

# مبنای عدالت

## در نظریهٔ جان رالز

حسین توسلی

همگان بر این نکته اتفاق نظر دارند که داد و ستدها و روابط آحاد یک جامعه و قوانین و سیاستهای اجتماعی جاری در آن باید عادلانه باشد. الزامات اجتماعی هم، از هر نوع که باشد، تنها در صورت انطباق با اصل عدالت، مشروعیت دارد و باید براساس آن تدوین و اجرا گردد. گذشته از رفتار فردی در برخورد با دیگران، که در بحث عدالت موضوعیت دارد، نهادها و ترتیبات اجتماعی به خاطر نقش تعیین کننده‌ای که در توزیع حقوق و فرصتها و بهره‌مندیها دارند به مراتب اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. جان رالز استاد فلسفه دانشگاه هاروارد، بخوبی این مطلب را مورد توجه قرار داده است و در ابتدای کتاب نظریهٔ عدالت می‌گوید: «از نظر ما موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه، یا بطور دقیق‌تر شیوه‌ای است که نهادهای مهم اجتماعی، حقوق و وظایف اساسی را توزیع نموده و چگونگی تقسیم مزایای حاصل از همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند»<sup>۱</sup>.

همان گونه که از عبارت فوق برمی‌آید، او بیشتر جنبهٔ توزیعی عدالت را در نظر دارد، چنانکه می‌گوید: «یک برداشت از عدالت اجتماعی در وهلهٔ اول به منزلهٔ ضابطه‌ای تدارک دیده می‌شود که بناست به موجب آن جنبه‌های توزیعی ساختار اساسی جامعه، ارزیابی شود.» و در ادامه گوشزد می‌کند که محور بودن نهادهای اجتماعی در تعریف او از عدالت، منافاتی با معنای سنتی عدالت که در آن رفتار شخصی و استحقاقهای فردی محور قرار می‌گیرد، ندارد. زیرا این استحقاقها معمولاً از نهادهای اجتماعی و انتظارهای مشروعی که از آن برمی‌خیزد، نشأت





می گیرد. ۲

### مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

این که آیا الگوی توزیعی، برای توجیه همه ابعاد عدالت اجتماعی وافی است یا خیر، سؤالی است که در مقام تبیین مفهوم عدالت و تعریف آن باید بررسی شود، ولی در حال حاضر این جنبه از نظریه رالز مورد توجه ما نیست، بلکه در این مقاله می‌کوشیم مبنای عدالت را از دیدگاه وی مورد مطالعه قرار دهیم. اما قبل از آن باید مقصود خود را از واژه عدالت روشن کنیم. اجمالاً می‌توانیم بگوییم: هرگاه رفتاری (به معنای اعم کلمه) از ما سرزند که بنحوی با دیگران برخورد پیدا می‌کند، در اینکه آیا ششون لازم الرعایه آنان رعایت شده است یا نه، ملاحظاتی هست که تحت عنوان عدالت از آنها یاد می‌کنیم. مثلاً اینکه آیا حقوق دیگران مراعات شده است، آیا در توزیع خیرات و مضرات، تبعیض ناروا روا داشته نشده، آیا در قضاوت بیطرفی و انصاف رعایت شده، در تنظیم سیاستهای اقتصادی آیا خطر تمرکز ثروت و تشدید فاصله‌های فاحش طبقاتی مورد نظر قرار گرفته، و همینطور در وضع قانون و اعمال حاکمیت سیاسی و ابعاد دیگر نظام اجتماعی آیا این



قبیل ملاحظات مد نظر بوده است یا خیر. عدالت، محک مشروعیت روابط اجتماعی و اصول حاکم بر آن و مهمترین ضابطه مطلوبیت نظامهای اجتماعی است. البته بیشتر نظریه پردازان غربی هنگام بحث در این باره، چگونگی توزیع قدرت و ثروت و پراکندگی منافع و مضار حیات اجتماعی را مورد توجه قرار داده اند.

در پاسخ به این سؤال که عدالت چیست، هر چند نقاط قابل تأمل بسیاری وجود دارد و نظرهای متفاوتی عرضه شده است، مباحثات در این مقام خیلی جدی و تعیین کننده نیست. زیرا تقریباً همه نظریات حول محور همان برداشت ارتكازی از عدالت دور می زند که قبلاً به آن اشاره کردیم. اما در مقام تطبیق عدالت، یعنی این که بینیم حقوق و شایستگی های لازم الرعایه کدامند، نابرابریهای ناروا که باید تعدیل شوند چه مواردی را شامل می شوند، استانداردها و وضعیت متوازن اجتماعی چیست، قلمرو مجاز دخالت در شئون و آزادیهای فردی برای انجام اصلاحات عدالت خواهانه تا کجاست و ...، معمولاً اختلاف نظرهای جدی وجود دارد.

در این میان ما با یک رشته سؤالیهای ریشه ای و اساسی مواجه خواهیم بود، مبنی بر این که آنچه در تنظیم روابط اجتماعی، عادلانه به حساب می آوریم، چگونه توجیه پذیر است؟ اعتبار و الزام آور بودن آن با استناد به چه منبعی قابل دفاع است؟ داور نهایی که می تواند درستی یا نادرستی قضاوت ما را در این زمینه تعیین کند چه کسی است؟ آیا شریعت الهی است یا شهود عقلانی یا الهام وجدانی یا یک احساس باطنی دیگر؟ آیا عرف جاری و بنیادین عقلانی است یا قانون موضوعه رسمی یا ...؟ آیا اساساً برداشت ما از عدالت به طریق معقول و روشمند، توجیه پذیر یا قابل احتجاج است؟ آیا عدالت حقیقت نفس الامریه ای است و رای عرف و شرع و قرارداد یا میل و شهود باطنی، یا این که تابعی است از این امور؟

آنچه تحت عنوان مبنای عدالت در جستجوی آن هستیم، پاسخی است که به این سؤالات داده می شود. در اینجا می خواهیم مبنای حقانیت و توجیه پذیری ساختار عادلانه جامعه را در نظر جان رالز، از مشهورترین نظریه پردازان معاصر درباره عدالت، بررسی کنیم. کتاب نظریه عدالت او از مهمترین آثار منتشر شده در این باره است که ظرف بیست و اندی سال که از نشر آن می گذرد، به زبانهای مختلف ترجمه شده و در محافل متعددی مورد اعتنا و توجه قرار گرفته است و البته مانند همه نظریه های قابل اعتنای دیگر، منتقدان جدی هم داشته است.



## سنت لیبرالی

در تفکر سیاسی جدید غرب که عمدتاً سنت لیبرالی بر آن حاکم است، در مقام توجیه و تبیین ارزشها و آرمانهای اجتماعی دو گرایش فلسفه اخلاقی مهم بخوبی از هم قابل تشخیص است که یکی صبغه غایت‌گرایانه<sup>۳</sup> دارد و دیگری صبغه وظیفه‌گرایانه<sup>۴</sup>. یعنی مکتب اصالت‌فایده<sup>۵</sup> جرمی بنتام و جان استوارت میل و مکتب اصالت وظیفه‌ایمانوئل کانت. از نظر فایده



گرایان، انسانها همواره در صدند تا لذت خویش را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند و از نظر اخلاقی، آن کاری صحیح است که در مجموع خوشی و بهزیستی افراد را به حداکثر برساند و رنج آنها را به حداقل. از جهت فردی، عدالت به عنوان مهاری برای کنترل لذت‌گرایی و زیاده‌طلبی شخص در برخورد با دیگران ایفای نقش می‌کند و از جهت اجتماعی معمولاً شعارهای عدالت خواهانه برای اصلاح نظام توزیع خیرات و مضرات اجتماعی و تعدیل نابرابریها مد نظر قرار می‌گیرد که این امر علی‌القاعده وزنه سرعت‌گیری برای انبوه‌سازی هرچه بیشتر مجموع خوشی و سودمندی است و در مقابل اصل سودمندی<sup>۶</sup> قرار می‌گیرد. لذا تبیین فایده‌گرایان از عدالت، حالت دفاعی به خود گرفته است و آنها تلاش زیادی کرده‌اند تا بنحوی با جرح و تعدیل مبانی فایده‌گرایی کلاسیک ملاحظات عدالت خواهانه را توجیه کنند.<sup>۷</sup>

سؤال مهمی که این مکتب با آن مواجه است این است که آیا ارزشهایی مثل عدالت و آزادی تنها در صورتی که به بهزیستی و خوشبختی بیشتر عمومی منجر شود - به عنوان وسیله‌ای در خدمت این هدف - قابل قبول است؟ اگر فرض کنیم در مقطعی از زمان، اجرای این آرمانها به بهزیستی عمومی بیشتر منجر نشود و راههای دیگری که ناقض این ارزشها هستند، برای نیل به آن هدف مؤثرتر باشند آیا اینها کنار گذاشته می‌شود؟ مسأله دیگر این است که چگونه تشخیص بدهیم که خیر و خوشی بیشتر کدام است؟ چه امیال و نیازهایی معقول و قابل اعتنا به حساب می‌آید؟ آیا





میلها و نیازهای محسوس ملاک قرار می‌گیرد یا آنچه نیاز واقعی و شایسته قلمداد می‌شود؟ پاسخ فایده‌گرایان این است که میلها و نرفتهای محسوس معتبر است و خود افراد بهترین قاضی هستند برای تشخیص این که چه چیزی مایه لذت و یا رنج و الم آنهاست. ارزش، آن چیزی است که مردم عملاً به آن تمایل دارند، نه آن چیزی که ما فکر می‌کنیم شایسته پذیرش است. به گفته میل: «تنها دلیلی که می‌توان برای این که چه چیزی خواستنی است آورد، این است که مردم عملاً آن را می‌خواهند.» یا به گفته بنتام: «هیچ کس به خوبی خود شما نمی‌داند چه چیزی به نفع شماست»<sup>۸</sup>

