



انتشارات سروش مولانا  
Soroosh-e Mowlana Pub.



# چرا نابرابری معضل آفرین است؟

نویسنده: تی. ام. اسکنلن | مترجم: نرگس سلحشور

با ویرایش مصطفی ملکیان و مقدمه‌هایی از مصطفی ملکیان و جواد حیدری

یوهیرو  
Uehiro



## چرا نابرابری معضل آفرین است؟

تی.ام. اسکنلن

مترجم: نرگس سلحشور

با ویرایش مصطفی ملکیان و مقدمه‌هایی از مصطفی ملکیان و جواد حیدری  
(عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد)

عنوان مجموعه: اخلاق عملی یوهیرو

دبیر مجموعه: جواد حیدری

مقدمه کتاب بنا بر خواسته‌ی مصطفی ملکیان با رسم الخط ایشان درج شده است.

چاپ: ایده آل

شمارگان: ۱۱۰۰ جلد / چاپ اول، پاییز ۱۴۰۱

قیمت: ۲۲۵ هزار تومان

شابک مجموعه یوهیرو: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۶۶-۷-۸

شابک چرا نابرابری معضل آفرین است: ۹۷۸-۶۰۰-۹۵۷۶۶-۹-۲

حق چاپ محفوظ است. هرگونه چاپ و برداشت از متن یا قسمتی از آن  
منوط به اجازه کتبی از ناشر است.

انتشارات سروش مولانا: تهران، شهرآرا، بلوار غربی

مجتمع کوشک، واحد ۵۰۱ - کدپستی: ۱۴۴۴۹۴۴۵۴۰

شماره تماس: ۰۲۱-۸۸۴۸۷۹۱۲

مرکز پخش: دوستان، تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۰۰۹۸۷

فروشگاه اینترنتی: [www.rumi.ir](http://www.rumi.ir)

شبکه اجتماعی: [instagram.com/sorooshemowlana](https://www.instagram.com/sorooshemowlana)

این کتاب با کاغذ بالک، دوستدار محیط زیست تهیه شده است.



تقدیم به جسی و سارا

نویسنده

تقدیم به هانا  
به امید دنیایی برابر

مترجم

سخن دبیر مجموعہ / ۹  
 دربارہی مجموعہی اخلاق عملی یوہیرو / ۱۰  
 مقدمہی مترجم / ۱۱  
 سخن نویسنده با خوانندگان فارسی زبان / ۱۳  
 برابر بودن یا نبودن؟ دادخواہی روح بشر (مصطفیٰ ملکیان) / ۱۷  
 جان کلام: چرا نابرابری معضل آفرین است؟ (جواد حیدری) / ۳۷  
 پیشگفتار / ۹۹

۱. مقدمہ / ۱۰۱
۲. دغدغہی برابر / ۱۱۷
۳. نابرابری منزلت / ۱۳۹
۴. انصاف روندی / ۱۶۱
۵. فرصت محتوایی / ۱۸۱
۶. انصاف سیاسی / ۲۱۳
۷. برابری، آزادی و اجبار / ۲۴۳
۸. شایستگی / ۲۷۷
۹. درآمد نابرابر / ۳۰۱
۱۰. نتایج / ۳۲۹

کتابنامہ / ۳۳۹

نمایہ / ۳۴۹

واژہ نامہ / ۳۵۷









## سخن دیر مجموعه

مرکز اخلاق عملی یوهیرو در دانشگاه آکسفورد<sup>۱</sup> سالانه از یکی از مهم‌ترین متفکران روزگار ما برای ارائه درس‌گفتار دعوت می‌کند. این درس‌گفتارها از سال ۲۰۰۵ شروع شده‌اند. از ویژگی‌های بارز آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. این درس‌گفتارها در سه جلسه متوالی به روش کاملاً تحلیلی و آکادمیک برگزار می‌شوند.

۲. این درس‌گفتارها بر فوری و فوری‌ترین مسائل و مشکلات روزگار ما تمرکز دارند.

۳. استاد مدعو در این درس‌گفتارها برای این مسائل و مشکلات مهم روزگار ما راه‌حل ترجیحی و پیشنهادی خودش را ارائه می‌کند و در معرض نقد شرکت‌کنندگان در جلسه قرار می‌دهد.

۴. هدف از این درس‌گفتارها نه صرفاً تعمیق شناخت ما از جهان، بلکه گشودن راهی برای زندگی بهتر است.

۵. این درس‌گفتارها، علی‌رغم رعایت معیارهای تحقیق دانشگاهی، به‌گونه‌ای ارائه می‌شوند که برای مخاطب عمومی هم قابل فهم باشند.

۶. بعد از ارائه درس‌گفتار در این مرکز، استاد مدعو مطالبش را در قالب کتاب به انتشارات آکسفورد می‌سپارد.

یکی از مهم‌ترین اهداف مؤسسه سروش مولانا دعوت به زندگی اخلاقی، زندگی خوب، و زندگی معنادار است، از این رو ترجمه این مجموعه از درس‌گفتارها را در دستور کار خود قرار داده است.

جواد حیدری

---

1.. The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics

## درباره‌ی مجموعه‌ی اخلاق عملی یوهیرو

در سال ۲۰۰۲، بنیاد اخلاق و آموزش یوهیرو، به ریاست جناب آقای ائجی یوهیرو، کرسی اخلاق عملی یوهیرو را در دانشگاه آکسفورد دایر کرد. سال بعد، مرکز اخلاق عملی یوهیرو را در آکسفورد در دانشکده فلسفه تأسیس کردند. با حمایت گشاده‌دستانه بنیاد یوهیرو یک سلسله سخنرانی سالانه برگزار کردند و نامش را «مجموعه سخنرانی‌های اخلاق عملی یوهیرو» گذاشتند. این سه سخنرانی که هر ساله در آکسفورد ایراد می‌شوند، حال و هوای مرکز اخلاق عملی یوهیرو در آکسفورد را به خود گرفته‌اند: کوشش در جهت گردآوردن بهترین دانشوران فلسفه تحلیلی به منظور پرداختن به مهم‌ترین مسائل عصرمان. هدف ارتقای کیفیت تجزیه و تحلیل این مسائل به شیوه‌ای است که با بالاترین استاندارد دانشگاهی سازگار و البته در دسترس همگان باشد. فلسفه نه تنها باید معرفت بیفزیند، بلکه باید زندگی مردم را نیز بهتر سازد. کتاب‌های مبتنی بر سخنرانی‌ها در مجموعه‌ی اخلاق عملی یوهیرو در انتشارات دانشگاه آکسفورد چاپ شده‌اند.

یولیان ساویولسکیو

کرسی اخلاق عملی یوهیرو

سرپرست مرکز اخلاق عملی یوهیرو در آکسفورد

دانشگاه آکسفورد

گردآورنده: مجموعه‌ی اخلاق عملی یوهیرو





## مقدمه‌ی مترجم

این کتاب حاصل بیش از چهار دهه تأمل در باب برابری، یا به عبارت بهتر، در باب نابرابری است که در عین ایجاز بسیار تأثیرگذار است. سادگی گفتار و ایجاز استدلال‌های کتاب مصداق مشهور «کم گوی و گزیده گوی چون دُر» نظامی است. اسکنلین در این کتاب بسیار هوشمندانه عمل کرده است و به جای دفاع از برابری به مثابه آرمان و هدفی متعالی، دلایلی متقن در ردّ نابرابری می‌آورد که همین ظرافت و نکته‌سنجی‌اش کتاب را در زمره‌ی کتاب‌های محبوب و کلاسیک قرار داده است. اکنون که چهار سال از انتشار این کتاب می‌گذرد بسی مایه‌ی خرسندی است که مجال انتشار در ایران را نیز یافته است. این کتاب چراغ راه تمام کسانی است که دغدغه‌ی عدالت و برابری دارند.

بر خود واجب می‌دانم از کسانی که در هموار شدن این راه یاری‌ام کردند و نقش بسزایی در نشر این اثر داشتند، تشکر کنم. پیش از همه از مؤلف کتاب، تی. ام. اسکنلین، تشکر می‌کنم. او که در عداد فیلسوفان طراز اول جهان قرار دارد، ولی با نهایت فروتنی و مهربانی همه پرسش‌هایم را پاسخ گفت و مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی فارسی نوشت. سترگی این اثر می‌طلبید که ویراستاری هم‌شأن خود داشته باشد. لذا از استاد گرانقدر، مصطفی ملکیان، صمیمانه سپاس‌گزارم که از سر لطف و ویراستاری این اثر را پذیرفت و با حوصله و دقتی بی‌نظیر ترجمه‌ام را از نظر گذراند و مقدمه‌ای بسیار عالمانه بر آن نگاشت. از جواد حیدری تشکر می‌کنم که ترجمه‌ی این کتاب را به من پیشنهاد کرد و مشفقانه در طول این مسیر یاریگرم بود و مقدمه‌ای جامع بر ترجمه‌ی این اثر نگاشت. در پایان از مریم موسوی، مدیر مسوول نشر سروش مولانا، قدردانی می‌کنم که ارزش کتاب را دریافت و تمام تلاشش را وقف هرچه بهتر شدن کیفیت نشر این اثر کرد.





## سخن نویسنده با خوانندگان فارسی زبان

بسیار خوشحالم که کتابم در اختیار مخاطب فارسی زبان قرار گرفته است، به ویژه در این زمانه‌ی ناآرام، و با وجود شکاف فرهنگی و سیاسی تأسف برانگیز، تجربه‌ی فوق‌العاده‌ای است که با خوانندگانی دارای دغدغه‌های سیاسی و اخلاقی مشابه گفت‌وگویی عقلانی داشته باشم. لذا از نرگس سلحشور بی‌نهایت سپاس‌گزارم که به من پیشنهاد داد کتابم را به فارسی ترجمه کند و این کار را انجام داد.

این کتاب به مسئله‌ای نسبتاً انتزاعی می‌پردازد؛ اینکه چه وقت باید نگران نابرابری باشیم. به عبارت دیگر، به جای اینکه فقط نگران افزایش تعداد فقرا باشیم، چه زمانی باید نگران تفاوت بین داشته‌های عده‌ای با عده‌ای دیگر باشیم. من از این مسئله بحث نمی‌کنم، نه به دلیل اینکه نابرابری مهم‌تر از فقر است، بلکه اغلب عکس این امر صادق است. بیشتر به این دلیل به نابرابری می‌پردازم که عجیب به نظر می‌رسد چرا باید تفاوت بین عده‌ای با عده‌ای دیگر مهم باشد. این تفاوت موجب می‌شود نابرابری از آن دست مسائلی به حساب آید که پژوهش فلسفی می‌تواند در آن‌ها نقش مفیدی داشته باشد.

لزومی ندارد این نقش به شکل مطرح کردن اصولی باشد که به ما می‌گویند چه باید بکنیم، مثل اینکه اخلاقاً چه میزان از نابرابری پذیرفتنی است، اگر اصلاً نابرابری پذیرفتنی باشد. غالباً، چنین اصولی یافت نمی‌شوند. اما فلسفه هم می‌تواند نقشی داشته باشد و از ایده‌های اخلاقی‌ای که در چارچوبشان درباره‌ی نابرابری فکر می‌کنیم فهم بهتری ارائه کند، و به ما کمک کند که از خطاهای رایج بپرهیزیم. این همان کاری است که می‌کوشم در کتابم انجام دهم.

مدعای شاخص کتاب این است که به دلایل مختلف می‌توان به انواع مختلف نابرابری ایراد گرفت، و اهمیت دارد که این دلایل را از هم تمیز دهیم. انواع نابرابری عبارت‌اند از: نابرابری منزلت، که در این نوع نابرابری عده‌ای، بنا به دلایلی نظیر نژاد، دین یا جنسیت، برای نقش‌های مهم عموماً فرودست و نامناسب تلقی می‌شوند؛ نابرابری در ارائه‌ی خدماتی که به همگان بدهکاریم، نظیر آموزش و پرورش و خدمات سلامت؛ اهمیت نابرابری در رقابت برای تحصیل و استخدام؛ نابرابری سیاسی؛ و نابرابری در پاداش برای مشارکت در فعالیت اقتصادی، یعنی نابرابری در درآمد و ثروت. به نابرابری می‌توان از این جهت نیز ایراد گرفت که به بعضی از افراد انواع ناپذیرفتنی‌ای از اعمال قدرت بر زندگی دیگران اعطا می‌کند. این انواع نابرابری به هم ربط دارند. مثلاً نابرابری منزلت عموماً به سایر انواع نابرابری می‌انجامد، نظیر نابرابری در ارائه‌ی خدمات عمومی که شامل آموزش و پرورش، نابرابری سیاسی، و نابرابری در استخدام می‌شود. اما همان‌طور که می‌گوئیم تبیین کنم، نابرابری به‌تنهایی و فارغ از آثارش نیز جای ایراد وارد کردن دارد.

ایرادات وارد شده به هر یک از انواع نابرابری پیچیده‌تر از آنی است که به نظر می‌رسد. می‌گوئیم این پیچیدگی را بکاویم، و با این کار چند خطای متداول را نشان دهیم، خطاهایی نظیر گرایش به اینکه فکر کنیم برابری فرصت (اگر به دست آید) نابرابری‌های حاصله را توجیه می‌کند. همچنین، می‌گوئیم این مسئله را تبیین کنم که چرا نمی‌توان نهادهایی را که پاداش‌های نابرابر می‌دهند بر این اساس توجیه کرد که پاداش‌گیرندگان شایستگی این پاداش‌های بیشتر را دارند، شایستگی به آن معنا که مستقل از نهادهای مدنظرند.

استدلال‌های این کتاب به مفاهیم انتزاعی می‌پردازند، مفاهیمی نظیر منزلت نابرابر، برابری فرصت، برابری سیاسی و شایستگی. این انتزاعی بودن در آن نوع فلسفه‌ای که من با آن سروکار دارم اغلب ایراد به حساب می‌آید. استدلال و تحلیل انتزاعی غالباً دشوارتر از توصیفات مربوط به رویه‌های ملموس در

جوامع خاص فهم می‌شود، و این طور به نظر می‌رسد که به دغدغه‌های واقعی مردم چندان ربطی ندارد. اما امیدوارم در این مورد، انتزاعی بودن نیز فضیلت باشد. من به عنوان فردی امریکایی می‌نویسم که تمام عمرش را در این کشور زندگی کرده است. نگرش‌های من به نابرابری ناگزیر با تجربه‌ام شکل گرفته‌اند، و شکی نیست که در برخی موارد محدودند. تقریباً همه‌ی مثال‌های نقل شده در این کتاب از ایالات متحده است، و اندیشه‌ی من درباره‌ی نابرابری تحت تأثیر مسائلی است که در اینجا رخ می‌دهد، مسائلی نظیر سرگذشت منحصر به فرد تبعیض نژادی در امریکا. اما چون بیش‌تر به شکل انتزاعی مطرح شده‌اند، امیدوارم تحلیل‌هایی که در کتاب آورده‌ام بتوانند به پرسش‌هایی و وضوح بیشتری ببخشند که تقریباً در هر جامعه‌ی مدرن، و بی‌تردید در جوامع مدرن و پیچیده و بزرگی مثل ایالات متحده و ایران، مطرح می‌شوند.

تی. ام. اسکنلن

کمبریج، ماساچوست، ایالات متحده‌ی امریکا

۴ آوریل ۲۰۲۰







## برابر بودن یا نبودن؟

### دادخواهی روح بشر

مصطفی ملکیان

۱. چنان‌که ارسطو میگفت، انسان حیوانی اجتماعی است، خواه این اجتماعی بودن را «بالطبع» بدانیم، چنان‌که خود ارسطو باور داشت، و خواه «بالقشر» بدانیم، چنان‌که بعضی از متفکران اجتماعی دیگر، مانند هابز، قائل اند؛ یعنی خواه عقیده داشته باشیم که انسان از سرِ صرافتِ طبع و به صورتِ خودانگیخته و به حکمِ میلِ باطنی خود خوش دارد، و نیازمند است، که در جامعه و در کنارِ دیگران زندگی کند و خواه بر این عقیده باشیم که انسان میلِ باطنی به زندگی اجتماعی ندارد و فقط از سرِ مصلحت‌اندیشی و از آن‌جا که در مییابد که بتهایی نمیتواند به زندگی خود ادامه دهد و/یا زندگی مطلوبِ خود را داشته باشد و، خلاصه، به حکمِ ضرورت و اضطرار و از سرِ ناچاری و بیچارگی زیست و همزیستی با دیگران را میپذیرد و به آن رضا میدهد.

به هر تقدیر، اجتماعی بودنِ انسان لوازم و پی‌آمدهای بسیار دارد که مهم‌ترین آنها این است که نیک‌بود، نیک‌زیستن، بهروزی، یا خوشی او حالتی نیست که بتواند برای او، فارغ از این‌که در چه جامعه‌ای زندگی میکند، حاصل آید، بل، حالتی است که حصولِ آن هم به خودِ او بستگی دارد و هم به چند و چونِ

زندگیهای سایر انسانهای که در جهان او به سر میبرند. به این پرسش که چه کسری از خوشی یا بهروزی آدمی به خودش بستگی دارد و چه کسری از آن به دیگران از سوی متفکران انسان شناس پاسخ واحدی داده نشده است؛ یعنی در تعیین سهم خود فرد و سهم دیگران در خوشی یا بهروزی فرد اجماع نظرای وجود ندارد (و از این حیث میتوان این متفکران را رده بندی کرد). اما، این اختلاف نظرها مانع از این اشتراک رأی نشده است که، به هر حال، خوشی یا بهروزی فرد بشری یک سره از اوضاع و احوال اجتماعی استقلال ندارد.

بنابراین، آدمی حتماً اگر زندگی و عمل اخلاقی نداشته باشد و در اندیشه‌ی کاستن از درد ورنج دیگران، به عنوان وظیفه‌ای اخلاقی، نباشد و هم و غم‌اش بکلی معطوف به وضع و حال و کار و بار و روز و روزگار خودش باشد، باز، نمیتواند به سرشت و سرنوشت جامعه‌ای که در آن میزید، و حتماً جامعه‌ی جهانی، بی‌اعتناء باشد. به عبارت دیگر، حتماً اگر اخلاق فرد را به دغدغه‌ی صلاح و اصلاح جامعه سوق ندهد، باری، مصلحت‌اندیشی، یعنی خودخواهی فرجام‌نگرانه، او را دغدغه‌مند جامعه میکند.

پس، هر که خواستار و جویای خوشی و/یا بهروزی خود است نه از رجوع به آثار متفکرانی که در باب سلامت، کمال، و تعالی جسم، ذهن، و روان فرد آدمی اندیشیده و سخن گفته‌اند گریز و گزیر میتواند داشته و نه از رجوع به آثار متفکرانی که درباره‌ی جامعه‌ی سالم، آرمانهای اجتماعی، و راههای اصلاح جامعه فکر کرده و قلم زده‌اند. هیچ یک از این دو دسته آثار ما را از دسته‌ی دیگر بینیاز نمیتواند کرد؛ و این نکته‌ای است که در اهمیّت آن هرچه گفته شود باز هم کم است.

کتاب پیشاروی خواننده‌ی گرامی در زمره‌ی آثار دسته‌ی دوم است.

۲. شاید بتوان گفت که آرمانهای اجتماعی، یعنی ویژگیهای جامعه‌ی

سالم، عبارت‌اند از نظم، امنیّت، رفاه، عدالت، آزادی، برابری، برادری، و صلح؛ اما، قطعاً باید گفت که، از میان آرمانهای اجتماعی، مهم‌ترین آرمان عدالت است، اگر نگوئیم که سایر آرمانهای اجتماعی از آثار و نتایج یا مظاهر یا مصادیق عدالت‌اند.

