

عدالت، وحدت، و حق:

شالوده‌های بازسای تمدنی شکوفا (۱)

فرهاد ثابتان

قبل از هر چیز بنده باید اذعان کنم، بیش از آنچه که عرایض بنده مطالب جدیدی ارائه دهد، یا برای مشکلاتی که جامعه ما امروز با آن دست به گریبان است پاسخی مهیا کند، بیشتر به طرح سؤالاتی می‌پردازد، که شاید بتواند شروع تفکر و تأمل و گفت‌وگوهای جدیدی در این مسیر باشد. این اعتراف، به هیچ وجه ابراز فروتنی و تواضع نیست، بلکه اذعان به اهمیت روحیه یادگیری و پرسش است که امیدوارم بتواند در فرهنگ جامعه ما بیشتر رسوخ کند، و از آن طریق، همه ما ایرانیان را به هم نزدیک نماید. پاسخ جامع به مشکلات جزئی جهان، یا حتی مشکلات روزمره ایران، نزد یک فرد یا یک نهاد نیست. پاسخ در مسیر فرایندی شکل خواهد گرفت که در آن افکار متنوع و متکثر و متفاوت، در فضای هم‌کاری و هم‌یاری و هم‌فکری، و با توسل به تجربه و واقع‌گرایی، رشد و نمو نماید و از انباشت تجاربی این چنین، و تأمل بی‌طرفانه در آن، یادگیری و آموزشی حاصل گردد، که به تدریج رهنمون پاسخ به معضلات کنونی ما باشد.

نکته دوم این که عرایض بنده الهام‌گرفته از آئین بهائی و فلسفه این دین است و در جای خود، به طور مشخص، پیش‌فرض‌هایی که بر این مبنا پایه‌گذاری شده مطرح خواهم کرد. رؤیای چگونگی بازسازی و شکوفائی تمدن، از دیرباز مشغله فکری بسیاری از متفکرین در فلسفه و علوم انسانی بوده است، و بحث و گفتگو و تبادل نظر در این باره هنوز هم در دامنه تفکر و نظر، ادامه دارد. در این جا مقصد، مرور تاریخ این گفت‌وگو مهم نیست، ولی سعی در این است که جنبه‌های عملی و پایه‌های اولیه این گفت‌وگو بررسی و ملاحظه گردد. آنچه مسلم است این است که بنای هر گونه مدنی، مستلزم کار و کوشش و فعالیت و عمل است، و صرفاً با توسل به تئوری و نظریه‌پردازی نمی‌توان مدنیّت جدیدی تأسیس نمود. اما ارتباط بین عمل و نظر را نمی‌توان، و نباید، نادیده گرفت، زیرا که مبنای عمل، گفتار است و مبنای گفتار تفکر. این مسأله به ویژه در رابطه با گفت‌وگوهای اجتماعی بسیار قابل ملاحظه و با اهمیت است: آنچه می‌گوئیم

نشان از تفکر ما دارد، و صداقتِ تفکر و سخن، در بوتهٔ عمل اثبات می‌شود و، در حقیقت، عمل آئینهٔ سخن، و سخن آئینهٔ تفکر است. گفتار صادق با عمل واقعی سنجیده می‌شود و شفافیت گفتار از شفافیت تفکر سخن می‌گوید. شاید به همین اعتبار آئین مقدس زرتشت این سه عامل، یعنی اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، و کردار نیک را محور معرفت‌شناسی خود قرار داد. و شاید به همین اعتبار، محک صداقت در گفتار اهل سیاست، عمل و تحقق به گفتار و قول‌هائی است، که هنگام انتخابات با شور و هیجان ابراز می‌شود.

ورای جنبهٔ عملی این مقوله، اهمیّت این موضوع در گفتمان‌های نظری، به ویژه در گفتمان‌های اقتصادی (و نقش آن در بنای تمدن)، نیز خود را نمایان می‌کند. بسیاری از مسائل اساسی و ریشه‌ای در علوم انسانی خود را به عنوان پیش‌فرض‌ها (یا مفروضات)، در بطن گفتمان مورد نظر پنهان نموده و نتایجی از آن گرفته می‌شود، بدون این که اعتبار آن مفروضات مورد بررسی و تأمل قرار گرفته باشد. به عبارت دیگر، نتایج حاصل شده، به سادگی قابل ردیابی به پیش‌فرض‌های اولیه نیست. متأسفانه این مسأله مهم گاهی از حد گفتمان معاصر فراتر رفته و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، بدون این که نسل بعد آن مفروضات پنهان را ارزیابی کند و دریابد که آیا پیش‌فرض‌هائی که حال بدیهی انگاشته می‌شود، هنوز با واقعیات و یافته‌ها و داده‌های نسل جدید مطابقت و سازگاری دارد؟ نتیجهٔ این غفلت، پذیرش بدون چون و چرای مفروضاتی نهانی است، که به طور ناخودآگاه در اعماق ذهنیت نسل‌های بعد رسوخ کرده و به عنوان اصولی بدیهی پذیرفته می‌شود و مبنای بازسازی تمدنی جدید قرار می‌گیرد، بدون این که از نعمت تحلیل و نگرشی نقاد و واقع‌گرایانه و بی‌طرفانه بهره برده باشد. جای تعجب نیست که مدنیته که بر مبنای همان مفروضات بنا گردد، که یا از پایه و اساس غیرواقعی و ناقص باشد، یا با گذشت زمان تغییر کرده باشد و دیگر با واقعیات کنونی هم‌خوانی نداشته باشد، در حقیقت تغییری نیافته و شاید صرفاً ظاهری فریبنده و زودگذر بجا بگذارد. خطر چنین فرایندی فراتر از آنچه است که به ظاهر به نظر می‌رسد: چه بسا که بنیان‌گذاران تمدن جدید، به راحتی بتوانند مقاصد و اهداف و امیال و منافع خود را با توسل به "بدیهیات نسل پیش" توجیه کنند و به این ترتیب ریشهٔ هژمونی و سلطه‌گرایی خود را (خودآگاه یا ناخودآگاه) در خشک‌زاری، که آن را تمدن می‌خوانند، بکارند.

از این رو در این گفتگو سعی می‌شود که پیش‌فرض‌ها و داده‌های بازسازی تمدن به وضوح و با شفافیت مطرح شود و مورد بحث قرار گیرد، به امید این که شالوده کار درست ریخته شود و بنایی که روی آن ساخته می‌شود پایدار و شکوفا باشد.

