

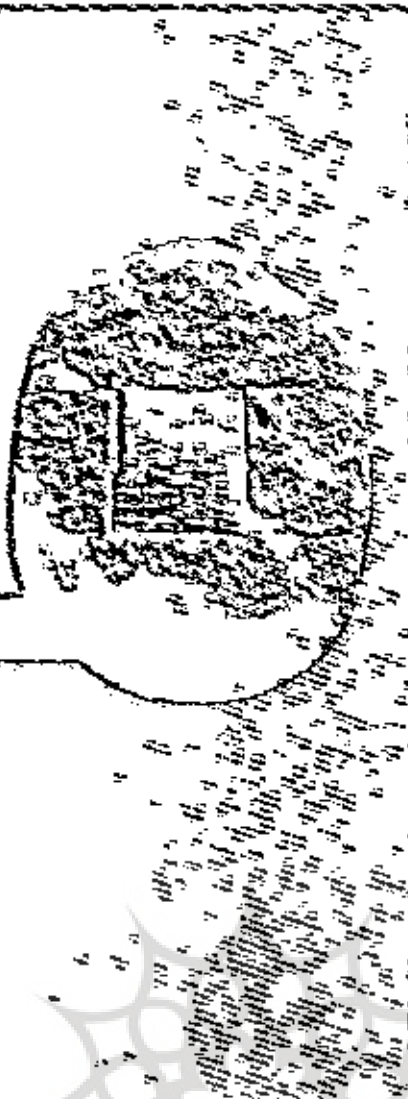
بشر است. به نظر دوبورل زنان را باید از وضعیت کنونی شان آگاه کرد. او همواره بر این نکته تاکید می کرد که زنان باید متوجه شوند که نه تنها موقعیت درجه دومشان به مثابه «دیگری» را مردان بر آن ها تحمیل کرده اند، بلکه خودشان این موقعیت را در دل پذیرفته و به آن تن داده اند. او بر این باور بود که سر نوشت زنان این نیست که به «دیگری» فراموشگار تبدیل شوند که وجودشان تنها به واسطه رابطه با مردان و از دید آنان معنا پیدا می کند. بلکه زنان باید ظرفیت خود را اچنان برای خود آگاهی ارتقا بخشند که بتوانند به انتخاب دست بزنند و به نیازها و خواسته هایشان ارزش بدهند. از نظر دوبورل در حیات اجتماعی، کسی زن به دنیا نمی آید بلکه زن می شود. او همواره بر این نکته تاکید می کرد که زنان باید عدالت و قدرت اقتصادشان را تقویت کنند تا از قاعه پائین دوبورل سه استراتژی را که زنان می توانند برای فاعل مختار شدن و کسب آزادی آزادانه اتخاذ کنند، کل مولد فعالیت فکری و سوسیالسم می کنند (۱).
 دوبورل در «جنس دوم» در حالی که به دیگر بودن زنان می ناخست به خصایلی که به طور سنتی به مردان نسبت داده می شود از قبیل «خرد» و «فرهنگ» ارزش بیشتری می داد. دوبورل نظریه فمینیستی (از استنسیالیستی یا موضوع دیگری و دیگری بودن را از نظر صفت در بره سرشت نظری آمیز روابط نسبی فمینیستی کرد. او زن را به مثابه دیگری پدیده ای متمایز یکی تلقی می کند. استوری ای که مردان، جامعه را بر مبنای آن می سازند و فراموش می کنند این مفهوم را ناشی از پذیرش دیگری بودن خود زنان می داند. او در «جنس دوم» بر گونه ای از اگزستنیسیسم فمینیستی تاکید می کند و می گوید: زنان سرکوب می شوند چون نسبت به «خود» مرد، دیگری اند و به علت «دیگری» بودن «غیر مرد» شد بنابراین مرد «خود» و آزاد است و موجود تیس گندمای است که معنای هستی خود را تعریف می کند. در صورتی که زن «دیگری» یعنی موضوع شناسایی است که معنی اش با آن چه او نیست تعیین می شود (۲).

اگزستنیسیسمی که دوبورل تحت تاثیر سارتر بیان کرده بسیار تاثیر گذار بود. دیگر مباحثی که دوبورل در «جنس دوم» به آن ها پرداخته است: قرن مستقل است. شمس کثیری از زنان ممتاز و برجسته وجود دارند که در حرفه خود به ادغال مالی و اجتماعی دست می یابند و حتی که در برابر امکانات های زن و این تلاش پرسش می کنند. همین دست از زن ها مطرح می شوند و بحث هایی که فمینیست ها و ضد فمینیست ها مطرح می کنند، بر بار همین زن ها است. از دیدگاه دوبورل این که بگویم این زنان به راه خطا می روند. گفتاری پس نامرست است اما آن چه جایز اهمیت است این است که اینان به راحتی در جایگاه جدید خود استقرار نیافته اند و هنوز در نیمه راهند (۳). دوبورل بر این باور است که زنی که از خود مایه می گذارد زنی که مسئولیت می پذیرد در صدد نیست که مرد را در زندان به بند بکشد بلکه همواره می گوید که خود را برای رهایی بیابد و در این مسیر خودش در روشنایی تعالی سر بر آورد. در این جا هست که دو تعالی، رو در روی هم قرار می گیرند و هر آزادی به جای آن که متغییر دیگری را به رسمیت بشناسد می خواهد بر دیگری تسلط یابد. در این میان دوبورل تاکید می کند که زن «مروزی» ارزش های مردانه را قبول دارد او می خواهد مانند مردها فکر کند. عمل کند، اقدام کند و بپایزند و به جای این که در صدد پامپدن مردها بر آید، تاکید می کند که با آن ها برابر است (۴).

موضوع زن بودن، امروزه برای انسان مستقل، مسئله های خاصی مطرح می کند، چرا که جهان در چشم اندازی متفاوت به او عرضه می شود. دوبورل در کتاب «خطرات» خود آن جا که از جنس دوم می نویسد، وضاحت و خرسندی خود را از صرف عمر خود برای تبیین آرد و نقدی شجاعانه فمینیستی ارائه می کند. او در این باره می نویسد: «وقتی که می سگاه بودم، اگر به من می گفتند که به مسئله زنانه خواهم پرداخته و جدی ترین خواننده گم زنم خواهند بود، دچار حیرت و حتی خشم می شدم. اکنون از این باب متأسف نیستم. برای زن ها چون گرفتار تفرقه دوپلرگی و زبان شده اند، پیش از مردان مایه برد و باعت و پیروزی و شکست و چید دار زن ها توجه مرا بر می انگیزند و ترجیح می دهم که در میان آنان لشکر عملی محدود ولی محکم، در دنیا داشته باشم. نه این که در سطح جهان موج بزنم» (۵).

سهیمون دوبورل در چهاردهم آوریل سال ۱۹۸۶ در ۷۸ سالگی در پاریس در گذشت.

- ۱- نظریه حقیقت های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۲۰
 ۲- جنسی از ایندنگ، فرهنگ نظر معاصر، فصلی، ص ۲۹۱
 ۳- سهیمون دوبورل، خطرات، ترجمه ماسم ستوری، ص ۱۸، ۸۷
 ۴- فرهنگ نظر معاصر، فصلی، ص ۲۹۱
 ۵- فصلی، ص ۱۴۸
 ۶- سهیمون دوبورل، جنس دوم، ترجمه ستوری، ص ۱۴۱، ۱۴۲
 ۷- فصلی، ص ۲۶۸
 ۸- فصلی، ص ۲۶۷



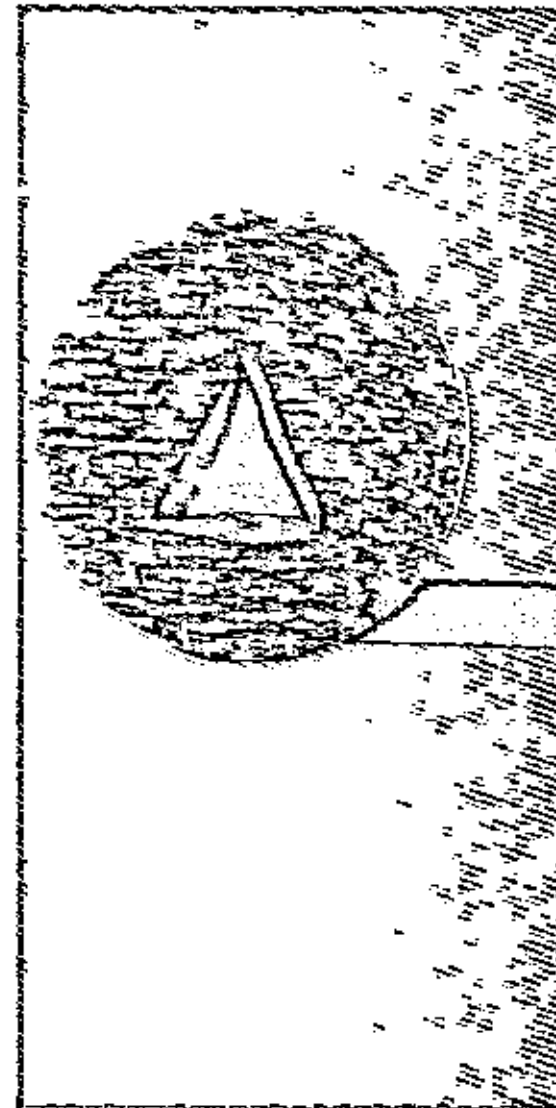
عدالت: از افلاطون به گامس

با عنایت به مطالب فوق باید در تکمیل مشخص تر و روشن تر از آن ها در ارتباط با عنوان مورد بررسی می گفت که برای بررسی مفاهیمی عدالت در دو متن «جمهور» (Politeia) (The Republic) کتاب اول و «فلسفه حقوق» (the philosophy of the law) بخش اول از فصل اول، از روش متنی استفاده می شود. بررسی می شود که خود را اثر الزامات و نتایج دیگر روش ها را ساخته و به وجه التزامی تر و مجرتر موضوع عدالت را مورد بررسی قرار می دهد اما اصل هادی و راهنمای این نوشتار امکان طرح عدالت از دو منظر درونی و بیرونی است. البته دو منظری که کاربرد عام دارند ولی در عین حال در ارتباط با دو اثر مورد بررسی موضوع بحث بیشتری دارند. بر اساس تعبیر اولیه و کلی، عدالت درونی در ارتباط با وجود مقوله و موضوعی قابل طرح است که در درون انسان منشأ و مبنا دارد و مقوله عدالت را در ارتباط با آن مهم باید موجه و مشروع ساخته اما در عدالت بیرونی، عدالت در پیوند با موضوع و پدیده های در خارج از انسان مطرح می شود. به عبارت دیگر، در یک منظر عدالت بر پایه مقوله های درون انسانی، معنا و مفهوم پیدا می کند. و در منظر دیگر عدالت اساساً بر اساس مقوله های بیرون-انسانی صاحب مفهوم می شود.

افلاطون در کتاب اول «جمهور» سه مبنا و دیدگاه را جدا و متمایز از آید خود در باب عدالت مطرح می کند. در این راستا مبنای یک دیدگاه قاعده (البته قاعده برآمده از حرف و سنت) و رعایت این نوع قاعده می باشد. به عبارت دیگر رفتار و عمل بر اساس این قاعده یعنی عدالت مدنظر است که نماینده این دیدگاه «کفالوس» است. اما مبنای قاعده دیگر، نوع و انواع مناسبات و روابطی است که انسان با آن ها می یابد. این ها می تواند برقرار می کند و بسته به ماهیت این روابط، عدالت معنا پیدا می کند. از این رو در درجه اول مشخص ساختن نوع رابطه و روابط ماهیت

