

تحلیل‌های نقادانه روش نظریه عدالت راولز^۱

یوسف شاقول *

میثم سفیدخوش **

چکیده

نظریه عدالت جان راولز از هر حیث دارای ویژگی‌های یک نظام جامع مفهومی است و مانند هر نظام مفهومی، دربرگیرنده روشی ویژه است که سرشت و کارکرد آن، تعیین‌کننده محتوای نظریه اوست. مفاهیم کانونی روش‌شناسی نظریه عدالت را می‌توان در ایده‌های قراردادی، وضع اولیه، حجاب جهل و تکنیک موازنه تأملی چکیده کرد. چپستی هر یک از این مفاهیم و نسبت آن‌ها با هم و با مفاهیم مهم دیگری که در یک نظریه سیاسی اجتماعی مطرح می‌شود از جمله مهم‌ترین پرسش‌هایی بوده که نظر تحلیل‌گران نظریه عدالت را به خود جلب کرده است. دوورکین نسبت روش‌شناسی راولز را با نظریات حق‌محور، هدف‌محور و وظیفه‌محور و نیز دو الگوی طبیعی و سازنده بررسی کرده است. تامس نیگل در عادلانه بودن نتیجه - نهایی نظریه‌ای که از روش خاص راولز حاصل می‌شود تشکیک کرده و دیوید هال با افسانه‌ای خواندن روش راولز، امکان تحقق روش مذکور را مورد انتقاد خود قرار داده است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی نظریه عدالت، قراردادی‌گرایی، وظیفه‌گرایی، تکنیک موازنه تأملی، حجاب جهل، وضع اولیه.

۱. این مقاله در راستای طرح پژوهشی «مطالعه انتقادی نظریه عدالت راولز» که در دانشگاه اصفهان تصویب گردیده، نگاشته شده است.

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان. y.shaghoor@gmail.com

** . دانشجوی دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی. Msefidkhosh3@yahoo.com.

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۴؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۱۸]

مقدمه

از آنجا که راولز در پی یافتن اصولی کلی است تا بتواند بر پایه آن‌ها سیستم کلی جامعه را تنظیم کند، روشی را برای محتوای نظریه خود جستجو می‌کند که دست‌کم چهار ویژگی پایه‌ای داشته باشد. این روش باید نخست از حیث صورت، کلیت و از حیث کاربرد عمومیت داشته باشد؛ دوم اینکه قابلیت تصدیق و پذیرش توسط همگان را داشته باشد؛ سوم اینکه دست‌آورد آن مقدم بر نظریات دیگر باشد یعنی بتواند دربرگیرنده و پاسخگوی مدعیات گوناگون درباره سیستم صحیح نظم اجتماعی باشد و چهارم اینکه مرجعیت نهایی داشته باشد یعنی خودش مبتنی بر اصول برتر و مقدم نباشد (Rawls, 1971, § 25).

به نظر راولز، برآوردن اقتضائات چنین روشی مستلزم فرض وضعیتی است که در آن، شهروندان به‌عنوان انسان‌هایی معقول (reasonable) و خودقانون‌گذار (autonomous) همگی خود را عضو جامعه ببینند. اینکه راولز این دو ویژگی را برای توصیف شهروندان حاضر در وضع اولیه به کار می‌گیرد برای بحث ما اهمیت فراوان دارد، زیرا وجود این دو ویژگی برای آنان، نافی برخی از روش‌های جایگزین روش نظریه عدالت است. توضیح اینکه، معقول بودن شهروندان، از یک سو گزینش اصول کاربردی و عملی را موجب می‌شود و از سوی دیگر مانع اتخاذ اصول منفعت‌طلبانه می‌شود. راولز تأکید می‌کند که این شهروندان، افرادی معقول هستند نه عقل‌محور (rational) (درباره تمایز میان عقل‌محوری و معقولیت، ن. ک. به: جان راولز، ۱۳۸۳، ۱۴۵ و ۱۴۶) و منظور از این است که بر اساس عقل منفعت‌طلب و جزئی یا عقل معاش جزئی خویش تصمیم نمی‌گیرند زیرا معقولیت آنان موجب می‌شود تا مصلحت عمومی را بر منافع شخصی خود مقدم دارند. راولز در اینجا منفعتم‌بیشترین افراد را هم مد نظر ندارد و هیچ‌کجا نمی‌گوید مصلحت عمومی، مساوی با منفعت اکثریت است. بر همین پایه است که می‌توان کل نظریه عدالت راولز را نوعی رویارویی با ایده منفعت اکثریت در نظام فایده‌گرایانه دانست (Ibid, 22) زیرا راولز متوجه شده است که چنین ایده‌ای به راحتی تمام حقوق اقلیت را نادیده می‌گیرد.

در توجیه سخن راولز می‌توان به این رویداد واقعی در حیات اجتماعی خود اشاره کرد که امروزه به دلیل جمعیت‌های بزرگی که در جوامع مختلف زندگی می‌کنند و گوناگونی این جمعیت از جهات مختلف نژادی، مذهبی و غیره، اقلیت‌های بزرگی در جوامع پدید آمده است و این بدان معناست که اقلیت‌ها می‌توانند شمار کثیری از انسان‌های جامعه باشند؛ مثلاً در یک جامعه صد میلیونی ممکن است قانون یا اصلی وضع شود که منفعت بیشترین افراد (فرض کنید ۸۰ یا ۹۰ میلیون نفر از آنان) را برآورده سازد. در چنین شرایطی این پرسش مطرح می‌شود که «آیا می‌توان به راحتی حقوق ده یا بیست میلیون نفر از شهروندان جامعه را با این توجیه که آنها اقلیت‌اند نادیده گرفت؟» «آیا قدرت‌های مستبد نمی‌توانند با اتکا به این ایده، مخالفان خود را به بهانه اقلیت بودن، از تمام حقوق انسانی محروم کنند؟»

«مثلاً آیا حکومت‌های شبه‌نازی نمی‌توانند اقلیت‌های دینی یا سیاسی یا نژادی را مورد بی‌توجهی یا حتی ظالمانه‌ترین رفتارها قرار دهند؟».

