

راولز؛ قرارداد و قواعد^۱

□ مترجم: محمد شیخ حسنین

□ زیر نظر حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

راولز در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت*^۲ به این پرسش مهم بر اساس دو مؤلفه نظریه بسیار پیچیده‌اش پاسخ داده است. این دو مؤلفه، «نظریه خیرهای اساسی»^۳ و «استدلال درباره موقعیت اولیه»^۴ است. راولز این تصوّر‌ها یک راکه همه تحلیل‌های خیر، هدفمند است و بنابراین، مشاگره‌های لاینحل در اهداف انسانی را دربردارد، مردود می‌شمارد. در مقابل، او مدعی است که می‌توان از خیرهای اساسی، تعریفی ارائه کرد که جدا از نظریه‌های خاص خیر افراد، مطلوب همگان بوده، بر تصوّر خاصی از «ماهیت انسان»^۵ مبتنی نباشد.

راولز برای تبیین مسائل مورد بحث، شیوه‌ای را به کار می‌برد که «نظریه اجمالی

۱. مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه حاضر به شرح زیر است:

Raymond Plant, *Modern Political Thought*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge U.S.A., Reprinted 1992, pp.98-110. (Rawls: Contract and Rules)

2. *A Theory of Justice*.

3. The theory of primary goods.

4. Argument about the original position.

5. Human Nature.

خیر»^۱ نامیده می‌شود. هر انسان عاقلی دارای نظریه‌ای «مبسوط یا مفصل»^۲ در باب خیر است؛ یعنی دارای طرح خاصی در زندگی است و نسبت به اینکه می‌خواهد چه باشد یا چه چیزی تحصیل کند یا ماهیت، شخصیت و اهدافش چیست؟ نیز تصویر و ایده خاصی دارد. این‌گونه طرحها، در جامعه‌ای که کثرت‌گراست، گوناگون و غیر قابل قیاس است، ولی بر خلاف تصوّرهای یک بدین معنا نیست که در جامعه‌ای که از نظر اخلاقی کاملاً کثرت‌گراست، نمی‌توان از برخی خیرها، تحلیلی مورد اتفاق داشت. این توافق بر چیزی است که راولز آن را «نظریه خیر» می‌نامد؛ نظریه‌ای که شامل دسته‌ای از خیرهاست که هر انسان عاقلی، بدون توجه به مشخصات طرح زندگی‌اش، به منظور طرح‌ریزی و اجرای آن، بدان نیاز دارد:

خیرهای اساسی اموری است که گمان می‌رود هر انسان عاقلی با صرف نظر از خواسته‌هایش، طالب آنهاست. با قطع نظر از جزئیات طرحهای خردمندانه یک فرد، مسلم است که خیرهایی وجود دارد که هر انسان عاقلی بیشتر طالب آنهاست.^۳

راولز سپس می‌افزاید:

هر طرح خردمندانه یک فرد، هدفی نهایی دارد، با این حال، انجام دادن هر طرح به برخی خیرهای اساسی، اعم از عقلانی و اجتماعی نیازمند است. علت تفاوت طرحها متفاوت بودن توانمندیها، شرایط و خواسته‌های فردی است... ولی مجموعه اهداف یک فرد، هرچه باشد، خیرهای اساسی ابزاری لازم به شمار می‌رود.^۴

خیرهای اساسی ابزاری لازم برای پیشبرد هر نظریه «مبسوط» از خیر (طرحی خاص از زندگی) می‌باشد. اگرچه ممکن است طرحهای زندگی از اصل متفاوت باشد، این تفاوت به لحاظ شرایط لازم برای طرح‌ریزی و اجرای این طرحها نیست؛ یعنی می‌توانیم از خیرهای اساسی که باید در جامعه توزیع شود، تعریفی ارائه کنیم

1. The thin theory of the good.
2. The thick or developed theory of good.
3. Rawls, *Theory of Justice*, p.92.
4. Ibid, p.93.

که نسبت به اهداف خاص انسان «بی‌طرف»^۱ باشد؛ زیرا خیرهای اساسی نسبت به تحقق همه این اهداف یکسان است. ولی سؤال این است که راولز چه چیزهایی را خیرهای اساسی می‌داند؟ به عقیده وی، خیرهای اساسی بر حقوق^۲، آزادیها^۳، فرصتها^۴، توانمندیها^۵، درآمد و ثروت^۶، و احساس عزت نفس مشتمل است.^۷ حقوق و آزادیها، شرایط لازم برای تعقیب هر تصویری از خیر به شمار می‌رود؛ زیرا بدون انواع آزادیهای تضمین شده توسط «حقوق اساسی»^۸، فرد در جامعه در موقعیتی نیست که بتواند نظریه خاص خیر خود را دنبال کند (و این مطلبی است که مورد اتفاق راولز و هایدک است).

همچنین فرد بدون منابع مادی قادر نیست طرح زندگی‌اش را عملی سازد؛ چنان که بدون احساس عزت نفس نیز هر طرحی برای زندگی بی‌معنا و هر نظریه‌ای از خیر بی‌ارزش است؛ از این رو، راولز باور دارد که از معضلی نجات یافته که هایدک بدان گرفتار بود که شرح آن را به وضوح از «جان‌گری»^۹ نقل کرده‌ایم که تنها نیمی از نزاع است؛ زیرا راولز باید اکنون بیان کند که برای توزیع خیرهای اساسی، چگونه امکان دارد که ملاک و اصلی بی‌طرف وجود داشته باشد؟ بی‌تردید، پیروان هایدک استدلال خواهند کرد که هر اصل خاصی برای توزیع یا «عدالت اجتماعی» بر نظریه خاصی از خیر، مثل «استحقاق»^{۱۰} مبتنی بوده و ناقض اصل بی‌طرفی یک دولت لیبرال در میان این اصول است.

پاسخ راولز به این مسئله، ما را به جنبه دوم نظریه‌اش رهنمون می‌کند که به بحث کنونی ما، یعنی «نظریه قراردادی از موقعیت اولیه و حجاب جهل» مربوط است.^{۱۱} عملکرد این نظریه برای توزیع منصفانه خیرهای اساسی ارائه تحلیلی است که به نوبه خود به نظریه خاصی از خیر وابسته نباشد. راولز برای انجام این کار، «شیوه

1. Natural.
2. Rights.
3. Liberties.
4. Opportunities.
5. Powers.
6. Income and wealth.
7. A Sense of onés own worth.
8. Constitutional Rights.
9. John Gray.
10. Desert.
11. Contractual Conception of the Original Position and the Veil of Ignorance.

فرضی انتخاب اجتماعی»^۱ را ترسیم می‌کند. او به تأمل روی این نکته تأکید می‌کند که چه نوع اصلی برای توزیع خیرهای اساسی، مورد اتفاق کسانی قرار خواهد گرفت که از لحاظ اخلاقی در وضعیتی یکسان و دارای استعداد و تعقل هستند، ولی از نظریه خاص خیرشان و از آن دسته از توانمندیهای ذهنی و جسمانی که ممکن است در پیشبرد منافع گروه خاصی از انسانها نقش اساسی داشته باشد، غافل‌اند؛ برای نمونه، اگر تا حدی نوع دوست باشم - که به عقیده راولز هستم - و بدانم که از بهره هوشی بالایی برخوردارم، قهراً در انتخاب شیوه خاصی برای توزیع خیرهای اساسی از شیوه‌ای حمایت می‌کنم که برای دیگران نیز مثل خودم مجال بیشتری برای زندگی فراهم کند.

از این رو، لازمه بی‌طرفی آن است که این انتخاب باید توسط افرادی عاقل و در فرض و شرایطی صورت گیرد که در آن شرایط، این افراد از ارزشها و ویژگیهای فردی بی‌اطلاع‌اند؛ با این وصف، از چستی خیرهای اساسی، مطلع و با کلیات روان‌شناسی انسانی و جامعه انسانی نیز آشنایند. با تحمیل این شرایط بر «شیوه فرضی» هم مقتضیات بی‌طرفی برآورده می‌شود و هم انتخابی غیرجانبدارانه به عمل می‌آید.

بنابراین، چه گزینه‌هایی انتخاب می‌شود؟ از دیدگاه راولز، پاسخ این پرسش دارای دو بخش است. بخش اول، توافقی است بر آزادی اساسی و بسیار گسترده، به گونه‌ای که هر فرد برای اجرای طرح زندگی اش - هر چه باشد - بیشترین فرصت را دارد، مشروط به اینکه آزادی وی، ناقض آزادی مشابه دیگران نباشد. این همان نکته مورد اتفاق راولز و هایک است. ولی اختلافشان نسبت به بخش دوم، انتخابی است که در موقعیت فرضی صورت می‌گیرد و بیانگر «اصل نابرابری»^۲ معروف راولز است. این اصل، مدعی است که نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی یا به تعبیر دیگر، نابرابریهای درآمد، ثروت و موقعیت، تنها در صورتی منصفانه است که به نفع

محروم‌ترین افراد جامعه بوده و به موقعیتهایی مربوط باشد که می‌توان با ایجاد نهایت برابری در فرصتها، این موقعیتهای را تعدیل کرد. پس نابرابری منابع تنها در صورتی مشروع است که به نفع محروم‌ترین افراد جامعه باشد، به گونه‌ای که اگر نسبت به سطحی از نابرابری برابری بیفزاییم، در عمل وضعیت آنان بدتر شود.

اصل نابرابری برای راولز این امکان را نیز فراهم می‌کند که او خیرهای اساسی نامبرده را ارزشیابی کند؛ زیرا تنها تشخیص این نوع خیرها کافی نیست، بلکه باید آنها را به گونه‌ای ارزشیابی کرد. توزیع مساوی خیرهایی که به آزادیها و حقوق مدنی مربوط است، کاملاً امکان‌پذیر است؛ زیرا وظایفی که در قبال این نوع خیرها وجود دارد، سلبی (عدم مداخله) است؛ به تعبیر دقیق‌تر، کمبود این نوع خیرها متصور نیست؛ زیرا وظیفه‌ای که در برابر آنها وجود دارد، همان خودداری از عمل است؛ بدین ترتیب، این نوع خیرهای اساسی نباید با سایر انواع خیر مقایسه شود؛ ولی قضیه در مورد درآمد و ثروت که به وضوح متغیرند، متفاوت است. از دیدگاه راولز، شیوه ارزشیابی این نوع خیرها را «اصل نابرابری» فراهم می‌کند. ملاک ارزشیابی در این مورد، جایگاه محروم‌ترین قشر جامعه و توزیع درآمد و ثروت است که وضعیت آنان را بیشتر بهبود بخشد. از این رو، ارزشیابی این نوع خیرها بر اساس مجموعه‌ای از آنها به عمل می‌آید که یک فرد عاقل و نماینده قشر ثروتمند جامعه، آن را ترجیح می‌دهد.

نسبت به انسجام راهبرد راولز، آنچه نقش محوری دارد، این است که انتخاب بر اساس تأمل عقلانی محض بوده و نباید دربرگیرنده هیچ‌گونه پیش‌داوری در باب برداشتی از خیر باشد که به محروم‌ترین افراد جامعه، ارزش اخلاقی خاصی اعطا می‌کند؛ همچنین آنچه نقش محوری دارد این است که این نظریه، ایده خاصی از «انگیزه»^۱ را پیش‌فرض قرار ندهد. بنابراین، چگونه می‌توان از طریق پاره‌ای از تأملات عقلی محض و غیر اخلاقی به این اصول دست یافت؟ پاسخ، نسبت به اصل اول روشن است. اگر همه افراد به طور یکسان آزاد نباشند

1. Hypothetical model of social choice.
2. Difference Principle.

1. Motivation.

تا بتوانند نظریه خیر خاص خودشان را دنبال کنند، هیچ کس در موقعیت اولیه و ورای حجاب جهل، اطمینانی نخواهد داشت که بتواند نظریه خیر خاص خود را - هر نظریه‌ای که باشد - دنبال کند، [ولی] توجیه اصل دوم، پیچیده و بحث‌انگیز تر است و بر دیدگاه خاصی در باب «تصمیم‌گیری در هنگام شک و تردید»^۱ مبتنی است. ایده حجاب جهل نه تنها نسبت به نظریه‌های «مبسوط یا اساسی خیر» بی‌طرفی را تضمین می‌کند، بلکه در انتخابهای صورت‌گرفته، زمینه نوعی شک و تردید اساسی را نیز فراهم می‌کند؛ زیرا تصمیم‌گیران از ویژگیهای اساسیشان غافل‌اند و پیشاپیش از این مطلب نیز آگاهی ندارند که آیا در «بخت‌آزمایی ژنتیکی»^۲ برای توزیع استعدادهایی ذهنی و جسمانی یا مزایای محیط مساعد خانوادگی، از امتیازی برخوردار هستند یا خیر.

راولز مدعی است که هر انسانی در این موقعیت که نمی‌داند منابع اقتصادی و اجتماعی بر فرصتهای زندگی وی چه تأثیری می‌گذارد، «راهبرد حداکثری»^۳ را اتخاذ می‌کند؛ به عبارت دیگر، افرادی که در موقعیت اولیه هستند، اصولی را برای توزیع برمی‌گزینند که حافظ موقعیت و جایگاه محروم‌ترین افراد جامعه باشد؛ بدین ترتیب، بدون توجه به تصور یک شخص در باب خیر و محرومیتی که ممکن است از ناحیه موهبت و پیشینه خانوادگی‌اش داشته باشد، جایگاهش مورد حمایت قرار می‌گیرد. بنابراین، استدلالی که درباره اصل دوم (اصل نابرابری) وجود دارد، این است که این اصل، جایگاه محروم‌ترین افراد جامعه را حفظ می‌کند؛ زیرا رفاه آنان ملاکی را به دست می‌دهد که بر اساس آن، مشروعیت هرگونه نابرابری باید ارزیابی شود. پس اگر بناست نابرابری وجود داشته باشد، میزان و قلمرو آن باید در برابر رفاه محروم‌ترین افراد جامعه و اینکه آیا آنان از این نابرابری سودی می‌برند یا نه، مشخص شود.

بنابراین، راولز مدعی است آنچه‌ها یک منکر امکان ارائه آن بود، می‌توان ارائه

1. Decision-Making in Uncertainty.
2. Genetic Lottery.
3. Maximin Strategy.

کرد که عبارت است از نظریه‌ای در باب خیرهای اساسی جامعه لیبرال و یک اصل بی‌طرفانه برای توزیع این خیرها. این راهبرد نسبت به نظریه لیبرالی، اهمیت اساسی دارد و بنابراین، باید دید که تا چه حد، منسجم و قانع‌کننده است؟

[نقد نظریه راولز]

شاید نسبت به ارزیابی این امر که راولز تا چه اندازه می‌تواند بر این ادعا پافشاری کند که نظریه وی در باب عدالت، میان ایده‌های متفاوتی از خیر بی‌طرف است، دو نقد عمده وارد باشد:

نقد اول، این ادعاست که فهرستی که به عنوان فهرست خیرهای اساسی ارائه کرده، در واقع، از دو بُعد جانبدارانه است.

الف) توزیع منابع اجتماعی و اقتصادی، مثل درآمد و ثروت بر آزادی کسی که دنبال تحقق طرح خویش از خیر است، بی‌تأثیر است. بر اساس این دیدگاه، آزادی همان فقدان اجبار عمدی می‌باشد، مثلاً من، تنها در صورتی مجبورم که کسی عمداً مرا مجبور کند؛ اما هنگامی که فقدان وسایل و منابع من، برآیند کارکرد شخص خاصی نبوده، بلکه در اثر عاملی همچون بازار اقتصاد بدون هویت بشری باشد، در این صورت، اجبار در حق من صدق نمی‌کند. همان‌طور که خواهیم دید، این استدلال در نظریه لیبرالی از اهمیت اساسی برخوردار است و می‌توان برای ایجاد یک شبهه بدوی در استحکام این پیش‌فرض راولز که برای تلاش در جهت تسهیل و تکمیل هر طرح زندگی برخوردار از منابع اجتماعی و اقتصادی بسیار ضروری است، ایده‌ای بسیار دقیق از آزادی سلبی را به کار برد.

ب) بعد دوم نقد نخست که با موضوعات عمده بحث حاضر بیشتر مناسبت دارد، این ادعای راولز است که خیرهای اساسی برای تحقق هر طرح عقلانی زندگی، ابزاری لازم به شمار می‌رود. این نقد عبارت است از اینکه تصور طرح‌هایی از زندگی که به درآمد و ثروت نیازمند نباشد، مانند رهبانی غربی و عرفان شرقی، کاملاً امکان‌پذیر است؛ روشن‌ترین نمونه‌های آن، گونه‌های متفاوت از خودگذشتگی و نادیده‌انگاری خیرهای دنیوی است. مشکل این ره یافت آن

است که نمونه‌هایی از زندگی وجود دارد که با نظریه‌های خاصی از خیر مطابقت دارد که ممکن است برای تحقق آنها به ثروت و درآمد هیچ‌گونه نیازی نباشد و برخی از خیرهای اساسی ممکن است منافع مناسبی برای توزیع در همه جوامع نباشد؛ از این رو، خیرهای اساسی میان نظریه‌های اساسی متنوع از خیر، بی‌طرف نیست، بلکه در واقع، برای تأمین موقعیت و جایگاه ممتازشان، نظریه‌ای عینی از خیر را به طور ضمنی پیش فرض می‌گیرد. قبول این مطلب، این ادعای راولز را که نظریه‌اش به معنای دقیق کلمه «غایت‌گرایانه»^۱ نیست، از اعتبار ساقط می‌کند و از آنجا که این نقد، نقدی موجّه می‌باشد، مستلزم آن است که راولز در این تلقی خویش که همه انسانهای عاقل، قطع نظر از چرایی نظریه خیر آنها، به خیرهایی اساسی نیاز دارند، به خطا رفته است. بدین ترتیب می‌توان استدلال کرد که ادعای هایدک مبنی بر اینکه ما نمی‌توانیم برای توزیع خیرهای اساسی فهرستی بی‌طرفانه ارائه کنیم، ادعایی بجاست، ولی این مطلب که هایدک نیز در تحلیل خویش از «حق استفاده انحصاری»^۲، به عنوان مصداقی از اجبار، به همچون تحلیلی از این نوع خیرها ملتزم شده است، قابل بحث است.

او در کتاب سرشت آزادی^۳ تلاش می‌کند تا اجباری بودن استفاده انحصاری از چیزی را ثابت کند که جزء لوازم زندگی است. اگر بپذیریم که میان آزادی و این نوع خیرها، رابطه‌ای مفهومی وجود دارد (که کم و بیش کتاب او منکر آن است) و بتوانیم از این خیرها، تحلیل خاصی ارائه کنیم، در این صورت، اجباری بودن استفاده انحصاری معلوم نیست؛ بنابراین می‌توان گفت که نظریه لیبرالی، حتی در شکل بسیار اساسی آن (در نظریه هایدک) نیز باید از برخی از نظریه‌هایی بسیار کلی در باب خیرهای اساسی، بهره‌گیرد و اگر این‌گونه باشد، مطمئناً بدین معناست که بی‌طرفی میان نظریه‌های خیر، صرفاً نسبی است و نه مطلق.

نقد دوم، بر تلاشی وارد است که راولز برای ارائه شیوه‌ای عاقلانه و بی‌طرف برای

1. Teleocratic.

2. Monopoly.

3. *The Constitution of Liberty*.

توزیع انجام داده است؛ بدین معنا که غالباً این‌گونه استدلال می‌شود که قطع نظر از راهبرد حدّاکثری که ورای حجاب جهل و برای حفظ موقعیت محروم‌ترین افراد جامعه اتخاذ می‌شود، به عقیده راولز، نوعی از عقلانیت بی‌طرف، بی‌غرض و مستقل از هر نوع تحلیل خاصی از «انگیزه بشری»^۱، ویژگی خاص اساسی و بحث‌انگیز «خطرگریزی»^۲ انسان را بیشتر مجسم می‌سازد. چرا این مورد، از مواردی نباشد که در هنگام انتخاب در ورای حجاب جهل که مایلیم پیامدی با کمترین خطر را برگزینیم، بتوانیم جامعه‌ای با نابرابری بسیار زیاد و برخوردار از امکانات کمتر را ترجیح دهیم و از این رو، چرا این امکان وجود نداشته باشد که من به این امید که جزء کسانی باشم که از امتیازات بیشتری برخوردارند و برای دستیابی به موفقیت بیشتر، خودم را نسبت به کسانی که از امتیازات اندکی برخوردارند، بیشتر به مخاطره بیندازم؟ «بریان باری»^۳ در کتاب *نظریه لیبرالی عدالت*^۴ این نکته را این‌گونه شرح داده است:

اگر یک انتخابگر از همه پیامدهای احتمالی انتخاب هر کدام از گزینه‌های جان‌نشین‌پذیر پیش رویش، آگاهی داشته باشد و هرگز از احتمالات نسبی این پیامدها، هیچ تصویری نداشته باشد، او از منظر عقلی، صرفاً به بهترین و بدترین پیامد حاصل یک انتخاب می‌اندیشد. و از آنجا که وقوع هر پیامد به طور یکسان محتمل است، بدیهی است که در چنین موقعیتی، هر نظریه‌ای که ارزش مورد نظر را بالا ببرد، مطلوب بوده، [دیگر نظریه‌ها با] پیامدهای کمتر به هیچ وجه مورد توجه نیست. ولی باید توجه داشت که این امر، مستلزم «راهبرد حدّاکثری» نیست. این نتیجه‌گیری که در شرایط خاصی به جای خوشبین بودن، بدبین بودن و تنها بدترین پیامدها را در نظر داشتن عاقلانه‌تر است، نیاز به دلیل خاصی دارد.^۵

بر اساس این دیدگاه، قطع نظر از راهبرد حدّاکثری، اگر بناست در چنین موقعیت شک و تردید اساسی، راهبرد عقلانی دقیقی اختیار شود، همانا راهبردی است که با

1. Human Motivation.

2. Risk Aversion.

3. Brian Barry.

4. *The Liberal Theory of Justice*.

5. B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, The Clarendon Press, Oxford, 1973.

تصوّر خاصی در باب ماهیت انسان (یعنی خطرگریزی انسان) آمیخته است. در این صورت، هیچ راهی برای به شمار آوردن «راهبرد حداکثری» به عنوان یک روند تصمیم‌گیری که نسبت به ارزشها بی طرف است، باقی نمی ماند.

از دیگر جنبه‌های نظریه راولز که بررسی آن در این بحث اهمیت دارد، این است که او به هیچ وجه «استحقاق» را به عنوان ملاکی برای عدالت توزیعی قبول ندارد. همان‌گونه که ملاحظه شد، علت ردّ «استحقاق» از سوی هایدگر آن است که ما نمی توانیم درباره «استحقاقها» اطلاع کافی داشته باشیم و همچنین در سنتهای متنوع اخلاقی، ایده استحقاق متغیّر است، به گونه‌ای که در یک جامعه مدرن و پیچیده با مشخصه کثرت‌گرایی، «استحقاق» در حالی که هم متغیّر است و هم غایت‌گرایانه، هرگز نمی تواند نقطه حاکمیت قانون قرار گیرد.

راولز نیز «استحقاق» را به عنوان ملاکی برای ادّعای توزیعی خاص، مورد نقد قرار می دهد، ولی مبانی نقد وی با مبانی نقد هایدگر نسبتاً متفاوت است. به نظر هایدگر، قرارداد «استحقاق» به عنوان ملاکی برای ادّعای توزیعی، این پیش فرض را می طلبد که فرد به علت برخورداریش از استعدادها برتر که پایه واقعی یک ادّعای توزیعی خاص می باشد، می تواند مدّعی نوعی اعتبار یا مسئولیت باشد، اما از دیدگاه راولز، چنین ادّعایی نسبت به امتیاز یا مسئولیت، از دو نظر، مورد نقد است:

اولاً، نسبت به آنچه می توان مواهب طبیعی خواند که حاصل بخت آزمایی یا طبیعت است، مسئولیتی نداریم؛ چنان که نسبت به لحظه نخستین ورود خویش به جامعه (به دنیا آمدن در محیط مساعد خانوادگی) نیز مسئولیتی نداریم.

ثانیاً، نمی توان به راحتی ادّعا کرد که نسبت به آن دسته از ویژگیهای مربوط به شخصیت که ما را بر استفاده و بهره‌مندی از مواهب اولیه طبیعی قادر می سازد، مسئولیت داریم؛ زیرا به عقیده راولز، «شخصیت» تا حدّ زیادی به شرایط مساعد خانوادگی و اجتماعی بستگی دارد به همین سبب فرد نمی تواند نسبت به امتیاز خاصی، ادّعایی داشته باشد. پس با توجه به اینکه به هیچ وجه روشن نیست که

نسبت به چه نوع ویژگیهای ذهنی و شخصیتی می توان ادّعای مسئولیت داشت، در نتیجه، دعوای اخلاقی مبتنی بر استحقاق منابع را نمی توان تأیید کرد.

یادآوری این نکته لازم است که اگرچه بر مبنای اصل نابرابری، برای وجود نابرابری منشئی وجود دارد، مثلاً اعطای پاداش به محروم‌ترین افراد جامعه بدان سبب است که اگر این پاداش نباشد، وضعیت آنان بدتر می شود، ولی این پاداش بر پایه استحقاقهای اخلاقی یا ارزشمند کسانی که از استعدادهای فوق‌العاده برخوردارند، نیست، بلکه بیشتر به عنوان مابازای استعداد است تا آنکه استعدادها در جهت منافع عمومی به کار گرفته شود، نه به عنوان استحقاقی که صاحب استعداد دارد؛ زیرا از دیدگاه اخلاقی، موهبت اولیه ثروتهای طبیعی و پیامدهای رشد آن، در اوایل زندگی، قهری بوده است.

روشن است که راولز نظریه خویش را از نظر اخلاقی، پذیرفته شده تلقی می کند و مدّعی است که این نظریه یکی از نکات مسلم داوریهای مورد نظر ماست و بدیهی است که چرا در نظریه‌ای که بنیاد نظریه‌ای اساسی از طبیعت و شخصیت انسان را طرد کند، باید این ویژگی وجود داشته باشد. ولی استدلال او در این باب از دو جهت مورد مناقشه است:

۱. نظریه وی در واقع، بر یکی از تحلیلهای مشخص و بحث‌انگیز از ماهیت شخصیت انسان مبتنی است؛

۲. نظریه وی با دیدگاههای خودش درباره ارزش و عزّت نفس انسان به عنوان یکی از خیرهای اولیه و اساسی، ناسازگار است.

مسائلی که اینجا مطرح است، اگرچه تا حدّی روشن است، با این حال، شرح و بسط آنها بی فایده نیست. اولاً، معلوم نیست که «انتخاب آزاد»^۱ توسط افراد، در نظریه راولز چه نقشی دارد؛ بدین معنا که او شیوه انتخاب راههای رشد استعدادها را محسولی از «طبیعت و تربیت»^۲ می داند. به گفته وی: «کسی که می خواهد تلاشی انجام دهد، تلاش وی از استعدادها و قابلیت‌های طبیعی و گزینه‌های

1. Autonomous Choice.

2. Nature and Nurture.

جانشین پذیر پیش رویش، متأثر می شود». بدین ترتیب، به گونه‌ای که «نوزیک»^۱ مدعی است، تقریباً هر خصوصیت قابل ملاحظه فرد به تحلیلی توضیحی مربوط می شود که بر اساس طبیعت و تربیت به عمل آمده است و نقش «عامل مختار انسانی»^۲ که نقطه محوری در سنت لیبرالی تفکر سیاسی است، به شدت زیر سؤال می رود.^۳ بر فرض پذیرش آنچه راولز در باب عزت نفس و احساس خودباوری به عنوان خیری اساسی قائل است، مخالفت با این داوری نوزیک درباره آن بسیار سخت است:

اینکه تصویری سطحی از انسان که پیش فرض و مبنای نظریه راولز است، بتواند با دیدگاهی از شأن و پایگاه انسان منطبق باشد که این تصویر برای راهنمایی و تجسم آن طراحی شده است، مورد تردید است.^۴

این بدین معنا نیست که تحلیل راولز از ماهیت شخصیت در ارتباط با عمل، قابل دفاع نباشد، بلکه تنها بدان معناست که این تحلیل، تحلیلی بحث‌انگیز است که موجب شک و تردید انسان نسبت به این امر می شود که نظریه راولز بی آنکه نظریه‌ای اساسی از ماهیت انسان را پیش فرض قرار دهد، بتواند از همه معضلاتی رهایی یابد که به منظور نجات از آن طرح ریزی شده بود.

ولی به یک معنا، با توجه به اینکه موضوع کلی این نوشتار به نظریه راولز مربوط است، طرح مسئله اساسی تری لازم به نظر می رسد؛ زیرا حتی نقاد همدلی همچون «رونالد دورکین»^۵ نیز درباره ارزش بی طرفانه راهکار «حجاب جهل و موقعیت اولیه» مردد است، همان گونه که او اخیراً می نویسد:

طرح موقعیت اولیه... را نمی توان به طوری موجه نقطه آغازین فلسفه سیاسی قرار داد. این طرح، نیازمند نظریه اساسی تری است که مبنای آن قرار گیرد؛ نظریه‌ای که بیانگر آن باشد که چرا موقعیت اولیه دارای ویژگیهای خاصی است و همین طور، این حقیقت را توضیح دهد که اگر مردم در موقعیت اولیه به

انتخاب اصول خاصی دست زدند، چرا این موقعیت، آن اصول را به عنوان اصول عدالت مورد تأیید قرار دهد.^۱

به عبارت دیگر، به نظر می رسد که موقعیت اولیه نه تنها پدیدآورنده اصول سیاسی نیست، بلکه به نوعی بر اصول دیگری مبتنی است. به عقیده دورکین اصل مبنای طرح موقعیت اولیه، اصل «برابری توجه یا احترام»^۲ است. هدف از این طرح که جهل نسبت به توانمندیها، منافع و خیر طرفهای قرارداد را بر آنان تحمیل می کند این است که «اعمال حق مطلق نسبت به توجه و احترام برابری است که باید مفهوم اساسی نظریه دقیق راولز تلقی شود».^۳ بدین ترتیب، حق برابری احترام، محصول توافق طرفهای موجود در موقعیت اولیه نیست، بلکه موقعیت اولیه ترسیم کننده طرحی اساسی برای تأمین احترام و توجه برابر است؛ بنابراین، باید به توجیه چنین اصلی در این بحث، اهمیت بسیار زیادی داد. از نگاه راولز، این حق در پرتو شخصیت اخلاقی انسان به او داده شده است؛ شخصیتی که با طرح مسائلی در باب عدالت، خودش را آشکار می کند و انسان را از دیگر حیوانات تمایز می بخشد.

بنابراین، برابری، بر نظریه‌ای از «شخصیت اخلاقی» یا «استعداد اخلاقی» انسان مبتنی است. داشتن شخصیت اخلاقی، شرط کافی برای عدالت به معنای مساوات است، ولی راولز این مسئله را به رغم اینکه در نظریه‌اش نقش اساسی دارد، در مقام استدلال، آن را به خوبی بیان نکرده است. سؤال اساسی مطرح شده در این استدلال، این است که آیا در باب استعداد اخلاقی، تحلیلی که بتوان آن را به عنوان تحلیلی مستقل از ایده اساسی در باب خیر یا نظریه‌ای اساسی از شخصیت قلمداد کرد، وجود دارد یا نه؟ آیا نظریه پردازی درباره استعداد «عمل اخلاقی»^۴ که به معنای دقیق کلمه چگونگی درک و تشخیص آن در نظامهای اخلاقی، بنیادی خاص و مستقل است، امکان پذیر است؟ راولز معتقد است که این امکان وجود دارد و

1. R. Dworkin, *What is Equality?, Philosophy and Public Affairs*, Fall, 1981, p.345.

2. Equality of concern or respect. 3. R. Dworkin, *Ibid*.

4. Moral Agency.

1. Nozick.

2. Autonomous human agent.

3. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974, p.214.

4. *Ibid*.

5. Ronald Dworkin.

موقعیت اولیه همین فرض را مجسم می‌کند.

اگر به آثار دو نویسنده بعدی، گیورث و دورکین مراجعه شود، می‌توان به پیچیدگی این مسائل پی برد. گیورث بحث خود را بیشتر بر چستی مفهوم «عامل اخلاقی»^۱ و مقتضای «استعداد اخلاقی»^۲ متمرکز می‌کند، ولی دورکین مسئله «توجه و احترام برابر»^۳ را محور بحث قرار می‌دهد و نسبت به راولز، رهیافت نسبتاً واضح تری به این مسئله دارد. ولی قبل از ورود به مباحثی که این دو مطرح کرده‌اند، ملاحظاتی نهایی را درباره نظریه راولز بیان می‌کنم. همان‌طور که در این بحث نشان داده شد، گویا نظریه راولز اقدامی است به منظور ارائه نوعی بنیان عینی و کلی برای عدالت؛ و مسلم است که در کتاب راولز مباحث خوبی مطرح شده است که مبنایی برای این فرض ارائه می‌کند، ولی مطلبی که در اینجا به بحث گذاشته نشده «طرح تعادل تأمل آمیز»^۴ وی می‌باشد که اساساً به رابطه میان نظریه اخلاقی‌ای که عدالت، جزء آن است و داوربهای اخلاقی مردم در سطح جامعه، مربوط می‌شود. بررسی این طرح نشان می‌دهد که نظریه راولز نسبت به آنچه در این نوشتار به عنوان نظریه‌ای اساسی ارائه شده است، اساسی به نظر نمی‌رسد.

گیورث؛ درباره عامل، عمل و خیرهای عمومی

گیورث در دو کتاب *عقل و اخلاق*^۵ و *حقوق بشر*، محور توجه خویش را بر ماهیت «عمل اخلاقی»^۶، «عامل اخلاقی» و «شرایط احتمالی»^۸ آن متمرکز کرده است. مباحث مطرح شده در این دو کتاب به سبب قوت استدلالی که در آنها وجود دارد، به خوبی شناخته شده و اخیراً در رأس بسیاری از نقد و بررسیها قرار دارد.^۹ اگرچه استدلال گیورث شاخه‌های پیچیده‌ای دارد که به راستی هیچ یک از آنها را

1. Moral Agent.
2. Moral Capacity.
3. Equal concern and respect.
4. Device of reflective equilibrium.
5. Reason and Morality.
6. Human Rights.
7. Moral Action.
8. Preconditions.
9. See: *Gewirth's Ethical Rationalism*, ed. E. Regis, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

می‌توان در اینجا مطرح کرد، ولی استدلال او اساساً ساده‌تر از ساختار نظریه بسیار پیچیده راولز است.

گیورث بحث خود را از فرضی که در واقع پیش فرض نظریه عملی لیبرال محوری است، آغاز می‌کند؛ یعنی اینکه شهروندان، عاملان اخلاقی مختاری هستند که می‌توانند ارزشهایی را برگزیده، بکشند تا بر حسب این ارزشها اقدام کنند؛ در نتیجه، این نظریه را پذیرفته‌ایم که افراد، عاملان اخلاقی و عاقل به شمار می‌روند. اینکه انسان بتواند عاملی اخلاقی و عاقل باشد، در خلأ تحقق نمی‌یابد، بلکه بر میزانی از آزادی و رفاه مبتنی است؛ یعنی اگر رفتار من منبعت از اعمال ارادی دیگران یا فقدان منابع اجتماعی و اقتصادی باشد، نمی‌توانم به عنوان یک عامل عاقل و مختار عمل کنم. بعلاوه، امکان عمل اخلاقی، وجود سطحی از رفاه را که فراتر از صرف بقای فیزیکی است، نیز پیش فرض می‌گیرد، مثلاً ممکن است من با ماسک تنفسی در وضعیتی نباتی زنده بمانم، ولی در این صورت، استعداد عمل عقلانی من آسیب می‌بیند؛ بنابراین، عمل عقلانی من، نوعی استعداد عاری از بدن نیست، بلکه به خیرهای مشخصی نیاز دارد که گیورث آنها را «خیرهای عمومی»^۱ می‌نامد.

این خیرها، نظریه خاصی از خیرها را پیش فرض نمی‌گیرد، بلکه شرایطی لازم برای دستیابی یک عامل به نظریه یا تصویری از خیر (به عنوان فعالیت کاملاً عقلانی) به شمار می‌رود؛ بنابراین، از دیدگاه گیورث، «عمل و عاملیت» عقلانی، ایده‌هایی است که میان نظریه‌های خیر بی طرف است، ولی به همان میزان نسبت به هر تلاشی به منظور دستیابی به خیر، پیش فرضهایی لازم محسوب می‌شود. به عقیده وی، خیرهای آزادی و رفاه به زندگی، سلامت جسمانی و تعادل ذهنی نیاز دارد، یعنی وقتی کسی کشته می‌شود، گرسنه می‌ماند، از نظر جسمانی ناتوان می‌شود، مورد تهدید قرار می‌گیرد یا در معرض داروهای مختل‌کننده ذهن قرار می‌گیرد، این خیرها از او سلب شده است. بعلاوه، از جمله خیرهای مرتبط با

1. Generic goods.

خیرهای اساسی، خیرهای «غیر کاهشی»^۱ و خیرهای «افزایشی»^۲ است؛ خیرهای غیر کاهشی، یعنی شرایط و استعدادهایی که برای جلوگیری از کاهش سطح تحقق هدف یک فرد بدانها نیاز هست از قبیل: محدودیتهای وضع شده بر کارهای برنامه‌ریزی شده یک فرد و بهره‌گیری از منابع مربوط به این طرحها و خیرهای افزایشی، یعنی سلسله‌ای از خیرها و شرایطی که برای افزایش استعدادهای یک فرد در راستای هدف و تحقق عملی آن لازم است.

این نوع خیرها، تشکیل‌دهنده خیرهای عمومی عملی است که فرد به عنوان عامل عاقل، وجود این خیرها را از جمله شرایط لازم فعالیت خویش پیش‌فرض قرار می‌دهد؛ در نتیجه، قطع نظر از اهداف و تصویری که هر فرد می‌تواند از زندگی خوب داشته باشد، سخن زیر از نظر هر عاملی مورد تأیید است: «آزادی و رفاه من، خیرهای لازم است»؛ به معنای دقیق کلمه، «خیرهای عمومی یا لازم» میان نظریه‌های خاصی از زندگی خوب، «بی‌طرف» است.

ولی گیورث می‌خواهد از اینکه هر فرد نیاز خود به خیرهای عمومی را درک کند، فراتر رفته، به این تصوّر برسد که هر عاملی از خیرهای عمومی برخوردار است و عاملان نسبت به این خیرها حقوقی دارند که دولت موظف است این حقوق را تأیید و از آنها دفاع کند. برای اثبات گزاره اخیر، باید این حدّ وسط پی‌ریزی شود که هر عاملی باید برخورداری همه انسانها از این خیرها را بپذیرد. این استدلال بدین ترتیب ادامه می‌یابد:

الف) تنها دلیلی که هر عاملی باید آن را به عنوان شرط کافی برای توجیه برخورداری خویش از خیرهای عمومی بپذیرد، این است که او عاملی بالقوه است که اهدافش باید تحقق یابد.

ب) لازمه «الف» آن است که اگر من بر اساس عاملیت بالفعل یا بالقوه خویش از خیرهای عمومی برخوردارم، پس با تحمّل رنج «خودتکذیبی»^۳ باید بپذیرم که همه

فاعلان بالفعل یا بالقوه دیگر نیز از این خیرها برخوردارند.

ج) تلازم میان «الف» و «ب» به سبب «اصلی تعمیم‌بخشی»^۱ است. اگر من خصوصیت «X» (خیرهای عمومی) را به سبب «Y» (عاملیت بالفعل یا بالقوه خویش) داشته باشم، پس همه عاملان بالفعل یا بالقوه نیز از این خیرها برخوردار خواهند بود.

بنابراین، تا اینجا گیورث مدّعی است که توانسته از خیرهای عمومی مربوط به هدف، ولی مستقل از اهداف یا مفاهیم خاص، تحلیلی ارائه کند. همچنین مدّعی است خیرهای آزادی و رفاه را می‌توان از راههای خاصی برآورده ساخت. سپس او می‌خواهد این مطلب را اثبات کند که نسبت به این خیرها، حقی اساسی و برابر وجود دارد و تأمین این خیرها، محور مشروعیت دولت به شمار می‌رود که متعزّض بحث از آن نمی‌شویم؛ اما نکته اساسی، بررسی این امر است که چرا عمده تفکر لیبرالی در این مسیر است؟ به هم خوردن طرح حفظ جامعه سیاسی بر اساس اهداف مشترک در عمل، لیبرالها را بر این تلاش واداشته است تا بنیان تعاون اجتماعی را در «پیش‌شرطهای عمل»^۲ قرار دهند. «ج.ل. میکی»^۳ این نکته را به خوبی توضیح داده است:

ارسطو در این پندار که فلسفه اخلاق می‌تواند نوع خاصی از فعالیت را تشخیص دهد که عموماً برای مردم «خیر» را به ارمغان می‌آورد، به خطا رفته است.... مردم در انتخاب شیوه زندگی، اختلاف اساسی دارند. حتی طرح مطلب به این شکل هم گمراه‌کننده است؛ به طور کلی، مردم انتخابی فراگیر از طرح کلی زندگی نداشته و نمی‌توانند داشته باشند.... من بر این باورم که باید به طرح یک نظریه اخلاقی هدف‌محور بپردازیم و سعی کنیم در تشخیص آن هدف، سه عامل ذیل را مدّ نظر داشته باشیم:

۱. هدف باید از مقوله «فعالیت»^۴ باشد؛
۲. هدف یکسانی وجود ندارد، بلکه اهداف نامعین و بسیار متنوع است؛
۳. اهداف موضوع انتخابهای متغیّر است (و یک بار برای همیشه و قطعی

1. Principle of Universalizability.
3. J.L. Mackie.

2. Preconditions of Action.
4. Activity.

1. Non-Subtractive.
3. Self-Contradiction.

2. Additive.

نیست)؛

در این صورت، نظریه ما دقیقاً به نظریه‌ای «حق محور»^۱ تبدیل می‌شود و باید به طور مستمر برای مردم، حق انتخاب نحوه زندگی را محوری قرار دهیم.^۲

تلاش برای تبیین اینکه این حق متضمن چه چیزی است، در رأس اندیشه مدرن لیبرالی درباره حقوق قرار دارد، ولی برای آنکه به سراغ نکته‌ای برویم که در ابتدای این مبحث مطرح شد، می‌توانیم به وضوح ملاحظه کنیم که اگرچه هایک، راولز و گیورث لیبرالیسم را نوعی واکنش در برابر پلورالیسم اخلاقی تلقی می‌کنند، بر این عقیده نیستند که خود لیبرالیسم فاقد هر نوع بنیان اخلاقی است. تلاش آنان این بود که برای لیبرالیسم بنیان مشخصی فراهم کنند که با به رسمیت شناختن اختلاف نظر اولیه اخلاقی نیز سازگار باشد. همان‌گونه که گیورث در آغاز بحث می‌گوید:

بی‌تردید، برای رفع [اختلافات اخلاقی]، راه‌های متفاوتی وجود دارد. اگر راه‌حلی بنفسه بر اساس یک اصل، توجیه عقلانی داشته باشد، در حالی که برای دیگر راه‌حلها این توجیه نباشد، این راه‌حل نسبتاً از سایر راه‌ها صحیح‌تر است؛ از این رو، اجتناب‌ناپذیری اختلافات میان ایده‌آلهایی که مطلق فرض شده است، مانع این امکان نیست که اصلی برتر وجود داشته باشد که در منازعات میان ایده‌آلهایی که به خوبی تعدیل شده است، داوری کند.^۳

گیورث معتقد است کارش بر تلاشی به منظور ترسیم لوازم «عمل اخلاقی» مبتنی است که چنین اصلی را تثبیت می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Rights Based.

2. J.L. Mackie, *Can There Be a Rights Based Moral Theory?*, Midwes Studies in Philosophy, 3, 1978, p.354.

3. Gewirth, *Reason and Morality*, p.15.