

طرح و نقد مبادی معرفتی لیبرالیسم سیاسی جان رالز

محمد رضا طاهری*

فرشاد شریعت**

چکیده

یکی از مهم‌ترین وجوه لیبرالیسم سیاسی رالز نسبت آن با حقیقت است. به گفته وی لیبرالیسم سیاسی تلقی خودش از عدالت را درست یا صادق معرفی نمی‌کند، بلکه آن را معقول می‌داند. این رویکرد رالز معضل مهم توجیه را پیش روی وی قرار می‌دهد. وی برای حل این معضل راه حل‌های متفاوتی مثل وضع اولیه، تعادل تأملی، اجماع همپوش و برقراری رابطه میان اختیار و عینیت ارائه می‌کند که در این مقاله طرح و سپس با روش تحلیل انتقادی، مثل تحلیل نحوه استدلال، کیفیت استنتاج نتایج از گزاره‌ها، انسجام و استخراج مفروضات ناگفته در استدلال، نقد می‌شود. در پایان نشان داده می‌شود که اجتناب رالز از حقیقت به موجب تحکیم سلطه فکری غرب بر جهان می‌شود و تنها راه رهایی از این سلطه بازگشت متفکران اسلامی به حقیقت و معناست.

واژگان کلیدی: تلقی سیاسی از عدالت، معرفت‌شناسی، توجیه، صدق، معقولیت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Email: mrtaheri114@gmail.com

Email: farshad_shariat@yahoo.com

* دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق(ع)
** استاد دانشکده علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع)،

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۸ تاریخ تأیید: ۹۵/۱۱/۲۵

۱. طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائل لیبرالیسم سیاسی جان رالز، مسئله توجیه است که سبب بازنگری‌هایی در نظریه عدالت وی شده است. در واقع همه نظریات نیازمند توجیه هستند؛ توجیه دلیلی برای درستی یک نظریه فراهم می‌کند. حتی اگر از درستی و نادرستی یک نظریه چشم‌پوشی کنیم، باز هم نیازمند توجیه هستیم، زیرا باید در میان نظریات بدیل دست به انتخاب بزنیم و انتخاب، بدون داشتن معیار یا دلیل امکان‌پذیر نیست. دو واقعیت، مسئله توجیه را برای جان رالز از اهمیتی دوچندان برخوردار می‌سازد؛ دو واقعیتی که رالز نظریه خود را با آن آغاز می‌کند: ۱. واقعیت تکثر معقول و ۲. این واقعیت که قدرت سیاسی در نظام دموکراتیک همان قدرت شهروندان آزاد و برابر به‌عنوان یک هیأت جمعی است (Rawls, 2001, p 40). این دو واقعیت، همچنان‌که روبرت تلیس بیان داشته است، موجب تنشی در لیبرالیسم شده است: از یک سو جوامع لیبرال موجد تکثر اجتماعی هستند، به این معنا که در هر جامعه‌ای که آزادی‌های فردی به رسمیت شناخته شود و توسط اصول لیبرالی پاس داشته شود، می‌توان انتظار داشت که میان شهروندان آن جامعه نگرش‌های متمایزی درباره زندگی سعادت‌مندان، ارزش، وظیفه، غایات و ماهیت انسان پدید آید؛ و از سوی دیگر این نگرش‌ها در اغلب موارد با یکدیگر متعارض هستند، به طوری که سازش میان آنها را به طوری برای همه قابل قبول باشد دشوار کرده است (Talisso, 2005, p 36). چارلز لارمور نیز به همین سان یکی از معضلات لیبرالیسم از قرن شانزدهم به این سورا اختلاف در ماهیت زندگی سعادت‌مندان در میان افراد معقول می‌داند (Larmore, 1990, p 340). به اعتقاد رالز این اختلاف نتیجه عادی به‌کارگیری عقل انسان در چارچوب نهادهای آزاد نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی است (Rawls, 2005, xvi). و لارمور هم معتقد است که این انتظار وجود دارد که افراد معقول درباره مسائل اساسی مربوط به معنای زندگی به طور طبیعی اختلاف نظر داشته باشند (Larmore, 1999, p 600). اینجاست که مسئله توجیه مطرح می‌شود: چگونه می‌توان قدرت سیاسی را نزد شهروندان آزاد و برابری توجیه کرد که دارای نگرش‌ها و باورهای مختلف و ناهمسازی درباره خیر هستند؟

رالز مسئله اصلی خود را این‌گونه بیان می‌کند: «چگونه ممکن است که جامعه‌ای باثبات و عادلانه، متشکل از شهروندانی که به واسطه آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی عمیقاً از یکدیگر متمایز هستند، در درازمدت وجود داشته باشد؟» (Rawls, 2005, xxxvii) یا به عبارت دیگری

1John Rawls

2Robert Talisse

چگونه ممکن است که افرادی که ملتزم به آموزه‌های جامع دینی یا غیردینی هستند، به تلقی سیاسی معقولی از عدالت که حامی جامعه دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی است، ملتزم باشند (Rawls, 2005, p 490).

۲. تکثر معقول

به گفته رالز همین واقعیت تکثر معقول است که - حداقل وی را - به ایده تلقی سیاسی از عدالت و لیبرالیسم سیاسی سوق داده است (Rawls, 2005, xlv). به عبارت دیگر، وی در لیبرالیسم سیاسی تلاش می‌کند تا از نظریه عدالت اولیه خود که یک آموزه جامع بود، فاصله گرفته و تلقی‌ای سیاسی از عدالت ارائه کند که مستقل از آموزه‌های جامع فلسفی، دینی و اخلاقی متعارضی باشد که شهروندان به آن پایبند هستند (Rawls, 2005, p 9).

اما قبل از پرداختن به این تلقی سیاسی و مستقل از عدالت، لازم است تا ایده محوری تکثر یا اختلاف معقول مورد بررسی بیشتری قرار گیرد. اختلاف معقول، اختلاف میان اشخاص معقول است: یعنی میان اشخاصی که دو توانایی اخلاقی خود (ظرفیت تلقی‌ای از عدالت و ظرفیت تلقی‌ای از خیر) را به میزان کافی برای اینکه شهروندان آزاد و برابر یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی باشند، تحقق بخشیده‌اند و تمایلی دائمی برای پاسداشت شروط منصفانه همکاری دارند و می‌خواهند که اعضای کاملاً همکاری‌کننده جامعه باشند (Rawls, 2005, p 55). به عقیده رالز این افراد دارای عقل مشترک انسانی هستند که می‌توانند استنتاج کنند، شواهد را وزن‌دهی کنند و میان ملاحظات بدیل، توازن ایجاد نمایند (Ibid).

اما هنوز این سؤال باقی است که چرا این افراد عاقل و معقول به جای رسیدن به توافق معقول، گرفتار اختلاف معقول می‌شوند؟ رالز دلیل آن را «بارهای داوری» می‌داند. به گفته وی، منشأ اختلافات معقول میان اشخاص، بارهای داوری، یعنی مخاطرات فراوانی است که در به‌کارگیری درست (و از روی وجدان) توانایی‌های عقلی مان و داوری در روند عادی زندگی سیاسی وجود دارد (Rawls, 2005, p 55-56). این مخاطرات از نظر رالز عبارتند از: تعارض و پیچیدگی شواهد تجربی و علمی و لذا دشواری ارزیابی آن، اختلاف درباره وزن‌دهی و اهمیت ملاحظات مربوطه، ابهام مفاهیم، تأثیر تجارب زندگی فرد بر نحوه ارزیابی شواهد و وزن‌دهی به آنها، فشارهای ناشی از ملاحظات هنجاری بر هر دو طرف موضوع و محدودیت‌های ناشی از نهادهای اجتماعی به خاطر محدود بودن فضای اجتماعی (Rawls, 2005, p 56-57).

