



نوع مقاله: پژوهشی

نظریه لیبرالیستی «عدالت چون انصاف» جان رالز و نقد آن

حمید شهریاری / استادیار گروه فلسفه تطبیقی پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سازمان سمت)

shahriari@samt.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8265-9172

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷

چکیده

در نیمه دوم قرن بیستم فیلسوفان معاصر و از همه مهم‌تر رالز حرف‌های تازه‌ای را وارد مباحث لیبرالیسم کردند که بحث از عدالت یکی از این موارد است. این مقاله بر آن است تا نظریه جان رالز درباره مبنای «عدالت چون انصاف» در لیبرالیسم جان رالز را تبیین و نقد کند. رالز نظریه خود را «عدالت چون انصاف» می‌نامد و بحث را از تعریف عدالت آغاز می‌کند. اصول عدالت اجتماعی او را بر پایه آزادی و برابری است و عدالت به این معنا نزد او به حوزه نهادهای اجتماعی محدود است و اساسی فردگرایانه دارد. او می‌کوشد نهادهای موجود در دموکراسی مبتنی بر قانون را تفسیر و توجیه کند. وی برای این کار دو اصل بنیادین تأسیس می‌کند یکی مربوط به توزیع برابر ارزش‌های اجتماعی از جمله حق آزادی و دیگری نسبت به نابرابری‌های موجه که سود همگان در آن است. او سعی دارد با استفاده از این اصول اولاً آزادی‌های اساسی شهروندان را بر دیگر مؤلفه‌های سیاسی اولویت دهد و ثانیاً فرصت‌های منصفانه و یکسانی را در تصدی مناصب و مشاغل در اختیار شهروندانش نهد. در نهایت، با تمرکز بر جوامعی که آرا و نظریات متفاوت و متنوعی در دین، اخلاق و فلسفه دارند مانند جامعه امریکا، مفهومی از عدالت را پایه اتحاد و همستگی اجتماعی قرار دهد که همه با هر دین و شغل و تفکری بپذیرند. نظریه او را اساساً نظریه‌ای مساوات‌طلبانه انگاشته‌اند که صبغه‌ای کانتی دارد و متکی بر نظریه قرارداد اجتماعی است. این مقاله پس از تبیین نظریه او به نقد و بررسی آن از دیدگاه فیلسوفان پس از او می‌پردازد. نگارنده نیز افزونه‌هایی بر این نقدها وارد کرده است.

کلیدواژه‌ها: جان رالز، عدالت چون انصاف، آزادی، نابرابری، قرارداد اجتماعی.

لیبرالیسم سرآغاز خود را مدیون فلسفه سیاسی جدید در انگلستان است. *توماس هابز* و *جان لاک* نخستین فیلسوفانی بودند که به مناشی این بحث پرداختند و فیلسوفان عصر روشنگری در اروپا آن را بال و پری تازه دادند. از بین آنها *روسو*، *واتر*، *کنستانت* و *سپس کانت* از همه نامورترند. در قرن نوزدهم لیبرالیسم به شکل نظریه‌های سودانگاری توسط *جرمی بنتام* و *جان استوارت میل* و سپس به صورت ایدئالیسم گرین طرح شد. در قرن بیستم به دلیل عظمت گفتارهای فیلسوفان سابقی چون *کانت* و *هابز* حرف چندانی برای گفتن نبود، تا اینکه در نیمه دوم این قرن افرادی چون *هایک*، *نوزیک*، *دورکین*، *راز*، و از همه مهم‌تر *رالز* سخنان تازه‌ای را وارد مباحث لیبرالیسم کردند. لیبرالیست‌ها درباره مباحثی چون حدود مالکیت، اقتصاد، برابری، و تسلط دولت اختلاف‌نظر دارند و این موضوعات با مباحثی چون بحث از ارزش‌ها و طبقه‌بندی آنها و نسبت آزادی با آنها، معنای آزادی و ارتباط افراد با مقاصد جمعی ربط می‌یابد و در هیچ کدام از این مباحث اتفاق نظری وجود ندارد. بسیاری از فیلسوفان، هم‌بحثان خود را متهم به عدم پیروی از لیبرالیسم می‌کنند و تعریف لیبرالیسم را به گونه‌ای بیان می‌دارند که او را خارج کند. به همین دلیل تعریف این واژه تقریباً ممکن نیست؛ اما شاید بتوان برخی از مؤلفه‌ها را به عنوان ارکان لیبرالیسم مطرح ساخت.

نخستین رکن لیبرالیسم همان طور که روشن است، آزادی‌های فردی و سیاسی - اجتماعی و حدود آن و نسبتش با ارزش‌های دیگری چون برابری و خیرهای دیگر است. دومین مؤلفه‌ای که برای لیبرالیسم برمی‌شمارند، تساهل و مدارا در حوزه‌های دین، اخلاق، و سبک زندگی و نفی خشونت برای تحمیل‌های فردی یا نهادی در آنهاست. این رکن مبتنی بر معرفی انسان به عنوان موجودی نیک‌سرشت است که او را مجاز به خطا و لغزش می‌سازد. سومین مؤلفه لیبرالیسم، حکومت دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی و دولت رفاه است. حقوق افراد و حاکمیت قانون نیز از مؤلفه‌های دیگر لیبرالیسم‌اند. هریک از این مؤلفه‌های با هم نسبتی دارند که فیلسوفان سیاسی از آنها بحث می‌کنند. مثلاً هریک از ایشان محدوده خاصی را برای دخالت دولت در حیطه گزینش‌های فردی عنوان می‌کنند. تمام لیبرالیست‌ها طرفدار بازار آزاد نیستند و گرین از آن جمله است. او می‌گوید دولت باید برای رفع فقر و بیسوادی اقداماتی انجام دهد و اینها از وظایف دولتی است که او نام دولت رفاه بر آن می‌نهد.

در این مقاله بر آنیم تا نظریه *جان رالز* را درباره لیبرالیسم را تبیین، و نقد و نقل‌هایی را که از دیدگاه فیلسوفان چون *هرسانی*، *همپتون* و *مک‌این‌تایر* به دست رسیده بررسی کنیم.

۱. نظریه «عدالت چون انصاف» جان رالز

رالز نظریه لیبرالیستی خود را «عدالت چون انصاف» می‌نامد و بحث را از تعریف عدالت آغاز می‌کند. برای عدالت دو اصل تصویر می‌کند و نظریه لیبرالیسم سیاسی خود را بر پایه این دو اصل بنا می‌نهد. او در سال ۱۹۷۱ کتابی با عنوان *نظریه عدالت* منتشر، و این کتاب را در سال ۱۹۹۹ با اصلاحاتی تجدیدچاپ کرد. او همچنین کتابی با عنوان *لیبرالیسم سیاسی* در سال ۱۹۹۳ انتشار داد و به مجموعه‌ای از اشکالاتی که به

نظریه‌اش وارد آمده بود پرداخت و ضمن تنقیح مباحث کتاب اول، نظریه عدالت خود را مستحکم ساخت و آن را با تکثرگرایی در لیبرالیسم عجین کرد. بی‌شک می‌توان او را یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی معاصر دانست که از لیبرالیسم دفاعی جانانه داشته است. حتی منتقدان او نیز تا حدی تحت تأثیر او قرار گرفتند. اینک هر کس درباره بنیان‌های سیاست و اخلاق سخن می‌گوید، باید به نظریات او توجهی شایسته داشته باشد. از جمله این فیلسوفان مک/ایتنایر است که او نیز از این قاعده مستثنا نیست. بحث از آرای رالز از این نظر برای مک/ایتنایر اهمیت دارد که رالز در کتاب *نظریه عدالت*، اصول عدالت اجتماعی را بر پایه آزادی و برابری می‌نهد و عدالت به این معنا را که به حوزه نهادهای اجتماعی نیز محدود است و اساسی فردگرایانه دارد، بر خیرهای اجتماعی دیگر مقدم می‌دارد. بنابراین کسانی چون روسو که توجه تام و تمامی به خیرات اجتماعی دارند و مک/ایتنایر که خیرهای اجتماعی را براساس هدف مشترک جمعی مبتنی بر فضایل تعریف می‌کنند، با او معارضه دارند. در عین حال رالز تحقق اصلی فضیلت عدالت را در نهادهای اجتماعی تعریف می‌کند و نهادهای اجتماعی را بنیادی‌ترین موضوع عدالت می‌داند. او معتقد است افراد و اعمال آنها تا جایی عادلانه‌اند که با الزامات نهادهای عادل تطبیق یابند. نظام قوانین و مقررات حاکم، فرایندهای حقوقی، نظام قضایی و نهادهای متصدی مالکیت، نهادهای مدنی متصدی تنظیم مقررات مربوط به امور تولید، و عرضه کالا و خدمات در بازار و اقتصاد کشور و مقرراتی که وضع می‌کنند و نهاد خانواده همه و همه اموری‌اند که می‌تواند به طرق گوناگون (عادلانه یا ظالمانه) تحقق یابند و نوع این تحقق در رفتار افراد و امیال و آرزوهایشان و برنامه‌ای که برای آینده خود دارند تأثیرگذار است و شخصیت افراد هر اجتماعی بستگی تامی به این امور دارد. او معتقد است که به دلیل همین تأثیرگذاری عمیقی که این نهادهای اجتماعی در تربیت انسان‌ها دارند، بحث اصلی در عدالت باید در نهادهای اجتماعی طرح گردد (فریمن، ۲۰۰۳، ص ۳-۴).

هدف اصلی رالز به یکی از ارکان اصلی لیبرالیسم مربوط است. او می‌کوشد نهادهای موجود در دموکراسی مبتنی بر قانون را تفسیر و توجیه کند. وی برای این کار دو اصل بنیادین تأسیس می‌کند و سعی دارد با استفاده از آن اولاً آزادی‌های اساسی شهروندان را بر دیگر مؤلفه‌های سیاسی اولویت دهد و ثانیاً فرصت‌های منصفانه و یکسانی را در تصدی مناصب و مشاغل در اختیار شهروندانش نهد. در نهایت، با تمرکز بر جوامعی که آرا و نظریات متفاوت و متنوعی در دین، اخلاق و فلسفه دارند مانند جامعه امریکا، مفهومی از عدالت را پایه اتحاد و همبستگی اجتماعی قرار دهد که همه با هر دین و شغل و تفکری بپذیرند. نظریه او را اساساً نظریه‌ای مساوات‌طلبانه انگاشته‌اند که صبغه‌ای کانتی دارد و متکی بر نظریه قرارداد اجتماعی است (همان، ص ۳-۱).

نظریه قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی به دست هابز جان گرفت و لاک، روسو و کانت هریک نیز آن را به سبک خود و معیار با هابز پیگیری کردند. در این نظریه ملاک تأسیس و توجیه دولت، قرارداد است. شکل این قرارداد و نیز محتوای پیمانی که در آن قرار دارد مورد بحث و نظر بین این فیلسوفان است. نزد هابز مردم

از ترس مرگ مایل‌اند از حالت جنگ بگریزند و برای پیشگیری از جنگ میان خودشان، بر سر منافی که هریک درصدد تصاحبش هستند، با هم توافق می‌کنند که قدرت سیاسی را به حاکمی بلامنازع ب سپارند تا او اربابشان باشد و در سایه حکومت دائمی او و از ترس قدرت او صلح برقرار شود و همه حقوق یکدیگر را رعایت کنند (یامگلد، ۲۰۱۷، ص ۱۴۳-۱۵۹).

لاک معتقد است که لازم نیست برای پیشگیری از جنگ، قدرت به حاکم واگذار شود بلکه همین قدر کافی است که مردم حکومت بر خویش را به او به امانت دهند تا هر گاه او از راه اعتدال و عدالت خارج گشت از او بازستانند؛ پس حکومت او دائمی نیست و شکل حکومت به نوع قراردادی بستگی دارد که جامعه مدنی با حاکم بسته است. این شکل می‌تواند براساس توافق ایشان پادشاهی، دموکراسی یا حکومت نجبگان باشد. نظریه لاک برخلاف نظریه هابز که براساس واگذاری حکومت است، یک قرارداد اجتماعی کارگزاری است که در آن حاکم مسئول و پاسخگوی مردم خویش است و حکومت در دست او امانت است و به همین سبب بیشتر در دنیای غرب مقبول افتاده است. روسو سومین نظریه‌پرداز قرارداد اجتماعی است. او با استفاده از جنبه‌های مساوات‌طلبانه اندیشه لاک به دنبال حکومتی براساس قانون اساسی بود که در آن محور قرارداد نه اراده تک‌تک افراد بلکه اراده جمعی در جامعه است. این اراده جمعی رو به سوی خیری عمومی دارد که خیر جامعه و خیر تمام اعضای آن است. ما با ایجاد هماهنگی و تطابق بین امیال فردی و این اراده جمعی به آزادی مدنی و اخلاقی می‌رسیم. اراده جمعی اراده اموری است که همه افراد جامعه در آن مشترک‌اند، اگر اراده‌های فردی خود را کنار گذارند. خیر عمومی شامل نهادها و قوانینی است که از حقوق اساسی افراد پشتیبانی می‌کند و نیز طبق رویه‌های دموکراتیک و قانونی موجب افزایش انتفاع افراد جامعه در آزادی و امنیت می‌شود (روسو، ۱۳۴۱، ص ۵۲-۵۶).

