جان راولز

عدالت به مثابه انصاف

ترجمهٔ
عرفان ثابتی

Download from:aghalibrary.com

عدالت به مثابهٔ انصاف

Download from:aghalibrary.com

به دوست گرامی و همکار ارجمندم برتون درِبن

که به او بسیار مدیونم

جان راولز

تقدیم به عزیزان مهربان:

اردشیر، میهن و مژدهٔ یگانه

ع.ث.

راولز، جان، ۱۹۲۱-۲۰۰۲م. Rawls, John

عدالت به مثابهٔ انصاف: یک بازگویی / جان راولز. ـ ویراسته ارین کلی؛ ترجمهٔ عرفان ثابتی. ـ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

۳۴۰ ص. ISBN 978-964-311-540-1

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: *Justice As Fairness: A Restatement, 2001.*

نمایه.

۱. عدالت. ۲. انصاف. الف. کلی، ارین Kelly, Erin، ویراستار. ب. ثابتی، عرفان، ۱۳۵۵ - ، مترجم. ج. عنوان. د. عنوان: یک بازگویی.

JC۵۷۸/ر۲ع۴ ۳۲۰/۰۱۱

۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران ۸۳-۲۱۹۳۵م

Download from:aghalibrary.com

عدالت به مثابهٔ انصاف

یک بازگویی

جان راولز

ویراستهٔ ارین کلی

ترجمهٔ عرفان ثابتی



Download from:aghalibrary.com

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Justice As Fairness

A Restatement

John Rawls

The Belknap Press of Harvard University Press, 2001

انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری

شمارهٔ ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

جان راولز

عدالت به مثابهٔ انصاف

یک بازگویی

ویراستهٔ ارین کلی

ترجمهٔ عرفان ثابتی

چاپ سوم

۱۱۰۰ نسخه

زمستان ۱۳۸۸

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ ـ ۵۴۰ ـ ۳۱۱ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸

ISBN: 978-964-311-540-1

info@qoqnoos.ir

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۴۸۰۰ تومان

Download from:aghalibrary.com

فهرست

پیشگفتار ویراستار ۱۱

مقدمه ۱۵

بخش اول: ایده‌های بنیادین ۲۱

§ ۱. چهار نقش فلسفهٔ سیاسی ۲۱

§ ۲. جامعه به مثابهٔ نظام منصفانهٔ همکاری ۲۶

§ ۳. ایدهٔ جامعهٔ بسامان ۳۱

§ ۴. ایدهٔ ساختار اساسی ۳۳

§ ۵. حدود تحقیق ما ۳۷

§ ۶. ایدهٔ موقعیت اولیه ۴۰

§ ۷. ایدهٔ اشخاص آزاد و برابر ۴۶

§ ۸. رابطهٔ میان ایده‌های بنیادین ۵۵

§ ۹. ایدهٔ توجیه عمومی ۵۷

§ ۱۰. ایدهٔ تعادل تأملی ۶۱

§ ۱۱. ایدهٔ اجماع همپوشان ۶۶

بخش دوم: اصول عدالت ۷۹

§ ۱۲. سه نکتهٔ اساسی ۷۹

Download from:aghalibrary.com

§ ۱۳. دو اصل عدالت ۸۴
§ ۱۴. مسئلهٔ عدالت توزیعی ۹۳
§ ۱۵. ساختار اساسی به عنوان موضوع: اولین نوع دلیل ۹۶
§ ۱۶. ساختار اساسی به عنوان موضوع: دومین نوع دلیل ۱۰۰
§ ۱۷. محروم‌ترین افراد کیستند؟ ۱۰۴
§ ۱۸. اصل تفاوت: معنای آن ۱۰۹
§ ۱۹. اعتراض‌هایی از طریق مثال‌های نقض ۱۱۶
§ ۲۰. انتظارات معقول، استحقاق و شایستگی ۱۲۴
§ ۲۱. در باب مواهب فطری به عنوان نوعی دارایی عمومی ۱۲۸
§ ۲۲. اظهارنظرهایی مختصر در باب عدالت توزیعی و شایستگی ۱۳۱

بخش سوم: استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه ۱۴۳
§ ۲۳. موقعیت اولیه: ساختار ۱۴۳
§ ۲۴. اوضاع و احوال عدالت ۱۴۸
§ ۲۵. محدودیت‌های صوری و حجاب جهل ۱۵۱
§ ۲۶. ایدهٔ دلیل عمومی ۱۵۶
§ ۲۷. اولین مقایسهٔ بنیادین ۱۶۴
§ ۲۸. ساختار استدلال و قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه ۱۶۷
§ ۲۹. استدلالی که بر شرط سوم تأکید می‌کند ۱۷۲
§ ۳۰. اولویت آزادی‌های اساسی ۱۷۷
§ ۳۱. اعتراضی در بارهٔ بیزاری از عدم قطعیت ۱۷۹
§ ۳۲. تجدید دیدار با آزادی‌های اساسی برابر ۱۸۵
§ ۳۳. استدلالی که بر شرط دوم تأکید می‌کند ۱۹۱
§ ۳۴. دومین مقایسهٔ بنیادین: مقدمه ۱۹۷

Download from:aghalibrary.com

§ ۳۵. دلایلی که ذیل عمومیت قرار می‌گیرند ۱۹۹
§ ۳۶. دلایلی که ذیل معامله به مثل قرار می‌گیرند ۲۰۲
§ ۳۷. دلایلی که ذیل ثبات قرار می‌گیرند ۲۰۵
§ ۳۸. دلایل علیه اصل فایدهٔ محدود ۲۰۸
§ ۳۹. اظهارنظرهایی در بارهٔ برابری ۲۱۳
§ ۴۰. ملاحظات نهایی ۲۱۷

بخش چهارم: نهادهای ساختار اساسی عادلانه ۲۲۷
§ ۴۱. دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت: ملاحظات مقدماتی ۲۲۷
§ ۴۲. برخی تفاوت‌های اساسی میان رژیم‌ها ۲۳۱
§ ۴۳. ایده‌های امر خیر در عدالت به مثابهٔ انصاف ۲۳۵
§ ۴۴. دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی در برابر دموکراسی رویه‌ای ۲۴۱
§ ۴۵. ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی برابر ۲۴۶
§ ۴۶. نفی ارزش منصفانهٔ دیگر آزادی‌های اساسی ۲۴۹
§ ۴۷. لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم جامع: یک تضاد ۲۵۲
§ ۴۸. توضیحی در بارهٔ مالیات سرانه و اولویت آزادی ۲۵۷
§ ۴۹. نهادهای اقتصادیِ دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت ۲۵۹
§ ۵۰. خانواده به عنوان نهادی اساسی ۲۶۴
§ ۵۱. انعطاف‌پذیری فهرست کالاهای اولیه ۲۷۱
§ ۵۲. پرداختن به نقد مارکس از لیبرالیسم ۲۸۴
§ ۵۳. اظهارنظرهای مختصر در بارهٔ اوقات فراغت ۲۸۷

بخش پنجم: مسئله ثبات ۲۹۹
§ ۵۴. قلمرو امر سیاسی ۲۹۹

Download from:aghalibrary.com

§ ۵۵. مسئله ثبات ۳۰۵
§ ۵۶. آیا عدالت به مثابهٔ انصاف به شیوهٔ نادرستی سیاسی است؟ ۳۱۰
§ ۵۷. لیبرالیسم سیاسی چگونه امکان‌پذیر است؟ ۳۱۲
§ ۵۸. اجماع همپوشان غیرآرمانشهری ۳۱۶
§ ۵۹. روان‌شناسی اخلاقی معقول ۳۲۱
§ ۶۰. خیر جامعهٔ سیاسی ۳۲۵

نمایه ۳۳۵

Download from:aghalibrary.com

نامهٔ همسر جان راولز در تأیید ترجمهٔ فارسی کتاب

آقای عرفان ثابتی عزیز،

می‌دانم که ایران قوانین کپی‌رایت را رعایت نمی‌کند و شما نمی‌توانید به شیوهٔ متداول با انتشارات دانشگاه هاروارد قراردادی منعقد سازید. با وجود این، انتشار ترجمه‌ای فارسی از عدالت به مثابهٔ انصاف، یک بازگویی کار خوبی است. چون مارتا نوسباوم مرا به شما معرفی کرده، تصور می‌کنم به‌کار ترجمهٔ شما اطمینان دارد. بنابراین، به‌کار خود ادامه دهید. امیدوارم این کتاب خوانندگان ایرانی زیادی داشته باشد!

با احترام

مارگارت راولز

۸ مه ۲۰۰۴

Download from:aghalibrary.com

پیشگفتار ویراستار

جان راولز در نظریهٔ عدالت (۱۹۷۱) برداشتی از عدالت مطرح کرد که آن را «عدالت به مثابهٔ انصاف» می‌خوانْد.[۱] مطابق عدالت به مثابهٔ انصاف، معقول‌ترین اصول عدالت اصولی هستند که افرادی که تحت شرایط منصفانه قرار دارند در مورد آن‌ها توافق متقابل داشته باشند. بنابراین، عدالت به مثابهٔ انصاف نظریهٔ عدالت را بر اساس ایدهٔ قرارداد اجتماعی بسط می‌دهد و اصولی را بیان می‌کند که مؤید برداشت کلی لیبرال از حقوق و آزادی‌های اساسی است، و فقط آن دسته از نابرابری‌ها در ثروت و درآمد را مجاز می‌شمارد که به نفع محروم‌ترین افراد باشد.

راولز در «عدالت به مثابهٔ انصاف: امری سیاسی نه مابعدالطبیعی» (۱۹۸۵) این ایده را بسط داد که بهترین روایت از عدالت لیبرال این است که آن را برداشتی سیاسی بدانیم.[۲] برداشتی سیاسی از عدالت با ارجاع به ارزش‌های سیاسی توجیه می‌شود، و نباید آن را قسمتی از آموزهٔ اخلاقی، دینی یا فلسفیِ «جامع»تری بدانیم. ایدهٔ اصلی لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) همین است.[۳] تحت شرایط سیاسی و اجتماعیِ نهادهای آزاد با انواع گوناگونی از آموزه‌های متمایز و ناسازگار روبرو می‌شویم که بسیاری از آن‌ها نامعقول نیستند. لیبرالیسم سیاسی به این «واقعیت پلورالیسم معقول» اقرار می‌کند و

در واکنش به آن نشان می‌دهد که چگونه می‌توان برداشتی سیاسی را با آموزه‌های جامع گوناگون و حتی متضاد سازگار کرد: چنین امری نتیجهٔ اجماع همپوشان میان آن‌هاست.

بسط ایدهٔ لیبرالیسم سیاسی، راولز را به صورت‌بندی مجدد طرز ارائه و دفاعش از عدالت به مثابهٔ انصاف رهنمون شد. در حالی که نظریهٔ عدالت عدالت به مثابهٔ انصاف را به صورت قسمتی از دیدگاه لیبرال جامعی ارائه می‌کرد، این بازگویی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان آن را صورتی از لیبرالیسم سیاسی دانست. در واقع، راولز عدالت به مثابهٔ انصاف را به عنوان معقول‌ترین صورت لیبرالیسم سیاسی معرفی می‌کند. او در این کار به استدلال‌های اساسیِ لهِ دو اصل عدالت که محور برداشت عدالت به مثابهٔ انصاف هستند شکل تازه‌ای می‌بخشد.

نطفهٔ این کتاب درسگفتارهای فلسفهٔ سیاسی بود که معمولاً راولز در دههٔ ۱۹۸۰ در هاروارد ایراد می‌کرد. این درس شامل مطالعهٔ آثار شخصیت‌های مهم تاریخی (هابز، لاک، روسو، کانت، هگل، میل و مارکس) بود و مبانی فکری خود راولز را هم دربر می‌گرفت. درسگفتارهای مربوط به عدالت به مثابهٔ انصاف به صورت مکتوب در کلاس توزیع می‌شد، البته در ابتدا ضمیمهٔ مطالعهٔ نظریهٔ عدالت بود. این درسگفتارها به مسائلی می‌پرداخت که در نظریه نادیده گرفته شده بود، و در عین حال اشتباهات برخی از استدلال‌های نظریه را تصحیح می‌کرد. بعدها درسگفتارها به طور جداگانه عرضه شد، به عنوان بازگویی کم و بیش کامل نظریهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف. در سال ۱۹۸۹ نسخهٔ دستنویس به چیزی شبیه شکل فعلی‌اش تبدیل شده بود.

راولز نسخهٔ دستنویس را دوباره در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ هنگام تکمیل لیبرالیسم سیاسی بازبینی کرد. با این حال، این نسخه، غیر از افزودن § ۵۰ (§۵۰) در بارهٔ خانواده، تفاوت مهمی با نسخهٔ ۱۹۸۹ ندارد. راولز پس از انتشار لیبرالیسم سیاسی، سرگرم نگارش آثار دیگری، از جمله قانون مردم،[۴] شد که در

اصل قرار بود بخش ششم این بازگویی باشد. دیگر آثار منتشر شده عبارتند از «پاسخ به هابرماس»، مقدمه‌ای بر چاپ جلد شمیز لیبرالیسم سیاسی، و «بازبینی ایدهٔ دلیل عمومی.»[۵] در کتاب حاضر می‌توان پاره‌ای ایده‌های مندرج در این آثار را اغلب به شکل مختصر و مجمل پیدا کرد.

راولز، به دلیل بیماری، نتوانسته نسخهٔ اصلی دستنویس را آن طور که می‌خواست اصلاح کند. با این حال، قسمت عمدهٔ دستنویس تقریباً کامل بود. ناتمام‌ترین بخش‌ها، بخش‌های چهارم و پنجم هستند، و در صورت وجود وقت بیش‌تر، قطعاً راولز این بخش‌ها را تکمیل و آن‌ها را با سه بخش قبلی هماهنگ‌تر می‌کرد. بخش چهارم در حکم ضمیمه‌ای بر سه بخش مشروح‌تر و مستقل قبلی است. بخش پنجم کوششی مقدماتی برای صورت‌بندی مجدد استدلال‌هایی است که در دفاع از ثبات عدالت به مثابهٔ انصاف اقامه شده، همان استدلال‌هایی که در بخش سوم نظریهٔ عدالت آمده بود. بخش پنجم با استفاده از مفهوم اجماع همپوشان، به دفاع از ثبات عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت می‌پردازد، همان ایده‌ای که راولز در لیبرالیسم سیاسی و دیگر آثار متأخرش به آن می‌پردازد. بخش‌های چهارم و پنجم گرچه ناتمام هستند، پاره‌های مهمی از استدلال کلیِ له عدالت به مثابهٔ انصاف را دربر دارند. تصمیم من بر این بود که، مثل دیگر بخش‌های کتاب، در این دو بخش هم چندان تغییری ایجاد نکنم. ترتیب برخی قسمت‌ها را برهم زده‌ام تا تمایزهای اساسی زودتر مشخص شود. قسمت ۴۲ فعلی [§۴۲] در اصل پس از §۵۰، و قسمت ۴۷ فعلی [§۴۷] پس از §۴۴ قرار داشت، جای §§۵۵ و ۵۷ را عوض کرده‌ام و §۵۶ را، که آخرین قسمت بخش پنجم بود، بین آن‌ها جای داده‌ام.

دیگر تغییرات به این شرح است: ارجاعات به بخش ششم، «قانون مردم»، را حذف کرده‌ام. تعریف مفاهیم اساسی، از جمله حجاب جهل را افزوده‌ام. در چنین مواردی، عبارات و جملات را از نظریهٔ عدالت و لیبرالیسم سیاسی

برگرفته‌ام و پانوشت‌های مربوط به آن آثار را در پرانتز آورده‌ام. در سراسر کتاب نسبت به ایجاد تغییرات، رهیافتی محافظه‌کارانه داشته‌ام. تجدیدنظرها در کم‌ترین حد بود، و مراقب بوده‌ام که جوهرهٔ مطالب راولز را تغییر ندهم. همهٔ تغییرات با اطلاع نویسنده انجام شده است.

از کسانی که در آماده‌سازی این دستنویس به من کمک کردند سپاسگزارم. به ویژه مایلم از جاشوا کوهن[1] و مارد راولز[2] تشکر کنم که هر دو به تفصیل همراه با من روی کل متن کار کردند. داوری نقادانه و پیشنهادهای متعدد آن‌ها بسیار ارزشمند بود. همچنین، مایلم از پیشنهادهای سودمند آرنولد دیویدسن،[3] باربارا هرمن،[4] پرسی لینینگ،[5] لیونل مک‌فرسن[6] و تی.ام. اسکانلون[7] تشکر کنم.

یادداشت‌ها

1. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971; rev. ed., 1999).
2. "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985): 223-252.
3. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
4. *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
5. "Reply to Habermas," *Journal of Philosophy* 92 (March 1995): 132-180, reprinted in the paperback edition of *Political Liberalism* (1996); "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review* 64 (Summer 1997): 765-807, reprinted in *Collected Papers,* ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), and in *The Law of Peoples.*

---

1. Joshua Cohen
2. Mard Rawls
3. Arnold Davidson
4. Barbara Herman
5. Percy Lehning
6. Lionel McPherson
7. T. M. Scanlon

مقدمه

در این اثر دو هدف را تعقیب می‌کنم. یکی اصلاح اشتباهات مهم‌تر در نظریهٔ عدالت[۱] که موجب شده بود ایده‌های اصلی عدالت به مثابهٔ انصاف، نامی که بر برداشت بیان شده از عدالت در آن کتاب نهادم، نامفهوم و مبهم شود. دلیل این صورت‌بندی مجدد آن است که من هنوز به این ایده‌ها باور دارم و تصور می‌کنم که می‌توانند مشکلات مهم‌تری را رفع کنند. سعی می‌کنم نحوهٔ بیان خود را اصلاح کنم، تعدادی از اشتباهاتم را تصحیح کنم، تجدیدنظرهای سودمندی به کتاب بیفزایم، و به معدودی از اعتراض‌های متداول‌تر پاسخ دهم. همچنین، در بسیاری موارد به استدلال خود شکل تازه‌ای می‌دهم.

هدف دیگرم عبارت است از پیوند دادن برداشتی از عدالت که در نظریه مطرح شده و ایده‌های اصلی مندرج در رساله‌هایی که از سال ۱۹۷۴ تا امروز نگاشته‌ام، یعنی می‌خواهم آن‌ها را به یک گزارهٔ واحد تبدیل کنم. خود نظریه حدود ششصد صفحه بود و در صورت اضافه کردن مقاله‌های مربوط‌تر (که حدود ده تا هستند) به رقمی نزدیک به هزار صفحه می‌رسیم.[۲]

به علاوه، این مقاله‌ها کاملاً با یکدیگر سازگار نیستند و ابهامات موجود در بیان ایده‌های گوناگون ــ برای مثال، ایدهٔ اجماع همپوشان ــ دستیابی به دیدگاهی شفاف و هماهنگ را دشوار می‌کند. این حق خوانندهٔ علاقه‌مند

است که به او کمک کنم تا دریابد چگونه می‌توان این رساله‌ها و نظریه را با یکدیگر هماهنگ کرد، و این‌که این تجدیدنظرها در چه جاهایی صورت گرفته و به چه تفاوتی انجامیده است. من سعی می‌کنم با بیان شرحی از برداشت فعلی‌ام از عدالت به مثابهٔ انصاف، البته برداشتی مبتنی بر تمام دیگر آثارم، به چنین خواننده‌ای کمک کنم. کوشیده‌ام که این صورت‌بندی مجدد کم و بیش مستقل باشد.

برای کسانی که تا حدی با نظریه آشنایی دارند باید بگویم که تغییرات اصلی سه نوع است: اول، تغییر در صورت‌بندی و محتوای دو اصل عدالتی که در عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار می‌رود؛ دوم، تغییر در سازماندهی استدلالِ له این دو اصل بر اساس موقعیت اولیه؛ و سوم، تغییر در نحوهٔ فهم خود عدالت به مثابهٔ انصاف: یعنی فهم آن به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت و نه قسمتی از یک آموزهٔ اخلاقی جامع.

برای توضیح باید به دو مثال از تغییرات نوع اول اشاره کنم: یکی توصیف کاملاً متفاوتی از آزادی‌های اساسیِ برابر و اولویت آن‌ها، تغییری که برای پاسخ دادن به انتقادات محکم اچ.ال.ای. هارت[1] لازم است (§۱۳)؛ دیگری تجدیدنظر در شرح کالاهای اولیه[2] که آن‌ها را با برداشت سیاسی و هنجاری از شهروندان به مثابهٔ افراد آزاد و برابر مرتبط می‌سازد، به طوری که دیگر به نظر نمی‌رسد این کالاها (همان طور که عدهٔ زیادی از جمله جاشوا کوهن و جاشوا رابینویتز به من متذکر شده‌اند) صرفاً بر اساس روان‌شناسی و نیازهای بشری تعیین می‌شوند (§۱۷). همچنین، سعی می‌کنم به اعتراض‌های آمارتیا سن[3] جواب دهم (§۵۱).

اصلی‌ترین تغییر نوع دوم عبارت است از تقسیم استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه له دو اصل عدالت به دو مقایسهٔ بنیادی. در یک مقایسه، این دو

---

1. H.L.A. Hart 2. primary goods 3. Amartya Sen

اصل را با اصل فایدهٔ (میانگین) مقایسه می‌کنم. در مقایسهٔ دیگر، با جرح و تعدیل این دو اصل، اصل فایدهٔ (میانگین) را که با کمینه‌ای محدود می‌شود جایگزین اصل تفاوت می‌کنم، و سپس دو اصل جرح و تعدیل یافته را با دو اصل دستکاری نشده مقایسه می‌کنم. این دو مقایسه ما را قادر می‌سازد تا دلایلِ لهِ اصل اول عدالت، که آزادی‌های اساسی را دربر می‌گیرد، و بخش اول اصل دوم، یعنی برابری منصفانهٔ فرصت، را از دلایلِ له بخش دوم اصل دوم، یعنی اصل تفاوت، جدا کنیم. برخلاف نحوهٔ بیان نظریه، این تقسیم‌بندی استدلال نشان می‌دهد که دلایلِ له اصل تفاوت (همان طور که کی.جی.آرو[1] و جی.سی. هارشانیی[2] و دیگران به طرز معقولی فهمیده‌اند) مبتنی بر نفرت شدید از عدم قطعیت به عنوان رویکردی روان‌شناختی نیستند (§§۳۴-۳۹). چنین استدلالی بسیار ضعیف می‌بود. برعکس، دلایل مناسب مبتنی بر ایده‌هایی مثل عمومیت[3] و معامله به مثل[4] هستند.

سومین نوع تغییرات در کار وضوح بخشیدن به نحوهٔ فهم عدالت به مثابهٔ انصاف پدید می‌آیند. نظریه هرگز در این باره بحث نمی‌کند که آیا عدالت به مثابهٔ انصاف آموزهٔ اخلاقی جامعی است یا برداشتی سیاسی از عدالت. در یک جا می‌گوید (نظریه، §۳:۱۵) که اگر عدالت به مثابهٔ انصاف از نظر عقلانی توفیق پیدا کند، قدم بعدی عبارت خواهد بود از بررسی دیدگاه کلی‌تری که از نام «درستی به مثابهٔ انصاف» برمی‌آید. گرچه مشکلاتی که در نظریه به تفصیل بررسی شده‌اند همگی مشکلات سنتی و آشنای عدالت سیاسی و اجتماعی هستند، ولی خواننده می‌تواند به طرز معقولی نتیجه بگیرد که عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان بخشی از آموزهٔ اخلاقی جامعی مطرح شده که می‌تواند بعداً، در صورت موفقیت، شرح و بسط یابد.

این بازگویی، آن ابهام را می‌زداید: در این کتاب عدالت به مثابهٔ انصاف را

---

1. K.J. Arrow
2. J.C. Harsanyi
3. publicity
4. reciprocity

به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت مطرح می‌کنم. ایجاد این تغییر در نحوهٔ فهم عدالت به مثابهٔ انصاف، تغییرات زیاد دیگری را الزامی می‌کند و مستلزم خانواده‌ای از ایده‌های دیگری است که در نظریه وجود ندارد یا حداقل با این معنا یا اهمیت وجود ندارد. علاوه بر طرح ایدهٔ برداشت سیاسی از خود عدالت، به ایدهٔ اجماع همپوشان در بارهٔ آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی جامع یا نسبتاً جامع نیاز داریم تا، با توجه به واقعیت پلورالیسم و وجود انواع گوناگونی از این آموزه‌ها در لیبرال دموکراسی، برداشت واقع‌گرایانه‌تری از جامعه‌ای بسامان را صورت‌بندی کنیم. همچنین به ایده‌های مبنای عمومی توجیه و دلیل عمومی، و نیز واقعیت‌های عام معین جامعه‌شناسی سیاسی فهم عمومی نیاز داریم که برخی از آن‌ها را چیزی توجیه می‌کند که من آن را بارهای داوری[1] می‌خوانم، این هم ایده‌ای است که در نظریه به‌کار نرفته است.

در نگاه اول، شاید عجیب به نظر برسد که فهم عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی، و نه قسمتی از آموزه‌ای جامع، باید نیازمند خانواده‌ای از ایده‌های دیگر باشد. توضیح مطلب این است که اکنون باید همواره بین این برداشت سیاسی و آموزه‌های گوناگون جامع دینی، فلسفی و اخلاقی تمایز بگذاریم. این آموزه‌ها معمولاً ایده‌های خاص خود را در بارهٔ دلیل و توجیه دارند، همین طور عدالت به مثابهٔ انصاف نیز به عنوان برداشتی سیاسی ایده‌های خاص خود را دارد، یعنی ایده‌های دلیل عمومی و مبنای عمومی توجیه. این ایده‌ها را باید طوری تعیین کرد که به درستی سیاسی و، بنابراین، متمایز از ایده‌های مشابه آموزه‌های جامع باشد. با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول (نامی که من بر این واقعیت می‌نهم)، اگر قرار است عدالت به مثابهٔ انصاف (یا هر برداشت سیاسی دیگری) از بخت به دست آوردن

1. burdens of judgment

حمایت اجماع همپوشان برخوردار باشد، باید به تفاوت دیدگاه‌های مختلف توجه کنیم.

فعلاً معنای حرف‌های مرا در نخواهید یافت. هدف از این اظهارنظرها دادن سرنخ به افراد آشنا با نظریه است تا از انواع تغییرات مندرج در این بازگویی مختصر آگاه شوند.

مثل همیشه سپاسگزار بسیاری از همکاران و دانشجویانم هستم که طی سالیان دراز از اظهارنظرها و انتقادات جدی و سودمندشان بهره برده‌ام. اسامی آن‌ها چندان زیاد است که نمی‌توانم در این‌جا از ایشان یاد کنم، ولی عمیقاً مدیون تمامی آن‌ها هستم. همچنین مایلم از مود ویلکاکس[1] به خاطر ویراستاری دلسوزانهٔ نسخه ۱۹۸۹ این متن تشکر کنم. سرانجام باید از صمیم قلب از ارین کلی[2] و همسرم، ماردی، سپاسگزاری کنم که تکمیل این کتاب را به رغم بیماری‌ام ممکن ساختند.

اکتبر ۲۰۰۰

یادداشت‌ها

۱. در سال ۱۹۷۵ در اولین ترجمهٔ نظریهٔ عدالت (۱۹۷۱، ویراست بازنگری شده ۱۹۹۹) تجدیدنظرهایی کردم. هر چند این بازنگری‌ها در بسیاری از ترجمه‌های بعدی مورد توجه قرار گرفت، ولی هرگز تا سال ۱۹۹۹ در متن انگلیسی اِعمال نشد. ویراست بازنگری شده این نقص را برطرف کرد (البته نسبت به ترجمهٔ سال ۱۹۷۵ تجدیدنظرهای بیش‌تری دربر ندارد). وقتی این درسگفتارها بیان می‌شد، این تجدیدنظرها، که برخی از آن‌ها به مشکلاتی می‌پردازند که در درسگفتارها مورد بحث بود، به زبان انگلیسی در دسترس نبود و گمان می‌رفت که دانشجویان فقط نسخهٔ ۱۹۷۱ را در اختیار دارند. بنابراین، شاید برخی ارجاعات به نظریه در این بازگویی [کتاب فعلی] در واقع اشاره و ارجاع به بحث‌هایی باشد که در نسخهٔ بازنگری شدهٔ ۱۹۹۹ وجود ندارد. در این موارد، صفحات نسخهٔ ۱۹۷۱ را ذکر کرده‌ام. دیگر صفحات مورد ارجاع به نسخهٔ بازنگری شده مربوط می‌شوند. ارجاعات همواره شامل شمارهٔ قسمت هستند، که در هر دو چاپ یکسان است.

---

1. Maud Wilcox 2. Erin Kelly

۲. در این‌جا مقاله‌های مربوط‌تر را جهت ارجاع فهرست می‌کنم:
"Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics 88* (November 1974): 633-655; "A Kantian Conception of Equality," *Cambridge Review* 96 (1975): 94-99, and reprinted as "A Well - Ordered Society" in *Philosophy, Politics, and Society,* 5th ser., ed. Peter Laslett and James Fishkin (New Haven: Yale University press, 1979); "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84 (October 1975): 536-555; "The Basic Structure as Subject', *Values and Morals,* ed. Alan Goldman and Jaegwon Kim (Dordrecht: D. Reidel, 1978); "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (September 1980): 515-572; "Social Unity and Primary Goods," in *Utilitarianism and Beyond,* ed. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); "The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values,* vol. 3, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982); "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985): 223-252; "On the Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987): 1-25; "On the Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy and Public Affairs* 17 (Fall 1988): 251-276; "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *New York Law Review* 64 (June 1989): 233-255.
این مقاله‌ها گاه در پانوشت‌های متن و گاهی نیز با علامت اختصاری مشخصی ذکر شده‌اند. غیر از "The Basic Structure as Subject" و "The Basic Liberties and Their Priority" همهٔ این مقاله‌ها در اثر زیر آمده‌اند:
John Rawls, *Collected Papers,* ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

بخش اول

ایده‌های بنیادین

§ ۱. چهار نقش فلسفهٔ سیاسی

۱.۱. در آغاز بین چهار نقش فلسفهٔ سیاسی به عنوان بخشی از فرهنگ سیاسی عمومی جامعه، تمایز می‌گذاریم. ابتدا به نقش عملی[1] آن توجه کنید که از تضاد تفرقه‌افکن سیاسی و نیاز به حل مسئلهٔ نظم[2] ناشی می‌شود.

در تاریخ هر جامعه‌ای ادوار بلندمدتی وجود دارد که طی آن برخی مسائل سیاسی به تضاد عمیق و شدیدی می‌انجامند و یافتن هرگونه زمینهٔ[3] مشترک معقولی برای توافق سیاسی، اگرنه غیرممکن، دشوار به نظر می‌رسد. برای مثال، می‌توان گفت که خاستگاه تاریخی لیبرالیسم، جنگ‌های مذهبی قرون شانزدهم و هفدهم پس از دورهٔ اصلاح دینی است؛ این اختلافات موجب مناقشه‌ای طولانی در بارهٔ حق مخالفت و آزادی وجدان شد، که سرانجام به صورت‌بندی و پذیرشِ اغلب اکراه‌آمیزِ شکلی از اصل رواداری[4] انجامید. دیدگاه‌های مندرج در نامه‌ای در بارهٔ رواداری[5] (۱۶۸۹) اثر لاک و روح‌القوانین[6] (۱۷۴۸) اثر منتسکیو، دوران تکوین بلندمدتی دارند. دلمشغولی لویاتان[7] هابز (۱۶۵۲) ــ که قطعاً بزرگ‌ترین اثر فلسفهٔ سیاسی به زبان انگلیسی است ــ مسئلهٔ نظم طی آشوب حاصل از جنگ داخلی انگلیس است؛ و رسالهٔ

---

1. practical
2. order
3. ground
4. tolerance
5. *Letter on Toleration*
6. *The Spirit of Laws*
7. *Leviathan*

دوم لاک (آن هم ۱۶۸۹) نیز همین طور است. برای این‌که دریابید چگونه ممکن است تضاد تفرقه‌افکن به فلسفهٔ سیاسی بینجامد، مجادلات دامنه‌دار فدرالیست‌ها و مخالفان آن‌ها در سال‌های ۸۸-۱۷۸۷ در بارهٔ تصویب قانون اساسی را به یاد آورید، و این‌که چگونه مسئلهٔ گسترش برده‌داری در سال‌های پیش از جنگ داخلی باعث بحث‌های بنیادینی در بارهٔ این نهاد و ماهیت اتحاد ایالت‌ها شد.

در این صورت، می‌پذیریم که یکی از وظایف فلسفهٔ سیاسی ــ بگوییم نقش عملی آن ــ عبارت است از تمرکز بر مسائل به شدت مناقشه‌برانگیز و مورد اختلاف و درک این‌که آیا، به رغم ظواهر، می‌توان نوعی مبنای بنیادین توافق فلسفی و اخلاقی را کشف کرد یا نه. اگر نتوان چنین مبنای توافقی را پیدا کرد، شاید واگرایی عقاید فلسفی و اخلاقی موجود در بنیاد اختلافات تفرقه‌افکن سیاسی را حداقل بتوان به گونه‌ای کاهش داد که همکاری اجتماعی مبتنی بر احترام متقابل میان شهروندان باز هم امکان‌پذیر باشد.

برای مشخص شدن این ایده‌ها، تضاد میان دعاوی آزادی و دعاوی برابری در سنت اندیشهٔ دموکراتیک را در نظر بگیرید. مناقشه‌های حدود دو قرن گذشته نشان می‌دهد که هیچ‌گونه توافق عمومی در بارهٔ مناسب‌ترین طرز آرایش نهادهای اساسیِ مدافع آزادی و برابری شهروندی دموکراتیک وجود ندارد. میان دو سنت اختلاف‌نظر هست: سنت مشتق از لاک، که بر آنچه کنستان[1] «آزادی‌های متجددین» می‌خواند ــ آزادی اندیشه و آزادی وجدان، پاره‌ای حقوق اساسی در بارهٔ شخص و مالکیت، و حکومت قانون ــ تأکید می‌کند، و سنت مشتق از روسو، که بر آنچه کنستان «آزادی‌های باستانیان» می‌خواند ــ آزادی‌های سیاسی برابر و ارزش‌های زندگی عمومی ــ تأکید می‌ورزد.(۱) این اختلافِ بیش از حد تصنعی، ژرفای تضاد را نشان می‌دهد.

---

1. Constant

این تضاد نه فقط در تفاوت منافع اجتماعی و اقتصادی بلکه همچنین در تفاوت میان نظریه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی عمومی در بارهٔ طرز کار نهادها، و نیز دیدگاه‌های متفاوت در بارهٔ پیامدهای احتمالی سیاست‌های عمومی ریشه دارد. در این‌جا بر یک ریشهٔ دیگر تضاد تمرکز می‌کنیم: آموزه‌های فلسفی و اخلاقی متفاوتی که به چگونگی فهم دعاوی رقیب در بارهٔ آزادی و برابری، چگونگی ساماندهی و سنجش آن‌ها نسبت به یکدیگر، و چگونگی توجیه هر شیوهٔ خاصی از ساماندهی آن‌ها می‌پردازند.

۲.۱. من به اختصار به سه نقش دیگر فلسفهٔ سیاسی اشاره می‌کنم که در ادامه به آن‌ها خواهم پرداخت. یکی این‌که فلسفهٔ سیاسی می‌تواند در نحوهٔ تصور مردم از نهادهای سیاسی و اجتماعی آن‌ها به صورت یک کل، و از اهداف سیاسی آن‌ها در مقام جامعه‌ای دارای تاریخ ــ یک ملت ــ در برابر اهداف آن‌ها در مقام افراد، یا اعضای خانواده‌ها و انجمن‌ها نقش داشته باشد. علاوه بر این، اعضای هر جامعهٔ متمدنی به برداشتی نیاز دارند که به کمک آن بتوانند خود را به صورت اعضایی درک کنند که جایگاه سیاسی معینی دارند ــ در دموکراسی، جایگاه شهروندی برابر ــ و بفهمند که این جایگاه چگونه بر رابطهٔ آن‌ها با جهان اجتماعیشان تأثیر می‌گذارد.

فلسفهٔ سیاسی می‌تواند سعی کند این نیاز را برآورده سازد. من این نقش را نقش جهت‌یابی[1] می‌خوانم.(۲) مطابق این ایده، عقل و تأمل[2] (هم نظری و هم عملی) وظیفه دارند که در فضای (مفهومیِ)،[3] فرضاً، همهٔ غایات احتمالی، فردی و گروهی، سیاسی و اجتماعی، به ما جهت دهند. فلسفهٔ سیاسی، در مقام نوعی عمل عقل، این کار را با تعیین اصولی برای تشخیص غایات معقول و عقلانیِ آن انواع گوناگون و با نشان دادن این‌که چگونه

1. orientation 2. reflection 3. conceptual

می‌توان آن غایات را در قالب برداشتی بسامان از جامعه‌ای عادل و معقول با یکدیگر هماهنگ و سازگار کرد انجام می‌دهد. چنین برداشتی می‌تواند چارچوب واحدی فراهم کند که در آن می‌توان پاسخ‌های مطرح شده به مسائل تفرقه‌افکن را با یکدیگر سازگار کرد و بصیرت‌های حاصل از موارد گوناگون را به یکدیگر مرتبط ساخت و به دیگر موارد تعمیم داد.

۳.۱. نقش سوم، که هگل در فلسفهٔ حق[1] (۱۸۲۱) بر آن تأکید کرده است نقش آشتی[2] است: فلسفهٔ سیاسی می‌تواند بکوشد سرخوردگی و خشم ما را نسبت به جامعهٔ خود و تاریخ آن کاهش دهد و برای این کار به ما راهی نشان دهد که دریابیم، بر اساس درک صحیح مبتنی بر دیدگاهی فلسفی، نهادهای جامعه عقلانی هستند و به مرور زمان تکامل یافته‌اند تا به شکل عقلانی فعلی خود رسیده‌اند. این امر با یکی از عبارات مشهور هگل متناسب است: «وقتی به شیوه‌ای معقول به جهان می‌نگریم، جهان هم معقول به نظر می‌رسد.» هگل به دنبال آشتی دادن ــ Versöhnung ــ ماست، یعنی این‌که جهان اجتماعی خود را واقعاً بپذیریم و تأیید کنیم، نه این‌که صرفاً تسلیم آن شویم.

ما باید از چند نظر دلمشغول این نقش فلسفهٔ سیاسی باشیم. بنابراین، عقیده دارم که جامعهٔ دموکراتیک نوعی اجتماع[3] نیست و امکان ندارد که چنین باشد. منظورم از اجتماع مجموعه‌ای از اشخاص است که در تأیید آموزهٔ جامع یا تقریباً جامعِ واحدی با یکدیگر متحد هستند. واقعیت پلورالیسم معقول[4]، که ویژگی جامعه‌ای برخوردار از نهادهای آزاد است، این امر را ناممکن می‌سازد.(۳) این واقعیت، وجود تفاوت‌های عمیق و آشتی‌ناپذیر در برداشت‌های دینی و فلسفی جامع و معقول شهروندان از جهان، و در دیدگاه‌های آن‌ها در بارهٔ ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی

1. *Philosophy of Right* 2. reconciliation 3. community
4. reasonable pluralism

مطلوب در زندگی بشری است. ولی قبول این واقعیت همواره آسان نیست، و فلسفهٔ سیاسی می‌تواند بکوشد با نشان دادن دلیل آن و در واقع خیر سیاسی و منافع آن، ما را با این واقعیت آشتی دهد.

همچنین، جامعهٔ سیاسی نوعی انجمن[1] نیست و امکان ندارد که چنین باشد. ما به طور اختیاری وارد آن نمی‌شویم. برعکس، صرفاً در لحظهٔ معینی از زمان تاریخی، خود را در جامعهٔ سیاسی خاصی می‌یابیم. می‌توانیم تصور کنیم که حضور ما در این جامعه، این‌که این‌جا هستیم، آزادانه نیست. در این صورت، شهروندان دموکراسی به کدام معنا می‌توانند آزاد باشند؟ یا، همان طور که سرانجام خواهیم پرسید، حد بیرونی آزادی ما چیست (§۲۶)؟

در پاسخ به این سؤال می‌توان جامعهٔ سیاسی را به شیوهٔ معینی تعبیر کرد، یعنی به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری در طول زمان از نسلی به نسل بعد، که در آن افرادی که همکاری می‌کنند شهروندان آزاد و برابر و اعضای همکاری‌کنندهٔ بهنجار جامعه در سراسر زندگی خود هستند. بدین قرار می‌کوشیم اصول عدالت سیاسی را طوری صورت‌بندی کنیم که اگر ساختار اساسی جامعه ــ نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی و چگونگی سازگاری آن‌ها با یکدیگر به عنوان یک طرح کلی[2] همکاری ــ آن اصول را برآورده سازد، بتوانیم بدون تظاهر و فریبکاری بگوییم که شهروندان واقعاً آزاد و برابرند.(۴)

۴.۱. نقش چهارم، شکل تغییریافتهٔ نقش قبلی است. ما فلسفهٔ سیاسی را نوعی آرمانشهرباوری واقع‌گرایانه می‌دانیم؛ یعنی کاوش در بارهٔ حد و مرزهای احتمال سیاسیِ عملی. امید ما به آیندهٔ جامعهٔ خود مبتنی بر این عقیده است که جهان اجتماعی حداقل نظم سیاسی شایسته و مطلوبی را

---

1. association 2. scheme

امکان‌پذیر می‌سازد، به‌گونه‌ای که رژیم دموکراتیکی که، اگر نه کاملاً، لااقل به طرز معقولی عادل باشد امکان‌پذیر است. بنابراین، می‌پرسیم: تحت شرایط تاریخیِ به طرز معقولی مطلوب ولی هنوز مبتنی بر احتمال، یعنی شرایطی که با قوانین و گرایش‌های جهان اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود، جامعهٔ دموکراتیک عادل چگونه جامعه‌ای است؟ با توجه به شناختی که از مقتضیات عدالت در فرهنگی دموکراتیک داریم، چنین جامعه‌ای سعی در تحقق کدام آرمان‌ها و اصول خواهد داشت؟ این مقتضیات شامل واقعیت پلورالیسم معقول است. مقتضیات یاد شده دائمی است، زیرا به مدتی نامعلوم تحت شرایط نهادهای دموکراتیک آزاد تداوم دارد.

واقعیت پلورالیسم معقول، احتمالات عملی در شرایط جهان اجتماعی ما را محدود می‌سازد، برخلاف شرایط دیگر اعصار تاریخی که اغلب می‌گویند مردمان آن دوران در تأیید نوعی برداشت جامع کامل با یکدیگر متحد بوده‌اند (گرچه شاید هرگز چنین نبوده باشند). سرانجام، می‌خواهیم بپرسیم آیا واقعیت پلورالیسم معقول تقدیری تاریخی است که باید از آن متأسف باشیم یا نه. این‌که نشان دهیم این واقعیت تأسف‌آور نیست و منافع چشمگیری دارد، معادل است با آشتی دادن نسبی ما با شرایط خود. البته این سؤال وجود دارد که مرزهای امر عملی را چگونه تشخیص می‌دهیم و شرایط واقعی جهان اجتماعی ما کدامند؛ در این‌جا مشکل این است که مرزهای امر ممکن با امر بالفعل مشخص نمی‌شود، زیرا می‌توانیم نهادهای سیاسی و اجتماعی راکم و بیش تغییر دهیم و کارهای زیاد دیگری بکنیم. با وجود این، در این‌جا به این مسئلهٔ ژرف نخواهم پرداخت.

§ ۲. جامعه به مثابهٔ نظام منصفانهٔ همکاری

۱.۲. همان طور که در بالا گفتیم، هدف عملی عدالت به مثابهٔ انصاف، فراهم کردن بنیان فلسفی و اخلاقی قابل قبولی برای نهادهای دموکراتیک و،

بنابراین، پرداختن به سؤال چگونگی فهم دعاوی آزادی و برابری است. بدین منظور به فرهنگ سیاسی عمومی جامعهٔ دموکراتیک، و سنت‌های تفسیر قانون اساسی و قوانین اساسی آن توجه می‌کنیم تا ایده‌های آشنای معینی را به دست آوریم که بتوانند به برداشتی از عدالت سیاسی بینجامند. تصور بر این است که در جامعهٔ دموکراتیک، شهروندان حداقل فهمی ضمنی از این ایده‌ها دارند، و این همان چیزی است که در بحث‌های سیاسی روزمره و مجادلات در بارهٔ معنا و زمینهٔ حقوق و آزادی‌های مبتنی بر قانون اساسی، و نظایر آن‌ها می‌بینیم.(۵)

برخی از این ایده‌های آشنا اساسی‌تر از بقیه هستند. آن‌هایی را که برای سازماندهی عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان یک کل به‌کار می‌بریم ایده‌های بنیادین می‌خوانم. در این برداشت از عدالت، بنیادی‌ترین ایده عبارت است از ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی در طول زمان از نسلی به نسل بعد (نظریه، § ۱:۴). ما از این ایده به عنوان ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری در تلاش برای بسط برداشتی سیاسی از عدالت استفاده می‌کنیم که مدافع رژیمی دموکراتیک باشد.

این ایدهٔ محوری در پیوند با دو ایدهٔ بنیادین توأمان به وجود می‌آید. این دو ایده عبارتند از ایدهٔ شهروندان (آن‌هایی که به همکاری می‌پردازند) در مقام اشخاص آزاد و برابر (§۷)؛ و ایدهٔ جامعهٔ بسامان، یعنی جامعه‌ای که به طرز کارآمدی از طریق برداشتی عمومی از عدالت سامان می‌یابد (§۳).

همان طور که در بالا اشاره شد، این ایده‌های شهودی بنیادین برای فرهنگ سیاسی عمومی جامعهٔ دموکراتیک آشنا هستند. گرچه چنین ایده‌هایی اغلب به طور صریح صورت‌بندی نمی‌شوند و معانی آن‌ها به طرز شفافی مشخص نمی‌شود، ولی می‌توانند نقش بنیادینی در اندیشهٔ سیاسی جامعه و چگونگی تفسیر نهادهای آن، برای مثال، از جانب دادگاه‌ها و در متون تاریخی یا دیگر متونی که اهمیت ماندگاری دارند بازی کنند. این‌که

جامعهٔ دموکراتیک را اغلب نوعی نظام همکاری اجتماعی می‌دانیم، ناشی از این واقعیت است که از منظری سیاسی، و با توجه به بحث عمومی در بارهٔ مسائل اساسی حق سیاسی، شهروندانش نظم اجتماعی خود را نوعی نظم ثابت طبیعی یا ساختاری نهادی نمی‌دانند که با آموزه‌های دینی یا اصول سلسله‌مراتبی مبتنی بر ارزش‌های اشراف‌سالارانه توجیه شود. به نظر آن‌ها، غیرممکن است که حزبی سیاسی واقعاً، به عنوان برنامهٔ اعلام شده‌اش، بکوشد تا حقوق و آزادی‌های اساسی طبقه یا گروه به رسمیت شناخته شده‌ای را انکار کند.

۲.۲. ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوریِ همکاری اجتماعی حداقل سه ویژگی ذاتی دارد:

(الف) همکاری اجتماعی متمایز است از فعالیتی که صرفاً به طور اجتماعی هماهنگ می‌شود ــ برای مثال، فعالیتی که از رهگذر فرمان‌های نوعی مرجع مطلق محوری هماهنگ می‌گردد. برعکس، همکاری اجتماعی با قواعد و رویه‌های عموماً به رسمیت شناخته شده‌ای هدایت می‌شود که افراد مشارکت‌کننده در همکاری آن‌ها را برای تنظیم رفتار خود مناسب می‌دانند و می‌پذیرند.

(ب) ایدهٔ همکاری شامل ایدهٔ شرایط منصفانهٔ همکاری است: این‌ها شرایطی است که هر مشارکت‌کننده‌ای می‌تواند به طرز معقولی بپذیرد، و گاهی باید بپذیرد، مشروط بر این‌که دیگران نیز همگی آن‌ها را بپذیرند. شرایط منصفانهٔ همکاری، ایدهٔ معامله به مثل یا عمل متقابل را مشخص می‌کند: همهٔ کسانی که نقش خود را مطابق قواعد به رسمیت شناخته شده ایفا می‌کنند باید بر اساس معیاری عمومی و مورد توافق همگان سود برند.

(ج) ایدهٔ همکاری همچنین شامل ایدهٔ نفع عقلانی یا خیر هر

مشارکت‌کننده‌ای است. ایدهٔ نفع عقلانی نشان می‌دهد که افراد مشارکت‌کننده در همکاری به دنبال افزایش چه چیزی از منظر خیر شخصی خودشان هستند.

در سراسر کتاب سعی می‌کنم میان امر معقول[1] و امر عقلانی[2] تمایز بگذارم. این‌ها ایده‌های اساسی و مکملی هستند که وارد ایدهٔ بنیادین جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی می‌شوند. همان طور که در ساده‌ترین مورد می‌بینیم، یعنی اشخاصی که در حال همکاری هستند و از نظر جنبه‌های مربوط برابرند (یا، به اختصار، متقارن هستند)، اشخاص معقول آماده‌اند تا برای تعیین آنچه به نظر همگان شرایط منصفانهٔ همکاری به شمار می‌رود، اصول لازم را پیشنهاد کنند یا در صورت پیشنهاد دیگران آن‌ها را بپذیرند. اشخاص معقول می‌فهمند که باید، حتی در صورت لزوم به قیمت منافع خودشان، به این اصول احترام بگذارند مشروط به این‌که بتوانند انتظار داشته باشند که دیگران هم به همین صورت به این اصول احترام بگذارند. نامعقول است که آماده نباشیم چنین اصولی را پیشنهاد کنیم یا به شرایط منصفانهٔ همکاری که به طرز معقولی انتظار می‌رود دیگران هم آن‌ها را بپذیرند احترام نگذاریم؛ بدتر از نامعقول است اگر کسی صرفاً این‌گونه به نظر برسد یا تظاهر کند که چنین شرایطی را پیشنهاد می‌کند یا به آن‌ها احترام می‌گذارد ولی آماده باشد که در صورت مهیا بودن فرصت، این شرایط را به سود خود نقض کند.

ولی چنین کاری هرچند نامعقول است، در کل غیرعقلانی نیست؛ زیرا ممکن است برخی قدرت سیاسی بیش‌تری داشته باشند یا در شرایط مساعدتری به سر برند؛ و گرچه این شرایط نامربوط است، برای این‌که میان اشخاص موردنظر در مقام اشخاص برابر تمایز بگذاریم، اجازه دهید تصور

---

1. reasonable 2. rational

کنیم که شاید برای افرادی که در چنین شرایطی قرار دارند سود بردن از موقعیت خود عقلانی باشد. در زندگی روزمره به‌طور تلویحی به این تمایز اشاره می‌کنیم، یعنی وقتی از افراد خاصی سخن می‌گوییم که، با توجه به وضعیت بهترشان، نقشهٔ آن‌ها همزمان کاملاً عقلانی ولی نامعقول است. عقل سلیم، امر معقول را ایده‌ای اخلاقی می‌داند که حساسیت[1] اخلاقی را دربر دارد، ولی امر عقلانی را در کل چنین نمی‌داند.(۶)

۳.۲. نقش اصول عدالت (در مقام بخشی از برداشتی سیاسی از عدالت) تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی است (نظریه، §۱). این اصول، حقوق و تکالیف اساسی مختص به نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی را تعیین می‌کنند، و تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی را تنظیم و مسئولیت‌های لازم برای حفظ آن را معین می‌سازند. چون در جامعهٔ دموکراتیک، شهروندان مطابق این برداشت سیاسی، اشخاصی آزاد و برابر به شمار می‌روند، اصول برداشتی دموکراتیک از عدالت را می‌توان تعیین‌کنندهٔ شرایط منصفانهٔ همکاری میان چنین شهروندانی دانست.

از طریق این مشخصات، اصول عدالت پاسخی برای سؤال بنیادی فلسفه سیاسی در مورد رژیم دموکراتیکِ مبتنی بر قانون اساسی فراهم می‌کند. سؤال این است: برای تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری میان شهروندانی که آزاد و برابر و معقول و عاقل و (ما می‌افزاییم) اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه در طول عمر خود، از نسلی به نسل دیگر، به شمار می‌روند، قابل قبول‌ترین برداشت سیاسی از عدالت چیست؟ این سؤال بنیادی است، زیرا کانون توجهِ نقد لیبرال یکه‌سالاری و اشراف‌سالاری و نقد سوسیالیستیِ دموکراسی لیبرال مبتنی بر قانون اساسی بوده است. این سؤال

1. sensibility

همچنین کانون تضاد فعلی میان لیبرالیسم و دیدگاه‌های محافظه‌کارانه در بارهٔ دعاوی مالکیت خصوصی و مشروعیتِ (در تقابل با کارآیی) سیاست‌های اجتماعیِ دولتِ به اصطلاح رفاه است.(۷)

با استفاده از این برداشت از شهروندان که آن‌ها اشخاص آزاد و برابرند، بر اساس ویژگی‌های گوناگون جهان اجتماعی دست به انتزاع می‌زنیم و به شیوه‌های معینی آرمانی‌سازی می‌کنیم. این کار یکی از نقش‌های برداشت‌های انتزاعی را نشان می‌دهد: این برداشت‌ها را به‌کار می‌بریم تا دیدگاهی شفاف و بدون حشو و زوائد در بارهٔ سؤالی بنیادی به دست آوریم آن هم از راه تمرکز بر عناصر مهم‌تری که، به نظر ما، به ارائهٔ درست‌ترین پاسخ به این سؤال می‌انجامند. جز در مواردی که با صراحت چیز دیگری می‌گوییم، نمی‌کوشیم به سؤالی غیر از سؤال بنیادی مطرح شده در بالا پاسخ دهیم.

§ ۳. ایدهٔ جامعهٔ بسامان

۱.۳. همان طور که در قسمت ۱.۲ گفتیم، ایدهٔ بنیادی جامعهٔ بسامان ــ جامعه‌ای که واقعاً با برداشتی عمومی از عدالت سامان می‌یابد ــ ایده‌ای ملازم است که برای تعیین ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوریِ جامعه به مثابهٔ نظام منصفانهٔ همکاری به‌کار می‌رود. این‌که بگوییم جامعه‌ای سیاسی بسامان است، سه نکته را بیان می‌کند:

نکتهٔ اول، که تلویحاً در ایدهٔ برداشت عمومی از عدالت وجود دارد، این است که در این جامعه همه برداشت سیاسی یکسانی از عدالت (و، بنابراین، اصول یکسانی در بارهٔ عدالت سیاسی) را می‌پذیرند و می‌دانند که دیگران نیز جملگی چنین می‌کنند. به علاوه، این شناخت و آگاهی به طور متقابل تأیید می‌شود، یعنی مردم همان قدر می‌دانند که در صورت قبول این اصول بر اساس توافق عمومی می‌دانستند.

نکتهٔ دوم، که به طور تلویحی در ایدهٔ ساماندهی کارآمد به وسیلهٔ برداشتی عمومی از عدالت وجود دارد، این است که همه می‌دانند، یا بنا به دلایل بجایی عقیده دارند، که ساختار اساسی جامعه ــ یعنی نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی آن و چگونگی سازگاری آن‌ها با یکدیگر در مقام نوعی نظام همکاری ــ این اصول عدالت را برآورده می‌سازد.

نکته سوم، که باز هم به طور تلویحی در ایدهٔ ساماندهی کارآمد وجود دارد، این است که شهروندان حسِ معمولاً مؤثر و کارآیی از عدالت دارند، یعنی، حسی که آن‌ها را قادر می‌سازد اصول عدالتِ عموماً به رسمیت شناخته شده را بفهمند و به‌کار بندند و تا حد زیادی مطابق آن عمل کنند، یعنی آن‌گونه که وضعیت آن‌ها در جامعه، با تعهدات و تکالیفش، ایجاب می‌کند.

پس در جامعهٔ بسامان، این برداشت عمومی از عدالت، دیدگاه متقابلاً به رسمیت شناخته شده‌ای را فراهم می‌کند که بر اساس آن، شهروندان می‌توانند در بارهٔ دعاوی خود نسبت به حق سیاسی‌ای که بر گردن نهادهای سیاسی جامعه یا یکدیگر دارند قضاوت کنند.

۲.۳. ایدهٔ جامعهٔ بسامان آشکارا نوعی آرمانی‌سازیِ بسیار شدید است. یک دلیل طرح این ایده آن است که سؤالی مهم در بارهٔ برداشتی از عدالت در دفاع از جامعهٔ دموکراتیک این است که وقتی جامعه را نوعی نظام همکاری میان شهروندان آزاد و برابر از نسلی به نسل بعد بدانیم، آیا این برداشت از عدالت ممکن است به طور عمومی به رسمیت شناخته گردد و به طور متقابل پذیرفته شود، و در صورت مثبت بودن پاسخ، تا چه حد؟ به نظر می‌رسد که هرگونه برداشت سیاسی از عدالت که نتواند این نقش عمومی را متحقق سازد به شدت معیوب است. تناسب برداشت از عدالت با جامعهٔ بسامان، معیار مهمی برای مقایسهٔ برداشت‌های سیاسی از عدالت فراهم می‌کند. ایدهٔ

جامعهٔ بسامان به صورت‌بندی آن معیار و تعیین هرچه دقیق‌تر ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری همکاری اجتماعی کمک می‌کند.

ایدهٔ جامعه بسامان دو معنا دارد. معنای عام آن را در بالا در قسمت §۱.۳ توضیح دادیم: جامعهٔ بسامان جامعه‌ای است که به طرز کارآمدی به وسیلهٔ نوعی برداشت (سیاسی) عمومی از عدالت تنظیم می‌شود، حال آن برداشت هرچه می‌خواهد باشد. ولی وقتی به جامعهٔ بسامانِ برداشت خاصی از عدالت اشاره می‌کنیم، این ایده معنای خاصی دارد، مثل وقتی که می‌گوییم همهٔ اعضای جامعه برداشت سیاسی یکسانی از عدالت، برای مثال یک آموزهٔ خاص حقوق طبیعی یا شکلی از فایده‌گرایی یا عدالت به مثابهٔ انصاف را می‌پذیرند و می‌دانند که دیگران نیز همگی چنین می‌کنند. به یاد داشته باشید که، با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، وجود جامعهٔ بسامانی که تمام اعضایش آموزهٔ جامع یکسانی را بپذیرند غیرممکن است. ولی شهروندان دموکراتیکی که به آموزه‌های جامع متفاوتی عقیده دارند می‌توانند در بارهٔ برداشت‌های سیاسی از عدالت توافق کنند. لیبرالیسم سیاسی بر آن است که این امر بنیان کافی و معقول‌ترین اساس وحدت اجتماعی را که در دسترس ما شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک قرار دارد فراهم می‌کند.

§ ۴. ایدهٔ ساختار اساسی

۱.۴. دیگر ایدهٔ بنیادین عبارت است از ایدهٔ ساختار اساسیِ[1] (جامعهٔ بسامان). این ایده عدالت به مثابهٔ انصاف را به طور مناسبی وحدت می‌بخشد و صورت‌بندی و ارائه می‌کند. در کنار ایدهٔ موقعیت اولیه[2] (§۶)، لازم است که دیگر ایده‌ها را کامل و به شکل یک کل واضح منظم کنیم. ایدهٔ ساختار اساسی را می‌توان در پرتو این امر مشاهده کرد.

---

1. basic structure
2. original position

همان طور که در بالا در §۳ اشاره کردیم، ساختار اساسی جامعه عبارت است از چگونگی سازگاری نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی جامعه به صورت نوعی نظام همکاری اجتماعی، و چگونگی تخصیص حقوق و تکالیف اساسی به وسیلهٔ آن‌ها و تنظیم تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی در طول زمان (نظریه، §۲: ۶). نظام سیاسیِ دارای قوه قضاییه‌ای مستقل، صورت‌های به رسمیت شناخته شدهٔ حقوقیِ مالکیت، اقتصاد (برای مثال، در مقام نظام مبتنی بر بازارهای رقابتی همراه با مالکیت خصوصی ابزارهای تولید) و نیز شکل خانواده همگی به ساختار اساسی تعلق دارند. ساختار اساسی، چارچوب اجتماعی زمینه‌ای است که فعالیت‌های انجمن‌ها و افراد درون آن رخ می‌دهد. ساختار اساسیِ عادلانه چیزی را تضمین می‌کند که می‌توانیم آن را عدالت زمینه‌ای بخوانیم.

۲.۴. یک ویژگی اصلی عدالت به مثابهٔ انصاف این است که ساختار اساسی را موضوع اصلی عدالت سیاسی می‌داند (نظریه، §۲). دلیل این امر تا حدی این است که تأثیرات ساختار اساسی بر اهداف، آمال و شخصیت شهروندان، و بر فرصت‌ها و توانایی آن‌ها برای استفاده از این فرصت‌ها، از ابتدای زندگی حاضر و فراگیر است (§§۱۵-۱۶). ما تقریباً به طور کامل بر ساختار اساسی به عنوان موضوع عدالت سیاسی و اجتماعی تمرکز می‌کنیم.

چون عدالت به مثابهٔ انصاف با مورد خاص ساختار اساسی شروع می‌شود، اصولش این ساختار را تنظیم می‌کند و مستقیماً به نهادها و انجمن‌های داخل جامعه مربوط نمی‌شود یا آن‌ها را به طور درونی تنظیم نمی‌کند.[۸] شرکت‌های تجاری و اتحادیه‌های کارگری، کلیساها، دانشگاه‌ها و خانواده با قید و بندهای ناشی از اصول عدالت محدود می‌شوند ولی این قید و بندها به طور غیرمستقیم حاصل نهادهای زمینه‌ایِ عادلانه‌ای هستند که

انجمن‌ها و گروه‌ها درون آن‌ها جای دارند، و همین نهادها هستند که رفتار اعضای انجمن‌ها و گروه‌ها را محدود و مقید می‌سازند.

برای مثال، گرچه کلیساها می‌توانند افراد مرتد را تکفیر کنند، نمی‌توانند آن‌ها را بسوزانند؛ این قید و بند ضامن آزادی وجدان است. دانشگاه‌ها نمی‌توانند در برخی زمینه‌ها تبعیض قائل شوند: این قید و بند به ایجاد برابری منصفانهٔ فرصت‌ها کمک می‌کند. والدین (زنان و مردان به طور برابر) شهروندان برابر هستند و حقوق اساسی برابری شامل حق مالکیت دارند؛ آن‌ها باید به حقوق کودکان خود احترام بگذارند (حقوقی که کودکان در مقام شهروندان بالقوه از آن برخوردارند) و نمی‌توانند، برای مثال، آنان را از مراقبت‌های پزشکی ضروری محروم سازند. علاوه بر این، برای ایجاد برابری میان مردان و زنان در سهیم شدن در کار جامعه، حفظ فرهنگ و بازتولید آن به مرور زمان، باید قید و بندهای خاصی در قانون خانواده (و بدون شک در دیگر جاها) وجود داشته باشد، به طوری که مسئولیت پرورش، نگهداری و تربیت کودکان بیش‌تر بر دوش زنان سنگینی نکند و بدین وسیله برابری منصفانهٔ فرصت‌های آن‌ها را تحلیل نبرد.

نباید پیشاپیش تصور کنیم که اصولی که برای ساختار اساسی، معقول و عادلانه است برای نهادها، انجمن‌ها و رویه[1]های اجتماعی هم به طور کلی معقول و عادلانه است. هرچند اصول عدالت به مثابهٔ انصاف، محدودیت‌هایی را بر این آرایش‌های اجتماعی داخل ساختار اساسی تحمیل می‌کند، ولی ساختار اساسی و انجمن‌ها و صورت‌های اجتماعی داخل آن، هر یک با توجه به اهداف و مقاصد متفاوت و ماهیت منحصربه فرد و ملزومات خاص خود، از اصول متمایزی پیروی می‌کنند. عدالت به مثابهٔ انصاف، برداشتی سیاسی، و نه عمومی، از عدالت است: در اصل به ساختار

1. practice

اساسی مربوط می‌شود و مسائل مربوط به عدالت محلی و نیز عدالت جهانی (به قول خودم، قانون مردم) را مستلزم توجه جداگانه‌ای می‌انگارد.

اصول عدالتی راکه انجمن‌ها و نهادهای داخل ساختار اساسی مستقیماً به آن‌ها تأسی می‌جویند می‌توان اصول عدالت محلی خواند.[۹] در این صورت، سه سطح از عدالت داریم که از درون به بیرون می‌روند: اول عدالت محلی (اصولی که مستقیماً به نهادها و انجمن‌ها مربوط می‌شود)، دوم عدالت داخلی (اصولی که به ساختار اساسی جامعه مربوط است)؛ و سرانجام عدالت جهانی (اصولی که به حقوق بین‌الملل مربوط می‌شود). عدالت به مثابهٔ انصاف از عدالت داخلی ــ عدالت ساختار اساسی ــ شروع می‌کند. از آن‌جا به بیرون، به قانون مردم و به درون، به عدالت محلی می‌رسد. در جای دیگری در بارهٔ قانون مردم بحث کرده‌ام.[۱۰] در این‌جا نمی‌خواهم به طور منظم به عدالت محلی بپردازم. در کل می‌توان گفت که اصول ساختار اساسی، اصول مناسب عدالت محلی را مقیّد (یا محدود) می‌سازند ولی به تنهایی آن‌ها را تعیین نمی‌کنند.

۳.۴. به یاد داشته باشید که توصیف ما از ساختار اساسی تعریف یا معیار دقیقی به دست نمی‌دهد که بر اساس آن بتوانیم بگوییم کدام آرایش‌های اجتماعی، یا کدام جنبه‌های آن‌ها به این ساختار تعلق دارند. برعکس، ما با توصیف غیردقیقی از آنچه ابتدا ایده‌ای خام است شروع می‌کنیم. همان طور که در بالا اشاره شد، ما باید این ایده را پس از ملاحظهٔ انواعی از سؤالات خاص، به طرز دقیق‌تری تعریف کنیم. پس از آن، این امر را بررسی می‌کنیم که چگونه این توصیف دقیق‌تر با باورهای سنجیدهٔ ما پس از تأمل لازم سازگار است.

با وجود این، نقش برداشتی سیاسی از عدالت این نیست که دقیقاً بگوید چگونه باید به این سؤالات خاتمه داد، بلکه تنظیم چارچوب فکری‌ای است

که درون آن بتوان به این سؤالات پرداخت. اگر می‌خواستیم تعریفی از ساختار اساسی بیان کنیم که مرزهای دقیق را ترسیم کند، نه تنها دیگر این ایدهٔ خام معقول نمی‌بود بلکه در معرض این خطر قرار می‌گرفتیم که به اشتباه در بارهٔ شرایط خاص‌تر یا شرایط آینده پیشداوری کنیم، و این امر سبب می‌شد که عدالت به مثابهٔ انصاف با مقتضیات اجتماعی متفاوت سازگار نشود. برای این‌که قضاوت‌های ما معقول باشد، باید معمولاً از آن مقتضیات خاص‌تر آگاه باشیم.(۱۱)

سرانجام چون عدالت به مثابهٔ انصاف خود را همچون کانون توجه احتمالی اجماع همپوشان معقولی مطرح می‌کند (§۱۱) و چون ساختار اساسی موضوع اصلی عدالت است، باید مرزها و وجوه این ساختار را طوری ترسیم و مشخص کنیم که، در صورت امکان، اگر از چنین اجماعی حمایت نمی‌کند حداقل آن را مجاز شمارد. بنابراین، به طور کلی می‌توان گفت که معلوم نیست این شرط چه چیزی را ایجاب می‌کند؛ ولی وقتی به دامنهٔ وسیع‌تری از سؤالات می‌پردازیم، سعی می‌کنیم به این مسائل پاسخ دهیم.

§ ۵. حدود تحقیق ما

۱.۵. پیش از بحث در بارهٔ دیگر ایده‌های بنیادین عدالت به مثابهٔ انصاف، اجازه دهید به برخی از حدود تحقیق خود اشاره کنیم. اولین حد این است که باید نظر خود را بر ساختار اساسی به عنوان موضوع اصلی عدالت سیاسی متمرکز کنیم و سؤالات مربوط به عدالت محلی را کنار گذاریم. ما عدالت به مثابهٔ انصاف را نه نوعی آموزهٔ اخلاقی جامع بلکه برداشتی سیاسی می‌دانیم که به ساختار اساسی نهادهای سیاسی و اجتماعی مربوط می‌شود.

دومین حد این است که ما بیش از هر چیز دلمشغول ماهیت و محتوای عدالت برای جامعهٔ بسامان هستیم. در عدالت به مثابهٔ انصاف از این موضوع

به عنوان نظریهٔ آرمانی یا نظریهٔ تبعیت محض[1] یاد می‌کنیم. تبعیت محض یعنی این‌که (تقریباً) همه به طور کامل با اصول عدالت موافق هستند و، بنابراین، از آن‌ها اطاعت می‌کنند. سؤال ما این است که در عالم واقع رژیم مبتنی بر قانون اساسیِ کاملاً، یا تقریباً، عادل چه شکلی ممکن است داشته باشد، و آیا تحت شرایط عدالت، و بنابراین تحت شرایط واقع‌گرایانه‌ای که به طرز معقولی مطلوب است، ممکن است به وجود آید و پایدار بماند (نظریه، §۲۲). به این ترتیب، عدالت به مثابهٔ انصاف به طرز واقع‌گرایانه‌ای آرمانشهرباورانه است: عدالت به مثابهٔ انصاف، حد و مرزهای امر واقع‌گرایانهٔ عملی را بررسی می‌کند، یعنی این‌که در جهان ما (با توجه به قوانین و گرایش‌هایش) رژیم دموکراتیک تا چه حد می‌تواند ارزش‌های سیاسی مطلوب خود ــ به تعبیر دیگر، کمال دموکراتیک ــ را به طور کامل متحقق سازد.

ما به این دلیل بر نظریهٔ آرمانی تمرکز می‌کنیم که تضاد فعلی موجود در اندیشهٔ دموکراتیک عمدتاً تضاد بر سر این مسئله است که برای رژیمی دموکراتیک که تحت شرایطی قرار دارد که به طرز معقولی مطلوب به شمار می‌رود، مناسب‌ترین برداشت از عدالت کدام است. این مطلب را می‌توان از آنچه سؤال بنیادین فلسفهٔ سیاسی خواندیم دریافت (§۳.۲). با وجود این، ایدهٔ جامعهٔ بسامان باید راهنمایی برای تفکر در بارهٔ نظریهٔ غیرآرمانی، و بنابراین در بارهٔ موارد دشوار چگونگی رفع بی‌عدالتی‌های موجود، باشد. همچنین، باید به شفاف‌سازی هدف اصلاح کمک کند و مشخص سازد کدام اشتباهات مهم‌تر و، بنابراین، اصلاحشان ضروری‌تر است.

سومین حد تحقیق ما، که قبلاً به آن اشاره کردیم، این است که نباید در این‌جا در بارهٔ مسئلهٔ مهم روابط عادلانه میان مردم بحث کنیم، و نباید به این

---

1. strict compliance

مسئله بپردازیم که چگونه تعمیم عدالت به مثابهٔ انصاف به این روابط نشان‌دهندهٔ این است که عدالت به مثابهٔ انصاف به طرز مطلوبی جهانشمول است. به عقیدهٔ من، دیدگاه کانت («صلح ابدی» (۱۷۹۵)) درست است و دولت جهانی یا نوعی نظام استبدادی ظالمانهٔ جهانی است یا امپراتوری متزلزلی که بر اثر جنگ‌های داخلیِ تقریباً دائمیِ مناطق و فرهنگ‌های متمایزی که می‌خواهند خودمختاری سیاسی خود را به دست آورند پاره‌پاره شده است.[۱۲] شاید بهترین نظم جهانی عادلانه جامعه‌ای شامل مردمان مختلف باشد که هر یک دارای رژیم (داخلی) سیاسی بسامان و مناسبی هستند، رژیمی نه ضرورتاً دموکراتیک ولی کاملاً مبتنی بر احترام به حقوق اساسی بشر.[۱۳]

در عدالت به مثابهٔ انصاف مسئلهٔ عدالت میان مردم تا زمانی به تعویق می‌افتد که ما روایتی از عدالت سیاسی برای جامعهٔ دموکراتیک بسامان داشته باشیم. با وجود این، توجه داشته باشید که اگر با عدالت ساختار اساسی شروع می‌کنیم، این کار به این معنا نیست که نمی‌توانیم در روایت خود در دفاع از (عدالت داخلی) جامعهٔ دموکراتیک، با توجه به آنچه عدالت میان مردم ایجاب می‌کند، تجدیدنظر کنیم. دو بخش برداشت سیاسی‌ای کامل‌تر ــ عدالت جامعهٔ داخلی و عدالت روابط میان جوامع ــ را می‌توان به مرور زمان و طی طراحی آن‌ها، با یکدیگر سازگار کرد.

۲.۵. سرانجام بر نکته‌ای تأکید می‌کنم که در آنچه گفته‌ایم به طور ضمنی مندرج است، یعنی این‌که عدالت به مثابهٔ انصاف نوعی آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی جامع نیست ــ آموزه‌ای که به همه موضوعات مربوط باشد و همهٔ ارزش‌ها را فراگیرد. نباید آن را کاربستِ چنین آموزه‌ای در مورد ساختار اساسی جامعه بدانیم، طوری که گویی این ساختار صرفاً موضوع دیگری است که باید آن دیدگاه جامع را در باره‌اش به‌کار بست. نه فلسفهٔ سیاسی و نه

عدالت به مثابهٔ انصاف هیچ یک فلسفهٔ اخلاق کاربردی نیستند. فلسفهٔ سیاسی ویژگی‌های ممیز و مسائل خاص خود را دارد. عدالت به مثابهٔ انصاف برداشتی سیاسی از عدالت برای مورد خاص ساختار اساسی جامعهٔ دموکراتیک مدرن است. از این نظر، دامنه‌اش بسیار محدودتر از آموزه‌های اخلاقی فلسفی جامعی نظیر فایده‌گرایی، کمال‌گرایی[1] و شهودگرایی[2] است. عدالت به مثابهٔ انصاف بر امر سیاسی (در قالب ساختار سیاسی) تمرکز می‌کند، که فقط بخشی از قلمرو امر اخلاقی است.

§ ۶. ایدهٔ موقعیت اولیه

۱.۶. تاکنون در بارهٔ سه ایدهٔ بنیادین مطرح شده در نظریه، §§ ۱-۲، بحث کرده‌ایم، یعنی ایدهٔ جامعه در مقام نظام منصفانهٔ همکاری، ایدهٔ جامعهٔ بسامان و ایدهٔ ساختار اساسی جامعه. از این پس از دو ایدهٔ بنیادین دیگر سخن می‌گوییم که در نظریه، §§۳-۴، مطرح شده‌اند. یکی ایدهٔ موقعیت اولیه و دیگری ایدهٔ شهروندان در مقام اشخاص آزاد و برابر. ششمین ایدهٔ بنیادین، ایدهٔ توجیه عمومی را در §§۹-۱۰ مطرح می‌کنیم.

ابتدا ببینیم چگونه می‌توان به موقعیت اولیه و دلایل لهِ کاربرد آن رسید. برای این کار باید این خط سیر فکری را دنبال کنیم: ما با ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری میان اشخاص آزاد و برابر شروع می‌کنیم. بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که شرایط منصفانهٔ همکاری چگونه تعیین می‌گردد. برای مثال: آیا این شرایط را مرجعی متمایز از افراد مشارکت‌کننده در همکاری، مثلاً قانون خدا، مشخص می‌کند؟ چه امری سبب می‌شود که همگان این شرایط را منصفانه بدانند؟ ارجاع به نوعی نظم اخلاقی ارزش‌ها،(۱۴) فرضاً شهود عقلانی، یا ارجاع به آنچه برخی

---

1. perfectionism 2. intuitionism

«قانون طبیعی» می‌خوانند؟ یا توافق میان شهروندان آزاد و برابر مشارکت‌کننده در همکاری، آن هم با توجه آنچه به نظر آن‌ها نفع یا خیر متقابل ایشان است؟

عدالت به مثابهٔ انصاف شکلی از آخرین پاسخ است: شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی را باید توافق میان افراد مشارکت‌کننده در همکاری تعیین کند. یک دلیل این امر آن است که، با توجه به فرض پلورالیسم معقول، شهروندان نمی‌توانند در بارهٔ هیچ مرجع اخلاقی‌ای، فرضاً متنی مقدس یا نهاد یا سنتی دینی، به توافق برسند. آن‌ها نمی‌توانند در بارهٔ نظم اخلاقی ارزش‌ها یا فرمان‌های قانون طبیعی توافق کنند. در این صورت، چه شقی بهتر از توافق میان خود شهروندان، آن هم تحت شرایطی که برای همگان منصفانه است؟

۲.۶. اگر قرار است این توافق از منظر عدالت سیاسی معتبر باشد، باید، مثل هر توافق دیگری، تحت شرایط معینی حاصل شود. به ویژه این شرایط باید اشخاص آزاد و برابر را در شرایطی منصفانه قرار دهد و نباید اجازه دهد که عده‌ای از موقعیت نامنصفانهٔ بهتری نسبت به دیگران برخوردار باشند. افزون بر این، خطر زور و اجبار، فریب و دغل، و نظایر آن‌ها باید از میان برود. تا این‌جا که همه چیز خوب پیش رفته است. ما در زندگی روزمره با این ملاحظات آشنایی داریم، ولی توافق‌های زندگی روزمره در موقعیت‌های مشخصی در نهادهای زمینه‌ای ساختار اساسی صورت می‌گیرد؛ و ویژگی‌های خاص این موقعیت‌ها بر شرایط توافقی که حاصل می‌آید تأثیر می‌گذارد. معلوم است که تا وقتی این موقعیت‌ها واجد شرایط توافق‌های معتبر و منصفانه نباشد، شرایط مورد توافق را نمی‌توان منصفانه دانست.

[نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف امیدوار است که ایدهٔ توافق منصفانه را به خود ساختار اساسی تعمیم دهد. در این‌جا با معضل مهمی برای هرگونه

برداشت سیاسی از عدالت که ایدهٔ قرارداد را به‌کار می‌برد روبرو هستیم، خواه قراردادِ اجتماعی باشد یا دیگر انواع قرارداد. آن معضل این است: ما باید دیدگاهی را تعیین کنیم که بر اساس آن بتوان به توافق منصفانه میان اشخاص آزاد و برابر دست یافت؛ ولی این دیدگاه باید فاقد ویژگی و شرایط خاص ساختار اساسی موجود باشد و به وسیلهٔ آن‌ها تحریف نشود. موقعیت اولیه، همراه با ویژگی‌ای که آن را «حجاب جهل»[1] می‌خوانم (نظریه، §۲۴)، چنین دیدگاهی را مشخص می‌کند. در موقعیت اولیه، طرف‌ها اجازه پیدا نمی‌کنند که از موقعیت‌های اجتماعی یا آموزه‌های جامع خاص خود آگاه شوند. آن‌ها همچنین در بارهٔ نژاد، گروه قومی، جنسیت یا مواهب فطری گوناگون از قبیل قدرت یا هوش خود چیزی نمی‌دانند و همگی در دامنهٔ بهنجار قرار دارند. ما این محدودیت‌های اطلاعاتی را مجازاً چنین تعریف می‌کنیم که می‌گوییم طرف‌ها در پس حجاب جهل قرار دارند.(۱۵)

یک دلیل این‌که موقعیت اولیه باید فاقد احتمالات و امور محتمل موجود در ساختار اساسی ــ ویژگی‌ها و مقتضیات خاص اشخاص ــ باشد این است که شرایط توافقی منصفانه میان اشخاص آزاد و برابر در بارهٔ اولین اصول عدالتِ ساختار اساسی باید مزیت‌های ناشی از موقعیت را حذف کند، همان مزیت‌هایی که ناگزیر به مرور زمان در نتیجهٔ گرایش‌های اجتماعی و تاریخی انباشتی در هر جامعه‌ای به وجود می‌آید. این‌که «به اشخاص مطابق با مزیت احتمالی (یا قدرت سیاسی بالفعل، یا ثروت، یا مواهب فطری) آن‌ها بدهیم» پایه و اساس عدالت سیاسی نیست. مزیت‌های تاریخی احتمالی و تأثیرات تصادفی حاصل از گذشته نباید بر توافق در بارهٔ اصولی تأثیر گذارد که قرار است از این پس ساختار اساسی را تنظیم کند.(۱۶)

---

1. veil of ignorance

۳.۶. پس ایدهٔ موقعیت اولیه پاسخی است به سؤال چگونگی تعمیم ایدهٔ توافق منصفانه به توافق در بارهٔ اصول عدالت سیاسی مدافع ساختار اساسی. این موقعیت برای طرف‌های آزاد و برابر و به درستی آگاه و عاقل، منصفانه است. بنابراین، هرگونه توافقی که میان طرف‌ها در مقام نمایندگان شهروندان صورت گیرد منصفانه است. چون محتوای توافق مربوط به اصول عدالتِ مختص به ساختار اساسی است، توافق در موقعیت اولیه شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان شهروندانی را معین می‌کند که به معنای دقیق کلمه شخص هستند. بر این اساس است که می‌گوییم: عدالت به مثابهٔ انصاف.

به یاد داشته باشید که، همان طور که در نظریه آمده، موقعیت اولیه ایدهٔ آشنای قرارداد اجتماعی را بسط و تعمیم می‌دهد (نظریه، §۳). به این منظور، در موقعیت اولیه هدف توافق، اولین اصول عدالت برای ساختار اساسی است، نه شکل خاصی از دولت، آن چنان که در [اندیشهٔ] لاک می‌بینیم. همچنین، موقعیت اولیه انتزاعی‌تر است: این توافق را هم باید فرضی شمرد و هم غیرتاریخی.

(۱) فرضی است، زیرا می‌پرسیم طرف‌ها (به صورتی که تعریف کردیم) در بارهٔ چه چیزی می‌توانند، یا مایلند، توافق کنند، نه این‌که در بارهٔ چه چیزی توافق کرده‌اند.

(۲) غیرتاریخی است، زیرا تصور نمی‌کنیم که واقعاً به این توافق رسیده‌اند یا هرگز بتوان در واقع به این توافق دست یافت. و حتی اگر این امر ممکن باشد، فرقی نمی‌کند.

نکتهٔ دوم به این معناست که اصول مورد توافق طرف‌ها را می‌توان با تحلیل تعیین کرد. ما موقعیت اولیه را دارای قیود و شرایط مختلفی می‌دانیم ــ که هر یک دلیل مستدل خود را دارد ــ به طوری که می‌توان توافق احتمالی حاصل آمده را به طور قیاسی به وسیلهٔ استدلال بر اساس چگونگی تعیین و

تعریف طرف‌ها، بدیل‌های پیش روی آن‌ها، و دلایل و اطلاعات در دسترس ایشان کشف کرد. در بخش سوم به این مسئله باز می‌گردیم.

۴.۶. در این‌جا ممکن است اعتراض مهمی مطرح شود: چون توافق‌های فرضی به هیچ وجه الزام‌آور نیستند، به نظر می‌رسد که توافق طرف‌ها در موقعیت اولیه فاقد اهمیت است.[۱۷] در پاسخ باید بگویم که اهمیت موقعیت اولیه در این واقعیت نهفته که این موقعیت ابزار بازنمایی، یا نوعی تمرین و ممارست فکری برای دستیابی به وضوح شخصی و عمومی است. ما باید آن را الگوسازی دو چیز بدانیم:

اول، آنچه ما ــ بی‌درنگ ــ شرایط منصفانه‌ای می‌دانیم که تحت آن نمایندگان شهروندان، که صرفاً اشخاص آزاد و برابر شمرده می‌شوند، در بارهٔ شرایط منصفانهٔ همکاری توافق می‌کنند، همان شرایطی که ساختار اساسی قرار است برپایهٔ آن تنظیم شود.

دوم، آنچه ما ــ بی‌درنگ ــ قیود و محدودیت‌های قابل قبولی برای دلایلی می‌دانیم که براساس آن‌ها طرف‌ها، که در شرایط منصفانه قرار دارند، می‌توانند به درستی اصول معینی از عدالت سیاسی را بپذیرند و دیگر اصول را رد کنند.

بنابراین، اگر موقعیت اولیه به طرز مطلوبی باورهای ما در بارهٔ این دو چیز (یعنی شرایط منصفانهٔ توافق میان شهروندان آزاد و برابر، و قیود مناسب دلایل) را الگوسازی کند، حدس می‌زنیم اصول عدالتی که طرف‌ها با آن موافقت می‌کنند (اگر بتوانیم آن‌ها را به درستی طراحی کنیم) شرایط همکاری‌ای را تعیین می‌کند که به نظر ما ــ بی‌درنگ ــ منصفانه و مورد حمایت بهترین دلایل است. به همین دلیل، موقعیت اولیه در الگوسازی مطلوبِ چیزی موفق بوده که پس از تأمل مقتضی درمی‌یابیم ملاحظات معقولی برای وضع اصول برداشتی سیاسی از عدالت است.

۵.۶. در توضیح شرایط منصفانه باید بگوییم که طرف‌ها به طرز متقارنی در موقعیت اولیه قرار دارند. این امر این باور سنجیدهٔ ما را الگوسازی می‌کند که در مسائل مربوط به عدالت سیاسی اساسی، شهروندان از تمام جنبه‌های مرتبط، با یکدیگر برابرند: یعنی آن‌ها به اندازهٔ کافی دارای قوای لازم شخصیت اخلاقی و دیگر قابلیت‌هایی هستند که آن‌ها را قادر می‌سازد در سراسر عمر خود اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشند (§۷). بنابراین، بر اساس قاعدهٔ برابری صوری که می‌گوید با اشخاص برابر در تمام جنبه‌های ذی‌مدخل باید به طور یکسان برخورد کرد، نمایندگان شهروندان را باید به طرز متقارنی در موقعیت اولیه قرار داد. در غیر این صورت، به نظر ما، این موقعیت برای شهروندان آزاد و برابر منصفانه نیست.

در توضیح قیود مناسب دلایل باید بگوییم اگر ما معقول باشیم، یکی از باورهای سنجیدهٔ ما این است که این واقعیت که موقعیت اجتماعی خاصی داریم، دلیل خوبی نیست که برداشتی از عدالت را بپذیریم، یا انتظار داشته باشیم دیگران بپذیرند، که به نفع کسانی است که در آن موقعیت خاص قرار دارند. اگر ما ثروتمند یا فقیر باشیم، انتظار نداریم دیگران ساختار اساسی‌ای را بپذیرند که به نفع ثروتمندان یا فقراست. برای الگوسازی این باور و دیگر باورهای مشابه، اجازه نمی‌دهیم که طرف‌ها از موقعیت اجتماعی خود آگاه باشند. حجاب جهل همین ایده را به دیگر ویژگی‌های اشخاص تعمیم می‌دهد.

خلاصه این‌که موقعیت اولیه را باید ابزار بازنمایی دانست. موقعیت اولیه باورهای سنجیدهٔ ما در مقام اشخاص معقول را الگوسازی می‌کند و برای این کار طرف‌ها (هر یک از آن‌ها مسئول منافع بنیادین شهروندیْ آزاد و برابر است) را به عنوان افرادی توصیف می‌کند که در شرایط منصفانه به توافقی می‌رسند که تابع قیود مناسب دلایل له اصول عدالت سیاسی است.

§ ۷. ایدهٔ اشخاص آزاد و برابر

۱.۷. تا این‌جا صرفاً از ایدهٔ اشخاص آزاد و برابر استفاده کرده‌ایم؛ حالا باید معنا و نقش آن را توضیح دهیم. از منظر عدالت به مثابهٔ انصاف، شهروندان در همکاری اجتماعی شریک به شمار می‌آیند و، بنابراین، در سراسر عمر خود کاملاً قادر به همکاری اجتماعی محسوب می‌شوند. چنین اشخاصی دارای «دو قوهٔ اخلاقی» هستند که به صورت زیر تعریف می‌شوند:

(۱) یکی از این دو قوه قابلیت حس عدالت است: قابلیت فهم، کاربست و عمل بر مبنای (و نه صرفاً طبق) اصول عدالت سیاسی که شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی را مشخص می‌کند.

(۲) دومین قوهٔ اخلاقی قابلیت برداشتی از امر خیر است: قابلیت داشتن، بازنگری و تعقیب عقلانی برداشتی از امر خیر. چنین برداشتی خانوادهٔ بسامانی از غایات و اهداف نهایی است که برداشت یک شخص از امور باارزش در زندگی بشری یا زندگی کاملاً ارزشمند را مشخص می‌کند. عناصر چنین برداشتی معمولاً در آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی جامع معینی وجود دارد و به وسیلهٔ آن‌ها تفسیر می‌شود، آموزه‌هایی که غایات و اهداف گوناگون در پرتو آن‌ها بسامان و درک می‌شوند.

۲.۷. وقتی می‌گوییم که اشخاص دارای دو قوهٔ اخلاقی هستند، می‌گوییم که آن‌ها نه فقط در سراسر عمر خود از قابلیت‌های لازم برای همکاری اجتماعی متقابلاً سودمند برخوردارند بلکه این قابلیت را نیز دارند که به میل خود به خاطر منافع خودشان به شرایط منصفانهٔ این همکاری احترام بگذارند. در نظریه این دو قوه بیانگر «اشخاص اخلاقی» و «شخصیت اخلاقی» هستند (نظریه، §§۳-۴). با این حال، منظور از اشخاص آزاد و برابر چیست؟

در این‌جا مهم است به یاد داشته باشیم که عدالت به مثابهٔ انصاف

برداشتی سیاسی از عدالت است، یعنی برای مورد خاص ساختار اساسی جامعه طراحی شده و آموزهٔ اخلاقی جامعی به حساب نمی‌آید. بنابراین، ایدهٔ شخص، آن گاه که در برداشتی از شخص تعیّن یافته باشد، به برداشتی سیاسی تعلق دارد. (یک ایدهٔ بنیادین وقتی به یک برداشت تبدیل می‌شود که عناصر آن را به شیوهٔ خاصی تعیّن ببخشیم). این بدان معناست که برداشت از شخص را از مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ ذهن یا روان‌شناسی نمی‌گیریم؛ ممکن است این برداشت چندان ارتباطی با برداشت از خود[1] در این رشته‌ها نداشته باشد. البته این برداشت باید با (یک یا چند تا از) این برداشت‌های فلسفی یا روان‌شناختی (تا جایی که مسئول هستند) سازگار باشد، ولی این امر حکایت دیگری است. برداشت از شخص، فی نفسه هم هنجاری است و هم سیاسی، نه مابعدالطبیعی یا روان‌شناختی.

همان طور که قبلاً گفتیم (§۲.۱.۲-۲)، برداشت از شخص مبتنی بر نگرش فرهنگ سیاسی عمومی جامعه‌ای دموکراتیک به شهروندان است، یعنی نگرش متون سیاسی اساسی این جامعه (قوانین اساسی و اعلامیه‌های حقوق بشر) و سنت تاریخی تفسیر این متون آن برداشت را تعیین می‌کند. برای این تفاسیر نه فقط به دادگاه‌ها، احزاب سیاسی و دولتمردان بلکه همچنین به نویسندگان قانون اساسی و حقوقدانان و تمام آثار ماندگاری رجوع می‌کنیم که بر فلسفهٔ سیاسی جامعه‌ای تأثیر می‌گذارند.

۳.۷. به کدام معنا شهروندان را اشخاص برابر می‌شماریم؟ اجازه دهید بگویم آن‌ها را از این نظر برابر می‌شماریم که همگی دارای کمینهٔ لازم از قوای اخلاقی ضروری برای همکاری اجتماعی در سراسر عمر خود و مشارکت در جامعه در مقام شهروندان برابر به حساب می‌آیند. ما

1. self

برخورداری از این کمینه را پایه و اساس برابری شهروندان در مقام اشخاص می‌دانیم (نظریه، §۷۷)؛ یعنی چون جامعه را نظام منصفانهٔ همکاری می‌دانیم، پایه و اساس برابری، دارا بودن کمینهٔ لازمی از قابلیت اخلاقی و دیگر قابلیت‌هایی است که ما را قادر می‌سازد به طور کامل در زندگی مبتنی بر همکاری جامعه مشارکت کنیم. پس برابری نمایندگان شهروندان در موقعیت اولیه، برابری شهروندان در این موقعیت را الگوسازی می‌کند، یعنی نمایندگان به طور متقارنی در آن موقعیت قرار دارند و در جریان دستیابی به توافق از حقوق برابری برخوردار هستند.

یادآوری می‌کنم که وقتی قوای اخلاقی را پایه و اساس برابری می‌شماریم، در واقع میان جامعهٔ سیاسی و بسیاری از انجمن‌های درون و در عرض آن تمایز می‌گذاریم. این انجمن‌ها، از قبیل کلیساها و جوامع علمی، از مرزهای سیاسی فراتر می‌روند. برخی از این انجمن‌ها اجتماع هستند: باز هم می‌توان به کلیساها و جوامع علمی اشاره کرد؛ ولی دانشگاه‌ها و دیگر نهادهای فرهنگی هم اجتماع هستند. مایهٔ پیوند اعضای اجتماع، تعقیب اهداف و ارزش‌های مشترک معینی (غیر از اهداف و ارزش‌های اقتصادی) است که آن‌ها را به حمایت از این انجمن رهنمون می‌شود و تا حدی به آن متعهد می‌سازد. در عدالت به مثابهٔ انصاف، جامعهٔ سیاسی دموکراتیک هیچ ارزش یا هدف مشترکی ندارد غیر از ارزش‌ها و اهدافی که ذیل برداشت سیاسی از خود عدالت قرار می‌گیرند یا به آن مربوط می‌شوند. شهروندان جامعهٔ بسامان، قانون اساسی و ارزش‌های سیاسی آن را که در نهادهایشان متحقق می‌شود تأیید می‌کنند و در غایتِ رعایت عدالت در حق یکدیگر، آن‌گونه که آرایش‌های جامعه ایجاب می‌کند، با یکدیگر شریکند.

اهمیت این تمایز میان جامعهٔ دموکراتیک و اجتماعات درون آن بعداً معلوم می‌شود و مبتنی بر تعدادی از ویژگی‌های خاص آن است. برای مثال، ما در جامعه به دنیا می‌آییم، و با این‌که ممکن است همچنین در اجتماعات،

در ادیان و فرهنگ‌های متمایز ادیان زاده شویم، فقط جامعه است که به وسیلهٔ قانون خود و شکل سیاسی حکومتش قوهٔ قهریه را اعمال می‌کند. در حالی که می‌توانیم به طور اختیاری اجتماعات را ترک کنیم (آزادی‌های مبتنی بر قانون اساسی ضامن این امر هستند: ارتداد جرم نیست)، به یک معنا نمی‌توانیم جامعهٔ سیاسی خود را به طور اختیاری ترک کنیم (§۲۶). همچنین اجتماع می‌تواند متناسب با مشارکت اعضایش در ارزش‌ها و اهداف مشترکش به آن‌ها پاداش دهد یا آن‌ها را ممتاز کند؛ ولی جامعهٔ دموکراتیک فاقد چنین ارزش‌ها و اهداف مشترکی است (ارزش‌ها و اهدافی که ذیل امر خیر قرار می‌گیرند) که بتوان بر اساس آن‌ها میان شهروندان تمایز گذاشت.[۱۸] تمام کسانی که می‌توانند اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعهٔ سیاسی باشند برابر شمرده می‌شوند و فقط آن گاه که برداشت سیاسی عمومی از عدالت مجاز شمارد، می‌توان به گونهٔ متفاوت با آن‌ها برخورد کرد.

عدم تمایز میان ایدهٔ جامعهٔ سیاسی دموکراتیک و ایدهٔ اجتماع خطایی مهم است. البته جامعهٔ دموکراتیک پذیرای اجتماعات زیادی است که درون آن وجود دارند، و در واقع می‌کوشد جهانی اجتماعی باشد که در آن تکثر بتواند با تفاهم و سازگاری شکوفا شود؛ ولی خود این جامعه نوعی اجتماع نیست و با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول امکان ندارد چنین باشد، زیرا چنین امری مستلزم کاربرد ظالمانهٔ قدرت دولت است که با آزادی دموکراتیک اساسی ناسازگار است. پس از ابتدا جامعهٔ دموکراتیک را جامعه‌ای سیاسی در نظر می‌گیریم که مانع ایجاد دولتی اعتراف‌گیر[1] یا اشراف‌سالار می‌شود، چه رسد به دولتی طبقاتی، برده‌دار یا نژادپرست. این ممانعت پیامد آن است که قوای اخلاقی را پایه و اساس برابری سیاسی می‌شماریم.

---

1. confessional

۴.۷. شهروندان به چه معنا آزاد هستند؟ در این‌جا باز هم باید به یاد داشته باشیم که عدالت به مثابهٔ انصاف برداشتی سیاسی از عدالت برای جامعهٔ دموکراتیک است. معنای اشخاص آزاد را باید از فرهنگ سیاسی چنین جامعه‌ای گرفت. ممکن است این معنا پیوند اندکی با، برای مثال، تعریف آزادی اراده در فلسفهٔ ذهن داشته باشد یا شاید هیچ پیوندی با آن نداشته باشد. پیرو این ایده، می‌گوییم که شهروندان از دو جنبه اشخاص آزاد به حساب می‌آیند.

اول این‌که شهروندان از این نظر آزادند که خود و یکدیگر را دارای قوهٔ اخلاقی برای داشتن برداشتی از امر خیر می‌دانند. این امر بدین معنا نیست که آن‌ها، به عنوان بخشی از برداشت سیاسی خویش، خود را ملزم به تعقیب برداشت خاصی از امر خیر می‌دانند که در هر زمان مفروضی آن را تأیید می‌کنند؛ بلکه آن‌ها، در مقام شهروند، قادر به بازنگری و تغییر این برداشت بر اساس دلایل معقول و عقلانی هستند و می‌توانند در صورت تمایل چنین کنند. شهروندان، در مقام اشخاص آزاد، ادعا می‌کنند که حق دارند شخص خود را نه یکسان با هرگونه برداشت خاصی از امر خیر یا طرح اهداف نهایی بلکه مستقل از آن‌ها بدانند. با توجه به قوهٔ اخلاقی ایشان برای تألیف، بازنگری و تعقیب عقلانی برداشتی از امر خیر، هویت عمومی یا حقوقی آن‌ها در مقام اشخاص آزاد متأثر از تغییراتی نیست که به مرور زمان در برداشت معین آن‌ها از امر خیر به وجود می‌آید.

برای مثال، وقتی شهروندان از دینی به دین دیگر می‌گروند، یا دیگر ایمان دینی رسمی‌ای را تأیید نمی‌کنند، به لحاظ مسائل عدالت سیاسی، باز هم همان اشخاصی هستند که قبلاً بودند. هویت عمومی یا حقوقی آن‌ها ــ هویت آن‌ها به عنوان موضوعی برای قانون اساسی ــ هیچ نقصانی پیدا نمی‌کند. در کل آن‌ها هنوز همان حقوق و تکالیف اساسی را دارند، واجد همان ویژگی‌ها هستند و می‌توانند دعاوی قبلی را اقامه کنند، مگر این‌که این دعاوی به

وابستگی دینی قبلی آن‌ها مربوط شود. می‌توانیم جامعه‌ای را تصور کنیم (در واقع تاریخ سرشار از این مثال‌هاست) که در آن حقوق اساسی و دعاوی به رسمیت شناخته شده، به تعلقات دینی و طبقهٔ اجتماعی وابسته است. چنین جامعه‌ای برداشت سیاسی متفاوتی از شخص دارد. ممکن است اصلاً برداشتی از شهروندی نداشته باشد، زیرا این برداشت، به گونه‌ای که ما آن را به‌کار می‌بریم، با برداشتی از جامعه که مطابق آن جامعه نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر در جهت نفع متقابل است، هماهنگی دارد.

هویت معنای دیگری هم دارد که با ارجاع به اهداف و تعهدات ژرف‌تر شهروندان تعریف می‌شود. بیاییم آن را هویت اخلاقی یا غیرحقوقی شهروندان بخوانیم.[۱۹] شهروندان معمولاً هم اهداف و تعهدات سیاسی دارند و هم اهداف و تعهدات غیرسیاسی. بنابراین، آن‌ها ارزش‌های عدالت سیاسی را تأیید می‌کنند و می‌خواهند این ارزش‌ها در نهادهای سیاسی و خط مشی‌های اجتماعی جامهٔ عمل بپوشد. آنان همچنین برای دفاع از دیگر ارزش‌ها و اهداف غیرسیاسیِ انجمن‌هایی که عضو آن‌ها هستند فعالیت می‌کنند. شهروندان باید این دو جنبهٔ هویت اخلاقی خود را سازگار و هماهنگ کنند. ممکن است شهروندان در امور شخصی خود، یا در زندگی درونی انجمن‌های خود، اهداف نهایی و دلبستگی‌های خود را به شیوه‌ای بسیار متفاوت با آنچه برداشت سیاسی ایجاب می‌کند تعیین کنند. ممکن است آن‌ها دلبستگی‌ها، علائق و پای‌بندی‌هایی داشته باشند که فکر می‌کنند نمی‌توانند و نباید از آن‌ها فاصله بگیرند و به طور عینی ارزیابیشان کنند ــ و غالباً همواره چنین است. شاید برای آن‌ها کاملاً غیرقابل تصور باشد که خود را جدا از باورهای دینی، فلسفی و اخلاقی معینی، یا جدا از دلبستگی‌ها و پای‌بندی‌های ماندگار معینی، مجسم کنند.

