

## فلسفه سیاسی تلفیقی مزایا و کاستی‌ها

جمعه خان افضلی\*

### چکیده

رالز نظریه سیاسی خود را، که در این نوشتار از آن به عنوان «فلسفه سیاسی تلفیقی» یاد شده است، عمدتاً در دو کتاب مهمش، نظریه‌ای در باب عدالت و لیبرالیسم سیاسی تبیین کرده است. گرچه وی اصل نظریه خود را در مقاله «عدالت چون انصاف» بیان کرد و بعدها آن را در نظریه‌ای در باب عدالت توسعه داد، اما توجیحات و دلایل آن را به صورت پراکنده بیان کرده است. برخی از این توجیحات را می‌توان در کتاب نخست و برخی دیگر را نیز در کتاب دوم او پیدا کرد. در این مقاله، پس از بیان اصل دیدگاه رالز، توجیحات او برای اصول عدالت از هر دو کتاب ذکر و سپس نقادی گردیده است.

**کلیدواژه‌ها:** اصل «آزادی برابر»، اصل «تمایز»، اصل «دفع ضرر»، پایداری، عقلانیت، اجماع هم‌پوششی، قرارداد اجتماعی، انسجام.

### مقدمه

امروزه، بر خلاف گذشته‌های دور، جامعه‌ها به لحاظ فرهنگی، نژادی و دینی متکثرند. شاید نتوان در جهان کنونی جامعه‌ای را یافت که از هر نظر یک دست باشد و تنوعی در آن وجود نداشته باشد. وجود ادیان متفاوت، مذاهب گوناگون، فرهنگ‌های متنوع، ایدئولوژی‌های متعارض و قومیت‌ها و زبان‌های ناهمگن در جوامع امروزی یک پدیده طبیعی و عادی است و یک دست بودن جوامع و تکثر نداشتن آن یک امر تصنعی و باورنکردنی.

اکنون باید پرسید که با این نوع تکثرات و تنوعات که در حال حاضر به یک چالش آشکار تبدیل گردیده است و می‌رود که همبستگی برخی جوامع را به مخاطره افکند، چه باید کرد؟ آیا باید آنها را نادیده گرفت و از کنار آنها به راحتی گذشت؟ یا باید با آنها جنگید و جامعه را به هر نحو ممکن یک دست کرد و از این طریق وحدت و همبستگی اجتماعی را تضمین نمود؟ و یا سرانجام باید آنها را به رسمیت شناخت و با آنها مدارا کرد و ساختاری را پدید آورد که مورد پسند همگان باشد تا تأیید همگان را به دنبال داشته باشد؟

آنچه آشکار است این است که رالز چه در آثار پیشین و چه در آثار پسین خود با یک رویکرد مثبت با این پدیده برخورد و تلاش می‌کند تا با ارائه یک ساختار سیاسی بی‌طرفانه و تلفیقی حمایت همگان را نسبت به دیدگاه خود جلب کند. اما قضاوت در مورد اینکه آیا او در به ثمر رسانیدن این پروژه موفق بوده است یا نه کاری است که نوشتار حاضر با عنایت به دیدگاه‌های ناقدان و شارحان او بر عهده گرفته است. ما در این نوشتار ابتدا با دیدگاه او آشنا می‌شویم و سپس آن را ارزیابی می‌کنیم.

### تبیین نظریه «عدالت» (عدالت چون انصاف)

نظریه رالز در باب عدالت، متشکل از دو اصل اساسی است. اصول عدالت رالز را با نام‌های گوناگون از جمله، اصل «آزادی‌های برابر» و «اصل تمایز» مطرح کرده‌اند. ما نیز از اصل نخست به

عنوان اصل «آزادی» و از اصل دوم به عنوان اصل «تمایز» (برابری) یاد خواهیم کرد؛ زیرا بسیاری از شارحان رالز و حتی خود او در برخی موارد، از همین عناوین استفاده کرده‌اند. رالز اصول عدالت را به چندین صورت تقریر کرده است. هدف او از ارائه تقریرهای متفاوت، علاوه بر نشان دادن قوت تقریر مورد نظر خود و ضعف تقریرهای رقیب، هدایت طبیعی خواننده به سوی گزینه مورد نظر خودش است. ما از تقریرهای دیگر رالز، که جنبه مقدماتی دارند، صرف نظر می‌کنیم و اصول عدالت را بر اساس آخرین تقریر وی در نظریه‌ای در باب عدالت گزارش می‌کنیم:

#### الف. اصل «آزادی»

هر کس باید نسبت به گسترده‌ترین مجموعه‌ای کامل از آزادی‌های اساسی برابر - که با مجموعه آزادی‌های مشابه برای همگان سازگار باشد - از حق مساوی برخوردار باشد.<sup>(۱)</sup>

در این باره، چند نکته را باید توضیح داد:

۱. معنای «آزادی»: «آزادی» از نظرگاه رالز، مجموعه‌ای است از حقوق و تکالیف انسان‌ها نسبت به همدیگر. از این رو، محدودیت در آزادی به مثابه محدودیت در حقوق انسان‌هاست. آزادی‌ها بر دو گونه‌اند: آزادی‌های اساسی و آزادی‌های غیراساسی. رالز از میان آزادی‌ها، بر دسته نخست تأکید دارد و نسبت به آزادی غیر اساسی حرفی ندارد. برخی گمان کرده‌اند که رالز معیاری برای تعیین آزادی‌های اساسی از آزادی‌های غیراساسی به دست نداده است؛<sup>(۲)</sup> اما به نظر می‌رسد چنین نباشد؛ زیرا رالز آنجا که علم اجمالی و علم تفصیلی نسبت به خیر را مطرح می‌کند، درباره خیرات اولیه به نظریه پردازی می‌پردازد. از نظر رالز، انسان عاقل خواهان خیرات اولیه، از جمله آزادی است؛ زیرا خیرات اولیه مقدمه وصول به هر خیر دیگری است؛ تا زمانی که قبلاً این خیرات تأمین نگردیده باشد، دست‌یابی به هیچ امری ممکن نیست. بنابراین، با توجه به این

نظریه، می‌توان حدس زد - اگرچه نمی‌توان به گونه‌ای یقینی پیش‌بینی کرد - که چه چیزهایی جزو آزادی‌های اساسی‌اند. رالز برای آنکه حدس ما را به واقع نزدیک‌تر کند، خود نیز فهرستی از آزادی‌ها را در اختیار ما قرار داده است. با توجه به علم اجمالی به خیر و نیز با عنایت به نمونه‌هایی که رالز ارائه کرده است، می‌توان تا حدّ زیادی آزادی‌های اساسی را از غیر اساسی تفکیک کرد.

به طور کلی، آزادی‌های اساسی عبارتند از: آزادی سیاسی (حق رأی و حق احراز سمت‌های دولتی)، آزادی بیان، آزادی تجمع، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی فردی همراه با حق مالکیت خصوصی، و آزادی از دستگیری‌ها و مصادره‌های خودسرانه که در نظریه «حکومت قانون» بیان گردیده است. مقتضای اصل نخست، برابری افراد در برخورداری از این قبیل آزادی‌هاست؛ زیرا شهروندان جوامع عادلانه باید از حقوق اساسی یکسان برخوردار باشند.<sup>(۳)</sup>

۲. آزادی؛ مثبت یا منفی؟ گرچه با توجه به فهرستی که رالز از آزادی‌ها ارائه می‌کند ممکن است برخی تصور کنند که منظور از «آزادی» در دیدگاه رالز آزادی منفی است، ولی تتبع در کلمات رالز (به ویژه آنجا که رالز عدالت رویه‌ای محض را مطرح می‌کند) نشان می‌دهد که منظور او از آزادی اعم از آزادی مثبت و آزادی منفی است.<sup>(۴)</sup> گرچه مبنای آزادی مثبت علم تفصیلی داشتن به خیر است و به همین دلیل هم هست که لیبرال‌ها علم تفصیلی را با آزادی‌های منفی در تعارض می‌دانند و آن را قبول ندارند؛ اما چون رالز در بحث وضع نخستین، علم اجمالی به خیر را مطرح می‌کند و بعدها از اصول عدالت خود به عنوان علم تفصیلی نسبت به خیر یاد می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که او هر دو نوع آزادی را به رسمیت می‌شناسد: هم آزادی منفی را که عموم لیبرال‌ها بر آن تأکید دارند و هم آزادی مثبت را که ارباب ادیان بر آن صحّه می‌گذارند. اصل نخست رالز نماد آزادی‌های منفی است و بر پایه آن، نهادهای اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی گردند که آزادی افراد سلب نگردد. رالز در این بخش از دیدگاه خود، آزادی را به دیده یک فرصت می‌نگرد.

اما اصل دوم رالز، بدون شک متضمّن نوعی ایدئولوژی است و متناسب با آن، باید‌ها و نبایدهایی را توصیه می‌کند. بر پایه این اصل، باید برابری را حاکم کرد، اعم از اینکه این اقدام با آزادی‌های منفی افراد در تعارض باشد یا نباشد. نابرابری‌ها در صورتی موجهند که به نفع همگان باشند. مشخص است که این سنخ توصیه‌ها با روح آزادی منفی محض، که بر رهایی بی‌قید و بند افراد و بازار تکیه دارد، سازگار نیست. تنها با دید اثباتی است که می‌توان این قبیل توصیه‌ها را فهم کرد.

۳. تقدّم آزادی: از منظر رالز، اصل «آزادی» بر اصل «تمایز» (برابری) تقدّم دارد. رالز از تقدّم اصل «آزادی» بر اصل «برابری» به عنوان «تقدّم الفبایی» یاد می‌کند؛ یعنی تا زمانی که اصل اول تمام و کمال به اجرا گذاشته نشود نوبت به اصل دوم نمی‌رسد. به اعتقاد رالز:

اصول عدالت را باید طبق ترتیب الفبایی تنظیم کرد و از این‌رو، آزادی را تنها به خاطر آزادی می‌توان محدود کرد.<sup>(۵)</sup>

رالز در جایی دیگر، که در صدد تعریف «اولویت آزادی» است، بیشتر توضیح می‌دهد:

منظور من از «تقدّم آزادی» اولویت داشتن اصل «آزادی برابر» بر اصل دوم عدالت است. دو اصل عدالت دارای ترتیب الفبایی‌اند و از این‌رو، باید در درجه نخست، خواست‌های اصل نخست را برآورده کرد. تا زمانی که مفاد اصل نخست به دست نیامده باشد، هیچ اصل دیگری به اجرا گذاشته نمی‌شود.<sup>(۶)</sup>

آزادی را چیزی جز آزادی محدود نمی‌کند. محدودیت آزادی به وسیله آزادی در دو جا انجام می‌گیرد: ۱. در صورتی که آزادی‌های محدودتر سبب تقویت آزادی‌های همگانی گردند؛ ۲. آزادی‌های محدودتر مورد قبول شهروندانی با آزادی‌های کمتر قرار گیرند.<sup>(۷)</sup>

نقطه مقابل «رابطه الفبایی»، رابطه «کثرت‌گرایانه» است. بر خلاف رابطه الفبایی، در رابطه کثرت‌گرایانه، معاوضه وجود دارد. اگر دو اصل را در نظر بگیرید که بین آنها رابطه کثرت‌گرایانه وجود داشته باشد، آن‌گاه می‌توان بین آنها نوعی تعامل حاکم کرد؛ به این معنا که می‌توان از اصل

اول به دلیل رسیدن به مفاد اصل دوم صرف‌نظر کرد. اما رالز با تأکید بر ترتیب الفبایی، دقیقاً می‌خواهد رابطه کثرت‌گرایانه را رد کند.

دست‌کم، به لحاظ نظری امکان دارد که انسان در ازای منافع اقتصادی و اجتماعی، از آزادی‌های اساسی خود صرف‌نظر کند. اما همین امر است که اصول پیشین آن را رد می‌کند. اصول عدالت با ترتیبی الفبایی که دارند، مبادله بین آزادی‌های اساسی و منافع اقتصادی را مجاز نمی‌دانند.<sup>(۸)</sup>

بنابراین، از نظر رالز، آزادی همه‌جا و همیشه تقدّم دارد و ثغور آزادی را خود آزادی تعیین می‌کند. البته این دیدگاه، دیدگاه رسمی رالز است؛ اما تأمل و تحقیق در کلمات او نشان می‌دهد که وی قاعده «اولویت» را به این شدت قبول ندارد و به نحوی خواهان انعطاف‌پذیری آن است. وی تحت عنوان «مسئله اولویت» اعتراف می‌کند که گرچه ترتیب الفبایی مطلقاً درست نیست، اما تحت شرایطی خاص، تقریب روشنگری به شمار می‌رود.<sup>(۹)</sup> در اینجا، او به همین بسنده می‌کند و چیزی درباره شرایط مورد نظر خود بیان نمی‌کند؛ اما در ادامه شرایطی را تحت عنوان «زمینه‌های تقدّم آزادی» بیان می‌دارد. بر اساس این شرایط، اقتصاد دیگر آن اندازه بی‌ارزش نیست که اصلاً نتواند به عنوان بدیل آزادی در نظر گرفته شود؛ اقتصاد ارزش دارد و گاهی می‌تواند به جای آزادی قرار گیرد. رالز می‌نویسد:

مبنای تقدّم آزادی تقریباً به قرار زیر است: وقتی که شرایط تمدنی بهتر شد اهمیت جزئی منافع اقتصادی و اجتماعی بیشتر نسبت به منافع آزادی (که با تأمین دقیق‌تر شرایط تجربه آزادی‌های برابر بیشتر می‌گردد) رو به کاهش می‌گذارد. از نقطه نظر وضع نخستین، فراتر از یک مرحله (که معاوضه بین آزادی و اقتصاد در آنجا جایز است)، تن دادن به آزادی کمتر به خاطر دست‌یابی به وسایل مادی و تسهیلات اداری بیشتر، نامعقول است.<sup>(۱۰)</sup>

بنابراین، بر خلاف نظر رایج، که رالز را طرفدار تقدّم بی‌چون و چرای آزادی می‌داند، می‌توان

گفت: درست است که رالز بیشتر بر روی تقدّم آزادی به طور مطلق تکیه دارد، اما تعمق در کلمات او نشان می‌دهد که واقعیت بدین‌گونه نیست؛ رالز برای تقدّم آزادی، شرایطی قایل است. تا زمانی که آن شرایط برآورده نشده باشد، تقدّم معنایی ندارد. به دیگر سخن، آزادی مورد نظر رالز برای جوامعی معنا دارد که حداقلی از امکانات و وسایل رفاهی را داشته باشند؛ اما جامعه‌ای که هنوز نیازهای اولیه‌اش تأمین نیست، اصلاً نمی‌تواند به فکر آزادی باشد. گرچه محال نیست و جبر و الزامی نیز در کار نیست که حتماً اقتصاد مقدّم بر آزادی باشد، ولی عقل سلیم و تجربه ملت‌ها نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کنند. دیده نشده است که گرسنگان سنگ آزادی به سینه بزنند.

تبیین دیگر این معنا به این صورت است که رالز دو تلقی را از عدالت مطرح می‌کند: «تلقی عام» و «تلقی خاص». بر پایه تلقی عام، که در آن ترتب و تقدّم مطرح نیست، تمام خیرات اولیه، اعم از آزادی و ثروت و قدرت را باید به گونه‌ای مساوی و برابر توزیع کرد. در این تلقی، که ویژه جوامع ابتدایی و محروم است، معاوضه بین آزادی و ثروت امکان دارد و عملی است. اما در تلقی خاص، که در آن ترتب الفبایی وجود دارد، نمی‌توان به خاطر رفاه اقتصادی، از آزادی صرف‌نظر کرد.

### ب. اصل «تمایز» (برابری) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را باید به گونه‌ای سامان داد که (الف) بیشترین نفع را برای کم‌بهره‌ترین‌ها در پی داشته و با اصل «پس‌انداز عادلانه» سازگار باشند و (ب) به مناصب و موقعیت‌هایی منوط گردند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، در آنها بر روی همگان باز باشد.<sup>(۱۱)</sup>

#### چند نکته:

۱. این اصل برخلاف اصل پیشین، مرکب از دو بند اساسی است. اصل دوم عدالت نیز به یک معنا

بسیط است؛ زیرا اصل دوم رالز اولاً و بالذات این است که برابری باید وجود داشته باشد. حال اگر برابری و مساوات تحقق یافت، مقصود حاصل است؛ اما اگر این آرمان تحقق نیافت و قرار شد در جامعه به هر دلیلی، تفاوت و اختلاف وجود داشته باشد، در این صورت رالز معتقد است: چون از اصل «برابری» عدول شده است، باید دو شرط تحقق یابد. به دیگر سخن، نابرابری در حوزه اجتماع و اقتصاد زمانی موجه است که اولاً، این تمایز به نفع اقشار کم‌درآمد باشد؛ و ثانیاً، این تفاوت‌ها به مناصب و شخصیت‌های حقوقی ارتباط پیدا کند، نه به افراد و شخصیت‌های حقیقی. البته بند اول یک قید دیگر نیز دارد: سازگاری با اصل پس‌انداز عادلانه. ظاهراً قید سازگاری با اصل «پس‌انداز عادلانه» از جمله تفاوت‌های مطلق است، نه تفاوت‌های مقید. به عبارت دیگر، تفاوت‌ها و نابرابری‌های مورد نظر باید سه شرط داشته باشند: نخست به نفع محرومان باشند. دوم. این نابرابری در تضاد با اصل «پس‌انداز عادلانه» نباشند. شرط سوم هم همان است که در بند دوم مطرح گردیده است و از این رو، شاید بهتر آن بود که رالز شرایط مورد نظر خود را در قالب سه شرط مطرح می‌کرد.

منظور از اصل مزبور چیست؟ رالز معتقد است: اصل اولی «برابری» است؛ برابری، چه در آزادی، چه در اقتصاد، چه در قدرت و چه در میان نسل حاضر و نسل‌های آینده. اصل «پس‌انداز عادلانه» نکته دیگری را توضیح می‌دهد. بر اساس این اصل، نابرابری‌هایی که در تضاد با اصل «برابری» قرار دارند، نباید به گونه‌ای باشند که حقوق نسل‌های آینده را پایمال کنند. برای مثال، اگر کسانی منابعی در اختیار دارند و ما بر اساس اصل «تمایز» پذیرفتیم که آنها حق انحصاری بهره‌برداری از این منابع را دارند، بر اساس اصل مذکور، صاحبان منابع تا آنجا می‌توانند از این منابع استفاده کنند که حق آیندگان را تضییع نکنند. اما اگر بهره‌برداری‌ها بی‌رویه باشند و حقوق آیندگان مدّ نظر قرار نگیرند، در این صورت، می‌توان از بهره‌برداری آنها ممانعت کرد.

۲. بر اساس این اصل، استحقاق هیچ جایگاهی در ترسیم نظریه «عدالت» ندارد. مهارت‌های خلّاق و توانایی‌های افراد بیشتر ثروت عمومی است تا ملک شخصی؛<sup>(۱۲)</sup> زیرا از منظر رالز، هیچ



فردی مستحق توانایی‌های طبیعی خود نیست؛ توانا تر بودن صرفاً یک امر اتفاقی و تصادفی است. توانا در ایجاد توانایی‌های خود نقشی ندارد. اما آیا توانایی ذاتی به تنهایی کافی است؟ به نظر می‌رسد که توانایی ذاتی به تنهایی کافی نیست. برای آنکه توانایی از مرحله قوه به مرحله فعلیت برسد، باید از طریق آموزش و پرورش، سعی و تلاش و جدیت و قاطعیت در مسیر رشد و بالندگی قرار گیرد. با توجه به همین عوامل است که افراد استعداد‌های خود را به گونه‌های متفاوت نشان می‌دهند. آیا نتیجه این سخنان آن نیست که برخی نسبت به دیگران مستحق‌ترند؟ رالز معتقد است: عوامل یاد شده موجب استحقاق نیستند؛ زیرا ویژگی‌های ممتازی که موجب می‌شوند آدمی استعداد‌های خود را پرورش دهد تا حدّ زیادی به خانواده خوش اقبال و شرایط اجتماعی بستگی دارند که ربطی به خود فرد خوش اقبال ندارد.<sup>(۱۳)</sup> خانواده و شرایط اجتماعی نیز یک امر اتفاقی است و خود فرد در پیدایی یا عدم پیدایی آن دخالت ندارد. بنابراین، توانایی‌های توانا در ملکیت انحصاری او قرار ندارد و او باید به گونه‌ای رفتار کند که ناتوان‌ها یا آنهایی که توانایی کمتری دارند نیز بهره ببرند. اینکه آیا این رویکرد انگیزه‌های تولیدی را کاهش می‌دهد و موجب رونق بازار بیکاران و تنبلان می‌گردد یا نه، مسئله‌ای است که در قسمت «نقد» به آن خواهیم پرداخت. ضمناً این اصل در عین آنکه رگه‌هایی از مساوات‌طلبی، سودانگاری و آزادی‌خواهی در خود دارد، به هیچ‌کدام تعلق ندارد؛ زیرا رالز با تأکید بر برخی نابرابری‌ها، از یک سو از مساوات‌طلبی فاصله می‌گیرد، و از سوی دیگر، لیبرال‌ها را ناراضی می‌کند؛ چراکه نابرابری‌های اقتصادی گاهی به نابرابری‌هایی در حوزه آزادی نیز منجر می‌گردند و با منحصر کردن بیشینه‌سازی نفع به تنگ‌دستان، از سودگرایان دور می‌شود؛ زیرا سودگرایان بر نفع مطلق با میانگین نفع تکیه دارند.

۳. اصل «تمایز» دو امتیاز دارد:<sup>(۱۴)</sup> نخست اینکه تفاوت‌ها و تمایزها موجب انگیزه می‌شوند و ایجاد انگیزه نقشی مهم در رونق اقتصادی دارد. یکی از اشکالات ایدئولوژی مارکس نادیده گرفتن مسئله «ایجاد انگیزه» بود. مارکسیست‌ها با مساوات‌طلبی‌های افراطی خود، نه تنها

تفاوت‌ها را از میان برداشتند، بلکه انگیزه‌ها را نیز نابود کردند. وقتی درآمدها الزاماً مساوی باشند، دیگر انگیزه‌ای برای کار و تلاش وجود نخواهد داشت. به نظر می‌رسد رالز نسبت به این مسئله توجه دارد و از این‌رو، در دیدگاه خود، جایگاه خاصی برای مسئله «تفاوت‌ها» اختصاص داده است. علاوه بر این، وجود تفاوت‌ها و نابرابری‌ها امکانات و تسهیلاتی را نیز برای محرومان جامعه فراهم می‌آورد؛ زیرا نابرابری‌هایی را که نظریه رالز تجویز می‌کند با نابرابری‌های دیگر فرق می‌کنند. نابرابری در جاهای دیگر ممکن است سبب ستم به مستمندان و تضییع حقوق آنها گردد؛ اما در دستگاه فلسفی رالز، چنین نیست. رالز با هرگونه نابرابری موافق نیست؛ وی خواهان آن نوع نابرابری است که به نفع طبقات پایین جامعه باشد، به آنها یاری برساند و از مصایب و مشکلاتشان بکاهد.

۵. بند دوم اصل دوم بر بند اول این اصل تقدّم الفبایی دارد. به تعبیر رالز، عدالت (برابری منصفانه فرصت‌ها) بر کارایی (بیشینه‌سازی نفع محرومان) مقدم است. (۱۵)

### براهین

تتبع در آثار رالز نشان می‌دهد که او هیچ‌گاه دلیلی را به شیوه سنتی - که ابتدا مدعا را مطرح می‌کنند و سپس دلایل آن را و معمولاً از وضوح لازم نیز برخوردار است - برای اثبات دو اصل «آزادی» و «برابری» خود اقامه نکرده است. به نظر می‌رسد عدول او از این شیوه به خاطر ناکارآمدی این شیوه و کارآمدی شیوه‌های تحلیلی در تبیین مسائل فلسفه سیاسی نیست، بلکه عدول او به خاطر کافی بودن وضع نخستین است. به زعم او، اگر وضع نخستین درست تبیین و شرایط آن به دقت فهم گردد، نیازی به چیدن مقدمات و اقامه برهان نیست. این وضع به خودی خود، ما را به نتیجه دلخواه رهنمون می‌گردد. عبور از وضع طبیعی به نتیجه مورد نظر، آن‌قدر طبیعی و سهل است که با بودن آن، توسّل به دامن هرگونه دلیل و برهانی تکلف‌آمیز و تصنعی می‌نماید.

بنابراین، گرچه رالز به گونه رسمی از شیوه سنتی صغرا و کبرا چیدن و نتیجه گرفتن استفاده

نکرده و به تبیین و ترسیم هر چه بیشتر همان وضع نخستین بسنده کرده است، ولی ما سعی می‌کنیم براهینی را با عنایت به کل ساختار فلسفه سیاسی رالز، از کلمات او در جاهای متفاوت (از جمله وضع نخستین) اصطیاد و استخراج کنیم. این براهین از آن نظر که بعینه در کلمات رالز احتمالاً یافت نمی‌شوند شاید تا حدی تصنعی جلوه کنند، اما آشنایان با تفکر فلسفی رالز به خوبی می‌دانند که این براهین مستخرج از لابه‌لای آن است.

#### ۱. برهان «قرارداد اجتماعی» (وضع نخستین)

رالز مدعی است که اصول عدالت او همان اصولی هستند که افراد تحت شرایط منصفانه (۱۶) و برابر آنها را برمی‌گزینند و از این رو، او از نظریه خود به عنوان «عدالت چون انصاف» یاد می‌کند. توافق انسان‌ها در شرایط منصفانه بر سر یک سلسله اصول کلی و سرنوشت‌ساز، حایز اهمیت است و می‌تواند مبنای تصمیم‌سازی‌های بعدی قرار گیرد. خلاصه برهان رالز را، که به صورت پراکنده و غیرمنسجم در کلمات او بیان گردیده است، می‌توان به صورت ذیل تقریر کرد:

الف. اصول عدالت همان اصولی هستند که انسان‌های آزاد، برابر و عاقل در شرایط منصفانه (در وضع نخستین در پس پرده غفلت) درباره آنها به توافق می‌رسند.

ب. اصول مورد توافق انسان‌های آزاد، برابر و عاقل در شرایط منصفانه، همان دو اصل «آزادی» و «برابری» (تمایز) است.

ج. بنابراین، اصول عدالت همان دو اصل مورد توافق انسان‌های آزاد، برابر و عاقل در شرایط منصفانه است.

هم صغرا نیاز به اثبات دارد و هم کبرا. در صغرا ادعا شده که اصول عدالت همان اصول مورد توافق انسان‌های آزاد، برابر و عاقل در شرایط منصفانه است. چرا باید اصول عدالت اصول مورد توافق این‌گونه انسان‌ها باشد؟ آیا راه‌حل دیگری وجود ندارد؟ بخش وسیعی از تلاش‌های رالز را پاسخ به همین پرسش تشکیل می‌دهد. او در وضع نخستین و برخی جاهای دیگر بر این است

که اثبات کند اصول عدالت را باید در شرایط منصفانه انتخاب کرد؛ زیرا توافقی که در شرایطی غیر از شرایط منصفانه صورت می‌گیرد اشکالاتی دارد؛ اولاً، توافقی در شرایط غیرمنصفانه به دست نمی‌آید؛ ثانیاً، چنین توافقی - برفرض حصول - منصفانه نیست؛<sup>(۱۷)</sup> زیرا موقعیت‌های اجتماعی و فردی تفاوت دارند و همین تفاوت موقعیت‌ها سبب می‌شود که افراد ذی‌نفع‌د بیشتر از افراد دیگر، در تصمیم‌سازی‌ها دخالت داشته باشند. بنابراین، تصمیمی که در شرایط نابرابر گرفته می‌شود، بیشتر از آن متنفذان، قدرتمندان و ثروتمندان است تا از آن افراد دیگر. رالز حجم وسیعی از کار خود را صرف اثبات همین مطلب می‌کند. او در این کار، بدون تردید، از کانت ملهم است. کانت اصول اخلاقی خود را از طریق «فرد استعلایی» ثابت می‌کرد و رالز از طریق انسان‌های قرار گرفته در شرایط منصفانه.

اگر صغرا را پذیرفتیم و گفتیم که اصول عدالت همان اصول مورد توافق انسان‌های با ویژگی‌های خاص است، آن‌گاه نوبت می‌رسد به اینکه بپرسیم محتوای این توافق چیست. انسان‌های مورد نظر بر سر چه اصولی به عنوان اصول عدالت به توافق می‌رسند؟ آیا آنها سودگرایی را انتخاب می‌کنند یا کمال‌گرایی را؟ رالز معتقد است: انسان‌های مورد نظر به هیچ گزینه‌ای جز نظریه «انصاف» رأی نمی‌دهند. از نظر آنها، فقط نظریه «انصاف»، که در قالب دو اصل «آزادی» و «برابری» قابل تبیین است، بازگوکننده خواست و نظر آنهاست. نظرات دیگر یا اصلاً ربطی به خواست آنها ندارند و یا خواست آنها را به صورت ناقص تأمین می‌کنند. تنها نظریه‌ای که خواست انسان‌های مورد نظر را تمام و کمال برآورده می‌کند همان نظریه «انصاف» است. رالز در این بخش از کار خود، سعی دارد ثابت کند که رقبای نظریه «انصاف» از جمله «سودگرایی»، «کمال‌گرایی» و «شهودگرایی» نمی‌توانند خواست‌های افراد مورد نظر را تأمین کنند و تنها نظریه‌ای که می‌تواند از پس این مهم برآید نظریه «انصاف» است.<sup>(۱۸)</sup>

«شهودگرایی» و «کمال‌گرایی» با دشواری‌های زیادی مواجهند<sup>(۱۹)</sup> و از این‌رو، به عنوان رقیب جدی مطرح نیستند. اما «سودگرایی»، گرچه به عنوان یک مکتب دیرپا از قدیم مطرح بوده

و اکنون نیز مطرح است، اما ناتوانایی‌ها و ضعف‌های فاحش این مکتب، آن را کاملاً ناکارآمد کرده است. نقض آزادی‌های فردی، (۲۰) ناپایداری، (۲۱) عدم اشتها (۲۲) و نگاه ابزاری داشتن به انسان (۲۳) تنها برخی از اشکالاتی هستند که دامنگیر این مکتب شده‌اند. بنابراین، به گمان رالز، تنها نظریه‌ای که محاسن نظریات دیگر را دارد و از معایب آنها به دور است، همان نظریه «انصاف» است و از این رو، انسان‌های مورد نظر، همین دیدگاه را ترجیح می‌دهند و در مورد آن به توافق می‌رسند.

اگر کسی مقدمه نخست (صغرا) را پذیرفت و مقدمه دوم (کبرا) را نیز تأیید کرد، قطعاً به نتیجه مورد نظر نیز تن در خواهد داد و خواهد پذیرفت که اصول عدالت همان اصول پیشنهادی رالز هستند. اما اگر کسی در یکی از مقدمات اشکال داشته باشد و صحت آنها را تأیید نکند طبیعی است که نتیجه را نیز نخواهد پذیرفت.

## ۲. برهان «عقلانیت»

برهان «عقلانیت» را می‌توان از اصل «حداکثر - حداقل»، (۲۴) که ما از آن به عنوان اصل «دفع ضرر» یاد کرده‌ایم، استخراج کرد. روشن است که انسان‌های موجود در «وضع نخستین»، در یک شرایط خاص به سر می‌برند. امروزه از این‌گونه شرایط به عنوان شرایط عدم اطمینان یاد می‌کنند؛ زیرا انسان در شرایط یاد شده، نسبت به بسیاری از مسائل (از جمله موقعیت اجتماعی، جنسیت و نژاد) اطمینان ندارد. در چنین شرایطی چه باید کرد؟ قاعده تصمیم‌گیری چیست؟ در اینجا، دو دیدگاه عمده وجود دارند: الف. باید از اصل «دفع ضرر» استفاده کرد؛ کاری که رالز انجام داده است. ب. باید از اصل «بیشینه‌سازی نفع مورد انتظار» یا اصل «بایسیان» (Bayesian) بهره جست. اصل «دفع ضرر» چیست؟ از منظر رالز، این اصل به ما پیشنهاد می‌کند که گزینه‌های پیش روی خود را باید با توجه به بدترین پیامدهای احتمالی آنها، درجه‌بندی کنیم، سپس گزینه‌ای را انتخاب نماییم که بدترین پیامد آن بهتر از بدترین پیامد گزینه‌های دیگر باشد. (۲۵) رالز کاملاً آگاه

است که اصل «دفع ضرر» در مجموع، راهنمای خوبی برای انتخاب در شرایط عدم اطمینان نیست؛ اما وی بر این باور است که از این اصل می‌توان در جاهایی بهره جست که سه شرط اساسی را داشته باشیم: اولاً، در جایی که دست‌یابی به علم ممکن نباشد و یا در بهترین حالت، علم مزبور قابل اطمینان نباشد. ثانیاً، انتخاب‌کنندگان با توجه به تلقی اجمالی که از خیر دارند، به حداقل - که بر اساس اصل دفع ضرر تضمینی است - راضی باشند و بیش از آن را وجهه همت خود قرار ندهند. ثالثاً، گزینه‌های مطرود پیامدهایی داشته باشند که انسان نتواند آنها را بپذیرد.<sup>(۲۶)</sup> «وضع نخستین» به گونه‌ای طراحی شده که همه این ویژگی‌ها را واجد است؛ زیرا اولاً، پرده غفلت در وضع نخستین، تعیین احتمال راجح را از میان انبوه احتمالات، ناممکن یا نامطمئن می‌کند؛ ثانیاً، حداقل نفعی که از طریق اجرای اصل «دفع ضرر» به دست می‌آید چیزی نیست که افراد حاضر در «وضع نخستین»، از آنها به خاطر رسیدن به منافع اقتصادی و اجتماعی بیشتر، صرف‌نظر کنند. ثالثاً، تلقی‌های دیگر از «عدالت» ممکن است پیامدهایی داشته باشند که برای افراد حاضر در وضع نخستین غیرقابل تحمل باشد.<sup>(۲۷)</sup> بنابراین، معقول‌ترین راه برای افراد یاد شده این است که از اصل «دفع ضرر» تبعیت کنند.

به گمان رالز، با توجه به این اصل، انسان‌های حاضر در «وضع نخستین»، اصول عدالت او را انتخاب می‌کنند؛ زیرا وضعیت آنها وضعیت عدم اطمینان است. آنها درباره آینده خود چیزی نمی‌دانند و هیچ احتمالی را بعید و دور از انتظار نمی‌دانند. به همان میزان که احتمال می‌دهند آینده خوبی داشته باشند، احتمال می‌دهند که آینده نامطلوبی در انتظارشان باشد. پرده که کنار رفت، یا به آینده مطلوب می‌رسند و یا به آینده نامطلوب. اگر به جایگاه اجتماعی ارزشمندی دست پیدا کنند، در این صورت، ضرر نکرده‌اند؛ اما مقداری از منافع را از دست داده‌اند؛ چراکه اصل «تمایز» را پذیرفته‌اند و بر پایه آن ملزمند که بخشی از دارایی‌های خود را در اختیار اقشار محروم قرار دهند. اما اگر بخت یاری نکرد و به آینده دلخواه خود نرسیدند، در این صورت، نه تنها ضرر نکرده‌اند، بلکه سود کرده‌اند؛ زیرا در وضع نخستین، به نفع خود تصمیم گرفته‌اند. اصل

«آزادی» و تقدّم آن بر اصل «برابری» نیز از همین سنخ است؛ یعنی با معیار عقلانیت و تصمیم‌گیری در شرایط نامطمئن، سازگاری دارد. اصل «بیشنه‌سازی نفع» متضمّن جلب منفعت است؛ اما اصل «دفع ضرر» بدین‌گونه نیست. شاید در برخی موارد، اهمیت نفع بیش از اهمیت ضرر باشد؛ اما مواردی هم وجود دارند که جلب منفعت نمی‌تواند در برابر دفع ضرر ایستادگی کند. تصمیم‌گیری درباره ساختارهای کلان جامعه از مواردی است که نفع احتمالی آنها نمی‌تواند وجود ضرر احتمالی را توجیه کند.

بنابراین، گزینش نظریه «انصاف» به عنوان نظریه برتر، مطابق قواعد تصمیم‌گیری در شرایط نامطمئن است و با معیار عقلانیت کاملاً سازگاری دارد.

### ۳. برهان «غایات فی‌نفسه»

نظریات مطرح در فلسفه اخلاق و بالتبع، نظریات مطرح در فلسفه سیاسی از یک نظر، به دو بخش تقسیم می‌گردند: نظریاتی که نسبت به انسان‌ها دید ابزاری دارند، مانند دیدگاه‌های سودگرایانه؛ و نظریاتی که انسان‌ها را غایت مستقل و فی‌نفسه تلقی می‌کنند، مانند نظریات کانت و پیروان او. کانت بر خلاف دیگران، قایل به «سلطنت غایات» است، نه قایل به سلطنت غایت. از نظر او، غایت نداریم، بلکه غایات داریم؛ زیرا هر انسانی یک غایت مستقل است و باید با او به عنوان یک غایت فی‌نفسه رفتار کرد، نه به عنوان یک ابزار. شاید منظور کانت از نفی دیدگاه ابزاری داشتن نسبت به انسان، نفی دیدگاه ادیان باشد؛ زیرا ادیان با تمام تنوعات و اختلافاتی که دارند، خدا را غایت می‌دانند و از پیروان خود می‌خواهند که در خدمت این غایت باشند؛ اما سخن کانت را نمی‌توان در همین یک مورد خلاصه کرد. از نظر او، نگاه ابزاری داشتن به انسان ممنوع است، اعم از اینکه ما انسان را ابزاری در خدمت امر قدسی قرار دهیم (مانند ادیان) یا او را ابزاری در دست هموعان او قرار دهیم (مانند سودگرایان). در هر دو صورت، نگاه ما به انسان نگاه ابزاری است و اختلاف موارد، اختلافی در ماهیت دیدگاه ایجاد نمی‌کند.

حال باید دید که نظریه رالز از کدام قبیل است. آیا او به گروه اول تعلق دارد و نگاه ابزاری را می‌پذیرد؟ یا جزو مجموعه دوم است که طرفدار نگاه غایت‌انگارانه نسبت به انسان است؟ رالز معتقد است: نظریه او از نوع نظریات دسته دوم است؛ یعنی به انسان به دید غایت می‌نگرد و از این رو، نسبت به نظریات رقیب (به ویژه سودگرایی) اخلاقاً تقدم دارد:

اصول عدالت مبین تمایل انسان‌ها به تعامل با یکدیگر به عنوان غایت فی‌نفسه است. (۲۸)

معنای «غایت فی‌نفسه» در فلسفه سیاسی رالز چیست؟ تفسیر او از این مفهوم با توجه به رویکرد قراردادگرایانه‌ای که دارد، چیست؟ به گمان رالز، تعامل برابر - گرچه ممکن است در بافت‌های گوناگون، تداعی‌کننده معنای متفاوتی باشد - دست‌کم یک معنا را به خوبی می‌رساند و آن اینکه باید با هر کس مطابق اصولی عمل کرد که او خود آن را در وضعیت نخستین، پذیرفته است. (۲۹) حال سخن در این است که پذیرش چه نوع اصولی با این اصل سازگاری دارد؟ آیا هر نوع اصولی که مورد توافق قرار گیرد به معنای هماهنگی با این اصل است؟ یا باید اصول خاصی را پذیرفت تا مفاد این اصل تأمین گردد؟ از نظر رالز، صرف توافق کارساز نیست. توافق ممکن است بر روی سودگرایی صورت بگیرد. اما آیا سودگرایی مطابق اصل «غایت فی‌نفسه» است؟ بنابراین، باید اولاً، اصول حاکم بر مبنای توافق باشد؛ ثانیاً، این اصول ویژگی‌های خاصی داشته باشند تا زمینه هیچ نوع سوء استفاده‌ای در آنها نباشد. از منظر رالز، اصولی با اصل «غایت فی‌نفسه» سازگاری دارند که منافع متعارض با انتظارات انتخابی خود را کنار بگذارند، و اصولی با این اصل تهافت دارند که ضرر برخی را با سود کلان دیگران توجیه می‌کنند. (۳۰) بر پایه اصل «برابری» رالز، باید حتی الامکان نهایت برابری را حاکم کرد. اما آیا عدول از این اصل جایز است؟ رالز عدول از این اصل اساسی را با دو شرط مجاز می‌داند که قبلاً به آن اشاره کردیم. یکی از آن دو شرط - فی‌المثل - این است که نابرابری به نفع محرومان باشد. جعل این شرط با چه رویکردی بیشتر قابل تبیین است: با رویکرد ابزارانگارانه یا با رویکرد غایت‌انگارانه؟ آیا اگر نگاه



ما به انسان به عنوان یک وسیله و ابزار باشد بیشتر به محرومان توجه می‌کنیم، یا اگر به عنوان یک غایت و هدف باشد؟ نگاه ابزارانگاران نگاهی خشن و سودگرایانه است و به ابزار تا آنجا توجه می‌کند که به درد هدفش بخورد؛ همین که هدفش تأمین گردید ابزار را به کناری می‌نهد. بنابراین، اگر دید ما نسبت به انسان دید ابزارانگاران باشد، یا اصلاً به محرومان توجه نمی‌کنیم؛ چون از محروم کاری ساخته نیست، یا آن قدر توجه می‌کنیم که فایده داشته باشد. سرمایه‌گذاری بر روی انسانی که هیچ فایده‌ای ندارد و همه‌اش ضرر است، هیچ توجیه منطقی ندارد.

با عنایت به آنچه گفته شد، آشکار می‌گردد که نگاه رالز نسبت به انسان نگاه کانتی و غایت‌انگاران است. اگر او نگاهی غیر از این نگاه داشت، لزومی نداشت که این همه به انسانیت بها بدهد و نوع انسان را بدون التفات به جایگاه و پایگاه اجتماعی او مورد توجه قرار دهد و از محرومیت‌زدایی به عنوان یک خصیصه عادلانه دفاع کند.

#### ۴. برهان «موازنه تأملی»

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

فرض کنید ما دو چیز پیش روی خود داریم: (الف) نظریه سیاسی؛ (ب) اعتقادات راسخ. برای آنکه نظریه سیاسی ما پخته‌تر و ضعف‌ها و کاستی‌های آن برطرف گردد، بین نظریه سیاسی مورد نظر خود و اعتقادات راسخ خود، مقایسه‌ای انجام می‌دهیم. با انجام این مقایسه، ممکن است به یکی از نتایج ذیل برسیم: (الف) نظریه و اعتقادات با هم سازگارند (سازگاری)؛ (ب) نظریه و اعتقادات با هم ناسازگارند (ناسازگاری). در صورت نخست، می‌توان گفت: نظریه

آزمون را با موفقیت پشت سر گذاشته و اکنون از استحکام و توانایی بیشتر برخوردار است. اما در صورت دوم، باید دید مشکل کجاست؛ نظریه عیب دارد یا اعتقادات؟ نظریه با عقلانیت فاصله دارد یا اعتقادات؟ اگر طی فرایند مقایسه و سنجش دریافتیم که نظریه اشکال دارد و اعتقادات راسخ ما کاملاً معقول و قابل پذیرشند، نظریه مورد نظر را اصلاح و ضعف آن را برطرف می‌کنیم تا تعارض حاصل رفع گردد. همچنین اگر ضمن اعمال مقایسه پی بردیم که اعتقادات راسخ ما دچار اشکال هستند و از کژی‌ها و کاستی‌هایی رنج می‌برند 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 بیاوریم. 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 هیچ مصالحه‌ای امکان‌پذیر نبود و نتوانستیم شکاف موجود بین نظریه و اعتقادات محل بحث را پر کنیم در این صورت، باز هم بلا تکلیف باقی نخواهیم ماند. در این فرض، از خیر یکی به نفع دیگری خواهیم گذشت. در ضمن، کار مقایسه گاهی ممکن است به سهولت و سرعت انجام پذیرد، اما گاهی نیز امکان دارد که نیاز به موشکافی‌های زیادی داشته باشد. علاوه بر این، 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.<sup>(۳۱)</sup> «موازنه» نامیده است؛ زیرا طی این فرایند، تعارض ظاهری یک نظریه و اعتقاد برطرف می‌گردد و بین آنها سازگاری و آشتی به وجود می‌آید. «تأملی» نامیده است؛ چراکه با سنجش‌های فکورانه مشخص می‌گردد که کدام نظریه با کدام اعتقاد سازگاری دارد یا ندارد.<sup>(۳۲)</sup>

بر پایه این دیدگاه، یک نظریه سیاسی بیش از آنکه با واقعیت عالم 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 گوناگون ذهن سخن می‌گوید (موازنه

تأملی)، زمانی هم از ساختن و ایجاد یک نظریه سیاسی پذیرفتنی (و نه کشف آن) سخن به میان می‌آورد (ساخت‌گرایی)، و سرانجام در مواردی هم بر انسجام و هماهنگی بین یافته‌های ذهنی تأکید می‌ورزد، همگی حاکی از همین معنا هستند 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. او از این ابزار، هم در تبیین و 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. همچنین مقایسه و سنجش را نمی‌توان به اعتقادات راسخ محدود کرد. دامنه مقایسه و سنجش، همه نظریات رقیب را نیز دربر می‌گیرد.<sup>(۳۳)</sup> البته منظور از همه نظریات رقیب، نظریاتی است که در تاریخ یک علم مطرحند، وگرنه احصای نظریات احتمالی مدون و غیرمدون کار آسانی نیست.<sup>(۳۴)</sup>

##### ۵. برهان «پایداری»<sup>(۳۵)</sup>

از نظر رالز، نظام‌های سیاسی باید از نوعی ثبات و پایداری برخوردار باشند؛ نظامی سیاسی که ثبات و پایداری ندارد نمی‌تواند مقبول افتد. بنابراین، ثبات و پایداری شاهد و قرینه حقانیت و مشروعیت یک نظام سیاسی است. برهان دیگر برای اثبات اصول «عدالت چون انصاف» آن است که «این نظریه نسبت به جایگزین‌های دیگر، از ثبات بیشتر برخوردار است»؛<sup>(۳۶)</sup> زیرا این نظریه برخلاف نظریات دیگر، بیشتر با اصول روان‌شناسی اخلاقی سازگاری دارد.<sup>(۳۷)</sup>

از نظر رالز، علاقه به محبوبیت، علاقه به دوست داشتن آنها که به وظایف خود در یک نظام عادلانه عمل می‌کنند و سرانجام، علاقه به عمل کردن بر اساس موازین اخلاقی و انسانی سه اصل مهم در روان‌شناسی هستند.<sup>(۳۸)</sup> به اعتقاد رالز، نظریه او بیش از نظریات دیگر از جمله «سودگرایی»، با این اصول سازگاری دارد؛<sup>(۳۹)</sup> زیرا این نظریه اولاً، با تأکید بر اصل «تمایز»، محبت را ایجاد می‌کند. وقتی محبتی - در اینجا، با ایجاد نابرابری - ایجاد شد در کنار آن و همراه با

آن محبت‌های دیگر نیز ایجاد می‌گردد؛ زیرا براساس اصل اول، از دوستی، دوستی خیزد. ثانیاً، موجب ایجاد نگاه‌دوستانه نسبت به دیگران می‌گردد. ثالثاً، یک نظریه اخلاقی است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، رالز در تبیین پایداری، علاوه بر مسائل دیگر، به مسئله اخلاق توجه می‌کند. ثبات حاصل از تعادل قدرت از نظر رالز منطقی و موجه نیست؛ ثبات باید زمینه‌های اخلاقی داشته باشد. در جامعه خوب سامان یافته رالز، شهروندان از روی رضا و رغبت به وظایف خود عمل می‌کنند؛<sup>(۴۰)</sup> زیرا شهروندان این جامعه با توجه به شناختی که از نظام عادلانه خود دارند، وجهی نمی‌بینند که دست به تمرد و عصیان بزنند و یا منافقانه عمل کنند. از نظر رالز، ثبات و عدم ثبات در یک جامعه دایر مدار پذیرش صادقانه و عدم پذیرش صادقانه اصول حاکم بر آن جامعه است. اگر جامعه‌ای اصول حاکم بر خویش را از صمیم قلب بپذیرد آن‌گاه از آنها در برابر خطرات و تهدیدها حفاظت نیز خواهد کرد؛ بعکس اگر شهروندان اصول حاکم بر سرنوشت خود را از ته دل نپذیرند، روشن است که از آنها در برابر تهاجمات احتمالی دفاع نیز نخواهند کرد. پذیرش صادقانه چیزی حاکی از موجه بودن آن چیز است. جامعه مبتنی بر اصول عدالت در مقایسه با جوامع مبتنی بر اصل «سود»، باثبات‌تر است.

با توجه به همین ملاحظات است که رالز تصور می‌کند نظریه او خودکفاست؛<sup>(۴۱)</sup> به این معنا که نیازی به تأیید و تصدیق از سوی غیر ندارد و خود مبانی و اصول خود را تأیید و توجیه می‌کند؛ زیرا انسان‌ها پس از حاکمیت این اصول، علاقه دارند که مطابق این اصول و نهادهای همسو با آن، عمل کنند. وقتی اصول عدالت مورد اجرا قرار گیرند، آزادی هر فرد - کما هو حق - به دست می‌آید و طبق مفاد اصل دوم، منافع همگان نیز از طریق همیاری اجتماعی، تأمین می‌گردد. بنابراین، با توجه به این اصل روان‌شناختی، که آدمی خیر و نفع خود را می‌خواهد و از چیزی حمایت می‌کند که به خیر و نفع خود او بینجامد، می‌توان گفت: انسان‌ها همگی از نظام مبتنی بر اصول عدالت حمایت می‌کنند؛ زیرا این نظام خیر همگان را می‌خواهد و همگان هم چیزی را می‌خواهند که خیر آنها را بخواهد.

اما در مورد سودگرایی وضع فرق می‌کند؛ زیرا وقتی سودگرایی حاکم گردد، هیچ تضمینی وجود ندارد که همگان سود ببرند. شاید در این نظام، برخی نفع ببرند؛ اما دیگران براساس تعهدی که نسبت به این نظام دارند، باید از سود خود به نفع کل جامعه صرف‌نظر کنند. به نظر رالز، از این‌روست که سودگرایان برای فائق آمدن بر این مشکل (که مکتب آنها با اصل نفع شخصی اصطکاک دارد) بر مفاهیمی مانند «فداکاری» و «نکوکاری» در تعالیم اخلاقی خود تأکید می‌کنند.<sup>(۴۲)</sup> با تأکید بر این قبیل مفاهیم، می‌خواهند ضعف و کاستی مکتب خود را به نحوی جبران کنند و از شدت ناسازگاری آن با اصول روان‌شناختی تا حدی بکاهند.<sup>(۴۳)</sup> این در حالی است که وی نظریه «انصاف» را یک نظریه خودبسنده می‌داند که نیازی به متوسل شدن به دامن مفاهیم اخلاقی ندارد و حتی می‌توان گفت: برای عملیاتی شدن خود، نیازی به پیش‌فرض‌هایی مانند وجود جهان دیگر - که در آن نابرابری‌ها جبران گردد - و مانند آن نیز ندارد.<sup>(۴۴)</sup>

#### ۶. برهان «اجماع هم‌پوششی»

این برهان بر مقدماتی استوار است:

الف. تکثر در جوامع دموکراتیک یک واقعیت غیرقابل انکار است. دموکراسی‌های نوین که پس از جنگ‌های خونین دینی و آغاز دوران اصلاحات شکل گرفته، به لحاظ گرایش‌های موجود در آنها، متکثر و چندصدایی‌اند.<sup>(۴۵)</sup> در این جوامع، قومیت‌ها، نژادها، زبان‌ها، ادیان و مذاهب گوناگون در کنار هم زندگی می‌کنند، بدون آنکه یکی به دیگری فخر بفروشد یا زور بگوید و یا در جهت حذف و نابودی آن گام بردارد.

ب. تکثر موجود، تکثر همیشگی است.<sup>(۴۶)</sup> چنین نیست که تکثر موجود در جوامع مزبور زمانی وجود داشته باشد و زمانی هم خبری از آن نباشد و ما آن را یک پدیده موقت و ناپایدار تلقی کنیم، بلکه تکثر به عنوان یک حقیقت در این جوامع وجود دارد و به عنوان یک حقیقت، در کنار هزاران حقیقت دیگر باقی خواهد ماند. نباید در جهت حذف یا کاهش آن گام برداشت و

اصلاً کوشش‌هایی که به غایت امحای تکثر اجتماعی صورت پذیرد، به لحاظ قانونی محکوم است. گرایش‌های گوناگون به طور طبیعی، در این جوامع وجود دارد و اگر مهار نگردد روز به روز فزونی پیدا می‌کند.

ج. برچیدن تکثر تنها با توسل به زور و قوه قهریه امکان‌پذیر است. (۴۷) اما آیا درست است که برای مهار کردن تکثر اجتماعی و به بهانه ایجاد وحدت و همبستگی اجتماعی، به زور متوسل شد؟ اگر استفاده از زور برای ایجاد همبستگی و وحدت اجتماعی موجه نباشد - که نیست - آنگاه انتظار نمی‌رود که گرایش‌های متکثر جای خود را به گرایش واحد بدهند و از این‌رو، انتظار می‌رود که گرایش‌های متکثر اگر بیشتر نگردند دست‌کم همچنان ثابت باقی بمانند. اما باید توجه داشت که اگر از فرصت تکثر اجتماعی به گونه‌ای درست استفاده نگردد ممکن است به یک تهدید تبدیل گردد و ثبات اجتماعی را به مخاطره اندازد.

د. جامعه باید ثبات و پایداری داشته باشد.

ه. پایداری اجتماعی در صورتی در یک جامعه امکان‌پذیر است که نظریه سامان‌دهنده ساختارهای کلان آن جامعه مورد توافق گرایش‌های متعارض و آحاد اعضای آن جامعه باشد. این مقدمه را می‌توان از تحلیل مفاهیم «کثرت‌گرایی» و «پایداری اجتماعی» - که در مقدمات پیشین به آنها اشاره کردیم - به دست آورد. وجود کثرت‌گرایی یا گرایش‌های متعارض فکری در یک جامعه زمینه‌ساز ادعاهای متعارض و در نتیجه، نزاع و کشمکش است که با ثبات و پایداری اجتماعی منافات دارد. بنابراین، یا باید کثرت‌گرایی را نداشته باشیم یا پایداری اجتماعی را. به دلیل آنکه کثرت‌گرایی در جوامع امروزی یک حقیقت غیرقابل انکار است (مقدمات «الف» و «ب») و پایداری اجتماعی نیز یک امر ناگزیر است (مقدمه «ب»)، باید سازوکاری اندیشید که هم کثرت‌گرایی خدشه‌دار نگردد و هم پایداری اجتماعی آسیب نبیند. چنین سازوکاری - هر چه می‌خواهد باشد - باید مورد توافق اعضای جامعه قرار گیرد. اگر دیدگاه‌های اعضای یک جامعه در تکوین ساختارهای اساسی آن جامعه مدنظر قرار نگیرد آن جامعه محکوم به زوال خواهد بود.

و. نظریه سامان‌دهنده ساختارهای کلان اجتماعی در صورتی می‌تواند از مقبولیت عمومی برخوردار باشد که بر پایه یک تلقی خاص از خیر و سعادت استوار نباشد. تلقی‌های خاص از خیر، که در قالب ادیان و گرایش‌های فلسفی متفاوت ظهور می‌یابد، هیچ‌گاه مورد اجماع قرار نمی‌گیرد. با توجه به تفاوت‌های ژرف میان باورها و اعتقادات مبتنی بر خیر، باید بدانیم که توافق همگانی بر سر مسائل فلسفی، همانند مسائل اخلاقی و دینی، بدون دخالت دولت و نقض آزادی‌های فردی، امکان‌پذیر نیست.<sup>(۴۸)</sup> بنابراین، نظریه‌ای که سودای سامان‌دهی ساختارهای اساسی جامعه را در سر دارد، نباید خود را درگیر مسائل بحث‌برانگیز کند.

ز. اصول عدالت به عنوان یک نظریه سامان‌دهنده ساختارهای کلان اجتماعی، از دل فرهنگ‌های دموکراتیک بیرون می‌آید و بر هیچ تلقی خاصی از خیر مبتنی نیست، به معقولیت بسنده می‌کند و هیچ ادعای حقانیت ندارد. همبستگی اجتماعی و طرف‌داری شهروندان از نهادهای مشترک خود بر پایه تأیید یک تلقی از خیر استوار نیست، بلکه بر پایه پذیرش علنی تلقی سیاسی از عدالت به عنوان سامان‌دهنده ساختار اساسی جامعه استوار است.<sup>(۴۹)</sup> رالز همین نکته را در جاهای دیگر، تحت عنوان «تقدم حق بر خیر» یاد کرده و خود نیز در اینجا، به دنبال ذکر مطلب پیشین، به این امر اذعان کرده است:<sup>(۵۰)</sup>

فلسفه سیاسی امیدوار است که با تکیه بر دیدگاه‌های اساسی و شهودی شهروندان درباره جامعه خود و جایگاه خود در آن مبنای مشترک، اجماع بر سر تلقی سیاسی از عدالت را کشف و دسته‌بندی کند.<sup>(۵۱)</sup>

فلسفه سیاسی «می‌کوشد که فقط مفاهیم بنیادین شهودی را، که در نهادهای سیاسی حکومت‌های مبتنی بر قانون و تفسیرهای رایج از آنها وجود دارد، دست‌مایه کار خود قرار دهد.»<sup>(۵۲)</sup>

ح. اصول عدالت از پشتوانه اجماع هم‌پوششی برخوردارند. همگان اصول عدالت را به عنوان یک تلقی سیاسی - هرچند به دلایل مختلف - مورد حمایت قرار می‌دهند. اگر فرضاً

جامعه‌ای از سه گروه دین‌داران، لیبرال‌ها و بی‌طرف‌ها تشکیل یافته باشد، می‌توان پیش‌بینی کرد که همه این سه گروه به اصول عدالت رأی دهند؛ زیرا گروه نخست لیبرالیسم سیاسی را، که بر اصل «تساهل و تسامح» تأکید دارد و جامعه را به عنوان یک نهاد همکاری بین افراد آزاد و برابر تلقی می‌کند، با دین‌داری خود در تضاد نمی‌دانند، گروه دوم لیبرالیسم سیاسی را براینند لیبرالیسم‌های جامع‌کانت و میل می‌دانند. و سرانجام، گروه سوم این مکتب را نه از آن جهت که جزو یک آموزه جامع است، بلکه از آن حیث که به خودی خود ارزش دارد، مورد حمایت قرار می‌دهند.<sup>(۵۳)</sup> بنابراین، بی‌گمان می‌توان گفت: اصول عدالت ظرفیت آن را دارد که حمایت گروه‌های گوناگون و آموزه‌های متعارض را نسبت به خود جلب کند.

ط. ثبات و پایداری در جوامع تکثرگرا فقط در سایه اصول عدالت، که از حمایت اجماع هم‌پوششی بهره‌مند است، امکان‌پذیر است. این نتیجه مقدمات پیشین است. رالز نیز در برخی موارد به این نتیجه‌گیری تصریح کرده است:

اجماع هم‌پوششی به ما کمک می‌کند تا دریابیم که چگونه حکومت‌های قانونی، که ویژگی آنها «کثرت‌گرایی» است، به‌رغم داشتن اختلافات عمیق، از طریق پذیرش علنی تلقی سیاسی از عدالت، به ثبات و پایداری و همبستگی اجتماعی دست می‌یابند.<sup>(۵۴)</sup>

## نقدها

### الف. نقدهایی ناظر به اصل «آزادی»

۱. آیا آزادی با نابرابری قابل جمع است؟ یکی از شرایط ساده مقبولیت یک نظریه، انسجام داشتن است؛ انسجام درونی و انسجام بیرونی. مقصود از «انسجام درونی» تلائم اجزای درونی یک نظریه با یکدیگر است، به گونه‌ای که اثبات یک جزء موجب نفی جزء دیگر نگردد، بلکه حتی الامکان اجزا یکدیگر را تقویت و تأیید کنند. اما «انسجام بیرونی» یعنی اینکه نظریه اگر قرار



است مورد استقبال قرار گیرد و از سوی محافل علمی طرد نگردد، باید با دیگر یافته‌های علمی و تجربی انسان منافاتی نداشته باشد و اگر منافاتی در بدو نظر مشاهده می‌گردد، باید تلاش شود تا رفع گردد.

اما آیا نظریه رالز انسجام دارد؟ چه اصلی بر اجزای این نظریه حاکم است؛ تقابل یا همکاری؟ رابطه این نظریه با دیگر نظریات علمی از چه قرار است؟ شاید رالز نظریه خود را مصون از اشکالاتی از این دست بداند؛ اما کسانی دیگر از جمله نورمان دانیلز چنین اعتقادی ندارند. از منظر دانیلز، این نظریه با تمام محاسنی که دارد، فاقد انسجام لازم است؛ نه اجزای این نظریه (دو اصل) با یکدیگر تلائم لازم دارند و نه خود این نظریه در مقایسه با نظریات دیگر، از تلائم برخوردار است. در سطور آتی، نشان خواهیم داد که چگونه این نظریه از انسجام لازم برخوردار نیست.

قبلاً بیان شد که نظریه «عدالت» رالز متشکل از دو اصل عمده است: (الف) اصل آزادی؛ (ب) اصل تمایز (برابری). همچنین گفته شد که اصل «آزادی» مقدم بر اصل «برابری» است و بند دوم اصل برابری نیز بر بند اول آن تقدم دارد. اما آیا این نظریه از انسجام برخوردار است؟ مطالعات علمی نشان می‌دهند که وضعیت بدین منوال نیست. فرض کنید همه از حق رأی به عنوان یک حق بسیار اساسی برخوردارند. ثروتمند، تنگ‌دست، سیاه چرده، سفیدپوست، مرد، و زن، همه می‌توانند در انتخابات شرکت کنند و به فرد دلخواه خود رأی بدهند و او را به قدرت برسانند. اما آیا بهره‌برداری از حق رأی واقعاً یکسان است؟ آیا فقیر و ثروتمند به یک میزان می‌توانند از حق رأی خود استفاده کنند؟ روشن است که جواب منفی است. کسی که از ثروت و امکانات بیشتری برخوردار است، هم رأی می‌دهد و هم با استفاده از پول و امکاناتی که دارد، بر آراء دیگران تأثیر می‌گذارد و نظر آنها را به سوی نامزد مورد نظر خود جلب می‌کند. در نتیجه، سرنوشت انتخابات را به نفع خود رقم می‌زند و بدین‌سان، از راه ثروت به قدرت نیز می‌رسد. تلفیق ثروت و قدرت به بهبودی اوضاع کمکی نمی‌کند، بلکه آزادی‌های اساسی محرومان و

فقیران را بیش از پیش محدود می‌کند و امکان بهره‌برداری آنها را از آزادی‌های اساسی خود به حداقل می‌رساند.

در دعای حقوقی نیز وضع به همین منوال است. گرچه شاکی و متهم هر دو از حق محاکمه منصفانه برخوردارند، اما کسی که از ثروت و تمکن مالی بیشتری برخوردار است، می‌تواند با بهره‌گیری از وکلای خبره و مجرب و دیگر ترفندهای موجود، حکم دادگاه را به نفع خود تغییر دهد. در رسانه‌های عمومی هم همین وضعیت وجود دارد. ثروتمندان می‌توانند افکار عمومی را به سمت و سوی نظر خود هدایت کنند و آنها را به آن تصمیمی برسانند که خود می‌خواهند. بنابراین، اگر نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را مجاز بدانیم - که اصل دوم «عدالت» رالز همین کار را می‌کند - دیگر نام «آزادی» را نباید بر زبان جاری کرد. آزادی در این صورت، بر روی کاغذ وجود خواهد داشت و از واقعیت عینی و خارجی برخوردار نخواهد بود. ثروت و قدرت تا زمانی که در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند، مضرات کمتری دارند و آزادی‌های اساسی دیگران را کمتر مورد حمله قرار می‌دهند؛ اما وقتی آن دو همنشین شدند، روشن است که با معاضدت همدیگر، زمینه‌ساز خطرات بیشتری خواهند شد و به حقوق اساسی دیگران بیشتر تجاوز صورت خواهد گرفت. از این رو، آنچه از تلفیق و همنشینی این دو عنصر مهم حیات اجتماعی عاید بشر می‌شود، چیزی جز محرومیت اکثریت قاطع جوامع بشری از حقوق و آزادی‌های مشروع و قانونی خود نخواهد بود. جالب است که رالز خود نیز به این نکته تفتن پیدا کرده، اما معتقد است که در نبود یک جامعه‌شناسی سیاسی جامع، باید اعتراف کرد که سازوکاری دقیق برای شناسایی تأثیرات ثروت و وضع قوانینی برای مهار کردن آنها وجود ندارد. (۵۵)

با وجود این، رالز بر این باور است که تفاوت‌های ناشی از ثروت و قدرت، نظریه او را با چالش روبه‌رو نمی‌کنند؛ زیرا این تفاوت‌ها - همان‌گونه که قبلاً نیز به آن اشاره شد - موجب تفاوت در خود آزادی‌ها نمی‌گردند، بلکه موجب تفاوت در ارزش آزادی‌ها می‌گردند. پس ما با دو مقوله مواجهیم: آزادی و ارزش آزادی. مقتضای اصل نخست برابری در خود آزادی‌های

اساسی است، نه در ارزش آزادی، در حالی که تفاوت‌های ناشی از اعمال اصل دوم ارزش آزادی را محدود می‌کند، نه خود آزادی را. بنابراین، آنچه محدود می‌شود، مقصود نیست و آنچه مقصود است، محدود نمی‌شود. از این رو، می‌توان ادعا کرد که تعارضی در کار نیست.

اما به گمان دانیلز، تلاش‌های رالز به نتیجه مطلوبی نمی‌انجامند؛ زیرا:

اولاً، آزادی بدون توانایی بی‌معناست. ممکن است یک آدم تنگ‌دست با عنایت به برابری حقوق اساسی، فرزند خود را در یک مدرسه خصوصی ثبت‌نام کند و فرزند او هم عملاً به آن مدرسه برود، اما به دلیل آنکه پرداخت شهریه در توان او نیست، مسئولان مدرسه بلافاصله از ورود او ممانعت به عمل خواهند آورد. می‌بینیم که آزادی این فرد گرچه در بدو نظر، محدود نیست، اما اندکی بعد معلوم می‌شود که محدود است و با محدودیت مواجه می‌گردد، آن هم از نوع فیزیکی.<sup>(۵۶)</sup> بنابراین، «آزادی» زمانی معنا و مفهوم دارد که توانایی‌های لازم برای استفاده از آزادی وجود داشته باشند. همان‌گونه که آزادی برای پریدن بدون وسیله معنا ندارد، آزادی برای رفتن به مدرسه بدون امکانات لازم نیز معنایی ندارد.

ثانیاً، تفکیک بین «آزادی» و «ارزش آزادی» برمی‌گردد به تعریفی که رالز از خود «آزادی» ارائه می‌کند. به دلیل آنکه خود تعریف رالز از «آزادی» اشکال دارد و دل‌بخواهی است، می‌توان ادعا کرد که این تفکیک نیز دل‌بخواهی است. از نظر رالز، آزادی سه رکن اساسی دارد: فاعل، فعل و مانع: «کسی از محدودیت‌ها آزاد است (یا نیست) که کاری را انجام دهد یا ندهد.»<sup>(۵۷)</sup> زوایای این مثلث، ماهیت آزادی را تعریف می‌کنند. بحث درباره فاعل و فعل نیست، بحث درباره مانع است. چه چیزهایی مانع آزادی هستند و چه چیزهایی مانع آزادی نیستند؟ از نظر رالز، گستره مانع فقط «الزامات قانونی و تأثیرات سرکوبگرانه ناشی از افکار عمومی و فشارهای اجتماعی را دربر می‌گیرند»<sup>(۵۸)</sup> نه چیزی بیش از آن را. بنابراین، از نظر رالز، مانع دو رکن دارد: (الف) الزاماتی قانونی که در قالب قوانین مصوب از سوی محافل قانون‌گذاری در اختیار همگان قرار می‌گیرد، و (ب) تأثیراتی که افکار عمومی و فشارهای اجتماعی بر جای می‌گذارند. فاعلی که

برای انجام فعلی با این دو نوع مانع مواجه نباشد، از نظر رالز آزاد است و از نعمت آزادی بهره‌مند.

در اینجا، دو پرسش مطرح است: اولاً، چرا رالز بین عوامل حقوقی و غیرحقوقی تفصیل قایل شده و عوامل حقوقی را به طور کلی و عوامل غیرحقوقی را به صورت جزئی در فهرست موانع آزادی جای داده است؟ مگر مانعیت مانع به حقوقی بودن یا غیرحقوقی بودن آن بستگی دارد؟ مانع، مانع است؛ چه حقوقی باشد و چه نباشد. به نظر نمی‌رسد ویژگی حقوقی بودن تغییری در ماهیت مانع ایجاد کند. بنابراین، اصل این تفکیک خودسرانه و دل‌بخواهی است. ثانیاً، بر فرض آنکه این تفکیک درست و علمی باشد، چه دلیلی وجود دارد که بین عوامل غیرحقوقی تفصیل قایل شویم؛ برخی را به عنوان مانع بپذیریم و برخی را نپذیریم؟ چه تفاوتی بین فشارهای اجتماعی و اقتصادی وجود دارند که موجب شده‌اند اولی در عداد موانع آزادی قرار گیرد و دومی نه؟ اگر علت قرار گرفتن فشارهای اجتماعی در فهرست موانع آزادی، ویژگی بازدارندگی آن باشد، باید گفت: این ویژگی در هر دو عامل، به طور مساوی وجود دارند؛ هم فشارهای اجتماعی جنبه بازدارندگی دارند و هم فشارهای اقتصادی. و اگر علت چیز دیگری است، چرا بیان نگردیده است؟ گذشته از همه اینها، عامل اقتصادی جزو عوامل حقوقی است. چگونه می‌توان پذیرفت که فشارهای ناشی از تفاوت‌های اقتصادی ارتباطی با قانون ندارند؟ اگر قانون تفاوت‌ها را موجه نداند زمینه‌ای برای فشارهای اقتصادی به وجود نخواهد آمد. بنابراین، فشارهای اقتصادی در زمره عوامل حقوقی قرار می‌گیرند و توجیهی وجود ندارد که ما این عامل را به کناری بگذاریم. بنابراین، تفکیک وجهی ندارد و باید فشارهای اقتصادی را در کنار دیگر عوامل حقوقی یا غیرحقوقی، جزو عوامل محدودکننده آزادی قرار داد. اما اگر عامل اقتصادی موجب محدودیت آزادی گردد آن‌گاه نتیجه گرفته می‌شود که بین اصل نخست نظریه «عدالت» و اصل دوم آن انسجام و سازگاری وجود ندارد؛ زیرا عمل کردن به مقتضای اصل دوم، مانع عمل کردن به مقتضای اصل نخست می‌گردد، (۵۹) و این یعنی: تهافت و ناسازگاری.

۲. اسکاتلون تعارض را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده است. از نظر او، اعتقادات رالز متعارضند؛ او از یک سو، معتقد است: آزادی را جز آزادی - هیچ چیز دیگری - محدود نمی‌کند، و از سوی دیگر، بر این باور است که باید به اصل «نفع عمومی» احترام گذاشت. از نظر او، جمع بین این دو اصل، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا براساس اصل نخست، هیچ عاملی نمی‌تواند در برابر آزادی قد علم و آن را محدود نماید؛ اما بر پایه اصل دوم، نفع عمومی می‌تواند اصل آزادی را محدود کند. (۶۰)

۳. هارت استدلال رالز درباره تقدم آزادی را نمی‌پذیرد. از نظر رالز، وقتی جامعه‌ای به مرحله‌ای از رفاه رسید، تمام اعضای آن جامعه - حتی محروم‌ترین‌ها - داشتن آزادی بیشتر را بر داشتن دیگر خیرات اجتماعی ترجیح می‌دهند. از منظر رالز، آنها که در وضع نخستین به سر می‌برند، این وضعیت را درک می‌کنند و از این رو، حاضر نیستند بر سر آزادی خود معامله و آن را با چیزهای دیگر معاوضه کنند. اما هارت این استدلال را قبول ندارد. او معتقد است: افراد در وضع نخستین، به دلیل فقر اطلاعاتی، از پس دسته‌بندی و درجه‌بندی مطالبات خود - به گونه‌ای که مورد نظر رالز است - بر نمی‌آیند. بنابراین، تصمیم‌گیری آنها بخشی از واقعیت را انعکاس خواهد داد، نه همه آن را؛ چنان‌که سودگرایی نیز نتوانسته است به همه واقعیت در باب عدالت توزیعی دست پیدا کند. (۶۱)

بازبر نمونه‌های خوبی برای اثبات نظر هارت پیدا کرده است. درک درست نداشتن از مسائل تاریخی، روان‌شناختی و دینی برخی از نمونه‌های بارز فقر اطلاعاتی است. (۶۲)

باری نیز در انتخاب اصل «تمایز» از سوی اطراف قرارداد در وضع نخستین تردید دارد. به اعتقاد او، اگر در وضع نخستین زمینه انتخاب سودگرایی وجود نداشته باشد، زمینه انتخاب اصل «تمایز» نیز وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر دو نظریه به اطلاعاتی نیازمندند که اکنون در دسترس نیست و اگر احیاناً در دسترس باشد برای هر دو در دسترس است. بنابراین، ترجیح یکی بر دیگری ظاهراً ترجیح بدون مرجح است. (۶۳)

### ب. نقدهایی ناظر به اصل «تمایز»

اصل «تمایز» در فلسفه رالز از جایگاه مهمی برخوردار است. بسیاری از منتقدان رالز معتقدند: سهم رالز در فلسفه سیاسی معاصر و کمک او به پیشرفت این رشته علمی، در طراحی و ارائه همین اصل محدود می‌گردد.<sup>(۶۴)</sup> بر اساس اصل «تمایز»، نابرابری‌ها تنها در صورتی مجازند که به نفع محروم‌ترین‌ها باشند؛ این در حالی است که «سودگرایی»، رقیب جدی نظریه «عدالت»، چنین شرطی را برای تجویز نابرابری لازم نمی‌داند. رالز مدعی است: انتخاب اصل «تمایز» یک انتخاب عقلانی است. وضع نخستین، وضعی نامطمئن است. در این وضع، آینده به هیچ وجه مشخص نیست و هرگونه احتمالی ممکن است. در چنین شرایطی، دو گزینه مطرحند: (الف) عمل بر اساس اصل «حداکثر - حداقل» (یا اصل «دفع ضرر»); (ب) عمل بر اساس اصل «بیشینه‌سازی سود مورد انتظار» (یا اصل «جلب منفعت»). رالز بر این باور است که در این شرایط، عاقلانه‌ترین روش، عمل کردن بر اساس اصل «دفع ضرر» است. همان‌گونه که در جای خود توضیح دادیم، رالز ابتدا شرایطی را برای اعمال اصل «دفع ضرر» برمی‌شمرد، سپس نتیجه‌گیری می‌کند که شرایط وضع نخستین عیناً همان شرایط اعمال اصل «دفع ضرر» است و از این رو، عاقلانه نیست که کسی به چیزی غیر از اصل «دفع ضرر» رضایت بدهد. بنابراین، در شرایط نامطمئن، برای اینکه جریان کار متوقف نماند، دو اصل یا دو قاعده برای تصمیم‌گیری داریم: اصل «دفع ضرر» و «اصل سود». از نظر رالز، اصل «تصمیم‌گیری اصحاب وضع نخستین» همان اصل «دفع ضرر» است. «تصمیم‌گیری اصحاب وضع نخستین»، که در قالب اصل «تمایز» تجلی می‌یابد، تصمیم‌گیری بر مبنای اصل «دفع ضرر» است. در مقابل، منتقدان رالز مبنای اصل «تمایز» را به باد انتقاد گرفته‌اند:

۱. جان، سی. هارسنی، یکی از منتقدان برجسته رالز، چنین اعتقادی ندارد.<sup>(۶۵)</sup> به گمان او، در شرایط نامطمئن، نمی‌توان بر اساس اصل «دفع ضرر» عمل کرد، بلکه عاقلانه و منطقی آن است که اصل «جلب منفعت» را مبنای عمل قرار دهیم. وی معتقد است: اصل «دفع ضرر» پشتوانه

عقلانی ندارد و شاهد بر این مطلب نمونه‌های فراوانی است که عقلانیت اصل «دفع ضرر» را زیر سؤال می‌برند.

فرض کنید «الف» ساکن تهران است و همزمان دو شغل به او پیشنهاد می‌شود: یکی در تهران با درآمد ناچیز و شرایط بسیار سخت، دیگری در شیراز با درآمد بالا و شرایط کاملاً ایده‌آل. وی در صورت ترجیح شغل شیراز، باید با هواپیما به آنجا برود، وگرنه به شغل دلخواه خود نمی‌رسد. سفر با هواپیما از جهاتی خطرناک است؛ زیرا امکان دارد هواپیما سقوط کند و هیچ کسی زنده نماند. حال باید کدام را انتخاب کند: شغل سخت و تن‌سالم یا شغل مطلوب و مرئی احتمالی؟ در صورت پذیرش شغل تهران، وی به هر حال زنده خواهد ماند (چون بنا بر فرض، احتمال عامل تهدیدکننده دیگر صفر است). اما در صورت پذیرش شغل شیراز، در یک حالت (سقوط هواپیما) خواهد مرد و به چیزی نخواهد رسید و در حالت دیگر (عدم سقوط هواپیما)، زنده خواهد ماند و به ناز و نعمت خواهد رسید. به سخن دوم، بدترین حالت در گزینه نخست، شغل بد و در گزینه دوم، مرئی است. چون بدترین پیامد گزینه نخست بهتر از بدترین پیامد گزینه دوم است بنابراین، عقل حکم می‌کند که انسان گزینه نخست را ترجیح و به حیات خود ادامه دهد. این همان نتیجه‌گیری است که رالز دوست دارد انجام دهد.

اما آیا واقعاً عقلانیت چنین چیزی را ایجاب می‌کند؟ از نظرگاه هارسنی پاسخ منفی است؛ زیرا اگر واقعاً «الف» شغل شیراز را دوست داشته باشد و احتمال سقوط هواپیما نیز به نظرش اندک جلوه کند، معنا ندارد که آن شغل را به این بهانه‌های واهی از دست بدهد. عاقلانه‌ترین کار برای او اقدام بموقع و بهره‌برداری از فرصت موجود است و این یعنی: عمل به اصل «جلب منفعت» (۶۶).

هارسنی برای آنکه ادعای خود را بیشتر جا بیندازد اعلام می‌کند که اگر کسی اصل «دفع ضرر» را در زندگی خود مبنای عمل قرار دهد، نمی‌تواند گام از گام بردارد. چنین فردی قادر نیست حتی در امور بسیار جزئی - مانند عبور از خیابان - تصمیم بگیرد (زیرا به هر حال، احتمال

تصادف یا سقوط وجود دارد)، چه رسد به امور مهمی مانند ازدواج و امثال آن (چون ممکن است به هر روی، به شکست بینجامد). نتیجه این وضعیت چیست؟ مشخص است که اگر چنین وضعیتی نتیجه‌ای هم در پی داشته باشد، چیزی جز آشفتگی و بیماری روانی نخواهد بود. (۶۷)

بنابراین، اگر رالز به صورت موجهه کلیه ادعا کند و بگوید که اصل «دفع ضرر» همیشه مطلوب است و نتایج آن همیشه پذیرفتنی است، در این صورت، می‌توان کلیت ادعای او را با استناد به موارد پیشین نقض کرد؛ اما اگر ادعای خود را در قالب موجهه جزئی مطرح کند - چنان‌که از برخی کلمات او چنین برمی‌آید - (۶۸) در این صورت، کار وی شاه‌کار نخواهد بود. علاوه بر این، مواردی که مورد پذیرش رالز است، ممکن است - به قول هارسنی - همان نقطه اشتراک اصل «دفع ضرر» و اصل «جلب منفعت» باشد؛ یعنی حسن این قبیل موارد به خاطر انطباق با اصل «دفع ضرر» نیست، بلکه به خاطر سازگاری با اصل «جلب منفعت» است. اما در موارد افتراق چه؟ از کدام اصل باید تبعیت کرد؟ تجربه نشان می‌دهد که بهترین رویکرد، رویکرد مبتنی بر اصل «جلب منفعت» است. (۶۹)

به هر حال، براین عمل بر مبنای اصل «دفع ضرر» - همان‌گونه که رالز بیان می‌کند - همان اصل «تمایز» است که بر اساس آن باید ترتیبات نهادی احتمالی گوناگون را با توجه به منافع محروم‌ترین‌ها ارزیابی کرد. (۷۰) حال می‌پردازیم به اصل «تمایز». اصل «تمایز»، که براین اصل «دفع ضرر» است، چه لوازمی در پی دارد؟ آیا لوازم آن همگی خوب و مطلوبند؟ یا لوازمی نامطلوب نیز در بین آنها وجود دارد؟ از نظر رالز، اصل «تمایز» نه تنها مشکلی ندارد، بلکه محکی است برای سنجش عدالت نهادهای اساسی جوامع. اما هارسنی، که مبنای این اصل (اصل «دفع ضرر») را قبول ندارد، طبعاً خود این اصل را نیز قبول ندارد. از نظر وی، این اصل مانند مبنای خود، با دشواری‌های فراوانی روبه‌روست. وی این دشواری‌ها را در قالب مثال‌های نقضی بیان می‌کند که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. جامعه‌ای را در نظر بگیرید که دو عضو دارد: «الف» و «ب». «الف» در کل، یک فرد سالم



است، ولی اکنون به ذات‌الرئیه مبتلا گردیده؛ «ب» مبتلا به سرطان علاج‌ناپذیر است، اما افزون بر آن، اکنون مانند «الف» به ذات‌الرئیه نیز مبتلاست. هر دو برای درمان ذات‌الرئیه به دارو نیاز دارند، اما داروی موجود فقط برای یکی از آنها کفایت می‌کند. حال چه باید کرد؟ آیا داروی موجود را به «الف» بدهیم یا به «ب»؟

بر اساس اصل «تمایز»، که در واقع، بازتاب اصل «دفع ضرر» است، باید بیشترین توجه را نسبت به محروم‌ترین‌ها داشت.<sup>(۷۱)</sup> در اینجا، محروم‌ترین کیست؟ «الف» فقط یک مشکل دارد و آن ابتلا به ذات‌الرئیه است که با مصرف دارو بهبود پیدا می‌کند. اما «ب» دو مشکل اساسی دارد: از یک سو مانند «الف» به ذات‌الرئیه مبتلاست، و از سوی دیگر، با بیماری علاج‌ناپذیر سرطان دست و پنجه نرم می‌کند. مصرف دارو ممکن است بیماری ذات‌الرئیه او را معالجه کند، اما سرطان او به قوت خود باقی است. بنابراین، به دلیل آنکه «الف» یک مشکل و «ب» دو مشکل دارد، می‌توان گفت: در این مجموعه، «ب» محروم‌ترین است و از این رو، بر مبنای اصل «تمایز»، باید به «ب» رسیدگی کرد و کار او را در اولویت قرار داد. اما بر اساس رهیافت سودگرایانه، «الف» رجحان دارد؛ زیرا گرچه او اکنون از بیماری رنج می‌برد، اما در مجموع، آدمی سالم است و نجات زندگی او در مقایسه با نجات زندگی «ب» منافع و فواید بیشتری به دنبال دارد. بنابراین، رهیافت اصل «تمایز»، به ویژه با عنایت به داوری عقل سلیم، در موارد مشابه، اخلاقی نیست.

ب. باز هم جامعه‌ای را در نظر بگیرید که دو عضو دارد: «الف» و «ب». جامعه نیازهای هر دو عضو را برآورده می‌کند، اما باز هم مازادی باقی می‌ماند. با این مازاد چه کار کنیم؟ آیا بهتر است برای «الف» کلاس ریاضی پیشرفته بگذاریم و استعدادها و توانایی‌های فوق‌العاده او را به فعلیت رسانیم (که مثلاً، به نفع تولید علم و رفاه اجتماعی است)؟ یا با آن برای «ب»، که عقب‌مانده ذهنی است، کلاس جبرانی بگذاریم تا بدین سان، به او بیاموزیم که به قول هارسنی چگونه بند کفشش را ببندد؟! به حکم اصل «تمایز» باید به «ب» رسیدگی کرد؛ چراکه وضع او بدتر از همه است؛ اما به حکم سودگرایی، باید «الف» را مقدم داشت؛ چراکه از این طریق، نفعی بیشتر عاید جامعه

می‌گردد؛ هم خود او سود می‌برد و هم دوست او که اکنون از نوعی عقب‌ماندگی رنج می‌برد. به نظر می‌رسد رالز از لوازم منطقی اصول پیشنهادی خود آگاهی دارد؛ اما به دلیل آنکه این لوازم از نظر او با نگاه کانتی سازگاری دارد، وی از آن دفاع می‌کند. به سخن دوم، رسیدگی به فرد مبتلا به سرطان در مثال نخست و فرد مبتلا به عقب‌ماندگی ذهنی در مثال دوم، از نظر رالز با غایت فی‌نفسه انگاشتن انسان بیشتر سازگاری دارد و مانع برخورد ابزاری با انسان‌ها می‌گردد و از این‌رو، باید مبنای عمل قرار گیرد. اما این پرسش مطرح است که آیا رهیافت مبتنی بر اصل «تمایز» واقعاً کانتی است؟

از نظر هارسنی، پاسخ منفی است؛ زیرا مصداق این سخن کانت، که با هر کس به عنوان غایت فی‌نفسه رفتار کنید، جایی است که شخصی از نوعی مالکیت برخوردار باشد. بنابراین، نمی‌توان از توانایی‌های فکری و بدنی کسی یا از املاک و ثروت قانونی کسی بدون در نظر داشتن منافع او، به نفع کسانی دیگر استفاده کرد؛ چراکه این کار بنابر فلسفه کانت، مستلزم برخورد ابزاری با وی (ثروتمند) است. اما مورد مزبور تخصصاً از بحث خارج است؛ زیرا مازاد مورد نظر عملاً در تملک کسی نیست. علاوه بر این، اگر با عمل بر اساس اصل «سود»، اصل کانت در یک مورد (عقب‌مانده) نقض می‌شود با عمل کردن بر اساس اصل «تمایز» نیز اصل کانت در یک مورد (در صورتی که جامعه دو عضو داشته باشد) و یا حتی بیش از یک مورد (در صورتی که جامعه یک عضو عقب‌مانده و چندین عضو سالم داشته باشد)، نقض می‌گردد. بنابراین، در هر دو صورت (چه در صورت عمل به اصل «سود» و چه در صورت عمل به اصل «تمایز»)، اصل کانت نقض می‌گردد، منتها با این فرق که موارد نقض گاهی در صورت عمل به اصل «سود» و گاهی در صورت عمل به اصل «تمایز»، برابری می‌کند (در صورتی که جامعه دو عضوی باشد) و گاهی هم به مراتب کمتر از آن است (در صورتی که جامعه بیش از دو عضو داشته باشد). بنابراین، هرچند بپذیریم که اصل کانت با همان تقریر رالز مبنای عمل است، باز هم اولویت با رویکرد سودگرایانه است؛ زیرا در این صورت، شاهد موارد نقض کمتری خواهیم بود. (۷۲)

۲. هیر نیز عمل بر مبنای اصل «دفع ضرر» را در وضع نخستین، عقلانی نمی‌داند. عمل بر مبنای اصل «دفع ضرر» در صورتی ضرورت پیدا می‌کند و عقلانی است که ما همانند «رالز» پرده غفلت را یک حجاب کامل بدانیم و افراد را از انواع اطلاعات محروم کنیم؛ اما اگر حجاب کامل را لازم ندانیم و حجاب ناقص را برای احراز شرط بی‌طرفی کافی بدانیم در این صورت، شرایط فرق خواهند کرد و امکان محاسبه احتمالات وجود خواهد داشت و افراد حاضر در وضع نخستین خواهند توانست با استفاده از احتمالات، اصل «سودگرایی» را به جای اصل «تمایز» انتخاب کنند. (۷۳)

۳. لیونز اصل تمایز را از منظر دیگری رد می‌کند. او می‌گوید: ما قبول داریم که شرایط حاکم بر وضع نخستین نامطمئن است، اما از حاکم بودن این شرایط بر وضع نخستین نتیجه گرفته نمی‌شود که آنان بر مبنای اصل «دفع ضرر»، اصل «تمایز» را انتخاب کنند. به گمان او، آنها در این وضعیت می‌توانند به جای اصل «تمایز»، «سودگرایی» را انتخاب کنند؛ زیرا اصل «دفع ضرر» همان‌گونه که می‌تواند مبنای اصل «تمایز» قرار گیرد، همچنین می‌تواند مبنای اصل «سودگرایی» نیز قرار گیرد. (۷۴) از نظر لیونز، اصل «تمایز» به رغم بزرگی نمایی‌هایی که صورت می‌گیرد، تفاوت چندانی با اصل «سودگرایی» ندارد و از این رو، مبانی آنها نیز باهم متفاوت نیست. (۷۵)

۴. بنیامین باربر از زاویه دیگری به اصل «دفع ضرر» پرداخته است. از دیدگاه او، «غفلت» علت مبنا قرار گرفتن اصل «دفع ضرر» نیست؛ پذیرش اصل «دفع ضرر» به عنوان مبنای عمل، توجیه دیگری دارد. از نظر او، این روان‌شناسی محافظه‌کارانه است که زمینه عمل بر اساس اصل «دفع ضرر» را فراهم می‌سازد. (۷۶)

۵. اسکاتلون نیز اصل «تمایز» را قبول ندارد؛ اما نه از آن نظر که مبنای آن (اصل «دفع ضرر») درست نیست، بلکه از آن نظر که نتیجه درستی دربر ندارد. بر اساس اصل «تمایز»، با استعدادها باید به گونه‌ای از موهبت‌های خدادادی خود استفاده کنند که به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه باشد. پرسشی اساسی، که برای اسکاتلون مطرح است، این است که چه دلیلی وجود دارد که

انسان‌ها بدین صورت عمل کنند، به ویژه پس از کنار رفتن پرده غفلت؟<sup>(۷۷)</sup>

۶. میلر معتقد است: همان‌گونه که اصل «سودگرایی» ممکن است برای تنگ‌دستان جاذبه نداشته باشد، اصل «تمایز» برای توانگران جاذبه ندارد. اصل «سودگرایی» به ضرر تهی‌دستان و به نفع ثروتمندان است، اما اصل «تمایز» به ضرر توانگران است و به سود بی‌چاره‌ها. بنابراین، نمی‌توان گفت: اصل «تمایز» ضرر را به حداقل می‌رساند، بلکه باید گفت: این اصل ضرر را برای قشری خاص (تهی‌دستان) به حد کمینه می‌رساند. بنابراین، نمی‌توان از زاویه وضع نخستین، نظریه‌ای طراحی کرد که ضرری دربر نداشته باشد.<sup>(۷۸)</sup>

۷. برخی اصل «تمایز» را به دلیل نادیده گرفتن اصل «استحقاق» و ملی اعلام کردن استعدادها و توانایی‌های فردی، مردود می‌دانند؛<sup>(۷۹)</sup> زیرا اولاً، استعداد به تنهایی برای دستیابی به موفقیت کفایت نمی‌کند، باید علاوه بر داشتن استعداد سرشار، کار و تلاش - که یک امر شخصی است - نیز صورت گیرد تا نتیجه مطلوب به دست آید. ثانیاً، آیا بها ندادن به استعدادها و توانایی‌ها و شریک کردن دیگران در مزایای آنها به معنای تبلیغ تبلی و بیکاری نیست؟ آیا این رویکرد تبیلان را تبیل‌تر و بی‌تحرك‌تر نخواهد کرد؟<sup>(۸۰)</sup> گوتیه معتقد است: «استحقاقی ندانستن نابرابری‌های طبیعی بی‌تردید، یک اشتباه است.»<sup>(۸۱)</sup> او امحای تفاوت‌های مبتنی بر نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها را یک اقدام غیرعقلانی می‌داند و بر این باور است که آنها که در وضع نخستین به سر می‌برند به این گزینه به عنوان یک گزینه عقلانی رأی نخواهند داد.<sup>(۸۲)</sup>

### ج. نقدهایی ناظر به هر دو اصل

۱. آرچارد استنتاج اصول عدالت را از وضع نخستین مخدوش می‌داند؛ زیرا اولاً، وضعیت‌های گوناگون پیامدهای متفاوتی در پی دارند و رالز نشان نداده که وضعیت مورد نظر او همان وضعیت مورد پذیرش همگان است تا نتیجه آن نیز از سوی همگان مورد پذیرش قرار گیرد. ثانیاً، بر فرض که اصول عدالت مورد توافق قرار گیرند، چه تضمینی وجود دارد که پس از

کنار رفتن پرده غفلت، این توافق همچنان ثابت باقی بماند؟<sup>(۸۳)</sup>

۲. باری استنتاج اصول عدالت از وضع نخستین را مغالطه‌آمیز می‌داند. از نظر او، این استنتاج به مثابه تعمیم حکم فرد به جمع است. برای مثال، قدرت یکی از خیرات اولیه است و در اختیار داشتن آن یک امر کاملاً عقلانی است؛ اما آیا از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که باید در جامعه‌ای زیست که همه اعضای آن از قدرت فراوان برخوردارند؟ به گمان باری، رالز این نوع نتیجه‌گیری را تجویز و به آن مبادرت کرده است؛ اما از نظر او، این کار مغالطه‌ای بیش نیست.<sup>(۸۴)</sup>

۳. کریستمن نیز نسبت به استنتاج رالز اعتراض دارد. از نظر او، اولاً، راه عجیب و غریب وضع نخستین برای اثبات اصول عدالت، با بودن راه‌های سهل دیگر، پذیرفتنی نیست. ثانیاً، این استدلال چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.<sup>(۸۵)</sup> شاید منظور از «مصادره» آن باشد که رالز نتیجه استدلال خود را به عنوان مقدمه استدلالش ذکر کرده است؛ زیرا پذیرش برخی شرایط در وضع نخستین، متوقف بر پذیرش خود اصول عدالت و علم داشتن به آنهاست.

۴. شوارتز نظریه «عدالت چون انصاف» را وظیفه‌گرایانه نمی‌داند. به گمان او، این نظریه مانند «سودگرایی»، فرجام‌گرایانه است و بدین سان، نمی‌تواند جایگزین مناسبی برای سودگرایی یا دیگر مکاتب اخلاقی فرجام‌گرا باشد.<sup>(۸۶)</sup> نظرگاه او چنین است:

تلاش رالز برای تفکیک قایل شدن بین علم اجمالی و علم تفصیلی داشتن به خیر، او را از این اتهام تبرئه نمی‌کند که فرضیات او درباره خیرات اولیه باعث فرجام‌گرایانه شدن دیدگاه او می‌گردد.<sup>(۸۷)</sup>

۵. نوزیک، منتقد آزادیخواه رالز، بیشتر به مقوله آزادی می‌اندیشد تا به مقوله «برابری». او تأکید رالز بر برابری را، که در اصل دوم اصول عدالت او انعکاس یافته بود، قابل پذیرش نمی‌داند. او در یک تحلیل روان‌شناختی، مساوات‌طلبی را به عنوان پژواک حسدورزی ناشی از تهی‌دستی ارزیابی می‌کند؛ تهی‌دستی‌ای که نه معلول استحقاق، بلکه معلول تنبلی، حماقت یا صرفاً بدشانسی است.<sup>(۸۸)</sup>

۶. ایلیستر، رومر و کوهن به عنوان منتقدان طرفدار مارکسیسم تحلیلی رالز، اصول عدالت او را از منظر دیگری مورد نقّادی قرار داده‌اند. از نظر نوزیک، رالز آزادی را فدای برابری کرده بود؛ اما از نظر این متفکران، رالز بعکس، برابری را فدای آزادی کرده است. (۸۹)

۷. مک اینتایر، منتقد جامعه‌گرای رالز، اصول عدالت را از زاویه دیگری نقّادی کرده است. از نظر او و همچنین دیگر جامعه‌گرایان، لیبرالیسم رالز، همانند آزادی‌خواهی نوزیک، بیش از حد در فردگرایی مستغرق گردیده و از پرداختن به جامعه و نقش آن در حیات سیاسی و معناداری ارزش‌های اخلاقی غفلت کرده است. او از لیبرالیسم رالز به عنوان نفس‌های آخر یک فرهنگ اخلاقی در حال مرگ، یاد و بیان می‌کند که ادبیات حقوق‌محوری که امثال رالز مورد استفاده قرار می‌دهند، فاقد مبنا و پشتوانه لازم است و از این رو، نمی‌توان بدان به دیده قبول نگریست. از نظر او، اگر دیدگاه‌های اخلاقی - از جمله دیدگاه رالز - پیوندی مستحکم با جامعه و سنت نداشته باشد، در حکم یک خطابه خواهد بود؛ خطابه‌ای که بیشتر با احساس مخاطب سروکار دارد تا با عقل و شعور او. (۹۰)

مک اینتایر شکست لیبرالیسم رالز را قطعی و بی‌چون و چرای می‌داند و معتقد است: این شکست زیرمجموعه یک شکست کلی‌تر دیگر است که به کل طرح روشنگری مربوط می‌گردد. (۹۱) مایکل ساندل جامعه‌گرا هم اولویتی را که رالز برای عدالت قایل است، نمی‌پذیرد. از نظر او، این اولویت قایل شدن به خاطر برداشت فقرزده‌ای است که رالز از جامعه دارد. از نظر او، اگر جامعه - به معنای واقعی کلمه - تحقق یابد، نیازی به عدالت نیست و در چنین جامعه‌ای عدالت در رأس ارزش‌های اخلاقی قرار نمی‌گیرد. (۹۲)

۸. اوکین، منتقد زن‌باور رالز، اصول عدالت او را از زاویه زن‌باوری نقّادی کرده است. از نظر او، لیبرالیسم رالز مانند لیبرالیسم‌های دیگر، نسبت به جایگاه اجتماعی زنان سکوت اختیار کرده است. از نظر او، گرچه لیبرالیسم رالز به برابری توصیه می‌کند، اما باید گفت: این برابری فقط حوزه عمومی را دربر می‌گیرد و ربطی به حوزه خصوصی ندارد. به اعتقاد او، لیبرالیسم در حوزه

خصوصی، طرفدار مردسالاری است و مردسالاری را با طبیعت زن و مرد هماهنگ می‌داند. (۹۳)  
اوکین مانند بسیاری از شارحان و ناقدان رالز، فلسفه رالز را ادامه حکمت عملی کانت (۹۴)  
می‌داند و بدین سان، نظر او را درباره زنان همانند نظر کانت در این خصوص، منفی و دور از  
انتظار تلقی می‌کند. (۹۵)

#### د. نقد اجماع هم‌پوششی

۱. والدرون معتقد است: اجماع هم‌پوششی عملی نیست. رالز فقط توانسته است امکان  
نظری آن را تبیین کند، اما امکان عملی آن همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ زیرا به گمان  
والدرون، داشتن «اختلافات شدید درباره عدالت، ویژگی بارز سیاست خود ماست.» (۹۶) از نظر  
وی، شکل‌گیری اجماع هم‌پوششی محتمل‌تر از توافق وسیع بر سر یک تلقی خاص از خیر  
نیست؛ زیرا به لحاظ عملی، هر دو با مشکل روبه‌رو هستند و به گفته والدرون، جامعه خوب  
سامان‌یافته رالز، که درباره اصول عدالت اجماع دارد، شباهتی با جامعه واقعی ما ندارد؛ چراکه در  
جامعه آرمانی رالز، اختلافات جای خود را به توافق بر سر اصول عدالت می‌دهند؛ اما در جوامع  
واقعی وضعیت از این قرار نیست و اختلافات همچنان ادامه دارند. (۹۷) همچنین به اعتقاد  
والدرون، بهره‌گیری رالز از شگردهایی مانند «مؤنه داوری» و «عقل جمعی»، خود دلیل وجود  
اختلاف در جوامع ماست. (۹۸)

۲. شفلمر نیز بر این اعتقاد است که اجماع هم‌پوششی به لحاظ سیاسی، نامحتمل و غیرواقعی  
است. (۹۹) رالز معتقد بود: گرایش‌های متعارض، نظریه سیاسی او را به عنوان یک نظریه مستقل  
و معقول، که به هیچ دیدگاه جامعی وابسته نیست و ادعای حقانیت نیز ندارد، می‌پذیرند. اما شفلمر  
بر این باور است که همین قید و بندها درصد امکان تحقق اجماع هم‌پوششی را در جوامع  
غیرلیبرال اما هوادار لیبرالیسم کاهش می‌دهند. (۱۰۰) نیز از نظر شفلمر، لیبرالیسمی که بر پایه اجماع  
هم‌پوششی استوار باشد نمی‌تواند نقشی در نجات جوامع غیرلیبرال ایفا کند. (۱۰۱)

۳. بایر اجماع هم‌پوششی را غیر ضروری می‌داند. به گمان او، نظریه «عدالت» رالز بدون توسل به اجماع هم‌پوششی قابل اثبات است؛ زیرا:

هدف عملی فلسفه سیاسی، که همبستگی پایدار سیاسی باشد، بدون اجماع (پوشاننده یا هم‌پوشاننده) بر سر تلقی سیاسی محدود از عدالت، قابل دست‌یابی است. (۱۰۲)

از نظر او، شهروندان آمریکا درباره تأیید قانون اساسی این کشور - فی‌الجمله - اجماع دارند و اجماع به همین میزان برای برقراری ثبات و پایداری کفایت می‌کند؛ زیرا تأکید بیش از حد بر اجماع بر سر یک تلقی سیاسی از سیاست، همانند تأکید بر دیدگاه‌های جامع، ستمگرانه و خفه‌کننده است. (۱۰۳) تازه، به گمان بایر، معلوم نیست که کارایی اجماع هم‌پوششی رالز بیش از اجماع متعارف باشد. (۱۰۴) راز نیز نظر خوشی نسبت به اجماع هم‌پوششی ندارد. از نظر او، اجماع هم‌پوششی «نه لازم است و نه کافی، و اگر فرضاً چنین اجماعی وجود داشت، سهم آن در برقراری ثبات احتمالاً بسیار جزئی و ناچیز بود.» (۱۰۵)

### نتیجه‌گیری

گرچه تاکنون نقدهای زیادی را، چه درباره مبانی رالز، چه درباره روش او و چه درباره اصل دیدگاهش مرور کرده‌ایم، اما باز هم می‌توان این پرسش را مطرح کرد که پس سرانجام فلسفه سیاسی رالز چه می‌شود؟ آیا این فلسفه جایگاه خود را در تفکر سیاسی مغرب زمین پیدا کرده است یا نه؟ و بر فرض که این فلسفه جایگاه خود را پیدا کرده باشد، آیا این فلسفه قادر است موقعیت خود را حفظ کند؟

به نظر می‌رسد رالز گرچه با تدوین نظریه‌ای در باب عدالت فلسفه سیاسی را زنده کرد و به گمان بسیاری از صاحب‌نظران، جان تازه‌ای به کالبد بی‌رمق این علم دمید، اما او با نگارش لیبرالیسم سیاسی و چرخشی که در دیدگاهش پیدا شد، موقعیت فلسفه سیاسی را نسبتاً تضعیف



کرد و نقش آن را عملاً در یافتن مشترکات فرهنگ‌ها و توجه دادن جوامع به لوازم باورهایشان محدود ساخت. باید اعتراف کرد که فلسفه سیاسی رالز با تمام فواید و مزایایی که در حوزه تحلیل و فهم مفاهیم سیاسی دارد، ولی با توجه به نقدهایی که طیف‌های مختلف فکری از آن به عمل آورده‌اند و هر روز هم بر حجم آنها افزوده می‌گردد، نه در جلب حمایت جوامع سکولار موفق بوده است و نه در به دست آوردن همدردی جوامع دینی. برای جوامع سکولار، مفاهیمی همچون «فایده»، «آزادی» (به ویژه، آزادی‌های اقتصادی) و «استحقاق» بیشتر اهمیت دارد تا مفاهیمی مانند «حق» و «وظیفه» که رالز بر آنها تأکید دارد. این جوامع بر پایه مفاهیم دسته نخست بنیان‌گذاری شده‌اند و ادامه حیات خود را نیز در گرو تمسک به ذیل همین مفاهیم می‌دانند. در جوامع دینی نیز هیچ نظریه‌ای که پیش فرض الحادی داشته باشد - هرچند ظاهراً سودمند باشد و به لحاظ عملی گریزی از آن نباشد - قابل قبول نیست، و اگر با آن کنار هم بیایند از باب ضرورت خواهد بود. نظریه «عدالت» با تأکید بیش از حد بر مفاهیمی مانند «حق»، «تقدم حق بر خیر»، «وظیفه‌گرایی» و مانند آن از جوامع سکولار فاصله می‌گیرد و با تأکید بر اجتناب از درگیر شدن در مسائل دینی و مذهبی - و به تعبیر او، متافیزیکی - از جوامع دینی دور می‌شود. بنابراین، رالز تلاش‌های خود را گرچه با هدف جذب حمایت هر دو گروه انجام می‌دهد، ولی در عمل، حمایت هیچ کدام را به دست نمی‌آورد. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که او با ارائه مباحثی همانند «عدالت چون انصاف»، «وضع نخستین»، «موازنه تأملی»، «اجماع هم‌پوششی» و مانند آن، انقلابی در فلسفه سیاسی معاصر ایجاد کرده است و انتظار نمی‌رود که به این زودی‌ها از انظار جهانیان بیفتد.

پی‌نوشت‌ها .....

1. John Rawls, *A Theory of Justice (TJ)* (Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 250.
2. Scanlon, T.M. "Rawls' Theory of Justice," in *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, ed. by Norman Daniels (Oxford, Basil Blackwell, 1975), p. 182.
3. John Rawls, *TJ*, p. 61.
4. See. Chris Horner and Emrys Westacott, *Thinking through Philosophy: An Introduction* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), pp. 168-74.
5. John Rawls, *TJ*, p. 302.
6. *Ibid*, p. 244.
7. *Ibid*.
8. *Ibid*, pp. 62-63.
9. *Ibid*, p. 45.
10. *Ibid*, p. 542.
11. *Ibid*, p. 302.
12. *Ibid*, p. 101.
13. *Ibid*, p. 104.
14. 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. 46.
15. John Rawls, *TJ*, p. 302.

۱۶- رالز برای دست‌یابی به شرایط منصفانه، «وضع نخستین» را وضع کرده است. «وضع نخستین» و «پرده غفلت» از نظر رالز، شرایط بسیار منصفانه‌ای برای انتخاب اصول عدالت فراهم می‌آورند. برای تفصیل بیشتر ر.ک. جمعه‌خان افصلی، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی ۱۵ (بهار ۱۳۸۶)، ص ۴۵-۶۰.

17. John Rawls, *TJ*, p. 140.
18. *Ibid*, pp. 183 & 150.
19. *Ibid*, pp. 39 & 326.
20. *Ibid*, p. 170.
21. *Ibid*.
22. *Ibid*, p. 178.
23. *Ibid*, p. 150.

۲۴- این اصل را به این اسم یاد می‌کنند؛ چون بر اساس آن، تفاوت‌ها زمانی موجه و قابل قبول هستند که حداکثر نفع را برای محرومان جامعه - که حداقل نفع را دارند - در پی داشته باشد.

25. John Rawls, *TJ*, p. 152.

26. Ibid, p. 154.

27. Ibid, p. 154-156.

28. Ibid, p. 179.

29. Ibid, p. 180.

30. Ibid.

31. Ibid, p. 20.

32. Ibid.

ما در جای دیگر به این بحث پرداخته‌ایم که نسبت بین «موازنه تأملی» و «انسجام‌گرایی» چیست. در اینجا، به همین مختصر بسنده می‌کنیم که موازنه تأملی سرانجام، به «انسجام‌گرایی» منتهی می‌گردد. (ر.ک. جمعه‌خان افضلی، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، ص ۵۲-۵۵).

33. John Rawls, *TJ*, pp. 48-90.

34. Ibid, p. 49.

۳۵- گرچه رالز در برخی موارد از ثبات و پایداری به عنوان مؤیدی برای دیدگاه خود یاد کرده (*TJ*, p. 504) اما مواردی نیز وجود دارند - از جمله مواردی که در متن مورد اشاره قرار گرفته - که او از «ثبات» به عنوان یک استدلال و برهان سخن به میان می‌آورد. مؤید یا برهان - به هر حال - ثبات از نظر رالز، از اهمیت فراوانی برخوردار است. در اهمیت ثبات، همین بس که تأمل و تعمق بیشتر در آن موجب شد رالز تقریری دیگر از نظریه «انصاف» خود ارائه کند؛ تقریری که بعدها تحت عنوان «لیبرالیسم سیاسی» مطرح گردید.

36. John Rawls, *TJ*, p. 455.

37. Ibid, p. 456.

38. Ibid, pp. 490-91.

39. Ibid, pp. 498-501.

40. Ibid, p. 454.

41. Ibid, p. 177.

42. Ibid, p. 178.

43. Ibid, pp. 177-78.

44. Ibid, p. 454.

45. John Rawls, *Political Liberalism*, (*PL*) (New York, Columbia University Press, 1993), p. xvi / John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," (IOC) in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, (Cambridge, Harvard University Press, 2001) p. 424.

46. John Rawls, IOC, p. 425.

47. Ibid.

48. John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," (JFPM) in *John Rawls: Collected*

*Papers*, p. 395.

49. *Ibid*, p. 413.

50. *Ibid*.

51. John Rawls, *IOC*, p. 448.

52. John Rawls, *JFPM*, p. 390 / John Rawls, *PL*, p. 153.

53. John Rawls, *JFPM*, p. 390 / John Rawls, *PL*, pp. 153-68.

54. John Rawls, *IOC*, pp. 422-23.

55. John Rawls, *TJ*, p. 227.

56. Norman Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty," in *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, ed. by Norman Daniels (Oxford, Basil Blackwell, 1975), p. 259.

57. John Rawls, *TJ*, p. 202.

58. *Ibid*.

59. Norman Daniels, "Equal Liberty," pp. 259-62.

60. T. M. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice," in *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays (PRCE)* ed. by S. Richardson & Paul J. Weithaman, (New York, Garland Publishing, Inc. 1999), v. 1, pp. 67-69.

61. H. L. A. Hart, "Rawls on Liberty and its Priority," in *Reading Rawls*, pp. 284-94.

62. Benjamin Barber, "Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement," in *Reading Rawls*. pp. 311-14.

63. Brian Barry, "The Liberal Theory of Justice," in *A Theory of Justices by John Rawls*, p. 94.

64. Henry Richardson, "Volume Introduction," in *PRCE*, v.2, p. x.

۶۵- به دلیل آنکه ویژگی عقلانیت در نظریه رالز از جایگاهی ویژه برخوردار است و نقد هارسنی درست همین ویژگی را هدف قرار داده، شاید بی‌فایده نباشد اگر به تفصیل، به این نقد بپردازیم.

66. John C. Harsanyi, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory," in *PRCE*, v. 1. p. 235.

67. *Ibid*.

68. John Rawls, *TJ*, pp. 154-56.

69. John C. Harsanyi, "Maximin Principle," p. 235.

70. John Rawls, *TJ*, pp. 75-78.

71. *Ibid*, pp. 75-78.

72. John C. Harsanyi, "Maximin Principle," pp. 236-37.

73. R. M. Hare, "Rawls' Theory of Justice," in *PRCE*, v. 2, pp. 285-86.

74. David Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments," in *Reading Rawls*, pp. 160-67.
75. Ibid, pp. 143-45.
76. Benjamin Barber, "Justifying Justice," p. 297.
77. T. M. Scanlon, "Rawls' Theory of Justice," in *PRCE*, v. 1, pp. 82-83.
78. Richard Miller, "Rawls and Marxism," in *Reading Rawls*, p. 228.
- ۷۹- جمعه‌خان افضلی، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، ۴۸-۴۹.
80. Michael H. Lessnoff, *Political Philosophers of the Twentieth Century*, pp. 243-44.
81. David Gauthier, "Justice and Natural Endowment," in *PRCE*, v.1, p. 217.
82. Ibid, p. 218.
83. David Archard, "Political and Social Philosophy," in *The Blackwell Companion to Philosophy*, p. 262. See also Brian Barry, "The Liberal Theory of Justice," A Critical examination of the principal doctrines in *A Theory of Justice* by John Rawls, pp. 53-54.
84. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal doctrines in A Theory of Justices by John Rawls*, pp. 116-20.
85. John Christman, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction* (London and New York, Routledge, 2002), p. 77.
86. Adina Schwartz, "Moral Neutrality and Primary Goods," in *PRCE*, v. 1, p. 164.
87. Ibid, p. 169.
88. C.f. David Archard, "Political and Social Philosophy," pp. 265-69.
89. Ibid, pp. 273-75.
90. Stephen Mulhall and Adam Swift, "McIntyre: Morality after Virtue," in *Liberal and Communitarians* (Oxford, Blackwell Publishers, 1996), pp. 70-92.
91. Ibid.
92. C.f. David Archard, "Political and Social Philosophy," p. 269.
93. Ibid, p. 272. See also *Routledge History of Philosophy; Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, eds. by G.H.R. Parkinson and others (London, Routledge, 2003), pp. 299-303; and Moller Susan Okin, "Reason and Feeling," in *Thinking about Justice*, in *PRCE*, v. 3, p. 274.
94. Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue*, pt. 2: *Metaphysic of Morals*, trans. Mary J. Gregor (New York: Harper & Row, 1964), p. 33 / Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. Paton (New York, Harper & Row, 1964), pp. 66-67.
95. Moller, Susan Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice," in *PRCE*, v. 3, p. 274.

96. Jeremy Waldron, "Disagreements about Justice," in *PRCE*, v.5, p. 91.
97. Ibid, p. 85.
98. Ibid, p. 82.
99. Samuel Scheffler, "The Appeal of Political Liberalism," in *PRCE*, v. 5, p. 112.
100. Ibid, p. 110 & 112.
101. Ibid, p. 115.
102. Kurt Bair, "Justice and the Aims of Political Philosophy," in *PRCE*, v. 5, p. 117.
103. Ibid, pp. 121 & 132.
104. Ibid.
105. Joseph Raz, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence" in *PRCE*, v. 5. p. 161.



منابع .....

- افضل‌لی، جمعه‌خان، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی ۱۵ (بهار ۱۳۸۶)، ص ۷۲-۳۷.
- میکائیل، گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.
- Archard, David, "Political and Social Philosophy" in *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. by 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.
- Burton, Dreben, "On Rawls, and Political Liberalism", in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. by Samuel, Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Christman, John, *Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction*, London and New York, Routledge, 2002.
- Daniels, Norman, ed. by *Reading Rawls: Critical studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Freeman, Samuel, "Rawls, John" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, ed. by Edward Craig, London, etc., Routledge, 1998, v. 8.
- Horner Chris, and Westacott, Emrys, *Thinking Through Philosophy: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. Paton, New York, Harper & Row, 1964.
- Kant, Immanuel, *The Doctrine of Virtue, pt. 2: Metaphysic of Morals*, trans. Mary, J. Gregor, New York, Harper & Row, 1964.
- Lessnoff, Michael, H., *Political Philosophers of the Twentieth Century*, Oxford etc. Blackwell Publishers, 1999.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift, *Liberal and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.

- Parkinson, G.H.R. and others, eds. *Routledge History of Philosophy; Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century*, London, Routledge, 2003.
- Rawls, John, "Some Reasons for the Maximin Criterion", in *American Economic Review*, 64, May, 1994, Papers & Proc.
- Rawls, John, "The Idea of an Overlapping Consensus" (IOC), in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Rawls, John, *A Theory of Justice (TJ)*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John, *Political Liberalism (PL)*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Scanlon, T.M. "Rawls Theory of Justice", in *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls: A Theory of Justice*, ed. by Daniels, Norman, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی