

نسبت نظریه عدالت راولز با فلسفه حق هگل^۱

میثم سفیدخوش *

یوسف شاقول **

چکیده

جان راولز نظریه عدالت خویش را اساساً در تقابل مستقیم با نظریه فایده‌گرایی شکل داده است زیرا معتقد است فایده‌گرایی آماده است تا آزادی و عدالت را برای تأمین منفعت و سعادت افراد جامعه قربانی کند. راولز به منظور ارائه نظریه‌ای که از آفات فایده‌گرایی و به‌ویژه فردگرایی افراطی آن بگریزد، ضروری می‌بیند تا راهکارها و مفاهیم اساسی فلسفه حق هگل را از نو مورد بازخوانی قرار دهد زیرا هگل نیز در زمانه خود و در رویارویی با اندیشه‌های متفکران دوره روشن‌اندیشی، درگیر معضلاتی مشابه مشکلات موجود در فایده‌گرایی بوده است. در واقع راولز استفاده از نگرش هگلی را برای تبیین نظریه عدالت و مفاهیم اساسی آن مفید می‌داند.

مقاله حاضر در پی آن است تا اولاً نشان دهد که راولز چگونه برای تأمین هدف مذکور روایتی ویژه از مهمترین عناصر فلسفه حق هگل ارائه داده و سمت و سوی آن را منطبق با جریان لیبرالیسم معرفی کرده است. او در این راستا دو نوع از لیبرالیسم را از هم تمییز داده و نظریه خود را همراه با اندیشه کانت و هگل از مصادیق نوع واحدی از آنها بر می‌شمارد. دوم اینکه به نظر می‌رسد راولز به منظور نیل به مطلوب خویش ناگزیر بوده است تا به‌رغم اذعان اولیه خویش مبنی بر کانتی بودن نظریه اش، دست کم در

* دانشجوی دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی. msefidkhosh3@yahoo.com

** استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان.

اصفهان، میدان آزادی، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات، گروه فلسفه. yoshaghool@ltr.ui.ac.ir

برخی از موارد اساسی، از نگرش کانتی روی گردانده و به جانب نگرش هگلی روی آورد. تبیین و استدلالِ وجوه اساسی این گشتِ فکری هدف دیگر مقاله حاضر را شامل می‌شود.

واژگان کلیدی: حق، آزادی، عدالت، حیات اخلاقی، فرد اخلاقی.

مقدمه

نظام فلسفی هگل در برگزیده عناصر مختلفی است که هر کدام از آنها به نوبه خود در کل نظام فلسفی وی واجد اهمیت فراوان است؛ اما در این میان اندیشه سیاسی - اجتماعی وی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به نحوی که می‌توان سمت و سوی بسیاری از آراء فلسفی او را معطوف به فلسفه علم الاجتماع دانست. شاید به دلیل همین سمت و سو باشد که اندیشه و نظریات اخلاقی او - در معنای عام آن - بلافاصله پس از طرح، تأثیر ژرف و مستقیمی بر بسیاری از جریان‌های مهم سیاسی اجتماعی قرون ۱۹ و ۲۰ داشته است، به نحوی که گستره این تأثیر را به صورت سلبی یا ایجابی می‌توان در جریان‌های متضاد فکری مشاهده کرد. جان راولز نیز به عنوان یکی از مهمترین فیلسوفان اخلاق دهه‌های اخیر که قرائتش از عدالت و نقش و جایگاه آن در تئوری‌های سیاسی، روح جدیدی در کالبد فلسفه سیاسی دمیده است، توجه ویژه‌ای به همین بُعد از فلسفه هگل دارد و اندیشه خود را، علاوه بر کانت و روسو، بسیار متأثر از فلسفه هگل معرفی می‌کند (Rawls, 2000, p.330). راولز نه تنها اندیشه خود را وامدار تفکر هگل قلمداد می‌کند بلکه حتی یکی از چهار پایه اساسی کل فلسفه سیاسی در دنیای مدرن را مدیون هگل می‌داند (راولز، ۱۳۸۳، ص ۲۴).

به همین دلیل راولز با تکیه بر کتاب عناصر فلسفه حق به تفسیر فلسفه هگل می‌پردازد و در واقع تعالیم هگلی مهمی را که برای خودش آموزنده بوده است، برجسته می‌نماید و تلاش می‌کند تفسیری لیبرالیستی از فلسفه حق هگل به دست دهد. جان راولز صرف نظر از موارد پراکنده، در دو اثر مهم خویش مستقیماً به طرح و بررسی آراء هگل در حوزه فلسفه اخلاق می‌پردازد: ابتدا در *لیبرالیسم سیاسی* (۱۹۹۶) و سپس در *درس‌های فلسفه اخلاق* (۲۰۰۰). رویکرد وی در این دو کتاب البته متفاوت است؛ در *درس‌های فلسفه اخلاق* طی دو فصل نسبتاً طولانی، تقریر و تفسیر او را از اندیشه سیاسی اخلاقی هگل مشاهده می‌کنیم لذا می‌توان تلقی وی از هگل را در این کتاب ایجابی خواند. اما در *لیبرالیسم سیاسی* با نگاهی سلبی یا به عبارت دیگر، تدافعی، شاهد موضع‌گیری و پاسخ راولز به نقدهایی هستیم که احتمال می‌دهد برخی از پیروان هگل براساس برخی آموزه‌های هگلی به کلیت لیبرالیسم یا برخی عناصر آن وارد سازند. ما در این مقاله ابتدا عناصر اصلی تفسیر راولز از فلسفه حق هگل را برشمرده و در گام بعد با توجه به این تفسیر، نسبت مبانی فلسفی نظریه عدالت را با مبانی فلسفه حق هگل مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

عناصر اصلی روایت راولز از فلسفه اخلاق هگل

جان راولز بر خلاف تفسیری از هگل که اندیشه او را ماهیتاً تماماً خواهانه دانسته و آن را دشمن هر نوع لیبرالیسم و دموکراسی معرفی می‌کند، هگل را به‌عنوان فیلسوفی با اندیشه لیبرال و با طرز فکر اصلاح‌گرا نه نسبتاً مترقی معرفی می‌نماید (Rawls, 2000, p.300). لیبرالیسم هگل بنا به روایت راولز از مهمترین مصادیق تاریخ فلسفه اخلاقی و سیاسی لیبرالیسم آزادی (liberalism of freedom) به‌شمار می‌رود. مراد وی از لیبرالیسم آزادی آن نوع تفکر سیاسی است که اصول اولیه‌اش اصول مربوط به آزادی‌های سیاسی و مدنی بوده و بر سایر اصولی که یک تفکر اخلاقی می‌تواند اخذ کند، تقدم داشته باشند. به نظر راولز فلسفه اخلاق هگل راه از حیث حضور در جریان فکری لیبرالیسم آزادی، می‌تواند در کنار فلسفه اخلاق جان لاک، هیوم، کانت، استوارت میل و حتی نظریه عدالت خودش قرار داد (*Ibid*). مهمترین ایده‌هایی که براساس آنها راولز فلسفه حق هگل را لیبرال می‌خواند، از قرار زیرند:

۱. خود بسندگی فلسفه اخلاق؛ مبنای روشی راولز

راولز به‌منظور ارائه تفسیری لیبرال از فلسفه سیاسی هگل پیش فرض بسیار مهمی دارد که به‌رغم اهمیت و نقش محوری آن در ارائه این تفسیر، تنها اشاره‌ای اجمالی به آن کرده است و بحث و توضیح دقیقی درباره آن ندارد. این پیش فرض اساسی درباره روش مطالعه فلسفه سیاسی اخلاقی هگل در نسبت با تعالیم متافیزیکی اوست. اصولاً فلسفه‌های اخلاق یا سیاست در طول تاریخ اندیشه فلسفی بخشی از کلیت نظام فکری فیلسوفان بوده‌اند؛ آنها عمدتاً بر پایه برخی مبانی و اصول متافیزیکی و معرفت‌شناختی شکل گرفته و در نسبت با آنها اعتبار می‌یافتند. ویژگی پایه ای این گونه دستگاههای اخلاقی به‌عنوان نتیجه منطقی اخذ مبانی خاص متافیزیکی، همواره این بوده است که نظریه جامعی درباره انسان و اصول حاکم بر رفتارهای فردی و اجتماعی او ارائه دهند. در واقع، پیوند این نظریات جامع اخلاقی با مبانی متافیزیکی، ضامن اعتبار کلی و ضروری آنها بوده است. بنا بر نظر بسیاری از مفسران کلاسیک تفکر هگل، این وضعیت در مورد وی نیز صادق است، یعنی هگل طراح نظریه جامعی در حوزه اخلاق است که با جهان‌بینی و متافیزیک او هماهنگی کامل دارد.

در چنین شرایطی می‌توان نتیجه گرفت که ارائه تفسیری صحیح از اندیشه اخلاقی هگل مستلزم پیگیری رابطه و نسبت آنها با مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناختی اوست. اما جان راولز بر خلاف این دیدگاه رایج، معتقد است که اندیشه‌های سیاسی اخلاقی هگل بر پایه خود استوارند و مراجعه به متافیزیک یا سایر اجزای نظام فلسفی او برای فهم صحیح آنها ضرورتی ندارد (*Ibid*). راولز بیش از این درباره این پیش فرض توضیح نمی‌دهد بلکه براساس آن در مقام عمل، برای توضیح آراء هگل در حوزه اخلاق، کتاب عناصر فلسفه حق را مستقل از سایر آثارش تفسیر کرده و ضمن آن روایت خاص خود را ارائه می‌دهد. با توجه به اینکه تفسیرهای غیر لیبرال یا حتی فاشیستی از نظریات سیاسی هگل، از جمله تفسیر تأثیرگذار کارل پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنانش*، با توجه به آراء متافیزیکی و منطقی هگل شکل می‌گیرد، کنار گذاشتن اعتبار نهایی مبانی متافیزیکی تفکر هگل در تفسیر اندیشه سیاسی او را باید

پیش فرض مهم و بسیار تأثیرگذار راولز برای ارائه تفسیری لیبرال و آزادی‌خواهانه از هگل قلمداد نمود و در واقع آن را ترفند روشی مهم راولز در این تفسیر به‌شمار آورد.

۲. آشتی جویی و اراده آزاد

راولز از حیث محتوا تفسیر خود را بر پایه دو مفهوم کلیدی مأخوذ از کتاب *عناصر فلسفه حق استوار* می‌سازد. این دو عبارتند از: ایده فلسفه به‌مثابه آشتی و مفهوم اراده آزاد. ایده آشتی (Versöhnung) که هگل آن را در مقدمه کتاب مذکور مطرح ساخته است، در واقع ایده‌ای برای توضیح ماهیت و نقش فلسفه به‌ویژه فلسفه سیاسی در حیات اخلاقی انسان است. این ایده به‌همراه مفهوم اراده آزاد که ماهیت فاعل اخلاقی و اصل حاکم بر تصمیم‌گیری و عمل او را مشخص می‌کند، مفاهیم مهم دیگری را به‌دنبال می‌آورند که هر یک از آنها برای شکل‌گیری نوع لیبرال یک فلسفه اخلاقی-سیاسی ضروری به نظر می‌رسند.

هگل پیشگفتار کتاب *عناصر فلسفه حق* را به تبیین نقش و کارکرد فلسفه در زمینه مسائل اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اختصاص می‌دهد. وی در آنجا دو گونه رویکرد به فلسفه را مورد نقد قرار می‌دهد که یکی از آنها فلسفه را فارغ از مسائل مربوط به واقعیات حیات انسانی دانسته و دیگری فلسفه را صرفاً معطوف به رتق و فتق امور جزئی و یا خدمتگذاری به این یا آن غرض سیاسی جزئی می‌داند. نقد این دو وضعیت بلافاصله امکان سومی را پیش می‌افکند که با نحوه نگرش هگل راجع به نسبت کلی و جزئی و نیز نسبت واقعی و معقول تناسب کامل دارد. هگل در قطعه‌ای مهم از این کتاب که دستاویز راولز قرار می‌گیرد، از نوعی بصیرت عقلانی یعنی فلسفه-نام می‌برد که جویای فهم عقلانی واقعیت و وضع موجود است، با این پیش فرض که چنین فهمی ذات واقعیت را به‌عنوان امری معقول نمایان می‌سازد. این امکان سوم اولاً فلسفه را از کنج عزلت مفهوم‌بافی یا جستجوی اتوپیا و دوری از واقعیت رها می‌کند و از سوی دیگر در سطح ظاهری مسائل جزئی غرق نمی‌شود. تعبیر هگل این است که «این بصیرت عقلانی همان آشتی (Versöhnung) با واقعیت است» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۲۰). راولز در درس گفته‌های *فلسفه اخلاق* همین ایده را مبنای اصلی خود برای تفسیر لیبرال از هگل قرار می‌دهد و در جای دیگری کل فلسفه سیاسی در دنیای مدرن را از حیث معرفی این ایده مدیون هگل می‌داند (راولز، ۱۳۸۳، ص ۲۰). ایده آشتی دلالت بر این دارد که انسانها و افراد جامعه باید حیات اخلاقی خود را در پیوند با دنیای اجتماعی خود بدانند و به این درک نائل شوند که کمال انسانی آنها فقط در بستر نهادهای اجتماعی و سیاسی‌ای که در لوای آنها می‌زیند، تحقق می‌یابد. به نظر راولز پیش‌فرض مهم هگل در طرح این ایده آن است که وضع موجود همواره شاکله مناسبی از نهادهای سیاسی-اجتماعی را دربر دارد و این فلسفه است که باید فرد را به ضرورت پیوند با این شاکله‌ها آگاه کند (Rawls, 2000, p.331). بدین منظور فلسفه ابتدا باید فرد را متوجه ذات معقول انسانی خود نماید و لذا او را به مرحله خودآگاهی برساند. در چنین شرایطی فرد درمی‌یابد که اخلاقی بودنش یا به‌معنای دقیق‌تر انسان بودنش در گرو این است که از قیود فردیت و جزئیت رها شود و به کلیت اجتماعی بپیوندد؛ در این حال او آزاد است و به غایت خود نائل

شده است. بدین ترتیب آشتی جویی به‌مثابه کلیت پروژه فکری هگل در طرح مباحث فلسفه اخلاق با ایده اراده آزاد انسان پیوند می‌یابد بدین نحو که از سویی آشتی جویی بدون اراده آزاد محقق نمی‌شود و از سوی دیگر غایت و نتیجه کل پروسه آشتی جویی عبارت از خود آزادی است.

هگل ضمن ارائه تعریف مهمی از اراده آزاد که دستمایه اصلی راولز برای تفسیر این مفهوم قرار می‌گیرد، اراده آزاد را اراده‌ای می‌داند که خودش را به‌مثابه اراده آزاد می‌کند (هگل، ۱۳۷۸، ص ۵۷). چنین اراده‌ای که اساساً همان اندیشیدن است، سنتز اراده محض و بی‌محتوا و اراده جزئی عینی است. تفسیر راولز از این ایده نزد هگل بدین صورت است که پیوند تز و آنتی‌تز در این سنتز موجب می‌شود تا چنین اراده‌ای اولاً توسط هیچ امر بیرونی ای مقید نشود و ثانیاً خودش و تحقق و کمال خودش هدف خودش قرار گیرد. به همین دلیل چنین اراده‌ای فقط آنچه را برای کمالش شایسته است برمی‌گزیند و بدین ترتیب متوجه سیستمی از نهادهای سیاسی و اجتماعی می‌شود که بستر مناسب تحققش به‌شمار می‌روند، یعنی متوجه یک سیستم لیبرال می‌شود. اما این توجه کافی نیست بلکه خودش باید واضع قوانین و غایات این نهادها باشد، نه اینکه در مسیر این یا آن غایت از بیرون وضع شده قرار گیرد. اراده آزاد همچنین برای تداوم خود، نهادهایی آموزشی طراحی می‌کند تا مولفه‌های اساسی سیستم انتخابی خود را در جامعه نهادینه کرده و تعلیم دهند (Rawls, 2000, p.338).

راولز توضیح می‌دهد که مفهوم اراده آزاد فقط در یک فرایند اجتماعی شکل می‌گیرد و شهروندان جوامعی که بر اساس اراده آزاد قوام یافته‌اند، هیچگاه به‌صورت اتمی و منفک از سیستم اجتماعی به انتخاب خیر و سعادت یا تمایل خود اقدام نمی‌کنند، و حتی به‌نحو کلی‌تر می‌توان گفت که اراده آزاد کاملاً متفاوت از توانایی برآوردن منافع و امیال و نیازهای جزئی است. راولز بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که نظریه اخلاقی هگل با نظریه اخلاقی رایج در قرن بیستم یعنی نظریه فایده‌گرایی (utilitarianism)، هیچ تناسبی ندارد (p.340). راولز با بیان این تحلیل در پی اثبات آن است که نظریه اخلاقی هگل به‌رغم لیبرال بودنش فقط در پروسه لیبرالیسم آزادی‌کانت، روسو و نظریه عدالت خودش قابل فهم است و با برخی از گونه‌های دیگر لیبرالیسم مانند نظریه فایده‌انگاری سازگاری ندارد.

نکته مهم دیگر مربوط به ماهیت جمعی و نهادی اراده آزاد در نظر هگل است که راولز آن را از عناصر لیبرالیسم وی برمی‌شمرد، در حالیکه عموم منتقدان لیبرال هگل از جمله کارل پوپر و برتراند راسل، که وی را به طراحی یک نظام اخلاقی متناسب با حکومت‌های دیکتاتوری و جوامع بسته متهم می‌کنند، همین ایده حقیقی و جوهری بودن کل یا جامعه و عرضی بودن فرد را از دلایل اصلی ادعای خود بر می‌شمارند (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۶۹۰). در واقع تفاوت تفسیر راولز و منتقدان هگل در این مورد به تفاوت تلقی آنها از لیبرالیسم برمی‌گردد که به‌موجب همان تفاوت، نظریه عدالت راولز به‌مثابه نظریه‌ای لیبرال از نظریات پیشین اخلاقی در چهارچوب لیبرالیسم ممتاز می‌شود.

۳. حیات اخلاقی و سیستم حق

راولز تمایزی را که هگل میان دو ساحت از اخلاق برقرار می‌کند دلیل دیگری بر لیبرال بودن فلسفه

اخلاق او بر می‌شمرد. هگل در کتاب *عناصر فلسفه حق* سه گام اساسی را در فرایند تحقق حق به معنای کلی‌اش مطرح می‌کند: اول حق مجرد که بیانگر اراده انسان به مثابه شخص است که بدون پشتوانه درونی غرق در امور بیرونی است (هگل، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). اخلاق (Moralität) وضعیتی است که اراده انسان طی آن به درون خود رجوع می‌کند و در حالتی سوژکتیو جویای اصلی برای رفتار و منش خود می‌شود. اراده در این مرحله با تمسک به وجدان، خیر یا نیکی را به عنوان چنین اصلی برمی‌گزیند. اراده انسانی در چنین وضعی نیز به کمال خود نائل نمی‌شود زیرا سوژکتیو بودنش مانع این است که خود را عینی و واقعی سازد (ص ۱۶۵). اما اراده در زندگی اخلاق‌گرایانه یا حیات اخلاقی (Sittlichkeit) به کمال خود می‌رسد زیرا این مرحله اتحاد درون و بیرون است. حیات اخلاقی بنا به تعریف هگل ایده یا مثال آزادی است که به‌گونه‌ای خودآگاه عینی شده است (ص ۱۹۹). ویژگی ممیز حیات اخلاقی نسبت به دو گام پیشین این است که اخلاق در این حوزه ماهیت نهادی (institutional) دارد نه فردی؛ به عبارت دیگر ما در اینجا با عمل، نیت و مسئولیت فردی یا نیکی و شرارت آن سروکار نداریم بلکه از نهادهایی بحث می‌کنیم که ضامن اخلاقی بودن و یا تحقق انسانیت انسان‌اند. مجموع این نهادهای اجتماعی، سیستم کلی حق را فراهم می‌آورند تا آزادی انسان به کمال خود نائل شود. البته این نهادها صرفاً وسائلی یا وسائلی در مسیر تحقق آزادی انسان نیستند که فقط در برهه‌ای از این مسیر واجد ارزش باشند بلکه اصولاً حیات اخلاقی انسان و آزادی او عبارت از زیستن و تعامل با همین نهادهای اجتماعی است.

جان راولز این رأی هگل را که بر ارزش فی‌نفسه نهادهای اجتماعی در اخلاقی بودن انسان دلالت دارد با جریان لیبرالیسم آزادی کاملاً سازگار می‌داند و برای اثبات نظر خود یادآور می‌شود که روسو و میل نیز نهادهای مربوط به آزادی را فی‌نفسه خیر می‌دانستند و ارزش آنها را وابسته به تأمین سعادت یا رفاه برای افراد نمی‌نمودند. کانت نیز مبنای حقوق انسانی را قانون اخلاقی که همان قانون آزادی است می‌داند و لذا با تفکیک این سیستم از اصول مربوط به سعادت، بر استقلال و ارزش فی‌نفسه این سیستم صحنه می‌گذارد (ص ۳۳۹).

راولز از میان سه بخش اصلی عناصر فلسفه حق که گام‌های دیالکتیکی فلسفه حق به‌شمار می‌آیند، فقط گام سوم را مورد تحقیق جدی قرار می‌دهد و این نشان می‌دهد که او فقط حیات اخلاقی را نظرگاه ویژه و مورد قبول هگل درباره بستر عمل اخلاقی می‌داند؛ همچنین قابل توجه است که راولز از سه گام دیالکتیکی خود مفهوم حیات اخلاقی هم - یعنی خانواده، جامعه مدنی و دولت - فقط دوتای آخر را مفصل مطرح کرده و تفسیر می‌کند. خانواده حیات اخلاقی در شکل بی‌واسطه و طبیعی آن است ولی جامعه مدنی و دولت هر دو نخست اینکه مستقیماً با نهادهای اجتماعی سروکار دارند و دوم اینکه از حیث مفهومی واسطه‌دار و تناورده‌ترند. جامعه مدنی پیوند افراد در کلیتی معقول است که صرفاً انتزاعی و صوری است ولی دولت یا دولت معقول، فعلیت آزادی انضمامی است که در اثر آشتی فرد با نظام اجتماعی و فهم حقوق خویش حاصل شده است (Rawls, 2000, p.344). به نظر راولز یکی از مولفه‌های مهمی که بر کل سیستم اخلاقی هگل حاکم است و می‌توان آن را دلیلی بر لیبرال بودن

تئوری وی دانست، حق محور بودن آن است. در واقع هگل، بنا به روایت راولز، وظیفه محوری را برای جوامعی که واجد جامعه مدنی و دولت معقول هستند، مناسب نمی‌داند زیرا معتقد است اگر مردم چنین جوامعی پیوند صحیحی با نهادهای اجتماعی موجود برقرار کنند، یا به عبارتی اگر مردم مسیر تحقق حقوق و آزادی‌های اساسی خود را در بستر حیات اخلاقی به‌درستی تشخیص دهند، البته خود به‌خود و بی هیچ پیچیدگی یا اجباری تکالیف خود را تشخیص داده و عمل خواهند نمود. ولی وارون این وضع صادق نیست یعنی فهم و عمل به تکالیف هیچ کمکی به فهم و پیگیری حقوق نمی‌کند. بدین ترتیب جوامع وظیفه‌محور نمی‌توانند به آزادی کامل خود نائل آیند.

سه مورد مناقشه برانگیز

تا بدین جا مهمترین عناصری که راولز تفسیر خود از فلسفه اخلاق هگل را بر پایه آنها استوار ساخته بود بیان کردیم. اما راولز علاوه بر تبیین این اصول اساسی، تلاش می‌کند تا نسبت به نظر هگل درباره برخی مسائلی که می‌تواند با هر نوع لیبرالیسمی ناسازگار باشند، تفسیری متفاوت ارائه دهد تا مانعی برای قرائت خاصش از هگل وجود نداشته باشد. می‌توان در لابه‌لای شرح راولز از عناصر مختلف فلسفه اخلاق هگل، سه مورد از این دست را به‌طور پراکنده پیدا نمود. اولین آنها پیرامون ساختار دولت در نظر هگل است. هگل ساختار مونارشی یعنی پادشاهی موروثی را به‌عنوان ساختاری رشد یافته برای زندگی اخلاق‌گرایانه پیشنهاد می‌کند و ضمناً وضع مردم در جامعه مطلوب خود را طبقاتی معرفی می‌کند. چنین پیشنهادی همواره توجیه هگل از وضعیت سیاسی پروس به‌عنوان یک جامعه بسته معرفی شده است اما راولز یادآور می‌شود که هگل فرمان و رأی پادشاه را صرفاً پشتوانه و ضامن **سوپرژکتیو** حق یا آزادی می‌داند و پشتوانه **ابژکتیو** آن را قانون می‌داند که از سوی قوه مقننه به‌عنوان برآیند عقول ممتاز وضع، و توسط قوه مجریه اجرا می‌گردد. بدین ترتیب سیستم مدنظر هگل مطابق با سیستم یک جامعه بسته نیست بلکه وی عمده‌ترین اصول لیبرالیسم را در طرح خود لحاظ کرده است (p.354).

دومین مورد درباره حق رأی و ارزش عقیده عمومی است. مسأله اصلی این است که حتی خود راولز اذعان دارد که هگل هیچگاه تبعیت و نظرسنجی از عقیده عمومی را جایز ندانسته است و این نگرش مسلماً با ایده آزادی فردی در جوامع لیبرال ناسازگار است. راولز در مقام توجیه هگل می‌گوید: نخست اینکه در زمانه او هنوز احزاب به‌معنای امروزی وجود نداشته‌اند تا به‌عنوان واسط میان دولت و مردم در هدایت صحیح رأی عمومی تأثیر داشته باشند؛ دوم اینکه یادآور می‌شود که هگل پیشنهاد کرده است تا هیأت حاکمه با ترتیب دادن برنامه‌های آموزشی و تعلیمی مثل برگزاری علنی جلسات دولت و غیره، موجب رشد سیاسی و اجتماعی مردم شده و آنها را در نیل به رأی معقول یاری رسانند. شاید بتوان منظور راولز را اینگونه بیان کرد که هگل با نفس عقیده عمومی مخالف نیست بلکه وی با نظر به میزان و کیفیت آگاهی عمومی در زمانه خودش، هنوز آن را برای رسیدن به انتخاب معقول مناسب نمی‌دانسته است.

سومین مورد مربوط به نظر هگل درباره جنگ است زیرا هگل ایده گسترش معاملات اقتصادی میان

ملل مختلف به منظور برقراری صلح و کنار گذاشتن هر نوع جنگ را که از زمان متسکیو از سوی متفکران لیبرال مطرح شده بود، انکار کرده و بر ضرورت جنگ برای پیشبرد اهداف دولت تأکید کرده است. اما راولز ماهیت جنگ در نظر هگل را تدافعی دانسته و می‌گوید منظور هگل به هیچ وجه تجاوز و کشورگشایی نیست و حتی جنگ دفاعی را فقط زمانی جایز می‌داند که برقراری صلح را مشکل‌تر نسازد و موجب نابودی تمدن یا نهادهای اصلی دولت خارجی نشود. به نظر راولز هیچ تفاوتی میان نظر هگل درباره جنگ با توجیه آن در دنیای لیبرال قرن اخیر تحت عنوان دفاع از خویش وجود ندارد، لذا از این منظر نمی‌توان هگل را مستحق سرزنش دانست. نتیجه‌گیری نهایی راولز این است که نظر هگل درباره جنگ را باید کاملاً مطابق با لیبرالیسم آزادی برشمرد، هر چند میان وی و سایر متفکران مربوط به این حوزه از حیث توجیه عامل پیدایش جنگ و راهکارهای مواجهه با آن اختلافهایی وجود داشته باشد (p.360).

