

جان رالز و ابتدای اخلاق بر قراردادگرایی

پژوهش نامه اخلاق، ش ۹

جان رالز با ابتدای اخلاق بر قراردادگرایی، درصدد به دست دادن نظریه جامع اخلاقی است تا جایگزین فایده گرایی شود. بدین سان، وی امیدوار است بتواند کاری را که منتقدان شهودگرا و کمال گرا طی سال ها چالش فکری با فایده گرایی نتوانسته اند انجام دهند، به سامان رساند.

چکیده

جان رالز بزرگ ترین فیلسوف سیاسی و اخلاقی قرن بیستم در کتاب نظریه عدالت، فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق را در سطح عمیقی به یکدیگر مربوط ساخته است. وی در این کتاب با ابتدای اخلاق بر قراردادگرایی، درصدد به دست دادن نظریه جامع اخلاقی است تا جایگزین فایده گرایی شود. بدین سان، وی امیدوار است بتواند کاری را که منتقدان شهودگرا و کمال گرا طی سال ها چالش فکری با فایده گرایی نتوانسته اند انجام دهند، به سامان رساند و این دیدگاه جامع اخلاقی و فلسفی را در اختیار نهد.

نگارنده در این مقاله، پس از طرح مسئله و بیان نظریات مختلف درباره معیار صواب و خطا در اخلاق هنجاری (نظریات غایت گرایی، وظیفه گرایی، فضیلت گرایی و قراردادگرایی)، قراردادگرایی رالز و مفاهیم اساسی در اندیشه وی را تبیین نموده و سپس با اشاره به انتقادات متعدد از نظریه رالز، نقد مک اینتایر (فیلسوف اخلاق فضیلت مدار و جامعه گرا) را بیان داشته است.

طرح مسئله اخلاق پژوهی را می توان به سه شاخه اخلاق توصیفی - که جنبه توصیفی و گزارشی دارند، اخلاق تحلیلی یا فرا اخلاق - که جنبه مفهومی دارند - و اخلاق دستوری یا هنجاری - که جنبه مصداقی دارند - تقسیم کرد. در میان این مباحث، اخلاق هنجاری یا اخلاق دستوری امروزه در شمار مباحث مهم و پردامنه در حوزه های معرفتی و تحقیقات فلسفی است. در اخلاق هنجاری به نفس مسائل اخلاقی توجه می شود، بی آنکه آرای یک قوم یا مذهب یا یک رأی خاص مطمح نظر قرار گیرد. بدین سان، اخلاق هنجاری به پژوهش هنجاری درباره تعیین اصول و معیار و روش هایی برای تبیین «حسن و قبح»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و مانند آن می پردازد؛ آن هم بدون در نظر گرفتن عقاید گروهی و دینی و تعلقات قومی و زبانی.

موضوع پژوهش در این گونه مطالعات اخلاقی، افعال اختیاری انسان است. اخلاق هنجاری در اثبات گزاره های خود از روش استدلالی و عقلی (نه نقلی و تجربی) بهره می گیرد و عهده دار دو گونه بحث در باب گزاره های اخلاقی است: ۱. دفاع فلسفی از احکام ارزشی عام یا الزامات عام مانند «حسن عدل و بایستگی عدالت» و «قبح

ظلم و ناشایستگی ستم»^۲. کوشش در به دست دادن نظریه‌ای برای تبیین خوبی و بایستگی یک عمل. مثل اینکه در نظام اخلاقی گفته شود: «عدالت خوب است»، یا «باید عدالت ورزید».

در اخلاق هنجاری، از معیار این احکام عام و دلایل آنها بحث می‌شود و بدین پرسش‌ها و نظایر آنها پاسخ داده می‌شود: سبب درستی «کارهای درست» چیست؟ چگونه می‌توانیم بگوییم کاری درست است؟ چرا باید متخلق به اخلاق نیک شد؟

برای پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها، نظریات گوناگونی در طول تاریخ مطالعات اخلاقی بشر مطرح شده؛ مانند خودگرایی، فایده‌گرایی و کمال‌گرایی. جان رالز - فیلسوف اخلاق و سیاست معاصر - در پی اشکال به کمال‌گرایی، فایده‌گرایی و دیگر مسلک‌ها و از سویی در بیان معیار گزاره‌های اخلاقی، دیدگاهی جدید در این زمینه به دست می‌دهد که نظریه «قراردادگرایی» نامیده می‌شود.

وی در مهم‌ترین اثر خود، یعنی نظریه عدالت که به تعبیر برخی نویسندگان «حاکمی از گسیختگی در فلسفه تحلیلی است» (لاکوست، ۱۳۷۶: ۱۷۱)، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را در سطح عمیقی به یکدیگر پیوند می‌زند. او با ابتدای اخلاق بر قرارداد اجتماعی درصدد است تا با طرح نظریه جامع اخلاقی، نظریه فایده‌گرایی را به عقب راند؛ نظریه‌ای که به مثابه یک دیدگاه فلسفی - اخلاقی جامع، مدت‌ها نظریه اخلاقی غالب و مسلط غرب بوده است. وی بر آن است تا به «چالش فکری منتقدان شهودگرا و کمال‌گرا با فایده‌گرایی»، پایان دهد. (ر.ک: رالز، ۱۳۸۷ الف: ۲۰)

بدین ترتیب، او می‌کوشد قرائتی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی عرضه کند که رویکردی اخلاقی دارد و بر نگرش‌های اخلاقی و فلسفی ویژه‌ای بنا شده است. رالز معتقد است نظریه عدالت وی و اصول پیشنهادی آن، تبلور فضیلت عدالت است و جامعه‌ای که ساختارهای اساسی خود را بر آن بنیاد بنا کند، جامعه‌ای عادلانه خواهد بود که پایه‌های آن بر فضیلت اخلاقی عدالت استوار است.

