

نقد کتاب نظریه عدالت

جهان‌شمولی یا زمینه‌مندی اصول عدالت

مجید توسلی رکن‌آبادی*

مختار نوری**

چکیده

هدف از نگارش مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب نظریه عدالت^۱، اثر جان راولز فیلسوف سیاسی معاصر است. تلاش شده است، ضمن معرفی اثر، بررسی انتقادی آن در دستورکار 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 که راولز در این اثر به غایتی چون «عدالت» پرداخته است که به علت اهمیت باید مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار گیرد. با وجود این، مدعی اصلی راولز یعنی «عدالت به مثابه انصاف» و اصول عدالت مشتج از آن، مورد نقد جدی برخی مکاتب فکری و اندیشمندان مطرح در فلسفه سیاسی معاصر قرار گرفته است. در میان آن‌ها، می‌توان به نقدهای لیبرترین‌ها، جماعت‌گرایان، و فمینیست‌های معاصر اشاره کرد. عدالت استحقاقی نوزیک در مقابل عدالت توزیعی راولز، زمینه‌مندی جماعت‌گرایان در قیاس با جهان‌شمولی اصول عدالت، و نادیده‌انگاری تفاوت‌ها و مذکور 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: 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

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۵

۱. مقدمه

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

ازسوی دیگر، مفهوم آزادی هم‌پای برابری همواره از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی بوده است و همواره این مسئله قابل طرح بود که چگونه می‌توان به‌طور توأمان جامعه‌ای عادل با حفظ آزادی‌های اساسی داشت. تا زمان راولز دو پاسخ به این پرسش وجود داشت: لیبرال‌هایی نظیر استوارت میل و هاید طرف‌دار آزادی بودند. به‌گونه‌ای که هاید عدالت اجتماعی را فناکننده آزادی‌های شخصی می‌دانست. پاسخ دوم نیز متعلق به سوسیالیست‌ها بود که آن‌ها نیز تلاش کردند از برابری و تقدم آن بر آزادی فردی دفاع کنند. در این میان، راولز موضع سومی پیش کشید و کوشید آزادی حداکثری موردنظر لیبرال‌ها را با توسل به مفهوم عدالت متعادل سازد و ازسوی دیگر، برخلاف سوسیالیست‌ها عدالت را نه به‌عنوان برابری، بلکه با الهام از اخلاق کانتی به‌مثابه «انصاف» مطرح کند. «عدالت به‌مثابه انصاف» عنوان مهم‌ترین مقاله جان راولز است که در ۱۹۵۸ م منتشر شد و در آن او از دو پرسش بنیادین بشر، یعنی برابری و آزادی، سخن گفت؛ دو ارزشی که فقدان آن‌ها به‌ترتیب موجب «فقیربودن» و «حقیربودن» انسان خواهند شد.

اما به‌راستی چرا نظریه عدالت راولز آن‌قدر تأثیرگذار بود. پاسخ کوتاه به این پرسش آن است که راولز مدل فردگرایانه مشخصی مبتنی بر قرارداد را بر بنیاد سیاسی عادلانه و دموکراتیک طرح کرد. ازاین‌روی، سیل کتب و مقالات به‌دنبال انتشار نظریه عدالت به‌راه افتاد، برخی در مقام دفاع برآمدند و برخی دیگر به انتقاد از او پرداختند. از نظر جان‌اتان ولف، بلادرنگ سه دسته فیلسوف سیاسی وارد مناظره با راولز شدند: آن‌هایی که به ماهیت نظریه سیاسی علاقه‌مند بودند، آن‌هایی که به روش‌شناسی علاقه داشتند، و بالاخره آن‌هایی

که به مباحث پیچیده و جزئی دل‌بستگی داشتند (ولف ۱۳۸۶: ۱۹۶). به‌هر ترتیب، این نکته که راولز فیلسوف سیاسی مهمی از نظر همگان است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز است؛ چراکه عده‌ای او را برای نظریاتش در باب عدالت ستوده‌اند و عده‌ای دیگر از منتقدان پروژه فکری او 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 مترجمان در هر دو ترجمه تلاش کرده‌اند تا صورت و محتوای کتاب را به شکل صحیح آن به زبان فارسی منتقل کنند. بنابراین، در این مقاله می‌کوشیم تا کتاب *نظریه عدالت* راولز را مورد بررسی و نقد قرار دهیم. دست‌ورکار نویسندگان برای بررسی انتقادی این کتاب بدین صورت خواهد بود که ابتدا به معرفی مؤلف و اثر پرداخته می‌شود، سپس، نقد سه دسته از منتقدان یعنی اختیارگرایان، جماعت‌گرایان، و فمینیست‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد. در نهایت، به‌عنوان یک دست‌ورکار فرعی رابطه نگرش اسلامی با نظریه راولز در خصوص عدالت در بخش پایانی مقاله مطرح شده است. مباحث ارائه‌شده با نتیجه‌گیری به پایان خواهد رسید.

۲. معرفی جان راولز

در قرن بیستم میلادی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در نتیجه ظهور و گسترش پوزیتیویسم منطقی فلاسفه‌ای مانند شیلیک، کارناپ، 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 بخش‌کنیری از مفاهیم و گزاره‌های زیبایی‌شناسی، الهیات، اخلاق، و فلسفه سیاسی را بی‌معنی و مهم‌ل می‌دانست. در چنین فضایی فلسفه سیاسی به‌عنوان دلالتی هنجاری با چالشی جدی مواجه شد و این وضعیت تا دهه ۱۹۶۰ م 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 برعهده داشت، اما احیای فلسفه سیاسی بیش از هر متفکر دیگری مدیون برنامه پژوهشی‌ای است که راولز ارائه کرد.

جان راولز (John Rawls 1921-2002) در بالتیمور آمریکا متولد شد و مدرک دکترایش را در ۱۹۵۰ م 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 به‌کار شد و تا ۱۹۵۹ م در همان‌جا تدریس

می‌کرد. دوره کوتاهی در MIT تدریس کرد و در ۱۹۶۲ م 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 بحران‌زده جامعه آمریکا را نشان می‌داد. در چنین موقعیتی و درحالی‌که در دهه ۱۹۵۰ م مرگ اندیشه سیاسی اعلام شده بود، راولز با احیای اندیشه سیاسی تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای گذار از وضع موجود و بحران‌های پیش‌رو ارائه دهد. راولز از مدافعان سنتز اجتماعی - سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار، و دولت رفاه 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 ارجاع‌های متعددی به آثار راولز نداشته باشد. در واقع، این ادعای جان‌اتان وولف که «فلسفه سیاسی امروزی جهان انگلیسی زبان از سال ۱۹۷۱، سال انتشار کتاب *نظریه عدالت* راولز آغاز می‌شود» (Wolff 1998: 118) به‌نظر کاملاً درست می‌آید. با این تمجیدها، اگر با تامس نیگل هم‌سخن شویم که راولز «مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم» است بی‌گدار به آب زده‌ایم (تلیس ۱۳۸۵: ۲۷). به‌هرصورت، 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 میلادی در جهان انگلوساکسون در حال مرگ بود. راولز آثار و تألیفات گسترده‌ای دارد 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 او اصلاح‌کننده و تکمیل‌کننده ایده اصلی او هستند.

۳. معرفی کتاب *نظریه عدالت*

مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان کتاب *نظریه عدالت*^۲ را در ۱۳۹۰ ش (چاپ دوم)، در ۸۸۰ صفحه ترجمه کردند و در انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و

اجتماعی به چاپ رساندند. این کتاب اثری در حوزه اندیشه سیاسی و درصدد تحلیل و تبیین موضوع عدالت در جوامع سیاسی معاصر است. در واقع، «مسئله مرکزی» (central problem) راولز توجیه عدالت است و دیگر مفاهیم و موضوعات طرح‌شده 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 درانداخته است» (داوری اردکانی ۱۳۸۷: ۷). سنت لیبرال همواره بر آزادی فردی بیش از هر ارزش دیگری تأکید کرده 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 نه فصل به شرح ذیل تنظیم کرده است:

پیش‌گفتار: راولز در پیش‌گفتار هدف اصلی خویش را از نگارش چنین کتاب حجیمی بیان کرده است. او مدعی است که ایده‌های اصلی اش ایده‌هایی کلاسیک و شناخته‌شده‌اند و قصدش آن بوده است که با بهره‌گیری از ابزارهای خاص ساده‌سازی، آن ایده‌ها را در یک چهارچوب 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 کرد روایتی ارائه کند که تاندازه زیادی ماهیت کانتی و وظیفه‌گرا دارد. هم‌چنین، او معتقد است که مؤلفه‌های ساختاری نظریه‌اش در دریافت بدیل از عدالت در سنت «قرارداد اجتماعی/social contract» ریشه دارد. از نظر راولز، از میان دیدگاه‌های سنتی قرارداد اجتماعی داوری‌های ما را در باب عدالت به‌بهترین وجه به یک‌دیگر نزدیک می‌کند. در واقع، تلاش او 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 کرد که تمهیدات مفهومی کار راولز را شکل می‌دهند. او معتقد است که عدالت نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی است، هم‌چنان‌که صدق فضیلت نظام‌های اندیشه است (همان: ۳۱-۳۲). او 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 او ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه مؤلف قرارداد اجتماعی را، که لاک و روسو و کانت نماینده آن بودند، عام‌تر و انتزاعی‌تر کند (همان: ۴۳).

فصل دوم، اصول عدالت: راولز در این فصل تلاش کرده است تا دو اصل عدالت برای نهادها و چند اصل برای افراد مورد بحث واقع شوند و معانی آن‌ها تبیین گردند. در این فصل عنوان‌های گوناگونی مانند نهادها به‌مثابه 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 (همان: 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 این که چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت‌ساز بر او حکم رانده شود:

اصل اول: هر شخص باید از حقی برابر در مقایسه با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد. اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به‌گونه‌ای تنظیم گردند که الف) بیش‌ترین منفعت را به کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند؛ به‌گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب در شرایط حاصل از برابری فرصت‌ها به روی همه باز باشد (همان: ۱۱۰). این اصول تضمین می‌کنند که حتی اشخاصی که کم‌ترین نفع را از جامعه دریافت می‌کنند (فقیرترین افراد)، در جامعه‌ای زندگی کنند که آن را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت، چنین جامعه‌ای برپایه 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 پروژه‌اش «وضع نخستین» است. از این رو، راولز در فصل سوم می‌کوشد تا تفسیر فلسفی خود را از وضعیت نخستین به بحث بگذارد. از نظر راولز، ایده شهودی عدالت به‌مثابه انصاف آن است که نخستین اصول عدالت را دقیقاً موضوع یک توافق آغازین در وضعیت نخستین بدانیم که به‌نحو ثابت تعریف می‌شود. راولز معتقد است که اصول عدالت اصولی هستند که اشخاص عاقل در پی پیش‌برد منافعتشان آن‌ها را در آن وضع نخستین که حاکی از برابری است، به‌منظور سامان‌دادن به مفاهیم بنیادین مجمع خود می‌پذیرند (همان: ۱۹۱-۱۹۲). در واقع، هدف از تعریف وضع آغازین رسیدن به راه‌حل مطلوب است. مفهوم دیگر این فصل «پرده جهل / veil of ignorance» است. در وضع نخستین افراد پشت پرده‌ای از جهل هستند، پرده

جهل یا نادیده‌انگاری سازوکاری 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 به‌نحو اجتماعی گزینش شود (همان: ۲۱۷-۲۲۳).

فصل چهارم، آزادی برابر: راولز بیان می‌کند که هدفش در این فصل ترسیم درون‌مایه 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 باید اصول عدالت را برای نهادها به‌کار برد. از دیگر موضوعات مهم مطرح‌شده در این فصل تفسیر کانتی وضع آغازین ازسوی راولز است (همان: ۳۰۰). این تفسیر برپایه مفهوم کانت از خودآیینی (استقلال) بنا می‌شود. راولز معتقد است که از نظر کانت، یک شخص زمانی که اصول کنش و کردار خود را به‌مثابه کامل‌ترین بیان ممکن سرشت خود به‌عنوان یک موجود عقلانی آزاد و برابر برمی‌گزیند، به‌نحو خودآیین عمل می‌کند (همان: ۳۸۱). بدین‌منظور راولز «قرارداد اجتماعی» موجود در اندیشه توماس هابز و جان لاک را با «خودآیینی» کانت درهم 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 پیاده‌شدن اصول عدالت را در چهارچوب 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 به‌مثابه برداشتی از اقتصاد سیاسی عمل می‌کنند، یعنی به‌مثابه معیارهایی که سامانه‌ها و سیاست‌های اقتصادی و نهادهای پشتوانه آن‌ها را ارزیابی می‌کنند (همان: ۳۹۱-۳۹۲).

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

فصل هفتم، خیریت به منزله عقلانیت: در فصل هفتم، جان راولز نظریه خیر را، که پیش‌تر برای تعیین ویژگی‌های خیرهای نخستین و منافع اشخاص در وضع آغازین استفاده شده است، به‌طور مفصل به‌بحث 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 قابل‌اهمیت در اندیشه راولز تقدم حق بر خیر است. او مدعی است که در عدالت به‌مثابه انصاف مفهوم حق بر خیر مقدم است (همان: ۵۹۰).

فصل هشتم، داشتن یک تلقی از عدالت: راولز در این فصل به مسئله ثبات می‌پردازد. در این‌جا راولز داشتن یک تلقی از عدالت را ازسوی اعضای یک جامعه به‌سامان به‌بحث می‌گذارد و نیرومندی نسبی این حس (داشتن آن تلقی) را براساس هریک از برداشت‌های اخلاقی گوناگون موردبررسی قرار می‌دهد. از نظر راولز، جامعه به‌سامان جامعه‌ای 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 مسئله برآورده‌شدن اصول عدالت ازسوی آن نهادها و قوف دارند (همان: ۶۷۵-۶۷۶). از نظر راولز، یک جامعه به‌سامان به‌واسطه برداشت همگانی آن جامعه از عدالت تنظیم می‌شود. این واقعیت دربردارنده این نکته است که اعضای آن جامعه اراده نیرومند و معمولاً مؤثری برای عمل براساس اصول عدالت دارند. از آن‌جاکه یک جامعه به‌سامان درطول زمان استمرار می‌یابد، برداشت آن از عدالت نیز به‌نحو موجه، پایدار، و باثبات است (همان: ۶۷۷).

فصل نهم، خیر عدالت: راولز در واپسین فصل کتاب در ذیل عنوان «خیر عدالت» مباحث خود را به‌پایان می‌رساند. در این فصل، او استدلال می‌کند که عدالت و خیریت، در تلقی‌ای که او دارد، دست‌کم در اوضاع و احوال یک جامعه به‌سامان با یک‌دیگر سازگار و متجانس‌اند. مسئله این است که چگونه نظریه عدالت با ارزش‌های اجتماعی و خیر اجتماع به هم پیوند می‌خورد. درواقع، فصل پایانی کتاب درباره مسئله انسجام و انطباق است. یعنی این‌که آیا معنای عدالت با مفهوم ما از خیر هماهنگی دارد، به‌گونه‌ای که توأمان یک نمای عادلانه را حمایت کنند (همان: ۶۷۵).

۱.۳ هسته مرکزی اندیشه راولز

هدف راولز فراهم‌ساختن نظریه لیبرالی جدیدی درخصوص عدالت بود که از فایده‌گرایی مطلوب‌تر باشد، زیرا او مدعی بود با پیروی از اخلاق فایده‌گرا نمی‌توان صورت‌بندی

مناسبی از عدالت ارائه کرد. بنابراین، با بازگشت به اخلاق وظیفه‌گرای کانت تلاش کرد این معضل را حل و فصل کند. 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 باتوجه به ویژگی‌های خود، یعنی خودپسندی و حسادت، برای تقسیم و بهره‌مندی از این منابع دچار نزاع و درگیری خواهند شد. برای برون‌رفت از این مشکلات باید به اصول عدالت متوسل شد، به شرط آن‌که انسان‌های طراح اصول عدالت را در جایگاه نخستین فرض کنیم. 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 هیچ‌کس نمی‌داند چه خواهد شد و این موضوع همه را بدان سمت سوق می‌دهد که با وجود 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: ۲۰).

ایده اصلی راولز در تعریف عدالت به نام «عدالت به‌مثابه انصاف / justice as fairness» شهرت یافت و مبتنی بر دو اصل کلی است؛ او می‌گوید هر انسانی که پشت پرده جهل قرار دارد، فارغ از این که چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت‌ساز بر او حکم رانده شود؛ اصل اول: هر شخص باید از حقی برابر در مقایسه با 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 کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند، به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب در شرایط حاصل 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 جامعه‌ای زندگی می‌کنند که آن‌ها را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت، چنین جامعه‌ای برپایه آزادی برابر، فرصت برابر، و همچنین حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی بنا شده است. پس، راولز نه تنها از نابرابری‌هایی که به نفع همگان نیست پرهیز می‌کند، بلکه اساسی‌تر از آن از همه اشکال آن‌چه شاید بتوان تفکر «کاستی» نامید دوری می‌جوید. در واقع، او خواستار نظام عدالتی است که با همه رفتاری یکسان و برابر داشته باشد و فرقی نکند استعدادها، طبیعی، امیدها و چشم‌اندازهای زندگی، مهارت‌ها، امکانات فطری، اعتقادات، قومیت، یا جنس شخص چه باشد (همپتن ۱۳۸۵: ۲۴۵).

هم‌چنین، راولز مباحث مطرح‌شده خود را در نظریه عدالت اصولی عام و جهان‌شمول قلمداد می‌کرد که قابلیت پیاده‌سازی و عملیاتی‌شدن در تمامی جوامع را دارند. او کوشید با نظریه خویش نوعی اصلاح را در گفتمان لیبرالیسم انجام دهد و این گفتمان را به‌مثابه یک الگو مطرح سازد. بنابراین، او به ارزش‌های لیبرالی به‌عنوان ارزش‌های عینی و جهان‌شمول می‌نگریست و به‌عنوان یک ایدئولوگ ضمن‌جانبداری تئوریک از این مکتب در سیطره این ایدئولوژی بود و قصد داشت این مرام را با بازسازی خویش به‌عنوان الگویی نجات‌بخش و جهانی معرفی کند. در نتیجه، او در نظریه خود بی‌طرفی 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 به‌عنوان معیاری برای جوامع دموکراتیک به‌کار برد و بیان کند فقط جوامعی را که ساختار دموکراتیک دارند می‌توان با اصول عدالت موردنظر او سنجید. نگاه متافیزیکی و اخلاقی راولز به مقوله عدالت با نقدهای بسیاری مواجه شد. بنابراین، او تحت‌تأثیر نقدهایی که از سوی اندیشمندان جماعت‌گرا و اندیشمندان لیبرالی هم‌چون رابرت نوزیک صورت گرفت به تجدیدنظر در نظریه خود پرداخت و به‌تصوری از عدالت روی آورد که به‌لحاظ نحوه توجیه به‌شکلی متفاوت از نظریه عدالت سامان یافته است. راولز متأثر از انتقادات یادشده، تلقی جدید خود را از عدالت «عدالت سیاسی» نامید که در کتاب مهم دیگر او یعنی *لیبرالیسم سیاسی* تجلی یافت و به‌منظور انطباق بیش‌تر با اصول لیبرالیسم است. به‌هرشکل، اندیشه راولز دفاعیه‌ای بی‌بدیل از اندیشه لیبرالی است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود. در واقع، او تلاش کرد با محوریت عدالت روح تازه‌ای در لیبرالیسم بدمد و برداشت‌های مادی‌گرایانه و فایده‌گرایانه را که اسلاف او از عدالت داشتند با قرارگرفتن در سنت کانتی اصلاح کند و طرحی نو دراندازد. راولز می‌خواست ملاحظات ویژه‌ای را که اصول عدالت با اخلاق پیدا می‌کند به ما معرفی کند (راولز ۱۳۸۷: ۱۰۰). درخصوص آثار و عقاید راولز بیش از این‌ها می‌توان سخن گفت، زیرا آثار او پر و پیمان و پیچیده هستند و نویسندگان امیدوارند که با ذکر خلاصه ارائه‌شده در این مقاله از اهمیت فراوان آثار راولز نکاسته باشند.

۴. نظریه عدالت راولز در بوته نقد

در دهه ۱۹۵۰ م و در نتیجه استیلاي رویکرد اثبات‌گرایی فلسفه سیاسی به‌مثابه دلالتی هنجاری به‌چالش کشیده شده بود، تاجایی که پیتراسلت «مرگ فلسفه سیاسی / political philosophy is dead» را اعلام کرد. اما در دهه ۱۹۷۰ م و با انتشار کتاب راولز بار دیگر تفکر هنجاری در پارادایم فلسفه سیاسی مورد توجه قرار گرفت. پس از انتشار نظریه عدالت راولز حجم عظیمی از آثار در زمینه فلسفه سیاسی پدید آمد که نه‌تنها معطوف به مسئله عدالت بودند، بلکه به مسائل مختلفی در زمینه فلسفه سیاسی پرداخته‌اند. در واقع، در پنج دهه‌ای که بعد از نظریه عدالت راولز سپری شده است، در هر دوره‌ای یکی از موضوعات غالب بود که همگی آن‌ها محصول نظریه عدالت راولز بودند. موضوع اصلی دهه ۱۹۷۰ م عدالت بود، در دهه ۱۹۸۰ م مسئله اصلی در فلسفه سیاسی مناقشه جماعت‌گرایان با لیبرالیسم معاصر است؛ در دهه ۱۹۹۰ م بحث شهروندی از سوی متفکرانی مانند ویل کیملیکا مطرح می‌شود؛ در دهه بعد بحث عدالت فمینیستی از سوی فمینیست‌هایی مانند نانسی فریزر، سوزان اوکین، و ماریون یانگ و چند فرهنگ‌گرایی توسط چارلز تیلور، بیکو پارخ، و چاندردان کوکاتاس مطرح می‌شود و دهه‌ای که اکنون در آن به‌سر می‌بریم مهم‌ترین مسئله و دستورکار در فلسفه سیاسی معاصر عدالت جهانی است. جهانی که در عصر حاضر بیش از هر زمان دیگر از بی‌عدالتی و نابه‌سامانی‌های مزمن رنج می‌کشد.

اما این نکته، که جان راولز فیلسوف سیاسی مهمی است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز است. استدلال‌های راولز انتقادات متنوعی را از چشم‌اندازهای 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 اشخاص و نیز اهمیت مالکیت را به‌نحوی جدی مورد توجه قرار دهد؛ گروه دوم، جماعت‌گرایانی مانند مک‌ایتتایر، تیلور، سندل، و والزر هستند. جالب این‌جاست که فقط فلاسفه و اندیشمندان سیاسی به آرای او پرداخته‌اند، بلکه متفکران مشهوری که اساساً در دیگر حوزه‌ها نیز به نظریه‌پردازی اشتغال داشته‌اند، به شرح و بسط و نقادی دیدگاه‌های این اندیشمند پرآوازه ورزیده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به تامس نیگل فیلسوف برجسته آمریکایی، عالم متافیزیک، معرفت‌شناسی، و فلسفه اخلاق اشاره کرد. اما در میان همه نقدهایی که بر نظریه عدالت راولز وارد شده است، مقاله پیش‌رو در ادامه خواهد کوشید به‌ترتیب نقد سه نحله فکری یعنی اختیار‌گرایان، جماعت‌گرایان، و فمینیست‌ها را بر اندیشه راولز مورد بررسی قرار دهد.

۱.۴ راولز و نوزیک: عدالت توزیعی یا استحقاقی

یکی از برجسته‌ترین فلاسفه لیبرالی معاصر نوزیک است که با انتشار کتاب *آнарشی، دولت، و اتوپیا* به چهره رقیب و هم‌اورد اصلی راولز بدل شد. این کتاب در چهارچوب سنت «لیبرالیسم» در پاسخ به راولز نوشته شد. نوزیک گرچه رقیب فکری راولز است، ضمن حفظ نگاه انتقادی‌اش، عمق، جامعیت، و سیستماتیک‌بودن 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 دو آن‌ها مواضعشان را در تقابل صریحی با سودمندگرایی تعریف می‌کنند و مخالفتشان با آن بدین سبب است که تفاوت اشخاص را نمی‌پذیرد. در عوض، هر دو به اخلاق حقوق‌مدار معتقدند، زیرا بهتر می‌تواند آزادی فرد را تضمین کند. هر دو آن‌ها به این حکم کانت اعتقاد دارند که هر شخص را باید فی‌نفسه هدف / غایت پنداشت، نه فقط وسیله‌ای برای رسیدن به هدف؛ از این رو، اصول عدالتی را براساس 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 نظریه‌پردازی در عالم خیال توصیف می‌کند و معتقد است که راولز با ارائه *نظریه عدالت* لیبرالیسم را با سوسیالیسم خلط کرد و دچار تناقض و ابهام شده است. نوزیک در قبال دو اصل عدالت راولز از سه اصل عدالت نام می‌برد و این اصول را به‌جای ابتدا 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 موردنظر او (همپتن ۱۳۸۵: ۲۵۰-۲۵۴). نوزیک در نقد مدعای اصلی راولز می‌گوید طبق *نظریه* او، دولت باید بخشی از ثروت طبقه بالا را به بخش فقیر جامعه تزریق کند تا عدالت توزیعی برقرار گردد. اما از نظر نوزیک، راولز توضیح نمی‌دهد که چرا فرد سرمایه‌دار 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 «عدالت

استحقاقی» است. برای همین نوزیک در دفاع از اصل تاریخی عدالت سخن می‌گوید، یعنی اصلی که به هرکس حق مالکیت بر چیزی را بنا به تاریخچه تملک آن شخص بر آن چیز می‌دهد، نه بنا به این که آیا تملک او بر آن چیز مطابق الگویی خاص هست یا نه. نوزیک روایت خاص خود را از اصل تاریخی نظریه استحقاقی عدالت می‌نامد که برخلاف دو اصل عدالت توزیعی راولز شامل سه اصل است: ۱. شخصی که مطابق اصل عدالت در اکتساب چیزی را به دست آورد مستحق داشتن آن چیز است، ۲. شخصی که مطابق اصل عدالت در انتقال چیزی را از کسی به دست می‌آورد که مستحق داشتن آن چیز بوده است و مستحق داشتن آن چیز است، و ۳. هیچ‌کس مستحق داشتن چیزی نیست، مگر با اعمال مکرر اصول اول و دوم (همان: ۲۵۴). علاوه بر نوزیک، متفکران لیبرتارین دیگری نیز هستند که ما می‌توانیم آثارشان را در نقد راولز بیان کنیم، اما به علت محدودیت در نگارش فقط بر نوزیک تمرکز کردیم؛ زیرا او در مهم‌ترین اثر خود نقد اختیارگرایان را بر نظریه راولز به‌بهترین نحو صورت‌بندی کرده است.

۲.۴ 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 میلادی ظهور و بروز یافته است و اندیشمندان این مکتب بسیاری از آرای لیبرال‌های معاصر را، به‌ویژه آرای جان راولز، در زمینه عدالت نقد کرده‌اند. مک‌اینتایر، سندل، تیلور، و والزر از برجسته‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب می‌شوند که همه آن‌ها در نقد مدرنیته به‌طور عام و لیبرالیسم و به‌طور مشخص گونه راولزی آن وحدت‌نظر دارند. در واقع، جماعت‌گرایی شیوه‌ای از اندیشیدن درباره علم اخلاق و زندگی سیاسی است که در مخالفت با لیبرالیسم، به‌ویژه گونه خاصی از لیبرالیسم معاصر که راولز آن را نمایندگی می‌کند، شکل گرفته است. از این‌رو، 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 انکارناپذیر لیبرالیسم به‌شمار می‌روند. اما جماعت‌گرایی بر ناهماهنگی بنیادین اصول یادشده در نظریه لیبرالی تأکید جدی دارد. در واقع، جماعت‌گرایی به‌جای ره‌یافت استعلایی و نگاه جهان‌شمول 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 (به‌علت تأکید بر جامعه) و روسو (به‌علت 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 بعد اخلاقی این مسئله مطرح است که خاستگاه ارزش‌ها اجتماعی است و ارزش‌ها از جامعه‌ای که فرد در آن‌ها عضو است ناشی می‌شوند. در بعد روش‌شناختی نیز مسئله قابل طرح این است که ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، نه به‌گونه‌ای جهان‌شمول، بلکه با توجه به سنت و زندگی گروهی و اجتماعی‌ای که افراد در آن عضویت دارند، باید استنباط شوند و مبنای عمل قرار گیرند. به‌طور کلی، آنچه جماعت‌گرایان در برابر لیبرالیسم بر آن تأکید دارند، اصالت و ارزش جماعت/جامعه در برابر فرد است. به‌ر صورت، بر ایند تقابل لیبرالیسم و جماعت‌گرایان ضمن شکل‌دهی 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 جماعت‌گرا در نقد نظریه عدالت راولز پردازیم.

السدیر مک‌ایتایر بر این باور است که راولز و کل پروژه لیبرالیسم آن‌قدر «خود» شخص را از هم گسیخته می‌کند که شخص شناخت‌ناپذیر 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 نظریه‌ای کانتی نیز است، چراکه او می‌گوید همه آدمیان در یک خردورزی جهان‌شمول با هم مشترک‌اند. از این رو، راولز مدعی است که انسان‌ها در وضع نخستین آزادند انتخاب کنند که از عقل به‌تنهایی 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 مک‌ایتایر است. مک‌ایتایر در انتقاد به این وضعیت معتقد است که در وضع نخستین اساساً هیچ‌کس نمی‌داند چه کسی است. مک‌ایتایر 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). بنابراین بنابر نظر مک‌ایتایر، در نتیجه این امر تمایز دلایل شخصی و غیرشخصی و هم‌چنین روابط شخصی صادقانه و فریب‌کارانه از میان رفته است؛ اما نقد دیگر مک‌ایتایر بر لیبرالیسم،

به‌ویژه لیبرالیسم راولزی، اولویت بخشی آن به «حق» در مقابل «خیر» است. در مقابل، 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 به‌کار بستن آن‌ها در زندگی اجتماعی است و بر همین اساس، «خیر» تعریف‌شده اجتماعی را بر هر آموزه جهان‌شمول و عام از «حق» مقدم می‌دارند. مک‌ایتایر و جماعت‌گرایان ایده «خود»های مستقل و بیگانه از هم را که سنگ‌بنای 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 (برات‌علی‌پور ۱۳۸۴: ۱۱).

چارلز تیلور دیگر متفکر عمده جماعت‌گراها در نزاع با لیبرال‌ها محسوب می‌شود که عموماً در چهارچوب فلسفه سیاسی «پساراولزی / post-Rawlsian» قرار می‌گیرد. او نیز تلقی فردگرایانه را از هویت آدمی که می‌خواهد هویت فرد را بدون توجه به نقش جامعه در تکوین فرد تحلیل کند بر نمی‌تابد و هم‌چنین، با قرائت وظیفه‌گرایانه از اخلاق و عدالت که در آثار لیبرال‌هایی نظیر کانت و راولز متبلور است، هم‌داستان نیست. این نکته به آن علت 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 جامعه زبانی خاص قائل است و از این رو، به‌عنوان متفکری جماعت‌گرا شناخته می‌شود (واعظی ۱۳۸۷: ۱۱). هم‌چنین، مایکل سندل از دیگر متفکران جماعت‌گرایی است (گرچه از این برجسب راضی نیست) که به‌علت 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 فارغ‌البال تبدیل شویم، ولی سندل استدلال می‌کند که ما انسان‌ها طبعاً وابستگی‌هایی داریم که فارغ‌البال بودن و وجود این حجاب را غیرممکن می‌سازد. برای نمونه، او 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، تألیف و منتشر گردیده است. برخلاف مک‌ایتایر که سنت تفکر لیبرالی را به‌طور عام مورد نقد قرار می‌دهد، انتقادات سندل معطوف به قرائت وظیفه‌گرایانه از لیبرالیسم است که در اندیشه متفکرانی 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 مواجهه است. از این دیدگاه، انسان در برابر دیگران و خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان مسئول و متعهد است. بنابراین، 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 را از جامعه سیاسی ضعیف و ناکامل و شدیداً فردگرایانه می‌داند و می‌گوید در نگاه ابزاری راولز، افراد فقط برای تأمین خواسته‌های خودخواهانه خویش به اجتماع روی می‌آورند. به همین علت، او بیش‌تر آثار خود را با عنوان لیبرالیسم و محدودیت‌ها و منتقدان آن ارائه کرده است و تلاش کرده است تا حد امکان تلاش‌های اندیشه لیبرال را در شکل‌دهی به سعادت و عدالت ناقص برشمرد (سندل ۱۳۹۴؛ سندل ۱۳۷۴).

مایکل والزر نیز از فیلسوفان سیاسی معاصر است که در زمره جماعت‌گرایان قرار می‌گیرد. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به *حوزه‌های عدالت و فریه و نحیف* اشاره کرد که به‌طور مشخص، در نقد نظریه عدالت راولز نگارش شده‌اند. راولز در به‌کارگیری ایده‌های جماعت‌گرایان چپ بر ضد سنت بی‌طرفی لیبرال در نظریه سیاسی معاصر آمریکا چهره شاخصی به حساب می‌آید و آثارش نیز به‌مثابه یک صدای قوی مخالف اغلب در گفتمان متعارف دانشگاهی مطرح است. علایق 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 (واعظی ۱۳۸۷؛ کینگول ۱۳۸۶: ۲۲۳). والزر اصرار دارد نشان دهد که چیزها تا آن حدی مطلوب‌اند که در شبکه روابط اجتماعی قرار گیرند. والزر ضمن این‌که می‌گوید عدالت مرتبط با معانی اجتماعی است، در تلاش است تا نشان دهد برخلاف سنت رایج در فلسفه سیاسی غرب از زمان افلاطون به‌این‌سو، فقط 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 گفت‌وگوی تأویلی و پیچیده اجتماعی است که براساس آن، خیرها و مطلوب‌های هر حوزه اجتماعی نسبتاً مستقل به‌گونه‌ای توزیع می‌شود که در آن هیچ اصل توزیعی‌ای در یک حوزه بر شیوه توزیع حوزه دیگر تسلط ندارد. این دیدگاه بر تصویری از عدالت تأکید می‌کند که می‌تواند برای اغلب نظریه‌پردازان دموکراتیک

رادیکال قدری عجیب به نظر برسد؛ چراکه وقتی ایده‌های اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک و گفتمان سیاسی تکثرگرا به ایده‌های عدالت اجتماعی والزر می‌رسند، بسیار دفاع‌ناپذیر می‌شوند (کینگول ۱۳۸۶: ۲۲۴-۲۲۵).

به‌هرحال، والزر به‌عنوان 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 آن‌گونه‌که راولز می‌گوید وجود ندارد. والزر از سپهر و حوزه‌های عدالت بحث می‌کند و این‌که هر حوزه‌ای اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ، و اجتماع دارای اصول و قواعد خاص خویش است. مثلاً، آن کسی که ثروت‌مند است اگر با پول وارد حوزه سیاست شود و به خرید رأی مردم بپردازد، ماحصل آن چیزی جز سلطه نخواهد بود. والزر پس از بحث درباب «برابری پیچیده» به این بحث می‌رسد که عدالت موضوعی نسبی است (والزر ۱۳۸۹ الف). درواقع، والزر دربرابر اصطلاحاتی مانند «عقل» و «الزام جهان‌شمول اخلاقی» محتاط است. ازاین‌رو، لب‌اثر دیگر او یعنی *فربه و نحیف* این ادعاست که باید شهود و جهان‌شمولی را که ایمانوئل کانت محوریت بخشید و راولز به‌کار بست، رد کنیم. شهودی که طبق آن مردان و زنان در هر جایی با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و اصولی آغاز می‌کنند و سپس آن را توسعه می‌دهند. والزر فکر می‌کند این تصویر از اخلاقی بودن که به‌صورت نحیف آغاز می‌شود و با رشد فخیم می‌شود، باید وارونه گردد. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فخیم و فربه است، ترکیب فرهنگی است، کاملاً وفاقی است، و خودش را فقط در موقعیت‌های خاصی به‌صورت 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 با آن‌ها هم‌ذات‌پنداری دارد، تعیین می‌یابد (والزر ۱۳۸۹ ب؛ رورتی ۱۳۹۰: ۱۷۳).

به‌تعبیر دقیق‌تر، والزر دو دیدگاه اخلاقی را از هم متمایز می‌سازد: دیدگاه اخلاقی تُنک‌مایه 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 نسخه‌پیچی 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

چشم‌انداز روش‌شناختی والزر لیبرال‌های معاصر نظیر جان راولز و رابرت نوزیک، که بر اصول خاصی به‌عنوان اصول عدالت تأکید می‌کنند، با وجود 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 اشتراک‌نظر داشته باشند و به‌طریق اولی، لازم نیست که برای تعریف عدالت و ساختار اجتماعی عادلانه بر اصول مشترک و عامی در سطح جهانی و بین‌الادّهانی توافق وجود داشته باشد (به‌عنوان اصول عام عدالت). او آشکارا از پلورالیسم و نوعی نسبی‌گرایی در تصور جوامع از خیرات دفاع می‌کند و در نتیجه، اصول حاکم بر توزیع عادلانه خیرات اجتماعی را به‌حسب جوامع و درک و تفسیر آن‌ها از خیرات متنوع و متکثر می‌داند. به‌علت این‌که خیرات اجتماعی متنوع است و ساحت‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد هیچ اصل و معیار مشترک و عامی نمی‌تواند شاخص و مبنای توزیع عادلانه انجای خیرات اجتماعی باشد (واعظی ۱۳۸۷: ۱۲-۱۳). به‌طور کلی، نقد والزر از لیبرالیسم راولزی در سطحی متفاوت با دیگر جماعت‌گرایان طرح شده است. برخلاف سندل، والزر به انتقاد از برداشت راولزی از شخص نمی‌پردازد. هم‌چنین، او برخلاف مک‌ایتایر و تیلور، به ارائه گزارش تاریخی جامعی از فرهنگ غربی علاقه‌مند نیست؛ گزارشی که از آن بتوان انتقادات را از لیبرالیسم به‌طور عام و از راولز به‌طور خاص استنباط کرد. موضع مطرح‌شده در حوزه‌های عدالت بیش‌تر بر این پرسش متمرکز است که چه روش‌شناسی‌ای با موضوع نظریه سیاسی متناسب است. درواقع، 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 کرد تا جهان‌شمولی اصول عدالت راولز را به‌چالش بکشد و به‌صورت جزئی‌تر و زمینه‌مندتر درباره شکل‌گیری و برقراری عدالت در جوامع مختلف از جمله جوامع لیبرال‌دموکرات غربی ارائه طریق کند.

۳.۴ نقد فمینیستی بر نظریه عدالت راولز: نادیده‌انگاری تفاوت‌ها

دسته آخر از منتقدانی که به این مسئله انتقاد دارند، که عدالت توزیعی راولز 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 هیچ‌یک از نظریه‌های عدالت از جمله نظریه عدالت راولز قابل‌پذیرش نباشند، مگر آن‌که این نظام‌های ظلم و تعدی برانداخته شود. درواقع، فمینیست‌ها در نقد اندیشه راولز معتقدند که لیبرالیسم راولزی در پرداختن به جنبه‌های

سیاسی زندگی خصوصی ناکام مانده است. از نظر آن‌ها، لیبرالیسم راولزی 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 والدین و فرزندان و مردان و زنان است، نادیده گرفته است (ریپستین ۱۳۹۲: ۴۰۵). از نظر فمینیست‌ها، نظریه عدالت راولز برابری جنسیتی را نادیده می‌انگارد و به جای توجه به عدالت و برابری در نهاد خانواده بیش‌تر بر نهادهای اساسی جامعه تمرکز می‌کند.

به‌طور کلی، فمینیست‌ها معتقدند که سلطه مرد بر زن ماهیت ساختاری دارد و منشأ آن نیز مکاتب و ایدئولوژی‌های فکری است. از نظر آنان، در نظریه عدالت راولز نیز بر «فرد» تکیه شده است، اما مشکل این‌جاست که مقصود جامعه از فرد همان «مرد» است نه انسان اعم از زن و مرد. نظریه عدالت راولز 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 است مشکل زنان را در جامعه لیبرالی حل کند و تبعیض موجود زن و مرد را از بین ببرد. از این‌رو، جین همپتن می‌پرسد که چگونه آن دسته از نظریات عدالت توزیعی که به این تبعیض‌ها توجهی نمی‌کنند واقعاً می‌توانند ماهیت عدالت را درک کنند و در خود جای دهند (همپتن ۱۳۸۵: ۲۸۲). نه تنها راولز، حتی مساوات‌طلبان (نظیر دوورکین) هم نمی‌توانند از زیر تیغ انتقادات فمینیست‌ها دربروند؛ زیرا آن کسی که قرار است امکانات و منابع را در دیدگاه مساوات‌طلبانه دریافت کند چه کسی است؟ هر شخص، اعم از مرد یا زن؟ یا این‌که فقط «رئیس» خانواده، آن هم در جامعه‌ای پدرسالار که حتماً این رئیس مرد است؟! جودیت هیکس به‌عنوان 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 به‌نحوی تعریف می‌کنند که به‌احتمال قوی مرد مذکری است که رئیس خانواده است و اموری چون طبقه، درآمد، مقام، و منصب را با مقیاسی می‌سنجند که گویی زن بالغ متوسط به‌کلی از صحنه غایب است و به‌چشم نمی‌آید (همان: ۲۸۳). برخی فمینیست‌ها به این معتقدند که نظریه عدالت راولز با وجود زبان کانتی‌اش، براساس چهارچوب کانتی بنا شده است و با همه انسان‌ها به‌عنوان 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، ابن سینا، و ابن رشد در حوزه فلسفه و غزالی، رازی، ماوردی، و نصیرالدین طوسی در حوزه اخلاق و ابوحنیفه و شافعی در حوزه فقه و حقوق، ابن خلدون در حوزه علوم اجتماعی، و هم‌چنین، متفکران معاصر مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عبده، عبدالرزاق سنهوری، و ... از متفکرانی هستند که هر یک درخصوص عدالت اندیشه‌ورزی کرده‌اند (خداوری ۱۳۹۵). در نتیجه ظهور گفتمان انقلاب اسلامی نیز این آرمان بازتولید شده است و به تعبیر رهبران انقلاب، تأمین عدالت اجتماعی موضوع اساسی گفتمان انقلاب اسلامی است. از این رو، برای دستیابی به عدالت قطعاً باید مبنای نظری روشن و الگویی معین برای آن در نظر گرفت. حال، در چهارچوب نوشتار حاضر مسئله این است که آیا آرای جان راولز می‌تواند به‌عنوان الگو برای اجرای عدالت در نظام اسلامی در نظر گرفته شود. به تعبیر دیگر، از میان آرای راولز و آرای متفکران مسلمان که در میان جامعه اسلامی از امتیاز ویژه‌ای برخوردارند، کدام‌یک به واقعیت نزدیک‌ترند و در زمینه اجرای عدالت سازگاری بیشتری با جامعه اسلامی دارند. پرسش این است که مباحث راولز درباره عدالت و شیوه نیل به جامعه عادلانه چه درس‌هایی می‌تواند برای جامعه سیاسی ما ایرانیان در پی داشته باشد. نظریه‌پردازان و صاحب‌نظرانی که دغدغه عدالت، تبیین، و تحلیل رابطه عدالت و آزادی و شیوه نیل به جامعه عادل را دارند باید به چنین مباحثی توجه کافی داشته باشند و از ره‌گذر تضارب آرا بتوانند راهی برای برون‌رفت از معضلات و مشکلات داخلی پیدا کنند. به‌هرصورت، تبیین رابطه نگرش اسلامی با نظریه عدالت راولز یا امکان و امتناع چنین رابطه‌ای موضوعی بسیار قابل‌تأمل است که نیازمند پژوهشی مستقل است. با وجود این، به‌طور مختصر باید گفت که نظریه عدالت راولز اگرچه وجوهی جهان‌شمول دارد، او پس از برخی اصلاحات و بازنگری‌ها در پروژه فکری خود سرانجام این نظریه را قابل‌کاربست در جوامع لیبرال با ساختارهای دموکراتیک به‌سبک غرب می‌داند. هم‌چنین، باید به این موضوع توجه داشت که نظریه عدالت راولز و مناظره انتقادی مکاتب فکری معاصر با آن شبیه یک منازعه درون‌خانوادگی است و این مسئله ازسوی متفکران و محققان جوامع غیرغربی مانند جوامع اسلامی باید مورد‌عنایت قرار گیرد. به‌طور کلی، در یک تقسیم‌بندی کلان می‌توان گفت که مسئله عدالت در سه حوزه معارف بشری مورد‌بحث بوده است: در علم کلام که عدالت به‌عنوان وصف فعل ربوبی یا کیفیت نظام تکوین مطرح می‌شود؛ در علم اخلاق که عدالت به‌عنوان وصف فعل انسانی و عادلانه‌بودن رفتار آدمی مورد‌بحث 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 به‌طور دقیق رابطه اندیشه راولز را با نگرش اسلامی از آن استخراج کرد.

۵. نتیجه‌گیری

اهمیت اندیشه جان راولز فقط به‌علت احیای فلسفه سیاسی که در نتیجه انقلاب رفتارگرایی به‌حاشیه رانده شده بود نیست، بلکه او توانست بین اصولی چون آزادی و برابری که از اصول متعارض فلسفه سیاسی به‌شمار می‌آیند، سازشی به‌وجود آورد. در واقع، مدعای اصلی نظریه عدالت راولز داعیه آشتی اصولی میان دو اصل آزادی و برابری است. چنین مدعایی باعث شد دیگر نحله‌های فکری معاصر به نقد هسته مرکزی اندیشه راولز پردازند. هابرماس محتاطانه به دو اصل عدالت راولز خرده می‌گیرد که تصویری کم‌وبیش منجمد از جامعه به‌دست می‌دهد و در نتیجه، نقشی که به‌قول او «قانون‌گذاری دموکراتیک» (برای خود جامعه) نام دارد و در بطن هر جامعه‌ای عمل می‌کند به‌حد کفایت برجسته نشده است. باوجود این، آرای این دو فیلسوف از نظر فکری آن‌قدر به یک‌دیگر نزدیک است که واقعیت توافق نداشتن آن‌ها را نباید زیاده از حد بزرگ جلوه داد، به‌طوری‌که به اعتراف هابرماس و راولز، اختلافات آنان از مقوله «مناقشات میان افراد یک خانواده» است (دلاکامپانی ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۸). اما در میان دیگر منتقدان راولز باید از لیبرترین‌ها، جماعت‌گرایان، و فمینیست‌ها به‌عنوان مهم‌ترین مکاتبی نام برد که به نقد اندیشه راولز و اصول عدالت او پرداخته‌اند. در مقاله حاضر ضمن معرفی اثر راولز و جایگاه ارزش‌مند آن در فلسفه سیاسی معاصر، سعی شده است تا به شرح و تقریر سه روایت و انتقادهای یادشده در مورد گفتمان فکری راولز پردازد. راولز در این اثر از دو اصل عدالت دفاع می‌کند که دو اصل یادشده 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 کرده‌اند. 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 به‌طور عمیق‌تری تلقی راولز را از انسان به‌عنوان یک فرد مجرد، منزوی، و صاحب حق مورد انتقادات جدی قرار داده‌اند و ماحصل نقدهای این نحله نگارش آثار و منابع فراوانی در فلسفه سیاسی معاصر 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 به دست دهد که فقط محصور در جوامع متکثر و لیبرال است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از این کتاب دو ترجمه به زبان فارسی موجود است: الف) مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷؛ ب) مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۴. بررسی حاضر براساس ترجمه نخست انجام شده است و ارجاعات این مقاله به آن ترجمه است.

۲. راولز فروتنانه عنوان مهم‌ترین اثرش را *A Theory of Justice* نامیده است. عدالت به‌عنوان 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 رو، 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 عنوان کتاب راولز را 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: مؤسسه 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.
- خداوردی، مجید (۱۳۹۵)، *برداشت مسلمانان از عدالت*، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: دانشگاه مفید.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰)، «مقدمه»، در: *نظریه عدالت*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.
- راولز، جان (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

نقد کتاب نظریه عدالت؛ جهان شمولی یا زمینه‌مندی اصول عدالت ۷۷

رورتی، ریچارد (۱۳۹۰)، «عدالت به‌مثابه وفاداری وسیع‌تر»، ترجمه سیدمهدی ناظمی قره‌باغ، نشریه سوره، ش ۵۲-۵۵.

ریستین، آرتور (۱۳۹۲)، «فلسفه سیاسی»، در: فلسفه معنا، معرفت، و ارزش در قرن بیستم، ویراسته جان وی. کنفیلد، ترجمه یاسر خوش‌نویس، تهران: حکمت.

سندل، مایکل (۱۳۹۴)، *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

کیکس، جان (۱۳۹۲)، *علیه لیبرالیسم*، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران: علمی و فرهنگی.

کینگ ول، مارک (۱۳۸۶)، «مایکل والزر: تکثرگرایی، عدالت، و دموکراسی»، در: *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ویراسته اپریل کارتر و جفری استوکس، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه.

لسناف، مایکل. ایچ (۱۳۸۷)، *فیلسوفان 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، س ۱۱، ش ۴۱.

والزر، مایکل (۱۳۸۹ الف)، *حوزه‌های عدالت؛ در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری*، ترجمه صالح نجفی، تهران: ثالث.

والزر، مایکل (۱۳۸۹ ب)، *فریه و نحیف*، ترجمه سیدصادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ولف، جانانان (۱۳۸۶)، «جان راولز: بازگویی دموکراسی لیبرال»، در: *دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ویراسته اپریل کارتر و جفری استوکس، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

وینستین، جک راسل (۱۳۹۰)، *فلسفه مک‌ایتنایر*، 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: *Contemporary Political Theory*, Colin Farrelly (ed.), London: Sage.

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

