

## عدالت اجتماعی:

### از سنت خیر عمومی تا نظریه شهروندی

اگر عدالت از جامعه رخت بر بندد هیچ ارزشی در جهان برای زندگی انسان باقی نمی ماند.

کانت

#### چکیده:

در مورد مفهوم مناقشه برانگیز عدالت تفسیرهای گوناگونی صورت گرفته و اجماع در این باره را با دشواری مواجه کرده است، اما مسیر تحول این مقوله نشان می دهد که از فضیلت خیر عمومی تا نظریه شهروندی حوزه های فکری مختلف را درنوردیده و بحث های جدی پیرامون جهان-زیست منصفانه را برانگیخته است، در این میان "عدالت اجتماعی" که تعبیر دیگر آن "عدالت توزیعی" است از جایگاه ویژه در میان نظریه های فلسفی-اجتماعی برخوردار می باشد. تحلیلگران تأکید می کنند که عدالت اجتماعی تنها به برقراری برابری اقتصادی و طبقاتی اشاره ندارد، بلکه فراتر از اشکال رفاه که جلوه هایی از عدالت اجتماعی تلقی می شوند، پرداختن به ارزش هایی مانند "به رسمیت شناختن تفاوت ها"، "تأمین حقوق شهروندی"، "عنایت به پایداری ابعاد توسعه" و تمرکز بر مقوله "امنیت انسانی" نیز در کانون گفتمان های معاصر عدالت اجتماعی قرار گرفته اند، این در صورتیست که عنایت به ارزش های یاد شده، چشم انداز آینده معطوف به انصاف را با امید اجتماعی پیوند می زند و بی اعتنایی به آن بحث رهایی از کسوف عدالت اجتماعی را دچار مشکلات مضاعف می نماید.

**واژگان کلیدی:** عدالت اجتماعی، خیر عمومی، قرارداد اجتماعی، تبعیض، خشونت، سیاست های تفاوت، حق صلح و توسعه.

## درآمد:

عدالت اجتماعی<sup>۱</sup> گستره وسیعی از نظریه های فلسفی و اجتماعی را به خود اختصاص داده است، این در حالیست که تا هنوز اجماعی برای فهم یکدست این مفهوم جدال برانگیز به عینیت نرسیده است، چنانچه برخی مانند پرلمن<sup>۲</sup> حتی از "ابهام لاعلاج" این مقوله سخن به میان آورده اند، اما با وجود آن، تفسیرهای متنوعی از "عدم تبعیض" و "رعایت منصفانه تفاوت ها" از آغاز تمدن تا این دم بحث جستوی عدالت را غنا بخشیده و جاذبه ها و دافعه های نیرومندی را دامن زده اند.

افلاطون عدالت را در پرتو جهان مثل وظیفه اخلاقی "هماهنگی برای انجام وظیفه" (افلاطون، ۱۳۴۸: ۴۵) و "قرار گرفتن هرکس در جایگاه اش"<sup>۳</sup> تعریف کرده است، او در کتاب جمهوری، مفهومی از "عدالت در نفس" را که با عدالت در شهر مقایسه و سنجیده می شود ارائه می کند، تصور افلاطون از "عدالت در نفس" مانند عدالت در شهر، معطوف به این امر است که "هر ارگان وظایف اش را در نیک شهر در هماهنگی کامل با دیگران انجام دهد" (بلوم، ۱۳۷۳: ۱۰۶)، بهمین جهت عدالت برای بقای جامعه در سپهر اندیشه افلاطون جایگاه محوری دارد و با مفاهیمی همچون "خیر عمومی، حکومت خوب، فضیلت خویشتن داری، خرد و شجاعت، در ارتباط است" (میلر، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

از نظر ارسطو عدالت به معنای عام، به رفتار فضیلت آمیز بهره مندی از مزایای اجتماعی انصاف نسبت به افراد جامعه تلقی می شود که بواسطه قانون "دولت-شهر" معین می گردد، او در اثر معروف اش "اخلاق نیکو ماخوس" عدالت را به دو بخش: عدالت توزیعی<sup>۴</sup> و عدالت تأدیبی یا کیفری<sup>۵</sup> تقسیم می کند" (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۷۲) که اولی به مسئله توزیع و تقسیم دارایی ها و ثروت، حقوق و مزایا و امتیازات اجتماعی می پردازد و دومی معطوف بیان نظریه مجازات عادلانه است و به این پرسش پاسخ می دهد که مجازات مناسب حال افراد خاطی چگونه باید باشد.

ارسطو از عدالت به عنوان حد وسط میان "ظلم و انظلام" (ستمگری یا ستم پذیری) سخن به میان آورده است، عدالت را فضیلتی می داند که فرجام اش، رفاه غیر است، چون با دیگران ارتباط دارد و اثرش برای آنها سودمند واقع می شود، ارسطو تصریح کرده است: فضیلت عدالت به گونه است که کمال مطلوب آن تنها سعادت شخص عمل کننده نیست، بلکه دیگران را نیز شامل می شود، این بحث، نمودار نقطه عطفی در اخلاق یونانی به شمار می رود، زیرا در اینجا برای نخستین بار، دیگرخواهی به عنوان یک اصل جلوه گر شده است، اما با وجود آن به نظر می رسد نگاه ارسطویی به عدالت و تقسیم بندی آن جامع همه جوانب نیست، برای مثال تلقی توماس هابز از عدالت که آن را "رعایت قراردادهای و پیمان ها" (هابز، ۱۳۸۰: ۱۷۱) تعریف

1. Social Justice

2. Chaim Perelman (1912-1984)

3. Plato (427-347 BC)

5. Republic

6. Aristotle (384- 322 BC)

7. Nicomachean Ethics

8. distributive justice

9. retributive justice

1. Thomas Hobbes (1588- 1679) <sup>0</sup>

۴. این تعریف در فرهنگ اسلامی نیز رواج یافته و معروف شده است: "العدل وضع کل شیء فی موضعه".

می‌کند در تقسیم بندی ارسطویی نمی‌گنجد، از این رو برخی از متفکران، نوع سومی به آن افزوده‌اند و آن عدالت تعویضی یا مبادله‌ای<sup>۱</sup> است که به توصیف احکام و شرایط مبادله منصفانه در قراردادها می‌پردازد.

فارابی عدالت را بایسته جهان هستی و از مفاهیم کلیدی در فلسفه سیاسی خویش معرفی کرده است، او نیکویی و تباهی ریاست و حکومت را فراگیر می‌داند و معتقد است اگر حکومت، کارویژه‌های خود را از دست بدهد، نظام جامعه آشفته می‌شود، از نظر ایشان یکی از وظایف اساسی هر حکومتی اجرای عدالت اجتماعی است و باید بتواند حقوق و خیرات مشترک را در جامعه به صورت عادلانه توزیع نماید و از آن پاسداری کند، او تأکید کرده است: "عدالت اولاً، در تقسیم و توزیع خیرات مشترک و عمومی در بین همه اهل مدینه است و دوماً، حفظ آن حقوق و خیرات برای آن هاست، زیرا هر عضو از اهل مدینه دارای حقوقی است که کم گذاشتن و یا زیاد کردن آن، ظلم و جور است"<sup>۳</sup> (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱)، زیرا کاستن آن، ستم به اوست و زیاد کردن آن، ستم بر اهل مدینه است.

لاک<sup>۴</sup>، بحث خود در رابطه با عدالت را با "حقوق طبیعی" ارتباط می‌دهد، او مهم‌ترین مسئله در این باب را حفظ جان و مال و آزادی انسان‌ها در راستای "حق مالکیت" می‌داند، تا آنجا که برگزانه "هر جا مالکیت نباشد عدالت هم نیست" (راسل، ۱۳۷۳: ۸۴۶) تأکید کرده است، به همین جهت او حق مالکیت را مبنای حقوق طبیعی قرار می‌دهد و با حق بنیادین صیانت ذات ربط می‌دهد، ایشان این نکته را نیز جدی انگاشته است که قانون می‌باید معطوف به حق سه گانه حیات، آزادی و تملک باشد تا در امتداد "قرار داد اجتماعی" منافع مردم را تضمین و عدالت در میان آنها را برقرار نماید.

کانت<sup>۵</sup> اصول عدالت را به عنوان پایه رفتارهای اجتماعی برای ترسیم سیمای زندگی خوب و اخلاقی بشر معرفی کرده است، از نظر او این اصول به وسیله "خرد ناب" تشخیص داده می‌شود و درک احکام آن نیز به وسیله افرادی صورت می‌پذیرد که خود را از قید اهداف و اغراض فردی فارغ نموده و با "اراده نیک و انگیزه وظیفه شناسی" (کورنر، ۱۳۸۰: ۲۷۹) به ندای وجدان و "خرد ناب" خویش گوش فراداده‌اند، از این منظر احکام عملی "خرد ناب" ترسیم کننده نظم اخلاقی است که نظام مطلوب زندگی اجتماعی و فردی بشر را رقم می‌زند و پاسخی به پرسش‌های معرفتی بشر در زمینه‌های اخلاق و حیات نیکو و عادلانه اجتماعی ارائه می‌کند، بنابراین، نظریه عدالت کانت آشکارا مبتنی بر معرفت‌شناسی معطوف به "من متعالی انسانی"<sup>۶</sup> و ارائه آراء در حوزه فلسفه اخلاق است.

تعبیر هیوم<sup>۷</sup> از عدالت، معطوف به "تدبیر قرارداد برای حفظ نظم اجتماعی" (واعظی، ۱۳۸۴: ۳۱) است تا از درگیری میان افراد جلوگیری کند و خواسته‌های ناسازگار آن‌ها را در باره منابع به اجتماع و توافق مبدل کند، او عدالت را "فضیلت صناعی"<sup>۸</sup>

1. commutative justice

۲. ابونصر محمد فارابی (۳۲۹ - ۲۵۰)

۳. العدل اولاً یكون فی قسمه الخیرات المشترکه التي لاهل المدینه علی جمیعهم ثم من بعد ذلك فی حفظ ما قسم علیهم... فنقصه عن ذلك و زیادته علیه جور.

4. John Locke (1632- 1704)

5. Immanuel Kant (1724 -1804)

6. transcendental self

7. David Hume (1711- 1776)

8. Artificial

تلقی می کند و توزیع مزایا و منابع بویژه منابع کمیاب را با توجه به سه قانون مالکیت: قانون پایداری مالکیت؛ قانون انتقال مالکیت با رضایت و قانون اجرای تعهدات مهم می شمارد.

تصور هیوم از عدالت به گونه است که عدالت را همچون ارزش مطلق که در همه احوال مطلوب باشد نمی شناسد، از نظر او عدالت فقط در مواردی که افراد احساس کنند برای توزیع مواهب و مطلوبیت ها نیازمند قوانینی هستند موضوعیت پیدا می کند، در واقع هیوم باور دارد که "فایده تنها منشأ عدالت است" (هیوم، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

بحث عدالت بواسطه مارکس از قلمرو فلسفه به عرصه پراکسیس منتقل شده است، از نظر او تفکر در خصوص شیوه زیستن عادلانه، به موازات ایدئولوژی سیاسی از اولویت های مهم به شمار آمده است، مارکس در بحث عدالت و امدار تأکید ارسطویی بر ویژگی اجتماعی بودن انسان است، او با "تحلیل طبقاتی از جریان تاریخ"، بحث "از خود بیگانگی انسان در روند شیوه تولید" (مارکس، ۱۳۷۷: ۹) را مطرح نموده و گذار به سوسیالیزم را اجتناب ناپذیر قلمداد کرده است، مارکس تأکید نموده است که "افراد به عنوان مخلوقات اجتماعی تحت شرایط مناسب می توانند به تقویت ویژگی اجتماعی حیات خویش پردازند و برای نظم اجتماعی مساوات طلبانه" (نیلسن، ۱۳۸۲: ۳۶۵) مساعی به خرج دهند، در نگرش سوسیالیستی با وجود آنکه مفهوم اجتماعی عدالت از بنیادها و اصول اساسی تلقی می گردد، ولی از آنجا که تمامی تحولات در سایه مناسبات تولیدی توجیه می شوند، عدالت توزیعی نیز در این نگرش به گونه یکسویه در قالب توزیع محصولات، امکانات و فرآورده های مادی فرو کاسته می شود، به عبارت دیگر، مسئله عدالت در این نگرش جنبه اقتصادی صرف می یابد و ادعا می شود که تمامی مشکلات فقط از همین رهگذر حل شدن نیست، در این نگرش که نفی مالکیت خصوصی به شکل مطلق مورد توجه قرار گرفته است، مفاهیم عمده مانند آزادی، امنیت انسانی، ابعاد فرهنگی، تجربه های زیبایی شناختی و جنبه های اخلاقی حیات آدمی مورد بی مهری واقع شده اند، بهمین جهت منتقدان تأکید کرده اند که تنها فقر و نابرابری تمامی سطوح عدالت اجتماعی را در بر نمی گیرد بلکه حفظ و صیانت حقوق اساسی انسان ها در قالب محتوای جامع آن نیز مد نظر است.

عدالت توزیعی با کتاب "نظریه عدالت" جان راولز، وارد مرحله تازه شده است، از نظر وی، عدالت، تنها ارزشی میان سایر ارزش های مؤثر در سامان اجتماعی و روابط انسان ها نیست، بلکه نخستین و برترین ارزش اجتماعی به شمار می رود و وزن و منزلت آن همانند اهمیت و اصالت بحث حقیقت در زمینه معارف و دانش های بشری است، ایشان تأکید کرده است:

چنان که صحت و اعتبار هر نظریه و قضیه معرفتی را با بحث حقیقت و مطابقت با آن می سنجیم، اعتبار و درستی ساختار اجتماعی، به مطابقت و سازگاری آن با اصول عدالت بستگی دارد<sup>۳</sup> (Rawls, 2002: 3)

<sup>۱</sup>. Karl Marx (1818- 1883)

<sup>۲</sup>. A Theory of Justice (1971)

<sup>۳</sup>. John Rawls (1921 – 2002)

نظریه عدالت راولز بر توافقی قرار دادی به صورت پایه و اساس تشخیص اصول عدالت تکیه می کند و محتوای "اصول عدالت را به توافقی آزاد میان افراد در وضع نخستین"<sup>۳</sup> (راولز، ۱۳۸۶: ۶) ماکول می نماید، اندیشه راولز ارتباط محکمی با سنت قرارداد اجتماعی دارد که به وسیله متفکرانی مانند جان لاک، روسو و کانت مطرح گردیده و پی گرفته شده است. جان راولز بر بنای پارادایم "قرار داد اجتماعی" دو اصل اساسی را مورد تأکید قرار می دهد:

الف. هر شخصی باید حق برابر نسبت به گسترده ترین آزادی ممکن داشته باشد که با آزادی مشابهی برای دیگران سازگاری داشته باشد.

ب. نابرابری های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی سامان داده شوند که اولاً، بیشترین منفعت را برای نابرخوردارترین افراد، در بر داشته باشد؛ ثانیاً موقعیت ها، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام فرصت های برابر در دسترس همگان قرار داشته باشد (همین، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

راولز تأکید می کند که خیر های اولیه را دولت باید به طور مساویانه توزیع کند مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد، در عین اینکه توزیع نابرابر هرگز مطلوب نیست، راولز برای توجیه "عدالت به مثابه انصاف" گزارشی از وضعیت قرارداد اجتماعی را می پروراند که مردم پیش از فرایند موافقت در آن وضع قرار دارند، او از این وضعیت به عنوان "وضع نخستین" یاد می کند که مهمترین ویژگی آن را "پس پرده بی خبری"<sup>۴</sup> نامیده است.

طرح "پس پرده بی خبری" حکایت از این دارد تا اطمینان حاصل نمایم که مردم به گونه جدی از جانبداری، تعصب و دیدگاه های مرزگذارانه ایدئولوژیک، نژاد پرستانه یا جنس گرایانه فارغ اند، یعنی در واقع فارغ از هر چیزی که ممکن است موجب انحراف اخلاقی آنها در برتر شمردن یکی از درک ها و فهم ها از عدالت شود.

راولز فرض را اینگونه می گذارد که در "وضع نخستین" افراد از مقام و جایگاه خود در جامعه، از دیدگاه خاص مذهبی، متفاوتی، اعتقادات اخلاقی، نظریه های اجتماعی و غیره بی خبر اند و نسبت به آنها در بی خبری بسر می برند، او می گوید: "بدین ترتیب وضعیتی را خلق می کنیم که در آن طرف های قرارداد قادر می شوند به شکل عینی و بیطرفانه یکی از درک ها و فهم ها از عدالت را ترجیح دهند و برگزینند" (اشراق، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

راولز در نظریه عدالت، برای تصمیم گیری، "مقیدات مفهوم حق" را مهم می پندارد که باید رعایت شوند، "مقیدات مفهوم حق" از نظر او درک و فهمی از عدالت است که عام و همگان شمول، قابل فهم و در اعمال نظمی بر ادعای طرف های متقابل مؤثر و نهایی باشد، یعنی به مثابه "دادگاه استیناف" برای نظر نهایی در جامعه نقش ایفاء نماید.

با توجه به مقیدات و پس پرده ها، هریک از طرف های قرارداد در "وضع نخستین" در شرایط ذیل قرار می گیرد:

۱. در "پس پرده بی خبری" موقعیت پیدا می کند به نحوی که فرد فقط شخصیت اخلاقی به حساب آید.

<sup>1</sup>. contractual agreement

<sup>2</sup>. original position

<sup>3</sup>. John Locke (1632- 1704)

<sup>4</sup>. Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778)

<sup>5</sup>. Immanuel Kant (1724- 1804)

<sup>6</sup>. veil of ignorance

۲. انگیزه لازم را برای به حداکثر رساندن "خیرهای اجتماعی بنیادین" پیدا می کند.
۳. به این حقیقت پی می برد که شرایط عدالت در جامعه خود او اعمال می شود.
۴. رضایت می دهد که هر درک و فهم پیشنهادی از عدالت را تابع "مقدمات مفهوم حق" نماید.
۵. به این نتیجه می رسد که فرد می تواند برابر هر کسی در جامعه باشد با علم به اینکه فرد ممکن است نابرخوردارترین عضو جامعه باشد.
۶. در وضعیت بی اطمینانی، به گونه انتخاب نماید که موفقیت کمینه شخص بیشینه شود.
۷. در انتخاب از میان دو درک از عدالت (فایده گرایانه و عدالت به مثابه انصاف) انتخابی را مرجح شمارد که "اجازه نمی دهد هیچ فردی فدای نفع باهماد شود و منابع را همانگونه توزیع کند که به نفع همگان باشد، خصوصاً به نفع نابرخوردارترین افراد" (همین، همان: ۲۴۳).

علاوه بر استدلال "وضع نخستین"، "راولز درک خود از عدالت را با مفهوم احترام به همه بدون در نظر داشت استعداد های طبیعی، گرایش های اعتقادی، امید ها، چشم انداز های زندگی، مهارت ها، قومیت، جنسیت و غیره همنشین معرفی می کند" (اشراق، همان: ۱۱۲)، در واقع، "عدالت همچون انصاف" در پراتز گذاشتن تمامی تعلقات و پیشداوری هاست، به گونه که احترام یکسان و رعایت حقوق برابر، جلوه هایی از "واقعیت پلورالیزم" (راولز، ۱۳۸۳: ۱۴۸) در حوزه اجتماعی به شمار روند، چیزی که جنبه های متنوع آن در قالب "نظریه عدالت" راولز پرورده شده اند.

آمارتیا سن نیز عدالت را در گرو تحقق آزادی می داند، او آزادی را در قالب اجتناب از محرومیت هایی چون گرسنگی، تغذیه ناکافی، بی سواد، مرگ و میر، محرومیت از مشارکت سیاسی و داشتن فرصت های برابر در اجتماع تعریف می کند و از بحث آزادی به مثابه قدرت انتخاب سخن به میان می آورد.

سن در توضیح اندیشه خود درباره عدالت، از مفهوم "قابلیت" استفاده می کند و آن را "مجموعه از عملکردهای مختلف می داند که برای فرد با ارزش هستند و فرد می تواند از میان آنها دست به انتخاب بزند" (سن، ۱۳۸۱: ۱۰۹)، سن در مورد مفهوم قابلیت، دو مفهوم اساسی را به کار می برد که در ارتباط با هم اندیشه قابلیت را شکل می دهند: آزادی و عملکرد.

به اعتقاد سن افراد بشر تنها به دنبال ارضای خواست های خود نبوده بلکه به عمل سیاسی نیز علاقه مند هستند، بهمین جهت آنها مصرف کنندگان منفعل نه بلکه در محور جاذبه عدالت اجتماعی به گونه فعال درگیر تغییر محیط اجتماعی خود نیز هستند، او عدالت را با مفهوم "قابلیت های اساسی" پیوند داده و مطرح ساخته است که: عدالت، زمانی محقق می شود که افراد علاوه بر در اختیار داشتن یک سری کالاهای اساسی، قادر باشند تا نیازهای خود را تأمین کرده بتوانند و انتخاب ها و ارزش گذاری های شان را موجه و مدلل نمایند.

سن مدعی است برای عدالت می بایست مراتبی قایل شد و آن را در راستای سلسله از قابلیت ها ارزیابی نمود، همچنان تأکید می کند که برای ارزیابی انصاف نهاد های مختلف، نیاز نیست ایده آل انتزاعی و تثبیت یافته از عدالت را در نظر داشته باشیم،

<sup>1</sup>. Amartya Kumar Sen (1933)

برای این کار می‌توان سطح عدالت دو نهاد را بدون داشتن اندیشه متعالی از عدالت، بطور منطقی با یکدیگر مقایسه نماییم، او ارزیابی عدالت را در هم‌نشینی دموکراسی معتبر می‌داند و رابطه آن دو را با توسعه پایدار محک می‌زند، ایشان باور دارد:

اگر سنجش عدالت تنها به مدد عقل ورزی عمومی ممکن باشد و چنانچه عقل ورزی عمومی نیز پیوند اساسی با مفهوم دموکراسی دارد، در این صورت پیوند تنگاتنگ میان عدالت و دموکراسی با ویژگی های برهانی مشترک است (سن، همان: ۲۵۸).

سن با تمرکز بر آزادی به مثابه توانمندی، بحث همزمان عدالت و توسعه را نیز مطرح می‌کند، به گونه‌ای که تلاش برای توانمندسازی افراد و رفع موانع قابلیت آنها از یکسو توسعه و از سوی دیگر، افزایش عدالت از طریق کاهش بیعدالتی را به نمایش می‌گذارد، چنانچه گفته است:

آزادی هم هدف و هم وسیله توسعه است، توسعه عبارت است از حذف موانع آزادی انسان که قدرت انتخاب و فرصت اعمال عاملیت فرد را محدود می‌کند و فرصت اندکی برای نقش آفرینی و مختار بودن او برجای می‌گذارد، در اینجا آزادی نقش آزمونگر توسعه را برعهده دارد، اما از سوی دیگر، آزادی های اساسی، خود ابزار تسریع کننده توسعه هستند و این امر از طریق پیوند آزادی های اساسی و محافظت آنها از یکدیگر صورت می‌پذیرد (سن، ۱۳۸۹: ۱۱۰).

تعریف آیریس یونگ از عدالت و بی عدالتی، بخش دیگری از اندیشه هایی است که از تعاریف سنتی عدالت فاصله گرفته و با انتقاد از لیبرالیزم، زمینه را برای ارائه تعریف وسیع تر از عدالت (حذف سلطه گری نهادینه شده) فراهم می‌کند. آیریس یونگ در کتاب "عدالت و سیاست های تفاوت" از رویکردی حمایت می‌کند که در آن، تفاوت های گروهی به رسمیت شناخته می‌شود، بهمین جهت در سپهر آراء او افزون بر بازتوزیع، به رسمیت شناختن تفاوت ها نیز نقش محوری دارد، ایشان توضیح داده است که علت بی عدالتی در ارزش ها، عادات و نمادهای غیر قابل تردیدی است که قابل تقلیل به موضوع توزیع نیستند، به عنوان مثال، تقسیم کار از نظر وی تنها تقسیم مشاغل و موقعیت های مختلف بین افراد و گروه ها نیست، بلکه علاوه بر جنبه توزیعی، باید بخش غیرتوزیعی مسئله که به تعریف خود مشاغل باز می‌گردد نیز مورد توجه قرار گیرد، از این رو، یونگ از آن دسته از تیوری های عدالت که تنها بر روی اختصاص کالاهای مادی (مانند درآمد و منابع) و باز توزیع موقعیت های اجتماعی (مثل مشاغل مختلف) تأکید دارند انتقاد می‌کند و چشم پوشی از اثر گذاری ساختار اجتماعی در تولید نابرابری را لغزش در ورطه محافظه کاری می‌داند، از این رو تیوری وی از تیوری هایی که ساختار اجتماعی و چارچوب های نهادی مؤثر بر الگوهای توزیع را نادیده می‌انگارند، جدا می‌شود.

<sup>1</sup>. Iris Marion Young (1949 - 2006)

<sup>2</sup>. justice and the politics of difference (1990)

یونگ در اثر دیگرش به نام "تعهد در برابر عدالت" برای رفع بی عدالتی، از بین بردن عوامل ساختاری آن را ضروری می داند و معتقد است که برای از بین بردن عوامل ساختاری بی عدالتی باید مدل و نظریه از مسئولیت ارائه شود، او این مدل را "ارتباط اجتماعی" نام می نهد و این ایده را با تصریح ماهیت بی عدالتی ساختاری بسط و گسترش می دهد.

یونگ، تیوری عدالت خود را با انتقاد از همه شمولى لیبرالیزم بسط می دهد و روند "طرد و محرومیت و سرکوب گروه های متفاوت اجتماعی از جمله زنان" (Young:1986: 386) را نگران کننده می داند، بهمین جهت برای تحقق عدالت اجتماعی، حوزه عمومی ناهمگون را پیشنهاد می کند، تا فراخوانی برای متعدد ساختن ایده آل های شهروندی معنا دار گردد و گروه وسیعی از صفات و ویژگی ها به عنوان سوژه های مشروع در نظر گرفته شوند، یونگ تأکید می کند: در چنین شرایطی باید درک واقع بینانه تری از افراد متفاوت وجود داشته باشد و با توسعه استراتژی های فرهنگی و ساختاری، چاره برای تفاوت گروه ها اندیشیده شود، به اعتقاد وی چون زندگی بشری از برخورد افراد گوناگون تشکیل می شود، پس عدالت اجتماعی نمی تواند در نتیجه یک حوزه عمومی جهانی برقرار شود، به جهت اینکه درک سیاست های تفاوت و فهم متقابل شهروندان را با مشکل روبرو می کند، از نظر ایشان:

اجرای سیاست تفاوت منوط به این است که صدای گروه های سرکوب شده و حاشیه ای در گفتگوی های سیاسی و اجتماعی شنیده شود و در این میان وظیفه مراجع عمومی این است که از تلاش اعضای این گروه ها برای مشا رکت در حوزه عمومی حمایت کنند (Young, 2000: 43).

تأمین حضور پر نشاط گروه های سرکوب شده و حاشیه ای را چارلز تیلور به گونه دیگر مطرح می کند، او در بحث برابری، شأن برابر و حیثیت برابر را در کانون توجه قرار می دهد و تصریح می کند که مفهوم کلیدی در این حوزه "به رسمیت شناختن" است، چیزی که اکسل هونت از آن به عنوان "ارج شناسی" یاد می کند و نانسی فریزر بازتوزیع عادلانه را نیز بر آن می افزاید.

بحث های جدید عدالت اجتماعی در شرایط پیچیده معاصر زمینه این را بوجود آورده است که دانش واژه "عدالت پیشگیرنده" (Matravers, 2013: 235) را نیز وارد نظریه های اجتماعی نماید، مقوله که بازدارندگی اقدامات ارتکاب به اعمال مجرمانه را جزو وظایف شهروندی و مسایل مربوط به عدالت اجتماعی به شمار آورده است.

با عنایت به توضیحات فوق "جلوگیری از وقوع و استمرار جرم" از طریق "نظام عدالت جنایی" به منظور تأمین "عدالت پیشگیرنده" حد اقل متضمن و دربردارنده سه دسته از انواع تدابیر حقوقی در راستای عدالت اجتماعی است:

۱. اتخاذ تدابیر حقوقی به منظور "جلوگیری از وقوع جرایم عمدی".
۲. مداخله قانونی در وضعیت های مخاطره آمیز به منظور "پیشگیری از وقوع جرایم غیر عمدی"
۳. اتخاذ تدابیر و اقدامات حقوقی به منظور "جلوگیری از استمرار و ادامه رفتار مجرمانه".

<sup>1</sup>. Responsibility for justice (2011)

<sup>2</sup>. Charles Taylor ( 1931)



اتخاذ این تدابیر به انحاء مختلف و در چارچوب روش های گوناگون قضایی و اداری در نظام های حقوقی مختلف جهت ارتقاء ضریب عدالت اجتماعی مورد پیش بینی قرار گرفته است.

با توجه به جنبه های متنوع عدالت، باری و ماتراورز<sup>۱</sup> تیوری های عدالت را به چهار دسته تقسیم می کنند: عرف گرا، فرجام گرا، عدالت به عنوان منافع متقابل<sup>۲</sup> و عدالت برابری طلب<sup>۳</sup>.

• نظریه عرف گرا، معطوف به نهادها، سنت ها و نظام های حقوقی جوامع است، همچنان توجیه عدالت اجتماعی را با مراجعه به شبکه از سنت ها به دست می آورد.

• نظریه فرجام گرا، بر نتایج متمرکز است، بر این اساس اخلاقی بودن عدالت اجتماعی براساس میزان مطلوبیت آن بیان می شود.

• نظریه عدالت به عنوان منافع متقابل، در چارچوب توافق و قرارداد معنادار می شود، براساس این دیدگاه می باید هر کدام به تلقی دیگری احترام بگذارد، در غیر آن، منافع مشترک میان آدم ها مورد تهدید قرار می گیرد.

• نظریه عدالت برابری طلب، شرایط منصفانه عدالت را مینا قرار می دهد، بر اساس این رویکرد می باید تعامل با مردم به گونه برابر و سرشار از انصاف صورت پذیرد.

از تحلیل بالا می توان نتیجه گرفت که مقوله عدالت اجتماعی با وجود اینکه مورد اجماع واقع نشده و با نقد ناقدان مطرح مانند فردریک هایک، رابرت نوزیک<sup>۴</sup> و لیبرتارین<sup>۵</sup> های دیگر روبرو شده است اما همچنان پرجاذبه است و به عنوان محک سامان اجتماعی گرامی داشته می شود، بنابراین عدالت اجتماعی در طول تاریخ تحول چشمگیری داشته و جنبه های مختلفی از روابط اجتماعی انسانها را ارزش گذاری نموده و استعلاء بخشیده است، چیزی که در کشور ما نه تنها محلی از اعراب نیافته که در پیچ و خم استبداد ساختاریافته تاریخی به آسانی دچار تحریف می شود و حتی به ضد خودش تبدیل می گردد.

در شرایط کنونی که بحث رسیدگی به بحران های اقتصادی، عنایت به حق صلح و توسعه برای مردم، زمینه سازی جهت ایجاد فرصت های مناسب برای مشارکت سیاسی و اجتماعی شهروندان و برنامه ریزی برای تأمین نیازهای اساسی مادی و معنوی جامعه از اهم مسایل به شمار می روند، هیچ مرجع مسئولیت پذیری به مشاهده نمی رسد تا چالش های یاد شده را جدی بگیرد و در جهت رفع آنها برای بسیج امکانات همت بگمارد، متأسفانه توسعه نیافتگی و حکومت داری بد همه فرصت ها را به تهدید های هراس انگیز در برابر عدالت اجتماعی مبدل کرده است.

<sup>1</sup>. Brian Barry and Matt Matravers

<sup>2</sup>. conventionalism

<sup>3</sup>. teleological

<sup>4</sup>. mutual benefit

<sup>5</sup>. egalitarian

<sup>6</sup>. Friedrich August von Hayek (1899- 1992)

<sup>7</sup>. Robert Nozick (1938- 2002)

<sup>8</sup>. libertarian

## نتیجه:

با وجود اینکه تفسیر های گوناگون در رابطه با عدالت اجتماعی وجود دارند، اما روح واحد همه آنها معطوف به نفی تبعیض و شکوفایی انصاف و اعتماد در مناسبات اجتماعی است، چیزی که طیف وسیعی از ارزش های مربوط به خیر عمومی و حقوق شهروندی را در بر می گیرد، بنا بر این در یک تعریف وسیع از عدالت اجتماعی می توان مطرح نمود که: عدالت اجتماعی چارچوبی از اهداف مدنی است که از طریق سیاست های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و زیست محیطی و براساس پذیرش تفاوت و تنوع برای دسترسی به ارزش های: دستیابی به انصاف و اعتماد اجتماعی؛ به رسمیت شناختن ارزش و احترام برای همه؛ رسیدگی به نیازهای سیاسی و فرهنگی؛ کاهش نابرابری در ثروت، درآمد و فرصت های زندگی و مشارکت اجتماعی همه در روند توسعه پایدار، دنبال می شود.

ارزش های یاد شده با تأسف در افغانستان نه تنها مورد غفلت واقع گردیده که با موانع ساختاری نیز روبرو هستند، بهمین جهت زمینه واقعی برای مطرح شدن نمی یابند و در افق گفتمان منافع ملی جایگاهی را احراز نمی کنند، مناسب به نظر می رسد در این وضعیت ناهنجار که جامعه ما دچار خلاء گفتمان اثر گذار برای تغییر است، ندای عدالت اجتماعی برای عبور از موانع نه تنها در سرخط تلاش های روشنفکری قرار بگیرد، که به مثابه مسئولیت های شهروندی همگانی نیز مطرح شود، در غیر آن همچنان مقعر ها محدب و محدب ها مقعر نشان داده خواهند شد.

## منابع:

- ارسطو (۱۳۷۹). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اشراق سیدحسین (۱۳۹۴). زبان، گفتمان و پلورالیزم، کابل: نشر نبراس.
- افلاطون (۱۳۴۸). جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- راسل برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
- راولز جان (۱۳۸۳). عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
- راولز جان (۱۳۷۶). عدالت به مثابه انصاف، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱، قم: دفتر تبلیغات.
- سن آمارتیا (۱۳۸۹). توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمد سعید نوری نائینی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- سن آمارتیا (۱۳۹۰). اندیشه عدالت، ترجمه وحید محمودی و هرمز همایون پور، چاپ اول، تهران: نشر کندوکاو.
- فارابی ابو نصر محمد (۱۹۷۱). فصول منتزعه، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
- کورنر اشتفان (۱۳۸۰). فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مارکس (۱۳۷۷). هیجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- میلر دیوید (۱۳۸۶). اصول عدالت اجتماعی، ترجمه رضا علی نوری و الله فاضلی، تهران: انتشارات سما.
- نیلسن کی (۱۳۸۲). مفهوم عدالت، ترجمه علیرضا کاهه، دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب، شماره ۳: تهران: نشر دفتر پژوهش.

واعظی احمد (۱۳۸۴). *نظریه عدالت در اندیشه دیوید هیوم*، مجله پژوهش های فلسفی-کلامی، سال ۶، شماره ۲۴، قم: دانشگاه قم.  
هابز توماس (۱۳۸۰). *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.  
همین جین (۱۳۸۰). *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر طرح نو.  
هیوم دیوید (۱۳۷۷). *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان ورزنده، اصفهان: انتشارات گویا.

Matravers Matt (2013). *On Preventive Justice, in Prevention and the Limits of the Criminal Law*, Oxford University Press.

Rawls John (2000). *A Theory of Justice*, UK: Oxford University Press.

Young Iris Marion (1989). *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal Universal Citizenship*, Ethics, Vol. 99, No. 2.

Young Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*, New York: Oxford University Press.

