

درس نوشتار

مبانی فلسفی سلامت عادلانه



مدرس:

دکتر اکبر شهریوری

مشاور ریاست دانشگاه علوم پزشکی ایران
در امور اخلاق حرفه‌ای

جلسه ۱۶



انجمن علمی-دانشجویی
اخلاق پزشکی
دانشگاه علوم پزشکی ایران

نظریه عدالت اجتماعی (۲)

جلسه قبل در مورد ابعاد نیک‌زیستی توضیحاتی ارائه شد و تا حد امکان، ارتباط میان آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت. گفتیم که نظریه‌های اخلاقی سنتی عدالت نیز مانند نظریه عدالت اجتماعی، عموماً با فرضیات متعددی درباره نیک‌زیستی انسان شروع می‌شود. برای مثال، برخی از این نظریه‌ها شامل برداشت‌های شخصی از نظریه سنتی قانون طبیعی‌اند که با بیان روایت‌های گوناگونی در خصوص اهداف صحیح فعالیت‌های انسانی، در پی اثبات این نوع از حقوق‌اند. در مقابل، نظریه‌هایی که بیشتر به رفاه می‌پردازند از اصل مساوات‌طلبی و اصل اخلاقی فایده‌گروی بهره می‌گیرند و نیک‌زیستی بشر را در تمام ابعاد آن به حالات ذهنی با رضایت‌مندی از زندگی تبدیل می‌کنند. البته در نظریه عدالت اجتماعی برای تمامی این رویکردها، جایگزینی مناسب منظور شده‌است که باید آن را مدیون نظریه قابلیت‌های آمارتیا سن و مارتا نوسبام دانست، ولی باید توجه داشت که این نظریه در انتخاب اسامی و قضاوت درباره آنچه که عدالت برای تضمین نیک‌زیستی بشر به آن نیاز دارد با نظریه قابلیت‌ها نیز تفاوت دارد.

نیک‌زیستی به مثابه رفاه

میان نظریه‌های مختلف رفاه، دو وصف «حالت ذهنی»^۱ و «رضایت ترجیحی»^۲ نسبت به سایر توصیفات از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. در توصیف حالت ذهنی، رفاه فرد منوط به دارا بودن یک وضعیت ذهنی خاص است، یعنی تجربه لذت و عدم‌درد. در حالی که حالت ذهنی قدیمی‌ترین توصیف در نظریه اخلاقی فایده‌گروی است، ولی امروزه چندان درخور توجه نیست. برخلاف آن، بسیاری از فایده‌گرایان فعلی از جمله اقتصاددانان نئوکلاسیک، هم‌چنین برخی از عدالت‌جویانی که برابری در رفاه را هدف خود قرار می‌دهند، با جایگزین‌نمودن وصف رضایت ترجیحی به جای حالت ذهنی، اذعان دارند که به دلیل تنوع فراوان در منابع رفاه، آنچه که باعث پیشرفت زندگی بشر می‌شود، تنها تا جایی قابل‌توجیه است که رضایت ترجیحی فرد را به همراه داشته باشد. بر این اساس، فایده حداکثری (برای فایده‌گرایان) یا برابری (برای مساوات‌طلبان) به تنهایی بیانگر میزان اخلاقی یا غیراخلاقی (درست یا نادرست)

بودن یک عمل خواهد بود و هیچ محدودیت اخلاقی در محاسبه میزان رضایت وجود نخواهد داشت. به هر حال، انتقادهای نسبت به میزان رضایت ترجیحی فراوان است و عمدتاً بحث بر این نکته متمرکز است که چنین توصیفی هیچ جایی را برای احتمال این که برخی اولویت‌های افراد ممکن است نفرت‌انگیز باشد باز نمی‌کند. قطعاً رضایت ترجیحی حاصل از افکار نژادپرستانه یا افکار سادیسمی، ارزش اخلاقی ندارند و نباید مورد اهمیت قرار گیرند. هم‌چنین می‌دانیم برخی اولویت‌ها در جامعه شایستگی برابری با دیگر اولویت‌ها را ندارند، زیرا آن‌ها یا انطباقی‌اند یا تحت شرایط اجتماعی نادرست و بی‌جهت ایجاد شده‌اند. گاهی افرادی که از لحاظ اجتماعی در مرتبه پایینی قرار دارند، طی یک فرایند انطباق با جامعه به مرتبه‌ای می‌رسند که اقدامات ایثارگرانه را که هیچ منافع شخصی در آن نیست، ترجیح می‌دهند. حال اگر افراد اولویت‌های خود را با شرایط اجتماعی ظالمانه تطبیق داده‌باشند، منجر به وضعیت خطرناکی خواهد شد که در آن افراد توانایی تشخیص منافع خود را از دست داده و ناخودآگاه در مسیر

اهداف حاکمان ستمگر زمان خود گام
برخواهندداشت.

بر این اساس، تمایلات غیرمنطقی، هزینه‌بر و
انطباقی برای نظریه‌های فایده‌گروی و
مساوات‌طلبی دردسر سازند، زیرا این نظریه‌ها
رضایت ترجیحی را تنها معیار رفاه می‌دانند و در
نتیجه، اجازه می‌دهند در تعیین مصادیق افعال
اخلاقی یا غیراخلاقی، از اطلاعاتی استفاده شود
که از لحاظ اخلاقی چندان مناسب نیستند. در
همین راستا باید به این نکته نیز اشاره کرد که
مشکل دیگر نظریه‌های رفاه، نادیده‌انگاشتن
اطلاعات صحیح اخلاقی است. در این‌جا، مجدداً
مثال «ماشین تجربه» نوزیک مطرح می‌شود.
بدیهی است که ما می‌خواهیم برخی کارها را

انجام دهیم و در عین حال، تنها یک گیرنده
منفعل وضعیت ذهنی خوشایند نباشیم. اما
ممکن است فرض کنیم که به‌جای ماشین تجربه
می‌توانستیم به یک ماشین برآوردن اولویت‌ها
وصل شویم و چیزهایی را که آرزوی
به‌دست‌آوردن آن‌ها را داشتیم به‌سادگی فراهم
می‌کردیم. برای مثال، هرکدام از ما می‌خواهیم
فرزندانمان مورد مراقبت قرار گیرند، اما خواسته

ما برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای تمام ماجرا
نیست؛ چرا که ما به نقش خود در مراقبت از
فرزندانمان نیز اهمیت می‌دهیم. ما دوست
داریم در کنار برآورده‌شدن اولویت‌هایمان در
رسیدن به نتایج مطلوب، خودمان نیز در کسب
این نتایج مهم سهم باشیم و این همان نکته‌ای
است که نظریه‌های رفاه از آن غافل‌اند.

نقدی بر مصالح پایه‌ای راولز و نظریه قابلیت‌ها
واضعین نظریه عدالت اجتماعی، نظریه عدالت
راولز را مورد نقادی خود قرار داده‌اند. می‌دانیم
که راولز نظریه عدالت خود را با توصیفی از
مصالح پایه‌ای صورت‌بندی می‌کند. وی به
بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه ساختار
اصلی جامعه، برخی مصالح پایه‌ای را که وی از
آن‌ها با عناوین حقوق، آزادی، فرصت، درآمد و
ثروت و خودفرمان‌روایی یاد می‌کند، توزیع
می‌کند. به افراد گفته می‌شود که نسبت به
مفاهیم متعدد «مصلحت» (خیر) که با یکدیگر
رقابت می‌کنند بی‌طرف باشند، چرا که همه
خواهان این مصالح‌اند و در واقع آن‌ها برای
دستیابی به هدف ضروری‌اند. با این وصف
می‌توان گفت آنچه که راولز «نظریه خیر»

می‌نامد، هیچ شباهتی به نظریه کامل یا جامع خیر ندارد، زیرا نه ارزش اخلاقیِ نتایج نهایی را ارزیابی می‌کند و نه تأییدی بر ایده‌آل کمال‌گرایان از «فضائل و کمالات انسانی»^۳ است. همچنین نظریه راولز در الزاماتش، متفاوت از دیگر نظریه‌های رفاه و به‌ویژه نظریه عدالت اجتماعی است که روی ابعاد خاص نیک‌زیستی که هرکدام از آن‌ها برای عدالت مهم‌اند، تأکید می‌ورزد. در نظریه راولز، تفاوت در اصول حاکم بر توزیع ثروت و درآمد، تنها زمانی اجازه نابرابری را می‌دهد که به نفع افرادی باشد که از کم‌ترین رفاه در جامعه برخوردارند. وی ادعا می‌کند که این اصول به‌منظور پرداختن به امکانات بالقوه برای ظهور نابرابری در رفاه که با برآوردن نیازهای اصلی یا رسیدن به وضعیت ذهنی مطلوب اندازه‌گیری می‌شود، یا نابرابری در توانایی افراد برای تبدیل منابع به حد اعلای رفاه مناسب نیست. خود راولز نیز این حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهد که مردم دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به مصلحت دارند و توانایی آن‌ها برای رسیدن به رفاه متفاوت است؛ از این

رو، عدالت نباید به مشکل نابرابری در رضایت‌مندی ترجیحات یا سعادت بپردازد. پس نه می‌توان مصالح خاص را برای اولویت‌های توزیعی دیگران مشخص کرد و نه می‌توان به منظور ارتقاء افراد، بعدی از ابعاد خاص نیک‌زیستی را مهم‌تر از دیگر ابعاد آن دانست.

ابتدایی‌ترین و راه‌گشای‌ترین انتقادات درباره نظریه راولز از سوی اقتصاددانانی نظیر کینث آرو^۴ و آمارتیا سن^۵ مطرح شد و تلاش‌های آن‌ها برای ارزیابی این نظریه در نظام سلامت و عدالت در مراقبت‌های سلامتی بازتاب خوبی داشت. آرو با اشاره به مشکل «چاه ویل»^۶ چنین استدلال می‌کند که اولویت‌بخشی به افرادی که از لحاظ سلامتی در وضعیت نامطلوبی به سر می‌برند، سبب تخصیص منابع کمیاب و صرف هزینه‌های هنگفتی می‌شود که می‌تواند منابع تخصیص‌یافته‌شده به دیگر ابعاد نیک‌زیستی را کاهش دهد. اما سن کاملاً مخالف نظریه راولز است. وی معتقد است که به‌جای اولویت‌بندی مصالح پایه‌ای باید به رابطه بین افراد و مصالح