به گفته‌ی جان رالز، فیلسوف امریکایی، که بحق باید «فیلسوف عدالت» اش لقب داد، عدالت در امور عملی، دقیقاً همان ارزشی را دارد که صدق و حقیقت در امور نظری دارد، بدین معنا که، درست چنان‌که اهل نظر، خواه فیلسوف باشند و خواه عارف یا منطق‌دان یا ریاضی‌دان یا عالم علوم تجربی یا مورخ یا الهی‌دان، غایت قُصوای جزئیل به صدق و حقیقت ندارند، اهل عمل، نیز، خواه سیاست‌مدار و کنشگر سیاسی باشند و خواه روشن فکر یا مصلح اجتماعی یا معلم و مربی یا مدیر، علی‌القاعده، و بالمآل، خواستار و جویای تحقق عدالت اند.

به همین جهت هم هست که، در طول تاریخ، تقریباً هیچ اثر بزرگ و ارجمندی، در زمینه‌ی علوم انسانی و اجتماعی، نوشته نشده است که در آن به مبحث عدالت لاقلاً اشاره‌ای نشده باشد: ایلیاد و ادیسه‌ی هومر، شاعر یونان (احتمالاً قرون ۹ تا ۸ پیش از میلاد)، هر هفت نمایش‌نامه‌ی باقی‌مانده‌ی آیسخولوس، یکی از سه تراژدی‌نویس بزرگ یونانی (۴۵۶-۵۲۵ پیش از میلاد)، هر هفت نمایش‌نامه‌ی باقی‌مانده‌ی سوفوکلیس، یکی از سه تراژدی‌نویس بزرگ یونانی (۴۰۶-۴۹۶ پیش از میلاد)، یازده نمایش‌نامه از هجده یا نوزده نمایش‌نامه‌ی باقی‌مانده‌ی اورپیدیس، یکی از سه تراژدی‌نویس بزرگ یونانی (۴۰۶-۴۸۴ پیش از میلاد)، ده نمایش‌نامه از یازده نمایش‌نامه‌ی بر جای‌مانده از آریستوفانس، بزرگترین کمدی‌نویس یونانی (۳۸۸-۴۵۰ پیش از میلاد)، تاریخ هرودوتس، مورخ یونانی (میان ۴۳۰، ۴۲۰-۴۸۴ پیش از میلاد)، تاریخ جنگ پلوپونزی توسیدیدس، تاریخ‌نگار یونانی (در گذشته‌ی ۴۰۱ پیش از میلاد)، جمهور، قوانین (دو اثری که اختصاصاً به مبحث عدالت می‌پردازند)، دفاعیه، کراتیلوس (*Cratylus*)، کریتون (*crito*)، اوئیفرون (*Euthyphro*)، گرگیاس (*Gorgias*)، منون (*Meno*)، دولت‌مرد، پروتاگوراس (*Protagoras*)، ثاتتوس (*Theaetetus*)، و نامه‌ی هفتم افلاطون، سیاست، اخلاق نیکوماخوس، ردّیه‌های سوفسطایی، قانون اساسی آتن، و کلیات ارسطو، گفتارهای اپیکتتوس، تأملات مارکوس اورلیوس، انئید (*Aeneid*) و سرودهای شبانی ویرژیل، بزرگترین شاعر رومی (۱۹-۷۰ پیش از میلاد)، زندگی‌های مشابه

پلوتائخ، زندگی‌نامه‌نویس بزرگ یونانی (بعد از ۱۱۹-۴۶ پس از میلاد). تواریخ تاکیتوس، تاریخ‌نگار، سیاست‌پیشه، و خطیب رومی (۱۲۰-۵۶)، نه‌گانه‌ی سوم فلوپتین فیلسوف نوافلاطونی رومی (۲۷۰-۲۰۵). اعترافات، شهر خدا، و آموزه‌ی مسیحی آگوستین قدیس، جامع‌الاهیات قدیس توماس آکوینی، کمدی‌الاهی دانته، حکایات گنتزبری و ترویلوس و کریسید (*Troilus and Grisege*) چاوسر شاعر انگلیسی (۱۴۰۰-۱۳۴۲)، شهریار ماکیاوولی، لویاتان هابز، مجموعه‌ی رمان گزگنوئا و پنتگروئل (*Gargantua and Pantagruel*) رابله، نویسنده‌ی فرانسوی (۱۵۵۳-۴۸۳۱)، جستارهای موئیثی، جستارنویس فرانسوی (۱۵۹۲-۱۵۳۳)، تیتوس اندرونیکوس (*Titus Andronicus*)، رومئو و ژولیت، ژولیوس سزار، هملت، اتللو، شاه‌لیر، مکبث، کوریولانس (*Coriolanus*)، تیمون آتی (*Timon of Athens*)، سیمبلین (*Cymbeline*)، هنری ششم، ریچارد سوم، ریچارد دوم، شاه‌جان، هنری چهارم، هنری پنجم، کمدی‌خطاها، رام کردن زن سرکش، رؤیای شب نیمه‌ی تابستان، تاجر ونیزی، و ترویلوس و کرسیدا (*Troilus and Cressida*) شکسپیر (یعنی ۲۱ نمایش‌نامه از کل ۳۶ نمایش‌نامه‌ی او). دن کیشوت سروانتس، پیش‌رفت علم، ارغنون نو، و آتلاتیس جدید فرانسیس بیکن، اخلاق اسپینوزا، بهشت گم‌شده، در صبح میلاد مسیح، آرئوپجینیکا (*Areopagitica*): گفتاری در دفاع از آزادی چاپ فاقد مجوز، هم‌اورد شمشون، و غزلیات میلتن، شاعر انگلیسی (۱۶۷۴-۱۶۰۸)، اندیشه‌ها و نامه‌های شهرستانی پاسکال، تحقیقی در فاهمه‌ی بشری، رساله در باب حکومت مدنی، و در باب رواداری لاک، رساله‌ای در اصول معرفت بشری بارکلی، سفرهای گالیور جاناتان سوینت، نویسنده‌ی انگلیسی (۱۷۴۵-۱۶۶۷)، زندگی و آراء تریسترم شندی لارنس استرن، رمان‌نویس بریتانیایی (۱۷۶۸-۱۷۱۳)، تام جونز هنری فیلدینگ، رمان‌نویس و نمایش‌نامه‌نویس انگلیسی (۱۷۵۴-۱۷۰۷)، روح قوانین منتسکیو، قرارداد اجتماعی، گفتار در خاستگاه و بنیادهای نابرابری در میان آدمیان، و اقتصاد سیاسی روسو، ثروت ملل آدم اسمیت، تاریخ انحطاط و سقوط امپراتوری روم

