

مدیریت دولتی و عدالت اجتماعی

علی اصغر پورعزت^۱

چکیده مقاله

با ملاحظه تاریخ زندگی اجتماعی انسان و نحوه شکل‌گیری دولت‌ها در عرصه جوامع انسانی، به نظر می‌رسد که تحقق عدالت اجتماعی، مبنای توجیه حیات دولت و سنگ پایه مشروعیت اقدام آن در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است. تلاش نوع بشر در تمناي عدالت در چالش دنباله‌دار صاحب‌نظران برای مفهوم‌پردازی آن انعکاس یافته، و در سیر تاریخ روایت‌های گوناگونی از عدل را فرا روی مشتاقان عدالت قرار داده است؛ به طوری که در یک دسته‌بندی از مکاتب فلسفی سیاسی، جیمز پی، استریا، آرمان سیاسی نهایی آموزه‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، لیبرال دموکراسی، اجتماع‌گرایی، فمینیسم و فرانوگرایی را نیل به مطلوب‌هایی چون آزادی، برابری، آمیزه آزادی و برابری، نفع عمومی، برابری زن و مرد، و نفی فرا روایت‌ها و نظریه‌های کلان فرض کرده است؛ گویا جوامع بشری، فراخور بلوغ و نیاز خود، تعاریفی را بر مفهوم حقیقی عدل تحمیل کرده‌اند؛ از این رو تأمل بر تضارب آرای طرفداران مکاتب فوق، ذهن را به جستجوی سرشت حقیقی عدل رهنمون می‌سازد؛ سرشتی که با نفی نسبی انگاری در مفهوم‌پردازی عدالت، بر مدار حق و تعهد به آن قابل تعریف است و اسوه‌هایی چون عدالت احمدی (ص) و علوی (ع) را به جهان بشریت عرضه می‌دارد. دیگر آنکه تمایل به عدل حق مدار و تلاش برای تحقق آن در گرو بلوغ عدل‌پذیری و حق‌گرایی عامه مردم است. از این رو می‌توان گفت که تحقق «جامعه عدل» متضمن

۱- عضو هیأت علمی سازمان مطالعه و تدوین؛

دوره دکتری مدیریت سیاست‌گذاری عمومی (دانشگاه تربیت مدرس).

«مفهوم پردازی حق مدار» و «پذیرش مشتاقانه» آن توسط اکثریت جامعه است.

واژه‌های کلیدی

- عدالت اجتماعی^۱ - مشروعیت مدیریت دولتی^۲ - لیبرالیسم^۳ - سوسیالیسم^۴ -
 لیبرال دموکراسی^۵ - اجتماع گرایی^۶ - فمینیسم^۷ - فرانویگرایی^۸ - آزادی^۹ -
 برابری^{۱۰} - نفع عمومی^{۱۱} - حق مداری^{۱۲} - عدل پذیری^{۱۳} - حق گرایی^{۱۴}.

مقدمه: مدیریت دولتی و عدالت اجتماعی در چالش مفهوم پردازی‌ها

انسان ناگزیر از تمایل فطری روی آوری به حیات اجتماعی، به تدریج اشکال متنوعی از نهادها و سازمان‌های اجتماعی را در سیر تاریخ پدیدار ساخته است. با شکل‌گیری نهادهای اجتماعی مسأله تنظیم روابط میان عناصر شکل دهنده آنها مطرح می‌شود. این مسأله با توسعه جوامع غامض تر می‌شود و تحقق عدالت میان اعضای جامعه، در شمار مهمترین تکالیف و مسوولیت‌های حکومتی قرار می‌گیرد.

در واقع تحقق عدالت^{۱۵}، سنگ پایه مشروعیت حاکمیت^{۱۶} و مبنای توجیه ضرورت وجود دولت^{۱۷} تلقی می‌شود. نیاز به عدالت اجتماعی، فراخور سطح بلوغ و رشد جوامع در قالب نیازهایی چون دسترسی برابر به امنیت، رفاه، و آگاهی تجلی می‌یابد. جامعه با

- | | |
|------------------------|-------------------------------------|
| 1- Social Justice | 2- Public Administration Legitimacy |
| 3- Liberalism | 4- Socialism |
| 5- Liberal Democracy | 6- Communitarianism |
| 7- Feminism | 8- Post Modernism |
| 9- Liberty | 10- Equality |
| 11- Common Good | 12- Truth-Oriented |
| 13- Justice Acceptance | 14- Truth-Directed |
| 15- Justice | 16- Governance |
| 17- State | |

خواسته‌های نامحدود و منابع محدود، عرصه تقابل نیروهای اجتماعی برای بیشینه سازی منافع شخصی واقع می‌شود و دولت به مثابه عمده‌ترین نهادی که خط مشی‌ها و اعمالش بر تحقق عدالت اجتماعی یا بی‌عدالتی در جامعه مؤثر است (Miller, 1999: 11) وارد عمل می‌شود؛ در واقع جوهره مقاصد خط مشی‌گذاری دولتی تحقق عدالت در جامعه تلقی می‌شود و سرشت و ذات قانون، مقید به تحقق عدالت فرض می‌شود (Atiyah, 1995: 123)؛ و اگر بپذیریم که حیات و قوام هر جامعه، به مراتب استحکام پیوند عناصر شکل دهنده آن بستگی دارد، می‌توان گفت که عدالت عامل حیات و بقای جامعه است؛ زیرا عدالت است که مردم را در کنار یکدیگر منسجم می‌سازد؛ در حالی که بی‌عدالتی آنها را متفرق ساخته به اطراف می‌پراکند (Folger & Cropanzano, 1998; xii).

عدالت به مثابه مفهومی با سطح انتزاع بسیار بالا، از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته است؛ تا جایی که مباحثه درباره چیستی عدالت، به مثابه یکی از محوری‌ترین سؤالات فلسفه سیاسی، همچنان استمرار دارد.

آنچه رصد مباحثات رایج درباره عدالت را برای دانشجویان مدیریت دولتی حائز اهمیت می‌سازد، تأثیر عمیق این مباحث بر مکاتب نظری مدیریت دولتی است؛ تا جایی که می‌توان گفت شکل‌گیری پارادایم‌های مدیریت دولتی، تا حد قابل توجهی تحت تأثیر اجماع نظر صاحب‌نظران این حوزه علمی درباره مفاهیم فلسفی عدالت قرار می‌گیرد؛ به طوری که نمی‌توان تأثیر مفهوم سوسیالیستی عدالت^۱ بر حمایت از پارادایم اداره امور دولتی^۲، و تأثیر مفهوم لیبرالی عدالت^۳ بر پارادایم مدیریت دولتی نوین^۴ را انکار کرد؛ ضمن اینکه می‌توان شکل‌گیری دولت‌های رفاهی را تا حد زیادی بازتاب ترفندهای دفاعی لیبرالیسم در برابر توسعه سوسیالیسم در قرون اخیر و تحت تأثیر مفهوم لیبرال دموکراتیک عدالت^۵ فرض کرد؛ به ویژه با توجه به اینکه کاهش تمایل بلوک غرب به انجام وظایف دولت‌های رفاهی و

1- Socialist Conception of Justice

2- Public Administration

3- Libertarian Conception of Justice

4- New Public Management

5- Liberal Democratic Conception of Justice

جهت‌گیری آنها به تبعیت از تجویزهای پارادایم مدیریت دولتی نوین، مقارن با فروپاشی اتحاد شوروی و پیمانهای استراتژیک بلوک شرق بوده است.

واقعیت این است که آدمیان بر مبنای ادراک خود از وقایع عمل می‌کنند و قالب‌های ایدئولوژیک بخش عمده‌ای از پندارها و ادراکات افراد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. بنابراین رصد جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک جوامع، ارزش قابل توجهی در پیش‌بینی رفتار سیستم‌های حکومتی آنها در جهان آینده خواهد داشت؛ زیرا هر ایدئولوژی مفهوم ویژه‌ای از عدالت را در نظر می‌گیرد و سیستم حکومتی خود را بر مبنای آن تجویز می‌کند.

عدالت یکی از اصطلاحات مبنایی سیاست و اخلاق است که با اهمیتی عالم‌گیر، در همه نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، نقشی محوری دارد. اعتبار جهانی آن، به توسعه مجموعه متنوعی از تحلیل‌ها و طرح‌های کاربردی انجامیده که دستیابی به تعریف واضح و دقیق درباره آن را دشوارتر ساخته است؛ از این رو، عدم توافق بسیاری درباره معنای عدالت و مصادیق اعمال عادلانه و ناعادلانه به وجود آمده است (Campbell, 2001: 1).

در ارتباط با مفهوم عدالت، مفاهیمی چون برابری، انصاف^۱ و مساوات^۲ نیز مطرح می‌شوند که گاهی مترادف با آن و گاهی با مفهومی متفاوت با آن به کار گرفته شده‌اند؛ برای مثال عده‌ای تصور می‌کنند که برابر و عدالت هیچ ربطی به هم ندارند، آنها عدالت را در ذات خود ارزشمند می‌دانند ولی برابری را فاقد ارزش ذاتی فرض می‌کنند؛ در حالی که افرادی دیگر تصور می‌کنند که این دو مفهوم، مترادف و یکسانند (Miller, 1999: 230).

میزان اختلاف نظرها درباره عدالت، در هنگامه رویارویی نظریه‌های فلسفی سیاسی تشدید می‌شود. استریا با در نظر گرفتن شش مکتب فلسفی سیاسی، مفاهیم عدالت از دیدگاه آنها را طبقه‌بندی کرده است. هنگام استفاده از این طبقه‌بندی باید در نظر داشت که ممکن است بسیاری از ظرافت‌های جزئی دیدگاه‌های فردی دانشمندان درباره عدالت، در فراگرد آن نادیده انگاشته شوند، ولی در عوض به وسیله آن، امکان آشنایی سریع‌تر با مفاهیم عمده و کلی عدالت در جهان معاصر فراهم می‌گردد.

1- Fairness

2- Equality

براساس این طبقه‌بندی، آرمان سیاسی نهایی^۱ مفهوم لیبرالی عدالت، آزادی است و همه حقوق و تکالیف^۲، نهایتاً بر مبنای آن توجیه می‌شوند؛ در حالی که در مفهوم سوسیالیستی عدالت، برابری به مثابه آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف مد نظر قرار می‌گیرد؛ و در مفهوم لیبرال دموکراتیک عدالت، آمیزه‌ای از آزادی و برابری^۳، آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف تلقی می‌شود؛ اجتماع‌گرایان^۴، نفع عمومی را به مثابه آرمان سیاسی نهایی خود در نظر می‌گیرند و ادعا می‌کنند که چنین آرمانی به حمایت از شکوفایی فضایل انسانی می‌انجامد؛ فمینیست‌ها^۵ نیز مفهومی از عدالت را تأیید می‌کنند که حقوق و تکالیف را بر مبنای آرمانی دو جنسیتی^۶ و مبتنی بر برابری زن و مرد توجیه نماید؛ در حالی که مفهوم فرانویگرای عدالت^۷، با تأکید بر ضرورت رد همه فراروایت‌ها^۸ و نظریه‌های کلان^۹، توجیه حقوق و تکالیف را محلی و محدود^{۱۰} دانسته، بر آن است که این توجیه نباید جهان شمول باشد (Sterba, 1999: 2-3).

در مباحث بعدی ضمن مرور این مفاهیم، آراء برخی از صاحب‌نظران بر له یا علیه آنها مورد بررسی قرار می‌گیرند تا مبنایی برای آشنایی بیشتر با مفهوم حقیقی عدالت فراهم آید.

روایت عدالت از دیدگاه آموزه لیبرالیسم

بر اساس آموزه^۱ لیبرالیسم، هر شخص مالک حیات خویش است و هیچکس مالک حیات دیگری نیست و هر موجود انسانی^۲ حق^۳ دارد بر طبق انتخاب‌های خودش عمل

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------|
| 1- Ultimate Political Ideal | 2- Rights and Duties |
| 3- A Blend of Liberty and Equality | 4- Communitarian |
| 5- Feminists | 6- Ideal of Androgyny |
| 7- Postmodern Conception of Justice | 8- Metanarratives |
| 9- Grand Theories | 10- Local and Limited |
| 11- Doctrine | 12- Human Being |
| 13- Right | |

کند؛ مگر آنکه اعمال وی آزادی سایر موجودات انسانی را برای عمل بر طبق انتخاب‌های خودشان نقض کند؛ ضمن اینکه هیچکس ارباب یا برده دیگری نیست و زندگی هیچکس نباید توسط دیگران تصرف شود و هیچ انسانی نباید بدون اختیار خود برای زندگی دیگران گرو گرفته شود (Hospers, 1972: 24-25). طبق نظر هوسپرز، حکومت^۱ خطرناکترین نهادی است که بشر شناخته است؛ زیرا حکومت‌ها در طول تاریخ بسیار بیشتر از افراد یا گروه‌های انسانی، به حقوق سایر انسان‌ها تجاوز کرده، آنها را قتل عام نموده، به بردگی کشیده، برای کار اجباری و سکونت در اردوگاه‌ها اعزام کرده^۲، و به طور منظم غارت نموده و ثمرات کار آنها را چپاول کرده‌اند. حکومت‌هایی که برای حمایت از افراد متعهد شده‌اند، در سیر تاریخ از وظیفه خود تخلفی نموده، به عاملی متعرض به حقوق افراد مبدل گشته‌اند؛ از این رو، به زعم هوسپرز کارکرد حکومت‌ها صرفاً باید به تضمین حق زندگی، حق آزادی، و حق مالکیت افراد محدود شود (Hospers, 1972: 29-30).

براساس نظر هوسپرز آزادی به صورت ذیل تعریف می‌شود:

«حالتی که یک فرد از آنچه می‌خواهد انجام بدهد، توسط دیگران محدود نشود».

بنابر این تعریف، فقط محدودیت‌هایی که توسط دیگران اعمال می‌شوند و محدودیت‌هایی که جلوی خواسته‌های افراد را می‌گیرند، محدود کننده آزادی تلقی می‌شوند.

در حالی که می‌توان تعریف کلی تری از آزادی را مد نظر قرار داد:

«حالتی که یک فرد از آنچه می‌تواند انجام دهد، توسط دیگران محدود نشود».

از این تعریف الزاماتی چون حق زندگی، آزادی بیان و انتشار، تشکیل انجمن، مالکیت و نظایر آن مشتق می‌شود. ولی باید توجه داشت که مقصود لیبرال‌ها از حق زندگی، حق برخورداری از کالاها و منابع ضروری حیات (حق رفاه) نیست، بلکه صرفاً حق کشته نشدن است؛ آنها تأمین رفاه را از الزامات نیکوکاری^۳ می‌دانند، نه از الزامات عدالت؛ از این رو،

1- Government

۲- نظیر اعزام سرخپوستان آمریکایی به اردوگاه‌های ویژه یا اعزام فلسطینیان به مناطق خاص.

3- Charity

لیبرالیسم صرفاً از نقش بسیار محدودی برای حکومت و دولت حمایت می‌کند (Sterba, 1999: 4-5). استربا در مقاله *از آزادی تا رفاه*^۱، لیبرال‌ها را بر حسب نحوه برخورد با دولت نگهبان شب^۲، قابل تقسیم می‌داند. برخی مانند رابرت نوتزیک برآنند که تمایل مردم به رعایت یکدیگر، از طریق فراگرد دست نامرئی^۳ به ایجاد این دولت منجر می‌شود؛ در حالی که افرادی نظیر موری روت بارد معتقدند که حتی این حد از آزادی و رضایت آگاهانه اعضای جامعه نیز وجود چنین دولتی را توجیه نمی‌کند؛ جالب اینکه علی‌رغم این مخالفت‌ها، همگی در مخالفت با دولت رفاه، قویاً متفق‌القولند (Sterba, 1985: 35).

استربا با استناد به اصل «موظف بودن بر مجاز بودن دلالت دارد»^۴، معتقد است می‌توان از آرمان آزادی لیبرالی، ضرورت ایجاد دولت رفاهی را استنباط کرد. وی با تأکید بر ضرورت حفظ آزادی فقرا در برابر آزادی اغنیا، و با حمایت از حق مالکیت مشروط به جای حق مالکیت بی قید و شرط، بر تفسیر متعادل‌تری از روایت لیبرالی عدالت، صحنه می‌گذارد؛ زیرا اگر مشارکت فقرا در امور اجتماعی ضرورت دارد، نامعقول خواهد بود که از آنها بخواهیم نیازهای اساسی خود را انکار نمایند یا به حقوقی کمتر از آن رضایت دهند (Sterba, 1999: 5).

تیبور ماچان ضمن حمله به این نظر استربا که معتقد است همه انسان‌ها حق دارند کالاها و منابع ضروری برای خود را دریافت کنند، با اشاره به این گفته آبراهام لینکلن که «هیچ انسانی آنقدر خوب نیست که بدون رضایت دیگران بر آنها حکم براند»، با در نظر گرفتن حقوق رفاهی مخالفت می‌کند (Machan, 1989: 45)؛ در حالی که استربا در دفاع از ایده خود، بر وضعیت زندگی فقرا در کشورهای لیبرال (نظیر آمریکا) در مقایسه با کشورهای لیبرال‌دموکرات یا سوسیالیست (نظیر آلمان، سوئد و سوئیس) اشاره می‌کند و موفقیت عملی سوسیالیسم و لیبرال‌دموکراسی در کاهش فقر را به رخ لیبرال‌ها می‌کشد (Sterba, 1999: 5-6).

1- from Liberty to Welfare

2- Night Watchman State

3- Invisible-hand Process

4- The "Ought" Implies "Can" Principle

یان ناروسون معتقد است که تشکیل دولت رفاهی به منظور مجبور ساختن افراد برای کمک به افراد نیازمند، ترویج نوعی بردگی است و نابخردانه است. به زعم وی رفاه‌گرایی به حالت افراطی سوسیالیسم تمایل پیدا می‌کند و تولیدکنندگان را به کاهش یا توقف تولید راغب می‌سازد؛ زیرا آزادی آنها را در بهره‌برداری از دسترنج خودشان محدود می‌کند (Narveson, p. 66) وی بر این باور است که اگر دولت رفاهی از رأی کافی برای مشروعیت یافتن برخوردار باشد، می‌توان استنباط کرد که تعداد مردم نیکوکار به حدی است که به آسانی می‌توان بدون مجبور ساختن دیگران به کمک، نیازمندی‌های رفاهی مستمندان را برطرف ساخت.

ولی استریبا ضمن اشاره به ضرورت حمایت از فقرایی که توسط نیکوکاران تأمین نمی‌شوند، به ناروسون چنین پاسخ می‌دهد که محدودیت‌های سیستم مالکیت بدون رفاه، نابخردانه‌تر از آن است که فقرا آنرا بپذیرند. وی یادآور می‌شود که موفقیت در تأمین رفاه نسبی برای مهاجران اروپایی، در اولین روزهای حضور آنها در آمریکا، ثمره قتل عام و انهدام قبایل سرخپوستی بود که طبق اصول لیبرالیسم، مالکان حقیقی این سرزمین محسوب می‌شدند (Sterba, 1999: 6-7). پس نمی‌توان چنین موفقیتی را ناشی از رعایت اصول لیبرالیسم فرض کرد.

روایت عدالت از دیدگاه آموزه سوسیالیسم

بر اساس آموزه سوسیالیسم، نیل به برابری، آرمان سیاسی نهایی جامعه بشری است و آن گونه که کارل مارکس و فردریک انگلز در بیانیه کمونیست^۱ اظهار کرده‌اند، برای ساختن جامعه‌ای که با این آرمان سیاسی سازگار باشد، الغای مالکیت بورژوازی ضروری است (Sterba, 1999: 7). آنها سرمایه را تولید انباشته شده دانسته، و منحصرأ به وسیله عمل متحد بسیاری از اعضاء، بلکه در آخرین وهله، منحصرأ به وسیله عمل متحد همه اعضاء اجتماع، تحقق یافتنی می‌دانند؛ از این رو معتقدند که منشاء سرمایه، قدرت فردی نیست، بلکه

1- Communist Manifesto

قدرت اجتماعی است، بنابراین باید به مالکیت عمومی برگردانده شود؛ به مالکیت همه اعضای اجتماع (Marx & Engels, 1888: 71).

طبق نظر مارکس، توزیع کالاهای اجتماعی، لاقلاً در ابتدا باید از اصل «از هر شخص بر حسب توان او، و به هر شخص بر حسب مساعدت او» تبعیت کند؛ ولی در بالاترین مرحله تکامل جامعه کمونیستی، از اصل «از هر شخص بر حسب توان او، و به هر شخص بر حسب نیاز او» تبعیت خواهد کرد (Sterba, 1999: 7).

ادوارد نل و اونورا آنیل در برابر اصل عدالت سوسیالیستی (از هر شخص بر حسب توانش، و به هر شخص بر حسب نیازش)، اصل عدالت اقتصاد آزاد (از هر شخص بر حسب انتخابش و با در نظر گرفتن سرمایه‌اش، و به هر شخص بر حسب مساعدتش) را در نظر می‌گیرند و اصول ذیل را با استفاده از اجزای اصول فوق تنظیم می‌کنند:

اصل عدالت سوسیالیستی برانگیزاننده (از هر شخص بر حسب توانش، و به هر شخص بر حسب مساعدتش)؛ و اصل آرمانی عدالت (از هر شخص بر حسب انتخابش و به هر شخص بر حسب نیازش). بر اساس اصل سوم جامعه‌ای به تصویر کشیده می‌شود که در آن، کار همه افراد، به نسبت استعدادهایشان، مورد نیاز است و بر اساس اصل چهارم، جامعه‌ای در نظر گرفته می‌شود که بدون کمترین نیاز به مساعدت یا انگیزش مادی افراد، حداقل مصرف برای آنها تضمین می‌شود (Neil & O'Neil, 1972: 79-81). آنها معتقدند که مارکس اصل عدالت سوسیالیستی خود را برای وضعیت‌های فراوانی مناسب می‌دانست؛ در حالی که این اصل فقط برای هنگامی مناسب است که جمع بازده دقیقاً با جمع نیازهای کل جامعه برابر باشد (Neil & O'Neil, 1972: 82).

آنها بر اساس نقل قولی از مارکس مبنی بر اینکه «کار به مثابه ابزار زندگی، دارد به نیاز اصلی زندگی تبدیل می‌شود» معتقدند که در مورد کارهای دارای پاداش ذاتی^۱ مشکل انگیزشی وجود نخواهد داشت، ولی باید سیستمی برای توزیع منصفانه «کارهای ناخوشایند و دشوار فاقد انگیزاننده ذاتی» در نظر گرفته شود؛ برای مثال، برخی از افراد را در یکی از روزهای هفته

1- Intrinsically Reward

موظف به جمع‌آوری زیاله (یا انجام کارهایی نظیر آن) نمایند. سوسیالیست‌ها تصور می‌کنند که با ایجاد مشاغل دارای پاداش ذاتی، کنترل مردم سالار، و واگذاری منصفانه وظایف، افراد رغبت می‌یابند که تا سر حد توان خود کار کنند؛ حتی در مواردی که پاداش‌های مادی صرفاً بر حسب نیاز افراد، و بدون توجه به میزان تلاش آنها توزیع شود. البته باید توجه داشت که اظهار نظر درباره آثار آرمان برابری سوسیالیستی بر مبنای آنچه در کشورهای چگون آلبانی یا اتحاد شوروی اتفاق افتاده است منصفانه نیست؛ همان طور که اظهار نظر درباره آثار آرمان آزادی لیبرالی بر مبنای آنچه در کره جنوبی و شیلی اتفاق افتاده، غیر منصفانه است (Sterba, 1999: 7).

کای نیلسون معتقد است که تحقق آزادی کامل و گسترده، فقط در یک جامعه مساوات طلب^۱ امکان‌پذیر است (Nielson, 1985: 95)؛ وی هم آزادی مثبت^۲ برای دریافت کالاهای ضروری حیات را در نظر می‌گیرد و هم آزادی منفی^۳ برای مصون ماندن از دخالت دیگران را مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ از این رو می‌توان گفت که وزن آزادی از نظر نیلسون، از وزن آزادی لیبرالی بیشتر است. وی بر این باور است که بدون لغو مالکیت خصوصی ابزار تولید نیز می‌توان کنترل کارکنان بر محیط کار را افزایش داد. به نظر وی می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که مالکیت در آن به طور گسترده‌ای توزیع شده باشد (مثلاً هر یک از افراد صرفاً مالکیتی در حدود ۱۰ الی ۲۰ سهم داشته باشد) تا بدینسان امکان کنترل مردم سالار در آن فراهم آید و طرح انتقادات جاری سوسیالیسم بر علیه آن بی‌مورد باشد (Sterba, 1999: 8).

اما رابرت نوتزیک با ذکر یک مثال، اثر دگرگون ساز آزادی بر وضعیت برابری در جوامع را مورد تأکید قرار داده، تبیین آزادی با برابری سوسیالیستی را نمایان می‌سازد. وی جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن هر فرد، سهمی مساوی دارد؛ ولی یک بازیکن پرترفدار بسکتبال، حضور خود در هر بازی را منوط به دریافت ۲۵ سنت از هر بلیط فروخته شده می‌نماید. اگر بازی وی در یک فصل، حداقل یک میلیون نفر تماشاچی داشته باشد، درآمدی

1- Egalitarian Society

2- Positive Liberty

3- Negative Liberty

بالغ بر ۲۵۰۰۰۰ دلار عاید او خواهد شد. نوتزیک سؤال می‌کند که آیا او استحقاق این درآمد را دارد یا این درآمد برای او ناعادلانه است (Nozick, 1974: 99).

توجه شود که بدین ترتیب افزایش سریع درآمد او، الگوی درآمد نسبتاً مساوی جامعه را درهم می‌ریزد؛ یعنی آرمان آزادی، به سرعت الگوی آرمان برابری را درهم می‌شکند! البته می‌توان چنین افراد پردرآمدی را ملزم ساخت که درآمد خود را صرفاً در مسیرهای غیرمتعرض به حقوق دیگران خرج کنند (Sterba; 1999: 8)؛ ولی هیچکس نمی‌تواند آزادی آنها را در چانه زنی برای کسب درآمد بیشتر محدود سازد؛ بویژه در مواردی نظیر این مثال که افراد با طیب خاطر و مشتاقانه، بهای بلیط و سهم بازیکن محبوب خود را می‌پردازند.

روایت عدالت از دیدگاه آموزه لیبرال دموکراسی

در آموزه لیبرال دموکراسی، آمیزه‌ای از برابری و آزادی به مثابه آرمان سیاسی نهایی در نظر گرفته می‌شود. سه دیدگاه متفاوت، در مقام دفاع از این مفهوم عدالت، آرای سایر آموزه‌های عمده را به چالش می‌کشند: دیدگاه قرارداد گرایان^۱، دیدگاه فایده گرایان^۲ و دیدگاه اصول اخلاقی گفتمان^۳.

۱- دیدگاه قرارداد گرایان

بر اساس دیدگاه قرارداد گرایان، زیربنای شکل‌گیری دولت، نوعی قرارداد اجتماعی است؛ برای مثال، امانوئل کانت مدعی آن است که دولت مدنی^۴ باید بر یک قرارداد نخستین بنا شده باشد که الزامات آزادی^۵، برابری و استقلال را رعایت نماید (Sterba, 1999: 9).

دولت مدنی باید صرفاً به مثابه یک دولت قانونمند^۶ در نظر گرفته شود که بر اساس آزادی اعضای جامعه به مثابه موجودات انسانی، برابری آنها به مثابه اتباع کشور، و استقلال آنها به

1- Contractarian Perspective

2- Utilitarian Perspective

3- Discourse Ethics Perspective

4- Civil State

5- Freedom

6- Lawful

مثابه شهروندان ملت^۱ بنا شده باشد (Kant, p. 104).

جان راولز در کتاب یک نظریه عدالت ادعا کرده است که مفهوم عدالت مورد نظر او در مقایسه با سایر مفاهیمی که درباره قرارداد اجتماعی ارائه شده‌اند (نظیر آنچه در گفته‌های لاک، روسو و کانت مطرح شده) از سطح انتزاع بالاتر، و قابلیت تعمیم بیشتری برخوردار است (Rawls, 1999: 10). وی نیز مانند کانت معتقد است اصول عدالت، اصولی هستند که افراد عاقل و علاقمند به منافع شخصی خود، در وضعیت نخستین برابری^۲، با آنها موافق خواهند بود. راولز در تفسیر شرایط موقعیت نخستین، وجود یک حجاب نادانی^۳ را در آن ضروری می‌داند. حجابی که موجب می‌شود افراد ندانند که برای پیشبرد منافع شخصی خود از ابتدا باید در کدام مسیر گام بردارند. راولز اصول عدالت ذیل را از موقعیت نخستین مشتق می‌کند:

● اصول اولیه

مفهوم ویژه عدالت؛ مبنی بر اینکه هر شخصی مایل است برای نیل به بیشترین آزادی‌های اساسی، از حقی مساوی و سازگار با سایرین برخوردار باشد؛ ضمن اینکه قرار است نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به گونه‌ای معقول و بر حسب مزیت‌های افراد، سامان یافته و به منصب‌ها و موقعیت‌های مهیا برای همه، پیوند داده شوند.

مفهوم عمومی عدالت؛ مبنی بر اینکه همه ارزش‌های اجتماعی (آزادی و فرصت، درآمد و ثروت، و مبانی احترام به خود) قرار است به طور مساوی تقسیم شوند، مگر در حالتی که توزیع نامساوی همه یا یکی از آنها، به صلاح همه افراد باشد.

راولز معتقد است که می‌توان این اصول را به طور صحیح‌تری، به صورت ذیل تنظیم کرد:

● اصول تجدید نظر شده

مفهوم ویژه عدالت؛ مبنی بر اینکه هر شخصی مایل است در گسترده‌ترین سیستم کلی آزادی‌های اساسی برابر، از حقی مساوی و سازگار با سیستم مشابهی از آزادی برای سایرین برخوردار باشد؛ ضمن اینکه قرار است نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به گونه‌ای تنظیم

1- Commonwealth

2- Initial Position of Equality

3- A Veil of Ignorance

شوند که برای کسب بیشترین منفعت از کمترین مزیت (مزیتی که هر فرد دارد)، با اصول منصفانه پس‌انداز سازگار بوده، به منصب‌ها و موقعیت‌های مهیا برای همه پیوند داده شوند. مفهوم عمومی عدالت؛ مبنی بر اینکه همه کالاهای اجتماعی (آزادی و فرصت، درآمد و ثروت و مبانی احترام به خود) قرار است به طور مساوی تقسیم شوند، مگر در حالتی که توزیع نامساوی همه یا یکی از آنها به نفع حمایت از حداقل‌ها باشد. طبق اعتقاد راولز، افراد آزاد، در موقعیت نخستین طالب اعمال مفهوم ویژه عدالت خواهند بود؛ وی معتقد است که افراد در موقعیت نخستین این اصول (تجدید نظر شده) را انتخاب می‌کنند، زیرا پذیرش راهبرد محافظه کارانه تضمین حداکثر حداقل‌ها^۱ برای آنها معقول به نظر می‌رسد.

برخی از منتقدان راولز، کل رویکرد قرارداد‌گرایان را مورد سؤال قرار داده‌اند و برخی از آنها تلاش کرده‌اند تا امکان استفاده از راهبرد تضمین حداکثر حداقل‌ها در موقعیت نخستین را به نقد بکشند (Sterba, 1999: 9-10) نکته مهم در اصول راولز آن است که وی علاوه بر آزادی، به توزیع برابر و منصفانه آزادی، و ارزش‌هایی چون فرصت، ثروت، درآمد و مبانی احترام اجتماعی توجه کرده است.

رونالد دورکین برای ایجاد تصویری از صحنه قرارداد فرضی در موقعیت نخستین، چنین می‌گوید: گروهی از مردان و زنان را تصور کنید که برای شکل دادن به یک قرارداد اجتماعی جمع می‌شوند، آنها افرادی با سلیقه‌ها، استعدادها، اعتقادات، و مراتبی معمولی از بلند همتی هستند که موقتاً از این جنبه‌های شخصیت خود غافلند و در همین حالت غفلت از خود باید درباره یک قرارداد تصمیم بگیرند (Dworkin, 1977: 126). به نظر وی قرارداد فرضی با قرارداد واقعی تفاوت دارد. در قرارداد فرضی تضمینی برای منصفانه بودن قرارداد وجود ندارد؛ ضمن اینکه موافقت با آن در وضعیت نخستین، الزامی برای موافقت دائمی افراد، تا ابد، ایجاد نمی‌کند؛ از این رو معتقد است که موقعیت نخستین صرفاً بر حق برخورداری از توجه و احترام مساوی دلالت دارد؛ بنابراین این، مطرح کردن آن غیر ضروری است؛ زیرا همواره

می‌توان از حق افراد برای برخورداری از توجه و احترام مساوی بحث کرد. دورکین از بازار بیمه‌ای فرضی^۱ بحث می‌کند که در آن، افراد از استعدادهای و توانایی‌های خود بی‌اطلاعند، از این رو، علاقمندند که خودشان را در برابر احتمال مواجهه با فقر (در آینده) بیمه کنند؛ استربا معتقد است که اگر افراد بر استعدادهای خود واقف باشند، دلیلی ندارد که افراد مستعدتر نیز خود را در حد سایر افراد بیمه کنند و اگر بر استعدادهای خود واقف نباشند موقعیت انتخاب در این بازار بیمه، چیزی شبیه وضعیت نخستین خواهد شد (Sterba, 1999: 11-12).

راولز معتقد است مفهوم عدالت باید معقول باشد تا ماهیتی جهان شمول بیابد. وی بر این باور است که نهادهای آزاد در جوامع گوناگون، مجموعه متنوعی از آموزه‌ها را شکل می‌دهند که به تدریج این آموزه‌ها از مقتضیات زمینه ویژه شکل‌گیری خود منتزع می‌شوند و با اصول حاکم بر فرهنگ سیاسی عمومی تطبیق می‌یابند. به این ترتیب یک مفهوم سیاسی پدید می‌آید که اگر چه ممکن است ابتدا برای کلیه جوامع (در کلیه زمانها و مکانها) قابل استفاده نباشد، ولی با تشخیص مفهومی معقول در میان ملت‌ها، ممکن است به مفهومی جهان شمول مبدل گردد (Rawls, 1989: 147). بدین ترتیب به جای ارزیابی مفهوم سیاسی عدالت از حیث درستی یا نادرستی (حقیقت داشتن)، باید آن را از حیث عقلایی بودن یا نامعقول بودن مورد قضاوت قرارداد تا مفهومی مورد حمایت اجماع نظر مجموعه‌ای از آموزه‌های جامع به دست آید.

توجه شود که بدین ترتیب به جای تأکید بر تلاش برای دستیابی به حقیقت عدل، به تعریف نظریه‌ای معقول (و شاید مورد تأیید اکثریت آموزه‌ها) بسنده می‌شود. ژوزف راز این طریقه مفهوم‌پردازی سیاسی عدالت را مورد نقد قرار می‌دهد. راز معتقد است که با ادعای معقول بودن یک نظریه سیاسی درباره عدالت، نمی‌توان مدعی حقیقت آن شد (Sterba, 1999: 12).

وی بر این باور است که نظریه عدالت باید نظریه‌ای حقیقی، معقول و معتبر باشد. البته

1- A Hypothetical Insurance Market

ثبات و وحدت ناشی از اجماع نظر نیز ارزش‌هایی هستند که تحقق آنها، نظریه مذکور را باثبات و معتبر می‌سازد، ولی راز تصریح می‌کند که «هیچ عدالتی بدون حقیقت وجود ندارد» (Raz, 1990: 152-153).

۲- دیدگاه فایده‌گرایان

بر اساس این دیدگاه، الزامات عدالت باید به حداکثر سازی سعادت یا رضایت کل برای جامعه منجر شوند (Sterba, 1999: 12). جان استوارت میل معتقد است که عدالت نامی است برای مجموعه معینی از قواعد اخلاقی که نسبتاً بیشتر از سایر قواعد، الزامات رفاه بشری را تأمین می‌کنند (Mill, 1863: 161)؛ وی بر این باور است که عدالت باید از آرمان اخلاقی فایده اجتماعی مشتق شود. استریبا ضمن بررسی آرای فایده‌گرایان، به مثال ذیل اشاره می‌کند: فرض کنید جامعه‌ای به طور کلی به دو گروه ثروتمند و فقیر تقسیم شده است و درآمد آنها طبق دو آرایش اجتماعی قابل توزیع است:

در آرایش اجتماعی الف، گروه ثروتمندان در حدود ۱۰۰۰۰۰ واحد پولی و گروه فقرا در حدود ۵۰۰۰ واحد پولی کسب می‌نمایند. بدین ترتیب درآمد کل جامعه در حدود ۱۰۵۰۰۰ واحد پولی خواهد بود.

در آرایش اجتماعی ب، گروه ثروتمندان در حدود ۶۰۰۰۰ واحد پولی کسب می‌نمایند، و گروه فقرا می‌توانند در حدود ۱۵۰۰۰ واحد پولی کسب کنند؛ بنابراین این درآمد کل جامعه در حدود ۷۵۰۰۰ واحد پولی خواهد بود.

در این صورت فایده‌گرایی، آرایش اجتماعی الف را تأیید می‌کند؛ در حالی که تضمین حد مطلوبی از برابری در اجتماع، متضمن تمایل به آرایش اجتماعی ب است (Sterba, 1999: 12-13)؛ با وجود این، هیر با در نظر آوردن کاهش بهره‌وری نهایی پول و سایر کالاهای اجتماعی، بر مساوات طلبی نسبی فایده‌گرایان صحنه می‌گذارد (Sterba, 1999: 13) وی معتقد است اگر پول و سایر کالاهای اجتماعی از ثروتمندان (که مقدار زیادی از آنها را دارند) اخذ شود و به فقرا (که مقدار کمی از آنها را دارند) داده شود، با فرض ثبات سایر شرایط، بهره‌وری کلی افزایش می‌یابد (Hare, 1978: 171)؛ اما راولز معتقد

است که فایده‌گرایان، اصول عقلانی حاکم بر انتخاب فردی را به کل جامعه تعمیم می‌دهند؛ از این رو آنها را به علت در نظر نگرفتن تمایزات فردی انسان‌ها مورد انتقاد قرار می‌دهد (Sterba, 1999: 13).

۳- دیدگاه اصول اخلاقی گفتمان

هابرماس معتقد است که الزامات اساسی مفهوم عدالت ممکن است از پیش فرض‌هایی که ما برای گفتمان‌های خود می‌پذیریم، ناشی شوند (Sterba, 1999: 14)؛ برای مثال، به نظر وی، استقلال عمومی و خصوصی متقابلاً مستلزم یکدیگرند؛ از این رو باید طوری عمل کرد که نه حقوق انسانی و نه حاکمیت عمومی، هیچ‌کدام نتوانند مدعی تفوق بر دیگری شوند (Habermas, 1995: 185)؛ به این ترتیب ملاحظه می‌شود که پیش فرض‌های خود ما، نتیجه تحلیل‌های حاصل از مباحثه را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

لارمور (در چارچوب همین دیدگاه) هابرماس را به خاطر رد ماورالطبیعه و مذهب مورد انتقاد قرار می‌دهد. در حالی که استربا معتقد است که هابرماس نمی‌تواند تمایلات مذهبی را به مثابه یک آموزه خصوصی رد کند، بلکه موضوعیت آن را به مثابه مبنای شکل دهی مفهوم سیاسی عدالت رد می‌کند. به نظر استربا این همان کاری است که خود لارمور نیز انجام می‌دهد (Sterba, 1999: 14).

لارمور همچنین روش پیشنهادی هابرماس برای ادراک رابطه حقوق اساسی افراد و آرمان مردم سالار حاکمیت عمومی را نقد می‌کند (Larmore, 1995: 193)؛ وی معتقد است که هابرماس حاکمیت عمومی را به حقوق انسانی ترجیح می‌دهد؛ در حالی که با توجه به اهمیت پذیرش عمومی مفهوم سیاسی عدالت (توسط همه کسانی که به وسیله آن محدود می‌شوند)، حاکمیت عمومی مستکی بر حق افراد در برخورداری از احترام مساوی است (Sterba, 1999: 14).

سیلابن حبیب با ارائه بحث گسترده‌ای درباره پیش فرض‌های مبنایی اصول اخلاقی گفتمان، معتقد است همه شرکت‌کنندگان در یک مردم سالاری مشورتی، مستحق آنند که از مساوات و احترام متقابل بهره‌مند باشند؛ ضمن اینکه باید دیدگاه‌های متفاوت اقلیت‌ها نیز

مورد ملاحظه قرار گیرد (Sterba, 1999: 15) وی معتقد است که جوامع نوین و پیچیده پس از جنگ جهانی دوم با سه خواسته عمومی مواجهند: مشروعیت، رفاه اقتصادی، و احساس حیاتی هویت جمعی (Benhabib, 1996; 197).

همان طور که ملاحظه می شود اختلاف نظر زیادی درباره پیش فرض های زیربنایی گفتمان های سیاسی و اخلاقی درباره عدالت وجود دارد؛ از این رو به نظر می رسد که در این دیدگاه، بنیان های حقیقی عدالت اجتماعی بیش از حد بی ثبات فرض می شوند.

روایت عدالت از دیدگاه آموزه اجتماع گرایی

بسیاری از اجتماع گرایان ریشه های اندیشه خویش را از نظریه اخلاق ارسطویی^۱ اخذ می کنند. به نظر ارسطو مفهوم عدالت به مثابه کل فضایل^۲، از مفهوم آن به مثابه بخشی از فضایل متمایز می گردد. بر اساس مفهوم اول، شخص عادل، شخص اخلاقی است؛ در حالی که طبق مفهوم دوم، عادل کسی است که منصفانه رفتار می کند. عدالت ممکن است در توزیع، اصلاح و مبادله مورد نظر قرار گیرد که در هر حالت، نوعی تحصیل برابری مبنای ادراک عدالت است: برابری میان سهم های مساوی؛ برابری جرم با مجازات؛ و برابری کالاهای مورد مبادله (Sterba, 1999: 15). به نظر ارسطو اگر اشخاص نابرابر، سهم مساوی دریافت کنند یا اشخاص برابری سهم نامساوی دریافت کنند، دعاوی و شکایت ها مطرح می شوند (Aristotle, ed; 1943: 217).

اجتماع گرایان معمولاً از طریق حمله به مفاهیم مورد نظر سایر آموزه ها، از آرمان نهایی مورد نظر خود (نفع عمومی) دفاع می کنند.

ساندل معتقد است که فلسفه سیاسی حاکم بر زندگی بشر امروز، روایتی از نظریه سیاسی لیبرال است که بر ضرورت خنثی بودن موضع حکومت در برابر نگرش های اخلاقی و مذهبی شهروندان تأکید دارد. لیبرال ها، ضمن اشاره به عدم توافق مردم درباره بهترین طریق زندگی، معتقدند حکومت نباید هیچ یک از نگرش های خاص مردم را در قوانین خود تأیید کند؛ بلکه

1- Aristotelian Moral Theory

2- Virtues

باید صرفاً چارچوبی را فراهم سازد که اشخاص به طور مستقل و آزاد، بتوانند ارزش‌ها و مقاصد خود را در آن چارچوب دنبال نمایند؛ بنابراین لیبرالیسم رویه‌های منصفانه را بر مقاصد خاص ترجیح می‌دهد؛ از این رو می‌توان حیات اجتماعی طراحی شده بر اساس آن را جمهوری رویه‌ای^۱ نامید (Sandel, 1996: 224). ساندل می‌گوید اگر ما معتقدیم که این نگرش‌های مذهبی و اخلاقی حقیقت دارند، چرا باید آنها را کنار بگذاریم. البته نباید اعتقادات حقیقی، ولی غیرقابل اثبات را مبنای خط مشی‌های تحمیلی دولت‌ها قرار دهیم؛ ضمن اینکه نباید افراد را مجبور کنیم که با اعتقادات ما زندگی کنند (Sterba, 1999: 16).

مک‌این تایر می‌گوید از نظر ارسطو و آکیناس^۲ (روحانی مسیحی)، ما فقط در پرتو نیکی^۳ است که می‌توانیم حق^۴ را ادراک کنیم (MacIntyre, 1990: 238)؛ در حالی که در همه شکل‌های لیبرالیسم حق مقدم بر نیکی فرض می‌شود؛ از این رو، او لیبرالیسم را محکوم به شکست می‌داند، زیرا معتقد است که نمی‌توان عمل درست و حق را بدون توجه به مفهوم نیکی تعریف کرد (Sterba, 1999: 17).

البته لیبرال‌ها نیز در برابر این انتقادات دفاعیه‌هایی را منتشر ساخته‌اند؛ برای مثال جین هامپتون ضمن انتقاد به اجتماع‌گرایی، از لیبرالیسم دفاع می‌کند. به نظر وی اجتماع‌گرایان می‌خواهند قدرت دولت را برای حفظ، تشویق و توسعه جوامع و ارزش‌های اجتماعی به کار ببرند؛ در حالی که لیبرال‌ها معتقدند که دولت باید بیرون از زندگی اجتماعی باقی بماند (Sterba, 1999: 17). البته او اقرار می‌کند که نگرش اجتماع‌گرایان در برابر دفاعیه‌های لیبرالیسم رد نمی‌شود؛ بلکه صرفاً مشخص می‌شود که آنها باید برای توسعه نظریه خود، تلاش بیشتری مبذول نمایند؛ آنها باید از اعتماد خودشان به قدرت حکومت در تعقیب نیکی و مصالح عمومی دفاع کنند و راهی را بیابند که در آن، رعایت الزامات توسعه حکومت‌ها، به تشویق ستمگری^۵ و فرمانبرداری^۶ و سوء استفاده از قدرت ختم نشود

1- Procedural Republic

2- Aquinas

3- The Good

4- The Right

5- Oppression

(Hampton, 1996: 255). وی معتقد است که لیبرالیسم از نوعی مهارت انتقادی برای قضاوت درباره فرهنگ‌ها، برخوردار است؛ در حالی که اجتماع‌گرایی را فاقد این مهارت می‌داند، اما می‌پذیرد که لیبرالیسم نیز در فهم خرد اخلاقی تافته شده در اعمال اجتماعی، مشکل دارد (Sterba, 1999: 17).

روایت عدالت از دیدگاه آموزه فمینیسم

مدافعان مفهوم عدالت از دیدگاه فمینیسم نیز انتقادات چالش برانگیزی را علیه طرفداران سایر مفاهیم عدالت رقم زده‌اند. جان استوارت میل معتقد است که هرگز دلیل موجهی برای سلطه بر بانوان وجود نداشته، ولی این سلطه که ابتدا به خاطر ضعف جسمانی آنها در مقایسه با مردان، به آنها تحمیل شده، بعدها مورد تأیید قانون نیز قرار گرفته است (Sterba, 1999: 17). وی معتقد است اصول حاکم بر روابط اجتماعی مردان و زنان نادرست بوده، از موانع عمده پیشرفت‌های بشری محسوب می‌شوند؛ از این رو، باید اصول مذکور را با اعتقاد به برابری کامل و بدون اعتراف به قدرت یا امتیاز یک طرف و بدون تصدیق ناتوانی طرف دیگر، جایگزین کرد (Mill, 1869: 258). آنچه میل بدان اعتراف می‌کند، تصویری از وضعیت زنان در جامعه غربی اواسط قرن نوزدهم و قبل از آن ارائه می‌دهد؛ به هر حال، این ادعا نیز مطرح می‌شود که برای جبران محرومیت شدید آنها در گذشته، اکنون باید مساعدت‌هایی بیش از مردان برای ایشان در نظر گرفته شود (Sterba, 1999: 17).

سوزان اُکین با اشاره به کمتر بودن دستمزد زنان از مردان، و فقر تعداد زیادی از خانم‌های متکفل فرزندان، بر این باور است که هنوز نابرابری‌هایی اساسی میان زنان و مردان وجود دارد (Okin, 1989: 266). وی معتقد است که در جامعه عدل، ساختار و وظایف خانوادگی باید به گونه‌ای باشد که خانم‌ها از فرصت‌های مشابه مردان برخوردار گردند؛ به طوری که بتوانند قابلیت‌های خود را توسعه دهند، در قدرت سیاسی سهیم شوند، بر انتخاب‌های اجتماعی نفوذ نمایند و از امنیت اقتصادی برخوردار گردند (Okin, 1989: 278). وی معتقد است که هیچ

نظریه عدالتی نمی‌تواند قبل از تبیین این امور کفایت داشته باشد (Sterba, 1999: 18).
 استربا نیز به آرمان جامعه‌ای بدون ملاحظات جنسیتی^۱، اشاره می‌کند و معتقد است که حقوق و تکالیف اساسی افراد باید بدون ملاحظه تفاوت‌های جنسیتی آنها تعیین شود (Sterba, 1990: 282)؛ به طوری که کسب فضایل و ویژگی‌های مطلوب اجتماعی به طور مساوی برای هر دو گروه امکان‌پذیر باشد؛ بچه‌ها اعم از دختر و پسر، از امکانات آموزشی مشابهی بهره‌مند گردند؛ و پدران و مادران نیز از فرصت‌های یکسان برای تحصیل و استخدام برخوردار شوند (Sterba, 1999: 18).

البته تنوع دیدگاه‌های فمینیستی به حدی است که گاهی در چارچوب آنها، آرای متعارضی درباره ساختار سنتی خانواده‌ها شکل می‌گیرد؛ برای نمونه، سومرز که خود را فمینیست لیبرال می‌داند، معتقد است که خانم‌ها صرفاً باید از فرصت‌های مساوی در محیط کار و سیاست برخوردار گردند؛ وی در حالی که فمینیست‌های رادیکال (افراطی) را با اعتقاد به نوعی آرمان مشابه انگار^۲، تهدیدکننده ساختار خانواده سنتی می‌داند (Sterba, 1999: 18)، می‌گوید در نظریه‌های اخلاقی جدید، کمتر به نقش‌هایی که باید در خانواده‌ها به عنوان پدر، مادر، همسر، خواهر، برادر و نظایر آن ایفا شوند، اشاره می‌شود و بیشتر نقش‌های عمومی مورد توجه قرار می‌گیرند (Sommers, 1989: 291)؛ یعنی نظریه‌های اخلاقی جدید بیشتر درباره ویژگی‌های انسان خوب صحبت می‌کنند و کمتر به ویژگی‌های پدر و مادر خوب یا مانند آن می‌پردازند. فریدمن ضمن انتقاد از دیدگاه‌های سومرز درباره خانواده‌های سنتی، ملاحظات وی درباره رعایت عقاید عرفی و سنتی را فقط در صورتی قابل دفاع می‌داند که دیدگاه فمینیست‌ها درباره بی‌عدالتی‌های ناشی از عقاید و سنت‌های مذکور، نادرست باشد (Friedman, 1990: 340).
 بدین ترتیب دامنه تفاوت آرای فمینیست‌ها درباره مفهوم عدالت، از نگرش‌های بسیار افراطی مبنی بر اعتراض به نظام طبیعی روابط انسانی، تا نگرش‌های لیبرالی مبنی بر ضرورت دفاع از حقوق بانوان صرفاً برای برخورداری از فرصت‌های اجتماعی و سیاسی مشابه مردان، امتداد می‌یابد.

1- The Ideal of a Gender-free Society

2- Assimilationist

روایت عدالت از دیدگاه آموزه فرانوگرایی

جین فرنسیس لیوتارد به مثابه اولین فردی که از واژه فرانویین در مباحثات جاری نظریه‌های اجتماعی، سیاسی و فلسفی استفاده کرده، شهرت یافته است (Sterba, 1999: 19). لیوتارد فرانویین را با تعبیر «شک در فرا روایت‌ها» تعریف می‌کند و آن را محصول پیشرفت در علوم^۱ می‌داند (Lyotard, 1984: 308)؛ بر طبق این مفهوم که بیشتر در میان حلقه‌های ادبی و دانشگاهی طرفدار دارد، توجیه حقوق و تکالیف، محلی و محدود بوده، قابل جهان شمول شدن نیست (Sterba, 1999: 3).

در حالی که ریمن نوگرایی را عقیده‌ای روشن‌نگر در یک چشم‌انداز عقلانی منحصر به فرد، و مبتنی بر شواهد یقینی حاصل از تجربه بشری (مفاهیم فطری مورد نظر دکارت^۲ و سایر عقل‌گرایان^۳ یا مفاهیم احساسی مورد نظر لاک^۴ و تجربه‌گرایان^۵) می‌داند که بر طبق قواعد منطقی و قابل اعتماد، تشریح می‌شود. این عقیده به خاطر بنیادگرا بودن^۶ مورد حمله افرادی چون نیچه، دووی، هایدگر و بعدها ویت گنشتاین قرار گرفت که منکر آن بودند که چیز بدون شبهه‌ای که بتوان حقیقت را بر روی آن بنا کرد، وجود دارد؛ یعنی نه تجربه‌ای وجود دارد و نه تصدیقی برای احساسات و دلایل، پس نمی‌توان حقیقت بدون شبهه‌ای را آشکار ساخت. به نظر ریمن می‌توان فرانوگرایی را حالت تشدید شده این حملات فرض کرد که با جلوه‌هایی سیاسی از آنها متمایز شده است (Reiman, 1997: 316). بدین ترتیب ریمن با تلاش برای حفظ مبانی استدلال و تجربیات زیربنایی باورهای انسانی، به چالش فرانویین پاسخ می‌گوید (Sterba, 1999: 20).

استربا با تأمل بر آراء آموزه فرانویین و سایر آموزه‌های سیاسی می‌گوید اگر ما می‌توانستیم نشان بدهیم که آرمان آزادی لیبرالی مستلزم برخورداری از حق رفاه است و تحقق فراگیر این حق رفاه، در آینده دنیا را به سوی برابری مطلوب سوسیالیست‌ها سوق می‌دهد، زمینه‌ای

1- The Sciences

2- Descartes

3- Rationalists

4- Locke

5- Empiricist

6- Foundationalism

فراهم می‌شد که لیبرالها، لیبرال دموکرات‌ها و سوسیالیست‌ها، علی‌رغم نقاط شروع متفاوتشان، در یک سطح عملی همکاری نمایند (Sterba, 1999: 20).

در واقع، فرانوگرایی با تأکید بر ضرورت توجه به شرایط محلی و تردید در نظریه‌های فراگیر، زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که اندیشه‌های متفاوت بتوانند مراتب متفاوت تحقق مصادیق خود را در آن توجیه کنند؛ برای مثال، فراسر و نیکلسون، از فرانوگرایی به مثابه راهی برای سازگار ساختن ایده‌های فمینیستی با تفاوت‌های فرهنگی و دوره‌های تاریخی متفاوت جوامع استفاده کرده‌اند. آنها با توجه به تنوع نیازها و تجربیات بانوان، هیچ راه منفردی را برای حل مسایل همه آنها در اموری چون بچه‌داری، امنیت اجتماعی و مسکن، مناسب نمی‌دانند (Fraser & Nicholson, 1988: 332)؛ به نظر می‌رسد که فمینیسم فرانوگرا در مواجهه با روش‌های متنوع و نتایج یکسان استثمار زنان، رویکردی ترکیبی اتخاذ می‌نماید که موجب سازگار شدن عدالت فمینیستی با مفاهیم عدالت لیبرالی، لیبرال دموکرات، سوسیالیستی و حتی اجتماع‌گرایی شده، به طور قابل توجهی زمینه تقویت و تأمین الزامات فمینیسم را فراهم می‌آورد (Sterba, 1999: 20).

آموزه حق مدار در سیر عدل‌شناسی

ارزیابی منصفانه دیدگاه‌های نظری مکاتب فلسفی - سیاسی مورد بررسی، باید از چشم‌اندازی جامع‌نگر به نقاط قوت و ضعف آنها انجام پذیرد. انتقادات و دفاعیه‌های ارائه شده در مورد آنها، انتخاب قاطع یک نظریه و ترجیح آن بر سایرین را دشوار می‌سازند؛ اما نکته قابل توجه آن است که امکان دارد در هر یک از آنها وجوه ارزشمندی یافت شود که برای ساختن یک آموزه حقیقت‌گرا، به منظور تعریف مشخصه‌های جامعه عدل آرمانی قابل استفاده باشند.

گاهی به نظر می‌رسد که حمایت نظری افراد از یک دیدگاه، بازتاب شرایط فردی و نوع بی‌عدالتی‌های تجربه شده ایشان در سیرزندگی شخصی است. برای مثال ممکن است آنکه از نابرابری زن و مرد رنج می‌برد، بیشتر متمایل به حمایت از روایت فمینیستی باشد؛ و آنکه خود را محدود می‌یابد، بیشتر جانب روایت لیبرالی را بگیرد؛ بدین ترتیب بسیار محتمل

است که اقلیت‌های اجتماعی محروم در جوامع بزرگ، روایت فرانوگرایی را مناسب‌تر بدانند؛ بویژه تا جایی که فرض اقتضائات زمان و مکان را در تعریف مصداق محلی عدالت مؤثر می‌داند.

اما نکته‌ای که قابل تأمل به نظر می‌رسد، ارزش جوهری مفهوم حق در تعریف عدالت است. آنچنانکه راز می‌گوید، ممکن نیست عدالتی بدون حقیقت وجود داشته باشد (Raz, 1990: 153). ساندل نیز می‌گوید، اگر آموزه‌های دینی حقیقت دارند، چرا باید هنگام تنظیم یک مفهوم سیاسی برای عدالت، کنار گذاشته شوند (Sandel, 1999: 16, Sterba, 1996: 234) و مک این تأیر از آکیناس و ارسطو چنین نقل می‌کند که ما فقط در پرتو نیکی می‌توانیم حق را درک کنیم (MacIntyre, 1990: 238). سولومان نیز درباره عدالت به مثابه یک فضیلت شخصی سخن می‌گوید (Solomon, 2001: 169)؛ در حالی که اگر عدل را یک فضیلت شخصی بدانیم نسبی انگاری مفهوم عدل، هم پایه نسبی انگاری ارزش مفاهیم اخلاقی است.

بدین ترتیب هم‌نواپی با فرانوگرایی در پذیرش آرای متکثر برای مفهوم‌پردازی عدل، به معنی پذیرش بی‌مبنایی عدالت است و حتی آنچنانکه ریمن اشاره می‌کند، فرانوگرایی شکل فزونی یافته حملات نخستین به روش‌شناسی علمی عصر نوگرایی را تداعی می‌کند (Reiman, 1997: 316)

اگر مفاهیم اخلاقی، فاقد مبنای حقیقی فرض شوند، در نهایت همه اعمال، اعم از اینکه از نظر ما اخلاقی باشند یا غیر اخلاقی، قابل توجیه خواهند بود. با عطف نظر به گذشته‌ای دورتر از آنچه ریمن اشاره می‌کند، می‌توان نقاط عطفی چون ترویج اعتقاد به هیچ انگاری، پوچ انگاری، و نسبی انگاری حقیقت را بر خط سیری ممتد بر علیه «علم به حق و حقانیت آن» در نظر آورد.

در واقع با نفی ثبات علم بر محور حقیقت، هر چیزی قابل اثبات خواهد بود؛ تا جایی که افرادی چون سوفسطائیان^۱ معتقد می‌شوند که صرف «برد در مباحثه علمی»، مطلوب‌تر از

1- The Sophists

دستیابی به حقیقتی است که ثبات ندارد. سوفسطائیان مدعی آن بودند که دانش را در اختیار خود دارند و هدف آنان نیز صرف بردن در مباحثه بود و به انواع شکل‌های حيله‌گری عقلانی متوسل می‌شدند تا مباحثه را ببرند؛ در حالی که سقراط مدعی آن بود که صرفاً در جستجوی دانش است؛ فقط با این هدف که «حقیقت را کشف کند» (Janaway, 1999: 359).

این نکته قابل تأمل است که وقتی حقیقت منشاء ثابت نداشته باشد، قدرت چانه زنی افراد یا توان مباحثه آنها، مصداق حق را تعیین می‌کند؛ در این صورت هر چه افراد قدرتمندتر باشند، بهتر از دیگران می‌توانند حقیقت را بر مبنای خواست خود تعریف کنند. در حالی که اگر حقیقت، با مبنایی ثابت در نظر گرفته شود، هر فرد با هر سطح از توان مجبور است در برابر آن تسلیم شود.

همین وضع در مورد پوچ انگاری حق یا برخورد تکثرگرایانه با آن صادق است؛ یعنی در صورتی که حق پوچ انگاشته شود یا برحسب خواست و اراده محلی توجیه‌پذیر باشد، صاحبان قدرت بیشتر، بهتر می‌توانند حق را بر مبنای «منافع خود در سطح محل»، تعریف نمایند.

بدین سان، اگر وضع قانون محلی و محدود باشد، می‌توان سلطه را فراخور حال محل تحمیل کرد و سیطره اندیشه‌های عدالت جو و حقیقت طلب را محدود ساخت. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که نسبی انگاری مفهوم عدالت، به نوعی تداعی‌گر نفی ثبات حقیقت و وهم‌آلودگی واقعیت طبق آرای سوفسطائیان، یا باز نمودی از اندیشه‌های آنان در قالب فلسفه فرانگرا باشد؛ بدین طریق، به جای به مسلخ بردن عالم، اندیشه حقیقت جوی وی، راهی دیار نیستی می‌گردد.

در تحلیلی دیگر این نکته جلب توجه می‌کند که بر اساس روایت فرانگرا از عدل، حیطة عمل مبنای عدالت، در مقام عامل پیوند جوامع انسانی، محدود می‌شود. بدین ترتیب، جوامع در سیر تکثرگرایی به حدی کوچک می‌شوند که به سهولت قابل اداره باشند؛ بنابراین، جوامع تکثرگرا به سوی کاهش لوازم پیوند انسان‌ها و نظام‌های ارتباطی آنها، برای احیای قرأت‌های محدود و متکثر محلی گام برمی‌دارند.

مسأله این است وقتی اصالت حقانیت حق و ثبات مفهوم عدل انکار شود، این صاحبان

اندیشه‌های متشکل و سازمان یافته‌اند که می‌توانند آن را به دلخواه خود تعریف کنند و با تدوین قوانین بازی، عرصه تاخت و تاز خویش را هموار سازند. اگر وضع قانون محلی و محدود باشد، ارزان‌تر قابل خرید و فروش است و هزینه تحمیل سلطه تزویری، فزاینده و فزاینده‌تر است و متکثر محلی کاهش می‌یابد.

نسبی‌انگاری حقیقت حق به آنجا ختم می‌شود که هیچ مانع فراگیری در برابر تسری ظلم باقی نماند. وقتی حقیقتی قاطع برای دفاع وجود نداشته باشد، سلطه‌گر با خیال راحت می‌تواند در جهان موهوم انگاشته، به سلطه واقعی خود دامن بزند و آن را قرائتی از عدل بنا کند. اما اگر مبنای عدل ثابت ولایت‌تغییر فرض شود، امکان توجیه اعمال ناعادلانه بر مبنای «ماهیت موهوم انگاشته عدل» از میان می‌رود.

بنابر این، برای تنقیح چالش‌های نظری از مباحث حاشیه‌ای و برای تمرکز بر ریشه و اساس عدل، باید تعریفی از عدالت ارائه شود که بر مدار حق ثبات یابد؛ بدین ترتیب روایت عدالت حق مدار شکل می‌گیرد که به مثابه سنگ محک، سایر روایت‌های تعریف کننده عدل را ارزیابی می‌کند.

در برابر روایت حق مدار می‌توان به روایت تقدیرگرا نیز اشاره کرد که هم‌نوا با قرائتی پوچ‌انگارانه از عدالت فرانوگرا، اساس و مبنای عدل را نسبی و متزلزل می‌انگارد و هر آنچه رخ دهد را عادلانه می‌پندارد. بنابر این، روایت عدل حق مدار اساساً با روایت تقدیرگرا در تعارض و تباین است. ولی ممکن است میان حق‌مداری و روایت‌های شش‌گانه ارائه شده در طبقه‌بندی استربا، نقاط اشتراک قابل توجهی یافت شود. برای مثال آنجا که موضوع عدل حق مدار، حقوق زن و مرد است، بسیاری از تعبیر معقول روایت فمینیستی پذیرفتنی است و آنجا که اصالت آزادی نوع انسان یا برابری حقوق انسان‌ها و نفع اجتماع مطرح است، حق‌مداری با قرائت‌های معقول ارائه شده در چارچوب روایت‌های لیبرالی، سوسیالیستی، لیبرال دموکرات، و اجتماع‌گرایی، سازگار به نظر می‌رسد؛ ضمن اینکه نفی تحمیل جهان شمول یک برداشت از عدل نیز تا جایی که به عرض مفهوم و مصداق عدالت یا نحوه تحقق آن در جوامع متفاوت مربوط می‌شود، مضامین قابل دفاعی دارد؛ زیرا همه جهانیان قربانی یک نوع بی‌عدالتی نبوده‌اند که اجماعاً شیفته یک تعبیر مصداقی از عدالت شوند.

به طور کلی چنین به نظر می‌رسد که فقدان علم تام و تأثیر پذیری از ادراکات شخصی، انسان‌ها را به پذیرش نوع خاصی از تعابیر مذکور متمایل می‌سازد و اینها اساساً با عدالت حق مدار در تعارض نیستند. حتی ممکن است در آینده مباحثی چون برخورد عادلانه با طبیعت و سایر جانداران با شدت بیشتری مطرح شود یا بی‌عدالتی در برخورد با زمان و مکان مورد توجه افراد قرار گیرد.

نکته این است که اینها نمی‌توانند محور و نقطه ثقل عدل واقع شوند؛ ولی همواره می‌توانند به مثابه موضوعاتی بحث‌انگیز، به منزله مصادیق تمایلات عدالت خواهانه آدمیان مطرح گردند. در واقع هر روایت از روایت‌های یاد شده زاویه نگری خاص خود را برگزیده و از آن زاویه عدالت پیشگی را تعریف می‌کند؛ در حالی که تعریف عقلانی عدالت مستلزم ادراکی فرازمانی و فرامکانی است.

در واقع، عدل جوهره‌ای است که برحسب موضوع، جلوه‌هایی متنوع دارد و آنچه پایه آن را ثابت می‌نماید، حق است.

می‌توان بر محور عدل و حق حرکت کرد و به آزادی احترام گذاشت، برابری را تکریم کرد، و اقتضائات محیط را در نظر گرفت؛ اما نمی‌توان آزادی را مبنا قرار داد و به حق رسید؛ نمی‌توان برابری را ملاک تمام عیار حق فرض کرد؛ و نمی‌توان اقتضائات محیط را دستاویز رواج نسبیت در تفسیر عدل قرار داد.

حق تفسیر نسبی نمی‌پذیرد، اما به طور نسبی تحقق می‌یابد. حق مفهومی ثابت دارد؛ ولی ناگزیر، سیراستعلایی انسان به سوی شناخت و تحقق آن، بتدریج قابل اصلاح بوده و یاد گیرنده است.

سخن آخر اینکه حق را جز حضرت حق، کسی سزوار تفسیر نیست و انسان محدود و اسیر اطلاعات مقطعی، عاجز از تأویل صحیح آن است.

واژه «حق» مجموعه متنوعی از معانی مرتبط را دربر می‌گیرد؛ نظیر «سزا»^۱، «تکلیف»^۲،

«حقیقت»^۱، «واقعیت»^۲ و «تعهد»^۳. «الحق» یکی از نمود و نه اسم خدا است (Rosen, 2000: 6)؛ یادآوری می‌شود که «عدل» نیز یکی از اسماء خداست (المیزان، ج ۸، ۵۳۶-۵۳۷) و در این شأن، معنایی ثابت و تغییرناپذیر دارد.

البته تعریف عدالت بر مبنای حق دشوار است؛ اما با پیش‌بینی ساز و کاری یادگیرنده و در استمرار اصلاح تعاریف آزموده شده، در سیری حق گرا امکان‌پذیر است.

حکومت علوی (ع)، نمونه‌ای اعلی برای آموزه حق مدار

روایت عدالت حق مدار، نمونه اعلی^۴ و یکی از مصادیق بی‌نظیر خود را در دوران حکومت حضرت امام علی (ع) باز می‌یابد؛ حکومتی که تقریباً در اولین سخنرانی پس از تشکیل، و در واقع در بیانیه حکومتی خود^۵ چنین موضع‌گیری می‌کند:

«وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلَىٰ بَلِيَّةٌ، وَلَتَعْرَبَنَّ غَرْبَلَةٌ، وَلَتَسَاطِنُ سَوَاطِنُ الْقَدْرِ، حَتَّىٰ يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ، وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ، وَلَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا، وَ لَيَقْصُرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبْقًا ... حَقٌّ وَ بَاطِلٌ وَ لِكُلِّ أَهْلٍ، فَلَيْنُ أَمْرِ الْبَاطِلِ لَقَدِيمًا فَعَلَّ، وَ لَيْنُ قَلِّ الْحَقِّ فَلَرَبِّمَا وَ لَعَلَّ، وَ لَقَلَّمَا أَدْبَرَ شَيْئًا فَأَقْبَلَ!» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

سوگند به خدایی که پیامبر (ص) را به حق مبعوث کرد، سخت آزمایش می‌شوید، چون دانه‌ای که در غربال ریزند، یا غذایی که در دیگ گذارند! به هم خواهید ریخت؛ زیر و رو خواهید شد؛ تا آن که پایین به بالا آید، و بالا به پایین رود؛ آنان که سابقه‌ای در اسلام داشتند و تاکنون منزوی بودند بر سر کار آیند و آنها که به ناحق، پیشی گرفتند، عقب زده شوند ... حق و باطل (همیشه در پیکارند)، و برای هر کدام طرفدارانی است. اگر باطل پیروز شود، جای شگفتی نیست، از دیرباز چنین بوده، و اگر طرفداران حق اندکند، چه بسا روزی فراوان گردند و پیروز

1- Truth

2- Reality

3- Obligation

4- Highest Instance

۵- یعنی در هنگامی که معمولاً حکام به دنبال طرفدار می‌گردند و با وعده‌های شیرین مردم را به حمایت از خود جلب می‌کنند.

شوند، اما کمتر اتفاق می افتد که چیز رفته باز گردد (ترجمه دشتی، ۱۳۷۹: ۵۹).
از متن این بیانیه چنین استفاده می شود که حکومت حق مدار علوی، حکومت شایستگان است و تحقق آن مستلزم پذیرش اجتماعی (وجود طرفداران حق) به طوری که در خطبه شقشقیه نیز درباره علت پذیرش حکومت می فرمایند.

«أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يِقَارُؤَا عَلَى كَيْطَةِ ظَالِمٍ، وَ لَا سَغَبٍ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا، وَ لَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنزٍ!»

(نهج البلاغه، خطبه ۳)

سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود، و اگر یاران حجت را بر من تمام نمی کردند، و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهاش می ساختم... (ترجمه دشتی، ۱۳۷۹: ۴۹).

ملاحظه می شود که در اینجا نیز وجود یاران (پذیرش اجتماعی) و عهد الهی برای بازستانی حق مظلومان، به مثابه علت پذیرش حکومت از نظر ایشان مطرح می شود.
به نظر می رسد که پذیرش و حمایت جامعه، شرط استقرار حکومت حق مدار باشد؛ زیرا عدالت حق مدار در کلیه عرصه های حیات اجتماعی تجلی می یابد و آثاری دارد که پایداری آنها مستلزم حمایت جامعه است.

سه وجه مهم این حکومت که زوایای اصلی سیمای آن را مشخص می سازند، به صورت ذیل فهرست می شوند:

اول اینکه حکومت حق مدار، حکومتی است که تأمین امنیت برای مردم، با حیثیت آن پیوند خورده است. برای نمونه احساس مسولیت حکومت حضرت امیر (ع) در برابر امنیت اجتماعی به حدی است که درباره غارت منزل بانوانی که در پناه حکومت ایشان می زیسته اند می فرماید:

«فَلَوْ أَنَّ أَمْرًا مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا، بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا. فَيَا عَجَبًا! عَجَبًا وَاللَّهِ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَجْلِبُ إِلَيْهِمْ مِنَ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَى بَاطِلِهِمْ، وَ تَفَرُّتِكُمْ عَنِ

حَقُّكُمْ!»

(نهج البلاغه، خطبه ۲۷)

اگر برای این حادثه تلخ، مرد مسلمان از شدت تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است. شگفتا! شگفتا! به خدا سوگند، این واقعیت قلب انسان را می‌میراند و دچار غم و اندوه می‌کند که شامیان در باطل خود وحدت دارند و شما در حق خود متفرقید (ترجمه دشتی، ۱۳۷۹: ۷۵).

دوم اینکه، تأمین رفاه و توزیع عادلانه ثروت نیز از الزامات و ویژگی‌های ممیز حکومت حق مدار محسوب می‌شود. ایشان درباره رابطه فقر و غنی می‌فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرٌ إِلَّا بِمَا مَنَّعَ بِهِ عَنِّي، وَاللَّهُ تَعَالَى سَائِلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ».

(نهج البلاغه، حکمت ۳۲۸)

همانا خدای سبحان روزی فقرا را در اموال سرمایه‌داران قرار داده است، پس فقیری گرسنه نمی‌ماند جز به کامیابی توانگران و خداوند از آنان درباره گرسنگی گرسنگان خواهد پرسید (ترجمه دشتی، ۱۳۷۹: ۷۰۹).

ضمن اینکه، استقرار جامعه عدل مدار، مستلزم مشارکت آگاهانه عناصر اجتماعی است. به طوری که در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه درباره ضرورت حضور فعال مردم و مشارکت آگاهانه آنان در تحقق عدالت می‌فرمایند:

«فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يَتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلَا تَتَّظِنُوا بِي أَسْتَيْقَالاً فِي حَقِّ قَيْلِ لِي، وَلَا أَلْتِمَاسَ إِعْظَامِ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مَنْ أَسْتَنْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْصَرَضَ عَلَيْهِ، كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ. فَلَا تَكْفُؤُوا عَنْ مَقَالَةِ بِحَقِّي، أَوْ مَشُورَةِ بَعْدِي، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُحْطِئَ، وَلَا أَمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي، إِلَّا أَنْ يَكْفِيَنِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي...»

(نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

با من چنانکه با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند، حرف ننزید و چنانکه از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرند، دوری نجوید و با ظاهرسازی، با من رفتار نکنید و گمان مبرید اگر حقی به من پیشنهاد دهید، بر من گران آید یا در پی بزرگ نشان دادن خویشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق یا عرضه شدن عدالت بر او مشکل باشد، عمل کردن به آن برای او دشوارتر خواهد بود. پس از گفتن حق، یا مشورت در عدالت خودداری نکنید، زیرا خود را برتر از آن که

اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی دانم مگر آنکه خداوند مرا حفظ فرماید...
(دشتی، ۱۳۷۹: ۴۴۵).

اینها مواردی است که با صراحت دیدگاه‌های روایت حق مدار را درباره فلسفه حکومت، ویژگی‌های حکومت عدل، و مسوولیت‌ها و وظایف دولت در برابر امنیت، رفاه و مشارکت آگاهانه مردم در امر تحقق عدالت، آشکار می‌سازد. نکته قابل تأمل در رفتار حکومتی حق مدار حضرت امام علی (ع) آن است که هیچ تقدم و تأخیری میان اهتمام به توسعه سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی در آن مشاهده نمی‌شود و رسالت حکومت برای تأمین امنیت و رفاه و آگاهی جامعه توأمان مورد تأکید قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری:

بلوغ ادراکی جامعه، لازمه تحقق عدالت اجتماعی

از هنگامی که سقراط درباره چیستی عدالت از افلاطون سؤال کرد، تاکنون این سؤال یکی از سؤالات راه‌نمای تفکرات فلسفی و اجتماعی بوده است (Solomon & Murphy, 2000: 3). در این باره هنوز مباحثات و اختلاف نظرهای گسترده‌ای جریان دارند. که به دلایل متعددی مطرح می‌شوند. آن گونه که میلر می‌گوید، گاهی این اختلافات درباره عدالت، از منافع متضاد افراد ناشی می‌شوند (Miller, 1999: 25)؛ ضمن اینکه احتمال دارد اختلاف آرای افراد درباره عدالت، ناشی از سطوح متفاوت بلوغ ادراکی و شناختی آنها باشد؛ با این فرض که هر چه بلوغ افراد کاهش یابد، احتمال اینکه در فراگرد شناخت عدالت دچار خطای ادراکی شوند، افزایش می‌یابد. به هر حال، هنگام ارزیابی میزان عدالت در رفتارها ممکن است دو نوع خطا بروز نماید: ظلم انگاری عدل؛ و عدل انگاری ظلم.

بنابر این، هر چه بلوغ افراد جامعه افزایش یابد، احتمال تشخیص صحیح رفتار عادلانه، بر محور حق، افزایش می‌یابد. واقعیت این است که جامعه از عناصر اجتماعی متعدد، با سطوح متفاوتی از بلوغ ادراکی و شناختی تشکیل شده است. از این رو، با در نظر گرفتن میزان تعاملات پیچیده عناصر اجتماعی و نقش تعیین کننده انسان در اجتماع، حرکت به سوی

تحقق جامعه عدل حق مدار، متضمن استفاده از «استراتژی تصویرپردازی از آینده»^۱ بر مبنای مشخصه‌های وضعیت مطلوب و آرمانی است؛ چنین تصویری را می‌توان بر مبنای سیمای حکومت علوی پردازش کرد تا بدین سان شاخص مناسبی از ویژگی‌های جامعه عدل آرمانی به مردم ارائه گردد. مردمی که هر یک سهم حائز اهمیتی در شکل‌گیری آن دارند؛ زیرا عدالت آنچنانکه از سقراط نقل شده است، فضیلتی شخصی است برای پاسخگویی به دنیا و سایر مردمان! و به مثابه یک ویژگی شخصی، همواره در یک بافت اجتماعی ویژه واقع می‌شود! سولومان معتقد است که بصیرت سیاسی کتاب جمهوری افلاطون، با کوشش برای طرح‌ریزی بافت اجتماعی مورد نیاز برای پروراندن و متجلی ساختن فضیلت عدالت در شهروندان، تدوین شده است (Solomon, 2001: 183-184)؛ یعنی گویا هدف افلاطون ترویج و پرورش عدالت سقراطی در روح و جان شهروندان بوده است تا بتوانند عناصر شکل دهنده جامعه عدل را با تأمل بر «جوهره عدل در وجود خویش» بازیابی کنند.

رخدادهای اجتماعی محصول تعامل فکری، روحی و رفتاری عناصر جامعه‌اند، و عدل به مثابه برآیند مفروض رفتار یک سیستم اجتماعی، حاصل تعاملات پی در پی و متنوعی است که شکل دهی مکانیکی جزء به جزء آنها دشوار، بلکه ناممکن، به نظر می‌رسد؛ به طوری که حتی اگر کلیه ارکان یک سیستم حکومتی متمایل، خواهان، و مصر بر تحقق جامعه عدل باشند، نمی‌توانند با ساز و کارهای مکانیکی، جامعه را مهیای تحقق عدالت نمایند. برای تغییر پایدار رفتار جامعه (به مثابه پدیده‌ای ارگانیکی)، باید رفتار مطلوب به طور اختیاری در حالات کلیه اجزای تشکیل دهنده آن، تثبیت گردد؛ به طوری که عناصر اجتماعی به گونه‌ای مشتاق و مهیا برای تحقق جامعه عدل باشند که هر یک تصویری هولوگرافیک از تمامیت آن را در ذهن داشته، رفتار خود را آگاهانه با آن منطبق سازند و رفتار سایر اعضای جامعه را بر مبنای آن ارزیابی نمایند و نتیجه ارزیابی خود را به جامعه ارائه دهند. در واقع این جلوه‌های هولوگرافیک جامعه عدل، ضامن پایداری نظام عدل در اجتماع است؛ زیرا واکنش ناگزیر حکومت‌ها یا واحدهای اجتماعی ستمگر در میان مردم عدالت‌جو و ظلم ستیز «ترک رفتار

ظالمانه و یادگیری رفتار جدید»، یا «کناره‌گیری از قدرت» است. بنابراین تحقق و پایداری جامعه عدل مستلزم حساسیت آگاهانه مردم در برابر اجرای عدالت است؛ مردمی که شجاعانه حق خویش را بازستانند و مسوولانه نگران اجابت حق دیگران باشند؛ مردمی با مرتبه‌ای از تعادل روانی و بلوغ ادراکی که در برابر حق تسلیم باشند، و از ستمگری و ستم‌پذیری پرهیز نمایند.

در واقع اگر ادراک صحیحی از عدالت وجود نداشته باشد یا افراد نسبت به حقوق خود و دیگران حساس نباشند، حتی عادل‌ترین دستگاه‌های حکومتی نیز توفیق چندانی در استقرار پایدار جامعه عدل نخواهند داشت.

بویژه جامعه‌ای که بر محور حق‌مداری، رسالت خویش را رفع‌گرسنگی، ایجاد امنیت و تمهید مشارکت آگاهانه مردم برای استقرار عدالت می‌داند. شاید تأکید حضرت امام علی (ع) بر ضرورت مشارکت مردم در اجرای عدالت، به تعبیری با هدف تربیت و پرورش روح عدالت‌خواهی در جامعه بوده است؛ زیرا اگر مردم مشتاق به اجرای عدالت نباشند ثمره تلاش هر حکومت عدالت‌پیشه و حق‌مدار، به راحتی به واسطه بی‌توجهی مردم به ارزش آن، از میان می‌رود.

بنابر این اگر هدف سیستم اجتماعی دستیابی به مختصات جامعه آرمانی بر مبنای عدالت حق‌گراست، اصالتاً باید برای توسعه شعور عدل‌پذیری و حق‌گرایی آگاهانه در عرصه فرهنگی خود اقدام کند.

منابع و مأخذ

- ۱- تفسیر المیزان؛ سیدمحمدحسین طباطبایی؛ دوره بیست‌جلدی، جلد هشتم؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۲- دشتی، محمد (۱۳۷۹)؛ ترجمه نهج‌البلاغه حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)؛ چاپ هفتم، قم: نشر مشرقین.

3- Aristotle; "The Nature of Justice"; in James P. Sterba(Ed.); *Justice: Alternative Political Perspectives*; third edition; Wadsworth Publishing Company; 1999, pp. 214-223.

- 4- Atiyah, P. S. (1995); *Law & Modern Society*; Oxford University Press.
- 5- Benhabib, Seyla (1996); "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy"; in James P. Sterba (Ed.); 1999; pp. 197-211.
- 6- Campbell, Tom (2001); *Justice*; Second Edition; Macmillan Press LTD.
- 7- Dworkin, Ronald (1977); "*Hypothetical Contracts and Rights*"; in James P. Sterba (Ed.); 1999; pp. 126-136.
- 8- Folger, Robert & Cropanzano, Russell (1998); *Organizational Justice and Human Resource Management*; Sage Publication, Inc.
- 9- Fraser, Nancy & Nicholson, Linda J. (1988); "An Encounter Between Feminism and Postmodernism"; in James P. Sterba (Ed.); 1999; pp. 321-334.
- 10- Janaway, Christopher (1999); "Ancient Greek Philosophy I: The Pre-Socratics and Plato"; in A.C. Grayling (Ed.), 1999; *Philosophy I: a Guide Through the Subject*; Oxford University Press.
- 11- Friedman, Marilyn (1990); "Sommers and Family"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 298-306.
- 12- Habermas, Jürgen (1995); "The Rule of Law and Democracy"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 181-187.
- 13- Hampton, Jean (1996); "The Liberals Strike Back"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 249-256.
- 14- Hare, R. M. (1978); "Justice and Equality"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 165-176.
- 15- Hospers, John (1972); "The Libertarian Manifesto", in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 24-34.
- 16- Larmore, Charles (1995); "The Foundations of Modern Democracy"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 188-196.

-
- 17- Lyotard, Jean-Francois (1984); "The Postmodern Condition"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 308-315.
- 18- Kant, Immanuel; "The Contractual Basis for a Just Society"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 104-109.
- 19- Machan, Tibor R. (1989); "The Nonexistence of Basic Welfare Rights"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 45-56.
- 20- MacIntyre, Alasdair (1990); "The Privatization of Good"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 238-248.
- 21- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1888); "The Socialist Ideal"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 70-78.
- 22- Miller, David (1999); *Principles of Social Justice*; Harvard University Press.
- 23- Mill, John Stuart (1863); "On The Connection Between Justice and Utility"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 154-164.
- 24- Mill, John Stuart (1869); "The Subjection of Women"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp.258-265.
- 25- Narveson, Jan; "Contracting for Liberty"; in James P. Sterba (Ed.), 1999. pp. 57-67.
- 26- Nell, Edward & O'Neill, Onora (1972); "Justice Under Socialism"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 79-87.
- 27- Nielson (1985); "Radical Egalitarianism"; in James P. Sterba (Ed.); 1999; pp. 88-98.
- 28- Nozick, Robert (1974); "How Liberty Upsets Patterns"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 99-101.
- 29- Okin, Susan (1989); "Justice and Gender"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 266-281.
- 30- Rawls, John (1989); "The Domain of the Political and Overlapping Consensus"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 137-149.

-
- 31- Rawls, John (1999); *A Theory of Justice*; Revised Edition, Oxford.
- 32- Raz, Joseph (1990); "Justice and Truth"; in James P. Sterba; (Ed.), 1999; pp. 150-153.
- 33- Reiman, Jeffrey (1997); "Postmodern Argumentation and Post-Postmodern Liberalism"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 316-320.
- 34- Rosen, Lawrence (2000); *The Justice of Islam*; Oxford.
- 35- Sandel, Micheal (1996); "The Public Philosophy of Contemporary Liberalism"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 224-237.
- 36- Solomon, Robert C. & Murphy, Mark C. (2000); *What Is Justice ? Classic and Contemporary Readings*; Second Edition; Oxford.
- 37- Solomon, Robert C. (2001); "Justice As a Virtue"; in James p. Sterba (Ed.), 2001; *Social and Political Philosophy; contemporary Perspectives*; Routledge.
- 38- Sommers, Christina (1989); Philosophers Against the Family; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 291-297.
- 39- Sterba, James P. (1985); From Liberty to Welfare"; in James P. Sterba (Ed.), 1999; pp. 35-44.
- 40- Sterba, James P. (1990); "Feminist Justice and The Family"; in James P. Sterba (Ed.); 1999; pp. 282-290.
- 41- Sterba, James P. (1999); *Justice: Alternative Political Perspective*; Third Edition; Wadsworth.