

نارسایی قرائت اخلاقی «رالز» از لیبرالیسم

دستاورد فکری برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی غرب در قرن بیستم، جان رالز (۱۹۲۱ - ۲۰۰۲) طی بیش از چهار دهه تلاش علمی در حوزه فلسفه سیاسی آرایه قرائتی از لیبرالیسم است که در عین وجوه اشتراک فراوان با سنت لیبرالیسم، مشتمل بر رویکرد بدیع و تازه‌ای در تقریر و توجیه جان مایه‌های اصلی این مکتب سیاسی - فلسفی می‌باشد.

تلاش فکری رالز به دو دوره تقسیم می‌شود و محصول این دو دوره، آرایه دو قرائت متفاوت از لیبرالیسم است؛ مرحله نخست اندیشه سیاسی وی که در کتاب مشهور وی یعنی نظریه عدالت متبلور می‌شود، رویکردی فلسفی - اخلاقی به عدالت اجتماعی را به تصویر می‌کشد و محصول آن قرائتی از لیبرالیسم است که بر دکرترین اخلاقی و فلسفی خاصی تکیه زده است. رالز در دوره دوم تفکر سیاسی خویش با طرح نظریه «عدالت سیاسی» و «لیبرالیسم سیاسی» بر آن است که می‌توان قرائتی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی آرایه داد که برخلاف کتاب نظریه عدالت بر هیچ نظریه و دکرترین جامع اخلاقی و فلسفی خاصی مبتنی نباشد. مقاله حاضر به قرائت اخلاقی رالز از لیبرالیسم می‌پردازد و لیبرالیسم سیاسی که محصول دوران متأخر اندیشه ایشان است، از میدان بررسی و تحلیل انتقادی ما خارج است.

واژه‌های کلیدی: لیبرالیسم، رالز، عدالت، اندیشه سیاسی و قرائت اخلاقی.

دستاورد فکری برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی غرب در قرن بیستم، جان رالز (۱۹۲۱ - ۲۰۰۲) طی بیش از چهار دهه تلاش علمی در حوزه فلسفه سیاسی ارایه قرائتی از لیبرالیسم است که در عین وجوه اشتراک فراوان با سنت لیبرالیسم، مشتمل بر رویکرد بدیع و تازه‌ای در تقریر و توجیه جان مایه‌های اصلی این مکتب سیاسی - فلسفی می‌باشد. بر آشنایان با اندیشه سیاسی معاصر کاملاً روشن است که تلاش فکری رالز به دو دوره تقسیم می‌شود و محصول این دو دوره، ارایه دو قرائت متفاوت از لیبرالیسم است؛ مرحله نخست اندیشه سیاسی وی که در کتاب مشهور وی یعنی نظریه عدالت^۱ متبلور می‌شود، رویکردی فلسفی - اخلاقی به عدالت اجتماعی را به تصویر می‌کشد و محصول آن قرائتی از لیبرالیسم است که بر دکترین اخلاقی و فلسفی خاصی تکیه زده است، در رالز متقدم تلاش بر آن است که نشان داده شود لیبرال - دموکراسی‌های پیشرفته معاصر که نمونه اعلامی آن نظام سیاسی - اجتماعی آمریکا است بیشترین تناسب و سازگاری را با فضیلت عدالت دارند؛ به تعبیر دیگر، رالز در این دوره بر آن است که پایه‌های اخلاقی و فلسفی فرهنگ سیاسی و ساختار کلان اجتماعی غرب معاصر را که مشحون از باورهای لیبرالی و دموکراتیک است، تنقیح و تثبیت کند و نشان دهد که در یک جامعه سامان یافته که نهادها و مؤسسات و ساختارهای اساسی آن بر محور فضیلت عدالت و پایه‌های اخلاقی عادلانه استوار است؛ کدام تلقی از عدالت و کدام تصور از اصول عدالت را باید اساس و پایه تنظیم روابط اجتماعی و ترسیم ساختارهای کلان اجتماعی (از قانون اساسی و دولت گرفته تا نظام اقتصاد، آموزش، بهداشت و دادرسی) قرار دهد.

رالز در کتاب نظریه عدالت درباره محتوای اصول عدالت و درون مایه دکترین اخلاقی‌ای که باید پایه ساختار اجتماعی جامعه عادلانه قرار گیرد، به نتایجی می‌رسد که دقیقاً همان عناصر اصلی لیبرالیسم غربی است، گرچه در اصل دوم عدالت (اصل تمایز) نکاتی وجود دارد که او را به لیبرالیسم مساوات طلبانه* نزدیک می‌کند و تلقی وی از لیبرالیسم را متفاوت با لیبرالیسم کلاسیک و نولیبرالیسم آزادی خواهانه متبلور در آثار رابرت نوزیک و فردریک هایک می‌سازد.

رالز در دوره دوم تفکر سیاسی خویش که رگه‌های آن از سخنرانی‌ها و مکتوبات سال ۱۹۸۲ به بعد وی آشکار می‌شود و در کتاب لیبرالیسم سیاسی^۲ وضوح کاملی می‌یابد، از این قرائت اخلاقی و فلسفی از لیبرالیسم فاصله می‌گیرد و با طرح نظریه «عدالت سیاسی» و «لیبرالیسم سیاسی» بر آن است که می‌توان قرائتی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی ارایه داد که برخلاف کتاب نظریه عدالت بر



هیچ نظریه و دکترین جامع^۳ اخلاقی و فلسفی خاصی مبتنی نباشد.

مقاله حاضر به قرائت اخلاقی رالز از لیبرالیسم می‌پردازد و محور بررسی، کتاب نظریه عدالت و مقالاتی است که وی در تأیید و تثبیت این قرائت از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی نگاشته است و لیبرالیسم سیاسی که محصول دوران متأخر اندیشه ایشان است، از میدان بررسی و تحلیل انتقادی ما خارج است. در این مقاله ضمن شرح و بسط خطوط اصلی پروژه رالز در پیوند دادن لیبرالیسم با مبانی اخلاقی و فلسفی، نارسایی‌ها و کاستی‌های آن را به اختصار بر می‌شماریم و میزان کامیابی او را در فراهم آوردن مبنایی اخلاقی برای لیبرالیسم بیان می‌کنیم.

۱ - پروژه اخلاقی رالز

لیبرالیسم یک مکتب فکری دارای عناصر معین، ثابت، تعریف شده و مورد توافق همگانی نیست تا معیاری روشن برای داوری درباره میزان لیبرال بودن یک فرد یا نظریه سیاسی ارایه دهد، از این رو مجال برای ارایه قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم فراهم است. این تنوع و تکثر قرائت برحسب تأکیدی است که هر تقریر بر بخش خاصی از مجموعه باورها و ارزش‌هایی که در سیر تاریخی به عنوان باورها و ارزش‌های لیبرالی شناخته شده است، روا می‌دارد.

واقعیت این است که قرائت‌های لیبرالی بر تعریف دقیق بسیاری از عناصر مجموعه باورهای لیبرالی توافق و اشتراک نظر ندارند، اما آن چه آنها را از دیگر ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های سیاسی رقیب متمایز می‌کند، تأکید بر پاره‌ای از عناصر و باورهایی است که رد پای آنها را می‌توان به نوعی در تقریر از لیبرالیسم مشاهده کرد و بدین سبب با تسامح می‌توان از آنها به عنوان ارزش‌های مشترک لیبرالی یاد کرد. اموری نظیر آزادی‌های سیاسی و مدنی، استقلال فردی، مالکیت خصوصی و اقتصاد بازار آزاد از مصادیق بارز این ارزش‌های مشترک هستند. این که با احتیاط و تسامح این امور را عنصر مشترک هر قرائت لیبرالی بر می‌شماریم، بدین جهت است که در مورد اغلب این نقاط محوری میان لیبرال‌ها چالش و اختلاف نظر وجود دارد.

در میان مدافعان برجسته لیبرالیسم از گذشته تا کنون، امانوئل کانت و جان رالز از این جهت کاملاً متمایز از دیگران‌اند که کوشیده‌اند میان عدالت به عنوان یک فضیلت و ارزشی اخلاقی و درون مایه اصلی لیبرالیسم، یعنی حراست از حقوق و آزادی فردی (تفسیر لیبرالی از انجای آزادی‌های فردی) پیوند برقرار کنند. هر دو می‌کوشند که نشان دهند درک و شناخت اخلاقی بیشتر از عدالت اجتماعی در



قالب اصول و قواعدی به منصفه ظهور می‌رسد که دارای بیشترین تناسب با نوع نگاه لیبرالیسم به مناسبات اجتماعی و ساختار اساسی جامعه در حوزه فرهنگ، سیاست، اقتصاد و دیگر ابعاد حیات اجتماعی است. کانت و رالز با دو روش‌شناسی متفاوت به نتایجی کمابیش مشابه درباره محتوای اصول عدالت و پایه اخلاقی و اساسی جامعه می‌رسند. از میان دو اصل عدالت رالز، اصل برابری در آزادی‌های اساسی که مهم‌ترین اصل نظریه عدالت وی است کاملاً با رویکرد کانت در مورد تقدم حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی همسو می‌باشد. اما به لحاظ محتوایی آن چه نظریه عدالت رالز را از کانت متمایز می‌کند، اصل دوم عدالت وی، یعنی اصل تمایز است که ردپایی از آن در اندیشه کانت وجود ندارد.

کانت بر آن بود که آزادی مدنی و سیاسی افراد، باید بر اساس چارچوبی قانونی و حقوقی قانونمند بشود و بر این نکته اصرار داشت که قوانین اساسی و چارچوب حقوقی و قانونی‌ای که ضمن صیانت و حراست از آزادی‌های مشروع و قانونی افراد، آن آزادی‌ها را به حداکثر می‌رساند باید با خرد ناب و عقل غیر آمیخته با داده‌های تجربی تعیین شود. به اعتقاد وی، هم‌چنان که وظایف و قواعد اخلاقی فرامین عقل محض* است، اصول عدالت و قواعد اساسی حاکم بر آزادی بیرونی انسان‌ها نیز باید با هماهنگی عقل محض تدوین شود و از آن سرچشمه بگیرد.

جان رالز به جای تمسک به عقل محض و روی آوردن به استنتاج عقلی، به گونه‌ای خاص از قراردادگرایی می‌گراید. گرچه اصل ایده قرارداد اجتماعی ابتکار وی نیست و در آثار هابز، جان لاک و منتسکیو یافت می‌شود، اما هیچ کدام از این متفکران لیبرال از ایده قرار داد اجتماعی به منظور نیل به اصول عدالت و برخوردار کردن لیبرالیسم از پشتوانه اخلاقی و ارزشی سود نجنبسته‌اند. پیش از پرداختن به روش‌شناسی رالز، مناسب است که درباره دغدغه اصلی و سز گرایش او به پیوند زدن نظریه سیاسی خود با مقوله عدالت و یافتن دکترین اخلاقی برای ساختار کلان اجتماعی بیشتر سخن بگوییم.

رالز در مواضعی از کتاب خود از این واقعیت پرده بر می‌دارد که نگرش اخلاقی و فلسفه اخلاق معاصر غرب تحت تأثیر برخی گونه‌های نفع انگاری** است که با مساعی نویسندگان بزرگی نظیر دیوید هیوم، جان استوارت میل و آدام اسمیت شکل گرفته است. اینان در عمل با طرح مباحثی در حوزه انسان‌شناسی، اقتصاد، اخلاق و سیاست موفق شده‌اند که دیدگاه فلسفی - اخلاقی جامعی را رقم بزنند که توانسته است برای مدتی طولانی نظریه اخلاقی غالب و مسلط غرب را تشکیل دهد.

بنابراین، دیدگاه نفع انگارانه فوق در مقوله ساختار کلان اجتماع و عدالت توزیعی تأثیر خاص خود را داشته است و در بسیاری ابعاد ساختار اساسی جوامع لیبرال - دموکرات معاصر به پشتوانه این نظریه سامان یافته و تصور مرسوم از عدالت اجتماعی در این جوامع تحت تأثیر این نظریه اخلاقی شکل گرفته است.

از نگاه رالز، این دیدگاه فلسفی - اخلاقی با نقاط ضعف جدی روبه‌رو است، اما منتقدان این رویکرد (مکاتب اخلاقی کمال‌گرا و شهودگرا) نتوانسته‌اند دیدگاه جامع اخلاقی رقیب و جانشینی برای نفع انگاری ارائه دهند و تنها به وارد آوردن انتقادات و اشکال‌های نظری بر آن اکتفا کرده‌اند. رسالت اصلی رالز در کتاب نظریه عدالت، طرح نظریه جامع اخلاقی رقیب و جانشین است که بتواند جایگزین نفع انگاری شود و به سلطه و غلبه آن پایان دهد.^۴ این دیدگاه اخلاقی جانشین باید اصولی را در اختیار نهد که اساس ساختار کلان اجتماع، و پایه اخلاقی جامعه مطلوب باشد.

مراد از کارکرد اصول عدالت به عنوان پایه اخلاقی ساختار اساسی جامعه آن است که نه تنها نهادهای رسمی جامعه هم‌چون قانون اساسی، دولت و قوانین مدنی و جزایی باید بر محور این اصول و متناسب با آنها سامان یابد، بلکه امکانات، مواهب، مناصب، وظایف و زحمات زندگی اجتماعی نیز باید بر محور این اصول توزیع شوند. این اصول معیار داوری درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن ساختار اجتماعی جوامع بشری را در اختیار می‌گذارند. از نظر رالز، همان‌طور که بحث حقیقت* در مباحث نظری شاخص و معیار پذیرفتن یا طرد نظریه‌ها و معارف است، در مورد اجتماع و شبکه روابط اجتماعی فضیلت عدالت و اصول محتوایی آن داور نهایی درباره مطلوب بودن یا نبودن ساختارهای اجتماعی می‌باشد.

بنابراین، می‌توان گفت که رالز در کتاب نظریه عدالت دو هدف اصلی را دنبال می‌کند: هدف نخست، ارائه اصول و معیارهایی برای عدالت توزیعی و اجتماعی است تا در پرتو آن، شاخص و معیاری برای سنجش عادلانه بودن ساختارهای اساسی جامعه در دست باشد و هدف دوم آن، ارائه مبنای فلسفی و اخلاقی جدید در حوزه تفکر اجتماعی و فرهنگ سیاسی غرب است تا بتواند به سلطه فرهنگی و اخلاقی نفع انگاری به عنوان مبنای اخلاقی و فلسفی حاکم بر جوامع غربی خاتمه دهد و جانشینی توانمند و کامل برای آن باشد. بدین ترتیب، لیبرالیسم رالزی و تصویر وی از عدالت اجتماعی و ساختار جامعه مطلوب به جای تکیه بر اصل نفع و نگرش اخلاقی - فلسفی نفع انگاری، بر تصویری از عدالت که اصول عدالت رالز (نظریه عدالت به مثابه انصاف) معرف آن است، تکیه می‌زند.

۲- روش دستیابی به اصول عدالت

مهم‌ترین نوآوری رالز در حوزه عدالت پژوهی، به روش‌شناسی بحث عدالت اجتماعی مربوط می‌شود. وی به صراحت از شیوه مرسوم و رایج در مسایل ارزشی و اخلاقی فاصله می‌گیرد. بر اساس روش معمول، در مباحث اخلاقی باید نخست تعریفی دقیق از فضیلت مورد بحث ارائه داد و سپس مراحل بحث نظیر شیوه استدلال و محتوای آن در ارتباط منطقی با چارچوب تعریف اولیه سامان یابد. اما رالز محتوای اصول عدالت را بر عنصر تعریف و تحلیل‌های منطقی مربوط به ایضاح مفهومی واژه عدالت استوار نمی‌داند و معتقد است که این تعریف و تحلیل‌های منطقی آن میزان پرمایه و قوی نیستند که بتوانند پایه و اساس درک محتوای عدالت و یک نظریه جامع اخلاقی قرار گیرند.^۵

از سوی دیگر، رالز با عدالت پژوهی مبتنی بر کمال‌گرایی^۶ مخالف است. وی نمی‌تواند بپذیرد که عدالت اجتماعی بر محور کمالات معنوی، فرهنگی و فلسفی خاصی تعریف شود. کمال‌گرایی در همه اشکال آن، تصور خاصی از غایت و تعریفی ویژه از زندگی خوب را پیش فرض می‌گیرد و به اصطلاح فلاسفه اخلاق، از زمره رویکردهای غایت‌گرا^۷ محسوب می‌شود. رالز هم‌چون کانت بر نفی غایت‌گرایی و التزام به «وظیفه‌گرایی» تأکید می‌ورزد و به دنبال آرایه نظریه اخلاقی و گرایشی در حوزه عدالت اجتماعی است که بر هیچ پیش فرض و تعریف پیشینی از خیر و کمال و سعادت بشر استوار نباشد. وی بر آن است که در مبحث عدالت اجتماعی و تعیین پایه‌های اخلاقی ساختار اساسی جامعه، تشخیص آن چه حق و درست است رسالت اصلی عدالت‌پژوهی را تشکیل می‌دهد و این تشخیص بر هیچ تصویری از خیر و کمال و سعادت مبتنی نیست. رویکرد وظیفه‌گرایی در فلسفه اخلاق دقیقاً بر این نکته اصرار دارد که درست و حق را نباید بر حسب تلقی خاصی از خیر و کمال و غایت زندگی تعریف کرد. یکی از وجوه اختلاف نظر رالز با نفع‌انگاری به همین رویکرد بر می‌گردد. بدیهی است که نفع‌انگاری نظریه اخلاقی غایت‌گرا می‌باشد، زیرا «اصل نفع» را پایه نظم اجتماعی عادلانه قرار می‌دهد. اصل نفع اقتضا دارد که انجام آن چه لذت و رفاه اکثر افراد جامعه را افزایش می‌دهد، درست و حق است، پس درستی و حق بر اساس تصویری خاص از خیر و سعادت تعریف شده است. در مقابل، رالز اصرار دارد که نظریه عدالت وی باید بر محور روشی شکل گیرد که کاملاً وظیفه‌گرا بوده و بر هیچ تصور پیشینی از خیر و کمال مبتنی نباشد.^۶

نکته دیگر این که از نظر رالز، اصول عدالت به روش عقلی و استنتاج منطقی قابل اصطیاد نیست،



هم‌چنان که شهودگرایی اخلاقی نیز گره‌ای از این مشکل را باز نمی‌کند، زیرا شهودگرایی بر معیارهای ثابت و مشخصی به عنوان شاخص و ضابطه عام برای داوری‌های ارزشی و اخلاقی در مورد ساختار جامعه و نهادهای جامعه تأکید نمی‌کند. تأکید شهودگرایی آن است که در هر مورد جزئی باید به شهود وجدانی مراجعه کرد تا در بارهٔ عادلانه بودن یا نبودن یک رفتار یا رابطه اجتماعی و یا قانون و تصمیم کلان به داوری پرداخت و نمی‌توان به اتکای یک ضابطه عام (اصول عدالت) مبنایی عام و کلی برای داوری به دست آورد. شهودگرایی به جای معرفی اصول ثابت عدالت، از تکثرگرایی در اصول حاکم بر داوری‌های ما در حوزهٔ عدالت اجتماعی دفاع می‌کند.^۷

روش پیشنهادی رالز تمسک به قراردادگرایی^۸ است. بر اساس این روش، محتوای اصول عدالت محصول و نتیجهٔ توافق و قرارداد اجتماعی‌ای است که میان افرادی خاص در وضعیت ویژه‌ای که او آن را وضع اصیل^۹ می‌نامد، واقع می‌شود. همت اصلی وی بر آن است که نشان دهد شرایط حاکم بر این افراد در آن وضعیت نخستین و اصیل، شرایطی کاملاً منصفانه برای تصمیم‌گیری و داوری دربارهٔ اصول و محتوای عدالت اجتماعی است، ایشان منصفانه بودن روش و شرایط حاکم بر تصمیم‌گیری دربارهٔ اصول عدالت را به خودی خود ضامن صحت و اعتبار اصول مورد توافق و گزینش شده می‌داند. به همین سبب نظریهٔ عدالت خود را «عدالت به مثابهٔ انصاف»^{۱۰} می‌نامد، زیرا منصفانه بودن شرایط وضع اصیل و نخستین سنگ بنای اصلی و مبدأ اعتباری نظریهٔ عدالت وی می‌باشد:

عدالت به مثابهٔ انصاف با این ایده آغاز می‌شود که مناسب‌ترین تعلق از عدالت که می‌خواهد مبنای ساختارهای اساسی یک جامعه دموکرات قرار گیرد، تصویری از عدالت است که شهروندان آن جامعه در شرایطی کاملاً منصفانه و به عنوان نمایندگان صرفاً آزاد و به لحاظ اخلاقی برابر، اصول آن را انتخاب می‌کنند. این موقعیت «وضع اصیل» نام دارد. ما برآنیم که منصفانه بودن شرایطی که تحت آن شرایط، افراد به توافق می‌رسند به منصفانه شدن اصول مورد توافق خواهد انجامید، به علت آن که وضعیت اصیل افراد آزاد و به لحاظ اخلاقی برابر را در موقعیتی قرار می‌دهد که نسبت به هم منصف هستند، سپس هر تصویری از عدالت که بر آن توافق کنند منصفانه است، بدین جهت نام این نظریه عدالت به مثابهٔ انصاف است.^۹

پیش از ذکر شرایط حاکم بر افراد در این وضعیت ویژه، توضیح این نکته لازم است که اصطلاح original position را می‌توان «وضع نخستین» ترجمه کرد. اما واژه «نخستین» ممکن است به



غلط این گمان را در ذهن خواننده تداعی کند که رالز به برهه‌ای خاص از تاریخ نظر دارد؛ نظیر اصطلاح «وضع طبیعی» در برخی تقریرها از قرارداد اجتماعی، که به وضعیت تاریخی پیش از تکوین جامعه سیاسی و دولت نظر دارد، حال آن که مراد رالز از این اصطلاح در نظر گرفتن یک وضعیت فرضی است که به زمان و مقطع تاریخی خاص اختصاص نداشته و ورود به آن برای همگان میسر است. دلیل آن که ایشان برای حصول توافق، یک وضعیت فرضی با شرایط خاص را در نظر می‌گیرد این است که افراد بشر در شرایط عادی هرگز نمی‌توانند به تصویر مشترک و عمومی در مورد محتوای عدالت و یا هر مبحث ارزشی و اخلاقی دیگر نایل شوند. وجود دیدگاه‌های اخلاقی و فلسفی متنوع، تکثیر آرای مذهبی، علایق و منافع متفاوت و موقعیت‌های گوناگون اجتماعی و اقتصادی همگی سدی جدی در جهت رسیدن به توافق و اشتراک نظر در این گونه مباحث هستند. چگونه می‌توان از مجموعه افرادی که از سوئی، دارای استعدادها و توانایی‌های متفاوت، موقعیت اجتماعی و خانوادگی مختلف و آرمان‌ها و ایده‌آل‌های فردی متنکثرند و از سوی دیگر، دیدگاه‌های مذهبی و فلسفی یکسانی ندارند انتظار داشت که در مورد چگونگی توزیع مواهب و امکانات و وظایف افراد در جامعه به اشتراک نظر برسند و بر سر اصول معین و خاصی به عنوان پایه‌های اخلاقی چنین جامعه‌ای توافق کنند.

اصرار رالز مبنی بر این که جامعه سامان یافته باید بر تصویری عمومی و مشترک از عدالت بنا شده باشد.^{۱۰} او را در موقعیتی قرار می‌دهد که تصور خویش از نظریه عدالت و اصول آن را به گونه‌ای طراحی کند که از اجماع و اشتراک نظر افراد برخوردار باشد و محصول توافق و قرارداد جمعی باشد. از سوی دیگر، توجه به این واقعیت که در شرایط عادی هرگز چنین اجماع نظری اتفاق نمی‌افتد، رالز را به این ایده می‌کشاند که افراد تصمیم‌گیر دربارهٔ اصول عدالت را در وضعیت فرضی خاصی قرار دهد و شرایط «وضع اصیل» را به گونه‌ای ترسیم کند که عملاً مجال چنین اجماع و توافقی فراهم آید. بدین لحاظ وی افراد آن وضعیت را نسبت به همهٔ عواملی که به نوعی مانع حصول توافق می‌شود، غافل و بی‌خبر و محصور در پرده غفلت* فرض می‌کند. پردهٔ غفلت دو کارکرد اصلی دارد: نخست، امکان حصول توافق و اشتراک نظر دربارهٔ محتوای اصول عدالت را فراهم می‌آورد و دیگر، شرایط داوری و انتخاب اصول عدالت را شرایطی کاملاً منصفانه جلوه می‌دهد، زیرا این غفلت گسترده زمینه‌گزینش جانبدارانه و تأثیرگذاری منافع و علایق و گرایش‌های فردی آنان را در این انتخاب سلب می‌کند. از نظر رالز، محدودیت‌ها و غفلت‌ها و ناآگاهی‌های افراد در این وضعیت نه تنها مانع توافق آنها بر سر

* veil of ignorance

اصول عدالت پیشنهادی وی نیست، بلکه این امر را تسریع می‌کند.^{۱۱}

افراد وضع اصیل نسبت به بسیاری از واقعیت‌های خاص* یعنی امور مربوط به زندگی و روحيات فردی در غفلت و ناآگاهی به سر می‌برند. هیچ کدام از آنها اطلاعی از جایگاه اجتماعی، موقعیت اقتصادی و این که جزء کدام طبقه و گروه اجتماعی به شمار می‌آیند، ندارند. آنان نسبت به توانایی‌های فکری، جسمی و استعدادهای فردی خویش کاملاً ناآگاه‌اند و فاقد تلقی خاصی از خیر و سعادت، زندگی خوب و نقشه و طرحی عقلانی و خاص برای زندگی فردی خویش می‌باشند و در واقع، نسبت به تمامی این ایده‌ها و گرایش‌های اخلاقی، مذهبی و فلسفی ناآگاه تصور می‌شوند، هر چند در واقع امر دارای این گرایش‌ها و آرمان‌ها هستند. این افراد علاوه بر غفلت از شرایط خاص اجتماعی - اقتصادی جامعه خود، از سطح فرهنگ و تمدن زمانه خویش نیز غافل‌اند و حتی نمی‌دانند به کدام نسل تعلق دارند؛ یعنی هر چیزی که دانستن آن به نوعی موجبات قضاوت جانبدارانه فرد را فراهم می‌آورد و موجب جلب منفعت یا دفع ضرری از او می‌شود، باید از صفحه آگاهی آن افراد حذف شود.^{۱۲}

رالز مدعی است که افراد در چنین وضعیتی باید بر دو اصل به عنوان اصول اخلاقی و پایه همکاری اجتماعی توافق کنند. طبق اصل اول، همه افراد جامعه باید به بیشترین میزان و به طور مساوی از آزادی‌های اساسی برخوردار باشند. محتوای اصل دوم آن است که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای ترتیب داده شوند که اولاً بیشترین نفع را برای افراد کم‌تر بهره‌مند در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه برای نسل‌های بعد در پی داشته باشد و ثانیاً؛ دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها به روی همه باز باشد.^{۱۳}

رالز در مواضع متعددی از کتاب نظریه عدالت به تقدم اصل اول بر اصل دوم تصریح می‌کند^{۱۴}، بدین معنا که آزادی فردی فقط به سبب حراست از آزادی فردی محدود می‌شود و به واسطه احترام به هیچ ارزش دیگر و یا تصور دیگری از خیر فردی و اجتماعی و حتی به سبب توجه به دو بند اصل دوم عدالت رالز نمی‌توان آزادی‌های فردی را محدود و یا سلب کرد. وی می‌نویسد:

مراد من از تقدم آزادی، اولویت داشتن اصل آزادی برابر نسبت به اصل دوم عدالت است. این دو اصل دارای ترتیب الفبایی** هستند. بنابراین، نخست باید اقتضائات اصل آزادی [اصل اول عدالت] برآورده شود. مادام که مقتضیات این اصل فراچنگ نیامده است، دیگر اصول عدالت به بازی گرفته نمی‌شوند... معنای تقدم آزادی آن است که آزادی تنها به خاطر آزادی می‌تواند محدود شود.^{۱۵}



۳- فرایند موازنه تأملی

به اعتقاد رالز، شهادهای اخلاقی افراد در وضع اصیل مؤید گزینش و انتخاب آنها نسبت به اصول عدالت است؛ بدین معنا که داوری‌های جزئی و موردی افراد درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن امور با محتوای کلی این اصول سازگاری دارد، در وهله نخست تأکید ایشان بر آن است که موجه و معتبر بودن هر اصل کلی اخلاقی که شامل اصول عدالت نیز می‌شود، زمانی به اثبات می‌رسد که آن اصل و قاعده کلی با داوری‌های جزئی و موردی سازگار باشد. این سازگاری، مطلبی نیست که به سادگی و بدون اعمال تأمل آشکار گردد، بلکه طی فرایندی که رالز آن را موازنه تأملی^{۱۶} می‌خواند، به منصه ظهور می‌رسد. وی سر این تسمیه را چنین بیان می‌کند:

این فرایند یک موازنه و تعادل* است، زیرا در نهایت امر اصول و داوری‌های جزئی ما به سازگاری و وفاق می‌رسند و این فرایند، تأملی** است، زیرا می‌فهمیم که داوری‌های جزئی ما از چه اصولی پیروی می‌کنند و از چه مقدماتی تفریع و نتیجه می‌شوند.^{۱۷}

در تفسیر مراد رالز از تعادل تأملی و نقشی که در تنقیح و موجه کردن اصول عدالت بر عهده می‌گیرد، میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد؛ برای نمونه، ریچارد هیر موازنه تأملی را به شیوه استنتاج قواعد کلی از واقعیت‌ها و مشاهدات عینی از سوی عالمان علوم تجربی قیاس می‌کند و بر آن است که از نظر رالز داوری‌های جزئی و موردی اخلاقی در حکم مشاهدات عینی تجربی هستند که اصول کلی اخلاقی و اصول عدالت باید از دل آنها بیرون کشیده شود.^{۱۸} این در حالی است که رونالد دورکین تفسیر متفاوت دیگری از مراد رالز بیان می‌کند.^{۱۹} به هر حال، تأکید رالز بر آن است که دو اصل عدالت معترف و نمودار حس اخلاقی و عدالت‌خواهی در وضع اصیل است و موازنه تأملی، تکنیکی است که در آن وضعیت افراد را به پذیرش این دو اصل عدالت به عنوان پایه اخلاقی همه نهادهای اساسی جامعه ترغیب می‌کند.^{۲۰}

تکنیک موازنه تأملی که در جست‌وجوی برقراری تعادل میان باورها و داوری‌های معمولی اخلاقی افراد و نظریه‌های کلی که آن باورها و داوری‌ها را موجه می‌کنند، می‌باشد نقش مهمی را در استدلال رالز بر حقانیت اصول عدالت ایفا می‌نماید. پیش فرض این تکنیک آن است که ما به سنجش عادلانه از ناعادلانه در نظام سیاسی - اجتماعی قادر هستیم؛ البته نسبت به مواردی با اطمینان بیشتری به داوری می‌پردازیم و در مواردی تردید داریم. فیلسوف اخلاق و نظریه پرداز حوزه

علوم اجتماعی موظف است که چارچوبی کلی متشکل از اصولی عام را در اختیار نهد که حامی این داوری‌ها و شهودهای جزئی و بلاواسطه باشد. این اصول در مواردی می‌توانند داوری‌های جزئی را تصحیح کنند، هم چنان که طی یک رابطه متقابل داوری‌های جزئی و حس اخلاقی می‌توانند اصول کلی پیشنهادی را تعدیل و تصحیح نمایند. در واقع، زمانی که لحظه توازن و تعادل فرا می‌رسد نسبت به محتوای آن چارچوب اخلاقی و اصول کلی به نتیجه می‌رسیم و به این نکته واقف می‌شویم که آن اصل یا اصول در تناسب کامل با داوری‌های اخلاقی جزئی و حس عدالت‌خواهی ما قرار دارد.

در این گزارش بسیار فشرده و کوتاه جنبه‌هایی از تفکر رالز که با مباحث ارزشی و اخلاقی گره خورده است، و ارتباط آنها با تفکر اجتماعی - سیاسی وی مورد بررسی قرار گرفت و گفته شد که لیبرالیسم مورد پذیرش رالز در چه جنبه‌هایی با رویکردها و دیدگاه‌های اخلاقی و ارزشی وی گره خورده است و قرائت اخلاقی ایشان از لیبرالیسم که آن را بر شالوده فضیلت عدالت و اصول آن مبتنی می‌داند، بر چه پیش فرض‌های نظری و اخلاقی استوار است و رالز چه نگاهی به فلسفه اخلاق دارد. نگارنده بر آن است که این رویکرد با کاستی‌ها و ضعف‌های فراوانی روبه‌رو است و تلاش می‌کند که به اجمال به این وجوه کاستی و نارسایی اشاره کند.