۳. معرفت‌شناسی اختلاف

از آنجا که رالز درون نظریه آرمانی^۱ به این بحث پرداخته است، نقدهایی نظیر اینکه بسیاری از اختلافات معلول نفع‌طلبی‌ها، خودخواهی‌ها، تعصبات و جهالت‌هاست، مطرح نمی‌شود. اما حتی همین نظریه آرمانی نیز با مشکلات مهمی روبه‌روست. یکی از مهم‌ترین نقدهای وارده بر آن در چارچوب «معرفت‌شناسی اختلاف» قابل طرح است. در این چارچوب مسئله مهم آن است که آیا اساساً اختلاف معقول امکان‌پذیر هست یا خیر (Fabienne, 2012, p 8).

البته رالز معتقد است در اینجا ایده معقولیت ایده‌ای معرفت‌شناختی نیست، هرچند دارای عناصر معرفت‌شناختی هم هست (Rawls, 2005, p 62). مقصود رالز احتمالاً آن است که اختلاف معقول، به معنای اختلاف در عقل نظری نیست، بلکه مقصود آن است که شهروندان آرمانی یک جامعه دموکراتیک، با توجه به بارها و سختی‌های داوری، انتظار ندارند که همه افراد به یک آموزه جامع ملتزم شوند. همچنین به اعتقاد وی بارهای داوری به معنای شکاکیت نیست، چرا که شکاکیت شروطی را برای شناخت فراهم می‌کند و سپس برخی از آن شروط را غیرقابل تحقق می‌داند. اما بارهای داوری صرفاً شرایطی را فهرست می‌کند که دستیابی به توافق را در داوری‌ها، به‌ویژه در مورد آموزه‌های فراگیر بسیار دشوار می‌سازد (Rawls, 2005, p 63).

اما چطور ممکن است که اختلاف عمیق دو فردی که به لحاظ معرفتی همسان هستند، اختلافی معقول باشد و آنچنان‌که که رالز معتقد است هیچ تبعات شکاکانه در پی نداشته باشد؟ وجود عناصر معرفت‌شناختی در این ایده، برخلاف ادعای رالز، برای سرپان شکاکیت کفایت می‌کند. با ذکر مثالی می‌توان بهتر دلالت‌های معرفتی بارهای داوری رالز را روشن ساخت. فرض کنیم دو شهروند آزاد و برابر (الف) و (ب) که توانایی‌های اخلاقی مورد نظر رالز را به میزان کافی برای اینکه شهروندان آزاد و برابر یک رژیم مبتنی بر قانون اساسی باشند، تحقق بخشیده‌اند و تمایلی دائمی برای پاسداشت شروط منصفانه همکاری دارند و می‌خواهند که اعضای کاملاً همکاری‌کننده جامعه باشند، و همچنین به لحاظ معرفتی همسان هستند، یعنی در سطح مشابهی قرار دارند، در مورد یک مسئله (برای مثال وجود خداوند) اختلاف دارند. طبق نظر رالز اختلاف آنها با توجه به بارهای داوری، معقول خواهد بود و هیچ کدام در صدد تحمیل عقیده خود بر دیگری نخواهد بود.

از آنجا که رالز معتقد است با وجودی که آموزه‌ای که هر شخص معقولی مورد تأیید قرار

1 Ideal theory

2 Epistemology of disagreement

3 Epistemic peer

می‌دهد، تنها یک آموزه معقول در میان دیگر آموزه‌های معقول است، اما آن شخص می‌تواند به صدق آن باور داشته باشد، (Rawls, 2005, p 60) ولو اینکه آموزه مزبور در تعارض با دیگر آموزه‌ها قرار داشته باشد. لذا (الف) و (ب) هر دو به صدق آموزه خود باور دارند. اما چگونه ممکن است که اختلاف (الف) و (ب) که به لحاظ معرفتی همسان هستند، هیچ تأثیری در باورشان نسبت به صدق آموزه‌هایشان (خدا باوری و خدا ناپاوری) نداشته باشد؟

طبق نظر رالز فرد (الف) که به وجود خدا باور دارد، این‌گونه استدلال می‌کند که فرد (ب) به دلیل پیچیدگی شواهد، وزن‌دهی نادرست به آنها، ابهام مفاهیم و یا به علت تجارب زندگی‌اش به وجود خدا باور ندارد و این معقول و پذیرفتنی است. اما مشکل اینجاست که همه این موارد در مورد فرد (الف) نیز صدق می‌کند و چون او در موضع همسانی با فرد (ب) قرار دارد، در باور خودش نیز دچار شک می‌شود: چه دلیلی وجود دارد که باور من به وجود خدا معلول پیچیدگی شواهد، وزن‌دهی نادرست به آنها، ابهام مفاهیم و تجارب زندگی‌ام نبوده است؟ و از آنجا که هیچ راهی برای رهایی از این بارهای داوری وجود ندارد، این شکاکیت همواره وجود خواهد داشت. لذا توسل به بارهای داوری برای توجیه اختلاف معقول به شکاکیت منجر می‌شود. رالز می‌توانست برای رهایی از شکاکیت، ایده‌های دیگری مثل اراده انسان‌ها برای همزیستی مسالمت‌آمیز را مورد استفاده قرار دهد. اما وی چنین ایده‌هایی را سازش موقت^۱ می‌داند که ممکن است با قدرت گرفتن یکی از طرف‌ها از میان برود.

نکته دیگر درباره اختلاف معقول، نقد جرمی والدرون^۲ است. همان‌گونه که وی بیان داشته است، تبیین رالز از منشأ اختلاف‌ها که در ایده بارهای داوری بیان شده است، می‌تواند برای همه اختلافات اعم از سیاسی و دینی و اخلاقی به کار رود، اما رالز آن را به تلقی افراد از خیر یا آموزه‌های جامع محدود می‌کند (Waldron, 2004, p 152). به عبارت دیگر، بارهای داوری در مورد افرادی که در وضع اولیه بر سر اصول عدالت به توافق می‌رسند، وجود ندارد و فقط به آموزه‌های جامع فلسفی، دینی و اخلاقی منحصر شده است. به این نقد والدرون در بحث از عقل عمومی باز خواهیم گشت.

1 Modus Vivendi

2 Jeremy Waldron

۴. تلقی رها از بنیان

«رها از بنیان» ساختن تلقی سیاسی از عدالت راه حلی است که رالز برای وضعیت اختلاف معقول ارائه می‌کند. لذا به اعتقاد وی تلقی سیاسی از عدالت می‌تواند مستقل از هر آموزه جامع دینی، فلسفی و اخلاقی تنظیم شود (Rawls, 2005, p 376). البته گاهی قید «تا جایی که ممکن است» را نیز اضافه می‌کند: «تلقی از عدالت باید تا جایی که ممکن است، مستقل از آموزه‌های دینی و فلسفی متعارضی باشد که شهروندان بدان پایبندند» (Rawls, 2005, p 9). همان‌طور که پیتر اشتاینبرگر بیان داشته است، قید «تا جایی که ممکن است» دشواری‌هایی را برای «رها از بنیان» بودن تلقی سیاسی از عدالت ایجاد می‌کند، چرا امکان گونه‌ای ارتباط را باز می‌گذارد و لذا نمی‌توان به معنای دقیق کلمه آن را مستقل دانست (Steinberger, 2000, p 149).

رالز در این پروژه لیبرالیسم سیاسی تنها نیست. کسانی همچون جویدیت شکلار^۳، چارلز لارمور، بروس آکرمن^۴، ریچارد رورتی^۵ و مارتا نوسباوم^۶ نیز از مدافعان تقریرهای مختلفی از لیبرالیسم سیاسی (البته با اختلافات جزئی) هستند. شکلار در مقاله‌ای با عنوان «لیبرالیسم ترس» می‌نویسد: «لیبرالیسم به یک آموزه سیاسی اشاره می‌کند، نه یک فلسفه زندگی نظیر آنچه توسط اشکال مختلف ادیان و حیانی و دیگر جهان‌بینی‌های جامع فراهم شده است. لیبرالیسم تنها یک هدف غالب و درجه اول دارد: «حفظ شرایط سیاسی لازم برای اعمال آزادی شخصی» (Rosenblum, 1989, p 21) به اعتقاد وی لیبرالیسم ترس به‌عنوان یک نظریه دقیقاً سیاسی ضرورتاً هیچ پیوندی با هیچ آموزه علمی یا دینی ندارد، هرچند که به لحاظ روان‌شناختی با برخی از آنها بیش از برخی دیگر سازگاری دارد (Rosenblum, 1989, p 24). نظریه قابلیت‌های^۷ نوسباوم نیز در همین چارچوب مطرح می‌شود. وی ایده اجماع همپوش را از رالز وام می‌گیرد و در همان معنا به کار می‌گیرد: «مقصود من از اجماع همپوش همان معنای رالزی است؛ اینکه مردم می‌توانند این تلقی را به‌عنوان هسته اخلاقی رها از بنیان یک تلقی سیاسی تأیید کنند، بدون پذیرش هرگونه نگرش متافیزیکی از جهان یا هرگونه نگرش جامع اخلاقی یا دینی یا حتی هرگونه نگرش خاص از شخص یا ماهیت انسان» (Nussbaum, 2000, p 76). چارلز لارمور نیز می‌نویسد

1 freestanding

2 Peter Steinberger

3 Judith Shklar

4 Bruce Ackerman

5 Richard Rorty

6 Martha Nussbaum

7 weltanschauungen

8 capabilities

«من با رالز در این عقیده شریک هستم که تلقی لیبرالی از اجتماع سیاسی باید رها از بنیان باشد» (Larmore, 1999, p 600).

حال این پرسش مطرح می‌شود که این تلقی رها از بنیان چگونه به دست می‌آید و چرا شهروندانی که به آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی متعارضی پایبند هستند، آن را می‌پذیرند. مهم‌ترین استراتژی رالز برای این مسئله، ایده وضع اولیه است.

۵. وضع اولیه

رالز در چارچوب سنت قراردادگرایی، وضعیت اولیه‌ای را طراحی می‌کند که در آن اشخاص - که در لیبرالیسم سیاسی به شهروندان جامعه مدرن دموکراتیک تغییر می‌کند - تحت قیود و محدودیت‌های خاصی که به واسطه پرده جهل وضع می‌شود، تلقی سیاسی از عدالت را تعیین می‌کنند. وضع اولیه از ابعاد مختلف قابل بحث است، اما آنچه به بحث فعلی مربوط می‌شود، این مسئله مهم است که چرا و چگونه انتخاب افراد در وضع اولیه به عدالت منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، وضع اولیه چه ویژگی یا خصیصه‌ای دارد که موجب می‌شود تا انتخاب در آن وضعیت، انتخابی عادلانه باشد.

رالز می‌نویسد که وضع اولیه کاملاً فرضی است و به‌گونه‌ای طراحی شده است که به تلقی خاصی از عدالت منتهی شود (Rawls, 1991, p 12). به عبارت دیگر، رالز تلقی‌ای از انصاف در ذهن دارد که برای تحقق آن پرده جهل را طراحی می‌کند تا تصمیمات افراد منصفانه و در نتیجه عادلانه شود (Rawls, 1991, p 136). وی از مفهوم «عدالت فرایندی محض» برای توصیف نظریه عدالت به مثابه انصاف استفاده می‌کند (Rawls, 1991, p 66, 136, 274). لازم به ذکر است که رالز سه‌گونه عدالت فرایندی را از یکدیگر تمییز می‌دهد: عدالت فرایندی کامل، عدالت فرایندی ناقص و عدالت فرایندی محض (Rawls, 1991, 85-86). عدالت فرایندی کامل که به گفته رالز به ندرت محقق می‌شود، دو ویژگی دارد، نخست اینکه معیاری مقدّم و جدای از فرایندی که باید پیگیری شود وجود دارد و دوم اینکه این امکان وجود دارد که فرایندی طراحی شود که تضمین‌کننده وصول به نتیجه مطلوب باشد (Rawls, 1991, p 85). مثال رالز برای این نوع عدالت، تقسیم کیک میان تعدادی از افراد است با این فرض که تقسیم منصفانه، تقسیم برابر است (معیار مستقل از فرایند). به اعتقاد رالز می‌توان برای این حالت، فرایندی را طراحی کرد که بر اساس آن فردی که کیک را تقسیم می‌کند، آخرین تکه باقیمانده را بر دارد. طبیعتاً چون وی نمی‌خواهد سهم کمتری نصیبش شود، کیک را به‌طور مساوی تقسیم می‌کند. در عدالت فرایندی

ناقص، مثل فرایند محاکمه قضایی، تضمینی برای وصول به نتیجه دلخواه وجود ندارد. یعنی ممکن است که فرد بی‌گناهی، مجازات شود و فرد گناهکاری، آزاد شود. روشن است که در اینجا حقیقتی وجود دارد که فرایند عدالت برای وصول به آن طراحی می‌شود، اما به گفته رالز هیچ فرایندی که بتواند وصول به نتیجه درست را تضمین کند وجود ندارد (Rawls, 1991, p 85).

در برابر این دو نوع عدالت، عدالت فرایندی محض زمانی حاصل می‌شود که هیچ معیار مستقلی برای نتیجه درست وجود ندارد. بلکه فرایند صحیح یا منصفانه‌ای وجود دارد که نتیجه آن، هر چه که باشد، صحیح و منصفانه خواهد بود، مشروط بر آنکه فرایند به شکل درست و مناسب انجام شود (Rawls, 1991, p 86). قمار، مثالی است که رالز برای این نوع عدالت ذکر می‌کند. مثال‌های زیادی دیگری نیز وجود دارد. مثلاً فرایند قرعه نیز نوعی عدالت فرایندی محض است. اگر این فرایند به شکل صحیح انجام شود، مثلاً دستکاری یا تقلبی صورت نگیرد، نتیجه آن هر چه که باشد، منصفانه خواهد بود و معیاری مستقل از این فرایند وجود ندارد که بر اساس آن نتیجه حاصله را منصفانه یا نامنصفانه بخوانیم.

با این توصیف روشن می‌شود که چرا در نظر رالز نتیجه حاصله از انتخاب‌های افراد در وضع اولیه، عادلانه هستند. اما عدالت فرایندی محض با معضلات مهمی مواجه است. روبرت تلیس معتقد است که در نظریه رالز دو تقریر از دلیل عادلانه بودن نتیجه انتخاب افراد در وضع اولیه وجود دارد (Talissee, 2005, p 47):

۱. این واقعیت که اصول عدالت در وضع اولیه انتخاب می‌شود، آن را عادلانه می‌سازد؛
۲. این واقعیت که اصول عدالت در وضع اولیه انتخاب می‌شود، اماره‌ای بر عادلانه بودن آن است.

تلیس شکل نخست را تفسیر تأسیسی^۱ و دومی را تفسیر اماره‌ای^۲ می‌نامد (Talissee, 2005, p 47) در آرای رالز شواهدی به نفع هر دو تفسیر وجود دارد. برای مثال به نفع تفسیر تأسیسی که همان فرایندگرایی محض است، می‌نویسد: «وضع اولیه به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که وضعیت موجودی است هر توافقی که در آن صورت گیرد، منصفانه است» (Rawls, 1991, p 120). و به نفع تفسیر اماره‌ای می‌نویسد که «ایده وضع اولیه صرفاً برای آن است تا محدودیت‌هایی که وضع آن را بر استدلال برای اصول عدالت، معقول می‌دانیم، برایمان روشن سازد» (Rawls, 1991, p 18). و یا «وضع اولیه الگویی است که آنچه را ما - اینجا و اکنون - شرایط منصفانه همکاری

