



بسمه تعالی

توصیف و تبیین عدالت بر مبنی "نظریه قابلیت انسانی" از دیدگاه آمارتیا سن

Describing and Explanation Justice based on the theory of human capabilities

"From the perspective of Amartya Sen"

محمد اسماعیل بلوری : استادیار هیات علمی دانشگاه خوارزمی

E-Mail: mebolouri.۳۵@khu.ac.ir

Mobile: +۹۸۹۳۷۳۴۱۱۱۳۸

چکیده :

توصیف و تبیین "اندیشه عدالت بر مبنی قابلیت انسان" از دیدگاه آمارکومارتیا سن نویسنده هندی تبار، و برنده جایزه نوبل (۱۹۹۸) که بخاطر پژوهش بدیع او در ارتباط با "اقتصاد رفاهی"، هدف این مقاله است. در واقع، او به نقد و بررسی "عدالت به مثابه انصاف" جان راولز، بزرگترین نظریه پرداز تئوری عدالت در قرن اخیر از دیدگاه لیبرالیسم می پردازد. اهمیت اندیشه عدالت آمارتیا سن در این است که مفهوم قابلیت باوری که رکن اساسی اندیشه عدالت اوست، همانند یک نخ تسبیح، که همه ارکان و اجزای تئوری عدالت وی را مانند (آزادی، برابری، دموکراسی، خردورزی جمعی، عقلانیت، نوع انتخاب، توسعه اقتصادی، واقع گرایی، امنیت و حقوق بشر) را بطور منطقی با هم مرتبط و تبیین می کند. قابلیت از دید آمارتیاسن یعنی وجود شرایطی که گزینه های مختلفی را برای انتخاب کردن پیش روی انسان می گذارد. انتخاب زمانی معنی دارد که انسان میان چند گزینه یکی را آزادانه انتخاب کند. در این تعریف انسانی، که قابلیت ندارد آسیب پذیر است. یعنی وضعیتی که در آن قرار می گیرد خارج از حیطه اختیار اوست. لذا ناتوان است. و نمی تواند مشکل خود را بعلت عدم قابلیت لازم حل کند. با در نظر گرفتن مفهوم قابلیت، فقیر کسی نیست که درآمد ندارد، بلکه فقیر کسی است که نمی تواند از فقر بیرون آید، فقیر بعلت عدم قابلیت قدرت حق انتخاب را ندارد. در واقع درآمد ضمن داشتن نقش ابزاری شرط لازم است و قابلیت محوری شرط کافی برای تحقق عدالت است. روش شناخت شناسی آمار تیاسن بر مبنی "سامانه- محورقیاسی" نیست، او بر روش "واقعیت- محور" تاکید دارد.

کلید واژه ها: عدالت، قابلیت باوری، واقعیت - محوری، نظریه عدالت جان راولز



Abstract:

Describing and explaining "the idea of justice based on human ability" from the perspective of Sen Amartya Kumar the Hindi writer and Nobel laureate (۱۹۹۸) Known for his innovative research in connection with "economic prosperity", the purpose is this article. In fact, he criticized "the theory of justice as fairness" of John Rauze the last century's greatest theorist of liberalism. It is important that the concept of ability in his theory can explain and describe (Freedom, equality, democracy, collective wisdom, rationality, select the type of economic development, realism, Security and Human Rights) all levels and components are connected with the theory of justice. Ability in Amartya Sen's view, are the existence of conditions that different options to select one's free. Select also means that when people freely choose among several options one. The human being is not capable vulnerable. That is a situation where placed outside his free will therefore, it is powerless. And can lack the ability to solve your problem. Considering the notion of a poor person who has no income. It is the poor who cannot get out of poverty. Poor due to lack of power does not make the right choice. In fact, revenue in addition to the core functionality of the tools necessary and sufficient condition for the realization of justice. In addition, Amartya Sen's epistemological method isn't based on analogy - axis, he insists on) object-oriented.

**Keywords:** Justice, ability, John Rauze's theory of Justice, واقعیت - محوری



## ۱. بخش اول مقدمه پژوهش

### ۱.۱ بیان مسئله:

آمارکومارتیا سن نویسنده هندی تبار، تحصیل کرده هاروارد و آکسفورد که شهرتش بخاطر گرفتن جایزه نوبل (۱۹۹۸) به خاطر تلاش او در ارتباط با "اقتصاد رفاهی" بوده است. آمارتیا سن با ارائه "اندیشه عدالت بر مبنی قابلیت انسان" به نقد "نظریه عدالت به مثابه انصاف" جان راولز می‌پردازد. آنها که جان راولز می‌شناسند می‌دانند که این کار چقدر سخت است. و باید نقد کننده سطح آگاهی بالایی از دانش را داشته باشد که در نقد نظریه عدالت جان راولز موفق باشد.

جان راولز یکی از فیلسوفان امریکایی و از چهره‌های پیشرو در فلسفه اخلاق و سیاست است. نظریات او در فلسفه سیاسی که با عنوان مکتب راولز شناخته می‌شود. نظریه عدالت، اولین اثر اوست که در واقع این کتاب، مفهوم عدالت، از دیدگاه لیبرالیسم را ارائه و تبیین می‌کند. او دکترای خود را در رشته فلسفه اخلاق اخذ و تقریباً چهار سال در دانشگاه‌های امریکا (مثل هاروارد) به تدریس و تحقیق پرداخت. وی یکی از اصلی‌ترین متفکران فلسفه سیاسی لیبرالیسم در قرون جدید است. نظریه عدالت وی مهم‌ترین اثر در حوزه فلسفه اخلاق بعد از دوره جنگ جهانی دوم بوده است، و اکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متون حوزه فلسفه سیاسی در نیم قرن اخیر به شمار می‌آید. توضیح مفهوم عدالت و تعیین نسبت آن با آزادی و برابری، از مهم‌ترین و اصلی‌ترین دغدغه‌های راولز است. باید گفت نظریه وی از آراء افرادی چون «لاک» و «کانت» متأثر است. هدف این نوشتار توصیف و تبیین تئوری اندیشه عدالت آمارتیا سن است. از آنجا که وی نظریه عدالت راولز را نقد و بررسی کرده، ضروری است که محورهای اساسی "نظریه عدالت به مثابه انصاف" طرح، تا فضا برای توصیف و تبیین "عدالت بر مبنی" نظریه قابلیت انسانی "آمارتیا سن فراهم شود، اگرچه مقصود مقایسه این دو دیدگاه از عدالت بایکدیگر نیست، بلکه منظور توصیف و تبیین دیدگاه آمارتیاسن در خصوص عدالت است. جان راولز نظریه عدالت خود را از این جا آغاز می‌کند که چون منابع طبیعی محدودند و انسان‌ها با توجه به ویژگی‌های خود یعنی خودپسندی و حسادت بر سر تقسیم و بهره‌مندی از این منابع دچار نزاع و درگیری خواهند شد. برای برون رفت از این مشکلات باید به اصول عدالت متوسل شد. نظریه عدالت جان راولز ترکیبی از نظریه‌های: اصحاب قرارداد، خصوصاً "کانت" و فیلسوفان سودگرایی، فلسفه واقع‌گرایی جان دیویی، عمود خیمه اندیشه لیبرالیسم یعنی "اصالت فردیت" است:

- ۱- تامس هابز (کاپلستون فردریک، ۱۳۷۰:۰) در سال ۱۶۵۱ در تعریف انسان می‌گوید: زندگی انسان "انسان گرگ انسان است". این برداشت از انسان در واقع نقطه شروعی برای یک نظریه عدالت شد. هابز با رهیافت آرمان‌گرایانه قرارداد اجتماعی در جهت تغییر و اصلاح زندگی انسان برآمد و تئوری "لویاتان" را ارائه داد. (سی. بی. مکفرسون، ۱۳۸۰). در واقع او و اسلافش مثل جان لاک، جان راولز و کانت، دوورکین و ناگل اصول عدالت خود را رسماً به قواعد خاصی پیوند زده‌اند. (سن، آمارتیا کومار، ۱۳۹۰: ص ۴۲۸).
- ۲- جرمی بنتام با طرح نظریه سودگرایی خود که امروز "مطلوبیت‌گرایی" گفته می‌شود ضمن انتقاد به نظریه قرارداد اجتماعی، ملاک عدالت یا بی‌عدالتی را میزان رضایت و شادی و یا عدم آن از بهره‌مندی (یا عدم بهره‌مندی) فرد از کالاهای اقتصادی را قرار می‌دهد. (کاپلستون فردریک، ۱۳۷۰).



۳- امروزه هم یکی از ملاک عدالت با بی عدالتی در جامعه را بر حسب عدالت توزیعی ارزیابی می‌کنند. این دیدگاه سوم متعلق به نظریه عدالت به منزله انصاف جان راولز می‌باشد. نظریه عدالت راولز از سه اصل اساسی تشکیل شده است: اصل آزادی برابر، اصل برابری منصفانه فرصت‌ها و اصل تفاوت‌ها تاکید دارد. توزیع کالاهای اولیه و ضروریه "یکی از موضوعات کانونی در تدوین اصول عدالت جان راولز است که تئوری عدالت او را به عدالت توزیعی تبدیل می‌کند. (جان راولز، ۱۳۸۹: ص، ۲۶۳).

۴- در دیدگاه و نگرش "قابلیت - محور" آمار تیا سن ملاک عدالت یا بی عدالتی در جامعه بر حسب میزان قابلیت انسان در امور مختلف زندگی را ارزیابی می‌کند. (سن آمار تیا، ۱۳۹۲: ص، ۱۶۴). اما او ضمن تاکید بر اهمیت نهادها و تشکیلات اجتماعی، بر زندگی بالفعل مردم، بر نقش خرد و خرد ورزی جمعی، تکثرگرایی، تساهل و بردباری در وضعیت اجتماعی، و بیشتر بر عدالت متکی بر قابلیت‌های انسانی تاکید دارد. (آمار تیا سن ۱۳۹۰: ص، ۱۰). "قابلیت انسانی" مفهوم کلیدی در تئوری اندیشه عدالت آمار تیا سن است.

دو دیدگاه سوم و چهارم مورد نظر این مقاله است. سوال این است که: عدالت چیست؟ چيستی عدالت و ارائه تعریفی برای عدالت خیلی مهم است. آیا عدالت خود هدف است یا وسیله و یا ابزاری برای رسیدن به هدف دیگری است؟ آیا برنامه‌ها، سازمان‌ها و نهاد‌های اجتماعی برای عدالت است؟ یا نتیجه‌ای که از آن برنامه‌ها و ... حاصل می‌شود باید عادلانه باشد؟ "فریدمن" (میلیتون و فرید من، ۱۳۶۷: ) این بحث را بهتر و واضح‌تر بیان کرده است. او می‌پرسد آیا عدالت ابزاری برای رسیدن به چیز دیگری است؟ (آن چیز دیگر چیست)؟ (آمار تیا سن ۱۳۹۰: ص، ۱۴). در بحث عدالت سوالات دیگری هم مطرح است: آیا عدالت یعنی حذف یا کاهش نابرابری هاست؟ (این دیدگاهی است که جان راولز از آن دفاع میکند و آمار تیا سن بدان انتقاد دارد). آیا عدالت یعنی به برابری رسیدن به چیزی است؟ (که آمار تیا سن از آن دفاع می‌کند). (آمار تیا سن: ص، ۱۵). و بطور خاص این سوال مطرح است که هر کدام از این دو فلسفه سیاسی اقتصادی نظریه‌های جان راولز و آمار تیا سن چه مشخصه‌های ساختاری و کارکردی داشته و ملاک و معیار ارزشیابی عدالت در هر یک از این دو فلسفه سیاسی اقتصادی چیست؟

آمار تیا سن عقیده دارد که تعیین چيستی عدالت بستگی به اطلاعات اولیه از شرایط موجود بستگی دارد. او سوال می‌کند آیا فقر بخاطر فقدان درآمد افراد جامعه ایجاد شده است (این نظر جان راولز است) و آمار تیا سن عقیده دارد که انسان فقر کسی است که فاقد قابلیت است و به واسطه ناتوانی از تغییر شرایطی که در آن گرفتار است فقیر مانده است. آمار تیا سن می‌گوید که عدالت را هر چه در نظر بگیریم، زمانی آن درک از عدالت کارایی دارد که مفهومی از برابری در آن وجود داشته باشد و باید به چیزی برسد که آن چیز "برابرتر" باشد. در این جا باید سوال کرد باید به چه چیزی رسید تا برابرتر شود و در این صورت متغیر کانونی در بحث عدالت چیست؟. در حالی که جان راولز به کاهش نابرابری‌ها و یا به حداقل رساندن آن را دفاع از برنامه عدالت خود می‌داند و نه رسیدن به برابری را رسیدن به طرح عدالت می‌داند. (همان: ص، ۱۵).

آمار تیا سن (درآمد - محوری) مورد قبول جان راولز را، موجب عدم توفیق برنامه‌های توسعه اقتصادی و مطلوبیت و برنامه‌های سیاست رفاه اجتماعی و فقر و نابرابری می‌داند. نتو اقتصاددانان جدید مطلوبیت را عامل اصلی تنظیم در بازار می‌داند. آمار تیا سن چنین استدلال می‌کند: فرض کنید شما کالا را در حد مطلوبیت تشخیص دادید، اما وقتی قابلیت استفاده از آن را ندارد چه می‌توانید بکنید! حتی اگر شما درآمد را هر بالا ببرید، اما با آن درآمد باز هم فقیر و ناتوان از تهیه کالای مورد نیاز خواهید بود. فرض کنید نرخ توسعه هم تحقق پیدا کند، و در آمد هم در یک حدی افزایش پیدا کرد، ولی با آن درآمد نمی‌توانید همه نیازهای خود



را برطرف کنید، چون رسیدن به نیازها به قابلیت‌های جریان، نیاز است و تا کسی آن قابلیت‌ها را نداشته باشید هر چه قدر هم درآمد داشته باشی باز هم نمی‌توانید از آن کالاها بدون همراهی با قابلیت استفاده کنید. پس ما عدالت را چه برابری یا رفع نابرابری تعریف کنید، متغیر مستقل آن نمی‌تواند "درآمد" باشد. شما با هر درآمدی هم که دارا باشید با شرط قابلیت فرد می‌توانید از کالاها بهره‌مند شوید. می‌توان گفت که درآمد اگر شرط لازم برای عدالت باشد، در واقع قابلیت و توانایی فرد شرط کافی عدالت خواهد بود. فرض کنید برای تامین رفاه عمومی بگویند به هر ایرانی یک اتومبیل سواری داده می‌شود. این وسیله نقلیه بدر آن کسی می‌خورد که قابلیت رانندگی با اتومبیل را داشته باشد.

آمارتیا سن سوال می‌کند که اهمیت و ارزش کالاها برای چیست؟ کالا برای رفع نیاز انسان است. نیازهای انسان متفاوت است. حال انسان یک درآمدی دارد. که با آن کالایی را می‌تواند داشته باشد یا نداشته باشد. و عده‌ای کالاها را یکسان دارند. این داشتن‌ها دلیلی بر استفاده همه از آن کالاها نیست، چون داشتن به توانایی درآمد برمی‌گردد، که آن شرط لازمی است که شرط کافی آن قابلیت داشتن فرد برای استفاده از آن کالا است. استفاده از "قابلیت داشتن" اصطلاحی است که مفاهیم بسیار زیادی را در خصوص ادبیات توسعه اقتصادی، اقتصاد رفاه بوجود آورده است. این مفهوم برای دانشمندان غربی ناشناخته بود ولی این آمارتیا سن هندی بود که این مفهوم جدید را در فرهنگ توسعه و عدالت اجتماعی وارد کرد. (همان:ص، ۱۶).

## ۲.۱ سؤال پژوهش:

مشخصه‌های ساختاری و کارکردی نظریه عدالت آمارتیا سن چیست؟ این فلسفه سیاسی اقتصادی چه معیار و ملاک ارزشیابی برای تئوری عدالت خود مطرح می‌کند؟ این تئوری فلسفه سیاسی اقتصادی چه فرصت‌هایی را بطور بالفعل در اختیار اعضای جامعه خود قرار می‌دهد؟

## ۳.۱ چارچوب تئوریک:

تئوری پردازی در خصوص عدالت از نظر شناخت‌شناسی دو روش و یا ترکیبی از این دو بکار برده شده است:

۱. دیدگاه "سامانه - محور" یا "نهادگرایی استعلایی" از عدالت: این روش شناخت‌شناسی، به پیشگامی تامس هابردر قرن هفدهم و متفکرانی برجسته چون جان لاک، ژان ژاک روسو، ایمانوئل کانت آلمانی (ر. ک. بریان مگی، ۱۳۷۴) و در قرون جدید متفکرانی همچون جان راولز در قالب یک قرارداد اجتماعی فرضی انتخاب کرده که آشکارا به بدیلی آرمانی برای هرج و مرجی که در صورت نبود آن قرارداد جامعه را در بر می‌گیرد، معطوف می‌شود. در واقع، آنها بدنبال تدوین نهادهای نظری عادلانه‌ای بودند که عدالت را توسط آنها در جامعه عدالت را تحقق بخشیده و جامعه را بسوی کمال سوق دهند.
۲. در تضاد با نهادگرایی استعلایی از عدالت: شناخت‌شناسی دیگری بنام دیدگاه "واقعیت - محور" از عدالت از سوی نویسندگانی مانند آدام اسمیت، کارل مارکس، جان استوارت میل، مارکی کوندورسه، جرمی بنتام، و در قرن جدید کومارتیا سن که نقطه عزیمت آنها برای بسط عدالت تمرکز بر تحقق واقعیت‌ها و دستاوردهای بالفعل بجای تمرکز صرف بر تحقق آنچه نهادها و قواعد را درست می‌پنداریم، قرار دارد. (همان: ۴۳ تا ۴۸).

<sup>۱</sup> (Transcendental institutionalism).



اتفاقا دیدگاههای "سامانه - محور" و "واقعیت - محور" از عدالت، در تاریخ قدیم هند و در متون سانسکریت سابقه دارد. "نیتی" و "نیایا" هر دو به معنی عدالت اند. "نیتی" همان قواعد و تشکیلات و نهادهایی است که اشاره به رفتار درست دارند. "نیایا" بر خلاف "نیتی" به مفهوم عام و فراگیر از عدالت تحقق یافته در جامعه است که بر تحقق واقعیت ها و دستاوردهای بالفعل عدالت تکیه دارد. (همان:ص، ۵۷). چهارچوب تئوری نظریه عدالت آمارتیا سن بر چه پایه و اصولی است؟ او به جای "نیتی" بیشتر به "نیایا" معطوف شده اند، و مستقیما به واقعیت های اجتماعی و زندگی ها و آزادی های انسانی بالفعل پرداخته است. (همان:ص، ۴۲۸)

#### ۴.۱ روش تحقیق:

متدولوژی این تحقیق توصیف و تبیین ساختاری- کارکردی استوار است که مبتنی بر تحلیل محتوای "موريس دوورژه"<sup>۲</sup> است. در این روش بین پژوهشگر و متن و محتوا ملازمه ای برقرار می شود. برداشت های پژوهشگر چه بصورت تاویل یا واقعیت حائز اهمیت است.

#### ۵.۱ اهمیت تحقیق:

علیرغم پیشرفت شگرف علوم طبیعی و تکنولوژی، محرومیت ها، نابرابری ها و عدم آزادی ها بسیار زیادی زندگی انسان ها را در معرض تهدید قرار می دهد. (ص، ۴۲۸). امروزه مکاتب فکری برای رفع این محرومیت ها و نابرابری ها "تئوری عدالت" ارائه داده اند که: تئوری عدالت بمتابه انصاف جان راولز، نظریه عدالت بر مبنی قابلیت انسان آمارتیا سن، از آن جمله اند. البته "اسلام" هم مدعی ارائه تئوری عدالت است. طرح و نقد بررسی بی طرفانه این نظریات در محافل علمی و آکادمی این فرصت را فراهم می کند که برای حل معضلات و مشکلات جامعه بشری زمینه ای ایجاد شود. ضروری است که در ابتدا این تئوری<sup>۳</sup> ها آنچنانکه هستند، به واقع توصیف و تبیین شوند. معرفی اندیشه عدالت آمارسن نقطه آغازی برای این کار است.

#### ۶.۱ هدف تحقیق: هدف این نوشتار توصیف و تبیین تئوری عدالت آمارتیا سن هندی است.

۷.۱ سازمان این پژوهش: سازمان این مقاله شامل سه بخش است: بخش اول مقدمه پژوهش شامل بیان مسئله، سئوالات، روش تحقیق، اهمیت و سازمان پژوهش است که چستی های پژوهش را پاسخ می دهد. بخش دوم طرح موضوعاتی که به تبیین بهتر نظریه عدالت آمارتیا سن مفهوم کمک می کند. این قسمت شامل: خلاصه ای از نظریه عدالت جان راولز است بخش سوم به موضوع اصلی پژوهش که شامل توصیف و تبیین نظریه عدالت آمارتیا سن می پردازد.

## ۲. بخش دوم

<sup>۲</sup>. "موريس دوورژه" دانشمند سیاسی فرانسوی پیش قدم طرفدار تمرکز بر مطالعه اخلاق و خصوصیات شخص (۱۹۵۰)، که از (۲۹) آیتم پرسشنامه ای برای کشف کردن استعداد و قابلیت عقاید فاشیست استفاده می کند (Britannica, ۲۰۱۱).

<sup>۳</sup>. برای داوری و مقایسه بی طرفانه دو دیدگاه از عدالت، ابتدا باید هریک از دو دیدگاه بطور جداگانه و مستقل از منظر هر نویسنده توصیف و تبیین شود. بعد آن دو دیدگاه را می توان با هم مقایسه کرد. امروزه دو دیدگاه عمده در مورد عدالت در لیبرالیسم وجود دارد: ۱- "نظریه عدالت بمتابه انصاف" جان راولز، ۲- نظریه "عدالت بر مبنی" نظریه قابلیت انسانی "آمارتیا سن، ۳ هدف راقم این سطور توصیف و تبیین این دیدگاه ها بطور مستقل و مقایسه آنها با یکدیگر است که اولین آنها در مورد آمارتیا سن است.





## نظریه عدالت بمتابه انصاف جان راولز:

- مکتب، سود گرایی و مطلوبیت گرایی: تا پیش از ارائه تئوری عدالت جان راولز، اندیشه غالب در غرب مکتب، سود گرایی و مطلوبیت گرایی بنام مطرح بود. قانون حاکم بر تولید اقتصادی همان دست ناپدیدای آدم اسمیت و درحوزه توزیع اقتصادی نیز نظریه رهیافت مطلوبیت گرایی را برعهده می‌گرفت. (همان:ص، ۲۰). در نتیجه نظریه مطلوبیت گرایی نتوانست عدالت را در جامعه برقرار کند. جان راولز نگاه مطلق بینی به نظریه مطلوبیت گرایی را عادلانه نمی‌دانست. چون این نظریه به توزیع حقوق و آزادی‌ها و فرصت‌ها و بسیاری از خیرهای دیگر توجه لازم را نداشت. او عدالت را در قالب انصاف نگاه نکرده است. انصاف چیست؟ و با عدالت چه تفاوتی دارد.

- اصول عدالت جان راولزی چیست؟: برای فهم تئوری عدالت جان راولز باید به کلید اساسی او یعنی به "انصاف" دست پیدا کرد؟ زیرا عمل به انصاف یعنی رسیدن به عدالت است. جامعه برای رسیدن به عدالت به نهادهایی نیاز دارد. او در کتاب (لیبرالیسم سیاسی، ۱۹۹۳)، این اصول را شرح می‌دهد (همان:ص، ۹۱). عقلای قوم با اندیشه‌های خود نهادهایی را تدوین می‌کنند. این نهادها همان چارچوب کلی قرارداد اجتماعی اصحاب قرارداد هستند. البته جان راولز در کنار این اصول از نظریه مطلوبیت گرایی هم استفاده می‌کند و در نهایت نظریه عدالت بمتابه انصاف را ارائه می‌دهد.

در واقع، جان راولز برای چاره جویی به دخالت کمتر نظریه غالب مطلوبیت گرایی اصحاب سودگرایی برآمد. او بر پایه دیدگاه اصحاب قرارداد و کانت استدلال می‌کند که برای ایجاد عدالت لازم است نهادهای عقلانی در کنار نظریه مطلوبیت گرایی قرار دهد. او بر پایه تفکر اصحاب قرارداد بر اصول زیر تاکید می‌کند: در واقع با طرح انصاف در نظریه عدالت خود اولیه‌ای را با ویژگی‌های زیر مطرح می‌کند: ۱- تاکید بر آزادی‌های انسانی برای همه، ۲- تاکید بر حقوق سیاسی برابر، ۳- تاکید بر فرصت‌های برابر برای آموزش و پرورش استعدادها ۴- تاکید بر رقابت آزادانه برای نیل به موفقیت‌های اجتماعی، این اصول در نظریه مطلوبیت گرایی مغفول مانده بود. جان راولز از نظریه مطلوبیت اصلی را در کنار اصول فوق می‌گذارد. ۵- این شرایط باید متضمن بیشترین سودمندی اقتصادی برای محروم‌ترین اعضای جامعه باشد. (ص، ۹۵). در واقع حداقل کالای ضروری اولیه برای فقرای جامعه تامین شود. جان راولز به تصور خود نظریه اصحاب سودگرایی را اصلاح و ترمیم می‌کند و در این جاست که تئوری عدالت بمتابه انصاف جان راولز سر زبانها می‌افتد. او با این اصلاحات در واقع به تصور خود قصد دارد مکتب لیبرالیسم را که توسط سرمایه داری امپریالیسم به چالش کشیده شده است را از بحران بیرون بیاورد.

- برخی جنبه‌های مثبت نظریه عدالت جان راولزی از نگاه آمار تیا سن: ۱- در این تئوری "انصاف" نقش محوری دارد. اصل انصاف در واقع همان تامین کالاهای ضروری اولیه فقرای جامعه است. ۲- جان راولز به واقع بینی اهمیت زیادی می‌دهد. (همان:ص، ۹۸). ۳- در این تئوری انصاف مقدم بر عدالت است. و علاوه بر آن به مشارکت مردمی، خصوصا در انتخابات) اهمیت می‌دهد. جان راولز به عقلانیت هم توجه می‌کند. ۴- جان راولز بطور افراطی به آزادی توجه خاصی داشته و از دید او ملاک و معیار عادلانه بودن هر چیز را "آزادی" دانسته و آن را از عوامل موثر می‌داند. و مهترین نوع آزادی از نگاه او آزادی فکر و بیان است. آزادی از درآمد داشتن برای انسان مهمتر است. (همان:ص، ۹۹). ۵- تاکید بر پدیده "انصاف" که بیشتر بخاطر وجود به نابرابری اقتصادی در جامعه انسانی است که تمرکز بیش از حد بر نابرابری اجتماعی و یا اقتصادی از مصادیق آن است. ۶- بعد از



توجه شایسته به آزادی، همه افراد باید بطور برابانه فرصت برای تصدی و موقعیت‌ها باید بتوانند با یکدیگر رقابت کنند. انصاف ایجاب می‌کند که در سامانه‌های اجتماعی به مردم فقیر توجه ویژه شود و در رفع فقر آنها، حداقل در حذف محرومیت با دادن کالاهای اساسی و اولیه به آنها؛ در نظریه عدالت جان راولز اهمیت ویژه‌ای دارد. (همان‌ص، ۱۰۰).

- **اشکالاتی که بر نظریه تئوری عدالت جان راولز از دید آمارتیا سن :** مسایلی در نظریه راولز وجود دارد که اشکال اساسی در دیدگاه عدالت او می‌باشند: الف- او در نظریه عدالت خود اولویت زیادی برای آزادی (در حد افراط) قایل است. حال باید از آقای جان راولز پرسید که چرا باید برای گرسنگی، بی‌غذایی و فقدان دارو و درمان همواره اهمیتی کمتر از تجاوز به هر نوع آزادی شخصی قایل باشیم؟ (البته طرح این سوالات باعث شده که جان راولز از شدت علاقه افراطی در آثار بعدی خود بکاهد. ب- نسبت فرصت‌هایی که افراد از طریق ابزارهایی در اختیار که دارند با چندگونگی و قابلیت‌های متفاوت افراد سنخیت ندارند. مثلا فرصت و شرایط برای همه یکسان است ولی قابلیت‌های افراد متفاوت است. یک فرد معلول و یک فرد سالم در یک فرصت و شرایط که برای همه یکسان است نمی‌تواند یک رقابت عادلانه داشته باشد. یک زن حامله بیش از یک زن غیر حامله نیازمند غذاست. راولز برای رعایت انصاف به فقرارسیدگی می‌کند اما واگذاری کالاهای اساسی جای قابلیت‌های انسانی را نمی‌تواند بگیرد. (همان‌ص، ۱۰۰ و ۱۰۱).

- در نظریه عدالت، از طریق ایده قرارداد اجتماعی (که نهاد عادلانه سیاسی است) از زمان حال بسوی آینده می‌رود. نظریه عدالت جان راولز وابسته به "نهادهای عادلانه" (نظیر انتخابات از طریق قرارداد اجتماعی است) و نه بر پایه "جامعه عادلانه". در جامعه هم نهادهای عادلانه و هم رفتارهای بالفعل وجود دارد. در واقع ما دو رهیافت عدالت داریم: الف- "رهیافت عدالت نیتی - محور" یا (دیدگاه عدالت سامانه - محور) که در این دیدگاه نهادها و قواعد و تشکیلات جامعه اهمیت دارند. ب- "رهیافت عدالت نیایا - محور" یا (دیدگاه عدالت واقعیت - محور). در این دیدگاه واقعیت‌ها موجود در مورد عدالت در جامعه را هم مد نظر قرار می‌دهد و نه آنچه که فقط از سوی حاکمیت و نهادهای رسمی در مورد آنچه که بنام عدالت گفته می‌شود. حال این سوال مطرح است که کدام یک از این دو رهیافت "نهاد-محور" یا "واقعیت - محور" نقش تعیین‌کننده در تحقق عدالت در جامعه را دارد.

- **اعتبار چشم انداز تئوری عدالت بمتابۀ انصاف در سطح جهانی :** یک سوال اینست با ظهور دهکده جهانی و ایده دموکراسی جهانی، آیا باز هم تئوری عدالت بمتابۀ انصاف قابلیت اجرایی را دارد وقتی عدالت با یک نهاد سیاسی ملت - دولت در گیر می‌شود؟ آیا فرصتی برای نیل به یک قرارداد جهانی بوجود می‌آید؟ آیا ایجاد نهاد‌های عادلانه برای جامعه جهانی توسط یک دولت جهانی امکان‌پذیر است؟ (همان‌ص، ۱۰۶ و ۱۰۷). یکی از ویژگی‌های تئوری عدالت بمتابۀ انصاف جان راولز تاکید بر مشارکت بیشتر مردم در نهاد قانونی انتخابات با تلاش برای برخورداری هر چه بیشتر مردم از ایده مطلوبیت گرای سودگرای است. اگر چه افزایش کمی مطلوبیت از طریق کاهش نا برابر تر در آمد، نمی‌تواند جایگزین اصل برابر تر کردن قابلیت‌های مردم را جبران کند.





## بخش سوم

### توصیف و تبیین نظریه عدالت آمارتیا سن

قابلیت باوری رکن اساسی اندیشه عدالت آمارتیا سن است. مفهوم قابلیت، همانند یک نخ تسبیح، که همه ارکان و اجزای تئوری عدالت وی را مانند (آزادی، برابری، دموکراسی، خردورزی جمعی، عقلانیت، نوع انتخاب، توسعه اقتصادی، واقع گرایی، امنیت و حقوق بشر) را بطور منطقی با هم مرتبط و تبیین می کند.

