

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۱۲۶-۹۹
تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۶/۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه حلی برای معمای دو وجهی آزادی و برابری

محمدعلی توانا*

چکیده

یافتن راه حلی برای رفع تناقض میان آزادی و برابری، از مسائل اساسی، پیچیده و بغرنج فلسفه سیاسی معاصر است. متفکرین سنت‌های فکری مختلف، از لیبرال تا چندفرهنگ‌گرا، تلاش نموده‌اند به نحوی این معضل را حل نمایند. یکی از برجسته‌ترین راه‌حل‌های مدرن برای مسئله آزادی و برابری، نظریه عدالت سیاسی جان رالز است. رالز تلاش می‌کند درون چارچوب فکری لیبرال این مسئله را حل نماید. مقاله حاضر ضمن بررسی راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری بر آن است که از منظر انتقادی نقاط قوت و کاستی‌های آن را نشان می‌دهد. چارچوب نظری مقاله حاضر، الگوی تحلیلی اصل موضوعی و روش تحقیق نیز تحلیل محتوای کیفی است. بر همین اساس با تحلیل محتوای نوشتارهای اصلی رالز ابتدا تلاش می‌شود مبانی و اصول نظریه رالز آشکار گردد، سپس سازگاری و ناسازگاری این اصول و مبانی با نتایج آن سنجیده می‌شود و در نهایت بسندگی یا نابسندگی این نظریه برای حل مسئله آزادی و برابری بررسی می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: جان رالز، عدالت سیاسی، لیبرالیسم، برابری و آزادی.

مقدمه

معمای دو وجهی آزادی و برابری یکی از مسائل پیچیده عصر حاضر است. بدین معنا که در دنیای امروز، انسان‌ها از یک سو تلاش می‌کنند به موقعیت سیاسی، اجتماعی، حقوقی و فرهنگی برابر دست یابند و از سوی دیگر درصدد کسب آزادی‌های بیش‌تر و حفظ تفاوت‌های خود با دیگران هستند. چنین مسئله‌ای در کانون اندیشه‌ورزی بسیاری از متفکرین معاصر از جمله جان رالز^۱ قرار گرفته است. در واقع، موضوع اصلی نظریه عدالت سیاسی جان رالز حفظ هم‌زمان آزادی و برابری در جوامع لیبرال و حتی غیرلیبرال است. به بیان دیگر، رالز تلاش می‌کند ضمن وفاداری به سنت لیبرال، آزادی و برابری را با هم سازش دهد. بدین منظور، وی مفهومی از عدالت را طرح می‌کند که در آن افراد ضمن حفظ تفاوت‌های مذهبی، فلسفی و اخلاقی، برای مشارکت در جامعه سیاسی فرصت برابر یابند. در واقع، رالز در متون اصلی خود - نظریه عدالت (۱۹۷۱)، یعنی *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۳) و *قانون ملل* (۱۹۹۹) می‌خواهد؛ بدین پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان یک جامعه عادلانه و پایدار تشکیل داد که در آن شهروندان، که دارای آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی متفاوت و ناسازگار هستند، هم آزاد و هم برابر باشند؟^(۱)

بر همین اساس، مقاله حاضر حول دو پرسش اصلی شکل می‌گیرد؛ ۱. رالز چگونه آزادی و برابری را با هم سازگار می‌نماید؟ ۲. چه انتقاداتی بر صورت‌بندی و محتوای راه حل رالز وجود دارد؟ هدف مقاله حاضر این است که راه حل خاص رالز، برای مسئله آزادی و برابری را بسنجد. تا مزایا و کاستی‌های نظریه رالز، در پاسخ به مسئله آزادی و برابری روشن شود. ساختار مقاله بدین گونه تنظیم شده است که ابتدا چارچوب نظری و روش تحقیق مقاله به طور دقیق روشن می‌شود. سپس بر اساس چارچوب نظری و روش تحقیق ارائه شده، مبانی و مفاهیم اساسی نظریه رالز استخراج می‌گردد. آنگاه نشان داده می‌شود که چگونه نظریه رالز، تلاش می‌کند به مسئله آزادی و برابری پاسخی مناسب ارائه کند و در نهایت راه حل خاص رالز به مسئله آزادی و برابری، یعنی نظریه عدالت سیاسی، به بوته نقد گذارده می‌شود.

چارچوب نظری تحقیق: الگوی تحلیلی اصل موضوعی

مقاله حاضر از چارچوب نظری تحلیل اصل موضوعی بهره می‌برد^(۲). بر این اساس، اطلاعات علمی باید در قالب گزاره‌ها و احکام علمی (تصدیقات) بیان شود. این گزاره‌ها و احکام خود دو نوع هستند: گزاره‌ها و احکامی که بدیهی پنداشته می‌شوند و نیاز به اثبات ندارند و گزاره‌ها و احکامی که می‌بایست با سایر مفاهیم و گزاره‌ها تعریف شوند. به بیان دیگر، در هر رشته علمی

پاره‌ای از گزاره‌ها و احکام بدون تعریف یا اثبات پذیرفته می‌شوند. مفاهیم و گزاره‌های بنیادی تعریف ناشدنی، «حدود» و احکام بنیادی تعریف ناشدنی «اصول» نامیده می‌شوند. اصول نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: اصول متعارف و اصول موضوعه. اصول متعارف، احکام بدیهی و منطقی هستند؛ مانند این که اجتماع دو نقیض محال است یا کل از جزء بزرگ‌تر است. در حالی که اصول موضوعه وضعی، قراردادی و غیربدیهی‌اند؛ مانند آن که از نقطه‌ای خارج یک خط فقط یک خط می‌توان به موازات آن رسم نمود (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۱۶). در واقع، اصول متعارف، در میان تمامی علوم مشترک هستند، اما اصول موضوعه خاص یک علم معین هستند. برای مثال، اصول موضوعه فلسفه و ریاضی با هم تفاوت دارند.

دانش و معرفتی که با اسلوب فوق‌پیریزی می‌شود، معرفت قیاسی یا اصل موضوعی نامیده می‌شود. در کاربست الگوی منطقی اصل موضوعی دو نکته حائز اهمیت اساسی است: ۱. هیچ مفهومی را نمی‌توان پذیرفت مگر آن که خود مفهوم بنیادی باشد یا این که بر اساس حدود تعریف شود. ۲. هیچ حکمی را نمی‌توان پذیرفت مگر آن که خود حکمی بنیادی باشد یا این که بر اساس اصول اثبات شود (همان: ۲۱۸).

همچنین دانش اصل موضوعی می‌بایست دارای سه ویژگی اساسی باشد: سازگاری، استقلال و تمامیت. سازگاری بدین معناست که اصول موضوعه و قواعد استنتاجی آن نباید متناقض باشند. به بیان دیگر، اصول یک علم نباید نتایج متناقض به بار بیاورند. استقلال بیانگر آن است که هیچ‌یک از اصول موضوعه یک علم از دیگری استنتاج نمی‌شود. به بیان دیگر، هر کدام از اصول موضوعه یک علم می‌بایست مستقل از دیگر اصول آن علم باشد. در نهایت تمامیت به معنای آن است که تمامی گزاره‌ها و احکام صادق یک علم را بتوان اثبات نمود (همان: ۲۲۰).

در این مقاله، بر اساس چارچوب تحلیل منطقی (اصل موضوعی)، ابتدا مفاهیم و اصول موضوعه فلسفه سیاسی رالز مشخص و سپس سازگاری یا ناسازگاری این مفاهیم و اصول موضوعه با نظریه عدالت سیاسی رالز (یعنی گزاره‌های جدیدی که وی وضع می‌کند) سنجیده می‌شود.

روش تحقیق: تحلیل محتوا

انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. چنان که دیواین می‌گوید انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا آن روش برای بررسی یک سؤال پژوهشی خاص مناسب است یا خیر (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۳۲). از نظر ون‌دایک^۱ در مطالعه پدیده‌های فلسفی و سیاسی، غالباً روش‌های کیفی بر روش‌های کمی برتری داشته‌اند (ون‌دایک، ۱۹۶۰: ۱۷۸). از این رو،

در مقاله حاضر نیز از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. اساساً تحلیل محتوا موضوع اصلی علمی است که دربارهٔ انسان بحث می‌کنند. به بیان دیگر، استعداد سخن گفتن، برجسته‌ترین ویژگی انسان و زبان جزء جدایی‌ناپذیر تفکر منطقی، احساسات و عنصر مشخصهٔ زندگی درونی اوست. از این رو، تحلیل محتوا مسئلهٔ مرکزی مطالعات انسانی است (هولستی، ۱۳۷۳: ۱۱). هم‌چنان که کریپندروف می‌گوید، تحلیل محتوا، تکنیکی پژوهشی برای استنباط تکرار پذیر و معتبر داده‌ها در مورد متن آنهاست (کریپندورف، ۱۳۷۸: ۲۵). در واقع، مهم‌ترین مرحلهٔ روش تحلیل محتوای کیفی، استنباط است که بر اساس آن رابطهٔ مفاهیم با یکدیگر سنجیده می‌شود (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۳)^(۳). بر این اساس، در مقالهٔ حاضر، ابتدا مفاهیم اساسی نوشتارهای رالز کشف و سپس نسبت این مفاهیم با یکدیگر در درون متن این نوشتارها تحلیل می‌شود، آنگاه نتایج جدیدی از آنها استخراج می‌گردد و در نهایت با آزمون این نتایج معنای متن رالز روشن‌تر خواهد شد.

اصول و مبانی نظریه عدالت سیاسی رالز

بر اساس چارچوب نظری اصل موضوعی، ابتدا می‌بایست اصول و مبانی نظریه رالز آشکار گردد. از این رو، در بخش اول با خوانش نوشتارهای اصلی رالز مفاهیم زیربنایی نظریهٔ وی بازسازی می‌شود.

مفهوم لیبرالیسم سیاسی

نخستین مفهوم اساسی در نظریهٔ عدالت سیاسی رالز، لیبرالیسم سیاسی است. به طور مشخص، رالز دو نوع لیبرالیسم را از هم متمایز می‌سازد؛ یکی لیبرالیسم جامع و دیگری لیبرالیسم سیاسی. رالز معتقد است؛ اکثر فلسفه‌های سیاسی لیبرال، از یک استدلال اخلاقی و متافیزیکی (پایه‌ای یا نظری) دربارهٔ طبیعت انسان آغاز می‌کنند و بر اساس آن، نظریهٔ عدالت خود را برمی‌سازند. به بیان دیگر، رالز می‌گوید نظریه‌های عدالت لیبرالی، اساساً بر نظریه‌های بنیادین فلسفی، استوار هستند. برای مثال لاک در کتاب *دو رساله درباره حکومت*، تصریح می‌کند که انسان‌ها «همگی ساختهٔ یک آفریدگار توانا و خردمند هستند» و او هر شخص را چنان خلق کرده است که «برابر و مستقل» باشد. بنابراین برابری و استقلالی که خداوند به همه افراد اعطا کرده است، منشأ حق طبیعی «حیات، سلامت، آزادی و تملک» آنهاست. پس بهترین دولت، دولتی است که این برابری و استقلال را به گونه‌ای حفظ کند که با برابری و استقلال همگان سازگار باشد. رالز این نوع نظریهٔ لیبرالی را «لیبرالیسم جامع» می‌نامد (رالز، ۱۹۹۶: XV).

وی در مقابل، به جای «لیبرالیسم جامع» چهارچوبی بدیل ارائه می‌کند که آن را «نظریه عدالت سیاسی لیبرال» می‌نامد (همان: xvii). وی می‌گوید نظریه عدالت لیبرالی، نه از ادعاهای اخلاقی یا متافیزیکی (پایه‌ای و نظری) درباره طبیعت انسان، بلکه از سنت تفکر دموکراتیک آغاز می‌شود (همان: ۱۸). بدین معنا «نظریه عدالت سیاسی لیبرال» نباید درصدد اعمال یک آموزه دینی یا فلسفی جامع در قلمرو سیاست باشد، بلکه می‌بایست یک نظریه مستقل و قائم به ذات درباره سامان عادلانه ساختارهای پایه‌ای جامعه ارائه کند (همان: ۱۲). در واقع، این نظریه (عدالت سیاسی لیبرالی) به جای این که عدالت را بر بنیان‌های فلسفی جای دهد، می‌کوشد از مباحث و مجادلات فلسفی و متافیزیکی بپرهیزد و آن را بر مبنایی «سیاسی» قرار می‌دهد. به بیان دیگر، این نظریه برای توجیه خود، به طبیعت انسان یا خدا متوسل نمی‌شود، بلکه به فرهنگ همگانی-اندیشه‌های مشترک و اصول پایه‌ای پذیرفته شده-دموکراسی‌های مدرن روی می‌آورد (همان: ۸).

بر این اساس، به نظر می‌رسد؛ نظریه عدالت لیبرالی به سه معنا سیاسی است: ۱. این نظریه صرفاً در ساختارهای اساسی اجتماع به کار می‌رود ۲. این نظریه مستقل از هر گونه آموزه دینی یا فلسفی جامع عرضه می‌شود ۳. این نظریه بر اساس ایده‌های سیاسی بنیادین مستتر در فرهنگ عمومی یک اجتماع دموکراتیک، ساخته می‌شود (همان: ۲۲۳). بدین معنا، رالز می‌کوشد نظریه‌ای درباره عدالت بنا نهد که ۱. صرفاً نهادهای اساسی اجتماع- و نه تمامی حوزه‌های زندگی شهروندان- را سامان دهد ۲. از هیچ آموزه فراگیر (جامع) دینی یا فلسفی و اخلاقی مشتق نشده باشد. زیرا، هرگز همه شهروندان نمی‌توانند بر سر یک آموزه جامع (فراگیر) توافق نمایند. به بیان دیگر، به این دلیل که آموزه‌های جامع نمی‌توانند مبنای محکمی برای یک جامعه باشند، رالز از آنها صرف‌نظر می‌کند ۳. با اندیشه‌های سیاسی مستتر در فرهنگ عمومی جوامع دموکراتیک همخوانی داشته باشد. به بیان دیگر، «نظریه عدالت سیاسی لیبرالی» بر اعتقادات جاافتاده شهروندان جوامع لیبرال-دموکرات بنا می‌شود (همان: ۸).

همچنین، رالز تأکید دارد که تکثر و تنوع آموزه‌های معقول دینی، فلسفی و اخلاقی در جوامع دموکراتیک صرفاً یک وضع تاریخی نیست که در زمان کوتاهی از بین برود، بلکه حاصل تلاش طولانی مدت خرد بشری تحت نهادهای آزاد پایدار است. نتیجه این که، پلورالیسم معقول، یک وضع ناگوار در زندگی بشری نیست، بلکه ویژگی پایدار جامعه لیبرالی است. به بیان دیگر، پلورالیسم معقول یک واقعیت است. رالز در این باره می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های پایه‌ای دموکراسی، واقعیت پلورالیسم معقول است- یعنی این واقعیت که کثرت آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی متضاد و در عین حال معقول نتیجه طبیعی فرهنگ دموکراسی و نهادهای آزاد آن است» (همان: ۳۶). البته رالز تأکید دارد که یکی از پیامدهای واقعیت پلورالیسم معقول در طول

تاریخ، «واقعیت سرکوب» است. چون آموزه‌های جامع معقول نتیجه ضروری تعقل بشری تحت نهادهای آزاد است، در نتیجه توافق اجتماعی گسترده بر سر یک آموزه جامع فقط از طریق سرکوب ممکن است. بدین معنا که فقط با استفاده سرکوبگرانه از قدرت دولت است که می‌توان یک درک مشترک پایدار از یک آموزه جامع دینی، فلسفی و اخلاقی را حفظ نمود. بر همین اساس، رالز معتقد است که هیچ آموزه جامعی نیست که بتواند به عنوان بنیان مفهوم عدالت در جامعه آزاد عمل کند (همان: ۳۷). از این رو، تنها راه حل، پذیرش پلورالیسم معقول است تا زمینه برای حفظ تنوع، آزادی و برابری هم‌زمان فراهم شود.

مفهوم پلورالیسم معقول

رالز همچنین میان دو نوع پلورالیسم تمایز قائل می‌شود: پلورالیسم فی نفسه و پلورالیسم معقول. پلورالیسم فی نفسه بر مبنای عقلانیت^۱ شکل می‌گیرد و پلورالیسم معقول بر مبنای معقولیت^۲ بنا می‌شود. در واقع، رالز میان امر معقول^۳ و امر عقلانی^۴ تمایز می‌گذارد. او می‌گوید امر معقول بخشی از ایده اجتماع، یعنی نظام مشارکت منصفانه، است و از این رو بخشی از ایده معامله متقابل محسوب می‌شود. به بیان دیگر، امر معقول با ایده مشارکت منصفانه مرتبط است. در حالی که امر عقلانی، امری فردی است. بدین معنا که یک عامل (یک فرد یا شخص) بر اساس قدرت داوری خویش، آزادانه اهداف و منافع خود را تعقیب می‌کند. بر این اساس، امر عقلانی برای نشان دادن تطابق اهداف و منافع، انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف یا انتخاب محتمل‌ترین متغیر در میان متغیرهای برابر و ایجاد تعادل میان اهداف نهایی به کار می‌رود. یک تفاوت اساسی تر این است که امر معقول، همگانی (عمومی) است، در حالی که امر عقلانی، شخصی و فردی است. بدین معنا امر معقول ما را در دنیای مشترک شهروندان آزاد و برابر وارد می‌کند که آماده‌اند نظرات خود را با دیگران در میان بگذارند و پیشنهادهای دیگران را بپذیرند. این دنیای مشترک، چارچوبی معقول فراهم می‌آورد که انتظار می‌رود هر شخصی آن را تصدیق و بدان عمل کند. مشروط بر این که دیگران نیز چنین کنند (همان: ۴۹). نتیجه این که، اشخاص عقلانی فاقد مسئولیت اخلاقی برای مشارکت منصفانه هستند، در حالی که اشخاص معقول به صورت منصفانه در امور اجتماعی مشارکت می‌کنند (همان: ۵۱). در واقع، اشخاص معقول، توسط خیر عمومی هدایت نمی‌شوند (همان: ۵۰). از این رو، آنان دیدگاه‌های دیگران را می‌شنوند و آماده‌اند تا پیشنهادهای قابل قبول (معقول) به دیگران ارائه کنند. بدین معنا، اجتماع اشخاص معقول، بر اساس ایده معامله متقابل شکل می‌گیرد (همان: ۵۴).

1. Rationality
2. Reasonablity
3. Reasonable
4. Rational

بر این اساس، پلورالیسم فی نفسه، به تکثر دیدگاه‌های افراد صرفاً عقلانی اشاره دارد که نظریات خاص خود را دنبال می‌کنند بدون آن‌که به دیدگاه‌های دیگران التفات داشته باشند، در حالی که پلورالیسم معقول از افرادی معقول تشکیل شده است که نه تنها اهداف فردی خود را دنبال می‌کنند بلکه آماده‌اند تا دیدگاه‌های دیگران را نیز بشنوند، به شرط این‌که دیگران نیز چنین کنند. از این رو، پلورالیسم فی نفسه بر بستر مشترک انسان‌ها تأکید ندارد، در حالی که پلورالیسم معقول بر بستر مشترک انسان‌ها بنا می‌شود.

بر این اساس، رالز پلورالیسم معقول را سنگ بنای لیبرالیسم سیاسی قرار می‌دهد (همان: ۶۳). بدین معنا که در جوامع لیبرال-دموکرات دیدگاه‌های متنوع و متکثری نسبت به مفهوم زندگی خوب وجود دارد که ضرورتاً با هم سازگار نیستند. در واقع، هر کدام از این دیدگاه‌ها دلایل موجهی برای اعتقادشان دارند، حتی اگر این دلایل از نظر ما قانع‌کننده نباشد. به هر حال، این دلایل هرچند از نظر ما عقلانی نباشد اما معقول می‌نمایند. بدین معنا که دارای پشتوانه خرد عمومی هستند.

مفهوم آموزه‌های جامع معقول

بر اساس تمایز امر عقلانی و امر معقول، رالز آموزه‌های جامع عقلانی و آموزه‌های جامع معقول را از هم متمایز می‌سازد. منظور رالز از آموزه‌های جامع معقول، آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی است که دارای پشتوانه خرد عمومی هستند. بدین معنا که فرهنگ عمومی جامعه دموکراتیک و همچنین اشخاص معقول آنها را تأیید کنند. به بیان دیگر، رالز معتقد است که اشخاص معقول فقط آموزه‌های جامع معقول را تأیید می‌کنند. وی سه ویژگی اصلی برای این آموزه‌ها برمی‌شمرد: ۱. آموزه‌های جامع معقول، تمرین عقل نظری هستند. بدین معنا که این آموزه‌ها ارزش‌های شناخته‌شده را سازمان می‌دهند و چنانچه با دیگر ارزش‌ها تطابق یابند، دیدی روشن‌فکرانه از دنیا ارائه می‌کنند. ۲. آموزه‌های جامع معقول، بین ارزش‌ها تعادل برقرار می‌کنند و اولویت آنها را مشخص می‌سازند. ۳. آموزه‌های جامع معقول، ضرورتاً ثابت نیستند بلکه قابل تغییر هستند. بدین معنا که آنها برای رسیدن به «خیر» تکامل می‌یابند (همان: ۵۹).

مفهوم شخص به عنوان شهروند عقلانی و خودمختار

رالز همان‌گونه که می‌پذیرد شهروندان جامعه لیبرال معقول هستند و دیدگاه‌های دیگران را تأیید می‌کنند، معتقد است این شهروندان دارای عقلانیت نیز هستند. رالز می‌گوید لیبرالیسم سیاسی از تفکرات موجود در سنت فکری لیبرال-دموکراسی آغاز می‌شود. از این رو، این ایده جافتاده در سنت فکری لیبرال-دموکراسی را می‌پذیرد که نظم اجتماعی یک نظم ثابت طبیعی نیست بلکه محصول تصمیم‌ها و همکاری شهروندانی است که اجتماع را شکل می‌دهند. نتیجه این‌که، لیبرالیسم سیاسی اشخاص را به عنوان عاملان آزاد و برابری در نظر می‌گیرد که

توانایی‌های لازم را برای همکاری کامل، در مقام اعضای اجتماع در تمامی زمینه‌های زندگی دارند (همان: ۱۸). در واقع، رالز شهروندان را دارای توانایی اخلاقی (توانایی درک معنای عدالت و توانایی درک مفهوم خیر)، توانایی فکری (توانایی قضاوت، تفکر و استنباط)، توانایی تعیین مفهوم خیر در زمان معین و توانایی عضویت فعال در اجتماع می‌داند (همان: ۸۱).

