

خوانش انتقادی نظریه عدالت مایکل والزر در پرتو تفسیر متن - زمینه محور

محمدعلی توانا^۱

استادیار گروه حقوق و علوم سیاسی، پردیس علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه یزد

سید عبدالله هاشمی اصل

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد

(تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۰ - تاریخ تصویب: ۹۵/۹/۱۳)

چکیده

عدالت به عنوان یکی از نیازهای جامعه بشری، در عرصه فلسفه سیاسی همیشه مورد مذاقه بوده است؛ در اواخر قرن بیستم مایکل والزر در مقابل کتاب نظریه‌های عدالت جان رالز، کتاب قلمروهای عدالت را به نگارش درآورد. وی با رویکرد زمینه‌محورانه خود، تفسیری نسبی‌گرا و کثرت‌گرا از عدالت توزیعی به دست می‌دهد که نحوه توزیع مواهب اجتماعی در آن براساس فهم مشترک اعضای جوامع سامان می‌یابد. والزر عدالت توزیعی خود را بر پایه دو اصل ۱. برابری ساده و ۲. برابری پیچیده صورت‌بندی می‌کند؛ چه اینکه از منظر والزر هنجارهای اخلاقی (فربه و نحیف) شالوده اصول عدالت وی را پی‌ریزی می‌کنند. مقاله حاضر می‌کوشد تا ضمن بهره از سنت فکری جامعه‌گرایانه به عنوان چارچوب نظری، به خوانش انتقادی نظریه عدالت والزر، بپردازد. جامعه‌گرایی سنتی فکری است که با چاشنی انتقاد از اصول لیبرالیسم به بازسازی آن می‌اندیشد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نقطه قوت نظریه عدالت والزر رد جهانشمول‌گرایی حاکم بر نظریه عدالت لیبرالی و مهم‌ترین ضعف آن نیز تکیه بر هنجارهای اخلاقی فربه‌ای است که نمی‌تواند تعارضات اخلاقی میان جوامع را حل کند. این مهم زمینه نسبی‌گرایی رادیکال در تعریف عدالت را در پی دارد.

واژگان کلیدی

برابری پیچیده، برابری ساده، خوانش انتقادی، عدالت، والزر، هنجارهای اخلاقی فربه و نحیف.

شاید بتوان گفت عدالت یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی کلاسیک و از مهم‌ترین مسائل فلسفه سیاسی مدرن و حتی متأخر بوده است. جدال‌های نظری میان مکاتب مختلف فلسفی گویای این موضوع بسیار مهم است. اما معنای عدالت چیست؟ مکاتب متفاوت چه تعریفی از عدالت ارائه می‌دهند؟ هر کدام از تعاریف بیان‌شده از عدالت بر چه اصول و مؤلفه‌هایی مبتنی است؟ طبیعی است که میان اندیشمندان مکاتب مختلف فلسفی اجماع عمومی درباره عدالت وجود نداشته باشد. به هر حال اهمیت موضوع عدالت به سبب مطلوبیتی است که در زمینه قوام و تکوین اجتماع سیاسی حاصل می‌کند؛ این عامل سبب شده است تا فلسفه سیاسی و به تبع آن اندیشه سیاسی نتوانند از پرداختن به مسئله عدالت چشم‌پوشی کنند (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۵).

درباره معنا و مفهوم کلاسیک عدالت بحث و گفت‌وگوهای بسیار صورت گرفته، کافی است در یکی از موتورهای جست‌وجوگر اینترنتی عبارت عدالت افلاطون را جست‌وجو کنید تا با هزاران کتاب و مقاله روبه‌رو شوید. البته درباره معنا و مفهوم عدالت در دوران مدرن و متأخر نیز تحقیق بسیار انجام گرفته است. به هر حال در دوران متأخر دو نظریه عدالت در سطح جهانی مخاطبان و البته منتقدان بیشتری را به خود جلب کردند؛ یکی نظریه عدالت سیاسی جان راولز که در اوایل دهه ۱۹۷۰ طرح شد و از منظر لیبرالیستی می‌کوشید برابری و آزادی را با هم سازش دهد؛ دیگری نظریه قلمروهای عدالت مایکل والزر که تا حدود زیادی در مقابل نظریه عدالت سیاسی رالز قد علم کرده است. نظریه اخیر، موضوع مقاله پیش روست. مایکل والزر (۱۹۳۵م) نظریه عدالت خود را در دهه ۱۹۸۰م طرح کرد. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین دلیل والزر برای نظریه‌پردازی عدالت، انتقاد از ادعای جهانشمولی لیبرالی بوده است که براساس آن معیاری عام برای سنجش و توزیع مواهب اجتماعی به‌کار گرفته می‌شد. از آنجا که اصول عدالت اشکال متعددی دارد، مواهب اجتماعی هم متعدّدند و شیوه‌های توزیع آنان بنا به فهم جوامع گوناگون، متفاوت خواهد بود (حسینی بهشتی، ۱۳۹۲: ۵ و ۲). براساس آنچه بیان شد، مقاله حاضر مفهوم عدالت در اندیشه والزر را واکاوی می‌کند تا علاوه بر آشکار ساختن مزایای آن نسبت به نظریه عدالت لیبرالی - به‌ویژه در روایت رالزی -، نقصان آن را نیز برملا کند. این مقاله می‌کوشد با خوانش انتقادی مهم‌ترین آثار والزر در زمینه عدالت (حوزه‌های عدالت: در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری و فربه و نحیف خاستگاه هنجارهای اخلاقی)، به فهم خاستگاه و اصول نظریه وی دست یابد. بر همین اساس این پرسش‌ها را طرح می‌کند: نظریه عدالت والزر بر چه اصولی مبتنی است؟ نسبت این اصول با هم چیست؟ خاستگاه این اصول چیست؟ و در نهایت چه انتقادهایی بر این نظریه وارد است؟ شاید برای پاسخ به پرسش‌های بالا لازم باشد

تا نخست سنت فکری (جامعه‌گرایی) را بشناسیم که والزر بدان تعلق دارد. چه اینکه والزر در درون سنت فکری جامعه‌گرایی، به‌عنوان رقیب جدی سنت لیبرالیسم، می‌اندیشد و می‌کوشد با انتقاد از اصول لیبرالیسم (فردگرایی، ادعای جهانشمولی و...) صورت‌بندی جدیدی برای زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ارائه کند. روش پژوهش حاضر، تفسیر متن - زمینه‌محور است. انتخاب روش اغلب باید با این دید صورت گیرد که آیا این روش برای بررسی پرسش‌های خاص مناسب است یا خیر؟ (دیواین، ۱۳۷۸: ۲۳۲). از آنجا که ما می‌کوشیم اصول و خاستگاه نظریه عدالت والزر را به فهم درآوریم، باید به متن و زمینه اندیشه‌ورزی وی توجهی خاص داشته باشیم. چه اینکه ما بر این باوریم که تأکید صرف بر متن نمی‌تواند فهمی عمیق از نظریه عدالت والزر به‌دست دهد. از این رو می‌کوشیم متون وی را با توجه به بافتار فکری وی یعنی جامعه‌گرایی، تفسیر کنیم.