#### ۳،۱- قابلیت باوری و مطلوبیت باوری:

مطلوبیت باوری نقطه مقابل قابلیت باوری است. مطلوبیت چیست؟ در فلسفه سیاسی سودگرایی، مطلوبیت از مفاهیم اصلی این مکتب است. مطلوبیت بخشی از اطلاعات و داده هایی است که می تواند ارزیابی ما را در انتخاب کالاها جهت مصرف تاثیرگذار باشد. در واقع بخشی از اطلاعات و داده ها وجود دارد که به آن اطلاعات و داده های غیر مطلوبیتی گویند. مطلوبیت گرایان عملاً این بخش از اطلاعات را مورد غفلت قرار می دهند. (همان:ص ۱۹). در نظریه نئواقصدی مطلوبیت بعنوان متغیر محوری است که در ارزیابی ها بکار می برند. در عمل ارزیابی مطلوبیت تابع "در آمد" است که با آن قدرت خرید کالاها بوجود می آید. این درحالی است که "قابلیت داشتن" افراد بسیار متفاوت است و در نتیجه سطح درآمد و مقدار کالای بدست آمده به تنهایی تعیین کننده جهت انتخاب نیست. اگر انسانها مثل دیگر موجودات بر روال ثابت غریزه عمل می کردند، آنوقت سطح درآمد و کالای مشخص می توانست برای آنها آزادی مشابهی را ایجاد کند، اما بخاطر یکسان نبودن انسانها و آزاد بودن و حق انتخاب که ویژه انسان است، عکس العمل نسبت به سطح درآمد و کالای مشخص می تواند موضع گیری های متفاوتی را بوجود آورد. در واقع "نظریه قابلیت" از ویژگی های انسان را نسبت به دیگر انسان ها را در نظر می گیرد، در حالی که نظریه نئواقصدی مطلوبیت انسان ها را مکانیکی و غیر دینامیک تصور می کنند. دو فرد را در نظر بگیرید که هر دو به مطالعه کتاب علاقه دارند، اما یکی دارای چشمان ضعیف محتاج به عینک است. و دیگری با چشمان بدون نیاز به عینک است. چشم نیازمند عینک (که قابلیت چشم سالم را نداشته باشد با هر نوع سطح درآمد، هزینه پرداخت عینک را باید متقبل شود.

- **قابلیت چیست؟** قابلیت یعنی وجود شرایطی که گزینه های مختلفی را برای انتخاب کردن پیش روی انسان می گذارد. انتخاب زمانی معنی دارد که انسان میان چند گزینه یکی را آزادانه انتخاب کند. در این تعریف انسانی که قابلیت ندارد، آسیب پذیر است. یعنی وضعیتی که در آن قرار می گیرد خارج از حیطه اختیار اوست. لذا ناتوان است. و نمی تواند مشکل خود را بعلت عدم قابلیت لازم حل کند. با در نظر گرفتن مفهوم قابلیت، فقیر کسی نیست که درآمد ندارد، بلکه فقیر کسی است که نمی تواند از فقر بیرون آید، در واقع فقیر بعلت عدم قابلیت قدرت حق انتخاب را ندارد. (همان:ص، ۱۷).

ممکن است دو نفر در شرایط یکسانی از وضعیت زندگی قرار گیرند، اما این دو از نظر ارزیابی و مقایسه باهم متفاوتند. دو نفر را که هر دو از سوء تغذیه رنج می برند را در نظر بگیرید، یکی سوء تغذیه دارد و دیگری اعتصاب غذا کرده است. اولی از وضعیتی که دارد



نمی تواند بیرون آید، اما دومی برایش امکان بیرون آمدن از گرسنگی فراهم است. همین طور مقایسه روزه دار و یک گرسنه بی روزه را در نظربگیرید، اولی از اینکه گرسنه است عذاب می کشد، ولی دومی از گرسنگی خود احساس شغف روحانی می کند.

• **قابلیت و درآمد:** آیا درآمد می تواند کارکرد و تامین کننده قابلیت باشد؟ آیا انسان نمی تواند درآمد خود را صرف قابلیت های خود کند. پاسخ اینست که این امکان وجود دارد که درآمد را هزینه قابلیت داشتن کرد، اما همیشگی و کامل و قطعی نیست. در ثانی درآمد کم بر عواملی که قابلیت را تهدید می کند دامنه محدودتری دارند. مثل تاثیر بیماری ها بر قابلیت ها (مثلا کسی که سرطان دارد) و بیماری بشدت قابلیت فرد را تهدید می کنند. ثالثا، تاثیر درآمد بر قابلیت ها نسبت به افراد و خانواده های مختلف متفاوت است. مثلا یک خانواده به آموزش فرزندان اهمیت می دهد، ولی خانواده دیگر تلاش می کند هر چه زود تر دختران را به خانه بخت به فرستد. در این جا حتی ممکن است فاصله درآمد خانواده ها خیلی باهم تفاوت داشته باشند. طرزتفکر و درجه عقلانیت و درجه اعتقاد و یا درجه احساسی بودن برنوع هزینه ها، درآمد ها برای کسب قابلیت ها اثر می گذارد. (همان ص، ۱۸). چهارم اینکه درآمد، ارزش ابزاری دارد و صرفا برای رفع نیازهاست، در صورتی که قابلیت ها دارای ارزش ذاتی و نهادی دارند. لذتی که یک فرد تحصیل کرده از موقعیت خود دارد با ارزش ابزاری درآمد اصلا قابل مقایسه نیست. قابلیت ها در جهت رشد اجتماعی و همبستگی عمومی است اما برابرتر شدن درآمدها الزاما شرایط بهتر یا عادلانه تری را برای افراد به ارمغان نمی آورد، یعنی برابرتر شدن قابلیت ها دارای ارزش بالاتری نسبت به برابرتر شدن درآمد ها دارد. (همان:ص:۱۹).

• **مطلوبیت گرایی و مقوله عدالت:** اندیشه و سخن آرتیاسن این است که فایده گرایی و مطلوبیت نمی تواند مبنای مقایسه ارزیابی رفاه اجتماعی برای افراد قرار گیرد. چون انسان ها حتی در شرایط مساوی (درآمد) هم گزینه های متفاوت انتخاب می کنند. و در نتیجه نظریه مطلوبیت و صرف درآمد داشتن نمی تواند عادلانه باشد. برابرتر شدن درآمد الزاما به برخورداری افراد منجر نمی شود. زیرا بعضی فرصت ها وجود دارد که از سطح درآمد افراد پیروی نمی کند. (همان:ص:۲۰).

• **عدالت و بی عدالتی و خشم و خردورزی:** وقتی عدالت اجرا نمی شود، منجر به خشم و جدل می شود. و این خشم بالقوه می تواند انگیزه ای برای برپایی عدالت می شود. اما در مقایسه با کارکر خشم، و واکاوی آن، خردورزی جمعی بهتر از تاثیر خشم در تحقق عدالت عمل خواهد کرد. چون خشم یک راه حل سلبی و خردورزی یک راه اثباتی برای تحقق عدالت است. استفاده از خردورزی جمعی یکی از مشخصه های مهم رهیافت نظریه عدالت "آمارتیا سن" است. (همان:ص، ۴۱۰ و ۴۰۸). اگر اصل اساسی در رهیافت نظریه عدالت "خردورزی جمعی" است، پس باید به تکرر برهان و دلیل و منطق پرداخت.

• **مشاهده اجرای عدالت واقعی توسط مردم:** یک نظریه عدالت باید بر یک توافق عمومی و عقلانی مبتنی باشد. نکته دیگر اینکه مردم باید لمس کنند که عدالت اجرا شده است. (همان:ص، ۴۱۰ و ۴۱۱).

• **عدالت و دامنه گستره آن:** دامنه پوشش ارزیابی عقلانی نظریه عدالت منحصر به سرزمین خاصی نیست، بلکه حوزه و دامنه گسترش عدالت برای همه سرزمین ها و برای همه مردم جهان است. ارزیابی عقلانی نظریه عدالت نباید منحصر به درون مرزهای یک کشور محدود شود. استفاده و مواجهه خردورزی جمعی با عدالت باید از مرزهای یک کشور یا یک منطقه فراتر رود. مهم دانستن منافع دیگران، دوری از تعصب و تبعیض، توجه به دیدگاههای دیگران در جمع بندی نظریه عدالت امری ضروری است.



(ص، ۴۱۸ و ۴۱۹). جان راولز عقیده دارد که تئوری عدالت وی در جامعه غرب و سرمایه داری و در جایی که مردم از رفاه نسبی برخوردارند، قابلیت اجراء دارد. در واقع عدالت جان راولزی محلی است و نه جهانی. در حالی که کسی که قابلیت را کسب می کند، این قابلیت در همه جا ارزش ذاتی داشته و کاربرد دارد.

### ۳،۲- نظریه عدالت بر مبنای قابلیت و ، دموکراسی، خردورزی جهانی است

از دید آمارتیا سن، دموکراسی با خردورزی جمعی یکی نیست. دموکراسی متعارف امروز با ارزش های لیبرالیسم فقط با سنجش سیاسی سروکار دارد. در واقع دموکراسی یک ظاهر و یک باطن دارد. ظاهر و قالب دموکراسی همان نتایجی است که از انتخابات و صندوق های رأی بیرون می آید. این پدیده ای است که تمدن غرب پیشتر از آن بوده و از غرب به دیگر سرزمین های جهان گسترش یافته است. اما دموکراسی دارای یک محتوای دیگری هم می باشد. البته این معنی از دموکراسی منحصر به تمدن غرب نیست. تمدن های برخاسته از سانسکیریت هندی، ایران باستان، مصر قدیم، تمدن ایرانی اسلامی و حتی تمدن اسلامی اندلس که ، هشتصد سال قبل از ظهور تمدن غرب با این نوع معنی از دموکراسی آشنا بوده و بدان عمل می کرده است. (ر.ک. گوستاولوبون فرانسوی، ۱۳۳۴)