نقدهای هگلی به لیبرالیسم و مواجهه راولز با آنها

جان راولز در بخش دهم از درس گفته هفتم کتاب *لیبرالیسم سیاسی* تحت عنوان «پاسخ به نقدهای هگلی» و نیز به صورت مختصرتر در *درسهای تاریخ فلسفه اخلاق*، از نقدهایی سخن می‌گوید که به‌زعم وی برخی از نویسندگان برپایه نظرگاه هگلی نسبت به لیبرالیسم مطرح کرده‌اند. وی این نقدها را میراث هگل در نقد لیبرالیسم می‌شمارد، هرچند معتقد است که با تغییر موضع نسبت به آراء اخلاقی هگل و حتی نسبت به خود لیبرالیسم می‌توان از آنها اجتناب ورزید. نحوه بیان راولز پیرامون این نقدها در دو کتاب مذکور اندکی تفاوت دارد، به این صورت که تمرکز نقدهای مطرح شده در *لیبرالیسم سیاسی* معطوف به ایده قرارداد اجتماعی است ولی در *درسهای فلسفه اخلاق* معطوف به کلیت لیبرالیسم است هر چند محتوای نقدها در این دو اثر از همپوشانی نسبی برخوردارند.

۱. نقدهای مطرح در لیبرالیسم سیاسی

- ۱- آموزه قرارداد اجتماعی جامعه و دولت را با همبودی ساده افراد خلط کرده است.
- ۲- آموزه قرارداد اجتماعی قانون را بر اساس علائق شخصی و امکانی افراد معین می‌کند.
- ۳- آموزه قرارداد اجتماعی به‌نحوی نادرست ایده‌های مربوط به جامعه مدنی را در مورد دولت به کار می‌گیرد. منظور هگل، بنا به روایت راولز، این است که پیروان آموزه قرارداد اجتماعی درک درستی از ماهیت دولت و ایده‌های اساسی آن ندارند و فهم آنها صرفاً در حد جامعه مدنی است؛ از همین‌رو آنها ایده‌هایی را برای تبیین ماهیت دولت مورد استفاده قرار می‌دهند که مربوط به جامعه مدنی است و مسلماً چنین اطلاقی خطاست.
- ۴- آموزه قرارداد اجتماعی نمی‌تواند ماهیت اجتماعی انسان را به‌شبهه مناسبی درک نماید (Rawls, 1993, VII, sec:10).

۲. نقدهای مطرح در درسهای تاریخ فلسفه اخلاق

- ۱- جامعه لیبرال غایت جامع و کلی ندارد بلکه فقط در خدمت اهداف شخصی و جزئی اعضایش قرار دارد.
- ۲- لیبرالیسم از درک ریشه و بنیان اجتماعی انسانها درون چهارچوب نهادهای سیاسی و اجتماعی ناتوان است.
- ۳- لیبرالیسم نمی‌تواند برای نهادها و اعمال اجتماعی ارزش درونی و فی نفسه قائل باشد (1992, pp.364- 370).

شیوه رویارویی راولز با نقدهای مذکور به خوبی نشانگر تفاوت نگرش و روایت او از لیبرالیسم با برخی روایتهای دیگر است زیرا می‌توان بنیاد پاسخهای راولز به این نقدهای هگلی را اینگونه معرفی نمود که اصولاً این نقدها را فقط می‌توان به روایت یا روایات خاصی از لیبرالیسم وارد نمود و باید دست کم جریان لیبرالیسم آزادی را از آنها مبری دانست. به نظر می‌رسد که اگر راولز تا بدین جا تلاش کرد تا فلسفه هگل را به لیبرالیسم نزدیک کند، در اینجا ضمن پاسخ به این نقدها لیبرالیسم را به فلسفه هگل نزدیک می‌کند.

به نظر وی فلسفه اخلاقی هابز، فایده‌گرایی کلاسیک و حتی آزادی‌خواهی^۲ مصداق بارزی برای عموم این نقدها به‌شمار می‌آیند (1993, p.262). برای مثال وضع طبیعی هابز دربرگیرنده افرادی است که هر کدام غایت فردی و شخصی خاصی را به‌منظور سعادت خودشان پیگیری می‌کنند به‌نحوی که حتی آنجا که در یک فرایند جمعی، از برخی منافع فردی خویش دست می‌کشند فقط اعتلای کمی و کیفی اهداف خود را در نظر دارند. نهادهای اجتماعی هم در چنین جامعه‌ای صرفاً ابزاری برای برآوردن خواسته‌ها و منافع جزئی و شخصی‌اند که البته ممکن است میان تعداد کثیری مشترک باشند ولی غایتی کلی را در نظر ندارند. به همین دلیل این نوع از لیبرالیسم هیچ‌گاه به ایده دولت در معنای کلی‌اش دست نمی‌یابد بلکه نهایتاً در حد جامعه مدنی یعنی اجتماعی برای رفع نیازها و تمایلات جزئی افراد باقی مانده و روز به روز آن را فربه‌تر می‌سازد. در نتیجه می‌توان گفت که چنین نگرشی درک درستی از ماهیت اجتماعی انسان ندارد.

اما به نظر راولز هیچ‌کدام از این موارد درباره جریان لیبرالیسم آزادی صادق نیست. برای مثال کانت فرض می‌کند که تمام شهروندان، قرارداد اجتماعی را ایده‌ای مربوط به عقل می‌دانند که در جهت غایت مشترکی الزامی، نوعی وحدت اجتماعی و سیاسی را پدید می‌آورد. همچنین نظریه عدالت با پذیرش ضرورت تأمین کالاهای اولیه (primary goods) و تضمین آنها برای همگان، شرایطی را فراهم می‌آورد تا شهروندان بتوانند راهی برای استفاده معقول از آزادی‌های پایه و اساسی خویش ایجاد کنند. راولز معتقد است تفاوت جریان لیبرالیسم آزادی با جریانهای دیگر لیبرال در این است که مطلوب نهایی آنها دقیقاً برآوردن سعادت فردی (Happiness) است ولی لیبرالیسم آزادی حتی تضمینی برای سعادت به دست نمی‌دهد و آن را امری کاملاً فردی می‌داند. از همین رو می‌توان در مقابل لیبرالیسم آزادی، تفکر هابز و پیروانش را لیبرالیسم سعادت نامید (p.66).

ارزیابی روایت راولز

پس از مطالعه کوتاه خوانش راولز از فلسفه اخلاقی هگل، می‌توان با نگاهی روشن‌تر به ارزیابی این خوانش پرداخت. درباره کلیت تفسیر راولز و روش آن به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد که راولز هنگام تقریر فلسفه اخلاق هگل صرفاً مطالب و مفاهیمی را مطرح می‌کند که حساسیت و تأکید بر آنها بیشتر بر پایه نظرگاه خود او قابل توجیه است. در واقع راولز خط سیر آراء هگل را چونان گزارشگری ساده پیگیری نمی‌کند بلکه برای نیل به قرائت و تفسیری ویژه و یکدست، به برجسته‌سازی برخی مفاهیم در نسبت با برخی دیگر دست می‌زند، یعنی برای مثال فقط گام سوم دیالکتیکی فلسفه حق هگل را مورد توجه جدی قرار می‌دهد، هر چند این ادعا دال بر این نیست که آن مفاهیم به‌نوبه خود واقعاً در فلسفه هگل مهم و برجسته نیستند بلکه صحبت این است که فلسفه هگل در حوزه اخلاق واجد عناصر و مفاهیم مهم دیگری هم هست که راولز از توجه و برجسته کردن آنها صرف نظر می‌کند. اگر چنین شیوه‌ای مورد اشکال واقع شود، راولز می‌تواند از این منطق یاری جوید که آنچه هگل تحت عنوان گامهای اول و دوم دیالکتیک فلسفه حق ذکر کرده است، هیچکدام نشانگر نظر خاص خود هگل نیستند بلکه عناصر و گامهایی تاریخی بوده‌اند که متفکران دوره‌های پیش، متناسب با وضع زمانه خود آخذ کرده‌اند. به عبارت دیگر آنجایی که می‌توان رأی خود هگل را یافت همانا گام سوم یا حیات اخلاقی است.

به نظر می‌رسد که پاسخ مذکور در صورتی می‌تواند موجه باشد که در نظر داشته باشیم بنا بر منطق دیالکتیکی هگل، عناصر پیشین در سنتز نهایی محفوظ هستند و ارزش سنتز هم به این است که یک کل را تشکیل می‌دهد، نه اینکه گامهای پیشین را کنار نهد. این در حالی است که از نحوه بیان راولز ممکن است چنین برآید که وی گامهای پیشین و برخی از عناصر مهم در همین گام سوم را نادیده گرفته و عملاً به گزینش آراء هگل در حوزه اخلاق دست یازیده است. ظاهراً تنها تئیین مناسب برای توجیه شیوه راولز این است که بگوئیم وی در مقام فیلسوفی صاحب رأی، براساس نظرگاهی کلی به گزینش و سپس چیدمان جدید عناصر فلسفه اخلاق هگل دست یازیده و در پرتو آن قرائتی جدید عرضه می‌نماید. چنین شیوه‌ای در تفسیر اندیشه گذشتگان بی شک ماهیتی هگلی دارد، یعنی با نظر خود هگل در باب ماهیت و روش صحیح ایجاد یک تاریخ فلسفه کاملاً منطبق است. به نظر هگل تفسیر یا تاریخ فلسفه‌ای را می‌توان «فلسفی» و لذا ارزشمند نامید که: ۱- از منظری کلی و عقلانی به نظاره مسائل مربوط به تحقیق خود بنگرد و به درک مفهوم بنیادین و واحدی از موضوع بحث نائل آید. ۲- موضوع یا لحظه مورد بحث را در نسبت با عناصر و لحظه‌های پیشین و پسین مطالعه کند یا به عبارت دیگر به موضوع نگاهی تاریخی داشته باشد. به عبارتی می‌توان گفت ویژگی نخست ضامن اصالت یک تفسیر است و ویژگی دوم ضامن پویایی و عینیت آن (Hegel, 1956, p.25). کاملاً روشن است که تفسیر راولز واجد هر دو ویژگی پایه‌ای است، زیرا نخست اینکه بر پایه نظرگاهی کلی و نیز با آخذ مفهوم آزادی به‌عنوان محور فلسفه اخلاق هگل به سراغ جزئیات رفته و تفسیر متفاوتی ارائه می‌دهد؛ دوم اینکه اندیشه اخلاقی هگل را نه به‌صورت مستقل از تمام اندیشه‌های پیشین بلکه برعکس در ادامه یک جریان

فلسفی، یعنی جریان لیبرالیسم آزادی روسو و کانت تفسیر می‌کند.

بر اساس نتیجه فوق‌الذکر مبنی بر اصالت تفسیر راولز به معنای هگلی آن، ضروری است هنگام تحلیل روایت او، بنیادی‌ترین عناصر فکری خود راولز را همواره مدنظر داشته و تأثیر آنها را در قرائت او جویا باشیم. راولز با طرح سؤالی مبنی بر اینکه چه روش معقولی برای احقاق حق گروهها و علائق رقیب وجود دارد، سلوک علمی خود را در حوزه فلسفه اخلاقی-سیاسی آغاز نمود (Rawls, 1951, p.177). او سپس در مقاله «عدالت به‌مثابه انصاف» سؤال خود را با بیانی دیگر چنین مطرح می‌کند: با توجه به اینکه انسانها همراه با فرصتها و انتظاراتشان عمیقاً بر ساخته قوانین و روابط حاکم بر همکاریهای اجتماعی هستند، چه نهادهایی می‌توانند یک جامعه نیک و عادلانه را پی ریزی و اداره کنند و نیز این نهادها بر پایه چه اصولی شکل گرفته و عمل می‌کنند (1957, p.653). نظریه عدالت که در کتابی با همین عنوان مطرح شد در واقع پاسخ راولز به همین سؤال بنیادین است و در همین راستا سلسله‌ای از مفاهیم و اصول را به‌همراه می‌آورد. پاسخ وی به‌طور کلی این است که چنین جامعه‌ای نیازمند اصولی است که شهروندان معقول (reasonable) و آزاد آن پس از کنار گذاشتن یا در پرائنز قراردادن علائق و تصورات جزئی و شخصی از خیر خود -یعنی پس از قرار گرفتن در پس حجاب جهل در وضع اولیه- بر سر آن اصول به توافق می‌رسند.

به نظر راولز شهروندان چنین جامعه‌ای مسلماً دو اصل موسوم به آزادی و اختلاف را برمی‌گزینند. چنین طرحی دو مطلوب را برآورده می‌کند: نخست اینکه آزادی شهروندانی که اصول عدالت را برمی‌گزینند موجب می‌شود آن اصول محصول هیچ اقتدار بیرونی نباشند و از دل آن نوعی توتالیتریسم پدید آید؛ و دوم آنکه معقول بودن شهروندان به معنای راولزی آن- و انتخاب آنها از پس حجاب جهل باعث می‌شود اصول برگزیده در خدمت هیچ غایت شخصی و گروهی خاص نباشد بلکه با پی گرفتن غایت کلی بستری مناسب برای احقاق حقوق علاقه‌های کثیر و رقیب در جامعه فراهم آورد (1971, p.643).

برپایه همین توضیحات می‌توان جایگاه تاریخی این نظریه را دریافت، همانطور که خود راولز هم چنین نسبتی برقرار می‌کند. نخست اینکه سنخ اندیشه راولز را باید در جریان لیبرالیسم و نیز پیروان سنت قرارداد اجتماعی دانست، و دوم اینکه او را باید منتقد بخشی از جریان لیبرالیسم، به‌ویژه فایده‌گرایی کلاسیک، محسوب نمود که با محور قرار دادن سود و منفعت شخصی افراد به‌مثابه غایت نهایی تمام رفتارهای فردی و اجتماعی راه را برای پیدایش فردگرایی افراطی هموار ساخته و مانع تحقق عدالت توزیعی فراگیر شده‌اند. منظور راولز از بکارگیری تعبیر لیبرالیسم آزادی دقیقاً جدا نمودن خط مشی فکری خویش از این سنخ گرایشهای رایج لیبرالیستی است.

نظریه عدالت بلافاصله پس از طرح، مورد توجه و نقد متفکران و منتقدان قرار گرفت. ابهامات موجود در نظریه پیرامون جانبداری آن از برخی نظریات اخلاقی و متافیزیکی خاص که موجب ناکارآمدی آن در برآوردن حقوق علاقه‌های رقیب می‌شود، باعث شد تا راولز در آثار بعدی خود به‌ویژه *لیبرالیسم سیاسی* و *بازگویی نظریه عدالت*، دست کم در صورتبندی نظریه بازبینی کند و بر ماهیت صرفاً سیاسی آن تأکید ورزد تا زمینه فراهم آمدن اجماعی همپوشان و فراگیر بر سر اصول عدالت ایجاد شود. در واقع مدعای

راولز این است که نظریه او مبتنی بر هیچ نظریه متافیزیکی یا هیچ نظریه جامع اخلاقی نیست، از این رو پیروان و قائلان چنین نظریاتی می‌توانند اصول مندرج در نظریه عدالت را به‌عنوان نظریه‌ای صرفاً سیاسی که تراجم و تداخلی با آراء متافیزیکی و نظریات جامع اخلاقی آنها ندارد، برگزینند.

به نظر می‌رسد که اصول اندیشه جان راولز قربات و ویژه‌ای با نظرگاه و تفکر هگل داشته باشد و همین قربات، خود را به‌خوبی در روایت او از فلسفه حق هگل نشان داده است. ما در اینجا می‌کوشیم تا برخی از مهمترین عناصر و مولفه‌های این قربات را مورد بررسی و بازشناسی قرار داده و تأثیر آنها را در روایت خاص او از فلسفه حق هگل مشخص نماییم. همچنین در ضمن آن به اثبات این مدعا می‌پردازیم که راولز هنگام طراحی نظریه عدالت، در برخی از موارد مهم، از تفکر کانتی که آن را مرجع خود نامیده است، روی گردانده و به جانب تفکر هگلی روی می‌آورد.

۱- در مقام انگیزه طراحی کل سیستم فلسفی، می‌توان انگیزه راولز را برای طراحی سیستمی که هم بر بنیاد آزادی استوار باشد و هم از فردگرایی افراطی به‌دور باشد، مشابه انگیزه هگل در طرح کتاب پدیده شناسی و عناصر فلسفه حق دانست که در تلاش است تا سیستمی ارائه دهد که هم آخرین دستاوردهای فکری درباره حدود و ماهیت اراده آزاد و شناخت علمی را حفظ کند و هم از آفات فردگرایی‌ای که محصول فراگیری تفکر نهضت روشن‌اندیشی (enlightenment) از سوئی و پیدایش و رواج نظام فئودالی در نظام اجتماعی از سوی دیگر است، اجتناب ورزد. به همین دلیل است که در هر دو اثر مذکور بارها شاهد نقد مستقیم هگل به اتمیسم فکری و اجتماعی هستیم، به همان صورت که راولز طرح نظریه عدالت خود را با نقد فایده‌گرایی به‌مثابه نظریه‌ای فردگرایانه آغاز کرده و سپس نظریه‌ای در باب عدالت ارائه می‌دهد که فقط با عدالت اجتماعی یا عدالت زمینه‌ای (background justice) سروکار دارد. جالب اینجاست که راولز تمام نقدهای هگلی به لیبرالیسم را فقط به بخشی از جریان لیبرال به‌ویژه فایده‌گرایی وارد دانسته و نظریه خود را از آن دور می‌پندارد و با این کار عملاً با رویکرد اجتماعی هگل همراهی می‌نماید زیرا محتوای نقدهای هگل مربوط به فردگرایی افراطی و اتمیسم اخلاقی و نداشتن غایت کلی و اجتماعی در نظام‌های لیبرالی بود. به نظر می‌رسد انگیزه مشترک راولز و هگل در طراحی سیستم فلسفی در حوزه اخلاق به اشتراک بستر کلی سیستم آنها منجر شده است که در یک کلام می‌توان آن را بستر حیات اخلاقی (Sittlichkeit) معرفی نمود.

اگر نتیجه مذکور درباره اشتراک بستر نظریه اخلاقی راولز و هگل را بپذیریم و تقسیم‌بندی هگل در باب بسترهای ممکن عمل اخلاقی را ملاک خویش قرار داده و بر آن اساس نظریه کانت را نظریه‌ای در ساحت اخلاق فردی (Moralität) بدانیم، می‌توانیم مدعی شویم که راولز به‌رغم تأکید فراوان بر کانتی بودن نظریه‌اش، از ساحت اخلاق کانتی به‌سوی ساحت و زمینه اخلاق هگلی روی گردانده است. تأکید ما در اینجا صرفاً بر بستر و زمینه کلی نظریه عدالت راولز و نسبت آن با زمینه فلسفه حق هگل و فلسفه اخلاق کانت است، اما به نظر می‌رسد دیالکتیک نظریه راولز میان دیدگاه کانتی و هگلی، ابعاد مهم دیگری نیز دارد که در ادامه مقاله بدانها اشاره خواهیم کرد. در اینجا باید این مطلب را یادآور شد که روی آوردن راولز به فلسفه حق هگل محصول گشتی است که در تفکر خود راولز رخ داده است. در واقع، اگر

به مقالات نخستین راولز و نیز مانیفست نظریه او، یعنی کتاب نظریه عدالت مراجعه کنیم، نه تنها بطور جدی نامی از هگل و نظریه حق او نمی‌بینیم بلکه حتی عناصر غیرهگلی مهمی نیز در تقریر او از نظریه عدالت ملاحظه خواهیم کرد. در آنجا راولز بارها نظریه خویش را نظریه‌ای کانتی می‌خواند که بر پایه تلقی کانت از فرد اخلاقی و فرمانهای نامشروط یا مطلق شکل گرفته است. اما این روند بطور کامل ادامه نیافته است زیرا راولز پس از بازبینی نظریه، در پی ملاحظه نقدهایی که بدان وارد شده بود، تغییرات مهمی در رویکرد خود ایجاد نمود که به نظر می‌رسد لازمه آن عطف توجه به رویکرد هگلی بوده است. عموم مطالبی که راولز درباره هگل نوشته است در همین دوره یعنی پس از گشت فکریش اظهار شده‌اند و جالب اینجاست که در همین موارد، وی به طرح نقدهای هگل بر فلسفه اخلاق کانت هم پرداخته و به آنها پاسخ می‌دهد، به نحوی که گویی با آنها همدل است. مسلماً فرارفتن از حد چنین استنباطی مستلزم ذکر نمونه‌های مبنایی‌تر دیگری است که در ادامه پی گرفته می‌شود.

۲- جان راولز با تأکید بر اجتناب از استوار ساختن نظریه‌اش بر مفاهیم و نظریات جامع اخلاقی و متمایزیکی، عملاً نظریه خود را از ارائه تفسیری درباره ماهیت فرد اخلاقی بطور کلی بی‌نیاز دانست. اما این تعلیم او نمی‌تواند به معنای این باشد که تحلیلگر هم نتواند نظرگاه کلی، و لو پنهان و مفروض، او را در این باب دریابد، همانگونه که برخی از تحلیلگران هم چنین کرده‌اند. ما در اینجا از میان تفسیرهای مختلفی که از مفهوم راولزی فرد اخلاقی ارائه شده است، نظر ریچارد رورتی را به دلیل ارتباط مستقیمش با بحث خود پیرامون ارزیابی روایت راولز از هگل، نقطه عزیمت خویش قرار می‌دهیم. رورتی طی رساله کوتاه اما بسیار جذاب و تأثیرگذار خویش، ادعا می‌کند فرد اخلاقی راولز صیغه‌ای هگلی دارد و از فرد اخلاقی مورد نظر کانت کاملاً دور است. به زعم او، راولز همانند دیویی و دیویدسون مفهوم غیر تاریخی از فرد را کنار می‌گذارد و به جای آن فردی را در نظر می‌گیرد که چونان شبکه‌ای بی کانون همواره در نسبت با واقعیات اجتماعی خویش است و اخلاقی بودنش صرفاً به معنای ارتباط معقولش با آداب، رسوم و اخلاقیات اجتماعی است. مطابق این قرائت، وقتی راولز، برای مثال، می‌گوید «خویشتن مقدم بر غایاتی است که بر آن صحنه می‌گذارند»، لزومی ندارد منظورش این باشد که موجودیتی به نام خویشتن به‌عنوان امری فراتاریخی که متمایز از شبکه باورها و تمناهایی است که خویشتن دارد، وجود داشته باشد. همچنین وقتی راولز در فلسفه خود باید و نبایدهایی را مطرح می‌کند، یا مثلاً می‌گوید آزادی مقدم بر کمال است منظورش این نیست که به دلیل ماهیت ذاتی اخلاق یا به دلیل ذات شخصیت ما آن مطالب صادقند بلکه منظورش این است که آنها صادقند، چون ما وارثان فلان سنت فرهنگی اجتماعی خاص هستیم، یا مثلاً وارثان سنت تساهل و تسامح مذهبی در آمریکا فلان و فلان مطالب را صادق می‌دانیم، یا فلان نظرگاهها را داریم (رورتی، ۱۳۸۵، ۳۷). به عبارت دیگر، ایده حجاب جهل طرحی برای فراهم آوردن شرایط فرد غیرتاریخی نیست بلکه زمینه‌ای برای حضور افرادی است که در یک سنت مشترک مسائل و دغدغه‌های مشترک دارند (همان، ۳۳). رورتی با بیان اینکه نقطه ارضمیدسی مدنظر راولز نوعی عادات اجتماعی جاافتاده است نه فرد غیر تاریخی، تلقی راولز را در این باره به تلقی هگل نزدیکتر می‌یابد تا تلقی کانت.

به نظر می‌رسد رورتنی به دلیل نسبت فکریش با اندیشه‌های پست مدرن، به‌ویژه اندیشه‌های هیدگر و دریدا، در معرفی فرد اخلاقی راولز و حتی هگل، به‌عنوان یک شبکه بی‌کانون افراط کرده است، تا جایی که نظریه آنها را آماده پذیرش نسبیّت‌گرایی تام اخلاقی نموده در حالیکه هر دوی آنها جداً از آن پرهیز می‌نمودند. البته با مرور کلیت نظر خود راولز و هگل از یک‌سو و عناصری از فلسفه اخلاق هگل که راولز طی روایتش برجسته می‌نماید، از سوی دیگر، می‌توان به اجمال، نه مطلقاً با تفسیر رورتنی همراهی نمود. برای توضیح باید یادآور شد که نظام معرفتی کانت با طرح تمایز شیء فی‌نفسه از پدیدار آغاز شده و این تمایز را در تمام حوزه‌های مورد بحث خویش به‌کار می‌گیرد. به نظر او آزادی و اختیار که پایه‌های اخلاق به‌شمار می‌روند مربوط به انسان از حیث فی‌نفسگی او هستند و از همین رو قانون اخلاقی که محصول ذات اخلاقی معقول انسان است، مقید به هیچ وضعیت پدیداری، یعنی هیچ شرط یا امر تجربی نیست. این آموزه کانت را می‌توان به‌وضوح دال بر غیر تاریخی بودن فرد اخلاقی مدنظر او دانست، که مطلق انسان را صرف‌نظر از وضعیت‌های جزئی، مانند فرهنگ و زمینه تاریخی‌اش دربردارد. تمایز هستن و بایستن نیز در فلسفه کانت در همین راستا معنا می‌یابد و جالب‌تر اینکه خود کانت دو اصطلاح متفاوت را برای انسان به‌کار می‌گیرد که یکی از آنها، یعنی دازاین (Dasein)، بر ذات غیرتاریخی انسان، و دیگری یعنی اگزیستانس (Existence)، بر انسان تجربی و تاریخی دلالت دارند (کانت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴). اما هگل پس از نقد بنیاد معرفت‌شناختی دیدگاه کانت و ردّ ضرورت تفکیک و ثنویت شیء فی‌نفسه و پدیدار، معتقد بود فلسفه اخلاق کانت میان واقعی و معقول شکافی پر نشدنی ایجاد کرده است و از همین رو قانون اخلاقی او قانونی سوپزکتیو، صوری، انتزاعی و تهی است (Hegel, 1956, p.448). برعکس، فرد اخلاقی هگل به دلیل تاریخی بودن همواره در ارتباطش با محیط اجتماعی و فرهنگیش تعریف می‌شود، یا به عبارت دیگر هگل بنا دارد دیوار حائل میان انسان و موقعیت او را بردارد. انسان به‌عنوان موجودی معقول، زمانی اخلاقی است که با رسوم و اخلاقیات رایج در محیطی که در آنجا می‌زید پیوند دیالکتیکی داشته باشد، یعنی نه منفک از آن باشد و نه تسلیم آن، بلکه درمسیر درک، همراهی و البته تلاش برای رشد و غنای وضع اجتماعی موجود باشد. معنای آشتی‌جویی که راولز در روایت خود از هگل بر آن تأکید فراوان داشت، بر همین پیوند دلالت دارد.

موضع جان راولز درباره چیستی فرد اخلاقی یا مخاطب نظریه عدالت، در طول حیات فکری او یکدست نیست. راولز در کتاب *نظریه عدالت* بارها از فرد اخلاقی به‌عنوان یک ماهیت و ذات سخن می‌گوید. تقریر او بدین گونه است که انسانها واجد ذات مشترکی هستند که اگر در پس حجاب جهل در وضع اولیه قرار گیرند، مطابق ذاتشان اصول عدالت را برمی‌گزینند. همچنین در جایی با صراحت می‌گوید خواستن کالاهای اولیه جزء ذات انسان است؛ صرف نظر از اینکه این انسان در چه شرایطی بوده و اصلاً کیست (Rawls, 1971, p.253). در این کتاب اصول عدالت دقیقاً فرامین نامشروط یا مطلق (categorical imperatives) کانتی خوانده می‌شوند (p.254)، ولی نظر وی بعدها در این مورد تغییر می‌کند. او در کتاب *بازگویی نظریه عدالت* تصریح می‌کند که این نظریه نه برای مطلق انسانها بلکه فقط برای شهروندان یک جامعه لیبرال در نظر گرفته شده که از پیشینه فرهنگی و اجتماعی خاصی

برخوردارند و اصول آن هم فقط توسط آنها اخذ می‌شود (راولز، ۱۳۸۳، صص ۲۶-۲۷). مسلماً این نظر تعدیل یافته، نظر نهایی راولز در این باره است، لذا در مجموع می‌توان فرد اخلاقی مدنظر وی را از حیث تاریخی بودنش به تلقی هگل نزدیک‌تر دانست تا تلقی کانت.

۳- سومین محور بررسی ما درباره نقش فلسفه در حوزه اخلاق و سیاست است. گفتیم راولز مدعی است آراء اخلاقی-سیاسی هگل خودبنیاد بوده و اعتبار آنها متکی بر مابعدالطبیعه وی نیست، و ما هم برای درک صحیح آنها نیازمند رجوع به مبانی مابعدالطبیعی او نیستیم. مسلماً چنین تفکیکی برای تمام فیلسوفان نظام‌ساز مسأله‌دار است، چه رسد به هگل که غایت و ایده‌آل او فراهم آوردن نظام جامعی است که تمام حوزه‌های اندیشه را در بر داشته باشد. در واقع، راولز با این ادعا تلاش می‌کند با نزدیک کردن نظریه هگل به زمینه لیبرالیسم آزادی، آن را برای قابلیت یافتن اجماع همپوشان مهیا سازد و این ایده‌ایست که مربوط به ایده لیبرالیسم صرفاً سیاسی و نه مابعدالطبیعی خود راولز است.

شاید دلیل راولز برای اینکه این تفکیک را به‌صرف ادعا مطرح کرده و تلاشی برای اثبات آن یا توضیح ضرورتش نمی‌کند، همین باشد که وضع هگل را از این حیث مانند نظریه خود می‌داند، و چون قبلاً در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* چنین ترفندی را توضیح داده است، آن را برای هگل هم صادق بداند. به هر حال به نظر می‌رسد مطلب مذکور وابسته به تلقی متفکر درباره ماهیت فرد اخلاقی است. در واقع آن متفکری نظریه اخلاقی-سیاسی خود را بر مابعدالطبیعه استوار می‌سازد که فرد اخلاقی مدنظرش فردی غیر تاریخی یا یک ذات متعالی، یا حتی استعلایی باشد. زیرا وقتی اخلاق با فرد تاریخی، یعنی انسانها از حیث وضعیت تاریخی اجتماعیشان، سروکار داشته باشد، نیازمند ارائه نظریه‌ای که در مورد تمام انسانها، صرف نظر از زمان و مکان خاص آنها صادق باشد، نیست. بر اساس این مطلب، اینجا هم می‌توانیم نشانه‌هایی دال بر دور شدن راولز از کانت و نزدیکی‌اش به هگل را - دست کم به روایت خودش - بیابیم.

هرچند ایده دخالت ندادن مابعدالطبیعه در علم و اخلاق، اصولاً ایده‌ای کانتی است اما نزد کانت شاهد آن هستیم که وی دست کم به‌نحو استعلایی برای اخلاق، مابعدالطبیعه‌ای فراهم می‌آورد. مابعدالطبیعه اخلاق کانت شامل دو بخش حقوق و فضیلت است که هر دو مبتنی بر **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق** هستند. مابعدالطبیعه اخلاق کانت دو عنصر اساسی هر مابعدالطبیعه‌ای را در حوزه اخلاق به دست می‌دهد؛ یکی اصل حاکم بر تمام رفتارها که کانت آن را **اراده نیک** می‌داند، و دیگری قانون کلی و غیر تاریخی‌ای که مطابقت هر رفتار با آن سالبته فقط و فقط به انگیزه انجام تکلیف-موجب اخلاقی بودن آن رفتار می‌شود و آن عبارت از **فرمان نامشروط** است. مابعدالطبیعه اخلاق کانت تا به آنجا پیش می‌رود که حتی مفاهیمی چون جاودانگی نفس و خدا را، هر چند به‌صورت استعلایی، بار دیگر احیا کرده و برای نظام اخلاقی خود ضروری می‌سازد.

اما هیچ‌کدام از موارد مذکور در فلسفه اخلاق هگل مشاهده نمی‌شود زیرا او اصلاً دیدگاهی درباره فرد اخلاقی غیر تاریخی ندارد. در واقع، فلسفه به نظر هگل در حوزه اخلاق یا سیاست صرفاً همان نقشی را ایفا می‌کند که راولز طی تفسیر ایده فلسفه به‌مثابه آشتی بر آن تأکید کرده بود. محتوای فلسفه به‌مثابه آشتی این بود که نقش فلسفه فراهم آوردن مبانی اصول ذاتی و اساسی برای اخلاق نیست بلکه صرفاً

یادآوری این است که شکافی میان انسان و وضع موجود اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، برقرار نیست. انسان به همین معنا موجودی تاریخی است که گذشته و اکنونش نقش اساسی در اندیشه‌اش، یعنی موجودیت انسانی‌اش، دارند و با اتکا بر آنها می‌تواند آینده خود را رقم زند. او باید با واقع‌بودگی‌اش آشتی کند و آن را اعتلا بخشد و این همان چیزی است که برای نظریه خود راولز هم اساسی است. جالب اینجاست که راولز در آخرین نوشته خود هنگام توضیح امکان جامعه دموکراتیک بسامان بر پایه نظریه عدالت، ایده فلسفه به‌مثابه آشتی را به‌کار می‌گیرد و می‌گوید: ما بر پایه این ایده دلیلی نداریم تا جهان اجتماعی خود را امری خصمانه یا محملی برای شهوات یا اردهای معطوف به سلطه بدانیم و نتیجه‌گیری کنیم که برای اخلاقی بودن باید بدان پشت کرده و از تلاش برای فراهم آوردن جامعه‌ای بسامان نومید شویم (راولز، ۱۳۸۳، ص ۷۴). راولز بدین ترتیب ایده هگلی فلسفه به‌مثابه آشتی را در کل نظام فکری‌اش جذب کرده و از آن به‌مثابه تعلیمی بسیار مهم در کل نظرگاه خویش بهره می‌گیرد.

۴- آخرین محور اساسی ارزیابی ما پیرامون جایگاه مفهوم حق نزد راولز وهگل است. به نظر می‌رسد یکی از دلایل اهمیت اندیشه هگل برای راولز این باشد که نظام اخلاقی هگل اصولاً در بستر مباحث مربوط به حق شکل گرفته و به همین دلیل هم کتاب *عناصر فلسفه حق* زمینه طرح مباحث او قرار می‌گیرد. خود راولز هنگام روایت فلسفه هگل اشاره می‌کند که هگل بر خلاف کانت هیچ آموزه‌ای در باب تکلیف ندارد و این را دلیلی بر محوریت مفهوم حق نزد هگل برمی‌شمرد. از نظر راولز وقتی هگل زندگی اخلاق‌گرایانه (Sittlichkeit) را بستر عمل اخلاقی معرفی می‌کند، دیگر تشخیص وظایف و عمل به آنها برای انسان دشوار نیست و انجام وظیفه هم نمی‌تواند ملاک اخلاقی بودن باشد بلکه این تشخیص حقوق است که هم دشوار است و هم تلاش برای برقراری عدالت در زمینه حقوق در یک زندگی جمعی اخلاق‌گرایانه و بر اساس آزادی‌های اساسی ملاک اخلاقی بودن است (Rawls, 2000, p.350). به نظر می‌رسد نظریه عدالت هم بیشتر آموزه‌ای در باب حق باشد و لذا از این جهت نیز راولز به هگل نزدیک‌تر باشد تا کانت.

درباره نسبت نظریه راولز با مفهوم حق و وظیفه، دو نظر مهم و مخالف ارائه شده است. ابتدا دورو کین طی مقاله‌ای انتقادی با تقسیم نظریات سیاسی به سه قسم وظیفه‌محور (Duty-based)، غایت‌محور (Goal-based) و حق‌محور یا حق‌بنیاد (Right-based) نظریه راولز را از قسم اخیر می‌داند (Dworkin, 1973, p.520)، اما رورتی بر اساس تفسیر ویژه خود از راولز با دورو کین مخالف است و معتقد است که نه حق و نه هیچ مفهوم دیگری بنیاد نظریه راولز را تشکیل نمی‌دهد، زیرا نظریه او نیازمند هیچ بنیادی نیست (رورتی، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

همانطور که پیش از این اشاره کردیم تفسیر رورتی نیز ظاهراً افراطی است، به‌نحوی که حتی او معتقد است نظریه راولز به ایده تقدم حق برخیر هم نیاز ندارد، در حالیکه راولز بارها بر این ایده تأکید کرده و آن را برای تمییز نظریه لیبرالی خویش از لیبرالیسم فایده‌گرایان ضروری می‌داند. برای داوری نهایی در این باره می‌توان یاد آور شد که راولز در کتاب *نظریه عدالت* مفهوم حق را متناظر و حتی مساوی با مفهوم عدالت در نظر می‌گیرد و با توجه به جایگاه محوری مفهوم عدالت، می‌توان محوری بودن این مفهوم را

در نظریه او نتیجه گرفت. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد بستر کلی نظریه عدالت همان بستر حق انضمامی در نظام اخلاقی هگل است که در برگزیده آموزه‌های در باب نظام حاکم بر همکاری‌های اجتماعی است.

نکته قابل تذکر این است که وقتی می‌گوییم نظریه عدالت راولز وظیفه‌محور نیست، سخن ما در تضاد با آن تصریح راولز نیست که می‌گوید نظریه‌اش وظیفه‌گرایانه (deontological) است زیرا وظیفه‌گرایی در معنای اخیرش در تقابل با غایت‌گرایی (teleological) معنا دارد. در واقع، راولز در اینجا می‌خواهد نظریه خود را از تعلیم سعادت‌گرایانه و غایت‌گرایانه فایده‌گرایی کلاسیک جدا سازد؛ از این حیث مسلماً نظریات راولز، کانت و هگل هم‌داستان هستند. بحث ما درباره زاویه‌ای است که این فیلسوفان از آن زاویه به اخلاق نگریسته‌اند و ادعا این است که راولز از نظرگاه مفهوم حق به اخلاق می‌نگرد، در حالی که کانت از نظرگاه مفهوم تکلیف یا وظیفه بدان می‌نگرد و هگل هم از زاویه مفهوم حق آن را بررسی کرده است و به همین دلیل مهمترین کتاب اخلاقی خود را *عناصر فلسفه حق* نام نهاده است.

جمع‌بندی نهایی

باربارا هرمان (Herman) دستیار و ویراستار *دس‌گفته‌های تاریخ فلسفه اخلاق* راولز، اذعان می‌کند که راولز علاقه‌ای دیرپا و عمیق به هگل داشته است، هرچند که این توجه از نظر بسیاری از شارحان راولز پنهان مانده است (Herman, 2000, p.xiv). محتوای مقاله‌ای که از نظر گذشت، این ادعای هرمان را با استناد به مباحث نظری تقویت کرده و نشان می‌دهد که راولز در برخی از اساسی‌ترین عناصر فکری خویش، به دیدگاه هگل نزدیک می‌شود، همانگونه که روایت او از هگل هم این پیوند را به خوبی نشان می‌دهد. ولی این مطلب را نمی‌توان دال بر آن دانست که میان دیدگاه او و هگل تناظر کامل برقرار است زیرا همانطور که ابتدای ارزیابی خود اشاره کردیم، راولز برخی از عناصر مهم فکری هگل را نادیده گرفته و از ایزروو تفسیر خود را در حد یکی از تفسیرهای محتمل اندیشه اخلاقی هگل باقی می‌گذارد نه فصل الخطاب آنها. شاهد این مدعا نقدهایی است که به قرائت او از هگل مطرح شده است، که از میان آنها می‌توان به فریدریک بایزر اشاره نمود که ضمن نقد راولز در لیبرال خواندن هگل، مدعی است هگل تلاش می‌کند میان لیبرالیسم و جامعه‌گرایی (Communitarianism)، به عنوان یکی از نظریات رقیب نظریه راولز، سازگاری ایجاد کند (Beiser, 2005, p.230). اما از سوی دیگر، متفکران دیگری همچون دیوید بدل، با الهام از راولز تفسیر لیبرالیستی از هگل را پی گرفته‌اند (Peddle, 2003, p.15).

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان دو نکته مهم را به عنوان نتیجه بحث ذکر نمود. نخست اینکه روایت راولز از فلسفه حق هگل صرفاً به‌منظور ارائه یک تاریخ فلسفه اخلاق نیست بلکه دقیقاً در راستای حل برخی از معضلات نظریه عدالت و تقویت آن قرار دارد. در واقع راولز با ارائه تفسیری لیبرالیستی از فلسفه حق هگل، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در چارچوب لیبرالیسم و در عین محور قرار دادن مفهوم آزادی در نظام اندیشه خود، جایگاهی پایه‌ای برای مفهوم عدالت، به‌ویژه عدالت اجتماعی در نظر گرفت.

به عبارت دیگر، راولز فلسفه حق هگل را به عنوان الگویی برای نظریات غیر سوسیالیستی در باب عدالت و نظریات غیر فردگرایانه -افراطی- در باب آزادی معرفی کرده است که نمونه کاملتر آن در خود نظریه عدالت محقق شده است. دوم اینکه تأثیر نگرش هگلی در شکل‌گیری نظریه عدالت به اندازه‌ای است که می‌توان، دست کم در چهار مورد اساسی که ذکر شد، آن را مشاهده کرد و نیز دریافت که در آن موارد راولز حتی تا حدود قابل توجهی از نظرگاه کانت، که بارها آن را مرجع اصلی نظریه خود معرفی کرده بود، دور شده و به نظرگاه هگل نزدیک می‌شود.

لازم به یادآوری است که تحلیل مذکور اصلاً به معنای این نیست که نظریه عدالت راولز سراسر هگلی بوده یا کاملاً با آن تطبیق می‌کند زیرا این نظریه فاقد برخی عناصری همچون غایت‌مندی است که در فلسفه حق هگل ارزش فراوانی دارند. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که راولز میان کانت و هگل در رفت و آمد بوده و از هر کدام عناصر مورد نیاز خود را برای استقرار نظریه عدالت‌گزینش نموده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله در راستای طرح پژوهشی مطالعه انتقادی نظریه عدالت راولز می‌باشد که در دانشگاه اصفهان در حال انجام است.
۲. همانگونه که بسیاری از مترجمان آثار هگل اشاره کرده‌اند، ترجمه اصطلاح Sittlichkeit به زبانهای غیر آلمانی دشوار است، زیرا بر نوعی از اخلاق دلالت دارد که با عادات، رسوم و روابط اجتماعی پیوستگی دارد و البته در زبانهای غیر آلمانی برای چنین مفهومی اصطلاح مستقلی وجود ندارد. ما در فارسی هم با این مشکل روبرو هستیم. مترجم فارسی کتاب عناصر فلسفه حق هگل این واژه را به زندگی اخلاق‌گرایانه ترجمه کرده است و خود راولز هم در انگلیسی اصطلاح Ethical life را به کار برده است که نشان می‌دهد ترجمه صحیح این اصطلاح فقط به صورت توضیحی ممکن است.
۳. آزادی‌خواهی (Libertarianism) مکتبی در فلسفه سیاسی معاصر است که وجه تمایز آنها از سایر مکاتب لیبرال تأکید بیشتر بر آزادی فردی است. از میان مهمترین متفکران آزادی‌خواه می‌توان به نوزیک، هابک و جفرسون اشاره کرد؛ هرچند میان آنها اختلافهایی نیز وجود دارد.

منابع

- بویر، کارل. (۱۳۸۰). *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- راولز، جان. (۱۳۸۳). *بازگویی نظریه عدالت*. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
- روتی، ریچارد. (۱۳۸۵). *اولویت دموکراسی بر فلسفه*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۱). *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: نقش و نگار.
- هگل، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق*. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. تهران: پروین.
- Beiser, Feriedrick. (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- Dworkin, Ronald. (1973) "The Original Position". *Low Review*, no.40.

- University of Chicago.
- Hegel, Fredrich Wilhelm. (1956). *Lectures on the History of Philosophy*. trans by Haldan. New York.
- .(1987). *Phenomenology of Geist*. trans.by :Miller. New York.
- Herman , Barbara. (2000). *Introduction to Rawlse's Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge.
- Peddle, Divide. (2002). *Hegel's Political Ideal: Society, History, and Sittlichkeit*. Wilfred College.
- Rawls, John. (1951) "Outline of a Decision Procedur for Ethics". *Philosophical Review*, no.60.
- .(1957). "Justice as Fairness". *Journal of Philosophy*, no.54.
- .(1971). *A Theory of Justice*. Cambridge.
- .(1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University.
- .(2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge.

شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی