

عدالت به مثابه انصاف

قدیر نصری

عضو هیات علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

«تمدن را نمی‌شود با فتح و غلبه از میان برد، تمدن تنها از درون تخریب می‌شود. مدنیت در جامعه با رعایت تساوی حقوق انسانها شکوفا و بارور می‌شود و تبعیض ریشه آن را می‌خشکاند. سلامت ملل مهم‌تر از ثروت ملل است.» (۱)

ویل دورانت

مقدمه

«عدالت به مثابه انصاف» عنوان مهم‌ترین مقاله «جان رالز» (۲۰۰۲-۱۹۲۱) است که در سال ۱۹۵۸ میلادی منتشر شد (۲). رالز در مقاله مذکور از دو پرسش و ارزش بنیادین بشر سخن گفت؛ برابری و آزادی، یعنی دو ارزشی که بدون آنها آدمیان فقیر و حقیر می‌شوند. نظریه عدالت به مثابه انصاف، پاسخی قابل توجه به این پرسش است که چگونه می‌توان آدمیان را از تبعیض و تفتیش مصنوع داشت تا استعداد خود را شکوفا سازند؟ رالز جوابی به این پرسش داد که به تعبیری، اندیشه و فلسفه سیاسی را از خلاء موجود در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ رها ساخت (۳). باید دید پاسخ رالز چه مضمون و خصوصیات داشته که این چنین مهم و تعیین کننده قلمداد شده است. مقاله حاضر در صدد است ضمن تبیین ابعاد این مهم، دستاوردهای رالز در این خصوص را به بحث و فحص گذارده و در نهایت ابهامات و کاستی‌های نظریه عدالت رالز را گوشزد نماید. برای نیل به این مقصود، ابتدا از اعتبار وجودی و اهمیت دیرینه بحث رالز سخن می‌گوییم و پس از آن به تشریح مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی راولز، نقش آنها در تکوین و تحکیم ثبات و در نهایت به یافته‌های اساسی رالز در نظریه عدالت می‌پردازیم.

الف. ارزش عدالت

مجادلات درازآهنگ در خصوص عدالت حاکی از ارزش دیرینه آن است. تامل در مبنای عدالت معنای آن را بیشتر آشکار می‌کند. اما پرسش این است که آیا عدالت مترادف با برابری است؟ یا استحقاق و یا لیاقت و شایستگی؟ آیا می‌توان با استناد به ذات شریف یا شریف انسانها، همه آنها را مساوی و برابر دانسته و نظامی عادلانه بر پا ساخت؟ یا اینکه عدالت عبارت است از استقرار هر عاملی در موضع خود و اعطای خیر یا امتیاز به عوامل مستحق؟ به راستی چگونه می‌توان عدالت ورزید و کمترین خطا و ستم را مرتکب شد؟ به نظر می‌رسد رالز به این پرسش دیرپا پاسخی نوپا داده و ادبیات موجود در این زمینه را به نقد و چالش خوانده است، فلذا پاسخ وی به پرسش عدالت واجد اعتباری قابل توجه است. در بیان ارزش عدالت به مثابه پرسشی دیرینه، شایسته است به مقام آن در نزد فیلسوفان سیاسی ۲۴۰۰ سال پیش توجه کنیم، آنجا که «افلاطون» [از زبان سقراط] خطاب به «گلاوکن» و «آدئیمانتوس» می‌گوید:

«موضوعی که بررسی می‌کنیم بسیار دقیق است و چشمی تیزبین می‌خواهد. چون ما چشمان تیزبین نداریم و حال ما چون حال مردم نزدیک بین است که حروف کوچک را از دور به آنان نشان می‌دهند، بهتر است به روشی که می‌گویم رفتار کنیم: اگر از میان آن کسان یکی متوجه شود که در جای دیگر بر لوحی بزرگتر حروفی به خط درشت‌تر نوشته شده است بی‌شک نخست حرف درشت‌تر را می‌خواند و سپس می‌کوشد آنها را با حروف بزرگ بسنجد تا ببیند آیا حروف کوچک همان حروف درشت‌اند یا نه.

آدئیمانتوس گفت: راست است ولی این موضوع چه ربطی به بحث درباره عدالت دارد؟ افلاطون: گوش فرادار تا توضیح دهم. مگر عدالت خاصیتی نیست که هم افراد می‌توانند از آن بهره‌مند باشند و هم جامعه‌ها؟

آدئیمانتوس: چرا.

افلاطون: آیا جامعه بزرگتر از فرد نیست؟

پاسخ داد: بدیهی است.

افلاطون: پس شاید عدالت هم در جامعه بزرگتر باشد و شناختنش آسانتر (۴)»

شناخت و پردازش عدالت در دوران مدرن، اهمیتی مضاعف و دیگر هم دارد و آن عبارت است از معنای «رابطه‌ای»^۱ یافتن مفاهیم. بدین ترتیب که برخلاف دوران کلاسیک یا پیشامدرن که مفاهیم و عوامل^۲ به تنهایی فهمیده می‌شدند و درک صحت یا کارآمدی آنها ربطی به مفاهیم دیگر یا عوامل متفاوت نداشت، در دوران مدرن برای فهم مفاهیم و درجه توفیق عوامل نگاه رابطه‌ای پدیدار شده و همین ارتباط‌مندی^۳ موجب شده است تا مطالعات جامعه‌شناختی در کنار تأملات هستی‌شناسانه اعتبار یابند. شاید ذکر یک مثال، قدری از ابهام این داور بکاهد؛ در دوران مدرن برای فهم مشروعیت یک دولت به سنجش آن از نگاه دیگران پرداخته می‌شود و تحقق عینی یک ایده نقش مهمی در تعیین‌کنندگی یا اعتبار آن دارد یعنی مشروعیت دولت از نگاه شهروندان سنجیده می‌شود، در حالیکه پیش از دوران مدرن، اعتبار و صحت یک موضوع، لزوماً منوط به تحقق خارجی آن نبود. مثلاً تحقق «مدینه فاضله» افلاطون یا فارابی با میزان پذیرش آن از سوی شهروندان و عملی شدن در متن جامعه ربط وثیقی نداشت و چه بسا امکان تحقق آن در عالم کنونی میسر نبود، اما در دوران مدرن تئوریهای «همه زمانی» و «همه مکانی» به نفع اندیشه‌های «اینجایی» و «اکنونی» رنگ باخته و ایده‌های ابطال‌ناپذیر حکم سحر و جبر را پیدا کرده است. با توجه به این ویژگی نوپدید، ارزش عدالت علاوه بر روش معرفتی و ساخت مفهوم شناختی آن، به نقش اجتماعی آن ربط یافته و به راستی عدالت‌ورزی و ستم‌پیشگی به ارزشی کلیدی در تعیین میزان ثبات و استحکام جوامع و حتی تمدن‌ها تبدیل شده است.

تأکید بر اهمیت مضاعف عدالت‌ورزی، تحقیق در ساز و کار معرفت‌شناسی عدالت را الزامی می‌کند. حال که عدالت‌پژوهی پیشینه‌ای درازآهنگ داشته و بطور تاریخی با بقاء و زوال ملت‌ها و تمدن‌ها ربط وثیقی دارد، چگونه می‌توان مبانی و معانی آن را شناسایی و در امور مملکتداری و تمدن‌سازی به کار بست؟ برخی اندیشمندان مانند سن‌سیمون، ضمن تأیید این اعتبار، عدالت را به «توزیع مساوی ارزش افزوده» معنا کرده و برابری را عین عدالت دانسته‌اند، برخی دیگر مانند هایک و نوزیک برابری را انکار استعدادهای نابرابر آدمیان دانسته و تخصیص نابرابر و برحسب شایستگی را عدالت‌ورزی معنا

1. Relative
2. Agencies
3. Connectedness

کرده‌اند، اما جان راولز، هدف عدالت را نتیجه «انصاف» دانسته و «نظریه عدالت به مثابه انصاف» را ارایه کرده است. در ادامه مقاله این نظریه را به تفصیل بررسی خواهیم کرد، اما پیش از آن بهتر است مفاهیم کلیدی دستگاه معرفتی رالز را مرور کنیم؛

ب. مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز

فلسفه سیاسی رالز حاوی برخی مفاهیم کلیدی است که هم در نظام فکری رالز حائز اهمیت است و هم اینکه نسبت رالز با سایر اندیشمندان را مشخص می‌کند. این مفاهیم عبارتند از:

۱. اجماع همپوش^۱

اجماع همپوش (متقارن، متداخل) به توافق عموم مردم جامعه بر سر دو اصل بنیادین نظریه عدالت یعنی آزادی و برابری اطلاق می‌شود. در اجماع همپوش، مردم علیرغم اختلاف نظر در خصوص مسایل متعدد، قدر مشترکی را در خصوص معنا و حدود آزادی و برابری پذیرا می‌شوند. (۵)

۲. وضعیت اولیه^۲

وضعیت اولیه یا نخستین که در واقع مهم‌ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد (۶) به شرایطی اطلاق می‌شود که افراد جامعه در آن شرایط، بدون اطلاع از موقعیت آتی خود و بصورت تصادفی اصول زندگی اجتماعی را گزینش می‌کنند. در این وضعیت افراد بدون اینکه مطلع باشند به نوعی قرارداد اجتماعی رضایت می‌دهند. (۷) بنابراین وضعیت اولیه یک وضعیت فرضی است که طی آن افراد با استقرار در ورای پرده جهل^۳ در مورد یک جامعه بسامان، عادلانه و منصفانه تصمیم‌گیری می‌کنند بدون اینکه از موقعیت ثانوی (بعدی) خود اطلاع داشته باشند. البته این نکته را هم باید افزود که برداشت رالز از وضعیت اولیه در مقاله‌های مختلف امر از جمله مقاله عدالت به مثابه انصاف که در سال ۱۹۵۸ نوشت و کتابش «نظریه‌ای در باب عدالت» که در سال ۱۹۷۱

1. Overlapping consensus

2. Original Position

3. Veil of Ignorance

منتشر شد، متفاوت است، (۸) چرا که در کتاب اخیر رالز کوشیده است که وجوه تمایز وضعیت اولیه و قرارداد اجتماعی را دقیق‌تر و شفاف‌تر توضیح دهد. (۹) در نظریه عدالت رالز، وضعیت اولیه افراد با پرده یا حجاب جهل معنا پیدا می‌کند که کاملاً مغایر با قرارداد خردمندانه است. (۱۰) تدبیر عده‌ای برای تاسیس یک شرکت بدون اطلاع‌شان از موقعیت خود در آن شرکت بهترین نمونه برای وضع اولیه است. (۱۱)

۳. عقل

رالز از کاربرد مفهوم عقل دو معنای متفاوت را مراد می‌کند. (۱۲) مقصود وی از امر عقلانی^۱ مکانیسم انعطاف‌ناپذیر هزینه - نتیجه یا وسیله - هدف است و نتیجه معادله حاصل منطقی مقدمات است. در حالی که در امر عقلایی^۲ درجه‌ای از انعطاف و مصلحت نهفته است، امر عقلایی یا معقول کوشش می‌کند تا کاستی‌های ناشی از کاربست قواعد خشک عقلانی را پوشش داده و به فراخور مصلحت به تدبیر امور جامعه پردازد.

۴. ثبات سیاسی^۳

به عقیده راولز، کارویژه اجتماعی عدالت (آزادی + برابری)، تدارک ثبات سیاسی است. ثبات سیاسی (ایجاد و تحکیم ساختارها و نهادهای اجتماعی) از اینرو برای جامعه ضروری است که در پرتو آن می‌توان به شکل‌های بهتر زندگی اندیشید. بنابراین ثبات از نظر راولز، اهمیت کلیدی دارد چرا که بدون آن از اصول عدالت هم خبری نخواهد بود. (۱۳) باید ابتدا سیستم هرچند غیرعادلانه را ایجاد کرد و سپس در تزریق اصول و موازین عدالت، کوشید. رالز خاطر نشان می‌سازد که هر اصلی که ثبات سیاسی را متزلزل کند، محکوم است.

1. The Rational

2. The Reasonabel

3. Political Stability

۵. خود^۱

در خصوص اینکه «خود» انسان، سازنده محیط زندگی است یا برساخته آن، دیدگاه‌های مختلفی وجود داشته است. اندیشمندان عصر روشنگری بر خود سازنده و خود بنیاد تاکید داشتند. در مقابل آنها، جامعه‌گرایان از خود اجتماعی یاد کرده و از خود مرتبط با دیگران سخن گفته‌اند، همچنین اندیشمندان پست مدرن هویتی سیال و جشنواره‌ای^۲ برای خود قایل هستند. از بین این سه جریان فکری، رالز بیشترین فاصله را با علمای پست مدرن دارد. ایده آزادی رالز او را به علمای روشنگری (خود خود بنیاد) و ایده برابری وی، او را به جامعه‌گرایان (خود اجتماعی) نزدیک می‌سازد.

با این توضیح، هرگونه تحلیل در باب مبنای، مکانیسم و فرجام اندیشه راولز، باید با توجه به معنا و لوازم مفاهیم پنجگانه فوق صورت پذیرد.

ج. چیستی عدالت از نگاه جان راولز

اساس رهیافت رالز در تبیین مفهوم عدالت و انگیزه عدالت ورزی، مستأثر از اندیشه کانت است. (۱۴) تاثیرپذیری رالز از فلسفه اخلاق و سیاسی کانت در دو مقاله وی پیش از بقیه موارد مشهود است؛ رالز در مقاله‌ای با عنوان «کانستراکتیویسم کانتی در نظریه اخلاق»^۳ که در سال ۱۹۸۰ منتشر شد، از بین پارادیم‌های مختلف فکری مانند فایده‌گرایی، شهودگرایی و کمال‌گرایی، فلسفه اخلاق کانت را به عنوان مبحثی قابل توجه برای عدالت به مثابه انصاف برگزید. علاوه بر این، رالز در مقاله دیگری بنام «نظریاتی در فلسفه اخلاق کانت» به تأمل در قابلیت امر مطلق کانتی برای توجیه وضع واقعی می‌پردازد. وی در این مقاله که به سال ۱۹۸۹ به چاپ رسید، تحت تاثیر کانستراکتیویسم

1. Self

2. Moveable

3. The Kantian Constructivism in Moral Theory

اخلاقی کانت، مفهوم خیر و شیوه تاثیر آن در سازمان اجتماعی جامعه را به تفصیل بررسی کرده و شش معنای ممکن از مفهوم خیر را ارائه می‌کند.

رالز باز هم به تأسی از کانت، عدالت را رعایت آزادی برابر به منظور احترام به شخصیت طرف مقابل می‌داند، چون هر دو باور دارند که انسان مقابل موجودی است عاقل و فی‌نفسه غایت که استعمار آن چه بصورت تعامل فردی و چه در قالب آیین جمعی و اداری نه تنها روا و مجاز نیست بلکه ظلم به انسانیت اوست. شاید بتوان کانت را صورت جامع‌تر و فلسفی‌تر رالز قلمداد نمود. از اینرو درک داده‌های راولزی در خصوص عدالت بی‌ارتباط با نظام معرفتی و فلسفه سیاسی کانت نیست. او می‌خواهد با کمک این روش و اسلوب، برای مسأله عدالت پاسخی یابد که کاستی‌های فایده‌گرایی، شهودگرایی و کمال‌گرایی را نداشته باشد. رالز می‌گوید: موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه، یا بطور دقیق‌تر سازوکاری است که [طی آن] نهادهای مهم اجتماعی، حقوق و وظایف اساسی را توزیع و چگونگی تقسیم مزایای حاصل از همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند. (۱۵)

با این توضیح، عدالت در اصل عبارت است از حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسانها، در ساختار یک نهاد اجتماعی (۱۶). به تعبیر رابرت نوزیک، رالز از ما می‌خواهد که اشخاصی را که از تنعم کمتری برخوردارند تصور کنیم که چیزی از این دست می‌گویند: متنعم‌تران! ببینید؛ شما از همکاری با ما سود می‌برید. اگر همکاری ما را می‌خواهید باید شرایط معقولی را بپذیرید. ما این شرایط را پیشنهاد می‌کنیم: ما فقط در صورتی با شما همکاری می‌کنیم که «حد اکثر ممکن» را به دست آوریم. یعنی شرایط همکاری ما باید بیشترین سهم را عاید ما کند و بیشترین سهم یعنی سهمی که اگر کوشش شود که چیزی بیشتر از آن عایدمان شود چیزی کمتر از آن عایدمان خواهد شد.

اگر در چنین شرایطی کسانی که از تنعم بیشتری برخوردارند جواب بدهند که: ای کسانی که از تنعم کمتری برخوردارید! ببینید: شما از همکاری ما سود می‌برید. اگر همکاری ما را می‌خواهید باید شرایط معقولی را بپذیرید. ما این شرایط را پیشنهاد می‌کنیم: ما تا زمانی با شما همکاری می‌کنیم که حداکثر ممکن را به دست آوریم. یعنی شرایط همکاری ما باید بیشترین سهم را عاید ما کند، و بیشترین سهم یعنی سهمی که اگر کوشش شود که چیزی بیشتر از آن عایدمان شود چیزی کمتر از آن عایدمان خواهد شد. اگر این شرایط اهانت‌آمیز و تکان‌دهنده به نظر می‌آیند که باطناً هم همینطورند، چرا شرایط پیشنهادی کسانی که از تنعم کمتری برخوردارند اهانت‌آمیز و تکان‌دهنده به نظر نمی‌آیند؟ چرا چنین گستاخی فقط از متنعم‌ها پذیرفته است و صفت گستاخی و زیاده‌خواهی به نیازمندان اخیر اطلاق نمی‌شود؟ برای فهم جواب این مسأله باید اصل انصاف^۱ در اندیشه رالز را فهمید. (۱۷) جوهر عدالت راولزی براساس ابتناء به انصاف است نه مساوات یا ترحم و غیره.

از اینرو برای فهم چستی عدالت رالزی باید به آموزه‌های زیر دقت نمود:

۱- بنیاد اساسی اندیشه راولز، عدالت است و انصاف به مثابه جوهره آن. انصاف به روش اخلاقی نیل به اصول عدالت گفته می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیریهایی منصفانه. (۱۸) عدالت در نتیجه کاربست مکانیسم غیرمنصفانه هرگز تحقق‌پذیر نبوده و فرجام عادلانه مشروط به پرهیز از وسایل و ابزارهای ستمگرانه و غیرمنصفانه می‌باشد. این نکته وجه تمایز اساسی رالز از اندیشه عدالت در نزد فیلسوفان کلاسیک و مدرن به شمار می‌آید و باید نسبت به این تعبیر توجه وافعی داشت. افزودن پسوند عادلانه و منصفانه به مناسبات بازار باعث شده تا رالز از جانب اندیشمندان نولیبرال به «لیبرال چپ» لقب یابد. همانطور که طرح اصل کارآمدی و پذیرش آزادی فعالیت اقتصادی انتقاد چپ‌ها را موجب شده است. (۱۹)

۲- انگیزه عمل عادلانه در اندیشه رالز نه قرارداد و فایده که اخلاق و بیطرفی است. برخلاف هابز و هیوم که حصول منفعت براساس یک میثاق را وجه لاینفک تلاش عدالتخواهانه قلمداد می‌کردند، رالز نه بدنبال حصول منفعت که در پی تحقق فضیلت است و هیچ انگیزه و انگیزه‌پیشینی که ناظر بر فهم عدالت به مثابه ابزار باشد ندارد و مهم‌ترین مؤلفه اثربخش در تلاش عدالتخواهانه، غایتمندی^۱ به جای ابزارواری و فضیلت محوری به جای منفعت‌سالاری می‌باشد.

۳- مدلول و محمول اساسی رالز در تبیین عدالت، نه افراد خاص که نهادهای اجتماعی و عمومی است. به عبارت دیگر، رالز عدالت را یکی از فضایل متعدد نهادهای اجتماعی می‌داند. (۲۰) از نگاه رالز این فضیلت مهمی است که نهادهای اجتماعی به گونه‌ای عمل کنند و محدودیتها و مختصات اعمال نمایند که در نتیجه آن، اصول عدالت رعایت شود. رالز می‌گوید: از عدالت به عنوان فضیلت افعال خاص یا فضیلت اشخاص، اصلاً ذکری به میان نمی‌آورم، تفکیک این امور مختلفی که متصف به عدالت می‌شوند کاری است مهم. چرا که معنای این مفهوم، برحسب اینکه خود مفهوم بر نهادهای اجتماعی اطلاق شود یا بر افعال خاص یا اشخاص، تفاوت می‌یابد. این معانی، در واقع با یکدیگر مرتبط هستند ولی عین هم نیستند. من بحث خود را به آن معنایی از عدالت که بر نهادهای اجتماعی اطلاق می‌شود محدود می‌کنم، چرا که این معنا، معنای اساسی است و به محض اینکه فهم شود معانی دیگر آسان و زود پذیرفته می‌شوند. (۲۱)

۴- نظریه عدالت رالز مبتنی بر حصول و تحقق دو اصل مهم «آزادی» و «برابری» است. رالز ابتدا مانند کثرت‌گرایان لیبرال دیگر، اصل آزادی [در برخورداری از فرصت] را ارج بسیار می‌نهد و آن را شرط مهم رعایت انصاف می‌داند. آزادی اصل اول مقوله عدالت رالز به شمار می‌آید اما موضوعی فراتر از آن که وجه تمایز رالز را از سایر

متفکران لیبرال کثرت‌گرا نشان می‌دهد، اصل نابرابریهای اجتماعی است. که در فلسفه رالز به گونه‌ای عادلانه تفسیر شده است.

با عنایت به موارد پیش گفته، رالز معنای عدالت را اینگونه بیان می‌کند:

«عدالت عبارت از حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های

متعارض انسانها، در ساختار یک نهاد و اجتماع.» (۲۲)

د. معنا و لوازم عدالت در نظریه عدالت

جان رالز با الهام از یافته‌ها و آثار اندیشمندانی چون جان لاک (رساله دوم در مورد حکومت مدنی) ایمانوئل کانت (مبانی متافیزیک اخلاق) و ژان ژاک روسو (قرارداد اجتماعی)، به دنبال حل این معضل اجتماعی است که چگونه «فزع» طبیعی میان افراد برای بهره‌مندی بیشتر از دستاوردهای تولیدی یک جامعه را با «عدالت» اجتماعی که مضمن رشد و بقای آن جامعه است، آشتی دهد. (۲۳) رالز واقف به این معنا هست که جامعه مبتنی بر فایده‌گرایی صرف نمی‌تواند پایدار باشد، از طرف دیگر وی با این مسأله مواجه است که مبدا تبلیغ و تکثیر برابری در جامعه موجب تعطیلی تولید و کفایت بشود. در چنین وضعیتی رالز به عنوان اندیشمندی توانا میان «عقل و آزادی» و همچنین بین دو عنصر متناقض نمای «برابری و رقابت» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به مثابه انصاف» را طرح نموده است. (۲۴) رالز در عدالت به مثابه انصاف وضعیتی را ترسیم می‌کند که در آن قدرت و ثروت به صورتی متناسب بین اعضای جامعه توزیع گردیده است. در چنین جامعه‌ای تک تک اعضای جامعه باید بطور منصفانه از دستاوردهای تولیدی بهره‌مند شوند، مگر آنکه بهره‌مندی منصفانه یعنی عدول از اصل قویم عدالت، اولاً برای همه افراد ممکن باشد و ثانیاً در جهت تضمین و ازدیاد بهره‌وریهای آتی باشد. پس عمل منصفانه روشی است برای نیل به هدف اصلی یعنی

عدالت، اما این برنامه مسبوق به مفروضاتی است که نظریه عدالت بر مبنای آنها ارایه شده است این مفروضات عبارتند از:

۱) مفروض هستی شناختی

به اعتقاد راولز، نظریه عدالتی که منعکس کننده روابط نابرابر و تبعیض آمیز باشد، عدالت حقیقی نیست. از اینرو وی وضعیت فرضی را تصور می کند که در آن انسانها در ورای «پرده جهل» بصورتی بیطرفانه، گرایشهای سودانگاران را کنار می نهند و از مطامع فردی به نفع نهادها و ساختارهای اجتماعی و عدالت منصفانه صرف نظر می کنند. این تصور اولیه محدود به وقت و مرز خاصی نیست و عدالت را برای «اینجا» و «اکنون» نمی خواهد بلکه یک شعاع جهانی و افقی بیکران برای آن قایل می شود. رالز البته در این جهان گرایی، متأثر از فلسفه های عصر روشنگری است که با یکسان انگاری مفرط، تفاوت های بومی - منطقه ای را در نظر نمی گرفتند. وضعیت موزون اولیه رالز وضعیتی نیست که براساس نفع یا مصلحت ملت و میهن خاصی شکل گرفته باشد بلکه وضعی غیرتاریخی و فرضی است که در آن اصل کانتی حاکم بوده است که «هر آنچه به خود نمی پسندی بر دیگری مپسند». در چنین جامعه ای که به یمن «نظریه عدالت» بسیار اخلاقی و صاحب فضیلت است، اصول بدیهی اخلاقی بصورتی یکسان سازی و جاری است و ادراکات مختلف، قرائت های گوناگون و بطور کلی کثرت گرایی واقعیت نمی یابد. از آنجا که اصول حاکم بر جامعه فرضی کاملاً عقلانی بوده و افقهای دورتر را بسیار امیدبخش و مشخص می داند، فلذا شایسته است تمام اضلاع و اکناف گیتی را در نوردد و همه جوامع مبتنی بر نابرابری و تبعیض را از تعادل^۱ برخوردار سازد تا عدالت برای همیشه و در همه جا حاصل آید.

۲) مفروض اخلاقی

به تعبیر آنتونی آربلاستر. رالز بیش از اصالت منفعت به حقوق فرد احترام قایل است. او جامعه را نهادی می‌داند که افراد آن را برای تأمین اهداف خود پدید آورده و در مورد آن توافق کرده‌اند. رالز خواهان ساختن جامعه‌ای است که در آن همه باید نسبت به آزادی و حقوق فردی متعهد باشند. در جامعه‌ای که به اصولی غیر از اینها یا بیش از اینها متعهد باشد، - به عنوان مثال، تساوی اجتماعی یا اقتصادی - آزادی و تنوع مورد تهدید قرار خواهد گرفت. (۲۳) این دیدگاه رالز بسیار به دیدگاه اسلاف فایده‌گرای او نزدیک است که آنها هم سعی در تأمین و تدارک خیر کثیر برای اکثریت افراد داشتند. اما فصل ویژه اندیشه راولز، مفروضات بنیادین وی در فلسفه اخلاق و تبیین اخلاقی حقوق و استقلال رأی شهروندان است. شاید بتوان این اصل را مهم‌ترین نکته در فلسفه اخلاق رالز و اصلی‌ترین وجه لیبرالی نظریه او محسوب کرد. از نگاه وی:

«اعتقادات اخلاقی هیچ‌کس محصول تحمیل جابرانه اصولی بلا شرط نیست... تصور یک فرد نیز از مقوله عدالت محصول یک مکانیسم جبری روانی نیست که با ترفند و تمهید بوسیله اشخاص صاحب قدرت در شهروندان ایجاد شده باشد تا انقیاد بلاشرط آنها را به قوانینی که متضمن منافع صاحبان قدرت است، تضمین کند. جریان تعلیم و تربیت نیز یک معلول ساده نیست که به قصد ایجاد عواطف اخلاقی مناسب با قدرتهای حاکم ایجاد شده باشد... به دنبال تفسیر کانت از عدالت به مثابه انصاف، ما نیز چنین قائلیم که با عمل براساس این اصول، انسانها جملگی به استقلال رأی عمل می‌کنند. آنها براساس اصولی عمل می‌کنند که مورد تصدیق خود آنها خواهد بود.» (۲۶)

شهروندی که از چنین استقلال رأیی برخوردار است می‌تواند بصورت آزادانه و بدون هیچ الزام و اجباری، به انجام عمل خیر مبادرت ورزد و بدین ترتیب، تمامیت اخلاقی - انسانی خود را تحقق بخشد. بنابراین مفروضات فلسفه اخلاق رالز عبارتند از:

۳) مفروض سیاسی - اجتماعی

موارد مستتر در فلسفه اخلاق راولز، مستلزم تأسیس و تعیین ساختارها و مؤسساتی است تا تجویزهای موجود در فلسفه اخلاق به عرصه عمل سیاسی و مملکتداری تزریق شود. اساسی‌ترین مفروض برای عینیت یافتن این اصل، وجود دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی است که در این دموکراسی حق قانونگذاری با نمایندگان منتخب مردم است که از طرف مردم و برای مدت کوتاهی انتخاب می‌شوند و وظیفه اصلی آنها تصویب قوانین متناسب با رضایت اخلاقی همه اعضای جامعه است.

تداوم حیات نهادهای اجتماعی - سیاسی مشروط به عمل براساس تفاهم و توافق افراد جامعه است. افراد جامعه ضمن اینکه می‌توانند در حوزه مسایل شخصی آراء مختلفی داشته باشند اما همان افراد توافق می‌کنند که اسلوب‌ها و چارچوبهایی را جهت تضمین اصول مورد توافق تأسیس نمایند که زمینه‌ها و ساز و کار زندگی عادلانه را بصورتی عینی فراهم سازد. از اینرو توافق جمع امری است عادلانه و مورد احترام، و پس از آن همه نگاهها متوجه نهاد ساخته شده از طریق فرایند توافق است که چگونه اصول عدالت را محترم می‌شمارد. برای عمل به تعریف عدالت و حذف امتیازات بی‌وجه، نهادها و مؤسسات حقوقی مهمترین ابزار هستند، اینجاست که انتظار عمل به عدالت از نهاد تأسیس شده بوسیله انسان فزونی می‌یابد و تقدم کارکردی نهاد به فرد ملاحظه می‌شود.

ضرورت تدارک نظام و مکانیسم دموکراتیک، در لیبرالیسم سیاسی رالز بیشتر برجسته شده است، در واقع رالز بر اساس مفروض سوم، مفروضات پیشین را در جمع و جامعه‌ای محدود (دموکراتیک) ممکن می‌داند.

ه. شرایط عدالت در «لیبرالیسم سیاسی»

«لیبرالیسم سیاسی» به دلایل متعددی قابل توجه است که مهم‌ترین آنها چرایی و چگونگی تجدید نظر رالز در آراء خویش در نظریه عدالت می‌باشد. البته در مورد تفاوت دیدگاه رالز در «نظریه عدالت» و «لیبرالیسم سیاسی» باید به این نکته مهم توجه داشت که رالز برخلاف بسیاری از نویسندگان دیگر اقدام به تحریر کتاب به صورت متداول و منظم نمی‌کرد بلکه مطالب خود را در قالب سخنرانی یا مقاله ارایه می‌کرد و سپس با ملاحظه تحولات صورت گرفته و میزان حقانیت نظریه خود، دوباره تحقیقاتی را در قالب مقاله یا سخنرانی در خصوص همان موضوع انجام می‌داد. معیار و ملاک نهایی در تحلیل آرای رالز مقاله یا سخنان متأخر او است که در واقع آخرین استنتاج او به شمار می‌آید. فلذا نباید نظریه عدالت را گسیخته از لیبرالیسم سیاسی فرض نمود. لیبرالیسم سیاسی صورت پیراسته نظریه عدالت است و ملاحظه تحولات دوران و تغییر و تکمیل برخی مضامین کتاب نظریه عدالت امری کاملاً طبیعی به شمار می‌آید و به هیچ‌وجه نشانه نقض مدعیات کتاب قبل نیست.

بهرحال دیدگاه رالز در «لیبرالیسم سیاسی» نسبت به «نظریه عدالت» تحولاتی را پذیرا شده است که به ترتیب زیر می‌باشد:

۱) **تفکیک حیطه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی:** جان رالز بعد از بیست سال دریافت که اصل «همگونی اجتماعی» دیگر به عنوان رکن اساسی مقوله عدالت نمی‌تواند اعتبار داشته باشد و در نتیجه او باید به استنباطی از لیبرالیسم و عدالت می‌رسید که دیگر ثبات، توازن و همگونی اخلاقی یک جامعه لیبرال را فرضی اساسی قلمداد نمی‌کرد. به تعبیر خود جان راولز؛

«مسئله اساسی مورد نظر من ایده غیرواقع‌بینانه جامعه کاملاً استوار و با ثبات است آن

چنانکه در نظریه عدالت آمده است. یک جنبه اساسی جامعه‌ای که آن را با ثبات می‌توان

تلقی کرد و به مقوله عدالت به مثابه مساوات مربوط می‌شود این است که همگی

شهروندان آن این اصل را براساس آنچه می‌توان یک اصل فلسفی جهانشمول نامید

مسلم فرض کنند. «(۲۷)

لیکن رالز اکنون در لیبرالیسم سیاسی اذعان می‌کند که دیگر نمی‌توان جوامع دمکراتیک معاصر را جوامعی باثبات، موزون، استوار و منطبق بر همگونی آراء و افکار اخلاقی مشابه دانست. به تعبیر وی؛ مسأله عمده این است که یک جامعه دمکراتیک جدید نه فقط با یک نوع پلورالیسم همه شمول مذهبی، فلسفی و اخلاقی بلکه با پلورالیسم عقاید همه شمول منطقی ولی ناهمگون نیز مشخص می‌شود. هیچ یک از این عقاید همه شمول مورد تأیید همگی شهروندان یک جامعه نیست. حتی نمی‌توان توقع داشت که در آینده نزدیک و قابل پیش‌بینی، یکی از این عقاید همه‌شمول مورد تأیید همگی یا حتی اکثریت قریب به اتفاق شهروندان قرار گیرد. از اینرو اکنون که جامعه لیبرال اینقدر در آستانه بی‌ثباتی قرار دارد و ممکن است یک عقیده همه شمول منطقی تا مدت‌های مدیدی مورد تأیید همه یا اکثر شهروندان قرار نگیرد باید به حاکمیت چند فرهنگ به جای یک فرهنگ برتر تن در داد، چرا که حصول توافق در مورد زوایای متعدد یک فرهنگ هر چند هم که قوی و استوار جلوه داده شود، ناممکن است.

۲) کارگزار اصلی بحث رالز در «نظریه عدالت» انسان نوعی و فرضی است که بواسطه «بودن»، موجودی شایسته‌ی برخورداری در یک جامعه عادلانه است. در این کتاب که به تعبیری مبانی فلسفی «لیبرالیسم سیاسی» را تشکیل می‌دهد انسان فلسفی مطمع نظر است در حالیکه همین انسان فلسفی در «لیبرالیسم سیاسی» شهروند شده و واجد حقوق و تکالیف شهروندی می‌شود. در واقع می‌توان گفت رالز همچون بسیاری از فیلسوفان سیاسی که در آثار ابتدایی خود جامعه‌ای ایده‌آل را تصور می‌کنند ولی با گذشت زمان و ملاحظه واقعیات بیرونی، دیدگاه‌های خود را تعدیل و عملیاتی می‌کنند، اندیشه‌های خودش در «نظریه عدالت» را هر چه بیشتر عملیاتی می‌کند تا با واقعیات زمان تطابق داشته باشد. به عبارت دیگر، انسان راولزی در «نظریه عدالت» انتزاعی است

اما این انسان در «لیبرالیسم سیاسی»، سیاسی می‌شود. اگر در «نظریه عدالت» بایدها مطرح بود، در «لیبرالیسم سیاسی» تحقق بایدها از منظر چگونه هست‌ها مطرح است. همچنین باید از تغییر نگرش دیگر رالز در خصوص حیطه دربرگیری یافته‌های او یاد نمود. رالز در «نظریه عدالت» بنیان‌ها، مکانیسم و اصولی را تصور و تصویر کرده است که پتانسیل اجرایی جهانی دارد و حد و مرزی نمی‌شناسد در حالیکه شعاع اجرایی این پیشنهاد در لیبرالیسم سیاسی کاسته می‌شود و صرفاً به جوامعی محدود می‌گردد که قانون اساسی دموکراتیک دارند. (۲۸)

در واقع رالز با انتشار «لیبرالیسم سیاسی»، از انسان فلسفی به شخص شهروند، از فلسفه به فرهنگ، از جهانشمولی به اروپا یا امریکا محوری، از تئوری‌پردازی انتزاعی به عمل سیاسی، از حقیقت‌سالاری به قابلیت عملیاتی و از عدالت صرف به هر قیمت به ثبات سیاسی پایدار گرایش پیدا کرد که هر کدام از این نوسانات در جای خود شایسته بحث و بررسی مفصل است.

و. نوآوری راولز

امتیاز کوشش علمی رالز این است که توانسته بین عدالت و آزادی آشتی دهد. یعنی دو مفهومی که طی قرون زیادی به عنوان دو ارزش متناقض تصور می‌شدند و تحقق یکی با کم‌اعتباری دیگری صورت می‌پذیرفت، در فلسفه سیاسی جان رالز مأنوس می‌شوند.

صرف تشریح «عدالت» شاهکار رالز نیست، ترسیم حدود «آزادی» هم همه کوشش رالز به شمار نمی‌آید بلکه تبیین وضع موجود نامطلوب و تجویز وضع مطلوب ناموجود مهم‌ترین وجه ممیزه رالز از دیگر اندیشمندان همسو می‌باشد. با این توضیح، وجوه تمایز فلسفه سیاسی رالز را می‌توان چنین برشمرد:

۱) تقدم حق بر خير

خير يا فايده مهم‌ترين مفهومی است که تداوم و گسترش آن، اصل انصاف و استحقاق را در جامعه از بين می‌برد. رالز برای جلوگیری از تضييع انصاف، خير را با حق جایگزین نموده است. به نظر رالز حق مفهومی است که قابلیت ساماندهی معقول و منصفانه جامعه را دازاست، بخصوص که جامعه از ساختار هویتی ناهمگونی برخوردار باشد. «ای.او.رورتی» معتقد است نقشی که هر کدام از گروه‌ها و انجمنها در تکوین و تداوم شخصیت فرد و پیروی او از یک مفهوم خير ایفا می‌کنند، متفاوت است، حتی اگر ما بر هویت فرهنگی فرد به عنوان مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری هویت تأکید کنیم، تشخیص یک گروه فرهنگی با دشواریهای جدی نظری و عملی همراه است، چرا که مرز میان فرهنگ و ساختارهای اقتصادی، اجتماعی - سیاسی، مرزی نظری و در نتیجه مورد اختلاف نظر است. (۲۹) علاوه بر رورتی، مک ایتنایر هم وجود تمایز در میان سنتها و در نتیجه فرهنگ‌ها را عاملی برای فهم متفاوت مفهوم خير می‌داند. به اعتقاد مک ایتنایر، اساساً اختلاف بر سر شیوه تفسیر خير، شکل دهنده گونه‌ای سنت است، حتی ممکن است معماران این قبیل سنت‌ها هم در زمینه حل و فصل موارد اختلافی دیدگاه متفاوتی داشته باشند. از اینرو وجود تمایزهای فرهنگی و اخلاقی و در نتیجه پدیده‌ای به نام سنت‌های متعدد پژوهش اخلاقی منجر به فهم‌های متعارض و متشتت از خير مشترک شده و عنصر ثبات را که یکی از دغدغه‌های اساسی فلسفه رالز است، مخدوش می‌کند.

نکته برجسته ایده رالز این است که در چنین شرایطی برخی خصایص مطلق برای عدالت برمی‌شمارد که از بين رفتنی و قابل تفسیر به نفع منفعت نیستند. به نظر او، عدالت این حق و اجازه را نمی‌دهد که از بين رفتن آزادی برای یک عده، سبب تنعم عده‌ای دیگر شود و ارجحیت مطلق برخی از اصول عدالت حتمی است. رالز معتقد است در صورت بی‌اعتنایی به حق و اصالت یافتن فايده در جامعه، موازنه‌ای که در پشت پرده

جهل صورت گرفته بود مخدوش می‌شود و عواملی مانند شادی، رضایت، لذت، سود و بطور کلی تنعم کمی، حق و انصاف را از بین خواهد برد.

ترکیب ضرورت تأمین حداکثر شادی برای بیشترین افراد با تفسیرهای متعدد از مقوله خیر توسط سنت‌های مختلف پژوهش اخلاقی، ضریب بی‌ثباتی را افزایش خواهد داد و در نتیجه فلسفه وجود جامعه به خودی خود از بین خواهد رفت. این داوری با تعریف زیر که رالز در تبیین معنای «عمل خیر» ذکر می‌کند همخوان است:

«عمل خیر را به عنوان عملی نیکوکارانه می‌توانیم عملی تعریف کنیم که در آزادی کامل مخیر به انجام دادن یا انجام ندادن آن هستیم. به عبارت دیگر هیچ الزامی در انجام وظیفه و یا تکلیفی طبیعی ما را ملزم به انجام دادن یا انجام ندادن آن نمی‌کند. حال آنکه این عمل به منظور تأمین خیر و برکت برای شخص دیگر که همانا تأمین خواسته‌های منطقی اوست صورت گرفته است. در قدم بعدی می‌توانیم عمل خیر را عملی تعریف کنیم که برای خیر دیگری صورت گرفته است. یک عمل نیکوکارانه موجبات خیر دیگری را فراهم می‌آورد و کار نیکو ناشی از نیت خیر برای دیگری است.» (۳۰)

۲) نقد فایده‌گرایی

رالز با احیای فلسفه کانت، دیدگاه‌های بتنام و میل در خصوص ضرورت تدارک بیشترین شادی برای بیشترین افراد را مورد چالش جدی قرار می‌دهد. همانگونه که گفته شد به زعم فایده‌گرایان، انسانها همیشه می‌کوشند تا لذت خویش را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند و از نظر اخلاقی کاری را صحیح می‌دانند که در مجموع خوشی و بهزیستی افراد را به حداکثر برساند و رنج آنها را به حداقل؛ عدالت مورد نظر آنها عنایتی به مفهوم حق ندارد و بر مدار و محور «خیر» می‌چرخد. عدالت فایده‌گرایی صرفاً مکانیسمی به شمار می‌آید تا زیاده‌طلبی و لذت‌جویی افراد را کنترل نموده و در

سطح اجتماعی، نابرابریها را تعدیل و نظام توزیع خیرات را تصحیح نماید. لیکن تحقق کامل این امر، بنیان نظام فایده‌گرایی یعنی اصل سودمندی را نقض می‌کند. (۳۱)

لیبرالهای فایده‌گرا، خطاهای ناشی از نابرابریها را که در نتیجه اصالت سود پدیدار می‌شود، به ستم‌های توتالیتیر که به زور می‌خواهد آدمیان را به بهشت برین رهنمون شود، ترجیح می‌دهند. اما رالز مشابه سلفش یعنی کانت این تفسیر را نمی‌پذیرد و معتقد است که انسان فی‌نفسه غایت است نه وسیله‌ای برای تحقق اهداف دیگران. و جامعه انسانها مملکت غایات است. در مملکت غایت، هم حرمت قوانین (وضع شده توسط انسانها) حفظ می‌شود و هم حریم افراد از گزند قدرتی فرادست، محفوظ می‌ماند. به اعتقاد رالز هر فرد دارای حریمی است که حتی رفاه عمومی جامعه هم نمی‌تواند آن را نقض کند. مهم‌ترین ویژگی تکان دهنده مکتب فایده‌گرایی که رالز را وادار به طرح اندیشه «عدالت به مثابه انصاف» می‌کند این است که برای فایده‌گرایان اهمیتی ندارد که مجموعه رضایت چگونه میان افراد توزیع می‌شود و ساختارها بطور مستقیم مسئول توزیع عادلانه نیستند. (۳۲)

بطور کلی می‌توان گفت که رالز با تأکید بر ضرورت توجه به تفاوت و تمایز بین افراد، تقدم حق فردی بر خیر اجتماعی، تقدم انسان غایتمند به انسان وسیله و شیء گشته، تقدم خود انتخاب‌کننده فرد نسبت به اهداف و غایات شخصی و تقدم عدالت منصفانه به شادی حداکثر، به انتقاد از فایده‌گرایی پرداخته و نظام عدالت مبتنی بر انصاف را برای سازماندهی ضعف‌های فایده‌گرایی تعبیه می‌نماید. البته به خود رالز هم این انتقاد وارد است که تلفیق خواستها در درون یک فرد موجه‌تر از تلفیق آن در میان افراد مختلف نمی‌باشد و آنچه در مورد فایده‌گرایی قابل طرح بود در مورد خود رالز هم محل اختلاف است. تمایل به تلفیق خواستها چه در درون یک شخص و چه در میان اشخاص مختلف نمایانگر شکست در سامان دادن آنها یا اعتراف به وجود تمایز کیفی میان آنهاست. به تعبیر «مایکل ساندل» ناکامی فایده‌گرایان در جدی گرفتن تفاوت‌های فردی، نشانه ناکامی

بزرگتر آنها در جدی گرفتن تفاوت‌های کیفی ارزش، میان مراتب مختلف خواسته‌است؛ ناکامی‌ای که ریشه در تبیین نادرست از خیر دارد. در این زمینه هواداران نظریه عدالت به منزله بیطرفی هم دچار چنین تحلیلی شده‌اند. (۳۳)

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی رالز در دو کتاب اساسی‌اش یعنی «نظریه‌ای در باب عدالت» و «لیبرالیسم سیاسی» این است که چگونه یک جامعه بسامان را بنا نهد که در آن سود و مسئولیت به درستی توزیع شود تا نه برابری و مساوات از جامعه رخت برینسد و نه به امید تحکیم برابری، کفایت از بین برود. پس عادلانه نمودن نابرابریها مهم‌ترین دغدغه معمار سیاسی جامعه است که به اعتقاد رالز در نظریه «عدالت به مثابه انصاف» پرداخته شده است. طرفهای قرارداد در چنین جامعه‌ای براساس قاعده حداکثر حداقل‌ها گزینه مطلوب خود از عدالت انتخاب می‌کنند. قاعده حداکثر حداقل‌ها اثربخش‌ترین تجویز رالز برای رهایی از وضعیت بی‌اطمینانی و ناامیدی از آینده است.

همانگونه که گفته شد استنتاج رالز از سوی منتقدان، هم به لحاظ استدلال وضع نخستین و هم به دلیل نوع نتیجه مورد انتقاد واقع گردیده است. اساس سخن منتقدان به وضع نخستین رالز این بود که استدلال‌های وی برای دفاع از وضع اصلی بسیار مشابه قرارداد مبتنی بر فایده‌گرایی است و اصرار در مقدمات لازم جهت تحقق دو اصل برابری فرصت‌ها و آزادی فعالیت انسانها، بیشتر به تحقق فایده‌گرایی منجر می‌شود تا دو اصل مذکور. به اعتقاد «جین همپتن» بازنگری در وضع نخستین رالز بخاطر اقتضای شرایط، بیش از هر چیز دیگر استدلالی فایده‌گرایانه است تا عدالت مبتنی بر انصاف.

پیش از راولز، اندیشمندی بنام *جان هرسانی*^۱ چنین اصلی را مطرح کرده است به نظر هرسانی، رالز با جدا شدن از صورت بندی و فرمول هرسانی که استدلالی به همان سبک دارد، مرتکب خطای عمده‌ای شده است و چنین خطایی بیشتر از آنکه در راستای اثبات درستی دو اصل برابری و آزادی باشد، به تأیید اصول مورد تأکید فایده‌گرایی (تأمین بیشترین سود برای بیشترین افراد) منجر می‌گردد.

از سوی دیگر راستگرایان و چپگرایان، دستاورد فکری رالز را مورد انتقاد قرار داده‌اند. راستگرایان ایده رالز را توجیه تنوریک یکسان بودن کفایت و کاهلی می‌دانند و معتقدند که در صورت کاربست اصول عدالت راولز، تن‌آسایان، زحمتکشان و هوشمندان متمایز نخواهند شد. همچنین دانشمندان جناح چپ برآنند که رالز باید پیش از «برابری در منابع»، «برابری در رفاه» را مورد تأکید قرار می‌داد و بدینوسیله به ایده برابری واقعی نزدیک می‌شد.

پاسخ منتقدان اعم از کسانی که به روش استدلال رالز ایراد وارد می‌کردند و یا کسانی که پاسخ وی را مناسب پرسش زمان نمی‌دانستند، مشخص نیست. ولی این امر مانع آن نمی‌شود که تار و پود فلسفه سیاسی رالز را مورد کاوش قرار دهیم و از کوشش‌های هنرمندانه رالز در سازش آزادی و برابری، اعتبار مفهوم فردیت در جامعه و مقام حق در فلسفه او تجلیل کنیم. به هر حال بدیل ارایه شده توسط رالز برای همیشه و همه جا نبود و خود او در لیبرالیسم سیاسی پسوند اضافی را بدین خاطر افزوده است که مشخص شود مقصود او متافیزیک و در نتیجه همه جایی و جاوید نیست بلکه لیبرالیسم او لیبرالیسمی محدود است که تار و پود آن حداکثر سیاسی است.

لیبرالیسم رالز از پرداختن به مقوله خیر پرهیز دارد و فقط به مفهوم حق می‌پردازد و می‌خواهد بدین ترتیب زوایای معقول در دیدگاه‌های خیرمحور را روشن و یک راه حل اکنونی و اینجایی ارایه دهد تا شهروندان بتوانند ضمن برخورداری از فرصت برابر، استعداد و خلاقیت‌های خود را بروز دهند. نقد جامعه فایده‌گرا، استقرار چرخ عدالت بر مدار انصاف، تأکید بر عنصر «عقلایی بودن» جهت جلوگیری از ستیزش آموزه‌های رقیب و متکثر و بطور کلی ابداع طرح جدید نابرابریهای عادلانه در عصر جدید از جمله تولیدات فکری رالز است که علیرغم انتقادات وارده بخش مهمی از فلسفه سیاسی معاصر را تشکیل می‌دهد.



یادداشت‌ها

۱. ویل دورانت تمدن را تابع چهار رکن اساسی می‌داند که عبارتند از: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصاد، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر. ر.ک به:
دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۱، مشرق زمین؛ گاهواره تمدن، ترجمه جمعی از مترجمین، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، صص ۳-۴.
2. Rawls, John, Justice as Fairness, Published in *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 47-73.
۳. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۴. افلاطون، رسایل افلاطون، ج ۲، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۹۲۷.
5. Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University, 1993, pp. 133-144.
۶. بلوم، ویلیام تی، نظریه‌های نظام سیاسی، ج ۲، احمد تدین، تهران، نشر آران، ص ۷۵۲.
7. Sterba, *Social and Political Philosophy: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, New York, Wadsworth Publishing Company, 1998.
8. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
۹. بشیریه، حسین، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰.
10. Rawls, John, *Political Liberalism*, op.cit., p.134.
۱۱. حسینی بهشتی، علیرضا، مبانی معرفت‌شناختی نظریه عدالت اجتماعی، تهران، انتشارات بقیع، ۱۳۷۸، ص ۹.
12. Rawls, John, *Political Liberalism*, op.cit., p.48.
13. Ibid, p. 140.
14. Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p.236. also, M., Sandel, M., *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge, 1982, p.35-40; *Social and Political Philosophy*, op.cit.; Samuel Freeman (ed), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p.254.
۱۵. رالز، جان، عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی، مصطفی ملکیان، نقد و نظرش ۱۱-۱۰ (بهار و تابستان

۱۶. همان، ص ۸۲. برای اطلاع از دیدگاههای نزدیک رجوع کنید به:

Nozick, Robert *Anarchy, state and Utopia, London*, London, Blackwell, 1988.

۱۷. نوزیک، رابرت، «عدالت و استحقاق»، مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۱۲-۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، ص ۹۴.

18. Rawls, John *Justice as Fairness*, 1958, pp 164-194.

19. Gerard, Delanty *Citizenship in a Global Age*, Buckingham, Open University Press, 2000, pp. 24-25.

۲۰. «عدالت انصاف تصمیم‌گیری عقلانی»، پیشین، ص ۸۰.

۲۱. همانجا، ص ۸۲.

22. Samuel, Freeman *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, P.47, pp.47,190,96.

۲۳. دباشی، حمید، «نقدی بر لیبرالیسم جان راولز»، کیان، ش ۴۸ (مرداد و شهریور ۱۳۷۸)، ص ۴۴.

۲۴. کاجی، حسین (به اهتمام). *تأملات ایرانی: مباحثاتی با روشنفکران معاصر در فلسفه فکسر و فرهنگ ایرانی*، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱.

۲۵. بلاستر، آنتونی آر. *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، عباس مخیر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۵۱۸.

۲۶. «نقدی بر لیبرالیسم جان راولز»، پیشین، ص ۴۴.

۲۷. همانجا، پیشین، ص ۴۹.

۲۸. «مبانی معرفت‌شناختی نظریه عدالت اجتماعی»، پیشین، ص ۳۲.

۲۹. حسینی بهشتی، علیرضا، «جامعه مدنی و تعددگرایی»، منتشر شده در مجموعه مقالات تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، تهران، سازمان اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۶۳.

30. *A Theory of Justice*, op.cit., P.438.

31. A.Dahi. *Robert Modern Political Analysis*, London, Prentic Hal. 1991, p.126.

۳۲. توسلی، حسین، «مبانی عدالت در نظریه جان راولز»، نقد و نظر، ش ۱۱-۱۰، (بهار و تابستان ۱۳۷۶) ص ۱۲۷.

همچنین رجوع کنید به:

- Matravers, Derek and John pike, *Debets in Contemporary Political Philosophy*, London and New york, Poutledge press, 2003, pp. 73, 8160.

33. Glen, Newey *After Politics: The Rejection of Politics in Contemporary Liberal philosophy*, New York Palgrave press, 2001, pp 159 – 178.