این دو نوع تعهد و دلبستگی ــ سیاسی و غیرسیاسی ــ هویت اخلاقی را

مشخص می‌کند و به چگونگی زندگی شخص شکل می‌دهد، یعنی همان خویشتنی که سرگرم کار و تلاش برای موفقیت در جهان اجتماعی است. اگر ناگهان این تعهدات و دلبستگی‌ها را از دست بدهیم، آشفته و سرگردان می‌شویم و نمی‌توانیم به کار خود ادامه دهیم. در واقع، ممکن است ادامه دادن به زندگی را بی‌معنا بپنداریم. برداشت‌های ما از امر خیر اغلب به مرور زمان تغییر می‌کند، گرچه معمولاً به آرامی ولی گاهی تقریباً به طور ناگهانی. وقتی این تغییرات ناگهانی باشد، احتمال زیادی وجود دارد که بگوییم دیگر همان شخص قبلی نیستیم. می‌دانیم این جمله چه معنایی دارد: ما به تغییر ژرف و فراگیر اهداف و تعهدات نهایی خود یا واژگونی آن‌ها و به هویت اخلاقی متفاوت خویش (که شامل هویت دینی ماست) اشاره می‌کنیم. شائول طرسوسی در راه دمشق به پولس رسول بدل شد، ولی چنین تغییری حاکی از تغییر هویت عمومی و حقوقی ما، یا تغییر هویت شخصی ما مطابق درک برخی فیلسوفان ذهن، نیست. در جامعهٔ بسامان که اجماع همپوشان از آن حمایت می‌کند، ارزش‌ها و تعهدات سیاسی (عمومی‌تر) شهروندان، که بخشی از هویت غیرنهادی یا اخلاقی آن‌هاست، تقریباً یکسان است.

۵.۷. دوم این‌که شهروندان از این نظر خود را آزاد می‌شمارند که خود را مرجع اعتبار بخشیدن به دعاویِ معتبر می‌دانند. یعنی خود را مستحق می‌دانند که ادعا کنند نهادهای جامعه باید برداشت‌های آن‌ها از امر خیر را ترویج کنند (مشروط به این‌که این برداشت‌ها، مطابق برداشت عمومی از عدالت، مجاز باشد). به نظر شهروندان، این دعاوی اهمیت و ارزشی مختص به خود دارد و برگرفته از تعهدات و تکالیفی نیست که برداشت سیاسی از عدالت معین می‌کند، یعنی، برای مثال، به تعهدات و تکالیف در قبال جامعه ربطی ندارد. به نظر آنان، این دعاوی مبتنی بر تعهدات و تکالیفی هستند که خود ریشه در برداشت آن‌ها از امر خیر و آموزهٔ اخلاقی‌ای دارند که در

زندگی آن را تأیید می‌کنند، و، به لحاظ مقاصدی که در این‌جا پیش رو داریم، باید آن‌ها را خوداعتباردهنده[1] بدانیم. این امر در برداشتی سیاسی از عدالت برای دموکراسیِ مبتنی بر قانون اساسی معقول است، زیرا اگر برداشت‌های مورد تأیید شهروندان از امر خیر و آموزهٔ اخلاقی با برداشت عمومی از عدالت سازگار باشد، این تکالیف و تعهدات از منظر سیاسی خوداعتباردهنده هستند.

توصیف شهروندان از آزادی خود، مبتنی بر تصور آن‌ها از خودشان در جامعهٔ دموکراتیک در هنگام طرح مسائل مربوط به عدالت سیاسی است. از کجا درمی‌یابیم که این تصور به برداشت سیاسی خاصی تعلق دارد؟ از تضاد آن با برداشت سیاسی متفاوتی که بر اساس آن اعضای جامعه، مرجع خوداعتباردهندهٔ دعاوی معتبر به شمار نمی‌روند. در چنین برداشتی، دعاوی آن‌ها هیچ اهمیتی ندارد مگر این‌که بتوان این دعاوی را از تکالیف و تعهدات آن‌ها در قبال جامعه یا از نقش‌های منسوب به ایشان در سلسله‌مراتبی اجتماعی استنتاج کرد که با ارزش‌های دینی یا اشراف‌سالاری توجیه می‌شود.

به یک مورد افراطی توجه کنید. برده‌ها انسان‌هایی هستند که مرجع دعاوی، حتی دعاوی مبتنی بر تکالیف و تعهدات اجتماعی، به حساب نمی‌آیند، زیرا آن‌ها را قادر به داشتن تکالیف یا تعهدات نمی‌دانند. قوانینی که سوءاستفاده و بدرفتاری با بردگان را منع می‌کند مبتنی بر دعاوی بردگان نیست، بلکه مبتنی بر دعاوی برده‌داران یا منافع عمومی جامعه است (که منافع برده‌ها را دربر نمی‌گیرد). به تعبیری، می‌توان گفت که برده‌ها از نظر اجتماعی، مرده هستند: آن‌ها اصلاً شخص به حساب نمی‌آیند.(۲۰) همین تضاد با برداشتی سیاسی از عدالت که برده‌داری را مجاز می‌شمارد نشان می‌دهد که چرا آزاد شمردن شهروندان به علت برخورداری از قوای اخلاقی

1. self-authenticating

و دارا بودن برداشتی از امر خیر با برداشت سیاسی خاصی از عدالت سازگار است.

۶.۷. تأکید می‌کنم که آن برداشت از فرد که مطابق آن، فرد شخصِ آزاد و برابر است برداشتی هنجاری است: خاستگاه آن تفکر و کنش اخلاقی و سیاسی ماست، و فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاسی و فلسفهٔ حقوق آن را بررسی می‌کنند. از یونان باستان، هم در فلسفه و هم در حقوق، مفهوم شخص معادل کسی بوده که می‌تواند در زندگی اجتماعی مشارکت جوید یا نقشی بازی کند و، بنابراین، می‌تواند حقوق و تکالیف گوناگون زندگی اجتماعی را رعایت کند و محترم شمارد. در تعیین ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری، از ایدهٔ ملازم اشخاص آزاد و برابر در مقام کسانی که می‌توانند نقش اعضای کاملاً همکاری‌کننده را ایفا کنند، استفاده می‌کنیم. آن برداشت سیاسی از عدالت که جامعه را نظام منصفانهٔ همکاری می‌شمارد باید شهروند را کسی بداند که می‌تواند در سراسر عمر خود مشارکت‌کننده‌ای آزاد و برابر باشد.

نباید این برداشت از شخص را با برداشت از انسان (عضوی از نوعِ انسان خردورز) اشتباه گرفت، زیرا دومی را می‌توان در زیست‌شناسی یا روان‌شناسی بدون کاربرد مفاهیم هنجاری گوناگون، برای مثال مفاهیم قوای اخلاقی و فضایل اخلاقی و سیاسی، تعریف کرد. افزون بر این، برای توصیف شخص باید به این مفاهیم مفاهیمی را بیفزاییم که برای صورت‌بندی قوای تعقل،[1] استنتاج و داوری به‌کار می‌روند. این‌ها قوای ملازم ضروری برای دو قوهٔ اخلاق هستند و برای کاربست این دو قوه و تحقق فضایل لازم به شمار می‌روند.

---

1. reason

§ ۸. رابطهٔ میان ایده‌های بنیادین

۱.۸. تاکنون در بارهٔ پنج ایدهٔ بنیادین سخن گفته‌ایم. وقتی این ایده‌ها را با همین توالی مرتب کنیم، بسیار به هم مربوط می‌شوند: جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری، ایدهٔ جامعهٔ بسامان، ایدهٔ ساختار اساسی این جامعه، ایدهٔ موقعیت اولیه و سرانجام ایدهٔ شهروندان آزاد و برابر مشارکت‌کننده در همکاری.

در این توالی با ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری شروع می‌کنیم و سپس نتیجهٔ تحقق کامل این ایده (جامعهٔ بسامان) و آنچه را این ایده بدان مربوط می‌شود (ساختار اساسی) مشخص می‌کنیم و به این ترتیب آن را شفاف‌تر می‌سازیم. در ادامه به چگونگی تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری (به دست طرف‌هایی که در موقعیت اولیه قرار دارند) می‌پردازیم و تلقی بایسته از اشخاص مشارکت‌کننده در همکاری را تعیین می‌کنیم (شهروندان آزاد و برابر).

۲.۸. این شرحِ ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری همکاری اجتماعی، استدلالی قیاسی نیست. مراحلی که با آن ایده شروع می‌شوند و به ایدهٔ بعدی می‌رسند، نتیجهٔ این ایده نیستند و از آن مشتق نمی‌شوند. ما ایدهٔ سازماندهی‌کننده را مشخص می‌کنیم و سپس با پیوند دادن آن به دیگر ایده‌ها آن را شفاف‌تر می‌سازیم.

در توضیح این امر می‌توان گفت که راه‌های گوناگونی برای تعیین ایدهٔ محوری همکاری اجتماعی وجود دارد. همان طور که اشاره کردیم، ممکن است بگوییم که قانون طبیعی شرایط منصفانهٔ همکاری را تعیین می‌کند، قانونی که یا قانون خدا شمرده می‌شود یا ناشی از نظم اخلاقی پیشین و مستقلی است که معمولاً آن را شهود عقلانی می‌خوانند. استدلال قیاسی نافی چنین راه‌هایی برای تعیین این شرایط نیست. برای مثال، نمی‌تواند نشان

دهد که آن‌ها با ایدهٔ همکاری اجتماعی ناسازگارند. ولی امر دیگری وجود دارد که چنین راه‌هایی را منتفی می‌سازد: شرایط تاریخی و فرهنگ عمومی دموکراسی که ملزومات برداشتی سیاسی از عدالت در رژیم مدرن مبتنی بر قانون اساسی را مشخص می‌کند. یکی از این شرایط تاریخی واقعیت پلورالیسم معقول است که آموزه‌های جامع را از جایگاه پایه و اساس نوعی توافق سیاسی عملی در بارهٔ برداشتی از عدالت برکنار می‌دارد. چون عدالت به مثابهٔ انصاف در پی چنین پایه و اساسی است، مسیر متفاوتی را دنبال می‌کند.

۳.۸. نمی‌توانیم پیشاپیش بگوییم که آیا ایدهٔ همکاری اجتماعی، و دو ایدهٔ ملازم آن، ایده‌های سازماندهی‌کنندهٔ لازم برای برداشت سیاسی قابل اجرایی از عدالت را فراهم می‌کنند یا نه. فرهنگ سیاسی عمومی، صریح و خالی از ابهام نیست، این فرهنگ انواع گوناگونی از ایده‌های سازماندهی‌کنندهٔ احتمالی را دربر دارد که ممکن است به جای یکدیگر به‌کار روند، از جمله ایده‌های گوناگونی از آزادی و برابری و ایده‌های دیگری از جامعه. تنها چیزی که نیاز داریم این است که ادعا کنیم ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری عمیقاً ریشه در این فرهنگ دارد و، بنابراین، نامعقول نیست که امتیازات آن را به عنوان نوعی ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری بررسی کنیم. مسئله این است که هیچ ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری را نمی‌توان با معقولیت ذاتی و درونی خودش کاملاً توجیه کرد،[۲۱] زیرا معقولیت ذاتی خودش برای این کار کفایت نمی‌کند. تنها راه توجیه کامل این ایده (اگر اصلاً چنین چیزی امکان‌پذیر باشد) استفاده از برداشتی از عدالت سیاسی است که این ایده سرانجام به آن منتهی می‌شود، و البته این امر بستگی به آن دارد که این برداشت تا چه حد با باورهای سنجیدهٔ ما در بارهٔ عدالت سیاسی در تمامی سطوح عمومیت سازگار باشد، و قطعاً این سازگاری باید در تعادل

تأملی[1] (و عمومی) گسترده حاصل شود (§۱۰). ایدهٔ تعادل تأملی با ایدهٔ توجیه عمومی مرتبط است، که اکنون به آن می‌پردازیم.

§ ۹. ایدهٔ توجیه عمومی

۱.۹. تا این‌جا از پنج ایدهٔ بنیادین سخن گفته‌ایم که نخستینِ آن‌ها ایدهٔ سازماندهی‌کنندهٔ محوری جامعه به عنوان نظام منصفانه همکاری اجتماعی است. اکنون به ششمین و آخرین ایدهٔ بنیادین، یعنی ایدهٔ توجیه عمومی، و سه ایدهٔ دیگر مرتبط با آن می‌پردازیم: تعادل تأملی (§۱۰)،[۲۲] اجماع همپوشان (§۱۱) و دلیل عمومی آزادانه (§۲۶). هدف ایدهٔ توجیه عمومی، تعیین ایدهٔ توجیه به شیوه‌ای مناسبِ برداشتی سیاسی از عدالت برای جامعه‌ای متصف به پلورالیسم معقول است، چنان‌که دموکراسی چنین است.

ایدهٔ توجیه عمومی با ایدهٔ جامعهٔ بسامان سازگاری دارد، زیرا چنین جامعه‌ای به طرز کارآمدی با برداشتی از عدالت تنظیم می‌شود که به طور عمومی به رسمیت شناخته شده است (§۳). از بحث قبلی دریافته‌ایم که برای ایفای این نقش، برداشت از عدالت باید سه ویژگی داشته باشد. همین ویژگی‌هاست که آن را به برداشتی سیاسی از عدالت بدل می‌کند:

(الف) هرچند این برداشت البته برداشتی اخلاقی است، ولی برای موضوعی خاص، یعنی ساختار اساسی جامعهٔ دموکراتیک، طراحی می‌شود. این ایده ارتباط مستقیمی با انجمن‌ها و گروه‌های داخل جامعه ندارد، و فقط بعداً سعی می‌کنیم آن را بسط و تعمیم دهیم تا با اصول عدالت محلی مرتبط شود و روابط میان مردم را دربرگیرد.

(ب) پذیرش این برداشت مستلزم قبول هیچ آموزهٔ جامع خاصی نیست. برداشتی سیاسی به تنهایی به صورت برداشتی معقول برای ساختار اساسی

---

1. reflective equilibrium

ظاهر می‌شود و اصول آن بیانگر خانواده‌ای از ارزش‌های سیاسی است که به طور منحصربه فردی به آن ساختار مربوط می‌شوند.

(ج) برداشتی سیاسی از عدالت تا جایی که امکان دارد صرفاً بر اساس ایده‌های بنیادین رایج، یا تلویحاً مندرج، در فرهنگ سیاسی عمومی جامعهٔ دموکراتیک صورت‌بندی می‌شود: برای مثال، بر اساس ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری و ایدهٔ شهروندان آزاد و برابر. وجود چنین ایده‌هایی در فرهنگ عمومی جوامع دموکراتیک را یک واقعیت تلقی می‌کنیم.

۲.۹. دیدیم که در جامعهٔ بسامان که به طرز کارآمدی با برداشتی سیاسی از عدالت تنظیم می‌شود، برداشتی که به طور عمومی به رسمیت شناخته شده، همگان اصول یکسانی در باب عدالت را می‌پذیرند. در این صورت، این اصول دیدگاه قابل قبول مشترکی فراهم می‌کنند که بر اساس آن می‌توان در بارهٔ دعاوی شهروندان در بارهٔ نهادهای اصلی ساختار اساسی قضاوت کرد. یک ویژگی ذاتی جامعهٔ بسامان این است که برداشت عمومی‌اش از عدالت سیاسی، بنیان مشترکی برای شهروندان به وجود می‌آورد تا بر اساس آن قضاوت‌های سیاسی خود را برای یکدیگر توجیه کنند: هر یک، از نظر سیاسی و اجتماعی، بر اساس شرایطی با دیگران همکاری می‌کند که همگان می‌توانند عادلانه بودن آن را تأیید کنند. این است معنای توجیه عمومی.

پس توجیه معطوف به دیگرانی است که با ما موافق نیستند (نظریه، §۸۷). اگر در قضاوت در بارهٔ مسائل عدالت سیاسی ــ قضاوت در بارهٔ عادلانه بودن اصول و موازین معین، نهادها و خط مشی‌های خاص، و نظایر آن‌ها ــ تضاد و اختلاف نظری وجود نداشته باشد، دیگر چیزی برای توجیه وجود ندارد. توجیه قضاوت‌های سیاسی خود برای دیگران یعنی متقاعد کردن آن‌ها با دلیل عمومی ــ به عبارت دیگر، با شیوه‌هایی از استدلال و استنتاج که مناسب مسائل بنیادین سیاسی است ــ و با استناد به عقاید، دلایل و ارزش‌های

سیاسی‌ای که پذیرش آن‌ها برای دیگران هم معقول است. توجیه عمومی از نوعی اجماع شروع می‌شود: از فرض‌هایی که به طرز معقولی انتظار می‌رود همهٔ طرف‌های مخالف، که آزاد و برابر و کاملاً قادر به تعقل به شمار می‌روند، در آن‌ها شریک باشند و آزادانه آن‌ها را تأیید کنند.

پس توجیه عمومی صرفاً نوعی استدلال معتبر بر اساس فرض‌های مورد توافق نیست (گرچه مسلماً این نیز هست). استدلال معتبر از این نظر آموزنده[1] است که روابط میان گزاره‌ها را بیان می‌کند: ایده‌های اساسی و گزاره‌های عمومی را به یکدیگر و به قضاوت‌های خاص‌تر مرتبط می‌سازد، و ساختار کلی هر نوع برداشتی را به نمایش می‌گذارد. استدلال معتبر با مرتبط ساختن عناصر نوعی برداشت در قالب یک کل قابل فهم و شفاف، به صورت نوعی شرح و تفسیر عمل می‌کند. ولی وقتی پس از تأمل مقتضی، فرض‌ها و نتایج نزد همهٔ طرف‌های مخالف قابل قبول نباشد، استدلال معتبر چیزی کم‌تر از توجیه عمومی است و به پای آن نمی‌رسد: برای این‌که عدالت به مثابهٔ انصاف موفق باشد، باید نه فقط با باورهای سنجیدهٔ خودمان بلکه با باورهای سنجیدهٔ دیگران در تمام سطوح عمومیت در تعادل تأملی کم و بیش گسترده و عمومی نیز قابل قبول باشد (این مسئله را در § ۱۰ توضیح می‌دهیم).

۳.۹. مسلماً بی‌مورد است که انتظار داشته باشیم در بارهٔ همهٔ مسائل سیاسی به توافق کامل برسیم. هدف عملی عبارت است از کاهش اختلاف نظر حداقل در مناقشه‌های تفرقه‌انگیزتر و به ویژه آن مناقشه‌هایی که مبانی قانون اساسی را دربر می‌گیرد (§۵.۱۳)؛ زیرا اجماع در بارهٔ آن مبانی، بیش‌ترین فوریت را دارد، برای مثال:

---

1. instructive

(۱) اصول بنیادینی که ساختار عمومی دولت و رویهٔ سیاسی؛ قوای مقننه، مجریه و قضاییه؛ و محدودیت‌های حکومت اکثریت را معین می‌کند؛ و (۲) حقوق و آزادی‌های اساسی برابر شهروندان که اکثریت قانونگذار باید به آن‌ها احترام گذارد، مثل حق رأی دادن و مشارکت در سیاست، آزادی اندیشه و آزادی اجتماعات، آزادی وجدان، و برخورداری از حمایت حکومت قانون.

این مسئله و دیگر مسائل پیچیده‌اند؛ من فقط به طور اجمالی به مقصود خود اشاره می‌کنم. مسئله این است که اگر برداشتی سیاسی از عدالت مبانی قانون اساسی را دربرگیرد، بسیار مهم است حتی اگر چندان چیزی در بارهٔ موضوعات اقتصادی و اجتماعی نگوید، یعنی همان موضوعات زیادی که هیئت‌های مقننه باید به آن‌ها توجه کنند. برای حل این مسائل اغلب لازم است از آن برداشت و ارزش‌های سیاسی‌ای که بیان می‌کند خارج شویم و به ارزش‌ها و ملاحظاتی استناد کنیم که در این برداشت وجود ندارد. ولی تا وقتی توافق محکمی در بارهٔ مبانی قانون اساسی وجود داشته باشد، این امید هست که همکاری سیاسی و اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر تداوم یابد.

۴.۹. معلوم است که یک هدف اصلی توجیه عمومی، حفظ شرایط همکاری مؤثر اجتماعی و دموکراتیک بر اساس احترام متقابل میان شهروندانی است که آزاد و برابر به شمار می‌روند. چنین توجیهی به این امر بستگی دارد که حداقل در بارهٔ مبانی قانون اساسی توافق حاصل شود، و، بنابراین، وقتی توافق در معرض خطر است، یک وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی عبارت است از تلاش برای ترسیم برداشتی از عدالت که حداقل، اختلاف نظر بر سر مجادله‌انگیزترین مسائل را کاهش دهد.

دو ایدهٔ توجیه عمومی در بارهٔ مسائل سیاسی را مقایسه کنید: اولی به برداشتی سیاسی از عدالت و دومی به آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی جامعی

استناد می‌کند. بدین قرار آموزهٔ اخلاقی جامع می‌کوشد نشان دهد کدام قضاوت‌های سیاسی بر اساس، فرضاً، شهودگرایی عقلانی، یا نوعی فایده‌گرایی، صادق است. لیبرالیسم سیاسی، تا حد امکان، نه هیچ آموزهٔ جامع خاصی، اخلاقی یا دینی، را می‌پذیرد و نه آن‌ها را رد می‌کند. لیبرالیسم سیاسی می‌پذیرد که جستجوی حقیقت دینی، فلسفی و اخلاقی بر عهدهٔ این آموزه‌هاست. عدالت به مثابهٔ انصاف امیدوار است که مناقشات دیرپای دینی و فلسفی را کنار گذارد و بر هیچ دیدگاه جامع خاصی استوار نباشد. عدالت به مثابهٔ انصاف ایدهٔ متفاوتی، یعنی ایدهٔ توجیه عمومی، را به‌کار می‌برد و در پی تعدیل تضادهای تفرقه‌انگیز سیاسی و تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان شهروندان است. برای تحقق این هدف سعی می‌کنیم، بر اساس ایده‌های بنیادین تلویحاً مندرج در فرهنگ سیاسی، مبنای عمومی توجیه را بنا کنیم، مبنایی که همهٔ شهروندان عاقل و معقول بتوانند بر اساس آموزه‌های جامع خودشان آن را تأیید کنند. اگر به این هدف برسیم، از اجماع همپوشان آموزه‌های معقول (§۱۱) و برداشت سیاسی‌ای بهره‌مند هستیم که در تعادل تأملی تأیید می‌شود. همین شرط آخرِ تأمل مستدل است که، در کنار چیزهایی دیگر، موجب تمایز توجیه عمومی از توافقی محض می‌شود.

§ ۱۰. ایدهٔ تعادل تأملی

۱.۱۰. برای توضیح ایدهٔ تعادل تأملی از این فکر (که در ایدهٔ اشخاص آزاد و برابر وجود دارد) شروع می‌کنیم که شهروندان از قابلیت تعقل (هم نظری و هم عملی) و حس عدالت برخوردارند. در شرایط بهنجار زندگی بشری، این قوا به تدریج شکوفا می‌شوند و پس از بلوغ عقلانی در بسیاری از قضاوت‌های مربوط به عادلانه بودن انواع موضوعات، از ساختار اساسی جامعه گرفته تا کنش‌ها و خصایص خاص مردم در زندگی روزمره، به‌کار می‌روند. حس عدالت (که شکلی از حساسیت اخلاقی است) شامل قوه‌ای

عقلانی و فکری است، زیرا کاربرد آن در قضاوت‌ها مستلزم قوای تعقل، تخیل و قضاوت است.

ما از میان قضاوت‌های خود در بارهٔ عدالت سیاسی قضاوت‌هایی را برمی‌گزینیم که از آن‌ها با عنوان قضاوت‌ها یا باورهای سنجیده یاد می‌کنیم. این‌ها در شرایطی صورت می‌گیرند که بیش‌ترین احتمال وجود دارد که قابلیت خود برای قضاوت را به طور کامل به‌کار بریم و متأثر از تأثیرات تحریف‌کننده نباشیم (نظریه، §۹). قضاوت‌های سنجیده قضاوت‌هایی هستند که تحت شرایطی صورت می‌گیرند که برای کاربرد قوه تعقل و حس عدالت ما مناسب است، یعنی تحت شرایطی که به نظر می‌رسد توانایی و فرصت انجام دادن قضاوتی درست و میل به این کار داریم؛ یا حداقل هیچ علاقهٔ آشکاری به خلاف این امر نداریم و وسوسه‌های آشناتر از صحنه غایب هستند. به نظر ما، برخی قضاوت‌ها تثبیت شده است: قضاوت‌هایی که هرگز انتظار نداریم از آن‌ها دست برداریم، مثل وقتی که لینکلن می‌گوید: «اگر برده‌داری نادرست نباشد، هیچ چیز نادرست نیست.»[۲۳] موقعیت قضات، حَکَم‌ها و داوران را طوری طراحی می‌کنند که شامل شرایطی باشد که کاربست فضایل قضایی، از جمله بی‌طرفی و خردمندی، را تشویق کند به گونه‌ای که احکام آن‌ها را بتوان، تا جایی که هر موردی اجازه می‌دهد، به قضاوت‌های سنجیده نزدیک دانست.

۲.۱۰. نه فقط قضاوت‌های سنجیدهٔ ما اغلب با قضاوت‌های سنجیدهٔ دیگران تفاوت دارد، بلکه گاهی قضاوت‌های خودمان هم با یکدیگر متضاد هستند. ممکن است معانی ضمنی قضاوت‌های ما در بارهٔ مسئله‌ای نسبت به معانی ضمنی قضاوت‌های ما در بارهٔ دیگر مسائل، ناسازگار یا نامربوط باشد. این موضوع شایان تأکید است. بسیاری از شدیدترین تضادهای ما تضادهایی در خود ما هستند. کسانی که فکر می‌کنند قضاوت‌هایشان همواره سازگار

است متفکر نیستند یا جزم‌اندیش، ایدئولوگ یا متعصب هستند. در این‌جا سؤالی مطرح می‌شود: چگونه می‌توانیم قضاوت‌های سنجیدهٔ خود در بارهٔ عدالت سیاسی را هم به‌طور درونی و هم با قضاوت‌های سنجیدهٔ دیگران سازگارتر کنیم بی‌آن‌که نوعی مرجع سیاسی بیرونی را بر خودمان تحمیل کنیم؟

به این ترتیب به این مسئله می‌پردازیم: ما می‌گوییم که قضاوت‌های سیاسی سنجیده را در تمام سطوح عمومیت، از قضاوت‌های خاص در بارهٔ کنش‌های خاص افراد گرفته تا قضاوت در بارهٔ عدالت و بی‌عدالتی نهادها و خط مشی‌های اجتماعی خاص، انجام می‌دهیم و سرانجام به باورهای بسیار عمومی می‌رسیم. در میان این باورها باورهایی در بارهٔ قید و بندهایی وجود دارد که باید بر دلایل له اصول مدافع عدالت برای ساختار اساسی تحمیل شود، و این باورها را با ایدهٔ حجاب جهل در موقعیت اولیه الگوسازی می‌کنیم (۶§).

عدالت به مثابهٔ انصاف تمام قضاوت‌های ما را، فارغ از سطح عمومیت آن‌ها ــ خواه قضاوتی خاص یا باوری به شدت عمومی ــ قابل این می‌داند که برای ما، در مقام اشخاص عاقل و معقول، واجد معقولیت درونی معینی باشد. ولی چون افکار ما با یکدیگر متفاوت و قضاوت‌هایمان با یکدیگر متضاد است، باید سرانجام در برخی از این قضاوت‌ها تجدیدنظر کنیم، یا آن‌ها را به حالت تعلیق درآوریم، یا کنار بگذاریم تا بتوانیم به هدف عملی دستیابی به توافق معقول در بارهٔ مسائل عدالت سیاسی برسیم.

۳.۱۰. اکنون اگر ما (در مقام ناظر) بر هر شخصی تمرکز کنیم، برداشتی از عدالت سیاسی را می‌یابیم که مستلزم کم‌ترین تجدیدنظر در قضاوت‌های اولیهٔ آن شخص است و در صورت ارائه و توضیح، برداشت قابل قبولی به نظر می‌رسد. وقتی شخص موردنظر این برداشت را اتخاذ و دیگر قضاوت‌ها

را با آن هماهنگ کند، در تعادل تأملی محدودی قرار دارد. این تعادل محدود است زیرا، هرچند باورهای عمومی، اصول اولیه و قضاوت‌های خاص او با یکدیگر توافق دارند، ما در پی برداشتی از عدالت بودیم که مستلزم کم‌ترین تجدیدنظر برای دستیابی به سازگاری باشد، و این شخص موردنظر نه برداشت‌های بدیل از عدالت را بررسی کرده و نه توان استدلال‌های گوناگون له آن برداشت‌ها را.

این امر نشان می‌دهد که ما وقتی آن تعادل تأملی را تعادل تأملی گسترده (باز هم در مورد یک شخص) می‌دانیم که شخص به دقت برداشت‌های بدیل از عدالت و توان استدلال‌های گوناگون له آن‌ها را سنجیده باشد؛ دقیق‌تر بگویم، وقتی این شخص برداشت‌های اصلی از عدالت سیاسی را که در سنت فلسفی ما وجود دارد (از جمله دیدگاه‌های ناقد خود مفهوم عدالت (به عقیدهٔ بعضی، دیدگاه مارکس یکی از این نمونه‌هاست)) و نیروی دلایل گوناگون فلسفی و دیگر دلایل له آن‌ها را سنجیده باشد. در این مورد، فرض می‌کنیم باورهای عمومی، اصول اولیه و قضاوت‌های خاص آن شخص با یکدیگر توافق دارند؛ ولی حال این تعادل، تعادل تأملی گسترده است با توجه به تأمل گسترده و تغییرات احتمالی زیادی که پیش از این در دیدگاه او صورت گرفته است. معلوم است که تعادل تأملی گسترده، و نه محدود، مفهوم مهمی است (نظریه، §۹، گرچه متأسفانه واژه‌های «محدود» و «گسترده» در آن‌جا به‌کار نرفته است).

۴.۱۰. به یاد آورید که جامعهٔ بسامان جامعه‌ای است که به طرز کارآمدی با برداشتی عمومی از عدالت تنظیم می‌شود. در چنین جامعه‌ای، هر شهروندی به تعادل تأملی گسترده (و نه محدود) رسیده است. ولی چون شهروندان در می‌یابند که برداشت عمومی یکسانی از عدالت سیاسی را تأیید می‌کنند، تعادل تأملی، عمومی نیز هست: در قضاوت‌های سنجیدهٔ همگان،

برداشت یکسانی تأیید می‌شود. بنابراین، آن‌ها به تعادل تأملی عمومی و گسترده، یا آنچه می‌توان تعادل تأملی کامل خواند، دست یافته‌اند (صفت «کامل» را برای ویژگی‌هایی به‌کار می‌بریم که در جامعهٔ بسامان متحقق می‌شوند). در چنین جامعه‌ای نه فقط دیدگاهی عمومی وجود دارد که بر اساس آن همهٔ شهروندان می‌توانند در بارهٔ دعاوی خود قضاوت کنند، بلکه در عین حال این دیدگاه را به طور مشترک به رسمیت می‌شناسند، زیرا همگان آن را در تعادل تأملی کامل تأیید می‌کنند.

از آنچه در بالا گفتیم (در §۲.۱۰)، درمی‌یابیم که ایدهٔ توجیه، که با تعادل تأملی کامل جفت شده، غیربنیان‌گرایانه[1] است: هیچ قضاوت سنجیدهٔ خاصی در بارهٔ عدالت سیاسی یا هیچ سطح خاصی از عمومیت، کل اهمیت و وزن توجیه عمومی را دربر ندارد. ممکن است تمامی انواع و سطوح قضاوت‌های سنجیده، پس از تأمل مقتضی نزد اشخاص معقول دارای نوعی معقولیت یا مقبولیت درونی باشند. معقول‌ترین برداشت سیاسی نزد ما برداشتی است که پس از تأمل، بیش‌ترین سازگاری را با باورهای سنجیدهٔ ما داشته باشد و آن‌ها را به صورت دیدگاهی منسجم سازماندهی کند. در هیچ زمان مفروضی، نمی‌توانیم کاری بهتر از این انجام دهیم.

در عدالت به مثابهٔ انصاف تعادل تأملی کامل با هدف عملی آن، تأمل مستدل، و جنبهٔ غیربنیان‌گرایانه‌اش، که در بالا توضیح دادیم، مشخص می‌شود. به این ترتیب این تعادل پاسخگوی نیاز به مبنای توجیه عمومی مسائل عدالت سیاسی است، زیرا انسجام باورهای سنجیده در تمام سطوح عمومیت و در تعادل تأملی گسترده و عمومی تنها چیزی است که برای هدف عملی دستیابی به توافق معقول در بارهٔ مسائل عدالت سیاسی لازم است. قاعدتاً به دلیل وجود دیگر ایده‌های توجیه که با آموزه‌های جامع معین تعیین

1. nonfoundationalist

شده، این نوع انسجام کافی نیست. ولی تأیید دیگر ایده‌های توجیه به تنهایی مانع از این نخواهد شد که چنین آموزه‌هایی به اجماعی همپوشان تعلق داشته باشند.

§ ۱۱. ایدهٔ اجماع همپوشان

۱.۱۱. هدف از طرح ایدهٔ اجماع همپوشان این است که ایدهٔ جامعهٔ بسامان واقع‌گرایانه‌تر شود و با شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع دموکراتیک مطابقت پیدا کند، شرایطی که شامل واقعیت پلورالیسم معقول است. هرچند در جامعهٔ بسامان همهٔ شهروندان برداشت سیاسی یکسانی از عدالت را تأیید می‌کنند، تصور نمی‌کنیم که این کار را بنا به دلایل یکسانی انجام دهند.[۲۳] شهروندان دیدگاه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی متضادی دارند و بدین قرار آن برداشت سیاسی را بر اساس آموزه‌های جامع متفاوت و مغایر و، بنابراین، حداقل تا حدی، بر مبنای دلایل متفاوت تأیید می‌کنند. ولی این امر مانع از آن نیست که آن برداشت سیاسی دیدگاه مشترکی باشد که بر اساس آن بتوان مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی را حل کرد.

پس با توجه به شرایط تاریخی جهان مدرن، برای صورت‌بندی ایده‌ای واقع‌گرایانه از جامعهٔ بسامان نمی‌گوییم شهروندانی که برداشت سیاسی عمومی جامعه از عدالت را تأیید می‌کنند به آموزهٔ جامع یکسانی اعتقاد دارند. واقعیت پلورالیسم معقول حاکی از آن است که چنین آموزه‌ای، خواه کاملاً جامع خواه نسبتاً جامع، وجود ندارد که بر اساس آن همهٔ شهروندان بتوانند در بارهٔ مسائل بنیادی عدالت سیاسی توافق کنند. برعکس، می‌گوییم که در جامعهٔ بسامان برداشت سیاسی را چیزی تأیید می‌کند که آن را اجماع همپوشان معقول می‌خوانیم. منظور ما این است که برداشت سیاسی را آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی معقول، هرچند مغایری، تأیید می‌کنند که پیروان زیادی دارند و در طول زمان از نسلی به نسل بعد دوام می‌آورند. به

عقیدهٔ من، این معقول‌ترین پایه و اساس آن وحدت سیاسی و اجتماعی است که در دسترس شهروندان جامعهٔ دموکراتیک قرار دارد.

۲.۱۱. به باور من، شهروندان در جامعهٔ بسامان دو دیدگاه متمایز، هرچند بسیار نزدیک، را تأیید می‌کنند: یکی آن برداشت سیاسی از عدالت است که همگان بر آن صحه می‌گذارند؛ دیگری به آموزه‌های جامع (یا نسبتاً جامع) و مغایر دینی، فلسفی و اخلاقی مربوط می‌شود که در جامعه وجود دارد. افرادی که به آموزه‌های بسیار مشروح، نظام‌مند و جامع عقیده دارند، بر اساس چنین آموزه‌ای (یعنی با شروع از مفروضات اساسی‌اش) آن برداشت سیاسی از عدالت را تأیید می‌کنند. مفاهیم، اصول و قابلیت‌های بنیادی آن برداشت سیاسی، قضایا[1]ی دیدگاه‌های جامع شهروندان به شمار می‌روند.

عدالت به مثابهٔ انصاف واجد سه ویژگی برداشت سیاسی است که برای جلب حمایت اجماع همپوشان معقول لازم است: ملزومات آن به ساختار اساسی جامعه محدود می‌شوند، قبول آن مستلزم هیچ دیدگاه جامع خاصی نیست، و ایده‌های بنیادینش در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شوند. این سه ویژگی امکان می‌دهد که دیدگاه‌های جامع متفاوت این برداشت را تأیید کنند. این دیدگاه‌ها عبارتند از آموزه‌های دینی و آموزه‌های فلسفی لیبرال گوناگون، مثل آموزه‌های کانت و میل، که مؤیّد آزادی وجدان و حامی آزادی‌های اساسی مبتنی بر قانون اساسی هستند.

لازم نیست احتمالات دیگر را (که فراوانند) برشماریم؛ فقط این نکته را اضافه می‌کنیم که ممکن است بسیاری از شهروندان اصلاً به هیچ آموزهٔ جامع بسیار مشروحی عقیده نداشته باشند. شاید اکثر آن‌ها چنین باشند. در عوض،

---

1. theorems

این اشخاص ارزش‌های دینی و فلسفی، انجمنی و شخصی گوناگون را توأم با ارزش‌های سیاسی مندرج در آن برداشت سیاسی تأیید می‌کنند. این ارزش‌های سیاسی از هیچ دیدگاه نظام‌مند کلی‌ای مشتق نمی‌شوند. ممکن است مردم فکر کنند که ارزش‌های سیاسی حاصل از نوعی ساختار اساسی عادلانه معمولاً آن قدر وزن دارد که دیگر ارزش‌های احتمالاً متضاد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین، هرچند دیدگاه کلی آن‌ها از این نظر که ارزش‌های غیرسیاسی را دربر می‌گیرد، جامعیت دارد، ولی فقط نسبتاً جامع است، زیرا نه نظام‌مند است نه کامل. در §۵۸ خواهیم دید که این فقدان نظام و کمال واقعاً خوب است و به تبدیل تدریجی توافقی موقت به اجماعی همپوشان کمک می‌کند.

۳.۱۱. اعطای جایگاهی مهم به ایدهٔ اجماع همپوشان نشان می‌دهد که به باور ما واقعیت پلورالیسم معقول یک شرط دائمی جامعهٔ دموکراتیک است. هر برداشت سیاسی‌ای در بارهٔ جهان سیاسی و اجتماعی دیدگاهی دارد و مبتنی بر واقعیت‌های عمومی معینی از جامعه‌شناسی سیاسی و روان‌شناسی انسان است. واقعیت پلورالیسم معقول اولین واقعیت از واقعیت‌های پنج‌گانه‌ای است که در عدالت به مثابهٔ انصاف اهمیت خاصی دارند.

در توضیح این امر باید بگوییم که کثرت آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی در جوامع دموکراتیک مدرن، وضعیتی صرفاً تاریخی نیست که به آسانی از میان برود، بلکه یک ویژگی دائمی فرهنگ عمومی دموکراسی است. حقوق و آزادی‌های اساسیِ نهادهای آزاد ضامن آن شرایط سیاسی و اجتماعی است که انواع گوناگونی از آموزه‌های جامع متضاد و آشتی‌ناپذیر ولی معقول در آن به وجود می‌آید و دوام می‌آورد، البته اگر پیش از آن وجود نداشته باشد. این واقعیت موجود در جوامع آزاد همان چیزی است که واقعیت پلورالیسم معقول می‌خوانیم.

دومین واقعیت عمومی، که با قبلی ارتباط دارد، این است که پیروی مداوم همگانی از آموزه‌ای جامع فقط با کاربرد ظالمانهٔ قدرت دولتی امکان‌پذیر می‌شود، با تمامی جنایت‌های رسمی و وحشیگری و سنگدلی‌های گریزناپذیرش و، به دنبال آن، فساد دین، فلسفه و علم.

اگر بگوییم که جامعهٔ سیاسی هنگامی به اجتماع بدل می‌شود که همگان در آن آموزهٔ جامع یکسان و واحدی را تأیید کنند (§۳.۷ را به یاد آورید)، در این صورت کاربرد ظالمانهٔ قدرت دولتی همراه با این شرور ملازم آن برای حفظ و تداوم اجتماع سیاسی، ضروری است. اجازه دهید این واقعیت را واقعیت ظلم بنامیم. در جامعهٔ قرون وسطی، که کم و بیش در تأیید ایمان کاتولیکیْ متحد و یکپارچه بود، دستگاه تفتیش عقاید امری تصادفی نبود؛ بلکه لازم بود که این دستگاه برای حفظ عقاید دینی مشترک، کفر و ارتداد را سرکوب کند. به نظر ما، همین امر در مورد هرگونه آموزهٔ فلسفی و اخلاقی جامع، حتی آموزه‌های سکولار، صادق است. جامعه‌ای که بر اساس شکلی از فایده‌گرایی یا دیدگاه‌های اخلاقی کانت متحد باشد، به همین ترتیب نیازمند فرمان‌های ظالمانهٔ قدرت دولتی برای تداوم این وضع است.[۲۵]

سومین واقعیت عمومی این است که رژیم دموکراتیک استوار و پایدار، رژیمی که بر اثر مجادلات آموزه‌ای شدید و طبقات اجتماعی متخاصم پاره پاره نشده، باید مشتاقانه و آزادانه از جانب حداقل اکثریت قابل توجهی از شهروندانی که از نظر سیاسی فعال هستند حمایت شود. این امر، در کنار اولین واقعیت عمومی، به این معناست که برای این‌که برداشتی از عدالت مبنای عمومی توجیه رژیمی مبتنی بر قانون اساسی باشد، باید آموزه‌های جامع بسیار متفاوت و حتی آشتی‌ناپذیر آن را تأیید کنند. در غیر این صورت، این رژیم استوار و پایدار نخواهد بود. همان طور که در §۹ تصریح کردیم، این واقعیت ما را به طرح ایدهٔ برداشت سیاسی از عدالت رهنمون می‌شود.

پس چهارمین واقعیت عمومی را مطرح می‌کنیم: فرهنگ سیاسی جامعه

دموکراتیکی که در دورهٔ زمانی قابل ملاحظه‌ای به طرز معقولی خوب عمل کرده، معمولاً، حداقل به طور تلویحی، ایده‌های بنیادینی را دربر دارد که بر اساس آن‌ها می‌توان برداشتی سیاسی از عدالت را ترسیم کرد که برای رژیمی مبتنی بر قانون اساسی مناسب است.

۴.۱۱. در پس این چهار واقعیت عمومی اولیه چه چیزی نهفته است؟ قطعاً هر چهار واقعیت، و به ویژه دو تای اول (واقعیت پلورالیسم معقول و واقعیت ظلم)، نیازمند تبیین است. چرا نهادهای آزادی که واجد حقوق و آزادی‌های اساسی هستند باید به کثرت بینجامند، و چرا باید برای غلبه بر این کثرت به قدرت دولت متوسل شد؟ چرا تلاش صمیمانه و دلسوزانهٔ ما برای صحبت با یکدیگر به توافق نمی‌انجامد؟ به نظر می‌رسد که حداقل در بلندمدت، این توافق در علم، یا به هر روی در علوم طبیعی، حاصل می‌شود.

چند تبیین احتمالی وجود دارد. می‌توان فرض کرد اکثر مردم دیدگاه‌هایی دارند که منافع محدودتر آن‌ها را پیش می‌برد، و چون این منافع متفاوت است، دیدگاه‌های آن‌ها نیزمتفاوت است. یا این‌که شاید مردم اغلب عاقل و خیلی باهوش نیستند، و این امر همراه با اشتباهات منطقی به باورهای متضاد می‌انجامد. ولی این تبیین‌ها بسیار ساده‌اند و نیاز ما را برآورده نمی‌سازند. ما می‌خواهیم بدانیم که اختلاف‌نظر معقول چگونه ممکن است، زیرا همواره کار را از درون نظریهٔ آرمانی شروع می‌کنیم. پس می‌پرسیم: چگونه ممکن است اختلاف‌نظر معقول ایجاد شود؟

تبیینی درست این است که منابع اختلاف نظر معقول ــ آنچه بارهای داوری می‌خوانم ــ میان اشخاص معقول عبارتند از موانع زیادی که در برابر کاربست درست (و دلسوزانهٔ) قوای تعقل و قضاوت ما در جریان معمولی زندگی سیاسی وجود دارد. این موانع عبارتند از:

(الف) شواهدِ ـ تجربی و علمیِ ـ یک مورد ممکن است متضاد و پیچیده باشد و، بنابراین، ارزیابی و سنجش آن‌ها دشوار باشد.

(ب) حتی وقتی کاملاً در بارهٔ انواع ملاحظات مربوط توافق داریم، ممکن است در بارهٔ وزن و اهمیت آن‌ها اختلاف نظر داشته باشیم و، بنابراین، به قضاوت‌های متفاوتی برسیم.

(ج) تمام مفاهیم ما، و نه فقط مفاهیم سیاسی و اخلاقی، تا حدی مبهم هستند. موارد دشوار[1] هم بر این ابهام می‌افزایند. این نامعین بودن[2] دلالت بر آن دارد که باید بر قضاوت و تفسیر (و بر قضاوت در بارهٔ تفاسیر) در دامنه‌ای (نه چندان مشخص) تکیه کنیم که ممکن است در آن اشخاص معقول با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته باشند.

(د) شیوهٔ ارزیابی شواهد و سنجش ارزش‌های اخلاقی و سیاسی متأثر از کل تجربهٔ ما، یعنی کل جریان زندگی ما تاکنون، است (نمی‌توانیم بگوییم این تأثیر تا چه حد است)؛ و قطعاً کل تجربیات ما با دیگران متفاوت است. پس در جامعهٔ مدرن، با توجه به وجود مناصب و موقعیت‌های پرتعداد، تقسیم کارهای زیاد، گروه‌های اجتماعی گوناگون و غالباً تنوع نژادی آن‌ها، کل تجربیات شهروندان آن قدر با هم متفاوت است که در بارهٔ تعداد زیادی از موارد پیچیده، اگر نه اکثر آن‌ها، قضاوت‌های مختلفی دارند.

(ه) اغلب در بارهٔ هر دو وجه یک مسئله، ملاحظات هنجاری گوناگونی وجود دارد که استحکام متفاوتی دارند و همین امر ارزیابی کلی و همه‌جانبه را دشوار می‌سازد.(۲۶)

پنجمین و آخرین واقعیت عمومی را می‌توان چنین بیان کرد: بسیاری از مهم‌ترین قضاوت‌های سیاسی ما که ارزش‌های سیاسی اساسی را شامل می‌شوند آن قدر تابع شرایط هستند که احتمال بسیار ضعیفی وجود دارد که

---

1. hard cases
2. indeterminacy

اشخاص با وجدان، دلسوز و کاملاً معقول، حتی پس از بحث آزادانه و باز، بتوانند با استفاده از قوای عقلی خود، همگی به نتیجهٔ واحدی برسند.

۵.۱۱. نباید بپنداریم که این واقعیت تلویحاً حاکی از آموزهٔ فلسفی شک‌باورانه‌ای است.[۲۷] این واقعیت به این معنا نیست که علت اختلاف‌نظر اشخاص معقول در قضاوت سیاسی، نبودن ارزش‌های عینی یا ذهنی بودن ارزش‌هاست، همچنین، نمی‌توان گفت که قضاوت‌های ما در بارهٔ ارزش‌ها صرفاً باورهایی مشروط به شرایط تاریخی و گویای منافعی است که در زمان و مکان ریشه دارد. بلکه، به جای آن، این واقعیت حاکی از مشکلات زیادی است که در دستیابی به توافق بر سر انواع گوناگون قضاوت وجود دارد. این مشکلات به ویژه در مورد قضاوت‌های سیاسی بغرنج است، و دلایل این امر عبارتند از پیچیدگی بسیار زیاد مسائلی که مطرح می‌شود، ماهیت غالباً کلی شواهد و شدت تضادهایی که قضاوت‌های سیاسی عموماً به آن‌ها می‌پردازند.

بارهای داوری به تنهایی می‌تواند دلیل واقعیت پلورالیسم معقول باشد (البته دلایل دیگری هم وجود دارد)؛ و چون ما نمی‌توانیم این بارها را حذف کنیم، پلورالیسم یک ویژگی دائمی فرهنگ دموکراتیک آزاد است. انکار نمی‌کنیم که غرور و حرص، ارادهٔ معطوف به سلطه و میل به شکوه و جلال در سیاست وجود دارد و بر ظهور و سقوط ملت‌ها تأثیر می‌گذارد. با این همه، چون نمی‌توانیم در مقام دموکراسی، قدرت دولت، و سنگدلی‌ها و فسادهای زندگی مدنی و اجتماعی توأم با آن، را برای نابودی کثرت به‌کار بریم، در جستجوی برداشتی سیاسی از عدالت هستیم که در مقام مبنای عمومی توجیه بتواند حمایت اجماع همپوشان معقول را جلب کند.

۶.۱۱. در پایان، برای جلوگیری از سوءتفاهم در بارهٔ ایدهٔ اجماع همپوشان به دو نکته اشاره می‌کنم.

اولاً، با توجه به دیدگاه‌های جامع بالفعلی که در جامعه وجود دارد، فارغ از محتوای آن‌ها، معلوم است که هیچ تضمینی وجود ندارد که عدالت به مثابهٔ انصاف، یا هرگونه برداشت معقولی برای رژیم دموکراتیک، بتواند حمایت اجماع همپوشان را جلب کند و به این ترتیب ثبات نهادهای سیاسی‌اش را تضمین کند. بسیاری از آموزه‌ها آشکارا با ارزش‌های دموکراسی ناسازگارند. علاوه بر این، لیبرالیسم سیاسی نمی‌گوید که ارزش‌های مندرج در برداشتی سیاسی از عدالت، ولو اهمیتی اساسی داشته باشند، بر ارزش‌های (به قول افراد) استعلایی ــ دینی، فلسفی یا اخلاقی ــ برتری دارند، یعنی ارزش‌هایی که ممکن است با برداشت سیاسی متضاد باشند. بیان چنین چیزی یعنی فراتر رفتن از امر سیاسی.

ثانیاً، ما از این باور شروع می‌کنیم که رژیم دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی، به طرز معقولی عادل و کارآمد و شایستهٔ دفاع است. ولی با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، می‌کوشیم طوری از آن دفاع کنیم که موجب جلب حمایت گسترده و وفاداری مردم معقول شود. رویهٔ ما این نیست که ابتدا به آموزه‌های جامعی که در واقعیت وجود دارند نگاه کنیم و سپس برداشتی سیاسی را طراحی کنیم که موجب توازن آن‌ها شود، توازنی که هدف صریح از طراحی آن جلب وفاداری این آموزه‌هاست. چنین کاری یعنی سیاسی کردن نادرست این برداشت سیاسی (§۵۶).

در عوض، سؤال ما این است که چگونه می‌توان برداشتی از عدالت را برای رژیمی مبتنی بر قانون اساسی طراحی کرد که هم بذاته قابل دفاع به نظر برسد و هم طرفداران بالفعل و بالقوهٔ آن رژیم بتوانند این برداشت را تأیید کنند. فرض می‌کنیم که پیشاپیش چیزی در بارهٔ دیدگاه‌های جامع مردم نمی‌دانیم، و می‌کوشیم هیچ مانع غیرضروری‌ای بر سر راه صحه نهادن آن‌ها بر این برداشت سیاسی قرار ندهیم. این کار به ایدهٔ برداشتی سیاسی از عدالت می‌انجامد که هیچ دیدگاه جامع خاصی را نمی‌طلبد و، بنابراین،

می‌تواند حمایت اجماع همپوشان پایدار آموزه‌های معقول را جلب کند، البته در صورت وجود بخت و اقبال مساعد و داشتن زمان کافی برای جلب حمایت.

در بخش پنجم به این مسئله می‌پردازیم که آیا جامعهٔ دموکراتیک بسامان امکان‌پذیر است یا نه؛ و در صورت مثبت بودن جواب، امکان‌پذیر بودن آن چگونه با ماهیت بشر و ملزومات نهادهای سیاسی واقعی سازگار است. می‌کوشیم نشان دهیم که جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف در واقع بر اساس ماهیت ما و آن ملزومات امکان‌پذیر است. این کوشش به فلسفهٔ سیاسی به مثابهٔ آشتی تعلق دارد، زیرا این تصور که شرایط جهان اجتماعی حداقل چنین امکانی را مجاز می‌شمارد، بر دیدگاه ما از خود جهان و رویکرد ما نسبت به آن تأثیر می‌گذارد. دیگر لازم نیست جهان به طرز نومیدانه‌ای خصمانه به نظر برسد، جهانی که در آن ارادهٔ معطوف به سلطه و سنگدلی‌های ظالمانه، متأثر از تعصب و حماقت، لزوماً رایج باشد. اگر در جامعه‌ای فاسد قرار داشته باشیم، هیچ یک از این تصورات از آسیب‌ها و صدمات احتمالی ما نمی‌کاهد؛ ولی شاید ما را به این فکر وادارد که جهان فی‌نفسه برای عدالت و خیر سیاسی نامساعد نیست. جهان اجتماعی ما امکان داشته که متفاوت باشد و هنوز هم برای افرادی در زمان و مکانی دیگر جای امید باقی است.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به

"Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns" (1819), in Benjamin Constant, *Political Writings*, trans. and ed. Biancamaria Fontana (New York: Cambridge University Press, 1988).

ایام حیات کنستان: ۱۷۶۷-۱۸۳۰. عبارت «آزادی‌های باستانیان» به آزادی‌های شهروندان مذکر اصیل‌زاده‌ای اشاره دارد که با حقوق مشارکت سیاسی در دموکراسی آتنی در، فرضاً، زمان پریکلس مشخص می‌شود.

۲. این واژه و معنایش را کانت در رساله زیر مطرح می‌کند:
"Was Heisst: Sich im Denken orientieren?" *Kant's gesammelte Schriften,* Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8 (Berlin, 1912).
به نظر او هم عقل قوهٔ جهت‌یابی است، که در این متن به طور بسیار مختصر به آن اشاره می‌کند.

۳. برای درک معنی «معقول» در این کتاب، نگاه کنید به §§۲، ۱۱، ۲۳.

۴. ایدهٔ فلسفه سیاسی به مثابهٔ آشتی را باید با احتیاط به‌کار برد، زیرا فلسفهٔ سیاسی همواره در معرض این خطر قرار دارد که به اشتباه در مقام دفاع از وضع موجود ناعادلانه و ناشایسته به‌کار رود، و، بنابراین، به معنای مورد نظر مارکس، ایدئولوژیک باشد. گاه و بی‌گاه باید بپرسیم آیا عدالت به مثابهٔ انصاف، یا هر دیدگاه دیگری، به این معنا ایدئولوژیک است یا نه، و اگرنه، چرا؟ آیا ایده‌های اساسی مورد استفادهٔ آن ایدئولوژیک هستند؟ چگونه می‌توانیم نشان دهیم که ایدئولوژیک نیستند؟

۵. توضیح و تفسیر عدالت به مثابهٔ انصاف با این ایده‌های آشنا شروع می‌شود. به این ترتیب ما آن را با فهم مشترک زندگی روزمره مرتبط می‌سازیم. ولی شروع کردن توضیح و تفسیر با این ایده‌ها به این معنا نیست که استدلالِ له عدالت به مثابهٔ انصاف این ایده‌ها را به‌سادگی به عنوان بنیانی می‌پذیرد. همه چیز بستگی دارد به این‌که توضیح و تفسیر در کل چگونه از کار دربیاید و ایده‌ها و اصول این برداشت از عدالت، و نیز نتایج آن، پس از تأمل مقتضی، قابل قبول باشند یا نه. نگاه کنید به §۱۰.

۶. دبلیو.ام. سیبلی در اثر زیر این تمایز را میان امر معقول و امر عقلانی نهاد:
"The Rational versus the Reasonable," *Philosophical Review* 62 (October 1953): 554-560.
این متن تمایز یاد شده را به ایدهٔ همکاری میان اشخاص برابر مرتبط می‌سازد و این تمایز را بر اساس این ایدهٔ دقیق‌تر، مشخص می‌کند. گاه و بی‌گاه به تمایز میان امر معقول و امر عقلانی بازمی‌گردیم. نگاه کنید به §۲.۲۳ و §۳.۲۳. این تمایز در درک ساختار عدالت به مثابهٔ انصاف و نظریهٔ اخلاق قراردادگرایانهٔ تی.ام.اسکانلون اهمیتی محوری دارد. نگاه کنید به مقالهٔ او:
"Contractualism and Utilitarianism," in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

۷. به این دلیل می‌گویم «دولت به اصطلاح رفاه» که بخش چهارم میان دموکراسی دربرگیرندهٔ مالکیت و دولت رفاه سرمایه‌داری تمایز می‌گذارد و بر آن است که دومی با عدالت به مثابهٔ انصاف در تضاد است.

۸. این امر در اکثر موارد بدیهی به نظر می‌رسد. معلوم است که قرار نیست دو اصل

عدالت (§۱۳) با آزادی‌های سیاسی خود، سازمان درونی کلیساها و دانشگاه‌ها را تنظیم کنند. قرار نیست اصل تفاوت در بارهٔ نحوهٔ رفتار والدین با فرزندانشان یا چگونگی تخصیص ثروت خانواده میان آن‌ها حکم نافذی بدهد. در بارهٔ خانواده، نگاه کنید به بخش چهارم، §۵۰.

۹. در این‌جا از اثر درخشان یان الستر، پیروی می‌کنم:
Jon Elster, *Local Justice* (New York: Russell Sage Foundation, 1992).

۱۰. نگاه کنید به
Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999).

۱۱. مدیون ارین کلی هستم که در بارهٔ نکات مندرج در این پاراگراف و پاراگراف بعدی با من بحث کرد.

۱۲. رابرت ای. دال (Robert A. Dahl) چنین می‌گوید: «امروزه هیچ واحد کوچک‌تر از کشور نمی‌تواند شرایط لازم برای زندگی خوب را فراهم سازد، و در عین حال چندان احتمال ندارد که واحدی بزرگ‌تر از کشور به اندازهٔ نوعی چندسالاری (polyarchy) مدرن به طور دموکراتیک اداره شود.» نگاه کنید به
Dilemmas of Pluralist Democracy (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 16.

۱۳. در قانون مردم به طور مشروح به این موضوع گسترده‌تر پرداخته‌ام.

۱۴. من این نظم را همان قدر عینی می‌دانم که در نوعی واقع‌گرایی اخلاقی چنین است.

۱۵. [نگاه کنید به
Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 24-25.]

۱۶. این یک ویژگی ذاتی عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام صورتی از آموزهٔ قرارداد است. از این نظر، با دیدگاه لاک و دیدگاه‌های قراردادگرایانهٔ رابرت نازیک (Robert Nozick) در *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) دیدگاه‌های جیمز بوکانان (James Buchanan) در *Limits of Liberty* (Chicago: Chicago University Press, 1975) و دیدگاه‌های دیوید گوتیه (David Gauthier) در *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986) متفاوت است. در این سه کتاب، حقوق اساسی، آزادی‌ها و فرصت‌های شهروندان، که با ساختار اساسی تضمین می‌شود، به احتمالات تاریخی، مقتضیات اجتماعی و مواهب فطری وابسته است، در حالی که در عدالت به مثابهٔ انصاف چنین نیست. در §۱.۱۶ به این مسئله بازمی‌گردیم.

۱۷. رانلد دورکین در قسمت §۱ از مرور انتقادی‌اش در بارهٔ این مسئله بحث می‌کند. نگاه کنید به

"Justice and Rights," *University of Chicago Law Review* (1973), reprinted in *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), as chap. 6.

برای آگاهی از بحث مختصر من در بارهٔ تفسیر او نگاه کنید به

"Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985): 236f., n. 19; reprinted in Rawls, *Collected Papers,* ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 400f., n. 19.

۱۸. در بارهٔ این موضوع، نگاه کنید به

"The Basic Structure as Subject," in Rawls, *Political Liberalism,* lect. VII, §8, pp. 279ff.

۱۹. مدیون ارین کلی هستم که در این بند و بند بعدی میان دو نوع هدفی که هویت‌های اخلاقی شهروندان را مشخص می‌کند تمایز گذاشت.

۲۰. در بارهٔ ایدهٔ مرگ اجتماعی، نگاه کنید به

Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), esp. pp. 5-9, 38-45, 337.

۲۱. معقولیت یا مقبولیتِ درونی، ایده‌ای دشوار است. این ایده بدین معناست که قضاوت یا باوری که معقول یا مقبول می‌شماریم مشتق از دیگر قضاوت‌ها یا مبتنی بر آن‌ها نیست. البته شاید معلوم شود این‌که باوری به نظر ما معقول برسد در واقع وابسته به دیگر عقاید و باورهای ماست، ولی به نظر خود ما چنین نیست. شاید پس از تأمل مقتضی تأیید کنیم که این باور به تنهایی واجد نوعی معقولیت یا مقبولیت است.

۲۲. همچنین نگاه کنید به نظریه §§ ۴ و ۹.

23. Abraham Lincoln, letter to A.G.Hodges, April 4, 1864, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. Roy P. Basler (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1953), 7: 281-283.

۲۴. این عبارت برگرفته از آنارشی، دولت و آرمانشهر (ص ۲۲۵) اثر رابرت نازیک است. البته در آن‌جا با حروف ایتالیک آمده است.

۲۵. بدون شک محتوا و حال و هوای برداشت هر شخصی از عدالت، خواه سیاسی خواه غیر از آن، متأثر از اتکا به برخی واقعیت‌های تجربهٔ تاریخی است. واقعیت‌های مهم برای عدالت به مثابهٔ انصاف عبارتند از ظلم‌ها و وحشیگری‌های پایان‌ناپذیر قدرت دولتی و تفتیش عقایدی که برای حفظ اتحاد مسیحی به‌کار می‌رفت و از دوران آوگوستین قدیس تا قرن هجدهم متداول بود. لیبرالیسم سیاسی به اختلاف و جدایی در جهان مسیحیت پس از دورهٔ اصلاح دینی توجه می‌کند، گرچه اصلاح‌طلبان به ندرت چنین نیتی داشتند. همان طور که هگل عقیده دارد، وقوع این امر نوعی

بداقبالی نبود، و هم برای کلیسا و هم برای دولت خوب بود. نگاه کنید به G.F.W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet and ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), § 270 (پایان اظهارنظر طولانی), pp. 301f.

۲۶. آیزایا برلین اغلب به نکته‌ای اشاره کرده که به این امر ارتباط دارد، یعنی این‌که دامنهٔ ارزش‌هایی که هر نظامی از نهادهای اجتماعی می‌تواند خود را بـا آن هـمساز کـند محدود است، به طوری که باید از میان دامنهٔ گستردهٔ ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، آن‌هایی را برگزید که می‌توانند متحقق شوند، زیرا هر نظامی از نهادها فـقط فـضای اجتماعی محدودی دارد. همین اجبار به گزینش برخی ارزش‌های محترم شمرده شده است که ما را در تعیین اولویت‌ها با مشکلات عظیمی روبرو می‌کند و با [پرسش‌ها و] تصمیم‌گیری‌های دشوار دیگری مواجه می‌سازد که چه بسا به نظر آید که پـاسخ روشنی ندارند. نگاه کنید به سخن او در

"On Pursuit of the Ideal", in *The rroked imber of Humanity,* ed. Henry Hardy (New York: Knopf, 1991).

۲۷. این امر به طور منطقی از نظریه، § ۳۴: ۱۸۸ نتیجه می‌شود، زیرا چنین عـقیده‌ای را برای پرهیز از متکی سـاختن آزادی وجـدان و رواداری بـر شک بـاوری فـلسفی و بی‌تفاوتی نسبت به دین، ضروری می‌داند.

بخش دوم

اصول عدالت

§ ۱۲. سه نکتهٔ اساسی

۱.۱۲. در بخش دوم از محتوای دو اصل عدالت سخن می‌گوییم که به ساختار اساسی مربوط می‌شوند، و به دلایل له آن‌ها و پاسخ به برخی اعتراض‌ها می‌پردازیم. در بخش سوم استدلال له این اصول را به طرز سازمان‌یافته‌تر و قاعده‌مندتری اقامه می‌کنیم. در این بخش از احتجاجی سخن می‌گوییم که طرف‌های موجود در موقعیت اولیه را متأثر می‌سازد. در این استدلال، موقعیت اولیه به تمام مفروضات ما توجه می‌کند و آن‌ها را در قالب یک چارچوب متحد می‌سازد و به این شیوه نیروی توأمان این مفروضات را نشان می‌دهد، به گونه‌ای که می‌توان معانی ضمنی آن‌ها را آسان‌تر دریافت.

در ابتدا به سه نکتهٔ اساسی می‌پردازم که برخی مسائل مورد بحث در بخش اول را مرور و مسائل دیگری را مطرح می‌کنند که می‌خواهیم به آن‌ها بپردازیم. نخست به یاد آورید که عدالت به مثابهٔ انصاف برای جامعهٔ دموکراتیک طراحی می‌شود. مراد از اصول آن پاسخ دادن به این سؤال است: وقتی جامعهٔ دموکراتیک را نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر بدانیم، مناسب‌ترین اصول برای آن کدامند؟ یا به شکل دیگر: برای جامعهٔ دموکراتیکی که نه فقط در حرف بلکه در عمل می‌خواهد ایدهٔ

شهروندان آزاد و برابر را جدی بگیرد و می‌کوشد این ایده را در نهادهای اصلی‌اش متحقق سازد، مناسب‌ترین اصول چه اصولی هستند؟ سؤال در باب ترجیح رژیم مبتنی بر قانون اساسی به دموکراسی مبتنی بر اکثریت را به بعد موکول می‌کنیم (بخش چهارم، §۴۴).

۲.۱۲. دومین نکته این است که [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف موضوع اصلی عدالت سیاسی را ساختار اساسی جامعه می‌داند، یعنی نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی آن و چگونگی سازگاری آن‌ها با یکدیگر در یک نظام واحد همکاری (§۴). ما فرض می‌کنیم که شهروندان در جامعه زاده می‌شوند و به طور معمول کل زندگی خود را در نهادهای اساسی جامعه خواهند گذراند. ماهیت و نقش ساختار اساسی بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به شدت تأثیر می‌گذارد و در تعیین اصول درست عدالت، نقش دارد.

به ویژه، بیایید فرض کنیم که نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی عبارتند از تفاوت‌هایی که در چشم‌اندازهای زندگی[1] شهروندان (چشم‌اندازهای زندگی کامل نزد آن‌ها) وجود دارد، زیرا این چشم‌اندازها متأثر از چیزهایی مثل طبقهٔ اجتماعی خاستگاه، مواهب فطری، فرصت‌های آموزش و تحصیل، و بخت مساعد یا نامساعد آن‌ها در طول زندگی هستند (§۱۶). می‌پرسیم: کدام اصول، چنین تفاوت‌هایی ــ تفاوت در چشم‌اندازهای زندگی ــ را مشروع و با ایدهٔ شهروندیِ آزاد و برابر در جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری سازگار می‌کند؟

۳.۱۲. نکتهٔ سوم این است که عدالت به مثابهٔ انصاف شکلی از لیبرالیسم

1. life-prospects

سیاسی است: عدالت به مثابهٔ انصاف می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصربه فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعیِ ساختار اساسی مربوط می‌شوند. عدالت به مثابهٔ انصاف ارائه‌کنندهٔ روایتی از این ارزش‌ها در پرتو ویژگی‌های خاص معینی از رابطهٔ سیاسی به صورتی متمایز از دیگر روابط ـ انجمنی، خانوادگی و شخصی ـ است.

(الف) این رابطه، رابطهٔ افراد درون ساختار اساسی جامعه است، ساختاری که فقط با تولد به آن داخل و با مرگ از آن خارج می‌شویم (یا فعلاً چنین می‌پنداریم) جامعهٔ سیاسی، بسته است؛ قبلاً هم چنین بوده. ما به طور اختیاری به آن داخل نمی‌شویم یا آن را ترک نمی‌کنیم، و در واقع نمی‌توانیم چنین کنیم.

(ب) قدرت سیاسی همواره قوهٔ قاهره[1]ای است که به دست دولت و ساز و برگ اِعمال[2] دولت به‌کار می‌رود، ولی در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، قدرت سیاسی در عین حال قدرت شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی نیز هست. بنابراین، قدرت سیاسی قدرت شهروندان است که آن را بر خود و یکدیگر در مقام افراد آزاد و برابر اعمال می‌کنند.

ایدهٔ لیبرالیسم سیاسی به صورت زیر مطرح می‌شود. ما از دو واقعیت شروع می‌کنیم: اول، پلورالیسم معقول، واقعیتی که نشان می‌دهد کثرت آموزه‌های جامع معقول، ویژگی دائمی جامعهٔ دموکراتیک است؛ و دوم، این واقعیت که در رژیم دموکراتیک، قدرت سیاسیْ قدرت شهروندان آزاد و برابر به مثابهٔ شخصی حقوقی به شمار می‌رود. این دو نکته مشکل مشروعیت سیاسی را به وجود می‌آورند؛ زیرا اگر واقعیت پلورالیسم معقول ویژگی

1. coercive power 2. enforcement

دائمی جوامع دموکراتیک باشد و اگر قدرت سیاسی در واقع قدرت شهروندان آزاد و برابر باشد، شهروندان در پرتو کدام دلایل و ارزش‌ها ــ در پرتو کدام برداشت از عدالت ــ می‌توانند آن قوهٔ قاهره را به طرز مشروعی بر یکدیگر اعمال کنند؟

پاسخ لیبرالیسم سیاسی این است که این برداشت از عدالت باید برداشتی سیاسی باشد، همان طور که در §۱.۹ گفتیم. اگر این برداشت رضایت‌بخش باشد، به ما اجازه می‌دهد که بگوییم: قدرت سیاسی فقط وقتی مشروع است که مطابق با قانون اساسیِ (مکتوب یا غیرمکتوبی) اِعمال شود که همهٔ شهروندان، عاقل و معقول، بتوانند اصول آن را در پرتو عقل مشترک انسانی خود تأیید کنند. این اصل لیبرال مشروعیت است. یک شرط[1] دیگر این است که همهٔ مسائل تقنینی[2]ای نیز که با این اصول ارتباط دارند، یا به شدت تفرقه‌انگیز هستند، باید، تا حد امکان، با دستورالعمل‌ها و ارزش‌هایی حل شوند که می‌توانند به طرز مشابهی تأیید گردند.

در مسائل مربوط به اصول قانون اساسی، و نیز مسائل مربوط به عدالت اساسی، سعی می‌کنیم فقط به اصول و ارزش‌هایی استناد کنیم که هر شهروندی می‌تواند آن‌ها را تأیید کند. برداشتی سیاسی از عدالت امیدوار است که این ارزش‌ها را صورت‌بندی کند: اصول و ارزش‌های مشترک آن، دلیل را عمومی، و آزادی بیان و اندیشه در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، دلیل را آزادانه می‌کند. برداشتی سیاسی از عدالت در تأمین مبنای عمومی توجیه، چارچوبی برای ایدهٔ لیبرال مشروعیت سیاسی فراهم می‌کند. با وجود این، همان طور که در §۴.۹ گفتیم، و در §۲۶ بیش‌تر به این مطلب می‌پردازیم، نمی‌گوییم که برداشتی سیاسی، ارزش‌های سیاسی‌ای را صورت‌بندی می‌کند که قادر به حل همهٔ مسائل تقنینی است. چنین کاری نه ممکن است نه

1. desideratum 2. legislative

مطلوب. هیئت‌های مقننه باید به مسائل زیادی بپردازند، مسائلی که فقط با نوعی رأی‌گیری حل می‌شود که به طرز مناسبی متأثر از ارزش‌های غیرسیاسی باشد. ولی حداقل در بارهٔ اصول قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی، سعی می‌کنیم به مبنایی مورد توافق برسیم؛ اگر در این‌جا توافقی نسبی وجود داشته باشد، می‌توانیم امیدوار باشیم که همکاری اجتماعی منصفانه میان شهروندان تداوم یابد.[۱]

۴.۱۲. با توجه به این سه نکته، سؤال ما این است: برای این‌که جامعه را نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر بدانیم، مناسب‌ترین اصول عدالت برای تعیین حقوق و آزادی‌های اساسی، و برای تنظیم نابرابری اجتماعی و اقتصادی در چشم‌اندازهای زندگی کامل به نزد شهروندان، کدامند؟ دلمشغولی اصلی ما همین نابرابری‌ها هستند.

برای این‌که اصلی برای تنظیم این نابرابری‌ها پیدا کنیم، به محکم‌ترین باورهای سنجیدهٔ خود در بارهٔ حقوق و آزادی‌های اساسی برابر، ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و نیز برابری منصفانهٔ فرصت‌ها توجه می‌کنیم. ما نگاهی دقیق‌تر به خارج از سپهر عدالت توزیعی می‌افکنیم تا ببینیم وقتی عناصر ضروری این محکم‌ترین باورها را در موقعیت اولیه، که نوعی ابزار بازنمایی یا نمایندگی است، ارائه می‌کنیم، آیا اصل توزیعی مناسبی به دست می‌آید یا نه (§۶). این ابزار باید به ما کمک کند تا دریابیم نمایندگان شهروندان آزاد و برابر، وقتی آزادی‌های اساسی برابر و فرصت‌های منصفانه را تضمین شده می‌پندارند، کدام اصل یا اصول را برای تنظیم نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در این چشم‌اندازهای زندگی کامل انتخاب می‌کنند.

تصور ما این است که باید محکم‌ترین باورهای سنجیدهٔ خود در بارهٔ ماهیت جامعهٔ دموکراتیک در مقام نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر ــ مطابق الگوسازی موقعیت اولیه ــ را به‌کار بریم تا ببینیم آیا تأیید

همگانی چنین باورهایی به تعیین اصل توزیعی مناسبی برای ساختار اساسی کمک خواهد کرد یا نه، ساختاری همراه با نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان. باورهای ما در بارهٔ اصول تنظیم‌کنندهٔ این نابرابری‌ها از استحکام و اطمینان بسیار کم‌تری برخوردارند؛ بنابراین، هر جا اطمینان نداشته باشیم، برای کسب هدایت و راهنمایی به محکم‌ترین باورهایمان توجه می‌کنیم (نظریه، §§۴ و ۲۰).

§ ۱۳. دو اصل عدالت

۱.۱۳. برای این‌که سعی کنیم به سؤال خود پاسخ دهیم، اجازه دهید دو اصل عدالت مذکور در نظریه، §§۱۱-۱۴ را پس از تجدیدنظر این‌گونه قرائت کنیم:[۲]

(الف) هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد حق لغو ناشدنیِ یکسان دارد؛ و

(ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست این‌که این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانهٔ فرصت‌ها باب آن‌ها به روی همگان گشوده است؛ و دوم این‌که این نابرابری‌ها باید بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت).[۳]

همان طور که در زیر توضیح می‌دهم، اصل اول مقدم بر اصل دوم است؛ همچنین در اصل دوم، برابری منصفانهٔ فرصت‌ها مقدم بر اصل تفاوت است. این اولویت به این معناست که ما در کاربست یک اصل (یا سنجش آن با موارد نمونه) این را مسلم می‌گیریم که اصول متقدم کاملاً برآورده می‌شوند. ما به دنبال اصلی توزیعی (به معنایی دقیق‌تر) هستیم که در چارچوب نهادهای زمینه‌ای صادق باشد، یعنی نهادهایی که آزادی‌های اساسی برابر (از جمله

ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی)[۴] و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها را تضمین می‌کنند. این‌که این اصل در بیرون از این چارچوب تا چه حد صادق است، مسئلهٔ جداگانه‌ای است که به آن نمی‌پردازیم.[۵]

۲.۱۳. تجدیدنظرهای صورت گرفته در اصل دوم، صرفاً سبک‌شناختی هستند. ولی پیش از اشاره به تجدیدنظرهای صورت گرفته در اصل اول، که مهم هستند، باید به معنای برابری منصفانهٔ فرصت‌ها توجه کنیم. این ایده‌ای بغرنج است که کاملاً شفاف نیست، و شاید بهترین راه درک نقش آن این باشد که به علت طرح آن توجه کنیم: تصحیح کاستی‌های برابری صوری فرصت‌ها ــ گشودگی باب مشاغل به روی استعدادها ــ در نظام به اصطلاح آزادی طبیعی (نظریه، §۱۲: صفحهٔ ۶۲ به بعد؛ §۱۴). به این منظور، گفته شده است که برابری منصفانهٔ فرصت‌ها مستلزم آن است که نه فقط باب مشاغل دولتی و مناصب اجتماعی به طور صوری به روی همه گشوده باشد، بلکه همگان باید از فرصت منصفانهٔ دستیابی به آن‌ها برخوردار باشند. در تعریف ایدهٔ فرصت منصفانه چنین می‌گوییم: با فرض این‌که توزیعی از مواهب فطری وجود دارد، آن‌هایی که استعدادها و توانایی‌های یکسانی و اشتیاق یکسانی به کاربرد این مواهب دارند باید چشم‌اندازهای موفقیت یکسان داشته باشند، فارغ از طبقهٔ اجتماعی خاستگاهشان، طبقه‌ای که در آن متولد می‌شوند و تا بلوغ عقلانی در آن پرورش می‌یابند. باید در تمام بخش‌های جامعه، کسانی که انگیزه‌ها و استعدادهای یکسانی دارند، چشم‌اندازهای آموزش و موفقیت نسبتاً یکسانی داشته باشند.

در این‌جا برابری منصفانهٔ فرصت‌ها به معنای برابری لیبرال است. برای این‌که این برابری به اهداف خود دست یابد، باید ملزومات معینی، غیر از ملزومات نظام آزادی طبیعی، را بر ساختار اساسی تحمیل کرد. باید در چارچوب نهادهای سیاسی و حقوقی‌ای که گرایش بلندمدت عوامل

اقتصادی را تنظیم می‌کنند، نظام بازار آزاد را ایجاد کرد تا از تمرکز افراطی مالکیت و ثروت جلوگیری کند، به ویژه تمرکزهایی که به احتمال زیاد به سلطهٔ سیاسی می‌انجامد. جامعه همچنین باید، علاوه بر دیگر چیزها، فرصت‌های تحصیلی برابری را برای همگان، فارغ از درآمد خانوادگی، فراهم سازد (§۱۵).[۶]

۳.۱۳. حالا به دلایل تجدیدنظر در اصل اول توجه کنید.[۷] اولین دلیل این است که آزادی‌های اساسی برابر در این اصل را فهرست زیر مشخص می‌کند: آزادی اندیشه و وجدان، آزادی‌های سیاسی (برای مثال، حق رأی دادن و مشارکت در سیاست) و آزادی اجتماع، و حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی و تمامیت و یکپارچگی (جسمی و روانی) شخص، و سرانجام حقوق و آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون. نظریه، §۱۱: ۶۱ (ویراستهٔ اول) نشان می‌دهد که آزادی‌های اساسی با فهرستی مشخص می‌شود؛ ولی کاربرد اصطلاح منحصر به فردِ «آزادی اساسی» در بیان این اصل در §۱۱: ۶۰ (ویراستهٔ اول) این ویژگی مهم این آزادی‌ها را پنهان می‌کند.

این تجدیدنظر نشان می‌دهد که آزادی از آن حیث که آزادی است هیچ اولویتی ندارد، چنان که گویی کاربست چیزی به نام «آزادی» ارزش ممتازی داشته باشد و هدف اصلی، اگرنه یگانه هدفِ، عدالت سیاسی و اجتماعی باشد. هرچند فرضی عمومی علیه تحمیل بی‌دلیل محدودیت‌های حقوقی و دیگر محدودیت‌ها بر رفتار وجود دارد، ولی این فرض به هیچ اولویت خاصی برای هیچ نوع آزادی خاصی نمی‌انجامد. در سراسر تاریخ اندیشهٔ دموکراتیک، دستیابی به پاره‌ای حقوق و آزادی‌های خاص و نیز ضمانت‌های قانونی خاص مورد توجه بوده، و این امر، فی‌المثل، در لوایح گوناگون حقوقی و اعلامیه‌های حقوق بشر آشکار است. عدالت به مثابهٔ انصاف از این دیدگاه سنتی پیروی می‌کند.

۴.۱۳. به دو طریق می‌توان فهرستی از آزادی‌های اساسی ترسیم کرد. یکی از آن‌ها طریق تاریخی است: پس از بررسی رژیم‌های دموکراتیک گوناگون، فهرستی از حقوق و آزادی‌هایی را جمع‌آوری می‌کنیم که به نظر اساسی می‌رسند و مورد حمایت رژیم‌هایی بوده‌اند که از نظر تاریخی موفقیت داشته‌اند. البته حجاب جهل به این معناست که طرف‌های موجود در موقعیت اولیه به این نوع اطلاعات خاص دسترسی ندارند، ولی من و شما در هنگام طراحی عدالت به مثابهٔ انصاف به این اطلاعات دسترسی داریم.[۸] ما کاملاً آزادیم که از این اطلاعات در تعیین اصول عدالتی که در اختیار طرف‌ها قرار می‌دهیم استفاده کنیم.

دومین طریق ترسیم فهرستی از حقوق و آزادی‌های اساسی طریق تحلیلی است: ما به این امر توجه می‌کنیم که کدام یک از آزادی‌ها شرایط سیاسی و اجتماعی ضروری برای توسعهٔ کافی و کاربست کامل این دو قوهٔ اخلاقی اشخاص آزاد و برابر را فراهم می‌کنند (§ ۱.۷). در نتیجه می‌گوییم: نخست این‌که آزادی‌های سیاسی برابر و آزادی اندیشه شهروندان را قادر می‌سازد تا این قوا را برای قضاوت در بارهٔ عدالت ساختار اساسی جامعه و سیاست‌های اجتماعی آن پرورش دهند و به‌کار بندند؛ و دوم این‌که آزادی وجدان و آزادی اجتماعات شهروندان را قادر می‌سازد تا قوای اخلاقی خود را برای تدوین و تجدیدنظر و تعقیب عقلانیِ (به صورت فردی، یا، اغلب، همراه با دیگران) برداشت‌هایشان از امر خیر پرورش دهند و به کار بندند.

این حقوق و آزادی‌های اساسی مجال لازم را برای کاربست دو قوهٔ اخلاقی در دو مورد بنیادینی که همین حالا به آن‌ها اشاره کردیم فراهم و آن را تضمین می‌کنند: به عبارت دیگر، اولین مورد بنیادین عبارت است از کاربست این قوا برای قضاوت در بارهٔ عدالت نهادهای اساسی و سیاست‌های اجتماعی، در حالی که دومین مورد بنیادین عبارت است از کاربست این قوا

برای تعقیب برداشتی که از امر خیر داریم. این دو راه کاربست قوا جزء ذاتی ما در مقام شهروندان آزاد و برابر به شمار می‌روند.

۵.۱۳. توجه کنید که اصل اول عدالت فقط به ساختار اساسی مربوط نمی‌شود (هر دو اصل چنین هستند) بلکه همچنین به شیوهٔ خاص‌تری به چیزی ارتباط دارد که آن را قانون اساسی، خواه مکتوب خواه نامکتوب، می‌پنداریم. نیز به یاد داشته باشید که قانون اساسی باید برخی از این آزادی‌ها، به ویژه آزادی‌های سیاسی برابر و آزادی اندیشه و اجتماعات را تضمین کند (نظریه، فصل ۴). آنچه می‌توان در مقایسه با «قدرت معمولی»،[1](۹) «قدرت سازنده»[2] خواند باید به شکل مناسبی در قالب رژیمی نهادینه شود: فی‌المثل، در حق رأی دادن و داشتن شغل و منصب، و در به اصطلاح منشورهای حقوق، و نیز در رویه‌های تجدیدنظر در قانون اساسی.

این مسائل به اصول قانون اساسی تعلق دارند. این اصول همان مسائل مهمی هستند که، با توجه به واقعیت پلورالیسم، توافق سیاسی مؤثر در بارهٔ آن‌ها ضروری‌ترین چیز است (§۴.۹). با توجه به ماهیت بنیادین حقوق و آزادی‌های اساسی، که تا حدی ناشی از این است که منافع بنیادینی را حفظ می‌کنند، و با توجه به این‌که قدرت مردم برای تأسیس شکلی از دولت نوعی قدرت برتر است (متمایز از قدرت معمولی که بنا به عادت مقامات رژیم اعمال می‌کنند) اصل اول اولویت می‌یابد.

این اولویتّ به این معناست که (همان طور که گفته‌ایم) اصل دوم (که بخشی از آن شامل اصل تفاوت است) را باید همواره در چارچوبی از نهادهای زمینه‌ای به کاربست که ملزومات و شروط اصل اول (از جمله شرط تضمین ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی) را برآورده می‌سازند، چنان که،

---

1. ordinary power 2. constituent power

مطابق تعریف، این نهادها در جامعهٔ بسامان چنین خواهند کرد.[۱۰] ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی این امر را تضمین می‌کند که شهروندانی که استعدادها و انگیزه‌های یکسانی دارند، فارغ از طبقهٔ اجتماعی و اقتصادی خود، به طور نسبی از شانس برابری برای تأثیرگذاری در سیاست دولت و دستیابی به قدرت برخوردار باشند.[۱۱] در توضیح اولویت اصل اول نسبت به اصل دوم باید بگوییم که این اولویت، مبادلات (یا، به قول اقتصاددانان، «بده‌بستان‌ها»ی) میان حقوق و آزادی‌های اساسیِ تحت پوشش اصل اول و مزایای اجتماعی و اقتصادیِ تحت نظارت اصل تفاوت را منتفی می‌سازد. برای مثال، آزادی‌های سیاسی برابر را نمی‌توان به این دلیل از گروه‌ها سلب کرد که داشتن این آزادی‌ها ممکن است سبب شود که آن‌ها از سیاست‌ها و خط مشی‌های لازم برای رشد و کارآیی اقتصادی جلوگیری کنند.

ما نمی‌توانیم مصوبه‌ای مربوط به خدمت سربازی گزینشی را توجیه کنیم که به عده‌ای معافیت تحصیلی دائم یا موقت اعطا می‌کند زیرا این کار را از نظر اجتماعی راه مؤثری برای حفظ نیروهای مسلح و نیز تشویق کسانی می‌داند که در غیر این صورت مجبور بودند به خدمت سربازی بروند ــ تشویق به این‌که با ادامهٔ تحصیلاتِ خود مهارت‌های ارزشمند را حاصل کنند. چون سربازگیری مداخله‌ای جدی در آزادی‌های اساسی شهروندان برابر است، نمی‌توان آن را با هیچ نیازی که به اندازهٔ نیاز به دفاع از خود این آزادی‌های برابر قانع‌کننده نباشد توجیه کرد (نظریه، §۵۸: صفحهٔ ۳۳۳ به بعد).

یک نکتهٔ دیگر در بارهٔ اولویت: در تأیید اولویت حقوق و آزادی‌های اساسی، فرض می‌کنیم شرایطی وجود دارد که به طور معقولی مطلوب است، یعنی فرض می‌کنیم شرایط تاریخی، اقتصادی و اجتماعی چنان است که، به شرط وجود ارادهٔ سیاسی، می‌توان نهادهای سیاسی کارآمدی را تأسیس کرد که مجال کافی برای کاربست این آزادی‌ها را فراهم می‌آورند. این شرایط به

این معناست که موانع دولت مبتنی بر قانون اساسی (در صورت وجود چنین موانعی) تا حد زیادی ناشی از فرهنگ سیاسی و منافع مسلط موجود است، و نه، برای مثال، فقدان ابزارهای اقتصادی یا تحصیلات یا مهارت‌های زیادی که برای ادارهٔ رژیم دموکراتیک لازم است.[۱۲]

۶.۱۳. مهم است که به تمایز اصول اول و دوم عدالت اشاره کنیم. اصل اول، همان طور که تفسیرش نشان می‌دهد، مبانی قانون اساسی را دربر می‌گیرد. اصل دوم مستلزم برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و کنترل نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به وسیلهٔ اصل تفاوت است، که در §§۱۷-۱۹ به آن می‌پردازیم. در حالی که نوعی اصل فرصت یکی از مبانی قانون اساسی است ــ برای مثال، اصلی که مستلزم جامعهٔ باز است، جامعه‌ای که در آن باب مشاغل به روی استعدادها گشوده است (این نوعی اصطلاح قرن هجدهمی است) ــ برابری منصفانهٔ فرصت‌ها مستلزم چیزی بیش از آن است و یکی از مبانی قانون اساسی به شمار نمی‌رود. به همین ترتیب، گرچه درنظر گرفتن یک کمینهٔ اجتماعیِ رفع نیازهای اساسی همهٔ شهروندان هم یکی از مبانی قانون اساسی است (§۳.۳۸-۴؛ §۵.۴۹)، ولی اصل تفاوت توقع بیش‌تری دارد و چنین شمرده نمی‌شود.

مبنای تمایز این دو اصل این نیست که اولی، برخلاف دومی، ارزش‌های سیاسی را بیان می‌کند. هر دو اصل ارزش‌های سیاسی را بیان می‌کنند. برعکس، به نظر ما، ساختار اساسی جامعه دو نقش هماهنگ دارد، اصل اول به نقش اول و اصل دوم به نقش دوم مربوط می‌شود (نظریه، §۱۱: ۵۳). یک نقش ساختار اساسی تضمین و تعیین آزادی‌های اساسی برابر شهروندان (از جمله ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی (§۴۵)) و تأسیس رژیمی عادل مبتنی بر قانون اساسی است.

نقش دیگر آن تأمین نهادهای زمینه‌ایِ عدالت اجتماعی و اقتصادی به

بهترین شکل برای شهروندان آزاد و برابر است. مسائل مربوط به نقش اول به کسب و اعمال قدرت سیاسی می‌پردازند. برای تحقق اصل لیبرال مشروعیت (§۳.۱۲) امیدواریم که حداقل با استناد به ارزش‌های سیاسی‌ای که مبنای دلیل عمومی آزاد را تشکیل می‌دهند، این مسائل را حل کنیم (§۲۶).

اصول عدالت در توالی‌ای چهار مرحله‌ای انتخاب می‌شوند و به‌کار می‌روند.[۱۳] در مرحلهٔ اول، طرف‌ها اصول عدالت را در پس حجاب جهل انتخاب می‌کنند. محدودیت‌های دانش طرف‌ها به تدریج در سه مرحلهٔ بعدی کاهش می‌یابد: مرحلهٔ میثاق قانون اساسی، مرحلهٔ تقنینی که در آن قوانینی وضع می‌شود که از نظر قانون اساسی و اصول عدالت مجاز و مورد نیاز به شمار می‌روند، و مرحلهٔ نهایی که طی آن مدیران قوانین را اجرا می‌کنند و شهروندان به طور عمومی از قوانین تبعیت می‌کنند و اعضای قوهٔ قضاییه این قوانین و قانون اساسی را تفسیر می‌کنند. در این مرحلهٔ آخر، همه به طور کامل به همهٔ واقعیت‌ها دسترسی دارند. اصل اول در مرحلهٔ میثاق قانون اساسی به‌کار می‌رود، و اطمینان‌بخش بودن یا نبودن مبانی قانون اساسی کم و بیش در قانون اساسی و آرایش‌های سیاسی آن و چگونگی کارکرد عملی آن‌ها مشهود است. برعکس، اصل دوم در مرحلهٔ تقنینی به‌کار می‌رود و بر تمام انواع قانونگذاری‌های اجتماعی و اقتصادی، و انواع زیادی از مسائلی که در این مرحله به وجود می‌آید تأثیر می‌گذارد (نظریه، §۳۱: ۶-۱۷۲). درک این‌که آیا اهداف اصل دوم متحقق می‌شوند یا نمی‌شوند بسیار دشوارتر است. همواره تا حدی در بارهٔ این مسائل اختلاف‌نظرهای معقولی وجود دارد، این مسائل به استنباط و قضاوت در ارزیابی اطلاعات پیچیدهٔ اجتماعی و اقتصادی وابسته است. همچنین، می‌توان انتظار داشت که در بارهٔ اصول قانون اساسی توافق بیش‌تری وجود داشته باشد تا در بارهٔ مسائل مربوط به عدالت توزیعی به معنای دقیق‌تر.

بنابراین، دلیل تمایز نهادن میان مبانی قانون اساسی، که تحت پوشش

اصل اول قرار دارند، و نهادهای عدالت توزیعی، که تحت پوشش اصل دوم هستند، این نیست که اصل اول بیانگر ارزش‌های سیاسی است و اصل دوم چنین نیست؛ بلکه این تمایز چهار دلیل [دیگر] دارد.

(الف) این دو اصل به دو مرحلهٔ متفاوت در کاربست اصول مربوط می‌شوند و دو نقش متمایز ساختار اساسی را مشخص می‌کنند؛

(ب) توافق در بارهٔ مبانی قانون اساسی ضروری‌تر است؛

(ج) درک متحقق شدن یا نشدن این مبانی بسیار آسان‌تر است؛ و

(د) به نظر می‌رسد که می‌توان در بارهٔ این امر به توافق رسید که این مبانی، البته نه در تمام جزئیات بلکه در خطوط کلی اصلی، چه باید باشند.

۷.۱۳. یکی از راه‌های درک معنای ایدهٔ مبانی قانون اساسی این است که آن را با ایدهٔ اپوزیسیون وفادار مرتبط سازیم، ایده‌ای که خودش نوعی ایدهٔ بنیادیِ رژیم مبتنی بر قانون اساسی است. دولت و اپوزیسیون وفادارش در بارهٔ مبانی قانون اساسی توافق دارند. این توافق آن‌ها سبب می‌شود که دولت در قصد و نیت خود، مشروع و اپوزیسیون در مخالفتش، وفادار باشد. هرجا که وفاداری هر دو محکم باشد و هر دو طرف توافق را به رسمیت بشناسند، وجود رژیم مبتنی بر قانون اساسی تضمین شده است. تفاوت و اختلاف‌نظر در بارهٔ مناسب‌ترین اصول عدالت توزیعی به معنای دقیق‌تر و آرمان‌های بنیادین آن‌ها را می‌توان در چارچوب سیاسی موجود ارزیابی کرد، گرچه این قضاوت همواره به درستی صورت نمی‌گیرد.

هرچند اصل تفاوت در ذیل مبانی قانون اساسی قرار نمی‌گیرد، ولی مهم است که بکوشیم ایدهٔ برابری را به مناسب‌ترین صورت برای شهروندان آزاد و برابر تعیین کنیم، شهروندانی که معمولاً در تمام عمر خود اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه هستند. به عقیدهٔ من، این ایده شامل معامله به مثل[۱۴] در ژرف‌ترین سطح است و، بنابراین، درک صحیح برابری دموکراتیک

مستلزم چیزی شبیه اصل تفاوت است (می‌گویم «چیزی شبیه»، زیرا ممکن است احتمالات نزدیک به هم گوناگونی وجود داشته باشد). قسمت‌های باقی‌ماندهٔ این بخش (§§۱۴-۲۲) می‌کوشند محتوای این اصل را شفاف سازند و برخی از معضلات را برطرف کنند.

§ ۱۴. مسئلهٔ عدالت توزیعی

۱.۱۴. مسئلهٔ عدالت توزیعی در عدالت به مثابهٔ انصاف همیشه این است: چگونه باید نهادهای ساختار اساسی را به صورت طرح واحدی از نهادها تنظیم کرد تا نظام منصفانه، کارآمد و ثمربخشی از همکاری اجتماعی بتواند در طی زمان از نسلی به نسل بعد تداوم یابد؟ این را با مشکل بسیار متفاوت دیگری مقایسه کنید: چگونه باید دستهٔ مفروضی از کالاها را بین افراد گوناگونی که نیازها، آمال و اولویت‌های خاص آن‌ها را می‌شناسیم توزیع کنیم یا تخصیص دهیم، یعنی همان کسانی که به هیچ وجه در تولید این کالاها همکاری نکرده‌اند. این مسئلهٔ دوم مسئلهٔ عدالت تخصیصی[1] است (نظریه، §۱۱: ۵۶؛ §۱۴: ۷۷).

در توضیح این مطلب باید بگویم که با قبول مفروضات تلویحاً مندرج در مقایسه‌های اصلی بین فردی رفاه، ممکن است دستهٔ کالاها را طوری تخصیص دهیم که به بیش‌ترین مجموع رضایت این افراد از حال تا آینده برسیم. به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت، اصل کلاسیک فایده را (که در بنتام[2] و سیجویک[3] وجود دارد) می‌توان تعدیل ایدهٔ عدالت تخصیصی دانست به طوری که این اصل اصلی یگانه برای ساختار اساسی در طول زمان باشد.

---

1. allocative justice 2. Bentham 3. Sidgwick

۲.۱۴. ما ایدهٔ عدالت تخصیصی را به علت ناسازگاری با ایدهٔ بنیادین سازماندهی‌کنندهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف رد می‌کنیم: ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی در طول زمان. ما شهروندان را سرگرم همکاری برای تولید منابع اجتماعی‌ای می‌دانیم که نسبت به آن‌ها ادعا دارند. در جامعهٔ بسامان، که در آن هم آزادی‌های اساسی برابر (با ارزش منصفانهٔ خود) و هم برابری منصفانهٔ فرصت‌ها تضمین می‌شود، توزیع درآمد و ثروت نشان‌دهندهٔ چیزی است که می‌توانیم آن را عدالت رویه‌ای زمینه‌ایِ محض بخوانیم. ساختار اساسی به گونه‌ای تنظیم می‌شود که وقتی همه از قواعد عموماً به رسمیت شناخته شدهٔ همکاری پیروی کنند و به دعاوی تعیین شده با قواعد احترام گذارند، توزیع‌های خاص حاصل شدهٔ کالاها عادلانه به شمار می‌رود (یا حداقل ناعادلانه به حساب نمی‌آید). در این صورت، این توزیع‌ها هرچه باشد مهم نیست.

در شرح و تفصیل این مطلب باید گفت که در چارچوب عدالت زمینه‌ایِ حاصل از ساختار اساسی، افراد و گروه‌ها می‌توانند تا آن‌جا که قواعد نهادها اجازه می‌دهد، به دلخواه خود عمل کنند. توجه داشته باشید که به هیچ وجه نمی‌توان در بارهٔ توزیع‌های خاص، فارغ از دعاوی (حقوق) افراد قضاوت کرد، دعاوی‌ای که حاصل کار و کوشش آن‌ها در نظام همکاری منصفانه‌ای است که این توزیع‌ها را به وجود می‌آورد. برخلاف فایده‌گرایی، مفهوم عدالت تخصیصی در این‌جا هیچ کاربردی ندارد. غیر از نهادهای زمینه‌ای و حقوق ناشی از مشارکت واقعی در رویه، هیچ معیاری برای توزیع عادلانه وجود ندارد.[۱۵] نهادهای زمینه‌ای هستند که محیطی را برای همکاری منصفانه فراهم می‌کنند که حقوق در آن به وجود می‌آید.

۳.۱۴. این نکات را می‌توان به صورت زیر روشن‌تر ساخت. منظور از

کلمهٔ «زمینه» در عبارت «عدالت رویه‌ای زمینه‌ای»[1] در بالا این است که باید قواعد معینی را در ساختار اساسی در مقام نوعی نظام همکاری اجتماعی گنجانید تا این نظام در طی زمان، از نسلی به نسل بعد، منصفانه باقی بماند.(۱۶)

به یک مثال توجه کنید. قاعدهٔ انتخاب بازیکن در ورزشی حرفه‌ای مثل بسکتبال، تیم‌ها را به طور معکوس بر اساس رتبه‌ای که در انتهای فصل در لیگ دارند، رده‌بندی می‌کند: تیم‌های صدر جدول در انتخاب بازیکنان جدید پس از دیگر تیم‌ها قرار می‌گیرند. این قاعده به تغییرات منظم و متناوب در فهرست بازیکنان تیم‌ها می‌انجامد و هدف از طراحی آن تضمین این امر است که تیم‌های لیگ هر سال کم و بیش به طور عادلانه‌ای با یکدیگر رقابت کنند، به گونه‌ای که در هر فصلی هر تیمی بتواند بازی قابل قبولی در برابر تیم دیگر انجام دهد. این تغییر بازیکن برای دستیابی به اهداف و جذابیت‌های ورزش لازم است و با غایت آن بیگانه نیست.

قواعد زمینه‌ای لازم را چه چیزی مشخص می‌کند؟ چیزی که برای تحقق دو اصل عدالت لازم است. در ادامه برخی از این قواعد را که در دموکراسیِ دربرگیرندهٔ مالکیت وجود دارند بررسی می‌کنیم (بخش چهار).(۱۷) برای مثال، نهادهای زمینه‌ای باید سعی کنند تقسیم دارایی و ثروت را در طی زمان به اندازهٔ کافی عادلانه نگه دارند تا ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها در طول نسل‌ها حفظ شود. آن‌ها این کار را با قوانینی انجام می‌دهند که به ارث نهادن و به ارث بردن دارایی را تنظیم می‌کنند، و از ابزارهای دیگری مثل مالیات‌ها استفاده می‌کنند تا از تمرکز افراطی قدرت خصوصی جلوگیری کنند (نظریه، §۴۳: ۲۴۵ به بعد).

