

## بررسی تطبیقی الگوی عدالت از منظر شهید مرتضی مطهری و مایکل والزر

حسن مجیدی \*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۵

مهدی امیدی \*\*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۳۰

### چکیده

پژوهش حاضر، به دنبال بررسی تطبیقی الگوی عدالت بین دو جریان فکری نوصدرایی و جماعت‌گرایی با تمرکز بر آرای شهید مرتضی مطهری و مایکل والزر است. برای دستیابی به الگوی عدالت از دیدگاه این دو متفکر، سه معرفت «فلسفی» (شامل معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی)، «پارادایمی» و «علمی» (شامل نظریه و مدل) در نظر گرفته شده و داده‌ها گردآوری و با استفاده از روش تطبیقی، تحلیل شده است. بنابراین پس از تبیین معرفت فلسفی و پارادایمی جریان‌های فکری نوصدرائیان و جماعت‌گرایان، نظریه و مدل عدالت «زیربنا-روبنای» شهید مطهری با «برابری پیچیده»ی والزر در محورهای «تلقی از مفهوم عدالت»، «ادراک اعتباریات از عدالت»، «نسبی‌گرایی در عدالت»، «تکثرگرایی در اصول عدالت» و «رابطه‌ی حقوق فرد و جامعه در اجرای عدالت» بررسی و مقایسه شد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد با وجود اشتراکات دو متفکر در اهمیت دادن به جامعه و اجتماع در تلقی از مواهب اجتماعی و اصول توزیع آن، شهید مطهری حقوق جامعه را نسبت به حقوق افراد مقدم می‌داند و با نسبی‌گرایی و تکثرگرایی حداکثری در مواهب و اصول توزیع موافق نیست. وی همچنین برخلاف رویکرد والزر- معتقد به وجود برخی از ادراکات جهان‌شمول و ثابت در عدالت است. از طرف دیگر والزر با احصای حوزه‌های جزئی یازده‌گانه از عدالت (عضویت، امنیت و رفاه، پول و کالا، منصب، کار سخت، اوقات فراغت، آموزش، خویشاوندی و عشق، تشخیص و رسمیت، فیض الهی و قدرت سیاسی)، به حفظ استقلال هر حوزه از «سلطه» و «انحصار» تأکید دارد؛ اما شهید مطهری با بیان سه حوزه‌ی کلی از عدالت (عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی) قائل به وجود رابطه‌ی «همه‌جانبه»ی تأثیر میان آن‌ها در ساختاری است که عدل الهی زیربنای عدالت بشری و عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است.

### واژگان کلیدی

عدالت، الگوی عدالت، نوصدرائیان، شهید مطهری، جماعت‌گرایان، مایکل والزر.

## مقدمه

جهان مالا مال از بی عدالتی‌ها و نابرابری‌ها است؛ نابرابری میان انسان‌هایی از یک کشور یا نابرابری میان شهروندان کشوری با کشور دیگر؛ کودکانی در خانه‌های پر نعمت و آسایش متولد می‌شوند و با تغذیه و تحصیل خوب می‌بالند و در مقابل کودکانی در فقر متولد می‌شوند و حتی به امکانات اولیه مناسب دسترسی ندارند. آیا منصفانه است که بعضی انسان‌ها در ناز و نعمت متولد شوند و بعضی دیگر در فقر؟ اگر منصفانه نیست آیا باید کاری کرد؟ بی عدالتی‌ها و نابرابری‌هایی که قربانیان‌شان تقصیری در بروز آن ندارند، چقدر نامطلوب است؟ آیا حکومت‌ها باید قدرت‌شان را در جهت کاستن نابرابری‌هایی از این قبیل که قربانیان‌شان مسئول بروز آن‌ها نیستند، به کار گیرند؟

به عبارت دیگر تبعیض نژادی و جنسی آشکارا ناعادلانه است؛ اما پیچیدگی تشخیص ناعدالتی ناشی از این است که برخی بی عدالتی‌ها و نابرابری‌هایی که نادرست به نظر می‌رسند، الزاماً معلول کارهای نادرستی که مردم انجام می‌دهند، نیست. برخی از نابرابری‌ها بدان سبب وجود دارد که بعضی از مردم در کسب پول موفق‌تر از دیگران بوده و کوشیده‌اند حتی المقدور به فرزندان‌شان کمک کنند (نیگل، ۱۳۹۳)؛ اما چگونه می‌توان عادلانه بودن یا نبودن آن‌ها را تشخیص داد و برای رفع این ناعدالتی‌ها راهکارهای مناسبی را پیشنهاد داد؟

اندیشه‌وران و فیلسوفان سیاسی حوزه عدالت، معمولاً در پی آن هستند تا با مشخص کردن اصول و معیارهایی بنیادین به منزله «اصول عدالت»، شاخصی نهایی برای تعیین مصادیق عدالت از بی عدالتی در اختیار نهند. اموری همچون «رفتار برابر و غیر تبعیض آمیز»، «توزیع خیرات بر اساس شایستگی و سزاواری فردی»، «توزیع خیرات بر اساس استحقاق افراد»، «توزیع ثروت و دارایی بر اساس نیاز» و «اعطای حق هر صاحب حق» همگی در نزد مدافعان این معیارها، شاخص و معیار بنیادین عدالت‌اند. با این معیارها می‌توان درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن موارد جزئی، روابط اجتماعی و ساختارهای کلان مستقر در جوامع اظهار نظر کرد.

عمومیت و کلیت داشتن و حتی گاهی متبدل شدن به حسب جوامع، زمان‌ها و مکان‌ها از ویژگی‌های این اصول و معیارهاست و معیاری عام برای سنجش عدالت است (واعظی، ۱۳۹۳)؛ اما این پاسخ‌ها، لزوماً حوزه‌ی عدالت‌پژوهی را بی‌نیاز از بازنگری مداوم در الگوهای خود نکرده و همواره این اصول و شاخص‌ها در معرض بحرانی بوده‌اند که می‌توان از آن تعبیر به «بحران معرفت‌شناختی»<sup>۱</sup> کرد؛ یعنی افراد به الگوهای تکیه کرده بودند که پیش‌ازین مبنای همه تفسیرهایشان از عدالت بود و حال متوجه می‌شوند که در شناخت این اصول گرفتار خطاهایی بوده‌اند.

وقتی یک بحران معرفت‌شناختی حل می‌شود که روایتی جدید ساخته و معیارهای حقیقت و ادراک دوباره صورت‌بندی شود (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۵، صص. ۱۷-۲۹). مکاتب «نوصدرائیان»<sup>۲</sup> و «جماعت‌گرایان»<sup>۳</sup> در پاسخ به این مسئله، بر خلاف رویکرد غالب لیبرالیستی، به ترتیب با استفاده از سنت‌های فکری اسلام و انگلوآمریکن، تفسیرهای نظام‌مند و متفاوتی از الگوهای موجود عدالت ارائه داده و به بازسازی روایت‌های مناسب‌تر پرداخته‌اند. به‌طوری‌که جهت‌گیری اخلاقی-سیاسی جماعت‌گرایان، تأکید بر بازسازی دیدگاه اخلاقی ارسطو و اعطای نقش خاص به جامعه برای تدارک یک زندگی خوب و بافضیلت است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص. ۹۵-۹۶) و بازگشتی بر نظریات ارسطویی تلقی می‌شود. این سنخ ارزش‌ها از طرف فیلسوفان و اندیشمندان نوصدرایی با الهام گرفتن از نظام فکری توحیدی نیز مورد توجه بوده است. بنابراین، بررسی و مقایسه‌ی الگوهای عدالت این دو مکتب، گامی در جهت حل بحران‌های حوزه‌ی پژوهشی عدالت خواهد بود.

بر این اساس، پژوهش حاضر صرفاً به دنبال توصیف نظریه عدالت در مکاتب نوصدرائیان و جماعت‌گرایان نیست؛ بلکه تمرکز اصلی بر ارائه‌ی الگوی عدالت با تأکید بر آرای شهید مطهری و مایکل والزر است. این مقاله، با تکیه بر «روش تطبیقی»، به مقایسه‌ی دیدگاه‌های این دو متفکر و تبیین وجوه افتراق و اشتراک آنان خواهد پرداخت. تحلیل تطبیقی در پژوهش‌های سیاسی نقش و جایگاهی محوری دارد. این روش از قدیمی‌ترین روش‌ها در علوم اجتماعی است که در صدد فهم مشابهت‌ها و تفاوت‌ها از طریق تطبیق و مقایسه است؛ به‌طوری‌که ارسطو به مقایسه‌ی میان

دولت‌شهرهای گوناگون یونان و هرودوت به مقایسه میان جهان یونانی و غیر یونانی پرداختند (مک‌کی و مارش، ۱۳۸۴، ص. ۲۸۷).

بنابه ادعای راگین (Ragin, 1987) که منطق پژوهش تطبیقی را می‌توان از طریق مقایسه با پژوهش‌های مرسوم در علوم اجتماعی فهمید، این پژوهش در ورای پژوهش‌های کمی و کیفی قرار می‌گیرد، از رویکردهای گوناگون بهره می‌برد، دارای ماهیت توصیفی، تبیینی و تحلیلی است و در جستجوی مشابهت‌ها و افتراق‌ها یا جهت‌گیری روش‌شناختی قیاسی و استقرایی است که در عمل خود را با پژوهش‌های متغیر محور و مورد محور نشان می‌دهد. روش تطبیقی به همان میزان که نیازمند دانش تکنیکی به لحاظ روش‌شناختی است، نیازمند دانش نظری هم است (غفاری، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۷).

قابل‌ذکر است که دانش‌پژوهان نظریه‌های عدالت از منظر شهید مطهری و مایکل والزر را به‌طور جداگانه طرح کرده‌اند و بحث‌های فراوان و ارزشمندی انجام شده است؛ اما باید اذعان کرد که پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه‌ی عدالت غالباً معطوف به «نظریه‌های» عدالت از دیدگاه این دو متفکر بوده است نه «الگوی عدالت». «نظریه»، مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از سازه‌ها، مفاهیم، تعاریف و گزاره‌هاست که به‌منظور تبیین و پیش‌بینی پدیده‌ها از طریق تشخیص روابط بین متغیرها، دیدگاه نظام‌یافته‌ای از پدیده‌ها را ارائه می‌کند؛ اما ارائه «الگو» گامی فراتر از نظریه بوده و ابعادی دیگر از یک موضوع همچون مفروضات کلی نظری، قوانین، فنون و کاربرد آن‌ها را نیز مدنظر قرار می‌دهد (چالمرز، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۸). تاکنون بین شهید مطهری و مایکل والزر بررسی تطبیقی چه در خصوص نظریه‌های عدالت و چه در مورد الگوهای عدالت صورت پذیرفته است. غالب بررسی‌های تطبیقی عدالت از دیدگاه شهید مطهری، با تئوری عدالت جان رالز بوده و اگر هم مقایسه‌ای میان دیدگاه شهید مطهری با متفکری از جماعت‌گرایان صورت گرفته، بیشتر با نظرات مایکل سندل بوده است. پس در مجموع نوآوری‌ها این پژوهش نسبت به پژوهش‌های پیشین آن است که در عمل تلاش شده «الگوی عدالت» از منظر شهید مطهری و مایکل والزر مبتنی بر مکاتب نوصدرائیان و جماعت‌گرایان ارائه شود و سپس بررسی تطبیقی و تحلیل مقایسه‌ای بین این دو الگوی

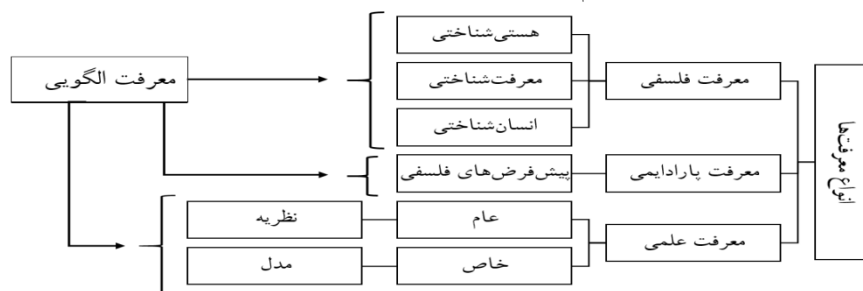
عدالت انجام شود تا وجوه افتراق و اشتراک و همچنین ضعف‌ها و قوت‌های هر کدام مشخص شود.

### ۱. مبانی نظری

واژه‌های کلیدی و اصطلاحات فلسفی، همچون پارادایم، مدل، نظریه و الگو معمولاً هنگام به‌کارگیری چندان در معنای دقیق خود استفاده نمی‌شوند (خسروپناه، ۱۳۹۴، صص. ۵۷۱-۵۷۵). تصور دقیق از این مفاهیم و حدود و ثغور آن‌ها موجب تبیین صحیح از پدیده‌های اجتماعی و معارف بشری می‌شود. در ترسیم «الگوی» عدالت از دیدگاه شهید مطهری و مایکل والزر ابتدا باید ویژگی‌های یک «الگو» و تفاوت آن با نظریه و مدل مشخص شود تا بتوان به ارائه و بررسی تطبیقی آن‌ها پرداخت.

الگو<sup>۳</sup>، مفهوم گسترده و وسیعی در علوم تربیتی، علوم اجتماعی، روانشناسی و فلسفه‌ی علم دارد. الگو چیزی شکل‌گرفته در یک گروه اجتماعی است که به‌عنوان راهنمای عمل در رفتارهای اجتماعی به کار آید. افراد به هنگام عمل، به‌طور طبیعی با این الگوها سروکار دارند و اعمالشان با آن‌ها تطابق می‌یابد. الگو در فلسفه‌ی علم، نظم‌ها و روابط تکرار شده در داده‌های تجربی و از نظر هیوم، بیانگر یک انتظام (Regularity) است. در این نگاشته، الگو به معنای سرمشق و نمونه برای برپایی و بسط عدالت در جامعه خواهد بود.

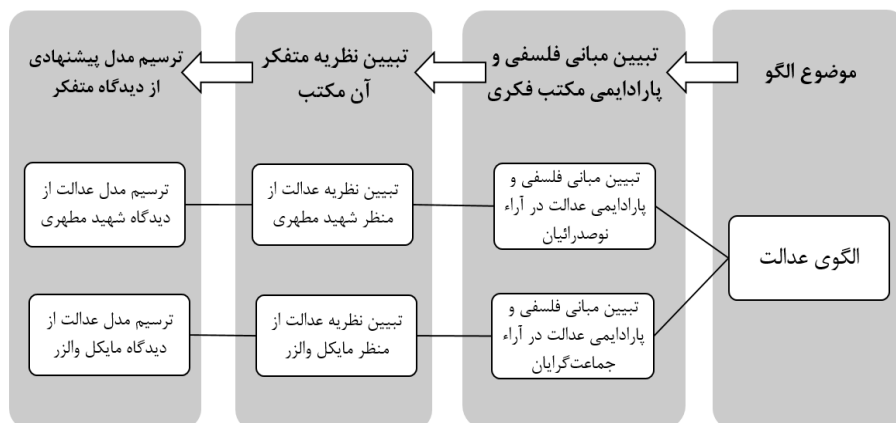
در یک دسته‌بندی، چهار نوع معرفت از واقعیت می‌توان داشت: یک، معرفت فلسفی از واقعیت که هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی واقعیت است؛ دوم، معرفت پارادایمی از واقعیت که شناخت مجموعه پیش‌فرض‌های فلسفی و اصولی برای شناخت چگونگی تحقق درباره جهان است؛ سوم، معرفت علمی عام و خاص که شناخت قانون عام حاکم بر واقعیت (نظریه) و شناخت قانون خاص حاکم بر واقعیت (مدل) است؛ چهارم، معرفت الگویی که مجموعه سلسله معرفتی سه نوع معرفت فلسفی، پارادایمی و علمی عام و خاص است (خسروپناه، ۱۳۹۴، صص. ۵۷۵).



نمودار (۱): انواع معرفت‌های فلسفی، پارادایمی، علمی و الگویی

منبع: (یافته‌های تحقیق)

بدین ترتیب ترسیم «الگوی عدالت» نیازمند تبیین سه معرفت فلسفی، پارادایمی و علمی (نظریه و مدل) خواهد بود. بنابراین، ابتدا مبانی و مؤلفه‌های فلسفی و پارادایمی حوزه‌ی عدالت در مکاتب نوصدرائیان و جماعت‌گرایان بیان و در گام بعدی، نظریه و مدل عدالت در آرای شهید مطهری و مایکل والزر ترسیم و در پایان به بررسی تطبیقی این دو الگو پرداخته خواهد شد. گام‌های اجرایی ترسیم الگوهای عدالت به این صورت خواهد بود:



### نمودار (۲): گام‌های اجرایی ارائه‌ی الگوی عدالت

منبع: (یافته‌های تحقیق)

#### ۱.۱. مبانی و مؤلفه‌های فلسفی و پارادایمی عدالت در آرای نوصدرائیان

به دلیل ریشه و پیشینه صدرایی مبانی فکری شهید مطهری لازم است مبانی و مؤلفه‌های فلسفی و پارادایمی عدالت در آراء نوصدرائیان تشریح شود. از نظر تاریخی، سنت صدرایی، نظامی حکمی است که آن را صدرا در قرن یازدهم هجری تأسیس کرده و تقریباً از قرن سیزدهم، فلسفه‌ی رسمی و حاکم در ایران شده است. این جریان با عناوینی چون عقل‌گرایی اسلامی (خسروپناه، ۱۳۸۸)، احیای دینی (وریج‌کاظمی، ۱۳۸۱)، گفت‌وگو (مجدد، رشاد، ۱۳۸۸) و جریان نوصدرایی (رشاد، ۱۳۸۳) یاد می‌شود و تأکید بر رئالیسم معرفتی، جامعیت اسلام، عقلانیت مستقل، میراث گذشته شیعی، منطق

فهم دین و لزوم اجتناب از تفسیر به رأی، تفاسیر التقاطی و تكثر قرائت‌ها (خسروپناه، ۱۳۸۸) و همچنین عدم التزام به بازتفسیر دین به نفع (یا به عبارتی) سازگاری با آموزه‌های مدرن - که بدین ترتیب از رویکرد جریان موسوم به روشنفکری دینی (یا در شکل عربی آن، جریان نو معتزلی) متمایز می‌شود - از ویژگی‌های این جریان است. فلسفه‌ی نوصدرایی نمایان‌گر یک جریان فکری متقابل با جریان تفکر صدرایی نیست. بلکه هم سنت فکری صدرایی و هم جریان فکری نوصدرایی ذیل فلسفه‌ی «حکمت متعالیه» می‌گنجد. اصطلاح نوصدرایی بیان یک تمایز تاریخی و توجه به برخی از ابعاد مغفول‌مانده در حکمت متعالیه با قرائت صدرایی است و در حقیقت یک نوع نوسازی فلسفه‌ی صدرایی با توجه بیشتر به حکمت عملی - ابعاد اجتماعی و سیاسی حکمت متعالیه - جهت وصول به نظام‌سازی و تمدن‌سازی است و این‌گونه نیست که تمایزی فلسفی و عقیدتی در فلسفه این دو جریان مشاهده شود (نصرت‌پناه، ۱۳۹۴).

در نگاه نوصدرائیان جهان یک مجموعه‌ی نظام‌مند است. موجودات جهان به منزله‌ی اجزای این واحد هستند که میان آن‌ها رابطه‌ای وثیق و پیوندی عمیق حاکم است. این نظام، یک نظام ذاتی است، نه قراردادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۳۲۳)؛ در این نظام، سبب ویژه‌ای برای هر نتیجه باید جست‌وجو کرد و میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکم‌فرماست (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ ق، ص. ۴۱۸). این اصل مهم‌ترین اصلی است که به ایده‌ی اندیشمند سیاسی، انتظام می‌بخشد و جهان را نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ‌چیزی شرط هیچ‌چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب درمی‌آورد که هر جزء آن، جایگاهی ویژه دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزئی دیگر قرار گیرد (مطهری، ۱۳۷۷ ب، صص. ۱۴۳-۱۴۴). از آنجاکه خالق جهان، واجب‌الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و همه‌ی کمالات از جمله عدل، به نحو وجوب برای خداوند هست، نظام جهان خلقت نیز که از جانب چنین خدایی خلق شده، یک نظام عادلانه است و هیچ‌گونه ظلمی در آن راه ندارد. تفاوت در جهان، ظلم نیست بلکه لازمه‌ی ذاتی آفریدگان است. آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است، نه تبعیض (مطهری، ۱۳۷۷ ب، صص. ۱۴۹-۱۵۱)؛

جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۵) و جامعه در صورتی به ثبات خواهد رسید که عادلانه باشد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ص. ۳۴۱). پس در مجموع بر اساس مبانی هستی‌شناسی حکمت سیاسی صدرایی و جریان نوصدرائیان، «خیر برتر» و «کمال نهایی» فقط در مدینه‌ی فاضله‌ی عادلانه به دست می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص. ۶۱۵). اساساً، حکمت سیاسی متعالیه، انسان را مدنی‌الطبع می‌داند و باور دارد که زندگی وی سامان نمی‌گیرد مگر به تمدن، اجتماع و همکاری؛ زیرا نوع انسان در یک فرد منحصر نمی‌شود و وجودش به تنهایی، ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص. ۴۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۷ ب، ص. ۳۳۲). جوامع با عدالت می‌توانند از کشمکش حیوانیت گذر کنند و عقلانی و قانونی-شرعی شوند. در این دیدگاه، ارتباطی عمیق میان مراتب وجود، انسان و سیاست وجود دارد و سیاست شایسته آن است که عدالت‌پیشه و یاری‌کننده‌ی انسان برای پویایی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص. ۶۴۲-۶۴۴).

بخش قابل‌توجهی از فعالیت‌های افراد در یک جامعه‌ی انسانی از روی اراده و قصد انجام می‌شود. انتخاب و تصمیم‌گیری انسان بر اساس شناخت وی از جهان است و نمی‌تواند چیزی را که هنوز درک نکرده است، طلب کند. در چنین فضایی است که انسان «باید» را اعتبار می‌کند؛ یعنی هدف خود را در نظر می‌گیرد و متناسب با آن هدف، «باید»هایی قرار می‌دهد که راه رسیدن به آن هدف هستند. البته این باید‌ها، از این جهت که راه رسیدن به هدف هستند، امری واقعی و حکایت‌گر از واقع هستند. هرچند از این جهت که وصف دستوری دارند و انسان درمقابل آن‌ها می‌تواند به آن‌ها تن دهد یا ندهد، امری اعتباری به حساب می‌آیند (سوزنجی، ۱۳۸۹، صص. ۴۲۴-۴۳). این‌گونه ادراکات که برای رفع نیاز و رسیدن به کمال و منفعت استفاده می‌شود، «علوم عملی» یا «ادراکات اعتباری» می‌خوانند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۳) چون نیازهای انسان‌ها نیز تابع احساسات و مناسب با قوای فعاله‌ی آدمی است و بعضی از احساسات درونی وی، لازمه‌ی نوع انسان و ثابت (طباطبائی، ۱۳۸۷، صص. ۱۷۱-۱۸۰) و برخی دیگر خصوصی و قابل‌تغییر است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۸)، اعتباریات نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: الف- اعتباریات عام (جهان‌شمول): مانند اعتبار وضعیت و اصول



اولیه عادلانه؛ ب- اعتباریات خصوصی و متغیر: مانند اعتبار اصول گوناگونی از بازتوزیع عادلانه.



نمودار (۳): فرایند استفاده از ادراکات اعتباری برای رفع نیازهای وجودی و رسیدن به مدینه عادلانه  
منبع: (یافته‌های تحقیق)

برای جلوگیری از نسبی‌گرایی و تکثرگرایی «اعتباریات خصوصی و متغیر»، ملاک‌های جهان‌شمولی همچون «انطباق نظام تشریح بر تکوین»، «مصلح و مفاسد واقعی»، «غایت‌مندی نوع انسان»، «محوریت انسانیت انسان در تعیین اعتباریات» و «نیازهای متغیر بر مدار نیازهای ثابت انسانی» (نصرت‌پناه: ۱۳۹۴، صص. ۱۴۵-۱۹۱) ضمیمه برداشت‌ها و ادراکات می‌شود تا در چهارچوب خاصی از تأثیرات و تأثرات، جایگاهی برای اشکال مختلف فرهنگی، مذهبی و نژادی استوار شود.

## ۲.۱. مبانی و مؤلفه‌های فلسفی و پارادایمی عدالت در آرای جماعت‌گرایان

از حدود دهه ۱۹۷۰، برخلاف ادعاهای نولیبرالیسم و تاچریسم در دفاع از ارزش‌های جامعه لیبرالی و جهان سرمایه، نظریه‌پردازان سیاسی جدیدی ظهور کردند که نه تنها به نقد دیدگاه‌های خاص لیبرالی پرداختند، بلکه کل ساختار لیبرالیسم و نظریه‌های سیاسی آن را به باد انتقاد گرفتند. نقد آن‌ها وضعیت مشخصی را نشانه رفته بود؛ ادعا این بود که نظریه‌های لیبرالی بهای بیش‌ازحدی برای «فرد» قائل‌اند و زیادی بر اهمیت آزادی فردی تأکید می‌کنند. در نظر آن‌ها نظریه‌های لیبرالی نسبت به جایگاه «جماعت» و «اجتماع»<sup>۴</sup> در به‌بارنشستن استعدادهای آدمی بی‌توجه است. به‌طوری‌که جماعت‌گرایی<sup>۵</sup> از دهه هشتاد سده بیستم میلادی به‌عنوان جریانی مؤثر و قابل توجه در حوزه تفکر سیاسی شناخته شد. نگاه انتقادی جماعت‌گرایان، برخی نقدها و نقاط ضعف لیبرالیسم را در

سیمایی جدید به رخ کشید و هم‌چنین با طرح مباحثی جدید، افق‌های جدیدی را پیش روی فلسفه سیاسی گشود. به دلیل اینکه مبانی فکری مایکل والزر ریشه در سنت جماعت‌گرایی دارد، لازم است مبانی و مؤلفه‌های فلسفی و پارادایمی عدالت در آرای جماعت‌گرایان نیز تشریح شود.

تفکر لیبرالی در دوره‌ی مدرن برای تبیین اصول خود از دو ایده‌ی بدیل در حوزه‌ی فلسفه اخلاق بهره گرفته است: یکی مکتب اصالت فایده منسوب به بنتام و میل؛ دومی، مکتب اصالت وظیفه‌ی کانت. لیبرالیسم به‌عنوان مکتبی اخلاقی قائل به تقدم حق بر خیر است (سندل، ۱۳۹۴ الف، ص. ۱۳). تقدم حق بر خیر یکی از موضوعات موردانتقاد جماعت‌گرایان است؛ به‌طوری‌که در نقدهای سندل به رالز و مک‌اینتایر به کانت می‌توان مشاهده کرد. جماعت‌گرایان معتقدند در عصر جدید با اظهار عجز و یا کاهش قدرت عقل بشر از ادراک غایت واقعی انسان، به‌تدریج تصور ماهیت ذاتی انسان و وجود غایت انسانی دستخوش تغییر و تحول شده و این امر متعاقباً انزوا و درنهایت اضمحلال اخلاق فضیلت را به دنبال داشته است. به همین دلیل جماعت‌گرایان در مواجهه با این مسئله در دوره‌ی مدرن، تأکید اساسی بر بازگشت به نظریه‌های غایت‌گرایانه همچون نظریه‌ی فضیلت‌مدار ارسطو دارند (سندل، ۱۳۹۴ الف؛ سندل، ۱۳۹۴ ب؛ مک‌اینتایر، ۱۳۷۹؛ مک‌اینتایر، ۱۳۹۳). اقتضای تبیین غایت‌گرایانه در توجیه افعال موجودات این است که هر موجودی طبیعتاً به‌سوی غایتی که خیر نهایی و کمال اوست حرکت می‌کند. «هر حرفه و هر پژوهش، همچنین هر فعل و طرح ظاهراً متوجه نوعی خیر است. از این رو خیر به‌عنوان موضوعی که هر چیزی هدف قرار می‌دهد تعریف شده است» (مک‌اینتایر، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۱) و «بدین‌سان بحث خیر، ما را به مسئله‌ی عدالت و ادعای تقدم آن برمی‌گرداند» (سندل، ۱۳۹۴ ب، ص. ۱۹۶).

دستگاه معرفت‌شناسی جماعت‌گرایان، به دلیل تأثیر از فلسفه‌ی ویتگنشتاین دوم، حرکتی از دیدگاه ذهن‌گرایانه در مورد معنا با دیدگاهی اجتماعی است (کانفیلد، ۱۳۹۲،

ص. ۳۴۸) دعوت به درک و فهم آنچه در جوامع خاص می‌گذرد و تکیه بر «فهم و تفسیر واقعیات اجتماعی» به جای تکیه بر «اصول و یافته‌های فلسفی و انتزاعی انسان، عدالت، خیر و جامعه‌ی مطلوب»، جوهره‌ی این رویکرد به سیاست را تشکیل می‌دهد. والزر در خصوص «کثرت» و انواع «خود»ها و رابطه‌ی آنها با «جامعه» معتقد است که همه‌ی «خود»ها، طی سه شیوه، به سه «خود» مختلف تقسیم می‌شوند: یک، «خودی» که خود را بر اساس علائق، نقش‌ها، مسئولیت‌ها، صلاحیت‌ها، مهارت‌ها و شایستگی‌هایش تقسیم می‌کند. این خود نقش‌های گوناگونی را در ارتباط با خیرهای اجتماعی متنوع و در دسترس و کارهای برجسته‌ای که در قلمروهای مختلف عدالت لازم دارد، ایفا می‌کند. دوم، «خودی» که بر اساس هویت‌ها، خود را طبق خانواده، ملت، مذهب، جنسیت، تعهد سیاسی و مانند آن قسمت می‌کند. سوم، «خودی» که در بین آرمان‌ها، اصول و ارزش‌ها، به تقسیم خود دست می‌زند و با بیش از یک ندای اخلاقی سخن می‌گوید؛ به این خاطر که سزاوار «نقد خود»<sup>۶</sup>، مستعد تشکیک، اضطراب و عدم قطعیت است. البته انقسام آخر با دو نوع قبل هم‌پوشانی دارد و هر سه با یکدیگر تداخل دارند و «خود» را به یک ذات کاملاً پیچیده مبدل می‌سازند؛ این رابطه‌ی پیچیده حاصل از «نهاد فردی» و «حیات اجتماعی»، حامی روایت‌های کثرت‌گرایی است (والزر، ۱۳۸۹، صص. ۱۱۷-۱۱۸). شاید بتوان دیدگاه والزر در مورد «خود»ها را در این یک جمله خلاصه کرد: «درواقع، «خود» به اندازه جامعه‌ای که در آن مشارکت می‌کند، تنوع می‌یابد» (والزر، ۱۳۸۹، ص. ۵۷) و این نشان از نقش جامعه در شکل‌گیری هویت افراد، کثرت هویت‌ها و طبیعتاً قواعد حاکم بر رفتارهای آنهاست.

این رویکرد هرمنوتیکی مبنای اندیشه السدیر مک‌این‌تایر - یکی از شاخص‌ترین متفکران جماعت‌گرا - درباره‌ی نقش «سنت تاریخی» است. از نظر وی هویت فردی و اجتماعی انسان‌ها متأثر از سنتی است که به آن تعلق دارند. بنابراین عقلانیت عملی و نیز معنای مفاهیمی نظیر عدالت برحسب انحاء سنت‌های تاریخی تغییر می‌کند و تلقی

از عدالت متناسب با سنت تاریخی که افراد به آن تعلق دارند، شکل می‌گیرد. بنابراین مک‌ایتایر با این مبنای هرمنوتیکی، از این‌که اصول عام و ثابتی به‌عنوان عدالت یا عقلانیت عملی بتواند حاکم بر انسان و جوامع انسانی باشد، فاصله می‌گیرد (MacIntyre, 1988, p. 389). چارلز تیلور نیز از دیگر اندیشمندان این نحله-انسان را «حیوانی تفسیرگر»<sup>۷</sup> می‌داند که فردیت و هویت او در گرو تصویری است که از خیر دارد و این تصورات و تلقی‌ها، ضرورتاً در چهارچوب «جامعه‌زبانی»<sup>۸</sup> که وی به آن تعلق دارد، شکل می‌گیرد؛ پس چنین نیست که افراد بتوانند فارغ و مستقل از تعهدات و هویت‌های اجتماعی و جامعه‌ی زبانی، به انتخاب «اصول عقلانیت عملی» خویش دست یابند. به‌طریق‌اولی، هرگز ممکن نیست چیزی به‌عنوان «اصول عام و ثابت عدالت» مبنای تکوین جامعه‌ی سیاسی برای همه انسان‌ها معرفی و تشخیص داده شود (Taylor, 1990, p. 29).

## ۲. الگوی عدالت در آرای شهید مطهری؛ الگوی زیربنا-روبنا

شهید مطهری در آثار مختلف خود عدالت را در مفهوم گسترده این‌گونه تعریف می‌کند: «عدالت در مفهوم وسیعش عبارت است از دادن حق صاحبان استحقاق بدون هیچ تبعیضی میان آن‌ها» (مطهری، ۱۳۸۹ ج، ص. ۵۹). یا درجایی دیگری می‌نویسد: «عدالت عبارت است از «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه»؛ یعنی، افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون یک استحقاق‌هایی دارند» (مطهری ۱۳۷۴، ص. ۸۲۲)؛ اما در مقام تبیین مفهومی عدالت سعی می‌کند با توجه به تنوع کاربردهای عدل در فضاهای مختلف، آن را تفسیر نماید. بنابراین، در این راستا چهار معنا برای عدالت بیان می‌کند: الف. موزون بودن و تعادل داشتن؛ ب. تساوی و نفی هرگونه تبعیض؛ ج. رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق؛ د. رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود (مطهری، ۱۳۹۰ ب، صص. ۵۴-۶۳). تعریف موردقبول از عدالت در حوزه‌ی غیرکلامی در دیدگاه شهید مطهری و الگویی که می‌تواند هم در حوزه عدالت فردی و هم در بعد

اجتماعی آن به کار گرفته شود، همان تعریف سوم (رعایت حقوق) است. بنا بر مساوات در قانون، افراد بشر باید به یک چشم نگاه شوند و قانون بین افراد تبعیض قائل نشود؛ بلکه استحقاق‌ها را رعایت کند. افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آن‌ها به مساوات رفتار کند. پس افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آن‌ها مساوی رفتار کند؛ بلکه مطابق شرایط خودشان با آن‌ها رفتار نماید.

شهید مطهری در تقسیم‌بندی از عدالت معتقد است «اصل عدل در فرهنگ اسلامی تقسیم می‌شود به عدل الهی و عدل انسانی، عدل الهی تقسیم می‌شود به عدل تکوینی و عدل تشریحی، عدل انسانی نیز به نوبه‌ی خود تقسیم می‌شود به عدل فردی و عدل اجتماعی» (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۸؛ جمالزاده، ۱۳۸۷، صص. ۹-۱۰).

با توجه به اقسام عدالت از نظر شهید مطهری حال باید رابطه‌ی سه مفهوم «عدل الهی»، «عدالت فردی» و «عدالت اجتماعی» مشخص شود تا نسبت این حوزه‌ها برای ترسیم الگوی نهایی استفاده شود. شهید مطهری معتقد است ایمان به خداوند زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به‌عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آن‌ها نیز هست (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۹). وی همچنین در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی در خصوص عدالت بشری اذعان دارد: «عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد» (مطهری، ۱۴۰۳، ق، ص. ۱۶). پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که عدل الهی زیربنای عدالت بشری - عدالت بشری شامل عدالت فردی و اجتماعی است - و عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است. در این مدل باید به اصالت داشتن حقوق و منافع فردی یا اجتماعی در صورت تعارض، توجه شود تا با موضوع زیربنا بودن عدالت فردی خلط نشود؛ علت آن است که شهید مطهری در صورت تعارض و تراحم حقوق

فرد و جامعه، قائل بر تقدم و رجحان حقوق جامعه و فراگیر است (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۳).

پس اگر از «مدل زیربنا و روبنای» کارل مارکس فارغ از محتوای آن- جهت توضیح رابطه‌ی این سه حوزه‌ی عدالت استفاده شود، می‌توان این چنین نتیجه گرفت: «استاد مطهری بین عدالت فردی، اجتماعی و الهی به این‌گونه رابطه برقرار کرده است که عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی و عدل الهی نیز زیربنای عدالت فردی است و بدون شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد» (طاهری، ۱۳۸۸، ص. ۱۷). در این مدل برای تحقق عدالت به معنای عام- و رفع موانع آن، در سه حوزه‌ی عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی در نگاه شهید مطهری لازم است به ترتیب سه مفهوم «ایمان»، «اخلاق» و «حقوق» تبیین و رابطه‌های آن‌ها با حوزه‌های سه‌گانه عدالت مشخص شود:

الف) ایمان: آن چیزی که می‌تواند هم حد ارضای عادلانه هر یک از امیال و غرایز را مشخص و هم انگیزه لازم برای این کار را فراهم کند تا انسان بتواند بر امیال و غرایز خود حاکم شود و سهم هرکدام را به‌طور عادلانه بدهد و در عمل بتواند حقوق دیگران را رعایت کند و عدالت بورزد، دین و به تعبیر دقیق‌تر ایمان به خداوند است. به تعبیر شهید مطهری، ایمان، پشتوانه اخلاق و عدالت است و اگر در انسان وجود پیدا کند، انسان به سهولت راه اخلاق و عدالت را در پیش می‌گیرد. بنابراین، بشر به آن اندازه به عدالت پایبند است که به خدا معتقد است. مشکل عصر معاصر این است که خیال می‌کردند علم کافی است و شناخت عدالت و اخلاق کفایت می‌کند؛ ولی عمل نشان داد که علم منفک از ایمان، نه‌تنها برای اخلاق و عدالت مفید نیست بلکه مضر نیز هست. اخلاق و عدالت بدون ایمان مذهبی، مثل نشر اسکناس بدون پشتوانه است (مطهری، ۱۳۸۹، صص. ۵۱۶-۵۱۷).

ب) اخلاق: به تعبیر شهید مطهری «اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی است. عدالت مربوط به نظام اجتماعی است» (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۱). به تعبیری دیگر انسان نیازمند دو نظام است؛ «نظامی که انسان باید به غرایز خود بدهد که «اخلاق» نامیده می‌شود و نظامی که باید به اجتماع بدهد که «عدالت» خوانده می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۹۱). از نگاه شهید مطهری عاملی که موجب سلب حقوق دیگران و عدم رعایت عدالت در حوزه فردی می‌شود، منفعت‌طلبی انسان‌هاست چون بهره‌ای بیش از آنچه استحقاق‌شان را دارند، می‌خواهند و همین امر سبب می‌شود به حقوق دیگران تجاوز نماید؛ «اما بشر امروز به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادی‌ها، سلب حقوق‌ها، بندگی‌ها و بردگی‌ها را دارد. چرا؟ چون آزادی معنوی ندارد و در ناحیه روح خودش، آزاد نیست و چون تقوا ندارد» (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۴۰۳). از این رو به تعبیر شهید مطهری، خطرناک‌ترین دشمنان آسایش و آرامش، امنیت و عدالت، آزادی و مساوات و بالأخره خوشبختی، «اغدی غدووک نفسک الّتی بین جنّیک» (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۲۵). به تعبیر دیگر، اصلی‌ترین مانع تحقق عدالت عدم تحقق عدالت درونی یا عدالت معنوی است.

ج) رعایت حقوق: در اندیشه‌ی شهید مطهری عدالت عبارت است از این‌که حق هر صاحب حقی به او عطا شود. اگر کسی صاحب حقی باشد و حقش عطا نشود، عدالت رعایت نشده و به تعبیر دیگر در حق او ظلم شده است. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری که در قانون بشری باید رعایت شود، همین معنی است (مطهری، ۱۳۹۰، ب، ص. ۵۶). ایشان این تعریف از عدالت را متکی بر دو چیز دانسته است: یکی حقوق و اولویت‌هایی که نیمی از افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا کرده‌اند و دیگر اینکه، خصوصیت ذاتی بشر به گونه‌ای است که با استفاده از اندیشه‌های اعتباری، در دستیابی به مقاصد و سعادت خود، از آن‌ها به‌عنوان

آلت فعل بهره می‌برد. بنابراین باید برای رسیدن افراد جامعه به سعادت، یک سری حقوق و اولویت رعایت شود (مطهری، ۱۳۹۰ ب، صص. ۵۶-۵۷).

هر آنچه یک موجود برای تحقق غایتش و بر مبنای استعدادش به آن نیاز دارد، حق آن موجود است. شهید مطهری از این حقوق که منشأ آن خلقت و آفرینش است، با عنوان «حقوق طبیعی یا فطری» یاد می‌کند. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۸) و آنچه به موجب حقوق طبیعی باید همه انسان‌های مسلمان - برخوردار باشند، دو محور دارد؛ «داشتن امکانات برابر» و «قوانین جزایی برابر». عدالت ایجاب می‌کند که در این زمینه‌ها، همه به طور مساوی از امکانات برابر و قوانین برابر برخوردار باشند (مطهری، ۱۴۰۳ ق، ص. ۱۶۱). البته باید توجه داشت که شهید مطهری جامعه را به یک میدان مسابقه تشبیه می‌کند که در آن امکان شرکت در مسابقه باید بر اساس اصل مساوات اما جایزه‌ها باید بر اساس لیاقت و نتیجه تلاش توزیع شود. بنابراین، در بخش اول که ناشی از حقوق طبیعی افراد است، عدالت منجر به مساوات خواهد شد اما در بخش دوم که ناشی از کار افراد است، به علت تفاوت استعدادها و میزان تلاش افراد به عدم مساوات و تفاوت منجر خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۲).

پس در مجموع، با توجه به اینکه دستورهای دینی مجموعاً سه قسم است - اعتقادات، اخلاقیات، دستورهای عملی - (مطهری، ۱۳۹۰ الف، صص. ۷۱-۷۲)؛ سه حوزه عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی در نگاه شهید مطهری به ترتیب از طریق سه مؤلفه «ایمان»، «اخلاق» و «رعایت حقوق» تحقق پیدا می‌کنند. رابطه‌ی بین این سه حوزه کلی به این کیفیت است که عدل الهی، زیربنای عدالت فردی و عدالت فردی، زیربنای عدالت اجتماعی است.

حال سؤال این است که روابط بین حوزه‌های سه‌گانه عدالت چه ساختاری از مدل زیربناروبنا را تشکیل می‌دهند. آیا در این مدل صرفاً زیربناست که تأثیر اصلی را بر



عدالت بشری می‌گذارد یا اینکه روبنا نیز می‌تواند در ایمان و اعتقادات افراد در موضوعات عدالت تأثیر گذارد. در تفسیر مدل زیربناروبنا سه تعبیر ساختاری از رابطه‌ی آن‌ها شده است که خود ریشه در تمثیل‌های گوناگونی دارد که مارکس در مورد روابط زیربنا و روبنا به کار گرفته است. این سه تعبیر عبارت‌اند از: الف) تعبیر تعیین‌کنندگی یک‌جانبه؛ ب) تمثیل دیالکتیکی یا تعیین‌کنندگی دوجانبه و تعامل زیربنا-روبنا؛ ج) تعیین‌کنندگی همه‌جانبه (بشیریه، ۱۳۹۲، صص. ۳۲-۳۳).

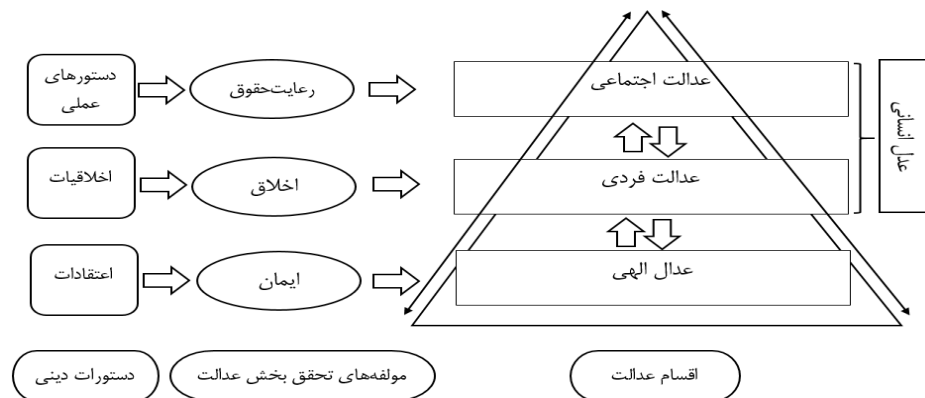
شهید مطهری عدالت را دارای تأثیری مستقیم در هر سه مرحله «ایمان و عقیده»، «اخلاق فردی» و «رفتار عمومی» می‌داند. بر این اساس، خوانش ساختاری «تعیین‌کنندگی همه‌جانبه» برای مدل زیربناروبنا در الگوی عدالت شهید مطهری بهترین تعبیر است. برای مشخص شدن این موضوع، به تأثیر و تأثرات حوزه‌های سه‌گانه بر همدیگر اشاره می‌شود:

الف) تأثیر در ایمان و عقاید: یکی از تأثیرات وجود عدالت یا عدم آن در جامعه، اعتقاد مردم به بخت و شانس است که ریشه‌ی آن در مشاهده مظالم و بی‌عدالتی‌های جامعه است. هر موقع عدالت اجتماعی متزلزل شود، استحقاق‌ها رعایت نشود، حقوق مراعات نگردد و در تعویض مشاغل حساب‌های شخصی و پارتی مؤثر باشد، فکر بخت و شانس در جامعه قوت می‌گیرد. تأثیر دیگر آن در افکار و عقاید، بدبینی نسبت به روزگار است که با عنوان شکایت از روزگار و قسمت مطرح می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰ الف، صص. ۷۴-۷۵).

ب) تأثیر در اخلاق فردی: اخلاق متعادل تنها در پرتو جامعه‌ای شکل می‌گیرد که سازمان‌ها، مقررات و حقوق اجتماعی در آن متعادل باشند؛ زیرا در غیر این صورت اخلاق شخصی و فردی موزون نخواهد بود و علاوه بر عامه مردم، طبقه خاصی که از مواهب بیشتری بهره می‌برد، نیز رنج خواهد برد. بنابراین منشأ بسیاری از فسادهای اخلاقی، ناراحتی‌های روحی و بدخواهی‌ها از اینجا شروع می‌شود. همچنین تبعیض‌ها،

روح عده‌ای را که مجروح شده‌اند، آزرده، کینه‌جو و انتقام‌جو و روح عده‌ای دیگر را زودرنج، بیکار، کم استقامت و اسراف‌گر می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰ الف، صص. ۷۸-۸۰).  
 ج) تأثیر در رفتار عمومی: اگر بی‌عدالتی با احساس حسرت نسبت به تجملات دیگران توأم شود، خیلی بدتر خواهد شد. وقتی فرد نتواند بهره‌مندی دیگران را ببیند، به‌سوی سرقت، اختلاس، خیانت به اموال عمومی و گناهان دیگر در صحنه رفتار عمومی کشانده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰ الف، صص. ۸۳-۸۲).

در نتیجه، مدلی که می‌توان از الگوی عدالت در آرای شهید مطهری ارائه داد، به‌صورت ذیل خواهد بود. این مدل متشکل از اقسام عدالت و مؤلفه‌های تحقق‌بخش آن به‌صورت الگوی زیربناروینای تعیین‌کنندگی همه‌جانبه است:



#### نمودار (۴): الگوی عدالت زیربناروینای تعیین‌کنندگی همه‌جانبه

منبع: (یافته‌های تحقیق)

#### ۳. الگوی عدالت در آرای مایکل والزر؛ الگوی برابری پیچیده

فهم والزر از عدالت، در تقابل با رویکردهای غالب سنت فکری لیبرالی قرار دارد. او با این رویکرد که می‌توان با اصولی عام و مطلق، معیار و شاخصی برای توزیع عادلانه همه خیرات و مواهب اجتماعی برای همه جوامع در اختیار نهاد، به‌شدت مخالف

است (والزر، ۱۳۹۴، صص. ۲۵-۲۷). در نگاه والزر، عدالت یک برساخته‌ی بشری است و بعید است که آن را فقط به یک شیوه بتوان ساخت. پس می‌توان اذعان داشت ما با طیفی از پیاده کردن‌های اخلاقاً مجاز روبه‌رو هستیم. اصول عدالت، خود به لحاظ فرم، کثرت‌گراست؛ مواهب اجتماعی متفاوت باید به دلایل مختلف در انطباق با روال‌های مختلف و به دست کارگزاران مختلف توزیع شود. در این دیدگاه، همه‌ی این تفاوت‌ها ناشی از استنباط‌های متفاوت از خود مواهب اجتماعی است؛ زیرا محصولات ناگزیر خاص‌گرایی، تاریخی و فرهنگی است (والزر، ۱۳۹۴، صص. ۲۷-۲۸).

بنابراین نه تنها چیزی به نام اصل عام و بنیادین عدالت وجود ندارد، بلکه عدالت، به وجهی، آفریده جامعه سیاسی خاص در زمان و عصر خاص است (والزر، ۱۳۸۹، ص. ۴۴)؛ یعنی تصور از عدالت در هر جامعه سیاسی، متأثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است و اصول و معیارهای توزیع عادلانه آن خیرات با تفسیر آن جامعه از هر یک از آن خیرات ارتباط مستقیم دارد (والزر، ۱۳۹۴، ص. ۳۲). از نظر والزر، در جوامع لیبرال دموکرات مانند جوامع دیگر خیرات اجتماعی متکثری وجود دارد (پول، منصب اجتماعی، برخورداری از آموزش، بهداشت و مانند آن) که همگی آن‌ها موضوع بحث عدالت هستند؛ اما نکته این است که هر یک از این خیرات، شاخص و معیار توزیعی ویژه خود را دارند و عادلانه و ناعادلانه شدن این توزیع‌ها، به رعایت کردن یا نکردن معیار و اصل توزیعی متناسب با آن خیر بستگی دارد (والزر، ۱۳۹۴، صص. ۳۲-۳۳)؛ این درحالی است که بیشتر نظریه‌پردازان عدالت و فیلسوفان سیاسی معتقد به عدالت اجتماعی، در پی کشف و بیان این سنخ اصول عام هستند. پذیرش پیوند ذاتی میان معنای اجتماعی یک خیر و اصل حاکم بر نحوه توزیع آن (اصل عدالت توزیعی)، خودبه‌خود والزر را به سوی تکثرگرایی در اصول عدالت توزیعی می‌کشاند. این امر به این دو دلیل است:

نخست آن که، خیرات اجتماعی در جامعه، متکثر و متنوع هستند و این امر به معنای تفاوت معنای اجتماعی هر خیر است و درک همگانی و مشترک آحاد جامعه از خیراتی نظیر درمان، آموزش، پول و ثروت، منصب اجتماعی و قدرت سیاسی یکسان نیست. پس اصل توزیعی متناسب با هر خیر، متفاوت با دیگری خواهد بود. به نظر نمی‌رسد اصول حاکم بر اخلاقیات، گستره‌ای جهان‌شمول داشته باشند؛ چیزی که فلاسفه عموماً به دنبال آن هستند (والزر، ۱۳۸۹، ص. ۴۳).

دلیل دومی که موجب تکثر اصول عدالت می‌شود، اختلاف جوامع مختلف در تفسیر یک خیر خاص است؛ یعنی معنای اجتماعی یک خیر در جوامع گوناگون لزوماً یکسان نیست. به همین دلیل، پیوند ذاتی میان «اصل توزیعی» و «تصور از خیر» ایجاب می‌کند که حتی معیار توزیع عادلانه یک خیر خاص در جوامع مختلف یکسان نباشد. عدالت در فهم‌های متمایز از مکان‌ها، افتخارات، شغل‌ها و همه نوع اشیا که شیوه‌ی مشترک زندگی را بنیان می‌نهند، ریشه دارد. کنار گذاشتن این نوع فهم‌ها (همواره) غیرعادلانه عمل کردن است (Walzer, 1983, p. 314).

والزر با تشریح دو مفهوم «سلطه» و «انحصار» نسبت به مواهب اجتماعی و توزیع آن‌ها، الگوی عدالت خود را تکمیل کرد. با این توضیح که، تعارض‌های اجتماعی، به نوعی با مسئله توزیع و نحوه توزیع خیرات اجتماعی مرتبط می‌شوند. چالش‌های بزرگ تاریخی بر سر ثروت، دارایی و سرزمین، برخاسته از خیر غالب بودن ثروت و زمین و اختلاف در نحوه توزیع آن بوده است. به اعتقاد والزر، تاریخ، این حقیقت را آشکار می‌کند که نه خیر خاصی به‌طور طبیعی خیر غالب و مسلط است و نه اساساً خیر غالب یگانه وجود دارد؛ بلکه قدرت سیاسی، سلطه نظامی، منصب و موقعیت مذهبی، از زمره خیرات اجتماعی‌اند که می‌توانند به خیر غالب بدل شوند (Walzer, 1983, p. 11). از سوی دیگر، خیر غالب همواره در معرض آن است که به انحصار افراد و طبقه خاص درآید و توازن موجود در توزیع آن بر هم خورد. از این‌رو نزد بسیاری از فیلسوفان، این

نگرش شایع است که باید به گونه‌ای مانع انحصارگرایی در باب خیر غالب شد. والزر این ادعا را چنین تلخیص می‌کند: «دعوی اینکه خیر غالب هرچه باشد باید باز توزیع شود تا برابری پدید آید، یا دست‌کم همگان به‌طور وسیع در آن سهیم شوند، به‌قول به ناعادلانه بودن انحصار می‌انجامد» (Walzer, 1983, p. 13). به نظر والزر، مدافعان این ادعا در واقع از نظام توزیعی بسیط و نظام برابری بسیط و ساده دفاع می‌کنند، بنابراین در این رژیم اجتماعی و سامانه توزیع خیر اجتماعی، برابری برقرار می‌شود و چون موضوع این برابری، برخورداری از خیر واحد و خاصی است، از آن با برابری ساده و بسیط یاد می‌شود. در نگاه والزر این نظام توزیع برابر دوام چندانی ندارد؛ زیرا نه تنها به‌زودی در سایه مبادلات، انحصارگرایی پدید خواهد آمد بلکه خیرات اجتماعی دیگری نیز ظهور می‌کنند و با به میدان آمدن خیرات اجتماعی جدید، نابرابری‌های جدیدی نیز رخ می‌نمایند (Walzer, 1983, p. 14). برخلاف نگرش اکثر فیلسوفان که به «نفی انحصاری در خیر غالب» اولویت می‌دهند، والزر تأکید می‌کند که به‌جای هتم «انحصار»، باید به شکستن «سلطه» یک خیر اجتماعی خاص اندیشید و اوضاعی فراهم آورد که خیرات اجتماعی متکثر، مجال توزیع داشته باشند. از نظر وی، چاره این است که «استقلال» ساحت‌های گوناگون توزیع خیرات اجتماعی محفوظ بماند. ووی معتقد است اگر چنین شود نظام توزیع خیرات اجتماعی گونه‌ای متفاوت از برابری را خواهد دید (Walzer, 1983, p. 17).

این تمایز به والزر اجازه می‌دهد تا دو نوع تقاضا را برای عدالت در برابر هم قرار دهد: نخست، این ادعا که «خیر مسلط» هر چه باشد، باید دوباره توزیع شود تا اینکه بتواند به‌طور برابر یا دست‌کم با عمومیت بیشتر توزیع شود. این امر بدین معناست که بگوییم انحصار، ناعادلانه است. دوم، این شیوه باید برای توزیع مستقل همه‌ی خیرهای اجتماعی فراهم باشد. این امر بدین معناست که بگوییم سلطه ناعادلانه است. استدلال وی به نفع ادعای دوم است نه اول؛ یعنی به نفع توزیع مستقل خیرها و بر اساس معانی

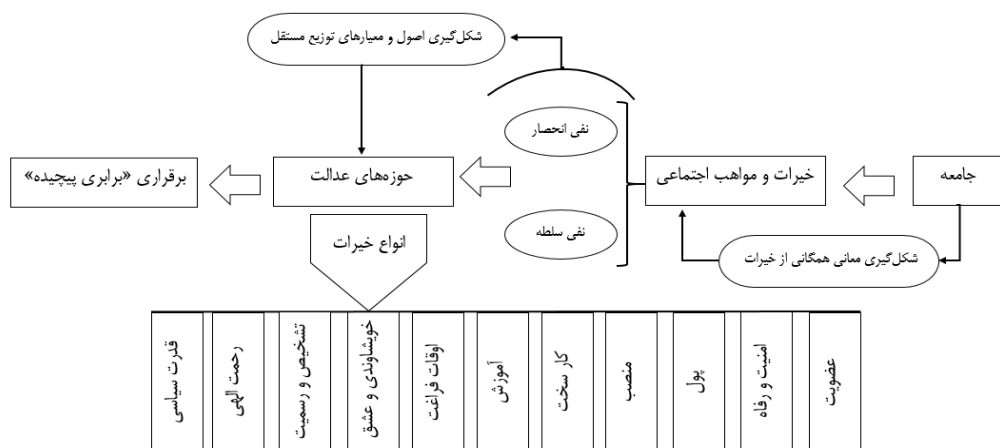
خاص هر خیر و نه توزیع مساوی تر هر خیری که به طور اتفاقی غالب شود (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۱).

والزر الگوی عدالت خود را این گونه تشریح می‌کند که اگر غلبه یک خیر خاص شکسته شود و استقلال توزیعی حوزه‌های گوناگون خیر اجتماعی به رسمیت شناخته شود، نظام توزیعی پیچیده‌ای شکل می‌گیرد که شامل برابری پیچیده است. وی برابری پیچیده را چنین تعریف می‌کند:

«معنای برابری پیچیده آن است که هیچ شهروندی در برابر یک ساحت اجتماعی موجود یا خیر موجود در آن ساحت اجتماعی، به علت وضعیتی که در قبال خیر اجتماعی یا ساحت اجتماعی دیگر دارد، پس‌زده نمی‌شود. بنابراین ممکن است شهروند X در مورد منصب سیاسی، موقعیت بهتری در مقایسه با شهروند Y داشته باشد و در نتیجه این دو در ساحت سیاست نابرابر باشند. این امر موجب آن نیست که این دو به‌طور کلی و در همه ساحت‌های اجتماع نابرابر باشند؛ مادام که منصب فرد X مزیتی برای او در مقایسه با فرد Y در عرصه‌های دیگر اجتماع ایجاد نمی‌کند؛ مثلاً برخورداری از مراقبت پزشکی بهتر، دسترس به مدرسه بهتر برای فرزندانش، فرصت‌های بیشتر برای مقاطعه‌کاری و مانند آن.» (Walzer, 1983, p. 190).

اگر ذهنیت و تفسیر افراد جامعه از عدالت توزیعی، در کانون توجه قرار گیرد و به این واقعیت التفات شود که جوامع، تفاسیر متکثر و متعددی از خیرات اجتماعی و نحوه توزیع آن دارند، طبعاً بحث در عدالت اجتماعی و توزیعی، به عرصه اجزای عدالت توزیعی کشانده خواهد شد؛ یعنی این نکته مهم می‌شود که اولاً هر جامعه چه اموری را خیر اجتماعی می‌داند و چه تفسیری از آن دارد؛ ثانیاً عرصه و نحوه توزیع آن را چه می‌داند؟ والزر در روش جزئی‌نگر خویش، بر جامعه لیبرال دموکرات معاصر متمرکز شده و تحلیل‌هایی از شیوه‌های توزیع در این گونه جوامع عرضه کرده است. فهرست این خیرات از نظر وی عبارت‌اند از: عضویت، امنیت و رفاه، پول، منصب،

آموزش، اوقات فراغت، خویشاوندی و عشق، تشخیص و رسمیت (افتخارات اجتماعی، محترم و باارزش شمرده شدن)، رحمت الهی، قدرت سیاسی. والزر در کتاب «حوزه‌های عدالت»، به بررسی و تحلیل ماهیت و معنای اجتماعی تک‌تک اجزای فهرست خود از خیرات اجتماعی در جوامع لیبرال دموکرات معاصر می‌پردازد و می‌کوشد معنای اجتماعی و در نتیجه، معیار توزیع این خیرات را بازنماید. در نتیجه مدلی که می‌توان از الگوی عدالت در آرای مایکل والزر ارائه داد به صورت ذیل خواهد بود. این مدل متشکل از «خیرات و مواهب اجتماعی» و «اصول و معیارهای توزیع مستقل» در حوزه‌های یازده‌گانه مذکور با عنوان الگوی برابری پیچیده است:



#### نمودار (۵): الگوی برابری پیچیده

منبع: (یافته‌های تحقیق)

#### ۴. وجوه افتراق و اشتراک الگوی عدالت شهید مطهری با الگوی والزر

پس از ترسیم الگوی عدالت از دیدگاه شهید مطهری و مایکل والزر، با توجه به هدف اولیه و سؤال اصلی در این پژوهش که معطوف به بررسی تطبیقی و تحلیل مقایسه‌ای

«الگو»ی عدالت در آرای این دو متفکر بود، حال می‌توان به بررسی وجوه افتراق و اشتراک این دو الگو در محورهای ذیل پرداخت:

**الف. تلقی از عدالت:** شهید مطهری عدالت را در مفهوم وسیع، دادن حق صاحبان استحقاق بدون هیچ تبعیضی میان آنها می‌داند. ایشان این تعریف از عدالت را متکی بر دو چیز دانسته است؛ یکی حقوق و اولویت‌هایی که نیمی از افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر پیدا کرده‌اند و دیگر اینکه، خصوصیت ذاتی بشر به گونه‌ای است که با استفاده از اندیشه‌های اعتباری، در دستیابی به مقاصد و سعادت خود از آنها به‌عنوان آلت فعل بهره می‌برد. با توجه به رویکرد والزر نسبت به عدالت، طبیعی است که نمی‌توان تعریف واحد و مشخصی از عدالت ارائه داد. حتی والزر با تعریف شهید مطهری از عدالت مشکل دارد و در نقد به این نوع تعریف به هرکس بر اساس استحقاقش داده شود. معتقد است که این قاعده دو نکته را مسجل می‌کند: نخست، وجود معرفتی عمیقاً سلسله‌مراتبی از دو جهان اجتماعی و اخلاقی. دوم، اعتقادی راسخ و از سر فخر مبنی بر این که امکان شناخت هر دو جهان به نحو جزئی وجود دارد. تعریف والزر از عدالت بیشتر معطوف به معنای عدالت توزیعی است و آن را ترسیم خط و مرزهای درست در حوزه‌های گوناگون از مواهب و خیرات اجتماعی می‌داند. وی در تعریفی قالبی و صوری از عدالت می‌گوید: عدالت «توزیع کردن هر یک از خیرات و مواهب اجتماعی بر اساس اصول و دلایل درونی» است.

**ب. ادراک اعتباریات از عدالت:** شهید مطهری اعتقاد دارد که جامعه‌ی انسانی حاوی اعتباریات است و مبتنی بر اعتباریات شکل می‌گیرد؛ بنابراین مسائل انسانی، پیش از آن که تحت رابطه‌ی علی قرار داشته باشند - که در علوم طبیعی روابط علی بین پدیده‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد - تحت روابط اعتباری قرار می‌گیرند. انسان‌ها هدف خود را در نظر می‌گیرند و متناسب با آن هدف، «باید»هایی قرار می‌دهند که راه رسیدن به آن



هدف هستند. پس جامعه‌ی انسانی اساساً در فضای اعتباریات زاده می‌شود و شکل می‌گیرد. نگاه والزر در این بخش از ادراکات، مبنی بر این که اعتباریات در بستر اجتماعی شکل می‌گیرند، با دیدگاه شهید مطهری مشترک است. در نگاه والزر معانی اجتماعی خصلت تاریخی دارند و بر اساس درک مشترک افراد از آن‌ها درگذر زمان تغییر می‌کنند. به همین دلیل وی معتقد است که عدالت توزیعی با تلقی اجتماعی افراد از نوع زندگی مرتبط است. همچنین ارجاع عدالت توزیعی به تلقی‌های اجتماعی افراد، مستلزم فهمی از چگونگی شکل‌گیری و تشخیص آن تلقی‌هاست.

**ج. نسبی‌گرایی در عدالت:** والزر معتقد است آنچه آحاد جامعه از عدالت در ذهن دارند، مهم و حیاتی است و توزیع عادلانه و ناعادلانه، با این تصور ذهنی درآمیخته است. از نظر وی نمی‌توان بی‌التفات به تفسیر و ذهنیت جوامع به‌طور انتزاعی با پرسش از عدالت و برابری درگیر شد و پاسخ‌هایی «فرا تاریخی» و «همیشه و همه‌جا صادق» به آن داد. تصویری که او از عدالت عرضه می‌کند، طبعاً به یک تلقی نسبی‌گرا از عدالت می‌انجامد. بنابراین عامل تعیین‌کننده در اینکه محتوای عادلانه زندگی اجتماعی چگونه رقم بخورد، فهم‌های مشترک آحاد جامعه از خیرات اجتماعی است. به همین دلیل، اگر در جامعه‌ای معانی اجتماعی و تفسیرهای افراد از خیرات، منسجم و هماهنگ باشد، عدالت مددکار تکوین یک نابرابری منظم و سامان‌یافته خواهد بود؛ نظیر آنچه در جوامع طبقاتی مشاهده می‌شود؛ در این جوامع، عموماً پذیرفته شده است که مواهب و خیرات باید به‌طور سلسله‌مراتبی، برحسب تولد و طبقه اجتماعی شخص توزیع شود. از طرف دیگر، در نگاه شهید مطهری ادراکات اعتباری به‌منزله‌ی ابزارهایی هستند که انسان برای رفع نیازهای خود می‌سازد و نیازها نیز تابع احساسات و مناسب با قوای فعاله‌ی آدمی هستند؛ اما بعضی از احساسات درونی آدمی لازمه‌ی نوع انسان و ثابت هستند و برخی دیگر خصوصی و قابل‌تغییرند. به‌این ترتیب در نگاه شهید مطهری صرفاً

بخشی از ادراکات مبتنی بر اجتماع و نسبی است و بخشی دیگر از اعتباریات عدالت، جهان‌شمول و غیرنسبی هستند.

د. **تکثرگرایی در اصول عدالت:** پذیرش پیوند ذاتی میان معنای اجتماعی یک خیر و اصل حاکم بر نحوه توزیع آن (اصل عدالت توزیعی)، خودبه‌خود والزر را به‌سوی تکثرگرایی در اصول عدالت توزیعی می‌کشاند. والزر تکثرگرایی را یکی از مهم‌ترین ارزش‌های سه‌گانه در نزد خود می‌داند. منظور از تکثرگرایی پذیرش و انطباق با مقوله تفاوت در اشکال مختلف آن (فرهنگی، مذهبی و نژادی) است. الگوی عدالت شهید مطهری در تقابل با این نگاه والزر قرار می‌گیرد. ایشان تکثرگرایی را در اصول عدالت نمی‌پذیرد؛ برخی از حقوق انسان‌ها، طبیعی و فطری هستند. دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به‌سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهاده است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید. بنابراین، اقتضای این نوع حقوق، توزیع بر اساس معیارهای ثابت است نه تلقی‌های متغیر فرهنگی، تاریخی و نژادی.

ه. **رابطه‌ی حقوق فرد و جامعه در اجرای عدالت:** یکی از انتقادات والزر نسبت به لیبرالیسم، فردگرایی افراطی در آن است. وی معتقد است هدفی که لیبرالیسم برای «هنر تفکیک» - یعنی هر فردی درون دایره‌ی خودش قرار بگیرد - ترسیم می‌کند، تحقق‌ناپذیر است. چنین چیزی به معنای آن است که فردی کاملاً خارج از نهادها و ارتباطات قرار بگیرد و تنها زمانی به آن‌ها وارد شود یا به‌گونه‌ای وارد شود که خودش بخواهد؛ چنین فردی اصلاً وجود ندارد و در هیچ جهان اجتماعی فرضی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. قهرمان لیبرال که خالق خود و نقش اجتماعی است، ابداعی اسطوره‌ای است.

شهید مطهری نیز در مورد رابطه فرد و اجتماع معتقد است هم جامعه و هم فرد وجود حقیقی دارد؛ یعنی در عین اینکه ترکیب جامعه ترکیب حقیقی است و از خود قانون، سنت، وجدان و استقلال دارد، در عین حال استقلال فرد در جامعه به‌کلی از میان

نمی‌رود. ایشان اذعان دارد که اجتماعی بودن انسان و به‌صورت جامعه درآمدن او و دارای روح جمعی بودنش از خاصیت ذاتی نوعی او سرچشمه می‌گیرد و یک خاصیت از خواص فطری نوع انسان است؛ اما در مورد جایگاه جامعه دو گام دیگر نسبت به والزر جلوتر می‌رود. این دو گام در گزاره‌های ذیل خلاصه می‌شود:

الف) عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است. ب) اگر میان حقوق جامعه و فرد تعارض و تزاخم رخ دهد، حق جامعه بر حق فرد و حق عام بر حق خاص تقدم و اولویت می‌یابد.

**جدول (۱): وجوه افتراق و اشتراك الگوی عدالت «زیر بنا-روبنای» با الگوی «ب‌اوی بیچیده»**

ردیف	شاخص‌های افتراق و اشتراك	الگوی عدالت «زیر بنا-روبنای» شهید مطهری	الگوی «برابری بیچیده» والزر	ارزیابی
۱	تلقی از عدالت	دادن حق صاحبان استحقاق بدون هیچ تبعیضی میان آن‌ها	توزیع کردن هر یک از خیرات و مواهب اجتماعی بر اساس اصول و دلایل درونی	عدالت از منظر شهید مطهری موسع و بر مبنای استحقاق و خصوصیت ذاتی بشر. عدالت از منظر والزر مضیق، صوری و بر مبنای عدالت توزیعی.
۲	ادراک اعتباریات از عدالت	جامعه‌ی انسانی در فضای اعتباریات زاده می‌شود و شکل می‌گیرد.	معانی اجتماعی خصلت تاریخی دارند و بر اساس درک مشترک افراد از آن‌ها درگذر زمان تغییر می‌کند.	شهید مطهری: «بخشی» از ادراکات و معانی در فضای اعتباریات شکل می‌گیرند. والزر: اساساً تلقی اجتماعی افراد از نوع زندگی متغیر و تعیین‌کننده است.
۳	نسبی‌گرایی در عدالت	بخشی از ادراکات مبتنی بر اجتماع و نسبی است، بخش دیگری از اعتباریات عدالت جهان‌شمول و غیرنسبی هستند.	توزیع عادلانه با تصور ذهنی جامعه درآمیخته است و نمی‌توان بی‌تفاوت به تفسیر و ذهنیت جوامع به‌طور انتزاعی یا پرسش از عدالت و برابری درگیر شد و پاسخ‌هایی؛ فرا تاریخی، و همیشه و همه‌جا صادق به آن داد.	شهید مطهری: عدم پذیرش نسبی‌گرایی در تمام حوزه‌های عدالت (نسبی‌گرایی موردی). والزر: پذیرش نسبی‌گرایی در تمام حوزه‌های عدالت (نسبی‌گرایی حداکثری). هر دو متفکر در پذیرش میزانی از نسبی‌گرایی در بخشی از حوزه‌های عدالت اشتراك دارند.
۴	تکثرگرایی در اصول عدالت	اقتضای حقوق طبیعی و فطری، توزیع بر اساس معیارهای ثابت است نه تلقی‌های متغیر فرهنگی، تاریخی و نژادی.	پیوند ذاتی میان معنای اجتماعی یک خیر و اصل حاکم بر نحوه توزیع آن و تکثر در نوع برداشت‌ها و توزیع‌ها.	شهید مطهری: عدم پذیرش تکثرگرایی در اصول عدالت. والزر: پذیرش تکثرگرایی در اصول عدالت.
۵	رابطه‌ی حقوق فرد و جامعه در اجرای عدالت	وجود حقیقی فرد و جامعه - استقلال فرد در جامعه - تقدم حقوق جامعه بر فرد.	مخالفت با فردگرایی افراطی لیبرالی.	هر دو متفکر بر حقوق و جایگاه جامعه تأکید دارند اما در خصوص اولویت حقوق جامعه بر فرد شهید مطهری صراحت بیشتری دارد.

منبع: یافته‌های تحقیق

پس در مجموع می‌توان وجوه افتراق و اشتراک الگوی عدالت «زیربنا-روبنای» شهید مطهری با الگوی «برابری پیچیده» مایکل والزر را در پنج محور به صورت ذیل مشاهده کرد:

### نتیجه‌گیری

مدل زیربنا-روبنای عدالت شهید مطهری رابطه‌ی سه حوزه‌ی کلی از عدالت - عدل الهی، عدالت فردی و عدالت اجتماعی- را این‌گونه ترسیم می‌کند: عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی و عدل الهی نیز زیربنای عدالت فردی است. عوامل تحقق این سه حوزه‌ی کلی به ترتیب با مؤلفه‌های ایمان، اخلاق و رعایت حقوق است. در این مدل دو مؤلفه‌ی ایمان (در عدل الهی) و اخلاق (در عدالت فردی) حکم زیربنا را در تحقق عدالت اجتماعی دارند و به تعبیر ایشان عدالت بدون دین و ایمان محقق نخواهد شد؛ فضیلت‌ها از جمله عدالت، بدون ایمان شبیه اسکناس بدون پشتوانه است. البته شهید مطهری استدلالی برای اینکه چگونه مؤلفه‌ی ایمان را شرط تحقق عدالت در یک جامعه بیان می‌کند، اقامه نکرده است. پس از نگاه ایشان امکان تحقق عدالت لاقبل به‌طور حداکثری در یک جامعه غیر ایمانی وجود ندارد. در مقابل مدل برابری پیچیده‌ی والزر که شامل یازده حوزه‌ی جزئی - عضویت، امنیت و رفاه، پول و کالا، منصب، کار سخت، اوقات فراغت، آموزش، خویشاوندی و عشق، فیض الهی، تشخیص و رسمیت و قدرت سیاسی- است، به تناسب هر جامعه می‌تواند متفاوت باشد و نوع تلقی و اعتقاد آن جامعه مانع و محدودیتی برای تحقق عدالت نیست؛ مگر آنکه این تلقی موجب «سلطه» حوزه‌ای از خیرات اجتماعی در آن جامعه شود. در این صورت این وضعیت موردپذیرش وی نیست. پس در الگوی برابری پیچیده‌ی والزر ایمان و اخلاق جایگاهی در تحقق عدالت ندارند؛ اما مسئله‌ی مهم‌تر آن‌که، والزر شیوه استنباط و احصای حوزه‌های یازده‌گانه خیرات را که معطوف به جوامع لیبرال-دموکراسی غربی است، بیان نمی‌کند؛ به‌طوری‌که می‌توان ادعا کرد برداشت‌های والزر

به صورت غیرروش مند و بدون توجیه منطقی ارائه شده است؛ بر این اساس، هر یک از این حوزه‌ها و در مجموع تعدادی از آن‌ها می‌تواند مورد مناقشه واقع شود.

بر اساس خوانش شهید مطهری از حوزه‌های سه‌گانه‌ی عدالت، رابطه‌ی حاکم بین آن‌ها، ساختار تعیین‌کنندگی همه‌جانبه در الگوی عدالت ایشان است. وی عدالت را دارای تأثیری مستقیم در هر سه مؤلفه‌ی «ایمان و عقیده»، «اخلاق فردی» و «رفتار عمومی» می‌داند؛ اما والزر معتقد است حوزه‌های یازده‌گانه عدالت در مدل برابری پیچیده نباید بر یکدیگر تأثیر بگذارند. به عبارت دیگر، خیر غالب همواره در معرض آن است که به انحصار افراد و طبقه خاص درآمد و توازن موجود در توزیع خیر غالب بر هم خورد. بنابراین، باید به جای هدم «انحصار»، باید به شکستن «سلطه» یک خیر اجتماعی خاص اندیشید و باید اوضاعی فراهم آورد که خیرات اجتماعی متکثر، مجال توزیع داشته باشند. از نظر وی چاره آن است که «استقلال» ساحت‌های گوناگون توزیع خیرات اجتماعی محفوظ بماند. به عنوان نمونه معیاری که مشخص می‌کند چه کسانی باید از خدمات آموزشی برخوردار باشند، غیر از معیاری است که مناصب اجتماعی را عادلانه توزیع می‌کند و این دو معیار غیر از معیاری‌اند که مشخص می‌کنند ثروت و پول چگونه باید توزیع شود. پذیرش نسبی‌گرایی و تکثرگرایی در حوزه‌های عدالت و شیوه‌ی توزیع خیرات اجتماعی و مرتبط دانستن آن‌ها با فهم و ادراک جامعه موجب می‌شود در جامعه‌ای که نابرابری‌ها، نابردباری‌ها، تبعیض‌ها و محرومیت‌ها علیه گروه اقلیتی یا تحریم و بی‌انصافی علیه گروه اکثریتی موردپذیرش اراده عمومی باشد. در آن صورت اقدامی علیه رفع این ناعدالتی‌ها شکل نمی‌گیرد و حتی به عنوان بی‌عدالتی نیز تلقی و معرفی نمی‌شود.

همچنین در الگوی شهید مطهری عدالت اجتماعی یک اصل اساسی بوده و تحقق آن در معنای وسیع آن مدنظر است؛ اما برای والزر عدالت توزیعی دغدغه بوده و معنای مضیقی از عدالت مدنظر است. به طوری که برای نابرابری‌ها و ناعدالتی‌های قانونی و

حقوقی چاره‌ای نیندیشیده است. حال آن‌که عدالت توزیعی بخشی از کلان موضوع عدالت است نه همه‌ی حوزه‌های عدالت.

در آخر باید اذعان داشت موضوعات مهمی هم در هر دو الگو مورد توجه قرار نگرفته و تقریباً بی‌پاسخ مانده است:

اول. توزیع اولیه منابع و امکانات در یک جامعه؛ اگر فرض بر آن باشد که خیرات اجتماعی اولیه موجب ناعدالتی‌های پسینی شود، در قبال این نابرابری‌ها و منابع چه باید کرد؟ آیا حکومت می‌تواند به بازتوزیع بپردازد یا نه؟ دوم. فنون و ابزارهای مطرح در تحقق عدالت مانند بیمه، سهام عدالت، امکانات رایگان و یارانه‌های دولتی، تعیین درآمد پایه، مالیات، جامعه سهامدار<sup>۱</sup>، سرمایه‌داری کوپنی<sup>۱</sup>، برنامه‌های تساوی طلبانه<sup>۲</sup> و غیره (Kymlicka, 2002, p. 83-87) مورد طرح و بحث قرار نگرفته است. به‌طوری‌که شیوه‌ها و راهکارهای عملیاتی شدن، موانع و محدودیت‌های آن‌ها در الگوهای عدالت «زیربنا-روبنای» شهید مطهری و «برابری پیچیده» مایکل والزر مشخص نشده است.

#### یادداشت‌ها

1. Epistemological Crises
2. New Sadraean
3. Communitarianism
4. Pattern
5. Community
6. Communitarianism
7. Self-criticism
8. Self-interpreting animal
9. Language community
10. Stakeholder society
11. Coupon capitalism
12. Egalitarian planner

## کتابنامه

- بشیریه، حسین (۱۳۹۲). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی، چاپ بیست و یکم.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۸۷). عدالت سیاسی و اجتماعی در سه رهیافت فقهی، فلسفی و جامعه‌شناختی. دانش سیاسی، ۴(۲)، ۳۵-۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). سرچشمه اندیشه (ج ۳). قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریحیق مختوم (ج ۶ تا ۱۰). قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم، معاد در قرآن (ج ۴). قم: اسراء، چاپ هشتم.
- چالمرز، آلف (۱۳۹۴). چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی (سعید زیباکلام، مترجم). تهران: سمت، چاپ پانزدهم.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. قم: مؤسسه حکمت نوین اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی (ج ۲). قم: دفتر نشر معارف، چاپ دوم.
- خلیلی، علی (۱۳۹۶). نسبت عدالت و آزادی؛ مطالعه تطبیقی آراء شهید مطهری و جان رالز. (رساله دکتری منتشر نشده). دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۸). دین‌پژوهی معاصر: درنگی در گفتمان‌های سه‌گانه متجمد، متجدد و مجدد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴ الف). عدالت کار درست کدام است؟ (حسن افشار، مترجم). تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴ ب). لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت (حسن افشار، مترجم). تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، چاپ اول.
- صدرالمآلهین (۱۳۹۱). المبدأ و المعاد (سید جلال‌الدین آشتیانی، تصحیح). قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.

- صدرالمآلهین (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن الکریم (محمدجعفر شمس‌الدین، تحقیق و تعلیق). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى.
- طاهری، مهدی (اردیبهشت ۱۳۸۸). عدالت از نگاه شهید مطهری. پگاه حوزه، (شماره ۲۵۳)، ۲۱-۱۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم (۵ ج). تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۳۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن (۱۰ ج). قم: منشورات ذوی القربی، الطبعة الأولى.
- غفاری، غلامرضا (زمستان ۱۳۸۸). منطق پژوهش تطبیقی. مطالعات اجتماعی ایران، (شماره ۸)، ۹۹-۱۱۹.
- کنفیلد، جان وی (۱۳۹۲). فلسفه معنا، معرفت و ارزش، در قرن بیستم. تهران: حکمت، چاپ اول.
- مالهال، استیون؛ سوئیفت، ادم (۱۳۸۵). جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (جمعی از مترجمان). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۹). قم: صدرا، چاپ هشتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲). قم: صدرا، چاپ هشتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳). قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۳). قم: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲). تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲۱). قم: انتشارات صدرا، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ب). سیری در نهج‌البلاغه. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ج). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (۶): زندگی جاوید یا حیات اخروی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۵). قم: انتشارات صدرا، چاپ ششم.



مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۶). قم: انتشارات صدرا، چاپ دهم.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۲۳). قم: انتشارات صدرا، چاپ ششم.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ الف). بیست گفتار. تهران: صدرا، چاپ سی و پنجم.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ ب). عدل الهی. تهران: صدرا، چاپ سی و هفتم.

مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ ق). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

مک‌ایتنایر السدیر (۱۳۷۹). تاریخچه فلسفه اخلاق (انشاء الله رحمتی، مترجم). تهران: حکمت، چاپ اول.

مک‌ایتنایر السدیر (۱۳۹۳). در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی (حمید شهرباری و محمدعلی شمالی، مترجمان). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

مک‌ایتنایر، السدیر (۱۳۹۵). بحران معرفت‌شناختی: روایت دراماتیک و فلسفه‌ی علم (سید علیرضا بهشتی، مترجم). تهران: انتشارات ناهید، چاپ اول.

مک‌کی، تام؛ مارش، دیوید (۱۳۸۴). روش مقایسه‌ای، در روش و نظریه در علوم سیاسی (ویراسته‌ی دیوید مارش و جری استوکر)، (امیرمحمد حاج‌یوسفی، مترجم). تهران: مطالعات راهبردی.

نصرت‌پناه، محمدصادق (۱۳۹۴). عدالت در حکمت سیاسی متعالیه: امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی. (رساله دکتری منتشر نشده). دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

نیگل، تامس (۱۳۹۳). در پی معنا (سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، مترجمان)، (مصطفی ملکیان، ویراستار). تهران: هرمس، چاپ چهارم.

واعظی، احمد (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

والزر مایکل (۱۳۸۷). تفسیر و نقد اجتماعی (مرتضی بحرانی، مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.

- والزر مایکل (۱۳۸۹). فربه و نحیف، خاستگاه هنجارهای اخلاقی (سید صادق حقیقت و مرتضی بحرانی، مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
- والزر مایکل (۱۳۹۱). در باب مدارا (صالح نجفی، مترجم). تهران: پردیس دانش، چاپ اول.
- والزر، مایکل (۱۳۹۴). حوزه‌های عدالت در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری (صالح نجفی، مترجم). تهران: ثالث، چاپ دوم.
- وریج کاظمی، عباس (۱۳۸۱). امام خمینی و احیای دین و نظریه ولایت مطلقه فقیه. روش‌شناسی علوم انسانی، (شماره ۳۰)، ۶۲ - ۷۸.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی (فریدون فاطمی، مترجم). تهران: نشر مرکز.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy an Introduction* (Second edition). New York, Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dome, University of Notre Dome Press.
- Ragin, Charles C (1987). *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press.
- Ragin, Charles C (2004). *Comparative Methodology the Logic of Case Oriented Research*. Department of Sociology, University of Arizona USA.
- Taylor Charles (1990). *Sources of the self*. Cambridge University press.
- Walzer Michael (1983). *Spheres of justice: a defence of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell.