

## عدالت چیست

هنگامیکه عیسی ناصری را بحضور پیلاطس آوردند وی پس از اقرار به پادشاهی چنین گفت:

«از این جهت من متولد شدم و بجهت این در جهان آمدم تا براستی شهادت دهم...» پیلاطس باو گفت «راستی چیست؟»<sup>۱</sup> پیلاطس انتظار نداشت که مسیح جوابی باو بدهد و مسیح هم جوابی نداد. زیرا شهادت براستی اساس رسالت پادشاهی مسیحیت نبود. او از این جهت متولد گردیده بود که به عدالت شهادت دهد، عدالتی که فقط در ملکوت خداوند حقیقت پیدا میکرد و بجهت این عدالت بصلیب کشیده شد. در ورای سؤال پیلاطس که راستی چیست؟ از خون مسیح سؤال دیگری خارج گشت که بهمان اندازه مهم است - سؤال ابدی نوع بشر: عدالت چیست؟

هیچ سؤال دیگری تا بحال چنین سرسختانه مورد بحث واقع نشده است. برای هیچ مسئله دیگری تا بحال اینهمه خون و اشک ریخته نشده است و هیچ سؤال دیگری تاکنون چنین مورد بحث توابع و متفکران از افلاطون تا کانت نبوده است و با وجود این سؤال مذکور همچنان بدون جواب مانده است. چنین بنظر میرسد که این مسئله از آن مسائلی است که منطقی تسلیمی برآن انطباق پیدا میکند که بر اساس آن انسان نمیتواند جواب منجزی برای این مسائل پیدا نماید بلکه فقط میتواند سؤال را اصلاح کند.

### اول

عدالت در درجه اول از صفات ممکنه نظم اجتماعی میباشد ولی با نظم مذکور ملازمه ندارد و ناظر بروابط متقابل انسانها است. عدالت در درجه دوم يك صفت ممتاز انسانی است زیرا شخص عادل است که رفتارش با قواعد يك نظم اجتماعی که

(۱) انجیل یوحنا: ب ۱۸-۳۷.

عادلانه فرض میشود تطبیق نماید. ولی واقعاً مفهوم نظم عادلانه اجتماعی چیست؟ مفهوم آن اینست که این نظام کردار افراد را بنحوی که مورد قبول همگان است تنظیم میکند، یعنی تمام افراد خوشبختی خود را در آن خواهند یافت.

انسان به تنهایی قادر بیافتن خوشبختی نیست و از آن جهت است که آنرا در اجتماع جستجو میکند. عدالت خوشبختی اجتماعی است خوشبختی‌ای است که بوسیله یک نظام اجتماعی تضمین شده است. افلاطون بدین مفهوم و با یکسان دانستن عدالت با خوشبختی چنین نتیجه گرفت که فقط یک انسان عادل خوشبخت است و غیرعادل نمیتواند خوشبخت باشد. مسلماً اعلام اینکه عدالت خوشبختی است نمیتواند جواب نهائی باشد چه این فقط تغییرمطلب است. چون الان سئوالی که مطرح خواهد شد اینست که «خوشبختی چیست؟»

این نکته روشن است که تا هنگامیکه خوشبختی بمفهوم اصلی و محدود خوشبختی فردی و بمعنی خوشبختی انسان یا آنچه که شخص خودش میخواهد تفسیر گردد امکان وجود یک نظم عادلانه نخواهد بود. زیرا که لامحاله خوشبختی یک فرد در زمانی با خوشبختی فرد دیگری بطور مستقیم یا غیر مستقیم در تعارض خواهد بود. بطور مثال عشق از مهمترین منابع خوشبختی و همچنین رنج است. اگر فرض کنیم که دو مرد عاشق زن واحدی گردند و هر دو آنها بدرستی یا اشتباهاً باور داشته باشند که بدون داشتن انحصاری آن زن بعنوان همسرشان خوشبخت نخواهند شد و برطبق موازین قانونی و همچنین احساسات شخصی، ازدواج زن مذکور با بیشتر از یکی از آنان میسر نباشد در نتیجه خوشبختی یکی از آنان لامحاله باعث بدبختی دیگری است. هیچ نظام اجتماعی نمیتواند این مشکل را بنحو رضایت بخش و یا عادلانه حل کند که خوشبختی طرفین را تضمین نماید و حتی قضاوت مشهور سلیمان هم قادر بحل آن نخواهد بود. بطوریکه منقول است هنگامیکه دو زن ادعای مادری طفلی را میکردند سلیمان دستور داد طفل را بدو پاره کنند و بیسن دو زن تقسیم کنند ولی در حقیقت سلیمان مایل بود طفل را بزنی بدهد که برای نجات طفل از ادعایش صرفنظر نماید و چنین فرض کرد که زن مذکور واقعاً بطفل علاقه داشته است.