نتیجه‌گیری نهایی راولز این است که ما برای رسیدن به یک سیستم مطلوب، ملاک خود را نه منفعت اکثریت بلکه باید انتخاب معقول انسان‌های آزاد، برابر و مستقل قرار دهیم. وصف مستقل و خود قانون‌گذار بودن هم نافی شیوه‌های قیّم‌مآبانه‌ای است که در آن‌ها فرد یا گروهی به خود حق می‌دهد برای دیگران تعیین تکلیف کند که حقوق‌شان چیست و چگونه باید بدان نائل شوند.

مجموع این مطالب موجب می‌شود تا یک راه بیشتر باقی نماند و آن هم اتکا به یک روش قراردادگرایانه در وضعیتی فرضی است که شهروندان حاضر در این وضع اولیه فرضی، به‌طور کاملاً برابر و آزاد، اصول زندگی خود را بر می‌گزینند و بر سر آن‌ها قرارداد می‌کنند (Ibid, 71). همچنین راولز با نظر به اینکه چه بسا شهروندان حاضر در وضع اولیه با مشاهده اختلاف‌های خویش بر سر خیر و منفعت شخصی خود یا طبقه و کیش و آیین خود حاضر به تن دادن به یک توافق و قرارداد نباشند، ایده حجاب جهل را پیشنهاد کرده است که مطابق آن، شهروندان حاضر در آن وضع اولیه، فقط از مفاهیم کلی مربوط به حیات اجتماعی انسان آگاهی دارند نه از هیچ یک از واقعیات جزئی زندگی خود، مانند پایگاه اجتماعی‌شان یا تلقی خاص‌شان از خیر و اموری از این دست (Ibid, 12).

شاکله اصلی روش حاکم بر نظریه عدالت راولز را همین مفاهیم که به اختصار برشمردیم تشکیل می‌دهند. مفاهیمی که راولز برای پی‌ریزی روش خود مطرح کرده است، تحلیل‌های نقادانه‌ای را میان شارحان و ناقدان نظریه عدالت برانگیخته است که غالباً حول مفاهیم زیر مطرح شده‌اند. این مفاهیم عبارتند از (۱) روش قراردادگرایی؛ (۲) وضع اولیه؛ (۳) حجاب جهل؛ (۴) تکنیک موازنه تأملی.

دوورکین و دو ناسازگاری روشی نظریه عدالت

یکی از مهمترین اندیشمندانی که به نقد مفصل این بُعد از نظریه راولز پرداخته رونالد دوورکین است. دوورکین طی مقاله‌ای با عنوان «وضع اولیه» کلیت روش راولز را در نظریه عدالت مورد نقد قرار می‌دهد. دوورکین اولاً بر این باور است که ایده وضع اولیه صرفاً بستر برهانی نظریه راولز یا روشی توضیحی و مقدماتی در خدمت اصول عدالت و تکنیک موازنه تأملی نیست بلکه خود یکی از نتایج اساسی و عمده کل نظریه یا دست‌کم یک نتیجه میانی در آن محسوب می‌شود (Dworkin, 1973, 507). درباره خود ایده وضع اولیه، دوورکین منتقد این تلقی راولزی است که در این وضع، علاقه هر فرد عاقلی که حتی به علاقه خویش و راه تحقق آن می‌اندیشد به‌طور طبیعی معطوف به اصول دوگانه عدالت خواهد شد. دوورکین معتقد است که ما باید میان دو نوع علاقه،

یعنی علاقه پیشینی و علاقه واقعی، تمایز گذاریم. نخست علاقه پیشینی (antecedent interest) است که طی آن، متعلق علاقه ما به‌طور پیشینی و در هر شرایطی خواستنی است، هر چند که در مقام واقع هیچ فایده و سعادت نصیب خواهند آن نکند. برای نمونه، اگر ما در یک دوره مسابقه اسب سواری، از روی علاقه به اسبی خاص بر سر آن شرط‌بندی کنیم، بی‌توجه به اینکه امیدی به پیروزی و موفقیت آن داشته باشیم یا نه، علاقه ما به آن اسب، پیشینی خواهد بود؛ ولی اگر متعلق علاقه خود را بر پایه میزان و احتمال فایده یا خیر بودن یا کارآیی آن در مقام واقع برگزینیم، علاقه ما واقعی (real interest) خواهد بود.

در مثال مذکور، ما زمانی علاقه واقعی داریم که تنها بر روی اسبی شرط‌بندی کنیم که احتمال پیروزی و موفقیت بیشتری داشته باشد. به نظر دوورکین، راولز فقط زمانی می‌تواند مدعی باشد که شهروندان حاضر در وضع اولیه حتماً به اصول عدالت روی می‌آورند که تنها علاقه پیشینی آنان را در تصمیم‌شان دخیل بداند نه علاقه واقعی‌شان را. دوورکین با اطمینان می‌گوید که علاقه واقعی شهروندان معقول، قطعاً اصول عدالت راولز را بر نمی‌گزیند زیرا وقتی حجاب جهل برچیده شود ممکن است که آنان دریابند که اگر اصول دیگری مثل اصل فایده میانگینی را برمی‌گزینند، وضع‌شان بهتر می‌بود (Ibid, 503). در واقع، مدعی دوورکین آن است که شکافی پرنشاندنی میان وضع اولیه راولز و واقعیت وجود دارد.

مسئله بعدی در نقد دوورکین مربوط به ایده قرارداد اجتماعی است. دوورکین ابتدا بر محوریت این ایده در نظریه راولز تأکید می‌کند و سپس نشان می‌دهد که راولز چگونه حتی اعتبار نظریات دیگر را نیز با این ملاک می‌سنجد که آیا آن‌ها قابلیت این را دارند که طی یک قرارداد اجتماعی مورد توافق قرار گیرند یا خیر؛ برای نمونه، او بر این پایه چنین داوری می‌کند که فایده‌گرایی میانگینی یا معتدل (average utilitarianism) بیشتر از فایده‌گرایی کلاسیک و افراطی می‌تواند محصول چنین قراردادی باشد و از این رو آن را به نظریه خود نزدیک‌تر می‌داند (Ibid, 513). ولی نقد مهم دوورکین در برابر قراردادگرایی راولز، مربوط به ناسازگاری این ایده با حق محوری نظریه عدالت است زیرا به باور دوورکین، یک نظریه قراردادگرایانه، با وظیفه‌گرایی سازگاری ندارد بلکه تنها می‌تواند در یک بستر حق‌محورانه مطرح شود ولی مشروط به اینکه تصور درستی از مفهوم حق وجود داشته باشد.

توضیح اینکه، به نظر دوورکین یک نظریه کامل، نظریه‌ای است که بتواند جایگاه سه مفهوم هدف (goal)، حق (right) و وظیفه (duty) را در نظام کلی قوانین‌اش و تصمیمات خاص سیاسی‌اش مشخص نماید (Ibid, 516). وقتی یک نظریه بخواهد وظیفه، حق یا هدف حاکم بر قوانین و اصول یا تصمیمات‌اش را توضیح دهد و آن‌ها را تبیین کند، ناچار می‌شود **وظیفه، حق یا هدف** اساسی‌تری را مطرح کند و بدین ترتیب در نهایت یکی از این سه مفهوم پایه‌ای را چونان کانون نظریه‌اش قرار دهد؛ بدین معنا که این کانون، روح حاکم بر نظریه‌اش را شامل می‌شود (Ibid, 517). حالت دیگر آن است که مثلاً حق، وظیفه‌ای را توجیه کند یا برعکس؛ یا اینکه

هدفی، وظیفه‌ای را یا حقی را توجیه کند یا برعکس؛ مثلاً وظیفه شما مبنی بر ضرورت رعایت حفظ احترام برای قلمروی خصوصی من، توجیه‌کننده حق داشتن حریم خصوصی برای من باشد. بر پایه آنچه گفته شد، می‌توان سه نوع نظریه سیاسی را از این حیث از هم تمیز داد: ۱) نظریات حق‌محور (right-based) که در آن‌ها حقی، همانند حق همگان برای برخورداری از بیشترین آزادی ممکن، محور نظریه است؛ ۲) نظریات وظیفه‌محور (duty-based) که مبنای آن‌ها وظیفه‌ای همانند وظیفه همگان برای پیروی از اراده الهی است، مثل آنچه که در ده فرمان موسی و مانند آن آمده است؛ ۳) نظریات هدف‌محور (goal-based) که مبنای آن‌ها هدفی خاص مانند اصلاح و بهبود رفاه عمومی است. دوورکین مصادیق هر یک از این سه گونه نظریه را در نظام‌های فلسفی بدین ترتیب می‌داند که فایده‌گرایی، نظریه‌ای هدف‌محور و اخلاق مبتنی بر فرمان مطلق کانت، نظریه‌ای وظیفه‌محور و نظریه انقلاب اخلاقی تام پاین (Tom Paine) نظریه‌ای حق‌محور است (Ibid, 519).

به نظر دوورکین، از میان این سه مدل نظریه، نظریات حق‌محور و نظریات وظیفه‌محور، فرد را محور خود قرار می‌دهند و نظریات هدف‌محور، **علاقه سازمان سیاسی** را اصل می‌دانند و رفاه و خواسته فرد را به‌عنوان امری فرعی مورد توجه قرار می‌دهند (Ibid, 520). نظریات وظیفه‌محور با کیفیت اخلاقی اعمال فرد سروکار دارند و نظریات حق‌محور، به‌عکس آن، بیشتر با استقلال عمل فردی سروکار دارند تا هم‌نواپی و سازگاری (conformity) آن. این تفاوت‌ها فوراً این نتیجه را به بار می‌آورند که ما نمی‌توانیم چشم داشته باشیم که این نظریات با این سطح از اختلاف بنیادین بتوانند قرین هم باشند و هر سه، یک روش یگانه مانند روش قراردادی‌گرایی را برتابند.

اکنون دو پرسش پیش روی ما قرار می‌گیرد. نخست اینکه روش قراردادی‌گرایی با کدامیک از نظریات بالا سازگار و هماهنگ است و دوم اینکه نظریه عدالت راولز که مدعی اتخاذ روش قراردادی‌گرایی است دقیقاً مصداق کدامیک از انواع نظریات مذکور است و بنابراین آیا میان این دو بعد از نظریه‌اش، یعنی روش قرارداد اجتماعی از سویی و مبنای آن از حیث هدف‌محور بودن یا حق‌محور بودن یا وظیفه‌محور بودن، سازگاری وجود دارد یا نه.

دوورکین پرسش نخست را اینگونه پاسخ می‌دهد که نظریات هدف‌محور مسلماً نمی‌توانند شیوه قراردادی‌گرایی را اتخاذ کنند زیرا آن‌ها نه به فرد به‌عنوان عامل اصلی توافق و انتخاب، بلکه به علاقه سازمان سیاسی و غایت آن متکی هستند. البته دوورکین می‌پذیرد که چه بسا قرارداد خاصی نتیجه خاصی به بار آورد که آن نتیجه از قضا، هدف اساسی خاصی را هم تجویز کند. وی با این حال، نظر برخی از تحلیل‌گران اندیشه راولز را نمی‌پذیرد که معتقدند قراردادی‌گرایی وضع اولیه در نظریه عدالت می‌تواند منجر به نوعی نظریه فایده‌انگارانه (دست‌کم از نوع میانگینی و معتدل آن) شود. به نظر وی، اگر چنین نتیجه‌ای حاصل شود، یا از سراتفاق و تصادف است و چنین چیزی هم مطابق رأی راولز غیرممکن است،

یا اینکه تفسیری غیر رایج از قرارداد اجتماعی در نظر آن‌ها وجود دارد که باید آن را تبیین کنند (Ibid, 521). بدین ترتیب، نظریات هدف‌محور ژرف نمی‌توانند حامی روش قراردادگرایی باشند. به نظر دوورکین نظریات وظیفه‌محور ژرف هم نمی‌توانند از این روش بهره‌گیرند. نظریه‌ای که وظیفه یا وظایفی را مبنای خود قرار دهد هیچ دلیلی برای فرض این مطلب نمی‌تواند ارائه دهد که چگونه می‌توان نهاد‌های عادلانه را نهادهایی دانست که حبّ ذات افراد هم به شیوه‌ای آن‌ها را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، هر اصلی که بنا باشد مورد قرارداد و توافق انسان‌ها قرار گیرد باید به نحوی حبّ ذات انسان‌ها را نیز پاسخ دهد تا اصلی عملی باشد و انسان‌ها با کمال میل و به‌طور طبیعی خواهان توافق بر سر آن و تلاش برای تحقق‌اش باشند.

دوورکین اذعان می‌کند که منظور وی این نیست که شهروندان و اجتماعات فرضی حاضر در وضع اولیه برای خود هیچ وظیفه‌ای قائل نیستند یا هیچ وظیفه‌ای تعیین نمی‌کنند بلکه حتی می‌دانیم که خود راولز هم از وظائفی سخن گفته که مردم حاضر در وضع اولیه بر خود تحمیل می‌کنند و حتی آن‌ها را وظایف طبیعی خود نیز می‌نامند. ولی مسأله این است که صرف تبیین یک سری از وظایف، به معنای وظیفه‌محور بودن نظریه نیست (Ibid, 522). ممکن است اندیشمندی چنین استدلال کند (چنانکه فیلسوفانی هم چنین کرده‌اند) که حبّ ذات انسان نیز هنگام انجام وظیفه، تحت قانون اخلاقی قرار دارد؛ برای نمونه، ممکن است فردی مؤمن وقتی تکلیفی را به فرمان خدا انجام می‌دهد باور داشته باشد که خداوند ذات انسان را به‌گونه‌ای شکل داده است که با انجام آن تکلیف، غریزه حبّ ذات نیز کامیاب می‌شود یا مثلاً آن‌طور که کانت گفته می‌توان استدلال کرد که انسان تنها هنگام انجام عمل مطابق تکلیف و به خاطر تکلیف است که می‌تواند احساس آزادی کند و بدین ترتیب عقل عملی خویش را ارضاء نماید. ولی دوورکین تذکر می‌دهد که در تمام این موارد، حبّ ذات و هماهنگی با آن، هیچ جایگاه محوری‌ای ندارند بلکه ممکن است صرفاً بتوان میان برخی تکالیف با حبّ ذات افراد نسبت‌های ایجابی‌ای پیدا کرد که برای ادعای مذکور کافی نیست.

بدین ترتیب، تنها نظریه‌ای که از میان نظریات بالا می‌تواند با یک روش قراردادگرایانه هماهنگی و سازگاری داشته باشد یک نظریه حق‌محور است و اصلاً قراردادگرایی نتیجه بسط و توسعه طبیعی چنین نظریه‌ای به شمار می‌رود. ایده پایه‌ای یک نظریه حق‌محور این است که افراد مختلف علائق و سلائق گوناگونی دارند که در صورت تمایل می‌توانند خواهان حفظ آن‌ها باشند. معنای توافق و قرارداد برای عمومی کردن اصول و قوانینی برای حفظ این علائق تنها در همین‌جا معنا دار است زیرا ما هیچگاه بر سر اهداف یا تکالیفی که سازمان اجتماعی یا هر مرجع دیگری مشخص کرده یا ضروری ساخته است توافق نمی‌کنیم بلکه ما تنها در راستای آن‌ها عمل می‌کنیم یا از آن‌ها اطاعت می‌کنیم. هرگونه قرارداد و توافق، مستلزم فرض وجود حقوق برای انسان‌هایی است که برای ارضاء و برآوردن این حقوق وارد یک قرارداد می‌شوند.

اکنون که پاسخ پرسش نخست روشن شد، دومین پرسش مطرح می‌شود مبنی بر اینکه نظریه عدالت راولز از سنخ کدامیک از انواع سه‌گانه مذکور است. دوورکین ابتدا تصریح می‌کند که به باور او نظریه عدالت راولز مسلماً حق‌محور است و حتی وظیفه‌گرایانه (deontological) بودن این نظریه را که مورد تصریح خود راولز است هماهنگ با این حق‌محوری توصیف می‌کند (Ibid, 517). در توضیح ادعای دوورکین می‌توان گفت که در واقع اصولاً وظیفه‌گرایی نظریه راولز در برابر غایت‌انگاری (teleologism) فایده‌انگارانه مطرح و معنا شده است؛ پس وظیفه‌گرایی مورد تصریح خود جان راولز، متفاوت از وظیفه‌محوری در معنایی است که دوورکین مطرح کرده است. در واقع، وظیفه‌گرایی راولزی هم بدین معناست که باید ایده حقوق را در محور اخلاقی سیاسی لحاظ کنیم نه ایده خیر یا سعادت را، یا به تعبیر دیگر، میان حق و خیر باید تقدم را به حق دهیم.

اگر نظریه راولز را حق‌محور خواندیم، متوجه می‌شویم که حق‌محوری نظریه وی، دارای نواقص و مشکلاتی است که موجب ناسازگاری آن با قراردادگرایی می‌شود. دشواری پایه‌ای حق‌محوری در نظریه راولز مربوط به سرشت مفهوم حق و حدود آن است. به نظر دوورکین وضع اولیه مد نظر راولز نیازمند نظریه‌ای است که استوار بر مفهوم حق طبیعی یا حقوق طبیعی باشد، بدین معنا که این حقوق نباید دست‌آورد نوعی فرایند قانون‌گذاری (legislation) یا میثاق و پیمان‌نامه (convention) یا قرارداد فرضی (hypothetical contract) باشند. بسیاری از اندیشمندان، پذیرش نظریه حق طبیعی را مستلزم پذیرش مفاهیم متافیزیکی ذات‌گرایانه و وارد شدن به تصویری خیالی و ماقبل تاریخی از انسان و وضع طبیعی او می‌دانند. اما دوورکین فرض حقوق طبیعی را مستلزم این مفروضات متافیزیکی به قول خودش بلند پروازانه و خیالی نمی‌داند و می‌گوید این حقوق تنها مستلزم این مبنا و زیربنای هستند که بهترین برنامه سیاسی، برنامه‌ای است که محافظت از انتخاب‌های خاص فردی را پایه‌ای می‌شمارد و آن‌ها را در بند هدف یا وظیفه یا ترکیبی از این دو نمی‌کند. ولی بی‌شک راولز موافق پذیرفتن حقوق طبیعی نیست بلکه حقوقی را مد نظر دارد که ارزش و اعتبار آن‌ها در این است که دست‌آورد قرارداد اجتماعی باشند و این یک ناسازگاری آشکار به شمار می‌آید. پس به‌رغم اینکه میان روش قراردادگرایی و حق‌محوری نظریه راولز همخوانی کلی وجود دارد، تصور خاص راولز از مفهوم حق مانع سازگاری نهایی میان این مفهوم پایه‌ای شده است (Ibid, 519).

رونالد دوورکین درباره ایده تکنیک موازنه تأملی (reflective equilibrium) تفسیر و نقد مهمی مطرح کرده است. به نظر دوورکین تکنیک موازنه تأملی دربرگیرنده یک نظریه سازگاری اخلاقی است که در پی ایجاد ارتباط میان نظریه اخلاقی و شهود اخلاقی است. نظریه‌های سازگاری هم به زعم او از دو الگو پیروی می‌کنند و هر نظریه‌ای تنها می‌تواند پیروی یکی از آن‌ها باشد. الگوی نخست الگوی طبیعی است. اصول نظریاتی که از این الگو پیروی

می‌کنند همواره گزارشگر یک واقعیت عینی‌اند. این اصول کشف می‌شوند نه اینکه شخص یا جامعه‌ای آن‌ها را خلق کند. ابزار اصلی این کشف هم قوه اخلاقی است که دست‌کم برخی از انسان‌ها واجد آن هستند و شهودهایی را به بار می‌آورد که باید و نیاید‌های اخلاقی را تعیین می‌کنند؛ درست مانند کشف قوانین و اصول فیزیک یا مانند این شهود اخلاقی که برده‌داری نادرست است (Ibid, 517). الگوی دوم الگوی سازنده (constructive) است که شهودهای اخلاقی را ویژگی‌های یک نظریه کلی لحاظ می‌کند که باید ساخته شود. الگوی سازنده، اصول یک نظریه را اموری ثابت با وجودی عینی لحاظ نمی‌کند و بنابراین برای صدق و کذب‌شان هم ملاک و استاندارد معینی در نظر نمی‌گیرد. این الگو فقط خواهان آن است که احکامی برای جامعه تنظیم شوند تا بر پایه آن‌ها بتوان سازگار عمل کرد. الگوی طبیعی در برابر مشکلات و تناقضات عینی، منتظر اصول عینی‌ای است که باید کشف شوند ولی الگوی سازنده فقط مسئولیت‌پذیری شهروندان را تحریک می‌کند تا برای سازگاری رفتارشان، از میان اصول موجود یا اصول قابل تحقق که مشکل را رفع می‌کنند یکی را برگزینند یا اصلی را وضع کنند (Ibid).

حال پرسش اینجاست که کدامیک از دو الگوی مذکور می‌تواند به‌نحو بهتری از تکنیک موازنه راولز حمایت کند. از برخی سخنان راولز نتیجه گرفته‌اند که تکنیک موازنه، راولز را مقید به الگوی طبیعی کرده است؛ از این جمله می‌توان به مقاله هیر با عنوان «نظریه عدالت راولز» اشاره کرد. اما دوورکین با این استناد مخالف است. از نظر وی، الگوی طبیعی فقط سازگاری نظریه را با شهودها توجیه می‌کند ولی نمی‌تواند توجیهی به دست دهد برای تغییرات و اصلاحاتی که ما در این شهودها انجام می‌دهیم تا سازگاری نظریه را مستحکم‌تر سازیم. تکنیک موازنه راولز، فرایندی دو طرفه میان نظریه و شهودهای عینی است تا در پرتو آن، سازگاری نظریه را با واقعیت تضمین کند. ثانیاً الگوهای طبیعی حجیت اصول نظریات تحت تسلط خود را نسبی می‌کنند زیرا روش اخذ اصول را به‌صورت کشفی لحاظ می‌کنند و همواره منتظر آن هستند که اصول جدیدی کشف شود و جایگزین اصول قبلی شود. حال اگر الگوی نظریه عدالت را طبیعی بدانیم، باید اصول و نتایج این نظریه را هم نسبی بشماریم و این مسلماً با خواست جان راولز سازگار نیست. به نظر دوورکین، اشکال مهم راولز در طراحی ایده تکنیک موازنه تأملی این است که درباره الگوی آن تعیین تکلیف نکرده است و این مطلب موجب ناسازگاری‌هایی در تفسیر آن شده است (Ibid, 517).

نیگل و ناعادلانه بودن محصول روش قراردادگرایی راولزی

پس از مباحث نقادانه دوورکین درباب روش نظریه عدالت، می‌توانیم تحلیل‌های نقدی تامس نیگل را مورد توجه قرار دهیم. نقدهای تامس نیگل پیرامون روش نظریه عدالت، بیشتر متوجه ایده وضع اولیه

است. به نظر نیگل راولز به درستی متوجه شده است که نمی‌تواند احکام اخلاقی را از اکسیوم‌های بدیهی یا از دل تعاریف استنتاج کند؛ از همین رو با طرح ایده وضع اولیه و به یاری تکنیک موازنه تأملی و بر پایه ایده رابطه مداوم و متقابل میان ساختار نظری و ملاحظه یا مشاهده جزئی، عملاً نظریه‌ای ناسازگار ارائه داده است.

نیگل دو نقد مهم را متوجه این طرح راولز می‌کند:

۱) نقد نخست و اصلی نیگل در واقع تشکیکی است نسبت به عادلانه بودن شرایط موجود در وضع اولیه. طرح راولز مستلزم بی‌اطلاعی شهروندان حاضر در وضع اولیه از همه آن چیزهایی است که اطلاع از آن‌ها می‌تواند شهروندان را به سمت اتخاذ اصول غیرعادلانه سوق دهد و این امور، چیزهایی از قبیل پایگاه اجتماعی و اقتصادی، نژاد، جنسیت و غیره هستند. ولی نیگل معتقد است که تلاش برای رسیدن به عدالت، بدون اطلاع از این امور ممکن نیست و تا هنگامی که شهروندان ندانند که در یک وضع واقعی چه شرایطی دارند و تلقی‌شان از خیر چیست، نمی‌توانند به صورت منصفانه عدالت را پیدا کنند. نیگل برای اثبات سخن خود به تحلیل شرایط وضع اولیه بنا به تقریر راولز می‌پردازد و مدعی می‌شود راولز این ایده را به نحوی طراحی کرده است که تنها در ظاهر نسبت به هر مفهومی از خیر خنثی است زیرا عمیقاً مفهومی لیبرال و فردی را پیشفرض خود دارد و طبیعی است که این پیشفرض با بسیاری از مفاهیم خیر که مطابق الگوی فردی راولز نیستند ناسازگاری دارد و در صورت تحقق، مسلماً شرایط غیر منصفانه‌ای را ایجاد خواهد کرد (Nagel, 1973, 223). در واقع، ادعای ناگل آن است که به‌عکس آنچه راولز می‌گوید، فهم او از خیر و پیشفرض‌هایش در مورد شرایط وضع اولیه، حداقلی نیستند و سرشت آن‌ها عمیقاً مانع تلقی‌های دیگر است و نمی‌تواند به هم‌پوشانی وسیعی با علائق رقیب دست یابد؛

۲) نقد دوم نیگل هم مربوط به حدود و ثغور جهل و غفلت شهروندان حاضر در وضع ادعایی اولیه است. راولز پیشنهاد داده است که در وضع اولیه تنها حداقل لازمی از مفاهیم را باید حفظ کرد و بقیه را باید در پس حجاب جهل قرار داد. نیگل می‌گوید اگر می‌خواهیم انتظار راولز را در مورد عدم دخالت هر گونه عاملی که در انتخاب اصول غیرعادلانه توسط شهروندان حاضر در وضع اولیه نقش دارد، برآورده سازیم، حتی می‌توانیم برای بالا بردن ضریب اطمینان کار، همان میزان اندک علم و آگاهی و تلقی خود از خیر را نیز کنار گذاریم. ولی بی‌شک چنین کاری به‌منزله کاملاً غیرعملی شدن طرح راولز خواهد بود، زیرا شهروندان بدون هیچ‌گونه آگاهی و علم نمی‌توانند هیچ انتخاب مبتنی بر عقلانیتی داشته باشند و لذا بر سر هیچ اصلی به توافق نخواهند رسید. ضمناً نیگل می‌پرسد که چرا گروه‌های مختلف در وضع اولیه باید خود را به اصولی متعهد کنند که می‌تواند عمیق‌ترین عقاید آنان را خنثی و یا نقض کند، فقط به خاطر اینکه آنان از شناخت عقاید خود محروم باشند. در واقع، به نظر نیگل، چنین انتظاری از شهروندان عین بی‌عدالتی است زیرا در بسیاری از موارد انسان‌ها حتی انسانیت

خود را بر پایه عقاید عمده و اصیل خود تعریف می‌کنند و از همین رو به هیچ وجه حاضر به چشم‌پوشی از این عقاید نیستند.

هال و افسانه‌پردازانه دیدن روش نظریه راولز

دیوید هال تفسیر جالبی از نسبت ایده قرارداد اجتماعی با ایده وضع اولیه ارائه کرده و سپس آن را محمل نقد خویش قرار داده است. به نظر هال، نظریه راولز یک پژوهش هنجاری است یعنی پژوهشی است درباره عدالتی که باید باشد یا عدالتی که آنچه را باید باشد متحقق می‌کند. حال بر این پایه باید پرسید که چه چیزی ضامن هنجاری بودن عدالت است. به نظر هال، قرارداد و توافق شهروندان چنین نقشی ایفا می‌کند و ضامن این هنجاری بودن است (Hall, 1957, 662).

به نظر هال، راولز نظریه قرارداد اجتماعی را به وسیله نوعی افسانه‌پردازی صریح (frank fictionalization) به‌روز کرده و بدین ترتیب آن را از برخی اعتراضات سنتی به ایده قرارداد اجتماعی رها کرده است. اعتراضی که همواره نسبت به ایده قرارداد اجتماعی می‌شده این است که هیچ کدام از جوامع موجودی که متفکران قائل به ایده قرارداد اجتماعی، آن را برای آن‌ها پیشنهاد کرده‌اند، از ابتدا بر پایه نوعی قرارداد اجتماعی شکل نگرفته‌اند بلکه تمام جوامع موجود، نتیجه انواع آتوریت‌های غیرتوافقی‌ای هستند که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند؛ به همین دلیل هر قراردادی که بخواهد در هر یک از جوامع شکل بگیرد، به‌طور طبیعی از وضعیت و نوع آتوریتی و اقتدار موجود متأثر خواهد شد و این تأثیر، ضمانت عادلانه بودن شرایط قرارداد را از بین خواهد برد. جان راولز برای رهایی ایده قرارداد اجتماعی از این انتقاد سنتی، ایده وضع اولیه را طراحی کرده است، به این صورت که شهروندان را در یک وضعیت مجازی قرار داده که به دلیل جهل‌شان از تمام اقتدارهای ممکن از طرف خود و دیگران، می‌توان امکان یک نتیجه عادلانه در پی قرارداد را ضمانت کرد.

با توجه به اینکه نتیجه عادلانه قرار گرفتن در وضع اولیه به ادعای راولز عبارت از اصل آزادی و اختلاف است، هال تلاش راولز برای رهایی ایده قراردادگرایی از اعتراضات سنتی‌اش را اینگونه نقد می‌کند که آزادی حتی در دنیای مدرن و در زمان رواج ایده قرارداد اجتماعی هم همیشه محصول توافق راستین نبوده است بلکه عوامل متعددی چون قدرت‌های اقتصادی، نظامی و تبلیغات در تحقق آزادی دخالت داشته‌اند، همانطور که فرانسه آزادی را با زور و انقلاب حاصل کرد یا کشورهای اروپایی برخی دول شرقی را با زور به سمت آزادی و دموکراسی سوق داده‌اند (Ibid, 665).

نتیجه

بر پایه آنچه گذشت می‌توان به‌خوبی مهم‌ترین نقدهای روشی به نظریه عدالت راولز را در نظر داشت. ولی به‌رغم این انتقادات، نظریه عدالت راولز به دلیل بازخوانی آن توسط خود وی در سال‌های پس از

۱۹۷۱ به‌ویژه پس از انتشار کتاب لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳)، کوشیده است تا از برخی از این انتقادات خود را مبری نشان دهد. بازخوانی راولز تا آن اندازه‌ای جدی بوده که حتی می‌توان صحبت از نوعی گشت در اندیشه راولز به میان آورد و بر پایه آن گشت، می‌توان بار دیگر نقدهای روشی را مورد بازبینی قرار داد. به نظر می‌رسد یکی از این بازبینی‌های جدی را باید نسبت به انتقادهای دوورکین روا داشت، هرچند که برخی از تحلیل‌های او پیرامون روش نظریه عدالت را حتی می‌توان صرف نظر از بازبینی‌های سپسین راولز مورد چون و چرا قرار داد.

نخست درباره نقد دوورکین درباره اینکه نظریه راولز از حیث روشی صرفاً برگزیده علاقه‌های پیشینی خواهد بود و نه علائق واقعی، به نظر می‌رسد که این نقد به‌رغم پذیرش دسته‌بندی خود دوورکین از علائق، باز نسبت به نظریه راولز روا نباشد. زیرا راولز با طراحی ایده حجاب جهل، تنها و تنها منافع فردی و تلقی‌های فردی حاضران در وضع اولیه از خیر یا به‌طور کلی علائق فردی آن‌ها را مستور خواسته است و نه آگاهی آن‌ها از هرگونه علاقه واقعی. پس نسبت مردمان حاضر در این وضع با آنچه می‌گزینند نسبت طرفداران چشم و گوش بسته یک تیم فوتبال نیست که حتی امید یا اطمینانی به پیروزی و کارایی‌اش ندارند و تیم برای آنان به هر روی و در هر شرایطی خواستنی است. به‌عکس آن، برگزیده‌های چنین وضعیتی تنها بر این پایه برگزیده می‌شوند که برآورنده حقوق همگان و حتی حقوق اقلیت دانسته می‌شوند و این اطمینان را به بار می‌آورند که در صورت چیرگی‌شان، حقوق هیچ‌کس قربانی خیر یا سعادت کس یا گروه دیگر نمی‌شود.

دومین نقد دوورکین مربوط به ناسازگاری روش اخذ اصول عدالت در وضع اولیه با حق محور بودن کلیت نظریه بود. در واقع اشکال دوورکین آن بود که حق محور بودن کلیت نظریه عدالت راولز مستلزم پذیرش حقوق طبیعی است یا به عبارت دیگر ایده حقوق طبیعی اقتضای ایده وضع اولیه است ولی از آنجایی که راولز آن‌ها را نپذیرفته است، رأیی مخالف و ناسازگار با ایده وضع اولیه که توسط خود او طراحی شده است اتخاذ نموده است. به نظر می‌رسد تناظری که دوورکین میان ایده وضع اولیه و ایده حقوق طبیعی برقرار کرده است برخاسته از خوانش ذات‌گرایانه وی از ایده وضع اولیه در کتاب نظریه عدالت (۱۹۷۱) باشد؛ خوانشی که از یک سو خودسرانه نیست و نشانه‌هایی از آن در این اثر وجود دارد و خود راولز هم بدان اشاره کرده است و از سوی دیگر چون با رویکرد کلی دستگاه نظری راولز هم‌خوانی ندارد به‌صورت یک ناسازه پدیدار شده است. برای توضیح باید گفت که راولز در بازنگری نظریه عدالت که طی سال‌های آخر حیات علمی‌اش انجام شد، تصریح کرد که نحوه تقریر نظریه عدالت در کتاب اصلی وی در سال ۱۹۷۱ این سوءتفاهم را ایجاد کرده است که گویی وی نوعی ذات‌گرایی و نیز نوعی رویکرد جامع اخلاقی در باب ماهیت انسان را تصریح کرده است (راولز، ۱۳۸۳). به نظر می‌رسد که نقد دوورکین ناشی از برداشتی از ایده وضع اولیه است که در آن، شهروندان حاضر در این وضع، در یک شرایط ذاتی و طبیعی فرض می‌شوند، یعنی در وضعیتی پیشاتاریخی و فطری. این برداشت

باید ناشی از همان نحوهٔ تقریر نظریه توسط خود راولز باشد که این انتظار را ایجاد کرده که اصول نظریهٔ عدالت چون برگزیدهٔ شهروندان حاضر در وضع اولیه هستند باید حقوق طبیعی را نیز بپذیرند.

بدین ترتیب، داوری دربارهٔ اینکه آیا راولز با نپذیرفتن حقوق طبیعی دچار تناقض شده یا نه، منوط به این است که واقعاً کتاب نظریهٔ عدالت را دربرگیرندهٔ دیدگاهی متافیزیکی پیرامون انسان و وضع او بدانیم یا مطابق تفسیر راولز متأخر، آن را یک سوءبرداشت در نظر بگیریم. اگر واقعاً نظریه در سال ۱۹۷۱ دربرگیرندهٔ رویکردی متافیزیکی دانسته شود، می‌توان از آن چشم داشت که حقوق، اصول و قوانین را نتیجهٔ صرف قرارداد نماند و اگر چنین کرده است باید نظریه را دربرگیرندهٔ تناقض دانست. در غیر این صورت باید تحلیل دورکین از ایدهٔ وضع اولیه را مستلزم سوءبرداشت از روحیهٔ غیر متافیزیکی نظریه داوری کرد. راه دیگر این است که قراردادگرایی را پروسه‌ای گسترده‌تر از آنچه راولز معرفی کرده است در نظر آوریم و میان آن و مفهوم حق رابطهٔ دیالکتیکی قائل شویم.

دربارهٔ کلیت تقسیم‌بندی نظریات از سوی دورکین به وظیفه‌محور، هدف‌محور و حق‌محور و استناد حق‌محوری به نظریهٔ عدالت راولز هم می‌توان چون و چرا کرد چنانکه فیلسوفی چون رورتی چنین کرده است. رورتی بر این باور است که برخلاف آنچه دورکین گفته است، نه حق و نه هیچ مفهوم دیگری بنیاد نظریهٔ راولز را تشکیل نمی‌دهد، زیرا نظریهٔ او نیازمند هیچ بنیادی نیست (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۹) در واقع، رورتی خوانشی پست‌مدرن و نسبیت‌گرایانه از نظریهٔ راولز پیش افکنده که نظریه بر پایهٔ آن مستلزم هیچ بنیاد یا محور اساسی نیست. در این باره باید گفت که از یک سو تفسیر رورتی به نظر افراطی است، چرا که او حتی بر این باور است که نظریهٔ راولز به ایدهٔ تقدم حق بر خیر هم نیاز ندارد، در حالی که راولز بارها بر این ایده تأکید کرده و آن را برای تمیز نظریهٔ لیبرالی خویش از لیبرالیسم فایده‌گرایان ضروری می‌داند. ولی از سوی دیگر، تفسیر رورتی نشان می‌دهد که نظریهٔ عدالت راولز از همان ابتدای طرح در ۱۹۷۱ آمادگی فراروی از سطح تمام نظریات سیاسی اخلاقی را از حیث ابتدای آن‌ها به سرشت یگانه و ثابت یا جوهری انسان و نیز نادیده گرفتن وجه تاریخی حیات آدمی داشته است. در واقع، اگر دورکین حق‌محوری نظریهٔ عدالت راولز را در همان پارادایم سنتی نظریات سیاسی-اخلاقی رایج خوانده (که به نظر چنین می‌آید) رویکرد پسا متافیزیکی نظریه را به درستی دریافته است؛ رویکردی که هرچند در اثر منتشره در ۱۹۷۱ کاملاً مسلم و بدیهی به نظر نمی‌رسد ولی دست‌کم در آثار منتشره در سال‌های دههٔ نود به بعد راولز کاملاً روشن و آشکار است. شاید بتوان گفت تحلیل‌های روش‌شناختی دورکین و حق‌بنیاد خواندن نظریهٔ عدالت از سوی او به جان راولز یاری رسانده تا به‌وضوح با این مسأله روبرو شود و به‌طور نهایی درباب آن تعیین تکلیف کند.

منابع

راولز، جان. (۱۳۸۳). *بازگویی نظریه عدالت*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.

- Dworkin, Ronald. (1973) "*The Original Position*", in University of Chicago Law Review, vol. 40, no.3, pp. 500-533.
- Hall, Everett. (1957). "*Justice as Fairness Modernized*", in Journal of Philosophy, no. 54, pp. 662-670.
- Nagel, Thomas. (1973). "*Rawls on Justice*", in Ethics, vol. 83, pp. 294-307.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University.
- _____. (1951). "*Outline of a Decision Procedure for Ethics*", in Philosophical Review, N: 60.
- _____. (1957). "*Justice as Fairness*", in Journal of Philosophy, no. 54.
- _____. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University.

Archive