گیبون، مورخِ انگلیسی (۱۷۹۴-۱۷۳۷)، نقدِ عقلِ محض، نقدِ عقلِ عملی، نقدِ حکم، شالوده‌ی مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، علمِ حق، مابعدالطبیعه‌ی اخلاقِ کانت، در بابِ آزادی، حکومتِ انتخابی، و فایده‌جوییِ جان استوارت میل، زندگیِ سیمپوئل جانسن، جیمز بازول، حقوق‌دان و زندگی‌نامه‌نویسِ اسکاتلندی (۱۷۹۵-۱۷۴۰)، فلسفه‌ی حق و فلسفه‌ی تاریخ‌هگل، فاستِ گوته، موبی‌دیکِ ملویل، رمان‌نویسِ امریکایی (۱۸۱۹-۱۸۱۹)، بیاتیه‌ی کمونیستیِ مارکس و انگلس، سرمایه‌ی مارکس، جنگ و صلحِ تالستوی، برادرانِ کارامازوفِ داستایوفسکی، اصولِ روانشناسیِ ویلیام جیمز، و تمدن و ناخشنودیهای آن، روان‌شناسیِ گروهی، و جنگ و مرگِ فروید، در همه‌ی این آثار و بسا آثارِ بزرگ و ارجمندِ دیگرِ عدالت موضوعِ بحث و فحص بوده است.<sup>۱</sup>

۳. البتّه، مراد از «عدالت»، در این جا، فقط عدالتِ اجتماعی، به عنوانِ مهمّترین آرمانِ اجتماعی، است. بنابراین، به هیچ روی، سرورکاری نداریم با عدالتی که به فرد انسانی نسبت داده میشود و به حوزه‌های علم اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق تعلق دارد، با عدالتی که به جهانِ هستی اسناد میشود و با مابعدالطبیعه و الاهیات ربط و نسبت دارد، و با عدالتی که به خدا مستند میشود و مرتبط است با فلسفه‌ی دین و الاهیات. محلّ توجه ما، منحصرأً، عدالتی است که به جامعه‌ی انسانی نسبت داده میشود و به حوزه‌های سیاست، فلسفه‌ی حقوق، و نیز فلسفه‌ی اخلاق متعلق است.

عدالتِ اجتماعی، اولاً و بالذات، عدالتِ ناظر به نهادهای اجتماعی موجود در درونِ یک جامعه است و، ثانیاً و بالعرض، عدالتِ ناظر به کلّ یک جامعه از حیثِ ارتباطاتی که با غیر خود دارد.

عدالتِ ناظر به نهادهای اجتماعی موجود در یک جامعه با تنوع و تعددِ این نهادها متنوع و متعدّد میشود و شاید بتوان گفت که مهمّترین انواع‌اش پنج نوع‌اند: (۱) عدالت در خانواده؛ (۲) عدالت در تعلیم و تربیت؛ (۳) عدالت در اقتصاد؛

۴) عدالت در سیاست داخلی؛ اعمّ از عدالت در قانون‌گذاری، در اجراء قوانین، و در قضاء و جزاء (بنابر قولی که قانون‌گذاری را جزئی از اجزاء سیاست میدانند)؛ و ۵) عدالت در مدیریت.

عدالتِ ناظر به کلّ یک جامعه از حیثِ ارتباطاتی که با غیر خود دارد، نیز، بسته به تعدّد و تکثّر این غیرها متعدّد و متکثّر میشود و میتوان گفت که مهمّترین انواع‌اش سه نوع اند: ۱) عدالت در سیاستِ خارجی، اعمّ از عدالت در روابطِ بین‌الملل و بین‌الدول و عدالت در ارتباطات با سازمانهای بین‌المللی و جهانی؛ ۲) عدالت بین نسلها؛ و ۳) عدالتِ جهانی.

بنابراین، در ذیلِ عنوانِ «عدالتِ اجتماعی» درباره‌ی هشت نوع عدالت بحث و محض میشود.

۴. ربط و نسبتِ عدالت (که، از این پس، به معنایِ عدالتِ اجتماعی به کار میبریم) با برابری چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، پیش از هر کار، باید مهمّترین کاربردهای اصطلاح «برابری» را از هم تمیز دهیم. نخستین کاربرد اصطلاح «برابری» کاربرد آن به معنای رفتارِ مشابه/برابر با افرادِ مشابه/برابر است، یعنی به این معنا که کسانی که از یک حیثِ ذی‌ربط مشابه/برابر با یک‌دیگر اند باید رفتارِ مشابه/برابر ببینند، مثلاً، کسانی که استعدادِ مشابه/برابر دارند باید فرصتهایِ مشابه/برابر برای تعلیم و تربیت داشته باشند؛ کسانی که مایل و قادر به پرداختِ هزینه اند باید دست‌رسیِ برابر به فروشگاهها، رستورانها، و هتلها داشته باشند؛ و کسانی که جرمِ مشابه/برابر مرتکب شده‌اند باید جریمه و کیفرِ مشابه/برابر ببینند.

تقریباً همه‌ی انسانها، و از جمله فیلسوفانِ اخلاق، حقوق، و سیاست، به برابری، به این معنا، عقیده دارند، هرچند، البته، در این جا، به سه پرسشِ اساسی باید پاسخ گفت، پاسخ‌گویی‌ای که شاید کارِ خرد و آسان‌ای نباشد: ۱) «حیثِ ذی‌ربط» چیست؟ چه حیثی ذی‌ربط است و چه حیثی بی‌ربط؟ ۲) «رفتارِ مشابه/برابر» یعنی چه؟ یعنی توزیعِ حقّ مشابه/برابر یا توزیعِ تکلیفِ مشابه/برابر یا توزیعِ

## برابر بودن یا نبودن؟

نفعِ مشابه/برابر یا توزیعِ سنگینی و فشار و مؤونه‌ی مشابه/برابر یا ...؟؛ و ۳) چه دلیلی برای رفتارِ مشابه/برابر با افرادِ مشابه/برابر داریم؟ به این جهت، باید گفت که این معنای «برابری» معنای صوری است و ماده و محتوای برابر را معلوم نمیدارد.

اگر «عدالت» را به معنای انصاف یا بیطرفی یا به معنای رفتار متناسب با استحقاق یا سزا بگیریم پیدا است که معنای نخستِ اصطلاح «برابری» لازمه و مقتضای عدالت است؛ و اگر «برابری» را به معنای رفتارِ مشابه در مواردِ مشابه بگیریم این معنای «برابری» عینِ عدالت است و، اساساً، «برابری» و «عدالت» دو واژه برای ابلاغِ یک مفهوم اند.

دومین کاربرد اصطلاح «برابری» کاربرد آن به معنای برابری بنیادین است، یعنی به این معنا که همه‌ی انسانها ارزش برابر دارند، از حقوق بنیادین برابر برخوردارند، یا باید احترام و توجه برابر ببینند. خلاصه، همه‌ی انسانها، به نحوی، با یکدیگر برابر اند؛ به این معنا که حقوق لاینفک‌ای دارند و، از حیث این حقوق، با هم برابر اند. البته، مراد، این نیست که انسانها به لحاظِ هوشمندی، فضیلت‌مندی، استعدادها، تواناییها، داناییها، منش، شخصیت، و سایر ویژگیها و اوصافِ مربوطه به ساحتِ امور واقع برابرند، بل، مراد این است که، به حکمِ اخلاق، باید از التفات و حرمتِ یک‌سان‌ای برخوردار شوند. «برابری» به این معنا توصیفی از امور واقع انسانی نیست، بل، توصیه‌ای اخلاقی و بسیار مؤکد است به این که آدمیان، علی‌رغم همه‌ی تفاوتها و اختلافهای گسترده و ژرف‌ای که، در عالم واقع، به لحاظِ جسمانی، ذهنی، روانی، رفتاری، و اخلاقی، دارند، باید دارای ارزشِ یکسان تلقی شوند.

بعضی از متفکران این معنای دوم «برابری»، یعنی برابری بنیادین را، یکی از مصادیقِ خاص و، البته، بسیار مهم از معنای اول «برابری»، یعنی «با مواردِ مشابه/برابر به طرزِ مشابه/برابر رفتار کن!»، دانسته‌اند. مثلاً، آیزایا برلین میگوید: «با فرض این‌که طبقه‌ای از انسانها وجود دارند، نتیجه میشود که با

همه‌ی اعضا این طبقه، یعنی آدمیان، باید، از هر حیث، به طرز یک دست و همانند رفتار شود، مگر آن که دلیلی کافی و وافی برخلاف رفتار یک دست و همانند داشته باشیم.»

اما، اکنون، این سؤال پیش می‌آید که دلیل کافی و وافی برای عدول از رفتار مشابه/برابر چه میتواند بود؟ خلیها با توسل به ادله‌ای مانند حکم الهی یا نظم و نظام طبیعی امور برای عدول‌شان از رفتار برابر توجیه تراشیده‌اند و این ادله را مصداق دلیل کافی و وافی دانسته‌اند. مگر خود ارسطو نبود که بردگان و نیز زنان را، با توسل به حکم طبیعت، از شمول اصل رفتار برابر مستثنا می‌داشت؟ و مگر بسیاری از الهی‌دانان ناهمگیشان خود را، با توسل به حکم خدا، از شمول این اصل خارج نمیکنند؟ پس، هر دلیلی را نمیتوان دلیل کافی و وافی قلم داد کرد و خود دلیل کافی و وافی نیز محدودیتی دارد.

میتوان گفت که لاقلاً دو چیز میتوانند مستند عدول از رفتار برابر باشند: یکی رضایت اشخاصی که با آنان رفتاری کمتر از رفتار نابرابر میشود؛ و دیگری نفع متقابل همه. برای هر یک از این دو مثالی بیاوریم. اگر بپرسند: «انسانها از حیث حقوق برابر اند. پس، تکلیف سیاسی، یعنی تکلیف شهروندان به اطاعت از حاکمان، که مقتضی رفتار نابرابر با شهروند و حاکم است، چه‌گونه توجیه میتواند شد؟» پاسخ این است که «رضایت شهروندان چیزی است که به حاکمان قدرت عادلانه اعطاء میکند. رضایت شهروندان آزاد به انقیاد و اطاعت از حاکمان‌شان انقیادخواهی و اطاعت‌طلبی حاکمان را توجیه میکند.» و اگر بپرسند: «انسانها حقوق برابر دارند. پس، فرق‌گذاری‌های را که حکومت در رفتاراش با شهروندان دارد چه‌گونه توجیه میتوانیم کرد؟» پاسخ این است که «مصلحت عمومی، یعنی این که هرکسی باید امکان نفع بردن از یک نابرابری را داشته باشد، رفتار نابرابر حکومت با شهروندان را توجیه میکند، بدین معنا که رفتار نابرابری که همه‌ی شهروندان، بالمآل، از آن نفع ببرند از لحاظ اخلاقی موّجه است.»



این دو مستند، یعنی رضایت و نفعِ تقابل، با یکدیگر ربط وثیق‌ای دارند؛ زیرا، از یک سو، اگر همه امکان نفع بردن از یک نابرابری را داشته باشند دلیل قوی دارند بر این که به آن نابرابری رضا دهند و، از سوی دیگر، اگر همه به نابرابری رضا دهند این رضا دادن، در نگاه نخست، شاهی است بر این که از آن نابرابری امکان نفع بردن دارند.

برخلاف معنای اول «برابری» که، چنان که اشاره شد، تقریباً مخالفی نداشته است، این معنای دوم، یعنی برابری بنیادین، مخالفت‌های را برانگیخته است. از این رو، جای مطالبه‌ی دلیل برای قبول این معنا هست. به چه دلیل باید برابری بنیادین را بپذیریم؟

واقعیت این است که حقیقت برابری بنیادین را نمیتوان به روش استنتاجی و استدلالی ثابت کرد، زیرا برای استدلال به سود برابری بنیادین، علی‌القاعده، باید به مقدماتی متوسل شویم که صدق و حقیقت‌شان واضحتر از صدق و حقیقت نتیجه، یعنی برابری بنیادین، باشد و حال آن که چنین مقدماتی در اختیار نداریم، چرا که خود برابری بنیادین اگر نگوییم شهودیترین، باری، یکی از شهودیترین احکام اخلاقی است و، در نتیجه، احکام اخلاقی شهودیتر از آن سراغ نداریم تا بتوانیم از آنها به عنوان مقدماتی برای اقامه‌ی دلیل بر حقیقت برابری بنیادین استفاده کنیم.

با این همه، کسانی درصدد برآمده‌اند که ادله‌ای در تأیید یا اثبات برابری بنیادین اقامه کنند. پاره‌ای از این ادله عبارت‌اند از: (۱) خدا به انسانها حقوق برابر تفویض کرده است؛ (۲) انسانها به حکم طبیعت حقوق برابر دارند؛ (۳) همه‌ی انسانها و فقط انسانها نفس دارند و همه‌ی نفوس در پیشگاه الهی برابر‌اند؛ (۴) آن چه تقریباً همه‌ی انسانهای بالغ مشترکاً دارند و هیچ موجود دیگری ندارد این است که اینان توانایی پیدا کردن یک دیدگاه نسبت به جهان و یک تصوّر از خودشان و جایگاه‌شان در جهان دارند. و چون هر انسانی آن چه را در تجربه‌ی خود می‌شناسد در دیگر انسانها نیز تشخیص میدهد، یعنی، مثلاً، تشخیص میدهد

که آنان نیز بالقوگیهای برای آزادی اخلاقی دارند، بالقوگیهای برای گزینشهای مسؤولانه از میان طرز زندگی‌های در دسترس‌شان دارند، و بالقوگیهای برای جدّ و جهدای ناموفق و از سر اشتباه، در جهت تبدیل خود به موجودی شایسته‌ی حرمت و عزّت، یعنی دارای حرمتِ نفس و عزّتِ نفس، دارند، در نتیجه‌ی این تشخیص، دیگران را همانند خود و یک‌سان با خود و برابر با خود میبیند؛ (۵) تقریباً همه‌ی انسانها، به هنگام بلوغ، تا حدّ فراوانی، مجموعه‌ای از تواناییها کسب میکنند که در دیگر انواع حیوانات یا اصلاً وجود ندارد یا فقط به صورتی ابتدائی و ناچیز وجود دارد، از قبیل توانایی استعمالِ زبان، خودآگاهی، استقلال و خودگردانی، توانایی ریختن طرحهای برای زندگی و اجراء مشتاقانه‌ی آن طرحها، قابلیت احساسات اخلاقی، و قابلیت درک عدالت. از جهت این مجموعه از تواناییها همه‌ی انسانها با هم برابرند؛ (۶) حقّ فقط به موجود عقلانی، اجتماعی، و اخلاقی تعلق میگیرد و چون همه‌ی انسانها از حیث داشتن این سه وصف برابرند دارای حقوق برابر نیز باید باشند؛ (۷) درست است که انسانها به لحاظ همه‌ی تواناییها و نیازهاشان با هم برابر نیستند، باری، چندین توانایی و نیاز اساسی وجود دارند که نه فقط همه‌ی انسانها در آن شریک و سهیم و برابرند، بل، هیچ موجود غیرانسانی واجد پاره‌ای از آنها نیست یا، لاقلاً، از جهت این تواناییها و نیازها انسانها با سایر حیوانات تفاوت و اختلاف بنیادین دارند. این تواناییها و نیازهای اساسی مشترک و برابر مقتضی حقوق مشترک و برابر برای همه‌ی انسانها خواهند بود.

هیچ‌یک از این ادله مدعا را اثبات نمیکند و هریک از آنها نقاط ضعفی دارد که ذکر آنها، در این مجال، نه ممکن است و نه مطلوب، به گمانِ راقم این سطور، برابری بنیادین همه‌ی انسانها، چنان‌که گفته شد، یکی از شهودیت‌ترین احکام اخلاقی است و نه فقط امکان استدلال به سود آن نیست، نیازی هم به این استدلال نداریم.

این معنای دوم «برابری» چه ربط و نسبتی با عدالت دارد؟ واقع این است که عدالت، چه به معنای انصاف یا بیطرفی گرفته شود، چه به معنای رفتار

متناسب با استحقاق یا سزا و چه به معنای رفتار مشابه در موارد مشابه، موجب میشود که آرمان برابری، به معنای دوم، تحقق عملی یابد.

و اما سومین کاربرد اصطلاح «برابری» کاربرد آن به معنای برابری اجتماعی است، یعنی به معنای برابری در سه قلمرو سیاست، اقتصاد، و منزلت. میتوان گفت که برابری اجتماعی ترجمه‌ی برابری بنیادین، که آرمانی بسیار انتزاعی، کلی، و اجمالی است، به آرمانهای انضمامیتر، جزئیتر، و تفصیلیتر است. به تعبیر دیگر، از این که شخصی برابری بنیادین را کاملاً پذیرفته است نمیتوان پیش‌بینی دقیق کرد که چه برابری سیاسی، چه برابری اقتصادی، و چه برابری منزلتی‌ای را در مدنظر دارد. بسیاری از متفکرانی که در پذیرش برابری بنیادین اجماع دارند وقتی که نوبت به برابری اجتماعی میرسد آراء و نظرات بسیار متفاوت و دور از هم در باب برابری سیاسی، برابری اقتصادی، و برابری منزلتی ابراز میدارند. کافی است توجه کنیم به این که هابز برابری بنیادین را کاملاً میپذیرد و بی‌هیچ قید و شرط‌ای قائل میشود که هرگونه سلطه‌ای از ناحیه‌ی حاکمان و هرگونه انقیاد و اطاعت‌ای از جانب شهروندان باید با رضایت شهروندان و بر پایه‌ی برابری ناشی از طبیعت برقرار شود، در عین حال، بر همین پایه از ساختار سیاسی‌ای دفاع میکند که حاکمیت مطلق و بی‌قید و شرط داشته باشد. لاک، نیز، برابری ناشی از طبیعت را در مورد همه‌ی آدمیان قبول دارد، ولی با نتیجه‌گیری نهایی هابز یک‌سره مخالف است و، در عین حال، خودش هم از حقوق سیاسی برابر (مثلاً در مورد زنان) دفاع نمیکند و، افزون بر این، صریحاً طرفدار نابرابری اقتصادی و سلسله‌مراتب منزلتی است. نیز توجه کنیم که جان رالز، رابرت نازیک، دیوید گوتیه، و کی نیلسن، همه، برابری بنیادین را میپذیرند و، در عین حال، در ساحت برابری اجتماعی به راههای کمابیش دور از هم میروند.

با این همه، نمیتوان گفت که برابری بنیادین اگر خاستگاه این همه آراء و نظرات متغایر و متضاد، در ساحت سیاست، اقتصاد، یا منزلت است هیچ

کارآیی‌ای ندارد و نباید به آن التفات داشت؛ زیرا؛ اولاً، برابری بنیادین، هرچه قدر هم انتزاعی، کلی، و اجمالی باشد، باز، لااقل تبعیضهای نژادی، قومی، ملی، دینی و مذهبی، جنسیتی، و طبقاتی را تحمّل نمیکند و منتفی میسازد؛ و این کارآیی اندک و بی‌اهمیت‌ای نیست؛ و، ثانیاً، چنین نیست که هر نابرابری‌ای که هر متفکری ادعای سازگاری‌اش با برابری بنیادین را داشته باشد، در واقع، با این برابری سازگار باشد. به کمک استدلال، میتوان نشان داد که بسیاری از نابرابریهای اجتماعی که متفکرانی آنها را از برابری بنیادین استنتاج کرده‌اند از این نابرابری استنتاج نمیتوانند شد.

سیر تاریخی جوامع غربی، از قرن هفدهم به این سو، در واقع، در جهت کاهش نابرابریهای سیاسی، اقتصادی، و منزلتی بوده است. در آغاز، فقط برابری همه‌ی مردان، به عنوان شهروند، با یک‌دیگر مطالبه میشد، یعنی منزلتی مدنی و مشترک برای همه‌ی مردان، به نحوی که برای همه‌ی مردان قوانینی واحد و نظام مالیات‌بندی‌ای واحد اعمال شوند. سپس، برابری زنان با مردان از حیث همین منزلت مدنی درخواست شد. پس از آن، توجه متفکران از این برابریهای صوری به برابریهای محتوایی معطوف شد. مثلاً، مطالبه‌ی برابری سیاسی صوری به مطالبه‌ی برابریهای سیاسی محتوایی، مانند حق رأی برای همگان و حق نامزد شدن برای مناصب دولتی برای همگان، جای سپرد. همچنین، متفکران تفضّن یافتند به این که با پول و تشکیلات داشتن میتوانند به قدرت سیاسی تبدیل شوند و، نیز، میتوانند جلو ارتقاء مقام زنان را بگیرند و حتّاً آنان را تنزل رتبه دهند. باز، ملاحظه شد که گاهی برابری صوری منزلت مدنی با نظامی از لایه‌بندی‌های اجتماعی که شأن و شرافت اجتماعی را به طرز شدیداً نابرابرانه توزیع میکند همزیستی یافته است؛ و گاهی هم برابری صوری اقتصادی، که به صورت آزادی قراردادی بستن برای همگان مجسم میشود، اگر دولت مداخله نکند، به توزیع بسیار نابرابر درآمد و اموال منجمد. همه‌ی این‌گونه امور متفکران را به مطالبه‌ی برابریهای عینی بیشتر، گسترده‌تر، و ژرفتر سوق داده‌اند

و موجب آشکار شدن اهمّیتِ برابریهای اجتماعیِ محتوایی (و نه صرفاً صوری) شده‌اند. بدین سان، روزبه‌روز شاهد استدلالهای نو بر نو در اثباتِ نیاز به افزایشِ برابریهای اجتماعیِ محتوایی ایم.

معنای سومِ «برابری»، یعنی برابریِ اجتماعی، نتیجه‌ی منطقیِ عدالتِ اجتماعی است، بدین معنا که اگر عدالتِ اجتماعی برقرار شود برابریِ اجتماعی حاصل خواهد آمد.

از مجموع آن چه گذشت، معلوم شد که عدالتِ اجتماعی و برابری، به هر سه معنای آن، با هم ربطی وثیق و پیوندی استوار دارند.<sup>۲</sup>

۵. جان کلامِ همه‌ی متفکرانی که پیوندِ عدالت و برابری را بسیار نزدیک و استوار میبینند، به گمانِ نگارنده، این است که عدالت اقتضاء میکند که آن دسته از خاصه‌ها/ویژگیهای یک انسان، آن دسته از نسبتهای یک انسان با موجوداتِ غیرخوداش، و آن دسته از روی داده‌های که برای انسان پیش می‌آیند که در به‌وجود آمدنِ آنها (علم و) اراده‌ی او هیچ‌گونه تأثیر و دخالت‌ای نداشته است نباید موجبِ محرومیت یا مزیت‌ای برای آن انسان بشوند.

مثلاً، چون رنگِ پوست و جنسیتِ آدمی، که دو خاصه/ویژگی او محسوب میشوند، انتسابِ او به یک قوم یا ملت یا کاشت یا طبقه‌ی خاص، که نسبتهای او به حساب می‌آیند، و مفلوج شدن یا گرفتارِ خشک‌سالی شدن‌اش، که روی داد به شمار می‌آید، به علم و اراده‌ی او بستگی ندارند؛ و او در پیدایشِ آنها هیچ تأثیر و دخالت‌ای نداشته است، هیچ‌یک از این امورِ غیرارادی و خارج از سلطه و ضبط و مهار او نه باید برای او محرومیتی بیاورد و نه مزیتی، محرومیت یا مزیت فقط وقتی عادلانه است که خودِ آدمی، با علم و اراده‌ی خود، موجباتِ حصولِ آن را فراهم کرده باشد. نه اعضاءِ نژادِ سفید رنگِ پوستِ خود را، با علم و اراده‌ی خود، برگزیده‌اند و نه اعضاءِ نژادِ سیاه. بنابراین، نه رنگِ سفید یک شخص میتواند برای او کسبِ امتیاز کند و نه رنگِ سیاه او میتواند موجبِ

محرومیت او شود (کما این که عکس این هم صادق است). و چنین است حکم هر خاصه/ویژگی یا نسبت یا روی دادای که، مانند رنگ پوست، به علم و اراده‌ی فرد بستگی نداشته باشد.

پس، همه‌ی انسانها از حیث خاصه‌ها/ویژگیها و نسبتها و روی دادهای غیرارادی‌شان با یکدیگر برابر اند، بدین معنا که به این لحاظها نمیتوانند برتر یا فروتر از دیگران تلقی شوند.

براین اساس، عدالت در حوزه‌ی امور غیرارادی مقتضی برابری است، نه در حوزه‌ی امور ارادی. در حوزه‌ی امور ارادی، اقتضای عدالت آن است که با هرکسی به موجب حق یا استحقاق یا سزا یا شایستگی او و متناسب با آن رفتار شود. غرض این که نه، چنان که کسانی گمان کرده‌اند، عدالت همیشه مقتضی برابری است و نه، چنان که کسانی دیگر پنداشته‌اند، عدالت هیچ‌گاه اقتضای برابری ندارد. مقتضا و لازمه‌ی عدالت به ارادی بودن یا نبودن خاصه یا نسبت یا روی داد محلی بحث بستگی دارد. عدالت در امور غیرارادی برابری میطلبد و در امور ارادی اعطاء حق یا استحقاق یا سزا یا شایستگی.<sup>۳</sup>

۶. درباره‌ی برابری باید به چند نکته توجه داشت.

(۱) بعضی برابری را فقط یک حق (=right) میدانند؛ بعضی فقط یک خیر/خواسته/مطلوب (=good)، و بعضی هم یک حق و هم یک خیر/خواسته/مطلوب. به عبارت دیگر، کسانی برابری را فقط حقی میدانند که انسانها دارند، بعضی آن را امری مطلوب، یعنی دارای رجحان اخلاقی میدانند و معتقد اند که مطلوب است که همه‌ی انسانها، تا آنجا که امکان دارد، آن را داشته باشند، و بعضی نیز آن را هم حق و هم مطلوب و هدف میدانند. (توجه داریم که ممکن است چیزی حق باشد، اما مطلوب و دارای رجحان اخلاقی نباشد، کما این که من حق دارم که فروشگاه لوازم التحریرفروشی دائر کنم، اما باز کردن فروشگاه لوازم التحریرفروشی امری نیست که مطلوب باشد که همه‌ی انسانها، حتی المقدور، از عهده‌اش برآیند.) به نظر میرسد که برابری هم مطلوب است و هم حق، و حتا پیش و بیش از آن که حق باشد مطلوب است.