اگر قضاوت سلیمان اصلاً عادلانه بوده است بخاطر این بوده است که در شرایطی صورت پذیرفته که فقط یکی از زنان واقعاً بطفل علاقه داشته است. اگر هر دو واقعاً بطفل علاقه داشتند و چنین فرضی کاملاً ممکن است چون هر دو ادعای مادری میکردند اختلاف قابل حل نبود و حتی اگر علیرغم این فرض که هر دو زن از ادعای خویش صرفنظر میکردند طفل بیکی از آنها داده میشد قضاوت مذکور مسلماً غیر عادلانه میبود زیرا که یکی از طرفین ناراضی باقی میماند. خوشبختی ما غالباً بستگی باحتیاجاتی دارد که نظام اجتماعی نمیتواند آنرا برآورده نماید.

مثالی دیگر: شخصی باید بسمت فرماندهی ارتش منصوب گردد دو نفر داوطلب این مقام هستند و فقط یک نفر میتواند باین سمت منصوب گردد. بدین

است که بنظر عادلانه میرسد که شخصی را که واجد شرایط بهتر است باین سمت منصوب نمایند. ولی اگر هر دو بیک اندازه واجد شرایط باشند چه باید کرد؟ در آنصورت هیچ راه حل عادلانه ای ممکن نخواهد بود. اگر فرض کنیم که یکی بردیگری برتری دارد بخاطر اینکه قدش بلندتر، خوشقیافه، و دارای شخصیت نافذی بوده و دیگری هرچند از لحاظ شغلی کاملاً با او مساویست ولی قدش کوتاه، بی نمک و بدون شخصیت بوده است. حال اگر اولی باین سمت منصوب گردد دیگری احساس نخواهد کرد که این تصمیم عادلانه بوده است. سؤال خواهد کرد که چرا قدم کوتاه و قیافه ام بد است؟ چرا طبیعت بمن اندام نامتناسبی داده است؟ و در حقیقت اگر طبیعت را از نظر عدالت مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید که در طبیعت هیچگونه عدالتی نیست. یکی را سالم و با هوش و دیگری را مریض و احمق خلق میکند. هیچ نظام اجتماعی نمیتواند بی عدالتیهای طبیعت را جبران نماید.

اگر عدالت خوشبختی باشد وجود یک نظام اجتماعی عادلانه در صورتیکه عدالت بمفهوم خوشبختی فردی تلقی گردد غیر ممکن است ولی نظام اجتماعی عادلانه حتی اگر سعی در ایجاد خوشبختی فردی ننماید و هدفش بوجود آوردن حد اعلا خوشبختی برای حداکثر افراد باشد باز هم غیر ممکن است.

تعریف مذکور تعریف مشهوری است که جرمی بنتام فیلسوف و حقوقدان بزرگ انگلیسی از عدالت نموده است. اگر غرض از خوشبختی، ارزشهای ذهنی باشد و اگر در نتیجه آن افراد مختلف عقاید مختلفی در مورد آنچه که خوشبختی شان تلقی میگردد داشته باشند در آنصورت تعریف بنتام قابل انطباق نخواهد بود. خوشبختی ای که یک نظام اجتماعی میتواند تأمین کند نمیتواند خوشبختی در مفهوم فردی و ذهنی آن باشد بلکه باید خوشبختی در مفهوم عمومی و عینی آن باشد یعنی خوشبختی را باید برآورد کردن خواستهای محدودی دانست که از طرف مرجع اجتماعی که قانونگذار است بعنوان خواستهای که ارزش برآورد کردن داشته باشند شناخته شده از قبیل نیاز به تغذیه، پوشاک، مسکن و امثالهم.