اولین فرض، نگرش ما به تمدن به عنوان امری فرایندی است، نه امری راکد و ایستائی. به عبارت دیگر، وقتی در مورد تمدن و بازسازی آن صحبت می‌کنیم، سخن ما تمرکز بر پیشبرد فرایند بازساز مدنیّت دارد، که در بستر زمان، و در جریان تاریخ، صورت می‌گیرد؛ هرچند که می‌تواند از مقاطع محسوس، متعدد و قابل توجهی برخوردار باشد. اولین پیامد این پیش‌فرض این است که بازسازی امری است تدریجی، ریشه‌ای، و قدم به قدم؛ نه دفعی، سطحی و آئی. متأسفانه آنچه که امروز به عنوان انقلاب از آن یاد می‌شود (و منظور از این واژه افاده معنی عام آن است، و انقلاب خاصی در نظر نیست)، اغلب معنی دوم از ایجاد تمدن است که دفعتاً (در مدّت زمان کوتاهی) به وجود می‌آید، ولی نتیجه‌اش معمولاً با اهداف و چشم‌انداز اولیه آن مغایرت کامل دارد.

دومین پیش‌فرض این است که هدف از بازساز تمدن، ایجاد مدنیّتی جدید برای "انسان" است، یعنی تأمین منافع و رفاه او. از این رو انسان مرکز و محور این مدنیّت قرار می‌گیرد. اما سؤالی که بی‌درنگ به وجود می‌آید این است: تمدن برای کدام انسان؟ تمدن برای تأمین منافع زن، مرد، انسان فقیر، انسان غنی، انسان آزاد، انسان برده، انسانی که از باور و اعتقادات خاصی (بخوانید اکثریت) برخوردار باشد؟ به عبارت دیگر چه کسی (یا کسانی) قرار است از این بازسازی (هم در عرصه گفتگو و نظر، و هم در عرصه عمل) بهره‌مند شوند؟

اهمیت این پرسش به ظاهر ساده، در این است که تاریخ تمدن بشر را شاید بتوان، (حدّ اقل از دیدگاه شماری از نظریه پردازان اقتصاد مانند کارل مارکس (Karl Marx))، در تسلط و تحکّم انسان به انسان در قالب گروهی به گروه دیگر ترسیم نمود. با کمال تأسّف نه صفحات تاریخ از تحکّم مرد بر زن، یا ارباب بر رعیت، یا کارفرما بر کارگر، و یا علماء و پیشوایان مذهبی بر توده مردم و غیره، خالی مانده، و نه جامعه معاصر از نمونه‌های بارزی از تحکّم مانند سفید بر سیاه، مرد بر زن، نژاد برتر بر نژاد کچتر، قوم غالب بر قوم مغلوب، و غنی بر فقیر، کمبود دارد. در این نمونه‌ها، انسان، همه جا و تحت هر شرائطی، یکسان و یکتا به حساب نمی‌آید، تا حدّی که گروهی از انسان‌ها حتّی انسان محسوب نمی‌شوند، چه رسد به این که از حقوقی نسبی برخوردار باشند. به عبارت دیگر، در این نمونه‌ها، گروه غالب، تصوّر و نگرش و مفروضاتی اساساً متفاوت

از گروه مغلوب دارد. در حقیقت، با توجه به این تصوّر و نگرش از تفاوت انسان است، که منافع و مصالح و حقوق و مزایای او ترسیم می‌شود؛ و بر اساس این ترسیم است، که جامعه دیگری بنا می‌شود که در آن مبانی تفوق ذاتی مرد بر زن، یا غنی بر فقیر، یا مؤمن بر کافر و مرتد، نهادینه می‌گردد. (۲)

اما پرسش دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود این است که، حتی اگر بتوانیم معضل "منافع کدام انسان" را حل کنیم، منظور از منافع انسان چه نوع منافعی است، و تعیین‌کننده این منافع کیست؟ آنچه مسلم است این است که انسان موجودی تک‌بعدی نیست. آیا منظور فقط منافع مادی اوست که تمدن جدید باید در تأمین آن بکوشد؟ در این صورت آیا منافع مادی انسان تابع نیازهای ضروری اوست یا خواست‌های نامحدود او؟ نیازها و خواست‌های او را چه کسی یا چه کسانی یا چه نهادهائی معین و مشخص می‌کنند؟ حدّ و مرز دخالت خود انسان در تعیین این نیازها و خواست‌ها چگونه ترسیم می‌شود؟ و اگر خود او در این امر دخیل است، خواست‌های خود را بر مبنای چه معیارهائی مشخص می‌کند؟ نیازهای دیگر انسان (نیازهای روانی، اجتماعی، فرهنگی، و معنوی او) در چه رتبه‌ای قرار دارد؟ علم اقتصاد پاسخ‌های متعددی برای بسیاری از این پرسش‌ها پیشنهاد کرده است. البته این پاسخ‌ها نیز بر مبانی مفروضاتی بنا شده که خود اکنون مورد سؤال است. نه مفروضات قدیم و نه نظریه‌های جدید مبتنی بر آن مفروضات، نتوانسته (حتی در حیطه حیات اقتصادی) راه‌کارهائی اساسی به ارمغان بیاورد.

منظور از طرح این پرسش‌ها، و رای آنچه که قبلاً تشریح شد، بیان مرکزیت و محوریت انسان و هویت او در بحث بازسای تمدن است.

اما آنچه که مستقیماً به موضوع کنونی ارتباط می‌یابد، رابطه فرد با جامعه است. اهمیت این رابطه تا حدی است که به مفاهیمی چون حق و عدالت، آزادی و دموکراسی، مفهوم زمامداری و سیاست و قدرت، تعیین و تشخیص می‌بخشد. آنچه مسلم است، این است که انسان موجودی است اجتماعی. نه تنها انسان دوست دارد که در اجتماع زندگی کند، بلکه به اعتباری شکل‌گیری هویت او در گرو جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. جامعه‌شناس‌ها این فرایند را "اجتماعی شدن" Socialization می‌نامند. به عبارت دیگر انسان در بستر جامعه، و فرهنگ خاص آن جامعه، رشد می‌کند و از آن تأثیر می‌پذیرد و در آن تأثیر می‌گذارد. این نیز مسلم است که جامعه از مجموعه یا از توده مردم شکل می‌گیرد. ارتباط خاصی که از این اجتماع حاصل می‌شود اصول و