بر همین اساس، رالز چهار ویژگی خاص برای شهروندان در جوامع لیبرال-دموکراتیک بر می‌شمرد: ۱. مشارکت منصفانه و اطاعت آزادانه از اصول عدالت سیاسی (البته شهروندان به عنوان اشخاص معقول، انتظار دارند که دیگران نیز چنین رفتار کنند) ۲. تشخیص دشواری حکم (بنابراین شهروندان به این نتیجه می‌رسند که اصول محدودی وجود دارد که دیگران نیز می‌توانند آنها را تأیید کنند) ۳. احترام به خود (شهروندان نه تنها در زندگی اجتماعی مشارکت منصفانه دارند بلکه به شناسایی دیگران نیز نیاز دارند) ۴. روان‌شناسی اخلاق معقول (بدین معنا که شهروندان دارای آرزوهایی معقول هستند) (همان: ۸۲). بر اساس آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد شهروندان به دو دلیل خودمختار و عقلانی هستند: نخست این‌که، آنها درون محدوده عدالت سیاسی برای تعقیب مفهوم خیر، آزاد هستند. دیگر این‌که، قدرت اخلاقی لازم برای حفظ منافع برتر خود را دارند (همان: ۷۴).

رابطه پلورالیسم و اشخاص معقول

رالز پلورالیسم را از ویژگی‌های بنیادین اجتماع آزاد می‌داند. البته چنان‌که گفته شد، وی میان پلورالیسم معقول و پلورالیسم محض (فی نفسه) تفاوت قائل می‌شود. رالز می‌گوید؛ در پلورالیسم محض همواره آموزه‌های جامع (معقول و غیرمعقول) بسیاری وجود دارد که همه با خرد عمومی هم‌خوانی ندارند، در حالی که پلورالیسم معقول با خرد عمومی هم‌خوان است. بدین معنا که پلورالیسم معقول همان آموزه‌های جامع متنوع و متکثری است که با فرهنگ عمومی و خرد همگانی شهروندان مطابقت دارد. در واقع، نهادهای آزاد اجتماعی، آموزه‌های جامع بسیاری را در خود پرورش می‌دهند اما همه آنها معقول نیستند بلکه برخی نامعقول، غیرمنطقی و حتی ستیزه‌جویانه هستند (همان: ۶۴). به اعتقاد رالز؛ این آموزه‌های جامع نامعقول می‌بایست مهار شوند تا به وحدت و عدالت اجتماع آسیب نرسانند (همان: ۶۵).

اکنون این پرسش مطرح است که معیار تعیین آموزه جامع معقول چیست؟ رالز می‌گوید آموزه جامع معقول می‌بایست با اصول اساسی نظام دموکراتیک سازگار باشد. به بیان دیگر، آموزه‌های جامع معقول باید بپذیرند که اجتماع نظام منصفانه‌ای از همکاری میان شهروندان آزاد و برابر است. از این رو، هر آموزه جامعی که این ایده را نپذیرد (یعنی با نظام اجتماعی لیبرال-دموکراتیک مخالفت نماید) نامعقول است. برای مثال، آموزه‌های جامعی که معتقدند حقوق

اساسی و قدرت سیاسی می‌بایست بر اساس نژاد، جنس، قومیت یا مذهب توزیع شوند، اندیشه‌ی برابری شهروندان را رد می‌کنند و در نتیجه نامعقول هستند.

رالز، قید معقول را درباره‌ی اشخاص نیز به کار می‌برد. از نظر وی، شخص معقول شخصی است که به یک آموزه‌ی جامع معقول معتقد است (همان: ۵۹). بدین معنا، اشخاص معقول، علی‌رغم اختلافشان در آموزه‌های بنیادین فلسفی، اخلاقی و دینی، اندیشه‌های اساسی جوامع دموکراتیک را می‌پذیرند. آنها بر اساس اصول پذیرفته‌شده‌ی همگانی با دیگران همکاری می‌کنند. بدین معنا، اشخاص معقول اصرار ندارند که نهادهای سیاسی و اجتماعی، دیدگاه‌های جامع آنها را بازتاب دهند یا به نفع آنها باشند. به بیان دیگر، اشخاص معقول، چون می‌دانند رسیدن به حکم دشوار است، تفاوت دیدگاه‌های همشهروندان را می‌پذیرند. علاوه بر این، اشخاص معقول راه‌های مشارکت اجتماعی و تصمیم‌گیری سیاسی دیگران را مسدود نمی‌کنند. در واقع آنها آماده‌اند شرایط منصفانه‌ای برای مشارکت همه دیدگاه‌ها فراهم کنند و آزادانه از این شرایط پیروی می‌کنند، به شرط آن که دیگران نیز به همین شکل عمل کنند (همان: ۴۹). نتیجه این که شهروندان معقول اگر به قدرت برسند، از آن برای سرکوب آموزه‌های جامع معقول، هر چند مخالف خود، استفاده نمی‌کنند. زیرا استفاده از قدرت سرکوبگر دولتی برای تنبیه یا اصلاح دیگران را نامعقول می‌دانند (همان: ۱۳۸). در واقع، اشخاص معقول میان زندگی شخصی خود، که آموزه جامع فلسفی، اخلاقی و دینی بر آن حاکم است، با عرصه سیاسی، که مفهوم عدالت سیاسی بر آن حاکم است تمایز قائل‌اند (همان: ۳۸).

مفهوم دشواری داوری

مفهوم بعدی که رالز طرح می‌کند مفهوم دشواری داوری^۱ است. مطابق نظر رالز، اگر بپذیریم که شهروندان افرادی معقول، خودمختار و عقلانی هستند که در اجتماع بر اساس انصاف با هم همکاری می‌کنند، پس سرانجام باید بتوانند اختلافات دینی، فلسفی و اخلاقی را کنار گذاشته و با هم به توافق برسند. اما در عمل تلاش‌های شهروندان معقول به توافق معقول منجر نمی‌شود (همان: ۵۵). رالز می‌خواهد نشان دهد که چگونه عدم توافق معقول پدید می‌آید. وی ریشه‌ی عدم توافق معقول در میان اشخاص معقول را در نقص قوه‌ی عقل و داوری بشر، در زندگی روزمره سیاسی جست‌وجو می‌کند. به بیان دیگر، رالز معتقد است مشکلات قوه‌ی تفکر و داوری بشر، مانع توافق معقول میان شهروندان معقول می‌شود. رالز این مسئله را دشواری داوری می‌نامد. وی می‌گوید ما در زندگی روزمره باید میان اهداف متنوع خویش تعادل برقرار کنیم و جای مناسب هر کدام را در زندگی‌مان تعیین نماییم. همچنین، می‌بایست قوت ادعایمان را، نه تنها بر علیه

دیگر ادعاهای خود بلکه بر علیه ادعاهای دیگران ارزیابی کنیم؛ در حالی که عقل بشری برای داوری صحیح میان این ادعاها با مشکل مواجه است. رالز مشکلات قوه تفکر و داوری بشر را چنین برمی‌شمرد: ۱. گاهی شواهد تجربی و علمی در یک مورد، متخالف و پیچیده است. از این رو، قضاوت درباره آن موضوع سخت است ۲. حتی در مواردی که درباره یک موضوع، نظر یکسانی داریم، ممکن است درباره اهمیت موضوع اختلاف نظر داشته باشیم که نتیجه آن تفاوت در داوری‌های ماست ۳. معمولاً مفاهیم سیاسی و اخلاقی ما مبهم هستند و ایضاً آنها کار آسانی نیست. علاوه بر آن، ما اغلب در تبیین و تفسیر نظراتمان از همین مفاهیم مبهم و نامعین بهره می‌بریم، در نتیجه داوری‌های ما متفاوت می‌شود ۴. ارزیابی شواهد و سنجش ارزش‌های سیاسی و اخلاقی ما توسط کل تجارب ما صورت می‌گیرد. در حالی که این تجارب از فردی به فرد دیگر متفاوت است (داوری‌های ما مبتنی بر تجارب فردی ماست که با تجارب دیگران متفاوت است). از این رو، داوری‌های ما نیز متفاوت خواهد بود ۵. هنجارهای متفاوت بر حواشی یک موضوع تأثیر می‌گذارد و ارزیابی همه‌جانبه آن موضوع را مشکل می‌سازد ۶. ارزش‌های اجتماعی متفاوت، به داوری‌های متفاوت می‌انجامد. چون ارزش‌های اجتماعی ما معمولاً با هم متفاوت است، احتمالاً داوری‌های ما نیز متفاوت خواهد بود. رالز همچنین به دلایل دیگری همچون پیش‌داوری، تعصب دو مورد منافع گروه خود و خواهش‌های نفسانی اشاره می‌کند که به عدم توافق معقول در میان اشخاص معقول می‌انجامد. از این رو، برخی از مهم‌ترین داوری‌های ما تحت شرایطی صورت می‌گیرد که در نتیجه آنها نباید انتظار داشت؛ حتی افراد با قدرت عقلی کامل بعد از گفت‌وگوی آزاد به نتیجه یکسان نائل شوند (همان: ۵۷). بر این اساس، رالز نتیجه می‌گیرد که ۱. در یک اجتماع آزاد همواره اختلاف نظر و تفاوت دیدگاه وجود خواهد داشت ۲. دشواری داوری، اهمیت ایده تساهل و پذیرش خرد جمعی در جوامع دموکراتیک را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، روی دیگر سکه معقول بودن، تحمل پیامدهای دشواری داوری است. بدین معنا که اشخاص معقول به این نتیجه می‌رسند که دامنه امور معقول مشترک، که اشخاص معقول فکر می‌کنند می‌توانند برای دیگران توجیه کنند محدود است و راه حل آن پذیرش ایده تساهل و خرد جمعی است (همان: ۵۸).

نسبت آزادی و برابری در نظریه عدالت سیاسی رالز

حال بر اساس آنچه گفته شد باید نشان دهیم رالز چگونه آزادی و برابری را با هم سازگار می‌کند. در واقع، رالز با مفصل‌بندی مفاهیم فوق، راه حل خود برای مسئله آزادی و برابری را ارائه می‌دهد. وی وضعی را تصور می‌کند که در آن شهروندان خودمختار و عقلانی بر اساس آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و مذهبی معقول خود، با رعایت انصاف و بی‌طرفی با توجه به

واقعیت پلورالیسم معقول و دشواری حکم، دربارهٔ اصول عدالت به توافق دست می‌یابند. این توافق از طریق فرآیند اجماع همپوشان فراهم می‌آید. بدین معنا که شهروندان از درون آموزه‌های جامع معقول خود نقاط مشترکی را که در مورد آنها با دیگر آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی معقول توافق دارند می‌یابند. به بیان دیگر، رالز در صورت‌بندی عدالت سیاسی خود، از سنت قرارداد اجتماعی بهره می‌برد، هر چند در آن تغییراتی به عمل می‌آورد^(۴). وی وضع نخستینی^۱ را در نظر می‌گیرد که در آن طرفین (افراد آزاد و عاقل) در پس پرده جهل^۲ دربارهٔ مفهومی از عدالت توافق می‌کنند که حقوق و تکالیف پایه‌ای و نحوهٔ تقسیم مزایای اجتماعی را تعیین می‌نماید (رالز، ۱۹۷۱: ۱۰)^(۵). از نظر رالز، طرفین قرارداد، در نهایت بر سر دو اصل با هم توافق می‌کنند: اصل اول این است که هر فرد باید دارای حق آزادی برابر در وسیع‌ترین معنای آن باشد به شرط آن که با آزادی مشابه همگان، همساز باشد. اصل دوم مبتنی بر آن است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط مجاز هستند؛ نخست این که مناصب و مقام‌های وابسته به آنها بر روی همگان باز باشد، دوم این که نابرابری‌ها می‌بایست برای محروم‌ترین اعضای جامعه بیش‌ترین سود را داشته باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۸۴). اصل اول را می‌توان «اصل آزادی»، بخش اول اصل دوم را «اصل فرصت برابر» و بخش دوم اصل دوم را «اصل تفاوت» نامید. در کل، این دو اصل بازگوکنندهٔ یک مفهوم کلی از عدالت هستند که بر اساس آن «همه منافع اجتماعی اولیه یعنی آزادی، فرصت، درآمد، ثروت و عزت نفس باید به تساوی توزیع شود، مگر آن که توزیع نابرابر هر یک از این خواسته‌ها یا همه آنها به نفع کم‌نصیب‌ترین افراد باشد» (همان: ۳۰۳). به بیان دیگر، اصل آزادی می‌گوید همه استحقاقی برابر نسبت به آزادی‌های پایه‌ای دارند. رالز مهم‌ترین این آزادی‌های پایه‌ای را آزادی‌های سیاسی (حق رأی دادن و حق اشتغال در مناصب عمومی)، آزادی بیان و آزادی اجتماعات، آزادی وجدان و آزادی اندیشه و آزادی شخصی (شامل آزادی از سرکوب روانی و تعدی جسمانی)، حق تملک شخصی و آزادی از بازداشت یا دستگیری خودسرانه می‌داند (رالز، ۱۹۷۱: ۵۳). بر اساس اصل آزادی، این آزادی‌های پایه‌ای بایستی به طور برابر میان همهٔ افراد توزیع شوند. بر اساس اصل تفاوت، نهادهای پایه‌ای جامعه می‌بایست چنان سامان یابند که منافع اجتماعی اولیه همانند ثروت، مقام، موقعیت اجتماعی و اقتدار به صورت برابر توزیع شوند، مگر آن که توزیع نابرابر این منافع، موقعیت محروم‌ترین افراد جامعه را بهتر سازد. از این رو، نابرابری هنگامی مجاز است که به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۱۱۳). در نهایت، بر اساس اصل فرصت برابر، همه افراد، متناسب با شایستگی‌ها و تلاش‌هایشان باید امکان دسترسی

1. Original Position

2. Veli of Ignorance

برابر به آموزش و پرورش و مناصب و مشاغل اقتصادی و اجتماعی داشته باشند (رالز، ۱۹۷۱: ۲۴۵). چنان‌که گفته شد، از نظر رالز در یک اجتماع بسامان، یک آموزهٔ جامع معقول نمی‌تواند بنیان وحدت اجتماعی قرار گیرد و پشتیبانی همگانی را به دست آورد (بر خلاف نظریه‌پردازان لیبرالیسم جامع که معتقدند پایداری جامعه مستلزم توافق گسترده میان شهروندان بر سر یک آموزهٔ جامع همانند آموزهٔ حقوق طبیعی لاک است). از این رو، لیبرالیسم سیاسی اختلاف میان آموزه‌های جامع را به رسمیت می‌شناسد. اکنون این پرسش مطرح است که رالز چگونه، بدون برهم‌خوردن نظم و ثبات اجتماعی، آزادی و برابری را با هم سازش می‌دهد.

رالز، راه حل را در اجماع همپوشان^۱ می‌داند (همان: ۶۳). اما اجماع همپوشان چیست؟ رالز برای توضیح مفهوم اجماع همپوشان ابتدا آن را از مفهوم مصالحهٔ موقت^۲ جدا می‌سازد. رالز در این باره می‌گوید جامعه لیبرال می‌تواند از طریق مصالحهٔ موقت دربارهٔ یک مفهوم از عدالت به توافق برسد و بدین گونه پایداری خود را حفظ کند. بدین معنا که اشخاصی را می‌توان تصور نمود که به آموزه‌های جامع معقول و ناسازگار اعتقاد دارند و دربارهٔ نظم سیاسی موجود (دربارهٔ مفهوم عدالت) با هم مصالحه می‌کنند. این مصالحه (سازش) بر سر مفهوم عدالت به دلیل توازن قدرت و از این رو، موقتی است؛ چرا که به محض بر هم خوردن موازنه قوا، این مصالحه نیز خود به خود لغو خواهد شد. به بیان دیگر، هر کس در برآیند نیروها چیره گردد، آموزه جامع خود را بر دیگران تحمیل و آزادی دیگران را پایمال خواهد نمود. بر این اساس، این نظم (موجود)، نظم مطلوب و آرمانی نیست که همه اشخاص از سر رضایت کامل، آن را پذیرفته باشند. رالز، سازش کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در قرن شانزدهم میلادی را نمونه‌ای از مصالحهٔ موقت می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «در آن زمان، هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها عقیده داشتند که وظیفه حاکم دفاع از دین حقیقی، ممانعت از بدعت و آموزه‌های نادرست است. در این مورد پذیرش اصل رواداری صرفاً یک مصالحهٔ موقت بود. بدین معنا که در صورت تفوق هر یک از این دو مذهب، اصل رواداری دیگر رعایت نمی‌شد. در حالی که آنچه برای اجماع همپوشان اهمیت دارد؛ ثبات با توجه به توزیع قدرت است: این امر مستلزم آن است که شهروندان فارغ از قدرت سیاسی آموزهٔ جامع خود، این برداشت سیاسی را تأیید کنند» (همان: ۱۴۸).

به هر حال، از نظر رالز مصالحه موقت به معنای غلط سیاسی است. زیرا، مصالحهٔ موقت یک سازش عملی میان منافع مشهود و موجود (مبتنی بر توازن فعلی قدرت سیاسی) است و در صورت تفوق یک آموزهٔ جامع، دیگر آموزه‌ها سرکوب خواهند شد. بدین معنا، مصالحهٔ موقت تا

1. Overlapping Consensus

2. Modus vivendi

زمانی پایدار است که توازن قدرت میان آموزه‌های جامع بر هم نخورده باشد. در واقع، به محض بر هم خوردن توازن قدرت، مصالحه موقت می‌شکند (همان: ۴۹۱).

بر این اساس، رالز نوع دیگری از نظم سیاسی- مبتنی بر عدالت سیاسی- را جست‌وجو می‌کند که بر رضایت کامل شهروندان مبتنی باشد. وی آن را اجماع همپوشان می‌نامد. بر اساس اجماع همپوشان، شهروندان از درون آموزه‌های جامع خود مفهوم عدالت را تصدیق می‌کنند (همان: ۱۳۴). بدین معنا که وقتی اجماع همپوشان شکل گرفت، هر شهروند مفهوم عدالت سیاسی را، که ساختارهای پایه‌ای اجتماع بر آن بنا می‌شود، تجلی درست آموزه جامع خود در قلمرو سیاسی می‌داند. از این رو، اجماع همپوشان صرفاً اجماعی برای پذیرش برخی مرجعیت‌ها یا اجماعی برای تبعیت از برخی ترتیب‌های نهادی مبتنی بر همگرایی منافع شخصی یا گروهی نیست؛ بلکه همه کسانی که مفهوم عدالت سیاسی را قبول می‌کنند، از درون آموزه‌های جامع خود آن را می‌پذیرند (همان: ۱۴۷). اکنون این پرسش مطرح است که لیبرالیسم سیاسی، به عنوان بستر اجماع همپوشان، چگونه تحقق می‌یابد.

رالز، پس از مشخص نمودن تفاوت‌های اجماع همپوشان از مصالحه موقت، به این پرسش می‌پردازد که لیبرالیسم سیاسی، که بستر شکل‌گیری اجماع همپوشان است، چگونه ممکن می‌شود؟ به بیان دیگر، چگونه ارزش‌های خاص حوزه سیاسی بر ارزش‌های دیگر حوزه‌ها- که ممکن است با ارزش‌های سیاسی تعارض داشته باشند- برتری می‌یابند؟ پاسخ رالز به این پرسش دو بخش دارد. بخش اول این‌که ارزش‌های سیاسی ارزش‌های اساسی هستند. از همین رو، نمی‌توان به سادگی آنها را نادیده گرفت. به بیان دیگر، این ارزش‌ها بر چارچوب اصلی زندگی اجتماعی حکومت می‌کنند و مفاهیم اساسی مشارکت سیاسی و اجتماعی در عدالت به مثابه انصاف را تعیین می‌کنند. این ارزش‌ها، اصول عدالت در ساختارهای زیرین اجتماع، از جمله آزادی‌های مدنی و سیاسی برابر، برابری منصفانه فرصت‌ها و مبانی احترام متقابل اجتماعی بین شهروندان را مشخص می‌سازند. بخش دوم پاسخ رالز این است که تاریخ، مذهب و فلسفه نشان داده است که همواره برخی راه‌های معقول سیاسی وجود دارد که از طریق آنها می‌توان گستره وسیع ارزش‌های متعارض را با هم سازش داد (همان: ۱۳۹). به بیان دیگر، رالز بر این اعتقاد است که شهروندان دارای دو نوع دیدگاه هستند: یک دیدگاه جامع و یک دیدگاه سیاسی. این دو بخش در عین ارتباط با هم می‌توانند جدا باشند. رالز پیشنهاد می‌کند که در جوامع لیبرال، دیدگاه سیاسی، و نه جامع، باید به عنوان پایه و اساس حقانیت یعنی عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان قرار گیرد.

اکنون این پرسش مطرح است که عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان چگونه ثبات خود را حفظ می‌کند؟ این پرسش را می‌توان به دو پرسش مرتبط به هم تقسیم نمود: ۱. مردم

چگونه آزادانه مفهوم عدالت سیاسی را انتخاب می‌کنند؟ ۲. آیا مفهوم عدالت سیاسی می‌تواند کانون یک اجماع همپوشان قرار گیرد؟ رالز پاسخ پرسش اول را در روان‌شناسی اخلاق شهروندان، جست‌وجو می‌کند. از نظر وی انگیزه شهروندان برای به دست آوردن نتایج مناسب تحت نهادهای عادلانه بخشی از ثبات را تضمین می‌کند. رالز، پاسخ پرسش دوم را در خود ایده اجماع همپوشان می‌جوید. او می‌گوید ایده ثبات به دو روش متمایز می‌تواند با مفهوم عدالت سیاسی ارتباط برقرار کند: ۱. وقتی ثبات به عنوان یک قضیه عملی صرف دیده شود. در این وضعیت، دو حالت می‌تواند پیش بیاید: الف) آن مفهوم سیاسی که خود را درست و به‌حق می‌داند، دیگر مفاهیم را با خود همراه کند (متقاعد کند) و بدین گونه ثبات حفظ شود. ب) آن مفهوم سیاسی که خود را درست و به‌حق می‌داند، دیگر مفاهیم را شکست دهد. ۲. وقتی ثبات به عنوان یک قضیه سیاسی دیده شود. این همان راه حل لیبرالیسم سیاسی است. در واقع، رالز در لیبرالیسم سیاسی، قدرت سیاسی شهروندان برابر را به مثابه یک هیئت متشکل (همانند بدن انسان) در نظر می‌گیرد. از این رو، ماهیت تمامی آموزه‌های سیاسی معقول را حفظ می‌کند. بدین معنا رالز معتقد است که اگر عدالت به مثابه انصاف (مفهوم عدالت سیاسی) نتواند حمایت شهروندان عقلانی و معقول را به دست آورد، هرگز نمی‌تواند لیبرال باشد. به بیان دیگر، فرهنگ لیبرال خود مشوق آموزه‌های معقول است (همان: ۱۴۲).

خلاصه این که رالز مفهوم عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان را به این دلیل پایدار می‌داند که آموزه‌های جامع شهروندان از آن حمایت می‌کند. این عدالت، برای شهروندان دارای ارزش فی نفسه است. بنابراین، با برهم خوردن توازن قدرت در اجتماع، از بین نمی‌رود. بدین معنا که اگر آموزه جامع شهروندان قدرت سیاسی را به دست گیرد، آنها مفهوم عدالت حاصل از اجماع همپوشان را رها نخواهند کرد. نتیجه این که شهروندان آزاد و برابر، نظم اجتماعی حاصل از عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان را حفظ خواهند کرد (همان: ۱۴۳).

