

عدالت به مثابه انصاف، سیاسی و نه متافیزیکی^۱

محمد علی صافی^۲

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران، گروه فلسفه علم، تهران، ایران.

چکیده

جان رالز دارای دو دوره‌ی فکری است. در دوره‌ی اول بسیار تحت تأثیر فلسفه‌ی اخلاق کانت است، ولی در دوره‌ی دوم به تدریج از کانت و امور انتزاعی فاصله می‌گیرد و بیشتر سعی دارد کارکردگرا، علمی و روشمند نظریه‌پردازی کند. این تا جایی است که نظریه‌ی وی در دوره‌ی دوم فکری‌اش از کانت جدا می‌شود و به سنت پراگماتیسم نزدیک می‌شود. اکثر فلاسفه‌ی دوران روشنگری با بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های متافیزیکی سعی در ارائه‌ی نظریات خود داشتند و بسیاری از مکاتب فلسفی، براساس این پیش‌فرض‌ها بنا نهاده شدند. برای مثال کانت با بهره‌گیری از آموزه‌های اخلاقی و یا لاک، با تفسیری متفاوت از مسیحیت، نظریات خودشان را بیان کردند. اما، سؤال اصلی این است: آیا رالز که خود را وام‌دار فلاسفه‌ی پیش از خود می‌داند نیز از این روش برای ارائه‌ی آراء خود بهره برده است؟ و یا آن‌طور که خود رالز مدعی است: تمام تلاشش بر این بوده که مبنای نظریه‌ی خود را بر هیچ پیش‌فرض متافیزیکی قرار ندهد و صرفاً آن را برداشتی سیاسی بداند. در این مقاله ابتدا به مقدماتی از نظریات لاک پیرامون تساهل و تأثیر رالز از کانت پرداخته شده است پس از آن ادعای رالز مبنی بر سیاسی بودن نظریه‌ی عدالت وی و نه متافیزیکی بودن آن، بررسی شده است.

واژگان کلیدی: رالز، لاک، لیبرالیسم، عدالت به مثابه انصاف، برداشت سیاسی، پلورالیسم.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۵/۱۶ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۱۰/۳۰

۲. پست الکترونیک: malisafi91@gmail.com

مقدمه

در دوران روشنگری، مبنایگرایی معرفتی، پارادایم غالب استدلال‌های فلاسفه بود. دکارت، عقل را مبنای شناخت آدمی می‌دانست و تجربه‌گرایان برخلاف دکارت، تجربه را مبنای فهم آدمی می‌دانستند. ولی مارکس، در فضایی که ایده‌آلیسم توسط کانت و هگل به اوج شکوه خود رسیده بود، برخلاف جریان این رودخانه‌ی خروشان شنا کرد و مبنای معرفتی فلسفه‌ی هگلی را وارونه ساخت و ماده‌گرایی را سنگ‌بنای رسیدن به معرفت معرفی کرد و میوه‌ی بزرگ این ماده‌گرایی را اقتصاد دانست و جان کلام افکار وی را می‌توان (همان‌طور که روی سنگ قبر او نیز حک شده است) در این جمله خلاصه کرد: «فلاسفه تا بدین روز دنیا را تفسیر کرده‌اند، هدف تغییر آن است». اما، پس از انتشار کتاب *اخلاق پروتستان* و روح سرمایه‌داری اثر ماکس وبر، نوشته فیلسوف و جامعه‌شناس شهیر آلمانی، مشخص شد زیربنای اعمال انسان‌ها نه تنها اقتصاد نیست، بلکه خود اقتصاد می‌تواند روینا باشد. مثال‌های تاریخی وبر نشان می‌دهد مبنای بسیاری از کارها و اعمالی که بشر امروزی انجام می‌دهد، حاصل یک و یا چند امر متافیزیکی است که در گذشته پدران ما آن‌ها را با زندگی روزمره‌ی خود درآمیخته‌اند و این امور، سینه به سینه به نسل‌های بعدی منتقل شده است.^۱ حتی، این مبانی متافیزیکی، در اندیشه‌های فیلسوفان لیبرال قرن‌های ۱۸ و ۱۹ رسوخ کرده و آثار این تأثیرات در نظریات فلاسفه لیبرال، به خوبی قابل مشاهده است. جان لاک و ایمانوئل کانت، دو تن از بزرگترین فیلسوفان دوران روشنگری، نظریاتشان کاملاً بر امور متافیزیکی بنا نهاده شده است. لاک، فیلسوفی لیبرال مسلک است، اما دلایلی که او برای دفاع از اندیشه‌های لیبرال‌منشانه‌اش می‌آورد، کاملاً مبانی متافیزیکی دارد. کانت نیز برای مستدل کردن آراء خود از امور اخلاقی وام می‌گیرد. اما، به نظر می‌رسد هنگامی که به سراغ رالز می‌رویم، سنت گذشتگان تکرار نمی‌شود و ردپایی از مبانی متافیزیکی، در نظریات رالز به‌ویژه نظریات متأخرش نمی‌بینیم. رالز متقدم، وام‌دار کانت است و بن‌مایه‌ی نظریاتش بسیار شهودی و اخلاقیست. او به شدت فایده‌گرایی را به نقد می‌کشد و نظریات فایده‌گرایان را مخالف با حقوق فردی و اولیه انسان‌ها می‌داند. رالز متقدم، برای بیان استدلال‌ات خویش بسیار از اصول اخلاقی و شهودی مدد می‌گیرد اما، در رالز متأخر شرایط به گونه‌ای دیگر است. او

۱. نک: وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی و

فرهنگی، فصل اول.

سعی دارد نظریه‌ی خود را از اصول متافیزیکی برهاند و تنها به برداشت سیاسی از عدالت بسنده کند. رالز از عناصر کانتی، سود می‌برد و حتی سعی دارد تا آنجا که ممکن است این عناصر را حفظ کند. ولی، شاید نتوان نظریه‌ی او را کانتی نامید، زیرا رالز برای بیان نظریاتش، تفسیر خاص خود را از این عناصر دارد. به همین سبب، نظریه‌ی رالز، کانتی نیست و تنها از عناصر کانتی استفاده کرده است.

در این مقاله، ابتدا نگاه کوتاهی به نحوه‌ی تأثیر مبانی متافیزیکی در آراء اندیشمندان قبل از رالز می‌اندازیم و سپس به برخی از ایده‌های بنیادین رالز، نظیر ایده‌ی جامعه به مثابه‌ی نظام همکاری منصفانه و پلورالیسم معقول می‌پردازیم. در نهایت، نشان خواهیم داد برداشت رالز از عدالت، به دلیل وفادار ماندن به اصول رواداری، صرفاً برداشتی سیاسی است و نه متافیزیکی.

امور متافیزیکی عامل تغییر مناسبات اجتماعی

مارکس با بنا نهادن اقتصاد به عنوان زیر بنای کلیه‌ی مباحث علوم انسانی و حتی اعمال انسانی، این‌طور نتیجه گرفت که عقلانیت انسان، حاصل سیطره‌ی پول و سرمایه بر نوع بشر است و این نوع عقلانیت، عقلانیت آزادمنشانه‌ی نیست. به بیان ساده، هنگامی که انسان‌ها از یک رفاه نسبی برخوردار نباشند و مشکل اولیه آن‌ها، تأمین امرار و معاش خود و خانواده خود باشد، نوع نگرش انسان و در حقیقت، نوع جهان‌بینی و حتی ایدئولوژی وی تحت تأثیر شرایط موجود خواهد بود. در حقیقت، این سرمایه‌داری است که به انسان‌ها امر و نهی می‌کند چه کاری را انجام دهند و چه کاری را انجام ندهند. او بدین منظور، مفهوم «از خودبیگانگی انسان» را وارد ادبیات فلسفی خود می‌کند. از نظر مارکس انسان از خود بیگانه، انسان نائسان است. انسانی که از خود هیچ اراده‌ای ندارد و در صحنه‌ی زندگی خویش، کنش‌گر اصلی محسوب نمی‌شود. چنین انسانی، کلیه‌ی اعمالی که انجام می‌دهد از سر اجبار، زور و ناچار است. لذا، باید انسان را از این فشار بیرونی نجات داد تا انسان آزاد شده، خود تصمیم بگیرد که چه می‌خواهد و چه نمی‌خواهد.

هنوز هم، وقتی اندیشه‌های مارکس را پس از گذشت چیزی قریب به ۱۵۰ سال می‌خوانیم، می‌توانیم حس همزاد پندارانه‌ی عجیبی نسبت به آن داشته باشیم و بحران جهان سرمایه‌داری را بیش از پیش حس کنیم.

اما، به نظر می‌رسد اوضاع به همین سادگی هم نیست. آن‌هم، وقتی مثال‌های وبر از تاریخ سرمایه‌داری و روابط انسان‌ها با یکدیگر و گره خوردن حوزه‌های مختلف مناسبات انسانی با یکدیگر همانند درهم تنیده شدن سیاست، اقتصاد و فلسفه و غیره... را می‌خوانیم، متوجه می‌شویم به این موضوع می‌توان از جایگاه دیگری هم نگریست. میل به ثروت در اکثر زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته است و شاید به‌توان گفت که فی‌نفسه، هیچ ارتباطی با عمل سرمایه‌دارانه، که شامل یک جهت‌گیری با قاعده برای کسب منفعت از طریق مبادله‌ی اقتصادی است، ندارد. وبر با ذکر مثال‌هایی نشان می‌دهد، مناسبات اجتماعی تا چه اندازه تحت تأثیر انشعابات کلیسا و فتوای کشیشان اصلاح‌طلب و دگراندیش مسیحی است. این فرامین اگرچه در زمان خود نتایج چندان محسوسی بدنبال نداشتند، اما پس از گذشت دو تا سه قرن، چنان نتایج شگفت‌آوری در مناسبات اقتصادی و سیاسی پدید آوردند که بسیار بعید است در ابتدای امر بتوان فهمید این نوع نگرش در تصمیمات روزمره‌ی زندگی مردمان اروپایی و آمریکایی، حاصل فرامین کشیشان و نحله‌های مختلف مسیحی در قرون گذشته است.

تأثیر پروتستانیسم ریاضت‌کشانه در مناسبات اجتماعی

شاید به‌توان کالوینیسم^۱ را باور مسلط مردم قرن‌های ۱۶ و ۱۷ در کشورهای انگلستان، هلند و فرانسه دانست. باوری که کشمکش‌های سیاسی بسیاری را دامن زد. در الاهیات مسیحی، از واژه‌ی «تکلیف»، تفسیرهای متفاوتی می‌شود. مفهومی که محل بسیاری از مناقشات و زادگاه بسیاری از تفسیرها، فرامین و فتواها است.

به عقیده‌ی وبر، اگرچه ایده‌ی شغل به مثابه‌ی تکلیف در آموزه‌های لوتر وجود داشت، اما تکامل جدی‌تر آن در فرق مختلف پیورتانی مانند کالوینیسم، متودیسیم،^۲ پیتیسیم^۳ و باپتیسیم^۴ صورت گرفت. مراد، توضیح کامل این فرق و تأثیرات آن‌ها نیست، ولی جهت نمونه، تنها به ذکر کالوینیسم، آن‌هم به طور خلاصه، بسنده خواهیم کرد.

1. calvinism
2. methodism
3. pietism
4. baptism

بخش عمده‌ای از بحث وبر حول کالوینیسم متمرکز شده است. البته او، نه فقط به آموزه‌های کالوین، بلکه به تکامل‌های بعدی آن در درون جنبش کالوینیستی علاقه‌مند است. طبق این آموزه، فقط بعضی از افراد بشر برای نجات از لعنت انتخاب شده‌اند و این گزینش، از پیش، توسط خدا مقدر گردیده است. اگرچه خود کالوین می‌توانست از رستگاری خویش به عنوان وسیله‌ی نبوت الهی مطمئن باشد، اما هیچ یک از پیروان او نمی‌توانستند چنین یقینی را حاصل کنند. وبر، این وضع را چنین تفسیر می‌کند: این آموزه به واسطه‌ی خصلت به غایت غیرانسانی آن، باید قبل از هر چیز یک نتیجه برای نسلی که تسلیم استحکام فوق‌العاده آن شده است، به همراه داشته باشد: احساس بی‌سابقه‌ی تنهایی درونی فرد. به عقیده‌ی وبر، روح سرمایه‌داری از همین عذاب زاده شده است. در زمینه‌ی دینی، دو نتیجه حاصل شد: فرد باید خود را برگزیده انتخاب می‌کرد، زیرا عدم یقین، نشانه‌ی ایمان ناقص بود؛ وسیله‌ی اثبات این یقین، انجام اعمال نیک دنیوی بود. بدین ترتیب، توفیق در یک شغل، نهایتاً به عنوان نشانه و نه وسیله‌ی برگزیدگی محسوب می‌گشت. انباشت سرمایه، مادامی که همراه با یک فعالیت مجدانه و هوشیارانه در یک حرفه همراه بود اخلاقاً مجاز دانسته می‌شد؛ ثروت فقط در صورتی محکوم بود که در خدمت یک زندگی توأم با تن‌آسایی، تجمل و ترضیه‌ی نفس باشد.^۱

بنابر استدلال وبر، کالوینیسم نیرو و انگیزه‌ی اخلاقی کارفرمای سرمایه‌داری را فراهم می‌کند؛ وبر از انسجام آهنگین آموزه‌های کالوینیسم و انضباط خشکی که این آموزه از هواداران خود طلب می‌کرد، سخن می‌گوید. عنصر نفس ریاضت‌کشانه در امور دنیوی، به‌یقین در فرقه‌های دیگر پیوریتانی نیز به چشم می‌خورد، اما آن‌ها از پویایی کالوینیسم برخوردار نیستند. به عقیده‌ی وبر، تأثیر آن‌ها به‌طور عمده در شکل‌گیری یک دیدگاه اخلاقی است که انضباط کاری را در سطوح تحتانی و میانی سازمان یافته نشان می‌داد. برای مثال در فرقه‌ی پیتیسم فضیلت کارمندان، کارکنان، کارگران و تولیدکنندگان خانگی، وفاداری به حرفه‌ی خویش است.^۲

۱. وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، ص ۷.

۲. همان.

لاک و تأثیر آموزه‌های مسیحی در آراء وی

جان لاک آن‌قدر تأثیر زیادی در فلسفه‌ی سیاسی حال حاضر لیبرالی و حتی شخص جان رالز گذارده است که می‌توان از او و آراءش، بیش از این نوشت. نظریه‌ی سیاسی لاک، شامل دو اصل کلی است: اول رواداری، و دوم رابطه‌ی دین و دولت. ارتباط نظریات لاک با پلورالیسم و مبنای آن، بسیار جذاب و گیراست. لاک رواداری و رابطه‌ی دین و دولت را به نحوی مرتبط با هم در کتابنامه‌ی *در باب تساهل*^۱ مطرح کرده است.

اندیشه‌ی جدایی کلیسا از دولت، مدت‌ها قبل از لاک، سابقه داشت. سده‌های پایانی قرون وسطی که اوج نفوذ و اقتدار کلیسا بود، به انحطاط شدید اربابان کلیسا و نیز هرج و مرج سیاسی در اروپا منجر شد. اتحاد نامبارک کلیساها و دولت‌های محلی و جدایی آنان از کلیسای کاتولیک، اروپا را اسیر درگیری‌های خسته‌کننده‌ی قومی و مذهبی و قتل‌عام‌های فرقه‌ای کرده بود. تلاش کلیسای کاتولیک، برای مبارزه با بدعت‌ها و ریشه‌کنی‌ها و چیزی که آنان انحرافات می‌خواندند و سعی آن‌ها برای دستیابی انحصاری به اقتدار و مرجعیت دینی، پیامدی جز خونریزی به دنبال نداشت. هرچه می‌گذشت فشار و استبداد دینی بر مردم بیشتر می‌شد و آنان از برقراری صلح و آرامش، ناامیدتر می‌شدند و اعتماد آنان نسبت به خلوص نیت رهبران مذهبی، کم‌رنگ‌تر می‌شد. آنان، که مؤمنان واقعی بودند و دین حکومتی را آفتی برای جان مردم می‌دانستند، انحرافات مالی و اخلاقی دستگاه پاپ و استفاده‌ی ابراری از دین برای امیال دنیاطلبانه را بر نمی‌تابیدند. خیرخواهان اجتماعی نیز از بی‌ثباتی سیاسی که مانع پیشرفت جامعه است، ناراضی بودند. از طرف دیگر، فرصت‌های شغلی جدید که حاصل تقسیم شدید کار و سخت‌کوشی زیاد پروتستان‌ها با توجه به فرامین کشیشان که در قبل توضیح داده شد، رشد تجارت و رونق اقتصادی را به همراه داشت که نیازمند توسعه و ثبات سیاسی بود.^۲

امنیت مالکیت و تجارت، یک همزیستی مسالمت‌جویانه‌ای میان پیروان ادیان و فرقه‌های مذهبی مختلف همراه با احترام متقابل طلب می‌کرد و مرزبندی‌های مبتنی بر عقیده و ایمان مذهبی رفته‌رفته باید جای خود را به مرزهای مبتنی بر اهداف اقتصادی می‌داد. نوعی دگرگونی در ساخت فرهنگی و سیاسی جوامع سنتی ضرورت داشت تا ظرفیت لازم برای

۱. لاک، جان، *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نشرنی، ۱۳۷۷.

۲. عجم، م، «در دفاع از تساهل»، *مجله‌ی بازتاب اندیشه*، شماره‌ی ۴۲.

شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری را پیدا کند. لذا، یکی از ایده‌هایی که دگراندیشان در پی نهضت اصلاح دینی برای خارج شدن از وضعیت نابسامان جوامع اروپایی مطرح کردند و تاکنون در غرب پایدار مانده است، اندیشه‌ی رواداری مذهبی و جدایی دین و دولت است.

البته باید توجه کرد، سیر پیدایش و گسترش اندیشه‌ی رواداری در غرب، رویکرد عمل‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه‌ای داشته است. راه‌حلی که ابتدا در بخشی از اروپا به اجرا گذاشته شد این بود که مذهب رسمی هر قلمرو سیاسی تابع مذهب فرمان‌روایی آن سرزمین باشد و مخالفان به جاهای دیگر مهاجرت کنند یا عقوبت سرکشی را تحمل کنند. چند سال بعد در بخش دیگر اروپا، برخی فرقه‌های غیرکاتولیک، به خاطر اختلافات دینی برای تضمین بقاء خود در مقابل فشار پاپ، توافق‌نامه‌ای مبنی بر صلح و خودداری از برخورد، با هم امضاء کردند. این روند با شدت و ضعف ادامه داشت تا اینکه در اوائل قرن هفدهم، به‌طور تقریبی، اعتقاد به بی‌اثر بودن خشونت برای سرکوب بدعت‌های دینی و ترویج عقاید خود و عاقلانه‌تر بودن مدارای مذهبی، عمومیت پیدا کرد. ولی، هنوز این مدارا به کاتولیک‌ها محدود می‌شد و در حقیقت یک نوع تقسیم قدرت مذهبی بود. اربابان کلیسا در سرکوب بی‌رحمانه‌ی اقلیت‌های کوچک مسیحی، مثل کسانی که برداشت توحیدی داشتند و زیر بار کلیت نرفته بودند، تردید به خود راه نمی‌دادند.

از جمله عوامل دیگری که بعدها روند گسترش و تثبیت اندیشه‌ی رواداری را همراهی کرد می‌توان به رواج شکاکیت معرفت‌شناسانه، نسبی‌گرایی، علم‌زدگی، تجربه‌گرایی و کم‌فروغ شدن باورهایی که مبانی متافیزیکی دارند و بی‌اهمیت شدن تعالیم دینی، تلقی به‌طور صرف اخروی از دین و رانده شدن آن از عرصه‌های اجتماعی به کنج وجدان شخصی، خصوصی قلمداد کردن عقاید دینی و جنبه‌ی تشریفاتی پیدا کردن مراسم و مناسک دینی و به معنای عام کلمه «سکولاریزم»^۱ اشاره کرد.

حال، اهمیت لاک در این است که او از جمله‌ی اولین نظریه‌پردازانی است که سعی کرده است به‌صورت منسجم و معتدل در دفاع از رواداری و جدایی دین و دولت، تئوری‌پردازی کند و اثر مستقلی را در این‌باره منتشر کند. آن‌هم در زمانی که فضای عمومی، به‌طور کامل، با این فکر هم‌سوئی داشت. پس، بدین دلیل بود که نظریه‌ی او مورد اقبال قرار گرفت.

نباید استدلال‌هایی را که با زبان دینی و با استناد به آموزه‌های مسیحی و با شعار پیراستن دین از انحرافات مطرح می‌شدند، از نظر دور نگه داشت. صبغه‌ی برون دینی این

استدلال‌ها طی تحولات فکری بعدی شکل گرفت. اما، مهم این است که لاک برای پیوند میان مردم، با توجه به فضای مطرح شده، از زبان دین استفاده می‌کرد و جالب است، با تفسیر خاصی از دین، سعی در آشتی دادن مردمان مختلف با اندیشه‌های دینی متفاوت بود. از آنجا که قدرت در دست حاکمان دینی جامعه بود، این حاکمان در جهت سرکوب دیگر اندیشه‌ها از هیچ چیز فروگذاری نمی‌کردند. دیدگاه لاک در اینجا نیز، با نگاهی دینی و در چارچوب آموزه‌های مسیحی عرضه شده است. (که آن را با استفاده از اثر معروفش *نامه‌ای در باب تساهل* بررسی خواهیم کرد).

دفاعیات لاک از ایده‌ی جدایی دین و دولت و نیز مدارای مذهبی را می‌توان در قالب‌بندهای هفتگانه‌ی خلاصه کرد که در ادامه به آن می‌پردازیم:

۱- «دین حقیقی... برای دست‌یابی به حکومت کلیسایی یا اعمال قدرت قاهره به وجود نیامده است. بلکه آمده است تا زندگی بشر را براساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا تنظیم کند.»^۱

«مسیح به انسان‌ها آموخته که چگونه از طریق ایمان و عمل صالح می‌توانند به حیات جاودانی دست یابند، اما او حکومت تشکیل نداد، او به پیروانش شکل خاص و جدیدی از حکومت را تجویز نکرد.»^۲

۲- «کلیسا، اجتماع داوطلبانه افرادی است که بنا بر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند... این اجتماع نیز مانند هر جامعه‌ی دیگر باید به وسیله‌ی پاره‌ای از قوانین، انتظام یابد، لکن کلیسا به هیچ رو نمی‌تواند برای وادار کردن افراد به تبعیت از قوانین خود به زور و شمشیر متوسل شود. قوانین مذهبی، فاقد قدرت اجبارکننده‌ی بیرونی هستند... قدرت مذهبی، محدود به قلمرو کلیساست. به هیچ رو نمی‌تواند به حوزه‌ی امور مدنی تشری یابد... نباید در امور حیات دنیوی دخالت داده شود.»^۳

همان‌طور که می‌بینیم پلورالیسم، نزد لاک اهمیت به‌سزایی دارد و او به هیچ عنوان خواهان تحمیل عقاید کلیسا به دیگر افراد جامعه نیست. او قدرت اربابان کلیسا را محدود به حوزه‌ی کلیسا می‌داند و به هیچ وجه نمی‌تواند این را بپذیرد که کلیسا، عقاید خود را با

۱. لاک، جان، *نامه‌ای در باب تساهل*، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۱۰۰.

۳. همان، ص ۶۱.

۴. همان، صص ۶۶ و ۷۳.

چماق و قدرت سیاسی بر مردم تحمیل کند. قدرت دینی مربوط به جامعه کلیساست و قدرت سیاسی نمی‌تواند مشروعیت خود را از اربابان کلیسا بگیرد. اما استدلال لاک، در نوع خود جالب است:

۳- «عمل به مناسک دینی، اگر برخاسته از عقیده‌ی باطنی نباشد، مورد قبول خداوند نخواهد بود... سیره‌ی مسیح در دعوت کافران به مسیحیت، مبتنی بر گفت‌وگو و رعایت تقوا بود، او هرگز در این راه از زور و شمشیر استفاده نکرد.»^۱

۴- «دولت، اجتماعی از انسان‌هاست که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی تشکیل شده است. منافع مدنی را زندگی، آزادی، تندرستی و آسایش تن و تملک اشیای خارجی هم‌چون پول، زمین، مسکن، اثاثیه، و لوازم زندگی و امثال آن می‌دانم.»^۲ ... وظیفه‌ی حاکم مدنی، حراست از دارایی‌های مشروع افراد و مجازات متجاوزین به قوانین و حقوق دیگران است... قدرت مدنی به منافع مدنی انسان‌ها مربوط می‌شود. هیچ ارتباطی با جهان آخرت ندارد. وظیفه‌ی قوانین مدنی، تأمین امنیت و سلامت جامعه است؛ نه تعیین صدق و درستی عقاید.»^۳

۵- «دولت باید نسبت به کلیساهای مختلف، بی‌طرف باشد. نمی‌تواند به حمایت از کلیسای خاص، قدرت خود را پشتوانه‌ی اجرای قوانین مذهبی مربوط به آن قرار دهد.»^۴

۶- «...بنابراین، ضروری است که امور مربوط به حکومت مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیک شود و قلمرو فعالیت هریک به طور دقیق، معین و مشخص گردد.»^۵ ... کلیسا ماهیتاً متمایز از دولت است و مرزهای بین این دو، یعنی دولت و کلیسا، ثابت و غیرقابل تغییر است...»^۶

لاک، نفوذ و دخالت دولت برای قانون‌گذاری را در صورتی درست می‌داند، که به حوزه‌ی مدنی و اجتماعی و غیر عمومی جامعه مرتبط شود.

۱. همان، صص ۶۶ و ۷۳.

۲. همان، ص ۷۳.

۳. همان، صص ۵۶ تا ۶۱ و ۱۰۴.

۴. همان، صص ۸۱ تا ۸۴.

۵. همان، ص ۵۶.

۶. همان، ص ۷۳.

«مراسم عبادی و امور دینی که ارتباطی با مصالح عمومی جامعه و حقوق دیگران ندارند، از قلمرو و نفوذ کلیسا خارج است؛ همان‌طور که امور مدنی از قلمرو نفوذ کلیسا خارج است.»^۱

اما جالب است که لاک برخی امور را بدون در نظر گرفتن تعالیم و اعتقادات مسیحی و موحدانه‌اش در مورد حکومت‌داری بیان می‌کند. او مواردی را بر می‌شمرد که از قاعده‌ی رواداری و مدارای دینی مورد نظرش، استثنا می‌شود؛ یعنی آزادی مذهبی آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسد. می‌توان این بحث را، تحت عنوان حدود رواداری از نظر او مطرح کرد. در واقع می‌توان گفت: او در برخی موارد، این احکام را خارج از تعهدات موحدانه‌اش می‌گوید و اجتماع و مصالح آن را مهم می‌داند، ولی در عین حال باز هم ملحدان و کسانی که به خداوند ایمان ندارند را سزاوار رواداری نمی‌داند:

۷- «اگر فرض کنید برخی فرقه‌های دینی، امور فجیعی را به‌عنوان مراسم مذهبی انجام دهند؛ برای مثال، کودکان خود را قربانی کنند یا به‌طور شهوانی، خود را به برخی بی‌بند و باری‌های جنسی بیالایند، در اینجا، دولت نمی‌تواند با توجیه این که این امور، مذهبی و شخصی است و به خود آن‌ها مربوط می‌شود، از کنار آن‌ها بگذرد. دخالت دولت در این امور، ناشی از مصالح اجتماعی و ناظر به یک جهت سیاسی است. این قبیل امور در زندگی عادی نیز منع قانونی دارد. این موضوع، ربطی به مذهب ندارد. فرق مذهبی نباید در قالب تعالیم دینی، چیزهایی را آموزش بدهند که بنیادهای جامعه را متزلزل می‌سازد»^۲

«منکرانی که وجود دارند، به هیچ‌وجه نباید مورد رواداری و مدارا قرار گیرند. وعده‌ها، میثاق‌ها و سوگندهایی که جامعه‌ی انسانی را مقید می‌سازد، هیچ الزام و تعهدی نمی‌تواند برای شخص ملحد ایجاد کند. زیرا روی برتافتن از خداوند، اگرچه حتی در ذهن و اندیشه باشد، همه‌ی این‌ها را بی‌اعتبار می‌کند. گذشته از کسانی که با الحادگرایی خود، همه‌ی ادیان را تضعیف می‌کنند و از بین می‌برند، به هیچ وجه حق ندارند با تظاهر به دین از حق رواداری برخوردار گردند.»^۳

۱. همان، ص ۹۸.

۲. همان، صص ۹۳ و ۱۱۱.

۳. همان، ص ۱۱۴.

هدف از آنچه تا اینجا آوردیم نشان دادن تأثیر آراء فلسفی-دینی در آراء فیلسوفان قبل از رالز بوده است. حتی، هدف از شروع با وبر، نشان دادن تأثیر آراء فلسفی-دینی بر زندگی انسان‌ها بود و پرداختن به این‌که این امور، تا چه حد در زندگی مردم نفوذ کرده است و برای انسان‌ها، ارزش اعتقادات و افکارشان تا چه اندازه مهم است. آنچه وبر می‌خواست نشان دهد، یک عقلانیتِ ابزاری است که انسان در زندگی روزمره‌ی خود دنبال می‌کند. اما هنگامی که ما با واکاوی وبری روبه‌رو می‌شویم به یک پروسه‌ی عقلانی برخورد می‌کنیم که ریشه در یک نسخه‌ای غیر عقلانی دارد.^۱ اگر بخواهیم الگوی لاک را در باب حکومت‌داری، سرلوحه‌ی کار خود قرار دهیم، خواهیم توانست بر بسیاری از مشکلات خود غلبه کنیم. لاک فرایندی عقلانی، پیش روی ما می‌گذارد و با آن می‌توانیم در کنار یکدیگر، زندگی کنیم. هر یک از انسان‌ها، با داشتن اعتقادات خود و با در نظر گرفتن عقاید دیگر انسان‌ها، با تکیه بر اصل رواداری می‌توانند با یکدیگر در پلورالیسم نسبتاً معقولی زندگی کنند. ولی این الگو، با آنچه که رالز می‌گوید چه تفاوتی دارد؟ و یا به بیان دیگر، کجای کار فلسفه‌ی سیاسی لاک می‌لنگد که فلسفه‌ی سیاسی رالز در قرن بیستم مورد استقبال قرار می‌گیرد؟ پاسخ به این سؤال هرچند ساده نیست، اما می‌توان با ذکر دلایلی عنوان کرد، چرا نظریه‌ی رالز بدیل مناسبی برای نظریه‌ی لاک است.

همان‌طور که در قسمت چهارم بند هفت بالا اشاره شد، لاک علی‌رغم آن‌که در برخی موارد و احکام حکومتی، فرا دینی می‌اندیشد اما به‌طور کلی، کسانی که خدا باور نیستند را لایق رواداری نمی‌داند و رواداری و مدارا را بحثی درونی برای کسانی که دیندارند ولی در فرقی متفاوت قرار دارند، می‌پندارد. در حقیقت، اگرچه پلورالیسم وی، توانسته است طیف وسیعی از انسان‌ها را در قالب زندگی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز قرار دهد ولی هنوز انسان‌هایی را که با مبنای اعتقادی وی سازگار نباشند، کنار می‌گذارد.

کلیه‌ی استدلال‌های لاک درباره‌ی پلورالیسم، بر مبنای تعالیم مسیحیت است و هنگامی که او، با کشیشان و اربابان کلیسا وارد جدل منطقی می‌شود، با زبان خودشان با آن‌ها سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، او با زبان دینی و با استناد به آموزه‌های مسیحی و با شعار پیراستن دین از انحرافات، با اربابان کلیسا صحبت می‌کند. به این دلیل، نظریه‌ی او مورد اقبال قرار گرفت.

۱. ترنز، استینفر، «عقل و تصمیم»، عقلانیت (مجموعه مقالات)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲، ص ۷.

بن‌مایه‌ی اخلاقی در نظریه‌ی کانت

کانت در سنجش خرد عملی^۱ به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش اساسی است که انسان چه باید بکند؟

کانت یک وظیفه‌گرای قهار است. کانت از همه‌ی کارهایی که مخالف وظیفه است، چشم‌پوشی می‌کند. او هم‌چنین کارهایی را که مطابق وظیفه است و انسان میلی به انجام آن ندارد، کنار می‌گذارد. اخلاقی بودن یک عمل، مستلزم نفی همه‌ی الزام‌های بیرونی یا مخالف طبع و میل آدمی و نیز مطابقت آن عمل با عقل است.^۲

... عقل به دو راه ممکن است با عینی که بدان تعلق می‌گیرد بستگی پیدا کند: یا به طور صرف، به آن و به مفهوم آن تعیین می‌بخشد... یا به آن واقعیت می‌دهد... در مورد اول، عقل نظری است و در مورد دوم، عقل عملی. منشأ تکلیف اخلاقی، عقل است نه تجارب حاصل شده از ارتسامات و اعیان... هر قدر هم علل طبیعی فراوان و محرک‌های حسی متعدد مرا به خواستن [یا اراده کردن] چیزی سوق دهند، ممکن نیست [در من حالت] مکلف بودن ایجاد کنند...^۳

مفهوم وظیفه، مستلزم پیروی از قانون است و خودآیینی. بنابراین قاعده‌ی زرین اخلاق از این قرار است: «با دیگران فقط آن گونه رفتار کن که رضایت می‌دهی، در همان موقعیت، با تو همان‌گونه که رفتار کردی، رفتار شود.»^۴

مفهوم وظیفه در کانت با مفهوم فضیلت در ارتباط تنگاتنگی است. بدون درک صحیح از وظیفه، شناخت فضیلت ممکن نیست. انسان اخلاقی، انسان مکلف است و انسان مکلف، وظیفه‌گراست. فضیلت، عمل کردن به وظیفه است. در فلسفه‌ی کانت، رابطه‌ی سعادت و فضیلت قطع می‌شود و وظیفه جای آن را می‌گیرد. اخلاق معطوف به سعادت، نتیجه‌گراست و هدف غایی آن، سعادت‌مندی انسان است.

1. *Critique of Practical Reason* (1788)

۲. کورنر، اشتفان، *فلسفه‌ی کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی ۱۳۸۰، ص ۲۷۵.

۳. همان، ص ۲۷۴.

4. Budde, K., "Rawls on Kant", University of Cardiff, *European Journal of Political Theory*, SAGE Publications Ltd, p.343.

از نظر کانت، یک تصمیم، وقتی اخلاقی است که نه به طور صرف برای رفع تکلیف، بلکه به انگیزه‌ی وظیفه‌شناسی یا به خاطر نفس وظیفه گرفته شود.^۱ به اعتقاد کانت، هم‌چنان که وظایف و قواعد اخلاقی فرامین عقل محض^۲ هستند، اصول عدالت و قواعد اساسی حاکم بر آزادی بیرونی انسان‌ها نیز باید با هماهنگی عقل محض تدوین شود و از آن سرچشمه بگیرد.

رالز از عناصر کانتی در نظریه‌ی خود استفاده می‌کند، اما در این میان، او تفسیر خاص خود را از این عناصر ارائه می‌دهد. براساس سخنرانی رالز با موضوع «تاریخ فلسفه‌ی اخلاق»^۳ می‌توان مدعی شد که رالز، در نظریه‌اش از عناصر کانتی استفاده کرده است ولی نمی‌توان به طور قاطعانه نظریه‌اش را کانتی دانست.

در این سخنرانی سه نکته‌ی مهم از تفسیر رالز در مورد کانت وجود دارد که سبب می‌شود نظریه‌ی وی از کانت فاصله می‌گیرد:

۱- امر مطلق^۴

۲- شرط اراده^۵

۳- خواست‌های بنیادین انسانی^۶

کانت، این سه مورد را به ترتیب اولویت‌بندی کرده است و براساس نظر کانت، عملی اخلاقی شناخته می‌شود که بر پایه‌ی عبور از سه مورد بالا باشد. اما تفسیر رالز متفاوت است.

۱. همان، ص ۲۷۹.

2. pure reason

3. Rawls, J., *Lecture on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge, MA and London, ISBN 0-627-06296-3 hb, 2000.

4. imperative categorical

5. will condition

6. fundamental (Basic) Human Needs

نیاز برای پروسه‌ی امر مطلق

رالز معتقد است: نمی‌توان امور مطلق را هم‌زمان در زندگی واقعی خود به‌کار بست. ولی می‌توان امور مطلق را با موقعیت‌هایمان مطابقت داد. وی بر همین اساس از مفهوم پروسه امر مطلق استفاده می‌کند.

کانت تأکید می‌کند اگر بخواهیم انتخاب‌های وظیفه‌شناسانه، اخلاقی‌اند. حال می‌خواهیم این سؤال را مطرح کنیم که چرا امور مطلق را نمی‌توان در قوانین طبیعت و دنیای واقعی به‌طور کامل به‌کار بست؟

شاید رالز می‌گوید در شرایطی که قوانین طبیعت و صورت‌بندی طبیعی حکم فرماست، این ما هستیم که با در نظر گرفتن این امور مطلق، دست به انتخاب می‌زنیم. در حقیقت نیازها و انگیزه‌های ما در شرایط مختلف، متفاوتند و این نیازها، ما را به سمت انتخاب‌هایمان سوق می‌دهند. شاید ما این چنین تفسیر کنیم که امور مطلق بسیار انتزاعی می‌باشند و نمی‌توان آن‌ها را در زندگی روزمره به‌کار بست. شرایط واقعی در زندگی ما زمینه‌ساز نیازهای ما هستند و رالز سعی می‌کند به نوعی نیازهای بنیادین و امور مطلق را با یکدیگر پیوند دهد. اما، کانت این‌گونه نمی‌اندیشد، کانت می‌گوید:

... اگر ما بخواهیم آنچه را که قانون جهان‌شمول طبیعی باشد نام بگذاریم، بی‌شک باید از فهم ما نسبت طبیعت برخیزد و برای همین است که اگر می‌خواهی برپایه‌ی وظیفه‌ات عمل کنی، چنان رفتار کن که گویی بناست آیین رفتار تو، به اراده‌ی تو یکی از قوانین عام طبیعت شود...^۱

این امور مطلق از نظر کانت ریشه‌ای ثابت و غیر قراردادی دارند، زیرا اگر بخواهیم تمثیل‌وار بیان کنیم همانند قوانین فیزیک در عالم یکسان و ثابتند و نمی‌توان آن‌ها را زمان‌مند و مکان‌مند کرد.

شرط اراده

نزد کانت، آنچه از اراده‌ی آدمی برمی‌خیزد، اخلاقی است. اما، رالز می‌گوید ممکن است اراده‌ی کنش‌گران، با آنچه که قوانین اخلاقی ثابت می‌نامیم هم‌سو نباشد. آن وقت تکلیف این

1. Budde, K., "Rawls on Kant", University of Cardiff, *European Journal of Political Theory*, SAGE Publications Ltd, p.343.

پارادوکس و واگرایی چیست؟ رالز چاره را در تصمیم‌گیری‌های دوطرفه می‌بیند که یک طرف نماینده (انسان کنش‌گر) است و طرف دیگر دنیای اجتماعی ماست و مادامی که این تصمیمات، رضایت هر دو را برقرار کند. آن‌گاه می‌توان از یک قاعده‌ی طبیعی و اخلاقی و جهان‌شمول سخن گفت.^۱

در بسیاری از جوامع، اراده و خواست‌های انسان با هنجارهای اجتماعی هم‌سو نیستند و آن‌ها را برآورده نمی‌کنند. رالز می‌پرسد ما در این تناقضات می‌بایست جانب کدام طرف را بگیریم؟ گزاره‌های اخلاقی و قوانین طبیعت را یا میل‌ها و خواست‌هایمان را؟ رالز پاسخ می‌دهد، گزاره‌های اخلاقی ثابت و جهان‌شمول وجود دارند اما ما در انتخاب این گزاره‌ها، مجبوریم شرایطمان را نیز در نظر بگیریم و از این میان، آن‌هایی را انتخاب کنیم که سودهای دوطرفه هم نصیب افراد و هم نصیب اجتماع کند. شرط اراده‌ی ما می‌بایست در جهتی باشد که علاوه بر منافع خودمان، منافع اجتماعی را که در آن هستیم برآورده کند. در غیر این صورت این اراده و آن عمل مبتنی بر آن اراده دارای مشروعیت نیست. پس باز هم می‌بینیم که رالز در این قسمت به‌طور کامل متفاوت از کانت گام برمی‌دارد و تفسیری که او ارائه می‌دهد، به نوعی یک روش برخاست‌گرایانه از دنیای خارج است در حالی که کانت مدعی است تنها و تنها یک اراده‌ی مشروع وجود دارد و آن هیچ ارتباطی به شرایط و موقعیت آدمی در دنیای خارج وجود ندارد. گزاره‌های اخلاقی، پیشینی و ثابتند و عمل آدمی برآمده از اراده‌ی وی، عملی درست و صواب است چراکه از آن گزاره‌های اخلاقی عبور کرده است. ولی رالز می‌گوید گزاره‌های اخلاقی موجودند و در فرآیند تصمیم‌گیری با توجه به شرایط، آزموده و انتخاب می‌گردند.

خواست‌های بنیادین انسانی

رالز براین باور است، ما می‌بایست خواست‌های بنیادین خود را شناخته و برای حفظ آن کوشش کنیم، این وظیفه‌ی هر انسانی است. زیرا با وجود این نیازهاست که ما می‌توانیم تصمیماتی درست و بجا بگیریم که آن‌ها از اراده‌ی ما برآمده است.

پس از آنکه خواست‌های بنیادین انسانی معرفی شدند، نوبت به انتخاب میان قانون‌های اخلاقی ثابت و اصل سود دوطرفه می‌باشد که طبیعتاً، رالز بر خلاف کانت، دومی را انتخاب

1. Ibid, p.344.

می‌کند. از نظر رالز، این انتخاب، عقلانی است و هم پیشینی. هم‌چنین، خواست‌های بنیادین انسانی و رضایت اجتماع، به طور هم‌زمان برآورده می‌شود.

ما می‌باید اصل سود و رضایت‌مندی دو طرفه را انتخاب کنیم: اول، به خواست‌های خود توجه کنیم و آن‌ها را از فیلترهای اخلاقی و قوانین خود عبور دهیم و سپس با توجه به ملاک‌هایی که در جامعه وجود دارد، دست به انتخاب بزنیم.

تصمیم‌گیری با توجه به خواست‌های بنیادین، کاری بسیار چالش‌انگیز و مشکل است. هنگامی که خواست‌های ما با قوانین اجتماع و حقوق کلی دیگر افراد در تضاد باشد، آن وقت چه باید کرد؟ در حقیقت باید کدام‌یک را فدای دیگری کرد؟ پاسخ رالز این است که ما می‌بایست انتخاب‌هایی را مدنظر قرار دهیم که ضرری به سود دوطرف نزنند، در غیر این صورت، باید نسبت به درخواست‌هایمان روادار باشیم.^۱

اصل رواداری در هنگامی که اصل سود دو طرفه ارضاء نشود، وارد عمل شده و راه‌گشاست. حال این تفسیر رالز چه تفاوتی با تفسیر کانت دارد؟ همه‌ی انسان‌ها دارای خواست‌هایی هستند؛ این خواست‌ها از اراده‌ی انسان‌ها نشأت می‌گیرد و جامعه نیز دارای یک مجموعه اصول اخلاقی ثابت و جهان‌شمول است. اما هنگامی که انسان‌ها خواست-هایشان برآورده می‌شود، حسی دارند که رالز آن را شادکامی^۲ می‌نامد. برای رالز رسیدن به این شادکامی بسیار مهم است و این شادکامی را مهم‌ترین انگیزه برای برآورده شدن و به عمل رسیدن خواست‌های اساسی انسانیت. در حالی که کانت، اصول ثابت و جهان‌شمول اخلاقی را بسیار مهم‌تر از برآورده شدن خواست‌های انسانی می‌داند و از نظر کانت برای برآورده شدن اصول اخلاقی لازم است شادکامی‌ها به حد ممکن، کاهش پیدا کند. لذا شادکامی‌ها برای کانت در برابر اصول اخلاقی، محلی از اعراب ندارد.^۳

رالز در مقاله‌ی «عدالت به مثابه انصاف، سیاسی و نه متافیزیکی» دیدگاه خود را پیرامون:

۱. مبنای نظریه عدالت به مثابه انصاف، ۲. نظر وی راجع به نظام همکاری منصفانه و ۳. خوانشی که رالز از لیبرالیسم دارد را به اختصار بیان می‌کند.

1. Ibid, p.344

2. happiness

3. Ibid, pp.348-349.

مبانی نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف

رالز، در ابتدای مقاله‌ی خود، نشان می‌دهد نظریه‌اش به هیچ آموزه‌ی فلسفی و متافیزیکی اتکا ندارد. او سعی دارد، عدالت به مثابه انصاف را به مثابه نظریه‌ای در فلسفه‌ی سیاسی معرفی کند که آمالش، ساختن یک جامعه‌ی پلورال و دموکراتیک است. وی معتقد است، در ابتدا، ما باید از اتکا به هرگونه آموزه‌ی دینی و فلسفی برای رسیدن بدین امر بپرهیزیم. اما، در این مورد از رواداری فلسفه نیز سود خواهیم جست. پس از این توضیح، رالز دیدگاه‌های خود را به صورت فهرست‌وار بیان می‌کند.

وجود آموزه‌های متفاوت و قیاس‌ناپذیر در یک جامعه‌ی پلورال

رالز معتقد است، در نظریه‌ی عدالت یک نکته‌ی مهم را به طور شفاف بیان نکرده است و سعی دارد در این مقاله بر آن تأکید گذارد که عدالت به مثابه انصاف، یک برداشت صرفاً سیاسی از عدالت است. البته درست است که می‌توان برداشت‌های اخلاقی و اجتماعی و حتی اقتصادی از آن بیرون کشید. اما، تأکید رالز، برداشت سیاسی از عدالت است. این تأکید، علی‌الخصوص، هنگامی پررنگ می‌شود که رالز می‌خواهد عدالت به مثابه انصاف را در ساختارهای اساسی و زیرین دموکراسی مدرن بکار بندد. او می‌خواهد نشان دهد، چگونه نهادهای اقتصادی، اجتماعی و مدنی و سیاسی در کنار یکدیگر در خدمت یک اجتماع واحد، با یکدیگر همکاری سازنده و پویا خواهند داشت. در حقیقت، عدالت به مثابه انصاف، به دنبال این است شرایطی را فراهم نماید که این نهادها، با وجود اختلافات فراوان در ساختار اولیه‌شان، بتوانند با یکدیگر همکاری سازنده‌ای داشته باشند. البته، این همکاری سازنده به شرطی موجه است که نهادهای اجتماعی، نسبت به یکدیگر، رواداری پیشه کنند. هم‌چنین رالز تأکید می‌کند، عدالت به مثابه انصاف قصد ندارد هیچ‌گونه نظریه‌ی اخلاقی خاصی را مورد اتکای خود قرار دهد و از آن به‌عنوان اخلاق عمومی و پایه‌ای، در نظریه‌ی خود استفاده کند. هرچند که در یک جامعه‌ی دموکراتیک، اجتماعاتی هستند که خود دارای تئوری‌های اخلاقی مشخص و مختص به خود می‌باشند. برای مثال، آموزه‌ی غالب عصر معاصر ما یعنی فایده‌گرایی، علی‌رغم تلاش خود نتوانسته است رضایت آنچه را که در بالا اشاره کردیم، فراهم آورد. در یک جامعه پلورال، مجموعه‌ای از آموزه‌های متفاوت اقتصادی، سیاسی، دینی و فلسفی وجود خواهند داشت که هرکدام مفهوم خیر را براساس دیدگاه‌های خودشان صورت‌بندی می‌کنند. این آموزه‌ها در اجتماع وجود دارند و در بسیاری موارد قیاس‌ناپذیرند.

در حالی که در یک جامعه‌ی دموکراتیک همه‌ی این‌ها وجود خواهند داشت. بنابراین، عدالت به مثابه انصاف یک مفهوم سیاسی خواهد بود و تمام این آموزه‌ها در آن وجود خواهد داشت، بدون آن که به یک کدام از آن‌ها متصل باشد و یا به جانب‌داری از یکی از آن‌ها دست بزند. تمامی این آموزه‌ها در یک جامعه‌ی پلورال با شرایطی که رالز آن را اجماع همپوشان^۱ می‌خواند، با یکدیگر همکاری دارند، بدون آنکه دست به حذف دیگری بزنند.^۲

عدالت به مثابه انصاف، جایگزین فایده‌گرایی

بسیاری تئوری‌ها و آموزه‌های فلسفی و یا سیاسی را می‌توان نام برد که در شرایط و زمان‌های مختلف مواضع متفاوتی دارند. عدالت به مثابه انصاف، را می‌توان جایگزینی منطقی و عملی برای آموزه‌ی سنتی فایده‌گرایی دانست. در حقیقت، عدالت به مثابه انصاف تمام آن آزادی‌ها و حقوقی که فایده‌گرایان خواهان آن هستند را در فضایی امن تأمین خواهد کرد. بسیاری سؤالات و مسائل بنیادینی وجود دارند که تئوری‌ها و فرضیه‌های فلسفی و سیاسی را با چالش‌های عمیقی روبرو می‌کنند و رسیدن به توافق برای نظریه‌ای واحد بسیار سخت و حتی شاید غیرممکن باشد. یکی از اهداف فلسفه‌ی سیاسی، آشتی دادن این آموزه‌ها با یکدیگر با رواداری و تحمل و سود دوطرفه است.^۳ در حالی که این دو آشتی‌ناپذیر باشند، رایزنی سیاسی باید طوری باشد که به هر دو طرف احترام گذارده شود و از جانب‌داری پرهیز شود. در حدود ۲۰۰ سال تفکر روشنگری و تلاشی که برای برقراری یک جامعه دموکراتیک شده است، دو مفهوم برخاسته از این جریان به شدت با یکدیگر بر سر نزاع هستند و به نظر آشتی‌ناپذیر می‌رسند و هیچ تفاوتی را نمی‌توان میان آن‌ها به لحاظ ارزشی قائل شد و آن دو مفهوم، برابری و آزادی می‌باشند. شاید، مبانی این دو آموزه، از اساس و بنیاد با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند در حقیقت هدف ما آشتی میان دو این آموزه‌ای است که از طرف دو فیلسوف بزرگ، بنا نهاده شده است؛ لاک لیبرالیستی تمام عیار است و ارزش‌هایی چون آزادی، حق مالکیت و تمامی حقوق فردی یک انسان برای او بسیار مهم است و از طرفی دیگر، روسو برابری خواه است و ارزش‌هایی چون برابری انسان‌ها در یک جامعه‌ی سیاسی و

1. overlapping consensus

2. Rawls, J., "Justice as Fairness, Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3. (Summer, 1985), pp.223-228.

3. mutual aid

برابری حقوق و منزلت انسانی در یک جامعه برای او دارای اهمیت است. عدالت به مثابه انصاف، سعی دارد نقطه‌ی عطفی میان این دو آموزه‌ی کلاسیک برقرار کند. چگونه می‌توان ساختاری در یک جامعه فراهم نمود که هر دو ارزش آزادی و برابری را دارا باشد؟ چگونه می‌توان در یک جامعه شهروندانی آزاد و برابر داشت؟

به همین منظور، رالز دو اصل عدالت را راه‌حلی می‌داند که می‌تواند آزادی و برابری را در کنار یکدیگر داشته باشد و از آن‌ها سود برد. اصل اول (اصل آزادی) بر اصل دوم (اصل تفاوت) مقدم است و اصل دوم که خود نیز بر دو قسم است، قسمت اول آن بر قسمت دوم آن اولویت دارد.

بنابراین آزادی بر برابری اولویت دارد. در صورتی‌که حقوق اولیه‌ی انسان‌ها محترم شمرده شود، باید نسبت به دیگر حقوق و مواهب در یک جامعه، وارد بحث شد. تمامی تصمیم‌گیری‌هایی که انجام می‌دهیم باید با داوری‌های جافتاده^۱ ما مطابقت داشته باشد. برای مثال، برده‌داری در جامعه‌ی ما کاری سخیف و خوار شمرده می‌شود، پس تصمیم‌گیری‌های ما باید بر اساس این داوری پیشینی صورت پذیرد و همین‌طور ادیان نیز با توجه به همان داوری‌های جافتاده‌مان در مورد رواداری دینی، می‌بایست نسبت به یکدیگر رواداری پیشه کنند.^۲

وظیفه مهم فلسفه‌ی سیاسی

رالز این سؤال را مطرح می‌کند، فلسفه‌ی سیاسی چگونه می‌تواند ریشه‌های مشترکی میان برابری و آزادی‌خواهی پیدا کند؟ بسیاری از ایده‌ها وجود دارند که نزد شهروندان مورد رواداری واقع می‌گردند. رواداری دینی در جامعه‌ی ما امری پذیرفته شده است. برده‌داری محکوم است و کسی در صدد دفاع از آن بر نمی‌خیزد. ما به جامعه‌ی سیاسی خود می‌نگریم و به تمام تفسیرها و واگرایی‌ها نگاه می‌کنیم، به امید اینکه این ایده‌ها و باورها بتوانند با یکدیگر ترکیب شوند و آن مفهومی از عدالت که مدنظر ماست تحقق یابد. همان‌طور که گفته شد، دو دیدگاه مهم سیاسی است که سالیان متمادی با یکدیگر ناسازگارند. چه در وادی ارزش‌هایی که این دو نظریه برای آن‌ها اهمیت قائل هستند و چه در نوع نگرششان نسبت به جامعه.

1. considered judgments

2. Ibid, pp.228-231.

نیازی نیست برای چنین هدفی، از نو ایده‌ی جدیدی بسازیم، بلکه می‌توان با یک برداشت سیاسی جدید چنان ایده‌ها را با خود مرتبط و هم‌سو کرد که دیگر نیازی به انداختنِ طرحی نو نباشد. در عدالت به مثابه انصاف، همان‌طور که در قسمت بعد بیشتر خواهیم گفت، ایده‌ی بنیادین رالز در یک نظام همکاری منصفانه اجتماعی به کار بسته می‌شود. اما نگرانی رالز بیشتر مربوط به پیدا کردن یک راه حل سیاسی برای توافق است.

حال فرض کنید عدالت به مثابه انصاف به اهدافش رسیده است و جامعه نیز برداشت سیاسی از عدالت را سرلوحه کار خود قرار داده است. در این حالت، این اهداف باید برای شهروندان قابل ارزیابی و امتحان باشد. این اهداف، به وسیله‌ی داوری‌های شهودی و جافتاده‌ی شهروندان مورد امتحان و ارزیابی قرار می‌گیرند، بدون توجه به آنکه موقعیت اجتماعی هر یک از شهروندان در نظر گرفته شود. سپس باید شهروندان از میان انباشتی از گزاره‌ها دست به انتخاب درست بزنند (نه اینکه گزاره‌های درست به آن‌ها دیکته شود چون این کار با ایده‌ی نظام همکاری منصفانه سازگار نیست) و پس از آنکه این گزاره‌ها انتخاب شدند، باید میان آن‌ها توافق صورت گیرد.

اما برداشت مورد نظر رالز از عدالت به مثابه انصاف، یک برداشت به‌طور صرف، سیاسی است که رهیافتی پراگماتیک است و نه متافیزیکی و یا معرفت‌شناسانه. این امر، هنگامی محقق می‌شود که رژیم حاکم، یک رژیم دموکراتیک باشد. چون آن چیزی که از مفهوم خیر می‌تواند برداشت شود و آنچه ما آن را ارزش اجتماعی می‌نامیم، نزد همگان یکسان نیست. به همین منظور، رژیم حاکم نباید از یک آموزه‌ی دینی و یا فلسفی و یا هر آموزه‌ی دیگری در قبال دیگر آموزه‌ها به دفاع برخیزد و یا از آن در جهت امور مربوط به حکومت وام بگیرد. ما نمی‌خواهیم با عدم مطرح کردن این آموزه‌ها از اهمیت آن‌ها بکاهیم. بلکه بر عکس، این آموزه‌ها آن قدر مهم و چالش‌برانگیز هستند که جای بحث آن‌ها در امور سیاسی نیست و به همین خاطر این آموزه‌ها باید در جایی که شأن و منزلتشان رعایت شود، بررسی شوند. فلسفه از نظر رالز، جایگاهی است برای تحقیق در مورد دستورات اخلاقی و متافیزیکی و نمی‌تواند شرایطی را بوجود آورد که پایه و اساسی برای برداشت سیاسی عدالت در جامعه‌ی دموکراتیک باشد و هدف رالز، دوری گزیدن از مسائل چالش‌برانگیز فلسفی در برداشت سیاسی از عدالت است.

اما در آنچه که رالز آن را «برساخت‌گرایی کانتی»^۱ می‌نامد، سعی می‌کند تا از مشکلاتی که برای صدق و بحث‌هایی که میان رئالیسم و سابرکتیویسم در مورد جایگاه ارزش‌های سیاسی و اخلاقی است، دوری کند. بر پایه‌ی این برساخت‌گرایی در سنت قرارداد اجتماعی، یک برداشت عمل‌گرایانه‌ای از توجیح و نقد در جامعه توافق می‌گردد که همه بر پایه‌ی تفکر و تأمل است. هدف اصلی، توافق و آشتی میان استدلال عمومی^۲ است و همچنین دادن دیدگاه سیاسی به شهروند آزاد و برابر است. رالز معتقد است با در نظر گرفتن این دیدگاه، جایی برای پرسیدن دیدگاه فلسفی و روان‌شناختی باقی نمی‌ماند. بر اساس نگرش رالز: هیچ دیدگاه سیاسی بر اساس این موضوعات حل نشده، پایه‌گذاری نخواهد شد و برای رسیدن به چنین بینشی، ما نیازمند رواداری فلسفه می‌باشیم.^۳

برداشت سیاسی از عدالت به مثابه انصاف

حال می‌خواهیم ببینیم رالز، چگونه عدالت به مثابه انصاف را برداشت سیاسی از عدالت می‌نامد. همان‌طور که در قبل نیز اشاره شد، بسیاری از ایده‌های بنیادین، به طور شهودی در یک جامعه به یکدیگر متصل و با یکدیگر در حال تعامل اند. عدالت به مثابه انصاف، در یک جامعه‌ی دموکراتیک تعریف می‌شود. در تفکر سیاسی جامعه‌ی دموکراتیک و در درون استدلال عمومی سیاسی، هیچگاه شهروندان وارد این بحث‌ها نخواهند شد که فلان آموزه‌ی دینی و یا فلان ارزش‌های آریستوکراتیک چنین می‌باشد و یا چنین می‌گوید. در اینجا رالز تأکید می‌کند: دیدگاه‌های اخلاقی هر یک از شهروندان به مثابه‌ی عضویت در جامعه و نظرات هر یک با توجه به آموزه‌های فلسفی و دینی‌شان به‌طور قطع متفاوت است. اما این دغدغه، نباید در بحث‌های سیاسی عمومی وارد شود. رالز در ادامه، ایده‌ی همکاری منصفانه را معرفی و با ذکر سه بند آن را شرح می‌دهد.

الف) همکاری با «فعالیت اجتماعی هماهنگ شده» متفاوت است. برای مثال، فعالیت‌هایی هماهنگ شده، توسط چند مرکز و یا مقام مسؤول، مشخص و متمایز می‌شوند. در حالی‌که همکاری منصفانه، از نوع دستور یک مقام بالا و یا نهاد مسؤول نیست، بلکه،

1. kantian constructivism

2. public reason

3. Ibid, pp.232-238.

حاصل یک پروسه همکاری است که توسط افراد یک جامعه با نقش‌های مشخص، صورت می‌گیرد و این نوع از همکاری، پویا و قابل جرح و تعدیل است.

ب) نظام همکاری منصفانه شامل ترم‌های منصفانه‌ی همکاری است و هنگامی که این ترم‌ها در این نظام همکاری پذیرفته می‌شوند، بدین معنی است که هر کس دیگر نیز آن‌ها را می‌پذیرد. ترم‌های نظام همکاری منصفانه، ایده‌ی سود دوطرفه را مطرح و مشخص می‌کند. تمام کسانی که در این نظام همکاری، با قواعد تعریف شده‌ی خودشان مشارکت دارند، از تمامی مزایا و سودهایی که با یک معیار مقایسه‌ی مناسب، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، بهره‌مند می‌شوند. هنگامی که اصول عدالت، به‌طور دقیق در ساختار یک جامعه بسط داده شود و اصولی که حقوق و وظایف نهادهای جامعه نهادینه شود، آنگاه نفع آن برای همه‌ی کسانی که در جامعه تلاش و کوشش می‌کنند، منصفانه خواهد بود.

ج) ایده‌ی نظام همکاری منصفانه نیازمند حضور عقلانی خیر است. ایده‌ی خیر را، آنچه که خانواده‌ها، افراد و ارگان‌ها و حتی ایالات سعی دارند بدان دست یابند، مشخص می‌کند. عدالت به مثابه انصاف، سعی دارد از ایده‌ی شروع کند که جامعه نسبت به عدالت‌مند بودن سامانه‌ی همکاری آن مطمئن باشد. در زمان یونان باستان، فلسفه و قانون هر دو مفاهیمی بودند که اشخاص آن‌ها را از قبل پذیرفته بودند و در زندگی روزمره‌شان و جزء وظایف خودشان آن‌ها را بکار می‌بستند. وقتی از اشخاص به‌عنوان شهروند نام می‌بریم، یعنی از کسانی صحبت می‌کنیم که می‌توانند در زندگی اجتماعی خود مشارکت، همکاری و دخالت داشته باشند.