دکتر مصطفی یونس
 مسئله عدالت موضوعی است که برای متفکرین گذشته و حال در خصوص عرصه های چون اخلاق، سیاست و حقوق مطرح بوده و هست. در این نوشته مسئله مذکور با ارجاع به دو اثر «جمهور» افلاطون و «فلسفه حقوق» گامس مطرح می شود. در قبال این طرح شاید به لحاظ روشی این ایراد بیان شود که استدلال و مبنای توچه ای این کار چه است. با توجه به موضوعیت استدلال مطرح کنندگان این اسپرادم می توان گفت که علی رغم ادعان به تفاوت منظر، میان این دو متفکر درباره زبان و در این راستا زبان نوشتاری و نیز سبک نوشتاری و با وجود تفاوت و فاصله واژگانی و محتوایی میان واژه و محتوای بیرونی و انسانی، این دو متفکر در تدبیرین در باب سیاست و اخلاق و نیز حقوق تاگزیر هستند. درباره مقوله و ایده عدالت صرف نظر از این که با چه واژه و مفهومی بیان شود سخن بگویند که دسترسی ما به این مهم نیز از طریق متن نوشتاری آن ها است.
 به عبارت دیگر، بر اساس توفیق ضمتی یا صریح در چهار چوب اندیشه و فلسفه غرب به تامل در باب عدالت از مبنای هر گونه اندیشه اخلاقی و سیاسی بوده و از آن گریزی نیست. از این رو ایده عدالت را صرفاً بر اساس مقایسه دو اثر مشخص یعنی «جمهور» و «فلسفه حقوق» مطرح می. بازم مبنای این انتخاب محتوایی و روشی است و صرفاً معطوف به مزایای محدود بودن عرصه بررسی نیست. از نظر محتوایی دو اثر مطرح به آثار مهم و مبنایی در عرصه فلسفه اخلاق و سیاست افلاطون و گامس هستند. از نظر روشی نیز به نظر در متن آن است که آثار یک موافق به صورت مستقل مطرح شده و نویسنده بر اساس آن اثر مورد فهم قرار گیرد. یک نویسنده یک اثر.





دارد- نماینده این منظر «پلمارخوس» است. در نهایت دیدگاه سوم نوع مناسبات قدرت و به تعبیری قراردستی و فرودستی و تمیق عدالت به طرف دارنده قدرت و فرادستی را مبنای تعریف عدالت می‌داند- نماینده این دیدگاه «تراسماخوس» است. بدین ترتیب افلاطون در کتاب اول «جمهور» سه مبنای برای عدالت مطرح و عرضه می‌نماید؛ مبنایی که در کنار تفاوت در مقایسه با مبنای افلاطون محور مشترک و پیوند دهندهای دارند که باعث ربط آن‌ها و به عبارتی در یک مجموعه واحد قرار گرفتن آن‌ها می‌شود.

مبنای افلاطون طرح وجود «نفس» در تمایز از «روح» و «جسم» ولی در صحن حال تعامل و نزدیکی با آن‌ها و نه تمایز صفت و سخت از آن‌ها و نیز ربط و فهم عدالت در نسبت با این مقوله می‌باشد.

«فکتی» مگر تصدیق نکردیم که عدالت قابلیت نفس است و ظلم عیب و نقص آن؟
گفت: آری، این نکته را تصدیق کرده‌ایم «جمهور» کتاب اول، ۳۵۳.

براین اساسی نفس (Soul) مبنای تمییز افلاطون از عدالت به عنوان دیدگاه بدیل در برابر سه منظر مطرح شده است. می‌توان گفت که افلاطون در آثار مختلف و از آن‌جا همبرسه «جمهور» روایت‌های مکمل و حتی متفاوت از مقوله نفس ارائه می‌دهد. از این رو می‌توان برای فهم این مقوله البته در پیوند مناسب و شاید سه با عدالت به دوروش عمل کرد یا خود را به همبرسه «جمهور» محدود سازیم و یا این اثر را در ارتباط با دیگر آثار وی مورد ملاحظه قرار دهیم، که در این جا به تناسب از روش دوم استفاده می‌شود.

از یک طرفه نفس ایده‌ای است که در پیوند با ایده‌هایی پیچیده قرار دارد مثل آن که نفس یک کلیت است؛ نفس نامیرا است و با زایش دوری مجدداً زود بدن به عنوان سرچشمه همه بدی‌ها می‌گردد. نیز هدف زندگی و تعریف فلسفه در ارتباط با پالایش یعنی آمادگی برای مرگ و بازگشت نفس به جایگاه طبیعی آن مطرح می‌شود؛ زیرا نفس شباهت زیادی با ابدیه داشته و به مانند آن تغییرناپذیر و غیرمادی و نادیدنی است.

از طرف دیگر، افلاطون به گونه‌ای خاص جنبه‌های اساسی تفاوت میان نفس و جسم را کاهش می‌دهد بدین طریق که وی برخی از کارکردهای جسمانی را به نفس نسبت می‌دهد و خود

این کار را با سه گانه نفس بر اساس تعبیر مستثنی یعنی بخش ناطقه، غضبیه و شهوانی به انجام می‌رساند که هر یک جایی جسمانی در بدن دارند و همگی در پیوند با هم هستند (اگر چه بعدتر با گسترش کار نفس، بخش ناطقه به عنوان نفس واحده مطرح شده و در مقایسه با دو بخش دیگر برتر و الهی است؛ چراکه توسط صانع خلق شده؛ پیش از تولد ابدیه را دیده؛ و در نهایت نامیرا می‌باشد).

با لحاظ موارد فوق می‌توان گفت که از نظر افلاطون نفس در تفاوت و تمایز از روح (Spiril) دلالت بر مجموعه توانایی‌ها و قابلیت‌های مشخصاً و اختصاصاً انسانی دارد. براین اساس و جدای از کلیه مسائل و مشکلاتی که این روایت از نفس در بر دارد، اولاً، نفس یک کلیت واحد نامیرا و نادیدنی است که به تعبیری با کل حیات و زندگی انسان مترادف است؛ به عبارت دیگر زندگی انسان صرفاً محدود و قابل تقلیل به طفل یا احساس یا امیال نیست؛ بلکه به صورت پیوندی مرکب بوده و ترکیبی از این موارد بوده یا در میان این موارد حرکت می‌کند (Peters, 1967: 170, 171). در نفسی، این کلیت همه قابلیت‌های انسان را پوشش داده و صرفاً به یکی از این ظرفیت‌ها مطلقاً اگاهی و شناخت حکومت کردن، تدبیر و شور محدود نمی‌شود یا تنها در بردارنده آن نیست؛ و در نهایت، تنها قابلیت‌های اختصاصاً انسانی را در بر می‌گیرد و موارد مشترک بین انسان و دیگر موجودات را در بر نمی‌گیرد.

«گفتیم پس اکنون به این سؤال گوش کن: نفس نیز کاری دارد که از هیچ چیز دیگر ساخته نیست؟ مانند اندیشیدن، شور، حکومت و کارهایی دیگر که همه از این جمله‌اند؟ آیا حق داریم این کارها را خالص نفس بنامیم؟ گفته‌ای گمان پرسیدم: می‌توانیم زیستن را نیز کار نفس بنامیم؟
گفت: البته «جمهور» کتاب اول، ۳۵۳d.

بر اساس متن مورد استناد، نفس را باید در ارتباط با کلیت زندگی مطرح ساخت؛ و به عبارتی با طرح سؤال در خصوص ماهیت زندگی- البته زندگی غیرزیست شناسانه- باید نفس را فهم کرد. پس نفس جزه‌لایفک و تنیده شده زندگی انسان به معنای خاص است و نمی‌توان آن را به یک وجه زندگی محدود کرده، یا مقید و تابع ساخت. از این رو نفس بر اساس نظر افلاطون در کتاب اول «جمهور» یک کلیت مرکب از «میراث- فضائل-» مختص انسان است.

کانت
کانت در مقدمه خود در کتاب «فلسفه حقوق» در قالب مفاهیم اولیه ما به دلیل طبیعت اخلاقی، به مفاهیمی چند و از آن جمله حق و عدالت اشاره می‌کند. در این مقطع از بحث وی می‌گوید حق یا ناحق فعلی است که کلاً مطابق تکلیف یا مغایر تکلیف انجام شده باشد؛ تکلیف خواه تابع محتوای عمل یا تابع منشاء عمل، از هر نوع که می‌خواهد باشد؛ کانت، «فلسفه حقوق» ۲۲۴، ۱۲۸، ۵۸.

برای فهم این سخن باید گفت که وی به لحاظ زمینه‌ای و بستری در مواجهه و چالش با دو منظری که به اخلاق از زاویه نفع یا سود و احساس نگاه می‌کنند (Robert C. Solomon and Mark C. Murphy 2000: 151)، ایده عدالت (gerecht) و حق recht و از آن جمله حق مالکیت خصوصی یا تملک را مطرح می‌سازد. البته گفتار کانت در چهار چوب تعلیم حق به طور کلی قرار دارد و در پرتو این عنوان کلان در قالب قسمت اول به طرح حق خصوصی یا آن‌چه که به نحو خارجی کلاً مال من یا مال تو است و نیز فصل اول این قسمت یعنی چگونگی دلخشن چیزی به نحو خارجی به عنوان مال خود می‌پردازد. براین اساس:

«چیزی حق مال من است که چنان با آن مرتبط باشم که اگر دیگری بخواهد بدون رضایت من از آن استفاده کند به من زیان برساند. شرط درون ذهنی (فاعلی) امکان استفاده از چیزی کلاً عبارت است از مالکیت» (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۲۵، ۱۲۸، ۸۲).

اما برای کانت مالکیت یک معنا ندارد و به یک معنا نباید آن را محدود ساخت. از این رو وی میان دو نوع مالکیت محسوس و معقول تمایز می‌گذراند و مقصود از محسوس، مالکیت جسمانی باشد؛ اما فقط از مالکیت معقول، مالکیت حقیقی همان شیء فهمیده می‌شود. این تعبیر که گفته می‌شود چیزی خارج از وجود من است؛ یا حداقل به این معنا است که فقط از من (از فاعل) متمایز است. فقط به این معنا می‌توان مالکیت را به عنوان مالکیت عقلانی تصور کرد. (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۲۵، ۱۲۸، ۸۲).

بر اساس گفتار فوق، مالکیت محسوس یعنی تملک جسمی و فیزیکی یک شیء، و مالکیت معقول یعنی داشتن حق نسبت

به یک شیء و چیزی اگر چه آن شیء در تملک محسوس فرد قرار نگرفته باشد و یا او از آن استفاده نکند؛ اما نکته این جا است که مالکیت را نباید امری بیرونی و خارجی، برای فاعل یا کارنده فرد محسوب داشت؛ بلکه مالکیت جزء فرد بوده و نفس یا تجاوز به مالکیت، نفس یک امر صرفاً مادی و فیزیکی به حساب نمی‌آید؛ بلکه نفس آزادی به عنوان عامل تعریف کننده فرد محسوب می‌شود. «هرای من ممکن است که هر متعلق خارجی گزینش خود را به عنوان مال خود به دست آورم؛ و این مبنایی است که اگر به عنوان قانون به کار رفته باشد، به موجب آن این که متعلق یک گزینش فی نفسه (به نحو بیرون ذهنی) باید به هیچ کس تعلق نداشته باشد؛ خلاف اصل حق است. پس این فرض پیشینی عقل عملی است که هر شیء متعلق گزینش مرا به عنوان امکان بیرون ذهنی، مال من یا مال تو لحاظ و به آن عمل کند» (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۲۶، ۱۲۸، ۸۲).

اما نکته ظریف و مبنایی را کانت در این مقطع از بحث در ارتباط با نسبت میان مالکیت و هویت و ماهیت فرد به میان می‌کشد: «کسی که می‌خواهد چیزی را کلاً به عنوان مالک خود در اختیار داشته باشد باید مالک آن باشد؛ در غیر این صورت اگر کسی بدون رضایت او از آن شیء استفاده کند، به او ضرری نرساند؛ است؛ چون اگر چیزی که خارج از این شیء است و حقاً ربطی به آن ندارد را تحت تأثیر قرار دهد؛ تأثیری در او به عنوان سوزده نخواهد داشت و حتی از او ضایع نخواهد شد» (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۲۷، ۱۲۸، ۸۲).

کانت در راستای توضیح هر چه بیشتر گفته مورد اشاره، این سؤال را مطرح می‌کند که مالکیت صرفاً حقیقی (معقول) چگونه ممکن است؟ و این سؤال را از طریق تفکیک بین گزاره‌های «حالی» و «تربیتی» به انجام می‌رساند. در این راستا به گفته او تمام احکام حق، احکام پیشینی‌اند؛ زیرا قوانین عقل‌اند. «حکم حق پیشینی از لحاظ مالکیت تجربی، تحلیل است؛ زیرا چیزی بیش از این نمی‌گوید که چه چیزی طبق اصل تناقض از مالکیت تجربی نتیجه می‌شود. اما از طرف دیگر، قضیه حاکی از امکان مالکیت یک شیء خارجی برای من، با حذف هر گونه شرایط زمانی و مکانی مالکیت تجربی- فراتر از این شرایط محدود کننده است؛ و چون مثبت مالکیت چیزی است؛ که بدون در دست داشتن آن، به عنوان شرط ضروری آن چه به نحو خارجی مال من یا مال تو است؛ یک قضیه «تالیفی» است؛ پس کار عقل این است که نشان دهد یک قضیه پیشینی که فراتر از مفهوم تجربی مالکیت می‌رود، چگونه ممکن است» (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۵۰، ۱۲۸، ۸۸).

بر اساس سخن منقول از کانت مالکیت و تملک مقولهای برخاسته از ضرورت است و با تجربه سروکاری ندارد؛ براین اساس قانون مالکیت از چیزی حمایت می‌کند که پیش‌تر قانونی مبنایی تر آن را پذیرفته و تأیید کرده است؛ از این رو نحوه دارا بودن چیزی هر خارج به عنوان مال من، عبارت است از صرف پیوستگی حقیقی «زاده فاضل» به آن شیء؛ بدون برقراری نسبت زمانی و مکانی، به موجب مفهوم «عقلانی» مالکیت (کانت، «فلسفه حقوق» ۲۵۴، ۱۲۸، ۹۲).

نتیجه
بر اساس آن چه گفته شد افلاطون در کتاب اول خود «جمهور» عدالت را در ارتباط با مقوله ای درون انسانی به نام نفس در ترادف با زندگی مطرح می‌کند. در این بستر نفس کلیتی مرکب از توانایی‌ها و ظرفیت‌های اختصاصاً انسانی است که به انسان به عنوان انسان تعریف داشته و هرگز محدود به عقل آزادی و نیست. نفس جزء ذاتی انسان بوده و به تعبیری در انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است. از این رو برای انسان امری بیرونی یا خارجی نیست. اما در نزد کانت نفس به «خود» یا «سوزده» محدود شده و انسان را بر اساس این مقوله باید درک و فهم کرد. در این چهار چوب «خود» به واسطه مفهوم عقل و آزادی تعریف شده و عدالت یا حق توسط این برداشت شخصی از خود تعریف شده و عدالت یا حق توسط این برداشت شخصی از خود تعریف می‌گردد. به عبارت دیگر، عدالت یعنی «مالکیت» و تملک در دو وجه محسوس و معقول و خصوصاً وجه دوم که بر پایه گزاره‌های ترکیبی استوار می‌گردد.

منابع:
۱- افلاطون، «حوره کامل اثر افلاطون»، محمدحسن فلسفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۷، جلد دوم، کتاب جمهور، با حکم و اصلاح.
۲- کانت، «فلسفه حقوق»، منوچهر حسینی، درمندی، تهران: نشر ونگار، ۱۳۸۰، با حکم و اصلاح.
3- F.E. Peters, "Greek philosophical Terms: A Historical Lexicon" New York: New York University Press: 1967..
4- Robert C. Solomon and Mark C. Murphy, "What Is Justice?" Oxford: Oxford University Press: 2000.