- **معنی حقیقی دموکراسی چیست؟ معنی حقیقی دموکراسی یعنی: "حکمرانی کردن از طریق گفتگو و بر مبنای خردورزی جمعی است".** که مظهر تجلی و ظهور آن حضور پر رنگ انواع مختلف آزادی (خصوصاً آزادی فکر و بیان است)، حضور شکل های مختلف احزاب و جامعه مدنی و رسانه های آزاد است. و این در حالی که واکاوی و جستجوی غیر خود محورانه<sup>۴</sup> و غیر کوتاه بینانه<sup>۵</sup> از راه دقت در طرز فکر دیگر مردمان جهان بدست می آید. (همان:ص، ۴۲۴). باید توجه کرد که دموکراسی حقیقی و جهانی را بر حسب خردورزی جمعی باید سامان داد. پس سه مفهوم عدالت، دموکراسی و عقلانیت ارتباط تنگاتنگ داشته و آنها را می توان با قابلیت انسان تبیین کرد. یک سوال مهم وجود دارد: **"ارزیابی" الزامات عدالت جهانی و مقتضیات دموکراسی جهانی چگونه حاصل می شود؟** درک برخی از مباحث اصلی فلسفه سیاسی مستلزم بررسی قیاسی و روابط علت و معلولی است. اما ضرورت دارد بینش کلی قیاسی را جهت ارزیابی طبق مدل تجربی آزمایش کرد. مثلاً با بررسی تاریخی در مقاطع تاریخی ... نتایج روش قیاسی را از دل تجربیات خاص مورد شناسایی و مطالعه قرارداد. آمارتیا سن در خصوص تفاوت بین دو دیدگاه "سامانه - محور و واقعیت - محور" که همان تطبیق بررسی قیاسی و تجربی است، را با دو اصطلاح "نیایا" و "نیتی های نهادی" تاکید دارد. (همان:ص، ۳۶۰). در سانسکیریت دو واژه "نیتی و نیایا" هر دو بمعنی عدالت است، در واقع، "نیتی"، نقش های نهادها، قواعد، و تشکیلات را دارند که خیلی با اهمیت هستند، اما باید با دیدگاه گسترده تر و فراگیرتر عدالت بر مبنای "نیایا" و با دنیایی که عملاً (و بطور واقعی در خصوص عدالت) وجود دارد سنجیده و ارزیابی می شوند و نه اینک صرفاً بر پایه نهادها یا قواعد کلی تکیه شود. (مثلاً چگونگی رفتار دموکراسی ها و با چگونگی سنجش فقدان دموکراسی بررسی و مقایسه می شوند). (همان:ص، ۵۷)

<sup>۴</sup> ) .non- self- centered

<sup>۵</sup> .non- parochial



### ۳.۳- اندیشه عدالت بر مبنی قابلیت انسانی و رابطه آن با عقلانیت انسانی

آمار تیا سن با طرح مقتضیات عدالت، در واقع عدالت را یک امر ثابت نمی‌داند. یعنی شرایط متغییر زمان اصول ثابت عدالت را تغییر می‌دهد. آیا واقعا اصول عدالت نسبی است یا مطلق؟ رابطه عقلانیت و عدالت چگونه است؟ او در تئوری عدالت خود بخوبی رابطه سه مفهوم عدالت، قابلیت و عقلانیت را نشان می‌دهد. یکی از نشانه‌های عقلانیت تشخیص واقع بینی و واقع‌گرایی است.

- **توهّمات عینی و واقع‌بینی:** حال این سوال مطرح است که با چه مکانیسمی می‌توان "واقع‌گرا" و "واقع‌بین" بود؟ این نکته را باید توجه کرد که انسان تنها موجودی است که بالقوه می‌تواند، خودش را فریب دهد. هیچ موجود دیگری توانایی فریب خودش را ندارد و فقط این انسان است که قادر به چنین کاری هست. علت این است که انسان جلوه‌های مختلفی دارد. جلوه احساسی، جلوه تصورات، جلوه توهّمات، جلوه عقلانی، ... گاهی که انسان فقط از یک زاویه فقط به یک مسله نگاه می‌کند، آنقدر ورودی به آن جلوه زیاد می‌شود که انسان دیگر جلوه‌های دیگر درونی خود را نمی‌بیند. در نتیجه جلوه عقلانیت، که جلوه اصلی است، در برخورد با مسایل نداشته و جلوه‌های دیگر، جلوه عقلانیت را محو می‌کند و در نتیجه خود فریبی ظهور می‌کند.

خیلی از مکاتب، دچار توهّمات هستند. برای روشن شدن معنی "توهّم" توضیح این مطلب ضروری است انسان یک ذهن دارد که با آن از طریق پنجره‌هایی که در ذهن انسان است به بیرون از خودش نگاه می‌کند. در واقع انسان با پنج دوربین حسی جهان خارج از خود را درک می‌کند. ۱- یک پنجره، "حس و احساس" که شامل پنج عضو حسی است. مثلا انسان با حواس خود عسل را می‌بیند و با دیدن عسل عواطف درونی بدن تأثیر پذیرفته در او علاقه و یا عدم علاقه خوردن عسل در او بوجود می‌آید. در این جا اراده انسانی وارد عمل شده و این درک حسی انتخاب شده توسط حس چشم را به اجرا در می‌آورد. حال ممکن است حجم و روی‌های حسی در انسان آنچنان قوی باشند که عقل انسان برایش امکان تصمیم‌گیری بوجود نیاید. مثلا شخصی که به بیماری قند مبتلاست و اصولا برایش عسل خوب نیست، ولی ورودی‌های حسی آنقدر زیاد و قوی است که انسان فراموش می‌کند، که اصلا بیماری قند دارد. ۲- پنجره دیگری که انسان با آن می‌تواند دنیا بیرون از خودش را نگاه کند، "پنجره خیال و تصورات" است. اگر انسانی بتواند تصور و خیال خود را به صورت مادی در آورد، اصطلاحا به او هنرمند گویند. مثلا "بتّهون" که یک کر و کور مادرزادی بود، و حس دیدن و شنیدن نداشت توانست تصورات و خیالاتی که در ذهن خود داشت را بصورت موسیقی تجسم کند. از این رو ما بتّهون را یک هنرمند می‌نامیم. پس احساسات را صورت مادی دادن هنر گفته می‌شود. ۳- پنجره دیگری که انسان با آن جهان خارج خود را مشاهده می‌کند، "پنجره توهّمات" است. توهّم درست بر عکس پدیده هنر است. در واقع هنر خیال و تصورات ذهنی انسان لباس مادیت می‌پوشد. اما در پنجره "وهّم"، صورت مادی است که محتوای خیال یا تصورات در در بر می‌کند. مثلا "حسن" که یک صورت مادی است، به آن یک مفهوم غیر مادی می‌پوشانیم. مثلا مفهوم، "محبت" را، و می‌گوییم "حسن با محبت" است. در این جا توهّم ظهور می‌کند.

- **پنجره اندیشه و فکر:** این پنجره یکی از مرتبه‌های ادراک انسان است که ادراک عقلی انسان نه صور احساسی و نه صورت خیالی، و نه صورت توهّمی نداشته و فارغ از زمان و مکان است، در نتیجه جاوانه است. اندیشه و تفکر با اینکه خواستگارش از حس و خیال و توهّم نشأت می‌گیرد، اما هیچ کدام از آنها نیست. هر یک از سه پنجره حس و خیال و تصور و توهّم به نوعی با ماده سرو کار دارد. احساس عسل همراه با زمان و مکان است. هنر و خیال هم با زمان و مکان همراه است و همین طور توهّمات انسان با زمان و مکان همراه است. اما اندیشه و فکر فرای زمان و مکان است و چون این خصوصیت را دارد، پس جاودانه است.



انسان خود را فریب می دهد یعنی چه؟ انسان زمانی خود را فریب می دهد که محصولات احساسی و خیالی و توهمی خود را که محصولاتی همراه مادیت را همراه داشته در واقع، صفت جاودانگی را با خود ندارند و آنرا بجای "فکر و اندیشه" که خصوصیت جاودانگی را دارند قالب می کند. حال می توانیم بگویم عمل "واقع بینی" در چه فضایی امکان پذیر است. وقتی قفس اعتقادات محلی قوی است، وقتی با قفس ناسیونالیسم به انسان نگاه می شود چگونه می توان برای دیدن واقعیات آماده بود. اغلب مکاتب که در قفس تنگ حس و احساس، تصور و خیال، و توهم اند، چگونه می توانند واقعیات را درک کنند؟ (ر. ک. دینانی: ۱۳۹۵).

- **باید به عقلانیت مردمان دیگر توجه کرد:** گستره کاربرد عقلانیت از دید آمارتیا سن استفاده از عقلانیت یک گروه خاص نیست، عدالت زمانی تحقق عینی می یابد که هم در روش و هم در محتوای از عقلانیت جمعی استفاده کرد. فرماد (۱۶۳۸) در مورد ماکزیم و مینیم و در مورد نقش این دو اصطلاح سخن گفت. این دو اصطلاح در ریاضیات و فلسفه و اقتصاد و علوم اجتماعی بکار رفت. بعد به دیگر علوم هم سرایت کرد. در نور شناسی که مینیم زمان مطرح شد، حداکثر سرعت نور را بدنبال آورد. (همان: ص ۲۰۵) سنت این است که آیا انتخاب عقلانی هم به مثابه ماکزیم سازی آگاهانه است؟ عقلانیت پیوندی با منطق و برهان دارد. و منطق و برهان به نفع ماکزیم سازی است. در اقتصاد ماکزیم سازی مطلوبیت توسط مصرف کنندگان و مینیم سازی توسط تولید کنندگان باید رعایت شود (همان: ص ۲۰۶).

در بحث نظریه عدالت ماکزیم سازی برای مردم یک روش عاقلانه است. انتخاب عقلانی و تصمیم سازی ماکزیم نسبت به انتخاب بالفعل مردم جایگاه محوری دارد. حال باید بررسی کرد که چه نرم هایی را باید رعایت کرد تا تا حداکثر رفتار عقلانی بالفعل مردم بصورت حداکثر تصمیم گیری های عقلانی منجر شود. (همان: ص ۲۰۷ و ۲۰۶).

- **بنی آدم اعضای یک پیکرند:** در بحث عدالت باید توجه کرد همه مردمان جهان همسایه ما هستند (بنی آدم اعضای یک پیکرند). (ر. ک. گلستان سعدی). ما نسبت به همسایه هایمان مدیونیم. در بحث اخلاق وظیفه اشخاص در دیوار بلند و در تاریخ اندیشه های اخلاقی دنیا وظیفه مند هستیم. هر نظریه عدالتی باید کل انسان ها را در نظر بگیرد. بحساب آوردن همسایگان اصل اول هر نظریه عدالت است. بی عدالتی در مورد همسایگان هم بما مربوط می شود. امروز تروریسم یکی از مظاهر بی عدالتی در جهان است. تبدیل شدن جهان به مدد ابداعات جدید و وسایل ارتباطی و ترابری، و وجود سازمانهای فراملیتی و پیوستگی ژرف جهان با یکدیگر، محتوای عدالت را فراگیرتر کرده است. (ر. ک. کریس پاتن "بعد چه؟" // "بقا در قرن ۲۱"، لندن آلن لین، ۲۰۰۰).

- **تصمیم گیری های بالفعل و عقلانی و انتخاب بالفعل:** انسان هم بینش دارد و هم گرایش دارد، یا بعبارت دیگر هم عقلانیت و شناخت دارد و هم میل و خواست یا عشق دارد. آیا مردم بواسطه عقل هدایت می شوند؟ یا از طریق میل و اشتیاق (خواست) هدایت می شود. البته این دو خصوصیت در انسان هر دوی آن وجود دارد. خواست بدون شناخت (عشق کور است) و یا شناخت بدون میل و خواست، هر دو راه انحرافی است. منتها ممکن است کسی شناخت را از کس دیگر بگیرد و خواست خود را با شناخت دیگری هماهنگ می کند. (ر. ک. مطهری، ۱۳۵۷). انسان چه بکند که عقلانی عمل کند، انسان بالفعل چه می کند؟ عده

<sup>۱</sup>. فرما دانشمند بزرگ ریاضی در عصر جدید است. او حدود صد مسئله و معمای ریاضی را طرح کرده که آیندگان آنها را پاسخ دهند.