از زمانی که تفکر دموکراتیک شروع به پرورش یافت، موضوع شهروند آزاد و برابر مطرح شد و هنگامی که مفهوم شهروند آزاد و برابر نیز توضیح داده شد، نظام همکاری منصفانه و به دنبال آن مفهوم خیر و عدالت اجتماعی نیز مطرح شد. در این میان، ما باید مفاهیم دیگری مانند دیدگاه‌مان نسبت به دنیا-دین، فلسفه‌مان و حتی دیدگاه‌های اخلاقی‌مان به این فهرست اضافه کنیم. اگرچه این نظام همکاری منصفانه است و باید بسیاری از آموزه‌های شخصی و اخلاقی خود را به هنگام ورود به جامعه تنها برای خود محفوظ نگاه داریم، اما جامعه نیز برای هر یک از این آموزه‌ها احترام قائل است و جامعه‌ی دموکراتیک باید برای

تک تک شهروندان شریطی را فراهم کند که شهروندان بتوانند در اجتماعات کوچک تری نسبت به خودشان و خواسته‌های درونی‌شان وفادار بمانند.^۱

وضعیت نخستین و انتخاب معقول

وضعیت نخستین، متعلق به سنت کلاسیک قرارداد اجتماعی است. مجدداً ایده‌ی نظام همکاری منصفانه را در نظر بگیرید و این سؤال را بپرسیم که چگونه ترم‌های منصفانه، در ایده‌ی همکاری منصفانه انتخاب می‌شوند؟ آیا از طرف نهادهایی متمایز از نظام همکاری، انتخاب می‌شوند؟ و یا این‌ها براساس آنچه که انصاف هر کدام از افراد بدان توجه دارند و با توجه به معرفت پیشینی هر شخص مورد لحاظ قرار می‌گیرند؟ آیا این ترم‌های منصفانه، قانونی الهی است؟ آیا براساس یک دیدگاه و شهود عقلانی است که قوانین طبیعت آن ترم‌ها را طلب می‌کند؟ و یا افراد براساس در نظر گرفتن یک سود دوطرفه آن ترم‌ها را تنظیم می‌کنند؟ براساس هر پاسخ، می‌توان برداشت خاصی از همکاری را طرح کرد.

از آنجا که عدالت به مثابه انصاف، خود را وام‌دار و دنباله‌رو سنت قرارداد اجتماعی می‌داند، پاسخ آخر را انتخاب خواهد کرد.

ترم‌های نظام همکاری منصفانه، براساس انتخاب شهروندانی آزاد و برابر که در جامعه متولد شده‌اند و زندگی می‌کنند، انتخاب می‌شوند. ولی توافقشان مانند تمام توافقی‌های معتبر براساس یک شرایط مناسب صورت می‌گیرد. به طور مشخص این توافق باید به همگان برابری و آزادی دهد و این طور نباشد بعضی از افراد یک جامعه، از آزادی و برابری بیشتری نسبت به بقیه افراد همان جامعه برخوردار باشند. توافق باید طوری باشد که زور و اجبار، اغفال و سوءاستفاده در آن جامعه حذف شود.

با توجه به ملاحظات مطرح شده، به نظر می‌رسد هر کس می‌تواند با توجه به زندگی روزمره‌ی خود با آنچه مطرح شد، همزاد پنداری داشته باشد. ولی تمام توافقی‌های روزمره، خوب و یا بد، براساس ساختارهایی شهودی بوده است که ما از قبل آن‌ها را داشتیم. حال، این توافق در عدالت به مثابه انصاف جایگاهی ندارد. چون سود و زیان آن برداشتی از عدالت که ما به دنبال آن هستیم را از بین می‌برد و دچار خدشه می‌کند. به همین دلیل، رالز پرده-ی بی‌خبری را وارد توافق می‌کند. با توجه پرده‌ی بی‌خبری، انسان‌ها تمام ویژگی‌های قبلی

1. Ibid, pp.238-242.

خود را خواهند داشت، ولی دچار یک فقر اطلاعاتی می‌شوند. این فقر اطلاعاتی، حاوی پیش‌فرض‌هایی است که انسان‌های برابر و آزاد نتوانند با استفاده از قدرت و موهبت‌هایی که در اختیار دارند، شرایط توافق را به‌صورت ناعادلانه به نفع خویش تغییر دهند. حال، ما اینجا به مشکلی دیگر برمی‌خوریم. وضعیت نخستین، یک وضعیت فرضی و غیرتاریخی است که در آن انسان‌ها تصمیم‌گیری و توافق می‌کنند. حال که این وضعیت فرضی می‌باشد و غیرواقعی، پس اهمیت آن در چیست؟ پاسخ در این است: هدف رالز نشان دادن این نکته است چیزی که ما در این وضعیت انتخاب می‌کنیم، دیگران نیز آن را انتخاب می‌کنند. در حقیقت، این وضعیت برای آن است که ما بتوانیم شرایط را منصفانه پیش ببریم. برای جمع‌بندی، بهتر است بگوییم وضعیت نخستین، تنها وضعیتی است که احزاب و نماینده‌ها، باید آن چیز را طوری انتخاب کنند که دیگران هم بتوانند بر آن انتخاب، صحه گذارند و تنها وسیله‌ای است که می‌توان به کمک آن، شرایط را منصفانه و عادلانه کرد. راه حل در ابزاری دانستن وضعیت نخستین است که به‌توان بوسیله‌ی آن جلوی هرگونه نابرابری و بی‌عدالتی را گرفت و شرایطی را فراهم کرد که به کمک آن همه‌ی شهروندان در یک وضعیت آزاد و برابر، دست به انتخاب بزنند. در یک جامعه با نظام همکاری منصفانه، افراد دارای ایده‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوتی هستند؛ ولی هنگامی که در وضعیت نخستین این افراد دست به انتخاب می‌زنند، انتخاب‌هایشان عقلانی و معقول است و برداشتشان از خیر، چیزی نیست که تحت تأثیر آن آموزه‌های پیشینی باشد. برای مثال اگر شخصی در یک جامعه، تغییر دین دهد، در عدالت به مثابه انصاف آن شخص همان حقوق را دارد که قبلاً داشته است. هیچ آموزه‌ای نمی‌تواند مانع برداشت سیاسی از خیر شود. او دارای همان حقوقی است، که قبلاً بوده است. چون برداشت از خیر به آموزه‌های متفاوتی و دینی ارتباط و اتکایی ندارد، بلکه کاملاً سیاسی است. رالز تأکید می‌کند: افراد و شهروندان یک جامعه، در یک نظام همکاری منصفانه، در زندگی روزمره خود ممکن است راهی به غیر از برداشت سیاسی، انتخاب کنند و در نهایت همان کارهایی را که آموزه‌هایشان به آن‌ها می‌گوید، انجام دهند. ممکن است در پاره‌ای از زمان، خود را وقف آموزه‌های پیش‌فرض خود کنند و این ایده‌ها و پیش‌فرض‌ها، زندگی و شخصیت آن‌ها را شکل می‌دهد. رالز این ایده‌ها را شناسه‌های غیرعمومی می‌نامد. ولی هنگامی که تغییر ناگهانی در رفتار، منش، آداب و رسوم و حتی دین آن‌ها ایجاد شد، شهروندان معتقدند که آن‌ها به یک انسان‌های دیگری تبدیل شده‌اند و با شخص قبلی

متفاوتند. در حالی که، برداشت سیاسی و نظام همکاری منصفانه، آن‌ها را همان نفر قبلی با همان حقوق انسانی و شهروندی سابق می‌داند. رالز معتقد است، رژیم دموکراتیک، به آنچه که شهروندان برای خود به عنوان شناسه‌ی غیرعمومی انتخاب می‌کنند، احترام می‌گذارد و هیچ تغییر بیشتر و یا کمتری در حقوق شهروندی آن‌ها، براساس شناسه‌ی غیر عمومی آن‌ها در نظر نمی‌گیرد. نکته‌ی دومی که رالز تأکید می‌کند، این است که شهروندان، با توجه به اینکه خودشان را معیار کارها و اعمال خود می‌دانند، اعمالشان، برای خودشان صواب و دارای اعتبار است. اما، عدالت به مثابه انصاف که دارای برداشت سیاسی از عدالت است، وظایف و اجباراتی اخلاقی را به شهروندان و به رفتار آنان در قبال جامعه گوشزد می‌کند و شهروندان در جامعه، باید طوری رفتار و عمل کنند که وظایفشان را نسبت به جامعه انجام دهند.^۱

برداشت سیاسی و نه متافیزیکی

رالز سعی دارد به این نکته‌ی کلیدی اشاره کند، که عدالت به مثابه انصاف، باید به مثابه یک نگرش لیبرالی دیده شود. اگرچه می‌توان از آن خوانشی اخلاقی نیز داشت، ولی رالز می‌خواهد روشن کند، برداشت مورد نظر وی، به هیچ‌وجه برداشتی اخلاقی نیست. لیبرالیسم در قرن ۱۸ و ۱۹ و بعد از دوره‌ی روشنگری، با تئوری‌های میل و کانت به اوج شکوفایی خود رسید و خوانشی شهودی و جدید از آن ترسیم شد که پایه و اساس آن، نگرش و برداشتی اخلاق‌مدارانه بود. در حقیقت، کانت با استفاده از فلسفه‌ی اخلاق خود کرامت و منزلت انسانی و فردگرایی و خودآیینی اندیشه و فکر را مطرح کرد.

در واقع، براساس آن برداشت اخلاقی از لیبرالیسم، مبنای فردیت، خودآیینی و عزت و کرامت انسانی احیاء شد. پس، براساس نظریات کانت و میل، دفاع از لیبرالیسم دارای مبانی اخلاقی و فایده‌گرایانه بود، نه سیاسی.

همان‌طور که در قسمت قبل بیان شد، هر یک از شهروندان، می‌توانند این برداشت اخلاقی و یا هرگونه برداشت دیگری را در زندگی شخصی خود دنبال کنند. ممکن است ایده‌های فردی، برای هر شخص با شخصی دیگر متفاوت باشد و این تفاوت موجبات اصطکاک و ناهمخوانی را فراهم آورد. به هر حال هرکسی برداشت خاص خود را از مفهوم

1. Ibid, pp. 243-247.

خیر دارد که همه‌ی اینها، در کنار هم، نشان دهنده‌ی یک جامعه‌ی متکثر و دموکراتیک است. ولی هنگامی که همین افراد به صحنه‌ی اجتماع وارد می‌شوند، آن برداشت‌های اخلاقی، حزبی و یا دینی و به‌طور کلی سلیقه‌ای، رنگ می‌بازند و برداشت سیاسی ما پر رنگ می‌شود. باید توجه کنیم هنگامی که عدالت به مثابه انصاف، در یک جامعه‌ی خوب سازمان-دهی شده، فهمیده و به فردگرایی، بهاء داده شود، بسیار شبیه روایتی است که کانت و میل ارائه می‌دهند. ولی این آموزه، از نظر آنان یک برداشت اخلاقی است. ولی، در نظر ما، یک برداشت کاملاً سیاسی است.

اگر عدالت به مثابه انصاف را هرکس، با توجه به آموزه‌ی دینی، فلسفی و یا اخلاقی با توجه به ملاکش بپذیرد، این اجازه را به استدلال عمومی می‌دهد که عدالت به مثابه انصاف را با توجه به آنچه که مدنظر ماست نیز بپذیرد. ممکن است بگوییم پذیرش این اصول، نیازمند وقوع اتفاقاتی غیر منتظره است؛ ولی این دلیل آن نیست که برای فهم همگانی، مفهوم عدالت به مثابه انصاف را تا حد زیادی کاهش دهیم و پایین آوریم. برخی ممکن است، عدالت به مثابه انصاف را یک برداشت اخلاقی طبیعی بدانند. آن‌ها این برداشت را به مثابه یک منطق پایه‌ای و همکاری اجتماعی و سیاسی می‌پذیرند. یک برداشت دیگر این است که مفاهیمی پایه‌ای و طبیعی را براساس یک برداشت همدلانه و اعتماد دوطرفه بپذیریم؛ همانند آنچه را که در زندگی خود انجام می‌دهیم.^۱

در نهایت، رالز این طور نتیجه‌گیری می‌کند: باید وحدت اجتماع و پایداری آن بوسیله‌ی لیبرالیسم به مثابه یک آموزه‌ی سیاسی فهمیده شود. در این میان تفاوت‌های ژرفی میان برداشت‌های سیاسی از عدالت وجود دارد. یک دسته، معتقد به نوعی از پلورالیسم هستند که در برابر قیاس‌ناپذیری قرار می‌گیرد و معتقدند که در یک جامعه متکثر برداشت‌های متنوع و متفاوتی از خیر صورت می‌گیرد. دسته‌ای دیگر، تنها به یک برداشت از خیر معتقدند که باید توسط اشخاص مختلف شناخته شود، و آن افراد، عقلانی هستند. برداشت از عدالت، می‌تواند راه‌های متفاوتی داشته باشد. افلاطون، ارسطو و سنت مسیحی که با خوانشی متفاوت، توسط آگوستین و آکویناس نیز ارائه شدند، برداشتی از خیر دارند که به نظر عقلانی می‌رسد. این دیدگاه‌ها سعی می‌کنند دینی باشند و تا مرز حفظ عقاید دینی، خیر را ارتقاء دهند. در واقع، هدف این سنت کلاسیک، حفظ فلسفه‌ی اخلاق به همراه

1. Ibid, pp.246-249.

متافیزیک بوده است. فایده‌گرایی کلاسیک نیز به همین دیدگاه محدودکننده تعلق دارد. بر عکس اینها، لیبرالیسم به مثابه یک آموزه‌ی سیاسی، این‌طور در نظر دارد که بسیاری از مفاهیم خیر به صورت متناقض و حتی قیاس‌ناپذیر، در کنار یکدیگر وجود دارند، درحالی‌که هرکدامشان می‌توانند عقلانی نیز باشند و در ظرفی که حاوی یک برداشت سیاسی از عدالت هستند، جای می‌گیرند. بر اساس آموزه‌ی لیبرالیستی، افراد با فرهنگ‌های مختلف، در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند و به برداشت‌های متفاوت، متناقض و قیاس‌ناپذیر احترام می‌گذارند. این خصوصیت یک جامعه‌ی دموکراتیک و متکثر است. لیبرالیسم، به مثابه یک آموزه‌ی سیاسی، این سؤال را که کدام سنت محدود، نسبت به دیگری ارجحیت دارد، بی‌پاسخ می‌گذارد. پاسخ به این پرسش، برای لیبرالیسم و جامعه‌ی متکثر، محلی از اعراب ندارد. همان‌طور که بیان شد، فرض بر این است که شروع تاریخی لیبرالیسم مدرن، از دوران رفرماسیون و نتایج پس از آن است. در زمان جنگ‌های دینی در قرن‌های ۱۶ و ۱۷، واژه‌ی انصاف و همکاری اجتماعی، بسیار کمرنگ و کم‌اهمیت بوده است. همکاری اجتماعی بر اساس احترام متقابل با افراد دارای سرنوشت‌های متفاوت و یا خواست‌های متفاوت چیزی امکان‌ناپذیر بود. اما یکی از ریشه‌ها و سرخ‌هایی که ما امروزه از آن استفاده می‌کنیم، توسعه دادن اندیشه‌ی رواداری دینی در آن دوران بود. لیبرالیسم، در قرن ۱۹ روایتی جدید از رواداری ارائه داد که آن را دوتوکیولی و میل به عنوان برداشتی از خیر به مثابه فرهنگ دموکراتیک مدرن، فراهم کردند. یکی از وظایف لیبرالیسم به مثابه یک آموزه‌ی سیاسی، پاسخ به این پرسش است که چگونه یک اجتماع، واحد شناخته می‌شود، در حالی‌که هیچ توافق عمومی عقلانی بر سر برداشت واحدی از خیر نیست و پلورالیسم چگونه می‌تواند مخالف قیاس‌ناپذیری این مفاهیم خیر باشد؟ و چگونه این امر ممکن می‌شود؟ در عدالت به مثابه انصاف، شروع پروسه‌ی جامعه‌ی واحد، به وسیله‌ی ایده‌ی نظام همکاری منصفانه اجتماعی و بوسیله‌ی افراد آزاد و برابر شکل می‌گیرد. در حقیقت، آنچه را که در نظام همکاری منصفانه اجتماعی شرح دادیم، پایه و اساس ساختار و صورت‌بندی عدالت به مثابه انصاف است و این ساختار تنها در یک جامعه‌ی دموکراتیک صورت‌پذیر است. در این میان آنچه را که رالز تحت عنوان داورهای جالفاده‌ی خودمان می‌داند، به ما اجازه خواهد داد که مشخص کنیم کدام اصول درست‌اند و کدام اصول را می‌توان انتخاب کرد. اما اینکه آیا این شرایط ثابت و پایدار خواهد ماند بستگی به آموزه‌های فلسفی، اخلاقی و دینی دارد که در آن جامعه‌ی متکثر موجود است و اینکه چقدر این آموزه‌ها در برابر یکدیگر رواداری دارند

و چقدر می‌توانند با یکدیگر همپوشان باشند. در حقیقت، آنچه ما را به یکدیگر نزدیک می‌کند، بنابر تأکید رالز، برداشت سیاسی از عدالت، دیدگاه منطقی و معقول است که تفاوت ارزش‌ها در یک جامعه را پوشش می‌دهد.^۱

نتیجه

هدف این مقاله، پاسخ به این سؤال بود که نظریه‌ی عدالت رالز، سیاسی است و یا متافیزیکی؟ و پس از مطرح کردن آراء فیلسوفان قبل از رالز، به‌ویژه لاک و کانت که رالز خود را وام‌دار آراء این دو فیلسوف می‌داند و بیان پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌شان، مشخص شد برداشت سیاسی مورد نظر رالز چیست. او به طور صریح اشاره می‌کند برداشت وی از عدالت، برداشتی سیاسی است و مبنای نظریات وی و خوانشی که وی از لیبرالیسم ارائه می‌دهد به هیچ آموزه‌ی متافیزیکی، اخلاقی و دینی بر نمی‌گردد و اصولاً او معتقد است، رژیم دموکراتیک به هیچ وجه قرار نیست به دغدغه‌ها و این آموزه‌ها بپردازد و یا جانب آموزه‌ای را بگیرد و یا از اصل خاصی چه اخلاقی، فلسفی و یا دینی پیروی کند، بلکه تنها دغدغه‌ی این را خواهد داشت که چگونه شرایطی مهیا کند که دیدگاه‌های مختلف، بتوانند به پویایی و بالندگی خود برسند، در عین حال، با دیگر آموزه‌ها نیز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. پس نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف رالز، برخلاف فیلسوفان ماقبل خود، براساس اصل و یا اصول متافیزیکی بنا نهاده نشده است و رالز با تکیه بر برداشت سیاسی از عدالت سعی دارد که نظریه‌ی خود را از وابستگی به اصول متافیزیکی برهاند و به برداشت صرفاً سیاسی اکتفاء کند. جان رالز، با توسل به عقل و روی آوردن به استدلال‌ات عقلی، به گونه‌ای خاص نیز به سمت قراردادگرایی سوق پیدا می‌کند. گرچه اصل ایده‌ی قرارداد اجتماعی، ابتکار وی نیست و در آثار جان لاک و روسو یافت می‌شود، اما هیچ کدام از این متفکران لیبرال، از ایده‌ی قرارداد اجتماعی به منظور رسیدن به اصول عدالت و برخوردار کردن لیبرالیسم از پشتوانه‌ی اخلاقی و ارزشی، استفاده نکرده‌اند.

رالز متأخر به تدریج از کانت و پروژه‌ی مدرنیته دور و به آهستگی به سنت پراگماتیستی نزدیک می‌شود. رالز از یک طرف، از پروسه‌ی عقل‌گرایی و مدرنیته دفاع می‌کند، اما از طرفی دیگر با دخالت خواست‌های بنیادین انسانی، راه را برای ورود نسبی‌گرایی به نظریه‌اش

1. Ibid, pp. 247-251.

هموار می‌سازد. به نوعی که می‌توان گفت او میان عقل‌گرایی کانتی و عمل‌گرایی پراگماتیستی معلق است. اما از طرفی می‌توان نظریه‌ی او را نقطه عطفی میان این دو سنت نام برده، قلمداد کرد که هم به وظیفه‌گرایی کانتی معتقد است و هم به نتیجه‌گرایی پراگماتیستی چشم دوخته است.

منابع

۱. رالز، جان، *نظریه‌ی عدالت*، ترجمه سروریان و بحرانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۲. رالز، جان، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، ققنوس، ۱۳۸۳.
۳. لاک، جان، *رساله‌ی درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، نشرنی، ۱۳۸۷.
۴. -----، *نامه‌ی در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، نشرنی، ۱۳۷۷.
۵. کورنر، اشتفان، *فلسفه‌ی کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، ۱۳۸۰.
۶. وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ترنر، استیوفر، «عقل و تصمیم»، *عقلانیت (مجموعه مقالات)*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
8. Budde, Kerstin, "Rawls on Kant", University of Cardiff, *European Journal of Political Theory* at SAGE Publications Ltd, p.340.
9. Rawls, John, "Lecture on the History of Moral Philosophy", Barbara Herman(ed.), *Harvard University Press*, Cambridge, MA and London, ISBN 0-627-06296-3 hb, 2000.
10. -----, *Political Liberalism*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
11. -----, "Justice as Fairness, Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3. (Summer, 1985), pp.223-251.
12. Chandran Kukathas, *John Rawls*, Routledge Publication, USA and Canada, 29 West 35th Street, New York, NY 10001, ISBN 0-415-22995-2, 2003.