

تئوری لیبرالی جدید

بویژه در جریان اصلی اندیشه لیبرالیستی، گرایش مینوی مالیستی یافت.

جریان اصلی تفکر لیبرالیسم به مسیرهای گوناگون افتاده است اما نمایندگان شاخص آن، «جان رالز» و «روبرت نازیک»، یعنی رهبران شاخص سنت فلسفی لیبرالیستی در اواخر سده بیستم هستند. گرچه هیچ یک از این فیلسوفان سخنی از «سرشت انسان» به میان نمی آورد، اما در افکارشان، متافیزیک، نه آشکارا بلکه به گونه ضمنی، وجود دارد. با اینکه در برخی نوشته‌های اخیر «رالز» هر گونه مضمون متافیزیکی یکسره نفی شده است، اما همچنان می‌توان رگه‌های متافیزیک را در نوشته‌های او پی گرفت و دریافت.

رالز در کتاب خود به نام «نظریه‌ای در باب عدالت»^{۱۷} هیچ اشاره‌ای به مسأله «سرشت اصلی انسان» یا جامعه آرمانی یا مبانی متافیزیکی اخلاق ذاتی نکرده است؛ در عوض، استنتاج‌های خود را بعنوان نتیجه حاصل از انتخاب غیراخلاقی آدمهای عاقل معمولی در «وضعیت اولیه» (original position) بر پایه نفع شخصی، ارائه می‌کند. در نظریه رالز از یک گروه فرضی از انسانها خواسته شده جامعه‌ای را پایه‌ریزی کنند که در آن منافع‌شان مورد حمایت باشد، اما این کار را به گونه‌ای انجام دهند که پیشاپیش ندانند نفع‌شان در چه خواهد بود. به عقیده رالز، در این حالت انسانها به گونه حسنی و ذاتی جامعه‌ای را برمی‌گزینند که بیشترین نفع هر کس به بهترین وجه حفظ و رعایت شود، و بنابراین شخص هر موقعیتی که در چنین جامعه‌ای داشته باشد، حتی اگر در پایین سطح توده جامعه باشد از آن سود خواهد برد.

چنین اندیشه‌ای که مبتنی بر ملاحظات غیراخلاقی و سود شخصی است - یا چنین می‌نماید - بی‌گمان ربطی به تئوریهای هنجاری مبتنی بر نظرگاه متافیزیکی درباره سرشت انسان و جامعه انسانی که پیشتر از آنها یاد کردیم، ندارد. اما این ارزیابی گمراه کننده است. راه و روشی که رالز به کار می‌گیرد نمی‌گذارد معلوم شود که تئوری او تا چه پایه سنتی است، زیرا در پشت ظاهر عقل سلیم و دروای عقلانیت غیرقابل اعتراضی که در تئوری و روش رالز وجود دارد، همان مفهوم

فلسفیدن‌های جدید در حوزه تفکر لیبرالی، درباره تئوری که در اینجا مطرح می‌کنیم با دشواری خاصی مواجه است، که علت آن تا اندازه‌ای تحولات فلسفه در سده بیستم بطور کلی، و در حوزه فلسفه انگلیسی زبان بطور خاص است.

پیدایی فلسفه تحلیلی (آنالیتیک) در اوایل سده بیستم، هم واکنش تند و تیزی بود در برابر «تئوگلیسم» که در آمریکا و انگلیس متداول بود و هر چه بیشتر متافیزیکی شده بود، و هم تأییدی دوباره بود بر سنت قدیمی تجربه‌گرایی (امپریسم) در انگلستان. فیلسوفانی چون راسل و مور، متافیزیک رایج را حبابی توخالی می‌شمردند ولی پوزیتیویست‌های منطقی، متافیزیک را یکسره بی‌معنی دانسته و رد می‌کردند. نظر غالب دیگر در آن عصر، نظریه ویتگنشتاین درباره فلسفه زبان بود که او نیز مقوله متافیزیک را یکسره خطایی بزرگ می‌دانست که صرفاً ناشی از پریشانی و آشفتگی زبان است و با تحلیل و تأمل دقیق باید از میان برود.

در اواخر سده بیستم، فلسفه اخلاق ذاتی (فطری) نیز در پرده ابهام و تردید فرو رفت، و بویژه در معرض حملات تند پوزیتیویست‌های منطقی قرار گرفت که می‌گفتند زبان اخلاقی هیچ معنایی و رای بیان احساس شخصی گوینده ندارد، و نمی‌توان صدق گزاره‌های اخلاقی را به لحاظ عینی و واقعی اثبات کرد. بی‌گمان این اختلاف نظر عمیق بر سر اخلاق نمی‌توانست به کمک ابزارهای منطقی حل و فصل شود. اما اکنون با اینکه دیگر در مورد این نظرگاه افراطی (نفی اخلاق فطری) اتفاق نظر وجود ندارد، ولی هنوز بسیاری کسان با این نکته موافقند که برای فلسفه ممکن نیست برتری یک رشته ارزش‌های اخلاقی خاص را نسبت به دیگر ارزشهای اخلاقی ثابت کند.

این تحولات باعث شد که این عقیده در دهه ۱۹۵۰ به گونه گسترده مطرح شود که فلسفه سیاسی هنجاری در حقیقت مرده است. اما گذشت زمان نشان داد که چنین نیست و این فلسفه نمرده بلکه خفته است. با افزایش و گسترش خودآگاهی‌ها، اندیشه سیاسی هنجاری دوباره زنده شد، منتهی، این بار ادعاهای متافیزیکی یکسره کنار نهاده شد، و نظریه سرشت انسان و خیر انسانی نیز،

متافیزیک و سیاست

پیش‌گفتار

نوشته بان آدامز

استاد گروه علوم سیاسی در
دانشگاه پنسیلوانیا - انگلستان

ترجمه دکتر سعید محبی

«سرشت اصلی انسان» که اساس جامعه آرمانی مورد نظر او را نیز تشکیل می‌دهد، همچنان در کار است.

جامعه رالز، البته جامعه‌ای است که مردمان - که رالز ایشان را «طرف قرارداد» اجتماعی (contractee) می‌نامد - آن را در وضعیت اولیه انتخاب کرده‌اند. در این جامعه، برابری در حدّ اعلی است و افراد بیشترین آزادی را دارند. اما آزادی، مقدم است زیرا فرض می‌شود که نخستین ترجیح هر کس، آزادی است تا بتواند آنچه را «خوب» می‌داند، آزادانه پیگیری کند و به دست آورد، و هر چیز دیگر در مرحله بعدی و ثانوی قرار می‌گیرد. انسانهای - طرف قرارداد - به جامعه‌ای که از نظر اخلاقی خنثی باشد، نمی‌پیوندند، بلکه می‌خواهند عضو يك جامعه لیبرال باشند که در آن ارزش‌های لیبرالی وجود دارد و مطابق سنت لیبرالی، به صورت يك جامعه خردمند (معقول) و از این رو يك جامعه اخلاقی، پایمیزی شده باشد.^{۱۸} اما چنان که بسیاری از نویسندگان و شارحان گفته‌اند،^{۱۹} چنین انتخابی (انتخاب جامعه آرمانی در وضعیت اولیه)، از پیش تعیین شده و ساختگی است، و يك تجربه فکری است که نتیجه آن از قبل معلوم و تضمین شده است (مفهوم «وضع طبیعی») که این اندیشه جانشین آن است نیز چنین است). بی‌گمان اگر «هابز» می‌خواست در نشوری‌اش از همین راه و روش رالز استفاده کند، مشغله ذهنی و توجه اصلی مردمان در وضعیت اولیه را بی‌چون و چرا به امنیت شخصی و نه آزادی در انتخاب که رالز می‌گوید، معطوف می‌کرد. نیز اگر يك نظریه پرداز در قرون وسطی، می‌خواست انتخاب مردم در وضعیت اولیه را ملاحظه پایمیزی جامعه آرمانی قرار دهد، چه بسا دسترسی به حقیقت خداوند را اولویت غالب ایشان می‌دانست؛ یا اگر می‌شد که «ادموند بروک» در چنین تجربه انتزاعی شرکت جوید، بی‌گمان انسانهای طرف قرارداد در وضعیت اولیه را وادار می‌کرد که بر ضرورت ایجاد يك سلسله مراتب اجتماعی در مورد مالکیت (دارایی) و استقلال اصرار ورزند.

در همه این موارد، انسانهای انتخاب کننده در وضعیت اولیه، انسانهای سرنمون (ارکوتیپ)

هستند که مفهومی از «سرشت انسان» را نشان می‌دهند که نظریه پرداز ما (رالز) با آن مفهوم کار می‌کند. انسانهایی که طبق نظریه رالز در وضعیت اولیه، از همه ویژگی‌ها و فردیت خود و نیز از زمان و مکان و هر گونه ویژگی سیاسی و روانشناسی، تهی شده‌اند، مشکل می‌توانند به گونه دیگری غیر از آنچه رالز می‌گوید، عمل کنند. مردمان طرف قرارداد که رالز آنها را در وضعیت اولیه فرض می‌کند، آدمهایی واقعی نیستند که مانند مردمان عادی در عین حال که ناگزیرند به کارهای پیچیده و عجیب بپردازند، از فراموشی و ناهشیاری نیز رنج ببرند، بلکه آدمهای انتزاعی برساخته يك ثوری‌اند که فرض شده از هر گونه التزام و تعهد آزادند و در پی تحقق بخشیدن به اهداف و برنامه‌های خود هستند. آدمهای فرضی رالز در وضعیت اولیه، آدمهایی خودخواه، منطقی و آزاد از هر گونه وابستگی به کشور، جامعه، خانواده و نسل - یعنی همان پیوندهایی که نه تنها ما را به هموعان خود وابسته می‌کند، بلکه به گفته جمع‌گرایان (communitarians) و دیگران،^{۲۰} ما را به فرد انسانی مبدل می‌کند - هستند. به يك معنی، مردمان طرف قرارداد اجتماعی در نظریه رالز، همان آدمهای آرمانی هستند که لیبرالها همواره از آنان سخن گفته‌اند: فرد آزاد شده، فردی که از هر گونه فشار اجتماعی و سنتی و نیز هر گونه قدرت سیاسی یا اجتماعی رها شده است، و در نتیجه برای گزینش جامعه دلخواه، از آزادی مطلق برخوردار است.

در واقع، مردمان طرف قرارداد اجتماعی در نظریه رالز همان آدمهای لیبرال کلاسیک هستند که به بیان جان لاک «به گونه ذاتی یکسره آزاد، برابر و مستقل‌اند»^{۲۱} و شایستگی گزینش روش زندگی خود را دارند و به جد تصمیم دارند این آزادی در گزینش را تأمین کنند. اولویت نخست و اصلی در نظر آنها این است که آزاد باشند، به شیوه‌ای که خود می‌خواهند زندگی کنند و بعنوان آدمهای منطقی که از نظر اخلاقی نیز مستقل و خودبنیاداند (autonomous)، از حق آزادی شخصی بعنوان يك حق یکسره اخلاقی برخوردار باشند. رالز، آشکارا از «حق طبیعی» سخن نمی‌گوید اما در یکی از پاورقی‌های کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» می‌نویسد که «عدالت به مشابه انصاف همان

○ «جامعه خوب» که در آن آزادی گزینش، برابری و تعقل وجود دارد و جامعه‌ای که در آن فرد بتواند بر حسب سرنوشتی که خود برای خویش برگزیده است، انسانیت خویش را بازیابد و کامل کند، به گفته ارسطو «يك جامعه طبیعی» است و هر جامعه‌ای که آنها را نفی کند، «جامعه غیر طبیعی» است.

ویژگی‌های تئوری حقوق طبیعی را دارد».^{۲۲}

رالز، مردمان طرف قرارداد اجتماعی را وامی‌دارد که در مقام پی‌گیری و استیفای نفع شخصی خود، «جامعه خوب» را برگزینند، یعنی از يك حکم غیر اخلاقی، نتیجه‌گیری اخلاقی می‌کند. گرچه رالز به خلأ میان «است» و «باید» (در حوزه اخلاق) نمی‌پردازد و ظاهر آن به شایستگی از آن درمی‌گذرد، اما این درگذشتن، هر چند موشکافانه و دقیق اما خیالی است. همچنان که در دیگر موارد می‌توان دید، شگرد قضیه در بازی کردن با مفهوم «سرشت انسان» است که ارزش‌های اخلاقی در آن تنیده شده است. رالز، مفهوم روشنی از «سرشت انسان» ارائه نمی‌کند، اما در ویژگی‌هایی که از مردمان طرف قرارداد اجتماعی به دست می‌دهد، به گونه‌ی ضمنی مفهوم «سرشت انسان» وجود دارد، چنان‌که در بحثی که درباره کانت می‌کند نیز این نکته روشن است:

مفهوم «وضعیت اولیه» می‌تواند تفسیری شکلی از نظرگاه کانت درباره اصل آزادی اراده و امر و نهی‌های مطلق به‌شمار آید. آن اصولی که در فلسفه سیاسی کانت، قلمرو غایبات (kingdom of ends) را تنظیم و توجیه می‌نماید، در همین وضعیت اولیه است که انتخاب می‌شود، و تبیین و توصیف همین وضعیت اولیه است که ما را قادر می‌سازد توضیح دهیم که وقتی به این اصول [غایت‌گرایانه] عمل می‌کنیم، در واقع طبیعت ذاتی خود را بعنوان انسانهای آزاد و مستقل نشان می‌دهیم.^{۲۳}

اینکه ما به گوهر آزاد، برابر و منطقی هستیم، حقایقی است که به نظر رالز، خود-پیدا هستند و دلیل آنها با خود آنها است، اما نکته این است که اینها، بی‌گمان حقایقی متفاوتی یکی‌اند. این حقایق در واقع نشانگر مفهوم اخلاقی شده «سرشت انسان» است که باور کردنی است اما به آزمون تجربی در نمی‌آید.

نتیجه این برداشت آن است که سرشت انسانی ما، در صورتی متحقق می‌شود که در جامعه‌ای زندگی کنیم که آزاد، برابر و منطقی باشیم؛ در غیر این صورت سرشت انسانی ما نفی می‌شود و نمی‌توانیم بعنوان فرد انسانی رشد کنیم. آدمی، با

گزینش يك زندگی خوب برای خود، در واقع انسان بودن خود را نشان می‌دهد و می‌تواند به جایگاه اخلاقی شایسته خود برسد. اما در يك جامعه زورمدار یا جامعه‌ای که در آن فرصت گزینش از انسان گرفته شده، امکان رشد و بالندگی او نیز منتفی است. «جامعه خوب» که در آن آزادی گزینش، برابری و تعقل وجود دارد و جامعه‌ای که در آن فرد بتواند بر حسب سرنوشته‌ی خود برای خویش برگزیده است، انسانیت خویش را باز یابد و کامل کند، به گفته ارسطو^{۲۴} «يك جامعه طبیعی» است و هر جامعه‌ای که آنها را نفی کند، «جامعه غیر طبیعی» است.

سیمای انسانهایی که «سرشت انسانی» و ذات خود را در يك جامعه لیبرال برمی‌آورند، به راستی يك قطعه استاندارد از متافیزيك سیاسی لیبرالیستی است.^{۲۵} می‌توان گفت که رالز در حقیقت اندیشه‌های کانت را باز تولید می‌کند، همچنان که خود کانت باز تولید کننده اندیشه‌های روسو بود که می‌گفت تا هنگامی که بر پایه قوانینی که خودمان وضع می‌کنیم، زندگی نکنیم، انسان بودن ما نفی شده و «بندگانی» بیش نیستیم. این اندیشه بازبانهای گوناگون بیان شده و بیان رالز هم یکی از آنها است. باری، این بیان رالز را تا اینجا (یعنی پیش از اینکه «آموزه اجتماعی» را که در «اصل تفاوت» در نظریه رالز نهفته، در آن وارد کنیم) می‌توانیم خط مبنا و مرز متافیزيك در نظریه او بدانیم. به سخن دیگر، تا اینجا، اندیشه رالز به کانت نزدیک است.

با این همه، جامعه دلخواه از دید رالز همان جامعه مورد نظر کانت نیست، زیرا پس از کانت تا امروز، واقعیتی به نام «بهره‌کشی» (exploitation) را در اقتصاد صنعتی مدرن تجربه کرده‌ایم که در سایه آن، با اینکه آزادی به ظاهر وجود دارد، به واقع مردمان آزاد نیستند. رالز در آن بحث شگفت‌انگیز، و می‌توان گفت تناقض آلود خود درباره گزینش ساختگی مردمان در وضعیت اولیه، تأکید دارد که انسانهای طرف قرارداد اجتماعی به گفته او از هر گونه احساس تعلق رها و فارغ‌اند، اما در عین حال مفروض می‌داند که این انسانها از چنان آگاهی اقتصادی و روانشناختی برخوردارند که می‌توانند دست به بهترین گزینش بزنند. بدین سان، انسانها به گفته رالز سرانجام جامعه‌ای را

○ رالز در حقیقت اندیشه‌های کانت را باز تولید می‌کند، همچنان که خود کانت باز تولید کننده اندیشه‌های روسو بود که می‌گفت تا هنگامی که بر پایه قوانینی که خودمان وضع می‌کنیم، زندگی نکنیم، انسان بودن ما نفی شده و «بندگانی» بیش نیستیم.

برمی‌گزینند که در آن بازار آزاد وجود دارد اما به علت «اصل تفاوت» تعدیل شده است، و به سراغ اقتصاد آزادی که فارغ از دخالت دولت در کارها (laissez faire) باشد، یعنی آن چیزی که انسانهای طرف قرارداد در نظریه بنتام یا نازیک انتخاب می‌کنند، نخواهند رفت.

در اندیشه رالز، نتیجه قرار گرفتن فرد در «وضعیت اولیه»، انتخاب يك جامعه لیبرال ساده که در آن ارزش‌های لیبرالیستی وجود دارد نیست، بلکه به گونه مشخص جامعه‌ای خواهد بود مبتنی بر لیبرالیسم اجتماعی مورد تجدید نظر قرار گرفته (یا لیبرالیسم رفاهی) که در سده ۱۹ وجود داشت؛ یعنی اعتقاد به آزادی فرد، در عین آگاهی و هوشیاری نسبت به بهره‌کشی اقتصادی و آثار فلج‌کننده اقتصاد آزاد فارغ از دخالت دولت. این اعتقاد به آزادی است، اما آزادی‌ای که با اعتقاد دیگری تعدیل شده است: اعتقاد به ضرورت برابری یا حداقلی از برابری برای همگان به گونه‌ای فرصت واقعی برای برآوردن نیازهای خود را داشته باشند. شاید آنچه نظریه رالز درباره «وضعیت اولیه» را از نظریه سنتی «وضع طبیعی» متمایز می‌کند، آن است که در نظریه رالز انسانهای طرف قرارداد اجتماعی از زمان عقب‌نیستند، بلکه تا آنجا روزآمد شده‌اند که رالز داشتن برخی آگاهی‌ها را برای آنان مجاز می‌داند، مانند آگاهی از اینکه جوامع مدرن چگونه عمل می‌کنند و در چه نوع جامعه‌ای می‌توان به نتایج يك اقتصاد فارغ از دخالت دولت دست یافت. جامعه دلخواه رالز، يك آرمانشهر (اتوپیا) سوسیال لیبرال است، از آن گونه که در اندیشه برخی از پیروان «لئونارد هابهاوس» یا «جان دوئی» مطرح شده است.^{۲۶}

بنابراین در اندیشه رالز با بیانی کلاسیک از ایدئولوژی لیبرال روبه‌رو هستیم که در آن، «سرشت انسان» بر اساس يك نظرگاه اخلاقی و از این رو متافیزیکی تعریف می‌شود و بر همین پایه، سرانجام يك جامعه سوسیال لیبرال ساخته می‌شود که در آن انسانیت شکوفایی می‌شود.

بخشی از این تصویر کلی، به کمک واژگانی تعریف و توصیف می‌شود که نه تنها مفهوم خاص از آزادی و عدالت و برابری را القاء می‌کنند، بلکه

همین تحلیل در مورد منتقدان فلسفه رالز و برداشتهای متفاوتی که از «سرشت انسان» دارند و به مفهوم متفاوتی از جامعه آرمانی می‌انجامد نیز صدق می‌کند. برای نمونه، تعریفی که «روبرت نازیک» از سرشت انسان و جامعه دلخواه به دست می‌دهد، بیشتر با مفهوم جامعه مبتنی بر اقتصاد آزاد و عاری از مداخله دولت در سنت تفکر لیبرالی همخوانی دارد. البته وی برای اثبات برداشت اخلاقی خود از «سرشت انسان»، به ابزارها و روشهایی مانند «وضعیت اولیه» استناد نمی‌کند، بلکه صاف و ساده فقط آن را ادعا می‌کند. نازیک در کتاب «آناشسی، دولت و آرمانشهر» سخن خود را به سادگی این گونه آغاز می‌کند که انسان بیش از اینکه عضو جامعه باشد و مستقل از آن، دارای حقوق مطلق است که هیچ جامعه‌ای حق ندارد در آنها دخالت کند:

افراد حقوقی دارند، و چیزهایی وجود دارد که هیچ کس یا هیچ گروهی نمی‌تواند نسبت به آنها کاری انجام دهد و در آنها دخالتی کند، مگر با نقض این حقوق. این حقوق از چنان قوتی برخوردارند و قلمرو آنها چنان گسترده است که این پرسش را پیش می‌آورد که اساساً دولت و کارگزاران آن چه کاری می‌توانند نسبت به آنها انجام دهند. اگر اصلاً بتوان در مورد آنها نقشی برای دولت تصور کرد.^{۲۷}

با اینکه ساختار تئوری سیاسی هنجاری نازیک یکسره بر همین پایه استوار شده است،^{۲۸} اما برای اثبات این ادعا دلیلی اقامه نمی‌کند.

منتقدان رالز و نازیک از جمله جمع‌گرایان (communitarian) در مورد بسیاری از ارزش‌های لیبرالیستی با آن دو هم‌عقیده‌اند، هر چند درباره «سرشت انسان» که بیشتر يك اندیشه متافیزیکی صریح است که با اندیشه‌های محافظه‌کارانه و سوسیالیستی و نیز اندیشه‌های لیبرالی پیوندهایی دارد، نظرگاههای متفاوتی با آن دو دارند.^{۲۹} اندیشمندان در این نحله فکری مانند چارلز تیلور و

○ در اندیشه رالز، نتیجه قرار گرفتن فرد در «وضع اولیه»، انتخاب يك جامعه لیبرال ساده که در آن ارزش‌های لیبرالیستی وجود دارد نیست، بلکه به گونه مشخص جامعه‌ای خواهد بود مبتنی بر لیبرالیسم اجتماعی مورد تجدید نظر قرار گرفته (یا لیبرالیسم رفاهی) که در سده ۱۹ وجود داشت؛ یعنی اعتقاد به آزادی فرد، در عین آگاهی و هوشیاری نسبت به بهره‌کشی اقتصادی و آثار فلج‌کننده اقتصاد آزاد فارغ از دخالت دولت. این اعتقاد به آزادی است، اما آزادی‌ای که با اعتقاد دیگری تعدیل شده است: اعتقاد به ضرورت برابری یا حداقلی از برابری برای همگان به گونه‌ای که فرصت واقعی برای برآوردن نیازهای خود را داشته باشند.

نیز الیستر مک اینتایر درباره مفهوم «خود»، در اصل دیدگاهی هگلی دارند که بر طبق آن «خود آدمی» با مشارکت در سطوح گوناگون زندگی اجتماعی که هر فرد انسانی به حکم طبیعت وابسته به آن است، ارضاء و برآورده می‌شود. سیاست، عرصه‌ای لازم برای این خودآمایی (self-realization) است. واژه‌های «جامعه» و «دولت» نیز در نزد جمع‌گرایان، بار اخلاقی متفاوتی از آنچه متفکران وابسته جریان اصلی لیبرالیسم مراد می‌کنند، دارند.

نظریهٔ هنجاری، بی‌متافیزیک؟

در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت»، نظر جان رالز دربارهٔ متافیزیک روشن نیست و در پرداختن به آن امساک شده است. آمارالز در نوشتهٔ بعدی خود، نسبت به متافیزیک آشکارا موضع مخالف دارد. در مقاله‌ای که رالز به نام «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی و نه متافیزیکی»^{۳۰} در سال ۱۹۸۵ نوشت، نشانه‌های فاصله گرفتن کامل او از متافیزیک پیدا شد. رالز در این مقاله تئوری جدیدی به صورت بسیار کوتاه مطرح کرد که بعد آنرا در مقالات دیگر و نیز در کتابش به نام «لیبرالیسم سیاسی» توسعه بخشید.^{۳۱} البته رالز نمی‌پذیرد که از افکار پیشین خود چندان فاصله گرفته باشد و می‌گوید که اندیشه‌هایی که در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» مطرح کرده است به هیچ روی مبتنی بر مبانی متافیزیکی نیست،^{۳۲} اما نظر بیشتر شارحان و نویسندگان این نیست و عقیده دارند که در اندیشه‌های رالز دگرگونی اساسی - و به گفتهٔ ایشان ناگوار - رخ داده است.^{۳۳} پاتریک نیل می‌گوید اگر رالز واضع این تئوری هنجاری سنتی و جهانشمول نبود، شایسته چنین موقعیت برجسته‌ای که بعنوان یک آدم سرشناس کسب کرده است، نمی‌بود.^{۳۴} بنابراین، در اینجا مفروض می‌گیریم که تحولی روشن در آراء او رخ داده و تجزیه و تحلیلی که در بخش قبلی ارائه کردیم، به اعتبار خود باقی است.

اما این «نظریهٔ جدید» رالز چیست و به چه معنایی «غیر متافیزیکی» است؟ نظریهٔ پیشین او به اسم «عدالت به مثابه انصاف» همچنان وجود دارد و رالز نیز همچنان به آن وفادار است، ولی می‌پذیرد که این، تنها یکی از قرائت‌های ممکن از چیزی است که اینک کانون اصلی اندیشهٔ او را در مورد

«لیبرالیسم سیاسی» تشکیل می‌دهد.^{۳۵} بطور کلی لیبرالیسم سیاسی، بعنوان اساس حکومت‌های دموکراتیک مدرن، پایه‌ریزی شده، نه یک الگوی جهانی برای همهٔ جوامع. گذشته از آن، در آراء رالز قطع هر گونه وابستگی پیشینی بین لیبرالیسم سیاسی و متافیزیک است؛ متافیزیکی که رالز آن را با عقاید و ارزش‌های مطلق (ultimate beliefs and values) و نیز با جهانی بودن و با برداشت‌های انتزاعی از مفهوم «خود» مرتبط می‌داند. رالز در کتاب «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی، نه متافیزیکی» چنین می‌نویسد:

... هیچ مفهوم اخلاقی عام نمی‌تواند مبنایی قابل‌پذیرشی برای مفهوم عدالت در دولت دموکراتیک مدرن به دست دهد. ... چنین مفهومی از عدالت باید به گونه‌ای باشد که اختلاف در آموزه‌ها و تکثر برداشت‌های متعارض و در واقع ناهمگون از «خیر» را که مورد تأیید اعضای جوامع دموکراتیک کنونی است، بپذیرد. ... ایدهٔ فراگیر شهودی و باطنی (the overarching intuitive idea) در انسان که دیگر اندیشه‌های اصلی باطنی نیز به گونهٔ سیستماتیک به آن وابسته است، معطوف به جامعه بعنوان یک سیستم منصفانه از همکاری و تعاون افراد آزاد و برابر است. عدالت به مثابه انصاف از همین ایدهٔ باطنی بعنوان یکی از اندیشه‌های اصلی ریشه می‌گیرد که به نظر ما، در فرهنگ یک جامعهٔ دموکراتیک به گونهٔ ضمنی مستتر است. ... به عقیدهٔ من، لازم نیست مفهوم شهروند بعنوان انسان آزاد و برابر، متضمن مسائل روانشناسی فلسفی یا آموزه‌های متافیزیکی دربارهٔ ذات «خود انسانی» باشد.^{۳۶}

رالز معتقد است که تنها اگر متافیزیک در میان نباشد می‌توان به یک «اجماع شامل» (overlapping consensus) دربارهٔ ارزش‌های بنیادی دست یافت؛ ارزش‌هایی که ناشی از تئوری نباشد، بلکه مبتنی بر سنت لیبرال دموکراسی باشد و بتواند در دموکراسی تکثرگرای مدرن دوام آورد. این اجماع بر سر ارزش‌ها نباید تنها نوعی سازش دربارهٔ شیوه زندگی (modus vivendi) باشد که چون برخی

○ رالز با اصرار به اینکه فقط به جوامع لیبرال دموکراتیک نظر دارد که در آن همهٔ انسانها به راستی به ارزش‌های لیبرالی پایبندند و نیز با پافشاری بر این نکته که به نظر او وظیفهٔ تئوری سیاسی آن است که به مردمان کمک کند تا هر چه بیشتر لیبرال باشند، در حقیقت «نظریهٔ عدالت» خود را یکسره بی‌محتوا کرده است.

کسان به اندازه کافی توان اثبات نظر خود را نداشته‌اند، بر آن توافق کرده‌اند،^{۳۷} زیرا تنها اجماع واقعی درباره ارزش‌ها است که می‌تواند حیات جامعه‌ای همبسته را با صلح و آرامش تضمین کند.

بر دیدگاه‌های جدید رالز، ایرادهای گوناگون می‌توان وارد کرد. برای نمونه، می‌توان گفت که رالز با اصرار به اینکه فقط به جوامع لیبرال دموکراتیک نظر دارد که در آن همه انسانها به‌راستی به ارزش‌های لیبرالی پایبندند و نیز با پافشاری بر این نکته که به نظر او وظیفه تئوری سیاسی آن است که به مردمان کمک کند تا هر چه بیشتر لیبرال باشند، در حقیقت «نظریه عدالت» خود را یکسره بی‌محتوا کرده است. افزون بر آن، به نظر می‌رسد که تکیه او بر سنت برای تعیین ارزش‌ها و اصول، لیبرالیسم او را از دفاع در برابر دشمنان ناتوان می‌سازد و حتی نمی‌تواند از تئوری خود در برابر دیگر لیبرال‌ها دفاع کند. اگر ارزش‌های سنتی لیبرال در آمریکا، منبع اقتدار و حاکم باشند، آنگاه نگرش مبتنی بر بازار آزاد که نازیک مطرح می‌کند بیشتر با آن سنت‌ها همخوان است تا «اصل تفاوت» در نظریه رالز. همچنین، اگر از دید نازیک در مقام انتقاد از رالز، لیبرالیسم اجتماعی رالز، بد گوهر و شیطانی است، چنان که کوهاتاس و پیتی گفته‌اند، به‌سختی بتوان در آن «اجماع شامل» بر سر ارزش‌ها، جایی برای تساهل و احترام متقابل یافت.^{۳۸} دست آخر، می‌توان ایراد کرد که رالز از پیگیری حقیقت به نفع حصول آن «اجماع شامل» دست کشیده و بدین‌سان ارائه یک نظریه سیاسی جدی را یکسره فرو نهاده است.

برای اثبات هر یک از این ایرادها می‌توان دلایلی آورد و نمونه‌های نشان داد، اما هر اندازه هم این ایرادها آشکار و روشن باشد، بر موضوع اصلی مورد بحث ما در اینجا تأثیری ندارد. گرچه با توجه به نکات بالا، به ظاهر این نظر که تئوری سیاسی هنجاری یکسره گونه‌ای از متافیزیک است، رد می‌شود، و اینکه گفته شود رالز با کنار نهادن وجوه متافیزیک، نظریه خود را از معنی تهی کرده است، نیز نمی‌تواند این واقعیت را عوض کند، اما نکته ظریف در این مباحث آن است که لیبرالیسم رالز،

پیش از هر چیز، در اصل لیبرالیسمی سیاسی است زیرا رالز به گونه سیستماتیک هر عقیده متافیزیکی را از نظریه خود خارج کرده است؛ افزون بر آن، در مقالات و نوشته‌هایی که نظریه جدید خود را مطرح کرده است، اصرار دارد که استدلال‌ها و احکام خود را محدود به جوامعی کند که در حوزه سنت‌های لیبرال دموکراسی غربی قرار دارند و علاقهای به جوامع وابسته به دیگر سنت‌های فکری نشان نمی‌دهد. به این دو دلیل، رالز ادعایی ندارد که تئوری اش جهانی و عمومی است. باز در همین جا می‌توان نتیجه گرفت که وقتی رالز از افراد انسانی بعنوان انسان‌های آزاد، برابر و منطقی که بنیان اندیشه او در زمینه عدالت را می‌ریزند، حرف می‌زند، منظورش همه انسانها در سراسر جهان نیست. بنابراین، نظریه «عدالت به مثابه انصاف» و بطور کلی تئوری لیبرالیسم سیاسی او از مضمون و محتوای متافیزیکی خالی می‌شود.

ولی این دشواریها و ایرادهایی که گفتیم در صورتی درست است که نفی رالز نسبت به متافیزیک را در همین صورت ظاهری اش بنگریم و به زرفای مطلب نپردازیم. توضیح اینکه نخست، رالز متافیزیک را به معنای «عقاید و ارزش‌های مطلق» تعریف می‌کند (رک. پاورقی ۳۱ بالا)، در صورتی که ضرورتی ندارد چنین کند، زیرا سطوح گوناگونی از متافیزیک می‌تواند وجود داشته باشد. لیبرال‌ها، دیری است پذیرفته‌اند که مردمان دیندار و غیر دیندار می‌توانند بر سر باور متافیزیکی به «حقوق طبیعی» انسان در مورد آزادی و برابری هم‌عقیده باشند، اما درباره «عقاید و ارزش‌های مطلق» اختلاف نظر داشته باشند. گذشته از آن، دیدگاه رالز راجع به «اجماع شامل» نیز درست ناظر به یک اجماع متافیزیکی است که در حوزه تفکر لیبرالی رخ می‌دهد.

با اینکه ممکن است رالز نپذیرد، اما مفهوم انسان در این «اجماع شامل» یک مفهوم متافیزیکی است، زیرا متضمن برداشتی از انسان است که به موجب آن انسانها به گوهر آزاد، برابر و منطقی‌اند، دلاری یک رشته حقوق بنیادی هستند، از نظر اخلاقی مستقل (خودبنیاد)‌اند و دست آخر این صلاحیت را دارند که شیوه زندگی خود را، خود برگزینند. از همین نکته درمی‌یابیم که هر چه این

○ لیبرال‌ها، دیری است پذیرفته‌اند که مردمان دیندار و غیر دیندار می‌توانند بر سر باور متافیزیکی به «حقوق طبیعی» انسان در مورد آزادی و برابری هم‌عقیده باشند، اما درباره «عقاید و ارزش‌های مطلق» اختلاف نظر داشته باشند.

ریشه در سنت‌های فکری آنها دارد و همه آنها از ارزش و اعتبار مساوی برخوردارند و ما هم باید در برابر آنها رواداری و تساهل نشان دهیم. اما پیدا است که این دیگر نظر رالز نیست.

گرچه رالز درباره دیگر فرهنگ‌ها و ملت‌ها حرف چندانی ندارد، اما از آنچه در «مقاله عفو» (Amnesty Lecture) (در کتابش به نام «حقوق ملل» (The Law of Peoples)^{۳۱} نوشته است، به روشنی پیدا است که می‌خواهد بگوید نظریه لیبرالی او درباره عدالت می‌تواند اصول زیربنایی حقوق بین‌الملل را نیز به دست دهد (همان کتاب، ص ۴۲). رالز می‌نویسد «هدف دیگر ما آن است که نشان دهیم چگونه با تسری مفهوم لیبرالیستی عدالت به حقوق ملل، لیبرالیسم سیاسی مستقر می‌شود. بطور خاص، پرسش این است که در چنین حالتی، رواداری و تساهل نسبت به جوامع غیر لیبرال چگونه باید انجام شود؟» (همانجا). پاسخ رالز به این پرسش این است که باید با جوامع غیر لیبرال با تساهل برخورد کرد، مشروط به اینکه این جوامع از نظم و سامان درست برخوردار باشند، به این معنی که مسالمت‌جو باشند، حقوق بشر را بطور کامل رعایت کنند، دارای نظام نمایندگی [پارلمان] باشند به گونه‌ای که همه بخش‌های جامعه بتوانند نظر خود را بوسیله نمایندگان، بیان کنند، حق مالکیت خصوصی و حق مهاجرت را به رسمیت بشناسند، و سرانجام اینکه تساهل دینی و حق مخالفت سیاسی در آنها وجود داشته باشد (همان کتاب، ص ۴۳ و ص ۶۲). در مورد سیاست داخلی نیز، رواداری مورد نظر رالز فقط شامل کسانی خواهد بود که اصول لیبرالی را بطور کامل می‌پذیرند و به آن وفادارند.

از دید رالز، باید به جوامعی که این اصول کلی را پذیرفته‌اند اما به علت کمبود منابع قادر به اجرای آنها نیستند، کمک شود تا وضع خود را تا اندازه استانداردار تقا دهند (همان کتاب، ص ۵۲). اما جوامعی که این اصول لیبرالی را قبول ندارند، «یاعنی» به شمار می‌روند و بیرون از این دایره قرار می‌گیرند و اساساً نباید نسبت به آنها تساهل و رواداری کرد (همان کتاب، ص ۷۴). رالز معتقد است که جوامع لیبرال نسبت به جوامع غیر لیبرال از

گزینه را آسان کند، «خوب» و خیر است و هر چه مانع آن شود، «بد» و شر است. «جامعه طبیعی»، یعنی جامعه‌ای که از نظر اخلاقی خوب باشد، جامعه لیبرال دموکراتیک است که در آن همه شهروندان آزاد و برابرند، با یکدیگر همکاری دارند، حقوق اساسی یکدیگر را می‌پذیرند و رعایت می‌کنند و هر کس از فرصت کامیاب شدن و شکوفایی برخوردار است. به سخن دیگر، مفهوم «اجماع شامل» متضمن همان چیزی است که پیش از این آن را «خط مینا و مرز متافیزیک» در اندیشه رالز نامیدیم (پاورقی ۲۵ بالا). در حقیقت، همه آنچه رالز حاضر است در حوزه یک «کثرت‌گرایی عقلانی» که منحصر به دیگر لیبرال‌ها است، به وادی خطر خیز بحث با دیگران در آورد عبارت است از برداشت او از سوسیال-لیبرالیسم که در «اصل تفاوت» در نظریه او خلاصه می‌شود.

رالز، مفهوم «سرشت انسان» را که ارزش‌های اخلاقی ویژه‌ای در آن نهفته و درهم تنیده - که گفتیم مرز متافیزیک در اندیشه او است - از سنت فکری لیبرال دموکراسی و بویژه از دموکراسی آمریکایی گرفته است. اینکه این مفهوم از حوزه یک سنت فکری خاص برخاسته باعث نمی‌شود که کمتر متافیزیکی باشد، اما اگر قرار بود این برداشت از «سرشت انسان» یکی از برداشتهای گوناگونی باشد که از انسان وجود دارد و همه این برداشته‌ها هم به یک اندازه معتبر باشد، آنگاه از بار متافیزیکی آن کاسته می‌شود. به هر روی، رالز در بسیاری از نوشته‌هایش درباره لیبرالیسم سیاسی تأکید می‌کند که مقصود او تنها جوامع و ملت‌های لیبرال دموکرات است و برداشت او از شهروند نیز مبتنی بر سنت‌های فکری موجود در روش و اندیشه سیاسی در همین دموکراسی‌ها است. برای نمونه، در «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی، نه متافیزیکی» رالز از ادعای «حقیقت جهانی» به تأکید پرهیز می‌کند^{۳۲} و در کتاب «تفسیر کانتی» (Kantian Constructivism) نیز می‌نویسد که «ما به دنبال مفهومی از عدالت که برای همه جوامع بشری صرف نظر از اوضاع و احوال تاریخی یا اجتماعی خاص آنها مناسب باشد، نیستیم».^{۳۳} نتیجه این سخن آن است که دیگر فرهنگ‌ها نیز برداشت خودشان را از «سرشت انسان» دارند که

○ از دید «رالز» مفهوم شهروند آزاد، برابر و منطقی که بتواند برنامه زندگی خود را عملی سازد و به آنچه دوست دارد، عقیده داشته باشد، یک امر مطلق اخلاقی در سطح جهانی است. رژیم‌هایی رانکار کنند، غیر عقلانی و از لحاظ اخلاقی خطا کارند. اما در این میان، اینکه ممکن است این رژیم‌ها سنت‌های فکری خاص خود و مفهوم برداشت ویژه خودشان را از انسان داشته باشند، یکسره مغفول مانده است.

لحاظ اخلاقی برتر و بالاتر می‌نشینند (همان، ص ۸۱)، و با اینکه معتقد است جوامع غیر لیبرال را باید به زور به حوزه لیبرالیسم در آورد (البته چنان که در بالا گفته شد، جوامعی که دارای نظم و سامان درستی هستند)، اما امید می‌ورزد که الگوی جامعه لیبرال، روزی الگوی همه بشریت باشد:

اقتضای مفهوم دلخواه از جامعه انسانی که مورد تأیید همه جوامع دارای نظم باشد، این است که همه جوامع به چنان شرایطی دست یابند یا به آنها کمک شود که به چنان شرایطی نائل شوند که در زمان مناسب، تشکیل «جامعه دارای نظم» برای آنها ممکن گردد. (همان کتاب، ص ۷۶).

آنچه در این نوشته رالز اگر نه شگفت آور، که غیر عادی است، اصرار و ادعای مکرر او است در این مورد که آنچه او «حقوق لیبرالی ملت‌ها» (ص ۷۵) می‌نامد، به گونه مشخص لیبرال یا غربی نیست و از لحاظ سیاسی یکسره خنثی است (ص ۶۸-۶۹). نکته اصلی در این سخن عجیب آن است که رالز می‌خواهد ایده لیبرالیسم سیاسی خود را حفظ کند و می‌خواهد بگوید الگوی جامعه دلخواه او از هر گونه دیدگاه متافیزیکی - که اگر وجود داشته باشد مانع از پذیرش آن بعنوان الگوی جامعه دلخواه می‌گردد - مستقل است و می‌خواهد تأکید کند که چنین جامعه‌ای مبتنی بر هیچگونه تئوری اخلاقی یا متافیزیکی نیست (ص ۶۸).

اما بار دیگر باید گفت که مسأله این نیست. در پشت مفهومی که «رالز» از حقوق ملت‌ها ارائه می‌کند - همچنان که در پشت لیبرالیسم سیاسی که در کتابش به نام «نظریه‌ای در باب عدالت» ارائه می‌کند قابل مشاهده است - مفهومی از یک جامعه مرکب از افراد مستقل وجود دارد که به گفته لاک «بر حسب طبیعت و ذات خود، آزاد، برابر و مستقل» هستند و از این رو از حق انتخاب نوع زندگی بر حسب برنامه منطقی و عقلایی مورد نظر خود، برخوردارند. افزون بر این، روشن است که از دید «رالز» مفهوم شهروند آزاد، برابر و منطقی که بتواند برنامه زندگی خود را عملی سازد و به آنچه دوست دارد، عقیده داشته باشد، یک امر مطلق اخلاقی در سطح جهانی است. رژیم‌هایی سیاسی که این حق مردمان را انکار کنند، غیر عقلانی و از لحاظ اخلاقی

خطا کارند. اما در این میان، اینکه ممکن است این رژیم‌ها سنت‌های فکری خاص خود و مفهوم و برداشت ویژه خودشان را از انسان داشته باشند، یکسره مغفول مانده است. بنابراین، باید نتیجه بگیریم که «رالز» یک مفهوم جهانی از «جامعه خوب» در نظر دارد که ناشی از برداشت اخلاقی ویژه‌ای از «سرشت انسان» است، و به این معنی، به همان اندازه که در هر نظریه ایدئولوژیک دیگر می‌توان نوعی متافیزیک سیاسی یافت، در برداشت رالز از «سرشت انسان» نیز عنصر متافیزیک سیاسی وجود دارد.

متافیزیک سیاسی و جهان منسجم

جایگاهی که مفهوم متافیزیکی «سرشت انسان» در کانون هر گونه تئوری سیاسی هنجاری منسجم و جامع دارد، و نیز توصیف‌ها و احکام ارزشی که این تئوری از جهان ارائه می‌کند، آن را به یک تئوری متافیزیکی تبدیل می‌کند. این نکته درباره تئوریهای مبتنی بر فلسفه به همان اندازه صادق است که در مورد تئوریهای مبتنی بر ایدئولوژی. تفکیک آن دو تا اندازه زیادی ساختگی و نادرست است. شکی نیست که برخی از اندیشمندان، دقیق‌تر و موشکاف‌تر از دیگرانند اما در ساختار یا منطق تئوری‌های آنها فرق اساسی وجود ندارد. البته منظور این نیست که تئوری سیاسی فلسفی و تئوری سیاسی ایدئولوژیک از این حیث مترادف اند. فلسفه نمی‌تواند ثابت کند که یک رشته از ارزش‌ها نسبت به ارزش‌های دیگر برترند، و همین ناتوانی فلسفه، بنیان هر گونه ادعای برتری امر فلسفی بر امر ایدئولوژیک را سست می‌کند.^{۴۲} در حقیقت، ایدئولوژی و «تئوری سیاسی هنجاری» مترادف یکدیگرند؛ و در نتیجه به سخنی دقیق، طرح مقوله جداگانه‌ای به نام «تئوری سیاسی هنجاری فلسفی» غیر ضروری و گمراه کننده است. اما اشکالی که طرح تئوری سیاسی هنجاری «فلسفی» تحت عنوان «ایدئولوژی» با آن مواجه است این است که واژه «ایدئولوژی» دارای چنان بار تاریخی و منفی است که لازم است با یک اصطلاح خنثی، جایگزین شود. اصطلاح «متافیزیک سیاسی» یک امکان است. در اینجا از این پس، اصطلاحات «ایدئولوژی»، «تئوری هنجاری

○ ایدئولوژی، یک نوع

فهم اخلاقی است. هر ایدئولوژی، برداشت اخلاقی شده خود را از جهان ارائه می‌کند که چون محتوای اخلاقی دارد، علی‌الاصول قابل اثبات یا ابطال نیست. مفاهیم و زبانی که در ایدئولوژی برای توصیف و تبیین واقعیات به کار می‌رود، چیزهایی و روندها و وضع و شرایطی ایجاد می‌کند که کیفیت اخلاقی دارند، ولی نمی‌توان گفت به صرف این که چنین هستند، پس وجود دارند.

سیاسی» و «متافیزیک سیاسی» به جای یکدیگر و به گونه مترادف به کار برده می‌شود.

ایدئولوژی، یک نوع فهم اخلاقی است. هر ایدئولوژی، برداشت اخلاقی شده خود را از جهان ارائه می‌کند که چون محتوای اخلاقی دارد، علی‌الاصول قابل اثبات یا ابطال نیست. مفاهیم و زبانی که در ایدئولوژی برای توصیف و تبیین واقعیات به کار می‌رود، چیزهایی و روندها و وضع و شرایطی ایجاد می‌کند که کیفیت اخلاقی دارند، ولی نمی‌توان گفت به صرف این که چنین هستند، پس وجود دارند. گرچه این گونه امور به اندازه چون پدیده‌های متافیزیکی مانند روح یا فرشتگان نامتعارف و ناآشنا نیستند، اما به هر حال متافیزیکی‌اند. از جمله نمونه‌های آشکار این گونه موارد می‌توان به مفاهیمی چون تژاد آریایی، انسان از خود بیگانه، حقوق طبیعی، هماهنگی و همسازی با طبیعت، نظام مردم‌سالاری و نیز خود-آمایی (self-realization) و... اشاره کرد. عقاید و ارزش‌های رقیب نیز تعریف‌های دیگری از جهان ارائه می‌کنند که در نقطه مقابل تعریف مبتنی بر ایدئولوژی است، لکن چون اینها نیز دارای بار اخلاقی‌اند. هر چند بار اخلاقی آنها سخت با تعریف ظاهراً عینی که از جهان می‌دهند، درهم تنیده و پیوسته است. قابل اندازه‌گیری و اثبات نیستند؛ و آنچه را در مورد حقیقت به دست می‌دهند نمی‌توان با رجوع به واقعیت‌ها یا منطق ثابت کرد. بنابراین، احکام مبتنی بر ایدئولوژی یا توصیف‌های مبتنی بر ایدئولوژی و نیز احکام مبتنی بر ایدئولوژی تنها چیزی را توضیح می‌دهند یا متضمن الزام‌هایی هستند که فقط نزد کسانی که حاضرند به آنها ایمان بیاورند، الزام‌آور است و در مورد دیگران هیچ اثری یا الزامی به باور به دنبال نمی‌آورد.

امروزه به آسانی پذیرفته شده که فلسفه نمی‌تواند ثابت کند کدام دین بر حق است و کدام بر حق نیست، و آیا ارزش‌های فلان دین بر ارزش‌های دین دیگر برتری دارد یا نه. در این نکته تردیدی نیست، زیرا اصولاً دین، امروزه به مراتب کمتر از آنچه در روزگاران گذشته برای انسان اهمیت داشته، مطرح است. اما آنچه پذیرفتن آن دشوار است این است که بگوییم چون عقاید سیاسی، یکسره ما را احاطه کرده، و چه بسا با

هویت ما به هم پیوسته و تنیده است، پس فلسفه نمی‌تواند درستی یا نادرستی یک ایدئولوژی (سیاسی) یا مجموعه‌ای از ارزش‌های مبتنی بر ایدئولوژی را اثبات کند.

ایدئولوژی، در مقوله وسیع‌تر اندیشه متافیزیک اخلاقی قرار می‌گیرد، که ریشه دیگر نظریه‌ها مانند دین و اسطوره که بسی دورتر و دیرتر از تئوری سیاسی خود آگاهانه است، نیز در آنجا است. بدین قرار، انگیزه خلق ثوریهای سیاسی در انسان ریشه در قلمرو متافیزیک اخلاقی او دارد و در واقع یک انگیزه پایدار است که می‌خواهد به یک نیاز دیرپا و مستمر آدمی پاسخ دهد. چنان که «برادلی» متافیزیسین بزرگ عصر ویکتوریا گفته است:

متافیزیک، یعنی یافتن دلایل بد برای اثبات چیزی که ما به حکم فطرت به آن ایمان داریم، در عین حال همین جستجوی دلیل چیزی کمتر از یک غریزه نیست.^{۲۳}

این سخن صرف نظر از اینکه درباره متافیزیک بطور کلی درست است یا نه، بی‌گمان درباره متافیزیک اخلاقی که مورد بحث ما است، صادق است. اما در اینجا، افزون بر آن غریزه ساده یا انگیزه دانستن، انگیزه دیگری نیز در کار است و آن عبارت است از انگیزه داشتن احساس اخلاقی از جهان و سپس، به کمک آن، رسیدن به یقین قطعی و جهت‌یابی در زندگی عملی. این انگیزه در واقع پاسخی است به نیاز ما به این باور که ارزش‌ها و آرمانهای ما بنیانی استوار دارند، و چیزهایی نیستند که ما به آنها واقعیت بخشیده باشیم بلکه جلوه‌های قابل تشخیص واقعیت به‌شمار می‌روند، و سرانجام اینکه ارزش‌ها و آرمانهای ما پاسخی است به ترندها و دشواریهایی که ما را احاطه کرده است.

آنچه ما انجام می‌دهیم، در واقع تاباندن ارزش‌های خود بر جهان است به گونه‌ای که جهان همان ارزش‌ها را به صورتی که گویی جزئی از ذات واقعی آن بوده است، به ما برگرداند. نمونه روشن این سخن، اندیشه «حقوق طبیعی» است، اما در هر گونه برداشت اخلاقی شده از انسان نیز می‌توان نمونه آن را مشاهده کرد. این فرایند تاباندن ارزش‌های خود بر جهان به منظور تولید یک جهان اخلاقی شده، لزوماً فرایند فرض و ادعای واقعیت متافیزیکی است با محتوایی که ویرای حد تجربه و

○ موضوع متافیزیک

سیاسی، و نیز موضوع ایدئولوژی سیاسی، عبارت است از اینکه چگونه به بهترین شیوه با هم زندگی کنیم تا بتوانیم آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را از میان برداریم. راه‌هایی جمعی، و به بیان ساده ایجاد شرایط بهینه برای کامیابی انسان، عبارت است از ایجاد یک جامعه آرمانی.

تشخیص علم است. در دین، به امر ماوراء طبیعی (قدسی) نظر می‌کنیم و طبیعت و سرشت خود را در نسبت با آن تعریف می‌کنیم. تئوری سیاسی هنجاری نیز به شیوه خاص خود، همین کار را می‌کند زیرا آن هم به واقعیات متافیزیکی نظر دارد مانند: قرأت اخلاقی از سرشت انسان، از طبیعت مادی (فیزیکی)، از تاریخ، عقل، ملت، مردم، نژاد، پرولتاریا، یا از هر چیز دیگری که باز ساخت‌هایی از متافیزیک سیاسی به‌شمار می‌رود.

متافیزیک سیاسی و سیاست عملی

می‌توان پرسید که رابطه متافیزیک سیاسی به‌گونه‌ای که در اینجا توضیح دادیم، با سیاست عملی چیست؟ موضوع متافیزیک سیاسی، و نیز موضوع ایدئولوژی سیاسی، عبارت است از اینکه چگونه به بهترین شیوه با هم زندگی کنیم تا بتوانیم آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را از میان برداریم. راه‌هایی جمعی، و به بیان ساده ایجاد شرایط بهینه برای کامیابی انسان، عبارت است از ایجاد یک جامعه آرمانی. اما جامعه دلخواه کدام است؟ این جامعه دلخواه را می‌توان بر این فرض نهاد که ساختار واقعیت بطور کلی و بویژه بشریت به‌گونه‌ای است که حتی اگر جامعه دلخواه انسان تجزیه شود و منشور گونه‌ای از یک جامعه چندفرهنگی به‌دست آید، فقط یک شکل از نظم سیاسی وجود دارد که برای وضعیت بشری مناسب است و می‌تواند این اهداف را برآورده سازد. به این ترتیب، همه آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی را باید ناشی از این واقعیت دانست که بین وضع سیاسی موجود از یک سو و شیوه‌ای که واقعیات عینی بوسیله آن ساخته شده از سوی دیگر، تجانس و همسازی وجود ندارد. اما می‌توانیم با سازگار کردن وضع موجود با سرشت انسان، این ناهمواریها و دشواریها را چاره کنیم. نقطه آغاز هر گونه خرید و فروش در این راه، درک درست همین ضرورت است و هدف از ساخت و پرداخت هر تئوری سیاسی نیز معطوف به همین ضرورت است.

بنابراین، طرح یک تئوری سیاسی از نوع اخلاقی-متافیزیکی در واقع دعوتی است به عمل برای ایجاد و حفظ جامعه دلخواه و راه کامیابی در زندگی، و به این عنوان متضمن مجموعه کاملی از

رهنمودها برای تفکر و تبادل نظر است. این تئوری، واقعیت‌های مربوط به «وضع فعلی» را به‌دست می‌دهد، به ما می‌گوید چه هدفی باید داشته باشیم و چگونه به آن دست یابیم، جایگاه ما را در جهان معلوم می‌کند، هویت سیاسی ما را بر ما روشن می‌کند و سرانجام به زندگی ما جهت و هدف می‌بخشد. جهان، بدان گونه که در اندیشه متافیزیک سیاسی مطرح می‌شود، جهانی است که ارزش‌های معنوی در تار و پود آن تنیده‌شد؛ و جهانی است که در آن واقعیت‌های عینی و ارزش‌های معنوی با هم یک مجموعه یکپارچه و پیوستار را می‌سازند. فرض اساسی در این تئوری آن است که اگر مردمان موقعیت انسانی خود را به درستی بشناسند، آنگاه اینکه چه باید بکنند و چگونه باید زندگی کنند، برایشان مکشوف خواهد شد.

اما ایدئولوژی‌های رقیب نابسندند و پیامد این وضع، برخورد ایدئولوژیها است که خود یکی از ویژگیهای سیاست در عصر ما است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که به تئوریهایی از این دست، دستکم در زندگی سیاسی، چه نیازی داریم؟ شك نیست که این تئوریهها، جاذبه‌ها و کاربردهایی دارند، اما اشکالات و نقطه ضعف‌های چشمگیری نیز دارند. وقتی چنین است، می‌توان پرسید که از حیث سیاست عملی، تا چه اندازه ضروری و اساسی‌اند؟

ممکن است گفته شود چنین می‌نماید که بسیاری از بخش‌های سیاست کاربردی، مستقل از آموزه‌های سیاسی است. جنگ‌ها و بلاهایی طبیعی وجود دارد و همچنین نابسامانیهای ناشی از جامعه و سازمان سیاسی (body politic) که ربطی به جامعه آرمانی ندارد و سیاستمداران بی‌اعتنا به آنها، با هر انگیزه و هدفی که دارند، در پی اجرای برنامه‌ها هستند. به بیان دیگر، بسیار چیزها هست که سیاستمداران عمل‌گرا به آن مشغول می‌شوند، بی‌آنکه به دنبال تحقق آرزوهایی باشند که نظریه پردازان ارائه کرده‌اند. در این سخن حقیقتی نهفته است. در پرداختن به یک جنگ یا حادثه طبیعی، هدف برای همگان، مشترک و روشن است: پیروزی در جنگ، یا کاهش دامنه مرگ و نابودی. اما در شرایط عادی که بحران سیاسی وجود ندارد بسیار ساده‌لوحانه است که انسان فکر

○ ما نیازمند ارزش‌هایی

هستیم که با آنها زندگی کنیم و نیز نیازمند نوعی باورهای متافیزیکی-اخلاقی هستیم که این ارزش‌ها را تولید کند و به آنها معنی و محتوا بخشد.

دستکم در جامعه کنونی این نیازها را داریم، زیرا این جامعه دیگر نمی‌تواند به همان شیوه‌ای که تا به حال دوام آورده، دوام آورد. ما نیازمند تئوریهایی دینی یا تئوریهایی ایدئولوژیک هستیم تا با نشان دادن اینکه تا چه اندازه بخشی از «واقعیت» و مستقل از اراده ما هستند، قطعیت لازم را به آنها ببخشیم.

کند همه‌آین «سیاستمداران محترم» بی‌توجه به ایدئولوژی‌ای که دارند، دست به کارهایی یکسان خواهند زد.

مهم‌تر از این، دولت چیزی بسیار فراتر از دستگاه ارائه‌کننده خدمات اضطراری است، و «بهترین وضع» چیزی به مراتب بیش از «بهترین شیوه اداره کردن» است. سیاستمداران می‌خواهند بهترین کار را انجام دهند، اما تشخیص اینکه بهترین کدام است (حتی در پایین‌ترین سطوح اولویت‌ها) مستلزم رجوع به ارزش‌ها است، و فقط «سیاست» به مفهوم بی‌خاصیت آن که همان سیاست عمل‌گرایانه محض است، عاری از ارزش‌ها است. در جهان کنونی، نمی‌توانیم ارزش‌ها را به سادگی کنار گذاریم، زیرا خوب یا بد، تعارض‌ها و رقابت‌هایی در این عرصه جریان دارد. ارزش‌ها باید روشن و نیز توجیه شوند؛ و وظیفه اصلی ایدئولوژی همین است.

در مقام سنجش، دو نکته باید در مورد هرگونه سیاست مورد توجه قرار گیرد: آیا این سیاست کارگر می‌افتد؟ و آیا درست است؟ ایدئولوژی‌ها، معمولاً برای هر دو پرسش پاسخی دارند. برای نمونه: سیاست بازار آزاد را برقرار می‌کنیم تا همه مشکلات حل شود، و این سیاست از لحاظ اخلاقی درست است؛ یا به جای آن، سرمایه‌داری را از میان برمی‌داریم تا همه مشکلات حل شود، و این سیاست از لحاظ اخلاقی درست است. ولی بی‌گمان، آنچه بیشترین اهمیت را دارد، بعد اخلاقی قضیه است. ما نیازمند ارزش‌هایی هستیم که با آنها زندگی کنیم و نیز نیازمند نوعی باورهای متافیزیکی-اخلاقی هستیم که این ارزش‌ها را تولید کند و به آنها معنی و محتوا بخشد. دستکم در جامعه کنونی این نیازها را داریم، زیرا این جامعه دیگر نمی‌تواند به همان شیوه‌ای که تا به حال دوام آورده، دوام آورد. ما نیازمند تئوری‌های دینی یا تئوری‌های ایدئولوژیک هستیم تا با نشان دادن اینکه تا چه اندازه بخشی از «واقعیت» و مستقل از اراده ما هستند، قطعیت لازم را به آنها ببخشیم.



جهان بی‌ایدئولوژی، در واقع جهان تهی از ارزش‌ها است؛ دستکم تهی از ارزش‌هایی که بر سیاست اثر می‌نهند.^{۴۴} و این به معنی فرمان راندن

بر جامعه‌ای است که در آن پرسش درباره عدالت و حق مطرح نمی‌شود. ممکن است چنین سیاستی از دید منطق امکان‌پذیر باشد، اما در عمل چنین نیست. ما به ایدئولوژی نیاز داریم زیرا به ارزش‌ها نیازمندیم، و گرچه اندیشه مبتنی بر ایدئولوژی شیوه نادرستی از تفکر است. و آشکارا چنین است. اما جایگزین کارآمدی برای آن وجود ندارد. باید در جهانی زندگی کنیم که معنایی اخلاقی برای ما داشته باشد؛ جهانی که در آن برخی چیزها درست و برخی چیزها نادرست است. چنین دنیایی را نمی‌توان هر روز تغییر داد، و جهانی نیست که هر کس بتواند نظام اخلاقی متفاوتی در آن داشته باشد. ناگزیر باید گونه‌ای ثبات و اصول و مشترکات در آن وجود داشته باشد. نیاز داریم بر اساس مفهومی از جهان زندگی کنیم که نیروی اخلاق در آن وجود دارد، و این دقیقاً همان چیزی است که «متافیزیک سیاسی» برای ما فراهم می‌کند. بنابراین، متافیزیک سیاسی چیزی نیست که بی‌آن بتوان زندگی کرد. متافیزیک سیاسی، یک حقیقت گریزناپذیر است.

یادداشت‌ها

17. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

[مترجم این مقاله مدتی است که کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» جان راولز (نسخه سال ۲۰۰۰) را به فارسی ترجمه کرده است و به زودی منتشر خواهد شد (س-محبی)].

18. Rawls equates the rational with the good. See *Ibid.*, ch. VII.

19. For example, Alan Brown, *Modern Political Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1986), ch. 3.

20. See, for example, Michael sandel's criticism of Rawls on this point in his *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 93-5.

21. Locke, *op.cit.*, Ref. 4, p. 374.

22. Rawls, *op.cit.*, Ref. 17, p. 506.

23. *Ibid.*, p. 256.

24. See note 7 above.

25. For a discussion of Rawls's ideal society in relation to his conception of essential human nature, see Chandran Kukathas and Philip Pettit, *Rawls: "A Theory of Justice" and its critics* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp 53-8.

○ جهان بی‌ایدئولوژی،
در واقع جهان تهی از
ارزش‌ها است؛ دستکم تهی
از ارزش‌هایی که بر
سیاست اثر می‌نهند. و این
به معنی فرمان راندن بر
جامعه‌ای است که در آن
پرسش درباره عدالت و حق
مطرح نمی‌شود.

○ ما به ایدئولوژی نیاز داریم زیرا به ارزش‌ها نیازمندیم، و گرچه اندیشه مبتنی بر ایدئولوژی شیوه نادرستی از تفکر است - و آشکارا چنین است - اما جایگزین کارآمدی برای آن وجود ندارد. باید در جهانی زندگی کنیم که معنایی اخلاقی برای ما داشته باشد؛ جهانی که در آن برخی چیزها درست و برخی چیزها نادرست است.

36. Rawls, *op.cit.*, Ref. 30, pp. 225 & 231.
37. *Ibid.*, p. 247.
38. Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, p. 75.
39. Rawls, *op.cit.*, Ref. 30, p. 223.
40. Quoted in Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, p. 123.
41. John Rawls, "The law of peoples", in Stephen Chute and Susan Hurley, *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993), pp.41-82. Subsequent page references are to this edition.
۴۲. رابطه فلسفه و ایدئولوژی در مقاله نگارنده (منبع پاورقی ۱۲) آمده است اما ظاهراً درباره بحثی که در آنجا ارائه شده، سوء تفاهم رخ داده است و «فریدمن» آن را ادعای اسف انگیز یک فیلسوف درباره برتری ایدئولوژی بر فلسفه می‌داند و ایدئولوژی را بعنوان «روش تفکر ناقص» رد می‌کند. استنتاج نگارنده در مقاله مذکور (پاورقی ۱۲) این است که ایدئولوژی ناقص است، اما راه‌حل و تبدیل دیگری برای آن نداریم، و بی‌گمان فلسفه بدیل ایدئولوژی نیست. فلسفه نمی‌تواند کار ایدئولوژی را انجام دهد. شاید سوء تفاهم از اینجا برخاسته که درباره «هابز» در آن کتاب بحثی ارائه شده و نتیجه‌گیری شده که تئوری او از نوع ایدئولوژیک نیست، زیرا یک تئوری هنجاری در معنای اخلاقی آن نیست. تئوری هابز، کاستی‌های خود را دارد و مقصود این نبوده که بگویم تئوری سیاسی چگونه باید ساخته و ارائه شود.
43. F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1897), Preface.
44. For discussion of the possibilities of non-political ideologies, see Adams, *op.cit.*, Ref.12, ch.6.
26. Cf. Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls* (Princeton: Princeton University Press., 1997), p. 195.
27. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), Preface, p. ix.
۲۸. چنان‌که مشهور است، نظر «نازیک» دربارهٔ میثاقی این «حقوق طبیعی» بسیار مبهم است و می‌گوید پرداختن به این امر را به زمان دیگری واگذار می‌کند. (نازیک، همان منبع، ص ۹).
۲۹. در مورد رابطهٔ بین «جمع‌گرایان» و لیبرالیسم بطور کلی و با اندیشه رالز، ر.ک.
- Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd edn., Oxford: Blackwell, 1996).
30. John Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", in *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-51.
31. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
32. See for example Rawls, *op.cit.*, Ref. 30, p.224.
33. For example, "Rawls has taken an unfortunate turn", Kukathas and Pettit, *op.cit.*, Ref. 25, Preface and p. 148. Cf. Jean Hampton, "Should political philosophy be done without metaphysics?", *Ethics*, 99 (1989), pp. 791-814, in which she refers to "Rawls's new, more community-minded, deliberately non-universal and non-metaphysical justificatory method", p. 792.
34. Patrick Neal, "Justice as fairness: political or metaphysical", *Political Theory*, 18 (February 1990), p. 24.
35. Rawls, *op.cit.*, Ref. 31, p. 226.