

www.ketab.ir

لیبرالیزم سیاسی

جان رالز

ترجمه موسی اکرمی



Rawls, John, 1921-2002

رالز، جان، ۱۹۲۱-۲۰۰۲ م.

لیبرالیسم سیاسی / جان رالز؛ ترجمه موسی اکرمی - تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۲.

ص ۵۳۲

ISBN 978-964-380-864-8

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۸۶۴-۸

۱. عدالت، ۲. آزادی خواهی، ۳. فلسفه سیاسی- اکرمی، موسی، ۱۳۳۲ - مترجم.

۲۲۰/۵۱

JC ۵۷۱ / ر ۲ ل ۹



دفتر مرکزی: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۵۰ / طبقه چهارم / تلفن: ۸۸۲۰۲۴۳۷

فروشگاه: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۴۸ / تلفن: ۷-۸۸۲۵۲۷۶

John Rawls

Political Liberalism

Columbia University Press, 1996

■ لیبرالیسم سیاسی

● جان رالز ● ناشر: نشر ثالث

● ترجمه موسی اکرمی (دانشیار گروه فلسفه علم دانشگاه آزاد اسلام - واحد علوم و تحقیقات تهران)

● مجموعه فلسفه و علوم اجتماعی

● چاپ اول: ۱۳۹۲ / ۱۱۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: ثالث ● چاپ: سازمان چاپ احمدی ● صحافی: مینو

● کلیه حقوق محفوظ و متعلق به نشر ثالث است

ISBN 978-964-380-864-8

● شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۸۶۴-۸

پست الکترونیکی: Info@salepub.co

● سایت اینترنتی: www.salepub.co

● قیمت: ۲۷۰۰۰ تومان

فهرست

۹	یادداشت ترجم
۲۳	مقدمه
۴۷	مقدمه چاپ ۱۹۹۶ (با برشینه کاغذین)
	بخش یکم. ایروالیسم سیاسی: عناصر اساسی
۸۱	درس گفتار یکم. انگاره‌های بنیادین
۸۲	۱§. دو پرسش بنیادین
۹۰	۲§. انگاره یک برداشت سیاسی از عدالت
۹۵	۳§. انگاره جامعه چوان یک سامانه متصفانه همکاری
۱۰۳	۴§. انگاره وضعیت آغازین
۱۱۰	۵§. برداشت سیاسی از شخص
۱۱۷	۶§. انگاره یک جامعه بهسامان
۱۲۳	۷§. نه یک جماعت نه یک انجمن
۱۲۷	۸§. بهره‌گیری از مفهوم‌های انتزاعی
۱۳۱	درس گفتار دوم. توان‌های شهروندان و بازنمایی آن‌ها
۱۳۲	۱§. معقول و عقلانی
۱۳۹	۲§. بارهای قضاوت
۱۴۴	۳§. آموزه‌های فراگیر معقول
۱۵۲	۴§. شرط عمومیت: سه سطح آن
۱۵۹	۵§. خودآیینی عقلانی: ساختگی نه سیاسی

- ۱۶۵ ۶§. خودآیینی کامل: سیاسی نه اخلاقی
- ۱۶۹ ۷§. اساس انگیزش اخلاقی در شخص
- ۱۷۶ ۸§. روان‌شناسی اخلاقی: فلسفی نه روان‌شناختی
- ۱۷۹ درس گفتار سوم. برساختی‌انگاری سیاسی
- ۱۸۰ ۱§. انگاره یک برداشت برساختی‌انگارانه
- ۱۹۰ ۲§. برساختی‌انگاری اخلاقی کانت
- ۱۹۳ ۳§. [نگرش] عدالت چونان انصاف بسان یک نگرش برساختی‌انگارانه
- ۱۹۹ ۴§. نقش برداشت که از جامعه و شخص وجود دارد
- ۲۰۲ ۵§. سه برداشت از عینیت
- ۲۰۹ ۶§. عینیت مستقل از نگرش علی در باره شناخت
- ۲۱۱ ۷§. از دید سیاست، چه هنگام دلایل عینی وجود دارند؟
- ۲۱۹ ۸§. گستره برساختی‌انگاری سیاسی

بخش دوم. لیبرالیسم سیاسی: سه انگاره اصلی

- ۲۲۷ درس گفتار چهارم. انگاره اجماع همپوش
- ۲۲۸ ۱§. چگونه لیبرالیسم سیاسی ممکن است؟
- ۲۳۶ ۲§. مسأله پایداری
- ۲۴۰ ۳§. سه ویژگی اجماع همپوش
- ۲۴۶ ۴§. اجماع همپوشی که نه بی‌تفاوت است و نه شکاک
- ۲۵۱ ۵§. نیازی نیست که یک برداشت سیاسی فراگیر باشد
- ۲۵۶ ۶§. مراحل دستیابی به اجماع بر سر قانون اساسی
- ۲۶۲ ۷§. مراحل دستیابی به اجماع همپوش
- ۲۶۸ ۸§. چگونگی پیوند برداشت [سیاسی از عدالت] و آموزه‌ها

درس گفتار پنجم. تقدّم حق و انگاره‌های خیر

- ۲۷۵ ۱§. چگونه یک برداشت سیاسی برداشت‌ها از خیر را محدود می‌کند

۲۷۶. ۲§. خیرِ چوناَن عقلانیت
۲۷۹. ۳§. خیرهای اولّیه و مقایسه‌های بین‌الاشخاصی
۲۸۹. ۴§. خیرهای اولّیه چوناَن نیازهای شهروندان
۲۹۳. ۵§. برداشت‌های مُجاز از خیر و فضیلت‌های سیاسی
- ۶§. ۶. آیا [نگرش] عدالت چوناَن انصاف در برخورد با برداشت‌ها از خیر مُنصف است؟
۲۹۸. ۷§. خیرِ جامعهٔ سیاسی
۳۰۴. ۸§. [نگرش] عدالت چوناَن انصاف کامل است
- ۳۱۲

درس‌گفتار ششم. انگارهٔ عقلِ عمومی

۳۲۰. ۱§. پرسش‌ها و عرصه‌های عقلِ عمومی
۳۲۳. ۲§. عقلِ عمومی و انگارینهٔ شهروندی دموکراتیک
۳۲۸. ۳§. عقل‌های غیرِ عمومی
۳۳۱. ۴§. محتوای عقلِ عمومی
۳۳۶. ۵§. انگارهٔ ضروریاتِ قانون اساسی
۳۴۰. ۶§. دیوان عالی کشور چوناَن نمونهٔ عقلِ عمومی
۳۵۱. ۷§. دشواری‌های آشکار با عقلِ عمومی
۳۵۹. ۸§. حدود عقلِ عمومی

بخش سوم. چارچوب نهادین

درس‌گفتار هفتم. ساختارِ اساسی چوناَن موضوع

۳۷۱. ۱§. نخستین موضوع عدالت
۳۷۴. ۲§. وحدت از راه توالی مناسب
۳۷۷. ۳§. آزادانگاری نقش ویژه‌ی برای ساختارِ اساسی نمی‌پذیرد
۳۸۰. ۴§. اهمیت عدالتِ زمینه‌یی
۳۸۴. ۵§. چگونگی تأثیرگذاری ساختارِ اساسی بر مردمان
۳۸۶. ۶§. فرضیه‌یی و ناتاریخی بودن توافقیِ نخستین
۳۹۱. ۷§. ویژگی‌های توافقیِ نخستین

۳۹۴ ۸۵. سرشت اجتماعی روابط انسانی

۳۹۷ ۹۵. شکل‌انگارین برای ساختار اساسی

۴۰۲ ۱۰۵. پاسخ به انتقاد هگل

۴۰۷ درس‌گفتار هشتم. آزادی‌های اساسی و تقدّم آن‌ها

۴۰۹ ۱. هدف نخستین [نگرش] عدالت چونان انصاف

۴۱۳ ۲. جایگاه ویژه آزادی‌های اساسی

۴۱۸ ۳. مفهوم شخص و مفهوم همکاری اجتماعی

۴۲۳ ۴. وضعیت آخرین

۴۲۹ ۵. تقدّم آزادی‌ها. ۱. دومین توان اخلاقی

۴۳۵ ۶. تقدّم آزادی‌ها. ۲. نخستین توان اخلاقی

۴۴۵ ۷. آزادی‌های اساسی به صیقل صرفاً صوری

۴۵۲ ۸. یک طرح کاملاً درخور از آزادی‌های اساسی

۴۵۶ ۹. جایگاه برانزده آزادی‌ها در درون یک طرح همخوان

۴۶۲ ۱۰. آزادی بیان سیاسی

۴۷۱ ۱۱. قاعده خطر آشکار و پیش‌اروی

۴۸۱ ۱۲. حفظ ارزش منصفانه آزادی‌های سیاسی

۴۸۸ ۱۳. آزادی‌های مرتبط با دومین اصل [عدالت]

۴۹۳ ۱۴. نقش [نگرش] عدالت چونان انصاف

۴۹۹ واژه‌نامه پارسی به انگلیسی

۵۰۹ واژه‌نامه انگلیسی به پارسی

۵۱۹ نمایه نام‌ها

۵۲۳ نمایه موضوعی

یادداشت مترجم

۱. جان رالز (۳۱ فوریه ۱۹۲۱ / ۲ اسفند ماه ۱۳۹۹ - ۲۴ نوامبر ۲۰۰۲ / ۳ آذر ماه ۱۳۸۱)، استاد فلسفه سیاسی دانشگاه هاروارد، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان سده بیستم، در دو گستره فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق و سخن‌روترین پاس‌دارنده لیبرالیسم پس از جان استوارت میل بود.

۲. رالز، در ایجاد پیوند کم‌نظیر میل اخلاق نظری و سیاست نظری، با رویداشت به عرصه عمل، در دو تراز ملی و بین‌المللی، فلسفه سیاسی اخلاقی یا فلسفه اخلاق سیاسی‌ئی پدید آورد که بر پایه آن می‌توان گفت که فلسفه سیاسی رالز اخلاقی بود و فلسفه اخلاق او سیاسی.

۳. رالز، در بر ساخت فلسفه ساسی و فلسفه اخلاقی درهم‌سرشته خویش، از میراث سترگ لاک و روسو و کانت و میل (بوژه در نظریه‌های «وضع طبیعی» و «قرارداد اجتماعی» و آموزه‌های «خودآیینی» و «فردیت») از یک سو، و از دستاورهای بزرگ

نظریه پردازان و کشگران عرصه های انقلاب های امریکا و فرانسه (متجلی در اعلامیه حقوق بشر، اعلامیه استقلال، و قانون اساسی امریکا و متمم های آن) از سوی دیگر بهره گرفت، و توانست، با اشراف بسیار بر اندیشه ورزی های برجسته ترین فیلسوفان سیاسی و فیلسوفان اخلاق و فیلسوفان علم همروزگار خویش، به فلسفه ورزی به راستی کم نظیری بپردازد و، بر متن فلسفه تحلیلی، بزرگ ترین دیوار را در «فلسفه عدالت» داشته باشد.

۴. نوشته های رالز در بازگردانی و استوارسازی جایگاه فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در دانشگاه ها و همچنین در میان نخبگان روشنفکری و سیاست پیشگان، و همچنین در نشان دادن پیوند سرشتین اخلاق و سیاست نقش بی همتائی داشته اند.

۵. این نوشته ها، قرون بر تأثیر ماندگار در فراخنای فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق (در دو تراز نظری و عملی)، در زمینه هایی چون علم اقتصاد، جامعه شناسی، و فلسفه حقوق نیز تأثیر بسیار داشته اند.

۶. مهم ترین کتاب های رالز چنین اند:

نظریه ای در باره عدالت،^۱ لیبرالیسم سیاسی،^۲ مجموعه مقاله ها،^۳ قانون مردمان [/ قانون ملت ها]،^۴ درس گفتارهایی در باره تاریخ فلسفه اخلاق،^۵ و [نگرش] عدالت چو نان انصاف.^۶

۷. موضوع اساسی کتاب لیبرالیسم سیاسی، جوانان بازنگری روزآمد کتاب

1. Rawls, J., *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

(هر جا که رالز در این کتاب، یعنی لیبرالیسم سیاسی، به کتاب نظریه ای در باره عدالت ارجاع می دهد بر پایه همین نخستین چاپ در ۱۹۷۱ است).

2. Rawls, J., *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press, 1993.

3. Rawls, J., *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. (This collection of shorter papers has been edited by Samuel Freeman).

4. Rawls, J., *The Law of Peoples: with "The idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

5. Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

6. Rawls, J., *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001. (Edited by Erin Kelly).

نظریه‌ئی در باره عدالت، بررسی امکان پایداری جامعه‌ئی است که با اصول عدالت سامان یافته است، این بررسی در چارچوب تأکید خاص رالز بر برداشت سیاسی از عدالت، یا روشن‌سازی عدالت سیاسی، و تصحیح پاره‌ئی از نکات کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت روی می‌دهد تا لیبرالیسم ویژه رالز، به نام لیبرالیسم سیاسی، را در برابر لیبرالیسم‌های فراگیر دیگر تجسم بخشد.

۸. رالز در این کتاب برداشتی سیاسی از عدالت را مطرح می‌کند که مردمان، علی‌رغم باور به نگرش‌های فراگیر ناسازگار، ولی معقول، دینی، فلسفی، و اخلاقی، می‌پذیرند و با چنین برداشتی از عدالت ساختار اساسی جامعه را سامان می‌بخشند.

۹. از این روی بین رالز و لیبرالیسم در این کتاب، در برابر برداشت‌های پیشین از عدالت، به دنبال دستیابی به اجماع میان شهروندان معقول و عقلانی، و همچنین آزاد و برابر، بدون تمسک به هر گونه خاستگاه آموزه‌یی فراگیر و ارزش‌های به اصطلاح ژرف استعلایی است. یک اجماع همپوش برای دستیابی به یک رژیم دموکراتیک استوار بر قانون اساسی، در جامعه برخورداری از تکثر آموزه‌های معقول دینی یا فلسفی یا اخلاقی، تا شرایط منصفانه همکاری اجتماعی به بهترین شکل تحقق یابند.

۱۰. رالز، از دوران جوانی، پیش از کتاب برجسته نظریه‌ئی در باره عدالت، بیش از پیش از لیبرالیسم‌های فراگیر کسانی چون لاک و کانت، استفاده بر تراز مه‌آلود آموزه‌های فراگیر فلسفی، دور شده پای بر زمین روشن‌تر جهان واقعی اجتماع استوار کرد تا سرانجام در نظریه‌ئی در باره عدالت، و بویژه در لیبرالیسم سیاسی، جسده سیاسی لیبرالیسم را برجسته ساخت، و برداشتی سیاسی از عدالت (چونان یک نگرش خودنهاد) را مطرح کرد، تا شاید شهروندان، چونان مردمان آزاد و برابر، بتوانند در شرایطی فراتر از «سازش موقت» میان اندیشه‌های رقیب، و سرانجام در یک اجماع همپوش بر سر شروط منصفانه همکاری اجتماعی، از نبرد آموزه‌های فراگیر رقیب دوری جویند، و جامعه دموکراتیک استوار بر قانون (اساسی) را، چونان سامانه‌ئی از همکاری منصفانه میان شهروندان آزاد و برابری که، با برخورداری از دو توان اخلاقی حسن عدالت [خواهی] و برداشتی از خیر، از دید سیاسی خودآیین‌اند، به

بهترین گونه سامان دهند، تا در آن همگان، بر زمینه درخور برای تحقق عزت نفس و احترام متقابل، به حقوق و آزادی‌های اساسی دست یابند و وظایف شهروندی را به بهترین وجه انجام دهند.

۱۱. رالز در نوشته‌های خویش مفهوم‌آفرینی‌ها و اصطلاح‌سازی‌های مهمی داشته است، با مفهوم‌ها و اصطلاح‌های مهمی را از دیگران گرفته و در نگرش خویش جای داده و بر آن‌ها، در به هم پیوستگی و وابستگی‌شان، رنگ ویژه فلسفه سیاسی خود را زده است. شماری از مهم‌ترین مفهوم‌ها و اصطلاح‌ها، به ترتیب الفبای پارسی، چنین‌اند:

- آزادی‌های اساسی
- آموزه‌های تراژیک دینی، فلسفی، و اخلاقی
- اجماع همپوش
- ارزش منصفانه آزادی‌های سیاسی برابر
- اصل تفاوت
- انگاره اشخاص آزاد و برابر
- برابری منصفانه فرصت
- برداشت سیاسی از عدالت چونان یک نگرش خودبنیاد
- پرده بی‌اطلاعی
- تعادل تأملی
- تقدّم حق و آزادی‌های اساسی
- تکتگرایی معقول
- جامعه بهسامان
- جامعه دموکراتیک چونان سامانه همکاری منصفانه میان شهروندان آزاد و برابری که از دید سیاسی خودآیین‌اند
- خیرهای اولیه
- دو اصل عدالت
- دو توان اخلاقی [یعنی: حسّی از عدالت [خواهی] و برداشتی از خیر]

- ساختار اساسی جامعه
- سامانه منصفانه همکاری
- شروط منصفانه همکاری اجتماعی
- شهروندان چونان اشخاص آزاد و برابر
- شهروندی دموکراتیک
- طرف‌ها [ی قرارداد در وضعیت آغازین برای توافق بر سر شروط همکاری منصفانه اجتماعی، در مقام نماینده فرضی شهروندان آزاد و برابر]
- عدالت چونان انصاف [، نگرش عقلانی]
- عقل عمومی
- عقلانی، امر یا شخص
- قرارداد اجتماعی
- مدنیت
- معقول، امر یا شخص
- وضعیت آغازین

۱۲. نگارنده نمی‌خواهد در این پیشگفتار گزارش و سنجشی از دستاورد فکری رالز عرضه کند: این کار را، امیدوارانه، به کتابی جدا در آینده وامی‌گذارد که در آن مقاله‌هایی، نگاشته یا ترجمه‌شده، به بررسی و نقد اندیشه‌های رالز خواهند پرداخت.

۱۳. پس از ویرایش و چاپ نخست این کتاب (در ۱۹۹۳)، ویرایشی از آن با پوشینه کاغذین در سال ۱۹۹۶ منتشر شد. این ویرایش، با مقدمه‌ئی ویژه است که برای برگرداندن به پارسی برگزیده شد.

۱۴. این ویرایش دربردارنده نوشتاری با عنوان «پاسخ به هابرماس» است که نخستین بار در شماره نود و دوم مجله فلسفه *Journal of Philosophy* (مارس ۱۹۹۵)، در پاسخ به مقاله‌ئی از یورگن هابرماس، با عنوان “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”، چاپ شده است. نگارنده امیدوار است که گزارش آن را، همراه با نقد هابرماس، در آن کتاب جدای گفته شده در بند ۱۲ بالا بگنجاند.

۱۵. رالز، با فروتنی علمی و فراخ‌نگری اخلاقی، بسی از خاستگاه‌های انگاره‌ها و اندیشه‌های خود را در پانوشت‌های این کتاب نشان می‌دهد. آشنایی با این خاستگاه‌ها یکی از دستاوردهای خواندن بردبارانهٔ پانوشت‌ها، به ویژه برای دانشجویان، استادان و پژوهشگران، است.

۱۶. نثر رالز در این کتاب پیچیدگی‌های ویژهٔ خود را، گاه آمیخته با زبان گفتاری، همراه با معترضه‌های بسیار و تودرتو، دارد. برگردان چنین کتابی، با اصطلاحات ویژهٔ رالز، دشواری‌هایی دارد که از همان آغاز هر مترجم مسئول را با وظیفه‌ئی روبه‌رو می‌سازد که «سهل‌ممتنع» جلوه می‌کند. با همهٔ روشنی و بی‌ژنی که نگرش رالز در زبان انگلیسی دارد، چون پا به عرصهٔ زبان پارسی گذارد کژتابی‌هایی و نارسایی‌هایی پدیدار خواهند شد.

۱۷. نگارنده، همچون در ترجمه‌های دیگر خویش، کوشیده است برای یک واژهٔ انگلیسی تا آن‌جا که ممکن است برابر واژهٔ پارسی یگانه‌ئی را در سراسر کتاب به کار برد. تقریباً همهٔ برابر واژه‌ها از گنجینهٔ زبان پارسی و مترجمان و نویسندگان نامدار گرفته شده‌اند. ولی مترجم در نخستین نمونهٔ واژه‌نگاری ربانه‌ئی چند واژهٔ بر ساختهٔ خویش را در متن به کار برده بود که در نمونه‌خوانی واپسین به واژه‌نامه‌ها منتقل شدند. سخن گفتن از دلایل واژه‌سازی و واژه‌گزینی ویژهٔ نیازمند زمان درخورت‌تری است.

۱۸. مترجم، بی‌آن‌که عربی‌ستیز یا پارسی‌ستای سرسختی باشد، هرگاه واژهٔ پارسی درخوری را بیابد آن را برتر از هم‌ارز عربی می‌داند (همین‌جا به کوتاهی باید گفت که درخوری یک واژهٔ چندین ویژگی دارد که از آن میان چهار ویژگی مهم چنین‌اند: ۱) ریشه داشتن واژه در سنت واژگانی پارسی، ۲) ساخته شدن واژه در چارچوب دستوری پذیرفتنی، ۳) امکان ساختن واژه‌های همخانوادهٔ هرچه بیش‌تر از آن واژه بویژه که واژهٔ انگلیسی خود دارای همخانواده‌های بسیاری باشد، و ۴) نیاشفتن ذهن خواننده و دشوار نشدن خواندن متن برای او).

۱۹. به هر روی، مترجم آگاهانه خواسته است با بهره‌گیری از واژگان پارسی شناخته‌شده یا واژگان بر ساختهٔ پارسی تبار تا اندازه‌ئی دست به آشنایی‌زدایی واژگانی

بزنند با این امید که گنجینه اصطلاح‌های پارسی توانگری هرچه بیش‌تری یابد. همان‌گونه که گفته شد، در نخستین نمونه واژه‌نگاری رایانه‌یی بهره‌گیری از واژگان پارسی گسترده بود چنان‌که مترجم، با افسوس بسیار از غربت واژگان پارسی، همانند شماری از بزرگان زبان پارسی (از آن میان ابوریحان بیرونی، در متن فارسی *التفهیم لارأس صناعة التنجیم*) برابرنامه‌ئی برای نشان دادن هم‌ارزهای (عربی) رایج آن واژگان پارسی فراهم ساخت. ولی، سرانجام، مترجم دچار هراس شد که مبادا پیوندش با خواننده سست گردد؛ از این‌رو، سپر پارسی‌گزینی به تسلیم بینداخت و، با افسوس بس بیش‌تر از دریافت ژرفا و گسترای غربت واژگان فارسی، با همه کاربست‌شان در کنار و نوشتار بسیاری از بزرگان، تا اندازه‌ئی به زبان معیار، با واژگان مانوس‌تر فارسی و عربی روی آورد.

۲۰. کم‌تر واژه عربی یا پارسی برگزیده یا برساخته‌ئی هست که خود آن واژه یا نشانه‌ئی از آن در لغت‌نامه دهخدا وجود نداشته باشد. در واژه‌نامه‌های انگلیسی به پارسی و پارسی به انگلیسی، هم‌ارزهای به کار رفته در متن، چه پارسی و چه عربی، در برابر واژه‌ها و اصطلاح‌های انگلیسی آورده شده‌اند. ولی هم‌ارزهای هم‌معنای آن‌ها، چه عربی و چه پارسی، پس از واژگان اصلی به کار رفته در متن در درون دو چنگک، پس از نشانه برابری (به صورت [=]) یا نشانه جدایی و هم‌ارزی (به صورت [/])، جای گرفته‌اند با این امید که در آینده بیش‌تر نویسندگان مترجمان واژگان پارسی را، چونان گزینه‌های اصلی مترجم، بپذیرند.

۲۱. مترجم خود از ناهمواری‌های پدید آمده در متن ترجمه آگاه است، که اگر بخشی از آن ناشی از نثر دشوار راز و دشواری نسبی گزارش آن به نثر پارسی باشد، بی‌گمان بخشی نیز برآمده از کوشش مترجم در بهره‌گیری از واژگان پارسی و ساختار دستوری زبان پارسی است. این روش، با همه خودممیزی، به گونه‌ئی آگاهانه در هر جا و همه جای متن ترجمه اعمال شده است، با این امید که مهارت هرچه بیش‌تر ما در خوانش و نگارش متن‌هائی از این‌گونه زبان پارسی هرچه پالوده‌تر و توانمندتری را به ارمغان آرد، زبانی که بهره‌گیری از واژگان ناپارسی در آن هم به ضرورت باشد و هم به شایستگی؛ به ضرورت، زیرا برابر واژه‌ئی درخور

را نمی‌توان در گنجینه این زبان یافت یا در این زبان ساخت؛ به شایستگی، زیرا بهره‌گیری ناگزیر از واژگان ناپارسی چنان است که آن واژگان به‌خوبی در پیکره نیرومند این زبان، با ساختار و اندامه‌ها و یاخته‌های ویژه‌اش، جای می‌گیرند. مترجم فروتنانه خوانندگان را دعوت می‌کند که متن را بردبارانه، و، اگر لازم باشد، به تکرار بخوانند تا شاید، بادا که، در فضای نثر پارسی‌ئی که همه واژگان و نشانه‌های نوشتاری‌اش با وسواس بسیار به کار رفته‌اند، با اندیشه‌ورزی رالز همراه گردند، هرچند، شاید، با او همدلی و توافق نیابند.

۲۲. در متن ترجمه پارسی یا در پانوشته‌های آن هیچ واژه انگلیسی‌ئی نیامده است. خواننده چه بسیار تواند با بهره‌گیری از «واژه نامه پارسی به انگلیسی» هم‌ارز انگلیسی یک واژه بهم را بیابد، و با بهره‌گیری از نمایه موارد حضور آن واژه در کتاب را پیدا کند.

۲۳. یادآوری‌هایی در باره هم‌ارز پارسی چند واژه:

– همه جا base و basis به «اساس»، basic به «اساسی»، foundation به «بنیاد» و fundamental به «بسیار بنیادین» برگردانده شده‌اند.
– همه جا برای fair and fairness به ترتیب «انصاف» و «منصفانه» (و در یک مورد «منصف») آمده است.

– برای as در بیش‌تر جاها هم‌ارز «چونان» برگزیده شده است (حتی در “Justice as Fairness” که ترکیب «عدالت به مثابه انصاف» با برگردان پارسی کتابی با همین نام، به خامه آقای عرفان ثابتی (انتشارات ققنوس)، برای آن کاربرد بسیار یافته است)، و در برخی جاها هم‌ارز «بسان».

– برای دو اصطلاح reasonable و rational به ترتیب «معقول» و «عقلانی» (هر دو در مقام صفت برای امور و نهادها و انسان‌ها)، و برای reasonableness و rationality به ترتیب «معقولیت» و «عقلانیت» به کار رفته‌اند.

– همه جا constitution به «قانون اساسی»، و constitutional به «استوار بر قانون اساسی» یا «مرتبط با قانون اساسی» یا «بر سر قانون اساسی»

برگردانده شده‌اند. جدا از متن ترجمه، پیشنهاد مترجم برای این اصطلاح واژه مرکب «دادبُن» [: (داد (= قانون/ عدل) + بُن) = قانونی که بُن (- قانون/ عدل)] است. اگر این هم‌ارز به کار رود، آنگاه در اضافه کردن این اصطلاح به واژگانی مانند «پیشینه» و «آموزه» و «تضمین» و «ضروریات» و «اجماع» (مانند «آموزه‌های دادبُن» و ...) تحرک درخوری در متن پدید می‌آید. همچنین به آسانی می‌توان constitutionalism (و مشتقات آن) را به «دادبُن‌گرایی» (و مشتقات آن) برگرداند و از دشواری‌های احتمالی سردرگمی میان اصطلاح‌هایی چون «مشروطیت»، «مشروطه‌خواهی»، «قانون‌خواهی»، «هواداری از قانون اساسی»، «قانون‌سالاری»، «قانون‌مداری» و «قانون‌باوری» (همه ثبت شده در فرهنگ علوم انسانی، از داریوش آشوری) دوری گزید. البته نگارنده از پیشنهاد خود در این متن پیروی نکرده است.

– رالز از نخستین نوشته‌های خود از دو اصطلاح “initial situation” و “original position” بهره گرفته است. شماری از مترجمان پارسی از اصطلاح‌های «موقعیت اولیه» و «وضعیت اولیه» بهره گرفته‌اند. دو واژه «موقعیت» و «وضعیت» در زبان عربی وجود ندارند و برساخته ایرانیان‌اند. لغت‌نامهٔ دمخدا واژه «موقعیت» را ثبت نکرده است، و واژه «وضعیت» و توضیحات آن را عیناً از فرهنگ معین برگرفته است، که ضمن اشاره به برساخته بودن واژه در فارسی، نوشته است که برخی آن را نمی‌پسندند ولی بر پایهٔ یادداشت‌های محمد قزوینی کار برد آن اشکالی ندارد به هر حال هر دو واژه از «غلط‌های مصطلح/ رایج/ مشهور» هستند. هر چند، همان‌گونه که در فرهنگ معین آمده است، دو واژهٔ پارسی «پایگاه» و «جایگاه» (و همچنین «نَهِش») هم‌ارزهای درخوری برای، به ترتیب، «موقعیت» و «وضعیت» هستند، مترجم نتوانست خود را به بهره‌گیری از این واژگان پارسی راضی کند. دو واژهٔ initial و original به «پدیدآیی» و «آغاز» اشاره دارند. برای نخستین واژه «ابتدایی» و برای دومین واژه

«آغازین» (با توجه به پیوندی که با «اولیه» و «اصلی» و «خاستگاهی» دارد) برگزیده شد. به هر روی، مترجم سرانجام تصمیم گرفت که همه جا برای نخستین اصطلاح از «موقعیت ابتدایی» و برای دومین اصطلاح از «وضعیت آغازین» (وضع فرضی و ناتاریخی که در آن بازنمایان یا نمایندگان فرضی شهروندان آزاد و برابر در شرایط درخور به مناسب‌ترین شروط منصفانه همکاری دست می‌یابند- یادآور «وضع طبیعی») بهره گیرد. مترجمان عربی معمولاً از ترکیب «الوضع الاصلی» یا «الوضعیه الاصلی» بهره گرفته‌اند.

- بیش‌ترین دشواری را مترجم نخست با اصطلاح «primary goods» و سپس با اصطلاح «pames» داشته است. مترجمان و نویسندگان پارسی زبان برای primary goods «کالاهای اولیه» یا «خیرات اولیه» یا «محاسن اولیه» یا «خیرات نخستین» یا «را بیش‌ه‌اد کرده‌اند. رالز در این کتاب از «good» (صفت) و «the good» (اسم) و «goodness» (اسم) و «goods» (اسم) (در همین ترکیب «primary goods») بهره می‌گیرد، که هر چهار واژه در پیوند با یکدیگر بوده به «نیک» (هم صفت و هم اسم) و «نیک» (اسم/حاصل مصدر) و «خیر» (هم صفت و هم اسم) اشاره دارند. به هر روی، goods در primary goods به معنای «کالا» (دست کم در معنای «کالای مادی که به تملک در می‌آید») نیست، بلکه به معنای آن چیزی است که، بنابر کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت، هر انسان عاقل یا عقلانی خواستار آن است. این واژه در معنای گسترده، که بویژه سابقه درخشانی نزد ارسطو دارد، به هر آنچه «نیک» است اشاره دارد. (توجه داریم که در برابر واژه کالا، واژه عربی «متاع» به «بهره‌رسانی» آنچه «متاع» است اشاره دارد). primary به معنای «اولیه»، «ابتدایی»، «نخستین»، «اصلی» و «برترین» است که در برابر secondary نیز قرار می‌گیرد. از این‌رو «primary goods» معنایی همچون «نیک‌های اولیه/اصلی/ابتدایی/برین» یا «خیرهای اولیه/اصلی/ابتدایی/برین» دارد. از دیرباز در زبان فارسی از

پسوندهای «-ین» و «-ینه» در چسبیدن به اسم به ترتیب صفت و اسم ساخته می‌شده است: سیم ← سیمین ← سیمینه (= آنچه از نقره ساخته شده است. در سنت زبان پارسی از واژه «پیش» واژه‌های «پیشین» و «پیشینه» ساخته شده است که دومی معنای اسمی نیز داشته است؛ بویژه فرهنگستان اول آن را چونان هم‌ارز واژه عربی «سابقه»، به معنای اسمی، در اشاره به گذشته کاری یک فرد برگزیده است که هم‌اینک کاربردی گسترده دارد. با واژگان «کمینه» و «بیشینه» و «بهینه» نیز، هر سه در کاربرد اسمی، اشناییم. از این رو مترجم جسارت ورزید و واژه «نیکینه» (نیک (صفت/اسم) + -ینه) را با کار برد اسمی، به معنای «امر نیک» و «آنچه نیک است» ساخت. اگر «نیکینه» هم‌ارز درخوری برای the good باشد می‌توان از «نیکینگی» (در قیاس با پیشینگی و بهینگی و...) goodness (و حتی، گاه، the good) بهره گرفت. توجه داریم که واژه عربی «خیر» (با صورت جمع «خیرات» و «خُیور») هم به معنای «نیک» (در هر دو کاربرد صفت و اسم) است هم به معنای «مال». در ادبیات رالزی عربی برای این اصطلاح معمولاً از هم‌ارز «الخیرات» ال‌اساسیه بهره می‌گیرند. مترجم در همان ناگزیری پیش گفته به پیروی از زبانی که پیوند خود با خواننده را از دست ندهد از واژه «خیر» (در چند مورد نیز از واژه «نیک») در جایگاه صفت و اسم (گاهی به جای «امر خیر» و «خیریت») برای «good» و «the good» و «goodness» و از ترکیب «خیرهای اولیه» برای «primary goods» بهره گرفت.

- در ادبیات رالزی پارسی برای «parties» معمولاً هم‌ارز «طرف‌ها» برگزیده شده است (در ادبیات رالزی عربی برای این اصطلاح معمولاً از «اطراف» بهره می‌گیرند). این اصطلاح در نوشته‌های رالز به شخصیت‌های فرضی ساختگی اشاره دارد که در وضعیت فرضی و ناتاریخی آغازین نقش بازی‌نمایان یا نمایندگان شهروندان را دارند که، در پس «پرده بی‌اطلاعی»، می‌توانند از جانب شهروندان بر سر شروط منصفانه همکاری به توافق،

یعنی گونه‌ئی قرارداد (یادآور «قرارداد اجتماعی» روسو و دیگران) برسند. به نظر می‌رسد که واژهٔ کهن «همبازان» (جمع «همباز»، با معنای «شریک» و «همتا» و «حریف» (در لغت‌نامهٔ دهخدا) برای آن هم‌ارز درخوری است. ولی فعلاً مترجم در این کتاب از همان اصطلاح «طرف‌ها» بهره می‌گیرد.

— از در اشاره به نقش «طرف‌ها»ی فرضی و ساختگی در برابر شهروندان واقعی از اصطلاح «representation» (و بعضاً واژه‌های هم‌خانوادهٔ to represent و representative) بهره می‌گیرد. مترجم همه جا از دو هم‌ارز «بازنمایی» و «نماینده‌گی» (و هم‌خانواده‌های مناسب آن‌ها) در کنار هم بهره گرفته است.

— مترجم در همهٔ ترجمه‌های خود برای سه واژهٔ «idea» و «ideal» و «the ideal» (و همچنین واژه‌های هم‌خانوادهٔ آن‌ها) از سه واژهٔ پارسی «انگاره» و «انگاری» و «انگارینه» (و همچنین واژه‌های هم‌خانوادهٔ مربوطشان) بهره می‌گیرد آشکار است که مترجم انتظار دارد هر واژهٔ پارسی از سوی خوانندگان نیز حامل بارمعنایی واژهٔ انگلیسیِ همتای خود تلقی گردد.

— همه جا برای «political conception» «برداشت سیاسی» برگزیده شده است. این «برداشت سیاسی» در سراسر کتاب به «عدالت» برمی‌گردد [«برداشت سیاسی از عدالت»]، ولی در بسا موارد واژهٔ «عدالت» را به کار نمی‌برد.

— هرچند مترجم «-انگاری» و «-باوری» را در بسا موارد برای «-ism» می‌پسندد، ولی همچنان، به چند دلیل، «-گرایی» (با «-گرا» و «-گرایانه» در، به ترتیب، فاعل و صفت) را از آن‌ها بهتر می‌داند.

۲۴. نگارش نام‌های کسان بیش‌تر بر پایهٔ تلفظ نام‌ها در زبان مادری کسان، در چارچوب فراخورهای زبان پارسی، است مگر نام‌هایی که تلفظ‌های ویژه‌ئی از آن‌ها در میان ما ایرانیان/ پارسی‌زبانان پذیرش عمومی یافته‌اند. در نگارش نام‌ها برای صدای «ow» در میان یا پایان نام از «وو» بهره گرفته‌ایم (مانند آروو برای Arrow).

۲۵. درس گفتارها، که در متن انگلیسی شماره‌های رومی (I, II, ..., VII, VIII) را بر خود دارند، در ترجمه با شمارش ترتیبی پارسی (یعنی درس گفتار یکم، ... درس گفتار هشتم) شماره‌گذاری شده‌اند.

۲۶. مترجم در فراهم‌سازی نمایه موضوعات چندان از نویسنده پیروی نکرده است، بلکه بیشتر به نیازهای خواننده ایرانی توجه داشته است.

۲۷. مترجم برخی از اصطلاحات را درون گیومه (یعنی نشانه «») قرار داده است تا برجستگی بهتری داشته باشند. خود رالز تنها در چند مورد بس اندک از این نشانه بهره گرفته است.

۲۸. افزوده‌های مترجم بر متن، برای یاری‌رسانی به روشنگری یا برای نشان دادن واژه مترادف درون دو چنگک، []، جای گرفته‌اند (مثلاً: «سازش موقت» [میان آموزه‌های ناسازگار برای دستیابی به همزیستی آشتی‌جویانه]).

۲۹. در جاهائی برای روشنی بیشتر به بخش‌بندی‌های رالز از شماره‌گذاری (۱، ۲، ۳، ... بهره‌گیری شده است (در برابر شماره‌گذاری رالز که چنین است: ۱، ۲، ۳، ...).

۳۰. در چند جا از متن ترجمه، جمله توضیحی یا معترضه متن اصلی درون دو آکولاد جای داده شده است (به گونه {...}) تا متن بلند رالز آسان‌تر خوانده شود.

۳۱. مترجم هیچ پانویس یا پی‌نوشتی ندارد. همه پانویس‌ها از آن خود رالزاند.

۳۲. در واژه‌نگاری پارسی، بخش‌های مستقل واژگان مرکب (از آن میان «می» بر سر «فعل»‌ها، نشان جمع «ها»، و نشان صفت تفضیلی «تر») جدا از هم ولی بدون فاصله نوشته شده‌اند (مانند «می‌شود»، «آن‌ها»، «بیش‌تر»).

۳۳. با آموختن از استاد زنده یاد احمد بیرشک، در هر جا در بی‌واژه‌های پایان‌یافته با واج‌های «ا»، «و»، «های ناملفوظ»، و «ی» واج «ی» برای نشان دادن وضع «نکره»/«وحدت» یا «نسبت» به کار می‌رود، به‌ترتیب از «ئی» و «یی» بهره گرفته‌ایم (مانند «فرضیه‌ئی» به معنای «یک فرضیه» (برای a hypothesis)، و «فرضیه‌یی» در کاربرد اضافه یا نسبت (برای hypothetical)). ترکیب «-ای» برای «استی» (دوم شخص مفرد از مصدر «استن») خواهد بود (خواننده‌ای = خواننده استی).

[= هستی]]. این قاعده می‌تواند استثناهائی داشته باشد که در جای مناسب گفته خواهد شد.

۳۴. مترجم سپاسگزار همه دست‌اندرکاران ارجمند نشر ثالث، برای همه مهربانی‌ها و کوشش‌هایشان، است.

۳۵. شاید نیازی به گفتن نباشد که ترجمه یک کتاب لزوماً نشان‌دهنده توافقی مترجم با نویسنده در همه کتاب یا در بخش‌هایی از آن نیست.

۳۶. و واپسین سخن این است که چه بسا نادرستی‌هایی در ترجمه راه یافته باشند. هر گونه نکته‌سنجی، آگاه‌سازی، و نکته‌آموزی خوانندگان، از راه دفتر نشر ثالث یا پایگاه و نشانی اینترنتی مترجم (که به آسانی در دسترس همه جستجوگران‌اند) بر دیدگان جای خواهد داشت.

موسی اکرمی

آدینه، بیست‌وهفتم آبان ماه ۱۳۹۰

مقدمه

موضوعات این کتاب چنین‌اند: سه درس گفتار نخست کمابیش بنیاد سه درس گفتاری را پوشش می‌دهند که من در آوریل ۱۹۸۰ در دانشگاه کلمبیا داشته‌ام و در سپتامبر همان سال با بازنگری بسیار [، به صورت یک مقاله،] با عنوان «برساختی‌انگاری کثاتی در نظریه اخلاق» در مجله فلسفه منتشر شد؛ در بیش از ده سال پس از آن، این درس گفتارها بیشتر بازنگری شده‌اند و به نظرم از پیش روشنی بسیار بیش‌تری یافته‌اند؛ البته [این سخن] به این معنا نیست که اینک از روشنی برخورداراند؛ من آنچه را شاید بتوان «فصل» نامید همچنان درس گفتار می‌خوانم، زیرا همه به گونه درس گفتارند و من می‌کوشم، شاید بی‌آن که موفق شوم، سبک گفتاری ویژه‌ی را حفظ کنم.

هنگامی که درس گفتارهای اصلی عرضه می‌شدند، بر آن شدم که آن‌ها را همراه با سه درس گفتار اضافی منتشر کنم، نخست

«ساختار اساسی چوَنان موضوع» (۱۹۷۸)، که پیش از آن منتشر شده بود، سپس «آزادی‌های اساسی و تقدّم آن‌ها» (۱۹۸۲) و «وحدت اجتماعی و خیرهای اولیه» (۱۹۸۲)، که یا به گونه پیش‌نویس یا در آستانه تکمیل بودند. ولی هنگامی که این سه درس گفتار اضافی سرانجام افزوده شدند، از آن وحدتی که من می‌خواستم، چه وحدت با خود و چه وحدت با سه درس گفتار اصلی، برخوردار نبودند. سپس در گفتارهای دیگری در باره لیبرالیسم سیاسی^۱ نوشتم؛ نخست «سیاسی نه مابعدالطبیعی» (۱۹۸۵) بود که بخش بزرگی از آن در نخستین درس گفتار گنجانده شده است؛ پس از آن «اجماع همپوش» (۱۹۸۷)، «انگاره‌های خیر» (۱۹۸۸)، و «گستره امر سیاسی» (۱۹۸۹) نوشته شدند. سه درس گفتار آخر تا حد چشمگیری بازنویسی و با «عقل عمومی» که در این جا برای نخستین بار عرضه می‌شود، پیوند یافته سه درس گفتار دوم را تشکیل می‌دهند.

شش درس گفتار نخست به این گونه با هم پیوند دارند: سه درس گفتار نخست، به‌ویژه بخش‌های ۱، ۳، ۷، ۸، ۱۱ از درس گفتار دوم و همه درس گفتار سوم، پیش‌زمینه فلسفی عام لیبرالیسم سیاسی در عقل عملی را عرضه می‌کنند، درحالی که سه درس گفتار دوم به گونه‌ئی مفصل‌تر به چندین انگاره اصلی آن می‌پردازند: انگاره اجماع همپوش، انگاره تقدّم حق و پیوند آن با انگاره‌های خیر، و انگاره عقل عمومی. اینک درس گفتارها از وحدت دلخواه هم با خودشان و هم با روح و محتوای کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت^۲ برخوردارند، وحدتی که با موضوع آن‌ها، یعنی انگاره لیبرالیسم سیاسی، پدید می‌آید.

در توضیح این نکته و اسپین باید گفت که اهداف نظریه‌ئی در باره عدالت در پیش گفتار آن (بندهای ۳-۲) خلاصه شده‌اند. من با یادآوری این نکته آغاز می‌کنم

۱. دو درس گفتار نخست از این سه درس گفتار اضافی اینک در این کتاب با شماره‌های هفتم و هشتم بدون تغییر بازچاپ شده‌اند.

۲. این اصطلاح در «اجماع همپوش»، *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (Feb. 1987): 23f.

و «تقدّم حق و انگاره‌های خیر»، *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1988):

271, 273, 275 به کار رفته است.

3. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)

که در بخش بزرگی از دوران نوین فلسفه اخلاق، نگرش سامانمند غالب در جهان انگلیسی زبان همانا گونه‌ئی از سودگرایی بوده است. یکی از دلایل این بود که زنجیره بلندی از نویسندگان درخشان، از هیوم و ادم اسمیت تا اِجوورت و سِجویک، آن را نمایندگی کرده‌اند، کسانی که یک دستگاه فکری را پدید آورده‌اند که در پیاف و ژرفا به‌راستی تأثیرگذار بوده است. منتقدان سودگرایی از دیدگاهی چندان گسسته دست به نقد آن نمی‌زدند. آنان به دشواری‌های حاصل از اصل سودمندی توجه داشتند و ناهمخوانی‌های آشکار جدی میان پیامدهای این اصل و باورهای اخلاقی معمولی ما را یادآوری می‌کردند. با این همه به نظرم این منتقدان نتوانستند برداشت اخلاقی سامانمند و کارائی به دست دهند که بتواند به گونه‌ئی موفقیت‌آمیز در برابر سودگرایی بایستد. نتیجه این بود که ما بیش‌تر ناگزیر بودیم میان سودگرایی و شهودگرایی عقلانی دست به‌گزینش بزنیم و احتمال داشت گونه‌ئی از اصل سودمندی را بپذیریم که با قیدهای شهودگرایانه ویژه محدود شده است.

اهداف کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت عبارت بودند از تعمیم‌دهی آموزه سنتی قرارداد اجتماعی، و برکشیدن آن به سطح بالاتری از انتزاع. من می‌خواستم نشان دهم که این آموزه در معرض انتقادهای آشکارتری که پیش‌تر برای آن ویرانگر تلقی می‌شوند نیست. من امیدوار بودم ویژگی‌های ساختاری برجسته این برداشت را — که آن را «نگرشِ عدالت چونان انصاف» نامیده‌ام — به گونه‌ئی روشن‌تر بررسی کنم و آن را همچون یک تبیین سامانمند جایگزین از عدالت، که برتر از سودگرایی است، بی‌روانم. به نظرم این برداشت جایگزین، از میان برداشت‌های اخلاقی سنتی، بهترین تقریب به باورهای سنجیده ما در باره عدالت و درخورترین اساس برای نهادهای یک جامعه دموکراتیک است.

به‌درستی شاید چنین بنماید که هدف و محتوای این درس‌گفتارها تغییر بسیاری را در پیوند با هدف و محتوای نظریه‌ئی در باره عدالت نشان می‌دهند. بی‌گمان، همان‌گونه که نشان داده‌ام، تفاوت‌های مهمی وجود دارند. ولی برای درک سرشت و گستره این تفاوت‌ها باید آن‌ها را ناشی از کوشش برای حل مسأله‌ئی

جدی در درون نگرش [نگرش] عدالت چونان انصاف، یعنی ناشی از این نکته دانست که تبیین پایداری در بخش سوم از نظریه‌ی در باره‌ی عدالت با کل نگرش همساز نیست. به باور من، همه‌ی تفاوت‌ها نتیجه‌ی از میان برداشتن آن ناهمسازی است، وگرنه این درس‌گفتارها از ساختار و محتوای نظریه‌ی در باره‌ی عدالت برخوردار می‌شوند تا همانندی گوه‌رین با آن بر جای بماند.^۱

در توضیح باید گفت مسأله‌ی جدی‌شی که من در ذهن دارم به انگاره‌ی ناواقع‌گرایانه‌ی یک جامعه‌ی به‌سامان، آن‌گونه که در نظریه‌ی در باره‌ی عدالت گفته شده، ربط دارد. یکی از ویژگی‌های بنیادین یک جامعه‌ی به‌سامان، که با [نگرش] عدالت چونان انصاف پیوند دارد، این است که همه‌ی شهروندان آن این برداشت را بر پایه‌ی آنچه اینک یک آموزه‌ی فلسفی فراگیر می‌نامم، می‌پذیرند. آنان دو اصل عدالت آن را، چنان‌که در این آموزه ریشه دارد، می‌پذیرند. به همین‌سان، در جامعه‌ی به‌سامانی که با سودگرایی پیوند دارد، شهروندان همگی این نگرش را چونان یک آموزه‌ی فلسفی، و اصل سودمندی را، بر این اساس، می‌پذیرند. هرچند تفاوت میان برداشتی سیاسی از عدالت و یک آموزه‌ی فلسفی فراگیر در نظریه‌ی در باره‌ی عدالت بررسی نشده است، به گمان من روشن است که هرگاه در نظریه‌ی در باره‌ی عدالت این مسأله به میان می‌آید، [نگرش] عدالت چونان انصاف تلقی می‌گردد و سودگرایی چونان آموزه‌ی فراگیر، یا نا‌اندازه‌ی فراگیر.

اینک مسأله‌ی جدی این است: یک جامعه‌ی دموکراتیک‌نویز نه تنها با تکرار آموزه‌های فراگیر دینی، فلسفی و اخلاقی بلکه با تکرار آموزه‌های فراگیر ناهمساز و در عین حال معقول مشخص می‌گردد. هیچ‌یک از این آموزه‌ها پذیرفته همه‌ی شهروندان نیست. همچنین نمی‌توان انتظار داشت که در آینده پیش‌بینی‌پذیری یکی از آن‌ها، یا آموزه‌ی معقول دیگری، از سوی همه‌ی شهروندان، یا نزدیک به همه‌ی آنان، پذیرفته شود. لیبرالیسم سیاسی چنین می‌انگارد که، به دلایل سیاسی، تکراری از

۱. البته باید شماری تصحیح لغزش و بازنگری در شیوه‌ی بیان ساختار و درونمایه [نگرش] عدالت چونان انصاف در نظریه‌ی در باره‌ی عدالت انجام شود. از برخی از آن‌ها در این‌جا بحث می‌شود، ولی من تصحیح این موضوعات در این درس‌گفتارها را در نظر ندارم.

آموزه‌های معقول و در همان هنگام ناهمساز، نتیجه طبیعی بهره‌گیری از عقل آدمی در چارچوب نهادهای آزاد یک حکومت دموکراتیک استوار بر قانون اساسی است. لیبرالیسم سیاسی همچنین می‌پندارد که یک آموزه فراگیر معقول، ضروریات یک حکومت دموکراتیک را نفی نمی‌کند. البته، ممکن است یک جامعه از آموزه‌های فراگیر ناقص و ناعقلانی، و حتی دیوانه‌وارانه، نیز برخوردار باشد. در این جاها مسأله همانا حفظ آن‌ها به گونه‌ئی است که وحدت و عدالت جامعه را سست نکنند.

واقعیت وجود تعداد زیادی آموزه فراگیر معقول ولی ناهمسازگار — یعنی واقعیت تکنوکراسی معقول — نشان می‌دهد که، آن‌سان که در کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت به کار رفته است، انگاره یک جامعه به‌سامان برخوردار از [نگرش] عدالت چونان انصاف، ناواقع‌بینانه است. این از آن‌رو است که این [انگاره] با تحقیقاتی اصول آن [جامعه]، در بهترین شرایط پیش‌بینی‌پذیر، ناهمساز است. از این‌رو، تبیین پایداری یک جامعه به‌سامان در بخش سوم نیز ناواقع‌بینانه است و باید از نو طرح شود. این مسأله زمینه را برای مقاله‌های بعدی فراهم می‌کند که نگرش آن‌ها در ۱۹۸۰ آغاز شد. ناروشنی نظریه‌ئی در باره عدالت اینک از میان می‌رود و [نگرش] عدالت چونان انصاف از آغاز چونان برداشتی سیاسی از عدالت عرضه می‌گردد (درس گفتار یکم: ۲).

شگفت این است که این تغییر به نوبه خویش تغییرهای بسیار دیگری را پدید می‌آورد و شماری از انگاره‌ها را ایجاب می‌کند که پیش از آن بدان‌ها نیازی نبود.^۱ از این‌رو عبارت «شگفت این است» را به کار می‌برم که مسأله پایداری نقش بس کوچکی در تاریخ فلسفه اخلاق بازی کرده است؛ از این‌رو شاید شگفت باشد که آشکار شود ناهمسازی‌ئی از این گونه موجب چنین بازنگری‌های گسترده‌ئی می‌گردد. با این همه مسأله پایداری برای فلسفه سیاسی امری بنیادین است، و ناهمسازی‌ئی در آن به ناگزیر تنظیم دوباره بنیادینی را ایجاب می‌کند. بر پایه این شاید شگفت نباشد که فزون بر انگاره‌هائی که پیش از این گفته شده‌اند — یعنی انگاره‌های برداشتی

۱. یکی از مواردی که استثنا می‌نماید انگاره اجماع همپوش است. با این همه معنای آن در نظریه‌ئی در باره عدالت، pp. 387f، کاملاً متفاوت است.

سیاسی از عدالت در برابری آموزه فراگیر، و انگاره یک اجماع همپوش و عقل عمومی — به انگاره‌های دیگری نیز نیاز داریم. در این جا من انگاره برداشتی سیاسی از شخص (درس گفتار یکم: ۵) و انگاره [امر] معقول در برابر تکثرگرایی صرف را یادآوری می‌کنم. فزون بر این، انگاره برساختی‌انگاری سیاسی با این موضوعات پیوند دارد و پرسش‌هایی را در باره صدق گزاره‌های اخلاقی مطرح می‌کند که در زیر نکته‌هایی در باره آن‌ها گفته می‌شود.^۱

نتیجه اصلی حاصل از این سخنان — نتیجه‌ای که اندکی پس از این بدان برمی‌گردم — این است که مسأله لیبرالیسم سیاسی عبارت است از این که چگونه امکان دارد که یک جامعه پایدار و عادلانه از شهروندانی که، از راه آموزه‌های معقول، هرچند ناهمسان دینی، فلسفی، و اخلاقی به گروه‌هایی با تفاوت‌های بسیار بخش شده‌اند در درازنای زمان وجود داشته باشد؟ به دیگر سخن، چگونه امکان دارد که آموزه‌های فراگیر بسیار ناهمگون هرچند معقول با یکدیگر به سر برند و همه برداشت سیاسی از یک رژیم استوار بر قانون اساسی را بپذیرند؟ ساختار و محتوای یک برداشت سیاسی چیست که می‌تواند پشتیبانی چنین اجماع همپوشی را به دست آورد؟ این‌ها از جمله پرسش‌هایی هستند که لیبرالیسم سیاسی می‌کوشد بدان‌ها پاسخ دهد.

در این جا از چند نکته در باره لیبرالیسم سیاسی سخن می‌گویم. گاهی سخنی از اشاره به باصطلاح طرح «جنبش روشنگری» برای یافتن یک آموزه سکولار فلسفی، یعنی آموزه‌ای استوار بر عقل و در همان هنگام فراگیر، می‌شنویم. چنین گمان می‌رفت که براننده جهان نوین این است که دیگر غلبه مرجعیت دینی و ایمان روزگاران مسیحی وجود نداشته باشد.

۱. گاهی گفته می‌شود که تغییرهای پدید آمده در مقاله‌های بعدی پاسخ‌هایی به انتقادهایی هستند که از سوی جماعت‌گرایان و دیگران بیان شده‌اند. به باور من این سخن بی‌پایه است. البته، این که آیا در این باور حق با من است یا نه بستگی به این دارد که آیا تغییرها را می‌توان به گونه‌ای رضایت‌بخش با نگرشی تحلیلی در باره چگونگی سازگاری آن‌ها با تبیین بازنگری‌شده پایداری توضیح داد یا نه. مسلماً با این سخن من مسأله فیصله نمی‌یابد.

نیازی نیست به این موضوع بپردازیم که آیا اصولاً چنین طرح جنبش «روشنگری»ئی وجود دارد یا وجود داشته است؛ زیرا، به هر روی، لیبرالیسم سیاسی، آن گونه که من می‌اندیشم، با نگرش [نگرش] عدالت چونان انصاف که بدان وابسته است، دارای چنین بلندپروازی‌هایی نیست. همان گونه که گفته‌ام، لیبرالیسم سیاسی نه صرفاً تکثرگرایی بلکه واقعیت تکثرگرایی معقول را مسلم می‌پندارد؛ و فراتر از این، چنین می‌انگارد که برخی از آموزه‌های فراگیر معقول برجسته موجود دینی‌اند. ویژگی‌های مفهوم امر معقول (درس گفتار دوم: ۳) چنان توصیف می‌شوند که چنین چیزی پذیرفته آید. مسأله لیبرالیسم سیاسی پیشنهاد مفهومی از عدالت سیاسی برای یک رژیم دموکراتیک استوار بر قانون اساسی است که چندگونگی آموزه‌های معقول — که همواره یکی از ویژگی‌های فرهنگ یک دموکراسی آزاد است — آن را بپذیرد. هدف، جایگزین کردن آن گش‌های فراگیر، و همچنین قائل‌شدن بنیادی راستین برای آن‌ها نیست. به راستی، این هدف موهوم خواهد بود؛ ولی نکته این نیست. چنین کاری از وظایف لیبرالیسم سیاسی نیست.

بخشی از پیچیدگی ظاهری لیبرالیسم سیاسی — که برای نمونه در ناگزیری‌اش به وارد ساختن تعداد بیش‌تری انگاره نشان داده می‌شود — ناشی از پذیرفتن واقعیت تکثرگرایی معقول است، زیرا در یک اجتماع همپوش آردانی، هر شهروند هم یک آموزه فراگیر را می‌پذیرد هم برداشت سیاسی اصلی [در لیبرالیسم سیاسی] را، که به گونه‌ئی با هم پیوند دارند. در برخی از جاها برداشت سیاسی نتیجه آموزه فراگیر یک شهروند، یا در ارتباط با چنین آموزه‌ئی، است؛ در جاهای دیگر ممکن است این برداشت چونان یک تقریب پذیرفتنی با توجه به شرایط جهان اجتماع شمرده شود (درس گفتار چهارم: ۸). به هر روی، از آن جا که همگان در برداشت سیاسی شریک‌اند ولی در آموزه‌های معقول شریک نیستند، باید شالوده عمومی توجیه را که عموماً در ارتباط با پرسش‌های سیاسی بنیادین برای شهروندان پذیرفتنی است از بسا شالوده‌های غیر عمومی توجیه که به آموزه‌های فراگیر بسیار تعلق دارند، و تنها پذیرفته کسانی‌اند که آن‌ها را صادق می‌انگارند، جدا کنیم.

به همین‌سان، تفاوت‌های دیگر بسیاری وجود دارند، زیرا عناصر برداشت سیاسی

از عدالت باید از عناصر همانند در اندرون آموزه‌های فراگیر جدا شوند. ما باید بینیم که در کجا ایستاده‌ایم. از این‌رو انگاره‌های خیر که در برداشت سیاسی وجود دارند باید به گونه‌ای مناسب سیاسی بوده و از انگاره‌های موجود در نگرش‌های گسترده‌تر جدا باشند. همین نکته برای مفهوم سیاسی اشخاص چونان افرادی آزاد و برابر صادق است.

با توجه به واقعیت تکررگرایی معقول فرهنگی دموکراتیک، هدف لیبرالیسم سیاسی آشکار کردن شرایط امکان‌پذیری یک اساس عمومی معقول برای توجیه بر پایه پرسش‌های سیاسی بنیادین است. [لیبرالیسم سیاسی] باید، هرگاه ممکن باشد، محتوای چنین اساسی و چرایی پذیرفتگی آن را بیان کند. در این کار باید دیدگاه عمومی را از دیدگاه‌های غیرعمومی (نه خصوصی) بسیار جدا سازد. یا باید تفاوت میان عقل عمومی و عقل‌های غیرعمومی بسیار را مشخص کند و روشن گرداند که چرا عقل عمومی چنین شکلی را به خود می‌گردد (درس گفتار ششم). وانگهی، باید (از راه‌هایی که باید توضیح داد) میان دیدگاه‌های آموزه‌های فراگیر معقول بی‌طرف باشد.

این بی‌طرفی از راه‌های گوناگون نشان داده می‌شود. لیبرالیسم سیاسی به هیچ نگرش معقولی نمی‌تازد یا از آن انتقاد نمی‌کند. از آن میان به انتقاد از هیچ نظریه ویژه‌ای در باره صدق گزاره‌های اخلاقی نمی‌پردازد، و نه بی‌سی کم‌تر از انتقاد روی می‌دهد.^۱ در این باره چنین پنداشته می‌شود که گزاره‌های برخوردار از چنین راستی از دیدگاه یک آموزه اخلاقی فراگیر ساخته شده‌اند. این آموزه‌ها با ملحوظ داشتن همه چیز، یعنی با در نظر گرفتن همه آنچه ارزش‌های اخلاقی و سیاسی کاملاً مناسب و امور کاملاً مناسب می‌دانند (آن گونه که هر آموزه تعیین می‌کند)، حکمی را صادر می‌کنند. لیبرالیسم سیاسی را با این کاری نیست که، با ملحوظ داشتن همه چیز، کدامین حکم اخلاقی صادق است، چنان که این نگرش از درون دیدگاه محدود خویش به همه پرسش‌ها می‌پردازد. ولی گاهی برای تثبیت موقعیت خویش باید چیزی بگوید. در درس گفتار سوم: ۸ و درس گفتار پنجم: ۸ به این موضوع می‌پردازم.

۱. بنگرید به درس گفتار چهارم: ۴-۱، تکرار بند زیربط از «انگاره یک اجماع همپوش».

فزون بر این، لیبرالیسم سیاسی به جای تمسک به برداشت سیاسی خود از عدالت چونان برداشتی که صادق است، به آن چونان امری معقول متمسک می‌شود. این تنها یک امر زبانی نیست، بلکه دو کار را انجام می‌دهد. نخست این که نشان‌دهنده دیدگاه محدودتر برداشت سیاسی چونان برداشتی است که نه همه ارزش‌ها بلکه ارزش‌های سیاسی را بیان می‌کند، ولی همزمان یک اساس عمومی برای نوحه فراهم می‌سازد. دوم این که نشان می‌دهد که اصول و انگارینه‌های برداشت سیاسی بر اصول عقل عملی در ارتباط با مفهوم‌های جامعه و شخص استوارند که این مفهوم‌ها خود مفهوم‌های عقل عملی‌اند. این مفهوم‌ها چارچوب کار بست اصول عقل عملی را نمایان می‌سازند. در تبیین برساختی‌انگاری سیاسی (در برابر برساختی‌انگاری اخلاقی)، در درس گفتار سوم، معنای این نکته‌ها را به دست می‌دهم.

هرکس که با وضعیت آغازین [نگارشی] عدالت چونان انصاف، یا با یک چارچوب همانند، آشنایی دارد با انگاره برساختی‌انگاری سیاسی آشنا است. اصول عدالت سیاسی نتیجه روندی از برساخت هستند که در آن اشخاص عقلانی (یا نمایندگان آنان)، در چارچوب شرایط معقول، اصول را می‌پذیرند تا ساختار اساسی جامعه را ساماندهی کنند. من اصول ناشی از یک روند برخورد برساخت، روند بیانگر اصول ضروری و مفهوم‌های عقل عملی، را معقول می‌دانم. احکام پذیرفته با آن اصول نیز معقول‌اند. هنگامی که شهروندان در برداشت سیاسی معقولی از عدالت سهیم‌اند، از اساسی برخوردارند که می‌توان با بهره‌گیری از آن به بحث عمومی و تصمیم‌گیری معقول در باره پرسش‌های بنیادین سیاسی پرداخت، البته نه در همه موارد بلکه امیدواریم در بیش‌تر موارد مرتبط با ضروریات قانون اساسی و موضوعاتی مرتبط با عدالت اساسی.

دوگانگی‌ئی که در لیبرالیسم سیاسی میان دیدگاه برداشت سیاسی و بسا دیدگاه‌های آموزه‌های فراگیر وجود دارد دوگانگی‌ئی نیست که در فلسفه ریشه داشته باشد. این دوگانگی در سرشت ویژه فرهنگ سیاسی دموکراتیک آن گونه که با تکررگرایی معقول بازشناخته می‌شود ریشه دارد. به باور من، این سرشت ویژه

بیش‌تر مسائل گوناگون فلسفه سیاسی در جهان نوین را در مقایسه با جهان باستان تبیین می‌کند. در توضیح این نکته گمانه‌ئی را — نمی‌گویم این چیزی بیش از یک حدس است — در باره زمینه‌های تاریخی بیان می‌کنم که تبیین‌کننده مسائل ویژه باستانیان و مدبران است.

هنگامی که فلسفه اخلاق، مثلاً با سقراط، پدید آمد، دین باستان یک دین دولتشهری در کنشگری اجتماعی عمومی، در عرصه جشنواره‌های دولتشهری و آیین‌های عمومی بود. وانگهی، این فرهنگ دینی دولتشهری بر یک کتاب مقدس مانند عهد عتیق و عهد جدید، یا قرآن، یا وداهای آیین هندو استوار نبود. یونانیان هومر را گرامی می‌داشتند و شعرهای هومری بخشی بنیادین از آموزش و پرورش آنان بودند، ولی ایلیاد و اودیسه هرگز متن مقدس نبودند. تا هنگامی که کسی به گونه‌ئی که انتظار بود در تعالیت‌ها شرکت داشت و آداب را به رسمیت می‌شناخت، جزئیات باورداشت‌ها اهمیت زیادی نداشتند. آنچه اهمیت داشت انجام‌دادن کارهای متداول و این نکته بود که فرد یک عضو معتد جامعه بوده همواره — هرگاه که از او بخواهند — آماده انجام‌دادن وظایف دولتشهری خود چونان یک شهروند خوب باشد. این یک دین رستگاری به معنای مسیحی نبود و هیچ گروهی از دینیاران وجود نداشت که میانجی لازم فیض الهی باشد؛ به‌راستی انگاره‌های جاودانگی و رستگاری جاودان جایگاهی کانونی در فرهنگ کلاسیک نداشتند.^۱

بدین‌سان فلسفه اخلاق یونانی در بافت تاریخی و فرهنگی یک دین دولتشهری پدید می‌آید که در آن رزم‌نامه‌های هومری، با خدایان و قهرمانانشان، نقشی کانونی بازی می‌کنند. این دین یک انگاره جایگزین از برترین نیک‌ندار را در برابر آن برترین خیر قرار دهد که خدایان و قهرمانان هومری بیان می‌کنند. قهرمانان از تباری اشرافی برخوردارند؛ آشکارا خواستار پیروزی و افتخار، توانمندی و توانگری، ارج و پایگاه اجتماعی‌اند. در برابر بهروزی خانواده، دوستان، و وابستگان

۱. در این بند من از از والتر برکرت پیروی می‌کنم:

Burkert, Walter, *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 214-60, 273-75.

بی‌طرف نیستند، ولی چنین چیزهایی اهمیت کم‌تری دارند. خدایان نیز از دید اخلاقی چندان تفاوتی ندارند؛ و هرچند که نامیرایند زندگی‌های آنان از شادکامی و آسودگی نسبی بی‌برخورداراند.

از این‌رو در نفی انگارینه هومری ویژه‌ی روش زندگی طبقه رزمجوی دوران گذشته، فلسفه یونانی می‌بایست انگاره‌های برترین خیر برای زندگی انسان را فراهم آورد. انگاره‌هایی که برای شهروندان جامعه آتن سده پنجم پیش از میلاد پذیرفتنی باشند. فلسفه اخلاق همواره تنها کاربست عقل پروریده آزاد بود. استوار بر دین، و به همین‌سان استوار بر وحی نبود، چنان که دین دولتشهری نه راهبر آن بود نه رقیب آن. تمرکز آن بر انگاره برترین نیک چنان یک انگارینه گیرا، چنان هدف معقول نیکبختی راستین ما، بود و به پرشی می‌پرداخت که دین دولتشهری آن را بیشتر بی‌پاسخ نهاده بود.

اگر به دوران نوین برگردیم، به رویداد تاریخی تأثیر ژرفی بر فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی دوران نوین داشتند.

نخستین رویداد جنبش اصلاح دینی در سده شانزدهم است. این جنبش یکپارچگی دینی سده‌های میانه را از هم گسیخت و به تکررگرایی دینی، با همه پیامدهایش برای سده‌های بعد، انجامید. این به نوبه خود گونه‌های دیگر تکررگرایی را پرورش داد که تا پایان سده هژدهم بسان ویژگی پایانی فرهنگ رخ نمودند.

دومین رویداد پدیدآیی دولت‌های نوین برخوردار از حکومت مرکزی است، که در آغاز شاهان، با نیروی سرگ اگر نه مطلق، بر آن‌ها فرمان می‌راندند؛ یا دست‌کم شاهانی بر آن‌ها فرمان می‌راندند که می‌کوشیدند تا آن‌جا که می‌توانند قدرت هرچه بیش‌تری را به کار بندند و تنها در ناگزیری یا هنگام انحصای امور بخشی از قدرت را به اشراف و طبقات میانه‌بالنده بدهند.

سومین رویداد پدیدآیی علم نوین است که در سده هفدهم آغاز شد. منظور من از علم نوین شکوفایی اخترشناسی با کوپرنیک و کپلر، و پدیدآیی فیزیک نیوتنی

۱. در این دو بند واپسین من از کتاب ترنس ایروین، به‌ویژه فصل دوم آن، پیروی می‌کنم:

Irwin, Terence, *Classical Thought*, New York: Oxford University Press, 1989.

است؛ همچنین باید بر پدیدآیی آنالیز ریاضی (حسابان) با نیوتن و لایبنیتس تأکید کرد. بی آنالیز، پدیدآیی فیزیک ممکن نبوده است.

نخست به ناهمخوانی آشکار دین با جهان کلاسیک می‌پردازم. مسیحیت سده‌های میانه پنج ویژگی داشت که دین دولتشهری از آن‌ها بی‌بهره بود:

(۱) [مسیحیت سده‌های میانه] به یک دین اقتدارطلب و مرجعیت‌پرست گرایش داشت: اقتدار و مرجعیت آن — خود کلیسا که زیر فرمان دستگاه پاپی بود — نهادین، مرکزی، و نزدیک به مطلق بود، هرچند قدرت و مرجعیت برین پاپ گاهی، همچون در دوران شورایی سده‌های چهاردهم و پانزدهم، به چالش گرفته می‌شد.

(۲) [مسیحیت سده‌های میانه] یک دین رستگاری، یعنی راهی به سوی زندگی جاودان بود؛ و رستگاری به باور راستین نیاز داشت آن‌گونه که کلیسا آموزش می‌داد.

(۳) از این‌رو [مسیحیت سده‌های میانه] یک دین آموزه‌یی با اصول عقایدی بود که می‌بایست آن‌ها را باور داشت.

(۴) [مسیحیت سده‌های میانه] دین کشیشان با قدرت و مرجعیت انحصاری ابزار دستیابی به فیض و لطف الهی بود، ابزاری که معمولاً در رسیدن به رستگاری نقشی بنیادین داشت.

(۵) سرانجام، [مسیحیت سده‌های میانه] یک دین گسترش‌خواه بود که برای قدرت و مرجعیتش هیچ مرزی را نمی‌پذیرفت.

جنبش اصلاح دینی پیامدهای شگرفی داشت. هنگامی که یک دین اقتدارطلب و مرجعیت‌پرست، رستگاری‌گرا، و گسترش‌خواه مانند مسیحیت سده‌های میانه پاره پاره می‌شود، این به‌ناگزیر به معنای پدیدآیی یک دین اقتدارطلب و مرجعیت‌پرست و رستگاری‌گرای رقیب در درون همان جامعه است که با دین اصلی تفاوت‌هایی دارد، ولی برای دوران معینی بسیاری از همان ویژگی‌ها را داراست. لوتر و کالون به اندازه کلیسای رومی جزم‌گرا و ناروادار بودند.

ناهمخوانی دومی، این بار میان فلسفه و جهان کلاسیک، وجود دارد که کم‌تر

آشکار است. هنگام جنگ‌های دینی، مردمان در باره سرشت برترین خیر، یا بنیاد ضرورت اخلاقی در درون قانون الهی شکی نداشتند. آنان گمان می‌کردند که این چیزها را با بی‌چون و چرایی ایمان می‌دانند، چنان که الهیات اخلاقی راهبری کامل آنان را به عهده داشت. ولی پرسش این بود که پدیدآیی جامعه با انسان‌های برخوردار از باورهای دینی گوناگون چگونه امکان‌پذیر است؟ اساس رواداری دینی چیست؟ از دید بسیاری کسان اساسی برای این رواداری وجود نداشت، زیرا این به معنای پذیرفتن بدعت‌گذاری و ارتداد در پیوند با «اولیات»، و پدیدآیی بلائی تکرر دینی بود. حتی هواداران پیشین رواداری تکرر در جهان مسیحی را فاجعه می‌دیدند، هرچند فاجعه‌ئی که می‌بایست در برابر گزینه جنگ داخلی دینی بی‌پایان پذیرفته می‌شد.

از این‌رو، خاستگاه تاریخی لیبرالیسم سیاسی (و خاستگاه تاریخی لیبرالیسم به معنای گسترده‌تر) جنبش اصلاح دینی و پیامدهای آن، با ستیزهای دیرپای بر سر رواداری دینی در سده‌های شانزدهم و هجدهم، است.^۱ چیزی مانند درک نوین از آزادی وجدان و آزادی اندیشه آغاز شد همان‌گونه که هگل گفته است، تکررگرایی بود که آزادی دینی را ممکن ساخت نه خواست لوتر و خواست کالون.^۲ البته ستیزهای دیگر نیز از اهمیت سرنوشت‌سازی برخوردار بودند، مانند ستیزها بر سر محدودسازی قدرت سلطان مطلق با اصول درخوری در چارچوب قانون اساسی که پاسدار حقوق و آزادی‌های اساسی باشند.

ولی با همه اهمیت ستیزهای دیگر و اهمیت اصول پیشهادی برای فرونشاندن آن‌ها، واقعیت تکرر دینی، همچنان برجا است. از این‌رو، لیبرالیسم سیاسی واقعیت تکررگرایی معقول را چنان تکررگرایی در زمینه آموزه‌های فراگیر از آن میان آموزه‌های دینی و آموزه‌های نادینی، می‌پذیرد. این تکررگرایی نه فاجعه بلکه پیامد طبیعی کنشگری‌های عقل انسان در چارچوب نهادهای آزاد دیرپا به شمار می‌آید.

۱. جودیت اشکلر (Ordinary views (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

از لیبرالیسم ترس سخن می‌گوید، که مونتئی و مونتسکیو آن را مطرح کرده‌اند؛ در کتاب اشکلر پیامد سنگدلی‌های جنگ‌های داخلی دینی توصیف شده است. بنگرید به ص. ۵.

۲. بنگرید به اواخر شرح دراز در بند ۲۷۰ از:

Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

فاجعه شمردن تکثرگرایی معقول فاجعه دانستن خود کنشگری عقل در شرایط آزادی است. به راستی، کارایی «قانون اساسی گرایی» لیبرال چونان کشف یک امکان اجتماعی تازه جلوه کرد: امکان یک جامعه تکثرگرای برخوردار از پایداری و هماهنگی معقول.^۱ پیش از کاربست پیروزمندانه و سازش آمیز رواداری در جامعه های برخوردار از نهادهای لیبرال راهی برای شناخت این امکان وجود نداشت. همان گونه که گویا سده ها نارواداری نشان داده است، این باور طبیعی تر است که وحدت و همسازی اجتماعی مستلزم توافق بر سر یک آموزه فراگیر دینی، فلسفی، یا اخلاقی است. نارواداری چونان شرط سامانمندی و پایداری اجتماعی پذیرفته می شد. دست گردانی این باور به آماده سازی زمینه برای نهادهای لیبرال یاری می رساند. شاید آموزه آزادی کیش از این رو پدید آمد که باور به نفرین شدگی کسانی که ما، با اعتماد و اطمینان، همکاری درازمدت و سودبخشی را با آنان در حفظ یک جامعه عادلانه داشته ایم دشوار، اگر نه ناممکن، است.

بدین سان، همان گونه که پیش تر گفتم، مسئله لیبرالیسم سیاسی این است: وجود درازمدت یک جامعه پایدار و عادلانه از شهروندان آزاد و برابر که در آموزه های معقول دینی، فلسفی، و اخلاقی تفاوت بسیاری دارند چگونه ممکن است؟ این یکی از مسائل عدالت سیاسی است، نه مسائلی در باره برترین نیک. خیر برای مدیران در دین آنان شناخته می شد؛ با اختلافات ژرف آنان شرایط بنیادین یک جامعه ماندگار و عادلانه ممکن نمی بود. مسئله درک این شرایط اجتماعی اساسی می یابد. بخشی از این مسئله چنین است: شروط منصفانه همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابری که در عین حال از ناسازگاری های آموزشی ژرفی برخوردارند کدام اند؟ ساختار و محتوای برداشت سیاسی لازم چیست اگر به راستی چنین برداشتی امکان پذیر است؟ این مسئله عدالت آن گونه که در جهان باستان پدید آمد نیست. آنچه جهان باستان نمی دانست ناهمسازی میان دین های رستگاری گرا، کیش- بنیاد، و گسترش خواه بود. این پدیده می بود که در تجربه تاریخی تازگی داشت، امکانی که با

۱. هیوم در بند ششم «آزادی مطبوعات» (۱۷۴۱) به این نکته اشاره می کند. همچنین بنگرید به:

Dickens, A. G., *The English Reformation* (London: Fontana Press, 1967), pp. 440f.

جنبش اصلاح دینی فعلیت یافت. البته مسیحیت به زیر فرمان کشیدن مردمان را، نه به سادگی از راه گرفتن زمین و دارایی آنان، و یا با به کاربندی زور و سلطه بر آنان، بلکه از راه رهایی بخشیدن به روح آنان، ممکن ساخت.

آنچه در باره این ناهمسازی تازگی دارد این است که یک عنصر استعلایی ناسازگار را در برداشت‌های مردمان از آنچه نیکینگی آنان در آن است می‌گنجاند. این عنصر استعلایی یا پدیدآورنده ناسازگاری ویرانگری است که تنها در شرایط درخور و به پایان رسیدن توش و توان است که آرام می‌گیرد یا آزادی برابر وجدان و آزادی اندیشه را پدید می‌آورد. هیچ برداشت سیاسی معقولی از عدالت ممکن نیست مگر بر پایه آزادی برابر وجدان و آزادی اندیشه که از بنیادی استوار و پذیرفتگی عمومی برخوردار باشد. لیبرالیسم سیاسی با در نظر گرفتن ژرفای بس بسیار آن کشمکش پنهان استوارپذیر آغاز می‌شود.

بر پایه پیوند میان لیبرالیسم سیاسی و فلسفه اخلاق دوران نوین، باید گفت درحالی که فلسفه اخلاق بسی تأثیر از پایگاه دینی‌بی‌پذیرفت که پس از جنبش اصلاح دینی در درون آن شکل گرفت، تأسیس هژدهم اندیشمندان مهم امیدوار بودند بنیادی برای شناخت اخلاقی پدید آورند که مستقل مرجعیت کلیسا و در اختیار اشخاص معمولی معقول و با وجدان باشد. با این کار آنان می‌خواستند مجموعه کاملی از مفهومی‌ها و اصول را پدید آورند که بایسته‌های زندگی اخلاقی را بر پایه آن‌ها تعیین کنند. برای دستیابی بدین هدف، آنان به بررسی پرسش‌های اساسی روان‌شناسی و شناخت‌شناسی اخلاقی مانند پرسش‌های زیر پرداختند:

۱) آیا شناخت یا آگاهی از این که چگونه عملی باید داشته باشیم به گونه‌ئی مستقیم در دسترس برخی از انسان‌ها یا تعداد اندکی از آنان (مثلاً کشیشیان) است یا هر شخصی که به گونه‌ئی هنجارین معقول و با وجدان است بدان دسترسی دارد؟

۲) آیا سامانه اخلاقی ضروری ما از سرچشمه‌ئی بیرونی، برای نمونه از سامانه ارزش‌های موجود در عقل خدا، برمی‌خیزد یا به گونه‌ئی از خود سرشت آدمی (خواه از عقل خواه از احساس خواه از پیوندی میان آن‌ها)، همراه با بایسته‌های زندگی جمعی ما در جامعه سرچشمه می‌گیرد؟

۳) سرانجام، آیا ما باید با برانگیزشی بیرونی، برای نمونه با فرمان‌های الهی یا فرمان‌های دولت، برانگیخته یا ناگزیر شویم خود را با بایسته‌های وظایف و پایبندی‌هایمان سازگاری دهیم؛ یا چنان ساخته شده‌ایم که در سرشت خویش انگیزه‌های کافی را برای کنشگری بدان گونه که بایسته است دارا هستیم بی‌آن که به هراسانیدن و برانگیختن نیاز باشد.^۱

هر یک از این پرسش‌ها در آغاز در الهیات پدید آمد. از میان اندیشمندانی که ما معمولاً نوشته‌های آنان را می‌خوانیم، هیوم و کانت، به روش‌های گوناگونشان، دومین گزینه را در هر یک از این سه پرسش می‌پذیرند. آنان بر این باورند که سامانه اخلاقی به گونه‌ای از خود سرشت انسان، چونان عقل یا چونان احساس، و از شرایط زندگی ما و جامعه سرچشمه می‌گیرد. همچنین باور دارند که شناخت یا آگاهی از این که چگونه عملی باید داشته باشیم به گونه‌ای مستقیم در دسترس هر شخصی است که به گونه‌ای مشارف معقول و با وجدان باشد. سرانجام آنان بر این باورند که ما چنان ساخته شده‌ایم که در سرشت خویش از انگیزه‌های کافی برای عمل بدان گونه که بایسته است برخورداریم بی‌آن که نیازی به فرمان‌های بیرونی، دست کم به گونه پادشاه‌ها و کیفرهای خدا یا دولت، باشد. در واقع هر دو فیلسوف، یعنی هیوم و کانت، از این نگرش بسی دورند که تنها تعداد اندکی می‌توانند از شناخت اخلاقی برخوردار باشند و همه مردمان یا بیش‌تر آنان باید با چنین فرمان‌هایی به انجام دادن آنچه درست است وادار شوند.^۲ چنین باوری از سوی آنان را من در برابر لیبرالیسم سیاسی متعلق به آن چیزی می‌دانم که لیبرالیسم فراگیر می‌خوانم.

۱. دو بند آخر بالا از کتاب زیر گرفته شده‌اند:

J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

بنگرید به: مقدمه جلد یکم، ص. ۱۸. من و امداد این دو جلد کتاب و مقاله‌های پُرشمار اشنیویند، به‌ویژه مقاله زیر هستم:

"Natural Law, Skepticism, and the Method of Ethics," *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 289-308.

۲. اشنیویند، در *Moral Philosophy*, p. 29، این نکته را در باره کانت می‌گوید، ولی من آن را در باره هیوم هم صادق می‌دانم.

لیبرالیسم سیاسی لیبرالیسم فراگیر نیست، و در باره سه پرسش بالا ایستاری عام بر نمی‌گزیند بلکه پاسخ‌دهی بدان‌ها را به نگرش‌های فراگیر گوناگون واگذار می‌کند. ولی لیبرالیسم سیاسی دومین گزینه را در هر مورد بر پایه برداشتی سیاسی از عدالت برای یک رژیم دموکراتیک استوار بر قانون اساسی می‌پذیرد. پذیرش آن گزینه‌ها در این مورد بنیادین بخشی از برساختی‌انگاری سیاسی است (درس گفتار سوم). لیبرالیسم سیاسی اندیشناک مسائل عام فلسفه اخلاق نیست، مگر تا آن‌جا که بر چگونگی پشتیبانی فرهنگ زمینه‌یی و آموزه‌های فراگیر آن از یک رژیم استوار بر قانون اساسی تأثیر دارند. فلسفه سیاسی لیبرالیسم سیاسی موضوع ویژه خویش را دارد: در شرایط ناسازگاری ظرف آموزه‌یی که در آن دورنمایی برای از میان بردن ناسازگاری نیست چگونه یک جامعه عادلانه و آزاد امکان‌پذیر است؟ برای حفظ بی‌طرفی میان آموزه‌های فراگیر، لیبرالیسم سیاسی مشخصاً به موضوعاتی اخلاقی‌تری نمی‌پردازد که آن آموزه‌ها بر پایه آن‌ها دچار پراکندگی می‌شوند. چنین می‌نماید که این نکته دشواری‌هایی را پدید می‌آورد، و من می‌کوشم با پدید آمدن آن‌ها، برای نمونه در درس گفتار پنجم: ۸، بدان‌ها پاسخ دهم.

شاید چنین بنماید که پای فشردن من بر جنبش اصلاح دینی و ستیز دیرپا در باره رواداری چونان خاستگاه لیبرالیسم به مسائل زندگی سیاسی معاصر برمی‌گردد. از میان اساسی‌ترین مسائل باید مسائل نژاد، قومیت، و جنسیت را نام برد. شاید چنین بنماید که این‌ها سرشتی متفاوت دارند و مستلزم اصول متفاوت برای عدالت‌اند، که کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت بدان‌ها نمی‌پردازد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، هدف آن کتاب پیشنهاد تبیینی از عدالت سیاسی و اجتماعی است که از برداشت‌های برجسته سنتی آشنا خرسندکننده‌تر باشد. آن کتاب، همچنان که از پرسش‌های بررسی‌شده در آن آشکار است، برای رسیدن به این هدف خود را به شماری از مسائل کلاسیک محدود ساخت که در کانون بحث‌های تاریخی در باره ساختار اخلاقی و سیاسی دولت دموکراتیک نوین جای داشته‌اند. از این‌رو به بررسی بنیادهای آزادی‌های اساسی دینی و سیاسی، و بنیادهای حقوق اساسی شهروندان در جامعه مدنی، از آن میان آزادی جابجایی و برابری

منصفانه فرصت‌ها، حق مالکیت شخصی، و پشتیبانی‌های حکومت قانون، می‌پردازد. همچنین به عدالت موجود در نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در جامعه‌ای که در آن شهروندان آزاد و برابر تلقی می‌شوند توجه دارد. ولی کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت بخش بیش‌تر پرسش از مدعیات دموکراسی در بنگاه و کارگاه، و همچنین مسأله عدالت میان دولت‌ها (یا، بر پایهٔ پسند من، ملت‌ها) را کنار می‌گذارد؛ این کتاب چندان سخنی از عدالت کیفری و حفظ محیط زیست یا پاسداری از حیات وحش به میان نمی‌آورد. موضوعاتی برجستهٔ دیگری نیز کنار گذاشته می‌شوند؛ برای نمونه از عدالت خانواده و عدالت درون خانواده سخنی به میان نمی‌آید هرچند به‌راستی می‌پدیم که خانواده به گونهٔ ویژه‌ئی عادلانه است. من چنین می‌انگارم که برداشتی از عدالت که با تمرکز بر تعداد اندکی مسأله کلاسیک دیرپا پدید آمده است باید درست باشد، یا دست کم رهنمونی برای پرداختن به پرسش‌های دیگر فراهم می‌سازد. این است دلیل تمرکز بر تعداد اندکی مسأله کلاسیک مهم و دیرپا. البته چه بسا برداشتی از عدالت که بدین گونه پدید آمده است با کاستی همراه باشد. این نکته بنیاد بخش بزرگی از نقد کتاب نظریه‌ئی در باره عدالت است. بر پایهٔ این نقد آن گونه لیبرالیسمی که این کتاب مطرح می‌کند از درون با کاستی روبه‌رو است زیرا بر برداشتی انتزاعی از شخص استوار است و انگاره‌ئی فردی و غیراجتماعی از سرشت انسانی را به کار می‌بندد؛ یا از تفاوتی ناسودمند میان امر عمومی و امر خصوصی بهره می‌برد که مانع پرداختن به مسائل جنسیت و خانواده است. من بر این باورم که بخش بزرگی از انتقاد به برداشت عرضه شده از شخص و انگارهٔ سرشت انسانی ناشی از این است که، همان‌گونه که در درس‌گفتار یکم: ۴ گفته شده است، انگارهٔ وضعیت آغازین چونان یک ابزار بازنمایی دیده نشده است. همچنین من باور دارم که می‌توان دشواری‌های ادعایی در بررسی جنسیت و خانواده را از میان برداشت، هرچند در این درس‌گفتارها به این نکته نمی‌پردازم.

از این‌رو من هنوز چنین می‌اندیشم که هر زمان به مفهوم‌ها و اصول ضروری در ارتباط با پرسش‌های تاریخی بنیادین دست یابیم آن مفهوم‌ها و اصول را می‌توان به گستردگی بر مسائل ویژهٔ ما نیز به کار بست. همان برابری «اعلامیهٔ استقلال»

که لینکلن برای محکوم کردن برده‌داری آن را دستاویز ساخت می‌تواند برای محکوم کردن نابرابری زنان و ستم بر آنان دستاویز درخوری باشد. من لازم می‌دانم که پیامدهای اصول پیشین در شرایط دگرگون شده درک شوند، و بر ارزش نهادن به آن‌ها در نهادهای موجود پافشاری شود. از این رو کتاب *نظریه‌ئی در باره عدالت* بر مسائل تاریخی ویژه‌ئی تمرکز دارد بدین امید که شماری از برداشت‌ها و اصول معقول فراهم آیند که ممکن است در موضوعات بنیادین دیگر نیز کاربست یابند.

در جمع‌بندی باید گفت که در سخنان بالا من کوشیده‌ام نشان دهم که اینک چگونه [نگرش] عدالت چونان انصاف را گونه‌ئی از لیبرالیسم سیاسی می‌دانم و چرا دگرگونی‌هایی در آن ضروری بود. این سخنان بر مسأله داخلی جدی‌ئی پای می‌فشرند که آن دگرگونی‌ها را بدید آورد. ولی من نمی‌خواهم بگویم که در واقع تبیینی از چگونگی و چرایی آن دگرگونی‌ها به دست داده شده است. من چنین نمی‌اندیشم که به‌راستی می‌دانم چرا چنان راهی را رفتم. شاید هر داستانی که بگویم یک افسانه باشد، صرفاً آن چیزی باشد که می‌خواهم بدان باور داشته باشم.

نخستین بهره‌گیری من از انگاره‌هایی چون برداشت سیاسی از عدالت و اجماع همپوش گمراه‌کننده بود و انتقادهایی را برانگیخت که در آغاز برایم گیج‌کننده بودند: چگونه ممکن است که انگاره‌های ساده‌ئی چون برداشت سیاسی از عدالت و اجماع همپوش درست درک نشوند؟ من ژرفای کار همسازی بخشیدن به بخش‌های کتاب *نظریه‌ئی در باره عدالت* را کوچک شمرده بودم و نبود چند بخش انگشت‌شمار مهم برای شرح رضایت‌بخشی از لیبرالیسم سیاسی را امری عادی دانسته بودم. از میان این بخش‌های ناموجود آن چیزهائی که نقش کلان‌نوی دارند چنین‌اند:

۱. انگاره [نگرش] عدالت چونان انصاف بسان یک نگرش مستقل و انگاره اجماع همپوش چونان انگاره‌ئی مرتبط با تبیین آن از پایداری؛
۲. تفاوت میان تکثرگرایی صرف و تکثرگرایی معقول، همراه با انگاره آموزه فراگیر معقول؛ و
۳. تبیینی کامل‌تر از امر معقول و امر عقلانی در چارچوب مفهوم

برساختی‌انگاری سیاسی (در برابر برساختی‌انگاری اخلاقی)، برای نشان دادن اساس اصول حق و عدالت در عقل عملی.

با قرار گرفتن این بخش‌ها در جای درخورشان، اینک من بر این باورم که ناروشی‌ها از میان می‌روند. من وامدار چندین کس هستم که نام بیش‌تر آنان را در پانویست‌ها می‌آورم. من به‌ویژه وامدار کسانی هستم که در باره بخش‌های ناموجودی که در بالا از آن‌ها سخن گفتم گفت‌وگوهای آموزنده‌ئی با آنان داشته‌ام. - به تمام اسکنان برای گفت‌وگوهای آموزنده‌ئی که از آغاز در باره برساختی‌انگاری سیاسی، و برساختی‌انگاری به گونه‌ئی فراگیرتر، داشته‌ایم، به گونه‌ئی که اینک این نگرش آن‌سان که در درس‌گفتار سوم آمده است از طرح آغازینش در ۱۹۸۰ روشن‌تر است؛ و همچنین برای بررسی تفاوت میان امر معقول و امر عقلانی، و چگونگی تعیین امر معقول برای اهداف برداشت سیاسی از عدالت (درس‌گفتار دوم: ۱ تا ۳).

- به رانلد دوورکین و تامس ییگل برای گفت‌وگوهای بسیار هنگام شرکت در سمینارهای دانشگاه نیویورک در ۱۹۸۷-۱۹۹۱؛ و در ارتباط با انگاره [نگرش] عدالت چونان انصاف بسان یک نگرش خودبینانه (درس‌گفتار یکم: ۵)، و یک گفت‌وگوی روشن‌گر شبانه در نوشگاه هتل سانتا لویسیا در ناپل در ژوئن ۱۹۸۸.

- به ویلفریت هینش برای نیاز به انگاره‌ئی از یک امره فراگیر معقول، در برابر آموزه فراگیر به معنای مطلق (درس‌گفتار دوم: ۳)، و برای گفت‌وگوهای آموزنده در این باره در مه و ژوئن ۱۹۸۸.

- به جاشونا کوپین، که بر اهمیت تفاوت میان تکثرگرایی معقول و تکثرگرایی صرف تأکید کرد (درس‌گفتار یکم: ۲-۶)، و برای بسی گفت‌وگوهای ارزشمند در باره انگاره امر معقول در ۱۹۸۹-۱۹۹۰، که پالیده همه در مقاله او در ماه مه ۱۹۹۰ یادآوری شده است.

- به تایلر بورگ برای دو نامه بلند در تابستان ۱۹۹۱ که در آن‌ها به بررسی و نقد متن پیشینی از درس‌گفتار سوم پرداخته بود. او مرا باوراند که نتوانسته‌ام معنای روشنی از این‌که چگونه هم برساختی‌انگاری اخلاقی کانت و هم

برساختی‌انگاری سیاسی من تبیینی از خودآیینی اخلاقی یا سیاسی فراهم می‌سازند به دست دهم، بلکه در نشان دادن تفاوت میان برساختی‌انگاری سیاسی و شهودگرایی عقلانی از حدود یک برداشت سیاسی از عدالت برگزیده‌ام. من در کوششی برای تصحیح این نادرستی‌های مهم بخش‌های ۱، ۲ و ۵ را سراسر بازنویسی کرده‌ام.

– همان‌گونه که تاریخ‌های بالا نشان می‌دهند، من تنها در چند سال گذشته به درک روشن از لیبرالیسم سیاسی رسیدم – یا این‌گونه می‌اندیشم. هرچند بسیاری از مقاله‌های پیشین با همان عنوان یا با عنوان همانند، و با محتوای بسیار نزدیک به محتوای پیشین، در این چاپ می‌شوند، همه چنان ساماندهی شده‌اند که در کل آنچه را اینک نگرشی همساز می‌دانم بیان کنند.

من کوشیده‌ام در مانوشت‌ها از دیگر کسانی که وامدار آنان‌ام یاد کنم. ولی با کسانی که در زیر می‌آیند دیر زمانی گفت‌وگو داشته‌ام و من نمی‌توانم بدان شیوه از آن‌ها یاد کنم.

– به برتن درین، که از اوایل دهه ۱۹۷۰، یعنی زمانی که انگاره لیبرالیسم سیاسی در ذهن من آغاز به پدیدآیی کرد، با او به‌فراخی در باره پرسش‌های این درس‌گفتارها گفت‌وگو کرده‌ام. شورا فریبی همواره و نقد سختگیرانه آموزنده او ارزش بسیاری برای من داشته‌اند. و ام من به او فراتر از آن است که بتوان بر زبان آورد.

– به دیوید ساکس در گذشته، که از سال ۱۹۴۶ (سال نخستین دیدارمان) در باره بسیاری از پرسش‌های کتاب، به‌ویژه پرسش‌های مرتبط با رازشناسی اخلاقی، با او گفت‌وگو کرده‌ام. در دهه ۱۹۸۰ من و ساکس سه بار در باستن گفت‌وگوهای گسترده‌تری در ارتباط با موضوعات این کتاب داشته‌ایم که برای من بسیار ارزشمند بوده‌اند. در بهار و تابستان ۱۹۸۲ به بررسی نادرستی‌هایی پرداختیم که با هم در درس‌گفتارهای من در دانشگاه کلمبیا در ۱۹۸۰ پیدا کردیم؛ در تابستان ۱۹۸۳ او به من یاری کرد تا بازنوشت بس اصلاح شده‌تری از «ساختار اساسی چوآن موضوع»، و همچنین بازنوشت بس بهتری از بخش ششم «آزادی‌های اساسی و تقدّم آن‌ها»، که به انگاره جامعه چوآن اتحادیه اجتماعی اتحادیه‌های اجتماعی می‌پردازد، فراهم آورم.

من امیدوارم که زمانی در آینده از این دو بهره برم. در تابستان ۱۹۸۶ درس گفتاری را که من در ماه مه سال پیش از آن به نکوداشت ه. ل. ا. هارت در آکسفورد عرضه کرده بودم بازنگری کردیم. این بازنوشت اصلاح شده در فوریه ۱۹۸۷ در مجله بررسی‌های حقوقی آکسفورد چاپ شد و بیش‌ترین بخش آن در درس گفتار چهارم این کتاب آمده است.

از زمان دیدارم با جودیت اشکلر در گذشته در بیش از سی سال پیش برای گفت‌وگوهای آموزنده بی‌شمار وام‌بگیری به او دارم. هرچند هیچ‌گاه دانشجوی او نبوده‌ام همچون یک دانشجو از او آموختم. در توجه‌دادن به برخی از سوگیری‌ها یاری ویژه‌ای به این کتاب رساند؛ و در موضوعات مرتبط با تفسیرهای تاریخی، که در چند جا از متن نقش مهمی دارند، همواره به او اعتماد کرده‌ام. واپسین گفت‌وگوی ما با این موضوعات پیوند داشت.

- به سمیوئل شفلر، که در پاییز ۱۹۷۷ مقاله کوتاهی، با عنوان «استقلال اخلاقی و وضعیت آغازین»، برای من فرستاد که در آن گفته بود میان بخش سوم مقاله من با عنوان «استقلال نظریه اخلاقی» (۱۹۷۵)، که به پیوند میان هویت شخصی و نظریه اخلاقی می‌پرداخت، و استدلال‌های من در تقابل با سودگرایی در کتاب نظریه‌ی درباره عدالت ناسازگاری‌نی جنی وجود دارد.^۱

من این را چونان لحظه آغاز اندیشیدن در این باره به یاد دارم (آن سال در مرخصی بودم) که آیا، و تا چه اندازه، نگرش کتاب نظریه‌ی درباره عدالت نیاز به طرح دوباره دارد؟ تصمیم به دنبال کردن این مسأله و نه موضوع دیگر. سرانجام به درس گفتارهای کلمبیا در ۱۹۸۰ و به مقاله‌های دیگر در روشن‌سازی انگاره لیبرالیسم سیاسی انجامید.

- به ارین کیلی، که در دو سال گذشته پیش‌نویس‌های دست‌نوشته را خوانده است، ناروشنی‌های متن را یادآوری، و توضیح‌هایی را پیشنهاد کرده است. او شیوه‌های بازآرایی استدلال‌ها را برای برخورداری از نیرومندی بیش‌تر نشان داد؛ و با

۱. مقاله شفلر پس از آن چاپ شد:

Samuel Scheffler, "Moral independence and the Original Position", *Philosophical Studies* 35 (1979): 397-403.

طرح پرسش‌ها و انتقادها مرا بدان جا کشاند که به سراسر متن شکل تازه‌ئی بدهم. فهرست کردن همهٔ بازنگری‌هایی که نکته‌سنجی‌های او مرا بدان‌ها برانگیخته‌اند ناممکن است، نکته‌سنجی‌هایی که گاه به تغییرهای مهمی انجامیده‌اند. کوشیده‌ام نمونه‌های مهم‌تر را در پانوشته‌ها یادآوری کنم. ارزش‌های این کتاب بیش‌تر ناشی از کوشش‌های اوئی‌اند.

سرا انجام، می‌خواهم سپاسگزار کسان زیر برای یادداشت‌هایشان بر دست‌نوشتهٔ کتاب باشم.

- دنیس تامپسن چندین صفحه با پیشنهادهای ارزشمند به من داد، که نزدیک به همهٔ آن‌ها به تصحیحات یا بازنگری‌هایی در متن انجامیدند؛ و در پانوشته‌ها نشان داده‌ام که کجا سماری از تصحیحات یا بازنگری‌ها انجام شده‌اند یا روشنی‌بخشی‌های او را در خود دارند.

- با ناراحتی احساس می‌کردم که فعلاً نمی‌توانم بدون تغییرهای بنیادین و درازدامن پاسخ سودمندی به نکته‌سنجی‌های پرشمار فرانک مایکلن بدهم. تنها در یک جا (در درس گفتار ششم: ۴) توانستم به نگرش او بپردازم.

- رابرت اودی، کنت گرینوالث، و بل ویتمن پیشنهادهای آموزنده‌ئی در بارهٔ درس گفتار ششم برای من فرستادند که در واپسین لحظه چندین پیشنهاد را به کار بستم.

- آلیسا برنشتاین، تامس پاگ، و شانا شیفرین یادداشت‌های گسترده‌ئی به من دادند ولی افسوس که نتوانستم همهٔ آن‌ها را به کار بدم. شرربختانه چنان که شایسته بوده است در این جا به یادداشت‌های آنان توجه نشده است. همچنین افسوس که در بازچاپ بدون تغییر مقاله «آزادی‌های سیاسی و تقدم آن‌ها» (۱۹۸۱) به نقدهای پژوهشگرانهٔ رکس مارتین در کتابش با عنوان *رالنز و خصم*، به ویژه فصل‌های ۲، ۳، ۶ و ۷ پاسخ نداده‌ام.^۱

- برای کار دشوار یاری به من در تصحیح و ویرایش متن حروف چینی‌شده سپاسگزار همسر «مارد» و دخترمان «لیز»، و میشله رنفیلد و متیو جونز هستم.

جان رالنز
اکبر ۱۹۹۲