۴ - نارسایی‌ها و کاستی‌ها

چنان که گفته شد نظریه عدالت رالز در واقع نظریه‌ای اخلاقی است که می‌کوشد نه تنها ساختار سیاسی جوامع لیبرال معاصر بلکه کلیه روابط ساختاری اجتماعی این جوامع را بر پایه‌های اخلاقی خاص که در اصول عدالت وی متبلور است، توجیه کند و مبنایی اخلاقی ارائه دهد که بر اساس آن، ساختار کلان اجتماعی عادلانه تعریف شود و بدین وسیله قرائتی از لیبرالیسم مطرح گردد که بر نظریه اخلاقی و فلسفی جامعی که معرف فضیلت عدالت اجتماعی است، استوار باشد. این تلاش نظری به جهات عدیده‌ای عقیم و نارساست و کوشش فلسفی رالز توان آن را ندارد که توجیهی استوار و بی‌خدشه از این رویکرد اخلاقی به لیبرالیسم به دست دهد و نظریه اخلاقی معتبری برای فرهنگ سیاسی معاصر جوامع لیبرال - دموکرات تنقیح نماید. سر این ناکامی در نکاتی است که عبارت‌اند از:

۱ - زمانی که یک فیلسوف می‌خواهد در مقوله‌ای ارزشی و اخلاقی نظریه پردازی کند به ویژه اگر آن نظریه یک نظریه جامع اخلاقی باشد، به ناچار ابتدا باید برای پاره‌ای پرسش‌های اساسی که از مسایل محوری فلسفه اخلاق* محسوب می‌شود، پاسخ روشنی داشته باشد. همان طور که می‌دانید



بخشی از مباحث فلسفه اخلاق به تحلیل مفهومی واژه‌های کلیدی اخلاقی و ارزشی اختصاص دارد؛ برای نمونه، کسی که می‌خواهد دربارهٔ ارزشی به نام «عدالت» نظریه‌پردازی کند، ابتدا باید با تحلیلی منطقی دقیقاً مشخص کند که از این واژه چه اراده کرده است و نسبت این مفهوم با سایر مفاهیم چیست، مثلاً مشخص کند که این مفهوم با مفهوم درست و صحیح چه نسبتی دارد. زمانی که می‌گوییم «این تصمیم یا این عمل عادلانه است» آیا همان مضمونی را افاده می‌کنیم که جمله «این تصمیم یا این عمل درست است» افاده می‌نماید؟

محور دیگر مسایل فلسفه اخلاق بحث دربارهٔ ماهیت قضایای اخلاقی است. در فلسفه اخلاق مکاتب نظری متعددی وجود دارد که هر یک تحلیلی خاص از ماهیت قضایای ارزشی ارائه می‌دهند: برخی از عینی‌گرایی و برخی دیگر از ذهن‌گرایی^{۳۱} دفاع می‌کنند اگر بخواهیم این مباحث را بر مبحث عدالت پژوهی تطبیق نماییم باید بگوییم که کلیه اندیشمندانی که نظریه‌ای دربارهٔ عدالت اجتماعی ارائه می‌دهند و خواستار سازش و تطبیق ساختارهای کلان جامعه و شبکه روابط اجتماعی با اصول عدالت مندرج در نظریه خود هستند، نخست به قضایای ارزشی خاصی تصدیق و اعتراف کرده‌اند؛ قضایایی نظیر «عدالت اجتماعی یک فضیلت است»، «باید به مضمون عدالت اجتماعی ملتزم بود» و «عدالت ورزیدن خوب است و بی‌عدالتی بد است». در فلسفه اخلاق بحث از این نکته می‌شود که سرشت این‌گونه قضایا چیست؛ برای نمونه، پیروان احساس‌گرایی^{۳۲} بر آن‌اند که این قضایای ارزشی چیزی جز بیان احساس درونی گوینده نمی‌باشد و ورای این احساس هیچ واقعیتی را حکایت نمی‌کند. «عدالت اجتماعی خوب است و بی‌عدالتی بد است» معنایی جز این ندارد که گوینده این جمله و معتقد به آن، احساس مثبتی به عدالت دارد و از بی‌عدالتی بدش می‌آید، درست مانند این که کسی از یک غذا خوشش بیاید و از غذای دیگر متنفر باشد.

محور دیگر در مباحث فلسفه اخلاق مربوط به بررسی مقوله نحوهٔ سنجش اعتبار و اثبات حقانیت قضایای اخلاقی است. سؤال‌هایی نظیر این که چرا عدالت ورزیدن خوب است، چرا باید به اصول عدالت ملتزم بود و مبدأ اعتبار و حجیت فضیلت عدالت چیست، به این محور از بحث مربوط می‌شود. گفتنی است فردی که دربارهٔ عدالت اجتماعی و یا هر ارزش و فضیلت اخلاقی دیگر نظریه‌پردازی می‌کند صرف نظر از این که محتوای آن نظریه چه باشد و به چه میزان از حقانیت برخوردار باشد. ابتدا باید تکلیف خود را با این پرسش‌های اساسی در فلسفه اخلاق روشن کرده باشد. متأسفانه رالز در کتاب نظریه عدالت از همه این‌گونه مباحث غفلت می‌ورزد و تنها به تعریف عدالت پرداخته، می‌گوید

* subjectivism

** emotivism

که نظریه عدالت وی از ارایه تعریف خاصی از عدالت بی نیاز است. در این جا این نکته را آشکار کردیم که پیش زمینه‌های ورود به نظریه پردازی درباره عدالت و ارایه یک نظریه اخلاقی، به تعریف آن خلاصه نمی‌شود، بلکه پرسش‌های مهم فلسفی مذکور باید پاسخ داده شود. اساساً اتخاذ موضع در مورد پرسش‌های فلسفی‌ای است که مسیر و جهت استدلال‌ها و شیوه موجه کردن نظریه اخلاقی را مشخص می‌کند؛ برای مثال کسی که درباره ماهیت قضایای اخلاقی احساس گرا می‌باشد، اقدام به یافتن استدلال - هر نوع استدلال که باشد - را برای موجه کردن قضایای ارزشی و مفاد نظریه اخلاقی لغو و بی حاصل می‌داند، زیرا مثلاً برای توجیه این که چرا از چیزی خوشش می‌آید و چرا از برخی غذاها لذت نمی‌برد، به ارایه استدلال نیازی ندارد.

رالز بدون توجه به این مباحث مقدماتی و پیش نیازهای نظری، به یافتن پاسخ برای پرسش‌های هنجاری اخلاق می‌پردازد؛ یعنی می‌خواهد مفاد اصول عدالت را به دست دهد و مشخص کند که در ترسیم ساختار کلان جامعه چه باید کرد و چه دستورالعملی را باید به اجرا درآورد. ورود به مرحله هنجارهای اخلاقی پس از گذشتن از مسیر تحلیل مفاهیم و قضایای اخلاقی و تعیین روش‌شناسی متناسب با ماهیت آن قضایا میسر است، در غیر این صورت آن چه در مرحله تعیین هنجارهای اخلاقی گفته می‌شود فاقد قدرت اقتناع منطقی و فلسفی است.

۲ - رالز بر این نکته اصرار دارد که روش قرارداد گرایانه او در عدالت پژوهی و تعیین مفاد نظریه اخلاقی «وظیفه‌گرا» می‌باشد، یعنی بر تصور خاصی از خیر و سعادت و تعریف مشخصی از زندگی خوب و مطلوب استوار نیست، بلکه افراد در آن وضعیت فرضی (وضع اصیل) نسبت به آن چه رعایت آن درست و حق و عادلانه است به توافق می‌رسند، بدون آن که پیش فرض اخلاقی و فلسفی مشخصی از خیر و سعادت را در نظر داشته باشند، زیرا آنان نسبت به تصورات و باورهای اخلاقی و فلسفی خود درباره خیر و سعادت نیز غافل‌اند. هم چنین رالز بر این نکته واقف است که آنها گرد هم آمده‌اند تا درباره اصول حاکم بر نحوه توزیع عادلانه خیرات اجتماعی تصمیم بگیرند، پس باید تصویری پیشینی از خیرات اجتماعی داشته باشند و بدانند چه اموری خیر و مطلوب است. وی مجموعه‌ای از خیرات را پیش فرض آنان قرار می‌دهد؛ یعنی می‌پذیرد که افراد وضع اصیل دارای تصویری لاغر و رقیق از خیر هستند، در این مجموعه خیرات که مشمول برده غفلت نمی‌باشند، اموری نظیر آزادی‌های اساسی و ثروت و درآمد پایه‌های اجتماعی احترام به خویش قرار می‌گیرند.

ادعای رالز آن است که این مجموعه از خیرات و این تصور رقیق از خیر و سعادت اموری هستند که هر انسان عاقل صرف‌نظر از این که به چه مذهب، فلسفه و یا نظریه اخلاقی معتقد است، به خیر و مطلوب بودن آنها اذعان دارد و خواهان کسب و تحصیل هر چه بیشتر آنها می‌باشد، زیرا دسترسی به



این امور را شرط لازم برای نیل به یک زندگی عقلانی مطلوب می‌داند، حال تفاوتی نمی‌کند که تعریف او از زندگی عقلانی چه باشد؛ به تعبیر دیگر، رالز معتقد است که این تصور رقیق شده از خیر انسانی که او آن را خیرات اولیه می‌نامد، بر هیچ پیش‌فرض فلسفی، مذهبی و اخلاقی خاص استوار نیست، بنابراین با ایده پرده غفلت و ناآگاه بودن افراد از دیدگاه‌های مذهبی و فلسفی خویش تناسب کامل دارد.^{۲۱}

واقعیت این است که در ترسیم محتوای خیرات اولیه، بی‌طرفی نظری و فلسفی رعایت نشده است و نظریه رقیق شده رالز از خیر کاملاً با فلسفه لیبرالیسم و نگاه لیبرال‌ها به انسان، غایت زندگی و زندگی مطلوب اجتماعی تناسب دارد. همان طور که توماس ناگل تصریح می‌کند افراد انسانی تلقی و درک یکسان و مشابهی از خیرات اولیه و مطلوبیت‌های زندگی اجتماعی ندارند، زیرا میزان اهمیت امور در نگاه افراد به تلقی هر فرد از خیر بستگی دارد. طرح هر فرد برای زندگی به طور یکسان از اموری که خیر نامیده می‌شود بهره‌مند نمی‌گردد، بلکه بر اساسا تصویری که هر فرد از خیر و سعادت دارد، پارهای عوامل اهمیت بیشتری می‌یابند. کاملاً روشن است که مجموعه خیرات اولیه‌ای که رالز بر می‌شمارد، با دیدگاه فلسفی و اخلاقی خاص تناسب دارد. چگونه می‌توان مدعی شد که در شرایط وضع اصیل شرایط متصفانه‌ای برای داوری درباره توزیع عادلانه خیرات اولیه فراهم آمده است حال آن که با قرار دادن افراد در پرده غفلت نسبت به تصورات فردی آنها از خیر، تصور خاصی از خیرات اولیه که با تلقی لیبرالی تناسب دارد، به همه افراد تحمیل می‌شود و همگان در آن وضعیت مجبورند که طرح عقلانی زندگی خویش را در محور محدودی که این خیرات اولیه به تصویر کشیده‌اند، انتخاب نمایند، پس این نگاه رالز به خیرات اولیه کاملاً جانبدارانه است. اگر افراد از پرده غفلت بیرون آیند چه بسا برخی از آن امور را خیر ندانند یا دست کم از خیرات مهم زندگی خود محسوب نکنند و توزیع امور دیگری هم چون رفع نیازهای اساسی مادی خویش را مقدم بر آن چه رالز در رأس خیرات اولیه قرار می‌دهد، بدانند. به هر حال، اگر رویکرد قراردادگرایانه با تصویر متفاوت با آن چه رالز از خیرات اولیه ذکر می‌کند، همراه شود به نتایج دیگری خواهد انجامید و افراد بر اصول دیگری به عنوان اصول عدالت و پایه اخلاقی جامعه توافق خواهند کرد و رالز در این مدل قراردادگرایانه خود، خیرات اولیه را همسو با تصور لیبرالی خویش از خیر در نظر گرفته است.^{۲۲}

۳ - رالز در طرد نظریه‌های رقیب، به اقامه دلیل متمسک نمی‌شود؛ برای نمونه، ایشان شهودگرایی و کمال‌گرایی را صرفاً به این توجیه که آنها از معرفی اصول عام و معیارهای کلی مشخص برای داوری درباره نهادها و ساختارهای اساسی جامعه قاصر هستند، کنار می‌گذارد، در عین حال که اعتراف می‌کند رده دلایل شهودگرایان و کمال‌گرایان کار آسانی نیست.^{۲۳} به تعبیر دیگر، وی با تأکید

بر پیش فرض خود مبنی بر این که جامعه خوب سامان یافته باید بر پایه اصول مشترک و نظریه خاصی از عدالت اجتماعی بنا شده باشد و این نظریه از اصول عام و معینی تکوین می‌یابد، رقبا و دیگر نظریه‌های اخلاقی نظیر شهودگرایی و کمال‌گرایی را از میدان به در می‌کند، در صورتی که این پیش فرض (تعمیم‌گرایی) بدون ارایه دلیل اتخاذ شده است.

مفاد تعمیم‌گرایی آن است که داور اخلاقی درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن نهادها و روابط اجتماعی در تمامی حوزه‌های جامعه - از اقتصاد، سیاست و آموزش گرفته تا مجازات و وضع قوانین - در سایه اصول عام و معینی امکان‌پذیر است. بر اساس پیش فرض تعمیم‌گرایانه، رالز دو اصل عام را به عنوان محتوای نظریه عدالت و پایه اخلاقی جامعه مطلوب معرفی می‌کند و این دو اصل را در همه عرصه‌های مختلف اجتماع مبنای توزیع عادلانه امکانات، مواهب و وظایف قرار می‌دهد. حال آن که تعمیم‌گرایی با چالش جدی مواجه است و وی باید اثبات کند که ساحت‌های مختلف جامعه به رغم تفاوت‌های واضحی که در شرایط و مطلوبیت‌ها دارند، بر محور اصول مشترکی قابل ارزش داور اخلاقی هستند. رالز از این امر مهم شانه خالی می‌کند و دلیل روشنی بر لزوم تعمیم‌گرایی ارایه نمی‌دهد.

۴ - در مقوله عدالت پژوهی همان طور که بحث در تحلیل معنای عدالت و ارتباط آن با دیگر مفاهیم ارزشی و اخلاقی اهمیت دارد - که در بند یک به آن اشاره شد - بحث معیارهای عدالت نیز حائز اهمیت است. مراد از معیارهای عدالت، آن ضوابط و معیارهایی است که باید مبنای توزیع عادلانه در ساحت‌های مختلف جامعه قرار گیرد؛ برای مثال، کسانی که رویکرد نیاز محوری به عدالت اجتماعی دارند، نیاز را معیار عادلانه بودن توزیع ثروت و درآمد در حوزه مناسبات اقتصاد می‌دانند و بر آن‌اند که نظام اجتماعی عادلانه، نظامی است که نیازهای اساسی شهروندان آن جامعه را تأمین نماید.

رالز در نظریه خود به طور مستقیم با رویکردهای مختلفی که درباره معیارهای عدالت وجود دارد، درگیر نمی‌شود و آنها را مورد نقد و بررسی قرار نمی‌دهد. وی حتی در روش قرارداددگرایانه خویش میدان انتخاب وسیعی برای افراد «وضع اصیل» نمی‌گشاید تا در میان گزینه‌های بسیار در مورد اصول عدالت یا معیارهای عدالت به انتخاب عقلانی بپردازند. عمده تلاش رالز نشان دادن وجه تقدم اصول عدالت بر اصل نفع است و در بسیاری مواضع این نکته را تبیین می‌کند که چرا افراد وضع اصیل به جای اصل نفع که پایه نظریه اخلاقی نفع‌انگاری است، اصول عدالت پیشنهادی وی را بر می‌گزینند. بدین ترتیب، تلقی‌های دیگر از عدالت و معیارهای آن از صحنه بحث کنار گذاشته می‌شوند؛ برای نمونه، نظریه‌های عدالتی که نیاز را محور توزیع عادلانه قرار می‌دهند یا تلقی‌های مبتنی بر عنصر



سزاواری و استحقاق* مغفول واقع می‌شوند. اشکال عمده آن است که در روش داد‌گرایانهٔ رالز پیش از آن که انتخاب عقلانی افراد وضع اصیل آغاز شده باشد، بسیاری از تلقی‌های موجود و محتمل از عدالت اجتماعی طرد می‌شوند.^{۲۴}

۵ - وضع اصیل آن گونه که رالز به تصویر می‌کشد و افراد را در غفلت محض نسبت به هر گونه تصویری از خیر و سعادت (به جز خیرات اولیه) و کلیه گرایش‌ها و باورهای اخلاقی، مذهبی و فلسفی قرار می‌دهد، هرگز شرایط مناسبی برای داوری دربارهٔ مفاد یک فضیلت اخلاقی مهم و پایه‌های اخلاقی حیات اجتماعی ندارد. اگر پرهیز از نفع‌طلبی و جلوگیری از نزاع افراد در جلب منافع شخصی، توجیه‌کنندهٔ لزوم قرار دادن افراد آن وضعیت در پردهٔ غفلت باشد این توجیه فقط برای برخی غفلت‌ها و جهالت‌ها قانع‌کننده است، نه همهٔ آن چه که رالز بر می‌شمارد. باید میان برخی آگاهی‌های فرد نسبت به اموری نظیر منزلت اجتماعی، توانایی‌ها و استعدادهای طبیعی و موقعیت خانوادگی که می‌توانند نفع‌طلبی و تصمیم‌گیری جانبدارانه فرد را تشدید کنند، با درک‌ها و باورهای وی نسبت به خیر و سعادت، معنای زندگی خوب، حقیقت انسان و دیگر اعتقادات مذهبی و فلسفی تفکیک قائل شد. قسم اول آگاهی‌ها لزوماً منشأ حصول تنازع در جلب منافع فردی می‌گردد، اما دلیلی ندارد که دیدگاه‌های افراد دربارهٔ نقطه نظرهای فلسفی، اخلاقی و مذهبی در حصار نفع‌طلبی فردی گرفتار آید و به بهانه پرهیز از تشدید نفع‌طلبی از دخالت دادن آنها در ترسیم نظریه اخلاقی کلان برای جامعه مطلوب جلوگیری شود. این که فردی معتقد باشد که تأمین باره‌ای نیازهای معنوی و اخلاقی، اگر برتر از تأمین نیازهای مادی نباشد، دست کم در سطح آنها باید مورد توجه قرار گیرد و نظام اجتماعی عادلانه باید مجالی برای تأمین آنها فراهم آورد، هرگز نمی‌تواند شاهدهی بر نفع‌طلبی فردی باشد، زیرا فرض بر این است که آن فرد در وضع اصیل نسبت به موقعیت و شرایط واقعی خویش در جامعه غافل است. این نکته کاملاً درست است که اعتقادات و باورهای اخلاقی و فلسفی شخص سبب ترجیح دادن اصول عدالت خاص می‌گردد؛ اصولی که تناسب بیشتری با درک و باور او نسبت به فلسفه زندگی و خیر و سعادت بشر دارد. از نظر رالز این اصول برای همهٔ افراد سودمند است، زیرا از نگاه فلسفی و اخلاقی او آن باورها و اعتقادات از حقایق عالم هستند و خیر و سعادت بشر در گرو احترام به آنها می‌باشد.

نگارنده بر آن است که رالز برای فراهم آوردن شرایط برابر و منصفانه در وضعیت اصل و این که به زعم خودش شرایط داوری دربارهٔ اصول عدالت و حصول قرارداد اجتماعی کاملاً منصفانه باشد،

بسیاری از حقایق اخلاقی و فلسفی را که با محتوای عدالت ارتباط مستقیم دارد، قربانی می‌کند و از ایفای نقش آنان جلوگیری به عمل می‌آورد. این نکته را نمی‌توان منکر شد که اگر حقایق فلسفی درباره سرشت آدمی و سعادت واقعی او وجود دارد این حقایق قطعاً در تصور واقعی از محتوای عدالت اجتماعی سهیم‌اند و آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، به گونه‌ای که هر تصویر از عدالت اجتماعی و اصول آن که این دسته از حقایق را نادیده بگیرد و بدون آنها اصول عدالت را تعریف کند محکوم به بطلان و شکست خواهد بود. رالز با حاشیه راندن کلیه حقایق محتمل فلسفی و اخلاقی مربوط به حوزه عدالت‌پژوهی، در عمل خود را در مقابل دو انتخاب قرار داده است: راه نخست آن است که بپذیرد اصول عدالت وی به علت نادیده انگاشتن این حقایق - محتوای حقایق هر چه باشد - و حذف آنها به واسطه شمول پرده غفلت، تصویری نامطمئن و غیر قابل اتکا از عدالت اجتماعی عرضه کرده است. راه دوم آن است که اثبات کند اساساً درباره ماهیت انسان و سرشت واقعی او، خیر و سعادت، معنای زندگی خوب و دیگر مباحث اخلاقی و مذهبی هیچ حقایقی وجود ندارد. این انکار به معنای پذیرفتن شکاکیت محض و ابتدای نظریه اخلاقی خود بر محور شکاکیت و نسبی‌گرایی است و معنای این راه حل آن است که این دیدگاه‌ها باید در امر تعیین اصول عدالت دخالتی نداشته باشند، زیرا سهمی از حقیقت ندارند و حقانیت و اعتبار آنها مخدوش و نامعلوم است به طور مسلم، رالز از گزینه دوم استقبال نمی‌کند، زیرا بر آن است که اصول عدالت بر عنصر شکاکیت تکیه نکرده است،^{۲۵} پس به ناچار باید بپذیرد که نظریه اخلاقی وی (عدالت به مثابه انصاف) با نادیده گرفتن حقایق محتمل فلسفی و اخلاقی مربوط به حوزه عدالت‌پژوهی، در عمل تصویری ناقص و مخدوش و غیر قابل دفاع از اصول عدالت ارائه داده است.

۶- وضع اصیل، امری فرضی است نه حادثه‌ای تاریخی که در مقطع زمانی خاص اتفاق افتاده باشد. شخص فرض‌کننده عناصر تشکیل‌دهنده این فرض را مانند همه امور فرضی‌گزینش و تعیین می‌کند. بنابراین، روش قراردادگرایی مبتنی بر فرض موقعیت حصول قرارداد، به خودی خود این قابلیت را دارد که به شکل‌های گوناگون طراحی شود. محتوای قرارداد و آن چه مورد توافق قرار می‌گیرد، دقیقاً تابع آن است که فرض‌کننده چگونه عناصر اصلی مؤثر در تصمیم‌گیری را در درون وضعیت فرضی خویش تعبیه کرده باشد، چه اموری را برجسته کند و چه عناصری را حذف نماید؛ برای نمونه، رالز در شکل فرضی خود افراد وضع اصیل را در غفلت محض نسبت به احوال و عقاید شخصی خویش قرار می‌دهد و به لحاظ اخلاقی آنان را واجد صفات خاصی نظیر فقدان حسادت، خودخواهی تعدیل شده و پای‌بندی به عقلانیت می‌داند.

برخی منتقدان رالز تأکید دارند که جای تعجب نیست که چرا از دل وضع اصیل رالز اصول عدالت



وی بیرون می‌آید و افراد بر سر مفاد دو اصل عدالت وی توافق می‌کنند، زیرا عقلانیت حاکم بر آنان همان عقلانیت انسان‌های لیبرال دوران مدرن است. ایشان وضع اصیل را به گونه‌ای طراحی کرده است که گویی افراد لیبرال معاصر غربی می‌خواهند اصول عدالت و محتوای این فضیلت اجتماعی و اخلاقی را معرفی کنند. لوکس می‌نویسد:

انگیزه، باورها و در واقع عقلانیت واقعی افراد رالز [در وضع اصیل] به طور آشکاری همان انگیزه‌ها و عقلانیت برخی لیبرال‌های فردگرای مدرن غربی است.^{۲۶}

از نظر برخی مدافعان لیبرالیسم نظیر ویل کیملیکا اشکالات برخی منتقدان مبنی بر این که افراد در وضع اصیل، اصل تمایز (اصل دوم عدالت رالز) را انتخاب نمی‌کنند انتقادی وارد و بجا می‌باشد، ولی رالز این حق را دارد که وضع اصیل را به گونه‌ای تصویر کند که اصل تمایز از نتایج آن باشد. این کار نوعی تقلب است، ولی کاملاً روا و مقبول می‌باشد، به شرط آن که در فرایند موازنه تأملی مورد تأیید قرار گیرد، زیرا وضع اصیل به نتیجه‌ای منتهی شده که یادآوری‌های اخلاقی و تصدیق‌های شهودی ما در مقوله عدالت اجتماعی سازگار و هماهنگ است.^{۲۷}

در پاسخ به دفاع کیملیکا باید این نکته را یادآور شد که در مورد کارکرد موازنه تأملی ابهام‌هایی وجود دارد و در کلمات رالز دقیقاً روشن نیست که وی چه نقش و جایگاهی برای آن قائل است. آیا از این تکنیک در درون وضعیت اصیل برای نیل به اصول عدالت استفاده می‌شود (تفسیر هیر) یا آن که معیاری برای سنجش صحت و سقم اصول‌گزینش شده عدالت است (برداشت کیملیکا). در برداشت ویل کیملیکا معیاری بیرونی برای قضاوت درباره درستی یا نادرستی اصول عدالت انتخاب شده وجود دارد که این معیار را تکنیک موازنه تأملی در اختیار می‌گذارد؛ بدین معنا که اگر آن اصول یا حس اخلاقی و داوری‌های جزئی و موردی ما درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن امور همخوانی و موافقت داشته باشد قابل پذیرش خواهد بود و در غیر این صورت، باطل و مردود است.

اشکال این تفسیر آن است که اگر رالز قبول دارد که چنین معیاری را برای سنجش و داوری درباره اصول عدالت در اختیار داریم دیگر چرا به خود زحمت تصور وضع اصیل و آن مقدمات طولانی قراردادگرایی را می‌دهد و مستقیماً به سراغ این تکنیک نمی‌رود و بدون آن مقدمات بر اساس حس عدالت‌خواهی و شهودهای وجدانی و موردی، اصول عدالت را اصطیاد نمی‌کند. تکیه اصلی رالز در توجیه و معتبر کردن اصول عدالت خویش، به منصفانه بودن شرایط حصول توافق بر می‌گردد و پشتوانه اعتبار آن اصول، منصفانه بودن شرایط قرارداد اجتماعی در وضع اصیل بدون نیاز به هیچ گونه معیار بیرونی به منظور قضاوت درباره معتبر یا نامعتبر بودن مفاد قرار داد می‌باشد.

۷ - نکته پایانی این که اگر از تمام اشکال‌های موجود در قراردادگرایی رالز چشم‌پوشی کنیم و

بپذیریم که افراد تحت شرایط وضع اصیل، آن دو اصل را به عنوان مبنای اخلاقی جامعه می‌پذیرند مشکل آن است که چه الزامی وجود دارد که ما انسان‌های خارج از آن وضعیت که در شرایط واقعی زندگی می‌کنیم، آن اصولی که آنها در شرایط جهل و ناآگاهی به بسیاری از واقعیت‌ها پذیرفته‌اند، محترم بشماریم و پایه اخلاقی و اساسی ساختارهای کلان اجتماعی خود قرار دهیم، به ویژه این که ورود ما به درون وضع اصیل ممکن نیست، زیرا فراهم کردن آن شرایط و عاری کردن خود از همه معلومات و آگاهی‌های شخصی و حذف همه گرایش‌های اخلاقی، مذهبی و فلسفی میسر نمی‌باشد. پس شرایط وضع اصیل، شرایط کاملاً غیر واقعی و فرضی محض است و بازسازی آن برای ما ممکن نیست و دستاورد آن وضعیت با چشم‌پوشی از همه انتقادهای وارد بر امکان حصول چنین توافقی، برای ما به لحاظ اخلاقی الزام‌آور نخواهد بود.

۵- چرخش رالز

در بند قبلی از زوایه خاصی (زاویه اخلاقی) به نقد و بررسی دستاورد رالز پرداختیم و از طرح نقدهای مربوط به محتوای اصول عدالت انسان‌شناسی نهفته در پس این رویکرد و نیز نقدهای متفکران جامعه‌گرا^{۱۱۱} نظیر مایکل سندل، السدیر مکین تایر و تیلور سخنی به میان نیاوردیم، اما همین مقدار نشان داد که رالز در این رویکرد اخلاقی خود به لیبرالیسم، با چه چالش‌های سهمگینی روبه‌رو است. واقعیت این است که ایشان تحت تأثیر این نقادی‌ها، در دهه هشتاد میلادی به تجدید نظر مجبور شد و به تصویری از عدالت گرایید که به لحاظ محتوا و اصول چندان تفاوت اساسی با محتوای نظریه عدالت منعکس در کتاب نظریه عدالت ندارد، اما به لحاظ اهداف و کارکرد و نحوه توجیه و استدلال به گونه‌ای متفاوت سامان یافته است. وی این تلقی جدید از عدالت را «عدالت سیاسی»^{۱۱۲} یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید.

بدین ترتیب، قرائت رالز از لیبرالیسم به عنوان یک مکتب جامع سیاسی - اجتماعی که بر پایه‌های فلسفی و نظریه اخلاقی خاص تکیه زده و خواهان سامان‌دهی ساختارهای اساسی جامعه بر محور این نظریه جامع اخلاقی می‌باشد، جای خود را به تصویری صرفاً سیاسی از لیبرالیسم می‌دهد. لیبرالیسم سیاسی^{۱۱۳} که دستاورد دوران متأخر اندیشه رالز است، تصویری از لیبرالیسم می‌باشد که ضمن دفاع و حمایت از دستاوردها و توصیه‌های اصلی تفکر لیبرالی، پیوند آنها را با

* communitarian

** Political Justice

*** Political liberalism

پشتوانه‌های فلسفی و اخلاقی خاص منقطع می‌داند و اعتبار و درستی این توصیه‌ها و ارزش‌ها را از درستی و حقانیت هیچ دکترین جامع اخلاقی و فلسفی طلب نمی‌کند.

لیبرالیسم سیاسی یا تصور صرفاً سیاسی از عدالت به تعبیر رالز، مکتب و تصور سیاسی «فاقد ستون»* است که به سبب عدم تکیه و تأکید بر یکی از دکترین‌های جامع فلسفی یا مذهبی و یا اخلاقی خاص عملاً مجال آن را فراهم می‌آورد که از سوی صاحبان مکاتب فلسفی، مذهبی و اخلاقی مختلف مورد حمایت قرار گیرد، بدین ترتیب دامنه نفوذ و تأثیر لیبرالیسم سیاسی افزایش یافته، مبنای مشترک و مقبول همکاری اجتماعی و تنظیم ساختار اساسی جامعه قرار خواهد گرفت. این رویکرد نیز اشکال‌ها و ابهام‌های خاص خود را دارد که پرداختن به آن نیازمند نوشتار مستقلی است.



پی‌نوشت‌ها

1. Rawls John A Theory of Justice, oxford university press 1971.
2. Rawls john, Political liberalism, columbia university press (first 1993), 1996.

۳. از نظر رالز تفاوت دکتربین اخلاقی جامع و تصویری از عدالت و لیبرالیسم که مبتنی بر چنین دکتربین‌های جامعی است، با تصور صرفاً سیاسی از لیبرالیسم و عدالت، در قلمرو و دایرهٔ شمول می‌باشد. اگر نظریه‌ای به مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی و فضایل فردی زندگی بشر ناظر باشد و بخواهد نقش هدایت‌گری رفتار بشر را بر اساس تأمین این ارزش‌ها و فضایل ایفا نماید دکتربین جامع اخلاقی خواهد بود. حال اگر آن نظریه در بر دارندهٔ همه ارزش‌ها و فضیلت‌های شناخته شده باشد و آنها را در اندیشه‌ای مفصل ارایه دهد، دکتربین اخلاقی کاملاً جامع، و اگر صرفاً در بر دارندهٔ عناصری از ارزش‌های غیر سیاسی زندگی بشر باشد، دکتربین اخلاقی نیمه جامع خواهد بود.

زمانی که گفته می‌شود لیبرالیسم سیاسی (رالز متأخر) دکتربینی جامع - به هر دو وجه آن - نیست، معنایش این است که مفاهیم و عناصر دخیل در این نظریه به قلمرو سیاست و کارکردهای سیاسی محدود می‌گردد و دامنهٔ این دکتربین به مقولهٔ ارزش‌های زندگی و فضایل اخلاقی و فردی کشیده نمی‌شود و از هیچ نظریه‌ای - خواه فلسفی و خواه اخلاقی و مذهبی - سود نمی‌جوید و تنها بر پایه‌های سیاسی استوار است. تلقی سیاسی از عدالت و لیبرالیسم صرفاً نظریه‌ای برای سامان و تنظیم حیات سیاسی بشر است و پیشنهاد برای دغدغه‌های فلسفی و اخلاقی وی در زمینه زندگی خوب و حیات فردی مطلوب محسوب نمی‌شود، برای اطلاع بیشتر، ر.ک:

Rawls, Politocal liberalism PP, 13,175.

4. Rawls, A Theory of Justice, 1999,P. xvii.
5. Ibid, P. 44.
6. Ibid, PP. 26 _ 30.
7. Ibid, P. 34.

8. Justice as fairness.
9. Rawls, John, collected Papers, Edited by samvel, Freeman, Harvard university prss, 1999, P.310.
10. Rawls, A Theory of Justice, P. 4,5.
11. Ibid, P. 16.
12. Ibid, P. 118.
13. Ibid. P. 266.
14. Ibid, pp. 56,179, 188, 220.
15. Ibid, P. 214.
16. reflective equilibrium.
17. Rawls, A Theory of Justice, P. 18.
18. Hare Richard, Rawl's theory of Justice, Published in Reading Rawls Edited by Norman Daniels, stanford university Press. 1989, P. 82, 83.
19. Dworkin Ronald, The original Position, Published in Reading Rawls, P. 27 _ 32.
20. Rawls, A Theory of Justice, P. 42.
21. Ibid. PP. 79. 381 _ 384.
22. Nagel, Rawls on Justice, Published in Reading Rawls, PP. 9,15.
23. Rawls, A Theory of Justice, P. 286.
24. Kukathas chandra and Philip Pettit, Rawls, Polity Press, 1990, P. 38.
25. Rawls, A Theory of Justice, P.214.
26. Lukes steven, Essays in social theory, Macmillan, 1978, P. 189.
27. Kymlicka Will, contemporary political Philosophy. clarendon Press, 1999, P. 70.