کانت از قرارداد اجتماعی به عنوان رویه‌ای برای اثبات عدالت قوانین و سیاست‌ها بهره می‌برد. به نظر کانت اندیشیدن به اینکه مردم با چه قوانینی می‌توانند موافقت کنند به ما کمک می‌کند تا قوانین عادلانه را از ناعادلانه بازشناسیم. پس قرارداد اجتماعی و توافق متعاقب آن وجهه‌ای اثباتی برای یافتن قوانین و نظام عادلانه دارد. کانت معتقد بود که با انسان‌ها باید به عنوان هدف رفتار کرد نه وسیله‌ای برای رسیدن به آمل خودمان. پس باید به نظر انسان‌ها احترام گذاشت و ایشان را در ارزیابی سیاست‌ها دخالت داد (سالویان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۱-۷۰). البته باید توجه داشت که قرارداد اجتماعی در تمام تفاسیر مذکورش قراردادی فرضی است و لازم نیست که در خارج واقعاً تحقق یافته باشد. این فیلسوفان این قرارداد را برای تعیین اصول عادلانه سیاست فرض می‌گیرند تا به کمک آن بتوانند بنیادی‌ترین اصول را در فلسفه سیاسی تدوین کنند.

بسیاری معتقدند رالز نظریه قرارداد اجتماعی را متحول نمود و آن را بسط داد. متعلق توافق و قرارداد فرضی نزد او عبارت است از اصول عدالتی که نه تنها برای تدوین قوانین و نیز قانون اساسی به کار می‌آید بلکه علاوه بر آن برای تحدید دیگر نهادهای اجتماعی اصلی که متکفل تنظیم و توزیع ثروت‌ها و فرصتهای شغلی هستند نیز به کار

می‌آید. نظریه قرارداد او نه سودانگارانه است و نه کمال‌گرایانه، بلکه نظریه‌ای کانتی است که عدالت اجتماعی را چون انصاف معرفی می‌کند. به نظر او برای تعیین اصول عدالت ما باید خودمان را در وضعیت قراردادی تصویر کنیم که در آن باید بر سر اصول عدالت با همه کسان دیگری که با ما در یک جامعه زندگی می‌کنند، توافق کنیم و آن اصول عدالت مورد توافق را بر جامعه حاکم سازیم. در این حال، در جامعه‌ای که از نگرش‌ها و گرایش‌های مختلف و متنوعی تشکیل شده است می‌توان اصولی تدوین نمود که توافق عمومی را به دنبال داشته باشد. به نظر رالز هر یک از افراد جامعه به دلیل تنوع نگرش‌ها و گرایش‌هایشان درک متفاوتی از عدالت دارند و باید تلاش کرد تا به نوعی به درک و فهمی از عدالت برسیم که همه با آن موافق باشند. این نوع درک از عدالت که قرین به توافق عمومی باشد بهتر از همه مفهوم عدالت را متمثل می‌سازد. به نظر رالز بهترین مفهوم از عدالت که عموم مردم می‌توانند بر آن توافق کنند مفهومی است که بر دو اصل اساسی مورد نظر او استوار است. او معتقد است این درک از عدالت بهترین درک است و مردم با هر نگرش و گرایش و رویه عملی با آن موافقت خواهند نمود. پس برای تبیین نظریه «عدالت چون انصاف» باید به تبیین دو اصل بنیادین رالز در این نظریه پرداخت.

رالز نظریه خود را به صورت دو اصل اولیه و دو قاعده اولویت بیان می‌کند. و تبیین این اصول و قواعد، مطابق آنچه او در قسمت ۴۶ و قسمت ۱۱ کتاب *نظریه عدالت* آورده چنین است:

اصل اول: هر شخصی باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین مجموعه آزادی‌های اساسی یکسان داشته باشد به نحوی که با مجموعه آزادی‌هایی که دیگران دارند سازگار باشد؛

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان یابند که هر دوی آنها:

اولاً: بیشترین سود برای کم‌بهره‌مندترین افراد را موجب شود، به طوری که با اصل دارایی‌های عادلانه نیز سازگار باشد، یا به تعبیری دیگر متوقع باشد که نابرابری‌ها به نحو معقولی به نفع همگان (به‌ویژه کم‌بهره‌مندترین افراد) باشد و ثانیاً: مربوط به مناصب و مقام‌هایی باشد که تحت شرایطی منطبق بر برابری منصفانه فرصت‌ها در دسترس همگان باشد.

قاعده اولویت اول (تقدم آزادی بر امور دیگر): اصول عدالت به ترتیب اولویت ذکر شده‌اند. بنابراین آزادی‌های اساسی تنها به خاطر خود آزادی محدود می‌شود. در این باب دو مورد وجود دارد:

مورد اول: آزادی‌ای که گستردگی کمتری دارد باید موجب تقویت کل مجموعه آزادی‌های مشترک بین همگان شود؛

مورد دوم: جایی که آزادی نابرابر است باید مورد پذیرش کسانی که آزادی کمتری دارند قرار گیرد.

قاعده اولویت دوم: (تقدم عدالت بر کارامدی و رفاه) دومین اصل عدالت بر اصل کارامدی و اصل افزایش جمع منافع مقدم است. در این باب نیز دو مورد وجود دارد:

مورد اول: نابرابری فرصت‌ها باید به فرصت‌های کسانی که فرصت‌های کمتری دارند بیفزاید؛

مورد دوم: اضافه حدّ دارایی‌ها باید سر جمع فشارهایی را که بر دوش کسانی است که آن را تحمل می‌کنند تخفیف دهد (رالز، ۱۹۹۹، ص ۵۲-۵۶ و ۲۶۶-۲۶۷).

این اصول مربوط به ساختار اجتماعی جامعه است و بدواً ربطی به افراد ندارد و کارشان تعیین و تخصیص حقوق و وظایف، و توزیع منافع اجتماعی و اقتصادی است. اینها اصولی هستند که باید بر نهادهای جامعه حاکم باشند. ماحصل این اصول را می‌توان این‌گونه بیان داشت: تمام ارزش‌های اجتماعی - یعنی آزادی، و فرصت‌ها، درآمد و ثروت، و پایه‌های اجتماعی عزت نفس - باید به طوری برابر توزیع شود مگر اینکه توزیع نابرابر این ارزش‌ها به سود همگان باشد (همان، ص ۵۴).

در این حال بی‌عدالتی عبارت است از نابرابری‌هایی که به نفع همه نباشد. رالز همچنین به بیان اجمالی آزادی‌ها و نیز خیرهای اصلی و فرعی می‌پردازد و در عین حال اصول خود را اصولی کلی ولی غیر عام محسوب می‌دارد که می‌تواند مستثنیاتی داشته باشد. او توصیه می‌کند که بررسی مثال‌هایی که در حدود افراط و تفریط قرار دارد نباید ما را از اهمیت اساسی محتوای اصول او دور سازد و به خاطر اینکه اصول او راه‌حلی برای این موارد استثنایی ارائه نمی‌کند نباید این اصول را فرو نهاد (همان، ص ۵۵-۵۶ و ۲۶۷).

رالز معتقد است ما نباید مانع ثروت‌اندوزی سرمایه‌داران شویم مادامی که کسب ثروت ایشان موجب افزایش سهم همه افراد جامعه شود. ممانعت از این ثروت‌اندوزی نوعی حسادت غیرمعقول محسوب می‌شود و پذیرفتنی نیست؛ اما در عین حال معتقد است اگر این نابرابری در ثروت‌ها، درآمدها و دارایی‌ها به حد افراط کشیده شود موجب «حسادت معقول» خواهد شد. این نابرابری افراطی می‌تواند تأثیری منفی بر حرمت نفس عده‌ای داشته باشد و از این جهت نامقبول است.

رالز برای اثبات اصول خود از «وضع نخستین» (the original position) قبل از توافق بر قرارداد اجتماعی شروع می‌کند و یک فصل از کتابش را شامل یازده قسمت در حدود ۶۰ صفحه، به تبیین آن و نحوه کشیده‌شدن آن به اصول نظریه «عدالت چون انصاف» می‌پردازد. وضع نخستین حالتی است که مردم قبل از بستن قرارداد در آن قرار دارند. در این حال، ملاحظاتی را که هر فهم متقابل و متضادی از عدالت می‌تواند داشته باشد بررسی می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که همه مردمانی که در وضع نخستین قرار دارند اصول او را خواهند پذیرفت. برای اثبات این مدعی او از مردم می‌خواهد خود را در پس «حجاب جهل» (the veil of ignorance) در نظر بگیرند. حجاب جهل موقعیتی فرضی است که در آن مردم از مناصب و مقام‌های خود کنده شده‌اند و متعلق به هیچ گرایش و نحله و حزب و گروهی نیستند و فارغ از جانبداری‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی، و تعصبات نژادی یا جنسی نظر می‌دهند. انسان‌ها در پس حجاب جهل از تمام اوضاع و احوال اجتماعی خویش کنده شده‌اند و هیچ حال و شأن و مقام اجتماعی ندارند. آنها در این فرض باید خود را از هر چیزی که ممکن است موجب ترجیح یک تفسیر از عدالت بر تفسیری دیگر شود فارغ سازند و از این امور کلاً بی‌خبر شوند و نسبت بدان جاهل فرض شوند.

رالز، افرادی را که خود را در پس این حجاب جهل قرار می‌دهند شخصیت‌های اخلاقی می‌نامد. به نظر او این افراد می‌توانند به دور از پیشداوری‌ها و انحرفات و جانبداری‌ها در باب اصول عدالت داوری کنند. ایشان به حسب فرض از حسدهای نامعقول به دورند و به جایگاه خویش در اجتماع جهل دارند. نه گریزان از مخاطرات هستند و نه چندان به آن روی می‌کنند، راهی میانه در پیش می‌گیرند. در فرض رالز این شخصیت‌های اخلاقی حقوقی برابر دارند و می‌توانند اصول عدالت موردنظر خویش را برگزینند و این درک خویش از عدالت را در جامعه اعمال کنند.

یکی دیگر از شرایط در فرض حجاب جهل بودن این است که همه به دنبال بیشترین نفع هستند و با فرض کمبود منابع در تصاحب سهم بیشتری از آن تلاش می‌کنند. دیگر اینکه او در این حجاب جهل با فروض مذکور می‌تواند هر شخصی در جامعه باشد؛ می‌تواند یک سرمایه‌دار باشد یا یک فقیر می‌تواند شغل مدیریتی داشته باشد یا یک خودفروش، می‌تواند یک معلم باشد یا یک معتاد بی‌سواد. به عبارت دیگر، حجاب جهل اقتضا دارد که فرد نداند جایگاه اجتماعی او در جامعه کدام است و به همین دلیل به دور از پیشداوری‌های شخصی قضاوت خواهد نمود.

رالز معتقد است در چنین فرضی قاعده‌ای که شخصیت‌های اخلاقی بدان متمسک می‌شوند قاعده ارتقای سطح حداقل (maximal rule) است. این قاعده بیان می‌دارد که در وضعیت نامطمئن که معلوم نیست اوضاع و احوال چگونه باشد و روشن نیست که پس از در آمدن از حجاب جهل جایگاه واقعی من که درصدد کسب بیشترین خیرها برای خویش و خویشان خود هستم چگونه است، باید چنان گزینش کنیم که بیشترین خیر به کمترین بهره‌مندان برسد. چون ممکن است خود من در آن وضعیت کم‌بهره‌مندی باشم. به عبارت دیگر، رالز معتقد است اگر ما در پس حجاب جهل ندانیم که فردی فقیر هستیم یا فردی ثروتمند، و قرار باشد ثروتی را بین این دو فرد نامعلوم که یکی از آنها خود من هستم تقسیم کنیم، این توزیع را چنان صورت خواهیم داد که ضمن اعمال برابری در صورت کمبود منابع و تعارض، امیدهای فرد فقیر و فرد کم‌بهره‌مندتر بیشتر شود. این گزینش موجب می‌شود که تمامی افراد از مقدار کافی خیرهای اولیه که برای هر انسانی لازم است بهره‌مند شود.

آخرین گام در نظریه رالز این است که چنین فردی در چنین شرایطی اصول عدالت رالزی را بر دیگر درک و فهم‌هایی که از عدالت وجود دارد از جمله صور مختلف سودانگاری ترجیح خواهد داد.

استدلال وضع نخستین رالز ما را به یاد استدلالی می‌اندازد که *ابن‌سینا* در اثبات نفس یا بهتر بگوییم تنبه به وجود نفس بیان می‌دارد. در این تنبیه *خواجہ نصیرالدین طوسی* (متوفی ۶۵۳) به تبع *ابن‌سینا* (متوفی ۴۱۶) از ما می‌خواهد که خود را در ابتدای خلقت خویش در حالی فرض کنیم که چیزی در حافظه نداریم ولی عقلمان خوب کار می‌کند در هوایی طَلَّق که نه گرم‌ا و نه سرمای قابل حس است و نه از بیماری خاصی رنج می‌بریم و نه هم از امری لذت می‌بریم، هیچ چیزی از محسوسات را حس نمی‌کنیم نه خود را و نه هم اموری دیگر را، دست و پایمان از هم باز و در هوا معلقیم. در این حالت فرضی، انسان به وجود نفس خویش اعتراف خواهد کرد؛ با اینکه از اعضای ظاهری و باطنی خود غافل است و نمی‌داند که جسمی است که دارای ابعاد ثلاثه است و از حواس و قوای خود

بی‌خبر و به اشیای بیرون از خود جاهل است. در این حال، خویشتن خویش را ادراک می‌کند و می‌داند که هست (این سینا، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳). این هوای طلق/این سینا که در آن نفس انسانی از همه امور خارج از خودش و نیز از حالات نفسانی خویش‌کننده و رها شده است تا خویش را ادراک کند، بسیار شبیه حجاب جهل انسان فرضی رالنز است که از امور اجتماعی‌کننده شده است تا بدون پیشداوری اصول عدالت رالنز را تأیید نماید. البته غرض من تشبیه این دو کلام از هر حیث نیست. چه روشن است که آنچه ما بدان تشبیه می‌یابیم و نیز اموری که از آنها‌کننده می‌شویم در دو کلام متفاوت است. علاوه بر این، جان هرسانی معتقد است قبل از اینکه رالنز فرض نخستین را در اولین مقالاتی تصویر کند که در سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۸ در باب نظریه عدالت خود نگاهشته است، او قبل از رالنز در مقالات خویش به چیزی مانند آن اشاره داشته است، گرچه از اصطلاح «وضع نخستین» استفاده نکرده است (هرسانی، ۱۹۵۴، ص ۴۳۴-۴۳۵).

۲. نقد نظریه رالنز

این استدلال رالنز مورد توجه بسیاری از فیلسوفان سیاست و اخلاق قرار گرفت؛ عده‌ای آن را پذیرفتند و عده‌ای دیگر به نقد آن پرداختند. در میان منتقدان برخی به وضع نخستین رالنز اشکال داشتند و برخی به نتیجه‌ای که او در آن وضع بر آن اصرار می‌ورزد، خانم جین همپتون نیز اصرار دارد که: نظریه رالنز بیش از آن کانتی است که خود رالنز می‌پنداشته است و بیش از آن از نظریه قرارداد اجتماعی فاصله دارد که خود رالنز ادعا می‌کند. او می‌گوید ادعای رالنز به هیچ وجه مبتنی بر قرارداد اجتماعی با هر شخص دیگری که او نیز در حجاب جهل قرار دارد نیست، بلکه مبتنی بر این تصور است که انسان در حجاب جهل چنین می‌انگارد که ممکن است هر فردی باشد و در نتیجه اصول عدالت رالنز را می‌پذیرد (همپتون، ۱۹۸۰، ص ۳۱۵-۳۳۸). من این نوع اشکال‌گیری را اشکالی صوری می‌خوانم که در حقیقت محتوای اصول رالنز را به چالش نمی‌گیرد، بلکه صرفاً عنوان اصول او را به عنوانی دیگری تغییر می‌دهد. اینک مایلیم به آن دو نوع اشکال دیگر پردازم و اشکالاتی را که به نتیجه‌گیری رالنز از وضع نخستین گرفته شده مقدم می‌سازم و البته درصدد استقصای تمام اشکالات وارد شده نیز نیستیم.

اشکالی که بر نظریه رالنز وارد آمده این است که در وضع نخستین، قاعده ارتقای سطح حداقل کاربرد ندارد بلکه در وضعیت نامطمئن که رالنز تصویر می‌کند قاعده قابل جریان «اصل بیشینه‌سازی منافع متوقع» است. به نظر جان هرسانی فاعل به اصطلاح اخلاقی رالنز در وضع نخستین درصدد است که در حالت نامطمئن سرجمع سودها را افزایش دهد تا احتمال افزایش سود خود را بیشینه سازد. یعنی او می‌اندیشد که باید کاری کنم که وقتی منافع همگان را با هم جمع می‌کنیم سود جمعی افزایش یافته باشد و در این حال ممکن است سود من هم زیاد شود ضمن آنکه به هر حال سود برخی افراد در اینجا افزایش یافته است و در نتیجه میانگین سود بیشینه شده است و در عین حال ممکن است این برخی افراد، خود من باشم (هرسانی، ۱۹۷۵، ص ۵۹۴-۶۰۶). در اینجا است که فاعل به دنبال دو اصل رالنز نخواهد بود، بلکه اصولی را می‌پذیرد که مطابق نوعی سودانگاری میانگین است. هرسانی مثال‌هایی

می‌زند که در آن انسان‌ها برخلاف نظر رالز به نفع افراد کم‌بهره‌مندتر رأی نخواهند داد. فرضاً اگر جامعه ما از افرادی تشکیل شده باشد که یکی از آنها عقب‌مانده است و تغییر اندکی در وضعیت او هزینه سنگینی را بر جامعه تحمیل می‌کند این هزینه موجب می‌شود ما نتوانیم افراد دیگر جامعه را که در بین آنها استعداد‌های درخشانی نیز وجود دارد به تحصیلات عالی بفرستیم. طبق اصل دوم رالز باید به فرد عقب‌افتاده رسیدگی کرد، درحالی‌که نزد هرسانی طبق مکتب عقل سلیم و نیز مکتب سودانگاری تحصیلات تکمیلی آن افراد کثیر اولویت دارد.

به نظر می‌رسد که هرسانی در نقد رالز در اینجا بجای سخن گفته است، ولی می‌توان مثالی نیز عنوان نمود که موضع سودانگاری میانگینی هرسانی را نیز نقض کند: فرض کنید نهاد اجتماعی ما از یک فرد با استعداد و تعداد کثیری افراد متوسط تشکیل شده است؛ به طوری که هزینه بورس تحصیلی خارج از کشور این فرد با استعداد درخشان معادل هزینه تحصیلات متوسطه تمام افراد دیگر است؛ اما فرض کنید با تحصیلات فرد با استعداد منافی بیش از سرجمع تحصیلات متوسطه آن افراد دیگر حاصل می‌آید، به طوری که میانگین سود در حالت اول بیش از میانگین سود در حالت دوم است. در این حال هرسانی آماده است تا تمام افراد متوسط‌الحال را فدای فرد با استعداد کند حتی اگر منافع حاصل آمده در این فرض به نفع محروم‌ترین افراد نباشد. درحالی‌که مکتب عقل سلیم و نیز نظریه رالز در جبهه مقابل مکتب سودانگاری میانگینی قرار خواهند گرفت. این نشان از آن دارد که هر دو مکتب در پاسخ به برخی مثال‌های نقضی نادر ناتوان‌اند.

آنچه در اینجا شایسته ذکر است این که نظریه درست باید ترکیبی از اصل بیشینه کردن منافع متوقع و قاعده ارتقای سطح حداقل باشد که در کنار آن مجموعه‌ای از امور کمی و کیفی نیز لحاظ شود به طوری که با در نظر گرفتن مجموع احتمالات و دارایی‌ها و اصل برابری بتوان مثال‌های فوق را حل و فصل نمود. روشن است که لازم نیست ما الزاماً نظریه‌ای تدوین کنیم که در تمام مثال‌ها حتماً یکی از دو طرف بر طرف دیگر ترجیح یابد. بلکه می‌توان نظریه را طوری تدوین نمود که در برخی مثال‌ها در نهایت فرقی بین دو نوع هزینه نباشد و نظریه ما اعمال هر دو نوع هزینه را به یکسان تجویز کند و انتخاب یکی از دو نوع هزینه به دلیل کمبود منابع تابع اصول دیگر عقلایی در موارد مشابه باشد که ما آن را «اصل تخییر در حالت تراجم» می‌نامیم. دلیل این اصل تساوی ملاک در دو حالت مفروض است که در علم اصول فقه تبیین شده است.

برخی از نقادان از جمله مک‌آینتایر در بحث با رالز مایل نیستند وارد نقض نتیجه‌گیری رالز شوند، ولی در عین حال متذکر می‌شوند که اشکالاتی که به روش و صورت استنتاج او وارد آمده است ضرباتی کاری و کمرشکن است. در عوض می‌کوشند نشان دهند که آن وضع نخستین، فرضی بی‌پایه و نادرست و غیرمعقول است و بنابراین هر نتیجه‌گیری که منبایش آن فرض باشد باید به کناری نهاده شود (مک‌آینتایر، ۱۹۸۴، ص ۲۴۷). شاید مک‌آینتایر بر مبنای نظریه خود کار درستی می‌کند که وارد بحث از مثال‌های نقض نتیجه نمی‌شود. چه او درصدد است نشان دهد که در عصر مدرنیته تمام نظریه‌پردازان از مقدماتی شروع می‌کنند و نظریه خود را به اثبات می‌رسانند، ولی

وقتی نوبت به بحث از گزینش خود مقدمات و دلایل قائم بر صحت مقدمات می‌شود راهی جز گزینش دلخواهی نمی‌ماند که در قالب دلیل صورت‌بندی شده است. یعنی نتیجه در هر استدلال واقعاً بر مقدمات مبتنی است و متفرع آن است ولی چون ما دو استدلال داریم و دو نتیجه متعارض بنابراین یکی از استدلال‌ها باطل است و عصر جدید راهی برای نشان دادن نادرستی این یا آن استدلال در اختیار ندارد. در این بحث نیز سودانگاران و لیبرالیست‌هایی همچون *رالز* و *نوزیک* هر یک از مقدماتی استفاده نموده‌اند و به نتایجی رسیده‌اند که با هم در تضاد است. پس مسلماً دست کم یکی از این استدلال‌ها باطل است. بطلان استدلال نیز در اینجا به دلیل بطلان مقدمات استدلال است. بنابراین *مک‌ینتایر* تلاش می‌کند نشان دهد که کجای مقدمات *رالز* بر خطاست؛ اما اینک ببینیم که وضع نخستین *رالز* چه اشکالی دارد؟

نزد *مک‌ینتایر* ما وارثان فضایی هستیم که از عهد هومر به ما رسیده است که البته فهم ما از فضایل در طول این دوران نیز دچار تغییراتی شده است. در آن دوران نقش اجتماعی افراد با هویت فردی ایشان کاملاً با هم عجین بود، به طوری که حصارهای اجتماعی انتخاب فضایل را برای ایشان محدود می‌ساخت. *مک‌ینتایر* ضمن ترسیم وضعیت زمان هومر و تأیید ضمنی آن بیان داشت که انسانی که از هر جهت آزاد و بی‌قید باشد بیشتر شبیه به یک روح آزاد است نه یک انسان آزاد و از این حیث به نقطه نابودی خویش نزدیک شده است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). انسان‌ها درون تقیدات اجتماعی به دنیا می‌آیند و درون آن نیز از دنیا می‌روند. هیچ انسانی در هیچ شرایطی نمی‌تواند خود را از این وضع اجتماعی تخلیه کند و بدون یک جامعه زندگی کند. همچنین *مک‌ینتایر* در تصویر دولت‌شهر در بحث از سیاست *ارسطو*، لزوم آن را برای انسان گوشزد کرده و بیان داشته است که انسانی که از دولت‌شهر محروم است انسان نیست بلکه اشیه به یک جانور وحشی است (همان، ص ۹۶-۹۷). از آن جهت که انسان حیوانی است که طبعاً رو به سوی مدنیت و اجتماع دارد و قدرت نطق او نیز دال بر این معناست. همچنین تصویر *مک‌ینتایر* از لزوم چیزی شبیه به دولت‌شهر در جوامع امروز برای به‌کارگیری فضایل و پرورش انسان‌ها درون آن اجتماع، نشان از آن دارد که او مدنیت انسان را بخشی از وجود او تصویر می‌کند. به نظر *مک‌ینتایر* هر فاعل عقلانی اگر در وضعیتی مانند حجاب جهل ترسیمی از سوی *رالز* قرار گیرد، اصول عدالتی را که او عرضه می‌دارد خواهد پذیرفت، ولی این پذیرش تنها اختصاص به فاعلی عقلانی دارد که در این وضعیت قرار گرفته باشد. درحالی‌که انسان‌ها هرگز در چنین وضعیتی نبوده‌اند و نخواهند بود و نتوانند بود. هیچ‌کس نمی‌تواند بخشی از موجودیت خود را از خود جدا سازد و باز همان فردی باشد که بوده است، بلکه حتی نمی‌تواند انسانی مدنی باشد. او در این فرض به جانوران وحشی و درندگان اشیه است تا به یک انسان. انسانی که از تمام تقیدات اجتماعی رها باشد و از هر حیث آزادانه بتواند ارزش‌های موردنظر خویش را برگزیند همان ارزشی را داراست که مدرنیته بدان می‌بالد و آن را اصلی‌ترین ارزش، محسوب می‌دارد ولی این ارزش خواب و خیالی بیش نیست و هرگز محقق نخواهد شد و نتواند شد مگر با

سلب بخشی از انسانیت انسان‌های مدنی و برکندن بخشی از هویت فردهای اجتماعی (همان، ص ۱۲۳-۱۲۴). پس حجاب جهل رالز امری فرضی است که هرگز انسان نمی‌تواند براساس آن مبنایی را در اخلاق یا سیاست تدوین کند یا اگر آن را تدوین کرد به انسان‌های واقعی سرایت دهد.

اما مایل هستیم که اشکال مک/ینتاریا را به گونه‌ای دیگر تقریر کنیم که تاحدی با آن متفاوت و شاید به نظر بدوی مغایر باشد. در قدم اول باید گفت که اگر کسی خود را به هر زحمت در پس حجاب جهل قرار داد و در آن حال به نتایجی مغایر با نتایج شما رسید شما چه دلیل الزامی برای پذیرش او دارید. انسانی را در نظر بگیرید که خود را از کلیه امور موردنظر رالز تخلیه نمود و در پس حجاب جهل برای برخی آزادی‌ها محدودیت قائل شد و گفت که حتی اگر من هم صاحب آن فعل یا مزیت بودم از این فعل یا مزیت باید جلوگیری شود و محدودیتی را برای آزادی قابل اعمال دانست حتی اگر معلوم شود که فردی که درصدد کسب این نوع آزادی است خود او باشد. مثلاً در نظر بگیرید که فردی مدعی شد که باید از برخی مشاغل در اجتماع جلوگیری نمود مانند مشاغلی که ترویج روسپیگری می‌کند. به نظر او ترویج عفت در جامعه انسانی مهم‌تر از آزادی فردی است حتی اگر بعداً معلوم شود که فرد بی‌عفت خود قضاوت‌کننده بوده است که اینک در حجاب جهل است. البته اینجا درصدد نیستیم که بگوییم تمام کسانی که در پس حجاب جهل هستند چنین حکمی را خواهند کرد (شاید بسیاری از بی‌عفتان در جوامع غربی چنین حکمی نکنند)؛ اما بحث بر سر افراد خاصی است که پس از رفتن به حجاب جهل برخی آزادی‌ها را حتی برای خودشان محدود می‌کنند. در حقیقت این نوع استدلال استدلال نیست، بلکه تنبیه به یک امر درونی است که ممکن است برخی افراد چنین ادعائی نکنند. همان‌طور که در اثبات نفس انسان در خلأ برخی چنین نکته‌ای را بیان داشته‌اند که منکر نفس ممکن است بگوید که من نفس خود را در آن حال نیافتم. پس این بیان استدلال نیست بلکه امری ارتکازی است که ممکن است با ارتکاز برخی تلائم نداشته باشد. در گام دوم مایلم اصرار کنم که اتفاقاً تلائم هم ندارد.

درواقع ما انسان‌هایی هستیم که در اجتماعی به دنیا آمده‌ایم که برای نوعی فضایل بیش از هر چیز دیگر ارزش قائلیم و حتی حاضریم آزادی‌های خود را فدای این فضایل کنیم. مثلاً لاقلاً برخی از صور عفت در جامعه ما اینچنین است. پدران نمی‌خواهند دخترانشان بی‌عفت باشند، حتی دختران هم نمی‌خواهند چنین آزاد باشند و به چنین آزادی‌ها تنها افتخار نمی‌کنند بلکه اگر برایشان اتفاقی روی دهد مایل‌اند به جای مباحثات به آزاد بودن این بی‌عفتی خویش را از دیگران مخفی کنند. به طوری که اگر ایشان در پس حجاب جهل رالز روند از دو فرض خارج نخواهد بود: یا رالز می‌پذیرد که ایشان چنین ادراکی را حتی در پس حجاب جهل نیز خواهند داشت (چنان که بسیاری از افرادی که در جامعه من زندگی می‌کنند چنین ادعائی دارند)، دراین حال اصل اول رالز نقض می‌شود و اصل عفت عمومی (به این شکل خاص) بر اصل آزادی رالز مقدم می‌شود. در فرض دوم اگر رالز این ادعا را از ما نپذیرد، که نباید هم بپذیرد، آنگاه ما می‌توانیم ادعا کنیم که در پس

حجاب جهل ما نیز نمی‌توانیم بپذیریم که در آن حال ارزش مطلق بودن آزادی را درک می‌کنیم. چه واقعاً ممکن است ارزش‌های دیگری باشند که بر آزادی مقدم باشند. انسانی که از همه امور اجتماعی که دخیل در ارزش‌سنجی‌های اجتماعی او هستند تخلیه شده باشد معلوم نیست که به مطلق بودن ارزش آزادی نیز اذعان داشته باشد. دست‌کم باز من چنین امری را درون خود مسلم نمی‌بینم.

به عبارت دیگر، در حجاب جهل یا ما واقعاً خود را از همه امور موردنظر *رالز* تخلیه می‌کنیم در این حال دست‌کم برای من مشکوک است که آزادی را ارزش مطلق بدانم. یا این تخلیه به حدی نیست که ارزش آزادی را انکار کنم در این حال معلوم نیست که بتوانم ارزش عفت را انکار کنم. در هر حال، لاقلاً می‌توانم بگویم در پس حجاب جهل تقدم یکی بر دیگری آن‌گونه که *رالز* بدان تمایل دارد برای من معلوم نیست. اینجاست که به نکته *مک/یتتایر* می‌رسیم؛ ما انسان‌ها نمی‌توانیم خود را از داشته‌ها و دارایی‌هایی که از اجتماع کسب کرده‌ایم تخلیه کنیم. تربیتی که مدرسه و خانواده و نهادهای مدنی دیگر به ما داده است در ارزش‌گذاری‌های ما مؤثر است، خواه موضوع ارزش‌گذاری آزادی مطلق باشد یا عفت. ما در پس حجاب جهل هرگز وجودی حقیقی که مبنای سیاست و اخلاق باشد نداریم. اینجاست که فردی که در جامعه‌ای جدید تربیت یافته آماده است که برخی ردایل را فضیلت بینگارد. همان‌طور که *مک/یتتایر* گوشزد کرد (ولی با تعبیر دیگری که از من است) حاشیه‌ای‌شدن خدانگاری و غایت‌انگاری که در شعار اسلامی «انا لله و انا الیه راجعون» خلاصه شده است و در برخی موارد انکار آن در جوامع غربی موجب شده است آزادی مطلق انسان محور تفکرات او شود. مناسب است در اینجا گوشزد شود که همان‌طور که اشاره شد قرآن کریم (قیامت: ۵) نیز انکار قیامت را از سوی عده‌ای به انگیزه‌رهایی و آزادی‌های مطلق برای خویش محسوب می‌دارد، مایه اصلی انحراف از فضایل سنتی در عصر مدرنیته است.

اجازه دهید بیان سومی نیز از همین اشکال بر *رالز* تدوین کنم که در آن تسلیم شدن *مک/یتتایر* نیز مورد اشکال است. این بیان سوم بر تقریر اشکال در دو سطح مبتنی است: اولاً انسان‌ها در پس حجاب جهل، آزادی را به عنوان ارزش مطلق نخواهند پذیرفت، بلکه اگر واقعاً از همه تقیدات اجتماعی تخلیه شده باشند در گزینش آزادی نیز تردید خواهند کرد. در این حال، اگر *رالز* دنیای ممکن را در پس حجاب جهل تصویر کند که در آن انسان‌ها همه ارزش‌ها را فدای آزادی می‌کنند، من نیز می‌توانم دنیای ممکن را تصویر کنم که در آن انسان‌ها مثلاً عفت را فدای آزادی نمی‌کنند، و اینکه *رالز* یکی از این دو دنیای ممکن را بر دیگری ترجیح داده بدون دلیل است. این اشکال علاوه بر ایراد بر *رالز* ایرادی نیز بر *مک/یتتایر* است که معتقد شده است انسان‌ها واقعاً در پس حجاب جهل به نتایج *رالز* می‌رسند؛ ثانیاً اگر بپذیریم که انسان در پس حجاب جهلی که *رالز* تصویر کرده صرفاً آزادی را بر فضایل دیگر ترجیح می‌دهد، ولی نمی‌پذیریم که حکم این شخصی که در پس حجاب جهل واقع شده است حکمی انسانی باشد؛ بلکه حکمی است که از سوی موجودی صادر می‌شود که برخی ویژگی‌های انسانی خود را با همان بیانی که *مک/یتتایر* داشت از دست داده است.

اینها تنها اشکالاتی نبود که بر رالز وارد کردند. لیبرالیست‌های چپ‌گرا بر اصل دوم رالز خرده گرفتند. چون او حاضر بود که برخی نابرابری‌ها را در دارایی‌ها تجویز کند درحالی‌که ایشان بر اصل برابری بسیار تأکید دارند. ضمن آنکه برخی از اینها بیشتر مایل‌اند به جای سخن از برابری منابع از برابری در رفاه سخن گویند (همپتون، ۱۹۹۷، ص ۱۴۳-۱۴۴).

لیبرالیست‌های راست‌گرا نیز از رالز خشنود نبودند؛ زیرا نزد ایشان رالز ارزش کافی برای سختکوشی، احساس حس مسئولیت، و شایستگی‌ها قائل نشده است. اگر انسانی به دلیل سختکوشی خودش یا شایستگی‌هایی که دارد یا حس مسئولیتی که موجب تلاش بیشتر او می‌شود به منابع بیشتری دست یابد، چرا نباید آن را حق او دانست و در مقابل چرا باید با دادن این حق به کم‌بهره‌مندترین‌ها، تنبلی، تن‌آسایی را در جامعه ترویج نمود. اگر به‌راستی بر خوردارترها موجب افزایش سهم اقتصادی شده‌اند چرا از این سهمی که موجب شده‌اند بهره نبرند (همان ص ۱۴۳).

نتیجه‌گیری

نزد رالز موضوع اصلی بحث از عدالت، نهادهای اجتماعی هستند چون اساساً عدالت بحثی مربوط به اجتماعی است او آزادی‌های مدنی را در سایه این امر به اصولی ارجاع می‌دهد. این اصول مربوط به ساختار اجتماعی جامعه است و بدو ربطی به افراد ندارد و کارشان تعیین و تخصیص حقوق و وظایف، و توزیع منافع اجتماعی و اقتصادی است. اینها اصولی هستند که باید بر نهادهای جامعه حاکم باشند. ماحصل این است که تمام ارزش‌های اجتماعی — یعنی آزادی، فرصت‌های اجتماعی، درآمد و ثروت، و مقام باید به طوری برابر توزیع شود؛ مگر اینکه توزیع نابرابر این ارزش‌ها به سود همگان باشد. در این حال بی‌عدالتی عبارت است از نابرابری‌هایی که به نفع همه نباشد. در عین حال دیدیم که بر نظرات او اشکالات عدیده‌ای وارد است. از بین آنها دو اشکال را که از همه مهم‌تر بودند طرح و نقد کردیم. یکی از این اشکالات مربوط به قاعده ارتقای سطح حداقل بود. برخی از فیلسوفان این اصل را رد کردند و در عوض اصل پیشینه‌سازی منافع متوقع را عاقلانه‌تر یافتند. ما بیان کردیم که در برخی حالات هیچ‌یک از دو اصل کارساز نیست چون با طرح دقیق مسئله گاهی عقل رجحانی بر یکی از این دو اصل نمی‌یابد و در نتیجه در این حالت بهترین راه برای حل تعارض منافع، اصل تخییر در حالت تراحم است. اشکال دیگر مربوط به ترسیم وضع نخستین و حجاب جهل بود.

بیان کردیم که این وضع، امری فرضی و غیرقابل تحقق است و اگر هم قابل تحقق باشد نتایجی که رالز از آن می‌گیرد قطعی نیست.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب.
روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۱، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.
سالیوان، راجر، ۱۳۸۹، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

Baumgold, Deborah, 2017, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*, United Kingdom, Cambridge University Press.

Freeman, Samuel, 2003, *The Cambridge Companion to Rawls*, United Kingdom, Cambridge University Press.

Hampton, Jean, 1980, "Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?", *The Journal of Philosophy*, N. 77 (6), p. 315-338.

----, 1997, *Political Philosophy*, Colorado, Westview Press.

Harsanyi, John, 1954, "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking", *Journal of Political Economy*, N. 61 (5), p. 434-435.

----, 1975, "Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review*, N. 69 (2), p. 594-606.

MacIntyre, Alasdair, 1984, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press.

Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice*, Oxford University Press.