ای عقیده دارند که انسان همیشه رفتار بالفعل خود را با عقلانیت همراه می‌کند. اما خیلی‌ها این دیدگاه را قبول ندارند. آمارتیا سن جزء دسته اول است که باور دارد مردم با عقلانیت بیگانه نیستند، اگر چه اشتباه هم می‌کنند. (همان:ص، ۲۰۹).

رفتار بالفعل با الزام‌های عقلانیت بی‌ارتباط نیست. در لیبرالیسم اقتصادی و حقوق و سیاست، وقتی انسان در پی منافع شخصی خودش است، او با عقل محاسبه‌گرانه عمل می‌کند، که ممکن است با حس و خیال و وهم آغشته باشد. یعنی در لیبرالیسم دامنه عقلانیت انسان را در محدوده پیگیری منافع شخصی خود می‌داند. آیا عقلانیت انسان فقط در قالب نفع شخصی او شکل می‌گیرد؟ آیا عقلانیت انسان در حوزه معنویت شکل نمی‌گیرد؟ اگر هدف‌های و ارزش‌هایی گسترده‌تر و فراتر از منافع شخصی او باشد، در آن صورت بحث ماکزیمم‌سازی مطرح می‌شود. (آمار تیاسن، ص، ۲۱۳).

- **محدود کردن روند اصلی اقتصادیات:** اصل اول در اقتصاد لیبرالیسم ماهیت رفتار بالفعل انسان را تابع نفع اقتصادی می‌داند. اما افرادی مثل ارسطو، اکویناس، ابن‌میمون، "اخلاق" را عنصر اصلی افتار بالفعل انسان می‌دانند. (همان:ص، ۲۱۵ تا ۲۱۸).

نظریه انتخاب عقلانی، عقلانیت انتخاب را به معنای پیگیری هوشمندانه نفع شخصی می‌داند. آیا عقلانیت انتخاب با همدردی و همدلی و تعهد می‌تواند سنخیت داشته باشد؟ آمارتیاسن از نظریه دوم مبنی بر که عقلانیت انتخاب می‌تواند از همدلی و تعهد هم پیروی کند. عده زیادی از انحصار عقلانیت انتخاب بر پیگیری منافع شخصی انتقاد کرده و آنرا رد می‌کنند. (همان:ص، ۲۲۰).

#### ۳،۴- پیش‌گیری از قحطی با خردورزی جمعی یا (از طریق دموکراسی خردورزی جمعی):

قحطی یکی از مصادیق بارز بی‌عدالتی در یک جامعه است. آمارتیا سن ادعا دارد که در هیچ یک از نظام‌های دموکراتیک کارآمد با انتخابات منظم و احزاب مخالف، آزادی بیان پایدار، و مطبوعات آزاد، حتی برای یک کشور فقیر از نظر غذای، قحطی صورت نگرفته است. شاهد مثال دموکراسی هند که به کاستی‌های زیادی دچار بود، ولی با وفاداری به انگیزه‌های دموکراسی بعد از استقلال به قحطی مبتلا نشد، در حالیکه در دوره استعمار انگلیس، بارها به مصیبت قحطی کشنده (نظیر قحطی وحشتناک ۱۹۵۴ بنگال) مبتلا شد. قحطی بعلت عدم پای‌بندی دولت استعماری انگلیس در هند بوقوع پیوست. شیوع قحطی که یکی از پدیده‌های دائمی دوران ۳۰۰ ساله استعمار وحشتناک انگلیس بود، پس از استقلال با استقرار دموکراسی به شکل ناگهانی پایان یافت. (همان:ص، ۳۶۳ و ۳۶۴).

مقایسه چین کمونیست و هند در این خصوص قابل توجه است. هر دو در ۱۹۴۸ به استقلال رسیدند. هر دو کشور پرجمعیت بودند. اوضاع اقتصادی هند بمراتب بدتر از چین بود. اما چین نظام غیر دموکراتیک و هند وفادار به انگیزه‌های دموکراسی بعد از استقلال بود. چین چندین نوبت دچار قحطی وحشتناک شد. اما هند فقیر هند وفادار به انگیزه‌های دموکراسی به قحطی مبتلا نشد. چرا چین بعد از انقلاب دچار قحطی (۱۹۵۸ تا ۱۹۶۰ با سی میلیون تلفات و بمدت سه سال) مبتلا شد؟ اتفاقاً چین در این دوران در دوره جهش بزرگ<sup>۷</sup> بود. مجلس قانون‌گذاری بروی مخالفان نگشوده بود، هیچ حزب مخالفی وجود نداشت، رسانه آزاد وجود نداشت، حکومت استبدادی مثل حکومت استبدادی استعماری انگلیس بر چین حاکم بود. در دهه ۱۹۳۰ در کامبوج و چین و در دیکتاتوری نظامی اتیوپی، و در کره شمالی هم همین داستان رخ داد که هر یک شاهدی بر صحت مدعای این فرضیه و تئوری می‌باشد. سختی

<sup>۷</sup> "جهش بزرگ" یکی از برنامه‌های انقلاب کمونیسم جهت رسیدن به توسعه اقتصادی در چین بود.





های نابسامانی‌ها و قحطی را مردم محروم و نه مقامات حاکم تحمل می‌کنند. حاکمان هیچگاه گرسنه نمی‌مانند. اما اگر حکومت مجبور به پاسخگویی در مقابل مردم باشد، وقتی گزارش‌های خبری بدون ترس و ملاحظه منتشر شود، وقتی انتقادات عمومی سانسور نشود، حکومت از انگیزه‌ای نیرومند برای ریشه کردن مشکلات اقدام خواهد کرد. (همان ص، ۳۶۴). باید توجه کرد که آنچه ممکن است بعنوان مشکل حاد سیاسی خطری برای حاکمیت باشد، وجود مشکلاتی مثل قحطی نیست (چون مشکلی بنام قحطی کمتر از ۱۰٪ جمعیت را در بر می‌گیرد). اما اگر دامنه خردورزی جمعی را که موجب حرکت و فعالیت بخش بزرگی از جمعیت کشور می‌شود را به اعتراض علیه در باره حکومت قاصر واداشت، دامنه خیلی از مشکلات با ایجاد فضای عمومی در مورد مشکلات کم خواهد شد. و این نقش اطلاع‌رسانی دموکراسی است که چنین قدرتی را دارد. در کشورهای غیر دموکراتیک (با تعریف خاصی که برای آن می‌شود) پنهانکاری‌ها و ندادن اطلاعات به مردم ایجاد مشکلات می‌کند. در فقدان انتشار نظام آزاد، حکومت با تبلیغات امیدوارکننده به ایجاد و دامن زدن مشکلات می‌پردازد. سخن صدر مائو<sup>۱</sup> در مورد دموکراسی خیلی آموزنده است. او در سال ۱۹۶۲ پس از هلاکت ده‌ها میلیون بر اثر قحطی خطاب به (۷۰۰۰ نفر کادر رهبری چین گفت که "بدون دموکراسی، درکی از آنچه در مراتب پایین جامعه رخ می‌دهد به دست نمی‌آورد؛ و شرایط کلی بر شما نا معلوم می‌ماند؛ نمی‌توانید نظرهای کارشناسی کافی از گوشه و کنار دریافت کنید؛ هیچ ارتباطی (بدون دموکراسی) بین بالادست و پایین دست بوجود نمی‌آید، و نهادهای عالی رهبری برای تصمیم‌گیری به اطلاعات غلط و یک‌جانبه وابسته خواهند شد. در نتیجه واقع بین بودن خیلی دشوار خواهد بود، و بدون واقع بین بودن به وحدت شناخت و وحدت عمل رسید و نیل به سانتالیسم واقعی نیز غیر واقعی خواهد بود". (همان ص، ۳۶۶). (رالف مبلیباند، ۱۹۷۷: لندن ص ۱۴۹ تا ۱۵۰). دفاع مائو از دموکراسی، محدود به جنبه‌های اطلاعاتی بود و به نقش ذاتی وانگیزشی و خاصیت‌سازندگی آزادی سیاسی را نادیده گرفته است. با وجود این او به فاجعه فقدان اطلاعاتی در حکومت اعتراف می‌کند.

### ۳،۵- عدالت بر مبنای قابلیت انسانی و رابطه آن با دموکراسی و توسعه :

رابطه دموکراسی و توسعه از دیدگاه آمارتیاسن چگونه است؟ آیا بین دموکراسی و توسعه هماهنگی یا بین آنها تنش وجود دارد؟ معمولا گفته می‌شود که آیا توسعه می‌خواهید یا دموکراسی؟ خصوصا بعد از توسعه چهار غول آسیایی در دهه ۷۰ و ۱۹۸۰ که بدون پروسه دموکراسی صورت گرفت توسعه بدون دموکراسی بیشتر مطرح شد. با توجه به اینکه حکومت‌های دموکراسی در مقایسه با حکومت‌های دیکتاتوری، اصلا در پیشبرد توسعه خیلی موفق نیستند. همین‌طور چین پس از اصلاحات اقتصادی از لحاظ رشد اقتصادی خیلی بهتر از هندوستان دموکراتیک عمل کرده‌اند. (همان ص، ۳۶۷).

- **محتوای توسعه چیست؟** معنی دموکراسی چیست؟ آیا در دموکراسی که: الف - نقش‌های رأی‌گیری، ب - خردورزی جمعی وجود دارد؛ توسعه نمی‌تواند فارغ از زندگی مردم و آزادی حقیقی آنها صورت گیرد. معمولا توسعه در قالب پیشبرد هدف‌های معین از قبیل: ۱- افزایش تولید ناخالص ملی، ۲- درآمد‌های فردی، ۳- صنعتی شدن ارزیابی می‌شوند. اگرچه این اهداف مهم‌اند اما نقش ابزاری برای رسیدن به هدف‌های اصلی (دموکراسی) را دارند و نقش ذاتی ندارند. اگر توسعه را بطور جامع درک کرد معلوم می‌شود که توسعه (که همان بهبود شرایط اقتصادی است) با آزادی‌های سیاسی و حقوق دموکراتیک در زمره

<sup>۱</sup> رالف مبلیباند، مارکسیسم و سیاست، ۱۹۷۷: لندن انتشارات دانشگاه آکسفورد، (ص ۱۴۹ تا ۱۵۰)



اجزای تشکیل دهنده توسعه هستند. عبارت دیگر ارتباط توسعه و دموکراسی غیر مستقیم نیست، بلکه مشارکت سیاسی و تولید ناخالص ملی و افزایش سرانه درآمد فردی و گسترش صنعت ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با هم دارند. (آمار تیان، ص ۳۶۸).