اکنون این پرسش مطرح است که اجماع همپوشان رالز دارای چه ویژگی‌هایی است؟ در واقع، نخستین ویژگی اجماع همپوشان این است که حول پلورالیسم معقول (تعدد آموزه‌های جامع معقول) شکل می‌گیرد. در این باره رالز می‌گوید: «پلورالیسم معقول شرایطی ناخوشایند برای زندگی انسان‌ها نیست بلکه نتیجه اعمال آزادانه خرد انسانی تحت شرایط آزاد است» (همان: ۱۴۴). دومین ویژگی اجماع همپوشان این است که این اجماع پدیده‌ای سیاسی است. بدین معنا که از آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی شهروندان مستقل است. البته آموزه‌های جامع معقول شهروندان هم ارزش‌های سیاسی و هم ارزش‌های غیرسیاسی دارد؛ اما اجماع همپوشان صرفاً نتیجه منطقی ارزش‌های سیاسی آموزه‌های جامع است (همان: ۱۵۵).

اکنون این پرسش مطرح است که اجماع همپوشان برای شکل‌گیری از چه مرحله‌ای می‌گذرد؟ به نظر می‌رسد اجماع همپوشان دارای دو مرحله است: مرحله مقدماتی (اجماع نهادی) و مرحله نهایی (اجماع همپوشان).

الف) اجماع نهادی: در این مرحله نهادهای قانونی، برای تعدیل رقابت سیاسی درون اجتماع رویه‌های انتخاباتی دموکراتیک ایجاد می‌کنند. البته اجماع نهادی، نه گسترده و نه عمیق (بلکه کاملاً نحیف) است. بدین معنا که اجماع نهادی، ساختارهای اساسی اجتماع را در بر نمی‌گیرد و صرفاً رویه‌های سیاسی حکومت دموکراتیک را شامل می‌شود. اکنون این پرسش مطرح است که اجماع نهادی چگونه به وجود می‌آید؟ پاسخ رالز این است که برای شکل‌گیری اجماع نهادی ابتدا شهروندان اصول آزاد عدالت را به عنوان یک مدل مصالحه موقت صرف می‌پذیرند. این اصول، حقوق و آزادی‌های سیاسی اساسی را تضمین و رویه‌های دموکراتیک برای تعدیل رقابت سیاسی و رفتار اجتماعی ایجاد می‌کنند. هنگامی که اصول آزاد عدالت، نهادهای سیاسی اساسی را سامان دادند، سه شرط لازم برای اجماع نهادی، یعنی پلورالیسم معقول، خرد عمومی و مشارکت آزادانه سیاسی حاصل می‌شود (همان: ۱۶۳-۱۵۹).

در واقع، رالز برای توجیه شکل‌گیری اجماع نهادی از روان‌شناسی اخلاق شهروندان بهره می‌برد. او معتقد است که: ۱. شهروندان دارای ظرفیت لازم برای پذیرش اصول عدالت سیاسی معقول هستند؛ از این رو، به این اصول میل پیدا می‌کنند. ۲. هنگامی که شهروندان باور داشته باشند رویه‌ها و نهادهای سیاسی عادلانه هستند از این رویه‌ها و نهادها اطاعت می‌کنند؛ البته به شرط این که مطمئن باشند، دیگران نیز چنین رفتار می‌کنند. ۳. اگر دیگر شهروندان نیز، وظایفشان را انجام دهند، اعتماد میان شهروندان افزایش می‌یابد. ۴. این اعتماد و اطمینان، موفقیت این ترتیبات را تضمین می‌کنند. در واقع اعتماد و اطمینان، هم نهادهای اساسی و هم منافع اساسی را تحکیم می‌کند. ۵. سرانجام این‌که شهروندان با پذیرش آزادانه رویه‌های دموکراتیک و نهادهای سیاسی که حاصل خرد عمومی است آزادانه در آنها مشارکت می‌کنند (همان: ۱۶۳).

خلاصه این‌که، برای ایجاد اجماع نهادی، ابتدا اصول آزاد عدالت با اکراه به عنوان یک مصالحه موقت پذیرفته می‌شوند و سپس این اجماع نهادی نیم‌بند، آموزه‌های جامع شهروندان را چنان تغییر می‌دهد که پایه‌های یک نهاد آزاد را بپذیرند. به بیان دیگر، در این مرحله، اجتماع از پلورالیسم به سوی پلورالیسم معقول حرکت می‌کند و بدین گونه اجماع نهادی شکل می‌گیرد (همان: ۱۶۴).

ب) اجماع همپوشان: برای گذر از اجماع نهادی به سوی اجماع همپوشان باید عمق و گستره اجماع نهادی بیش‌تر گردد. در واقع، یک اجماع نهادی عمیق مستلزم این است که اصول و

آرمان‌های سیاسی آن بر اساس مفهوم عدالت سیاسی شکل گیرد، به نحوی که ایده‌های اساسی اجتماع و اشخاص (شهروندان) را به کار بندد. همچنین یک اجماع نهادی گسترده مستلزم این است که اصول سیاسی تأسیسی، رویه‌های دموکراتیک و ساختارهای زیرین اجتماع را به عنوان یک کل در بر بگیرد؛ یعنی این اصول سیاسی، حقوق اساسی شهروندان همچون آزادی وجدان، آزادی اندیشه، فرصت‌های منصفانه برابر و ضرورت‌های اساسی را تأمین کنند. رالز می‌گوید برای عمیق‌تر شدن اجماع نهادی ۱. گروه‌های سیاسی باید به عرصه مباحث سیاسی وارد شوند. ۲. گروه‌های سیاسی باید از محدوده تنگ‌نظری‌ها خارج شوند و در عوض، مفاهیم سیاسی خود را گسترش دهند و به تبیین و توجیه این مفاهیم بپردازند. ۳. گروه‌های سیاسی رقیب از طریق مباحث عمومی دیدگاه‌های خود را اصلاح کنند. رالز معتقد است این مسیر آنها را به سوی تدوین مفهوم عدالت سیاسی رهنمون می‌شود. به بیان دیگر، بحث و گفت‌وگوی عمومی درباره مفاهیم عدالت سیاسی، یک بنیان عمیق‌تر برای تبیین معنا، اصول و سیاست‌های مورد تأیید هر گروه فراهم می‌آورد. البته برای گسترده‌تر شدن اجماع نهادی، می‌بایست مبانی مشروعیت اصول عدالت تعمیم یابد. به بیان دیگر، حقوق اساسی (آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی انجمن و جنبش، فرصت‌های منصفانه برابر و تأمین نیازهای اساسی) می‌بایست همه‌گیر شود، به طوری که همه شهروندان بتوانند در زندگی سیاسی و اجتماعی مشارکت نمایند (همان: ۱۶۶).

اکنون این پرسش مطرح است که با وجود گستره مفاهیم لیبرال، محدوده یک اجماع همپوشان چگونه مشخص می‌شود؟ از نظر رالز برای تعیین محدوده اجماع همپوشان دو راه وجود دارد: یکی سازش میان مفاهیم لیبرال درباره محدوده اجماع همپوشان، یعنی همان مصالحه موقت (که هم ناپایدار است و هم مبتنی بر رضایت کامل نیست) و دیگری تقابل و تضاد میان این مفاهیم و برتری یکی بر دیگران است. رالز، راه حل سومی پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید در جوامع لیبرال، مفاهیم گوناگونی از لیبرالیسم وجود دارند اما اگر عدالت سیاسی بر ایده‌های اساسی فرهنگ عمومی دموکراتیک بنیان یابد و مفاهیم گوناگون لیبرالی، عدالت سیاسی را باثبات بیابند، نتیجه این خواهد بود که اختلاف بین این مفاهیم لیبرالی محدودتر می‌شود و از این رو، کانون اجماع همپوشان مشخص‌تر می‌گردد (همان: ۱۶۷).

به طور خلاصه، فرآیند شکل‌گیری اجماع همپوشان رالز را می‌توان چنین بیان نمود: حرکت از مصالحه موقت به شکل اجماع نهادی عمیق‌تر و گسترده‌تر شدن این اجماع نهادی و تبدیل آن به اجماع همپوشان.

همان‌گونه که گفته شد، به باور رالز اجماع همپوشان این امکان را فراهم می‌کند تا شهروندان معقول بتوانند علی‌رغم آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی متفاوتشان بر سر مفهومی از عدالت به توافق برسند که بر ساختار پایه‌ای اجتماع حاکم خواهد بود. در پاسخ به این پرسش که آیا صرف

این توافق اولیه (اجماع همپوشان) بر سر اصول عدالت، کافی است یا این که شهروندان می‌بایست در فرآیند پایدار و مداوم تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند، رالز چنین پاسخ می‌گوید که در اجتماع دموکراتیک، شهروندان سهمی برابر در قدرت سیاسی نهایی دارند. نتیجه این که شهروندان می‌بایست در فرآیند پایدار و مداوم تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند (رالز، ۱۹۹۶: ۲۱۴). پس اگر شهروندان بخواهند پیوسته در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت کنند آیا به تدریج آن پس‌زمینه مشترک رنگ نخواهد باخت؟ به بیان دیگر، چه تضمینی برای اعتبار و پایداری اجماع همپوشان وجود دارد؟ پاسخ رالز این است که شهروندان در فرآیند مباحثات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نباید به آموزه‌های فلسفی، اخلاقی یا دینی خویش متوسل شوند بلکه می‌بایست مبنای گفت‌وگوهای خود را بر حقایق ساده‌ای بگذارند که مورد پذیرش همگان است یا برای عموم شهروندان قابل فهم است (همان: ۲۲۴). به بیان ساده، رالز می‌گوید ضمانت عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان خرد عمومی است. بدین معنا که شهروندان در گفت‌وگو برای تصمیم‌گیری سیاسی در صورتی که میان آموزه‌های جامع خود با اصول پایه‌ای اجتماع تضادی ببینند از آموزه‌های جامع خود پیروی نمی‌کنند بلکه از اعتقادات پذیرفته‌شده همگانی تبعیت می‌کنند (همان: ۱۵۷). خلاصه این که در عرصه سیاسی اگر تضادی میان آموزه جامع شهروندان با خرد عمومی به وجود آید، شهروندان می‌بایست آموزه جامع خویش را به نفع خرد عمومی جرح و تعدیل نمایند (همان: ۲۱۷).

بر اساس راه حل فوق، شهروندان آزاد از طریق اجماع همپوشان در موقعیت اجتماعی برابر با سایرین قرار می‌گیرند و بدین وسیله می‌توانند ضمن حفظ آزادی‌های اساسی خود، فرصت برابر برای مشارکت در زندگی سیاسی و اجتماعی بیابند. به بیان ساده، راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری، ایده اجماع همپوشان است. بر اساس این ایده، شهروندان معقول ابتدا در موقعیت برابر یعنی وضع نخستینی قرار می‌گیرند که نسبت به جایگاه اجتماعی خود جهل دارند، سپس بر اساس این موقعیت برابر به تنظیم اصول عدالت اجتماعی می‌پردازند و در نهایت آزادانه و بر اساس آموزه‌های جامع خود در زندگی سیاسی و اجتماعی مشارکت می‌نمایند و هرگاه میان آموزه‌های جامع آنان با خرد عمومی تناقض رخ دهد در آموزه جامع خویش به نفع خرد عمومی جرح و تعدیل می‌کنند.

حال که راه حل رالز برای مسئله آزادی و برابری مشخص شد، زمان آن رسیده است که این راه حل به بوته نقد گذارده شود تا عیار آن آشکار گردد.

انتقادات وارد بر نظریه عدالت سیاسی

دو دسته نقد بر راه حل رالز وارد شده است؛ یک دسته انتقاداتی که بر ایده اجماع همپوشان رالز به عنوان هسته و مرکز نظریه عدالت سیاسی وارد آمده و دیگر نقدهایی که بر علیه خود نظریه عدالت سیاسی رالز مطرح شده است.

ابتدا نقدهایی مطرح می‌شود که به صورت مستقیم ایده وحدت اجتماعی مبتنی بر اجماع همپوشان را هدف قرار می‌دهند.

انتقاد اول: به نظر می‌رسد اجماع همپوشان صرفاً یک مصالحه موقت است. به بیان دیگر، حتی اگر اجماع همپوشان به اندازه کافی باثبات باشد، باز هم نمی‌تواند یک جامعه سیاسی تشکیل دهد. زیرا به جای این که بر فهم عمومی عمیق، مبتنی باشد بر یک فهم عمومی موقتی مبتنی است. به بیان دیگر، اجماع همپوشان در ظاهر با مصالحه موقت تفاوت دارد، در حالی که در عمل نوعی مصالحه موقت است (گاتمن، ۱۹۸۵: ۳۱۱)^(۶).

انتقاد دوم: اجماع همپوشان بی‌تفاوتی را تقویت می‌کند. بدین معنا که از شهروندان می‌خواهد نسبت به آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی خود بی‌اعتنا باشند و در مواردی که میان این آموزه‌ها و فرهنگ عمومی تضادی پیش آمد، این آموزه‌ها را جرح و تعدیل کنند. نتیجه این که چنین نگرشی شهروندان را از مفاهیم هویت‌بخش آنها جدا می‌کند (سندل، ۱۹۹۸: ۶۲).

انتقاد سوم: اجماع همپوشان یک ایده آرمان شهری است. بدین معنا که در عرصه واقعی چنین اجتماعی ممکن نیست. به بیان دیگر، اجماع همپوشان قراردادی واقعی نیست (دورکین، ۲۰۰۲: ۱۱۰). به بیان دیگر، رالز در عالم خیال آرمان شهری را تصور می‌کند که در آن شهروندان با ویژگی‌های معین و مشخصی زندگی می‌کنند و آن ویژگی‌ها، در نهایت آنها را به اجماع همپوشان رهنمون می‌شود^(۷).

انتقاد چهارم: هیچ تناسبی میان وضع اولیه و اصول عدالت سیاسی رالز وجود ندارد. به بیان دیگر، اصول عدالت سیاسی رالز بدون وضع اولیه نیز قابل حصول است. بدین معنا، وضع اولیه ضرورت خود را از دست می‌دهد (جونز، ۱۹۹۵: ۵۲۳).

علاوه بر انتقاداتی که از ایده اجماع همپوشان شده است، انتقاداتی نیز بر کلیت نظریه عدالت سیاسی رالز وارد شده است.

انتقاد اول: نظریه عدالت سیاسی رالز از سنت فکری لیبرالیسم مشتق شده است و از این رو، ممکن است برای دیگر سنت‌های فکری و فرهنگی پذیرفته نباشد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). به بیان دیگر، نظریه رالز، ترجیح روایت لیبرالیسم بر روایت‌های دیگر است. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز، علاوه بر اینکه همه جوامع را در بر نمی‌گیرد، همه افراد را نیز شامل نمی‌شود^(۸). نتیجه این که این نظریه برخلاف باور رالز، جهان‌شمول نخواهد بود.

انتقاد دوم: فهم رالز از فرهنگ دارای دو مشکل اساسی است. نخست این که او تفاوت‌های فرهنگی، و در نتیجه اختلاف باورهای برآمده از آن را مختص حوزه غیرسیاسی (شخصی) می‌داند. در نتیجه انتظار دارد با بیرون راندن مسئله حقانیت از عرصه عمومی (از عرصه وظایف سیاسی)، همه شهروندان اصول عدالت سیاسی وی را مقبول بیابند و بر این اساس به اجماع همپوشان او بپیوندند. در حالی که با نادیده گرفتن ماهیت چنین تفاوت‌هایی و میزان تفاوت‌هایی که ممکن است بین جوامع فرهنگی وجود داشته باشد و رابطه نزدیک (و حتی گاه تمایزناپذیر) بین وجوه سیاسی و غیرسیاسی در برخی فرهنگ‌ها، نه تنها بسیاری از فرهنگ‌ها که به آموزه‌های غیرلیبرال باور دارند بلکه حتی بسیاری از آموزه‌های لیبرال در درون فرهنگ لیبرال (مانند پیروان هابز) نیز بیرون از اجماع پیشنهادی او قرار می‌گیرند. دوم این که، رالز چنین فرض می‌کند که دست کم تا آنجا که به سیاست مربوط می‌شود، دموکراسی‌های لیبرال غربی به لحاظ فرهنگی همگن هستند؛ در نتیجه به طور پیاپی به فهم مشترکی متوسل می‌شود که وجود آن محل تردید است (همان: ۲۱۶).

انتقاد سوم: رالز، پلورالیسم (تعددگرایی) را خاص دموکراسی‌های متجدد و خصلت ارزشمند فرهنگ آنان می‌شمرد. در حالی که برخی شواهد تاریخی مبنی بر وجود اجتماعات تعددگرا در گذشته وجود دارد، هر چند ممکن است نتوان آنها را اجتماعات لیبرال دانست. همچنین مطلوب بودن تعدد ارزشی و فرهنگی محل شک است و دست کم استحکام تصور شده برای این بحث را با چالش مواجه می‌سازد (همان: ۲۱۶).

انتقاد چهارم: نظریه عدالت سیاسی رالز- برخلاف تصور وی- بر یک آموزه جامع دینی، مذهبی و فلسفی بنا شده است. در واقع، رالز معتقد است که نظریه عدالت وی، سیاسی است و بر خلاف لیبرالیسم جامع بر هیچ آموزه جامع دینی، مذهبی و فلسفی مبتنی نیست. در حالی که منتقدین وی (از جمله رونالد دورکین) معتقدند که نظریه سیاسی رالز بر یک نظریه فلسفی عمیق‌تر (یعنی نظریه قرارداد اجتماعی) مبتنی است (دورکین، ۱۹۷۳: ۳۷).

انتقاد پنجم: نظریه عدالت سیاسی رالز کامل نیست^۱. به بیان دیگر، نظریه عدالت سیاسی رالز احتیاج به توضیح بیش‌تر دارد. بدین معنا که رالز می‌بایست مبانی فلسفی عمیق‌تری را توضیح دهد که نظریه عدالت بر آن بنا شده است؛ در حالی که وی این مبانی را پنهان می‌کند. تامس نیگل^۲ در این باره می‌گوید که رالز برای توجیه نظریه‌اش می‌بایست از استدلال‌های اخلاقی‌ای دفاع کند که نظریه‌اش بر آن بنا شده است؛ اگر آن استدلال‌ها، قابل دفاع باشند، می‌توان نظریه عدالت رالز را پذیرفت (نیگل، ۱۹۷۳: ۱۵)^(۹).

۱. این انتقاد ارتباط مستقیم با نقد پیشین دارد.

انتقاد ششم: توصیف رالز از «مفهوم شخص^۱» نادرست است. بدین معنا که رالز شخص را موجودی انتخاب‌گر می‌داند که خود آرزوها، ارزش‌ها و اهدافش را انتخاب می‌کند (سندل، ۱۹۹۸: ۹). به بیان دیگر، همان‌گونه که سندل می‌گوید؛ رالز شخص، را «خودی نامقید^۲» (غیراجتماعی) می‌داند. از نظر سندل چنین توصیفی از شخص، نادرست است. بدین معنا که اگر شخص به طور مستقل (قائم به ذات) اهداف خود را انتخاب می‌کند، پس باید بر اهداف مقدم باشد و در نتیجه بتواند از ارزش‌ها و اهداف اجتماعی فاصله بگیرد (سندل، ۲۰۰۲a: ۱۲۷). در حالی که ۱. تعلقات بسیاری وجود دارند که شخص، خود آنها را انتخاب نکرده است. برای مثال معمولاً شخص خود علایق مذهبی یا خانوادگی خویش را انتخاب نمی‌کند بلکه آنها اجباری هستند. ۲. جدایی میان هویت شخص و علایق وی بسیار مشکل است. بدین معنا که شخص غالباً هویت خود را در ارتباط با علایق و دل بستگی‌هایش تعریف می‌کند. نتیجه این که شخص (خود) اساساً موجودی غیراجتماعی نیست (سندل، ۲۰۰۲b: ۴۶۴).

انتقاد هفتم: جدایی میان آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص (خود)، از زندگی سیاسی بسیار مشکل و به یک معنا غیرممکن است. به بیان دیگر، جدایی میان دیدگاه‌های فرد در عرصه خصوصی و عمومی ناممکن است. در حالی که رالز تلاش می‌کند میان آنها جدایی بیفکند. بدین معنا که رالز معتقد است اگر میان اصول عدالت سیاسی با آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص تعارضی پیش بیاید، فرد باید آموزه‌های خود را جرح و تعدیل کند و یا این که آنها را کنار بگذارد. در حالی که رالز فراموش می‌کند که آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و اخلاقی شخص، مفاهیم هویت‌بخش زندگی هستند. از این رو، شخص بدون آنها تهی از معنا می‌شود (اونیل، ۲۰۰۲: ۴۲۷).

انتقاد هشتم: معلوم نیست که وضع اولیه رالز، بتواند منصفانه و بی‌غرضانه اصول عدالت سیاسی را بنا کند. زیرا شهروندانی که در پس پرده جهل تصمیم‌گیری می‌کنند، نمی‌توانند نمایندگان واقعی شهروندان آزاد و برابر باشند. بدین معنا که آنان فاقد اطلاعات و آگاهی‌های افراد واقعی هستند. از این رو، موقعیت آنان در وضع اولیه با شرایط حاکم بر یک گفتمان عقلانی آزاد متفاوت است. نتیجه این که، نمایندگان در درون یک گفتمان عقلانی آزاد به انتخاب اصول عدالت دست نمی‌زنند (هابرماس، ۱۹۹۵: ۱۱۰).

انتقاد نهم: رالز میان توجیه اصول عدالت سیاسی و پذیرش آن توسط شهروندان تمایز نمی‌گذارد. در واقع، رالز در نظر نمی‌گیرد که توجیه نظریه عدالت سیاسی یک چیز است و

1. Person

2. Unencumbered Self

پذیرش آن توسط شهروندان چیز دیگر (همان: ۱۱۲). هابرماس می‌گوید رالز مشخص نکرده است که شهروندان آزاد و برابر از این رو اجماع همپوشان را می‌پذیرند که همه به شناخت واحد دست یافته‌اند یا این که اجماع همپوشان برای آنان صرفاً وسیله و ابزاری است تا نظم سیاسی و اجتماعی را برقرار نمایند و بدین وسیله در تعقیب منافع خود بکوشند (همان: ۱۱۶)^(۱۰). همچنین هابرماس معتقد است یک گفتمان واقعی می‌تواند امکان پذیرش اجماع همپوشان رالز را آزمون بکند.

انتقاد دهم: علی‌رغم ادعای رالز، مبنی بر این که نظریه عدالت سیاسی وی هیچ‌گونه مبنای متافیزیکی ندارد و قائم به ذات است، همان‌گونه که هابرماس می‌گوید، نظریه رالز بر بستر مفاهیم و مفروضات متافیزیکی-لیبرالی از جمله عقلانیت مدرن و حقیقت عینی بنا شده است. از این رو، هرگز نمی‌تواند بی‌طرف و خنثی باشد. البته به نظر می‌رسد که رالز این نقد را می‌پذیرد و به تناقض میان ادعای سیاسی بودن نظریه عدالت و متافیزیکی بودن مفروضات آن اعتراف می‌کند و برای رفع این تناقض تلاش می‌کند جایگاه و نقش وضع اولیه در نظریه عدالت سیاسی را تنزل دهد. بر این اساس، وضع اولیه را صرفاً وضعی فرضی می‌داند که حدس و گمان‌ها درباره اصول عدالت را سر و سامان می‌دهد.

انتقاد یازدهم: رالز تلاش می‌کند با طرح امر معقول و شخص معقول، مفاهیم عقلانیت و حقیقت را دور بزند. بدین معنا که رالز به دام نسبی‌گرایی‌ای می‌افتد که در نهایت عقلانیت جهان‌شمول و حقیقت عام را نادیده می‌گیرد (پاتریک، ۱۳۸۸: ۱۹۹)^(۱۱).

انتقاد دوازدهم: همان‌طور که آمارتیا کومار سن^۱ می‌گوید، صرف توزیع برابر امکانات اولیه جامعه، برابری واقعی فرصت‌ها را فراهم نمی‌آورد. به بیان دیگر، بر اساس دیدگاه عدالت توزیعی رالز، برابری فرصت‌ها به خط شروع زندگی محدود می‌شود و تحقق برابری در طول (مسیر) زندگی مغفول می‌ماند. از این رو، آمارتیا سن در برابر رویکرد توزیعی رالز، رویکرد قابلیت‌ی را مطرح نمود. به بیان دیگر، درحالی‌که رویکرد توزیعی رالز بر توزیع برابر امکانات اولیه تأکید دارد، رویکرد قابلیت‌ی سن بر توسعه برابر توانایی‌ها و قابلیت‌های انسانی در پی‌گیری ارزش‌هایشان تکیه می‌کند. بدین معنا، سن بر شرایط برابر انسان‌ها در تحقق خواسته‌هایشان تأکید دارد. زیرا همه شهروندان برای توسعه و اعمال قابلیت‌های انسانی‌شان باید فرصت برابر داشته باشند (سن، ۱۳۷۹: دوازده). سن همچنین تلاش نمود کارکردها و قابلیت‌های انسانی زندگی خوب را تعیین کند. این کارکردها شامل طیف وسیعی از کارکردهای ابتدایی همچون تغذیه کافی، گریز از بیماری و مرگ تا کارکردهای پیچیده همچون شادی، عزت نفس، مشارکت در امور اجتماعی می‌شوند (همان:

۵۹). در واقع سن، برابری را بر بنیان آنچه خود «آزادی واقعی» می‌نامد قرار داد. وی در برابر پرسش برابری چه چیز؟ پاسخ آزادی واقعی را قرار می‌دهد. از نظر وی، آزادی واقعی همانا «امکان پی‌گیری اهدافی است که فرد برای خویش وضع نموده است. بر این اساس، برابری به معنای فرصت واقعی برابر برای انجام چیزی است که انسان برایش ارزش قائل است» (همان: ۱۸).

انتقاد سیزدهم: علی‌رغم این که رالز به ویژه در لیبرالیسم سیاسی به جامعه‌گرایی گرایش یافته است و برخی از متفکران از جمله رابرت نوزیک^۱ وی را به خروج از لیبرالیسم متهم نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد وی همچنان به دلیل مفروضات فردگرایانه‌اش به مکتب فردگرایی تعلق دارد و نمی‌تواند التزامات روش‌شناسی جامعه‌گرایانه از جمله تقدم نهادها و ساختارهای اجتماعی بر فرد را در نظر بگیرد. بدین معنا رالز همچنان فرد را موجودی آگاه، خودمختار و منفرد فرض می‌کند که خود شخصاً محدوده برابری و آزادی‌اش را تعیین می‌نماید.

انتقاد چهاردهم: هر چند که رالز با طرح تفاوت میان عقلانیت و معقولیت تلاش می‌کند بر مسئله شهروندی غیرارتباطی نهفته در نظریه عدالت سیاسی خود فائق آید اما به نظر می‌رسد در نهایت در این امر توفیق نمی‌یابد. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز همچنان بر مفروضات غیرارتباطی بنا شده است. به بیان دیگر، مفروضات رالز در باب عقلانیت جهان‌شمول و فردگرایی انتزاعی مدرن، سبب می‌شود تا انسان‌ها و گروه‌های فرهنگی لیبرال از فهم انسان‌ها و فرهنگ‌های غیرلیبرال عاجز باشند. در نهایت، رالز برابری را بر آزادی برتری می‌دهد. بدین معنا که رالز تفاوت‌هایی را که با خرد عمومی حاصل اجماع همپوشان هم‌خوانی نداشته باشد، با عنوان غیرمعقول، رد می‌کند. به بیان ساده، رالز گزینشی عمل می‌کند. بدین معنا که تفاوت‌ها را صرفاً در چارچوب فرهنگ لیبرال دموکراتیک جایز می‌شمرد. البته رالز در آخرین اثر خود *قانون ملل* (۱۹۹۹) تلاش می‌کند ایده اجماع همپوشان خود را به فراسوی جوامع لیبرال-دموکراتیک گسترش دهد اما در بهترین حالت این اجماع تنها شامل حال «جوامع غیرلیبرال شریف» می‌شود. ضمن این که نگرش متمیزه^۲ نظریه وی، مانع می‌شود که شهروندان تفاوت‌های همدیگر را شناسایی کنند. به بیان دیگر، مهم‌ترین انتقاد بر ایده اجماع همپوشان رالز این است که شهروندی حاصل از ایده اجماع همپوشان کاملاً فردگرایانه است. از این رو، نمی‌تواند از هویت گروهی افراد در عرصه عمومی پاسداری کند. زیرا، رالز تنها راه ارتباط میان شهروندان، به عنوان سوژه‌های خودخواه و منفرد را یک قرارداد اجتماعی می‌داند که بر اساس آن هر کدام از شهروندان منافع خود را تعقیب نماید. بدین معنا، شهروندی حاصل از ایده اجماع همپوشان

1. Robert Nozick

2. Atomism

توانش ارتباطی انسان را نادیده می‌گیرد.

بالآخره این که نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان عملاً امکان گفت‌وگو و مباحثه میان شهروندان آزاد و برابر را از بین می‌برد. زیرا از آنان می‌خواهد که برای دستیابی به اجماع، تفاوت‌های خود را کنار بگذارند. به بیان دیگر، رالز میان حوزه خصوصی (عرصه تفاوت‌ها و آزادی‌های فردی) و حوزه عمومی (عرصه اجماع همپوشان) تفکیکی قطعی برقرار می‌کند. در واقع، رالز معتقد است برای دستیابی به اجماع همپوشان، شهروندان آزاد و برابر در همان ابتدا (وضع نخستین) می‌بایست تفاوت‌های ارزشی خود را کنار بگذارند. این همان انتقادی است که هابرماس از آن تحت عنوان «دموکراسی غیر روبه‌ای» رالز یاد می‌کند (هابرماس، ۱۹۹۵: ۱۳۱). بدین معنا که رالز نمی‌تواند هر دوسویه معمای دو وجهی آزادی و برابری را پوشش دهد. به بیان دیگر، رالز نمی‌تواند میان آزادی و برابری تعادل برقرار نماید.

نتیجه‌گیری

رالز با طرح ایده اجماع همپوشان تلاش می‌کند میان ایده آزادی و برابری سازش برقرار کند. ایده اجماع همپوشان رالز بر این فرض استوار است که ۱. شهروندان علی‌رغم این که آموزه‌های جامع مذهبی، فلسفی و اخلاقی متفاوتی دارند، انسان‌هایی معقول هستند ۲. شهروندان چون انسان‌های معقولی هستند، می‌توانند بر سر اصول عدالت، که مورد پذیرش همه باشد به توافق برسند ۳. در صورت تعارض میان اصول عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان با آموزه‌های جامع مذهبی، فلسفی و اخلاقی شهروندان، این آموزه‌های جامع می‌بایست جرح و تعدیل شوند (و نه اصول عدالت سیاسی). به نظر می‌رسد؛ مهم‌ترین انتقادی که بر ایده اجماع همپوشان رالز وارد است این است که توانش ارتباطی انسان را نادیده می‌گیرد.

به هر حال، علی‌رغم تمامی انتقاداتی که بر نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان وارد شده است، این نظریه را می‌توان یکی از شاهکارهای فلسفه سیاسی معاصر دانست که تلاش کرده هر دو سوی معمای دو مجهولی آزادی-برابری را مورد توجه قرار دهد. هر چند که به نظر می‌رسد، به دلایل مفروضات فردگرایانه و جهان‌شمول توفیق اندکی در این باب می‌یابد. بدین معنا که نظریه عدالت سیاسی رالز، اشخاص را موجودات انتخاب‌گری می‌داند که بر اساس عقل فردی تصمیم می‌گیرند (و حتی هویت خویش را تعیین می‌کنند). از این رو، اگر آنها در وضعیت بی‌طرفانه (در پس حجاب جهل) به گفت‌وگو بنشینند، همگی به نتیجه یکسان می‌رسند. از این رو، تفاوت‌های خود را تا آنجا حفظ می‌کنند که با خرد عمومی (حاصل از فرهنگ جوامع لیبرال) تعارض نداشته باشد و صرفاً تا آنجا با هم برابر هستند که خرد عمومی (حاصل از فرهنگ جوامع لیبرال) را بپذیرند. نتیجه این که اگر آموزه‌های متفاوت آنها با خرد عمومی تعارض یابد، تصمیمی

کاملاً عاقلانه می‌گیرند و به خرد عمومی که همان عقلانیت پذیرفته شده در جوامع لیبرال-دموکراتیک است (و جهان‌شمول دانسته می‌شود) تسلیم می‌شوند. نتیجه این که افراد همواره با هم برابرند مگر آن که در تقابل با خرد عمومی قرار گیرند. از این رو، به نظر می‌رسد که در مرحله‌نهایی، نظریه عدالت سیاسی رالز آزادی را تا حدودی وامی‌نهد و جانب برابری رسمی را می‌گیرد. به بیان ساده، این نظریه صرفاً مردمان جوامع لیبرال و تا حدودی آن جوامعی که با فرهنگ لیبرال تعارض ندارند (ملت‌های سلسله مراتبی شریف) را با هم برابر می‌داند (آن هم برابری در پیش‌گاه قانون و تا حدودی برابری در فرصت‌ها) و از تسری آن به تمامی ملت‌ها ابا دارد. بدین معنا، نظریه عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان تفاوت‌ها را صرفاً در درون این جوامع (یعنی جوامع لیبرال و جوامع غیرلیبرال شریف) جایز می‌داند. اما به نظر می‌رسد به دلیل مفروضات غیرارتباطی (فردگرایانه) در حل معمای دوسویه آزادی-برابری در این جوامع نیز ناکام می‌ماند. بدین معنا که فرد صرفاً از نظر عقل فردگرایانه خود وارد فرآیند مباحثه‌ای اجماع همپوشان می‌شود و صرفاً بر اساس دیدگاه (آموزه جامع فلسفی، مذهبی و اخلاقی) خود دیدگاه دیگران را می‌پذیرد. از این رو، از فهم و تأیید تفاوت‌ها و آزادی‌های آنها بر اساس دیدگاه (آموزه جامع فلسفی، مذهبی و اخلاقی) خود آنها باز می‌ماند. به بیان ساده، اجماع همپوشان صرفاً به حلقه‌هایی می‌ماند که بخش‌هایی از آنها بر روی هم قرار می‌گیرد؛ بدون آن که تعاملی میان آنها صورت گیرد. نتیجه این که امکان فهم خود و دیگری را سد می‌کند.

نهایت این که، راه حل رالز برای حل مسئله آزادی و برابری، گسترش معقولیت در درون جامعه است. در واقع، رالز، برخلاف آیزیا برلین، آزادی را با عقل پیوند می‌دهد. بدین معنا که قلمرو آزادی را تا جایی می‌داند که با فرهنگ عمومی جامعه برخورد نداشته باشد و همه انسان‌ها در چنین چارچوبی، فرصت برابر دارند تا آزادانه عمل کنند. در حالی که پیوند میان عقل و آزادی می‌تواند دیگری را تحت عنوان عدم رشد عقلی از عرصه عمومی طرد کند و بدین گونه آزادی وی را سلب نماید. از این رو، به نظر می‌رسد رالز از پیوند آزادی با انسان به ما هو انسان طفره می‌رود و بدین معنا توانش ارتباطی میان انسان‌ها را نادیده می‌گیرد که بر اساس آن انسان‌ها بدون کنار گذاردن تفاوت‌ها و آزادی‌های خود می‌توانند فرصت مشارکت برابر در عرصه عمومی بیابند.

پی‌نوشت

۱. در واقع، رالز در سه گانه خود، یعنی نظریه عدالت (۱۹۷۱)، لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) و قانون ملل (۱۹۹۹) این مسئله را در سه سطح مختلف طرح می‌کند. در نظریه عدالت در سطح فلسفی، نظریه عدالت خود را مطرح می‌کند. در لیبرالیسم سیاسی رالز نظریه خود را در سطح اندیشه

- سیاسی (جامعه لیبرال دموکراسی) پی می‌گیرد و در قانون ملل تلاش می‌کند نظریه عدالت خود را به روابط میان ملت‌ها (ملت‌های لیبرال و ملت‌های غیرلیبرال شریف) گسترش دهد.
۲. الگوی تحلیلی اصل موضوعی الگویی مناسب برای بازسازی معرفت قیاسی (فلسفی) است تا بر اساس آن سازگاری و انسجام ریشه‌ها (مبانی) و اصول یک نظریه با نتایج آن سنجیده شود.
۳. البته تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل مدلول‌ها باشد مثل تحلیل مضمونی و هم می‌تواند تحلیل دال‌ها باشد مثل تحلیل واژگان (باردن، ۱۳۷۵: ۳۴). بر این اساس، در پژوهش حاضر بیش از هر چیز به تحلیل مدلول‌های نوشتارهای رالز توجه می‌شود.
۴. برای مطالعه پیش‌تر ر.ک: فری من، ۲۰۰۷.
۵. وضع نخستین، وضعیتی فرضی است که در آن شهروندان اصول عدالت سیاسی را گزینش می‌کنند. در واقع، شاخص‌ترین ویژگی وضع نخستین، وجود حجاب جهل است. بدین معنا که در وضعیت نخستین، شهروندان هیچ‌گونه اطلاعی درباره خود و موقعیت اجتماعی خود ندارند. در واقع، در وضع نخستین اشخاص (شهروندان)، هیچ اطلاعی از توانایی‌های خویش (شامل توانایی‌های بدنی، هوش، قدرت و مانند اینها) و موقعیت اقتصادی و اجتماعی ندارند. از این رو، نمی‌توانند منافع خود را تشخیص دهند، در نتیجه هیچ رقابت اقتصادی نیز با هم ندارند (رالز، ۱۹۷۱: ۱۱۸). البته در وضع نخستین، شهروندان می‌دانند در وضعیت واقعی چه چیزهایی وجود دارد (همان: ۱۲۷). پرسشی که در اینجا مطرح است این است که رالز به چه دلیل چنین وضعیتی را تصور می‌کند. در واقع، دلیل اصلی رالز برای تصور وضع نخستین- در پس حجاب جهل- این است که شهروندان در گزینش اصول عدالت بی‌طرفی یا به تعبیر دیگر انصاف را رعایت نکنند. بدین معنا که چون شهروندان (اشخاص) در وضع نخستین، اطلاعی از منافع خود و دیگران ندارند، امکان انتخاب جانب‌دارانه اصول عدالت از سوی آنها نیز وجود ندارد. در واقع، رالز معتقد است داشتن اطلاعات در وضع نخستین، بی‌طرفی را نقض می‌کند. بر همین اساس، شهروندان را از داشتن هرگونه اطلاعی درباره موقعیت خود محروم می‌کند. بدین معنا، در وضع نخستین هیچ‌یک از طرف‌های قرارداد، در وضعیتی قرار ندارد که اصول عدالت را به نفع خویش طراحی کند (همان: ۱۲۰). نتیجه این‌که در وضع نخستین، شهروندان، اصول عدالتی را برمی‌گزینند که مورد پذیرش همه شهروندان است. بدین معنا که اصول عدالت برآمده از وضع نخستین- در پس حجاب جهل- نتیجه توافقی منصفانه است (همان: ۱۷).
۶. رالز در پاسخ به این انتقاد می‌گوید: اگر منظور از جامعه سیاسی یک اجتماع وحدت‌یافته حول یک آموزه جامع است، می‌بایست امید به تأسیس چنین جامعه‌ای را رها نمود. وی درباره تمایز میان اجماع همپوشان و مصالحه موقت می‌گوید: مصالحه موقت نوعی قرارداد دوجانبه است که هر دو طرف آن می‌دانند که تخلف از قرارداد هیچ سودی در پی نخواهد داشت، از این رو، به آن احترام می‌گذارند. در حالی که مفهوم عدالت سیاسی حاصل از اجماع همپوشان هم یک مفهوم اخلاقی است و هم بر بسترهای اخلاقی مبتنی است. بدین معنا که بر فضایل انسانی متکی است که همه

- شهروندان آن را ارج می‌گذارند (رالز، ۱۹۹۳: ۱۴۶). همچنین اجماع همپوشان باثبات‌تر از مصالحه موقت است. زیرا مصالحه موقت به اتفاقات یا موازنه نسبی قوا وابسته است درحالی‌که اجماع همپوشان بر رضایت شهروندان مبتنی است. به بیان دیگر، همه شهروندان مفهوم عدالت سیاسی- حاصل از اجماع همپوشان- را از منظر آموزه جامع خویش، معقول می‌یابند (همان: ۱۵۰).
۷. رالز این انتقاد را نمی‌پذیرد و در پاسخ می‌گوید: لیبرالیسم سیاسی امکان واقعی یک اجماع همپوشان در یک اجتماع دموکراتیک را که مشخصه آن واقعیت پلورالیسم معقول است نشان می‌دهد. به بیان دیگر، نظریه وی یک آرمان شهر واقع‌گرایانه است که از محدودیت‌های تاریخی فراتر می‌رود. وی در کتاب *قانون ملل* (۱۹۹۹) دو دلیل برای واقع‌گرایانه بودن نظریه خود ارائه می‌کند: یکی این‌که این نظریه با قوانین طبیعی مطابقت دارد و دیگری این‌که این اصول و قواعد در نظام سیاسی و اجتماعی حاکم، ممکن است (رالز، ۱۹۹۹: ۱۲).
۸. البته رالز در کتاب *قانون ملل* (۱۹۹۹) تلاش می‌کند که نظریه عدالت خود را به روابط میان ملل نیز تسری دهد. البته نه تمامی ملل، بلکه مللی که ۱. دارای نظام سیاسی اجتماعی لیبرال هستند ۲. ملل شریفی که دارای نظام سیاسی اجتماعی سلسله‌مراتبی غیرلیبرال هستند. از این رو، ملل غیرلیبرال قانون شکن و ملل غیرلیبرال مهجور (مشکل دار) راهی در وضعیت اولیه برای پی‌ریزی اصول عدالت سیاسی ندارند (رالز، ۱۹۹۹: ۴-۵).
۹. تامس نیگل معتقد است که فلسفه بنیادینی که نظریه عدالت رالز بر آن مبتنی است، با استدلال‌های اخلاقی مستقیم می‌توان تثبیت نمود. از این رو، تمهیدات قراردادی رالز نابجاست (نیگل، ۱۹۷۳: ۱).
۱۰. البته به نظر می‌رسد رالز به مقوله دوم نظر دارد. زیرا او می‌نویسد: چون صرفاً از طریق عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع همپوشان است که نظم و ثبات اجتماعی حفظ می‌شود، بنابراین شهروندان آن را می‌پذیرند (رالز، ۱۹۹۶: ۶۶).
۱۱. در واقع، انتقادهای اصلی هابرماس بر نظریه عدالت سیاسی رالز را می‌توان چنین خلاصه نمود: ۱. برخلاف ادعای رالز نظریه عدالت سیاسی وی در یک دکترین جامعه معقول یعنی لیبرالیسم ریشه دارد. به بیان دیگر، نظریه عدالت سیاسی، دارای مفروضات متافیزیکی است. ۲. اعتبار و صحت نظریه رالز را نمی‌تواند به محک آزمون گذارد.

منابع

- باردن، لورنس (۱۳۷۵) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- پاتریک، موراگ (۱۳۸۸) «هویت، تنوع و سیاست شناسایی»، در نوئل اسولیوان، نظریه سیاسی در گذار، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- دیواین، فیونا (۱۳۷۸) «تحلیل کیفی» در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقیه.
- رالز، جان (۱۳۸۵) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سن، آما تیار کومار (۱۳۷۹) آزادی و برابری، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- کریپندورف، کلوس (۱۳۷۸) تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران، روش.
- هولستی، ف. آل. آر (۱۳۷۳) تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- نبوی، لطف اله (۱۳۸۴) مبانی منطق و روش‌شناسی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- Dworkin, Ronald (1973) "The Original Position", in Reading Rawls, Critical Studies on Rawls, A Theory of Justice, (Ed. Norman Daniels), California, Stanford University Press.
- Dworkin, Ronald (2002) "Justice and Rights", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Freeman, Samuel (2007) Justice and the Social Contract, Essays on Rawlsian Philosophy, Oxford, University press.
- Gutmann, Amy (1985) "Communitarian Critics of Liberalism", in Philosophy & Public Affairs, Vol. 14, No. 3 (Summer 1985).
- Habermas, Jurgen (1995) "Reconciliation Through the Use of Public Reason, Remarks on John Rawls Political liberalism", transl by Ciaran Cornin, The journal of philosophy, No 92.
- Jones, Peter (1995) "Two Conceptions of Liberalism, Two Conceptions of Justice", British Journal of Political Science, Volume 25.
- Nagel, Thomas (1973) "Rawls On Justice", in Reading Rawls, Critical Studies on Rawls, A Theory of Justice, (Ed. Norman Daniels), California, Stanford University Press.
- O'Neill, Onora (2002) "Political Liberalism and Public Reason, A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Rawls, John (1971) A Theory of Justice, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1995) "Reply to Habermas", transl by Ciaran Cornin, The journal of philosophy, No 92.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism, New York, Columbia University Press.
- Rawls, John (1999) The Law of Peoples, With the Idea of Public Reason Revisited, Cambridge, Harvard University Press.
- Sandel, Micheal (1998) Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Cambridge University Press.

- Sandel, Micheal (2002a) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith), London and New York, Routledge.
- Sandel, Micheal (2002b) "Review of Political Liberalism", in Liberalism, Critical Concepts in Political Theory, Volume III, Justice and Reason, (Ed. G. W. Smith) , London and New York, Routledge.
- Van Dyke, Vemon (1960) Political Science; A Philosophical Analysis, Stanford University Press.

Archive of SID