مفاد همان قرداد اجتماعی است که در جامعه شناسی و اقتصاد مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد. اگر فرصت باشد بیشتر در این مورد صحبت خواهیم کرد. اما سؤال مورد نظر این است که آیا ارتباط فرد و جمع در همین خلاصه می‌شود؟ آیا جامعه، حاصل جمع افرادی است که آن جامعه را شکل می‌دهند و در آن زندگی می‌کنند، یا این که مجموعه افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهد، نه تنها جامعه را به وجود می‌آورند، بلکه جامعه‌ای که این چنین رقم خورده، خود، تولّد هویت جدیدی را به همراه دارد که دارای ویژه‌گی‌های خاص خود و فرهنگ خاص خود و مشخصاً فراتر از حاصل جمع تعداد افراد جامعه است؟

در این جا شاید با یک مثال مطلب روشن‌تر گردد. سه نوع چیدمان را در نظر بگیرید: اول مسافره‌ای یک هواپیما را تصوّر کنید که همه در یک ساعت معین و برای رسیدن به مقصدی معین، در فرودگاه و در هواپیما جمع می‌شوند که به مقصد خود برسند. این افراد، غیر از این که هر یک روی صندلی مخصوص خود بنشینند و طبق مقرراتی که برای آنها توضیح داده می‌شود رفتار کنند، جمعاً رابطه دیگری باهم ندارند. از آنجا که در این چیدمان جامعه متشکل از حاصل جمع افراد است، آن را جامعه آماری Statistical Society می‌نامیم.

در چیدمان دوم کارخانه‌ای را در نظر بگیرید که در آن کارگران و کارفرمایان، برای مدّت معینی در روز، جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند که برای مقصد خاصی (مثلاً تولید اتومبیل) دور هم آمده‌اند. آنها اتفاقاً رابطه مشخص‌تری باهم دارند چون بنا به قانون تقسیم کار، هر یک باید وظیفه و فعالیت مشخصی را انجام دهند و معمولاً کار کسی که پائین خط تولید است، منوط به اتمام کار کسی است که در اوّل خط به وظیفه خود مشغول است. این چیدمان با اوّلی متفاوت است چون ارتباط افراد در این چیدمان منوط به انجام وظایف مشخص و معینی است و از این رو این جامعه را جامعه عملی (یا کاردادی Functional Society) می‌نامیم.

و بالاخره در چیدمان سوم اعضای خانواده‌ای را تصوّر کنید که نه تنها ویژگی‌های دو جامعه اوّل و دوم را در بر دارد، ولی با تشکیل خانواده به تولّد هویت یکتا و جدیدی دامن زده است، که آن را نهاد خانواده می‌نامیم؛ نهادی که ورای صرفاً حاصل جمع اعضای خانواده است، نهادی که از شخصیت و روابط عاطفی و از هم‌بستگی و وابستگی عمیقی برخوردار است که در چیدمان‌های اوّل و دوم موجود نبود. این نوع جامعه را جامعه اورگانیک می‌نامیم Organic Society از آنجا که اعضای آن جامعه، در حالی که هویت خود را حفظ می‌کنند، به خلق هویت

جدیدی دامن می‌زنند که نه تنها فرای حاصل جمع افراد است و از عملکرد خاص خود را دارد، بلکه از کلیه ویژه‌گی‌های یک سیستم همبسته وابسته نیز برخوردار است.

بنابراین، با توجه به آنچه گفته شد، بازسازی و شکوفائی جامعه و تمدنی جدید در گرو نگرش و بینش ما نسبت به ساختار جامعه‌ای است که قصد بنای آن را داریم. اما آنچه که به همین اندازه اهمیت دارد، این است که واقعیت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم نیز وابسته به نگرش و تفکر ما نسبت به ساختار و چیدمان جامعه‌ای است که در ذهن و ضمیر ترسیم می‌نمائیم. به عبارت دیگر مقولاتی اساسی مانند مفهوم حق، عدالت، آزادی و دموکراسی در یک جامعه منوط و وابسته به نوع نگرشی است که از جامعه اختیار می‌کنیم. دیرتر نشان خواهیم داد که مفاهیم رایج از این مقولات چگونه ساختار جامعه کنونی را به وجود آورده است.

در آنتولوژی *Ontology* یا هستی‌شناسی بهائی، جامعه از نوع سوم آن، یعنی جامعه‌ای اورگانیک تشکیل، و به پیکر انسان، تشبیه شده است که افراد جامعه سلول‌های تشکیل دهنده آن است. در بیانیه "رفاه عالم انسانی" می‌خوانیم:

«حضرت بهاءالله بیش از یک قرن پیش در مکتوبی خطاب به ملکه ویکتوریا و با استفاده از مثالی که تنها الگویی است که وعده قانع‌کننده‌ای برای سازمان‌دهی یک اجتماع جهان‌شمول را ارائه می‌دهد، جامعه بشری را به هیكل انسان تشبیه فرمودند. در واقع الگوی منطقی دیگری که بتوانیم به آن توجه کنیم در عالم هستی وجود ندارد. جامعه بشری صرفاً مرکب از توده‌ای از سلول‌های متفاوت نیست بلکه متشکل از هم‌بستگی‌ها و روابط افرادی است که هر یک از آنها دارای عقل و اراده می‌باشد. با وجود این، شیوه‌های عمل گوناگونی که طبیعت بیولوژیکی انسان را مشخص می‌کند نمودار اصول اساسی حاکم بر عالم هستی است. مهم‌ترین آنها اصل وحدت در کثرت است. شگفت‌انگیز آن که دقیقاً همین تمامیت و پیچیدگی نظم تشکیل دهنده بدن انسان و هم‌بستگی کامل سلول‌ها است که تحقق کامل توان‌مندی ذاتی هر یک از این عناصر متشکله را ممکن می‌سازد. هیچ سلولی، چه در مورد کمک به کار بدن و چه در مورد بهره‌گیری از سلامت کلی آن، جدا از بدن زندگی نمی‌کند. سلامت جسمانی حاصله از این هم‌بستگی، امکان ظهور و بروز حس آگاهی بشری را فراهم می‌سازد، بدین معنی که هدف از رشد بیولوژیکی از صرف موجودیت بدن و اجزای آن بالاتر می‌رود». (۳)

