

بررسی بی‌طرفی در نظریه عدالت از منظر کانتی بودن رالز

سید رضا موسوی*

چکیده

بی‌طرفی و کانتی بودن، دو ویژگی مهم نظریه جان رالز است. وی با مبنا قرار دادن انسان کانتی گمان می‌کرد قرائتی بی‌طرفانه از لیبرالیسم ارائه کرده که برای تمامی جوامع و فرهنگ‌های مختلف مناسب است. اما با انتقادهایی مواجه شد که ناقض ادعای بی‌طرفی در نظریه او بود. از این رو به تجدیدنظر در نظریه خود پرداخت و مبنای نظریه‌اش را از انسان کانتی به انسان سیاسی تغییر داد؛ اما این جابه‌جایی نتوانست مشکل بی‌طرفی را رفع کند.

واژه‌های کلیدی: بی‌طرفی سیاسی، بی‌طرفی فلسفی، رالز، کانتیسم، انسان سیاسی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (srezamousavi@hotmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۲۲۸-۲۰۷.

مقدمه

«تکثرگرایی»^۱ مهم‌ترین دلیل فیلسوفانی است که طی چند دهه اخیر در غرب، نظریه «بی‌طرفی»^۲ را بنیان نهاده‌اند. به صورت کلی آنها معتقدند در بین نظریه‌های مذهبی، اخلاقی و فلسفی گوناگون در غرب، باید نظریه‌ای تدوین کرد که محور مشترکی در بین همه این نظریه‌ها باشد تا همه به آن گردن نهند و بدین ترتیب از تشتت آرا در مسائل مهم و سرنوشت‌ساز جلوگیری کرد. هرکدام از این فیلسوفان پیشنهاد خاصی را در میان می‌گذارد، مثلاً چارلز لارمور^۳ معتقد است یک نظریه بی‌طرف را باید بر مفهومی بی‌طرف بنا نهاد. از این رو او همه مفاهیم خیر را به کناری می‌نهد. به نظر او مفهوم بی‌طرف مفهومی است که اکثریت آن را می‌پذیرند مانند رشد اقتصادی، امنیت ملی و شبیه آن. رونالد دورکین^۴ نظریه مبتنی بر خودمختاری اخلاقی را مبنای یک نظریه بی‌طرف می‌پندارد. دیگران همچون بریان بری^۵، توماس نی‌گل^۶، بروس اکرمین^۷ و ویل کیملیکا^۸ هرکدام مبنایی خاص را برای بی‌طرفی انتخاب می‌کنند.

در این میان جان رالز^۹ که در بین این فیلسوفان مشهورترین است، نظریه‌اش را را ابتدا بر تفسیری از انسان کانتی بنا می‌نهد. سپس با برخی تجدیدنظرها، مفهومی سیاسی از انسان را مبنای نظریه خود قرار می‌دهد. در این مقاله هر دو نظر رالز را

1. Pluralism
2. Neutrality
3. Charles Larmore Neutrality
4. Ronald Dworkin
5. Brian Barry
6. Thomas Nagel
7. Bruce Ackerman
8. Will Kymlicka
9. John Rawls

بررسی خواهیم کرد و تلاش خواهیم کرد به این سؤال پاسخ دهیم که آیا رالز، به‌رغم تجدیدنظر، توانسته است بی‌طرفی نظریه‌اش را تضمین کند. ابتدا از موقعیت اولیه^۱ یعنی نقطه آغاز نظریه رالز شروع کنیم. موقعیت اولیه عبارت است از یک وضع فرضی که در آن نمایندگان شهروندان برای رسیدن به یک توافق با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند. مورد توافق اصول عدالت است. موقعیت اولیه وضعی منصفانه را فراهم می‌کند که در نتیجه، توافق نمایندگان در مورد اصول عدالت نیز منصفانه خواهد بود. این وضعیت از آن جهت منصفانه است که همه احتمالات طبیعی و موقعیت‌های اجتماعی تصادفی در پس پرده جهل قرار گرفته است. هیچ‌یک از نمایندگان از امتیازات طبقاتی، شغلی و موقعیت اجتماعی خود خبر ندارد؛ از این رو بدون آنکه چشم‌داشتی به منافع خود داشته باشد، برای دستیابی به اصول عدالت با دیگران مذاکره می‌کند.^(۱)

انسان کانتی مبنای بی‌طرفی

تفسیری کانتی از انسان مبنای بی‌طرفی رالز در نظریه‌ای در باب عدالت^۲ است. از نظر کانت انسان‌ها در طبیعت خود آزاد و برابر هستند. آنها بر اساس همان طبیعت خود عقلانی‌اند و قادر به ارائه دلیل. در موقعیت اولیه و در پس پرده جهل، این انسان‌های کانتی بر اساس طبیعت خود رفتار می‌کنند. یعنی هم آزاد و برابرند و هم عقلانیت چراغ راهشان است. تصویر کانت از فرد، به قول رالز، شبیه تصویر فرد در موقعیت اولیه است.^(۲) به نظر کانت زمانی فرد می‌تواند بایدهای اخلاقی و حقوقی را درک کند که خود را از امیال و اغراض شخصی رها کند. اگر فرد به چنین مرحله‌ای برسد، می‌تواند از داوری‌های عقل محض بهره‌مند شود. در چنین مرحله‌ای فرد، مستقل و آزاد از دریافت‌های تجربی و شخصی است. آزادی و استقلال واقعی فرد، رد شدن او از تعلقات شخصی و گوش سپردن به قضاوت‌های خرد ناب در حوزه عمل است. قضاوت‌هایی که عین اخلاق و عدالت، ضروری و مطلق است.^(۳) از طرفی چنین فردی که خود را از قید تعلقات شخصی و آرزوها و آمال فردی رها کرده است نسبت به انسان‌های دیگر نیز انسانی عمل می‌کند. به آنها به