بدیهی است که ارضای معدودی خواستهای شناخته شده اجتماعی با مفهومی که از خوشبختی مستفاد میگردد کاملاً متفاوت است. این عقیده بخاطر طبعش دارای خصوصیتی کاملاً ذهنی است.

نیاز به عدالت بخاطر اینکه مبین آرزوی غیرقابل تسخیر بشر برای خوشبختی فردی اش میباشد از نیازهای اولیه است که عمیقاً در اندیشه انسان ریشه دوانده است. خوشبختی ناشی از عدالت و مفهوم خوشبختی بمنظور آنکه از مقولات اجتماعی گردد باید بمیزان زیادی اهمیت خود را از دست بدهد. مسخ خوشبختی فردی به برآورد کردن نیازهایی که از طرف اجتماع شناخته شده اند و عدالت باین مفهوم همانند استحاله ای است که باید در مفهوم آزادی بمنظور آنکه بعنوان یک اصل اجتماعی شناخته شود صورت پذیرد. مفهوم آزادی را گاهی معادل مفهوم عدالت تعبیر مینمایند بدین معنی که فقط نظام اجتماعی ای که حافظ آزادیهای

فردی است نظام عادلانه‌ای است. چون آزادی واقعی بمفهوم (رهائی) از هر نوع اقتدار اجتماعی و یا حکومت با هر نوع سازمان اجتماعی ناسازگار است، لذا آزادی باید خصیصه انکار حکومت را از دست بدهد. آزادی باید نوعی حکومت را قبول کند. حکومت اکثریت حاکم و در صورت لزوم علیه اقلیت محکوم. در نتیجه آزادی بدون حکومت بدموکراسی خودمختار تغییر شکل پیدا میکند و بهمین مفهوم عدالت، از تضمین خوشبختی کلیه اتباع بحمايت از بعضی منافع اجتماعی که از طرف اکثریت ارزش حمایت شدن آنها شناخته شده تغییر معنی میدهد ولی کدامیک از منافع انسانی ارزش ارضاء شدن دارند و بخصوص ارجحیت آنان بچه‌ترتیب است؟ این سئوالی است که هنگام برخورد منافع پیش خواهد آمد و احتیاج به‌عدالت هم در یک نظم اجتماعی بعلمت امکان برخورد منافع میباشد. هنگامیکه برخورد منافی وجود نداشته باشد احتیاجی هم به‌عدالت نیست.

برخورد منافع هنگامی بوجود می‌آید که نفع یکی فقط با ضرر دیگری ممکن باشد و یا همچنین هنگامیکه برخوردی بین دو ارزش وجود داشته باشد، که تحقق هر دو با هم در آن واحد امکان‌پذیر نباشد و لازمه تحقق یکی اغماض از دیگری است و یا وقتی که لازم است تحقق یکی بردیگری ارجحیت داده شود یا قضاوت شود که کدامیک مهم‌ترند و درکلامی دیگر کدامیک دارای ارزش بالاتری هستند و بالاخره کدامیک دارای بالاترین ارزشهاست. مسئله ارزشها در درجه اول مسئله برخورد ارزشها است و این مسئله با بررسی مدلل قابل حل نمیشود.

جواب این سئوالها قضاوتی است در مورد ارزشها که بوسیله عوامل احساسی تعیین میگردد و از این جهت جنبه ذهنی دارد و فقط برای شخص قاضی معتبر بوده و در نتیجه نسبی میباشد.

ذکر چند مثال اظهار نظر فوق را تشریح خواهد کرد.

## دوم

بر اساس برخی از عقاید اخلاقی زندگی انسانی و یا زندگی هرانسانی دارای والاترین ارزشهاست در نتیجه بر اساس این اعتقاد اخلاقی کشتن یک انسان مطلقاً ممنوع است، حتی در جنگ و یا بعنوان مجازات اعدام. این عقیده باصطلاح «وجدانیون» معترض است که از انجام نظام وظیفه خودداری میکنند و همچنین عقیده کسانی است که بطور اصولی با مجازات اعدام مخالفند، علیرغم این عقیده اعتقاد وجدانی دیگری وجود دارد که بر اساس آن والاترین ارزش منافع و افتخارات ملی است. در نتیجه بر اساس این عقیده هر فردی اخلاقاً موظف است که جان خود را فدای میهن کرده و یا در صورت اقتضای منافع ملی و افتخارات میهنی اقدام بکشتن انسانهای دیگر در صحنه جنگ بکند. همچنین اعدام جنایتکاران نیز توجیه شده است. غیرممکن است که با استدلال علمی بتوان در مورد قضاوت بین ارزشهای متضاد تصمیمی اتخاذ نمود. همیشه در آخرین مرحله این احساس و اراده ماست که

تصمیم خواهد گرفت نه عقل ما - اختیار در دست هیجانان وجدانی است نه استدلال. اگر فردی زندانی ارودگاههای نازی شده یا به بردگی گرفته شود و امکان فرار هم غیر ممکن باشد در آنصورت مسئله موجه بودن خودکشی مطرح میگردد. از زمانی که سقراط جام شوکران را سرکشید مسئله ارجحیت زندگی و یا آزادی بارها مورد بحث قرار گرفته است. قضاوت در مورد ارجحیت ارزش آزادی و یا زندگی تعیین کننده روشی است که شخص در مقابل این مسئله اتخاذ خواهد کرد. در صورتیکه زندگی واجد ارزش والاتری باشد، در آنصورت خودکشی موجه نیست و اگر آزادی دارای ارزش بیشتری است و زندگی بدون آزادی ارزش زیستن نداشته باشد، در آنصورت اقدام بخودکشی اخلاقاً مجاز است، مسئله برسر ارجحیت ارزشهای زندگی و آزادی است. جواب این سؤال فقط میتواند جنبه ذهنی (معقول در باطن) داشته باشد و تنها برای قضاوت کننده و قاضی اعتبار دارد. جوابی که اعتبار عینی داشته باشد مانند اصل انبساط فلزات در مقابل حرارت در این مورد وجود ندارد.

اجازه بدهید فرض کنیم که مثلا اوضاع اقتصادی را میتوان از طریق باصطلاح اقتصاد برنامه ریزی چنان پیش برد که رفاه اجتماعی جهت عموم و به تساوی تأمین گردد منوط براینکه کلیه آزادیهای فردی لغو گردد جوابی که میتوان برای این سؤال یافت این است که آیا اقتصاد برنامه ریزی بهتر است و یا اقتصاد آزاد. آرائه نمود بستگی دارد به تصمیمی که قبلا در مورد اولویت ارزشهای آزادی فردی و رفاه اجتماعی گرفته شده است. یک فرد مستقل و مطمئن ممکن است آزادی فردی را برتر بداند حال آنکه فرد دیگری که دارای عقده خودکم بینی است ممکن است رفاه اجتماعی را ترجیح دهد. در نتیجه جواب سؤال اینکه آیا ارزش آزادی فردی بیشتر است یا ارزش رفاه اجتماعی جوابی است ذهنی و معقول در باطن و یک جواب عینی (معقول در خارج) مثلا مانند آهن از آب سنگینتر است و آب از چوب بدست نخواهد آمد. جواب موخر قضاوتی است در مورد حقیقت و صحت و سقم آنرا میتوان تجربه نمود برخلاف قضاوت در مورد ارزشها که چنین رسیدگی را نمیکنند.

دکتری پس از معاینه دقیق بیماری تشخیص میدهد که بیمار به بیماری لاعلاجی مبتلاست و احتمالا بزودی خواهد مرد. آیا دکتر باید حقیقت را با بیمار در میان گذارد و یا اینکه میتواند باو دروغ بگوید و یا حتی موظف است باو بگوید که بیماری علاج پذیر است و هیچ خطر آنی ای جان بیمار را تهدید نمیکند؟ تصمیم در این مورد بستگی به تفاوتی دارد که بین ارزش حقیقت و ارزش رهائی از ترس قائل هستیم در میان گذاشتن حقیقت با بیمار معادل است با وحشت او از مرگ زودرس حال آنکه دروغ گفتن به بیمار وحشت را از میان میبرد.

اگر کمال مطلوب حقیقت برتر از رهائی از وحشت است در اینصورت دکتر باید حقیقت را بگوید و اگر کمال مطلوب یا ذات رهائی از وحشت بالاتر از حقیقت باشد در آنصورت دکتر باید دروغ بگوید. ولی جواب این مسئله را که آیا ارزش حقیقت والاتر است یا رهائی از وحشت نمیتوان براساس استدلال علمی بدست آورد.

افلاطون عقیده دارد که فرد عادل (که در اینمورد بمفهوم فردی است که از قانون اطاعت میکند) و فقط فردی عادل میتواند خوشبخت باشد و حال آنکه غیرعادل (بمفهوم فردی که قانون را نقض میکند) نمیتواند خوشحال باشد. افلاطون میگوید «عادلانہ ترین زندگیها فرح بخش ترین آنهاست»<sup>۲</sup>

هرچند افلاطون اقرار میکند که در مواردی ممکن است فرد عادل خوشبخت نباشد و برعکس فرد غیرعادل خوشبخت ولی فیلسوف اظهار میدارد که کلیه افرادی که تحت یک نظام قانونی هستند باید باصالت این ادعا ایمان داشته باشند هرچند که ممکن است صحیح نباشد، چه در غیراینصورت کسی از قانون اطاعت نخواهد کرد. بنابراین براساس اظهار افلاطون دولت حق دارد بین مردم تبلیغ نماید که عادل خوشبخت است و غیرعادل بدبخت، هرچند که این تبلیغ دروغ باشد. افلاطون میگوید اگر این اظهار دروغ باشد بهرحال دروغ بسیار مفیدی است چه اطاعت از قانون را تضمین میکند «آیا قانونگزاری پیدا میشود که ارزش داشته باشد و بتواند دروغی مصلحت آمیزتر یا مفیدتر از این برای ترغیب افراد برفتار عادلانه از روی رضا و رغبت پیدا کند؟... اگر من قانونگزار بودم تمام شعراء و اتباع خود را مجبور میکردم که راجع باین مفهوم صحبت کنند (که عادلانه ترین زندگیها فرح بخش ترین انسان است). بنابراین دولت کاملاً مختار است که از دروغهای مصلحت آمیز استفاده کند. افلاطون برای عدالت ارزشی بالاتر از راستی قائل است و عدالت در اینجا بمفهوم است که دولت آنرا تعبیر میکند یعنی همان قانونی بودن رفتار - ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان برای راستی ارزشی بیش از قانونی بودن - قائل نگردد و تبلیغات دروغ دولت را هرچند که نافع هم باشند نفی نماید.

پاسخی که به ارجحیت ارزشهایی از قبیل آزادی، برابری، امنیت، حقیقت، قانونی بودن و امثالهم داده میشود بستگی به پاسخ دهنده دارد. اگر پاسخ دهنده یک مسیحی واقعی باشد و به رستگاری و سرنوشت روحش، در دنیائی که از نیکیهای این دنیای خاکی برترند ایمان داشته باشد جواب او با یک فرد مادی که بدنیای پس از این ایمان ندارد متفاوت خواهد بود، همچنین تصمیم یک آزادیخواه در مورد اینکه آزادی فردی بالاترین موهبت است بهمان اندازه با تصمیم یک سوسیالیست متفاوت خواهد بود که رفاه اجتماعی و برابری اقتصادی افراد را بالاتر از آزادی میداند جوابهایی که ارائه میشود همواره جنبه ذهنی داشته و در نتیجه قضاوت در مورد ارزشها جنبه نسبی خواهد داشت.

### سوم

حقیقت این امر که قضاوت در مورد ارزشها جنبه ذهنی داشته و قضاوت کاملاً متضادی نیز ممکن است دال بر این نیست که هر فردی دارای یک نظام ارزشهای خاص خود میباشد، در حقیقت عده زیادی در مورد قضاوت ارزشهایشان توافق دارند یک

(۲) افلاطون - قوانین.

نظام موضوعه ارزشها جنبه فردی نداشته و بوسیله شخصی منزوی ایجاد نشده است بلکه همواره نتیجه تأثیرات متقابلی است که افراد در محیط یک گروه اعم از خانواده و قبیله و ایل و صنف و حرفه و تحت شرایط سیاسی و اقتصادی خاص بر یکدیگر وارد مینمایند. هر نظام ارزشها و بخصوص یک نظام اخلاقی و هسته مرکزی آن که عدالت باشد پدیده‌ای است اجتماعی و از فرآورده‌های یک جامعه است که در نتیجه براساس طبیعت جامعه‌ای که در آن نصیح میگیرد متغیر خواهد بود. حقیقت امر این که در جامعه‌ای ارزشهایی که مورد قبول همه است وجود دارد یهپهچوجه مغایر با مفهوم ذهنی و نسبی این قضاوت ارزشها نخواهد بود و موافقت عده زیادی در قضاوت ارزشهایشان به هیچ روی دلیلی بر این امر نخواهد بود که قضاوتهایشان صحیح و یا بعبارت دیگر از نظر عینی معتبر است بهمان میزان که ایمان اکثر افراد بگردش خورشید بدور زمین دلیلی برای حقیقت این عقیده نبود و نمیشد، مشخصات عدالت همچون مشخصات حقیقت اصولاً ارتباطی با تعداد قضاوتهایی که در مورد ارزشها و یا حقیقت میگردد ندارد.

در تاریخ تمدن بشریت اصولی که کاملاً مقبول عام بوده‌اند بدفعات جای خود را بارزشهای کاملاً متفاوت دیگری داده‌اند که بهمان نسبت مورد قبول واقع گردیده‌اند.

در قرون کهن انتقام خون براساس مسئولیت گروهی (خانوادگی) عموماً بعنوان رویه‌ای عادلانه طرفدار پیدا کرده است. هرچند که هنوز مسئولیت جمعی با احساسات جامعه امروز مغایر نمیشد و در برخی از رشته‌ها مثلاً روابط بین‌المللی مسئولیت جمعی برسمیت شناخته شده و یا در مذهب مسیح عقیده گناه اول نیز که هنوز حاکم است مبین مسئولیتی است جمعی و همچنین کاملاً ممکن است که در صورت پیروزی سوسیالیسم نوعی از مسئولیت جمعی مجدداً برقرار گردد و مناسب شناخته شود.

هرچند که امر برتری فرد یا ملت - مادیت یا روحانیت - آزادی یا امنیت - حقیقت یا عدالت را نمیتوان مستدلاً پاسخ گفت با وجود این قضاوتهای ذهنی و در نتیجه نسبی‌ای که در این زمینه ارائه میگردد معمولاً بصورت ثبوت امری عینی و ارزشی مطلق و قاعده‌ای که عموماً معتبر است ظاهر میگردد. یکی از خصایص بشری احتیاج شدید او بتوجیه کردارش و داشتن وجدان است. احتیاج بتوجیه و مستدل کردن شاید یکی از اختلافاتی باشد که بین انسان و حیوان وجود دارد. رفتار خارجی انسان تفاوتی با کردار حیوانات ندارد. در سرزمین حیوانات و همچنین در حکومت انسانها بزرگتر کوچکتر را می‌بلعد. ولی هنگامیکه انسان براساس غرایزش بدین ترتیب رفتار میکند مایل است چنین کرداری را هم برای خود و هم برای جامعه‌اش توجیه نماید و وجدانش را راضی نماید که کردارش در مقابل همتوعانش صحیح میباشد. اگر انسان کم و بیش موجودی است منطقی باین دلیل است که سعی مینماید از طریق تفکر کردارش را که ناشی از احساس ترس و اشتیاقش میباشد توجیه نماید.

