

نقد برون‌گفتمانی پارادایم‌های عدالت

در اندیشه سیاسی غرب*

- سید زکریا محمودی رجا^۱
- محمدعلی توانا^۲
- سید عبدالله هاشمی اصل^۳
- جواد جریده^۴

چکیده

هدف مقاله حاضر، واکاوی و نقد پارادایم‌های گوناگون فلسفی غرب در باب عدالت است. از آغاز شکل‌گیری فلسفه سیاسی در یونان باستان، مفهوم عدالت در کانون توجه بوده است. ماحصل جدال‌های نظری و معرفتی در مورد مقوله عدالت، شکل‌گیری پارادایم‌های فکری - تاریخی متفاوت در اندیشه سیاسی غرب بوده که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلان پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن جای داد؛ اما در درون هر کدام از این پارادایم‌ها، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی رخ‌نمایی می‌کند. به نظر می‌رسد این پارادایم‌ها، کمتر مورد نقد برون‌گفتمانی قرار گرفته‌اند. از این رو، پژوهش حاضر حول این پرسش‌ها شکل گرفته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۰۸.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی، (نویسنده مسئول).

S.z.mahmodi@gmail.com

۲. استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد (Tavanam@yazd.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه شیراز (Ahashemiasl69@gmail.com).

۴. دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه شیراز.

است: ۱. مهم‌ترین وجه تمایز، میان پارادایم‌های عدالت در اندیشه مغرب زمین چیست؟ ۲. از منظر برون‌گفتمانی، چه نقدهایی می‌توان بر این پارادایم‌ها وارد نمود؟ یافته‌های پژوهش بر مبنای رویکرد نظری تحلیل گفتمان انتقادی، حاکی از آن است که وجه ممیزه پارادایم کلاسیک، عدالت متافزیک گونه، وجه ممیزه پارادایم مدرن، عدالت قراردادی‌گرایانه و انسان‌مدار (اومانیسیم) و وجه ممیزه پارادایم پسامدرن عدالت، نسبی‌گرایی و تکثر ذاتی است. همچنین، مطلق‌انگاری عدالت در پارادایم کلاسیک، ماتریالیستی بودن عدالت در پارادایم مدرن و بی‌بنیانی و ضدجوهرگرایی بودن مقوله عدالت در پارادایم پسامدرن، مهم‌ترین انتقادات برون‌گفتمانی از پارادایم‌های مذکور حاکم بر دنیای غرب است.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی غرب، عدالت، مطلق‌انگاری، اومانیسیم، ماتریالیسم، نسبی‌گرایی

مقدمه

عدالت به‌عنوان یکی از نیازهای اساسی جوامع بشری در فلسفه سیاسی و همچنین فلسفه اخلاق، همیشه مورد مذاقه بوده است؛ جدال‌های نظری عدالت در چارچوب مکاتب مختلف فلسفی، گویای این موضوع بسیار مهم است. در واقع، عدالت به‌عنوان یک دغدغه و پرسش مناقشه‌برانگیز، ذهن متفکران بسیاری را به خود مشغول داشته است.

نخستین پرسش این است که معنای عدالت چیست؟ و چه اصول، معیارها و مؤلفه‌هایی دارد؟ طبیعی است که میان اندیشمندان مکاتب مختلف فلسفی، اجماع عمومی درباره عدالت وجود نداشته باشد. چه این که بسترهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متفاوت می‌تواند قوام‌بخش دیدگاه‌های متفاوت درباره عدالت باشد. به‌هرحال، اهمیت موضوع عدالت به سبب مطلوبیتی است که در زمینه قوام و تکوین اجتماع سیاسی حاصل می‌کند؛ این عامل سبب شده تا فلسفه سیاسی و به‌تبع آن اندیشه سیاسی، نتواند از پرداختن به عدالت چشم‌پوشی کند (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۵). از همین رو، پژوهش حاضر بر محور این سؤالات شکل گرفته است: ۱. مفهوم عدالت از

دوران باستان، تاکنون چه پارادایم‌هایی را از سر گذرانده است؟^۲ مهم‌ترین وجه تمایز این پارادایم‌ها کدام است؟^۳ از منظر برون‌گفتمانی، چه نقدهایی می‌توان بر این پارادایم‌ها وارد نمود؟ هدف مقاله حاضر، واکاوی و نقد پارادایم‌های گوناگون فلسفی غرب در باب عدالت است.

تحلیل گفتمان انتقادی^۱

تحلیل گفتمان، عرصه‌ای است برای میرهن ساختن مطالعات گرامری، تحلیل متنی، مطالعات فرهنگی - ارزشی یا معناشناختی. مارگارت و درل، تحلیل گفتمان را مطالعه فرضیات منتج شده از مقاصد و پیامدهای زبانی می‌دانند؛ اما تحلیل گفتمان انتقادی، همان گونه که از لفظ انتقادی برمی‌آید، به مسأله سوءاستفاده از بافت قدرت و نابرابری در متون می‌پردازد (فاضلی، ۱۳۸۳: ۸۸ و ۸۴).

تحلیل گفتمان، خواه به‌عنوان یک روش یا نظریه، در سال‌های اخیر مورد اقبال پژوهشگران بوده است، زیرا از منظر روشی، به‌عنوان یک تحقیق کیفی که تراوشات فکری انسان را در عصر مدرن و پست‌مدرن^۲ در چارچوب معنادهی به رویدادها و مسائل اجتماعی و فرهنگی، می‌کوشد ارتباط دوسویه زبان، گفتار، گفتمان، کردار و ایدئولوژی را در ساخت‌های جامعه تفسیر و تبیین کند (آفاگل زاده، ۱۳۹۱: ۲).

نظریه‌پردازان متعددی، رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی را مورد مذاقه قرار دادند، برای نمونه: نورمن فرکلایف^۳ و بحث از گفتمان - کردار اجتماعی، لوئی آلتوسر^۴ و ایدئولوژی،^۵ میشل فوکو^۶ و قدرت، وان دایک^۷ و انگاره‌های اجتماعی - شناختی؛ اما در تحلیل تمامی این متفکران، سه مفهوم کلیدی تحت عنوان ایدئولوژی، قدرت،

-
1. Critical Discourse Analysis.
 2. post modern.
 3. Norman Fairclough.
 4. Louis Althusser.
 5. ideology.
 6. Michel Foucault.
 7. Van dyke.

سلطه^۱ و انتقاد، پایه و مبنای تحلیل‌ها قرار داشته است (آفاگل زاده و غیاثیان، ۱۳۸۶: ۳۹، ۴۰، ۴۲ و ۴۵). رویکردهای تحلیل گفتمان، به دو وجه غالب تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از نحله^۲ غیر انتقادی که می‌توان به زلیگ هریس^۲ که از متقدمان این نحله است اشاره داشت؛ تحلیل گفتمان غیر انتقادی بر رابطه اطلاعات زبانی و غیر زبانی مانند رابطه زبان، فرهنگ، محیط و اجتماع تأکید دارد. نحله^۳ دوم، رویکرد انتقادی است که به شدت متأثر از مکتب فرانکفورت و مارکسیست‌های جدید چون آنتونیو گرامشی^۳ و آلتوسر می‌باشد و واضح این نظریه فوکو است. می‌توان گفت تحلیل گفتمان انتقادی، تفاوتش با غیر انتقادی در این است که تحلیل غیر انتقادی، تقلیل‌گرا و با بررسی زبان، سخن و گفتار به تحلیل می‌پردازد، اما انتقادی متشکل از دال‌ها و علائمی است که معنای این علائم، معنابخش به اشیاء و کارکردشان است. به همین سبب، گفتمان‌ها مجسم‌کننده معناها و ارتباطات اجتماعی‌اند یا به نحوی شکل‌دهنده ذهنیت ساختارهای ارتباطی، زبانی، کلامی، فرهنگی و اجتماعی‌اند. تحلیل گفتمان با تحلیل متن متفاوت است، زیرا تحلیل گفتمان دال بر واکاوی ساختار زبان گفتاری، جملات و عبارات نظام‌بخشی است که حامل پیامی هستند، ولی تحلیل متن، واکاوی ساختار زبان نوشتاری، مقاله‌ها، کتاب‌ها و داستان‌هاست. بنابراین، تحلیل گفتمان نوعی شناخت رابطه جمله‌ها و آگاهی به نتیجه منتج شده از روابط این جملات است (آفاجانی، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۰).

مهم‌ترین مفروضات تحلیل گفتمان عبارت‌اند از: متن، کردار گفتمانی، کردار اجتماعی، توصیف، تفسیر، تبیین. در چارچوب این مفروضات کلی، مفروضات جزئی و دقیق‌تری شکل می‌گیرند که مبین نوع نظام فرهنگی، ارزشی و اخلاقی است. به صورت کلی، ماحصل این مفروضات عبارت است از:

الف. انسان‌های گوناگون در مواجهه با یک متن ثابت و واحد، برداشت متفاوتی دارند.

ب. هیچ متنی خنثی نیست و حتماً بار ایدئولوژیک دارد.

1. Authority.
2. Zelig Harris.
3. Antonio Gramsci.

ج. هر گفتمانی حامل حقیقتی به‌خصوص است، اما هیچ گفتمانی نمی‌تواند ادعا کند که حامل حقیقتی تام و جهان‌شمول است.

د. معنای گفتمانی، همان قدر که از بافت یا زمینه اجتماعی، فرهنگی و ارزشی تأثیر می‌پذیرد، از متن هم ناشی می‌شود.

ه. هر متنی توسط یک قدرت در موقعیتی خاص، ساخته و پرداخته می‌شود (همان: ۸۴-۸۲).

تحلیل گفتمان انتقادی، به بررسی مسائل مهم اجتماعی راغب است که حوزه‌هایی مثل اخلاق، عدالت، آزادی و... را در بر می‌گیرد. در این میان، باید اشاره کرد که گفتمان کاوان انتقادی به دنبال تجویزند؛ بدین معنی که هیچ گفتمانی خنثی و بی‌طرف نیست، چه اینکه همه گفتمان‌ها نمی‌توانند یک حقیقت تام را بیان دارند، پس همیشه در چارچوب ایدئولوژی، فرهنگ، زمینه تاریخی و بافت قدرت تولید و بازتولید می‌شوند. به‌طور خلاصه، اصول تحلیل گفتمان انتقادی عبارت‌اند از:

۱. تحلیل گفتمان انتقادی، پرداختن به مسائل اجتماعی را رسالت خود می‌داند.
۲. گفتمان، به‌منزله جامعه و فرهنگ است.

۳. گفتمان، در سیر تاریخ و با ابزار ایدئولوژیکی و فرهنگی تولید می‌شود.

۴. گفتمان، شکلی از عمل اجتماعی به بار نشسته توسط عمالی چون تاریخ، متن جامعه و عمل اجتماعی است (سرای و همکاران، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۷).

با استعانت از رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و با تکیه بر مؤلفه‌های اساسی آن (ایدئولوژی، فرهنگ، زمینه متن و تفسیر افراد گوناگون موجود در فرهنگ‌های متفاوت) می‌کوشیم مسأله اخلاق در اندیشه سیاسی غرب را تبیین نماییم. به بیان ساده‌تر، در بستر هر جامعه و فرهنگی در پرتو ایدئولوژی‌های حاکم، تلاش می‌شود گفتمان‌های خاصی با نگرش‌های متفاوت و گاه متمایز، نسبت به قدرت، سلطه، آزادی، اخلاق، عدالت و کلیه مسائل مهم اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تولید گردد. برای نمونه، ایدئولوژی اسلام تفسیری متفاوت از عدالت، آزادی و ارزش‌های اخلاقی نسبت به ایدئولوژی‌های حاکم در غرب دارد. بافت اندیشه سیاسی غرب در دوران مدرن بر محور انسان، معیار همه‌چیز است و صورت‌بندی شده است (توجه به عقل

اومانستی، به‌عنوان ارث و مذهب انسان مدرن که از دوران نوزایی و رنسانس به ارث رسیده).

با همه تفاسیر، با توجه به چگونگی تفسیر و تبیین رویکردهای اخلاقی در اندیشه غرب، درمی‌یابیم که برداشت متافیزیکی، جای خود را به برداشتی در پرتو عقلانیت اجتماعی مبتنی بر فهم بشری می‌دهد و این‌گونه می‌شود که این تفاسیر تبدیل به ایدئولوژی و گفتمان را صورت‌بندی و به‌تبع آن، دال‌های زیرین و بنیادین یک نظام اندیشه‌ای را حاکم می‌سازند. مؤید این ادعا، ظهور حوزه‌های اخلاقی گوناگونی است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود. حال، رویکرد انتقادی می‌کوشد این طبیعی‌شدگی‌ایی را که ایدئولوژی‌ها تعقیب می‌کنند (همان به‌حق بودن برداشت خود از مسائل اجتماعی و تبدیل به یک گفتمان حاکم در قالب یک نظام اندیشه‌ای) تا هژمونی خود را از طریق استیلای یک گفتمان خاص تحکیم بخشند، با نگرشی واکاوانه برملا سازد. برای پرداختن به بحث لازم است نگرش‌های گوناگون عدالتی در اندیشه غرب مدرن را مورد بررسی و نقد قرار دهیم.

تحلیل گفتمان انتقادی، دارای دو وجه کلیدی است که عبارت‌اند از وجه هنجاری و وجه انتقادی. از بُعد هنجاری، مباحث سامان‌دهنده اجتماع مانند عدالت، آزادی، اخلاق، از شاخصه‌های سامان‌نیک اجتماعی قلمداد می‌شوند که این عناصر، به‌عنوان امر سیاسی و جزئی از اندیشه سیاسی انگاشته می‌شوند. پس امر هنجاری، ضرورت امر نیک سامان‌دهنده برای زندگی اجتماعی را تبیین می‌نماید؛ اما وجه انتقادی، دارای دو لحظه فهم و عمل هم می‌باشد، یعنی چگونه می‌توان در پرتو زبان، تعامل و کار، زیستمانی انسانی ایجاد کرد (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۴۳). در پرتو این روش، می‌توان توانش بالقوه فلسفه اخلاق و عدالت در چارچوب امر ذهنی و همچنین توانش بالفعل (همان امور واقعی) آن را مورد کنکاش قرارداد. من حیث‌المجموع، روش تحلیل گفتمان انتقادی به محقق کمک می‌کند تا دریابد چگونه بایسته‌های ارزشی توسط ابناء بشری، بنا به سرشت و ذات فطری‌شان ساخته می‌شوند و آن را برای سامان‌دهی اجتماع خویش به کار می‌گیرند. به همین منظور می‌کوشیم اندیشه مکاتب مختلف فلسفی شامل دوران کلاسیک (دوران اسطوره‌ای یونان باستان، سوفسطائیان، فلسفه سه‌گانه،

اندیشه‌های سیاسی دوران رم و قرون وسطی)، دوران جدید (قراردادگرایی، فایده‌انگاری، سنت کاتتی، مارکسیسم) و عصر پسامدرن را بررسی نماییم.

الف. نظریه‌پردازی‌های عدالت در پارادایم کلاسیک

عصر کلاسیک، دورانی است که اندیشه سیاسی شکل می‌گیرد. در این عصر، اسطوره‌هایی باستانی و عقلانیت انتزاعی، ترسیم‌کننده جامعه سیاسی نیک برای بشر است. طبعاً، این عصر خود به بخش‌هایی متفاوت قابل تقسیم است. در این بخش، به تشریح و تحلیل عدالت در افکار و اندیشه‌های هومر و هزیود (دوران اسطوره‌ای یونان باستان)، هراکلیت، سقراط، افلاطون، ارسطو، سیسرون و آگوستین (دوران قرون وسطی) پرداخته و سپس به نقد آن‌ها می‌پردازیم.

دوران اسطوره‌ای یونان باستان، به عصر خدایگان مشهور است. همه اعتقادات، تحت لوای اراده خدایگان معنا و مفهوم اصلی خود را بازمی‌یافت؛ پس بدیهی است که اندیشه سیاسی آن دوران، مربوط دانستن مسائل سیاسی و اجتماعی، حول اراده خدایان شکل می‌گیرد و رنگ و بوی فلسفی هم می‌یابد. رگه‌های نخستین عدالت را می‌توان در آثار هومر (قرن هفتم ق. م) و هزیود (قرن هشتم ق. م) شاعران برجسته یونان باستان مشاهده کرد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ۳).

بنابراین، نباید آغازیدن فلسفه سیاسی در غرب را متعلق به دوران سقراط و پس از وی دانست (عالم، ۱۳۷۶: ۴). در بستر یونان باستان، محوریت اندیشه سیاسی حول خدایانی بود که نماد عدالت تلقی می‌شدند. در رأس این الهه‌ها، خدای بزرگی به نام زئوس قرار داشت. گادامر، زئوس را نماد پدر خدایان و مردانی که گاهی ارباب حق‌اند، نامید. هومر در ادیسه، بین عدالت به معنای خدایان و عدالت به معنای اخلاقی تفاوت قائل شد. وی، عدالت را به معنای اخلاق حسنه و مطلوب برای خدا که شایسته اوست تعریف کرد (زر، ۲۰۰۸: ۴). پی‌گرفتن این سنت فکری بعد از هومر، توسط هزیود ادامه پیدا کرد. وی، عدالت را در اراده خدایان باستان می‌دانست که مشهورترین آن‌ها زئوس پسر کرانوس بود. به اعتقاد او، کسانی که عمل خشونت‌بار و اعمال بی‌رحمانه انجام می‌دهند، حتی اگر در کل یک شهر، یک نفر مغرور و بدکار

پیدا شود، سزاوار مجازات از طرف اراده زئوس است (هزیود، به نقل از پرادا و فورلاج: ۲۳۰). به‌عنوان نتیجه، عدالت ریشه در اراده خدایان اسطوره‌ای داشته است.

از لحاظ روشی، هراکلیت کوشید تا قالب اندیشه دوران خود را بشکند، اگرچه تحت تأثیر شیوه‌های متعدّد اندیشه‌ای و زبانی ما قبل خود بوده است. در واقع، جهت‌گیری فکری وی تحت تأثیر افکار و اشعار هومر و هزیود است. هراکلیت، بنیان‌گذار تفکرات فلسفی در قالب توجه به انسان و وظیفه مهم فیلسوف را، توجه به امر مهم انسان می‌داند. او کوشیده تا بسیاری از تئوری‌های فیزیک و ناظم نظام هستی را، در جهت دیگری تغییر دهد، به‌گونه‌ای که توجه خود را به قدرت تصرف و تملک بشر بر نظم کیهانی معطوف داشته است؛ بدین سبب، کار وی متفاوت از دیگران و با تأکید بر نقش انسان در نظم این جهانی شروع می‌شود (گراهام، ۲۰۱۱: ۲-۳). بحث اصلی وی در باب عدالت، در اصل تغییر نهفته است. هراکلیت، لوگوس یا قانون کلی هستی را به‌عنوان عدالت می‌پندارد، بدین معنا که قانون کلی بر مبنای نظم خاصی حرکت می‌کند که می‌توان آن را تقدیر نامید. اصل تغییری که در این قانون کلی حاکم است، منجر می‌شود که در جمع اضداد، هماهنگی بسیار لطیفی ابداع و این عین عدالت است.

برای شفاف‌تر شدن بحث، باید اصل جمع اضداد را از دیدگاه وی توضیح دهیم. تضاد و دیالکتیک، اصل حاکم بر وجود و هستی است. در این راستا، تلاش کرد نظریه آناکسمیندر را که معتقد بود ستیز اضداد اخلاص آفرین است، اصلاح کند. همچنین اثبات کرد که جمع اضداد مانع وحدت نیست، واحد می‌تواند در درون خود جمعی از اضداد را داشته باشد (بولادی، ۱۳۹۱: ۲۸-۲۶). از نظرگاه وی، اصل تغییر و دگرگونی به‌عنوان ناموس و قانون هستی است و تغییر این نیست که یک چیز به‌طور کل خاصیتش را از دست دهد، بلکه تحوّل یک چیز است که به‌مرور خاصیت ضدش را پیدا کند (عالم، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۷).

پرسش در باب چیستی و چرایی عدالت با جدّیت فلسفی، متعلّق به سقراط است؛ آنجا که سقراط همیشه در تعامل با مردم بود و از آنان می‌پرسید عدالت چیست؟ فضیلت چیست؟ و سؤالاتی از این قبیل. سقراط، عدالت را یک فضیلت مطلق در نظر

گرفته که به هر حال پاسخی به نسبی‌گرایی سوفسطائیان بود. حال از آنجا که نوعی همپوشانی در تعریف عدالت در آراء افلاطون و سقراط دیده می‌شود و حتی افلاطون به زبان سقراط، دیدگاه‌های خود را در کتاب جمهور مطرح می‌سازد، سعی شده تا این بخش را در چارچوب آراء سقراط - افلاطونی بیان داریم. اندیشه افلاطون در باب عدالت را، به چهار دسته اصلی تقسیم و هر کدام را به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم. دسته‌بندی به شرح ذیل است:

الف. عدالت در هم‌پرسه‌ها و مجادلات سقراط افلاطونی

ب. عدالت به مثابه امری درونی (نفس) انسانی

ج. عدالت به مثابه فضیلتی انسانی

د. عدالت سیاسی، اقتصادی

افلاطون در کتاب یکم جمهور، مجموعه‌ای از هم‌پرسه‌ها را آورده است. این کتاب، به صورت نقل قول از سقراط تنظیم شده است. کتاب یکم جمهور با سؤال عدالت چیست؟ آغاز می‌شود. در ابتدا، پرسش و پاسخی بین افلاطون و سایر دوستان رد و بدل می‌شود که در این دیالکتیک، عدالت به معنای راست‌گویی و ادای دین به دیگران معنا گردیده است. این مسأله، واکنش افلاطون را در پی داشت. به اعتقاد وی، عدالت بدین معنا که مبتنی بر راست‌گویی و ادای دین به دیگران باشد، می‌تواند گاهی عادلانه و گاهی نباشد.

بنابراین، دربرگیرنده معنای جامعی از عدالت نیست. برای مثال اگر یکی از دوستان، به ما اسلحه‌ای دهد و بعد از مدتی به جنون و پریشانی گرفتار آید و در چنین وضعیتی اسلحه‌ای را که به ما داده بود طلب کند، آیا باز عدالت آن است که ادای دین شود. به نظر وی، این عدالت نیست. افلاطون می‌گوید این تعبیر سیمونیدس از عدالت، در هاله‌ای از ابهام مطرح شد. مقصود سیمونیدس آن است که انسان هر آنچه را شایسته دیگران است باید انجام دهد، چنانچه نیکی در حق دوستان و دشمنی در حق دشمنان و این منظور دقیق سیمونیدس از عدالت، بر مبنای ادای دین به دیگران است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۰ و ۴). افلاطون، اندیشیدن درباره عدالت را به عنوان یک مقوله فلسفی زمانی آغازید که در آن دوران، سه جریان با زعامت سه شخصیت متفاوت

جاری بوده است. جریان اول، در چارچوب اندیشه کفالوس تکوین یافت. وی، عدالت را به عنوان اصلی سامان بخش تعریف کرد تا به نوعی در قالب همگامی و سازگاری با قواعد عملی و رفتاری معنا یابد. جریان دوم، تحت زعامت اندیشه‌ای پلیمارخوس مطرح شد. تعبیری در قالب بازیافتن عدالت، در چارچوب روابط و مناسبات اجتماعی. به عبارت دیگر نقطه عزیمت، معطوف به عدالت در مناسبات اجتماعی است. پس باید حقوق و بهره اشخاص در عرصه کلان اجتماعی، بدانها تعلق گیرد.

جریان سوم، عدالت تراسیماخوسی است که عدالت را در توجه به غیر خود معنا و تفسیر می کند. این تفکر، حتی در قالب اینکه هر آنچه را برای خود شایسته می پسندی برای دیگران هم پسند، نمی گنجد؛ بلکه مؤید آن است که بدون توجه به خودبینی، همیشه خیررسانی به دیگران مدنظر باشد. افلاطون، پایه‌های نظریه عدالت خود را در چارچوب مفاهیم فلسفی «بود و نمود» مطرح ساخت. معتقد است سه جریان یاد شده در فوق، عدالت را در قالب امری بیرونی و ابژکتیو به تصویر کشیدند؛ زیرا آنان عدالت را به امور رایج در مناسبات اجتماعی و هنجارهای اخلاقی جاری نهفته در بطن زندگی و به تفسیر چگونه زندگی کردن تقلیل دادند. وی، بر موضوعیت عدالت بر مبنای «بود» تأکید دارد؛ چه اینکه عدالت، ارزشی درونی است که افراد در درون اجتماع بر پایه عقلانیت و ادراک خود آن را امری نهادینه ساختند. بنابراین، چون عدالت ارزشی درونی است می تواند پیامدهای ارزشی هم داشته باشد؛ پس کیفیتی نهادینه، اخلاقی و عقلانی حاکم است. نمی توان عدالت را صرفاً امری در قالب امور تصنعی و نهفته در کنش های اجتماعی دانست (یونسی، ۱۳۸۵: ۵۱-۴۹).

افلاطون دو گونه تعریف از عدالت را متناسب با دو نوع فضیلت انسانی که یکی در قوای باطنی و دیگری در عمل اجتماعی است، به ما ارائه می دهد. از نظر گاه افلاطون، فضیلت همان خصیصه‌ای است که انسان خوب نسبت به انسان بد از آن سهم بیشتری دارد. عناصر سازنده فضیلت را عقل، شجاعت، عدالت و رعایت اعتدال می داند. تعریف افلاطون از عدالت در حوزه عمل اجتماعی در حیطه هم به همین معناست. وی، عدالت به معنای فضیلت را در حوزه اختصاصی عمل، محدود می کند، مثلاً اگر

فردی مشت‌زن خوبی یا پزشک حاذقی است، این فضیلت خوب بودن در حوزه عمل اختصاصی و معینی که متعلق به فرد است معنا پیدا می‌کند. باید بینیم عدالت، فرد را در چه حوزه‌ای و در چه چیزی خوب می‌سازد. این تعریف روشن می‌کند که تمامی ویژگی‌هایی که در راستای انسان بودن، خیر عموم و هیئت اجتماعی انسان می‌گنجد، شایستگی اطلاق عدالت بر آن مفاهیم و صفات را دارد (فاستر، ۱۳۹۲: ۴۵-۴۲). در مجموع، افلاطون کوشید عدالت را امری نهفته در قوای باطنی انسان تلقی، به نحوی که کنترل‌کننده نفس انسان باشد. بنابراین، عدالت فضیلتی است که صفت کنترل‌کنندگی میان سه قوه غضب، عقل و شهوت را داراست (عنایت، ۱۳۹۰: ۵۲).

تعریف دوم افلاطون از عدالت در این قسمت، در گستره قوای باطنی قرار می‌گیرد. مشخص گردید افلاطون عدالت را فضیلتی ترسیم کرد که دو خصوصیت اصلی دارد: ۱. سازنده انسان خوب؛ ۲. در اجتماعی کردن انسان، نقش مؤثری ایفا می‌کند. مؤثر دانستن عدالت در نفس بشری و اجتماعی کردن او، اوج فلسفه سیاسی افلاطون قلمداد می‌شود (طاهری، ۱۳۷۹: ۳۰). در زمینه سیاسی، وی عدالت را حکومت طبقه دارنده ذات برتر (فلاسفه) بر طبقه دارای ذات پست‌تر (پیروان قوه اشتها) می‌داند. وی از منظر اقتصادی، بر عدالت توزیعی تأکید دارد. به اعتقاد وی، وجود دو طبقه سرمایه‌دار و فقیر برای جامعه، در حکم آفتی است که سبب ترویج فساد می‌شود. به حکم اعتدال، حد وسط میان دو طبقه را می‌پذیرد و از عدالت توزیعی سخن می‌گوید (افلاطون، به نقل از جالینوسی، ۱۳۵۳: ۴-۵).

آراء و نظریات ارسطو در باب عدالت را، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد که به شرح ذیل است:

۱. عدالت بسان میانه‌روی؛ ۲. عدالت عام و خاص.
همان‌گونه که کلسن می‌گوید:

«از دیدگاه ارسطو، در هر موردی دو وجه افراط و تفریط وجود دارد که بیانگر عمل شر و نادرست است. فضیلت، در میانه‌روی و عمل میان دو طرف افراط و تفریط است» (کلسن، به نقل از حاجی حیدری، ۱۹۵۷: ۱۲۵-۱۱۹).

عدالت عام، عدالتی است که در زمره فضائل اخلاقی قرار می‌گیرد، فضائلی که

مورد پذیرش همگان و زیر مجموعه قاموس قانون قلمداد می‌شوند، یعنی طرح قانون که مبتنی بر فضائل پذیرفته شده عمومی است، می‌تواند زمینه رشد و تعالی همگان را مهیا سازد؛ بنابراین اطاعت از قانون و تسلیم در برابر آن، عدالت عامی است. عدالت فردی در همین حوزه قرار می‌گیرد، زیرا تکلیفی بر عهده تک‌تک افراد قرار می‌دهد که آن‌ها تشکیل دهنده عمومیت جامعه هستند.

دسته دوم، عدالت خاص نام دارد. این عدالت در حوزه عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد؛ یعنی همان رعایت اعتدال و حد وسط (ارسطو، به نقل از خزاعی: ۷۳). ارسطو نظام هستی را سلسله‌مراتبی می‌داند که در آن همه موجودات در پی غایت‌اند. غایتی که همان سعادت است. وی به سبب تأکید بر نقش عقل و حکمت، عمل عادلانه را عملی می‌نامد که بر توانائی افراد صورت پذیرد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۰). به‌عنوان نتیجه، در اندیشه سیاسی ارسطو، بسط و شرح عدالت ضمن اینکه بر پایه موارد فوق‌الذکر تشریح می‌گردد، بیشتر بر اعطای حق به شایستگان و سزاواران آن تمرکز یافته است.

نقطه عزیمت تفکر سیاسی سیسرو، رابطه تنگاتنگ عدالت و قانون است. به اعتقاد سیسرو، وقتی خداوند عقل را در نهاد انسان به ودیعه گذاشت، مرحله تکامل عقل به‌صورت قانونی که سنجش‌گر دادگری و بیدادگری است تبلور یافته و این قانون از منبع عقل تغذیه می‌کند. بنابراین، عدالت در پیروی از قانون متکامل عقل است. قدمت عدالت به زمانی برمی‌گردد که هنوز قانونی به‌توسط دولت نوشته نشده بود. قانون برین، همزاد با عقل انسان است (فاستر، ۱۳۹۲: ۳۱۶-۳۱۵). ابتدا باید مفهوم قانون طبیعی در اندیشه وی تشریح شود. قانون طبیعی، قانونی است که با عقل بشری سازگاری دارد. این قوانین، به سبب اوامر و نواهی که در آن قید شده، خط قرمز و حدودی را برای افراد بشری تعیین کرده که عدول از آن خطا و جایز نیست. نباید قانون موضوعه بشری با آن ناسازگاری داشته باشد. واضح این، قانون ازلی خداست. از نظر وی، عدالت همان قانون طبیعی و هماهنگی با آن است. عدالت، رعایت اصول الزام‌آور و تغییرناپذیری است که در راستای خیر عموم، میان افراد بشری وضع و پذیرفته شد (دورانت، به نقل از عنایت، ۱۳۴۱: ۲۵۶ و ۱۹۷-۱۹۵).

آگوستین، نظریه عدالت سیسرو را نارسا می‌داند و گامی فراتر می‌گذارد و با

نگاهی انتقادی، تعریفی قدسی از عدالت مطرح می‌کند. بدین سبب، وی را فیلسوف قانون نامیدند (کهن، ۲۰۰۷: ۷۴). در این دوره، تعریفی تئولوژیک از عدالت ارائه می‌شود که با رجوع به کتاب مقدس (انجیل) تحت عنوان دو واژه میشیپات، به معنای داوری یک قاضی درستکار و دیگری زدک، که به معنای فرد درست‌کردار، به کار رفته است. عدالت به‌عنوان یک آئین بی‌طرف به تصویر کشیده می‌شود (حاجی حیدری، ۱۳۸۸: ۳۵). وی در پی آشکار کردن عدالت و نمود آن در قانون، به‌عنوان ناموس هستی است. عدالت در اندیشه آگوستین، یکی از صورت‌بندی‌های اساسی خدایان محبوب است و بر عدالت به‌عنوان حق ارتباط با خدا تأکید می‌ورزد. عدالت، متعلق به همین فهم است، فهمی که شناخت فضائل را برمی‌تابد (کلارک، ۱۹۶۳: ۸۷). عدل، منوط به رابطه بین خدا و بشر است، رابطه‌ای که در چارچوب آن انسان باید با به درون خود بنگرد و درونش را اصلاح کند تا با برقراری ارتباط با خالق هستی، در صورت فرمان‌برداری از قوانین، عدل خودبه‌خود در جامعه محقق خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

در ادامه بحث، آگوستین دو گونه زندگی در قالب دو جامعه متفاوت را بیان می‌دارد، یعنی شهر زمینی و شهر خدا. زندگی انسان، در کشمکش دائمی میان این دو جامعه در جریان است. در شهر زمینی، اهالی آن بر طبق امیال غیر شرعی و مقتضیات مادی، زندگی می‌گذرانند که ناشی شده از اعمال و وسوسه‌های شیطانی است و در مقابل، شهر آسمانی قرار دارد که بر پایه اصول و معنویات بنا شده است. تنها مجوز ورود به شهر خدا، اطاعت از فرامین و قوانین الهی و انسان از طریق پیشه کردن معنویات به آن خواهد رسید. دسترسی به این حصول حقیقی، عین عدالت است (احمدی طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۵ و ۱۹۰). «ازاین‌قرار، عدالت مطلق در درجه اول به نظام ربانی آفاق‌گیر تعلق دارد. در درجه ثانی، ممکن است به نظامی تنگ‌تر و محدودتر تعلق گیرد» (فاستر، ۱۳۹۲: ۳۵۰).

نقد برون‌گفتمانی پارادایم مطلق‌انگاری دوران کلاسیک

انتقادی که به افلاطون وارد شده، آن است که وی فیلسوفان را به‌عنوان طبقه برتر جامعه و برخوردار از عقل معرفی می‌کند که خیر را می‌شناسند و در جهت آن حرکت

می‌کنند. او در این زمینه، هیچ سازوکار و برنامه آموزشی که دربرگیرنده محتوای عدالت باشد، ارائه نداد. همچنین، اینکه چگونه باید در مسیر عدالت قرار گرفت را مسکوت و تنها به درجه عدالت و نه محتوای آن اشارت داشت. بحث افلاطون مبنی بر اینکه عدالت آن است که هرکس بر طبق استعدادش کاری عهده‌دار شود، فقط بستر و زمینه‌های عدالت را تشریح می‌کند، نه ذات درونی مفهوم عدالت را (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۵). انتقاد وارده به نظریه عدالت ارسطو، به اصل حد وسط مربوط است. در نظریه حد وسط، عدم انطباق اصول کمی بر مفهوم عدالت صورت می‌پذیرد. بر طبق نظریه حد وسط ارسطو که مبتنی بر رعایت اعتدال در دو راهی افراط و تفریط است، ما به تحلیل نادرستی سوق داده می‌شویم.

برای مثال، مفهوم ظلم را در نظر بگیرید؛ براین اساس، بسیار ظلم کردن افراط و کمتر ظلم کردن تفریط است؛ پس میانه‌روی، در ظلم کردن است. در پارادایم کلاسیک، بیش از آن که عدالت مقوله‌ای زمینی باشد، تحت تأثیر خدایان و نیروهای ماوراطبیعی شکل می‌گیرد. بدین معنا در این پارادایم، عدالت از عالم غیب فرود آمده است و صرفاً عده‌ای اندک قادر به درک عمق و کنه آن هستند. البته در دوران امپراطوری روم، این قضیه تا حدودی استثنا می‌شود. چه این که در این عصر، عدالت به مفهوم قانون مدنی فروکاسته می‌شود. مهم‌ترین نقد بر پارادایم کلاسیک عدالت را، می‌توان تعریف واحد و ثابت از هستی، ارجاع پدیده‌های زمینی به نیروهایی فرازمینی و در نهایت، مطلق‌انگاری دانست.

ب. نظریه‌پردازی‌های عدالت در پارادایم مدرن

عصر مدرن، دوران حاکمیت عقلانیت انسان‌مدارانه است. ازاین‌رو، مرجع تصمیم‌گیری‌ها از آسمان به زمین تغییر می‌یابد. البته این عصر نیز، خود دیدگاه‌های متفاوت درباره عدالت برمی‌انگیزد. در این بخش، به ارائه و نقد نگرش عدالتی مهم‌ترین اندیشمندان غرب دوره مدرن چون جان لاک، اندیشمندان فایده‌انگار، ایمانوئل کانت، افکار مارکسیستی، جان راولز و... پرداخته می‌شود.

هابز، نوزده قانون برای طبیعت برمی‌شمرد که مهم‌ترین آن‌ها به‌قرار زیر است: قانون

اول مربوط به تأمین صلح و قانون دوم می‌گوید که ما باید حقوقمان را در ماهیت قرارداد اجتماعی، که مبتنی بر رضایت و تمایل دیگران است جستجو کنیم. این اصول ادامه دارد تا آنجا که اصل سوم به‌وضوح مبین عدالت هابزی است. بر طبق این اصل، افراد حقوق خود را بر تعهد اخلاقی که نسبت به همدیگر پذیرفته‌اند، بر مبنای یک پیمان قابل قبول برای همه بیان می‌دارند. با تصویب این قانون، هر فردی یک قطعه از حق خود را به‌منظور ترویج همکاری بین دیگران معامله می‌کند و این عین عدالت است، پس قانون سوم مبین انجام و تعهد به میثاقی است که میان افراد تبیین شده است. از منظر هابز، جامعه مدنی در وضع طبیعی، جنگ همه علیه همه است و نیاز به کاتالیزوری دارد که در آن، کمک راهنمای انسان جهت جلوگیری از شیوه زندگی آنارشیستی باشد (هابز، ۱۶۵۱: ۶۹). به‌طور کلی، جدال بر سر تحقق عدالت از زمانی شروع شد که افراد احساس به خطر افتادن منافع خود را داشتند. این احساس خطر، به تدوین قرارداد موضوعه بین انسان‌ها به‌عنوان موجودی که حامل شعور سیاسی و زندگی جمعی است، منجر گردید (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۱۶). عدالت در نظر هابز، پایندی فرد به تعهداتش در قبال قراردادهای پذیرفته‌شده توسط او است. این مهم، مستلزم توجه به منافع متقابل است (حقیقت، ۱۳۸۸: ۳۷۳). هابز در فصل پانزدهم کتاب لویاتان، رویکردی مفید و کمک‌کننده ارائه می‌دهد، او قانون طبیعی را آغازگر عدالت می‌نامد. گستره محاسبات هابز در باب قوانین طبیعی سبب شد تا وی عدالت را تنها قانونی بداند که فرد در برابر تهاجم دیگران، باید به‌طور قاطعانه از خود دفاع کند (برایر، ۲۰۰۱: ۲۵). عدالت در اندیشه‌های جان لاک، بر مبنای قانون طبیعی تشریح می‌شود. وی معتقد است بر طبق قانون طبیعی انسان‌ها دارای فرصت‌های آزاد و مالکیت هستند و عدالت در این است که این حقوق محدود نگردد، پس عدالت در همراهی با قانون طبیعی است (فاجیانی، ۱۹۸۳: ۱۶۳).

با واکاوی نظریات لاک، به‌عنوان پایه‌گذار مبانی فکری و فلسفی لیبرالیسم درمی‌یابیم که عدالت، ریشه در کار و مالکیت دارد. لاک با تکیه بر متون مقدس معتقد است خداوند عزوجل، از آن موقع که زمین و تمامی احشام و گیاهان متعلقه به زمین را خلق کرد، آن را در اختیار فرزندان آدم قرار داده است. در حالت کلی، زمین

برای فرزندان آدم خلق شده و تمامی متعلقات آن برای انسان است؛ اما وضعیت زمین و متعلقاتش تا حدودی نامعلوم است، چنانچه زمین برای همگان ساخته شده، لاک با گریزی به این مصادیق، عدالت را این گونه تشریح می‌کند. از آنجا که همه چیز در اختیار انسان‌ها قرار دارد، انسان‌ها می‌توانند با ابزارهای خصوصی خود (تمامی نیروهای خود، دست و پا و عقل) در پرتو توجه به امر مهم کار، نسبت به چیزی حق مالکیت داشته باشند. در سایه این مقدمات، عدالت را همین گونه تشریح می‌کند. عدالت، همان چیزی است که انسان‌ها در پرتو تلاش خود و کار صاحب آن می‌شوند. باید گفت که افکار لاک، در قالب توجه به مالکیت اومانستی، نقش مهمی در دور شدن از برداشت متافیزیکی دوران اسطوره‌ای یونان و قرون وسطی در غرب داشت (امیری صفت، ۱۳۸۵: ۱۰۷-۱۰۳).

نگاه و نگرش دیگر به عدالت، سودمندگرایان است. فلسفه وجودی مکتب فایده‌باوری، اعتقاد به اصل سودمندی است. از بنیان اصلی این مکتب، جرمی بتهام است. به اعتقاد وی، افراد باید در زمینه‌ای دست به انتخاب بزنند که بیشترین لذت یا سعادت را برایشان به ارمغان آورد. متناسب با استدلال فوق‌الذکر، عدالت فضیلتی است که در پی خیر است، خیری که هم در زمینه فردی و هم در زمینه اجتماعی حاصل می‌شود (جونز، ۱۳۹۲: ۴۸۵-۴۸۴).

هیوم، دیگر اندیشمند کلیدی فایده‌باوری است. نقطه عزیمت بحث هیوم در باب عدالت، آنجاست که انسان‌ها ضرورت انعقاد قوانین را احساس کردند تا بدین طریق، به اوضاع بی‌قانونی و نابسامانی خود پایان دهند. عدالت با تأسیس قانون تولد یافت و عدالت‌پیشگی، ریشه در قانون‌طلبی دارد. هیوم برخلاف دیگران، قائل به این تفکر نیست که عدالت موضوعی ماورائی است، بلکه محصول روابط انسانی و بنابراین، عدالت پدیده‌ای مصنوع و ساختگی است. وی، منشأ عدالت را در پذیرش اصل احترام به حقوق مالکیت، ضرورت پیدایش و تأسیس حکومت، اقوال و تعهدات و... مطرح می‌کند (اینسلی، ۱۹۵۵: ۲۹۱-۲۹۰).

دیگر اندیشمند کلیدی غرب که به عدالت پرداخته است، ایمانوئل کانت است. وی در دنیای غرب، ایده عدالت به مثابه آزادی را مطرح کرد. از دیدگاه وی، عدالت

در وضعیتی رخ خواهد داد که در آن آزادی‌ها و حقوق فردی در چارچوبی از قوانین به شیوه‌ای ماهرانه صیانت می‌شوند. بدین معنا که حقوق فردی، هم دنبال و هم محدود می‌شوند. کانت، قائل به تقسیم‌بندی دوگانه‌ای در باب عدالت است که عبارت‌اند از آزادی درونی و آزادی بیرونی. آزادی بیرونی، مورد توجه کانت است، این نوع آزادی به دو قسم است: آزادی مشروع و آزادی غیر مشروع. آزادی مشروع، فقط با رعایت و اعمال حقوق متعلقه به فرد در چارچوب قوانین عمومی توصیف می‌شود. شرایط حاکم در وضعیت طبیعی هابز و لاک، در زمره آزادی‌های غیر مشروع قرار می‌گیرد. سه محور اصلی عدالت کانتی عبارت‌اند از:

الف. حوزه ارتباطات اجتماعی و بیرونی افراد با یکدیگر
ب. ارتباط اراده‌های افراد با یکدیگر

ج. طرح قوانین عادلانه در حوزه پی‌ریزی اراده افراد در بطن جامعه (رزن، به نقل از واعظی، ۱۹۶۹: ۳۶۹).

دیگر نگرش و مدل کلیدی حاکم در دنیای غرب برای تحلیل و واشکافی مقوله عدالت، آثار و اندیشه‌های اندیشمند و فیلسوف غرب، کارل مارکس و فلسفه مارکسیسم است. محوریت و کلیدواژه اصلی وی در تشریح و تحلیل مقوله عدالت را، واژگان استثمار سرمایه‌داری و نظام تولید تشکیل می‌دهد که برآیند و ماحصل تفکرات خود را در ایده عدالت بازتوزیعی منابع و امکانات به صورت کمونیستی ارائه داد. وی هیچ برداشت دیگری از عدالت را نمی‌پذیرد و تنها آرمان عدالت را، در برقراری کمونیسم می‌داند. به اعتقاد وی، عدالت و حقوق، ساخت و سازه‌ای ایدئولوژیکی‌اند که تنها در خدمت توجیه مالکیت سرمایه‌داری هستند. همچنین وی، عدالت را مفهومی فراتاریخی نمی‌داند و نسبت به تعریف آن بر مبنای اصول اخلاقی کمونیسم، همچنان مصرّ است. او حتی از اصول کمونیسم، خصمانه دفاع می‌کند (رشید، ۲۰۰۲: ۴۴۵-۴۴۶).

مفهوم دیگر در تبیین عدالت در اندیشه مارکس، ارزش اضافی یا ارزش افزوده است که به اعتقاد وی در روابط ناعادلانه تولید و شیوه تولید میان طبقه پرولتاریا و سرمایه‌دار به وجود آمده و سرمایه‌دار از آن بهره می‌برد. بنابراین، تبادل ارزش کالاها اصلاً برابر

نیست و ارزش‌های سرمایه‌داری از مبادله نابرابر استخراج شده است. کالا، توسط کارگر تولید و سودش به سرمایه‌دار می‌رسد (همان: ۴۶۳). تفسیر مارکس و پیروانش از عدالت در حوزه اجتماع و اقتصاد، در قالب آرمان‌شهر کمونیسم مطرح گردید. تنها طریق برقراری عدالت، حذف از خود بیگانگی انسان در اقتصاد و از بین بردن مالکیت خصوصی سرمایه‌داران و خاتمه دادن به استثمار طبقاتی است. به‌زعم مارکس، ناعادلانه‌ترین صورت‌بندی اجتماعی آن است که غایات زندگی بشر در قالب آگاهی و آزادی به جهت اصطکاک و تعارضی که می‌تواند با مالکیت خصوصی داشته باشد، از بین برود و بر شدت آن افزوده شود (بشیریه، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۱). از آنجا که مارکس قائل به عدالت توزیعی در عرصه اقتصاد بوده، عدالت را در پشت سر اقتصاد مطرح می‌سازد. در نظرگاه مارکس، اگر اقتصاد سامان یابد یا به‌نوعی اشتراکی و کمونی شود، مالکیت از بین می‌رود و به تبع آن تبعیض طبقاتی هم‌ریشه کن خواهد شد. از این طریق، عدالت به وجود می‌آید. بنابراین می‌توان گفت دغدغه اصلی یا هدف، برقراری عدالت بوده، ولی ابزار رسیدن به آن از طریق اقتصاد شکل می‌گرفت.

برداشت راولز از عدالت را، باید در چارچوب سنت قراردادگرایی کانتی قرار داد. وی برای تبیین اصول عدالت از مفاهیم کلیدی وضع نخستین، پرده جهل و عدالت به‌مثابه انصاف بهره می‌برد. از منظر راولز در وضع نخستین، افراد به‌طور آزادانه و برابر، مفاهیم بنیادین جامعه خود را در چارچوب یک پیمان و قرارداد می‌پذیرند و همه توافقات دیگر از جمله همکاری اجتماعی و اقتصادی را ساماندهی می‌کنند؛ پس یک اقدام مشترک در راستای تخصیص حقوق و تکالیف اولیه در جهت برخورداری از مواهب اجتماعی میان افراد صورت می‌گیرد. در این شرایط، افراد از آزادی برابر برخوردارند. وی، این وضعیت را عدالت به‌مثابه انصاف می‌نامد. شرایط برابری در وضع نخستین، با وضع طبیعی در قرارداد اجتماعی همخوانی دارد.

بنابراین، وجه مشخصه عدالت به‌مثابه انصاف آزادمندی افراد جامعه و در عین حال، بی‌طرفی نسبت به یکدیگر است (راولز، ۱۳۹۰: ۴۳). راولز برای تبیین نظریه عدالت خود، دو اصل اساسی را بیان می‌دارد: اصل آزادی‌های برابر و اصل توجیه نابرابری اقتصادی و اجتماعی در شرایطی که به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه مفید واقع شود. اصل اول،

مؤید فرصت‌های برابر برای شهروندان، جهت برخورداری از عواید اجتماعی است. اصل دوم، نابرابری را در شرایطی مشروع می‌داند که این نابرابری، سودی را برای اقشار پایین جامعه در پی داشته باشد. به بیان ساده‌تر، بی‌عدالتی نابرابری‌هایی است که به سود همگان نباشد. در این میان راولز، اصل دوم را بر اصل اول مقدم می‌داند (همان: ۱۱۲-۱۱۰). به دنبال انتقاد بر تفسیر لیبرالی راولز از عدالت توزیعی، وی در دهه هشتاد اقدام به نگارش کتاب عدالت به مثابه انصاف می‌کند. در اینجا، چرخش نظری در اندیشه راولز اتفاق می‌افتد و از عدالت توزیعی به عدالت سیاسی شیفت پیدا می‌کند. وی در کتاب عدالت به مثابه انصاف، انصاف را روشی اخلاقی برای رسیدن به اصول عدالت (اصل برابری و تمایز) تعریف می‌کند و عدالت را، ختم شدن به تصمیم‌گیری منصفانه می‌داند (افروغ، ۱۳۸۲: ۱۶۰-۱۵۹).

نقد برون‌گفتمانی پارادایم ماتریالیستی دوران مدرن

چند انتقاد اساسی، می‌توان بر پارادایم عدالت مدرن وارد نمود. نخست این که این پارادایم، ایدئولوژیک است. چه این که این پارادایم، شدیداً از ایدئولوژی لیبرال دموکراسی از یک سو و مارکسیسم از سوی دیگر متأثر است. دوم این که، مبتنی بر پذیرش اصل تعمیم است، یعنی عمومیت بخشیدن اصول عدالت برای سایر فرهنگ‌ها که خود مستلزم بی‌توجهی به طرز تلقی‌ها و نگرش سایر جوامع از عدالت خواهد بود. سوم، نگاهی تئوریک و انتزاعی به عدالت اجتماعی دارد. چنانچه بیشتر متفکران عصر مدرن بر پایه قراردادی فرضی، عدالت را بسط و شرح می‌دهند، در حالی که نمی‌توان به راحتی آن را به عالم واقع قابل تسری داد یا کاربردی کردن آن از عالم نظر به عالم عمل بسیار مشکل است (افضلی، ۱۳۸۹: ۱۷۲-۱۶۵). چهارم این که، نمی‌توان اعتبار و صحت آن را به محک آزمون گذاشت (توانا، ۱۳۸۹: ۱۲۴).

بر اساس آنچه بیان شد، شاخص پارادایم مدرن عدالت، زمینه‌ای، اومانستی و قراردادی بودن آن است. بدین منظور که این نسل از متفکران در دوره مدرن، مناسبات برآمده از اجتماع و طبع بشری را عامل تعریف و پیدایش عدالت در اندیشه بشری می‌دانند. بنابراین، تبیین عدالت در پرتو اقتضات جامعه انسانی مثل فرهنگ و

ایدئولوژی معنای اصلی خود را می‌یابد.

اندیشه عدالت به شکل امروزی را در غرب، متناسب با ظهور دو نحله فکری دموکراسی و سوسیالیسم باید مورد بررسی قرار داد. دغدغه اصلی در نحله نخست، توزیع عادلانه قدرت بود که به نوعی منجر به شکل‌گیری حکومت‌های مشروطه گردید. اندیشه سیاسی این نهضت در قالب معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، رویکردی جدید به روی بشر گشود که همان توزیع عادلانه قدرت است. دغدغه نحله دوم، چارچوبی در جهت رفع تبعیض طبقاتی، توزیع عادلانه ثروت و مبارزه با قدرت ناشی از ثروت بود. با گذشت زمان و گذار از نگرش اقتصادی و اجتماعی در باب عدالت، فلسفه غرب خود را با تفسیری جدید بازتولید کرد. تفسیر جدید در چارچوب جایگزین کردن تصوّر عدالت بر مبنای آموزه‌های سیاسی، به جای تفسیر عدالت بر پایه آموزه‌های اقتصادی و اجتماعی مطرح شد. آزادی، به عنوان یکی از اصول اساسی سیاسی معرفی گردید. این مهم در مبنای اندیشه‌ای مکتب فایده‌انگاران، رشد و ادامه یافت (سروش، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰).

ج. عدالت در نزد مکتب جامعه‌گرایی از منظر سندل

۱. مایکل سندل

سندل به صورت متمرکز، انتقادات خود از لیبرالیسم را متوجه نظریات راولز می‌داند. انتقادات وی به راولز عبارت‌اند از:

الف. راولز به مانند سایر لیبرال‌ها، بر فردیت افراد تأکید می‌کند، یعنی به فرد غیر اجتماعی توجه دارد. به گونه‌ای که فرد را مقدم بر جامعه می‌داند. بنابراین از لحاظ فلسفی، جامعه متأخر از فرد است.

ب. راولز در برداشت خود از گزینش‌های اخلاقی،^۱ به ذهن‌گرایی روی آورده، نه عینیت‌گرایی. وی، یک معیار مناسب برای شناسایی و کاربرد اخلاق به دست نمی‌دهد و طرز تلقی از اعمال اخلاقی را، وابسته به برداشت شخصی افراد و مبتنی

1. Moral choice.

بر سلايق آن‌ها می‌داند. در آخر سندل، وی را ذهن‌گرا و نه عین‌گرا معرفی می‌کند. ج. ناسازگاری در برداشت راولز از «خود» در آثارش. بدین شرح که راولز در ابتدا، بر برداشتی بین‌الذهانی از خود تأکید دارد و این، یعنی اعتقاد به خود از پیش فردیت‌یافته.^۱ با انتقاداتی که سندل به راولز نسبت می‌دهد، در نهایت لیبرالیزم راولزی را لیبرالیزم وظیفه‌گرا^۲ می‌نامد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۴). لیبرالیزم وظیفه‌گرا از نظرگاه سندل، بر تقدم عدالت بر سایر آرمان‌های سیاسی و اخلاقی استوار است. از این رو، راولز با پیوند دادن مفهوم عدالت با حق می‌کوشد در راستای تقدم حق بر خیر، برای اثبات مدعای خود گام بردارد. پیش‌فرض اصلی وی، آن است که جامعه‌ای که از افراد متکثر ساخته شده و به تبع آن، دارای برداشت‌های متفاوت از خیرهاست، باید توسط اصولی اداره شود که مستقل از برداشت افراد از خیر باشد، یعنی به مقوله حق پیوند داده شود. به نحوی که خود، حامل اصولی باشد تا بتواند تعیین تکلیف کند. بنابراین، پیوند دادن مسئله عدالت با حق، دو تعبیر متفاوت از آن به دست می‌دهد: ۱. تقدم و برتری اخلاقی عدالت بر سایر ارزش‌های سیاسی و اجتماعی، بدون در نظر گرفتن هیچ‌گونه پیش‌فرضی؛ ۲. پذیرش و توجیه تقدم حقوق بر خیرها. در این راستا، عدالت به‌عنوان یک حق بر سایر خیرها ارجحیت دارد. حال باید گفت که تقدم اخلاقی، عدالت مورد نظر است یا تقدم مبنایی آن؟ تقدم اخلاقی عدالت یعنی تقدم اصول عدالت که به نحوی، برداشتی خاص از خیرها را مطرح می‌سازد. این بدان معناست که تحمیل بی‌دلیل یک دسته از اصول به‌عنوان برداشت به حق ارزش‌ها، بر سایر برداشت‌ها که توسط افراد دیگر شکل می‌گیرد به وجود می‌آید، اما اگر تقدم مبنایی عدالت پذیرفته شود، عدالت به‌عنوان حقی که دارای ارزش اخلاقی مطلق است، بر تمامی خیرها ارجحیت و تقدم مطلق پیدا می‌کند (همان: ۳۸-۳۶).

سندل، به این سبب راولز را لیبرال وظیفه‌گرا می‌نامد که در نظریه راولز، مبنایی مفروضات ذکر شده در مطالب فوق مشاهده می‌شود. وی (راولز) در ابتدا، تقدم

1. Antecedently individuated.

2. deontological.

عدالت به‌عنوان فضیلت نهادهای اجتماعی را بر هر چیزی می‌پذیرد. دوم، راولز می‌کوشد در نگرش لیبرالی خود، تقدّم حق بر خیرها را اثبات کند و سوم، طرز تلقی راولز از اصول عدالت، به‌عنوان اصول مستقل از خیرها که ریشه در سلايق شخصی دارد، می‌تواند تقدّم مضاعف عدالت بر سایر خیرها را به‌عنوان امر اداره و تنظیم‌کننده اجتماع توجیه کند (همان: ۳۹).

از آن جهت که سندل در باب فلسفه سیاسی، نظریات خویش را در چارچوب انتقاد از لیبرالیزم راولزی هدف قرار داده، می‌کوشیم تمامی مؤلفه‌هایی را که راولز در راستای تبیین و ارائه نظریات فلسفی خود و خصوصاً در حوزه‌های عدالت به‌کار برده و توسط سندل مورد انتقاد قرار گرفته‌اند را بیان داریم.

جزء اصلی وضعیت اولیه، به‌عنوان یکی از مراحل تبیینی نظریه عدالت راولز، پذیرش توانائی اراده و اختیار انسان است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که این اصل از مبانی اصلی فکری اوست. راولز، با ملتزم دانستن خود به این اصل که همان تقیّد به «خود» متافیزیکی است، ساختار نظریات «خود» را صورت‌بندی می‌کند. سندل می‌گوید کاربرد مفروضات ذکر شده (اعتقاد به خود متافیزیکی)، در مورد راولز صادق است؛ چنانچه راولز برای توصیف مشارکت‌کنندگان در وضعیت اولیه که برای مشورت با هم، جهت اینکه چه نگرشی به خود و جامعه خود داشته باشند، دست به دامان این اصول شده است. شرکت‌کنندگان در وضعیت اولیه، این‌گونه می‌اندیشند که نهادهای جامعه خود را چگونه بسازند و اینکه درکشان از جامعه و نهادهای آن و ارتباطشان با سایر افراد جامعه چگونه باید باشد. راولز، این فرض‌ها را در شرایطی که مهیاکننده پذیرش فضیلت عدالت است، خلاصه و شرایط مشارکت‌کنندگان در وضعیت اولیه را به نحوی تشریح می‌کند که دربرگیرنده این پیام است که جامعه، بستری برای مشارکت و نیل به مزایای متقابل است؛ اما از زاویه‌ای متفاوت و با تأکید بر برداشتی جدید از فرد، در چارچوب توجه به آزادی‌هایش (همان: ۴۳-۴۴).

راولز ادعا می‌کند که مزایای اجتماعی که توسط افراد قالب‌بندی می‌شوند، در وضعیت اولیه کاملاً بی‌طرفانه شکل می‌گیرند، یعنی هرکدام به دنبال پیش‌بردن برداشت‌های خود از خیر هستند. این مهم، آن‌ها را در پیش‌بردن غایاتشان، آن‌ها را باهم

متعهد نمی‌کند. ویژگی‌های ذکرشده، مخصوص وضعیت اولیه است و قابل تسری به وضعیت واقعی نیست؛ چه اینکه راولز می‌پذیرد که تداخل منافع و اهداف افراد می‌تواند زمینه همکاری و مشارکت را در جامعه ایجاد کند. بنابراین، تمامی مفروضات گفته شده، همه مجازاً در وضعیت اولیه شکل می‌گیرند نه در وضعیت واقعی. سندل می‌کوشد این گونه توجیه کند که راولز، جامعه را بستری برای همکاری و مشارکت میان اشخاص معرفی می‌کند که هر کدام برداشتی خاص از خیر دارند، چون از توانایی اراده و اختیار برخوردارند. وی، بر تکثر و تشخص بنیادین افراد (اراده) صحه می‌گذارد. این مهم می‌تواند به سبب برداشت یکسان عده‌ای از خیرها، زمینه همکاری را گاه فراهم کند و گاهی نکند (همان: ۴۶-۴۵).

۲. سندل و اصل تفاوت راولز

اصل تفاوت راولز، گویای آن است که تنها آن نوع از نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی مجازند که به حال محروم‌ترین اقشار جامعه سودی عاید شود. وی، بر این ادعا پافشاری می‌کند و می‌گوید اصل تفاوت تبیین‌کننده عدالت، در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی خواهد بود، زیرا در نظام اجتماعی، افراد بهره‌مند از مزایای اجتماعی و اقتصادی (صاحبان قدرت، ثروت و موقعیت) و افراد بهره‌مند از مزایای طبیعی (استعدادهای ذاتی) از طبقه محروم جامعه، بیشترین بهره‌مندی را خواهند داشت. این مسأله ناقض عدالت است. چنین مزایایی چه اجتماعی، اقتصادی و چه طبیعی، بر مبنای شایستگی و استحقاق افراد بدان‌ها اعطا نشده، بل شانسی بوده و به‌مانند مسابقه قمار است. بنابراین، از آنجا که این مواهب به‌طور اتفاقی به من اعطا شده، شایسته و عادلانه نیست که من از این شرایط برای بهره‌مندی بیشتر از مزایا سودجویم. اصل تفاوت، نشانگر توافقی است که در پرتو آن جامعه می‌پذیرد که توزیع مواهب طبیعی میان افراد را مشترک بدانیم و مزایای توزیعی برای این مواهب را، بر مبنای اصل مشترک میان همگان در نظر گیریم (همان، ۶۳-۶۲).

به‌زعم سندل، عدم پذیرش مواهب طبیعی به‌عنوان معیاری برای استحقاق افراد، ریشه در نظریه «خود» متافیزیکی یا شخص از پیش فردیت یافته دارد. راولز با توجه به اصل

تفاوت، معتقد است که چون مواهب به‌طور اتفاقی به اشخاص اعطا می‌شوند، پس صفاتی کاملاً غیرذاتی برای «خود» هستند؛ یعنی هویت «خود» ثابت است و این مواهب غیر ذاتی و غیرضروری، نه سازنده «خود» هستند و نه می‌تواند «خود» را تغییر دهند.

از منظر سندل، میان اصل تفاوت و برداشت راولز از «خود» تناسب وجود دارد. این تناسب، دربرگیرنده دو اشکال مهم است:

۱. راولز با پذیرش اینکه افراد نباید بر مبنای استعدادهایشان از مزایا برخوردار شوند، ناچار است به‌شدت بر تفاوت‌های میان افراد و مواهب آنان تأکید کند. به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان، راولز به سبب تمایز میان «خود» و توانائی‌هایش (دارائی‌های ذاتی)، در خطر افتادن در دامی است که کانت بدان گرفتار آمده، زیرا فرد را موجودی تجربیدی و خالی از دارائی‌های تجربی‌اش به تصویر کشیده بود.

۲. اگر بپذیریم که افراد مالک مواهب طبیعی نیستند، نمی‌توانیم ادعا کنیم که جامعه مالک این مواهب است. سندل نتیجه‌گیری می‌کند که راولز برای توجیه اصل تفاوت، برداشت درستی از «خود» ارائه نداد. تنها راهی که برای راولز باقی می‌ماند تا بتواند تبیینی سازگار از شخص (خود) ارائه دهد و بتواند نظریه‌ی اصل تفاوت را توجیه کند، آن است که تعبیری متفاوت از «خود» بیان دارد؛ یعنی در کنار اینکه افراد مستحق مواهب نیستند، بپذیرند که جامعه بستری برای استحقاق آن‌ها می‌شود (همان، ۶۷-۶۵).

د. نظریه‌پردازی‌های عدالت در عصر پسامدرن

۱. مایکل والزر

والزر به‌عنوان یکی از متفکران متأخر مکتب جامعه‌گرایی، کوشیده عدالت جهان‌شمول لیبرالی را به چالش بکشاند و آن را مورد نقد قرار دهد. وی به‌عنوان متفکری که راهبر راه میانه‌ای میان سوسیالیسم و لیبرالیسم است، در ابتدا می‌کوشد نظریه‌ی عدالت خود را با نگرشی جامعه‌گرایانه (زمینه‌محور) در چارچوب توجه به بسترهای فرهنگی خاص تبیین نماید. بدین معنا که روش زمینه‌محور وی، مبتنی بر فهم جوامع از عدالت است، یعنی هر فرهنگ و ایدئولوژی متناسب با اصول خود برداشتی

از عدالت را ارائه می‌نماید. بدین سبب، وی را جامعه‌گرا نامیده‌اند (والزر، ۱۳۸۹: ۴۵ - ۵۰). در ادامه وی، نظریه عدالت خود را بر پایه دو اصل برابری ساده و برابری پیچیده مطرح می‌سازد. چنانچه برابری ساده را، برابری در بهره‌مندی از فرصت‌های برابر می‌داند؛ اما از آنجا که برابری ساده، مؤید اصل انحصار و سلطه است آن را تقلیل می‌دهد و از اصل برابری پیچیده دفاع می‌کند. برابری ساده، متضمن برابری در تمامی فرصت‌ها جهت برخورداری افراد یک جامعه از مواهب اجتماعی است که به اعتقاد والزر، ادامه چنین روندی خود مؤید و به وجود آورنده نابرابری است؛ اما برابری پیچیده ضمن چرخشی کردن مواهب، اصل سلطه و جباریت را از بین می‌برد. به همین سبب، نظر والزر برای تبیین عدالت تأکید بر این اصل است (همان: ۵۲۳-۵۱۷). ماحصل تفکرات و نگرش‌های والزری از عدالت، نهادینگی و مبنا قرار گرفتن برداشت پلورالیستی از عدالت و نفی الگوی معیار و جهان‌شمولی از عدالت بوده است. وی، مدعی است که نحوه برداشت از عدالت توزیعی، بسته به فرهنگ و ارزش‌های پذیرفته‌شده در بافت و بستر خاص هر جامعه‌ای متفاوت خواهد بود (والزر، ۱۳۸۹: ۵۲۳-۵۱۷ و ۵۱-۱).

۲. ژان ژاک دریدا

دریدا، متفکر پست‌مدرنی است که از روش واسازی (ساختارشکنی) بهره می‌برد. به همین منظور، وی در پرتو روش واسازانه به تفسیر مفهوم عدالت می‌پردازد و می‌کوشد این مفهوم را در ارتباط با سایر مفاهیم، از جمله قانون و مسئولیت مورد مقایسه و قرار دهد. مفهوم واسازی در اندیشه دریدا، به معنای زیر سؤال رفتن سنت‌ها، حقایق و ویران‌سازی متن‌ها نیست. به اعتقاد اریک میتوز، این مفهوم را دریدا در راستای محدوده عقل انسان زمانه خود بیان می‌دارد. بدین معنا که گستره عقل انسانی در هر دوره‌ای، سازه‌ای از عدالت را معنا می‌کند. از منظر وی، قانون واسازی‌پذیر است، یعنی امری مربوط به امور عام که برساخته و بنیان نهاده می‌شود، اما عدالت واسازی‌ناپذیر است؛ قانون بدین دلیل واساز‌پذیر است که میان امر طبیعی و امر قراردادی قرار دارد که همان مصلحت اجتماع بشری است (جهانگیری و بندرریگی زاده، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷ و ۳۵).

البته دریدا می‌گوید و اساسی‌ناپذیری عدالت، به معنای عدم و اساسی آن در هر شرایطی نیست، یعنی:

الف. و اساسی قانون، امکان و اساسی را به وجود می‌آورد.

ب. و اساسی‌ناپذیری عدالت، چون از و اساسی جدا نیست، امکان و اساسی را برای عدالت ایجاد می‌کند.

ج. پس و اساسی، امر تفکیک و انطباق و اساسی‌ناپذیری عدالت از و اساسی‌پذیری قانون است.

مضمون این قضایا، این است که و اساسی تا جایی می‌تواند امکان داشته باشد که و اساسی‌ناپذیری موجود باشد. نتیجه قضایای دریدا تحت عنوان "و اساسی‌ناپذیری عدالت از و اساسی جدا نیست" معنا می‌یابد (جهانگیری و بندرریگی زاده، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷ و ۳۵). به عنوان نتیجه، درمی‌یابیم که عدالت در اندیشه دریدا، در جریان امر و اساسی قرار دارد که در پایان به پروسه و اساسی‌ناپذیری ختم می‌شود.

تفاوت عدالت و قانون در این است که قانون، عام و کلی است و عدالت دارای ویژگی خاص بودگی است. قانون، در ارتباط با همه است و به صورت عمومی و اساسی می‌شود، ولی عدالت در پاسخ به تقاضاها و خواسته‌هایی که در موقعیتی خاص قرار می‌گیرند معنا می‌یابد. بنابراین، عدالت دچار عام‌بودگی نمی‌شود. برای نمونه، فردی را در نظر بگیرید که می‌خواهد تصمیمی منصفانه و وجدانی بگیرد، ناگزیر است قانون را نفی کند، اما اگر فرد بخواهد صادقانه و مسئولیت‌پذیر تصمیمی بگیرد، باید از قانون تبعیت کند. در چنین شرایطی، فرد در تقابل با تصمیم مبتنی بر حس و وظیفه با تصمیم مبتنی بر وظیفه مطابق قانون، دچار سردرگمی می‌شود. مقصود این است که گاهی، عملی وجدانی که توسط یک انسان انجام می‌گیرد در قانون تعبیه نشده و عین عدالت محسوب می‌شود، با وجود آنکه در قانون نیامده و به طور کلی هم نمی‌توان از چنین قضیه‌ای این گونه نتیجه حاصل کرد که هر امری که به طور مطلق در قانون نیامده، عین عدالت است (همان، ۳۹).

۳. نقد برون گفتمانی پارادایم بی بنیانی عصر پست مدرن

شاخص پارادایم حاکم بر عصر پست مدرن، چه میان‌رو یا جامعه گراها (مشخصاً والزر) و چه رادیکال (مشخصاً دریدا)، بی بنیادی و ضد جوهرگرایی آن است. البته آنان می‌کوشند با پافشاری بر اصل عدم قطعیت با مطلق‌گرایی مبارزه نمایند. در این پارادایم، زمینه محوری، اصل و اساس تعریف عدالت معرفی می‌شود؛ یعنی عدالت در بافت و بستر فرهنگی جوامع مورد نظر است. تعریفی که فرهنگ‌ها و جوامع مختلف از عدالت دارند، همه پذیرفتنی و قابل احترام است. در نهایت، چنین نگرشی خود باب نسبی‌گرایی در حوزه‌های عدالت را می‌گشاید. بر این اساس، شاید نتوان مبانی و معیاری همه‌شمول از عدالت ارائه داد. در نتیجه، عدالت به مفهومی دلخواهانه بدل می‌گردد که هر کس از منظر خود آن را تعریف می‌نماید. به نظر می‌رسد چنین نگرشی، باب گفتگو و مفاهیم انسانی را می‌بندد و عرصه را برای جولان قدرت‌مداران مهیا می‌سازد. چه این که صاحبان قدرت، به راحتی می‌توانند بر مبنای اصل تفاوت، معیارهای خودساخته عدالت را در جغرافیای خاص برقرار سازند. از این منظر، هیچ معیاری برای داوری میان دیدگاه‌های متفاوت وجود نخواهد داشت و آنگاه، هر چیز مجاز خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، عدالت در اندیشه سیاسی مغرب زمین، بیش از هر چیز تحت تأثیر چارچوب ذهنی، زبانی، سیاسی، اجتماعی، ایدئولوژیک، اقتصادی، فرهنگی، روانی در درون تاریخ شکل گرفته است. بنابراین، مبحث حقانیت و درستی در آن، جای خود را به مبحث مشروعیت و قدرت داده است. بدین معنا که - برخلاف عدالت در اسلام - فاقد معیارهای وحیانی است، از این رو اساساً تمایز میان حق و باطل در آن لحاظ نمی‌گردد و صرف پذیرش مردمی یا اقناع دستگاه‌های معرفتی - چه اسطوره‌ای و چه علمانیت مدرن - مرجع تعیین مفهوم عدالت گشته است. از این رو، عدالت بیش از آن که قراری الهی، انسانی تلقی شود یا صرفاً قراری متافیزیکی، با تمسک به نیرویی فرا انسانی به نام خدا یا خدایان معنا می‌شود یا اساساً به ید قدرت

بی چون و چرای انسان گریخته از معنویت سپرده می شود یا آن که نیروهای اجتماعی، تاریخ، قدرت و دانش آن را برمی سازد.

در یک کلام، عدالت در مغرب زمین با قطع پیوند خود با معنویت یا در دام اخلاقیات اسطوره‌ای و خدایگانی گرفتار آمده است یا در سیطره انسانی قرار گرفته که جایگاه خداوند را در هستی اشغال نموده است یا نهایت این که با اعلام مرگ خدا و سوژه، خود را مقهور دست تاریخ معرفی می نماید. بدین معنا، مسئولیت انسانی را یا صرفاً زمینی می کند (همانند پارادایم مدرن)، یا از وی سلب مسئولیت می نماید (همانند پارادایم پسامدرن). در حالی که، اگر بسان نگرش وحیانی اسلام، مقوله عدالت نگرسته شود، آنگاه قراری الهی، انسانی رخ می نماید که بر اساس آن انسان با سرمشق گیری از تعالیم فرازمانی و مکانی دینی، نه تنها استعدادهای طبیعی خود را شکوفا می سازد، بلکه روابط خود با دیگری را بر مبنای انصاف، مسئولیت و احکام متحول و پویایی الهی تنظیم می نماید.

تذکره

۱. احمدی طباطبائی، سید محمدرضا، مقایسه مفهوم عدالت در اسلام و مسیحیت با تکیه بر آراء آگوستین، و فرشاد شریعت، بررسی ابعاد نظری و کاربردی عدالت در گفتمان سیاسی اسلام و غرب، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۲. اخوان کاظمی، بهرام، عدالت در اندیشه سیاسی غرب، نشریه اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۱۳۷۹.
۳. افروغ، عماد، بررسی و نقد دیدگاه جان راولز درباره عدالت، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۸۲.
۴. افضل، جمعه خان، نظریه عدالت راولز عدالت خواهی یا عدالت ستیزی، مجله معرفت، ش ۷۹، ۱۳۸۹.
۵. افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۶. امیری صفت، مهدی، لاک در باب عدالت، در مجموعه مقالات مؤسسه توسعه علوم انسانی، سال پنجم و ششم، شماره ۲۱، ۱۳۸۵.
۷. بشیریه، حسین، دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت، مجله نشریه ناقد، ش ۱، ۱۳۸۲.
۸. ———، لیبرالیسم و محافظه کاری، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
۹. پولادی، کمال، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاوول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۱۰. ———، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، تهران، مرکز، ۱۳۹۱.
۱۱. توانا، محمدعلی، نظریه عدالت سیاسی جان راولز معمای دو وجهی آزادی و برابری، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۸، ۱۳۸۹.
۱۲. جالینوسی، احمد و نجف پور، سارا، مفهوم عدالت در اسلام و غرب، فصلنامه دانش سیاسی، ش ۵،

- ۱۳۸۶.
۱۳. جونز، وت، خداوندان اندیشه سیاسی قسمت اول؛ ماکیاول، بدن، هابز، لاک، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲.
۱۴. جهانگیری، جهانگیر و بندر ریگی زاده، علی، قانون، عدالت و مسئولیت در فلسفه ژاک دریدا، فصلنامه متافیزیک، سال ۴۹، شماره ۱۶، ۱۳۹۲.
۱۵. حاجی حیدری، حمید، تحوّل تاریخی مفهوم عدالت، نشریه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، س ۱۲، ش ۴۵، ۱۳۸۸.
۱۶. خزاعی، زهرا، از عدالت فردی تا عدالت اجتماعی، فصلنامه خردنامه صدرا، ش ۲۹، ۱۳۸۱.
۱۷. دوران، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت کتاب سوم، بخش اول قیصر و مسیح، تهران، اقبال، ۱۳۴۱.
۱۸. راولز، جان، نظریه عدالت، ترجمه محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
۱۹. سروش، عبدالکریم، دانش و دادگری، کیان، ش ۲۲، ۱۳۷۳.
۲۰. سیسرون، عدالت در مهور سیسرون، مجله فرهنگ و اندیشه، سال پنجاه و ششم، شماره ۲۱، زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶.
۲۱. طاهری، ابوالقاسم، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، قومس، ۱۳۹۰.
۲۲. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب از آغاز تا پایان سده‌های میانه، تهران، نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶.
۲۳. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز، تهران، زمستان، ۱۳۹۰.
۲۴. فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی (افلاطون و ارسطو، سیسرون، آگوستین، آکوئیناس، ماکیاول)، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲.
۲۵. مالهال، استفان و ادام، سوئیفت، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم گزیده اندیشه‌های سندل، مک اینتایر، والزر و تیلور، به اهتمام جمعی از مترجمین، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۶. منوچهری، عباس، روش و رهیافت در علوم سیاسی، تهران، سمت، ۱۳۹۰.
۲۷. _____، نظریه سیاسی پارادایم، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، سال ششم، ۱۳۸۸.
۲۸. نیلسن، کای، در جستجوی سنجه از کانت تا هابز و اکاوی در مفهوم عدالت، ترجمه علیرضا کاهه، فصلنامه راهبرد، ش ۳۰، ۱۳۸۲.
۲۹. واعظی، احمد، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۳۰. والزر، مایکل والزر، حوزه‌های عدالت در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۹.
۳۱. یونسی، مصطفی، طرح برشی از عدالت در افلاطون و راولز، پژوهش علوم سیاسی، ش ۲، ۱۳۸۵.
32. Ainslie, Donald C, the problem of the National self in Hume theory of justice, university of Pittsburgh number, 1995.
33. Aristotal, Nicomchean, bk v, ch 2,1129a. Great Books vol. 8 .
34. Clark, Mary T, Augustine on justice,volum 9, periodical revuedes etudes Agustiniennes, 1963.
35. Cummiskey,David, justice and Revolution Kants political philosophy,bates college,

1688.

36. Fagiani, Francesco, natural law and history in lock theory of distributive justice university of the Italian, 1983.
37. Hans, Kelsen, what is justice? Justice, law, and political in the mirror of science, (Berkeley Los Angeles, university of California press, 1957.
38. Hesiod, work and day. pp230
39. Hobbes, Thomas (1651), Leviathan in modern political philosophy London publisher .
40. Holt, Williams, in Revolution, Contradiction, and Kantian citizenship, in Kant's metaphysics of morals interpretive Essay edited by Mark Timmons, Oxford, 2002.
41. Kant, Immanuel, lectures of Ethics. Translated by Louis Infield, Gloucester Mass, 1978.
42. Kant, Immanuel, Fundamental of the metaphysics of morals translated by Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1969.
43. Kuhn, Eva Maria, Justice Applied by the Episcopal Arbitrator, Augustine and the Implementation of Divine justice, 2007.
44. McBrayer, Gregory A, Hobbes and Plato on the Motivation to be just, under the Direction of Eugene F. Miller, Emory university, 2001.
45. Parada, Carlis and Folarg, Micael, genealogical guide Greek Mythology, 1997.
46. Rashid, Haroon, making sense of Marxian concept of justice india philosophy quarter department of philosophy un eddudkation research university of Exeniversity poona, 2002.
47. Rosen, Allen, Kant's theory of justice, Cornell university, 1993.
48. Troudi. Salah, paradigmatic nature and theoretical framework in education research university of Exeter, 2010.
49. Zore, Franci, Herma and Dike understanding and goal of platonic philosophizing, university of Ljubljana, 2008.