به این ترتیب، و با توجه به این نگرش، شاید بتوان اصل وحدت در کثرت را اولین و مهم‌ترین اصل، و در حقیقت، پایه و شالودهٔ ایجاد مدنیتی شکوفا و پویا به شمار آورد. اما برای اجتناب از سوء تفاهم لازم است مفهوم وحدت را بیشتر تحلیل کنیم:

منظور از وحدت به هیچ وجه یکسان‌سازی و هموژنیزه Homogenise کردن انسان نیست. درست برعکس: اصل وحدت مستلزم قبول کثرت، و فردیت، و اصالت انسان است. در نوشته‌های بهائی انسان به عنوان "طلسم اعظم" تعریف شده، چنان که حضرت بهاء‌الله میفرمایند: «انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده به یک کلمه خلق فرمود و به کلمه اخری به مقام تعلیم هدایت نمود و به کلمه دیگر مراتب و مقاماتش را حفظ فرمود... انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما به تربیت جواهر آن به عرصه شهود آید و عالم انسانی از آن منتفع گردد... اگر نفسی در کتب منزله از سماء احدیه به دیده بصیرت مشاهده نماید و تفکر کند ادراک می‌نماید که مقصود آن است جمیع نفوس نفس واحده مشاهده شوند...» (۴)

پس به این ترتیب، منظور از وحدت تقلیل انسان‌ها به یک نوع، یا یک نژاد، یا یک قومیت، یا یک طرز فکر نیست. در حقیقت آنجا که تمدن‌ها کوشیده‌اند انسان را یکسان و یک‌پارچه و هموژنیزه کنند، و کثرت ذاتی جامعه را از بین ببرند، به سرعت خود را در ورطهٔ انهدام گرفتار نموده‌اند. برای نمونه می‌توان به برتری طلبی نژاد سفید در آلمان نازی به قیمت نابودی نژادهای دیگر، یا انقلاب طبقه‌ای خاص مثل طبقه کارگر در انقلاب بلشویک Bolshevik برای نابودی طبقه بورژوا، یا منازعات قومی و قبیله‌ای مانند هوتو Hutu و توتسی Tutsi در رواندا Rwanda اشاره نمود.

اما اصل وحدت در کثرت معرف روابط ضروری‌ای است که همهٔ انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد، و پیکری از جامعه می‌سازد که خود نیز از هویت و ویژه‌گی‌های خاصی برخوردار است. چنین اصلی نه با فردگرایی کنونی، که در ژرفای تار و پود علوم انسانی رخنه کرده، سنخیت دارد، و نه تحکّم یک قدرت مستبد را می‌پذیرد. اصل وحدت در کثرت نه با اصالت لذت‌طلبی و فردگرایی در مکاتب فایده‌گرایی Utilitarianism و لیبرالیسم Liberalism مناسبتی دارد، و نه با ایدئولوژی‌های افراط‌گرایی، بنیادگرایی، و انحصار طلبی سازگاری دارد که بقای خود را در اشاعهٔ باورهای فرسوده و عقیقه و متحجّر می‌پندارد.

اما ویژه‌گی‌های نگرش نوع سوم از جامعه، یعنی جامعه اورگانیک، که هویت جدیدی از آن به دست می‌دهد، چیست؟ به اختصار به برخی از این ویژه‌گی‌ها بسنده خواهیم کرد:

۱- اول این که در این نگرش، منافع انسان و منافع جامعه به گونه‌ای ناگسستنی، به هم گره خورده و هم‌بستگی و پیوستگی ویژه‌ای را ایجاد می‌کند. در بدن، منافع سلول با منافع بدن اجین است و اختلال در یکی اختلال و آسیب در دیگری است. به عبارت دیگر، نمی‌توان تصور نمود که جامعه (بخوانید بدن) در نهایت سلامتی باشد ولی سلول‌های سرطانی، سراسر بدن را فرا گرفته باشند. و هم‌چنین نمی‌توان تصور نمود که بدن مریض، ولی همه سلول‌ها و اعضا و دستگاه‌های متشکله بدن کاملاً سالم باشند.

۲- دوم اینکه بقا و تندرستی، در چنین پیکری متضمن هم‌کاری و تفاعل، و حمایت متقابل است، نه رقابت و نفوق و قدرت‌طلبی و بهره‌جویی و خودشیفتگی و بی‌تفاوتی. در این تشکل، فرد به عنوان اولین واحد تشکیل‌دهنده پیکر اجتماع، باید از حق حیات برخوردار باشد، چرا که بدون او جامعه و پیکری به وجود نخواهد آمد. در اینجا حق حیات کاملاً ورای پذیرش اجباری قوانین قضائی در قرارداد اجتماعی است؛ قوانینی که در قطعنامه‌ای به امضاء رسیده باشد و جامعه خود را، به آکراه، مجبور بداند که باید به آن عمل کند. آنچه بیش از هر مقوله دیگری در اینجا مطرح است، اصالت وجودی و اگزیستانسیالیستی Existentialism این اصل، به معنی پیوستگی ذاتی بین فرد و اجتماع است. این حق، صرفاً یک مقوله قانونی و قضائی نیست که به فرد اعطاء شده باشد، بلکه لازمه وجودی جامعه و بقای آن، و رشد و ترقی آن است. به این ترتیب، فرد به عنوان ودیعه‌ای است که تحت کفالت و امنیت و پرورش و تربیت جامعه متولد می‌شود، و جامعه موظف می‌گردد نه تنها حیات او را تأمین، بلکه زندگی و بقای او را تضمین کند. البته چنین تأمین و تضمینی پیامدهای وسیع و عمیقی را در عرصه اقتصاد، سیاست، قانون، و اجتماع در بر دارد. بنابراین، با این نگرش، حق در جامعه، معنی جدیدی می‌یابد، که مبنای اصول و پایه‌های اساسی مفاهیم دیگری را فراهم می‌نماید.

