مضر به حال جامعه آزاد است. رابرت نوزیک در کتاب آنارشی، دولت و اتوپیا، دفاعی فلسفی از اختیارگرایی می‌کند. از نظر نوزیک تنها یک دولت حداقلی که محدود به اجرای قراردادهای، جلوگیری از زورگیری، سرقت و کلاهبرداری در اموال خصوصی باشد موجه است. هر دولت بزرگتری از نظر اخلاقی ناموجه و تجاوز به حقوق و آزادی فردی است.^{۴۷} به عقیده‌ی نوزیک، تبعیض و نابرابری اقتصادی به خودی خود هیچ اشکالی ندارد. هر توزیعی در بازار آزاد عادلانه است؛ حتی اگر وضعی ایجاد کند یک درصد ثروتمند آمریکایی، صاحب بیشتر از یک سوم کل ثروت کشور باشند؛ یا خانواده‌هایی به مقیاس ده درصد از کل جمعیت آمریکا، صاحب ۴۲ درصد کل درآمد و ۷۱ درصد کل ثروت کشور باشند.^{۴۸}

تعریف نظام‌یافته‌ی لومان از عدالت؛ عدالت بدون عدالت

لومان،^{۴۹} نظریه‌پرداز نظریه‌ی نظام‌ها، ابتدا بر این عقیده بود که حقوق در دوران مدرن از عناصر فراپوزیتیویستی و متافیزیکی رهایی یافته است. بعدتر، لومان از تعریف سنتی عدالت روی برمی‌تابد و نظریه‌ی نظام‌ها را جایگزین آن می‌کند. اینک عدالت در نگاه او، به معنای «پیچیده‌تر شدن متناسب» به کار می‌رود. او می‌گوید انسان آن‌چه را که به رسمیت نمی‌شناسد؛ ولی انکار هم نمی‌تواند بکند، دگرگون و به طور دیگری تعریف می‌کند. راه حل او «عدالت بدون عدالت» است و از جای دادن عدالت در چارچوب نظم حقوقی درمی‌ماند. او استدلالی ضد اخلاقی به دست می‌دهد تا بگوید اخلاق خصلت فراگیری خود را در جامعه‌ی مدرن از دست داده است. در این استدلال هر زیرمجموعه مانند اقتصاد، دانش و حقوق تابع هنجارهای ویژه‌ی خود است؛ زیرا جامعه‌ی مدرن از زیرمجموعه‌های

بر بازار را نمی‌توان با وضعیت عادلانه یا ناعادلانه توصیف کرد. به نوشته‌ی هایک، پوچی تمام عیار عبارت عدالت اجتماعی، خودش را در واقعیت‌های زیر نشان می‌دهد:

«عدالت اجتماعی در جاهای مشخص چیزهایی را ایجاب می‌کند که هیچ توافقی درباره‌ی آن‌ها وجود ندارد... در حقیقت در جامعه‌ی آزاد، دو چیز ذاتاً با هم ناسازگارند: مسئولیت اخلاقی فرد در قبال اعمالش و تحقق الگوی مطلوب و تمام عیار توزیع عادلانه در جامعه»^{۵۷}.

مخاطب این تعبیرهای تند و تیز، بیشتر، اقتصاد و سیاست سوسیالیستی است. هایک آن‌ها را پیروان غریزه‌هایی می‌خواند که از آبا و اجداد نامتمدن ما به ارث رسیده است؛ سوسیالیست‌ها بربرهایی وحشی هستند که در بین ما جا خوش کرده‌اند و از پذیرفتن آن نظمی سر باز می‌زنند که ثروت جدید و آرزوهای بزرگ را فراهم می‌آورد. از دیدگاه هایک می‌توان الگوی توسعه‌ی نولیبرالی داشت که هم جامعه را آزاد بسازد و هم آزادی فردی را گسترش دهد. این همان چیزی است که سوسیالیست‌ها نمی‌خواهند قبول کنند^{۵۸}. بخشی از جریان نولیبرال ایرانی نیز، پس از رحلت امام علیه السلام تا امروز می‌کوشند جمهوری اسلامی را به سوی الگوی مورد ستایش فون هایک سوق دهند. فون هایک، در تداوم اندیشه‌ی «داروینیسم اجتماعی»، انتخاب فرهنگی^{۵۹} را مطرح می‌کند. داروینیسم اجتماعی بر انتخاب طبیعی قدرتمندترین‌های جامعه در رقابت آزاد تاکید زیادی می‌کند. در جنگل انسانی، حق ثروت، سلطه، قانون‌گذاری، تعیین روابط اقتصادی و تصمیم‌گیری برای قدرتمندترین‌هاست. او بر این اندیشه مفهوم «انتخاب رقابتی» را می‌افزاید: آن انتخاب فرهنگی که نهادها و سازمان‌های فرهنگی را شکل داده است و به تکامل فرهنگی از طریق یادگیری می‌انجامد^{۶۰}. در بخش‌هایی از نخبگان و اقتاع الگوی توسعه‌ی نولیبرال محقق شده هائیک از طریق آموزش و اقتاع الگوی توسعه‌ی نولیبرال محقق شده است. سهم نفوذ آکادمیک در این پدیده جدی است که با مدیریت حکیمانه علوم و تحقیقات می‌توان تغییر قابل توجهی در آن ایجاد کرد.

پی نوشت

۱. Dike
۲. Eirene
۳. Eumonia

۴. هوفه، ص ۱۸، چ ۱۳۸۳.
۵. دلوه کیو، ص ۲۳-۲۶، چ ۱۳۹۵.
۶. همان، ص ۴۲-۴۳.
۷. برای مطالعه بیشتر درباره پایداری یونانی و نقش سقراط و افلاطون در آن، بنگرید: یگر، ورنر، پایداری، حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۸. تیلور، ص ۵۴۱-۵۶۰، چ ۱۳۹۲.
۹. هوفه، ص ۲۰، چ ۱۳۸۳.
۱۰. دلوه کیو، ص ۵۰، چ ۱۳۹۵.
۱۱. کمپرتس، ص ۱۴۸۸-۱۴۹۲، چ ۱۳۷۵.
۱۲. دلوه کیو، ص ۵۲-۵۳، چ ۱۳۹۵.
۱۳. اشتراوس، ص ۱۲۶-۱۴۰، چ ۱۳۷۳.

۱۴. همان، ص ۱۸۵-۱۹۷.
۱۵. همان، ص ۱۹۷-۲۰۲.
۱۶. همان.

۱۷. دلوه کیو، ص ۵۲-۵۴، چ ۱۳۹۵.
۱۸. اشتراوس، ص ۲۲۵-۲۳۶، چ ۱۳۷۳.

۱۹. social contract.

۲۰. اشتراوس، ص ۲۴۰-۲۵۵، چ ۱۳۷۳.
۲۱. برای مطالعه بیشتر درباره این ادعا، بنگرید به: سومبارت، ورنر، یهودیان و حیات اقتصادی مدرن، تهران: ساقی و المسیری، عبدالوهاب، دائره‌المعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، ج ۴، ۳ و ۵.

۲۲. شهبازی، ص ۲۱۶، چ ۱۳۷۷.
۲۳. utilitarianism، برخی برای معادل فارسی آن فایده‌گرایی یا فایده‌مندی یا اصالت سود یا اصالت نفع را قرار داده‌اند.

۲۴. egoism

۲۵. expediency

۲۶. کاپلستون، ص ۴۴-۴۵، چ ۱۳۸۸.
۲۷. همان.

۲۸. Hans Kelsen (۱۹۷۳-۱۸۸۱)

۲۹. Herbert Hart (۱۹۹۳-۱۹۰۷)

۳۰. reflective positivism.

۳۱. هوفه، ص ۳۴-۳۵، چ ۱۳۸۳.
۳۲. افشار، در مقدمه بر، سندل، ص ۱، چ ۱۳۹۴.
۳۳. شهبازی، ص ۲۱۶-۲۱۶، چ ۱۳۷۷.
۳۴. افشار، در مقدمه بر، سندل، ص ۲، چ ۱۳۹۴.
۳۵. شهبازی، ص ۲۱۶-۲۱۸، چ ۱۳۷۷.
۳۶. افشار، در مقدمه بر، سندل، ص ۲، چ ۱۳۹۴.
۳۷. کانت، ص ۶۱-۶۵، چ ۱۳۶۹.
۳۸. افشار، در مقدمه بر، سندل، ص ۲، چ ۱۳۹۴.
۳۹. نوزیک، ص ۱۸۳، چ ۱۹۷۴.
۴۰. پروفیسور یان شاپیرو (متولد ۱۹۵۶، ۶۱ ساله)، استاد استرلینگ (بالاترین درجه آکادمیک در دانشگاه ییل) علوم سیاسی دانشگاه ییل و مدیر مرکز مک‌میلان در این دانشگاه است.

۴۱. دمیکو، ص ۱۶۹، چ ۱۹۸۸.
۴۲. واعظی، ص ۹-۱۰، چ ۱۳۸۶.
۴۳. همان، ص ۱۷-۱۸.

۴۴. original state

۴۵. داوری، در مقدمه بر، رالز، ص ۲، چ ۱۳۸۷.
۴۶. واعظی، ص ۲۰-۲۵، چ ۱۳۸۶.
۴۷. لاکوست، ص ۱۷۱، چ ۱۳۹۱.
۴۸. همان، ص ۱۷۶.
۴۹. داوری، در مقدمه بر، رالز، ص ۲-۱۱، چ ۱۳۸۷.
۵۰. سندل، ص ۵۹، چ ۱۳۹۳.
۵۱. نوزیک، ص ۱۸۳، چ ۱۹۷۴.
۵۲. سندل، ص ۶۲، چ ۱۳۹۳.

۵۳. Niklas Luhmann (۱۹۲۷-۱۹۹۸)

۵۴. هوفه، ص ۳۶-۳۷، چ ۱۳۸۳.
۵۵. distributive justice
۵۶. ملاعباسی، ص ۲۲، چ ۱۳۹۴.
۵۷. همان، ص ۲۳.
۵۸. همان، ص ۳۷.

۵۹. Cultural selction

۶۰. همان، ص ۳۸.