مبنای نظری پژوهش؛ جامعه‌گرایی در مقابل لیبرالیسم

جامعه‌گرایی یک فلسفه اجتماعی مدعی و منتقد لیبرالیسم کلاسیک به‌شمار می‌رود. لیبرالیسم مبنای نظری خود را بر پایه موقعیت فلسفی فرد در چارچوب توجه به مالکیت و آزادی وی بنا ساخته است؛ اما جامعه‌گرایی همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید، مکتبی بر مبنای توجه به اهمیت جامعه و نقش بنیادین آن در سامان‌دهی اهداف فردی، اصول خود را بیان داشته است. در مجموع جامعه‌گرایی به بررسی چند مفهوم خاص و با توجه به چند روش بنا شده است که عبارت‌اند از: ۱. مواهب و ارزش‌های یک جامعه و ۲. انتقال ارزش‌ها، توجیه و به اجرا در آوردن آنها. از این رو چون جوامع حامل ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی خاص متعلق به خود هستند و از طرفی تاریخ رسالت انتقال این ارزش‌ها را بر عهده دارد، نقش بنیادین جوامع مورد توجه قرار می‌گیرد. واحدهای اجتماعی که در طول تاریخ دست به دست می‌شوند، مثل اصول ارزشی، خانواده، اتحادیه‌ها و باشگاه‌های اجتماعی، همه بخشی از یک اجتماع را شکل می‌دهند. سیر تکاملی نظریات جامعه‌گرایی که نمود آن به‌عنوان آخرین طیف نظریات در زمینه اهمیت جامعه در مکتب جامعه‌گرایی به منصفه ظهور رسید، فلسفه وجودی خود را در رابطه میان فرد و جامعه و اهمیت اجتماع باز می‌شناسد. نظریه پردازان سیاسی در تبیین رابطه این دو (فرد و جامعه) فرد را به‌مثابه خودی که در جامعه تعبیه شده باشد، یعنی براساس مکانیسم‌هایی چیش شود که مسئولیت‌هایی را بر عهده گیرد، به تصویر می‌کشند (اتزیونی، ۲۰۰۳: ۳ و ۱). اما این کل مطلب نیست؛ چه اینکه به‌جز السدیر مک‌این‌تایر که در تقابل با سنت لیبرالیسم نظریه‌پردازی کرده، بقیه نظریه‌پردازان جامعه‌گرا همچون مایکل سندل، چارلز تیلور و مایکل والزر انتقادهایشان از لیبرالیسم طبقه‌بندی شده است. در حقیقت این سه متفکر ایده‌های لیبرالی تقدم

فرد بر جامعه را رد می‌کنند و بر این باورند که لیبرالیسم نقش اجتماعی فرد را نادیده می‌انگارد. شاید بتوان مهم‌ترین انتقادهای جامعه‌گرایان بر لیبرالیسم را در دو مسئله بسیار مهم یعنی رابطه فرد و جامعه و ارزش‌های جهانشمولی لیبرالی خلاصه کرد (کیمیلا، ۱۳۷۶: ۱۲). شایان ذکر است که پژوهش حاضر از این مفاهیم برای تحلیل موضوع بهره خواهد برد.

الف) رابطه فرد و جامعه از دیدگاه لیبرال‌ها و انتقاد جامعه‌گرایان

لیبرالیسم منادی آزادی فردی و از طرفی مخالف آمریت‌طلبی است. آمریت‌طلبی بدین معناست که لیبرالیسم مخالف سلطه ایدئولوژی و عقیده یک گروه بر گروهی دیگر، یا اکثریتی بر اقلیتی، یا همه بر یک فرد است. به اختصار در رأس مکتب لیبرالیسم، غایت فی‌نفسه فرد، بدون فدا کردن آزادی‌هایش در راستای تحقق حقوق دیگران، قرار می‌گیرد (شاپیرو، ۱۳۸۰: ۴-۳). از نظرگاه لیبرال‌ها مفهوم فرد در مقابل مفهوم جامعه واقعی‌تر به نظر می‌رسد. ابتدا انسان‌ها و به‌طور جامع‌تر افراد در کنار هم قرار گرفتند و بعدها اجتماع را شکل دادند؛ به تبع توجه به فرد و نیازهای وی، مقوله‌های لیبرالیستی دیگری همچون آزادی، مدارا، عقل و گزینش‌گری ظهور یافت. البته لیبرالیسم ابداع‌کننده این مفاهیم نیست، اما نحوه تفسیر این مفاهیم را برجسته کرده است (آریلاستر، ۱۳۷۷: ۱۹). از منظر لیبرالیستی به این دلیل فرد بر جامعه تقدم دارد که فرد و نیازهای وی صورت‌دهنده اجتماع هستند. به تعبیر بنتهام، جامعه پیکره‌ای فرضی است که فرد، متولی آن و معنادهنده به آن به‌شمار می‌رود نه چیز دیگری. این مهم مدعایی قوی برای ارجحیت فرد بر جامعه فراهم می‌آورد (همان: ۵۵). حال جامعه‌گراها معتقدند فرد خودمختار مورد نظر لیبرال‌ها در ابتدا در چارچوب جامعه قرار می‌گیرد، زیرا بالذات، انسان موجودی اجتماعی است. فرهنگ، اجتماع و ارزش‌ها، جزئی از ذات وی را شکل می‌دهند؛ از طرفی فردیت فرد در صورت وجود اجتماع معنا می‌یابد؛ یعنی فرد در تقابل با دیگران که در جامعه حضور دارند، خود، هویت و فردیت خود را مشخص می‌سازد و احراز نیازهایش متأثر از زندگی اجتماعی است، که در بطن آن قرار دارد. از منظر جامعه‌گرایی، فردگرایی افراطی مورد توجه لیبرال‌ها، به ظهور منیت فردی منجر می‌شود، که هیچ‌کس احساس مسئولیت یا نوع‌دوستی با دیگر افراد جامعه خود ندارد یا به تعبیری، دیدگان خود را بر عواطف و علائق مشترک و خیرهای اجتماعی می‌بندد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۳).

ب) ارزش‌های جهانشمول لیبرال و رد آن توسط جامعه‌گرایان

لیبرالیسم از لحاظ اقتصادی و فلسفی عرضه‌کننده معیارها و اصولی مانند عقل‌گرایی، منفعت-محوری، فردگرایی، آزادی، دولت حداقل و مالکیت خصوصی است. این مکتب متناسب با

وضعیتی که در روند شکل‌گیری نظام‌های سیاسی پس از سده نوزدهم ایجاد کرده بود، تا حدی پیش رفت که توسط نظریه‌پرداز آمریکایی (فوکویاما) مسئله پایان تاریخ مطرح شد. مدعای این مهم آن است که به‌زعم این گروه از متفکران، لیبرال‌دموکراسی غرب حاوی اصول جامع و کاملی برای بشریت بوده، بنابراین دیگر ایدئولوژی‌ای به مانند آن ظهور نخواهد کرد که عرضه‌کننده حقوق و اصول حیاتی برای بشر باشد (جمالی، ۱۳۹۲: ۱-۲).

به‌طور خلاصه لیبرالیسم‌ها ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی متفاوت را به رسمیت نمی‌شناسند. در انتقاد از این نگرش جامعه‌گرایان ارزش‌های جهان‌شول لیبرالی را رد می‌کنند؛ آنها معتقدند با توجه به زمینه‌گرایی فرهنگی و متکثر بودن بسترهای شکل‌دهنده فرهنگ جوامع گوناگون، ارزش‌ها متنوع و متکثرند و بر این اساس باید فهم شوند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۲۱).

نظریه عدالت والزر: تلاش برای سازش کثرت‌گرایی و برابری

کثرت‌گرایی (پلورالیسم) خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ کثرت‌گرایی اصیل و غیراصیل. کثرت‌گرایی خالص (اصیل) در صدد است سرحد میان حوزه‌های گوناگون اجتماعی را تأیید کند که ترکیب و ادغام آنها ممکن نیست؛ چنانکه کثرت‌گرایی غیرخالص در نهایت ترکیب و ادغام حوزه‌های گوناگون را می‌پذیرد (Trappenburg, 2000: 345). والزر رویکرد کثرت‌گرایی اصیل را برای تمایز حوزه‌های عدالت به‌کار می‌گیرد. به‌زعم وی تنوع هنجارها و مواهب اجتماعی، امکان اطاعت از قوانین جهانشمول را میسر نخواهد کرد. نسخه عادلانه‌ای که می‌توان برای برداشت از عدالت به‌دست داد، توجه به این دیدگاه است که عدالت را باید بر مبنای کثرت مواهب، آن هم در بستر جوامع گوناگون تعریف کرد. اگر عدالت و برابری را با هم پیوند دهیم، باید چشم‌انداز جهانی در قالب پذیرش اصول عام عدالت و تعمیم آن به همه جوامع را تقلیل دهیم و به یک رویکرد خاص‌گرا در چارچوب برداشت فرهنگ‌های خاص از عدالت احترام بگذاریم، زیرا عدالت فقط از دیدگاه و برداشت جمعی هر جامعه قابل تفسیر است. همیشه تنشی میان نظرهای خاص و ادعاهای جمعی وجود دارد که برای کاهش این تنش‌ها به‌سوی ارزش‌های جهانشمول سوق پیدا می‌کنیم. در صورتی که برای شناسایی نظرهای خاص باید اهداف و ارزش‌هایی را شناسایی کنیم که متعلق به جامعه‌ای خاص است تا تنش‌ها مرتفع شوند، نه اینکه دست به دامان برخی اصول جهانشمول و انتزاعی شویم و ادعا کنیم که این اصول انتزاعی همیشه راهبر بشر بوده است. بر همین اساس والزر ادعا می‌کند تنها زمانی می‌توان از اجتماع عادلانه جهانی سخن گفت که از کثرت‌گرایی و برابری دفاع کرد (Bellamy, 1998: 161).

از منظر والزر نمی‌توان هیچ معیار عام و جهانشمولی برای سنجش و توزیع مواهب

به منظور تعمیم به همهٔ ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌ها ارائه کرد. وی ادعای خود برای پذیرش اصل کثرت‌گرایی را در قالب یک دفاعیهٔ منسجم بیان می‌دارد؛ او می‌گوید کثرت‌گرایی که ما برای تبیین اصل توزیع مواهب در نظر داریم، مبتنی بر معیارهای عام نیست. درحالی‌که از عصر افلاطون تاکنون تمامی فلاسفه‌ای که در زمینهٔ عدالت نظریه‌پردازی کرده‌اند، همه بر معیار واحدی صحه می‌گذارند (والزر، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۶ و ۲۳-۲۴).

اصول نظریهٔ عدالت والزر

به نظر می‌رسد دو گونه تعریف از برابری، مبنای نظریهٔ عدالت والزر است؛ یکی برابری ساده و دیگری برابری پیچیده. شاید تعریف دقیق و نسبت‌یابی این دو مختصات، نظریهٔ عدالت والزر را روشن‌تر کند.

اصل اول: برابری ساده

از منظر والزر برابری ساده، فرایندی مبتنی بر تبدیل و تبدل است. این فرایند پیش‌رونده، تا بدانجا گسترش می‌یابد که گسترهٔ سایر مواهب اجتماعی را در برمی‌گیرد، اما خود به سبب پیش‌روندگی دیری نخواهد پایید و در نهایت دچار نابرابری می‌شود. برای تشریح اصل برابری ساده به توضیح این نکته می‌پردازیم؛ شرایطی را فرض گیریم که در آن افراد، همه درآمدهای یکسانی دارند و در نتیجه می‌توانند هر چیزی را بخرند یا بفروشند. مهم آن است که همه برای خرید و فروش قدرت یکسانی دارند؛ در این میان برخی قسمتی از درآمدها را به خرید وسایل آموزشی برای فرزندان خود هزینه می‌کنند و برخی هم چنین نمی‌کنند. به خاطر داشته باشیم که هر دو گروه در شرایط یکسان اقتصادی هستند، فقط عده‌ای بنا به تمایل و ارادهٔ خود خواهان خرید و استفاده از تسهیلات آموزشی‌اند و عده‌ای هم چنین کاری نمی‌کنند؛ به هر روی با چنین پیش‌فرضی کاشف به عمل می‌آید که شرایط اجتماعی در آینده بنا به اقتضای جامعه به گونه‌ای رقم می‌خورد که بهره‌مندی بیشتر از دیگر مواهب اجتماعی در اختیار کسانی خواهد بود که تحصیلات بالاتری داشته و از لحاظ آموزشی به نسبت دیگران در رتبهٔ بالاتری قرار دارند. این مهم سبب می‌شود تا نسل‌های بعدی به سبب اهمیت و برخوردار بودن بیشتر افراد تحصیل‌کرده از مواهب، به امر آموزش و پرورش روی آورند. بنابراین مکان‌های آموزشی مثل مدرسه، محلی برای رقابت خواهند شد. در این بین تنها گروه معدودی موفق به اخذ مدرک تحصیلی بالاتر می‌شوند (استعدادهای درخشان). اهمیتی که جایگاه این افراد در جامعه دارد، موجب می‌شود همچنان این قشر تحصیل‌کرده ادعا کنند که باید درهای برخوردار از سایر مزایا به روی آنان باز شود؛ مثل قدرت، ثروت و منصب. در چنین وضعیتی برابری در

فرصت‌ها با تلقی این گروه در راستای برخورداری از سایر امتیازها به خواسته‌ای به‌مثابه انصاف قلمداد می‌شد. این مهم مولد سلطه و انحصار است (همان، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۰). حال چه باید کرد و چگونه می‌توان از بروز سلطه و انحصارهای نوظهور جلوگیری کرد؟ پاسخ والزر این است که دولت می‌تواند با مداخله دائمی و مستمر سدهای سلطه و انحصار را که برآمده از اصل برابری ساده است، بشکند و الزاماتی را بر آن مترتب سازد؛ زیرا آنجا که تمامی فرایندهای تغییر در یک جامعه توسط موتور محرکه دولت انجام می‌گیرد، اصل برابری ساده می‌تواند به این فرایندهای تغییر در جامعه تسری یابد. بدین معنا دولت مهم‌ترین ابزار و سازوکار نظارت بر نظام برابری ساده خواهد بود. نتیجه اینکه ما در برابری ساده با مسئله سلطه و انحصار مواهب مواجهیم؛ چنانچه بر مبنای اصل برابری ساده گروهی در برهه‌ای از زمان بنا به خواست و مقتضیات اجتماعی در رأس توجه جامعه قرار می‌گیرند؛ این امر زمینه را برای بهره‌مندی بیشتر آنان از سایر مواهب فراهم می‌آورد. حال این پرسش طرح می‌شود که سلطه و انحصار در اینجا به چه معناست؟ شاید بتوان گفت سلطه یعنی احاطه موهبتی بر سایر مواهب، به‌گونه‌ای که دسته‌بندی و اولویت‌بندی سایر مواهب را به‌همراه داشته باشد؛ اما انحصار یعنی اینکه یک موهبت انحصاراً در دست گروهی خاص قرار گیرد و این خود می‌تواند زمینه‌های سلطه بر سایر مواهب را در پی داشته باشد؛ مثلاً جامعه طی برهه‌ای از زمان به گروه متخصص اقتصاددان نیازمند است. در این شرایط اقتصاددانان جایگاه ویژه‌ای در جامعه می‌یابند، به‌تبع این جایگاه، زمینه سلطه و بهره‌مندی از سایر مزایا برای اقتصاددانان فراهم می‌آید. تفاوت اساسی سلطه با انحصار، این است که سلطه، درصدد انحصاری کردن مواهب یعنی برخورداری دارندگان مواهب مسلط از سایر مواهب نیست (می‌یر، ۲۰۰۱: ۳۷-۳۶). سلطه و جباریت به نسبت انحصار، حامل وضعیتی ناعادلانه‌تر است. بر همین مبنا والزر اصل برابری ساده - که مؤید سلطه و انحصار است - را کنار می‌گذارد و برای تشریح عدالت توزیعی مطلوب خود، اصل برابری پیچیده را طرح می‌کند (همان: ۴۵ و ۴۳-۴۲).

اصل دوم؛ برابری پیچیده

والزر با نقد اصل برابری ساده به اصل برابری پیچیده می‌رسد. برابری پیچیده نوعی برابری است که فقط در جامعه آرمانی تحقق‌پذیر است. در برابری پیچیده، برخلاف برابری ساده دیگر شاهد افزایش نابرابری‌ها در فرایند برخورداری از مواهب نیستیم. البته برابری پیچیده با یک‌سری نابرابری‌های جزئی همراه است. اما نکته مهم آنجاست که دیگر نابرابری‌ها افزایش نخواهند یافت و بر روی هم بار نمی‌شوند، زیرا به‌سبب پذیرش استقلال حوزه‌های متنوع در امر توزیع در هر دوره‌ای انحصارهایی توسط برخی مواهب شکل می‌گیرد، ولی دوام ندارد.

از این رو والزر برابری پیچیده را باثبات‌تر از برابری ساده می‌داند. والزر در توصیف برابری پیچیده به این نکته اشاره می‌کند که هیچ ایرادی ندارد که گروهی از مردان و زنان به سبب لیاقت و کفایت سیاسی بتوانند قدرت سیاسی را به دست گیرند، اما این قدرت سیاسی نباید دست‌مایه آنان برای برخورداری از دیگر مواهب شود؛ اگر چنین شود عملی جبارانه و ظالمانه شکل گرفته است (همان: ۴۹-۴۶).

حال باید بدین پرسش پاسخ داد که اصل برابری پیچیده چیست؟ از منظر والزر برابری پیچیده تنظیم رابطه میان مواهب است که امکان سلطه یک موهبت بر سایر مواهب عملاً متفی شود. به تعبیر والزر جایگاه هیچ شهروندی را نمی‌توان در یک حوزه یا موهبت با استناد به جایگاه و موقعیتش در حوزه دیگر یا در برخورداری از سایر مواهب اجتماعی تضعیف کرد. برای تبیین این مسئله والزر مثالی را ذکر می‌کند؛ فرض کنید شخص X ممکن است برای انتصاب در منصبی سیاسی بر شخص Y ترجیح داده شود. در چنین شرایطی دو شخص X و Y در حوزه سیاست نابرابرند. بر اساس اصل برابری پیچیده برتری X بر Y به بهره‌مندی بیشتر X از Y در برخورداری از سایر مواهب اجتماعی مثلاً در آموزش و پرورش، مسکن، بهداشت و... منجر نخواهد شد و تنها سلطه و برتری که شخص X در حوزه قدرت سیاسی نسبت به دیگران می‌تواند داشته باشد، در همان حوزه قدرت سیاسی نسبت به زیردستانش است؛ پس وی نمی‌تواند سلطه‌ای بر سایر مواهب داشته باشد و عدالت در آن است که اگر شهروندی از لحاظ قدرت سیاسی بر دیگران ارجحیت دارد، نباید در حوزه‌های خدمات پزشکی و بهداشتی، رفاهی و سایر مزایا از دیگر شهروندان هم برخورداری بیشتری داشته باشد، بلکه در سایر حوزه‌ها (غیر از حوزه قدرت سیاسی) باید با دیگر شهروندان برابر باشد، در غیر این صورت بی‌عدالتی به وجود خواهد آمد (والزر، ۱۳۸۹: ۵۰-۴۹). این نوع برابری حافظ اصلی الگوی توزیع در تمام حوزه‌هاست که خود به نوعی طراحی شده به منظور مقابله با سلطه قلمداد می‌شود. اصل برابری پیچیده طی مقطعی ممکن است در راستای انحصار یک حوزه از مواهب حرکت کند، اما به سلطه نمی‌انجامد، زیرا انحصاری که در این نوع برابری رخ می‌دهد، به سایر حوزه‌ها تسری نمی‌یابد و در فرایند تبدیل و تبدل مضمحل می‌شود (Coetzee, 1999: 41-42). به تعبیر وی، ویژگی‌ها و خصوصیات برابری پیچیده در راستای عمل عادلانه و منصفانه قرار دارد، به همین سبب اصل مذکور را بهترین رویکرد برای عدالت توزیعی قلمداد می‌کند (walzer, 1983: 250-251). از نظرگاه والزر برابری پیچیده به عنوان یک نظریه جهانی در عدالت توزیعی پایدار مطرح است، زیرا به مثابه امری اخلاقی در سیاست مساوات‌طلبانه از مواهب قرار می‌گیرد (Mayer, 2001: 255).

مبنای اصول نظریه عدالت والزر: هنجارهای اخلاقی (فربه و نحیف)

تعابیر والرز از اخلاق درخور توجه است. وی می‌کوشد اخلاق و اصول اخلاقی را به دو دسته فربه و نحیف تقسیم کند. همان‌گونه که خود وی اذعان می‌دارد: «اصطلاحات اخلاقی دارای معانی کمینه و بیشینه‌اند؛ ما به شکل متعارف می‌توانیم تبیینی نحیف یا فربه از آنها به دست دهیم» (والزر، ۱۳۸۹: ۱۵). وی می‌پذیرد اصول عام و جهانشمولی وجود دارند که امکان زندگی اخلاقی مشترک در عرصه جهانی را فراهم می‌آورند. این اصول اخلاقی، حداقلی یا نحیف‌اند؛ اما اصول اخلاقی فربه مربوط به حوزه‌های فرهنگی‌اند که قضاوت‌ها و ارزش‌های درونی خود را در زمینه مواهب و اصول اخلاقی مشخص می‌کند.