عنوان غایت می‌نگرد و نه وسیله. بنابر یکی از «اوامر مطلقه»^۱ در فلسفه کانت یعنی «همیشه چنان عمل کن که گویی با دیگران بسان یک غایت رفتار کرده‌ای نه یک وسیله»، اصل برابری در موقعیت اولیه شکل می‌گیرد. پس در این وضعیت فرضی، عقلانیت، از خرد ناب؛ و آزادی و برابری از خودمختاری اقتباس شده است. رالز خود نیز به این اقتباس اذعان دارد: «موقعیت اولیه را می‌توان تفسیری رویه‌ای از تلقی کانت از استقلال فرد و نیز اوامر مطلق دانست که در چهارچوب یک نظریه تجربی عنوان شده است».^(۴) در این سخن، رالز با ظرافت به اختلاف‌هایی که با کانت در اقتباس‌هایش دارد اشاره می‌کند. رالز نظریه خویش را نظریه‌ای تجربی عنوان می‌کند، درحالی‌که کانت به چنین معنایی نمی‌اندیشد و در تلاش است یک معنایی استعلایی^۲ از انسان ارائه دهد که صرفاً می‌اندیشد و نمونه‌ای از یک خرد ناب است. در اقتباس رالز، برخلاف کانت، انسان مورد نظر به معلومات و دانش‌های پایه‌ای و اساسی نظیر جامعه‌شناسی، اقتصاد و روان‌شناسی آگاهی دارد.^(۵) تفاوت دیگر آنکه در دیدگاه کانت، فرد اخلاقی اصلاً به منافع خود توجه نمی‌کند فقط به قضاوت‌های خرد ناب گوش می‌سپارد. درحالی‌که در نظر رالز، نمایندگان در موقعیت اولیه در مورد اصول عدالتی با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند که حداقل منافع قطعی آنها را عادلانه فراهم کند. در قرائت کانتی، انسان فقط وظیفه‌گر است^۳ و شأن و مقام شخصی خود را در انجام وظیفه لحاظ نمی‌کند. درحالی‌که در قرائت رالزی نمایندگان علاوه بر وظیفه‌گرا بودن، به دنبال یک جامعه خوب سازماندهی شده^۴ هستند که منافعشان را عادلانه تأمین کند.^(۶)

برتری حق بر خیر

وظیفه‌گرا بودن ویژگی مشترک نظریه کانت و رالز است. به نظر کانت، انسان نباید مفهومی خاص از خیر و سعادت را در پایه‌ریزی اصول اساسی اخلاق و عدالت

1. Categorical imperative

۲. Transcendental، صفتی است که کانت به مفاهیمی اطلاق کرد که ذاتی ذهن بوده و یا پیش از تجربه‌اند.

3. Deontology

4. Well ordered society

مدنظر قرار دهد. او بدون توجه به مفهومی از خیر، فقط باید به وظیفه^۱ توجه و بر اساس آن عمل کند. حکمت عملی کانت با دیدگاه‌های غایت‌گرایانه^۲ که خیر را بر حق ترجیح می‌دهد، ناسازگار است. او با تأکید بر استقلال و خودمختاری فرد، اوامر مطلق ناشی شده از خرد ناب را داور نهایی وظایف اخلاقی یا همان اصول مربوط به فضیلت و سعادت و همچنین وظایف مربوط به عدالت یا همان حقوق می‌داند. رالز نیز مانند کانت معتقد است در تدوین اصول عدالت، نمایندگان باید مفهوم خیر را به کناری نهند؛ چراکه خیرها و فضیلت‌ها، در نظر او، با آنچه حق است سنجیده می‌شود و نه بر عکس.^(۳) این ویژگی در آثار بعدی رالز به‌رغم تجدیدنظر در برخی موارد دیگر پابرجا و استوار باقی مانده است. تجدید نظر رالز در واقع در نحوه توجیه تقدم حق بر خیر است. در ابتدا، رالز مانند کانت با تأکید بر استقلال و خودمختاری فرد، عقلانیت را منبع تبیین حقوق می‌داند. اما با تجدیدنظرهای بعدی، وی مفهوم سیاسی از انسان را جانشین خودمختاری فرد اخلاقی می‌کند. با توجه به اهمیت این تحول در اندیشه رالز، مفهوم سیاسی از انسان را به صورت جداگانه در ادامه تحلیل خواهیم کرد.

به هر حال، وظیفه‌گرا بودن موجب می‌شود یکی از ویژگی‌های مهم مشترک کانت و رالز، یعنی تقدم داشتن «حق»^۳ بر «خیر»^۴ شکل بگیرد. به‌منظور فهم این ترجیح و تقدم از سوی رالز ابتدا با توضیح مفهوم خیر و سپس به مفهوم حق خواهیم پرداخت.

خیر

در نظر رالز، کلمه خیر برای توضیح موارد مختلف و متعدد به کار می‌رود. دلیل این چندگونگی، دیدگاه‌های مختلف و متنوع شهروندان در مورد مفهوم خیر است. به دلیل همین تنوع، معیارهای ارزشیابی نیز مختلف است. به‌رغم این تنوعات، معنای «خیر بما هو خیر» تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر تمام اشیا بی که متصف به خیریت

1. Duty
2. Teleological
3. Right
4. Good

می‌شوند مصداقی از خیر هستند. بدین ترتیب می‌توان تعریفی از خیر ارائه داد که: خیر آن چیزی است که به دنبال آن گشتن، عقلانی است.^(۸) خیر هرکس نیز بر اساس عقلانی‌ترین برنامه زندگی در شرایط نسبتاً مناسب به دست می‌آید.^(۹) البته رالز اضافه می‌کند که افراد به صورت‌های مختلف خیرهای خود را می‌جویند و آنچه برای یکی خیر و سعادت است چه بسا برای دیگری نباشد. نتیجه اخلاقی که رالز می‌گیرد قابل توجه است و آن اینکه: نباید در منظر عام درباره خیرهای خاص^۱ افراد قضاوت کرد.^(۱۰)

در کتاب لیبرالیسم سیاسی، در پرتو تجدیدنظرهاش، رالز اضافه می‌کند مفهوم خیر در طول زندگی افراد می‌تواند بارها عوض شود. به نظر او مفهوم خیر را نباید محدود و خرد دید بلکه باید وسیع و گسترده تصور کرد به گونه‌ای که تمام ارزش‌های انسانی را برای یک فرد دربربگیرد. در این کتاب تعریف رالز از خیر عبارت است از یک برنامه نسبتاً هماهنگ از سلیقه‌ها، ترجیحات، اهداف بلند و نهایی و تعهدات احساسی که فرد آنها را به خاطر خودشان می‌خواهد به اجرا بگذارد و عمل کند. این برنامه و عناصر دخیل در آن، در چهارچوب یک نظریه جامع منطقی مذهبی یا فلسفی و یا اخلاقی می‌تواند شکل بگیرد و ارائه شود. این نظریه‌های جامع، مفهومی از خیر را ارائه می‌کنند که شامل مسائل فرد و جامعه در همه زمینه‌های زندگی است.^(۱۱)

از نظریه‌های جامع مذهبی می‌توان اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودایسم و حتی الحاد را نام برد. فایده‌گرایی، کانتیسم، حمایت از حفظ محیط زیست و گیاه‌خواری از جمله نظریه‌های جامع فلسفی و اخلاقی است. در مورد سلیقه‌ها و ترجیحات می‌توان انواع هنرها، ورزش‌ها و تفریحات را ذکر کرد.