۳- سومین خصیصه چنین نگرشی، ایجاد ساختارهای پیچیده‌تر، در سطوح مختلف، برای کاربردهای ضروری دیگری در پیکر جامعه است. مثلاً در بدن، سلول‌ها دستگاه‌های متفاوت و پیچیده دیگری را به وجود می‌آورند که هر یک از آنها کاربرد و فعالیت خاصی را برای بدن به عهده می‌گیرند: دستگاه تنفس، دستگاه گوارش، دستگاه تعرق و تصفیه؛ و یا مکانیسم بینائی و

شنوائی و چشائی و حسی و غیره. این دستگاه‌ها را می‌توان به عنوان نهادهای اجتماعی به شمار آورد که برای تسهیل و کارائی و به‌زیستی جامعه تشکیل می‌شوند. آنچه که دربارهٔ این دستگاه‌ها حائز اهمیت است، ساختار سلسله‌مراتبی و متنوع آنهاست. فعالیت‌های مغز و قلب، صرفاً با توجه به کاری که انجام می‌دهند، به مراتب از مکانیسم‌های دیگر بدن برای حیات آن ارجحیت دارد. این به معنی به اهمیتی، یا غیر قابل استفاده بودن دستگاه‌ها و اعضای دیگر بدن نیست، بلکه نشانگر واقعیتی است که حیات انسان را تضمین می‌کند. به عبارت دیگر نمی‌توان کاربرد مغز و قلب را با کاربرد مو و ناخن در یک حدّ به شمار آورد. در عین این که هر دو نوع مکانیسم (چه قلب و مغز، چه ناخن و مو) لازم است، کاربرد و عملکرد هر عضو به جای خود محفوظ می‌ماند. اتفاقاً آنچه که در بدن مشاهده می‌شود هم‌کاری و وابستگی و حمایت همهٔ این اعضا، به هم، و از هم است. مو و ناخن از فعالیت‌های قلب شکایت نمی‌کنند و قلب و مغز نیز، اعضای دیگر را پست‌تر و مادون به شمار نمی‌آورند. متأسفانه آنچه که در تمدن امروز مشاهده می‌کنیم نگرشی است که نهادهای جامعه را درست مقابل هم، در تخالف و تخاصم، قرار می‌دهد به طوری که هیچ یک به دیگری اعتماد ندارد و هر یک سعی می‌کند خود را نسبت به دیگری برتر جلوه دهد، از او جلو بزند، بودجهٔ بیشتری به خود تخصیص دهد و خود را مهم‌تر و اعلم و اعظم بداند. مسلم است که چنین واقعیتی بر مبانی و پیش‌فرض‌های دیگری بنا شده که در ابتدای این گفتگو به آن اشاره شد. اما در نگرشی که جامعه را مانند پیکر بدن به شمار می‌آورد، کار سیستم‌ها و نهادهای اجتماعی (مانند نهادها و دستگاه‌های بدن) توان‌دهی و قدرت‌بخشی است، نه قدرت‌طلبی و توان‌زدائی و سرکوب و ارعاب و تفوق و برتری‌جویی. در حقیقت کار و عملکرد این نهادها هماهنگ‌سازی، سازمان‌دهی، و ایجاد کارآمدی و کارائی است.

آنچه که در این گفتار، مشخص و مسلم می‌گردد این است که، با توجه به این نگرش، هستهٔ اصلی و اساسی پیکر جامعه فرد (یا انسان) است که ودیعه‌ای است که در جامعه متولد شده و به کفالت او واگذار می‌گردد، آن‌چنان که فرزندی در خانواده متولد می‌شود و تحت کفالت و حفاظت و امنیت و عطوفت خانواده قرار می‌گیرد. حق حیات برای تولد این انسان فریضه‌ای است فراقانونی، که تبلور حدّاقلي آن، در قانون و قانون‌مندی تضمین می‌شود و به صورت اعلامیه‌ای مانند اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر متجسم می‌گردد.

با این تعبیر، مفهوم آزادی در پرتو تعریف و تضمین حقّ معنی پیدا می‌کند. سلب حقوق انسان مترادف می‌گردد با سلب آزادی از او، چون اگر از حقّ حیات، حقّ تحصیل، حقّ مالکیت، حقّ تفکر و اندیشیدن، و به ویژه حقّ آزادی بیان و ابراز باورها، و سایر حقوق دیگر محروم باشد، معلوم نیست که آزادی او به چه صورت تحقق می‌پذیرد! پس تضمین حقوق و امتیازات او، شرط لازم برای آزادی و آزادگی اوست. اما این آزادی تنها به تعبیر آزادی منفی (یا آزادی از) محدود نمی‌شود. یکی از اساسی‌ترین خصیصه‌های ذات انسان، قدرت انتخاب است که با هویت او آمیخته شده. قدرت انتخاب به انسان این حقّ را می‌دهد که به اراده خود سرنوشت خود را انتخاب کند و بدون این حقّ نمی‌تواند هویت خود را شکوفا نماید. پس تأمین و تضمین و پرورش و کمک به شکوفائی این قدرت نیز از حقوق اولیه انسان محسوب می‌شود. به اعتباری شاید این حقّ حتّی مهم‌تر از حقّ حیات باشد، زیرا که انسان، حیات جسمانی خود را ابزاری برای تولّد هویت انسانی خود به شمار می‌آورد. بنابراین، اگر از حقّ انتخاب محروم باشد، دیگر حیات جسمانی او به چه مقصدی متوجّه خواهد بود؟ هنگامی که گاندی به اعتصاب غذا دامن می‌زند، در حقیقت به طور خودآگاه خود را آماده می‌کند که اولاً از حقّ خوردن و آشامیدن (که از حقوق اولیه انسان است)، و در تحلیل نهائی حتّی از حقّ حیات بگذرد، ولی از حقّ انتخاب سرنوشت خود نگذرد. تأمین و تضمین این حقّ است که به آزادی به مفهوم مثبت آن (یعنی آزادی برای) معنی می‌بخشد. حال با توجه به این نگرش، نقش عدالت در ایجاد تمدّن چیست؟ آیا می‌توان جامعه‌ای را متمدّن تصوّر کنیم که از اساسی‌ترین مفاهیم عدالت بی‌بهره باشد؟ مفهوم عدالت از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ کار عدالت در جامعه چیست؟ از کجا می‌توانیم دریابیم که کاری عادلانه هست یا نیست؟ با چه معیاری؟ بر مبنای چه نوع ارزیابی می‌توانیم نهادهای یک جامعه متمدّن را عادل بنامیم؟ آیا به نام عدالت می‌توانیم دیگران را از حقوق اساسی خود (مثل حقّ حیات) محروم کنیم؟ (۵). و بالاخره آیا می‌توانیم برای عدالت نظریه‌ای طراحی کنیم که پاسخگوی بسیاری به این سئوالات باشد؟

البته مفهوم عدالت و نظریه‌پردازی در مورد این پرسش‌ها، قرن‌هاست که متفکرین فلسفه، چه فلاسفه یونان، چه فلاسفه عصر روشنگری، و چه فلاسفه مدرن را به خود مشغول کرده است و پوشش این مفهوم اصیل و اساسی در وقت کم ما نمی‌گنجد. اما با وقتی که داریم، شاید به طور خلاصه بتوانیم شاخصه‌ها و ویژه‌گی‌های مفهوم عدالت را فهرست‌وار مرور کنیم:

