

نگاهی به مبانی فلسفه سیاسی رالز

جمعه‌خان افصلی

چکیده

در این نوشتار، ابتدا مبانی و زیرساخت‌های اندیشه سیاسی رالز با توجه به کلمات خود وی، با رعایت انصاف و بی‌طرفی شناسایی و ارائه شده سپس این مبانی و زیرساخت‌ها از زاویه‌های گوناگون مورد نقّادی قرار گرفته است. نویسنده در بخش تقریر مبانی نظریه رالز و نیز در بخش نقّادی این مبانی، از کلمات شارحان و مفسّران کلام رالز بهره گرفته است. البته، آشنایان با اندیشه سیاسی رالز به خوبی می‌دانند که تبیین مبانی اندیشه سیاسی وی، همانند تبیین اصل اندیشه او، کاری بس دشوار است و به راحتی نمی‌توان بر مشکلات فایق آمد و تبیینی مقبول همگان در این زمینه ارائه کرد؛ به ویژه مسایلی از این دست که کم‌تر در کانون توجه بوده و یا اصلاً مورد توجه نبوده است. با این وصف، نوشتار حاضر می‌تواند دست‌کم پیش‌درآمدی بر این قبیل مباحث باشد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌گرایی، سکولاریزم، انسان‌شناسی وظیفه‌گرا، کثرت‌گرایی، نسبیّت‌گرایی معرفت‌شناختی، موازنه تأملی، لیبرالیسم وظیفه‌گرا، لیبرالیسم سیاسی، رالز، فلسفه سیاسی.

مبانی فلسفه سیاسی رالنز

۱. انسان‌گرایی

قرون وسطی با دورستاخیز عظیم، که در تاریخ به رنسانس و رفورماسیون مشهور است، به پایان رسید و در نتیجه، دورانی جدید در تاریخ بشر آغاز گردید. معنا و پیام رنسانس بازگشت به تمدن و فرهنگ یونان باستان بود؛ تمدن و فرهنگی که با گسترش مسیحیت از رواج و رونق افتاده و به زاویه‌ها خزیده بود.

شاید مهم‌ترین ویژگی رنسانس، انسان‌گرایی آن باشد. مسیحیت تحریف شده در دوران اقتدار خویش به بهانه خدا و دین خدا، انسانیت را لگدمال می‌کرد و کرامت انسانی را نادیده می‌گرفت. هسته مرکزی همه اندیشه‌های آن زمان، این اعتقاد بود: خدایی وجود دارد که کامل و نامتناهی و خیر مطلق است و نماینده او در روی زمین پاپ روم است که سلطنت آسمانی او همتایی زمینی را در کلیسای مقدس کاتولیک برای خود می‌جوید. انسان، در مقایسه با خدا، کرمی بیش نیست، ولی پیکر او روحی جاودان را که به صورت خداوند آفریده شده است، در خود محبوس می‌دارد. دنیا ماتمکده‌ای است که میان انسان و خدا جدایی می‌افکند و علایق جسمی، خطرناک و مایه گناهند؛ زیرا آنها انسان را از غایت حیات او یعنی تقویت و پرورش رابطه‌ای درست میان روح و خدا دور می‌دارند. از این رو، می‌بینیم که در قرون وسطی آمرزش روح مهم‌ترین اندیشه انسان نیست، بلکه تنها اندیشه اوست.

در واکنش به این رویکرد مسیحیت بود که انسان‌گرایی شکل گرفت. انسان‌گرایی بر عکس مسیحیت، که بر خدا تأکید می‌کرد، انسان را در کانون توجه خود قرار می‌داد. در این دوران، انسان بیش از خدا اهمیت می‌یابد و روابط او با هموعانش بیشتر از روابط روح انسان با خدا مورد توجه قرار می‌گیرد. انسان به جای آن آرمان فوق طبیعی و کهن کمال الهی، آرمانی را بر می‌گزیند که طبیعی و بشری باشد. آنچه اهمیت می‌یابد، مواهب جهان خاکبست نه آنچه که در جهان باقیست. این مواهب عبارتند از: غنای شخصیت فرد، رشد قوای عقلی و استعدادهای معنوی، بهره‌وری از زیبایی‌های گوناگون و زندگی آراسته به نعمت‌های دنیوی و فعالیت‌های متنوع.

جهان، از آن جهت که آیینی یا مظهر ثابت مشیت الهی برای انسان است، به صورت صحنه‌ای پویا از کشاکش نیروهای طبیعی درمی‌آید. عظمت انسان در انتساب به خدا نیست، بلکه در تنظیم عاقلانهٔ حیات خاکی خود است. هدف انسان نه پرستش خداست و نه رسیدن به بهشت، بلکه تحقق آرمان‌های انسانی در این جهان خاکی است.

انسان‌گرایی که در بستر رنسانس رشد کرد، بیش از آن که یک نظامی فلسفی منسجم باشد که ادعاهای خاصی را درباب هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم تربیتی، زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست مطرح کند، یک روش است که به پرسش‌هایی دربارهٔ انسان و شخصیت او پاسخ می‌دهد. برخی از اصول انسان‌گرایی عبارتند از:

الف) اعتقاد به دیدگاه‌ها، منافع و محوریت انسان؛

ب) اعتقاد به عقل و استقلال اخلاقی انسان؛

ج) اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی، تنها ابزار صحیح برای کشف حقیقت و ایجاد یک جامعهٔ انسانی است؛

د) اعتقاد به اینکه مبانی اخلاقی و اجتماعی باید بر پایه‌های استقلال فردی و برابری اخلاقی استوار باشد.^(۱)

رالز بر پایهٔ شواهد زیر به اصول انسان‌گرایی اعتقاد دارد و فلسفهٔ خود را بر مبنای آن بنا می‌نهد:

الف. رالز فلسفهٔ سیاسی خود را انسان‌گرا می‌داند. وی در لیبرالیسم سیاسی، ابتدا سه پرسش اخلاقی را مطرح می‌کند:

۱. آیا آگاهی از وظیفه اخلاقی در دسترس افراد معدودی (فی‌المثل روحانیان) قرار دارد، یا همگی نسبت به آن امکان دسترسی دارند؟

۲. آیا منشأ قانون اخلاقی خداست یا انسان؟

۳. آیا انگیزهٔ انسان برای عمل به وظایف اخلاقی‌اش، عوامل بیرونی (مثلاً خدا) است، یا

انگیزهٔ درونی او برای این کار کفایت می‌کند؟

سپس در یک اظهار نظر کوتاه، دیدگاه متفکران انسان‌گرایی مانند هیوم و کانت را با شق دوم هر یک از این پرسش‌ها موافق می‌داند و تصریح می‌کند که از نظر آنان آگاهی اخلاقی در دسترس همه قرار دارد، منشأ قانون خود انسان است و انگیزه انسان برای عمل به وظیفه‌اش در درون خود او نهفته است و نیاز به کیفر و پاداش دیگری نیست.^(۲) وی سرانجام رویکرد فلسفه سیاسی خود را نسبت به این موضوعات بررسی می‌کند. از نظر او «... فلسفه سیاسی در هر یک از این پرسش‌ها، شق دوم (انسان‌گرایانه) را مورد تأیید قرار می‌دهد... تأیید این شقوق، در این مورد اساسی، بخشی از ساخت‌گرایی سیاسی به شمار می‌رود.»^(۳)

بنابراین، فلسفه سیاسی رالز همانند انسان‌گرایی و برخلاف رویکرد سنتی، آگاهی از وظیفه اخلاقی را در دسترس همگان قرار می‌دهد، منشأ قانون اخلاقی را انسان معرفی می‌کند و انگیزه درونی انسان را برای عمل به وظیفه کافی می‌داند.

ب. انسان‌گرایی به جای خدا، به تقدیس انسان می‌پردازد. رالز نیز در نظریه‌ای در باب عدالت، به پیروی از کانت، انسان را غایت فی‌نفسه می‌داند.^(۴)

ج. انسان‌گرایی انگیزه‌های عمل به وظیفه را در درون انسان جست‌وجو می‌کند. رالز نیز فلسفه سیاسی خود را خودبسنده می‌داند. به عبارت دیگر، این فلسفه بدون توجه به عوامل بیرونی، به کار خود ادامه می‌دهد. از نظر رالز نظریه «عدالت چون انصاف» یک نظریه خودبسنده است و نیازی به متوسل شدن به دامن مفاهیم اخلاقی ندارد و حتی می‌توان گفت که برای عملیاتی شدن خود، نیازی به پیش‌فرض‌هایی مانند وجود جهان دیگر (که در آن نابرابری‌ها جبران گردد) و مانند آن، نیز ندارد.^(۵)

۲. سکولاریزم

منظور از سکولاریزم مفهومی است که متفکران نهضت روشن‌فکری ترسیم کرده‌اند و هدف از آن جدایی دین از دولت و عقلانی کردن نظم اجتماعی است.^(۶) سکولاریزم در بسیاری از اصول از جمله، عقل‌گرایی، علم‌باوری و تأکید بر یافته‌های خود انسان، با انسان‌گرایی شباهت دارد.

رالز نه تنها سکولاریزم را مسلم می‌انگارد، بلکه به تقویت آن نیز می‌پردازد. برخی از مواردی که رالز به تقویت و تحکیم سکولاریزم می‌پردازد، عبارتند از:

الف) اجتناب از ورود به حوزه‌های جنجال‌برانگیز.

رالز، به ویژه در رویکرد جدیدش، تز اجتناب از مسایل جنجالی را با هدف رسیدن به اجماع هم‌پوششی مطرح می‌کند.

... تلقی عمومی از عدالت در دموکراسی‌های مبتنی بر قانون باید حتی‌الامکان از آموزه‌های دینی و فلسفی بحث‌انگیز به دور باشد... تلقی عمومی از عدالت باید سیاسی باشد نه متافیزیکی.^(۷)

ب) تأکید بر لیبرالیسم وظیفه‌گرا و تقدّم حق بر خیر که در جای خود به آن پرداخته‌ایم.

ج) تأکید بر معیارهای عقلی به جای معیارهای دینی؟

من همه جا فرض را بر این گرفته‌ام که افراد موجود در موقعیت نخستین، افراد عاقل‌اند. هر یک در انتخاب اصول، نهایت سعی خود را انجام می‌دهند تا منافع خود را افزایش دهند... معمولاً چنین تصور می‌شود که یک فرد عاقل در مقابل گزینه‌های متفاوتی که در برابر او قرار می‌گیرد، یکسری اولویت‌هایی را در نظر می‌گیرد. وی این گزینه‌ها را با توجه به میزان دخالت آنها در پیشبرد اهداف خود، درجه‌بندی می‌کند و طرحی را به اجرا می‌گذارد که با تسامیلات و اولویت‌های او هم‌خوانی بیشتر داشته باشد و عملیاتی شدن آن از شانس بالایی برخوردار باشد.^(۸)

د) تأکید بر توصیه‌های علمی به جای توصیه‌های دینی؟

از نظر رالز نظریه‌ی وی نسبت به نظریه‌های دیگر برتری دارد؛ زیرا این نظریه نسبت به جایگزین‌های دیگر از ثبات بیشتر برخوردار است؛^(۹) چراکه این نظریه برخلاف نظریات دیگر، بیشتر با اصول روان‌شناسی اخلاقی سازگاری دارد.^(۱۰)

هـ) عدم تأیید نظام‌های ایدئولوژیک و متعصب در وضع نخستین؟

همان‌گونه که در جای خود (وضع نخستین) به تفصیل بیان شده است، حاضران در وضع

نخستین با توجه به اینکه درباره خود چیزی نمی‌دانند و از موقعیت، شغل، نژاد و جنسیت خود اطلاع ندارند، با نهایت احتیاط تصمیم‌گیری می‌کنند تا مبادا خود قربانی تصمیم‌گیری خود گردند؛ زیرا ممکن است نخستین قربانی هرگونه تصمیم اشتباهی، خود تصمیم‌گیرنده باشد و چون بنابر فرض، آنها عاقل هستند و به منافع خود می‌اندیشند، در نتیجه تصمیمی اتخاذ نمی‌کنند که خود قربانی آن باشند. بنابراین، می‌توان به راحتی پیش‌بینی کرد که آنها به بردگی رأی نمی‌دهند؛ چراکه اگر بردگی قانونی شود، ممکن است اولین قربانی بردگی خود تصمیم‌گیرنده باشد (چون وضع تصمیم‌گیرنده بنابر فرض، فعلاً مشخص نیست و هر نوع احتمالی درباره وضع او قابل بررسی است). همچنین به سودگرایی و نظام‌های ایدئولوژیک و متعصب رأی نخواهند داد؛ زیرا ممکن است منافع خود آنان فدای منافع دیگران گردد (سودگرایی) یا خود آنان جزو آن اقلیتی قرار گیرند که مورد آزار و شکنجه اکثریت متعصب قرار می‌گیرند. تنها نظامی که می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد، نظامی بی‌طرف و غیر متعصب است؛ زیرا بدترین پیامدهای این نظام نسبت به بدترین پیامدهای نظام‌های مشابه آن بهتر است.^(۱۱)

۳. انسان‌شناسی و وظیفه‌گرا^(۱۲)

رالز مدعی است که لیبرالیسم او لیبرالیسم وظیفه‌گراست.^(۱۳) لیبرالیسم وظیفه‌گرا را نخستین بار کانت مطرح کرد.^(۱۴) براساس لیبرالیسم وظیفه‌گرا، حق بر خیر تقدم دارد. همان‌گونه که مایکل ساندل، منتقد جامعه‌گرای رالز می‌گوید،^(۱۵) تقدم حق بر خیر به دو صورت متصور است:

الف. تقدم اخلاقی: مقتضای هیچ اصلی را نمی‌توان بر مقتضای حق مقدم کرد.

ب. تقدم مبنایی: استتاج حق به گونه‌ای مستقل انجام می‌گیرد و مبتنی بر هیچ اصل دیگری نیست. لیبرالیسم وظیفه‌گرا به هر دو تقدم قایل است.

از آنجا که لیبرالیسم وظیفه‌گرا فقط با تکلیف سروکار دارد، نه با پیامدها و غایات آن، در نتیجه، نه با نتیجه‌گرایی^(۱۶) سازگاری دارد و نه با فرجام‌باوری؛^(۱۷) زیرا نتیجه‌گرایی به نتیجه تکلیف عنایت دارد و فرجام‌باوری به غایات آن.^(۱۸)

کانت لیبرالیسم وظیفه‌گرای خود را با توسل به فرد استعلایی اثبات می‌کند.^(۱۹) اما رالز بر خلاف کانت، بر این باور است که باید لیبرالیسم وظیفه‌گرا را از طریق فرد تجربی (نه استعلایی) به اثبات رساند. به قول رالز «باید قدرت و محتوای نظریه کانت را از پیشینه ایده‌آلیسم استعلایی آن جدا کرد»؛^(۲۰) چراکه تلقی کانت در صورت عدم تفکیک آن از پیشینه استعلایی‌اش، از نوعی ابهام و خودسری رنج می‌برد و مشخص نیست که یک فرد استعلایی چگونه می‌تواند اصول عدالت را در یک عالم متفاوت با عالم تجربی، بدون خودسری، طراحی کند و آن اصول به درد عالم عینی نیز بخورد. بنابراین، وی می‌کوشد با بازسازی وظیفه‌گرایی از طریق جداسازی آن از مابعدالطبیعه کانت و همسو کردن آن با تجربه‌گرایی رایج، این نظریه را با ذهنیت تجربی هماهنگ و سازگار کند و

... یک تبیین طبیعی و رویه‌ای از تلقی سلطنت غایات و همچنین مفاهیم استقلال و امر مطلق کانت، ارائه کند. بدین ترتیب، ساختار اساسی نظریه کانت از فضای متافیزیکی آن تفکیک می‌شود تا در نتیجه بتوان آن را به طور واضح و به دور از برخی اشکالات بررسی کرد.^(۲۱)

براساس لیبرالیسم وظیفه‌گرای رالز حق بر خیر تقدم دارد. هم به لحاظ اخلاقی و به لحاظ مبنایی: اخلاقاً مقدم است؛ چون از نظر رالز:

عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، همان‌گونه که حقیقت نخستین فضیلت نظام‌های فکری به شمار می‌رود. ... از آنجا که حقیقت و عدالت نخستین فضایل فعالیت‌های انسانی هستند، انعطاف‌پذیری ندارند.^(۲۲)،^(۲۳)

و به طور مبنایی مقدم است؛ چون به اعتقاد رالز:

... ما باید رابطه‌ای را که آموزه‌های فرجام‌گرایانه بین حق و خیر ترسیم کرده‌اند، وارونه کنیم و حق را مقدم بدانیم.^(۲۴)

اما دلیل این تقدم چیست؟ همان‌گونه که اشاره شد، کانت تقدم حق را در فلسفه سیاسی خود با کمک فرد استعلایی اثبات می‌کند، اما رالز این کار را از راه فرد تجربی انجام می‌دهد. رالز مدعی

است که فرد به لحاظ هستی‌شناختی بر غایات خود تقدّم دارد.

وی در توجیه این مطلب که اهداف و غایات هویت انسان را تعیین نمی‌کند، بلکه هویت انسان قبلاً شکل گرفته است، می‌گوید:

اهداف ما در درجهٔ نخست، ماهیت ما را نشان نمی‌دهد، بلکه اصول ما ماهیت ما را نشان می‌دهد، اصولی که ما آنها را برای تنظیم شرایط پس‌زمینه‌ای شکل‌گیری این اهداف و ادارهٔ شیوهٔ پی‌گیری آنها، انتخاب می‌کنیم؛ زیرا انسان نسبت به غایاتی که انتخاب می‌کند، [وجوداً] تقدّم دارد... (۲۵)

رالز در جای دیگر می‌گوید:

یکی از پیامدهای ایجاد این فاصله (فاصله بین فرد و اهداف او)، دور کردن خود از دسترسی تجربه به خاطر آسیب‌ناپذیر کردن و تعیین هویت آن برای یک بار و همیشه است. هیچ تعهدی نمی‌تواند انسان را آنچنان در اختیار خود قرار دهد که نتواند خود را بدون آن بشناسد. تغییر اهداف و برنامهٔ زندگی آنقدر مهم نیست که شاکلهٔ هویت را دگرگون کند. هیچ طرحی آنقدر حیاتی نیست که انصراف از آن، هویت انسان را زیر سؤال ببرد. انسان، با عنایت به استقلالی که نسبت به ارزش‌های خود دارد، همیشه می‌تواند جدا از آنها باقی بماند. هویت عمومی آدمی به عنوان یک فرد اخلاقی با تغییر تلقی او از خیر در گذر زمان، تغییر نمی‌کند. (۲۶)

بنابراین، انسان به لحاظ هستی‌شناسی نسبت به غایات و اهداف خود تقدّم دارد. به گفتهٔ ساندل، باید انسانی باشد تا انتخابی صورت گیرد. (۲۷) اگر انسانی رانداشته باشیم چگونه می‌توان دست به انتخاب زد و از میان انبوه‌گزینه‌ها، یکی از آنها، یا حتی برجسته‌ترین آنها را برگزید؟ بدین ترتیب، انسان بر اهداف خود تقدّم وجودی دارد و اهداف نمی‌تواند مقوم انسان باشد و الا تقدّم یک شیء بر خود آن شیء لازم می‌آید. آنهایی که ترتیب بحث را تغییر می‌دهند و خیر را به جای حق مقدم می‌کنند، نه تنها در یک استدلال اخلاقی دچار اشتباه شده‌اند بلکه گرفتار یک تناقض واقعی نیز گردیده‌اند.

حال که انسانیت انسان به اهداف و غایات او بستگی ندارد و می‌تواند بریده از آنها تحقق پیدا کند، باید پرسید: پس انسانیت انسان در چیست؟ مقوم آن کدام است؟ از منظر کانت،^(۲۸) از آنجا که انسان دارای اراده آزاد است و می‌تواند به طور مستقل عمل کند، این قدرت انتخاب است که ارزش فراوان دارد نه خود انتخاب (گزینه انتخابی). بدین سان، آنچه موجب تمایز انسان از سایر حیوانات می‌گردد، امور انتخابی او که به صورت اهداف و غایات جلوه می‌کند، نیست، بلکه توانایی او برای انتخاب است. رالز نیز همین خط‌مشی را دنبال کرده است. از نظر وی نیز انسانیت انسان در انتخاب‌گری او نهفته است. هر آنچه که به خودمختاری و استقلال انسان لطمه بزند، به انسانیت او لطمه زده است.^(۲۹)

بدین ترتیب، می‌توان نظر رالز را در چند گزاره خلاصه کرد:

- الف. انسان مساوی است با قدرت انتخاب یا حق انتخاب.
- ب. انسان به لحاظ وجودی بر غایات و اهداف خود تقدم دارد.
- ج. پس انسان بر غایات و اهداف خود تقدم دارد.

۴. کثرت‌گرایی

بر مبنای کثرت‌گرایی قرن بیستمی، کثرت یک حقیقت است. کثرت‌گرایی بر خلاف وحدت‌باوری، حقیقت را متکثر می‌داند و بدین سان، سخن از باورها و هنجارهایی به میان می‌آورد که در عین گوناگونی، به گونه‌ای یکسان از حقانیت برخوردارند.^(۳۰) کثرت‌گرایی به این معنا رابطه نزدیکی با نسبییت‌گرایی دارد. اما آیا رالز کثرت‌گرایی را می‌پذیرد یا نه؟ شواهد زیر نشان می‌دهد که رالز، بی‌تردید، کثرت‌گرایی را قبول دارد.

الف) رالز کثرت‌گرایی را به عنوان ویژگی جوامع مدرن ذکر می‌کند:

نه تنها تکثر آموزه‌های جامع اخلاقی، فلسفی و دینی بلکه تکثر آموزه‌های ناسازگار

اما معقول و جامع نیز هویت جوامع نوین دموکراتیک را مشخص می‌کند.^(۳۱)

و هم او در توجیه کثرت‌گرایی می‌گوید:

لیبرالیسم سیاسی ... بر این باور است که تکثر آموزه‌های جامع و معقول اما ناسازگار، نتیجه طبیعی بهره‌گیری از خرد انسانی در چارچوب نهادهای مستقل نظام‌های قانونی است. (۳۲)

ب) و هم او در جای دیگر کثرت‌گرایی را به عنوان یکی از پیش‌پندارهای لیبرالیسم برمی‌شمارد:

... لیبرالیسم سیاسی نه صرف کثرت‌گرایی، بلکه واقعیت کثرت‌گرایی معقول را مسلم فرض می‌کند... (۳۳)

البته، کثرت‌گرایی رالز اندکی با کثرت‌گرایی رایج، که حقیقت را متکثر می‌داند، تفاوت دارد؛ زیرا کثرت‌گرایی رایج، همان‌گونه که اشاره شد، حقیقت را در انحصار گروه یا فرقه خاصی نمی‌داند، بلکه آن را متکثر و متفاوت می‌داند. اما رالز، نسبت به حقیقت، به ویژه با عنایت به نوشتارهای اخیرش، سکوت اختیار می‌کند و از نفی یا اثبات آن سرباز می‌زند. با وجود این، باید توجه داشت که برآیند رویکرد رالز تفاوت چندانی با رویکرد کثرت‌گرایان ندارد؛ کثرت‌گرایان حقیقت را متکثر می‌دانند تا به گمان خود جلوی فخر فروشی و جنگ‌های زرگری را بگیرند و بشر را به صلح و آشتی رهنمون گردند. رالز نیز به گمان خود با اعتراف به واقعیت تکثر، همین غایت را دنبال می‌کند. به علاوه، رالز همان‌گونه که در موازنه تأملی و ساخت‌گرایی خود نشان داده است، ادعایی افراطی‌تر از ادعای کثرت‌گرایان ندارد. کثرت‌گرایان می‌گویند که حقیقت وجود دارد، اما متکثر و ذوالوجه است، اما رالز بر این باور است که اصلاً حقیقتی وجود ندارد. از نظر وی، اگر حقیقتی وجود داشته باشد این حقیقت در عالم خارج نیست که ما در پی اثبات یا کشف آن باشیم، بلکه در درون ماست و تابع جعل و وضع ماست. از این‌رو، حاضران در وضع نخستین، اصول عدالت را کشف نمی‌کنند (چون اگر در خارج وجود می‌داشت، باید کشف می‌کردند)، بلکه جعل می‌کنند و بر سر آن به توافق می‌رسند و توافق مبنای عمل قرار می‌گیرد، نه مطابقت داشتن با واقع. در مجموع، رالز شاید منکر حقیقت نباشد، اما او قطعاً منکر رسیدن به حقیقت هست، و رمز و راز روی آوردن وی به فلسفه سیاسی منهای متافیزیک، همین یأس او از رسیدن به حقیقت است.

۵. نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی

گرچه نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی به معناهای متفاوتی به کار می‌رود، اما منظور از آن در اینجا این است که در جهان ما، نظام‌های استدلالی متفاوت وجود دارد و هر کدام می‌تواند زمینه ایجاد یا بازنگری یک باور را فراهم سازد. انسان‌ها ملزم نیستند که از یک نظام استدلالی خاص پیروی کنند؛ زیرا همه نظام‌های استدلالی به یک میزان تأثیرگذاری دارند. آنچه موجب برتری یک نظام استدلالی بر سایر نظام‌ها می‌گردد، حساسیت آن نظام نسبت به واقعیت‌های زندگی آنهاست که با آن نظام سروکار دارند. بنابراین، نمی‌توان از برتری مطلق سخن به میان آورد، بلکه باید از برتری نسبی سخن گفت. نمی‌توان گفت فلان نظام (به گونه‌ای مطلق) خوب است؛ بلکه باید گفت: برای فلان فرد یا گروه خوب است. (۳۴)

اما آیا رالز نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی را قبول دارد؟ به نظر می‌رسد، چنین است. موازنه تأملی شاهدهی بر این مدعاست. گرچه رالز نخستین متفکری نیست (۳۵) که موازنه تأملی (۳۶) را مطرح کرده باشد، اما وی بی‌تردید، کسی است که بهتر از اسلاف خود، این نظریه را مطرح کرده و بسط داده است.

رالز در آثار مختلف خود، از جمله نظریه‌ای در باب عدالت و لیبرالیسم سیاسی، بارها از این مکانیزم برای تبیین و توجیه نظریه خود استفاده کرده است. شاید وی در گزینش این تعبیر ملهم از فیزیک باشد، اما به هر تقدیر، باید دید که منظور وی از این عبارت دقیقاً چیست؟ و تمایز آن، بر فرضی که تمایزی وجود داشته باشد، با انسجام‌گرایی، تعبیری که مکرراً از سوی رالز به کار رفته است، در چه نکته‌ای نهفته است؟

فرض کنید ما دو چیز پیش روی خود داریم: الف. نظریه سیاسی؛ ب. اعتقادات راسخ. برای اینکه نظریه سیاسی ما پخته‌تر و ضعف‌ها و کاستی‌های آن برطرف گردد، بین نظریه سیاسی موردنظر و اعتقادات راسخ خود مقایسه‌ای انجام می‌دهیم. با انجام این مقایسه، ممکن است به یکی از نتایج ذیل دست یابیم:

الف. نظریه و اعتقادات باهم سازگارند (سازگاری)؛

ب. نظریه و اعتقادات باهم ناسازگاری دارند (ناسازگاری).

در صورت نخست، می‌توان گفت: نظریه آزمون را با موفقیت پشت سر گذاشته و اکنون از استحکام و توانایی لازم برخوردار است. اما در صورت دوم، باید دید که مشکل کجاست؟ اشکال از نظریه است یا اعتقادات؟ نظریه با عقلانیت فاصله دارد، یا اعتقادات؟ اگر طی فرایند مقایسه و سنجش دریافتیم که نظریه مشکل دارد و اعتقادات راسخ ما، کاملاً معقول و قابل پذیرشند، نظریه مورد نظر را اصلاح و ضعف آن را برطرف می‌کنیم تا تعارض موجود رفع گردد. همچنین اگر ضمن مقایسه، پی بردیم که اعتقادات راسخ ما دچار اشکال است و از کاستی‌هایی رنج می‌برد، باید بلافاصله به ترمیم اعتقادات مورد نظر اقدام کنیم و با انجام این کار، هماهنگی لازم بین نظریه و اعتقادات مورد نظر را به وجود آوریم. گاهی نیز باید هم در نظریه و هم در اعتقاد تصرف کرد و تغییراتی را به وجود آورد تا ناهماهنگی مفروض جای خود را به هماهنگی و سازگاری دهد. اما اگر چنانچه هیچ مصالحه‌ای امکان‌پذیر نبود و نتوانستیم شکاف موجود بین نظریه و اعتقادات مورد نظر را پر کنیم در این صورت، باز هم بلا تکلیف باقی نخواهیم ماند. در این فرض، از خیر یکی به نفع دیگری خواهیم گذشت. کار مقایسه گاهی ممکن است به سهولت و سرعت انجام پذیرد و گاهی نیز امکان دارد که نیاز به موشکافی‌های زیادی داشته باشد. به علاوه، گاهی یک بار مقایسه کفایت می‌کند، اما گاهی باید این عمل را بارها تکرار کرد تا به نتیجه دلخواه رسید. رالز این فرایند را موازنه تأملی نامیده است؛^(۳۷) موازنه است؛ زیرا طی این فرایند، تعارض ظاهری میان یک نظریه و اعتقاد را برطرف کرده، بین آنها سازگاری و هماهنگی به وجود می‌آورد؛ تأملی است چراکه با سنجش‌های فکورانه است که مشخص می‌گردد کدام نظریه با کدام اعتقاد سازگاری دارد و یا با کدام یک سازگاری ندارد.^(۳۸)

در پاسخ به این سؤال که نسبت بین موازنه تأملی و انسجام‌گرایی چیست به همین مختصر بسنده می‌کنیم که موازنه تأملی سرانجام به انسجام‌گرایی منتهی می‌گردد. بر پایه این دیدگاه یک نظریه سیاسی بیش از آنکه با واقعیت عالم خارج سروکار داشته باشد، با ذهن خود نظریه‌پرداز سروکار دارد. اگر مطابقتی هست و یا باید باشد، باید بین مراتب خود ذهن یا برخی از یافته‌های

آن با یافته‌های دیگر آن وجود داشته باشد، نه بین ذهن و عالم خارج. اینکه رالز گاهی از ایجاد تعادل و موازنه بین یافته‌های مختلف ذهن سخن می‌گوید (موازنه تأملی) و زمانی هم از ساختن و ایجاد کردن یک نظریه سیاسی پذیرفتنی (و نه کشف آن) سخن به میان می‌آورد (ساخت‌گرایی) و در نهایت، در مواردی هم بر انسجام و هماهنگی بین یافته‌های ذهنی تأکید می‌ورزد، جملگی حاکی از همین معناست که او به چیزی به نام واقع‌گرایی اعتقادی ندارد و عدالت را نه یک امر عینی، بلکه یک امر ذهنی و قراردادی می‌داند.

رالز موازنه تأملی را به عنوان یک ابزار توجیهی مورد استفاده قرار می‌دهد. وی از این ابزار، هم در تبیین، توجیه، حذف و اضافه شرایط وضع نخستین بهره می‌برد و هم در تبیین و توجیه برابری وضع نخستین که در قالب اصول عدالت تجلی می‌کند. به علاوه، مقایسه و سنجش را نمی‌توان به اعتقادات راسخ محدود کرد. دامنه مقایسه و سنجش همه نظریات رقیب را نیز دربر می‌گیرد.^(۳۹) البته، منظور از همه نظریات رقیب، نظریاتی است که در تاریخ یک علم مطرح است و الا احصای نظریات احتمالی مدوّن و نامدوّن کار آسانی نیست.^(۴۰)

نقد مبانی فلسفه سیاسی رالز

۱. نقد انسان‌گرایی

گرچه انسان‌گرایی، انسان را از زیر یوغ مسیحیت تحریف شده آزاد کرد و کرامت انسانی را تا حدود زیادی به وی بازگرداند و بدین‌سان، به پیش‌فرض انکارناپذیری برای تمام اندیشه‌های مدرن و پست‌مدرن تبدیل گشت؛ اما در عین حال، باید اعتراف کرد که اشکالاتی نیز به آن وارد است. اگر قرار باشد انسان‌گرایی واقعاً به عنوان یک مکتب بی‌بدیل درآید، باید راه‌حلی برای مقابله با این اشکالات پیدا کند. برخی از این اشکالات به قرار زیر است:

الف) انسان‌گرایی به رغم تأکیدات فراوان بر مقوله عقلانیت، عقلانی نیست. انسان‌گرایی ادعای عقلانیت دارد و عقلانیت را جزء لاینفک خود می‌داند، اما ظاهراً واقعیت بدین‌گونه نیست و انسان‌گرایی با عقل در تعارض است. بر اساس انسان‌گرایی، (دست‌کم انسان‌گرایی الحادی)،

انسان جای خدا را می‌گیرد و از خدا استغنا می‌جوید. اما بر اساس براهین عقلی، کل کائنات از جمله انسان وابسته به خداست و این وابستگی به حدی شدید است که نمی‌توان کائنات را لحظه‌ای بدون خدا تصور کرد. هستی کائنات بسته به همین وابستگی است. اگر این وابستگی و ارتباط آنی از بین برود، اصل هستی کائنات از میان خواهد رفت. گرچه حکمای پیش از مآصدر، این معنا را به نحوی بیان کرده‌اند، اما بی‌گمان، فیلسوفی که این وابستگی را به زیباترین وجه تبیین کرده است، مآصدرای شیرازی است. وی در کتاب *گران‌سنگ اسفار خود تصریح می‌کند*: «در فلسفه ما وجود همه ممکنات از سنخ وجود رابط برای حضرت حق است.»^(۴۱) وی در دفاع از این دیدگاه و رد دیدگاه پیشینیان خود می‌افزاید: «تحلیل وجود ممکن، به وجود و نسبت (داشتن) به باری امکان‌پذیر نیست.»^(۴۲) از نظر وی «ممکن ذاتاً منسوب به خداست و نیازی به نسبت اضافی و رابط زائد نیست.»^(۴۳) و سرانجام نتیجه می‌گیرد: «وجود [ممکن] در نزد دیگران رابطی است اما این وجود در نزد سن رابط می‌باشد.»^(۴۴)

ب) انسان‌گرایی به‌رغم ادعاهایی که دارد، معقول نیست. آیا انکار شأن مخلوقیت انسان و نشان دادن او به جای خدا معقول و امکان‌پذیر است؟ آیا انسانی که روزگاری وجود نداشت و بعد در یک فرایند پر پیچ و خم به هیأت انسان درآمد، می‌تواند ادعای خدایی، خودکفایی و خودمختاری داشته باشد؟ آیا انسانی که در مقابل اندک مشکلاتی به ستوه درمی‌آید، می‌تواند جای خدا را که کمال مطلق است، پر کند؟ نکته‌ای بسیار مهم که در انسان‌گرایی مورد غفلت قرار گرفته، همین شأن مخلوق بودن انسان است. شاید انسان نسبت به برخی چیزها آفریننده هم باشد، اما فراموش نکنیم که او یک مخلوق است. به نظر می‌رسد، عدم توجه به شأن مخلوقیت انسان موجب گرافه‌گویی‌هایی زیاد از سوی انسان‌گرایان شده است. انسان‌گرایی اگر می‌خواهد معقول و قابل قبول باشد، باید خود را با واقعیت‌های زندگی انسان و محدودیت‌هایی که او با آنها مواجه است، سازگار کند و این واقعیت‌ها را مدنظر قرار دهد.

ج) انسان‌گرایی با ادیان در تعارض است. گرچه انسان‌گرایی در واکنش به ستم‌کاری‌های کلیسا به وجود آمد، اما به نظر می‌رسد این مکتب نه تنها با مسیحیت، بلکه با هیچ دینی سازگاری

ندارد. ادیان الهی بر محوریت خدا بنا نهاده شده است، اما انسان‌گرایی بر محوریت انسان و این دو اندیشه در حکم دو امر متناقض است. از میان ادیان، شاید اسلام بیش از هر دین دیگر، برای انسان کرامت قایل باشد. اما کرامتی را که اسلام برای انسان قایل است، بر خلاف کرامت انسان‌گرایی، ذاتی انسان نیست، بلکه یک امر اکتسابی است که در سایه ایمان و عمل صالح به دست می‌آید.^(۴۵) انسان فقط با بندگی بی چون و چرای خدا و فرمانبرداری خالصانه اوست که می‌تواند به کرامت انسانی دست یازد و به بهشت جاودان راه یابد.^(۴۶) از نظر اسلام، انسان‌هایی که بندگی را کنار گذاشته‌اند، از حیوانات هم پست‌ترند.^(۴۷) به گفته یکی از فیلسوفان معاصر، انسان از نظر اسلام، می‌تواند دارای دوگونه منزلت باشد: منزلت تکوینی و منزلت ارزشی - اخلاقی. ستایش از منزلت تکوینی انسان ستایش از خداست؛ زیرا خود انسان در ایجاد آن دخالتی ندارد، اما ستایش از منزلت ارزشی انسان، ستایش از خود انسان است و فقط در سایه ایمان و عمل صالح میسر است.^(۴۸)

د) اتکا به عقل خودبنیاد، گرچه انسان را از چنگال خرافاتی رهانیده است، اما بی‌تردید خرافات دیگری را بر او تحمیل کرده است. از این رو، علایم برگشت به دین در میان متفکران به چشم می‌خورد. برای مثال، سارتون علم به تنهایی را، که مشخصه بارز انسان‌گرایی است، کافی نمی‌داند. به اعتقاد وی باید در کنار علم، هنر و دانش دینی نیز داشته باشیم.^(۴۹) ویل دورانت نیز از علم‌زدگی انسان‌گرایی خسته شده و معتقد است که باید «با فرو رفتن در میراث اخلاقی، عقلانی و هنری انسانی بتوانیم بر خود همان‌گونه مسلط باشیم که بر اشیای خارج هستیم... و بدانیم که چگونه باید، ادب را با فرهنگ و حکمت را با علم و اغماض را با فهم بیامیزیم.»^(۵۰)

ه) انسان‌گرایی گرچه دامنه فساد کلیسا را تا حدودی محدود کرد، اما خود نیز فسادهایی را به ارمان آورد. «تا به امروز او مانسم‌ها شاهانه بوده‌اند. آنها با تأکید بر منافع یک طبقه، جنس و نژاد از انسان سخن می‌گویند. آغوش آنها کسانی را که در خود جای می‌دهند، خفه می‌کند.»^(۵۱) و فراموش نکنیم که انسان مدرن در اثر بریدن از معنویت و غرق شدن در هواهای نفسانی، دچار غربت و سردرگمی شده است. اقبال لاهوری این وضع را به زبان شعر بیان کرده است:

زیرگردون رسم لادینی نهاد	یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
آدمیت را غم پنهان از اوست	مشکلات حضرت آدم از اوست
کاروان زندگی بی منزل است	در نگاهش آدمی آب و گل است
آه از اندیشه لادین او (۵۲)	آه از الف‌رنگ و از آیین او

۲. نقد سکولاریزم

گرچه سکولاریزم یک گرایش مسلط در جهان امروز است و بسیاری از آن سخن به میان آورده و آن را مبدأ پیشرفت کنونی مغرب زمین به شمار می‌آورند، اما این بدان معنا نیست که سکولاریزم بدون اشکال است. در نقد سکولاریزم به چند نکته می‌توان اشاره کرد:

الف) از آنجا که انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و علم‌گرایی پایه‌های سکولاریزم را تشکیل می‌دهند، اشکالاتی که بر آنها وارد است بی‌تردید به سکولاریزم نیز وارد خواهد بود.

ب) سکولاریزم با نصوص دینی در تعارض است. ظاهراً پیش‌فرض سکولاریزم این است که دین خرافه است. اگر این پیش‌فرض درست باشد، بی‌تردید سکولاریزم شیوه‌ای صحیح برای مدیریت است؛ زیرا بر پایه این رویکرد، همان‌گونه که اعتقاد به جادو، ارواح خبیثه و مانند آن تأثیری در بهبود اوضاع مدیریتی ندارد، اعتقاد به امور غیبی نیز در این زمینه فایده‌ای ندارد. بنابراین، خرافه‌پرستی را نباید در معادلات سیاسی یا حتی در تفکر فلسفی جای داد. (۵۳)

خرافه‌پرستی نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه بر حجم مشکلات نیز می‌افزاید. زیرا خرافه‌پرستان در تعاملات خود به متغیرهایی توجه می‌کنند که واقعاً هیچ تأثیری در زندگی ندارد و همین امر موجب می‌شود که آنها هیچ‌گاه به پیشرفت و واقعیت نرسند و همیشه عقب بمانند. و اما اگر این پیش‌فرض درست نباشد و خدا، پیامبر و معاد واقعیت داشته باشند، نمی‌توان سکولاریزم را پذیرفت؛ زیرا سکولاریزم در تعارض آشکار با نصوص دینی قرار دارد. بر پایه آموزه‌های دینی، خداوند مالک همه کائنات از جمله انسان است. (۵۴) اما بر پایه سکولاریزم انسان مالک خویش است و با هر چیزی که نیروی خویش را درآمیزد، مالک آن نیز خواهد

شد. (۵۵) اگر انسان واقعاً مالک باشد، می‌تواند تصرفات مالکانه از جمله حکمرانی را نیز انجام دهد و اما اگر او مملوکی بیش نباشد، آن‌گونه که اندیشمندان دینی گفته‌اند، (۵۶) نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد، مگر اینکه مالک، اذن چنین کاری را به او داده باشد.

۳. نقد انسان‌شناسی و وظیفه‌گرا

رالز به پیروی از کانت، انسانیت انسان را در توانایی داشتن او برای انتخاب خلاصه کرده است. این انسان‌شناسی، گرچه زمینه را برای لیبرالیسم و وظیفه‌گرا یا تقدّم حق بر خیر هموار کرده است، اما اکنون با چالش‌های سختی روبرو است. (۵۷) برخی از این چالش‌ها به قرار زیر است:

الف) تعیین غایات، کشف است نه انتخاب. براساس انسان‌شناسی و وظیفه‌گرای رالز، انسان اهداف، غایات و آرمان‌های خود را انتخاب می‌کند و می‌کوشد تا خود را به آنها برساند. این صرفاً اراده انسان است که بین انسان و اهداف وی رابطه‌ای را به وجود می‌آورد و یا آن را از میان برمی‌دارد. اما همان‌گونه که جامعه‌گرایان می‌گویند، تصویر اراده‌گرایانه تنها یک تصویر از میان تصاویری است که در باب رابطه انسان با اهدافش مطرح است. تصویر دیگری نیز وجود دارد که براساس آن رابطه بین انسان و اهدافش یک رابطه معرفتی است. بسیاری از مواقع انسان از راه خودشناسی و تأمل در خود به هدف‌ها و آرمان‌هایی دل‌بستگی پیدا می‌کند. انسان این هدف‌ها را از میان انبوه هدف‌ها انتخاب نمی‌کند، بلکه ریشه‌های آنها را در خود می‌یابد و دل‌بستگی به آنها را مظهر خودشناسی خود تلقی می‌کند. بنابراین، تعیین غایات برای انسان صرف یک انتخاب کور نیست، بلکه یک کشف است، کشف اینکه آن غایات چیست یا چه باید باشد. بدین ترتیب، تصویر اراده‌گرایانه از انسان نه بی‌طرفانه است و نه غیرقابل مناقشه. (۵۸)

ب) اهداف و غایات، هویت انسان را تشکیل می‌دهد، نه ثروت و دارایی او را. بر اساس انسان‌شناسی رالز، رابطه انسان با غایات و اهدافش یک رابطه کاملاً تصنعی و ساختگی است، نه یک رابطه حقیقی و هستی‌شناختی. براساس این دیدگاه، غایات و اهداف در بهترین حالت، بخشی از دارایی‌های انسان را تشکیل می‌دهد، نه بخشی از هستی او را. دستیابی به آرمان‌هایی

مانند حق و سعادت مانند دستیابی به اموری مثل ثروت و قدرت است. همچنان‌که قدرت و ثروت هويت و ماهيت انسان را نمی‌سازد به همین ترتیب، رسیدن به حق و سعادت نیز پاره‌ای از هستی او را تشکیل نمی‌دهد. اما واقعاً تمایزی بین دارایی و غایات انسان وجود ندارد؟ براساس اصل تفکیک بین انسان و غایات او، امکان‌گزینش هويت نیز وجود ندارد و انسان خود را در میان هويت‌های متعارض نمی‌یابد؛ زیرا هويت انسان قبل از تعیین و انتخاب هدف، شکل گرفته است و گزینه‌های انتخابی، نقشی در تکوین آن ایفا نمی‌کند. همچنین آرمانی مشترک نیز وجود نخواهد داشت. از این‌رو، خودشناسی جمعی نیز تحقق نخواهد یافت. ما در صورتی می‌توانیم به یک هويت و خودشناسی مشترک برسیم که از یک‌سو، آرمان‌های مشترک وجود داشته باشد و از سوی دیگر، انتخاب و گزینش این آرمان‌ها نقشی مؤثر در تکوین هويت جمعی ما داشته باشد. برای مثال اگر چنین آرمان‌هایی وجود نداشته باشد یا فرض کنید، نقش سازنده آنها در شکل‌دهی هويت جمعی زیر سؤال برود، در این صورت بدیهی است که هويت مشترک و خودشناسی مشترک نخواهیم داشت. اما واقعیت خارجی این رهیافت را تأیید نمی‌کند؛ زیرا تاریخ پر است از نمونه‌هایی که افراد هويت مشترک داشته‌اند و اهدافی مشترک را تا پای جان دنبال کرده‌اند. (۵۹)

ج) برداشت فقرزده از جامعه سیاسی. انسان‌شناسی فلسفی رالز به دلیل دو اشکال پیشین، مستلزم یک برداشت فقرزده از جامعه سیاسی است. آیا شناختی کامل از جامعه سیاسی بنا بر نظریه رالز وجود دارد؟ ساندل معتقد است که اولاً، بنا بر نظریه رالز، چنین شناختی تحقق نمی‌یابد. ثانیاً، بر فرض تحقق، از غنا و آراستگی لازم برخوردار نخواهد بود؛ زیرا بر مبنای این دیدگاه، اهداف و غایات، اعم از اینکه سیاسی باشد یا غیر سیاسی، نمی‌توانند بخشی از هستی انسان را تشکیل دهند، بلکه صرفاً می‌توانند، مانند سایر اشیاء، در اختیار و تملک انسان قرار گیرد. همین و بس! جامعه سیاسی از این نظر صرفاً با مشارکت در یک نظام خوب سامان یافته برای تأمین منافع متقابل تحقق می‌یابد. جامعه سیاسی رالز یک جامعه تصنعی است که به خاطر رفع برخی نیازها تشکیل یافته است. اعضای این جامعه هیچ پیوند مستحکمی باهم ندارند. تنها چیزی که آنها را کنار هم جمع کرده، همان نفع مشترک و متقابل است. در این دیدگاه، تمرین

سیاست موجب خودشکوفایی نیست، بلکه یک ضرورت است. «از آنجا که ارزش‌ها و اهداف همواره ویژگی فرد به حساب می‌آیند و نه سازنده او، بنابراین حس اجتماعی صرفاً یک ویژگی است و هیچ‌گاه به معنای سازنده جامعه خوب سامان یافته نیست.»^(۶۰) چنین تلقی‌ای از جامعه سیاسی، روشن است که بسیار فقرزده و ناکافی است. بنابراین، رالز به رغم تلاش‌هایی که انجام داده، نتوانسته یا نخواسته است نقش سازنده غایات و اهداف را در شکل‌دهی هویت انسان درک کند.

د) نتیجه دیگر انسان‌شناسی فلسفی رالز، فاصله گرفتن از بی‌طرفی است. رالز فلسفه سیاسی خود را بی‌طرف ارزیابی می‌کند، اما انسان‌شناسی و تأکید بیش از حد او بر مقوله استقلال فردی موجب شده که بی‌طرفی او زیر سؤال برود. وقتی وی انسان را یک موجود انتخاب‌گر معرفی می‌کند و برای غایات و اهداف ارزشی قابل‌نمی‌گردد، بدیهی است که از یک موضع فلسفی در برابر مواضع دیگر دفاع می‌کند و این امر با بی‌طرفی سازگاری ندارد.^(۶۱)

ه) نتیجه سوم انسان‌شناسی فلسفی رالز، ذهن‌گرایی اخلاقی است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، از نظر رالز تصمیمات اخلاقی چیزی جز ترجیحات شخصی نیست. از نظر رالز، طرحی برای انسان عقلانی است که او آن را با به کارگیری آگاهانه عقلانیت، انتخاب کند و انتخاب آن، حاصل تأمل حساب شده باشد. تأملی که فاعل آن با کمک حقایق مربوط به موضوع، پیامد اجرای آن طرح را بررسی کند و از این رهگذر، آن شیوه عمل را گزینش کند که بیشتر از همه، آرزوهای اساسی‌تر او را محقق سازد.

بنابراین، رالز تصمیمی را عقلانی و اخلاقی می‌داند که اولاً، امیال و آرزوهای انسان را تأمین کند. ثانیاً، بازدهی آن، نسبت به تصمیمات دیگر، بیشتر باشد. آیا مطابقت با واقع نیز اهمیت دارد؟ به نظر می‌رسد، رالز توجهی به این قبیل گزینه‌ها ندارد. از نظر وی، انسان باید با یک درون‌نگری کامل، آرزوها و خواست‌های خود را شناسایی کند سپس، تصمیم مقتضی را اتخاذ کند. اصلی اخلاقی و مستقل وجود ندارد که آدمی امیال و آرزوهای خود را با مقیاس آن بسنجد و آنها را با آن هماهنگ کند. در نتیجه، معیار و مناط اخلاق، چیزی جز آرزوها و ارضای آنها نیست. براین

چنین رویکردی در فلسفه اخلاق، چیزی جز ذهن‌گرایی اخلاقی نیست. ساندل بر این باور است که این رویکرد نتیجه منطقی و طبیعی انسان‌شناسی فلسفی رالز است. وقتی رالز بین انسان و اهداف او تفکیک قائل می‌شود و نقش اهداف را در تعیین هویت انسان زیر سؤال می‌برد، باید بپذیرد که اخلاق چیزی جز ترجیحات فردی نیست. هویت انسان پیش از انتخاب اهدافش تشکیل شده است و انتخاب هدف تأثیری در تکوین هویت وی ندارد. تصمیمات اخلاقی مانند هر تصمیم دیگر، جایگاهی در ساختار شخصیت فرد ندارد. از این رو، در سطح یک ترجیح فروکاسته می‌شود. به گمان ساندل، اگر تصمیم‌گیری به معنای سنجش آرزوها و خواست‌های موجود باشد، در این صورت انتخاب برنامه زندگی در واقع، انتخاب نخواهد بود؛ زیرا فاعل انتخاب در این صورت، حقیقتاً دست به انتخاب نمی‌زند، بلکه به درون‌نگری می‌پردازد و از میان آرزوها یکی را مقدم می‌دارد و بر اساس آن عمل می‌کند. بنابراین، تصمیم‌گیری به معنای انتخاب گزینه‌ای از میان گزینه‌های موجود در خارج نیست، بلکه به معنای صورت‌برداری روانی از امیال موجود است. از آنجا که انسان‌شناسی رالز، امیال را در حد صفات امکانی فرد تنزل می‌دهد و نه چیزی بیشتر از آن، تصمیم‌های مبتنی بر آنها نیز امکانی و اتفاقی است. در نتیجه، انتخاب اهداف و غایات خودسرانه و بدون فلسفه است. اهداف و غایات صرفاً تجسم ترجیحات انسان است. (۶۲)

و) انسان‌شناسی رالز به پارادوکس در فلسفه سیاسی وی منتهی می‌گردد. از نظر رالز یکی از اصولی که در وضع نخستین از سوی حاضران در این وضع انتخاب می‌گردد، اصل تمایز است. بر اساس اصل تمایز، تنها آن دسته از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی مجاز است که به نفع فقیرترین اقشار جامعه باشد؛ زیرا رالز معتقد است که موهبت‌ها، اعم از اینکه اجتماعی باشد یا فرهنگی و یا طبیعی حق صاحبان موهبت‌ها نیست؛ زیرا توزیع این موهبت‌ها روی اصول خاصی انجام نگرفته، بلکه خودسرانه و چیزی شبیه بخت‌آزمایی بوده است. «تجویز توزیع درآمدها و ثروت بر اساس مواهب طبیعی موجه‌تر از توزیع آنها بر اساس شانس تاریخی و اجتماعی نیست.» (۶۳) از آنجا که تملک این دارایی‌ها خودسرانه بوده است، مالکیت افراد نسبت به این

ثروت‌ها نیز خودسرانه است. بنابراین، باید مجدداً آنها را به طور مساوی توزیع کرد، مگر آنکه نابرابری به نفع مستمندان باشد. «اصل تمایز در واقع، توافقی است بر روی این نکته که استعدادهای طبیعی جزو ثروت‌های عمومی است...»^(۶۴)

ساندل معتقد است که تلقی استعدادهای طبیعی به عنوان ثروت عمومی، مستلزم آن است که اولاً، ماهیت انسان از غایات او جدا ندانیم و ثانیاً، نقش سازنده جامعه را نیز نادیده نگیریم. اما انسان‌شناسی رالز این مطلب را بازگو نمی‌کند. براساس انسان‌شناسی رالز، تفکیک انسان از غایاتش امکان دارد و جامعه هیچ نقش سازنده‌ای نسبت به فرد ندارد. بنابراین، رالز باید یا انسان‌شناسی خود را تغییر دهد و یا باید دست از اصل تمایز خود بردارد. بدیهی است که انتخاب هر یک از این گزینه‌ها، اصلاح انسان‌شناسی یا دست کشیدن از اصل تمایز، هزینه‌ای سنگین را بر وی تحمیل می‌کند. او اگر انسان‌شناسی خود را تغییر دهد، کل ساختار فلسفه سیاسی او تغییر خواهد کرد. براین اساس، او دیگر نمی‌تواند از تقدّم حق بر خیر سخن به میان آورد. لیبرالیسم وظیفه‌گرا نیز معنای خود را از دست خواهد داد. بی‌طرفی نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و اما اگر او دست به این اصلاح بنیادی نزند، روشن است که اصل تمایز او، که اهمیتش کم‌تر از اصل اول نیست، مبنا و پشتوانه‌ای نخواهد داشت.

اگر رالز نه انسان‌شناسی خود را تغییر دهد و نه دست از اصل تمایز خود بردارد، در این صورت باید به تناقض‌گویی تن در دهد. به دیگر سخن، وی هم باید انسان‌شناسی پیشنهادی خود را قبول داشته باشد و هم قبول نداشته باشد و این یعنی تناقض‌گویی! به گفته ساندل «نمی‌توان بین اصالت عدالت (تقدّم حق بر خیر) و اصالت تمایز (مواهب طبیعی ثروت عمومی است) جمع کرد.»^(۶۵)

۴. نقد کثرت‌گرایی

به لحاظ منطقی، معرفتی و دینی اشکالاتی بر کثرت‌گرایی وارد است که پذیرش آن را با دشواری‌هایی روبرو می‌کند. درست است که امروزه سودگرایی حرف اول و آخر را می‌زند و

دیدگاهی که به لحاظ کاربردی فایده‌ای نداشته باشد، بی‌ارزش تلقی می‌شود، اما کسی که دغدغه دینی و منطقی دارد نمی‌تواند همیشه براساس کارکردگرایی تصمیم بگیرد. برخی از اشکالات کثرت‌گرایی از این قرار است:

الف) عدم امکان نقد. براساس کثرت‌گرایی نمی‌توان از رویکردهای مخالف انتقاد کرد؛ زیرا استقبال از انتقاد استقبال از برچیده شدن کثرت‌گرایی است. محروم کردن جوامع از ابزار ارزشمند نقد، به نفع هیچ فرد یا گروهی نیست؛ زیرا با نبودن نقد صحت و سقم اندیشه‌ها عیان نخواهد شد و این فرایند، به نوبه خود شتاب پیشرفت را کاهش خواهد داد. البته، رالز بین کثرت‌گرایی و کثرت‌گرایی معقول تفکیک کرده و فقط کثرت‌گرایی معقول را پذیرفته است. اما جان کلام در اینجاست که معقول را چه کسی باید تشخیص دهد. اگر معیار، نظر صاحبان‌گرایش‌های متعارض است، صاحب هیچ‌گرایشی نظر خود را نامعقول قلمداد نمی‌کند. و اگر معیار نظر مخالف است، هیچ‌کسی نظریه مخالف خود را معقول نمی‌داند، یا دست‌کم در حدی معقول نمی‌داند که بتواند مورد پذیرش قرار گیرد. بنابراین، اضافه کردن صفت معقولیت بر کثرت‌گرایی ظاهراً هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. همان‌گونه که به زعم رالز تعیین حقانیت یک ادعا امکان‌پذیر نیست تعیین معقولیت آن نیز امکان‌پذیر نیست.

ب) جواز تناقض‌گویی. مدعیات ادیان و مکاتب، گاهی آنقدر با هم تفاوت دارند که پذیرش همه آنها در حکم پذیرش تناقض‌گویی است. کثرت‌گرایی مظاهر و نمادهای مختلفی دارد. توحید و تثلیث برخی از آنهاست. آیا می‌توان هم موحد بود و هم سه‌گانه پرست؟ اگر بخواهیم توجیه کنیم، برای مثال، توحید را به تثلیث یا تثلیث را به توحید برگردانیم، آن‌گاه در واقع تکثری در کار نخواهد بود و تکثر چیزی است که در بدو امر به نظر می‌آید، اما با دقت معلوم می‌گردد که چنین چیزی وجود ندارد. و اگر از ابزار توجیه استفاده نکنیم در آن صورت، جمع بین آنها امکان‌پذیر نخواهد بود و انسان نمی‌تواند خود را در آن واحد به هر دو آموزه ملتزم کند و اگر چنین کند به تناقض‌گویی رو آورده است.

ج) تعارض داشتن با دین. برای مثال، از نظر اسلام، فقط دین اسلام حقانیت دارد و

رستگاری انسان فقط در پرتو گرویدن به آن امکان پذیر است. ادیان دیگر از منظر اسلام، فاقد این کارکرد است. اسلام این مطلب را گاهی از طریق تأکید بر پذیرش اسلام بیان کرده است (۶۶) و گاهی از طریق وعده پیروزی نهایی دادن به اسلام (۶۷) و تمجید از مسلمانان (۶۸) و منع آنان از دوستی با اهل کتاب، (۶۹) و زمانی هم از طریق برخوردهای تند با کسانی که میانه خوبی با اسلام ندارند. اسلام کسانی را که از پذیرش دین اسلام سرباز می زنند و با آن عناد می ورزند، گاهی به عنوان پیروان ادیان دیگر (۷۰) و گاهی تحت عناوینی مانند کافر، (۷۱) مشرک، (۷۲) مرتد، (۷۳) منافق (۷۴) و مانند آن (۷۵) مورد عتاب قرار می دهد و مسلمانان را به برخورد دوستانه با خودی ها و برخورد سخت گیرانه با کافران و غیر خودی ها ترغیب می کند. (۷۶)

شهید مطهری نیز طرفدار انحصارگرایی است. از نظر او «... دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند.» (۷۷) وی با تمسک به برخی از آیاتی که پیش از این نقل کردیم، نشان می دهد که منظور از دین حق، همان دین اسلام است. (۷۸) وی استدلال گروهی را که او «مدعیان روشن فکری» می نامد؛ مبنی بر اینکه ادیان الهی از لحاظ اعتبار یکسانند و اکراه و اجباری نیز در دین وجود ندارد و از این رو، ما می توانیم به دلخواه خود از آنها تبعیت کنیم، مردود می داند؛ زیرا به اعتقاد وی سخنان مزبور نه تنها مثبت کثرت گرایی نیست، بلکه مثبت نقیض آن، یعنی انحصارگرایی است. (۷۹) وی در رد این شبهه که منظور از اسلام، دین اسلام نیست، بلکه منظور مطلق تسلیم شدن است و این امر با پیروی از ادیان دیگر نیز به دست می آید، می گوید:

... البته اسلام همان تسلیم است و دین همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمان شکلی داشته است و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله ظهور یافته است، و تهرماً کلمه اسلام بر آن منطبق می گردد و بس. به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای اوست، و روشن است که همواره به آخرین دستورهای خدا باید عمل کرد و آخرین دستورهای خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (۸۰)

بنابراین، کثرت گرایی (۸۱) ممکن است با توجه به ملاحظات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی یا

فرهنگی به صورت یک ضرورت جلوه کند، اما ادیان، به ویژه اسلام این ضرورت را به رسمیت نشناخته است و سعادت ابدی انسان را برتر از هر دغدغه دیگر تلقی و از این رو، کثرت‌گرایی را به شدت رد کرده است. از نظر ادیان، هم حقیقت وجود دارد و هم راه وصول به آن در دسترس است و بدین سان، سخن گفتن از کثرت‌گرایی وجهی ندارد.

۵. نقد نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی

نسبیت‌گرایی مانند بسیاری از مکاتب امروزی، با اشکالات عدیده‌ای روبه‌رو است. برخی از این اشکالات به قرار ذیل است:

الف) نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی به پوچ‌گرایی می‌انجامد. اما چگونه؟ پوچ‌گرایی گونه‌های متفاوتی دارد: فلسفی، اخلاقی، کیهان‌شناختی و مانند آن. آنچه در اینجا مورد نظر است، پوچ‌گرایی اخلاقی است. براساس پوچ‌گرایی اخلاقی توجیه یا نقد گزاره‌های اخلاقی امکان‌پذیر نیست. پوچ‌گرایان گزاره‌های اخلاقی را قابل نقد یا توجیه نمی‌دانند؛ زیرا گزاره‌های اخلاقی یا:

۱. یک نیرنگ است و نیرنگ‌بازان با ایجاد آن و استفاده زیرکانه از ظاهر زیبای آن، باطن زشت خود را می‌پوشانند و بدین سان، به نیرنگ‌بازی‌های خود ادامه می‌دهند. یا
۲. یک مغالطه است و علمای اخلاق با بهره‌گیری از آن از هست‌ها، باید‌ها را نشیجه‌گیری می‌کنند؛ و یا

۳. ترجیحات و رجحان‌هایی هستند که صرفاً احساسات‌گوینده خود را بیان می‌کنند و ربطی با واقع ندارند. (۸۲)

نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی رالز نیز به گونه‌ای نظام‌های اعتقادی و ارزشی را توجیه می‌کند که گویا ربطی به واقع ندارد و از انسجامی که در میان آنها دیده می‌شود، کارایی و تأثیرگذاری آنها را به اثبات می‌رساند. بدین ترتیب، از نظر وی، برای توجیه یک گزاره مطابقت با واقع لازم نیست؛ بلکه صرف انسجام کفایت می‌کند. نفی واقع توسط نسبیت، این مکتب را به ورطه پوچ‌گرایی سوق داده است؛ چراکه پوچ‌گراها نیز واقعیت باورهای اخلاقی را قبول ندارند. از آنجا که

نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی تفاوتی بین دلایل خوب و بد قایل نیست، نوعی آنارشیسم معرفتی را ترویج می‌کند. کار رالز از نظر فلسفی نیز به پوچ‌گرایی ختم می‌گردد؛ چراکه او گرچه به حسب ظاهر، اعتقاد به مبدأ و معاد را زیر سؤال نمی‌برد، اما قضایا را به گونه‌ای طرح می‌کند که گویا، از خدا و آخرت خبری نیست. این‌گونه رویکرد، خواه ناخواه پرسش‌های کلانی را در باب معنای زندگی مطرح می‌کند.

بریان باری نیز اعتراف می‌کند که لیبرالیسم با فاصله گرفتن از معنویت با چالش پوچی روبه‌رو گردیده است؛ گرچه وی از ارائه یک راه‌حل منطقی شانه خالی می‌کند: «لیبرالیسم بر یک تلقی مادی از زندگی استوار است. لیبرالیسم خودشکوفایی، خودگردانی، کنترل بر محیط اجتماعی و طبیعی، طلب فعالانه علم، تضارب آراء، و پذیرش مسئولیت شخصی، تصمیم‌های مؤثر در زندگی را می‌ستاید. لیبرالیسم برای آنهایی که نمی‌توانند از آزادی بهره ببرند، مشروب، آرام‌بخش، کشتی بر روی صفحه تلویزیون، نجوم، روانکاوی و مانند آن را بی‌وقفه فراهم می‌سازد. اما طبعاً نمی‌تواند امنیت روانی ایجاد کند. نمی‌توان لیبرالیسم و نظایر آن را با توسل به اموری که بیرون از آنها قرار دارد، توجیه یا محکوم کرد. همین به خودی خود پاسخ این پرسش بدون پاسخ اما مهارنشدنی است: معنای زندگی چیست؟»^(۸۳)

ضمناً رالز مدعی است که لیبرالیسم او وظیفه‌گراست.^(۸۴) معنای ظاهری این سخن، این است که لیبرالیسم او فقط با خود تکلیف سروکار دارد و کاری به غایت آن، که برای مثال کمال است یا لذت، ندارد. حال می‌پرسیم که آیا فعل بدون غایت (عبث) از لحاظ فلسفی امکان دارد؟ و بر فرض امکان، آیا اقدام به یک عمل بدون توجه به غایت آن، یعنی بدون علت غایی، بیهوده‌کاری و باطل نیست؟ گرچه معنای ظاهری وظیفه‌گرایی همین است که بیان شد، اما رالز گویا این معنا را قبول ندارد و لذا می‌گوید: مقصود من از نفی غایت، نفی هر نوع غایت نیست، بلکه مقصود صرفاً نفی خیر می‌باشد؛^(۸۵) یعنی حق را بدون در نظر گرفتن خیر جعل می‌کنیم. اما آیا نفی خیر با نفی غایت تفاوت دارد؟

به علاوه، رالز بارها از اخلاق به عنوان رجحان‌های شخصی یاد کرده است. وی با صراحت

اعلام می‌کند که گزاره‌های اخلاقی ترجیحاتی هستند که احساسات گوینده خود را بیان می‌کند. (۸۶)

ب) نفی هرگونه رابطه‌ای بین استدلال و حقیقت. براساس نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی هیچ رابطه‌ای بین استدلال و حقیقت وجود ندارد. اما واقعیت این است که اقامه یک استدلال ممکن است کشف حقیقت را تضمین نکند، اما با آن بی‌ارتباط نیست. اگر استدلال از نظر ماده و صورت مشکلی نداشته باشد چه ایرادی دارد که به حقیقت منتهی گردد؟ (۸۷)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

معنای بزرگ‌کاری ذاتی انسان بگیریم، نه به معنای برتری داشتن از حیث ابزار و وسایل زندگی، با سیاق خود این آیه؛ ظاهر آیات دیگر و همچنین روایات نمی‌سازد.

۴۸- محمدتقی مصباح، معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی)، (قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳)، ص ۳۶۹-۳۷۲.

۴۹- جورج سارتون، شش باغ، ترجمه احمد آرام، (تهران: شرکت انتشار، ۱۳۳۹)، ص ۳۰۵.

۵۰- ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، (تهران: شرکت سهامی نشر اندیشه، ۱۳۴۴)، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۵۱- تونی دیونیس، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ص ۱۷۸.

۵۲- محمد اقبال لاهوری، گزیده اشعار فارسی، به کوشش ابوالقاسم رادفر، ج دوم، (تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۶۹) ص ۷۹.

53. Winkler P. Kenneth, "Collins, Anthony" (1676-1729) in *REP*, vol. 2, p. 415 and J.R. Milton, "Bacon, Francis (1516-1626)" in *REP*, vol. 1, p. 624.

۵۴- آل عمران: ۱۸۹ / بلد: ۸-۹ / بقره: ۱۱۶.

55. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (Oxford, Blakwell, 1974), p. 151.

۵۶- علامه حلّی در تشریح ازاله خوف، که از نظر خواجه یکی از محاسن بعثت است، می‌گوید: «قد علم باللیل العقلی انه مملوک لغیره و ان التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنه قبیح فلولا البعثة لم یعلم حسن التصرف». (ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد فی شرح التجرید، (بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۹ ق)؛ ص ۳۷۳.

۵۷- جامعه گرایان و در رأس آنها مایکل ساندل از نخستین کسانی هستند که به انسان‌شناسی رالز توجه و آن را نقادی کرده‌اند. (ر.ک.

Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, second edition, "Blackwell Publishers, Oxford, etc. 1996").

58. Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, p. 50.

59. Ibid, p. 51.

60. Ibid, p. 64.

61. Ibid, p. 53.

62. Ibid, pp. 55-59.

63. *TJ*, p. 73-4.

64. Ibid, p. 101.

65. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 178.

۶۶- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ (آل عمران: ۱۹) و ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُعْتَبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ۸۵)

۶۷- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (توبه: ۳۳ / صف: ۹۰)، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (فتح: ۲۸) و ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ

- خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴿ (نور: ۵۵)
۶۸. ﴿ كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿ (آل عمران: ۱۱۰)
۶۹. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الْبُهُوتَ وَالضَّالِّيْنَ أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ ﴿ (مائده: ۵۱)
۷۰. درباره قوم یهود: ﴿ قَظِمْنَا مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حُرُونًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٍ أُحْلَتْ لَهُنَّ وَيَصَدِّقْنَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿ (نساء: ۱۶۰)، ﴿ ... ذَلِكَ حَيْرُنَا لَهُمْ يَتَّبِعُونَهُمْ وَإِنَّا ضَالِّونَ ﴿ (انعام: ۱۴۶): ﴿ ... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِرْزِيٌّ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ (مائده: ۴۱) و ﴿ تَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿ (جمعه: ۶)
۷۱. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴿ (آل عمران: ۹۱) ﴿ قَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا فَاغْدِثْ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿ (آل عمران: ۵۶)، ﴿ وَفَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةٌ يَنْتَهَى إِلَيْهِمْ لِقَاءٌ فَرَّانٍ تَنْهَوْنَ فَعِلَاءَ عُذْرَانٍ إِلَّا عَلَى الضَّالِّينَ ﴿ (بقره: ۱۹۳) و شبیه آن در انفال: ۳۹.
۷۲. ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴿ (توبه: ۳۶)
۷۳. ﴿ وَمَنْ يُؤْتِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا يَتَّبِعْهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَافِرٌ بِهِ وَمَا يَتَّبِعُهُ الْكُفْرَانُ إِلَّا نَجَسٌ مُّذْتَمِرٌ ﴿ (آل عمران: ۲۲) و بقره: ۲۱۷، همجنین آل عمران: ۲۲)
۷۴. ﴿ سَتَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرِّغْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُُلْطَانًا وَ مَا وَاهُمُ النَّارُ وَيَشْنَ الضَّالِّينَ ﴿ (آل عمران: ۱۵۱)
۷۵. مثلاً، فاسق، طاغوت، شیطان و مانند آن.
۷۶. ﴿ مُعْتَدِلٌ وَسُوْلٌ لِلَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفْرَانِ وَرَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴿ (فتح: ۲۹)
- ۷۷ و ۷۸. مرتضی مطهری، عدل الهی، (تهران، صدرا، ۱۳۶۱)، ص ۲۵۱ / ص ۲۵۳.
۷۹. همان، ص ۲۵۱-۲۵۳.
۸۰. همان، ص ۲۵۳.
۸۱. لازم به ذکر است که منظور آنان از کثرت‌گرایی صرفاً کثرت‌گرایی رفتاری نیست، منظور از کثرت‌گرایی این است که حقیقت متکثر است و به تبع آن ادیان، فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها نیز متکثرند و به رغم تنوعاتی که دارند از لحاظ معرفتی و دارا بودن حقایقت در یک سطح قرار دارند.
- See, Michael Lessnoff, *Philosophers of the Twentieth Century*, (Oxford etc., Blackwell publishers, 1999), p. 247.
82. See, Stephen P. Stich, "Epistemic Relativism" in *REP*, vol. 3, p. 360.
83. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justices by John Rawls*, (Oxford, Clarendon Press, 1973), p. 127.
84. *TJ*, p. 30.
85. *Ibid*.
86. *TJ*, pp. 449, 551 & 552.
87. Stephen P. Stich, "Epistemic Relativism" in *REP*, vol. 3, p. 360.

منابع

- افضل‌ی، جمعه‌خان، تبیین و نقد فلسفه سیاسی رالز، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- حلی، حسن‌بن یوسف، کشف‌المراد فی شرح‌التجريد، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ق.
- دورانت، ویل، لذات فلسفه: ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، شرکت سهامی نشر اندیشه، ۱۳۴۴.
- دیونیس، تونی، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- سارتون، جورج، شش بال، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۳۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ج ۱.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱، ج ۱۳.
- لاهوری، محمدآقبال گزیده اشعار فارسی، به کوشش ابوالقاسم رادفر، چ دوم، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۹.
- مصباح، محمدتقی، معارف قرآن (خدانشناسی، کیهانشناسی و انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۶۱.
- مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۱ «انسان و ایمان»، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
- ویلسون، برایان، عرفی شدن در اینجا و اکنون: ترجمه مجید محمدی، تهران، قطره، ۱۳۷۷، ج ۱.
- Barry Brian, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justices by John Rawls*, (Oxford, Clarendon Press, 1973).
- Craig Edward, "Pluralism" in *REP*, vol. 7.
- Craig Edward, ed. *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, (London etc., Routledge, 1998).
- Freeman Samuel, ed. *John Rawls: Collected Papers*, (Cambridge, Harvard University Press, 2001).
- Gensler Harry, J. *Ethics: A Contemporary Introduction*, (London & New York, Routledge, 2002).
- Goodman N., *Fact, Fiction and Forecast*, (Indianapolis, In Bobbs-Merril, 1965).

- Kant I., *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck, (Indianapolis, 1956).
- Kant I., *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, (New York, 1956).
- Kenneth Winkler P., "Collins, Anthony" (1676-1729) in *REP*, vol. 2, p. 415 and J.R. Milton, "Bacon, Francis (1516-1626)" in *REP*, vol. 1.
- Lessnoff Michael, *Philosophers of the Twentieth Century*, (Oxford etc., Blackwell publishers, 1999).
- Milton J.R., "Bacon, Francis (1516-1626)" in *REP*, vol. 1.
- Monfasani John, "Renaissance Humanism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, vol.4.
- Mulhall Stephen and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, second edition, "Blackwell Publishers, Oxford, etc. 1996".
- Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, (Oxford, Blackwell, 1974).
- Rawls John, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (JFPM) in *John Rawls: Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, (Cambridge, Harvard University Press, 2001).
- Rawls John, "The Basic Structure as Subject", *American Philosophical Quarterly*, 14.
- Rawls John, *A Theory of Justice (TJ)*, (Cambridge etc., Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- Rawls John, *Political Liberalism (PL)*, (New York, Columbia University Press, 1993).
- Sandel Michael J, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).
- Stich Stephen P., "Epistemic Relativism" in *REP*, vol. 3.

شهود خدا برهان خدا

عسکری سلیمانی امیری



چکیده

آیا شهود خدا می تواند دلیلی بر وجود او باشد؟ کسانی مدعی شده اند که از شهود خدا وجود خدا نتیجه گرفته می شود و کسانی دیگر معتقدند از آنجایی که شهود خدا امری همگانی نیست، این امر نمی تواند دلیلی بر وجود خدا باشد. به نظر می رسد، شهود و رؤیت هر چیزی متضمن نوعی حیثیت دیگر نمونی است. برای کسی که چیزی را دیده است، وجود آن چیز اثبات می شود. این نوع استدلال قیاسی است نه استقرایی؛ زیرا نفی آن متضمن تناقض است.

کلیدواژه ها: رؤیت خدا، قیاس، استقراء، علم حضوری، علم حصولی، اثبات وجود خدا.

درآمد

فیلسوفان برای اثبات وجود خدا راه‌های مختلفی پیموده‌اند. امروزه در تقسیم‌بندی ادلّه اثبات وجود خدا، نه راه مطرح شده است: براهین وجودشناختی، جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، براهین اخلاقی، براهین از راه تجربه خاص، استجابت دعا، کشف و کرامات، از راه احتمالات، اجماع عام، درجات کمال و براهین عرف‌پسند.^(۱) بنابراین، یکی از ادلّه اثبات وجود خدا، برهان از راه تجربه خدا است؛ یعنی کسانی ادعا کرده‌اند قدر مسلم انبیایی بوده‌اند که مدعی ارتباط با خدا بوده‌اند و او را مشاهده کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت: «خدا هست».

در این پژوهش، میزان دلالت این نوع ادلّه بر وجود خدا مورد بررسی قرار می‌گیرد. موضوع بحث، رؤیت خدا یا لقاء الله است، خواه خدا بدون هیچ صورتی دیده شود و یا حتی همراه با اشیایی دیده شود، به شرط آنکه شخص واقعاً با دیدن یک شیء، خدا را هم دیده باشد. توجه به این نکته ضروری است که دیدن خدا به معنای دیدن با چشم سر نیست، بلکه به تعبیر حضرت علی علیه السلام: «... ما كنت اعبد رباً لم اره. قال: و كيف رايته؟ قال: ويلك لا تدرکه العيون فی مشاهدة الابصار و لكن رآته القلوب بحقائق الايمان».^(۲)

در این بحث مفروض این است که عده‌ای مدعی رؤیت خدا شده‌اند و دست‌کم گروهی از اینها در ادعایشان راستگو هستند. بنابراین، نباید در اینکه عده‌ای واقعاً خدا را شهود کرده‌اند شک کرد و بر فرض اگر این مدعا هم نیاز به بحث و بررسی داشته باشد، یک بحث صغروی است. بحث اصلی و کبروی این است که اگر کسی خدا را مشاهده کرده باشد، می‌توان از مشاهده او وجود خدا را استنتاج کرد یا خیر؟ و اگر از مشاهده خدا بتوان وجود خدا را استنتاج کرد، آیا این استنتاج مخصوص کسانی است که خدا را مشاهده کرده‌اند یا غیر آنان هم - هرچند خود مستقیماً خدا را مشاهده نکرده باشند - می‌توانند به استناد شهود شاهدان، وجود خدا را استنتاج کنند؟

به نظر می‌رسد، پاسخ به هر دو پرسش مثبت باشد؛ یعنی با شهود خداوند وجود او اثبات می‌شود و برای هر کسی که باور کند که شهود خدا محقق شده است، او هم می‌تواند، بلکه باید، وجود خدا را استنتاج کند. بنابراین، وجود خدا برای او هم اثبات می‌شود.