شرایط انتخاب مفهوم خیر را رالز محدود نمی‌بیند. افراد می‌توانند در انتخاب مفهوم خیر به هر ترتیب عمل کنند. افراد آزادند زندگی خود را از نقطه نظر خیر به هرگونه که خواستند شکل دهند حتی اگر از نظر فلسفی نادرست باشد. البته وی یادآوری می‌کند که مفاهیم خیر معمولاً به صورت ماتقدم تعریف شده‌اند و هیچ‌گونه روندی برای گزینش وجود ندارد. فرد آنها را قبول یا رد می‌کند؛ در

۱. خیرهای خاص عبارت است از مفاهیمی از خیر که بین همه شهروندان مشترک نیست.

تدوین و شکل‌گیری آنها هیچ نقشی ندارد.^(۱۲)

حق

در کتاب **نظریه‌ای در باب عدالت**، رالز مفاهیم حق را به دور از تفاسیر مناقشه‌آمیز عقلانی، احتمالات طبیعی و موقعیت‌های اجتماعی تصادفی؛ بلکه منطبق با قضاوت‌های مبتنی بر موازنه تأملی می‌داند. این چنین مفاهیمی به افراد اجازه می‌دهد آنچه می‌خواهند پس از یک تفکر عمیق و پخته بیان کنند. مفاهیم حق بسیار ساده و باورپذیرند. آنها مبتنی بر هیچ قضاوتی نیستند، بلکه فقط مبتنی بر عقلانیت‌اند. از این رو بدون هیچ‌گونه تحمیلی از سوی شهروندان پذیرفته می‌شوند. در واقع شهروندان به صورت طبیعی، بدون هیچ‌گونه تأثیری از دیگری، با مفاهیم حق پیوسته‌اند.^(۱۳) مهم‌ترین مفاهیم حق عبارتند از: آزادی‌های اساسی، حداقلی از ثروت و رفاه، برابری فرصت در دسترسی به امکانات و احترام به خویشتن.^(۱۴)

این چنین قضاوتی در مورد مفاهیم حق، حداقل دو نتیجه خواهد داشت: اول اینکه: از آنجاکه مفاهیم حق پیچیده نیست، بلکه ساده، روان و قابل فهم است، بدون عملیات پیچیده ذهنی از سوی شهروندان پذیرفته می‌شود. در واقع به علت پیوستگی شهروندان با مفاهیم حق، این مفاهیم جزئی از هویتشان است و بدون آنکه آنها تلاش طاقت‌فرسای ذهنی انجام دهند، به‌سادگی و سرعت می‌پذیرند. دوم اینکه: نسبت نزدیکی و سهل‌الوصول بودن مفاهیم حق با همه شهروندان است و استثنا ندارد. از این رو همه آنها این مفاهیم را می‌پذیرند و به آن تعهد می‌کنند. در واقع این تعهد نوعی تعهد مشترک در مورد امری واحدست که موجب ضمانت همکاری شهروندان با یکدیگر نیز می‌شود.

در کتاب **لیبرالیسم سیاسی**، ضمن تأکید بر آنچه پیش‌تر گفته شد، رالز نکته مهمی را در مورد مفاهیم حق اضافه می‌کند. ضمن تأکید بر وجود تضاد بین مفاهیم حق و مفاهیم خیر، آنها را جانشین یکدیگر نمی‌داند. بلکه معتقد است آنها مکمل یکدیگرند و هیچ نظریه عدالتی با تکیه زدن به یکی از آن دو شکل نخواهد گرفت. البته به‌گونه‌ای باید از آن دو استفاده کرد که در تقدم حق بر خیر خدشه‌ای وارد نشود. این مهم مبتنی بر این نکته است که انسان مورد نظر رالز متأخر، علاوه بر قوه

عقلانیت،^۱ مجهز به قوه منطقی^۲ نیز هست. تصور انسان بدون یکی از این دو قوه امکان‌پذیر نیست. قوه عقلانیت منبع و منشأ مفاهیم خیر است و قوه منطقی محل صدور مفاهیم حق.^(۱۵)

بدین ترتیب تفاوتی که تعریف رالز از حق در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» نسبت به کتاب نظریه‌ای در باب عدالت پیدا می‌کند، حذف مبنای عقلانی بودن انتخاب مفهوم حق در اثر جدیدش است. این تغییر منطقی و ضروری به نظر می‌رسد زیرا اگر مفاهیم خیر و حق هر دو با یک مبنا یعنی عقلانیت، انتخاب می‌شود پس چرا باید این دو نتیجه این همه متفاوت و حتی مفاهیم حق مقدم بر مفاهیم خیر باشد. البته انتقادی که هنوز بر مبنای انتخاب عقلانی بودن مفاهیم خیر باقی می‌ماند این است که ویژگی‌های ذکر شده در مورد خیر از سوی رالز با انتخاب عقلانی در منطق وی سازگار نیست. به عبارت دیگر انتخاب خیرهای مختلف افراد که به صورت ماتقدم تعریف شده، با مبنای روشمند و قابل تعریفی چون عقلانیت سازگار نخواهد بود؛ چرا که انتخاب کردن در مورد آنچه به صورت ماتقدم تعریف شده و فرد هیچ‌گونه نقشی در تدوین و شکل‌گیری آن نداشته است، معنی ندارد، جز رد یا قبول.

گزینش مفاهیم حق، برخلاف مفاهیم خیر مشروط است. هم در «نظریه‌ای در باب عدالت» و هم در «لیبرالیسم سیاسی»، محل انتخاب مفاهیم مذکور، موقعیت اولیه است. در این موقعیت، نمایندگان در پس پرده جهل و با احراز نیروی عدم چشم‌داشت متقابل، مفاهیم حق را انتخاب می‌کنند. در پس پرده جهل فرد از احتمالات طبیعی مثل استعداد، توانایی، ناتوانی و همچنین احتمالات غیرطبیعی مانند موقعیت اجتماعی، ارث، ثروت، فقر و شبیه آن جدا می‌شود. نیروی عدم چشم‌داشت متقابل موجب می‌شود که فرد از حس روانی مانند حسد به دور باشد. نه تنها چیزی به نفع خود نخواهد بلکه ضد کسی نیز اراده نکند. بدین ترتیب انتخاب مفاهیم حق بدون توجه به منافع فردی و احساسات علیه دیگران انتخاب می‌شود.

1. Rationality
2. Reasonable

تحلیل تقدم حق بر خير

تضاد بين خير و حق بسيار قديمی است. اين تضاد در تاريخ تفکر مغرب‌زمين به شکل‌های مختلف ظهور و بروز داشته است. چارلز تایلر اصل آن را به یک بحث کلامی در مورد هست‌ها و ارزش‌ها منتسب می‌کند که در آن از تقدیر الهی دفاع می‌شود.^(۱۶) در یک منظر تاریخی، ارسطو نخستین کسی است که این بحث را طرح می‌کند. در اندیشه او بين اخلاق و سیاست جدایی وجود ندارد. به عبارت دیگر بين خير سياسی و خير اخلاقی تفاوتی نیست. سیاست زیرمجموعه‌ای از اخلاق محسوب می‌شود.^(۱۷) برتری یکی بر دیگری در طول تاريخ بیانگر نوع نگاه به ارزش‌های اخلاقی است. برتری اخلاق بر سیاست، نگاه قديمی‌ها و عکس آن نگاه مدرن‌هاست. اين دو دیدگاه دست‌کم در دو موضوع اختلاف‌نظر دارند:

الف) خير و سعادت فرد با خير و سعادت جمع گره خورده و از هم جدا نمی‌شود. به نظر ارسطو فرد باید بر اساس مصالح جمع عمل کند؛ ب) درباره خوشبختی، سؤال اصلی نزد قديمی‌ها این بود که چه چیزی فرد را خوشبخت می‌کند؟ در نزد مدرن‌ها این دو موضوع بدین‌صورت طرح شده که نخست، خير فرد از خير جمع جداست. او می‌تواند خير خود را بدون توجه به خير جمع بجوید، هرچند باید برخی مسائل را رعایت کند مثل عدم مزاحمت برای دیگران. دوم، در مورد خوشبختی سؤال به این‌صورت مطرح می‌شود که فرد چگونه می‌تواند، با شرایط موجود، خير خود را بجوید. بدین‌ترتیب متغیر اصلی در نزد مدرن‌ها فرد است و در نزد قديمی‌ها جامعه. در نزد مدرن‌ها، تأکید بر استقلال فرد است تا توجه به خير و سعادت جمع. در واقع مدرن‌ها حقوق و خوشبختی فرد را ترجیح می‌دهند و قديمی‌ها خير و سعادت جامعه را.^(۱۸)

در زمان حاضر، در بين اندیشمندان غربی، تضاد حق و خير بحث‌های زیادی را برانگیخته است. جریان فکری موسوم به لیبرال،^۱ از تقدم حق بر خير دفاع می‌کند و جریان فکری موسوم به جمع‌گرایان^۲ از برتری خير.^(۱۹) همان‌طور که گفته شد،

۱. نام چند تن از لیبرال‌ها که معمولاً از بی‌طرفی نیز دفاع می‌کنند، در ابتدای مقاله آمده است.

2. Communitarians

ریشه برتری حق بر خیر در نزد رالز به کانت می‌رسد. البته کانت برتری حق را در روابط بین افراد به بحث می‌گذارد، زیرا فقط به دنبال حقوق مشروع فردی است؛ ولی رالز آن را به روابط افراد و نهادهای عمومی می‌کشاند، زیرا به دنبال ایجاد نظام سیاسی عادلانه است. به نظر رالز حق مقدم بر خیر است حتی اگر اکثریت جامعه از خیر دفاع کند: «اگر باور محکم اکثریت نسبت به چیزی، ریشه در مبانی حق که قبلاً ثابت شد، نداشته باشد، [این باور] هیچ ارزشی ندارد.»^(۳۰) البته در نظر رالز، مادامی که امنیت جامعه به خطر نیفتد، فرد می‌تواند خیرهای خود را، حتی در جامعه‌ی بناشده بر مفهوم حق، بجوید.^(۳۱)

از دیدگاه رالز یکی از ویژگی‌های نظریه‌اش، استقلال این نظریه از خیرهای خاص است. دست کم چهار برداشت از ویژگی مزبور می‌شود: الف) هیچ‌گونه ابتنایی بر نظریه‌ها و مفاهیم فراگیر فلسفی، اخلاقی و مذهبی ندارد؛ ب) نظریه لیبرالیسم سیاسی فراگیر نیست یعنی به همه مسائل مربوط به انسان از جمله مسائل شخصی و فردی وی نمی‌پردازد؛ ج) در مقابل نظریه‌های فراگیر بی‌طرف است و هیچ موضعی نمی‌گیرد؛ د) هیچ مفهوم ماورای طبیعی را مردود نمی‌شمارد.

در این مقاله فقط برداشت اول را بررسی می‌کنیم: یعنی عدم ابتنا بر نظریه‌ها و مفاهیم فراگیر. رالز در «نظریه‌ای در باب عدالت»، با تکیه بر قرائتی از انسان‌کانتی نظریه خود را بنا می‌کند. این جنبه از نظریه وی با انتقادهای فراوانی روبه‌رو شد.^(۳۲) این انتقادها نه از باب کانتی بودن بلکه از این نظر که با ابتنایی بر نظریه کانت، دیگر نمی‌توان بی‌طرف بود، انجام شد. بنابراین در آن مقطع، یعنی با نگاه به کتاب اول رالز، استقلال از خیرهای خاص کاملاً غیر قابل دفاع است. اما با تجدیدنظری که وی در آثار بعدی انجام داد، از ابتنا به نظریه کانت دست کشید.

عدم تکیه به کانت به معنی نبود هیچ هنجار و ارزشی در مبانی نظریه رالز نیست، بلکه او از این پس ارزش‌های سیاسی را به عنوان پیش‌فرض انتخاب کرده است. ارزش‌های سیاسی، هنجارهایی است که همه شهروندان، به‌رغم باورهایشان به نظریه‌های فراگیر مذهبی، اخلاقی و فلسفی گوناگون، آنها را قبول دارند. یکی از مهم‌ترین ارزش‌هایی که رالز به عنوان جانشین انسان‌کانتی انتخاب کرده، مفهومی سیاسی از انسان است. او در تشریح این مفهوم دو قوه یا دو نیروی ذهنی در نظر

می‌گیرد که انسان رالزی با کمک آنها شکوفا می‌شود و به خوشبختی می‌رسد: نخست، عقلانیت^۱ که عبارت است از توانایی تعریف مفهوم خیر یا هر نوع منفعت شخصی و دنبال کردن آن به صورت عقلانی و دوم منطقی بودن^۲ به معنی توانایی تشخیص مفهوم عدالت و تعریف منصفانه مبانی برای همکاری و تعامل.^(۲۳)

بنا بر مفهوم سیاسی از انسان، شهروندان خود در موقعیت اولیه حضور ندارند بلکه نمایندگان فرضی آنها که مجهز به دو قوه عقلانیت و منطقی بودن هستند، برای دستیابی به اصولی که به صورت عادلانه حداقل بخشی از حقوق شهروندی را برای آنها ضمانت کند، به رایزنی می‌پردازند. این نمایندگان آزاد و برابر هستند. آزادند یعنی هیچ منبع دیگری جز خودشان وجود ندارد تا در رسیدن به اصول عدالت آنها را تحت فشار قرار دهد یا راهنمایی و کمک کند؛^(۲۴) برابرند یعنی همه نمایندگان از حقوق برابر برخوردارند و همه در انتخاب اصول عدالت به صورت مساوی مسئولیت دارند و با آنها نیز به صورت یکسان رفتار می‌شود.^(۲۵)

ساختار موقعیت اولیه و مفهوم آزادی و برابری در پیش و پس از تجدید نظر یکی است. آنچه با جابه‌جایی مفهوم انسان کانتی با مفهوم سیاسی از انسان تغییر کرده، کم شدن وزن مفهوم عقلانیت با وارد شدن مفهوم منطقی بودن است. در واقع مفهوم اخیر مقدم بر مفهوم عقلانیت است. منطقی بودن مبنای گفت‌وگو، تصمیم‌گیری و همکاری منصفانه نمایندگان در موقعیت اولیه است.