۴.۱۴. چون اصل تفاوت به نهادها به عنوان نظام‌های عمومی قواعد

1. background procedural justice

مربوط می‌شود، ملزومات آن‌ها قابل پیش‌بینی است. این نهادها غیر از صورت‌های متداول وضع مالیات، متضمن هیچ‌گونه مداخلهٔ مداوم یا منظمی در نقشه‌ها و کنش‌های افراد نیستند. چون تأثیرات این قواعد قابل پیش‌بینی است، وقتی شهروندان نقشه‌های خود را ترسیم می‌کنند، در همان ابتدا این قواعد را در نظر می‌گیرند. بدین ترتیب شهروندان می‌دانند که وقتی در همکاری اجتماعی مشارکت می‌کنند، دارایی و ثروت آن‌ها، و سهم ایشان از آنچه تولید می‌کنند، مشمول مالیات‌هایی است که همه می‌دانند از طرف نهادهای زمینه‌ای تحمیل می‌شود. علاوه بر این، اصل تفاوت (و نیز اصل اول و بخش اول اصل دوم) انتظارات مشروع مبتنی بر قواعد عموماً به رسمیت شناخته شده و حقوق کسب شدهٔ افراد را محترم می‌شمارد (نظریه، قضایای §§۴۷-۴۸).[۱۸]

دو اصل عدالت (شامل اصل تفاوت) مستلزم قواعد نهادهای زمینه‌ای هستند، قواعدی که برای دستیابی به اهداف و مقاصد همکاری منصفانهٔ اجتماعی در طول زمان طراحی می‌شوند. این قواعد برای حفظ عدالت زمینه‌ای، از جمله ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، ضروری هستند و سبب می‌شوند که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به طرز مؤثری به خیر عمومی کمک کند یا، به بیان دقیق‌تر، به نفع محروم‌ترین اعضای جامعه باشد. همانند قانون انتخاب بازیکن در ورزش‌های حرفه‌ای، دیگر آرایش‌های حاصل از اصل تفاوت قسمتی از برداشت موجود از همکاری منصفانهٔ اجتماعی در عدالت به مثابهٔ انصاف هستند و با آن بیگانه نیستند. حتی با این قواعد عدالت زمینه‌ای، هنوز هم می‌توان عدالت توزیعی را موردی از عدالت رویه‌ای محض دانست.

§ ۱۵. ساختار اساسی به عنوان موضوع: اولین نوع دلیل

۱.۱۵. یک ویژگی برجستهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی

سیاسی این است که ساختار اساسی را موضوع اصلی خود می‌شمارد. برای این امر دو نوع دلیل فراگیر را بیان می‌کنم: دلیل اول نشان می‌دهد که نهادهای اجتماعی چگونه کار می‌کنند و ماهیت اصول لازم برای تنظیم آن‌ها در طول زمان به منظور حفظ عدالت زمینه‌ای چیست.

به انتقاد مهمی از لاک توجه کنید. فرض کنید ما، مثل او، با این ایدهٔ جذاب شروع کنیم که اوضاع و احوال اجتماعی اشخاص و روابط آن‌ها با یکدیگر باید در طول زمان مطابق با توافق‌های منصفانه‌ای که منصفانه حاصل شده‌اند شکل بگیرد. ممکن است ما هم تا حد زیادی مثل برداشت لاک از تاریخ آرمانی، از اصول معینی برای تعیین حقوق و تکالیف گوناگون اشخاص و نیز حقوق آن‌ها در کسب و انتقال دارایی استفاده کنیم. حال فرض کنید با موقعیت اولیهٔ عادلانه‌ای شروع کنیم که در آن همه مایملک خود را به طور عادلانه به دست آورده‌اند. در این صورت می‌گوییم که وقتی همه به حقوق و تکالیف اشخاص و نیز اصول کسب و انتقال دارایی احترام می‌گذارند، وضعیت‌های پی‌آیند نیز عادلانه هستند، و دیگر مهم نیست چقدر از نظر زمانی با هم فاصله داشته باشند. این را نوعی دیدگاه رویه‌ایِ تاریخیِ آرمانی بخوانید.(۱۹)

برای درک معنای این ایده نه فقط به روایتی از وضعیت اولیهٔ عادلانه و توافق‌های منصفانه بلکه در عین حال به روایتی از شرایط اجتماعی عادلانه‌ای نیاز داریم که توافق‌های منصفانه در آن حاصل می‌شوند. گرچه ممکن است وضعیت اولیه عادلانه بوده باشد و شرایط اجتماعی بعدی هم مدتی عادلانه بوده باشد، ولی احتمال دارد که طی دوره‌ای طولانی‌تر، نتایج انباشتی بسیاری از توافق‌های جداگانه و ظاهراً منصفانهٔ افراد و گروه‌ها شرایط زمینه‌ای لازم برای توافق‌های آزادانه و منصفانه را تضعیف کند. ممکن است ثروت و دارایی چشمگیری در دست شمار معدودی انباشته شود و احتمال دارد این تمرکزها برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و نظایر آن‌ها را تضعیف کند. آن نوع محدودیت‌ها و قیودی که در

دیدگاه لاک مستقیماً بر مبادلات جداگانهٔ افراد و گروه‌ها در وضعیت طبیعی وضع می‌شود، آن قدر سفت و سخت نیست که تداوم شرایط زمینه‌ای منصفانه را تضمین کند.[۲۰]

۲.۱۵. حفظ این شرایط وظیفهٔ قواعد عدالت زمینه‌ای رویه‌ای محض است. تا زمانی که ساختار اساسی در طول زمان تنظیم نشود، توزیع‌های عادلانهٔ قبلیِ تمام انواع دارایی‌ها هیچ کدام عادلانه بودن توزیع‌های بعدی را تضمین نمی‌کند، هر قدر هم که مبادلات خاص افراد و گروه‌ها به طور محلی و جدا از نهادهای زمینه‌ای، آزادانه و منصفانه به نظر برسد؛ زیرا نتیجهٔ مجموع این مبادلات از تمام انواع احتمالات و پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیر متأثر است. لازم است که با قوانین حاکم بر ارث‌گذاری و ارث‌بری، چگونگی دستیابی افراد به دارایی را به گونه‌ای تنظیم کنیم که توزیع برابرگونه‌تر دارایی و برابری منصفانهٔ فرصت در تحصیل و بسیاری چیزهای دیگر فراهم شود. جاری بودن این قواعد عدالت زمینه‌ای در طول زمان نه تنها از ارزش‌های مهم حاصل از توافق‌های آزادانه و منصفانهٔ افراد و گروه‌ها در ساختار اساسی نمی‌کاهد، بلکه آن‌ها را ممکن می‌سازد. دلیل این امر آن است که اصولی که مستقیماً به این توافق‌ها ارتباط دارند (برای مثال، قانون قرارداد) به تنهایی برای حفظ عدالت زمینه‌ای کافی نیستند.

پس چیزی که لازم داریم تقسیم کار میان دو نوع از اصول است که هر یک به طرز مناسبی مشخص می‌شود. اول، اصولی که ساختار اساسی را در طول زمان تنظیم می‌کنند و برای حفظ عدالت زمینه‌ای از نسلی به نسل بعد طراحی می‌شوند؛ و دوم، آن‌هایی که مستقیماً به مبادلات جداگانه و آزادانهٔ افراد و گروه‌ها ارتباط دارند. هرگونه نقصی در یکی از این دو نوع اصل می‌تواند منجر به نارسایی مهمی در برداشت از عدالت به طور کلی شود.

۳.۱۵. وقتی شمار زیادی از مبادلات و توافق‌های افراد و گروه‌ها در ساختار اساسی عادلانه‌ای شکل گرفت، نوعی دیدگاه رویه‌ای اجتماعی آرمانی داریم که عدالت به مثابهٔ انصاف نمونه‌ای از آن است. قسمتی از تضاد این دیدگاه با دیدگاه رویه‌ای تاریخی آرمانی لاک این است: هرچند هر دو دیدگاه مفهوم عدالت رویه‌ای محض را به‌کار می‌برند، ولی این مفهوم را به شیوه‌های مختلفی مشخص می‌کنند. دیدگاه رویه‌ای تاریخی بر مبادلات افراد و گروه‌ها تمرکز می‌کند. این مبادلات با اصول و قیودی مقیّد می‌شوند که مستقیماً به طرف‌های مبادلات خاص ارتباط دارد.

برعکس، عدالت به مثابهٔ انصاف، که نوعی دیدگاه رویه‌ای اجتماعی است، ابتدا بر ساختار اساسی و مقررات لازم برای تداوم عدالت زمینه‌ای در طول زمان برای همهٔ اشخاص به طور برابر، فارغ از نسل یا موقعیت اجتماعی آن‌ها، تمرکز می‌کند. چون برداشتی عمومی از عدالت نیازمند قواعدی شفاف، ساده و روشن است، بر تقسیم کار نهادی میان اصول لازم برای حفظ عدالت زمینه‌ای و اصولی که مستقیماً به مبادلات خاص افراد و گروه‌ها مربوط می‌شود تکیه می‌کنیم. پس از این تقسیم کار، افراد و گروه‌ها را آزاد می‌گذاریم تا اهداف (مجاز) خود را در چارچوب ساختار اساسی پیش برند، در حالی که با اطمینان خاطر می‌دانند که در سراسر نظام اجتماعی، مقررات لازم برای حفظ عدالت زمینه‌ای حاکم است.

وقتی ساختار اساسی را موضوع اصلی فرض می‌کنیم، می‌توانیم عدالت توزیعی را نمونه‌ای از عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض بدانیم: آن‌گاه که همه از قواعد عموماً به رسمیت شناخته شدهٔ همکاری تبعیت کنند، توزیع خاصی که حاصل می‌گردد عادلانه به شمار می‌رود، حال آن توزیع هرچه می‌خواهد باشد (۲.۱۴§). این امر به ما اجازه می‌دهد که از پیچیدگی‌های شدید مبادلات بی‌شمار زندگی روزمره دوری گزینیم و نیازی به ردیابی موقعیت‌های نسبی متغیر افراد خاص نداشته باشیم (نظریه، ۱۴§: ۷۶ به بعد).

جامعه طرح در حال تکوینی از همکاری منصفانه در طول زمان است بدون هرگونه ابتدا یا انتهای مشخصی که به عدالت سیاسی مربوط باشد. اصول عدالت، شکل عدالت زمینه‌ای را جدا از تمام شرایط تاریخی خاص معین می‌کنند. آنچه اهمیت دارد طرز کار نهادهای اجتماعی در حال حاضر است و معیار وضعیت طبیعی ــ سطح رفاه افراد (هرطور آن را مشخص کنیم) در آن وضعیت ــ هیچ نقشی ندارد. این معیار نوعی عدد گنگ تاریخی و ناشناختنی است؛ ولی حتی اگر قابل شناسایی بود، اهمیتی نداشت.(۲۱)

§ ۱۶. ساختار اساسی به عنوان موضوع: دومین نوع دلیل

۱.۱۶. دومین نوع دلیل برای این‌که ساختار اساسی را موضوع اصلی فرض کنیم ناشی از تأثیر عمیق و فراگیر آن بر اشخاصی است که تحت نهادهای آن زندگی می‌کنند. به یاد آورید که در توضیح تأکید بر ساختار اساسی به عنوان موضوع، گفتیم که، به نظر ما، شهروندان در جامعه به دنیا می‌آیند: در آن‌جاست که زندگی کاملی را می‌گذرانند. آن‌ها فقط با تولد به این جهان اجتماعی داخل می‌شوند و فقط با مرگ از آن بیرون می‌روند. و چون هر جامعهٔ مدرنی، حتی جامعهٔ بسامان، باید بر پاره‌ای نابرابری‌ها تکیه کند تا طراحی خوب و سازماندهی کارآمدی داشته باشد، سؤال ما این است که جامعهٔ بسامان کدام نوع نابرابری‌ها را مجاز می‌شمارد یا به طرز خاصی به اجتناب از آن‌ها می‌پردازد.

عدالت به مثابهٔ انصاف بر نابرابری چشم‌اندازهای زندگی شهروندان تمرکز می‌کند ــ یعنی چشم‌انداز زندگی کامل نزد آن‌ها (که با فهرست مناسبی از کالاهای اولیه مشخص می‌شود). این چشم‌اندازها متأثر از سه نوع امکان هستند:

(الف) طبقهٔ اجتماعی خاستگاه شهروندان: طبقه‌ای که در آن به دنیا می‌آیند و تا سن بلوغ عقلانی در آن پرورش می‌یابند؛

(ب) مواهب فطری شهروندان (در مقایسه با مواهب بالفعل آن‌ها)؛ و فرصت‌های ایشان برای پرورش این مواهب که متأثر از طبقهٔ اجتماعی خاستگاه آن‌هاست؛

(ج) بخت و اقبال مساعد یا نامساعد، یا شانس خوب یا بد شهروندان در جریان زندگی (چگونگی متأثر شدن آن‌ها از بیماری و تصادف؛ و، فرضاً، از ادوار بی‌کاری غیر ارادی و رکود اقتصادی منطقه‌ای).

پس حتی در جامعهٔ بسامان چشم‌اندازهای زندگی ما به شدت متأثر از امکان‌های اجتماعی، طبیعی و غیرمنتظره، و نیز نحوه‌ای است که ساختار اساسی، از راه ایجاد نابرابری‌ها، از این احتمالات برای دستیابی به اهداف اجتماعی معین استفاده می‌کند.

البته برای این‌که به طرز قاطع نشان دهیم که ساختار اساسی موضوع مناسب عدالت سیاسی است، اشاره به این سه نوع امکان کافی نیست. هیچ برهان قاطعی وجود ندارد، زیرا همه چیز در گرو آن است که تلقی عدالت به مثابهٔ انصاف چگونه به صورت یک کل شکل بگیرد. ولی اگر از نابرابری‌هایی که بر اثر این امکان‌ها در چشم‌اندازهای زندگی مردم به وجود می‌آید غافل شویم و اجازه دهیم که این نابرابری‌ها خودشان شکل بگیرند و نتوانیم مقررات لازم برای حفظ عدالت زمینه‌ای را وضع کنیم، ایدهٔ جامعه به عنوان نوعی نظام همکاری منصفانه میان شهروندان آزاد و برابر را جدی نگرفته‌ایم. این امر سؤال اصلی را به ما یادآوری می‌کند: جدی گرفتن این ایده در بارهٔ جامعه متضمن کدام اصول عدالت زمینه‌ای است (§۱.۱۲)؟

۲.۱۶. اگر قرار است شهروندان جامعهٔ بسامان یکدیگر را به عنوان افراد آزاد و برابر به رسمیت شناسند، نهادهای اساسی باید این برداشت از شهروندان را به آن‌ها آموزش دهند، ونیز این آرمان عدالت سیاسی را به طور علنی نشان دهند و از آن حمایت کنند. می‌توانیم این وظیفهٔ آموزش را جزئی

از نقش گستردهٔ برداشتی سیاسی بخوانیم.[۲۲] در این نقش، چنین برداشتی بخشی از فرهنگ سیاسی عمومی است: نهادهای ساختار اساسی، اصول اولیهٔ آن را متجسم می‌سازند و در تفسیر این نهادها به آن‌ها استناد می‌شود. شهروندان می‌آموزند که از طریق آشنایی با این فرهنگ عمومی و مشارکت در آن خود را آزاد و برابر تصور کنند، در حالی که اگر بگذاریم خودشان با تأمل و تفکر به چنین برداشتی برسند، به احتمال بسیار زیاد هرگز به آن نخواهند رسید، چه رسد به پذیرش این برداشت و میل به متحقق ساختن آن.

همچنین، به این مسئله توجه کنید که چگونه سه امکان مطرح شده در بالا بر محتوای غایات و اهداف نهایی مردم و نیز شور و حرارت و اعتماد به نفس آن‌ها در تعقیب این غایات و اهداف تأثیر می‌گذارد. ما چشم‌انداز زندگی خود را مطابق با جایگاه خود در جامعه می‌سنجیم و غایات و اهداف خویش را در پرتو امکانات و فرصت‌هایی ترسیم می‌کنیم که انتظار دستیابی به آن‌ها واقع‌گرایانه است. بنابراین، امیدواری و خوش‌بینی به آیندهٔ خود یا انفعال و بی‌تفاوتی در برابر آن به نابرابری‌های ملازم با موقعیت اجتماعی ما و آن اصول عمومی عدالت وابسته است که جامعه صرفاً آن را بیان نمی‌کند، بلکه در عمل کم و بیش از آن برای تنظیم نهادهای عدالت زمینه‌ای استفاده می‌کند. پس ساختار اساسی در مقام نوعی نظام اجتماعی و اقتصادی صرفاً آرایشی نیست که آرزوها و آمال از پیش مفروضی را برآورده سازد، بلکه آرایشی است که آمال و آرزوهای بیش‌تری را نسبت به آینده برمی‌انگیزد و این کار را با تشویق انتظارات و خواسته‌ها در حال حاضر، و در واقع در سراسر زندگی، انجام می‌دهد.

افزون بر این، مواهب فطری گوناگون (فرضاً هوش فطری و توانایی طبیعی) دارایی‌های طبیعی ثابتی نیستند که ظرفیت ثابتی داشته باشند. این مواهب صرفاً بالقوه‌اند و فعلیت یافتن آن‌ها به شرایط اجتماعی وابسته است؛ و در صورت فعلیت یافتن، از میان بی‌شمار اشکال ممکن تنها یک شکل یا

معدودی از اشکال را به خود می‌گیرند. توانایی‌های پرورش‌یافته و ورزیده همواره نوعی گزیده هستند، و در واقع گزیدهٔ محدودی از میان دامنهٔ گسترده‌ای از احتمالاتی که امکان فعلیت یافتن داشته‌اند. یکی از چیزهایی که بر فعلیت یافتن این توانایی‌ها تأثیر می‌گذارد نگرش‌های اجتماعی مبتنی بر تشویق و حمایت، و نهادهایی است که به پرورش و کاربرد اولیهٔ آن‌ها ارتباط دارند. نه فقط برداشت ما از خود، و اهداف و آرزوهایمان، بلکه همچنین توانایی‌ها و استعدادهای بالفعلی که داریم، سرگذشت شخصی، فرصت‌ها و موقعیت اجتماعی ما و تأثیر بخت و اقبال مساعد یا نامساعد را منعکس می‌کند.

۳.۱۶. در مقام جمع‌بندی باید بگویم که بنا به دو دلیلی که در این قسمت و قسمت قبلی ذکر کردم، ساختار اساسی را موضوع اصلی فرض می‌کنم. این ساختار از نهادهای اجتماعی‌ای تشکیل می‌شود که انسان‌ها می‌توانند در آن‌ها قوای اخلاقی خود را پرورش دهند و به اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعهٔ شهروندان آزاد و برابر تبدیل شوند. ساختار اساسی در مقام چارچوبی که عدالت زمینه‌ای را در طول زمان از نسلی به نسل بعد حفظ می‌کند ایدهٔ عدالت رویه‌ای زمینه‌ایِ محض را (که محور عدالت به مثابهٔ انصاف است) به عنوان نوعی فرآیند اجتماعی آرمانی (که در دلیل نوع اول آن را تبیین کردیم) متحقق می‌سازد. ساختار اساسی در عین حال این نقش عمومی را ایفا می‌کند که به شهروندان آموزش می‌دهد که خود را افراد آزاد و برابر بپندارند؛ و این ساختار، اگر به درستی تنظیم شود، خوش‌بینی و اعتماد به آینده را در آن‌ها پرورش می‌دهد و به این احساس دامن می‌زند که با توجه به اصول عمومی‌ای که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را (که در دلیل نوع دوم تبیین کردیم) به طرز کارآمدی تنظیم می‌کنند، با همه منصفانه رفتار می‌شود.

بنابراین، تا این‌جا به نظر می‌رسد که شروع کار از ساختار اساسی با دیگر ایده‌های عدالت به مثابهٔ انصاف همخوانی دارد، چیزی که در ابتدا نمی‌توانستیم آن را پیش‌بینی کنیم. تعریفی دقیق از این ساختار می‌تواند آن را با دیگر ایده‌ها سازگار کند، درست همان طور که تعریفی دقیق از این ایده‌ها می‌تواند آن‌ها را با ساختار اساسی سازگار سازد (مطالب §۳.۴ را به یاد آورید).

§ ۱۷. محروم‌ترین افراد کیستند؟

۱.۱۷. ما به محروم‌ترین افراد اشاره کرده‌ایم، ولی آن‌ها کیستند و چگونه مشخص می‌شوند؟ برای پاسخ دادن به این سؤال‌ها ایدهٔ کالاهای اولیه[1] را مطرح می‌کنیم. این کالاها شرایط اجتماعی گوناگون و ابزار چندمنظوره‌ای هستند که معمولاً برای پرورش و کاربست کامل دو قوهٔ اخلاقی شهروندان و تعقیب برداشت‌های مشخص آن‌ها از امر خیر لازمند. در این‌جا ما به ملزومات اجتماعی و مقتضیات بهنجار زندگی بشری در جامعهٔ دموکراتیک نگاه می‌کنیم. کالاهای اولیه چیزهایی هستند که برای اشخاصی لازم و ضروری‌اند که در پرتو برداشت سیاسی از اشخاص، شهروندان و اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه به شمار می‌روند و نه فقط انسان‌هایی بدون درنظر گرفتن هیچ‌گونه برداشت هنجاری. شهروندان در مقام اشخاص آزاد و برابری که زندگی کاملی دارند به این کالاها نیازمندند؛ این‌ها چیزهایی نیستند که آرزوی آن‌ها یا میل به آن‌ها، یا ترجیح یا حتی خواست آن‌ها امری صرفاً عقلانی باشد. ما برای تعیین این نیازها و ملزومات از برداشتی سیاسی، و نه آموزهٔ اخلاقی جامعی، استفاده می‌کنیم.

البته تعیین کالاهای اولیه به واقعیت‌های عمومی گوناگونی در خصوص

---

1. primary goods

نیازها و توانایی‌های بشری، مراحل و ملزومات بهنجار پرورش آن‌ها، روابط مبتنی بر وابستگی متقابل اجتماعی و بسیاری چیزهای دیگر وابسته است. ما حداقل به ایدهٔ خامی در بارهٔ نقشه‌های عقلانی زندگی نیاز داریم که نشان دهد چرا این نقشه‌ها معمولاً ساختار معینی دارند و چرا ترسیم، تجدیدنظر و اجرای موفق آن‌ها محتاج کالاهای اولیهٔ معینی است.[۲۳] ولی، همان طور که در بالا تأکید کردیم، تعیین کالاهای اولیه صرفاً به واقعیت‌های روان‌شناختی، اجتماعی یا تاریخی وابسته نیست. هرچند فهرست کالاهای اولیه تا حدی به واقعیت‌های عمومی و ملزومات طبیعی زندگی اجتماعی بستگی دارد، ولی در عین حال به برداشتی سیاسی از شخص وابسته است، برداشتی که شخص را آزاد و برابر، دارای قوای اخلاقی فطری و قادر به همکاری کامل در مقام عضوی از جامعه می‌داند. این برداشت هنجاری برای تعیین فهرست مناسبی از کالاهای اولیه لازم است.[۲۴]

۲.۱۷. ما پنج نوع کالای اولیه را تشخیص می‌دهیم:

(۱) حقوق و آزادی‌های اساسی: آزادی اندیشه و وجدان، و مابقی (§۱۳). این حقوق و آزادی‌ها شرایط نهادی ضروری‌ای هستند که برای پرورش کافی و کاربست کامل و آگاهانهٔ دو قوهٔ اخلاقی (در دو مورد بنیادین (§۴.۱۳)) لازمند.

(۲) آزادی فعالیت و انتخاب آزادانهٔ شغل با توجه به فرصت‌های گوناگون، فرصت‌هایی که تعقیب اهداف گوناگون را ممکن می‌سازد و به تصمیم برای بازنگری و تغییر این اهداف ترتیب اثر می‌دهد.

(۳) قوا و اختیارات ویژهٔ مناصب و مقامات مرجع و مسئول.

(۴) درآمد و ثروت، به عنوان ابزار چند منظوره (که ارزش مبادله دارد)،[۲۵] معمولاً برای دستیابی به دامنهٔ وسیعی از اهداف لازم است، حال این اهداف هرچه می‌خواهد باشد.

(۵) مبانی اجتماعی عزت نفس[1] که جنبه‌های معمولاً ضروری نهادهای اساسی به شمار می‌روند، البته اگر بخواهیم شهروندان خود را اشخاص واقعاً ارزشمندی بدانند و بتوانند اهدافشان را با اعتماد به‌نفس پیش برند.

۳.۱۷. دو اصل عدالت ساختار اساسی را بر اساس چگونگی تنظیم سهم شهروندان از کالاهای اولیه می‌سنجند. این سهم‌ها بر اساس فهرستی مناسب معین می‌شود. به یاد داشته باشید که کالاهای اولیه با ارجاع به ویژگی‌های عینی مقتضیات اجتماعی شهروندان مشخص می‌شوند، ویژگی‌هایی در معرض انظار عمومی: حقوق و آزادی‌های نهادی تضمین شدهٔ آن‌ها، فرصت‌های منصفانهٔ در دسترس آن‌ها، انتظارات (معقول) آن‌ها در مورد درآمد و ثروت بر اساس موقعیت اجتماعی ایشان، و نظایر آن. همان طور که گفتیم، نابرابری‌های ناشی از اصل تفاوت عبارتند از تفاوت در انتظارات (معقول) شهروندان در مورد کالاهای اولیه در طول یک زندگی کامل. این انتظارات چشم‌اندازهای زندگی آن‌ها هستند. در جامعهٔ بسامان که حقوق و آزادی‌های اساسی تمام شهروندان و فرصت‌های منصفانه تضمین شده، محروم‌ترین افراد کسانی هستند که به طبقهٔ درآمدیِ دارای کم‌ترین انتظارات تعلق دارند.[۲۶] این‌که می‌گوییم نابرابری در درآمد و ثروت را باید طوری تنظیم کرد که بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین افراد داشته باشد صرفاً به این معناست که برای تعیین طرح‌های همکاری ابتدا باید ببینیم در هر طرحی محروم‌ترین افراد چقدر حال و روزشان خوب است، و سپس طرحی را برگزینیم که در آن در مقایسه با هر طرح دیگری محروم‌ترین افراد حال و روزشان بهتر باشد.

در تأکید بر عینی بودن کالاهای اولیه باید گفت که عزت نفس در مقام

---

1. self-respect

نگرشی به نفس انسان کالایی اولیه نیست بلکه مبانی اجتماعی عزت‌نفس چنین است.[۲۷] این مبانی اجتماعی، برای مثال، عبارتند از این واقعیت نهادی که شهروندان حقوق اساسی برابری دارند، به رسمیت شناختن عمومی این واقعیت و تأیید همگانی اصل تفاوت، که فی‌نفسه صورتی از معامله به مثل است. عینی بودن کالاهای اولیه را از این واقعیت نیز می‌توان دریافت که ما در کاربست اصول عدالت کاری به برآوردهای مربوط به مجموع خوشبختی شهروندان نداریم، برآوردهایی که، فرضاً، بر اساس فعلیت یافتن ترجیحات (عقلانی) یا آرزوهای آن‌ها صورت می‌گیرد (نظیر آنچه در دیدگاهی فایده‌گرا می‌یابیم). ما خیر شهروندان را در پرتو نوعی آرمان اخلاقی یا گروهی یا شخصی درنظر نمی‌گیریم. در عین حال، تا زمانی که قوا و توانایی‌های شهروندان برای همکاری در مقام اعضای بهنجار جامعه کفایت کند، به معیاری برای قوای اخلاقی و دیگر توانایی‌های شهروندان یا میزان فعلیت یافتن واقعی آن‌ها نیاز نداریم.[۲۸]

تقریب سهم مناسب شهروندان از کالاهای اولیه به خیر آن‌ها را هیچ آموزهٔ مذهبی، فلسفی یا اخلاقی جامع خاصی مشخص نمی‌کند؛ حتی باورهای مشترک برخی از این آموزه‌ها در بارهٔ خیر (جامع) ما در این امر نقشی ندارد. پس شرح کالاهای اولیه کاملاً به عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی سیاسی از عدالت تعلق دارد. پیش از این فهمیده‌ایم که چرا باید در برداشت سیاسی باقی بمانیم: زیرا به این ترتیب می‌توانیم احتمالِ یافتن نوعی مبنای عمومی توجیه را حفظ کنیم، مبنایی که از حمایت اجماع همپوشان بهره‌مند است.

بنابراین، کالاهای اولیه چیزهایی هستند که اشخاص آزاد و برابر (که به وسیلهٔ برداشت سیاسی مشخص می‌شوند) در مقام شهروند به آن‌ها نیاز دارند. این کالاها به برداشتی جزئی از امر خیر تعلق دارند که شهروندان، که تنوع آموزه‌های جامع رقیب را تأیید می‌کنند، می‌توانند به منظور انجام دادن

مقایسه‌های بین‌الاشخاصی لازم برای اصول سیاسی عملی، در بارهٔ آن به توافق برسند. هرچند پلورالیسم به این معناست که حصول توافق در بارهٔ برداشتی کامل از امر خیر که ریشه در آموزه‌ای جامع داشته باشد غیرممکن است، ولی برای هرگونه شرحی از عدالت، سیاسی یا غیرسیاسی، ناگزیر به برداشت‌هایی از امر خیر نیاز داریم؛ و این برداشت‌ها را می‌توان آزادانه در عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار برد، البته تا زمانی که در مقام برداشت‌های سیاسی با آن سازگار باشند (§۴۳). یکی از آن‌ها برداشت جزئی از امر خیر است که به وسیلهٔ شرح کالاهای اولیه بیان می‌شود.

۴.۱۷. یک اظهارنظر نهایی: حداقل دو راه برای تعیین فهرست کالاهای اولیه وجود دارد. یکی از آن‌ها عبارت است از توجه به آموزه‌های جامع گوناگونی که واقعاً در جامعه وجود دارند و تعیین فهرستی از این کالاها به عنوان میانگین کالاهای اولیه‌ای که طرفداران آموزه‌های متضاد به آن‌ها به عنوان محافظت‌های نهادی و ابزار چندمنظوره نیاز دارند. این کار بهترین راه دستیابی به اجماع همپوشان به نظر می‌رسد.

ولی عدالت به مثابهٔ انصاف این‌گونه پیش نمی‌رود و، در عوض، برداشتی سیاسی از ایدهٔ بنیادین جامعه همچون نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی فراهم می‌کند. این امید وجود دارد که این برداشت همراه با شرحی که از کالاهای اولیه به دست می‌دهد بتواند حمایت اجماعی همپوشان را جلب کند. ما آموزه‌های جامعی را که در حال حاضر وجود دارند یا وجود داشته‌اند یا ممکن است وجود داشته باشند کنار می‌گذاریم. به نظر ما، کالاهای اولیه با برداشت‌هایی از امر خیر که ملازم آموزه‌های جامع است تناسب ندارد و نمی‌تواند میان آن‌ها توازنی منصفانه برقرار کند. در عوض، کالاهای اولیه با شهروندان آزاد و برابر تناسب دارد: این کالاها آن‌ها را قادر می‌سازد تا

برداشت‌های مجاز خود از امر خیر را پیش برند (آن برداشت‌هایی که تعقیبشان با عدالت سازگار است).

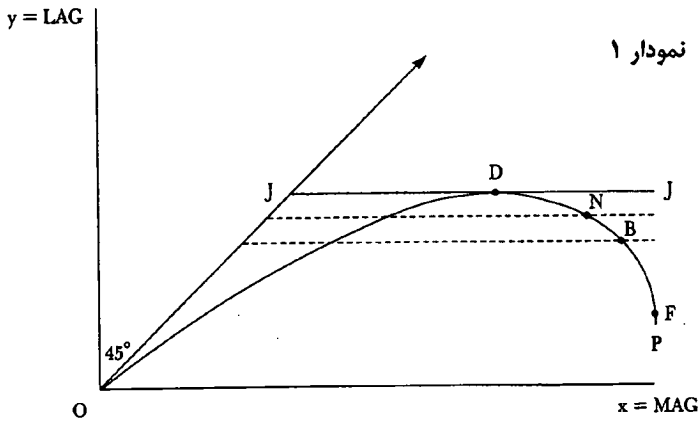
§ ۱۸. اصل تفاوت: معنای آن

۱.۱۸. اکنون به اصل تفاوت به عنوان یک اصل عدالت توزیعی به معنای دقیق کلمه می‌پردازیم. به یاد داشته باشید که این اصل هم تابع اصل اول عدالت است (که آزادی‌های اساسی برابر را تضمین می‌کند) و هم تابع اصل برابری منصفانهٔ فرصت‌ها (§۱.۱۳). این اصل در پی آن دو اصل مقدم عمل می‌کند و قرار است که همواره درون نهادهای زمینه‌ای به‌کار رود، نهادهایی که این اصول را متحقق می‌سازند.[۲۹]

به باور ما، همکاری اجتماعی همواره سودمند است، و بدون همکاری چیزی تولید نخواهد شد و چیزی برای توزیع وجود نخواهد داشت. در نظریه، §۱۲-۱۳، به اندازهٔ کافی بر این فرض تأکید نمی‌شود. نمودار ۱ تلویحاً حاکی از آن است که تولید وجود دارد. اکنون MAG و LAG یا (X_1 و X_2 در نمودار نظریه) افرادی هستند که به ترتیب نمایندهٔ گروه‌های مرفه‌تر و محروم‌تر به شمار می‌روند، یعنی همان دو گروهی که سرگرم همکاری مولد هستند.[۳۰] منحنی OP (P به معنای تولید) از مبدأ به شمال شرقی می‌رود تا زمانی که به سمت پایین به جنوب شرقی میل کند.[۳۱]

۲.۱۸. بخش زیادی از یک طرح همکاری از طریق قواعد عمومی آن مشخص می‌شود، یعنی از طریق نحوه‌ای که این قواعد فعالیت مولّد را سازماندهی می‌کنند، تقسیم کار را مشخص می‌سازند، نقش‌های گوناگون را به افراد مشارکت‌کننده در این طرح اختصاص می‌دهند، و نظایر آن. این طرح‌ها شامل سیاههٔ دستمزدها و حقوق‌هایی هستند که باید از برونداد پرداخت شود. متفاوت بودن دستمزدها و حقوق‌ها ممکن است مقدار تولید

نمودار ۱



در این نمودار، طول دو محور بر اساس فهرستی از کالاهای اولیه محاسبه می‌شود. محور x گروه مرفه‌تر (MAG) و محور y گروه محروم‌تر (LAG) است. خط JJ به موازات محور x، مرتفع‌ترین خط عدالتِ برابر است که در بیشینه‌اش در D با منحنی OP تماس پیدا می‌کند. به یاد داشته باشید که D نقطهٔ کارآیی است که بیش‌ترین نزدیکی را به برابری دارد، که معرف آن خط ۴۵ درجه است. N نقطهٔ ناش است که در آن تولید فایده‌ها بیشینه است و بیش‌ترین مقدار را دارد (اگر تصور کنیم که فایده‌ها در فهرست‌های کالاهای اولیه، خطی هستند)، و B نقطهٔ بنتام است، که در آن مجموع فایده‌های فردی بیشینه است و بیش‌ترین مقدار را دارد (باز هم با فرضی مشابه). مجموعه نقاط کارآمد از D تا نقطهٔ اقطاعی F امتداد دارد. در نقطهٔ F است که منحنی OP قائم می‌شود.

ما تصور می‌کنیم که کل فضای جنوب شرقی خط ۴۵ درجه پُر از خطوط موازی عدالت برابر است. بنابراین، از هر نقطه‌ای بر روی خط ۴۵ درجه که از مبدأ به شمال شرقی می‌رود یک خط عدالت برابر وجود دارد. وقتی مقیّد باشیم که در امتداد منحنی OP حرکت کنیم، خط JJ مرتفع‌ترین این خطوط است. در صورت ثابت ماندن دیگر چیزها، جامعه می‌خواهد به مرتفع‌ترین خط عدالت برابر برسد، که این ارتفاع بر اساس فاصله از O در امتداد خط ۴۵ درجه محاسبه می‌شود. به این منظور، تا آن‌جا که امکان دارد در امتداد منحنی OP به طرف شمال شرقی حرکت می‌کند، و هنگامی که این منحنی به سوی جنوب شرقی میل می‌کند، از حرکت باز می‌ایستد.

به این نکته توجه کنید که خطوط موازی، خطوط عدالت برابر هستند، نه خطوطی بی‌تفاوت از همان نوع آشنایی که نشان‌دهندهٔ ارزشیابی‌های رفاه فردی یا اجتماعی هستند. خطوط عدالت برابر نشان می‌دهند که چگونه باید دعاوی مربوط به کالاهای

تولید شده بر اساس همکاری و تشریک مساعی را در میان تولیدکنندگان آن‌ها تقسیم کرد. این خطوط ایدهٔ معامله به مثل را منعکس می‌کنند. آن‌ها به این معنی خطوط عدالت برابر هستند که هر نقطه‌ای روی یک خط به یکسان قابل قبول است مشروط به این که یک منحنی OP نوعی طرح همکاری که اصول عدالت مقدم بر اصل تفاوت را برآورده می‌سازد به آن برسد. این واقعیت که آن‌ها موازی هستند به این معناست که فهرست طولانی‌تری از کالاهای اولیه (که در این‌جا به صورت چشم‌اندازهای درآمد و ثروت شخص در سراسر زندگی درک می‌شود) برای یک گروه (MAG) فقط تا آن‌جا موجه است که به فهرست گروه دیگر (LAG) هم بیفزاید. در غیر این صورت، گرچه فهرست گروه مرفه‌تر افزایش می‌یابد، مثل ناحیهٔ فراتر از D، ولی معامله به مثلی که تلویحاً در اصل تفاوت مندرج است دیگر برقرار نیست. این امر از این واقعیت معلوم می‌شود که N و B روی خطوط عدالت برابری قرار دارند که پایین‌تر از D است. خط عدالت برابر فایده‌گرایانه‌ای که از B بگذرد منحنی یکدستی خواهد بود که به سمت مبدأ تحدب پیدا می‌کند و از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد دارد، که این امر نشان می‌دهد که MAG عایدی بیش‌تری به دست می‌آورد گرچه عایدی LAG کم‌تر می‌شود. برخلاف معامله به مثل، موازنه[1]ها مجاز هستند.

سرانجام، به یاد داشته باشید همان‌طور که در §۱۷ اشاره کردیم، MAG و LAG با ارجاع به سهمی که در برونداد و محصول دارند مشخص می‌شوند، نه به عنوان افراد خاصی که مستقل از طرح همکاری قابل شناسایی هستند. وقتی فهرست MAG را بر روی محور x نشان می‌دهیم، منحنی OP در همه جا در جنوب شرقی خط ۴۵ درجه قرار دارد.

را افزایش دهد، زیرا در طول زمان کسب عایدات بیش‌تر به دست افراد مرفه‌تر، علاوه بر دیگر چیزها، به تأمین هزینه‌های کارآموزی و آموزش و محبوبیت یافتن مقام‌ها و مناصبِ دارای مسئولیت کمک می‌کند و افراد را به اشغال این مناصب تشویق و به صورت مشوق عمل می‌کند. یک منحنی OP مفروض با طرح خاصی از همکاری همخوانی پیدا می‌کند: این منحنی فقط وقتی عایدات دو گروه را نشان می‌دهد که حقوق و دستمزدها متفاوت باشند.

1. trade-offs

مبدأ منحنی OP نشان دهندهٔ نقطهٔ تقسیم برابر است: هر دو گروه اجرت مشابهی دریافت می‌کنند.

در توضیح این مطلب از شما می‌خواهم نقطه‌ای بر روی منحنی OP درنظر بگیرید: اگر دستمزد افراد مرفه‌تر نقطهٔ متناظری روی محور x باشد، دستمزد افراد محروم‌تر نقطهٔ متناظری روی محور y است. بنابراین، به طور کلی، منحنی‌های OP متفاوتی برای طرح‌های همکاری متفاوت وجود دارد؛ و برخی طرح‌ها کارآمدتر از بقیه هستند. یک طرح وقتی کارآمدتر از طرح دیگری است که منحنی OP آن همواره به ازای هرگونه عایدی افراد مرفه‌تر، عایدی بیش‌تری نصیب افراد محروم‌تر کند.[۳۲] در صورت ثابت ماندن دیگر چیزها، اصل تفاوت جامعه را به مرتفع‌ترین نقطه بر روی منحنی OP کارآمدترین طرح همکاری هدایت می‌کند.

۳.۱۸. یک ویژگی دیگر اصل تفاوت این است که برای بیشینه‌سازی صعودی و نامحدود انتظارات محروم‌ترین افراد (از نظر درآمد و ثروت) به رشد اقتصادی مداوم در طی نسل‌ها نیاز ندارد. چنین برداشتی از عدالت، معقول نخواهد بود. ما نباید ایدهٔ جان استوارت میل را منتفی بدانیم، همان ایده‌ای که می‌گوید ممکن است انباشت سرمایهٔ (واقعی) در حالت ثابت عادلانه‌ای در جامعه‌ای متوقف شود.[۳۳] جامعهٔ بسامان به گونه‌ای مشخص شده که این احتمال را منظور می‌دارد. آنچه اصل تفاوت ایجاب می‌کند این است که در فاصلهٔ زمانی مناسبی، تفاوت درآمدها و ثروت‌های حاصل از تولید محصول اجتماعی به گونه‌ای باشد که اگر انتظارات معقول افراد مرفه‌تر کم‌تر شد، انتظارات معقول افراد محروم‌تر هم کم‌تر شود. در این صورت، جامعه همواره در بخش مربوط به افزایش صعودی یا در قلهٔ منحنی OP خواهد بود.[۳۴] نابرابری‌های مجاز (که آن‌ها را تعریف کردیم) این شرط را برآورده می‌سازند و با حاصل اجتماعی موازنهٔ حالت ثابت سازگارند، یعنی

حالتی که در آن ساختار اساسی عادلانه‌ای در طول زمان حمایت و بازآفرینی می‌شود.

یک جنبهٔ دیگر همین مطلب این است: اصل تفاوت ایجاب می‌کند که هر اندازه نابرابری در ثروت و درآمد زیاد باشد، و هر اندازه مردم مشتاق به‌کار برای کسب سهم بیش‌تری از برونداد باشند، باز هم نابرابری‌های موجود باید به طرز کارآمدی به سود محروم‌ترین افراد باشد. در غیر این صورت، نابرابری‌ها مجاز نیستند. سطح کلی ثروت در جامعه، از جمله رفاه محروم‌ترین افراد، به تصمیم‌های مردم در بارهٔ چگونگی هدایت زندگی خود بستگی دارد. اولویت آزادی به این معناست که ما را نمی‌توان مجبور به کاری کرد که به شدت مولّد کالاهای مادی است. تصمیم‌گیری در بارهٔ کار مردم، و جدیت آن‌ها در انجام دادن این کار، بر عهدهٔ خود ایشان است و آن‌ها هستند که در پرتو مشوق‌های گوناگون جامعه تصمیم می‌گیرند. پس به موجب اصل تفاوت، سطح کلی ثروت هرچه باشد ــ خواه بالا خواه پایین ــ فرقی نمی‌کند؛ مهم این است که نابرابری‌های موجود این شرط را برآورده سازند که به دیگران به اندازهٔ خودمان سود برسانیم. این شرط نشان می‌دهد که حتی اگر اصل تفاوت ایدهٔ بیشینه‌سازی انتظارات محروم‌ترین افراد را به‌کار برد، باز هم ذاتاً نوعی اصل معامله به مثل است.

۴.۱۸. دیدیم که دو اصل عدالت به شهروندانی ارتباط دارد که بر اساس فهرست کالاهای اولیه مشخص می‌شوند. طبیعی است که بپرسیم: چرا تمایزهای نژادی و جنسی صراحتاً جزو سه احتمالی نیستند که پیش از این نام بردیم (§۱۶)؟ چگونه می‌توان واقعیت‌های تاریخی مثل برده‌داری (پیش از جنگ‌های داخلی در جنوب آمریکا) و نابرابری‌های مردان و زنان را نادیده گرفت، نابرابری‌هایی ناشی از فقدان تمهیدات لازم برای جبران مسئولیت

اضافی زنان در به دنیا آوردن، بزرگ کردن و تربیت کودکان و تضمین برابری منصفانهٔ فرصت‌های آن‌ها؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت که ما در درجهٔ اول دلمشغول نظریهٔ آرمانی هستیم: شرح جامعهٔ بسامانِ [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف. در این شرح باید میان دو سؤال تمایز قائل شویم: سؤال اول این‌که کدام احتمالات می‌تواند نابرابری‌های مشکل‌آفرینی را حتی در جامعهٔ بسامان بیافریند و، بنابراین، ما را وادارد که، همراه با دیگر ملاحظات، ساختار اساسی را موضوع اصلی عدالت بینگاریم؛ و سؤال دوم این‌که در نظریهٔ آرمانی چگونه باید محروم‌ترین افراد را تعریف کرد؟

هرچند افرادی که بیش‌ترین تأثیر نامساعد را از این سه احتمال می‌پذیرند(§۱۶.۱) به نوعی تمایل دارند که جزو محروم‌ترین افراد باشند، ولی این گروه را نه ارجاع به این احتمالات بلکه فهرستی از کالاهای اولیه مشخص می‌کند (§۱۷، پانوشت ۲۶). اگر ساده‌ترین شکل اصل تفاوت را در نظر بگیریم، محروم‌ترین افراد کسانی هستند که در آزادی‌های اساسی برابر و فرصت‌های منصفانه با دیگر شهروندان سهیم هستند ولی کم‌ترین درآمد و ثروت را دارند. ما از درآمد و ثروت برای تعیین این گروه استفاده می‌کنیم؛ و ممکن است افراد خاص عضو این گروه برحسب آرایش‌های ساختار اساسی با یکدیگر متفاوت باشند.

۵.۱۸. همان طور که در نظریه، §۱۶ گفتیم، در نظریهٔ آرمانی دو اصل عدالت در مورد ساختار اساسی به‌کار می‌روند و به این منظور، ساختار اساسی بر اساس دیدگاه‌های متداول معینی ارزیابی می‌شود: یعنی دیدگاه‌های شهروندان برابر نمونه (کسانی که آزادی‌های اساسی برابر و فرصت‌های منصفانه آن‌ها تضمین می‌شود) و دیدگاه‌های نمایندگان سطوح گوناگون ثروت و درآمد. با وجود این، گاهی باید به موقعیت‌های دیگر هم

توجه کرد. برای مثال، فرض کنید که خصایص طبیعی پایدار معینی به صورت دلایل تخصیص حقوق اساسی نابرابر یا اعطای فرصت‌های کم‌تر به بعضی اشخاص به‌کار می‌روند؛ در این صورت، چنین نابرابری‌هایی موقعیت‌های مرتبط را مشخص خواهند کرد. این خصایص تغییرناپذیرند و، بنابراین، موقعیت‌های مشخص شده با آن‌ها دیدگاه‌هایی هستند که باید براساس آن‌ها در بارهٔ ساختار اساسی قضاوت کرد.

تمایزات مبتنی بر جنس و نژاد از این نوع هستند. بنابراین، اگر، فرضاً، مردان حقوق اساسی یا فرصت‌های بیش‌تری نسبت به زنان دارند، این نابرابری‌ها را فقط در صورتی می‌توان توجیه کرد که به نفع زنان و از نظر آن‌ها قابل قبول باشد. همین امر در بارهٔ نابرابری حقوق اساسی و فرصت‌ها بر اساس نژاد صادق است (نظریه، §۱۶: ۸۵). به نظر می‌رسد که، از منظر تاریخی، این نابرابری‌ها حاصل نابرابری‌های موجود در قدرت سیاسی و کنترل منابع اقتصادی‌اند. در حال حاضر این نابرابری‌ها به نفع زنان یا نژادهای محروم‌تر نیستند، و به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه چنین نبوده‌اند. قطعاً چنین قضاوت تاریخی عجولانه‌ای همواره صادق نیست، ولی بدون تردید در مورد جامعهٔ بسامان عصر حاضر صدق می‌کند. بنابراین، [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف این فرض را می‌پذیرد که شناسایی موقعیت‌های مرتبط متداول کفایت می‌کند، موقعیت‌هایی که با کالاهای اولیه مشخص می‌شود.

۶.۱۸. در مقام نتیجه‌گیری می‌توان گفت که تمایزهای جنسی و نژادی وقتی به شیوهٔ خاصی به‌کار روند، موقعیت‌های مرتبط بیش‌تری را به وجود می‌آورند که شکل ویژه‌ای از اصل تفاوت در مورد آن‌ها صادق است (نظریه، §۱۶: ۸۵). ما امیدواریم که در جامعهٔ بسامان تحت شرایط مطلوب، در صورت تضمین آزادی‌های اساسی برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، دیگر جنس و نژاد تعیین‌کنندهٔ دیدگاه‌های مرتبط نباشند. نظریه فقط به دو مسئلهٔ

نظریهٔ اطاعت ناقص (یا غیرآرمانی)، یعنی نافرمانی مدنی و امتناع وجدانی از شرکت در جنگی ناعادلانه می‌پردازد. مشکلات حاد ناشی از تبعیض و تمایزهای جنسی و نژادی موجود در دستورکار آن قرار ندارند، دستورکاری که قرار است اصول معینی از عدالت را معرفی کند و سپس آن‌ها را با معدودی از مشکلات کلاسیک عدالت سیاسی بسنجد، مشکلاتی که در نظریهٔ آرمانی رفع خواهند شد.

این در واقع نوعی از قلم افتادگی در نظریه است؛ ولی این از قلم افتادگی را نمی‌توان معادل نوعی اشتباه در دستورکار نظریه یا برداشت آن از عدالت دانست. وجود اشتباه به این امر بستگی دارد که این برداشت تا چه حد ارزش‌های سیاسی لازم برای پرداختن به این سؤالات را به دقت بیان می‌دارد. عدالت به مثابهٔ انصاف، و دیگر برداشت‌های لیبرال از این دست، اگر فاقد تدابیر لازم جهت بیان دقیق ارزش‌های سیاسی ضروری برای توجیه نهادهای حقوقی و اجتماعیِ لازم برای تضمین برابری زنان و اقلیت‌ها باشند، به شدت ناقص خواهند بود. در بخش ۴، §۵۰، به طور مختصر در بارهٔ ماهیت خانواده و برابری زنان سخن می‌گوییم.

§ ۱۹. اعتراض‌هایی از طریق مثال‌های نقض

۱.۱۹. بخشی از ایدهٔ تعادل تأملی عبارت است از آزمودن صحّت اصول اولیه بر این اساس که آیا می‌توان پس از تأمل، قضاوت‌های مبتنی بر این اصول را در به اصطلاح مثال‌های نقض تأیید کرد، یعنی همان مثال‌هایی که گاهی با هدف سنجش این اصول مطرح می‌شوند مثال نقض مناسب باید همهٔ مفروضات مرتبط را دربر داشته باشد، مفروضاتی که در کاربست اصول عدالت یا استدلال له این اصول به‌کار می‌روند. در غیر این صورت، مثال نقض وافی به مقصود نیست. بیاییم برای توضیح این مطلب به سه نوع اعتراض از طریق مثال‌های نقض توجه کنیم.

ابتدا به دو اعتراض مربوط به هم توجه کنید: (الف) فرض کنید کارآمدترین منحنی OP با آهستگی زیادی به طرف بیشینه‌اش صعود می‌کند. در این صورت، سهم مرفه‌ترها بسیار بیش‌تر از سهم محروم‌ترهاست (در نمودار ۱ (§۱.۱۸)، تصور کنید که D به طرف راست در امتداد خط JJ حرکت می‌کند). این امر ممکن است به نظر محروم‌ترها ناعادلانه باشد. از طرف دیگر: (ب) فرض کنید که کارآمدترین منحنی OP با آهستگی زیادی پس از رسیدن به بیشینه‌اش نزول کند؛ در این صورت، سهم بسیار بیش‌تری نصیب مرفه‌ترها نمی‌شود، گرچه این امر سهم محروم‌ترها را فقط به میزان اندکی کاهش می‌دهد (در نمودار، تصور کنید که قوس از D می‌گذرد و از طریق N و B و دیگر نقاط به سمت راست امتداد می‌یابد). این امر ممکن است به نظر مرفه‌ترها ناعادلانه باشد.

در هر دو مورد، ویژگی مشکل‌آفرین، شیب نسبتاً یکدست منحنی OP، در یک موردْ قبل از بیشینه و در مورد دیگر بعد از بیشینه، است. این امر یعنی سودها (یا زیان‌های) بالقوه زیاد گروهی با زیان‌ها (یا سودهای) بالقوه کم گروه دیگر مطابقت دارد. در چنین مواردی به این فکر می‌افتیم که برای دستیابی به سود کلی بیش‌تر، تعدیل‌هایی انجام دهیم. در پاسخ باید گفت که، با توجه به نهادهای زمینه‌ای لازم که هم آزادی‌های اساسی برابر و هم برابری منصفانهٔ فرصت‌ها را تضمین می‌کنند، و با توجه به امکانات زیاد سازماندهی اجتماعی، احتمال بسیار اندکی وجود دارد که کارآمدترین منحنی OP واجد شیب‌های یکدست فوق باشد. بنابراین:

(۱) در پاسخ به اعتراض (الف): اگر شهروندان از فرصت‌های منصفانه و برابری برای پرورش استعدادهای فطری خود و کسب مهارت‌های اجتماعی مولّد برخوردار باشند، و اگر طرح همکاری به شیوهٔ کارآمدی ریخته شود، منحنی OP باید آن قدر به سرعت به بیشینه‌اش صعود کند که نسبت سهم‌های مرفه‌ترها به نظر ما ناعادلانه نباشد. ایدهٔ موجود این است که با توجه به

آزادی‌های اساسی برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، رقابت آزاد میان تعداد بیش‌تری از افراد کارآزموده و آموزش‌دیده، نسبت سهم‌ها را طوری کاهش می‌دهد که در دامنه‌ای قابل قبول قرار می‌گیرند. در این‌جا به این امر توجه کنید که چگونه در پاسخ به این اعتراض به طرز کار اصل تفاوت پس از اصول مقدم تکیه می‌کنیم. اصول مقدم عدالت مستلزم نهادهای زمینه‌ای برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و رقابت کارآمد هستند، و در صورت وجود این نهادها، مرفه‌ترها نمی‌توانند به صورت یک گروه با یکدیگر متحد شوند و از قدرت بازاری خود برای افزایش درآمدشان سوءاستفاده کنند.[۳۵] پیش از این به این مطلب اشاره کرده بودیم و این‌جا آن را توضیح دادیم.

(۲) در پاسخ به اعتراض (ب): با توجه به مفروضاتی مشابه (۱)، قطعاً نوعی ابزار نهادی، فرضاً مالیات‌بندی، برای انتقال حداقل بخشی از عایدی زیاد مرفه‌ترها به محروم‌ترها وجود دارد که پس از بیشینهٔ منحنی OP عایدی مرفه‌ترها را کاهش می‌دهد.

۲.۱۹. ایدهٔ هریک از پاسخ‌ها این است که وقتی ساختار اساسی، اصول مقدم را برآورده سازد، منحنی‌های OP مفروض در اعتراض‌های (الف) و (ب) در عمل به وجود نمی‌آیند. اگر اصل تفاوت در جهان‌های اجتماعی‌ای که اصول مقدم بر این اصل را متحقق می‌سازند به نتایج رضایت‌بخشی بینجامد، در این صورت ما به هدف خود می‌رسیم. اصل تفاوت هیچ محدودهٔ معینی را برای کاهش نسبت سهم‌های مرفه‌ترها و محروم‌ترها مشخص نمی‌کند. در واقع، امیدواریم که از تعیین چنین حدودی خودداری کنیم، زیرا می‌خواهیم اجازه دهیم که نسبت این دو سهم هر جا که امکان دارد، به عنوان پیامد عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض، خودش کاهش یابد. پس از تأمل لازم درمی‌یابیم که چنین امری کاملاً پذیرفتنی است، مگر این‌که نسبت واقعی به نظر ما ناعادلانه باشد.[۳۶]

البته نسبت سهم‌ها ویژگی قابل مشاهدهٔ توزیع کالاهاست، ویژگی‌ای که می‌توانیم آن را فارغ از طرح خود همکاری مشخص کنیم. ما صرفاً به طور فهرست‌وار می‌گوییم که چه چیزی نصیب هر کسی می‌شود. در این صورت، نمی‌توان در بارهٔ حدود قابل قبول این نسبت به توافق گسترده‌ای دست یافت. یکی از دلایل این امر آن است که علاوه بر سهم‌های قابل مشاهده، یا نسبت آن‌ها، این مسئله نیز مهم است که آیا دریافت‌کنندگان این سهم‌ها با تربیت و پرورش مواهب فطری خود و استفاده از آن‌ها در نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی، نقش مناسبی در خیر دیگران داشته‌اند یا نه. این‌که صرفاً به طور فهرست‌وار بگوییم چه چیزی نصیب هر کسی می‌شود نشان نمی‌دهد که آیا توزیع حاصل از کارآمدترین نظام (یا نوعی نظام کارآمدِ) همکاری، اصل تفاوت را برآورده می‌سازد یا نه. بهترین راه این است که حدود را نامشخص بگذاریم و سعی کنیم ویژگی‌های قابل مشاهدهٔ توزیع‌ها یا شکل کلی آن‌ها را نادیده بگیریم. امیدواریم که در جامعهٔ بسامانِ مبتنی بر دو اصل عدالت، ویژگی‌های قابل مشاهدهٔ توزیع‌های حاصل در دامنه‌ای قرار گیرد که ناعادلانه به نظر نرسد.

ساده‌ترین محدودیت، یا شکل، برای تحمیل بر توزیع‌ها برابری سفت و سخت در مورد تمام کالاهای اجتماعی است. معلوم است که اصل تفاوت به این معنا برابری‌طلب نیست، زیرا نیاز به نابرابری در سازماندهی اجتماعی و اقتصادی را به رسمیت می‌شناسد و یکی از نقش‌های نابرابری‌ها را مشوق بودن آن‌ها می‌داند. با وجود این، اصل تفاوت به معنایی برابری‌طلب است که بعداً در بخش سوم به آن می‌پردازیم: اصل تفاوت نقاط کارآمدی را بر روی منحنی OP برمی‌گزیند که بیش‌ترین نزدیکی را به برابری دارند (این امر را از نمودار ۱ می‌توان دریافت. در این نمودار خط ۴۵ درجه نشان‌دهندهٔ برابری و بخش D تا B و پس از آن معادل مجموعه نقاط کارآمد است).

۳.۱۹. سرانجام، به سومین مثال نقض اشاره می‌کنم که می‌خواهد نشان دهد اصل تفاوت نیازمند تجدیدنظر است. بحث مشروح در بارهٔ این موضوع، نکاتی را آشکار خواهد کرد که باید در آزمودن این اصل به یاد داشته باشیم.[۳۷]

	هندی‌ها	انگلیسی‌ها
(۱)	۱۰۰	۱۰۰
(۲)	۱۲۰	۱۱۰
(۳)	۱۱۵	۱۴۰

در این مثال، در سال ۱۸۰۰ تنها سه قانون اساسی بدیل برای هند وجود دارد که توزیع کالاهای اولیهٔ آن‌ها به صورت فوق است. با توجه به این سه بدیل، اصل تفاوت گزینهٔ ۳ را برمی‌گزینند، زیرا طرحی است که در آن محروم‌ترین گروه (که همیشه هندی‌ها نیستند) بهترین وضع را دارد.

ادعا می‌کنند که نظریه می‌خواهد بگوید سودهای انگلیسی نمونه تحت قانون اساسی (۳) از راه‌هایی به دست می‌آید که چشم‌اندازهای هندی نمونه را بهبود می‌بخشد. این مثال می‌خواهد نشان دهد که چنین چیزی درست نیست، زیرا محروم‌ترین افراد خاص در شرایط برقراری قانون اساسی (۳)، یعنی هندی‌ها، حتی تحت قانون اساسی (۲) هم مرفه‌تر می‌بودند. به عنوان دلیل این تفسیر فقط به یک مأخذ (نظریه، §۱۷:۱۰۳، ویراست اول) اشاره می‌کنند: «ب (انسان نمونهٔ محروم‌ترین افراد) می‌تواند مرفه‌تر بودن الف (انسان نمونهٔ افراد مرفه‌تر) را بپذیرد، زیرا سودهای الف از راه‌هایی به دست آمده که چشم‌اندازهای ب را بهبود می‌بخشد.»

اشتباه این مثال نقضِ ادعایی فاحش است: عبارت مورد نظر در اوایل نظریه، §۱۷، درست پس از §۱۶، می‌آید که در آن، همان طور که دیدیم،

گروه‌های مرتبط با کاربست اصل تفاوت بر اساس چشم‌اندازهایشان در خصوص کالاهای اولیه مشخص می‌شوند؛ یا در ساده‌ترین شکل این اصل، بر اساس درآمد و ثروت در نظریهٔ آرمانی، عوامل تعیین‌کنندهٔ قاطعی مثل هندی‌ها و انگلیسی‌ها نادیده گرفته می‌شوند.[۳۸] ایدهٔ انسانیْ نمونه (بهتر است بگوییم «فرد») راه حاضر و آماده‌ای برای سخن گفتن از گروهی است که پیش از این به نوعی مشخص شده است. عبارت مورد نظر (و دیگر عبارت‌های مشابه آن) را باید چنین قرائت کرد که گویی به گروه‌هایی اشاره می‌کند که با درآمد و ثروت مشخص می‌شوند. مثال عددی نشان می‌دهد که اصل تفاوت نباید بگوید (پیش از این می‌دانستیم که نمی‌گوید (۱۸§)) که افراد خاص، که در ساختار اساسی انتخابی این اصل وضع بدتری دارند، تحت هیچ ساختار عملی دیگری مرفه‌تر نخواهند بود.

۴.۱۹. ممکن است به آسانی وسوسه شویم که این مثال را ناقض محدودیت‌های وضع شده بر گروه‌های مربوط بدانیم و آن را نادیده بگیریم. چنین کاری بسیار عجولانه است، زیرا عبارت مورد اشاره در نظریه (مثل بسیاری از دیگر عبارات) بیانگر نوعی معامله به مثل میان گروه‌هایی است که به درستی نامگذاری شده‌اند. در پس این طرز بیان چه چیزی نهفته است؟ فعلاً اسامی را فراموش کنید و ببینید که در طرفداری از (۳) به هندی‌ها چه می‌توان گفت. با قبول شرایط مثال، نمی‌توانیم بگوییم که هندی‌ها در هیچ آرایش بدیل دیگری وضعیت بهتری نخواهند داشت. برعکس، می‌گوییم که در ناحیهٔ (۳)، هیچ آرایش بدیل دیگری وجود ندارد که با کاهش رفاه انگلیسی‌ها بتواند هندی‌ها را مرفه‌تر سازد. نابرابری موجود در (۳) موجه است، زیرا در آن ناحیه، سود انگلیسی‌ها در سود هندی‌ها نقش دارد. شرط این‌که هندی‌ها به همان اندازه‌ای که (در آن ناحیه) مرفه هستند مرفه باشند این است که انگلیسی‌ها مرفه‌تر باشند.

درست مثل خود اصل تفاوت، این پاسخ به وجود پیوستاری تقریبی از ساختارهای اساسی بستگی دارد، ساختارهایی که هر کدام (در عمل) بسیار نزدیک به ساختارهایی دیگرند از جهاتی که در عین حال آن‌ها را در مقام نظام‌های موجود همکاری اجتماعی متفاوت می‌سازد (ساختارهای نزدیک به یکدیگر را هم‌ناحیه می‌خوانیم). مسئله اصلی، (۳) در برابر (۲) نیست، بلکه (۳) در برابر (۱) است. اگر هندی‌ها علت وجود نابرابری را جویا شوند، در پاسخ آن‌ها به (۳) اشاره می‌کنیم و آن را نسبت به دیگر بدیل‌ها مرجّح می‌دانیم، بدیل‌هایی که به طرز معقولی نزدیک و در دسترس هستند و در آن ناحیه قرار دارند. در این ناحیه، معامله به مثل وجود دارد. اگر هندی‌ها بپرسند چرا ناحیه (۳) را به جای (۲) برمی‌گزینیم، در جواب می‌گوییم زیرا در ناحیه (۲) محروم‌ترین افراد، محروم‌تر خواهند بود.

۵.۱۹. علاوه بر این، توجه کنید که این مثال دارای این ویژگی عجیب و غریب است که گویا پلی هوایی میان موقعیت‌های دو گروه وجود دارد: هندی‌ها در (۲) و انگلیسی‌ها در (۳) مرفه‌ترین حالت را دارند. معلوم است که اگر طبقات درآمد و ثروت را به‌کار بریم، یعنی همان چیزی که اصل تفاوت ایجاب می‌کند، این معضل مفروض به وجود نمی‌آید. در این صورت، مثال نقضی نخواهیم داشت. به علاوه، این مثالْ جعلی است، نه فقط به این دلیل که فرض وجود پیوستار نسبی ساختارهای اساسی را نادیده می‌گیرد، بلکه چون به‌سختی می‌توان موارد شبیه پل هوایی را بدیل‌های واقعی شمرد و چنین امری با اصول عدالت مقدم بر اصل تفاوت و واقعیت‌های جامعه‌شناسی سیاسی متداول سازگار نیست. در یکی از این بدیل‌ها هندی‌ها در گروه مرفه‌تر غالب هستند و در دیگری انگلیسی‌ها. بنابراین، هر دو گروه می‌توانند به شیوه‌ای کارآمد در زندگی سیاسی و اقتصادی مشارکت کنند.

اگر چنین است، چرا قانون اساسی بنیادینی وجود نداشته باشد که اصل

تفاوت را برآورده سازد و حداقل نوعی برابری نسبی میان هندی‌ها و انگلیسی‌ها برقرار کند؟ به عبارت دیگر، نابرابری در هر دو گروه یکسان باشد و هر یک درآمد میانگین و ثروت یکسانی داشته باشند. همان طور که پل هوایی نشان می‌دهد، چون اعضای هر دو گروه می‌توانند به طرز کارآمدی در جامعه مشارکت کنند، هیچ توجیهی برای هرگونه نابرابری میان این دو گروه وجود ندارد. البته در واقع وقتی اصول مقدم آزادی‌های برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها برآورده شوند، بعضی هندی‌ها جزو افراد مرفه‌تر و برخی جزو افراد محروم‌تر خواهند بود، و همین امر در مورد انگلیسی‌ها صادق است. این مثال غیرواقع‌گرایانه است و، بنابراین، لازم نیست که اصل تفاوت شامل آن باشد.

البته شاید هندی‌ها باز هم بگویند که می‌خواهند تا حد امکان مرفه باشند، زیرا برایشان مهم نیست که انگلیسی‌ها در (۲) حتی فقیرتر از آن‌ها (هندی‌ها) در (۳) می‌شوند. در پاسخ باید گفت که اصل تفاوت به منفعت شخصی افراد یا گروه‌های خاص کاری ندارد، یعنی افراد و گروه‌هایی که می‌توان آن‌ها را با نام‌های درست خود شناخت و، در واقع، در آرایش‌های موجود محروم‌ترین افراد هستند؛ بلکه، در عوض، اصل تفاوت نوعی اصل عدالت است.[۳۹] در نظریهٔ آرمانی، تنها دفاعی که از نابرابری‌های موجود در ساختار اساسی صورت می‌گیرد این است که این نابرابری‌ها بیش از هر طرح (عملی) بدیل دیگری که با ملزومات دو اصل عدالت سازگار است، فقیرترین افراد (هر که می‌خواهد باشد، هندی، انگلیسی، یا هر گروه دیگری، از هر ترکیب نژادی، دورگه یا غیره) را مرفه‌تر می‌سازد. به این ترتیب اصل تفاوت، همان طور که بایستهٔ هر اصل عدالت سیاسی است، دغدغهٔ کل اعضای جامعه را دارد. سؤال این است: چگونه مناسب‌ترین دغدغهٔ آزادی و برابری شهروندیِ دموکراتیک را بیان کنیم؟

به این مثال پرداختم تا نشان دهم برای بیان مثال‌های نقضِ اصل تفاوت

چه دقتی لازم است. این مثال به ما نشان می‌دهد که: (الف) این اصل فقط وقتی صادق است که اصول مقدم عدالت برآورده شوند؛ (ب) این اصل وجود نوعی پیوستار تقریبی ساختارهای اساسی عملی را بدیهی می‌شمارد؛ (ج) مثال‌های عددی دلبخواهی ممکن است به سادگی گمراه‌کننده باشند مگر این‌که با دقت به زمینهٔ نهادی متعارف توجه کنیم؛ (د) اصل تفاوت نوعی اصل عدالت است و نه استناد به منفعت شخصی گروهی خاص؛ و البته، سرانجام (ه) موقعیت‌های اجتماعی مربوط را باید به درستی مشخص کرد (و نه، برای مثال، با عوامل تعیین‌کنندهٔ قطعی). اگر این اصل را به عنوان اصلی یکه و تنها، با غفلت از این نکات، به‌کار بریم، یاوه‌ای بیش نخواهیم داشت.

§ ۲۰. انتظارات معقول، استحقاق و شایستگی

۱.۲۰. از §۱۴ به یاد آورید که در عدالت به مثابهٔ انصاف، توزیع با دعاوی معقول و استحقاق‌های[1] مشروعِ حاصل شده سازگار است. این استحقاق‌ها و انتظارات را قواعد عمومی طرحِ همکاری اجتماعی مشخص می‌کنند. برای مثال، فرض کنید این قواعد شامل تمهیداتی برای توافق در بارهٔ حقوق و دستمزدها یا مزایای کارگران بر اساس فهرست عملکرد بازاری شرکت، مثل آنچه در اقتصاد سهامی وجود دارد، باشد.(۴۰) در این صورت، افرادی که به این توافق‌ها می‌رسند و آن‌ها را رعایت می‌کنند، بنا به تعریف، به طور معقول انتظار دارند که مبالغ توافق شده را در زمان‌های توافق شده دریافت کنند. آن‌ها مستحق این مبالغ هستند. آنچه افراد انجام می‌دهند به این بستگی دارد که قواعد و توافق‌ها آن‌ها را مستحق چه چیزی بدانند؛ آنچه افراد مستحق آن هستند به آنچه انجام می‌دهند بستگی دارد (نظریه، §۱۴: ۷۴ و ۷۶).

بار دیگر تأکید می‌کنم که غیر از قواعد عمومی تعیین‌کنندهٔ طرح همکاری،

---

1. entitlements

هیچ معیاری برای انتظاری معقول یا استحقاق وجود ندارد. انتظارات معقول و استحقاق‌ها همواره (در عدالت به مثابهٔ انصاف) مبتنی بر این قواعد هستند. البته ما در این‌جا تصور می‌کنیم که این قواعد با دو اصل عدالت سازگارند. اگر ساختار اساسی این اصول را برآورده سازد و اگر همهٔ انتظارات معقول و استحقاق‌ها رعایت شوند، توزیع حاصل، هرچه باشد، عادلانه است. غیر از نهادهای موجود، هیچ ایدهٔ مقدم و مستقلی در بارهٔ انتظارات معقول و استحقاق‌های ما وجود ندارد که هدف از طراحی ساختار اساسی تحقق آن باشد. همهٔ این دعاوی در نظام زمینه‌ای همکاری منصفانهٔ اجتماعی به وجود می‌آیند و مبتنی بر قواعد عمومی آن و کار افراد و انجمن‌ها در پرتو این قواعد هستند.

۲.۲۰. سوء تفاهم در بارهٔ این عبارت، آسان است. دیدگاه جامع ما واجد مفهومی از شایستگی اخلاقی است که مستقل از قواعد نهادهای موجود مشخص می‌شود. نادرست است که بگوییم عدالت به مثابهٔ انصاف چنین مفهومی را رد می‌کند. عدالت به مثابهٔ انصاف حداقل سه ایده را به رسمیت می‌شناسد که در زندگی روزمره ایده‌های شایستگی اخلاقی به شمار می‌روند.

اول، ایدهٔ شایستگی اخلاقی به معنای دقیق کلمه، یعنی ارزش اخلاقی شخصیت شخص به طور کلی (و ارزش اخلاقی فضایل شخص) که به وسیلهٔ آموزهٔ اخلاقی جامعی مشخص می‌شود؛ و نیز ارزش اخلاقی کنش‌های خاص؛

دوم، ایدهٔ انتظارات معقول (و ایدهٔ استحقاق‌ها که با آن توأم است) که جنبهٔ دیگر اصل انصاف است (نظریه، §۴۸)؛ و

سوم، ایدهٔ لیاقت که طرح قواعد عمومی آن را مشخص می‌کند، قواعدی که برای دستیابی به اهداف معینی طراحی شده‌اند.

مفهوم شایستگی اخلاقی مشکوک نیست. برعکس، تفکر رایج این است که با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، برداشتی از شایستگی اخلاقی به عنوان ارزش اخلاقی شخصیت و کنش‌ها را نمی‌توان در برداشتی سیاسی از عدالت گنجانید. شهروندان، که برداشت‌های متضادی از امر خیر دارند، نمی‌توانند در بارهٔ آموزهٔ جامعی برای مشخص کردن ایده‌ای از شایستگی اخلاقی برای مقاصد سیاسی توافق کنند. به هر حال، ارزش اخلاقی را به هیچ وجه نمی‌توان به صورت معیاری برای مسائل مربوط به عدالت توزیعی به‌کار برد. شاید بگوییم: فقط خدا می‌تواند چنین قضاوت‌هایی بکند. در زندگی عمومی نیاز داریم از ایدهٔ شایستگی اخلاقی اجتناب کنیم و جایگزینی متعلق به نوعی برداشت سیاسی معقول بیابیم.

۳.۲۰. ایدهٔ انتظارات معقول دقیقاً چنین جایگزینی به نظر می‌رسد: این ایده به برداشتی سیاسی از عدالت تعلق دارد و برای کاربست در آن قلمرو، شکل گرفته است. هر چند برداشت سیاسی به طور کلی، به خانواده در مقام نهادی متعلق به ساختار اساسی ارتباط دارد (§۵۰)، ولی قرار نیست که برخی اصول آن مستقیماً به روابط میان اعضای خانواده یا روابط شخصی بین افراد یا روابط میان اعضای گروه‌ها یا انجمن‌های کوچک مربوط شود.[۴۰] برای مثال، برداشت سیاسی از عدالت مستلزم این نیست که والدین با فرزندان خود، یا دوستان با یکدیگر مطابق اصل تفاوت رفتار کنند. قاعدتاً هر یک از این موارد معیارهای متمایز خود را می‌طلبد. در هر موردی باید به طور جداگانه، به این مسئله توجه کرد که ایدهٔ انتظارات معقول تا کجا صادق است.

سرانجام، همان طور که گفتیم، طرح قواعد عمومی ایدهٔ لیاقت را مشخص می‌کند و در نظریه، §۴۸: ۲۷۶، برای تعریف این ایده از مثال بازی‌ها استفاده می‌کنیم، مثل وقتی که می‌گوییم تیم بازنده شایستهٔ پیروزی بود. در این مورد انکار نمی‌کنیم که پیروزی و افتخار نصیب برنده‌ها می‌شود، منظور ما این

است که بازنده‌ها سطح بالاتری از صفات و مهارت‌های لازم را به نمایش گذاشتند، همان صفات و مهارت‌هایی که هدف از بازی، تشویق آن‌هاست و نمایش آن‌ها هم بازی و هم تماشای آن را لذت‌بخش می‌سازد. با وجود این، شانس و اقبال، یا دیگر بدبیاری‌ها سبب شد که بازندگان به آنچه شایستگی‌اش را داشتند نرسند. چنین مثالی با مورد دیگری نیز سازگار است، یعنی وقتی پس از بازی بسیار خوبی هر دو تیم را شایستهٔ پیروزی می‌دانیم؛ و هرچند برد را بهتر از مساوی می‌شماریم، بسیار ناراحتیم که یکی از دو تیم مجبور شد ببازد.

۴.۲۰. عدالت به مثابهٔ انصاف فقط دومین و سومین ایدهٔ شایستگی را به‌کار می‌برد. پیش از این هنگام بحث در بارهٔ انتظارات معقول و استحقاق به دومین ایده پرداخته‌ایم. هرچند فقط در §۴۸: ۲۷۶ از کتاب نظریه به سومین ایده اشاره می‌کنیم، ولی این ایده تلویحاً در سراسر کتاب وجود دارد؛ زیرا در مورد قواعد اجتماعی‌ای صادق است که به شیوه‌ای کارآمد برای دستیابی به اهداف اجتماعی طراحی می‌شوند. چنین قواعدی عبارتند از طرح‌های همکاری‌ای که اصل تفاوت را اجابت می‌کنند؛ این طرح‌ها افراد را به پرورش استعدادهای خود و استفاده از آن‌ها برای خیر عمومی تشویق می‌کنند.

بنابراین، وقتی افراد، که نیروی محرکهٔ آن‌ها قواعد عمومی آرایش‌های اجتماعی است، وجداناً می‌کوشند تا مطابق این قواعد عمل کنند، می‌توانیم آن‌ها را شایسته بدانیم. ولی در این‌جا هم، مثل بازی‌ها، رقبا وجود دارند و حتی در صورت منصفانه بودن رقابت، موفقیت فرد قطعی نیست. گرچه آرایش‌های خوب می‌توانند از بروز تفاوت‌های شدید میان لیاقت و موفقیت جلوگیری کنند، ولی این امر همواره ممکن نیست. در این‌جا نکتهٔ مرتبط این است که راه‌های زیادی برای تعیین لیاقت بر اساس قواعد عمومی موردنظر و

اهداف و غایات درنظر گرفته شده برای آن قواعد وجود دارد. ولی هیچ یک از این راه‌ها ایدهٔ شایستگی اخلاقی را مشخص نمی‌کنند.

§ ۲۱. در باب مواهب فطری به عنوان نوعی دارایی عمومی

۱.۲۱. در نظریه، §۱۷، می‌گوییم که ما لیاقت (به معنای شایستگی اخلاقی) جایگاه خود در توزیع مواهب فطری را نداریم. این عبارت نوعی توضیح واضحات اخلاقی است.[۴۲] چه کسی آن را انکار می‌کند؟ آیا مردم واقعاً می‌پندارند که (از نظر اخلاقی) لیاقت آن را دارند که مستعدتر از دیگران زاده شوند؟ آیا می‌پندارند که (از نظر اخلاقی) لیاقت آن را دارند که مرد متولد شوند نه زن، یا برعکس؟ آیا می‌پندارند که لیاقت آن را دارند که در خانواده‌ای ثروتمندتر متولد شوند نه فقیرتر؟ نه.

دومین و سومین ایدهٔ شایستگی به این امر ربطی ندارد که آیا ما از نظر اخلاقی لیاقت جایگاه خود در توزیع مواهب فطری را داریم یا نه. ساختار اساسی‌ای که اصل تفاوت را برآورده می‌سازد بر اساس جایگاه مردم در این توزیع به آن‌ها پاداش نمی‌دهد، بلکه این پاداش را بر اساس تربیت و پرورش مواهب و استفاده از این استعدادها در جهت خیر خود و دیگران عطا می‌کند. همان طور که از ایدهٔ انتظارات معقول برمی‌آید، کسانی شایسته هستند که چنین کنند. ایدهٔ استحقاق، و نیز ایده‌های شایستگی (اخلاقی)، آزادی اراده یا کنش‌های عمدی را بدیهی فرض می‌کنند. به این ترتیب، آزادی اراده و عمل پایه و اساس انتظارات معقول است.

۲.۲۱. نظریه می‌گوید که اصل تفاوت نشان‌دهندهٔ توافق در بارهٔ این موضوع است که توزیع مواهب فطری نوعی دارایی عمومی است و همگان در سودهای این توزیع، هرچه باشد، سهیم و شریکند. نظریه نمی‌گوید که این توزیع نوعی دارایی عمومی است: چنین حرفی یک اصل (هنجارین) مالکیت

را بدیهی فرض می‌کند، اصلی که در ایده‌های بنیادین شرح و تفسیر ما وجود ندارد. قطعاً قرار نیست اصل تفاوت از چنین اصلی به عنوان یک فرض مستقل مشتق شود.

متن یاد شده از کتاب نظریه از توافق طرف‌ها بر سر اصل تفاوت سخن می‌گوید. یعنی آن‌ها با توافق بر سر آن اصل، گویی توافق می‌کنند که توزیع مواهب را دارایی عمومی تلقی کنند. اصل تفاوت بیانگر آن است که این تلقی چه چیزی دربر دارد. شرح و توضیح توزیع مواهب به عنوان نوعی دارایی عمومی معنای آن را روشن می‌سازد.

۳.۲۱. به یاد داشته باشید که آنچه نوعی دارایی عمومی تلقی می‌شود توزیع مواهب فطری است نه خود مواهب فطری ما. این تلقی نمی‌گوید که جامعه مالک مواهب جداگانهٔ تک تک افراد است. برعکس، مسئلهٔ مالکیت مواهب مطرح نیست، و در صورت طرح این مطلب، باید گفت خود اشخاص هستند که مالک مواهب خود به شمار می‌روند: تمامیت روانی و جسمانی اشخاص را حقوق و آزادی‌های اساسی‌ای تضمین می‌کند که ذیل اصل اول عدالت قرار می‌گیرند (۱.۱۳§)

پس باید توزیع مواهب فطری، یعنی تفاوت‌های اشخاص، را دارایی عمومی تلقی کرد. این تفاوت‌ها نه فقط شامل تنوع در یک نوع استعداد (تنوع در قدرت و تخیل و نظایر آن) هستند، بلکه تنوع انواع مختلف استعدادها را دربر می‌گیرند. این تنوع را می‌توان نوعی دارایی عمومی تلقی کرد، زیرا سازماندهی مناسب برای سود بردن از این تفاوت‌ها مکمل بودن انواع بی‌شماری از استعدادها را ممکن می‌سازد. به چگونگی سازماندهی و هماهنگی این استعدادها در بازی‌ها و اجرای قطعات موسیقی توجه کنید. برای مثال، گروهی از موسیقی‌دانان را در نظر بگیرید که هر یک از آن‌ها می‌توانسته طوری خود را تربیت کند که درست به خوبی دیگران هر نوع ساز

موسیقی را در ارکستر بنوازد ولی با نوعی توافق ضمنی سعی کرده مهارت‌های خود در زمینهٔ یک ساز انتخابی را به کمال رساند تا قوای همه در اجرای مشترکشان فعلیت یابد (نظریه، §۷۹: ۴۵۹ پانوشت ۴). تنوع یک نوع استعداد (مثل درجات قدرت و استقامت) مکملیت‌های متقابلاً سودمند را هم ممکن می‌سازد. اقتصاددانان مدت‌هاست که به این مطلب پی برده‌اند و آن را در قالب اصل مزیت نسبی صورت‌بندی کرده‌اند.

۴.۲۱. ما عبارت «دارایی عمومی» را برای بیان نگرش یا دیدگاه معینی در بارهٔ واقعیت طبیعی توزیع مواهب به‌کار می‌بریم. به این پرسش توجه کنید: آیا اشخاص آزاد و برابر می‌توانند بالفطره مستعدتر بودن دیگران را نوعی بدبیاری (اگرنه بی‌عدالتی) تلقی نکنند؟ آیا هیچ اصل سیاسی‌ای وجود دارد که شهروندان آزاد و برابر آن را به طور متقابل برای هدایت جامعه در استفاده از توزیع مواهب فطری بپذیرند؟ آیا می‌توان افراد مرفه‌تر و محروم‌تر را به قبول اصلی مشترک واداشت؟ در صورت فقدان چنین اصلی، ساختار جهان‌های اجتماعی و واقعیت‌های عمومی طبیعت، دشمن ایدهٔ برابری دموکراتیک خواهد بود.

برای حل این مسئله در بخش سوم می‌کوشیم نشان دهیم که موقعیت اولیه منظری است که در آن نمایندگان شهروندان آزاد و برابر بر سر اصل تفاوت و استفاده از توزیع مواهب، که، به تعبیری، نوعی دارایی عمومی است، توافق می‌کنند. در صورت توفیق در این کار، این اصل به ما نشان می‌دهد که چگونه دیگر طبیعت و جهان اجتماعی را دشمن برابری دموکراتیک ندانیم؛ در صورت‌بندی چنین اصلی است که عدالت به مثابهٔ انصاف وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی در مقام آشتی‌دهنده را انجام می‌دهد.

این امر بسیار اهمیت دارد که اصل تفاوت شامل ایدهٔ معامله به مثل است: بااستعدادترها (آن‌هایی که دارای جایگاه مساعدتری در توزیع مواهب فطری

هستند، جایگاهی که از نظر اخلاقی شایستگی‌اش را ندارند) تشویق می‌شوند که باز هم سودهای بیش‌تری به دست آورند ــ آن‌ها تا همین جا از جایگاه مساعد خود در این توزیع سود برده‌اند ــ مشروط به این‌که مواهب فطری خود را پرورش دهند و به شیوه‌هایی از آن‌ها استفاده کنند که در جهت خیر افراد محروم‌تر باشد (کسانی که دارای جایگاه نامساعدتری در این توزیع هستند، جایگاهی که از نظر اخلاقی شایستگی‌اش را ندارند). معامله به مثل ایده‌ای اخلاقی است میان بی‌غرضی،[1] که نوع‌دوستانه است، و سود متقابل.(۴۲)

§ ۲۲. اظهارنظرهایی مختصر در باب عدالت توزیعی و شایستگی

۱.۲۲. با توجه به بحث قبلی، به طور خلاصه اظهارنظرهایی می‌کنم. عدالت به مثابهٔ انصاف نافی مفهوم شایستگی اخلاقیِ بیان شده از جانب آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقیِ کاملاً یا نسبتاً جامعی نیست؛ بلکه، با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، بر آن است که هیچ یک از این آموزه‌ها را نمی‌توان به صورت برداشتی سیاسی از عدالت توزیعی به‌کار برد. علاوه بر این، چنین آموزه‌ای با توجه به اهداف زندگی سیاسی، واقعی یا عملی نخواهد بود.

پس مشکل عبارت است از یافتن نوعی جایگزین ــ برداشتی که همان کار لازمی را برای دیدگاهی سیاسی انجام دهد که ممکن است طبیعتاً، گرچه به اشتباه، فکر کنیم فقط از عهدهٔ مفهومی از شایستگی اخلاقی برمی‌آید که به دیدگاهی جامع تعلق دارد. به این منظور، عدالت به مثابهٔ انصاف برداشتی از انتظارات معقول و توأم با آن برداشتی از استحقاق‌ها را معرفی می‌کند.

۲.۲۲. این جایگزین برای آن‌که رضایت‌بخش باشد، نه تنها باید عملی باشد و نیازهای برداشتی سیاسی از عدالت را پاسخ گوید، بلکه همچنین:

---

1. impartiality

(الف) باید نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی لازم، یا به شدت کارآمد، برای ادارهٔ اقتصادی صنعتی در دولتی مدرن را مجاز شمارد. چنین نابرابری‌هایی (که قبلاً به آن‌ها اشاره کردیم) هزینه‌های کارآموزی و تعلیم را تأمین می‌کند، به عنوان مشوق عمل می‌کند، و نظایر آن.

(ب) باید اصل معامله به مثل را بیان کند، زیرا جامعه نوعی نظام همکاری منصفانه از نسلی به نسل بعد در بین شهروندان آزاد و برابر به شمار می‌رود و قرار است این برداشت سیاسی به ساختار اساسی‌ای مربوط شود که عدالت زمینه‌ای را تنظیم می‌کند.

(ج) باید جدی‌ترین نابرابری‌ها از منظر عدالت سیاسی را به درستی کنترل کند: نابرابری در چشم‌اندازهای شهروندان که با انتظارات معقول آن‌ها در سراسر یک زندگی کامل مشخص می‌شود. این نابرابری‌ها آن‌هایی هستند که بین سطوح مختلف درآمد در جامعه به وجود می‌آیند که خود متأثر از جایگاه افراد در توزیع مواهب فطری و نیز موقعیت اجتماعی‌ای هستند که افراد در آن به دنیا می‌آیند و سال‌های اول زندگی تا سن بلوغ عقلانی را در آن سپری می‌کنند. ما دلمشغول تأثیرات ماندگار این احتمالات و پیامدهای بخت و اقبال در سراسر زندگی هستیم.

علاوه بر این نیازها، دو نیاز دیگر نیز شایستهٔ ذکر است:

(د) اصول تعیین‌کنندهٔ توزیع منصفانه را باید، تا حد امکان، طوری بیان کرد که بتوانیم برآورده شدن آن‌ها را به طور عمومی بررسی کنیم.[۴۴]

(ه) باید به دنبال اصولی باشیم که به طرز معقولی ساده هستند و بنیان آن‌ها را می‌توان به گونه‌ای توضیح داد که شهروندان در پرتو ایده‌های موجود در فرهنگ سیاسی عمومی قادر به درک آن‌ها باشند.

۳.۲۲. در این صورت، مسئله این است که آیا اصل تفاوت (که پس از اصول مقدم آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانه قرار می‌گیرد و در پرتو

ایده‌های استحقاق و انتظارات معقول درک می‌شود) این نیازها را، اگرنه بهتر، به خوبی دیگر اصول سیاسی موجود برآورده می‌سازد یا نه. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف بر آن است که اصل تفاوت می‌تواند چنین کند و شایان توجه است، البته در صورتی که بپذیریم نقش قواعد مبتنی بر برداشت متعارف از عدالت و نقش نابرابری‌های موجود در سهام توزیعی در جوامع مدرن این نیست که به شایستگی اخلاقی به صورتی متمایز از لیاقت پاداش دهد؛ بلکه نقش آن‌ها جذب مردم به ضروری‌ترین موقعیت‌ها از منظر اجتماعی، تأمین هزینه‌های کسب مهارت‌ها و پرورش توانایی‌ها و تشویق به پذیرش سنگینی بار مسئولیت‌های خاص و انجام دادن همهٔ این کارها به شیوه‌هایی سازگار با انتخاب آزادانهٔ شغل و برابری منصفانهٔ فرصت‌هاست (نظریه، §۴۷) البته ما تنها آغاز به بررسی این مسئله کرده‌ایم (بعداً در این باب بیش‌تر سخن خواهیم گفت) و هرگز نمی‌توان به آن پاسخ قاطعی داد.

هنگام توجه به مزایای اصل تفاوت به یاد داشته باشید که پیش از این چه گفته‌ایم. وقتی [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف می‌گوید ما از نظر اخلاقی شایستگی جایگاه اولیهٔ خود در جامعه و جایگاهمان در توزیع مواهب فطری را نداریم، این را توضیح واضحات تلقی می‌کند. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف نمی‌گوید که ما هرگز شایستهٔ موقعیت اجتماعی یا مقام‌های احتمالی خود در مراحل بعدی زندگی نیستیم. همچنین، از ناشایستگی ما نسبت به مهارت‌های بالفعل و قابلیت‌های پرورش یافتهٔ احتمالی ما پس از سن بلوغ عقلانی سخن نمی‌گوید. اگر شایستگی را براساس حقی بفهمیم که تحت شرایط منصفانه به دست می‌آید، در جامعهٔ بسامان معمولاً شایستگی امور یادشده را داریم. بنابر [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف، ایدهٔ شایستگی به عنوان استحقاق، برای برداشتی سیاسی از عدالت کاملاً کافی است؛ و این ایده‌ای اخلاقی است (گرچه این ایدهٔ شایستگی اخلاقی را آموزه‌ای جامع تعریف نمی‌کند) زیرا به برداشتی سیاسی تعلق دارد که خود برداشتی اخلاقی است.

بنابراین، مسئلهٔ مهم این است که آیا در برداشتی سیاسی به چیزی بیش از این نیاز داریم یا باید چیزی بیش از این بخواهیم یا نه. آیا همین کافی نیست که بر اساس شرایط منصفانه‌ای همکاری کنیم که همهٔ ما در مقام شهروندان آزاد و برابر می‌توانیم آن‌ها را به طور عمومی در مقابل یکدیگر تأیید کنیم؟ آیا این امر به طرز معقولی به بهترین امر سیاسی عملی نزدیک نیست؟ قطعاً بعضی بر این مطلب پافشاری خواهند کرد که از نظر اخلاقی شایستهٔ چیزهای معینی هستند که برداشتی سیاسی جوابگوی آن نیست. ممکن است این افراد، مطابق آموزه‌های جامع خود، چنین شایستگی‌هایی داشته باشند و، در واقع، در صورت صحت این آموزه‌ها، چه بسا این پافشاری درست باشد. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف این امر را انکار نمی‌کند. چرا باید انکار کند؟ [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف فقط می‌گوید چون این آموزه‌های متضاد برآنند که ما از نظر اخلاقی از جنبه‌های مختلف و بنا به دلایل مختلف، شایستگی چیزهای مختلفی را داریم، ممکن نیست همهٔ آن‌ها درست باشند؛ و به هر حال، هیچ یک از آن‌ها از نظر سیاسی، عملی نیست. برای یافتن مبنای عمومی توجیه باید به دنبال برداشتی سیاسی عملی از عدالت بگردیم.

۴.۲۲. به یاد بیاورید که §۱۲ را با این سؤال شروع کردیم: مناسب‌ترین اصول برای تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر کدام است؟ ما دلمشغول اصولی هستیم که ایدهٔ شهروندان آزاد و برابر را جدی بگیرند، و دغدغهٔ اصول مطلوبی را داریم که نهادهای سیاسی و اجتماعی را به گونه‌ای شکل دهد که بتوانند این ایده را به طرز مؤثری تحقق بخشند. ولی البته این سؤال مطرح می‌شود که آیا امکان ندارد اصول بدیلی وجود داشته باشند که این ایده را جدی بگیرند. این بدیل‌ها چه ممکن است باشد؟ چگونه می‌توان از میان آن‌ها دست به انتخاب زد؟ پاسخ پیشنهادی [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف این است که مناسب‌ترین اصولی که این ایده

را جدی می‌گیرند اصولی هستند که خود شهروندان انتخاب می‌کنند، شهروندانی که به طرزی منصفانه به صورت اشخاصی آزاد و برابر بازنمایی می‌شوند. اجرای این پیشنهاد به موقعیت اولیه به عنوان ابزار بازنمایی می‌انجامد (§۶). در بخش سوم، استدلال مبتنی بر این موقعیت را اقامه می‌کنیم.

در پس این سؤال‌ها این نگرانی وجود دارد که ممکن است هیچ اصلی را نشناسیم که ایدهٔ شهروندان آزاد و برابر را جدی بگیرد؛ یا این‌که چند اصل متضاد را بشناسیم. این اصول ملزومات بسیار متفاوتی می‌طلبند و مناقشهٔ بی‌پایان بر سر آن‌ها متأثر از این واقعیت است که کدام یک از آن‌ها بیش از بقیه به نفع ماست. شاید هم خانواده‌ای از اصولی را بشناسیم که این ایده را جدی می‌گیرند ولی بنا به دلایل گوناگون، مایل نباشیم که بر اساس آن‌ها عمل کنیم. عامل نگرانی ما هرچه باشد به هر حال این سؤال به وجود می‌آید که آیا صحبت از شهروندان آزاد و برابر را جدی می‌گیریم یا نه. آیا این‌ها فقط حرف است؟ آیا در خدمت چیزی غیر از هدفی ایدئولوژیک، به معنای موردنظر مارکس، است؟ بدیهی است که صداقت اندیشهٔ دموکراتیکِ مبتنی بر قانون اساسی به پاسخ این سؤالات بستگی دارد.

یادداشت‌ها

۱. همیشه معلوم نیست که آیا مسئله‌ای به یک اصل قانون اساسی مربوط می‌شود یا نه. در موقع مقتضی به این مطلب خواهیم پرداخت. اگر در این مورد شک داشته باشیم و این مسئله به شدت تفرقه‌انگیز باشد، شهروندان متمدن وظیفه دارند بکوشند تا، در صورت امکان، دعاوی خود را در قبال یکدیگر با ارجاع به ارزش‌های سیاسی بیان کنند.

۲. این قسمت چکیدهٔ نکات مقالهٔ زیر است:

"The Basic Liberties and Their Priority," *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, ed. Sterling McMurrin (Salt Lake city: University of Utah Press, 1982), §1, reprinted in *Political liberalism*.

در این مقاله می‌کوشم به دو اعتراض جدی‌تر به روایتم از آزادی در نظریه پاسخ دهم، این دو اعتراض را اچ.ال.ای. هارت در مقاله انتقادی بی‌نظیرش مطرح کرده است. نگاه کنید به

"Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review* 40 (Spring 1973): 551-555, reprinted in his *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

مهم‌ترین تغییرات در این بازگویی عدالت به مثابهٔ انصاف همین تغییرات حاصل از انتقاد هارت است.

۳. بسیاری از نویسندگان ترجیح می‌دهند به جای «اصل تفاوت» از اصطلاح «اصل بیشینه ـ کمینه» یا صرفاً «عدالت بیشینه ـ کمینه» (maximin justice) یا عبارت‌هایی از این قبیل استفاده کنند. برای مثال، نگاه کنید به روایت بسیار کامل و صحیح جاشوا کوهن از اصل تفاوت در "Democratic Equality," *Ethics* 99 (July 1989): 727-751. ولی من هنوز هم اصطلاح «اصل تفاوت» را به‌کار می‌برم تا بر دو نکته تأکید کنم: اول این‌که این اصل و قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه برای تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت (§۱.۲۸) دو چیز کاملاً متمایز هستند؛ و دوم این‌که در اقامهٔ دلیل برای ارجحیت اصل تفاوت بر دیگر اصول توزیعی (فرضاً نوعی اصل محدود فایدهٔ (میانگین)، که شامل کمینه‌ای اجتماعی است)، هیچ استنادی به قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه برای تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت صورت نمی‌گیرد. این ایدهٔ رایج که طرفداری از اصل تفاوت بر بیزاری شدید از عدم قطعیت متکی است نادرست است، گرچه متأسفانه خطاهای مندرج در نظریه به این اشتباه دامن زده، خطاهایی که در بخش سوم این بازگویی آن‌ها را تصحیح می‌کنم.

۴. نگاه کنید به نظریه، §۳۶: ۱۹۷ـ۱۹۹.

۵. برخی این نوع محدودیت را نپذیرفتنی دانسته‌اند. به نظر آن‌ها، باید برداشت سیاسی‌ای آفرید که همهٔ موارد منطقاً ممکن یا همهٔ موارد قابل تصور را دربر گیرد و فقط به مواردی محدود نشود که درون زمینه نهادی خاصی به وجود می‌آیند. برای مثال، نگاه کنید به Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 112.

برعکس، ما به دنبال اصلی می‌گردیم که بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در رژیم‌های دموکراتیکی که می‌شناسیم حاکم باشد، و، بنابراین، دلمشغول نابرابری‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان هستیم، یعنی نابرابری‌هایی که ممکن است واقعاً، با توجه به درک ما از چگونگی کارکرد نهادهای معین، به وجود آیند.

۶. این اظهارنظرها صرفاً طرحی کلی از ایده‌ای بغرنج است. ما گاه و بی‌گاه به آن بازمی‌گردیم.

۷. ممکن است پیش از این اصل، اصلی مطرح شود که از نظر واژگانی یا قاموسی مقدم بر آن و مستلزم این است که نیازهای اساسی برآورده شوند، حداقل تا آن‌جا که برآورده شدن آن‌ها شرط لازم درک و کاربست مفید حقوق و آزادی‌های اساسی از جانب شهروندان است. برای شرح و تفصیل بیش‌تر در بارهٔ چنین اصلی، نگاه کنید به R.G.Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 14.

۸. در این‌جا باید بگویم که در عدالت به مثابهٔ انصاف باید بین سه دیدگاه تمایز گذاشت: دیدگاه‌های طرف‌های موقعیت اولیه، دیدگاه شهروندان در جامعهٔ بسامان، و دیدگاه من و شمایی که در حال طراحی عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی و سعی در استفاده از آن برای سازماندهی قضاوت‌های سنجیدهٔ خود در تمام سطوح عمومیت در دیدگاهی منسجم هستیم. به یاد داشته باشید که طرف‌ها اشخاصی مصنوعی هستند که قسمتی از رویهٔ تعبیر و تفسیری به شمار می‌روند که برای اهداف فلسفی خود به‌کار می‌بندیم. ممکن است ما چیزهای زیادی بدانیم که از آن‌ها مخفی کنیم. در بارهٔ این سه دیدگاه، نگاه کنید به *Political Liberalism*, p. 28.

۹. این تمایز را از لاک برگرفته‌ام که از قدرت مردم برای تأسیس قوهٔ مقننه به عنوان قانون اول و بنیادینِ تمام جمهوری‌ها سخن می‌گوید.

John Locke, *Second Treatise of Government,* §§ 134, 141, 149.

۱۰. گاهی در اعتراض به اصل تفاوت در مقام اصلی مربوط به عدالت توزیعی چنین می‌گویند که این اصل هیچ محدودیتی برای ماهیت کلی توزیعات مجاز قائل نیست. بنا بر این اعتراض، این اصل صرفاً دلمشغول محروم‌ترین افراد است. ولی این اعتراض نادرست است: از این واقعیت غفلت می‌کند که بخش‌های دو اصل عدالت به گونه‌ای طراحی می‌شوند که با هم کار کنند و به صورت یک واحد به‌کار روند. ملزومات اصول مقدم، تأثیرات توزیعی مهمی دارد. فرضاً به تأثیرات برابری منصفانهٔ فرصت‌ها در امر آموزش یا آثار توزیعی ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی توجه کنید. تا زمانی که به اصل تفاوت به خودی خود، فارغ از اندراج آن در اصول مقدم، فکر کنیم، نمی‌توانیم این اصل را جدی بگیریم.

۱۱. [نگاه کنید به *Political Liberalism*, p. 358.].

۱۲. برخلاف باور عدهٔ زیادی از افراد، اولویت (یا برتری) آزادی‌های اساسی برابر مستلزم سطح بالایی از ثروت و درآمد نیست. نگاه کنید به

Amartya Sen and Jean Dreze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Oxford University Press, 1989), chap. 13; and Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution* (Oxford: Oxford University Press, 1993). chaps. 1-2, 5, passim.

۱۳. [نگاه کنید به نظریه، §۳۱: ۶-۱۷۲، و لیبرالیسم سیاسی، صص ۸-۳۹۷].

۱۴. [در عدالت به مثابهٔ انصاف، معامله به مثل عبارت است از رابطه‌ای میان شهروندان که به وسیلهٔ اصول عدالتی بیان می‌شود که جهانی اجتماعی را تنظیم می‌کنند که در آن همهٔ کسانی که در همکاری مشارکت و نقش لازم خود را مطابق قواعد و رویه‌ها ایفا می‌کنند باید به شیوهٔ مناسبی منتفع گردند، شیوه‌ای که به وسیلهٔ معیار مقایسهٔ مطلوبی تعیین می‌شود. دو اصل عدالت، شامل اصل تفاوت همراه با اشارهٔ تلویحی‌اش به تقسیم برابر به عنوان نوعی معیار، ایدهٔ معامله به مثل میان شهروندان را صورت‌بندی می‌کنند. برای

آگاهی از بحث کامل‌تری در بارهٔ ایدهٔ معامله به مثل نگاه کنید به *Political Liberalism*, pp. 16-17 و مقدمهٔ چاپ شمیز آن، pp. xliv, xlvi, li . ایدهٔ معامله به مثل همچنین نقش مهمی در اثر زیر دارد:
"The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review,* 64 (Summer 1997): 765-607, reprinted in *The law of peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1999) and *Collected Papers.*]

۱۵. نگاه کنید به نظریه، §۱۴: ۷۴-۷۷، و به تمایز میان سه نوع عدالت رویه‌ای در آن‌جا توجه کنید.

۱۶. واژهٔ «زمینه» برای اولین بار در این‌جا معرفی می‌شود و در نظریه به‌کار نمی‌رود.

۱۷. دموکراسی دربرگیرندهٔ مالکیت در فصل پنجم نظریه مورد بحث قرار می‌گیرد، ولی متأسفانه در آن‌جا تضاد میان این نوع دموکراسی و نظام سرمایه‌داریِ دولت رفاه به اندازهٔ کافی شفاف نیست. در بخش چهارم کتاب حاضر می‌خواهم این نقص را برطرف کنم.

۱۸. آرای بیان شده در این بند، پاسخ به اعتراضی هستند که نازیک در آنارشی، دولت و آرمانشهر علیه اصل تفاوت مطرح می‌کند. توصیف او از امثال ویلت چیمبرلین (Wilt Chamberlin)، فصل ۷، صفحات ۱۶۰-۱۶۴، حاکی از آن است که کاربست این اصل در مورد دولت باید شامل مداخلهٔ مداوم در مبادلات خاص فردی باشد.

۱۹. آنارشی، دولت و آرمانشهر نازیک نمونه‌ای از این نوع دیدگاه است.

۲۰. برای مثال، در مورد لاک، آن طور که از رساله دوم، §۱۵۸ برمی‌آید، این قیود نمی‌توانند آزادی‌های سیاسی برابر را تضمین کنند. نگاه کنید به
Joshua Cohen, "Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State," *Philosophy and Public Affairs* 15 (Fall 1986): 301-324.

۲۱. نگاه کنید به نظریه، §۱۲: ۶۹، گرچه این مطلب در آن‌جا با وضوح کافی بیان نمی‌شود.

۲۲. در مقابل، نقش محدود ممکن است چیزی شبیه تعیین اصول اساسی و ضروری‌ترین قواعدی باشد که جامعهٔ سیاسی باید از آن‌ها پیروی کند تا پایدار و باثبات باشد. یک نمونه عبارت است از ایدهٔ اچ.ال.ای.هارت در بارهٔ محتوای کمینهٔ قانون طبیعی، که متکی بر هیوم است. نگاه کنید به
The Concept of Law (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 189-195.

۲۳. برای آگاهی از شرحی مختصر در بارهٔ ویژگی‌های نقشه‌های عقلانی، نگاه کنید به نظریه، فصل هفتم.

۲۴. متأسفانه نظریه در این مورد کاملاً مبهم است. من مدیون برخی، به ویژه جاشوا کوهن و جاشوا رابینوویتس، و آلین بوکانان، تی.ام.اسکانلون و ساموئل شفلر هستم که بحث‌های

ارزشمندی با من کردند؛ همچنین مدیون مایکل تیتلمان هستم که برای اولین بار به این معضل اشاره کرد.

۲۵. برای آگاهی از این ایدهٔ ارزش مبادله، نگاه کنید به
Rawls, "Fairness to Goodness," *Philosophical Review* 84 (October 1975): & III. Also in *Collected Papers.*

۲۶. در این‌جا دقت کنید که در ساده‌ترین شکل اصل تفاوت، افراد محروم‌ترین گروه را نمی‌توان جدا یا مستقل از درآمد و ثروتشان شناخت. هرگز نمی‌توان محروم‌ترین افراد را در قالب مردان یا زنان یا سفیدپوستان یا سیاهپوستان یا هندی‌ها یا بریتانیایی‌ها شناسایی کرد. این افراد را نمی‌توان با ویژگی‌های طبیعی یا دیگر ویژگی‌ها (نژاد، جنسیت، ملیت و نظایر آن) شناخت، یعنی ویژگی‌هایی که ما را قادر سازد وضعیت آن‌ها را در تمام طرح‌های گوناگون احتمالی همکاری اجتماعی با یکدیگر مقایسه کنیم. اگر این طرح‌های همکاری را جهان‌های اجتماعی ممکنی فرض کنیم که (فرضاً) نام‌های افراد در بیرون از آن‌ها به همان افراد در هر جهان (اجتماعی) ممکنی اشاره دارد (با قاطعیت آن‌ها را مشخص می‌کند)، در این صورت اصطلاح «محروم‌ترین افراد» «معرف قاطعی»[1] نیست (این اصطلاح سول کریپکی[2] است، نگاه کنید به *Naming and Necessity* ((Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972))، بلکه فقیرترین افراد در هر طرح همکاری صرفاً افرادی هستند که در آن طرح خاص فقیرترین افراد هستند. شاید آن‌ها در طرحی دیگر، فقیرترین افراد نباشند. حتی اگر فرض کنیم که، برای مثال، بنابر جامعه‌شناسی سیاسی رایج، محروم‌ترین افراد، از نظر ثروت و درآمد، شامل بسیاری از کم‌استعدادترین افراد (به طور فطری و طبیعی) و بسیاری از افراد بدشانس یا بداقبال (§۱۶) و بسیاری از افرادی هستند که در محروم‌ترین طبقهٔ اجتماعی به دنیا می‌آیند، باز هم این صفات معرف محروم‌ترین افراد نیست، بلکه ممکن است این ویژگی‌ها تصادفاً بسیاری از افراد متعلق به این گروه را مشخص کنند.

۲۷. نظریه در این مورد مبهم است و نمی‌تواند میان عزت نفس در مقام نوعی نگرش، که حفظ آن یکی از دلبستگی‌های بنیادین انسان است، و مبانی اجتماعی حامی این نگرش تمایز بگذارد.

۲۸. در بارهٔ این موضوع نگاه کنید به بحث در بارهٔ تأمین مراقبت‌های بهداشتی در بخش چهارم، §۵۱.

۲۹. برای تبیین اصل کارآیی (پارتویی) نهادها، نگاه کنید به نظریه، §۱۲: ۵۸-۶۲.

۳۰. این نمودار شبیه نمودار ۶ در نظریه، §۱۳: ۶۶ است.

۳۱. برای مثال،نمودارهای مندرج در نظریه، §۱۲: صفحهٔ ۵۹ به بعد فرض می‌کنند که بستهٔ از پیش مفروضی از کالاها وجود دارد که باید میان دو شخص X_1 و X_2 تقسیم شود. این

---

1. rigid designator 2. Saul Kripke

امر از این واقعیت معلوم می‌شود که مرز کارآیی تا شمال غربی و جنوب شرقی کشیده می‌شود و به این موضوع هیچ اشاره‌ای نمی‌رود که این اشخاص سرگرم همکاری برای تولید آن کالاها هستند.

۳۲. وقتی این منحنی‌ها یکدیگر را قطع می‌کنند، منحنیِ مماس به مرتفع‌ترین خط JJ بهترین است؛ اگر آن‌ها خط JJ یکسانی را لمس کنند، در این صورت بهترین منحنی همان منحنی‌ای است که مماس آن در سمت چپ دیگری قرار دارد.

۳۳. نگاه کنید به اثر *Principles of Political Economy*, bk. IV. ch. VI.

۳۴. برای تمایز میان طرح‌های کاملاً عادلانه و طرح‌های در کل عادلانه، نگاه کنید به نظریه، §۱۳: ۶۸.

۳۵. برای مثال، نهادهای زمینه‌ای مانع از آن می‌شوند که پزشکان انجمنی تشکیل دهند برای افزایش هزینهٔ مراقبت‌های پزشکی و، بنابراین، افزایش درآمد خود فرضاً از طریق محدود کردن ورود به حرفهٔ پزشکی یا توافق در بارهٔ افزایش حق‌الزحمه‌ها. با وجود این، درآمد زیاد دلیل کافی برای وجود دسیسه و تبانی نیست. به نظر می‌رسد که عرضه و تقاضای آزاد نقش زیادی در تعیین درآمد خوانندگان اپرا دارد؛ تقاضا زیاد، و عرضه کم و در کوتاه‌مدت تقریباً ثابت است، ولی مثل عرضهٔ آثار نقاشی استادان قدیمی برای همیشه ثابت نیست. تعداد خوانندگان اپرا آن قدر کم است که درآمد آن‌ها به هیچ وجه مایهٔ نگرانی نیست؛ علاوه بر این، آن‌ها به‌سختی کار می‌کنند و مایهٔ انبساط خاطر و شادمانی هستند. ولی پزشکان گروه بزرگی هستند، و اگر نهادهای زمینه‌ای رقابتی و فرصت‌های منصفانه در مورد آن‌ها، یا موارد مشابه، به خوبی کار نکند، مجبوریم که علل نارسایی آرایش‌های رقابتی را بررسی کنیم و بکوشیم تا آن‌ها را به صورتی سازگار با اصول مقدم، اصلاح کنیم. همچنین، ممکن است مجبور شویم صحت اصل تفاوت را دوباره بیازماییم.

۳۶. مسلماً در عدالت به مثابهٔ انصاف هیچ معیار دیگری برای قضاوت در بارهٔ ناعادلانه بودن این نسبت نداریم، زیرا تمام اصول ما برآورده می‌شوند. مسئله صرفاً این است که نسبت واقعی ممکن است ما را نگران و متعجب سازد. گویی حالت تعادل تأملی اندکی نگران‌کننده است. ما امیدواریم که نابرابری‌های حاصل در دامنه‌ای باشند که نگرانمان نسازند. مدیون رانالد دورکین هستم که نیاز به شفاف ساختن این مطلب را به من گوشزد کرد.

۳۷. این مثال را از اثر زیر وام گرفته‌ام:

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 490-493.

از برایان بری سپاسگزارم که آرایی را که در بارهٔ این مثال در همایش سالیانهٔ انجمن علوم سیاسی آمریکا در سال ۱۹۸۵ مطرح کرده بود برایم فرستاد. من به شدت متکی بر آرای بری بوده‌ام و هرگونه امتیاز اظهارنظرهایم را مدیون او هستم. باید اضافه کنم که این مثال در کتاب پارفیت (Parfit) بی‌اهمیت است و در یکی از چند ضمیمهٔ کتاب که با همکاری

جان بروم (John Broome) نوشته شده، مطرح می‌گردد. آنچه می‌گویم به هیچ وجه انتقاد از این کتاب به یادماندنی نیست.

۳۸. نگاه کنید به §۱۷، پانوشت ۲۶.

۳۹. بری در آرای خود که در یادداشت ۳۷ به آن‌ها اشاره کردیم بر این نکته تأکید می‌کند.

۴۰. نگاه کنید به: Martin Weitzman, *The Share Economy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984).

۴۱. این به معنای انکار آن نیست که به طور کلی اصول عدالت شکل این آرایش‌ها را محدود می‌کنند (§۲.۴ و §۵۰).

۴۲. این عقیده مبتنی بر خود عدالت به مثابهٔ انصاف نیست، زیرا این برداشت فاقد هرگونه ایده‌ای از شایستگی اخلاقی به معنای یاد شده است. از طرف دیگر، این عقیده بر هیچ آموزهٔ فلسفی یا اخلاقی جامع خاصی مبتنی نیست، بلکه، به باور من، همهٔ چنین آموزه‌های معقولی این عقیده را تأیید می‌کنند و می‌پذیرند که شایستگی اخلاقی همواره شامل نوعی کاربست وجدانی اراده یا نوعی کنش عمدی یا آزادانه است که هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند به جایگاه ما در توزیع مواهب فطری یا طبقهٔ اجتماعی خاستگاهمان ربطی داشته باشد.

۴۳. نگاه کنید به: Political Liberalism, pp. 16. 17.

۴۴. در §۱۷ بر این جنبه در خصوص کالاهای اولیه تأکید شده است.

بخش سوم

استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه

§ ۲۳. موقعیت اولیه: ساختار

۱.۲۳. بخش سوم به ترتیب به دو موضوع اصلی می‌پردازد: ساختار موقعیت اولیه (§§۲۳-۲۶) و استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه در دفاع از دو اصل عدالت. این استدلال به دو مقایسهٔ بنیادین تقسیم می‌شود: اولین مقایسهٔ بنیادین (§§۲۷-۳۳) و دومین مقایسهٔ بنیادین (§§۳۴-۴۰). چون پیش از این از موقعیت اولیه به عنوان نوعی ابزار بازنمایی سخن گفته‌ایم، در این‌جا بر معدودی از جزئیات چگونگی ایجاد آن تمرکز می‌کنیم.[۱]

همواره به یاد داشته باشید که موقعیت اولیه، در مقام نوعی ابزار بازنمایی، الگوسازی دو چیز است (§۴.۶). اول، الگوسازی آنچه به نظر ما ــ در این‌جا و اکنون ــ شرایط منصفانه‌ای است که قرار است تحت آن نمایندگان شهروندان، که صرفاً اشخاصی آزاد و برابر به شمار می‌روند، بر سر شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی (مطابق با اصول عدالت) توافق کنند، شرایط منصفانه‌ای که قرار است ساختار اساسی بر اساس آن تنظیم شود.

دوم، الگوسازی آنچه به نظر ما ــ در این‌جا و اکنون ــ محدودیت‌های قابل قبول دلایلی است که طرف‌ها (در مقام نمایندگان شهروندان) بر اساس آن می‌توانند به طرز مناسبی اصول معینی از عدالت را بپذیرند و دیگر اصول را رد کنند، طرف‌هایی که در همان شرایط منصفانه قرار دارند.

به این نکته هم توجه کنید که موقعیت اولیه در خدمت اهداف دیگری نیز هست. همان طور که گفته‌ایم (§۱.۱۲)، موقعیت اولیه راهی برای ردیابی مفروضات ما فراهم می‌کند. با مطالعهٔ چگونگی توصیف طرف‌ها و وضعیت آن‌ها می‌توانیم به مفروضات خود پی ببریم. موقعیت اولیه مفروضات ما را در قالب یک ایده قابل بررسی یکپارچه می‌کند و به این ترتیب می‌توانیم پیامدهای این مفروضات را آسان‌تر دریابیم. در نتیجه، توان و استحکام کلی مفروضات ما آشکار می‌شود.

۲.۲۳. اکنون به جزئیات می‌پردازم. ابتدا به شباهت استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه و استدلال‌های اقتصاد و نظریهٔ اجتماعی توجه کنید. نظریهٔ مقدماتی در بارهٔ مصرف‌کننده (خانواده) مثال‌های زیادی از استدلال‌های اقتصاد و نظریهٔ اجتماعی دربر دارد. در تمام موارد با اشخاص (یا عامل‌های)[1] عاقلی روبرو هستیم که پیرو شرایط معینی، تصمیم‌هایی می‌گیرند یا به توافق‌هایی می‌رسند. با استناد به دانش و عقاید این اشخاص، آمال و علایق آن‌ها، بدیل‌های موجود در برابر آن‌ها و پیامدهای محتملی که از گزینش هر بدیل انتظار دارند، می‌توان دریافت که چه تصمیمی خواهند گرفت یا بر سر چه امری توافق خواهند کرد، مگر این‌که در استدلال مرتکب اشتباهی شوند یا نتوانند به طرز معقولی عمل کنند. اگر بتوان عناصر اصلی موجود را با فرض‌های ریاضی الگوسازی کرد، شاید بتوان، در صورت ثابت بودن دیگر چیزها، نشان داد که آن‌ها چه کار خواهند کرد.

به رغم شباهت استدلال‌های متداول در اقتصاد و نظریهٔ اجتماعی و استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه، تفاوت‌های بنیادینی میان آن‌ها وجود دارد. یکی از تفاوت‌ها این است که هدف ما توصیف و تشریح این امر نیست که

---

1. agents

مردم در اوضاع معینی واقعاً چگونه رفتار می‌کنند یا نهادها واقعاً چگونه کار می‌کنند. هدف ما عیان کردن بنیانی عمومی برای برداشتی سیاسی از عدالت است، و این کارِ فلسفهٔ سیاسی است نه نظریهٔ اجتماعی. هنگام توصیف طرف‌ها اشخاص را نه به صورتی که هستند بلکه مطابق با الگوی مورد نظر خود از نمایندگان عاقل شهروندان آزاد و برابر توصیف می‌کنیم. افزون بر این، محدودیت‌های معقول معینی را بر طرف‌ها تحمیل می‌کنیم که در تقارن وضعیت آن‌ها نسبت به یکدیگر و محدودیت‌های دانش آن‌ها (حجاب جهل) نمایان است.

۳.۲۳. در این‌جا باز هم (مثل §۲.۲) بین امر عقلانی و امر معقول تمایز می‌گذاریم، تمایزی که مشابه تمایز کانت میان امر مشروط[1] و امر مطلق[2] است. رویهٔ امر مطلق کانت، دستور[3] عقلانی و صادقانهٔ عامل را (که در پرتو عقل عملی تجربیِ عامل تنظیم شده) تابع محدودیت‌های معقول موجود در آن رویه می‌سازد و، بنابراین، رفتار عامل را با ملزومات عقل عملی محض محدود می‌کند. به همین ترتیب، شرایط معقولی که در موقعیتِ اولیه بر طرف‌ها تحمیل می‌شود آن‌ها را در دستیابی به توافقی عقلانی بر سر اصول عدالت محدود و مقید می‌سازد، طرف‌هایی که می‌کوشند خیر موکلان خود را پیش برند. در تمام موارد، امر معقول نسبت به امر عقلانی اولویت دارد و کاملاً آن را تابع خود می‌سازد. این اولویت بیانگر اولویت حق است؛ و عدالت به مثابهٔ انصاف از این نظر شبیه دیدگاه کانت است.(۲)

واژه‌های «معقول» و «عقلانی» را به طور صریح تعریف نخواهیم کرد. معنای آن‌ها را بر اساس چگونگی کاربردشان و توجه به تضاد آن‌ها می‌فهمیم. با وجود این، یک اظهارنظر می‌تواند راهگشا باشد: امر معقول نوعی ایدهٔ

---

1. hypothetical imperative
2. categorical imperative
3. maxim

اخلاقی شهودی اساسی است؛ می‌توان آن را در بارهٔ اشخاص، تصمیم‌ها و کنش‌های آن‌ها و نیز اصول و موازین و آموزه‌های جامع و بسیاری از چیزهای دیگر به‌کار برد. ما بیش از هر چیز دلمشغول اصول معقول عدالت برای ساختار اساسی هستیم. شهروندان آزاد و برابر می‌توانند این اصول را به صورتی معقول به عنوان اصولی بپذیرند که شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی آن‌ها را تعیین می‌کند. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف می‌پندارد که اصولی که برای این هدف معقول خواهند بود، با در نظر گرفتن همهٔ جوانب، همان اصولی هستند که نمایندگان عاقل شهروندان، آن گاه که تابع محدودیت‌های معقول باشند، برای تنظیم نهادهای اساسی خود برمی‌گزینند. با وجود این، کدام محدودیت‌ها معقول هستند؟ در پاسخ می‌گوییم: آن‌هایی که حاصل قرار دادن نمایندگان شهروندان در وضع متقارن هستند، یعنی وقتی آن‌ها را صرفاً اشخاصی آزاد و برابر معرفی می‌کنیم، نه اشخاصی متعلق به این یا آن طبقهٔ اجتماعی یا واجد این یا آن مواهب فطری، یا دارای این یا آن برداشت (جامع) از امر خیر. گرچه این پندار شاید واجد نوعی اعتبار اولیه باشد، ولی تنها شرح و تفصیل آن می‌تواند میزان صحت آن را روشن کند.

۴.۲۳. ما می‌خواهیم که استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه، تا حد ممکن، استدلالی قیاسی باشد، حتی اگر استدلالی که در عمل اقامه می‌کنیم این معیار را رعایت نکند؛[۳] زیرا نمی‌خواهیم پذیرش این دو اصل از جانب طرف‌ها وابسته به مفروضات روان‌شناختی یا آن شرایط اجتماعی باشد که در توصیف موقعیت اولیه وجود ندارند. به این قضیهٔ اقتصادی توجه کنید که می‌گوید عامل خانواده، بسته ـ کالای[1] موجود در نقطهٔ (منحصر به فرد)

1. commodity-bundle

فضا-کالایی[1] را می‌خرد که در آن نقطه، خط بودجه مماس با (بلندترین) منحنی بی‌تفاوتی‌ای است که با آن خط تماس پیدا می‌کند. این قضیه به طور قیاسی از مقدمات نظریهٔ تقاضا منتج می‌شود. در این مقدمات، پیشاپیش روان‌شناسی لازم وجود دارد. در حالت آرمانی مایلیم که همین امر در مورد استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه صادق باشد: ما روان‌شناسی لازم را در توصیف طرف‌ها می‌گنجانیم، طرف‌هایی که نمایندگان عاقلی به شمار می‌روند که نیروی محرکهٔ آن‌ها خیر موکلان ایشان است. این خیر را شرح کالاهای اولیه مشخص می‌کند (۴.۲۵§). به معنای دقیق کلمه، طرف‌ها اشخاصی جعلی هستند و صرفاً در ابزار بازنمایی ما وجود دارند: آن‌ها شخصیت‌هایی هستند که در بازی تجربهٔ فکری[2] ما نقشی دارند.

در مورد بدیل‌های در دسترس طرف‌ها، سعی نمی‌کنیم بگوییم کدام اصول را بدیل‌های محتمل خواهند شمرد. چنین کاری دشوار و پیچیده است و ما را از هدف عملی خود دور می‌سازد. در عوض، صرفاً به طرف‌ها فهرستی از اصول، یک فهرست انتخاب،[3] ارائه می‌کنیم. در این فهرست مهم‌ترین برداشت‌های موجود از عدالت سیاسی در سنت فلسفهٔ سیاسی ما همراه با چند بدیل دیگر وجود دارد که مایل به بررسی آن‌ها هستیم. طرف‌ها باید بر سر یک بدیل در این فهرستِ انتخاب توافق کنند.

بنابراین، اصول عدالتِ مورد توافق از شرایط موقعیت اولیه استنتاج نمی‌شوند: این اصول از فهرستی معین انتخاب می‌شوند. موقعیت اولیه نوعی ابزار گزینش است: عملکرد آن بر روی خانوادهٔ آشنایی از برداشت‌های موجود از عدالت در سنت فلسفهٔ سیاسی ماست. اگر در اعتراض بگویند که

---

1. commodity-space

۲. thought-experiment: وضعیتی پنداریـن که برای آزمودن نظریه یا فرضیه‌ای تصور می‌شود. ــ م.

3. menu

برخی اصول، فرضاً اصول آزادیخواهانه[1] عدالت،(۴) در این فهرست وجود ندارد، باید این اصول را به آن افزود. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف آن‌گاه می‌گوید که در این صورت، باز هم طرف‌ها بر سر دو اصل عدالت توافق می‌کنند. در صورت توفیق این استدلال، آزادیخواهان باید با ساختار خود موقعیت اولیه در مقام نوعی ابزار بازنمایی مخالفت کنند. برای مثال، باید بگویند که موقعیت اولیه قادر به بازنمایی ملاحظاتی نیست که به نظر آن‌ها ضروری است، یا موقعیت اولیه این ملاحظات را به شیوه‌ای نادرست بازنمایی می‌کند. استدلال از این‌جا ادامه می‌یابد.

مسلماً استدلال بر اساس فهرستی معین نمی‌تواند از بین تمام بدیل‌های ممکن، بهترین برداشت را مشخص کند. با وجود این، ممکن است برای اولین و کم‌ترین هدف ما کافی باشد، یعنی برای یافتن برداشتی از عدالت سیاسی که بتواند بنیان اخلاقی مناسب نهادهای دموکراتیک را مشخص کند و در برابر بدیل‌های شناخته شدهٔ موجود دوام آورد.

§ ۲۴. اوضاع و احوال عدالت

۱.۲۴. قرار است اوضاع و احوال عدالت را بازتاب شرایط تاریخی حیات جوامع دموکراتیک مدرن بدانیم. این اوضاع و احوال شامل چیزی است که می‌توان آن را اوضاع و احوال عینی کمبود معتدل[2] و ضرورت همکاری اجتماعی همه برای داشتن زندگی شرافتمندانه خواند. اوضاع و احوال دیگری هم وجود دارد که واجد اهمیت خاصی است، یعنی اوضاع و احوالی که بازتاب این واقعیت هستند که در جامعهٔ دموکراتیک مدرن، شهروندان آموزه‌های جامع متفاوت، و در واقع قیاس‌ناپذیر و آشتی‌ناپذیر، ولو معقولی را تأیید می‌کنند که در پرتو آن‌ها برداشت‌های خود از امر خیر را شکل

1. libertarian
2. moderate scarcity

می‌دهند. این واقعیتِ پلورالیسم معقول (§۱۱) است. از نظر سیاسی، غیر از کاربرد ظالمانه قدرت دولت برای تثبیت آموزهٔ جامع خاصی و خاموش کردن فریاد نارضایتی، یعنی واقعیت ظلم (§۱۱)، هیچ راه عملی‌ای برای از میان بردن این کثرت وجود ندارد. نه فقط تاریخ حکومت‌های دموکراتیک بلکه همچنین پرورش و پیشرفت تفکر و فرهنگ در بستر نهادهای آزادگواه روشن این مدعاست. ما این پلورالیسم را ویژگی دائمی جامعهٔ دموکراتیک و وجه مشخصهٔ چیزی می‌دانیم که می‌توان آن را اوضاع و احوال سوبژکتیو عدالت خواند.

یک نقش فلسفهٔ سیاسی این است که در دستیابی به توافق بر سر برداشتی سیاسی از عدالت به ما کمک کند، ولی فلسفهٔ سیاسی نمی‌تواند نشان دهد که یک آموزهٔ جامع معقول واحد، با برداشتش از امر خیر، برتر از بقیه است، هرچند شفافیت کافی برای دستیابی به توافق سیاسی عمومی و آزادانه دارد. این امر بدین معنا نیست (و عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت چنین چیزی نمی‌گوید، و نباید بگوید) که هیچ آموزهٔ جامع صادقی وجود ندارد، یا هیچ برداشتی از امر خیر بهترین برداشت نیست. فقط بدین معناست که نباید انتظار داشته باشیم در این مورد به توافق سیاسی کارآمدی برسیم. چون پلورالیسم معقول یک شرط دائمی فرهنگ دموکراتیک به شمار می‌رود، ما در پی برداشتی از عدالت سیاسی هستم که این کثرت را به عنوان امری مفروض بپذیرد. تنها در این صورت می‌توانیم اصل لیبرال مشروعیت (§۳.۱۲) را رعایت کنیم: وقتی پای مبانی قانون اساسی در میان است، قدرت سیاسی را، به عنوان قدرت شهروندان آزاد و برابر، باید به شیوه‌هایی اِعمال کرد که همهٔ شهروندان معقول و عاقل بتوانند در پرتو عقل انسانی مشترک خود آن را تأیید کنند. وحدت اجتماعی مبتنی بر مقبول افتادن برداشتی سیاسی از عدالت نزد شهروندان است و ایده‌هایی از امر خیر را به‌کار می‌برد

که با این برداشت سازگار است. این وحدت مبتنی بر برداشتی کامل از امر خیر بر اساس آموزه‌ای جامع نیست.

۲.۲۴. طرف‌ها، در مقام نمایندگان شهروندان آزاد و برابر، همچون امنا[1] یا اولیا[2] عمل می‌کنند. بنابراین، هنگام توافق بر سر اصول عدالت باید منافع بنیادین شهروندان را حفظ کنند. این امر بدین معنا نیست که طرف‌ها منفعت‌طلب[3] هستند، چه رسد به این‌که خودخواه[4] باشند، البته با توجه به کاربرد متداول این واژه‌ها. این واژه‌ها حتی در مورد شهروندان جامعه هم مصداق ندارند، یعنی شهروندانی که طرف‌ها مسئول آن‌ها هستند. درست است که طرف‌ها مستقیماً هیچ علاقه‌ای به منافع اشخاصی ندارند که طرف‌های دیگری نمایندهٔ آن‌ها هستند، ولی منفعت‌طلب یا حتی خودخواه بودن مردم به محتوای اهداف نهایی آن‌ها بستگی دارد؛ به این‌که آیا هدف نهایی آن‌ها منافع، ثروت، موقعیت، قدرت یا حیثیت شخص خودشان است یا نه. طرف‌هایی که در مقام امنا به شیوه‌ای مسئولانه برای حفظ منافع بنیادین اشخاص، یعنی آزادی و برابریشان، عمل می‌کنند ــ در شرایطی درخور پرورش و کاربست قوای اخلاقی آن‌ها و تعقیب کارآمد برداشت ایشان از امر خیر بر اساس ضوابطی منصفانه برای همه ــ شهروندان را خودخواه یا منفعت‌طلب نمی‌شمارند. قطعاً انتظار داریم و در واقع مایلیم که مردم به آزادی‌ها و فرصت‌های خود اهمیت دهند تا بتوانند به خیر خود برسند. در غیر این صورت، آن‌ها را فاقد عزت نفس و مبتلا به ضعف شخصیت می‌شماریم.

این‌که طرف‌ها مستقیماً هیچ علاقه‌ای به منافع کسانی ندارند که دیگر طرف‌ها نمایندهٔ آن‌ها هستند بازتاب جنبهٔ بسیار مهمی از این امر است که

---

1. trustees
2. guardians
3. self-interested
4. selfish

وقتی پای مسائل عدالت سیاسی در بارهٔ ساختار اساسی در میان است، شهروندان نیروی محرکه و انگیزهٔ نسبتاً درستی دارند. وجه مشخصهٔ اوضاع و احوال سوبژکتیو عدالت، تضادهای ژرف دینی و اخلاقی است. کسانی که در این تضادها درگیرند قطعاً در کل منفعت‌طلب نیستند بلکه خود را مدافع حقوق و آزادی‌های اساسی خویش می‌دانند که منافع مشروع و بنیادین آن‌ها را حفظ می‌کند. به علاوه، این تضادها اغلب بیش از تضادهای اجتماعی و اقتصادی، لاینحل و به شدت تفرقه‌انگیز هستند.

به همین ترتیب بدون درک ژرفای تضاد آموزه‌های جامع در صورت ورود آن‌ها به قلمرو سیاسی، صورت‌بندی برداشت سیاسی معقولی از عدالت همراه با ایده‌اش در بارهٔ دلیل عمومی (§۲۶) کم‌تر متقاعدکننده به نظر می‌رسد. ولی این پایان ماجرا نیست.

§ ۲۵. محدودیت‌های صوری و حجاب جهل

۱.۲۵. بار دیگر به یاد آورید (§۶) که موقعیت اولیه نوعی ابزار بازنمایی است: موقعیت اولیه، سازندهٔ الگوی دو چیز است: اول، چیزی که (این‌جا و اکنون) شرایط منصفانه برای توافق بر سر شرایط همکاری اجتماعی می‌دانیم (که در تقارن وضعیت طرف‌ها بازتاب می‌یابد)؛ و دوم، آنچه (در این‌جا و اکنون) محدودیت‌های معقول دلایلی می‌دانیم که ممکن است در استدلال به نفع اصول عدالت برای تنظیم ساختار اساسی به‌کار روند. موقعیت اولیه محدودیت‌های صوری گوناگون مفهوم حق را الگوسازی می‌کند. به این منظور طرف‌ها ملزم به ارزیابی اصول عدالت از دیدگاهی هستند که به طرز مطلوبی عمومی باشد. محدودیت‌های مفهوم حق، همراه با محدودیت‌های اطلاعات (که حجاب جهل آن را الگوسازی می‌کند) سبب می‌شود که طرف‌ها، حتی در صورت داشتن فرصت، نتوانند از اصول شکل گرفته برای

پیشبرد منافع مشخص و محرز کسانی که نمایندهٔ آن‌ها هستند حمایت کنند، حال فرقی نمی‌کند که حمایت از این اصول تا چه حد عقلانی باشد.(۵)

این امری عادی در فلسفهٔ اخلاق است که اصول اولیه باید کلی و جهانشمول باشند. اصولی کلی هستند که تعیین آن‌ها بدون استفاده از نام‌ها با توصیفات خاص ممکن باشد. اصولی جهانشمول هستند که بتوان آن‌ها را بدون ناسازگاری یا از هم گسیختگیِ خودشکنی[1] در مورد تمام عوامل اخلاقی، در این مورد یعنی تمام شهروندان جامعهٔ مورد نظر، به‌کار برد. عدالت به مثابهٔ انصاف همچنین ایجاب می‌کند که اصول اولیهٔ عدالتِ سیاسی عمومی باشند، و البته این امر بسیار کم‌تر رایج است. این قید در مورد برداشت‌های سیاسی به‌کار می‌رود، نه برداشت‌های اخلاقی؛ این‌که آیا در مورد برداشت‌های اخلاقی به‌کار می‌رود یا نه، مسئلهٔ دیگری است. در مورد برداشت‌های سیاسی برای ساختار اساسی، قید عمومیت مناسب به نظر می‌رسد. این امر بدان معناست که هنگام ارزیابی اصول در موقعیت اولیه طرف‌ها باید پیامدهای اجتماعی و روان‌شناختیِ به رسمیت شناخته شدن عمومی این اصول از جانب شهروندان را درنظر گیرند، شهروندانی که این اصول را به طور متقابل می‌پذیرند و آن‌ها را تنظیم‌کنندگان کارآمد ساختار اساسی می‌دانند. این پیامدها در استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه اهمیت دارند؛ به این مطلب در موعد مقتضی پی خواهیم برد.

۲.۲۵. گرچه استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه را می‌توان به طور صوری اقامه کرد، ولی من ایدهٔ موقعیت اولیه را همچون راه طبیعی و روشنی برای اقامهٔ آن نوع استدلال به‌کار می‌برم که طرف‌ها ممکن است درگیر آن باشند. اگر موقعیت اولیه را به یاد آوریم و آن را نوعی ابزار بازنمایی بدانیم که

1. self-defeating

محدودیت‌های معقولی را الگوسازی می‌کند که دلایل مورد استناد طرف‌ها در مقام نمایندگان عاقل را محدود می‌سازد، در این صورت بسیاری از مسائل مربوط به موقعیت اولیه به طرز خودکار حل می‌شوند. آیا این موقعیت محفلی عمومی است که در آنِ واحد شامل تمام کسانی است که در آن زمان زندگی می‌کنند؟ نه. آیا اجتماع همهٔ اشخاص واقعی و احتمالی است؟ بدیهی است که نه. به تعبیری، آیا می‌توانیم داخل آن شویم، و در صورت مثبت بودن جواب، چه وقت؟ ما می‌توانیم در هر زمانی به آن داخل شویم. چگونه؟ فقط با استدلالی سازگار با محدودیت‌های الگوسازی شده و اقامهٔ دلایلی که مطابق این محدودیت‌ها مجاز است.

ضروری است که طرف‌ها به عنوان نمایندگان عاقل در بارهٔ اصول انتخابی به قضاوت یکسانی برسند. این امر دستیابی به توافقی یکپارچه را ممکن می‌سازد. حجاب جهل وافی به این مقصود است، زیرا طرف‌ها را به مجموعهٔ مشابهی از واقعیت‌های عمومی (واقعیت‌های فعلاً مقبول نظریهٔ اجتماعی (§۲۶)) و اطلاعات یکسانی در بارهٔ مقتضیات عمومی جامعه محدود می‌سازد: این‌که جامعه تحت مقتضیات سوبژکتیو و ابژکتیو عدالت وجود دارد، و این‌که شرایطِ به طرز معقولی مطلوبی وجود دارد که دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازد (§۵.۱۳).

همراه با دیگر شرایط مربوط به موقعیت اولیه، حجاب جهل تفاوت‌های موجود در امتیازات چانه‌زنی را از میان برمی‌دارد، به طوری که طرف‌ها از این نظر و دیگر نظرها متقارن هستند. شهروندان صرفاً به عنوان اشخاص آزاد و برابر بازنموده می‌شوند: به عنوان کسانی که از حداقل درجهٔ کافی دو قوهٔ اخلاقی و دیگر قابلیت‌هایی که آن‌ها را قادر می‌سازد در تمام طول عمر خود اعضای همکاری‌کنندهٔ بهنجار جامعه باشند برخوردارند. موقعیت اولیه، با متقارن ساختن طرف‌ها، قاعدهٔ اساسی برابری صوری، یا اصل انصاف سیجویک را رعایت می‌کند: با کسانی که در تمام جنبه‌های مرتبط، یکسان

هستند باید به طور یکسان رفتار کرد. در صورت رعایت این قاعده، موقعیت اولیه منصفانه است.

۳.۲۵. ما فرض می‌کنیم که طرف‌ها عاقل هستند، و این عقلانیت را (به صورتی متمایز از معقولیت) به شیوهٔ متداول در اقتصاد می‌فهمیم. بنابراین، طرف‌ها از این نظر عاقل هستند که می‌توانند اهداف اصلی خود را به صورتی سازگار رده‌بندی کنند، آن‌ها بر اساس چنین اصولی رایزنی می‌کنند: گزینش کارآمدترین ابزار برای اهداف یک فرد؛ گزینش راهی که در قیاس با سایر راه‌ها بیش‌تر احتمال دارد آن اهداف را پیش بَرَد؛ برنامه‌ریزی فعالیت‌ها به گونه‌ای که، در صورت ثابت ماندن دیگر چیزها، اهداف بیش‌تری را بتوان متحقق ساخت.

باید گفت که برخی خصوصیات روحیِ خاص جرح و تعدیل‌های مهمی در این ایدهٔ عقلانیت به وجود می‌آورند.[۶] این خصوصیات عبارتند از آمادگی برای حسد و غرض، بیزاری بسیار شدید از خطر و عدم قطعیت، و میل شدید به سلطه و اعمال قدرت بر دیگران. طرف‌ها (برخلاف اشخاص موجود در جامعه) متأثر از چنین آمال و امیالی نیستند. به یاد داشته باشید که ما هستیم ــ من و شمایی که عدالت به مثابهٔ انصاف را طراحی می‌کنیم ــ که باید طرف‌ها را (به عنوان اشخاصی ساختگی در ابزار بازنمایی خود) به مناسب‌ترین صورت برای اهداف خود در پرورش برداشتی سیاسی از عدالت توصیف کنیم. از آن‌جا که، برای مثال، به طور کلی حسد را، حداقل در صورت شدید بودن، چیزی می‌دانند که باید از آن ترسید و دوری گزید، مطلوب است که، در صورت امکان، انتخاب اصول متأثر از این خصلت نباشد.[۷] پس صریحاً قید می‌کنیم که طرف‌ها هنگامی که می‌کوشند خیر موکلان خود را حفظ کنند، از این خصوصیات روحی متأثر نیستند.

۴.۲۵. چون حجاب جهل مانع از آن می‌شود که طرف‌ها آموزه‌ها(ی جامع) برداشت‌های موکلان خود از امر خیر را بشناسند، باید دلایل دیگری برای تصمیم‌گیری در بارهٔ گزینش اصول در موقعیت اولیه داشته باشند. در این‌جا با مشکلی جدی روبرو هستیم: تا زمانی که نتوانیم موقعیت اولیه را به گونه‌ای طراحی کنیم که طرف‌ها بتوانند بر سر اصول عدالت بر اساس دلایل درست توافق کنند، عدالت به مثابهٔ انصاف تحقق‌پذیر نیست.

یک دلیل معرفی ایدهٔ کالاهای اولیه و ذکر فهرستی از این کالاها حل این مشکل بود (§۲.۱۷). همان طور که دیدیم، برای تشخیص این کالاها باید بپرسیم که معمولاً چه چیزهایی در مقام شرایط اجتماعی و ابزار همه‌منظوره لازم است تا شهروندان آزاد و برابر بتوانند دو قوهٔ اخلاقی خود را به طور کامل پرورش دهند و به‌کار برند و برداشت‌های معین خود از امر خیر را تعقیب کنند. گفتیم که کالاهای اولیه چیزهایی هستند که اشخاص در مقام شهروندان، و نه انسان‌هایی فارغ از هرگونه برداشت هنجاری، به آن‌ها نیاز دارند. در این‌جا برداشت سیاسی، و نه آموزهٔ اخلاقی جامعی، به مشخص کردن این نیازها و ملزومات کمک می‌کند.

۵.۲۵. سرانجام به نکته‌ای اساسی در بارهٔ استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه اشاره می‌کنیم. این استدلال را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم.[۸] در بالا گفتیم که طرف‌ها خودشان از خصوصیات روحی خاص متأثر نیستند: در قسمت اول می‌گوییم که آن‌ها همین نظر را در بارهٔ موکلان خود دارند. استدلال آن‌ها معطوف به گزینش اصول عدالتی است که به بهترین شکل خیر آن اشخاص، یعنی منافع بنیادین آن‌ها، را حفظ می‌کند و هرگونه تمایل ناشی از حسد، یا بیزاری خاص از عدم قطعیت و نظایر آن‌ها را نادیده می‌گیرد (در §۳۱ در بارهٔ عدم قطعیت بحث می‌کنیم).

در قسمت دوم استدلال، که در بخش پنجم به آن می‌پردازیم، طرف‌ها به

خصوصیات روحی شهروندان در جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف توجه می‌کنند، یعنی خصوصیات روحی مردمی که در جامعه‌ای رشد و زندگی می‌کنند که در آن دو اصل عدالت (اصول انتخابی طرف‌ها) ساختار اساسی را به طرز کارآمدی تنظیم می‌کند و این واقعیت به طور عمومی به رسمیت شناخته می‌شود. در این قسمت به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا چنین ساختار اساسی‌ای واقعاً درجهٔ زیادی از حسد و غرضِ قابل اغماض یا میل به سلطه و نظایر آن‌ها را در شهروندان به وجود می‌آورد یا نه. در صورت مثبت بودن جواب، باید گفت که به احتمال زیاد حس عدالت شهروندان ضعیف است، یا اغلب تحت‌الشعاع نگرش‌هایی است که ریشه در خصوصیات روحیِ خاص دارد. نهادهای عادل غالباً زیرپا گذاشته می‌شوند و اصول ممتاز عدالت قادر به حمایت لازم نیستند. چنین جامعهٔ بسامانی بی‌ثبات است. بنابراین، طرف‌ها باید در اصول مورد توافق تجدیدنظر کنند و ببینند آیا، با رعایت همهٔ جوانب، باید اصول دیگری را برگزینند یا نه. اگر معلوم شود که اصول انتخابی قبلی (به اندازهٔ کافی) ثبات دارد، استدلال کامل است.(۱۰)

§ ۲۶. ایدهٔ دلیل عمومی

۱.۲۶. در اقامهٔ استدلال بر دو اصل عدالت باید به شناخت کلی طرف‌ها از نظریهٔ اجتماعی و روان‌شناسی انسانی رجوع کنیم. ولی این شناخت چگونه مشخص می‌شود؟ من و شمایی که عدالت به مثابهٔ انصاف را طراحی می‌کنیم باید این شناخت را ایجاد کنیم. این وظیفهٔ ماست که بگوییم با توجه به اهدافی که از طراحی برداشتی سیاسی از عدالت داریم، طرف‌ها چه چیزی باید بدانند. امیدواریم که این برداشت کانون توجه نوعی اجماع همپوشان معقول و، بنابراین، مبنای عمومی توجیه باشد.

کارآمد بودن توافق بر سر اصول عدالت و حمایت از مبنای عمومی توجیه

ایجاب می‌کند که توافق ملازمی هم بر سر دستورالعمل‌های تحقیق عمومی و معیارهای تعیین شناخت و اطلاعات مرتبط با بحث در بارهٔ مسائل سیاسی وجود داشته باشد، حداقل وقتی که این مسائل مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی را دربر می‌گیرد (§۶.۱۳). بنابراین، توافق اصلی دو قسمت دارد:

(۱) اول، توافق بر سر اصول عدالت سیاسی برای ساختار اساسی (برای مثال، اصول عدالت به مثابهٔ انصاف)؛ و

(۲) دوم، توافق بر سر اصول استدلال و قواعد مربوط به شواهد و مدارک که شهروندان در پرتو آن‌ها در بارهٔ این مسائل تصمیم می‌گیرند: آیا اصول عدالت قابل اجراست، این اصول چه وقت و تا چه حد رعایت می‌شود، و کدام قوانین و سیاست‌ها آن‌ها را به بهترین صورت در شرایط اجتماعی موجود متحقق می‌سازد.

۲.۲۶. با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، و با این فرض که وقتی پای مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی در میان است باید نهادهای اساسی و سیاست‌های عمومی برای همهٔ شهروندان توجیه‌پذیر باشد (همان طور که اصل لیبرال مشروعیت ایجاب می‌کند)، استفاده از باورهای کلی و صورت‌های متعارف استدلال و روش‌ها و نتایج مسلّم علمی را برای طرف‌ها مجاز می‌دانیم. اصل مشروعیت این راه را مناسب‌ترین و شاید تنها راه تعیین توافق ملازم می‌داند. پس می‌گوییم که طرف‌ها این نوع شناخت کلی را دارند و این شیوه‌های استدلال را به‌کار می‌برند. این امر مانع از آن می‌شود که آموزه‌های دینی و فلسفی جامع (یا، به تعبیری، کل حقیقت)، دلایل عمومی به شمار روند. همین امر در مورد نظریات اقتصادی مشروح در بارهٔ موازنهٔ کلی و نظایر آن صادق است، البته در صورتی که مورد مناقشه باشند. اگر می‌خواهیم از دلیل عمومی سخن بگوییم، باید شناخت و راه‌های استدلال

ـ حقایقی بدیهی که در حال حاضر مشترک و در دسترس عموم شهروندان هستند ـ که مبنای گزینش اصول عدالت به دست شهروندان به شمار می‌روند در دسترس عقل مشترک شهروندان باشد.(۱۱) در غیر این صورت، برداشت سیاسی مبنای مشروعیت سیاسی را فراهم نمی‌کند.

با این حال، این امر بدین معنا نیست که نمی‌توان به معرفی آموزه‌های جامع معقول پرداخت و در دلیل عمومی در بارهٔ آن‌ها بحث کرد.(۱۲) مردم معمولاً در این کار آزادند. مزیت این کار آن است که شهروندان، به تعبیری، یکدیگر را از پیشینهٔ خود آگاه می‌سازند و می‌گویند بر چه مبنایی از برداشت سیاسی عمومی از عدالت حمایت می‌کنند. همهٔ این‌ها می‌توانند پیامدهای مطلوبی داشته باشد و نیروهای عامل ثبات را تقویت کند. این امر همچنین کم‌تر محدودکننده است و به شهروندان درک ژرف‌تری از برخی دیدگاه‌های آن‌ها می‌دهد. با وجود این، گرچه می‌توانیم آموزه‌های جامع خود را معرفی کنیم، وظیفهٔ شهروندی ما را ملزم می‌سازد که در موعد مقتضی از قانونگذاری و سیاست‌های عمومی‌ای که بر اساس دلایل عمومی از آن‌ها پشتیبانی می‌کنیم، یا از ارزش‌های سیاسی تحت پوشش برداشت سیاسی از عدالت (یا خانوادهٔ مطلوبی از این برداشت‌ها) طرفداری کنیم.

یک علت معرفی ایدهٔ دلیل عمومی این است: هر چند قدرت سیاسی در رژیم دموکراتیک همواره قاهره است ـ که با انحصار قدرت قانونی نزد دولت تحکیم می‌یابد ـ ولی در عین حال قدرت عامهٔ مردم نیز هست، یعنی قدرت شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصیّ حقوقی.[1] ولی اگر هر شهروندی سهم برابری در قدرت سیاسی دارد، پس باید، تا حد امکان، قدرت سیاسی را، حداقل وقتی پای مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت سیاسی در میان است، به شیوه‌هایی اعمال کرد که همهٔ شهروندان بتوانند آن را به طور

1. corporate body

عمومی در پرتو عقل خود تأیید کنند. همین اصل مشروعیت سیاسی است که عدالت به مثابهٔ انصاف در پی رعایت و برآورده کردن آن است.

بنابراین، شهروندان باید بتوانند در موارد مربوط به مسائل سیاسی بنیادین، در حمایت از دیدگاه‌های سیاسی خود دلایلی به یکدیگر اقامه کنند که به طور عمومی قابل قبول باشد. این امر بدین معناست که دلایل ما باید در ذیل ارزش‌های سیاسی‌ای باشد که برداشتی سیاسی از عدالت بیان می‌کند. اگر قرار است اشخاص آزاد و برابر، از نظر سیاسی بر مبنای احترام متقابل همکاری کنند، باید هنگام طرح آن مسائل ضروری، استفاده از قدرت سیاسی قاهره و مشترک خود را در پرتو دلیل عمومی توجیه کنیم.

در این‌جا صرفاً دلمشغول چگونگی صادق بودن ایدهٔ دلیل عمومی در مورد مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی هستیم. اکثر مسائل تقنینی با این موضوعات سر و کار ندارند، گرچه اغلب به آن‌ها اشاره می‌کنند. برای مثال می‌توان به این موضوعات اشاره کرد: قانونگذاری در بارهٔ مالیات و قوانین تنظیم‌کنندهٔ مالکیت؛ قانونگذاری در بارهٔ حفظ محیط زیست و کنترل آلودگی؛ قوانین تأسیس پارک‌های ملی و رأی‌گیری در بارهٔ بودجه‌های موزه‌ها و هنرها. شرحی قانع‌کننده از دلیل عمومی نشان می‌دهد که تفاوت این مسائل با مسائل بنیادین چیست و چرا محدودیت‌هایی که دلیل عمومی اعمال می‌کند در مورد آن‌ها صادق نیست، یا در صورت صادق بودن، حداقل به شیوه‌ای مشابه یا چندان سفت و سخت صادق نیست.(۱۳)

۳.۲۶. عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی سیاسی دو نوع از ارزش‌های سیاسی را بیان می‌کند که هریک با یکی از دو قسمت توافق اصلی یاد شده تطابق دارد (§۱.۲۶).

(الف) نوع اول ــ ارزش‌های عدالت سیاسی ــ در ذیل اصول عدالت برای

ساختار اساسی قرار می‌گیرد. این ارزش‌ها عبارتند از آزادی سیاسی و مدنی برابر، برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، برابری اجتماعی و معامله به مثل (مندرج در اصل تفاوت) و نظایر آن.

(ب) نوع دوم ــ ارزش‌های دلیل عمومی ــ در ذیل سرمشق‌های تحقیق عمومی و دستورالعمل‌های مربوط به طی مراحل لازم برای تضمین آزادانه، عمومی، آگاهانه و معقول بودنِ این تحقیق قرار می‌گیرند. این ارزش‌ها نه فقط شامل کاربرد صحیح مفاهیم بنیادین قضاوت، استنباط و شاهد و مدرک هستند، بلکه فضایل معقولیت و بی‌طرفی را هم دربر می‌گیرند، فضایلی که در تمسک به معیارها و رویه‌های شناخت متعارف و استناد به روش‌ها و نتایج مسلّم علمی نمایان می‌شوند. این ارزش‌ها بازتاب آرمان شهروندی هستند: تمایل ما به حل مسائل سیاسی بنیادین به شیوه‌هایی که دیگر اشخاص آزاد و برابر نیز بتوانند آن‌ها را معقول و عاقلانه بدانند. این آرمان به ظهور وظیفهٔ ادب[1] عمومی می‌انجامد (§۳۳) که وقتی پای مبانی قانون اساسی و مسائل عدالت اساسی در میان است ما را به اقامهٔ دلیل در چارچوب محدودیت‌های حاصل از اصل مشروعیت رهنمون می‌شود.

به طور خلاصه می‌توان گفت که دلیل عمومی، طرز استدلالی متناسب با شهروندان برابری است که در قالب شخصی حقوقی، قواعدی را بر یکدیگر تحمیل می‌کنند که متکی به حمایت قدرت دولت است. همان طور که گفته‌ایم، دستورالعمل‌های مشترک تحقیق و روش‌های استدلال این دلیل را عمومی می‌کند، در حالی که آزادی بیان و اندیشه در رژیم مبتنی بر قانون اساسی این دلیل را آزاد می‌سازد. برعکس، دلیل غیرعمومی متناسب با افراد و انجمن‌های داخل جامعه است: آن‌ها را راهنمایی می‌کند که چگونه به شیوه‌ای کاملاً مناسب در تصمیم‌گیری‌های شخصی و انجمنی خود رایزنی

1. civility

کنند. دلایل غیرعمومی کلیساها، دانشگاه‌ها، انجمن‌های علمی و باشگاه‌های خصوصی با یکدیگر متفاوت است. این انجمن‌ها اهداف و آمال متفاوتی دارند و در چارچوب حدود عدالت سیاسی، تلقی کاملاً درستی از خود دارند.

۴.۲۶. اجازه دهید این مطلب را شرح و تفصیل دهیم و تمایز دلیل عمومی و غیرعمومی را بررسی کنیم. افراد و اشخاص حقوقی زمانی می‌توانند مسئولانه و معقول عمل کنند که شیوهٔ به رسمیت شناخته شده‌ای برای استدلال در بارهٔ کار خود داشته باشند. این امر در مورد دولت و شهروندانش در مقام شخصی حقوقی و همچنین در مورد انجمن‌هایی مثل شرکت‌ها و اتحادیه‌های کارگری، دانشگاه‌ها و کلیساها صادق است. وقتی از منظر اعضای انجمن‌ها نگاه کنیم، شیوه‌های به رسمیت شناخته شدهٔ استدلال را عمومی می‌دانیم، ولی همین طرز استدلال را از منظر جامعهٔ سیاسی، و بنابراین تمام شهروندان، غیرعمومی می‌دانیم.

تمام شیوه‌های استدلال ــ خواه فردی، انجمنی یا سیاسی ــ باید عناصر مشترک مشخصی را بپذیرند: اصول استنباط و قواعد مربوط به شاهد و مدرک؛ آن‌ها باید مفاهیم بنیادین قضاوت، استنباط، و دلیل و مدرک را شامل شوند و موازین صحت و معیارهای صدق را دربرگیرند. در غیر این صورت، نمی‌توان آن‌ها را شیوه‌های استدلال دانست، بلکه چیز دیگری هستند: صِرف لفّاظی[1] یا مهارت‌های اقناعی.[2] قابلیت یادگیری و کاربست این مفاهیم و اصول، بخشی از عقل مشترک انسانی ماست. ما دلمشغول عقل هستیم، نه صِرف گفتار.

با وجود این، با توجه به برداشت‌های متفاوت افراد و اشخاص حقوقی از

1. rhetoric 2. artifices of persuasion

خود، و با توجه به شرایط متفاوت اقامهٔ استدلال و نیز محدودیت‌های متفاوتی که به درستی بر این استدلال‌ها تحمیل می‌شود، رویه‌ها و روش‌های متفاوتی را می‌توان مناسب شمرد. در توضیح باید بگوییم که قواعد ارزیابی شاهد و مدرک در یک دادگاه ــ قواعد مربوط به شهادت بر شهادت[1] و الزام به این‌که جرم متهم ورای هرگونه شکی احراز شود ــ متناسب با نقش خاص دادگاه‌هاست. این قواعد با قواعد رایج در جامعه‌ای علمی متفاوت است؛ علاوه بر این، اشخاص حقوقی گوناگون مراجع متفاوتی را به رسمیت می‌شناسند. به تفاوت این مراجع توجه کنید: شورایی کلیسایی که در بارهٔ آموزه‌ای الهیاتی بحث می‌کند، یک هیئت علمی دانشگاهی که در بارهٔ سیاست‌های آموزشی بحث می‌کند، و جلسهٔ انجمنی علمی که سرگرم برآورد آسیب‌های حاصل از سانحه‌ای هسته‌ای برای عموم مردم است. معیارها و روش‌های دلیل عمومی این انجمن‌ها تا حدی به چگونگی درک ماهیت (هدف و مقصود) هر انجمن و شرایط تعقیب اهدافش بستگی دارد.

در جامعهٔ دموکراتیک مرجعیت غیرعمومی را آزادانه می‌پذیرند. برای مثال، می‌توان به مرجعیت کلیساها نزد اعضای آن‌ها اشاره کرد. چون کفر و ارتداد جرائم حقوقی نیستند، کسانی که دیگر نمی‌توانند مرجعیت کلیسایی را بپذیرند دیگر عضو آن کلیسا نیستند، ولی قدرت دولت هم کاری به‌کار آن‌ها ندارد. هر دیدگاه دینی، فلسفی یا اخلاقی جامعی نیز آزادانه پذیرفته می‌شود، زیرا با توجه به آزادی وجدان و آزادی اندیشه خودمان هستیم که چنین آموزه‌ای را، به بیانی سیاسی، بر خود تحمیل می‌کنیم. ادعا نمی‌کنم که این کار را با انتخاب آزاد، فارغ از تمام وفاداری‌ها، تعهدات، وابستگی‌ها و علائق قبلی انجام می‌دهیم. منظورم این است که، در مقام شهروندان آزاد و برابر، تأیید این دیدگاه‌ها جزئی از لیاقت و شایستگی سیاسی ماست که با حقوق و آزادی‌های اساسی مبتنی بر قانون اساسی مشخص می‌شود (§۷: ۴ـ۵).

---

1. hearsay evidence

۵.۲۶. برخلاف انجمن‌های داخل جامعه، جز با ترک قلمرو حکومت نمی‌توان از قدرت آن گریخت. هرچند راهنمای این قدرت، دلیل عمومی‌ای متناسب با مجموعهٔ فراگیر همهٔ شهروندان جامعهٔ دموکراتیک است، ولی این امر چیزی را تغییر نمی‌دهد. با وجود این، به‌طور معمول ترک کردن قدمی جدی به شمار می‌رود: ترک جامعه و فرهنگی که در آن پرورش یافته‌ایم، جامعه و فرهنگی که زبانش را در فکر و گفتار برای بیان و درک خود، اهداف، آمال و ارزش‌هایمان به‌کار می‌بریم؛ جامعه و فرهنگی که به تاریخ و آداب و رسوم آن وابسته‌ایم تا بتوانیم جایگاه خود را در جهان اجتماعی خویش پیدا کنیم. ما تا حد زیادی این جامعه و فرهنگ را تأیید می‌کنیم، و شناخت دقیق و وصف‌ناپذیری از آن داریم، گرچه شاید در بارهٔ بخش عمده‌ای از آن تردید کنیم یا حتی موضع مخالف بگیریم.

بنابراین، مرجعیت حکومت را نمی‌توان آزادانه پذیرفت، به این معنا که پیوندهای جامعه و فرهنگ، تاریخ و جایگاه اجتماعی زادگاه چنان زودهنگام زندگی ما را شکل می‌دهند و معمولاً چنان نیرومند هستند که تنها با استناد به حق مهاجرت (در صورتی که واجد شرایط باشیم)[۱۴] نمی‌توان گفت که پذیرش مرجعیت حکومت، به بیانی سیاسی، آزادانه است، در حالی که تنها با استناد به آزادی وجدان می‌توان گفت که پذیرش مرجعیت کلیسا، به بیانی سیاسی، آزادانه است.[۱۵] با وجود این، ممکن است در طول زندگی، در نتیجهٔ تفکر بازتابی یا متأملانه و قضاوت مستدل، آرمان‌ها، اصول و موازین تعیین‌کنندهٔ حقوق و آزادی‌های اساسی خود را آزادانه بپذیریم، همان آرمان‌ها، اصول و موازینی که به طرز کارآمدی قدرت سیاسی حاکم بر ما را هدایت و تعدیل می‌کنند. این حد بیرونی آزادی ماست.

این تضادها میان دلیل عمومی و غیرعمومی (دلیل انجمن‌ها) مهم هستند. آن‌ها نشان می‌دهند که لیبرالیسم سیاسی جامعه سیاسی را نوعی انجمن نمی‌داند؛ بلکه، کاملاً برعکس، بر تمایز جامعهٔ سیاسی و انجمن تأکید

می‌کند. انجمن‌های داخل جامعه جوامعی هستند که بر اساس اهداف اصلی مشترک متحد شده‌اند، و، در واقع، این ضرورت دارد: در غیر این صورت، زندگی اجتماعی بی‌معنا می‌بود.

§ ۲۷. اولین مقایسهٔ بنیادین

۱.۲۷. بررسی پیشین (§§۲۳-۲۶) شرح مختصری از ساختار موقعیت اولیه را کامل می‌کند. اکنون به دومین موضوع این بخش، یعنی استدلال طرف‌ها به نفع دو اصل عدالت می‌پردازیم. این استدلال به صورت دو مقایسهٔ بنیادین سازماندهی می‌شود.(۱۶) این کار سبب می‌گردد که بتوانیم دلایل طرف‌ها برای انتخاب اصل تفاوت را از دلایل آن‌ها برای گزینش اصل آزادی‌های اساسی برابر جدا کنیم. به رغم شباهت صوری میان اصل تفاوت به عنوان یک اصل عدالت توزیعی و قاعده بیشینه ـ کمینه به عنوان قاعده‌ای تجربی یا حسابی سرانگشتی[1] برای تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت (که در زیر در §۱.۲۸ به آن می‌پردازیم)، استدلالِ لهِ اصل تفاوت متکی بر این قاعده نیست. شباهت صوری گمراه‌کننده است.(۱۷)

در ادامه می‌گوییم که فرض می‌کنیم طرف‌ها با مقایسهٔ دو بدیل در هر بار، استدلال می‌کنند. آن‌ها با دو اصل عدالت شروع می‌کنند و آن‌ها را با دیگر بدیل‌های موجود در فهرست مقایسه می‌کنند. اگر در هر یک از این مقایسه‌ها، کفهٔ ترازو به نفع دلایل لهِ این دو اصل سنگینی کند، استدلال کامل است و آن اصول را برمی‌گزینند. در هر مقایسه‌ای ممکن است دلایلی، احتمالاً دلایل محکمی، له و علیه هر یک از دو بدیل وجود داشته باشد. ولی بازهم ممکن است به وضوح معلوم باشد که کفهٔ ترازو به نفع دلایل له یکی از دو بدیل سنگینی می‌کند. بدیهی است که استدلال لهِ این دو اصل مبتنی بر

---

1. rule of thumb

قضاوت است ــ قضاوت در بارهٔ موازنهٔ دلایل ــ و همچنین به فهرستی مشخص ارتباط دارد. ادعا نمی‌کنیم که این دو اصل مورد توافق از میان فهرستی کامل، یا هرگونه فهرست احتمالی، انتخاب می‌شوند.[۱۸] چنین ادعایی افراطی است و من در پی هیچ استدلال کلی‌ای نیستم.

پس دو مقایسه‌ای که در بارهٔ آن‌ها بحث خواهیم کرد چیزی نیست جز بخش کوچکی از استدلال لازم برای اقامهٔ برهانی لِه دو اصل عدالت که به طرز معقولی قاطع باشد. علت این امر آن است که دو اصل مورد نظر، هر بار به شیوه‌ای متفاوت، با اصل فایدهٔ میانگین مقایسه می‌شوند و این مقایسه به بهترین صورت گواه برتری آن‌ها بر این اصل است. به گمان من، اولین مقایسه، که استدلال له اصل اول را اقامه می‌کند، کاملاً قاطع است؛ ولی دومین مقایسه، که اقامه‌کنندهٔ استدلال له اصل تفاوت است، قاطعیت کم‌تری دارد، زیرا به موازنهٔ ظریف‌تر ملاحظاتی وابسته است که دارای قاطعیت کم‌تری هستند. با این همه، این استدلال دوقسمتی، به رغم محدود بودن گستره‌اش، آموزنده است، زیرا نشان می‌دهد که چگونه می‌توانیم در دیگر مقایسه‌ها به گونه‌ای عمل کنیم که محاسن این دو اصل آشکار شود.

۲.۲۷. این دو مقایسه به صورت زیر است. در تاریخ اندیشهٔ دموکراتیک دو ایدهٔ متضاد از جامعه جایگاه والایی داشته است: یکی ایدهٔ جامعه در مقام نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر؛ و دیگری ایدهٔ جامعه در مقام نظامی اجتماعی که به منظور ایجاد بیش‌ترین خیر کلی برای‌تمام اعضای آن سازماندهی می‌شود. این خیر خیری کامل است که آموزه‌ای جامع آن را مشخص می‌کند. سنت قرارداد اجتماعی، شرح و بسط ایدهٔ اول و سنت فایده‌گرایی مورد خاصی از ایدهٔ دوم است.

میان این دو سنت تضادی اساسی وجود دارد: ایدهٔ جامعه در مقام نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی کاملاً به صورت طبیعی به گونه‌ای مشخص

می‌شود که ایده‌های برابری (برابری حقوق اساسی، آزادی‌ها و فرصت‌های منصفانه) و معامله به مثل (که یک مثال آن اصل تفاوت است) را دربر گیرد. در عوض، ایدهٔ جامعه‌ای که برای ایجاد بیش‌ترین خیر سازماندهی می‌شود، حاکی از نوعی اصل بیشینه‌ساز و انباشتیِ عدالت سیاسی است. فایده‌گرایی، ایده‌های برابری و معامله به مثل را صرفاً به طور غیرمستقیم موجه می‌سازد، به صورت چیزهایی که معمولاً برای بیشینه‌سازی حاصل جمع رفاه اجتماعی ضروری هستند. دو مقایسه مزبور به این تضاد متکی هستند: این دو مقایسه، به ترتیب، مزیت دو اصل مورد نظر را از نظر برابری و معامله به مثل یا عمل متقابل نشان می‌دهند.

همان طور که در بالا گفتم، اقامهٔ دلیل به سود این دو اصل در این دو مقایسه، دلایل مختص دفاع از آزادی‌های اساسی برابر را از دلایل مختص دفاع از اصل تفاوت جدا می‌کند. با توجه به این جدایی، اوضاع به گونه‌ای نیست که تصور کرده‌اید. اولین مقایسه، که دستورالعمل‌های قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه را برای تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت به‌کار می‌برد، به صورتی کاملاً قاطعانه از حقوق و آزادی‌های اساسی برابر حمایت می‌کند، ولی این دستورالعمل‌ها از اصل تفاوت چندان حمایتی نمی‌کنند. در واقع، آن‌ها اصلاً در صورت‌بندی دومین مقایسه به‌کار نمی‌روند.

۳.۲۷. در اولین مقایسه، دو اصل عدالت، به عنوان یک واحد، با اصل فایدهٔ میانگین به عنوان یگانه اصل عدالت مقایسه می‌شوند. اصل فایدهٔ میانگین می‌گوید که نهادهای ساختار اساسی را باید به گونه‌ای آرایش داد که رفاه میانگین اعضای جامعه را، از حالا تا آیندهٔ نزدیک، بیشینه سازد.

در دومین مقایسهٔ بنیادین، آن دو اصل، باز هم در قالب یک واحد، با بدیلی مقایسه می‌شوند که از نشاندن اصل فایدهٔ میانگین (همراه با کمینهٔ اجتماعی مفروضی) به جای اصل تفاوت به وجود می‌آید. در تمام دیگر

جنبه‌ها دو اصل عدالت دست‌نخورده می‌مانند. پس، در دومین مقایسه، اصول مقدم بر اصل تفاوت پیشاپیش پذیرفته شده‌اند و طرف‌ها سرگرم انتخاب اصلی برای تنظیم نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی (تفاوت چشم‌اندازهای زندگی کامل شهروندان) جامعه‌ای هستند که این اصول مقدم را برای تنظیم ساختار اساسی کارآمد می‌شمارد. این امر بدین معناست که مردم خود را شهروندان آزاد و برابر جامعه‌ای دموکراتیک می‌دانند، و طرف‌ها باید به این موضوع توجه کنند.

۴.۲۷. اولین مقایسه بنیادی‌تر است، زیرا هدف [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف طراحی برداشتی از عدالت سیاسی متفاوت با برداشت‌های موجود در فایده‌گرایی، کمال‌باوری و شهودگرایی است (اولی در سنت سیاسی ما سلطهٔ خاصی داشته)، در حالی که همزمان به دنبال یافتن پایه و اساس اخلاقی مناسب‌تری برای نهادهای جامعهٔ دموکراتیک مدرنی است. اگر این دو اصل در اولین مقایسه پیروز شوند، بخش عمده‌ای از این هدف حاصل می‌شود؛ ولی اگر شکست بخورند، همه چیز از دست می‌رود. اولین مقایسه برای پاسخ دادن به دیدگاه‌های آزادیخواهانهٔ اخیر بوکانان، گوتیه و نازیک ضروری است (نگاه کنید به §۶: پانوشت ۱۶)، دو دیدگاه اول صریحاً قراردادگرا هستند.

اهمیت اولین مقایسه با اصل فایدهٔ میانگین، علت دیگری هم دارد: این مقایسه نشان می‌دهد که استدلال‌های مبتنی بر موقعیت اولیه چگونه پیش می‌روند، و مورد تقریباً ساده‌ای را فراهم می‌کند که ماهیت این استدلال‌ها را به نمایش می‌گذارد. بررسی آن‌ها ما را برای دومین مقایسه آماده می‌سازد، مقایسه‌ای که به موازنهٔ دلایلی وابسته است که قاطعیت کم‌تری دارند.

§ ۲۸. ساختار استدلال و قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه

۱.۲۸. ابتدا اجازه دهید قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه را تعریف کنم: این قاعده به

ما می‌گوید که بدترین نتیجهٔ هر بدیل موجود را بشناسیم و سپس بدیلی را برگزینیم که بدترین نتیجه‌اش از بدترین نتایج تمام دیگر بدیل‌ها بهتر است. برای پیروی از این قاعده در گزینش اصول عدالت برای ساختار اساسی، باید ببینیم در صورتی که این اصول این ساختار را به طرز کارآمدی تحت اوضاع و احوال گوناگون تنظیم کنند، بدترین اوضاع اجتماعی ممکن چه خواهد بود. معنای این امر با توجه به استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه در اولین مقایسه، روشن‌تر خواهد شد.(۱۹)

این استدلال را می‌توان به صورت زیر توصیف کرد:

(۱) اگر شرایط معینی وجود داشته باشد که در آن عاقلانه باشد که قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه توافق بر سر اصول عدالت برای ساختار اساسی را هدایت کند، تحت این شرایط بر سر دو اصل عدالت توافق می‌کنند، نه اصل فایدهٔ میانگین.

(۲) شرایط معینی هست، به طور اخص سه شرط، که در آن عاقلانه است که قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه توافق بر سر اصول عدالت برای ساختار اساسی را هدایت کند.

(۳) این سه شرط در موقعیت اولیه حاصل می‌شوند.

(۴) بنابراین، طرف‌ها بر سر این دو اصل توافق خواهند کرد، نه اصل فایدهٔ میانگین.

هر چند در بارهٔ هر یک از مقدمات ۱ تا ۳ می‌توان مناقشه کرد، فعلاً اجازه دهید فرض کنیم که مقدمهٔ ۱ قابل قبول است. مقدمهٔ ۳ مسئول بخش عمده‌ای از تبیین است؛ ولی مقدمهٔ ۲ نیز احتیاج به توضیح دارد؛ پس بیایید با مقدمهٔ ۲ شروع کنیم.

۲.۲۸. اجازه دهید سه شرط مورد اشاره در مقدمهٔ ۲ در بالا را مرور کنیم.(۲۰)

(الف) چون قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه اصلاً به احتمالات توجه نمی‌کند، یعنی این‌که تا چه حد احتمال دارد که اوضاع و احوال مربوط به بدترین نتایج آن‌ها تحقق پذیرد، پس شرط اول این است که طرف‌ها هیچ مبنای قابل اتکایی برای تخمین احتمالات مربوط به اوضاع و احوال اجتماعی ممکن نداشته باشند، اوضاع و احوالی که بر منافع بنیادین موکلان آن‌ها تأثیر می‌گذارد. این شرط در صورتی به طور کامل حاصل می‌شود که مفهوم احتمال اصلاً به‌کار نرود.

(ب) چون قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه سبب می‌شود که تنها معیار ارزیابی بدیل‌ها به دست طرف‌ها بدترین نتایج احتمالی آن‌ها باشد، باید با عقل بخواند که طرف‌ها در مقام امنا صرفاً دلمشغول این مسئله باشند که با گزینش بدیلی که بدترین نتیجه‌اش بهتر از بدترین نتیجه تمام دیگر بدیل‌هاست چه چیزی را می‌توان (برای موکلان خود) تضمین کرد. اجازه دهید این بهترین بدترین نتیجه را «سطح قابل تضمین» بنامیم. پس شرط دوم وقتی حاصل می‌شود که سطح قابل تضمین خودش نسبتاً رضایت‌بخش باشد. این شرط وقتی کاملاً حاصل می‌شود که این سطح کاملاً رضایت‌بخش باشد.

(ج) چون قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه سبب می‌شود که طرف‌ها از بدیل‌هایی دوری گزینند که بدترین نتایجشان پایین‌تر از سطح قابل تضمین است، شرط سوم این است که بدترین نتیجهٔ تمام دیگر بدیل‌ها به طرز چشمگیری پایین‌تر از سطح قابل تضمین باشد. شرط سوم وقتی حاصل می‌شود که این نتایج بسیار پایین‌تر از این سطح و در مجموع تحمل‌ناپذیر باشند و دوری گزیدن از آن‌ها، در صورت امکان، واجب باشد.

۳.۲۸. اجازه دهید در بارهٔ این شرایط سه نکته را بیان کنم: اول این‌که در این شرایط هدایت طرف‌ها از طریق قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه با اصل آشنای بیشینه‌سازی تحقق منافع فرد یا خیر (عقلانی) او سازگار است. این‌که

طرف‌ها از این قاعده برای ساماندهی رایزنی‌های خود استفاده می‌کنند، به هیچ وجه ناقض این اصل آشنای عقلانیت نیست. برعکس، این قاعده را به‌کار می‌برند تا آن‌ها را طوری هدایت کند که در شرایط بسیار غیرعادی، اگرنه منحصر به فردِ، موقعیت اولیه به صورتی سازگار با آن اصل تصمیم بگیرند، تصمیمی که اهمیت بنیادینی دارد.

با این حال، به این هشدار توجه کنید: استدلال هدایت شده با این قاعده با این ایده همخوانی دارد که عوامل عاقل فایدهٔ مورد انتظار خود را بیشینه می‌سازند، ولی این امر فقط وقتی صادق است که این فایدهٔ مورد انتظار را عاری از هرگونه محتوای واقعی[1] بدانیم، یعنی این فایده معادل لذت مورد انتظار، یا آگاهی مورد توافق (سیجویک) یا رضایت خاطر نیست. فایدهٔ مورد انتظار ایده‌ای کاملاً صوری است که قاعده یا تابعی ریاضی آن را مشخص می‌کند. به معنای دقیق کلمه این قاعده یا تابع صرفاً نشان دهندهٔ ترتیب یا رده‌بندی است که مطابق آن بدیل‌ها بر اساس برآورده ساختن منافع بنیادین عاملان، در این مورد یعنی منافع شهروندان آزاد و برابر، بهتر و بدتر شمرده می‌شوند (§۳۱).

دومین نکته این است که لازم نیست همه، یا هر یک از این سه شرط کاملاً حاصل شود تا بتوان قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه را شیوهٔ معقولی برای ساماندهی رایزنی شمرد، زیرا حصول کامل شرط سوم کافی است تا قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه وارد بازی شود، مشروط به این‌که سطح قابل تضمین به طرز معقولی رضایت‌بخش باشد مادامی که شرط اول حداقل به طور نسبی حاصل است. با وجود این، در اولین مقایسه، شرط اول نقش نسبتاً کوچکی دارد. همان طور که خواهیم دید، [در این مقایسه] آنچه حیاتی است این است که شرط دوم و سوم تا حد زیادی حاصل شود.

---

1. substantive

نکتهٔ آخر این‌که ضرورتی ندارد که طرف‌ها قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه را در موقعیت اولیه به‌کار برند. این قاعده صرفاً ابزار اکتشافی[1] سودمندی است. تمرکز بر بدترین نتایج این مزیت را دارد که ما را وامی‌دارد به این موضوع توجه کنیم که وقتی پای طراحی ساختار اساسی در میان است منافع بنیادین ما واقعاً چیست. در زندگی معمولی اغلب، یا شاید هرگز، چنین سؤالی از خود نمی‌کنیم. یکی از دلایل اهمیت موقعیت اولیه این است که ما را به طرح این سؤال وامی‌دارد، آن هم در وضعیتی بسیار خاص که به آن معنای مشخصی می‌دهد.

۴.۲۸. حالا اجازه دهید ببینیم، با توجه به وضعیت طرف‌ها در موقعیت اولیه، چرا شرط دوم و سوم تا حد زیادی حاصل می‌شود.

شرط دوم به این دلیل حاصل می‌شود که سطح قابل تضمین نسبتاً رضایت‌بخش است. این سطح چیست؟ وضع محروم‌ترین اعضای جامعهٔ بسامانی است که از تحقق کامل دو اصل عدالت ناشی می‌شود (با توجه به شرایطی که به طرز معقولی مطلوب است). [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف ادعا می‌کند که جامعهٔ بسامانی که با دو اصل عدالت همخوانی دارد جهان سیاسی و اجتماعی بسیار رضایت‌بخشی است و ما می‌کوشیم در بخش چهارم از این ادعا حمایت کنیم. این نکتهٔ اساسی در بارهٔ سطح قابل تضمین، اهمیت بسیار زیادی برای استدلال موردنظر دارد.(۲۱)

شرط سوم به این دلیل حاصل می‌شود که فرض می‌کنیم اوضاع و احوال اجتماعی واقع‌گرایانه‌ای وجود دارد، حتی با شرایط به طرز معقولی مطلوب، که تحت آن اصل فایده ایجاب می‌کند، یا اجازه می‌دهد، که حقوق و آزادی‌های اساسی عده‌ای به شیوه‌های گوناگونی محدود یا حتی به کلی نفی

1. heuristic

شود زیرا این کار سودهای بیش‌تری برای دیگران یا کل جامعه دارد. این اوضاع و احوال جزئی از احتمالاتی هستند که طرف‌ها باید از طرف موکلان خود از آن‌ها دوری گزینند.

ممکن است فایده‌گرایان در این فرض تردید کنند. ولی برای حمایت از آن لازم نیست به نقض شدید آزادی از قبیل برده‌داری و نظام ارباب و رعیتی یا آزار و اذیت ظالمانهٔ مذهبی استناد کنیم. در عوض، تراز احتمالی مزایای اجتماعی اکثریتی چشمگیر را درنظر بگیرید، مزایای حاصل از محدود ساختن آزادی‌های سیاسی و مذهبی اقلیت‌های کوچک و ضعیف.[۲۲] به نظر می‌رسد اصل فایدهٔ میانگین نتایج محتملی را مجاز می‌شمارد که طرف‌ها، در مقام امنا، باید آن‌ها را کاملاً نپذیرفتنی و تحمل‌ناپذیر بدانند. پس شرط سوم تا حد زیادی حاصل می‌شود.

§ ۲۹. استدلالی که بر شرط سوم تأکید می‌کند

۱.۲۹. به یاد داشته باشید که هر چند در بارهٔ شرط اول بحث نکرده‌ایم (شرطی که سبب می‌شود طرف‌ها تخمین‌های احتمالی را نادیده بگیرند و به آن‌ها اتکا نکنند) ولی استدلال محکمی در دفاع از دو اصل مورد نظر داریم مبتنی بر این واقعیت که شروط دوم و سوم هر دو تا حد زیادی صادق هستند. در اولین مقایسه، این واقعیت آشکارترین استدلال را در دفاع از این دو اصل فراهم می‌کند.

پس در این مقایسه بر شرط اول تأکید نمی‌کنیم: فرض می‌کنیم که نه به طور کامل ولی تا حد چشمگیری صادق است. علت این کار آن است که شرط اول مسائل بغرنجی را در نظریهٔ احتمال به وجود می‌آورد که می‌خواهیم تا حد ممکن از آن‌ها دوری گزینیم. بنابراین، قید می‌کنیم که شناخت و باورهای مدلّل مربوط به احتمالات باید حداقل مبتنی بر پاره‌ای واقعیت‌های تثبیت شده یا باورهای مستدل در بارهٔ جهان باشند. این با هرگونه تفسیری از

احتمال، غیر از تفسیر ذهن‌گرایانهٔ کلی (یا بِیزی)،[1] سازگار است. بنابراین، می‌گوییم که طرف‌ها فاقد اطلاعات لازم هستند و نمی‌توانند در گزینش بدیل‌ها متکی بر احتمالاتی مدلّل باشند.

موضوع این است: طرف‌ها با واقعیت‌های متعارف عمومی روان‌شناسی انسانی و جامعه‌شناسی سیاسی آشنا هستند. آن‌ها همچنین می‌دانند که جامعهٔ مورد نظر با توجه به اوضاع و احوال عدالت تحت شرایطی که به طرز معقولی مطلوب باشد وجود دارد. این شرایط، در صورت وجود ارادهٔ سیاسی، رژیم مبتنی بر قانون اساسی را ممکن می‌سازند. ولی وجود ارادهٔ سیاسی به فرهنگ و سنت‌های سیاسی جامعه، ترکیب دینی و قومی آن و بسیاری چیزهای دیگر بستگی دارد. ممکن است در غیاب ارادهٔ سیاسی، شرایط مطلوب وجود داشته باشد.(۲۳) بنابراین، آگاهی از وجود شرایطی که به طرز معقولی مطلوب باشد بسیار ناچیزتر از آن است که به طرف‌ها در تعیین توزیع مستدل احتمال[2] در بین صورت‌های موجود فرهنگ و سنت سیاسی کمک کند. تاریخ بیش از آن‌که از دموکراسی‌ها سخن بگوید حاکی از اشراف‌سالاری‌ها، دین‌سالاری‌ها، دیکتاتوری‌ها و دولت‌های طبقاتی است. البته طرف‌ها این شناخت خاص را ندارند. به هر حال، آیا این امر نشان می‌دهد که این نتایج از دموکراسی محتمل‌تر است؟ قطعاً این گمانه‌زنی بسیار دور از دسترس شناخت عمومی، یا غیرعمومی، از این مسئله است. پس در بارهٔ شرط اول قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه فقط ادعا می‌کنیم که آن قدر صادق هست که استدلال اولین مقایسه مورد تردید قرار نگیرد، استدلالی که بر شرط دوم و سوم تأکید می‌کند.

---

۱. Bayesian منسوب به تامس بِیز (Bayes) (۱۷۰۴-۱۷۶۲) که از نظریهٔ آماری او برای حل مسائل گوناگون سیاسی و اقتصادی استفاده می‌کنند. ـ م.

2. well-grounded probability distribution

۲.۲۹. استدلالی که بر شرط دوم و سوم تأکید می‌کند در اصل به این صورت است: اگر واقعاً جامعهٔ بسامانی که با دو اصل عدالت تنظیم می‌شود شکل بسیار رضایت‌بخشی از جامعهٔ سیاسی است که حقوق و آزادی‌های اساسی برابر همگان را تضمین می‌کند (و، بنابراین، نشان دهندهٔ سطح قابل تضمین بسیار رضایت‌بخشی است)، و اگر گاهی اصل فایده به خاطر افزایش حاصل جمع رفاه اجتماعی، محدودیت یا سرکوب حقوق و آزادی‌های برخی افراد را مجاز می‌شمارد یا ایجاب می‌کند، پس طرف‌ها باید بر سر دو اصل عدالت توافق کنند. فقط در این صورت (در اولین مقایسه) می‌توانند در مقام امنا به شکلی مسئولانه عمل کنند، یعنی به صورتی کارآمد از منافع بنیادین موکلان خود محافظت کنند و در همان حال از احتمالاتی که تحقق آن‌ها به کلی تحمل‌ناپذیر می‌بود قطعاً دوری گزینند.

این استدلال مبتنی بر این فرض طرف‌هاست که چون موکلان آن‌ها دارای این قابلیت هستند که در تمام عمر خود اشخاص آزاد و برابر و اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشند، پس تا زمانی که گزینه یا بدیل حاضر و آماده و رضایت‌بخشی وجود داشته باشد هرگز حقوق و آزادی‌های اساسی خود را به خطر نمی‌اندازند. به نظر طرف‌ها، این اشخاص از این کار چه هدفی دارند؟ آیا می‌خواهند شانس خود را در به دست آوردن ابزار مادی مناسب‌تری برای تحقق اهدافشان بیازمایند؟ ولی طرف‌ها در مقام نمایندگان شهروندان آزاد و برابر نمی‌توانند به این منظور حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان را به خطر بیندازند. مسئولیت طرف‌ها در مقام امنای شهروندان آزاد و برابر به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که با حقوق و آزادی‌های اساسی این شهروندان قمار کنند.

۳.۲۹. مسئله دیگری در استدلال وجود دارد که از شرط سوم ناشی می‌شود. مسئله این است: طرف‌ها سرگرم دستیابی به توافق هستند، نه این‌که

هر یک به طور جداگانه سرگرم انتخاب یکسانی باشند. توافق باید با حسن نیت[1] صورت گیرد، یعنی نه فقط با نیت کاملِ احترام نهادن به این توافق بلکه همچنین با اعتقاد معقول به این‌که هر فردی قادر به این کار خواهد بود.(۲۴) آن نوع چیزهایی که می‌توانیم بر سر آن‌ها توافق کنیم جزئی از آن نوع چیزهایی است که می‌توانیم به طور عقلانی انتخاب کنیم ولی اولی کوچک‌تر از دومی است. می‌توانیم تصمیم بگیریم که شانس خود را بیازماییم و در همان حال به طور کامل نیت کنیم که اگر اوضاع خراب از کار درآمد، تمام توش و توان خود را به‌کار گیریم تا وضعیت خود را به حالت سابق بازگردانیم.

ولی اگر توافق می‌کنیم، باید نتیجه‌اش را بپذیریم و مطابق قولی که داده‌ایم با آن نتیجه بسازیم. چون در این مورد محتوای توافق عبارت است از به رسمیت شناختن اصول عدالت و پذیرش آن تا ابد (هیچ شانس دیگری وجود ندارد)، احترام گذاشتن به توافق خود (توافقی که نمایندهٔ ما بر اساس راهنمایی‌های ما می‌کند) به این معناست که آن اصول را به عنوان برداشت عمومی از عدالت برای ساختار اساسی مشتاقانه به‌کار بندیم و پیامدهای آن را در تمام طول عمر در اندیشه و رفتار خود تأیید کنیم.

پس بدیهی است که طرف‌ها باید به اصطلاح فشارهای تعهد[2] را بسنجند.(۲۵) آن‌ها باید از خود بپرسند که آیا می‌توانند از موکلان خود به طرز معقولی انتظار احترام گذاشتن به اصول مورد توافق را داشته باشند آن هم به شیوه‌ای که ایدهٔ توافق ایجاب می‌کند.(۲۶) پس هرگونه دوبرداشتی از عدالت را درنظر بگیرید: اگر در برخی شرایط اجتماعی احتمالی، برداشت اول ساختار اساسی‌ای را مجاز می‌شمارد یا ایجاب می‌کند که دربردارندهٔ اوضاعی است که نمی‌توانیم بپذیریم، در حالی که برداشت دوم در تمام شرایط نهادهای اساسی‌ای را تضمین می‌کند که می‌توانیم فارغ از وضع خود

1. good faith
2. strains of commitment

به آن‌ها احترام گذاریم، پس باید با دومی موافقت کنیم. هیچ توافق دیگری را نمی‌توان با حسن نیت انجام داد و محدودیت فشارهای تعهد نقض خواهد شد. بنا به دلایل یاد شده، نتیجه می‌گیریم که باید دو اصل عدالت را برگزید نه اصل فایده را، زیرا این دو اصل تنها بدیلی هستند که منافع بنیادین شهروندان آزاد و برابر را تضمین می‌کنند.[۲۷] به یاد داشته باشید که اگر نمایندهٔ ما اصل فایده را برگزیند و اوضاع ما خراب از کار درآید، هیچ دلیلی برای خلف وعده و نقض عهد نداریم: نمی‌توانیم بگوییم که موقعیت اولیه نمایندهٔ ما را در وضعیتی نامنصفانه قرار داد، نمی‌توانیم جهل یا غافلگیری را بهانه کنیم؛ زیرا طرف‌ها می‌دانند که احتمال دارد شرایط اجتماعی‌ای وجود داشته باشد که به نهادهایی بینجامد که برای ما قابل قبول نباشد و باید به این پیامد توجه کنند. هدف از طراحی موقعیت اولیه از میان بردن تمام عذر و بهانه‌هاست.

۴.۲۹. در مقام نتیجه‌گیری می‌گوییم که با توجه به برداشت [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف از شخص، طرف‌ها فرض می‌کنند که شهروندان، در مقام اشخاصی دارای دو قوهٔ اخلاقی و برداشت کامل مشخصی از امر خیر، علاوه بر دیگر منافع، منافع دینی، فلسفی و اخلاقی معینی دارند که تحقق آن‌ها باید، در صورت امکان، تضمین شود. چیزهایی وجود دارد که نمی‌توانیم آن‌ها را نادیده بگیریم، چیزهایی که قابل مذاکره نیستند. اگر طرفدار فایدهٔ میانگین این امر را نپذیرد، فعلاً به بن‌بست رسیده‌ایم.

ضروری است که دو اصل مورد نظر بدیل در دسترس و رضایت‌بخشی باشند که فشارهای تعهد بیش از حدی را تحمیل نکنند. این دو اصل نه تنها حافظ حقوق و آزادی‌های اساسی هستند بلکه مجموعه‌ای کافی از کالاهای اولیهٔ لازم برای کاربست این آزادی‌ها و تمتع از آن‌ها را فراهم می‌کنند. در واقع، در برخی اوضاع راهی نداریم جز این‌که آزادی‌های اساسی خود را به خطر اندازیم، ولی با وجود این دو اصل، موقعیت اولیه مصداقی از چنین

اوضاعی نیست. توافق بر سر اصل فایدهٔ میانگین یعنی عطف نظر به رفاهِ بیش‌تر و در عین حال به خطر انداختن این حقوق و آزادی‌ها بدون دلیل کافی.

§ ۳۰. اولویت آزادی‌های اساسی

۱.۳۰. هیچ یک از آزادی‌های اساسی مطلق نیست، زیرا ممکن است این آزادی‌ها در موارد خاص با یکدیگر تضاد پیدا کنند و باید دعاوی آن‌ها را به گونه‌ای تعدیل کرد که با طرح منسجمی از آزادی‌ها سازگار شود. هدف، انجام دادن این تعدیل‌ها به شیوه‌ای است که حداقل آزادی‌های مهم‌تر مربوط به پرورش مناسب و کاربست کامل قوای اخلاقی در دو مورد بنیادین معمولاً با یکدیگر سازگار باشند. آنچه اولویت دارد کل طرح آزادی‌های اساسی است، ولی تنها زمانی چنین است که هر یک از آزادی‌های اساسی اهمیت بنیادینی داشته باشند و جز در موارد ضروری، چشم‌پوشی از آن‌ها امکان‌پذیر نباشد. برای مثال، آزادی وجدان را درنظر بگیرید و به دلایل طرف‌ها برای اولویت دادن به آن توجه کنید.

گفتیم که استحکام اولین استدلال که بر شرط دوم و سوم قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه تأکید می‌کند به این ایده وابسته است که با توجه به قابلیت ما به عنوان شهروندان آزاد و برابر، مادامی که بدیل حاضر و آماده و رضایت‌بخشی وجود دارد حقوق و آزادی‌های اساسی خود را به خطر نمی‌اندازیم. می‌گویند که طرف‌ها به همین ترتیب استدلال می‌کنند. بنابراین، اگر فقط یکی از آن برداشت‌هایی از عدالت که در دسترس طرف‌ها قرار دارد آزادی وجدان برابر را تضمین کند، باید آن را برگزید. حجاب جهل تلویحاً به این معناست که طرف‌ها هیچ مبنایی برای شناخت یا تخمین این امر ندارند که آیا موکلان آن‌ها آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی‌ای مورد قبول اکثریت را تأیید می‌کنند یا مورد قبول اقلیت را. مسئله این است که طرف‌ها نمی‌توانند با مجاز شمردن آزادی وجدان کم‌تری برای اقلیت‌های دینی خطر کنند، یعنی فرضاً بر اساس

این احتمال که شاید موکل آن‌ها متعلق به دین اکثریت یا دین مسلط باشد و در این صورت بتواند بیش از آزادی تضمین شدهٔ حاصل از آزادی وجدان برابر، آزادی داشته باشد.

اگر قرار بود طرف‌ها به این طریق قمار کنند، معلوم می‌شد که اعتقادات دینی، فلسفی و اخلاقی موکلان خود را جدی نمی‌گیرند. در واقع، معلوم می‌شد که ماهیت عقاید دینی یا باورهای فلسفی یا اخلاقی را درک نمی‌کنند. این حرف نوعی استدلال نیست: صرفاً توجه ما را به جایگاه خاص این قبیل عقاید و باورها و نیز به این واقعیت جلب می‌کند که این عقاید و باورها به نظر کسانی که آن‌ها را تأیید می‌کنند قابل مذاکره نیستند.

۲.۳۰. پس در توضیح چرایی اولویت اصل اول عدالت بر اصل دوم می‌گوییم که آزادی‌های اساسی حافظ منافع بنیادینی هستند که اهمیت خاصی دارند. این ویژگی متمایز به ماهیتِ اغلبْ لاینحلِ تضادهای دینی، فلسفی و اخلاقی در غیاب نوعی بنیان عمومی متقن اعتماد متقابل ارتباط دارد. بعداً (§۳۲) می‌گوییم که بهترین مبنای این بنیان عمومی قانون اساسی‌ای است که آزادی‌های اساسی برابر را یک بار برای همیشه تضمین می‌کند. همان دلایلی که به نفع برابری آزادی‌های اساسی اقامه می‌کنیم، اولویت آن‌ها را هم اثبات می‌کند.

فرض کنید کسی انکار می‌کند که آزادی وجدان آزادی‌ای اساسی است و عقیده دارد که تمام منافع انسانی برابرند. این امر بدین معناست که برای هر دو منفعتی، با توجه به میزان برآورده شدن آن‌ها، همواره نرخ مبادله‌ای وجود دارد که مطابق آن شخص عاقل مایل است تحقق کم‌تر یکی را در ازای تحقق بیش‌تر دیگری، و برعکس، بپذیرد. یک راه روشن ساختن این ایده از نظر روان‌شناختی این است که بگوییم ارزش تمام منافع را بر حسب میزان و مدت لذت یا تجربیات خوشایند حاصل از تحقق آن‌ها رده‌بندی می‌کنند. اگر به این

دیدگاه عقیده داشته باشیم، دوباره به بن‌بستی آشکار می‌رسیم، یعنی تصادم باورهای سنجیده در بارهٔ معقولیت شکلی از لذت‌پرستی.[1]

می‌توان بحث را باز هم ادامه داد،(۲۸) ولی چنین نمی‌کنیم و به ذکر این مطلب بسنده می‌کنیم که مسلماً با جستجوی مثال‌های نقض می‌توان اولویت آزادی را آزمود و دریافت که آیا، پس از تأمل مقتضی، می‌توان قضاوت‌های مبتنی بر اولویت آزادی را تصدیق کرد یا نه. این کار استدلال قاطعی را فراهم نمی‌کند؛ ولی اگر پس از تحقیق دقیق هیچ مثال نقضی را پیدا نکنیم، فعلاً اولویت آزادی کاملاً معقول خواهد بود.

§ ۳۱. اعتراضی در بارهٔ بیزاری از عدم قطعیت

۱.۳۱. ابتدا به تمایز متداول میان عدم قطعیت و خطر[2] می‌پردازم و سپس اعتراض را بیان می‌کنم. تمایز این است: در مورد خطر، نوعی پایه و اساس مستند عینی برای تخمین احتمالات وجود دارد؛ برای مثال، تناوب‌های نسبی یا جدول‌های آماری یا قدرت نسبی گرایش‌های گوناگون چیزها (اوضاع)[3] که نتیجه را متأثر می‌سازند. در مورد عدم قطعیت، چنین مبنای عینی‌ای وجود ندارد و مبانی احتمالی موجود به شدت شهودی و اجمالی هستند.(۲۹)

یک ویژگی وضعیت طرف‌ها در موقعیت اولیه این است که هیچ مبنای قابل اتکایی برای تخمین احتمالات شرایط اجتماعی و تاریخی ممکن ندارند. همچنین، هیچ مبنای قابل اتکایی برای تخمین احتمال صحه نهادن موکلان خود بر آموزه‌ای جامع (و برداشت آن از امر خیر)، و نه آموزه‌ای دیگر، ندارند. این ویژگی ناشی از چگونگی طراحی موقعیت اولیه به دست ماست. در توجیه این نظر بیش‌تر باید سخن گفت. ولی به هر حال، ما طرف‌ها را با عدم قطعیت روبرو می‌دانیم نه خطر.

---

1. hedonism
2. risk
3. states of affairs

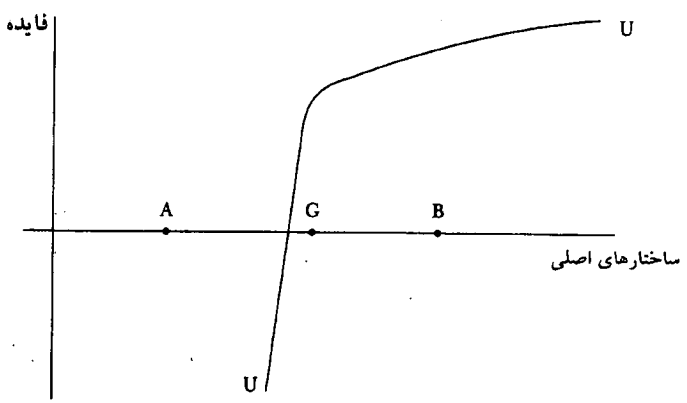
۲.۳۱. اعتراض این است: روایت پیشینِ کاربرد قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه به دست طرف‌ها برای ساماندهی رایزنی‌های آن‌ها نشان می‌دهد که ایشان به‌صورتی غیرعقلانی، حتی به شکلی وسواس‌گونه، از عدم قطعیت بیزارند. اگر طرف‌ها را به درستی عاقل توصیف می‌کردیم، یعنی همان طور که باید باشند، دو اصل عدالت را انتخاب نمی‌کردند. در پاسخ می‌گوییم: در هر دو مقایسهٔ بنیادین فرض می‌کنیم که رویکرد طرف‌ها به عدم قطعیت مبتنی بر درک آن‌ها از منافع بنیادین شهروندانی است که موکل آن‌ها به شمار می‌روند. با توجه به شرایط موقعیت اولیه، این رویکرد ناشی از هدف طرف‌هاست، یعنی تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانه و حداقل یک سهم کافی از ابزار مادی همه‌منظوره (کالاهای اولیهٔ درآمد و ثروت) به طوری که همهٔ شهروندان بتوانند این حقوق و آزادی‌ها را به‌کار برند و از این فرصت‌ها استفاده کنند.

پس نگرش طرف‌ها به عدم قطعیت به منافع و نیازهای بنیادینِ (به درستی طبقه‌بندی شدهٔ) شهروندانی بستگی دارد که آزاد و برابر شمرده می‌شوند. اگر طرف‌ها رایزنی‌های خود را به شیوه‌ای محتاطانه به وسیلهٔ قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه ساماندهی می‌کنند و اگر چنین به نظر می‌رسد که به طرز منحصر به فردی از عدم قطعیت بیزارند، علتش این نیست که متأثر از خصوصیات روحی خاصی هستند که چنین حالتی را در آن‌ها ایجاد می‌کند بلکه این است که در مقام امنا، و، بنابراین، افرادی مسئول در برابر خیر قطعی (نامعلوم) و کامل شهروندان، عاقلانه است که به این شیوه رایزنی کنند آن هم با توجه به اهمیت بی‌چون و چرای ایجاد برداشتی عمومی از عدالت که حقوق و آزادی‌های اساسی را تضمین می‌کند. طرف‌ها باید ماهیت بنیادین منافع و ویژگی‌های غیرعادی موقعیت اولیه را حفظ کنند، ویژگی‌هایی که از کاربرد قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه به عنوان قاعده‌ای تجربی و حسابی سرانگشتی حمایت می‌کند و بر شرط دوم و سوم تأکید می‌ورزد.

۳.۳۱. گفتیم که طرف‌ها باید ماهیت منافع را حفظ کنند. این تبیین ممکن است به مخالفت دیگری بینجامد و آن این‌که، به رغم ظواهر، استدلال مبتنی بر شرط سوم، فایده‌گرایانه است. در شرح ذیل نمودار ۲ استدلالی را که در پس این طرز تفکر وجود دارد، اقامه می‌کنیم. حالا سؤال ما این است که آیا، با توجه به این استدلال، عدالت به مثابهٔ انصاف فایده‌گرایانه است.[۳۰]

به عقیدهٔ من، پاسخ منفی است، زیرا طرف‌ها تابع فایده‌ای (مایلم آن را چنین بخوانم) را به‌کار می‌برند که طوری ساخته شده که برداشت‌های هنجارین آرمانی را که برای سازماندهی عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار می‌رود منعکس می‌سازد، یعنی ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری و ایدهٔ شهروندان آزاد و برابری که دو قوهٔ اخلاقی دارند، و نظایر آن‌ها. این تابع فایده

نمودار ۲



G = جامعهٔ بسامان مطابق دو اصل عدالت تحت شرایطی که به طرز معقولی مطلوب است.

A = جامعهٔ فایده‌گرایانهٔ ممکنی در شرایط معینِ به طرز معقولی مطلوبی که محدودیت‌هایی را بر آزادی‌های اساسی برابر تحمیل می‌کند، محدودیت‌هایی که اصل فایدهٔ میانگین آن‌ها را مجاز می‌شمارد.

B = جامعهٔ فایده‌گرایانهٔ ممکنی در شرایط به طرز معقولی مطلوبی که با A تفاوت دارد و محدودیت‌هایی را بر آزادی‌های اساسی برابر تحمیل نمی‌کند.

G, A, B = اوضاع محروم‌ترین گروه، با فایدهٔ متناظرش که به وسیلهٔ منحنی UU مشخص می‌شود.

UU = منحنی فایدهٔ مشابه همهٔ شهروندان که از تابع فایدهٔ ساخته شده مشتق می‌شود.

فایده روی محور y اندازه‌گیری می‌شود. ساختارهای اساسی متفاوت بر این اساس روی محور x آرایش می‌یابند که تا چه حد دو اصل عدالت را رعایت می‌کنند. ما فرض می‌کنیم که این ساختارها همواره تحت شرایطی که به طرز معقولی مطلوب است وجود دارند.

گفته می‌شود که فایده‌گرایان به این صورت استدلال می‌کنند: کاربرد قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه به دست طرف‌ها متکی بر این است که می‌دانند منحنی‌های فایدهٔ کلی موکلان آن‌ها مشابه است و در نقطهٔ تلاقی با سطح قابل تضمینی که جامعهٔ بسامان دو اصل عدالت مشخص می‌کند انحنای نسبتاً تندی دارد. بنابراین، در طرف راست انحنا، در نقطه G در نمودار، منحنی‌های فایدهٔ همهٔ افراد ناگهان تقریباً یکنواخت می‌شود. این امر نشان می‌دهد که چرا طرف‌ها در مقام نمایندگان شهروندان چندان دلمشغول نتایج فراتر از سطح قابل تضمین نیستند، و، بنابراین، شرط دوم قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه برقرار است. در طرف چپ انحنا، منحنی فایده همهٔ افراد با شتاب فزاینده‌ای سقوط می‌کند، و، بنابراین، شرط سوم قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه هم برقرار است. این امر نشان می‌دهد که چرا طرف‌ها باید بدیل‌هایی را که قادر به تضمین آزادی‌های اساسی برابر نیستند رد کنند. و، بنابراین، در اولین مقایسه باید با دو اصل توافق کرد.

از این امر معلوم می‌شود که اگر هدف طرف‌ها از تضمین منافع بنیادین موکلان خود به بیشینه‌سازی مجموع فایدهٔ میانگین تمام اعضای جامعه تغییر کند، باز هم بر سر دو اصل عدالت توافق می‌کنند. البته ممکن است گاهی زیان‌های حاصل از محدود ساختن یا نفی حقوق و آزادی‌های اساسی معدودی با افزایش مجموع سودهای شمار زیادی جبران شود، و این امر ممکن است در موارد احتمالاً بی‌شماری حتی در صورت حصول شرایط مطلوب رخ دهد. ولی با توجه به رواج گستردهٔ گرایش‌های مبتنی بر منافع شخصی و گروهی در زندگی سیاسی، و با توجه به دشواری زیاد انجام دادن مقایسه‌های بین‌الاشخاصی صحیح و ارائهٔ برآوردهای درست از فایدهٔ اجتماعی کلی، طرف‌ها توافق می‌کنند که برای دستیابی به اهداف برداشتی سیاسی از عدالت دلایل بسیار مستحکمی برای گزینش دو اصل عدالت وجود دارد، و این دلایل عبارتند از سادگی و عملی بودن.

مبتنی بر نیازها و ملزومات ــ منافع بنیادین ــ شهروندانی است که چنین اشخاصی به شمار می‌روند؛ تابع مزبور مبتنی بر اولویت‌ها و منافع واقعی مردم نیست.

پس در پاسخ به فایده‌گرایان می‌گویم که عدالت به مثابهٔ انصاف انکار نمی‌کند که ایدهٔ تابع فایده را می‌توان برای صورت‌بندی عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار برد. در واقع، به نظرم هر برداشتی از عدالت را می‌توان بیشینه‌ساز تابع فایده‌ای دانست که به طرز مطلوبی جرح و تعدیل شده باشد. قطعاً دیدگاه‌های فایده‌گرایانه و غیرفایده‌گرایانه بر سر این مسئلهٔ پیش‌پاافتادهٔ صوری مناقشه نمی‌کنند! چنین تابع فایده‌ای چیزی نیست غیر از نوعی بازنمایی ریاضی که ویژگی‌های اساسی معینی از مفروضات هنجارین ما را رمزگذاری می‌کند. صرف وجود این بازنمایی، چیزی در بارهٔ محتوای عدالت به مثابهٔ انصاف نمی‌گوید؛ و نیز ایدهٔ واقعی فایده در سنت فایده‌گرایی وجود ندارد.

از طرف دیگر، مایهٔ بسی خوشحالی است که فایده‌گرایان می‌توانند، بر اساس دیدگاه خود، راهی برای تصدیق ایده‌ها و اصول عدالت به مثابهٔ انصاف بیابند. چنین کاری بدین معناست که آن‌ها نیز می‌توانند به اجماع همپوشان بر سر این برداشت بپیوندند. بنابراین، حرف‌های قبلی به معنای انتقاد از فایده‌گرایی در مقام آموزه‌ای جامع نیست. عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی، تا آن‌جا که ممکن است از چنین انتقادی خودداری می‌کند. با وجود این، باید، بنا به دلایلی که گفتم، تأکید کنم که عدالت به مثابهٔ انصاف خودش فایده‌گرایانه نیست.

۴.۳۱. در بارهٔ نکتهٔ آموزنده‌ای که هاو و رومر متذکر شده‌اند نظری دارم.[۳۱] این نظر اندکی فنی است ولی به عقیدهٔ من به اندازهٔ کافی شفاف است. آن‌ها موقعیت اولیه را به صورت بازی‌ای الگوسازی می‌کنند که شرایط

مشخصی برای دست کشیدن از بازی دارد. به عقیدهٔ آن‌ها، اصل تفاوت هستهٔ[۳۲] بازی‌ای است که در آن هیچ گروهی پس از رفع حجاب جهل از بازی دست نخواهد کشید، مگر این‌که بتواند برای تمام اعضایش نتیجهٔ بهتری را در بخت‌آزمایی جدیدی تضمین کند.[۳۳] به نظر آن‌ها، موقعیت اولیه، مطابق درک بالا، بازی‌ای به شدت بیزار از خطر[1] (ERA) است، متمایز از بازی بی‌تفاوت نسبت به خطر[2] (RN)، یعنی بازی‌ای که در آن یک گروه در صورتی دست از بازی خواهد کشید که بتواند انتظارات اعضایش را با بخت‌آزمایی دیگری افزایش دهد. بازی بی‌تفاوت نسبت به خطر هیچ هسته‌ای ندارد: کسانی که پایین سطح درآمد میانگین قرار دارند سبب می‌شوند یک گروه از بازی دست بکشد، زیرا همواره انتظار دارند که در بخت‌آزمایی جدید وضع بهتری پیدا کنند (درآمد میانگین را کسب کنند). هاو و رومر نتیجه می‌گیرند که برای انتخاب دو اصل عدالت بیزاری شدید از خطر امری ضروری است: به نظر آن‌ها هیچ گروهی مایل به بخت‌آزمایی جدید نیست، صرفاً به این دلیل که کسی نمی‌خواهد خطر کند.

در جواب باید گفت که در §۲۹ دیدیم که ساختار موقعیت اولیه، طرف‌ها را وامی‌دارد تا بر نیازها و ملزومات اساسی، یعنی منافع بنیادین موکلان خود، تمرکز کنند؛ آن‌ها باید، با توجه به فشارهای تعهد، اصولی را برگزینند که این منافع را تضمین می‌کند. همان طور که در بالا گفتیم، آن‌ها این کار را عاقلانه انجام می‌دهند نه به شیوه‌ای که به طرز منحصربه فردی بیزار از خطر است. با توجه به ساختار موقعیت اولیه، طرف‌ها اصولی را برمی‌گزینند که در هسته قرار دارد، و در صورت تحقق این اصول در ساختار اساسی، جامعهٔ باثباتی به معنای مورد نظر هاو و رومر حاصل می‌شود: هیچ گروهی مایل به دست کشیدن نیست. دلیل این امر آن است که این جامعه از منافع بنیادین همه

---

1. extremely risk averse 2. risk neutral

حمایت می‌کند، در حالی که اصل فایده این امر را تضمین نمی‌کند و بی‌ثبات است.

بنابراین، ثبات از دو چیز ناشی می‌شود: در دسترس بودن اصول تضمین‌کنندهٔ منافع بنیادین شهروندان، و میل طرف‌ها به حفظ این منافع پیش از هر کار دیگری. پس از تأمین منافع بنیادین همه، جامعه ثبات دارد. پس ثبات صرفاً پیامد چگونگی طراحی موقعیت اولیه است. می‌توانیم این را دلایل ـ ثبات بخوانیم: این ثبات تا حدی به عامل انگیزش طرف‌ها بستگی دارد. ثبات مورد نظر متمایز از دو نوع ثباتی است که بعداً در بخش پنجم به آن‌ها می‌پردازیم.

۵.۳۱. باید اضافه کنیم که در این شرح اولین مقایسه، بسیاری از نکات به شدت مناقشه‌پذیرند، از جمله مفروضات مربوط به احتمال و مبنای بیزاری از عدم قطعیت؛ تأکید بر این‌که با وجود اوضاع و احوال عدالت، حتی تحت شرایطی که به طرز معقولی مطلوب است، در برخی اوضاع اصل فایده، اگر نگوییم سرکوب، حداقل محدودیتِ حقوق و آزادی‌های اساسی را ایجاب می‌کند؛ و سرانجام این ایده که برخی چیزها قابل مذاکره نیستند: از دیدگاه طرف‌ها، حداقل، منافع بنیادین ما در خصوص کاربست دو قوهٔ اخلاقی شهروندان بر دیگر منافع اولویت دارد.

§ ۳۲. تجدید دیدار با آزادی‌های اساسی برابر

۱.۳۲. برای تکمیل اولین مقایسه، استدلال دومی را در دفاع از دو اصل عدالت در برابر اصل فایده اضافه می‌کنیم. این استدلال به شرط دوم قاعدهٔ کمینه ـ بیشینه ارتباط دارد که مطابق آن، سطح قابل تضمین، جهان اجتماعیِ بسیار رضایت‌بخشی است. چون یک دلیل این امر نقش محوری آزادی‌های اساسی برابر در رژیم مبتنی بر قانون اساسی است، بر سبیل مقدمه‌چینی،

برخی ویژگی‌های این آزادی‌ها، البته غیر از ویژگی‌های مورد اشاره در §۱۳، را بررسی می‌کنم.

اولین ویژگی این است که این آزادی‌ها ناگزیر با یکدیگر تضاد دارند. بنابراین، قواعد نهادی مشخص‌کنندهٔ آن‌ها را باید طوری تعدیل کرد که هر یک از آزادی‌ها با طرح منسجمی از آزادی‌ها سازگار شود. اولویت آزادی (اولویت اصل اول بر اصل دوم) به این معناست که فقط به خاطر یک یا چند آزادی اساسی می‌توان آزادی اساسی‌ای را محدود یا نفی کرد، و نه به خاطر خیر عمومی بیش‌تری که به صورت افزایش حاصل جمع خالص سودهای اجتماعی و اقتصادیِ کل جامعه درک می‌شود.

همان طور که گفته‌ایم، هیچ کدام از آزادی‌های اساسی، از قبیل آزادی اندیشه و آزادی وجدان، یا آزادی سیاسی و ضمانت‌های حکومت قانون مطلق نیست، زیرا می‌توان آن‌ها را در صورت تضاد با یکدیگر محدود ساخت. همچنین، لزومی ندارد که در طرح تعدیل شدهٔ نهایی تمام آزادی‌های اساسی را به طور برابر منظور کنیم (این کار به هر معنا که می‌خواهد باشد). در عوض، این آزادی‌ها هر طور که تعدیل شوند، طرح نهایی باید برای همه به طور برابر تضمین شود.

۲.۳۲. در تعدیل آزادی‌های اساسی باید بین تحدید[1] و تنظیم[2] آن‌ها تمایز گذاشت. وقتی صرفاً سرگرم تنظیم این آزادی‌ها هستیم تا آن‌ها را در قالب طرحی با یکدیگر ترکیب کنیم، اولویت آن‌ها را نقض نکرده‌ایم. مادامی که «دامنهٔ محوری کاربست»[3] هر آزادی اساسی تضمین شود، دو اصل مورد نظر تحقق‌پذیرند.

برای مثال، قواعد مربوط به ترتیب و نوبت برای ادارهٔ بحث آزاد ضروری

---

1. restriction 2. regulation
3. central range of application

است. همه نمی‌توانند همزمان سخن بگویند یا در آن واحد از تسهیلات عمومی واحدی برای اهداف متفاوتی استفاده کنند. نهادینه ساختن آزادی‌های اساسی، درست مثل متحقق ساختن منافع متفاوت، نیازمند سازماندهی اجتماعی و برنامه‌ریزی زمانی و مکانی و نظایر آن‌هاست. مقررات لازم را نباید با محدودیت‌های مربوط به مضمون سخن اشتباه گرفت، محدودیت‌هایی مثل ممنوعیت طرفداری علنی از آموزه‌های دینی و فلسفی یا اخلاقی و سیاسی گوناگون، یا ممنوعیت طرح سؤالاتی در بارهٔ عدالت ساختار اساسی و سیاست‌های اجتماعی آن، خواه این سؤالات به واقعیت‌های خاص مربوط باشد خواه به واقعیت‌های عام.

۳.۳۲. چون آزادی‌های اساسی با توجه به اولویت خود جایگاه خاصی دارند، باید فقط آزادی‌های واقعاً ضروری را جزو آن‌ها بدانیم. امیدواریم که فرض کلی مخالف با محدودیت‌های حقوقی سبب شود آزادی‌های غیراساسی هم به طرز رضایت‌بخشی مجاز شمرده شوند؛ زیرا، به عقیدهٔ ما، استدلالِ علیه این محدودیت‌ها را باید با دیگر ملزومات دو اصل عدالت تعیین کرد. در صورت وجود تعداد زیادی از آزادی‌های اساسی، ممکن است تعیین و تصریح آن‌ها به صورت طرح منسجمی که دامنهٔ محوری کاربست تمام آن‌ها را تضمین کند بسیار دشوار باشد. این امر سبب می‌شود که در پی یافتن موارد واقعاً بنیادین برآییم و معیاری برای اهمیت حق یا آزادی خاصی معرفی کنیم. در غیر این صورت، هیچ راهی برای ترسیم طرح کاملاً بسنده‌ای از آن نوع آزادی‌های اساسی که مورد نظر ماست نداریم.

یک عیب جدی نظریه این است که شرح آن از آزادی‌های اساسی دو معیار متفاوت و متضاد را پیشنهاد می‌کند که هیچ یک رضایت‌بخش نیست. یک معیار این آزادی‌ها را به گونه‌ای مشخص می‌کند که به گسترده‌ترین طرح آزادی‌ها می‌انجامد (نظریه، §۳۲: ۲۰۳، ویراست اول؛ §۳۷: ۲۰۱؛ §۳۹: ۲۲۰)؛

معیار دیگر به ما می‌گوید که دیدگاه شهروند برابر نمونهٔ عاقل را اتخاذ کنیم و سپس طرح آزادی‌ها را در پرتو منافع عقلانی آن شهروند مشخص می‌کند، منافعی که در مرحلهٔ مربوطهٔ توالی چهارمرحله‌ای مشخص می‌شوند (نظریه، §۳۲: ۱۷۹؛ §۳۹: ۲۱۷). ولی (همچنان که هارت باور دارد)[۳۴] ایدهٔ گسترهٔ آزادی‌ای اساسی فقط در کم اهمیت‌ترین موارد، مفید است و تبیین منافع عقلانی شهروندان در نظریه برای انجام دادن کاری که از آن‌ها انتظار می‌رود کفایت نمی‌کند. معیار بهتر چیست؟

۴.۳۲. معیار پیشنهادی این است: آزادی‌های اساسی و اولویت آن‌ها باید شرایط اجتماعی ضروری برای پرورش کافی و کاربست کامل و آگاهانهٔ دو قوهٔ اخلاقی تمام شهروندان در دو مورد بنیادین را به طور برابر تضمین کنند (§۴.۱۳). اکنون این دو مورد را به طور کامل‌تر مشخص می‌کنیم.[۳۵]

(الف) اولین مورد بنیادین به قابلیت حس عدالت ارتباط دارد و سر و کارش با کاربست اصول عدالت در ساختار اساسی و سیاست‌های اجتماعی آن است. آزادی‌های اساسی برابر و آزادی اندیشه باید فرصت کاربست آزادانه و آگاهانهٔ اصول عدالت در آن ساختار و سیاست‌هایش را از طریق کاربست کامل و کارآمد حس عدالت شهروندان تضمین کنند. تمام این‌ها برای ممکن ساختن کاربرد آزادانهٔ دلیل عمومی ضروری است (§۲۶).

(ب) دومین مورد بنیادین به قابلیت برداشت (کامل) از امر خیر (معمولاً توأم با نوعی آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی جامع) ارتباط دارد و سر و کارش با کاربست قوای عقل عملی شهروندان برای تألیف، تجدیدنظر و تعقیب عقلانی چنین برداشتی در تمام عمر خویش است. آزادی وجدان و آزادی اجتماع باید فرصت کاربست آزادانه و آگاهانهٔ این قابلیت و قوای توأم با آن، یعنی عقل عملی و قضاوت، را تضمین کند.

(ج) آزادی‌های اساسی باقی‌مانده و پشتیبان ــ آزادی و تمامیت (جسمانی

و روانی) شخص و حقوق و آزادی‌های تحت پوشش حکومت قانون ــ را می‌توان با دو مورد بنیادین مرتبط ساخت. به این منظور، این آزادی‌ها را برای تضمین مناسب دیگر آزادی‌های اساسی، ضروری می‌دانیم. وجه تمایز دو مورد بنیادین در درجهٔ اول ارتباط آن‌ها با تحقق منافع بنیادین شهروندان آزاد و برابر و عاقل و معقول است. علاوه بر این، اصول عدالت در این دو مورد در گسترهٔ وسیع و سرشت اساسی نهادها به‌کار می‌رود.

۵.۳۲. با توجه به این تقسیم آزادی‌های اساسی، اهمیت نوع خاصی از آزادی به شرح زیر است: نوع خاصی از آزادی در صورتی کم و بیش مهم است که کم و بیش به طور اساسی به‌کاربست کامل و آگاهانهٔ قوای اخلاقی در یکی از دو مورد بنیادین (یا هر دوی آن‌ها) مربوط باشد، یا این‌که ابزار نهادی کم و بیش لازمی برای حفاظت از کاربست کامل و آگاهانهٔ قوای اخلاقی در یکی از دو مورد بنیادین (یا هر دوی آن‌ها) به شمار رود. آزادی‌های مهم‌تر دامنهٔ محوری کاربست آزادی اساسی خاصی را مشخص می‌کنند، و در موارد تضاد به دنبال راهی برای تطبیق آزادی‌های مهم‌تر در دامنهٔ محوری هر یک می‌گردیم.

به چند مثال گویا توجه کنید. اول این‌که ارزش دعاوی مربوط به آزادی بیان، مطبوعات و بحث را باید با این معیار سنجید. برخی سخنان ممکن است مورد حمایت خاصی نباشد، برخی دیگر ممکن است جرم باشد، برای مثال افترا و تهمت زدن به افراد، یا کلمات به اصطلاح جنگ‌افروز (در شرایط خاص). حتی سخن سیاسی وقتی سبب تحریک کاربرد قریب‌الوقوع و قانون‌شکنانهٔ زور شود، دیگر به عنوان نوعی آزادی اساسی مورد حمایت نیست.

چرایی جرم بودن این سخنان تأمل دقیقی می‌طلبد و معمولاً مورد به مورد فرق می‌کند. تهمت و افترا به اشخاص معمولی (در مقایسه با چهره‌های

سیاسی و دیگر چهره‌های عمومی) هیچ اهمیتی در کاربرد آزادانهٔ دلیل عمومی برای ارزیابی و تنظیم ساختار اساسی ندارد. علاوه بر این، این صورت‌های سخن، اشتباهات خصوصی هستند. تحریک کاربرد قریب‌الوقوع و قانون‌شکنانهٔ زور، فارغ از معنای دیدگاه‌های سیاسی کلی فرد، برای رویه‌های سیاسی دموکراتیک بسیار ویرانگرتر از آن است که قواعد مربوط به نظم و ترتیب بحث عمومی آن را مجاز شمارد. مادامی که آموزه‌های انقلابی و حتی تحریک‌آمیز کاملاً مورد حمایت است، که باید چنین باشد، هیچ محدودیتی بر محتوای سخن وجود ندارد بلکه فقط مقرراتی در بارهٔ زمان و مکان و ابزار مورد استفاده برای بیان این آموزه‌ها وجود دارد.

۶.۳۲. یکی از حقوق اساسی حق مالکیت شخصی و استفادهٔ انحصاری از آن است. یک مبنای این حق آن است که بنیان مادی کافی برای استقلال شخصی و احساس عزت‌نفس را فراهم می‌سازد، که هر دوی آن‌ها برای پرورش و کاربست کافی قوای اخلاقی ضروری هستند. دارا بودن این حق و توانایی کاربست کارآمد آن یکی از مبانی اجتماعی عزت‌نفس است.[۳۶] بنابراین، این حق حقی عمومی است، حقی که همهٔ شهروندان به سبب منافع بنیادین خود دارند. دو برداشت گسترده‌تر از حق مالکیت را اساسی نمی‌شماریم: یعنی

(۱) حق مالکیت خصوصی منابع طبیعی و ابزارهای تولید به طور کلی، شامل حقوق اکتساب و ارث‌گذاری؛

(۲) حق مالکیت شامل حق برابر برای مشارکت در کنترل ابزارهای تولید و منابع طبیعی، که هر دوی آن‌ها باید تحت مالکیت عمومی، نه خصوصی، باشند.

این برداشت‌های گسترده‌تر از مالکیت به این علت به‌کار نمی‌روند که برای پرورش کافی و کاربست کامل قوای اخلاقی ضرورت ندارند و، بنابراین،

مبنای اجتماعی ضروری عزت‌نفس نیستند. با وجود این، باز هم ممکن است موجه باشند. این امر به شرایط تاریخی و اجتماعی موجود بستگی دارد. تصریح بیش‌تر حقوق مالکیت باید در مرحلهٔ تقنینی، با فرض حفظ حقوق و آزادی‌های اساسی، صورت گیرد.[۳۷] عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام نوعی برداشت سیاسی عمومی، باید مبنای مشترکی برای سنجش دلایل له و علیه صورت‌های گوناگون مالکیت، از جمله سوسیالیسم، فراهم کند. از این رو، [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف می‌کوشد از پیشداوری، در سطح بنیادین حقوق اساسی، در بارهٔ مسئلهٔ مالکیت خصوصی ابزار تولید خودداری کند. به این ترتیب شاید بتوان بحث در بارهٔ این مسئله مهم را در چارچوب برداشتی سیاسی از عدالت پیش برد، برداشتی که قادر به جلب حمایت اجماعی همپوشان است.

§ ۳۳. استدلالی که بر شرط دوم تأکید می‌کند

۱.۳۳. در §۲۹ اولین استدلال لهِ دو اصل عدالت را که با قاعدهٔ بیشینه - کمینه هدایت می‌شود بررسی کردیم. آن استدلال بر دریغ داشتن‌ها یا محدودیت‌های احتمالی آزادی‌های اساسی از رهگذر اصل فایده (میانگین) تمرکز و بر شرط سوم تأکید می‌کند. اکنون دومین استدلال لهِ این دو اصل را بررسی می‌کنم. این استدلال بر شرط دوم قاعده تأکید می‌کند، یعنی بسیار رضایت‌بخش بودن سطح قابل تضمین. اگر بپرسیم چرا این سطح بسیار رضایت‌بخش است، یعنی احتمالاً به بهترین سطح عملی ممکن نزدیک است، قسمتی از جواب این است که این اصول در تضمین آزادی‌های اساسی برابر و، بنابراین، دربرآورده ساختن سه قید لازم برای رژیم با ثبات مبتنی بر قانون اساسی از اصل فایده (میانگین) کارآمدترند.[۳۸]

اولین قید، با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، عبارت است از تثبیت حقوق و آزادی‌های اساسی و اختصاص اولویت خاصی به آن‌ها یک بار برای

همیشه. چنین کاری این ضمانت‌ها را از دستور کار سیاسی احزاب سیاسی خارج می‌سازد، آن‌ها را فراتر از محاسبهٔ منافع اجتماعی می‌نشاند و، بنابراین، شرایط همکاری اجتماعی را به طور شفاف و محکم بر مبنای احترام متقابل حفظ می‌کند. دو اصل عدالت به این نتیجه می‌انجامند.

برعکس، اگر محاسبهٔ منافع اجتماعی را در تعیین حقوق و آزادی‌های اساسی دخیل بدانیم، یعنی همان چیزی که همواره در اصل فایده وجود دارد، مسئلهٔ جایگاه و محتوای این آزادی‌ها باز هم لاینحل می‌ماند. این کار این آزادی‌ها را تابع مقتضیات متغیر زمان و مکان می‌سازد، و با افزایش شدید نقش مشاجرهٔ سیاسی، ناامنی و خصومت زندگی عمومی را به طرز خطرناکی افزایش می‌دهد.

این‌که پیروان کدام ادیان باید آزادی وجدان داشته باشند یا کدام گروه‌ها باید حق رأی داشته باشند مسائلی هستند که باید از دستور کار سیاسی حذف شوند، ولی چندان تمایلی به این کار وجود ندارد. این بی‌میلی اختلافات ژرف مکنون در جامعه را تداوم می‌بخشد، جامعه‌ای که وجه مشخصهٔ آن واقعیت پلورالیسم معقول است. این بی‌میلی ممکن است حاکی از آمادگی برای احیای کینه‌توزی‌های قدیمی به امید کسب موقعیتی بهتر باشد، البته در صورتی که اوضاع اقتضا کند. برعکس، تضمین آزادی‌های اساسی و تأیید اولویت آن‌ها به شیوه‌ای کارآمدتر سبب آشتی شهروندان می‌شود و به رسمیت شناختن متقابل بر مبنای برابری را نوید می‌دهد.

۲.۳۳. دومین قید رژیم باثباتِ مبتنی بر قانون اساسی این است که برداشت سیاسی آن باید نه فقط نوعی مبنای مشترک بلکه در صورت امکان نوعی مبنای شفاف دلیل عمومی را مشخص کند و به طور عمومی به نوبهٔ خود به اندازهٔ کافی قابل اتکا باشد. حالا، همان طور که دیده‌ایم، شرط عمومیت به این معناست که اصول حق و عدالت سیاسی بخش ضروری دلیل

عمومی هستند (§§۲۵-۲۶). پس ایدهٔ موجود این است که دو اصل عدالت در مقام مقایسه با اصل فایده، مبنای شفاف‌تر و قابل اتکاتری برای دلیل عمومی مشخص می‌کنند؛ زیرا اگر محاسبات نظری مشروح موجود در کاربست اصل فایده را به طور عمومی تعیین‌کننده بدانیم، ماهیت بسیار نظری و پیچیدگی شدید این تخمین‌ها ناگزیر کاربست این اصل را به شدت ناپایدار و متزلزل می‌سازد. برای درک این امر به دشواری‌های کاربست آن در مورد ساختار اساسی توجه کنید.

علاوه بر این، ممکن است اصل فایده از نظر سیاسی عملی نباشد، زیرا مردم به شدت به استدلال‌ها یکدیگر مشکوکند. کسب اطلاعاتی که این استدلال‌های پیچیده آن‌ها را بدیهی فرض می‌کنند اغلب، اگرنه غیرممکن، دشوار است، و غالباً مشکلات حادی در دستیابی به ارزیابی‌ای عینی و مورد توافق وجود دارد. افزون بر این، گرچه هنگام اقامهٔ استدلال‌های خود، آن‌ها را صادقانه می‌دانیم نه خودخواهانه، ولی باید ببینیم که معقول است چه انتظاری از دیگران داشته باشیم، دیگرانی که در صورت پیروزی استدلال ما بازنده می‌شوند. یعنی باید ببینیم آن‌ها نسبت به استدلال ما چه نظری دارند. استدلال‌های پشتیبان قضاوت‌های سیاسی باید، در صورت امکان، نه فقط صحیح بلکه به گونه‌ای باشند که به طور عمومی بتوان آن‌ها را صحیح شمرد.

عدالت را نه فقط باید اجرا کرد بلکه باید اجرای آن را مشاهده کرد. این قول نه تنها در حقوق بلکه در دلیل عمومی هم کاملاً صادق است. با توجه به این جنبه‌ها، دو اصل عدالت (با فهرستی از کالاهای اولیه که بر اساس ویژگی‌های عینی وضعیت اجتماعی مردم تعریف می‌شوند) برتر از اصل فایده به نظر می‌رسند. مسئله صرفاً این نیست که چه چیزی درست است، یا ما چه چیزی را درست می‌پنداریم، بلکه این است که ما از شهروندان برابر، که اغلب از نظر سیاسی مخالف هم هستند، معقولانه انتظار داریم که یکدیگر

را نسبت به صحت یا معقولیت چه چیزی متقاعد کنند، حتی در مواجهه با سنگینی بار داوری و به ویژه پیچیدگی‌های قضاوت سیاسی.

۳.۳۳. سومین قید رژیم باثبات مبتنی بر قانون اساسی این است که نهادهای اساسی‌اش باید فضایل ناظر به همکاری زندگی سیاسی را تشویق کنند: فضایل معقولیت و حس انصاف، و روحیهٔ توافق و آمادگی برای آشتی با دیگران. این فضایل میل به همکاری با دیگران، اگرنه شوق آن، را تضمین می‌کنند، البته همکاری بر اساس شرایطی که همه آن را به طور عمومی منصفانه و مبتنی بر برابری و احترام متقابل می‌دانند. دو اصل عدالت از دو راه این فضایل را پرورش می‌دهند، نخست با حذف تفرقه‌انگیزترین مسائل از دستور کار سیاسی، یعنی مسائلی که عدم قطعیت متداول در بارهٔ آن‌ها مبنای همکاری اجتماعی را تضعیف می‌کند، و سپس با تعیین مبنایی برای دلیل عمومی آزاد که به طرز معقولی شفاف باشد.

این اصول به کمک شرط عمومیت، آرمان شهروندان در مقام اشخاص آزاد و برابر را از طریق پذیرش مشترک اصول عدالت و تحقق آن‌ها در ساختار اساسی، در زندگی عمومی می‌گنجانند و به این ترتیب باز هم فضایل سیاسی را تشویق می‌کنند. این ادغام، همراه با خصوصیات روحیِ اخلاقی معقول (که در بخش پنجم به آن می‌پردازیم)، تلویحاً به این معناست که در صورت تأسیس نهادهای عادل و کارآیی آن‌ها در طول زمان، فضایل سیاسی ناظر به همکاری تشویق می‌شوند و استمرار می‌یابند. چیزی که برای این فرآیند حیاتی است این است که اصول عدالت ایدهٔ معامله به مثلی را بیان می‌کنند که در اصل فایده وجود ندارد. در این‌جا به این مطلب توجه کنید که وقتی شهروندان به طور عمومی می‌پذیرند که ساختار اساسی دو اصل را رعایت می‌کند، این پذیرش عمومی فی نفسه نه فقط به طور کلی اعتماد متقابل شهروندان را تشویق می‌کند بلکه همچنین سبب پرورش نگرش‌ها و

عادت‌های ذهنی‌ای می‌شود که برای همکاری اجتماعی سودمند و رضایتمندانه لازم است. در این‌جا هم شرط عمومیت نقش مهمی دارد.

۴.۳۳. یکی از فضایل ناظر به همکاری زندگی سیاسی، میل به ادای وظیفهٔ ادب عمومی است (§۳.۲۶). این میل سبب می‌شود که در موارد مربوط به مبانی قانون اساسی، و دیگر مواردی که به این مبانی ارتباط دارند و از نظر سیاسی تفرقه‌انگیزند، به ارزش‌های سیاسی استناد کنیم. سقط جنین مثال خوبی از دستهٔ دوم است. شاید معلوم نباشد که این موضوع یکی از مبانی قانون اساسی است، ولی قطعاً با یکی از این مبانی ارتباط دارد و ممکن است منشأ تضاد ژرفی باشد. اگر ایدهٔ دلیل عمومی را بپذیریم، باید بکوشیم که ارزش‌های سیاسی‌ای را شناسایی کنیم که نشان می‌دهند چگونه می‌توان به این مسئله پرداخت، یا بر سر آن به توافق نزدیک شد. ارزش‌های مورد نظر من این‌ها هستند: این‌که قانون عمومی به طرز مناسبی به زندگی بشر احترام گذارد، این‌که قانون عمومی به درستی نهادهایی را تنظیم کند که جامعه از طریق آن‌ها به مرور زمان خود را بازآفرینی می‌کند، این‌که قانون عمومی برابری کامل زنان را تضمین کند، و سرانجام این‌که با ملزومات خودِ دلیل عمومی سازگار باشد، دلیلی که، برای مثال، آموزه‌های الهیاتی و دیگر آموزه‌های جامع را از تصمیم‌گیری در بارهٔ این موارد باز می‌دارد. هدف، صورت‌بندی این ارزش‌ها به عنوان ارزش‌های سیاسی در محدودهٔ دلیل عمومی است.

وظیفهٔ ادب عمومی با این ایده همخوانی دارد که بحث سیاسی در بارهٔ مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به این مبانی، به ویژه مسائل تفرقه‌انگیز، باید معطوف به توافق آزادانه بر اساس ارزش‌های سیاسی مشترک باشد. جنگ عادلانه معطوف به صلح عادلانه است، و، بنابراین، محدودکنندهٔ کاربرد برخی روش‌های جنگی است که دستیابی به صلح عادلانه را دشوارتر

می‌سازند. به همین ترتیب وقتی هدف ما توافق آزادانه در بحث سیاسی است، باید استدلال‌هایی را به‌کار بریم و به دلایلی استناد کنیم که برای دیگران پذیرفتنی باشد. ولی رواج مناقشه و مشاجرهٔ سیاسی حاکی از جنگ است. یکی از نشانه‌های این جنگ، لشکرکشی و ارعاب طرف مقابل است، طرفی که اکنون باید بر تلاش‌های خود بیفزاید یا تسلیم شود. در پس این امر این طرز فکر وجود دارد که شخصیت داشتن مساوی است با داشتن باورهای محکم و آمادگی ابراز و اعلان بی‌باکانهٔ آن‌ها به دیگران. بودن یعنی رویارویی.

ایدهٔ دلیل عمومی نشان می‌دهد که این طرز فکر از ارزش‌های بزرگ موجود در جامعه‌ای غفلت می‌کند، جامعه‌ای که در زندگی عمومی‌اش فضایل سیاسی ناظر به همکاری، یعنی معقولیت و احساس انصاف، روحیهٔ آشتی و میل به ادای وظیفهٔ ادب عمومی را متحقق می‌سازد. وقتی این فضایل به طور گسترده‌ای در جامعه رایج باشند و برداشت سیاسی جامعه از عدالت را تداوم بخشند، خیر عمومی چشمگیری را به وجود می‌آورند. این ارزش‌ها جزئی از سرمایهٔ سیاسی جامعه هستند. در این‌جا واژهٔ «سرمایه» مناسب است، زیرا این فضایل به آرامی و به مرور زمان شکل گرفته‌اند و نه فقط به نهادهای سیاسی و اجتماعی موجود (که آن‌ها نیز به آرامی شکل گرفته‌اند) بلکه به تجربهٔ کل شهروندان و شناخت عمومی آن‌ها از گذشته وابسته‌اند. مثل سرمایه، این فضایل هم می‌توانند مستهلک گردند و باید به طور مداوم تجدید شوند. چه چیز این فضایل را تجدید می‌کند؟ تأیید مجدد و عمل بر مبنای آن‌ها در حال حاضر.

۵.۳۳. در پایان به یاد داشته باشید که دومین استدلال لهِ دو اصل مورد نظر، برخلاف اولین استدلال، بر خیر فردی شهروندان (نیاز به دوری گزیدن از دریغ داشتن‌ها یا محدودیت‌های تحمل‌ناپذیر حقوق و آزادی‌های اساسی خود) تمرکز نمی‌کند. در عوض، بر ماهیت فرهنگ سیاسی عمومی

متمرکز است، فرهنگی که با دو اصل عدالت و تأثیرات مطلوب آن فرهنگ بر کیفیت اخلاقی زندگی عمومی و بر شخصیت سیاسی شهروندان تحقق می‌یابد. طرف‌ها در واقع می‌کوشند نوع معینی از جهان اجتماعی را رواج دهند؛ آن‌ها جهان اجتماعی را نه حاصل تاریخ بلکه، حداقل تا حدی، دست‌پروردهٔ خود می‌دانند. به نظر آن‌ها، بهترین توافق توافقی است که عدالت زمینه‌ای را برای همه تضمین کند، روحیهٔ همکاری شهروندان بر مبنای احترام متقابل را تشویق کند و در خود فضای اجتماعی کافی را برای سبک‌های (مجاز) زندگی، سبک‌هایی کاملاً درخور وفاداری شهروندان،[۳۹] فراهم سازد.

این امر شبیه مخالفت جان استوارت میل با اصل بنتامی پیامدهای خاص است.[۴۰] به نظر میل، آنچه بنیادی است نه پیامدهای تک تک قوانین خاص (گرچه مسلماً این‌ها بی‌اهمیت نیستند) بلکه نهادهای اصلی جامعه به عنوان یک کل و به صورت یک نظام و همچنین نوعی شخصیت ملی (اصطلاح میل) است که این نهادها آن را تشویق می‌کنند، نهادهایی که بر اثر نظم حقوقی شکل می‌گیرند. او دلمشغول تعیین ایدهٔ فایده به صورتی سازگار با منافع دائمی انسان در مقام موجودی مترقی بود به طوری که اصل فایده جهان اجتماعی متناسب با خیر بشر را تضمین کند. مشخصهٔ دومین استدلال لهِ دو اصل مورد نظر احتجاج مشابهی است: جامعهٔ بسامانی که این اصول را متحقق می‌سازد جهان اجتماعی بسیار رضایت‌بخشی است، زیرا منش و شخصیت سیاسی‌ای را تشویق می‌کند که، با تثبیت حقوق و آزادی‌های اساسی یک بار برای همیشه، فضایل سیاسی ناظر به همکاری اجتماعی را تداوم می‌بخشد.

§ ۳۴. دومین مقایسهٔ بنیادین: مقدمه

۱.۳۴. اکنون بررسی اولین مقایسهٔ بنیادین را کامل کرده‌ایم: استدلال له دو

اصل عدالت (به عنوان یک واحد) در برابر اصل فایدهٔ میانگین (به عنوان یگانه اصل عدالت). گرچه نتیجهٔ این مقایسه به بنیادی‌ترین هدف عدالت به مثابهٔ انصاف دست می‌یابد، ولی از اصل تفاوت چندان حمایت نمی‌کند. حداکثر چیزی که نشان می‌دهد این است که این اصل به اندازهٔ کافی ابزار همه‌منظورهٔ عمومی لازم برای سود بردن از آزادی‌های اساسی را تضمین می‌کند. ولی از این نظر ممکن است اصول دیگر نسبت به آن برتری داشته باشند.

اکنون اجازه دهید برای بررسی این مسئله به دومین مقایسهٔ بنیادینی بپردازیم که دو اصل عدالت را به عنوان یک واحد با بدیلی قیاس می‌کند که جز در یک مورد دقیقاً شبیه همان دو اصل است. اصل فایدهٔ میانگین را، همراه با کمینهٔ اجتماعی مطلوبی، جایگزین اصل تفاوت می‌کنیم. گنجاندن کمینه لازم است، زیرا طرف‌ها همواره بر نوعی اقدام احتیاطی پافشاری خواهند کرد: مسئله این است که این اصل تا چه حد مناسب است. پس ساختار اساسی را باید طوری آرایش داد که فایدهٔ میانگین را به صورتی سازگار با، اولاً، تضمین آزادی‌های اساسی برابر (شامل ارزش منصفانهٔ آن‌ها) و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و ثانیاً، حفظ کمینهٔ اجتماعی مطلوبی بیشینه سازد. ما این برداشت ترکیبی را اصل فایدهٔ محدود می‌خوانیم.[۴۱]

۲.۳۴. دومین مقایسه به این دلیل بنیادین است: در بین برداشت‌هایی از عدالت که اصل فایده در آن‌ها نقش عمده‌ای دارد، اصل فایدهٔ محدود قوی‌ترین رقیب دو اصل عدالت به نظر می‌رسد. اگر این اصول در این مقایسه هم تأیید شوند، معلوم می‌شود که دیگر صورت‌های اصل فایدهٔ محدود نیز رد خواهد شد. این صورت‌ها هنجارهایی فرعی خواهند بود که سیاست‌های اجتماعی را در چارچوب حدودی که اصول بنیادی‌تر مجاز می‌شمارند تنظیم می‌کنند.

به یاد داشته باشید که شرط سوم قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه دیگر حاصل نمی‌شود، زیرا هر دو بدیل محافظت در برابر بدترین احتمالات را تضمین می‌کنند، یعنی نه فقط در برابر نفی یا تحدید آزادی‌های اساسی و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها بلکه همچنین، با توجه به کمینهٔ اجتماعی اصل فایده، در برابر آسیب‌های جدی‌تر به رفاه. چون نمی‌خواهیم به شرط اول این قاعده هیچ بهایی بدهیم، از استدلال‌های مربوط به احتمال به کلی صرف نظر می‌کنیم. فرض می‌کنیم در جامعه دو گروه وجود دارد: مرفه‌ترها و محروم‌ترها. سپس می‌کوشیم نشان دهیم که هر دو از اصل تفاوت در برابر اصل فایدهٔ محدود طرفداری می‌کنند. در واقع، می‌گوییم که شرط دوم قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه کاملاً یا تقریباً به اندازهٔ کافی حاصل می‌شود و استدلال مستقلی در دفاع از دو اصل فراهم می‌کند.

§ ۳۵. دلایلی که ذیل عمومیت قرار می‌گیرند

۱.۳۵. دلایل مورد نظر ما به ترتیب ذیل ایده‌های عمومیت، معامله به مثل و ثبات قرار می‌گیرند. بنابراین، با عمومیت شروع می‌کنم: پیش از این (§۱.۲۵) گفتیم که عمومیت ایجاب می‌کند که طرف‌ها اصول عدالت را در پرتو پیامدهای ــ سیاسی، اجتماعی و روان‌شناختی ــ این مسئله بسنجند که شهروندان به طور عمومی به صحه نهادن خود بر این اصول اذعان می‌کنند و عقیده دارند که این اصول ساختار اساسی را به طرز کارآمدی تنظیم می‌کند. پیش از بررسی دلایلی که بر اساس این قید مؤید اصل تفاوت هستند، اجازه دهید بین سه سطح عمومیت تمایز گذاریم، سطوحی که جامعهٔ بسامان می‌تواند به آن دست یابد:

(۱) سطح اول عبارت است از این‌که شهروندان اصول عدالت را به طور متقابل به رسمیت می‌شناسند، همراه با شناخت عمومی (یا عقیدهٔ معقول به) این‌که نهادهای ساختار اساسی در عمل این اصول را رعایت می‌کنند. (§۳).

(۲) سطح دوم عبارت است از تصدیق متقابل واقعیت‌های کلی از جانب شهروندان، واقعیت‌هایی که طرف‌ها بر اساس آن‌ها این اصول را در موقعیت اولیه برمی‌گزینند. این واقعیت‌های کلی در دسترس طرف‌ها قرار دارند و به کمک آن‌ها در موقعیت اولیه الگوی شناخت و باورهای متعارف شهروندان معقول میانگین در بارهٔ نهادهای اساسی موقعیت اولیه و طرز کار آن‌ها را می‌سازیم (§۲۶).

(۳) سطح سوم عبارت است از تصدیق متقابل توجیه کامل عدالت به مثابهٔ انصاف بر اساس معیارهای خودش. یعنی شهروندان به اندازهٔ من و شمایی که این دیدگاه را ترسیم می‌کنیم توجیه آن را کامل می‌شمارند. مسلماً آن‌ها به اندازهٔ ما در بارهٔ این موضوع تأمل نخواهند کرد، ولی توجیه کامل در فرهنگ عمومی در دسترس آن‌ها قرار دارد تا در صورت تمایل به آن توجه کنند.[۴۲] البته در صورت وجود اجماع همپوشان آموزه‌های جامع، معمولاً شهروندان دلایل دیگری نیز برای تأیید این برداشت سیاسی خواهند داشت، و همه از این واقعیت نیز آگاه هستند.

۲.۳۵. امیدواریم جامعهٔ بسامانی که شرط عمومیت کامل را حاصل می‌کند، یعنی جامعه‌ای که در آن هر سه سطح وجود دارد، جامعه‌ای عاری از ایدئولوژی (به معنای مورد نظر مارکس یعنی آگاهی کاذب) باشد. ولی این امر چیزهای زیادی می‌طلبد. برای مثال، شهروندان باید بنابر دلایل معتبری به واقعیت‌های کلی (در سطح دوم) عقیده داشته باشند؛ عقاید آن‌ها نباید وهم[1] یا پندار،[2] یعنی دو شکل آگاهی ایدئولوژیک، باشد.[۴۳] چون عقایدی که ما به طرف‌ها نسبت می‌دهیم عقاید، به اصطلاح، موافق با عقل سلیم و عقاید مناقشه‌ناپذیر علمی است، به احتمال زیاد برای پذیرش اکثر این عقاید دلایل معتبری دارند.

---

1. illusion 2. delusion

به هر حال، یکی از راه‌های جامعه برای فائق آمدن بر آگاهی ایدئولوژیک، تأیید نهادهای آزادی اندیشه و آزادی وجدان است، زیرا تحقیق عقلانی و تأمل سنجیده، هر چه باشد، به مرور زمان اوهام و پندارها را افشا می‌سازد. هرچند عمومیت کامل نمی‌تواند فقدان ایدئولوژی را تضمین کند، باز هم بسیار خوب است: مردم اصول عدالت سیاسی را می‌شناسند، همان اصولی که نهادهای اساسی آن‌ها را رعایت می‌کنند؛ و اگر عدالت به مثابهٔ انصاف را تأیید کنیم، آن‌ها دلایل معقولی برای تأیید این اصول دارند. عدالت نهادهای آن‌ها نیازی را کاهش خواهد داد که شاید در غیر این صورت به باورهای کاذب (پندار) در بارهٔ جامعهٔ خود می‌داشتند، نیازی ضروری به تصور نقش خود در جامعه و به کارآمد و باثبات بودن نهادهای آن.

۳.۳۵. یکی از پیامدهای مهم شرط عمومیت از جهت اهدافی که پیش رو داریم این است که به این برداشت سیاسی از عدالت نقش آموزشی می‌دهد (§۲.۱۶). به عنوان یک واقعیت کلی جامعه‌شناسی سیاسی متعارف فرض می‌کنیم کسانی که در جامعهٔ بسامان پرورش می‌یابند بخش عمده‌ای از برداشتی را که از خود در مقام شهروند دارند از فرهنگ عمومی و برداشت‌های تلویحی آن از شخص و جامعه وام می‌گیرند. چون عدالت به مثابهٔ انصاف مبتنی بر ایده‌های شهودی بنیادینی است که به آن فرهنگ تعلق دارد، این نقش برای آن اهمیت محوری دارد.

در حال حاضر اهمیت این موضوع در این است که در دومین مقایسه، محتوای مشترک دو بدیل مورد نظر برداشت‌هایی از شهروند و جامعه را دربر می‌گیرد که در عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار می‌رود. پس موضوع مورد بحث عبارت است از مناسب‌ترین اصل عدالت توزیعی (به معنای محدودتر)؛ و این‌که برای تلقی شهروندان به عنوان اشخاصی آزاد و برابر و تلقی جامعه به عنوان نظام همکاری منصفانه میان این شهروندان، اصل تفاوت مناسب‌تر

است یا اصل فایدهٔ محدود. چون ایدهٔ جامعه به عنوان این نظام همکاری شامل نوعی ایدهٔ مزیت متقابل است، نقش آموزشی شرط عمومیت بدین معناست که محتوای مشترک بدیل‌ها مبنایی برای دلایل معامله به مثل فراهم می‌کند.

§ ۳۶. دلایلی که ذیل معامله به مثل قرار می‌گیرند

۱.۳۶. همان طور که پیش از این گفتم، وجه تمایز اصل تفاوت از اصل فایدهٔ محدود این است که اولی ایدهٔ معامله به مثل را دربر دارد. اصل فایدهٔ محدود نوعی اصل انباشتی بیشینه‌ساز است که هیچ گرایش ذاتی‌ای به برابری یا معامله به مثل ندارد؛ چنین گرایشی به پیامدهای کاربست این اصل در اوضاع و احوال معین بستگی دارد که از موردی به مورد دیگر متفاوت است. دو مقایسهٔ بنیادین از این واقعیت استفاده می‌کنند: همان طور که گفتیم، اولی برتری دو اصل را با توجه به برابری (آزادی‌های اساسی برابر) و دومی با توجه به معامله به مثل نشان می‌دهد.

برای ساده کردن مسائل اجازه دهید فرض کنیم که در جامعه فقط دو گروه وجود دارد: مرفه‌ترها و محروم‌ترها، و بیایید صرفاً بر نابرابری در درآمد و ثروت تمرکز کنیم. اصل تفاوت، در ساده‌ترین شکل خود، این نابرابری‌ها را تنظیم می‌کند. چون طرف‌ها در موقعیت اولیه در وضعیتی متقارن قرار دارند و (بر اساس محتوای مشترک دو بدیل) می‌دانند که اصل منتخب در مورد شهروندان آزاد و برابر به‌کار خواهد رفت، نقطهٔ شروع را تقسیم برابر درآمد و ثروت قرار می‌دهند (چشم‌اندازهای زندگی برابر که بر اساس کالاهای اولیه مشخص می‌شود). سپس می‌پرسند: آیا دلایل خوبی برای ترک تقسیم برابر وجود دارد، و در صورت مثبت بودن پاسخ، کدامیک از این نابرابری‌ها، و کدامیک از راه‌های ایجاد این نابرابری‌ها، قابل قبول است؟

۲.۳۶. برداشتی سیاسی از عدالت باید ملزومات سازماندهی اجتماعی و کارآیی اقتصادی را در نظر بگیرد. طرف‌ها در صورتی نابرابری در درآمد و ثروت را می‌پذیرند که این نابرابری‌ها به طرز کارآمدی به بهبود وضعیت همه بینجامد، همان وضعیتی که از تقسیم برابر شروع می‌شود. این امر حاکی از اصل تفاوت است: اگر معیار را تقسیم برابر بدانیم، آن‌هایی که درآمد بیش‌تری حاصل می‌کنند باید این درآمد را از راه‌هایی به دست آورند که برای کم‌درآمدترها، و به ویژه آن‌هایی که کم‌ترین درآمد را دارند، قابل قبول باشد.

پس، با پذیرش تقسیم برابر به عنوان نقطهٔ شروع، این اصل را همراه با ایدهٔ معامله به مثل می‌پذیریم. این اصل بالاترین نقطه را بر روی (کارآمدترین) منحنی OP انتخاب می‌کند؛ دیدیم که این نقطه، نزدیک‌ترین نقطهٔ کارآمد به خط ۴۵ درجه است، خطی که معرف برابری است و تقسیم برابر را حفظ می‌کند (نگاه کنید به نمودار ۱، صفحه ۱۱۰). ایدهٔ معامله به مثل که تلویحاً در اصل تفاوت وجود دارد کانونی طبیعی را میان دعاوی کارآیی و برابری برمی‌گزینند.(۴۴)

۳.۳۶. برای درک یک راه دستیابی طرف‌ها به اصل تفاوت به نمودار ۱ توجه کنید. فرض کنید آن‌ها توافق کرده‌اند از O به D حرکت کنند، به گونه‌ای که همه در پارهٔ OD درآمد دارند و D اولین نقطهٔ کارآمد (به اصطلاح پارِتو)[1] است.

در D طرف‌ها سؤال می‌کنند که آیا باید از D به B بروند. B در بخش متمایل به جنوب شرقیِ منحنی OP در سمت راست D قرار دارد. B نقطهٔ بنتام است که فایدهٔ میانگین (بر اساس درآمد و ثروت) را بیشینه می‌سازد (فایدهٔ میانگین تابع محدودیت‌هاست). نقاط موجود در D تا B و D تا F

1. Pareto

(نقطهٔ اقطاعی)،[1] جایی که فایدهٔ مرفه‌ترین‌ها بیشینه می‌شود، نیز نقاط کارآمد هستند: هرگونه حرکتی در امتداد این پاره فقط با پایین بردن شاخص یک گروه، شاخص گروه دیگر را بالا می‌برد. پارهٔ DF، برخلاف پارهٔ OD که همه از حرکت در امتداد آن به طرف شمال شرقی سود می‌برند، پارهٔ تضاد است.

اصل تفاوت نشان دهندهٔ توافق برای توقف در D و عدم ورود به بخش تضاد است. D تنها نقطهٔ موجود بر روی (بلندترین) منحنی OP است که شرط معامله به مثل زیر را برآورده می‌سازد: آن‌هایی که در هر نقطه‌ای مرفه‌ترند رفاه خود را به بهای آن‌هایی که در آن نقطه محروم‌ترند به دست نیاورده‌اند. چون طرف‌ها نمایندهٔ شهروندان آزاد و برابرند و، بنابراین، نقطهٔ شروع مناسب را تقسیم برابر می‌دانند، می‌گوییم این یک شرط (ولی نه یگانه شرط) مناسب معامله به مثل است. ما نشان نداده‌ایم که این یگانه شرط مناسب موجود است، ولی تصور شرط‌های دیگری از این قبیل دشوار است.

۴.۳۶. در پایان می‌توان گفت که اصل تفاوت این ایده را بیان می‌کند که در صورت شروع از تقسیم برابر، مرفه‌ترها در هیچ نقطه‌ای رفاه بیش‌تر خود را به بهای محروم‌ترها به دست نمی‌آورند. ولی چون اصل تفاوت در مورد ساختار اساسی به‌کار می‌رود، درک ژرف‌تری از معامله به مثلِ تلویحاً مندرج در آن به این معناست که نهادهای اجتماعی از احتمالات مربوط به مواهب فطری، یا موقعیت اجتماعی ابتدایی، یا بخت و اقبال خوب و بد در طول زندگی فقط به شیوه‌هایی استفاده می‌کنند که به سود همه، از جمله محروم‌ترین افراد، است. این امر نشان دهندهٔ تعهدی منصفانه، میان شهروندانی است که با توجه به این احتمالات اجتناب‌ناپذیر، آزاد و برابر شمرده می‌شوند.

---

1. feudal point

به یاد آورید که در §۲۱ چه گفتیم: بااستعدادترها (آن‌هایی که در توزیع مواهب فطری جایگاهی دارند که از نظر اخلاقی شایسته‌اش نیستند) تشویق می‌شوند که باز هم به دنبال سودهای بیش‌تری باشند ــ تا همین جا هم به دلیل جایگاه مساعد خود در توزیع حال و روز خوبی دارند ــ مشروط به این‌که مواهب خود را پرورش دهند و به شیوه‌هایی از آن‌ها استفاده کنند که به خیر همه، به ویژه به خیر کم استعدادترین‌ها باشد (آن‌هایی که در توزیع جایگاه نامساعدتری دارند، جایگاهی که از نظر اخلاقی شایسته‌اش نیستند).

این ایدهٔ معامله به مثل تلویحاً در ایدهٔ توزیع مواهب فطری به عنوان نوعی دارایی عمومی وجود دارد. در بارهٔ احتمالات مربوط به موقعیت اجتماعی و بخت و اقبال خوب و بد هم مسائل مشابهی، البته نه همسان، صادق است.

§ ۳۷. دلایلی که ذیل ثبات قرار می‌گیرند

۱.۳۷. ایدهٔ ثبات را می‌توان به این صورت تعریف کرد: برای این‌که برداشتی سیاسی از عدالت باثبات باشد باید حامیان خاص خود را بیافریند، و نهادهایی که ایجاد می‌کند باید خود را تقویت کنند، حداقل در شرایطی که به طرز معقولی مطلوب باشد، مطلبی که در بخش پنجم بیش‌تر به آن می‌پردازیم. این بدان معناست که آن‌هایی که در جامعهٔ بسامانی رشد می‌کنند که این برداشت را متحقق می‌سازد معمولاً شیوه‌هایی از تفکر و قضاوت و تمایلات و احساساتی را در خود پرورش می‌دهند که آن‌ها را به حمایت از این برداشت سیاسی به خاطر خود آن رهنمون می‌شود: آرمان‌ها و اصول این برداشت تعیین‌کنندهٔ دلایل معتبر به شمار می‌روند. شهروندان نهادهای موجود را عادلانه می‌دانند و با توجه به موقعیت اجتماعی فعلی و آتی خود، هیچ میلی به نقض اصول همکاری اجتماعی یا تجدید مذاکره بر سر این اصول ندارند.

در این‌جا فرض می‌کنیم اگر همه، یا حتی عدهٔ زیادی، همواره به دنبال

منافع خود یا گروهشان باشند و به شیوه‌ای کاملاً راهبردی یا بر اساس نظریهٔ بازی عمل کنند، همکاری سیاسی و اجتماعی به سرعت از بین می‌رود. در رژیم دموکراتیک همکاری اجتماعیِ باثبات مبتنی بر این واقعیت است که اکثر شهروندان نظم سیاسی را مشروع، یا به هر حال نه چندان نامشروع، می‌دانند و، بنابراین، مشتاقانه از آن پیروی می‌کنند.

۲.۳۷. به نظر می‌رسد که در جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف احتمال ناراضی بودن مرفه‌ترها بیش از بقیه است و، بنابراین، احتمال بیش‌تری وجود دارد که آن‌ها اصول همکاری را نقض کنند یا بر تجدید مذاکره پا فشارند، زیرا هرچه بیش‌تر بتوانند توزیع درآمد و ثروت را به بخش تضاد (D تا F) منتقل سازند، بیش‌تر سود می‌برند. پس چرا به طور مداوم بر تجدید مذاکره پافشاری نمی‌کنند؟

اگر فرض کنیم که گرایش به نقض اصول همکاری یا تجدید مذاکره زمانی به وجود می‌آید که دستیابی به سود (درآمد و ثروت) برای گروهی ممکن شود، در این صورت مسلّم است که هیچ اصل توزیعی وجود ندارد که بتواند تمام این گرایش‌ها را از میان بردارد. در هر نقطهٔ کارآمدی، گروهی می‌تواند به بهای گروهی دیگر مرفه‌تر شود؛ چنین گرایش‌هایی فقط در صورتی از میان می‌رفت که هیچ بخش تضادی وجود نمی‌داشت و منحنی OP، مثل نوعی بهشت، تا بی‌نهایت به طرف شمال شرقی صعود می‌کرد. برای تضمین ثبات، برداشت سیاسی باید ابزار دیگری برای ایجاد تعادل، یا در غیر این صورت برای فرونشاندن میل به تجدید مذاکره یا نقض اصول فعلی همکاری، فراهم سازد. بنابراین، هرچند امکان دارد که مرفه‌ترها درآمد و ثروت بیش‌تری کسب کنند، این موضوع تحت‌الشعاع دلایلی دیگر قرار می‌گیرد.

۳.۳۷. اجازه دهید از بین این دلایل به سه دلیل اشاره کنیم. اول، تأثیر نقش

آموزشیِ نوعی برداشت سیاسی عمومی (§۳.۳۵). بنابراین، فرض می‌کنیم که همهٔ اعضای جامعه خود را شهروندان آزاد و برابری می‌دانند که، در ساختار اساسی نهادهایشان و از طریق آن، در همکاری اجتماعیِ متقابلاً سودمندی مشارکت می‌کنند. آن‌ها با توجه به این برداشت از خود، تصور می‌کنند اصل توزیعی که در مورد آن ساختار به‌کار می‌رود باید واجد ایده‌ای مناسب در بارهٔ معامله به مثل باشد. اگر ملاحظات بیان شده (در § ۳۶ در بالا) نشان دهد که اصل تفاوت واجد چنین ایده‌ای است، همه بنا بر این دلیل آن را می‌پذیرند.

همچنین، فرض می‌کنیم علاوه بر این دلیلی که همه دارند، مرفه‌ترها دلیل دیگری هم دارند، زیرا به ایدهٔ ژرف‌تری در بارهٔ معامله به مثل فکر می‌کنند، ایده‌ای که تلویحاً در اصل تفاوت وجود دارد، اصلی که در مورد ساختار اساسی به‌کار می‌رود. یعنی این‌که معامله به مثل تضمین می‌کند که سه امکان [یاد شده] (§ ۱۶) فقط به شیوه‌هایی مورد استفاده قرار گیرد که به سود همه باشد. نکته‌ای که وجود دارد این است که مرفه‌ترها تا همین جا هم از جایگاه مساعد خود در توزیع مواهب فطری سود برده‌اند و می‌دانند که این ساختار اساسی (که محروم‌ترها نیز آن را تأیید می‌کنند) به آن‌ها فرصت می‌دهد تا وضع خود را بهبود بخشند و سود بیش‌تری کسب کنند، مشروط به این‌که این کار را به شیوه‌هایی انجام دهند که وضع دیگران را بهبود بخشد.

دلیل سوم به سه قید لازم برای رژیم باثبات مبتنی بر قانون اساسی ارتباط دارد. مرور این قیود (در § ۳۳) نشان می‌دهد که چگونه حقوق و آزادی‌های اساسی از طریق نهادهای نوعیْ فرهنگ سیاسی عمومی رواج می‌یابند، فرهنگی که اعتماد متقابل و فضایل مبتنی بر همکاری را تشویق می‌کند. اصل تفاوت تأثیر مشابهی دارد، زیرا وقتی همه بفهمند که فقط به شیوه‌هایی می‌توان به سه نوع اصلی امکان پرداخت که خیر عمومی را پیش برد، و این‌که جابجایی‌های مداوم در مواضع چانه‌زنی در خدمت اهداف مبتنی بر منافع

فردی یا گروهی نخواهد بود، اعتماد متقابل و فضایل ناظر به همکاری بیش از پیش تشویق می‌شود.

علاوه بر این، چون اصل تفاوت حاکی از توافق بر سر عدم ورود به بخش تضاد است، و چون مرفه‌ترها، که مواضع اقتدار و مسئولیت را در اختیار دارند، در موقعیت بهتری برای ورود به این بخش هستند، صحه نهادن علنی آن‌ها بر این اصل به شفاف‌ترین راه ممکن به محروم‌ترها می‌فهماند که مرفه‌ترها ایده‌ای مناسب در بارهٔ معامله به مثل را پذیرفته‌اند.[۴۵] به این ترتیب مرفه‌ترها اهمیت زیاد فرهنگ عمومی و فضایل سیاسی آن را تصدیق می‌کنند، فضایلی که به وسیلهٔ دو اصل مورد نظر تشویق می‌شوند و فرهنگی که از ضایعات چانه‌زنی بی‌پایان بر سر منافع شخصی و گروهی جلوگیری می‌کند و تحقق وفاق اجتماعی و دوستی مدنی را نوید می‌دهد.

§ ۳۸. دلایل علیه اصل فایدهٔ محدود

۱.۳۸. اولین معضل اصل فایدهٔ محدود به تعیین‌ناپذیری آن مربوط می‌شود، یعنی تعیین این‌که کدام نقطه از بخش تضاد نقطهٔ بنتام است؛ یا در واقع، تعیین هر نقطهٔ دیگری که یک اصل فایده آن را مشخص می‌کند (مثل نقطهٔ ناش).[۴۶] ما به نوعی معیار بین‌الاشخاصی عمومی عملی برای تعیین این نقطه نیاز داریم. علاوه بر این، به معیاری احتیاج داریم که، در صورت امکان، همه آن را به طرز معقولی قابل اتکا بدانند. این مسئله‌ای است که ما را به معرفی ایدهٔ کالاهای اولیه بر اساس ویژگی‌های عینی اوضاع و احوال مردم رهنمون شد.

از این نظر، معضلات اصل فایده مهم هستند. عدم قطعیت به افزایش مشاجره‌ها و بی‌اعتمادی می‌انجامد، تا حد زیادی بنا به همان دلیلی که اصول مبهم و غیرشفاف چنین می‌کنند (§ ۲.۳۳).

۲.۳۸. دومین معضل این است: اصل فایده از محروم‌ترها می‌خواهد در سراسر زندگی خود منافع اقتصادی و اجتماعی کم‌تری (از نظر فایده) را به خاطر منافع بیش‌تر مرفه‌ترها (از همان نظر) بپذیرند و، بنابراین، اصل فایده از محروم‌ترها چیزی می‌خواهد که بیش از چیزی است که اصل تفاوت از مرفه‌ترها می‌طلبد. در واقع، طلب چنین چیزی از محروم‌ترها تقاضایی افراطی به نظر می‌رسد. در این صورت، فشارهای روانی‌ای که ممکن است به بی‌ثباتی بینجامند قطعاً بیش‌تر است، زیرا اصل تفاوت، در مقام نوعی اصل معامله به مثل، مبتنی بر این است که میل داریم کار دیگران را عیناً تلافی کنیم؛ در حالی که اصل فایده، بیش‌تر به چیزی ارزش می‌دهد که میل بسیار ضعیف‌تری است، یعنی میل به همدلی یا، بهتر بگوییم، قابلیت ما برای یکی دانستن منافع و دلمشغولی‌های دیگران با منافع و دلمشغولی‌های خودمان.

البته شاید مرفه‌ترها نتوانند از ساختار اساسی عادلانه‌ای پیروی کنند. ولی در این صورت علت این امر آن نیست که چیز زیادی از آن‌ها خواسته شده، بلکه چون در اغلب موارد در مواضع اقتدار و مرجعیت سیاسی قرار دارند بیش‌تر وسوسه می‌شوند که هرگونه اصل عدالتی را نقض کنند. بنابراین، دلایل کافی نشان می‌دهد که آن‌ها در لباس بیشینه‌سازی فایده به بخش تضاد وارد نمی‌شوند. شاید علت ورود به بخش تضاد این باشد که اصل تفاوت به نابرابری‌هایی میدان می‌دهد که به بی‌ثباتی می‌انجامد.

۳.۳۸. سرانجام می‌توان گفت که اصل فایدهٔ محدود ایدهٔ کمینه‌ایْ اجتماعی را دربر دارد.[۴۷] ولی این کمینه را چگونه باید تعیین کرد؟ ما به مفهومی از کمینه نیاز داریم که با ارائه دستورالعمل‌هایی نشان دهد این کمینه قرار است چه چیزی را فراهم سازد. برحسب مفهومی که اتخاذ می‌کنیم، با انواع گوناگونی از اصل فایدهٔ محدود روبرو خواهیم بود. برخی مفاهیم کمینه با این اصل ناسازگارند؛ برای مثال، مفهوم متداول کمینه به عنوان نوعی

مقسوم[1] اجتماعیِ نزدیک به سهم برابری از تولید اجتماعی، که منظور کردن نابرابری‌های اجتناب‌ناپذیر در ادارهٔ جامعه‌ای مدرن را ضروری می‌سازد. اصل فایده این مفهوم را رد می‌کند. عدالت به مثابهٔ انصاف هم چنین می‌کند.

مفهومی از کمینه که با فایدهٔ محدود سازگاری دارد به این شرح است. پیش از این (در § ۳.۲۹) گفتیم که طرف‌ها باید فشارهای تعهد را درنظر بگیرند؛ زیرا، برای دستیابی به توافقی با حسن نیت، باید به طرز معقولی اطمینان داشته باشند که موکلان آن‌ها قادر به احترام گذاشتن به این توافق خواهند بود. پس اجازه دهید این سؤال را مطرح کنیم: در صورت پذیرش اصول آزادی‌های برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، کم‌ترین کمینهٔ لازم برای تضمین بیش از حد نبودنِ فشارهای تعهد چیست؟ گفتیم این فشارها در صورتی بیش از حد به شمار می‌رود که ما، در مقام شهروندان آزاد و برابر، دیگر نتوانیم اصول عدالت را (همراه با کمینهٔ آن‌ها) به عنوان برداشت عمومی از عدالت برای ساختار اساسی تأیید کنیم.

وقتی به نظر ما فشارهای تعهد بیش از حد باشد، به دو طریق واکنش نشان می‌دهیم. معنای «تأیید» را می‌توان با اشاره به این دو طریق آشکار ساخت. طریقهٔ اول این است که خشمگین و عبوس می‌شویم و آماده‌ایم تا با اغتنام فرصت به صورتی خشونت‌آمیز به شرایط خود اعتراض کنیم. در این مورد، محروم‌ترین افراد تلخکام هستند؛ آن‌ها برداشت جامعه از عدالت را رد می‌کنند و خود را ستمدیده می‌دانند. طریقهٔ دوم ملایم‌تر است: ما به تدریج از جامعهٔ سیاسی فاصله می‌گیریم و به جهان اجتماعی خود پناه می‌بریم. احساس می‌کنیم که حذف شده‌ایم؛ و، در حالتی منزوی و بدبین، دیگر نمی‌توانیم در طول عمر خود اصول عدالت را در فکر و عمل تأیید کنیم. هرچند تندخو یا شورشی نیستیم، ولی آن اصول به ما تعلق ندارند و نمی‌توانند حساسیت اخلاقیمان را برانگیزند.

---

1. dividend

شاید مدافع اصل فایده بگوید که فشارهای تعهد فقط زمانی بیش از حد است که سهم ما از منابع اجتماعی امکان آن را مهیا نکند که زندگی انسانی آبرومندانه‌ای داشته باشیم و بتوانیم چیزی را برآورده سازیم که در جامعهٔ ما نیازهای ضروری شهروندان به شمار می‌رود. مطلب این است که جامعه حداقل به اندازهٔ [رفع] همین نیازها مدیون ماست چون همهٔ ما انسان هستیم ــ نیازهای انسانی مشترکی داریم ــ نه صرفاً به این دلیل که از نظر سیاسی حزم‌اندیشانه[1] است که علل ناآرامی[2] از جامعه حذف شود. با وجود این، ادعا شده است که استدلال مبتنی بر فشارهای تعهد به چیزی بیش از این نیاز ندارد. در صورت پیروزی دو اصل در اولین مقایسه، حجاب جهل و عدم قطعیت‌های ملازم آن کمینه‌ای بیش از کمینه‌ای شامل این نیازهای ضروری ایجاب نمی‌کند.

۴.۳۸. این مفهوم کمینه از این نظر مبهم است که دستورالعمل‌های آن کمینهٔ بسیار دقیقی را مشخص نمی‌کنند، کمینه‌ای که به هر حال تا حدی به سطح ثروت جامعه وابسته خواهد بود. ولی این مفهوم کمینه متمایز از مفهوم کمینه در عدالت به مثابهٔ انصاف است، زیرا اصل تفاوت کمینه‌ای را ایجاب می‌کند که، همراه با کل خانوادهٔ سیاست‌های اجتماعی، چشم‌اندازهای زندگی محروم‌ترین افراد را به مرور زمان بیشینه می‌سازد (در بخش چهارم دوباره به برخی از جزئیات این امر می‌پردازیم).

البته ممکن است این دو مفهوم کمینهٔ اجتماعی، در عمل چندان متفاوت نباشند. دِینی که اشخاص بر مبنای انسانیت خود بر گردن جامعه دارند و دِینی که در مقام شهروندان آزاد و برابر بر گردن جامعه دارند (با توجه به تعدیل دیگر سیاست‌های اجتماعی از طریق اصل تفاوت) ممکن است بسیار مشابه

---

1. prudent
2. unrest

باشد. ولی لحظه‌ای این مسئله را رها کنید و سؤال اصلی را بپرسید: آیا کمینهٔ اجتماعی‌ای که فقط نیازهای ضروری زندگی آبرومندانه‌ای را دربر می‌گیرد تضمین می‌کند که فشارهای تعهد بیش از حد نباشد؟

اجازه دهید فرض کنیم کمینهٔ موجود در اصل فایدهٔ محدود مانع از آن خواهد شد که این فشارها به معنای اول بیش از حد باشند، یعنی به نظر محروم‌ترین افراد، شرایط ایشان آن قدر بد یا نیازهایشان آن قدر نابرآورده نخواهد بود که برداشت جامعه از عدالت را رد کنند و برای بهبود شرایط خود به خشونت روی آورند. ولی آیا این امر مانع از آن می‌شود که فشارهای تعهد به معنای دوم هم بیش از حد نباشند؟ معنای دوم ایجاب می‌کند که محروم‌ترین افراد احساس کنند بخشی از یک جامعهٔ سیاسی هستند و فرهنگ عمومی را همراه با آرمان‌ها و اصولش برای خود مهم و بامعنا بدانند.

در بخش چهارم به این نکته اشاره می‌کنم که مفهوم کمینه‌ای که نیازهای ضروری برای زندگی انسانیِ آبرومندانه را دربر می‌گیرد مفهومی برای دولت رفاه سرمایه‌دارانه است. این مفهوم برای ممانعت از نقض فشارهای تعهد به معنای اول کفایت می‌کند، ولی برای تضمین عدم نقض فشارهای تعهد به معنای دوم نابسنده است. علاوه بر این، وقتی ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانه همکاری میان شهروندان آزاد و برابر را جدی می‌گیریم ــ نتیجهٔ اولین مقایسه به این معناست که با چنین موردی سر و کار داریم ــ امیدواریم که برداشت دیگری از جامعهٔ سیاسی را متحقق سازیم. امیدواریم حتی وضعیت افراد محروم‌تر مانع از آن نشود که خود را جزئی از جهان عمومی و اعضای کامل آن بدانند، البته پس از درک آرمان‌ها و اصول جامعه و تشخیص این‌که افزایش سودهای دیگران به خیر آن‌ها نیز هست.

به این منظور اصل تفاوت، همراه با دیگر سیاست‌های اجتماعی‌ای که این اصل آن‌ها را تنظیم می‌کند، کمینهٔ اجتماعی‌ای را مشخص می‌کند که از ایدهٔ

معامله به مثل مشتق می‌شود. این کمینه حداقل نیازهای اساسی ضروری برای زندگی آبرومندانه، و احتمالاً بیش از آن، را دربر می‌گیرد. ما فرض می‌کنیم شهروندان خود را آزاد و برابر می‌شمارند و جامعه را نظام منصفانه همکاری اجتماعی در طول زمان می‌دانند. آن‌ها همچنین عدالت توزیعی را تنظیم‌کنندهٔ نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در چشم‌اندازهای زندگی می‌دانند، نابرابری‌هایی متأثر از طبقهٔ اجتماعی زادگاه فرد، مواهب فطری و بخت و اقبال مساعد در طول زندگی.

بنابراین، می‌گوییم: اگر قرار نیست افرادی که چنین برداشتی از خود و جامعه دارند از جهان عمومی خود کناره بگیرند بلکه قرار است خود را اعضای کامل آن بدانند، پس کمینهٔ اجتماعی باید از ایدهٔ معامله به مثلی متناسب با این جامعهٔ سیاسی مشتق شود، فارغ از این‌که غیر از نیازهای انسانی ضروری چه چیزی را تأمین می‌کند. هر چند این امکان وجود دارد که کمینهٔ اجتماعی‌ای که فقط آن نیازهای ضروری را دربر می‌گیرد ملزومات دولت رفاه سرمایه‌دارانه را برآورده سازد، ولی برای آنچه در بخش چهارم دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت می‌خوانم کافی نیست دموکراسی‌ای که اصول عدالت به مثابهٔ انصاف را متحقق می‌سازد.

§ ۳۹. اظهارنظرهایی در بارهٔ برابری

۱.۳۹. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف دیدگاهی برابری‌طلبانه[1] است، ولی به کدام معنا؟ برابری دارای انواع گوناگونی است و دلمشغولی به آن دلایل زیادی دارد. پس اجازه دهید برخی دلایل تنظیم نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را مرور کنیم.(۴۸)

(الف) دلیل اول این است که، در غیاب اوضاع و احوالی خاص، نادرست

1. egalitarian

به نظر می‌رسد که عده‌ای یا بخش عمده‌ای از جامعه در ناز و نعمت غوطه‌ور باشند، در حالی که عدهٔ زیادی، یا حتی عدهٔ کمی، با مشکلات شدیدی، صرف‌نظر از گرسنگی و بیماری‌های قابل درمان، دست و پنجه نرم می‌کنند. نیازها و خواسته‌های اضطراری برآورده نمی‌شود در حالی که نیازهای کم‌تر اضطراری دیگران برآورده می‌گردد. ولی در این مورد شاید نابرابری درآمد و ثروت نیست که ما را می‌آزارد، بلکه شاید فکر می‌کنیم که، جز در صورت کمبود واقعی، همه باید حداقل از ثروت کافی برای برآوردن نیازهای اساسی خود برخوردار باشند.

(ب) دلیل دوم برای کنترل نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی این است که اجازه ندهیم بخشی از جامعه بر بقیه تسلط یابد. وقتی این دو نوع نابرابری شدید است، معمولاً به نابرابری سیاسی کمک می‌کند. به قول میل، مبانی قدرت سیاسی عبارتند از هوش (فرهیخته)، مالکیت و قدرت ائتلاف که به نظر او توانایی همکاری در تعقیب منافع سیاسی خویش است.[۴۹] این قدرت به عدهٔ کمی اجازه می‌دهد، به علت سلطه بر دستگاه حکومت، نظام حقوقی و مالکیتی وضع کنند که موضع مسلط آن‌ها در کل نظام اقتصادی را تضمین می‌کند. هر قدر این سلطه را بد بدانیم، چیزی که زندگی عدهٔ زیادی از مردم را بدتر می‌کند، به همان اندازه دلمشغول تأثیرات نابرابری اقتصادی و اجتماعی هستیم.

(ج) دلیل سوم، نکوهیده بودن نابرابری فی‌نفسه را روشن‌تر می‌سازد. نابرابری‌های چشمگیر سیاسی و اقتصادی اغلب با نابرابری در منزلت اجتماعی توأم است که سبب می‌شود کسانی که منزلت پایین‌تری دارند، از منظر خود و دیگران، پست و فرومایه به شمار روند. این امر به رویکردهای گستردهٔ تسلیم و نوکرمآبی از یک طرف و میل به سلطه و تکبر از طرف دیگر می‌انجامد. این تأثیراتِ نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و نگرش‌های

حاصل از آن‌ها را می‌توان به ترتیب آفات[1] خطیر و مفاسد[2] عظیمی به شمار آورد.(۵۰) ولی آیا نابرابری فی‌نفسه نکوهیده یا ناعادلانه است؟

نابرابری از این نظر فی‌نفسه کم و بیش نکوهیده یا ناعادلانه است که در نظامی منزلت‌محور همه نمی‌توانند بالاترین رتبه را داشته باشند همان طور که گاهی می‌گویند، منزلت خیری موضعی[3] است. منزلت بالا دیگر مواضع را فروتر از خود می‌پندارد. بر این اساس، اگر در پی کسب منزلت بالاتری برای خود هستیم، در واقع از طرحی حمایت می‌کنیم که به موجب آن دیگران منزلت پایین‌تری دارند؛ و، بنابراین، فکر می‌کنیم کسانی که در منزلت بالاتری قرار دارند موضع خود را معمولاً از راه‌های مناسبی به دست می‌آورند، راه‌هایی که به سود خیر کلی است. منزلت ثابت حاصل از تولد، جنس یا نژاد بسیار نفرت‌انگیز است.

(د) در صورت استفادهٔ جامعه از رویه‌های منصفانهٔ خود، نابرابری قابلیت آن را دارد که فی‌نفسه نکوهیده یا ناعادلانه باشد. دو نمونه از این رویه‌ها عبارتند از بازارهای واقعاً رقابتی و منصفانه، یعنی باز؛ و انتخابات سیاسی منصفانه. در این موارد، برابری‌ای معین یا نابرابری‌ای به خوبی تعطیل شده یک شرط عدالت اقتصادی و سیاسی است. باید از انحصارطلبی و امثال آن دوری گزینیم، نه فقط به دلیل تأثیرات بد آن‌ها، از جمله ناکارآیی، بلکه همچنین به این دلیل که آن‌ها، بدون توجیهی خاص، بازارها را نامنصفانه می‌کنند. همین امر تا حد زیادی در بارهٔ انتخاباتی متأثر از سلطه معدودی ثروتمند در سیاست، صادق است.

۲.۳۹. دو دلیل آخر بر این‌که نابرابریْ فی‌نفسه ناعادلانه است حاکی از راه‌حل روسو است که آن را (با اصلاحاتی) در عدالت به مثابهٔ انصاف تعقیب

---

1. evils 2. vices 3. positional

می‌کنیم، یعنی این‌که منزلت بنیادین در جامعهٔ سیاسی باید شهروندی برابر باشد، منزلتی که همه در مقام اشخاص آزاد و برابر دارند.[۵۱] ما در مقام شهروندان برابر باید به طور منصفانه به رویه‌های منصفانه‌ای دسترسی داشته باشیم که ساختار اساسی بر آن‌ها متکی است. پس ایدهٔ برابری، فی نفسه در بالاترین سطح مهم است: خواه جامعهٔ سیاسی را فی‌نفسه نظام منصفانهٔ همکاری اجتماعی میان اشخاص آزاد و برابر در طول زمان بدانیم خواه از آن تصور دیگری داشته باشیم، به هر حال این ایده مهم است. توجیه سایر نابرابری‌ها را از منظر شهروندان برابر باید درک کرد.

تمام این‌ها به ما اجازه می‌دهد که بگوییم در جامعهٔ بسامان مبتنی بر اصول عدالت به مثابهٔ انصاف، شهروندان در بالاترین سطح و از نظر بنیادی‌ترین جنبه‌ها برابرند. برابری در بالاترین سطح است، زیرا شهروندان به یکدیگر به چشم اشخاصی برابر می‌نگرند. شهروند بودن آن‌ها شامل نسبتی است که در مقام اشخاص برابر با یکدیگر دارند؛ و این نسبت بخشی است هم از آنچه هستند و هم از آنچه به نظر دیگران هستند. پیوند اجتماعی آن‌ها تعهد سیاسی عمومی آن‌ها به حفظ شرایطی است که نسبت برابرشان ایجاب می‌کند.

این نسبت برابر در بالاترین سطح، یعنی وقتی پای چشم‌اندازهای زندگی در میان است، از کمینهٔ اجتماعی‌ای مبتنی بر ایدهٔ معامله به مثل طرفداری می‌کند، نه کمینهٔ اجتماعی‌ای که صرفاً نیازهای انسانی ضروری برای زندگی آبرومندانهٔ انسانی را دربر می‌گیرد. در این‌جا می‌توان دریافت که چگونه مفهومی مناسب از کمینهٔ اجتماعی به محتوای فرهنگ سیاسی عمومی وابسته است، که آن هم خود وابسته به این است که برداشت سیاسی جامعهٔ سیاسی از عدالت خودِ جامعهٔ سیاسی را چگونه درک می‌کند. نمی‌توان صرفاً بر اساس نیازهای اساسیِ طبیعت روان‌شناختی (یا زیست‌شناختی) انسان فارغ از هر جهان اجتماعی خاص، مفهوم کمینهٔ مناسب را مشخص نمی‌کند،

بلکه این مفهوم به ایده‌های شهودی بنیادین در بارهٔ شخص و جامعه وابسته است، ایده‌هایی که عدالت به مثابهٔ انصاف بر اساس آن‌ها طراحی می‌شود.

§ ۴۰. ملاحظات نهایی

۱.۴۰. در این‌جا بررسی دو مقایسهٔ بنیادین را به پایان می‌بریم، مقایسه‌هایی که به قسمت اول استدلال لهِ دو اصل عدالت تعلق دارند (§۵.۲۵). در بخش پنجم هنگام بحث در بارهٔ مسئله ثبات جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف به قسمت دوم این استدلال می‌پردازیم.

باید بدانیم که مردم اغلب به طور صریح اصل تفاوت را تصدیق نمی‌کنند، و در واقع، شاید این اصل در حال حاضر در فرهنگ سیاسی عمومی ما چندان طرفداری نداشته باشد. ولی به عقیدهٔ من، این اصل در خور مطالعه است: این اصل ویژگی‌های مطلوب زیادی دارد و به شکلی ساده ایدهٔ معامله به مثل را برای برداشتی سیاسی از عدالت صورت‌بندی می‌کند. به نظر من، وقتی جامعه را نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر از نسلی به نسل بعد بدانیم، این ایده به نوعی برای برابری دموکراتیک ضروری است.

از شرح پیشین دومین مقایسهٔ بنیادین به روشنی می‌توان دریافت که هر چند عقیده دارم کفهٔ ترازوی دلایل به سود اصل تفاوت سنگینی می‌کند، ولی نتیجه قطعاً شفافیت و قاطعیت کم‌تری در مقایسه با نتیجهٔ اولین مقایسه دارد. این استدلال به شدت متکی بر اهمیت زیاد ویژگی‌های معینی از فرهنگ سیاسی عمومی است (برای مثال، این‌که چگونه این فرهنگ فضایل سیاسی اعتماد متقابل و همکاری را تشویق می‌کند) و نه ملاحظات بدیهی و شفاف مربوط به افزایش خیر عمومی. ما سعی می‌کنیم ایدهٔ معامله به مثلی را مشخص کنیم که متناسب با رابطهٔ میان شهروندان آزاد و برابر باشد. این ایده با میثاق سیاسی جامعهٔ دموکراتیکی که به طرز معقولی عادل باشد همخوانی بیش‌تری دارد، میثاقی که هیچ حزب سیاسی‌ای معمولاً جرئت نقض علنی آن

را ندارد و مطابق آن، همه در مقام شهروند باید از سیاست‌های چنین جامعه‌ای سود برند.

۲.۴۰. یک اظهارنظر نهایی در باره روش: در قضیهٔ ۴.۲۳. گفتیم که باید بکوشیم استدلال طرف‌ها در موقعیت اولیه را به گونه‌ای ارائه کنیم که کاملاً قیاسی باشد، نوعی هندسهٔ اخلاقی با همهٔ دقتی که از این نام انتظار داریم، گرچه می‌پذیریم که استدلال ما بسیار شهودی است و با این آرمان فاصلهٔ زیادی دارد.

این حرف ممکن است گمراه‌کننده باشد مگر این‌که آن را به دقت درک کنیم: همهٔ مقدمات لازم برای استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه، از جمله روان‌شناسی لازم (عقاید، منافع و نگرش‌های خاص)، در توصیفی که از آن کردیم وجود دارد. هدف ما این است که نشان دهیم انتخاب این دو اصل مبتنی بر مقدماتی است که به صراحت در این توصیف وجود دارد و به دیگر مفروضات روان‌شناختی و غیره مرتبط نیست. در غیر این صورت، موقعیت اولیه ربطی به مفروضات ما ندارد و نمی‌دانیم کدامیک از آن‌ها را باید توجیه کرد.

با وجود این، آرمان استدلال قیاسی دقیق را نمی‌توان کاملاً عملی ساخت، حداقل به دو دلیل. دلیل اول این است که در موقعیت اولیه به ملاحظات بسیار زیادی می‌توان استناد کرد و هر برداشت بدیلی از عدالت با موافقت و مخالفت برخی ملاحظات روبروست. تا زمانی که نتوانیم باب فهرست ملاحظات احتمالی را ببندیم (که نمی‌توانیم)، نتیجه موازنه نامعلوم می‌ماند، حتی اگر همه چیز را محاسبه کنیم. بهترین کار ممکن این است که بگوییم این‌ها مهم‌ترین ملاحظات هستند و مطمئن باشیم که ملاحظات بررسی نشده، موازنهٔ این دلایل را بر هم نخواهند زد.

دلیل دوم این است که موازنهٔ دلایل خود متکی بر قضاوت است، البته

قضاوتی آگاهانه و مبتنی بر استدلال. مسلّم است که می‌توان نوعی منحنی بی‌تفاوتی ترسیم کرد و چگونگی موازنهٔ دلایل را نشان داد،[۵۲] ولی منحنی بی‌تفاوتی صرفاً قسمی بازنمایی است: موازنه‌ای که در این منحنی ترسیم می‌شود مبتنی بر دلایل دیگری نیست و صرفاً بازنماییِ پیامد قضاوت‌های پیشین است.

۳.۴۰. حتی برداشت سیاسی‌ای که بهتر از همه طراحی شده باشد نیز نمی‌تواند بر این محدودیت‌ها فائق آید. این محدودیت‌ها عیب نیست، زیرا در ماهیت عقل عملی ما نهفته است. در فلسفهٔ سیاسی، مثل دیگر جاها، باید در این باره قضاوت کنیم که کدام ملاحظات مهم‌ترند و کدامیک اهمیت کم‌تری دارند و در عمل چه وقت باید باب فهرست دلایل را ببندیم. حتی در صورت یکپارچه و اجماعی بودن قضاوت باز هم شاید نتوانیم دلایل خود را دقیق‌تر بیان کنیم. ما با تأنی سعی می‌کنیم برداشت سیاسی معقولی ایجاد کنیم، و به این منظور بسیاری نکات ریز و درشت را ترکیب و به کمک ایدهٔ بنیادین سازماندهی کننده‌ای به دیدگاهی شفاف تبدیل می‌کنیم. باید توجه داشت که دیگر ایده‌ها با این ایده سازگارند.

چگونه بفهمیم که این برداشت هدف خود را برآورده می‌سازد؟ فقط باید ببینیم که تا چه حد ملاحظات دخیل‌تر را شناسایی و در موازنهٔ آن‌ها در موارد خاص مهم‌تر به ما کمک می‌کند، به ویژه مواردی که مبانی قانون اساسی و مسائل اساسی عدالت توزیعی را دربر می‌گیرد. اگر پس از تأمل مقتضی (که همواره آخرین قضاوت در هر لحظهٔ مفروض است) به نظر برسد که برداشتی درک ما را شفاف‌تر و باورهای سنجیدهٔ ما را منسجم‌تر کرده و از اختلافات باورهای وجدانی کاسته، یعنی باورهایی که طرفداران اصول اساسی نهادهای دموکراتیک به شدت به آن‌ها عقیده دارند، در این صورت آن برداشت به هدف عملی خود رسیده است.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به نظریه، §§۲۰ـ۲۵.

۲. در این‌جا اظهار نظرم در نظریه، §۱۵:۳ و §۴۷:۹ (ویراست اول) را تصحیح می‌کنم. در آن کتاب گفته‌ام که نظریهٔ عدالت بخشی از نظریهٔ انتخاب عقلانی است. با استناد به آنچه همین حالا گفته‌ام، این کاملاً اشتباه است و تلویحاً به این معناست که عدالت به مثابهٔ انصاف در اصل هابزی است (مطابق تفسیر متداول از هابز) نه کانتی. باید بگویم که شرح طرف‌ها، و شرح استدلال آن‌ها، نظریهٔ انتخاب (تصمیم) عقلانی را به‌کار می‌برد ولی این نظریه خودش بخشی از برداشتی سیاسی از عدالت است، برداشتی که می‌کوشد روایتی از اصول معقول عدالت به دست دهد. من در پی اشتقاق این اصول از مفهوم عقلانیت به عنوان یگانه مفهوم هنجارین نیستم.

۳. نگاه کنید به نظریه، §۱۰۴:۲۰ و صفحهٔ بعد.

۴. نگاه کنید به صورت‌بندی نازیک از آن‌ها در
Anarchy, State, and Utopia, p. 151.

۵. نظریه عبارت «نوعی ابزار بازنمایی» را به‌کار نمی‌برد، ولی در جاهای گوناگون نکات مندرج در این بند را بیان می‌کند. نگاه کنید به نظریه، §۱۶:۴ و صفحهٔ بعد، ۱۸ و صفحهٔ بعد؛ §۲۰: ۱۰۴ و صفحهٔ بعد؛ §۲۴: ۱۱۹ و صفحهٔ بعد؛ §۴۵۳:۷۸؛ §۵۱۴:۸۷.

۶. نگاه کنید به نظریه، §۲۵: ۱۲۳ و صفحات بعد.

۷. نگاه کنید به نظریه، §۸۰: ۴۶۵.

۸. نظریه، §۲۵: ۱۲۴؛ §۷۶: ۴۴۱؛ §۸۰: ۴۶۵.

۹. نگاه کنید به نظریه، §۸۱.

۱۰. در این‌جا به یاد داشته باشید که ثبات (کافی) به عنوان شرطی بر برداشتی معقول از عدالت سیاسی تحمیل می‌شود: چنین برداشتی باید بتواند حس عدالتی مختص به خود را که به قدر کافی شدید و پشتیبان باشد پدید آورد. در بخش پنجم به این ایدهٔ ثبات می‌پردازیم. در عین حال، این معنای ثبات را با ثبات نوعیْ روال زندگی یا با ثبات به عنوان موازنهٔ نیروهای سیاسی اشتباه نگیرید.

۱۱. بنابراین، فرض می‌کنیم که طرف‌ها چهار واقعیت عمومی جامعه‌شناسی سیاسی در قضیه ۳.۱۱. را می‌پذیرند.

۱۲. می‌توانیم این را «دیدگاه گسترده» در بارهٔ دلیل عمومی بخوانیم، متمایز از دیدگاه محدودتری در بارهٔ آن‌که «دیدگاه کلی» نام دارد. نگاه کنید به *Political liberalism,* lect.VI, §8. تفاوت این دو دیدگاه آن است که دیدگاه کلی فقط در اوضاع و احوال غیرآرمانی معرفی آموزه‌های جامع را مجاز می‌شمرد. برده‌داری پیش از جنگ‌های داخلی در جنوب آمریکا و جنبش حقوق مدنی در دههٔ ۱۹۶۰ و پس از آن گویای این مطلب است. برای آگاهی از شرح و بسط بیش‌تر ایدهٔ دلیل عمومی نگاه کنید به "The Idea of Public Reason Revisited".

۱۳. اگر در تعریف توجیه عمومی آن را صرفاً مبتنی بر ارزش‌های سیاسیِ تحت پوشش برداشت سیاسی از عدالت بدانیم، فقط برای مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی و مسائل اساسی عدالت توزیعی به دنبال توجیه‌های عمومی می‌گردیم، نه برای تمام مسائلی که قوهٔ مقننه باید در چارچوب قانون اساسی به آن‌ها بپردازد. پس باید بین دو مورد تمایز بگذاریم، اولی دست‌یافتنی (البته امیدواریم که این‌گونه باشد) و مطلوب است و دومی نه دست‌یافتنی است نه مطلوب. مدیون تی.ام.اسکانلون و پیتر دو مارنف (Peter de Marneffe) هستم که اهمیت این تمایز را به من یادآور شدند.

۱۴. من به این شرایط نمی‌پردازم. برای مثال، می‌توانم به کسانی اشاره کنم که به درستی به علت ارتکاب جرایم سنگین، مجرم شناخته شده‌اند و تا پایان دوران محکومیت خود مجاز به مهاجرت نیستند.

۱۵. صرفاً منظورم این است که اگر به مخالفین بگوییم «شما همیشه می‌توانید کشور را ترک کنید»، چنین کاری دفاع از اصول عدالت سیاسی نیست. مشابه این امر می‌تواند در مورد انجمن‌ها صادق باشد [شما همیشه می‌توانید کلیسا را ترک کنید] ولی برای خود جامعه سیاسی صادق نیست. این یکی از دیگر تفاوت‌های آشکار میان جامعهٔ سیاسی و انجمن‌های داخل آن است.

۱۶. این طرز سازماندهی استدلالِ لِه دو اصل عدالت نخستین بار در اثر زیر به اجمال مطرح شد:

"Reply to Alexander and Musgrave," *Quarterly Journal of Economics 88* (November 1974), §§III - VI, pp. 639-653, reprinted in *Collected Papers.*

۱۷. یکی از اشتباهات مهم نظریه نارسایی در تبیین این امر بود.

۱۸. نگاه کنید به نظریه، §۸۷: ۵۰۹.

۱۹. نظریه، §۲۶: ۱۳۲-۱۳۵. همان طور که شرح این بخش و بخش‌های بعدی نشان می‌دهد، برخلاف تصور عده‌ای، قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه هرگز به عنوان اصل کلی تصمیم‌گیری عقلانی در تمام موارد خطر و عدم قطعیت پیشنهاد نمی‌شود. برای مثال، نگاه کنید به نقد جی. سی. هارشانیی (J.C.Harsanyi) تحت عنوان

"Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? *American Political Science Review* 69 (1975): 594-606.

این نقد در کتاب او

Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation (Dordrecht: D.Reidel Pub. Co., 1976).

تجدید چاپ شده است. همان طور که هارشانیی می‌گوید، چنین پیشنهادی کاملاً غیرعقلانی است. نگاه کنید به صفحهٔ ۳۹ به بعد. در این مورد، میان ما اختلاف نظری نبوده و نیست. تنها مسئله این است که آیا، با توجه به شرایط بسیار خاص، و در واقع منحصر به فرد، موقعیت اولیه، قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه قاعدهٔ تجربی اکتشافی سودمندی برای ساماندهی رایزنی‌های طرف‌هاست یا نه.

۲۰. در این‌جا تابع اثر زیر هستیم:
William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, Ill.: R.D. Irwin, 1965), pp. 140-142.

۲۱. نظریه هرگز صریحاً به این نکتهٔ مهم در بارهٔ سطح قابل تضمین اشاره نمی‌کند، هرچند شاید این نکته بدیهی باشد. نارسایی در این کار سبب شد که عده‌ای سطح قابل تضمین را نوعی سطح طبیعیِ غیراجتماعی بپندارند که زیر آن فایدهٔ فردی با شتاب زیادی به منفی بی‌نهایت سقوط می‌کند. بر این اساس، این عده امیدوار بودند که چرایی استفادهٔ نظریه از قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه را تبیین کنند، گرچه ایدهٔ سطح طبیعی غیراجتماعی را رد می‌کردند. ولی، همان طور که متن نظریه نشان می‌دهد، نیت این نبود. نگاه کنید به بحث جاشوا کوهن در
"Democratic Equality," pp. 733f.

۲۲. بعضی از فایده‌گرایان برای این‌که مانع چنین استدلالی شوند، محدودیت‌هایی را بر سودهای افراد وضع کرده‌اند، محدودیت‌هایی مرتبط با تابع فایدهٔ افراد. برای مثال، هارشانیی (Harsanyi) در مقاله‌ای با این مشخصات:
"Morality and the Theory of Rational Behavior," in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Sen and Williams, p. 56.
چیزهایی مثل خباثت، حسد، انزجار و لذات سنگدلی را از فهرست این سودها حذف می‌کند، یعنی همان چیزهایی که آن‌ها را اولویت‌های ضداجتماعی می‌خواند. این گسستی بنیادین از دیدگاه فایده‌گرایی کلاسیک (و سنتی) است که در آن تمام لذات، یا ارضای اولویت‌های واقعی، فارغ از منشأ خود، بذاته خوب هستند. وقتی هارشانیی این دیدگاه را رها می‌کند (دیدگاهی که در ۱۹۵۵ در اثر زیر به آن عقیده داشت:
"Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons," *Journal of Political Economy* 63 (1955): 309-321, reprinted in *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, pp. 18ff.)
باید به ما توضیح دهد که بنا به کدام دلایل برخی لذات یا خشنودی‌ها را هیچ می‌انگارد. کافی نیست که آن‌ها را ضداجتماعی بخواند. ما باید بدانیم محدودیت‌هایی که بر مداخل توابع فایده وضع می‌کند از کجا می‌آید و آن‌ها را چگونه توجیه می‌کند. تا زمانی که هارشانیی به این سؤالات در چارچوب مناسب مشخصی که به وضوح فایده‌گرایانه باشد پاسخ ندهد، نمی‌توانیم بگوییم که حق دارد چنین محدودیت‌هایی را تحمیل کند. می‌توان پرسید آیا در پس این امر نظریه‌ای در باب حقوق و آزادی‌های اساسی، یا آرمانی غیرفایده‌گرایانه، به صورت تلویحی و بیان ناشده وجود ندارد.

۲۳. آلمان در فاصلهٔ سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۵ نمونه‌ای از کشوری است که در آن شرایطی که به طرز معقولی مطلوب باشد وجود داشت ــ از نظر اقتصادی، تکنولوژیکی و عدم کمبود منابع، شهروندان تحصیل‌کرده و نظایر آن ــ ولی در کل فاقد ارادهٔ سیاسی برای [ایجاد]

رژیم دموکراتیک بود. می‌توان در بارهٔ آمریکای امروز نیز چنین حرفی زد، مشروط به این‌که به این نتیجه برسیم که رژیم مبتنی بر قانون اساسی تا حد زیادی صرفاً به طور صوری دموکراتیک است.

۲۴. اگر هیچ یک از بدیل‌ها این شرط را برآورده نمی‌ساخت، موقعیت اولیه به خوبی عنوان نمی‌شد: دادن هیچ تعهد و قولی با حسن‌نیت امکان‌پذیر نبود.

۲۵. نظریه، §۲۹: ۱۵۳ و صفحات بعد. همچنین نگاه کنید به

"Reply to Alexander and Musgrave," §VI.

۲۶. این امر مسئله ثبات برداشتی سیاسی از عدالت را مطرح می‌کند، یعنی این مسئله که آیا در صورت تحقق این برداشت در نهادهای اساسی، آن‌هایی که تحت این نهادها پرورش می‌یابند و زندگی می‌کنند حس عدالتِ به اندازهٔ کافی نیرومندی دارند یا نه. همان طور که در §۵.۲۵ گفتیم، این مسئله ذیل قسمت دوم استدلال قرار می‌گیرد و بعداً در بخش پنجم به آن می‌پردازیم.

۲۷. این واقعیت در بارهٔ دو اصل در اولین مقایسه بسیار شفاف‌تر از دومین مقایسه است، ولی در دومین مقایسه هم به اندازهٔ اولی صادق است. در §۳۱ به این امر بازمی‌گردم. همان طور که در قسمت قبل گفتم، مسئلهٔ حیاتی این است که موقعیت اولیه همراه با قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه طرف‌ها را وامی‌دارد تا بر منافع بنیادین شهروندان آزاد و برابر تمرکز کنند و بکوشند این منافع را مشخص کنند. برداشتی از عدالت که شرایطی را تضمین کند که تحت آن شهروندان بتوانند منافع خود را متحقق سازند به شیوه‌هایی شرط اساسی ثبات را رعایت می‌کند که اصل فایده چنین نمی‌کند.

۲۸. نگاه کنید به نظریه §§۸۳ـ۸۴.

۲۹. برای آگاهی از بحث آموزنده‌ای در بارهٔ بیزاری از خطر و عدم قطعیت و رابطهٔ آن‌ها با قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه، نگاه کنید به

S.L.Hurley, *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 376-382.

۳۰. از آلن گیبارد (Allan Gibbard) سپاسگزارم که این سؤال را مطرح و در بارهٔ آن با من بحث کرد. توصیف مختصر آن به شفاف‌سازی رابطهٔ میان عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی سیاسی و فایده‌گرایی در مقام دیدگاهی جامع کمک می‌کند.

۳۱. نگاه کنید به

R.Howe and J. Roemer, "Rawlsian Justice as the Core of a Game," *American Economic Review 71* (1981): 880-895.

از آنتونی لیدن سپاسگزارم که ربط مقالهٔ هاو و رومر به مسئله ثبات را به من خاطر نشان کرد. غیر از ایدهٔ دلایل ـ ثبات، که به طور تلویحی در شرح او وجود دارد، من صرفاً به بازگویی بحث او در بارهٔ مقالهٔ آن‌ها در رسالهٔ کارشناسی‌اش به سال ۱۹۸۹ در دانشگاه هاروارد، پرداخته‌ام.

۳۲. تنها چیزی که در بارهٔ این ایده می‌گویم این است که هسته مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک بازی است، از جمله این‌که هیچ گروهی، فارغ از اندازه‌اش، از گروه بزرگی متشکل از همه گرفته تا افراد منفرد، نمی‌تواند به تنهایی با دست کشیدن از بازی یا انجام دادن فعالیتی جدا از دیگران وضع خود را بهبود بخشد. برای آگاهی از بحث در بارهٔ هسته می‌توانید به هر یک از متون مناسب در زمینهٔ نظریهٔ بازی مراجعه کنید.

۳۳. مسلماً مطابق شرح ما از موقعیت اولیه، این الگوسازی صحیح نیست؛ زیرا ایدهٔ دست‌کشیدن از بازی و بخت‌آزمایی جدید با آن بیگانه است. هاو و رومر از ساختار اساسی چشم‌پوشی می‌کنند و توزیع را بر اساس درآمد، و نه کالاهای اولیه، درنظر می‌گیرند. با وجود این، مقالهٔ آن‌ها باز هم نکتهٔ مهمی را آشکار می‌سازد: به جای این‌که بپرسیم آیا گروهی وجود دارد که مایل به دست کشیدن از بازی باشد، می‌توانیم بپرسیم آیا در جامعهٔ بسامان افرادی وجود دارند که از اصول عدالت تنظیم‌کنندهٔ آن ناراضی باشند.

۳۴. نگاه کنید به مقاله انتقادی هارت (Hart) تحت عنوان "Rawls on Liberty and Its priority" در کتاب زیر

Essays in Jurisprudence and Philosophy, especially § III, pp. 232-238.

۳۵. جملات ذیل مطالب مندرج در اثر زیر را خلاصه می‌کنند (§۱۳ نیز چنین می‌کند):

"The Basic Liberties and Their Priority," §§II, III, IX, also in *Political Liberalism,* lect. VIII, §§ 2,3,9.

۳۶. در این‌جا در بارهٔ مصادیق این حق شخصی چیزی نمی‌گویم و فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که به نظر می‌رسد این حق شامل حداقل صورت‌های معینی از اموال واقعی از قبیل منازل مسکونی و زمین‌های خصوصی است.

۳۷. نگاه کنید به نظریه §۴۲: ۲۳۹-۲۴۲. در نظریه، §۳۱، مراحل میثاقی مبتنی بر قانون اساسی، قوهٔ مقننه و قوهٔ قضاییه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳۸. قسمت عمدهٔ این قسمت مبتنی بر اثر زیر است:

"The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987), pp. 19-21, reprinted in *Collected Papers,* 442 ff.

۳۹. به تمثیل زیر توجه کنید که آن را مدیون پیتر مورل (Peter Murrell) هستم. یک صاحب امتیاز (فرضاً دانکین دونات [شرکتی زنجیره‌ای تولیدکنندهٔ شکلات و شیرینی]) سرگرم تصمیم‌گیری در بارهٔ این موضوع است که چه شرایطی را در قراردادش با نمایندگی‌های پرتعدادش بگنجاند. فرض کنید دو راهبرد وجود دارد. راهبرد اول این است که سعی کند با هر نمایندگی‌ای قرارداد جداگانه‌ای ببندد، به این امید که از نمایندگی‌هایی که موقعیت بهتری دارند درصد بیش‌تری از عایدی را بگیرد و همچنین در صورت سودآورتر شدن نمایندگی خاصی، درصد را افزایش دهد. راهبرد دوم این است که یک بار برای همیشه درصد ثابتی را مقرر کند که برای تمام نمایندگی‌ها منصفانه به نظر برسد و نمایندگی‌ها را ملزم به رعایت حداقل موازین کیفیت و خدمات سازد تا اعتبار صاحب‌امتیاز و رضایت

عموم حفظ شود، زیرا منافعش به این دو امر وابسته است. در این‌جا فرض می‌کنم که حداقل موازین کیفیت و خدمات کاملاً شفاف است و آن‌ها را می‌توان به گونه‌ای عملی ساخت که دلبخواهی به نظر نرسند.

به این نکته توجه کنید که راهبرد دوم، یعنی تعیین درصدی ثابت برای تمام نمایندگی‌ها و عملی ساختن موازین، حداقل این مزیت را دارد که یک بار برای همیشه شرایط توافق میان صاحب امتیاز و نمایندگی‌ها را تثبیت می‌کند. در این صورت، نفع صاحب امتیاز، یعنی اعتبارش، حفظ می‌شود و در همان حال نمایندگی‌ها به رعایت حداقل موازین مورد نظر صاحب امتیاز و افزایش عایدی خود تشویق می‌شوند و، بنابراین، در کل خود امتیاز تقویت می‌شود. آن‌ها می‌دانند که اگر ثروتمندتر شوند، صاحب امتیاز سعی نخواهد کرد عایدی‌اش را افزایش دهد.

بنابراین، با توجه به عدم قطعیت بسیار شدیدی که صاحب امتیاز در ابتدا با آن روبروست، و عدم قطعیت شدید در روابط مبتنی بر همکاری میان صاحب امتیاز و نمایندگی که بر اثر راهبرد اول استمرار می‌یابد، و تداوم سوءظن و بی‌اعتمادی حاصل از این عدم قطعیت، راهبرد دوم برتری دارد. از نظر منافع خود صاحب امتیاز، عاقلانه‌تر است که وی بکوشد فضای همکاری منصفانه بر اساس شرایط شفاف و ثابتی را ایجاد کند که به نظر همهٔ طرف‌ها معقول باشد، نه این‌که در پی قراردادهای به دقت تنظیم شدهٔ قابل تغییری باشد که به صاحب امتیاز اجازه می‌دهد در صورت ایجاد فرصت‌های خاص، منافعش را افزایش دهد. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد در عمل صاحب امتیازهای موفق از راهبرد دوم پیروی می‌کنند.

۴۰. نگاه کنید به

Mill, "Remarks on Bentham's Philosophy," in *Collected Works*, ed. J. M. Robson, vol. 10 (Toronto: University of Toronto Press, 1969), pp. 7ff., 16 ff.

۴۱. برای آگاهی از برداشت‌های ترکیبی، نگاه کنید به نظریه، §۲۱:۱۰۷.

۴۲. در این‌جا این خیال را در سر می‌پرورم که در فرهنگ عمومی آثاری شبیه این بازگویی شناخته شده است.

۴۳. به نظر مارکس، اوهام یعنی ظواهر سطحی آرایش‌های بازاری نظام سرمایه‌داری که ما را گمراه می‌سازد و نمی‌توانیم استثمار نهفته در پس آن‌ها را تشخیص دهیم، در حالی که پندار یعنی باورهای نادرست یا نامعقولی که آن‌ها را می‌پذیریم، یا ارزش‌های غیرعقلانی و غیرانسانی‌ای که تأییدشان می‌کنیم، و در هر دو مورد به این دلیل که چنین کاری از نظر روانی برای ما ضروری است تا بتوانیم نقش خود را در جامعه متصور شویم و نهادهای اساسی جامعه بتوانند به طرز مناسبی کار کنند.

۴۴. نگاه کنید به

E.S. Phelps, "Taxation of Wage Income for Economic Justice," *Quarterly Journal of Economics* 87 (1973), §1.

ایدهٔ کانون متعلق به تامس شلینگ است. نگاه کنید به
Thomas Schelling, *Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), e.g., pp. 57f.

۴۵. این مطلب را مدیون ای. اف. مک کلنن هستم. نگاه کنید به
"Justice and the Problem of Stability," *Philosophy and Public Affairs* 18 (Winter 1989): 23f.

کل این بحث آموزنده است.

۴۶. نگاه کنید به نمودار ۱، § ۱۸.

۴۷. در شرح خود از مشکل کمینهٔ اجتماعی، بسیار مدیون بحث جرمی والدرون هستم:
Jeremy Waldron, "John Rawls and the Social Minimum," *Journal of Applied Philosophy* 3 (1986), esp. pp. 27-32.

در نظریه، §۴۹: ۲۷۸-۲۸۱، گفتم که در تعدیل کمینه در اصل فایدهٔ محدود ــ در ایجاد مناسب‌ترین توازن میان بیشینه‌سازی فایدهٔ میانگین و تضمین کمینه‌ای مطلوب ــ امکان دارد که طرفداران این اصل واقعاً از اصل تفاوتی پیروی کنند که به طور تلویحی در تأملات آن‌ها عمل می‌کند. به نظرم در این مورد اصل فایده بدیلی اصیل برای اصل تفاوت نیست. والدرون در پاسخ به این امر ایدهٔ متمایزی از کمینه را صورت‌بندی می‌کند، یعنی برآوردن نیازهای انسانی اساسی ضروری برای زندگی آبرومندانه. او این ایده را با فشارهای تعهد مرتبط می‌سازد. می‌پذیرم که شرح او نشان می‌دهد که ادعایم در نظریه اشتباه است. همچنین، در استفاده از این مفهوم کمینه به صورتی متناسب با اصل فایدهٔ محدود از او پیروی می‌کنم. این امر مرا به تجدیدنظر در استدلال علیه اصل فایده وامی‌دارد.

۴۸. این دلایل گوناگون را مدیون بحث با تی.ام. اسکانلون و توضیحات او هستم.

۴۹. نگاه کنید به مرور میل بر دموکراسی در آمریکای توکویل، مندرج در *Collected Works*, 18: 163.

۵۰. به نظر می‌رسد که روسو اولین متفکر بزرگی بوده که به این موضوع پرداخته است. نگاه کنید به *Discourse on Inequality* (1755).

۵۱. نگاه کنید به Rousseau, *Social Contract* (1762).

۵۲. نگاه کنید به مثال مطرح شده در نظریه، § ۳۳:۷.

بخش چهارم

نهادهای ساختار اساسی عادلانه

§ ۴۱. دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت: ملاحظات مقدماتی

۱.۴۱. ما در دو مقایسهٔ بنیادین، استدلال اولیهٔ خود در دفاع از دو اصل عدالت را کامل کرده‌ایم (§§ ۲۷-۳۳، ۳۴-۴۰). حالا می‌خواهیم ببینیم ویژگی‌های اصلی رژیم دموکراتیک بسامان چیست، رژیمی که این اصول را در نهادهای اساسی‌اش متحقق می‌سازد. من به اجمال خانواده‌ای از سیاست‌های معطوف به حفظ عدالت زمینه‌ای در طول زمان را توصیف می‌کنم، گرچه نمی‌کوشم نشان دهم که در عمل چنین خواهند کرد. چنین کاری مستلزم بررسی نظریهٔ اجتماعی است که این‌جا نمی‌توانیم به آن بپردازیم. استدلال‌ها و پیشنهادها اجمالی و شهودی هستند.

یک دلیل بحث در بارهٔ این مسائل دشوار این است که تمایز دو چیز را نشان دهیم: دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت،[۱] که تمام ارزش‌های سیاسی اصلی مندرج در دو اصل عدالت را متحقق می‌سازد، و دولت رفاه سرمایه‌دارانه که چنین نمی‌کند.[۲] این دموکراسی را بدیلی برای نظام سرمایه‌داری می‌دانیم.[۳] بررسی ما اجمالی است و اکثر مسائل طرح شده به شدت مناقشه‌انگیز هستند؛ برای مثال، مسائل مربوط به تأمین بودجهٔ عمومی انتخابات و فعالیت‌های سیاسی، انواع متفاوت مالکیت و وضع مالیات. ما نمی‌توانیم به شکلی بسنده به این مسائل بغرنج بپردازیم و اظهارنظرهای من صرفاً توضیحی و به شدت موقتی است.

یک دلیل دیگر برای مرور این مسائل این است که با شرح و تفصیل بیش‌تری از نهادهای زمینه‌ای سخن بگوییم، یعنی آن نوع نهادهایی که وقتی ایدهٔ جامعه همچون نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر از نسلی به نسل بعد را جدی می‌گیریم، ضروری به نظر می‌رسند. (§ ۲.۱۲). همچنین، مهم است که محتوای نهادی دو اصل عدالت را ترسیم کنیم، حتی اگر شده فقط به شیوه‌ای اجمالی و سردستی. قبل از این‌که بتوانیم این اصول را، حتی به طور موقت، تصدیق کنیم، باید این کار را انجام دهیم؛ زیرا ایدهٔ تعادل تأملی شامل این است که پیامدهای آرمان‌ها و اصول اولیه را در موارد خاص بپذیریم. صرفاً بر اساس محتوای برداشتی سیاسی ــ بر اساس اصول و آرمان‌هایش ــ نمی‌توانیم بگوییم که آن برداشت به نزد ما معقول است یا نه. وقتی پیامدهای عملی برداشت مورد نظر را بررسی می‌کنیم، ممکن است احساسات و نگرش‌هایمان پرده از مسائلی بردارند که تجدیدنظر در آرمان‌ها و اصول این برداشت به منظور تطبیق با این مسائل را ضروری می‌سازد. علاوه بر این، شاید دریابیم که احساساتمان ما را از عملی ساختن این برداشت باز می‌دارند. پس از تأمل درمی‌یابیم که نمی‌توانیم آن را بپذیریم.

۲.۴۱. بیاییم بین پنج نوع رژیم که نظام‌های اجتماعی به شمار می‌روند، یعنی نظام‌هایی کامل با نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مخصوص به خود تمایز بگذاریم: (الف) سرمایه‌داری آزاد؛[1] (ب) سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه؛ (ج) سوسیالیسم دولتی با اقتصادی دستوری؛ (د) دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت؛ و سرانجام (ه) سوسیالیسم لیبرال (دموکراتیک).

در مورد هر رژیمی طبیعتاً چهار سؤال مطرح می‌شود. یکی سؤال مربوط به حق است، یعنی آیا نهادهای آن برحق و عادلانه هستند. دیگری سؤال

1. laissez-fair capitalism

مربوط به طرح است، یعنی آیا نهادهای رژیم را می‌توان عملاً طوری طراحی کرد که اهداف و آمال علنی آن را متحقق سازند. این سؤال متضمن سومین سؤال است: آیا می‌توان مطمئن بود که شهروندان، با توجه به منافع و اهداف احتمالی خود که به وسیلهٔ ساختار اساسی رژیم شکل گرفته، از نهادها و قواعد عادلانه پیروی کنند، نهادها و قواعدی که در هر مقام و منصبی که باشند در مورد آن‌ها به‌کار می‌رود.[۴] مشکل فساد جنبه‌ای از این مسئله است. و سرانجام، سؤال مربوط به لیاقت: آیا انجام دادن وظایف مختص به مناصب و مقام‌های گوناگون برای کسانی که آن‌ها را در اختیار دارند بسیار دشوار است.

مسلماً ما نهادهای اساسی عادلانه‌ای را دوست داریم که به طرز کارآمدی طراحی شده‌اند و عملاً اهداف و منافع لازم برای حفظ خود را تشویق می‌کنند. علاوه بر این، اشخاص نباید با وظایفی بسیار دشوار یا خارج از توان خود روبرو باشند. آرایش‌ها باید کاملاً تحقق‌پذیر، یا عملی باشند. بخش عمده‌ای از اندیشهٔ محافظه‌کارانه بر سه سؤال آخر تمرکز می‌کند و از ناکارآیی دولت به اصطلاح رفاه و گرایش‌های آن به اتلاف و تحلیل نیروی انسانی و فساد انتقاد می‌کند. ولی در این‌جا عمدتاً بر سؤال اول، که در بارهٔ حق و عدالت است، تمرکز می‌کنیم و دیگر سؤالات را کنار می‌گذاریم. سؤال ما این است: کدام نوع رژیم و ساختار اساسی برحق و عادلانه است، و آیا چنین رژیم و ساختار اساسی‌ای می‌تواند به طرزی مؤثر و عملی تداوم یابد؟ این امر نشان می‌دهد که باز هم باید به دیگر سؤالات پرداخت.

۳.۴۱. در صورت تطابق عملی رژیمی با توصیف نهادی آرمانی‌اش، کدامیک از این پنج رژیم دو اصل عدالت را رعایت می‌کنند؟

منظورم از توصیف نهادی آرمانی یک رژیم توصیف عملکرد خوب آن است، یعنی وقتی به صورتی سازگار با اهداف علنی و اصول طراحی‌اش عمل

می‌کند. در این‌جا فرض می‌کنیم که اگر رژیمی معطوف به ارزش‌های سیاسی معینی نباشد و آرایش‌هایی را برای آن‌ها در نظر نگیرد، این ارزش‌ها متحقق نخواهند شد. ولی حتی وقتی رژیم نهادهایی دارد که آشکارا به منظور تحقق ارزش‌های معینی طراحی شده‌اند، باز هم ممکن است در این کار موفق نشود. ممکن است ساختار اساسی آن منافع اجتماعی‌ای را بیافریند که سبب شود به صورتی بسیار متفاوت با توصیف آرمانی‌اش عمل کند.

برای مثال، می‌توانیم ساختار اساسی‌ای را توصیف کنیم که علناً به منظور تحقق برابری منصفانهٔ فرصت‌ها طراحی شده ولی منافع اجتماعی حاصل از آن، تحقق این ارزش را ناممکن می‌سازد. توصیف آرمانی یک رژیم از جامعه‌شناسی سیاسی‌اش، یعنی از شرح عناصر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی‌ای به دست می‌آید که کارآیی آن در دستیابی به اهداف علنی‌اش را تعیین می‌کنند. با وجود این، معقول است فرض کنیم که اگر رژیمی سعی نکند ارزش‌های سیاسی معینی را تحقق بخشد، در عمل نیز چنین نخواهد کرد.

۴.۴۱. در صورت پذیرش این فرض، از توصیف آرمانی سه نوع رژیم اول، الف تا ج در § ۲.۴۱، درمی‌یابیم که هر یک از آن‌ها حداقل از یک نظر دو اصل عدالت را نقض می‌کنند.

(الف) سرمایه‌داری آزاد (نظام آزادی طبیعی (نظریه، § ۱۲)) فقط برابری صوری را تضمین می‌کند و ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها را رد می‌کند. هدف آن کارآیی و رشد اقتصادی است که تنها محدودیت و قید و بند آن کمینهٔ اجتماعی نسبتاً کمی است (نظریه، § ۱۷: ۹۱ و صفحهٔ بعد. در باب شایسته‌سالاری).

(ب) سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه نیز ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی را رد می‌کند، و هر چند تا حدی دغدغه برابری فرصت را دارد، ولی از سیاست‌های لازم برای دستیابی به آن پیروی نمی‌کند. این رژیم

نابرابری‌های بسیار زیاد در مالکیت دارایی واقعی (دارایی‌های تولیدی و منابع طبیعی) را مجاز می‌شمارد، به طوری که عدهٔ معدودی کنترل اقتصاد و بخش عمده‌ای از زندگی سیاسی را در دست دارند. و گرچه، همان طور که از نام «سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه» برمی‌آید، شاید پیش‌بینی‌های لازم رفاهی کاملاً سخاوتمندانه باشند و کمینهٔ اجتماعی آبرومندانه‌ای را که دربرگیرندهٔ نیازهای اساسی است تضمین کنند (§ ۳۸)، ولی نوعی اصل معامله به مثل برای تنظیم نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به رسمیت شناخته نمی‌شود.

(ج) سوسیالیسم دولتی توأم با اقتصاد دستوری که زیر نظر رژیمی تک‌حزبی قرار دارد حقوق و آزادی‌های اساسی برابر را نقض می‌کند، چه رسد به ارزش منصفانهٔ این آزادی‌ها. اقتصاد دستوری را برنامهٔ اقتصادی عمومی‌ای هدایت می‌کند، برنامه‌ای که از مرکز صادر می‌شود و از رویه‌های دموکراتیک یا بازارها استفادهٔ تقریباً اندکی می‌کند (از آن‌ها فقط به صورت ابزار جیره‌بندی بهره می‌برد).

(د) و (ه)، دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت و سوسیالیسم لیبرال، باقی می‌مانند: توصیفات آرمانی آن‌ها شامل آرایش‌هایی است که برای برآورده ساختن دو اصل عدالت طراحی شده‌اند.

§ ۴۲. برخی تفاوت‌های اساسی میان رژیم‌ها

۱.۴۲. هم دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت و هم رژیم سوسیال لیبرال برای سیاست دموکراتیک چارچوبی مبتنی بر قانون اساسی ترسیم می‌کنند، آزادی‌های اساسی را همراه باارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها تضمین می‌کنند و نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را به وسیلهٔ اصل عمل متقابل، اگر نگوییم اصل تفاوت، تنظیم می‌کنند.

گرچه در سوسیالیسم جامعه مالکیت ابزارهای تولید را در اختیار دارد،

فرض می‌کنیم، به همان طریقی که قدرت سیاسی در بین تعدادی از احزاب دموکراتیک تقسیم می‌شود، قدرت اقتصادی بین شرکت‌ها پراکنده می‌گردد، مثل وقتی که، برای مثال، نیروی کار یک شرکت، سرپرست و مدیر شرکت را انتخاب می‌کند، گرچه سرپرستی و مدیریت مستقیماً در دست این نیروی کار نیست. برخلاف اقتصاد دستوری سوسیالیستی دولتی، شرکت‌ها در نظام سوسیال لیبرال فعالیت‌های خود را در نظام بازارهای آزاد و عملاً رقابتی انجام می‌دهند. این نظام همچنین انتخاب آزادانهٔ شغل را تضمین می‌کند.

۲.۴۲. برای شرح محتوای دو اصل عدالت لازم نیست بین دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت و رژیم سوسیال لیبرال دست به انتخاب بزنیم. در هر یک از این دو مورد، وقتی نهادها به صورتی که توصیف شد کار کنند، اصول عدالت را می‌توان متحقق ساخت. اصل اول عدالت شامل حق مالکیت شخصی خصوصی است، ولی این حق با حق مالکیت خصوصی در زمینهٔ سرمایه‌های تولیدی تفاوت دارد (§ ۶.۳۲).

وقتی مجبور باشیم بین دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت و رژیم سوسیال لیبرال دست به انتخاب عملی بزنیم، اوضاع و احوال تاریخی جامعه، سنت‌های تفکر و عمل سیاسی آن و بسیاری چیزهای دیگر را در نظر می‌گیریم. عدالت به مثابهٔ انصاف بین این دو رژیم دست به انتخاب نمی‌زند، بلکه می‌کوشد دستورالعمل‌هایی برای انتخاب و تصمیم معقول بیان کند.

۳.۴۲. تفاوت دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت و سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه شایستهٔ بررسی دقیق‌تری است، زیرا هر دو حق مالکیت خصوصی در زمینهٔ سرمایه‌های تولیدی را به رسمیت می‌شناسند. همین امر شاید ما را به این فکر بیندازد که این دو بسیار همانند هستند، در حالی که چنین نیست.(۵)

یک تفاوت عمده این است: نهادهای زمینه‌ای دموکراسیِ دربرگیرندهٔ حق مالکیت برای گسترش مالکیت ثروت و سرمایه، و بنابراین برای جلوگیری از کنترل اقتصاد و به طور غیرمستقیم زندگی سیاسی به دست بخش کوچکی از جامعه، فعالیت می‌کنند. برعکس، سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه اجازه می‌دهد که طبقهٔ کوچکی تقریباً انحصار ابزارهای تولید را در اختیار داشته باشد.

دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت از این امر دوری می‌گزیند، نه با توزیع مجدد درآمد برای افراد کم درآمدتر در انتهای هر دوره، بلکه در عوض با تضمین مالکیت گستردهٔ ابزارهای تولید و سرمایهٔ انسانی (یعنی آموزش و مهارت‌های پرورش‌یافته) در ابتدای هر دوره؛ و تمام این کارها را در زمینه یا بستر برابری منصفانهٔ فرصت‌ها انجام می‌دهد. مقصود صرفاً مساعدت به کسانی نیست که بر اثر حادثه یا بدبیاری مغبون می‌شوند (گرچه باید این کار را کرد)، بلکه این است که همهٔ شهروندان در موقعیتی قرار گیرند که امور خود را بر مبنای درجهٔ مطلوبی از برابری اجتماعی و اقتصادی سر و سامان دهند.

اگر همه چیز خوب پیش برود، محروم‌ترین افراد، اشخاص بدشانس و بدبیاری نیستند که بخواهیم محبت و شفقت خود را نثار آن‌ها کنیم، چه رسد به این‌که به آن‌ها ترحم کنیم؛ بلکه کسانی هستند که باید با آن‌ها معامله به مثل کنیم، زیرا عدالت سیاسی میان شهروندان آزاد و برابر چنین اقتضا می‌کند. گرچه آن‌ها منابع کمتری در اختیار دارند، سهم کامل خود را ادا می‌کنند، بر اساس اصولی که همه آن را متقابلاً سودمند و سازگار با عزت نفس همگان شناخته‌اند.

۴.۴۲. در این‌جا به دو برداشت بسیار متفاوت از هدف تعدیل‌های زمینه‌ای در طول زمان توجه کنید. در سرمایه‌داری مبتنی بر دولت رفاه هدف

این است که همه از حداقل زندگی آبرومندانه برخوردار شوند، یعنی نیازهای اساسیشان برآورده شود و از مصونیت‌های معینی علیه حادثه و بدبیاری، برای مثال، غرامت بیکاری و مراقبت‌های بهداشتی، بهره‌مند شوند. توزیع مجدد درآمد وقتی در خدمت این هدف است که، در انتهای هر دوره، بتوان افرادی را که نیاز به کمک دارند شناسایی کرد. ولی با توجه به فقدان عدالت زمینه‌ای و نابرابری در درآمد و ثروت، ممکن است در این نظام طبقهٔ فقیر مأیوس و افسرده‌ای رشد کند که بسیاری از اعضای آن همواره به بیمه‌های تأمین اجتماعی وابسته باشند. این طبقهٔ فقیر احساس می‌کند که به حال خود رها شده و در فرهنگ سیاسی عمومی مشارکت نمی‌کند.

از طرف دیگر، هدف دموکراسیِ دربرگیرندهٔ حق مالکیت تحقق ایدهٔ جامعه به عنوان نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر در نهادهای اساسی است. به این منظور، این نهادها باید، از ابتدا، ابزارهای کافی تولید را در اختیار همهٔ شهروندان، نه فقط شماری معدود، قرار دهند تا همه بر مبنای برابری، اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشند. از جملهٔ این ابزارها علاوه بر سرمایهٔ واقعی، سرمایهٔ انسانی است، یعنی شناخت و درک نهادها، توانایی‌های پرورش یافته و مهارت‌های آموخته شده. فقط به این طریق است که ساختار اساسی می‌تواند عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض را از نسلی به نسل بعد متحقق سازد.

تحت این شرایط امیدواریم که طبقهٔ فقیر وجود نداشته باشد؛ یا، اگر چنین طبقهٔ کوچکی وجود دارد، نتیجهٔ شرایط اجتماعی‌ای باشد که نمی‌دانیم چگونه آن را تغییر دهیم، یا شرایطی که شاید حتی قادر به شناسایی یا درک آن نباشیم. وقتی جامعه با این بن‌بست روبرو شود، حداقل این ایده را که خودْ نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر خویش است جدی گرفته است.

§ ۴۳. ایده‌های امر خیر در عدالت به مثابهٔ انصاف

۱.۴۳. در ادامه بر رژیم دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت تمرکز می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه ساختار اساسی آن می‌کوشد دو اصل عدالت را رعایت کند. با وجود این، پیش از پرداختن به این مسائل نهادی‌تر، باید ایده‌های گوناگون امر خیر در عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی سیاسی را مرور کنیم.[۶] این کار در توصیف جنبه‌های مهم دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت به ما کمک خواهد کرد.

در این‌جا شاید به نظر برسد که اولویت حق تلویحاً به این معناست که عدالت به مثابهٔ انصاف فقط می‌تواند ایده‌های بسیار محدودی، اگر نگوییم کاملاً ابزاری، از امر خیر را به‌کار برد. ولی برعکس: امر حق و امر خیر مکمل هستند؛ هر برداشتی از عدالت، از جمله برداشتی سیاسی، به هر دو نیاز دارد و اولویت حق نافی این امر نیست. اندکی تأمل نشان می‌دهد که امر حق و امر خیر مکمل هستند: نهادهای عادلانه و فضایل سیاسی تنها در صورتی به هدف خود می‌رسند ــ و معنا می‌یابند ــ که نه فقط برداشت‌هایی از امر خیر (توأم با آموزه‌های جامع) را مجاز شمارند بلکه آن‌ها را تداوم بخشند، برداشت‌هایی که شهروندان بتوانند آن‌ها را در خور وفاداری کامل خود بدانند. هر برداشتی از عدالت سیاسی باید برای سبک‌هایی از زندگی که قادر به جلب حمایت خالصانه هستند فضای کافی داشته باشد. در غیر این صورت، فاقد حمایت و بی‌ثبات خواهد بود. در یک کلام می‌توان گفت که امر عادلانه حد را ترسیم می‌کند، امر خیر مقصد را نشان می‌دهد.

بنابراین، در عدالت به مثابهٔ انصاف معنای کلی اولویت حق این است که ایده‌های قابل قبول امر خیر باید در چارچوب آن در مقام برداشتی سیاسی جا بیفتند. با توجه به واقعیت پلورالیسم، باید بتوانیم فرض کنیم که (۱) عموم شهروندان آزاد و برابر در ایده‌های مورد استفاده شریکند یا می‌توانند باشند؛ و (۲) این ایده‌ها مستلزم هیچ آموزهٔ کاملاً (یا نسبتاً) جامع خاصی نیستند.

به یاد داشته باشید که این محدودیت‌ها را می‌پذیریم تا عدالت به مثابهٔ انصاف بتواند اصل لیبرال مشروعیت را رعایت کند، یعنی وقتی پای مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی در میان است، کاربست قوه قاهرهٔ سیاسی ــ به عبارت دیگر، قدرت شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی ــ نزد همه بر اساس دلیل عمومی آزادانهٔ آن‌ها توجیه‌پذیر باشد.

۲.۴۳. در مجموع در عدالت به مثابهٔ انصاف شش ایدهٔ امر خیر وجود دارد:

(۱) اولی ایدهٔ خیر به عنوان عقلانیت است که هرگونه برداشت سیاسی از عدالت آن را به نوعی مسلّم فرض می‌کند. این ایده فرض می‌کند که شهروندان حداقل برنامه‌ای شهودی در بارهٔ زندگی دارند که در پرتو آن کارهای مهم‌تر خود را برنامه‌ریزی می‌کنند و منابع گوناگون خود را به گونه‌ای تخصیص می‌دهند که برداشت‌های خود از امر خیر را در سراسر زندگی به طور عقلانی تعقیب کنند. این ایده فرض می‌کند که هستی انسان و برآورده ساختن نیازها و اهداف انسانی اساسی خوب یا خیر است، و عقلانیت یک اصل اساسی سازماندهی سیاسی و اجتماعی است.

(۲) ایدهٔ دوم ایدهٔ کالاهای اولیه است (§ ۱۷). این ایده به گونه‌ای متناسب با اهداف عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی سیاسی طراحی می‌شود: ایدهٔ مزبور نیازهای شهروندان (در مقابل اولویت‌ها، آمال و اهداف نهایی) را به صورتی متناسب با این برداشت سیاسی از منزلت آن‌ها که شهروندان، اشخاص آزاد و برابر به شمار می‌آیند مشخص می‌سازد.

(۳) سومین ایدهٔ امر خیر ایدهٔ برداشت‌های (کامل) مجاز از امر خیر است (که هر یک با آموزه‌ای جامع توأم است) (§ ۴.۱۷). اولویت حق گاهی در این خصوص مطرح می‌شود: این اولویت در معنای خاص‌تر خود، در مقابل

معنای عام‌ترش، حاکی از این است که فقط آن برداشت‌هایی از امر خیر مجازند که تعقیب آن‌ها با اصول عدالت ــ در مورد عدالت به مثابهٔ انصاف، با دو اصل مورد اشاره ــ سازگار باشد.

(۴) چهارمین ایدهٔ امر خیر ایدهٔ فضایل سیاسی است (§ ۳.۳۳). این فضایل آرمان شهروند خوبِ رژیم دموکراتیک را مشخص می‌سازند. این آرمانی سیاسی است، ولی مستلزم هیچ آموزهٔ جامع خاصی نیست و، بنابراین، هرچند برداشتی (نسبی) از ارزش اخلاقی است، با اولویت حق به هر دو معنای آن سازگار است و قابلیت آن را دارد که در برداشتی سیاسی از عدالت بگنجد.

دو ایدهٔ دیگر از امر خیر وجود دارد. یکی از این‌ها (۵) ایدهٔ خیر سیاسی جامعهٔ بسامان شده با دو اصل عدالت است. دیگری (۶) ایدهٔ خیر چنین جامعه‌ای به عنوان اتحاد اجتماعی اتحادیه‌های اجتماعی است.[۷] در بخش پنجم به خیر سیاسی جامعهٔ بسامان می‌پردازیم. ولی در این‌جا به یاد داشته باشید که برای این‌که نشان دهیم چهار ایدهٔ قبلی امر خیر با عدالت به مثابهٔ انصاف سازگارند بر این واقعیت تکیه کردیم که این ایده‌ها به ترتیب به وجود می‌آیند. با شروع از ایدهٔ خیر همچون عقلانیت (همراه با برداشت سیاسی از شخص، واقعیت‌های عمومی زندگی انسان، و ساختار بهنجار برنامه‌های عقلانی زندگی) به کالاهای اولیه می‌رسیم. وقتی این کالاها را برای تعیین اهداف طرف‌ها در موقعیت اولیه به‌کار بریم، استدلال مبتنی بر این موقعیت به دو اصل عدالت می‌انجامد. برداشت‌های (کامل) مجاز از امر خیر برداشت‌هایی هستند که تعقیب آن‌ها با این اصول تناسب دارد. سپس فضایل سیاسی به صورت آن دسته از صفات شخصیت اخلاقی شهروندان تعریف می‌شود که در حفظ ساختار اساسی عادلانه‌ای در طول زمان اهمیت دارد.

۳.۴۳. در پرتو این ایده‌های امر خیر، بیاییم به دو دیدگاه سنتی اومانیسم

مدنی و جمهوری‌خواهی کلاسیک نگاه کنیم. عدالت به مثابهٔ انصاف گرچه کاملاً با جمهوری‌خواهی کلاسیک سازگار است، اومانیسم مدنی را رد می‌کند. در توضیح باید بگوییم: اومانیسم مدنی به معنای عمیق خود (بنا به تعریف) شکلی از ارسطوباوری[1] است: مطابق آن، ما موجوداتی اجتماعی، حتی سیاسی، هستیم که ماهیت اصلیمان بیش از هر جای دیگری در جامعهٔ دموکراتیکی آشکار می‌شود که در آن مشارکت گسترده و فعالی در زندگی سیاسی وجود دارد. علت تشویق این مشارکت صرفاً این نیست که احتمالاً برای حفظ آزادی‌های اساسی ضروری است، بلکه، افزون بر آن، این است که این مشارکت محمل ممتاز خیر (کامل) ما به شمار می‌رود.(۸) این امر اومانیسم مدنی را به آموزهٔ فلسفی جامعی تبدیل می‌کند و، بنابراین، با عدالت به مثابهٔ انصاف، که برداشتی سیاسی از عدالت است، سازگاری ندارد.

همان طور که در § ۳۲ گفتیم، نه لازم است که آزادی‌های اساسی برابر را در قانون به طور برابر منظور کنیم، نه این‌که همهٔ آن‌ها بنا به دلایل یکسانی باارزش به شمار می‌روند. عدالت به مثابهٔ انصاف با شاخه‌ای از سنت لیبرال (که کنستان[2] و برلین نماینده‌اش هستند) توافق دارد که آزادی‌های سیاسی برابر (آزادی‌های قدما) را در کل دارای ارزش ذاتی کم‌تری از، فرضاً، آزادی اندیشه و آزادی وجدان (آزادی‌های متجددین) می‌داند. یکی از معانی این امر آن است که در جامعهٔ دموکراتیک مدرن، ایفای نقشی مداوم و فعال در زندگی عمومی به طور کلی جایگاه پایین‌تری در برداشت‌های اکثر شهروندان از امر خیر (کامل) دارد، و شاید واقعاً این امر معقول باشد. در جامعهٔ دموکراتیک مدرن، سیاست کانون توجه زندگی نیست، بر خلاف نظر شهروندان مذکر بومی در دولتشهر آتن.(۹)

آزادی‌های سیاسی را همچنان می‌توان اساسی شمرد، حتی اگر آن‌ها فقط

---

1. Aristotelianism 2. Constant

ابزارهای نهادی ضروری برای حمایت و حفظ دیگر آزادی‌های اساسی باشند. وقتی حق رأی اقلیت‌ها و گروه‌هایی که از نظر سیاسی ضعیف‌ترند سلب شود و آن‌ها از مقام‌های سیاسی و درگیری‌های سیاسی حذف شوند، به احتمال زیاد حقوق و آزادی‌های اساسی آن‌ها محدود می‌گردد، البته اگر نفی نشود. همین امر کافی است تا آزادی‌های سیاسی را در هر طرح کاملاً بسنده‌ای از آزادی‌های اساسی بگنجانیم. ما نمی‌گوییم که، نزد اکثر اشخاص، آزادی‌های سیاسی صرفاً ابزاری هستند: صرفاً می‌خواهیم این امر را امکان‌پذیر سازیم که همهٔ آزادی‌های اساسی بنا به دلایل یکسانی، با ارزش یا اساسی به شمار نروند.

۴.۴۳. اومانیسم مدنی را (به آن صورتی که تعریف شد) با این حقیقت بدیهی اشتباه نگیرید که باید در جامعه زندگی کنیم تا به خیر خود دست یابیم.[۱۰] اومانیسم مدنی خیر انسانی اصلی، اگر نگوییم تنها خیر انسانی، را مشارکت ما در زندگی سیاسی می‌داند، اغلب به صورتی که از نظر تاریخی توأم با دولتشهر بوده است، که آتن و فلورانس بهترین نمونهٔ آن به شمار می‌روند.[۱۱]

رد اومانیسم مدنی (به معنای تعریف شده) به معنای نفی این امر نیست که یکی از بزرگ‌ترین خیرهای زندگی انسان با مشارکت شهروندان در زندگی سیاسی حاصل می‌شود. ولی این امر بر عهدهٔ تک‌تک ماست که مشخص کنیم تا چه حد مشارکت در زندگی سیاسی را بخشی از خیر کامل خود می‌دانیم، و تک‌تک اشخاص به طرز معقولی در این مورد با یکدیگر تفاوت دارند.

البته همان طور که میل و توکویل تأکید می‌کردند، خیرهایی که در انجمن‌های (غیرسیاسی) گوناگون حاصل می‌شوند، خیر زندگی سیاسی را کامل می‌کنند، انجمن‌هایی که در مجموع جامعهٔ مدنی، به معنای هگلی آن، را تشکیل می‌دهند.[۱۲] دعاوی شهروندان نسبت به خیرهای انجمنی، اصول

عدالت و آزادی و فرصت‌های تضمین شده از رهگذر این اصول را نادیده نمی‌انگارد، بلکه باید همواره به آن‌ها احترام گذارد. این امر بدین معناست که عضویت در تمام انجمن‌ها حداقل به این معنا اختیاری و داوطلبانه است: حتی وقتی شهروندان در هنگام تولد عضو این انجمن‌ها، مثلاً سنت‌های دینی، باشند، حق دارند بدون مزاحمت قوای قاهرهٔ دولت آن‌ها را ترک کنند. علاوه بر این، هیچ انجمنی کل جامعه را دربر نمی‌گیرد.

۵.۴۳. از طرف دیگر، بنابر دیدگاه جمهوری‌خواهی کلاسیک تأمین آزادی‌های دموکراتیک، از جمله آزادی‌های زندگی غیرسیاسی (آزادی‌های متجددین)، مستلزم مشارکت فعال شهروندانی است که از فضایل سیاسی لازم برای حفظ رژیم مبتنی بر قانون اساسی برخوردارند(§ ۳۳).[۱۳] بنابراین، تا زمانی که جمعیت شهروندان پرشور و آگاه به طور گسترده در سیاست دموکراتیک مشارکت نکنند، شهروندانی که نیروی محرکهٔ اصلی آن‌ها دغدغهٔ عدالت سیاسی و خیرعمومی است، حتی بهترین نهادهای سیاسی هم سرانجام به دست کسانی می‌افتد که تقریباً فقط عطش قدرت و شکوه و جلال نظامی‌وار دارند، یا منافع کوته‌بینانه و محدود طبقاتی و اقتصادی را تعقیب می‌کنند. اگر می‌خواهیم شهروندان آزاد و برابر باقی بمانیم، نمی‌توانیم به کلی به زندگی خصوصی عقب‌نشینی کنیم.

بر سر میزان لزوم مشارکت شهروندان در سیاست برای تأمین آزادی‌های اساسی، و بهترین راه حصول مشارکت لازم، هیچ اختلاف بنیادینی میان جمهوری‌خواهی کلاسیک به معنای مذکور و لیبرالیسم کنستان و برلین وجود ندارد. ممکن است تفاوت‌هایی در سنجش ارزش‌های سیاسی رقیب داشته باشد، ولی این مسئله اساساً به جامعه‌شناسی سیاسی و طرح نهادی ارتباط دارد. جمهوری‌خواهی کلاسیک چون آموزهٔ جامعی را دربر نمی‌گیرد، با

لیبرالیسم سیاسی و با عدالت به مثابهٔ انصاف، که شکلی از آن است، کاملاً سازگاری دارد.

باید اضافه کرد که [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف (درست مثل کنستان و برلین) مُنکر این نیست که برخی افراد خیر خود را اساساً در زندگی سیاسی خواهند یافت، و در واقع با توجه به استعدادها و اهدافشان، باید چنین باشد؛ بر این اساس، به نزد آن‌ها این زندگی بخش محوری خیر کامل ایشان است. به خیر و صلاح جامعه است که چنین باشد، به همان ترتیب که معمولاً برای مردم مفید است که استعدادهای متفاوت و مکمل خود را پرورش دهند و در طرح‌های متقابلاً سودمند همکاری مشارکت کنند. ایدهٔ تقسیم کار (اگر به درستی درک شود) در این‌جا نیز مثل هر جای دیگری صادق است.(۱۴)

§ ۴۴. دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی در برابر دموکراسی رویه‌ای

۱.۴۴. دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت به صورت رژیم مبتنی بر قانون اساسی توصیف شده، نه به صورت آنچه شاید دموکراسی رویه‌ای بخوانیم. رژیم مبتنی بر قانون اساسی رژیمی است که در آن قوانین و مقررات با حقوق و آزادی‌های بنیادین، برای مثال، حقوق و آزادی‌های تحت پوشش اصل اول عدالت، سازگار باشند. در واقع، قانون اساسی (نه لزوماً مکتوب) همراه با منشور حقوق وجود دارد که این آزادی‌ها را مشخص می‌کند و دادگاه‌ها آن را به عنوان حدود قانونی قانونگذاری تفسیر می‌کنند.

برعکس، در دموکراسی رویه‌ای قانونگذاری فاقد هرگونه حدود مبتنی بر قانون اساسی است و هرچه اکثریت (یا اکثریت نسبی) وضع کند همان قانون است، مشروط به تبعیت از رویه‌های درست و مجموعه قواعدی که قانون را مشخص می‌کند.(۱۵) هرچند این قواعد رویه‌های دموکراتیک لازم را مشخص می‌کنند، این رویه‌ها خودشان هیچ محدودیتی بر محتوای قانونگذاری تحمیل نمی‌کنند. برای مثال، مانع از این نمی‌شوند که مجلس حقوق سیاسی

برابر گروه‌های معینی را نفی کند، یا آزادی اندیشه و بیان را محدود سازد. یا اگر تأکید کنند که این حقوق سیاسی بخشی از معنای دموکراسی هستند، هیچ مانعی در برابر وضع قانونی نافی آزادی اندیشه و بیان غیرسیاسی، یا آزادی وجدان یا بسیاری از آزادی‌های مضمر در حکومت قانون، از قبیل آزادی از بازداشت خودسرانه وجود ندارد.

۲.۴۴. آیا می‌توان در طرفداری از رژیم مبتنی بر قانون اساسی در برابر دموکراسی رویه‌ای چیزی گفت؟ یا این‌که مرجح بودن یکی از آن‌ها و، بر این اساس، این‌که کدامیک از آن‌ها به احتمال بیش‌تری با توجه به اوضاع و احوال تاریخی ملتیْ خاص و سنت‌های اندیشه و عمل سیاسی آن‌ها به قانونگذاری عادلانه می‌انجامد صرفاً مسئله‌ای است که به جامعه‌شناسی سیاسی ارتباط دارد؟ برخی تصور کرده‌اند اگر مردمی در روح و جان خود واقعاً دموکرات باشند، قانون اساسی همراه با منشور حقوق غیرضروری است؛ و اگر مردمی دموکرات نباشند، چنین قانونی نمی‌تواند آن‌ها را دموکرات کند. ولی این دیدگاه، این احتمال را نادیده می‌گیرد که برخی ویژگی‌های معین برداشتی سیاسی به شدت بر جامعه‌شناسی سیاسی نهادهای اساسی‌ای که آن را متحقق می‌سازند تأثیر می‌گذارد. به بیان دقیق‌تر، باید به این مسئله توجه کنیم که چگونه این جامعه‌شناسی می‌تواند از نقش آموزشی برداشتی سیاسی از عدالت از قبیل عدالت به مثابهٔ انصاف و ایده‌های بنیادینش در بارهٔ شخص و جامعه متأثر شود.

در § ۳۵ به سه سطح آنچه شرط عمومیت می‌خوانیم اشاره کردیم و گفتیم که، وقتی هر سه سطح در جامعه‌ای بسامان حاصل شود، برداشت سیاسی نقشی آموزشی دارد. آن‌هایی که در چنین جامعه‌ای رشد می‌کنند در تدوین این برداشت از خود که شهروند هستند تا حد زیادی از فرهنگ سیاسی عمومی و برداشت‌های تلویحی آن از شخص و جامعه متأثرند. آن‌ها خود را

دارای حقوق و آزادی‌های اساسی معینی می‌دانند. نه فقط می‌توانند آزادی‌های خود را مطالبه کنند، بلکه باید به همین آزادی‌های دیگران هم احترام گذارند. این کار جزئی از برداشتی است که از خودشان دارند، برداشتی که مطابق آن همه در منزلت شهروندیِ برابر شریکند.

بنابراین به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی سیاسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی با جامعه‌شناسی سیاسی دموکراسی رویه‌ای تفاوت خواهد داشت. [در رژیم مبتنی بر قانون اساسی] در منشور عمومی قانون اساسی، این برداشت‌ها از شخص و جامعه به صورت کامل‌تری بیان می‌شود و ارتباط این برداشت‌ها با حقوق و آزادی‌های اساسی‌ای که این منشور آن‌ها را تضمین می‌کند شفاف‌تر است. شهروندان به درکی از فرهنگ سیاسی عمومی و سنت‌های آن در زمینهٔ تفسیر ارزش‌های اساسی مبتنی بر قانون اساسی نیاز دارند. به این منظور، با دقت به چگونگی تفسیر قضات از این ارزش‌ها در قضایای مهم مبتنی بر قانون اساسی و صحه نهادن مجدد احزاب سیاسی بر آن‌ها توجه می‌کنند. اگر تصمیم‌های قضایی مناقشه‌انگیز ــ چنین مواردی ناگزیر وجود دارد ــ موجب بحث‌های سنجیدهٔ سیاسی شود که طی آن در بارهٔ محاسن این تصمیم‌ها به طرز معقولی بر اساس اصول قانون اساسی تبادل‌نظر کنند، حتی این بحث‌های مناقشه‌انگیز به علت درگیر کردن شهروندان در بحث عمومی می‌تواند نقش آموزشی حیاتی‌ای داشته باشد.[۱۶] این امر سبب می‌شود که ارزش‌های سیاسی بنیادین را برای خودمان به دقت مشخص کنیم، و، بنابراین، وقتی پای مبانی قانون اساسی در میان است، برداشتی از دلایل دخیل تدوین کنیم.

این جلسهٔ بحث و تبادل نظر عمومی در بارهٔ اصل[۱۷] یک ویژگی متمایز رژیم مبتنی بر قانون اساسی همراه با نوعی تجدیدنظر قضایی است. البته خطرهای خاص خود را دارد: ممکن است دادگاه‌ها موفق به انجام دادن وظیفهٔ خود نشوند و تصمیم‌های نامعقول بسیار زیادی بگیرند که به آسانی

قابل اصلاح نباشد. ممکن است قانونگذارانْ کثیری مسائل را به دادگاه‌ها محول کنند که خودشان باید به آن‌ها بپردازند. در این‌جا شرایط تاریخی ملت دخیل می‌شود، ولی بر موضوع مورد بحث تأثیری ندارد: یعنی این‌که افزایش نقش آموزشی برداشتی سیاسی در رژیم مبتنی بر قانون اساسی ممکن است جامعه‌شناسی سیاسی آن را به گونه‌ای تغییر دهد که در مواجهه با دموکراسی رویه‌ای، جانب آن را بگیرد.

۳.۴۴. این موضوع را می‌توان به این طریق بسط داد: فلسفهٔ جان استوارت میل را درنظر بگیرید. وحدت دیدگاه میل به معدودی اصول روان‌شناختی بستگی دارد که از بین آن‌ها می‌توان به اصول شرافت، فردیت و تمایل روزافزون به زندگی کردن به صورتی متحد با دیگران اشاره کرد. میل برداشت خود از فایده را به منافع دائمی انسان‌ها در مقام موجوداتی مترقی ربط می‌دهد. به نظر او، معقول است که بگوییم در شرایط دنیای مدرن، پیروی از اصول عدالت و آزادی مورد نظر او شیوه‌ای کارآمد، اگر نگوییم بهترین شیوه، برای تحقق این منافع دائمی است.

ولی اگر این اصول روان‌شناختی نادرست باشد، یا در مقایسه با دیگر عوامل مؤثر روان‌شناختی به اندازهٔ کافی مستحکم نباشد، چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ اگر به شناخت متعارف و تجربهٔ روزمرهٔ خود توجه کنیم، ممکن است بپنداریم که اصول میل بیش از حد به ماهیت ما خوشبینند. در پس نقش آموزشی برداشتی سیاسی از عدالت مطلوب برای رژیم مبتنی بر قانون اساسی این فکر وجود دارد که وقتی این برداشت در نهادها و رویه‌های سیاسی تثبیت شود، ممکن است فی‌نفسه به نیروی اخلاقی مهمی در فرهنگ عمومی جامعه تبدیل شود. این تثبیت به راه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد: با گنجاندن حقوق و آزادی‌های اساسی محدودکنندهٔ قانونگذاری در قانون اساسی، و با تفسیر قوهٔ قضاییه از نیرو و توان قانونی این آزادی‌ها در وهلهٔ

نخست. یعنی هر چند احکام دادگاه‌ها در مورد پروندهٔ موجود الزام‌آور هستند، و هرچند دیگر شاخه‌های دولت باید احترام لازم را نسبت به این احکام به عنوان سوابق به جا آورند، ولی آن‌ها به اندازهٔ قواعد سیاسی عمومی الزام‌آور نیستند.[۱۸] شهروندان و احزاب سیاسی می‌توانند در جلسهٔ بحث و تبادل نظر عمومی، به طرز مشروعی در این احکام شک و تردید کنند. برای توضیح این مطلب نیازمند توصیف چارچوب صحیح و حدود تجدیدنظر قضایی هستیم که در این‌جا نمی‌توانیم به آن بپردازیم.[۱۹]

با وجود این، موضوع روشن است: لازم نیست برداشت سیاسی پشتیبانِ رژیم مبتنی بر قانون اساسی به اندازهٔ برداشت میل از فایده، عمومی باشد. همچنین، لازم نیست، همانند برداشت میل، برای محتوای خاص‌ترش بر روان‌شناسی انسانی نسبتاً معینی تکیه کند: در عوض، مثل عدالت به مثابهٔ انصاف، ممکن است محتوای هنجاری بسیار مشخص‌تری داشته باشد که برداشت‌های بنیادینش از شخص و جامعه و شیوهٔ بسط و پرورش این برداشت‌ها برای حصول اصول معینی از عدالت بیانگر آن است. در این صورت حدس می‌زنیم که ساختار اساسی در فرهنگ سیاسی عمومی‌ای که این اصول و برداشت‌های بنیادین در آن تثبیت شده‌اند جامعه‌شناسی سیاسی‌ای متفاوت با جامعه‌شناسی سیاسی دموکراسی رویه‌ای دارد: این برداشت‌ها ممکن است دارای نقش آموزشی مهمی شوند که عامل سیاسی کارآمدی را در حاشیهٔ اصول عدالت شکل دهد. رژیم مبتنی بر قانون اساسی احتمال بیش‌تری دارد که این اصول و آرمان‌های دلیل عمومی آزاد و دموکراسی مشورتی را متحقق سازد. همان طور که در بخش پنجم خواهیم دید، یک دلیل دیگر این امر آن است که وقتی این اصول و آرمان‌ها، حتی به طور نسبی، تحقق می‌یابند، ایدهٔ امر خیر جامعهٔ سیاسی نیز به طور نسبی متحقق می‌شود و شهروندان آن را به معنای دقیق کلمهٔ تجربه می‌کنند.

§ ۴۵. ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی برابر

۱.۴۵. اکنون بیاییم به ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی برابر بپردازیم که به شهروندان اجازه می‌دهد در زندگی سیاسی مشارکت کنند. ایدهٔ ارزش منصفانهٔ این آزادی‌ها در تلاش برای پاسخ دادن به این سؤال مطرح می‌شود: چگونه باید به این اعتراض آشنا جواب دهیم، اعتراضی که اغلب، دموکرات‌ها و سوسیالیست‌های افراطی (و مارکس) بیان می‌کنند: آزادی‌های برابر در حکومت دموکراتیک مدرن در عمل صرفاً صوری هستند؟ بنا بر این اعتراض، هرچند شاید به نظر برسد که حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان عملاً برابر است ــ همه از حق رأی دادن، نامزدی مناصب سیاسی و مشارکت در درگیری‌های سیاسی و نظایر آن برخوردارند ــ ولی نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در نهادهای زمینه‌ای معمولاً آن قدر زیاد است که آن‌هایی که ثروت بیش‌تر و مقام بالاتری دارند معمولاً زندگی سیاسی را کنترل و آن قسم قوانین و سیاست‌های اجتماعی را وضع می‌کنند که منافع آن‌ها را پیش می‌برد.[۲۰]

برای بحث در بارهٔ این مسئله بین آزادی‌های اساسی و ارزش این آزادی‌ها به این صورت تمایز بگذارید: این آزادی‌ها برای همهٔ شهروندان یکسان هستند (به شیوهٔ یکسانی مشخص می‌شوند) و این مسئله به وجود نمی‌آید که چگونه آزادی کم‌تری را جبران کنیم. ولی ارزش، یعنی سودمندی این آزادی‌ها، که با فهرست کالاهای اولیه برآورد می‌شود، برای همه یکسان نیست (نظریه، §۳۲:۱۷۹). اصل تفاوت، با بیشینه ساختن این فهرستِ در دسترس محروم‌ترین افراد، ارزش آزادی‌های برابر را برای محروم‌ترین افراد بیشینه می‌سازد، یعنی آزادی‌هایی که همه از آن‌ها برخوردارند. با وجود این، بعضی درآمد و ثروتی بیش از دیگران دارند و، بنابراین، دارای ابزارهای مادی همه‌منظورهٔ بیش‌تری برای تحقق اهداف خود هستند.

۲.۴۵. این تمایز میان آزادی‌های اساسی و ارزش آن‌ها صرفاً یک تعریف است. این تمایز هیچ مسئله مهمی را حل نمی‌کند؛ و به این اعتراض هم جواب نمی‌دهد که در حکومت دموکراتیک مدرن ممکن است آزادی‌های سیاسی در عمل صرفاً صوری باشند. برای پاسخ دادن به این اعتراض، [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف به طریق خاصی با آزادی‌های سیاسی برخورد می‌کند. ما در اصل اول عدالت این قید و شرط را می‌گنجانیم که باید ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی برابر، و تنها این آزادی‌ها، تضمین شود (نظریه، §۳۶: ۱۹۷ و صفحات بعد). در توضیح این امر باید گفت:

(۱) این تضمین به این معناست که ارزش آزادی‌های سیاسی برای همهٔ شهروندان، فارغ از موقعیت اقتصادی یا اجتماعی آن‌ها، باید آن طور که باید و شاید برابر باشد به این معنا که همه فرصت منصفانه‌ای برای تصاحب مناصب دولتی و تأثیرگذاری در نتایج انتخابات و نظایر آن‌ها داشته باشند. این ایدهٔ فرصت منصفانه، مشابه ایدهٔ برابری منصفانهٔ فرصت‌ها در اصل دوم است.

(۲) وقتی طرف‌ها اصول عدالت را در موقعیت اولیه انتخاب می‌کنند، می‌دانند که اصل اول شامل این قید و شرط است و این موضوع را در استدلال خود در نظر می‌گیرند. قید ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی، و نیز استفاده از کالاهای اولیه، بخشی از معنای دو اصل عدالت است.

۳.۴۵. در این‌جا نمی‌توانم به این مسئله بپردازم که این ارزش منصفانه چگونه به بهترین شکلی در نهادهای سیاسی تحقق می‌پذیرد. فقط می‌گویم که راه‌های نهادی عملی‌ای برای این کار وجود دارد که با دامنهٔ محوری کاربست دیگر آزادی‌های اساسی سازگار است. اصلاحات احتمالی لازم عبارتند از تأمین بودجهٔ دولتی انتخابات و وضع محدودیت‌هایی بر پرداخت کمک‌های مالی به مبارزات انتخاباتی، تضمین دسترسی یکسان‌تر به

رسانه‌های عمومی، و مقررات معینی در بارهٔ آزادی بیان و مطبوعات (ولی نه محدودیت‌هایی که بر محتوای بیان اثر گذارد). در این‌جا شاید تضادی بین آزادی‌های اساسی‌ای به وجود آید که اهمیت یکسانی دارند و شاید انجام دادن پاره‌ای تعدیل‌ها لازم باشد.

نمی‌توان این تعدیل‌ها را صرفاً به این دلیل رد کرد که آزادی بیان و مطبوعات را نادیده می‌گیرند؛ این آزادی‌ها مطلق‌تر از آزادی‌های سیاسی باارزش منصفانهٔ تضمین شده‌شان نیستند.[۲۱] یکی از اهداف تعدیل این آزادی‌های اساسی این است که این امکان برای قانونگذاران و احزاب سیاسی فراهم شود که از تمرکزهای شدید قدرت اقتصادی و اجتماعی خصوصی در دموکراسی دربرگیرندهٔ مالکیت خصوصی، و از کنترل دولتی و قدرت دیوانسالارانه در رژیم سوسیال لیبرال، برکنار و مستقل باشند. هدف از این کار تسهیل شرایط دموکراسی مشورتی و آماده‌سازی زمینه برای کاربست دلیل عمومی است، هدفی که (همان طور که در § ۴۴ دیدیم) عدالت به مثابهٔ انصاف و جمهوری‌خواهی مدنی در آن شریکند،[۲۲] همهٔ این‌ها مسائل مهمی هستند و شکوفایی دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی به یافتن جواب عملی برای آن‌ها بستگی دارد.

۴.۴۵. دو ویژگی تضمین ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی را درنظر بگیرید:

(الف) اول این‌که برای هر شهروندی دستیابی منصفانه و نسبتاً برابر به‌کاربرد تسهیلات عمومی‌ای را تضمین می‌کند که برای هدف سیاسی معینی طراحی شده‌اند، تسهیلات عمومی‌ای که عبارتند از قواعد و رویه‌های قانون اساسی که بر فرآیند سیاسی حاکم هستند و ورود به مواضع اقتدار سیاسی را کنترل می‌کنند. این قواعد و رویه‌ها قرار است فرآیندی منصفانه باشند و تا حد امکان به صورتی تدوین شده‌اند که به قانونگذاری عادلانه بینجامند.[۲۳]

دعاوی معتبر هر شهروندی، به کمک ایدهٔ دستیابی منصفانه و برابر به فرآیند سیاسی به عنوان نوعی از تسهیلات عمومی، در چارچوب حدود متداول معینی اعتبار دارد.

(ب) دوم این‌که این تسهیلات عمومی فضای محدودی دارند. بدون تضمین ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی، آن‌هایی که ابزارهای بیش‌تری دارند می‌توانند با یکدیگر ائتلاف کنند و آن‌هایی را که ابزارهای کم‌تری دارند حذف کنند. احتمالاً اصل تفاوت برای جلوگیری از این امر کافی نیست. فضای محدود جلسهٔ بحث و تبادل‌نظر سیاسی عمومی، به تعبیری، سبب می‌شود که سودمندی آزادی‌های سیاسی بسیار بیش از سودمندی دیگر آزادی‌های اساسی، تابع موقعیت اجتماعی و ابزار اقتصادی شهروندان باشد. بنابراین، قید ارزش منصفانه را به آزادی‌های سیاسی اضافه می‌کنیم.

§ ۴۶. نفی ارزش منصفانهٔ دیگر آزادی‌های اساسی

۱.۴۶. ایدهٔ ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی سؤال دیگری را مطرح می‌کند: چرا ارزش منصفانهٔ دیگر آزادی‌های اساسی را تضمین نکنیم؟ این پیشنهادِ تضمین گستردهٔ ارزش منصفانهٔ تمام آزادی‌های اساسی، ایدهٔ برابری را بیش از دو اصل دربر دارد. به نظر من، ایدهٔ این تضمین گسترده یا غیرعقلانی است یا زائد یا از نظر اجتماعی تفرقه‌انگیز. این ایده را به دو صورت می‌توان فهمید:

(الف) اگر این تضمین به این معنا باشد که باید درآمد و ثروت را به طور برابر توزیع کرد، غیرعقلانی است: این امر به جامعه اجازه نمی‌دهد که ملزومات سازماندهی اجتماعی و کارآیی را برآورده سازد. اگر به این معنا باشد که باید برای همه سطح معینی از درآمد و ثروت را تضمین کرد تا بیانگر آرمان ارزش برابر آزادی‌های اساسی باشد، با توجه به وجود اصل تفاوت، زائد است.

(ب) اگر تضمین گسترده‌تر به این معنا باشد که باید درآمد و ثروت را مطابق با محتوای علائق معینی، مثلاً علاقهٔ دینی، توزیع کرد که محور برنامه‌های زندگی شهروندان به شمار می‌روند، در این صورت از نظر اجتماعی تفرقه‌انگیز است. در توضیح باید بگویم برخی اشخاص ممکن است یکی از وظایف دینی خود را به زیارت رفتن یا ساختن کلیساهای جامع یا معابد باشکوه بدانند. در این صورت، تضمین ارزش برابر آزادی دینی به این معناست که جامعه باید منابع اجتماعی را به این شهروندان اختصاص دهد، نه به دیگرانی که درکشان از وظایف دینی خود، ملزومات مادی بسیار کم‌تری می‌طلبد. نیازهای دینی این دستهٔ دوم کم‌تر است. به نظر بدیهی می‌رسد که سعی در حفظ ارزش برابرِ همهٔ آزادی‌های اساسی (به صورتی که گفتیم) قطعاً به مناقشهٔ عمیق دینی، اگر نگوییم منازعهٔ مدنی، خواهد انجامید.

۲.۴۶. به عقیدهٔ من، هرگاه برداشتی سیاسی دعاوی اساسی شهروندان را در بارهٔ منابع اجتماعی (دعاوی‌ای که اصل تفاوت به آن‌ها می‌پردازد) به اهداف نهایی و وفاداری‌های معینی وابسته سازد که به برداشت کامل آن‌ها از امر خیر تعلق دارد، پیامدهای مشابهی به وجود می‌آید.[۲۴] با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول، بهترین مبنای وحدت اجتماعی، برداشتی عمومی از عدالت است که دعاوی شهروندان در بارهٔ منابع اجتماعی را بر اساس برداشتی نسبی از امر خیر ارزیابی می‌کند، برداشتی که ریشه در دیدگاهی در بارهٔ نیازهای عینی شهروندانی دارد که آزاد و برابر به شمار می‌روند. این به ایدهٔ کالاهای اولیه می‌انجامد. حداقل در مورد مبانی قانون اساسی، و ابزار همه‌منظورهٔ لازم برای منصفانه بودن فرصت استفاده از آزادی‌های اساسیمان، عدالت به مثابهٔ انصاف دعاوی مبتنی بر خواست‌ها و اهداف گوناگون ناشی از برداشت‌های متفاوت و قیاس‌ناپذیر مردم از امر خیر را کنار می‌گذارد.

با این کار، ارزش‌های کمال‌گرایانهٔ معینی را از خانوادهٔ ارزش‌های سیاسی حذف می‌کند، ارزش‌های سیاسی‌ای که باید بر اساس آن‌ها به مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی و مسائل اساسی عدالت توزیعی پرداخت. همچنین، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا جامعه می‌تواند بخش عظیمی از منابع عمومی را به علم محض ــ فرضاً ریاضیات و فیزیک نظری ــ یا به فلسفه، یا هنرهای نقاشی و موسیقی تخصیص دهد، تنها به این دلیل که مطالعهٔ این امور و پرداختن به آن‌ها، برخی کمالات[1] مهم قوای تفکر، تخیل و احساس را متحقق می‌سازد. بدون شک مطالعهٔ این امور و پرداختن به آن‌ها چنین اثری می‌گذارد،(۲۵) ولی بسیار بهتر است که استفاده از بودجه‌های عمومی برای حمایت از آن‌ها را با استناد به ارزش‌های سیاسی توجیه کنیم. حمایت عمومی از هنر و فرهنگ و علم، و تأمین بودجهٔ موزه‌ها و برنامه‌های هنری عمومی، قطعاً برای فرهنگ سیاسی عمومی، حیاتی است: برای این‌که جامعه وجود خود و تاریخش را حس کند و از سنت‌های سیاسی‌اش آگاه شود. ولی [تخصیص] بخش زیادی از تولید اجتماعی به پیشبرد ریاضیات و علم مستلزم پایه و اساسی مبتنی بر پیشبرد خیر عموم شهروندان است. فرضاً باید معلوم شود که این کار چه منافع محتملی برای بهداشت عمومی و حفظ محیط زیست، یا برای نیازهای دفاع ملی (موجه) دارد.

بعضی این جایگاه فرودست[2] ارزش‌های کمال‌گرایانه را اعتراضی جدی به لیبرالیسم سیاسی و ایدهٔ دلیل عمومی آن خواهند شمرد. با این حال، در این‌جا، بیش از این به این مسئله نمی‌پردازم. به نظر من، وقتی ببینیم این استثنا در مورد مسائل مربوط به مبانی قانون اساسی و مسائل اساسی عدالت به‌کار می‌رود، این جایگاه فرودست را قابل قبول می‌شماریم. مطابق ایدهٔ کمال‌گرایانه، برخی اشخاص دعاوی خاصی دارند زیرا دارای استعدادهای

1. excellences 2. subordinate

بیش‌تری هستند که به آن‌ها اجازه می‌دهد به فعالیت‌های والاتری بپردازند که ارزش‌های کمال‌گرایانه را متحقق می‌سازد. مسئله این نیست که هرگز نمی‌توان به هیچ صورتی به ارزش‌های کمال‌گرایانه استناد کرد، فرضاً در مسائل به نحو مقتضیْ محدودی که قانونگذاران باید به آن‌ها بپردازند، یا در برخی مسائل مربوط به خط مشی و سیاست.[۲۶] مسئلهٔ اصلی این است که باید بر اساس حسن نیت تعهد بدهیم که برای پرداختن به مبانی قانون اساسی و مسائل اصلی عدالت به این ارزش‌ها استناد نکنیم. در درجهٔ اول عدالت بنیادین باید حاصل شود. پس از آن هیئت منتخب دموکراتیکی می‌تواند در صورت تمایل منابع زیادی را به پروژه‌های عظیم علمی و هنری اختصاص دهد.

§ ۴۷. لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم جامع: یک تضاد

۱.۴۷. اعتراضی دیرینه به لیبرالیسم این است که با سبک‌های معینی از زندگی خصومت دارد و به طرفداری از دیگر سبک‌های زندگی سوگیری می‌کند، یا این‌که طرفدار ارزش‌های خودسامانی[1] و فردیت است و با ارزش‌های اجتماع و وفاداری انجمنی مخالفت می‌کند. در پاسخ ابتدا به این مسئله توجه کنید که اصول هر برداشت سیاسی معقولی باید محدودیت‌هایی را بر دیدگاه‌های جامع مجاز تحمیل کند، و این اصول مستلزم نهادهای اساسی‌ای هستند که ناگزیر برخی سبک‌های زندگی را تشویق و برخی دیگر را منع می‌کنند یا حتی به کلی کنار می‌گذارند.

در این صورت، مسئلهٔ واقعی این است که چگونه ساختار اساسی (که برداشتی سیاسی مستلزم آن است) آموزه‌های جامع معین و ارزش‌های توأم با آن‌ها را تشویق و منع می‌کند، و آیا طریقهٔ این کار عادلانه است یا نه.

---

1. autonomy

پرداختن به این مسئله نشان خواهد داد که چرا حکومت، حداقل در مورد مبانی قانون اساسی، نباید برای طرفداری از هرگونه دیدگاه جامع خاصی هیچ کاری بکند.[۲۷] در این مورد، تضاد میان لیبرالیسم سیاسی و جامع، شفاف و بنیادین است.[۲۸]

۲.۴۷. حداقل به دو طریق می‌توان آموزه‌های جامع را منع کرد: ممکن است این آموزه‌ها و سبک‌های زندگی توأم با آن‌ها تضاد مستقیمی با اصول عدالت داشته باشند؛ یا ممکن است قابل قبول باشند ولی تحت شرایط سیاسی و اجتماعی رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی قادر به جلب طرفدار نباشند. مثال گویای مورد اول، برداشتی از امر خیر است که مستلزم سرکوب یا خفت و خواری اشخاص معینی بر مبنای دلایل نژادی، قومی یا کمال‌گرایانه است. برای مثال، می‌توان به برده‌داری در آتن باستان یا پیش از جنگ‌های داخلی در جنوب آمریکا اشاره کرد. مثال‌های مورد دوم ممکن است صورت‌های معینی از دین باشند. فرض کنید دینی خاص، و برداشت‌های آن از امر خیر، فقط در صورتی قادر به ادامهٔ حیات باشد که دستگاه حکومت را کنترل کند و بتواند نارواداری کارآمدی را اِعمال کند. این دین در جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] لیبرالیسم سیاسی وجود نخواهد داشت. بدون شک چنین مواردی وجود دارد؛ و چنین آموزه‌هایی ممکن است تداوم یابد، ولی همواره محدود به قشرهای نسبتاً کوچکی از جامعه خواهد بود.

مسئله این است: اگر، در رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی، برخی برداشت‌ها از میان خواهند رفت و برخی دیگر به زحمت باقی خواهند ماند، آیا این امر بذاته حاکی از آن است که برداشت سیاسی این رژیم از عدالت نمی‌تواند نسبت به آن‌ها بی‌طرف باشد؟ با توجه به دلالت‌های ضمنی «بی‌طرفی»، شاید چنین باشد، و این معضل این اصطلاح است. ولی قطعاً مسئلهٔ مهم این است که آیا آن برداشت سیاسی به طور دلبخواهی علیه این

برداشت‌ها سوگیری می‌کند، یا، به عبارت بهتر، آیا آن برداشت نسبت به اشخاص معتقد به این برداشت‌ها عادل است یا ظالم. بدون هرگونه تبیین دیگری می‌توان گفت که نسبت به آن‌ها ظالم نیست، زیرا هیچ دیدگاهی از عدالت سیاسی نمی‌تواند فارغ از عوامل مؤثر اجتماعیِ طرفدار برخی آموزه‌ها باشد. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند تمام سبک‌های زندگی را دربر گیرد. ممکن است در مورد فضای محدودِ جهان‌های اجتماعی، به ویژه جهان‌های اجتماعی خودمان، افسوس بخوریم، و ممکن است از برخی آثار گریزناپذیر فرهنگ و ساختار اجتماعی خود متأسف باشیم. بنا به اعتقاد دیرپای آیزایا برلین (که یکی از مضامین بنیادی آثار او بود)، هیچ جهان اجتماعی‌ای بی‌عیب و نقص نیست: یعنی هیچ جهان اجتماعی‌ای نیست که برخی سبک‌های زندگی را حذف نکند، سبک‌هایی که به شیوه‌های خاصی ارزش‌های بنیادین معینی را متحقق می‌سازند. ماهیت فرهنگ و نهادهای هر جهان اجتماعی بسیار ناموافق است.[۲۹] ولی این حذف‌های گریزناپذیر را نباید با سوگیری دلبخواهی یا بی‌عدالتی اشتباه گرفت.

۳.۴۷. این اعتراض باید ادامه یابد و بگوید که جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] لیبرالیسم سیاسی نمی‌تواند از راه‌هایی که با توجه به اوضاع و احوال موجود ــ از جمله واقعیت پلورالیسم معقول ــ امکان‌پذیر باشد، ساختار اساسی عادلانه‌ای ایجاد کند، ساختاری که در آن سبک‌های مجاز زندگی از فرصت منصفانه‌ای برای حفظ خود و جلب طرفدارانی در طول نسل‌ها برخوردارند. ولی اگر برداشتی جامع از امر خیر نمی‌تواند در جامعه‌ای دوام آورد که آزادی‌های اساسی برابر متداول و رواداری متقابل را تضمین می‌کند، هیچ راهی برای حفظ آن به صورتی سازگار با ارزش‌های دموکراتیک مندرج در ایدهٔ جامعه همچون نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر وجود ندارد. این امر این مسئله را به وجود می‌آورد، و البته آن را حل نمی‌کند، که آیا

سبک زندگی متناظر با این برداشت تحت دیگر شرایط تاریخی زنده می‌ماند، و آیا باید از نابودی آن ناراحت شد.[۳۰]

تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از سبک‌های زندگی از آزمون بقا و دوام سربلند بیرون می‌آیند و در طول زمان طرفدارانی در جامعهٔ دموکراتیک پیدا می‌کنند؛ و اگر اعداد و ارقام ملاک موفقیت نباشد (چرا باید باشد؟)، تعداد زیادی این آزمون را با موفقیت یکسانی پشت سرمی‌گذارند: گروه‌های متفاوت با سنت‌ها و سبک‌های زندگی متمایز، دیدگاه‌های جامع متفاوتی را کاملاً درخور وفاداری خود می‌دانند. پس این‌که آیا لیبرالیسم سیاسی به طور دلبخواهانه علیه برداشت‌هایی معین و له دیگر برداشت‌ها سوگیری کرده به این مسئله بستگی دارد که آیا، با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول و دیگر شرایط تاریخی جهان مدرن، تحقق اصول آن در نهادها شرایط زمینه‌ای منصفانه‌ای را به وجود می‌آورد که در آن تأیید و تعقیب برداشت‌های متفاوتی از امر خیر امکان‌پذیر باشد. تنها در صورتی می‌توان گفت که لیبرالیسم سیاسی به شکلی ظالمانه علیه برداشت‌های جامع معینی سوگیری کرده که، فرضاً، در جامعه‌ای لیبرال فقط برداشت‌های فردگرایانه بتواند دوام آورد، یا این برداشت‌ها چنان سلطه‌ای داشته باشد که انجمن‌هایی که ارزش‌های دین یا اجتماع را تأیید می‌کنند قادر به شکوفایی نباشند، یا این‌که شرایط منتهی به این نتیجه خودشان ظالمانه باشند.

۴.۴۷. مثالی می‌تواند این مسئله را روشن کند: فرقه‌های دینی گوناگون با فرهنگ جهان مدرن مخالفند و می‌خواهند زندگی عمومی آن‌ها فارغ از تأثیرات بیگانهٔ این فرهنگ باشد. در این صورت، در مورد آموزش کودکان آن‌ها و قید و شرط‌هایی که حکومت می‌تواند تحمیل کند مشکلی به وجود می‌آید. لیبرالیسم کانت و میل ممکن است به قید و شرط‌هایی بینجامد که برای پرورش ارزش‌های خودسامانی و فردیت به عنوان آرمان‌هایی حاکم بر

بخش عمده‌ای از زندگی، اگر نگوییم کل آن، طراحی شده‌اند. ولی لیبرالیسم سیاسی هدف متفاوتی دارد و قید و شرط بسیار کم‌تری می‌طلبد. لیبرالیسم سیاسی قید خواهد کرد که آموزش کودکان باید شامل چیزهایی مثل شناخت حقوق مدنی و حقوق مبتنی بر قانون اساسی خود باشد تا، برای مثال، بدانند که آزادی وجدان در جامعهٔ آن‌ها وجود دارد و ارتداد جرمی حقوقی نیست، و، در نتیجه، این امر تضمین شود که تداوم عضویت دینی آن‌ها پس از سن بلوغ صرفاً مبتنی بر جهل آن‌ها نسبت به حقوق اساسی خود یا ترس از مجازات به دلیل ارتکاب جرائمی نیست که فقط در فرقهٔ دینی آن‌ها جرم به شمار می‌رود. آموزش آن‌ها باید همچنین ایشان را به گونه‌ای آماده سازد که اعضای کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه و متکی به خود باشند؛ همچنین، باید طوری فضایل سیاسی را تشویق کند که ایشان مایل به رعایت شرایط منصفانهٔ همکاری اجتماعی در روابط خود با بقیهٔ جامعه باشند.

شاید در اعتراض بگویند که مقید ساختن کودکان به درک برداشت سیاسی به این شیوه، در واقع، گرچه به شکلی غیرعمدی، به معنای آموزش نوعی برداشت لیبرال جامع به آن‌هاست. هر یک از این دو به دیگری می‌انجامد، حتی اگر فقط به این دلیل باشد که وقتی یکی را بشناسیم، با طیب خاطر به سراغ دیگری می‌رویم. باید تصدیق کرد که شاید این مسئله در مورد عده‌ای واقعاً صادق باشد و قطعاً بین ارزش‌های لیبرالیسم سیاسی و ارزش‌های لیبرالیسم‌های جامع کانت و میل شباهتی وجود دارد.[۳۱] ولی تنها راه پاسخ به این اعتراض این است که به تفاوت‌های مهم لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم جامع، هم از نظر حوزه و هم از نظر جامعیت، اشاره کنیم ــ همان کاری که من می‌کنم. باید پیامدهای اجتناب‌ناپذیر قید و شرط‌های معقول آموزش کودکان را، اغلب با تأسف، بپذیریم. با وجود این، امیدوارم که روایت لیبرالیسم سیاسی، پاسخی کافی به این اعتراض فراهم کند.

در پاسخ به این اعتراض که لیبرالیسم سیاسی به اشتباه مخالف سبک‌های

زندگی معینی است و به طرفداری از دیگر سبک‌ها سوگیری کرده، ذکر این نکته اهمیت بنیادی دارد که، غیر از قیودی که پیش از این توصیف کردیم، عدالت به مثابهٔ انصاف به دنبال پرورش فضایل و ارزش‌های مختص به لیبرالیسم، یعنی خودسامانی و فردیت، یا در واقع فضایل و ارزش‌های مختص به هرگونه آموزهٔ جامع دیگری نیست؛ زیرا در این صورت دیگر شکلی از لیبرالیسم سیاسی نیست. عدالت به مثابهٔ انصاف، تا حد ممکن، به دعاوی کسانی که می‌خواهند بنابر فرمان‌های دین خود از دنیای مدرن کناره‌گیری کنند احترام می‌گذارد فقط مشروط به این‌که اصول این برداشت سیاسی از عدالت را به رسمیت بشناسند و آرمان‌های سیاسی آن در بارهٔ شخص و جامعه را تصدیق کنند. در این‌جا ملاحظه کنید که می‌کوشیم به مسئلهٔ آموزش کودکان کاملاً در چارچوب این برداشت سیاسی پاسخ دهیم. دلمشغولی حکومت به آموزش کودکان ناشی از نقش آن‌ها در مقام شهروندان آتی است و، بنابراین، به چیزهایی ضروری از قبیل کسب قابلیت درک فرهنگ عمومی و مشارکت آن‌ها در نهادهای آن، استقلال اقتصادی و اتکا به نفس آن‌ها در مقام اعضای جامعه در تمام طول عمر و پرورش فضایل سیاسی آن‌ها ارتباط دارد، و البته تمام این‌ها مبتنی بر دیدگاهی سیاسی است.

§ ۴۸. توضیحی در بارهٔ مالیات سرانه و اولویت آزادی

۱.۴۸. توضیح مختصری در بارهٔ مالیات‌های اصلی به شفاف‌سازی اولویت آزادی و معنای اصل تفاوت به عنوان توافقی بر سر دارایی عمومیْ شمردنِ توزیع مواهب فطری (§ ۲۱)، کمک خواهد کرد.[۳۲]

قاعده‌ای را که مارکس از آن یاد کرده به خاطر آورید، همان قاعده‌ای که به نظر او در مرحلهٔ نهایی جامعهٔ کمونیستی اجرا خواهد شد: «از هر کس مطابق توانایی‌هایش، به هر کس مطابق نیازهایش.»[۳۳] اگر این را قاعدهٔ عدالت فرض کنیم، ممکن است به نظر برسد که اصل تفاوت در صورتی آن را رعایت

می‌کند که جامعه مالیات سرانه را بر مواهب فطری تحمیل کند و مستعدترها را ملزم به پرداخت مالیات بیش‌تری سازد. به این ترتیب، نابرابری‌های درآمد و ثروت در چشم‌اندازهای زندگی مردم به شدت کاهش می‌یابد، البته اگر از میان نرود.

دو اعتراض محکم به این پیشنهاد وجود دارد. اولی شاید صرفاً عملی به نظر برسد، ولی ژرف‌تر است. آن اعتراض این است: ممکن است هیچ معیارِ به اندازهٔ کافی درستی برای سنجش مواهب فطری (در برابر مواهب بالفعل) نداشته باشیم تا با اطمینان بگوییم که می‌توانیم چنین مالیات اجباری‌ای را توجیه کنیم. علاوه بر این، پس از تثبیت این مالیات همه با آن آشنا خواهند بود و انگیزهٔ شدیدی برای پنهان ساختن استعدادهای خود و به تعویق انداختن فعلیت بخشیدن به آن‌ها تا پس سن تحمیل این مالیات خواهند داشت. و آن زمان کی خواهد بود؟

همان طور که دیده‌ایم (در § ۲.۱۶)، مواهب فطری از قبیل هوش و توانایی‌های طبیعی گوناگون (آواز خواندن و رقصیدن) دارایی‌های ثابتی با ظرفیت یکنواخت نیستند. این مواهب، به معنای دقیق کلمه، صرفاً بالقوه‌اند و تحقق بالفعل آن‌ها به شرایط اجتماعی بستگی دارد، از جمله می‌توان به نگرش‌های اجتماعی‌ای اشاره کرد که مستقیماً با پرورش، تشویق و تشخیص این مواهب ارتباط دارند. وجود معیاری مفید برای سنجش مواهب فطری، حتی به طور نظری، امکان‌پذیر نیست.

۲.۴۸. با وجود این، با توجه به اهداف ما معضلی که وجود دارد این است که نوعی مالیات سرانه اولویت آزادی را نقض می‌کند. این مالیات افراد مستعدتر را به شغل‌هایی وامی‌دارد که آن قدر درآمد داشته باشند که بتوانند مالیات را در زمان مقرر بپردازند؛ این امر با آزادی آن‌ها برای هدایت زندگی خود در چارچوب اصول عدالت منافات دارد. برای مثال، ممکن است در

انجام دادن فرایض دینی خود با مشکل عظیمی روبرو شوند؛ و شاید نتوانند به شغل‌ها و حرفه‌های کم درآمد، هرچند با ارزش، بپردازند.

مسئله واضح است و جنبهٔ دیگری را نشان می‌دهد که با توجه به آن مواهب فطری ما متعلق به خودمان است نه جامعه: یعنی این‌که نمی‌توانیم تابع مالیات سرانه‌ای باشیم که سودهای احتمالی حاصل از مواهب ما را مساوی سازد. این کار آزادی‌های اساسی ما را نقض می‌کند. اصل تفاوت، مستعدترها را به خاطر این‌که خوشبختانه مستعد هستند جریمه نمی‌کند. در عوض، می‌گوید برای این‌که از این بخت و اقبال مساعد بیش‌تر سود بریم، باید استعدادهای خود را تربیت کنیم و پرورش دهیم و از آن‌ها به شیوه‌هایی استفاده کنیم که از نظر اجتماعی مفید و به سود کم استعدادترها باشد.[۳۴]

§ ۴۹. نهادهای اقتصادیِ دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت

۱.۴۹. در §§ ۱۵-۱۶ به دلایل گوناگونِ تمرکز بر ساختار اساسی به عنوان موضوع اصلی عدالت اشاره کردیم. در این‌جا لازم نیست آن‌ها را مرور کنیم، ولی اجازه دهید یک دلیل اصلی را به یاد آوریم: اگر بتوان ساختار اساسی را به طرز کارآمدی با اصول عمومی روشن و نسبتاً سادهٔ عدالت به گونه‌ای تنظیم کرد که عدالت زمینه‌ای در طول زمان تداوم یابد، در این صورت شاید بتوان اکثر چیزها را به خود شهروندان و انجمن‌ها واگذار کرد، مشروط به این‌که در موقعیتی باشند که مسئولیت امور خود را برعهده گیرند و بتوانند تحت شرایط اجتماعی‌ای که درجهٔ مطلوبی از برابری را تضمین می‌کند به توافق‌های منصفانه‌ای با یکدیگر دست یابند. ساختار اساسی باید آزادی و استقلال شهروندان را تضمین کند، و به طور مداوم گرایش‌هایی را تعدیل کند که، به مرور زمان، به نابرابری‌های بیش‌تری در جایگاه اجتماعی و ثروت و توانایی اِعمال نفوذ سیاسی و استفاده از فرصت‌های موجود می‌انجامند. این امر این سؤال را مطرح می‌کند که نسل فعلی تا چه حد باید به دعاوی

نسل‌های بعدی احترام گذارد.[۲۵] اصل پس‌اندازهای عادلانه به این سؤال می‌پردازد.

۲.۴۹. رابطهٔ اصل تفاوت و اصل پس‌انداز عادلانه (نظریه، § ۴۴) این است: اصل پس‌انداز عادلانه بین نسل‌ها صادق است، در حالی که اصل تفاوت در درون نسل‌ها صدق می‌کند. پس‌انداز واقعی فقط به دلیل عدالت، لازم است، یعنی به منظور ممکن ساختن شرایط لازم برای تأسیس و حفظ ساختار اساسی عادلانه به مرور زمان. پس از حصول این شرایط و تأسیس نهادهای عادلانه، پس‌انداز واقعی خالص ممکن است به صفر تنزل یابد. اگر جامعه بخواهد بنا به دلایلی غیر از عدالت پس‌انداز کند، مسلم است که اجازهٔ این کار را دارد، ولی این مسئلهٔ دیگری است.

یک ویژگی اصل تفاوت این است که مستلزم رشد اقتصادی مداوم در طول نسل‌ها برای بیشینه‌سازی فزاینده و نامحدود انتظارات محروم‌ترین افراد از نظر درآمد و ثروت نیست. همان طور که گفتیم (§ ۳.۱۸)، چنین برداشتی از عدالت معقول نیست. قطعاً نمی‌خواهیم ایدهٔ میل در بارهٔ جامعه‌ای در نوعی حالت ایستای عادلانه را منتفی بدانیم، یعنی حالتی که در آن چه بسا انباشت سرمایه (واقعی) متوقف شود.[۳۶] دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت باید این امکان را فراهم سازد. دیدیم که اصل تفاوت مستلزم آن است که طی فاصلهٔ زمانی مناسبی تفاوت‌های درآمد و ثروت حاصل از تولید اجتماعی به گونه‌ای باشد که اگر انتظارات مشروع مرفه‌ترها کم‌تر بود، انتظارات مشروع محروم‌ترها نیز کم‌تر باشد. جامعه در بخش صعودی یا در قلهٔ منحنی OP قرار دارد.[۳۷] نابرابری‌های مجاز (بنا به تعریف فوق) این شرط را برآورده می‌سازند و با تولید اجتماعیِ حالت تعادلیْ ایستا سازگارند، تعادلی که در آن ساختار اساسی عادلانه‌ای به مرور زمان حمایت و بازآفرینی می‌شود.

۳.۴۹. در مورد گزینش اصل پس‌اندازهای عادلانه به این صورت عمل می‌کنیم: برای حفظ تفسیر مبتنی بر زمان فعلی ورود[1] از موقعیت اولیه (§۲.۲۵)، باید با قید و بندهایی به مسئلهٔ پس‌اندازها بپردازیم که بین شهروندان همعصر معتبر و صادقند. چون قرار است جامعه نظام منصفانهٔ همکاری نسل‌ها در طول زمان باشد، به اصلی نیاز داریم که پس‌اندازها را کنترل کند. نباید در ذهن خود توافقی بی‌واسطه (فرضی و غیرتاریخی) میان همهٔ نسل‌ها را مجسم کنیم. بنابراین، می‌گوییم که طرف‌ها قرار است بر سر نوعی اصل پس‌انداز توافق کنند، مشروط به این‌که حتماً بخواهند تمام نسل‌های قبلی نیز از آن پیروی کرده باشند. آن‌ها قرار است از خود بپرسند اگر تمام نسل‌های قبلی از همین برنامهٔ زمان‌بندی پیروی کرده باشند، در هر سطحی از ثروت فزایندهٔ جامعه چه مقدار (چه کسری از تولید اجتماعی) را حاضرند پس‌انداز کنند.(۳۸)

در این صورت، اصل درست اصلی است که اعضای هر نسلی (و، بنابراین، تمام نسل‌ها) به عنوان اصلی برمی‌گزینند که می‌خواهند نسل‌های قبلی نیز، فارغ از فاصلهٔ زمانی، از همان پیروی کرده باشند. چون هیچ نسلی نمی‌داند کجای نسل‌ها قرار دارد، این امر حاکی از آن است که همهٔ نسل‌های بعدی، از جمله نسل فعلی، قرار است از آن اصل پیروی کنند. به این ترتیب به اصل پس‌اندازی می‌رسیم که تکالیف ما را در قبال دیگر نسل‌ها تثبیت می‌کند: این اصل از شکایت‌ها و انتظارات مشروعی که، به ترتیب، از اسلاف و اخلاف خود داریم پشتیبانی می‌کند.(۳۹)

۴.۴۹. در صورت گزینش نوعی اصل پس‌اندازها، اظهارات زیر به برخی انواع مالیات اشاره می‌کنند که می‌توانند عدالت زمینه‌ای اقتصادی و اجتماعی را در طول زمان حفظ کنند (نظریه، § ۴۳: ۲۴۵-۲۴۹).

---

1. present-time-of-entry

نخست به ارث‌گذاری و ارث بردن توجه کنید: ما ایدهٔ تنظیم ارث‌گذاری و تحدید ارث بردن را از میل (و دیگران) وام می‌گیریم. برای این کار نه لازم است بر ملکی مالیات بست و نه لزومی دارد که کل مقداری که می‌توان به ارث گذاشت محدود شود. در عوض، اصل مالیات تصاعدی در مورد کسی که ارث می‌برد به‌کار می‌رود. آن‌هایی که اموالی را در قالب هبه[1] و وقف[2] به ارث می‌برند و دریافت می‌کنند، برحسب ارزش آن اموال و ماهیت فرد دریافت‌کننده، مالیات می‌پردازند. می‌توان برای افراد و گروه‌های معینی (فرضاً نهادهای آموزشی و موزه‌ها) نرخ‌های مالیاتی متفاوتی وضع کرد. هدف از این کار تشویق انتشار گسترده و بسیار برابرانه‌تر مال واقعی و سرمایه‌های تولیدی است.

دوم این‌که اصل مالیات تصاعدی ثروت و درآمد را نباید به منظور افزایش بودجه‌ها (واگذاری منابع به دولت) به‌کار بست، بلکه تنها هدف آن باید پیشگیری از انباشت‌های ثروتی باشد که مغایر با عدالت زمینه‌ای، برای مثال، مغایر با ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، به شمار می‌روند. ممکن است اصلاً نیازی به مالیات بردرآمد تصاعدی نباشد.

سوم این‌که باید به کلی از مالیات بر درآمد دوری گزید و در عوض مالیات بر هزینهٔ نسبی را برگزید، یعنی مالیات بر مصرف به یک میزان نهایی ثابت. در این صورت، مردم برحسب میزان مصرف کالاها و خدمات تولیدی مالیات می‌پردازند، نه بر حسب سهمی که در تولید آن‌ها دارند (ایده‌ای که به هابز برمی‌گردد). این مالیات نسبی می‌تواند تمام معافیت‌های معمول را درنظر بگیرد. اگر فقط بر مجموع هزینه‌های کسانی مالیات ببندیم که بیش از سطح معینی درآمد دارند، این مالیات را می‌توان به گونه‌ای تعدیل کرد که کمینهٔ اجتماعی مناسبی را درنظر بگیرد.

---

1. gift
2. endowment

در این صورت با افزایش و کاهش این کمینه و تعدیل میزان نهایی ثابت مالیات، می‌توان اصل تفاوت را تقریباً رعایت کرد. اصل تفاوت را نمی‌توان کاملاً رعایت کرد، ولی جامعه می‌تواند با حسن نیت در پی رعایت تقریبی آن باشد. به هر حال، هیچ تنظیم دقیقی امکان‌پذیر نیست. سیاست‌های بالا فقط انواع گوناگونی از مالیات را شامل می‌شوند و، بنابراین، مستلزم مداخلهٔ مستقیم دولت در تصمیم‌های فردی و گروهی یا معامله‌های خاص نیستند.

۵.۴۹. در این‌جا به دو نگرانی می‌پردازم که گاهی در بارهٔ اصل تفاوت مطرح می‌شود. اولی این است که آیا به موجب این اصل باید در هر مسئلهٔ مربوط به خط‌مشی و سیاست، تأثیرات آن بر چشم‌اندازهای محروم‌ترین افراد را درنظر بگیریم. اگر چنین بود، عدهٔ زیادی این اصل را نپذیرفتنی می‌دانستند. بدیهی است که این معضل را می‌توان علیه تمام اصول مربوط به ساختار اساسی مطرح کرد. پاسخ مناسب این است: قرار است معدود وسایلی را انتخاب کنیم که پس از تعیین کل خانوادهٔ سیاست‌ها، آن‌ها را بتوان به گونه‌ای تعدیل کرد که اصل تفاوت را رعایت کنند. همان طور که در بالا گفتیم، با توجه به آزادی‌های اساسی برابر (همراه با ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی)، برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و نظایر آن، شاید بتوان با تعدیل صعودی یا نزولی سطح درآمد معاف از مالیات بر درآمد نسبی، اصل تفاوت را تقریباً رعایت کرد. در این‌جا این سطح به صورت وسیله‌ای عمل می‌کند. این کار سبب می‌شود که مجبور نباشیم در بارهٔ هر مسئلهٔ مربوط به سیاست، اصل تفاوت را در نظر بگیریم.

دومین نگرانی این است که آیا باید در قانون اساسی جامعه تحقق اصل تفاوت را تأیید کرد. پاسخ منفی به نظر می‌رسد، زیرا این کار این خطر را دربر دارد که این امر به یک مبنای قانون اساسی تبدیل شود که دادگاه‌ها آن را تفسیر و اِعمال کنند، در حالی که دادگاه‌ها نمی‌توانند این کار را به خوبی انجام

دهند. تصمیم‌گیری در بارهٔ تحقق این اصل مستلزم درک کاملی از نحوهٔ کار نظام اقتصادی است و انجام دادن این کار با هر میزان دقتی، بیش از حد دشوار است، گرچه شاید اغلب معلوم باشد که این اصل متحقق نشده است. با وجود این، اگر توافق کافی بر سر این اصل وجود داشته باشد، می‌توان آن را به عنوان یکی از آمال سیاسی جامعه در دیباچه‌ای فاقد تأثیر حقوقی گنجانید (مثل دیباچهٔ قانون اساسی آمریکا).

آنچه باید یکی از مبانی قانون اساسی باشد تضمین کمینه‌ای اجتماعی است که حداقل نیازهای انسانی اساسی را مطابق § ۳۸.۳-۴ پوشش دهد، زیرا به طرز معقولی بدیهی است که وقتی این کمینه تضمین نشود، اصل تفاوت تقریباً به طور آشکار نقض می‌گردد. این امر این نیاز را برآورده می‌سازد که تحقق یا عدم تحققِ یک مبنای قانون اساسی باید مسئله‌ای نسبتاً بدیهی باشد، یا به هر حال، مسئله‌ای در معرض دید عموم باشد تا دادگاه‌ها برای ارزیابی آن به طرز معقولی شایسته باشند.[۴۰]

§ ۵۰. خانواده به عنوان نهادی اساسی

۱.۵۰. اظهارنظرهای زیر در بارهٔ خانواده اهداف ناچیزی دارند: آن‌ها صرفاً نشان می‌دهند که چرا اصول عدالت به خانواده ارتباط دارد، ولی به هیچ وجه معلوم نمی‌دارند که این اصول مستلزم چیست. پیش از آغاز سخن، به این نکته اشاره می‌کنم که خانواده بخشی از ساختار اساسی است. دلیل این امر آن است که یکی از نقش‌های اساسی خانواده تثبیت آفریدن و بازآفریدن منظم جامعه و فرهنگ آن از نسلی به نسل دیگر است. به یاد آورید که جامعهٔ سیاسی همواره نوعی طرح همکاری برای مدت زمان نامعینی به شمار می‌رود؛ ایدهٔ زمان آینده‌ای که قرار است در آن امور جامعه مختل شود و جامعه از هم بپاشد در برداشت ما از جامعه جایی ندارد. کار تولیدِ مثل کاری است که از نظر اجتماعی ضروری به شمار می‌رود. در صورت قبول این امر،

یک نقش اساسی خانواده تمهید مقدمات معقول و کارآمدی برای پرورش و مراقبت از کودکان و تضمین رشد اخلاقی آن‌ها و آموزش فرهنگ گسترده‌تر است.[۴۱] شهروندان باید حسی از عدالت و فضایل سیاسی داشته باشند که نهادهای سیاسی و اجتماعی عادلانه را حمایت کند. علاوه بر این، تعداد مناسبی از خانواده‌ها باید این نقش را انجام دهند تا جامعه‌ای پایدار به شمار رود. با وجود این، برداشت سیاسی از عدالت مستلزم هیچ شکل خاصی از خانواده (تک‌همسری، ناهمجنس‌خواهانه و غیره) نیست و فقط ایجاب می‌کند که خانواده طوری آرایش یابد که این وظایف را به طور کارآمدی انجام دهد و با دیگر ارزش‌های سیاسی در تضاد نباشد.[۴۲]

این ضرورت‌ها تمام آرایش‌های ساختار اساسی را محدود می‌کند، از جمله تلاش‌هایی که برای دستیابی به برابری منصفانهٔ فرصت‌ها صورت می‌گیرد. خانواده محدودیت‌هایی را بر راه‌های دستیابی به این برابری تحمیل می‌کند و هدف از بیان دو اصل [عدالت] در نظر گرفتن این محدودیت‌هاست. در این‌جا اصل تفاوت ذی مدخل است؛ زیرا در صورت تحقق این اصل، آن‌هایی که فرصت کم‌تری دارند محدودیت‌های تحمیل شده از طرف خانواده و دیگر شرایط اجتماعی را راحت‌تر می‌توانند بپذیرند.[۴۳] در این‌جا نمی‌توانم به این مسائل بغرنج بپردازم، ولی فرض می‌کنم که وقتی کودک هستیم در گروه صمیمی کوچکی رشد می‌کنیم که در آن بزرگ‌ترها (معمولاً والدین ما) اقتدار اخلاقی و اجتماعی معینی دارند.[۴۴]

۲.۵۰. شاید برخی فکر کنند که اصول عدالت به خانواده ارتباط ندارد و، بنابراین، نمی‌تواند عدالت برابر برای زنان و کودکانشان را تضمین کند.[۴۵] این برداشتی نادرست است که ممکن است به صورت زیر پدید آید: موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه است که به صورت آرایش نهادهای اصلی جامعه در قالب نظام واحد همکاری اجتماعی در طول زمان درک

می‌شود. اصول عدالت سیاسی قرار است به طور مستقیم به این ساختار مربوط باشد، ولی قرار نیست به طور مستقیم به زندگی داخلی بسیاری از انجمن‌های درون آن، از جمله خانواده، ربط داشته باشد. بنابراین، می‌توان پرسید که اگر این اصول به طور مستقیم به زندگی داخلی خانواده‌ها ربطی ندارند، چگونه می‌توانند عدالت برابر برای زنان نسبت به شوهران آن‌ها را تضمین کنند.

پیش‌تر به این مسئله پرداختیم (§ ۲.۴) ولی مسئلهٔ مورد نظر بحث بیش‌تری می‌طلبد. توجه کنید که در مورد تمام انجمن‌ها، اعم از کلیسا، دانشگاه، انجمن‌های حرفه‌ای و علمی، شرکت‌های بازرگانی و اتحادیه‌های کارگری، سؤال بسیار مشابهی مطرح می‌شود. از این نظر، خانواده منحصر به فرد نیست. در توضیح باید بگویم بدیهی است که دو اصل عدالت (مثل دیگر اصول لیبرال) مستلزم دموکراتیک بودن حاکمیت کلیسایی نیست. لزومی به انتخابی بودن اسقف‌ها و کاردینال‌ها نیست؛ و لازم نیست که منافع توأم با سلسله‌مراتب مناصب نوعیْ کلیسا بر وفق اصل تفاوت باشد. این امر نشان می‌دهد که اصول عدالت سیاسی به طور مستقیم به زندگی داخلی نوعی کلیسا ربطی ندارد و اصلاً چنین امری مطلوب هم نیست و با آزادی وجدان یا آزادی اجتماعات سازگاری ندارد.

از طرف دیگر، اصول عدالت سیاسی محدودیت‌های اساسی معینی را تحمیل می‌کنند که بر حاکمیت کلیسایی تأثیر می‌گذارد. همان طور که دیدیم (§۲.۴)، کلیساها نمی‌توانند نارواداری واقعی نشان دهند، زیرا، همچنان که اصول عدالت ایجاب می‌کند، قانون عمومی کفر و ارتداد را جرم نمی‌شمارد و اعضای کلیسا همواره آزادند که از ایمان و عقیدهٔ خود دست بردارند. بنابراین، گرچه اصول عدالت به طور مستقیم به زندگی داخلی کلیساها ربطی ندارد، با وضع محدودیت‌هایی که همهٔ کلیساها و انجمن‌ها تابع آن هستند، حقوق و آزادی‌های اعضای کلیساها را حفظ می‌کند.

این امر نافی این واقعیت نیست که برداشت‌های مناسبی از عدالت وجود دارد که به طور مستقیم به اکثرِ انجمن‌ها و گروه‌ها ــ اگر نگوییم به همهٔ آن‌ها ــ و انواع گوناگونی از روابط افراد ارتباط دارد. با این حال، این برداشت‌های موجود از عدالت برداشت‌های سیاسی نیستند. در هر یک از موارد، تعیین برداشت مناسب، مسئلهٔ جداگانه و جدیدی است که باید با توجه به ماهیت و نقش انجمن، گروه یا رابطهٔ مورد نظر از نو به آن پرداخت.

۳.۵۰. حال بار دیگر خانواده را در نظر بگیرید. در این‌جا قاعده همان است: اصول سیاسی به طور مستقیم به زندگی داخلی آن ارتباط ندارند ولی محدودیت‌های اساسی‌ای را بر خانواده در مقام نوعی نهاد تحمیل می‌کنند و حقوق و آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانهٔ تمام اعضای آن را تضمین می‌کنند. همان طور که گفتم، برای این کار دعاوی اساسی شهروندان برابری را مشخص می‌کنند که اعضای خانواده‌ها به شمار می‌روند. خانواده در مقام بخشی از ساختار اساسی نمی‌تواند این آزادی‌ها را نقض کند. چون زنان در مقام شهروند با شوهران خود برابرند، حقوق و آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانهٔ کاملاً یکسانی دارند؛ و این، همراه با کاربست صحیح دیگر اصول عدالت، باید برای تضمین برابری و استقلال آن‌ها کفایت کند.

برای این‌که مسئله را به گونهٔ دیگری مطرح کنیم بین دیدگاه مردم در مقام شهروندان و دیدگاه آن‌ها در مقام اعضای خانواده‌ها و دیگر انجمن‌ها تمایز می‌گذاریم.[۴۶] در مقام شهروند برای تحمیل محدودیت‌های مشخص شده از جانب اصول سیاسی عدالت بر انجمن‌ها دلایلی داریم، در حالی که در مقام اعضای انجمن‌ها برای محدود ساختن این محدودیت‌ها دلایلی داریم تا فضای کافی برای زندگی داخلی آزاد و موفقی متناسب با انجمن مورد نظر وجود داشته باشد. در این‌جا باز هم نیاز به تقسیم کار میان انواع متفاوتی از اصول را احساس می‌کنیم. ما نمی‌خواهیم اصول سیاسی عدالت به طور

مستقیم به زندگی داخلی خانواده مربوط باشد. اصلاً معقول نیست که در مقام والدین ملزم باشیم که با کودکان خود طبق اصول سیاسی رفتار کنیم. در این‌جا این اصول محلی از اعراب ندارند. قطعاً والدین باید از نوعی برداشت از عدالت (یا انصاف) پیروی کنند و نسبت به هر یک از کودکان خود احترام لازم را، البته در چارچوب حدود معینی، نشان دهند،[۴۷] ولی تجویز این کار برعهدهٔ اصول سیاسی نیست. مسلماً جلوگیری از بدرفتاری با کودکان و بی‌توجهی به آن‌ها، و بسیاری چیزهای دیگر، به صورت قید و بندهایی، بخش مهمی از قانون خانواده خواهد بود. ولی در برخی موارد جامعه باید به محبت طبیعی و حسن نیت والدین اعتماد کند.[۴۸]

غیر از ملاحظات بالا که مبتنی بر برابری زنان است، اصول عدالت همچنین به نمایندگی از کودکانی که شهروندان آیندهٔ جامعه هستند و به معنای دقیق کلمه دعاوی‌ای دارند، محدودیت‌هایی را بر خانواده تحمیل می‌کند. همان طور که گفته‌ایم، یک بی‌عدالتی دیرینه و تاریخی در حق زنان این است که آنان سهم نامتناسبی از وظیفهٔ بارآوردن و پرورش دادن کودکان خود و مراقبت از آن‌ها را برعهده داشته‌اند و دارند. وقتی قانون طلاق زنان را محروم‌تر سازد، سنگینی بار این مسئولیت‌ها آن‌ها را به شدت آسیب‌پذیر می‌کند.[۴۹] این بی‌عدالتی‌ها نه فقط بر زنان بلکه بر کودکان آن‌ها نیز تأثیر نامطلوبی می‌گذارد و قابلیت آن‌ها را برای کسب فضایل سیاسی‌ای که برای شهروندان آتی رژیم دموکراتیک کارآمد لازم است تضعیف می‌کند.[۵۰] میل عقیده داشت که در روزگار او خانواده مدرسهٔ استبداد مردانه بود: خانواده عادات فکری و شیوه‌های احساس و رفتاری را القا می‌کرد که با دموکراسی ناسازگار بود.[۵۱] اگر چنین باشد، بدیهی است که می‌توان برای اصلاح آن به اصول عدالتی متوسل شد که دموکراسی را تجویز می‌کند.

۴.۵۰. بنابراین، وقتی لیبرالیسم سیاسی بین عدالت سیاسی که به ساختار

اساسی ارتباط دارد و دیگر برداشت‌ها از عدالت که به انجمن‌های گوناگون درون این ساختار ارتباط دارند تمایز می‌گذارد، قلمروهای سیاسی و غیرسیاسی را دو فضای بی‌ارتباط جداگانه نمی‌داند که هر یک صرفاً با اصول متمایز خود اداره می‌شوند. حتی اگر فقط ساختار اساسی موضوع اصلی عدالت باشد، باز هم اصول عدالت محدودیت‌های اساسی‌ای را بر خانواده و تمام دیگر انجمن‌ها تحمیل می‌کنند. اعضای بزرگسال خانواده‌ها و دیگر انجمن‌ها در درجهٔ اول شهروندان برابرند: موضع اساسی آن‌ها همین است. هیچ یک از نهادها یا انجمن‌هایی که در آن‌ها عضو هستند نمی‌تواند حقوق ایشان را در مقام شهروند نقض کند.

در این صورت، آنچه به قلمرو معروف است، یا سپهر زندگی، چیزی جدا از اصول عدالت نیست. قلمرو نوعی فضا یا مکان نیست، بلکه در عوض صرفاً نتیجه یا حاصل چگونگی کاربست اصول عدالت سیاسی است، یعنی کاربست مستقیم این اصول در مورد ساختار اساسی و کاربست غیرمستقیم آن‌ها در مورد انجمن‌های درون ساختار اساسی. اصولی که آزادی‌های اساسی برابر و فرصت‌های منصفانهٔ شهروندان را تعریف می‌کنند همواره در داخل و بین تمام به اصطلاح قلمروها معتبر هستند. حقوق برابر زنان و دعاوی کودکان آن‌ها در مقام شهروندان آینده لاینفک است و هر کجا باشند آن‌ها را حفظ می‌کند. و همان طور که دیده‌ایم، تمایزات جنسی‌ای که این حقوق و آزادی‌ها را محدود می‌کنند، از میان می‌رود (§ ۱۸. ۴-۶). بنابراین، سپهرهای امر سیاسی و امر عمومی، و امر غیرعمومی و امر خصوصی، بر اساس محتوا و کاربست این برداشت از عدالت و اصول آن شکل می‌گیرند. اگر سپهرِ به اصطلاح خصوصی فضایی باشد که ادعا شود معاف از عدالت است، در این صورت باید گفت چنین چیزی وجود ندارد.

۵.۵۰. علاوه بر این، چون دموکراسیِ دربرگیرندهٔ حق مالکیت در پی

برابری کامل زنان است، باید دارای آرایش‌هایی برای دستیابی به آن باشد. اگر یک علت اساسی نابرابری زنان، اگرنه مهم‌ترین علت آن، سهم بیش‌تر آن‌ها در بارآوردن و پرورش دادن کودکان و مراقبت از آن‌ها در تقسیم کار سنتی در خانواده است، باید برای برابرکردن سهم آن‌ها یا تلافی و جبران این سهمِ بیش‌تر قدم‌هایی برداشت. این وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی نیست که در بارهٔ بهترین راه انجام دادن این کار در شرایط تاریخی خاص تصمیم بگیرد. ولی پیشنهادی عمومی این است که قانون، به عنوان نوعی هنجار یا دستورالعمل، باید زن را به دلیل بارآوردن کودکان (وقتی این بار را حمل می‌کند، چنان که هنوز هم متداول است)، مستحق سهم برابری در درآمد شوهر در طول ازدواج آن‌ها بداند. در صورت وقوع طلاق، زن باید سهم برابری در ارزش افزودهٔ دارایی‌های خانواده طی آن زمان داشته باشد.(۵۲)

هرگونه گسستی از این هنجار مستلزم توجیهی خاص و روشن است. تحمل‌ناپذیر به نظر می‌رسد که شوهری بتواند خانواده را ترک کند، قدرتی را که کسب کرده با خود ببرد و زن و کودکان خود را بسیار محروم‌تر از قبل رها سازد. در این صورت زنان مجبور می‌شوند روی پای خود بایستند و وضعیت اقتصادی آن‌ها اغلب متزلزل و خطرناک است. جامعه‌ای که چنین چیزی را مجاز می‌شمارد به زنان اهمیت نمی‌دهد، چه رسد به برابری آن‌ها یا حتی به کودکان آن‌ها که آیندهٔ جامعه هستند. در واقع، آیا چنین جامعه‌ای اصلاً جامعه‌ای سیاسی است؟(۵۳)

۶.۵۰. اُکین در بحث نقادانه و در عین حال همدلانه‌اش در بارهٔ نظریه گفته که نظریه متضمن انتقادی بالقوه از خانواده و نهادهای اجتماعی جنسیت‌بنیاد[1] است. به عقیده او، این انتقاد دو مبنا دارد. اول این واقعیت که طرف‌ها در

1. gender-structured

موقعیت اولیه از جنسیت موکلان خود خبر ندارند؛ و دوم این واقعیت که خانواده و نظام جنسیت، در مقام بخشی از ساختار اساسی، قرار است در معرض مداقهٔ[1] اصول این ساختار باشند.(۵۴)

باید بگوییم حق با اکین است. مسئلهٔ بسیار مهم این است: نهادهای جنسیت‌بنیاد دقیقاً چه چیزی را پوشش می‌دهند؟ سیاست‌های آن‌ها چگونه ترسیم می‌شود؟ اگر بگوییم نظام جنسیت شامل هرگونه آرایش اجتماعی است که تأثیر بدی بر آزادی‌های اساسی برابر و فرصت‌های زنان و نیز کودکان آن‌ها در مقام شهروندان آینده دارد، در این صورت قطعاً این نظام در معرض انتقاد اصول عدالت است. در این صورت، مسئله این است که آیا تحقق این اصول برای رفع نقایص این نظام کافی است یا نه. این تا حدی بستگی دارد به نظریهٔ اجتماعی و روان‌شناسی انسانی و بسیاری چیزهای دیگر. نمی‌توان صرفاً با برداشتی از عدالت این مسئله را حل کرد و در این‌جا نمی‌کوشم بیش از این به آن بپردازم.

در پایان به این نکته اشاره می‌کنم که فقط به معدودی از ارزش‌های دلیل عمومی که تحت پوشش این برداشت سیاسی از عدالت هستند استناد کرده‌ام. برخی از این ارزش‌ها عبارتند از برابری زنان، برابری کودکان در مقام شهروندان آینده، و سرانجام ارزش خانواده در تضمین آفرینش و بازآفرینی جامعه و فرهنگ آن از نسلی به نسل بعد، و بنابراین در جامعهٔ دموکراتیک عادلانه، ارزش خانواده در پرورش و تشویق نگرش‌ها و فضایلی که از این نهادها پشتیبانی می‌کنند. در دیگر موارد می‌توان به دیگر ارزش‌های سیاسی استناد کرد.

§ ۵۱. انعطاف‌پذیری فهرست کالاهای اولیه

۱.۵۱. برای این‌که فایدهٔ عملی فهرست کالاهای اولیه و انعطاف‌پذیری آن

---

1. scrutiny

را نشان دهم، با اندکی شرح و تفصیل به اعتراض سن[1] به چنین فهرستی می‌پردازم، یعنی این‌که این فهرست بسیار انعطاف‌ناپذیرتر از آن است که منصفانه باشد.(۵۵) بحث در این باره ایدهٔ کالاهای اولیه را شفاف خواهد کرد زیرا به ارتباط میان این کالاها با این ایدهٔ مهم سن اشاره می‌کند که مقایسه‌های بین‌الاشخاصی را باید، حداقل به طور نسبی، بر مبنای معیاری استوار کرد که وی آن را «قابلیت‌های اساسی» شخص می‌نامد.

اعتراض سن متکی بر دو نکته است. اول این‌که استفاده از فهرستی از این کالاها، در واقع، معادل عمل در فضایی اشتباه است و، بنابراین، معیار گمراه‌کننده‌ای دربر دارد، یعنی خود کالاهای اولیه را نباید مظهر مزیت شمرد، زیرا در واقع مزیت به رابطهٔ میان اشخاص و کالاها وابسته است. او در ادامه می‌گوید که مبنای قابل قبول مقایسه‌های بین‌الاشخاصی را باید، حداقل تا حد خوبی، بر معیار قابلیت‌های اساسی شخص استوار کرد.

در توضیح باید بگویم سن عقیده دارد که فایده‌گرایی در اشتباه است که کالاها را به تنهایی برآورندهٔ آمال و اولویت‌های افراد می‌داند. به نظر او، رابطهٔ کالاها با قابلیت‌های اساسی نیز بسیار مهم است: کالاها برخی چیزهای اساسی را برای ما امکان‌پذیر می‌سازند، برای مثال، پوشاک و غذا، حرکت از محلی به محل دیگر به تنهایی، داشتن مقام یا پرداختن به شغلی، و مشارکت در سیاست و زندگی عمومی اجتماع خود. به نظر سن، فهرست کالاهای اولیه بر چیز اشتباهی تمرکز می‌کند، زیرا رابطهٔ کالاها با قابلیت‌های اساسی را نادیده می‌گیرد و بر کالاهای اولیه تمرکز می‌کند.

۲.۵۱. در پاسخ باید تأکید کرد که شرح کالاهای اولیه به قابلیت‌های اساسی توجه دارد و آن‌ها را نادیده نمی‌گیرد، یعنی قابلیت‌های شهروندان در

---

1. Sen

مقام اشخاص آزاد و برابر به لطف دو قوهٔ اخلاقیشان. همین قواست که به آن‌ها اجازه می‌دهد در طول عمر خود اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشند و جایگاه خود در مقام شهروندان آزاد و برابر را حفظ کنند. ما به برداشتی از قابلیت‌ها و نیازهای اساسی شهروندان تکیه می‌کنیم و حقوق و آزادی‌های برابر را با توجه به همین دو قوهٔ اخلاقی مشخص می‌کنیم. همان طور که دیدیم (§ ۳۲)، این حقوق و آزادی‌ها شرایط ضروری پرورش و کاربست کامل این قوا در برخی موارد بنیادینِ بسیار مهم هستند. به عقیده ما:

(۱) آزادی‌های سیاسی برابر، و آزادی بیان و آزادی گردهمایی و نظایر آن برای پرورش و کاربست حس عدالت شهروندان و قضاوت‌های عقلانی آن‌ها در اتخاذ اهداف سیاسی عادلانه و تعقیب سیاست‌های کارآمد اجتماعی ضروری است.

(۲) آزادی‌های مدنی برابر، آزادی وجدان و آزادی اجتماعات، و انتخاب آزادانهٔ شغل و نظایر آن برای پرورش و کاربست قابلیت شهروندان برای برداشتی از امر خیر، ضروری است، یعنی قابلیت تعیین، تجدیدنظر و تعقیب عقلانی آنچه هر شخصی در زندگی بشری ارزشمند می‌شمارد، البته در پرتو نوعی آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقیِ (کاملاً یا نسبتاً) جامع.

(۳) درآمد و ثروت وسایل همه‌منظورهٔ عمومی‌ای هستند که برای دستیابی به دامنهٔ وسیعی از اهداف (مجاز)، هرچه می‌خواهد باشد، و به ویژه هدف متحقق ساختن دو قوهٔ اخلاقی و پیشبرد اهداف برداشت‌های (کامل) از امر خیر، یعنی همان برداشت‌های مورد تأیید یا انتخاب شهروندان، لازم هستند.

این نکته‌ها نقش کالاهای اولیه در چارچوب عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان یک کل را مشخص می‌کنند. با توجه به این چارچوب، می‌بینیم که عدالت به مثابهٔ انصاف رابطهٔ بنیادین کالاهای اولیه و قابلیت‌های اساسی اشخاص را به رسمیت می‌شناسد. در واقع، برای ترسیم فهرست این کالاها،

طرف‌ها از خود می‌پرسند چه چیزهایی، با توجه به قابلیت‌های اساسی مندرج در این برداشت (هنجارین) از شهروندان که آن‌ها اشخاص آزاد و برابرند، لازم است تا شهروندان منزلت خود در مقام اشخاص آزاد و برابر را حفظ کنند و اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشند. چون طرف‌ها می‌دانند که فهرست کالاهای اولیه بخشی از اصول عدالت است و جزئی از معنای آن‌ها به شمار می‌رود، این اصول را نخواهند پذیرفت مگر این‌که این فهرست چیزی را تضمین کند که به نظر ایشان برای حفظ منافع اصلی موکلان آن‌ها لازم است.

۳.۵۱. تا این‌جا یک فرض زمینه‌ایِ مهم را اختیار کرده‌ایم، یعنی با توجه به انواع نیازها و ملزوماتی که عدالت سیاسی باید درنظر بگیرد، نیازها و ملزومات شهروندان آن قدر مشابه یکدیگر است که فهرستی از کالاهای اولیه مبنای مطلوب و منصفانه‌ای برای مقایسه‌های بین‌الاشخاصی در مسائل مربوط به عدالت سیاسی به شمار می‌رود.

اگر این فرضِ زمینه‌ای واقعاً معتبر باشد، سِن می‌تواند کاربرد کالاهای اولیه را، حداقل در بسیاری موارد، بپذیرد.[۵۶] اعتراض او مبنای دیگری هم دارد. به عقیدهٔ سن، نیازها و ملزومات ذی‌مدخل اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کننده جامعه در واقع آن قدر متفاوت است که دو اصل عدالت و فهرست کالاهای اولیه ناگزیر آن قدر انعطاف‌ناپذیرند که نمی‌توانند به طرز منصفانه‌ای با این تفاوت‌ها انطباق یابند. در پاسخ سعی می‌کنم نشان دهم که در ترسیم فهرست کالاهای اولیه انعطاف‌پذیری چشمگیری داریم.

در ابتدا موارد غیرعادی‌تر را کنار می‌گذارم، یعنی اشخاصی که معلولیت‌های چنان شدیدی دارند که هرگز نمی‌توانند اعضای بهنجار سهیم در همکاری اجتماعی باشند. در عوض، فقط به دو نوع از موارد می‌پردازم که هر دو، به تعبیر من، در دامنهٔ بهنجار قرار دارند، یعنی دامنهٔ تفاوت‌های نیازها

و ملزومات شهروندان که در آن همه اعضای بهنجار و همکاری‌کنندهٔ جامعه به شمار می‌روند. این موارد انعطاف‌پذیری دو اصل [عدالت] را در برخورد با این تفاوت‌ها نشان خواهد داد.

۴.۵۱. اولین نوع از این موارد به تفاوت‌های موجود در پرورش و کاربست دو قوهٔ اخلاقی و استعدادهای فطری تحقق یافته مربوط می‌شود، یعنی تفاوت‌هایی بالاتر از سطح حداقل چیزهای ضروری مورد نیاز برای آن‌که فردی عضو کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشد. برای مثال، فضایل قضایی، کمالات قوهٔ اخلاقی حس عدالت هستند و، اجازه دهید فرض کنیم، تنوع چشمگیری در قابلیت کسب این فضایل وجود دارد. این قوا عبارتند از تعقل و تخیل، قابلیت بی‌طرف بودن و اتخاذ دیدگاهی وسیع‌تر و فراگیرتر و نیز حساسیت خاصی به دغدغه‌ها و حال و روز دیگران.

دو اصل عدالت شامل مفهوم عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض هستند، نه عدالت تخصیصی (§ ۱۴). تفاوت‌های موجود در قوای اخلاقی شهروندان، به معنای دقیق کلمه، به تفاوت‌های مشابهی در تخصیص کالاهای اولیه، از جمله حقوق و آزادی‌های اساسی، نمی‌انجامد. برعکس، ساختار اساسی طوری آرایش می‌یابد که دارای نهادهای لازم عدالت زمینه‌ای باشد تا شهروندان به وسایل همه‌منظورهٔ عمومی برای پرورش و تربیت قابلیت‌های اساسی خود و به فرصت منصفانه‌ای برای استفادهٔ مناسب از آن‌ها دسترسی داشته باشند، مشروط به این‌که قابلیت‌های آن‌ها در دامنهٔ بهنجار قرار داشته باشد. این برعهدهٔ خود شهروندان است که از فرصت‌های تضمین شده‌ای که بر مبنایی منصفانه در دسترس همگان قرار دارد استفاده کنند، شهروندانی که اشخاص آزاد و برابر به شمار می‌روند و حقوق و آزادی‌های اساسی آن‌ها تضمین شده و می‌توانند مسئولیت زندگی خود را برعهده گیرند.

به تفاوت‌های موجود در قابلیت کسب فضایل قضایی توجه کنید که در بالا

به آن اشاره کردیم. در دامنهٔ بهنجار، این تفاوت‌ها بر طریقهٔ کاربست دو اصل [عدالت] در مورد شهروندان آزاد و برابر تأثیر نمی‌گذارد. [به رغم این تفاوت‌ها] همهٔ آن‌ها هنوز حقوق و آزادی‌های اساسی و فرصت‌های منصفانه یکسانی دارند و همه تحت پوشش تضمین‌های اصل تفاوت هستند. البته آن‌هایی که قابلیت بیش‌تری برای فضایل قضایی دارند، در صورت یکسان بودن دیگر چیزها، از شانس بیش‌تری برای تصاحب مقام‌هایی برخوردارند که مسئولیت‌های آن‌ها کاربست این فضایل را می‌طلبد. در طول زندگی ممکن است آن‌ها انتظارات بیش‌تری در بارهٔ کالاهای اولیه داشته باشند، و ممکن است قابلیت‌های بیش‌تر آن‌ها، در صورت پرورش و کاربست مناسب، بر حسب نقشه‌ها و کارهایشان، پاداش متفاوتی حاصل کند. (این اظهارنظرهای اخیر جامعهٔ کمابیش بسامانی را مفروض می‌گیرد؛ زیرا در سراسر این کتاب در داخل نظریهٔ آرمانی به سر می‌بریم، جز در مواردی که به چیز دیگری اشاره کنیم).

ولی توزیع خاصی که حاصل می‌شود ناشی از پیروی از اصول عدالتی نیست (خواه تخصیصی خواه رویه‌ای) که معیار قابلیت‌های اساسی را به‌کار می‌برد. در عمل، اگرنه در نظر، ارائه معیاری علمی (در برابر معیار هنجاری) در بارهٔ دامنهٔ کامل این قابلیت‌ها غیرممکن است. در عدالت به مثابهٔ انصاف انطباق با این تفاوت‌های موجود در قابلیت‌ها از طریق فرآیند اجتماعی مداوم عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض صورت می‌گیرد که در آن معیارهای مطلوب برای مناصب و مقام‌های خاص، نقش توزیعی را ایفا می‌کنند. ولی باز هم تفاوت‌های موجود در قابلیت‌های اساسی (در داخل دامنهٔ بهنجار)، حقوق و آزادی‌های اساسی برابر اشخاص را متأثر نمی‌سازد. ادعای [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف این است که در جامعهٔ بسامان چنین فرآیند اجتماعی مداومی به بی‌عدالتی سیاسی نخواهد انجامید.

۵.۵۱. اکنون به دومین نوع از این موارد می‌پردازم، یعنی تفاوت‌های موجود در نیازهای شهروندان به مراقبت‌های بهداشتی. در این موارد شهروندان به طور موقت ــ در دوره‌ای زمانی ــ به سطحی پایین‌تر از حداقل قابلیت‌های لازم برای اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه تنزل می‌یابند. به عنوان اولین قدم در طراحی برداشتی از عدالت سیاسی ممکن است بیماری و حادثه را به کلی نادیده بگیریم (که همین کار را هم کرده‌ایم) و مسئلهٔ بنیادی عدالت سیاسی را صرفاً تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر بدانیم. ولی امیدوارم که عدالت به مثابهٔ انصاف نه فقط در زمینهٔ این مسئله به ما کمک کند، بلکه طوری بسط یابد که تفاوت‌های موجود در نیازهای حاصل از بیماری و حادثه را هم پوشش دهد. به این منظور، این فرض را که شهروندان معمولاً در تمام طول عمر خود اعضای همکاری‌کنندهٔ جامعه هستند به گونه‌ای تفسیر می‌کنیم که بیماری شدید یا آسیب‌دیدگی گاه و بی‌گاهِ آن‌ها بر اثر حوادث مهم را دربر گیرد.

در این شرح و بسط به سه ویژگی فهرست کالاهای اولیه تکیه می‌کنیم که به دو اصل عدالت در انطباق با تفاوت‌های شهروندان از نظر نیاز به مراقبت‌های بهداشتی انعطاف‌پذیری خاصی می‌دهد.

اول این‌که ملاحظات موجود در موقعیت اولیه این کالاها را به طور دقیق مشخص نمی‌کند. این مسئله را با توجه به حقوق و آزادی‌های اساسی و دیگر کالاهای اولیه به خوبی می‌توان دریافت. همین قدر کافی است که، برای مثال، در موقعیت اولیه بتوان شکل و محتوای کلی حقوق و آزادی‌های اساسی را به طور اجمالی ترسیم کرد و دلایل اولویت آن‌ها را فهمید. تعیین دقیق‌تر این حقوق و آزادی‌ها به مراحل قانون اساسی، تقنینی و قضایی واگذار می‌شود. زیرا در آن هنگام اطلاعات بیش‌تری موجود است و می‌توان شرایط اجتماعی خاص را در نظر گرفت. در هنگام ترسیم اجمالی شکل و محتوای کلی حقوق و آزادی‌های اساسی، باید نقش خاص و دامنهٔ محوری کاربست آن‌ها را

آن قدر شفاف بیان کنیم که در هر یک از مراحل بعدی، فرآیند تعیین به طرز مطلوبی هدایت شود.

دوم این‌که کالاهای اولیه درآمد و ثروت قرار نیست فقط با درآمد شخصی و ثروت خصوصی یکسان شمرده شوند، زیرا ما نه فقط در مقام افراد بلکه همچنین در مقام اعضای انجمن‌ها و گروه‌ها کنترل، یا کنترل خاصی، بر درآمد و ثروت داریم. اعضای فرقهٔ دینی به نوعی بر اموال کلیسا کنترل دارند؛ اعضای هیئت علمی به نوعی بر ثروت دانشگاه کنترل دارند، ثروتی که وسیله‌ای برای تحقق اهداف دانش‌پژوهی و تحقیق آن‌ها به شمار می‌رود. همچنین، در مقام شهروند در کالاها و خدمات شخصی گوناگونی که دولت تأمین می‌کند ذی‌نفع هستیم و نسبت به آن‌ها حق داریم. از جملهٔ این موارد می‌توان به مراقبت‌های بهداشتی یا تأمین کالاهای عمومی مراقبت‌های بهداشتی (به معنای مورد نظر اقتصاددانان) یا اقداماتی که بهداشت عمومی را تضمین می‌کند (هوای پاک و آب تصفیه شده و نظایر آن) اشاره کرد. همهٔ این موارد را می‌توان (در صورت لزوم) در فهرست کالاهای اولیه گنجانید.(۵۷)

سوم این‌که فهرست کالاهای اولیه فهرست انتظارات در مورد این کالاها در تمام طول عمر است. هر یک از این انتظارات مختص موقعیت‌های اجتماعی خاصی در داخل ساختار اساسی به شمار می‌رود. این امر دو اصل عدالت را قادر می‌سازد تا تفاوت‌های موجود در نیاز به مراقبت‌های بهداشتی، یعنی تفاوت‌های ناشی از بیماری و حادثه، در تمام طول عمر را در نظر بگیرد. انتظارات افراد در مورد کالاهای اولیه (فهرست آن‌ها) ممکن است به طور پیشین[1] یکسان باشد، هر چند کالاهایی که در عمل دریافت می‌کنند، برحسب احتمالات گوناگون ــ در این مورد، بیماری‌ها و حوادثی که گریبانگیر آن‌ها می‌شود ــ به طور پسین[2] متفاوت است.

---

1. ex ante
2. ex post

۶.۵۱. با توجه به این زمینه، اشاره می‌کنم که ــ در این‌جا بیش از این کاری نمی‌توانم بکنم ــ چگونه دو اصل عدالت به نیازهای پزشکی و بهداشتی شهروندان در مقام اعضای بهنجار همکاری‌کنندهٔ جامعه ارتباط دارد، اعضایی که قابلیت‌هایشان مدتی به سطحی کم‌تر از حداقل لازم تنزل می‌یابد.

در بارهٔ این موضوع باید در مرحلهٔ تقنینی تصمیم گرفت (نظریه، § ۳۱) نه در موقعیت اولیه یا میثاق قانون اساسی؛ زیرا کاربست عملی دو اصل [عدالت] در این مورد تا حدی به اطلاعات مربوط به شیوع بیماری‌های گوناگون و وخامت آن‌ها، بسامد حوادث و علل آن‌ها و بسیاری چیزهای دیگر بستگی دارد. در مرحلهٔ تقنینی این اطلاعات موجود است و، بنابراین، در این مرحله می‌توان سیاست‌هایی برای حفظ بهداشت عمومی و تأمین مراقبت‌های پزشکی اتخاذ کرد.

چون فهرست کالاهای اولیه بر اساس انتظارات مشخص می‌شود، یکی از ویژگی‌های دو اصل عدالت انعطاف‌پذیری چشمگیر در انطباق با نیازهای گوناگون شهروندان است. برای سادگی کار اجازه دهید بر محروم‌ترین گروه متمرکز شویم و فرض کنیم که اطلاعات مربوط به مجموع نیازهای بهداشتی احتمالی اعضای آن و هزینهٔ تأمین آن‌ها در سطوح گوناگون درمان و مراقبت موجود است. در دستورالعمل‌های اصل تفاوت می‌توان شرط‌هایی برای تأمین این نیازها قید کرد تا جایی که هرگونه شرط اضافی دیگری انتظارات محروم‌ترین‌ها را کاهش دهد. این استدلال متناظر با استدلالی است که در تثبیت کمینه‌ای اجتماعی به‌کار می‌رود (نظریه، §۴۴: ۲۵۱ و صفحه بعد). تنها تفاوتی که وجود دارد این است که اکنون انتظار تأمین قطعی مراقبت‌های بهداشتی در سطحی معین (که بر اساس هزینهٔ تخمینی محاسبه می‌شود) بخشی از آن کمینه به شمار می‌رود. در این‌جا هم انتظارات پیشین یکسان با منافع بسیار متفاوت پسین سازگار است، منافعی که به تفاوت‌های موجود در نیازهای پسین بستگی دارد.

به یاد داشته باشید که حد و مرز فوقانیِ کسری از تولید اجتماعی را که صرف نیازهای پزشکی و بهداشتی می‌شود دیگر هزینه‌ها و مخارج اساسی جامعه مشخص می‌کند، خواه این هزینه‌ها از محل بودجه‌های خصوصی پرداخت شود خواه از محل بودجه‌های عمومی. برای مثال، نیروی کاری فعال و مولّد را باید حفظ کرد، کودکان را باید بزرگ کرد و به خوبی آموزش داد، قسمتی از تولید سالانه را باید خرج سرمایهٔ واقعی کرد و قسمت دیگری را باید به حساب استهلاک گذاشت، و باید پیش‌بینی‌های لازم را در بارهٔ بازنشستگان انجام داد، صرف‌نظر از ملزومات دفاع ملی و سیاست خارجی (عادلانه) در جهان دولت‌های ملی. نمایندگان شهروندانی که به این دعاوی از منظر مرحلهٔ تقنینی می‌نگرند باید در تخصیص منابع جامعه، بین این دعاوی توازنی برقرار کنند.

در این‌جا درمی‌یابیم که چقدر مهم است که شهروندان را دارای نوعی هویت (سیاسی) عمومی در تمام طول عمر بدانیم، و آن‌ها را اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه در طول عمر خود به شمار آوریم. نمایندگان آن‌ها در مرحلهٔ تقنینی باید ببینند با توجه به اطلاعات عمومی موجود فعلی، چگونه باید جزئیات بیش‌تر دو اصل [عدالت] را مشخص کنند. البته چنین برداشتی از شهروندان پاسخ دقیقی دربر ندارد. مثل همیشه در بهترین حالت فقط دستورالعمل‌هایی برای رایزنی داریم. ولی نمایندگان شهروندان باید تمام دعاوی گوناگون یاد شده ــ شامل دعاوی ما در تمام مراحل زندگی از کودکی تا کهنسالی ــ را از منظر شخصی بنگرند که قرار است تمام مراحل زندگی را طی کند. یعنی دعاوی آن‌ها در هر مرحله‌ای به این امر بستگی دارد که وقتی تصور کنیم قرار است تمام مراحل زندگی را طی کنیم چگونه به طرز معقولی میان این دعاوی توازن برقرار می‌کنیم.

اظهارنظرهای پیشین به مسئلهٔ مراقبت‌های پزشکی در چارچوب دستورالعمل‌های اصل تفاوت می‌پردازند. این امر ممکن است به این نظر

اشتباه بینجامد که تأمین مراقبت‌های پزشکی صرفاً برای جبران درآمد [ناچیز] محروم‌ترین افراد است که نمی‌توانند هزینه‌های مراقبت‌های پزشکی‌ای را که ترجیح می‌دهند تأمین کنند. برعکس، همان طور که پیش از این تأکید کردیم، هدف از تأمین مراقبت‌های پزشکی، وکالاهای اولیه به طور کلی، برآوردن نیازها و ملزومات شهروندان آزاد و برابر است. چنین مراقبتی یکی از وسایل عمومی ضروری برای تضمین برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و قابلیت ما در استفاده از حقوق و آزادی‌های اساسی خود و بدین قرار برای این است که در تمام عمر اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه باشیم.

این برداشت از شهروندان ما را قادر می‌سازد که دو کار را انجام دهیم: اول این‌که فوریت انواع متفاوت مراقبت‌های پزشکی را تخمین بزنیم، و دوم این‌که اولویت نسبی دعاوی مربوط به مراقبت‌های پزشکی و بهداشت عمومی را به طور کلی نسبت به دیگر نیازها و ملزومات اجتماعی مشخص کنیم. بنابراین، با توجه به مورد اول، درمانی که سلامت اشخاص را به آن‌ها بازگرداند و آن‌ها را قادر سازد که زندگی بهنجار خود را در مقام اعضای همکاری‌کنندهٔ جامعه از سر گیرند، فوریت شدیدی دارد ــ به بیان دقیق‌تر، فوریتی که با اصل برابری منصفانه فرصت‌ها مشخص می‌شود؛ در حالی که جراحی پلاستیک در حالت عادی به هیچ وجه نوعی نیاز نیست. با ارزیابی قوت دعاوی مربوط به مراقبت‌های پزشکی از نظر حفظ قابلیت ما در مقام یک عضو بهنجار جامعه و از نظر احیای این قابلیت پس از تنزل آن به سطحی پایین‌تر از کمینهٔ لازم، دستورالعملی برای موازنهٔ هزینه‌های چنین مراقبتی با دیگر دعاوی مربوط به تولید اجتماعی که تحت پوشش دو اصل عدالت قرار دارند به دست می‌آید. با این حال، بیش از این به این مسائل دشوار و پیچیده نمی‌پردازم.(۵۸)

۷.۵۱. ماحصل کلام این‌که در پاسخ به این اعتراض که فهرست کالاهای

اولیه بسیار انعطاف‌ناپذیرتر از آن است که منصفانه باشد، دو نکته را مطرح کرده‌ام:

اول این‌که ایدهٔ کالاهای اولیه ارتباط نزدیکی با برداشتی از شهروندان دارد که آن‌ها را دارای قابلیت‌های اساسی معینی برمی‌شمرد که دو قوهٔ اخلاقی [یاد شده] از جملهٔ مهم‌ترین آن‌ها هستند. چیستی این کالاها بستگی دارد به ایدهٔ شهودی بنیادینی که شهروندان را اشخاصی دارای این قوا می‌داند و والاترین منفعت آن‌ها را پرورش و کاربست این قوا می‌شمارد. این با دیدگاه سن همخوانی دارد، دیدگاهی که مطابق آن، قابلیت‌های اساسی را نه فقط در مقایسه‌های بین‌الاشخاصی بلکه در ترسیم برداشت سیاسی معقولی از عدالت باید در نظر گرفت.

دوم این‌که برای نشان دادن این امر که استفاده از کالاهای اولیه انعطاف‌پذیری را ممکن می‌سازد باید بین دو نوع از موارد تمایز بگذاریم. مورد اول با تفاوت‌های موجود در قابلیت‌های شهروندان در داخل دامنهٔ بهنجار ولی بالاتر از حداقل‌های لازم برای عضو کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه ارتباط دارد. این تفاوت‌ها با فرآیند اجتماعی مداوم عدالت رویه‌ای زمینه‌ای محض با یکدیگر همساز می‌شوند. در این نوع از موارد نه معیاری برای تفاوت‌های موجود در قابلیت‌های شهروندان لازم است نه چنین معیاری عملی به نظر می‌رسد.

در دومین نوع از موارد شهروندان به علت بیماری و حادثه مدتی به سطحی پایین‌تر از حداقل‌های لازم تنزل می‌کنند. در این‌جا بر این واقعیت تکیه می‌کنیم که فهرست کالاهای اولیه قرار است در مرحلهٔ تقنینی با وضوح بیش‌تری و، مثل همیشه، بر اساس انتظارات مشخص شود. این ویژگی‌ها به این فهرست امکان می‌دهند که آن قدر انعطاف‌پذیر باشد که تفاوت‌های موجود در نیازهای پزشکی حاصل از بیماری و حادثه را دربر گیرد. آنچه در این‌جا اهمیت دارد استفاده از این برداشت از شهروند است که آنان اعضای

همکاری‌کنندهٔ جامعه در تمام طول عمر هستند، برداشتی که به ما اجازه می‌دهد تفاوت‌های موجود در قابلیت‌ها و استعدادهای بالاتر از کمینه را نادیده انگاریم. این برداشت ما را به احیای قابلیت‌های خود یا استفادهٔ مناسب از آن‌ها هدایت می‌کند آن‌گاه که بر اثر بیماری یا حادثه به سطحی پایین‌تر از کمینهٔ تنزل می‌کنیم و قادر به ایفای نقش خود در جامعه نیستیم.

این تمایز نسبتاً ساده میان دو مورد ــ تفاوت‌های بالا و پایین سطح ضروریات کمینه ــ مثالی از آن نوع تمایز عملی است که، به عقیدهٔ من، برای هرگونه برداشت سیاسی که این بخت را دارد که کانون توجه اجماعی همپوشان در رژیمی دموکراتیک باشد، اهمیتی حیاتی دارد. هدف ما دوری گزیدن از دشواری‌ها، ساده‌سازی در صورت امکان و مرتبط ماندن با عقل سلیم است.(۵۹)

۸.۵۱. در این‌جا بررسی نهادهای اصلی دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت را به پایان می‌بریم. از جملهٔ این نهادها می‌توان به آرایش‌های مهم دیگری اشاره کرد:

(الف) پیش‌بینی‌های لازم برای تضمین ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی، گرچه به تفصیل به ماهیت آن‌ها نپرداختیم (§ ۴۵).

(ب) تا آن‌جا که ممکن است، پیش‌بینی‌های لازم برای تحقق برابری منصفانهٔ فرصت‌ها در انواع گوناگون آموزش و پرورش.

(ج) تأمین سطح اساسی مراقبت‌های بهداشتی برای همه (§ ۵۱).

همچنین، به یاد داشته باشید که ایدهٔ میل در بارهٔ شرکت‌های تعاونی تحت مدیریت کارگران با دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت کاملاً سازگار است، زیرا چنین شرکت‌هایی تحت مالکیت یا کنترل حکومت نیستند. اکنون در مقایسهٔ مختصر خود با مارکس به این مسئله می‌پردازیم.

§ ۵۲. پرداختن به نقد مارکس از لیبرالیسم

۱.۵۲. ما عمدتاً به یک وجه از دیدگاه‌های مارکس نظر می‌کنیم: نقد او از لیبرالیسم. سعی می‌کنیم به آن دسته از انتقادات او بپردازیم که بیش از بقیه نیازمند پاسخ است. برای مثال:

(الف) یکی از اعتراضات مارکس این است که برخی از حقوق و آزادی‌های اساسی، حقوق و آزادی‌هایی که به نظر او با حقوق بشر ارتباط دارند (و ما آن‌ها را آزادی‌های متجددین خوانده‌ایم)، بیانگر و حافظ خودخواهی‌های متقابل شهروندان در جامعهٔ مدنیِ جهان سرمایه‌داری هستند. در پاسخ می‌گوییم که در دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت بسامان، این حقوق و آزادی‌ها، که به درستی مشخص می‌شوند، به طرز مطلوبی بیانگر و حافظ منافع والاتر شهروندان آزاد و برابر هستند. و هرچند حق مالکیت دارایی‌های تولیدی مجاز شمرده می‌شود، این حق حقی اساسی نیست بلکه تابع این قید و شرط است که، در شرایط موجود، کارآمدترین راه برای تحقق اصل عدالت باشد.

(ب) در پاسخ به این اعتراض که حقوق و آزادی‌های سیاسیِ رژیم مبتنی بر قانون اساسی[۶۰] صرفاً صوری هستند باید گفت که، با ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی (همراه با دیگر اصول عدالت)، می‌توان برای تمام شهروندان، فارغ از موقعیت اجتماعی آن‌ها، فرصت منصفانهٔ اِعمال نفوذ سیاسی را تضمین کرد.

(ج) یک اعتراض دیگر او این است که رژیم مبتنی بر قانون اساسی و دربرگیرندهٔ مالکیت خصوصی فقط آزادی‌های به اصطلاح منفی را تضمین می‌کند. در پاسخ می‌گوییم که نهادهای زمینه‌ای دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت، همراه با برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و اصل تفاوت، به اندازهٔ کافی از آزادی‌های به اصطلاح مثبت حمایت می‌کند.[۶۱]

(د) در پاسخ به اعتراض علیه تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری، می‌گوییم

که پس از تحقق نهادهای دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت، ویژگی‌های کوته‌بینانه و تحقیرآمیز این تقسیم تا حد زیادی از میان می‌رود (نظریه، §۷۹: ۴۶۳ و صفحه بعد).

هرچند ایدهٔ دموکراسیِ دربرگیرندهٔ حق مالکیت می‌کوشد به اعتراضات مشروع سنت سوسیالیستی پاسخ دهد، ایدهٔ جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف با ایدهٔ مارکس در بارهٔ جامعهٔ کمونیستی کامل به کلی تفاوت دارد. به نظر می‌رسد که جامعهٔ کمونیستی فراتر از عدالت باشد به این معنا که در این جامعه شرایطی که به مشکل عدالت توزیعی می‌انجامد وجود ندارد و لازم نیست شهروندان در زندگی روزمرهٔ خود دغدغهٔ آن را داشته باشند. برعکس، [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف بر آن است که با توجه به واقعیت‌های عمومی جامعه‌شناسی سیاسی رژیم‌های دموکراتیک (از جمله واقعیت پلورالیسم معقول)، اصول و فضایل سیاسی مربوط به عدالت همواره در زندگی سیاسی عمومی نقشی ایفا می‌کنند. نابودی عدالت، حتی عدالت توزیعی، نه ممکن است و نه، به نظر من، مطلوب (ولی به این مسئله نمی‌پردازم).

۲.۵۲. البته مارکس خواهد گفت که، حتی در صورت پذیرش آرمان دموکراسی دربرگیرندهٔ حق مالکیت، چنین رژیمی عوامل سیاسی و اقتصادی‌ای می‌آفریند که سبب گسست شدید آن از توصیف نهادی آرمانی‌اش می‌شوند. او خواهد گفت که هیچ رژیم دربرگیرندهٔ مالکیت خصوصی ابزارهای تولید نمی‌تواند دو اصل عدالت را برآورده سازد، یا حتی کار زیادی برای تحقق آرمان‌های شهروند و جامعهٔ مورد توصیف عدالت به مثابهٔ انصاف انجام دهد.

این معضل عمده‌ای است و باید با آن روبرو شد، ولی حتی اگر تا حد زیادی درست باشد، مسئله هنوز فیصله نیافته است. باید بپرسیم که آیا رژیم

سوسیال لیبرال در زمینهٔ تحقق این دو اصل خیلی بهتر عمل می‌کند. در صورت مثبت بودن پاسخ، از منظر عدالت به مثابهٔ انصاف از سوسیالیسم لیبرال دفاع می‌کنیم. ولی باید مواظب باشیم که آرمان برداشتی را با واقعیت برداشت دیگر مقایسه نکنیم، بلکه واقعیت را با واقعیت، و در مقتضیات تاریخی خاص خودمان، مقایسه کنیم.

۳.۵۲. مارکس اعتراض دیگری مطرح خواهد کرد، یعنی این‌که روایت ما از نهادهای دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت به اهمیت دموکراسی در محل کار و در شکل دادن روال کلی نظام اقتصادی توجه نکرده است. این هم معضل عمده‌ای است. سعی نمی‌کنم با آن روبرو شوم و فقط این مطلب را خاطرنشان می‌کنم که ایدهٔ میل در بارهٔ شرکت‌های تحت ادارهٔ کارگران[۶۲] با دموکراسی در برگیرندهٔ حق مالکیت کاملاً سازگار است. میل عقیده داشت که مردم بیش‌تر ترجیح می‌دهند در چنین شرکت‌هایی کار کنند، این امر به شرکت‌ها اجازه می‌دهد دستمزدهای کم‌تری بپردازند و در عین حال بسیار کارآمد باشند. در موعد مقتضی این شرکت‌ها به طرز فزاینده‌ای بر شرکت‌های سرمایه‌داری غلبه خواهند کرد. نظام اقتصادی سرمایه‌داری به تدریج از میان می‌رود و با صلح و صفا جای خود را به شرکت‌های تحت ادارهٔ کارگران در نظام اقتصادی رقابتی می‌دهد.

چون این اتفاق رخ نداده و چندان هم به نظر نمی‌رسد که در حال وقوع باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا میل در بارهٔ ترجیح مردم اشتباه کرده یا این‌که شرکت‌های تحت ادارهٔ کارگران از شانس منصفانه‌ای برای تثبیت خود برخوردار نبوده‌اند. اگر دومی درست باشد، آیا باید، حداقل مدتی، به این شرکت‌ها یارانه داد تا بتوانند به‌کار خود ادامه دهند؟ آیا مزایای چنین کاری را می‌توان بر اساس ارزش‌های سیاسی مندرج در عدالت به مثابهٔ انصاف، یا

برداشت سیاسی دیگری از عدالت برای رژیم دموکراتیک، توجیه کرد؟ برای مثال، آیا احتمال بیش‌تری وجود دارد که شرکت‌های تحت ادارهٔ کارگران فضایل سیاسی دموکراتیک لازم برای تداوم رژیم مبتنی بر قانون اساسی را تشویق کنند؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا دموکراسیِ بیش‌تر در شرکت‌های سرمایه‌داری ممکن است به نتیجهٔ مشابهی برسد؟ به این سؤالات نخواهم پرداخت. هیچ نظری در بارهٔ پاسخ‌های آن‌ها ندارم، ولی می‌دانم که این سؤالات قطعاً بررسی دقیقی را می‌طلبند. چشم‌اندازهای بلندمدت رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی چه بسا به این سؤالات وابسته باشد.

§ ۵۳. اظهارنظرهای مختصر در بارهٔ اوقات فراغت

۱.۵۳. هنگام شرح و تفصیل عدالت به مثابهٔ انصاف فرض می‌کنیم که تمام شهروندان در تمام عمر اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه هستند. چرا این کار را می‌کنیم؟ زیرا مسئلهٔ شرایط منصفانهٔ همکاری میان چنین شهروندانی برای ما بنیادی است و باید پیش از هر چیز به آن پرداخت. حال این فرض تلویحاً حاکی از آن است که همه مایل به‌کار و ایفای نقش خود در تقسیم سنگینی بارهای زندگی اجتماعی هستند، البته مشروط به این‌که شرایط همکاری را منصفانه بدانند.

ولی این فرض در اصل تفاوت چگونه بیان می‌شود؟ فهرست کالاهای اولیه، که پیش از این به آن پرداختیم، هیچ اشاره‌ای به‌کار نمی‌کند و محروم‌ترین افراد کسانی هستند که نازل‌ترین فهرست را دارند. در این صورت، آیا محروم‌ترین افراد آن‌هایی هستند که با مستمری تأمین اجتماعی زندگی می‌کنند و تمام روز در مالیبو[1] موج‌سواری می‌کنند؟

---

1. Malibu

۲.۵۳. به دو طریق می‌توان به این سؤال پرداخت: یکی این‌که فرض کنیم همه به اندازهٔ یک روز کاری معمولی کار می‌کنند؛ دیگر این‌که در فهرست کالاهای اولیه مقدار معینی از اوقات فراغت را بگنجانیم. فرضاً اگر روز کاری معمولی هشت ساعت است، روزانه شانزده ساعت را به اوقات فراغت اختصاص دهیم. آن‌هایی که کاری نمی‌کنند هشت ساعت دیگر هم اوقات فراغت دارند و ما این هشت ساعت اضافه را معادل فهرست محروم‌ترین افرادی می‌شماریم که یک روز معمولی کار می‌کنند. موج‌سواران باید به نوعی زندگی خود را تأمین کنند.(۶۳)

البته اگر اوقات فراغت را در فهرست بگنجانیم، جامعه باید مطمئن شود که فرصت‌های کار مفید به طور عمومی در دسترس همه قرار دارد. در این‌جا نمی‌توانیم به موضوعات پیچیده‌ای که وجود دارد بپردازیم. مسئله این است که در صورتی می‌توانیم اوقات فراغت را در فهرست بگنجانیم که این کار بهترین راه عملی برای بیان این ایده باشد که همهٔ شهروندان قرار است نقش خود را در کار تعاونی جامعه ایفا کنند.

در صورت لزوم همچنین می‌توانیم مواهب فطری بالفعل و حتی حالت‌های روانی مثل درد جسمانی را در فهرست بگنجانیم. با این حال، به منظور در اختیار داشتن معیاری عینی و اتکا به اطلاعاتی که کسب و درک آن‌ها آسان باشد، بسیار بهتر است که چنین کالاهایی را در فهرست نگنجانیم. ولی اوقات فراغت معیار عینی معقولی دارد و بررسی آن برای همه امکان‌پذیر است. همچنین، این شرط لازم را برآورده می‌سازد که کالاهای اولیه نباید مستلزم هیچ آموزهٔ جامع خاصی باشند.

یادداشت‌ها

۱. این اصطلاح را از اثر زیر وام گرفته‌ام:

J.E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property* (London: G. Allen and Unwin, 1964), chap.5 title.

۲. در نظریه به اندازهٔ کافی به این تمایز اشاره نمی‌شود. مدیون بحث آموزندهٔ ریچارد کروس (Richard Krouse) و مایکل مکفرسن (Michael McPherson) هستم. نگاه کنید به
"Capitalism, 'Property - Owning Democracy', and the Welfare State," in *Democracy and the Welfare State,* ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1988).

۳. برای بحث در بارهٔ دیگر بدیل‌ها نگاه کنید به
Alternatives to Capitalism, ed. Jon Elster and Karl Ove Moene (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

۴. اقتصاددانان این مسئله را انگیزهٔ دمسازی می‌خوانند.

۵. همان طور که گفته‌ام، یک نقص جدی نظریه این است که بر این تضاد تأکید نمی‌کند.

۶. این قسمت را از اثر زیر برگرفته‌ام:
"The Priority of Right and Ideas of the Good," *Philosophy and Public Affairs* 17 (Fall 1988): 251-276, reprinted in *Collected Papers.*

۷. نگاه کنید به نظریه، § ۷۹.

۸. به نظر نمی‌رسد معنای ثابتی برای «اومانیسم مدنی» و «جمهوری‌خواهی کلاسیک» وجود داشته باشد. من معنای مورد نظر یک نویسنده معتبر را می‌گیرم و به آن می‌چسبم. تعریف اومانیسم مدنی را از اثر زیر گرفته‌ام:
Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 334f.
تیلور در بارهٔ کانت بحث می‌کند و این دیدگاه را به روسو نسبت می‌دهد و خاطرنشان می‌کند که کانت آن را نمی‌پذیرد.

۹. ولی این امر تا چه حد وابسته به این واقعیت بود که نُه دهم جمعیت (زنان، بیگانگان و بردگان) از سیاست حذف می‌شدند؟ آیا منصفانه است که بگوییم چون مجلس شهروندان آتن محفل کاملاً مردانهٔ بومی‌ها بود، مسلماً آن‌ها از سیاست همچون [وسیلهٔ] اِعمال سلطهٔ خود بهره می‌بردند؟

۱۰. برای نقد این تفسیر کاملاً سطحی از اجتماعی بودن انسان، نگاه کنید به نظریه، §۷۹: ۴۵۸.

۱۱. جهت‌گیری آرای روسو در قرارداد اجتماعی، کتاب سوم، فصل ۱۵، بخش‌های ۱-۴ را به یاد آورید.

۱۲. نگاه کنید به Hegel, *The Elements of the Philosophy of Right,* §§ 182-256.

۱۳. گاهی گفتارهای ماکیاولی را مثال بارز جمهوری‌خواهی کلاسیک به معنای مذکور می‌گیرند. نگاه کنید به
Quentin Skinner, *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

سومین اصطلاح، «جمهوری‌خواهی مدنی»، معنای دیگری دارد. نگاه کنید به §۴۴، پانوشت ۱۶.

۱۴. نگاه کنید به نظریه، قضیه f ۴۶۳:۷۹.

۱۵. در این‌جا به مسئلهٔ دشواری می‌پردازیم: مسئله این است که باید برخی هنجارهای اساسی وجود داشته باشد تا در پرتو آن‌ها کنش‌های این افراد (فرضاً، اعضای مجلس) قانون به شمار رود، نه چیز دیگری. چه چیزی سبب می‌شود که این افراد اعضای مجلس باشند؟ چه چیزی سبب می‌شود که این گزاره‌ها قانون باشند، نه قطعنامه یا پیشنهاد یا در واقع صرفاً نوعی نمایش؟ و نظایر آن. بدیهی است که در هر نظام حقوقی برخی هنجارهای اساسی بدیهی فرض می‌شوند، یعنی آنچه هارت (Hart) «قواعد بازشناسی» می‌خواند. نگاه کنید به اثر هارت تحت عنوان:
Concept of Law, esp. chaps. 5-6.

۱۶. اهمیت بحث سنجیدهٔ سیاسی مضمون چیزی است که گاهی «جمهوری‌خواهی مدنی» خوانده می‌شود. برای آگاهی از بحثی آموزنده در بارهٔ این نوع جمهوری‌خواهی، نگاه کنید به
Cass Sunstein, "Beyond the Republican Revival," *Yale Law Journal* 97 (July 1988): 1539-1590.

۱۷. این عبارتِ رانلد دورکین است. نگاه کنید به
"The Forum of Principle," in *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

۱۸. نگاه کنید به
Abraham Lincoln: A Documentary Portrait through His Speeches and Writings, ed. Don E.Fehrenbacher (New York: New American Library, 1964), pp.88-93, 113-117, 138 ff.

۱۹. یک بخش اصلی این توصیف، ذکر آزادی‌های اساسی مبتنی بر قانون اساسی است که دادگاه‌ها باید از آن‌ها حمایت کنند. قسمت‌های §§ ۱۳، ۳۰، ۳۲-۳۳ به این آزادی‌ها می‌پردازند. به یاد داشته باشید که این آزادی‌ها شامل آزادی‌هایی فراتر از آرایش‌های رویه‌ای دموکراسی می‌شوند. برای مثال، می‌توان به چند آزادی مهم، یعنی آزادی وجدان و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها و عناصر گوناگون حکومت قانون از قبیل آزادی از بازداشت خودسرانه، اشاره کرد.

۲۰. این قسمت و قسمت بعدی می‌کوشد به اعتراض نورمن دانیلز (Norman Daniels) در اثر زیر جواب دهد:
"Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty," in *Reading Rawls,* ed. Norman Daniels (New York: Basic Books, 1975).

۲۱. نگاه کنید به صفحات ۷۲-۷۹ اثر زیر که باکلی (Buckley) را با والیو (Valeo) مقایسه می‌کند:

"The Basic Liberties and Their Priority"

۲۲. در بارهٔ معنی «جمهوری‌خواهی مدنی» نگاه کنید به §۲.۴۴، پانوشت ۱۶.

۲۳. نظریه، § ۳۱: ۱۷۳ و صفحات بعد.

۲۴. در توضیح این مطلب، نظریه در § ۷۷: ۴۴۶ و صفحهٔ بعد به اختصار در بارهٔ اصل رضایت متناسب بحث می‌کند. برای آگاهی از بحثی کامل‌تر نگاه کنید به "Fairness to Goodness," pp. 551f, reprinted in *Collected Papers*, 281 f.

۲۵. یکی از صورت‌های کمال‌گرایی بر آن است که این ارزش‌ها آن قدر مهمند که تخصیص هر چیز ضروری به آن‌ها از طرف جامعه برای حفظ آن‌ها و جلوگیری از برخی پیامدهای بسیار زیانبار را موجه می‌سازند.

۲۶. برای مثال، ممکن است لایحه‌ای در مجلس مطرح شود که بودجه‌های عمومی را به حفظ زیبایی طبیعت در مکان‌های معینی (پارک‌های ملی و نواحی بیابانی) تخصیص می‌دهد. هرچند برخی استدلال‌های لهِ این لایحه ممکن است متکی بر ارزش‌های سیاسی باشد، فرضاً [استدلال مبتنی بر] سودها و منافع این نواحی به عنوان مکان‌های تفریح عمومی، ولی لیبرالیسم سیاسی و ایده‌اش در بارهٔ دلیل عمومی، زیبایی طبیعت از حیث خودش یا حصول خیر حیات وحش به وسیلهٔ حفاظت از زیستگاه آن را به عنوان نوعی دلیل رد نمی‌کند. وقتی تمام مبانی قانون اساسی سر جای خود محکم باشند، می‌توان این مسائل را به طرز مناسبی به رأی گذاشت.

۲۷. [می‌توان گفت که هدف نهادهای اساسی و سیاست عمومی عدالت به مثابهٔ انصاف این است که در مورد آموزه‌های جامع و برداشت‌های توأم با آن‌ها از امر خیر بی‌طرف باشند. بی‌طرفی هدف به این معناست که این نهادها و سیاست‌ها به گونه‌ای بی‌طرف هستند که همهٔ شهروندان می‌توانند آن‌ها را در چارچوب برداشت سیاسی عمومی‌ای تأیید کنند. بی‌طرفی هدف با بی‌طرفی رویه تفاوت دارد. بی‌طرفی رویه یعنی این‌که رویه‌ای بتواند بدون استناد به ارزش‌های اخلاقی ولی با استناد به ارزش‌های خنثایی مثل بی‌طرفی، سازگاری و نظایر آن مشروع یا موجه شود. عدالت به مثابهٔ انصاف از نظر رویه بی‌طرف نیست. بدیهی است که اصول عدالت آن واقعی هستند و چیزی بسیار بیش‌تر از ارزش‌های رویه‌ای را بیان می‌کنند. برداشت‌های سیاسی آن از جامعه و شخص نیز چنین هستند، همان برداشت‌هایی که در موقعیت اولیه بازنمایی می‌شوند. نگاه کنید به

Political Liberalism, lect. V, § 5, esp. 191-192.]

۲۸. چند بند بعدی را از § VI "Fairness to Goodness" برگرفته‌ام. این مقاله پاسخی بود به اعتراض تامس نیگل در نقدش بر نظریه با این مشخصات:

"Rawls on Justice," *Philosophical Review* 83 (April 1973): 226-229.

نیگل در بحث آموزنده‌ای که در این‌جا فقط به طور مختصر آن را بیان می‌کنم می‌گوید که ساختار موقعیت اولیه در نظریه، هرچند ظاهراً نسبت به برداشت‌های متفاوت از

امر خیر بی‌طرف است، در واقع چنین نیست. به نظر او، علت این امر آن است که سرکوب شناخت (به وسیلهٔ حجاب جهل) که برای ایجاد وحدت نظر لازم است، برای همهٔ طرف‌ها به یکسان منصفانه نیست، زیرا کالاهای اولیه، که طرف‌ها بر مبنای آن‌ها اصول عدالت را انتخاب می‌کنند، برای تعقیب تمام برداشت‌ها از امر خیر ارزش برابر ندارند. افزون بر این، او می‌گوید که جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف، مبنای فردگرایانهٔ مستحکمی دارد، مبنایی که دلبخواهی است، زیرا بین برداشت‌های موجود از امر خیر عینیت وجود ندارد. پاسخ موجود در متن بالا، به دو طریق پاسخ موجود در «از انصاف تا خوبی» را تکمیل می‌کند. اول این‌که نشان می‌دهد که برداشتی از شخص که برای تهیهٔ فهرست عملی کالاهای اولیه به‌کار می‌رود برداشتی سیاسی است؛ و دوم این‌که عدالت به مثابهٔ انصاف فی‌نفسه برداشتی سیاسی از عدالت است. وقتی چنین درکی از عدالت به مثابهٔ انصاف و برداشت‌های متعلق به آن پیدا کنیم، می‌توانیم پاسخ محکم‌تری به اعتراض نیگل بدهیم، البته مشروط به این‌که بپذیریم بی‌طرفی عوامل مؤثر، غیرعملی است.

۲۹. نگاه کنید به مقالهٔ برلین

"The Pursuit of the Ideal," in *The Crooked Timber of Humanity*, esp. pp. 11-19.

همچنین، بنگرید به مقالهٔ او تحت عنوان

"Two Concepts of Liberty" (1958), reprinted in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp. 167 ff.

اغلب دیدگاه مشابهی را به ماکس وبر نسبت می‌دهند. برای مثال، نگاه کنید به این مقالات:

"Politics as a Vocation" (1918) in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946); and "The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics," in *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward A.Shils and Henry A.Finch (New York: Free Press, 1949).

با وجود این، تفاوت دیدگاه‌های برلین و وبر آشکار است. در این‌جا صرفاً به این مطلب اشاره می‌کنم که، به عقیدهٔ من، دیدگاه وبر مبتنی بر نوعی شک‌باوری ارزشی و اختیارگرایی است، به عقیدهٔ او تراژدی سیاسی ناشی از تضاد تعهدات شخصی یا ذهنی و اراده‌های قاطع است. در حالی که، به نظر برلین، قلمرو ارزش‌ها عینی است: به جای آن، مسئله این است که دامنهٔ کامل ارزش‌ها بسیار گسترده‌تر از آن است که در جهان اجتماعی واحدی بگنجد. این ارزش‌ها نه فقط با یکدیگر ناسازگارند و، به رغم عینی بودن، ملزومات متضادی را بر نهادها تحمیل می‌کنند، بلکه هیچ خانواده‌ای از

نهادهای عملی وجود ندارد که برای همهٔ آن‌ها فضای کافی داشته باشد. این‌که هیچ‌کدام از جهان‌های اجتماعی بی‌عیب و نقص نیست ریشه در ماهیت ارزش‌ها و جهان دارد. بخش عمده‌ای از تراژدی بشری بازتاب این واقعیت است. ممکن است جامعهٔ لیبرال عادل فضایی بسیار بیش‌تر از دیگر جهان‌های اجتماعی داشته باشد، ولی هرگز نمی‌تواند بی‌عیب و نقص باشد.

۳۰. بدین قرار شاید اغلب بخواهیم بگوییم که باید از نابودی سبک‌های زندگی معینی ناراحت شد. بسیار خوش‌بینانه است که بگوییم در رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی فقط سبک‌های بی‌ارزش از میان می‌روند. این حرف با اعتراض کسانی روبرو خواهد شد که برداشت‌هایی را تأیید می‌کنند که نمی‌توانند شکوفا شوند. آن‌ها خواهند گفت که لیبرالیسم سیاسی به این برداشت‌ها فضای کافی نمی‌دهد. ولی غیر از خودِ برداشت سیاسی معقول و قابل دفاعی از عدالت، هیچ معیاری برای فضای کافی وجود ندارد. ایدهٔ فضای کافی استعاری است و هیچ معنای دیگری ندارد غیر از این‌که نشان می‌دهد اصول چنین برداشتی کدام آموزه‌های جامع را مجاز می‌شمارد، آموزه‌هایی که شهروندان بتوانند آن‌ها را درخور وفاداری کامل خود بدانند. باز هم می‌توان این اعتراض را مطرح کرد که این برداشت سیاسی نمی‌تواند فضای درست را بشناسد، ولی این مسئله صرفاً به این امر مربوط است که معقول‌ترین برداشت سیاسی کدام است.

۳۱. برای آگاهی از یک نمونهٔ معاصر، نگاه کنید به اثر جوزف راتس با این مشخصات: Joseph Raz, "*The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), esp. chaps. 14 and 15.

۳۲. متکی بر پاسخ خود به الکساندرو ماسگریو هستم. نگاه کنید به "Reply to Alexander and Musgrave," § VII.

33. Karl Marx, *Critique of the Gotha Program* (1873), § 1.

۳۴. در این‌جا می‌بینیم که چگونه بخشی از معنای اصل تفاوت را رتبهٔ آن مشخص می‌کند، یعنی فرعی بودن آن نسبت به اصل اول عدالت. اگر فقط به خود این اصل توجه کنیم، این معنا را درنمی‌یابیم.

۳۵. نظریه، § ۴۴: ۲۵۱.

۳۶. نگاه کنید به Mill, *Principles of Political Economy*, bk. IV, chap. VI.

۳۷. نگاه کنید به تمایزی که در نظریه، § ۱۳:۶۸، میان طرح‌های کاملاً عادلانه و طرح‌های در کل عادلانه وجود دارد.

۳۸. برنامهٔ زمان‌بندی قاعده‌ای است که نشان می‌دهد در هر سطح مفروضی از ثروت چه سهمی از تولید اجتماعی را باید پس‌انداز کرد.

۳۹. این شرح چگونگی استنتاج اصل پس‌اندازهای عادلانه با نظریه، § ۴۴ تفاوت دارد. در نظریه لازم نیست که طرف‌ها حتماً بخواهند نسل‌های قبلی از همان قاعدهٔ

پس‌اندازهایی پیروی کرده باشند که آن‌ها در مقام افراد معاصر برمی‌گزینند. بنابراین، اگر فرض کنیم طرف‌ها متقابلاً بی‌تفاوت هستند، هیچ چیزی آن‌ها را به انجام دادن هیچ پس‌اندازی مقید نمی‌کند. برای حل این معضل، نظریه فرض می‌کند که آن‌ها به اخلاف خود اهمیت می‌دهند. چنین فرضی نامعقول نیست، ولی معضلات معینی دارد. در عین حال، فرض انگیزش (بی‌تفاوتی متقابل) را تغییر می‌دهد تا به نوعی اصل پس‌انداز برسد. شرح مندرج در کتاب حاضر، که از پیشنهاد تامس نیگل و دِرک پارفیت در ۱۹۷۲ پیروی می‌کند، از این معضل دوری می‌گزیند و ساده‌تر به نظر می‌رسد. این شرح بعداً به طور مستقل در اثر زیر مطرح شد:

Jane English, "Justice between Generations," *Philosophical Studies* 31 (1977): 98.

۴۰. این امر دیدگاه فرانک مایکلمن (Frank Michelman) در مقالهٔ زیر را تصدیق می‌کند:

"The Supreme Court, 1968 Term-Foreword: On Protecting the Poor through the Fourteenth Amendment," *Harvard Law Review* 83 (1969): 7-59.

همچنین نگاه کنید به دیگر مقالهٔ او:

"Welfare Rights in a Constitutional Democracy," *Washington University Law Quarterly* (1979): 659-693.

۴۱. نظریه، §§ ۷۰-۷۶.

۴۲. توجه کنید که این حرف نشان می‌دهد که عدالت به مثابهٔ انصاف با مسئله حقوق و تکالیف مردان و زنان همجنس‌خواه چگونه برخورد می‌کند، و آن‌ها چگونه بر خانواده تأثیر می‌گذارند. اگر این حقوق و تکالیف با زندگی خانوادگی منظم و تربیت کودکان سازگار باشد، در صورت یکسان بودن دیگر شرایط، کاملاً قابل قبول هستند.

۴۳. نگاه کنید به نظریه، § ۷۷: ۴۴۸.

۴۴. برخی تصور می‌کنند که اولویت وازگانی برابری منصفانه فرصت‌ها نسبت به اصل تفاوت بسیار محکم است و اولویتی ضعیف‌تر یا شکل ضعیف‌تری از اصل فرصت، بهتر می‌بود و در واقع با ایده‌های بنیادین خود عدالت به مثابهٔ انصاف تناسب بیش‌تری می‌داشت. در حال حاضر، در این‌جا نمی‌دانم بهترین حالت کدام است و صرفاً تردید خود را بیان می‌کنم. چگونگی تعیین و سنجش اصل فرصت، مسئلهٔ بسیار دشواری است و ممکن است بدیل‌های بالا بهتر باشند.

۴۵. نگاه کنید به

Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), chap. 5, e.g., pp. 90-93.

۴۶. این فکر را از جاشوا کوهن وام گرفته‌ام. نگاه کنید به نقد او تحت عنوان

"Okin on Justice, Gender, and Family," in the *Canadian Journal of Philosophy* 22 (June 1992): 263-286.

۴۷. در این‌جا نکتهٔ اصلی این است که برخورد با کودکان باید طوری باشد که بر نقش خانواده در حمایت از رژیم مبتنی بر قانون اساسی صحه گذارد. برای مثال، فرض کنید که حق ارشدیت (primogeniture)، یا ممتازکردن اولین پسر یا دختر و حمایت همیشگی از آن‌ها، نقش ذکر شدهٔ خانواده را تضعیف کند. در این صورت، باید در این رفتار تجدیدنظر کرد.

۴۸. نگاه کنید به

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 33

مایکل ساندل در این کتاب وضعیتی را درنظر می‌گیرد که در آن خانوادهٔ هماهنگ درگیر مشاجره می‌شود و محبت‌ها و گشاده‌رویی‌های دوران گذشته جای خود را به مطالبهٔ حقوق و انصاف می‌دهند. او در ذهن خود مجسم می‌کند که احساسات خوب گذشته جای خود را به یکپارچگی و خردمندی بی‌عیب و نقص می‌دهند، به گونه‌ای که هیچ بی‌عدالتی‌ای وجود ندارد. «والدین و کودکان با حالتی فکورانه به تعادل می‌رسند، برحسب وظیفه گرچه ترشرویانه، از دو اصل عدالت پیروی می‌کنند، و حتی به ثبات و وفاق دست می‌یابند، به گونه‌ای که عدالت کاملاً در خانوادهٔ آن‌ها متحقق می‌شود.» یک اشتباه او این است که تصور می‌کند این دو اصل به طور کلی در مورد تمام انجمن‌ها صدق می‌کنند، در حالی که فقط در مورد ساختار اساسی صادقند. اشتباه دیگر او این است که به نظر می‌رسد تصور می‌کند که [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف می‌گوید که برقراری عدالت کامل سرشت اخلاقی خانواده را احیا می‌کند. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف چنین چیزی نمی‌گوید. مسلماً نوعی برداشت از عدالت برای خانواده و دیگر انجمن‌ها و موارد عدالت محلی مناسب است. هر چند چنین برداشتی ــ که معمولاً در مورد هر نوع انجمنی متفاوت است ــ برای احیای سرشت اخلاقی خانواده لازم است، ولی به هیچ وجه کافی نیست. در بارهٔ نقش بنیادین عدالت اساسی نباید مبالغه کرد.

۴۹. نگاه کنید به بحث اُکین در Okin, *Justice, Gender, and the Family*, chap. 7.

۵۰. در بارهٔ این فضایل، نگاه کنید به بخش پنجم، §§ ۵۷ و ۵۹.

51. J.S. Mill, *The Subjection of Women* (1868), in *Collected Works,* vol.XXI, chap. 2.

۵۲. برای آگاهی از بحثی آموزنده در بارهٔ این پیشنهاد و دیگر مسائل مربوط به برابری زنان، نگاه کنید به

Okin, *Justice, Gender, and the Family,* chaps. 7-8.

۵۳. در این‌جا به این واقعیت نظر دارم که جامعهٔ سیاسی، نظام همکاری از نسلی به نسل

بعد است. به این نکته توجه کنید که در متن این کتاب فرض کرده‌ام که تقسیم کار سنتی در خانواده متداول است و فقط به این وضعیت پرداخته‌ام تا نشان دهم اصول عدالت مستلزم چیست.

54. Okin, *Justice, Gender, and the Family,* pp. 101, 105.

۵۵. سن این اعتراض را نخستین بار در اثر زیر مطرح کرد:

"Equality of What?" *Tanner Lectures on Human Values,* Vol. 1 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1979), reprinted in *Choice, Welfare, and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), pp. 365-366.

این اعتراض با شرح و تفصیل بیش‌تری در اثر دیگری از او بیان شده است:

Inequality Reexamined (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992);

به ویژه نگاه کنید به فصل ۵ آن.

۵۶. نگاه کنید به

Sen, "Equality of What?" in *Choice, Welfare, and Measurement*, p. 368.

۵۷. این نکات در مقاله‌ام با عنوان «از انصاف تا خوبی»، § ۳، مطرح شده است.

۵۸. برای آگاهی از بحثی آموزنده نگاه کنید به

Norman Daniels, "Health-Care Needs and Distributive Justice," *Philosophy and Public Affairs* 10 (Spring 1981): 146-179.

برای آگاهی از بحث بیش‌تر در این باره بنگرید به فصل‌های ۱-۳ اثر دیگر دانیلز با این مشخصات:

Just Health Care (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

۵۹. من به موارد اغراق‌آمیزتر نپرداخته‌ام، ولی این کار به معنای نفی اهمیت آن‌ها نیست. فرض می‌کنم که عقل سلیم به وضوح می‌بیند و می‌پذیرد که ما در قبال تمام انسان‌ها تکلیف و وظیفه‌ای داریم، فارغ از این‌که معلولیت آن‌ها تا چه اندازه شدید باشد. مسئله این است که در صورت تضاد این وظایف با دیگر دعاوی اساسی، وظایف مزبور چه وزن و اهمیتی دارند. بنابراین، گاهی باید ببینیم آیا می‌توان عدالت به مثابهٔ انصاف را طوری بسط داد که دستورالعمل‌هایی برای این موارد ارائه کند، و در صورت منفی بودن پاسخ، آیا باید آن را رد کرد یا با برداشت دیگری تکمیل کرد. اکنون زمان آن فرا نرسیده که به این مسائل بپردازیم. [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف در درجهٔ اول [حاصل] کوششی است برای کسب دیدگاه شفاف و ساده‌ای در بارهٔ آنچه در سنت اندیشه سیاسی دموکراتیک مسئله بنیادین فلسفهٔ سیاسی بوده، یعنی وقتی جامعه را نظام همکاری میان شهروندانی بدانیم که اشخاصی آزاد و برابر و اعضای

بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه در تمام عمر خود به شمار می‌روند، در این صورت مناسب‌ترین اصول عدالت برای تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری چیست (§ ۳.۲). قطعاً این کار ارزش آن را دارد که به دنبال روشی بگردیم که به ما امکان دهد به شیوه‌ای سامان‌پذیر در بارهٔ این مسئله بحث کنیم. نمی‌دانم تا کجا می‌توان [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف را با موفقیت به گونه‌ای بسط داد که موارد اغراق‌آمیزتر را دربر گیرد. اگر سن بتواند دیدگاه معقولی در بارهٔ این موارد به دست دهد، این سؤال مهم خواهد بود که آیا می‌توان [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف را به طرز مطلوبی بسط داد تا این دیدگاه را، با جرح و تعدیل‌های معینی، دربر گیرد، و در غیر این صورت، آیا می‌توان آن را با این دیدگاه به عنوان بخش مکملی اساسی انطباق داد.

۶۰. مارکس در کتاب در باب مسئلهٔ یهود (۱۸۴۳) بین حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی تمایز می‌گذارد. او آزادی‌های سیاسی را به شدت ارج می‌نهد و فکر می‌کند که در کمونیسم این آزادی‌ها محترم شمرده خواهند شد، ولی به نظر می‌رسد که برای حقوق بشر نقشی قائل نیست.

۶۱. در بارهٔ تمایز آزادی‌های مثبت و منفی نگاه کنید به

Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty."

۶۲. نگاه کنید به

Mill, *Principles of Political Economy*, bk.IV, chap. 7.

۶۳. نگاه کنید به

"The Priority of the Right and Ideas of the Good," p. 257, n.7.

بخش پنجم

مسئله ثبات

§ ۵۴. قلمرو امر سیاسی

۱.۵۴. در این بخش پایانی به مسئلهٔ ثبات عدالت به مثابهٔ انصاف و چگونگی ارتباط آن با خیر جامعهٔ سیاسی بسامان حاصل از عدالت به مثابهٔ انصاف می‌پردازیم. هدف ما تکمیل استدلالِ لهِ دو اصل عدالت است. به یاد آورید که پیش از این (§۵.۲۵) استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه را دو قسمت کردیم. در قسمت اول، که در آن اصول عدالت به طور موقت انتخاب می‌شوند، طرف‌ها فرض می‌کنند که موکلان آن‌ها متأثر از به اصطلاح خصوصیات روحی (یا نگرش‌های) خاص نیستند، یعنی طرف‌ها تمایلات اشخاص به حسادت و غرض، یا میل به سلطه یا گرایش به تسلیم و انقیاد یا نفرت خاص از عدم قطعیت و ریسک را نادیده می‌گیرند. این فرض استدلال طرف‌ها در گزینش اصول را بسیار ساده می‌سازد. این امر در مورد نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به خوبی هویداست، یعنی در جایی که نمی‌توان نقش حسد و غرض را نادیده گرفت. با کنار گذاشتن نگرش‌های خاص، طرف‌ها می‌توانند بر اساس منافع بنیادین موکلان خود استدلال کنند.

ولی این نگرش‌ها در زندگی انسانی اهمیت دارند و باید در برخی موارد به آن‌ها توجه کرد. در این‌جا مشکلی به وجود می‌آید: به نظر نمی‌رسد که به طور کلی راهی وجود داشته باشد که بفهمیم مردم تا چه حد در معرض این

امیال هستند، و فقط می‌توان حداقلْ ویژگی‌های فراگیر نهادهای اصلی ساختار اساسی موجود را در نظر گرفت. پس برای عملی ساختن ایدهٔ موقعیت اولیه چگونه قرار است طرف‌ها را هدایت کنیم؟

۲.۵۴. قسمت دوم این استدلال به مسئلهٔ ثبات عدالت به مثابهٔ انصاف ارتباط دارد. مسئله این است که آیا عدالت به مثابهٔ انصاف قادر به جلب حمایت کافی برای خود هست یا نه (§ ۵.۲۵).[۱] طرف‌ها قرار است بپرسند آیا حس عدالت مردمی که در جامعهٔ بسامان حاصل از دو اصل عدالت ــ اصول برگزیده در قسمت اول استدلال ــ پرورش می‌یابند، آن قدر شدید و مؤثر هست که به طور معمول آرایش‌های عادلانه را بپذیرند و از چیزهای دیگری مثل حسادت و غرض اجتماعی یا میل به سلطه یا گرایش به تسلیم و انقیاد متأثر نشوند. اگر حس عدالتِ به اندازهٔ کافی شدیدی حاصل کنند و از آن نگرش‌های خاص متأثر نشوند، نتیجهٔ قسمت اول استدلال تأیید می‌شود و استدلال له دو اصل، کامل است.

با تقسیم این استدلال به دو قسمت، بحث در بارهٔ خصوصیات روحی خاص را تا پس از گزینش اصول عدالت بر مبنای منافع بنیادین اشخاص در مقام شهروندان آزاد و برابر به تعویق می‌اندازیم. در این صورت، این اصول، پس از تحقق در ساختار اساسی، زمینهٔ نهادی‌ای را فراهم می‌سازند که طرف‌ها به آن نیاز دارند تا برآورد کنند چقدر احتمال دارد شهروندانی که درون این زمینه پرورش می‌یابند از نگرش‌های خاص بی‌ثبات‌کننده متأثر شوند. این استدلال دو قسمتی مشکل را برطرف می‌سازد.

همراه با بحث در بارهٔ خصوصیات روحی خاص، قسمت دوم باید به این مسئله بپردازد که آیا با توجه به واقعیت‌های عامّی که مشخصهٔ فرهنگ سیاسی دموکراسی است، و به ویژه واقعیت پلورالیسم معقول، برداشت سیاسی می‌تواند کانون تمرکز اجماع همپوشان باشد.[۲] ما به این مطلب

خواهیم پرداخت که چگونه مسئله ثبات به ایدهٔ اجماع همپوشان در بارهٔ برداشتی سیاسی از عدالت می‌انجامد. وحدت اجتماعی رژیم مبتنی بر قانون اساسی متکی بر چنین اجماعی است، و این امر به ما امکان می‌دهد با بیان روایت مختصری از روان‌شناسی (یا خصوصیات روحی) اخلاقی معقول و خیر جامعهٔ سیاسی، بحث ثبات را کامل کنیم ــ البته تا حدی که در این‌جا مقدور است.

۳.۵۴. در ابتدا ایدهٔ قلمرو امر سیاسی و ایدهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان دیدگاهی بدون تکیه‌گاه[1] را به یاد می‌آوریم. سه ویژگی برداشت سیاسی (§۱.۹) نشان می‌دهد که عدالت به مثابهٔ انصاف چنین برداشتی است و فلسفهٔ اخلاق کاربردی نیست. اصول، موازین و ارزش‌های آن نتیجهٔ کاربست آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی مشروح و مستقلی نیستند، آموزه‌ای که چارچوبی جامع و دامنه‌ای عمومی دارد؛ بلکه خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را صورت‌بندی می‌کند که به درستی با ساختار اساسی جامعه ارتباط دارند. این ارزش‌ها ارزش‌های سیاسی هستند: آن‌ها به لطف برخی ویژگی‌های خاص رابطهٔ سیاسی، به صورتی متمایز از دیگر روابط، به وجود می‌آیند.

بنا به تعریف ما، رابطهٔ سیاسی حداقل دو ویژگی متمایز مهم دارد.

اول این‌که رابطه‌ای میان اشخاص در ساختار اساسی جامعه است، ساختار نهادهای اساسی‌ای که فقط با تولد و مرگ به آن‌ها داخل و از آن‌ها خارج می‌شویم (یا به طرز مناسبی چنین فرض می‌کنیم).[۳] جامعهٔ سیاسی بسته است، و به طور اختیاری به آن داخل و از آن خارج نمی‌شویم، و در واقع قادر به این کار نیستیم.

---

1. free-standing

دوم این‌که قدرت سیاسی مسلّماً همواره قوهٔ قاهره‌ای است که از حمایت دستگاه حکومت برای اجرای قوانین خود برخوردار است. ولی در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، قدرت سیاسی در عین حال قدرت شهروندان برابر در مقام شخصی حقوقی نیز هست: این قدرت به طور منظم بر شهروندان در مقام افراد تحمیل می‌شود، افرادی که شاید برخی از آن‌ها دلایل مورد قبول شمار زیادی برای توجیه ساختار عمومی اقتدار سیاسی (قانون اساسی) را نپذیرند؛ یا در صورت پذیرش این ساختار، بسیاری از قوانین وضع شده در مجلس را مدلل ندانند، همان مجلسی که تابع آن هستند.

پس لیبرالیسم سیاسی عقیده دارد که قلمرو متمایزی، قلمرو امر سیاسی، وجود دارد که با این ویژگی‌ها (در کنار ویژگی‌هایی دیگر) مشخص می‌شود و ارزش‌هایی معین به طور منحصر به فردی با آن ارتباط دارد، ارزش‌هایی که به شیوهٔ مناسبی مشخص می‌شوند. بنا به این تعریف، امر سیاسی از امر انجمنی متمایز است، زیرا امر انجمنی به شیوه‌هایی متفاوت با امر سیاسی، اختیاری است؛ امر سیاسی همچنین از امر خانوادگی و امر شخصی هم متمایز است، زیرا این دو به شیوه‌هایی متفاوت با امر سیاسی، عاطفی هستند. (امر انجمنی، امر خانوادگی و امر شخصی صرفاً سه نمونه از امر غیرسیاسی هستند؛ نمونه‌های دیگری هم وجود دارد).

۴.۵۴. حال که امر سیاسی را قلمرو متمایزی فرض کرده‌ایم، اجازه دهید بگوییم که برداشتی سیاسی که ارزش‌های منحصر به فرد اساسی‌اش را صورت‌بندی می‌کند، دیدگاهی بدون تکیه‌گاه است. این امر دو معنا دارد: اول این‌که هدف از تدوین آن در درجهٔ اول کاربست آن در مورد ساختار اساسی جامعه به تنهایی است؛[۴] و دوم این‌که ارزش‌های سیاسی منحصر به فرد را بدون اتکا یا اشاره به ارزش‌های غیرسیاسی مستقل صورت‌بندی می‌کند. برداشت سیاسی این امر را نفی نمی‌کند که ارزش‌های دیگری وجود دارد که

به امر انجمنی، امر خانوادگی و امر شخصی مربوط می‌شود، همچنین نمی‌گوید که ارزش‌های سیاسی به کلی جدا از این ارزش‌ها هستند یا با آن‌ها هیچ ارتباطی ندارند. در § ۱۱ این ایده را مطرح کردیم که مشکل ثبات در جامعهٔ دموکراتیک به این امر می‌انجامد که برداشتی سیاسی از عدالت و قلمرو امر سیاسی را به گونه‌ای تعریف کنیم که برداشتی سیاسی بتواند کانون توجه اجماعی همپوشان باشد، یعنی حداقلْ حمایت آموزه‌های جامع معقولی را جلب کند که در طول زمان باقی می‌مانند و طرفدارانی پیدا می‌کنند. در غیر این صورت، نهادهای رژیم مبتنی بر قانون اساسی، استوار نخواهد بود.

بنابراین، عدالت به مثابهٔ انصاف، در مقام شکلی از لیبرالیسم سیاسی، بر آن است که، در مورد مبانی قانون اساسی و مسائل مربوط به عدالت اساسی، و با توجه به وجود رژیم مبتنی بر قانون اساسیِ به طرز معقولی بسامان، خانوادهٔ ارزش‌های سیاسی اساسی‌ای که اصول و آرمان‌هایش آن‌ها را بیان می‌کنند آن قدر وزن و اهمیت دارد که دیگر ارزش‌هایی را که در حالت عادی با آن‌ها تضاد پیدا می‌کنند تحت‌الشعاع قرار دهد. همچنین بر آن است، باز هم در مورد مبانی قانون اساسی، که تا حد ممکن، بهترین راه حل مسائل مربوط به این مبانی، صرفاً استناد به این ارزش‌های سیاسی است. چیزی که بیش‌ترین فوریت را دارد توافق هواداران آموزه‌های جامع متضاد بر سر این مسائل است.

۵.۵۴. این عقاید آشکارا متضمن نوعی رابطه میان ارزش‌های سیاسی و دیگر ارزش‌هاست. بنابراین، اگر بگویند که بیرون از کلیسا هیچ رستگاری‌ای وجود ندارد،[۵] و بنابراین رژیم مبتنی بر قانون اساسی را نمی‌توان پذیرفت، در این صورت باید پاسخی بیان کنیم. از منظر لیبرالیسم سیاسی، پاسخ مناسب این است که چنین آموزه‌ای نامعقول است:[۶] این آموزه در نظر دارد

قدرت سیاسی عموم مردم را ــ قدرتی که همهٔ شهروندان در آن سهم برابری دارند ــ برای تحمیل جبری دیدگاهی به‌کار برد که مبانی قانون اساسی را متأثر می‌سازد و بسیاری از شهروندان در مقام اشخاص معقول، با توجه به آنچه بارهای سنگین داوری خوانده‌ایم (§ ۱۱.۴ـ۵)، سرسختانه بر سر آن با یکدیگر اختلاف دارند.

این پاسخ نمی‌گوید که آموزهٔ بیرون از کلیسا هیچ رستگاری‌ای وجود ندارد درست نیست. در عوض، می‌گوید نامعقول است که یک شهروند، یا شهروندان در مقام اعضای نوعی انجمن، بر استفاده از قدرت سیاسی (قاهره) عموم مردم ــ قدرت شهروندان در مقام افراد برابر ــ برای تحمیل چیزی پافشاری کنند که به نظر آن‌ها استلزامات این آموزه برای دیگر شهروندان است. پاسخی مبتنی بر دیدگاهی جامع ــ از آن نوع پاسخ‌هایی که در بحث در بارهٔ مبانی قانون اساسی باید از آن‌ها پرهیز کنیم ــ ممکن است بگوید که این آموزه نادرست و متکی بر بدفهمی ماهیت خداوند است. اگر تحمیل آموزه‌ای از طرف حکومت را به عنوان امری نامعقول رد کنیم، مسلماً می‌توانیم این آموزه را نادرست هم بدانیم. ممکن است هیچ راهی برای خودداری از اشارهٔ تلویحی به نادرستی آن وجود نداشته باشد، حتی وقتی در حال بررسی مبانی قانون اساسی هستیم.

با وجود این، به یاد داشته باشید که وقتی می‌گوییم تحمیل آموزه‌ای نامعقول است، لازم نیست که در عین حال آن را به عنوان امری نادرست رد کنیم. کاملاً برعکس: آنچه در مورد ایدهٔ لیبرالیسم سیاسی اهمیت زیادی دارد این است که می‌توانیم با انسجام کامل عقیده داشته باشیم که کاربرد قدرت سیاسی برای تحمیل دیدگاه دینی، فلسفی یا اخلاقی جامع خودمان کاری نامعقول است، یعنی همان دیدگاهی که باید، مسلماً، آن را به عنوان امری درست یا معقول (یا غیرنامعقول) تأیید کنیم.

§ ۵۵. مسئله ثبات

۱.۵۵. گفتیم که استدلال له دو اصل [عدالت] را در دو قسمت اقامه می‌کنیم. در قسمت اول هدف طرف‌ها گزینش اصولی است که به بهترین صورت خیر موکلان آن‌ها و منافع بنیادی ایشان را تضمین کند و به این منظور خصوصیات روحی خاص را کنار می‌گذارند. در قسمت دوم، طرف‌ها فقط با اصول عدالتی که به طور موقت برگزیده‌اند به مسئلهٔ ثبات می‌پردازند. اکنون آن‌ها به این طریق به خصوصیات روحی خاص توجه می‌کنند که این امر را بررسی می‌کنند که آیا کسانی که تحت نهادهای عادلانه پرورش می‌یابند (نهادهایی که به وسیلهٔ اصول گزینشی مشخص می‌شوند) حس عدالتِ به اندازهٔ کافی نیرومندی را در مورد این نگرش‌ها و تمایلات پرورش خواهند داد. نظریه، در §§۸۰-۸۱ هنگام توضیح بحث لازم به این جنبه از مسئله می‌پردازد. با توجه به اهداف کتاب حاضر، این دو قضیه را خیلی تغییر نمی‌دهم. قضایای ۵۹-۶۰ در کتاب حاضر آن شرح را تکمیل می‌کند.

اکنون که عدالت به مثابهٔ انصاف را برداشتی سیاسی می‌دانیم، آنچه برای ما اهمیت بیش‌تری دارد این است که طرف‌ها باید به این مسئله هم توجه کنند که آیا اصول گزینش شده، و برداشتی که به آن تعلق دارند، می‌تواند حمایت انواع گوناگونی از آموزه‌های جامع معقولی را که ناگزیر در جامعهٔ دموکراتیک بسامان وجود دارد جلب کند. این‌جاست که ایدهٔ اجماع همپوشان را مطرح می‌کنیم: اجماعی که در آن آموزه‌های جامع معقول متضادی که هواداران زیادی دارند و از نسلی به نسل بعد دوام می‌آورند، برداشت سیاسی یکسانی را تصدیق می‌کنند.

در توصیف قسمت دوم استدلال، اجازه دهید توافق کنیم که برداشت سیاسی باید عملی و امکان‌پذیر باشد. این با برداشت اخلاقی که سیاسی نیست تفاوت دارد: برداشت اخلاقی ممکن است دنیا و طبیعت بشری را

فاسدتر از آن بداند که از فرمان‌ها و آرمان‌هایش متأثر شوند و بدین شکل آن‌ها را محکوم کند.

۲.۵۵. به هر حال، برداشتی سیاسی به دو شکل ممکن است به ثبات توجه کند.[۷] در شکل اول فرض می‌کنیم که ثبات مسئله‌ای کاملاً عملی است: اگر برداشتی نتواند باثبات باشد، بیهوده است که بکوشیم آن را متحقق سازیم. شاید فکر کنیم دو کار جداگانه وجود دارد: یکی ترسیم برداشت سیاسی‌ای که، حداقل به نظر ما، صحیح یا معقول است؛ دیگری یافتن راه‌هایی برای مقبول افتادن آن نزد کسانی که در حال حاضر آن را رد می‌کنند یا مطابق آن عمل نمی‌کنند، و در صورت لزوم می‌توان آن‌ها را با مجازات‌های تحمیلیِ قدرت حکومت به این کار واداشت. مادام که بتوان ابزار ترغیب یا تحمیل را پیدا کرد، این برداشت را باثبات می‌شماریم. این برداشت، به معنای تحقیرآمیز لفظ، آرمانشهری نیست.

ولی عدالت به مثابهٔ انصاف در مقام برداشتی لیبرال، به شکل متفاوتی به ثبات توجه می‌کند. پیدا کردن برداشتی باثبات صرفاً به اجتناب از کاری بیهوده مربوط نمی‌شود، بلکه آنچه اهمیت دارد نوع ثبات است، یعنی ماهیت عواملی که آن را تضمین می‌کنند. این تصور وجود دارد که، با توجه به مفروضات معینی که خصوصیات روحی انسانی معقول و شرایط بهنجار زندگی بشری را مشخص می‌کنند، کسانی که زیر لوای نهادهای اساسی عادلانه ــ نهادهای مورد تجویز خود عدالت به مثابهٔ انصاف ــ پرورش می‌یابند، آن قدر وفاداری معقول و آگاهانه به این نهادها دارند که این نهادها باثبات می‌شوند. به عبارت دیگر، حس عدالت شهروندان، با توجه به شکل‌گیری شخصیت و منافع آن‌ها بر اثر زندگی زیر لوای ساختار اساسی عادلانه آن قدر شدید هست که در برابر گرایش‌های طبیعی به بی‌عدالتی مقاومت کند. شهروندان مشتاقانه طوری رفتار می‌کنند که در طول زمان

عدالت را در حق یکدیگر به جا آورند. آنچه ثبات را تضمین می‌کند، انگیزهٔ کافی مناسبی است که تحت نهادهای عادلانه حاصل می‌شود.

بنابراین، ثبات مورد نیاز عدالت به مثابهٔ انصاف مبتنی بر این است که [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف نوعی دیدگاه سیاسی لیبرال است، دیدگاهی که می‌خواهد برای شهروندان عاقل و معقول، و نیز آزاد و برابر، قابل قبول باشد و به دلیل عمومی آن‌ها توجه کند. دیدیم که چگونه این ویژگی لیبرالیسم با ویژگی قدرت سیاسی در رژیم مبتنی بر قانون اساسی ارتباط دارد، یعنی این‌که این قدرت، قدرت شهروندان برابر در مقام شخصی حقوقی است. بنابر این، اگر عدالت به مثابهٔ انصاف صراحتاً برای جلب حمایت مستدل شهروندانی طراحی نشده بود که آموزه‌های جامع معقول ولی متضادی را تأیید می‌کنند ــ وجود چنین آموزه‌های متضادی یکی از ویژگی‌های فرهنگ عمومی مورد تأیید همین برداشت است ــ لیبرال نمی‌بود.

۳.۵۵. پس مسئله این است که عدالت به مثابهٔ انصاف، به عنوان برداشتی لیبرال، صرفاً نباید از بیهودگی اجتناب کند، بلکه تبیین دلیل عملی بودن آن هم باید درست باشد. مشکل ثبات این نیست که دیگرانی را که برداشت یا عملی مطابق آن را رد می‌کنند، در صورت لزوم با مجازات‌های مؤثر، به پذیرش آن وادار یم، تو گویی کار ما یافتن راه‌هایی برای تحمیل برداشتی است که به درستی آن اطمینان داریم. بلکه [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف، که نوعی برداشت سیاسی لیبرال است، در نظر اول معقول نیست مگر این‌که به شیوهٔ مطلوبی و با مخاطب قراردادن عقل هر شهروندی حمایت دیگران را جلب کند، همان طور که در چارچوب مختص به آن[۸] توضیح داده شده است. تنها در این صورت است که [نظریهٔ] عدالت به مثابهٔ انصاف شرحی از مشروعیت سیاسی به شمار می‌رود، نه شرحی از این‌که چگونه صاحبان قدرت سیاسی می‌توانند در پرتو باورهایشان خود را قانع سازند که درست

عمل می‌کنند. برداشتی لیبرال از مشروعیت سیاسی معطوف به نوعی بنیان عمومی توجیه است و به دلیل عمومی آزاد، و بنابراین به شهروندان عاقل و معقول، استناد می‌کند.

۴.۵۵. ایدهٔ اجماع همپوشان در نظریه به‌کار نرفته است.[۹] آن کتاب هرگز به این مسئله نمی‌پردازد که عدالت به مثابهٔ انصاف آموزهٔ اخلاقی جامعی به شمار می‌رود یا برداشتی سیاسی از عدالت. در یک جا (نظریه، § ۳:۱۵) می‌گوید اگر عدالت به مثابهٔ انصاف به طرز معقولی سربلند از آب درآید، قدم بعدی مطالعهٔ دیدگاه عمومی‌تر است که از عنوان «حقانیت به مثابهٔ انصاف»[۱] برمی‌آید. گرچه هیچ اشاره‌ای به تمایز برداشت سیاسی و آموزهٔ جامع وجود ندارد، خواننده ممکن است به طرز معقولی نتیجه بگیرد که عدالت به مثابهٔ انصاف قسمتی از دیدگاه جامعی به شمار می‌رود که بعداً در صورت توفیق عدالت به مثابهٔ انصاف، می‌توان آن را شرح و بسط داد.

شرح جامعهٔ بسامان در بخش سوم نظریه مؤید این استنتاج است. در این بخش، اعضای هر جامعهٔ بسامانی، خواه جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف باشد یا جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] دیدگاهی دیگر، نه فقط برداشت مشابهی از عدالت بلکه آموزهٔ جامع مشابهی را می‌پذیرند که این برداشت قسمتی از آن یا مشتق از آن است. برای مثال، نگاه کنید به بحث در بارهٔ ثبات نسبی عدالت به مثابهٔ انصاف و فایده‌گرایی (نظریه، § ۷۶). در مورد دوم، گفته می‌شود که اعضای جامعهٔ بسامان، دیدگاه فایده‌گرایانه را تأیید می‌کنند، دیدگاهی که بنا به ماهیتش (مگر این‌که صریحاً محدود شود) آموزه‌ای جامع به شمار می‌رود (نظریه، § ۷۶: ۴۳۶-۴۴۰).

۵.۵۵. همان طور که در § ۱.۱۱ گفتیم، هدف از کاربرد ایدهٔ اجماع

---

1. rightness as fairness

همپوشان[۱۰] این است که بتوانیم تلقی واقع‌گرایانه‌تری از جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف داشته باشیم. با توجه به نهادهای آزاد مورد تجویز این برداشت، دیگر نمی‌توانیم فرض کنیم که عموم شهروندان، حتی در صورت پذیرش عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان برداشتی سیاسی، دیدگاه جامع خاصی را هم که در نظریه به نظر می‌رسد به آن تعلق دارد می‌پذیرند.

حال فرض می‌کنیم که شهروندان دو دیدگاه متمایز دارند یا، به بیانی که شاید بهتر باشد، دیدگاه کلی آن‌ها دو قسمت دارد: یک قسمت را می‌توان برداشتی سیاسی از عدالت یا سازگار با آن دانست؛ قسمت دیگر آموزهٔ (کاملاً یا نسبتاً) جامعی است که برداشت سیاسی به طریقی به آن ارتباط دارد. برداشت سیاسی ممکن است صرفاً قسمتی از دیدگاهی نسبتاً جامع یا ضمیمه‌ای به آن باشد؛ یا ممکن است به این دلیل قابل تصدیق باشد که بتوان آن را از آموزهٔ جامع کاملاً دقیقی استنتاج کرد. این بر عهدهٔ تک تک شهروندان است که برای خود مشخص کنند برداشت سیاسی مشترک آن‌ها به کدام طریق با دیدگاه‌های جامع‌ترشان ارتباط پیدا کند.

بنابراین، اکنون می‌گوییم: جامعه تا زمانی با عدالت به مثابهٔ انصاف سامان یافته است که، اولاً، عموم شهروندانی که آموزه‌های جامع معقول را تأیید می‌کنند عدالت به مثابهٔ انصاف را تعیین‌کنندهٔ محتوای قضاوت‌های سیاسی خود بدانند، و در ثانی، آموزه‌های جامع نامعقول آن قدر رواج نیابند که عدالت ضروری نهادهای اساسی را به خطر اندازند. این تلقی بهتری از جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف است که دیگر از نوع تلقی آرمانشهری نیست. این تلقی دیدگاه مندرج در نظریه را تصحیح می‌کند، دیدگاهی که نمی‌تواند شرط پلورالیسمی را منظور کند که اصول خودش به آن می‌انجامد.

علاوه بر این، چون عدالت به مثابهٔ انصاف برداشت سیاسی بدون تکیه‌گاهی است (§ ۳.۵۴) که ارزش‌های سیاسی و مبتنی بر قانون اساسی

بنیادین را بیان می‌کند، تصدیق آن شامل چیزی بسیار کم‌تر از مندرجات آموزه‌ای جامع است. این‌که چنین جامعهٔ بسامانی را هدف اصلاح و تغییر بدانیم در مجموع غیرعملی به نظر نمی‌رسد: تحت شرایط به طرز معقولی مطلوبی که رژیم مبتنی بر قانون اساسی را امکان‌پذیر می‌سازد، این هدف راهنمای معقولی است و قابلیت آن را دارد که تا حد زیادی تحقق یابد. برعکس، جامعهٔ دموکراتیک آزاد بسامانِ حاصل از هرگونه آموزهٔ جامع دینی یا سکولار قطعاً به همان معنای تحقیرآمیز، آرمانشهری است. حصول چنین جامعه‌ای در هر حال مستلزم کاربرد ظالمانه قدرت حکومت است. این امر در مورد لیبرالیسم حقانیت به مثابهٔ انصاف و مسیحیت آکویناس یا لوتر به یکسان صادق است.

§ ۵۶. آیا عدالت به مثابهٔ انصاف به شیوهٔ نادرستی سیاسی است؟

۱.۵۶. اکنون این امر را بررسی می‌کنیم که آیا ایدهٔ اجماع همپوشان، عدالت به مثابهٔ انصاف را به شیوهٔ نادرستی سیاسی می‌کند یا نه. ایده‌های روزمره در بارهٔ سیاست اجماعی و چگونگی دستیابی به اجماع معانی ضمنی گمراه‌کننده‌ای دارند. باید مطمئن باشیم که این معانی ضمنی در ایدهٔ بسیار متفاوت ما در بارهٔ اجماع همپوشان وجود ندارد.

برای این‌که برداشتی سیاسی به شیوهٔ نادرستی سیاسی نباشد، باید دیدگاه بدون تکیه گاهی را در بارهٔ ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهم مربوط به رابطهٔ سیاسی صورت‌بندی کند. همچنین، باید مبنای عمومی توجیه نهادهای آزاد را به شیوه‌ای قابل فهم برای دلیل عمومی، ترسیم کند. برعکس، برداشت سیاسی وقتی به شیوهٔ نادرستی سیاسی است که به صورت مصالحه‌ای عملی میان منافع سیاسی شناخته شدهٔ موجود تدوین شود، یا وقتی که به آموزه‌های جامع خاصی که در حال حاضر در جامعه وجود دارند توجه کند و سپس خود را به شکلی مناسب با جلب حمایت آن‌ها ترسیم کند.

۲.۵۶. استفادهٔ ما از ایدهٔ اجماع همپوشان چنین است: فرض می‌کنیم که رژیم دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی به طرز معقولی عادل و عملی و شایستهٔ دفاع است. ولی با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول چگونه می‌توانیم طوری از آن دفاع کنیم که حمایت گسترده‌ای را جلب کند و، بنابراین، به ثبات کافی دست یابد؟

به این منظور، ابتدا به آموزه‌های جامعی که واقعاً وجود دارد توجه نمی‌کنیم و سپس برداشت سیاسی‌ای را ترسیم نمی‌کنیم که نوعی توازن قوا میان آن‌ها ایجاد کند. به دو طریق می‌توانیم فهرست کالاهای اولیه را مشخص کنیم.[۱۱] می‌توانیم به آموزه‌های جامع گوناگونی که واقعاً در جامعه وجود دارد توجه کنیم و فهرستی از کالاهایی را ارائه کنیم که، به تعبیری، به مرکز ثقل این آموزه‌ها نزدیک باشد، یعنی به دنبال میانگین چیزهای مورد تقاضای طرفداران این دیدگاه‌ها باشیم، تقاضاهایی مبتنی بر حقوق و دعاوی و ابزار همه منظورهٔ نهادی. چنین کاری شاید بهترین راه تضمین این امر به نظر برسد که این فهرست عناصر اساسی را تأمین می‌کند، عناصری که برای پیشبرد برداشت‌های موجود از امر خیر مندرج در آموزه‌های رایج و، بنابراین، برای افزایش احتمال تضمین واقعی اجماعی همپوشان لازم است.

۳.۵۶. عدالت به مثابهٔ انصاف این‌گونه پیش نمی‌رود، و چنین کاری آن را به شیوهٔ نادرستی سیاسی می‌کند. در عوض، برداشتی سیاسی را به عنوان دیدگاه بدون تکیه‌گاهی مبتنی بر ایدهٔ بنیادین جامعه در مقام نظام منصفانهٔ همکاری و ایده‌های توأم با آن شرح و بسط می‌دهد. امیدواریم که این ایده، با فهرست کالاهای اولیهٔ مبتنی بر آن، بتواند کانون توجه اجماع همپوشان معقولی باشد. ما آموزه‌های جامعی را که اکنون وجود دارد، وجود داشته، یا ممکن است وجود داشته باشد کنار می‌گذاریم. نمی‌گوییم که کالاهای اولیه برای برداشت‌های جامع از امر خیر مندرج در چنین آموزه‌هایی منصفانه

است و میان آن‌ها توازن منصفانه‌ای ایجاد می‌کند، بلکه در عوض می‌گوییم که برای شهروندان آزاد و برابر در مقام اشخاصی که برداشت‌هایشان از امر خیر همین کالاهای اولیه است صورتی منصفانه دارد.

مشکل این است که چگونه برداشتی از عدالت را طوری برای رژیم مبتنی بر قانون اساسی تدوین کنیم که آن‌هایی که از این نوع رژیم حمایت می‌کنند، یا ممکن است بعداً از آن حمایت کنند، این برداشت سیاسی را هم، به رغم تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌های جامع خود، تصدیق کنند. این به ایدهٔ برداشتی سیاسی از عدالت می‌انجامد که مبتنی بر ایده‌های بنیادین جامعهٔ دموکراتیک است و مستلزم هیچ آموزهٔ گسترده‌تر خاصی نیست. ما با ایجاد موانع آموزه‌ای سد راه حمایت اجماع همپوشان معقول و پایداری از آن نمی‌شویم.

§ ۵۷. لیبرالیسم سیاسی چگونه امکان‌پذیر است؟

۱.۵۷. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که لیبرالیسم سیاسی، بنا به تعریف ما، چگونه امکان‌پذیر است، یعنی ارزش‌های قلمرو متمایز امر سیاسی ــ قلمروی فرعی در قلمرو تمام ارزش‌ها ــ چگونه می‌توانند دیگر ارزش‌های متضاد با خود را تحت‌الشعاع قرار دهند؟ یا، به عبارت دیگر، چگونه می‌توانیم آموزه‌ای جامع را به عنوان آموزه‌ای درست و معقول تأیید کنیم و با وجود این عقیده داشته باشیم که استفاده از قدرت حکومت برای ملزم ساختن دیگران به پذیرش آن یا اطاعت از قوانین خاص مصوّب آن معقول نیست؟

پاسخ این دو سؤال قسمت مکمل دارد. قسمت اول این است که ارزش‌های منحصر به فرد امر سیاسی ارزش‌های بسیار مهمی هستند و، بنابراین، به آسانی تحت‌الشعاع قرار نمی‌گیرند: این ارزش‌ها بر چارچوب اساسی زندگی اجتماعی ــ و شالودهٔ هستی ما ــ[۱۲] حاکمند و شرایط بنیادین

همکاری سیاسی و اجتماعی را مشخص می‌کنند. در عدالت به مثابهٔ انصاف برخی از این ارزش‌های مهم ارزش‌های عدالت مندرج در اصول عدالت مربوط به ساختار اساسی هستند: ارزش‌های آزادی سیاسی و مدنی برابر، برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، معامله به مثل اقتصادی و مبانی اجتماعی عزت‌نفس شهروندان.

دیگر ارزش‌های مهم ذیل ارزش‌های دلیل عمومی قرار می‌گیرند (§ ۲۶)، و در دستورالعمل‌های تحقیق عمومی و اقدامات لازم برای تضمین این امر که تحقیق عمومی آزادانه و عمومی، آگاهانه و معقول است بازگو می‌شوند. این ارزش‌ها نه فقط کاربرد مناسب مفاهیم بنیادین قضاوت، استنتاج و شاهد و مدرک، بلکه فضایل معقولیت و انصاف را نیز دربر می‌گیرند، یعنی فضایل مشهود در پای‌بندی به معیارها و رویه‌های دانش متعارف و روش‌ها و نتایج مسلّم علمی، و در رعایت قواعد حاکم بر بحث سیاسی معقول.

۲.۵۷. در مجموع، ارزش‌های عدالت و دلیل عمومی این آرمان لیبرال را بازگو می‌کنند که چون قدرت سیاسی، قوهٔ قاهرهٔ شهروندان در مقام شخصی حقوقی است ــ قدرتی که همه در آن سهم برابری دارند ــ این قدرت، حداقل وقتی پای مبانی قانون اساسی و مسائل عدالت اساسی در میان است، فقط باید به شیوه‌هایی اعمال شود که بتوان به طرز معقولی انتظار داشت همهٔ شهروندان آن‌ها را تصدیق کنند.

همان طور که دیده‌ایم، لیبرالیسم سیاسی می‌کوشد، تا حد امکان، این ارزش‌ها را به صورت ارزش‌های قلمروی متمایز ــ امر سیاسی ــ به مثابهٔ دیدگاهی بدون تکیه‌گاه توصیف کند؛ و به صورت ارزش‌هایی که درک و تأییدشان مستلزم هیچ آموزهٔ جامع خاصی نیست. این بر عهدهٔ تک تک شهروندان است که به عنوان بخشی از آزادی وجدان خود، ارزش‌های مهم قلمرو سیاسی را به دیگر ارزش‌های مورد قبول خویش مرتبط سازند.

امیدواریم با این کار بتوانیم در عمل سیاسی مبانی قانون اساسی را به طور مستحکم صرفاً بر ارزش‌های سیاسی استوار کنیم و این ارزش‌ها مبنای مشترک عملی توجیه عمومی را فراهم سازند.

۳.۵۷. قسمت دوم پاسخ این سؤال که لیبرالیسم سیاسی چگونه امکان‌پذیر است، قسمت اول را تکمیل می‌کند. این قسمت بدین قرار است که تاریخ دین و فلسفه نشان می‌دهد که راه‌های معقول زیادی برای درک قلمرو گسترده‌تر ارزش‌ها به شیوه‌ای سازگار با ارزش‌های متناسب با قلمرو خاص امر سیاسی، یا به صورتی حامی این ارزش‌ها، یا به گونه‌ای که با این ارزش‌ها در تضاد نباشد، وجود دارد، قلمروی که با برداشتی سیاسی از عدالت مشخص می‌شود. تاریخ از انبوه آموزه‌های جامعی سخن می‌گوید که نامعقول نیستند، و این اجماعی همپوشان را امکان‌پذیر می‌سازد. الگویی از اجماع همپوشان چگونگی امکان‌پذیر بودن این امر را نشان می‌دهد.

این الگو سه دیدگاه را دربر دارد: یک دیدگاه برداشت سیاسی را به این دلیل تأیید می‌کند که آموزه و شرح دینی آن در بارهٔ ایمان آزاد به اصل رواداری می‌انجامد و از آزادی‌های اساسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی حمایت می‌کند؛ دیدگاه دوم برداشت سیاسی را بر مبنای آموزهٔ اخلاقی لیبرال جامعی مثل آموزهٔ کانت یا جان استوارت میل تأیید می‌کند. دیدگاه سوم چیزی نیست غیر از آموزهٔ نه چندان دقیقی که خانوادهٔ بزرگی از ارزش‌های غیرسیاسی به علاوهٔ ارزش‌های سیاسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی را دربر می‌گیرد؛ و بر آن است که تحت شرایط به طرز معقولی مطلوبی که دموکراسی را امکان‌پذیر می‌سازد، این ارزش‌های سیاسی معمولاً دیگر ارزش‌های غیرسیاسی متضاد خود را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. فقط دو دیدگاه اول ــ آموزهٔ دینی و لیبرالیسم‌های کانت و میل ــ نسبتاً عمومی و جامع هستند؛ سومی دقیق و منظم نیست، گرچه تحت شرایط به طرز معقولی

مطلوب، معمولاً برای مسائل عدالت سیاسی کفایت می‌کند. دو دیدگاه دقیق‌تر و منظم‌تر اول با قضاوت‌های دیدگاه سوم در بارهٔ این موضوعات توافق دارند.

۴.۵۷. در چه صورتی آموزه‌ای جامع، معقول است؟ بدون این‌که تعریف کاملی ارائه کنیم، می‌گوییم که آموزهٔ معقول باید بارهای سنگین داوری (§۴.۱۱-۵) و، بنابراین، علاوه بر دیگر ارزش‌های سیاسی، آزادی وجدان را به رسمیت بشناسد. در توضیح این امر می‌گوییم که بین امر معقول و امر عقلانی تمایز گذاشته‌ایم (§ ۲.۲؛ §۲۳:۲-۳). گفتیم که این دو ایده، عناصر ضروری ایدهٔ جامعه در مقام نظام منصفانهٔ همکاری میان شهروندان آزاد و برابر هستند. در کل، اشخاص معقول آماده‌اند تا اصول معینی را (برای تعیین شرایط منصفانهٔ همکاری) پیشنهاد کنند و حتی در صورت لزوم، به قیمت منافع خود از این اصول پیروی کنند، البته به شرطی که دیگران هم چنین کنند. علاوه بر این، هر جا دعاوی این اشخاص همکاری‌کننده به طرز مشابهی مبتنی بر موارد مربوطی باشد، مثل وقتی که همه جایگاه شهروندان آزاد و برابر را دارند، هیچ دلیلی وجود ندارد که هیچ یک از آن‌ها اصولی را بپذیرد که حقوق اساسی‌ای را به او اختصاص می‌دهد که در قیاس با دیگران کم‌تر است. آن‌هایی که، متأثر از قدرت بیش‌تر یا موضع مستحکم‌تر چانه‌زنی خود، بر تحمیل چنین اصولی به دیگران پافشاری می‌کنند غیرمعقول هستند، هر چند با توجه به منافعی که دارند شاید کاملاً عاقل باشند. گفتار روزمره این تضاد امر معقول و امر عقلانی را منعکس می‌سازد.

به مورد فعلی برگردیم، ما شهروندان دموکراتیک را نه فقط آزاد و برابر بلکه عاقل و معقول و دارای سهم برابری در قدرت سیاسی جمعی جامعه می‌دانیم و همگی را به طور برابر تابع بارهای سنگین داوری می‌شماریم. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که شهروندی یا انجمنی از شهروندان حق داشته

باشد که از قدرت حکومت برای طرفداری از آموزهٔ جامعی یا برای تحمیل استلزام‌های آن بر دیگران استفاده کند. با توجه به دلایل اولویت آزادی (§ ۳۰)، هیچ شهروندی که به طرز منصفانه‌ای نماینده دارد، نمی‌تواند اقتدار سیاسی برای این کار را به دیگران تفویض کند، و طرف‌ها در مقام نماینده مطابق همین امر استدلال می‌کنند. بنابراین، هر گونه اقتداری از این نوع فاقد دلیل و مخالف منافع بنیادین اشخاص در پرورش و کاربست قوای اخلاقی و در تعقیب برداشت‌های (مجاز) خاص خود از امر خیر است. آموزه‌های جامع معقول این واقعیت و همراه با آن آزادی وجدان برابر همگان را تصدیق می‌کنند.

§ ۵۸. اجماع همپوشان غیرآرمانشهری

۱.۵۸. شاید در اعتراض بگویند که ایدهٔ اجماع همپوشان آرمانشهری است، یعنی عوامل سیاسی، اجتماعی یا روان‌شناختی کافی برای ایجاد اجماعی همپوشان (در صورت عدم آن) یا حفظ ثبات آن (در صورت وجود آن) وجود ندارد. در این‌جا فقط می‌توانیم اشاره‌ای به این مسئلهٔ ظریف بکنیم، و من صرفاً به طور اجمالی یک راه ایجاد و تضمین ثبات چنین اجماعی در بارهٔ نوعی برداشت سیاسی لیبرال از قبیل عدالت به مثابهٔ انصاف را بیان می‌کنم.

بیاییم فرض کنیم که در زمان معینی، در نتیجهٔ احتمالات تاریخی گوناگون، اصول برداشتی لیبرال ــ فرضاً اصول عدالت به مثابهٔ انصاف ــ صرفاً به عنوان توافقی موقت[1] پذیرفته شود و نهادهای سیاسی موجود ملزومات آن‌ها را برآورده سازند. ما فرض می‌کنیم شیوهٔ پذیرش این اصول بسیار شبیه پذیرش اصل رواداری به عنوان توافقی موقت پس از عصر اصلاح دینی است: در

1. modus vivendi

ابتدا با اکراه، ولی با این حال به عنوان تنها بدیل منازعهٔ مدنی بی‌پایان و ویرانگر. در این‌جا عبارت «توافق موقت» را به شیوهٔ مرسوم به‌کار می‌برم. یک مثال آن ممکن است معاهدهٔ میان دو دولتی باشد که به دلیل منافع ملی خود با یکدیگر اختلاف دارند. در هنگام مذاکره در بارهٔ معاهده، هر یک از این دو آن قدر خردمند و محتاط خواهد بود که اطمینان حاصل کند معاهده به صورتی تنظیم شود که همه بدانند نقض آن به سود هیچ یک از دو دولت نیست. با وجود این، هر دو دولت آماده‌اند تا اهداف خود را به قیمت دیگری تعقیب کنند و در صورت تغییر شرایط، ممکن است چنین کنند.

مثال کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در قرن شانزدهم به خوبی نشان می‌دهد که همین امر ممکن است در بارهٔ رواداری صادق باشد. در آن زمان، هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها عقیده داشتند که حاکم وظیفه دارد از دین حقیقی حمایت کند و مانع از گسترش بدعت و آموزهٔ کاذب شود. در این مورد، پذیرش اصل رواداری در واقع صرفاً توافقی موقت است: در صورت تفوق هر یک از دو مذهب، اصل رواداری دیگر رعایت نمی‌شود. آنچه برای اجماعی همپوشان اهمیت اساسی دارد ثبات با توجه به توزیع قدرت است: این امر ایجاب می‌کند که شهروندان فارغ از قدرت سیاسی دیدگاه جامع خود، این برداشت سیاسی را تأیید کنند.

۲.۵۸. پس مسئلهٔ ما این است: چگونه امکان دارد که در گذر نسل‌ها رضایت اولیه از عدالت به مثابهٔ انصاف به عنوان توافقی موقت بتواند به اجماع همپوشان باثبات و پایداری تبدیل شود؟ در این مورد عدم انسجام و آشفتگی در دیدگاه‌های جامع ما و نه کاملاً بلکه صرفاً بالنسبه جامع بودن آن‌ها ممکن است اهمیت خاصی داشته باشد.[۱۳] اجازه دهید بپرسیم که در عمل، وفاداری به برداشتی سیاسی واقعاً تا چه حد به اشتقاق آن از دیدگاهی جامع بستگی دارد؟ سه احتمال را در نظر بگیرید: (الف) برداشت سیاسی از

آموزهٔ جامع مشتق می‌شود؛ (ب) برداشت سیاسی از آموزهٔ جامع مشتق نمی‌شود ولی با آن سازگار است؛ و سرانجام (ج) برداشت سیاسی با آموزهٔ جامع ناسازگار است.

در زندگی روزمره معمولاً تکلیف این قضیه را مشخص نکرده‌ایم، یا حتی چندان به آن فکر نکرده‌ایم، که کدامیک از این موارد درست است. انتخاب یکی از آن‌ها مسائل بسیار پیچیده‌ای را به وجود می‌آورد، و در عمل شاید نیازی به این کار نداشته باشیم. اکثر مردم آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی خود را کاملاً عمومی و جامع نمی‌دانند؛ عمومیت و جامعیت مراتب دارد و، بنابراین، دقیق و منظم بودن دیدگاه نیز چنین است. به تعبیری، می‌توان گفت که خلل و فرج زیادی هست، یعنی راه‌های زیادی برای برقراری پیوندی سست میان برداشت سیاسی و دیدگاهی (نسبتاً) جامع وجود دارد، و در چارچوب حدود برداشتی سیاسی نیز راه‌های زیادی برای تعقیب آموزه‌های (نسبتاً) جامع متفاوت وجود دارد.

این امر حاکی از آن است که بسیاری از شهروندان، اگر نه اکثر آن‌ها، برداشت سیاسی عمومی را تأیید می‌کنند، بی‌آن‌که هیچ پیوند خاصی میان آن و دیگر دیدگاه‌های خود ببینند. بنابراین، برای آن‌ها این امکان وجود دارد که در وهلهٔ اول آن برداشت را به خودی خود تأیید و خیر عمومی حاصل از آن در جامعهٔ دموکراتیک را تصدیق کنند. اگر بعداً به ناسازگاری میان این برداشت سیاسی و آموزه‌های جامع خود پی برند، می‌توانند به جای رد برداشت سیاسی، آموزه‌های جامع خود را تعدیل یا بازنگری کنند. به یاد داشته باشید که در این‌جا میان وفاداری اولیه به برداشت سیاسی یا تصدیق آن و تعدیل یا بازنگری ثانویه در آموزه‌های جامع تمایز می‌گذاریم، که این دومی حاصل آن وفاداری یا تصدیق در صورت بروز ناسازگاری است. ما فرض می‌کنیم که این تعدیل یا بازنگری‌ها به آرامی در طول زمان انجام می‌شود،

یعنی در حالی که برداشت سیاسی دیدگاه‌های جامع را به منظور پیوند با خود شکل می‌دهد.

۳.۵۸. اکنون می‌پرسیم: به لطف کدام ارزش‌های سیاسی، عدالت به مثابهٔ انصاف می‌تواند وفاداری شهروندان را به خود جلب کند؟ البته ممکن است وفاداری به نهادها و برداشت تنظیم‌کنندهٔ آن‌ها تا حدی مبتنی بر منافع شخصی و گروهی بلندمدت، عرف و نگرش‌های سنتی، یا صرفاً مبتنی بر میل به دنباله‌روی از انتظارات و کارهای متداول باشد. ممکن است یک عامل مشوق وفاداری گسترده، نهادهایی باشند که برای همهٔ شهروندان ارزش‌های سیاسی مندرج در چیزی را تضمین می‌کنند که هارت آن را محتوای کمینه قانون طبیعی می‌خواند.[۱۴] ولی در این‌جا دلمشغول دیگر مبانی وفاداری حاصل از برداشت لیبرال از عدالت هستیم.

در این مورد صرفاً §۳۳ را یادآوری می‌کنیم که در آن گفتیم برداشتی لیبرال، با تنظیم کارآمد نهادهای سیاسی اساسی، سه قید اساسی رژیم باثباتِ مبتنی بر قانون اساسی را برآورده می‌سازد. اول این‌که یک بار برای همیشه محتوای حقوق و آزادی‌های اساسی را تثبیت می‌کند، این ضمانت‌ها را از دستور کار سیاسی خارج می‌سازد، و آن‌ها را بیرون از محاسبهٔ منافع اجتماعی قرار می‌دهد. دوم این‌که طرز استدلال آن نسبتاً شفاف و روشن و بر اساس معیارهای خودش[۱۵] و به طرز معقولی معتبر است؛ و سوم این‌که برداشت آن از دلیل عمومی آزاد، فضایل سیاسی مبتنی بر همکاری را تشویق می‌کند.

در این صورت فرض می‌کنیم که وقتی شهروندان دستاورد برداشتی لیبرال را تصدیق می‌کنند، به آن وفاداری نشان می‌دهند، وفاداری‌ای که به مرور زمان شدیدتر می‌شود. آن‌ها به این فکر می‌افتند که خردمندانه و معقولانه است که اصول عدالت آن را تأیید کنند و بیانگر ارزش‌های

سیاسی‌ای بدانند که، تحت شرایط به طرز معقولی مطلوبی که دموکراسی را امکان‌پذیر می‌سازد، معمولاً دیگر ارزش‌های معارض با خود را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. به این ترتیب اجماعی همپوشان داریم.

۴.۵۸. الگوی مندرج در §۳.۵۷ به خوبی نشان می‌دهد که اجماع همپوشان به کلی با توافق موقت فرق دارد: موردی که در آن برداشت سیاسی کانون توجه اجماعی است که آموزه‌ای دینی ناظر به ایمان آزاد، لیبرالیسمی از نوع لیبرالیسم کانت یا میل، و دیدگاه نسبتاً نامنظمی را دربر دارد که شامل طیف گسترده‌ای از ارزش‌های غیرسیاسی به همراه ارزش‌های سیاسی عدالت به مثابهٔ انصاف است. در این مثال به دو ویژگی توجه کنید: اول این‌که کانون توجه اجماع، یعنی برداشت سیاسی از عدالت، فی‌نفسه برداشتی اخلاقی است. و دوم این‌که این برداشت بر مبنای دلایل اخلاقی مورد تأیید قرار می‌گیرد، یعنی شامل برداشت‌هایی از جامعه و شهروندان به عنوان اشخاص، و نیز اصول عدالت، و توصیفی از فضایل مبتنی بر همکاری است که این اصول از طریق آن‌ها در شخصیت انسان شکل می‌گیرند و در زندگی عمومی نمایان می‌شوند.

بنابراین، اجماع همپوشان صرفاً اجماعی در بارهٔ پذیرش برخی مراجع یا پیروی از برخی آرایش‌های نهادی، بر مبنای همگرایی احتمالی یا تاریخیِ منافع شخصی یا گروهی نیست. هر کدام از سه دیدگاه موجود در آن الگو بذاته از برداشت سیاسی حمایت می‌کنند: هر یک از آن‌ها مفاهیم، اصول و فضایل آن را به عنوان محتوای مشترکی می‌پذیرند که از طریق آن دیدگاه‌هایشان با یکدیگر هماهنگ می‌شود. این واقعیت که آن‌هایی که برداشت سیاسی را تأیید می‌کنند در ابتدا کار خود را بر اساس دیدگاه جامع خود می‌آغازند و، بنابراین، آموزهٔ خود را با استفاده از مقدمات و دلایل

متفاوتی سازماندهی می‌کنند، سبب نمی‌شود که این آموزه را، بسته به مورد، به عنوان امری کم‌تر دینی، فلسفی یا اخلاقی تأیید کنند.

دو ویژگی یاد شدهٔ اجماع همپوشان (کانون توجه اخلاقی و دلایل اخلاقی) با سومین ویژگی اساسی، ثبات، ارتباط دارد، یعنی آن‌هایی که دیدگاه‌های گوناگون پشتیبان برداشت سیاسی را تأیید می‌کنند، در صورت افزایش قدرت نسبی دیدگاه خود در جامعه و تفوق نهایی آن، از حمایت خود از این برداشت دست برنخواهند داشت. مادام که این سه دیدگاه تأیید شوند و تجدیدنظری در آن‌ها صورت نگیرد، برداشت سیاسی همچنان فارغ از هرگونه جابجایی در توزیع قدرت سیاسی، حمایت خواهد شد؛ این امر با مورد کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در قرن شانزدهم تفاوت دارد. هر دیدگاهی بر اساس مزایای برداشت سیاسی از آن حمایت می‌کند. برای آزمودن این امر باید ببینیم که آیا با توجه به تغییرات حاصل در توزیع قدرت دیدگاه‌ها، اجماع باثبات است یا نه. ویژگی ثبات، تضاد اساسی میان اجماع همپوشان و توافق موقت را به خوبی روشن می‌سازد، زیرا ثبات دومی به توزیع قدرت دیدگاه‌ها بستگی دارد.

§ ۵۹. روان‌شناسی اخلاقی معقول

۱.۵۹. همین حالا دیدیم که چگونه پذیرش اولیهٔ برداشتی لیبرال از عدالت به عنوان توافقی موقت ممکن است به مرور زمان به اجماع همپوشان باثباتی تبدیل شود. این احتمال واقعی تنها چیزی است که باید در پاسخ به اعتراضی نشان دهیم که ایدهٔ چنین اجماعی را آرمانشهری می‌خواند. با وجود این، برای تأیید این احتمال، ناگزیر به طور مختصر، مفروضات روان‌شناختی اصلیِ تشکیل دهندهٔ مبنای شرح قبلی در بارهٔ چگونگی ایجاد وفاداری سیاسی را ترسیم می‌کنم. در این صورت به چیزی می‌رسیم که می‌توانیم آن را روان‌شناسی اخلاقی معقول بدانیم؛ در واقع، روان‌شناسی خود امر معقول.

این نام مناسب است، زیرا به نظر می‌رسد که ایدهٔ معامله به مثل هم اصلی است که محتوای آن را ارائه می‌کند و هم گرایشی است به واکنش عینی. و به یاد آورید که مبنای برابری در بالاترین سطح (§ ۲.۳۹) صرفاً عبارت است از قابلیت عاقل و معقول بودن. به بیان مختصر، امر معقول خودش را می‌آفریند و عیناً به خودش واکنش نشان می‌دهد. از این نظر بین گرایش‌ها تنها نیست. آنچه آن را منحصربه فرد می‌سازد، پیوندی است که با عقل دارد.

مفروضات این روان‌شناسی در اصل می‌گویند که اشخاص می‌توانند عاقل و معقول باشند و در همکاری اجتماعیِ منصفانه مشارکت کنند. بنابراین:

(۱) مطابق این برداشت (سیاسی) از شخص که او فردی دارای دو قوهٔ اخلاقی است، شهروندان قابلیت برداشتی از امر خیر و قابلیت کسب برداشت‌هایی از عدالت و عمل بر اساس این برداشت‌ها را دارند. به بیان مختصر می‌توان گفت آن‌ها این قابلیت را دارند که هم عاقل باشند و هم معقول.

(۲) وقتی شهروندان عقیده دارند که نهادها یا رویه‌های اجتماعی عادلانه یا منصفانه هستند (فرضاً مطابق اصولی که خودشان، در صورت بازنمایی منصفانه، آمادهٔ پیشنهاد یا پذیرش آن‌ها هستند)، برای ایفای سهم خود در این آرایش‌ها آمادگی و اشتیاق دارند، مشروط به این‌که به اندازهٔ کافی اطمینان داشته باشند که دیگران هم سهم خود را ایفا خواهند کرد. این به امر معقول تعلق دارد که در ابتدا در §۲.۲ آن را مشخص کردیم.

(۳) وقتی دیگران با نیت آشکار[۱۶] سهم خود را در نهادهای عادلانه یا منصفانه ایفا می‌کنند، شهروندان تمایل دارند اعتماد و اطمینان خود را به آن‌ها افزایش دهند. این گرایش به واکنش عینی، یعنی گرایش به رفتار منصفانه با دیگران در واکنش به رفتار منصفانهٔ آن‌ها با ما، و نظایر آن، یک عنصر روان‌شناسی امر معقول است. در شرح نظریه در بارهٔ پیشرفت سه مرحله‌ای

اخلاقی بودن اصول (در آن‌جا این عنوان آمده است)، قوانین روان‌شناختیِ هر یک از مراحل، این گرایش به معامله به مثل را نشان می‌دهند.[۱۷]

(۴) با استمرار موفقیت آرایش‌های مشترک مبتنی بر همکاری در بلندمدت، اعتماد و اطمینان (که در شمارهٔ (۳) به آن اشاره کردیم) شدیدتر و کامل‌تر می‌شود؛ همچنین، این اعتماد و اطمینان وقتی شدیدتر و کامل‌تر می‌گردد که نهادهای اساسی معطوف به تضمین منافع بنیادین (برای مثال، حقوق و آزادی‌های اساسی) مشتاقانه‌تر و قاطعانه‌تر در زندگی سیاسی عمومی به رسمیت شناخته شوند.

(۵) نیز می‌توانیم فرض کنیم که همگان آنچه را شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع دموکراتیک مدرن خوانده‌ام به رسمیت می‌شناسند: (الف) واقعیت پلورالیسم معقول و (ب) واقعیت استمرار آن، و نیز (ج) این واقعیت که فقط با کاربرد ظالمانهٔ قدرت حکومت می‌توان بر این پلورالیسم غلبه کرد. این شرایط وضعیت تاریخی مشترکی هستند. در این وضعیت نامعتدل است که (د) واقعیت بارهای سنگین داوری را نپذیریم و تصدیق نکنیم که همه به طور برابر تابع این بارهای سنگین و پیامدهای کامل آن هستند (§۴.۵۷).

(۶) همچنین، بخشی از شرایط تاریخی و اجتماعی دموکراسی عبارت است از (ه) واقعیت کمبود معتدل و (و) واقعیت وجود احتمالات بی‌شماری در مورد منافع حاصل از همکاری اجتماعیِ به خوبی سازماندهی شده، مشروط به این‌که بتوان آن را بر اساس شرایط منصفانه تثبیت کرد. این دو واقعیت آخر و چهار واقعیت عام، مقتضیات عدالت سیاسی را مشخص می‌کنند (§ ۲۴).

۲.۵۹. اکنون می‌توانیم پاسخ خود به این سؤال را شرح و بسط دهیم: چگونه می‌توان از پذیرش برداشتی لیبرال از عدالت به عنوان نوعی توافق موقت صرف به اجماعی همپوشان در بارهٔ آن رسید؟ این فرض را به یاد

آورید که آموزه‌های جامع اکثر مردم کاملاً جامع نیستند و این امر مجال شکل‌گیری وفاداری مستقل به برداشتی لیبرال را فراهم می‌سازد، البته پس از پذیرش طریقهٔ عمل آن. این وفاداری مستقل خود سبب می‌شود که مردم با نیت آشکار مطابق آرایش‌های لیبرال عمل کنند، زیرا به طرز معقولی اطمینان دارند (که بخشی از آن مبتنی بر تجربهٔ قبلی است) دیگران هم از این آرایش‌ها پیروی خواهند کرد. رفته رفته و به مرور زمان، با تداوم موفقیت همکاری سیاسی، اطمینان و اعتماد شهروندان به یکدیگر افزایش می‌یابد.

کشف یک احتمال اجتماعی جدید: احتمال جامعهٔ دموکراتیک و تکثرگرای باثبات و به طرز معقولی هماهنگ که حاصل این موفقیت نهادهای لیبرال است. پیش از رویهٔ موفق رواداری در جوامع دارای نهادهای لیبرال، هیچ راهی برای آگاهی از این احتمال وجود نداشت. همان طور که ظاهراً قرن‌ها پذیرش ناروادارای تأیید می‌کند، شاید طبیعی‌تر به نظر برسد که عقیده داشته باشیم وحدت و وفاق اجتماعی مستلزم توافق بر سر آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی عمومی و جامعی است. نارواداری یک شرط نظم و ثبات اجتماعی به شمار می‌رفت.[۱۸] تضعیف این عقیده به هموار کردن راه برای نهادهای آزاد کمک می‌کند.

در پایان می‌توان گفت: برداشتی سیاسی از عدالت (برای مثال، عدالت به مثابهٔ انصاف) درست به همین دلیل که عمومی و جامع نیست، می‌تواند تبدیل احتمالی توافق موقت صرف به اجماع همپوشان را تشویق کند. محدودبودن حوزهٔ این برداشت و عدم انسجام آموزه‌های جامع ما این فرصت را به آن می‌دهد که وفاداری اولیه را به خود جلب کند و بدین وسیله در صورت بروز تضاد، آن آموزه‌ها را به دلخواه خود شکل دهد، فرآیندی که به تدریج در طول نسل‌ها رخ می‌دهد (با فرض نوعی روان‌شناسی اخلاقی معقول). ادیانی که زمانی رواداری را رد می‌کردند ممکن است آن را بپذیرند و آموزهٔ ایمان آزاد را تأیید کنند؛ لیبرالیسم‌های جامع کانت و میل، در صورتی

که برای زندگی غیرعمومی، مطلوب شمرده شوند و مبانی احتمالی تأیید رژیم مبتنی بر قانون اساسی به حساب آیند، دیگر برداشت‌های سیاسی عدالت به شمار نمی‌روند. به این دلیل، اجماع همپوشان اتفاق و توافقی میمون نیست، حتی اگر بخت و اقبال بسیار مساعد تاریخی در آن نقش داشته باشد، که بدون شک چنین است. بلکه بخشی از آن نتیجهٔ کار سنت عمومی اندیشهٔ سیاسی جامعه در پرورش نوعی برداشت سیاسی عملی از عدالت است.

§ ۶۰. خیر جامعهٔ سیاسی

۱.۶۰. اکنون که دریافتیم چگونه مسئلهٔ ثبات مستلزم ایدهٔ اجماع همپوشان است، به جنبه‌ای از ثبات می‌پردازیم که با خیر جامعهٔ سیاسی بسامانِ حاصل از دو اصل عدالت ارتباط دارد. این خیر را شهروندان، هم در مقام اشخاص و هم در مقام شخصی حقوقی، با عمل به منظور حمایت از رژیم عادل مبتنی بر قانون اساسی متحقق می‌سازند.[۱۹]

بیاییم ابتدا این اعتراض را بررسی کنیم که عدالت به مثابهٔ انصاف چون مبتنی بر آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی جامعی نیست، آرمان اجتماع سیاسی را رها می‌کند و جامعه را متشکل از تعداد زیادی افراد یا انجمن‌های مجزا می‌داند که صرفاً برای تعقیب منفعت شخصی یا انجمنی خود با یکدیگر همکاری می‌کنند و هیچ هدف غایی مشترکی ندارند. (در این‌جا هدف غایی یعنی هدفی که بذاته، و نه به عنوان وسیله‌ای برای چیز دیگری، ارزشمند و لازم است). گاهی در اعتراض می‌گویند عدالت به مثابهٔ انصاف، که آموزه‌ای مبتنی بر قرارداد است، دیدگاهی است فردگرایانه و نهادهای سیاسی را صرفاً ابزاری در خدمت اهداف فردی یا انجمنی می‌داند، یعنی آن‌ها را نهادهای، فرضاً، جامعه‌ای خصوصی می‌شمارد. در این مورد، خود جامعه سیاسی نه نوعی خیر بلکه در بهترین حالت وسیله‌ای برای خیر فردی یا انجمنی است.

در پاسخ باید بگویم که عدالت به مثابهٔ انصاف در واقع آرمان اجتماع سیاسی را رها می‌کند، البته اگر منظور از این آرمان جامعهٔ سیاسی‌ای باشد که بر اساس آموزهٔ دینی، فلسفی یا اخلاقی (نسبتاً یا کاملاً) جامعی وحدت یافته است. واقعیت پلورالیسم معقول این برداشت از وحدت اجتماعی را رد می‌کند. برای آن‌هایی که آزادی‌های اساسی و اصل رواداری را می‌پذیرند، یعنی اصلی که برای نهادهای دموکراتیک، اساسی است چنین وحدتی دیگر احتمالی سیاسی نیست. ما باید تلقی دیگری از وحدت اجتماعی داشته باشیم: وحدتی مشتق از اجماعی همپوشان در بارهٔ برداشتی سیاسی از عدالت. همان طور که دیدیم، در چنین اجماعی شهروندانی این برداشت سیاسی را تأیید می‌کنند که به آموزه‌های جامع متفاوت و متضادی عقیده دارند، و بر این برداشت بر اساس دیدگاه‌های متمایز خود صحه می‌گذارند.

۲.۶۰. به یاد آورید (از §۳) که جامعهٔ بسامان حاصل از برداشتی از عدالت سه معنا دارد: (۱) جامعه‌ای است که در آن همهٔ شهروندان اصول یکسانی از عدالت را می‌پذیرند و در برابر یکدیگر به این پذیرش اذعان می‌کنند؛ (۲) همه می‌دانند، یا بنا به دلیل خوبی عقیده دارند، که ساختار اساسی آن، نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی‌اش و شیوهٔ انسجام آن‌ها با یکدیگر در قالب نوعی نظام همکاری این اصول را تأمین می‌کند؛ و (۳) شهروندان حس عدالتِ معمولاً کارآمدی دارند، حسی که به آن‌ها اجازه می‌دهد اصول عدالت را درک کنند و به‌کار بندند و در اکثر موارد به اقتضای شرایط خود بر اساس این اصول عمل کنند. این وحدت اجتماعی مطلوب‌ترین برداشتی از وحدت است که در دسترس ما قرار دارد: حدِ بهترین امر عملی[1] است.

بنابراین، جامعهٔ بسامان، بنا به تعریف ما، جامعه‌ای خصوصی نیست؛ زیرا

1. the practical best

شهروندان اهداف غایی مشترکی دارند. درست است که آن‌ها آموزهٔ جامع یکسانی را تأیید نمی‌کنند، ولی برداشت سیاسی یکسانی را مورد تأیید قرار می‌دهند و این یعنی آن‌ها هدف سیاسی اساسی مشترکی دارند، هدفی که اولویت زیادی دارد: حمایت از نهادهای عادل و، بنابراین، رعایت عدالت در حق یکدیگر، صرف نظر از دیگر اهداف مشترک آن‌ها که از طریق همکاری سیاسیشان تحقق می‌یابد. علاوه بر این، در جامعهٔ بسامان، هدف عدالت سیاسی یکی از اساسی‌ترین اهداف شهروندان است که با اشاره به آن نشان می‌دهند می‌خواهند چگونه شخصی باشند.(۲۰)

از این اظهارنظر آخر نتیجه می‌گیریم که جامعهٔ سیاسی نوعی اجتماع است اگر اکنون منظور ما از اجتماع جامعه‌ای، شامل جامعهٔ سیاسی، باشد که اعضای آن ــ در این مورد، شهروندان ــ اهداف غایی مشترکی دارند که برای آن‌ها اولویت بسیار زیادی قائل هستند، آن قدر زیاد که وقتی به خود می‌گویند که می‌خواهند چگونه شخصی باشند، داشتن این اهداف را برای خود ضروری می‌شمارند. البته این تعاریف اجتماع به تنهایی چیزی را مشخص نمی‌کنند؛ آن‌ها صرفاً قیود لفظی هستند. آنچه اهمیت حیاتی دارد این است که جامعهٔ بسامان حاصل از برداشت سیاسی از عدالت شهروندان را دارای اهداف غایی مشترک لازمی می‌داند.

۳.۶۰. در کنار دیگر مفروضات، این اهداف غایی مشترک مبنایی برای خیر جامعهٔ بسامان فراهم می‌کنند. ما شهروندان را دارای دو قوهٔ اخلاقی می‌دانیم، و حقوق و آزادی‌های اساسی رژیم مبتنی بر قانون اساسی قرار است این امر را تضمین کند که همه بتوانند در تمام عمر خود به اندازهٔ کافی این قوا را پرورش دهند و به طور کامل به‌کار بندند. بنابراین، تحت شرایط بهنجار، فرض می‌کنیم که این قوای اخلاقی قرار است در نهادهای آزادی

سیاسی و آزادی وجدان پرورش یابند و به‌کار روند، و قرار است که مبانی اجتماعی عزت نفس، کاربست این قوا را حمایت و تأیید کند.

با فرض این مطالب، جامعهٔ بسامان عدالت به مثابهٔ انصاف از دو جنبه نوعی خیر است. اول این‌که بنا به دو دلیل برای تک تک اشخاص نوعی خیر است. دلیل اول این است که کاربست دو قوهٔ اخلاقی به عنوان خیر تجربه می‌شود. این امر پیامد روان‌شناسی اخلاقی‌ای است که در عدالت به مثابهٔ انصاف به‌کار می‌رود.[۲۱] نقش محوری این قوا در برداشت سیاسی از اشخاص به عنوان شهروندان نشان می‌دهد که کاربست آن‌ها ممکن است خیر مهمی باشد، و برای بسیاری از مردم چنین خواهد بود. ما شهروندان را، بنابر اهداف عدالت سیاسی، اعضای بهنجار و کاملاً همکاری‌کنندهٔ جامعه در تمام طول عمر و، بنابراین، دارای قوای اخلاقی‌ای می‌دانیم که آن‌ها را قادر به پذیرش این نقش می‌سازد. در این زمینه ممکن است بگوییم: بخشی از ماهیت ذاتی شهروندان (در برداشت سیاسی) دارا بودن دو قوهٔ اخلاقی‌ای است که منشأ قابلیت آن‌ها برای مشارکت در همکاری اجتماعی منصفانه به شمار می‌رود. دومین دلیل بر این‌که جامعهٔ سیاسی برای شهروندان نوعی خیر است این است که بخش چشمگیری از عدالت و مبانی اجتماعی عزت نفس و احترام متقابل را برای آن‌ها تضمین می‌کند. بنابراین جامعهٔ سیاسی، با تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی برابر و برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، به رسمیت شناختن عمومی منزلت اشخاص آزاد و برابر را تضمین می‌کند. جامعهٔ سیاسی با تضمین این چیزها به نیازهای بنیادین آن‌ها پاسخ می‌دهد.

خیر موجود در کاربست قوای اخلاقی و به رسمیت شناختن عمومی منزلت اشخاص به عنوان شهروندان به خیر سیاسی جامعهٔ بسامان تعلق دارد، نه خیر سیاسی آموزه‌ای جامع. باید بارها و بارها بر این تمایز پافشاری کنیم، حتی اگر آموزه‌ای جامع این خیر را از منظر خود تصدیق کند. در غیر این صورت، مسیری را که عدالت به مثابهٔ انصاف باید برای جلب حمایت

اجماعی همپوشان طی کند گم می‌کنیم. همان طور که تأکید کردیم، اولویت حق به این معنا نیست که باید از ایده‌های امر خیر دوری گزینیم؛ این کار غیرممکن است (§۱.۴۳)، بلکه به این معناست که ایده‌های مورد استفاده باید ایده‌های سیاسی باشند: آن‌ها را باید به گونه‌ای ترسیم کرد که پاسخگوی محدودیت‌های تحمیلی برداشت سیاسی از عدالت باشد و در فضای مورد نظر این برداشت جا بگیرد.

۴.۶۰. جامعهٔ سیاسی بسامان از جنبهٔ دیگری هم خیر است، زیرا هرگاه هدف غایی مشترکی وجود داشته باشد که دستیابی به آن همکاری شمار زیادی را بطلبد، خیری که تحقق می‌یابد اجتماعی است: از طریق فعالیت مشترک شهروندان در وابستگی متقابل به اعمال مناسب یکدیگر تحقق می‌یابد. تأسیس و تداوم موفقیت‌آمیز نهادهای دموکراتیکِ به طرز معقولی عادل (گرچه مسلماً همواره ناقص) در بلندمدت، و اصلاح تدریجی احتمالی آن‌ها در طول نسل‌ها، گرچه قطعاً همراه با خطا، خیر اجتماعی مهمی است و به معنای دقیق کلمه ارج نهاده می‌شود. این امر را از این واقعیت می‌توان دریافت که ملت دموکراتیک آن را به عنوان یکی از دستاوردهای چشمگیر تاریخ خود ارج می‌نهند.

این‌که باید این‌گونه خیرهای سیاسی و اجتماعی وجود داشته باشد به هیچ وجه عجیب‌تر از آن نیست که اعضای ارکستری، یا بازیکنان تیمی، یا حتی هر دو تیم در یک بازی، باید از اجرا یا بازی خوبی لذت ببرند و به آن (به طرز مناسبی) افتخار کنند، بازی یا اجرایی که مایلند آن را به یاد بسپارند.[۲۲] بدون شک با بزرگ‌تر شدن جوامع و افزایش فاصلهٔ اجتماعی میان شهروندان، برآوردن شرایط لازم دشوارتر می‌شود، ولی این تفاوت‌ها، هر قدر زیاد و دست و پاگیر باشند، اصل روان‌شناختی مربوط به تحقق خیر عدالت در جامعهٔ سیاسی بسامان را متأثر نمی‌سازند. به علاوه، این خیر

می‌تواند بسیار مهم باشد، حتی وقتی شرایط برای تحقق آن نسبتاً نامناسب است، و حس فقدان آن هم می‌تواند بسیار مهم باشد. افتخار ملتی دموکراتیک به تمایز خود با ملل غیردموکراتیک، و دغدغه آن به فاصله گرفتن از ادواری از تاریخ خود که در آن‌ها بی‌عدالتی رایج بوده، گواه این مدعاست. ولی این تأملات را دنبال نخواهم کرد. لازم نیست نشان دهیم خیر سیاسی چقدر خیر است، فقط کافی است خیر مهمی باشد و در برداشت سیاسی جا بگیرد.

برای درک این امر سرشت عمومی این خیر را به یاد آورید. زیرا در مرحلهٔ اخلاقی بودن اصول (§۱.۵۹، شمارهٔ ۳)، هر شهروند جامعهٔ بسامان می‌داند که دیگران هم اصول عدالت را تأیید می‌کنند. بنابراین، هر شهروندی در عین حال می‌داند که همهٔ شهروندان اولویت زیادی برای هدف همکاری سیاسی با یکدیگر بر اساس شرایط مورد تأیید نمایندگان خود قائل هستند، یعنی وقتی همهٔ آن‌ها به صورت منصفانه‌ای به عنوان اشخاص آزاد و برابر، و عاقل و معقول بازنمایی شوند (نظریه، §۴۱۸:۷۲ و صفحهٔ بعد). به عبارت دیگر، شهروندان مایلند به شیوه‌هایی با یکدیگر به طور سیاسی همکاری کنند که اصل لیبرال مشروعیت را برآورده سازد: یعنی بر اساس شرایطی که به طور عمومی برای همه در پرتو ارزش‌های سیاسی مشترک، موجه باشد.

تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که به رابطهٔ میان تلقی شهروندان از جامعهٔ سیاسی خود به عنوان نوعی خیر و ثبات آن اشاره کنیم. هرچه جامعهٔ سیاسی خود را هم در مقام شخصی حقوقی و هم در مقام افراد، برای خودشان بیش‌تر خیر بدانند و هرچه نقش برداشت سیاسی در تضمین سه مبنای رژیم باثبات را بیش‌تر بشناسند، کم‌تر به نگرش‌های خاص حسد، غرض، میل به سلطه و وسوسهٔ محروم ساختن دیگران از عدالت تن در خواهند داد. به قول نظریه، مسئله این است که آیا امر عادلانه و امر خیر با یکدیگر سازگارند یا نه. نظریه، § ۸۶، می‌گوید آن‌هایی که در جامعهٔ بسامان

حاصل از عدالت به مثابهٔ انصاف پرورش می‌یابند، یعنی کسانی که برنامهٔ عاقلانه‌ای برای زندگی دارند و در عین حال می‌دانند، یا به طرز معقولی عقیده دارند، که دیگران نیز همگی حس عدالت کارآمدی دارند، بر اساس خیر خود (و نه عدالت) برای پیروی از نهادهای عادل دلیل کافی دارند. این امر بدین معنا نیست که برای این کار دلایلی مبتنی بر عدالت ندارند.

بنابراین، جامعهٔ بسامان به این دلیل باثبات است که شهروندان، با در نظر گرفتن همهٔ جوانب، از ساختار اساسی جامعهٔ خود راضی هستند. نیروی محرکهٔ آن‌ها نه احساس خطر یا تهدیدهای عوامل بیرونی بلکه برداشت سیاسی مورد تأیید همه است؛ زیرا در جامعهٔ بسامان [مبتنی بر] عدالت به مثابهٔ انصاف، امر عادلانه و امرخیر (بنابر تعریف این برداشت سیاسی) به گونه‌ای با یکدیگر سازگارند که شهروندانی که عاقل و معقول بودن و همین تلقی دیگران از خود را بخشی از خیر خویش می‌دانند، بنابر دلایلی مبتنی بر خیر خود همان کاری را انجام می‌دهند که عدالت ایجاب می‌کند. یکی از این دلایل، خیر خود جامعهٔ سیاسی با توجه به جنبه‌هایی است که به آن‌ها پرداختیم.

یادداشت‌ها

۱. به یاد داشته باشید که ثبات بنا به تعریفی که از آن بیان می‌کنیم از ویژگی‌های برداشتی از عدالت است و نه از ویژگی‌های طرحی از نهادها. دومی موضوع متفاوتی است، هرچند با اولی بی‌ارتباط نیست.

۲. [نگاه کنید به *Political Liberalism*, p. 141.]

۳. بخشی از مناسبت این فرض مبتنی بر نکته‌ای است که در § ۵.۲۶ مطرح کردیم، یعنی این‌که حق مهاجرت سبب نمی‌شود که پذیرش اقتدار سیاسی به همان شیوه‌ای اختیاری باشد که آزادی اندیشه و آزادی وجدان، پذیرش اقتدار کلیسایی را اختیاری می‌سازند. این موضوع ویژگی دیگری از قلمرو امر سیاسی را نشان می‌دهد، ویژگی‌ای که آن را از امر انجمنی متمایز می‌سازد.

۴. قانون مردم به بسط عدالت به مثابهٔ انصاف می‌پردازد در حدی که روابط عادلانه میان دولت‌های ملی را دربر گیرد.

۵. پاپ بونیفاس هشتم در فتوای مشهور خود یک امر مقدس (*Unam Sanctam*) در سال ۱۳۰۲ چنین گفت.

۶. وضوح این مطلب را مدیون ویلفرید هینش (Wilfried Hinsch) و پیتر دو مارنف (Peter de Marneffe) هستم.

۷. در این بند و چند بند بعدی، مدیون بحث‌های مفیدم با تی.ام.اسکانلون هستم.

۸. استحکام عبارت «در چارچوب مختص به آن» در این متن را از دو قسمت استدلال مبتنی بر موقعیت اولیه می‌توان دریافت. هر دو قسمت در چارچوب مشابه و تحت شرایط مشابهی پیش می‌روند که در موقعیت اولیه، که نوعی ابزار بازنمایی است، وجود دارد.

۹. این واژه یک بار در نظریه، § ۵۹: ۳۴۰ ولی با هدفی متفاوت با هدف فعلی این کتاب به‌کار رفته است.

۱۰. این ایده نخستین بار در این اثر مطرح شد:
"Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," § VI.

۱۱. ایدهٔ کالاهای اولیه در *Political Liberalism*, lect. II, § 5.3 معرفی می‌شود و در lect.V, §§ 3-4 شرح و بسط می‌یابد.

۱۲. این عبارت را از اثر زیر وام گرفته‌ام.
J. S. Mill, *Utilitarianism*, chap.5, par. 25.

۱۳. در این‌جا ایده‌ای را شرح و بسط می‌دهم که ساموئل شفلر (Samuel Scheffler) در گفتگو با من مطرح کرد.

۱۴. برای آگاهی از محتوای کمینهٔ قانون طبیعی، نگاه کنید به اثر هارت:
The Concept of Law, pp. 189-195.

تصور می‌کنم که برداشتی لیبرال (و نیز بسیاری از دیگر برداشت‌های متداول) شامل این محتوای کمینه است؛ و، بنابراین، در کتاب حاضر بر مبانی وفاداری حاصل از چنین برداشتی تمرکز می‌کنم، یعنی مبانی حاصل از محتوای متمایز اصول این برداشت.

۱۵. در این‌جا عبارت «بر اساس معیارهای خودش» به این معناست که در حال حاضر کاری به درست یا معقول بودن برداشت مورد نظر نداریم و فقط می‌خواهیم ببینیم درک صحیح اصول و موازین آن و کاربست قابل اطمینان آن‌ها در بحث عمومی تا چه اندازه آسان است.

۱۶. ایدهٔ نیت آشکار را در این‌جا از امیل روسو وام گرفته‌ام، نگاه کنید به نظریه، §۷۰، پانوشت ۹.

۱۷. نگاه کنید به نظریه، §۷۰: ۴۰۵ و صفحهٔ بعد؛ § ۷۱: ۴۱۱ و صفحهٔ بعد؛ § ۷۲: ۴۱۴ و صفحهٔ بعد؛ §۷۵: ۴۳۳. برای آگاهی از شرح و تفصیل بسیار بیش‌تری از روان‌شناسی اخلاقی نهفته در پس این مفروضات، نگاه کنید به نظریه، فصل هشتم، §§۷۰-۷۲، ۷۵، ۷۶. من فقط به این بخش‌ها اشاره می‌کنم، زیرا چندان تغییری در آن‌ها نمی‌دهم. آنچه ضروری است درک نقش آن‌ها در (قسمت دوم) استدلالِ لهِ اصول عدالت به طور کلی است.

۱۸. هیوم در بخش ششم (1741) "Liberty of the Press" در این باره اظهارنظر می‌کند. همچنین نگاه کنید به

A.G. Dickens, *The English Reformation* (Glasgow: Fontana Press, 1967), pp. 440 f.

۱۹. این خیر، پنجمین برداشت از امر خیر است که پیش از این به آن پرداختیم. برای آگاهی از چهار برداشت پیشین نگاه کنید به § ۲.۴۳. برای آگاهی از ششمین برداشت از امر خیر نگاه کنید به پانوشت ۲۲.

۲۰. اگر واژهٔ «هویت» را به شیوهٔ مرسوم فعلی به‌کار بریم، می‌توانیم بگوییم که هدف غایی مشترکِ رعایت عدالت در حق یکدیگر ممکن است بخشی از هویت شهروندان باشد. نگاه کنید به

Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985): 308-322.

در صفحهٔ ۳۱۱n کاملاً حق با گوتمان است که می‌گوید تعهد ما به برابر شمردن دیگر شهروندان، و بنابراین احترام به آزادی دینی آن‌ها، ممکن است به همان اندازه بخشی اساسی از هویت ما باشد که صحه نهادن ما بر دینی خاص و این‌که شعایر آن را به جا می‌آوریم.

۲۱. در نظریه این روان‌شناسی اصل به اصطلاح ارسطویی را به‌کار می‌برد (نگاه کنید به §۶۵)، دیگر دیدگاه‌ها ممکن است با گزینش اصول متفاوتی به نتیجهٔ بسیار مشابهی برسند.

۲۲. در این‌جا به ایدهٔ خیر جامعهٔ سیاسی به عنوان اتحاد اجتماعی اتحادیه‌های اجتماعی اشاره می‌کنم. نگاه کنید به § ۲.۴۳ و نظریه، § ۷۹.

نمایه

آرمانشهرباوری، ۲۲
آرمانشهر واقع‌گرایانه، ۲۵
آزادی اجتماعات، ۵۷، ۸۴، ۲۶۳، ۲۷۰
آزادی بیان، ۷۹، ۱۵۷، ۱۸۶، ۲۴۵، ۲۷۰
آزادی وجدان، ۹-۱۸، ۳۲، ۵۷، ۶۴، ۷۵، ۸۴، ۱۵۹-۶۰، ۱۷۴-۵، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۸۷، ۳۱۰، ۳۱۲-۳، ۳۲۵، ۳۲۸
آزادی‌های اساسی برابر، ۱۳، ۵۷، ۱-۸۰، ۸۳، ۸۷، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۱-۲، ۱۱۴-۵، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸-۹، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۳، ۳۲۵
آزادی‌های سیاسی، ۱۹، ۷۳، ۸۰، ۸۲-۷، ۹۲-۴، ۱۳۴-۵، ۱۶۹، ۲۲۷-۸، ۲۳۵-۶، ۲۴۳-۶، ۲۵۹-۶۰، ۲۷۰، ۲۸۰-۱، ۲۹۴
آکویناس، ۳۰۷
آموزه‌های جامع، ۹، ۱۵، ۳۰، ۳۹، ۵۳، ۵۸، ۶۲-۶، ۷۸، ۱۰۴-۵، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶-۸، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۳
آموزهٔ خاص حقوق طبیعی، ۳۳
آیزایا برلین، ۷۵، ۲۵۱
اجتماع، ۲۱، ۶-۴۵، ۶۶، ۸۳، ۱۵۰، ۱۸۵، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۶۹، ۴-۳۲۲
اجماع همپوشان، ۱۰-۹، ۱۲، ۶-۱۵، ۳۴، ۴۹، ۵۴، ۵۸، ۵-۶۳، ۷۱-۶۹، ۵-۱۰۴، ۱۵۳، ۱۸۰، ۱۹۷، ۸-۲۹۷، ۳۰۲، ۳۰۵، ۹-۳۰۷، ۴-۳۱۳، ۸-۳۱۷، ۲-۳۲۱
ارزش منصفانهٔ آزادی‌های سیاسی، ۸۰، ۸۲، ۷-۸۵، ۴-۹۲، ۱۳۴، ۸-۲۲۷، ۶-۲۴۳، ۶۰-۲۵۹، ۱-۲۸۰
ارزش‌های سیاسی، ۸، ۳۵، ۴۵، ۵۵، ۵۷، ۶۵، ۶۸، ۷۹، ۹-۸۷، ۱۱۳، ۱۳۲، ۶-۱۵۵، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۰-۲۹۸، ۳۰۶، ۲-۳۱۱، ۷-۳۱۶، ۳۲۷
ارسطوباوری، ۲۳۸
استحقاق، ۲-۱۲۱، ۵-۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰
استدلال قیاسی، ۵۲، ۲۱۵
اسکانلون، ۱۱، ۷۲، ۱۳۵، ۲۱۸، ۲۲۳، ۳۲۹
اصل پس‌اندازهای عادلانه، ۸-۲۵۷، ۲۹۰
اصل تفاوت، ۱۴، ۷۳، ۸۱، ۹۰-۸۵، ۳-۹۲، ۴-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲-۱۰۸، ۲۱-۱۱۵، ۲۷-۱۲۳، ۳۰-۱۲۹، ۷-۱۳۳، ۱۵۷، ۴-۱۶۱، ۱۸۱، ۶-۱۹۵، ۲۰۱-۱۹۸،

۶-۲۰۴، ۹-۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۸،
۲۴۳، ۷-۲۴۶، ۲۵۴، ۷-۲۵۶، ۳-۲۶۰،
۲۷۳، ۷-۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۴، ۱-۲۹۰
اصل لیبرال مشروعیت، ۷۹، ۸۸، ۱۴۶، ۱۵۴،
۲۳۳، ۳۲۷
اصول عدالت، ۸، ۲۲، ۲۷، ۲۹، ۳-۳۱، ۳۵،
۴۰-۳۹، ۳-۴۲، ۵۴، ۸۰، ۹-۸۸، ۸-۹۷،
۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۳۸، ۱۴۰،
۱۴۲، ۱۴۴، ۸-۱۴۷، ۶-۱۵۲، ۱۶۵،
۱۷۲، ۱۸۰، ۶-۱۸۵، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸،
۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۹،
۲۳۴، ۲-۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵،
۶-۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۱، ۹-۲۸۸،
۴-۲۹۳، ۷-۲۹۶، ۳۱۰، ۳۱۳، ۷-۳۱۶،
۳۲۳، ۳۲۷، ۳۲۹
اکین، ۸-۲۶۷، ۲۹۲
امر خیر، ۴۳، ۷-۴۶، ۵۱-۴۹، ۵-۸۴، ۱۰۱،
۶-۱۰۴، ۱۲۳، ۱۴۳، ۷-۱۴۵، ۱۵۲،
۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۵، ۵-۲۳۲، ۲۴۲، ۲۴۷،
۲-۲۵۰، ۲۷۰، ۹-۲۸۸، ۹-۳۰۸، ۳۱۳،
۳۱۹، ۷-۳۲۶، ۳۳۰
امر عقلانی، ۷-۲۶، ۷۲، ۱۴۲، ۳۱۲
امر معقول، ۷-۲۶، ۷۲، ۱۴۲، ۲۳۵، ۳۱۲،
۹-۳۱۸
انتخابات، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۴۴
انجمن، ۲۰، ۲۲، ۳-۳۱، ۴۵، ۴۸، ۵۴،
۳-۱۲۲، ۱۳۷، ۶۱-۱۵۷، ۲۱۸، ۷-۲۳۶،
۲۵۲، ۲۵۶، ۴-۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۹۲،
۳۰۱، ۳۲۲
اوقات فراغت، ۵-۲۸۴
اولین مقایسهٔ بنیادین، ۱۴۰، ۱۶۱، ۱۹۴
اومانیسم مدنی، ۶-۲۳۴، ۲۸۶
ایده‌های بنیادین، ۲۴، ۳۴، ۵۲، ۵۵، ۵۸،
۱۲۶، ۲۹۱، ۳۰۹
بارهای داوری، ۱۵، ۶۷، ۶۹
بارهای سنگین داوری، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۲۰
بازارها، ۳۱، ۲۱۲، ۹-۲۲۸
برابری منصفانهٔ فرصت‌ها، ۳۲، ۲-۸۰، ۸۷،
۲-۹۱، ۱۰۶، ۵-۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۹۵،
۸-۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۷۸،
۱-۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۱
برایان بری، ۱۳۷
برداشت سیاسی از عدالت، ۲۷، ۲۹، ۳۹،
۴۹، ۵۱، ۶۴، ۶۶، ۱۲۳، ۱۵۵، ۱۹۸،
۲۱۸، ۲۳۳، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۸، ۳۱۷،
۳۲۴، ۳۲۶
بنتام، ۹۰، ۱۰۷، ۲۰۰، ۲۰۵
بونیفاس هشتم (پاپ)، ۳۳۲
بی‌طرفی، ۵۹، ۱۵۷، ۲۵۰، ۹-۲۸۸
پروتستان‌ها، ۳۱۴، ۳۱۸
پلورالیسم معقول، ۸، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۳۰، ۳۸،
۴۶، ۴-۵۳، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۷۰-۶۹، ۷۸،
۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۴، ۹-۱۸۸، ۲۴۷،
۲-۲۵۱، ۲۸۲، ۲۹۷، ۳۰۸، ۳۲۰، ۳۲۳
تعادل تأملی، ۴-۵۳، ۵۶، ۵۸، ۲-۶۱، ۱۱۳،
۱۳۷، ۲۲۵
تقسیم کار نهادی، ۹۶
توافق منصفانه، ۴۰-۳۸
توافق موقت، ۳۱۴، ۸-۳۱۷، ۱-۳۲۰
توالی چهارمرحله‌ای، ۱۱۸
توجیه عمومی، ۳۷، ۸-۵۴، ۶۲، ۲۱۸، ۳۱۱
توکویل، ۲۲۳، ۲۳۶

ثبات، ۱۰، ۷۰، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۵، ۱۸۲،
۹-۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸، ۴-۲۰۲،
۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۲، ۲۹۲، ۸-۲۹۶،
۳۰۰، ۵-۳۰۲، ۳۰۸، ۴-۳۱۳، ۳۱۶،
۳۱۸، ۲-۳۲۱، ۸-۳۲۷

جاشواکوهن، ۱۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۱۹، ۲۹۱
جامعهٔ بسامان، ۲۴، ۳۰-۲۸، ۵-۳۴، ۳۷، ۴۵، ۴۹، ۵۲، ۵-۵۴، ۴-۶۱، ۷۱، ۸۶، ۹۱، ۸-۹۷، ۱۰۳، ۱۰۹، ۲-۱۱۱، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۵۳، ۹-۱۷۸، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۳، ۴-۲۱۳، ۲۲۱، ۲۳۴، ۱-۲۵۰، ۲۷۳، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۷، ۶-۳۰۵، ۵-۳۲۳، ۸-۳۲۷
جامعهٔ دموکراتیک، ۲۱، ۵-۲۳، ۲۷، ۲۹، ۷-۳۶، ۷-۴۵، ۵۰، ۵-۵۴، ۵-۶۴، ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۱۰۱، ۶-۱۴۵، ۶۰-۱۵۹، ۱۶۴، ۲۳۵، ۲۵۲، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۱
جامعهٔ سیاسی، ۲۲، ۶-۴۵، ۶۶، ۷۸، ۱۳۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۱، ۲۰۷، ۱۰-۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۴۲، ۲۶۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۸، ۸-۳۲۲، ۳۳۰
جمهوری‌خواهی کلاسیک، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۸۶
جمهوری‌خواهی مدنی، ۲۴۵، ۷-۲۸۷
جنسیت، ۳۹، ۱۳۶، ۸-۲۶۷

حجاب جهل، ۱۰، ۳۹، ۴۲، ۶۰، ۸۴، ۸۸، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۰۸، ۲۸۹
حسد، ۳-۱۵۱، ۲۱۹، ۲۹۶، ۳۲۷
حس عدالت، ۴۳، ۹-۵۸، ۱۵۳، ۱۸۵، ۲۲۰، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۹۷، ۳-۳۰۲، ۳۲۳، ۳۲۸

خانواده، ۹، ۱۵، ۲۰، ۲-۳۱، ۴۳، ۵۵، ۷۳، ۷۸، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۴۱، ۴-۱۴۳، ۱۵۵، ۲۰۸، ۲۲۴، ۲۴۸، ۸-۲۶۰، ۲۸۹، ۳-۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۱۱
خودسامانی، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۴

درستی به مثابهٔ انصاف، ۱۴
دلیل عمومی، ۱۰، ۱۵، ۵-۵۴، ۸۸، ۱۴۸، ۶۰-۱۵۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۹۳-۱۸۹، ۲۱۷، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۸، ۲۸۸، ۵-۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۶
دموکراسی، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۷، ۵۰، ۴-۵۳، ۶۵، ۷۲-۶۹، ۷۷، ۹۲، ۱۳۵، ۱۵۰، ۱۷۰، ۲۱۰، ۵-۲۲۳، ۳۲-۲۲۸، ۴۲-۲۳۸، ۲۴۵، ۷-۲۵۶، ۶-۲۶۵، ۴-۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۰
دموکراسی دربرگیرندهٔ حق، ۲۲۵، ۲-۲۳۱
دورکین، ۷۳، ۱۳۷، ۲۸۷

رابطهٔ سیاسی، ۷۸، ۲۹۸، ۳۰۷
رژیم دموکراتیک، ۲۷، ۳۵، ۶۶، ۷۰، ۷۸، ۸۷، ۱۵۵، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۶۵، ۲۸۴، ۳۰۸
رواداری، ۱۸، ۷۵، ۱-۲۵۰، ۲۶۳، ۳۱۱، ۴-۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۳
روان‌شناسی اخلاقی، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۹
زنان، ۳۲، ۱۱۰، ۳-۱۱۱، ۱۳۶، ۱۹۲، ۸-۲۶۲، ۲۸۶، ۲-۲۹۱
سرمایه‌داری، ۷۲، ۱۳۵، ۲۲۲، ۵-۲۲۴، ۳۰-۲۲۷، ۲۸۱، ۴-۲۸۳
سقط جنین، ۱۹۲
سنت قرارداد اجتماعی، ۱۶۲
سوسیالیسم، ۱۸۸، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۸۳
سیجویک، ۹۰، ۱۵۰، ۱۶۷

شایستگی، ۵-۱۲۱، ۱۲۸، ۱-۱۳۰، ۱۳۸، ۱۵۹
شرایط منصفانهٔ همکاری، ۷-۲۵، ۸-۳۷، ۱-۴۰، ۴۳، ۵۲، ۵۸، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۳، ۲۵۳، ۲۷۴، ۲۸۴، ۲۹۴، ۳۱۲
شهروندی، ۲۰-۱۹، ۴۲، ۴۸، ۶۱، ۷۷، ۷۹، ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۴۰، ۶-۲۴۵، ۳۰۴، ۳-۳۱۲، ۳۲۷
شهروندگرایی، ۳۷، ۵۸، ۱۶۴

عدالت تخصیصی، ۱-۹۰، ۲۷۲
عدالت توزیعی، ۸۰، ۹۰-۸۸، ۹۳، ۹۶، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۴۸، ۲۸۲
عدالت جهانی، ۳۳
عدالت رویه‌ای، ۳-۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۱۵، ۱۳۵، ۲۳۱، ۳-۲۷۲، ۲۷۹
عدالت زمینه‌ای رویه‌ای محض، ۹۵
عدالت محلی، ۴-۳۳، ۵۴، ۲۹۲
عدم قطعیت، ۱۴، ۱۳۳، ۲-۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۳، ۷-۱۷۶، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۹۶
عزت نفس، ۱۰۳، ۱۳۶، ۱۴۷، ۲۳۰، ۳۲۵
عمل متقابل، ۲۵، ۱۶۳، ۲۲۸

فایده‌گرایی، ۳۰، ۳۷، ۵۸، ۶۶، ۹۱، ۴-۱۶۲، ۱۸۰، ۲۰-۲۱۹، ۲۶۹، ۳۰۵
فرهنگ سیاسی عمومی، ۱۸، ۲۴، ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۹۹، ۱۲۹، ۱۹۳، ۲۰۴، ۴-۲۱۳، ۲۳۱، ۴۰-۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۸
فشارهای تعهد، ۳-۱۷۲، ۱۸۱، ۹-۲۰۷، ۲۲۳
فضایل، ۵۱، ۵۹، ۱۲۲، ۱۵۷، ۴-۱۹۱، ۵-۲۰۴، ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۷، ۴-۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۵، ۳-۲۷۲، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۲، ۳۱۰، ۷-۳۱۶
فلسفهٔ سیاسی، ۹، ۲۲-۱۸، ۲۷، ۷-۳۵، ۴۴، ۵۱، ۵۷، ۲-۷۱، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۲۱۶، ۲۶۷، ۲۹۳

قاعدهٔ بیشینه ـ کمینه، ۱۳۳، ۱۶۱، ۸-۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۶، ۲۰-۲۱۸
قانون اساسی، ۱۹، ۲۴، ۲۷، ۳۵، ۷-۴۴، ۵۰، ۵۳، ۷-۵۶، ۴-۶۳، ۷-۶۶، ۷۰، ۸۰-۷۷، ۸۵، ۹-۸۷، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۵۰، ۷-۱۵۴، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۲، ۹-۱۸۸، ۲-۱۹۱، ۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۱-۲۲۰، ۲۲۸، ۲۳۳، ۴۲-۲۳۷، ۲۴۵، ۵۰-۲۴۷، ۲۵۳، ۱-۲۶۰، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۴، ۸-۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۰۱-۲۹۸، ۳۰۴، ۱۱-۳۰۶، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۴
قدرت سیاسی، ۲۶، ۳۹، ۹-۷۸، ۸۸، ۱۱۲، ۱۴۶، ۶-۱۵۵، ۱۶۰، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۸
قضاوت‌های سنجیده، ۶۲-۵۹، ۱۳۴
قلمرو امر سیاسی، ۲۹۶، ۳۰۰-۲۹۸، ۳۲۸
قوای اخلاقی، ۶-۴۴، ۱-۵۰، ۸۴، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۴۷، ۱۷۴، ۷-۱۸۶، ۲۷۲، ۳۱۳، ۵-۳۲۴

کاتولیک‌ها، ۳۱۴، ۳۱۸
کالاهای اولیه، ۱۳، ۹۷، ۵-۱۰۱، ۸-۱۰۷، ۲-۱۱۰، ۸-۱۱۷، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۲۱، ۴-۲۳۳، ۲۴۳-۴، ۲۴۷، ۷۹-۲۶۸، ۵-۲۸۴، ۲۸۹، ۹-۳۰۸، ۳۲۹
کانت، ۹، ۳۶، ۶۴، ۶۶، ۷۲، ۱۴۲، ۳-۲۵۲، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۱
کریپکی، ۱۳۶
کمال‌گرایی، ۴۰، ۲۹۱
کنستان، ۱۹، ۷۱، ۲۳۵، ۸-۲۳۷

گوتیه، ۷۳، ۱۶۴

لاک، ۹، ۹-۱۸، ۴۰، ۷۳، ۶-۹۴، ۵-۱۳۴
لذت‌پرستی، ۱۷۶
لوتر، ۳۰۷
لیاقت، ۵-۱۲۲، ۱۳۰، ۱۵۹، ۲۲۶

لیبرالیسم سیاسی، ۱۰-۸، ۳۰، ۵۸، ۷۰، ۷۴، ۷۷-۹، ۱۳۴، ۱۶۰، ۲۳۸، ۲۴۸-۹، ۲۵۰-۴، ۲۶۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۱-۳۰۰، ۳۰۹-۱۱
لینکلن، ۵۹

مارکس، ۹، ۶۱، ۷۲، ۱۳۲، ۱۹۷، ۲۲۲، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۸۰-۳، ۲۹۴
ماکیاولی، ۲۸۶
مالکیت، ۱۹، ۲۸، ۳۱-۲، ۷۲، ۸۳، ۹۲، ۱۲۵-۶، ۱۳۵، ۱۵۶، ۱۸۷-۸، ۲۱۰-۱، ۲۲۴-۵، ۲۲۸-۳۲، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۵۶-۷، ۲۶۶، ۲۸۰-۳
مالیات، ۹۲-۳، ۱۱۵، ۱۵۶، ۲۲۴، ۲۵۴-۵، ۲۵۸-۶۰
مالیات سرانه، ۲۵۴-۶
مبانی قانون اساسی، ۵۶-۷، ۶۳، ۸۷-۹، ۱۴۶، ۱۵۴-۷، ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۷-۹، ۲۶۱، ۲۸۸، ۳۰۰-۱، ۳۱۰-۱۱
محروم‌ترین‌ها، ۲۷۶
مراقبت‌های بهداشتی، ۱۳۶، ۲۳۱، ۲۷۴-۶، ۲۸۰
مراقبت‌های پزشکی، ۳۲، ۱۳۷، ۲۷۶-۸
مرفه‌ترین‌ها، ۲۰۱
مشروعیت سیاسی، ۹-۷۸، ۱۵۵-۶، ۳۰۴-۵
معامله به مثل، ۱۴، ۲۵، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸-۹، ۱۲۷-۹، ۱۳۴-۵، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۹۶، ۲۰۲-۱۹۹، ۲۰۴-۶، ۲۱۰، ۲۱۳-۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۳۱۰، ۳۱۹-۲۰
معقولیت ذاتی، ۵۳
مقایسه‌های بین‌الاشخاصی، ۱۰۵، ۱۷۹، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۹
منافع بنیادین، ۴۲، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۶-۸، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۹-۸۲، ۱۸۶-۷، ۲۲۰، ۲۹۶-۷، ۳۱۳، ۳۲۰
منتسکیو، ۱۸
مواهب فطری، ۳۹، ۷۳، ۷۷، ۸۲، ۹۹، ۱۱۶، ۱۲۵-۳۰، ۱۳۸، ۱۴۳، ۲-۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۰، ۶-۲۵۴، ۲۸۵
موقعیت اولیه، ۱۳، ۳۰، ۳۷، ۴۲-۳۹، ۴۵، ۵۲، ۶۰، ۷۶، ۸۰، ۸۴، ۹۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴، ۵-۱۴۰، ۵۲-۱۴۸، ۱۶۱، ۵-۱۶۴، ۸-۱۶۷، ۱۷۳، ۷-۱۷۶، ۲-۱۸۰ ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۵، ۲۱۸، ۱-۲۲۰، ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۸، ۷-۲۹۶، ۳۲۹
میل، ۹، ۴۳، ۵۹، ۶۴، ۶۹، ۹۹، ۱۰۱، ۷-۱۰۶، ۱۰۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۸۲، ۴-۱۹۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲-۲۴۱، ۳-۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۳، ۷-۲۹۶، ۳۱۱، ۷-۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۷، ۳۲۹

نابرابری‌ها، ۸، ۷۷، ۱-۸۰، ۸۷، ۹۳، ۱۰۰-۹۷، ۱۰۳، ۱۲-۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۳۰-۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۶۴، ۲۰۰-۱۹۹، ۷-۲۰۶، ۱-۲۱۰، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۴۳، ۷-۲۵۵، ۲۹۶
نازیک، ۴-۷۳، ۱۳۵، ۱۶۴، ۲۱۷
نژاد، ۳۹، ۴۶، ۶۸، ۱۱۰، ۳-۱۱۲، ۱۲۰، ۱۳۶، ۲۱۲، ۲۵۰
نظام منصفانهٔ همکاری، ۴-۲۲، ۲۶، ۲۸، ۳۷، ۴۵، ۴۸، ۵-۵۱، ۷-۷۶، ۸۰، ۹۱، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۰-۲۰۹، ۴-۲۱۳، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۵۸، ۳۰۸، ۳۱۲
نظریهٔ آرمانی، ۳۵، ۶۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۷۳
واقع‌گرایی اخلاقی، ۷۳
وحدت اجتماعی، ۳۰، ۱۴۶، ۲۴۷، ۲۹۸، ۳۲۳
وظیفهٔ ادب، ۱۵۷، ۳-۱۹۲

هابز، ۹، ۱۸، ۲۱۷، ۲۵۹
هارت، ۱۳، ۳-۱۳۲، ۱۳۵، ۱۸۵، ۲۲۱، ۲۸۷، ۳۱۶، ۳۲۹
هارشانیی، ۱۴، ۹-۲۱۸
هگل، ۹، ۲۱، ۷۴
همکاری اجتماعی، ۱۹، ۷-۲۴، ۱-۳۰، ۳۸، ۴۰، ۴-۴۳، ۴-۵۲، ۵۸، ۷۶، ۸۰، ۳-۹۰، ۶-۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۸۹، ۲-۱۹۱، ۱۹۴، ۴-۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۷۱، ۲۰-۳۱۹، ۳۲۵
هیوم، ۱۳۵، ۳۳۰

انتشارات ققنوس منتشر کرده است

رویارویی فکری ایران با مدرنیت

فرزین وحدت / ترجمه مهدی حقیقت‌خواه

در سال‌های اخیر تعداد قابل توجهی کتاب و مقاله در باره ایران و مدرنیت در داخل و خارج کشور نوشته شده است. در این آثار جنبه‌های مختلف مدرنیت از دیدگاه نظری مورد بحث قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر در آثار متعددی تاریخ معاصر ایران و برخورد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن با غرب مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب حاضر سعی بر آن دارد که تلفیقی از این دو مقوله ارائه دهد و خوانندگان را از یک طرف با اصول و مبانی پدیده مدرنیت بیش‌تر آشنا سازد و از طرف دیگر کاربرد آن اصول و مبانی را در چهارچوب تجربه ایران در برخورد با دنیای مدرن روشن‌تر سازد و نشان دهد مدرنیت مقوله‌ای صرفاً غربی نیست و در تاریخ، فلسفه، دین و فرهنگ ایرانی‌ها جایگاهی بس مهم دارد.

جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم

اسکات لش / ترجمهٔ شاپور بهیان

اسکات لش جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم را در وهله اول به این قصد نوشته است که به شیوه ماکس وبر از مدرنیسم و مدرنیته و پست‌مدرنیسم «نمونه‌های ایده‌آلی» به دست دهد. و باز به همین شیوه «پیوندهای گزیده» آن‌ها را با ساختارهای اقتصادی ـ اجتماعی بنمایاند و نیز با استعانت از شیوه مارکس، به تحولاتی بپردازد که در صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی جوامع غربی رخ داد و منجر به شکل‌گیری این «پارادایم»های فرهنگی شد.

اسکات لش تمایزی می‌گذارد بین مدرنیسم و پست‌مدرنیسم به لحاظ تفکیک و تفکیک‌زدایی، به این معنی که در مدرنیسم بین حوزه‌های مختلف جامعه، تفکیک، رخ می‌دهد و حوزه‌های اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی از هم جدا می‌شوند و به استقلال می‌رسند. سپس در پست‌مدرنیسم این حوزه‌ها دوباره درهم می‌شوند و به قول بودریار، درهم فرو می‌ریزند و تفکیک‌زدایی می‌شوند.

فلسفه لایب‌نیتس

منوچهر صانعی دره‌بیدی

این کتاب جایگاه لایب‌نیتس در فلسفهٔ غرب و سهم این متفکر در شکل‌دهی شالوده‌های نظری تمدن جدید را بازمی‌نماید و تصویر جامعی از نظام فلسفی او به دست می‌دهد.

کتاب لایب‌نیتس که شرح حال زندگی و نظرات این فیلسوف و اندیشمند آلمانی است بر این نظر پای می‌فشرد که تمدن جدید بر سه پایه ایستاده است: فیزیک جدید، ریاضیات جدید و منطق جدید. فیزیک جدید فیزیک لایب‌نیتس است، زیرا آخرین کلام آن بدین مضمون که «ذات ماده انرژی است» اولین سخن لایب‌نیتس در فیزیک است. لایب‌نیتس اولین کسی بود که گفت ذات ماده نیرو است.

گتفرید ویلهلم لایب‌نیتس در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپزیک آلمان دیده به جهان گشود و در سال ۱۷۱۶ در شهر هانوفر چشم از جهان فرو بست.

تسلی‌بخشی‌های فلسفه

آلن دو باتن / ترجمهٔ عرفان ثابتی

این کتاب می‌کوشد تا با استناد به آثار شش

فیلسوف بزرگ راه‌حل‌هایی برای مشکلات روزمرهٔ ما ارائه کند. با خواندن این کتاب از «سقراط» می‌آموزیم که عدم محبوبیت را نادیده انگاریم؛ «سنکا» به ما کمک می‌کند تا بر احساس یأس و ناامیدی غلبه کنیم؛ و «اپیکور» بی‌پولی ما را چاره می‌کند. «مونتنی» راهنمای مناسبی برای درمان ناکارآیی‌های ماست؛ عشاق دلشکسته می‌توانند با خواندن آثار «شوپنهاور» تسلی‌خاطر یابند؛ و کسانی که در زندگی با سختی‌های زیادی روبرو هستند با «نیچه» همذات‌پنداری خواهند کرد.

آثار کلاسیک فلسفه

نایجل واربرتون / ترجمهٔ مسعود علیا

این کتاب شرح بیست و چهار اثر برجستهٔ فلسفی است، آثاری که تأثیری شگرف در سیر فلسفه و سهمی چشمگیر در غنای آن داشته‌اند: از «جمهوری» افلاطون گرفته تا «نظریهٔ عدالت» راولز. نویسنده مضامین هر کتاب را به شیوایی بیان کرده و آن گاه مهم‌ترین نقدهایی را که بر آن اقامه کرده‌اند بازنموده است. این کتاب اثری خواندنی و مدخلی است مناسب برای کندوکاو در آثار کلاسیک و دوران‌ساز فلسفه.

هایدگر و سیاست

میگل د بیستگی / ترجمهٔ سیاوش جمادی

دانشگاه به نزد هایدگر جولانگاه دایناسورها و کارمندان والامقام فلسفه بود. با این همه او سخت به قفل آن دخیل بسته بود. چه کسی باور می‌کرد که دیوژن در فرایبورگ از راه به در شود و بر دست‌های اسکندر بوسه زند؟ آیا او انسانش را یافته و فانوسش را شکسته بود؟ ریشه را در کجا باید جست؟ پاشنهٔ آشیل بود یا لعنت گناه نخستین؟ وسوسهٔ اهرمن بود یا طینت سگ؟ ریشه در سائقه‌های تفکری دیگر بود یا در خاک اروپا که در زیر پوستهٔ فرهیخته‌اش شرارت، چون کرمی در سیب، راهی برای فرار می‌جست؟
میگل د بیستگی ریشه‌های اعمال هایدگر را در افکار او می‌جوید. آنچه ستایش اغلب خوانندگان و منتقدان غربی را نسبت به این کتاب برانگیخته، توفیق نویسنده در بازخوانی فشرده و در عین حال گام به گام و صبورانهٔ دو دورهٔ فکری هایدگر است.

مبانی فلسفه اخلاق

رابرت ال. هولمز / ترجمهٔ مسعود علیا

مبانی فلسفه اخلاق، چنان که از نامش پیداست، کتابی پایه است که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین سررشته‌ها را برای راهیابی به عرصهٔ اخلاق‌شناسی به دست می‌دهد. نویسنده کوشیده است اساسی‌ترین نظریه‌های اخلاقی را در سنت فلسفی غرب، از دوران باستان تا دهه‌های اخیر، معرفی کند و چند و چون آن‌ها را نمایان سازد و در بوتهٔ نقد گذارد. جامعیت، دقت، خوانایی و روانی کلام از جمله ویژگی‌هایی است که مبانی فلسفهٔ اخلاق را برای دانشجویان و علاقه‌مندان فلسفه کتابی راهگشا ساخته است، به طوری که می‌توان آن را به عنوان منبعی درسی برای دانشجویان پیشنهاد کرد.

نیچه، درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او

کارل یاسپرس / ترجمهٔ سیاوش جمادی

در میان آثاری که در شرح احوال و افکار نیچه نوشته شده‌اند «نیچهٔ» مارتین هایدگر و «نیچهٔ» کارل یاسپرس هنوز چون دو ستارهٔ درخشان جلوه‌گری می‌کنند: نویسندگان این دو اثر خود نیز از فلاسفهٔ بزرگ قرن بیستم هستند. هر دو فیلسوف هستی‌اند و هر دو نیچه را جدا از افق اندیشهٔ خود تفسیر نکرده‌اند. با این حال، فرق بزرگ آن‌ها این است که هر قدر هایدگر نیچه را در قالب تفکر خود و به رنگ خود درآورده، یاسپرس، برعکس، به نیچه مجال سخن گفتن داده و با انبوهی از نقل‌قول‌ها، حتی آن‌جا که مقصد نیچه را تقرب به هستی دانسته، ما را قانع می‌کند که نه از خود که از نیچه سخن می‌گوید. اساساً یاسپرس در همداستانی با متفکران بزرگ، که مستلزم از خود به‌درشدن و داشتن گوش نیوشاست، استاد است.

اگزیستانسیالیسم و اخلاق

مری وارنوک / ترجمهٔ مسعود علیا

اغلب به گونه‌ای از اگزیستانسیالیسم سخن می‌گویند که گویی نظام فلسفی منسجمی است و نسبتی خاص با علم اخلاق دارد. معمولاً چنین می‌پندارند که اگزیستانسیالیسم، به واقع، شکل بی‌مانندی از نظریه اخلاق را پدید می‌آورد. در این رساله، نویسنده کوشیده است با بررسی تفکر کی‌یرکگور و هایدگر ـ به شکلی بسیار موجز و مختصر ـ و نیز بررسی پاره‌ای از آثار اولیه ژان پل سارتر ـ با شرح و تفصیل بیش‌تر ـ شماری از پیش‌انگاره‌های مشترک در تمامی متون اگزیستانسیالیستی را آشکار سازد.

فلسفهٔ فرانسه در قرن بیستم

اریک ماتیوز / ترجمهٔ محسن حکیمی

این کتاب، شرحی تاریخی و انتقادی از آثار فیلسوفان بزرگ فرانسه در قرن بیستم است. نویسنده به زبانی ساده و شفاف نشان می‌دهد که سنت فلسفی سرچشمه گرفته از دکارت در قرن بیستم در آثار چهره‌های مهمی چون برگسون، سارتر، مرلو ـ پونتی، کوژو، آلتوسر، لاکان، فوکو، لویناس، دریدا، لیوتار، و فمینیست‌هایی چون ایریگارای، کریستوا، و لودوف متحول می‌شود و از دل آن جریان‌هایی چون ساختارگرایی، پساساختارگرایی، و پسامدرنیسم بیرون می‌آیند.

صد فیلسوف قرن بیستم

استوارت براون، دایان کالینسون

رابرت ویلکینسون

ترجمهٔ عبدالرضا سالار بهزادی

کتاب «صد فیلسوف قرن بیستم» به واقع دایرةالمعارف کوچکی است که خواننده را با فلاسفهٔ جریان‌ساز و اثرگذار در قرن گذشته آشنا می‌کند و در ضمن این آشنایی جریان‌های مهم و نوظهور فلسفی را در حوزه‌های گوناگون فلسفه به تصویر می‌کشد. این کتاب به ویژه برای نوآموزانی که می‌خواهند با فلاسفهٔ قرن بیستم آشنایی مقدماتی حاصل کنند منبعی درخور توجه است.

تاریخ فلسفهٔ غرب

ر.ج. هالینگ دیل / عبدالحسین آذرنگ

«تاریخ فلسفهٔ غرب» کتابی است موجز و مختصر که برای شناسانیدن فلسفهٔ غرب به نوآموزان فلسفه نوشته شده و نیز به عنوان متن درسی و کمک درسی دانشگاهی، شماری از دانشجویان را، از رشته‌های مختلف، با اصول و سیر اجمالی فلسفهٔ غرب آشنا ساخته است.

هالینگ‌دیل، نویسنده، روزنامه‌نگار، منتقدادبی، زندگینامه‌نویس و مترجم شماری از آثار فلسفی از جمله برخی از آثار فریدریش نیچه از آلمانی به انگلیسی است. تجربهٔ متمادی این نویسندهٔ چیره‌دست انگلیسی در نگارش مقاله‌های پرخواننده و جذّاب، در این کتاب در خدمت آسان‌فهم کردن بسیاری از مفاهیم فلسفهٔ غرب قرار گرفته است.

هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی

جوئل واینسهایمر / ترجمهٔ مسعود علیا

در این کتاب، که به طرزی موشکافانه نوشته شده است، جوئل واینسهایمر به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه بصیرت‌های هانس‌ـگئورگ گادامر، درک ما را از نظریهٔ ادبی و تأویل دگرگون می‌سازد.

واینسهایمر کار خود را با مروری بر هرمنوتیک مدرن، از شلایرماخر تا ریکور، آغاز می‌کند، و نشان می‌دهد که کار گادامر در بطن مکالمه‌ای جای دارد که همچنان در جریان است. او می‌گوید که هرمنوتیکِ گادامر مشخصاً فلسفی است، زیرا در این باب کند و کاو می‌کند که فهم اصولاً چگونه روی می‌دهد، نه این‌که چگونه باید برای داشتن کارکردی دقیق‌تر یا کارآتر به قاعده درآید. به زعم واینسهایمر، گادامر فهم را اثر تاریخ قلمداد می‌کند، و آن را نه از سنخ فعل بلکه از جنس انفعال می‌داند ــ چیزی که برای تأویل‌گزار یا مفسر روی می‌دهد.

الفبای فلسفه

نایجل واربرتون / ترجمهٔ مسعود علیا

✦

انسان و خدا یا معنای زندگی

لوک فری / ترجمهٔ عرفان ثابتی

✦

درآمدی بر فلسفه قرون وسطی

فردریک کاپلستون / ترجمهٔ مسعود علیا

✦

عدالت به مثابهٔ انصاف

جان راولز / ترجمهٔ عرفان ثابتی

✦

فروید در مقام فیلسوف

ریچارد بوتبی / ترجمهٔ سهیل سمّی

✦

فلسفهٔ هنرها: درآمدی بر زیبایی‌شناسی

گوردون گرِیَم / ترجمهٔ مسعود علیا

✦

اشارت‌های پست‌مدرنیته

زیگمونت بومن / ترجمهٔ حسن چاوشیان

✦

پدیدارشناسی

سیاوش جمادی

✦

چگونه فیلسوف شدم؟

کالین مک‌گین / ترجمهٔ عرفان ثابتی

✦

چرندیات پست‌مدرن

سوءاستفاده روشنفکران پست‌مدرن از علم

آلن سوکال، ژان بریکمونت / ترجمه عرفان ثابتی

Justice as Fairness

این کتاب حاصل درس‌های راولز در بارهٔ فلسفهٔ سیاسی در دههٔ ۱۹۸۰ است که در نهایت به صورت نوعی بازگویی نظریهٔ «عدالت به مثابهٔ انصاف» درآمدند.

راولز در این کتاب خطوط اصلی تفکرش را مرور می‌کند و نیز برخی مسائل خاص را که پیش‌تر در هیچ یک از آثارش به آن‌ها نپرداخته بود می‌کاود.

اندیشه‌های راولز در این کتاب و نیز کتاب پیشین او به نام «نظریهٔ عدالت» همچنان قوت و مناسبتشان را با بحث‌های کنونی در بارهٔ موضوعاتی چون عدالت و لیبرالیسم حفظ کرده‌اند.

Download from:aghalibrary.com

ISBN 964-311-540-2
9 789643 115401
۴۸۰۰ تومان