هندوستان در مقایسه با کشورهای دیکتاتوری بعنوان کشور دموکراتیک شناخته شده است، و همیشه دارای رشد سالانه ملایم سه درصدی اقتصادی هم بوده است (در حالی که چهار غول آسیایی با شیوه غیر دموکراتیک اداره شده و دارای نرخ رشد اقتصادی ۹ و ۸٪ بوده‌اند). اما از ۱۹۸۰ به بعد هند با رشد اقتصادی ۷ و ۸ و ۹ در صد و با میزان افزایش درآمد ۹ و ۱۰ و ۱۱ در صدی داشته که با اصلاحات دهه ۱۹۹۰ استواری کامل یافت. این در حالی است که امروز هند با سابقه طولانی مبانی دموکراتیک قوی و با رشد اقتصادی خوبی برخوردار است. این هماهنگی بین توسعه و دموکراسی در هند سبب شده است که در مقابل رکود اقتصاد خود را بیمه کنند، در حالی که کشورهای چهار غول آسیایی با مشکلات زیادی روبرو هستند. پس می‌توان نتیجه گرفت که توسعه و دموکراسی یک مفهوم یک پارچه و یک سکه ای با دو روی بهم پیوسته است. هند فرضیه سرگرم کننده زیاد بودن درآمد سرانه یک کشور را برای ثبات نظام دموکراتیک ضروری می‌داند را نقض می‌کند. این بدین معنی است که نظام دموکراتیک حقیقی (و نه فقط ظاهری)، خود به تنهایی راه را برای اصلاحات ضروری و رشد اقتصادی باز می‌کند. در حالی که عکس آن ممکن است صادق نباشد، یعنی رشد اقتصادی و افزایش درآمد ملی ضرورتاً به اصلاحات دموکراتیک منجر نمی‌شود و حتی در دراز مدت همان رشد اقتصادی و افزایش درآمد ملی که در سایه دیکتاتوری بوجود آمده امکان نابود شدنش وجود دارد. شاید بتوان گفت که این شیوه دموکراسی و خرد ورزی جمعی است که توسعه پایدار را بوجود می‌آورد. اگر توسعه همگام با شیوه دموکراسی و خرد ورزی جمعی شد، توسعه پایدار بوجود می‌آید. توسعه بدون شیوه دموکراسی و خرد ورزی جمعی توسعه پایدار نیست.

اگر روند توسعه ژاپن را هم در ۱۵۰ سال اخیر بررسی شود شاید به همان نتیجه ای که در مورد هند رسیده ایم، خواهیم رسید. ژاپن از ۱۸۶۰ توسعه را با شیوه دیکتاتوری و بدون رعایت اصول دموکراتیک بدست آورد. اما در ۱۹۴۵ و درست بعد از ۸۵ سال این روند توسعه با شکست کامل (یعنی توسعه بدون اصول دموکراتیک را) پذیرفت. اما از ۱۹۴۵ به بعد با تصویب قانون اساسی مشی دموکراتیک را مبنی کار خور قرار داد. در حالی که همه توانایی‌های بالفعل توسعه خودش را از دست داده بود. ولی همین شیوه دموکراسی و خرد ورزی جمعی سبب شد که دوباره توسعه اقتصادی خودش را جبران و با همگامی توسعه اقتصادی و شیوه دموکراسی و خرد ورزی جمعی بعنوان قدرت بزرگ توسعه صنعتی در جهان مطرح شود. (ر.ک. تاکافوسا ناکامورا، ۱۳۷۲). همین توأم بودن یا نبودن دموکراسی با توسعه را می‌توان در مورد روند توسعه در روسیه شوروی، آلمان و حتی چین، بررسی کرد.

### ۳،۶- امنیت انسانی و قدرت سیاسی (و ارتباط آن با دموکراسی بر مبنی خردورزی جمعی):

توسعه چیزی فراتر از رشد اقتصادی و رفاه اجتماعی است. چنانچه توسعه با دموکراسی توأم باشد، (حقوق مدنی، حقوق سیاسی، انواع آزادی‌ها، امنیت انسانی از جهات مختلف و ... به دنبال خواهد آورد). البته معنی و مفهوم دموکراسی همان خردورزی جمعی و حکومت از راه گفتگوست. یک چنین برداشتی از دموکراسی توسعه ساز خواهد بود.

قدرت حمایتی دموکراسی در فراهم کردن امنیت در واقع خیلی موثر تر از قدرت حمایت آن در جلوگیری از قحطی است. در دهه ۱۹۸۰ و اوایل ۱۹۹۰، فقراء کشورهای چهارغول آسیایی و مالزی وضع بهتری نسبت به فقراء کشورهایی مثل هند که از دموکراسی



پایدار برخوردار بوده ولی در توسعه پیشرفتی نداشتند. اما وقتی بحران جهانی اقتصادی ۱۹۹۰ شروع شد. دموکراسی ( "نیتی" ) یا فقط صندوق رای و انتخابات نیست ، دموکراسی توجه به ( "نیایای" ) دموکراتیک هم هست. ( آمارنیاسن،ص، ۳۶۹ و ۳۷۰).

- **دموکراسی و انتخاب سیاست‌ها (و تاثیر آن بر چگونگی دموکراسی):** در هند در ایالت‌هایی که به : ۱- آموزش عمومی بیشتر توجه شده‌است. ۲- مراقبت‌های پزشکی، ۳- برابری جنسیتی، اصلاحات ارضی ، در آن ایالت‌ها انجام شده است، آن ایالت از پشتوانه‌های حمایتی مردمی برخوردار بوده است. در واقع بعنوان نتیجه‌گیری باید گفت که: الف- عملکرد اقتصادی، ب- آزادی بیان سیاسی، ج- خردورزی جمعی، و ... جمعا همگی بهم تنیده‌اند. (همان، ص، ۳۷۱). آزادی دموکراتیک می‌تواند سبب ارتقای عدالت اجتماعی شود. ما با مطالعه تجربی ملل مختلف می‌توانیم درس‌های زیادی را فراگیریم. این درس‌ها همان ( مفهوم عدالت "نیایای" ) در میدان تجربه و عمل است. ضمن توجه به ( "نیتی" ) ها، آنها را در کنار ( "نیایا" ) بررسی و مطالعه کرد. (همان، ص، ۳۷۲).

### ۳.۷- حقوق اقلیت و اولویت‌های عام

یکی از دشوارترین مسایل دموکراسی رسیدگی به حقوق اقلیت‌هاست. دموکراسی که با حکومت اکثریت به حقوق اقلیت‌ها بپردازد. البته در تعبیر ساختاری، اغلب دموکراسی‌ها بیشتر در قالب رأی‌گیری و حاکمیت اکثریت در نظر می‌گیرند. اما در طرحی گسترده‌تر از دموکراسی معمولی وجود دارد و آن درک گسترده‌تر دموکراسی خردورزی جمعی است که ضمن حکومت اکثریت، حقوق اقلیت‌ها را هم در نظر می‌گیرد. مارکی دو کوندورسه در قرن ۱۹ پیشگام " نظریه انتخاب اجتماعی بود که در مورد قربانی کردن اقلیت به پای حکومت اکثریت هشدار داد. اکثریت بی‌رحمی که حقوق اقلیت را نادیده می‌گیرد و اصلا احساس عذاب وجدان نکند، جامعه را با مشکل خشونت‌ها در جامعه روبرو می‌کند. در حالی است که دموکراسی باید از خشونت ، با مردم و تعرض به حقوق اقلیت‌ها ، جلوگیری کند. هند از معدود کشورهای دموکراتیک است که ضمن داشتن حکومت اکثریت حقوق اقلیت‌ها را رعایت کرده است. بیش از ۷۰٪ هندو، اما رئیس‌جمهور مسلمان و نخست‌وزیر سیک است. هیچگاه سه کرسی اصلی حکومت هند در اختیار هندوها نبوده است، و با وجود این هیچ مورد نارضایتی قابل ملاحظه‌ای هم بوجود نیانده است.

توفیق دموکراسی فقط در ساختار و نهاد رأی‌گیری و انتخابات و حکومت اکثریت نیست. توفیق ساختاری دموکراسی با الگوهای رفتاری و کارکردهای نهادهای سیاسی اجتماعی بستگی دارد. اثر گذاری نهادهای ساختاری دموکراسی به عملکرد انسانی در بهره برداری از فرصت‌ها به منظور تحقق اهداف منطقی بستگی دارد. در واقع مسیر پیگیری عدالت باید همراه نهادهای محض " نیتی" و نیز با همراهی راه‌های عملی " نیایا" طی شود. (همان، ص، ۳۷۴).

### ۳.۸- نظریه عدالت بر مبنای قابلیت انسانی و حقوق بشر:

هر انسانی که در هر گوشه این دنیا زندگی می‌کند، صرف نظر از شهروندی، محل سکونت، نژاد، طبقه و ... - واجد حقوقی است که دیگران باید به آن احترام بگذارند. حقوق بشر مقاصد متنوع دارد: ۱- مقاومت در برابر شکنجه و جیس بی دلیل و تبعیض نژادی، ۲- پایان دادن به فقر و کرسنگی و فلاکت، ۳- خاتمه دادن به کمبودهای درمانی در سراسر دنیا. ایده اصلی و مبنای حقوق بشر چیست؟ ایده اصلی حقوق بشر این اصل استوار است که " همه مردم صرفا به دلیل انسان بودن از آن برخوردارند. در این جمله "



انسان بودن" به چه معنی است؟ خاستگاه حقوق بشر از کجاست؟ فلاسفه غرب در باره حقوق بشر دو دیدگاه متناقض دارند: (ص، ۳۷۶).

۱. دانشمندانی مثل روسو و جان لاک و جفرسون حقوق بشر را یک امر بدیهی دانسته که نیازی به اثبات آن نیست. اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ انقلاب فرانسه<sup>۹</sup> تاکید دارد که "انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند لذا همه دارای حقوق برابرند". در اعلامیه استقلال آمریکا "جفرسون" نوشت: "حکومت‌ها صرفاً ابزاری محض اند برای انسان‌هایی که آزاد به دنیا آمده به واسطه آن بدنال‌تأمین زندگی، و حق دستیابی برای آزادی‌های خود می‌باشند." و اگر حکومتی این اهداف را نقض کند، حق مردم است که آن حکومت را تغییر داده یا براندازند." (See: Bernard Bailyn, ۱۹۹۲). البته برای پیدا کردن خاستگاه حقوق بشر از دیدگاه موافقین حقوق بشر می‌توان به دیدگاه فلسفی روسو و جفرسون و خصوصاً جان لاک رجوع کرد چون پدر فکری انقلاب آمریکا جان لاک و درانقلاب فرانسه روسو می‌باشند.

۲. اما فیلسوفانی هم، مثل جریمی بنتام حقوق بشر برخاسته از انقلاب فرانسه را "سفسطه‌های هرج و مرج طلبانه می‌نامید و در سال ۱۷۹۲ خواستار لغو آنها شدند. بنتام به صراحت اعلام می‌کند که: "حقوق بشر بی‌معناست". البته این دوگانگی در مورد حقوق بشر (علی‌رغم استفاده مستمر از ایده حقوق بشر در مناسبات جهانی) امروز هم پابرجاست. (آمار تیاسن، ص، ۳۷۷).

• **خاستگاه حقوق بشر بر چه پایه‌ای قرار دارد؟ ماهیت و مبنای حقوق بشر چیست؟ حقوق بشر دقیقاً چیست؟ مبنای روش شناختی در مورد حقوق بشر چیست؟ درک ماهیت حقوق بشر به درک ماهیت انسان بر می‌گردد. ممکن است دو جور به حقوق بشر نگاه کرد:**

۱. موضوع و محتوای حقوق بشر از مقوله "اخلاقی" است. اولین سوال در این خصوص اینست که اخلاق چیست؟ خاستگاه اخلاق از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا اصول اخلاقی نسبی است یا مطلق؟ اگر حقوق بشر یک بیان اخلاقی با محتوای سیاسی باشد، در واقع اعلامیه حقوق بشر یک بیانیه است که یک سری توصیه کرده است. مثل اینکه گفته شود: "شادی مهم است"، "استقلال مهم است"، "حقوق بشر هم خوب است رعایت شود" و ... در واقع "حقوق بشر" مبنی قانونی ندارد، بلکه دقیقاً یک توصیه است. (ص، ۳۸۰ و ۳۸۱).

۲. روش شناخت شناسی دیگر حقوق بشر اینست که "حقوق بشر برچه مبنی و جهان بینی نظریه پردازی شده است؟ در این جا حداقل دو جهان بینی کلی داریم:

**الف- جهان بینی مادی:** فیلسوفانی که جهان بینی آنها مادی و قابل به وجود تنها و تنها یک واقعیت در کل عالم هستی می‌باشند، و هم آن ماده است. ماده هم صورت عینی داشته و دارای مکان و زمان است. پس انسان هم ماده است. در نتیجه انگیزاننده فعل و رفتار انسان هم (که حقوق بشر هم نمود فعل انسان است)، یک امر مادی است و هر پدیده مادی محکوم به زمان و مکان است و باید در یک نمود عینی بیرونی ظهور یابد. و هر پدیده مادی هم در نهایت نابود شدنی است. روان انسان هم اگر خاستگاهش

<sup>۹</sup>. پدر فکری انقلاب فرانسه "ژان ژاک روسو" می‌باشد.



ماده باشد، در نهایت فنا شدنی است. بالطبع، اخلاق هم که بر پایه روان روح انسان است، آنهم بی معنی و پوچ و بیهوده خواهد شد.

ب- **جهان بینی غیر مادی (الهی)**: فیلسوفان مسلمان<sup>۱۰</sup> که جهان بینی آنها در مورد انسان بر مبنی دو واقعیت است. آنها مدعی اند که انسان در جهان هستی دارای دو واقعیت است: ۱- ماده و جسم انسان که محدود به زمان و مکان و فنا پذیر است. ۲- واقعیت دیگر روح انسان است که غیر مادی است و ابدی و جاودانی است. و بحث اخلاق هم مربوط به روح آدمی است، پس اخلاق هم یک موضوع جاوانی است و نسبی هم نمی تواند باشد. از دید فلسفه غیر مادی، فیلسوفانی که جهان بینی آنها مادی است منطقا نمی توانند سخن از اخلاق کنند، چون یکنفر معتقد مادی نمی تواند قایل به روح باشد. از دید فیلسوف الهی روح انسان مادی نیست، پس روح و متعلقات آن هم مثل اخلاق جاوانی است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۵۷)

• **اخلاق و قانون**: بنتام<sup>۱۱</sup> از بنیانگذار مطلوبیت گرایی مدرن، است. او حقوق بشر را که نشأت گرفته از حقوق طبیعی را که (بر خلاف نظریه اصحاب قرارداد) نمی داند. او عقیده داشت که: ۱- "حق" واقعی، فرزند قانون و قدرت قانونی است. ۲- حقوق حقیقی از قوانین حقیقی حاصل می شوند. ۳- از قوانین خیالی، مثل "قانون طبیعت"، "حقوق خیالی" زاده می شود. در نتیجه تا وقتی حقوق بشر یک مقوله اخلاقی است، الزاما از قدرت قانونی برخوردار نیست. بنتام فلسفه سود گرایی خود را بر بنیاد اخلاق بر پایه حق قرار می دهد. از دید بنتام آن چیزی حق است، که به بشر سودی برساند یا ضرری را از او دفع کند. در نتیجه مبنی اخلاق همان سود گرایی است. (آمارتیا سن، ص، ۳۸۲ تا ۳۸۴). { البته دیدگاه اخلاقی بنتام که مبتنی بر سود گرایی است، منطقا نمی تواند اخلاق گرا باشد. زیرا از دید او: "نتها انگیزاننده هر فرد، بر مبنی سود مادی است که عاید فرد می شود. فقط یک واقعیت در جهان وجود دارد و آن هم فقط سود مادی است. سود مادی هم عینی و مشخص است. و هر چیز غیر مادی مثل "روح که مبنی اخلاق بر آن قرار دارد) خیالی است و در نتیجه حق هم نسبی. در نتیجه حقوق بشر هم نسبی است. }

• **حقوق بشر یک مسله فراتر از مسیر قانونگذاری است:** از دید "آمارتیا سن" **حقوق بشر یک مقوله اخلاقی** است. (ص، ۳۸۶).<sup>۱۲</sup> "البته آمارتیا سن در مورد اخلاق را چیزی بیان نکرده است

• **حقوق به مثابه آزادی ها:** "آمارتیا سن" بدون ذکر هیچ دلیلی وجود "آزادی" را یک اصل بدیهی برای بشر در نظر می گیرد. این در حالی است که بنتام دستیابی به لذت ها و خواسته ها را اصل اساسی برای انسان می داند. (ص، ۳۸۷)

### نتیجه گیری:

<sup>۱۰</sup> در این مقاله امکان توضیح بیشتر امکان پذیر نیست. فیلسوف معاصر علامه مرتضی مطهری در خصوص آنتالوژی جهان بینی و اپیستمولوژی و متد شناسی جهان بینی بیش از ۹ منبع و رفرنس ارائه داده اند.

<sup>۱۱</sup> { باید از "آمارتیا سن" سوال کرد که مقوله اخلاق را بر پایه کدام جهان بینی قرار می دهد؟ در جهان بینی او انسان چه ویژگی هایی دارد؟ باید از او پرسید که اصول اخلاق را چه تعریف می کند، و برای آن چه خاستگاهی را قرار می دهد. آیا اصول اخلاق نسبی است یا ثابت است؟ }





آمار تیاسن با ارائه تئوری عدالت خود مشهورترین تئوری پرداز عدالت از دیدگاه مکتب لیبرالیسم غرب را با نگاه شرقی نقد و بررسی می کند. ساختار تئوری عدالت او شامل: آزادی، برابری، دموکراسی، خردورزی جمعی، عقلانیت، نوع انتخاب، توسعه اقتصادی، درآمد، فقر، واقع گرایی، امنیت و حقوق بشر که همه آنها را با مفهوم قابلیت باوری بطور منطقی و مرتبط با هم تبیین شده است. او در تبیین تئوری عدالت بخود به نکات بدیعی اشاره دارد. قابلیت از دید آمار تیاسن یعنی وجود شرایطی که گزینه های مختلفی را برای انتخاب کردن پیش روی انسان می گذارد. در این تعریف انسانی، که قابلیت ندارد آسیب پذیر است. آنکه درآمد ندارد فقیر نیست. فقیر کسی است که قابلیت ندارد، و در نتیجه بعلت عدم قابلیت قدرت حق انتخاب را ندارد. درآمد شرط لازم و قابلیت محوری شرط کافی برای تحقق عدالت است. آمار تیاسن معنی ظاهری دموکراسی را انتخابات و رأی برآمده از صندوق های رأی می داند و معنی حقیقی دموکراسی را حکومت کردن از طریق گفتگو می داند، که اتفاقا این معنی دوم برخاسته از تمدن غرب نیست، بلکه ریشه در تمدن سانسکیریت، هند، مصر، ایران، یونان، و تمدن اسلامی و اندلس دارد.

امروزه دو مکتب لیبرالیسم و اسلام مدعی ارائه تئوری عدالت جهت سروسامان دادن زندگی انسان در سطح جهانی اند: ۱- تئوری عدالت به مثابه انصاف جان راولز، ۲- تئوری عدالت بر مبنی قابلیت انسان آمار تیا سن، و تئوری عدالت علامه مرتضی مطهری. ابتدا باید هر یک از تئوری ها از منظر صاحبان نظریه ها توصیف و تبیین شود. و در گام بعدی هر سه تئوریهها با سیستم تطبیقی با یکدیگر مقایسه شوند. شاید این محملی شود تا حقیقت عدالت برای بشر تشنه عدالت هویدا و بتوان نظریه جامعی از عدالت را ارائه داد.

#### منابع / کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۵: پرسش از هستی یا هستی از پرسش، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران.
- بریان مگی، ۱۳۷۴: آشنایی با فلاسفه بزرگ غرب، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی
- تاکافوسا ناکامورا، ۱۳۷۲: توسعه ژاپن نوین ترجمه جمال هاشمی، سازمان برنامه بودجه، ترجمه جمال هاشمی)
- سن، آمار تیا کومار، ۱۳۹۰: اندیشه عدالت، انتشارات کندوکاو، مترجمان وحید محمودی و هرمز همایون پور
- سی. بی. مکفرسون، ۱۳۸۰: لویاتان حسین بشیریه، انتشارات نشر نی، تهران.
- (کریس پاتن، ۲۰۰۰: بعد چه ؟ " // " بقا در قرن ۲۱، " لندن، آلن لین،)
- گوستاولوبون فرانسوی، ۱۳۳۴: تمدن اسلام و عرب، مترجم سید محمد تقی فخر داعی، بنگاه مطبوعاتی علی اکبر علمی
- مرتضی، مطهری، ۱۳۵۷: مقدمه های بر جهان بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا
- میلیتون و فرید من، ۱۳۶۷: آزادی و انتخاب، ترجمه حسین حکیم زاده جهرمی، انتشارات نشر پارسی، تهران
- Bernard Bailyn, Faces of Revolution, Personalities and Theme in the Struggle for American dependence, New York vintage Books, ۱۹۹۲.