

تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز

جمعه‌خان افضلی

چکیده

اگر فلسفه سیاسی مانند دیگر رشته‌های علمی، روش‌شناسی خاص خود را دارد، پس روش‌شناسی ویژه فلسفه سیاسی جان رالز چیست؟ آیا روش او همان روش معروف «قراردادگرایی» است یا چیزی غیر از آن؟ بر فرضی که روش او «قراردادگرایی» باشد، آیا این قراردادگرایی از نوع کانتی آن است که از «ساخت‌گرایی» عبور می‌کند و به «وظیفه‌گرایی» منتهی می‌گردد، یا از نوع هابزی آن است که به چیزی مانند سازش و مصالحه بسنده می‌نماید؟

نویسنده برای یافتن پاسخی به پرسش‌هایی از این دست، ابتدا به اهمیت مبحث «روش‌شناسی» اشاره می‌کند، سپس می‌کوشد روش‌شناسی رالز را از طریق تبیین «وضع نخستین» او و تشریح وجوه شاخص آن نشان دهد و سرانجام، روش‌شناسی او را با عنایت به کلمات شارحانش مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: وضع نخستین، وضع طبیعی، قراردادگرایی، ساخت‌گرایی، انسجام‌گرایی، وظیفه‌گرایی، امتناع معرفتی، موازنه تأملی.

مقدمه

امروزه بحث «روش‌شناسی» از بحث‌های مهم علم و فلسفه به شمار می‌آید. هم علوم روش دارند و هم فلسفه و شاخه‌های آن. در علوم تجربی، معمولاً فقط از روش تجربه برای رسیدن به هدف استفاده می‌کنند، در حالی که در فلسفه، از روش‌های گوناگون بهره می‌گیرند. گروهی صرفاً از روش عقلی استفاده می‌کنند، گروه دیگر از روش تجربی، گروه سوم از روش عقلی - اشراقی یا روش‌های دیگر. در فلسفه سیاسی نیز وضع به همین منوال است. برخی به دنبال عقل رفته‌اند و برخی به دنبال نقل. برخی روششان سازگاری با طبیعت بوده است. برخی نیز سازگاری با خواست‌های انسانی را نصب‌العین قرار داده‌اند.

پرسش مطرح در اینجا آن است که روش‌شناسی رالز به عنوان یک فیلسوف سیاسی چیست؟ رالز گرچه در برخی از نوشتارهای اخیر خود درباره روش‌شناسی‌اش، اشاراتی دارد، اما او بحثی مبسوط در این باره ارائه نکرده است. بنابراین، باید روش رالز را با دقت در بحث‌های او در جاهای گوناگون پیدا کرد. بهترین جایی که او روش خود را در آنجا بیان کرده بحث «وضع نخستین»^(۱) است. ما به بحث «وضع نخستین» می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که کلمات بعدی رالز نیز به همین موضوع ارجاع پیدا می‌کنند.

پیش از شروع این بحث، باید خاطر نشان کنیم که رالز برای رسیدن به فلسفه سیاسی مورد نظر خود، ابتدا افرادی را با شرایط خاص (از جمله اینکه آنها نسبت به بسیاری از چیزها علم ندارند) در یک وضع فرضی به نام «وضع نخستین» در نظر می‌گیرد، سپس می‌کوشد با کم و زیاد کردن شرایط آزمایش، افراد مورد نظر را به گونه‌ای طبیعی به سمت فلسفه سیاسی مورد انتظار هدایت کند. «وضع نخستین» در دستگاه فلسفی رالز از اهمیتی فراوان برخوردار است. اگر نظریه رالز را به دو بخش تقسیم کنیم شاید جایگاه «وضع نخستین» به دلیل کارکردهای گوناگون و ویژگی‌های متفاوتی که در آن وجود دارند، برتر از اصول عدالت یا دست‌کم برابر با آن باشند. دورکین با توجه به توصیفاتی که رالز در جاهای گوناگون از «وضع نخستین» ارائه می‌کند،^(۲) شأنی برتر را برای «وضع نخستین» در نظر گرفته است. از نظر او، همان‌گونه که دستور زبان از نظر رالز، باز نمود

اجمالی ظرفیت‌های متفاوت ذهنی است، «وضع نخستین» نیز باز نمود اجمالی فرایند ذهنی برخی انسان‌ها یا شاید بسیاری از انسان‌هاست.^(۳)

وضع نخستین

«وضع نخستین» چیست؟ آیا این وضع، همان وضع طبیعی هابز و لاک است یا با آن تفاوت دارد؟ اگر تفاوت دارد این تفاوت در کجا آشکار می‌گردد؟ سهم «وضع نخستین» در فلسفه سیاسی رالز چقدر است؟ هدف آن چیست؟

«وضع نخستین» یک ساختار فرضی است^(۴) که مشخصات آن به گونه‌ای طراحی گردیده که توافق بر سر اصول عدالت را از سوی انسان‌هایی که در این وضع قرار می‌گیرند، امکان‌پذیر می‌کند.^(۵) اصول مورد توافق، که موضوع آنها نهادهای بنیادین سیاسی و اجتماعی است، از یک سو منصفانه‌اند^(۶) و مبتنی بر خیر نیستند، و از سوی دیگر، با ادراکات شهودی انسان‌ها سازگاری دارد.^(۷)

«وضع نخستین» شبیه «وضع طبیعی»^(۸) در نظریه «سنتی قرارداد اجتماعی» است.^(۹) فیلسوفانی مانند هابز، لاک و روسو از «وضع طبیعی» به عنوان ابزاری برای موجه‌سازی قرارداد اجتماعی بهره می‌جستند. قرارداد اجتماعی خود، راه‌حلی بود برای حل مشکل وظیفه سیاسی. وظیفه سیاسی اموری مانند توجیه قدرت سیاسی، حوزه قدرت سیاسی، فلسفه اطاعت از قدرت سیاسی و مبنای اطاعت از قدرت سیاسی را دربر می‌گیرد. امثال هابز و لاک ابتدا وضع جوامع را بدون حکومت (یعنی در وضع طبیعی) در نظر می‌گرفتند، کاستی‌ها و معایب آنها را نشان می‌دادند و سپس نتیجه می‌گرفتند که چون وضع طبیعی وضعی قابل قبول نیست^(۱۰) و آدمی نمی‌تواند در این وضع زندگی کند، بنابراین، افراد باید بر سر تشکیل یک حکومت به توافق برسند و حکومتی که در نتیجه توافق اعضای یک جامعه به دست می‌آید، برای آن جامعه مشروعیت خواهد داشت.

رالز نیز از «وضع نخستین» به عنوان یک ابزار برای توجیه اصول عدالت خود استفاده می‌کند،

گرچه توقع رالز از وضع نخستین به مراتب، بیش از توقع اصحاب «قرارداد اجتماعی» از «وضع طبیعی» است. به دیگر سخن، هم رالز از تبیین یک وضعیت برای رسیدن به توافق بهره می‌گیرد و هم فیلسوفان پیشین مانند هابز و امثال او، متتها با این تفاوت که:

اولاً، وضعیت مورد بحث فیلسوفان پیشین یک وضعیت واقعی و تاریخی بود؛ اما وضعیت مورد استفاده رالز یک وضعیت فرضی است و به گونه‌ای ترسیم گردیده که به تلقی خاصی از «عدالت» منجر گردد.^(۱۱)

ثانیاً، وضعیت مورد نظر فیلسوفان پیشین یک وضعیت اضطراری و نامطلوب بود، اما وضعیت مورد توجه رالز یک وضعیت آرمانی و مطلوب است. در «وضع نخستین»، انسان‌ها در یک شرایط فوق‌العاده استثنایی به سر می‌برند و از نعمت آزادی و برابری برخوردارند. وضع نخستین مصداق بارز عدالت رویه‌ای محض^(۱۲) است.

ثالثاً، توافقاتی که در چنین شرایطی به عمل می‌آیند عادلانه و مطابق اصول اخلاقی هستند.^(۱۳) دلیل این امر نیز واضح است. در «وضع طبیعی»، انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در شرایط مساوی قرار ندارند و قدرت چانه‌زنی آنها متفاوت است. در چنین شرایطی، طبیعی است کسانی که قدرت چانه‌زنی بیشتری دارند، برنده خواهند بود و در تصمیم‌گیری‌ها بیش از سایرین اعمال نفوذ خواهند کرد. این در حالی است که در «وضع نخستین» رالز، این مشکل به دلیل برابری انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی^(۱۴) وجود ندارد و همگان برای تصمیم‌گیری، از قدرتی یکسان برخوردارند.

ویژگی اخیر نه تنها برتری «وضع نخستین» را نسبت به «وضع طبیعی» بیان می‌کند، بلکه همچنین برتری آن را نسبت به اوضاع و شرایط عادی نیز نشان می‌دهد. در شرایط عادی، که انسان‌ها از امکانات و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت برخوردارند، تجربه نشان داده است که نمی‌توانند به توافق برسند و یا دست‌کم، توافق‌های به عمل آمده منصفانه نیستند؛ زیرا افراد در چنین شرایطی از موقعیت‌های اجتماعی متفاوت برخوردارند و سهم‌هایی متفاوت از قدرت را در اختیار دارند و همین موقعیت‌های گوناگون و تفاوت در بهره‌مندی از قدرت موجب می‌شود

قدرت چانه‌زنی آنها نیز فرق کند. آنها که قدرت بیشتری دارند، روشن است که قدرت چانه‌زنی بیشتری نیز در اختیار خواهند داشت و در تصمیم‌سازی‌های بیشتر تأثیرگذار خواهند بود و قوانینی را به تصویب خواهند رساند که بیشتر منافع خودشان را تأمین کنند. به گفته رالز، از نظر یک ثروتمند، وضع مالیات برای بهبود امور رفاهی، ممکن است ناموجه و ناعادلانه باشد؛ اما همین قانون برای یک تنگ‌دست عین عدالت است.^(۱۵) در چنین شرایطی، یا اصلاً تصمیمی گرفته نمی‌شود و یا اگر گرفته شود عادلانه نخواهد بود.

بدون وضع نخستین و شرایط حاکم بر آن، نمی‌توان نظریه‌ای مشخص را دربارهٔ عدالت ارائه کرد.^(۱۶)

شرایط «وضع نخستین»

«وضع نخستین» را می‌توان متناسب با نتیجهٔ متوقع از آن اصلاح، و شرایط آن را کم و زیاد کرد تا به نتیجهٔ مطلوب رسید. رالز از این تغییرات به عنوان تفسیرهای گوناگون از وضع نخستین یاد کرده و بر این باور است که می‌توان تفسیرهای گوناگونی را از وضع نخست ارائه داد و متناسب با هر تفسیر، دیدگاهی را به اثبات رساند.^(۱۷) از منظر او، بهترین تفسیر، تفسیر خود او از «وضع نخستین» است. این تفسیر شرایط خاص خود را دارد. این شرایط را - همان‌گونه که برخی گفته‌اند -^(۱۸) می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد:

۱. شرایط معرفتی: شرایطی است که به معرفت و آگاهی حاضران در وضع نخستین مربوط می‌گردد. این شرایط دو دسته‌اند:

الف. دانسته‌ها: افرادی که در وضع نخستین قرار دارند باید اموری را بدانند؛ از جمله اینکه باید بدانند شرایط مقتضی عدالت^(۱۹) بر آنها حاکم است؛ زیرا زمینهٔ انعقاد قرارداد در وضع نخستین زمانی تحقق می‌یابد که قبلاً شرایط مقتضی عدالت به گونه‌ای یک پیش‌زمینهٔ تحقق یافته باشد. اما شرایطی مقتضی عدالت یعنی چه و چگونه به وجود می‌آید؟ شرایط مقتضی عدالت زمانی به وجود می‌آید که انسان‌های متقابلاً بی‌طرف در شرایط کمیابی نسبی، ادعاهای متعارضی