1constitutive

2evidential

می‌دانیم، نشان می‌دهد، شرایطی که در آن نمایندگان شهروندان آزاد و برابر شروط همکاری اجتماعی را در مورد ساختار اساسی جامع مشخص می‌کنند» (Rawls, 2005, p 25-26). تفسیر نخست کاملاً روشن است؛ وقتی رالز می‌گوید هر توافقی در وضع اولیه صورت گیرد، عادلانه است، یعنی هیچ معیاری مستقل از فرایند وضع اولیه وجود ندارد که بر اساس آن، عادلانه بودن با ناعادلانه بودن توافق حاصله مورد قضاوت قرار گیرد. در توضیح تفسیر دوم باید گفت که انتخاب اصول عدالت در وضع اولیه، در واقع اماره‌ای است که از شهودات و داوری‌های سنجیده شهروندان عاقل و معقول جامعه دموکراتیک و لیبرال خبر می‌دهد، و این امر حاکی از عادلانه بودن آن است. به عبارت دیگر، اصول انتخاب شده در وضع اولیه از آن‌رو عادلانه است که نشانه، بازتاب و اماره‌ای است از عقاید مستقر و سنجیده شهروندان جامعه لیبرال دموکراتیک. اما هیچ کدام از این دو تفسیر قانع‌کننده نیستند. در مورد تفسیر فرایندگرایانه محض این پرسش مطرح می‌شود که چرا انتخاب در وضع اولیه، تحت شرایط نامتعارف آن، تأسیس‌کننده عدالت است؟ اگر دلیل آن صرفاً منصفانه بودن آن است، همان‌طور که دیوید استلاند^۱ در مورد دموکراسی بیان داشته است (Estlund, 2008, p 6)، راه حل‌های ساده‌تر و کم‌هزینه‌تری مثل شیر یا خط هست که کاملاً منصفانه است و نیازی به ترتیبات پیچیده رالز ندارد. پس رالز باید دلایلی به جز صرف منصفانه بودن فرایند تصمیم‌گیری در وضع اولیه ارائه کند که مزیت آن را نسبت به شیوه‌های ساده‌تر و کم‌هزینه‌ای مثل قرعه یا شیر و خط نشان دهد. روشن است که این دلایل نمی‌تواند ناظر به نتیجه فرایند وضع اولیه باشد، چراکه نتیجه عدالت فرایندی محض، هرچه که باشد، عادلانه است. لذا تنها راه پیش روی رالز تمسک به شروط و قیودی بوده است که بر فرایند انتخاب وضع می‌شود، نظیر اینکه در وضع اولیه افراد، آزاد و برابر هستند، قصد همکاری دارند، در پرده جهل قرار دارند و لذا اقتضانات جامعه و موهبت‌های بلاضابطه طبیعی تأثیری در انتخاب اصول ندارند. اما باز این پرسش مطرح می‌شود که چرا این شروط موجب عادلانه شدن انتخاب افراد می‌شود و فرضاً چرا به کارآمد شدن آن منتهی نمی‌شود؟ پاسخ آن است که چون ما پیشاپیش تلقی از عدالت داریم که تحقق آن وابسته به این شروط است. مثلاً در تلقی ما جنسیت یا نژاد نمی‌تواند موجب امتیاز شود و لذا نسبت به آن جاهل می‌شویم، ولی حس عدالت و توانایی داشتن تلقی از خیر موجب امتیاز می‌شود و به آن آگاه هستیم و لذا حیوانات را - چون فاقد این دو توانایی هستند - مشمول اصول عدالت نمی‌کنیم. اینجاست که سخن رالز به درستی فهم می‌شود که «وضع اولیه کاملاً فرضی

1 David Estlund

۲. به قول هیر این ادعای رالز به هیچ عنوان یک فرد گیاه‌خوار را قانع نمی‌کند (Hare, 1989, p 162).

است و به‌گونه‌ای طراحی شده است که به تلقی خاصی از عدالت منتهی شود» (Rawls, 1991, p 12).

حال این سؤال مطرح می‌شود که ما این تلقی از عدالت را از کجا آورده‌ایم. اینجاست که رالز به سمت تقریر اماره‌ای سوق پیدا می‌کند. یعنی همان‌گونه که بیان شد، اصول عدالتی که در وضع اولیه انتخاب می‌شود، به این دلیل عادلانه است که بازتاب شهودات و قضاوت‌های سنجیده‌اما -شهروندان جامعه لیبرال دموکرات- است. اما هنوز همان پرسش بنیادی به قوت خود باقی است: چرا اصول عدالتی که بر اساس شهودات و قضاوت‌های سنجیده ما انتخاب شود، عادلانه است؟ آیا به صرف اینکه ما آنها را عادلانه می‌دانیم، آنها عادلانه هستند؟ از آنجا که رالز معتقد است «هرگز فرض نمی‌کنیم که اینکه فکر کنیم یا گروهی فکر کنند که چیزی عادلانه یا معقول است، آن چیز عادلانه یا معقول می‌شود» (Rawls, 2005, p 111). ناچار است پاسخی برای این پرسش بسیار مهم ارائه کند. ایده تعادل تأملی یکی از پاسخ‌های او برای این مسئله است.

۶. تعادل تأملی

رالز این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه باید شروط منصفانه همکاری اجتماعی را تعیین کرد، و سپس تعیین این شروط را به واسطه یک مرجع بیرونی مثل قانون خداوند یا یک نظم اخلاقی مستقل مثل قانون طبیعی رد می‌کند و پاسخ را در تأسیس این شروط توسط اشخاص در پرتو نفع دوسویه‌شان جستجو می‌کند (Rawls, 2005, p 22). به اعتقاد رالز، یک تلقی از عدالت نمی‌تواند از گزاره‌ها یا شروط بدیهی استنتاج شود. بلکه توجیه [هر تلقی از عدالت] مسئله‌ای مربوط به حمایت دوسویه ملاحظاتی متعدد درباره چیزهایی است که با همدیگر یک نگرش منسجم را می‌سازند» (Rawls, 1991, p 21). روشن است که وی به رویکرد انسجام‌گروانه در توجیه نظریه عدالت ملتزم گردیده است.

ایده تعادل تأملی مبتنی بر همین رویکرد است (Sosa, 1994, p 273). تعادل تأملی به‌طور خلاصه عبارت است از رفت و برگشت و تطبیق دو طرفه‌ای میان اصول عدالتی که انتخاب کرده‌ایم و باورها و شهودات تأمل شده‌مان درباره عدالت تا اینکه نهایتاً به تعادل دست یابند (Rawls, 1991, p 20). رالز معتقد است که ما دارای باورهای تأمل شده‌ای هستیم که بیشترین اطمینان را به آنها داریم. مثلاً ما مطمئن هستیم که تبعیض نژادی و عدم تساهل دینی ناعادلانه هستند. ما چنین

1 Considered judgments

2 Reflective equilibrium

3 Considered convictions

می‌اندیشیم که آنها را به دقت بررسی کرده‌ایم و با بی‌طرفی به آن رسیده‌ایم. این عقاید فی‌الجمله نقاط ثابتی هستند که فرض می‌کنیم هر تلقی‌ای از عدالت باید با آن سازگار باشد (Rawls, 1991, p 19-20).

اگر رالز قید «فی‌الجمله» را اضافه نمی‌کرد، بدون تردید ایده تعادل تأملی، بنیان‌گروانه و محافظه‌کارانه می‌بود. چراکه شهودات و باورهای سنجیده ما به مثابه بنیانی بودند که اصول عدالت بر آن تکیه می‌کردند. اما رالز معتقد است که این عقاید برای همیشه ثابت نیستند و قابل تغییر هستند و اساساً رفت و برگشتی که صورت می‌گیرد به جرح و تعدیل هر دو سو می‌انجامد (Rawls, 1991, p 20). اما انتقاد محافظه‌کارانه بودن همچنان به قوت خود باقی است، بدین معنا که عقاید مستقر در وضع موجود هستند که مبنای تأملات اخلاقی ما را تشکیل می‌دهند. ضمن اینکه جنبه توجیهی انطباق اصول عدالت با شهودات و باورهای سنجیده ما روشن نیست. حتی به گفته رالز، در تعادل تأملی گسترده که تلقی‌های بدیل از عدالت و استدلال‌های فلسفی آنها نیز داخل فرایند تعادل تأملی می‌شود، فقط تلقی‌هایی را شامل می‌شود که برای ما از طریق سنت‌های فلسفه اخلاقی شناخته شده است و در دسترس ما قرار دارد (Rawls, 1991, p 49). برای مثال رالز صرفاً نفع‌گرایی و شهودگرایی عقلانی را وارد فرایند تعادل تأملی می‌سازد.

اما چرا ما باید به داوری‌های سنجیده خود اعتماد کنیم؟ رالز ادعا می‌کند که عقایدی که ما به عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن آنها اطمینان داریم، به دقت بررسی کرده‌ایم و با بی‌طرفی به آن رسیده‌ایم (Rawls, 1991, p 19-20). ولی این شروط برای اعتماد به آنها و اعتبار آنها کفایت نمی‌کند. همچنان که رالز خود اذعان دارد، (Rawls, 1991, p 516) بسیاری از عقاید ما می‌تواند محصول رسوبات انباشته شده در طول زمان باشد و یا عقایدی باشند که توسط صاحبان قدرت دستکاری شده و در اذهان ما جای گرفته‌اند.

باید دانست که در نظر رالز حقایق عینی اخلاقی وجود ندارد که انطباق عقاید ما با آن حقایق بتواند عینیت آنها را تضمین کند. به اعتقاد وی استقلال نظریه اخلاقی از معرفت‌شناسی از این واقعیت نشأت می‌گیرد که فرایند تعادل تأملی وجود یک تلقی اخلاقی واحد را فرض نمی‌گیرد. همچنان که وی بیان می‌دارد می‌توان این استقلال را نوعی روان‌شناسی دانست که وجود حقایق اخلاقی عینی را پیش فرض نمی‌گیرد (Rawls, 1975, p 9). لذا وی ساخت یک نظریه اخلاقی درباره حق و باطل را که متوجه حقایق اخلاقی عینی باشد، کنار می‌گذارد (Rawls, 1975, p 7).

در واقع رالز با کنار گذاشتن وجود یک نظم اخلاقی مستقل به سوی ایده سازنده‌گرایی حرکت کرده است.

۷. سازنده‌گرایی

ایده سازنده‌گرایی در نسبت مستقیم با نظریه قراردادگرایانه رالز دارد. به اعتقاد رالز، این مفهوم که چیزی حق است، همسان است و یا به عبارت بهتر، جایگزین می‌شود با این مفهوم که آن چیز منطبق است با اصولی که در وضع اولیه مورد پذیرش قرار می‌گیرد تا بر چیزهایی از نوع خودش به کار بسته شود (Rawls, 1991, p 111).

به زبان ساده، سازنده‌گرایی بدین معناست که این انسان‌ها هستند که اصول عدالت یا اخلاق را می‌سازند و مسئله مهم‌تر اینکه همچنان‌که رالز تصریح دارد، در فرایند ساختن اصول مزبور، اساساً بر عقل عملی تکیه دارند نه عقل نظری (Rawls, 2005, p 93). رالز با تبعیت از کانت معتقد است که «عقل عملی به ایجاد موضوعات بر طبق تلقی‌ای از آن موضوعات می‌پردازد. برای مثال تلقی از یک نظام مبتنی بر قانون اساسی عادلانه به‌عنوان هدف تلاش سیاسی اتخاذ می‌شود. حال آنکه عقل نظری متوجه معرفت درباره موضوعات از پیش داده شده است» (Rawls, 2005, p 93).

روشن است که وضع اولیه، پرده جهل، تعادل تأملی و سازنده‌گرایی به شکل نظام‌مندی با یکدیگر مرتبط هستند. این ارتباط به‌ویژه در بحث از عینیت به خوبی نمایان می‌شود. توضیح اینکه یکی از نخستین انتقاداتی که به سازنده‌گرایی مطرح می‌شود، متوجه عینیت آن است؛ به عبارت دیگر اگر نظم مستقلی از ارزش‌ها یا اخلاق وجود ندارد، ما چگونه می‌توانیم درباره اصول عدالتی که ساخته‌ایم، قضاوت کنیم؟ همچنان‌که گذشت رالز معتقد بود که «هرگز فرض نمی‌کنیم که اینکه فکر کنیم یا گروهی فکر کنند که چیزی عادلانه یا معقول است، آن چیز عادلانه یا معقول می‌شود» (Rawls, 2005, p 111).

لذا حل مسئله عینیت برای رالز ضرورت دارد، به همین دلیل هم در نظریه عدالت و هم در لیبرالیسم سیاسی به‌طور مفصل در این خصوص بحث کرده است (Rawls, 1991, p 513-519; 2005, p 110-125). دارد و معتقد است که عینیت باید پنج مؤلفه داشته باشد: ۱. چارچوبی عمومی برای تفکر و بررسی شواهد و دلایل وجود داشته باشد که به‌طور متقابل توسط دیگران پذیرفتنی باشد. مثلاً صرفاً بیان حالات روحی شخصی ما نباشد؛ ۲. صدق و یا معقولیت؛ هر قضاوتی - بنا به مورد - یا باید صادق

باشد یا معقول، لذا عینیت لازم می‌دارد که هر نظریه‌ای مفهومی از صدق یا معقولیت دعاوی داشته باشد؛ ۳. دلایل؛ عینیت لازم می‌دارد که هر نظریه، دلایلی به افراد ارائه کند تا به ارزیابی آن بپردازند؛ ۴. منظر آفاقی؛ لازمه مؤلفه سوم آن است که عینیت باید منطقی آفاقی و غیرشخصی عرض کند که متمایز از منظر افراد در یک زمان مشخص باشد؛ ۵. تلقی‌ای از توافق؛ عینیت باید تلقی‌ای از توافق میان افراد معقول داشته باشد. مثلاً سازنده‌گرایی افراد معقول را دارای توانایی یادگیری و تسلط بر مفاهیم و اصول عقل عملی و همچنین اصول حق و عدالت می‌داند (Rawls, 2005, p 110–112).

مؤلفه دوم و سوم برای بحث فعلی حائز اهمیت است. در خصوص صدق یا معقولیت، رالز معتقد است که «لیبرالیسم سیاسی نیازی ندارد که از تلقی خودش از حکم معقول فراتر برود، و می‌تواند مفهوم حکم اخلاقی درست را به آموزه‌های جامع واگذارد» (Rawls, 2005, p 116). و یا لیبرالیسم سیاسی «تلقی خودش از عدالت را درست یا صادق معرفی نمی‌کند، بلکه آن را معقول می‌داند» (Rawls, 2005, xx). لذا در مؤلفه دوم، عینیت نظریه عدالت رالز همان معقول بودن آن است. حال اگر سؤال شود که مؤلفه سوم، یا دلایل عینی سازنده‌گرایی چیست، رالز می‌گوید: «باورهای سیاسی زمانی عینی‌اند - یعنی واقعاً بر مجموعه‌ای از دلایل استوار هستند - که اشخاص عاقل و معقول که در به‌کارگیری توانایی‌های عقل عملی خود به قدر کافی هوشمند و آگاه هستند، و استدلال‌های آنها ناقص نیست، نهایتاً آن باورها را تأیید کنند و یا اختلاف خود را درباره آن کاهش دهند، مشروط بر آنکه این افراد واقعیت‌های مربوطه را بدانند و به‌طور کافی زمینه موضوع مورد بحث و شرایط لازم را مورد غور و تأمل قرار داده باشند» (Rawls, 2005, p 119).

در اینجا رالز ایده کانتی اختیار اخلاقی^۱ را به‌کار می‌گیرد. بر همین اساس وی در کتاب نظریه عدالت، رابطه مستقیمی میان اختیار و عینیت برقرار می‌کند (Rawls, 1991, p 513–519) یعنی «تمایل به عمل عادلانه تا حدودی بر آمده از تمایل به ابراز کامل آن چیزی است که ما هستیم یا می‌توانیم باشیم، یعنی موجودات عاقل آزاد و برابر دارای آزادی انتخاب» (Rawls, 1991, p 256). به عبارت دیگر، وقتی شهروندان در وضع اولیه و تحت قیود مربوطه به‌ویژه پرده جهل، دست به انتخاب می‌زنند، نتیجه آن عادلانه است و آنچه عینیت این انتخاب تضمین می‌کند، همان مختارانه بودن آن است. وی در تبیین نگرش کانت می‌نویسد:

«به اعتقاد من کانت بر آن است که یک شخص زمانی مختارانه عمل می‌کند که اصول عمل وی توسط خودش به‌مثابه کفایت‌مندترین بیان ممکن از ماهیتش به‌عنوان موجود عاقل آزاد و برابر

1 Moral autonomy

باشد. اصولی که وی بر مبنای آن عمل می‌کند بر اساس موقعیت اجتماعی یا موهبت‌های طبیعی او و یا نوع خاص جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند یا چیزهای معینی که بنا بر اتفاق خواهان آن است، انتخاب نشده است» (Rawls, 1991, p 252).