۱- عدالت را در وسیع‌ترین مفهوم آن، شاید بتوان به عنوان تنظیم‌کننده روابط بین حداقل دو هویت تعریف نمود، که در این زمینه منظور ما هویت انسان است. عدالت، به ویژه در مفهوم اخلاقی آن، برای انسان به عنوان موجودی مختار، معنی پیدا می‌کند. این نکته، بسیار دقیق و مهم است و پیامدهای زیادی را به دنبال دارد: اگر انسان قدرت انتخاب، و به تبع آن، حق انتخاب دارد، او می‌تواند بین گزینه‌های مختلف گزینه‌ای را انتخاب کند که منافع خود را به حداکثر برساند، تا حدی که این گزینش منافع دیگران را خدشه‌دار نکند. این یکی از متداول‌ترین تعاریف کنونی عدالت است که مشکل است بتوانیم با آن مخالفت کنیم. چنین تعریفی از عدالت در جامعه آماری و تا حدی در جامعه عملی قابل تصور است. اما در جامعه اورگانیک این امری است تقریباً امکان‌ناپذیر، زیرا که به محض تشکیل جامعه و ایجاد روابط، منافع یک فرد با منافع افراد دیگر تباین و ناسازگاری (حتی در بعضی شرائط تخالف و تخاصم) به وجود خواهد آورد. این ناسازگاری منافع افراد با یکدیگر، مبنای بسیاری از نظریه‌های کنونی در مورد عدالت است که هر نظریه‌پردازی سعی نموده نسبت به فلسفه خاص خود آن را توجیه کند.

۲- یکی از معیارهای اساسی عدالت، حداقل در عدالت توزیعی Distributive Justice، مفهوم بی‌طرفی است impartiality (۶). این مفهوم به وضوح در نظریه عدالت جان رالز John Rawls، فیلسوف برجسته قرن بیستم، نمایان شد و هم اکنون به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های عدالت در اقتصاد مطرح است. به طور خلاصه از دیدگاه رالز، چون بی‌طرفی در واقعیت کنونی جامعه امکان‌پذیر نیست (زیرا که انسان از دیدگاه اقتصاد موجودی است که صرفاً به منافع شخصی خود توجه دارد)، او تصویری خیالی از دنیائی ترسیم می‌کند که اعضای آن قبل از این که به جامعه وارد شوند، در صدند که در مورد قرارداد اجتماعی در آن جامعه باهم مذاکره و موافقت کنند. در این دنیای خیالی، و قبل از تأسیس جامعه، رالز می‌گوید که این افراد در پس پرده بی‌خبری (یا حجاب جهل Veil of Ignorance) به سر می‌برند. منظور او این است که آنها در آن دنیائی که هنوز جامعه‌ای تشکیل نشده از آینده و سرنوشت خود بی‌خبرند و نمی‌دانند که آیا بعد از تشکیل جامعه، فقیر خواهند بود یا غنی؛ آیا کسی مانند بیل گیتس Bill Gates خواهند شد یا مادر تریزا Mother Teresa، جراح مغز خواهند شد یا آرایشگر یا مهندس یا راننده، سیاهپوست خواهند بود یا سفیدپوست، در امریکا متولد خواهند شد یا در بنگلادش.... رالز این موقعیت را موقعیت اولیه می‌نامد. در موقعیت اولیه، افراد جامعه می‌خواهند از قبل، قرارداد اجتماعی آن جامعه را با

"بی‌طرفی" طراحی کنند، به طوری که موازین عدالت رعایت شود، یعنی اگر یکی غنی شد و دیگری فقیر، فقیر محتاج نباشد و بینوا و درمانده نماند و نژاد مقهور و طبقه محروم از حقوق انسانی خود برخوردار باشند که مقهور و محروم نگردند. رالز می‌پرسد که در چنین شرائطی این افراد چگونه به توزیع درآمد، کالاها و خدمات دامن می‌زنند؟ به عبارت دیگر چه نوع توزیعی را انتخاب خواهند کرد که همه درباره آن موافقت نمایند و در عین حال عادلانه باشد؟

توجه می‌فرمائید که تنها انگیزه رالز برای طراحی این داستان تصویری، تضمین معیار بی‌طرفی است، زیرا که اگر آن جامعه بدون این شرائط تشکیل شده باشد، بی‌طرفی از بین می‌رود و غنی منافع خود را می‌خواهد و فقیر مدعی منافع خود خواهد بود. طرح تئوری رالز از این جهت به موضوع ما مربوط می‌شود که اتفاقاً اگر در فکر بازسازی تمدنی شکوفا و پویا هستیم و می‌خواهیم که در آن عدالت برقرار باشد، همین سؤال مطرح خواهد بود که قبل از تشکیل آن جامعه (هنگامی که هنوز همه ما در پس پرده بی‌خبری بسر می‌بریم) چه نوع نظامی را باید طراحی کنیم که در آن عدالت تضمین شود، و دیگر سیاه و سفید و فقیر و غنی نگران حقوق و امتیازات و منافع از دست رفته خود نباشند.

البته پاسخ رالز به این سؤال این است که این افراد، که فرض می‌شود همه عاقلند و بر مبنای خرد عمل می‌کنند، ولی در عین حال صرفاً خواستار منافع شخصی خود هستند، توزیع عادلانه را در این می‌بینند (و روی این موافقت می‌کنند) که منابع، فرصت‌ها و امتیازات و حقوق را به طور مساوی بین همه تقسیم کنند. در نتیجه فلسفه رالز، تساوی‌گرا Egalitarian محسوب می‌شود. او در عین حال این را می‌پذیرد که بعد از تشکیل جامعه، وجود بعضی نابرابری‌ها (احتمالاً بر مبنای استعدادهای متنوع و کثیر افراد) می‌تواند به نفع جامعه باشد و در این صورت افراد جامعه در پس پرده بی‌خبری توزیعی را انتخاب می‌کنند که منافع محرومترین فرد (یا طبقه) را به حداکثر برساند.

۳- بدون شک بی‌طرفی از مهم‌ترین اصول عدالت است، و نمی‌توان جامعه‌ای را تصور نمود که در آن عدالتی وجود داشته باشد که از بی‌طرفی برخوردار نباشد. ولی آیا شرط کافی برای تضمین عدالت تنها بی‌طرفی است؟ در اینجا متأسفانه فرصت نیست که به تفصیل به نقد آراء رالز بپردازیم. اما نظریه اخیر دیگری که مطرح شده ایده عدالت از دیدگاه آمارتیا سن Amartya Sen، اقتصاددان برنده جایزه نوبل است که به تفصیل در کتاب خود، به همین نام، تشریح می‌شود (۷). او در این کتاب مثالی را مطرح می‌کند که در حقیقت اساره مشکلات نظریه‌های عدالت را به

چالش می‌کشد. سن می‌گوید جامعه‌ای را تصوّر کنید که متشکل است از سه بچه (به نام‌های آنا، باب، و کارلا) و یک فلوت. با توجه به منابع محدود، فعلاً امکان تولید بیشتر فلوت نیست و این بچه‌ها باید به طور عادلانه تصمیم بگیرند که آن فلوت به کدامیک تعلق بگیرد. آنا می‌گوید که، او، باید فلوت را صاحب شود چون فقط اوست که می‌تواند فلوت بزند و از آن استفاده کند. باب و کارلا با او موافقت می‌کنند که تنها اوست که می‌تواند فلوت بزند، ولی باب می‌گوید من بچه فقیری هستم و هیچ اسباب‌بازی ندارم، اما شما هر دو اسباب‌بازی‌های زیادی دارید و اگر فلوت نداشته باشید هنوز می‌توانید با اسباب‌بازی‌های دیگر بازی کنید. آنا و کارلا هم اذعان می‌کنند که اسباب‌بازی، زیاد دارند ولی در موضع خود می‌مانند و منطق خود را دنبال می‌کنند. اما کارلا می‌گوید کجای کارید! اصلاً من این فلوت را درست کرده‌ام و چون من درست کرده‌ام باید متعلق به من باشد و در غیر این صورت شما مال مرا تصاحب خواهید کرد!!

آمارتیا سن با توجه به این مثال نتیجه می‌گیرد که اگر حتی عادل بی‌طرفی وجود داشته باشد که بتواند این تصمیم را برای آن سه نفر بگیرد، در هر سه مورد، حداقل با سه معیار متفاوت برای عدالت مواجه خواهد شد. اگر از فلسفه فایده‌گرایی پیروی کنیم باید فلوت را به آنا بدهیم چون به بهترین وجه، فلوت را مورد استفاده قرار می‌دهد. اگر با فلسفه تساوی‌گرایی (مثل جان رالز) جلو برویم باید فلوت را به باب بدهیم که محروم‌ترین طبقه جامعه است. اما اگر به فلسفه اقتصادی لیبرال رو آوریم باید قاعدتاً فلوت را به کارلا بدهیم چو او آن را درست کرده است. پس با سه معیار بی‌طرفانه مختلف، سه نتیجه کاملاً متفاوت حاصل می‌شود.

۴- وجه مشترک تمام این نظریه‌ها همان پیش‌فرض‌های اولیه‌ای است که در ابتدای سخن به آن اشاره شد، یعنی از دیدگاه همه این نظریه پردازان جامعه، به بهترین وجه خود یک جامعه عملی یا کاردادی است، یعنی جامعه‌ای متشکل از افرادی مستقل، که تنها ارتباط آنها باهم ارتباط عملی و اداری است (مانند کارگران یا کارمندان یک کارخانه) که بر مبنای یک قرارداد اجتماعی وارد جامعه (یا کارخانه) می‌شوند و هر یک به کار خود مشغول است و می‌خواهد معیارهای عادلانه برای او رعایت شود. برای این کار اجباراً به دموکراسی پناه می‌برد. یعنی دموکراسی روشی انتخاب می‌شود برای معین کردن اصول عدالت طبق رأی اکثریت. البته نمی‌توان گفت که این روش عادلانه نیست زیرا که دموکراسی تنها روشی است که تبلور اختیار افراد جامعه را در حد

اکثریت تضمین می‌کند. اما در این میان مشکل عدالت و معیارهای انتخاب آن هنوز نافرجام باقی خواهد ماند، چون گروه اقلیت هنوز معتقد خواهد بود که با او به طور ناعادلانه رفتار شده است.

۵- حلّ این مشکل ذهن بسیاری از متفکرین اقتصاد را به خود مشغول نموده بود که آیا می‌توان راه‌کار یا رویکردی پیدا نمود که رفاه همه اعضای جامعه را عادلانه تأمین کند؟ بالاخره در سال ۱۹۵۰ میلادی کینت آرو Kenneth Arrow (۸)، اقتصاددان و برندهٔ جایزهٔ نوبل، تئوری خود را تحت قضیه‌ای ریاضی به اثبات رساند که به قضیهٔ عدم امکان آرو مشهور است (۹). او می‌گوید با اساسی‌ترین و معقول‌ترین پیش‌فرض‌ها، مانند دموکراسی، آزادی، عقلانیت، و مشروعیت حق انتخاب افراد جامعه، این غیرممکن است بتوان به توزیعی دسترسی پیدا کرد که بر مبنای خواست‌های یک دیکتاتور نباشد. و اگر نمی‌خواهیم که دیکتاتور در جامعه داشته باشیم رسیدن به چنین هدفی غیرممکن است. از این رو اسم این قضیه را قضیهٔ عدم امکان آرو نامیدند. به عبارت دیگر او نشان داد که دموکراسی (به معنی جمع‌بندی آراء متنوع اکثریت برای تصمیم‌گیری اجتماعی) در حدّ ایده‌آل ضامن رفاهی همه شمول نمی‌تواند باشد.

۶- اما اگر جامعه را به عنوان یک پیکر واحد یا یک ارگانیسم Organism پیوسته همبسته پویا با هویتی مشخص و با اجزائی متکثر و محقّ (ذی‌حقّ) بنگریم، عدالت در این جامعه چه مفهومی خواهد داشت؟

در نوشته‌های بهائی می‌بینم که عدالت از این نوع صددرصد باید بی‌طرف و بی‌غرض باشد: «عدالت تنها نیروئی است که می‌تواند آگاهی نوخیز از وحدت نوع بشر را به اراده‌ای جمعی تبدیل کند که به وسیلهٔ آن بتوان ساختارهای لازم برای حیات جامعهٔ جهانی را با اطمینان بنیان نهاد. در عصری که شاهد دست‌یابی فزایندهٔ مردم جهان به همه نوع اطلاعات و نظریات گوناگون است، عدالت به عنوان اصلی حاکم بر موفقیت در سازمان‌دهی اجتماعی شناخته خواهد شد. طرح‌هایی که به منظور توسعه در جهان ارائه می‌شود باید به نحوی روزافزون تابع موازین منصفانه‌ای قرار گیرد که لازمهٔ عدالت است.» (۱۰)

عدالت در سطح فردی اما از قابلیت تصمیم‌گیری فرد با خرد خود سخن می‌گوید: «در سطح فردی، عدالت آن قوهٔ روح انسانی است که هر فرد را به تمیز دادن درست از نادرست قادر می‌سازد. حضرت بهاءالله عدل و انصاف را محبوب‌ترین صفات نامیده‌اند چه که به انسان اجازه می‌دهد تا با چشم خود ببیند نه با چشم دیگران و با دانش خود بداند نه با دانش همسایه یا

اطرافیان‌ش. عدالت‌خواهان بی‌طرفی در داوری و انصاف در رفتار با دیگران است و به این ترتیب امری است که هرچند هم مشکل باشد باید در جمیع احوال در امور روزمره زندگی مراعات شود.»

(۱۱)

اما در سطح جمعی، عدالت با نگرشی بی‌طرفانه، و به نحوی کاملاً دموکراتیک، از دست‌یابی به واقعیت به عنوان یک سیستم هم‌بسته و وابسته سخن می‌گوید که توازن را در پیکر جامعه تضمین کند: «در سطح گروهی، پای‌بندی به عدالت به منزله یک جهت‌یاب است که وجودش در تصمیم‌گیری‌های جمعی ضروری است چه که تنها وسیله‌ای است که به یاری آن می‌توان به وحدت فکر و عمل راه یافت. برخلاف حمایت از روحیه مجازات محوری که در گذشته غالباً در پشت نقابی به نام عدالت پنهان می‌شد، عدالت جلوه عملی آگاهی بر این واقعیت است که برای دست‌یابی به پیشرفت بشری، منافع فردی و منافع اجتماعی به‌نحوی ناگسستگی با هم مرتبط‌اند. هرچه نقش عدالت در هدایت روابط بشری بیشتر باشد به همان اندازه توجه بیشتری به امر مشورت می‌شود و در نتیجه جوئی به وجود می‌آید که می‌توان گزینه‌ها را بی‌غرضانه بررسی نمود و راه‌های اجرائی مناسبی انتخاب کرد. در چنین جوئی گرایش‌های متداول فریب‌کاری و سوء استفاده از دیگران، تفرقه‌جویی و دسته‌بندی به مراتب کمتر مجال می‌یابند تا فرایند تصمیم‌گیری را از مسیر خود منحرف سازند.»

این بینش از عدالت منافع فرد و اجتماع را لزوماً در تضاد با یکدیگر نمی‌بیند بلکه این منافع به گونه‌ای اورگانیک باهم آمیخته شده است. چنین بینشی پیامدهای بسیار مهمی در عرصه بازسازی اقتصادی و اجتماعی در بردارد که تشریح آن متأسفانه در این فرصت مختصر نمی‌گنجد. اما شاید به اختصار بتوان آن را در یک پاراگراف خلاصه نمود:

«مقتضیات عدالت برای توسعه اجتماعی و اقتصادی عمیق و وسیع است. توجه به عدالت، کار توصیف توسعه و پیشرفت را از وسوسه فدا کردن مصالح جمعی بشر و حتی مصالح کره زمین به خاطر مزایایی که پیشرفت‌های تکنولوژیکی ممکن است نصیب اقلیتی مرفه از جامعه بنماید محفوظ نگه می‌دارد. رعایت عدالت در ایجاد طرح و برنامه‌ریزی باعث می‌شود که منابع محدود در جهت اجرای پروژه‌هایی که خارج از اولویت‌های اصلی اجتماعی و اقتصادی یک جامعه است مصرف نگردد. مهم‌تر از همه می‌توان انتظار داشت که تنها آن دسته از برنامه‌های توسعه که عادلانه و منصفانه به نظر می‌رسند و نیازهای مردم را برآورده می‌سازند، می‌توانند تعهد توده‌های

بشری را که اجرای هر طرحی وابسته به آنان است به خود جلب نمایند. صفات انسانی لازم مانند صداقت، علاقه‌مندی به کار و روح هم‌کاری هنگامی با موفقیت در خدمت نیل به اهداف مشترک بسیار پیچیده به کار برده می‌شود که هر یک از اعضای جامعه - در حقیقت هر گروه متشکله در درون جامعه - اعتماد داشته باشد که آن اهداف در پناه ضوابط یک‌سان حفاظت می‌شود و مطمئن باشد که همگان از منافع مساوی برخوردارند». (۱۲)

یادداشت‌ها

- ۱- این مقاله بازنویسی سخنرانی نگارنده است که در تاریخ ۲۶ ژانویه ۲۰۱۲ م در لندن در انجمن فرهنگ و ادب ایران ارائه شد، و اکنون پس از ویراستاری به چاپ می‌رسد.
- ۲- برای تشریح مبسوط این موضوع رجوع کنید به نظریه‌گزینه عمومی (Public Choice Theory). نگارنده به اختصار این نظریه را در کنفرانس فرهنگ و ادب شیکاگو در سال ۲۰۱۴ م تشریح کرد.
- ۳- رفاه عالم انسانی، دفتر جامعه جهانی بهائی در سازمان ملل متحد - سوئیس، ص ۴.
- ۴- دریای دانش، ص ۱۲.
- ۵- بسیاری از گروه‌های افراطی، انحصارطلب، و تمامیت‌خواه، کشتار، خشونت و دگرستیزی را با توجه به آنچه آنان "عدالت" می‌خوانند توجیه می‌کنند.
- ۶- رجوع کنید به نظریه عدالت (A Theory of Justice) اثر جان رالز (John Rawls).
- ۷- رجوع کنید به کتاب ایده عدالت (The Idea of Justice) اثر آمارتیا سن (Amartya Sen).
- ۸- See, Arrow, Kenneth, J., "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", Journal of Political Economy, Vol. 58, No. 4. (August 1950), pp. 328-346.
- ۹- این قضیه به نام پارادکس آرو هم مشهور است.
- ۱۰- رفاه عالم انسانی.
- ۱۱- همان مأخذ.
- ۱۲- همان مأخذ.