

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۱ - ۲۱۱

## حکمت عملی (به مثابه اخلاق) و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز

تחסین حمه‌سعید شمس‌الدین<sup>۱</sup>ارکان شریفی<sup>۲</sup>عباد روحی<sup>۳</sup>هانه فرکیش<sup>۴</sup>

### چکیده

جان راولز در صدد حل مشکلات اساسی جامعه است، عقلی که او بر آن تکیه کرد، عقل عملی (یا حکمت عملی) است. بنابراین تغییری که در اندیشه او رخ داد، تغییر در حکمت عملی، نه عقل نظری است. از آنجایی که موضوع اصلی کار جان راولز عدالت توزیعی است، و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییری در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله بر اساس این تغییر، بنابر روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، به شناسایی حکمت عملی اخلاقی و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز می‌پردازد. از جمله مهمترین یافته‌های پژوهش، این است که موضوع اساسی مشروع فکری راولز عدالت است و روش او در این پروژه عقل عملی اخلاقی است؛ مضمون عقلی عملی راولز از عناصر متعلق به گذشته و حال و آینده تشکیل می‌شود.

### واژگان کلیدی

مفهوم حقوق عمومی، حکمت عملی، نظریه عدالت، جان راولز، لیبرالیسم سیاسی.

۱. گروه حقوق، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: tahsinhamagharib@gmail.com

۲. گروه حقوق، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: arkansharifi@iausdj.ac.ir

۳. گروه حقوق، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: ibadruhi@gmail.com

۴. گروه حقوق، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران.

Email: H.farkish@iausdj.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۵/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۰

## طرح مسأله

جان راولز در مسیر تحول فکری تغییراتی را در اندیشه‌های خود ایجاد کرد، به همین دلیل تغییراتی اساسی در آثار او به وجود آمد. تا حدی که بسیاری از آثار و افکار متأخر ایشان انقلابی در برابر اندیشه‌ها و آثار سابق او به شمار می‌روند. از آنجایی که جان راولز در صدد حل مشکلات اساسی در جامعه بود، عقلی که او بر آن تکیه کرد، عقل عملی (یا حکمت عملی) بود. بنابراین تغییری که در اندیشه او رخ داد، تغییر در حکمت عملی، نه عقل نظری بود. به دلیل این که موضوع اصلی کار جان راولز عدالت توزیعی است، و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییر در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله بر اساس این تغییر به شناسایی حکمت عملی و حقوق عمومی در اندیشه جان راولز می‌پردازد.

موضوع فوق از آنجا بیشتر حائز اهمیت است که جان راولز به عنوان یک فیلسوف سیاستمدار اخلاق‌محور با رویکردی مبتنی بر خردگرایی محض در حوزه‌ی حقوق عمومی نظریه‌ای مخصوص به خود دارد؛ با وجود اینکه پژوهشگران، پژوهش‌های گسترده‌ای را در خصوص منهج فلسفی این فیلسوف انجام داده‌اند اما به ندرت اشاره‌ای به نوع خردگرایی ایشان داشته‌اند که مستند دیدگاه‌های فلسفی وی است که همان عقل عملی بوده و اخلاق هم بخشی از این عقل است و راولز هم با استناد به همین عقل عملی نظریه‌ی خود را در باره‌ی پیوند ناگسستنی عدالت با اخلاق ثابت کرده است. مخصوصاً در مرحله‌ی دوم سیر اندیشه‌اش (مرحله‌ی لیبرالیسم سیاسی) که در آن تئوری خود را به طور خاص به جوامع لیبرال غربی پرداخته است. رمزگشایی این نکته‌ی مهم؛ راه استفاده از تئوری ایشان را در مورد عدالت و حقوق عمومی برای دیگر جوامع، باز و هموار نموده و ما نیز می‌توانیم برای جامعه‌ی خود از آن بهره ببریم.

بنابراین سؤال اساسی این پژوهش، میزان اعتماد و استناد راولز به اخلاق به عنوان یکی از سه رکن مثلث حکمت عملی است. به خصوص اینکه از جهت متدولوژی تئوری راولز (عدالت به مثابه انصاف)<sup>۱</sup> و اخلاق به مثابه حق، از سوی دیگر (عقد اجتماعی راولزی که یکی از تئوری‌های فلسفه‌ی اخلاق شمرده می‌شود، سیاست و اخلاق را با هم تلفیق نموده و حقوق عمومی متمایزی را طراحی و ارائه نموده است.

با هدف دسترسی به پاسخ این پرسش و راستی‌آزمایی و محک زنی فرضیه‌ها، پژوهش حاضر به بخش‌های زیر تقسیم شده است:

بخش اول: ماهیت حکمت عملی و تعامل روشمند با آن  
با این رویکرد که حکمت عملی سه وضعیت گذشته و حال و آینده را دارد و حقوق عمومی مبتنی بر این عقل نیز لزوماً دارای وضعیت‌های سه‌گانه‌ی مذکور است.

بخش دوم: حقوق عمومی گذشته‌ی راولز

بخش سوم: حقوق عمومی کنونی

بخش پایانی: حقوق عمومی آینده

از آنجا که این تحقیق درباره‌ی دیدگاه‌های جان راولز و چیستی شناسی عقل عملی اخلاقی او بوده و ضوابط استفاده از این عقل در حقوق عمومی را پردازش می‌کند، روش تحقیق پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی است.

## ۱. عقل عملی و تعامل روشمند

### ۱-۱. چیستی حکمت عملی

دانشمندان پیشین حکمت را به دو قسمت حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم کرده بودند (طوسی: ۱۳۶۰: ۳۸). و این تقسیم را در ابتدا ارسطو بکار برد و بعدها دانشمندان مسلمان به دنبال ارسطو در تالیفات خود از آن استفاده کردند<sup>۱</sup>. نمی‌توان دیدگاه دقیق ارسطو را درباره‌ی حکمت عملی بیان کرد از نظر ارسطو حکمت نظری عقلی است که معنی عقل را در خویش دارد؛ به این معنی که آن عقلی است که آن کارهای شناختی انجام می‌دهد که از نوع دانش علم هستند؛ حال این علم یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییر پذیرند یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییرناپذیرند. یعنی مربوط به کنش انسانی باشد یا مربوط به هستی‌هایی غیر کنش انسانی باشد. اما عقل عملی نزد ارسطو کار شناختی انجام نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً دستورهای عقل نظری را انجام می‌دهد (NE:2009:17)

این جزء دوم که قابلیت اطاعت کردن دارد، عقل عملی باشد؛ حکمت عملی آن توانایی عقلی است که با مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی و جزئی و استنتاج جزئیات از کلیات کار می‌کند؛ کلیات و جزئیاتی که حکمت عملی با آنها سروکار دارد از نوع آن گزاره‌ها هستند که به عمل منجر می‌شوند. اما اگر توانایی عقل عملی از دیدگاه ارسطو اطاعت کردن باشد یعنی توانایی شنیدن

۱. این تقسیم از فارابی تا ملا صدرا به طور پیوسته آمده است. مثلاً فارابی می‌گوید: (ان الفلسفة جزءان: نظری و عملی. فغایة النظری هو الحق والعلم فقط . و غایة العملی هو ایثار الشیء والهرب من آخر) (الفارابی: ۱۴۰۸: ج ۱: ۴۱۸) (فلسفه دو جزء نظری و عملی دارد. غایت نظری حق و علم است. غایت عملی اختیار شیئی و دور شدن از دیگری است)

سخن عقل نظری<sup>۱</sup>. آن وقت حکمت عملی (پرونسیس)<sup>۲</sup> داخل منطقه عقلی نظری می‌شود. و عقل نظری حوزه‌های عقل شهودی، حکمت نظری، شناخت عملی، حکمت نظری را شامل می‌شود. از دیدگاه ارسطو حکمت عملی قسیم عقل نظری نمی‌باشد، بلکه جزئی از آن می‌باشد. بنا براین جستجو برای حکمت عملی بر مبنای تقسیم عقل به عقل نظری و عقلی عملی نتیجه‌ای نمی‌دهد. همین جا است که ارسطو برای شناساندن حکمت عملی از راه شناساندن فضیلت<sup>۳</sup> وارد شده‌است؛ ارسطو فضایل را دو نوع می‌داند: فضایل عقلی و دیگری فضایل اخلاقی (زاگزبسکی: ۱۳۹۶: ۱۹۹). فضایل عقلی مربوط به بخشی از نفس می‌شوند که خرد را از خود دارند و فضایل اخلاقی مربوط به بخشی از نفس هستند که توانایی اطاعت دارند. فضایل عقلی عبارت اند از حکمت نظری و هوشمندی و حکمت عملی. اما فضایل اخلاقی عبارتند از: گشاده‌دستی و خویش‌اندازی (Ne: 1103 a6) وضعیت فضایل مختلف از دیدگاه ارسطو اخلاق به طوری به تقسیم بنیادین عقل مربوط است.

بر این اساس، در دیدگاه ارسطو از طریق فضایل حکمت عملی در بنیاد با اخلاق یکی میشود؛ چون حکمت عملی دارای نهایه با ارزش هست، اما این هدف از سخن هدفی نیست که با تخریب و فن و هنر سروکار داشته باشد (Ne: 1140 a32) در عمل اخلاقی، هدف خود عمل است، بر خلاف تخریب و ساختن که غایتی در بیرون خود دارد. همین جا است که در ارسطو خطای خواسته و دانسته در حکمت عملی قابل چشم‌پوشی نیست (Ne: 1140 b24)، و این به آن جهت است که هدف فی نفسه ارزشمند است و خطای خواسته و دانسته در آن قابل گذشت نیست. موضوع حکمت عملی، عمل است؛ اما آن وقت آن عمل موضوع حکمت عملی میشود که با تفکر درست در اموری که برای انسان نیک یا بد هستند به دست آید، و این به صورت تصادفی از فرد صادر نمی‌شوند، بلکه لازم است به طور پیوسته با تفکر درست از انسان صادر شود؛ به دیگر سخن حکمت عملی فضیلت است. در دید ارسطو حکمت عملی باور است و باورها که نظامات عمل در اختیار ما می‌گذارند باید مطابق اخلاق باشند (Ne: 1140 b26) حکمت عملی از نظر ارسطو عبارت است از ملکه و استعداد عقلانی که موجب شود تا انسان بتواند با بهره‌گیری از قواعد عقلی همواره در کنش‌های خود در راستای نیل به فضایل ترتیب دهد.

از این رو حکمت عملی در حوزه امور انسانی و در امور متعلق به عمل انسانی و در راستای دستیابی به فضایی اخلاقی است (Ne: 1141 b) بنابراین، اگر چه خود اخلاق (تهدیب النفس) یکی از اجزای سه‌گانه‌ی حکمت عملی است، باید هر سه جزء آن با هم در نظر گرفته شوند و آن

۱. همان گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود (Ne: 1103: a2)

2. phronesis  
3. Virtue

اقسام عبارتند از:

در درجه اول به خود شخص مرتبط است. و نوع دوم به تدبیر منزل و نوع سوم قانون گذاری و کشورداری است که تدبیر مُدُن نیز نامیده می شود. و این اخیر دارای دو جزء است که یک جزء آن، رایزنی و اندیشه ورزی است و جزء دیگر آن قضائی است (Ne: 1141 b) معلوم است که منظور قسمت سوم همان چیزی است که در عصر جدید به حقوق عمومی شناخته می شود. چون آن سنخ از حقوق است که هم جنبه اداری و تدبیر و هم جنبه قانون گذاری و هم جنبه سیاسی و سیاست گذاری دارد. از این رو، ارسطو بر این است که تنها افرادی سیاستمدار هستند که دارای توان قانون گذاری، تصمیم گیری و اجرای تصمیمات خود باشند.

همچنین فیلسوفان پیشین مسلمان اخلاق را جزو حکمت عملی می شمردند. آنان علم حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده بودند. و حکمت عملی را به سه قسمت اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بخش می کردند (ابن سینا: ۵۱۴۱۳. ش: ۱۹۰) و (طوسی: ۱۳۶۰: ۴۰)

### ۱-۲. استدلال به حکمت عملی

اگر عقل نظری که در مقابل عقل عملی قرار می گیرد و با باورهای انسان مرتبط است، عقل عملی مربوط به جنبه کاری و اراده انسان است (فناپی: ۱۳۹۴: ۱۹۵). از این رو برخی آن را عقل هدف و وسیله نامیده اند (همان: ۱۹۴). چون این نوع تعامل مستلزم استدلال است زیرا شامل کار عقل می شود. استدلال به شناسایی اهداف و وسایل مربوط می شود. برای اینکه بتوانیم مسائل عملی را حل کنیم باید از عقل عملی استفاده کنیم. اما در صدد بیان اینکه استدلال عقلی که حکمت عملی را ایجاد می کند چیست؟ دو نوع دلیل عقلی قابل تشخیص است. نوعی از ادله عقلی به نام ادله اثباتی وجود دارد که مخصوص عقل نظری است. این همان برهانی است که در علم منطق وجود دارد که شامل سه قسم: قیاسی<sup>۱</sup>، استقرائی<sup>۲</sup> و بهترین تبیین<sup>۳</sup> هستند.

اما برای عقل عملی نیز نوعی دلیل و برهان داریم که چارلز تیلور<sup>۴</sup> آن را ادله (قانع کننده) می نامد<sup>۵</sup>. (چارلز تیلور: نوسباوم و سن: ۱۳۹۹: ۴۱۵). این ادله ناشی از تعدادی اصول است که مهمترین آنها تناسب بین ابزار و هدف برای آن حوزه شناختی است که شواهد برای آن ذکر شده است (سید حمید رضا حسنی و هادی موسوی: ۱۳۹۸: ۱۵-۱۷). مثلاً در حوزه اقتصاد، تعیین اهداف اقتصادی و تعیین ابزارهای مناسب برای آن اهداف مثال این نوع ادله است (فناپی: ۱۹۷).

1. deductive
2. inductive
3. The best explanation
4. Charles Taylor
5. adhominem

تعیین نوع هدف یکی از کارکردهای این عقل است. همچنین دو نوع هدف وجود دارد؛ اولاً، اهدافی که خود فی نفسه هدف هستند و دوم آن اهدافی که فقط وسیله هستند. و اصل مشهور به اصل اقتصادی، یعنی هزینه ابزار نیز نباید بیشتر از دستیابی به هدف باشد (همان: ۱۹۶-۱۹۷).

بر این اساس، موضوع عقل عملی، افعال انسان است و برای حل مشکلات عملی است. بنابراین، حکمت عملی به عنوان توانایی تصمیم‌گیری تعریف می‌شود. و از قضایای کلی تشکیل می‌شود و کارش استخراج قضایای جزئی از آن قضایای کلی هست. و آن قضایای جزئی و کلی که حکمت عملی به آنها می‌پردازد مربوط به کار و فعل انسان هستند (Ne: 1141 b 17). فعل انسانی که اصل آن اراده است. از این رو، حکمت عملی با مفهوم حقوق عمومی مناسبت دارد. می‌توان از آن به عنوان روشی (بلکه به عنوان مناسب‌ترین روش) برای کشف مفاهیم کلی آن نوع از حقوق استفاده کرد. و پرسش از چیستی مفهوم حقوق عمومی با دلایل نوع اول پاسخ داده نمی‌شود.

از این رو، چون عقل عملی با کنش انسانی سر و کار دارد و کنش انسان نیز هدفمند است، بنابراین، این نوعی از کار است که مستلزم آن چیزی است که چارلز تیلور آن را ارزیابی قوی<sup>۱</sup> می‌نامد. که خواسته‌اش از ما فقط التزام ما نیست، بلکه مهمتر از آن خواستار چیزی قوی‌تر است. مثلاً اینکه هدف فردی چیز ساده‌ای مثل دمنوش خوردن باشد با اینکه هدف اخلاقی زندگی کردن باشد خیلی فرق دارد (همان: ۴۱۷) در این حالت عدم دست‌یابی به هدف اول سرزنشی در پی ندارد، اما عدم دست‌یابی به هدف دوم، سرزنش دیگران را در پی دارد و فراتر از آن، دیگران چنین فردی را آشکارا با صفت توحش توصیف می‌کنند (همان: ۳۱۸-۳۲۱). از این رو رابطه این نوع شواهد با اخلاق است. زیرا یکی از تعاریف عملی اخلاق آن است که مدح خردمندان جلب می‌کند (طباطبایی: ج ۱۹: ۳۲۶) از این رو، مسائل عملی با هدف بزرگ فقط آن چیزی نیست که ما می‌خواهیم انجام دهیم. بلکه علاوه بر این، باید برای آنها دلیل داشته باشیم. البته از آنجایی که دلیل برهانی برای مطالعه طبیعت است، نمی‌تواند آن را توضیح دهد. و اگر چنین کاری انجام دهیم دچار خطای منطقی طبیعت‌گرایانه می‌شویم (نیگل: 1392: ۳۵-۵۶). یعنی با اشیاء عملی غیرطبیعی (اعتباری) به عنوان اشیاء توصیفی طبیعی (حقیقی) برخورد می‌کنیم، یا گویی اشیای کیفی را به اشیای کمی تقلیل می‌دهیم (همان: ۶۷). جز اینکه ما را در مجموعه‌ای از اصول توصیفی قرار می‌دهد، ما دیگر نمی‌توانیم گذشته، تداوم تا زمان حال، و رابطه بین ذهن، واقعیت و عناصر بیرونی را توضیح دهیم. این به روشی پایدار تبدیل می‌شود و معیارهای پایداری را در اختیار ما قرار می‌دهد، اگرچه روشی برای استدلال در اختیار ما قرار می‌دهد که نمی‌تواند انتقادی

و فهم محور باشد.

به این معنا که در فرآیندی که ذهن و واقعیت، مفهوم و ذهن با هم متحد می شوند و از یکدیگر جدا نمی شوند. و مصادیق آن در واقعیت، واقع گرایانه و تجربه محور هستند. اما جنبه تجربی و عملی باعث از بین رفتن جنبه ذهنی آن نمی شود. نه ذهنی محض وجود دارد که بتوان آن را بر واقعیت تحمیل کرد و نه واقعیتی که حاوی قواعد کلی نباشد. تضاد بین اعمال آن باشد و برای هر دعوی حکمی خاصی داشته باشد، نشود نهادی از آن به وجود آورد (احکامش جزئی باشند) (هارت: ۱۴۰۰: ۳۰۵).

بنابراین، در شناسایی موضوع مثل چپستی مفهوم حقوق عمومی باید به حکمت عملی رجوع کرد.

## ۲. حقوق عمومی مربوط به گذشته:

### ۲-۱. حکمت عملی به مثابه حقوق عمومی در نظر جان راولز

به نظر می رسد نکته اصلی که نظر راولز در مورد ماهیت حقوق عمومی و آنچه به مفهوم عدالت بستگی دارد را آشکار می کند، حرکت او از نظریه عدالت<sup>۱</sup> به لیبرالیسم سیاسی<sup>۲</sup> است و این یک تحول از عقل نظری به عقل عملی است. نظریه عدالت یک نظریه فلسفی بود که به راولز کمک کرد که از دیگر نظریه‌های فلسفی فراتر رود. او توانست یک نظریه اخلاقی عقلانی بسازد که اندیشه لیبرال برای پاسخ به انتقادات سوسیالیستها در زمان انتشار نظریه بر آن تکیه کند (واعظی: ۱۳۸۴: ۲۲۱-۲۳۴). این امر فراتر از نظریه‌های اخلاقی رایج در لیبرالیسم بود که آن را دچار مشکل می کردند. به این معنا که یا هیچ دلیلی برای آنها وجود نداشت، یا به این دلیل که هنگام به کارگیری آنها نتایج غیراخلاقی حاصل می شد و نقش آنها در وقوع جنگ‌ها کم نبود. همانطور که در مورد نظریه‌های فایده‌گرایی این طور بود. راولز همچنین توانست میراث فلسفی اخلاقی کانتی را احیا کند و با اعتماد به آن توانست چندین حوزه از جمله حوزه اخلاق، سیاست، حقوق و به طور کلی فلسفه را احیا کند، اما نظریه در نهایت یک آموزه جامع مانند همه دکترین‌های دیگر بود که در صورت اجرا، خشونت و بی‌ثباتی ایجاد می کند. راه حل این نیست که یک دکترین جامع بیاوریم و آن را در جای دکترین جامع دیگری قرار دهیم، که مبنای شکل‌گیری نظم عمومی اجتماعی باشد تا حقوق عمومی بر آن بنا شود زیرا نتیجه آن خشونت و بی‌ثباتی است که دوام نمی‌آورد. بلکه باید تعبیری در مبنای مسئله ایجاد شود و آن عبارت است

1 Rawls John "A Theory of justice" oxford university press (first published 1971) 1999.

2 Rawls John "political liberalism" Columbia university press (first publication 1993) 1999.

از تحول از استدلال با استفاده از عقل نظری به استدلال با استفاده از عقل عملی (حکمت عملی). چون عقل عملی محل استدلال برای مسائل عملی مانند سیاست، اخلاق و حقوق است (فناپی: ۱۳۹۴: ۱۹۵).

عقل عملی وابسته به قواعد عقلی خاصی است، روش و نظام خاص خود را دارد و عقل عملی مشکلات را برای ما حل می‌کند و هر مشکل مربوط به زمان و مکان خاصی است. تحولی که راولز انجام داد، این بود به جای تکیه بر پیشنهاد نظریه جامع، نظریه حکمتی (بر اساس عقل عملی) را توسعه داد. برای حل مشکلات عملی در جوامع لیبرال (که او آن را جوامع دموکراتیک معقول می‌نامد)، باید حقوق عمومی راولز را در این چارچوب درک کنیم. حکمت عملی راولز، ما را راهنمایی می‌کند تا دیدگاه او در مرحله دوم اندیشه‌اش در مورد حقوق عمومی را کشف کنیم (راولز: ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۱۲).

اولین نکته این است که به حقوق عمومی به عنوان پاسخی برای حل یک مشکل در جامعه نگاه کنیم تا بفهمیم راولز می‌خواست چه چیزی بسازد؟ او سعی کرد یک رویکرد عملی (حکمت عملی) را بیان کند که ما را به ایجاد حقوق عمومی در جامعه راهنمایی کند. بنابراین تغییر نظر راولز از نظریه جامع فلسفی به لیبرالیسم سیاسی، تقلیل یا نزول راولز از یک موضوع جهانی به یک موضوع محلی مرتبط با جوامع غربی نبود، بلکه تغییر از عقل نظری کلی و جامع به عقل عملی بود. از آنجا که عقل عملی مشکلات عملی را حل می‌کند در این مرحله برخورد راولز با عدالت، سیاست، اخلاق و قانون تلاشی برای حل یک مشکل است. از این رو، همان طور که خود او بیان می‌دارد، کارکرد دیگری برای فلسفه سیاسی کشف کرد و آن ایجاد صلح است. (راولز: ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵)

پرداختن به عقل عملی، مربوط به واقعیت و از سه جنبه تشکیل شده است که عبارتند از پیشینه‌ها و اصولی که در گذشته تثبیت شده و تا کنون ادامه دارند، و واقعیت عملی زنده و ملموس در زمان حال و جنبه آخر آن مربوط به آینده است، که برای رسیدن به آن باید از آنچه در حال حاضر وجود دارد فراتر رفت (رویکردی واقع‌گرایانه/ اتوپییایی) (راولز: ۱۳۸۳: ۳۸). باید توجه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم این رویکرد، رویکرد عقلانی است، به این معناست که شامل قواعد کلی است و نه راه حلی برای هر موضوع به صورت جداگانه.



## تشکیل نظام حقوقی عمومی از نظر راولز

جنبه مربوط به گذشته و سنت های جا افتاده در جامعه



جنبه مربوط به واقعیت فعلی      جنبه ای که از حال به آینده فراتر می رود

## ۲-۲. تاریخ و گذشته جامعه

منظور راولز از جنبه مربوط به گذشته، تاریخ و سنت گذشته جوامع لیبرال مدرن غربی است که در آن جوامع ریشه دوانده و آنها را به جوامع دموکراتیک پلورالیست تبدیل کرده است. اینجاست که راولز فیلسوفی رادیکال محسوب نمی شود که بخواهد نظریه جدیدی بسازد که با آنچه متفکران بزرگ بشریت به دست آورده اند مرتبط نباشد. به همین دلیل، او به آن تاریخی بازگشت که در آن فیلسوفان لیبرال به قرارداد اجتماعی اعتقاد دارند. تاریخی که با فیلسوف انگلیسی هابز شروع می شود و از لاک و روسو و تا کانت ادامه می یابد. فیلسوفانی که ذهنیت مدرن را تشکیل دادند، پدیدآورندگان مفاهیم مهم جدید از جمله (مفهوم حق) اند. هابز را اولین فیلسوفی می دانند که این مفهوم را با محتوای جدید آن ابداع کرد و آن را مبنای نظام حقوقی جدید قرار داد هر چند او از یک نظام استبدادی دفاع کرد. (نوری: ۱۳۹۸: ۹۲-۹۷) از جمله مفاهیم آن زمان مفهوم وضعیت طبیعی (برگرفته از سنت مسیحیت) استناد کرد (لاگین: ۱۳۹۴). این مفهوم و نظریه قرارداد اجتماعی است؛ که به دو مکتب مهم تقسیم شد، که هر کدام بر دیدگاه خاصی نسبت به انسان تکیه دارند. هر دوی آنها انسان را موجودی عاقل می دانند که می تواند آنچه را که برای زندگی او در سیاره زمین مناسب است کشف کند و یک نظام حقوقی برای اداره امور جامعه بسازد و نه تنها آن را سامان دهد بلکه بر اساس توانایی عقل متکی بر خود توسعه دهد و برای قانون از آن الهام بگیرد. در این مقطع است که نظام های سیاسی شروع به گرفتن مشروعیت خود از مردم کردند. اخذ مشروعیت از اعضای جامعه و نه از موجودات الهی که پیشتر برای کسب مشروعیت خود به آن تکیه می کردند یعنی آن جهاتی که پیشتر نظام های حقوقی مشروعیت خود را از آنها می گرفتند (حلاق: ۲۰۱۴: ۲۴۱). تحول در جزئیات از یک

۱. مفهومی که اساس نظام های حقوقی مدرن شد. ویکس، ریموند (۱۳۸۹) فلسفه ای حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه می فاطمه آبیاری، چاپ اول، رخداده نو، تهران، ص ۷۹.

موضوع جزئی به یک موضوع جزئی دیگر نبود، بلکه یک تغییر کامل بود. تحول پارادایمی و چشم انداز جدیدی بود. و پارادایم چیزی است که هر گاه تغییر کند، تغییر کلی رخ می‌دهد و بر جزئیات تأثیر می‌گذارد. (همان: ۲۰۱۴: ۲۲)

پیش فرض این رویکرد جدید، خودخواهی انسان است. فرد انسانی که می‌خواهد به علایق و مرام خود دست یابد و از عقل خود برای رسیدن به آن برسد و از رفتار خود و برخورد با دیگران برای رسیدن به امیال خود بهره بگیرد. همچنین دیدگاه این افراد نسبت به علوم و درکشان از آنها مبتنی بر آن دیدگاه است. به عنوان مثال، سیاست وسیله ای برای مدیریت رقابت است که از تمایل به دستیابی به منافع شخصی شکل می‌گیرد. (لاگین: ۱۴۰۰: ۱۹۵-۱۹۷)

از سوی دیگر، رویکرد دیگری وجود دارد که معتقد است انسان موجودی اخلاقی است، تنها به منافع شخصی خود اهمیت نمی‌دهد، بلکه به دیگران نیز اهمیت می‌دهد و برای او عقل وسیله ای برای رسیدن به منفعت شخصی نیست. به عقلی که بر خود متکی است معتقد است و برای مشروعیت بخشیدن نیازی به طرف دیگری ندارد. این نوع عقل را می‌توان با اخلاق و توجه به مصلحت دیگران جمع کرد، بلکه انسان در فطرت خود این کار را انجام می‌دهد. این همان چیزی است که راولز آن را معقولیت می‌نامد، نه عقلانیت. راولز برای تبیین سیستم‌های سیاسی و قوانین رایج داخلی و بین‌المللی از این مفهوم استفاده میکند. اعتقاد به این نوع تفکر به حوزه‌های شناختی ویژگی‌هایی می‌دهد که با دیدگاه قبلی متفاوت است، مثلاً سیاست مدیریت رقابت نیست، بلکه تشکیل جامعه همکار است (ال . هولمز: ۱۳۸۲: ۲۸۸).

با این حال، آنچه راولز در این جنبه به آن توجه می‌کند، جنبه تاریخی حقوق عمومی یا همان چیزی است که به سنت غربی حقوق عمومی مشهور است. وی این کار را تحت فشار انتقادات گروه‌های مخالفش و در پاسخ به آنها انجام داد. که به دو نوع تقسیم می‌شود. نوع اول میراث مربوط به جوامع غربی است که در آن یک جامعه با جامعه دیگر متفاوت است، نوعی میراث است که متعلق به یکی از جوامع غربی نیست، بلکه متعلق به همه آنهاست. همانطور که در مورد مسائل مربوط به قانون اساسی و تفاوت بین قانون اساسی آمریکا و قانون اساسی عرفی انگلیس وجود دارد جایی که راولز تصریح می‌کند که برای دستیابی به اصل اول (اصل آزادی‌ها) در نظریه خود باید آن را در این سند تاریخی (قانون اساسی) مستقر کرد و رجوع به آن بر عهده دیوان عالی کشور باشد. آن دادگاهی که به نوبه خود همراه با انتخابات و (نافرمانی مردمی) از عناصر دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی در آن جوامع محسوب می‌شوند (Michelman: 1973: ۱۰۵).

نوع دوم نیز بخشی از میراث انسانی است که بشریت در تمام مکاتب حقوقی در طول تاریخ طولانی خود به آن رسیده است و جوامع غربی جنبه‌ها و اضافه‌هایی بر آن افزوده‌اند، یا بر سر

زبان‌ها آمده‌اند یا از طریق انقلاب‌ها و در مبارزه برای انسانیت ثابت شده‌اند. مانند مفاهیم برابری بین مردم و آزادی انسان‌ها، که همه نظریه‌های سیاسی به یکی از آنها مربوط می‌شوند. و جان راولز آنها را ترکیب کرد. (راولز: ۱۳۹۲: ۲۳۱).

### ۳. حقوق عمومی متعلق به حال

در مورد عناصر حقوق عمومی که به حال مربوط می‌شوند و از طریق برداشت سیاسی جامعه آشکار می‌شوند. و می‌توان آنها را در دولت و نهادهای مرتبط با حقوق عمومی آن خلاصه کرد. برخی از آنها حتی در موضوعات مربوط به حقوق خصوصی قرار می‌گیرند. بنابراین به نظر می‌رسد که عناصر حقوق عمومی متعلق به حال از نظر راولز به شرح زیر باشند:

#### ۳-۱. جامعه سیاسی معقول، متنوع و دموکراتیک

دموکراسی از نظر راولز مبتنی بر برداشت لیبرالی از عدالت است و این برداشت تأثیرات خود را در داخل دولت و در حقوق بین‌الملل دارد. در داخل، رفتار منصفانه با شهروندان را می‌طلبد، در حالی که در زمینه حقوق بین‌الملل، حقوق ملت‌ها را در نظر می‌گیرد. بر این اساس، به طور کلی، برداشت‌های مختلفی در باب عدالت وجود دارند که برخی از آنها معقول و برخی غیر معقول هستند. و یکی از شرایط هر برداشتی این است که امکان تداوم و پایداری داشته باشد (Rawls: 119: (a) 1999). از نظر راولز، وجود دو اصل عدالت در داخل و هشت اصل در عرصه بین‌الملل، شرط آن برداشت عادلانه‌ای است که وی پذیرفته است. این یک برداشت سیاسی معقول است که متکی به خود است و برگرفته از هیچ دکترین مذهبی یا فکری خاصی نیست. (Rawls: xlii: 1996). به طور کلی دو برداشت سیاسی نسبت به عدالت وجود دارند: برداشت اول: برداشتی است که دکترین‌های معقول عقلی و دینی جامعه را می‌پذیرد، حتی اگر با دکترین رایج در جامعه که قائل به نوع خاصی از خیر است، متفاوت باشند. برداشت دوم، برداشتی خاصی از خیر است (Ibid: 134).

دموکراسی راولزی متکی به قانون اساسی در یک جامعه کثرت‌گرا و شامل دکترین‌های جامع است، بدون اینکه بر هیچ یک از آنها به صورت جداگانه تکیه داشته باشد (Rawls: 2001: 573).

نکته اساسی در اینجا نهفته است که مرحله دوم اندیشه راولز با مرحله اول آن متمایز می‌کند: مرحله اول، مرحله نظریه عدالت که مبتنی بر یک دکترین جامع در مورد عدالت بود تا مبنای نظریه قرار گیرد. در حالی که مرحله دوم، بر آموزه خاصی تکیه نمی‌کند. اگر ویژگی اساسی جوامع مدرن، تنوع تصورها از خیر باشد، پس باید برای تثبیت و پایداری صلح در بین اعضای جامعه، سازماندهی جامعه و تشکیل نهادهای عمومی به گونه‌ای باشد که به هیچ یک از آنها

وابسته نباشد تا بتوانند با یکدیگر زندگی کنند.

وقتی بر یک دکترین خاص تکیه می‌شود، نتیجه آن تحمیل خشونت بر کسانی است که به آن اعتقاد ندارند. از این رو عدم استقرار و ثبات در جامعه پیدا می‌شود. اما نکته ای که در اینجا باید به آن اشاره شود این است که همه مسائل مربوط به امور عمومی با عدالت پیوند خورده‌اند و همه آموزه‌های فکری (مذهبی و سکولار) زمانی معقول و مقبول هستند که عدالتی را که اصول آن در وضع نخستین و در زیر حجاب غفلت مورد توافق قرار گرفته‌است، قبول کنند و نخواهند که تسلط و قدرت خود را بر جامعه تحمیل کنند، مگر با استدلال و شرکت در اجماع همپوشان. از این رو راولز در اینجا یک افلاطونی محسوب می‌شود، زیرا از افلاطون نقل شده‌است که عدالت باید اصل وجود دولت باشد (کاسیرر: ۱۴۵). بر این اساس، انتقاد فیلسوفانی که به ماهیت سیاسی حقوق عمومی معتقدند، نادرست به نظر می‌رسد که دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی، از جمله دموکراسی راولزی، محتوایی ندارد، بلکه سیاست محتوای آن را شکل می‌دهد (لاگلین: ۱۴۰۰: ۲۱۱-۲۱۶).

در حالی که راولز معتقد است سیاست می‌تواند متکی بر تعارض باشد، ولی رویکرد او به سیاست رویکردی اخلاقی است، او انسان را موجودی عقلانی و اخلاقی می‌داند که می‌تواند امور جامعه را از نظر عقلانی و اخلاقی سامان دهد، بنابراین رویکرد او تداوم رویکرد منسوب به فیلسوفان اخلاق قبلی مانند افلاطون، ارسطو و کانت محسوب می‌شود. او به پیروی از کانت معتقد است که اگر زندگی اخلاقی جمعی و همکاری اخلاقی برای تشکیل جامعه ممکن نبود، زندگی ناممکن و بی‌معنا بود.

بر این اساس مسائل اساسی عدالت سیاسی نزد راولز بر دو قسمت هستند:

اول: ضروریات اولیه مربوط به قانون اساسی.

دوم: مسائل عدالت مربوط به ترکیب اساسی جامعه و مربوط به عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی و سایر موضوعاتی که در قانون اساسی ذکر نشده‌اند. و برای اینکه مشورت به نتیجه برسد، باید شرایط زیر رعایت شوند:

- ۱- وجود فرصت‌های برابر برای شهروندان به گونه ای که افراد بتوانند در مسائل عمومی مربوط به ترکیب اساسی جامعه مشارکت داشته باشند.
- ۲- توزیع عادلانه ثروت به شیوه اخلاقی و شرافتمندانه به گونه ای که افراد بتوانند آینده خود را تضمین کنند و آزادانه در بحث‌ها شرکت کنند.
- ۳- جامعه از آنجا که تعهد و انجام وظایف را از شهروندان می‌طلبد، به عنوان آخرین چاره به دولت استناد کند.
- ۴- تامین امکانات بهداشتی و بیمه درمانی برای همه شهروندان.

۵- حصول اطمینان از مصارف عمومی مربوط به امور سیاسی مانند انتخابات و حصول اطمینان از دسترسی به اطلاعات مربوط به نهادهای عمومی. (Rawls: 1999: (a): 50) از این رو، به نظر می‌رسد که دموکراسی مشورتی دارای سه عنصر است: ایده عقل عمومی، چارچوب نهادی مبتنی بر قانون اساسی که مبنای قانونگذاری شورا را تعیین می‌کند، و آگاهی و تمایل شهروندان به پایبندی به الزامات قانون اساسی. (Rawls:2001: 580)

اگرچه عدالت رکن اساسی حقوق عمومی راولز به شمار می‌رود، اما مفهوم معقولیت جنبه مهمی از این حقوق را نشان می‌دهد، به همین دلیل است که راولز در تمام مراحل فکری خود و در هم آثارش به تفاوت عقلانیت و معقولیت اشاره کرده است. عقلانیت همانطور که قبلاً ذکر کردیم به تلاش فرد برای دستیابی به منافع شخصی خود مربوط می‌شود. اما معقول بودن مستلزم آن است که فرد منافع، حقوق و صلح عادلانه دیگران را در نظر بگیرد. همانطور که خود راولز اشاره کرد، معقولیت جنبه کلی دارد، در حالی که عقلانیت به منافع فردی ما مربوط می‌شود، اگرچه هر دو لازم هستند. آنها مکمل یکدیگر به حساب می‌آیند. (Rawls:1996:49).

### ۳-۲. دولت

راولز از جمله فیلسوفانی است که به ضرورت وجود قدرت عمومی و دولت در جامعه برای تحقق عدالت معتقد است و شرطش آن است که دولت؛ دولت شب (نگهبان) نباشد که در امور جامعه مداخله نکند. بلکه دولتی دموکراتیک، متنوع، معقول، مشروع، گسترده و مداخله گر نه تنها به خاطر حفظ حقوق بشر، بلکه به خاطر تحقق عدالت اجتماعی در امور اجتماعی باشد. راولز را یکی از فیلسوفان لیبرال معتقد به عدالت اجتماعی و حتی از پیشگامان آن می‌دانند، بر این اساس، وقتی نوزویک از او انتقاد کرد و ادعا کرد که نیازی به مداخله دولت در جامعه نیست، راولز پاسخ داد که آنچه نوزویک ادعا می‌کند یک دولت نیست، بلکه یک شرکت امنیتی است که در آن افراد با مقامات قرار می‌بندند که اموال خود را در ازای دادن حفظ آزادی و سایر حقوق خود حفظ کنند. (راولز: ۱۴۰۰: ۳۷۸)

به نظر راولز دولت و قدرت عمومی از ملزومات موجودیت کل جامعه است نه گروه، اما آن دولت نه دولتی تمامیت خواه است که در همه امور جامعه مداخله کند و نه دولتی نئولیبرال است که به آزادی مطلق بازار معتقد باشد، و وضع مالیات را انکار کند. آن دولتی که بر مفهوم آزادی منفی و رفع موانع اجتماعی تکیه دارد و به عبارت دیگر متکی بر اندیشه لیبرال سنتی است که تنها بر رفع موانع فرهنگی تکیه می‌کند. بلکه راولز موضوع را به ضرورت رفع موانع طبیعی بسط داد و این مفهوم حالتی را که راولز به آن معتقد است کاملاً تغییر داد. زیرا دولتی که راولز به آن معتقد است از آزادی (و به ویژه آزادی منفی) دفاع نمی‌کند، بلکه از آزادی مثبت دفاع می‌کند و

حتی از آزادی مثبت فراتر می‌رود و به ضرورت تامین و حفظ برابری میان شهروندان می‌پردازد. (راولز: ۱۴۰۰: ۳۹۸). بلکه تکراری‌ترین تعبیر راولز مربوط به افراد جامعه، توصیف آنها به (افراد آزاد و برابر) است، در آن دولت مشروعیت خود را از دو اصل عدالت می‌گیرد که با تلفیق آزادی و برابری حاصل می‌شوند. (راولز: ۱۳۸۳: ۲۴-۵۵)

دولت راولزی یک دولت منفعت طلب نیست که وابسته به حداکثر کردن منافع اکثریت و حتی اگر بر اساس آسیب رساندن به اقلیت باشد. دکترونی که کشورهای غربی بر اساس آن بنا شده اند و دموکراسی آنها بر اساس رضایت اکثریت است، که در آن حقوق اقلیت‌ها از هر نوع مذهبی، ملی و نژادی نادیده گرفته می‌شود. با این حال، راولز به جای اهمیت دادن به نفع اکثریت، معادله را معکوس کرد، که در فکر خود یک نظام سیاسی را تشکیل داد، بلکه یک دولت خاصی و یک حقوق عمومی با شکل خاص را طرح کرد. دولتی که وی تصریح می‌کند که باید به گونه‌ای باشد که به نفع محرومین باشد (اصل دوم) (Rawls: 1971: 54). این نکته مهمی است که به ما نشان می‌دهد راولز چگونه به مشکل اساسی در حقوق عمومی یعنی تشکیل نظم عمومی می‌پردازد. بر همین اساس است که در قسمت دوم اصل دوم که به اصل نابرابری<sup>۱</sup> معروف است، وجود نابرابری در جامعه را به شرطی مجاز می‌داند که این نابرابری به نفع افراد محروم باشد. (Ibid: 266) به نظر می‌رسد دولت راولزی از نظر ترکیب دارای سه رکن است:

رکن اول: قانون اساسی است؛ چون دولت راولزی یک دولت مشروطه است.

رکن دوم: وجود نهادهای اجتماعی مبتنی بر فرصت‌های برابر است. این تنها نهادهای رسمی را شامل نمی‌شود بلکه به طور کلی نهادهای اجتماعی را در بر می‌گیرد.

رکن سوم: توزیع به نحوی که کارایی اقتصادی حاصل شود و آزادیهای فردی و اصل برابری در عین حال حفظ شود. تفاوت درآمد را به شرطی اجازه می‌دهد که این تفاوت به نفع محرومان و تلاش برای مساوات آنها با دیگران باشد، خواه محرومیت آنها به دلیل موقعیت اجتماعی یا به دلیل کمبود طبیعی باشد.

دولت با نهادها و کارکردهای عمومی خود به عنوان موضوع اصلی حقوق عمومی جدید، از نظر راولز برای تشکیل یک جامعه دموکراتیک متنوع ضروری است. جامعه‌ای که نظریه عدالت در آن به کار می‌رود و در این راستا راولز در اعتقاد به ضرورت وجود دولت در جامعه، هگلی محسوب می‌شود (دره‌بیدی: ۱۳۹۹: ۱۳۲) او نه تنها آن را برای تشکیل نهاد درونی جامعه، بلکه برای ایجاد یک جامعه بین‌المللی عادلانه نیز ضروری می‌داند و مردمی را که دولت ندارند،

مردمان مصیبت دیده می بیند (vi : Rawls: 1999(a)). عدالت توزیعی را که حقوق و مسئولیت ها را در جامعه تقسیم می کند، مرجعی برای ایجاد نهادهای عمومی در دولت می بیند. در این زمینه می گوید عدالت توزیعی موضوع نهادهای عمومی است نه صفت آنها، همچنان که دانش موضوع نهادهای علمی است نه صفت آنها.

دولت راولزی یک دولت دموکراتیک مبتنی بر مشورت و گفتگو است (Rawls: 2001:581) یک دولت اخلاقی عام است، و عمومیت آن در این است که دولت دموکراتیک اخلاقی است که فرد اخلاقی آن را می پذیرد و هدفش رسیدن به برابری است. (Ibid:600) مبتنی بر برداشت سیاسی مرتبط با ساختار اساسی جامعه است و بر این اساس او بین پنج نوع دولت (ملت) تمایز قائل است:

اول: دولت معقول لیبرال دموکراتیک<sup>۱</sup>

دوم: دولت مبتنی بر شرافت (دولت شریف)<sup>۲</sup>

سوم: دولت قانون شکن<sup>۳</sup>

چهارم: کشور تحت فشار<sup>۴</sup>

پنجم: دولت مطلق مستبد خیرخواه<sup>۵</sup> (Rawls: 1999(a): 59-65)

نوع اول و دوم دولت، برای او قابل قبول هستند و سه نوع دیگر ناقص هستند و در شرایطی قرار می گیرند که وضعیت آنها خوب نیست و کشورهای دموکراتیک و شریف باید به آنها کمک کنند. (ibid:34)

با این حال، وی یادآور می شود که مردمان عادل (و دولت های مشروع آنها) با برخی از دولت هایی که در واقعیت وجود دارند، بر اساس سه نکته تفاوت دارند:

اول: حکومت های آنها بر اساس قانون اساسی هستند.

دوم: شهروندان بر اساس همکاری و همدلی متحد می شوند

سوم: ماهیت اخلاقی و وابستگی آنها به جهت گیری سیاسی بر مبنای حقیقت و عدالت است.

- 
1. liberal and reasonable societies
  2. decent societies
  3. outlaw states
  4. burdened societies
  5. benevolent absolutism

### ۳-۳. قانون، قانون اساسی و مشروعیت لیبرالی

قانون اساسی و مشروعیت لیبرالی: موضوع قانون اساسی به طور کامل در مرحله دوم اندیشه جان راولز وارد می‌شود. اگرچه راولز مفهوم قانون اساسی را در نظریه عدالت ذکر کرده است (Silje 2016:137). اما از آنجایی که در نظریه این مفهوم مبهم بود، راولز نوآوری‌های زیادی در آن انجام داد. تا اینکه در مرحله دوم به طور کامل ارائه شود؛ در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه‌ای مربوط می‌شود که می‌تواند در آن به کار رود. لیبرالیسم سیاسی در یک جامعه بالغ جامعه‌ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می‌کند. در این نوع جامعه، درک عمومی از عدالت وجود دارد و سیستم‌ها و نهادهای عمومی برای اجرای این درک آمادگی دارند. در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه‌ای مربوط می‌شود که می‌توان آن را در آن اعمال کرد (راولز: ۴۵۱۳۹۳). شهروندان آن جامعه از حس اخلاقی و عدالت‌خواهی تأثیرگذار برخوردارند (همان: ۳۲). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت‌ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می‌داند. شهروندان آن جامعه از احساس اخلاقی و عدالت مؤثر و فعال برخوردارند (راولز: ۱۳۸۳: ۳۲).

گاهی راولز حقوق عمومی خود را دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی می‌نامد. به گفته راولز، مقصود از دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی این است که قوانین و دستورالعمل‌ها با حقوق و آزادی‌های اساسی که در اصل اول عدالت راولزی قرار می‌گیرند، منطبق باشد. متون قانون اساسی و اعلامیه‌های حقوقی بر اساس آن حقوق و آزادی‌ها تعیین می‌شوند و دادگاه‌ها بر اساس آن حقوق، قانونگذاری را محدود می‌کنند. اگرچه در یک دموکراسی رسمی و دستوری مبتنی بر نظر اکثریت، قانونگذاری توسط قانون اساسی محدود نمی‌شود، بلکه وقتی اکثریت هر قانونی را بپذیرند قانون می‌شود. اما در دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی به احتمال زیاد مبنی بر عدالت، همچنین عقل عمومی و دموکراسی مشورتی برقرار می‌شود. (Rawls; 2003.148) ویژگی اساسی دموکراسی دستوری از نظر راولز، تکیه آن بر تنوع معقول دکترین‌های فکری و مذهبی است (Rawls: 2001;573).

آنچه از نظر راولز از نظر تئوری مورد توافق قرار می‌گیرد، توافق اطراف بر آن اصول و ضروریات اساسی است که به طور منطقی در مورد آزادی‌ها و حقوق عمومی و در قانون اساسی تثبیت می‌شوند که باید مورد توجه دیوان عالی کشور قرار گیرند (راولز: ۱۳۹۲: ۶۲). که آنها بر دو قسمت هستند: نوع اول، مربوط به ترکیب اساسی دولت است، مانند قوای سه گانه و رابطه آنها بین خودشان و روابط آنها با شهروندان. نوع دوم، تعریف حقوق و آزادی‌های اساسی است، که نهادهای عمومی باید از آنها حمایت کنند (راولز ۱۳۹۲: ۳۶۲-۳). شهروندان در مورد این نیازهای



اساسی می پرسند و راولز سعی می کند به آن سوالات با مشروعیت لیبرالی پاسخ دهد. مشروعیت لیبرالی در اینجا مفهوم مهمی است، زیرا مشروعیت تنها انسجام با متون قانون اساسی نیست (michelman:2004:141). بلکه با توجه به حاجت‌های مندرج در قانون اساسی، بر اساس اصل مشروعیت، ترکیب اساسی و سیاست‌های عمومی باید قابل توجیه با استدلال توسط شهروندان باشند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۳۳). موضوع قانون اساسی به طور کامل در مرحله دوم اندیشه جان راولز وارد می شود که مرحله لیبرالیسم سیاسی است. اگرچه راولز مفهوم قانون اساسی را در نظریه عدالت ذکر کرده است (مرحله اول) (Silje2016:137). اما از آنجایی که این مفهوم مبهم بود، راولز نوآوری‌های زیادی در آن انجام داد تا اینکه در مرحله دوم به طور کامل ارائه شد. در این مرحله، نظریه راولز به زمینه‌ای مربوط می شود که می تواند در آن به کار رود. در این مرحله، نظریه راولز به زمینه‌ای مربوط می شود که می توان آن را در آن اعمال کرد. لیبرالیسم سیاسی در یک جامعه بالغ جامعه‌ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می کند. در این نوع جامعه، درک عمومی از عدالت وجود دارد و سیستم‌ها و نهادهای عمومی برای اجرای این درک آمادگی دارند. در این مرحله، نظریه جان راولز به زمینه‌ای مربوط می شود که می توان آن را در چنین جامعه‌ای اعمال کرد. لیبرالیسم سیاسی در جامعه‌ای است که نه تنها برای تامین منافع اعضای خود شکل گرفته است، بلکه آگاهی عمومی از عدالت نقش مهمی در آن ایفا می کند (راولز: ۱۳۹۳: 45). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت‌ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می داند. شهروندان آن جامعه از احساس اخلاق و عدالت مؤثر و تأثیرگذار برخوردارند (راولز: ۱۳۸۳: ۳۲). راولز همچنین مسئله عدالت را تشکیل نهادهای اساسی جامعه، نحوه تقسیم حقوق و مسئولیت‌ها بین افراد و تعیین سهم همگان در منافع حاصل از کار جمعی مشترک بین افراد می داند. (همان)

ویژگی اساسی دموکراسی مشروطه از نظر راولز، تکیه آن بر تنوع معقول دکتترین‌های فکری و مذهبی است. (Rawls: 2001;573)

همان طور که قبلاً توضیح دادیم، در دموکراسی قانون اساسی یک عنصر مهم دارد که همان عقل عمومی است. راولز می گوید هر کس دموکراسی قانون اساسی را رد کند، عقل عمومی را رد می کند (Ibid: 574). به همین دلیل است که دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی از عقل عمومی جدایی ناپذیر است. حتی وجود دیوان عالی نزد راولز در کنار انتخابات و حق نافرمانی مدنی ابزاری برای ثبات در یک جامعه دموکراتیک است. وجود آن در نظارت بر قوانینی که توسط نمایندگان مردم صادر می شود، برای تضمین حفظ آزادی‌های عمومی تلقی می کند.

( Michelman: 1973:105)

در اینجا در رابطه با موضوع دو سوال مطرح می‌شود:

سوال اول: آیا وجود و کارکرد دیوان عالی با دموکراسی منافات ندارد؟

سوال دوم: نهاد دادرسی اساسی چگونه حق تفسیر قانون اساسی و نظارت بر عدم مغایرت قوانین با قانون اساسی را دارد؟ در حالی که اعضای دادگاه چند نفر هستند و با انتخاب مردم به مناصب خود نرسیده‌اند. اما اعضای مجلس را مردم انتخاب می‌کنند اما با این وجود نیز این تصور در مورد دموکراسی وجود دارد که باید توسط قوه قضاییه محدود شود تا از استبداد اکثریت جلوگیری شود. برخی حقوقدانان وجود دیوان عالی را با دموکراسی دارای منافات می‌دانند. (Bugebund: 2010: 83). جان راولز به این موضوع پرداخته‌است و گفته‌است: مشکل کسانی که با دیوان عالی مخالفند این است که دموکراسی را به انتخابات محدود می‌کنند در حالی که دموکراسی بحث شهروندان آزاد و برابر برای حل مشکلاتشان است، دیوان عالی زمانی غیردموکراتیک است که منافع اساسی را زیر پا بگذارد و با عدالت دشمنی داشته‌باشد. (Freeman: 59-60). دادگاه نماینده مردم (مرجع نهادی) برای دفاع از قانون است. اما وقتی دیوان عالی از حقوق و آزادی‌های عمومی دفاع می‌کند، باید شرایط و ظرفیت تاریخی، فرهنگی و نهادی جامعه را در نظر بگیرد. (راولز: ۱۳۹۲: دیوان عالی کشور با استفاده از عقل عمومی، قوه مقننه به نمایندگی از اکثریت و گروه‌های فشار را از به حاشیه راندن قانون اساسی و برداشت سیاسی مورد توافق از عدالت باز می‌دارد. پس نمی‌توان گفت که وجود نهاد دادرسی اساسی با دموکراسی در تضاد است (ibid: 162) او معتقد است دادگاه در این راه مدافع قانون اساسی است (michelman: 2018:11) او حتی می‌گوید هدفش دفاع از نهاد دادرسی اساسی نیست، بلکه دفاع از عقل عمومی است (راولز: ۱۳۹۲: ۵۱۳). این گواه روشنی است بر این که حقوق عمومی طبق نظر راولز به قوانین موضوعه محدود نیست، بلکه به اصول بیان نشده (که در اینجا در عقل عمومی وجود دارد) بستگی دارد. راولز همچنین استدلال می‌کند که نهاد دادرسی اساسی در کار خود نه تنها قانون اساسی را تفسیر می‌کند، بلکه آن را بر اساس عقل عمومی اصلاح می‌کند. او معتقد است که دیوان عالی آمریکا در اولین اصلاح قانون اساسی بر اساس عقل عمومی از طرف سلطه مؤسس (مردم) و عقل عمومی اصلاحاتی را انجام داد. وی با تکیه بر آرای آکرمن، تئوریسین مشهور مشروطه، معتقد است که مردم می‌توانند قانون اساسی را مطابق با خود قانون اساسی اصلاح کنند، زیرا قانون اساسی به مردم اجازه می‌دهد تا به طور قانونی خود را سازماندهی کنند و به انتخاب خود قوانین وضع کنند. (Akerman:1993) راولز معتقد است که دیوان عالی کشور نیست که در قانون اساسی تغییر ایجاد می‌کند، بلکه مردم (به عنوان مرجع نهادینه شده) با عقل عمومی خود راه را برای انجام اصلاحات و تغییرات توسط دیوان عالی هموار

می کنند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۴۸). بلکه دادگاه به عنوان بهترین مفسر قانون اساسی بیش از پیش عقل عمومی را روشن می کند و دادگاه نقش مهمی در گسترش آزادی های عمومی در جامعه دارد (همان: ۳۴۶).

موضوع دیگری که برخی از مفسران طرح راولز به آن اشاره کرده اند، اصلی ترین نیازهای اساسی در قانون اساسی است، وجود عمده ترین حاجات اساسی در قانون اساسی، اعم از مکتوب یا نانوشته، مربوط به قانون اساسی است. مقصود از حاجات اساسی آن دسته از مسائل مربوط به ترکیب اساسی جامعه و نهادهای عمومی است و شامل کلیه حقوق و آزادی هایی است که همه دولت ها باید رعایت و حفاظت کنند. راولز معتقد است که نیازهای اساسی به پرسش هایی مربوط می شوند که چگونه حقوق و آزادی های عمومی در قانون اساسی وضع شده و توسط دیوان عالی تفسیر می شود. (With:2011:10). اما اینکه این نیازهای اساسی چیستند و چه آثاری دارند، خود مورد اختلاف است.

آنچه از نظر راولز از نظر تئوری مورد توافق قرار می گیرد، توافق اطراف بر آن اصول و ضروریات اساسی است که به طور منطقی در مورد آزادی ها و حقوق عمومی و در قانون اساسی تثبیت می شوند. که باید مورد توجه دیوان عالی کشور قرار گیرند (راولز: ۱۳۹۲: ۶۲) که آنها بر دو قسمت هستند: یکی مربوط به ترکیب اساسی دولت، مانند قوای سه گانه، رابطه آنها بین خودشان و روابط آنها با شهروندان؛ نوع دوم، تعریف حقوق و آزادی های اساسی است که نهادهای عمومی باید از آنها حمایت کنند (راولز ۱۳۹۲: ۳۶۲-۳). شهروندان در مورد این نیازهای اساسی می پرسند و راولز سعی می کند به آن سؤالات با مشروعیت لیبرالی پاسخ دهد. مشروعیت لیبرالی در اینجا مفهوم مهمی است، زیرا مشروعیت تنها موافقت با متون قانون اساسی نیست. (michelman:2004:141) با توجه به حاجت های مندرج در قانون اساسی، بر اساس اصل مشروعیت، ترکیب اساسی و سیاست های عمومی باید قابل توجیه با استدلال توسط شهروندان باشند (راولز: ۱۳۹۲: ۳۳۳). و از آنجایی که مشروعیت یکی از ارکان ثبات محسوب می شود که به نوبه خود جزء قانون کلی مربوط به آینده محسوب می شود که در ادامه به تحقیق در مورد آن خواهیم پرداخت.

چهارم: حقوق بشر، اصل برابری، حقوق بین الملل و صلح جهانی

اگر نظام های حقوقی مجموعه ای از مفاهیم، قواعد، اصول، گرایش ها، نظام ها و نهادهایی برای برقراری روابط جمعی حاکمیت در جامعه انسانی هستند (کلی: ۱۳۸۲: ۱۱)، حقوق بین الملل نیز چنین است و از این نظر مشابه قوانین ملی است. به همین دلیل است که با توجه به تفکر جان راولز در مرحله دوم خود، هر آنچه که قانون داخلی از حیث وجود عدالت و اصول آن لازم دارد، باید در حقوق بین الملل وجود داشته باشد، از توافق پشت پرده غفلت گرفته تا موازنه

تأملی (بازتابی). یعنی به جای توافق بین افراد، باید بین ملت‌ها توافقی در مورد شکل‌گیری حقوق بین‌الملل وجود داشته باشد، نه افراد، بلکه نه دولت‌ها. اما از آنجایی که جامعه بین‌المللی متنوع‌تر است، اجماع همپوشی مورد توافق نمی‌تواند مانند آنچه در داخل است، باشد. توافق در داخل و در پروژه راولز توافقی است بین افراد در یک جامعه معقول، متنوع و دموکراتیک، یعنی یک جامعه لیبرال. اما جامعه بین‌الملل و کشورهای موجود کشورهای لیبرال نیستند و همه آنها را نمی‌توان کشورهای معقولی دانست که اصول عدالت را بپذیرند، به همین دلیل است که راولز جوامع را به پنج نوع طبقه‌بندی کرد.

بنابراین، اگر شرایط یک جامعه واحد برای تشکیل مینا، نظام و قانون کلی آن چهار شرط باشد، در حقوق بین‌الملل برای تشکیل جامعه جهانی عادلانه که هدف آن برابری بین همه ملت‌های جهان است، باید هشت شرط موجود باشند. یعنی اگر شرکت‌کنندگان در داخل می‌دانند که برابر و آزاد هستند، در حقوق بین‌الملل هم ملت‌ها می‌دانند که برابر و آزادند و باید چنین باشند. جامعه بین‌المللی (جوامع لیبرال و جوامع شریف معقول) باید به جوامع دیگر کمک کنند تا چنین باشند. برای رسیدن به این هدف، پنج شرط باید رعایت شود:

۱- نمایندگان مردم به شیوه‌ای معقول و عادلانه برابر و آزادند.  
 ۲- افراد به الگوهای عقلانی طبقه‌بندی می‌شوند. یعنی می‌توانند خود را منطقی و با موفقیت مدیریت کنند.

۳- نمایندگان مردم در مورد محتوای قانون ملت‌ها بحث می‌کنند.  
 ۴- بحث‌هایشان مبتنی بر منطق و ادله صحیح و در پشت پرده غفلت است.  
 ۵- رسیدن به اصول حقوق ملت‌ها بر اساس منافع اساسی مردم است. (Rawls: 1999(a): 33)

و از آنجا که نمایندگان مردم از پشت پرده غفلت به توافق می‌رسند، بر هشت اصل توافق دارند که عبارتند از:

۱. مردم آزاد و مستقل هستند، آزادی و استقلال آنها باید مایه احترام سایر ملت‌ها باشد.
۲. ملت‌ها باید قراردادهای و معاهدات را رعایت کنند
۳. ملت‌ها برابر و اهداف معاهداتی هستند که آنها را مسؤول می‌کند
۴. ملت‌ها اصل عدم مداخله را رعایت کنند
۵. ملت‌ها حق دارند به طور مشروع از خود دفاع کنند و در غیر از آن حق جنگ را ندارند.
۶. مردم باید به حقوق بشر احترام بگذارند.
۷. مردم باید قواعد کلی حقوق بشر دوستانه بین‌المللی را در تعیین اقدامات خود در هنگام آغاز جنگ عادلانه در نظر بگیرند.

۸. مردم باید به ملت‌های دیگر که تحت شرایط ناخواسته رنج می‌برند کمک کنند. تا شرایطی که آنها را از داشتن نظام‌های سیاسی و اجتماعی عادلانه یا شرافتمندانه باز می‌دارند مرتفع کنند. (Ibid: 23)

با توجه به آنچه قبلاً ذکر کردیم و بر اساس نکاتی که در بالا آوردیم، حقوق ملت‌ها (یا کشورهای آنها) به دو بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از:

بخش اول: ملت‌های لیبرال و معقول که نهادهای عمومی عادلانه و معقول خود را دارند.  
بخش دوم: مردم یا کشورهایی که نظام عمومی معقولی (حقوق عمومی) ندارند. کشورها یا مردم نوع اول باید به نوع دوم کمک کنند تا به حقوق آزادی و برابری خود دست یابند و در حقوق بین‌الملل (حقوق ملت‌ها) شرکت کنند. (Ibid: 62).

طرح کلی دیدگاه جان راولز در مورد عناصر اساسی حقوق عمومی در رابطه با وضعیت حال بر اساس اصل برابری در نمودار زیر نمایان است:



#### ۴. جنبه آینده حقوق عمومی در اندیشه راولز

در مورد جنبه آینده حقوق عمومی می‌توان آن را در سه عنصر خلاصه کرد:

##### ۴-۱. قرارداد اجتماعی یا حالت طبیعی از نظر راولز.

اگر پروژه فکری راولز در مورد عدالت و حقوق عمومی به گذشته و سنت قانونی که جامعه آن رابه ارث برده است مربوط می‌شود؛ یا در صورتی که در صدد آن می‌بود که مفاهیم عدالت و حقوق عمومی را به صورت یکپارچه شناسایی کند و به عناصر موجود حقوق عمومی بسنده می‌کرد، در این صورت پروژه او یک پروژه واقع بینانه محسوب می‌شد اما قواعد حاکم بر نظام حقوقی کلی متضاد و متناقض با یکدیگر می‌بودند (Rawls: 1999: 116)، که آن چه که افراد می‌خواستند در آینده به دست آورند، محقق نمی‌شد. اگر این چنین نباشد به معنی این است که این پروژه شامل نسل‌های آینده نشده است. نیز به این معنی است که عمومیت و انتزاعش به حدی نرسیده است که در آن استانداردهایی وجود داشته باشد که افراد غیر مشارکت کننده بتوانند وجود عدالت را تأیید کنند (Ibid: 112). همچنین به امیدها و اهداف شرکت کنندگان در توافق و کیفیت زندگی آنها در آینده دست نمی‌یافت. همچنین اگر طرح عدالت و برابری (نوع دوم) مربوط به گذشته بود، نمی‌توانست برای مشکلاتی که ابعاد آتی داشتند، مانند مشکلات مربوط به محیط زیست، و عدالت زیستی تبیین و درمانی را تعیین کند، و رفتارهای ناعادلانه‌ای که انسان‌ها با یکدیگر و با انواع و اقسام مخلوقات موجود در کره زمین اعم از زنده و غیر زنده انجام می‌دهند را در بر بگیرد. به همین دلیل است راولز در درباره کار خود در عدالت گفت که کار او واقع‌گرای و یوتوپیایی است. (جان راولز: ۱۳۸۳)

سوالی که باید در اینجا مطرح شود این است که چرا ما به عدالت نیاز داریم؟ یا به عبارت دیگر، چرا به حقوق عمومی، اشخاص حقوقی عمومی، دولت و سایر نهادهای عمومی نیاز داریم؟ پاسخ این است که ما صاحب حقوق و آزادی هستیم و برای حفظ و دستیابی به آن حقوق و آزادی‌ها نیازمند قانون هستیم. زیرا حق به معنای محدود کردن آزادی‌های دیگران است. به همین دلیل است که ما باید یک استاندارد و یک سیستم توزیع برای تعیین حقوق و آزادی افراد داشته باشیم و عدالت این سیستم را به ما اختصاص می‌دهد و این سیستم را برای ما به ارمغان می‌آورد (Stiener: 1994: 2-3). حقوق جزء مسائل عدالت است. عدالت به عنوان موضوع اساسی در سیاست و حقوق، شامل اهداف و مقاصد، تأمین ملزومات زندگی در گروه و ایجاد تعادل بین آنهاست. همانطور که خود راولز می‌گوید:

«من بر این اعتقاد هستم که این رویکرد، یک بازنمایی واقع بینانه است. غایت شناسانه و آینده نگر است، زیرا معقول بودن و عدالت را به شرایطی پیوند می‌دهد که تحت آن شهروندان

می توانند به منافع اساسی خود دست یابند» (Rawls : 1999: 7).

سه روش اساسی برای این توزیع منافع عمومی و دستیابی به عدالت در آینده وجود دارد که؛ اولین آنها به توزیع عادلانه اشیا بستگی دارد، چنانکه عدالت اجتماعی در نظریه های رفاه به این نوع توزیع بستگی دارند. روش دیگری نیز وجود دارد که به افراد، شایستگی و استحقاق آنها بستگی دارد. در اینجا، توزیع لزوماً نباید بین افراد برابر باشد، بلکه بستگی به این دارد که هر فرد چه لیاقتی دارد. روش سوم نیز وجود دارد که با مشخص کردن شرایط و مکانیسم های توزیع، بدون توجه به نتایج و آنچه متعلق به مردم است، یک روش توزیع را تشکیل می دهد.

این با این ضرب المثل توضیح داده می شود: به من ماهی نده، بلکه ماهیگیری را به من بیاموز. راولز خود را از طرفداران روش سوم می داند. از این رو، او با وجود اینکه متعلق به فیلسوفانی است که از نظریه قرارداد اجتماعی استفاده می کنند، معتقد نیست که توافق و قرارداد در یک زمان تاریخی اتفاق افتاده است، بلکه آن را یک موضعیت خیالی و یک موقعیت مفروض<sup>۱</sup> می داند. او آن را یک تمرین ذهنی<sup>۲</sup> می داند. به دست آوردن بهترین راه برای توزیع گزینه های عمومی و تشکیل نهادهای عمومی در جامعه توسط افراد برابر و آزاد، زیر حجابی که آن را حجاب غفلت می نامد که در آن افراد موقعیت اجتماعی خود را نمی دانند و به منافع خود توجهی ندارند. عدالت توزیعی که موضوع نهادهای عمومی در دولت است، باید روشی برای توزیع حقوق و مسئولیت ها باشد که خود راولز آن را عدالت رویه ای (رویه ای محض)<sup>۳</sup> نامیده است (Rawls: 1999: 222). که به عقل عملی در سبک راولزی بستگی دارد و نه صرفاً کانتی در هر سه جنبه آن (زبانی فرهنگی، عقلانی و اخلاقی). دو نوع شرط است که عدالت را در اکنون ممکن می سازد و موجب استمراری آن در آینده است: نوع اول: شرایط عینی<sup>۴</sup> هستند. مربوط به جنبه واقع بینانه ای هستند که همکاری بین اعضای جامعه را ممکن می سازد. نوع دوم مربوط به شرایط خودی<sup>۵</sup> است و مربوط به مشارکت کنندگان است که می خواهند با هم همکاری کنند. (Rawls: 1999: 105). الگویی ارائه می کند که به ما راهی می دهد تا بهترین و منصفانه ترین رویکرد را نسبت به اصولی که جامعه را شکل می دهند انتخاب کنیم. این یک مدل مشروط است که در آن هر یک از شرکت کنندگان همکار می توانند در هر زمان به شیوه ای منصفانه اصولی را بپذیرند و دیگرانی را رد کنند. (راولز: ۱۳۸۴ : ۴۴)

از آنجایی که مؤلفه های نظریه عدالت راولزی را بررسی کرده ایم، نمی خواهیم آنچه را قبلاً

1. hypothetical
2. thought experimen
3. pure procedural justice
4. Objective
5. Subject

بررسی کردیم، تکرار کنیم. بلکه می‌خواهیم روشن کنیم که توافق در شرایطی است که در نظریه مشخص شده و قبلاً توضیح داده شد. این تنها رفتار انسان را روشن نمی‌کند، بلکه الگویی را تعیین می‌کند که در آن ما بر اساس حس اخلاقی متعادل خود، قضاوت اخلاقی پایدار در حال و آینده قضاوت می‌کنیم و به عنوان دلیل معرفت‌شناختی مبنی بر اینکه اصول مورد توافق شرکت کنندگان در هر شرایط دیگری دوام خواهد داشت. نظریه راولز، حتی اگر به گذشته و آنچه که در جوامعی که او آن را جوامع دموکراتیک متنوع و معقول می‌نامد، بستگی داشته باشد، با این حال با روش و رویکردی منصفانه تشکیل شده که بتوان با اتکا به آن جوامع را به آینده سوق دهد. با در نظر گرفتن آنچه بشریت به اصول اخلاقی جدیدی می‌رسد که وجدان اخلاقی نیازمند پرورش آن است. بلکه اتخاذ آن برداشت و رویکرد بر آشکار شدن آن اصول تأثیر می‌گذارد، همانطور که در موضوع قانون اساسی نیز چنین است، زیرا قانون اساسی تمرینی برای هر چه بیشتر دموکراتیک کردن جوامع دموکراتیک تلقی می‌شود. (راولز: ۱۳۸۳: ۲۴۳) همچنین متکی به تاکتیک‌های عقلانی عملی مانند انتخاب عقلانی است که بر این اساس استوار است که انسان موجودی عقلانی است که به دنبال منافع خود و اصل اقلیت تضمین شده<sup>۱</sup> است. راضی بودن به کمترین سهم (بر اساس نظریه احتمال) زمانی که بیشترین سهم تضمین نشده باشد. (Rawls: 1999: 133). و فطرت ثابت انسان این است که عاقل است و شهودی اخلاقی دارد. (Rawls: 1999: 41). او می‌خواهد به علایق خود دست یابد، اما همزمان می‌خواهد با دیگران نیز همکاری کند و قصد آسیب رساندن به آنها را ندارد، و چیزهای دیگری که راولز در ساختن نظریه زیبا و چند وجهی عدالت خود به آن تکیه کرده است، که همگی می‌توانند در جهان تداوم داشته باشند.

آنچه راولز مدعی است این است که جوهر نظریه او به نام عدالت، مانند انصاف و اصول اجتناب ناپذیر آن که افراد در شرایط عادلانه انتخاب می‌کنند، روش و وسیله‌ای عادلانه برای توزیع کالاهای عمومی و راهنمای عقلانی است که می‌توان از آن برای استنباط هر توزیع عمومی استفاده کرد و در آینده می‌تواند به طور کامل به منافع افراد دست یابد. در حالی که نظریه‌های رقیب نمی‌توانند این کار را انجام دهند (TJ: 140).

#### ۴-۲. موازنه تأملی (بازاندیشی)<sup>۲</sup>

نظریه راولز، از منظر وجودی، یک نظریه نظری واقع‌گرایانه تلقی می‌شود که می‌تواند اکنون و در آینده به کار گرفته شود. از دیدگاه شناختی، این نظریه یک نظریه منسجم<sup>۳</sup> در نظر

1. maximin rule
2. reflective equilibrium
3. Coherentism



گرفته می شود این هماهنگی شناختی از مسیر تعادل متفکرانه عبور می کند (افضلی: ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۳۸) راولز می گوید آنچه که شرکت کنندگان در قرارداد به آن می رسند ممکن است فرمول نهایی نباشد. بلکه پس از متعادل ساختن آن با قضاوت های اخلاقی بالغ قابل اصلاح است و این از طریق مقیاس موازنه تاملی شکل می گیرد. این موازنه وسیله ای برای برقراری تعادل از طریق مقایسه بین اصول واقع بینانه ای است که در توافق حاصل می شود و آنچه افراد در مورد اصول اخلاقی معتقدند. این عمل موازنه تاملی ممکن است پس از تکرار تا رسیدن به فرمول نهایی منجر به تغییر اصول و مبانی به دست آمده یا باورهای اخلاقی شود، حتی اگر به هماهنگی بین باورها و واقعیت نرسیم، ما می توانیم یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح دهیم. (Ibid: 20). بنابراین، این کنش موازنه تاملی یکی از ابداعات راولز در نظریه ترجیح و اصلاح اصول و باورهای واقع بینانه تا رسیدن به هماهنگی و همگام شدن با آنچه تجربه عملی از طریق باورها به آن است و از طریق آن پیشرفت در زمینه اخلاقی که بشریت در آینده به آن دست خواهد یافت و سپس آن عمل متعادل کننده پذیرش تغییرات توسط آموزه های عقلانی و دینی پذیرفته می شود. همانطور که در گذشته مسائلی مانند حضور بردگان در جامعه یک وضعیت ناعادلانه تلقی نمی شد، اما با تغییراتی که در واقعیت ایجاد شد، جوامع وجدان اخلاقی خود را بازنگری کردند و حضور بردگان را امری ناعادلانه تلقی کردند. واقعیت منجر به تغییر در باورها در آن دکتترین شد. همچنین باورهایی که عملاً در تغییر واقعیت و آداب و رسوم ناعادلانه مؤثر بوده است. یا تبدیل آداب و رسوم عادلانه به اصول حقوقی، همانطور که در اصول موجود در حقوق بین الملل و حقوق بین الملل بشردوستانه و نیز تغییراتی که منجر به پذیرش اصول حقوق بشر در حقوق بین الملل و الزام دولت ها به رعایت آن شد. در حالی که این اصول، اعلامیه های مرتبط با آن و قواعد مندرج در آن جزء حقوق بین الملل تلقی نمی شد، هرچند برخی از آنها در روابط دولت ها در روابطشان به ویژه در زمان جنگ وجود داشت. (J.Wilson, et al;2005:3)

#### ۴-۳. ثبات

راولز یکی از اهداف فلسفه سیاسی را تامین صلح و ثبات در جامعه عنوان می کند. این امر در جوامع مدرن، معقول و متنوع حاصل نمی شود مگر با اتخاذ برداشت سیاسی که اساس نهادهای عمومی و حقوق عمومی باشد. اساس آن مشارکت همه روندها و تکیه بر اجماع همپوشانی است. در غیر این صورت، اگر مبتنی بر یکی از دکتترین های جامع باشد، نتیجه آن عدم ثبات لازم و مستمر در نهادهای عمومی و ناتوانی افراد آن جامعه خواهد بود. زیرا در تشکیل جامعه ای عادلانه که افراد برابر در تشکیل و سازماندهی آن به صورت مستمر با آن سروکار دارند، به یکدیگر کمک می کنند. یکی از شرایط یک جامعه عادلانه و مشروع این است که

جامعه متشکل و با ثبات باشد (راولز: ۱۳۹۰: ۲۰۲) وقتی افراد در موقعیت اولیه برای توافق بر سر اصول عدالت شرکت می‌کنند، ادله‌ای را ارائه می‌دهند بر آنکه می‌خواهند بر سر آن توافق کنند. این استنباط باعث ایجاد اجماع همپوشانی میان همه فرقه‌ها می‌شود. این استدلال نیز در دو سطح صورت می‌گیرد: سطح اول هنگام توافق بر ساختار اساسی جامعه و اصلاح قانون اساسی. سطح دوم: هنگام وضع قوانین موافق با قانون اساسی (همان). از طریق آن، شکلگیری نظام مشروع می‌شود و مفهوم مشروعیت لیبرال که نزد فیلسوفان لیبرال از جمله راولز شناخته شده‌اند، ظاهر می‌شود. و این مشروعیت فقط از انتخابات ناشی نمی‌شود (Michelman: 2004:1410). بلکه از امکان نظام سیاسی و حقوق عمومی و امکان پاسخگویی به سؤالات شهروندان و پذیرش مسئولیت در قبال آنها پیدا می‌شود (Freeman: 2003: 383). مشروعیت به یکی از عناصر مفهوم قانون مربوط به آینده تبدیل می‌شود. از آنجایی که نظام مشروع می‌تواند در آینده نیز ادامه یابد. این واقعیت که محتوای نظم عمومی عدالت است، جنبه مهمی از شرایط تداوم رژیم در آینده را تشکیل می‌دهد. (واعظی: ۱۳۸۶: ۱۲۳) این اساس وجود دموکراسی مشورتی است که جان راولز از آن دفاع می‌کند. مفهوم مشروعیت یکی از مفاهیمی است که راولز به آن فکر کرده و در میان مفاهیمی که بخشی از پروژه خود قرار داده است. راولز پروژه مشروعیت خود را از جان لاک گرفت (Freeman, 2007b:202). راولز گفت که مفهوم مشروعیت از طریق قانون اساسی و با تکیه بر عقل عمومی حاصل می‌شود (michelman:2006:144). راولز مشروعیت دموکراتیک را دنبال می‌کند و برای روشن شدن این موضوع بر مفهومی به نام اصل مشروعیت لیبرال<sup>۱</sup> تکیه می‌کند. راولز در تلاش برای دستیابی به مشروعیت دموکراتیک است و برای روشن شدن این موضوع بر مفهومی به نام اصل مشروعیت لیبرال تکیه می‌کند. راولز معتقد است که نظام سیاسی تنها زمانی مشروعیت دارد که از طریق قانون اساسی عادلانه مورد توافق شهروندان و با تکیه بر عقل عمومی محقق شود. (Michelman, 2018:2).

ثبات، استواری و آشتی اجتماعی مستمر به حکمت عملی او بستگی دارد که از آن یک نظام عادلانه پدید می‌آید. اما این ثبات تنها با مشروعیت به دست نمی‌آید. خود راولز مدعی است که در نظریه عدالت خود دنبال مشروعیت نظام سیاسی نیست، بلکه هدف او تشکیل یک جامعه عادلانه و همه‌جانبه است. بنابراین، ثبات و استمرار عناصر مهمی غیر از مشروعیت در شکل‌دهی جامعه و حفظ آن در آینده دارد. برخی از آنها همان چیزی است که راولز به صراحت بیان کرده است و برخی از آنها را می‌توان از نوشته‌های او استنباط کرد. می‌توان آن را قوه قضائیه و

۱ liberal principle of legitimacy شارحان راولز آن را با علامت اختصاری (LPL) می‌شناسند.

دادگاه قانون اساسی دانست. حق نافرمانی مدنی. اینها عناصر و ابزارهای مهمی برای ثبات و استواری یک جامعه عادلانه دموکراتیک و پیشرفت آن در آینده به شمار می روند.

یکی از عناصری که به عنوان عناصر قوام و ثبات درک می شود اما به صراحت از آن یاد نمی کند، پایبندی راولز به اصلاح قانون اساسی است. راولز معتقد به امکان اصلاح قانون اساسی است. راولز معتقد است که اصلاح قانون اساسی علاوه بر محدودیت هایی که در قوانین وضع شده (مانند محدودیت های موجود در همان قانون اساسی که به طور مطلق اجازه اصلاح قانون اساسی را نمی دهد) به قدرت تاسیسی مردم مربوط می شود. ما باید به اقتدار تاسیس شده توسط مردم برگردیم. (راولز: 349-50)

از آنجایی که مشروعیت یکی از ارکان ثبات محسوب می شود که به نوبه خود جزو حقوق عمومی مربوط به آینده محسوب می شود، پس به نظر می رسد علاوه بر مشروعیت، عناصر حقوق عمومی متعلق به آینده عبارت باشند از موازنه تاملی و ثباتی که در جامعه و نهادهای آن رخ می دهد و موازنه تاملی و ثبات از لوازم و عناصر حکمت عملی و آن استمرار آن هستند که در عناصر حقوق عمومی و به تبع آن در دولت راولزی به وجود می آید.

### نتیجه‌گیری

راولز در صدد حل مشکلات اساسی در جامعه بود، عقلی که او بر آن تکیه کرد عقل عملی (یا حکمت عملی) بود. بنابراین تحولی که در اندیشه او رخ داد، تحول در عقل عملی، نه عقل نظری بود. از آنجایی که موضوع اصلی کار راولز مربوط به عدالت توزیعی است. و مورد اخیر موضوع نهادهای عمومی تشکیل دهنده حقوق عمومی است، بنابراین هر تغییری در این موضوع (عدالت توزیعی) تغییری در مفهوم حقوق عمومی تلقی می‌شود. این مقاله به این تحول و تاثیر آن بر مفهوم حقوق عمومی پرداخت و به این نتیجه رسید که اگر موضوع اساسی مشروع فکری راولز عدالت است و روش او در این پروژه عقل عملی است. و مضمون عقلی عملی راولز از عناصر متعلق به گذشته و حال و آینده تشکیل می‌شود. بر این اساس حقوق عمومی راولز که بر حکمت عملی او قرار گرفته است، از عناصر متعلق به گذشته و عناصر متعلق به حال و عناصر متعلق به آینده تشکیل شده است که به شکل توزیع شده در جدول زیر تقسیم شده‌اند

عقل عملی (حقوق عمومی) گذشته	مفهوم حق	وضعیت طبیعی	قرارداد اجتماعی
عقل عملی (حقوق عمومی) حال	جامعه متنوع معقول و دموکراتیک	دولت راولزی	قانون اساسی
عقل عملی (حقوق عمومی) آینده	مشروعیت لیبرالی	موازنه تاملی	ثبات جامعه

## فهرست منابع

### فارسی و عربی

- ۱- ابن سینا، حسین ۱۴۱۳ ه. ش، المباحثات بیدار قم.
- ۲- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۴)، بررسی و نقد نظریه عدالت جون راولز، کتاب نقد، فصلنامه انتقادی فکری فرهنگی، سال هشتم، شماره سی و هفتم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، زمستان.
- ۳- بشیری، حسین و دیگران، (۱۳۸۳) حقوق بشر و مفاهیم مساوات- انصاف و عدالت، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، چاپ اول، تهران .
- ۴- بی تلیس، رابرت، (۱۳۸۵) فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، نام آوران فرهنگ، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول.
- ۵- پاتنم، هیلری، (۱۳۸۵)، دوگانگی واقعیت/ارزش، ترجمه: فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران: چاپ اول.
- ۶- پرور، اسماعیل (۱۳۸۲) گلبانگ عدالت، کتاب بوستان قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، چاپ اول، قم.
- ۷- پنگل، آهرنزدرف، توماس پیتر، (۱۳۸۴) عدالت در میان ملل، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، چاپ اول.
- ۸- تیبب، مارک، (۱۳۸۴) فلسفه‌های حقوق، مترجم: حسن رضایی، گروه پژوهشی، مشهد.
- ۹- توسلی، حسین، مبنای عدالت در نظریه جان راولز، مجله نقد و نظر، دوره‌ی سوم، شماره ۲-۳، ۱۳۷۶ ه. ش.
- ۱۰- حلاق، وائل (۲۰۱۴)، مقالات فی الفقه (دراسات حول الشریعة)، ترجمه و تحریر: فهد الحمودی، مرکز نماء للبحوث والدراسات، بیروت، الطبعة الاولى .
- ۱۱- دره‌بیدی، جعفر محسنی، (۱۳۹۹)، دین و دموکراسی در فلسفه سیاسی جان راولز، قصیده‌سرا، تهران، چاپ اول.
- ۱۲- راولز، جان (۱۳۸۳) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز.
- ۱۳- راولز، جان (۱۳۹۰) نظریه عدالت، ترجمه: محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. تهران
- ۱۴- راولز، جان (۱۳۹۰) قانون مردمان، ترجمه جعفر محسنی، تهران ققنوس.
- ۱۵- راولز، جان (۱۳۹۳) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
- ۱۶- راولز، جان، (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه: عرفان ثابتی، انتشارات ققنوس، تهران، چاپ اول.
- ۱۷- زگبسکی، لیندا، (۱۳۹۶)، فضایل ذهن، تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت، ترجمه

- امیر حسن خداپرست، تهران، نشر کرکدن.
- ۱۸- سرل، جان آر، (۱۳۸۵) افعال گفتاری، ترجمه: محمدعلی عبدالهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول.
- ۱۹- طوسی، خواجه نصرالدین (۱۳۶۰) اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، تهران.
- ۲۰- فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، اخلاق دین‌شناسی (پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه)، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۲۱- کلی، جان، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه: محمد راسخ، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۲۲- لاگلین و دیگران، (۱۴۰۰)، قانون سیاست است، ترجمه: حبیب‌الله فاضلی: انتشارات نگارستان اندیشه، چاپ نخست، تهران.
- ۲۳- لاگلین، مارتین، (۱۳۹۴)، مبانی حقوق عمومی در غرب، ترجمه: محمد مقتدر، نشر مجد، چاپ اول.
- ۲۴- موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- ۲۵- میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ۲۶- نوسباوم، مارتا، آمارتیباسن، (۱۳۹۹)، کیفیت زندگی، انتشارات شیرازه، چاپ سوم.
- ۲۷- همپتن، جین، ۱۳۸۰ فلسفه سیاسی، ترجمه: خشایار دیبهمی، انتشارات طرح نو، تهران چاپ اول.
- ۲۸- هوتنر، ژاک کنن، توکویل، ترجمه: بزرگ نادر زاد، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۹.
- ۲۹- واعظی، احمد، (۱۳۸۴) جان راولز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، بوستان کتاب، مؤسسه‌ی آموزش عالی بحرالعلوم، چاپ اول.
- ۳۰- ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۰) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.
- ۳۱- ویکس، ریموند (۱۳۸۹) فلسفه‌ی حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه‌ی فاطمه آبیاری، چاپ اول، رخداد نو، تهران.

### لاتین

- 32- Aristotle(2009) (NE) The nicomachean Ethics, Translated by David Ross, Oxford: Oxford University press.
- 33- Borgebund, Harald (2010) Liberal Constitutionalism: Re-thinking the Relationship between Justice and Democracy. Ph D thesis, University of York.
- 34- Daniels Norman (editor) 'Reading rawls', Stanford University press, 1898
- 35- Dwokin Ronald "foundation of libral equality" published in "The Tanner lectures on human valves", edited by Grethe Peterson, 1990
- 36- Dwokin Ronald 'Taking Rights Seriously', Harvard University press, 1979

- 37- Freeman, Samuel. (2007). John Rawls, London: Rutledge Press.
- 38- Freeman, Samuel. (2007). Justice and Social Contract: Essay on Rawls Philosophy, London: Oxford University Press.
- 39- Fridrich, Carl Joachim: the philosophy of law in historical prespective, Chicago, the university press, 1964.
- 40- Kymlicka Will 'contemporary political philosophy 'Clarendon press ' 1999 .
- 41- Michelman, Frank. (2004). The Constitutional Essential of Political Liberalism, Fordham Law Review, Vol. 72, Issue 5, pp.1407-1420.
- 42- Rawls John "A Theories of justice" oxford university press '(first published '1971) 1999.
- 43- Rawls John "A Theory of justice" oxford university press '(first published '1971) 1999.
- 44- Rawls John lectures on the history of moral philosophy 'edited by Barbara Herman 'Harvard university press '2000.
- 45- Rawls John "justice as fairness" 'Harvard University press '2000.
- 46- Rawls John "justice as fairness" 'Harvard University press '2000.
- 47- Rawls John "political liberalism" Columbia university press '(first publication '1993) '1999.
- 48- Rawls John 'collected papers 'edited by Samuel freeman 'Harvard University press 1999.
- 49- Rawls John 'the law of peoples with the idea of public reason revisited ' Harvard university press 'fifth printing '2000 'inprinted in the United States of America.
- 50- Rawls John 'the law of peoples with the idea of public reason revisited ' Harvard university press 'fifth printing '2000 'inprinted in the United States of America.
- 51- Rawls, John.. Justice as Fairness, Political not Metaphysical(IOC) in John Rawls: Colleted Papers.(421-448).
- 52- Rawls, John.. Justice as Fairness, Political not Metaphysical(JFPM) in John Rawls: Colleted Papers..
- 53- Sandel Michael 'liberalism and the limits of justice 'Cambridgs University press 1892.
- 54- Silje, Langvant. (2016). Legitimate, but Unjust: Just but Illegitimate, Rawls on Political Legitimacy, Philosophy and Social Criticism, Vol. 42 (2), pp.132-153.
- 55- Steiner, H. (1994). An Essay On Rights, Oxford: Blackwell.
- 56- Universal declaration of human rights. (1948), in H.R: A compilation of international instruments, vol 1.
- 57- Whit, Angela. (2011). A Rawlsian Idea of Deliberation Democracy, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree in Doctor of Philosophy Electronic Thesis and Dissertation Repository. Western University Available at: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article1465&contextetd>