

نقد کتاب نظریه عدالت جهانشمولی یا زمینه‌مندی اصول عدالت

مجید توسلی رکن‌آبادی*

مختار نوری**

چکیده

هدف مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب نظریه عدالت^۱ اثر جان راولز فیلسوف سیاسی معاصر است. تلاش شده ضمن معرفی اثر، بررسی انتقادی آن در دستور کار قرار گیرد. این‌که مسئله اصلی راولز چیست؟ و هدف این اثر و جایگاه آن در منابع موجود این حوزه به چه صورتی است؟ از مهمترین موضوعاتی هستند که مورد بحث واقع شده‌اند. نویسندگان بر این باورند است که راولز در اثر مذکور به غایتی چون «عدالت» پرداخته که به جهت اهمیت باید مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار گیرد. با این وجود، مدعای اصلی راولز یعنی «عدالت به مثابه انصاف» و اصول عدالت منتج از آن، مورد نقد جدی برخی مکاتب فکری و اندیشمندان مطرح در فلسفه سیاسی معاصر قرار گرفته است. در میان بقیه، می‌توان به نقدهای لیبرتارینها، جماعت‌گرایان و فمینیست‌های معاصر اشاره نمود. عدالت استحقاقی نوزیک در مقابل عدالت توزیعی راولز، زمینه‌مندی جماعت‌گرایان در قیاس با جهانشمولی اصول عدالت و نادیده‌انگاری تفاوتها و مذكر بودن نظریه عدالت راولز از سوی فمینیستها سه دسته از نقدهایی است که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته‌اند. هم‌چنین اهمیت تبیین رابطه نگرش اسلامی با نظریه عدالت راولز موضوعی است که در پایان مقاله مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: لیبرالیسم، عدالت، انصاف، جهانشمولی، زمینه‌مندی، تفاوت.

*دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. tavasoli@gmail.com

**دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) nouri.mokhtar63@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۵

۱. مقدمه

مسئله عدالت و چگونگی نیل به جامعه‌ی عادلانه همچنان مهمترین غایت سیاسی از زمان ظهور فلسفه سیاسی در عصر کلاسیک تا قرن بیستم بوده است. افلاطون به عنوان مؤسس فلسفه سیاسی در «جمهوری» مباحث مستوفایی را به عدالت اختصاص داده است و شاید چگونگی استقرار عدالت و حل بحران عدالت آتنی را مهم‌ترین هدف افلاطون در اثر مذکور داند. اگر تلاش افلاطون در برپایی عدالت را در سرآغاز سنت فلسفی غرب مورد نظر قرار دهیم، باید تلاش‌های اساسی راولز در دهه‌های پایانی قرن بیستم را در ادامه همان دغدغه اصلی حاکم بر سنت اندیشه سیاسی غرب تلقی نمود. به حق می‌توان گفت که راولز با «نظریه عدالت» که در سال ۱۹۷۱ منتشر کرد انقلابی در فلسفه سیاسی بر پا نمود. راولز با این کتاب نیرویی دوباره به فلسفه سیاسی داد و نظریه‌ی بحث‌انگیزی مطرح کرد که به «عدالت انصافی» معروف شده است.

از سوی دیگر مفهوم آزادی هم‌پای برابری، همواره از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی بوده و همواره این مسئله قابل طرح بوده که چگونه می‌توان بطور توأمان جامعه‌ای عادل با حفظ آزادی‌های اساسی داشت. تا زمان راولز دو پاسخ به این پرسش وجود داشت: لیبرال‌هایی نظیر استوارت میل و هایدک طرفدار آزادی بودند. به گونه‌ای که هایدک عدالت اجتماعی را فناکننده آزادی‌های شخصی می‌دانست. پاسخ دوم نیز متعلق به سوسیالیست‌ها بود که آنها نیز تلاش نمودند از برابری و تقدم آن بر آزادی فردی دفاع نمایند. در این میان، راولز موضع سومی پیش کشید و کوشید آزادی حداکثری مورد نظر لیبرال‌ها را با توسل به مفهوم عدالت متعادل سازد و از سوی دیگر بر خلاف سوسیالیست‌ها عدالت را نه به عنوان برابری، بلکه با الهام از اخلاق کانتی به مثابه «انصاف» مطرح نماید. «عدالت به مثابه انصاف» عنوان مهمترین مقاله جان راولز است که در سال ۱۹۵۸ میلادی منتشر شد و در آن او از دو پرسش بنیادین بشر یعنی برابری و آزادی سخن گفت؛ دو ارزشی که فقدان آنها به ترتیب موجب «فقیر بودن» و «حقیر بودن» انسان خواهند شد.

اما به راستی چرا نظریه عدالت راولز آن قدر تاثیرگذار بوده است؟ پاسخ کوتاه به این پرسش آن است که راولز مدل فردگرایانه‌ی مشخصی مبتنی بر قرارداد را بر بنیاد سیاستی عادلانه و دموکراتیک طرح نمود. از این روی، سیل کتب و مقالات به دنبال انتشار نظریه عدالت به راه افتاد، برخی در مقام دفاع و برخی دیگر به انتقاد از او پرداختند. از نظر «جان اتان ولف» بلادرنگ سه دسته فیلسوف سیاسی وارد مناظره با راولز

شدند: آن‌هایی که به ماهیت نظریه سیاسی علاقه مند بودند، آن‌هایی که به روش - شناسی علاقه داشتند و بالاخره آن‌هایی که به مباحث پیچیده و جزئی دلبستگی داشتند (ولف، ۱۳۸۶: ۱۹۶). به هر ترتیب، این نکته که راولز فیلسوف سیاسی مهمی از نظر همگان است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز هست. چرا که عده‌ای او را به خاطر نظریاتش در باب عدالت ستوده‌اند و عده‌ای دیگر از منتقدان پروژه فکری وی محسوب می‌شوند. در ایران نیز اندیشه راولز مورد توجه بسیاری از محققان و دانشگاهیان قرار گرفته است و کتاب او با دو ترجمه در زبان فارسی منتشر شده است (۱) که هر دو ترجمه تلاش کرده‌اند تا صورت و محتوای کتاب را به شکل صحیح آن به زبان فارسی منتقل کنند. لذا این مقاله می‌کوشد تا کتاب نظریه عدالت راولز را مورد بررسی و نقد قرار دهد. دستور کار نویسندگان برای بررسی انتقادی کتاب مذکور بدین صورت خواهد بود که ابتدا به معرفی مولف و اثر پرداخته می‌شود، سپس نقد سه دسته از منتقدان یعنی اختیارگرایان، جماعت‌گرایان و فمینیستها را مورد توجه قرار خواهیم داد. در نهایت به عنوان یک دستور کار فرعی رابطه نگرش اسلامی با نظریه راولز در خصوص عدالت در بخش پایانی مقاله مطرح شده است. مباحث ارایه شده با نتیجه‌گیری به پایان خواهد رسید.

۲. معرفی جان راولز

در قرن بیستم فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در نتیجه ظهور و گسترش پوزیتیویسم منطقی فلاسفه‌ای مانند شیلیک، کارنپ، آئر، همپل و ویتگنشتاین اول با رکود مهمی مواجه شدند. تلاش محوری فلاسفه علم‌گرا این بود که با تکیه بر روش تجربی، قواعد جدیدی برای وحدت علوم پدید آورند. پوزیتیویسم منطقی بخش کثیری از مفاهیم و گزاره‌های زیبایی‌شناسی، الهیات، اخلاق و فلسفه سیاسی را بی‌معنی و مهم‌می - دانست. در چنین فضایی فلسفه سیاسی به عنوان دلالتی هنجاری با چالشی جدی مواجه شد و این وضعیت تا دهه ۱۹۶۰ ادامه داشت. در این مقطع، کارل پوپر با انتشار آثاری مانند «منطق اکتشاف علمی» و «حدس و ابطال‌ها» سهم عمده‌ای در حمله به پوزیتیویسم منطقی بر عهده داشت. اما احیای فلسفه سیاسی بیش از هر متفکری دیگر مدیون برنامه پژوهشی است که توسط راولز ارائه گردید.

جان راولز (John Rawls) (۱۹۲۱-۲۰۰۲) در بالتیمور آمریکا متولد شد و مدرک دکترایش را در سال ۱۹۵۰ از دانشگاه پرینستون در رشته فلسفه اخذ کرد. پس از آن در

همان دانشگاه مشغول تدریس شد و بعد هم «فولبرایت فلوشیپ» دانشگاه آکسفورد را گرفت. پس از بازگشت به آمریکا در دانشگاه «کورنل» مشغول به کار شد و تا ۱۹۵۹ در همانجا تدریس می‌کرد. دوره کوتاهی در MIT تدریس کرد و در ۱۹۶۲ به دانشگاه هاروارد رفت و در این دانشگاه استاد تمام شد و تا پایان عمر عضو پیوسته این دانشگاه بود. با عنایت به روش «ساخت اجتماعی معرفت» و اهمیت آن در فهم اندیشه‌ها باید به این نکته توجه داشت که راولز آثار خود را در زمانی منتشر کرد که نظام سیاسی در آمریکا در وضعیتی بحرانی به سر می‌برد. جنگ سرد بین دو اردوگاه سرمایه‌داری و سوسیالیسم در این زمان به اوج خود رسیده بود و آثار جنگ ویتنام نیز به درون جامعه آمریکا سرایت کرده بود. نافرمانی‌های مدنی و جنبش دانشجویی در این زمان وضعیت بحران زده جامعه آمریکا را نشان می‌داد. در چنین موقعیتی و در حالی که در دهه ۱۹۵۰ مرگ اندیشه سیاسی اعلام شده بود، راولز با احیای اندیشه سیاسی تلاش کرد راه حل جدیدی برای گذار از وضع موجود و بحران‌های پیش رو ارائه دهد. راولز از مدافعان سنتز اجتماعی-سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت‌رفاه را با هم تلفیق می‌کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۳۲۸؛ منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۰۲). اهمیت نظام فکری راولز در اندیشه سیاسی معاصر بسیار زیاد است و تقریباً کتاب جدیدی در زمینه فلسفه سیاسی نمی‌توان یافت که ارجاعات متعددی به آثار راولز نداشته باشد. در واقع این ادعای «جاناناتان وولف» که «فلسفه سیاسی امروزی جهان انگلیسی زبان از سال ۱۹۷۱، سال انتشار کتاب نظریه عدالت راولز آغاز می‌شود» (Wolff, 1998: 118)، به نظر کاملا درست می‌آید. با این تمجیدها، اگر با «تامس نیگل» هم سخن شویم که راولز «مهمترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم» است بی‌گدار به آب نزنده ایم (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۷). به هر صورت، جان راولز با انتشار «نظریه عدالت» نه تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در «فلسفه سیاسی» دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلوساکسون در حال مرگ بود. راولز دارای آثار و تالیفات گسترده‌ای است که در میان بقیه می‌توان به سه‌گانه او یعنی «نظریه عدالت»، «لیبرالیسم سیاسی» و «قانون ملل» اشاره داشت. اما در این میان ایده محوری دستگاه فکری راولز یعنی «عدالت انصافی» در کتاب نظریه عدالت او منتشر شده است و دو اثر دیگر وی اصلاح‌کننده و تکمیل‌کننده ایده‌ی اصلی وی هستند.

۳. معرفی کتاب نظریه عدالت

کتاب «نظریه عدالت» (۲) در سال ۱۳۹۰ (چاپ دوم) در ۸۸۰ صفحه توسط مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان ترجمه و از سوی انتشارات پژوهشکده مطالعات

فرهنگی و اجتماعی منتشر شده است. این کتاب اثری در حوزه اندیشه سیاسی و در صدد تحلیل و تبیین موضوع عدالت در جوامع سیاسی معاصر است. در واقع «مسئله مرکزی» (Central Problem) راولز توجیه عدالت بوده و دیگر مفاهیم و موضوعات طرح شده در ارتباط با این موضوع صورتبندی شده‌اند. رضا داوری اردکانی فیلسوف ایرانی در مقدمه کتاب می‌گوید «جان راولز در تلاش است تا جایگاه شایسته عدالت را در طراحی لیبرالیسم نشان دهد و با تحلیل‌های دقیق خوانندگان را قانع کرده است که طرح نویی از لیبرالیسم در انداخته است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۷). سنت لیبرال همواره بر آزادی فردی بیش از هر ارزش دیگری تأکید نموده است. از این رو می‌توان با داوری اردکانی همراه شد که طرح موضوع عدالت از سوی راولز در بستر لیبرالیسم معاصر غرب نوعی نوآوری محسوب می‌شود. راولز کتاب را در یک پیشگفتار و ۹ فصل به شرح ذیل تنظیم نموده است:

پیشگفتار: راولز در پیشگفتار هدف اصلی خویش از نگارش چنین کتاب حجیمی را بیان نموده است. او مدعی است که ایده‌های اصلی‌اش، ایده‌های کلاسیک و شناخته شده‌اند و قصدش آن بوده است که با بهره‌گیری از ابزارهای خاص ساده‌سازی، آن ایده‌ها را در یک چارچوب عام و فراگیر سامان دهد. او ضمن نقد سنت اخلاقی فایده‌گرایی (جرمی بنتام و استوارت میل) که بر کسب لذت و گریز از درد تأکید داشت، تلاش نموده تا روایتی ارائه نماید که تا اندازه زیادی ماهیت کانتی و وظیفه‌گرا دارد. هم‌چنین وی معتقد است که مولفه‌های ساختاری نظریه‌اش در دریافت بدیل از عدالت در سنت «قرارداد اجتماعی» (Social contract) ریشه دارد. از نظر راولز از میان دیدگاه‌های سنتی، این قرارداد اجتماعی است که داوری‌های ما در باب عدالت را به بهترین وجه به یکدیگر نزدیک می‌کند. در واقع تلاش وی این بوده است تا نظریه سنتی قرارداد اجتماعی را - که لاک، روسو و کانت نماینده آن بودند - در سطحی انتزاعی‌تر تعمیم دهد (راولز، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۱).

فصل اول: عدالت به مثابه انصاف: در این فصل راولز تلاش می‌کند تا برخی ایده‌های اصلی نظریه عدالت را که در پی شرح و بسط آن است توضیح دهد. از جمله این موضوعات می‌توان به نقش عدالت، موضوع عدالت، ایده اصلی نظریه عدالت، وضع آغازین و توجیه عدالت، شهودگرایی و مسئله اولویت اشاره نمود که تمهیدات مفهومی کار راولز را شکل می‌دهند. وی معتقد است که عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، همچنانکه که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است (راولز، ۱۳۸۷: ۳۱-).

۳۲). وی در این فصل ضمن نقد فایده‌گرایی کلاسیک به تشریح ایده‌های خویش در خصوص عدالت می‌پردازد. راولز معتقد است که هدفش پردازش نظریه‌ای در باب عدالت است که یک بدیل ماندگار برای آموزه‌هایی باشد که سالهای دراز بر سنت فلسفی ما چیره بوده‌اند. هدف وی ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه مالوف قرارداد اجتماعی را که لاک و روسو و کانت نماینده آن بودند، عام‌تر و انتزاعی‌تر کند (راولز، ۱۳۸۷: ۴۳).

فصل دوم: اصول عدالت: راولز در این فصل تلاش نموده تا دو اصل عدالت برای نهادها و چند اصل برای افراد مورد بحث واقع شوند و معانی آنها تبیین گردند. در این فصل عناوین گوناگونی مانند نهادها به مثابه موضوع عدالت، مفهوم عدالت رسمی، سه گونه عدالت رویه‌ای، جایگاه نظریه خیر و معنای برابری خواهانه بودن اصول عدالت به بحث گذاشته شده‌اند. از نظر راولز در هر مورد هدفش تبیین معنا و کاربرد اصول عدالت است (راولز، ۱۳۸۷: ۱۰۱). مهمترین بحث راولز در این فصل معرفی دو اصل عدالت مورد نظرش است. او می‌گوید هر انسانی که پشت پرده جهل قرار دارد، فارغ از اینکه چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت ساز بر او حکم رانده شود:

اصل اول: هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد. **اصل دوم:** نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برسانند؛ به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد (راولز، ۱۳۸۷: ۱۱۰). این اصول تضمین می‌کنند که حتی اشخاصی که کمترین نفع را از جامعه دریافت می‌کنند (فقیرترین افراد)، در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که آن را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت، چنین جامعه‌ای بر پایه آزادی برابر، فرصت برابر و هم‌چنین حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی بنا شده است.

فصل سوم: وضع آغازین: یکی از مهمترین مفاهیم مورد نظر راولز در تشریح پروژه-اش «وضع نخستین» است. از این رو راولز در فصل سوم می‌کوشد تا تفسیر فلسفی خود از وضعیت نخستین را به بحث بگذارد. از نظر راولز، ایده شهودی عدالت به مثابه انصاف آن است که نخستین اصول عدالت را دقیقاً موضوع یک توافق آغازین در وضعیت نخستین بدانیم که به نحو ثابت تعریف می‌شود. راولز معتقد است که اصول

عدالت اصولی هستند که اشخاص عاقل در پی پیشبرد منافعشان، آنها را در آن وضع نخستین که حاکی از برابری است، به منظور سامان دادن به مفاهیم بنیادین مجمع خود می‌پذیرند (راولز، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۲). در واقع هدف از تعریف وضع آغازین، رسیدن به راه حل مطلوب است. مفهوم دیگر این فصل «پرده جهل» (veil of ignorance) در وضع نخستین افراد پشت پرده‌ای از جهل هستند، پرده جهل یا نادیده انگاری ساز و کاری است که به کسانی که در پشت آن هستند اجازه نمی‌دهد چیزی از توانایی‌ها و جایگاه اجتماعی خود بدانند. افرادی که در پرده جهل هستند از جنسیت خود، طبقه خود، دین خود، قومیت خود، تمایل جنسی خود، قابلیت‌های خود، هوش خود، میزان جذابیت خود، سلامتی خود، و خلاصه هر نوع اطلاعاتی که خبری از جایگاه آنها در جامعه می‌دهد بی‌خبرند. پرده جهل این امکان را فراهم می‌آورد که یک برداشت ویژه از عدالت به نحو اجتماعی گزینش شود (راولز، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۲۳).

فصل چهارم: آزادی برابر: راولز بیان می‌کند که هدفش در این فصل ترسیم درون مایه اصول عدالت است و این کار را با توصیف یک ساختار بنیادین که این اصول را برآورده می‌سازد و با بررسی تکالیف و الزامات برآمده از اصول عدالت انجام می‌دهد. در واقع راولز می‌خواهد نشان دهد که چگونه اصول عدالت را برای نهادها باید به کار برد. از دیگر موضوعات مهم مطرح شده در این فصل تفسیر کانتی وضع آغازین از سوی راولز است (راولز، ۱۳۸۷: ۳۰۰). این تفسیر بر پایه مفهوم کانت از خودآیینی (استقلال) بنا می‌شود. راولز معتقد است، از نظر کانت یک شخص زمانی که اصول کنش و کردار خود را به مثابه کامل‌ترین بیان ممکن سرشت خود به عنوان یک موجود عقلانی آزاد و برابر بر می‌گزیند، به نحو خودآیین عمل می‌کند (راولز، ۱۳۸۷: ۳۸۱). بدین منظور راولز «قرارداد اجتماعی» موجود در اندیشه توماس هابز و جان لاک را با «خودآیینی» کانت در هم آمیخت تا زمینه برقراری اصول عدالت را فراهم سازد.

فصل پنجم: سهام توزیعی: راولز در فصل پنجم مدعی است که می‌خواهد به توصیف سامانه‌ای از نهادها بپردازد که لوازم پیاده شدن اصول عدالت را در چارچوب یک دولت مدرن برآورده سازد. هم‌چنین راولز می‌کوشد نشان دهد که تبیین سهام توزیعی می‌تواند جایگاه قواعد خرد جمعی عدالت را توضیح دهد. می‌توان گفت که هدف اصلی راولز این است که ببیند چگونه دو اصل عدالت به مثابه برداشتی از اقتصاد

سیاسی عمل می‌کنند، یعنی به مثابه معیارهای که سامانه‌ها و سیاست‌های اقتصادی و نهادهای پشتوانه آن‌ها را ارزیابی می‌کنند (راولز، ۱۳۸۷: ۳۹۱-۳۹۲).

فصل ششم: وظیفه و الزام: در طی دو فصول چهارم و پنجم راولز اصول عدالت برای نهادها را به بحث گذاشته است، اما در فصل ششم اصول الزام و وظیفه طبیعی را که برای افراد کاربرد دارد بررسی نموده است. راولز می‌خواهد نشان دهد که علل گزینش این اصول (الزام و وظیفه) در وضع آغازین چیست و این که نقش آن‌ها در تثبیت همکاری اجتماعی چیست (راولز، ۱۳۸۷: ۴۹۹).

فصل هفتم: خیریت به منزله عقلانیت: در فصل هفتم جان راولز نظریه خیر را که بیشتر برای تعیین ویژگی‌های خیرهای نخستین و منافع اشخاص در وضع آغازین استفاده شده را مفصل به بحث می‌گذارد. از نظر راولز، خیر هر شخص را چیزی تعیین می‌کند که با فرض اوضاع و احوال معقولانه مطلوب، برای او عاقلانه‌ترین برنامه زندگی است. نکته قابل اهمیت در اندیشه راولز تقدم حق بر خیر است. او مدعی است که در عدالت به مثابه انصاف مفهوم حق بر خیر مقدم است (راولز، ۱۳۸۷: ۵۹۰).

فصل هشتم: داشتن یک تلقی از عدالت: راولز در این فصل به مسئله ثبات می‌پردازد. در این جا راولز داشتن یک تلقی از عدالت از سوی اعضای یک جامعه بسامان را بحث می‌گذارد و نیرومندی نسبی این حس (داشتن آن تلقی) را بر اساس هر یک از برداشت‌های اخلاقی گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر راولز جامعه بسامان جامعه است که در آن همگان می‌پذیرند و می‌دانند که همه آنها، اصول عدالت یکسانی را پذیرفته‌اند و نهادهای اجتماعی بنیادین، این اصول را برآورده می‌سازد و آن‌ها نیز به مساله برآورده شدن اصول عدالت از سوی آن نهادها وقوف دارند (راولز، ۱۳۸۷: ۶۷۵-۶۷۶). از نظر راولز، یک جامعه بسامان بواسطه برداشت همگانی آن جامعه از عدالت تنظیم می‌شود. این واقعیت، در بردارنده این نکته است که اعضای آن جامعه اراده نیرومند و معمولاً موثر برای عمل بر اساس اصول عدالت دارند. از آن جا که یک جامعه بسامان در طول زمان استمرار می‌یابد، برداشت آن از عدالت نیز به نحو موجه، پایدار و باثبات است (راولز، ۱۳۸۷: ۶۷۷).

فصل نهم: خیر عدالت: راولز در واپسین فصل کتاب در ذیل عنوان «خیر عدالت» مباحث خود را به پایان می‌رساند. در این فصل او استدلال می‌کند که عدالت و خیریت، در تلقی‌ای که او دارد، دست کم در اوضاع و احوال یک جامعه بسامان، با یکدیگر سازگار و متجانس‌اند. مسئله این است که چگونه نظریه عدالت با ارزش‌های اجتماعی

و خیر اجتماع به هم پیوند می‌خورد. در واقع فصل پایانی کتاب پیرامون مسئله انسجام و انطباق است. یعنی این که آیا معنای عدالت با مفهوم ما از خیر هماهنگی دارد، به گونه ای که توامان، یک نمای عادلانه را حمایت کنند (راولز، ۱۳۸۷: ۶۷۵).

۳-۱. هسته مرکزی اندیشه راولز

هدف راولز فراهم ساختن نظریه لیبرالی جدیدی در خصوص عدالت بود که از فایده‌گرایی مطلوب‌تر باشد، زیرا او مدعی بود با پیروی از اخلاق فایده‌گرا نمی‌توان صورتبندی مناسبی از عدالت ارائه نمود. لذا با بازگشت به اخلاق وظیفه‌گرای کانت تلاش نمود این معضل را حل و فصل نماید. در واقع هدف راولز تعریف و دفاع از یک مفهوم خاص عدالت اجتماعی و بنای یک مفهوم اخلاقی عملی و نظام‌مند از عدالت در دیدگاهی لیبرال است. محور اصلی نظریه عدالت راولز بر این قرار است که منابع طبیعی محدودند و انسان‌ها با توجه به ویژگی‌های خود یعنی خودپسندی و حسادت بر سر تقسیم و بهره‌مندی از این منابع دچار نزاع و درگیری خواهند شد. برای برون رفت از این مشکلات باید به اصول عدالت متوسل شد، به شرط آنکه انسان‌های طراح اصول عدالت را در جایگاه نخستین فرض نماییم. در این موقعیت انسان‌ها در پشت پرده‌ای از جهل قرار دارند و این انسان‌ها برای آنکه در کنار هم زندگی خوبی داشته باشند، قراردادهایی وضع می‌کنند که ناگزیر منصفانه است و همین جاست که «نظریه عدالت» راولز با مفهوم «انصاف» گره می‌خورد. زیرا در وضع نخستین هیچ کس نمی‌داند چه خواهد شد و این موضوع همه را بدان سمت سوق می‌دهد که علیرغم آنکه در پی منافع شخصی خود هستند، تصمیم‌های خود را مبتنی بر انصاف بگیرند، چون نمی‌دانند که در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد (کیکس، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

ایده اصلی راولز در تعریف عدالت به نام «عدالت به مثابه انصاف» (Justice as fairness) شهرت یافته و مبتنی بر دو اصل کلی است. او می‌گوید هر انسانی که پشت پرده جهل قرار دارد، فارغ از اینکه چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت ساز بر او حکم رانده شود: **اصل اول:** هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد. **اصل دوم:** نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برسانند؛ به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از

برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد (Rawls, 2004: 15). این اصول تضمین می‌کنند که حتی اشخاصی که کمترین نفع را از جامعه دریافت می‌کنند (فقیرترین افراد)، در جامعه ای زندگی می‌کنند که آن را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت، چنین جامعه - ای بر پایه آزادی برابر، فرصت برابر و هم چنین حمایت های اجتماعی و اقتصادی بنا شده است. پس راولز نه تنها از نابرابری هایی که به نفع همگان نیست پرهیز می کند، بلکه اساسی تر از آن، از همه اشکال آنچه شاید بتوان تفکر «کاستی» نامید دوری می جوید. در واقع او خواستار نظام عدالتی است که با همه رفتاری یکسان و برابر داشته باشد و فرقی نکند استعدادهای طبیعی، امیدها و چشم اندازهای زندگی، مهارتها، امکانات فطری، اعتقادات، قومیت یا جنس شخص چه باشد (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۴۵).

راولز هم چنین مباحث مطرح شده خود در «نظریه عدالت» را اصولی عام و جهانشمول قلمداد می نمود که قابلیت پیاده سازی و عملیاتی شدن در تمامی جوامع را دارند. وی کوشید با نظریه خویش، نوعی اصلاح را در گفتمان لیبرالیسم انجام داده و این گفتمان را به مثابه یک الگو مطرح سازد. بنابراین او به ارزش های لیبرالی به عنوان ارزش های عینی و جهانشمول می نگریست و به عنوان یک ایدئولوگ، ضمن جانبداری تئوریک از این مکتب تحت سیطره این ایدئولوژی بود و قصد داشت این مرام را با بازسازی خویش به عنوان الگویی نجات بخش و جهانی معرفی کند. در نتیجه او در نظریه خود، بی طرفی نظری و فلسفی را رعایت نکرد، بلکه آشکارا آن را در تناسب کامل با فلسفه لیبرالیسم و نگاه غالب در این رویکرد فلسفی به انسان و زندگی مطلوب اجتماعی قرار داد.

اما به نظریه عدالت راولز انتقاداتی وارد شد که منجر شد راولز مباحث مربوط به عدالت را فقط به عنوان معیار برای جوامع دموکراتیک به کار برد و بیان نماید تنها جوامعی را که دارای ساختار دموکراتیک هستند می توان با اصول عدالت مورد نظر وی مورد سنجش قرار داد. نگاه متافیزیکال و اخلاقی راولز به مقوله عدالت با نقدهای بسیاری مواجه گشت. لذا او تحت تاثیر نقدهایی که از سوی اندیشمندان جماعت گرا و اندیشمندان لیبرالی همچون رابرت نوزیک صورت گرفت به تجدید نظر در نظریه خود پرداخت و به تصویری از عدالت روی آورد که به لحاظ نحوه توجیه به شکلی متفاوت از نظریه عدالت سامان یافته است. راولز متأثر از انتقادات مذکور، تلقی جدید خود از عدالت را «عدالت سیاسی» نامید که در کتاب مهم دیگر او یعنی «لیبرالیسم سیاسی» تجلی یافته و در جهت انطباق بیشتر با اصول لیبرالیسم است. به هر شکل، اندیشه راولز دفاعیه ای بی بدیل از اندیشه لیبرالی است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی

معاصر محسوب می‌شود. در واقع او تلاش نمود با محوریت عدالت، روح تازه‌ای در لیبرالیسم بدمد و برداشت‌های مادی‌گرایانه و فایده‌گرایانه که اسلاف وی از عدالت داشتند را با قرار گرفتن در سنت کانتی اصلاح نماید و طرحی نو در اندازد. راولز می‌خواست ملاحظات ویژه‌ای را که اصول عدالت با اخلاق پیدا می‌کند به ما معرفی کند (راولز، ۱۳۸۷: ۱۰۰). بیش از اینها در خصوص آثار و عقاید راولز می‌توان سخن گفت، زیرا آثار او پر و پیمان و پیچیده هستند و نویسندگان امیدوارند که با ذکر خلاصه‌ای شده در این مقاله از اهمیت فراوان آثار راولز نکاسته باشند.

۴. نظریه عدالت راولز در بوته نقد

در دهه ۱۹۵۰ میلادی و در نتیجه استیلای رویکرد اثبات‌گرایی، فلسفه سیاسی به مثابه دلالتی هنجاری به چالش کشیده شده بود، تا جائیکه پیتراسلت «مرگ فلسفه سیاسی» (political philosophy is dead) را اعلام کرد. اما در دهه ۱۹۷۰ و با انتشار کتاب راولز بار دیگر تفکر هنجاری در پارادایم فلسفه سیاسی مورد توجه قرار گرفت. پس از انتشار نظریه‌ی عدالت راولز حجم عظیمی از آثار در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی پدید آمد که نه تنها معطوف به مسئله‌ی عدالت بودند بلکه به مسائل مختلفی در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی پرداخته‌اند. در واقع در پنج دهه‌ای که بعد از نظریه‌ی عدالت راولز سپری شده است، در هر دوره‌ای یکی از موضوعات غالب بوده که همگی آن‌ها محصول نظریه‌ی عدالت راولز بوده‌اند. موضوع اصلی دهه‌ی ۷۰ عدالت بود، در دهه‌ی ۸۰ مسئله‌ی اصلی در فلسفه‌ی سیاسی مناقشه‌ی جماعت‌گرایان با لیبرالیسم معاصر است؛ در دهه‌ی ۹۰ بحث شهروندی از سوی متفکرانی مانند ویل کیملیکا مطرح می‌شود؛ در دهه‌ی بعد بحث عدالت فمینیستی از سوی فمینیست‌هایی مانند نانسی فریزر، سوزان اوکین و ماریون یانگ و چندفرهنگ‌گرایی توسط چارلز تیلور، بیکو پارخ و چاندران کوکاتاس مطرح می‌شود و دهه‌ای که اکنون در آن به سر می‌بریم مهم‌ترین مسئله و دستور کار در فلسفه‌ی سیاسی معاصر عدالت جهانی است. جهانی که در عصر حاضر بیش از هر زمان دیگر از بی‌عدالتی و نابسامانی‌های مُزمن رنج می‌کشد. اما این نکته که جان راولز فیلسوف سیاسی مهمی است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز هست. استدلال‌های راولز انتقادات متنوعی را از چشم اندازهای مختلف فلسفه سیاسی موجب شد. در میان منتقدان راولز دو گروه اهمیت بیشتری دارند. گروه نخست اختیارگرایانی مانند نوزیک هستند که بر این باورند که راولز

نتوانسته است تمایز میان اشخاص و نیز اهمیت مالکیت را به نحوی جدی مورد توجه قرار دهد. گروه دوم جماعت‌گرایانی مانند مک‌ایتایر، تیلور، سندل و والزر می‌باشند. جالب این‌جا است که تنها فلاسفه و اندیشمندان سیاسی به آراء وی نپرداخته‌اند، بلکه متفکران مشهوری که اساساً در سایر حوزه‌ها نیز به نظریه‌پردازی اشتغال داشته‌اند، به شرح و بسط و نقادی دیدگاه‌های این اندیشمند پرآوازه اقدام ورزیده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به تامس نیگل فیلسوف برجسته امریکایی - عالم متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق - اشاره کرد. اما در میان کلیه نقدهایی که بر نظریه عدالت راولز وارد شده است، مقاله پیش رو در ادامه خواهد کوشید به ترتیب نقد سه نحله فکری یعنی اختیارگرایان، جماعت‌گرایان و فمینیستها را بر اندیشه راولز مورد بررسی قرار دهد.

۴-۱ راولز و نوزیک: عدالت توزیعی یا استحقاقی

یکی از برجسته‌ترین فلاسفه لیبرالی معاصر نوزیک است که با انتشار کتاب «آنارشی، دولت و اتوپیا» به چهره رقیب و هم‌اورد اصلی راولز بدل شد. این کتاب در چارچوب سنت «لیبرالیسم»، در پاسخ به راولز نوشته شد. نوزیک گرچه رقیب فکری راولز است، اما او ضمن حفظ نگاه انتقادی‌اش، عمق، جامعیت و سیستماتیک بودن نظریات راولز را ستایش می‌کند. به نظر نوزیک نظریه عدالت راولز، کتابی قوی، عمیق، هوش‌مندانه، وسیع و اثری منظم و سیستماتیک در اندیشه سیاسی و فلسفه اخلاق است که از زمان جان استوارت میل تاکنون نظیر آن مشاهده نشده است. مایکل سندل معتقد است هر دوی آن‌ها مواضعشان را در تقابل صریحی با سودمندگرایی تعریف می‌کنند و مخالفشان با آن بدین سبب است که تفاوت اشخاص را نمی‌پذیرد. در عوض، هر دو به اخلاق حقوق مدار معتقدند، زیرا بهتر می‌تواند آزادی فرد را تضمین کند. هر دو آن‌ها به این حکم کانت اعتقاد دارند که هر شخص را باید فی نفسه هدف/ غایت پنداشت نه فقط وسیله‌ای برای رسیدن به هدف، از این رو اصول عدالتی را بر اساس این حکم می‌جویند (سندل، ۱۳۹۴: ۸۵). با این اوصاف نوزیک مدعای راولز را نوعی فاصله‌گیری از اصول بنیادین لیبرالیسم عنوان می‌کند. نوزیک نظریه عدالت راولز را نوعی نظریه پردازی در عالم خیال توصیف می‌کند و معتقد است که راولز با ارائه نظریه عدالت، لیبرالیسم را با سوسیالیسم خلط کرده و دچار تناقض و ابهام شده است. نوزیک در قبال دو اصل عدالت راولز، از سه اصل عدالت نام می‌برد و این اصول

را به جای ابتناء بر مقوله انصاف، مبتنی بر «استحقاق» می‌داند و بدین نتیجه می‌رسد که راولز ضمن طراحی دو اصل برای عدالت در واقع یک زندگی الگومند را پیشنهاد می‌کند که حاصل آن هم نقض آزادی بشر است و هم لغو برابری مورد نظر او (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۵۰-۲۵۴). نوزیک در نقد مدعای اصلی راولز می‌گوید طبق نظریهٔ او، دولت باید بخشی از ثروت طبقهٔ بالا را به بخش فقیر جامعه تزریق کند تا عدالت توزیعی برقرار گردد. اما از نظر نوزیک، راولز توضیح نمی‌دهد چرا فرد سرمایه دار باید بخشی از ثروت خود را به دیگری بدهد در حالی که اگر فرد بدون تجاوز به حقوق دیگران و از راه قانونی و با تلاش خود ثروتی را به دست آورده باشد، دولت حق ندارد بدون رضایت او بخشی از این ثروت را از او بگیرد. این نوع انتقادات رابرت نوزیک بر نظریه عدالت راولز در پرتو عدالت استحقاقی او صورت می‌گیرد. به تعبیر دیگر منازعه راولز و نوزیک، منازعه میان دو سطح از عدالت یعنی عدالت توزیعی و استحقاقی است. برای همین نوزیک در دفاع از اصل تاریخی عدالت سخن می‌گوید، یعنی اصلی که به هر کس حق مالکیت بر چیزی را بنا به تاریخچه تملک آن شخص بر آن چیز می‌دهد، نه بنا به اینکه آیا تملک او بر آن چیز مطابق الگویی خاص هست یا نه. نوزیک روایت خاص خود از اصل تاریخی را نظریه استحقاقی عدالت می‌نامد که بر خلاف دو اصل عدالت توزیعی راولز شامل سه اصل است: ۱- شخصی که مطابق اصل عدالت در اکتساب چیزی را بدست آورد مستحق داشتن آن چیز است. ۲- شخصی که مطابق اصل عدالت در انتقال چیزی را از کسی بدست می‌آورد که مستحق داشتن آن چیز بوده است و مستحق داشتن آن چیز است ۳- هیچ کس مستحق داشتن چیزی نیست مگر با اعمال مکرر اصول اول و دوم (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۵۴). علاوه بر نوزیک، متفکران لیبرتارین دیگری نیز هستند که ما می‌توانیم آثارشان را در نقد راولز بیان کنیم، اما به جهت محدودیت در نگارش، فقط بر نوزیک تمرکز نمودیم. زیرا او در مهمترین اثر خود، نقد اختیارگرایان بر نظریه راولز را به بهترین نحو صورتبندی کرده است.

۴-۲ جماعت‌گرایان و اصول عدالت راولزی: جهانشمولی یا زمینه‌مندی

جماعت‌گرایی یکی از مهم‌ترین گفتمانهای معاصر در زمینه فلسفه اخلاق و سیاست است که در دهه‌های پایانی قرن بیستم ظهور و بروز یافته است و اندیشمندان این مکتب، بسیاری از آرای لیبرالهای معاصر بویژه آراء جان راولز در زمینه عدالت را نقد کرده‌اند. مک‌اینتایر، سندل، تیلور و والزر از برجسته‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب

می شوند که همه آنها در نقد مدرنیته بطور عام و لیبرالیسم و بطور مشخص گونه راولزی آن دارای وحدت نظر هستند. در واقع جماعت‌گرایی شیوه‌ای از اندیشیدن درباره علم اخلاق و زندگی سیاسی است که در مخالفت با لیبرالیسم، بویژه گونه خاصی از لیبرالیسم معاصر که راولز آن را نمایندگی می‌کند، شکل گرفته است. از این رو، می‌توان آن را واکنشی در مقابل فردگرایی افراطی لیبرال و اتمیسم یا کوتاهی در ارج نهادن به منزلت ارزشها و نهادهای اجتماعی - سیاسی لیبرالی دانست. فردگرایی، برابری و جهانشمول‌گرایی در اغلب تفاسیر از اصول انکار ناپذیر لیبرالیسم به شمار می‌روند. اما جماعت‌گرایی بر ناهماهنگی بنیادین اصول یاد شده در نظریه لیبرالی تأکید جدی دارد. در واقع جماعت‌گرایی به جای رهیافت استعلایی و نگاه جهانشول لیبرالیسم درباره فردگرایی، خردگرایی و عدالت بر رهیافت تاریخی و نگاه هرمنیوتیکی تأکید دارد (Megan, 2004:5).

با وجود ریشه‌های تاریخی جماعت‌گرایی در اندیشه متفکرانی مانند امیل دورکهایم (به دلیل تأکید بر جامعه) و روسو (به دلیل تأکید بر جمع‌گرایی) در عصر مدرن، این اندیشه در دوره معاصر در دو مسیر سیاسی و فلسفی به تدریج گسترش یافت. نقطه توافق جماعت‌گرایان ضدیت با سنت لیبرالی است. آنان این مسئله را در دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در بُعد اخلاقی این مسئله مطرح است که خاستگاه ارزشها اجتماعی بوده و ارزشها از جامعه‌ای که فرد در آن‌ها عضو است ناشی می‌شوند. در بُعد روش‌شناختی نیز مسئله قابل طرح این است که ارزشهای اخلاقی و سیاسی، نه به گونه‌ای جهانشمول، بلکه با توجه سنت و زندگی گروهی و اجتماعی که افراد در آن عضویت دارند، باید استنباط و مبنای عمل قرار گیرند. بطور کلی آنچه جماعت‌گرایان در برابر لیبرالیسم بر آن تأکید دارند، اصالت و ارزش جماعت/جامعه در برابر فرد است. به هر صورت، برآیند تقابل لیبرالیسم و جماعت‌گرایان ضمن شکل دهی به مناظره‌ای با اهمیت با عنوان «مناظره لیبرالها و جماعت‌گرایان»، مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی معاصر به دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است. در ادامه تلاش خواهد شد تا به مباحث کلیدی متفکران جماعت-گرا در نقد نظریه عدالت راولز بپردازیم.

السدیر مک‌ایتایر بر این باور است که راولز و کل پروژه لیبرالیسم آنقدر «خود» شخص را از هم گسیخته می‌کند که شخص شناخت ناپذیر می‌شود و هیچ درکی از عقلانیت نخواهد داشت. نظریه راولز از آن حیث که به «وضع طبیعی» یا نخستین هابز و قرارداد

توجه دارد، نظریه قراردادگراست، اما همزمان نظریه ای کانتی نیز هست، چرا که او می‌گوید همه آدمیان در یک خردورزی جهانشمول با هم مشترکند. از این رو راولز مدعی است که انسان‌ها در وضع نخستین آزادند انتخاب کنند که از عقل به تنهایی بهره ببرند و این عین «خودآیینی فردی» است. وضع نخستین راولز افراد را به صورت افرادی جدای از هم تصور می‌کند که در تقابل با همه گفته‌های مک‌اینتایر است. مک‌اینتایر در انتقاد به این وضعیت معتقد است که در وضع نخستین اساساً هیچ کس نمی‌داند چه کسی است. مک‌اینتایر در حمله به فردگرایی لیبرالیستی راولز یک گام پیش می‌نهد و می‌گوید نه تنها کارگزاران اخلاقی راولز در وضع نخستین از هم گسیخته‌اند بلکه جامعه مدرن همه مردم را از هم گسیخته کرده است. این اتهام ادعای آغازین در پی فضیلت است (وینستین، ۱۳۹۰: ۹۹-۱۰۰). لذا بنا بر نظر مک‌اینتایر، در نتیجه این امر، تمایز میان دلایل شخصی و غیرشخصی و همچنین میان روابط شخصی صادقانه و فریب کارانه از میان رفته است. اما نقد دیگر مک‌اینتایر بر لیبرالیسم - به ویژه لیبرالیسم راولزی - اولویت بخشی آن به «حق» در مقابل «خیر» است. در مقابل، او دیگر جماعت‌گرایان به اولویت «خیر» بر «حق» معتقد هستند؛ بدین معنا که در نگاه جماعت‌گرایان، دغدغه بنیادین فرد در بهره‌گیری از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی، کسب «فضایل» و به کار بستن آنها در زندگی اجتماعی است و بر همین اساس «خیر» تعریف شده اجتماعی را بر هر آموزه جهان‌شمول و عام از «حق» مقدم می‌دارند. مک‌اینتایر و جماعت‌گرایان ایده‌ی «خود» های مستقل و بیگانه از هم را که سنگ بنای اصل تقدم حق بر خیر است، ناصواب و مغایر با واقعیت جوامع و سرشت نوعی انسان‌ها می‌دانند و از این طریق انتقادات هگل بر فلسفه اخلاق کانت را تداعی می‌کنند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۱).

چارلز تیلور دیگر متفکر عمده‌ی جماعت‌گراها در نزاع با لیبرالها محسوب می‌شود که عموماً در چارچوب فلسفه سیاسی «پساراولزی» (Post Rawlsian) قرار می‌گیرد. وی نیز تلقی فردگرایانه از هویت آدمی را که می‌خواهد هویت فرد را بدون توجه به نقش جامعه در تکوین فرد تحلیل نماید بر نمی‌تابد و همچنین با قرائت وظیفه‌گرایانه از اخلاق و عدالت که در آثار لیبرال‌هایی نظیر کانت و راولز متبلور است، هم‌داستان نمی‌باشد. این نکته به سبب آن است که تیلور هم در مقوله تحلیل اخلاق و داوری اخلاقی و هم در مقوله هویت فرد و عناصر دخیل در آن، نقش خاصی برای جامعه و ارتباطات افراد با یکدیگر و تعلق و تعهد فرد به جامعه‌ی زبانی خاص قائل است و از این رو به عنوان متفکری جماعت‌گرا شناخته می‌شود (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۱). هم‌چنین مایکل سندل از

دیگر متفکران جماعت‌گرایی است (گرچه خود وی از این برجسب راضی نیست)، که بخاطر نقد نظریه عدالت جان راولز، شناخته شده است. همانطور که بیان شد، نظریه عدالت راولز بر فرض حجاب جهل مبتنی است که به ما اجازه می‌دهد به افراد فارغ البال تبدیل شویم. ولی سندل استدلال می‌کند که ما انسان‌ها طبعاً وابستگی‌هایی داریم که فارغ البال بودن و وجود این حجاب را غیر ممکن می‌سازد. بطور نمونه وی در این زمینه از پیوندهای خویشاوندی نام می‌برد که ما نمی‌توانیم آنها را انتخاب کنیم، بلکه از همان ابتدای تولد با ما همراه هستند. از این رو کتاب «**لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت**» سندل آشکارا در نقد اثر مهم راولز نظریه‌ای درباره عدالت تالیف و منتشر گردیده است. برخلاف مک‌ایتنیر که سنت تفکر لیبرالی بطور عام را مورد نقد قرار می‌دهد، انتقادات سندل معطوف به قرائت وظیفه‌گرایانه از لیبرالیسم است که در اندیشه متفکرینی نظیر جان راولز در دوره معاصر تجلی یافته است. سندل میکوشد در پرتو مقولاتی چون «فرد یا اجتماع»، «حق یا خیر»، «بی‌طرفی دولت» و «جهانشمولی یا زمینه‌مندی» نشان دهد که طرح فکری راولز در کتاب نظریه عدالت با مشکلات جدی و لاینحل مواجه است. از این دیدگاه، انسان در برابر دیگران و خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان مسئول و متعهد است. لذا در برابر تلقی فارغ‌البال از فرد که در لیبرالیسم سیاسی راولزی ارائه شده است، متفکری چون سندل از انسان متعهد یا جای‌گرفته در اجتماع سخن می‌گوید. سندل تحلیل راولز از جامعه سیاسی را ضعیف و ناکامل و شدیداً فردگرایانه می‌داند و می‌گوید در نگاه ابزاری راولز، افراد تنها برای تأمین خواسته‌های خودخواهانه خویش به اجتماع روی می‌آورند. به همین خاطر او بیشتر آثار خود را با عنوان لیبرالیسم و محدودیت‌ها و منتقدان آن ارائه نموده است و تلاش نموده تا حد امکان تلاش‌های اندیشه لیبرال در شکل دهی به سعادت و عدالت را ناقص بر شمرد (رجوع شود به: سندل، ۱۳۹۴؛ ۱۳۷۴).

مایکل والزر نیز از فیلسوفان سیاسی معاصر است که در زمره جماعت‌گرایان قرار می‌گیرد. از مهمترین آثار او می‌توان به «**حوزه‌های عدالت**» و «**فربه و نحیف**» اشاره کرد که به طور مشخص در نقد نظریه عدالت راولز نگارش شده‌اند. والزر در بکارگیری ایده‌های جماعت‌گرایان چپ بر ضد سنت بی‌طرفی لیبرال در نظریه سیاسی معاصر آمریکا، چهره شاخصی به حساب می‌آید و آثارش نیز به مثابه یک صدای قوی مخالف اغلب در گفتمان متعارف دانشگاهی مطرح است. علائق فلسفی مایکل والزر بسیار وسیع‌اند اما همه آن‌ها را می‌توان حول محور عدالت جمع کرد. اگر تحلیل ویلیام گالستون را

بپذیریم که می‌گوید «نقد معاصر از لیبرالیسم بر چهار محور جامعه، دموکراسی، فضیلت و برابری می‌گردد»، باید بگوییم که نقد والزر از لیبرالیسم معاصر معطوف به مقوله برابری و عدالت توزیعی راولز است و در مقابل از مفهوم «برابری پیچیده» دفاع میکند (رجوع شود به: واعظی، ۱۳۸۷؛ کینگ ول، ۱۳۸۶: ۲۲۳). والزر اصرار دارد نشان دهد که چیزها تا آن حدی مطلوب اند که در شبکه روابط اجتماعی قرار گیرند. والزر ضمن اینکه می‌گوید عدالت مرتبط با معانی اجتماعی است، در تلاش است تا نشان دهد بر خلاف سنت رایج در فلسفه سیاسی غرب از زمان افلاطون به این سو، تنها یک نظام صحیح عدالت توزیعی وجود ندارد که راه را بر تکثرگرایی و خاص‌گرایی فرهنگی در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه عدالت بگشاید. بنابراین نکته کلیدی در باب عدالت اجتماعی، وجود اصل بی‌بدیل توزیع یا حتی مجموعه منحصر به فرد از اصول نیست بلکه وجود گفتگوی تاویلی و پیچیده‌ی اجتماعی است که بر اساس آن، خیرها و مطلوب‌های هر حوزه اجتماعی نسبتاً مستقل، به گونه‌ای توزیعی می‌شود که در آن هیچ اصل توزیعی در یک حوزه، بر شیوه توزیع حوزه دیگر تسلط ندارد. این دیدگاه بر تصویری از عدالت تاکید می‌کند که می‌تواند برای اغلب نظریه پردازان دموکراتیک رادیکال قدری عجیب به نظر برسد چرا که وقتی ایده‌های اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک و گفتمان سیاسی تکثرگرا، به ایده‌های عدالت اجتماعی والز می‌رسند به طور گسترده بی‌دفاع می‌شوند (کینگ ول، ۱۳۸۶: ۲۲۴-۲۲۵).

به هر حال، والزر به عنوان متفکری جماعت‌گرا نقدهای روش‌شناختی مهمی بر لیبرالیسم معاصر و راولزی وارد می‌کند و مباحث خود را در مهم‌ترین اثرش «حوزه‌های عدالت» مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ما نه دارای اصول جهانشمول عدالت، بلکه دارای حوزه‌های عدالت هستیم و هر جامعه‌ای دارای اصول عدالت مربوط به خویش است و اصل جهانشمول عدالت آن‌گونه که راولز می‌گوید وجود ندارد. والزر از سپهر و حوزه‌های عدالت بحث می‌کند و این که هر حوزه‌ای اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع دارای اصول و قواعد خاص خویش است. بطور مثال آنکه ثروتمند است اگر با پول وارد حوزه سیاست شود و به خرید رای مردم پردازد ماحصل آن چیزی جز سلطه نخواهد بود. والزر پس از بحث در باب «برابری پیچیده» به این بحث می‌رسد که عدالت موضوعی نسبی است (رجوع شود به: والزر (الف)، ۱۳۸۹). در واقع والزر در برابر اصطلاحاتی مانند «عقل» و «الزام جهانشمول اخلاقی» محتاط است. از این رو لب اثر دیگر وی یعنی «فربه و نحیف» این ادعاست که

باید شهود و جهانشمولی را که ایمانوئل کانت محوریت بخشید و راولز بکار بست، رد کنیم. شهودی که طبق آن مردان و زنان در هر جایی با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه ای از دیدگاه‌ها و اصولی آغاز می‌کنند و سپس آن را توسعه می‌دهند. والزر فکر می‌کند این تصویر از اخلاقی بودن که به صورت نحیف آغاز می‌شود و با رشد فحیم می‌شود، باید وارونه گردد. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فحیم و فربه است، ترکیب فرهنگی است، کاملاً وفاقی است، و خودش را تنها در موقعیت‌های خاصی به صورت نحیف آشکار می‌کند، زمانی که زبان اخلاق روی به اهداف خاصی دارد. این نگاه غیرکانتی والزر به اخلاقی بودن، می‌تواند با این بیان بازگویی شود که هویت اخلاقی فرد در گروه یا گروه‌هایی که فرد خود با آن‌ها هم ذات‌پنداری دارد، تعیین می‌یابد (رجوع شود به: والزر (ب)، ۱۳۸۹؛ رورتی، ۱۳۹۰: ۱۷۳).

به تعبیر دقیقتر، والزر دو دیدگاه اخلاقی را از هم متمایز می‌سازد. دیدگاه اخلاقی تُنک مایه و لاغر که در آن جهانشمولی اخلاقی نهفته است و برای همه افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها در هر موضوعی نسخه‌ای واحد تجویز می‌کند. دیگری اخلاق فربه و گسترده که در آن از نسخه پیچی واحد پرهیز می‌شود و عمدتاً متکی بر سنت، تجربه و زیست جهان مردمان در هر زمان و مکان متفاوت است. بنابراین می‌توان گفت که در چشم انداز روش شناختی والزر، لیبرال‌های معاصر نظیر جان راولز و رابرت نوزیک که بر اصول خاصی به عنوان اصول عدالت تاکید می‌کنند، علیرغم اختلاف مشرب همگی ره به خطا برده‌اند. برخلاف راولز، مایکل والزر معتقد است که برای تکوین جامعه لازم نیست که اصرار شود آحاد جامعه در خیرات و غایاتی اشتراک نظر داشته باشند و به طریق اولی لازم نیست که برای تعریف عدالت و ساختار اجتماعی عادلانه بر اصول مشترک و عامی در سطح جهانی و بین‌الذهانی، توافق وجود داشته باشد (به عنوان اصول عام عدالت). وی آشکارا از پلورالیسم و نوعی نسبی‌گرایی در تصور جوامع از خیرات دفاع می‌کند و در نتیجه اصول حاکم بر توزیع عادلانه خیرات اجتماعی را به حسب جوامع و درک و تفسیر آنها از خیرات، متنوع و متکثر می‌داند. به علت این که خیرات اجتماعی متنوع است و ساحتها و حوزه‌های مختلفی دارد هیچ اصل و معیار مشترک و عامی نمی‌تواند شاخص و مبنای توزیع عادلانه انحصاری خیرات اجتماعی باشد (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۳). بطور کلی، نقد والزر از لیبرالیسم راولزی در سطحی متفاوت با دیگر جماعت‌گرایان طرح شده است. بر خلاف سندل، والزر اساساً به انتقاد از برداشت راولزی از شخص نمی‌پردازد. او هم چنین بر خلاف مک‌اینتایر و تیلور، به ارائه

گزارش تاریخی جامعی از فرهنگ غربی علاقه مند نیست؛ گزارشی که از آن بتوان انتقادات را از لیبرالیسم بطور عام و از رولز بطور خاص استنباط کرد. موضع مطرح شده در حوزه‌های عدالت بیشتر بر این پرسش متمرکز است که چه روش‌شناسی با موضوع نظریه سیاسی متناسب می‌باشد. در واقع والزر می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان اقدام به ساخت و دفاع از نظریه عدالت کرد. او با دیدگاهی انتقادی و با روش تفکیکی خود سعی نموده تا جهانشمولی اصول عدالت رولز را به چالش بکشد و به صورت جزئی‌تر و زمینه‌مندتر نسبت به شکل‌گیری و برقراری عدالت در جوامع مختلف از جمله جوامع لیبرال دموکرات غربی ارائه طریق نماید.

۴-۳ نقد فمینیستی بر نظریه عدالت رولز: نادیده‌انگاری تفاوت‌ها

دسته آخر از منتقدانی که به این مسئله انتقاد دارند که عدالت توزیعی رولز در کانون نظریه سیاسی قرار گرفته است، منتقدان فمینیست هستند. برخی از فمینیستها معتقدند که نظام‌های سلطه سیاسی و اقتصادی، نظیر سلطه مردان بر زنان، می‌تواند جامعه را چنان سخت از ریخت بیندازد که هیچ یک از نظریه‌های عدالت از جمله نظریه عدالت رولز قابل پذیرش نباشند، مگر آنکه این نظام‌های ظلم و تعدی برانداخته شود. در واقع فمینیستها در نقد اندیشه رولز معتقدند که لیبرالیسم رولزی در پرداختن به جنبه‌های سیاسی زندگی خصوصی ناکام مانده است. از نظر آنها لیبرالیسم رولزی بر روابط اختیاری میان بزرگسالان دارای قدرت تقریب برابر و بدون پیوندهای پیشین تمرکز کرده است، به این قیمت که روابط فراگیرتر وابستگی و سلطه را که شاخصه روابط میان والدین و فرزندان و میان مردان و زنان است، نادیده گرفته است (ریپستین، ۱۳۹۲: ۴۰۵). از نظر فمینیستها، نظریه عدالت رولز برابری جنسیتی را نادیده انگاشته و به جای توجه به عدالت و برابری در نهاد خانواده بیشتر بر نهادهای اساسی جامعه تمرکز نموده است.

بطور کلی، فمینیستها معتقدند که سلطه مرد بر زن ماهیت ساختاری دارد و منشاء آن نیز مکاتب و ایدئولوژی‌های فکری بوده است. از نظر آنان در نظریه عدالت رولز نیز بر «فرد» تکیه شده است. اما مشکل این جاست که مقصود جامعه از فرد همان «مرد» است نه انسان اعم از زن و مرد. نظریه عدالت رولز حتی اگر بتواند ثابت کند که انسان فرضی او و انسانی که در پشت حجاب جهل قرار دارد فارغ از جنسیت خود تصمیم می‌گیرد، چنین برداشتی نتوانسته مشکل زنان را در جامعه لیبرالی حل کند و تبعیض موجود بین زن و مرد را از بین ببرد. از این رو، جین همپتن می‌پرسد، چگونه آن دسته از نظریات

عدالت توزیعی که به این تبعیضها توجهی نمی‌کند، واقعا می‌تواند ماهیت عدالت را درک کنند و در خود جای دهند؟ (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۸۲). نه تنها راولز، حتی مساوات طلبان (نظیر دوورکین) هم نمی‌توانند از زیر تیغ انتقادات فمینیستها در بروند. زیرا آن کس که قرار است امکانات و منابع را در دیدگاه مساوات طلبانه دریافت کند چه کسی است؟ هر شخص، اعم از مرد یا زن؟ یا اینکه فقط «رئیس» خانواده، آن هم در جامعه ای پدرسالاری که حتما این رئیس مرد است؟! جودیت هیکس به عنوان یکی از فمینیستها خاطر نشان می‌کند که واحد تحلیل همه پژوهش‌های برجسته در مورد توزیع امکانات و منابع در علوم اجتماعی «فرد» است. اما آنها این فرد را به نحوی تعریف می‌کنند که به احتمال قوی مرد مذکری است که رئیس خانواده است و اموری چون طبقه، درآمد و مقام و منصب را با مقیاسی می‌سنجد که گویی زن بالغ متوسط بکلی از صحنه غایب است و به چشم نمی‌آید (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۸۳). برخی فمینیستها معتقد به این هستند که نظریه عدالت راولز با وجود زبان کانتی‌اش، براساس چهارچوب کانتی بنا نشده، و با همه انسانها به عنوان هدف برخورد نمی‌کند.

۴-۴ نگرش اسلامی و نظریه عدالت راولز: امکان یا امتناع رابطه و کاربست

عدالت و عدالت‌خواهی از اهداف و مباحث اصلی فلسفه سیاسی اسلامی است و کمتر اندیشمندی را می‌توان نام برد که در خصوص عدالت مباحثی را مطرح نکرده باشد. اندیشمندان بزرگ اسلامی مثل کندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در حوزه فلسفه و غزالی، رازی، ماوردی و نصیرالدین طوسی در حوزه اخلاق و ابوحنیفه و شافعی در حوزه فقه و حقوق، ابن‌خلدون در حوزه علوم اجتماعی و همچنین متفکران معاصری مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عبده، عبدالرزاق سنهوری و... از متفکرانی هستند که هر یک در خصوص عدالت اندیشه‌ورزی نموده‌اند (رجوع شود به: خدوری، ۱۳۹۵). در نتیجه ظهور گفتمان انقلاب اسلامی نیز این آرمان باز تولید شده است و به تعبیر رهبران انقلاب، تأمین عدالت اجتماعی موضوع اساسی گفتمان انقلاب اسلامی بوده است. از این رو برای دستیابی به عدالت قطعاً باید مبنایی نظری روشن و الگویی معین برای آن در نظر گرفت. حال در چارچوب نوشتار حاضر مسئله این است که آیا آراء جان راولز می‌تواند به عنوان الگو برای اجرای عدالت در نظام اسلامی در نظر گرفته شود؟ به تعبیر دیگر از میان آراء راولز و آراء متفکران مسلمان که خود در میان جامعه اسلامی از امتیاز ویژه‌ای برخوردارند، کدام یک به واقعیت نزدیک‌ترند؟ و در زمینه اجرای عدالت

سازگاری بیشتری با جامعه اسلامی دارند؟ پرسش این است که مباحث راولز پیرامون عدالت و شیوه نیل به جامعه عادلانه چه درس‌هایی می‌تواند برای جامعه سیاسی ما ایرانیان در پی داشته باشد؟ نظریه پردازان و صاحب نظرانی که دغدغه عدالت، تبیین و تحلیل رابطه عدالت و آزادی و شیوه نیل به جامعه عادل را دارند باید نسبت به چنین مباحثی توجه کافی داشته باشند و از رهگذر تضارب آراء بتوانند راهی برای برون رفت از معضلات و مشکلات داخلی پیدا نمایند. به هر صورت تبیین رابطه میان نگرش اسلامی با نظریه عدالت راولز یا امکان و امتناع چنین رابطه‌ای موضوعی بسیار قابل تامل است که نیازمند پژوهشی مستقل است. با این وجود بطور مختصر باید گفت نظریه عدالت راولز اگر چه دارای وجوهی جهانشمول است، اما او پس از برخی اصلاحات و بازنگری‌ها در پروژه فکری خود سرانجام این نظریه را قابل کاربست در جوامع لیبرال با ساختارهای دموکراتیک به سبک غرب می‌داند. هم چنین باید به این موضوع توجه داشت که نظریه عدالت راولز و مناظره انتقادی مکاتب فکری معاصر با آن شبیه یک منازعه درون خانوادگی است و این مسئله از سوی متفکران و محققان جوامع غیرغربی مانند جوامع اسلامی باید مورد عنایت قرار گیرد. بطور کلی، در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان گفت که مساله عدالت در سه حوزه معارف بشری مورد بحث بوده است: در علم کلام که عدالت به عنوان وصف فعل ربوبی و یا کیفیت نظام تکوین مطرح می‌شود. در علم اخلاق که عدالت به عنوان وصف فعل انسانی و عادلانه بودن رفتار آدمی مورد بحث است. در علوم اجتماعی مانند اقتصاد و سیاست که عدالت به معیار حقانیت مناسبات و نظامهای اجتماعی اشاره می‌کند (توسلی، ۱۳۷۵: ۶). موضوع این مقاله در حوزه سوم است و از این رو نمی‌توان بطور دقیق رابطه اندیشه راولز با نگرش اسلامی را از آن استخراج نمود.

۵. نتیجه‌گیری

اهمیت اندیشه جان راولز تنها به خاطر احیای فلسفه سیاسی که در نتیجه انقلاب رفتارگرایی به حاشیه رانده شده بود نیست، بلکه او توانسته بین اصولی چون آزادی و برابری که از اصول متعارض فلسفه سیاسی به شمار می‌آیند، سازشی به وجود آورد. در واقع مدعای اصلی نظریه عدالت راولز داعیه آشتی اصولی میان دو اصل آزادی و برابری است. چنین مدعایی باعث شده دیگر نحله‌های فکری معاصر به نقد هسته مرکزی اندیشه راولز بپردازند. هابرماس محتاطانه به دو اصل عدالت راولز خرده می‌-

گیرد که تصویری کم و بیش منجمد از جامعه به دست می‌دهد و در نتیجه نقشی که به قول او «قانونگذاری دموکراتیک» (برای خود جامعه) نام دارد و در بطن هر جامعه‌ای عمل می‌کند به حد کفایت برجسته نشده است. با این وجود آرای این دو فیلسوف از نظر فکری آن قدر به یکدیگر نزدیک هستند که واقعیت عدم توافق آنها را نباید زیاده از حد بزرگ جلوه داد، بطوری که به اعتراف خود هابرماس و راولز، اختلافات آنان از مقوله «مناقشات میان افراد یک خانواده» است (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۸). اما در میان دیگر منتقدین راولز باید از لیبرتارین‌ها، جماعت گرایان و فمینیستها به عنوان مهمترین مکاتبی نام برد که به نقد اندیشه راولز و اصول عدالت او پرداخته‌اند. مقاله حاضر ضمن معرفی اثر راولز و جایگاه ارزشمند آن در فلسفه سیاسی معاصر سعی نموده است تا به شرح و تقریر سه روایت انتقاد مذکور نسبت به گفتمان فکری راولز بپردازد. راولز در اثر مذکور از دو اصل عدالت دفاع می‌کند که دو اصل مذکور مورد نقد اندیشمندان مختلف در این سه نحله فکری قرار گرفته است. حدود و ثغور مداخله دولت، مفهوم‌پردازی راولز از جامعه و تلقی او از انسان از جمله مهمترین موضوعاتی است که امثال نوزیک، سندل، والزر و فمینیستها بر آن نقدهایی وارد نموده‌اند. نوزیک هیچ نقشی فراتر از یک دولت حداقل برای دولت لیبرال قائل نیست و نمی‌پذیرد که دولت در دیگر حوزه‌های زندگی فرد مداخله داشته باشد. جماعت‌گرایان نیز بطور عمیق‌تری تلقی راولز از انسان به عنوان یک فرد مجرد، منزوی و صاحب حق را مورد انتقادات جدی قرار داده‌اند و ماحصل نقدهای این نحله نگارش آثار و منابع فراوانی در فلسفه سیاسی معاصر بوده است. فمینیستها نیز فرد مورد نظر راولز را فرد «مذکر» می‌دانند و مدعی‌اند که راولز در نظریه عدالت خویش به تفاوت‌های جنسی التفات نداشته است. در پاسخ به چنین نقدهایی است که راولز دست به نگارش اثر دوم خود یعنی «لیبرالیسم سیاسی» زد و ضمن پذیرش برخی نقدها بر جهانشمولی اصول عدالت، کوشید تا تفسیری زمینه‌مند از عدالت بدست دهد که فقط محصور در جوامع متکثر و لیبرال است.

پی‌نوشت

۱. از این کتاب دو ترجمه به زبان فارسی موجود است: الف. مرتضی بحرانی و سیدمحمد کمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷؛ ب. مرتضی

نوری، تهران، انتشارات مرکز، ۱۳۹۴. بررسی حاضر بر اساس ترجمه نخست انجام شده و ارجاعات این مقاله به آن ترجمه است.

۲. راولز فروتنانه عنوان مهمترین اثرش را A Theory of Justice نامیده است. عدالت به عنوان یکی از غایات سیاسی همواره از مهمترین دغدغه‌های فلاسفه سیاسی از زمان افلاطون تا دوره معاصر بوده است. عدالت‌پژوهی در فلسفه سیاسی دارای سنت گسترده‌ای است و نظریات متعددی در این خصوص تدوین شده است. از این روی، راولز نظریه عدالت خود را فقط «یک نظریه» در میان دیگر نظریات موجود در این حوزه می‌داند و مدعی تقریر نهایی از عدالت نیست. مترجمان، کتاب راولز به «نظریه عدالت» ترجمه کرده‌اند که بهتر آن بود «نظریه‌ای در باب عدالت» نامیده می‌شد.

کتاب‌نامه

- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴)، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، تهران: موسسه مطالعات ملی.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵)، *فلسفه راولز*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- توسلی، حسین (۱۳۷۵)، *مبانی نظری عدالت اجتماعی*، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- خدوری، مجید (۱۳۹۵)، *برداشت مسلمانان از عدالت*، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، *مقدمه*، در کتاب *نظریه عدالت*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: نشر هرمس.
- راولز، جان (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه مرتضی بحرانی و سید محمد کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰)، «عدالت به مثابه وفاداری وسیع تر»، ترجمه سید مهدی ناظمی قره باغ، نشریه سوره، شماره ۵۲-۵.
- ریپستین، آرتور (۱۳۹۲)، «فلسفه سیاسی»، در کتاب: *فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم*، ویراسته جان وی. کنفیلد، ترجمه یاسر خوشنویس، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴)، *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- کیکس، جان (۱۳۹۲)، *علیه لیبرالیسم*، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کینگ ول، مارک (۱۳۸۶)، «مایکل والزر: تکثرگرایی، عدالت و دموکراسی»، در کتاب: *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ویراسته اپریل کارتر و جفری استوکس، ترجمه حمیدرضا رحمانی زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه.
- لسناف، مایکل. ایچ (۱۳۸۷)، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.

- منوچهری، عباس (۱۳۹۵)، *فراسوی رنج و رویا: روایتی دلالتی- پارادایمی از تفکر سیاسی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- واعظی، احمد (۱۳۸۷)، «جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنیوتیک»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال یازدهم، شماره ۴۱.
- والزر، مایکل (الف ۱۳۸۹)، *حوزه های عدالت؛ در دفاع از کثرت گرایی و برابری*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر ثالث.
- والزر، مایکل (ب ۱۳۸۹)، *فریه و نحیف*، ترجمه سیدصادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ولف، جان تانان (۱۳۸۶)، «جان راولز: بازگویی دموکراسی لیبرال»، در کتاب: *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ویراسته اپریل کارتر و جفری استوکس، ترجمه حمیدرضا رحمانی زاده دهکردی، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- وینستین، جک راسل (۱۳۹۰) *فلسفه مک ایتنایر*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

Mcgan, Michale (2004), *Liberalism, Communitarianism and Neutrality, A Hegelian Critique of Contemporary Political Philosophy*, Dublin University press.

Rawls, John (2004), Justice as Fairness, In: Colin Farrelly (eds), *Contemporary political Theory*, London: Sage.

Wolff, Jonathan (1998), John Rawls: Liberal Democracy Restarted, in April Carter and Geoffrey Stokes (eds), *Liberal Democracy and its Critics*, Cambridge: polity press.