این نکته، دلواپسی لیبرالها از پدرسالاری را برطرف می‌کند. اما این سؤال همچنان باقی است که آیا انگیزه‌های فردی اشخاص خودگرا و لذت جوی جامعه بطور خودبخود (یا به اعجاز دست نامرئی اسمیت) به افزایش بهزیستی جمعی منجر می‌شود، یا اهرمهای هدایت‌کننده و نیز محدودکننده‌ای مثل حکومت، قانون و دیگر نهادها ضرورت دارد؟ در این صورت جهت‌گیری ارزشی ترجیحات پذیرفته شده در این نهادها برای تعیین آنچه خوشبختی و خیر بیشتر قلمداد می‌شود بر چه اساسی تشخیص داده می‌شود و چگونه قابل توجیه است؟

از نظر کانت ارزش اخلاقی عمل به اثر و نتیجه آن بستگی ندارد بلکه به در نظر داشتن آیین رفتاری و وظیفه مندی ما در انجام آن عمل بستگی دارد. دستورالعملی که حقیقت و درستی رویه مورد انتخاب ما را معلوم می‌دارد قاعده امر مطلق است: «تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی [که آن آیین] قانونی عام باشد».<sup>۹</sup>

مسئله مهم دیگر از نظر کانت این است که انسان و بطور کلی هر ذات خردمند به منزله غایتی مستقل است، نه صرفاً وسیله‌ای برای اهداف دیگران که بتوان آن را خودسرانه به کار گرفت. جامعه انسانها مجموعه‌ای است از این غایات (مملکت غایات).<sup>۱۰</sup> او با دفاع ابزارانگاران از حقوق و آزادیهای فردی موافق نیست. معتقد است انسانها هر یک افرادی خود آیین هستند و فقط تابع قوانینی هستند که خود واضح آنند. ساختار جامعه باید طوری باشد که حق این خودسامانی<sup>۱۱</sup> به بهترین وجه برای افراد تضمین شود.

جان رالز ضمن وارد آوردن انتقادهای جدی بر اخلاق فایده‌گرایانه بنتام و میل، سعی دارد جنبه اجتماعی اخلاق و وظیفه‌گرایانه کانت را از نو زنده کند.<sup>۱۲</sup> و نظریه بدیلی به جای نگرش فایده‌گرایانه که مدتها بر سنت لیبرالی حاکم بوده عرضه کند. کتاب پر نفوذ او تا حد زیادی در ترویج این ایده مؤثر واقع شده است.

او حقوق را تابع ملاحظات فایده‌گرایانه نمی‌داند و معتقد است که رفاه عمومی نمی‌تواند حقوق اساسی فرد را تحت الشعاع قرار دهد. «بر اساس عدالت هر فردی دارای حریمی است که حتی رفاه عمومی جامعه نمی‌تواند آن را نقض کند.»<sup>۱۳</sup> او بدون اینکه هیچ مفهوم خاصی را از قبل برای «خیر» برگزیند یا غایت بخصوصی را متعین بداند، معتقد است که باید زمینه‌ای را فراهم کرد تا افراد بتوانند همان طور که خود می‌پسندند با هر تصویری که از خوبی دارند غایات خویش را به پیش ببرند و قابلیت‌هایشان را به فعلیت برسانند. البته باید چارچوبی ایجاد شود که رویه عملی هر کس با آزادی دیگران منافات نداشته باشد.

رالز در نقد فایده‌گرایی کلاسیک می‌گوید: ... ویژگی تکان‌دهنده دیدگاه مکتب فایده‌گرایی در مورد عدالت آن است که برای این مکتب اهمیتی ندارد. مگر به صورت غیر مستقیم. که این مجموعه رضامندی چگونه میان افراد توزیع گردد... توزیع درست در هر یک از موارد آن توزیعی است که بیشترین رضایت را در پی داشته باشد... اما بعضی احکام عدالت خواهانه عقل سلیم و خاصه احکامی که به حفظ حقوق و آزادیها مربوط می‌شوند یا دعوی باحقی را مطرح می‌سازند با نظر فوق در تضاد قرار می‌گیرند. از دید فایده‌گرایانه تبیین و توجیه این احکام و خصلت بظاهر سختگیرانه شان حاکی از آن است که بنا به تجربه، رعایت اکید آنها ضرورت دارد و اگر بناست حداکثر کامیابی حاصل شود جز در اوضاع و احوال اضطراری نادیده گرفتنشان صلاح نیست. با وجود این، احکام عدالت خواهانه نیز مانند هر حکم دیگری از این هدف ناشی می‌شوند که در کامیابیها باید حداکثر موازنه رعایت شود. پس اصولاً هیچ دلیلی وجود ندارد که سود زیادتر یک طرف زیان بیشتر طرف یا طرفهای دیگر را جبران نکند و مهمتر از آن این که تجاوز به آزادی عده‌ای محدود به دلیل خیر بزرگتری که برای عده کثیری از افراد در پی دارد صحیح نباشد... طبیعی‌ترین شیوه فایده‌گرایی آن است که اصل انتخاب عقلانی<sup>۱۴</sup> فرد را در مورد جامعه هم اعمال کنیم. وقتی چنین کنیم جایگاه ناظر بی طرف و تأکید بر همدلی در تاریخ تفکر فایده‌گرایانه به سهولت قابل فهم خواهد بود... این ناظر بی طرف که از موهبت تواناییهای مطلوب همدلی و تحیل برخوردار است همان فرد عاقل و کاملی است که آرزوهای دیگران را همچون خواسته‌های خود تلقی می‌کند. در این رهگذر او به برآورد شدت و ضعف این آرزوها می‌پردازد و برای هر یک وزنی را در نظام آرزوها تعیین می‌کند که در خور آن است و آن گاه این قانونگذار آرمانی می‌کوشد با منطبق کردن و دمساز نمودن قواعد و قوانین نظام اجتماعی در راه ارضا و کامیابی هر چه بیشتر آنها گام بردارد...



در اینجا تصمیم درست اساساً به مسأله کارایی و مدیریت بستگی پیدا می‌کند ... مکتب  
فایده‌گرایی، تفاوت بین افراد را چندان جدی نمی‌گیرد.<sup>۱۵</sup>

به زعم فایده‌گرایان اعتبار اصول مربوط به حق و عدالت بالعرض است و دنبال کردن آنها  
بدان جهت که خیر و مصلحت اجتماعی دارد، ارزشمند است و در موارد استثنایی تجاوز به آنها  
قابل قبول است. اما در نظر رالز حق بر خیر مقدم است. او نه تنها حق فردی را بر خیر عمومی  
مقدم می‌داند بلکه مانند کانت خود انتخاب‌کننده فرد را نسبت به اهداف و غایات شخصی اش نیز  
مقدم می‌شمرد.

فایده‌گرایان برای جامعه، هویت واحدی قایل شده‌اند و این اصل که فرد در بالا بردن میزان  
کامیابیهای خویش کار خردمندانه‌ای می‌کند (اصل انتخاب عقلانی)، به سطح جامعه توسعه  
داده‌اند. لذا گفته‌اند جامعه در حداکثرسازی موازنه خالص کامیابیهای اعضا اقدامی بحق صورت  
می‌دهد. ولی در نظر رالز جامعه چیزی جز سازمانی برای منافع متقابل<sup>۱۶</sup> نیست و اصول انتخاب  
اجتماعی تابع توافق اولیه‌ای است که میان اشخاص متمایز و دارای اهداف مجزاً برقرار شده  
است. به عقیده او تنوع و استقلال افراد خیلی مهم است لذا ادغام فرد و منافع و خواسته‌های او در  
یک کل روا نیست.

بعلاوه در نظر او در سطح جامعه راه معقولی برای ترجیح یک داوری ارزشی خاص نسبت به  
عقاید و برداشتهای دیگر وجود ندارد. تشخیص درستی اخلاقی و خوبی امور، امری کاملاً  
خودسرانه و فردی است. به همین جهت او تفسیر عدالت به توزیع خیرات براساس شایستگی  
اخلاقی افراد و توجیه استحقاق اشخاص براساس شایستگی یا فضیلت را مردود می‌شمارد. به  
نظر او اساس استحقاق افراد بر انتظارات مشروع استوار است. هر یک از افراد منابع مستقل و  
خودآیینی از ادعاها و انتظارات هستند که ارزش و اعتبار یکسانی دارند. یک ساختار عادلانه در  
جامعه صرفاً ارضای این انتظارات را با رعایت برابری، ساماندهی و تنظیم می‌کند و با شایستگی  
اخلاقی افراد و اهداف آنان کاری ندارد. مسأله فضیلت اخلاقی یک تمایل فردی است و معیار  
مشروعیت آن از نظر اجتماعی تنها این است که در چارچوب اصول هماهنگ‌کننده عدالت پیگیری  
شود و مانع آزادی عمل دیگران نباشد. بنابراین در نظر رالز خیر و فضیلت، تابع حق و عدالت  
است نه اینکه تشخیص حق و عدالت، تابع اتخاذ موضع قبلی و توافق در زمینه مبانی و غایات  
اخلاقی مربوط باشد. یک تفاوت عمده میان حق و خیر در نظر او همین است که لازم نیست افراد



در مورد خیر توافق داشته باشند، هرکس آزاد است آن طور که می‌پسندد زندگی‌اش را طرح ریزی کند. بخلاف حق که باید اصول آن در وضعیت اولیه مورد توافق قرار گیرد تا در جامعه، ادعاهای متعارض تحت نظم درآید.<sup>۱۷</sup>

عمده‌ترین اشکال رالز به فایده‌گرایی این است که این نگرش «تمایز بین اشخاص» را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد و خواسته‌های همهٔ افراد را در نظام واحدی ادغام می‌کند و به فرو بردن فرد در جامعه به عنوان یک کل گرایش دارد.<sup>۱۸</sup> یعنی ایدهٔ تقدم حق بر خیر نزد رالز نسبت به عنصر فردیت که ستون خیمهٔ لیبرالیسم است، از ایدهٔ فایده‌گرایی وفادارتر است.

### نظریهٔ رالز

چنانکه قبلاً اشاره کردیم رالز تفسیر عدالت به «بیشترین موازنهٔ خالص ارضای نیازها» را قانع‌کننده نمی‌دید. بنابراین تلاش کرد با احیای تفکر کانتی طریقهٔ جدیدی را در مقابل ایدهٔ فایده‌گرایانه برای تبیین عدالت ارائه کند بنحوی که آزادی برابر افراد و خودآیینی آنان و اصل تقدم حق بر خیر محفوظ بماند. او دربارهٔ اهمیت عدالت که محور اندیشه‌اش را تشکیل داده است می‌گوید: «عدالت فضیلت اولای نهادهای اجتماعی است. همان طور که حقیقت برای نظامهای فکری چنین است. یک نظریه هر قدر هم آراسته و مقتصدانه باشد اگر خلاف حقیقت است باید طرد یا ترمیم شود. همین طور قوانین و نهادها نیز هر قدر هم کارآمد و خوب ترتیب یافته باشند اگر غیر عادلانه اند بایستی ملغی یا اصلاح گردند.»<sup>۱۹</sup>

جامعه، سازمانی است که افراد دارای امیال و عقاید گوناگون برای تحصیل منافع متقابل آن را تأسیس کرده‌اند لذا قبل از هر چیز آنچه اهمیت دارد این است که چارچوبی برای تنظیم روابط درون این سازمان تعیین گردد. فرصتها و حقوق اولیه یا به تعبیر رالز کالاهای اولیه،<sup>۲۰</sup> بطور مساوی میان افراد تقسیم شود و طرحی برای توزیع صحیح هزینه‌های این همکاری و نیز منافع حاصل از آن پیش‌بینی و مورد توافق قرار گیرد. اصول عدالت این چارچوب را مشخص می‌کند. اهداف فردی یا مقاصد مشترک جمعی در مرحلهٔ بعد در قالب این چارچوب قابل تحصیل است.

### کثرت‌گرایی<sup>۲۱</sup>

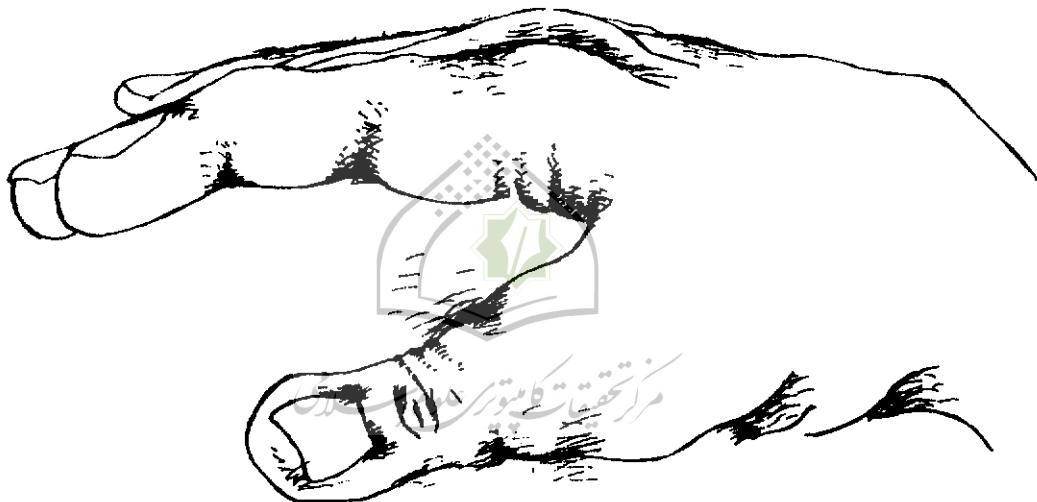
مسألهٔ تقدم «خود» فردی یا تقدم حق بر خیرات و غایات اجتماعی نزد رالز هم جنبهٔ





هستی شناسانه دارد و هم جنبه معرفت شناسانه . از جهت هستی شناختی ، رالز مانند دیگر لیبرالها واقعیت و هویت فرد را مقدم بر جامعه و نهادهای آن تلقی می کند و هویت های اجتماعی را قابل تحویل به هویت های فردی می داند و همان طور که گفتیم تشکل مدنی و سیاسی جامعه را به مثابه سازمانی که اعضا با مشارکت یکدیگر طراحی و تأسیس کرده اند قلمداد می کند . این همان برداشت قرارداد گرایانه است که میزان انطباق آن با طبیعت انسان و واقعیت جوامع باید در جای خودش بررسی شود .

نکته ای که در اینجا می خواهیم بر آن تکیه کنیم پشتوانه معرفت شناسانه عقیده رالز در این باره



که منشا تاکید های مکرر او بر تمایز میان انسانها و اصل تنوع و تکثر و تقدم خود فردی بر هر گونه تصویری از مطلوبیت اجتماعی و خیر جمعی می باشد . او معتقد است که برداشت ما از خوبیها و آرمانها و شیوه معقول زندگی ، یک برداشت خودسرانه فردی است . ارزشهای اخلاقی حقیقتی ورای میل و انتخاب ما انسانها ندارند و چنین نیست که راهی عقلانی و روشمند برای شناخت حق از باطل وجود داشته باشد ، به نحوی که قابل احتجاج با دیگران باشد پی ریزی یک اساس متافیزیکی و فلسفی برای نظریه ای در باب عدالت و دیگر ارزشهای اخلاقی میسر نیست .<sup>۲۲</sup> لذا پسند و انتخاب هیچ کس بر پسند دیگری ترجیح ندارد و قابل تحمیل نیست . نقش صحیح نهادهای اجتماعی تنها این است که چارچوب بی طرفانه ای را فراهم کنند تا افراد خودشان آرمانها و اهداف

خویش را هر طور که مایلند به پیش ببرند. تنها قیدی که وجود دارد این است که با آزادی عمل دیگران منافات نداشته باشد و این هم به مقتضای ضرورت حیات جمعی است.

رالز سعی می کند تا حق و عدالت را به شیوه ای تبیین کند که مسبوق به هیچ مفهومی از خیر نباشد و نسبت به غایات و آرمانها و مبانی اخلاقی بدیل کاملاً بی طرف بماند. بنابراین چنان که قبلاً اشاره کردیم استحقاق مبتنی بر شایستگی اخلاقی را نمی پذیرد. چون مستلزم قضاوت قبلی درباره فضیلت است اصول عدالت و هرگونه ضوابط اجتماعی تنها براساس توافق قبلی افراد توجیه پذیر است و روند توافق هم بر اساس انتظارات و ادعاهای اولیه دارای ارزش مساوی شکل می گیرد.



### سازندگرای کانتی<sup>۲۳</sup>

کانت باب معرفت ارزشها و حقایق نفس الامریه را مسدود می دانست و انسان را ناگزیر می دید که خود الگوی حیات طیبیه را تدارک ببیند. به نظر او اخلاق بر اراده و خواست انسان مبتنی است نه حقایق ذاتی بیرون از وجود او. یعنی اخلاق جنبه شناختاری<sup>۲۴</sup> ندارد از آنجا که در نظر او هر آنچه از راه تجربه به دست نمی آید، حاصل فعالیت و سازندگی ذهن انسان است قواعد اخلاقی هم چنین وضعیتی پیدا خواهد کرد.

رالز روش خود را سازندگرایی کانتی نام می گذارد.<sup>۲۵</sup> اشخاص، هر یک عامل اخلاقی مستقلی هستند که برداشتی از خوبی دارند و در شرایط آزادی و برابری، اصول همکاری اجتماعی را با توافق هم تعیین می کنند. هیچ ارزش و حقیقتی مقدم بر توافق آنها وجود ندارد. این گونه نیست که اگر مرجعی در موضع بی طرفانه باشد و بینشی خالی از انحراف و غرض ورزی داشته باشد حق را تشخیص بدهد. هر عقیده ای مطرح است، شخصی و خودسرانه است. تنها چیزی که بر آن تکیه می شود، رویه عملی مناسب برای گفتگو و توافق است. اصول عدالت را خود طرفهای مشارکت کننده ایجاد و تولید می کنند.<sup>۲۶</sup> روند گفتگو برای تصمیم گیری مشترك بر سر وضع و تعیین اصول عدالت است نه مشارکت و همیاری در کشف و ادراک حقیقتی که ارزش ذاتی دارد و باید به آن عمل شود. لذا شرایط پیش بینی شده برای روند گفتگو، شرایط مناسب برای توافق و قرارداد است نه آنچه برای دریافت حقایق مطلق لازم است.



## قراردادگرایی

رالز ایده اصلی خود را چنین بازگو می کند: «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری آشنای قرارداد اجتماعی را، که لاک و روسو و کانت در اظهاراتشان به آن پرداخته اند، تعمیم می دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می برد... بدین ترتیب بناست این گونه بینگاریم که افراد درگیر همکاری اجتماعی، در یک اقدام مشترک با هم اصولی را انتخاب می کنند که قرار است حقوق و وظایف اساسی را مقرر و تقسیم منافع اجتماعی را معین کند... همان طور که هر شخصی باید با واکنش عاقلانه تعیین کند که چه چیزی خیر او - یعنی نظام اهدافی که پیگیری آنها برای او عاقلانه است - را تشکیل می دهد، یک گروه از افراد هم باید یک بار برای همیشه معلوم بدانند که چه چیزی بناست در میان آنها عادلانه و ناعادلانه به حساب بیاید.»<sup>۲۷</sup>

الگوی قرارداد اجتماعی، دیدگاهی فردگرایانه دارد و جامعه را شکلی از مشارکت می بیند که هدفش تأسیس منافع اعضا است و بخوبی با عقیده به خودآینی ذاتی افراد مطابقت دارد و تعدد و تنوع نظرها را می پذیرد. «اصول عدالت با ادعاهای متضاد بر سر مزایایی که از طریق همکاری اجتماعی به دست می آیند، سر و کار دارند و برای روابط میان اشخاص یا گروهها به مورد اجرا گذاشته می شوند. واژه قرارداد به این تکرر اشاره دارد. همین طور این شرط را که تقسیم صحیح مزایا باید بر طبق اصول مورد توافق همه طرفها باشد.»<sup>۲۸</sup> همچنین این اصل مورد توجه لیبرالها که قاعده اولیه، آزادی افراد است و هرگونه محدودیتی برای آنان محتاج دلیل و توجیه است، بروشنی با این الگو قابل بیان است.

الگوی قرارداد نزد بنیانگذاران آن علاوه بر این که در مقام تبیین شکل گیری هویت سیاسی جامعه به کار گرفته می شد، در صدد ایجاد مبنایی برای توجیه مشروعیت حاکمیت سیاسی بود، و بر این نکته اشعار داشت که هیچ گونه بنیاد طبیعی یا وضعی پیشین و مرجعیت خاصی در این باره مورد قبول نیست. تنها چیزی که به حاکمیت سیاسی مشروعیت می بخشد، توافق خود افراد مشارکت کننده در تأسیس این جامعه است.

رالز الگوی قرارداد را از مقام تبیین تشکل سیاسی جامعه یا مشروعیت آن، به سطح بالاتری از انتزاع یعنی مقام تبیین اصل عدالت که معیار حقانیت و درستی تریات و نهادها و مناسبات اجتماعی است توسعه می دهد. یعنی آیین نامه ای که حقوق و امتیازات و تعهدات و الزامات و فرصتها و



آزادبها یا محدودیت‌های هر فردی را مشخص می‌کند و معیار مشروعیت داوربها و انتخابها است.

### وضعیت اولیه

رالز در طرح خودش، در ازای وضع طبیعی<sup>۲۹</sup> الگوی سستی قرارداد، وضعیت اولیه<sup>۳۰</sup> را در نظر می‌گیرد. شرایط افراد در این موقعیت کمال اهمیت را دارد. به اعتقاد او در این موقعیت اگر آزادی و برابری و امکان چانه زنی مساوی و انتخاب آگاهانه و غیر اجباری برقرار باشد، هر آنچه افراد بر سر آن توافق کردند عادلانه تلقی می‌شود. اگر روند توافق، منصفانه باشد، خود بخود، نتیجه حاصله عادلانه خواهد بود. زیرا چیزی بدون خواست خود فرد بر او تحمیل نمی‌شود. آنچه مهم است منصفانه بودن روند توافق است.

رالز نظریه اش را تنها یک روش عملی برای تبیین روند صحیح توافق قلمداد می‌کند. چنان که از آن به عنوان عدالت رویه‌ای محض<sup>۳۱</sup> تعبیر می‌کند. لذا در تعریف مفهوم کلی عدالت صرفاً یک رشته ضوابط صوری مربوط به روند توافق را مدنظر قرار می‌دهد و تصورات خاص محتوایی و ناظر به جنبه‌های تطبیقی عدالت را دایرمدار توافق افراد می‌داند و این دو را از هم تفکیک می‌کند. «من مفهوم عدالت به معنای تعادل صحیح میان ادعاهای رقیب را از تصور عدالت به مثابه مجموعه‌ای از اصول مربوط برای تشخیص ملاحظات متناسبی که این تعادل را تعیین می‌کند، مجزا کرده‌ام.»<sup>۳۲</sup>

او هر گونه داوری قطعی پیشین مقدم بر قرارداد را رد می‌کند و برداشتهای مختلف در این زمینه را یک امر شخصی و خودسرانه و دارای اعتبار مساوی با برداشت رقیب و غیر قابل تحمیل به دیگران می‌داند. از نظر اجتماعی تنها اصولی مشروعیت دارد که طرفهای سهیم، قبلاً بر سر آن توافق کرده باشند. هیچ معیار قبلی‌ای وجود ندارد که بتوان با آن نتایج گفتگو در وضعیت اولیه را ارزیابی کرد. پذیرش نتایج تنها تابع مناسب بودن و منصفانه بودن روند گفتگو و توافق است. عدالت رویه‌ای محض، کارآمدترین رویه برای تحصیل نتیجه‌ای است که مستقلاً صحیح شناخته می‌شود و درستی آن صرفاً مبتنی بر نحوه عمل است و معیاری قبلی برای ارزیابی آن وجود ندارد.<sup>۳۳</sup>

### پوشش بی‌خبری<sup>۳۴</sup>

رالز برای اطمینان از این که افراد به هنگام تنظیم اصول در وضعیت اولیه، منافع شخصی و



گروهی خود را دخالت نمی دهند و با مد نظر قرار دادن دستورالعمل امر مطلق، انصاف را رعایت می کنند، فرض را بر این می گذارد که این افراد از حقایق ویژه مربوط به موقعیت اجتماعی خودشان و استعدادها یا کمبودهایی که دارند بی خبرند حتی ویژگیهای خاص روانشناختی آنها نامعلوم است. لذا نمی توانند اصول عدالت را بازپسینه تامین اهداف شخصی با هزینه دیگران قرار دهند. ۳۵

البته لازم است آنها تصویری کلی از مفهوم عدالت و حقایق مربوط به طبیعت انسان و شرایط جامعه شان داشته باشند. حتی بایستی معیارهای کلی برای ارزیابی درستی تصمیمات در اختیار داشته باشند. زیرا بدون این اطلاعات اساساً انتخاب میسر نیست. لکن فرض بر این است که از جنبه های تطبیقی مسأله آن طور که به امیال و اهداف شخصی مرتبط می شود، بی خبرند و بدون این که بدانند در این نظامی که قانون اساسی آن را می نویسند عهده دار چه موقعیتی هستند و به چه قشری تعلق دارند، تصمیم گیری می کنند. البته این که این فرض چگونه با واقعیت جاری در جوامع عینی تطبیق پیدا می کند، جای درنگ و تأمل دارد.

### عقلانیت<sup>۳۶</sup>

چنانکه قبلاً اشاره شد طرفهای مشارکت کننده در قرارداد در وضعیت اولیه، افرادی هستند آزاد که هیچ گونه اجبار سیاسی یا الزام اخلاقی قبلی از بیرون به آنها تحمیل نمی شود و نیز افرادی هستند برابر که هر یک بطور مساوی، منبع مستقلی از ادعای معتبر نسبت به ذخایر جامعه و منافع همکاری اجتماعی به حساب می آیند. آنها در بند منافع و امیال شخصی هستند و تنها نگران سعادت خودشان می باشند و به دنبال اصولی از عدالتند که سود بیشتری برایشان داشته باشد. هر چند خودگرا<sup>۳۷</sup> بودن آنها به این معنا نیست که در پی آسیب رساندن به دیگران باشند.

عنصر دیگری که در اینجا باید به خصوصیات طرفهای قرارداد اضافه کرد، عقلانیت است. <sup>۳۸</sup> فرض بر این است که آنها به عنوان اشخاص عاقل و دوراندیش فقط با بهترین شکلی از معامله که اهداف آنها را به پیش می برد، موافقت می کنند. رالز در این زمینه می گوید: «مفهوم عقلانیت باید حتی المقدور به معنای خاصی که در تئوری اقتصادی مصطلح است، یعنی اتخاذ مؤثرترین ابزار برای رسیدن به اهداف معین، تفسیر شود... که باید سعی شود از وارد نمودن



هرگونه عنصر اخلاقی جدال آمیز در آن خودداری کرد. ۳۹»

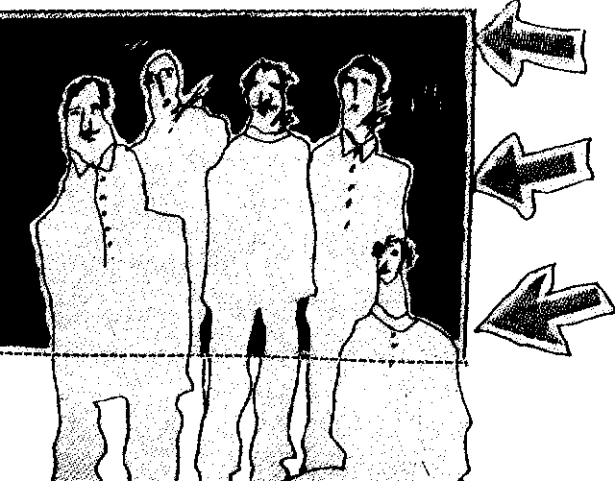
همان گونه که از تعبیر خود رالز برمی آید، عقلانیت در نظر او مثل اسلاف لیبرالشن مفهومی ایزاری است. عاقل کسی است که برای رسیدن به خواست خود از کارآمدترین ابزار بهره گیری کند و نزدیکترین مسیر را پیماید. اهداف و غایات، قبلاً مسلم فرض شده است و به محک عقل سنجیده نمی شود، یعنی عقلانیت در اینجا به معنای صحیح بودن و بجا بودن هدف یا مشروعیت اخلاقی نحوه بهره گیری از وسایل در راستای اهداف اخلاقی نیست. در سنت لیبرالی، عقل صرفاً وسیله ای است در خدمت خواسته ها و تمنیات انسان.

«فرد از دیدگاه هابز، هیوم و بنتام به این مفهوم که هدفها و مقاصد خود را به حکم عقل برگزیند عاقل نیست. به عکس این شهوات، خواهشها، تمنیات و بیزاریهاست که به فرد جان می بخشد و انگیزه لازم برای حرکت در سمت و سوی معینی را فراهم می آورد با قبول این طرز تلقی از پویسهای بشر، عقل را فقط می توان خدمتکار یا به قول هیوم «برده» شهوات و خواهشها قلمداد کرد. در چارچوب این الگو از رابطه مقاصد بشر با عقل و احساس، عقل را فقط می توان وسیله به شمار آورد و بنابراین اساساً نوعی محاسبه است. عقل نمی تواند به ما بگوید که هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. هر هدف یا شیئی خواستنی خوب است، به این دلیل که خواستنی است. کار عقل این است که چگونگی ارضای خواهشها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند.»<sup>۴۰</sup> «تئوری علوم سیاسی»

### اصول عدالت

همانطور که خود رالز اشاره دارد،<sup>۴۱</sup> نظریه عدالت او - همچون سایر نظریه های مبتنی بر قرارداد- مشتمل بر دو بخش است: یکی تفسیر وضعیت اولیه و شکل انتخاب و دیگری مجموعه ای از اصول که استدلال می شود، آنها مورد موافقت قرار می گیرند.

بخش اول روند تعیین اصول عدالت را مشخص می کند و مستقیماً به بحث ما درباره مبنای



عدالت در نظر رالز مربوط می شود. ما این بخش را بتفصیل از نظر گذراندیم. بخش دوم که به جنبه محتوایی عدالت مربوط می شود، فعلاً ضرورتی ندارد که بطور تفصیلی وارد بحث آن بشویم اجمال آن این است که رالز معتقد است طرفهای قرارداد، اصل سودمندی را نخواهند پذیرفت. هرچند این اصل، افزایش سرجمع رضایتمندی و بهزیستی را مدنظر دارد و این احتمال وجود دارد که وضعیت شخص در میان اقشار برتر به مراتب بهبود یابد، لکن این تصمیم، پشت پرده بی خبری انجام می گیرد و معلوم نیست که او در چه شرایطی قرار گیرد. این خطر وجود دارد که افزایش خوشی به صورت بهره مندی دیگران، به قیمت تیره بختی روزافزون او تمام بشود. یک انسان عاقل در مقام تدوین ساختار اساسی همکاری، با پذیرش یک نظام تبعیض آمیز، این خطر را نمی پذیرد که به صرف افزایش کمی مزایا، صرفنظر از تأثیر مثبت یا منفی آن بر منافع شخصی اش، رضایت بدهد. او خواستار تضمینی برای شیوه توزیع این مزایا و بیمه کردن خویش از خطر قرار گرفتن در میان پایین ترین اقشار و بدترین وضعیت محتمل می باشد و نظامی را می پذیرد که اصلاحات انتقالی برای جبران کمبودهای ضعیف ترین اقشار را مد نظر قرار داده باشد.<sup>۴۲</sup>

به اعتقاد رالز اشخاص در وضعیت اولیه دو اصل جداگانه را انتخاب خواهند نمود: اصل اول، برابری افراد در حقوق و وظایف اساسی است. «هر شخص قرار است از حق یکسانی نسبت به جامع ترین آزادیهای اساسی هماهنگ با آزادی مشابه دیگران برخوردار باشد.»<sup>۴۳</sup>

براساس اصل دوم، نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی از قبیل نابرابری ثروت و قدرت صرفاً در صورتی عادلانه هستند که به سود جبرانی برای هرکس و بخصوص برای آن دسته از اعضای جامعه که از کمترین مزایا برخوردارند، منجر شود. در صورتی می توان کسب سود بیشتر توسط عده قلیلی از افراد را عادلانه دانست که به موجب آن وضعیت نامساعد افراد تیره بخت جامعه بهبود یابد.<sup>۴۴</sup> نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی بناست به گونه ای ترتیب یابد که اولاً بیشترین سود را برای کسانی که دارای کمترین مزایا هستند به همراه داشته باشد، ثانیاً تحت شرایط برابری منصفانه فرصت با مشاغل و موقعیتهای گشوده برای همه در ارتباط باشند.<sup>۴۵</sup>

البته رالز قید دوم را تحت عنوان اصل برابری منصفانه فرصت<sup>۴۶</sup> نسبت به قید اول که استراتژی ارتقای سطح حداقل<sup>۴۷</sup> می نامد، مقدم قرار می دهد. یعنی تنها در شرایط تحقق آزادیهای اساسی یکسان و برابری واقعی فرصتها و حقوق اولیه، نوبت به پذیرش نابرابریها خواهد رسید آن هم به شرط آن که سطح برخورداری پایین ترین اقشار را بهبود بخشد.



چنانکه قبلاً اشاره شد محتوای نظام عادلانه در نظر رالز، و اینکه چگونه او طرفهای قراردادش را در وضعیت اولیه به سمت این نظام سوق می دهد، موضوع سخن این مقاله نیست. بحث ما بر سر مبنای عدالت و نحوه توجیه حقانیت آنچه عادلانه می خوانیم است. لذا به همین مقدار در شرح نظریه رالز اکتفا می کنیم و به نقد و بررسی آن می پردازیم.

## نقد و بررسی

بر خواننده متامل پوشیده نیست که آنچه از رالز نقل کردیم با مبانی متفکرین اسلامی فاصله زیادی دارد و برای مقایسه این دو ناچاریم بر سر ریشه ای ترین مبانی راجع به انسان، جامعه، حقوق و ارزشهای اخلاقی، مباحثات طولانی در پیش گیریم. ما در اینجا قصد نداریم به صورت حلی وارد این مقولات بشویم، بلکه به گونه ای گذرا بیشتر به طرح ایرادهای نقضی و ناهماهنگیهای درونی این نظریه، و معضلاتی که در توجیه ارزشها و واقعیتهای روشن مورد اتفاق با آن روبروست، می پردازیم که این جهت تا حدود زیادی مورد توجه منتقدان غربی نیز قرار گرفته است.

نارساییهای نظریه رالز درباره مبنای عدالت را می توان به دو بخش عمده تقسیم کرد: یکی مواردی که از مبنای کثرت گرایانه او در فلسفه اخلاق برخاسته است و دیگری مواردی که از به کارگیری الگوی قرارداد در مسأله عدالت، ناشی می شود.

بخش اول: چنانکه پیشتر اشاره کردیم، دفاع رالز از حریم خصوصی و آزادی فردی یا برابری آحاد جامعه - مانند اسلاف لیبرال - بر مبنای معرفت شناختی خاصی مبتنی است. از نظر اینان تحمیل یک نظام سیاسی و اخلاقی بخصوص بر دیگران جایز نیست. چون راهی منطقی برای توجیه این ارزشها و ترجیح آن بر وجوه دیگر وجود ندارد. اساساً در وادی ارزشها و اخلاقیات و رای امیال محسوس ما و آنچه ما در عمل انتخاب می کنیم حقیقتی نیست. اگر معیارها و غایات و نظام اخلاقی مورد پسند ما دلبخواهی و خودسرانه و شخصی است و دارای اعتبار مطلق نیست، چه حقی داریم که آن را به عنوان استانداردهای از پیش تعیین شده در جامعه اعمال کنیم و دیگران را وادار به پذیرش آن بنماییم. باید بگذاریم هر کس مطابق پسند خودش زندگی کند و اهداف خویش را به پیش ببرد. تنها محدودیتی که باید اعمال شود این است که شیوه ارضای خواستهایش طوری نباشد که با آزادی عمل دیگران منافات داشته باشد. از آنجا که شرکت کنندگان در حیات جمعی،





این نحوه زندگی اجتماعی را بر انزوا و تنهایی ترجیح می دهند، ضرورت حفظ این وضعیت اقتضا می کند که محدودیت ناشی از آن را هم بپذیرند.

مشکل عمده این طرز تلقی این است که عقاید شریف و سخیف را در یک رتبه قرار می دهد. زیرا داوری منطقی میان حق و باطل را ممکن نمی داند. آرمانها و ارزشهای متعالی انسان دوستانه ای که شما به آن دلبسته اید، فی حد نفسه به همان اندازه خودسرانه و غیر قابل دفاع است که خونخواری چنگیزیان یا نکبت روسپیان. در اینجا این سؤال پیش می آید که اگر ارزشها همگی شخصی و ذهنی و دلخواهی اند، اصول پذیرفته شده لیبرالی چگونه قابل توجیه است و چگونه ترجیح آنها بر عقاید رقیب، قابل دفاع است؟ چگونه می توان کسی را که حاضر نیست نظرهایی را که سخیف و مبتذل تشخیص می دهد تحمل کند، مجاب کرد که تساهل و مسامحه چیز خوبی است؟

در مقابل کسی که زیر بار اصل برابری نمی رود و به اتکای قدرت و نفوذش طالب سهم بیشتری است، چگونه می توان استدلال کرد که رعایت برابری یک ارزش است؟ انسانی را که طبیعتش این گونه ترسیم شده است که خودگراست، و معیاری جز امیال محسوس و نفع و لذت شخصی بیشتر، نمی شناسد چگونه می توان متقاعد کرد که به برابری تن در دهد و حریم دیگران را محترم شمارد، حقوق آنان را رعایت کند و به آنها به چشم یک ابزار نگاه نکند؟

جزمیتی که در اندیشه های لیبرالی نسبت به اصول پذیرفته شده لیبرالیسم مشاهده می شود با ادعای آنان مبنی بر این که بینشی انتقادی و شکاکانه و نسبی گرایانه دارند سازگار نیست. تقدسی که همه لیبرالها و بخصوص فایده گرایان، برای امیال و خواسته های فردی قابل شده اند و حتی حاضر نیستند چیزی را جدای از آنچه محسوس است، بپذیرند، چه وجهی دارد؟ چرا در مقام حداکثرسازی سودمندی، رضای هر نیاز و خواسته ای - صرف نظر از غایات و مشروعیت اخلاقی آن - بخودی خود ارزشمند تلقی می شود؟ رالز گرچه در سطح اجتماعی به دلایلی که قبلاً اشاره شد فایده گرایی را رد می کند، ولی با این موضوع که از نظر فردی انتخاب غایات و نحوه رضای امیال، دلخواهی و تصادفی است و افراد به دنبال حداکثرسازی کامیابیهای خود هستند و تجربه فردی محک ارزشهای اخلاقی است، مخالفتی ندارد. یعنی نسبت به اخلاق فردی، فایده گرایی را انکار نمی کند. «شخص در اعمال خود لااقل وقتی که بر دیگران تأثیری ندارد به شیوه خاصی عمل می کند تا به بالاترین حد خیر برای خویش دست یابد و تا حد ممکن هدفهای منطقی خود را



به پیش ببرد ... اصل برای فرد آن است که تا حد ممکن رفاه خویش و نظام آرزوهای خویش را به جلو ببرد. ۴۸

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا باید تلفیق تصادفی یا دلخواهی این امیال در نظام خواستهای فرد این قدر از نظر اخلاقی جدی گرفته شود. مایکل ساندل در این باره می‌گوید: «... فایده‌گرایی از نظر رالز نادرست است، نه به این علت که فایده‌گرایی خیر را ارضای خواسته‌های دلخواه بی توجه به ارزش آنها می‌داند (چون عدالت به منزله بیطرفی<sup>۴۹</sup> هم همین را می‌گوید)، بلکه از آن رو که فایده‌گرایی نسبت به شیوه توزیع این ارضا شدن در میان افراد جامعه بی تفاوت است ... عدالت بمنزله بیطرفی می‌خواهد با تاکید بر تمایز بین اشخاص و پافشاری بر جدایی «نظامهای خواسته‌های» متنوع - که توسط فایده‌گرایان تلفیق می‌شود - راه حلی برای این نارساییها پیدا کند. اما زمینه‌های جدایی رالز از فایده‌گرایی آن قدرها هم روشن و بدیهی نیست ... اگر نظام خواسته‌ها چیزی بیش از مجموعه دلخواهی تمایلات نباشد که به تصادف در انسان معینی تجسم یافته‌اند، چرا باید تمامیت چنین نظامی از نظر اخلاقی و متافیزیکی جدی گرفته شود؟ ... تلفیق خواسته‌ها در درون یک شخص موجه‌تر از یک چنین تلفیقی در میان افراد مختلف نبوده و آنچه که در مورد فایده‌گرایی نادرست و مورد ایراد بود، از این جنبه در مورد عدالت به منزله بیطرفی نیز نادرست و مورد ایراد است. تمایل به تلفیق خواسته‌ها چه در درون یک شخص و چه در میان اشخاص مختلف نمایانگر شکست در سامان دادن آنها یا اعتراف به وجود تمایز کیفی میان آنهاست ... ناکامی فایده‌گرایان در جدی گرفتن تفاوت‌های فردی، نشانه ناکامی بزرگتر آنها در جدی گرفتن تفاوت‌های کیفی ارزش، میان مراتب مختلف خواسته‌هاست ناکامی‌ای که ریشه در تبیین نادرست از «خیر» دارد. در این زمینه هواداران عدالت به منزله بیطرفی نیز دچار چنین تحلیل نادرستی می‌باشند. ۵۰»

وقوف بر این که ارزشها و خوبیها همگی خودسرانه و تصادفی و غیر عقلانی‌اند لازمه‌اش احساس پوچی و بی‌معنایی است. اگر راه معقولی برای نیل به حقیقت نیست و آنچه به نظر ما خوشایند است برخاسته از شرایط اجتماعی و عوامل بیرونی یا حادثه و اتفاق یا امیال خودسرانه و مانند اینهاست، چگونه می‌توانیم به اینها دل ببندیم! چگونه می‌توان احساس شرافت و رسالت و تعهد داشت! چگونه می‌توان به اصول اخلاقی پذیرفته شده پایبند بود؟ چگونه می‌توان ضمانت اجرای قابل دوامی برای شرافت اخلاقی در اختیار داشت؟



نتیجه این طرز تفکر احساس بی‌ریشگی و بی‌معنایی و احساس بی‌هویتی است. انکار حقیقت ماورایی و ارزشهای ذاتی، و محور قرار دادن تصمیم دلخواهی انسان برای اخلاقیات، به معنی رها کردن انسان است در دریایی از سرگشتگی، بدون این که هیچ قطب نما و نقشه‌ای برای رسیدن به ساحل نجات در اختیار او بگذاریم.

آکرمن می‌گوید: «حقیقت سرسخت این است: هیچ معنای اخلاقی در کائنات نهفته نیست... اما نیازی به این نیست که احساس خلا و بی‌مایگی کنیم، ما خود، معنی را خلق می‌کنیم. ۵۱» به نظر می‌رسد که بی‌معنای این سخن واضح است. زیرا ما وقتی بر ساختگی بودن آنچه ایجاد کرده‌ایم واقفیم، چطور می‌توانیم به آن دل ببندیم و دغدغه حق طلبی خود و نیاز به احساس اصالت و تعهد را در خود ارضا کنیم؟ کسانی چون سارتر که بازیابی هویت انسان را در انقطاع از هر امر متعالی و جهت‌دهنده قبلی دانسته‌اند و انتخاب خود انسان را آفریننده حقایق ارزشی دانسته‌اند، درست بعکس آنچه تصور کرده‌اند، انسان را از درون بی‌هویت می‌سازند. زیرا دست آفرینش، جوهر وجود انسان را با چاشنی‌ای از حق سرشته است که تا عقبه وجودش همسو با حق نباشد، احساس شرافت نمی‌کند. حق جویی وجدان در اعماق وجود ما گواه این مدعاست.

با التزام به نسبت معرفت‌شناختی و کثرت‌گرایی اخلاقی، دفاع پایدار از مبادی هر نظریه اخلاقی - به نحوی که برای یک انسان منطقی شایسته تعلق خاطر و فداکاری در راه آن باشد - ناممکن است. اصول موضوعه‌ای که نظریه عدالت رالز، ناگزیر از پذیرش آن شده است نیز از این قاعده مستثنا نیست.

بخش دوم معضلات نظریه رالز مربوط به استفاده از الگوی قرارداد اجتماعی در طرح بحث عدالت است. از دیرباز ایراداتی نسبت به قراردادگرایی کلاسیک طرح شده است که در اینجا نیازی به تکرار آنها نیست. بطور عمده این سؤال مطرح است که آیا تصور فردگرایانه این ایده از طبیعت انسان و آنچه در جوامع انسانی عینیت دارد، واقع‌بینانه است یا خیر؟ منتقدان در مقابل، معتقدند که انسان بطور طبیعی اجتماعی است و حتی هویت و فرهنگ خودش، در قالب عضوی از جامعه، برای او معنا دارد و قابل شناخت است. یعنی حتی قبل از اینکه بداند کیست و در چه موقعیتی است و چه خواسته‌هایی دارد، متأثر از جامعه است. فردگرایان، بدینانه تنها تمایزها و جداییها و بیگانگیها را ملاحظه کرده‌اند و از مشترکات و غواطف نوع‌دوستانه و همدلیها و خیرخواهیها و دیگر مقومات طبیعی حیات جمعی چشم پوشیده‌اند.



این الگوی ساده که تشکل مدنی جامعه را - مانند یک شرکت سهامی - ناشی از انتخاب از پیش طراحی شده شهروندان و توافق و قرارداد آنها در یک موقعیت خاص تلقی می کند، بسیار دور از واقعیت جوامع است. البته مقصود قراردادگرایان این نیست که لزوماً در یک برهه تاریخی افراد چنین توافقی صورت داده اند. برای رفع این اشکال آنها یک وضعیت طبیعی فرضی<sup>۵۲</sup> را در نظر می گیرند که در آن وضعیت، نهادهای جامعه مدنی وجود نداشته است. آن گاه در مقایسه با آن وضعیت، بررسی می شود که فرد با مشارکت در حیات جمعی چه چیزی از دست داده و چه چیز به دست آورده است. به بیان بهتر تن دادن فرد به آن دسته از بنات جاری در جامعه که مبنای حقوق و قوانین و ترتیبات نهادینه دیگر جامعه است، در شرایطی که شخص می تواند از پذیرش آنها و عضویت در جامعه خودداری کند، به منزله مشارکت در قرارداد به حساب می آید. این همدلانه ترین تاولی است که می توان برای این الگو در نظر گرفت. در عین حال، معضلات زیادی بر سر راه باقی است؛ آیا می توان گفت که افراد، آگاهانه و آزادانه و مستقلانه ورود به جامعه را انتخاب می کنند و ترتیبات آن را می پذیرند؟ آیا ضعف و محرومیت با طیب خاطر بر سر نظام موجود توافق کرده اند؟ تکلیف افراد نابالغ یا معلولان ذهنی و امثال ایشان که به نظر ما هنوز منافعشان را از مضارشان تشخیص نمی دهند چیست؟ آیا می توان اینها را از مشارکت کنندگان در توافق به حساب آورد؟ با اینها چه برخوردی باید داشته باشیم؟ تداوم قرارداد برای نسل نو چگونه تبیین می شود؟ مسلماً آموزش کودکان و برنامه ریزی جامعه برای تربیت آنها جهت دار است و در این مورد ناچاریم و جوهی را بر وجوه دیگر ترجیح دهیم. این سیاستگذارها چگونه قابل توجهی است؟ در امثال این موارد چگونه می توانیم بگوییم که نقش دولت این است که صرفاً اوضاع و احوال را برای دستیابی افراد خود آیین به خواسته هایشان سامان می دهد و راجع به غایات و ارزشهای اخلاقی بکلی بی طرف است؟ آیا اساساً بی طرفی سیاستهای دولت نسبت به ارزشها و غایات اخلاقی، و فردی تلقی کردن آنها عملی است؟ ایجاد چارچوبی که بناست سامان بخش فعالیتهای فردی باشد، بدون داشتن استانداردهای معینی از درستی اخلاقی، که مبنای تشخیص انتظارات و ادعاها و حقوق مشروع از موارد غیر مشروع باشد، میسر نیست.

گذشته از ایرادهای عام الگوی قرارداد اجتماعی، در خصوص ابتکار رالز در تطبیق این الگو بر بحث عدالت نیز مسائلی قابل طرح است. چکیده سخن او این است که برای تشخیص بنیادهای عدالت هیچ استاندارد مطلق قبلی در اختیار نداریم، هر قضاوت و برداشتی در این زمینه، شخصی



و فاقد اعتبار اجتماعی است. حکم هیچ منبع و مرجع پیشینی را نمی توان در این باره به رسمیت شناخت. همه چیز بستگی به توافق و قرارداد خود اشخاص دارد و عدالت همان است که بر سر آن توافق می شود. و بالاخره مصلحت اندیشی طرفهای قرارداد ایجاب می کند که آنها همان نظامی را که رالز به عنوان عدالت پیش بینی می کند، برای تنظیم روابط اجتماعی طرح ریزی کنند.

اولین اشکالی که در این باره به ذهن می رسد این است که توافق لزوماً منافع و حقوق طرفین قرارداد را تامین نمی کند. در بسیاری از موارد، قراردادهایی منعقد شده است که طرف ضعیف به واسطه عدم توانایی در احقاق حقوق خود، برای احتراز از ناپودی کامل، به آن تن داده است. مثل قرارداد صلحی که طرف مغلوب در خاک خود با اشغالگران امضا می کند و همه شرایط آنان را در ازای بقای حیات خود می پذیرد. اینکه اقویاً و ضعفاً بطور منصفانه بر سر عدالت به توافق می رسند، خیال بسیار خوشبینانه ای است. توافق، ختم نزاع و صلح را در پی دارد، ولی لزوماً وضعیت عادلانه ای را ایجاد نمی کند.

علی القاعده در پاسخ به این ایراد گفته می شود که ما هر گونه قراردادی را منبای عدالت تلقی نمی کنیم. روند توافق باید منصفانه باشد. لذا رالز هم برای وضعیت اولیه شرایطی را در نظر می گیرد، از جمله: برخورداری همه طرفها از آزادی انتخاب و برابری و مانند آن، و نتیجه قرارداد را تنها در چنین وضعیتی قابل قبول می داند.

گذشته از این که شرایط مناسب مذاکره چیست و آیا صرفاً اجبار سیاسی، تهدیدکننده آزادی انتخاب است یا امور دیگری را هم باید در نظر گرفت، معضلی که در اینجا مطرح است این است که هر آنچه را در نظریه قراردادگرایانه عدالت به عنوان شرایط منصفانه بودن روند توافق در نظر بگیریم خود نوعی ارزشدآوری است و ترجیح آن محتاج توجیه و تبیین عقلانی است و کسانی مثل رالز این امر را میسر نمی دانند.

اگر تنها راه توجیه الزامات و تحمیل آن به دیگران، قرارداد و توافق قبلی خود آنهاست شرایط تعیین شده برای این که روند توافق قابل قبول باشد، چگونه قابل دفاع است؟ همان گونه که رالز بر فایده گرایی انتقاد می کند که خیر جمعی و طریقه معرفتی نیل به آن را بر تمایلات فردی مقدم داشته است بر نظریه خود او هم این انتقاد وارد است که شرایط وضعیت اولیه و نحوه ساماندهی نظرها در روند توافق، بر امیال دلخواهی فردی برتر و مقدم در نظر گرفته شده است، در حالی که این ساماندهی خالی از قضاوت ارزشی قبلی نیست.



در خصوص اصل برابری اولیه افراد، گاهی گفته می شود که برابری، خود، قاعده است. یعنی محتاج به دلیل نیست. آنچه نیازمند استدلال و توجیه است نابرابری است، که آن هم بدون نقض اصل بی طرفی و انصاف در داوری قابل وصول نیست. در نتیجه اصل برابری، غیباً برنده خواهد بود.<sup>۵۳</sup> ولی این سخن مغالطه آشکار است؛ اعتقاد به تساوی افراد در استحقاق از این جهت با اعتقاد به استحقاقهای نابرابر تفاوتی ندارد. چرا که هر دو مدعایی است که نیازمند استدلال است و ترجیح یکی بر دیگری بدون دلیل، تحکم است. مجرد فقدان دلیل برای نابرابری استحقاقها دلیل برای برابری آنها نمی شود. این که ما همه انسانها را در حقوق انسانی اولیه برابر می دانیم مبتنی بر مبانی ارزشی ای است که درباره انسان و طبیعت و جامعه داریم. همین طور است برداشتی که راجع به حق آزادی یا نیازهای اساسی انسانها و شرایط یک زندگی شرافتمندانه انسانی داریم.

اینکه رالز تئوری اش را به مفهومی از عدالت محدود می کند که در جوامع لیبرال دموکراتیک پیشرفته مورد نظر او - مانند ایالات متحده آمریکا - جاری است،<sup>۵۴</sup> مشکل را حل نمی کند. زیرا انگشت گذاشتن بر آنچه در جامعه خاصی عینیت دارد با ادعای کلیت و اطلاق برای نظریه سازگار نیست. رواج اجتماعی چیزی در یک جامعه خاص دلیل درستی و معقولیت آن بطور کلی نیست. ممکن است در جواب این ایراد گفته شود که در هر جامعه ای این اصول مقدم بر قرارداد را بر اساس اشتراك نظرهای اتفاقی طرفها در ابتدای کار پی ریزی می کنیم. وقتی طرفین گفتگو بر سر آزادی و برابری همگانی متفق القولند، دیگر مشروعیت این اصول مورد سؤال واقع نمی شود تا عدم امکان طریق عقلانی برای اثبات آن، به عنوان یک حقیقت مطلق، مشکل آفرین باشد. از نظر رالز روند گفتگو تلاشی است که از مشترکات اولیه آغاز می کند تا به توافق بیشتر و نتایج روشن تر و منضبط تری برای نیل به جامعه خوب تنظیم یافته برسد.<sup>۵۵</sup>

هر چند وقوع چنین وحدت نظری نامعقول نیست ولی باید توجه داشت که مسائل عمده مورد نظر در اینجا آن دسته از ضوابط اخلاقی است که از تجاوز به حقوق دیگران و پیگیری مقاصد شخصی، بدون اعتنا به شئون دیگران منع می کند. یعنی محدود کننده است و مهارتی است برای زیاده طلبی های شخصی. موکول کردن این موضوع به اشتراك نظر تصادفی افراد نسبت به چنین مسائلی در عمل چندان امیدوارکننده به نظر نمی رسد. در جامعه ای که منابع بالقوه قدرت و ثروت در دست عده خاصی است تنها امید افراد فرودست، به عادلانه بودن قوانین و نظامات اجتماعی است. اگر بنا باشد خود عدالت هم که معیار سنجش حقانیت امور است منوط به قرارداد طرفینی



باشد آن هم بدون وجود هیچ معیار قبلی برای ارزیابی منصفانه بودن مفاد قرارداد، انتظار این که قوی و ضعیف خودشان بر سر اصول، اشتراك نظر داشته باشند و طرف قوی، بدون اینکه هیچگونه اهرم اجبارکننده‌ای او را تهدید کند و حتی هیچ محذور اخلاقی‌ای در کار باشد، به میل خودش علی‌رغم منافع شخصی به عدالت تن بدهد و قرارداد حاصل، عدالت را عادلانه تفسیر کرده باشد، خوشبینی بیش از حد خواهد بود.

بر فرض که بپذیریم که توافق و قرارداد، منافع طرفین را تضمین می‌کند و مانع از تعدی اعضا به حقوق یکدیگر می‌شود، اشکال دومی که مطرح است این است که این امر منحصر به اعضای این مجموعه نیست. ای که در پیش گرفته می‌شود بطور کلی صحیح و عادلانه باشد. در شروع کار بدور هم جمع شوند و قرار بگذارند که هر چه از اموال غارت کردند، بطور مساوی و عادلانه میان خود تقسیم کنند. آیا می‌توان گفت که این عدالت را تأمین کرده است؟ بنا بر قراردادگرایی که بنیاد جامعه هم ساختگی و مبتنی بر قرارداد است همین ایراد در مطرح کلیت جامعه مطرح است؛ توافق اعضا اگرچه مصالح اکثریت و حتی اقلیت آنان را تأمین کند، اما نسبت به رفتار بیرونی آنها و منصفانه بودن برخورد آنان با انسانها و ملل دیگری تفاوت است.



معضل اساسی تر در این قبیل نظریات این است که وقتی قرارداد، مبتنی بر انتخاب خودسرانه طرفین است معلوم نیست که مفاد آن با خیر و صلاح واقعی فرد و جامعه مطابقت داشته باشد. بنابراین نمی‌توان آن را به عنوان یک الزام اخلاقی که ارزش ذاتی دارد پذیرفت و پایبندی ما به آن به جهت حمایت از آن نیست. مشارکت دیگران یا دفع ضرر ناشی از تعرض آنان به آن تن می‌دهیم. ما که از ساختگی بودن این عدالت قراردادی مطلعیم نمی‌توانیم قلباً به عنوان یک وظیفه اخلاقی به آن پایبند باشیم. انسان طبیعی آن طور که همفکران رالز ترسیم می‌کنند تنها به خاطر اینکه در شرایط حاضر مفاد توافق، بهترین سیستم برای تأمین امیال و منافع شخصی اوست آن را پذیرفته است. او چون عاقل و حسابگر<sup>۵۶</sup> است باطناً به این عدالت ساختگی دل نمی‌بندد و تا وقتی که از ناحیه دیگران احساس خطر نکرده، به زحمت انداختن خویش را در رعایت آن حماقت می‌بیند. مصلحت‌اندیشی او اقتضا می‌کند که فقط تظاهر به عدالت ورزی کند، آن هم تا جایی که برآورد او از نفع و ضرر شخصی اش چنین نتیجه‌ای به دست بدهد.



واضح است که جامعه متشکل از این افراد چقدر از نظر اخلاقی شکننده خواهد بود البته بیشتر مواقع اینطور نیست که جامعه از هم بپاشد بلکه واقعیت نابرابریها خود را به برآورد افراد از بهترین وضعیتی که برایشان دست یافتنی است تحمیل خواهد کرد. یعنی پشتوانه نظم موجود و تعیین کننده نتیجه مذاکره، «زور» خواهد بود. همان چیزی که اساساً مسأله عدالت و اصلاح طلبی عدالتخواهان برای مقابله با آن موضوعیت پیدا می کند. اما متأسفانه می بینیم مبانی فلسفه اخلاقی نادرست با میان تهی کردن عدالت، محوری ترین خاصیت آن را از آن سلب کرده است.

معمولاً برای توجیه نفوذ قرارداد و ضرورت التزام به آن یا صحیح بودن الزام دیگران به رعایت آن، بر اصل لزوم وفای به عهد تکیه می شود. ولی این هم مشکل دیگری فراروی نظریه قرارداد است؛ سؤال این است که چگونه شما انتظار دارید که دیگران همیشه به قراردادهایشان وفادار بمانند؟ اگر بعد از قرارداد، تحولی در موقعیت شخص پیش آمد که پایبندی به قرارداد قبلی را به ضرر خود دید، نفع طلبی شخصی او و حسابگری عاقلانه او ايجاب می کند که به توافق قبلی پشت پا بزند. شما می گوئید این عمل غیر اخلاقی است و مخالف شرافت انسانی است. اما او در جواب می گوید که داوری شما یک برداشت شخصی خودسرانه است و حق ندارید آن را به دیگران تحمیل کنید.

کسانی که تنها راه توجیه الزامات اجتماعی را قرارداد و توافق قبلی خود اشخاص می دانند، اصل لزوم وفای به عهد را نمی توانند بر قرارداد، مبتنی سازند. چون هر قراری که بر وفاداری و عدم نقض تعهدات بسته شود لزوم التزام به خود آن قرار مورد سؤال خواهد بود. این اصل هم مانند شرایط وضعیت اولیه، اصلی مقدم بر قرارداد است و توجیه ارزشی آن برای نظریات مبتنی بر قرارداد امکانپذیر نیست.

سؤال دیگری که قابل طرح است این است که اگر در روند گفتگو و مذاکره، مدعیان رقیب به توافق نرسیدند چه باید کرد؟ در اجتماعاتی که بواسطه اشتراك در زمین و زبان و امثال این امور بطور طبیعی بوجود آمده و ما بطور غیر اختیاری درگیر روابطی با دیگران شده ایم در حالی که هنوز قراردادی منعقد نشده و تکلیف عدالت معلوم نشده است، در این شرایط چه باید کرد؟ معیار درستی طرز برخورد ما با دیگران چیست؟ آیا شما هر رفتاری را که برخاسته از امیال شخصی است مشروع می دانید؟ نظریه قرارداد، طرز عمل افراد را هر قدر هم ناجوانمردانه و ظالمانه باشد نمی تواند نامشروع قلمداد کند. زیرا مبنای مشروعیت اجتماعی را تنها قرارداد و توافق قبلی می داند و فرض این است که چنین امری هنوز واقع نشده است.







به نظر ما اصول عدالت والائز از آن است که تابع قرار و مدار خود خواسته اشخاص باشد. بلکه حقیقتی است ماورایی که خود، معیار درستی و نادرستی طرز رفتار آدمیان است و ارتباط قرارداد با عدالت این است که قرارداد هم بخشی از اعمال انسانهاست که آن هم در صورت انطباق با عدالت نافذ است. در عرصه معاملات میان افراد یا مناسبات بین المللی گرچه قرارداد به عنوان یک راه حل عملی برای رسیدن به اهداف و منافع مشترک قابل پذیرش است، اما مشروعیت این قراردادها خود تابع معیارهای قبلی است، نه اینکه هیچ معیاری مقدم بر آن و محک حقانیت آن نباشد و همه چیز حتی نفس حق و عدالت هم تابع قرار و مدار طرفینی باشد.

منتقدان رالز ایراد دیگری را مطرح کرده اند که ما به عنوان آخرین سخن در اینجا بیان می کنیم. بر فرض آن که الگوی قرارداد و شرایط رالز برای وضعیت اولیه را بپذیریم قابل پیش بینی نیست که طرفهای آزاد و برابر بر سر چه چیز توافق می کنند. چه بسا اصول دیگری را غیر از آنچه که رالز پسندیده، بپذیرند. مثلاً رالز معتقد است برای کسانی که به سطح معینی از رفاه و بهزیستی اقتصادی رسیده اند آزادی اولویت اول را دارد و ترجیح بهبود وضع اقتصادی بر آزادی بیشتر غیر عاقلانه است ولی ممکن است این مسئله برای دیگران مسلم نباشد و در شرایطی برای بهزیستی اقتصادی، اولویت قابل شوند. رالز چگونه می تواند استدلال کند که این عقیده عاقلانه نیست. یعنی در راستای پیشبرد امیال شخصی افراد قرار ندارد و پذیرفته نمی شود. ۵۷

همین طور احتمال می دهیم که افراد در وضعیت اولیه بر اساس ایده فایده گرایانه، میانگین سودمندی را بر اصل تفاوت رالز ترجیح دهند. رالز در این سخنش که می گوید افراد آمادگی پذیرفتن خطر در این زمینه را ندارند دلیل واقع بینانه ای ارائه نداده است. ۵۸

همچنین مجموعه اصولی که به نظر رالز چارچوب عادلانه برای یک جامعه خوب تنظیم یافته تلقی می شوند، مورد نقادی قرار گرفته است و توجیه پذیری آنها بر اساس مبانی رالز معضلاتی دارد که اینها از بحث ما در این نوشتار خارج است. آنچه در نظر داشتیم بررسی نظریه رالز درباره مبانی عدالت و چگونگی توجیه اعتبار و حقانیت آن به عنوان اساسی ترین ارزش اجتماعی بود. به همین جهت در شرح نظریه رالز هم به بخش دوم که تصویر رالز از ساختار عادلانه جامعه است نپرداختیم. البته این بخش از نظریه رالز نیز برای علاقمندان به مباحث فلسفه سیاسی و اقتصادی و کسانی که مطالعه الگوهای مختلف عدالت اجتماعی را در نظر دارند موضوعی با اهمیت و قابل تأمل است.

پس نوشتها:

1. Rawls, John, **A Theory of Justice**, (Oxford University Press, 1971) P.8

در ارائه مقاله از این کتاب با عنوان اختصاری رالز (۱۹۷۱) یاد می کنیم.

۲. همان، ص ۹-۱۱.

3. theological.

4. deontological.

5. utilitarianism.

6. utility.

۷. در این زمینه نگاه کنید به:

Campbell, Tom D, **Justice**(1988),ch.5: Justice as Efficiency.

۸. نگاه کنید به: آنتونی آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخیر، ص ۴۳ و ۵۴۲.

۹. ایمانوئل کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی،

۱۳۶۹، ص ۶۰.

۱۰. نگاه کنید به: همان، ص ۷۲ و ۸۱.

11. self-determination.

۱۲. رالز چنان که خواهد آمد از نظر فودی مبانی فایده گرایانه را رد نمی کند.

۱۳. رالز (۱۹۷۱) ص ۳.

14. Rational Choice.

۱۵. مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،

۱۳۷۴، مقاله رویارویی حق با خیر به نقل از رالز، نظریه عدالت. همچنین در این زمینه نگاه کنید به اثر

دیگری از همین نویسنده:

Sandel, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**(1982), P.50.

16. an organisation for mutual benefits.

۱۷. نگاه کنید به رالز (۱۹۷۱) ص ۴۴۶.

۱۸. همان، ص ۱۸۳.

۱۹. همان، ص ۳.



20. Primary goods

21. Pluralism.

۲۲. تام کمال، عدالت، ص ۷۴. به نقل از رالز، سازندگرای کانتی، (ص ۵۱۸).

23. Kantian constructivism.

24. cognitive.

25. See Rawls, J.(1980) " kantian constructivism in Moral theory ", in Journal of philosophy.

۲۶. نگاه کنید به نقل قولهای ساندل از رالز در کتاب لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، ص ۲۷۸ به بعد.

۲۷. رالز (۱۹۷۱) ص ۱۱.

۲۸. همان، ص ۱۶.

29. State of nature.

30. Original Position.

31. Pure procedural justice.

۳۲. رالز (۱۹۷۱) ص ۱۰.

۳۳. نگاه کنید به رالز (۱۹۷۱) ص ۸۵.

34. The veil of ignorance.

۳۵. همان، ص ۱۳۶.

36. Rationality.

37. egoist.

۳۸. نگاه کنید به رالز (۱۹۷۱)، ص ۱۴۲.

۳۹. رالز (۱۹۷۱)، ص ۱۴.

۴۰. آر بلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، چاپ دهم، سال ۱۳۶۸، ص ۵۱ و ۵۰.

۴۱. رالز (۱۹۷۱)، ص ۱۵.

۴۲. نگاه کنید به رالز (۱۹۷۱)، ص ۱۴.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



۴۳. همان، ص ۶۰.

۴۴. همان، ص ۶۰.

۴۵. همان، ص ۸۳.

46. fair equality of opportunity.

47. the maximin strategy.

۴۸. مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، ص ۲۶۵ به نقل از رالز (۱۹۷۱)، ص ۴۱۶.

۴۹. Justice as Fairness عنوانی است که رالز در رساله منتشر شده اش در سال ۱۹۵۸ و نیز در فصل اول کتاب نظریه عدالت، برای طرح خودش قرار داده است و مترجم محترم در اینجا معادل فارسی فوق را برای آن در نظر گرفته است.

۵۰. همان.

۵۱. همان، ص ۲۹۱ به نقل از:

Ackerman, B. A. *Social Justice in the liberal state* (1980), P.36

52. hypothetical state of nature.

۵۳. نگاه کنید به نقد سخن آکرمن در:

Campbell, Tom D. *Justice*, P.108.

54. See Rawls (1980) P. 518.

55. See campbell, Tom D. *Justice* P.74.

۵۶. مقصود عقلانیتی است که رالز، به تبع اسلافش تعیین نموده است.

۵۷. نگاه کنید به: آنتونی آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخیر، ص ۵۱۷؛ همچنین نگاه کنید به:

Campbell, Tom, *Justice*, P.83.

58. Ibid, P.82.