را نسبت به توزیع مزایای اجتماعی مطرح کنند. به دلیل آنکه منابع محدودند و نمی‌توانند به طور کامل پاسخگوی نیازهای همگان باشند، مناقشه و تعارض به وجود می‌آید و پس از به وجود آمدن چنین شرایطی، نیاز به عدالت احساس می‌گردد. تا زمانی که چنین اوضاعی تحقق نیافته باشد، موقعیتی برای طرح اصل ارزشمند «عدالت» به وجود نخواهد آمد؛ همان‌گونه که به گفته رالز، در فقدان خطر مرگ یا خطر جراحت، زمینه‌ای برای به نمایش گذاشتن شجاعت وجود ندارد. (۲۰)

بنابراین، برای آنکه مشکل عدالت مرتفع گردد باید پیش‌زمینه‌ای وجود داشته باشد و آن پیش‌زمینه این است که اولاً، افراد نسبت به همدیگر بی‌طرف باشند؛ کاری به همدیگر نداشته باشند. ثانیاً، کمیابی منابع حیاتی نسبی باشد، نه شدید. ثالثاً، انسان‌ها نسبت به همان منابع محدودی که در اختیار دارند ادعاهای متعارض داشته باشند و هر یک سهم بیشتری برای خود بخواهد. در چنین اوضاعی است که عدالت به یک نیاز فوری تبدیل می‌گردد. اطراف قرارداد در وضع نخستین، باید نسبت به این مسئله اطلاع داشته باشند تا انعقاد یک قرارداد عادلانه برای آنها موضوعیت پیدا کند. (۲۱) افزون بر این، آنان مسائل سیاسی، اصول نظریات اقتصادی، مبانی سازمان‌های اجتماعی و اصول روان‌شناسی را به طور کلی می‌دانند. به دیگر سخن، هر امری که در گزینش اصول عدالت نقشی مؤثر و مثبت دارد و دانستن آن می‌تواند در این خصوص سودمند باشد، دانستن آن الزامی است. (۲۲)

ب. ندانسته‌ها: ندانسته‌های حاضران در وضع نخستین بسیارند. گرچه به اجمال می‌توان گفت: هر امری که علم به آن موجب اختلاف افراد در وضع نخستین گردد افراد نباید نسبت به آن علم داشته باشند، اما رالز به دلیل اهمیت مسئله، بیشتر به آن پرداخته است. از منظر او، اطراف قرارداد نباید نسبت به جایگاه اجتماعی، استعدادها، تمایلات و تلقی خود از «خیر» آگاهی و اطلاع داشته باشند. تلقی از «خیر» در دستگاه فلسفی رالز، اموری مانند سرچشمه لذت، برنامه زندگی، دین و سایر اعتقادات را در بر می‌گیرد. (۲۳) علاوه بر این، رالز شرط دیگری را نیز اضافه می‌کند و آن اینکه آنان نباید بدانند که جامعه‌شان در چه مرحله‌ای از توسعه اقتصادی قرار دارد و

یا به چه نسلی تعلق دارند؛ زیرا علم به این مسئله مشکلاهی را در مورد «میزان پس‌انداز عادلانه» ایجاد می‌کند. برای مثال، اگر آنها بدانند که مربوط به نسل حاضرند ممکن است به گونه‌ای تصمیم‌گیری کنند که بیشتر به نفع زمان خودشان باشد و آیندگان را مورد توجه قرار ندهند. این امر ممکن است، هم در بخش سرمایه‌گذاری و پس‌انداز خود را نشان دهد و هم در بخش مصرف منابع طبیعی. بدین‌روی، «افراد موجود در وضع نخستین، نمی‌دانند که به چه نسلی تعلق دارند.»^(۲۴) رالز از این محدودیت‌های معرفتی به «پرده غفلت»^(۲۵) یاد می‌کند و معتقد است: افراد موجود در موقعیت آغازین، باید نسبت به امور یاد شده، در پشت پرده غفلت باشند.^(۲۶)

۲. شرایط انگیزشی: این شرایط به انگیزه و محرک‌های روانی افراد مربوط می‌شود. بر اساس این شرط، اطراف قرارداد باید اولاً عاقل باشند؛ ثانیاً، نباید ایثارگر و فداکار باشند. «عقلانیت» بدین معناست که انسان خواسته‌هایی دارد و از میان گزینه‌های گوناگون، گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که بیش از همه جوابگوی خواسته‌های او باشد و در ضمن، قابل اجرا هم باشد، و یا قابل اجرا بودن آن بیش از سایر گزینه‌ها باشد.^(۲۷) عقلانیت افراد منافاتی با جهل آنها نسبت به خیر ندارد؛ زیرا افراد حاضر در پشت پرده غفلت، درست است که علم تفصیلی و مشروح به خیر ندارند؛ اما این بدان معنا نیست که آنها هیچ علمی به خیر ندارند؛ آنها علم اجمالی به خیر دارند^(۲۸) و هر یک تلاش دارد همان علم اجمالی خود را به پیش ببرد،^(۲۹) هرچند این امر به معنای نفی دیگران و جلوگیری آنها از رسیدن به اهداف خود نیست؛ چون چنین کاری به معنای حسد ورزیدن است و حسد ورزیدن نباید در آنها وجود داشته باشد؛ زیرا حسدورزی به ضرر همگان است.^(۳۰) به دیگر سخن، آنها که می‌خواهند در پس پرده غفلت نسبت به اصول کلی حاکم بر زندگی و نهادهای اجتماعی خود تصمیم بگیرند، به حکم عقلانیتی که دارند، منافع خود را دنبال می‌کنند؛ اما به ضرر و زیان دیگران فعالیت نمی‌کنند و اصلاً چنین آرزویی در دل نمی‌پروراندند.

۳. شرایط گزینشی: گزینش هر نوع گزینه‌ای از سوی اطراف قرارداد، صحیح نیست؛ گزینش آنها تابع برخی شرایط است. اصولی که اصحاب وضع نخستین برمی‌گزینند باید پنج ویژگی داشته باشند:

الف. عام بودن اصول انتخابی: (۳۱) این اصول نباید به موردی خاص اختصاص داشته باشند. در توجیه این اصل، می‌توان گفت: اصول اولیه باید همیشه این ظرفیت را داشته باشند که نقش منشور عمومی را در جوامع خوب سامان یافته ایفا کنند. روشن است که اصولی می‌توانند بدین‌گونه باشند که از عمومیت برخوردار باشند. از نظر رالز، این سخن که «اگر "الف"، "ب" را بیافریند، آن‌گاه "ب" باید از دستوراتی که آفریدگار "الف" به او می‌دهد، اطاعت کند»، یک سخن عام است؛ چراکه فرد خاصی موردنظر نیست و هر کس می‌تواند مصداق آن قرار گیرد.

ب. کلیت داشتن از حیث کاربرد: (۳۲) اصول عدالت باید در مورد هر فرد اخلاقی کاربرد داشته باشند. تفاوت «عمومیت» و «کلیت» را می‌توان در قالب یک مثال توضیح داد. برای مثال، «همگان باید در خدمت من (یا علی) باشند» از نظر رالز، کلیت دارد، اما عمومیت ندارد؛ زیرا از اسم خاص در آن استفاده گردیده است. کاربرد اسم خاص و ضمیر شخصی شرط عمومیت را نقض کرده است. از سوی دیگر، یک گزاره ممکن است شرط عمومیت را واجد باشد و در آن از اسم خاص یا ضمیر شخصی استفاده نگردیده باشد و به جای آن - برای مثال - از واژه‌هایی مانند سیاه‌پوستان استفاده شده باشد، اما در عین حال، به دلیل عدم استفاده از سور کلی، کلیت نداشته باشد. بنابراین، بین این دو شرط، - اصطلاحاً - رابطهٔ عموم و خصوص من‌وجه وجود دارد و موردنظر جایی است که این دو شرط با هم تلاقی کنند. (۳۳)

ج. شهرت: (۳۴) اصول منتخب نباید مجهول و ناشناخته باشند؛ همگان باید آنها را به نحوی بشناسند و اطراف قرارداد نیز باید نسبت به علم دیگران به آنها، علم داشته باشند. شهرت این اصول ضامن بقای آنهاست. به نظر می‌رسد رالز در افزودن این شرط، از کانت الهام گرفته است؛ زیرا به نظر رالز، کانت نیز این شرط را برای امر مطلق خود، لازم می‌داند.

د. قابلیت پیشنهاد نظم و ترتیب در مورد ادعاهای متعارض: به دیگر سخن، باید ادعاهای متعارض را دسته‌بندی و اولویت‌بندی کنند و آنها که بیشترین اولویت را دارند، زودتر از سایرین مورد بررسی قرار گیرند؛ مثلاً، اگر ترتیباتی مختلف داشته باشیم و ترتیب نخست عادلانه‌ترین ترتیب باشد و ترتیب دومی در درجهٔ بعدی قرار بگیرد، باید - به ترتیب - ابتدا سراغ ترتیب

نخست رفت و سپس به ترتیبات بعدی بر اساس اولویتی که دارند، توجه کرد.^(۳۵)

ه. حتمیت: اصول انتخابی باید آخرین مرجع دادرسی باشند و مرجعی بالاتر از آنها وجود نداشته باشد.^(۳۶) به گمان رالز، شرایط مزبور از مفهوم «حق» یا «اخلاق» به دست نمی‌آید. از نظر وی، اعتبار شرایط مذکور صرفاً معقول است.^(۳۷)

۴. واجدیت شروط روشی: منظور این است که اصحاب وضع نخستین اصول منتخب خود را باید به اتفاق آراء انتخاب کنند.^(۳۸)

مبنای گزینش شرایط - همان‌گونه که پیش از این مورد اشاره قرار گرفت - چیزی جز معقولیت و سازگاری آنها با داورهای سنجیده نیست. اموری به عنوان شرط ذکر گردیده‌اند که وجود یا عدم آنها معقول و ضروری تشخیص داده شده است.^(۳۹) هدف رالز از حذف و اضافه کردن شرایط، تعدیل وضع نخستین و منصفانه کردن آن است؛ زیرا براساس دیدگاه «عدالت چون انصاف»، منصفانه بودن شرایط در منصفانه بودن تصمیمی که در آن شرایط گرفته می‌شود، مؤثر است.^(۴۰)

لایه‌های گوناگون وضع نخستین

از نظر رالز، می‌توان با وضع نخستین به دو صورت برخورد کرد: تحلیلی و توجیهی. بر اساس رویکرد نخست، وضع نخستین یک ابزار تحلیلی است که ما به کمک آن، مقدمات استنتاج اصول عدالت را آماده و آنها را ارزیابی می‌کنیم. اما بر اساس رویکرد دوم، وضع نخستین به عنوان یک مفهوم شهودی، بخشی از نظریه «عدالت» به شمار می‌رود و کارکرد آن صرفاً در تحلیل مقدمات استدلال خلاصه نمی‌گردد، بلکه برای توجیه روابط اخلاقی نیز کاربرد دارد.^(۴۱)

نورمان داتیلز به تبع دورکین، ضمن تأیید نقش وضع نخستین در این دو حوزه، نقش توجیهی آن را مهم‌تر جلوه می‌دهد و معتقد است: همین جنبه وضع نخستین است که باعث مناقشات و بگومگوهای فراوان در محافل آکادمیک گردیده است.^(۴۲) شارحان رالز با الهام از کلمات او، وضع نخستین را به عنوان یک روش توجیهی مورد توجه قرار داده و جنبه‌ها و لایه‌های آن را به بحث گذاشته‌اند.

الف. وضع نخستین چون قراردادگرایی^(۴۳)

همان‌گونه که برخی شارحان رالز نیز تأکید دارند،^(۴۴) وضع نخستین یک مقولهٔ ذوجوه است که آدمی می‌تواند از زاویه‌های گوناگون به آن نگاه و معرفت خود را نسبت به آن تکمیل کند. یکی از این وجوه آن است که وضع نخستین را «قراردادگرایی» بخوانیم. نخستین بار این کار را خود رالز انجام داد. او روش خود را، که در وضع نخستین بازتاب یافته است، «قراردادگرایی» نامیده و خود را به سنت کهن قراردادگرایی پیوند زده است. او هدف خود را در فلسفهٔ سیاسی، ارائهٔ نظریه‌ای در باب «عدالت» می‌داند تا نظریهٔ آشنای «قرارداد اجتماعی» را به نحوی انتزاعی‌تر تفسیر کند.^(۴۵) او در جای دیگر، روش خود را به طور آشکار، «قراردادگرایی» و «وضع نخستین» را نظیر «وضع طبیعی» در نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» تلقی می‌کند.^(۴۶)

او در صفحات ۱۶ و ۱۷ کتاب خود، از این هم مفصل‌تر بحث می‌کند. او در اینجا، نخست نظریهٔ «عدالت» خود را نمونه‌ای از نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» به شمار می‌آورد و سپس فواید استفاده از اصطلاح «قرارداد» را بازگو می‌کند. برخی از فوایدی که او برای استفاده از اصطلاح «قرارداد» برمی‌شمرد، عبارتند از:

- قرارداد مستلزم عقلانیت است و عقلانیت می‌تواند اصول انتخابی عدالت را توجیه کند.
- سروکار عدالت با ادعاهای متعارض در مورد مزایای اجتماعی است. اگر این تعارضات وجود نداشته باشند نیازی به عدالت نخواهد بود.
- اصطلاح «قرارداد» هم تکثر را می‌رساند و هم توزیع مزایای مورد نظر باید بر وفق اصول مورد توافق باشد.

- شرط «شهرت» برای اصول عدالت نیز با تکیه بر سنت «قرارداد» تأمین می‌گردد؛ زیرا تأکید بر اشتها داشتن اصول فلسفهٔ سیاسی، از مشخصات نظریهٔ «قرارداد» به شمار می‌رود.
- بهره‌گیری از سنت طولانی «قرارداد» و ادبیاتی که این سنت طی سال‌های متمادی ایجاد کرده است، احتمال اشتباه را در تبیین دیدگاه‌ها نیز کاهش می‌دهد.^(۴۷)
بنابراین، روش رالز «قراردادگرایی» است و او بی‌تردید، در نظر دارد با استفاده از اصل

«قرارداد»، نظریه «عدالت» خود را توجیه و مشروعیت آن را مبرهن کند. اما باید - همان‌گونه که خود رالز نیز هشدار می‌دهد - به دو نکته عنایت داشت:

الف. قرارداد مورد نظر فرضی است، نه واقعی.

ب. قرارداد مورد نظر - برخلاف جاهای دیگر - در اینجا، صرفاً برای اثبات اصول عدالت به کار می‌رود و کاری به دیگر ارزش‌های اخلاقی ندارد. (۴۸)

باینس، یکی از شارحان طرفدار رالز، روش وی را با استناد به سخنان خود رالز، «قراردادگرایی» می‌داند، اما معتقد است: این روش با مشکلات عدیده‌ای روبه‌روست. (۴۹)

دورکین نیز ویژگی‌هایی برای روش رالز ذکر می‌کند. از نظر او، یکی از ویژگی‌های بارز روش رالز، «قراردادگرایانه بودن» آن است. (۵۰)

ب. وضع نخستین چون ساخت‌گرایی کانتی (۵۱)

«ساخت‌گرایی» اصولاً در فلسفه علم مطرح می‌گردد. از نظر ساخت‌گرایان، معرفت تابع معلوم (جهان خارج) نیست، بلکه تابع عالم است. جهان خارج علم را نمی‌سازد، بلکه عالم علم را می‌سازد. از این‌رو، «ساخت‌گرایی» نوعی ایده‌آلیسم و مخالف واقع‌گرایی است. (۵۲)

«ساخت‌گرایی» در ریاضیات نیز مطرح است - که ربطی به بحث ما ندارد. اما «ساخت‌گرایی اخلاقی» چیزی مشابه «ساخت‌گرایی علمی» و حتی می‌توان گفت: ملهم از آن است و در مقابل «واقع‌گرایی اخلاقی» قرار می‌گیرد. واقع‌گرایان اخلاقی حقایق اخلاقی را مستقل از ذهن در نظر می‌گیرند؛ اما ساخت‌گرایان اخلاقی اخلاق را نه تابع واقعیت مستقل و جدا از ذهن، بلکه تابع ذهن انسان می‌دانند. (۵۳)

رالز معتقد است: نظریه او قابل ارجاع به ساخت‌گرایی کانتی و در کل، متضمن درون‌مایه آن است. (۵۴) او در نظریه‌ای در باب عدالت - گرچه به صراحت از «ساخت‌گرایی» کانتی سخن نمی‌گوید، اما - اعتراف می‌کند که «انسان‌شناسی» کانت (۵۵) و تفسیر کانتی (۵۶) از دیدگاه او، نقشی مهم در توجیه نظریه «عدالت» او ایفا می‌کنند. نظریه رالز دست‌کم از دو بخش تشکیل یافته است:

وضع نخستین و اصول عدالت. آنچه را می‌توان به گونه‌ای کانتی تفسیر کرد «وضع نخستین» اوست.

می‌توان وضع نخستین را به عنوان یک تفسیر رویه‌ای از تلقی کانت از استقلال و امر مطلق قلمداد کرد.^(۵۷)

داروال، یکی از شارحان رالز، نیز به کانتی بودن رالز در «وضع نخستین» او، اعتقاد دارد.^(۵۸) به هر روی، رالز در نوشتارهای اولیه خود، صرفاً بر کانتی بودن دیدگاه خود و تفسیر کانتی داشتن آن تأکید کرده و قالبی خاص ارائه نکرده است. اما او در نوشته‌های اخیر خود، از جمله در درس گفتارهای دیوی^(۵۹) به رفع این نقیصه پرداخته است. او در این نوشتار، رسماً از «ساخت‌گرایی» کانتی سخن به میان می‌آورد و از آن دفاع می‌کند.^(۶۰) اما ساخت‌گرایی کانتی چیست؟

رالز در پاسخ به این پرسش، تصریح می‌کند: بر اساس «ساخت‌گرایی» کانتی، باید «عینیت اخلاقی» را در قالب یک دیدگاه اجتماعی فهم کرد که به گونه‌ای مناسب ترسیم گردیده و مورد پذیرش همگان باشد. «غیر از شیوه ساخت اصول عدالت، هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد.» او در جای دیگر، در توصیف «ساخت‌گرایی» کانتی، خاطر نشان می‌کند:

افراد در «وضع نخستین» بر سر اینکه حقایق اخلاقی چه هستند، توافق نمی‌کنند [تا توهم گردد که] گویا چنین حقایقی از قبل وجود داشته است؛ مطلب از این قرار نیست. آنان که در یک وضعیت منصفانه قرار گرفته‌اند، نسبت به نظم اخلاقی ماتقدم و مستقل یک نگرش شفاف و درست دارند. به بیان دقیق‌تر، (از نظر «ساخت‌گرایی») هیچ نظمی و در نتیجه، هیچ حقیقتی جدا از رویه ساخت به عنوان یک کل وجود ندارد؛ حقایق مساری با همان اصول ناشی از وضع نخستین است. علاوه بر اینها، در جاهای دیگر نیز وی تأکید دارد که شأن افراد در وضع نخستین کشف و یافتن نیست، بلکه جعل و وضع است.^(۶۱)

رالز در نوشته‌های جدیدتر خود، همین نظر را با عبارات دیگر بیان می‌کند. او در لیبرالیسم

سیاسی تصریح می‌کند که جستارها در جهت دست‌یابی به زمینه‌های معقول برای رسیدن به موافقت، جای جستار برای یافتن حقایق اخلاقی را (که به عنوان واقعیت‌های مستقل منظور می‌شوند) می‌گیرند. دغدغه فیلسوف ساختگرا دست‌یابی به واقعیت‌های اخلاقی، اعم از اینکه این واقعیت‌ها طبیعی باشند یا الهی و یا چیزهای دیگری که بیرون از تصورات ما قرار دارند، نیست. او می‌خواهد زیرساخت‌های اخلاق را در درون ما جست‌وجو کند. آنچه تلقی عدالت را موجه می‌کند مطابقت آن با واقعیت عینی نیست، بلکه سازگاری آن با باورهای دیگر ما و مهم‌تر از همه، معقولیت آن است. تلقی که با باورهای پیشین ما، اعم از اخلاقی و غیر اخلاقی، سازگار باشد و واجد معقولیت نیز باشد طبعاً مورد پذیرش خواهد بود، اما نظریه‌ای که چنین نباشد، قطعاً مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت. «ساخت‌گرایی» کانتی عینیت اخلاقی را در چارچوب ساختار مورد پذیرش همگان فهم می‌کند. صحت و سقم گزاره‌های اخلاقی را می‌توان فقط از طریق شیوه‌ای سازنده (وضع نخستین) فهمید.^(۶۲)

با عنایت به عبارات پیشین، نمی‌توان شک کرد که رالز یک ساختگراست. او بی‌گمان، یک ساختگرای کانتی است. اما چرا او به ذیل «ساخت‌گرایی» کانتی متوسل گردیده است؟ آیا التزام به این‌گونه ساخت‌گرایی منافاتی با واقع‌گرایی اخلاقی ندارد؟

در پاسخ به پرسش نخست، برخی شارحان^(۶۳) گفته‌اند: رالز قبلاً دو برهان برای اثبات اصول عدالت خود اقامه کرده بود: یکی «سازگاری شرایط و محدودیت‌های وضع نخستین با داورهای سنجیده در موازنه تأملی»، و دیگری «سازگاری اصول عدالت با داورهای سنجیده در موازنه تأملی». اما این دو برهان برای اثبات این اصول کفایت نمی‌کردند و از این رو، او برهانی دیگر را بدین منظور اقامه کرده است. برهان دیگر او همین ارائه تفسیر کانتی از وضع نخستین است. مطابق این تفسیر، کانت تحقق اخلاق را در رسیدن به استقلال و امر مطلق، و رسیدن به استقلال و امر مطلق را در بریدن از امیال شخصی و غایات فردی می‌داند؛ اما او هیچ راه‌کاری برای بریدن از غایات ارائه نمی‌کند. رالز با طراحی و ساخت وضع نخستین در واقع، راه‌کاری را طراحی می‌کند که با کمک آن، می‌توان خود را از غایات و امیال شخصی جدا کرد و بدین‌سان،

زمینه را برای رسیدن به استقلال و امر مطلق فراهم ساخت. برخی گفته‌اند: رالز به خاطر التزامی که به موازنه تأملی دارد، انسجام‌گراست و به دلیل آنکه انسجام‌گرایی مستلزم ساخت‌گرایی است، رالز به ساخت‌گرایی نیز تن داده است. (۶۴)

اما برینک چنین اعتقادی ندارد. او با تکیه بر گفته‌های رالز، بر این باور است که رالز به خاطر توجیه انسان‌شناسی کانت، به ساخت‌گرایی روی آورده است. در واقع، او اولاً و بالذات، سراغ انسان‌شناسی کانت رفته است تا از آن برای توجیه نظریه «عدالت» خود مددگیرد؛ اما به دلیل آنکه دریافته است انسان‌شناسی (۶۵) کانت بدون ساخت‌گرایی او عقیم است، ساخت‌گرایی او را نیز پذیرفته است. (۶۶)

اما در پاسخ به این پرسش که آیا التزام به ساخت‌گرایی منافاتی با واقع‌گرایی ندارد، باید گفت: گرچه از برخی کلمات رالز چنین برمی‌آید که نظریه او در تعارض با واقع‌گرایی نیست؛ (۶۷) اما بررسی کلیت دیدگاه او، نشان می‌دهد که او از پذیرش واقع‌گرایی ابا دارد. نقل‌قول‌هایی که قبلاً ذکر گردیدند شاهی بر این ادعایند. بسیاری از شارحان رالز نیز بر این باورند که ساخت‌گرایی کانتی رالز را به سمت و سوی ایده‌آلیسم سوق داده است.

برای مثال، برینک معتقد است: رالز یک ایده‌آلیست است. او برای اثبات ادعای خود، نخست ساخت‌گرایی کانتی را بازسازی می‌کند و سپس به گونه‌های متفاوت ساخت‌گرایی (مانند ساخت‌گرایی‌های روشنی، معرفت‌شناختی و فلسفی) می‌پردازد و سرانجام، باره ساخت‌گرایی‌های روشنی و معرفت‌شناختی و اثبات ساخت‌گرایی فلسفی، نتیجه می‌گیرد که رالز یک ایده‌آلیست است؛ زیرا ساخت‌گرایی مورد نظر او، که همان ساخت‌گرایی فلسفی است، بر جعل حقایق تأکید دارد، نه بر کشف آنها و بدین‌سان، با واقع‌گرایی سازگاری ندارد. (۶۸)

دورکین نیز دو نوع الگو را مطرح می‌کند: الگوی طبیعی و الگوی ساختاری (که از نظر صورت و محتوا مانند ساخت‌گرایی متافیزیکی برینک است) و نتیجه می‌گیرد که روش رالز بیشتر با الگوی ساختاری و در نتیجه، با ایده‌آلیسم سازگاری دارد. (۶۹)

ابرتز در یکی از پاورقی‌های بحث «موازنه تأملی» خود، به نکته‌ای مهم اشاره کرده است. از

نظر او، توجیه اصول عدالت (به ویژه با توجه به درس گفتار دیوی او) از طریق نشان دادن صدق آنها صورت نمی‌گیرد، بلکه از راه نشان دادن معقولیت آنها انجام می‌پذیرد.^(۷۰)

هیر برداشتی دیگر از «ساخت‌گرایی» رالز دارد. او ابتدا تصریح می‌کند که رالز دیدگاه خود را از طریق سازگاری آن با دیدگاه‌های دیگران اثبات می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که این کار او مستلزم ذهن‌گرایی است؛ زیرا یک فیلسوف ذهنگرا، به جای کشف، به جعل، و به جای مطابقت با واقع، به سازگاری با اندیشه‌های دیگران بسنده می‌کند.^(۷۱)

ج. وضع نخستین چون وظیفه‌گرایی^(۷۲)

وظیفه‌گرایی یک گرایش فرااخلاقی است که براساس آن، خوبی و بدی از خود افعال اخلاقی ناشی می‌گردند، نه از نتایج و پیامدهای آنها. برخی افعال مانند «برده‌داری» ذاتاً قبیح و برخی افعال مانند «نیکوکاری» ذاتاً پسندیده‌اند. فیلسوفان اخلاق معمولاً از «وظیفه‌گرایی» به عنوان یک گرایش ناظر به عامل اخلاقی، و از «سودگرایی» به عنوان یک گرایش ناظر به هدف یاد می‌کنند.^(۷۳) وظیفه‌گرایان، به ویژه پیروان کانت، وظایف را بر اساس نظریه «خودمختاری» کانت توجیه می‌کنند، نه براساس غایات و پیامدهای آنها.^(۷۴) در وظیفه‌گرایی کانت، حق بر خیر تقدم دارد.

«وضع نخستین» رالز ویژگی‌هایی متفاوت دارد. یکی از ویژگی‌های آن «وظیفه‌گرایی» است. رالز با عنایت به «وضع نخستین»، لیبرالیسم خود را «وظیفه‌گرا» می‌داند.^(۷۵) بر اساس تبارشناسی رالز،^(۷۶) وظیفه‌گرایی او از تبار وظیفه‌گرایی کانت است که در آن، حق بر خیر تقدم دارد.^(۷۷)

ممکن است بگویند: مگر انتخاب اصول عدالت در «وضع نخستین»، بدون در نظر داشتن خیر به عنوان یک غایت اخلاقی، امکان‌پذیر است؟ اگر این انتخاب منتفی باشد، بنابراین، نمی‌توان به وظیفه‌گرایی رأی مثبت داد و تقدم حق بر خیر را پذیرفت. رالز در پاسخ به این اعتراض، می‌پذیرد که انتخاب اصول عدالت بدون دانستن خیر امکان‌پذیر نیست؛ اما دانستن خیر از نظر او، به دو صورت قابل تصور است: الف. علم تفصیلی به خیر؛ ب. علم اجمالی به خیر.

آنچه از نظر رالز با وظیفه‌گرایی سازگاری ندارد علم تفصیلی داشتن به خیر است، نه علم اجمالی داشتن به آن. آنچه قبلاً در باب خیرات اولیه ذکر کردیم برای این بود که مشخص کنیم که آنچه با وظیفه‌گرایی منافات دارد علم تفصیلی است و آنچه مورد حاجت است علم اجمالی است. بنابراین، تعارضی در کار نیست. رالز از یک‌سو، ملتزم به وظیفه‌گرایی است و از سوی دیگر، علم اجمالی را لازم می‌داند.^(۷۸)

هابرماس می‌پذیرد که رویکرد رالز وظیفه‌گرایانه است و بر اساس آن، نه تنها حق با خیر تفاوت دارد، بلکه بر آن تقدم نیز دارد؛ اما نمی‌پذیرد که حق زیرمجموعه خیرات اولیه است؛^(۷۹) کاری که رالز انجام داده است.

ساندل همین وجه «وضع نخستین» (یعنی وظیفه‌گرایی) را مبنای انتقاد خود بر رالز قرار داده است. او بر این اعتقاد است که رالز به تبع هیوم، بیشترین اهمیت را برای عدالت - به عنوان نماد حق - قایل است، در حالی که عدالت مستحق این همه ستایش نیست؛ زیرا عدالت در جایی اهمیت دارد که جامعه - آن‌گونه که جامعه‌گرایان می‌گویند - تحقق نیافته باشد. در جامعه واقعی، انسان شاهد نکوکاری‌ها، همپاری‌ها و وظیفه‌شناسی‌هاست، نه جنجال، کشمکش و نزاع. وقتی در جامعه‌ای نزاع نبود نیاز به عدالت نیز نخواهد بود. عدالت برای آنهایی ارزش نخستین است که هنوز به مرحله جامعه بودن نرسیده‌اند.

فیسک انسان‌شناسی رالز را، که در «وضع نخستین» او تجلی یافته است، نمی‌پذیرد؛ اما «وظیفه‌گرایی» او را به عنوان برخی از جوانب قابل قبول «وضع نخستین» می‌پذیرد. از نظر فیسک، قراردادگرایی رالز بر دو نکته تکیه دارد: الف. انفکاک‌ناپذیری حق از اهداف اجتماعی؛ ب. تقدم حق نسبت به خیر. به گمان فیسک، این دو نکته جوهر وظیفه‌گرایی را تشکیل می‌دهند و از نظر او پذیرفتنی‌اند.^(۸۰)

د. وضع نخستین چون انسجام‌گرایی^(۸۱)

یکی از وجوه توجیهی «وضع نخستین» انسجام‌گرایانه بودن آن است. در فلسفه سیاسی رالز، راه

رسیدن به انسجام‌گرایی، از «موازنه تأملی» عبور می‌کند. رالز پس از ترمیم «وضع نخستین» و استنتاج اصول عدالت از آن، خاطرنشان می‌کند که این استنتاج ممکن است استنتاج نهایی نباشد. برای حصول اطمینان از صحت این اصول، باید آنها را در فرایند «موازنه تأملی»، به داورهای سنجیده عرضه کرد و نشان داد که آنها تعارضی با داورهای سنجیده ندارند.^(۸۲) در این فرایند، باید به اموری مانند وثاقت خود اصول عدالت و همچنین وثاقت داورهای سنجیده توجه کرد. اگر در این موازنه مشخص شد که یک توصیه مبتنی بر اصول عدالت با داورهای سنجیده منافات دارد، باید به اصلاح امور پرداخت. «اصلاح» چه؟ اصلاح هر یک از دو طرف موازنه. یا باید دست از آن توصیه برداشت و یا به داور سنجیده بهایی نداد. در غیر این صورت، تعارض بر سر جای خود باقی می‌ماند. برای آنکه تعارض را از بین ببریم باید یکی از کارهای یاد شده را انجام دهیم. رالز گاهی نیز تصریح می‌کند که ناظر بی‌طرف همان را می‌گوید که انسان‌های موجود در وضع نخستین می‌گویند. «موازنه تأملی» یعنی: حالتی که اصول و احکام سنجیده با هم تعادل پیدا می‌کنند. اعتقادات یک فرد هنگامی در وضعیت موازنه تأملی قرار می‌گیرند که ساختار آنها، از جزئی‌ترین اعتقاد گرفته تا کلی‌ترین آنها، با هم انسجام و سازگاری داشته باشد. هدف از موازنه رسیدن به انسجام و سازگاری در میان باورهای گوناگون است.

اگر این اصول [اصول عدالت] با اعتقادات سنجیده ما سازگاری داشتند بسیار خوبند؛ اما اگر سازگاری نداشتند در این صورت، یا باید تفسیر «وضع نخستین» را اصلاح کنیم و یا باید درباره داورهای کنونی خود تجدیدنظر نماییم؛ زیرا داورهایی که ما به عنوان اصل قطعی در نظر می‌گیریم نیز می‌توانند در معرض تجدیدنظر قرار بگیرند. به نظر رالز، با همین روند، که گاهی شرایط وضع قرارداد را تغییر می‌دهیم و گاهی داورهای خود را پس می‌گیریم و یا آنها را با اصول موردنظر سازگار می‌کنیم، سرانجام به تفسیری از «وضع نخستین» خواهیم رسید که هم واجد شرایط معقول باشد و هم اصولی را ارائه کند که با داورهای پیرایش شده ما سازگار باشد. وی از این وضع، به «موازنه تأملی» یاد می‌کند.^(۸۳)

رالز در پاورقی همین صفحه، یادآور می‌شود که موازنه تأملی چیز تازه‌ای نیست و اختصاص

به فلسفه اخلاق ندارد؛ در علوم دیگر نیز می‌توان از این روش بهره جست.

بریان باری، یکی از شارحان مهم رالز، معتقد است: رالز و سدویک گرچه به حسب ظاهر، دیدگاه‌های متفاوتی دارند، ولی حقیقت این است که این دو فیلسوف از جهاتی با هم تشابه دارند. نخستین تشابه آنها از نظر باری، این است که هر دوی آنها برای تحقیقات و پژوهش‌هایشان، از روشی مشترک استفاده می‌کنند و آن روش مشترک همان «موازنه تأملی» است. هم رالز بر این باور است که اصول موردنظرش نباید با دوری‌های سنجیده یا آنچه باری «عقل سلیم» می‌نامد ناسازگاری داشته باشد و هم سدویک از همین روش برای نشان دادن صحت دیدگاه‌های اخلاقی خود استفاده می‌کند. (۸۴)

اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که موازنه تأملی از لحاظ معرفت‌شناختی، به چه دیدگاهی منتهی می‌گردد؛ انسجام‌گرایی یا مبنای‌گرایی؟

به نظر می‌رسد موازنه تأملی مستلزم انسجام‌گرایی است. قراین و شواهد زیادی وجود دارند که این مطلب را تأیید می‌کنند؛ از جمله:

الف. محتوای موازنه تأملی - آن‌گونه که رالز توضیح می‌دهد - فرق چندانی با انسجام‌گرایی ندارد. در هر دو روش، اعتقادات مختلف با یکدیگر به گفت‌وگو می‌پردازند.

ب. خود رالز - همان‌گونه که قبلاً گذشت - در توصیف موازنه تأملی، از واژه «انسجام» استفاده کرده است.

اگر شیوه رالز با انسجام‌گرایی تفاوت داشت او از این واژه برای توصیف روش خود استفاده نمی‌کرد. با توجه به همین قراین و شواهد، بسیاری از متفکران معاصر «موازنه تأملی» را با «انسجام‌گرایی» یکسان دانسته‌اند.

دانیلز موازنه تأملی وسیع را عین انسجام‌گرایی دانسته است. (۸۵)

تیمون موازنه تأملی را به عنوان مشهورترین تقریر انسجام‌گرایی اخلاقی ارزیابی کرده است. (۸۶)

ابرتز اعتقاد دیگری دارد. از نظر او، موازنه تأملی با نوعی از مبنای‌گرایی هماهنگی دارد. از نگاه

او، مبنایگرایی را نمی‌توان در یک قرائت خلاصه کرد. دست‌کم دو نوع مبنایگرایی وجود دارند: «مبنایگرایی اخلاقی کلاسیک» و «مبنایگرایی اخلاقی میانه‌رو». از منظر «مبنایگرایی اخلاقی کلاسیک» اولاً، برخی اعتقادات بدیهی‌اند و از این‌رو، نمی‌توان در آنها دخل و تصرف کرد. ثانیاً، دیگر اعتقادات اخلاقی اعتبار و ارزش خود را از همین اعتقادات بدیهی می‌گیرند که مینا و پایه‌اند و نیاز به توجیه ندارند. بر اساس مبنایگرایی میانه‌رو، اولاً، برخی باورهای اخلاقی به ظاهر توجیه مستقیم دارند. ثانیاً، باورهای دیگر اعتبار خود را مدیون سازگاری داشتن با این باورها هستند.^(۸۷) از منظر ابرتز، موازنه تأملی ممکن است با مبنایگرایی اخلاقی کلاسیک سازگاری نداشته باشد، اما این روش با مبنایگرایی میانه‌رو کاملاً هم‌خوانی دارد. در این قرائت، داوری‌های سنجیده حکم مینا و پایه دارند.^(۸۸) به هر روی - انسجام‌گرایی یا مبنایگرایی - رالز به عنوان نخستین فیلسوف، از «معرفت‌شناسی» به عنوان یک روش در فلسفه سیاسی سود برده است.

اما چرا رالز «وضع نخستین» را تا این حد پیچیده طراحی کرده است؟^(۸۹) آیا ذکر یکی از این ویژگی‌ها به عنوان ویژگی «وضع نخستین» کافی نبود؟ رالز این گل سرخ چیست؟ تا جایی که اطلاع داریم، شارحان رالز به این مطلب نپرداخته‌اند. آنها معمولاً یکی از جنبه‌های «وضع نخستین» را گزینش و آن را نقادی می‌کنند. از میان شارحان او، فقط دورکین رامی‌بینیم که همزمان به چند جنبه از جنبه‌های «وضع نخستین» اشاره کرده است. اما او هم مانند سایر شارحان، توضیح نداده که چرا رالز این همه جنبه را در ساخت وضع نخستین منظور کرده است.

به نظر می‌رسد رالز در لحاظ این جنبه‌ها، هدفی را مدنظر داشته است. شاید تعیین دقیق هدف رالز نیاز به یک پژوهش مستقل داشته باشد؛ ولی آنچه رامی‌توان عجالتاً گفت این است که رالز - همان‌گونه از نوشته‌های اخیر او برمی‌آید - به دنبال اجماع است. او می‌خواهد طیف‌های وسیع اجتماعی را با گرایش‌ها و رویکردهای مختلفی که دارند، با خود همراه کند. جلب توجه گروه‌ها و گرایش‌های متفاوت و قانع کردن آنها با اصرار و سماجت بر یک ایده و تفسیر انعطاف‌ناپذیر از آن، عملی نیست. بدین منظور، یا باید رسماً دیدگاه‌های مختلف را پذیرفت و تفاوت‌های آنها را نادیده گرفت و یا باید نظریه‌ای ارائه کرد که تلقی‌های گوناگونی را در خود

جای دهد و از آنها دفاع کند. رالز گرچه در لیبرالیسم سیاسی، رسماً از پلورالیسم و تساهل و تسامح سخن به میان می‌آورد، اما در نظریه‌ای در باب عدالت، همین مفاهیم را در قالب «وضع نخستین» ارائه می‌کند. با توجه به این رویکرد، اگر می‌بینیم که وضع نخستین جنبه‌هایی متفاوت دارد و تفسیرهای گوناگونی را برمی‌تابد، نباید تعجب کرد و به دیده‌ی منفی به آن نگریست.

بنابراین، روش رالز می‌تواند یکی از وجوه «وضع نخستین» یا آمیزه‌ای از این وجوه باشد. به دلیل آنکه رالز بر همه‌ی این ویژگی‌ها تأکید دارد و نیز بین آنها تهافت آشکاری وجود ندارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که روش رالز آمیزه‌ای از امور یسار شده است؛ روش رالز نوعی «قراردادگرایی» است که علاوه بر خود مفهوم «قرارداد»، بر مفاهیمی مانند «ساخت‌گرایی»، «انسجام‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی» نیز اتکا دارد.

البته رالز در آثار جدید خود، سخن از روش جدیدی به میان می‌آورد. او این روش را به درستی، روش «اجتناب» می‌نامد. منظور او از روش «اجتناب»، اجتناب از مسائل بحث‌برانگیز و تأکید بر مسائل اجماعی است. این روش ممکن است یک روش تازه بنماید، اما باید تأکید کرد که این روش در تضاد با روش پیشین رالز، که همان «قراردادگرایی» با رنگ و لعاب کانتی باشد، نیست، بلکه ادامه‌ی همان شیوه است، متها با این تفاوت که روش کانتی پیشین ممکن بود به اجماع منتهی نگردد، اما هدف از شیوه جدید رسیدن به اجماع است؛ اجماعی که یکی از پایه‌های آن می‌تواند همان تلقی‌های کانتی باشد.

روش پیشین رالز در قالب «وضع نخستین» بیان می‌گردد. «وضع نخستین» وجوه و جنبه‌های زیادی دارد. یکی از جنبه‌های آن کانتی بودن آن است. بر پایه‌ی این روش، فلسفه سیاسی رالز امتداد حکمت عملی کانت است و بر پایه‌ی آن بنا نهاده شده است. کانت دیدگاه‌های اخلاقی خود را با تمسک به «فرد استعلایی» توجیه و تفسیر می‌کرد؛ اما رالز همین کار را با شیوه‌ی تجربی‌تر و با توسل به «وضع نخستین» انجام می‌داد. اظهارات مکرر رالز، چه در نظریه‌ای در باب عدالت و چه در آثار دیگر او (مانند سخنرانی‌های دیوی)، گویای همین مطلب هستند. توصیف و تبیین «وضع نخستین» کاملاً با ادبیات کانتی انجام پذیرفته است.

«وضع نخستین» نگرش نومن‌های فردی، معنای موجود عقلانی، آزاد و برابر بودن را تفسیر می‌کند. ماهیت ما به عنوان چنین موجوداتی زمانی تجلی پیدا می‌کند که ما بر اساس اصولی عمل کنیم که انتخاب آنها زمانی از سوی ما صورت پذیرفته که این ویژگی در تعیین شرایط آن بازتاب یافته باشد. بدین‌سان، انسان‌ها با عمل به شیوه‌ای که در وضع نخستین انتخاب می‌کنند، آزادی و استقلال خود را از وابستگی‌های طبیعی و اجتماعی به نمایش می‌گذارند.^(۹۰)

به دلیل آنکه هدف او در این آثار، نفی «سودگرایی» است و سودگرایی یک مکتب فلسفی - اخلاقی است، او برای رسیدن به این هدف، از سازوکارهای فلسفی استفاده می‌کند. نظریه او در این آثار - همانند نظایر آن - یک نظریه جامع اخلاقی است و دغدغه اصلی او در این مرحله از حیات علمی‌اش، مبارزه با سودگرایی و تضعیف مبانی فلسفی آن است.

اما روش جدید رالز هابزی است و متفاوت با روش کانتی، و این تفاوت از دغدغه‌های جدید او ناشی می‌گردد. او در رویکرد جدیدش، در نظر دارد ثبات و پایداری را در جامعه تحکیم بخشد، اما انجام این کار را با یک مشکل اساسی مواجه می‌بیند و آن همان مشکل «کثرت‌گرایی» است. چگونه می‌توان در جوامع چندفرهنگی، یک نظام سیاسی پایدار را طراحی و اجرا کرد؟ از نظر او، انجام طرحی به این بزرگی، فقط با بریدن از رویکردهای بحث‌انگیز و روی آوردن به اجتماع و ارزش‌های اجتماعی ممکن است. بنابراین، در روش قبلی، رالز خود را درگیر مسائل فلسفی بحث‌انگیز می‌کرد؛ اما اکنون ترجیح می‌دهد که چنین کاری را کنار بگذارد و از آن اجتناب ورزد و در مقابل، به حرف‌های جامعه‌گرایان گوش کند و جامعه را مبنای دیدگاه‌های خود قرار دهد.

انگیزه رالز از انتخاب این روش، ارائه توجیه تازه‌ای برای اصول عدالت است. رالز قبلاً گفته بود: زمانی به یک نظام سیاسی پایدار دست پیدا می‌کنیم که از اصول عدالت او پیروی کنیم. او ثبات و پایداری را به پیروی از اصول عدالت خود منوط می‌کرد. اما او در لابه‌لای طرح این استدلال بود که به این واقعیت نیز پی برد که کثرت‌گرایی یکی از واقعیت‌های غیرقابل انکار

دموکراسی‌های نوین است. اکنون او با دو واقعیت مواجه بود: واقعیت ثبات و واقعیت کثرت‌گرایی، و باید راه‌کاری ارائه کرد که هم تأمین‌کننده ثبات در جامعه باشد و هم از پذیرش کثرت‌گرایی طفره نرود. به نظر وی روشی که نتواند این دو هدف را همزمان برآورده سازد آرمان‌گرایانه و ناکارآمد خواهد بود.

تکثر آموزه‌های جامع معقول اما ناسازگار (کثرت‌گرایی معقول) نشان می‌دهد که ایده جامعه خوب سامان‌یافته «عدالت بسان انصاف» (که در نظریه‌ای در باب عدالت مطرح گردیده) واقع‌بینانه نیست؛ زیرا این ایده با تحقق اصول خود، تحت بهترین شرایط قابل پیش‌بینی، سازگاری ندارد. از این‌رو، تبیین ثبات جامعه خوب سامان‌یافته در بخش سوم این کتاب نیز غیرواقعی است و باید بازآفرینی شود. (۹۱)

تأملات رالز او را به این نتیجه رساندند که دست‌یابی به چنین سازوکاری با روش متافیزیکی میسر نیست و باید روش جدیدی ابداع کند. روش جدیدی که رالز برای رسیدن به این دو هدف طراحی می‌کند همان روش «اجتناب» است. با اتخاذ این روش از یک‌سو، می‌توان ثبات را فراهم ساخت، و از سوی دیگر، مجبور به انکار کثرت‌گرایی نخواهیم شد؛ زیرا بر پایه این روش، لازم نیست و نباید برای اثبات اصول عدالت، به دیدگاه‌های بحث‌انگیز متمسک کنیم، بلکه کافی است و باید به اجماع هم‌پوششی متوسل گردیم. اجماع هم‌پوششی یک امر انتزاعی نیست که نتوان آن را در خارج اصطیاد کرد. اجماع هم‌پوششی از دل ارزش‌های فرهنگی دموکراسی‌های نوین بیرون می‌آید. کار فیلسوف سیاسی بیرون کشیدن این قبیل اجماعات از دل ارزش‌های اجتماعی است.

گفتیم که روش اخیر رالز هابزی است. دلیل این ادعا آن است که هم رالز برای رسیدن به ثبات، به توافق و سازش تکیه دارد و هم هابز. هر دو متفکر رضایت و موافقت مردمی را شرط رهایی از بحران‌ها و نگرانی‌ها قلمداد می‌کنند. اما به راستی، اجماع رالز همان سازش هابز است؟ یا نه، با هم فرق می‌کنند؟ اگر با هم فرق دارند، فرقی‌شان چیست؟

در باب فرق بین هابز و رالز، باید به این نکته توجه کرد که پذیرش یک توافق می‌تواند به دو

گونه باشد: الف. توافق حق است. ب. توافق مصلحت است. اگر پذیرش توافق به آن دلیل باشد که توافق به مصلحت است، توافق ارزش چندانی ندارد؛ تنها ارزشی که می‌تواند داشته باشد یک ارزش ابزاری است؛ چراکه توافق وسیله‌ای است برای خروج از بحران و رسیدن به صلح و امنیت. به دیگر سخن، توافق به خودی خود هیچ ارزشی ندارد؛ ارزش یک توافق به خاطر مصالحی است که آن توافق در پی دارد. اما اگر پذیرش توافق به خاطر مصلحت موجود در آن نباشد، بلکه به خاطر حقانیت^(۹۲) آن باشد در این صورت، می‌توان گفت: توافق قطع نظر از هر امر دیگر، خود یک ارزش است و می‌تواند از اهمیت برخوردار باشد. حال اگر توافق مصالحی را نیز تأمین کرد و فوایدی را نیز به ارمغان آورد در این صورت، می‌توان گفت: توافق دو امتیاز دارد: یکی اینکه خود حق است و حق بودن یک ارزش است؛ دیگر اینکه وسیله‌ای برای رسیدن به یک خیر و مصلحت است و این امتیاز دیگری است برای توافق. بنابراین، در صورت نخست، توافق فقط یک امتیاز دارد و آن این است که وسیله‌ای است برای رسیدن به یک خیر و مصلحت؛ اما در صورت دوم، توافق می‌تواند دو امتیاز داشته باشد: هم وسیله‌ای برای رسیدن به خیر باشد و هم خودش حق و خیر باشد.

رالز معتقد است: «اجماع هم‌پوششی» او بیش از «سازش» هابز است؛ زیرا «سازش» هابز صرفاً ارزش ابزاری دارد و مشتمل بر فایده‌ای دیگر نیست؛ اما «اجماع هم‌پوششی» او هم ارزشی فی‌نفسه دارد و هم ارزش ابزاری. رالز ظاهراً برای اثبات ارزش ابزاری توافق، استدلال نمی‌کند؛ شاید به این دلیل که نیازی به این کار نمی‌بیند و این امر واضح و روشن است؛ اما ارزش ذاتی آن را مستدل بیان می‌کند. اجماع هم‌پوششی حقانیت دارد؛ زیرا: اولاً، خود موضوع اجماع (تلقی سیاسی از عدالت) یک مفهوم اخلاقی است؛ و ثانیاً، مبانی اخلاقی مؤید این تلقی هستند.^(۹۳) در واقع، حقانیت گرایش‌هایی مختلف فکری، که مؤید یک تلقی سیاسی است، خود ضامن حقانیت آن تلقی سیاسی نیز هست.

علاوه بر این، سازش موردنظر هابز با توجه به اینکه متکی بر تقارن عوامل مختلف است و انگیزه اصلی احترام به آن حفظ منافع فردی یا گروهی است، حکم یک آتش‌بس را دارد و بسیار

شککننده است و به محض اینکه یکی از جوانب، منافع خود را در مراعات نکرده آن بداند، آن را مراعات نخواهد کرد. این در حالی است که اجماع هم‌پوششی با توجه به اینکه موضوع آن یک مفهوم اخلاقی است و مبانی آن را نیز اخلاقیات تشکیل می‌دهد، از ثبات و پایداری بیشتر برخوردار است. نظامی سیاسی، که بر پایه اجماع هم‌پوششی استوار باشد، بدون تردید، از ثبات و استحکام بیشتری برخوردار خواهد بود. (۹۴)

بنابراین، گرچه هابز و رالز هر دو دغدغه‌هایی مشترک دارند و می‌خواهند با رجوع به آراء مردم و در نظر گرفتن دیدگاه‌های آنها، مشکل بی‌ثباتی را حل و فصل و جامعه را به ساحل نجات هدایت کنند، اما برآیند مراجعه آنها به افکار عمومی، که در مورد هابز در قالب «سازش» ظهور می‌یابد و در مورد رالز به شکل «اجماع هم‌پوششی»، تا حدی با هم فرق می‌کند. رالز «اجماع هم‌پوششی» خود را کارآمدتر از «سازش» هابز تلقی می‌کند.

نقد روش‌شناسی رالز

همان‌گونه که گفته شد، «وضع نخستین» ویژگی‌های گوناگونی دارد. شارحان و متقدمان رالز هر کدام «وضع نخستین» را با توجه به یکی از ویژگی‌های آن - که به نظرش جالب‌تر بوده - نقادی کرده است. (۹۵)

۱. شرایط وضع نخستین با شرایط عادی فرق می‌کند. پذیرش اصولی از سوی افرادی که تحت شرایطی خاص قرار دارند، مستلزم پذیرش همان اصول در شرایط متفاوت دیگر نیست. کسی که تابلویی را به دلیل جهل و عدم آگاهی نسبت به ارزش واقعی آن، به قیمتی ارزان فروخته است، نمی‌تواند نسبت به اقدام خود، پس از آگاهی یافتن از ارزش واقعی آن، اظهار ناراحتی و پشیمانی نکند، به ویژه اگر تفاوت قیمت‌ها فاحش باشد. در مثال یاد شده، ممکن است او به اظهار ناراحتی هم اکتفا نکند و در صدد برآید که وضعیت را هر طور که شده است، به نفع خود تغییر دهد. (۹۶)

۲. نی‌گل چینش «وضع نخستین» را منصفانه و بی‌طرفانه نمی‌داند. گزینش دو شرط «برابری»

و «آزادی» برای افراد حاضر در «وضع نخستین»، از میان انبوه شرایط متصور، بی‌وجه و به حسب ظاهر، جانب‌دارانه است. مگر در میان فرهنگ‌های متنوع موجود در جهان، فقط حساسیت روی همین دو شرط وجود دارد؟ اگر بگوییم: حساسیت روی امور دیگر نیست، باید اعتراف کنیم سخن ما صادقانه نیست، و اگر بگوییم: حساسیت هست، این پرسش دوباره مطرح می‌گردد که پس چرا به آن توجه نشده است؟ شرط علم اجمالی داشتن نسبت به خیر با برخی گرایش‌ها - برای مثال، لیبرالیسم - بیش از دیگران سازگاری دارد. به دلیل آنکه هدف رالز رسیدن به اجماع است، او باید شرایطی کمتر را لحاظ کند، اما منصفانه خواندن این شرایط درست نیست. وضع نخستین بر پایه یک نگرش بی‌طرفانه نسبت به خیر پایه‌گذاری نگردیده، بلکه بر یک تلقی فردگرایانه از انسان استوار گردیده است. این تلقی از خیر با تلقی‌های دیگر از خیر، سازگاری ندارد. با این وصف، چگونه می‌توان ساختار وضع نخستین را یک ساختار منصفانه خواند؟^(۹۷)

فیسک، منتقد چپ‌گرای رالز، نیز منصفانه بودن شرایط «وضع نخستین» را نمی‌پذیرد. به گمان او، انسان‌شناسی رالز، که با رویکرد کانتی بر دو عنصر «آزادی» و «برابری» تأکید دارد، منصفانه نیست.^(۹۸) او معتقد است: رالز انسان را در وضع «نخستین خود»، از قیود اجتماعی و طبقاتی و مانند آن، آزاد فرض کرده است؛ اما این فرض او کاملاً تصنعی است و با واقعیت زندگی انسان ارتباط ندارد. انسان در شرایط عادی، نه تنها در یک جامعه به سر می‌برد، بلکه عضو طبقه خاصی از یک جامعه نیز هست.^(۹۹) علاوه بر آن، فیسک بر این باور است که شرط برابری، یک شرط غیرقابل قبول است؛ زیرا در شرایط واقعی، اعضای یک جامعه برابر نیستند، بلکه اعضای یک طبقه اجتماعی برابرند. به گمان او - همان‌گونه که شرایط مأخوذ در «وضع نخستین» منصفانه و واقع‌بینانه نیست، نتایج حاصل از آنها نیز واقع‌بینانه نیستند و نمی‌توانند مقبولیت لازم داشته باشند.^(۱۰۰)

به اعتقاد شوارتز نیز «وضع نخستین» رالز اجماعی‌تر و قابل قبول‌تر از دیگر دیدگاه‌های قرار دادگرایانه نیست. او اعتقاد دارد:

رالز با دادن اطلاعات کافی [به پیمان‌کاران] برای انتخاب عقلانی در پس پرده غفلت، عملاً

آرمان‌های اخلاقی و دیدگاه‌هایی را درباره روان‌شناسی و جامعه در اختیار آنها قرار می‌دهد؛ دیدگاه‌هایی که مانند دیدگاه‌های سودگرایانه و کمال‌گرایانه اختلافی‌اند. (۱۰۱)

۳. علم شرط لازم برای هرگونه تصمیم‌گیری است. از شیوه رالز، چنین برمی‌آید که جاهلان، داوران و تصمیم‌گیران خوبی هستند. شرط‌های دو قلوی رالز («وضع نخستین» و «برده غفلت») خواه ناخواه این تلازم و علقه را در ذهن خواننده ایجاد می‌کنند که گویا بین «عادلانه بودن» داوری و «جهالت» تلازم وجود دارد. از این‌رو، اگر بخواهیم در باب مسائل حسّاس، به تصمیم‌گیری‌های عادلانه و مورد پذیرش برسیم باید تصمیم‌گیران را از علم و آگاهی محروم کنیم. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان تصمیم‌گیری در امور خطیر و سرنوشت‌ساز را به افراد جاهل و بی‌خبر از همه چیز واگذار کرد، به این بهانه که در این صورت، آنها راحت‌تر به یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌رسند؟ عمل به این شیوه را ممکن است به هر نحوی توصیف کنیم، اما بدون شک، نمی‌توانیم آن را یک عمل عقلانی یا دست‌کم عقلایی بدانیم. به گفته دورکین، اگر کسی چیزی درباره علایق خود نداند، چگونه می‌تواند درباره آنها تصمیم‌گیری کند؟ (۱۰۲)

۴. استفاده از جنبه قراردادگرایی «وضع نخستین» برای توجیه اصول عدالت یک مغالطه است. آنچه الزام‌آور است و در حوزه موجه‌سازی مفید است، قرارداد واقعی است. آنچه رالز در پی اثبات آن است قرارداد فرضی است. بنابراین، به قول معروف، رالز دچار مشکل «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع» گردیده است. با این وصف، اگر باز هم بر جنبه قراردادگرایی «وضع نخستین» اصرار بورزیم، در واقع، خواسته یا ناخواسته گرفتار مغالطه شده‌ایم. باز هم به قول دورکین، قرارداد فرضی نه تنها نوع ضعیفی از قرارداد نیست، بلکه اصلاً قرارداد نیست. (۱۰۳)

دورکین نقش توجیهی «وضع نخستین» را می‌پذیرد، اما آن را به خاطر ویژگی قراردادگرایی «وضع نخستین» نمی‌داند، بلکه به خاطر پیش‌فرض آن می‌داند. پیش‌فرض وضع نخستین از نظر دورکین، حقوق طبیعی است. (۱۰۴) از نظر آرچارد نیز استدلال از طریق قراردادگرایی قابل پذیرش نیست؛ زیرا: «ما ملزم نیستیم قراردادی را که خود نبسته‌ایم، اجرا کنیم.» (۱۰۵)

۵. هیر «وضع نخستین» را مشابه ناظر ایده‌آل ارزیابی می‌کند و براین اساس، معتقد است: شرایطی را که رالز تحت عنوان «پرده غفلت» مطرح می‌کند، توجیه منطقی ندارد و باید برای حصول بی‌طرفی، به همان شرایطی بسنده کند که برای ناظر ایده‌آل ضرورت دارد. (۱۰۶) او همچنین ویژگی انسجام‌گرایی «وضع نخستین» را به باد انتقاد می‌گیرد و مدعی است: انسجام‌گرایی «وضع نخستین» نمی‌تواند صحت اصول عدالت را تضمین کند. از نظر هیر، انسجام‌گرایی رالز، که از طریق اعمال موازنه تأملی تأمین می‌گردد، در بهترین حالت، یک شیوه ذهن‌گرایانه را تجویز می‌کند که بر اساس آن، درستی گزاره‌های اخلاقی را باید از طریق سازگاری آنها با دیگر اعتقادات فرد به دست آورد، نه از راه کشف واقع. از دیدگاه هیر، اثبات اصول عدالت از طریق انسجام داشتن آنها با داورهای سنجیده، تمایزی چندانی با شهودگرایی ندارد، در حالی که رالز با شهودگرایی مخالف است. (۱۰۷)

۶. مایکل ساندل که یک جامعه‌گراست «انسان‌شناسی» رالز را، که در «وضع نخستین» او انعکاس یافته، نقادی کرده است. او تا حدی مانند فیسک، بر این اعتقاد است که انسان‌شناسی رالز ربطی به واقع ندارد و یک فعل و انفعال ذهنی است. به دلیل طرح تفصیلی دیدگاه ساندل در بحث مبانی رالز، در اینجا از طرح مجدد آن صرف‌نظر می‌کنیم. (۱۰۸)

۷. لحاظ ویژگی‌های گوناگون (مانند قراردادگرایی، ساخت‌گرایی و مانند آن) برای «وضع نخستین»، محاسن و معایبی برای آن به همراه دارد. درباره محاسن این ویژگی‌ها، کم و بیش اشاراتی صورت گرفته است؛ اما درباره معایب آنها، باید گفت: تمام اشکالاتی که متوجه خود آنهاست از طریق آنها به «وضع نخستین» نیز منتقل می‌گردد. از این روست که می‌بینیم: برخی «وضع نخستین» را از منظر «قراردادگرایی» نقادی می‌کنند و برخی دیگر این کار را از منظر «انسجام‌گرایی» انجام می‌دهند.

۸. راز تحاشی رالز از حقیقت را، که بخشی از روش «اجتناب» رالز به شمار می‌رود، نمی‌پذیرد. او از این تحاشی به عنوان «امتناع معرفتی» (۱۰۹) یاد و بیان می‌کند که این رویکرد نافرجام است؛ چراکه به زعم او، «عدالت بدون حقیقت معنا ندارد.» (۱۱۰) او مدعی است: نظریه

«عدالت» با اموری مانند حقیقت، معقولیت و اعتبار سروکار دارد و توصیفی یک نظریه از میان انبوه نظریاتی که وجود دارند، به معنای آن است که آن نظریه حقیقت، معقولیت یا اعتبار دارد. بنابراین، از نظر وی، تفکیک عدالت از حقیقت وجهی ندارد.^(۱۱۱) راز همچنین نقش متواضعانه‌ای را که رالز برای فلسفه سیاسی در نظر گرفته است، قبول ندارد و معتقد است: نقش فلسفه سیاسی بسیار بیش از این چیزهاست؛ او گمان دارد: «رالز ظاهراً هیچ دلیلی ارائه نکرده است که چرا فلسفه سیاسی باید از اهداف سنتی خود دست بکشد؛ اهدافی مانند فهم پیش فرض‌های اخلاقی نهادهای موجود، نقادی آنها و طرف‌داری از گزینه‌های بهتر در میان آنها در پرتو استدلال و حقیقت.»^(۱۱۲)

۹. هامتون مانند راز، «امتناع معرفتی» رالز را نمی‌پذیرد. او دغدغه فلسفه را دغدغه حقیقت می‌داند. از دیدگاه او، فلسفه‌ورزی با هدف رسیدن به حقیقت، ناقض اصل «مدارا» نیست؛ زیرا اولاً، باید بین اندیشه و اندیشنده تفاوت قایل شد؛ چرا که براساس اصل «مدارا»، ما موظفیم که خود اندیشنده را تحمل کنیم، اما وظیفه نداریم که اندیشه او را نیز تحمل نماییم و خطای احتمالی آن را تبیین نکنیم. ثانیاً، جست‌وجوی حقیقت از طریق فلسفه‌ورزی، لزوماً امنیت کسی را به مخاطره نمی‌اندازد؛ زیرا فرض بر این است که - فی الجمله - قوانینی وجود دارند که در سایه آنها بتوان با یکدیگر به گفت‌وگو پرداخت و در عین حال، احترام همدیگر را نیز حفظ کرد.^(۱۱۳) هامتون نه تنها حقیقت‌جویی را، که عمدتاً از طریق فلسفیدن انجام می‌گیرد، مردود نمی‌داند، بلکه گاهی آن را لازم نیز می‌داند. به دلیل آنکه جوامع بشری - حتی جوامع به اصطلاح دموکراتیک - از برخی بی‌عدالتی‌ها رنج می‌برند و رفع این بی‌عدالتی‌ها به شیوه‌های گوناگون - از جمله فلسفیدن - امکان‌پذیر است، بنابراین، از نظر او، حقیقت‌پژوهی در سایه فلسفه‌ورزی، نه تنها امتناعی ندارد، بلکه لازم و ضروری نیز هست.^(۱۱۴)

مهم‌تر از همه آنکه رالز خود نیز به‌رغم موضع‌گیری‌های شدیدش، نتوانسته است فلسفه‌ورزی را برای همیشه فراموش کند؛ زیرا درست است که او برای توجیه نظریه خود، احتمالاً از فلسفه استفاده نکرده است، اما او به گمان هامتون، برای دفاع از اصل «مدارا» از هیچ

اقدامی فروگذار نمی‌کند و عنداللزوم، نه تنها استفاده از فلسفه، بلکه استفاده از زور را نیز تجویز می‌کند.^(۱۱۵) بدین‌سان، از نظر او، فلسفه سیاسی بدون متافیزیک امکان‌پذیر نیست.

۱۰. گفتیم که روش جدید رالز اجتناب از مسائل متافیزیکی و بحث‌انگیز و تمرکز بر روی مسائل مورد پذیرش همگان است. بر پایه این روش، بسیاری از بحث‌ها از جمله بحث‌های اخلاق هنجاری یا فرااخلاق، از حوزه بحث‌های فلسفه سیاسی بیرون می‌روند؛ چراکه این قبیل مسائل به شدت مورد اختلاف هستند و نظر واحدی درباره آنها وجود ندارد. حال باید دید که اگر بحث‌های متافیزیکی به خاطر بحث‌انگیز بودن، ربطی به فلسفه سیاسی ندارند، پس فلسفه سیاسی چیست؟ آیا در این صورت، فلسفه سیاسی در حوزه علوم سیاسی قرار نمی‌گیرد؟ پیش از این، فلسفه سیاسی با ورود به بحث‌های متافیزیکی، خود را از علوم سیاسی جدا می‌کرد؛ اما اکنون که فلسفه سیاسی حق ورود به سرزمین متافیزیک را ندارد و ملزم است که خود را به بحث‌های غیراختلافی محدود کند، چه تمایزی را می‌توان بین این دو علم در نظر گرفت؟

به نظر می‌رسد که در این صورت، هیچ تمایزی بین این دو رشته علمی وجود نخواهد داشت و بهتر است که یکی در دیگری ادغام گردد و سخن از دو علم به میان نیاید. اما رالز نظر دیگری دارد که چندان مفهوم نیست. از نظر او، این برداشت، که روش جدید او منجر به از میان رفتن تمایز بین فلسفه سیاسی و علوم سیاسی می‌گردد، هم درست است و هم نادرست!

برخی تصور می‌کنند که ایجاد وحدت اجتماعی پایدار در رژیم‌های مبتنی بر قانون از طریق اجماع هم‌پوشی، فلسفه سیاسی را از فلسفه جدا و به علوم سیاسی ملحق می‌کند. آری و نه؛ سیاست‌مدار به انتخابات آینده نگاه می‌کند، دولت‌مرد به نسل آینده، و فلسفه به آینده نامتناهی. فلسفه دنیای سیاست را در عمل، به عنوان یک نظام جاری همکاری جاودان تلقی می‌کند. فلسفه سیاسی با علوم سیاسی ارتباط دارد؛ زیرا فلسفه سیاسی بر خلاف فلسفه اخلاق، به مسائل عملی مربوط می‌شود... بنابراین، فلسفه سیاسی، سیاست صرف نیست؛ زیرا فلسفه سیاسی هنگام پرداختن به فرهنگ عمومی، بلندمدت‌ترین نگرش‌ها را اتخاذ می‌کند، به

شرایط اجتماعی و تاریخی پایدار جامعه می‌نگرد و می‌کوشد تا مناقشات عمیق جامعه را حل و فصل نماید. فلسفه سیاسی امیدوار است که با تکیه بر دیدگاه‌های اساسی و شهودی شهروندان دربارهٔ جامعهٔ خود و جایگاه خود در آن، مبنای مشترکِ اجماع بر سر تلقی سیاسی از عدالت را کشف و دسته‌بندی کند. (۱۱۶)

۱۱. نکتهٔ آخر آنکه به نظر می‌رسد علاوه بر انتقادات پیشین، که با فرض پذیرش پارادایم کلی «فرهنگ الحادی غرب» مطرح گردید و در واقع، حکم بگومگوهای خانوادگی را داشت، می‌توان انتقاد دیگری را از یک زاویهٔ کاملاً متفاوت مطرح کرد و آن اینکه سخن گفتن از قرارداد چه به گونهٔ «ساخت‌گرایی» و چه به گونهٔ مصالحه و سازش، زمانی مطرح و قابل دفاع است که پیش فرض‌هایی مانند الحاد، مالکیت مطلق العنان انسان نسبت به خویش و آگاهی کامل او نسبت به سعادت و شقاوتش مسلم انگاشته شود؛ اما اگر یکی یا همهٔ این پیش فرض‌ها مورد تردید واقع گردند - که گردیده‌اند - دیگر نمی‌توان از این روش به عنوان یک روش بایسته دفاع کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. original or initial position.
2. John Rawls, *A Theory of Justice (TJ)*, (Cambridge etc., Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 21-22.
3. Ronald Dworkin, "The Original Position", in: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, ed. Daniels Norman, (Oxford, Basil Blackwell, 1975), p. 25.
4. John Rawls, *TJ*, p. 12.
5. Ibid, pp. 12,17.
6. Ibid, p. 17.
7. Ibid, pp. 10-20.
8. State of nature.
9. Ibid, p. 12.
- ۱۰- شایان ذکر است که «وضع طبیعی» هابز نه تنها عین «وضع طبیعی» لاک نیست، بلکه درست در نقطهٔ مقابل آن قرار دارد. «وضع طبیعی» هابز وضعی جنگی است که در آن، هیچ‌کس احساس امنیت ندارد؛ اما «وضع طبیعی» لاک وضع صلح و آرامش است؛ گرچه کاستی‌هایی را دربردارد؛ از جمله اینکه اگر هر کس خود مجری قانون باشد (که در «وضع طبیعی» لاک چنین است)، احتمال اشتباه به دلیل خودخواهی‌ها، بسیار زیاد خواهد بود. به هر روی، هر دو متفکر اتفاق نظر دارند که باید از «وضع طبیعی» عبور کرد و به «وضع قانونی» رسید.
11. John Rawls, *TJ*, p 12.
12. pure procedural justice.
13. John Rawls, *TJ*, p. 120.
14. Ibid, p. 19.
15. Ibid, pp. 18-19.
16. Ibid, p. 140.
17. Ibid, p. 127.
18. B.M. Hare, "Rawls Theory of Justice", in: *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays (PRCE)*, eds. Henry S. Richardson & Paul J. Weithman, (New York etc., Garland Publishing Inc. 1999), vol. 2. p. 149.
19. circumstances of justice.
- 20,21. John Rawls, *TJ*, p. 149.
22. Ibid, pp. 137-138 & 142.
- 23,24. Ibid, p. 137.
25. veil of ignorance.
26. John Rawls, *TJ*, pp. 12,19.
27. Ibid, p. 143.

28. thin theory of good.
29. John Rawls, *TJ*, p. 142.
30. Ibid, pp. 143-144.
31. Ibid, pp. 131, 183.
32. Ibid, p. 183.
33. Ibid, p. 132.
34. Ibid, p. 183.
35. Ibid, pp. 133-135.
36. Ibid, pp. 131-136 & 183.
37. Ibid, p. 130.

۳۸- برخی مانند باری

Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls*, (Oxford, Clarendon Press, 1973), p. 10.

شرایط «وضع نخستین» را به دو قسم معرفتی و انگیزشی تقسیم کرده و شرایط‌گزینی و رویه‌ای را - شاید هم به دلیل اختصار - مورد توجه قرار نداده‌اند؛ ولی به دلیل آنکه کتاب رالز به صراحت، شرایط چهارگانه را مطرح می‌کند و هر کدام را به طور جداگانه مورد توجه قرار می‌دهد، ما نیز به پیروی از رالز و برخی شارحان او (مانند هیر) شرایط «وضع نخستین» را تحت چهار عنوان مجزا ذکر کردیم.

39. John Rawls, *TJ*, p. 21.

۴۰- دورکین با ذکر شرایط مذکور موافق است و آن را یک پدیده مبارک می‌داند، اما هشدار می‌دهد که تأکید بیش از حد بر شرایط مذکور جنبه قراردادی «وضع نخستین» را تضعیف می‌کند؛ زیرا در این صورت، برآیند «وضع نخستین» از آن نظر حجیت دارد که محصول یک شرایط منصفانه و آرمانی است، نه از آن نظر که طی یک قرارداد معتبر به دست آمده است.

(See. Ronald Dworkin, "The original Position" in: Reading Rawls, p. 24

41. John Rawls, *TJ*, pp. 20-21.
42. Reading Rawls: *Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, ed. with an introduction by Norman Daniels, p. xix.
43. contractualism.
44. See for example. Ronald Dworkin, "The Original Position" in: Reading Rawls, p. 37.
45. John Rawls, *TJ*, p. 11.
46. Ibid, p. 12.
47. Ibid, p. 16.
48. Ibid, pp. 16-17.
49. Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism* (Albany, State University of New York Press, 1992), p. 64.

50. Ronald Dworkin, "The Original Position" in: *Reading Rawls*, p. 37.
51. Kantian constructivism.
52. Stephen M. Downes, "Constructivism" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, ed. Edward Craig (London etc., Routledge, 1998), v. 2, p. 624.
53. David O. Brink, "Rawlsian Constructivism in Moral Theory" in: *PRCE*, v. 2, p. 262.
54. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory" in: *Contractarianism/Contractualism*, ed. Stephen L. Darwall (Oxford, Blackwell, 2003), p. 190.
55. John Rawls, *TJ*, pp. 258, 256 & 584.
56. *Ibid.*, pp. 251-257.
57. *Ibid.*, pp. 147-148.
58. Stephen L. Darwall, "A Defense of the Kantian Interpretation: in: *PRCE*, v. 2, p. 220.
59. Dewey lectures.
60. *Ibid.*, p. 568.
61. Formore details see: John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory".
62. John Rawls, *Political Liberalism (PL)*, (New York, Columbia University Press, 1993), p. xx.
63. Stephen, L. Darwall, ed. *Contractarianism/Contractualism*, ed. Stephen Darwall, (Oxford, Blackwell, 2003), pp. 220-226.
64. See. R.M. Hare, "Rawls Theory of Justice" in: *Reading Rawls and Moral Thinking* (New York, Oxford University Press, 1981), pp. 12, 40.
۶۵. رالز از کلمه «ideals of the person» یا آرمان‌های انسانی استفاده کرده است. منظور از «آرمان‌های انسانی» این است که ما چه هستیم و چه می‌خواهیم و چگونه باید باشیم؟
See. David, O. Brink, "Rawlsian Constructivism in Moral Theory" in: *PRCE*, v. 2, p. 267.
بر اساس انسان‌شناسی کانت، انسان‌ها آزاد، برابر، عاقل و از لحاظ اجتماعی، دارای حس همکاری هستند. روشن است که این تلقی از انسان به نحو شایسته‌ای نظریه «عدالت» کانت را توجیه می‌کند و اصولاً «وضع نخستین» رالز بازتاب همین شرایط است. (*Ibid.*, p. 269)
66. David O. Brink, "Rawlsian Constructivism in Moral Theory" in: *PRCE*, v. 2, pp. 266-269.
۶۷. برای مثال، او در برخی موارد مدعی شده است: نگرش ساختارگرایانه، نگره‌های آرمان‌گرایانه یا اثبات‌گرایانه، که در تقابل با واقع‌گرایی قرار دارد، نیست.
See, John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory".
68. David O. Brink, "Rawlsian Constructivism in Moral Theory" in: *PRCE*, pp. 257-276, particularly the last page.
69. Ronald Dworkin, "The Original Position", pp. 27-37.
70. Roger P. Ebertz, "Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?" in: *PRCE*, v. 2, p. 313.
71. Hare, R.M., "Rawls Theory of Justice" in: *Reading Rawls*, v. 2, p. 279-280.

72. deontologism.

73.74. David, McNaughton, "Deontological Ethics" in: *REP*, v. 2, p. 890.

75. John Rawls, *TJ*, p. 3-4.

برای مطالعه بیشتر، ر.ک. جمعه‌خان افضلی، «نگاهی به مبانی فلسفه سیاسی رالز»، فصل‌نامه معرفت فلسفی، ش ۱۴ (زمستان، ۱۳۸۵)، ص ۳۴-۳۷.

76. John Rawls, *TJ*, p. 264.

77. *Ibid*, p. 30.

۷۸- برای اطلاع بیشتر، ر.ک. بحث «خیرات اولیه» (که عمدتاً در باورقی مطرح گردیده است).

79. Jügen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism", in: *PRCE*, v. 4, p. 348.

80. Milton Fisk, "History and Reason in Rawls Moral Theory" in: *Reading Rawls*, p. 73.

81. coherentism.

82. John Rawls, *TJ*, p. 19.

83. *Ibid*, p. 20.

84. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, p. 5.

85. Norman Daniels, "Reflective Equilibrium and Archimedean Points", *Canadian Journal of Philosophy*, v. 10, (1980), pp. 100-103.

86. Mark Timmons, "On the Epistemic Status of Considered Moral Judgments", *Southern Journal of Philosophy*, v. 29, (1990), supplement.

87. Roger P. Ebertz, "Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?" in: *Philosophy of John Rawls*, v. 2, pp. 318-324.

88. *Ibid*.

۸۹- رالز در نوشته‌های اخیر خود، «وضع نخستین» را از این هم پیچیده‌تر کرده است. او در این نوشتارها، ویژگی‌های دیگری مانند «اجتناب از حقیقت» و «تکیه بر اجماع» را بدان نیز اضافه کرده است.

90. John Rawls, *TJ*, pp. 255-256.

91. John Rawls, *PL*, p. xvii.

۹۲- منظور از «حقیقت»، صدق و مطابقت با واقع نیست؛ چون رالز از این رویکرد در روش جدید خود، تحاشی دارد، بلکه منظور از آن، سازگاری و تلائم داشتن با گرایش‌های فکری متفاوت است؛ زیرا این نکته به شدت مورد نیاز رالز است و او در پی رسیدن به آن.

93. John Rawls, "The Idea of an Overlapping consensus" (*IOC*), in: John, Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, Harvard University Press, 2001), pp. 447-448.

94. *Ibid*.

۹۵- برخی از این نقدها در کتاب معروف تفسیر [دیدگاه‌های] رالز (که مجموعه مقالاتی از برخی شخصیت‌های سرشناس) است، مطرح گردیده و در برخی آثار فارسی از جمله در کتاب نسبتاً جامع و محققانه آقای واعظی

تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز □ ۷۱

- تحت عنوان از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، چاپ انتشارات دفتر تبلیغات نیز به چشم می‌خورد.
96. Ronald Dworkin, "The Original Position". in: *Reading Rawls*, pp. 20-21.
 97. Thomas Nagel, "Rawls on Justice" in: *Reading Rawls*, pp. 7-10.
 98. Milton Fisk, "History and Reason in Rawls Moral Theory" in: *Reading Rawls*, pp. 56-57 & 78.
 99. Ibid, pp. 57-66.
 100. Ibid, pp. 67-73.
 101. Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods" in: *PRCE*, v. 1. p. 167.
 102. Ronald Dworkin, "The Original Position", in: *Reading Rawls*, p. 20.
 103. Ibid, p. 18.
 104. Ibid, p. 46.
 105. David Archard, "Political and Social Philosophy" in: *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-janues, (Oxford, Blackwell, 1996), p. 262.
 106. R.M. Hare, "Rawls Theory of Justice" in: *PRCE*, v. 2, pp. 288-289.
 107. Ibid, pp. 279-280.
- ۱۰۸- البته انیچاندرو، برخلاف ساندل، معتقد است: نظریه رالز با روح جامعه‌گرایی ناسازگاری ندارد
- Roberto Alejandro, "Rawls's Communitarianism" in: *PRCE*, v. 4, p. 295.
- اما به گمان او، جامعه‌گرایی رالز بدون درد سر نیست؛ او باید برای رسیدن به جامعه‌گرایی، از یکی از مفروضات مهم دیدگاه خود دست بکشد؛ مسئله تقدّم نفس بر غایات آن، یا باید انکار گردد و یا باید به گونه‌ای اساسی مورد جرح و تعدیل قرار گیرد. (Ibid, p. 296)
- کیملیکا نیز اشکال جامعه‌گرایان را مبنی بر اینکه فلسفه سیاسی رالز فردگرایانه است و به جامعه به عنوان منبع ارزش‌های اخلاقی توجه نمی‌کند و بدین‌سان، بی‌طرفی آن قابل قبول نیست، وارد نمی‌داند. از نظر او، «جامعه‌گرایان تصور می‌کنند افراد بدون آنکه دولت آنها را کنار هم جمع کنند تا باهم خیری را ارزیابی و دنبال کنند، به انزوای اتمی و بی‌طرفانه کشیده می‌شوند.»
- Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" in: *PRCE*, v. 5. p. 54.
- از منظر او، رالز اجتماعی بودن انسان را یک امر طبیعی می‌داند و از این‌رو، او دولت را موظف به تشکیل اجتماع نمی‌داند. (Ibid)
109. epistemic abstinence.
 - 110,111. Ibid, p. 245.
 112. Ibid, p. 161.
 113. Jean Hampton, "Should Political Philosophy be done without Metaphysics?" in: *PRCE*, v. 5. pp. 196-197.
 114. Ibid, p. 199.
 115. Ibid.
 116. John Rawls, *IOC*, p. 432.

منابع

- افضلی، جمعه‌خان، «نگاهی به مبانی فلسفه سیاسی رالز»، فصل‌نامه معرفت فلسفی، ش ۱۴ (زمستان، ۱۳۸۵)، ص ۲۹-۶۰.
- Alejandro, Roberto, "Rawls's Communitarianism" in: *PRCE*, v. 4.
- Archard, David, "Political and Social Philosophy" in: *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-james, Oxford, Blackwell, 1996.
- Barry, Brian, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Brink, David, O., "Rawlsian Constructivism in Moral Theory" in: *PRCE*, v. 2.
- Daniels, Norman, "Reflective Equilibrium and Archimedean Points," *Canadian Journal of Philosophy*, 1980, v. 10.
- Darwall, Stephen, L., "A Defense of the Kantian Interpretation" in: *PRCE*, v. 2.
- Downes, Stephen, M., "Constructivism" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, ed. Edward, Craig, London etc., Routledge, 1998, v. 2.
- Dworkin, Ronald, "The Original Position" in: *Reading Rawls*.
- Ebertz, Roger, P., "Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?" in: *PRCE*, v. 2.
- Edward, Craig, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, London etc., Routledge, 1998.
- Fisk, Milton, "History and Reason in Rawls' Moral Theory" in: *Reading Rawls*.
- Habermas, Jürgen, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism", in: *PRCE*, v. 4.
- Hampton, Jean, "Should Political Philosophy be done without Metaphysics?", in: *PRCE*, v. 5.
- Hare, R.M. "Rawls Theory of Justice" in: *Reading Rawls and Moral Thinking*, New York, Oxford University Press, 1981.
- Kenneth, Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Kymlicka, Will, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" in: *PRCE*, v. 5.
- McNaughton, David, "Deontological Ethics" in: *REP*, v. 2.
- Nagel, Thomas, "Rawls on Justice" in: *Reading Rawls*.
- Norman, Daniels, ed., *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory" in: *Contractarianism/Contractualism*, ed. Stephen, Darwall, Oxford, Blackwell, 2003.
- Rawls, John, "The Idea of an Overlapping Consensus" (IOC) in: *John Rawls: Collected Papers*, (pp. 421-448).
- -----, *A Theory of Justice*, (TJ) Cambridge etc., Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- -----, *Political Liberalism*, (PL) New York, Columbia University Press, 1993.
- Richardson, Henry S., & Weithman, Paul J., eds. *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, New York etc., Garland Publishing, Inc. 1999, vols. 1-5.
- Samuel Freeman, ed. *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 20001.
- Schwartz, Adina, "Moral Neutrality and Primary Goods" in: *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays (PRCE)* New York etc. Garland Publishiy Inc., 1999, v. 1.
- Timmons, Mark, "On the Epistemic Status of Considered Moral Judgments", *Southern Journal of Philosophy*, 1990, v. 29, supplement.