بر همین اساس وی معتقد است که «اصول عدالت، امر مطلق در معنای کانتی هستند» (Rawls, 1991, p 253). با این توصیف روشن می‌شود که محدودیت‌هایی که رالز در وضع اولیه ایجاد می‌کند، به این دلیل است که افراد به‌عنوان اشخاص عاقل آزاد و برابر تصمیم بگیرند. و همین امر عینیت انتخاب آنها را شکل می‌دهد. به گفته وی، وضع اولیه تفسیری فرایندی از ماهیت ما به‌مثابه موجودات عاقل آزاد و برابر است (Rawls, 1991, p 256).

البته رالز در آثار بعدی خود، به‌ویژه لیبرالیسم سیاسی، اختیار اخلاقی کانتی را به‌عنوان یک آموزه جامع از نظریه عدالت خود کنار می‌گذارد و ایده «اختیار سیاسی» را جایگزین آن می‌کند. و این امر نقص مهمی در عینیت عدالت ایجاد می‌کند. وی می‌نویسد: «همه چیز ساخته نمی‌شود؛ ما باید ماده‌ای داشته باشیم تا از آن آغاز کنیم» (Rawls, 2005, p 104). وی این ماده را از جامعه بسامان لیبرال دموکرات غرب یا همان «ما» می‌گیرد، و لذا مسئله عینیت همچنان باقی می‌ماند.

یکی از راه‌های دیگری که رالز برای توجیه نظریه عدالت خود به‌کار گرفته است، استفاده از ایده جدید «اجماع همپوش»^۱ بوده، که ثمره توجه وی به نکثر و اختلاف معقول «ما» یا همان شهروندان عاقل و معقول جامعه لیبرال دموکراتیک بوده است.

۸. اجماع همپوش

رالز معتقد است که تلقی عدالت به‌مثابه انصاف، معقول نخواهد بود مگر آنکه بتواند به شکل مناسبی حمایت عقلانی هر شهروند را به دست آورد (Rawls, 2005, p 143). اما ابتدای نظریه عدالت بر ایده اختیار کانتی، که یک آموزه جامع است، در جامعه متکثری که افراد به آموزه‌های جامع متعارضی پایبند هستند، مانع این امر خواهد بود. رالز صرفاً به توافق، رضایت و سازش موقتی افراد اکتفا نمی‌کند (Rawls, 2005, p 458) لازمه یک سازش دائمی که تضمین‌کننده ثبات باشد، آن است که شهروندانی که به آموزه‌ها متفاوت و متعارضی پایبند هستند، دلیلی برای حمایت از تلقی سیاسی عدالت داشته باشند. اما چگونه این امر امکان‌پذیر است؟

1material

2Overlapping consensus

3Modus vivendi

گام نخست رالز در این راستا، همچنان که بیان شد، ارائه تلقی سیاسی از عدالت به عنوان یک تلقی رها از بنیان بود که مستقل از آموزه‌های جامع فلسفی، دینی و اخلاقی تنظیم می‌شد. اجماع همپوش گام دوم است که باید نشان دهد این تلقی مستقل چگونه مورد تأیید آموزه‌های متعارض قرار می‌گیرد. تمثیلی که رالز در این خصوص می‌آورد، تمثیل مادیول یا قطعه مهم یک سازه است: «تلقی سیاسی یک مادیول است که درون آموزه‌های معقول مختلف جای می‌گیرد و حمایت آنها را کسب می‌کند» (Rawls, 2005, p 12).

می‌توان از مثال ساده‌ای برای تبیین این تمثیل استفاده کرد. یک قطعه آبی رنگ پازل را در نظر بیاورید که در پازل‌های مختلف جای می‌گیرد: به عنوان رنگ آبی آسمان، آب دریا، رنگ پیراهن، اتومبیل و نظائر آن می‌تواند در پازل‌های متعددی جای بگیرد. اما این مادیول ویژگی مهم دیگری نیز دارد و آن اینکه که حتی بدون آنکه بدانیم به چه آموزه‌هایی تعلق دارد، قابل ارائه است (Rawls, 2005, p 12-13).

این ویژگی بسیار مهمی است و می‌تواند اندیشه رالز را به خوبی روشن سازد. به مثال پازل بازگردیم، چطور می‌توان قطعه پازلی طراحی کرد که در همه پازل‌ها جای بگیرد، بدون آنکه بدانیم پازل‌ها به چه تصاویری تعلق دارند؟ تنها یک راه وجود دارد و آن اینکه پیشاپیش شروطی را برای پازل بودن تعیین کرده باشیم. برای مثال پازل را وقتی پازل بدانیم که در آن آسمان آبی وجود داشته باشد. با این قید، بدون اینکه هیچ پازلی را دیده باشیم، می‌توانیم قطعه‌ای را طراحی کنیم که در همه پازل‌ها جای بگیرد. شرطی که رالز برای مادیول تلقی سیاسی عدالت بیان می‌کند، ایده مهمی به نام معقولیت است.

۹. معقولیت

پیشتر بیان شد که رالز از واقعیت «تکثر معقول» شروع می‌کند (Rawls, 2001, p 40). قید «معقول» برای تکثر، معادل قید آسمان آبی برای پازل است. به عبارت دیگر زمانی که تکثر موجود در جامعه را با قید معقول محدود می‌سازیم، اگر تلقی‌ای ارائه کنیم که معقول باشد، مورد پذیرش همه افراد معقول خواهد بود. درست همان‌طور که اگر پازل‌ها را با قید پازل‌های دارای آسمان آبی محدود کنیم، اگر قطعه پازل آبی رنگ طراحی کنیم، در همه پازل‌ها جای می‌گیرد. به اعتقاد رالز «لیبرالیسم سیاسی به جای آنکه تلقی خودش از عدالت را درست یا صادق

معرفی می‌کند، آن را معقول می‌داند» (Rawls, 2005, xx). رالز معتقد است که ایده‌های خیرِ قابل پذیرش، باید ایده‌هایی سیاسی باشند؛ یعنی به تلقی سیاسی معقول از عدالت تعلق داشته باشند (Rawls, 2005, p 176).

البته رالز مفهوم کلیدی معقولیت را نیز تعریف نمی‌کند و تنها به بیان دو ویژگی آن بسنده می‌کند. به گفته وی افراد - یعنی افراد آزاد و برابر - زمانی از یک جنبه اساسی معقول هستند که آماده باشند تا اصول و موازینی را به عنوان شرایط منصفانه همکاری پیشنهاد کنند و از روی اختیار به آن پایبند باشند، با فرض اطمینان از اینکه دیگران نیز به همین شکل عمل خواهند کرد و دوم اینکه افراد آماده بحث برای شروط منصفانه‌ای باشند که دیگران مطرح می‌کنند (Rawls, 2005, p 49).

این رویکرد رالز به معقولیت و پرهیز از حقیقت و صدق، مناقشه‌آمیز است. یکی از نقدهای وارده به آن از سوی دیوید استلاندر مطرح شده است، اما از آنجا معقولیت نسبت بسیار نزدیکی با ایده عقل عمومی^۱ دارد، ابتدا لازم است تا توضیحی در این خصوص ارائه شود.

۱۰. عقل عمومی

فرض کنیم افراد در وضع اولیه، اصول عدالت را تعیین می‌کنند. مرحله بعدی تعیین قانون اساسی و سپس سایر قوانین است که به گفته رالز باید بر اصول عدالت منطبق باشد (Rawls, 1991, p 13). روشن است که کلیت اصول عدالت می‌تواند اختلاف و مناقشات زیادی برانگیزد و افراد بر اساس آموزه‌ها و باورهای خود، تفاسیر و استدلال‌های متفاوتی را بیان کنند و لذا هیچ توافقی بر قانون اساسی مشترکی صورت نگیرد. رالز در اینجا ایده عقل عمومی را مطرح می‌کند؛ به گفته وی شهروندان باید بتوانند دلایل قابل قبولی به لحاظ عمومی برای نگرش‌های سیاسی‌شان در مواردی که مسائل سیاسی بنیادی مطرح است، ارائه کنند. این بدان معناست که دلایل ما باید تابع ارزش‌های سیاسی باشد که به واسطه تلقی سیاسی از عدالت بیان شده است (Rawls, 2001, p 91).

رالز در واقع معیار معامله به مثل^۲ را در اینجا به کار می‌گیرد: به کارگیری قدرت سیاسی توسط ما فقط زمانی مناسب است که صادقانه باور داشته باشیم که دلایلی که ما برای عمل سیاسی‌مان ارائه می‌کنیم، بتواند به طور معقولی برای دیگر شهروندان موجه باشد. این معیار در دو سطح به کار گرفته می‌شود: یکی ساختار خود قانون اساسی و دیگری قوانین و مقررات مشخصی که بر اساس قانون

1 Public reason

2 reciprocity

3 proper

اساسی وضع می‌شوند (Rawls, 2005, xlv).

رالز معتقد است که عقل عمومی مشتمل بر به‌کارگیری مناسب از مفاهیم بنیادی حکم، استنتاج و شواهد و همچنین معقولیت است (Rawls, 2001, 91-92). روشن است که اگر فردی در حوزه سیاسی، مثلاً راجع به حق سقط جنین به استدلال پردازد و به شکل مقتضی از قواعد استدلال استفاده نکند، ادعای او معقول و لذا مسموع نیست. پیشتر در بحث از بارهای داوری بیان شد که به زعم رالز واقعیت تکثر معقول ناشی از بارهای داوری است. از جمله این بارها، ابهام مفاهیم، پیچیدگی شواهد و وزن‌دهی‌های متفاوت به آنها بود. اما همان‌طور که والدرون نیز بیان داشته است، (Waldron, 1999, p 152) رالز به شکل بلاضابطه‌ای از ایده بارهای داوری بهره می‌برد؛ بارهای داوری در ایده وضع اولیه و به هنگام استدلال و تأمل درباره اصول عدالت و به هنگام استدلال عمومی درباره قانون اساسی و قوانین عادی حضور ندارد، اما زمانی که نوبت به استدلال درباره آموزه‌های جامع می‌رسد، پدیدار می‌شود.

دیوید استلانند نیز ایده معقول را جزیره‌ای یا بسته می‌داند. و معتقد است که رالز نمی‌تواند صدق یا حقیقت را کنار بگذارد (Estlund, 1998, p 253). وی آموزه‌ای را طرح می‌کند با عنوان «ضرورت پذیرش معقول» که شرط لازم برای هر تقریری از لیبرالیسم سیاسی است: «هیچ قضیه‌ای در هیچ مرحله‌ای از توجیه سیاسی مورد قبول نخواهد بود، مگر آنکه در نظر همه شهروندان معقول قابل قبول باشد و نیازی به قبول هیچ فرد دیگری ندارد» (Estlund, 1998, p 254).

توضیح اینکه رالز هم در ایده عقل عمومی که بحث آن گذشت و هم در بحث از مشروعیت، پذیرش شهروندان معقول را شرط مشروعیت اعمال قدرت سیاسی می‌داند؛ رالز می‌نویسد: (اعمال قدرت سیاسی توسط ما تنها زمانی مناسب و لذا موجه است که منطبق بر قانون اساسی و ضروریات آن اعمال شود که از همه شهروندان به‌طور معقولی می‌توان انتظار داشت که آنها را در پرتو اصول و آرمان‌هایی تأیید کنند که به‌عنوان شهروندان عاقل و معقول قابل قبول می‌دانند» (Rawls, 2005, p 217).

استلانند معتقد است ضرورت پذیرش افراد معقول به‌عنوان شرط توجیه مشروعیت سیاسی، تنها در صورتی قابل دفاع است که صادق باشد (Estlund, 1998, p 264). امری که رالز از آن پرهیز می‌کند. با ذکر مثالی می‌توان استدلال استلانند را روشن ساخت. اصل مشروعیت رالز را می‌توان به

1 Insularity of Reasonable

2 Reasonable Acceptance Necessary

۳. Proper رالز به کرات از مفاهیم نظیر مناسب یا صحیح (correct) استفاده می‌کند. احتمالاً به زعم وی بار معرفتی چنین مفاهیمی کمتر از مفاهیمی مثل درست و صادق است.

شکل دیگری مطرح کرد: اعمال قدرت سیاسی تنها زمانی مشروع است که مورد پذیرش سرمایه‌داران باشد و پذیرش غیرسرمایه‌داران اهمیتی ندارد. به گفته استلاندا این اصل ابتدا باید از آزمون خودش سر بلند بیرون بیاید. یعنی سرمایه‌داران بپذیرند که فقط زمانی اعمال قدرت مشروع است که سرمایه‌داران آن را پذیرفته باشند. اگر آنها این اصل را پذیرفتند، به عنوان یک اصل مشروعیت مطرح می‌شود، اما به گفته استلاندا بسته و جزیره‌ای است. یعنی وقتی ما می‌خواهیم این اصل را آزمون کنیم، به سراغ سرمایه‌داران می‌رویم نه فرضاً کارگران یا معلمان. حال مسئله آن است که اصول مشروعیت بدیلی هم وجود دارد که مثلاً مشروعیت را وابسته به پذیرش کارگران، روشنفکران، روحانیون یا همه مردم می‌داند. اگر سؤال شود که چرا باید قبول افراد معقول یا قبول سرمایه‌داران شرط مشروعیت اعمال قدرت باشد، در پاسخ نمی‌توان چنین بیان داشت که «چون ما افراد معقول چنین می‌گوییم» یا چون «ما سرمایه‌داران چنین می‌گوییم». به طور خلاصه رالز باید بیان کند که شرط پذیرش افراد معقول شرط «درستی» برای مشروعیت است و فرضاً شرط پذیرش سرمایه‌داران شرط «نادرستی» برای مشروعیت است. در غیر این صورت انتخاب از بین این دعاوی مثل اینکه چون ما افراد معقول چنین می‌گوییم، یا چون ما کارگران چنین می‌گوییم یا چون ما سرمایه‌داران چنین می‌گوییم، چیزی جز بیان ترجیحات شخصی نخواهد بود.

سخن پایانی

اما چرا رالز هیچ نیازی نمی‌بیند که لیبرال دموکراسی را توجیه کند؟ برتون درین از دوستان صمیمی رالز که عدالت به مثابه انصاف (۲۰۰۱) به وی تقدیم شده است، می‌نویسد:

«حرف رالز آن است که در لیبرال دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، سنت فکری وجود دارد که وظیفه ماست تا جستجو کنیم که آیا می‌توان آن را منسجم و همساز ساخت. ما به نفع چنین جامعه‌ای استدلال نمی‌کنیم؛ ما این امر را بدیهی می‌دانیم که امروزه فقط یک احمق نمی‌خواهد در چنین جامعه‌ای زندگی کند. یکی از محاسن رالز آن است که وقت خود را تلف نمی‌کند تا درباره استبداد یا توتالیترایسم بحث کند. او در این جامعه زندگی می‌کند که معایب زیادی دارد، اما یک آرمان دارد، ما با آن آرمان شروع می‌کنیم ... اگر کسی نمی‌تواند مزایای زندگی در یک لیبرال دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی را ببیند، من نمی‌دانم چطور او را قانع کنم» (Freeman, 2003, p. 328–329).

ریچارد رورتی نیز معتقد است، عمل‌گرایان نه به یک متافیزیک نیازی دارند و نه به یک

معرفت‌شناسی. آنها حقیقت را به گفته ویلیام جیمز، آن چیزی می‌بینند که برای ما خوب است که باور کنیم (Rorty, 1991, p 22).

کمی به گذشته رجوع کنیم و به سراغ نویسنده اعلامیه استقلال آمریکا، تامس جفرسون برویم. وی می‌نویسد:

«هدف اعلامیه استقلال آن نبود که اصول جدید یا استدلال جدیدی بیابد که پیشتر بدان اندیشیده نشده بود، یا سخنی بگوید که قبلاً گفته نشده بود، بلکه هدفش آن بود که فهم مشترک از موضوع را در مقابل بشریت قرار دهد... تمام اقتدار آن در هماهنگ کردن احساسات روز بود، که چه در گفتگوها، نامه‌ها، مقالات چاپ شده بیان شده بود و چه در کتب اساسی حقوق عمومی کسانی مثل ارسطو، سیسرو، لاک، سیدنی و... (Appleby, 1999, xvii) و در اعلامیه استقلال می‌نویسد: «ما این حقایق را بدیهی می‌انگاریم که همه انسان‌ها برابر خلق شده‌اند و دارای حقوق جدایی‌ناپذیر معینی از سوی خالق‌شان هستند، که حق حیات، آزادی و پیگیری سعادت از آن جمله هستند» (Levy, 1988, p 81).

رالز نیازی به استدلال برای وضعیتی که آمریکا را در موضع برتر قرار داده است، نمی‌بیند. هرگونه چالشی برای حقیقت یا درستی این وضعیت، برای غرب به طور کلی و جامعه آمریکا به طور ویژه خطرناک است. لذا دیگر حقیقت مسئله رالز نیست، مسئله اصلی حفظ وضعیت موجود است. اینک نوبت حقوق‌دانان است که جای فلاسفه را بگیرند. او در کنار سایر عمل‌گرایانی که مسیر ویلیام جیمز و جان دیویی را پیموده‌اند، پیشتر از فوکویاما^۱ ختم فلسفه و پایان تاریخ را اعلام کرده‌اند. روشن است که اگر پای حقیقت و معنا باز شود، شکست‌شان در برابر شرق حتمی است. شاید به گفته فوکویاما علم اسلامی نتوانسته باشد جنگنده بمب‌افکن‌های F-4 یا تانک‌های چیفتن تولید کند که از ایران خمینی در برابر صدام دفاع کند، اما قطعاً تهدیدی جدی برای ایده بنیادین لیبرال دموکراسی است. فوکویاما هم اذعان داشت که اسلام واقعاً لیبرال دموکراسی را در بسیاری از بخش‌های جهان اسلام شکست داده است و نشان داده است که خطر بزرگی برای کردارهای لیبرالی است (Fukuyama, 1992, p 45) اما وی متوجه است که ایده لیبرالیسم را از تعرض مصون نگه دارد: «کردارهای لیبرالی» و نه ایده لیبرالیسم: «اگرچه یک پنجم مردم جهان مسلمان هستند، ولی آنها در سرزمین خودشان هم نمی‌توانند لیبرال دموکراسی را در سطح ایده به چالش بکشند» (Fukuyama, 1992, p 46).

1Common sense

2William James

3John Dewey

4Francis Fukuyama

وی ظفرمندانه می‌نویسد که پیروزی ایده غربی، پیش از همه در فرسودگی تمام عیار بدیل‌های نظام‌مند برای لیبرالیسم غربی است. وی این فتح غرب را فراتر از سیاست می‌داند که می‌توان در گسترش مقاومت‌ناپذیر فرهنگ غربی مصرف‌گرایی در سرتاسر جهان مشاهده کرد؛ برای مثال وی از گسترش تلویزیون رنگی در چین، فروشگاه‌های پوشاک در مسکو و موسیقی راک در تهران نام می‌برد و با شتاب هرچه تمام‌تر فروپاشی کمونیسم را نقطه پایانی تطور ایدئولوژیکی بشر اعلام می‌کند.

اما همان‌طور که آلیهاندر^۱ بیان می‌دارد، این لیبرالیسم است که فرسوده شده است (Alejandro, 1998, p 4). البته وی معتقد است که لیبرالیسم حقیقت را کنار می‌گذارد تا از نزاع پرهیز کند (Alejandro, 1998, p 8). اما به این نکته توجه ندارد که لیبرالیسم نمی‌خواهد از هر نزاعی پرهیز کند؛ لیبرالیسم از نزاعی فرسوده شده است که پای حقیقت در میان باشد، نزاعی که نتیجه‌اش شکست اوست: نزاع حق و باطل. لیبرالیسم اکنون پیروز میدان است و اینک وظیفه فلسفه سیاسی ایجاد سازش است (Rawls, 2001, p 76). «در عدالت به‌مثابه انصاف جایی برای متخصصان فلسفه وجود ندارد؛ بهشت ممنوع است!» (Rawls, 2005, p 426) باید میدان را به دست حقوق‌دانان سپرد: «حقوق‌دانان و نه فلاسفه، کشیشان لیبرالیسم هستند» (MacIntyre, 1988, p 344).

دعای از حق تهی می‌شوند و از صدق‌کاری و ماهیت حقوقی پیدا می‌کنند: نظم، صلح، توافق، همکاری و معامله به مثل، وظیفه عدالت است. اگر کسی بخواهد میدان را عوض کند، یاغی است و دول‌یاغی که ناقض حقوق لیبرالی هستند، باید محکوم شده و در موارد جدی مجازات‌های شدید بر آنها اعمال شود و حتی می‌تواند مورد مداخله قرار گیرند (Rawls, 1999, p 81) حتی میزانی از سلاح‌های اتمی لازم است تا جلوی این دولت‌ها گرفته شود و اطمینان حاصل شود که این دولت‌ها به چنین سلاح‌هایی دست پیدا نمی‌کنند و آن را علیه مردمان لیبرال و محترم به‌کار نمی‌گیرند (Rawls, 1999, p 9) و زمانی که تهدیدی متوجه ایده لیبرال دموکراسی شود، کشته شدن مردم غیرنظام نیز مجاز است (Rawls, 1999, p 99).

برنده میدان سازش‌تنوریک از پیش معلوم است. اگر متفکران اسلامی می‌خواهند از سیطره تمدن غربی رهایی یابند، راهی جز رجوع به حقیقت ندارند. عدالت و حقیقت جدایی‌ناپذیرند و مسیری جز این به سیطره تمام عیار غرب منتهی خواهد شد.

1 Andrew Alejandro

2 political philosophy as reconciliation

منابع

۱. رالز، جان (۱۳۸۳)، عدالت به مثابه انصاف؛ یک بازگویی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۲. ——— (۱۳۹۰)، قانون مردمان؛ به همراه تجدید عهد با ایده دلیل عمومی، تهران: ققنوس.
۳. ——— (۱۳۹۱)، لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
۴. ——— (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
5. Alejandro, Andrew, (1998), *The limits of Rawlsian justice*, USA, The John Hopkins University Press.
6. Appleby, Joyce, and Ball, (2004), *Ternce, Thomas Jefferson Political Writings*, London, Cambridge University Press.
7. Estlund, David, (2008), *Democratic Athority*, New Jersey, Princeton University Press.
8. ———, (Jan, 1998), “Insularity of the Reasonable”, *Ethics*, Vol. 108, Issue 2, pp. 252–275.
9. Fabienne, Peter, (September 2012), “Epistemic Foundations of Political Liberalism”, Paper forthcoming in the *Journal of Moral Philosophy*.
10. Fukuyama, Francis, (1992), *The End of History*, New York, Macmillan.
11. Freeman, Samuel, (2003), *The Cambridge Companion to Rawls*, UK, Cambridge University Press.
12. Larmore, Charles, (Aug 1990), “Political Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3, pp. 339–360.
13. ———, (December 1999), “The Moral Basis of Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. xcvi, No. 12, pp. 599–625.
14. Levy, B. Michael, (1988), *Political thought in America*, Chicago, The Dorsey Press.
15. MacIntyre, Alasdair, (1988), *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
16. Rawls, John, (1991), *A theory of justice*, Oxford: Clarendon Press.

17. — , (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
18. — , (1999), *Laws of Peoples*, London, USA: Harvard University Press.
19. — , (2005), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
20. Rorty, Richard, (1991), *Objectivity. Relativism and Truth*, Vol. 1, USA: Cambridge university Press.
21. Rosenblum, Nancy, (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press.
22. Stteinberger, Peter, (Feb., 2000), “The Imposibility of Political Conception”, *The Journal of Politics*, Vol. 62, No. 1, pp. 147–165.
23. Talisse, Robert, (2005), *Democracy After Liberalism*, New York, Routledge.
24. Waldron, Jeremy, (1999), *Law and Disagreement*, New York, Oxford University Press.

