

معقولیت دینی در اندیشه سیاسی جان رالز (با تأکید بر اسلام)

جعفر محسنی^۱

دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۹/۱۳)

چکیده

جان رالز مانند برخی از متفکران و فیلسوفان (مثل فوکو و ویگنشتاین) دوره‌های فکری داشته است. به‌طور کلی حیات فکری او به دو دوره تقسیم می‌شود؛ دوره اول با انتشار کتاب نظریه‌ای درباره عدالت (۱۹۷۱) شروع و با لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۶) تمام می‌شود. ویژگی اصلی دوره اول، محوریت دکترین لیبرال و لیبرالیسم و فقدان پلورالیسم معقول است. به عبارتی تنها دکترین لیبرالیسم معقول است و معقولیت دکترین‌های غیرلیبرال نفی می‌شود. از این رو بحث معقولیت دینی در این مرحله منتفی است. دوره دوم فکری با انتشار کتاب لیبرالیسم سیاسی شروع شد و تا مرگ او (۲۰۰۱) ادامه داشت. به‌طور کلی دو تحول فکری در این دوره شکل گرفت؛ نخست، طرح پلورالیسم معقول که براساس آن ادعا شد فقط یک دکترین لیبرال در جامعه وجود ندارد و دکترین‌های لیبرال معقول گوناگونی وجود دارد. در اینجا بود که بحث پلورالیسم معقول، اجماع همپوشان، امر معقول به لحاظ سیاسی، معقول بودن (دین به‌طور مشروط) و... به بحث نهاده شد. دوم اینکه او دامنه معقولیت را گسترش داد و مفهومی تحت عنوان آبرومندی را طرح کرد. او این مفهوم را درباره جامعه اسلامی خاصی به نام کازانستان به کار برد که تا حدودی معقول و آبرومند است. بنابراین دین این قابلیت را دارد که به شکل معینی از معقولیت بینجامد. بر این اساس در دل معقولیت عناصری چون مدارا، مشورت، شناسایی، بیناذهنیت، گفت‌وگو و اجماع قرار دارد. برخی از موضوعاتی که در این مقاله بررسی می‌شود عبارت‌اند از: ۱. معقولیت چیست؟ ۲. منظور از معقولیت دینی چیست؟ ۳. چرا اسلام معقول است و چگونه؟

واژه‌های کلیدی

آبرومندی، اجماع همپوشان، اسلام، کازانستان، معقولیت، معقولیت غیرکثرت‌گرایانه، معقولیت کثرت‌گرایانه.

مقدمه

پرسش‌هایی از جمله اینکه آیا دین می‌تواند معقول باشد، آیا دین می‌تواند با دموکراسی سازگار باشد، و به‌طور کلی آیا دین می‌تواند جایی برای اخلاق داشته باشد، از زمان روشنگری مطرح بوده‌اند (Plummer, 2010:74). به عبارتی سه موضوع ربط دین با معقولیت، دموکراسی و اخلاق از مباحث قدیمی است که دو پاسخ متفاوت تاکنون دریافت کرده است. در عهد روشنگری دین و اخلاق، دین و معقولیت، و دین و دموکراسی دو مسیر جداگانه و متضاد تلقی می‌شدند و رابطه بین آنها منفی بود. با عبور از عصر پسا روشنگری و رسیدن به عصر روشنگری، استدلال می‌شد که هرچند اینها مسیرهای متفاوتی تصور می‌شوند، گاه می‌توانند به آشتی برسند و از این‌رو به‌طور کامل و یکسره منافی یکدیگر نبودند. دین می‌توانست معقول باشد، دموکراسی را بپذیرد و همچنین مبلغ اخلاق باشد. از این زمان و براساس این‌گونه استدلالات جماعت دینی و مؤمنان توانستند در جامعه سیاسی (فرضاً لیبرال) پذیرفته شوند و با اعضای آن جامعه همکاری و همفکری کنند. به عبارتی مؤمنان و غیرمؤمنان هرچند اعتقادات و باورهای متفاوتی به لحاظ دینی دارند، وقتی قرار است در جامعه سیاسی زندگی کنند، لازم می‌بینند در برخی اصول شریک باشند و این اصول مشترک، مبنای تشکیل جامعه و همکاری آنان قرار می‌گیرد.

به‌طور کلی آنچه در خصوص جامعه سیاسی واقع می‌شود، گفت‌وگو، رابطه، همکاری، شناسایی دیگری و اجماع است. به عبارتی جامعه سیاسی وابسته به دیگری، رابطه با دیگران، شناسایی دیگری و در یک کلام بینادهنیت است. وقتی جامعه‌ای از مؤمنان به‌طور کامل و یکدست وجود داشته باشد، آن جامعه می‌تواند با خودش براساس اعتقادات و احکام دینی خود رفتار کند، ولی نمی‌تواند بدون توجه به دیگری و بدون ارائه باورها و اعتقاداتش به دیگران وارد گفت‌وگو شود؛ یعنی ورود به گفت‌وگو و رابطه با دیگران مشروط به شناخت دیگران، شناخت خود با توجه به دیگران و به رسمیت شناختن دیگران است. وقتی این شرایط محقق شود، مؤمنان می‌توانند با جوامع دیگر وارد گفت‌وگو و همکاری شوند. بنابراین در دل معقولیت عناصر بنیادی شناسایی دیگران، رابطه با دیگران، همکاری و... نهفته است. به عبارتی معقولیت از تعامل و رابطه متقابل و سازنده بین خود و دیگری و در یک کلام بینادهنیت ساخته شده است و اساساً هستی انسان بدون شناسایی او از جهان ممکن نیست (هگل، ۱۳۸۷: ۱۸). خود از لاک درون‌گرایی‌اش بیرون می‌آید، به دیگری توجه و نگاه می‌کند و خودش را با توجه به دیگری تنظیم و تعریف می‌کند (ر.ک: فی، ۱۳۸۱: ۷۸) و در آخر چیزی به نام خود-دیگری ساخته می‌شود؛ یعنی آنچه در هابرماس، رالز، زیمل، هربرت مید و دیگران دیده می‌شود. از نظر رالز معقولیت منوط به پیشنهاد و پذیرش شرایط منصفانه همکاری است، شرایطی که برای

همگان منصفانه است و محصول افراد عاقل و معقول، آزاد و برابری است که در وضع متقارن نخستین و در پشت پرده جهل گزینش شده است. وقتی از معقولیت دینی سخن به میان می‌آید که این شرایط منصفانه براساس دین تأیید شود. همچنین معقولیت دینی با معقولیت سکولار براساس تعامل خود و دیگری وارد فرایند گفت‌وگو و اجماع می‌شوند و از دو مسیر متفاوت (دینی و سکولار) به مبنایی مشترک و واحد بین خودشان در جامعه سیاسی می‌رسند. بنابراین عناصر و پیامدهای ماهیت معقول دین، مواردی چون مدارا، شناسایی، پذیرفتن حقوق بشر، مشورت، دموکراسی، همکاری و... است. اسلام در این مقاله به دو صورت در اندیشه رالز بررسی شده است: نخست در قالب اجماع همپوشان، یعنی وقتی که مسلمانان با توجه به و براساس اعتقادات اسلامی خود دلایل و توضیحاتی برای دفاع از فرضاً حقوق بشر، آزادی، برابری، قانون و... ارائه می‌دهند و دوم در قالب جامعه آبرومند کازانستان، یعنی جامعه‌ای که براساس مدارا، مشورت، دفاع از حقوق بشر، مشارکت سیاسی و... شکل گرفته است.

۱. ردیابی ایده معقولیت در آثار رالز

با توجه به حیات فکری رالز، می‌توان ایده معقولیت را در دو دوره و به دو صورت بررسی کرد؛ در دوره اول معقولیت غیرکثرت‌گرایانه و در دوره دوم کثرت‌گرایانه است.

۱.۱. معقولیت غیرکثرت‌گرایانه

نظریه‌ای درباره عدالت به‌طور کلی براساس ایده قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت نظریه‌ای را درباره عدالت و در مقابل فایده‌گرایی طرح می‌کند (Rawls, 1999a: 10). در این کتاب عدالت به‌مثابه انصاف به‌عنوان یک دکترین جامع مطرح می‌شود و همه اعضای جامعه بسامان آن را می‌پذیرند. به‌عبارتی عدالت به‌مثابه انصاف تنها دکترین جامعه معقول است و جامعه لیبرال تنها جامعه بسامان و در نتیجه اعضای آن تنها افراد معقول و انسان‌های اخلاقی به‌حساب می‌آیند. بر این اساس رالز در نظریه‌ای درباره عدالت، کثرت‌گرا نیست. به‌طور کلی در آن کتاب دو نوع جامعه وجود دارد:

اول جامعه بسامان و دوم جامعه نابسامان. جامعه بسامان جامعه‌ای است که براساس عدالت شکل گرفته باشد؛ یعنی همان اصول لیبرال عدالت. این اصول از یک سو لیبرال هستند و از سوی دیگر معقول. در یک کلام لیبرال معقول است و معقول لیبرال. به‌عبارتی اصول غیرلیبرال عدالت نداریم و همچنین معقول غیرلیبرال سراغ نداریم. اصول عدالت هم لیبرال و هم معقول هستند. فقط لیبرال معقول است و معقول لیبرال. براساس این توضیح جوامعی که براساس اصول عدالت نباشند، یعنی لیبرال و معقول نباشند، بسامان نیستند و باید جوامع بسامان شوند. در یک کلام، جامعه برای عادلانه بودن، باید لیبرال باشد. از این نکات درمی‌یابیم که رالز با

مرزبندی دقیق بین جوامع بسامان و جوامع نابسامان به نوعی دوست و دشمن اخلاقی باور دارد؛ دوست جامعه بسامان و جامعه لیبرال است و دشمن جامعه نابسامان و جامعه غیرلیبرال. این مرزبندی او دقیقاً در بحث صلح دموکراتیک او مشهود است که ادعا می‌کند دوستان لیبرال با هم نمی‌جنگند و برعکس لیبرال‌ها با دشمنان غیرلیبرال وارد جنگ می‌شوند. در هر حال در معقولیت غیرکثرت‌گرایانه بر دکتترین جامع به جای برداشت سیاسی و امر سیاسی تأکید شده است و جایی برای پلورالیسم معقول و اجماع همپوشان وجود ندارد. نوعی دیکتاتوری لیبرالیسم یا دیکتاتوری دموکراسی لیبرال در آن کتاب وجود دارد و همه جوامع با هر فرهنگ و سنت و دکتترین لزوماً برای عادلانه بودن باید لیبرالیسم و دکتترین لیبرال را بپذیرند.

همچنین بحث معقولیت در نظریه‌ای درباره عدالت، سربسته آمده و توضیحی درباره آن داده نشده است. اینکه دکتترین لیبرال معقول است، همه برداشت‌های عدالت معقول‌اند، برخی برداشت‌های عدالت از برخی دیگر معقول‌ترند (رالز، ۱۳۹۳: ۳۶۰)، نکاتی است که رالز در دوره اول حیات نظری خود می‌گوید. لب کلام او درباره معقول و معقولیت همان است که در بالا گفته شد: لیبرال معقول است، معقول لیبرال، غیرلیبرال نامعقول است و نامعقول غیرلیبرال، معقولیت و لیبرالیسم کاملاً بر هم منطبق‌اند.

۱.۲. معقولیت کثرت‌گرایانه

مفهوم معقولیت کثرت‌گرایانه را باید در لیبرالیسم سیاسی و آثار بعد از آن جست‌وجو کرد. رالز در دوره دوم حیات فکری خود دو کار مهم انجام می‌دهد: اول به کثرت‌گرایی روی می‌آورد، دوم معقولیت را مشخص می‌کند و به ویژگی‌های آن می‌پردازد، در نتیجه به معقولیت کثرت‌گرایانه می‌رسد. رالز در لیبرالیسم سیاسی و آثار بعدی آن بحثی با عنوان پلورالیسم معقول دارد که ویژگی مهم این دوره فکری اوست. در اینجا جامعه بسامان دیگر فقط جامعه لیبرال نیست، بلکه جامعه‌ای است که اعضای آن دکتترین‌های جامع متفاوت، ولی معقول را می‌پذیرند. از این رو تنها یک دکتترین جامع و لیبرال فرضاً عدالت به مثابه انصاف وجود ندارد، بلکه دکتترین‌های جامع گوناگونی در جامعه بسامان وجود دارد و عدالت به مثابه انصاف فقط یکی از برداشت‌های معقول است. ولی نکته کلیدی در اینجا این است که مجدداً جامعه بسامان همان جامعه معقول است، ولی ما برداشت‌های گوناگونی از معقولیت داریم. به عبارتی جوامع معقول همگی بسامان هستند. معقولیت در هر حال در اندیشه رالز گوهری است چه او به پلورالیسم معتقد باشد و چه نباشد، ولی پلورالیسم او عرض است. از دید او ما نه معقولیت، بلکه معقولیت‌ها داریم. ولی این تمایز صوری است، چون گوهر و جوهر معقولیت ثابت است.

بنابراین کار رالز تعریف و توضیح معقولیت و امر معقول است (ر.ک: Dombrowski, 2001: 39-40). برای تعریف و توضیح معقولیت به روش سقراطی آن را تعریف نمی‌کند، بلکه ویژگی‌های آن را مشخص می‌کند. از این‌رو اشخاص وقتی معقول هستند که آماده پیشنهاد شرایط منصفانه همکاری باشند و منصفانه به آن شرایط وفادار باشند و مطمئن باشند دیگران نیز این کار را انجام می‌دهند (Rawls, 1996: 49). در این مقطع است که او بین امر معقول و امر عقلانی تفاوت می‌گذارد، ولی هر دو را برای عدالت ضروری می‌داند. به‌طور اجمالی امر معقول جنبه غایت‌گرایانه و امر عقلانی جنبه ابزارگرایانه دارد. از این نظر امر معقول معادل امر الزامی مطلق کانت است که می‌گوید تنها براساس آن آیینی عمل کن که در عین حال بخواهی قانونی عام باشد (کانت، ۱۳۹۶: ۶۰). می‌توان گفت معقولیت نوعی مسئولیت در قبال عدالت، در برابر خودمان که معتقداتمان را با یکدیگر انسجام بدهیم و مسئولیت در برابر هم‌نوعانمان که آنها با معتقدات خود منسجم شوند، است (رورتی، ۱۳۸۶: ۲۲۰). بنابراین معقولیت دو ویژگی دارد: اول اینکه معیار و مشخصه عدالت است (فرقی نمی‌کند دینی باشد یا نباشد)، مثلاً کسی مثل جامی می‌تواند بگوید «نوشین‌روان با آنکه از دین بیگانه بود در عدل و راستی یگانه بود» (جامی، ۱۳۷۱: ۴۵). این سخن عدالت‌دوستی و وطن‌دوستی او را می‌رساند. دوم اینکه معقولیت معیاری برای دموکراسی است. دموکراسی هم از نظر شرکت‌فعالیت توده مردم در امر تصمیم‌گیری (میلز، ۱۳۶۰: ۲۰۲) و هم از نظر تحدید قدرت حکام مورد نظر است، چون قدرت مطلق و لجام‌گسیخته مضر، و خطرناک است (لاک، ۱۳۸۸: ۱۴۴). به‌هرحال امر عقلانی و امر معقول در مجموع در عقل‌باوری عصر روشنگری او و فهم عقلی جهان متحد می‌شوند (Heywood, 2000: 104).

۲. ماهیت معقولیت دینی

به‌طور کلی معقولیت در اندیشه سیاسی رالز به دو صورت دینی و سکولار وجود دارد. این مقاله روی وجه دینی معقولیت متمرکز می‌شود، و تلاش می‌کند ماهیت آن را روشن سازد. دو گروه به‌طور کلی بحث معقولیت دینی را مطرح می‌کنند؛ گروه اول مؤمنان و دینداران که می‌کوشند دینشان را معقول جلوه بدهند یا بر معقولیت آن تأکید می‌کنند و گروه دوم کسانی که فراسوی دین و بی‌دینی قرار دارند و در جست‌وجوی معقولیت در دین و بی‌دینی هستند. به‌عبارتی آنچه برایشان اهمیت دارد، معقولیت است، حال فرقی نمی‌کند چه شکلی داشته باشد. افلاطون تعریفی بسیار عقلی از دینداری دارد. از نظر او دینداری عدالت در برابر خدایان، خدمت آزادانه به خدایان، عقیده درست درباره پرستش خدایان و شناخت نحوه پرستش خدایان (افلاطون، ۱۳۶۴: ۲۶۵۸) است. این تعریف وقتی جدی و بجاست که به رابطه انسان‌ها توجه داشته باشد و به‌عبارتی در صورتی می‌توان از این نوع دینداری دفاع کرد که رابطه بین انسان‌ها

را معقول سازد و آنها بتوانند براساس دینداری‌شان به یکدیگر نزدیک شوند و با هم تعامل و گفت‌وگو داشته باشند. همچنین معقول بودن دینداری به دو صورت ممکن است مورد توجه باشد؛ اول هنگامی که در درون دین رابطه معقول و آشتی‌جویانه و مبتنی بر گفت‌وگو بین انسان‌ها در نظر گرفته شده باشد. این وجه در تعریف افلاطون وجود ندارد؛ دوم هنگامی که دین به‌گونه‌ای باشد که در نهایت به رابطه معقول و مبتنی بر آشتی و گفت‌وگو بین انسان‌ها بینجامد. این بعد می‌تواند فرضاً تزکیه، تقوا، عفت و پاکدامنی و... باشد. به عبارتی انسان در رابطه خالص با خداوند موصوف به صفات خدا می‌شود و بر این اساس مخلوقات به‌عنوان جلوه‌ای از ذات خداوند مورد احترام و اکرام‌اند. از این نظر دین راستی یعنی تساهل، نیکوکاری، عدالت و عشق به خداوند و همسایه (هریس، ۱۳۸۹: ۲۱۵). به‌طور کلی در بحث معقولیت دینی تلاش می‌شود رابطه بین انسان‌ها براساس دین معقول، بر گفت‌وگو، تفاهم، دوستی، آشتی، نیکوکاری و... استوار شود. یا رابطه معقول دینی بین انسان‌ها را براساس دین توضیح بدهد. یا حتی به‌گونه‌ای مسائل جدید و مدرن را با دین سازگار کند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۸۹). به هر حال در دین کمال مطلوبی مورد توجه است که مبتنی بر احکام و دستورهای خداوند است، حال فرقی نمی‌کند کمال مطلوب منفی باشد که یکسره بر احکام منفی مبتنی است (میل، ۱۳۶۳: ۱۳۳) یا احکام و دستورهای مثبت مثلاً اینکه خداوند از تو چه می‌خواهد غیر از اینکه انصاف را بجا آوری و رحمت را دوست بداری... (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۱۶۱). همچنین در این کمال مطلوب از عدالت، حکومت عادلانه و حکمرانی عادلانه سخن به میان می‌آید.

خلاصه وقتی می‌توان از معقولیت دینی سخن گفت که شخص مؤمن ادعا کند و بگوید که در دین من هم اخلاق، مدارا، آزادی، برابری، قانون و... وجود دارد. مسئله مهم و تعیین‌کننده این است که اولاً این ادعا حقیقی و خالصانه باشد نه از روی تظاهر، فریب و دروغ؛ به عبارتی ادعای او مبنی بر معقول بودن آن دین از سوی شخص دیگر و مخاطب او مورد تأیید و پذیرش باشد؛ ثانیاً آن ادعا نباید انحصاری باشد؛ به عبارتی وقتی کسی ادعا کند که تنها دین من معقول است، آن دین معقول نخواهد بود. یکی از شروط معقول بودن این است که دیگران هم می‌توانند معقول باشند. به عبارتی باید بپذیریم که هم ما و هم دیگران می‌توانیم معقول باشیم. وقتی روسو رأی داد به اینکه کسی که مدعی است تنها در مسیحیت رستگاری وجود دارد، باید از کشور اخراج شود (روسو، ۱۳۵۲: ۱۷۹)، منظورش این بود که چنین کسی نمی‌تواند در بحث‌ها و گفت‌وگوهای جامعه سیاسی شرکت داشته باشد. تأکید می‌کنم، مشارکت در امور جامعه مستلزم شناسایی دیگران، گفت‌وگو و رابطه با دیگران و تنظیم رابطه خود با دیگران است، به‌گونه‌ای که هیچ‌یک متضرر نشود. پس این سخن آگوستین که در حکومت‌های زمینی و بت‌پرست عدالت وجود ندارد (فاستر، ۱۳۷۷: ۴۰۶) یا تنها در شهر خدا و کلیسا عدالت وجود

دارد، کلاً نامعقول است، مگر اینکه ادعا شود که در شهر خدا هم می‌تواند عدالت وجود داشته باشد.

۳. اسلام و معقولیت

گفته شد که دین می‌تواند با به‌دست آوردن شرایطی معقول باشد، و این وقتی است که به موازنه‌ای بین خود و دیگری برسد و بتواند با دیگری رابطه و گفت‌وگو برقرار کند. دین اسلام هم از این قاعده مستثنا نیست. به‌طور کلی رالز اسلام را در زمرهٔ دین‌های معقول قرار داده و به دو صورت آن را بررسی کرده است؛ یک بار به‌صورت اجماع همپوشان و بار دیگر تحت جامعهٔ آبرومند کازانیستان.

۱. ۳. اجماع همپوشان و اسلام

قاعدهٔ کلی رالز در اینجا این است که اسلام به‌دلیل اینکه معقول است، می‌تواند وارد اجماع همپوشان دکترین‌های معقول شود، همان‌طور که همهٔ دکترین‌های جامع معقول می‌توانند به اجماع برسند. از این رو در این زمینه می‌توان دو پرسش مطرح کرد؛ پرسش اول اینکه اجماع همپوشان چیست؟ پرسش دوم اینکه چرا و چگونه اسلام معقول است؟ در مورد اجماع همپوشان، می‌توان گفت که این مفهوم نشان‌دهندهٔ تغییر فکری رالز است. به‌عبارتی اجماع همپوشان محصول دورهٔ دوم حیات فکری رالز است. در این دوره همان‌طور که گفته شد، دو بحث کلی مطرح شده است: اول کثرت‌گرایی و دوم شرح و بسط مفهوم معقولیت. منظور از کثرت‌گرایی این بود که در جامعهٔ دموکراتیک و جامعهٔ سیاسی دکترین‌های مختلف و مخالف گوناگون معقول و نامعقولی وجود دارد. به‌عبارتی کثرت دکترین‌های جامع معقول و نامعقول ویژگی جامعهٔ سیاسی و کثرت دکترین‌های گوناگون معقول ویژگی جامعهٔ دموکراتیک است (Rawls, 1999 (b)). او از این وضع او تحت عنوان پلورالیسم معقول یاد می‌کند. همچنین منظور از معقولیت پیشنهاد شرایط منصفانهٔ همکاری و پذیرش آن شرایط بود. از دید رالز همهٔ برداشت‌های گوناگون معقول از عدالت و همهٔ دکترین‌های معقول، معقول‌اند و از این رو صرفاً دکترین لیبرال عدالت به‌مثابهٔ انصاف معقول نیست. این پلورالیسم معقول زمینه‌ساز اجماع همپوشان است. به‌عبارتی از دل برداشت‌های گوناگون معقول دکترین‌های جامع معقول، اجماع همپوشان حاصل می‌شود. پلورالیسم رالزی، پلورالیسم بی‌حد و مرزی نیست، بلکه مقید به معقول بودن است. سه نوع پلورالیسم در آثار او وجود دارد؛ پلورالیسم محض که نشان‌دهندهٔ کثرت دکترین‌ها و برداشت‌های گوناگون در جامعه است؛ پلورالیسم معقول که گویای این است که هرچند در جامعه دکترین‌ها و برداشت‌های گوناگون و متکثر وجود دارد، اینها تا

جایی مجازند که معقول باشند و فقط این دکترین‌های معقول می‌توانند وارد اجماع همپوشان شوند؛ و پلورالیسم نامعقول که نشان‌دهنده کثرت دکترین‌های گوناگون نامعقول در جامعه است که نه مجازند و نه می‌توانند به اجماع برسند. از این رو برای رسیدن به اجماع همپوشان هم پلورالیسم و هم معقولیت ضروری است. اجماع همپوشان مستلزم وجود حداقل دو طرف متفاوت برای رسیدن به نتایج یا نتیجه یکسان به صورتی متفاوت ولی معقول است. به عبارتی دو شرط اساسی اجماع یکی پلورالیسم و دیگری معقولیت است. پلورالیسم حکایت از تکثر دکترین‌های گوناگون و متضاد دارد که هم می‌توانند و هم نمی‌توانند به اجماع همپوشان برسند و معقولیت حتمیت اجماع همپوشان یا رسیدن به نتایج یکسان دکترین‌های معقول را نشان می‌دهد. پلورالیسم شرط وجودی اجماع همپوشان و معقولیت شرط اخلاقی آن است و هر دو ضروری هستند. بنابراین می‌توان گفت دکترین‌های معقول تأییدکننده برداشت‌های گوناگون از عدالت هستند، چون همه دکترین‌های معقول و همه برداشت‌های معقول از عدالت معقول هستند. به طور خلاصه هر برداشتی از عدالت می‌تواند معقول باشد، چه براساس دکترین‌های مذهبی باشد چه نباشد. وقتی دکترین معقول باشد، می‌تواند عدالت و برداشت‌های سیاسی و گوناگون از عدالت را تأیید کند (ر. ک: رالز، ۱۳۹۳: ۲۶۸؛ Rawls, 1996). چون هم عدالت و برداشت‌های گوناگون از آن معقول است و هم تأیید کردن و پذیرش آن برداشت‌ها. به عبارتی معقول جوهر یکسان و ثابتی دارد، ولی شکل و صورت آن متفاوت است. اجماع همپوشان دو ویژگی اساسی دارد: اول اینکه به شدت عقل‌گرایانه است. کسانی که در فرایند آن شرکت دارند، اهداف عقلانی و معقول دارند، و با این امید که به آن اهداف برسند، وارد فرایند اجماع می‌شوند؛ دوم اینکه با توجه به قید معقولیت افرادی که در اجماع شرکت دارند و اهدافی که به آن می‌رسند، دقیقاً مشخص می‌شود. از این رو اولاً هر شخصی نمی‌تواند وارد اجماع شود، فقط افراد و اشخاص معقول می‌توانند حضور یابند و ثانیاً این افراد معقول ناگزیرند به اهداف و نتایج معقول برسند و اگر به این اهداف معقول نرسند، گفت‌وگویشان برای اجماع بیهوده خواهد بود. به همین سبب افرادی مانند لیوتار و موف بحث اجماع هابرماس و همین‌طور رالز را سرکوبگر می‌دانند. از این نظر شاید بتوان گفت طرف‌های اجماع و گفت‌وگو آن قدرها هم متفاوت و گوناگون نیستند و حتی بسیار به هم شبیه‌اند. از این رو فرض این است که از دل این تفاوت‌ها می‌توان به نقاط مشترک رسید، ولی در هر حال کسانی که معقول نیستند، حق حضور در جلسه گفت‌وگو و اجماع را ندارند.

با این تفصیل اینکه اسلام چگونه می‌تواند فرضاً با عدالت و برداشت‌های عدالت به اجماع برسد، دقیقاً به معقولیت آن برمی‌گردد. هر عنصر معقولی در اسلام آن را به اجماع همپوشان با فرضاً دموکراسی می‌رساند. حالا باید پرسید که اسلام چگونه و چرا معقول است؟

به‌طور کلی عناصری در اسلام وجود دارد مانند مشورت آزادی، برابری، کرامت انسانی، جامعه نیک اسلامی، قانون‌خواهی و... که معقولیت آن را نشان می‌دهند. همچنین عناصری مانند تقوا و تزکیه نفس، اخلاص، خداترسی، عشق به خداوند، اطاعت از دستورهای خداوند و... می‌توانند به جامعه معقول و مطلوبی بینجامند. به‌طور کلی هدف دین اگر یگانگی انسان و خدا نباشد (استیس، ۱۳۸۱: ۶۸۱)، رجعت و بازگشت انسان به سوی خداست و در این سیر اگر نگوییم به انسان کامل تبدیل می‌شود، بی‌گمان آرمانی و ایده‌آل می‌شود. ممکن است کسی مثل ماکیاولی بگوید که «انسان نمی‌تواند درحالی که به انجام مراسم عشاء ربانی ملتزم است، بر سریر قدرت بماند» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۹)، ولی این در مورد مسلمان بااخلاق صادق نیست، چون کسانی که صاحب قدرت و مکنت هستند، می‌توانند همزمان به عبادت پردازند. به‌عبارتی از این جهت قدرت از طریق مراسم عبادی محدود می‌شود. قدرت را نمی‌توان از انسان گرفت (البته این بحث بماند که قدرت از دیدگاهی منشأ الهی دارد و خدادادی است، ولی می‌توان آن را محدود و کنترل کرد، به‌عبارتی پرهیزکاران هم متصف به غیظ هستند ولی می‌توانند غیظ خود را فرو بنشانند) (فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۹۱). بنابراین وقتی تحدید قدرت مهم باشد، دیگر چه فرقی می‌کند که این فرضاً در دین به شکل عبادت دینی، اطاعت از احکام خداوند و عدالت شخص مسلمان باشد. به‌عبارتی دین و دموکراسی از دو مسیر متفاوت می‌توانند قدرت را تحدید کنند. همچنین اسلام در جست‌وجوی جامعه نیکی است که فرضاً جامعه دموکراتیک هم می‌تواند آن را قبول داشته باشد. به‌طور خلاصه مؤلفه‌های معقولی در اسلام وجود دارد که سبب می‌شود آن دین بتواند با دموکراسی یا برداشت‌های معقول به اجماع برسد.

۱. کرامت و شرافت انسانی، انسان در قرآن از کرامت برخوردار شده است.
۲. اسلام در جست‌وجوی جامعه نیکی بوده است که مورد تأیید جوامع معقول دیگر است.
۳. عناصر و مؤلفه‌های معقولی در اسلام وجود دارد؛ مثلاً مشورت، برابری، قانون، حتی از دید برخی اساس حکومت اسلامی آزادی و برابری است (آیت‌الله نائینی، ۱۳۸۸: ۴۹). همچنین یک‌سری تکالیف برای حکومت وجود دارد که به‌نوعی حکومت و اختیارات آن را محدود می‌کند؛ مثلاً پیروی از سیره و سنت امام، دفع شر ستمگران، حفظ رعایا، خودداری از طمع به اموال رعایا و... (عنایت، ۱۳۶۲: ۲۳۹).
۴. احکام و دستورهای اخلاقی که در قرآن و اسلام وجود دارد؛ مثلاً تحریم قتل، زنا، ربا، تکریم احسان، نیکوکاری و... از نظر پیامبر اسلام (ص) اسلام دین پرهیزکاری و اطاعت از خدا، مهربانی، چشم‌پوشی از آنچه خدا حرام کرده و همچنین پاکی کلام و احسان است (علامه سهروردی، ۱۳۵۳: ۷۴).
۵. دستورها و احکامی که درباره عفت، تقوا، پاکدامنی در اسلام وجود دارد.

۶. احکام عبادی اسلام که قابلیت این را دارند که مؤمنانی وارسته و پرهیزکار تربیت کنند....

۳.۲. کازانیستان و اسلام

بحث کازانیستان و اسلام بحثی است که رالز در ذیل جامعه آبرومند در کتاب *قانون مردمان آن* را بررسی کرده است. با این کتاب و طرح اندیشه آبرومندی شاید بتوان از رالز سوم سخن گفت. همان‌طور که گفته شد رالز در *نظریه‌ای درباره عدالت* دو اشکال دارد که آنها را در لیبرالیسم سیاسی برطرف می‌کند: اول نظریه عدالت او کثرت‌گرایانه نیست. به عبارتی تنها دکترین لیبرال عدالت به مثابه انصاف در جامعه بسامان وجود دارد؛ دوم اینکه معقول و معقولیت فقط در مورد همان دکترین لیبرال به کار می‌رود و هر دکترینی غیر از آن نامعقول تلقی می‌شود، هرچند در آنجا معقول و نامعقول مشخص نمی‌شود که البته این هم از کاستی‌های آن کتاب است. ولی در *لیبرالیسم سیاسی*، آن دو مشکل رفع می‌شود؛ اولی با طرح پلورالیسم دکترین‌ها و برداشت‌های سیاسی و دومی با مشخص کردن معنای معقولیت. در یک کلام سخن از پلورالیسم سیاسی معقول لیبرالیسم سیاسی در میان است. به عبارتی او سه کار اساسی انجام می‌دهد: طرح پلورالیسم، مشخص کردن معنای معقول و معقولیت و سوم دادن وجه سیاسی به لیبرالیسم و به عبارتی تأکید بر امر سیاسی یا امر معقول به لحاظ سیاسی. در یک جمله امر سیاسی تابع برداشت‌های سیاسی معقول از عدالت است. در اینجا بحث معقولیت دین و چگونگی ربط آن به برداشت‌های معقول از عدالت مطرح می‌شود. ولی آنچه رالز را به سومین دوره حیات فکری‌اش می‌رساند، اندیشه آبرومندی است. اندیشه آبرومندی گویای دو نکته اساسی است: اول اینکه دامنه و حوزه پلورالیسم رالزی گسترش یافته است. تا قبل از این، پلورالیسم به امر معقول، امر نامعقول و به معقولیت‌ها و نامعقولیت‌ها خلاصه می‌شد و به‌طور کلی محور معقولیت بود، ولی در اینجا به‌جز آن، مفهوم جدید آبرومندی مطرح شده که به‌طور خوش‌بینانه و آرمانی به گسترش دامنه کثرت‌گرایی انجامیده است. نکته اساسی دوم این است که از معقولیت و امر معقول به‌عنوان تنها امر آرمانی و ایده‌آل عبور کرده است. به عبارتی امر آرمانی در اندیشه او دو وجه یا رو پیدا کرده است: معقول و آبرومند. بنابراین امر آبرومند هم مانند امر معقول آرمانی است و هر دو وجوه جامعه بسامان هستند. بدین لحاظ در آثار رالز با سه جهان بسامان متفاوت روبه‌رو هستیم:

۱. جهان بسامان نظریه‌ای درباره عدالت که جهان معقول دکترین لیبرال عدالت به مثابه

انصاف است؛

۲. جهان بسامان لیبرالیسم سیاسی که جهان‌های معقول و لیبرال عدالت است؛

۳. جهان بسامان قانون مردمان که جهان‌های معقول و آبرومند دکتین‌ها و برداشت‌های گوناگون معقول و آبرومند عدالت است. بر این اساس او در جهان بسامان آخر از دو نوع جامعه سخن می‌گوید: جامعه معقول لیبرال و جامعه آبرومند. او در توضیح معنای آبرومند و آبرومندی مجدداً تنها ویژگی‌های آن را بیان می‌کند، مثلاً اینکه جامعه آبرومند اهل تعرض و تجاوز نیست، ایده‌ای از خیر مشترک دارد، ساختار آن دارای سلسله‌مراتب مشورتی است و قانون تحت هدایت ایده‌ای از خیر مشترک است (رالز، ۱۳۹۰: ۱۳۶). به‌طور کلی آبرومندی ایده‌ای هنجاری و همجنس معقولیت اگرچه ضعیف‌تر از آن است (رالز، ۱۳۹۰: ۱۰۱). به‌طور کلی این جامعه آبرومند به هر دو شکل دینی و سکولار می‌تواند وجود داشته باشد، ولی او به نمونه‌ای دینی مشخصاً اسلامی از آن پرداخته است. کازانیستان نمونه‌ای فرضی از جامعه اسلامی آرمانی است. در این جامعه تفکیک دین و دولت وجود ندارد، مدارای مذهبی با اقلیت‌ها پذیرفته شده، مذاهب و انجمن‌های دیگر برای زندگی شکوفای خودشان تشویق می‌شوند، اقلیت‌ها در معرض تبعیض خودسرانه قرار ندارند، می‌توانند به نیروهای مسلح بپیوندند و در رده‌های عالی فرماندهی خدمت کنند، حاکمان این جامعه در پی توسعه‌طلبی و امپراتوری نبوده‌اند، اعضای غیرمسلمان کازانیستان به جامعه‌شان وفادارند. همچنین جامعه کازانیستان دارای سلسله‌مراتب مشورتی آبرومند است. در این سلسله‌مراتب اولاً با همه گروه‌ها مشورت صورت می‌گیرد؛ ثانیاً هر یک از اعضای جامعه باید به گروهی تعلق داشته باشند؛ ثالثاً هر یک از گروه‌ها باید هیأتی به‌عنوان نماینده خود داشته باشند که حداقل برخی از اعضای خود گروه که منافع بنیادین گروه را می‌شناسد و در آنها سهیم‌اند، در آن حضور داشته باشند؛ رابعاً حاکمان کازانیستان باید نظرها و دعاوی هر یک از هیأت‌هایی را که با آنها مشورت می‌شود، بسنجند و در صورت درخواست، قضات و دیگر مقامات باید تصمیمات حاکمان را توضیح بدهند؛ خامساً تصمیم باید مطابق با برداشتی از اولویت‌های ویژه کازانیستان (مثلاً احترام به اقلیت‌های مذهبی خود) باشد. بالاخره، کازانیستان دربرگیرنده مجامعی است که هیأت‌ها در سلسله‌مراتب مشورتی می‌توانند در آنها حضور یابند (Rawls, 1999(c)). این جامعه اسلامی از دید رالز کاملاً عادلانه یا کاملاً ناعادلانه هم نیست. به هر حال نوعی جامعه آبرومند از نوع اسلامی است که باید به آن امید داشت. با این توضیحات درمی‌یابیم که دوست و دشمن با آن تعریفی که در آثار قبلی رالز وجود داشت، متزلزل شده است. جامعه آبرومند از گروه دشمنان غیرلیبرال بیرون آمده و هرچند جزء دوستان لیبرال هم نیست، ولی با آنها در تعامل، سازش و همکاری است. هنوز هم برتری (اخلاقی) از آن لیبرالیسم است و این جامعه لیبرال است که تصمیم می‌گیرد با جامعه پایین‌تر از خود به لحاظ اخلاقی مدارا کند، البته تصمیم از این به بعد دیگر سیاسی خواهد بود نه اخلاقی، چون این جوامع لیبرال هستند که سیاست خارجی‌شان را با کازانیستان تنظیم

می‌کنند. به عبارتی این جوامع آبرومندند که باید آبرومندبودنشان را به جوامع لیبرال توضیح دهند و آن جوامع براساس موضع لیبرال خودشان تصمیم سیاسی می‌گیرند که با آنها مدارا کنند. به طور خلاصه کازانیستان تفسیری و توصیفی است که رالز از اسلام دارد، و او برتری اخلاقی و سیاسی لیبرالیسم خودش را احساس می‌کند. ولی این وظیفه متفکران مسلمان است که خودشان بتوانند تفسیری از دینشان به دست بدهند که براساس آن روابطشان را با خدا، انسان‌ها و جهان تنظیم کنند و در صلح و سازش زندگی کنند. هر تفسیری که از دین شود و روابط انسان‌ها را با خودش، دیگران و جهان طبیعت براساس عدالت، دوستی، نیکی، گفت‌وگو، مهربانی، صلح گفت‌وگو، احترام، نوع دوستی و... استوار سازد، تفسیری معقول و اخلاقی برای زندگی این جهانی خواهد بود. آن موقع ممکن است جامعه‌ای که براساس این گونه تفاسیر شکل گرفته است، ادعا کند که به لحاظ اخلاقی و سیاسی برتر از جامعه لیبرال است. ولی به هر حال هر جامعه‌ای که مدعی باشد معقول‌تر از جامعه دیگری است، هر چند معقول باشد، از معقولیت آن کاسته می‌شود و این در مورد لیبرالیسم رالزی نیز می‌تواند درست باشد. معقولیت به آن است که شرایطی معقول در جامعه به وجود آوریم و براساس آنها عمل کنیم، نه اینکه خودمان را معقول‌تر از دیگران بدانیم. البته این مسئله برای لیبرال‌ها و البته رالز مطرح است، چون می‌خواهد از لیبرالیسم به لحاظ فلسفی و سیاسی دفاع کند، بنابراین مجبور است که به سطوح معقولیت و نامعقولیت باور داشته باشد.

نتیجه

در این مقاله به طور کلی رابطه دین و معقولیت (و با تأکید بر اسلام) در اندیشه سیاسی جان رالز بررسی شد. این دو در عصر روشنگری رابطه‌ای متباین داشتند، ولی در دوره دوم حیات فکری رالز به هم نزدیک می‌شوند و می‌توانند همدیگر را تأیید کنند. رالز در دوره دوم فکری خود دچار یک سری تغییرات می‌شود که دیدگاه او درباره منبع معقولیت هسته آن تغییرات را تشکیل می‌دهد. به عبارتی معقولیت دیگر منبع واحدی ندارد و می‌تواند منابع مختلف و حتی متضادی داشته باشد؛ یعنی معقولیت واحد نیست و می‌تواند متکثر باشد. این تغییرات فکری نشان می‌دهد که رالز به گونه‌ای واقع‌گرا و عمل‌گرا شده است؛ واقع‌گرا از این نظر که او واقعیت پلورالیسم معقول در جوامع دموکراتیک و پلورالیسم در جوامع سیاسی را پذیرفته است. واقعیت این است که در جوامع سیاسی دکتورین‌ها و برداشت‌های گوناگون و متضاد معقول و نامعقولی وجود دارد که نمی‌توان به آنها بی‌توجه بود. وقتی این واقعیت نادیده گرفته شود، جامعه سیاسی امکان عملی خود را از دست می‌دهد. از این رو امکان عملی جامعه سیاسی دموکراتیک به پذیرفتن و در نظر گرفتن امر واقع پلورالیسم معقول است. به عبارتی پلورالیسم

معقول جزء تفکیک‌ناپذیر و از اجزای ذاتی جامعه دموکراتیک است. پس در جامعه سیاسی و جوامع دموکراتیک دکترین‌های دینی و سکولار گوناگون ولی معقولی می‌تواند وجود داشته باشد که تأییدکننده برداشت‌های گوناگون از عدالت هستند. بر این اساس وقتی همه برداشت‌های عدالت معقول‌اند و تمامی دکترین‌های معقول که این برداشت‌های عدالت را تأیید می‌کنند معقول‌اند، معقول است که آن دکترین‌های معقول به رسمیت شناخته شوند و از طرف صاحبانشان در بحث‌های سیاسی جامعه سیاسی وارد شوند. از دل همین پلورالیسم معقول اجماع همپوشان استنتاج شد. دومین تحول فکری رالز مربوط به عمل‌گرایی اوست. او در جامعه و جهانی زندگی می‌کند که دکترین‌ها و برداشت‌های معقول گوناگون و متضادی در آن وجود دارد و آنچه برایش اهمیت محوری دارد، همان معقولیت است. به عبارتی وقتی برداشت‌های گوناگون عدالت همگی معقول هستند و دکترین‌هایی که آن برداشت‌ها را تأیید می‌کنند معقول‌اند، پس دیگر چرا باید آن دکترین‌های معقول را نپذیرفت؛ یعنی هر دکترینی، چه دینی چه غیردینی، وقتی برداشت‌های معقول عدالت را تأیید کند، دیگر چه فرقی می‌کند که منبع آن معقولیت و دکترین معقول خدا باشد یا انسان. در یک کلام اگر در عصر روشنگری انسان یگانه منبع معقولیت شناخته می‌شد، اکنون از نظر رالز خدا هم منبع معقولیت شناخته می‌شود و باید به آن توجه داشت. البته این منبع الهی معقولیت با منبع مسیحی و کلیسایی آگوستین فرق دارد، زیرا هر منبع معقولی جز خودش را نفی می‌کند و به همین سبب در زمره دکترین‌های معقول نیست. از این نظر رالز می‌کوشد بین انسان و خدا آشتی برقرار کند. خدا از طریق احکام و دستورهای خود روابط بین انسان‌ها را معقول و اخلاقی می‌کند. بنابراین به جای منبع معقولیت باید از منابع معقولیت سخن گفت، منابعی که هر یک در جامعه سیاسی دموکراتیک و مطابق با برداشت‌های گوناگون عدالت پذیرفته می‌شوند. از این رو معقولیت، در اندیشه رالز معیار همه‌چیز است؛ معیار عدالت، معیار جامعه بسامان، معیار جوامع نابسامان، معیار صلح دموکراتیک، معیار دوست و دشمن، معیار خیر و شر، معیار جهان آرمانی، معیار آزادی و برابری، و در یک کلام معیار دموکراسی. بر این اساس با محوریت معقولیت و تکثر منابع آن دکترین‌های دینی می‌توانند جایگاه خوب و قابل‌احترامی در بین جوامع معقول دیگر یا جوامع بسامان و به‌طور دقیق جوامع دموکراتیک پیدا کنند. جوامع دینی و به‌طور خاص اسلامی در کنار سایر جوامع آبرومند دومین گونه جامعه آرمانی رالزی هستند. همچنین استدلال‌ات اسلامی و دینی‌ای که مسلمانان براساس دینشان در دفاع از فرضاً آزادی، برابری، مشورت، قانون، جامعه نیک و... دارند، آنها را از طریق اجماع همپوشان به جوامع دموکراتیک نزدیک می‌کنند و به عبارتی آنها را معقول می‌سازند، بنابراین لیبرال‌ها و مسلمانان معقول می‌توانند

به طور معقول به نتایج معقول برسند. در یک کلام حرف نهایی رالز نفی سخن نیچه است؛ خدا نمرده و همیشه زنده است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. قرآن کریم.
۲. استیس، والترترنس (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴. افلاطون (۱۳۶۴). *دوره آثار*، جلد هشتم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۷۹). *تاریخ اندیشه سیاسی قرن بیستم*، ج ۲، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
۶. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۱). *بهارستان*، به تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی، تهران: اطلاعات.
۷. رالز، جان (۱۳۹۳). *لیبرالیسم سیاسی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران: ثالث.
۸. ----- (۱۳۹۴). *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
۹. ----- (۱۳۸۳). *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۱۰. ----- (۱۳۹۰). *قانون مردمان*، ترجمه جعفر محسنی، تهران: ققنوس.
۱۱. رورتی، ریچارد (۱۳۸۶). *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ نگار نادری، تهران: نشر نی.
۱۲. روسو، ژان ژاک (۱۳۵۲). *قرارداد اجتماعی*، ترجمه منوچهر کیا، تهران: گنجینه.
۱۳. علامه سهروردی (۱۳۵۳). *نهج الهدایه*، سخنان حضرت محمد(ص)، ترجمه خطیب، تهران: راه‌چمنی.
۱۴. عنایت، حمید (۱۳۶۲). *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.
۱۵. فاستر، ب. مایکل (۱۳۷۷). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۶. فی، برایان (۱۳۸۱). *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۷. فیض کاشانی (۱۳۶۲). *اخلاق حسنه*، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران: پیام آزادی.
۱۸. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). *اسطوره دولت*، ترجمه یدا...موقن، تهران: هرمس.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۲۰. لاک، جان (۱۳۸۸). *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
۲۱. میل، جان استورات (۱۳۶۳). *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۲. میلز، سی رایت (۱۳۶۰). *بینش جامعه‌شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی*، ترجمه دکتر عبدالعبود انصاری، تهران: انتشار.
۲۳. نائینی، محمدحسین (۱۳۸۸). *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
۲۴. نظامی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی (۱۳۴۱). *چهار مقاله*، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران: کتابخانه ابن سینا.
۲۵. هریس، ارول ای (۱۳۸۹). *طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا*، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
۲۶. هگل، گ. و. ف. (۱۳۸۷). *خدایگان و بنده*، ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

ب) خارجی

27. Dombrowski, Danil, A. (2001). **Rawls and Religion: The case for political liberalism**, Albany, NY: State University of New York Press.
28. Heywood, Andrew (2000). **Key Concept in Politics**, New York: Palgrave.
29. Rawls, John (1999) (b). **Collected Papers, edited by Samuel Freeman**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
30. ----- (1999) (c). **The Law of Peoples**, Cambridge: Harvard University Press.
31. ----- (1996). **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press.
32. ----- (1999) (a). **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
33. Plummer, Ken (2010). **Sociology; The basics**, London: Routledge.