

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۶: ۲۰۰-۱۷۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

تحلیل و ارزیابی تنوع و تساهل در اندیشه سیاسی جان رالز

* حمید نساج
** علی علی حسینی
* ابوالفضل باقری اژیه

چکیده

این مقاله قصد بررسی این پرسش را دارد که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و در عین حال از حقوق فردی افراد در برابر گروه‌های فرهنگی و قومی اقلیت دفاع کرد؟ در پاسخ به این پرسش، راه‌کار «جان رالز» را که در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» مطرح کرده، با تأکید بر تفکیک عقلانیت از معقولیت بررسی می‌کنیم. اما در پایان مشخص می‌گردد که تعریف رالز از معقولیت به شدت مضیق و محدودکننده است و هر چند اساس تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند مبنای خوبی برای تساهل در جوامع چندفرهنگی باشد، این تعریف به شدت محل این هدف است. پژوهش پیش رو از رویکرد تفسیری، تحلیل مفهومی و ارزیابی انتقادی به مثابه رهیافت نظری بهره می‌برد و بر اساس آن به مسئله تنوع فرهنگی به عنوان زمینه شکل گرفتن طرح موضوع و نیز نظریه عدالت رالز، به عنوان بستری که امر معقول و عقلانی در آن متولد می‌شود و می‌بالد، می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: جان رالز، خرده‌فرهنگ‌ها، تنوع فرهنگی، تساهل و معقولیت و عقلانیت.

Hamid.Nassaj@gmail.com
a.alihosseini@ase.ui.ac.ir
a.ezhieh@gmail.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان
* دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

مقدمه

یکی از مسائل امروزی دموکراسی‌های لیبرال، تنوع‌های قومی و فرهنگی است. فرهنگ‌های اقلیت می‌خواهند هویت آنها در حد عمومی‌تری مورد پذیرش رسمی قرار گیرد، از آزادی برخوردار باشند و بتوانند رفتارهای فرهنگی متمایز خود را با آزادی بیشتری انجام دهند. در این میان جوامعی که مبتنی بر لیبرال دموکراسی هستند، دچار نوعی تناقض و دوگانگی شده‌اند. یکی از عمده‌ترین چالش‌های گروه‌های اقلیتی قومی و فرهنگی در این جوامع، زمانی است که تقاضاهای آنها لیبرال نباشد. برای مثال در برخی از فرهنگ‌ها اجازه داده شده که تحت شرایط خاصی، فرد به زندگی خود خاتمه دهد؛ به‌ویژه برخی از باورمندان این فرهنگ‌ها زمانی که در مراحل پایانی عمر خود هستند، نذر می‌کنند که غذا نخورند تا بمیرند؛ یا در برخی فرهنگ‌های آفریقایی، فردی که به عضویت گروه درمی‌آید، باید بر برخی از اعضای خود علامت خاصی را نشان کند که مستلزم ایراد جراحت است (Cohen, 2001: 85).^(۱)

مسئله دولت‌های لیبرال، این مناسک را توصیه نمی‌کنند، زیرا با هنجارهای فردگرای لیبرالیسم در تضاد است. ولی به نظر می‌رسد از آنجایی که این مناسک متعلق به خرده‌فرهنگ‌هایی است که اعضای آن به هنجارها و اعمال سنتی خود اعتقاد قوی دارند، نباید مانع آنها شد. آنها مستقل از دخالت دولت هستند. برخی از گروه‌های مهاجر در آمریکا و به‌ویژه گروه‌های مذهبی اجازه نمی‌دهند که فرزندان آنها - به‌ویژه دختران - از آموزش کافی برخوردار شوند و از تحصیل آنها جلوگیری می‌کنند. ازدواج‌های اجباری از مشهورترین سنت‌های رایج در گروه‌های مهاجر در آمریکا و بسیاری از نقاط دنیاست. اغلب این گروه‌های قومی، شعار چندفرهنگ‌گرایی و تساهل را دستاویزی برای تحمیل مناسک سنتی خود بر اعضا و به‌ویژه زنان و کودکان کرده‌اند (همان: ۸۹-۹۰).

این در حالی است که لیبرال دموکراسی نمی‌تواند هنجارهایی را که احترام و شأن انسان را لحاظ نمی‌کنند و به دیگران آسیب می‌رسانند، به بهانه تساهل و تسامح تحمل کند. دولت‌های لیبرال چگونه می‌توانند تساهل و چندفرهنگ‌گرایی را پاس بدارند و در عین حال از نقض حقوق انسان‌ها توسط سنت‌های فرهنگی جلوگیری کنند؟ آیا این بی‌تساهلی و نامدارایی نیست که اقلیت‌های مذهبی و قومی را وادار سازیم بر اساس

اصول لیبرالی ما رفتار کنند؟

سؤالاتی از این قبیل، چالش‌های جدی هستند که نه تنها میان مخالفان لیبرالیسم، بلکه در میان خود لیبرال‌ها هم مطرح است؛ زیرا به نظر می‌رسد تساهل و تسامح نسبت به سایر فرهنگ‌ها که ارزش و هنجاری لیبرالی است، در تقابل با آزادی فردی و استقلال فردی که ارزش دیگر لیبرال‌هاست، قرار گرفته است. برای حل این معضل، اندیشمندان راه‌حل‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. یکی از راه‌کارهای حل این معضل را جان رالز در خلال مباحث خود برای تبیین نظریه عدالت شرح داده است. این راه‌کار، تساهل را بر بنیان معقولیت استوار می‌سازد. به این ترتیب تساهل لیبرالی زمانی و در مواردی مجاز است که آن مورد قید معقول را بر خود داشته باشد.

پیشینه تحقیق

نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده (۱۳۹۲) در پژوهش خود با عنوان «بررسی تطبیقی امکانات نظری کاربردی شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و باهمادگرایی)» تلاش دارند تا بدین سؤال پاسخ دهند که کدام‌یک از چهار رویکرد عنوان پژوهش آنها، امکانات بیشتری برای کاربردی شدن دارد. ذیل نظریه‌های لیبرال، نظریه رالز بررسی می‌شود. رالز معتقد به برتری حق بر خیر است. بر همین اساس تعاریف مختلف از خیر را که فی‌نفسه ناپسند هم نیستند می‌پذیرد؛ اما درباره حق باید گفت که چنین نیست و هر فرد انسانی از حقوقی تغییرناپذیر برخوردار است که فعالیت در چارچوب آن مجاز است.

طاهری (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «عدالت و انصاف در اندیشه رالز» درصدد ارائه اصول کلی نظریه رالز برمی‌آید. طاهری، توجه رالز را به عدالت متفاوت از نحله‌های مارکسیستی می‌داند و معتقد است که رالز با ارائه طرحی در جهت اصلاح عمومی، همچنان فرد را محور تحلیل قرار می‌دهد و دغدغه فرد انسانی را دارد؛ هر چند عدالت را صفت نهادهای اجتماعی می‌داند. همچنین رالز، قرائت کلاسیک از لیبرالیسم و توجه یکجانبه به آزادی را برنمی‌تابد و درصدد بازخوانی متن آن است.

آرمان مهر و توسلی (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی» در پی تبیین روش‌شناسی رالز برای ارائه طرحی عادلانه هستند. بر این اساس نویسندگان، ابتکار روشی رالز را در به کارگیری شیوه تحلیل مفهومی او و نیز استفاده از قراردادگرایی لاک، روسو و کانت می‌دانند که در تلاش است به اصول عدالت منصفانه دست یابد و برای این هدف، افراد را در یک موقعیت اولیه فرضی و در پس حجاب جهل تصور می‌کند. در نهایت ایشان اصول روشی رالز را به مهمیز نقد می‌برند و از جمله بر موارد زیر تأکید دارند:

۱. تصور غیر واقع‌بینانه از انسان که او را فارغ از اجتماع تصور می‌کند.

۲. خوش‌بینی بیش از حد در توافق منصفانه که دو طرف قوی و ضعیف دارد.

۳. مشخص نبودن اصول عادلانه پیش از قرارداد.

توانا (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه‌حلی برای معمای دووجهی آزادی و برابری»، به تحلیل و ارزیابی اندیشه عدالت رالز و قابلیت‌های آن برای حل تناقض‌های میان عدالت و آزادی می‌پردازد. توانا در مقاله خود کوشیده تا زوایای مهم و تأثیرگذار اندیشه رالز را واکاود و نقاط قوت و کاستی‌های نظریه عدالت رالز را در حل بحران یادشده ارزیابی نماید.

اسلامی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «جان رالز: از سنت قرارداد اجتماعی تا دو اصل عدالت» می‌کوشد قراردادگرا بودن رالز را برجسته ساخته، سپس به تبیین اصول قراردادگرایانه رالز بپردازد. اسلامی در پژوهش خود مؤلفه‌های قراردادگرایی رالز از جمله موقعیت اولیه و تعادل تأملی را مورد مذاقه قرار می‌دهد و در نهایت به نتایج زیر دست می‌یابد:

۱. پیش‌فرض قراردادگرایی رالز این است که هیچ راهی جز پذیرش موقعیت اولیه

با شرایط رالز برای تشخیص اصول عدالت وجود ندارد.

۲. پرده جهل نشان از منصفانه بودن موقعیت اولیه دارد.

۳. نظریه رالز برخلاف تصورات اولیه اخلاقی است.

۴. رالز بر اساس تعادل تأملی، تعریفی از مفهوم انسان ارائه می‌دهد که بر پذیرش

آزادی تأکید دارد.

۵. نظریه انسان‌شناسانه رالز به انسان‌شناسی لیبرال‌ها شبیه بوده، از هرگونه فشار اجتماعی و سیاسی و نیز سنت و قدرت سیاسی آزاد است. افضلی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز» می‌کوشد به تنقیح اصول روش‌شناختی رالز بپردازد. در همین راستا افضلی وجوه مختلف وضعیت نخستین رالز را وامی‌کاود و در نهایت انتقادهای منتقدان رالز از جمله نیگل، فیسک، هیر، سندل و دیگران را در راستای نقد روشی رالز، به اختصار بیان می‌کند. در مقام تمایز این پژوهش و کارهایی که دیگر صاحبان قلم و اندیشه درباره اندیشه جان بوردن رالز انجام داده‌اند، باید گفت که این پژوهش کوشیده تا توان اندیشه رالز را برای پاسخگویی به مسئله چندفرهنگ‌گرایی بسنجد. دیگر پژوهش‌ها یا تنها به ذکر کلیت اندیشه رالز پرداخته‌اند و یا مسائل دیگری را در نظریه رالز برجسته ساخته، پرتوی بر زوایای این نظریه افکنده‌اند؛ حال آنکه این پژوهش، الگوی مقدماتی کتاب لیبرالیسم سیاسی و تفکیک عقلانی و معقول در اندیشه رالز را برجسته می‌کند و از منظر اندیشه سیاسی، توانایی‌های آن را برای پاسخگویی به مسئله تنوع فرهنگی می‌سنجد.

رهیافت نظری

مقاله حاضر از رهیافت نظری ترکیبی یا سه‌گانه بهره می‌برد. بر این اساس چارچوب این تحقیق دارای ارکان «متن» و «زمینه»: فهم تفسیری، «تحلیل مفهومی» و «ارزیابی انتقادی» است. بدین معنی که ابتدا از شناخت زمینه و نسبت میان متن و زمینه آغاز می‌شود. ذیل این رهیافت مسئله تعدد فرهنگی و نظریه عدالت رالز و شرایط پیدایش آن به اختصار و تا آنجا که به موضوع پژوهش مرتبط است، تبیین می‌گردد. سپس مفاهیم متن در پرتو تحلیل مفهومی به ایضاح دست می‌یابد. بر این اساس در بخش بعدی مقاله، مفاهیم «امر معقول^۱» و «امر عقلانی^۲»، نسبت میان آنها و چرایی معقول بررسی می‌شود و سرانجام با ارزیابی انتقادی مفاهیم، آموزه‌ها و کم‌وکاست میان آنها ارزیابی می‌گردد.

1. Reasonable
2. Rational

متن و زمینه: فهم تفسیری

متون فلسفه سیاسی در خلأ آفریده نمی‌شود و از زمینه‌های گوناگون تأثیر می‌پذیرد. روش تفسیری، معانی بی‌شمار متن را می‌پذیرد و از دیگر سو بر این باور است که متون به یک حوزه زمانی و مکانی خاص محدود نمی‌شود و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت دارای معانی گوناگون‌اند. روش تفسیری با تفکیک میان گزاره‌ها و متن، بر رابطه دوسویه میان آنها اذعان دارد. معنی یک گزاره با رجوع به کل متن فهمیده می‌شود و کلیت متن را با درک تک‌تک گزاره‌ها می‌توان فهمید (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۴).

در رهیافت تفهیمی به مؤلفه‌های چهارگانه کنش (متن)، کنشگر (مؤلف)، زمینه و مفسر توجه می‌شود. در نحله‌های گونه‌گون رهیافت تفهیمی، درجات متفاوتی از اهمیت برای این چهار مؤلفه در نظر گرفته می‌شود (منوچهری و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۳). افزون بر رابطه متقابل گزاره‌ها و متن‌ها، رابطه مؤلف و متن نیز در این رهیافت دارای اهمیت است (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۴). اسپریگنز به درستی می‌گوید: «باید با بینش نظریه‌پرداز، دنیا را دید و نه فقط به «مشاهده» عقاید او نشست» (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۱۹۸).

نسبت میان متن و زمینه باعث شکل‌گیری دو نگرش کلان در رویکرد تفسیری شده است. رویکرد نخست که نقش متن را برجسته می‌کند، بر این نظر است که کلید فهم متن در خود متن است (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۵). «اریک دونالد هرش» از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی متن است. تأکید وی بر امکان ارائه فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر و وجود معیارهایی برای تشخیص سره از ناسره، او را در تقابل تمایلات نسبی‌گرایانه و شکاکیت تفسیری قرار می‌دهد. در نظریه هرمنوتیکی هرش، قصد مؤلف نقشی اساسی دارد؛ زیرا وی معنای متن و ثبات و تعیین و امکان دستیابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می‌زند (حقیقت، ۱۳۹۱: ۳۹۷-۳۹۸).

در سوی دیگر طیف، رهیافت متن - مفسر محور قرار دارد (همان: ۳۶۷). هرمنوتیک فلسفی گادامر، یک هرمنوتیک موقعیتی است. منظور از این رهیافت، توجه به شرایطی است که مفسر در آن قرار دارد و تأویل در چارچوب آن شکل می‌گیرد. تأویل گادامری به دنبال دستیابی به معنای متن نیست؛ زیرا اعتقاد به معنای شناخت متن ندارد، بلکه

دغدغه‌ی وی، آگاه نمودن مفسر از شرایطی است که در آن به سر می‌برد. بر آن اساس تجربه هرمنوتیکی بیرون از سنت ممکن نیست، زیرا مفسر و متن بیرون از سنت نیستند (معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

اما کسانی مانند کوئینتین اسکینر کوشیدند با رد این دو گرایش، راهی میانه را برگزینند. آنها زمینه‌های زبانی، اجتماعی، سیاسی، دینی و... را در فهم متون لازم می‌دانند، اما فهم متن را از ورای این زمینه‌ها ارزیابی می‌کنند. در هر صورت آنچه مسلم به نظر می‌رسد، تأثیرپذیری متن از زمینه است؛ اما این تأثیرپذیری به معنی پیروی بی‌چون و چرای متن از زمینه نیست (محمودی، ۱۳۸۶: ۲۵).

تحلیل محتوا و مفاهیم

تحلیل مفهومی برای درک مفاهیم از طریق پی بردن به معانی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط میان آنهاست. تحلیل مفهومی با عبور از صورت مفاهیم می‌کوشد تا به ژرفای آنها راه یابد تا جوهره اصلی معانی مفاهیم را دریابد. تحلیل مفهومی، تلاش در جهت شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدلول‌های مفاهیم از یکسو و شناخت نسبت به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و ناسازگاری آنها با یکدیگر است (همان: ۲۹-۳۰).

مفاهیم سیاسی در آرای متفکران گوناگون ممکن است معانی متفاوتی داشته باشد. از این‌رو فیلسوف سیاسی با تحلیل مفهومی به درک این تفاوت‌ها نائل شده، با طرح سؤال و چون و چرا در ارتباط با مفاهیم می‌کوشد تا به درک معنای آنها دست یابد (همان، ۱۳۷۶: ۹-۱۰).

مهم‌ترین مرحله روش تحلیل محتوای کیفی، استنباط است که بر این اساس رابطه مفاهیم با یکدیگر سنجیده می‌شود (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۳). تحلیل محتوا می‌تواند تحلیل مضمونی (مدلول) باشد و یا تحلیل واژه‌ها (دال) (همان: ۳۴). مشکل تحلیل محتوا این است که نمی‌تواند متن را در زمینه‌ای که در آن معنا می‌دهد، مطالعه کند (منوچهری، ۱۳۹۲: ۱۹۷). بر همین اساس سعی شده با اتخاذ رهیافت تفسیری، این ضعف روش تحلیل مفاهیم و محتوا برطرف گردد.

ارزیابی انتقادی

پس از بررسی متن‌ها بر زمینه‌ها و تحلیل بررسی و جست‌وجوی مفاهیم، در بخش سوم به ارزیابی و کم‌وکاست مفاهیم می‌رسیم. ارزیابی انتقادی عموماً طی سه مرحله انجام می‌پذیرد:

نخست، سنجش اعتبار پیش‌فرض‌ها و بنیان‌هایی که مفاهیم بر آن استوار است. دوم، مقایسه تجویزها و آموزه‌های فراهم‌آمده در یک فلسفه سیاسی که به تناسب آرای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی یک منظومه فکری نیز می‌پردازد و در مرحله دیگر به ارزیابی تجویزها و انسجام آن با آموزه‌های آن نظام فکری پرداخته می‌شود. مرحله سوم شامل میزان کلیت و عینیت در آرا و آموزه‌های فلسفه سیاسی است. پرسش کلیدی این خواهد بود که آموزه‌های اندیشمند سیاسی تا چه میزان تحت تأثیر زمانه وی بوده و آیا این آموزه‌ها می‌توانند مفاهیمی عام، شامل و فراتاریخی ارائه دهند یا در چنبره تاریخ و جغرافیایی خاص گرفتار آمده‌اند (محمودی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴).

بر این اساس پژوهش پیش رو با عنایت به رهیافت نظری اتخاذشده، اشاره‌ای گذرا به مسئله چندفرهنگ‌گرایی و زمینه‌های شکل‌گیری آن خواهد داشت و سپس به نظریه عدالت رالز به عنوان کلیتی که عقلانیت و معقولیت به عنوان اجزای آن، درون آن تکوین یافته خواهد پرداخت. پیرو رهیافت نظری اتخاذشده و بر اساس روش هرمنوتیک، مسئلهٔ تنوع فرهنگی و بستری که نظریهٔ عدالت در آن پروریده شده و نیز نظریهٔ رالز به عنوان محملی که امر عقلانی و معقول بر آن می‌بالد، بررسی می‌شود.

مسئلهٔ آزادی و مسئلهٔ تنوع

فرهنگ را شیوه‌ای دانسته‌اند که گزینش آن برای معنادار کردن زندگی ضروری تلقی می‌شود. بر همین اساس می‌توان مکاتب مختلف فکری، دین، عادات، آداب و رسوم و... را درون فرهنگ قرارداد و شامل آن دانست. بر این اساس می‌توان جوامعی را که انواع مختلفی از فرهنگ‌ها، هویت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها و سبک‌های متفاوتی را برای زیست دارند، جوامعی دارای تنوع فرهنگی دانست. در این تعریف، فرهنگ معنایی وسیع به خود می‌گیرد و با تعاریف کلاسیک نظریه‌های فرهنگ متفاوت است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۸).

در سال‌های اخیر و با گسترش رسانه‌ها و رشد فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات، برخلاف آنچه تصور می‌شد، فرهنگ‌های اقلیت نه تنها در فرهنگ‌های کلان (میزبان) هضم نشده، بلکه فرصت بیشتری برای شناساندن و بروز خود یافته‌اند.

البته باید دانست که موضوع تنوع فرهنگی، موضوعی بکر و جدید نیست و سابقه‌ای به قدمت زندگی بشر دارد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰). در کنار چالش مذهب‌گرایی در برابر سکولارسازی اجتماع و سیاست، چالش هویت‌طلبی قومی و فرهنگی در مقابل پروژه همسان‌سازی، از چالش‌های مهم دولت‌سازی در قرن گذشته در جوامع جهان سوم و در حال توسعه بوده است (تقی‌لو، ۱۳۸۶: ۹). همین مسئله گریبان دولت‌های جهان اول و توسعه‌یافته را نیز گرفته است. مسئله حفظ تنوع فرهنگی در کنار انسجام داخلی از مهم‌ترین معضلات دولت‌های سراسر جهان در دنیای کنونی است.

مسئله تعدد فرهنگی، علل و زمینه‌های متفاوتی دارد که می‌توان به مهاجرت پدیده برای یافتن شرایط مناسب‌تری برای زندگی، وجود ظلم و ستم‌های نظام‌یافته به دلیل وجود نظام‌های سیاسی مستبد، اشغال سرزمین مادری، یا به دلیل وجود گروه‌های فرهنگی به دلیل حیاتی دیرینه و متمایز در داخل یک کشور مانند سرخ‌پوستان آمریکا و کانادا اشاره کرد (حسینی بهشتی، ۱۳۷۹: ۶۰-۶۱).

حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و در عین حال از حقوق فردی در برابر گروه‌های قومی و اقلیت دفاع کرد؟ برای تبیین بهتر موضوع بهتر است مثال‌های بیشتری ذکر کنیم.

برخی گروه‌های قومی یا فرهنگی با استناد به ضرورت حفظ استحکام و یا خلوص گروه، آزادی اعضای خود را محدود می‌کنند. همچنین می‌توان به اعمال تبعیض علیه زنان اشاره کرد: ستی (سوزاندن زن هندو در کنار همسرش)، ازدواج‌های اجباری، قتل نوزادان دختر، ختنه زنان و... برخی از این تبعیض‌هاست که شیوع فراوانی هم دارد. در این جوامع، زنان بهای سنگینی برای حفظ مردسالاری و تداوم هنجارهای مردانه می‌دهند. بی‌گمان این سنت‌ها ناعادلانه است. همچنین محتمل است که آزادی گروه‌ها در انجام مناسک، موجب نقض قوانین و برهم خوردن نظم شود. بی‌تردید حق گروه‌ها علیه اعضای آنها مطلق نیست و در برخی موارد دخالت اجتماع موجه بوده، می‌تواند

محدودیت‌هایی را بر برخی مناسک گروه‌ها وضع کند. یکی از راه‌کارهایی حل این معضل را جان رالز در خلال مباحث خود برای تبیین نظریه عدالت شرح داده است. این راه‌کار، تساهل را بر بنیان معقولیت استوار می‌سازد. به این ترتیب تساهل لیبرالی زمانی مجاز است که آن مورد قید معقول را بر خود داشته باشد.

نظریه عدالت رالز

جهان در نیمه دوم قرن بیستم با پرسش‌های تازه‌ای در گستره اخلاق، سیاست و قدرت روبه‌رو شده بود که فلسفه سودگرایی نمی‌توانست به آنها پاسخی درخور و مناسب بدهد. جهان با گذر از تجربه‌های گران و دردناکی چون جنگ جهانی دوم، درباره کارآیی فلسفه سودگرایی به گونه‌ای جدی دچار تردید شده بود. سرمایه‌داری افراطی، موجبات نابرابری نامیمون و افزودن فاصله جهانی میان فرادستان و فرودستان را فراهم آورده بود. در برابر این چالش‌های ژرف فلسفی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، فلسفه سیاسی به ضرورت به سوی جهان پرسشگر و اندیشناک راه می‌گشاید. به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست که نظریه عدالت جان رالز در سال ۱۹۷۱ منتشر می‌شود و بر زمینه کانتی فلسفه اخلاق می‌بالد. نظریه عدالت، سرآغاز تجدیدعهد فیلسوفان در حوزه اخلاق و سیاست است که با قلم بطلان کشیدن بر فلسفه سودگرایی، سر آن دارد که میان اخلاق و سیاست و آزادی و عدالت پیوندی میمون و خجسته پدید آورد (محمودی، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸).

نظریه عدالت بسان انصاف، حاصل این پیوند و هم‌بستری خجسته و مبارک است و رالز می‌کوشد آن را جایگزین آموزه‌های چپ‌گرایانه و راست‌گرایانه نماید. رالز متأثر از جو و محیط فکری‌اش پس از جنگ جهانی دوم و با شکست ایدئولوژی‌های فراگیری چون فاشیسم، لیبرالیسم را پیروز این آوردگاه می‌داند و درصدد بود تا آن را به عنوان نظامی سامانمند در فراسوی چپ و راست عرضه نماید (غریاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۸).

رالز از یکسو در سنتی لیبرالی اندیشید و از سوی دیگر در سنت قرارداد اجتماعی قرار داشت. در نظریه‌های قدیم قرارداد اجتماعی، انسان‌ها از آزادی طبیعی برخوردار بودند که حدی بر آن قابل تصور نبود و مهم‌ترین نیروی محرکه آدمیان، خودپایی و صیانت نفس است. بر این اساس انسان‌های برخوردار از شعور و وجدان ترجیح می‌دهند

از آزادی طبیعی دست شویند و به بهای آن به نظم اجتماعی سامان‌دهنده دست یابند. لیبرالیسم، اصلتی برای آزادی فردی قائل است که دست کشیدن از حقوق فردی و تبعیت از خواست همگانی متجلی در حاکمیت را بر نمی‌تابد. از این‌رو رالز ناگزیر است روایت ویژه‌ای از حالت طبیعی را به دست دهد که توافق همگانی آدمیان در چنان حالتی، مطلوب همگان در دستیابی به مناسب‌ترین شرایط سیاسی برای تحقق زندگی اجتماعی قابل تحمل برای همگان باشد (اکرمی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵).

در وضع آغازین که وضعیتی فرضی است، همه افراد یا نمایندگان که برای تصمیم‌گیری شرکت می‌کنند، باید انسان‌هایی خردورز و عقلانی باشند. نکته دوم و ضروری در وضع اولیه این است که افرادی که در وضع اولیه گرد هم جمع شده‌اند، باید از خیرهای اولیه به عنوان حداقل خیر لازم برای امکان رسیدن به توافق برخوردار باشند (غریاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۱-۷۲).

مهم‌ترین نکته درباره وضع آغازین رالز این است که انسان‌های تصمیم‌گیر در این وضع در پس «پرده بی‌خبری» قرار دارند. انسان‌ها درباره جنسیت، توانایی‌ها، موقعیت اجتماعی و هر آنچه باعث ایجاد ویژگی ممتاز در جامعه پیش رو می‌شود، ناآگاه هستند. تمامی این ملاحظات از آن‌روی مطرح می‌شود که افراد اولیه برابر باشند و روال تصمیم‌گیری منصفانه باشد. چون پرده بی‌خبری، شناخت اعتقادات شخصی درباره خیر و مطلوب را نامیسر می‌کند، به نظر می‌آید هیچ انگیزه‌ای درباره هیچ اصل خاصی درباره عدالت بر اصل دیگر ترجیح نخواهد داشت. مفهوم انتخاب تلویحاً به این معناست که انتخاب‌کننده، معیاری دارد. رالز برای مقابله با این مشکل، نظریه حداقلی از خیر را مطرح می‌کند. خواست‌های اولیه، چیزهایی هستند که هر انسان عاقل بنا بر فرض آنها را می‌خواهد. این خواست‌ها عبارتند از: حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها و درآمد و ثروت و عزت نفس (تلیس، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۶).

طرف‌های توافق بر اصل بیشین - کمین، اجماع خواهند کرد؛ بدین معنا که آنها تصور خواهند کرد در جامعه پیش رو، بدترین وضعیت را خواهند داشت و بر اساس این اصل خواهند کوشید تا سهم محروم‌ترین افراد جامعه را به حداکثر ممکن افزایش دهند (همان: ۱۰۱-۱۰۲). به عبارت دیگر رالز به اصل حداکثرسازی حداقل‌ها برای محروم‌ترین افراد جامعه می‌رسد.

بر اساس مقدمات یادشده، رالز اذعان می‌کند طرف‌های توافق به اصول کلی از عدالت خواهند رسید. اصول عدالت از نظر رالز چنین است:
اصل نخست: هر شخص قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد.
اصل دوم: قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای سازمان‌دهی شوند که:

الف) به نحو معقول انتظار رود به نفع همگان باشد.

ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آنها برای همگان امکان‌پذیر باشد (رالز، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

جان رالز در سال ۱۹۹۳، کتاب لیبرالیسم سیاسی را منتشر کرد و در آن، نظریه عدالت به مثابه انصاف را به طور شفاف و مشخص با مباحث لیبرالیسم سیاسی مطرح نمود. لیبرالیسم سیاسی مورد نظر رالز، صرفاً یک کثرت‌گرایی نیست، بلکه لیبرالیسم سیاسی معقول است (غرایاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۶). در لیبرالیسم سیاسی معقول، تفاوت‌ها پذیرفته می‌شود و بر این نکته تأکید می‌گردد که توافق اجتماعی بر سر یک آموزه جامع تنها از طریق سرکوب حاصل می‌گردد. اما پلورالیسم معقول بر اساس اجماع همپوش که چیزی بیش از یک توافق مبتنی بر سازش است، اعلام می‌دارد شهروندان اگر قدرت نسبی آموزه‌شان در جامعه بیشتر شود و در نهایت آن آموزه مسلط گردد، دست از این تصور بر نخواهند داشت (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۶۰).

تحلیل مفهومی برای درک مفاهیم از طریق پی بردن به معانی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط میان آنهاست. بر این اساس درباره دو مفهوم عقلانی و معقول در اندیشه رالز که در مسئله تنوع فرهنگی در راستای این پژوهش، جایگاه ویژه‌ای دارد، به تفصیل بحث می‌شود و کیفیت رابطه آنها و جایگاهشان در منظومه فکری رالز واکاوی خواهد شد.

تنوع و آزادی در اندیشه رالز

جان رالز در پیگیری مباحث لیبرالیسم سیاسی خود به این پرسش می‌رسد: با توجه

به این فرض که واقعیت پلورالیسم معقول، نتیجه اجتناب‌ناپذیر قدرت‌های عقل انسان است که نهادهای آزاد و بادوام بر اساس آن عمل می‌کند، زمینه‌های تساهل و تسامح را در سطحی کلی چگونه فهم کنیم؟ به عبارت دیگر چگونه ممکن است اجتماعی باثبات و عدالت‌محور از شهروندان آزاد و برابر داشته باشیم که عمیقاً به واسطه آموزه‌های متنوع مذهبی، فلسفی و اخلاقی معقول تقسیم می‌شود؟ (Rawls, 1996: 47)

هدف رالز این است که اولاً به تعریفی از عدالت دست یابد که بر سازش و یا مصالحه موقت استوار نباشد و از سوی دیگر، پلورالیسم جوامع دموکراتیک و لیبرال را هم نقض نکند. راه‌کار نهایی وی دست یافتن به یک اجماع همپوش بین آموزه‌های متنوع مذهبی، فلسفی و اخلاقی است. اما بدیهی است که امکان چنین اجماعی بین تمام آموزه‌های موجود بشری محال است. به‌ویژه آنکه برخی از آموزه‌ها، حذف تمام یا حداقل برخی از آموزه‌های رقیب را دنبال می‌کند. رالز برای حل این معضل، میان امر معقول یا عقلایی و امر عقلانی تفکیک قائل می‌شود و امر معقول را بنیان تساهل در جوامع غربی می‌داند. او شرط ورود آموزه‌های جامع در حیطه اجماع همپوش را معقولیت قرار می‌دهد. رالز، نقش ایده‌های معقول و عقلانی را در پاسخ به پرسش ابتدای این مقاله، کلیدی و مهم می‌داند. از دید وی، نقش ایده معقول مهم‌تر است، به‌ویژه آنکه بیشتر دچار ابهام و گنگی می‌شود (همان: ۴۸). در این مقاله، تأکید ما بر تفاوت امر معقول و عقلانی و نیز تأثیر آن بر تساهل و تسامح خواهد بود.

تفاوت امر معقول و امر عقلانی

رالز، پیشینه تفاوت این دو را به کانت بازمی‌گرداند. کانت میان عقل قطعی و عقل فرضی، تفاوت قائل می‌شد. اولی، عقل عملی محض بود و دومی، عقل عملی تجربی (همان: ۴۹). رالز برای نیل به هدف خود، در تعریف‌های کانت تغییراتی ایجاد می‌کند. هر چند این

تغییرات را به دقت و تفصیل باز نمی‌کند، تفاوت‌های معقول و عقلانی کدام است؟

۱. از دید رالز، انسان‌ها زمانی عقلانی هستند که اهداف خود را هوشمندانه و آگاهانه دنبال می‌کنند و چه‌بسا ما از اهداف آنها اطلاع نداشته باشیم؛ و انسان‌ها

- زمانی معقول هستند که دیگران را هم در نظر بگیرند. آنها تمایل دارند که بر رفتارشان، اصولی حاکم باشد که آن اصول را هم آنها و هم دیگران بتوانند به طور مشترک تعقل کنند. انسان‌های معقول همچنین تأثیر رفتارهایشان بر بهزیستی دیگران را در تصمیماتشان لحاظ می‌کنند (Rawls, 1996: 49).
۲. تفاوت بنیادین دیگر میان این دو در این است که معقول، عمومی است و عقلانی نه. به واسطه معقول است که ما به مثابه برابرها وارد دنیای دیگران می‌شویم و برای پیشنهاد دادن و یا پذیرفتن، خود را آماده می‌سازیم. زمانی که ما معقول هستیم، می‌کوشیم چارچوبی را برای جهان اجتماع عمومی مهیا کنیم؛ چارچوبی که رفتارهای ما بر اساس آن شکل گیرد (همان: ۵۳).
۳. امر معقول برخلاف عقلانی، دل‌نگران خود نیست و در پی آن نیست که تنها غایات و علایق شخصی را دنبال کند. البته باید توجه داشت که معقول نوع‌دوستانه هم نیست که فقط منافع دیگران را در نظر بگیرد و منافع خودش را فدای دیگران کند. در یک اجتماع معقول که متشکل از افرادی است که در امور اساسی برابر هستند، همه غایات عقلانی خویش را دنبال می‌کنند و امید به پیشرفت دارند، اما این آمادگی را هم دارند تا شرایط منصفانه‌ای را که دیگران به نحو معقول انتظارش را دارند بپذیرند. از این‌رو همه می‌توانند بر اساس آنچه هر فردی برای خود انجام می‌دهد، نفع ببرند و پیشرفت کنند. بنابراین اجتماع معقول، نه اجتماع سنت‌ها و کشیشان است و نه اجتماع خودمحروران و خودپرستان (همان: ۵۴).
۴. معقول می‌تواند هم صفت افراد باشد و هم نهادها، آموزه‌ها و اجتماع‌ها.
۵. از دید رالز، معقولیت با ظرفیت ما برای معنای عدالت در ارتباط است؛ اما عقلانیت، ظرفیت ما برای مفهوم خیری است که ما در برنامه زندگی خود آن را دنبال می‌کنیم. تقدم حق بر خیر در نظریه عدالت جان رالز از همین‌جا منشأ می‌گیرد که جان رالز، نظریه خود را بر معقولیت و نه عقلانیت استوار می‌سازد (Taylor, 2003: 246).

نسبت امر معقول و امر عقلانی

اما امر عقلانی و معقول چه رابطه‌ای با هم دارند؟ کدامیک پایه‌ای‌تر و اساسی‌تر است و کدامیک از دیگری ناشی می‌شود؟ وضعیت معقول که با اخلاقی رفتار کردن در ارتباط است (Rawls, 1996: 49)^(۲)، نه از وضع عقلانی نشأت می‌گیرد و نه با آن در تضاد است، بلکه با خودمحوری ناسازگار است. این دو با هم رابطه تکمیلی دارند و بدون هم نمی‌توانند دوام داشته باشند. برخی و از آن جمله «دیوید گوتیر» کوشیده‌اند که معقول را از عقلانی استنباط کنند؛ زیرا گمان کرده‌اند که عقلانی، بنیانی‌تر است. از این‌رو اگر بتوانند معقول را از عقلانی استنباط کنند، آن را بر بنیانی استوار قرار داده‌اند. رالز این استدلال را رد می‌کند و این دو را دو امر متمایز و مکمل هم می‌نامد. او معتقد است از آنجایی که عقلانی، جایگاه برجسته‌ای در اقتصاد و نظریهٔ تصمیم اجتماعی داشته است، این گمان پدید آمده که باید معقول را از عقلانی استخراج کرد (همان: ۵۱-۵۲).

در سال‌های اخیر، مباحثه‌های انگیزه اخلاقی و عدالت اجتماعی، گرد دو مفهوم متمرکز شده است: عقلانیت و معقولیت. عقلانیت را می‌توان با دو جزئی‌تر تعریف کرد:

۱. ابزارمندی^۱: کسب ابزار و وسایل مناسب برای رسیدن به هدفی که هر فرد دارد.
۲. سازواری^۲: ترجیحات هر فرد، نظم را پدید آورده که هر فرد همواره آنچه را که بیشتر به نفع اوست، می‌داند.

دیوید گوتیر از جمله مهم‌ترین افرادی است که به عقلانیت توجه دارد و آن را با انگیزه‌های اخلاقی خودمحور برابر می‌داند. در مقابل جان رالز قرار دارد که معتقد است معقولیت، مستقل از عقلانیت است و برخلاف عقلانیت، بر پایه اخلاقی استوار است. جان رالز به حلقه نوکانتی‌ها تعلق دارد و گوتیر به نوهابزی‌ها. اختلاف این دو در نظریه عدالت خود را اینگونه نشان می‌دهد که اولی بر بنای نظریهٔ عدالت بر مبنای معقولیت تأکید دارد و دیگری بر بنای آن بر عقلانیت. نوهابزی‌ها معتقدند که هر نظریه‌ای از عدالت باید مبتنی بر انگیزه‌های روان‌شناختی کارگزاران اجتماعی باشد؛ در حالی که نوکانتی‌ها به انگیزه‌های ایده‌آلی که کارگزاران در فرآیند عدالت‌سازی نیاز دارند، اولویت می‌دهند.

1. Instrumentality
2. formal coherence

«بوفاجی» در مقاله خود به نقد رالز پرداخته و نشان داده است که نظریه عدالت باید هم بر پایه عقلانیت و هم معقولیت بنا شود؛ زیرا مردم در رفتار بر اساس اصل انصاف یا بی طرفی شکست می‌خورند. حتی آنان که از معنای عدالت انگیزه می‌گیرند نیز ناکام می‌مانند. بنابراین نهادهای عدالت باید در پی راهی باشند تا معنای عدالت را در نزد ما تقویت کنند و ما را به گسترش آن تشویق کنند و این مهم به واسطه مشوق عقلانی ممکن می‌شود. از این‌رو در نظریه عدالت باید عقلانیت را هم لحاظ کرد (Bufacchi, 2005: 25).

جرایی تنوع

سؤالی که شاید به ذهن متبادر بشود این است که چرا میان عقلانیت و معقولیت تفاوت است؟ به نظر می‌رسد که اشخاص صادق، همکار و عاقل باید بتوانند سرانجام بر سر مسائل اخلاقی، فلسفی و دینی که میانشان شقاق می‌افکند، به توافق برسند. چرا باید چنین باشد که اختلافات علی‌رغم تلاش آگاهانه ما برای استدلال با یکدیگر همچنان وجود داشته باشد؟ چرا اختلافات ما بر سر مسائل و آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی، حل‌نشده هستند؟

رالز برای اینکه دوام کشمکش بر سر دیدگاه‌های جامع را در جامعه‌ای آزاد توضیح دهد، شرحی دربارهٔ مخاطرات بسیار زیاد استفادهٔ درست از قوه عقل و داوری در مسیر عادی زندگی سیاسی ارائه می‌کند. رالز این موانع را که بر سر راه حصول توافق قرار دارد، دشواری‌های رسیدن به حکم می‌نامد (Rawls, 1996: 54-58). این دشواری‌ها شامل عواملی نظیر این موارد است: شواهد برای رسیدن به حکم پیچیده و متضادند. وزن و اعتباری که باید به هر یک از شواهد داد، محل بحث و اختلاف است. مفاهیم ما مبهم هستند و به این آسانی‌ها وضوح نمی‌یابند. تأثیرپذیری داوری‌های ما از کل سیر تجربه‌های اخلاقی و فردی‌مان هم بی‌حدواندازه و هم قاطعانه متفاوت از تجربه‌های اخلاقی فردی همدیگر است (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

به این ترتیب با توجه به بحث دشواری‌های حکم آشکار می‌شود که هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار داشت که یک آموزه جامع بر جامعه بشری حاکم شود. به عبارت بهتر اگر ملاک

و مناظ جامعه عقلانیت باشد، هیچ‌گاه نمی‌رسد که یک آموزه بر جامعه حاکم شود. تنها راه اینکه یک آموزه بر جامعه حاکم شود آن است که استبداد و سرکوب بر جامعه مستولی شود. رالز در این باره می‌نویسد:

«واقعیت کلی این است که یک فهم مشترک و بادوام بر اساس یک آموزه جامع مذهبی، اخلاقی یا فلسفی تنها زمانی محقق می‌شود که از نیروی سرکوبگر قدرت دولتی استفاده شود. اگر ما جامعه را به نحوی در نظر بگیریم که حول یک آموزه جامع مشترک وحدت یافته است، آنگاه استفاده از قدرت دولتی برای آن جامعه سیاسی ضروری است» (Rawls, 1996: 37).

پس اکنون که استفاده صرف از عقلانیت نه تنها ما را به وحدت نمی‌رساند و از سوی دیگر همین عقلانیت مسبب بروز پلورالیسم می‌گردد، ما چگونه اصول جامعه را نظم و نسق دهیم و بر چه مبنایی، خط‌مشی‌های اجتماعی و از آن جمله عدالت را استوار سازیم. از سوی دیگر تنها راه ایجاد وحدت فکری، سرکوب فکری است که در تضاد آشکار با اصل آزادی فکر لیبرالیسم است. در اینجا جان رالز، نظریه پلورالیسم معقول را بیان می‌کند. بر اساس این نظریه، دولت‌مردان و مردمان جامعه باید نسبت به باورهایی که در چارچوب این لیبرالیسم معقول قرار می‌گیرد، تساهل داشته باشند. از دید رالز، پلورالیسم معقول یک واقعیت است. وقتی در جامعه دموکراتیکمان به اطرافمان نگاه می‌کنیم، شمار زیادی از آموزه‌های جامع مختلف و ناسازگار را می‌بینیم که با هم در بین شهروندان وجود دارد و به حیات خود ادامه می‌دهند. همسایه‌ها، همکاران، همکلاسی‌ها، دوستان و شاید حتی بستگان نزدیک ما، تصورات مختلفی از زندگی خوب دارند و اهداف مختلفی را در زندگی دنبال می‌کنند. علاوه بر این می‌بینیم که بسیاری از افرادی که ما با آنها در اعتقادهای اساسی اختلاف نظر داریم، آدم‌هایی بسیار باهوش، صمیمی، صادق و خوش‌نیت، منصف و در یک کلام معقول هستند. می‌بینیم که این اشخاص برای نظراتشان دلایل موجهی دارند. هر چند ممکن است برای ما قانع‌کننده نباشد، زیرا آموزه‌های جامع متفاوتی دارند که بسیار با آموزه جامع ما اختلاف دارد، اما لزوماً کودن و غیر منطقی نیستند. بنابراین برخی از آموزه‌های جامع

متفاوت از آموزه جامع ما هم معقول هستند (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۴۵).

تا اینجا چندان مشکلی نیست. ما بر اساس درکی شهودی ممکن است برخی از آموزه‌ها را معقول بپنداریم. اما آیا همه همین تصور را دارند؟ آیا آن آموزه‌ای که من آن را معقول می‌نامم، دیگری هم - که من آموزه او را معقول می‌دانم - معقول می‌نامد؟ اگر او معقول ننماید، چه ملاکی برای تشخیص معقول بودن یا نبودن وجود دارد؟ پس ما نیاز به ملاک و مناطی برای تشخیص معقولیت داریم. به‌ویژه آنکه پرسش آغازین را از یاد نبرده‌ایم. قصد ما این است که بدانیم کدامین سنت‌های فرهنگ‌های مذهبی و اقلیت‌ها مشمول تساهل می‌شود و کدام‌ها نمی‌شود. تاکنون مشخص شده است آن سنت‌هایی که معقول باشند، می‌توانند از تساهل لیبرالی برخوردار شده، آزادانه اعمال شوند. اما ملاک معقولیت چیست؟

الزامات معقولیت

معقولیت در اندیشه جان رالز، الزامات نسبتاً روشنی دارد. هر آموزه‌ای که معقول باشد، می‌تواند در اجماع همپوش حضور داشته باشد و این به معنای آن است که مشمول تساهل جامعه لیبرالی می‌گردد. ملاک‌های عمده رالز برای تشخیص معقولیت و الزاماتی که معقولیت رالزی به دنبال دارد، عبارتند از:

۱. رد نکردن ضروریات یک رژیم دموکراتیک: جان رالز در مقدمه لیبرالیسم سیاسی خود تأکید می‌کند که: «لیبرالیسم سیاسی همچنین مفروض می‌گیرد که آموزه جامع معقول، ضروریات یک رژیم دموکراتیک را رد نمی‌کند»^(۳).
۲. پذیرش واقعیت پلورالیسم معقول: اشخاص معقول می‌دانند که به دلیل دشواری‌های رسیدن به حکم، همشهریان معقولشان آموزه‌های جامعی را تأیید می‌کنند که بسیار متفاوت از آموزه جامع خودشان است. بنابراین آنها واقعیت پلورالیسم معقول را می‌پذیرند. نتیجه این پذیرش این است که حاضرند برای رسیدن به یک شرایط منصفانه همکاری کنند (همان: ۱۵۳).
۳. استفاده نکردن از سرکوب و قدرت: اشخاص معقول، استفاده از قدرت سیاسی خود را برای سرکوب دیدگاه‌های جامعی که نامعقول نیستند، نامعقول می‌دانند.

این به آن دلیل است که پلورالیسم معقول را پذیرفته‌اند (Rawls, 1996: 60). به عبارت دیگر وقتی کثیری از آموزه‌های معقول وجود دارد، استفاده از پشتوانه قدرت دولتی برای اصلاح یا مجازات کسانی که با آنها اختلاف نظر دارند، امری نامعقول و بسیار بد است.

۴. عمومی بودن و در نظر گرفتن دیگران: که پیش از این از آن یاد شد.

تفاوت معقولیت و شکاکیت

یکی از نقدهایی که به رالز شده، این است که معقولیت او و به‌ویژه توجه او به دشواری‌های حکم، او را به ورطه شکاکیت کشانیده است. اما معقولیت رالز با شکاکیت فاصله دارد. مهم‌ترین ادعای شکاکان این است که اختلاف‌ها و عدم توافق‌های دانشمندان نشان می‌دهد که:

۱. هیچ حقیقتی وجود ندارد.

۲. یا لاقط حقیقت و واقعیت قابل شناخت نیست.

رالز هیچ‌یک از این مدعاها را نمی‌پذیرد. بنابراین نمی‌توان او را شکاک نامید. دشواری‌های حکم رالز تنها توضیح می‌دهد که چرا نمی‌توان انتظار داشت که مردمان معقول درباره تمام موضوعات مشمول حکم به توافق برسند. به عبارت ساده‌تر، چرا دانشمندان صادقی که می‌شناسیم، درباره بسیاری از امور به توافق نمی‌رسند (Mckinnon, 2006: 73-74).

از نظر رالز اینکه به فهم عمومی رجوع شود، به‌هیچ‌وجه به معنای ترویج شکاکیت یا بی‌تفاوتی نسبت به تقاضاهای مکاتب فراگیر نیست. بلکه از اینجا ناشی می‌شود که در یک جامعه متکثر، راهی دیگر برای یافتن درکی از عقل آزاد جمعی وجود ندارد. تلاش رالز بدان سو معطوف است که تا آنجا که ممکن است، عقاید مذهبی را نه نفی و نه اثبات نماید. وی امید دارد از آنجا که هر یک از شهروندان از یکی از مکاتب عام و فراگیر پیروی می‌کند، این امکان وجود داشته باشد که هر یک از آنها با رجوع به عقیده فراگیر خود، بتواند تبیینی سیاسی را به منزله معقول یا حاوی حقیقت شناسایی کند (رالز، ۱۳۸۷: ۱۶-۲۱).

رالز بر این باور است که تبیین سیاسی از عدالت نباید نسبت به حقیقت در حوزه اخلاق بی طرف باشد و نیز مفهوم مدارا در درک درست آن، نسبت به حوزه دین بی تفاوت نیست. در همین راستا تلاش می‌شود با پرهیز از رجوع به مکاتب عام و فراگیر که به منزله دور زدن منازعات مذهبی و فلسفی است، بتوان مبنایی برای اجماع همپوش به دست آورد. از نظر رالز می‌توان بر اساس اصل آزادی عقیده از مکتب آزادی مذهبی حمایت کرد، اما در چارچوب یک نظام عادلانه مبتنی بر قانون اساسی نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که حفظ صحنه همگانی به هم‌سویی کامل با چنین مکتبی نیاز دارد. با اعمال اصل مدارا، تلاش انفرادی برای حل و فصل مسائل مذهبی، اخلاقی و فلسفی و توجه به عقایدی که آزادانه از آن دفاع می‌کنند، به خود آنان واگذار شده است (رالز، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۴).

تفاوت تساهل لیبرالی و تساهل مذهبی

برخی میان تساهل مذهبی و لیبرالی شباهت ایجاد کرده‌اند؛ اما این شباهت و یکسانی درست نیست. برخی گونه‌های تساهل مذهبی وجود دارد که در آن هر گروه مذهبی می‌تواند آزادانه جامعه خود را سازمان‌دهی کند و مناسک مذهبی خود را به انجام رسانند. به عنوان مثال در سیستم ملت امپراتوری عثمانی، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان پیروان خود را داشتند و از آزادی مذهبی برخوردار بودند. اما این مدل از تساهل مذهبی با تساهل لیبرالی متفاوت است. این تساهل، تساهل گروهی است. یعنی گروه‌های مذهبی از تساهل دولت برخوردار هستند، ولی تساهل فردی وجود ندارد؛ یعنی افرادی که عضو این گروه‌ها هستند، از آزادی برخوردار نیستند. در حالی که تساهل مورد نظر لیبرال‌ها، تساهلی است که بر آزادی فردی مبتنی است (Cohen, 2001: 90).

در بخش سوم و نهمی پژوهش با استفاده از روش ارزیابی انتقادی، پیش‌فرض‌ها و بنیان‌هایی که مفاهیم عقلانی و معقول بر آن استوار است و نیز ارزیابی تجویزهای آموزه‌های نظام فکری رالز و در نهایت میزان کلیت، عینیت و کارآمدی راه‌کار رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» به مهمیز نقد کشیده خواهد شد.

ارزیابی نظر رالز

جایگاه نظریه عدالت رالز تا بدان حد رسید که «رابرت نوزیک»، یکی از مهم‌ترین منتقدین او اذعان داشت: «فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه رالز نظریه‌پردازی کنند، یا باید توضیح دهند چرا چنین نمی‌کنند» (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۵). همچنین در راستای ارزیابی نظر رالز باید تفکیک عقلانیت و معقولیت را ستود. تا زمانی که تأکید ما تنها بر عقلانیت باشد، هیچ‌گاه به تساهل نمی‌رسیم؛ زیرا زمانی که نظر خود را عقلانی بدانیم، بی‌تردید نظر دیگران را غیر عقلانی خواهیم دانست و کدام عاقل است که تحمل پذیرش نظرهای غیر عقلانی را داشته باشد. اما زمانی که ما دشواری‌های مربوط به حکم و داوری را بپذیریم، به محدودیت‌های ذهن بشر اعتراف کرده‌ایم. بنابراین این احتمال را می‌پذیریم که ای بسا من در اشتباه باشم و رقیب فکری من بر مسیر صواب باشد. اما قیده‌های رالز برای تساهل، بسیار محدودکننده است و معقولیت را از مسیر و غایت خود دور می‌سازد.

از جمله نقاط مثبت نظر رالز، تلاش او در رسیدن به اجماعی سیاسی و نه سازش موقت و نیز برابر دانستن همه انسان‌ها به مثابه موجودات اخلاقی است. رالز همچنین تکثر فرهنگی را پدیده‌ای تلخ قلمداد نمی‌کند، بلکه آن را خیری تلقی می‌کند که نشانی از تکامل و میراث بشریت است (نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

با وجود این و علی‌رغم محسنات انکارنشده‌ی نظریه عدالت که جان رالز را به مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم مبدل ساخته است، انتقادهایی بر نظریه عدالت وارد شده است. از آن جمله آنکه تعریف رالز از معقولیت آنقدر محدود است که حتی لیبرال‌ها را هم در برنمی‌گیرد. سودگرایی چون «میل» را در نظر بگیرد. میل معتقد است که رفتار دولت و خط‌مشی سیاسی آن تنها زمانی عادلانه است که شادی عمومی را بیشینه سازد. بنابراین اگر دولت بر اساسی غیر از اصل بیشترین شادی سیاست‌گذاری کند، از دید سودانگاران ناعادلانه و غیر مشروع رفتار کرده است. در حالی که بر اساس لیبرالیسم سیاسی رالز، این انتظار که دولت آموزه جامع یک نفر را تأیید کند، نامعقول است. بنابراین از آنجایی که سودانگاری انتظار دارد دولت اصل بیشترین شادی را اعمال کند، نامعقول است (Talissee, 2003: 173).

می‌توان نشان داد که بحث رالز، دیدگاه هابز و نوهابزی‌ها را هم در برنمی‌گیرد و آموزه‌های آنان خارج از معقولیت و اجماع همپوشان رالز قرار می‌گیرد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۱۶). به این ترتیب آشکار است هر آموزه جامعی که مفهوم ویژه عدالت رالز را نداشته باشد، نامعقول است.

همچنین نظریه‌پردازان اجتماع‌گرا (باهمادگرا)^(۴)، انتقادهایی جدی بر صورت‌بندی نظریه رالز وارد کرده‌اند. «سندل»، لیبرالیسم رالز را لیبرالیسمی وظیفه‌گرا می‌نامد و بر این باور است که هر چند رالز در پی گریز از فردگرایی لیبرالیسم و همچنین پرهیز از نوعی فردگرایی عمیق است، در خلال آن، قضاوت‌های محتوایی درباره هویت فرد صورت می‌گیرد و اهدافی خاص به فرد نسبت داده می‌شود. سندل همچنین معتقد است که زبان فردگرایی اخلاقی رالز و اخلاق مبتنی بر رضایت او، به سختی می‌تواند تبیینی از این مفاهیم و تعلق‌ها به دست دهد. رویکرد لیبرال، فضای محدودی برای مسئولیت‌های یک فرد نسبت به جامعه، خانواده و اجتماع‌هایی که فرد عضو آنهاست باقی می‌گذارد و به همین دلیل رویکرد لیبرال، مطلوب نیست (توسلی رکن‌آبادی و شجاعیان، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۳).

رالز با محور قرار دادن آزادی در نظریه‌اش، نوعی خیر را برخلاف ادعایش برای نظریه عدالت و تجویزاتش برای جوامع چندفرهنگی می‌پذیرد. به دیگر سخن وی با پذیرش اصل آزادی، دین و سنت‌ها را از عرصه عمومی خارج می‌کند (نجف‌پور و امام‌جمعه‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

یکی از مهم‌ترین شرط‌های معقولیت رالزی، رد نکردن ضروریات جامعه دموکراتیک است. این مفهوم تقریباً تمامی فرهنگ‌های غیر لیبرالی را حذف می‌کند. دو شرط اساسی هر نظام دموکراتیک، برابری و آزادی شهروندان آن جامعه است. اما در فرهنگ‌های دینی مانند اسلام و یهودیت، این برابری بین معتقدان به آن دین و غیر آنها وجود ندارد، هر چند اعضای یک جامعه و حتی یک خانواده باشند. اساساً تعالیم مذهبی بر پایه استعلای باورمندان آن مکتب بر غیر باورمندان که به کفار مشهورند، استوار است. همچنین بسیاری از آزادی‌های فردی از افراد سلب می‌شود.

یکی از چالش‌برانگیزترین آنها را می‌توان ارتداد دانست. بر اساس این اصل، حق تجدیدنظر و بازگشت از دین برای متدینان وجود ندارد. مسلماً هنجارهای لیبرالی و

به‌ویژه تساهل نمی‌تواند این حکم را گردن نهد. به این ترتیب هر دو ارزش یک جامعه دموکرات لیبرال - برابری و آزادی - به معنای دقیق آن وجود ندارد. هم برابری مورد نقض است و هم آزادی ارزشمند نیست و هر دو با قیدهای جدی روبه‌رو شده‌اند.

توجه به همین دو اصل ضروری دموکراسی است که پاسخ پرسش‌های نخستین این نوشتار را نیز معلوم می‌سازد. هیچ‌کدام از مثال‌های گفته‌شده مشمول تساهل رالزی نمی‌شود؛ چون در هر کدام از آنها یا آزادی و یا برابری نقض شده است. بنابراین تساهل رالزی را تساهلی با دایره شمول مضیق می‌بینیم که علی‌رغم عنوان و شروع طوفانی‌اش، نتیجه اندک و نحیفی به دنبال دارد. مثال‌های گفته‌شده این ضعف را دارد که ذهن را ناخواسته به دفاع از نظر رالز می‌کشاند. کدام انسان آزاداندیشی است که از ازدواج اجباری زنان شادمان شود و یا حاضر به پذیرش قتل نوزادان دختر شود؟ اما بد نیست مثال‌های ساده‌تری را طرح کنیم.

زنان مسلمان موظفند که بر اساس اصل حجاب، خود را از چشم نامحرمان بیوشانند. آیا این حکم را که به یکی از موارد چالشی در ترکیه، فرانسه، تاجیکستان و... تبدیل شده، نمی‌توانیم واجد هیچ حدی از معقولیت بدانیم؟ آیا مخالفت اسلام با روابط آزاد دختر و پسر تنها یک محدودیت است، بدون آنکه اثرات مفید اجتماعی و روانی بر آن مترتب باشد؟ آیا هم‌اکنون در غرب، روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی نیستند که بر ضرورت تفکیک‌سازی فضاهای آموزشی تأکید کنند؟

این نوشتار در مقام دفاع یا رد حجاب، تفکیک جنسیتی و مانند آن نیست؛ بلکه درصدد نشان دادن این مهم است که این موارد به استناد تاریخ فرهنگ و تمدنی بشری، در حیطه امور معقول قرار می‌گیرد، هر چند غیر لیبرال می‌نماید. این سؤال مطرح است که چرا رالز نمی‌پذیرد که هنجارهای غیر لیبرالی - آن‌هم از نوع لیبرالیسم سیاسی - هم می‌توانند واجد حدی از معقولیت باشند؟

به پرسش نخستین مقاله بازمی‌گردیم. در پی راه‌کار و ملاکی بودیم که بتوان به کمک آن، تساهل و چندفرهنگ‌گرایی را با حفظ حقوق فرد جمع کنیم. فرض اولیه مقاله بر آن استوار بود که نظریه عدالت جان رالز و تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند راه‌گشا باشد. ولی اکنون آشکار شد که تعریف رالزی معقولیت، آنقدر محدود است که

تنها لیبرالیسم سیاسی خود وی را در برمی‌گیرد و حتی لیبرال‌هایی چون میل و هابز را به اندرون راه نمی‌دهد، چه رسد به دیگر مکتب‌ها و فرهنگ‌ها. البته تفکیک معقول و عقلانی، تفکیک مهمی است و می‌تواند همچنان مبنای کاوش‌های نظری بیشتر باشد. ما نیاز داریم معقولیت را به نحوی تعریف کنیم که از حقوق اساسی فرد دفاع کند و گروه یا جامعه او را از نقض حقوقش بازدارد؛ اما از سوی دیگر، تنوع قومی و فرهنگی را حفظ کرده و از کاملاً لیبرالی شدن آنها ممانعت کند. شاید بتوان ادعا کرد تفکیک معقولیت و عقلانیت همچنان مهم‌ترین ابزار برای آشتی دادن فرهنگ‌ها و فراهم ساختن بستری برای تساهل در عین تنوع است؛ اما نه به شکل قرائت رالزی آن.

البته مبحث معقولیت با یک چالش جدی دیگر هم مواجه است و آن بحث حقانیت ادیان است. بحث رالز و تفکیک عقلانی و معقول او، حقانیت ادیان را نادیده می‌انگارد. واقعیتی که چنین بحثی نادیده می‌انگارد این است که وقتی شخصی به دینی معتقد است، تا آنجا که به حقانیت مربوط می‌شود، به برتری آن دین بر سایر ادیان اعتقاد دارد. چه در غیر این صورت، وجه رجحانی برای پذیرش آن دین نداشت (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

برای حل این معضل می‌توان به این نکته مهم توجه کرد که اعتقاد به حقانیت یک دین الزاماً به آن معنا نیست که پیروان آن دین هیچ حقانیتی در دیگر ادیان نبینند. آنها می‌توانند در دیگر ادیان، درجه‌ای از حقیقت را ببینند، هر چند دین خود را در کشف و انقیاد حقیقت، توانا تر بدانند. پذیرش اینکه دیگر ادیان نیز واجد بخشی از حقیقت هستند می‌تواند کارکردی مانند معقولیت داشته باشد و بنیانی برای تساهل در جوامع چنددینی به حساب آید.

نتیجه‌گیری

ایده‌آسی مقاله با این پرسش آغاز شد که چگونه می‌توان چندفرهنگ‌گرایی را پاس داشت و تساهل و تسامح را در جامعه حاکم کرد و در عین حال از حقوق فردی انسان‌ها در برابر گروه‌های قومی و فرهنگی دفاع کرد. چارچوب آغازین رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»، راه‌کاری برای این امر در نظر گرفته شد و به‌ویژه بر تفکیک عقلانیت و معقولیت تأکید شد. علی‌رغم تمامی انتقادهای وارد بر نظریه سیاسی جان

رالز، تفکیک عقلانی و معقول را باید یکی از شاهکارهای فلسفه سیاسی معاصر و از خوش‌ساخت‌ترین ملودی‌های سمفونی اندیشه سیاسی به حساب آورد. همچنین تأکید رالز بر اجماع همپوش و نه صرفاً مصالحه موقت، جایگاه ویژه‌ای را برای معقولیت فراهم می‌آورد؛ زیرا این انسان‌های معقول هستند که به تفاوت‌ها احترام می‌گذارند و حتی در صورتی که آموزه جامعشان، دست بالا را در جامعه پیدا کند، از تحمیل آن به دیگری اجتناب می‌کنند. رالز در نظریه‌اش به هیچ‌وجه در پی ترویج نوعی شکاکیت در عرصه اخلاق نیست، بلکه از این واقعیت ناشی می‌شود که در یک جامعه متکثر، راهی دیگر برای یافتن درکی از عقل آزاد جمعی وجود ندارد. در همین راستاست که او تکثر فرهنگی را پدیده‌ای تلخ قلمداد نمی‌کند، بلکه آن را خیری تلقی می‌کند که نشانی از تکامل و میراث بشریت است.

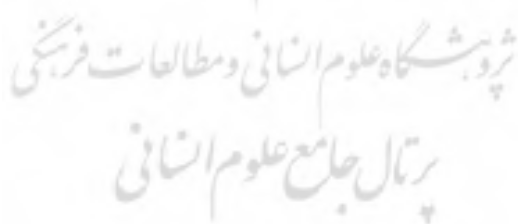
اما رالز علی‌رغم پذیرش حق بر خیر، با محور قرار دادن آزادی، آن را به‌عنوان خیری عام و فراگیر برای همه جوامع می‌پذیرد. پژوهش پیش رو با عنایت به رهیافت نظری اتخاذ شده و با استفاده از رهیافت هرمنوتیک مسئله چندفرهنگ‌گرایی و زمینه‌های شکل‌گیری آن، نظریه عدالت رالز را به عنوان کلیتی که عقلانیت و معقولیت به عنوان اجزای آن درون آن تکوین یافته، بررسی نمود. سپس درباره دو مفهوم عقلانی و معقول با استفاده از روش تحلیل مفهومی در اندیشه رالز - که در مسئله تنوع فرهنگی در راستای این پژوهش، جایگاه ویژه‌ای دارد - به تفصیل بحث شد و جایگاهشان در نظریه رالز برجسته گردید.

همچنین پس از بررسی تعاریف رالز، بر اساس روش ارزیابی انتقادی دیدیم که تعریف او از معقولیت به شدت مضیق و محدودکننده است و هر چند اساس تفکیک عقلانیت و معقولیت می‌تواند مبنای خوبی برای تساهل در جوامع چندفرهنگی باشد، تعریف رالز به شدت مخل این هدف است.

مقاله با طرح این پرسش برای مطالعات بعدی پایان می‌یابد که ملاک معقولیت چه باید باشد تا بتواند هم از حقوق افراد دفاع کند و هم چندفرهنگ‌گرایی را پاس بدارد؟ بدیهی است که این تعریف از معقولیت نباید لیبرال باشد، تا به مشکل رالز دچار نشویم.

پی‌نوشت

۱. از آنجایی که منابع این مقاله از طریق جست‌وجوی اینترنتی در پایگاه پروکوست^۱ به دست آمده و به صورت پروتجای اینترنتی بوده، بنابراین شماره صفحات آن تقریبی است و ممکن است دقیقاً با صفحات چاپی منطبق نباشد.
۲. رالز، امر معقول را با اصل انگیزه اخلاقی اسکاتلون^۲ پیوند می‌دهد. بر اساس این اصل، درون ما تمایلی بنیادین وجود دارد که رفتارهای خود را با دیگران بر اساس مبنایی که آنها نتوانند رد کنند، توجیه کنیم.
۳. به نظر می‌رسد این بیان جان رالز با نظرهای فقهای مسلمان که هرگونه انکار و رد ضروریات اسلام را بر نمی‌تابند، تفاوت ماهوی ندارد.
۴. برای ترجمه واژه «Communitarians»، برخی از مترجمان مانند خشایار دیبیمی، واژه «باهمادگرایی» را توصیه می‌کنند و بر این باورند که واژگان جامعه و جماعت و اجتماع در فارسی، معانی خاص خود را دارند و نوعی پیش‌فرض را به مخاطب القا می‌کنند (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۰). در سوی دیگر، برخی واژه «باهماد» را دارای ابهام و کمتر متداول می‌دانند و ترجیح می‌دهند از واژه مأنوس‌تر «جامعه‌گرایی» استفاده کنند (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۸۳). به هر روی نویسندگان ترجیح داده‌اند از هر دو واژه در متن استفاده کنند.



1. proquest
2. T.M. Scanlon

منابع

- آرمان مهر، محمدرضا و محمود توسلی (۱۳۸۹) «تحلیل فلسفی روش‌شناسی جان رالز در استخراج معیار عدالت اقتصادی»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۶، شماره ۲۲، صص ۳۵-۶۰.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۹۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ هفتم، تهران، آگه.
- اسلامی، شهلا (۱۳۸۶) «جان رالز: از سنت قرارداد اجتماعی تا دو اصل عدالت»، پژوهش فلسفی، شماره دوازدهم، صص ۱۱-۳۲.
- افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۶) «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره سوم، صص ۳۷-۷۲.
- اکرمی، موسی (۱۳۸۶) «رالز: از دو اصل عدالت تا برداشتی سیاسی از عدالت»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲۱، صص ۱۴-۱۸.
- باردن، لورنس (۱۳۷۵) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- تقی‌لو، فرامرز (۱۳۸۶) «تنوع قومی، سیاست چندفرهنگی و الگوی شهروندی (بررسی موردی: ایران معاصر)»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۱، صص ۹-۳۱.
- تلیس، بی‌رابت (۱۳۸۵) فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۹) «نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه‌حلی برای معمای دوجبهی آزادی و برابری»، دوفصلنامه علمی پژوهشی سیاست نظری، شماره ۸، صص ۹۹-۱۲۶.
- توسلی رکن‌آبادی، مجید و محمد شجاعیان (۱۳۹۲) «نظریه عدالت سندل و چندفرهنگ‌گرایی»، مطالعات فرهنگ-ارتباطات، شماره ۲۲، صص ۱۵۷-۱۸۰.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۳) جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقعه.
- (۱۳۷۹) «تعدد فرهنگی و سیاست: صورت مسئله»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۶، صص ۵۷-۷۲.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم، دانشگاه مفید.
- رالز، جان (۱۳۹۰) نظریه عدالت، ترجمه سید محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۸۷) «مقالات ویژه: لیبرالیسم سیاسی»، فصلنامه فرهنگی اجتماعی گفت‌وگو، شماره ۵۲، صص ۷-۳۸.

طاهری، محمد (۱۳۹۲) «عدالت و انصاف در اندیشه رالز»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۱۶۹-۱۹۲.

غرایق زندی، داوود (۱۳۸۱) «نظریه عدالت جان رالز: نظریه‌ای جهان‌شمول یا لیبرالی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۸۵ و ۱۸۶، صص ۷۰-۷۹.

محمودی، سید علی (۱۳۸۶) فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق، چاپ دوم، تهران، نگاه معاصر.

----- (۱۳۷۶) عدالت و آزادی: گفتارهایی در باب فلسفه عدالت، تهران، اندیشه معاصر.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.

منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۳) رهیافت و روش در علوم سیاسی، چاپ ششم، تهران، سمت.

نجف‌پور، سارا و سید جواد امام‌جمعه‌زاده (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی کاربردی شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و باهمادگرایی)»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش سیاست نظری، دوره جدید شماره ۱۳، صص ۱۱۳-۱۳۷.

واعظی، احمد (۱۳۹۳) نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، چاپ دوم، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی^(۵).

همپتن، جین (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Bufacchi. Vittorio (2005) "Motivating Justice", Contemporary Political Theory. Avenel: Feb. Vol.4, Iss. 1.
- Cohen-Almagor. Raphael, (2001) " Liberalism and the limits of multiculturalism", Journal of Canadian Studies. Vol. 36, Iss. 1.
- Mckinnon, Catrina (2006) Toleration, A Critical Introduction, routledge.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism, New York, Columbia University Press
- Talisse. B. Robert (2003) "Rawls on pluralism and stability" Critical Review. Astoria: Winter. Vol. 15, Iss. 1/2.
- Taylor. S.Robert (2003), " Rawls's defense of the priority of liberty", Philosophy and Public Affairs. Princeton: Summer Vol.31, Iss. 3.