حداقل‌گرایی (نحیف‌بودگی)، اخلاقیاتی را تجویز نمی‌کند که سطحی و از لحاظ ماهوی در سطح پایینی باشند؛ بلکه دقیقاً نقطه مقابل این برداشت است. چهره حداقل‌گرایی اخلاقی مؤید این خصایص است: اخلاقی که آفاق‌گیر باشد، جانب خاصی را نگیرد، مبین فرهنگی خاص نباشد، سامان‌دهنده رفتار و ارزش‌های همگانی با سمت و سوی جهانشمول که همه انبای بشری در هر جامعه‌ای که باشند بدان معتقدند- باشد. حال اخلاق حداکثری همان عرف اخلاقی برآمده از فرهنگ‌های گوناگون است که باید در بستر و زمینه فرهنگی مطالعه شود و خصوصیت جهانشمول ندارد، پس اصول حداقلی اخلاقی در بطن خود توانش فربه شدن را دارند. بدین نحو که اخلاق حداقلی با نوعی نحیفی و شدت و ضعف همراهی دارد و اخلاق حداکثری با فربگی و عدم توافق و پیچیدگی همراه است (همان: ۲۱-۱۳).

حال تعریف عدالت از منظر والزر با استناد به کدام اصل اخلاقی صورت می‌پذیرد؟ در ابتدا والرز عدالت توزیعی را بر مبنای اخلاق حداکثری تعریف می‌کند. عدالت توزیعی - عدالتی بر پایه فهم مشترک اعضای یک جامعه خاص است؛ بنابراین فهم‌های جوامع گوناگون از عدالت توزیعی گاهی متعارض، متفاوت یا گاهی مشابه با هم است. «اکنون می‌خواهم عدالت توزیعی را به‌عنوان نمونه‌ای از اخلاق فربه یا حداکثری در نظر بگیرم» (والزر، ۱۳۸۹: ۳۷). والرز اذعان می‌دارد که هر جامعه‌ای مؤید فرهنگ خاصی است، هر فرهنگ خاصی در تمامی زمینه‌ها حتی از حق زندگی و مرگ گرفته تا تمامی نیازهای بشری در عرصه زندگی اجتماعی، برداشتی خاص ارائه می‌کند. برداشت خاص جوامع، با برداشت سایر جوامع متفاوت است؛ از طرفی این برداشت‌ها و فهم‌های خاص، بیانگر عدالت توزیعی در خصوص تمامی مواهب در جوامع متفاوت است. پس به‌عنوان نتیجه اخلاق حداکثری که ریشه در فهم‌های متفاوت جوامع گوناگون دارد، عدالت توزیعی را سامان می‌دهد (همان: ۴۳-۳۷).

نقد نظریه عدالت والزر از منظر متفکران غربی

بیشترین انتقادهای وارد بر نظریه عدالت والزر از سوی لیبرال‌های متأخر بوده است. در عین

حال متفکران بنیان‌گرا، پسامدرن و ... به نظریه‌ی وی انتقاد کرده‌اند. مهم‌ترین این انتقادات را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. زمینه‌گرایی یا خاص‌گرایی والزر به بی‌عدالتی در عرصه‌ی جهانی (عدم عدالت توزیعی عام و بین‌المللی) دامن می‌زند، زیرا هیچ معیاری عامی برای توزیع عادلانه به‌دست نمی‌دهد. شاید بتوان این پیش‌فرض والزر را پذیرفت که عملاً اجماع جهانی در مورد عدالت امکان‌پذیر نیست، اما شاید بتوان در مورد عادلانه یا ناعادلانه بودن امور مربوط به عدالت توزیعی در خصوص ثروت، تخصیص منابع و امکانات در جوامع، قضاوت اخلاقی کرد (Barry, 1995:434).

۲. اصولاً آرمان‌گرایانه است اگر ادعا کنیم که اجماع فراگیر اعضای یک جامعه در زمینه‌ی مواهب و نحوه‌ی توزیع آنان به‌وجود آید؛ چنانکه خصلت اجتماع بشری مبتنی بر کثرت قرائت‌هاست. اگر مبنای نظری یک نظریه بر پایه‌ی توجیه فهم مشترک و درک و تفسیر یک جامعه از عدالت باشد که در عالم واقع ناممکن است، می‌تواند خطرناک باشد. اشتباه والزر این است که وی بر مبنای شناختی که از جامعه‌ی لیبرال دموکرات (آمریکا) دارد، کوشیده فهرستی از مواهب و نحوه‌ی توزیع آنان را شرح دهد. درحالی‌که ارائه‌ی چنین تفسیری توسط والزر دلبخواهانه و بی‌ضابطه است. این تفسیر از جامعه‌ی لیبرال دموکرات دارای رقبای دیگری است، مانند رابرت نوزیک که بحث از هرم سه‌گانه‌ی آزادی - مالکیت و حق حیات را پیش می‌کشد؛ و براساس این مثلث، معیارهای نظام لیبرال دموکرات و چگونگی شناخت مواهب و نحوه‌ی توزیع آنان را به‌دست می‌دهد (Miller, 1995: 10).

۳. به‌نظر می‌رسد نظریه‌ی عدالت والزر بر مبنای قراردادگرایی و رضایت فرضی بنا شده است. والزر عدالت را قراردادی می‌داند که در فهم اعضای مشترک یک جامعه ریشه دارد؛ به‌زعم وی الزامات سیاسی و اجتماعی باید بر رضایت و توافق واقعی مبتنی باشد، درحالی‌که امکان اجماع افراد یک جامعه و برداشت مشترک آنها از تعریف و توزیع مواهب وجود ندارد. بنابراین نظریه‌ی وی هم مبتنی بر قراردادگرایی و هم مبتنی بر رضایت فرضی و نه واقعی است. حتی اگر در جهان امروز اتفاق نظر ضمنی و گروهی شکل گیرد، گونه‌ای توافق مبتنی بر شبه‌رضایت خواهد بود. از این‌رو کاربرد معنای کامل رضایت در عالم واقع محلی از اعراب ندارد (Barry, 1995:77).

۴. والزر به نقش رسانه‌های جمعی در شکل‌دهی افکار عمومی و برداشتشان از خیرها بی‌توجه است. باری اذعان می‌دارد که در جهان امروز، افراد همه در کنار هم نیستند که طرز تلقی خود از خیرها را برای هم ابراز دارند، بنابراین بسیاری از گروه‌ها، اصناف و سندیکاها در مکان‌های دیگری مستقرند که تنها راه ارتباط برقرار کردن با آنها و شکل‌دهی اجماع عمومی

میانشان از طریق این شبکه‌ها و کانال‌های ارتباطی است. بنابراین بی‌توجهی والزر به این معیارهای بیرونی (شبکه‌های ارتباطی) در تکوین برداشت افراد از خیرها و به‌وجود آوردن رضایت عمومی که از دیدگاه والزر همان فهم مشترک توسط افراد است، قابل ذکر است (Ibid: 78).

۵. ویورل توتی درباره محدودیت اجتماعی نظریه عدالت مایکل والزر به این نکته اشاره می‌کند که اگر ترکیب دو تر اصلی والزر (وجود استقلال برخی از حوزه‌های عدالت اجتماعی با هم و اصول حاکم بر توزیع مواهب که براساس فهم اعضای یک جامعه انجام می‌گیرد) را در کنار هم قرار دهیم، باید گفت جامعه نمی‌تواند مبتنی بر روندی توصیفی و تفسیری بنا شود، زیرا جوامع بشری دارای تنوع قومی و فرهنگی‌اند. تنوع و تقابل فرهنگ‌های بیگانه و موجود در یک جامعه با فرهنگ شهروندان خاص آن جامعه هیچ‌گاه آنان را به معنای مشترکی از مواهب سوق نخواهد داد. بنابراین باید جامعه را از روند توصیفی و تفسیری مبرا دانست و به روندی استدلالی و هنجاری هدایت کرد. بدین‌گونه که اعضای یک جامعه چه مقیم‌ها و بیگانگان و چه شهروندان خودی آن جامعه می‌کوشند با عقلانیت و ترسیم حدود و مرزهایی میان خود بر مبنای بایدها و نبایدهای آن جامعه زندگی کنند. به‌طور کلی اجماع میان این دو گروه در جامعه امکان‌پذیر نیست و به همین دلیل جامعه باید از روند تفسیری خارج شود، زیرا همیشه اختلاف نظرها بر قوت خود باقی‌اند (توتی، ۲۰۱۱: ۱۳۹-۱۳۵ و ۱۳۰).

۶. بنیان‌گرایان و پسامدرن‌گرایان نیز بر زمینه‌گرایی والزر که بر رد تحمیل دسته‌ای از قوانین و معیارها بر همه جوامع بنا شده است، انتقاد کرده‌اند. شایان ذکر است که بنیان‌گرایان و نماینده رسمی آنها یورگن هابرماس بر ادعاهای جهانشمولی نظریه‌های سیاسی تأکید می‌ورزند؛ یعنی اذعان می‌دارند نظریه‌های سیاسی و اصول آن باید به سمت نوعی تعمیم‌دهی بیشتر حرکت کنند. بر همین اساس انتقادی که بنیان‌گرایان به زمینه‌گرایی همانند والزر وارد کرده‌اند هم در همین نکته نهفته است که نظریه‌های زمینه‌گرا نسبت به تفاوت‌های فرهنگی و بافتاری بسیار حساس‌اند، درحالی‌که از منظر بنیان‌گرایی درست آن است که باید تفاوت‌ها را کاهش داد و به‌سوی تفاهم و نوعی رضایت و اجماع همگانی پیش رفت. پسامدرن‌گرایانی همانند لیوتار هم به نظریه زمینه‌گرایی عدالت والزر انتقاد کرده‌اند. اینان ضمن به رسمیت شناختن اصل تفاوت، بر این نکته تأکید می‌کنند که زمینه‌گراها آن‌گونه که باید به تفاوت‌ها و دگربودها و تفاسیر متفاوت - که برآمده از برداشت فرهنگ‌های گوناگون است - توجهی نشان نمی‌دهند. این در حالی است که می‌توان گفت زمینه‌گرایی راه میانه‌ای میان بنیان‌گرایی و پسامدرن‌گرایی است و تلاش دارد ماهیت جهانشمولی از غایت و عقل انسان ارائه دهد و به آن واقعیت خارجی بخشد (تامپسون، ۱۳۷۶: ۱۰۲-۱۰۱).

۷. از منظر سایمون کنی فهم مشترک اعضای یک جامعه بر سر مواهب و توزیع آنها مبنای نامناسبی برای یک نظریه سیاسی قلمداد می‌شود. مدعای کنی آن است که فهم مشترک می‌تواند خود محصول اجتماعی‌سازی بی‌چون و چرای قدرت سیاسی و اجتماعی باشد. از این منظر فهم مشترک فلسفه وجودی و اصالت خود را از دست می‌دهد و جالب‌تر آنکه والزر تعارض قهرآمیز ارزش‌ها در سایه تفاوت فهم اعضای یک جامعه را تشخیص نمی‌دهد (تامپسون، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

۸. رنجر نیز به جامعه‌گراها و به‌ویژه والزر انتقاد کرده است. براساس نظر رنجر اگر بگوییم جامعه آفریدگار ارزش‌هاست، با معضل انتقاد از درون مواجه می‌شویم. بنابراین مکتب جامعه‌گرایی نمی‌تواند مسیری مناسب برای گزینش ارزش‌ها و اصول اخلاقی حتی در چارچوب یک سنت یا جامعه پیدا کند. به اعتقاد رنجر باید این تعبیر فلکس را که ساختارهای جامعه تحت سلطه قدرت‌اند، جدی بگیریم، زیرا جامعه توسط گروهی اداره می‌شود که اصول خود را دیکته می‌کند و بقیه گروه‌های جامعه تحت سیطره آنها قرار می‌گیرند. این شیوه، خود صورتی از قدرت است که در تمامی جوامع رخ می‌نمایند. گروهی که قدرت را به دست می‌گیرند و روابط خاصی را در آن جامعه حاکم می‌سازند. به‌هرروی گروهی خاص پایگاه‌های قدرت جامعه را می‌سازند. به بیان دیگر، رنجر می‌گوید در پرتو این برداشت فلکس، زمینه‌گرایی و مکتب جامعه‌گرایی نتوانسته ابزار دسیسه‌آمیز قدرت را در ساختن پایگاه‌های اجتماع به‌درستی فهم کند و نقش بنیادین آن را در برداشت و طرز تلقی جوامع نمایان سازد (همان: ۱۰۳).

۹. این طرز تلقی والزر که توجه به برداشت جوامع در تعریف عدالت مبنای پرداختن به مقوله عدالت قرار گیرد، بسیار خطرناک به نظر می‌رسد، زیرا با پذیرش چنین ایده‌ای می‌توان گفت والزر هر نظام سیاسی را که در طول تاریخ به منصه ظهور رسیده است، اعم از توتالیتاریسم، نازیسم، فاشیسم و... تا دموکراسی، همه نظام‌ها را برحق و عادلانه تلقی می‌کند، زیرا این نظام‌ها در بستر اجتماع رشد یافتند و مقبولیت خود را از مردم گرفتند. حال در جامعه‌ای مانند هند که مبتنی بر نظام سلسله‌مراتبی است، آیا می‌توان فرض کرد که پذیرش تبعیض طبقاتی توسط اعضای این جامعه، عدالت است؟ به نظر می‌رسد چنین نگرشی ناصواب است. این در حالی است که همه جوامع دیگر، این نوع طبقه‌بندی را نوعی تبعیض، نابرابری و محرومیت قلمداد کنند؛ آیا باید از این نابرابری‌ها به‌رغم آنکه مردم آن جامعه آن را پذیرفتند، به نام عدالت یاد کنیم؟ (واعظی، ۱۳۸۸: ۴۳۳).

۱۰. گورگیا وارنکه می‌گوید انتقادهای لیبرال‌های عام‌نگر و بی‌طرف به والزر در سه دسته کلی قرار می‌گیرند: در وهله اول منتقدان لیبرال، ایده‌های والزر در خصوص معانی و فهم

اجتماعی برآمده از آنها و همچنین ارزش‌های اجتماعی ساخته‌شده توسط اعضای یک جامعه را به چالش می‌کشند. آنها ادعا می‌کنند که تأویل والزر از فهم مشترک اعضای یک جامعه به‌عنوان امر سازنده مفاهیم و معانی اجتماعی، ناملموس به‌نظر می‌رسد، زیرا یک اجتماع سیاسی که عوامل مهم و مختلفی مثل تاریخ، آداب و رسوم، زبان مشترک و... در شکل‌گیری آن مؤثرند، نمی‌تواند به‌صورت قاطعانه پیش‌فرض و فهم مشترکی از مواهب و تعریف آنها داشته باشد؛ دوم همان‌گونه که جاشوا کوهن می‌گوید، والزر با دلخواهی و جهت‌دار ساختن تفاسیر، از تعهد خود نسبت به نگرش سیاسی و ماهوی سوسیال‌دموکراسی فاصله گرفته است. از منظری دیگر، والزر از آنجا که قائل به نقادی اجتماعی است و اعضای یک جامعه و شهروندان آن جامعه را نقاد می‌داند، با چنین تفسیری از مواهب که در راستای برداشت مشترک اعضای یک جامعه است، به‌نوعی تناقض می‌رسد. مگر می‌شود اعضای جامعه‌ای روی مفاهیم و مواهب نهفته در آن جامعه اشتراک نظر داشته باشند و از طرفی منتقد آن چیزی باشند که خود در مورد آن به اجماع رسیده‌اند (کینگول، ۱۳۸۶: ۲۳۱-۲۳۰).

نقد نظریه عدالت والزر از منظر نگارندگان

علاوه بر انتقادهایی که طرح شد، می‌توان از منظری بیرون از گفت‌وگوهای حاکم بر تفکر مغرب‌زمین نیز به انتقاد از نظریه والزر مبادرت کرد. مرجع این انتقادات می‌تواند دیدگاه‌های اسلامی و غیرغربی (البته نه از منظر گفت‌وگوهای شرق‌شناسی وارونه) باشد.

۱. والزر با نگرشی خاص گرایانه و توجه به جامعه آمریکا مواهب را دسته‌بندی کرده است، درحالی‌که مواهب مطرح‌شده توسط وی در نزد سایر جوامع پذیرفته‌شده نیست؛ برای مثال کار سخت یا اوقات فراغت در جامعه‌ای مثل جوامع آفریقایی و آسیایی جزء مواهب قلمداد نمی‌شود، زیرا بافت سیاسی و اجتماعی چنین جوامعی اصلاً چنین طرز تفکری را برنمی‌تابد، زیرا بافتار جوامع آفریقایی مبتنی بر فقر و سخت‌کوشی و تلاش برای بقا مبتنی است. در واقع می‌توان گفت والزر با مواهب اجتماعی خاص (عضویت، امنیت و رفاه، پول و کالا، منصب، کار، اوقات فراغت، آموزش، خانواده و عشق، فیض الهی (عبادت و پرسش خداوند)، القاب و قدرت سیاسی) و دسته‌بندی‌ای که ارائه داد، به‌نوعی اصل تعمیم‌دهی مورد نظر لیبرال‌ها را تقویت می‌کند که خود نوعی پذیرش جهانشمول‌گرایی است که از آن انتقاد می‌کند و اینجا نوعی تناقض به‌وجود می‌آید.

۲. والزر نگرشی آرمان‌گرایانه از عدالت به‌دست می‌دهد. دلیل این مدعا آن است که آنچنان که خود، در مقدمه کتاب *حوزه‌های عدالت* در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری اشاره می‌کند، عدالت و نظم عادلانه ترسیمی وی به‌راحتی امکان تحقق نمی‌یابد. البته خود وی اذعان می‌دارد

که قصد ترسیم آرمان‌شهر ندارد، اما از آرای وی چنین برمی‌آید که عملاً اصول ارائه‌شده توسط وی در زمینه عدالت، آرمان‌گرایانه است و با واقعیت‌های جوامع گوناگون چندان تطابق ندارد.

۳. والزر افراد یک جامعه را همچون موجودیت‌های کاملاً عقلانی به تصویر می‌کشد. به تعبیر دیگر، در تفسیر والزر از عدالت، گویی افراد یک جامعه کاملاً آگاهانه در خصوص امور خود تصمیم‌گیری می‌کنند. درحالی‌که در برخی جوامع، طبقات یا گروه‌هایی زندگی می‌کنند که حتی نسبت به حقوق زندگی اجتماعی و شهروندی خود آگاهی چندانی ندارند. در واقع اینان توسط گروه‌های مرجع دیگری هدایت می‌شوند و برداشت و فهمشان از مواهب و خیرهای اجتماعی توسط همین گروه مرجع تعریف می‌شود (طبقه مسلط در اندیشه مارکسیسم یا به تعبیری طبقه دارنده قدرت). در عین حال گروهی که متولی آگاه ساختن این طبقات از خیرهای اجتماعی‌اند، خود اغلب زمینه سلطه و انحصار در بهره‌مندی از سایر مواهب را در سر می‌پرورانند. بنابراین این طرز تفکر والزر از عدالت، محرومان و طبقات اجتماعی فرودست را نمایندگی نمی‌کند. در حسن ختام بحث می‌توان گفت والزر تمامی اعضای یک اجتماع (گروه‌ها و طبقات) را در حالتی ایده‌آل و آگاه به امور فرض می‌گیرد؛ چنانکه از منظر واقع‌گرایی بسیاری از جوامع در شرایط ایده‌آل اجتماعی (جامعه‌پذیری منطقی و داشتن حوزه گستره‌ای از جامعه مدنی فعال) نیستند.

۴. والزر ادعا می‌کند که مواهب و خیرات اجتماعی همان تصور و کشف امتیازهایی است که ابنای بشری به حال خود مفید می‌یابند و برای توزیع آن اقدام می‌کنند. حال این انتقاد وارد است که چگونگی توزیع مواهب توسط گروهی به نمایندگی از مردم، توسط دولت، یا توسط خود مردم میان خودشان انجام می‌گیرد. در واقع امر حدشناسی بر توزیع مواهب که مورد نظر والزر است مبهم می‌ماند، زیرا متولی این امر نامعلوم است. اگر به گروه‌ها و دولت واگذار شود، نابرابری‌ها در این زمینه صورت می‌پذیرد؛ اگر هم خود مردم عاملان توزیع باشند، امری ناممکن و بسیار دشوار خواهد بود، به‌گونه‌ای که در بسیاری از جوامع نظام‌های خودکامه در رأس نظام سیاسی یک جامعه قرار می‌گیرند و اجازه مشارکت مردمی در این زمینه را نمی‌دهند.

۵. نظریه والزر در خصوص پذیرش تساهل و نهادینه کردن ترتیبات نهادی مدارا در جوامع و فرهنگ‌های خاص، اصولی انتزاعی و جانبدارانه به نظر می‌رسند. والزر به این گرایش‌های نظری در حوزه فلسفه سیاسی قدم گذاشته است، زیرا فضای جدیدی را که در چارچوب ایده‌آلیسم تعریف می‌شود، بیان می‌دارد. از آن جهت می‌گوییم والزر نظریه انتزاعی در خصوص مدارا بیان داشته که از مسئله ایدئولوژی جوامع و فرهنگ نهفته در آنها و همچنین عرف و آداب و رسوم موجود در بطن آن غافل مانده است. او می‌گوید در جوامع باید نهادهایی شکل گیرند که متولی اصل همگون‌سازی خود با تفاوت‌ها باشند؛ یعنی با دگربودها و غیرخودها

سازواری و انطباق داشته باشند؛ حال این سؤال پیش می‌آید که آیا منطقی است بگوییم تمامی فرهنگ‌ها دارای این توانش‌اند؟ از آنجا که والزر به شناسایی فرهنگ‌های دیگر اعتقاد دارد، با ارائه چنین نظریه‌ای اصولاً سایر ایدئولوژی‌ها و فرهنگ‌هایی را که نمی‌توانند اصل تطابق با تفاوت را نهادینه کنند، فرهنگ و ایدئولوژی‌های ناخالص قلمداد می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم که گرایش والزر و نوع تبیین وی از مدارا هم انتزاعی و هم جانبدارانه است.

۶. والزر فربه و نحیف بودن هنجارهای اخلاقی را در تفسیر از عدالت دخیل می‌داند؛ پس هنجارهای نحیف و حداقلی ارائه‌دهنده اصولی عام و جهانشمول‌اند که میان همگان پذیرفته شده‌اند و اصول هنجاری فربه و حداکثری، در برداشت جوامع از عدالت براساس فرهنگ خاص آنان نهفته است؛ از این رو نتیجه می‌گیرد که اصول اخلاقی حداکثری واضح جزئیات اصول عدالت و نحوه توزیع مواهب به صورت عادلانه است. حال این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که در برخی جوامع نابرابری‌ها و تبعیض طبقاتی پذیرفته شده است. آیا پذیرش این نابرابری‌ها ناشی از برداشت مشترک یا فهم جمعی چنین اخلاقی توسط اعضای آن جامعه خاص است یا نتیجه جبر نظام سیاسی موجود در آن جامعه؟ بی‌شک نمی‌توان گفت این مسئله (پذیرش نابرابری‌ها) ریشه اخلاقی دارد، چراکه به نظر می‌رسد اخلاق تا حدود زیادی در ذات انسان ریشه دارد و از طرفی هر چیزی که پیامدهای خوشایند و رضایت‌مندی مادی و معنوی در پی داشته باشد، انسان‌ها فطرتاً طالب آن‌اند و به جرأت می‌توان گفت پذیرش چنین تبعیض طبقاتی در این جوامع، ریشه اجتماعی دارد و نمی‌توان آن را به مقوله‌ای جهانشمول به نام اخلاق پیوند زد؛ چنانکه والزر این مسئله (نابرابری‌ها در برخی جوامع) را به اخلاق حداکثری مربوط می‌داند.

نتیجه

پژوهش حاضر تلاش کرد یکی از آخرین نظریه‌های عدالت را واکاوی کند که یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان جامعه‌گرایی معاصر؛ یعنی مایکل والزر، مطرح کرده است. والزر به سنت فکری جامعه‌گرایی متعلق است که در دوره معاصر به انتقادهای چالش‌برانگیز علیه لیبرالیسم مبادرت کرد. مهم‌ترین انتقادهای جامعه‌گراها بر لیبرال‌ها بدین قرار است: ۱. تقدم جامعه بر فرد؛ ۲. رد ارزش‌های جهانشمولی؛ ۳. تقدم خیر بر حق؛ و ۴. رد ادعای بی‌طرفی دولت مدرن. والزر به صورت خاص با استناد به روش زمینه‌گرایی، ادعای جهانشمولی لیبرالی را رد می‌کند و در پرتو مشی نظری جامعه‌گرایی، نظریه عدالت خود را پرورش می‌دهد. به اعتقاد وی نمی‌توان معیار عام و جهانشمولی از عدالت ارائه کرد و آن را به همه جوامع تعمیم داد. نظریه عدالت وی دو اصل اساسی دارد ۱. اصل برابری ساده و ۲. اصل برابری پیچیده.

به نظر می‌رسد وی هر کدام از اصول عدالت خود را بر مبنای هنجار اخلاقی خاص (فربه یا نحیف) طرح می‌کند. نتیجه اینکه والزر با پیوند اصل برابری پیچیده با اخلاق حداکثری، نظریه عدالت خود را تئوریزه کرد. به طور کلی می‌توان ادعا کرد که والزر با تفسیر جامعه‌گرایانه از عدالت، باب نسبی‌گرایی در تعریف عدالت و حوزه‌های آن را می‌گشاید.

منابع و مأخذ

۱. آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. تامپسون، سیمون (۱۳۷۶). «پسانتجدگرایی، بنیان‌گرایی، زمینه‌گرایی»، ترجمه علیرضا بهشتی، نشریه میان‌رشته‌ای مدرس علوم انسانی، ش ۴، ص ۹۱-۱۱۱.
۳. توانا، محمدعلی (۱۳۸۹). «نظریه عدالت سیاسی راولز راه‌حلی برای معمای دووجهی آزادی و برابری»، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش هشتم، صص ۹۹-۱۲۶.
۴. جمالی، رضا (۱۳۹۲). «چالش با لیبرالیسم»، درج شده در روزنامه ایران، پایگاه خبری ویسنا.
۵. حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۹۲). درسگفتارهای عدالت اجتماعی در جوامع چندفرهنگی - تعددگرایی در عدالت اجتماعی مایکل والزر و قلمروهای عدالت، مؤسسه مطالعات دین و اقتصاد.
۶. دیواین، فیونا (۱۳۷۸). «تحلیل کیفی»، در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمدحاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۷. سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهر اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۸. شاپیرو، جان سالوین (۱۳۸۰). لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز.
۹. کیمیلیکا، ویل (۱۳۷۹). «جماعت‌گرایی»، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، فصلنامه فلسفه و کلام قیسات، ش ۵، ص ۱۳۹-۱۱۲.
۱۰. کینگ ول، مارک در اپریل، استوکس جفری (۱۳۸۶). دمکراسی لیبرال و منتقدان آن، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۱. مالهاال، استفان و ادام، سوئیفت (۱۳۸۵). جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم گزیده اندیشه‌های سندل - مک اینتایر - والزر و تیلور، به اهتمام جمعی از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. واعظی، احمد (۱۳۸۸). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. والزر، مایکل (۱۳۸۹ الف)، حوزه‌های عدالت در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر ثالث.
۱۴. ----- (۱۳۸۹ ب). فربه و نحیف خاستگاه هنجارهای اخلاقی، ترجمه سید صادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ب) خارجی

15. Barry, Brian (1995), spherical justice and global injustice in pluralism justice and Equality, oxford university press.
16. Bellamy, Richard (1998), "justice in the community walzer on pluralism equality and democracy", in procedings social justice from hum to Walzer Edition by Divid Boucher and paul Kelly, London and new yourk press.
17. Coetzee, Pieter (1999), Complex equality- some notes on redistribution South Africa, Department of philosophy unisa.
18. Mayer, Robert (2001), "Michael Walzer industrial Democracy and complex Equality", political theory, vol 29.

19. Miller, David (1995), Michael Walzer: pluralism justice and Equality, Oxford University press.
20. Trappen Burg, Margo (2000)," in defence of pluralism Two reading: of walzer is spheres of justice", the journal of political philosophy, volume 8, number 3, pp343-362.
21. Tutui, viorel (2011), Between the sphers of justice and the right citizenship the limit of the communitarian theory of michael walzer,cuza university of Iasi.
22. Walzer, Michael(1983),spheres of justice A Defense of pluralism and equality, new yourk university press.
23. Etzioni, amitia, Christensen, Karen, levinson, david (2003), "communitarianism encyclopedia of community", form the village to the virtual world,vol 1,sage publications
24. Walzer, Michael (1985), interpretation and social criticism, Harvard university press.