نتیجه عملی این تغییر، محدود شدن نظریه رالز به جوامع دموکراتیک غربی است. پیش از تجدید نظر آنچه از موقعیت اولیه صادر می‌شد بر مبنای عقلانیت برگرفته از انسان کانتی بود که قابل تعمیم بر همه جوامع و انسان‌ها بود. به نظر برخی منتقدان رالز، مفهوم انسان استعلایی کانتی، نظریه رالز را تبدیل به یک نظریه اخلاقی می‌کند. نظریه جدید دیگر یک نظریه اخلاقی نیست که حکم کلی صادر کند بلکه فقط یک نظریه سیاسی است که بر جوامعی منطبق است که ساختارها و نهادهای دموکراتیک قبلاً در آنها مستقر شده و مفهوم سیاسی از انسان نیز مورد قبول این نهادها و ساختارهاست. بدین ترتیب رالز سطح مناقشه را از یک نظریه

اخلاقی به یک نظریه سیاسی منتقل می‌کند. البته معتقد است مفهوم سیاسی انسان مد نظر او برخلاف مفهوم انسان کانتی، مورد وفاق همه نظریه‌های فراگیر فلسفی، اخلاقی و مذهبی منطقی موجود در جامعه غرب است.^(۲۶) ولی آیا به درستی چنین است؟

جانشین انسان کانتی

برای پاسخ به پرسش بالا، باید جایگاه واقعی مفهوم انسان سیاسی در نظریه رالز را کاملاً بشناسیم. به نظر وی مفهوم سیاسی از انسان، یک طرح پیشینی، ماتقدم و ضروری برای نظریه لیبرالیسم سیاسی محسوب می‌شود:

«مفهوم سیاسی از انسان و تحلیل دو قوه اخلاقی و منافع بلندمرتبه‌شان و همچنین چهارچوب ارائه‌شده به وسیله مفهوم خیر به‌مثابه عقلانیت، فراهم‌کننده یک طرح پیشینی، ماتقدم و ضروری برای تشخیص نیازها و درخواست‌های شهروندان و در نظر گرفتن واقعیت‌های ضروری زندگی اجتماعی و شرایط توسعه و شکوفایی [استعدادهای] بشری است. تمامی این موارد ما را به یک فهرست از خیرهای اولیه خواهد رساند.»^(۲۷)

در واقع مفهوم سیاسی از انسان نقش بسیار مهم و ضروری در نظریه رالز ایفا می‌کند. برای شناخت نیازهای شهروندان و تهیه لیستی از خیرهای اولیه، مفهوم مذکور ضروری است. در یک کلام توسعه و شکوفایی استعدادهای بشری به نظر رالز بسته به این مفهوم است. علاوه بر ضرورت، ماتقدم بودن نیز یکی از ویژگی‌های مفهوم انسان سیاسی است. به نظر رالز «اگر تشخیص خیرهای اولیه بسته به شناخت ضرورت‌های اجتماعی است، این میسر نیست مگر در پرتو یک مفهومی [سیاسی] از انسان که پیشاپیش ارائه شده باشد.»^(۲۸)

پس برای تشخیص خیرهای اولیه، برای رالز ضرورت وجود و ماتقدم بودن مفهوم سیاسی از انسان، امری مسلم است. اما برای شناخت، تعریف و تبیین مفهوم سیاسی از انسان هیچ امر ضروری و ماتقدم دیگری وجود ندارد. بدین ترتیب، «مفهوم سیاسی از انسان» سنگ بنای نظریه رالز یعنی لیبرالیسم سیاسی محسوب می‌شود. البته رالز برای توجیه ضرورت و ماتقدم بودن این مفهوم استدلال می‌کند

که نظریه‌های فراگیر مذهبی، اخلاقی و فلسفی، مفهوم یا مفاهیمی مبتنی بر خیرهای خاص را به عنوان پیش‌فرض ارائه می‌کنند و یا در نظر می‌گیرند که بسیار مناقشه‌آمیز است و به دولت وجهی فرقه‌ای می‌دهد. به نظر رالز باید از این مناقشه‌ها دوری کرد و به جای آن مفهومی را به عنوان پیش‌فرض در نظر گرفت که همه نظریه‌های فراگیر منطقی آن را بپذیرند.^(۳۹)

آیا واقعاً مفهوم سیاسی انسان که رالز به عنوان سنگ بنای نظریه خود در نظر گرفته از سوی همه نظریه‌های فراگیر مذهبی، اخلاقی و فلسفی پذیرفته شده است؟ شایان ذکر اینکه مفهوم مذکور که توسط خود رالز هنجاری و ارزشی معرفی می‌شود،^(۴۰) از سوی بسیاری از اندیشمندان غربی مورد نقد قرار گرفته است؛ حتی از سوی متفکرانی که در جرگه مکتب لیبرالیسم قرار می‌گیرند و با رالز در بسیاری از ارزش‌های این مکتب هم‌نظرند.^(۴۱) البته می‌توان برخی از این انتقادها را پاسخ داد و رد کرد ولی برخی دیگر بسیار جدی و اساسی هستند. ما یکی از آنها را انتخاب کرده و تحلیل می‌کنیم.

یکی از این منتقدان جرمی والدرون^۱ است. به نظر وی نظریه لیبرالیسم سیاسی رالز از خیرهای خاص مستقل نیست و پیش‌فرضی دارد که علاوه بر اینکه ضروری است، جزء خیرهای خاص نیز محسوب می‌شود. وی برای تأیید نظر خود به مقایسه لاک و رالز می‌پردازد. او معتقد است بین نظریه فراگیر لاک و نظریه سیاسی رالز به‌رغم تفاوت‌های زیاد یک شباهت مهم وجود دارد؛ و آن وجود پیش‌فرض غیر قابل گذشت برای هر دو است.

والدرون با بررسی و ارجاع‌های مختلف در آثار لاک به این نتیجه می‌رسد که خدا و مذهب بر نظریه سیاسی لاک سایه انداخته است: «لاک نه تنها می‌گوید استدلال‌های مذهبی باید درباره برابری [حقوق و فرصت‌ها] در زندگی عمومی اجازه داده شود، بلکه آنها ضروری است. من [والدرون] برابری [حقوق و فرصت‌ها] را تأکید می‌کنم».^(۴۲) شبیه اهمیت وجود این استدلال‌های مذهبی در اندیشه سیاسی لاک، پیش‌فرض‌های غیر قابل گذشتی نیز در نظریه رالز وجود دارد: «یکی از پایه‌های اساسی در لیبرالیسم رالز، مفهوم خاص از انسان به عنوان یک

فاعل مختار با قوای اخلاقی خاص است. این قوه‌ها باید جدی گرفته شوند و احساسی با آنها برخورد نشود مثلاً فقط به عنوان ابزار و یا صرفاً برای خردورزی».^(۳۳) بدون در نظر گرفتن مفهوم انسان مورد نظر رالز، نظریه وی هیچ معنایی نخواهد داشت. والدرون می‌گوید:

«به گمان من آنچه در مورد دیدگاه رالز دقیقاً صادق است، این است که درباره موضوعات مربوط به عدالت، بدون مفاهیمی از قبیل خرد اخلاقی، خیر، عدالت، به خوبی و درستی نمی‌توان استدلال کرد. هرکس در این مورد تردید دارد، قسمت مهمی از نظریه رالز را نادیده گرفته است».^(۳۴)

مفهوم انسان رالزی، به رغم اهمیتش، مناقشه‌آمیز است. به نظر والدرون: «در جامعه ما [غرب] افراد بسیار قابل‌وجود دارند که درباره همه اینها [پیش‌فرض‌های رالز] دقیقاً شک و تردید دارند. این افراد اهمیت چنین مفاهیمی را در حد افسانه می‌دانند؛ شاید به همان میزان که وجود خدا را افسانه می‌دانند».^(۳۵) والدرون معتقد است، لاک و رالز هر دو جامعه‌ای باثبات و عادلانه را مد نظر دارند:

«[در بین پیش‌فرض‌ها] شباهت بین لاک در مورد خدا و رالز در مورد مفهوم انسان اخلاقی، از همه عجیب‌تر است. [خصوصاً] زمانی که شما متوجه می‌شوید انسان اخلاقی رالز در نظریه‌اش، به تنهایی قادر است همان کاری را در مورد عدالت و برابری انجام دهد که خدا در نظریه لاک به انجام می‌رساند. اصول مذهبی در نزد لاک غیر قابل‌گذشتند: ما دیدیم آنها کارهای مهمی را در نظریه‌های سیاسی انجام می‌دهند چه به عنوان مفروضات و چه به عنوان خط قرمز. برای رالز، مفهوم انسان اخلاقی، همان وزن و همان نقش را [...] ایفا می‌کند. در مورد [نظریه] رالز، شناسایی مفهوم شخص اخلاقی به عنوان یکی از ملزومات ضروری، قابل‌مناقشه است. من فکر می‌کنم رالز می‌خواهد بگوید اگر کسی در بحث [وی] شرکت کند ولی مردد باقی بماند، فردی غیرمنطقی است. این دقیقاً همان چیزی است که لاک با اندکی تفاوت می‌گوید. لاک می‌گوید، این منطقی نیست که بدون قبول وحدانیت، چیزی که از نظر لاک، برای برابری و ثبات اجتماعی، اصل غیر قابل‌گذشت است، با احساس امنیت در بحث عمومی و زندگی جمعی شرکت کرد.»^(۳۶)

والدرون نتیجه می‌گیرد که در دیدگاه رالزی هیچ‌گاه مذهب، ایدئولوژی رسمی نخواهد شد. شهروندان نیز هیچ‌گاه نمی‌توانند بر اساس مذهب بایدها و نبایدهای خود را در مورد مسائل سیاسی تنظیم کنند.^(۳۷) بر عکس در نزد لاک، مذهب نقش غیر قابل تردید را در سیاست ایفا می‌کند. چنانکه خود لاک می‌گوید: «کنار نهادن خدا حتی در تفکر، موجب از بین رفتن همه‌چیز [سوگندها، تعهدات] خواهد شد.»^(۳۸) برای آنکه تلقی رالز و لاک از مذهب بیشتر به ذهن متبادر شود، والدرون می‌گوید: «ما اگر آنچه لاک در مورد تردید مذهبی و استثنا کردن مذهب از حوزه عقل عمومی می‌گوید، بخواهیم درک کنیم، مثل مسیری است که برای رالز ناگوار خواهد بود، اگر نظریه‌ای را به همراه گروهی نیچه‌ای و فرویدی بنا کند، درحالی‌که آنها، بحث‌های اخلاقی درباره مفهوم انسان را اضافی و بی‌معنی بدانند.»^(۳۹)

در این دو مورد مطالعه، یعنی مذهب در نزد لاک و مفهوم انسان سیاسی از نظر رالز مکان و کارکرد مشابه دارند. در هر دو نظریه، دو مفهوم مورد نظر ارزشی، بحث‌انگیز و قابل گفت‌وگو هستند. در یکی پیش‌فرض ارزشی، مذهبی است و در دیگری پیش‌فرض ارزشی، سکولار. از طرفی هر دو پیش‌فرض برای ایجاد جامعه‌ای بر مبنای نظم عادلانه ضروری و غیر قابل گذشتند. پس مفهوم سیاسی انسان، نه تنها اهمیت و نقش مفاهیم و خیرهایی چون مذهب در نظریه لاک را دارد؛ بلکه مورد نقد دیگر متفکران قرار گرفته و اجماع حول آن وجود ندارد. به عبارت دیگر مفهوم مذکور یک خیر خاص محسوب می‌شود و نظریه رالز مستقل از خیرهای خاص نیست. بدین ترتیب در نظریه رالز همانند نظریه لاک، یک خیر خاص^۱ به عنوان پیش‌فرض وجود دارد؛ از این رو، وجود این پیش‌فرض ارزشی مناقشه‌انگیز به مثابه یک خیر خاص در موقعیت اولیه، ناقض بی‌طرفی در این نظریه محسوب می‌شود.

نکته دیگری که در مورد استقلال نظریه رالز از نظریه‌های فراگیر باید مورد توجه قرار گیرد، برخی اقتباس‌ها و تأثیر پذیرفتن‌ها از این نظریه‌هاست. وی در لیبرالیسم سیاسی می‌گوید: یک مفهوم سیاسی نه مانند یک نظریه فراگیر معرفی می‌شود و نه از آن نظریه‌ها منتج می‌شود.^(۴۰) در مورد منتج شدن از آن نظریه‌ها، ممکن است تفاسیر مختلفی طرح شود، اما قریب به یقین‌ترین نظر، استفاده از

مفاهیم و ساختارهای یک نظریه فراگیر و در نتیجه شباهت‌های ساختاری و محتوایی است. در مورد اخیر چند نمونه از نظریه رالز نقل می‌شود.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، در موقعیت اولیه، نمایندگان و مشارکت‌کنندگان درباره تدوین اصول عدالت به گفت‌وگو می‌پردازند. تنها ضامن اعتبار و حقانیت اصول مذکور، منصفانه بودن روش گزینش آنهاست. این روش موسوم به ساخت‌گرایی سیاسی است که رالز در تدوین نظریه خود استفاده می‌کند. روش مذکور مأخوذ از ساخت‌گرایی کانتی است و رالز نیز به آن تصریح می‌کند.^(۴۱) کانت فرد اخلاقی و استعلایی خاصی را متصور می‌شود که اصول عدالت را بر اساس وظیفه بیان می‌کند و نه بر اساس تمایلات و منافع فردی.

مفهوم منطقی بودن^۱ که در لیبرالیسم سیاسی به مفهوم عقلانیت اضافه و مقدم شده نیز از کانت وام گرفته شده است. رالز می‌گوید: «من معتقدم تفاوت بین عقلانیت و منطقی بودن به کانت برمی‌گردد. این امر در جدا کردن اوامر قطعی از اوامر مجازی در مبانی فلسفه اخلاق و دیگر نوشته‌ها بیان شده است.»^(۴۲) به استثنای خودمختاری کانتی که رالز تجدیدنظر کرده، بقیه موارد دیگر که وی از کانت اقتباس کرده همچنان در نظریه وی به اعتبار خود باقی است از جمله: مجازی بودن قرارداد اصلی در نزد کانت و شباهت آن با موقعیت اولیه در نزد رالز؛^(۴۳) ترجیح حق بر خیر؛^(۴۴) شرط مقبولیت اصول عدالت است که در اوامر مطلق کانتی نیز مندرج است؛^(۴۵) پرده جهل برای مشارکت‌کنندگان در موقعیت اولیه که از وضع فرد اخلاقی - استعلایی کانت استنباط شده است.^(۴۶) اصول عدالت که مشابه اوامر مطلق است؛^(۴۷) عدم چشم‌داشت متقابل که موازی با اصل خودمختاری کانتی است؛^(۴۸) و در نهایت مشارکت‌کنندگان در موقعیت اولیه که مشابه من غیر محسوس کانت^۲ است.^(۴۹)

اگر نظریه رالز از این مفاهیم کانتی خالی شود، نظریه سیاسی وی بسیار ضعیف خواهد شد و در واقع چیزی از آن نخواهد ماند؛ از این رو می‌توان گفت نظریه رالز، به‌رغم تجدیدنظرها و دورشدن‌ها از کانت، هنوز بسیار به کانت وابسته است و از

1. Reasonable
2. Noumenal

آن استفاده مستقیم می‌برد. برخی از منتقدان رالز فراتر از آنچه گفته شد پیش رفته‌اند و مثلاً اظهار کرده‌اند «مفهوم سیاسی از سیاست» آن‌طور که رالز توضیح می‌دهد، قبلاً در نزد هابز وجود داشته است.^(۵۰) البته این چنین انتقادهای ممکن است رد شود. مثلاً در مورد تأثیر از کانت گفته شود، نظریه کانت فراگیر است و نظریه رالز چنین نیست و یا نظریه هابز به دنبال مصالحه^۱ است ولی رالز به دنبال اجماع هم‌پوشاننده.^۲ در پاسخ باید گفت این تفاوت‌ها مشکل را حل نخواهد کرد، زیرا قرار نیست نظریه‌های مختلف مثل هم باشند؛ بنابراین هنوز این سؤال باقی است که چگونه می‌توان هم آنچه را رالز از نظریه‌های دیگر قرض گرفته است توجیه کرد و هم استقلال نظریه‌اش را از نظریه‌های فراگیر اثبات کرد.

نتیجه‌گیری

۱. میزان تأثیرپذیری رالز از کانت در دو اثر مهم وی یعنی در «نظریه‌ای در باب عدالت» و «لیبرالیسم سیاسی» تفاوت دارد. در اولی، انسان کانتی را مبنا قرار داد ولی در دومی مفهوم ابداعی خاص خود یعنی انسان سیاسی را. با این تغییر او از لیبرالیسم فراگیر، مابعدالطبیعه و ایدئالیزم متعالی کانتی دور می‌شود و مفاهیم جدیدی چون لیبرالیسم سیاسی، عقل عمومی و تکنرگرایی منطقی را خلق می‌کند. اما این به معنی گسست کامل رالز از کانت محسوب نمی‌شود. دست‌کم او در شکل دادن به ساختار نظریه‌اش از کانت اقتباس می‌کند از جمله: موقعیت اولیه و پرده جهل.

۲. همان‌طور که خود رالز نیز اذعان دارد نظریه وی چه در پیش از تجدیدنظر و چه پس از آن دارای پیش‌فرض هنجاری است؛ اما پس از تجدیدنظر، مفهوم سیاسی از انسان که جانشین مفهوم انسان کانتی شده است، از جمله خیرهای خاص نبوده و مفهومی مناقشه‌آمیز نیست. بنابراین از سوی نظریه‌های فراگیر منطقی موجود در جوامع دموکراتیک غربی، مورد تأیید است. پس می‌توان مدعی شد نظریه لیبرالیسم سیاسی مستقل^۳ و به عبارتی بی‌طرف است.

در این مقاله، برای بررسی ادعای رالز به نظرات یکی از متفکران معتدل و

پایبند به ارزش‌های دموکراسی لیبرال و معاصر رالز یعنی جرمی والدرون که آثار متعددی درباره رالز نیز منتشر کرده، استناد شده است. در واقع انتخاب والدرون صرفاً به خاطر انتقادهای موشکافانه‌اش از رالز نیست بلکه ویژگی‌های فکری و معرفتی وی، خود یک نمونه عملی از نقض بی‌طرفی نظریه رالز به شمار می‌آید.

۳. رالز که به قول خود می‌خواهد الگوی تجربه غرب در سکولاریسم مذهبی را برای حل مشکل ناهمگرایی سیاسی فعلی در برخی جوامع غربی به کار بندد، سکولاریسم را در فلسفه اعمال می‌کند. هرچند این سازوکار رالز تا حدودی نتایج عملی داشته، ولی مبنای نظری آن چنانکه در این مقاله نشان داده شد، غیر قابل دفاع است؛ و از همین روست که برخی از شارحان و منتقدان وی، نظریه‌اش را یک راه‌حل سیاسی اجتماعی می‌دانند تا یک نظریه فلسفی. *

پی‌نوشت‌ها

1. See: John Rawls, *Théorie de la justice*, Trad. par C. Audard, Paris: Édition du seuil, 1987, pp.168, 173, 288.

از این پس در ارجاعات به نظریه‌ای در باب عدالت، از حروف TJ استفاده خواهد شد.

2. See: *TJ.*, pp.168, 173, 288-289, 559-562.

3. See: Kant, *Doctrine du droit*, Trad. par A. Philonenko, pp.100-101, 113, Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Trad. par Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris: Gallimard, 1985, p.20, See also: Agneta Sutton, "The Kantian and the consequentialist elements in Rawls's theory of justice", *Theoria*, Vol. 45, 1979, pp.135-137.

4. *TJ.*, p.293.

5. See: *TJ.*, pp.173-174.

6. See: Roland Paul Blum, "L'éthique Kantienne de John Rawls", *Studia Philosophica*, Vol. 38, 1979, p.25.

7. John Rawls, *Justice as Fairness: A restatement*, Ed. , Erin Kelly Cambridge: Harvard University Press, 2001. pp.140-141.

8. *TJ.*, pp.446-447.

9. *Ibid.*, p.437.

10. *Ibid.*, p.487.

11. John Rawls, *Libéralisme politique*, Trad. par C. Audard, Paris: Presses Universitaires de France. 1995, pp.44, 105, 106, 114.

از این پس در ارجاع به کتاب لیبرالیسم سیاسی، اختصاراً با LP ذکر خواهد شد.

12. See: *TJ.*, pp.446-447, and *LP.*, p.193.

13. See: *TJ.*, pp.141, 559, 615.

14. See: *TJ.*, pp.121-125.

15. See: *LP.*, pp.230-234.
16. Charles Taylor, "Le juste et le bien", *Revue de métaphysique et d morale*, No. 93/1, 1988, p.35.
17. George Edward Moore, *Principia ethica*, Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1956, pp.108-109.
18. See: Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, pp.45-52, Josiah Ober, Ed., Charles Hedrick, Ed., *Demokratia*, Princeton: Princeton University Press; (November, 1996); Morgens Herman Hansen, *The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic idea*, pp.91-104; Thomas Attig; Donald M Callen, John Gray, *The Restraint of liberty*, Ohio: Bowling Green State University, 1985, p.25; Gerasimos Xenophon Santas, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2000, pp.3-9.
19. For more information See: Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford [England]; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992.
20. *TJ.*, p.490.

با وجود برخی تفاوت دیدگاه‌ها، ریچارد رورتی از نظر رالز دفاع می‌کند. بنگرید به:

Richard Rorty, "The priority of democracy to philosophy", in *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 1, pp.175-196.

دیوید راسموسن نیز به نوبه خود موضع رورتی را به نقد می‌کشد. بنگرید به:

David M. Rasmussen, "Public raison and higher law: reflection on John Rawls and the idea of public raison", in Leszek Koczanowicz, Ed. and Beth J. Singer, Ed., *Democracy and the post-totalitarian experience*, Amsterdam; New York: Rodopi, 2005, pp.73-85.

21. See: *TJ.*, p.57.
22. See: Roland Paul Blum, "L'éthique Kantienne de John Rawls", *Studia Philosophica*, Vol. 38, 1979, pp.13, 16, 22, 25, 30, 31; Agnetta Sutton, "The Kantian and the consequentialist elements in Rawls's theory of justice", *Theoria*, Vol. 45, 1979, pp.135-137; Gerald Doppelt, "Is Rawls's Kantian liberalism coherent and defensible?", *Ethics*, No. 99, July 1989, pp.815, 827-829; Michael J Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, New York: Cambridge University Press, 1984, pp.23, 36-37, 64, 118; Joseph M Grcic, *John Rawls and the social contract tradition*, Indiana University: Department of

philosophy, 1980, pp.140, 147; Joseph M Grcic, "Kant and Rawls: contrasting conception of moral theory", *Journal of value inquiry*, No. 17, 1983, p.238.

23. See: *LP.*, p.44, 139, 221.

24. See: *LP.*, pp.54-61.

25. See: *LP.*, pp.347-456, 368-401.

26. See: *LP.*, pp.121, 231-232.

27. See: *LP.*, p.221.

28. See: *LP.*, pp.365-366.

29. See: *LP.*, pp.85, 217, 223.

30. See: *LP.*, pp.121, 216.

31. See: Joseph Raz, "Facing diversity: The case of epistemic abstinence", *Philosophy and public affairs*, No. 19, 1990, pp.3-46; Charles Taylor, "Le juste et le bien", *Revue de métaphysique et de morale*, No. 93/1, 1988, p.41; Jean Hampton, "The common faith of liberalism", *Pacific philosophical quarterly*, No. 75, 1994, pp.186-216; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1982; Charles Taylor, *Source of the self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Michel Sandel, "Political liberalism", *Harvard law review*, Vol. 107, No. 1765, 1994, pp.1770-1771; Will Kymlicka, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995, pp.158-163.

32. Jeremy Waldron, *God, Locke and equality, Christian foundation in Locke's political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.237.

33. *Ibid.*, p.239.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, pp.239-240.

۳۷. برخی از متفکران غربی معتقدند مسائل و معضلاتی چون سقط جنین، همجنس‌گرایی، همانندسازی و حتی توزیع ثروت را نمی‌توان بدون مراجعه به مذهب حل و فصل کرد. بنگرید به:

John Finnis, "Public reason, abortion and cloning", *Valparaiso university law review*, No.

32, 1998, pp.361-382; and See also: Jeremy Waldron, "Religious contribution to political deliberation", *San Diego law review*, No. 30, 1993, pp.817-848.

Archive of SID

38. John Locke, *A letter concerning toleration*, ed. James Tully, Indianapolis: Hackett publishing, 1983, p.51.
39. Jeremy Waldron, *God, Locke and equality, Christian foundation in Locke's political thought*, p.239.
40. *LP.*, p.37, voir aussi *JD.*, p.6, No. 1.
41. See: *LP.*, pp.127, 154.
42. *LP.*, p.76, No. 1.
43. *TJ.*, p.79, No. 5.
44. *Ibid.*, p.81. No. 16, p.82, No. 23, p.627.
45. *Ibid.*, p.166.
46. *Ibid.*, pp.172-173, 288.
47. *Ibid.*, p.289.
48. *Ibid.*, p.290.
49. *Ibid.*, p.292.
50. Jean Hampton, "Should political philosophy be done without metaphysics", *Ethics*, Vol. 99, No. 4, Jul., 1989, p.800.