آن‌ها توجه داشت. بنابراین، موضوع مورد اهمیت این است که کدام گروه از مردم در حال حاضر به این مصالح نیاز دارند. از این رو به موجب نظر سن، نگرانی اساسی عدالت باید نیک‌زیستی یا کیفیت زندگی باشد که در دستیابی به عملکردهای ارزشمند مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. منظور از عملکرد، کارهای متفاوتی است که فرد می‌تواند انجام دهد یا راهنمای فرد در زندگی باشد. سن به معیارهای مختلفی اشاره می‌کند که می‌توان با آن میزان خوب بودن زندگی را اندازه‌گیری کرد. این معیارها عبارتند از: توانایی برآوردن نیازهای غذایی، آموزشی، زندگی بدون شرم، مورد احترام قرار گرفتن، تحت حمایت بودن و رهایی از بیماری‌های غیرقابل اجتناب. برداشت سن با بیان تفاوت‌های موجود در بخش سلامت، نظریه عدالت راولز را به چالش می‌کشد. برخی افراد در طول زندگی به مراقبت‌های پزشکی کمی نیاز دارند، در حالی که دیگران برای ادامه حیات صرفاً نیازمند مراقبت‌های پرهزینه می‌باشند و برای غلبه بر اختلالات عملکردی یا بهبود آن‌ها به مراقبت‌های پزشکی مداوم نیاز دارند. هزینه این مراقبت‌ها گاهی سرسام‌آور است. بر این اساس حتی اگر

افراد، سزاوار برخورداری از رفاه و درآمد یکسان باشند و صرفاً به واسطه اصل تفاوت راولز از برخی اولویت‌های توزیعی اضافی محروم گردند، شاهد تفاوت‌های غیرقابل پیش‌بینی و شاید بزرگی در وضعیت سلامتی خواهیم بود که به نظر می‌رسد حتی با اجرای کامل نظریه راولز، بی‌عدالتی در این زمینه همچنان باقی بماند.

گفتیم که نظریه عدالت اجتماعی قرابت بسیاری با نظریه‌های آمارتیا سن و مارتا نوسبام دارد و تا حد قابل توجهی مدیون تفکرات این اندیشمندان است و طبیعی است که در انتقاد به نظریه راولز با این نظریه‌ها همدل باشد. با این وجود، این نظریه درباره بهترین روش توصیف خواسته‌های اصلی انسان در مبحث نیک‌زیستی، به نتایج کاملاً متفاوتی می‌رسد. افراد نسبت به اهمیت آنچه که انسان‌ها می‌توانند انجام دهند و یا مجبور به انجام آنند، شناخت خوبی دارند اما درمورد قابلیت‌ها و عملکرد آنان هنوز سردرگمی و بلاتکلیفی وجود دارد. نظریه عدالت اجتماعی بیشتر روی عملکرد متمرکز است تا قابلیت‌ها و تأکید می‌کند که اگر افراد در درک مفهوم اخلاقی انتخاب و مسئولیت

برای نیک‌زیستی روش نامناسبی را انتخاب کنند، ممکن است نتوانند از تمام قابلیت‌های خود بهره‌گیرند. داشتن دیدی عمیق و بینشی درست نسبت به قابلیت‌های افراد، ما را در یافتن پاسخ به این سؤال که افراد برای دستیابی به نیک‌زیستی چه کارهایی را باید انجام دهند، کمک می‌کند. نقد نوزیک از نظریه‌های رفاه نشان داد که عدم‌آگاهی نسبت به قابلیت‌ها و توانایی‌های بالقوهٔ انسان‌ها، دیدگاه‌های مختلف مطرح‌شده در خصوص رفاه بشری را به سمت و سویی می‌کشاند که گاهی پیامدهای آن بسیار نگران‌کننده است. انتقاد سن از رویکرد مصالح (خیرهای) پایه‌ای راولز نیز به طور مشابه نشان داد که به‌جای انکار هرگونه مسئولیتی در قبال پیامدها بهتر است تمام تلاش خود را برای شناخت کافی اهمیت اخلاقی آنچه که می‌توانیم انجام دهیم و آنچه که می‌توانیم باشیم، به کار گیریم.

به هر حال وجود این ابهام اساسی میان عملکرد و قابلیت، اتخاذ تدابیر عجیبی را به همراه داشته‌است. نظریهٔ عدالت اجتماعی نگران تأمین امنیت، سلامتی، مورد احترام واقع شدن

و خودفرمان‌روایی افراد در شرایط مختلف است. شاید نتوان توصیفی زبانی از این موارد به عنوان قابلیت، مثلاً در مورد سلامتی داشت. برخی وضعیت‌ها در سلامتی، برخلاف اصطلاحات قابلیت، به‌سادگی با اصطلاحات عملکردی قابل‌توصیف است. به عنوان نمونه، رهایی از درد صرفاً به عنوان یک وضعیت مطلوب و عملکردی بهتر فهمیده می‌شود تا قابلیت. بنابراین بخشی از آنچه که ما می‌توانیم باشیم، یعنی سالم‌بودن، اگر به زبان وضعیت‌های مطلوب توصیف شود، شفاف‌تر از این است که در قالب قابلیت تشریح گردد.

ما همچنین برای چیزهایی ارزش قائلیم که قدرت انجام آن‌ها را داریم، مثلاً تمرین خردورزی و ایجاد پیوندهای عاطفی و دلبستگی. بسیاری از ابعاد مهم و ارزشمند نیک‌زیستی در چارچوب آنچه که می‌توانیم انجام دهیم یا آنچه که می‌توانیم باشیم، قابل بیان‌اند و هرکدام از آن‌ها بیانگر جنبهٔ مهمی از آن چیزی است که از لحاظ اخلاقی قابل‌اهمیت است. به عنوان مثال، می‌توان به متفاوت بودن روش‌های جان

فینیس^۷ در ارائه دلایل عملی و نظری اشاره کرد. فینیس آگاهی و معرفت را در لیستی از آنچه که آن‌ها را دارایی‌های اصلی بشر می‌نامد، می‌گنجاند. معرفت ثمره فعالیت ارزشمند انسان است که ما، تحت عنوان عقل نظری یا خردورزی نظری به توصیف آن می‌پردازیم. اما در اصطلاح فینیس معرفت، «پیام موفقیت»^۸ است. فینیس این اصطلاح را به اصطلاحاتی هم‌چون «فهم، جست‌وجو و درک حقیقت» ترجیح می‌دهد، چرا که آن‌ها تعبیری از جست‌وجوی ارزش‌اند، نه خود ارزش. بنابراین گفته می‌شود، ارزش یک عمل به نتیجه آن بستگی دارد، نه به اعمال توانایی یا قابلیت. با این وجود، باید این موضوع را با برداشت فینیس از مصلحت و خیر اصلی که در لیستش آن را «خردورزی عملی»^۹ می‌نامد، مقایسه نمود. منظور وی از این اصطلاح، تأکید روی این واقعیت است که خیر و مصلحت اصلی در این است که شخص بتواند هوشمندی خویش را در حد امکان پرورش دهد. در مورد قبلی، برخلاف مورد اخیر، عنصر فعال یا آنچه که ما برای درک صحیح خیر و نیکی انجام

می‌دهیم کوچک شمرده می‌شود. به نظر واضعین نظریه عدالت اجتماعی، خردورزی نظری نه تنها به دلیل مطلوب بودن نتیجه یا وضعیت وجودی آن حائز اهمیت است، بلکه به جهت تفاوت مهمی که از لحاظ اخلاقی با سایر ابعاد نیک‌زیستی بشر دارد نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

موضوع قابل ذکر دیگر این است که اگر چه تمایز بین قابلیت و عملکرد برای ویژگی «بودن» و «عمل کردن» در ارزیابی نیک‌زیستی بشری مهم است، اما باید اعتراف کرد که گاهی اوقات زبان عملکرد نیز به اندازه کافی راه‌گشا نیست. بهتر است یادآور شویم که ابعاد متمایزی از نیک‌زیستی وجود دارد که دو بخش دارد، بخشی از ارزش هر بعد آن در این است که در چه وضعیتی حاصل می‌شود و بخش دیگر، اغلب مبتنی بر نقش ما در ایجاد آن وضعیت است. ابهام در زبان قابلیت‌ها و عملکرد، این پتانسیل را دارد که آن‌ها را از مسیر اصلی خود منحرف و ما را در نحوه درک الزامات عملی آن‌ها

دچار سردرگمی نماید. برای مثال، آمارتیا سن اغلب اظهار می‌دارد که تأکید روی مساوات طلبی همان قابلیت رسیدن به برخی عملکردهاست و نه رسیدن به سطوحی مساوی از عملکرد. منظور او از قابلیت، اساساً آزادی دستیابی به عملکردهای ارزشمند است. با این وجود همان‌گونه که کوهن^{۱۰} بیان می‌کند، تمرکز روی این نظریه نباید حاکی از ارزش ممارست برخی از قابلیت‌ها باشد، بلکه باید تمرکز بر رسیدن به وضعیت‌های مطلوب نیک‌زیستی، یعنی همان عملکرد، باشد. وی خاطر نشان می‌سازد، تأکید اصلی مساوات طلبی همیشه روی قابلیت‌های فردی به مانند توانایی پر و بال دادن به خود نیست، بلکه آنچه اهمیت بیشتری دارد، خوب پرورش یافتن است. به عنوان مثال عدم تغذیه صحیح کودکان، فارغ از گرسنگی و بیماری حاصل از آن که اغلب به دلیل توانایی و قابلیت اندک آنهاست، می‌تواند به مرور زمان با ممارست تقویت شود. بر این اساس هدف آمارتیا سن اولویت دادن به مفهوم قابلیت است. از این رو قابلیت‌های ارزشمند، متفاوت از

عملکرد تعریف می‌شوند. وی می‌گوید که قابلیت‌ها باید جایگاه اساسی در تجزیه و تحلیل سیاسی و اجتماعی داشته باشند و معتقد است تفاوت در قابلیت‌هاست که باعث می‌شود ما از لحاظ اخلاقی نگران گرسنگی مستمندی باشیم که از گرسنگی می‌میرد و نه ثروتمندی که روزه‌داری می‌کند. یکی فاقد توانایی رسیدن به عملکرد ارزشمند است در حالی که دیگری این توانایی را دارد، اما ترجیح می‌دهد از این توانایی خود استفاده نکند.

در حالی که تأکید روی قابلیت‌ها برای بزرگسالان قابل فهم است، اما کوهن نمونه‌هایی را شناسایی کرده‌است که تمرکز عدالت نه بر روی قابلیت، بلکه بیشتر بر روی عملکرد است. در مورد بسیاری از ابعاد نیک‌زیستی توسعه قابلیت‌ها در بزرگسالی اساساً به این بستگی خواهد داشت که آیا نظم اجتماعی به اندازه کافی سطوح عملکرد فعلی کودکان را تضمین می‌نماید؟ بر این اساس در مورد جوانان، ما لزوماً نگران سلامتی، توانایی در خردورزی و عشق و دلبستگی آنها نیستیم، زیرا آنان در صورت پرورش صحیح و حمایت در

مراحل پیشرفت، توسعه خواهند یافت. به علاوه، حمایت از نیک‌زیستی کودکان تنها با کمک دیگران و با وجود شرایط اجتماعی مطلوب قابل تحقق است. ابعادی چون امنیت و مورد احترام قرار گرفتن، نیازمند اقدام دیگران است و ارزش آن‌ها برای کودکان اساساً به آنچه که آن‌ها می‌توانند انجام دهند، وابسته نیست. اولویت‌ها برای کودکان، به دلایل مختلفی تغییر می‌کند. بنابراین توجه به جایگاه اصلی رشد قابلیت‌ها و نحوه تبدیل آن‌ها به عملکرد صحیح در تحلیل سیاسی و اجتماعی نیک‌زیستی در تمام موارد مشابه، بیش از آنچه که در مورد عدالت گفتیم، اهمیت می‌یابد، زیرا آنچه ما برای کودکان انجام می‌دهیم در رشد قابلیت‌ها و استعدادهای آن‌ها اهمیت بسزایی دارد.

دلایل دیگری برای مدافعین تقویت عملکرد وجود دارد که اولویت‌دهی به قابلیت‌ها نسبت به عملکرد حتی برای بزرگسالان را مورد تردید قرار می‌دهد. آمارتیا سن می‌گوید که برای شکوفایی برخی قابلیت‌ها حداقل برای شهروندان بزرگسال، داشتن آزادی برای رسیدن به نیک‌زیستی ممکن است بیشتر به

سیاست‌گذاری دولت‌ها مربوط باشد. همچنین در جای دیگر خاطر نشان می‌سازد که ویژگی اصلی نیک‌زیستی، قابلیت رسیدن به عملکرد ارزشمند است. مارتا نوسبام نیز بر این نتیجه کلی صحنه می‌گذارد و یادآوری می‌کند که هدف دولت این نیست که مردم را برای خوب زندگی کردن توانمند سازد بلکه هدف عملکرد بهینه، یعنی گونه‌ای معین از قابلیت است که فرد انتخاب کرده است. باید پذیرفت که این کلی‌گویی‌ها حتی برای بزرگسالان توجیهی ندارد. حداقل در مورد ابعاد نیک‌زیستی ما به اهمیت عدالت آگاهیم. حتی در خصوص بزرگسالان، شرکت فعال بزرگسالان در ایجاد نیک‌زیستی، مشخص‌کننده نیک‌زیستی آنان نیست. نیک‌زیستی، عبارت است از بودن در حالت یا وضعیتی مثل سالم‌بودن، مورد احترام واقع شدن یا داشتن حق تعیین سرنوشت. سالم‌بودن برای رفاه ما مهم است. سالم‌بودن برای نیک‌زیستی ما اهمیت دارد و این امر خارج از این است که مثلاً حکومت تحت تأثیر اعمال ما و یا تلاش کارگزاران خود آب آشامیدنی را برای ما تأمین کرده باشد. مورد احترام قرار گرفتن مستلزم این است که دیگران قابلیت‌هایشان را

برای احترام گذاشتن تمرین کنند و موردی مانند خودفرمان‌روایی تا حدی نتیجه اقدام و توانایی خردورزی ماست. اما در مقیاس وسیع‌تر، خودفرمان‌روایی نتیجه عملکرد ساختارهای اجتماعی و نقشی است که دیگران در امکان دستیابی به آن جنبه از رفاه ما ایفا می‌کنند. ما نمی‌توانیم بسیاری از کارها را برای دیگران انجام دهیم، اما می‌توانیم کارهایی را انجام دهیم که دیگران را برای رسیدن به نتایج موردنظر کمک کند. در همین رابطه، دیوید کاپ^{۱۱} یادآوری می‌کند که اگرچه دولت مستقیماً نمی‌تواند احترام اجتماعی را برای مردم تأمین کند، اما ممکن است با طراحی نهادهای اجتماعی، توانایی افراد برای رفع نیازهای روان‌شناختی و اجتماعی را افزایش دهد. ما می‌توانیم مؤسساتی را ایجاد کنیم که افراد را برای داشتن و تمرین توانایی برای وابستگی و احترام توانمند نمایند و این نتیجه‌ای است که مدنظر عدالت است. درست است که ما اساساً به رفاه مردم توجه داریم، اما این را نیز می‌دانیم که جامعه نسبت به تأمین رفاه افراد نقش حمایتی دارد.

نظریه عدالت اجتماعی و چالش‌های پیش‌رو

نظریه نیک‌زیستی در واقع شکلی از اصول‌گرایی درباره ماهیت نیک‌زیستی بشر است. ادعای این نظریه یک ادعای اخلاقی است و نه متافیزیکی. هر بعد از نیک‌زیستی، ویژگی خاصی از نیک‌زیستی است و این بدان مفهوم نیست که بدون آن، زندگی بشر یک زندگی ایده‌آل نیست، بلکه اساساً زندگی فاقد یکی از این ابعاد، قطعاً ناقص است. بر این اساس هرکدام از ابعاد شش‌گانه نیک‌زیستی، نشانه یک زندگی معین است و وظیفه عدالت، تسهیل آن ابعاد است. نکته مهمی که درخصوص این دیدگاه اصول‌گرایی معتدل وجود دارد این است که این نظریه، ارائه‌دهنده الگویی برای ارزیابی مؤسسات و فعالیت‌های اجتماعی است و درخصوص قضاوت درباره ارزشمندبودن یک زندگی مشخص، ساکت است. همچنین بر اساس این دیدگاه نمی‌توان تعیین کرد که آیا یک فرد بهره‌مند از نیک‌زیستی نسبی، مستحق همان ملاحظات است که افراد کم‌بهره از نیک‌زیستی مستحق‌اند؟ عدالت اجتماعی،

همان‌گونه که در اهداف آن بیان شده‌است، خواهان آن است که هرکس به‌اندازهٔ کافی به سطح بالایی از نیک‌زیستی در هرکدام از ابعاد آن دست یابد. اگرچه یک جامعه ممکن است بنا به دلایلی نتواند این خواسته را برآورده سازد، اما نباید به‌گونه‌ای باشد که این امر، بی‌عدالتی مطلق تلقی گردد. برای مثال ممکن است برای برخی از ما دستیابی به سطحی کافی از سلامتی میسر نباشد. با این وجود بدیهی است، فقدان سطحی کافی از نیک‌زیستی در هرکدام از ابعاد آن به‌نوعی یک بی‌عدالتی نسبی را در جامعه القا می‌کند و به معنای بی‌عدالتی مطلق نیست. بنابراین هر بعدی از ابعاد نیک‌زیستی توجه ما را به موضوعات جداگانهٔ مرتبط با عدالت معطوف می‌نماید.

بر این اساس، دیدگاه اصول‌گرایی معتدل اساساً تأییدی بر این ادعا است که ساختارهای اجتماعی تا چه حد الزامات عدالت اجتماعی را محقق ساخته‌اند، اما به این معنا نیست که بتوان دربارهٔ زندگی‌های فردی نیز چنین ادعاهایی را مطرح کرد. نبود برخی از ابعاد نیک‌زیستی در زندگی افراد قطعاً سبب نقص در

زندگی است، ولی این بدان معنا نیست که افراد بر اساس الگوهای خود حق ندارند سطح مناسبی از این ابعاد را برای خود بازتعریف نمایند. یک فرد ممکن است در زندگی فردی سلامت جسمانی را فدای تقویت توانایی‌های خردورزی نماید، ولی موجه نیست که در طراحی نهادها و ساختارهای اجتماعی در شرایطی که عموماً کلیهٔ عوامل دخیل در مساله را مدنظر داریم و زندگی بیشتر افراد باید از تعالی کافی برخوردار باشد، بعدی از ابعاد نیک‌زیستی نادیده گرفته شود. بنابراین باید پذیرفت که این نظریه یک نظریهٔ آرمانی نیست. هدف از ارائهٔ این نظریه، دستورالعملی کاربردی برای رفع نابرابری‌هاست. فرض بر این است که نابرابری‌های ظالمانه در دنیا امری پایدار و

همیشگی است. همواره برخی از افراد آسیب‌پذیرتر و ضعیف‌تر از دیگرانند و یا از رفاه کمتری برخوردارند. ولی باید بدانیم که افراد هر جامعه برای زندگی به یکدیگر وابسته‌اند. ماهیت پروژهٔ راولز به وی این اجازه را می‌داد که نگران تبعیض‌های جنسیتی، قومی و مذهبی نباشد. البته لازم به ذکر است که حذف این موارد در دیدگاه راولز، دلیلی بر بی‌اهمیت‌انگاشتن

آن‌ها نیست و قطعاً این امور برای راولز نیز واجداهمیت بودند. پس نباید تصور شود که نابرابری‌های ظالمانه از این دست، بخشی از اصول موردتوافق نظریه‌های سنتی عدالت است و توسط آنان پذیرفته شده‌است.

بر این اساس، وظیفه عدالت اجتماعی این است که مشخص نماید کدام یک از نابرابری‌ها مستحق درک و توجه بیشتری‌اند، زیرا اختلاف در ابعاد گوناگون نیک‌زیستی، این واقعیت را منعکس می‌نماید که نابرابری‌ها در یک دنیای غیرایده‌آل با یکدیگر در ارتباط‌اند و حتی گاهی اوقات زمینه ایجاد و تقویت یکدیگر را فراهم می‌آورند. عوامل تأثیرگذار بر ابعاد نیک‌زیستی به‌ندرت و به طور اتفاقی متمایز از یکدیگرند و بنابراین اهمیت اخلاقی آن‌ها تا حدی وابسته به چگونگی تأثیر آن‌هاست که بالقوه باعث تشدید و تقویت مشکلات در بیش از یک بعد نیک‌زیستی می‌شوند. نظریه عدالت اجتماعی، دیدگاه راولز را تا جایی دنبال می‌کند که بپذیرد هدف اصلی اصول اجتماعی، سازمان‌دهی ساختار اصلی جامعه و نهادهای

اجتماعی زیربنایی است. حال این که ساختار اصلی را چه چیزی شکل می‌دهد، موضوعی است که اختلاف‌نظرهای زیادی درباره آن مطرح شده‌است. مطمئناً در ساختار اصلی اجتماع، نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی باید مدنظر قرار گیرند، ولی از نقش قراردادهای آداب‌ورسوم اجتماعی نیز نباید غافل بود. جان استوارت میل در رساله خود با نام «درباره آزادی»^{۱۲} اشاره می‌کند که استبداد همیشه مانع پیشرفت انسان است. وی در اثر دیگری به نام «سرکوب زنان»^{۱۳} خاطر نشان می‌سازد که تنها تبعیت قانونی زنان نیست که ممکن است مانع پیشرفت آنان شود، بلکه «زنجیره‌های ذهنی» که از طریق آداب‌ورسوم و قراردادهای اجتماعی تحمیل می‌شوند نیز در بسیاری جهات مانع رشد و شکوفایی توانایی‌های انسان و توسعه روابط انسانی می‌گردند. میل نتیجه‌گیری می‌کند که اگرچه عرف ممکن است در تمام جهان وجود داشته‌باشد، اما در این مورد هیچ پیش‌فرضی را در اختیار نمی‌گذارد و لذا نباید از قوانینی که زنان را در امور اجتماعی و سیاسی به تبعیت از مردان

وامی‌دارد، حمایت کرد. باید اذعان نمود که آداب‌ورسوم اجتماعی، رفاه مادی و روابط اخلاقی افراد را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و از این رو، باید احترام به دیگران و هم‌ذات‌پنداری و دلبستگی و عشق به دیگران را که برای برقراری روابط عمیق و دوستانه و حفظ پیوندهای عدالت‌طلبانه ضروری است، در جامعه تقویت کرد.

نسبی‌گرایی اخلاقی و عدالت اجتماعی

نسبی‌گرایان معتقدند که به طور کلی هیچ استاندارد مناسبی برای ارزیابی اعمال فردی، فعالیت‌های اجتماعی و قراردادهای سازمانی وجود ندارد. نظریه نسبی‌گرایی، استعدادها و توانایی‌های فردی را به چالش می‌کشد و به طور کلی وجود هرگونه استاندارد مناسب برای شناسایی عملکردهای ارزشمند افراد را انکار می‌کند. آنان می‌گویند به طور کلی استاندارد قابل‌قبولی وجود ندارد که بتوان به‌وسیله آن ابعاد اساسی نیک‌زیستی را شناسایی کرد و درستی و نادرستی فعالیت‌های اجتماعی و قراردادهای سازمانی را به قضاوت گذاشت.

نوسبام نیز در جایی که درمورد نسبی‌گرایان صحبت می‌کند خاطر نشان می‌سازد که سؤال مهم اخلاقی آنان این است که «چه اقداماتی برای جامعه از اهمیت بیشتری برخوردار است و چگونه می‌توانیم به لیست آن اقدامات، دسترسی داشته باشیم.» نوسبام خود چنین پاسخ می‌دهد که توصیف وی کاملاً جهان‌شمول بوده و عینی‌بودن آن به دلایلی عقلی که صرفاً ناشی از آداب‌ورسوم و اقدامات محلی نیست، قابل‌توجیه است. وی هم‌چنین توصیف خود را واقع‌گرایانه می‌داند، زیرا هدف آن رسیدن به ویژگی‌های انسانی است که پایه و اساس تمام سنت‌های محلی است. این استدلال مانند تفسیر راولز از مصالح پایه‌ای است. منطقی است که چیزی را برای دیگران بخواهیم که دیگران نیز خواهند آورد. نوسبام هم‌چنین متوسل به سبکی از استدلال اخلاقی مشهور به «موازنه فکورانه»^{۱۴} می‌شود که در اصل منسوب به راولز است. ما می‌توانیم براساس تجربیات مشترک یک فرهنگ، کار خود را آغاز کنیم و با تجربه دیگر فرهنگ‌ها آن را تکمیل نمائیم. ما

قضاوت‌های مدنظر خود را مورد بازنگری و اصلاح قرار می‌دهیم، به این امید که بتوانیم به درجه‌ای از هماهنگی و ثبات بین آن‌ها دست یابیم. بدیهی است که اعتماد ما وقتی افزایش می‌یابد که این قضاوت‌ها به طور همه‌جانبه مورد حمایت قرار گیرد. ادعای نوسبام این است که برخی قضاوت‌ها با جامعیت ادله و تمامیت خواسته‌های ما، برای شکوفایی زندگی نسبت به دیگر قضاوت‌ها تطابق بیشتری دارد.

در مقابل برخی بر این باورند که هیچ روش قابل‌قبولی برای فهم این که چه استانداردهایی از موجه‌سازی که از جنس معرفت و درک خود ما باشد، برای اثبات جهانی‌سازی ابعاد نیک‌زیستی وجود ندارد. نمی‌توان رویکردی

ساختگی و اصول‌گرایانه اما به لحاظ عقلی-امپریالیسم اخلاقی^{۱۵} را باید جدی گرفت. مردود، برای معرفت‌شناسی اخلاقی تصور کرد که به خیال خود می‌پندارد که می‌تواند طبق معیارهای خودش به چالش‌های نسبی‌گرایی پاسخ دهد. تنها می‌توان به ارزیابی فعالیت‌های اجتماعی و قراردادهای سازمانی متناسب با آداب و رسوم خود فرد استناد کرد و شاید بتوان

از طریق بحث‌های انتقادی و فکورانه با دیگر سنت‌ها آن را وسعت بخشید. ولی اساساً این مباحث هرگز نسبی‌گرایان را متقاعد نمی‌کند و نمی‌توانیم امیدوار باشیم که اصول بنیادین تعهدات عدالت اجتماعی به چنین روشی، وفاقی جهانی را محقق سازد؛ زیرا از لحاظ منطقی میان اصول نظریه عدالت اجتماعی و دیگر فرهنگ‌ها ارتباطی وجود ندارد. باید بپذیریم که همواره در استدلال با محدودیت‌هایی مواجه‌ایم و این امر بدین معناست که گاهی اوقات تمام استانداردها می‌توانند به یک اندازه خوب باشند و بنابراین تشخیص اینکه کدام قضاوت‌ها در دیدگاه ما مجاز و کدام غیرمجازند، حائز اهمیت است و از این رو، در صورت عدم رعایت چارچوب قضاوت صحیح، اعتراض نسبی‌گرایان نسبت به خطر ساختگی و اصول‌گرایانه اما به لحاظ عقلی-امپریالیسم اخلاقی^{۱۵} را باید جدی گرفت.

برای دوری از خطر امپریالیسم اخلاقی، نظریه عدالت اجتماعی، ایده‌های خود را برای یک زندگی خوب، برخلاف نظریه سیاسی ارسطو به افراد تجویز نمی‌کند. این نظریه درصدد پاسخ به

سؤالاتی از قبیل بهترین شیوه زندگی برای افراد و نهادهای سیاسی با در نظر گرفتن خیر مطلق، یا تشخیص و تحمیل منسجم‌ترین فضیلت‌های ذهنی و عقلی ارائه شده با ذکر جزئیات نمی‌باشد. همچنین این نظریه، درباره موضوعاتی که مستقیماً به اخلاق فردی مربوط می‌شود، به گونه‌ای تجویزی عمل نمی‌کند. اینکه به چه کسی باید عشق ورزید یا اصولاً باید ازدواج کرد یا نه، یا با سایر مسائل اخلاق فردی چه باید کرد، مدنظر این نظریه نیست. برای مثال در نظر بگیرید که ختنه زنان در یک جامعه فقط در زنان بالغ و نه در دختران انجام شود. فرض کنید فشارهای اجتماعی در آن جامعه آن قدر زیاد نباشد یا گزینه‌های اقتصادی سازگار با چنین رسومی درباره نفی هرگونه دیدگاهی که خودفرمان‌روایی را حق زنان می‌داند، آن اندازه سخت‌گیرانه نباشد. در این صورت ممکن است از دیدگاه برخی، فرهنگی که در آن برخی زنان در چنین اقداماتی شرکت می‌کنند، ظالمانه باشد، ولی لزوماً چنین اقداماتی براساس نظریه عدالت اجتماعی ظالمانه نیست. با این وجود چنین اقداماتی وقتی که به کودکان تحمیل شود، آن هم در جامعه مستبدانه مردسالار که در

آن انتخاب‌های زنان با محدودیت‌هایی روبرو است، قطعاً ناعادلانه تلقی می‌شود. چنین اقداماتی با انتخاب زنان برای جنبه مهمی از سلامت جنسی ناهماهنگ است؛ زیرا، این امر با حداقل خودفرمان‌روایی که یک جامعه باید به تمام شهروندانش اعطا کند، مغایرت دارد و وقتی به زور اجرا شود، می‌تواند مصداقی از نقض امنیت فردی باشد.

اصل بی‌طرفی سیاسی

نظریه عدالت اجتماعی متهم است که مستعد نقض اصل بی‌طرفی سیاسی است که قطعاً از لوازم سنت سیاسی لیبرال است. اصل بی‌طرفی سیاسی تفسیرهای مختلفی دارد، اما یکی از تعبیرهایی که بیشتر مورد پذیرش قرار گرفته این است که سیاست دولت نباید معطوف به سبکی از زندگی باشد و آن را مورد حمایت قرار دهد. درخصوص این دیدگاه بحث‌های گوناگونی مطرح شده است. برای مثال براساس نظریه نسبی‌گرایان، هیچ استاندارد مستقلی برای صدور حکم بین نظریه‌های رقیب درخصوص انتخاب یکی از آنان وجود ندارد و حکومت نباید نسبت به موضوعات چالش‌برانگیز موضع‌گیری

نماید. گروهی دیگر روی زمینه‌های عمل‌گرایانه تأکید می‌کنند و مدعی‌اند که مخالفت‌های شدید و احتمالاً پیامدهای بد ناشی از آن، آرامش مدنی را متزلزل خواهد کرد. و نهایتاً آزادانگاران بر این باورند که احترام به خودفرمان‌روایی فردی حکم می‌کند که سیاست‌گذاران باید حتی‌الامکان فضای بیشتری را در اختیار افراد قرار دهند تا دربارهٔ چگونگی رسیدن به زندگی ایده‌آل، قدرت انتخاب بیشتری داشته باشند.

پاسخ مدافعان نظریهٔ عدالت اجتماعی این است که این نظریه، در پی تحمیل چنین وظیفه‌ای به دولت‌ها نیست. قطعاً استفادهٔ دولت‌ها از قدرت خود برای اجبار شهروندان،

حتی درخصوص داشتن دیدی وسیع و مطلوب از زندگی قابل‌قبول نیست. این نظریه روی برخی عناصر مهم نیک‌زیستی و روابط اخلاقی و عدالت‌محور افراد جهت‌گیری می‌کند، اما این امر تعهدی را برای نقش معنادار دولت‌ها به همراه ندارد. افرادی که نگاه معناداری به این

موضوع دارند به حکومت به عنوان یک رشته قوانین و مقررات اساسی نگاه می‌کنند که نظرات بخشی از جامعه را بیان، بازتاب و تقویت می‌کنند. برخلاف ادعای کسانی که برای دولت‌ها نقشی بی‌بدیل در بیان ارزش‌ها و اعمال آن‌ها در جامعه قائلند، صاحب‌نظران عدالت اجتماعی چنین دیدگاهی ندارند و پر واضح است که تعهد نظریه‌پردازان عدالت اجتماعی به اهمیت احترام و خودفرمان‌روایی، دلیلی کافی برای انکار دیدگاه تمامیت‌خواه نسبت به دولت‌ها است. با اینکه نظریهٔ عدالت اجتماعی هم‌راستا با حامیان نظریهٔ بی‌طرفی سیاسی در مخالفت با تحمیل مفهومی جامع از مصلحت و خیر در جامعه‌اند ولی در پی آن هم نیست که محدودیت‌های ذاتی این باور را نیز نمایان نسازد. در حقیقت هیچ اصل قابل‌پذیرشی درخصوص بی‌طرفی سیاسی نمی‌تواند با احترام به تمام مفاهیم مصلحت بی‌طرف بماند و این امر فی‌نفسه مخالف مفاهیم مصلحتی است که کثرت‌گرایی فرهنگی و تنوع فردی از آن حمایت می‌کند.