قراردادگرایی

قراردادگرایی دارای تقریرها و تفسیرهای گونه‌گونی است، اما به‌طور کلی قراردادگرایی اخلاقی به دسته‌ای از مکاتب و نظریات اخلاقی گفته می‌شود که منشأ احکام اخلاقی و معیار صدق و کذب و موجه‌سازی گزاره‌ها و احکام اخلاقی را در توافق افراد جستجو می‌کنند. رابرت تلیس مدعای اصلی در سنت، قراردادگرایی را این‌گونه بیان می‌دارد: اجتماعات و نهادهای سیاسی نظیر دولت و قوانین آن نشئت گرفته از یک توافق نخستین میان افراد در وضعی پیشاسیاسی است و روایی‌شان نیز ناشی از همین است. (تلیس، ۱۳۸۵: ۷۸)

اگرچه مدت زیادی از رواج این دیدگاه به عنوان دیدگاهی مستقل در باب تبیین منشأ احکام اخلاقی و معیاری برای تعیین صدق و کذب اخلاقیات نمی گذرد، مانند بسیاری از اندیشه های به ظاهر جدید، می توان سرخ هایی از این گرایش را در میان متفکران پیشین نیز یافت. بسیاری از مورخان اندیشه های اخلاقی و اجتماعی کوشیده اند ریشه های این نظریه را در میان فیلسوفان یونان باستان جستجو نمایند. آنان معمولاً آغاز این اندیشه را به سوفسطاییان یونانی در روزگار سقراط و به ویژه به سخنان گلاوکن - درباره معیار و منشأ عدل و ظلم - بازگردانده اند.

افلاطون سخن گلاوکن را این گونه نقل می کند: پس از آنکه مردمان به یکدیگر ظلم کردند و هم ظلم یکدیگر را تحمل نمودند و بدین سان مزه هر دو را چشیدند، کسانی که نمی توانستند خود را از ستم کشی برهانند و ستم گری اختیار کنند، نفع خود را در این دیدند که با یکدیگر کنار آیند و توافق کنند که هیچ کس به دیگری ستم روا ندارد و هیچ کس ستم دیگری را تحمل نکند. بدین منظور شروع به وضع قانون کردند و حکم قانون را حق شمردند و پیروی از دستور قانون را عدل نام نهادند. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۹۱۴ و ۹۱۵)

این نظریه پس از وقفه ای نسبتاً طولانی، دیگر بار در دوران جدید و از قرن هفدهم به بعد از سوی فیلسوفانی مانند توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو، به عنوان معیاری برای اثبات مشروعیت سیاسی حکومت ها و همچنین حجت و حقانیت باورهای اخلاقی مطرح شد. نظریه قراردادگرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم و در پی انتشار مقالات اثرگذار جان رالز و برخی دیگر از فیلسوفان اخلاق، در دهه پنجاه بار دیگر مورد توجه جدی فیلسوفان و اندیشمندان اخلاقی قرار گرفت.

جان رالز و قراردادگرایی

مشهورترین نماینده قراردادگرایی، جان رالز است که در دیدگاه او، مردم خود منشأ ادعاهای موجه اند؛ بدین معنا که مردم از دیدگاه اخلاقی مهم اند، نه از آن روی که می توانند به دیگران سود برسانند یا ضرر بزنند، بلکه به خاطر اینکه آنها خود غایات فی نفسه اند. رالز در کتاب نظریه عدالت بر آن است تا هم با نقد اخلاق فایده گرایی، جایگزین و بدیلی برای آن فراهم کند و هم نظام اخلاقی معاصر را به نقد کشد. رالز در تأیید دوباره و شرح و بسط سنت های لیبرالی در تفکر اجتماعی، از علوم اجتماعی قرن بیستم بسیار بهره می برد، اما عمیق ترین دلبستگی فلسفی او به نظریه پردازان قرارداد اجتماعی قرن هفدهم و هجدهم است. (بکر، ۱۳۷۸: ۲۱۷)

او می گوید: هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه مألوف قرارداد اجتماعی را - که لاک، روسو و کانت نماینده آن بودند - عام تر و انتزاعی تر می کند. بر این اساس تصور می کنیم کسانی که در همکاری اجتماعی درگیرند، در اقدامی مشترک اصول تخصیص حقوق و تکالیف اولیه و نیز اصول تعیین تقسیم و تسهیم عواید اجتماعی را برمی گزینند.

انسان‌ها پیشاپیش تصمیم می‌گیرند چگونه خواسته‌هایشان را از یکدیگر و در برابر یکدیگر ساماندهی کنند و ویژگی بنیادین جامعه‌شان را تعیین نمایند. همان‌گونه که هر فرد باید براساس تأملات عقلانی، خیر خود را دریابد (تعقیب عقلانی اهداف فردی)، گروهی نیز می‌باید یک بار برای همیشه تصمیم بگیرند که چه چیزی در میان آنها عدل و چه چیزی ظلم به شمار می‌آید. نتیجه‌گزینشی که انسان‌های خردمند در آن وضع فرضی آزادی برابر انجام می‌دهند (به فرض اینکه خود مسئله‌گزینش، شیوه و راه‌حلی دارد)، اصول عدالت را تعیین می‌کند. (رالز، ۱۳۸۷ الف: ۴۳)

الگوی قرارداد اجتماعی، دیدگاهی فردگرایانه دارد و جامعه را شکلی از مشارکت می‌بیند که هدف آن تأسیس منافع اعضاست. این الگو به‌خوبی با خودآیینی ذاتی افراد مطابقت دارد و تعدد و تنوع نظرها را می‌پذیرد. اصول عدالت به خواسته‌های متعارض بر سر مزیت‌های حاصل از همکاری اجتماعی می‌پردازد. این اصول در زمینه پیوندهای میان چند فرد یا چند گروه کاربرد دارند. واژه «قرارداد» این تکرر و نیز این شرط را پیشنهاد می‌کند که تقسیم متناسب امتیازات باید بر پایه اصول قابل قبول برای همه طرف‌های قرارداد باشد. عبارت و سبک و سیاق دیدگاه قرارداد نیز متضمن شرط همگانی بودن اصول عدالت است. بنابراین اگر این اصول نتیجه یک توافق باشند، شهروندان دانش این اصول را هم دارند. (رالز، ۱۳۸۷: ۵۰)

وضع نخستین

وضع نخستین، ساختاری فرضی است که مشخصات آن به‌گونه‌ای طراحی گردیده که توافق بر سر اصول عدالت را از سوی کسانی که در این وضع قرار می‌گیرند، امکان‌پذیر می‌کند. اصول مورد توافق - که موضوع آنها نهادهای بنیادین سیاسی و اجتماعی است - از یک‌سو منصفانه است، بی‌آنکه بر خیر مبتنی باشد و از سوی دیگر با ادراکات شهودی انسان‌ها سازگاری دارد. «وضع نخستین» شبیه «وضع طبیعی» در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی است. فیلسوفانی مانند هابز، لاک و روسو از «وضع طبیعی» به‌مثابه ابزاری برای موجه‌سازی قرارداد اجتماعی بهره می‌جستند.

قرارداد اجتماعی راه حلی بود برای حل مشکل وظیفه سیاسی. این وظیفه، اموری مانند توجیه قدرت سیاسی، حوزه قدرت سیاسی، فلسفه اطاعت از قدرت سیاسی و مبنای اطاعت از قدرت سیاسی را دربرمی‌گیرد. کسانی چون هابز و لاک ابتدا وضع جوامع را بدون حکومت (در وضع طبیعی) در نظر می‌گرفتند و کاستی‌ها و معایب آنها را نشان می‌دادند و سپس نتیجه می‌گرفتند که چون وضع طبیعی وضعی مقبول نیست و آدمی نمی‌تواند در این شرایط زندگی کند، افراد باید بر سر تشکیل حکومت به توافق برسند و بدیهی است حکومتی که در نتیجه توافق اعضای جامعه به دست می‌آید، برای آن جامعه مشروعیت خواهد داشت.

رالز از وضع نخستین به عنوان ابزاری برای توجیه اصول عدالت خود استفاده می‌کند، گرچه انتظار وی از وضع نخستین به مراتب بیش از انتظار اصحاب «قرارداد اجتماعی» از «وضع طبیعی» است. به دیگر سخن، هم رالز از تبیین وضعیت برای رسیدن به توافق بهره می‌گیرد و هم فیلسوفان پیشین مانند هابز، اما با این تفاوت: ۱. وضعیت مورد بحث فیلسوفان پیشین، واقعی و تاریخی بود، اما وضعیت مورد استفاده رالز وضعیتی فرضی است و به گونه‌ای ترسیم شده که به تلقی خاصی از عدالت منجر می‌گردد.

۲. وضعیت مورد نظر فیلسوفان پیشین، اضطراری و نامطلوب بود، ولی وضعیت مورد توجه رالز وضعیتی آرمانی و مطلوب است. در وضع نخستین، انسان‌ها در شرایط بسیار استثنایی به سر می‌برند و از نعمت آزادی و برابری برخوردارند. وضع نخستین مصداق بارز عدالت، رویه‌ای محض است.

۳. توافقاتی که در چنین شرایطی به عمل می‌آید، عادلانه و مطابق اصول اخلاقی است. دلیل این امر نیز آشکار است: در وضع طبیعی، انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در شرایط مساوی قرار ندارند و قدرت چانه‌زنی آنها متفاوت است. در چنین اوضاعی، طبیعی است کسانی که قدرت چانه‌زنی بیشتری دارند، برنده خواهند بود و در تصمیم‌گیری‌ها بیش از دیگران اعمال نفوذ خواهند کرد. این در حالی است که در وضع نخستین رالز، به دلیل برابری انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، این مشکل وجود ندارد و همگان برای تصمیم‌گیری، قدرتی یکسان دارند.

ویژگی اخیر نه تنها بیانگر برتری «وضع نخستین» نسبت به «وضع طبیعی» است، بلکه برتری آن را نسبت به اوضاع و شرایط عادی نیز نشان می‌دهد. در شرایط عادی که انسان‌ها امکانات و موقعیت‌های اجتماعی متفاوتی دارند، تجربه نشان داده که آنها نمی‌توانند به توافق برسند و یا دست کم، توافق‌های به عمل آمده منصفانه نیست؛ زیرا افراد در چنین اوضاعی از موقعیت‌های اجتماعی متمایزی برخوردارند و سهم‌هایی متفاوت از قدرت را در اختیار دارند. همین موقعیت‌های گوناگون و تفاوت در بهره‌مندی از قدرت موجب می‌شود که قدرت چانه‌زنی آنها نیز فرق کند. آنها که قدرت فزون‌تری دارند، روشن است که قدرت چانه‌زنی بالاتری دارند و در تصمیم‌سازی‌ها نیز بیشتر اثرگذار خواهند بود و قوانینی را به تصویب خواهند رساند که بیشتر منافع خودشان را تأمین کند. (افضلی، ۱۳۸۵: ۳۹ و ۴۰) به گفته رالز: اگر کسی می‌دانست که ثروتمند می‌بود، ممکن بود تقویت این اصل را عقلانی بیابد که مالیات‌های متنوع برای کارهای رفاهی، ناعادلانه به شمار می‌آید، و اگر می‌دانست که او تهیدست می‌بود، به احتمال زیاد اصل مغایر با این اصل را پیشنهاد می‌کرد. (رالز، ۱۳۸۷: ۵۳)

در چنین شرایطی، یا اساساً تصمیمی گرفته نمی‌شود و یا اگر گرفته شود، عادلانه نخواهد بود. بنابراین بدون وضع نخستین و شرایط حاکم بر آن نمی‌توانیم هیچ نظریه قطعی و نهایی را در باب عدالت تدوین نماییم. (همان: ۲۲۳)

اصول عدالت

رالز معتقد است افراد در وضع نخستین، با همه محدودیت‌ها و جهالت‌هایی که درمورد احوال شخصی خود دارند، به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر درباره اصول خاصی - به‌منزله پایه نهادها و ساختارهای اساسی جامعه - به توافق می‌رسند. رالز تأکید می‌ورزد که هر کس منصفانه بودن اوضاع حاکم بر وضع نخستین را برای قضاوت درباره عدالت محتوایی بپذیرد، لزوماً با نتیجه آن موافق خواهد بود و به طرفداران قرارداد اجتماعی خواهد پیوست. دستاورد وضع نخستین، توافق بر سر دو اصل به‌مثابه اصول عدالت اجتماعی و پایه اخلاقی نظم اجتماعی است.

پیش از تبیین محتوای دو اصل عدالت رالز و نسبت آن دو با یکدیگر، مناسب است از نگاه وی به‌اختصار به نقش و کارکرد این دو اصل و جایگاه آنها در تنظیم حیات اجتماعی جامعه سامان‌یافته بپردازیم.

به باور رالز، اصول عدالت - هرچه باشد - باید مبنای تکوین نهادها و ساختارهای اساسی جامعه قرار گیرد تا فضیلت عدالت اجتماعی به وقوع بپیوندد و جامعه عادلانه شکل گیرد. کارکرد این اصول به‌منزله مبنای ساختارهای کلان اجتماعی، بدین معناست که ساختارها و نهادهای اجتماعی باید به‌منظور تأمین و پاسداشت این اصول سامان یابند و منطبق بر اقتضائات این اصول باشند.

بدین ترتیب، نهادهای اساسی جامعه نظیر قانون اساسی، دولت و نظام سیاسی، نظام تقنینی و قضایی، نظام آموزشی، خدمات بهداشتی و نظام کلان اقتصاد جامعه، جملگی باید این اصول را به کرسی نشانند و از سویی هماهنگ و سازگار با آنها تعریف و تثبیت شوند؛ چراکه اصول عدالت بی‌تردید پایه اخلاقی و مبدأ مشروعیت این نهادها و ساختارها به شمار می‌رود.

از آنجاکه رالز اصول عدالت را به دو اصل - که توضیح آن خواهد آمد - منحصر می‌داند، طبعاً نهادها، مؤسسات و ساختارهای کلان اجتماعی به دو بخش اساسی تقسیم می‌گردند که یکی در خدمت تأمین و پاسداشت اصل اول است و دیگری در جهت ارضای اصل دوم. از آن روی که رالز اصل اول عدالت را مقدم و برتر از اصل دوم می‌داند، ناگزیر ساختارهای اساسی‌تر و مهم‌تر جامعه باید در تناسب کامل با اصل اول شکل گیرد. (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۷۴)

رالز برای مفهوم خاص عدالت، دو اصل را بیان می‌دارد: اصل اول: هر شخصی که در یک نهاد اجتماعی شرکت دارد یا تحت‌تأثیر آن واقع است، نسبت به گسترده‌ترین آزادی - که با آزادی مشابه برای همه سازگار باشد - حقی برابر دارد. (رالز، ۱۳۷۶: ۸۲)

رالز بر آن است که از میان این آزادی‌ها، آزادی اندیشه و آزادی وجدان در صدر قرار دارند. (کیم لیکا، ۱۳۸۳: ۱۱۳) اصل دوم: نابرابری‌ها بی‌وجه‌اند، مگر اینکه این انتظار معقول باشد که نابرابری‌ها به نفع همگان بینجامند و

به شرط آنکه مقامات و مناصبی که نابرابری‌ها بدان‌ها وابسته‌اند یا از طریق آنها حاصل می‌شوند، در اختیار همه باشند. (رالز، ۱۳۷۶: ۸۲)

رالز این دو اصل را به‌مثابه اصول اخلاقی اولیه لیبرال - دموکراسی مطرح می‌کند. در واقع جامعه لیبرال - دموکراسی براساس اصول عدالت مورد نظر جان رالز، استقرار یافته است. اصل اول، اصل اولویت آزادی است که طبق آن هر کس تا حد امکان باید برای آزادی هرچه بیشتر، حق برابری داشته باشد مشروط بر آنکه این حق، دیگران را از داشتن همان آزادی باز ندارد.

از منظر رالز، حق آزادی برابر در وضع نخستین، به این دلیل انتخاب می‌شود که در زیر حجابِ چهل هیچ کس مایل نیست خود را در جامعه‌ای ببیند که در آن از آزادی محروم است. افراد بیش از همه از این می‌هراسند که در جهان واقعی، محروم از آزادی باشند، از همین‌رو ابتدا می‌کوشند این حقوق را برای همه انسان‌ها به‌گونه‌ای برابر تثبیت کنند.

وی معتقد است که نابرابری تنها در صورتی بر برابری ترجیح دارد که به نفع همگان باشد. از این‌رو، وی اصل دوم را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند تا نابرابری‌های اجتماعی را کنترل نماید. بنابراین اصل دوم به جنبه‌ای از ساختار اجتماعی ناظر است که توزیع درآمد و ثروت و طراحی سازمان‌هایی که اقتدار و مسئولیت را در جامعه بر عهده دارند، مربوط به آنهاست. (بنگرید به: رالز، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۱)

بدین ترتیب، طراحی سازمان‌های اجتماعی براساس «بخش اول از اصل دوم» و توزیع درآمد نیز بر پایه «بخش دوم از اصل دوم» خواهد بود؛ به این معنا که رالز این دو اصل را بر مبنای اهمیت اخلاقی سامان می‌بخشد، بدین‌گونه که در اصل اول، «آزادی برابری» را برقرار می‌کند و در اصل دوم نیز «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی» را. بنابراین اصل اول باید پیش از اصل دوم باشد. از سویی، در اصل دوم، ایجاد فرصت‌های برابر، بر افزایش سود محرومان جامعه مقدم است.

رالز در تقدم بر آزادی، تنها یک استثنا را می‌پذیرد: در مرحله آغازین رشد و توسعه اجتماعی، هنگامی که مردم بسیار فقیرند، ممکن است آزادی تا زمانی که کیفیت تمدن بالا رود - محدود یا تعطیل گردد تا همه به موقع از آزادی‌های برابر بهره‌برند.

وی تحت عنوان برابری منصفانه فرصت‌ها به دنبال آن است که تخصیص مناصب قدرت، بر پایه توانایی افراد باشد، نه رابطه‌های فردی. این برابری متضمن نوعی «تبعیض مثبت» است؛ یعنی کسانی که در طبقه‌های پایین به دنیا آمده و از آموزش کامل برخوردار نبوده‌اند و یا آنها که دارای ضعفی هستند، در رقابت با افرادی که آموزش کاملی داشته‌اند، باید به‌گونه‌ای توسط دولت حمایت شوند تا با آنان در سطحی برابر قرار گیرند.

چنین تبعیضی به دلیل خواست افراد در وضع نخستین است که در پشت حجاب جهل بر طبق قاعده حدافل - حداکثر، در پی حمایت از منافع پایین‌ترین طبقات‌اند. پس از آن باید در مورد توزیع سود و خیر اجتماعی به نفع فقیرترین افراد جامعه اقدامی صورت گیرد. این کار ایجاب می‌کند که باید از ثروتمندان گرفت و به فقرا داد.

مقصود از تعیین اصل توزیع سود اجتماعی در پشت حجاب جهل این است که وجود چنین اصلی در لیبرالیسم مورد نظر رالز، اجتناب‌ناپذیر است. رالز به دنبال اصلی است تا ناممکن بودن برابری در بین افراد را تصدیق کند و در عین حال از آثار آن بکاهد. او پیش‌تر حدی از نابرابری را پذیرفته بود که افزون بر سودمندی، گریزناپذیر نیز بود؛ زیرا نابرابری تا اندازه‌ای موجب تلاش و در نهایت سبب شکوفایی اقتصادی می‌شود که در نتیجه به نفع همه خواهد بود. اما این نابرابری اگر بیش از حد باشد، باعث سلطه عده‌ای بر دیگران می‌شود که این بی‌شک خلاف عدالت خواهد بود. بنابراین حد نهایی نابرابری جایی است که موجب بهتر شدن وضعیت پایین‌ترین طبقات شود و اینجاست که نابرابری بر برابری ترجیح دارد. (فلاح، ۱۳۸۵: ۸۲ و ۸۳)

رالز درباره مبنا قرار دادن این دو اصل در جامعه و تأثیر آن در تحقق و شکل‌گیری جامعه عادلانه و انسانی می‌نویسد: نقش اصول عدالت، تعیین شرایط منصفانه همکاری اجتماعی است. این اصول، حقوق و تکالیف اساسی مختص به نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی را تعیین می‌کنند و تقسیم منافع حاصل از همکاری اجتماعی را تنظیم و مسئولیت‌های لازم برای حفظ آن را معین می‌سازند. چون در جامعه دموکراتیک، شهروندان مطابق این برداشت سیاسی، اشخاصی آزاد و برابر به شمار می‌روند، اصول برداشتی دموکراتیک از عدالت را می‌توان تعیین‌کننده شرایط منصفانه همکاری میان چنین شهروندانی دانست. (رالز، ۱۳۸۳: ۳۰)

توجیه اصول عدالت بر مبنای قراردادگرایی

گزاره‌های اخلاقی همانند گزاره‌های علمی و فلسفی، با مسئله توجیه روبه‌روند. البته این مسئله نزد معتقدان به عینی بودن قضایای اخلاقی جدی‌تر مطرح می‌شود. در این بخش از مباحث فلسفه اخلاق به پرسش‌هایی از این دست پرداخته می‌شود چرا باید به یک قضیه اخلاقی باور داشت و به مضمون آن ملتزم بود؟ با چه روشی می‌توان قضایای ارزشی و اخلاقی را موجه و پذیرفتنی کرد؟

بی‌تردید این جنبه از فلسفه اخلاق با تحلیل ماهیت قضایای اخلاقی ارتباط مستقیم دارد و بر پایه آن استوار می‌شود. تحلیل سرشت قضایای اخلاقی بی‌شک راه‌گشا و جهت‌دهنده بحث «شیوه توجیه و معتبر کردن قضایای اخلاقی» است.

همه نظریه‌پردازی‌های ناظر به حوزه عدالت اجتماعی، اگر مدعی آن باشند که به سؤال «عدالت چیست؟» پاسخ دهند، یا بخواهند با استناد به کشف و درک معیارها و اصول واقعی مناسبات عادلانه، هنجارها و قواعد کلی و

الزامی را در حوزه روابط اجتماعی توصیه کنند، به شکلی جدی با مسئله توجیه روبه‌رو می‌شوند و باید پاسخ دهند که به چه دلیل مفاد این الزامات و توصیه‌های اخلاقی، الزام‌آور و معتبر است.

باید گفت این قواعد و اصول با استناد به اینکه تبلور فضیلت عدالت‌اند، ماهیت اخلاقی می‌یابند؛ ضمن اینکه نفس قضایای ناظر به عدالت، پیش از آنکه به مرحله تبیین و یافتن اصول و قواعد اجتماعی برسد، با مسئله توجیه و نحوه اثبات اعتبار مواجه است. برای مثال، قضایایی نظیر «باید روابط اجتماعی عادلانه به وجود آورد» و «بی‌عدالتی نادرست است»، گزاره‌هایی است که باید فلسفه اخلاق، سرّ اعتبار آنها را در کنار قضایای ارزشی و اخلاقی دیگر به بحث بگذارد. البته فیلسوفان اخلاق معمولاً بر فضیلت و گزاره اخلاقی خاصی متمرکز نمی‌شوند، بلکه بحث آنان به‌طور کلی درباره منشأ اعتبار گزاره‌های اخلاقی است که حل آن به حل مسئله همه گزاره‌های ارزشی می‌انجامد. (واعظی، ۱۳۸۸: ۵۰)

رالز معتقد است اساساً مقوله توجیه درباره اصول عدالت، اقتضای خاصی دارد. صورت آرمانی موجه شدن نظریه عدالت، هرگز در قالب اقامه برهان و استدلال‌های متقاعدکننده رخ نمی‌دهد، بلکه اگر ثابت شود نتایج حاصل‌شده از آن نظریه و اصول پیشنهادی آن، در سازگاری و تناسب کامل با ملاحظات و داوری‌های موردی و شهودی ما در مقوله عدالت است، آن نظریه به بهترین شکل، مدلل و موجه شده است. از نظر او اعتبار و حقانیت نظریه عدالت، زمانی به اوج خود می‌رسد که اصول عدالت آن به دست آمده و برخاسته از اتفاق نظر و اجماع باشد. (همان: ۲۸۶؛ بنگرید به: رالز، ۱۳۸۷ الف: ۸۵۷) بنابر همین اندیشه است که وی نظریه عدالتش را بدون پرداختن به استدلال‌های نظری و عقلانی، به «قراردادگرایی» مستند می‌کند.

رالز مدعی آن است که وضع اصیل و نخستین، موقعیتی فراهم می‌آورد که بر پایه آن، زمینه تحقق کامل‌ترین صورت توجیه نظریه عدالت فراهم می‌گردد. افراد آن وضعیت در مورد دو اصل عدالت وی به اجماع می‌رسند؛ ضمن آنکه محتوای این دو اصل، در تناسب کامل با داوری‌های جزئی و شهودی ما درباره عدالت است. بنابراین اصول مزبور، از آزمون و ارزیابی اخلاقی ما سرافراز بیرون می‌آید؛ آن هم در چهارچوب فرایندی که وی آن را «موازنه تأملی» می‌خواند.

از عبارت رالز در بخش‌های مختلفی از کتاب نظریه عدالت چنین برمی‌آید که او گذشته از قرارداد اجتماعی و توافق و اجماع حاصل‌شده در وضع اصیل، نفس سازگاری این اصول با فرایند موازنه تأملی را شاهد و تأیید دیگری بر درستی و اعتبار اصول عدالتش می‌داند. او بر آن است که نظریه عدالت و اصول عدالت، نمایاننده حس عدالت‌خواهی ماست و برداشت ما از عدالت، ظرفیت اخلاقی ما را هویدا می‌سازد. بنابراین داوری‌های کلی اخلاقی و نیز اصولی که حس عدالت‌جویی ما بدان حکم می‌کند، باید با داوری‌های جزئی ما سازگار باشد.

از منظر فلسفه اخلاق، بهترین تبیین در باب برداشت فرد از عدالت، تبیینی نیست که پیش از بررسی و آزمون هر برداشت با داوری‌های سازگار باشد، بلکه تبیینی است که در جریان موازنه مبتنی بر کاوش، بر داوری‌های منطبق گردد. (رالز، ۱۳۸۷ الف: ۹۴)

همه ما به سبب برخورداری از حس اخلاقی، در بسیاری از موارد جزئی به قضاوت اخلاقی پرداخته، برخی امور را عادلانه و پاره‌ای را ناعادلانه می‌شماریم. رالز تأکید می‌کند که زمانی اعتبار قواعد و اصول کلی عدالت به ثبوت می‌رسد که آن اصول با این داوری‌های جزئی و موردی تناسب داشته باشد. درک این تناسب و سازگاری آسان نیست بلکه طی فرایند و تکنیکی خاص - که آن را موازنه تأملی می‌نامد - ظهور می‌یابد.

از عبارات رالز چنین برمی‌آید که افراد در وضع اصیل، این تکنیک را برای دستیابی به اصول عدالت و سنجش و اعتبار آن به خدمت می‌گیرند. این دو اصل، نمودار حس عدالت‌خواهی ما در وضع اصیل است و این موازنه در آن وضعیت، افراد را به پذیرش این دو اصل کلی (به‌منزله پایه اخلاقی همه نهادهای اساسی جامعه) ترغیب می‌کند.

بنابراین استدلال اصلی رالز بر پایه دو اصل برابری و تمایز، همان اجماع و قرارداد حاصل‌شده در وضع اصیل است. درواقع از همین روست که منتقدان رالز بیشتر همت خود را بر این استدلال قراردادگرا معطوف کرده و مسئله موازنه تأملی را کمتر جدی گرفته‌اند. خود رالز در بسیاری از مکتوباتش به تشریح این وضعیت می‌پردازد و اینکه چرا افراد وضع اصیل، بر سر این دو اصل به توافق می‌رسند.

به هر روی، تکیه‌گاه اصلی استدلال وی بر اصول عدالت، توافق و قراردادی است که در اوضاعی کاملاً منصفانه و در بهترین موقعیت درک اصول عدالت فراهم شده است. (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۸۷ و ۲۸۸) رالز می‌نویسد: نکته آخر سخن ما این است که اصول ویژه عدالت به این دلیل توجیه می‌شوند که در یک وضعیت نخستین برابری، همگان بر سر آن اصول به توافق خواهند رسید. (رالز، ۱۳۸۷ الف: ۵۷)

این استدلال، پشتوانه دو اصل عدالت را «قرارداد اجتماعی» و «توافق واقع‌شده در وضع نخستین و اصیل» می‌داند. بر پایه استدلال مزبور، هر فردی که خود را در این وضعیت قرار دهد و اصول و شرایط حاکم بر آن وضعیت را درک و تصدیق کند، بی‌تردید به این قرارداد خواهد پیوست؛ زیرا به باور او، این اصول دوگانه محصول انتخابی عقلانی در موقعیتی منصفانه‌اند.

افراد وضع اصیل به‌عنوان موجوداتی عاقل، درپی طراحی یک زندگی عقلانی مطلوب و عادلانه‌اند. آنان می‌خواهند با رعایت اصول انتخاب عقلانی، آن‌گونه به گزینش اصول دست زنند که هرگز از انتخابشان پشیمان نگردند. آنها به دلیل عاقل بودن و داشتن حساسیت نسبت به منافع خویش، هرگز بر چیزی توافق نمی‌کنند که بعدها خارج از وضع اصیل نتوانند آن را تحمل کنند. ادعای رالز آن است که دو اصل آزادی اساسی برابر و اصل تمایز، یگانه

گزینه عقلانی آن وضعیت‌اند و دیگر رقبای محتمل، خصوصیات انتخابی عقلانی را ندارند. (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۸۷ و ۲۸۸)

ارزیابی دیدگاه رالز

چنان‌که گفته شد، نظریه عدالت رالز نظریه‌ای اخلاقی است که می‌کوشد نه تنها ساختار سیاسی جوامع لیبرال معاصر، بلکه کلیه روابط ساختار اجتماعی این جوامع را بر پایه‌های اخلاقی خاص - که در اصول عدالت وی متبلور است - توجیه کند. او بر آن است تا مبنایی اخلاقی به دست دهد که براساس آن، ساختار کلان اجتماعی عادلانه تعریف شود و بدین وسیله قرائتی از لیبرالیسم مطرح گردد که بر نظریه اخلاقی و فلسفی جامعی - که معرف فضیلت عدالت اجتماعی است - استوار باشد.

این تلاش نظری به جهات عدیده‌ای عقیم و نارساست. کوشش فلسفی رالز نمی‌تواند از این رویکرد اخلاقی به لیبرالیسم، توجیهی بی‌خدشه به دست دهد و نظریه اخلاقی معتبری را برای فرهنگ سیاسی معاصر جوامع لیبرال - دموکرات تنقیح نماید. بر این اساس، دیدگاه جان رالز با انتقادات متعددی از سوی متفکران معاصر (با گرایش‌های مختلف) روبه‌رو شده که در ادامه به برخی از آنها می‌پردازیم.

مایکل سندل نظریه رالز را مناسب جامعه‌ای تشکیل‌شده از افراد غریبه‌ای می‌داند که فاقد یک فرهنگ مشترک عمیق یا غنی‌اند. لیبرالیسم و حدود عدالت سندل معمولاً اولین اثر از انتقادهای متفکران جامعه‌گرا شمرده می‌شود. (گری، ۱۳۸۱: ۱۴۱)

چارلز تیلور برخلاف سندل به قرائت خاصی از لیبرالیسم معطوف نیست و اگر از رالز هم نام می‌برد، به سرعت از آن می‌گذرد. وی در کتاب اخلاق اصالت، «فردگرایی افراطی»، «عقلانیت ابزاری» و «استبداد آرام» را مهم‌ترین بیماری‌های مدرنیته می‌شمرد. (تیلور، ۱۳۸۱: ۱۷۲؛ لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۳۲۴)

کتاب مهم و کاملاً ویرانگر مک‌اینتایر با عنوان در پی فضیلت - که موج شدیدی در میان متفکران غرب پدید آورد - منابع لیبرالیسم اخیر را با واژگان اخلاقی ناقص و پراکنده نشان می‌دهد؛ واژگانی که متضمن هیچ معنی و مفهوم منسجمی از خیر انسان نیست. مک‌اینتایر در کتاب کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟ ضمن نفی مفهومی از عقلانیت - که تلاش می‌کند آن را فراتر از وابستگی هر نوع استدلالی به اقتدار سنت نشان دهد - معنای خیر در سنت توماسی - ارسطویی را معقول‌تر از معنای آن در سایر سنت‌ها اعلام می‌کند.

سرخوردگی مک‌اینتایر از لیبرالیسم، گسترده‌تر و عمیق‌تر از دیگر منتقدان غربی است؛ گسترده‌تر از آن جهت که وی از هر دو جناح چپ و راست ناخشنود است و عمیق‌تر از آن روی که او شکست‌های لیبرالیسم را تا خاستگاه‌های آن در عصر روشنفکری پی می‌گیرد و بی‌عدالتی دولت‌های جدید را ناشی از اصل هویت این

دولت‌ها می‌داند؛ چنان‌که رونالد بینر می‌گوید: آنچه مک اینتایر را بی‌همتا می‌سازد، این است که از نظر او بحث بر سر فردگرایی یا لیبرالیسم نیست، بلکه بر سر خود مدرنیسم است. بنابراین او حتی مارکسیسم را در قلمرو نقد خویش می‌گنجانند. (به نقل از: لگنهاوزن، ۱۳۷۶: ۲۹۳) در ادامه به دلیل جایگاه مهم مک اینتایر در فلسفه اخلاق معاصر - به‌ویژه اخلاق فضیلت‌مدار - و همچنین اهمیت رویکرد جامعه‌گرایانه وی در نقد مدرنیته و لیبرالیسم سیاسی (ازجمله دیدگاه رالز)، انتقاد وی از دیدگاه رالز را تبیین می‌کنیم.

مک اینتایر در بحث با رالز مایل نیست وارد نقض نتیجه‌گیری او شود. علاوه بر این، اشاره می‌کند اشکالاتی که به روش و صورت استنتاج او وارد آمده، ضرباتی مهلک و کمرشکن است. مک اینتایر سعی می‌کند نشان دهد که آن وضع نخستین، فرضی نادرست و نامعقول است و به همین‌روی هر نتیجه‌گیری که بر مبنای آن فرض باشد، باید کنار نهاده شود. البته او متعرض نتیجه‌گیری رالز نمی‌شود و تفرع نتیجه بر مقدمات او را می‌پذیرد. (مک اینتایر، ۱۳۷۶ الف: ۱۱۴)

شاید مک اینتایر بر مبنای نظریه خود کار درستی می‌کند که به مثال‌های نقض نتیجه نمی‌پردازد؛ چه او درصدد بود نشان دهد که در عصر مدرنیته، تمام نظریه‌پردازان از مقدماتی شروع می‌کنند و نظریه خود را به اثبات می‌رسانند، ولی خود مقدمات و دلایل قائم بر صحت مقدمات می‌شود، راهی جز گزینش دلبخواهی نمی‌ماند که در قالب دلیل صورت‌بندی شده است.

به بیانی دیگر، نتیجه در هر استدلال بر مقدمات مبتنی بوده و متفرع آن است، ولی چون ما دو استدلال داریم و دو نتیجه متعارض، یکی از استدلال‌ها باطل است و عصر جدید برای نشان دادن نادرستی این یا آن استدلال، راهی در اختیار ندارد. در این بحث نیز فایده‌گرایان و لیبرالیست‌هایی چون رالز و نازیک هر یک از مقدماتی استفاده نموده و به نتایجی رسیده‌اند که با هم در تضاد است.

بنابراین، بی‌تردید دست‌کم یکی از این استدلال‌ها باطل است. بطلان استدلال نیز در اینجا به دلیل بطلان مقدمات استدلال است. از این‌رو، مک اینتایر تلاش می‌کند نشان دهد که کجای مقدمات رالز بر خطاست. این بیان، نهایت توجیهی است که می‌توان از تسلیم به تفرع نتیجه‌گیری رالز بر مقدمات او از سوی مک اینتایر به‌دست داد. اما اینک ببینیم که وضع نخستین رالز از دید مک اینتایر، چه اشکالی دارد. (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۴۸)

از دیدگاه مک اینتایر، ما وارثان فضایی هستیم که از عهد هومر به ما رسیده است. البته فهم ما از فضایل در طول این دوران دچار تغییراتی شده است. (مک اینتایر، ۱۳۷۵: ۸۸) در آن دوران، نقش اجتماعی افراد با هویت فردی‌شان کاملاً درآمیخته بود؛ به‌گونه‌ای که حصارهای اجتماعی انتخاب فضایل را برای ایشان محدود می‌ساخت. مک اینتایر ضمن ترسیم وضعیت زمان هومر و تأیید ضمنی آن بیان داشت: آزادی بی‌قید و شرط انسان از هر

جهت، بیشتر به آزادی ارواح شبیه است؛ یعنی آزادی آنان که ماهیت انسانی‌شان به نقطه نابودی نزدیک شده است. (همان) انسان‌ها درون تقیدات اجتماعی به دنیا می‌آیند و درون آن نیز از دنیا می‌روند. هیچ انسانی هرگز نمی‌تواند خود را از این وضع برهاند.

همچنین مک اینتایر در تصویر دولت‌شهر در بحث از سیاست ارسطو، لزوم آن را برای انسان گوشزد کرد و بیان نمود: انسانی که از دولت‌شهر محروم است، انسان نیست، بلکه یا دد است، یا الهه؛ از آن جهت که انسان حیوانی است که طبعاً به سوی مدنیت و اجتماع روی دارد و قدرت نطق او نیز دال بر این معناست.

همچنین تصویر مک اینتایر از لزوم چیزی شبیه به دولت‌شهر در جوامع امروزی برای به‌کارگیری فضایل و پرورش انسان‌ها در درون آن اجتماع، نشان‌دهنده آن است که او مدنیت انسان را بخشی از وجود او تصویر می‌کند. در اینجا او از کلیه مباحث پیشین خود برای نقد رالز بهره می‌برد.

به نظر او هر فاعل عاقلی اگر در وضعیتی مانند حجاب جهل (طبق ترسیم رالز) قرار گیرد، اصول عدالتی را که او عرضه می‌دارد، خواهد پذیرفت، ولی این پذیرش تنها به فاعلی عاقل اختصاص دارد که در این وضعیت قرار گرفته باشد؛ درحالی‌که انسان‌ها هرگز در چنین وضعیتی نبوده‌اند و نخواهند بود و نه می‌توانند باشند. هیچ کس نمی‌تواند بخشی از موجودیت خویش را از خود جدا سازد و باز همان فردی باشد که بوده است، بلکه حتی نمی‌تواند انسانی مدنی باشد. او در این فرض به دیوان و ددان یا ملائک و خدایان شبیه‌تر است تا به انسان.

انسانی که از تمام تقیدات اجتماعی رها باشد و از هر حیث بتواند آزادانه ارزش‌های موردنظر خویش را برگزیند، همان ارزشی را داراست که مدرنیته بدان می‌بالد و آن را اصلی‌ترین ارزش می‌شمارد، ولی این ارزش خواب و خیالی بیش نیست و هرگز محقق نخواهد شد، مگر با سلب بخشی از انسانیت انسان‌های مدنی و برکندن بخشی از هویت فردهای اجتماعی. بنابراین حجاب جهل رالز امری فرضی است که هرگز انسان نمی‌تواند براساس آن مبنایی را در اخلاق یا سیاست تدوین کند، یا اگر هم آن را تدوین کرد، نمی‌تواند به انسان‌های واقعی سرایت دهد. (شهریاری، ۱۳۸۵: ۳۴۷ و ۳۴۸)

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، شاید به نظر برسد که هدف رالز ارائه تحقیقی کاملاً علمی و بی‌طرف به جهت دستیابی به اصول و ضوابطی است که مبنای تأسیس جامعه عادلانه قرار گیرد و اساس توزیع عادلانه مواهب و خیرات اجتماعی را در اختیار نهد. اما همان‌گونه که خود وی متذکر شده است «نظریه عدالت» جانشینی برای فایده‌گرایی است. که به‌طور سنتی و در مدتی طولانی مبنای اساس نهادها و روابط دموکراتیک حاکم بر جوامع غربی بوده است. وی بر آن است که تحلیلی متقاعدکننده از حقوق و آزادی‌های لیبرالی، فارغ و مقدم بر هرگونه

تصوری از مقوله خیر و سعادت بشری ارائه دهد، و این تحلیل را با درک برابری دموکراتیک که محصول آن اصل تمایز می‌شود، همراه سازد.

منابع و مأخذ

۱. اسکروپسکی، جان، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق، ترجمه محسن جوادی، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، ج ۲، قم، مؤسسه فرهنگی طاها.
۲. افضلی، جمعه‌خان، ۱۳۸۵، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی، ش ۱۵.
۳. افلاطون، ۱۳۶۷، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی.
۴. براون، استوارت و دیگران، ۱۳۸۲، صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، ققنوس.
۵. بکر، لارنس سی. و مری بکر، ۱۳۷۸، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.⁺
۶. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، مسائل اخلاقی، ترجمه علی‌رضا آل‌بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. پینکافس، ادموند، ۱۳۸۲، از مسئله‌محوری تا فضیلت‌محوری، ترجمه و تعلیقات سید محمدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، دفتر نشر معارف.
۸. پینکین، کالوین، ۱۳۸۱، «اخلاق نیکوماخوس ارسطو»، ترجمه علی حقی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۳ و ۱۴.
۹. تلیس، رابرت بی، ۱۳۸۵، فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۱۰. توسلی، حسین، ۱۳۷۶، «مبنای عدالت در نظریه جان رالز»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱.
۱۱. تیلور، چارلز، ۱۳۸۱، «اخلاق اصالت»، ترجمه فاطمه صادقی گیوی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۰.
۱۲. داروال، استیون و دیگران، ۱۳۸۱، نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۱۳. رالز، جان، ۱۳۷۶، «عدالت و انصاف» و «تصمیم‌گیری عقلانی»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱.

۱۴. _____، ۱۳۸۲، «دو مفهوم از قواعد» در: نظریه‌های فلسفه اخلاق، مقدمه و گردآوری فلیپا فوت، ترجمه حسین کاجی، تهران، روزنه.

۱۵. _____، ۱۳۸۳، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.

۱۶. _____، ۱۳۸۷ الف، نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۷. _____، ۱۳۸۷ ب، «لیبرالیسم سیاسی»، ترجمه مراد ثقفی، فصلنامه گفتگو، ش ۵۲.

۱۸. روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتری، تهران، نشر آگاه.

۱۹. شهریاری، حمید، ۱۳۸۵، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر، تهران، سمت.

۲۰. عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۴، «اخلاق فضیلت‌محور»، فصلنامه تخصصی علامه، ش ۵.

۲۱. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

۲۲. فوت، فیلیپا، ۱۳۸۲، نظریه‌های فلسفه اخلاق، ترجمه حسین کاجی، تهران، روزبه.

۲۳. کاپلستون، ۱۳۷۰، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش.

۲۴. کیم لیکا، ویل، ۱۳۸۱، «سنت قرارداد اجتماعی»، ترجمه علی حقی، اندیشه حوزه، ش ۳۷.

۲۵. _____، ۱۳۸۳، «دو مدل کثرت‌گرایی و تساهل»، در: دیوید هید، تساهل، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

۲۶. گری، جان، ۱۳۸۱، «لیبرالیسم جدید و تخلیه حیات سیاسی»، ترجمه محمد زارع و فرهاد مشتاق‌صفت، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۰.

۲۷. لاکوست، ژان، ۱۳۷۶، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت.

۲۸. لگنهاوزن، محمد، ۱۳۷۶، «نقد و معرفی کدام عدالت؟ کدام عقلانیت»، ترجمه سید محمود موسوی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱.

۲۹. _____، ۱۳۸۲، «نقد و بررسی کتاب اخلاق اصالت»، ترجمه منصور نصیری، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۹ و ۳۰.

۳۰. مالها، استیون و ادم سوئیف، ۱۳۸۵، مک اینتایر: اخلاق در پی فضیلت، در: جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۳۱. ماوردس، جورج، ۱۳۷۸، «دین و غرابت اخلاقی»، ترجمه رضا اکبری، مجله قبسات، ش ۱۳.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.+

۳۳. مک اینتایر، السدیر، ۱۳۷۵، «پایان فضیلت یا نقد تفکر اخلاقی نوین»، ترجمه حمید شهریاری، معرفت، ش ۱۷.

۳۴. _____، ۱۳۷۶ الف، «عدالت و فضیلت»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱.

۳۵. _____، ۱۳۷۶ ب، «پایان فضیلت»، ترجمه حمید شهریاری، ماهنامه معرفت، ش ۲۰.

۳۶. _____، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه حمید شهریاری، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۳ و ۱۴.

۳۷. _____، ۱۳۸۱، «فضایل، وحدت حیات بشری و مفهوم سنت»، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.

۳۸. نازیک، رابرت، ۱۳۷۶، «عدالت و استحقاق»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱.

۳۹. هابز، توماس، ۱۳۸۰، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

۴۰. همپتن، جین، ۱۳۸۰، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

۴۱. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه و تشبیه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.

۴۲. واعظی، احمد، ۱۳۸۶، جان رالز؛ از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم، بوستان کتاب.

۴۳. _____، ۱۳۸۸، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.⁺

ولی‌الله عباسی / محقق و پژوهشگر حوزه علمیّه قم.

منبع: فصلنامه پژوهشی در اخلاق شماره ۹