

سیاست

اهداف فلسفه سیاسی به جامعه‌ای بستگی دارد که این فلسفه ناظر بر آن است. در یک دموکراسی، یکی از مهم‌ترین این اهداف ارائه یک تبیین سیاسی از عدالت است. تبیینی که به این اکتفا نمی‌کند که فقط اساسی برای توجیه نهادهای سیاسی و اجتماعی‌ای که نظر مردم باید با آن هماهنگ شود ارائه دهد، بلکه تبیینی باشد که در تضمین پایداری این نهادها از نسلی به نسل دیگر نیز سهمیم باشد. اینک استوار کردن یک چنین تبیینی فقط بر اساس منافع فردی یا منافع گروهی، تضمینی برای استمرار این نهادها نخواهد بود. هر چقدر هم بتوان عیوب تبیینی را که بر اساس منافع شکل می‌گیرد به کمک تردستی‌های قانون یا قانون اساسی برطرف کرد، باز هم این فقط راهی است برای همزیستی که به شرایط و تغییرات وابسته می‌ماند. آن چیزی که بدان نیاز است یک دریافت سیاسی از عدالت است که نقش تنظیم‌کننده را داشته باشد و بتواند ایده‌آل‌ها و ارزش‌های یک نظام دموکراتیک را در رابطه با آن تنظیم ترتیب کرد و از این طریق اهدافی را که قانون اساسی باید به آنها دست یابد و حدودی را که باید برای خود قائل شود روشن سازد. علاوه بر این، می‌توان امیدوار بود که این تبیین سیاسی به شکلی باشد که از پشتیبانی "اجماع بر پایه مشترکات" بهره‌مند گردد؛ یعنی آن نوع اجماعی که باعث تصدیق آن توسط مکاتب مذهبی، فلسفی و اخلاقی می‌شود. چرا که این مکاتب اندیشه‌هایی هستند که علیرغم گذشت نسل‌ها همچنان در یک نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی و کم و بیش عادلانه به بقای خود ادامه داده‌اند.

در قسمت اول این نوشته (بخش‌های ۱ و ۲)، سه ویژگی دریافت سیاسی از عدالت را مرور خواهیم کرد و در جزئیات نشان خواهیم داد که چرا دریافتی که بدین صورت تعریف شده باشد با شرایط تاریخی و اجتماعی یک جامعه دموکراتیک مدرن خواناست، به ویژه با آنچه آن را "پدیده تکثرگرایی" نامیده‌ام. در قسمت دوم (بخش‌های ۳ و ۴)، به چهار ایراد نوعی - که البته به نظر من بجا نیستند - خواهیم پرداخت که ممکن است به نظریهٔ اجماع بر پایهٔ مشترکات گرفته شود و پیامد این نظریه یعنی اینکه وحدت اجتماعی در یک دموکراسی نمی‌تواند بر یک دریافت مشترک حسی، ارزشی یا غایی از زندگی نوع بشر استوار شود. نتیجهٔ این پیامد این نیست که وحدت اجتماعی باید بناچار فقط بر اساس منافع فردی یا منافع جمعی استوار گردد یا اینکه پایان خوش یک مصالحهٔ سیاسی باشد. این پیامد، وحدت اجتماعی پایدار را که توسط یک دریافت سیاسی معقول از مفهوم عدالت پی ریزی شده باشد، ممکن می‌بیند. همین دریافت از وحدت اجتماعی خوانا با جامعهٔ دموکراتیک است که مایلم آن را در این نوشته به بحث بگذارم و از آن دفاع کنم.

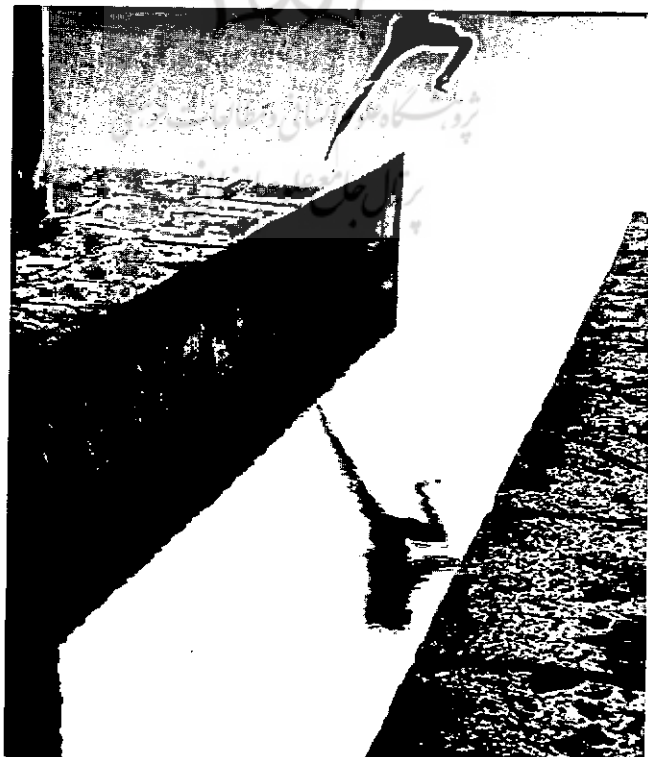
اما در آغاز مایلم چند نکته را به عنوان پس‌زمینهٔ بحث یادآور شوم. وقتی که هابز با رویارویی‌های دورانش - که هم فرقه‌های مذهبی مختلف و دربار را در بر می‌گرفت و هم اشراف و هم طبقات متوسط را - مواجه شد، اساس فراخوانش را بر منفعت فردی در ترس از مرگ و میل به برخورداری از چیزهایی گذاشت که بتوانند زندگی راحتی را برای انسان فراهم آورند. توجیه وی در لزوم گردن نهادن به حاکم موجود (که در صورت لزوم می‌تواند خودکامه هم باشد) از همین اساس نتیجه می‌شود. البته هابز به حقیقت این شکل از خودخواهی روانشناسانه اعتقاد نداشت؛ اما آن را به اندازهٔ کافی موجه می‌دانست تا به کمک آن حرفش را جمع و جور کند. پیش فرضی سیاسی را اختیار کرده بود تا بتواند به نظریاتش بُعدی عملی بدهد. او برای جامعه‌ای که به واسطهٔ فرقه‌گرایی و نزاع منافع به جامعه‌ای از هم گسسته مبدل شده بود، نقطه اتکای مشترک ممکن یافته بود.

اینکه تا چه حد هابز درک درستی از وضعیت دوران خود داشت بحث فعلی ما نیست، زیرا مسائلی و شرایط ما متفاوتند. ما وارثان سه قرن اندیشهٔ دموکراتیک و رشد عملی آن در شکل حکومت متکی به قانون اساسی هستیم. از این رو نه فقط می‌توانیم بگوئیم که حساسیت مشترکی نسبت به ارزش‌ها و فضیلت‌های دموکراتیک داریم، بلکه نوعی وفاداری نسبت به آنها به آن شکلی که توسط نهادهای موجود عملی شده‌اند نیز احساس می‌کنیم. این بحث راه را برای تکوین بحث اجماع بر سر دریافتی سیاسی از عدالت باز می‌کند: همانطور که خواهیم دید، اجماعی از این دست هم از منظر موضوعی که برگزیده است و هم با توجه به اساسش،

اخلاقی است و در عین حال با اجتماعی که فقط بر اساس منافع فردی یا منافع گروه‌ها شکل گرفته باشد و لاجرم شکننده است، تفاوت دارد؛ حتی اگر این اجماع توسط قانون اساسی‌ای با ساختار خوب مدیریت شود. نظریهٔ "اجماع بر پایهٔ مشترکات" باید به ما این امکان را بدهد که بفهمیم چگونه یک نظام که بر پایهٔ قانون اساسی بنا و توسط پدیدهٔ تکرر مشخص شده است است می‌تواند علیرغم اختلافات عمیقش، به یمن پذیرش عمومی از یک دریافت سیاسی و معقول از عدالت، ثبات و وحدت اجتماعی‌اش را حفظ کند.

بخش اول

حرف من در بخش اول آن است که شرایط تاریخی و اجتماعی یک جامعهٔ دموکراتیک باید ما را بر آن دارد تا به نحو مشخصی تبیینی از عدالت را در نظر بگیریم که برای نهادهای سیاسی آن معتبر باشد. یا دقیق‌تر بگوئیم: اگر تبیینی از عدالت بخواهد هم تبیینی عملی باشد و هم با حدود یک سیاست دموکراتیک خوانا، آنگاه لازم خواهد بود که این شرایط تاریخی و اجتماعی را در نظر داشته باشد. اینکه این شرایط کدامند و چگونه مشخصه‌های یک تبیین عملی را تحت الشعاع قرار می‌دهند، با سه عاملی که درکی سیاسی از عدالت را تعریف می‌کنند به بحث خواهیم گذاشت. دو عامل از این سه عامل را در همین بخش و عامل سوم را در قسمت دوم بسط خواهیم داد.



اولین ویژگی هر تبیینی از عدالت آن است که هر چند - و لزوماً - تبیینی است اخلاقی، با اینهمه بر موضوعی ناظر است: مشخصاً بر نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی. به عنوان مثال برای اعمال شدن بر چیزی تبیین می‌شود که نام آن را "ساختار بنیادین" دموکراسی مدرن مبتنی بر قانونی اساسی گذاشته‌ایم. منظورم از "ساختار"، نهادهای اصلی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی یک جامعه هستند و شیوه‌ای که اینها به منزله یک سیستم واحد همکاری اجتماعی با یکدیگر هماهنگ می‌شوند. یک درک سیاسی از عدالت باید پیش از هر چیز به چارچوبی که توسط نهادهای بنیادین شکل گرفته‌اند توجه کند و همچنین به اصول، قواعد کلی و دستورالعمل‌هایی که ناظر بر این چارچوب هستند. شیوه‌ای که این هنجارها از طریق شخصیت و رفتار اعضای جامعه‌ای که ایده‌آل‌هایش را از این طریق پی می‌گیرد نیز حائز اهمیت است. ممکن است گفته شود که یک درک سیاسی از عدالت لزوماً باید ناظر بر ساختارهای بنیادین باشد و این تأکید بیهوده است. اما چنین نیست. زیرا آنچه من از درک سیاسی از عدالت می‌فهمم، آن درکی است که عجالتاً فقط برای اشمال بر این ساختارهای بنیادین تبیین می‌شود. اینک اگر این درک در این زمینه کارکرد خوبی داشت، خواهیم توانست آن را به موارد دیگر تعمیم دهیم؛ که البته یکی از مهمترین این موارد رابطه‌ای است که دولت‌ها با دستگاه‌هایی دارند که با آنها همکاری می‌کنند.

ویژگی دوم برای تکمیل ویژگی اول است: درک سیاسی را نباید به منزله یک درک کلی و جامع اخلاقی فهمید که اینک به حوزه سیاسی اعمال می‌شود؛ گویی حوزه سیاست حوزه‌ای است در میان سایر حوزه‌ها و مورد خاصی که این درک جامع را تسجیل می‌کند. به عبارت دیگر، درک سیاسی از عدالت با بسیاری از مکاتب اخلاقی شناخته شده تفاوت دارد. زیرا این مکاتب معمولاً به منزله دیدگاه‌هایی کلی و جامع فهمیده می‌شوند. مکاتب "کمال‌گرایی" (perfectionism) و "فایده‌گرایی" (utilitarianism) مثال‌های خوبی در این زمینه هستند، چرا که اصولی همچون کمال و فایده برای اشمال بر موضوعات متعددی تبیین شده‌اند که از رفتار فردی تا رابطه شخصی با مؤسسات یک جامعه و نیز حقوق بین‌الملل را در بر می‌گیرند. محتوای آنها، به منزله یک مکتب سیاسی، توسط کاربردشان در نهادهای سیاسی و مسائل سیاسی و اجتماعی تعیین می‌شود. هم ایده‌آلیسم و هم مارکسیسم، در شکل‌های متفاوت مطرح شدن‌شان، مکتب‌های فراگیر و عام هستند. در نقطه مقابل، یک تبیین سیاسی از عدالت مستلزم آن است که حتی الامکان و از پیش نسبت به مکاتب گسترده‌تر موضع‌گیری نکند. یک چنین تبیینی باید پیش از هر چیز ساختار پایه‌ای، را مد نظر قرار دهد و تلاش کند که فقط تبیینی معقول برای این ساختار به دست دهد.

یک دلیل خوب برای تمرکز بر یک تبیین سیاسی همخوان با ساختار پایه‌ای، آن است که از منظر عملکرد سیاسی، چشم‌انداز عام و فراگیری وجود ندارد که بتواند مبنایی برای یک تبیین سیاسی از عدالت ارائه دهد که مورد قبول عموم باشد. منشأ شرایط تاریخی و اجتماعی نظام‌های دموکراتیک مدرن از سویی در جنگ‌های مذهبی‌ای است که در پی دوران اصلاح دینی پیش آمدند و نیز در گسترش مفهوم مدارا که در نتیجه این جنگ‌ها مطرح شد، و از سوی دیگر در عمومی شدن شیوه حکومت مبتنی بر قانون اساسی و دست‌آخر در پدید آمدن اقتصادی متصل به یک بازار صنعتی. این شرایط عمیقاً الزامات یک تبیین عملی از عدالت را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از جمله اینکه این تبیین باید تعدد مکاتب عام و فراگیر و همچنین تکثر تبیین‌های متضادی را که ارزیابی واقعی آنها نیز غیر ممکن است مد نظر داشته باشد. تبیین‌هایی که به معنای زندگی بشری، معیارها و غایت آن (یعنی آنچه به طور خلاصه می‌توان "درک ما از خیر" نامید) به آن صورتی که توسط شهروندان جوامع دموکراتیک از آن دفاع می‌شود، باز می‌گردد.

تعدد مکاتب - یعنی همان تکثر - فقط یک شرایط تاریخی نیست که بتوان به سادگی از آن گذشت، بالعکس به باور من یک خصوصیت مستمر فرهنگ عمومی در دموکراسی‌های مدرن است. در شرایط سیاسی و اجتماعی‌ای که توسط حقوق بنیادین و آزادی‌هایی که به صورت تاریخی با این نظام‌ها عجین شده‌اند تضمین می‌شود، تکثر عقاید امری است که نه فقط باید پایدار بماند، بلکه باید گسترش نیز بیابد. آن توافق عمومی و انجام شدنی‌ای که فقط بر یک تبیین عام و فراگیر استوار باشد، پایدار نمی‌ماند مگر به واسطه استفاده مستبدانه از قدرت دولت. از آنجا که هدف ما تضمین ثبات نظام مبتنی بر قانون اساسی است و از آنجا که ما لایم توافق بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت که دست‌کم الزامات اصلی قانون اساسی را تقویم کند به صورت آزادانه و ارادی انجام گیرد، می‌باید مبنای توافقی بیابیم که با آنچه از یک مکتب عام و فراگیر استنتاج می‌شود، تفاوت داشته باشد. به این اعتبار، برای رسیدن به مبنای ممکن از جنسی دیگر، ما در پی تبیین سیاسی‌ای از عدالت هستیم که بتواند توسط یک اجماع بر پایه مشترکات استوار گردد.

البته فرض ما این نیست که با توجه به مکتب‌های موجود در جوامع دموکراتیک یک چنین اجماعی همواره ممکن باشد. حتی می‌توان گفت که واضح است که دست‌کم تا زمانی که اعتقادات صلب به صورت ریشه‌ای تغییر نکنند، یک چنین اجماعی عملی نخواهد بود. اما نکته اصلی درباره موضوع اجماع بر پایه مشترکات در این است که نشان داده شود چگونه، علیرغم تعدد دکترین‌ها، همگرایی به سمت یک تبیین سیاسی از عدالت می‌تواند میسر گردد

و وحدت اجتماعی در تعادلی پایدار، یعنی تعادلی که از نسلی به نسل دیگر باقی می ماند، حفظ شود.

۲

تا کنون به دو ویژگی یک تبیین سیاسی از عدالت اشاره کرده‌ام. اولی اینکه یک چنین تبیینی باید مشخصاً با هدف اعمال شدن بر ساختار پایه‌ای جامعه تدارک دیده شود. و دومی اینکه نباید مشتق از هیچ یک از دکتربین‌های عام و فراگیر باشد. شاید نتایج حاصل از این ویژگی‌ها روشن باشد. با اینهمه شاید بد نباشد بیشتر در آنها غور کنیم.

هر چند دیگر امروز شاید کسی معتقد نباشد که یک تبیین سیاسی از عدالت می‌تواند بر پایه اعتقادات مذهب کاتولیک یا پروتستان استوار گردد یا بر پایه هر اعتقاد مذهبی دیگری، اما بعید نیست که هنوز باشند افرادی که گمان می‌کنند یک چنین تبیینی می‌تواند بر مکاتب عام و فراگیر فلسفی یا اخلاقی ساخته شود. ویژگی دوم نه فقط به حذف ایده‌آلیسم هگلی و مارکسیسم می‌انجامد، بلکه - همانطور که پیش از این نیز اشاره کردم - دیدگاه‌های اخلاقی غایت‌شناسانه و همچنین برخی انواع و اقسام شکل‌های لیبرالیسم را نیز از دور خارج می‌کند. با وجود اینکه بر این نظرم که هر تبیین سیاسی‌ای از عدالت برای یک نظام دموکراتیک باید یک تبیین لیبرال البته با تعریفی مناسب باشد - به این موضوع بعداً باز خواهم گشت -، لیبرالیسم ناظر بر این تبیین، نه لیبرالیسم کانت خواهد بود و نه لیبرالیسم جان استوارت میل که در زمره معروف‌ترین لیبرالیسم‌ها به شمار می‌آیند. ببینیم به چه دلیل.

نقش عمومی یک تبیین از عدالت که متقابلاً پذیرفته شده باشد تدقیق منظری است که از آن تمامی شهروندان بتوانند بسنجند که نهادهای‌شان عادلانه هستند یا نه. این تبیین به آنها امکان یک چنین کاری را با تدقیق ادله معتبر و مکفی که تمامی آنان آنها را پذیرفته‌اند و این تبیین نیز بر اساس آنها بنا شده است می‌دهد. بدین ترتیب، شهروندان می‌توانند فارغ از مقام اجتماعی، اهداف، منافع شخصی یا دیدگاه‌های مذهبی، فلسفی و اخلاقی‌شان، با عنایت به یک اساس مشترک، مسائل مربوط به عدالت سیاسی را به بحث بگذارند. حقانیت، وقتی که به عدالت سیاسی ناظر است، روی صحبتش همیشه "با دیگران" است. یعنی آنهایی که با "ما" موافق نیستند. به همین دلیل باید بر فرض‌هایی تکیه کند که آن دیگران و خودِ ما آنها را صحیح می‌دانیم یا اینکه دست کم زمانی که می‌خواهیم به توافقی واقع‌بینانه بر سر مبانی یک عدالت سیاسی برسیم آنها را به اندازه کافی معقول به شمار می‌آوریم. اینک با توجه به وجود تکرر و اینکه حقانیت باید نتیجه نوعی اجماع باشد، می‌توان به روشنی دید که چرا هیچ

مکتب عام و فراگیری نمی‌تواند نقش مبنای مورد قبول عام را برای عدالت سیاسی ایفا کند. همین نتیجه‌گیری است که به روشنی نشان می‌دهد چه چیزهایی در لیبرالیسم‌های کانت و جان استوارت میل مشکل‌زا هستند. این هر دو، مکاتب عام و فراگیر هستند. عام به این معنا که ناظر بر طیف متنوعی از موضوعات می‌باشند، و فراگیر به این دلیل که مفاهیمی را شامل می‌شوند که بر آنچه ارزش انسانی دانسته می‌شود ناظر هستند و همچنین بر ایده‌آل‌ها و فضیلت‌های فردی و شخصیتی که باید به ویژه اندیشه و اصولاً عمل ما را راهنما باشند. ایده‌آل خودمختاری آنگونه که کانت آن را در نظر داشت و ارتباطی که این مفهوم با ارزش‌های روشنگری برقرار می‌کرد، از جمله این دست مفاهیم است. همچنین است در مورد ایده‌آل اصالت فرد نزد میل و ارتباطی که این مفهوم با ارزش‌های مدرنیته داشت. این دو شکل لیبرالیسم از لیبرالیسم سیاسی بسی فراتر می‌روند. تبیین نهادهای آزادی نزد این دو عمدتاً بر ایده‌آل‌ها و ارزش‌هایی استوار است که نه فقط مورد توافق همگانی نیست، که حتی مورد قبول بخش گسترده‌ای از افراد در جوامع دموکراتیک نیز نمی‌باشد. به این معنا نمی‌تواند به عنوان یک مبنای عمومی برای یک تبیین سیاسی از عدالت به کار گرفته شود. البته حدس من این است که این موضوع دربارهٔ بسیاری از دیگر انواع لیبرالیسم نیز صدق می‌کند.



به این صورت ما به سومین خصوصیت یک تبیین سیاسی از عدالت می‌رسیم و آن اینکه این تبیین نمی‌تواند در چارچوب یک مکتب مذهبی، فلسفی یا اخلاقی عام و فراگیر قرار بگیرد. یک چنین تبیینی باید عمدتاً در چارچوب ایده‌های شهودی نهفته در فرهنگ سیاسی یک جامعه دموکراتیک قرار گیرد. این ایده‌ها به کار گرفته خواهند شد تا به تبع یک اصل، ارزش‌های سیاسی بنیادی یک جامعه دموکراتیک را تنظیم و تدقیق کنند.

فرض ما این است که در این جوامع یک سنت اندیشه دموکراتیک وجود دارد که محتوای آن دست‌کم به صورت شهودی برای اکثر افراد چنین جامعه‌ای امری آشناست. یعنی اینکه می‌توان پذیرفت که نهادهای اصلی این جامعه و همچنین شکل‌های مورد قبول کارکردشان به منزله مجموعه‌ای از عقاید و اصول اساسی به طور ضمنی مورد قبول هستند. اینک فرض ما این است که این ایده‌ها و این اصول می‌توانند مبنای یک تبیین سیاسی از عدالت قرار گیرند به آن صورتی که از پشتیبانی اجماعی بر پایه مشترکات برخوردار گردد. البته اثبات امکان یک چنین چیزی مستلزم آن است که فی الواقع چنین تبیینی ارائه شود و معلوم گردد که می‌تواند مورد پشتیبانی قرار گیرد. همچنین ممکن است که بتوان بر پایه ایده‌های سیاسی مشترک، بیش از یک تبیین سیاسی از عدالت ارائه داد. در واقع یک چنین تعددی را باید خوشامد نیز گفت، زیرا در این صورت تبیین‌های متفاوت برای به دست آوردن پشتیبانی شهروندان به رقابت با یکدیگر خواهند پرداخت و از این طریق و به یمن این مسابقه، تغییر و تعمیق پیدا خواهند کرد.

مسلم است که برای من امکان ندارد که در اینجا طرحی از یک چنین تبیین به دست دهم. با اینهمه برای آنکه مثالی از آنچه را که مد نظر دارم ارائه دهم می‌توانم بگویم که آنچه در جای دیگری با عنوان "عدالت به مثابه انصاف" مطرح کرده‌ام تبیینی از این دست است.^۷ این تبیین می‌تواند به عنوان تبیینی که سرچشمه‌اش در شهود بنیادی یک جامعه سیاسی قرار دارد، به منزله نظامی عادلانه برای همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر در نظر گرفته شود. همچنین فرض ما این است که این شهروندان در یک چنین جامعه‌ای به دنیا آمده‌اند و تمامی عمر خویش را در آن می‌گذرانند. علاوه بر این، از آن ویژگی، یا به عبارت دقیق‌تر از توانایی اخلاقی‌ای که به آنها امکان مشارکت در همکاری اجتماعی را می‌دهد برخوردارند. به این صورت، مسئله عدالت به مسئله ارائه تعریفی از آن در چارچوب همکاری منصفانه میان شهروندان بر می‌گردد. ادعای ما این است که با بسط دادن مفاهیمی که به طور ضمنی در یک فرهنگ سیاسی وجود دارند، می‌توان - وقتی زمانش فرا رسد - اصولی را ناظر بر عدالت سیاسی به دست آوریم که به طور گسترده مورد قبول باشند.

جزئیات فعلاً اهمیتی ندارند. آنچه بالعکس حائز اهمیت است آن است که تلاش کنیم این ایده‌های شهردی به عنوان ایده‌های مذهبی، فلسفی یا متافیزیکی مطرح نشوند. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم که شهروندان را همچون افرادی آزاد و برابر در نظر می‌گیریم، آزادی و برابری آنها باید در زبان فرهنگ سیاسی عمومی فهمیده شوند و از طریق ارجاع به الزامات آن نهادهایی که اساسی مفروض گرفته می‌شوند، توضیح داده شوند. به این صورت، تبیین شهروندان آزاد و برابر تبیینی است سیاسی که محتوای آن با ارجاع به آزادی‌ها و حقوق اساسی شهروندان یک دموکراسی تدقیق می‌شود. امیدواری آن است که آن تبیینی از عدالت که به یک چنین تبیینی از شهروندان تعلق دارد، مورد پذیرش تعداد متعددی از مکاتب فراگیر قرار گیرد و به این صورت بتواند از پشتیبانی اجماع بر پایه مشترکات برخوردار شود.

با این وجود، همانطور که پیش از این نیز یادآور شدم، اما مایلیم مؤکداً آن را یادآور شوم، اینکه بتوان به اجماعی رسید، مستلزم آن است که تا آنجا که ممکن است فلسفه سیاسی، خودمختاری و استقلال خود را نسبت به سایر حوزه‌های فلسفه با جدل‌های ابدی‌اش، حفظ کند. زیرا با توجه به اهداف اجماع، اتخاذ هر مسیر دیگری، جز شرط عدم موفقیت نخواهد بود. اما، همانطور که خواهیم دید، اگر بخواهیم به اعتراضاتی مبتنی بر اینکه سیر کردن به سمت اجماع مستلزم شکاکیت و بی‌تفاوتی نسبت به حقایق مذهبی، فلسفی یا اخلاقی است پاسخ بگوییم، این خطر وجود دارد که کاملاً این الزام را رعایت نکنیم. با اینهمه پرهیز از پرسش‌هایی که مسئله‌زاترین پرسش‌ها هستند باید رعایت گردد. در واقع، همانطور که پیشتر نیز گفتم، می‌توان یک تبیین سیاسی را یا مشخصاً با حرکت از یک مکتب عام و فراگیر به دست آورد، یا با عنایت به شهود بنیادینی که فرض گرفته می‌شود به طور ضمنی در یک فرهنگ سیاسی همگانی وجود دارند. این دو شیوه عمل بسیار متفاوتند و تفاوت آنها همچنان زیاد باقی خواهد ماند حتی اگر ما گاه مجبور باشیم از برخی جوانب مکتب فراگیر خودمان دفاع کنیم. به این صورت، حتی اگر نتوانیم کاملاً مکاتب فراگیر را نادیده بگیریم، تمامی تلاش ممکن خود را خواهیم کرد که استقلال خویش را نسبت به جزئیات این مکاتب و به ویژه آن بخش‌هایی از آنها که بیشتر مورد منازعه هستند حفظ کنیم. پرسشی که اینک مطرح می‌شود آن است که این حداقلی که باید از آن دفاع کرد چیست؟ و اگر باید مورد دفاع قرار گیرد، کدام یک از شکل‌های دفاع کمتر موضوع منازعه خواهند بود؟

دست آخر اینکه در کنار و همراه با تبیین سیاسی عدالت، تبیین موازی و مهم دیگری نیز وجود دارد که همانا "خرد عمومی آزاد" است. این تبیین عوامل متعددی را ایجاب می‌کند. یکی از این عوامل که از اهمیت اساسی نیز برخوردار است را به این صورت می‌توان توضیح

داد: همانطور که تبیین سیاسی از عدالت نیاز به اصولی از عدالت دارد تا بتوان با رجوع به آنها ساختار پایه‌ای را تدقیق کرد، به همان اندازه نیز به رهنمودهایی برای نظرسنجی و قواعد مورد قبول عمومی‌ای نیاز دارد که از طریق آنها می‌توان نتایج را عملاً مورد سنجش قرار داد. بدون این‌ها امکان مذاکره بر سر این موضوع که آیا اصول اولیه عدالت رعایت شده‌اند یا نه و نیز انتظاراتی که از نهادهای مختلف یا شرایط خاص می‌رود برآورده شده‌اند یا نه، وجود ندارد. توافق بر سر عدالت عبث خواهد بود - یا دست‌کم اینکه تأثیرگذار نخواهد بود - چنانچه این جنبه از مسائل را نیز در بر نگیرد. به نظر من و با توجه به "وجود تکثر"، بهترین راه‌حل آن است که به شیوه‌های معمول و دانش‌های شناخته شده توسط همگان که در دسترس فهم عمومی هستند و نیز به روش‌ها و نتایج علمی که بحثی در آنها نیست رجوع شود. وجود همین روش‌ها و همین دانش‌های همگانی است که به ما اجازه می‌دهد از وجود چیزی به نام خرد عمومی حرف بزنیم. اینکه به فهم عمومی و دانش رجوع شود، ابدأ به معنای ترویج شکاکیت یا بی تفاوتی نسبت به تقاضاهای مکاتب فراگیر نیست. بلکه از اینجا ناشی می‌شود که در یک جامعه متکثر راهی دیگر برای یافتن درکی از عقل آزاد جمعی وجود ندارد.

۳

اکنون به بخش دوم مقاله‌ام رسیده‌ام و در این بخش (قسمت‌های ۳ و ۴) به چهار ایرادی پاسخ خواهم داد که محتمل است نسبت به ایده وحدتی اجتماعی که بر مبنای اجماع در مورد یک تبیین سیاسی از عدالت پایه‌ریزی شده باشد، مطرح شود. مایلم اثبات کنم که این ایرادات وارد نیستند زیرا ممکن است مانع از آن شوند که ما آن چیزی را که معقول‌ترین وحدت اجتماعی در دسترس ماست، بپذیریم. از ایرادی آغاز می‌کنم که به نظر واضح‌ترین می‌رسد و آن اینکه اجماع بر پایه مشترکات چیزی جز یک شیوه با هم بودن *modus vivendi* نیست. پیش از شروع بحث اما مایلم چند توضیح کوچک بدهم.

در خطوط پیشین گفتم که یک تبیین از عدالت که توسط اجماع بر پایه مشترکات پشتیبانی می‌شود چه معنایی می‌دهد. معنای آن این است که این اجماع از جمله مشتمل خواهد بود بر مکاتب متنازع از نوع مذهبی، فلسفی یا اخلاقی که محتمل است طی چندین نسل در جامعه‌ای که توسط این تبیین به خوبی تنظیم می‌شود به حیات خویش ادامه دهند. مسلم است که این مکاتب می‌توانند تبیین‌های نزاع برانگیزی را که با تبیین ما قابل مقایسه نیست عرضه کنند. می‌گویم قابل مقایسه نیستند زیرا این تبیین‌ها ناظر هستند بر معنا، ارزش‌ها و غایت زندگی بشری (یعنی آنچه به طور خلاصه می‌توان موضوع خیر نامید)؛ موضوعات مناقشه‌انگیزی

که حیطة سیاست، ایزاری برای سنجش آنها در اختیار ندارد. تمامی این تبیین‌ها تا زمانی که حدود تعیین شده توسط اصول عدالت سیاسی را رعایت می‌کنند، کاملاً مورد قبول هستند. مسئله اصلی این است که وجود تبیین‌های متفاوت ابدأً به این معنا نیست که یک اجماع بر پایه مشترکات نمی‌تواند وجود داشته باشد. آنجا که پیش‌فرض‌های مختلف به نتایج یکسانی می‌رسند، ما فرض را بر این می‌گذاریم که عناصر اصلی یک تبیین سیاسی، اصول آن و ایده‌آل‌هایش همانند قضایایی هستند که مکاتب فراگیر مختلف به سوی آن و برای ایجاد یک اجماع سیر می‌کنند.

برای روشن شدن مطلب مثالی از یک اجماع بر پایه مشترکات را انتخاب خواهیم کرد و از سه نقطه‌نظر به آن خواهیم رسید. نقطه‌نظر اول از طریق یک مکتب مذهبی و با عنایت به اعتقاداتی که موجد اصل مدارا و متضمن آزادی‌های اساسی در یک نظام مبتنی بر قانون اساسی هستند به پشتیبانی از این تبیین سیاسی از عدالت خواهیم رسید. نقطه‌نظر دوم بر پایه یک مکتب لیبرال، از نوع مکتب کانت و میل به این پشتیبانی می‌انجامد. و نقطه‌نظر سوم به این پشتیبانی می‌رسد نه با رجوع به مکتبی فراگیر، بلکه با رجوع به پیشی که به خودی خود برای بازگو کردن آن ارزش‌های سیاسی‌ای که در شرایط تقریباً مطلوب که یک نظام دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازند، بر تمامی انواع پیش‌های که در برابر وی قرار گیرند تفوق می‌یابد. باز هم یادآور شوم که از این سه نقطه‌نظر، فقط نقطه‌نظر مذهبی و لیبرالیسم کانت و میل عام و فراگیر هستند. تبیین سیاسی از عدالت، با وجود اینکه مدعی است که در شرایط تقریباً مطلوب، متناسب با مسائل عدالت سیاسی قرار دارد، عام و فراگیر نیست. همچنین توجه داشته باشیم که در این مثال از اجماع آن دو مکتب دیگر نیز در این نظر با داوری تبیین سیاسی توافق دارند.



اینک برگردیم به موضوع ایرادی که عنوان شد. ایرادی که وارد می‌شود این است که حتی به فرض اینکه یک اجماع بر پایه مشترکات به اندازه کافی با ثبات باشد، باید از یک چنین پروژه‌ای پرهیز کرد زیرا امید به اینکه بتواند یک جامعه سیاسی را تبیین کند ملغی می‌سازد و به جای آن یک توافق عمومی را می‌نشانند. توافقی که در نهایت چیزی جز یک شیوه همزیستی نیست.

جواب ما به این ایراد آن است که اگر منظور ما از یک جامعه سیاسی آن نوع جامعه‌ای است که توسط یک مکتب عام و فراگیر تأیید می‌شود، باید هم امید به تأسیس آن را ملغی دانست. زیرا اصل وجود تکثر است که آن را ملغی می‌سازد و نیز به دلیل امتناع در استفاده خودکامه از قدرت دولت برای پایان دادن به وجود تکثر. به گمان من راه حل عملی‌ای بهتر از وحدت سیاسی با ثباتی که توسط یک اجماع بر سر تبیین معقولی از عدالت تضمین شده باشد، وجود ندارد. از این رو، پرسش واقعی آن است که مشخصه‌های اساسی یک چنین تبیینی کدامند و اینکه چگونه این مشخصه‌ها وفاق اجتماعی و کیفیت اخلاقی زندگی عمومی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. اینک بگویم که به چه دلایلی یک اجماع بر پایه مشترکات، یک شیوه همزیستی نیست.

معمولاً از اصطلاح "شیوه همزیستی" برای توصیف قراردادی استفاده می‌شود که بین دو دولتی منعقد می‌گردد که چشم‌اندازها و منافع ملی‌شان آنها را در تقابل قرار داده است، عقل و احتیاط حکم می‌کند که هر یک از این دولت‌ها به هنگام مذاکره برای عقد قرارداد از این امر اطمینان حاصل کند که شرایط و مفاد قرارداد به گونه‌ای تنظیم گردد که روشن باشد که هیچیک از طرفین منفعتی در نقض آن ندارند. در یک چنین شرایطی، قرارداد به امضا خواهد رسید، زیرا در این صورت به نیاز احترام به منافع ملی و از آن جمله منفعت ناشی از حفظ شهرتش به منزله حکومتی که به عهد خود پایبند می‌باشد، پاسخ داده است. با اینهمه، معمولاً هر حکومتی آمادگی آن را دارد که علیرغم منافع دیگری اهداف خویش را دنبال کند و اگر شرایط تغییر کند، محتمل است که در رفتار حکومت‌ها نیز تغییری حاصل شود. تحت یک چنین پس‌زمینه‌ای روشن می‌شود که چرا این نوع معاهدات را با عنوان شیوه‌ای برای همزیستی توصیف می‌کنند. عین همین پس‌زمینه به ذهن متبادر می‌شود زمانی که به یک اجماع اجتماعی که مبتنی است بر منافع فردی یا گروهی می‌اندیشیم. همینطور است در مورد مصالحه‌های سیاسی. در تمامی این موارد وحدت اجتماعی، ظاهری بیش نیست چرا که ثبات آن بستگی دارد به شرایطی که وضعیتی را موجب شده‌اند تا کسی اشتراک منافی را که حاصل شده است به هم نزنند.

اکنون به روشنی می‌توان دید که یک اجماع بر پایه مشترکات کاملاً با آنچه شیوه همزیستی

نامیدیم تفاوت دارد. دو وجه موضوع در اینجا اهمیت اساسی دارند. یکی اینکه موضوع اجماع، یعنی تبیین سیاسی عدالت، خود تبیین اخلاقی است. دوم آنکه خود را از نوع خرد اخلاقی به حساب می‌آورد. یعنی تبیین‌هایی از جامعه و از شهروند به منزله شخص را مد نظر قرار می‌دهد. به همین صورت اصولی ناظر بر عدل و تحلیلی از فضائل تعاون که از تعریف آنها این اصول در شخصیت انسانی و در زندگی همگانی بروز پیدا می‌کند را در بر می‌گیرد. به این اعتبار اجماع بر پایه مشترکات، یک اجماع ساده نیست که فقط برخی از اقتدارها را شناسایی کند و یا فقط خود را با برخی ساز و کارهای نهادی که بر اساس همگرایی منافع فردی یا گروهی بنا شده باشد هماهنگ سازد. سه نقطه نظری که در خطوط پیشین یادآور شدیم، همگی مفاهیم، اصول و فضائلی را که محتوای مشترکی را که بر اساس آن همگرایی دارند می‌پذیرند. اینکه آنها از این تبیین سیاسی با ارجاع به مکتب فراگیر خود پشتیبانی می‌کنند، یعنی از پیش فرض‌ها و ادله متفاوتی استفاده می‌کنند، به این معنا نیست که تأییدشان مذهبی، فلسفی یا اخلاقی نیست.

دو وجهی که در خطوط پیشین به آن اشاره کردیم، یعنی اینکه موضوع و خرد اجماع بر پایه مشترکات اخلاقی هستند به وجه سومی مرتبط است و آن موضوع ثبات می‌باشد. آنهایی که از عقاید مختلفی که اجماع بر اساس‌شان بنا شده است پشتیبانی می‌کنند، اگر هم در وزن و اهمیت نسبی‌شان در جامعه تغییری حاصل شود و حتی به نقطه نظر فرادست اجتماعی تبدیل شوند از حمایت خود دست بر نخواهند داشت. تا زمانی که این سه نقطه نظر تغییری در عقاید خود ندهند، به پشتیبانی‌شان از آن تبیین سیاسی ادامه خواهند داد و این تبیین از پشتیبانی برخوردار خواهد بود فارغ از چگونگی تقسیم قدرت سیاسی. می‌توان گفت که هر یک از این نقطه نظرها برای خود و به واسطه ارزش‌های درونی خودش از آن تبیین سیاسی حمایت می‌کند و به این صورت فارغ از میزان تأثیر هر کدام از این نقطه نظرها در جامعه، این تبیین از ثبات برخوردار خواهد بود. همین خصوصیت ثبات است که باعث می‌شود اجماع بر پایه مشترکات به کل با آنچه "شیوه همزیستی" نامیدیم تفاوت داشته باشد. چرا که دیدیم ثبات یک "شیوه همزیستی" به تعادل نسبی قدرت‌ها بستگی دارد.

استدلال‌های فوق روشن‌تر می‌شود چنانچه مثال دیگری بزنیم. فرض را بر این بگذاریم که در قرن شانزدهم میلادی هستیم و می‌خواهیم در مورد دو نقطه نظر کاتولیک و پروتستان صحبت کنیم. اینجا دیگر اجماعی بر سر مفهوم مدارا وجود ندارد. در این دوران هر دوی این مذاهب بر این نظر بودند که پادشاه باید از نقطه نظر آنها پشتیبانی و آن دیگری را به حکم ارتداد یا مذهب انحرافی سرکوب کند. در این مثال، همزیستی این دو یا به عبارت دیگر اینکه

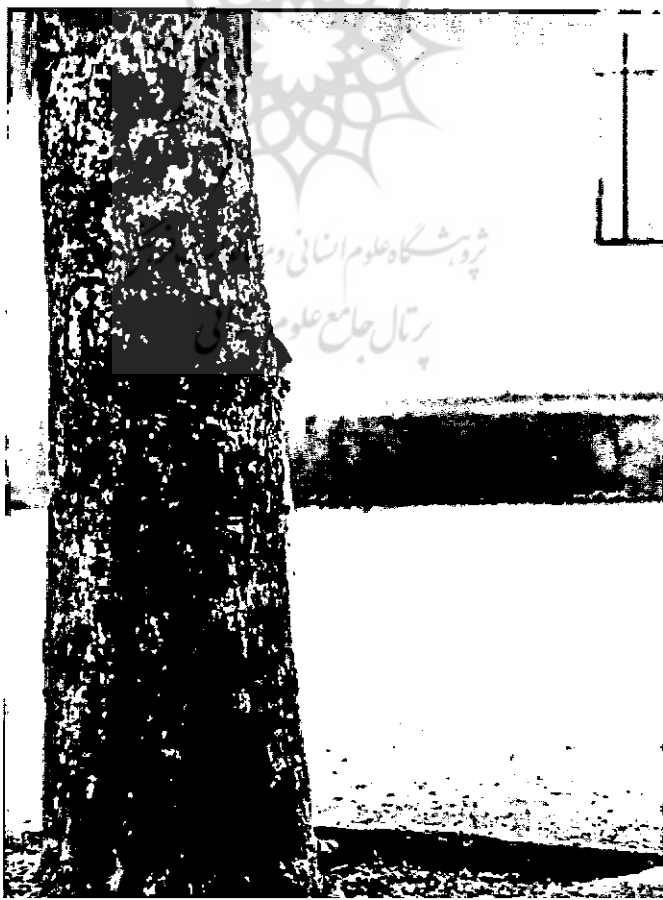
بپذیرند با یکدیگر مدارا کنند همانا شیوه‌ای برای همزیستی است. زیرا چنانچه یکی یا دیگری فرادستی بیابند، اصل مدارا را زیر پا خواهند گذاشت و ثبات در تقسیم قدرت پایدار نخواهد ماند. تا زمانی که عقایدی از آن دست عقایدی که پروتستان‌ها و کاتولیک‌های قرن شانزدهم از آن برخوردار بودند در یک جامعه اقلیتی را تشکیل دهد - چیزی که محتمل است - این عقاید تأثیر زیادی بر کیفیت اخلاقی زندگی همگانی و مبانی همگرایی جامعه نخواهند داشت. به این دلیل که اکثریت جامعه مطمئن است که قدرت همچنان به صورت یک اجماع بین مکاتبی تقسیم می‌شود که از تبیین سیاسی عدالت پشتیبانی خواهند کرد. تغییر این وضعیت به معنای تغییر کیفیت اخلاقی حیات اجتماعی خواهد بود. واضح است که این تغییر کل ماجرا را به صورت دیگری خواهد کرد.

نکاتی که در خطوط پیشین به آنها اشاره کردیم ما را وادار می‌کنند که ببینیم کدام یک از تبیین‌های شناخته شده از عدالت می‌توانند در یک اجماع با ثبات که تقسیم قدرت را در نظر می‌گیرد ادغام شوند. به نظر می‌رسد که برخی از تبیین‌های غایت‌شناسانه مناسب هستند و برخی دیگر مسلماً با این موضوع تناسبی ندارند، مانند مکتب فایده‌گرایی^۸. یا دست‌کم می‌توان گفت که تبیین فایده‌گرایانه تبیین مناسبی نیست مگر اینکه فرضیه‌هایی را در خود ادغام کند که حد و حدودی برای امیال، گرایش‌ها و منافع شهروندان قائل شود.^۹ به عبارت دیگر، به نظرم تضمینی وجود ندارد که اگر هدف را به حداکثر رساندن بهبود وضع اجتماعی (یا بهبود میانگین این وضع) قرار دهیم، کار به آنجا نرسد که آزادی‌های اساسی را از برخی نگیریم و یا برای‌شان محدود نکنیم. از آنجا که فایده‌گرایی مکتبی است با اهمیتی دیرپا و تاریخی در سنت تفکر دموکراتیک، باید امیدوار بود که راهی برای بازبینی و تجزیه آن وجود داشته باشد برای آن که این مکتب هم بتواند از یک تبیین عدالت که مناسب نظام استوار بر قانون اساسی است پشتیبانی کند، حتی اگر این کار را به صورت غیرمستقیم انجام دهد و از این طریق آن را به مکتبی که در جستجوی بیشترین نفع عمومی است تبدیل کند. به هر رو حضور مکتب فایده‌گرایانه در یک جامعه "خوش نظم" به ثبات و اطمینان اجماع بر پایه مشترکات کمک شایانی خواهد کرد.

۴

اکنون به ایراد دومی می‌رسیم که می‌توان به ایده اجماع بر پایه مشترکات در موضوع تبیین سیاسی از عدالت گرفت و آن اینکه پرهیز کردن از مکاتب عام و فراگیر باعث بی‌تفاوتی و شکاکیت نسبت به آن حقایقی خواهد بود که این مکاتب به آنها پایبندند. پرهیز از آنها

می‌تواند این فکر را القا کند که تبیینی سیاسی می‌تواند برای ما تبیینی معقول باشد حتی اگر بپذیریم که تبیینی حقیقی نیست، گویی اینکه در اینجا مسئله حقیقت خارج از موضوع است. علاوه بر این، بی‌تفاوتی یا شکاکیت نسبت به حقیقت برای یک تبیین سیاسی بدتر از آن است که این تبیین با آن در جدال باشد. بی‌تفاوتی یا شکاکیتی از این دست، تبیین سیاسی را در تقابل با بسیاری مکاتب عام و فراگیرا قرار می‌دهد و بدین ترتیب مبنای هدفی را که همانا اجماع بر اساس فصول مشترک است متزلزل خواهد کرد. با استفاده از "روش پرهیز" (نامی که می‌توان بر روشی که پی گرفته‌ایم بگذاریم)، تلاش ما آن است که تا آنجا که ممکن است عقاید مذهبی، فلسفی یا اخلاقی را نه نفی کنیم و نه اثبات. همین‌طور است در مورد تحلیل‌های فلسفی در مورد حقیقت و نیز جایگاهی که این مکاتب برای ارزش‌ها قائلند. از آنجا که فرض ما بر این است که هر یک از شهروندان از یکی از این دست مکاتب پیروی می‌کند، امیدواریم که این امکان وجود داشته باشد که هر یک از آنها با رجوع به عقیده فراگیر خودش بتواند تبیین سیاسی را به منزله معقول یا حاوی حقیقت شناسایی کند.^{۱۱}



از این رو یک تبیین سیاسی از عدالت که درست فهمیده شود نباید نسبت به حقیقت در حوزه اخلاق بی طرف باشد. به عنوان مثال مفهوم مدارا، در درک درست از آن، نسبت به حقیقت در حوزه دین بی تفاوت نیست. در واقع ما در اینجا اصل مدارا را به خود فلسفه نیز اعمال می‌کنیم. به این صورت امیدواریم بتوانیم از جدلهای ابدی فلسفه به ویژه آن جدلی‌هایی که در مورد ذات حقیقت و جایگاه ارزش‌ها توسط مکاتب واقع‌گرایی یا ذهنی‌گرایی مطرح می‌شوند پرهیز کنیم. از آنجا که ما در جستجوی توافقی هستیم برای به دست آوردن یک حقانیت عمومی در حوزه عدالت، و از آنجا که معقول نیست که امیدوار باشیم توافقی سیاسی در این زمینه به دست آید، نگاه ما به سمت ایده‌های شهودی بنیادینی خواهد بود که به نظر می‌رسد به لطف فرهنگ عمومی سیاسی‌مان مشترکاً آنها را قبول داریم. تلاش ما این خواهد بود که از طریق این ایده‌ها یک تبیین سیاسی از عدالت ارائه دهیم که آن چیزهای فکر شده‌ای را که به آنها یقین داریم در بر بگیرد.

برخی ممکن است که از این توضیحات راضی نشده باشند و هنوز بر این نظر باشند که یک تبیین سیاسی از عدالت از بی‌تفاوتی یا شکاکیت مبری نخواهد بود. به عبارت دیگر، این تبیین نخواهد توانست مسائل پایه‌ای مذهبی، فلسفی یا اخلاقی را به صرف اینکه از نظر سیاسی لاینحل می‌نمایند نادیده بگیرد. چرا که ممکن است آشکار شود که برخی حقایق آنقدر مسائلی مهمی را در بر می‌گیرند که حتماً و علیرغم مشکلات عدیده، حتی اگر به قیمت به راه انداختن یک جنگ داخلی باشد، باید برای‌شان راه‌حلی یافت. در پاسخ به این ایراد اولاً بگوئیم که روش ما ابداً این نیست که مسائل سیاسی روز را فقط به این بهانه که منشاء منازعه هستند، از دستور کار خارج کنیم. بالعکس اگر اصرار داریم که تبیینی سیاسی از عدالت ارائه شود برای آن است که تشخیص دهیم با هدف رسیدن به یک اجماع بر پایه مشترکات، کدام یک از این مسائل می‌توانند به طور معقول کنار گذاشته شوند و کدام یک نه. برخی از این مسائل دست‌کم برای مدتی بدون راه حل باقی خواهند ماند: امری که برای مسائل سیاسی امری کاملاً طبیعی است. مثالی بزنیم.

فرض کنید تبیینی سیاسی از عدالت ارائه شود که در آن آزادی وجدان پذیرفته شده است و به این ترتیب راه‌حلی باشد برای حقایقی را که از منظر مذهبی مطرح می‌شوند؛ همچنین آزادی‌های سیاسی و مدنی برابر برای شهروندان را مفروض بگیرد و به این ترتیب راه‌حلی باشد برای برچیدن نهادهای برده‌داری. رسیدن به این تبیین ابداً به این معنا نیست که دیگر مسئله و مشکلی در این زمینه باقی نمانده است. به عنوان مثال این مسئله که خط فاصل صحیح میان انواع آزادی‌های اساسی کدام است؟ و اینکه حتی اگر توافق وسیعی بر سر ساختارهای

پایه‌ای وجود دارد، چگونه می‌توان به الزامات یک عدالت توزیعی پاسخ گفت؟ چه پاسخی برای مسائل سیاسی کلی - همچون استفاده از سلاح هسته‌ای - داریم؟ مسلم است که این مسائل را نمی‌توان از دستور روز کار سیاسی حذف کرد. تمامی تلاش ما در پرهیز از رجوع به مکاتب عام و فراگیر این است که با دور زدن سخت‌ترین منازعات مذهبی و فلسفی، این امیدواری را که بتوان مبنایی برای اجماعی بر پایه مشترکات که با ثبات باشد، به دست آوریم.

مسلم است که صحبت کردن از اجماعی بر پایه مشترکات به این معناست که هر شخصی یا گروهی، فقط بخشی از عقاید و نظراتی را که از مکتب عام و فراگیرش سرچشمه می‌گیرد بازگو کند. این امر به ویژه زمانی الزامی می‌شود که اشخاصی بر این مسئله پافشاری می‌کنند که برخی موضوعات چندان اساسی هستند که برای حصول اطمینان از یافتن پاسخی مناسب برای آنها، حتی می‌توان یک جنگ داخلی را نیز دامن زد. مثلاً موضوع‌هایی که ادعا می‌شود حفظ اعتقادات مذهبی اشخاص و یا حفظ صحنه تمامی یک ملت به آنها وابسته است. در این موارد مسلماً راه دیگری جز نفی این ادعاها وجود ندارد و هرچند که نیت اولیه ما پرهیز از موضع‌گیری صریح در مقابل این نوع ادعاها بوده باشد، چاره‌ای جز این کار نخواهیم داشت. در واقع حرف ما این است که اشخاص و گروه‌ها نباید بیش از آن بخشی از عقاید و نظراتی را که برای رسیدن به یک اجماع لازم است پیش بکشند. به عنوان مثال می‌توان تا حدودی و بر مبنای اصل پذیرفته شده آزادی عقیده و وجدان برای همگان، از مکتب آزادی مذهبی حمایت کرد. اما در چارچوب یک نظام عادلانه مبتنی بر قانون اساسی این ادعا را نمی‌توان پذیرفت که حفظ صحنه همگانی به همسویی کامل با یک چنین مکتبی نیاز دارد.

ما و هر شخص یا گروه موجود بیش از آن جوانبی از عقاید فراگیر خود را که برای شکل گرفتن یک اجماع بر پایه مشترکات لازم است پیش نخواهد کشید. دلیل این محدود کردن، ناشی از نگرانی ماست در حفاظت هر چه بهتر از حدود خرد عمومی آزاد. فرض کنیم که احترام به این حدود به ما امکان دهد که به اجماعی بر پایه مشترکات که بر تئینی سیاسی از عدالت مبتنی است برسیم. برخی ممکن است بگویند که صرف دستیابی به یک چنین اجماع فکر شده‌ای کافی است تا ما آن را حقیقی یا دست کم عمیقاً ممکن به شمار آوریم. ما تا اینجا پیش نخواهیم رفت، زیرا این خطر وجود دارد که ما را از دایره عملی مان که همانا یافتن پایه یک توافق جمعی مستدل است، دور کند. به این اعتبار، ایده یک اجماع بر پایه مشترکات، شهروندان را آزاد می‌گذارد که به صورت فردی و به تبع دیدگاه‌های عام و فراگیر خود قدم‌هایی فراتر بردارند.

از این طریق، یک تبیین سیاسی از عدالت ادامه دهنده و گسترش دهنده جنبش فکری‌ای است که سیصد سال پیش با پذیرش فزاینده اصل مدارا آغاز شد و به برآمدن دولتی لائیک و آزادی وجدان برای همگان انجامید. یک چنین گسترشی با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی یک جامعه دموکراتیک برای به دست آمدن یک توافق جمعی بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت الزامی است. به این ترتیب خودمختاری کامل شهروندان یک دموکراسی می‌تواند به فلسفه سیاسی‌ای متصل گردد که خود نسبت به مکاتب عام و فراگیر خودمختار و مستقل است. اینک با اعمال اصل مدارا به خود این فلسفه، تلاش انفرادی برای حل و فصل مسائل مذهبی، فلسفی و اخلاقی با عنایت به عقایدی که آزادانه از آن دفاع می‌کنند، به خود آنان واگذار می‌شود.

۵

ایراد سومی که می‌توان به ایده تبیین سیاسی از عدالت که مبتنی باشد بر اجماعی بر پایه مشترکات گرفت از این قرار است: حتی اگر پذیرفته شود که اجماع بر پایه مشترکات چیزی است فراتر از یک "شیوه همزیستی"، همواره می‌توان گفت که هیچ تبیین واقع‌گرایانه‌ای از سیاست نمی‌تواند از اینکه خود مکتب عام و فراگیری باشد پرهیز کند. بدون یک چنین مکتبی هیچ راهی برای حل و فصل منازعاتی که در زمینه عدالت در زندگی جمعی رخ می‌دهد، وجود ندارد. فرض کسانی که اینگونه استدلال می‌کنند آن است که هر قدر مبانی مفهومی و فلسفی این منازعات عمیق‌تر باشند، درجه عام و فراگیر بودن تفکر فلسفی‌ای که باید ریشه‌های آن منازعات را آشکار کرده و راه‌حل مناسبی برای شان بیابد، بالاتر خواهد بود. نتیجه اینکه تصور اینکه می‌توان یک تبیین سیاسی از عدالت به دست داد که فقط برای ساختار پایه به کار گرفته شود، تصویری عبث است.^{۱۱}

این ایراد کاملاً طبیعی است. در واقع می‌توان از خود پرسید که بدون داشتن یک چنین ابزاری چگونه می‌توان به قضاوت در مورد تقاضاهای متنازع پرداخت. با این وجود، در این زمینه نیز به بخشی از ایراد را می‌توان با رجوع به سومین موردی که در صفحات پیشین مثال زدیم، پاسخ داد. یعنی همان موردی در آن تبیین سیاسی از عدالت نه از یک مکتب عام و فراگیر استنتاج می‌شد بلکه برای بیان ارزش‌هایش خودکفا بود. ارزش‌هایی که در شرایط نسبی یک دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی توان فرادستی با سایر ارزش‌های متنازع را دارند. در این شرایط معیار یک نظام عادلانه توسط این تبیین سیاسی تعیین می‌شود. علاوه بر این، ارزش‌های مورد بحث به توسط اصول و معیارهای این تبیین و نیز به تبع تحلیل وی از فضائل

همکاری‌اش در عدالت سیاسی موضوع داوری قرار خواهند گرفت. کسانی که از این تبیین دفاع می‌کنند؛ مسلماً می‌توانند عقاید دیگری که ارزش‌های‌شان را تعیین می‌کنند داشته باشند و چیزهای دیگری را در ارتباط با جوانب دیگری از زندگی به منزلهٔ فضیلت به شمار آورند. روشن است که این افراد با آن افرادی که پیرو مثال‌های اول و دومی که در صفحات پیشین زدیم هستند یک تفاوت اساسی دارند و آن اینکه خود پیرو دکترین عام و فراگیری نیستند که ارزش‌ها و فضائل را در تمامی جوانب زندگی تعیین می‌کنند. حرف آنها این نیست که یک چنین مکاتبی نمی‌توانند وجود داشته باشند، بلکه به نظر آنها، از نقطه نظر عملی وجود یا عدم این مکاتب فاقد اهمیت است. باور این افراد آن است که در فضایی که توسط آزادی‌های اساسی و دیگر ابزار و ادوات یک قانون اساسی عادلانه مجاز شمرده شده است، تمامی شهروندان می‌توانند به طرز منصفانه به شیوهٔ خود و با ارزش‌هایی که خود به آنها باور دارند، زندگی کنند. داوری آنها بر این موضوع استوار است که تا زمانی که ضمانت‌های قانون اساسی تأمین شوند، هیچ منازعه‌ای رخ نخواهد داد که مخالفت آنان را با تبیین سیاسی مورد بحث در کلیتش یا بر سر مسائلی همچون آزادی‌های سیاسی برابر برای همه یا بر سر حقوق مدنی اساسی و چیزهای دیگری از این دست، الزامی سازد.

کسانی که از یک چنین تبیینی پشتیبانی می‌کنند می‌توانند آن را به این شکل صورت‌بندی کنند: ما نباید فرض را بر این بگذاریم که پاسخ‌های عاقلانه و کلاً قابل قبولی برای تعداد متعددی مسائل عدالت سیاسی که می‌توانند برای ما مطرح شوند داریم. بلکه باید این آمادگی را داشته باشیم که بپذیریم فقط تعداد معدودی از این مسائل را می‌توانیم به نحو مطلوب حل کنیم. شعور سیاسی آن است که ما این تعداد را - و از میان آنها مهم‌ترین‌شان - را شناسایی کنیم. وقتی اینکار انجام شد، باید به شیوه‌ای نهادهای ساختار پایه‌ای را بنیان‌گذاریم که از منازعات لاینحل پرهیز کنند. همچنین باید به نیاز وجود اصول روشن و ساده‌ای که شکل عمومی و محتوای‌شان برای عموم قابل درک باشد، آگاه باشیم. یک تبیین سیاسی در بهترین حالت چیزی نیست مگر چارچوبی که حکم راهنما را برای مذاکرات و تفکرات ما دارد و به ما کمک می‌کند که به یک توافق سیاسی که دست کم الزامات بنیادین قانون اساسی را رعایت می‌کند، برسیم. این تبیین وظیفهٔ خود را انجام داده است، اگر توانسته باشد عقاید ما را شفاف‌تر و باورهای معقول ما را منسجم‌تر کند و فاصلهٔ میان عقاید مختلفی را که از ته دل ایده‌های بنیادین یک نظام مبتنی بر قانون اساسی را می‌پذیرند، کمتر کرده باشد. این حرف درست است حتی اگر دقیقاً ندانیم که چگونه این توافق حاصل شده است. ما فقط می‌دانیم که شهروندانی که از این تبیین سیاسی پشتیبانی می‌کنند - شهروندانی که با آن بزرگ شده‌اند و به اندیشه‌های

بنیادین فرهنگ سیاسی خو گرفته‌اند - به این نتیجه رسیده‌اند که وقتی چارچوب آن را برای نظردهی‌شان بر می‌گزینند، داوری‌های‌شان به میزان لازم برای آنکه بتوانند همکاری‌ای سیاسی بر مبنای احترام متقابل داشته باشند، می‌تواند پابرجا بماند. آنها این تبیین سیاسی را به خودی خود کافی می‌دانند و به دنبال توافق سیاسی بهتری نخواهند بود؛ چرا که آن را غیر ضروری تشخیص خواهند داد.

با اینهمه باید پرسشی را مطرح کنیم و آن اینکه چگونه یک تبیین سیاسی از عدالت می‌تواند ارزش‌هایی را مطرح کند که در شرایط نسبتاً مناسبی که یک دموکراسی را ممکن می‌کنند، بر همه سایر ارزش‌های متنازع‌تفوق یابد؟

به این پرسش، پاسخی به این صورت می‌توان داد: همانطور که پیش از این نیز گفتم، معقول‌ترین تبیین سیاسی از عدالت برای یک نظام دموکراتیک، تبیینی است لیبرال در معنای گسترده آن. اما، همانطور که در بخش بعدی توضیح خواهم داد، به این معناست که باید از حقوق بنیادین سخت محافظت کند و برای آنها اولویتی ویژه قائل باشد. این تبیین همچنین باید لوازمی را تدارک ببیند به نحوی که هر یک از اعضای جامعه و سائل مادی لازم را که به وی اجازه می‌دهد به نحو مؤثری از این حقوق بنیادین استفاده ببرد، فراهم آورد. با عنایت به "وجود تکرر"، اندیشه لیبرال باید کاری کند که بحث انگیزترین مسائل، ناروشنی‌های ضمنی و منازعات جدی‌ای را که می‌توانند پایه‌های همکاری را متزلزل کند، از دستور روز سیاسی خارج شوند.

به این اعتبار، فضائل همکاری سیاسی که یک نظام مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازند، در زمره فضائل اعلا به شمار می‌روند. به عنوان مثال فضیلت مدارا، آمادگی داشتن برای پیوستن به دیگران از نیمه راه، میانه‌روی و انصاف، مثال‌هایی از این دست فضائل هستند. هنگامی که این فضائل در جامعه‌ای باب باشند و زیربنای تبیین سیاسی آن را از عدالت تشکیل دهند، همچون یک ثروت عمومی اساسی به شمار می‌آید یعنی بخشی از سرمایه سیاسی جامعه به شمار می‌روند^{۱۲}. به این صورت، ارزش‌هایی که در مقام متنازع با تبیین سیاسی از عدالت و فضائل آن قرار می‌گیرند را قاعدتاً می‌توان از میدان به در کرد. زیرا این ارزش‌ها در واقع با شرایطی متنازع هستند که همکاری اجتماعی منصفانه‌ای را که بر اساس احترام متقابل بنا شده است، ممکن می‌کنند.

علاوه بر این، هنگامی که یک تبیین سیاسی از پشتیبانی اجماعی بر پایه مشترکات پشتیبانی می‌شود، امکان نزاع میان ارزش‌ها به شدت تنزل پیدا خواهد کرد؛ و هر چه اجماع فراگیرتر باشد، این امکان کمتر خواهد شد. زیرا در این صورت تبیین سیاسی به منزله ناهمخوان با

ارزش‌های مذهبی، فلسفی یا اخلاقی پایه به نظر نخواهد آمد. ما از پیش کشیدن آن خواسته‌های تبیین سیاسی از عدالت که در تقابل با این یا آن عقیده قرار می‌گیرند، پرهیز خواهیم کرد. همچنین به نظر ما هیچ الزامی ندارد که ارزش‌های سیاسی را به صورت ماهوی مهم‌تر از سایر ارزش‌ها به شمار آوریم. چنین اصراری به این معنا خواهد بود که باید سایر ارزش‌ها را کنار بگذاریم: این دقیقاً از نوع آن چیزهایی است که ما سعی در نفی آن داریم و اجماع بر پایه مشترکات باید ما را در انجام آن یاری دهد.

این بخش را با این نتیجه‌گیری پایان می‌دهم: با توجه به "وجود تکثر"، دستاورد آشتی‌ای که بر مبنای خرد عمومی واقع شود و به ما امکان دهد که از وابستگی به مکاتب عام و فراگیر پرهیز کنیم به دو موضوع خلاصه می‌شود. اول اینکه امکان شناسایی نقش بنیادین ارزش‌های سیاسی را می‌دهد. این نقش همانا تحریر یک همکاری اجتماعی منصفانه و همخوان با احترام متقابل میان شهروندانی است که آزاد و برابر در نظر گرفته می‌شوند. دوم اینکه سازگاری بروز و به اندازه کافی عامی را میان ارزش‌های سیاسی و سایر ارزش‌ها در چارچوب یک اجماع بر پایه مشترکات موجب می‌شود.



مشکل دومی که در اینجا به بررسی آن خواهم پرداخت آن است که ایدهٔ اجماع بر پایهٔ مشترکات، جز یک خیال واهی نباشد. یعنی اینکه نیروهای سیاسی، اجتماعی یا ذهنی‌ای وجود نداشته باشند که بتوانند اجماعی از این دست را - اگر نیست - فراهم کنند؛ و یا - اگر هست - ثبات ببخشند. در این نوشته فقط خواهم توانست به صورتی سطحی به این موضوع بپردازم. به همین جهت نیز فقط خطوط کلی روندی را که می‌تواند به فراهم آمدن یا تثبیت یک چنین اجماعی بینجامد به بحث می‌گذارم. برای رسیدن به این هدف، از ایدهٔ یک تبیین لیبرالی از عدالت سیاسی استفاده خواهم کرد و فرض را بر این می‌گذارم که این تبیین سه عنصر اصلی دارد. اولی تأکید بر برخی آزادی‌ها، فرصت‌ها و حقوق اساسی است (مانند آنهایی که در نظام‌های دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی وجود دارند). دومی، اراده‌ای است مشخصاً ناظر بر اولی‌تی که به این آزادی‌ها، فرصت‌ها و حقوق داده می‌شود با نظارت ویژه بر درخواست‌هایی که مایملک عمومی و ارزش‌های کمال‌گرایی را شامل می‌شوند. سومی، راهکارهایی است که تضمین می‌کنند هر شهروندی از ابزارهای لازم و چند منظوره‌ای برخوردار است که استفادهٔ واقعی از آزادی‌ها و فرصت‌های پایه‌ای را برایش میسر می‌سازند.

اینک فرض کنیم که در یک برههٔ زمانی به دلیل اتفاقات و شرایط متغیر تاریخی، اصول یک تبیین لیبرالی بالاخره به صورت سادهٔ یک "شیوهٔ همزیستی" مورد پذیرش قرار بگیرد و نهادهای موجود جواب نیازهای یک چنین همزیستی‌ای را بدهند. می‌توانیم فرض کنیم که این پذیرش کم و بیش به همان صورتی به وقوع پیوسته است که پذیرش مدارا به منزلهٔ یک "شیوهٔ همزیستی" پس از دوران اصلاح دینی پذیرفته شد. یعنی اولاً به دشواری، اما به منزلهٔ یگانه راه‌حلی که می‌توانست مانع یک جنگ داخلی طولانی و ویرانگر باشد. اکنون پرسشی را مطرح می‌کنیم: چگونه است که پس از گذار چندین نسل، پذیرش یک تبیین لیبرالی از عدالت که به مثابهٔ یک "شیوهٔ همزیستی" مورد قبول واقع شده بود، به اجماعی با ثبات و ماندگار بر پایهٔ مشترکات تبدیل شده است؟ به نظر می‌رسد که تغییرات ذهنی ما در ارتباط با این موضوع و نیز ضعف‌هایی که داشته‌ایم در این زمینه حائز اهمیت بوده‌اند. برای ادامهٔ بحث به سه نمونه‌ای که در آغاز بحث انتخاب کردیم باز می‌گردیم.

اول به دو موردی که مکاتب عام و فراگیر بودند بنگریم، یعنی مکتب آزادی مذهبی و مکتب لیبرالیسم کانت و جان استوارت میل. گفتیم که برای ایندو، پذیرش یک تبیین سیاسی منوط بود به اینکه این تبیین از یک مکتب فراگیر مشتق شده و فقط به آن وابسته باشد. اما در عمل، تا چه میزان پذیرش یک تبیین سیاسی به اشتقاقش از عقیده‌ای از این نوع بستگی دارد؟ مسلماً

پاسخ‌های متعددی به این پرسش می‌توان داد. برای تسهیل در کار به سه نوع پاسخ اکتفا کنیم: ۱- تبیین سیاسی از مکتبِ فراگیر مشتق می‌شود؛ ۲- تبیین سیاسی از مکتبِ فراگیر مشتق نمی‌شود، اما با آن سازگار است؛ ۳- تبیین سیاسی از مکتبِ فراگیر مشتق نمی‌شود و با آن ناسازگار است. در زندگی روزمره، کمتر پیش می‌آید که ما در این مورد که کدام یک از این سه حالت بر دیگری برتری دارد تصمیم بگیریم. در واقع اصولاً فکری در این موارد نمی‌کنیم. اغلب افراد، مکاتبِ مذهبی، فلسفی یا اخلاقی‌ای را بدان وابسته‌اند اصولاً مکاتبی کاملاً عام و فراگیر در نظر نمی‌گیرند و به درجات مختلفی این وابستگی را زندگی می‌کنند. به این دلیل نیز شیوه‌های مختلفی پیش روی یک تبیین سیاسی است با این مکاتب، که باید گفت بخشاً فراگیر هستند، همراه گردد. یعنی می‌توان گفت که بسیاری از شهروندان -یا تقریباً همه آنها- اول به دفاع از تبیین سیاسی‌شان می‌پردازند بدون آنکه لزوماً بین این تبیین و عقایدشان در سایر حوزه‌ها ارتباطی از هر نوع برقرار سازند. از این طریق ممکن است که آنها در وهله اول به دفاع از یک تبیین سیاسی بپردازند و تبعات آن را بر خیر عمومی در یک جامعه دموکراتیک ارزیابی کنند. اما اگر در مرحله بعد ناسازگاری‌ای را میان تبیین سیاسی و مکتبِ فراگیرترشان مشاهده کنند، می‌توانند به خوبی به بازبینی یا تدقیق مکتب‌شان بپردازند در عوض اینکه آن تبیین سیاسی را پس بزنند.

اکنون باید از خود پرسیم که به لطف کدامین ارزش‌های سیاسی، یک تبیین لیبرالی از عدالت ممکن است باعث حرف‌شنوی شود. پذیرش نهادها و تبیینی که حاکم بر آنهاست می‌تواند بر اساس منافع دراز مدت اعم از فردی و جمعی قرار گیرد. همچنین عادت و رفتار سنتی یا صرف تمایل به همسویی با آنچه معمول است و آن را می‌شناسیم می‌تواند منشاء پذیرش باشند. حرف شنوی می‌تواند حاصل فعالیت نهادهایی باشد که برای تمامی شهروندان، آن ارزش‌های سیاسی‌ای را که هارت حداقل حقوق طبیعی می‌نامد تضمین کنند.^{۱۳} آنچه ما در اینجا به دنبال آن هستیم مبانی آتی حرف شنوی‌ای است که محصول یک تبیین لیبرالی از عدالت است. زمانی که یک تبیین لیبرالی به نحو مؤثری بر نهادهای سیاسی اساسی حکم می‌راند، به سه ضرورت اصلی یک نظام مبتنی بر قانون اساسی با ثبات پاسخ می‌گوید.

اولاً با توجه به وجود تکثر - که گفتیم در آغاز کار وجود یک نظام لیبرال را به منزله یک شیوه همزیستی الزامی می‌کرد-، یک تبیین لیبرالی، نیاز سیاسی مبرم برای تثبیت محتوای آزادی‌ها و حقوق پایه و تخصیص اولویت ویژه به آنها را تضمین می‌کند. با این کار، این تضمین‌ها را از بحث سیاسی خارج کرده و آنها را بالاتر از محاسبات منافع سیاسی قرار می‌دهد. به این صورت، به روشنی و به تأکید، چارچوب یک همکاری اجتماعی را که مبتنی

است بر احترام متقابل برقرار می‌سازد. بالعکس اگر این دست محاسبات را برای حل این مسائل مناسب بدانیم، جایگاه و محتوای آزادی‌ها و حقوق پایه را ناروشن باقی گذاشته و آنها را تابعی خواهیم کرد از شرایط متغیر و بی ثبات زمان و مکان. همچنین اگر این مقام و محتوا موضوع‌های بحث سیاسی باشند ناامنی و منازعه به نحو خطیری در جامعه افزایش خواهند یافت. به این اعتبار، تضمین آزادی‌های اساسی و قبول اولوی بودن آنها می‌تواند کار آشتی را تسهیل کرده و پذیرش متقابل را بر مبنای برابری تحکیم کند.

ضرورت دوم به ایده‌ای که لیبرالیسم از خرد عمومی دارد مربوط می‌شود. به ویژه مهم است که ساختار آن استدلالی که یک تبیین را توصیه می‌کند به نظر درست و قابل اطمینان بیاید، هم از نظر چارچوب خود این استدلال و هم از منظر عموم افرادی که قرار است آن را بپذیرند^{۱۱}. یک تبیین لیبرالی تلاش می‌کند درخواست‌های فوق را به چندین نحو برآورده کند. همانطور که وقتی قرار شد یک تبیین سیاسی از عدالت به دست دهیم دیدیم، این تبیین از شهود اساسی ضمنی موجود در فرهنگ سیاسی مشترک حرکت می‌کند؛ سپس ارزش‌های سیاسی ویژه مکاتب فراگیر یا کاملاً خصوصی را کنار می‌گذارد؛ نهایتاً سعی می‌کند حوزه نظارتش را به مسائل عدالت سیاسی محدود کند، یعنی به ساختارهای پایه و برنامه‌های اجتماعی. علاوه بر این، همانطور که در بخش دوم این مقاله دیدیم، این تبیین بر این نظر است که توافقی بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت بدون کمترین تأثیری خواهد بود چنانچه توافق تکمیلی دیگری در مورد خطوط اصلی یک نظرسنجی عمومی و قواعد ارزیابی نتایج آن وجود نداشته باشد. با عنایت به "وجود تکتک"، زمانی که منازعه‌ای وجود دارد، این خطوط اصلی و این قواعد باید با توجه به ساختار استدلالی قابل دسترس عموم و نیز با روش‌ها و نتایج علمی تدقیق شوند. اعمال این شیوه‌ها و این دانش عمومی به تبیین سیاسی، آن را به خرد جمعی تبدیل می‌کند و از آزادی بیان و اندیشه‌ای که آزاد شناخته شده حفاظت می‌کند. درخواست‌های مذهبی یا فلسفی (به آن صورت که در خطوط پیشین به آنها اشاره شد)، نه به دلیل وجود شکاکیت یا بی‌تفاوتی، که فقط برای استقرار یک مبنای مشترک برای خرد جمعی آزاد کنار گذاشته خواهند شد.

ایده یک تبیین لیبرال از خرد جمعی در عین حال ناظر بر فضیلت ساده بودن نیز می‌باشد. در واقع هر چند بتوان تبیین‌های غایت‌شناسانه عام و فراگیر را به منزله یک تبیین سیاسی قابل قبول از عدالت پذیرفت، شکل استدلالی عمومی‌ای که از این طریق ارائه می‌دهند، شکل سیاسی غیرواقعی به خود خواهد گرفت. زیرا حتی اگر محاسبات نظری پیچیده‌شان هم که نتیجه اعمال اصول‌شان است توسط عموم در حوزه عدالت سیاسی، پذیرفته شود (به عنوان مثال به شکل عملی کردن اصل "فایده" برای استفاده به منزله یک ساختار پایه

بیندیشید)، طبیعت شدیداً نظری و پیچیدگی عظیم آن، مسلماً باعث خواهد شد که شهروندانی که مواضع متنازع دارند نسبت به استدلال‌های یکدیگر در شکاکیتی فزاینده گرفتار شوند. گردآوری اطلاعاتی که این محاسبات به عنوان پیش‌نیاز احتیاج دارند خیلی مشکل و شاید هم غیر ممکن باشد و علاوه بر این، مشکلاتی که برای ارزیابی عینی و قابل قبول نتایج با آنها روبرو می‌شویم غیر قابل حل هستند. فزون بر این، حتی وقتی بر این باور باشیم که نتیجه‌ای که به دست آورده‌ایم و ارائه می‌دهیم صادقانه هستند و برای حفاظت از منافع خودمان تنظیم نشده‌اند، باید به عکس‌العمل طرف مقابل که این نتایج به ضرر او تمام می‌شوند نیز بیندیشیم. استدلال‌هایی که برای دفاع از یک داوری سیاسی ارائه می‌شوند باید حتی‌الامکان نه فقط معتبر باشند، که به چشم عمومی نیز معتبر بیایند. آن حکمتی که می‌گوید کافی نیست عدالت را جاری کرد، بلکه باید نشان هم داد که عدالت جاری شده است، نه فقط در حوزه قضایی بلکه در زمینه خرد آزاد جمعی نیز صدق می‌کند.

سومین ضرورتی که تبیین لیبرالی به آن پاسخ می‌دهد به دو ضرورت‌های پیشین وابسته است. نهادهای اساسی‌ای که توسط این تبیین و دیدگاهی که از خرد جمعی آزاد دارد ضروری تشخیص داده شده‌اند، وقتی کارآ و با ثبات باشند، فضیلت‌های همکاری زندگی سیاسی را مساعدت خواهند کرد: فضیلت میانه‌روی و دارا بودن حسن انصاف، برخورداری از تفکر مصالحه‌جویی و داشتن توان پیوستن به دیگران در نیمه راه، همه و همه عواملی هستند که به اراده مثبت یا دست‌کم به میل همکاری سیاسی با دیگران برمی‌گردند. فضائلی که همه می‌توانند علناً آن را بپذیرند و فضائلی هستند خوانا با احترام متقابل. لیبرالیسم سیاسی اصول را تصدیق می‌کند و نهادها را به تبع تأثیری تنظیم می‌کند که بر کیفیت اخلاقی زندگی عمومی، فضیلت‌های مدنی و عادات روشنفکرانه‌ای دارند که پذیرش عمومی‌شان باید مشوق آنها باشد و الزاماتی هستند که یک نظام با ثبات مبتنی بر قانون اساسی بر آن بنا شده است. این ضرورت با دو ضرورت قبلی به این صورت پیوند می‌خورد: وقتی که چارچوب‌های همکاری اجتماعی در احترامی متقابل برپا و مستقر شدند، با تصدیق آزادی‌ها و فرصت‌های اساسی و نیز اولوی بودن آنها و نیز این امر که عموم به همه اینها وقوف یافته است، فضیلت‌های اساسی همکاری رو به گسترش خواهند گذاشت و با موفقیت خرد جمعی آزاد در ارائه برنامه‌های سیاسی عادلانه و توافق‌های منصفانه تشدید خواهند شد.

سه ضرورتی که توسط تبیین لیبرالی بدانها پاسخ داده می‌شود توسط چارچوب ساختارهای اساسی زندگی عمومی‌ای که او برقرار ساخته است و همچنین از طریق تأثیرشان بر ویژگی سیاسی شهروندان دیده می‌شوند. یک تبیین سیاسی از عدالت - خواه لیبرالی باشد و خواه

نه - شکل یک جهان اجتماعی را تدوین می‌کند، یعنی چارچوبی برای موجودیت تشکل‌ها، گروه‌ها و شهروندان. در درون این چارچوب، اجماع می‌تواند از طریق همگرایی منافع فردی یا گروهی تأمین شود؛ اما برای با ثبات بودن، این چارچوب باید مورد احترام باشد و به منزله چیزی در نظر گرفته شود که توسط یک تبیین سیاسی که خود بر دلایل اخلاقی استوار است مستقر گشته است.

حدس ما این است که به مرور که شهروندان قدر نتایج یک تبیین لیبرالی را بدانند، بیشتر آن را خواهند پذیرفت و پذیرش آنها در طی زمان موقوم‌تر خواهد شد. شهروندان، درخواست خواهند یافت که هم عادلانه و هم هشیارانه خواهد بود که بر پذیرش اصول عدالتی تأکید کنند که مبین ارزش‌هایی است که در شرایط نسبتاً مناسبی که توسط دموکراسی ممکن گشته است بر هر مجموعه ارزشی دیگری که با آن رویارویی کند، تفوق می‌یابند. به این صورت است که یک اجماع بر پایه مشترکات شکل می‌گیرد.

۷

در بخش‌های پیشین خطوط کلی مسیری را نشان دادم که از طریق آن یک تبیین لیبرالی از عدالت به مرور زمان از یک "شیوه همزیستی" به یک اجماع با ثبات بر پایه مشترکات تبدیل می‌شود. این نتیجه یگانه چیزی است که بدان احتیاج داریم برای آنکه نشان دهیم یک چنین اجماعی، امری واهی نیست. با اینهمه برای اینکه نتیجه‌ای که گرفتیم پذیرفتنی‌تر شود، به طور خلاصه به تعدادی از مفروضات اصلی‌ای اشاره می‌کنم که به طور ضمنی در بحث درباره اینکه چگونه یک پذیرش سیاسی به وقوع می‌پیوندد، وجود دارند.

اولین دسته از مفروضات مشتمل بر آنهایی هستند که آنها را روانشناسی اخلاقی معقول می‌نامیم؛ یعنی روانشناسی انسان‌ها به منزله موجوداتی که می‌توانند معقول باشند و در یک همکاری اجتماعی منصفانه شراکت کنند. به طور مشخص منظورم این است که: ۱- علاوه بر توانایی فهم آنچه که خوب است، افراد توانایی درک تبیین‌های مختلف درباره عدالت و انصاف را دارند و همچنین توانایی عمل کردن در راستای شیوه‌های تعیین شده توسط این تبیینات. ۲- وقتی بر این باور هستند که نهادها و رفتارهای اجتماعی، عادلانه و منصفانه هستند آمادگی ایفای نقش خود را در چارچوب‌های تعیین شده توسط آنها دارند با این فرض که مطمئن هستند که دیگران نیز چنین می‌کنند. ۳- اگر افرادی به عمد و به طور مستمر این چارچوب‌ها را رعایت نکنند، اطمینان دیگران را کسب می‌کنند. ۴- هر چقدر دوره زمانی موفق عمل کردن یک چارچوب همکاری طولانی‌تر باشد، اطمینان افراد به آن بیشتر و مستحکم‌تر

خواهد بود. ۵- همین امر در مورد نهادهای اساسی‌ای که بناست منافع بنیادین ما را تضمین کنند، صادق است.

دسته مفروضات دوم، ناظرند بر شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع دموکراتیک مدرن. به طور مشخص یعنی ۱- وجود تکثر، ۲- استمرار آن، ۳- اینکه فقط و فقط با استفاده مستبدانه از قدرت دولتی می‌توان از پس تکثر بر آمد (که البته شرط این کار نیز آن است که یک گروه به تنهایی قدرت این کار را داشته باشد که آنهم وجود ندارد). این هر سه فرض از یک نوع هستند. دیگر مفروضاتی که جزء لاینفک همین‌ها به شمار می‌روند عبارتند از: ۴- اصل کمبود منابع و ۵- اینکه همکاری اجتماعی در صورتی که خوب شکل گرفته باشد و نچارچوبی منصفانه داشته باشد، منافع بسیاری به همراه دارد. تمامی این شرایط و فرض‌ها مشخصه آن چیزی هستند که آن را "متن عدالت سیاسی" می‌نامیم.

ما اینک آمادگی نتیجه‌گیری از مفروضات پیشین را برای پاسخ گفتن به این پرسش داریم که چگونه یک تبیین لیبرالی از عدالت می‌تواند از سطح یک شیوه همزیستی ساده فراتر برود؟ فراموش نکنیم که اکثر افراد یک جامعه در زمره پیروان یک مکتب کاملاً عام و فراگیر نیستند و این موضوع گستره وسیعی را برای رشد پذیرش مستقل یک تبیین لیبرال، در صورتی که در عمل با موفقیت همراه باشد، می‌گشاید. این پذیرش مستقل به نوبه خود باعث خواهد شد که افرادی به خواست خود رفتاری اتخاذ کنند که با سازوکار لیبرالی همسو باشد، چرا که به تجربه دیده‌اند که دیگران نیز چنین می‌کنند. به این صورت، تدریجاً، به مرور زمان و تا وقتی که موفقیت همکاری سیاسی ادامه خواهد داشت، بر اطمینان متقابل شهروندان نسبت به یکدیگر افزوده خواهد شد.

یک نکته را نیز یادآور شویم و آن اینکه موفقیت نهادهای لیبرال می‌تواند به منزله کشف یک امکان جدید برای جامعه دیده شود. یعنی امکان وجود یک جامعه متکثر و با ثبات و نسبتاً هماهنگ. این امکان وجود نداشت تا زمانی که اصل مدارا عملاً توسط انسان‌ها به صورتی صلح‌آمیز در جوامعی که از نهادهای سیاسی لیبرالی برخوردار هستند تجربه نشده بود. شاید طبیعی‌تر این بود - همانطور که تجربه غیرمداراجویانه سکولار آن را نشان می‌دهد - که وحدت و همراهی جوامع، توافقی مبتنی بر یک مکتب عام و فراگیر را اعم از مذهبی، فلسفی یا اخلاقی ایجاد کند. چرا که فقدان مدارا به منزله ذاتی وجود نظم اجتماعی و ثبات در نظر گرفته می‌شد. تضعیف این باور راه را برای نهادهای لیبرال گشود. چنانچه از خود پرسیم که مکتب آزادی دینی چگونه می‌تواند رشد کند، پاسخ آن را باید در این امر جستجو کرد که مشکل و حتی غیرممکن خواهد بود کسانی را که مدت‌های مدید با آنان بر مبنای یک

چارچوب منصفانه و در فضای اعتماد متقابل همکاری کرده‌ایم به چوب تکفیر برانیم. اینک نتیجه بگیریم: تبیین لیبرالی از عدالت - یعنی سومین مورد از مواردی که در آغاز نوشته در نظر گرفتیم - می‌تواند مشوق تبدیل یک همزیستی ساده به یک اجماع بر پایه مشترکات باشد به این دلیل که نه عام است و نه فراگیر.

حوزه محدود یک تبیین و نیز تفاوت‌هایی که مکاتب عام و فراگیر نزد افراد مختلف دارند، حاشیه کوچکی را برای یک پذیرش اولیه و نیز تغییر مکاتب بسته به منازعاتی که مطرح می‌شوند باز می‌گذارد. این روندی است که باید به مرور و طی نسل‌های متمادی انجام بگیرد. مذهب‌هایی که در قرون گذشته مدارا را نفی می‌کردند سرانجام آن را پذیرفتند و به دفاع از مکتب آزادی مذهب رسیدند. همچنین است لیبرالیسم‌هایی که مبتنی بودند بر اندیشه کانت یا جان استوارت میل. اگر هم بتوان آنها را برای یک زندگی خصوصی مناسب دانست، و نیز اگر هم بتوان آنها را همچون بنای محکمی برای دفاع از یک نظام مبتنی بر قانون اساسی در نظر گرفت، نباید آنها را به عنوان تبیینی سیاسی از عدالت مطرح کرد. به این دلایل، یک اجماع بر پایه مشترکات، یک اتفاق خوش نیست، حتی اگر - همانگونه که اینطور نیز بوده است - شرایط تاریخی مناسب این امر را تسهیل بکند. این اجماع عمدتاً حاصل یک سنت اندیشه سیاسی است که به صورت عمومی در جامعه مطرح می‌شود.

۸

مقاله را با چند تذکر پیرامون آنچه لیبرالیسم سیاسی می‌نامم به پایان می‌برم. دیدیم که این نقطه نظر در جایی قرار می‌گیرد میان گرایش‌های لیبرالیسم و لیبرالیسمی که مبتنی است بر مکتب اخلاقی و فراگیری شبیه به مکتب کانت و میل. منظور از گرایش‌های لیبرالیسم آن لیبرالیسمی است که به منزله یک شیوه همزیستی توسط همگرایی منافع فردی و جمعی تضمین می‌شود و به توسط یک سازوکار قانون اساسی متناسب هماهنگ و متعادل می‌گردد.

لیبرالیسم‌هایزی نمی‌تواند متضمن یک وحدت اجتماعی پایدار باشد و لیبرالیسم کانتی نخواهد توانست توافق گسترده‌ای را موجب گردد. لیبرالیسم سیاسی آن چیزی است که توسط اجماع بر پایه مشترکات به دست آمده باشد، البته به شرطی که تبیین مورد نظر به عنوان لیبرالیسم پذیرفته شود. به این صورت، لیبرالیسم سیاسی آن نقطه نظری است که بنا بر آن، در شرایط نسبتاً مساعدی که دموکراسی‌های مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازند، نهادهایی را بنیان گذارد که اصول یک تبیین سیاسی از عدالت را بر اساس آن ارزش‌ها و ایده‌آلهایی برقرار می‌سازد که قاعدتاً بر تمامی سایر ارزش‌هایی که سایر مکاتب می‌توانند مطرح سازند،

تفوق می‌یابد.

لیبرالیسم سیاسی باید پاسخی به دو ایراد اساسی بدهد: یکی ایرادی مبتنی بر شکاکیت و بی‌تفاوتی و دیگری اینکه می‌تواند از پشتیبانی کافی برای تضمین پیروی کردن از اصول عدالت‌اش برخوردار گردد. راه‌حل این دو ایراد در ارائه تبیین لیبرالی معقولی از عدالت است که از پشتیبانی اجماع بر پایهٔ مشترکات برخوردار است. زیرا در چارچوب یک چنین تبیینی، پیروی کردن، حاصل این امر است که تبیین سیاسی و مکاتب عام و فراگیر، خود را نسبت به یکدیگر با عنایت به شناسایی شدن همگانی ارزش‌های فضیلت‌های سیاسی دائماً اصلاح و هماهنگ می‌کنند، اما همانطور که دیدیم الزام به دست آمدن یک اجماع، فلسفه سیاسی را وادار می‌سازد تا آنجا که ممکن است نسبت به سایر شاخه‌های فلسفه و نیز منازعات ابدی مستقل و خودمختار باشد. درست همین جاست که به وی ایراد گرفته می‌شود که مروج شکاکیت نسبت به حقایق مذهبی و فلسفی است یا آنکه نسبت به ارزش‌های مورد نظر این مکاتب بی‌تفاوت است. حال آنکه اگر توجه کنیم که طبیعت یک تبیین سیاسی باید به اصل تکثر و به آن چه که اساسی است و نیز به یک مبنای مشترک خرد جمعی آزاد رجوع کند، این ایراد به نظر بیجا خواهد آمد. همچنین می‌توان متذکر شد که استقلال و خودمختاری فلسفهٔ سیاسی از سایر شاخه‌های فلسفه، به موازات آزادی و اختیاری است که شهروندان در یک دموکراسی دارند.

برخی ممکن است بگویند که تضمین وحدت اجتماعی در یک نظام مبتنی بر قانون اساسی از طریق اجماع بر پایهٔ مشترکات که فلسفهٔ سیاسی را از سایر شاخه‌های فلسفه جدا می‌کند، در واقع آن را به یک امر سیاسی محض تبدیل می‌کند. جواب هم آری است و هم نه. معمولاً ادعا می‌شود که افراد سیاسی به انتخاباتی که در راهند توجه دارند، مسئولان حکومتی به فکر نسل بعدی هستند و فلاسفه نگران آینده‌ای نامعلوم. فلسفه، جهان سیاست را همچون یک نظام همکاری می‌بیند که فراتر از ادوار مختلف یا به عبارتی تا ابد کارکرد دارد. فلسفهٔ سیاسی به سیاست وابسته است زیرا باید دل‌نگران امکانات عملی بودن سیاست‌ها باشد. امری که به عنوان مثال در مورد فلسفهٔ اخلاق صدق نمی‌کند این دل‌نگرانی به عنوان مثال ما را بر آن داشت که مسئله چگونگی به آشتی رسیدن تفاوت‌های عمیقی را که در یک جامعه متکثر وجود دارند بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت، مهم بدانیم. تبیینی که طی چندین نسل می‌تواند به یک اجماع بر پایهٔ مشترکات تبدیل شود. علاوه بر این، دل‌نگران وجه عملی بودن، فلسفهٔ سیاسی را وادار می‌کند که به مسائل مربوط به نهادهای اساسی و نیز مفروضات روانشناسانهٔ اخلاقی قابل قبول توجه کند.

از این رو فلسفه سیاسی را نمی‌توان کاملاً با سیاست یکی دانست. با مدّ نظر قرار دادن فرهنگ سیاسی، فلسفه سیاسی افق‌های گسترده‌ای را برای خود قائل می‌شود، به شرایط اجتماعی و تاریخی مستقر در جامعه توجه می‌کند و تلاش می‌کند در عمیق‌ترین منازعات آن وارد شود. فلسفه سیاسی تلاش می‌کند الزام وجود یک پایه مشترک برای پدید آمدن یک اجماع بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت را روشن کرده و مشوق فراهم آمدن آن باشد.

با آشکار کردن امکان وجود یک اجماع بر پایه مشترکات در جامعه‌ای با سنت دموکراتیک که تکثر در آن امری واقع است، فلسفه سیاسی آن نقشی را ایفا می‌کند که کانت برای فلسفه در کل قائل بود، یعنی دفاع از اعتقاد معقول. برای ما این مسئله به دفاع از باور معقول به امکان وجود یک نظام عادلانه مبتنی بر قانون اساسی مبدل گشته است.

یادداشت‌ها:

- ۱- این نوشته ترجمه مقاله‌ای است که با مشخصات زیر در سال ۱۹۸۹ به زبان انگلیسی چاپ شد و ترجمه فرانسه آن که در اینجا مورد استفاده بوده است به شرح زیر می‌باشد:

“L’idée d’un Consensus par recoupement”, in, John Rawls, *Justice et démocratie*, Edition du Seuil, Paris, 1993, pp. 245-283.

 - ۲- با گفتن اینکه یک تبیین، تبیین اخلاقی است منظورم از جمله آن است که محتوای آن از ایده آل‌ها، اصول و الگوهای ناشی می‌شود و اینکه هنجارهایش به تشریح ارزش‌ها می‌پردازند یعنی مشخصاً در اینجا ارزش‌هایی سیاسی.
 - ۳- منظورم از مبنایی که مورد قبول عام باشد، مبنایی است که باید ایده آل‌ها، اصول و معیارهای را در بر بگیرد که تمامی اعضای یک جامعه نه فقط بر آنها مَهَر نباید بگذارد که آنها را متقابلاً معتبر بدانند. به این اعتبار، یک مبنای عمومی مستلزم پذیرش عمومی اصولی است که به منزله اصول تنظیم‌کننده نهادهای سیاسی و نیز ارزش‌های سیاسی ای مطرح می‌شوند که قانون اساسی وظیفه عملی کردن آنها را به عهده دارد.
 - ۴- شیوه تغییر این نوع اعتقادات را در بخش‌های ۶ و ۷ مورد بررسی قرار خواهیم داد.
 - ۵- به نظر من این ادله را باید ایده آل‌ها، اصول و معیارهای یک تبیین سیاسی ای که مورد پذیرش همه است تعیین کند و همانطور که پیش از این نیز یادآور شدم تبیینی اخلاقی خواهد بود. به این اعتبار، پذیرفته بودن نهادهای سیاسی توسط عموم حاصل همگرایی منافع انفرادی، گروهی و غیره آنها نخواهد بود. این تبیین البته در تقابل با گرایش‌هایی در سنت لیبرالی در تقابل قرار می‌گیرد. همان گرایشی که روسو نقد آن را به خوبی در کتاب قرارداد اجتماعی اش نشان داد و نقشی محوری در فلسفه تاریخ هگل ایفا می‌کند.
 - ۶- برای کانت رجوع کنید به روشنگری چیست؟ و برای میل نگاه کنید به در باب آزادی، به ویژه فصل سوم پاراگراف‌های اول تا نهم.
 - ۷- تبیین لیبرالی دوورکین از برابری نیز می‌تواند مثال دیگری از تبیین سیاسی عدالت باشد. رجوع کنید به تحلیل‌های وی درباره لیبرالیسم و عدالت در فصل سوم کتاب
- A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- ۸- اشاره ام در اینجا به تبیین بنّام، اجزورد و سبجویک است و همچنین به نویسندگان معاصرتری همچون برانت، هابر و سمارت به ترتیب در کتاب‌های زیر:

R. B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, 1979; R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, 1981; J.J.C. Smart, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 1973.

۹- میل، گرایش و منفعت مفاهیم یکسانی نیستند و مشخصه‌های ویژه‌ای دارند. تفاوت بین اینها نقش عمده‌ای را در تلقی‌های مختلف از فایده‌گرایی ایفا می‌کند که ظرائف آنها را می‌توان در نوشته‌هایی که در پاورقی پیشین به آن اشاره شد مطالعه کرد. با اینهمه، به نظرم نقطه نظری که من در این نوشته ارائه می‌دهم با تمامی آنها مغایر است.

۱۰- مهم است نکته‌ای را یادآور شویم و آن اینکه اگر بر این نظر هستیم که فلسفه در معنای کلاسیک آن، یعنی جستجوی حقیقت یک نظم اخلاقی و مستقل نمی‌تواند مبنای توافق بر سر یک تبیین سیاسی از عدالت باشد؛ به این معنا نیست که این ادعا را که اصولاً فلسفه نمی‌تواند یک چنین نظمی را تبیین کند درست می‌دانیم. دلایلی که در اینجا ارائه می‌دهم از جنس اجتماعی و تاریخی هستند و ربطی به مکاتب فلسفی و جایگاه ارزش‌ها در آنها ندارد. آنچه من از آن دفاع می‌کنم این است که ما باید درس‌های واضحی را که تجارب تاریخی‌مان از دوران اصلاح دینی و جنگ بین مذاهب و توسعه نظام‌های دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی برای‌مان داشته‌اند به جد بگیریم. همانطور که در بخش اول این مقاله گفتیم، دیگر ابدأ معقول نخواهد بود که امیدوار باشیم می‌توان به یک توافق سیاسی بر مبنای دکترین‌های عام و فراگیر رسید و امیدوار بود که از این طریق می‌توان به توافقی سیاسی بر سر الزامات پایه‌ای یک قانون اساسی نائل آمد؛ مگر اینکه البته تصمیم بگیریم که از سازوکار حکومتی به صورت استبدادی استفاده کنیم. اگر نمی‌خواهیم اینکار را بکنیم، باید به این مسئله همچون مسئله‌ای عملی بنگریم و تلاش کنیم تبیینی سیاسی از عدالت به دست دهیم.

۱۱- این امر اساسی است که میان دیدگاه‌های فراگیر و عام با آنچه ما آن را انتزاعی می‌شماریم، تفاوت قائل شویم. به عنوان مثال از آنجا که عدالت به مثابه انصاف از ایده‌شهودی بنیادین جامعه به منزله یک ساختار همکاری منصفانه حرکت می‌کند تا این ایده را گسترش دهد، تبیین سیاسی عدالتی که از آن منتج می‌شود می‌تواند انتزاعی باشد. این تبیین همانقدر انتزاعی است که تبیین "بازار کاملاً رقابتی" یا تبیین "تعادل اقتصادی عام" انتزاعی هستند. یعنی اینها یکی از جوانب مهم اجتماعی را از نقطه نظر اهمیتی که برای عدالت سیاسی دارد مجزا کرده یا بر آن تأکیدی خاص می‌گذارند و بقیه جوانب را کنار می‌گذارند. اما اینکه تبیینی که از اینکار نتیجه می‌شود عام و فراگیر به معنایی که من از این کلمات استنباط می‌کنم هست یا نه، مسئله دیگری است. به نظر من، منارعاتی که به طور ضمنی به لحاظ پذیرش اصل نکتز در جامعه وجود دارند، فلسفه سیاسی را مجبور می‌کند که تبیین‌های انتزاعی ارائه دهد چنانچه اینکار، وی را برای رسیدن به هدفش یاری می‌دهد. اما دقیقاً همین منازعات هستند که این تبیین‌ها را از تبدیل شدن به مکاتب عام و فراگیر محافظت خواهند کرد.

۱۲- استفاده از واژه سرمایه در اینجا مناسب است، زیرا این فضائل به کندی تشکیل می‌شوند و فقط به نهادهای سیاسی و اجتماعی موجود (که آنها نیز به کندی تأسیس می‌شوند) بستگی ندارند. بلکه به تجربه همگانی شهروندان و شناخت شان از گذشته نیز وابسته‌اند. همچنین این فضائل، درست مانند سرمایه می‌توانند آفت ارزشی داشته باشند و باید دائماً نوسازی شده، بر آنها تأکید شود و به صورت روزمره مورد استفاده قرار گیرند.

13- Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961, 189-195.

۱۴- اینکه می‌گوییم "از نظر ساختار درونی خودش" به این معناست که ما عجالتاً به حقیقت یا عقلانی بودن این تبیین کاری نداریم. مسئله ما فعلاً میزان سهولتی است که این اصول و معیارها می‌توانند فهمیده شوند و در مباحثات عمومی مورد استفاده قرار گیرند.

