

عدالت از سیاست آغاز می‌شود

اسماء اسدی پور
دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت

هرگاه سخن از عدالت به میان می‌آید ذهن‌ها عمدتاً به سوی فقر، تورم، دستمزد و توزیع ثروت می‌رود. اما پرسشی مهم وجود دارد که معمولاً بیان نمی‌شود. اینکه چه کسانی درباره بودجه، ارز، بانک، خصوصی‌سازی، آموزش، فرهنگ، سیاست خارجی و سایر مسائل بزرگ کشور تصمیم می‌گیرند؟ چه اندیشه‌هایی امکان ورود به حلقه‌های تصمیم‌سازی را پیدا می‌کنند و چه صداهایی، با وجود برخورداری از پایگاه اجتماعی، بیرون از این حلقه‌ها باقی می‌مانند؟

عدالت اقتصادی، محصول تصمیم اقتصادی است و تصمیم اقتصادی در ساختار قدرت سیاسی گرفته می‌شود. اگر امکان اثرگذاری بر قدرت، به صورت نابرابر توزیع شده باشد، انتظار توزیع عادلانه ثروت و فرصت تولید ثروت انتظاری واقع‌بینانه نخواهد بود. گروه‌هایی که به رسانه، منابع مالی، شبکه مدیران و مجاری تصمیم‌سازی دسترسی بیشتری دارند، طبیعتاً منافع، اولویت‌ها و تلقی خود از مصلحت عمومی را بر سیاست‌های کشور تحمیل خواهند کرد. بنابراین عدالت اجتماعی از جایی آغاز می‌شود که کمتر درباره آن سخن گفته‌ایم یعنی عدالت سیاسی.

عدالت سیاسی به معنای تقسیم مساوی مناصب میان همه افراد و جریان‌ها نیست. عدالت سیاسی یعنی فرصت واقعی و نسبتاً برابر برای سازمان‌یافتن، سخن گفتن، تربیت نیرو، معرفی برنامه، رقابت سیاسی و اثرگذاری بر تصمیمات عمومی. در یک ساختار عادلانه، هیچ جریان فکری صرفاً به دلیل برخورداری از ثروت، ارتباطات اداری یا دسترسی ویژه به رسانه‌های عمومی، از حق بیشتری برای ساختن آینده کشور برخوردار نیست.

مسئله امروز ما فقط آن نیست که چه کسی در دولت، مجلس یا یک نهاد رسمی حضور دارد. مسئله عمیق‌تر آن است که طی سال‌های طولانی، حلقه نسبتاً محدودی از مدیران، سیاست‌گذاران و چهره‌های سیاسی، با تغییر دولت‌ها و تابلوهای جناحی، در مدار قدرت باقی مانده‌اند. ممکن است جایگاه‌ها عوض شود، عنوان‌ها تغییر کند و ائتلاف‌های تازه‌ای شکل گیرد؛ اما دایره کسانی که حق سخن گفتن، تصمیم‌سازی و تعیین دستور کار کشور را دارند، همچنان محدود مانده.

نتیجه چنین وضعی، تکرار مکررات است. سیاست‌هایی که بارها آزموده و با ناکامی مواجه شده‌اند، با نام‌هایی تازه بازمی‌گردند. مدیران از دستگاهی به دستگاه دیگر منتقل می‌شوند، کارشناسان ثابت برای دولت‌های ظاهراً متفاوت نسخه می‌نویسند و جریان‌های جدید پیش از آنکه فرصت ظهور پیدا کنند.

...ادامه در صفحه ۲



«حکمران» رسانه شماسست،
در انتشار آن مشارکت کنید

روایت عمیق سیاست و اقتصاد

حکمران

آئین رونمایی از کتاب

عدالت به مثابه امکان

عدالت
به مثابه امکان

عدالت به مثابه امکان

واکاوی تطبیقی نظریه سید یاسر جبرائیلی پیرامون عدالت

عدالت از سیاست آغاز می‌شود

اسماء اسدی پور
 دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت

...ادامه سرمقاله

با پرسش همیشگی «سابقه مدیریتی شما چیست؟» از میدان کنار گذاشته می‌شوند؛ غافل از آنکه اگر ورود به مدیریت فقط برای کسانی ممکن باشد که پیش‌تر مدیر بوده‌اند، نظام مدیریتی کشور به یک باشگاه بسته و موروثی تبدیل خواهد شد.

بسته‌بودن گردش‌نخبگان فقط یک بی‌عدالتی در حق نیروهای بیرون‌مانده نیست؛ بلکه مستقیماً کیفیت حکمرانی را پایین می‌آورد. حلقه‌های بسته به‌تدریج زبان، مفروضات، منافع و خطاهای مشترک پیدا می‌کنند. اعضای چنین حلقه‌هایی، حتی هنگامی که با یکدیگر اختلاف جناحی دارند، در حفظ قواعد ورود به قدرت و محدودماندن دایره تصمیم‌سازان اشتراک پیدا می‌کنند. در نتیجه، منازعه سیاسی به‌جای آنکه رقابت میان راه‌های متفاوت اداره کشور باشد، به رقابت میان اعضای یک طبقه سیاسی برای تصاحب جایگاه‌های موجود تبدیل می‌شود.

در سال‌های اخیر، ائتلافی عملی میان بخش‌هایی از جریان لیبرال و لایه‌هایی از اصولگرایان و نواصولگرایان شکل گرفته است. این ائتلاف الزاماً به معنای وحدت کامل دیدگاه‌ها نیست؛ ممکن است اعضای آن در برخی موارد با یکدیگر اختلاف داشته باشند. اما نقطه اشتراک آنها حضور در یک میدان مشترک از منابع، تربیون‌ها، روابط و فرصت‌هاست. آنان یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، رسانه ملی را به تربیون یک طرفه همین حلقه تبدیل می‌کنند، با یکدیگر مناظره می‌کنند، به رسانه‌های یکدیگر دعوت می‌شوند، میان موقعیت‌های مدیریتی و کارشناسی جابه‌جا می‌شوند و در نهایت، حدود میدان سیاست را میان خود تعیین می‌کنند.

در چنین شرایطی، «وفاق» ممکن است از یک فضیلت ملی به سازوکاری برای تثبیت انحصار تبدیل شود. وفاق هنگامی ارزشمند است که نیروهای گوناگون جامعه را برای حل مسائل کشور به همکاری فراخواند؛ اما هنگامی که به توافق گروه‌های برخوردار برای تقسیم مناصب، امکانات و تربیون‌ها محدود شود، دیگر وفاق ملی نیست، بلکه وفاق نخبگان مستقر برای جلوگیری از ورود نیروهای جدید است. در این وضعیت، ممکن است جریان‌های موجود با یکدیگر رقابت کنند، اما دربارۀ اینکه چه کسانی اساساً حق ورود به رقابت دارند، تفاهمی نانوشته

داشته باشند.

نابرابری سیاسی فقط در انتخابات ظاهر نمی‌شود. بسیار پیش از رسیدن به صندوق رأی، میدان رقابت شکل گرفته است. برخی جریان‌ها از سال‌ها قبل به بودجه، دفتر، رسانه، دانشگاه، مؤسسه پژوهشی، شبکه لابی دسترسی دارند؛ در حالی که جریان‌های دیگر باید حتی برای برگزاری یک نشست، انتشار یک نشریه یا معرفی یک نیروی تازه با ده‌ها مانع روبه‌رو شوند. در ظاهر همه حق دارند سخن بگویند، اما صدای یک طرف با بلندگوهای عمومی مثل صدا و سیما پخش می‌شود و صدای طرف دیگر در محدوده‌ای کوچک باقی می‌ماند. این رقابت برابر نیست؛ همان‌گونه که مسابقه میان یک سازمان ثروتمند و مجهز با یک جمع پراکنده و بی‌امکانات را نمی‌توان رقابت عادلانه نامید.

رسانه ملی نیز باید از همین منظر نقد شود. صداوسیما متعلق به یک دولت، جناح یا حلقه سیاسی خاص نیست؛ یک امکان عمومی و متعلق به ملت است. عدالت رسانه‌ای اقتضا می‌کند جریان‌های اصیل، قانونی و برخوردار از پایگاه اجتماعی، متناسب با وزن فکری و اجتماعی خود امکان طرح دیدگاه، معرفی نیرو و نقد سیاست‌ها را داشته باشند. اما در عمل، بسیاری از برنامه‌های سیاسی و اقتصادی میان مجموعه‌ای محدود از چهره‌های تکراری دست به‌دست می‌شود. گاه کسانی که مسئول یا مدافع سیاست‌های ناموفق گذشته بوده‌اند، بار دیگر در جایگاه کارشناس و داور ظاهر می‌شوند، درحالی که اندیشه‌های جدید برای معرفی ابتدایی خود نیز تربیون مناسبی پیدا نمی‌کنند.

با این حال، توضیح این وضعیت فقط با اراده چند فرد کافی نیست. انحصار فعلی، بیش از آنکه محصول توافق اشخاص در راس باشد، نتیجه سازوکارهای نهادی است که منجر به حضور چنین افرادی شده. در سال‌های اخیر تأمین مالی سیاست و فرهنگ و اقتصاد به‌شدت به منابع شرکت‌های پتروشیمی و فولادی و معدنی وابسته شده است. بسیاری از تشکلهای و گروه‌های اجتماعی بدون دسترسی به امکانات و حمایت اداری یا تبلیغات عمومی امکان استمرار فعالیت ندارند. همین نیاز، آنان را منحل می‌کند یا به شبکه‌های مستقر قدرت وابسته می‌کند و به‌تدریج بخشی از استقلال فکری آنها سلب می‌شود.

در برابر این نیروی سازمان‌یافته قدرت، مردم قرار دارند؛ مردمی که در بسیاری از مسائل، حرف و

مطالبه‌شان روشن است، اما اراده آنان به‌ندرت به یک نیروی پایدار در تصمیم‌سازی تبدیل می‌شود. مردم ممکن است در انتخابات شرکت کنند، در یک پویش اجتماعی حضور یابند، به یک سیاست اعتراض کنند یا از یک مطالبه حمایت گسترده نشان دهند، اما پس از پایان آن لحظه، دوباره پراکنده می‌شوند. آنان «جمعیت» هستند، اما الزاماً «قدرت اجتماعی سازمان‌یافته» نیستند.

تفاوت این دو بسیار مهم است. جمعیت می‌تواند در یک روز میلیون‌ها رأی تولید کند، اما قدرت سازمان‌یافته می‌تواند پس از انتخابات نیز برنامه بنویسد، مدیر معرفی کند، عملکرد مسئولان را ارزیابی کند، رسانه بسازد، منابع جمع‌آوری کند، مطالبه را استمرار بخشد و در برابر انحراف تصمیم‌گیران مقاومت کند. توده ممکن است خشمگین، امیدوار یا مطالبه‌گر باشد، اما چون فاقد سازمان و ابزار و تقسیم کار است، انرژی‌اش زود پراکنده می‌شود. قدرت‌های مستقر نیز معمولاً از همین پراکندگی بهره می‌برند. مطالبات مردم‌رامی‌شوند و وعده‌هایی می‌دهند، مدتی فضا را مدیریت می‌کنند و پس از فروکش کردن موج اجتماعی، مسیر سابق را ادامه می‌دهند.

از همین‌جا اهمیت «حلقه‌های میانی» روشن می‌شود. رهبر انقلاب در تبیین نقش این حلقه‌ها، مسئولیت تبیین آرمان‌ها، مطالبه‌گری، هدایت فکری و به‌میدان آوردن ظرفیت‌های مردمی را نه صرفاً بر عهده دولت و دستگاه‌های رسمی، بلکه بر عهده جریان‌های میانی دانسته‌اند. حلقه میانی در معنای اصیل خود، سازمانی برآمده از جامعه است که میان مردم و ساختار حکمرانی واسطه می‌شود؛ مسئله را از متن زندگی مردم دریافت می‌کند، آن را به برنامه و مطالبه تبدیل می‌کند، نیرو پرورش می‌دهد و امکان کنش جمعی پایدار را فراهم می‌آورد.

اما همین ایده نیز در معرض مصادره قرار گرفته است. هنگامی که حلقه میانی برای تأمین دفتر، بودجه، رسانه، مجوز و امکانات خود به همان نهادها و مدیرانی وابسته باشد که باید از آنان مطالبه‌گری کند، رابطه نمایندگی وارونه می‌شود. حلقه‌ای که قرار بود صدای مردم را به قدرت منتقل کند، به ابزاری برای انتقال سیاست‌های قدرت به مردم تبدیل می‌شود. به‌جای آنکه ساختار رسمی را در برابر مطالبات جامعه پاسخ‌گو کند، جامعه را برای پذیرش تصمیمات ساختار رسمی اقناع می‌کند. در چنین حالتی، حلقه میانی نام مردمی دارد، اما کارکرد آن مشروعیت‌بخشی

اجتماعی به تصمیم‌هایی است که در جایی دیگر گرفته شده‌اند.

این انحراف الزاماً ناشی از فساد اخلاقی افراد نیست. بسیاری از فعالان اجتماعی با نیت خیر وارد میدان می‌شوند، اما نیاز مالی آنان را به مسیرهایی سوق می‌دهد که استقلال‌شان را محدود می‌کند. نهادی که تمام هزینه‌هایش را یک مجموعه می‌پردازد، به‌سختی می‌تواند همان مجموعه را به‌طور جدی نقد کند. از این رو عدالت سیاسی بدون طراحی یک زیرساخت مستقل برای سازمان‌یابی مردم محقق نخواهد شد.

راه برهم‌زدن این نامعادله، شورش، حذف جریان‌های موجود یا جایگزین کردن یک انحصار با انحصاری دیگر نیست. عدالت سیاسی زمانی محقق می‌شود که مردم از یک نیروی پراکنده و واکنشی، به قدرتی متشکل، آگاه، مولد و مستمر تبدیل شوند. این تحول، نیازمند یک طراحی چندلایه است.

نخستین گام، تشکیل شبکه‌های مسئله‌محور است. مردم معمولاً حول برجسب‌های کلی سیاسی به‌سختی سازمان می‌یابند، اما حول مسائل واقعی زندگی خود می‌توانند همکاری کنند؛ مسکن، ارز، آموزش، سلامت، آب، کشاورزی، محیط‌زیست، آسیب‌های اجتماعی، شفافیت بودجه و مبارزه با تعارض منافع. هر شبکه باید از مسئله آغاز کند، دانش تخصصی تولید کند، تجربه‌های میدانی را گرد آورد، راه‌حل ارائه دهد و بر اجرای آن پافشاری کند. تشکل سیاسی باید بیش از آنکه مجموعه‌ای از هواداران یک شخصیت باشد، باید شبکه‌ای از گروه‌های حل مسئله باشد.

گام دوم، استقلال مالی است. تا هنگامی که فعالیت مردمی محتاج کمک صاحبان ثروت یا مدیران پتروشیمی و پالایشی و فولادی باشد، عدالت سیاسی شکل نمی‌گیرد. باید سازوکار تأمین مالی شفاف ایجاد شود؛ به‌گونه‌ای که تمام جریان‌های مجاز فکری در کشور از یک منبع و به نسبت اقبال مردمی به آنها تغذیه شوند. به‌خاطر روابط برخی نورچشمی و برخی رانده‌شده نباشند. بلکه ملایک تخصیص کمک‌های مالی و امکانات کشور بسته به گرایش مردم به فکر و مسیر آن تشکل باشد و مسیرهای بهره‌مندی جرایاناتی خاص از انفعال مسدود شود.

گام سوم، تبدیل شبکه اجتماعی به مدرسه تربیت نیروست. یکی از علل استمرار حلقه بسته مدیران آن است که جریان‌های مردمی معمولاً هنگام نیاز به مدیر، سخنگو، نامزد انتخاباتی یا

کارشناس، نیروی آماده ندارند و ناچار به همان چهره‌های شناخته‌شده بازمی‌گردند. هر تشکل باید به‌طور مستمر نویسنده، تحلیل‌گر، مدیر، سخنگو، پژوهشگر، مذاکره‌کننده و سیاست‌گذار تربیت کند. گردش‌نخبگان با مطالبه از بالا آغاز نمی‌شود؛ باید از پایین، نخبگان جایگزین را ساخت.

عدالت سیاسی به معنای پیروزی حتمی یک جریان نیست؛ به معنای عادلانه‌بودن مسیر رقابت است. ممکن است یک اندیشه در رقابتی آزاد شکست بخورد، اما نمی‌توان آن را پیش از ورود به میدان، به دلیل نداشتن ثروت، ارتباط و تربیون حذف کرد. عدالت سیاسی آن است که امکان ظهور نیروهای تازه وجود داشته باشد، اندیشه‌های جدید شنیده شوند و مسئولیت اداره کشور در انحصار یک طبقه ثابت باقی نماند.

جریان‌های موجود، حتی آنان که خود را انقلابی، مردمی یا عدالت‌خواه می‌نامند، باید بپذیرند که هیچ‌کس مالک دائمی انقلاب، نظام، رسانه عمومی یا حق سخن گفتن از جانب مردم نیست. ساختاری که از عدالت اقتصادی سخن می‌گوید، اما مجاری تولید تصمیم را بسته نگه می‌دارد، در بهترین حالت می‌تواند بخشی از آثار نابرابری را موقتاً جبران کند؛ قادر به از میان بردن ریشه آن نخواهد بود.

مردم بدون تشکل، قدرتی بالقوه‌اند؛ شاید دیده شوند، اما الزاماً اثر نمی‌گذارند. عدالت سیاسی یعنی تبدیل این قدرت بالقوه به نیرویی سازمان‌یافته، مستقل و ماندگار. تازمانی که مردم فقط در لحظه انتخابات، راهپیمایی یا بحران به صحنه فراخوانده شوند و پس از آن به خانه بازگردند، حلقه بسته تصمیم‌سازان همچنان آینده آنان را تعیین خواهند کرد. راه عدالت از سازمان‌یافتگی مردم می‌گذرد. مردمی که فقط مخاطب سیاست نیستند، بلکه در تولید فکر، تربیت مدیر، نقش در رسانه، تعیین برنامه و نظارت بر قدرت نقش دارند. از این رو، نخستین گام میدان عدالت، سیاست است و نخستین گام عدالت سیاسی، تبدیل مردم از توده‌ای پراکنده به قدرتی متشکل است. حزب تمدن‌نویین اسلامی با همین انگیزه به میدان آمده است.

حکمت

عدالت

مردم زمانی می‌توانند به
 نیرویی اثرگذار در
 حکمرانی تبدیل شوند
 که از یک جمعیت
 پراکنده به قدرتی
 سازمان‌یافته، مستقل و
 مسئله‌محور بدل شوند.
 عدالت سیاسی از مسیر
 تقویت تشکل‌های
 مردمی، گردش‌نخبگان،
 استقلال مالی و گشودن
 راه ورود اندیشه‌ها و
 نیروهای تازه به عرصه
 تصمیم‌سازی می‌گذرد،
 نه صرفاً از تغییر
 چهره‌های حاضر در
 قدرت.



۳

پایه‌داشت

سال دوم شماره بیست و هفتم پنج‌شنبه، ۱ مرداد ۱۴۰۵ ۸ صفر ۱۴۴۸ ۲۳ جولای ۲۰۲۶

Hokmran.com | info@hokmran.com | @HokmranOnline | @HokmranTV

وقتی عدالت، امکان می‌آفریند

بازخوانی ایده عدالت به مثابه امکان از منظر روان‌شناسی اجتماعی

یعقوب نارویی
روانشناس



در ادبیات توسعه، کمتر مفهومی به اندازه عدالت محل اختلاف و مناقشه بوده است. تقریباً همه مکاتب اقتصادی بر اهمیت عدالت تأکید کرده‌اند، اما اختلاف اصلی بر سر جایگاه آن در فرآیند توسعه است. پرسش بنیادین این است که آیا عدالت نتیجه توسعه است یا پیش شرط آن؟ آیا جامعه باید ابتدا ثروت تولید کند و سپس درباره نحوه توزیع آن تصمیم بگیرد، یا آنکه توسعه پایدار تنها در بستری عادلانه امکان تحقق می‌یابد؟

برای چند دهه، پاسخ غالب در اقتصاد متعارف روشن بود؛ ابتدا رشد، سپس عدالت. بر اساس این رویکرد، رشد اقتصادی از طریق افزایش سرمایه‌گذاری، گسترش بازار و ارتقای بهره‌وری، ثروت عمومی را افزایش می‌دهد و در ادامه، بخشی از این ثروت از طریق سیاست‌های مالیاتی و حمایتی میان اقشار مختلف جامعه توزیع می‌شود. در چنین برداشتی، عدالت پیامد توسعه است، نه مقدمه آن. بنابراین، سیاست گذار می‌تواند تحقق عدالت را به آینده موکول کند و تمام توان خود را بر افزایش رشد اقتصادی متمرکز سازد. با این حال، تجربه دهه‌های اخیر نشان داده است که این رابطه همیشه برقرار نیست.

بسیاری از کشورها، هم زمان با دستیابی به نرخ‌های بالای رشد اقتصادی، با افزایش نابرابری، گسترش احساس تبعیض، کاهش اعتماد عمومی و تضعیف سرمایه اجتماعی نیز مواجه شده‌اند. در چنین شرایطی، اگرچه شاخص‌های کلان اقتصادی بهبود یافته است، اما بخش قابل توجهی از جامعه احساس می‌کند در ثمرات توسعه سهمی ندارد و فرصت‌های پیشرفت به شکلی برابر در اختیار همگان قرار نگرفته است. همین تجربه تاریخی، پرسشی جدی را پیش روی اندیشمندان قرار داده است؛ آیا توسعه ای که احساس عدالت را تقویت نکند، می‌تواند پایدار و فراگیر باشد؟

کتاب عدالت به مثابه امکان اثر دکتر جبرائیلی،

پاسخی متفاوت به این پرسش ارائه می‌دهد. اهمیت این کتاب تنها در دفاع از عدالت نیست، بلکه در تغییر زاویه نگاه به مفهوم عدالت است. در این رویکرد، عدالت بیش از آنکه به چگونگی تقسیم ثروت مربوط باشد، به چگونگی ممکن ساختن خلق ثروت مربوط است. به بیان دیگر، جامعه عادل جامعه ای نیست که صرفاً درآمدها را به شکلی برابر بازتوزیع کند، بلکه جامعه ای است که در آن دروازه‌های تولید، خلاقیت، کارآفرینی، مالکیت و پیشرفت به روی همه شهروندان گشوده باشد و امکان خلق ارزش در انحصار گروهی خاص قرار نگیرد. از این منظر، امکان صرفاً به معنای یک احتمال یا ظرفیت انتزاعی نیست، بلکه به معنای فراهم بودن نهاده‌ها، ابزارها و فرصت‌هایی است که انسان را از یک مصرف‌کننده منفعل به کنشگری خلاق و مولد تبدیل می‌کند.

بنابراین، عدالت تنها درباره نتیجه نیست؛ درباره نقطه آغاز نیز هست. عدالت یعنی معماری جامعه به گونه ای که افراد، فارغ از جایگاه اجتماعی یا اقتصادی خود، فرصت واقعی برای ساختن آینده و مشارکت در تولید ثروت داشته باشند. به همین دلیل، عدالت در این نگاه نه محصول توسعه، بلکه یکی از مهم‌ترین شرایط تحقق آن است. این تغییر زاویه نگاه، پیامدهای مهمی برای حکمرانی دارد. اگر عدالت به معنای ایجاد امکان برای مشارکت برابر در تولید و پیشرفت باشد، دیگر نمی‌توان آن را صرفاً به عنوان یک آرمان اخلاقی یا شعاری سیاسی تلقی کرد.

در این صورت، هر سیاست اقتصادی باید افزون بر کارآمدی، از منظر عدالت نیز ارزیابی شود. موفقیت یک سیاست تنها به میزان افزایش تولید یا رشد سرمایه وابسته نیست، بلکه به این نیز بستگی دارد که آیا فرصت‌های خلق ثروت را گسترش می‌دهد یا آن‌ها را در اختیار گروهی محدود متمرکز می‌کند. از همین نقطه، می‌توان ایده عدالت به مثابه امکان را از منظری دیگر نیز مورد بررسی قرار داد. عدالت، پیش از آنکه

مفهومی اقتصادی باشد، تجربه ای اجتماعی و روان‌شناختی است. انسان‌ها جامعه را صرفاً با میزان درآمد یا سطح رفاه خود ارزیابی نمی‌کنند؛ آنان همواره درباره کیفیت روابط اجتماعی، نحوه اجرای قانون، برابری فرصت‌ها و انصاف در تصمیم‌گیری نیز قضاوت می‌کنند.

هنگامی که شهروندان احساس کنند ساختارهای اجتماعی امکان پیشرفت را برای آنان نیز فراهم کرده است، امید، اعتماد و انگیزه مشارکت در آنان تقویت می‌شود؛ اما اگر باور کنند مسیر خلق ثروت در انحصار گروهی خاص قرار دارد، احساس بی‌عدالتی به تدریج سرمایه اجتماعی را فرسوده خواهد کرد. مقاله حاضر می‌کوشد با تکیه بر یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی، ایده محوری کتاب عدالت به مثابه امکان را بازخوانی کند. مدعی اصلی این نوشتار آن است که عدالت، افزون بر آنکه یک اصل اخلاقی و دینی است، سازوکاری برای توانمندسازی جامعه نیز به شمار می‌رود. توسعه پایدار، پیش از آنکه به سرمایه مالی نیاز داشته باشد، به انسان‌هایی نیاز دارد که فرصت خلق ارزش، نوآوری و مشارکت در پیشرفت را در برابر خود ببینند.

از این منظر، عدالت تنها به معنای تقسیم عادلانه امکانات نیست، بلکه به معنای آفرینش امکان برای همه است؛ و شاید دقیق‌ترین توصیف از ایده کتاب همین باشد که توسعه، از جایی آغاز می‌شود که عدالت، امکان آفرینش را میان همه شهروندان توزیع کند. اگر عدالت را صرفاً یک اصل اخلاقی یا ابزاری برای باز توزیع ثروت بدانیم، نقش آن به مرحله پس از تولید محدود خواهد شد؛ اما ایده محوری کتاب عدالت به مثابه امکان افق دیگری را پیش روی ما می‌گشاید. در این نگاه، مسئله اصلی عدالت آن نیست که پس از خلق ثروت، چگونه آن را تقسیم کنیم، بلکه این است که پیش از خلق ثروت، چگونه امکان تولید و آفرینش را برای همگان فراهم کنیم. به همین دلیل، عدالت از سطح توزیع فراتر رفته و به مسئله طراحی نهاده‌ها، قواعد

بازی اقتصادی و برابری فرصت‌های واقعی تبدیل می‌شود. از منظر روان‌شناسی اجتماعی، این تغییر نگاه کاملاً قابل دفاع است. انسان‌ها تنها به نتیجه نهایی توجه نمی‌کنند، بلکه درباره منصفانه بودن مسیر نیز قضاوت می‌کنند.

افراد زمانی انگیزه تلاش، خلاقیت و سرمایه‌گذاری پیدا می‌کنند که باور داشته باشند میان کوشش، شایستگی و موفقیت رابطه ای واقعی وجود دارد. اگر این پیوند در ذهن شهروندان شکل بگیرد، جامعه به سمت تولید، نوآوری و کارآفرینی حرکت می‌کند؛ اما اگر افراد احساس کنند مسیر پیشرفت در انحصار گروهی خاص قرار دارد و موفقیت بیش از آنکه محصول توانایی باشد، نتیجه دسترسی به رانت، روابط یا امتیازهای ویژه است، انگیزه مشارکت به تدریج کاهش خواهد یافت. در واقع، یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های هر جامعه، احساس امکان است. جامعه ای که در آن جوان، کارآفرین، تولیدکننده یا پژوهشگر باور داشته باشد می‌تواند با اتکا به دانش، تلاش و خلاقیت خود پیشرفت کند، جامعه ای زنده و پویا خواهد بود. اما هنگامی که این احساس جای خود را به این باور بدهد که فرصت‌های اقتصادی از پیش میان گروهی محدود تقسیم شده است، حتی با وجود منابع طبیعی، سرمایه مالی و فناوری، ظرفیت‌های انسانی جامعه به تدریج تحلیل می‌رود. از این منظر، عدالت تنها به معنای توزیع فرصت نیست، بلکه به معنای زنده نگه داشتن امید به امکان پیشرفت است. اینجاست که مفهوم عدالت با سرمایه اجتماعی پیوند می‌خورد.

اعتماد عمومی زمانی شکل می‌گیرد که مردم احساس کنند قواعد بازی برای همه یکسان است و ساختارهای اقتصادی، امکان خلق ثروت را در اختیار همه شهروندان قرار می‌دهد. اعتماد، انگیزه همکاری را افزایش می‌دهد؛ همکاری، سرمایه اجتماعی را تقویت می‌کند؛ و سرمایه اجتماعی، یکی از مهم‌ترین زیرساخت‌های توسعه پایدار است. بنابراین، اگر عدالت بتواند احساس امکان را در جامعه گسترش دهد، در

حقیقت مهم‌ترین سرمایه توسعه را نیز تولید کرده است.

بر همین اساس، می‌توان گفت عدالت با مساوات تفاوت دارد. عدالت به معنای برابر بودن نتایج نیست؛ بلکه به معنای برابر بودن فرصت‌های واقعی برای آفرینش، تولید و پیشرفت است. جامعه عادل الزاماً جامعه ای نیست که همه افراد درآمدی یکسان داشته باشند، بلکه جامعه ای است که در آن هیچ فردی به دلیل انحصار، تبعیض یا ساختارهای ناعادلانه، از امکان شکوفا کردن استعدادهای خود محروم نشود. چنین برداشتی، هم کرامت انسان را حفظ می‌کند و هم انگیزه تولید و خلاقیت را تقویت می‌سازد.

از این منظر، توسعه پایدار بیش از آنکه به



از منظر روان‌شناسی اجتماعی، احساس امکان یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های هر جامعه است. هرگاه شهروندان باور کنند که میان تلاش، شایستگی و موفقیت رابطه ای واقعی وجود دارد، اعتماد عمومی، امید، مشارکت و انگیزه نوآوری افزایش می‌یابد و سرمایه اجتماعی تقویت می‌شود. به همین دلیل، عدالت نه هزینه توسعه، بلکه پیش شرط شکل‌گیری جامعه ای توانمند، خلاق و برخوردار از توسعه ای پایدار و فراگیر به شمار می‌رود.

افزایش سرمایه مالی وابسته باشد، به افزایش سرمایه امکان وابسته است؛ یعنی جامعه باید بتواند فرصت‌های واقعی تولید، کارآفرینی، مالکیت و نوآوری را در اختیار همه شهروندان قرار دهد. هر اندازه این امکان محدودتر شود، توسعه نیز به گروهی خاص محدود خواهد شد و شکاف میان جامعه و ساختار اقتصادی افزایش خواهد یافت. اما هر اندازه این امکان فراگیرتر شود، استعدادهای بیشتری مجال بروز پیدا می‌کنند و ظرفیت تولید ثروت در کل جامعه افزایش می‌یابد.

بنابراین، شاید مهم‌ترین دستاورد ایده عدالت به مثابه امکان آن باشد که مفهوم عدالت را از حوزه بازتوزیع به حوزه توانمندسازی منتقل می‌کند. در این چارچوب، دولت عادل صرفاً دولتی نیست که درآمدها را بازتوزیع کند، بلکه دولتی است که موانع خلق ثروت را از میان برمی‌دارد، انحصارها را می‌شکند، رقابت سالم را تقویت می‌کند و امکان تولید و پیشرفت را برای همه شهروندان فراهم می‌سازد. چنین جامعه‌ای، نه تنها عادلانه‌تر، بلکه توانمندتر، خلاق‌تر و آماده‌تر برای دستیابی به توسعه‌ای پایدار خواهد بود.

اگر عدالت را به معنای امکان آفرینی بدانیم، بسیاری از مناقشات رایج درباره نسبت عدالت و توسعه نیز صورت‌بندی تازه‌ای پیدا می‌کنند. در این نگاه، پرسش اصلی دیگر این نیست که عدالت یا توسعه؟ بلکه این است که کدام نوع از عدالت، امکان توسعه را فراهم می‌کند؟ پاسخ روشن است؛ توسعه زمانی پایدار خواهد بود که فرصت خلق ثروت، تولید و نوآوری در انحصار گروهی خاص نباشد و ساختارهای اقتصادی، امکان کنشگری را برای همه شهروندان فراهم کنند. بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین نقدهای این رویکرد متوجه سیاست‌هایی است که عدالت را صرفاً به بازتوزیع منابع تقلیل می‌دهند. هرچند حمایت از اقشار آسیب‌پذیر وظیفه‌ای انکارناپذیر برای هر دولت است، اما اگر عدالت تنها در پرداخت یارانه، کمک‌های معیشتی یا توزیع مجدد درآمد خلاصه شود، مسئله اصلی همچنان پابرجا خواهد ماند؛ زیرا جامعه‌ای که امکان تولید ثروت در آن محدود باشد، دیر یا زود با کاهش انگیزه، وابستگی اقتصادی و رکود رو به رو خواهد شد. عدالت زمانی پایدار است که انسان‌ها بتوانند با اتکا به

توانایی، خلاقیت و تلاش خود، آینده اقتصادی خویش را بسازند. نمونه‌ای از این مسئله را می‌توان در بحث اصلاح قیمت حامل‌های انرژی، به‌ویژه بنزین، مشاهده کرد. اصل اصلاح قیمت‌ها، اگر با هدف کاهش اتلاف منابع و افزایش بهره‌وری انجام شود، لزوماً با عدالت در تعارض نیست. اما پرسش اساسی این است که آیا چنین اصلاحی، در بستری عادلانه اجرا می‌شود یا خیر؟ اگر شهروندان احساس کنند که هزینه اصلاحات عمدتاً بر دوش طبقات متوسط و کم درآمد قرار گرفته، در حالی که رانت‌ها، انحصارها، فرارهای مالیاتی و امتیازهای ناعادلانه همچنان پابرجاست، طبیعی است که این سیاست با مقاومت اجتماعی مواجه شود. در مقابل، اگر اصلاحات اقتصادی هم‌زمان با گسترش فرصت‌های تولید، مبارزه با انحصار، حمایت از تولیدکنندگان واقعی و فراهم کردن امکان مشارکت اقتصادی برای همگان همراه باشد، پذیرش اجتماعی آن نیز افزایش خواهد یافت. از این منظر، عدالت نه مانع اصلاحات اقتصادی، بلکه مهم‌ترین شرط موفقیت آن‌هاست.

اینجاست که می‌توان پیوندی عمیق میان اندیشه نگارنده کتاب و روان‌شناسی اجتماعی برقرار کرد. انسان‌ها تنها زمانی به سیاست‌های عمومی اعتماد می‌کنند که احساس کنند در آن سیاست‌ها دیده شده‌اند و سهمی واقعی از آینده دارند. احساس امکان، امید می‌آفریند؛ امید، مشارکت را تقویت می‌کند؛ و مشارکت، ظرفیت جامعه برای خلق ثروت و حل مسائل را افزایش می‌دهد. برعکس، هرگاه مردم باور کنند راه‌های پیشرفت به روی آنان بسته است، بی‌اعتمادی، سرخوردگی و انفعال اجتماعی گسترش می‌یابد و حتی بهترین برنامه‌های اقتصادی نیز با شکست روبه‌رو می‌شوند. از همین رو، شاید بتوان مهم‌ترین نوآوری کتاب عدالت به مثابه امکان را در تغییر پرسش اصلی عدالت دانست. این کتاب از ما نمی‌پرسد ثروت چگونه تقسیم شود؟؛ بلکه می‌پرسد جامعه چگونه سازمان باید تا همه بتوانند ثروت خلق کنند؟ این جا به جایی، عدالت را از یک سیاست جبرانی به یک راهبرد تمدنی تبدیل می‌کند؛ راهبردی که هدف آن توانمندسازی انسان، گشودن دروازه‌های تولید و

شکستن انحصار فرصت‌هاست.

در پایان، می‌توان گفت ارزش ایده عدالت به مثابه امکان در آن است که عدالت را از جایگاه یک آرمان اخلاقی صرف، به جایگاه یک اصل بنیادین در حکمرانی اقتصادی ارتقا می‌دهد. اگر جامعه‌ای بتواند فرصت‌های واقعی تولید، مالکیت، خلاقیت و پیشرفت را برای همه شهروندان فراهم آورد، نه تنها به عدالت نزدیک‌تر شده، بلکه زمینه توسعه‌ای پایدار و درون‌زا را نیز فراهم کرده‌است.

در این معنا، عدالت هزینه توسعه نیست؛ بزرگ‌ترین سرمایه توسعه است. توسعه پایدار، پیش از آنکه به سرمایه مالی نیاز داشته باشد، به جامعه‌ای نیاز دارد که در آن امکان به‌طور عادلانه توزیع شده باشد. شاید به همین دلیل است که می‌توان پیام اصلی اندیشه نگارنده کتاب را در یک جمله خلاصه کرد: عدالت، پیش از آنکه به تقسیم ثروت مربوط باشد، به تقسیم امکان خلق ثروت مربوط است؛ و از همین نقطه، مسیر توسعه واقعی آغاز می‌شود.



وقتی صلح، نام دیگر سازش می‌شود



امیررضا بخشی پور
پژوهشگر روابط بین‌الملل

سیدمحمد خاتمی اخیراً بار دیگر از صلح سخن گفته و جامعه و حاکمیت را به حرکت در مسیری فراخوانده است که از جنگ، خشونت و گسترش دشمنی جلوگیری کند. سخن گفتن از صلح، به‌ویژه پس از تجربه جنگ، از دست‌رفتن جان انسان‌ها، تخریب زیرساخت‌ها و گسترش نگرانی‌های عمومی، در ظاهر موضعی انسانی، اخلاقی و خردمندانه است. هیچ انسان مسئولی نمی‌تواند نسبت به رنج مردم، هزینه‌های جنگ و ضرورت تأمین امنیت کشور بی‌تفاوت باشد. از این رو، مسئله این یادداشت مخالفت با اصل صلح نیست. پرسش اصلی، دقیق‌تر و بنیادی‌تر است: صلح موردنظر او بر چه نظمی استوار است؟ این صلح قرار است به تجاوز پایان دهد یا صرفاً مقاومت در برابر تجاوز را متوقف کند؟ هزینه تحقق آن را متجاوز می‌پردازد یا قربانی؟ و آیا آنچه به نام صلح عرضه می‌شود، در عمل همان سازشی نیست که به تثبیت مناسبات نابرابر قدرت می‌انجامد؟

صلح از آن مفاهیمی است که به دلیل منزلت اخلاقی‌اش، به راحتی می‌تواند به پوششی برای اهداف سیاسی تبدیل شود. تقریباً هیچ قدرتی جنگ خود را جنگ‌طلبی نمی‌نامد و هیچ جریان‌ی نیز سازش خود را تسلیم معرفی نمی‌کند. جنگ‌ها معمولاً به نام امنیت آغاز می‌شوند و سازش‌ها به نام صلح مشروعیت می‌یابند. به همین دلیل، در ارزیابی یک دعوت سیاسی به صلح نمی‌توان به زیبایی لفظ، خیرخواهی گوینده یا مطلوب‌بودن آرمان کلی بسنده کرد. باید دید این دعوت در چه شرایطی مطرح می‌شود، مناسبات قدرت را چگونه توضیح می‌دهد، چه کسی را به تغییر رفتار فرامی‌خواند و نسبت آن با عدالت، بازدارندگی و مسئولیت متجاوز چیست.

در شرایطی که یک ملت مورد حمله قرار گرفته، خسارت دیده و هنوز باتکرار تجاوز روبه‌روست، صلح یک مفهوم خنثی نیست. صلح می‌تواند به معنای متوقف‌کردن تجاوز، احقاق حق و ایجاد نظم باشد که در آن دشمن امکان و انگیزه تکرار حمله را نداشته باشد. اما همین واژه می‌تواند معنای دیگری نیز پیدا کند: کنارگذاشتن

مطالبات، فراموش‌کردن جنایت، مهار خشم عمومی، محدودکردن قدرت دفاعی و امیدوارشدن به اینکه با آرام‌ترشدن قربانی، متجاوز نیز رفتاری معتدل‌تر در پیش خواهد گرفت. اولی «صلح عادلانه» است و دومی، هرچند نام صلح بر خود داشته باشد، چیزی جز «سازش با نظم متجاوز» نیست.

با این وصف دو نوع صلح وجود دارد. صلح عادلانه و صلح سلطه‌پذیر برای فهم تفاوت این دو نوع صلح، باید میان «رفع منازعه» و «رفع علت منازعه» تمایز گذاشت. صلح عادلانه در پی رفع علت جنگ است: تجاوز، اشغال، تهدید، سلطه، نابرابری قدرت و نقض حقوق یک ملت. اما صلح

سلطه‌پذیر بیش از آنکه به علت‌های منازعه توجه داشته باشد، از خود منازعه ناراحت است. مسئله اصلی آن، نه وجود تجاوز، بلکه وجود تنش است؛ نه از میان‌رفتن بی‌عدالتی، بلکه بازگشت آرامش موقت؛ و نه تغییر محاسبات متجاوز، بلکه تعدیل واکنش قربانی.

در صلح عادلانه، از متجاوز پرسیده می‌شود چرا حمله کرده، چه خسارتی وارد ساخته و چگونه باید تضمین کند که تجاوز تکرار نمی‌شود. در صلح هماهنگ‌ساز، از قربانی پرسیده می‌شود چرا مقابله می‌کند، چرا خشمگین است و چرا برای بازگشت آرامش انعطاف بیشتری نشان نمی‌دهد. صلح عادلانه متجاوز را وادار به

عقب‌نشینی می‌کند؛ صلح سلطه‌پذیر قربانی را به انطباق با نتایج تجاوز فرامی‌خواند. اولی قدرت را در خدمت عدالت قرار می‌دهد؛ دومی عدالت را قربانی کاهش تنش می‌کند.

اشکال اصلی در صورت‌بندی صلح از سوی خاتمی، نه به‌کاربردن واژه صلح، بلکه غلبه همین منطق سلطه‌پذیر است. هنگامی که در شرایط پس از تجاوز، «صلح» به‌عنوان راه خروج از بحران مطرح می‌شود، اما به‌طور هم‌زمان از مجازات متجاوز، جبران خسارت، استیفای حقوق ملت، حفظ بازدارندگی و تضمین عدم تکرار تجاوز سخنی به میان نمی‌آید، مرکز ثقل بحث از عدالت به آرامش موقت منتقل می‌شود. در چنین

صورت‌بندی‌ای، گویی مسئله اصلی آن است که قربانی چگونه از دشمنی فاصله بگیرد؛ نه اینکه متجاوز چگونه باید از تجاوز دست بردارد و هزینه رفتار خود را بپردازد.

البته ممکن است گوینده در ذهن خود، صلح را همراه با عدالت و حفظ منافع ملی تصور کند. اما سیاست با نیت‌های ناگفته اداره نمی‌شود؛ سیاست تابع مفاهیمی است که در فضای عمومی صورت‌بندی و تکرار می‌شوند. هنگامی که عدالت، مسئولیت متجاوز و بازدارندگی در متن دعوت به صلح غایب باشند، این مفاهیم در ادراک عمومی نیز به حاشیه می‌روند. در نتیجه، صلح به‌عنوان محصول پیروزی عدالت، بلکه



به‌مثابه جایگزین مقاومت فهمیده می‌شود.

از نظرگاه امید اگر به صلح عادلانه و صلح

ناعادلانه، به سازگارشدن با آن و انتظار برای مهربان‌ترشدن طرف مسلط سوق پیدا می‌کند. از این منظر، باید پرسید سخنان خاتمی چه نوع امیدی را در جامعه تقویت می‌کند. آیا امید به آن است که ایران از موضع قدرت، متجاوزان را وادار به پذیرش حقوق خود کند و صلحی متکی بر



از این منظر، باید پرسید سخنان خاتمی چه نوع امیدی را در جامعه تقویت می‌کند. آیا امید به آن است که ایران از موضع قدرت، متجاوزان را وادار به پذیرش حقوق خود کند و صلحی متکی بر عدالت و بازدارندگی بسازد؟ یا امید به آن است که با تعدیل رفتار، کاهش مقاومت و اعتماد به گفت‌وگو، طرف مقابل نیز از خصومت خود بکاهد؟ تفاوت این دو امید، تفاوت میان صلح و سازش است.

امید به صلح، هنگامی که بر قدرت و عدالت استوار نباشد، ممکن است به جامعه این پیام را منتقل کند که برای پایان یافتن خطر، کافی است خود ما تغییر کنیم؛ گویی رفتار دشمن و اکنشی به رفتار بخشی از قدرت، آرمان‌ها یا ظرفیت‌های دفاعی خود را کنار بگذارد، دشمن نیز انگیزه تجاوز را از دست خواهد داد. این منطق، عاملیت متجاوز را پنهان می‌کند و مسئولیت جنگ را به طور غیرمستقیم میان متجاوز و قربانی تقسیم می‌سازد.

عدالت و بازدارندگی بسازد؟ یا امید به آن است که با تعدیل رفتار، کاهش مقاومت و اعتماد به گفت‌وگو، طرف مقابل نیز از خصومت خود بکاهد؟ تفاوت این دو امید، تفاوت میان صلح و سازش است.

امید به صلح، هنگامی که بر قدرت و عدالت استوار نباشد، ممکن است به جامعه این پیام را منتقل کند که برای پایان یافتن خطر، کافی است خود ما تغییر کنیم؛ گویی رفتار دشمن و اکنشی به رفتار ایران است و اگر ایران بخشی از قدرت، آرمان‌ها یا ظرفیت‌های دفاعی خود را کنار بگذارد، دشمن نیز انگیزه تجاوز را از دست خواهد داد. این منطق، عاملیت متجاوز را پنهان می‌کند و مسئولیت جنگ را به طور غیرمستقیم میان متجاوز و قربانی تقسیم می‌سازد.

یکی از مهم‌ترین کاستی‌های گفتمان خاتمی و هم‌فکرانش در دولت و تیم مذاکره‌کننده درباره صلح آن است که رابطه نامتقارن میان متجاوز و قربانی را به رابطه‌ای متقارن تبدیل می‌کند. هر دو طرف به‌عنوان بازیگرانی معرفی می‌شوند که در یک «چرخه خشونت» گرفتار شده‌اند و باید برای شکستن آن، از مواضع خود عقب‌نشینی کنند. در این روایت، تجاوز، ترور، تهدید و حمله نظامی به «تنش» فروکاسته می‌شود و مقاومت قربانی نیز بخشی از همان تنش تلقی می‌گردد.

اما منازعه میان متجاوز و قربانی یک سوء تفاهم دو طرفه نیست که با افزایش تماس و گفت‌وگو حل شود. هنگامی که یک قدرت، رهبر، موجودیت، استقلال، تمامیت سرزمینی، زیرساخت یا توان ملی کشور دیگری را هدف قرار می‌دهد، مسئله اصلی کمبود تفاهم نیست؛ تضاد اراده‌ها و اهداف سیاسی است. چنین تضادی تنها هنگامی مهار می‌شود که متجاوز بفهمد قادر به تحقق اهداف خود نیست یا هزینه پیگیری آنها بیش از منافع احتمالی است.

صلحی که این حقیقت را نادیده بگیرد، ممکن است نتیجه‌ای معکوس داشته باشد. اگر متجاوز مشاهده کند که حمله و فشار، در جامعه قربانی تقاضا برای کوتاه‌آمدن و امتیازدهی ایجاد می‌کند، نه تنها انگیزه خود را برای تجاوز از دست نمی‌دهد، بلکه به کارآمدی تجاوز مطمئن‌تر می‌شود. هر امتیازی که پس از حمله و تحت فشار تهدید و اگزار شود، به دشمن می‌آموزد که خشونت نتیجه می‌دهد.

بنابراین، سازش فقط به معنای از دست دادن یک امتیاز در یک مذاکره نیست؛ سازش می‌تواند الگوی رفتاری خطرناکی در روابط بین‌الملل ایجاد کند. دشمن درمی‌یابد که با ایجاد ترس، تخریب و

فشار اقتصادی قادر است مطالبات خود را از طریق جامعه کشور هدف بر حاکمیت آن تحمیل کند. در این مرحله، جنگ نظامی به جنگ ادراکی تبدیل می‌شود. هدف دیگر صرفاً نابودی تجهیزات نیست؛ بلکه باید جامعه را متقاعد کرد که قدرت دفاعی خود عامل جنگ و عقب‌نشینی از آن مسیر صلح است.

یک کشور ممکن است پیش از آنکه موشک‌ها، نیروهای نظامی یا اهرم‌های اقتصادی خود را واگذار کند، از نظر ذهنی خلع سلاح شود. خلع سلاح ادراکی زمانی رخ می‌دهد که مردم و نخبگان، ضرورت ابزارهای قدرت ملی را از یاد ببرند و این ابزارها را نه ضامن امنیت، بلکه مانع صلح تصور کنند.

در چنین فضایی، توان دفاعی کشور «تنش‌زا»، قدرت منطقه‌ای «ماجراجویی»، مقاومت «خشونت‌طلبی» و تلاش برای مجازات متجاوز «مانع آرامش» معرفی می‌شود. در مقابل، عقب‌نشینی «عقلانیت»، کاهش قدرت «اعتمادسازی» و واگذاری اهرم‌های ملی «هزینه صلح» نام می‌گیرد. بدین ترتیب، زبان سیاسی جای متجاوز و مدافع را تغییر می‌دهد؛ متجاوز به طرفی تبدیل می‌شود که باید اعتمادش را جلب کرد و قربانی به طرفی که باید حسن نیت خود را اثبات کند.

این همان خطری است که در صورت‌بندی‌های انتزاعی از صلح وجود دارد. جامعه پیش از آنکه امتیازی دریافت کند، به آینده‌ای امیدوار می‌شود که در آن با عقب‌نشینی، روابط بهبود یافته است. این آینده خیالی، بر تصمیم امروز اثر می‌گذارد.

مردم رنج فعلی را نه حاصل تجاوز دشمن، بلکه نتیجه تداوم منازعه می‌بینند و برای پایان آن، فشار خود را بیش از متجاوز، متوجه ساختار دفاعی و سیاست مقاومت کشور می‌کنند.

از همین جا صلح به سازش تبدیل می‌شود: نه در لحظه امضای یک توافق، بلکه در لحظه‌ای که جامعه به جای مطالبه تغییر رفتار دشمن، تغییر رفتار خود را راه نجات می‌بیند.

سازش هرگز با چهره واقعی خود وارد سیاست نمی‌شود. هیچ جریان سیاسی به‌صراحت از مردم نمی‌خواهد در برابر متجاوز تسلیم شوند، خون قربانیان را فراموش کنند یا امنیت خود را به وعده دشمن بسپارند. سازش با واژه‌های اخلاقی عرضه می‌شود: صلح، مدارا، عقلانیت، گفت‌وگو، نجات مردم و جلوگیری از خشونت.

این مفاهیم ذاتاً نادرست نیستند. مسئله زمانی آغاز می‌شود که به‌صورت یک طرفه به کار روند. اگر تنها قربانی به مدارا دعوت شود، اما متجاوز مجبور به پرداخت هزینه نباشد؛ اگر تنها درباره هزینه‌های مقاومت سخن گفته شود، اما هزینه‌های بی‌دفاع‌شدن محاسبه نشود؛ اگر تنها از خطر ادامه جنگ صحبت شود، اما خطر تکرار



برای فهم تفاوت این دو نوع صلح، باید میان «رفع منازعه» و «رفع علت منازعه» تمایز گذاشت. صلح عادلانه در پی رفع علت جنگ است؛ تجاوز، اشغال، تهدید، سلطه، نابرابری قدرت و نقض حقوق یک ملت. اما صلح سلطه‌پذیر بیش از آنکه به علت‌های منازعه توجه داشته باشد، از خود منازعه ناراحت است. مسئله اصلی آن، نه وجود تجاوز، بلکه وجود تنش است؛ نه از میان رفتن بی‌عدالتی، بلکه بازگشت آرامش موقت؛ و نه تغییر محاسبات متجاوز، بلکه تعدیل واکنش قربانی.



تجاوز پس از تضعیف بازدارندگی نادیده گرفته شود، مفاهیم اخلاقی به ابزار مهندسی قدرت تبدیل می‌شوند.

مهم‌ترین خطای این گفتمان آن است که جنگ و صلح را دو گزینه متقابل تصور می‌کند؛ یا باید مقاومت کرد و جنگید، یا باید صلح را پذیرفت. حال آنکه در بسیاری از موارد، مقاومت و بازدارندگی شرط دستیابی به صلح‌اند. کشوری که توان دفاع و تحمیل هزینه ندارد، صاحب صلح نیست؛ صرفاً در فاصله میان دو حمله قرار گرفته است. توقف موقت جنگ، بدون تغییر محاسبات دشمن، صلح نیست؛ فرصتی برای تجدید قوا و طراحی تجاوز بعدی است.

در منطق راهبردی، بازدارندگی نقطه مقابل صلح نیست. بازدارندگی، دشمن را متقاعد می‌کند که منافع حاصل از تجاوز کمتر از هزینه‌های آن است. از همین رو، صلح پایدار غالباً نه محصول اعتماد به حسن نیت قدرت‌ها، بلکه نتیجه توازن قدرت و ناتوانی طرف متجاوز از تحمیل اراده خود بوده است.

ممکن است گفتمان صلح ظاهراً امیدبخش باشد و به جامعه وعده دهد که با کاهش دشمنی، زندگی، اقتصاد و امنیت بهبود خواهد یافت. اما اگر این امید، به جای تقویت قدرت جمعی، جامعه را منتظر تغییر رفتار دشمن نگه دارد، کارکرد آن با ناامیدی تفاوت چندانی ندارد. ناامیدی می‌گوید مقاومت بی‌فایده است؛ امید به هماهنگی با دشمن می‌گوید مقاومت ضرورتی ندارد، زیرا شاید طرف مقابل از مسیر گفت‌وگو تغییر کند. هر دو می‌توانند به یک نتیجه منتهی شوند: کاهش اراده کنش.

از این جهت، خطر امید به سازش حتی ممکن است از ناامیدی آشکار بیشتر باشد. جامعه ناامید، دست‌کم می‌داند که در وضعیت نامطلوبی قرار دارد؛ اما جامعه‌ای که به هماهنگی با متجاوز امیدوار شده است، بی‌عملی خود را کنشی اخلاقی و عاقلانه تصور می‌کند. عقب‌نشینی را پیشرفت، فراموشی عدالت را مدارا و از دست دادن ابزارهای قدرت را سرمایه‌گذاری برای صلح می‌نامد.

نکته دیگر اینکه گفتمان سازش اغلب ناگزیر است ابتدا هویت جمعی را تضعیف کند. ملتی که تاریخ، استقلال، خون رهبر و سایر شهدا، حق دفاع و منافع مشترک خود را جدی می‌گیرد، به راحتی نمی‌پذیرد که عدالت قربانی روابط بهتر با متجاوز شود. اما اگر جامعه به مجموعه‌ای از افراد نگران منافع کوتاه‌مدت خود تقلیل یابد، می‌توان هر عقب‌نشینی ملی را با وعده کاهش فشار اقتصادی توجیه کرد.

صلح عادلانه به یک «ما»ی قدرتمند نیاز دارد؛ ملتی که می‌داند چه حقوقی دارد، چه خسارتی دیده و برای آینده خود چه نظمی می‌خواهد. در مقابل، سازش زمانی امکان‌پذیر می‌شود که این «ما» فروپاشد و هر فرد تنها از منظر کاهش فوری هزینه‌های شخصی خود به مسئله بنگرد. در چنین حالتی، دشمن می‌تواند فشار را آن قدر افزایش دهد تا افراد برای رهایی کوتاه‌مدت، به واگذاری سرمایه‌های بلندمدت ملی رضایت دهند.

در نهایت باید گفت صلح، هنگامی فضیلت است که به سلطه پایان دهد؛ نه هنگامی که سلطه را قابل تحمل و دائمی کند. صلحی که عدالت را حذف، بازدارندگی را تضعیف، مسئولیت متجاوز را فراموش و هزینه تجاوز را بر قربانی تحمیل کند، هرچند با انسانی‌ترین واژه‌ها بیان شود، چیزی جز سازش نیست.

خطرناک‌ترین سازش‌ها نیز آنهایی نیستند که آشکارا از تسلیم سخن می‌گویند. خطرناک‌ترین سازش، تسلیمی است که در زبان صلح، عقلانیت، امید و نجات مردم پنهان می‌شود. صلح عادلانه مردم را از جنگ نجات می‌دهد؛ اما صلح سازشکارانه، متجاوز را از هزینه جنگ نجات می‌دهد. اولی راه رهایی ملت است و دومی، ممکن است با خاموش کردن اراده مقاومت، راه تجاوز بعدی را هموار کند.



عدالت به مثابه امکان؛ کوششی در باب نظریه پردازی عدالت

واکاوی تطبیقی نظریه «عدالت» سید یاسر جبرائیلی با اندیشمندان مشهور علوم انسانی

عدالت، از بنیادی‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی و اقتصادی است و هر یک از سنت‌های فکری، از منظر متفاوت به تبیین آن پرداخته‌اند. برخی عدالت را در توزیع عادلانه منابع جست‌وجو کرده‌اند، برخی در آزادی، برخی در برابری، برخی در مهار سلطه و برخی دیگر در گسترش قابلیت‌های انسانی. با این همه، پرسش از «امکان» به عنوان نقطه آغاز عدالت، افقی تازه در این بحث می‌گشاید؛ افقی که عدالت را نه صرفاً در نتایج و پیامدها، بلکه در کیفیت طراحی میدان تولید، مشارکت و خلق ثروت جست‌وجو می‌کند. مقالات این مجموعه، با حفظ استقلال هر نوشتار، در گفت‌وگویی انتقادی میان نظریه «عدالت به مثابه امکان» و اندیشه شماری از برجسته‌ترین متفکران عدالت و اقتصاد سیاسی سامان یافته‌اند. هدف این مقایسه‌ها نه نفی یا تأیید مطلق هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها، بلکه روشن‌تر شدن ظرفیت‌ها، تمایزها و نوآوری‌های نظریه «عدالت به مثابه امکان» است. از این رهگذر، خواننده می‌تواند نسبت این نظریه را با جریان‌های مهم اندیشه معاصر، از رویکرد قابلیت‌های آمارتیا سن تا دیدگاه‌های مارکس، هایک، نوزیک، پوالن و والزر، در قالب یک مسیر منسجم دنبال کند.

صورت‌بندی شود، این نیست که سن اقتصاد را نمی‌بیند؛ بلکه این است که سن دسترسی عادلانه به ابزارهای خلق ثروت را به مرکز نظریه عدالت تبدیل نمی‌کند. بهترین تعبیر آن است که نظریه جبرائیلی را «توسعه تولیدمحور نظریه قابلیت‌ها» بدانیم؛ البته با مبنایی مستقل در اندیشه اسلامی. سن عدالت را از توزیع منابع به آزادی واقعی انسان منتقل کرد؛ جبرائیلی می‌خواهد نشان دهد که آزادی واقعی، اگر به امکان واقعی ورود به تولید و خلق ثروت متصل نشود، ناتمام می‌ماند. سن از انسان توانا دفاع می‌کند؛ جبرائیلی از انسانی سخن می‌گوید که علاوه بر توانایی، باید به میدان، ابزار و امکان شکوفایی نیز دسترسی داشته باشد. سن می‌پرسد انسان چه می‌تواند باشد و بکند؛ جبرائیلی می‌پرسد جامعه چگونه باید ساخته شود تا انسان بتواند تولید کند، بیافریند و از حاشیه اقتصاد به متن آن وارد شود. از این منظر، نظریه «عدالت به مثابه امکان» اگر بتواند صورت‌بندی نهادی، شاخص‌های عملیاتی و نسبت خود با مالکیت، بازار، دولت و مردم را دقیق‌تر روشن کند، ظرفیت آن را دارد که به یکی از صورت‌بندی‌های جدی عدالت در اقتصاد سیاسی اسلامی تبدیل شود.

نقطه قوت آن، عبور از دوگانه فرسوده دولت‌گرایی و سرمایه‌داری است. این نظریه نه عدالت را به بازتوزیع دولتی پس از تولید فرو می‌کاهد و نه آن را به تراوش خودکار بازار واگذار می‌کند؛ بلکه از آغاز می‌پرسد چه کسانی حق ورود به تولید دارند و چه کسانی در پشت درهای بسته زمین، اعتبار، مجوز، فناوری و زیرساخت متوقف شده‌اند. بنابراین



در این دستگاه، مالکیت نه حق مطلق فردی است و نه امتیاز مطلق دولتی؛ مالکیت، امانتی مشروط به عدالت است. انسان نیز صرفاً مصرف‌کننده منابع نیست، بلکه خلیفه و امانت‌داری است که باید زمین، منابع، دانش و ابزار را در مسیر عمران، تولید و خیر عمومی به فعلیت برساند.

بنابراین محروم کردن انسان‌ها از امکان ورود به تولید، فقط یک نقص اقتصادی نیست؛ نوعی اخلال در شأن استخلافی انسان است. از دل همین مینا، نظریه جبرائیلی به نتایج نهادی مشخص‌تری می‌رسد. در نگاه او، عدالت مستلزم دو قاعده همزمان است: از یک سو باید کف دسترسی به امکانات تولید برای همگان تضمین شود، و از سوی دیگر باید سقفی برای تمرکز ابزارهای تولید در دست اقلیت وجود داشته باشد. اینجا نیز فاصله او با سن روشن می‌شود.

سن بیشتر چارچوبی برای ارزیابی وضعیت عدالت و مقایسه سطح قابلیت‌های واقعی افراد ارائه می‌دهد؛ اما جبرائیلی به سمت معماری اقتصاد سیاسی حرکت می‌کند. او صرفاً نمی‌پرسد چه کسی محروم‌تر است، بلکه می‌پرسد کدام ساختارهای مالکیت، اعتبار، مجوز، داده و زیرساخت، محرومیت را بازتولید می‌کنند و چگونه باید از تمرکز امکان در دست گروهی محدود جلوگیری کرد.

با این همه، برای فهم منصفانه نسبت این دو نظریه، باید از دو خطا پرهیز کرد. خطای نخست آن است که نظریه جبرائیلی را تکرار نظریه سن بدانیم. چنین برداشتی تفاوت بنیادین میان «قابلیت» و «امکان تولیدی» را نادیده می‌گیرد. خطای دوم آن است که نظریه سن را چنان محدود تصویر کنیم که گویا او هیچ نسبتی با اقتصاد، فرصت، فقر و کار ندارد. سن متفکری است که به خوبی می‌داند محرومیت اقتصادی چگونه آزادی انسانی را محدود می‌کند.

بنابراین نقد جبرائیلی به سن، اگر دقیق

در بسیاری از نظریه‌های رایج، ابتدا میدان تولید شکل می‌گیرد، سپس درباره تقسیم محصول آن بحث می‌شود. در سرمایه‌داری، امید بسته می‌شود که بازار، ولو پس از تمرکز ثروت، نهایتاً بخشی از منافع را به پایین منتقل کند. در سوسیالیسم دولتی نیز دولت پس از تمرکز مالکیت و تولید، وعده توزیع عادلانه نتایج را می‌دهد. حتی در نظریه‌های هنجاری‌تر عدالت، مسئله غالباً این است که چه مقدار از منابع، فرصت‌ها یا کالاها باید منصفانه توزیع شود. جبرائیلی اما می‌گوید اگر خود میدان بازی از ابتدا ناعادلانه طراحی شده باشد، هر بحثی درباره تقسیم نتایج دیر هنگام است.

عدالت باید پیش از مسابقه حاضر باشد، نه فقط هنگام تقسیم جوایز. در اینجا مفهوم «امکان» معنایی خاص پیدا می‌کند. امکان در این نظریه، احتمال انتزاعی موفقیت نیست؛ به معنای واقعی کلمه، دسترسی نهادی و مادی به دروازه‌های تولید است. زمین، آب، دانش، داده، سرمایه، اعتبار بانکی، مجوز قانونی، زیرساخت، ابزار، مواد اولیه و فناوری، همه مصادیق امکان‌اند. کسی که به این دروازه‌ها دسترسی ندارد، ممکن است از نظر حقوقی آزاد باشد، از نظر آموزشی توانمند باشد، و حتی از نظر سیاسی حق مشارکت داشته باشد، اما در ساختار واقعی اقتصاد، فاعل تولید نیست؛ حداکثر نیروی کار، مصرف‌کننده یا تماشاگر میدان تولید است. از این جهت، نظریه جبرائیلی در پی آن است که انسان را از وضعیت منفعل به وضعیت فاعل خلاق تولید منتقل کند.

تفاوت دیگر جبرائیلی با سن در مبنای فلسفی نظریه است. سن در سنتی انسان‌گرایانه، عقلانی و عمدتاً سکولار سخن می‌گوید؛ دغدغه او گسترش آزادی‌های واقعی انسان و کاهش بی‌عدالتی‌های قابل مشاهده است. اما جبرائیلی نظریه خود را بر مبنای اسلامی بنا می‌کند؛ مالکیت حقیقی خداوند، استخلاف انسان و امانت بودن ابزار تولید.

می‌خواهند عدالت را از سطح «داشتن» به سطحی واقعی‌تر منتقل کنند. اما درست در همین نقطه، مسیر جبرائیلی از سن جدا می‌شود. سن از «داشتن» به «توانستن» می‌رسد؛ جبرائیلی می‌خواهد یک گام عقب‌تر برود و پرسد خود این توانستن بر چه پایه‌ای ممکن می‌شود. در نظریه سن، پرسش محوری این است که انسان واقعاً چه قابلیت‌هایی برای تحقق زندگی مطلوب دارد. اما در نظریه جبرائیلی، پرسش بنیادی‌تر چنین صورت‌بندی می‌شود: انسان با چه ابزارها، منابع، مجوزها و زیرساخت‌هایی اصلاً می‌تواند وارد میدان تولید، آفرینش و خلق ثروت شود؟ این تفاوت ظریف، اما تعیین‌کننده است. زیرا ممکن است فردی آموزش دیده، سالم، دارای آزادی‌های اجتماعی و برخورد از حدی از توانایی فردی باشد، اما همچنان پشت دروازه‌های واقعی اقتصاد بماند؛ چون به زمین، سرمایه، اعتبار، داده، فناوری، مجوز، زیرساخت، بازار یا ابزار تولید دسترسی ندارد. از این منظر، نظریه جبرائیلی را نمی‌توان صرفاً نسخه‌ای بومی یا اسلامی از نظریه قابلیت‌های سن دانست.

نظریه سن عمدتاً بر ظرفیت‌های زیستی، اجتماعی و انسانی تمرکز دارد؛ یعنی بر اینکه انسان بتواند سالم باشد، آموزش ببیند، مشارکت کند و زندگی‌ای را که ارزشمند می‌داند دنبال کند. البته سن از اقتصاد غافل نیست و نمی‌توان او را متفکری بی‌اعتنا به فقر، بازار، کار و فرصت‌های اقتصادی دانست. اما اقتصاد در نظریه سن بیشتر در نسبت با آزادی انسانی و رفع محرومیت از قابلیت‌ها معنا می‌یابد، نه در قالب یک نظریه مستقل درباره مالکیت، ابزار تولید و معماری نهادی ورود به فرآیند خلق ثروت. جبرائیلی دقیقاً همین نقطه را محل ورود خود قرار می‌دهد: عدالت وقتی ناقص می‌ماند که انسان قابلیت داشته باشد، اما امکان تولید نداشته باشد. اهمیت نظریه جبرائیلی در این است که عدالت را به لحظه آغازین اقتصاد بازمی‌گرداند.

هیئت تحریریه حکمران



از قابلیت تا امکان؛
نسبت نظریه جبرائیلی با عدالت آمارتیا سن

در میان نظریه‌های جدید عدالت، آمارتیا سن جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا بحث عدالت را از نزاع صرف بر سر توزیع درآمد، منابع و کالاها فراتر برد و پرسید انسان‌ها در واقعیت زندگی خود چه می‌توانند باشند و چه می‌توانند انجام دهند. برای سن، مسئله اصلی این نیست که دو نفر به ظاهر مقدار برابری از منابع در اختیار دارند، بلکه این است که آیا هر دو واقعاً می‌توانند آن منابع را به زندگی انسانی، آزاد و ارزشمند تبدیل کنند یا نه. از همین جا بود که نظریه «قابلیت‌ها» شکل گرفت؛ نظریه‌ای که عدالت را نه در سطح دارایی‌های صوری، بلکه در سطح آزادی‌های واقعی انسان برای زیستن، آموختن، مشارکت کردن، سالم بودن و انتخاب کردن می‌سنجد. نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را باید در گفت‌وگو با همین سنت فهمید؛ نه در بیرون از آن و نه در تکرار ساده آن.

جبرائیلی نیز مانند سن از تلقی‌های خام و پستی عدالت عبور می‌کند. او نیز نمی‌پذیرد که عدالت فقط پس از پایان فرآیند تولید، در لحظه تقسیم محصول یا بازتوزیع درآمد، وارد میدان شود. از این جهت، نظریه او با سن خویشتاوند است؛ هر دو

بنابراین نقد جبرائیلی به سن، اگر دقیق صورت‌بندی شود، این نیست که سن اقتصاد را نمی‌بیند؛ بلکه این است که سن دسترسی عادلانه به ابزارهای خلق ثروت را به مرکز نظریه عدالت تبدیل نمی‌کند. بهترین تعبیر آن است که نظریه جبرائیلی را «توسعه تولیدمحور نظریه قابلیت‌ها» بدانیم؛ البته با مبنایی مستقل در اندیشه اسلامی. سن عدالت را از توزیع منابع به آزادی واقعی انسان منتقل کرد؛ جبرائیلی می‌خواهد نشان دهد که آزادی واقعی، اگر به امکان واقعی ورود به تولید و خلق ثروت متصل نشود، ناتمام می‌ماند.

تفاوت دیگر جبرائیلی با سن در مبنای فلسفی نظریه است. سن در سنتی انسان‌گرایانه، عقلانی و عمدتاً سکولار سخن می‌گوید؛ دغدغه او گسترش آزادی‌های واقعی انسان و کاهش بی‌عدالتی‌های قابل مشاهده است. اما جبرائیلی نظریه خود را بر مبنای اسلامی بنا می‌کند؛ مالکیت حقیقی خداوند، استخلاف انسان و امانت بودن ابزار تولید.

نسبت جبرائیلی و سن، نسبت نفی و اثبات نیست؛ نسبت ادامه و عبور است. جبرائیلی از همان راهی آغاز می‌کند که سن در نقد عدالت صرفاً توزیعی‌گشود، اما مسیر را به سوی پرسشی تولیدی‌تر، نهادی‌تر و اسلامی‌تر ادامه می‌دهد. اگر سن نظریه‌پرداز «قابلیت زیستن» است، جبرائیلی می‌خواهد نظریه‌پرداز «امکان آفریدن» باشد؛ و در جهانی که نابرابری بیش از آنکه فقط در درآمدها ظاهر شود، در دسترسی به دروازه‌های تولید، فناوری، داده، سرمایه و مجوز تثبیت می‌شود، این جابه‌جایی مفهومی می‌تواند اهمیتی فراتر از یک بحث نظری داشته باشد.



فکران از ابزار تولید تا امکان تولید؛
مقایسه‌ای میان مارکس و جبرائیلی در میان
متفکران عدالت و اقتصاد سیاسی

کتر کسی به اندازه کارل مارکس مسئله «ابزار تولید» را به مرکز تحلیل بی‌عدالتی آورده است. مارکس برخلاف بسیاری از فیلسوفان اخلاق و سیاست، بی‌عدالتی را صرفاً در توزیع نابرابر درآمد یا فقر مصرفی نمی‌دید؛ او بر سه نابرابری رادر ساختار تولید جست‌وجو می‌کرد. از نظر او، جامعه سرمایه‌داری بر جدایی اکثریت مردم از ابزار تولید بنا شده است؛ گروهی اندک مالک زمین، کارخانه، سرمایه و سازمان تولیدند و اکثریت، چون چیزی جز نیروی کار خود ندارند، ناگزیرند رادر بازار کار بفروشند. در این چارچوب، مسئله اصلی فقط این نیست که کارگر مزد کمی می‌گیرد؛ مسئله این است که او از مالکیت و کنترل بر شرایط تولید جدا شده و همین جدایی، سرچشمه سلب، استثمار و خودبیگانگی است. نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را از این جهت می‌توان در گفت‌وگویی جدی با مارکس قرار داد. جبرائیلی نیز عدالت را صرفاً در لحظه توزیع محصول جست‌وجو نمی‌کند، او نیز معتقد است اگر میدان تولید را ابتدا نا عادلانه طراحی شده باشد، سخن گفتن از عدالت در مرحله تقسیم نتایج، دیر هنگام و ناقص خواهد بود.

در نظریه او، عدالت یعنی گشودن دروازه‌های ورود به تولید و خلق ثروت برای همگان؛ یعنی هیچ انسانی نباید صرفاً مصرف‌کننده، مزدبگیر منفعل یا تماشاگر میدان اقتصاد باقی بماند، بلکه باید امکان واقعی برای تبدیل شدن به فاعل خلاق تولید داشته باشد. در این معنا، جبرانیلی مانند مارکس، بحث عدالت را از سطح مصرف و توزیع به سطح تولید منتقل می‌کند. اما درست در همین نقطه اشتراک، تفاوت بنیادین دو نظریه آغاز می‌شود. مارکس ریشه بی‌عدالتی را در مالکیت خصوصی ابزار تولید می‌بیند و راه‌هایی را در افای این مالکیت و اجتماعی شدن ابزار تولید جست‌وجوی می‌کند.

در نگاه مارکسی، تا وقتی ابزار تولید در مالکیت طبقه سرمایه‌دار است، کارگر آزاد به معنای واقعی وجود ندارد؛ آزادی او صوری است، زیرا برای زنده ماندن ناگزیر است نیروی کار خود را به مالک سرمایه بفروشد.

بنابراین عدالت نزد مارکس، اگرچه کمتر با زبان اخلاقی رایج بیان می‌شود، در نهایت با پایان دادن به سلطه طبقاتی و مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه بر ابزار تولید گره خورده است. جبرائیلی نیز آزادی صوری را کافی نمی‌داند. او تصریح می‌کند که انسانی که از زمین، سرمایه، ابزار یا دانش محروم است، حتی اگر روی کاغذ آزاد شمرده شود، در عمل فاقد شرایط مادی و نهادی برای تحقق خلاقیت و فعالیت خویش است. اما پاسخ او به این مسئله،



مارکسیستی
نیست.

جبرائیلی نمی‌خواهد ابزار تولید از مالکیت خصوصی خارج شود و در یک تمرکز دولتی یا جمعی مطلق ادغام گردد؛ بلکه می‌خواهد امکان تولید میان مردم توزیع شود و تمرکز افراطی امکانات در دست اقلیت مهار گردد. نظریه او بر دو قاعده همزمان تکیه دارد: «کف دسترسی» برای همه و «سقف تمرکز» برای اقلیت. کف دسترسی یعنی هر فرد باید از حداقلی واقعی برای ورود به میدان تولید برخوردار باشد؛ سقف تمرکز یعنی هیچ فرد، طبقه، شرکت، نهاد یا حتی دولتی نباید چنان بر زمین، آب، سرمایه، داده، دانش، اعتبار، مجوز و زیرساخت مسلط شود که امکان دیگران را به ابزار سلطه خود تبدیل کند.

از این منظر، نظریه جبرائیلی در برابر هر دو صورت تمرکز می‌ایستد: تمرکز سرمایه‌دارانه و تمرکز دولتی. مارکس تمرکز سرمایه در دست بورژوازی را نقد می‌کند، اما سنت‌های مارکسیستی در عمل غالباً به تمرکز ابزار تولید در دست دولت

انجام‌دهندگان، جبرائیلی این مسیر را نیز ناعادلانه می‌دانند. از نگاه او، مشکل فقط این نیست که ابزار تولید در دست سرمایه‌دار خصوصی متمرکز شود؛ اگر همین ابزار در دست دولت مطلق نیز متمرکز گردد و مردم از امکان مستقیم تولید و خلاقیت اقتصادی محروم بمانند، عدالت محقق نشده‌است.

بنابراین نظریه امکان، نه سرمایه‌داری را می‌پذیرد و نه کمونیسم دولتی را. راه سوم آن، «مردمی کردن امکان تولید» است. تفاوت دوم در فهم انسان است. در نظریه مارکس، انسان در دل مناسبات تولیدی و طبقاتی فهم می‌شود. جامعه سرمایه‌داری انسان را به کارگر مزدی تبدیل می‌کند و کارگر در فرآیند تولید، از محصول کار خود، از فعالیت خلاق خود، از دیگر انسان‌ها و حتی از خود انسانی‌اش بیگانه می‌شود. از این رو، رهایی انسان در نظر مارکس از مسیرهایی طبقه کارگر و الغای مناسبات طبقاتی می‌گذرد. در نظریه جبرانیلی نیز انسان نباید به نیروی کار منفعل و مزدبگیر صرف تقلیل یابد؛ اما بنای این سخن متفاوت است. انسان در این نظریه، موجودی دارای شأن خلاقیت، امانت‌داری و استخلاف است. او فقط کارگر در برابر سرمایه نیست؛ خلیفه، تولیدگر، آفریننده و مسئول عمران زمین است. بنابراین محرومیت از ابزار تولید، فقط محرومیت اقتصادی نیست؛ محرومیت از فعالیت‌یابی‌شان انسانی و الهی انسان است. تفاوت سوم به مبنای مالکیت بازمی‌گردد.



مارکس تحلیل خود را بر محور تضاد طبقاتی بنا می‌کند. تاریخ، تاریخ مبارزه طبقاتی است و عدالت در نهایت با دگرگونی انقلابی مناسبات طبقاتی و پایان سلطه بورژوازی معنا می‌یابد. اما جبرائیلی نظریه خود را بر محور «معماری امکان» سامان می‌دهد، نه صرفاً مبارزه طبقاتی. در نگاه او، مسئله این است که ساختارهای نهادی، حقوقی، مالی و اقتصادی چگونه باید طراحی شوند تا مردم از حاشیه تولید به متن آن وارد شوند.

این نظریه بیش از آنکه زبان انقلاب طبقاتی داشته باشد، زبان اصلاح بنیادین معماری اقتصاد سیاسی را دارد؛ اصلاحی که هم با سرمایه‌سالاری مخالف است و هم با دولت‌سالاری، از سوی دیگر، نظریه جبرائیلی می‌تواند نقد مارکس بر آزادی صوری در سرمایه‌داری را بپذیرد، اما آن را به نتیجه مارکسیستی نرساند. مارکس می‌گفت کارگر در نظام سرمایه‌داری از نظر حقوقی آزاد است، اما چون از ابزار تولید جدا شده، ناگزیر به فروش نیروی کار خویش است. جبرائیلی نیز می‌گوید آزادی حقوقی بدون دسترسی به امکان تولید، آزادی واقعی نیست، اما او به جای اینکه راه‌حل را در الفای مالکیت خصوصی و تمرکز اجتماعی ابزار تولید ببیند، بر توزیع عادلانه امکان‌ها تأکید می‌کند. در نظریه او، آزادی واقعی زمانی آغاز می‌شود که فرد بتواند به ابزار، دانش، سرمایه، زیرساخت و مجوز لازم برای تولید دسترسی داشته باشد و از سوی دیگر، تمرکز امکانات در دست اقلیت مانع شکوفایی او نشود. به همین دلیل، اگر مارکس نظریه‌پرداز «رهای» از مالکیت سرمایه‌دارانه ابزار تولید^{۱۰} است، جبرائیلی را می‌توان نظریه‌پرداز «رهای» از انسداد امکان تولید دانست.

مارکس می‌خواهد سلسله طبقه مالک بر طبقه کارگر را درهم بشکند؛ جبرائیلی می‌خواهد مردم را از وضعیتی بیرون آورد که در آن تولید، سرمایه، مجوز، فناوری، زمین و اعتبار را اختیار گروه‌های محدود است و دیگران تنها حق دارند نیروی کار خود را عرضه کنند یا مصرف‌کننده محصولات دیگران باشند. در این معنا، جبرائیلی مسئله مارکس را جدی می‌گیرد، اما پاسخ او را کافی نمی‌داند. اهمیت این تفاوت در تجربه تاریخی نیز روشن می‌شود. سرمایه‌داری، با تمرکز ابزار تولید در دست اقلیت، آزادی را به امتیاز صاحبان سرمایه تبدیل می‌کند.

اما کمونیسم دولتی نیز، با تمرکز ابزار تولید در دست دولت، خلاقیت فردی، آزادی تولید و تکثر اجتماعی را فرسوده می‌سازد. نظریه «عدالت به مثابه امکان» می‌خواهد از این دو بن‌بست عبور کند. این نظریه می‌گوید عدالت نه آن است که بازار آزاد، پس از تمرکز ثروت، چیزی را به پایین تراوش دهد؛ و نه آن است که دولت، پس از قبضه ابزار تولید، محصول را میان مردم تقسیم کند. عدالت آن است که خود مردم از ابتدا امکان ورود به تولید، مالکیت، انتفاع و تدبیر اقتصادی داشته باشند. از این رو، نسبت جبرائیلی با مارکس را باید نسبت مشترک در مسئله و اختلاف در پاسخ دانست.

هر دو می‌دانند که عدالت را نمی‌توان بدون توجه به ابزار تولید فهمید. هر دو می‌دانند که آزادی حقوقی بدون امکان مادی، می‌تواند به پوششی برای سلطه تبدیل شود. هر دو با تمرکز بر امکانات تولیدی در دست اقلیت مسئله دارند. اما مارکس راه‌حل را در الغای مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه و عبور به مالکیت اجتماعی می‌جوید؛ جبرانیلی راه‌حل را در تضمین کف دسترسی همگانی، مهار سقف تمرکز و مردمی‌کردن امکان تولید می‌بیند. مارکس از جامعه بی‌طبقه سخن می‌گوید؛ جبرانیلی از جامعه‌ای که در آن دروازه‌های تولید به روی همگان گشوده باشد و هیچ قدرتی، چه خصوصی و چه دولتی، نتواند امکان دیگران را مصادره کند. در نهایت، نظریه جبرانیلی را می‌توان تلاشی برای بازخوانی مسئله مارکس در افقی غیرمارکسیستی دانست. او همان نقطه‌ای را جدی می‌گیرد که مارکس به‌درستی برجسته کرد: اینکه بی‌عدالتی فقط در سفره مردم دیده نمی‌شود، بلکه در مالکیت، کنترل و دسترسی به ابزار تولید ریشه دارد.



مقایسه‌ای میان‌هایک و جبرائیلی

فردریش هایک را باید یکی از مهم‌ترین مدافعان آزادی اقتصادی در قرن بیستم دانست؛ متفکری که بیش از هر چیز نگران پیامدهای تمرکز قدرت در دست دولت بود. برای هایک، جامعه انسانی آن قدر پیچیده، متکثر و پراکنده است که هیچ عقل مرکزی نمی‌تواند آن را از بالا طراحی و اداره کند. دانش لازم برای تصمیم‌گیری اقتصادی در ذهن یک دولت، یک حزب یا یک برنامه‌ریز متمرکز جمع نشده است؛ این دانش در میان میلیون‌ها فرد، بنگاه، خانواده، تولیدکننده و مصرف‌کننده پراکنده است.

بازار، در نگاه هایک، سازوکاری است که این دانش پراننده را از طریق قیمت‌ها به جریان می‌اندازد. قیمت، فقط عددی برای مبادله نیست؛ حامل اطلاعات است. وقتی قیمت کالایی بالا یا پایین می‌رود، بی‌آنکه کسی فرمان مرکزی صادر کرده باشد، به تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان علامت می‌دهد که چه چیزی کم یا بیشتر، مطلوب‌تر یا پرهزینه‌تر شده است. از همین‌جا، نظریه هایک به دفاع از نظم خودجوش بازار می‌رسد: نظمی که نه محصول طراحی دولت، بلکه حاصل کنش‌های آزاد و پراننده انسان هاست.

اهمیت هابک در این است که خطر دولت همه‌پسندان و همه‌پس‌خواه را به‌خوبی دید. او نشان داد که عدالت‌خواهی اگر به برنامه‌ریزی متمرکز و مهندسی کامل جامعه بینجامد، می‌تواند آزادی را نابود کند، خلاقیت را فرسوده



در کتاب، به صراحت آمده است که آزادی در دستگاه لیبرالی معمولاً صوری تعریف می‌شود و اگر ابزارهای تولید از پیش در انحصار اقلیتی محدود باشد، آزادی ورود به بازار چیزی جز حق ورود به میدانی بسته نیست، همین جان‌نسب نظریه جبرائیلی با دولت نیز روشن‌تر می‌شود. جبرائیلی برخلاف دولت‌گرایان کلاسیک، دولت را مالک مطلق و مدیر مستقیم همه اقتصاد نمی‌خواهد. اما برخلاف هایک نیز دولت را صرفاً نگهبان قواعد عام و حافظ مالکیت موجود نمی‌داند.



تفاوت سوم به مبنای مالکیت بازمی‌گردد. مارکس مالکیت خصوصی سرمایه‌داران را نقد می‌کند؛ زیرا آن را منشأ استثمار و سطه طبقاتی می‌داند. امادر دستگاه او، مالکیت عمدتاً در افق مادی و تاریخی تحلیل می‌شود. در نظریه جبرائیلی، مالکیت از ابتدا در افق الهیاتی و امانی فهم می‌شود. مالکیت حقیقی از آن خداوند است و مالکیت انسان، چه فردی و چه عمومی، مطلق و خودبنیاد نیست؛ بلکه امانتی مشروط به عدالت است.

سازد و جامعه را به اطاعت از بوروکراسی وادارد. هایک با صراحت در برابر این تصور ایستاد که دولت می‌تواند از بالا تصمیم بگیرد چه کسی چه چیزی تولید کند، چه کسی چه مقدار درآمد داشته باشد، منابع چگونه تخصیص یابد و جامعه به کدام الگوی توزیعی برسد.

در نگاه او، چنین تلاشی نه فقط ناکارآمد، بلکه خطرناک است؛ زیرا آزادی فردی را قربانی طرحی می‌کند که هیچ انسانی توان شناخت کامل آن را ندارد. نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را می‌توان در گفت‌وگویی جدی با هایک قرار داد، زیرا جبرائیلی نیز به دام دولت‌گرایی خام نمی‌افتد. او عدالت را به معنای تمرکز ابزار تولید در دست دولت و تبدیل دولت به کارفرمای مطلق نمی‌فهمد.

در نظریه او، عدالت نه بازتوزیع اداری محصول پس

«چگونه تقسیم کردن» مربوط باشد، به «چگونه ممکن ساختن» مربوط است.

اما با وجود این اشتراک در نقد تمرکز دولتی، جبرائیلی از هایک جدا می‌شود؛ زیرا هایک مسئله تمرکز خصوصی امکان را به اندازه تمرکز دولتی جدی نمی‌گیرد. در نگاه هایک، اگر دولت میدان را رها کند، قواعد عام حقوقی برقرار باشد، مالکیت محترم شمرده شود و رقابت آزاد جریان یابد، نظم بازار خود می‌تواند منابع را به‌گونه‌ای کارآمد تخصیص دهد.

اما جبرائیلی می‌پرسد: اگر زمین، اعتبار، داده، مجوز، فناوری، آب، زیرساخت و سرمایه از پیش در دست گروه‌هایی محدود متمرکز شده باشد، رقابت آزاد چه معنایی دارد؟ آیا بازاری که درهای ورودش به روی اکثریت بسته است، واقعاً آزاد است؟ آیا قیمت‌هایی که از دل ساختاری نابرابر

صاحبان انحصار، مجوز، سرمایه، زمین و فناوری طراحی شده باشد، عدم دخالت دولت به معنای بی‌طرفی نیست، بلکه به معنای تثبیت همان معماری ناعادلانه است. در اینجا، بی‌عملی دولت الزاماً آزادی نمی‌آورد؛ گاهی فقط قدرت تثبیت‌شده گروه‌های مسلط را طبیعی جلوه می‌دهد. تفاوت دیگر در مفهوم آزادی است. آزادی در دستگاه هایک عمدتاً به معنای نبود اجبار و مداخله خودسرانه است. انسانی آزاد است که دیگری، به‌ویژه دولت، او را وادار به کاری نکند یا مانع انتخاب‌های مشروع او نشود. این تعریف از آزادی، ارزشمند و مهم است؛ زیرا هر نظریه عدالتی که آزادی از اجبار را نادیده بگیرد، به آسانی می‌تواند به استبداد خیرخواهانه تبدیل شود. اما جبرائیلی آزادی را فقط در نبود اجبار نمی‌بیند. او می‌پرسد، انسانی که از ابزار تولید، زمین، سرمایه، دانش،

زیرساخت‌های عمومی به جای گشودن راه تولید برای مردم، به ابزار حذف آنان بدل نشود. چنین دولتی نه برنامه‌ریز متمرکز هایک‌ستیز است و نه دولت حداقلی هایکی؛ دولتی است که وظیفه‌اش گشودن امکان‌ها و جلوگیری از بسته شدن میدان تولید است. از سوی دیگر، نظریه جبرائیلی می‌تواند هشدار هایک را جدی بگیرد. اگر عدالت به معنای تعیین همه نتایج از بالا، قیمت‌گذاری کور، کنترل کامل تولید و حذف سازوکارهای اطلاعاتی بازار فهمیده شود، نتیجه آن نه عدالت، بلکه رکود، فساد و تمرکز قدرت خواهد بود. جبرائیلی برای آنکه از این خطر بگریزد، باید همواره بر تفاوت میان «معماری میدان» و «اداره مستقیم بازی» تأکید کند. دولت عادل قرار نیست جای مردم تولید کند، به جای آنان تصمیم بگیرد و همه قیمت‌ها و نتایج را از بالا تعیین کند؛



بلکه باید میدان را چنان بسازد که مردم بتوانند وارد تولید شوند. این تمایز، جبرائیلی را از سوسیالیسم متمرکز جدا می‌کند و به او امکان می‌دهد نقد هایک به برنامه‌ریزی دولتی را بپذیرد، بی‌آنکه به بازار رهاشده تن دهد. مسئله مهم دیگر، جایگاه قیمت است.

هایک قیمت را زبان فشرده دانش پراکنده جامعه می‌داند. نظریه امکان لزوماً این نقش اطلاعاتی را انکار نمی‌کند، اما آن را کافی نمی‌داند. قیمت می‌تواند بگوید چه چیزی کمیاب است، اما نمی‌تواند به تنهایی بگوید چرا کمیاب شده است؛ آیا کمیابی محصول محدودیت طبیعی است یا نتیجه احتکار، انحصار، مجوزهای رانتی، تمرکز مالکیت یا حذف رقبای کوچک؟ قیمت می‌تواند تولیدکننده را به سمت کالایی سودآور هدایت کند، اما نمی‌تواند تضمین کند که همه مردم امکان ورود به آن تولید را دارند. پس قیمت، هرچند ابزار مهم هماهنگی اقتصادی است، معیار نهایی عدالت نیست.

عدالت به معماری پیشینی امکان مربوط است؛ به اینکه چه کسانی اساساً می‌توانند به میدان واکنش به قیمت‌ها وارد شوند. در همین نقطه، نظریه جبرائیلی می‌تواند نسبت خود را با بازار به‌صورت دقیق‌تری بیان کند. مسئله او نفی بازار نیست؛ نفی بازاری است که میدان آن از پیش نابرابر طراحی شده است. مسئله او نفی رقابت نیست؛ نفی رقابتی است که عده‌ای با زمین، اعتبار، مجوز، داده و زیرساخت وارد آن می‌شوند و عده‌ای دیگر فقط با نیروی کار و نیاز معیشتی. مسئله او نفی مالکیت نیست؛ نفی مالکیتی

است که از امانت و مسئولیت جدا شده و به انسداد امکان دیگران تبدیل می‌شود. از این جهت، نظریه امکان را می‌توان کوششی برای گذر از «بازار آزاد» به «میدان عادلانه» دانست. مبنای فلسفی این تفاوت نیز مهم است. هایک از سنت لیبرالی می‌آید و آزادی را در چارچوب قواعد عام، مالکیت خصوصی، رقابت و نظم خودجوش می‌فهمد.

جبرائیلی از افق اسلامی سخن می‌گوید؛ افقی که در آن مالکیت حقیقی از آن خداوند است، انسان خلیفه و امانت‌دار است، و ابزار تولید، منابع طبیعی، دانش، داده، اعتبار و زیرساخت، امانت‌هایی‌اند که نباید در دست دولت مطلق یا اقلیت سرمایه‌دار به ابزار سلطه بدل شوند. در این نگاه، مالکیت محترم است، اما مطلق نیست؛ بازار مفید است، اما مقدس نیست؛ دولت لازم است، اما نباید جانشین مردم شود. عدالت یعنی نگه داشتن این سه در نسبت درست؛ مالکیت، بازار و دولت باید در خدمت امکان عمومی تولید قرار گیرند، نه آنکه هریک به شکلی تازه از سلطه تبدیل شوند. نسبت هایک و جبرائیلی را بنا بر این باید نسبت هشدار و تکمیل دانست.

هایک هشدار می‌دهد که عدالت‌خواهی بدون فهم پیچیدگی جامعه و نقش دانش پراکنده، می‌تواند به تمرکز دولتی و نابودی آزادی ختم شود. جبرائیلی هشدار می‌دهد که اعتماد ساده‌انگارانه به بازار نیز می‌تواند تمرکز خصوصی امکان را پنهان کند و آزادی را به حق صوری ورود به میدانی بسته فروبکاهد. هایک ما را از دولت همه‌چیزدان می‌ترساند؛ جبرائیلی ما را از بازار درهای بسته. هایک می‌گوید نگذاریم دولت به نام عدالت، نظم خودجوش جامعه را نابود کند؛ جبرائیلی می‌گوید نگذاریم نظم بازار به نام آزادی، انحصار امکان را طبیعی جلوه دهد.

در نهایت، اگر هایک نظریه‌پرداز «آزادی در نظم خودجوش بازار» است، جبرائیلی نظریه‌پرداز «عدالت در معماری امکان تولید» است. هایک می‌خواهد انسان از قیمومت دولت آزاد شود؛ جبرائیلی می‌خواهد انسان هم از قیمومت دولت و هم از انسداد بازار متمرکز رها گردد. هایک بر حق انتخاب در بازار تأکید می‌کند؛ جبرائیلی بر حق ورود واقعی به تولید، هایک به ما می‌آموزد که هیچ عدالت‌پایداری از دل تمرکز کامل دولتی بیرون نمی‌آید؛ جبرائیلی اضافه می‌کند که هیچ آزادی عمومی نیز از دل تمرکز امکانات تولیدی در دست اقلیت زاده نمی‌شود. از این جهت، عبور از هایک به جبرائیلی، عبور از دفاع از بازار آزاد به مطالبه میدان عادلانه است؛ میدانی که در آن قیمت‌ها می‌توانند نقش اطلاعاتی خود را ایفا کنند، اما دروازه‌های زمین، اعتبار، مجوز، فناوری، داده و زیرساخت به روی مردم بسته نماند.



سخن آزادۍ مالکیت یا آزادی تولید؛

مقایسه‌ای میان نوزیک و جبرائیلی در میان نظریه‌پردازان معاصر عدالت

رابرت نوزیک جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا او درست در برابر جریان غالب عدالت‌خواهی توزیعی ایستاد و اساساً پرسش عدالت را از «چه الگویی از توزیع عادلانه است؟» به «دارایی‌ها چگونه به دست آمده‌اند؟» منتقل کرد. نوزیک در سنت لیبرالی‌رانی می‌اندیشد و از دولت حداقلی، مالکیت فردی و آزادی مبادله دفاع می‌کند. از نظر او، اگر فردی چیزی را به‌طور مشروع به دست آورده باشد، و سپس آن را با رضایت خود به دیگری منتقل کند، نتیجه

هرچه باشد عادلانه است.

عدالت نزد نوزیک نه برابری است، نه نیاز، نه الگوی مطلوب اجتماعی؛ عدالت یعنی رعایت حقوق مالکیت در سه مرحله: کسب عادلانه، انتقال عادلانه و اصلاح بی‌عدالتی‌های گذشته. این‌نگاه دربرابر نظریه‌هایی مانند رالز قرار می‌گیرد که می‌خواهند ساختار توزیع منابع و فرصت‌ها را بر پایه اصولی منصفانه تنظیم کنند. نوزیک می‌گوید هر نظریه‌ای که بخواهد یک الگوی توزیعی خاص را بر جامعه تحمیل کند، ناگزیر باید در آزادی مردم مداخله مستمر کند.

اگر مردم آزاد باشند دارایی خود را ببخشند، بفروشند، سرمایه‌گذاری کنند یا در برابر خدمت دیگری پرداختی انجام دهند، هر الگوی از پیش تعیین‌شده‌ای به‌هم خواهد خورد. بنابراین برای حفظ یک الگوی توزیعی، دولت باید دائماً وارد زندگی مردم شود و انتقال‌های داوطلبانه را کنترل کند. از نظر نوزیک، چنین دولتی به آزادی فردی تجاوز می‌کند و انسان‌ها را نه به‌عنوان صاحبان زندگی خویش، بلکه به‌عنوان ابزار تحقق طرحی اجتماعی به‌کار می‌گیرد.

نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را می‌توان در گفت‌وگویی جدی با نوزیک قرار داد؛ زیرا هر دو نظریه نسبت مستقیمی با آزادی، مالکیت و دولت دارند. جبرائیلی نیز عدالت را صرفاً در توزیع نهایی درآمد یا مداخله پسینی دولت برای جبران فقر نمی‌بیند. او هم با این تصور که دولت می‌تواند پس از شکل‌گیری نابرابری‌ها، صرفاً با بازتوزیع محصول، عدالت را محقق کند، فاصله دارد. در نظریه او، عدالت به مرحله‌ای پیشینی‌تر منتقل می‌شود؛ به لحظه طراحی میدان تولید، مالکیت و امکان ورود به خلق ثروت.

متن کتاب تصریح می‌کند که عدالت در این معنا بیش از آنکه به «چگونه تقسیم کردن» مربوط باشد، به «چگونه ممکن ساختن» مربوط است؛ یعنی وجود نهادها، ابزارها و منابعی که فرد را از مصرف‌کننده یا نیروی منفعل به فاعل خلاق



نظریه «عدالت به مثابه

امکان» سید یاسر

جبرائیلی را می‌توان در

گفت‌وگویی جدی با

نوزیک قرار داد؛ زیرا هر دو

نظریه نسبت مستقیمی

با آزادی، مالکیت و دولت

دارند. جبرائیلی نیز

عدالت را صرفاً در توزیع

نهایی درآمد یا مداخله

پسینی دولت برای جبران

فقر نمی‌بیند. او هم با

این تصور که دولت

می‌تواند پس از

شکل‌گیری نابرابری‌ها،

صرفاً با بازتوزیع

محصول، عدالت را

محقق کند، فاصله دارد.

در نظریه او، عدالت به

مرحله‌ای پیشینی‌تر

منتقل می‌شود؛ به لحظه

طراحی میدان تولید،

مالکیت و امکان ورود به

خلق ثروت. متن کتاب

تصریح می‌کند که عدالت

در این معنا بیش از آنکه

به «چگونه تقسیم

کردن» مربوط باشد، به

«چگونه ممکن ساختن»

مربوط است؛ یعنی وجود

نهادها، ابزارها و منابعی

که فرد را از مصرف‌کننده

یا نیروی منفعل به فاعل

خلاق تولید تبدیل

می‌کند.

تولید تبدیل می‌کند. اما درست در همین نقطه،

تفاوت بنیادین جبرائیلی با نوزیک آشکار می‌شود.

نوزیک آزادی را عمدتاً در مالکیت فردی و حق

انتقال آزادانه دارایی‌ها می‌بیند. برای او، جامعه

عادل جامعه‌ای است که در آن کسی حق نداشته

باشد محصول کار، دارایی یا انتخاب فرد را به نام

عدالت اجتماعی مصادره کند. جبرائیلی اما

می‌پرسد: اگر فرد از ابتدا به زمین، سرمایه، اعتبار،

دانش، داده، مجوز، زیرساخت و ابزار تولید

دسترسی نداشته باشد، مالکیت فردی و آزادی

مبادله برای او چه معنایی دارد؟ کسی که چیزی

برای تولید ندارد، چیزی برای مبادله جز نیروی کار

خود ندارد. آزادی او از نظر حقوقی محترم است، اما

از نظر اقتصادی، آزادی‌ای تهی و کم‌توان است. به

بیان دیگر، نوزیک بیش از همه نگران تعاوز

دولت به مالکیت افراد است؛ جبرائیلی نگران آن

است که خود مالکیت، اگر از حد بگذرد و در

دست اقلیت متمرکز شود، به ابزار سلطه بر

دیگران تبدیل شود.

نوزیک دولت را تهدید اصلی آزادی می‌داند؛

جبرائیلی هم تمرکز دولتی را خطرناک می‌داند، اما

در کنار آن، تمرکز خصوصی امکانات تولید را نیز

تهدیدی علیه آزادی واقعی می‌شمارد. از این

جهت، نظریه امکان نه با دولت‌سالاری همراه

است و نه با سرمایه‌سالاری، این نظریه می‌خواهد

آزادی را از دو خطر هم‌زمان حفظ کند: از یک سو

دولت مطلق که همه ابزار تولید را قبضه می‌کند،

و از سوی دیگر اقلیت برخورداری که زمین، آب،

داده، اعتبار، مجوز، سرمایه و زیرساخت را در اختیار

می‌گیرد و دیگران را پشت دروازه‌های تولید نگه

می‌دارد. در نظریه نوزیک، اگر یک توزیع اولیه

عادلانه باشد و انتقال‌های نا داوطلبانه و مشروع

انجام شوند، نتیجه نهایی هر قدر نابرابر باشد، از

نظر عدالت محل اشکال نیست.

اما نظریه جبرائیلی در همین چارچوبی ساختاری

مطرح می‌کند: خود آن توزیع اولیه چگونه شکل

گرفته است؟ آیا دسترسی به منابع اصلی تولید از

ابتدا برای همگان ممکن بوده است؟ آیا نظام

حقوقی، بانکی، مجوزدهی، مالکیت زمین، اعتبار،

فناوری و زیرساخت به‌گونه‌ای طراحی شده که

همه بتوانند وارد میدان شوند؟ یا اینکه گروهی از

ابتدا در موقعیتی قرار گرفته‌اند که امکان تولید

برای آنان گشوده و برای دیگران بسته بوده

است؟ نوزیک به عدالت تاریخی مالکیت توجه

می‌کند، اما نظریه جبرائیلی می‌گوید عدالت

تاریخی کافی نیست؛ باید عدالت معماری میدان

نیز دیده شود.

این تفاوت را می‌توان با تمایز میان «آزادی مبادله»

و «آزادی تولید» توضیح داد. نوزیک بیش از همه از

آزادی مبادله دفاع می‌کند: افراد باید آزاد

باشند آنچه دارند با رضایت خود

منتقل کنند. اما جبرائیلی

می‌گوید آزادی مبادله وقتی

عادلانه است که پیش از

آن، آزادی تولید نیز

واقعی باشد. اگر

عده‌ای

است. فردی که هیچ امکان مستقلی برای تولید

ندارد، در ظاهر آزادانه قرارداد می‌بندد، اما در واقع

میان تسلیم به شرایط مسلط یا حذف از

معیشت گرفتار است.

به همین دلیل، جبرائیلی از «کف دسترسی»

سخن می‌گوید. کف دسترسی یعنی حداقلی

واقعی و تضمین‌شده از امکانات تولید باید در

اختیار همگان قرار گیرد؛ نه به‌عنوان صدقه، نه

به‌عنوان امتیاز دولتی، بلکه به‌عنوان شرط آزادی

واقعی. در کتاب آمده است که آزادی صرفاً آزادی

حقوقی نیست؛ آزادی زمانی واقعی است که فرد

بتواند امکان ورود به میدان تولید و آفرینش را

داشته باشد. انسانی که از زمین، سرمایه، ابزار یا

دانش محروم است، اگر چه روی کاغذ آزاد شمرده

می‌شود، در عمل فاقد شرایط مادی و نهادی برای

تحقق خلاقیت و فاعلیت خویش است. در برابر،

نوزیک هرگونه الزام گسترده دولت برای بازتوزیع

منابع را با تردید می‌نگرد.

او می‌رسد عدالت توزیعی بهانه‌ای برای نقض

مالکیت و آزادی فرد شود. نگرانی او بی‌وجه

نیست. بسیاری از دولت‌ها به نام عدالت،

مالکیت مردم را محدود کرده‌اند، آزادی تولید را از

میان برده‌اند و جامعه را به وابستگی، بوروکراسی و

رکود کشانده‌اند. اما پاسخ جبرائیلی این نیست

که دولت باید مالک همه چیز شود یا آزادی فردی

را به نفع برابری اداری قربانی کند. نظریه امکان

اتفاقاً می‌خواهد از همین دام عبور کند.

از نظر جبرائیلی، عدالت نه در دولت مالک مطلق

است و نه در بازار رهاشده؛ عدالت در معماری

نهادی‌ای است که مردم را مالک امکان، صاحب

ابزار و قادر به خلق ثروت کند. نقطه اختلاف مهم

دیگر، مسئله تمرکز است. در نظریه نوزیک، اگر

تمرکز ثروت نتیجه انتقال‌های آزاد و

مشروع باشد، به خودی

خود نا عادلانه نیست.

اما در نظریه

جبرائیلی، تمرکز

افراطی امکانات

تولیدی حتی

اگر در

ظاهری

قانونی

شکل

گرفته

باشد،

می‌تواند

آزادی

دیگران را از

درون تهی‌کند.

زیرا وقتی زمین، آب، داده، سرمایه، اعتبار، فناوری و

مجوز در دست گروهی محدود جمع شود، دیگران

حتی با برخورداری از حقوق صوری، در عمل قدرت

رقابت، تولید و شکوفایی ندارند. کتاب در همین

زمینه از «سقف تمرکز» سخن می‌گوید؛ یعنی مهار

هرگونه تمرکز بیش از حد ابزار و امکان تولید، خواه

زمین و آب باشد، خواه سرمایه و داده، خواه دانش

و زیرساخت. انباشت افراطی در دست اقلیت،

دیگران را حتی با وجود کف دسترسی صوری، در

عمل تحت سلطه نگه می‌دارد. از این منظر،

نظریه جبرائیلی نوعی نقد درونی بر آزادی

لیبرتارینی وارد می‌کند.

او نمی‌گوید آزادی مالکیت بی‌اهمیت است؛

می‌گوید آزادی مالکیت وقتی به آزادی واقعی

عمومی منجر می‌شود که مالکیت به انحصار

امکان تبدیل نشود. اگر مالکیت فردی به‌گونه‌ای

گسترش یابد که راه ورود دیگران به تولید را ببندد،

دیگر فقط حق فردی نیست؛ به قدرت ساختاری

بدل شده است. نوزیک از فرد در برابر دولت دفاع

می‌کند؛ جبرائیلی از انسان در برابر هر صورتی از

انسداد امکان دفاع می‌کند، چه این انسداد از

سوی دولت باشد، چه از سوی سرمایه‌داران، چه از

سوی شبکه‌های مجوز، اعتبار، داده و زیرساخت.

تفاوت فلسفی این دو نظریه نیز عمیق است.

نوزیک بر ایده مالکیت بر خویشستن تکیه دارد.

انسان مالک خود، کار خود و محصول کار خود

است و هیچ‌کس، حتی دولت، حق ندارد او را

وسیله تحقق اهداف دیگران کند. جبرائیلی اما

مالکیت را در افقی توحیدی و امانی می‌فهمد. در

این نگاه، مالکیت حقیقی از آن خداوند است و

مالکیت انسان، چه فردی و چه عمومی، مطلق

نیست؛ امانتی است مشروط به عدالت و

مسئولیت اجتماعی.

بنابراین دارایی و ابزار

تولید نمی‌توانند

صرفاً امتداد اراده

مالک باشند.

آن‌ها در

نسبت با حق

عمومی، شأن

انسانی

دیگران و

امکان

شکوفایی

جامعه معنا پیدا

می‌کنند. به همین

دلیل، نظریه جبرائیلی

نه مالکیت فردی

را مطلق



می‌کند و نه آن را نفی می‌کند؛ بلکه آن را به عدالت،

امانت و امکان عمومی مشروط می‌سازد. از جهت

سیاست عملی نیز تفاوت آشکار است. نسخه

نوزیک، دولت حداقلی است؛ دولتی که از افراد در

برابر خشونت، دزدی، فریب و نقض قرارداد

محافظت کند و فراتر از آن نرود. نسخه جبرائیلی،

دولت مالک همه چیز نیست، اما دولت

بی‌مسئولیت نیز نیست.

دولت در نظریه امکان باید معمار میدان عادلانه

باشد: باید انحصارهای تولیدی را مهار کند،

محوه‌ها را از ابزار رانت به دروازه عمومی تبدیل

کند، اعتبار و سرمایه را از گردش محدود میان

برخورداران خارج سازد، زمین و زیرساخت را در

خدمت ورود مردم به تولید قرار دهد، و در عین

حال، خود به کارفرمای مطلق و مالک انحصاری

امکانات بدل نشود.

اینجا دولت نه ارباب اقتصاد است و نه نگهبان

بی‌طرف تمرکز ثروت؛ بلکه ضامن گشوده‌ماندن

دروازه‌های تولید برای مردم است. با این همه،

نسبت جبرائیلی و نوزیک صرفاً نسبت تقابل

نیست. هر دو از یک خطر مشترک آگاه‌اند: اینکه

عدالت بهانه‌ای برای له کردن آزادی شود. نوزیک

این خطر را در دولت بازتوزیع‌گر می‌بیند؛ جبرائیلی

آن را هم در دولت متمرکز و هم در سرمایه متمرکز

می‌بیند. هر دو با بردگی انسان در برابر طرح‌های

کلان مخالف‌اند؛ اما نوزیک بردگی را عمدتاً در اجبار

دولت می‌بیند، در حالی که جبرائیلی آن را در

محرومیت از امکان تولید نیز می‌بیند.

از نظر جبرائیلی، انسانی که مجبور نیست مالیات

بدهد اما هیچ راهی برای ورود به تولید ندارد، آزاد

به معنای عمیق کلمه نیست. آزادی او فقط عدم

اجبار مستقیم است، نه قدرت واقعی آفرینش. در

نهایت، اگر نوزیک نظریه‌پرداز «عدالت در

مالکیت» است، جبرائیلی نظریه‌پرداز «عدالت در

امکان» است. نوزیک می‌پرسد آیا این دارایی

به‌طور مشروع به دست آمده و منتقل شده

است؟ جبرائیلی می‌پرسد آیا ساختار جامعه به

همه اجازه داده است که به دروازه‌های خلق

دارایی و ثروت وارد شوند؟ نوزیک از حق مالک دفاع

می‌کند؛ جبرائیلی از حق انسان برای برخورداری از

امکان تولید و از حق جامعه در برابر تمرکز

سلطه اقربین امکانات دفاع می‌کند. نوزیک آزادی را

از مداخله دولت می‌رهاند؛ جبرائیلی می‌خواهد

آزادی را از صوری بودن نجات دهد.

از این جهت، نظریه «عدالت به مثابه امکان» را

می‌توان پاسخی به محدودیت بنیادین

لیبرتارینیسم دانست. لیبرتارینیسم به درستی

هشدار می‌دهد که دولت عدالت‌گستر می‌تواند

به دولت آزادی‌کش تبدیل شود. اما کمتر توضیح

می‌دهد که تمرکز خصوصی ثروت، داده، فناوری،

زمین، اعتبار و مجوز چگونه می‌تواند همان آزادی



در نظریه جبرائیلی، تمرکز

افراطی امکانات تولیدی

حتی اگر در ظاهری قانونی

شکل گرفته باشد،

می‌تواند آزادی دیگران را

از درون تهی‌کند. زیرا

وقتی زمین، آب، داده،

سرمایه، اعتبار، فناوری و

مجوز در دست گروهی

محدود جمع شود،

دیگران حتی با برخورداری

از حقوق صوری، در عمل

قدرت رقابت، تولید و

راز درون تهی کند.

جبرائیلی در برابر این سکوت می‌ایستد و می‌گوید عدالت نه فقط پاسداری از مالکیت موجود، بلکه طراحی نظامی است که در آن امکان مالک شدن، تولید کردن، آفریدن و مستقل زیستن به انحصار هیچ طبقه یا نهادی درنیاید. در این معنا، عبور از نوزیک به جبرائیلی، عبور از آزادی مالکیت به آزادی تولید است؛ از دفاع از دارایی موجود به دفاع از امکان همگانی خلق دارایی؛ و از دولت حداقلی نگهبان مالکیت به حکمرانی عادلانه‌ای که مراقب است مالکیت، به انسداد امکان و ابزار سلطه تبدیل نشود.



📖 **زنگ زمین، پول وامکان؛**

مقایسه‌ای میان پولانی و جبرائیلی

کارل پولانی از متفکرانی است که اگرچه معمولاً در ردیف فیلسوفان کلاسیک عدالت قرار نمی‌گیرد، اما اثر او برای فهم بی‌عدالتی در جهان جدید اهمیتی بنیادین دارد. پولانی در کتاب مشهور خود، «دگرگونی بزرگ»، از پدیده‌ای سخن گفت که می‌توان آن را جاداشدن اقتصاد از جامعه دانست. به باور او، در جوامع پیشامدرن، اقتصاد در دل مناسبات اجتماعی، اخلاقی، دینی، خانوادگی و سیاسی جای داشت؛ بازاریکی، از نهادهای جامعه بود، نه فرمانروای آن. اما با ظهور سرمایه‌داری مدرن، وضع دگرگون شد: جامعه به جای آنکه بازار را درون خود مهار کند، خود به تابع بازار تبدیل شد. این همان لحظه‌ای است که پولانی آن را تولد «جامعه بازاری» می‌داند؛ جامعه‌ای که در آن، انسان، طبیعت و پول نیز باید همچون کالاهایی عادی خرید و فروش شوند.

مرکز نظریه پولانی، نقد همین کالایی‌سازی افراطی است. او می‌گوید زمین، کار و پول «کالاهای موهوم» یا «کالاهای خیالی»‌اند؛ زیرا هیچ‌کدام در اصل برای فروش در بازار تولید نشده‌اند. زمین همان طبیعت و زیست‌بوم است؛ کار همان فعالیت زنده انسان است؛ پول نیز سازوکار

اعتباری و نهادی جامعه است. وقتی این سه به کالاهایی عادی تبدیل شوند و تابع منطق عرضه و تقاضای بازار گردند، جامعه از درون آسیب می‌بیند. اگر زمین صرفاً کالا شود، طبیعت و حیات اجتماعی تخریب می‌شود. اگر کار صرفاً کالا شود، انسان به نیروی کار فروکاسته می‌شود. اگر پول صرفاً کالا شود، ثبات اجتماعی و تولیدی جامعه قربانی نوسانات مالی می‌گردد.

از همین‌جا پولانی نتیجه می‌گیرد که بازار خودتنظیم‌گر، اگر بی‌مهار رها شود، نه فقط اقتصاد، بلکه خود جامعه را فرسوده می‌سازد. نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را می‌توان در گفت‌وگویی عمیق با پولانی قرار داد؛ زیرا جبرائیلی نیز با تقلیل منابع بنیادین حیات اجتماعی به کالاهایی عادی مخالف است. در نظریه او، زمین، آب، دانش، داده، سرمایه، اعتبار، مجوز، زیرساخت، ابزار و مواد اولیه تولید فقط اقلام اقتصادی نیستند؛ این‌ها «دروازه‌های ورود» انسان به میدان تولید و خلق ثروت‌اند.

اگر این دروازه‌ها به منطق کالایی صرف سپرده شوند و در دست اقلیتی محدود متمرکز گردند، بی‌عدالتی نه پس از تولید، بلکه در آغاز مسیر شکل گرفته است. کتاب «عدالت به مثابه امکان» تصریح می‌کند که عدالت در این افق به طراحی میدان بازی مربوط است، نه تقسیم غنایم پس از آن؛ و اگر ابزار، مجوز و سرمایه در دست معدودی متمرکز شود، سخن گفتن از تقسیم منصفانه یا قابلیت‌های برابر، دیر هنگام و ناقص

سیاست‌های رفاهی، همگی صورت‌هایی از تلاش جامعه برای دفاع از خود در برابر بازار رها شده‌اند. اما جبرائیلی فراتر از این تحلیل دفاعی می‌رود. او فقط نمی‌گوید جامعه باید در برابر بازار از خود محافظت کند؛ می‌گوید جامعه باید از آغاز چنان معماری شود که امکان تولید، آفرینش و خلق ثروت برای همه مردم گشوده باشد. به بیان دیگر، پولانی نظریه‌پرداز «مهار بازار از جامعه جدا شده» است؛ جبرائیلی نظریه‌پرداز «معماری امکان تولید برای مردم» است. پولانی می‌خواهد اقتصاد دوباره در جامعه نشاندہ شود؛ جبرائیلی می‌خواهد اقتصاد در عدالت، امانت و امکان عمومی ریشه بدواند. پولانی از واکنش جامعه در برابر تخریب بازار سخن می‌گوید؛ جبرائیلی از طراحی پیشینی میدان تولید سخن می‌گوید تا این تخریب اساساً مجال ظهور نیابد.

در نظریه پولانی، جامعه در برابر بازار دفاع می‌کند؛ در نظریه جبرائیلی، جامعه باید طوری ساخته شود که بازار، دولت و مالکیت، همگی در خدمت گشودن امکان‌های مردم قرار گیرند. تفاوت دوم در جایگاه انسان است. پولانی با کالایی شدن کار مخالف است، زیرا کار در حقیقت خود انسان زنده است و نمی‌توان انسان را مانند یک شیء بازاری خرید و فروش کرد. از نظر او، سپردن کامل کار به بازار، یعنی سپردن زندگی انسان‌ها به نوسانات کور عرضه و تقاضا.

جبرائیلی نیز با فروکاستن انسان به نیروی کار منفعل مخالف است؛ اما او این نقد را به سطحی

داده، اعتبار و ابزار تولید صرفاً منابعی اجتماعی نیستند؛ امانت‌هایی‌اند که انسان باید در مسیر عدالت و عمران به کار گیرد. تمرکز افراطی این ابزارها نزد اقلیت، نه فقط اختلالی اجتماعی، بلکه نقض امانت و مانع فعلیت‌یابی شأن انسانی انسان است. از این رو، نظریه جبرائیلی رنگی الهیاتی و هنجاری دارد که در پولانی وجود ندارد. در نسبت با دولت نیز این دو نظریه هم‌پوشانی و تفاوت دارند. پولانی نشان می‌دهد که بازار آزاد هرگز بدون دولت ساخته نشده است؛ دولت بوده که با قانون، زور، مالیات، مالکیت جدید، نظام کار و پول ملی، بازار را از دل جامعه بیرون کشید و به آن استقلال بخشید. بنابراین، خلاف تصور ساده‌انگارانه، بازار آزاد محصول نبود دولت نیست؛ محصول نوع خاصی از دولت است. جبرائیلی نیز می‌تواند همین نکته را بپذیرد و بگوید بسیاری از تمرکزهای اقتصادی، نه طبیعی‌اند و نه حاصل رقابت آزاد؛ بلکه نتیجه معماری‌های نهادی، مجوزهای خاص، امتیازات اعتباری، واگذاری‌های رانتی و سیاست‌هایی‌اند که دروازه‌های تولید را به روی گروهی محدود گشوده و به روی اکثریت بسته‌اند.

اما جبرائیلی از اینجا به دولت مالک مطلق نمی‌رسد. او دولت را معمار امکان می‌خواهد، نه صاحب همه امکان‌ها. همین نکته یکی از وجوه ممتاز نظریه امکان است. پولانی می‌خواهد جامعه در برابر بازار حفاظت شود، اما راه‌حل‌های تاریخی برخاسته از پولانی گاه می‌توانند به دولت



رفاه، مداخله تنظیم‌گر یا حمایت اجتماعی محدود شوند. جبرائیلی می‌گوید حمایت کافی نیست. اگر مردم صرفاً دریافت‌کننده حمایت باشند، اما همچنان به ابزار تولید، سرمایه، مجوز، داده، زمین و زیرساخت دسترسی نداشته باشند، از مصرف‌کننده حمایت‌شده فراتر نرفته‌اند. عدالت به مثابه امکان، مردم را موضوع حمایت نمی‌خواهد؛ آنان را صاحب امکان، فاعل تولید و شریک خلق ثروت می‌خواهد. این تفاوت ظریف، اما سرزشت‌ساز است: پولانی بیشتر به دفاع جامعه از خود می‌اندیشد؛ جبرائیلی به توانمندسازی تولیدی جامعه.

مفهوم «جنبش دوگانه» در اندیشه پولانی نیز برای مقایسه با جبرائیلی راهگشاست. پولانی می‌گوید تاریخ سرمایه‌داری مدرن صحنه کشاکش دو حرکت است: از یک سو حرکت بازار برای گسترش منطق کالایی و آزادسازی خود از قیدهای اجتماعی؛ از سوی دیگر حرکت جامعه برای دفاع از خود در برابر آثار مخرب این گسترش. نظریه جبرائیلی را می‌توان تلاشی برای عبور از این کشاکش فرساینده دانست. او نمی‌خواهد ابتدا بازار همه چیز را کالایی کند و سپس جامعه برای ترمیم زخم‌ها وارد میدان شود. او می‌خواهد از آغاز، ابزارهای امکان‌ساز حیات اقتصادی چنان سامان یابند که بازار نتواند به نیرویی ضد جامعه تبدیل شود.

در این معنا، عدالت به مثابه امکان، پاسخ پیشینی به همان بحرانی است که پولانی آن را در

قالب جنبش دوگانه توصیف می‌کند. از نظر سیاست اقتصادی، مقایسه این دو متفکر اهمیت ویژه‌ای دارد. در نگاه پولانی، زمین، کار و پول نباید به حال خود رها شوند؛ زیرا حیات اجتماعی به آن‌ها وابسته است. در نگاه جبرائیلی، فهرست امکانات بنیادین در جهان جدید گسترده‌تر شده است: زمین و آب همچنان مهم‌اند، اما امروز دانش، داده، فناوری، اعتبار بانکی، مجوز، زیرساخت، شبکه توزیع و حتی اعتبار حقوقی نیز دروازه‌های تولیدند.

اگر پولانی در قرن بیستم می‌گفت زمین، کار و پول را نمی‌توان مانند کالاهای معمولی دید، نظریه امکان در قرن جدید می‌گوید داده، مجوز، اعتبار، زیرساخت و فناوری را نیز نمی‌توان فقط کالای بازاری یا امتیاز خصوصی دانست. این‌ها ستون‌های امکان اجتماعی‌اند و تمرکزشان، به معنای تمرکز آینده است. از این جهت، جبرائیلی می‌تواند پولانی را به روز کند. پولانی خطر کالایی شدن زمین، کار و پول را دید؛ جبرائیلی می‌تواند خطر کالایی و انحصاری شدن داده، دانش، مجوز، اعتبار و زیرساخت را به همان منطق بیفزاید. در اقتصاد امروز، کسی که داده دارد، قدرت پیش‌بینی و کنترل دارد؛ کسی که اعتبار دارد، قدرت آغاز تولید دارد؛ کسی که مجوز دارد، حق ورود دارد؛ کسی که زیرساخت دارد، مسیر حرکت دیگران را تعیین می‌کند.

بنابراین بی‌عدالتی جدید فقط در مالکیت کارخانه یا زمین نیست؛ در مالکیت دروازه‌های نامرئی تولید نیز هست. نظریه امکان از همین جاذبه‌یست معاصر خود را نشان می‌دهد. در نهایت، نسبت پولانی و جبرائیلی را می‌توان نسبت «نقد جامعه بازاری» و «طرح جامعه امکان‌ساز» دانست. پولانی نشان می‌دهد که وقتی بازار از جامعه جدا می‌شود و زمین، کار و پول را می‌بلعد، جامعه ناگزیر برای دفاع از خود برمی‌خیزد. جبرائیلی می‌گوید جامعه عادل نباید منتظر بماند تا بازار رها شده پیوندهای اجتماعی را تخریب کند و سپس به درمان زخم‌ها بپردازد؛ عدالت باید در معماری آغازین اقتصاد حاضر باشد. پولانی ما را از کالایی شدن بنیادهای حیات اجتماعی برحذر می‌دارد؛ جبرائیلی ما را به توزیع عادلانه بنیادهای امکان تولید فرامی‌خواند.

اگر پولانی می‌خواست اقتصاد را دوباره در جامعه بنشاند، جبرائیلی می‌خواهد اقتصاد را در عدالت امکان‌ساز مستقر کند. اگر پولانی می‌گفت زمین، کار و پول نباید قربانی بازار خودتنظیم‌گر شوند، جبرائیلی می‌گوید زمین، آب، دانش، داده، اعتبار، مجوز، زیرساخت و ابزار تولید نباید در انحصار بازار، دولت یا اقلیت برخوردار قرار گیرند. و اگر پولانی



در نگاه جبرائیلی، فهرست امکانات بنیادین در جهان جدید گسترده‌تر شده است: زمین و آب همچنان مهم‌اند، اما امروز دانش، داده، فناوری، اعتبار بانکی، مجوز، زیرساخت، شبکه توزیع و حتی اعتبار حقوقی نیز دروازه‌های تولیدند. اگر پولانی در قرن بیستم می‌گفت زمین، کار و پول را نمی‌توان مانند کالاهای معمولی دید، نظریه امکان در قرن جدید می‌گوید داده، مجوز، اعتبار، زیرساخت و فناوری را نیز نمی‌توان فقط کالای بازاری یا امتیاز خصوصی دانست. این‌ها ستون‌های امکان اجتماعی‌اند و تمرکزشان، به معنای تمرکز آینده است.

نظریه‌پرداز دفاع جامعه‌در برابر بازار بود، جبرائیلی می‌کوشد نظریه‌پرداز جامعه‌ای باشد که پیش از دفاع، امکان را عادلانه می‌سازد؛ جامعه‌ای که در آن انسان نه کالای کار است، نه مصرف‌کننده حمایت‌شده، نه رعیت دولت و نه تابع سرمایه، بلکه فاعل خلاق‌ی است که دروازه‌های تولید و آفرینش به روی او گشوده شده‌است.



یاسر عدالت‌در برابر سلطه؛

مقایسه‌ای میان مایکل والترز و جبرائیلی

مایکل والرز از آن دسته متفکران عدالت است که مسئله عدالت را نه فقط در نابرابری، بلکه در «سلطه» می‌بیند. او در نظریه مشهور خود درباره «حوزه‌های عدالت» می‌گوید جامعه از حوزه‌های گوناگون ساخته شده‌است: سیاست، اقتصاد، آموزش، سلامت، منزلت اجتماعی، امنیت، شهروندی، دین، خانواده و مانند اینها.

هریک از این حوزه‌ها خیرها و قواعد خاص خود را دارند. پول در بازار معنا دارد، رأی در سیاست، دانش در آموزش، نیاز در سلامت، شایستگی در برخی مناصب و عضویت در حوزه شهروندی. بی‌عدالتی از نظر والرز زمانی پدید می‌آید که خیر مسلط در یک حوزه، به حوزه‌های دیگر نفوذ کند و آن‌ها را تصرف نماید؛ مثلاً ثروت اقتصادی بتواند قدرت سیاسی بخرد، منزلت اجتماعی بسازد، آموزش برتر را انحصاری کند، به درمان بهتر دسترسی ویژه بدهد و حتی قانون و فرهنگ را به سود خود شکل دهد.

در این وضعیت، مسئله فقط این نیست که عده‌ای ثروتمندترند؛ مسئله این است که ثروت، از مرز طبیعی خود بیرون زده و به قدرتی فراگیر برای سلطه بر کل زندگی اجتماعی تبدیل شده‌است. از همین‌جا، والرز میان «برابری ساده» و «برابری پیچیده» تمایز می‌گذارد. برابری ساده می‌خواهد همه چیز را یکسان تقسیم کند یا همه نابرابری‌ها را با یک معیار واحد بسنجد. اما والرز می‌گوید جامعه انسانی چنین نیست. خیرهای اجتماعی متکثرند و هر خیر، معنای اجتماعی خاص خود را دارد.

عدالت یعنی هر خیر بر اساس معنای خودش

توزیع شود و هیچ خیری نتواند همه خیرهای دیگر را بخرد یا فرماندهی کند. اگر کسی در بازار ثروتمند است، این ثروت نباید به او حق ویژه در سیاست بدهد. اگر کسی صاحب قدرت سیاسی است، این قدرت نباید برای او امتیاز اقتصادی، منزلت علمی یا دسترسی انحصاری به فرصت‌های اجتماعی بسازد. عدالت والرز، عدالت در برابر تبدیل یک امتیاز محدود به سلطه عمومی است.

نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی را می‌توان از همین زاویه درگفت‌وگویی جدی با والرز قرار داد. جبرائیلی نیز مسئله عدالت را صرفاً در مقدار درآمد یا مصرف نهایی افراد نمی‌بیند. او عدالت را به لحظه‌ای پیشینی‌تر می‌برد: به معماری دسترسی به امکان‌های بنیادین تولید و خلق ثروت. در این نظریه، زمین، آب، دانش، داده، سرمایه، اعتبار، مجوز، زیرساخت، ابزار و مواد اولیه فقط کالاهای اقتصادی نیستند؛ اینها دروازه‌های ورود انسان به میدان تولید، استقلال و آفرینش‌اند. اگر این دروازه‌ها در دست اقلیتی محدود متمرکز شود، بی‌عدالتی فقط به معنای فقر گروهی از مردم نیست؛ به معنای بسته شدن مسیر فعلیت‌یابی، خلاقیت و مشارکت واقعی آنان در ساختن جامعه‌است.

نقطه پیوند والرز و جبرائیلی در همین حساسیت نسبت به «تمرکز سلطه‌آفرین» است. والرز نگران آن است که ثروت اقتصادی به حوزه‌های دیگر سرایت کند و سیاست، آموزش، منزلت و قدرت

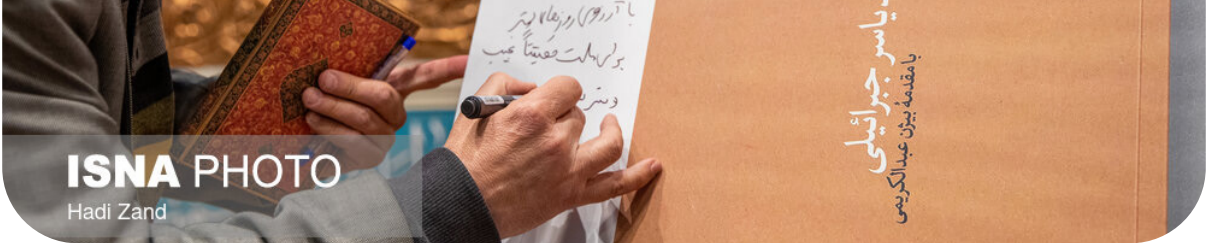
اجتماعی دارد. این تفاوت مهمی است.

والرز از «استقلال حوزه‌ها» دفاع می‌کند؛ جبرائیلی از «گشودگی دروازه‌های تولید» سخن می‌گوید. والرز می‌خواهد نگذارد پول، سیاست را بخرد یا قدرت، علم را تصرف کند. جبرائیلی می‌خواهد نگذارد ابزارهای تولید، زمین، اعتبار، داده و مجوز چنان در دست گروهی خاص متمرکز شود که اکثریت مردم از آغاز در موقعیت وابستگی قرار گیرند. والرز به عدالت میان حوزه‌ها می‌اندیشد؛ جبرائیلی به عدالت در معماری امکان‌هایی که انسان را وارد میدان تولید، مالکیت، آفرینش و استقلال می‌کنند. از منظر والرز، اگر ثروت بتواند به سادگی آموزش ممتاز، نفوذ سیاسی، منزلت فرهنگی، دسترسی درمانی و امنیت حقوقی بخرد، جامعه دچار سلطه شده‌است. از منظر جبرائیلی، اگر ثروت بتواند زمین را انبار کند، مجوز را به رانت تبدیل کند، اعتبار بانکی را در شبکه‌ای بسته نگه دارد، داده و فناوری را انحصاری کند و زیرساخت را به خدمت گروهی محدود درآورد، جامعه پیش از مرحله توزیع درآمد دچار بی‌عدالتی شده‌است. در چنین جامعه‌ای، حتی اگر قانون از آزادی اقتصادی سخن بگوید، اکثریت مردم آزادی واقعی برای تولید ندارند.

آنان از نظر حقوقی می‌توانند وارد بازار شوند، اما از نظر مادی و نهادی، دروازه‌های ورود پیشاپیش بسته یا بسیار پرهزینه‌است. اینجاست که مفهوم «سقف تمرکز» در نظریه جبرائیلی به نظریه والرز نزدیک می‌شود. والرز می‌گوید هیچ خیر

بنابراین تمرکز افراطی آنها نه فقط خلاف معنای اجتماعی یک خیر، بلکه نقض امانت و مانع تحقق شأن انسانی انسان است. این تفاوت باعث می‌شود جبرائیلی نظریه‌ای هنجاری‌تر و جهت‌دارتر از والرز ارائه کند. والرز می‌خواهد هر خیر در حوزه خود مطابق معنای اجتماعی‌اش توزیع شود. جبرائیلی می‌خواهد ابزارهای تولید، به دلیل نسبتشان با امانت، خلاقیت، استخلاف و امکان انسانی، به گونه‌ای سامان یابند که مردم از حاشیه اقتصاد به متن تولید منتقل شوند. والرز بیشتر از تجاوز یک حوزه به حوزه دیگر سخن می‌گوید؛ جبرائیلی از طراحی مثبت میدان تولید برای فعلیت‌یابی انسان سخن می‌گوید. به بیان دیگر، والرز بیشتر نظریه‌ای ضد سلطه‌است؛ جبرائیلی هم ضد سلطه‌است، اما افزون بر آن، نظریه‌ای امکان‌ساز است. نسبت این دو نظریه با بازار نیز قابل توجه‌است.

والرز بازار را به کلی نفی نمی‌کند؛ او می‌گوید بازار باید در حوزه خود باقی بماند و پول نباید معیار همه چیز شود. بازار می‌تواند محل مبادله کالاها و خدمات باشد، اما نباید سیاست، آموزش، منزلت، عدالت قضایی و حیات عمومی را ببلعد. جبرائیلی نیز بازار را به خودی خود نفی نمی‌کند، اما نسبت به بازاری که دروازه‌های ورود به آن نابرابر است، هشدار می‌دهد. اگر بازار فقط برای کسانی آزاد باشد که زمین، سرمایه، مجوز، اعتبار، فناوری و زیرساخت دارند، آزادی بازار به آزادی برخورداران تبدیل می‌شود. پس مسئله نه نفی بازار است و



نه تقدیس بازار؛ مسئله طراحی میدانی است که مردم واقعاً بتوانند در آن تولید کنند. از همین‌جا، می‌توان گفت والرز و جبرائیلی هر دو با «امپراتوری پول» مخالف‌اند، اما از دو مسیر متفاوت. والرز می‌گوید پول نباید از بازار بیرون برزد و همه حوزه‌های زندگی را فتح کند. جبرائیلی می‌گوید تمرکز پول و ابزار تولید نباید امکان تولید را از مردم بگیرد و آنان را به نیروی کار وابسته، مصرف‌کننده منفعل یا تماشاگر اقتصاد تبدیل کند. والرز نگران خرید سیاست و منزلت توسط ثروت است؛ جبرائیلی نگران خرید آینده تولیدی جامعه توسط تمرکز ثروت و ابزارهای امکان‌است. هر دو می‌دانند که وقتی ثروت از حد خود عبور کند، دیگر فقط ثروت نیست؛ قدرت است، سلطه‌است، و گاه معماری پنهان کل جامعه‌است.

در سطح سیاست عمومی، نظریه والرز می‌تواند به دفاع از مرزبندی نهادی میان حوزه‌ها بینجامد: جلوگیری از نفوذ پول در سیاست، استقلال نظام آموزش، عدالت در سلامت، منع خرید منزلت عمومی، و تفکیک قدرت اقتصادی از قدرت حکمرانی. نظریه جبرائیلی اما یک مطالبه مکمل و بنیادی‌تر را پیش می‌کشد: باید خود منابع امکان‌ساز تولید نیز از انحصار خارج شوند. نمی‌توان فقط گفت پول نباید سیاست را بخرد؛ باید پرسید چرا پول و ابزارهای تولید از آغاز در دست گروهی محدود جمع شده‌است. نمی‌توان فقط گفت آموزش نباید کالای طبقاتی شود؛ باید پرسید چرا خانواده‌ای اساساً امکان تولید و

استقلال اقتصادی ندارد تا بتواند مسیر آموزشی فرزند خود را آزادانه انتخاب کند. نمی‌توان فقط گفت سیاست باید از ثروت مستقل باشد؛ باید پرسید چه ساختاری ثروت را آن قدر متمرکز می‌کند که بتواند سیاست را تهدید کند.

از این منظر، جبرائیلی می‌تواند نظریه والرز را از سطح مرزبانی میان حوزه‌ها به سطح معماری امکان‌های بنیادین بربرد. والرز می‌گوید مرزها را حفظ کنید تا سلطه پدید نیاید. جبرائیلی می‌گوید علاوه بر حفظ مرزها، دروازه‌های تولید را هم بگشایید تا منشأ سلطه خشک شود. والرز با سلطه ثروت بر دیگر حوزه‌ها مقابله می‌کند؛ جبرائیلی با تمرکز امکاناتی مقابله می‌کند که ثروت سلطه‌گرا بازتولید می‌کنند. والرز می‌خواهد هیچ خیر اجتماعی بر دیگر خیرها فرمان نراند؛ جبرائیلی می‌خواهد هیچ گروهی مالک انحصاری امکان‌هایی نباشد که انسان‌ها برای ورود به حیات مولد به آن نیاز دارند. در نهایت، نسبت والرز و جبرائیلی را می‌توان نسبت «عدالت ضد سلطه» و «عدالت امکان‌ساز» دانست.

والرز به ما می‌آموزد که بی‌عدالتی وقتی خطرناک می‌شود که یک امتیاز، به قدرتی فراگیر تبدیل شود و حوزه‌های گوناگون زندگی را تصرف کند. جبرائیلی این هشدار را می‌پذیرد، اما آن را به مرکز اقتصاد سیاسی می‌برد و می‌گوید مهم‌ترین میدان مقابله با سلطه، میدان امکان‌های تولیدی است. اگر زمین، آب، دانش، داده، اعتبار، مجوز، زیرساخت و ابزار تولید در دست اقلیت متمرکز شود، سلطه پیش از آنکه در صندوق رأی، مدرسه، بیمارستان یا دادگاه ظاهر شود، در خود معماری اقتصاد شکل گرفته‌است. به همین دلیل، عبور از والرز به جبرائیلی، عبور از «استقلال حوزه‌های عدالت» به «گشودن امکان‌های عدالت» است. والرز می‌خواهد ثروت نتواند همه چیز را بخرد؛ جبرائیلی می‌خواهد امکان تولید و خلق ثروت در اصل به انحصار هیچ گروهی در نیاید. والرز از جامعه‌ای دفاع می‌کند که در آن پول به سیاست، آموزش و منزلت فرمان ندهد؛ جبرائیلی از جامعه‌ای دفاع می‌کند که در آن مردم از آغاز به ابزارهای آفرینش، تولید و استقلال دسترسی داشته باشند.

اگر والرز نظریه‌پرداز عدالت در برابر سلطه میان حوزه‌هاست، جبرائیلی نظریه‌پرداز عدالت در برابر انسداد امکان در بنیاد اقتصاد است. این دو نظریه، در کنار یکدیگر، یک هشدار مشترک را



ISNA PHOTO
Hadi Zand

والرز به ما می‌آموزد که بی‌عدالتی وقتی خطرناک می‌شود که یک امتیاز، به قدرتی فراگیر تبدیل شود و حوزه‌های گوناگون زندگی را تصرف کند. جبرائیلی این هشدار را می‌پذیرد، اما آن را به مرکز اقتصاد سیاسی می‌برد و می‌گوید مهم‌ترین میدان مقابله با سلطه، میدان امکان‌های تولیدی است. اگر زمین، آب، دانش، داده، اعتبار، مجوز، زیرساخت و ابزار تولید در دست اقلیت متمرکز شود، سلطه پیش از آنکه در صندوق رأی، مدرسه، بیمارستان یا دادگاه ظاهر شود، در خود معماری اقتصاد شکل گرفته‌است. به همین دلیل، عبور از والرز به جبرائیلی، عبور از «استقلال حوزه‌های عدالت» به «گشودن امکان‌های عدالت» است.

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
سید یاسر جبرائیلی
زیر نظر شورای سردبیری

چاپخانه:
مجمع چاپ ایران کهن
۸۸۳۴۴۳۸۷-۵۴۸۸۹۰۰۰

پست الکترونیک: info@hokmran.com

آدرس:
خ انقلاب، خ منیری جاوید، پلاک ۸۷،
طبقه ۷، واحد ۷۰۴
کد پستی: ۱۳۱۴۶۶۳۶۳۶

روایت عمیق سیاست و اقتصاد
حکمران

حکمران رسانه
شماست،
در انتشار آن
مشارکت کنید



صورت‌بندی می‌کنند: جامعه عادل جامعه‌ای نیست که فقط درآمد‌ها را تنظیم کند؛ جامعه عادل جامعه‌ای است که اجازه ندهد هیچ قدرتی، چه پول، چه دولت، چه مجوز، چه سرمایه و چه دانش انحصاری، دروازه‌های زندگی اجتماعی و تولیدی انسان را در اختیار خود بگیرد.



حکمران از انصاف تا امکان؛

مقایسه‌ای میان نظریه عدالت جان رالز و سید یاسر جبرائیلی در فلسفه سیاسی معاصر

نام جان رالز با احیای بحث عدالت گره خورده است. او در روزگاری که بسیاری از نظریه‌های سیاسی یا به کارآمدی بازار دل بسته بودند یا به مداخله دولت، کوشید عدالت را به جایگاه اصلی خود بازگرداند: جایگاه یک اصل بنیادگذار برای طراحی نهادهای اجتماعی. نظریه مشهور او، «عدالت به مثابه انصاف»، تلاشی بود برای پاسخ به این پرسش که اگر انسان‌ها بدون اطلاع از جایگاه واقعی خود در جامعه، اصول نظم اجتماعی را انتخاب کنند، چه قواعدی را منصفانه خواهند دانست.

رالز با طرح مفاهیمی چون «وضع نخستین» و «برده جهل»، می‌خواست اصول عدالت را از چانه‌زنی‌های طبقاتی، منافع شخصی و تصادف‌های تولد جدا کند و به سطحی عقلانی، بی‌طرفانه و پیشینی برساند. در نظریه رالز، جامعه عادل جامعه‌ای است که همه افراد در آن از

آزادی‌های اساسی برابر برخوردار باشند و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها در صورتی پذیرفتنی باشند که به سود محروم‌ترین اعضای جامعه تمام شوند.

بنابراین رالز عدالت را نه به معنای برابری مکانیکی، بلکه به معنای نظامی منصفانه می‌فهمد که در آن آزادی، فرصت، درآمد، ثروت و پایگاه اجتماعی به شکلی قابل دفاع سامان یابند. اهمیت رالز در این بود که عدالت را از سطح یک نتیجه تصادفی یا پیامد خودبه‌خودی بازار بالاتر برد و آن را به قاعده‌ای هنجاری برای طراحی ساختارهای اجتماعی تبدیل کرد.

در این معنا، رالز نقطه عطفی در برابر هر دو نگاه خام بود: هم نگاه بازارگرایانه‌ای که عدالت را به تراوش ثروت از بالا به پایین واگذار می‌کرد، و هم نگاه دولت‌گرایانه‌ای که عدالت را صرفاً در باز توزیع اداری و متمرکز می‌دید. با این همه، نظریه «عدالت به مثابه امکان» سید یاسر جبرائیلی دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که رالز در آن متوقف می‌ماند. جبرائیلی، رالز را متفکری مهم می‌داند که عدالت را از سطح کارکردهای بازار یا اراده دولت فراتر برد و آن را به اصل طراحی نهادها تبدیل کرد؛ اما معتقد است عدالت رالزی، با وجود پیشینی بودن، همچنان عمدتاً در افق توزیع «خیرهای بنیادین»

فرصت حقوقی یا صوری کافی نیست. ممکن است فردی از نظر قانونی حق فعالیت اقتصادی داشته باشد، از نظر آموزشی نیز توانمند باشد، اما اگر به سرمایه، ابزار، زمین، داده، مجوز، زیرساخت و شبکه‌های واقعی تولید دسترسی نداشته باشد، آزادی و فرصت او بیشتر شبیه یک امکان کاغذی است تا امکان واقعی.

در این معنا، جبرائیلی می‌کوشد عدالت را از «فرصت برای رقابت» به «امکان واقعی برای تولید» منتقل کند. این جابه‌جایی پیامدهای مهمی دارد. در نظریه رالز، نابرابری تا جایی پذیرفتنی است که به نفع کم‌برخوردارترین افراد تمام شود. اصل تفاوت رالز می‌گوید جامعه می‌تواند برخی نابرابری‌ها را تحمل کند، مشروط بر اینکه این نابرابری‌ها وضعیت فرودستان را بهتر کند. اما در نظریه جبرائیلی، مسئله فقط این نیست که نابرابری نهایی چه اثری بر محرومان دارد؛ مسئله این است که تمرکز اولیه ابزارها و دروازه‌های تولید، خود منشأ بازتولید سلطه و حذف ساختاری است. ممکن است نظامی مدعی شود که رشد ناشی از تمرکز سرمایه، در نهایت به نفع فقرا نیز خواهد بود، اما جبرائیلی چنین استدلالی را کافی نمی‌داند؛ زیرا در این وضعیت، اکثریت مردم همچنان بیرون از میدان مالکیت،

فعلیت برساند. بنابراین عدالت فقط صیانت از حقوق و آزادی‌ها نیست، بلکه گشودن امکان فعالیت‌یابی انسان در مقام خالق و تولیدکننده است. تفاوت سوم، در مبنای فلسفی و الهیاتی نظریه‌هاست. رالز در سنت لیبرالیسم سیاسی سخن می‌گوید و می‌کوشد نظریه‌ای ارائه دهد که شهروندان دارای جهان‌بینی‌های گوناگون بتوانند بر سر آن توافق کنند. از این جهت، نظریه او تا حد زیادی سکولار، قراردادگرایانه و متکی بر عقلانیت عمومی است. اما نظریه جبرائیلی بر مبنای اسلامی استوار است: مالکیت حقیقی خداوند، استخلاف انسان و امانت بودن ابزار تولید. در این نگاه، زمین، آب، منابع طبیعی، دانش، داده، اعتبار و زیرساخت، صرفاً آلاهایی قابل تملک مطلق نیستند، بلکه امانت‌هایی‌اند که باید در مسیر عدالت، تولید و شکوفایی عمومی به کار گرفته شوند. از این منظر، تمرکز افراطی ابزار تولید نه فقط یک اختلال اقتصادی، بلکه نقض امانت و مانع تحقق شأن استخلافی انسان است.

همین مبنای متفاوت باعث می‌شود راه‌حل‌های نهادی دو نظریه نیز از یکدیگر فاصله بگیرند. رالز به دنبال ساختار پایه‌ای است که آزادی‌های برابر، فرصت‌های منصفانه و توزیع قابل دفاع خیرهای



اولیه را تضمین کند. جبرائیلی افزون بر این، به دنبال معماری نهادی‌ای است که کف دسترسی همگانی به امکانات تولید را تضمین و سقف تمرکز این امکانات را مهار کند. در نظریه او، عدالت یعنی هیچ فرد یا گروهی از حداقل ابزار ورود به تولید محروم نباشد و هیچ اقلیتی نیز نتواند چنان بر منابع، مجوزها، اعتبار، داده و زیرساخت مسلط شود که دیگران را به حاشیه براند. متن کتاب، عدالت به مثابه امکان را نه «چگونه تقسیم کردن»، بلکه «چگونه ممکن ساختن» می‌داند؛ یعنی وجود نهادها، ابزارها و منابعی که فرد را از مصرف‌کننده یا نیروی منفعل به فاعل خلاق تولید تبدیل کند.

البته مقایسه منصفانه ایجاب می‌کند که نظریه رالز ساده‌سازی نشود. رالز متفکری نیست که صرفاً به تقسیم پول یا درآمد پس از تولید فکر کرده باشد. او به ساختار پایه جامعه، نهادها، آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانه توجه جدی دارد. حتی در خوانش‌های دقیق‌تر از رالز، می‌توان نشان داد که او با تمرکز شدید مالکیت و تبدیل دموکراسی به بازی صاحبان ثروت ناسازگار است. بنابراین نقد جبرائیلی به رالز نباید این باشد که رالز عدالت را کاملاً پسینی یا صرفاً خیره‌ای می‌فهمد.

تولید و خلق ثروت باقی می‌ماند. به بیان دیگر، رالز نابرابری را در سطح پیامدها مهار می‌کند؛ جبرائیلی می‌خواهد امکان پیدایش نابرابری ساختاری را از سرچشمه کنترل کند. رالز می‌پرسد اگر نابرابری ایجاد شد، آیا به نفع محرومان هست یا نه؟ جبرائیلی می‌پرسد چرا باید معماری اقتصاد چنان باشد که ابزار تولید از ابتداء در دست اقلیت متمرکز شود و اکثریت بعداً منتظر آثار جبرانی یا تراوشی آن بمانند؟ از این جهت، نظریه جبرائیلی عدالت را یک مرحله جلوتر می‌آورد: عدالت نه پس از تولید، نه هنگام توزیع محصول، بلکه در لحظه طراحی امکان ورود به تولید باید حاضر باشد. تفاوت دوم، به انسان‌شناسی این دو نظریه بازمی‌گردد. در نظریه رالز، انسان موجودی آزاد، برابر و عقلانی است که در شرایط منصفانه می‌تواند اصول عادلانه همکاری اجتماعی را انتخاب کند. این انسان، شهروند جامعه دموکراتیک است و عدالت برای او چارچوبی است که آزادی‌ها و منافع متقابل را در ساختار پایه جامعه تنظیم می‌کند. اما در نظریه جبرائیلی، انسان صرفاً شهروند برخوردار از حقوق نیست؛ فاعل خلاق، تولیدگر و امانت‌دار است. او باید بتواند استعدادهای خود را در میدان واقعی تولید، عمران و آفرینش اجتماعی به

نقد دقیق‌تر آن است که رالز، با وجود نهادی بودن نظریه‌اش، مسئله مالکیت و دسترسی به ابزارهای خلق ثروت را به هسته مرکزی نظریه عدالت تبدیل نمی‌کند. او درباره توزیع منصفانه خیرهای اولیه سخن می‌گوید، اما جبرائیلی درباره توزیع عادلانه امکان ورود به تولید سخن می‌گوید. از این منظر، نظریه جبرائیلی را می‌توان نوعی عبور تولیدمحور از رالز دانست. رالز عدالت را از بازار و دولت فراتر برد و به سطح اصول منصفانه ساختار اجتماعی رساند.

جبرائیلی می‌خواهد همین حرکت را ادامه دهد و عدالت را از توزیع خیرهای بنیادین به توزیع امکان‌های بنیادین منتقل کند. اگر رالز می‌گوید افراد باید در جامعه‌ای زندگی کنند که قواعد آن از پشت پرده جهل نیز منصفانه به نظر برسد، جبرائیلی می‌گوید جامعه عادل جامعه‌ای است که هیچ‌کس از پشت درهای بسته تولید، مالکیت، اعتبار، فناوری و زیرساخت حذف نشده باشد. در نهایت، نسبت رالز و جبرائیلی نسبت نفی کامل نیست؛ نسبت تکمیل، نقد و جابه‌جایی سطح بحث است. رالز نظریه‌پرداز انصاف در ساختار پایه جامعه است؛ جبرائیلی نظریه‌پرداز امکان در معماری تولیدی جامعه. رالز به ما می‌آموزد که نهادهای اجتماعی باید چنان طراحی شوند که آزادی‌ها، فرصت‌ها و منابع به شکلی منصفانه سامان یابند.

جبرائیلی بر این نکته پای می‌فشارد که این انصاف، اگر به امکان واقعی ورود همگان به تولید و خلق ثروت منتهی نشود، هنوز ناتمام است. به زبان ساده، رالز می‌خواهد مسابقه اجتماعی قواعد منصفانه داشته باشد؛ جبرائیلی می‌پرسد آیا همه مردم اساساً امکان ورود به میدان مسابقه را دارند یا نه. اهمیت نظریه «عدالت به مثابه امکان» درست در همین پرسش نهفته است. در جهانی که نابرابری فقط در درآمد و مصرف ظاهر نمی‌شود، بلکه در دسترسی به زمین، فناوری، سرمایه، مجوز، داده، زیرساخت و اعتبار تثبیت می‌شود، عدالت دیگر نمی‌تواند تنها به توزیع نتایج بسنده کند. عدالت باید دروازه‌های تولید را بگشاید. از این جهت، جبرائیلی در امتداد رالز حرکت می‌کند، اما افق تازه‌ای پیش می‌نهد: عبور از عدالت به مثابه انصاف در توزیع، به عدالت به مثابه امکان در تولید.

حکمران



رالز به دنبال ساختار پایه‌ای است که آزادی‌های برابر، فرصت‌های منصفانه و توزیع قابل دفاع خیرهای اولیه را تضمین کند. جبرائیلی افزون بر این، به دنبال معماری نهادی‌ای است که کف دسترسی همگانی به امکانات تولید را تضمین و سقف تمرکز این امکانات را مهار کند. در نظریه او، عدالت یعنی هیچ فرد یا گروهی از حداقل ابزار ورود به تولید محروم نباشد و هیچ اقلیتی نیز نتواند چنان بر منابع، مجوزها، اعتبار، داده و زیرساخت مسلط شود که دیگران را به حاشیه براند.