هرچند انجام چنین امری فقط تا میزان محدودی ممکن است بمیزانی که ترس و اشتیاق بوسایلی مرتبط میشود که برای حصول هدفی مورد نیاز است چه رابطه وسایل باهدف رابطه علت و معلول است و براساس تجربه قابل تعیین میباشد که بمعنای تعیین براساس روش علمی و منطقی است حتی چنین امری در همه موارد ممکن نیست علی‌الخصوص هنگامیکه وسایلی که برای حصول بهدفعه که مورد لزوم است از ضوابط اجتماعی باشند. موقعیت علوم اجتماعی بترتیبی است که امکان بررسی رابطه علیت را در مورد مسائل اجتماعی کاملاً روشن نمیسازد و امکان تجربه برای بهترین راهها، حصول اهداف اجتماعی وجود ندارد مثلاً هنگامیکه قانونگذار میخواهد تصمیم بگیرد که اجرای مجازات اعدام برای جلوگیری از بعضی جرائم مفید است و یا فقط مجازات زندان با چنین مشکلی برخورد مینماید این سؤال را باین ترتیب نیز میتوان مطرح نمود که آیا مجازات اعدام عادلانه‌تر است و یا زندان؟ برای تعیین جواب قانونگذار باید تأثیر تهدیدی را که هر یک از مجازاتهای مذکور بر اراده فردی که قصد انجام جرائمی را دارد که قانونگذار منع نموده است بدانند. اما متأسفانه هیچ اطلاع دقیقی از تأثیر مجازاتهای مذکور وجود ندارد و حصول اطلاع هم منوط است به تجربه و آزمایش که امکان آن در زمینه‌های اجتماعی بسیار محدود است. بنابراین مسئله عدالت حتی اگر محدود به شکل تعیین وسائل مناسب برای هدفی باشد که از قبل تعیین گردیده‌اند باز هم همواره بطور مستدل قابل حل نیست و حتی اگر هم حل شوند باز هم پاسخ حاصل علت موجهی برای رفتار ما نخواهد بود، مجوزی که وجدان ما بدان احتیاج دارد بهترین وسائل و مناسبترین راههای ممکن است منجر به نامتناسب‌ترین نتایج گردند همانند بمب اتم. این درست است که هدفها و نتایج میتوانند وسائل را که برای حصول آن بکار میروند توجیه‌کنند ولی وسایل توجیه‌کننده هدفها نیستند و فقط توجیه هدف است و توجیه هدفی که خود وسیله‌ای برای هدف دیگر نبوده و بلکه هدف نهایی است که میتواند توجیه‌گانی برای رفتار ما باشد.

اگر چیزی یک نمونه از رفتار انسانی وسیله موجهی برای وصول بهدفعی باشد لامحاله این سؤال طرح خواهد شد که آیا هدف مذکور بخودی خود موجه است یا خیر؟ این تسلسل افکار منجر به تصور یک هدف نهایی خواهد گردید که مهمترین مشکل اخلاقیات بطور کلی و عدالت بطور اخص است.

اگر برخی رفتار انسانی بعنوان اینکه وسیله متناسبی برای حصول یک هدف مفروض میباشد موجه تلقی گردند چنین اطلاقی فقط مشروط برآن است که هدف مفروض خود موجه باشد. یک چنین توجیه مشروط و در حقیقت نسبی امکان وجود هدف کاملاً مخالفی را منع نمیکند بجهت آنکه اگر هدف نهایی خود قابل توجیه نباشد وسایل حصول آن هدف هم قابل توجیه نخواهند بود. دموکراسی را بدین علت یک نظام عادلانه حکومت میدانند که آزادیهای فردی تحت حکومت آن حفظ میگردد و این بدان معنی است که دموکراسی حکومتی است عادلانه مشروط برآنکه فرض کنیم



آزادیهای فردی هدف نهائی میباشند. اگر بجای آزادیهای فردی تأمین اجتماعی را بعنوان هدف نهائی فرض نمائیم و اگر ثابت شود که تأمین اجتماعی تحت دموکراسی قابل حصول نیست در آنصورت حکومتی بغیر از دموکراسی را میتوان عادلانه دانست بدلیل اینکه هدف جدید محتاج وسایل دیگری است. پس دموکراسی را فقط بطور نسبی و نه بطور مطلق میتوان بعنوان حکومتی عادلانه توجیه نمود.

وجدان ما ممکن است با چنین توجیه مشروط و در حقیقت نسبی اغنام نگردد و محتاج يك توجیه غیرمشروط و مطلق باشد بکلامی دیگر وجدان ما ممکن است فقط در صورتی راضی باشد که رفتار ما بعنوان يك هدف نهائی و یا چیزی مشابه آن که دارای ارزشی مطلق است موجه جلوه نماید و نه بعنوان وسیله ای برای حصول بهدنی که توجیه خود آن هدف مشکوک است. هرچند چنین توجیهی بطریق منطقی ممکن نیست چون توجیهی است برای وسایل مناسب و هدف نهائی، وسیله ای برای حصول مقاصد ثانوی نیست، در صورتیکه وجدان ما احتیاج بتوجیه مطلق از رفتار ما و در نتیجه اعتبار ارزشهای مطلق داشته باشد استدلال انسانی از برآورد چنین خواستی عاجز خواهد بود. مطلق بطورکلی و ارزشهای مطلق بطور اخص ماورای تعقل انسانی است و در نتیجه تنها يك راه حل مشروط و نسبی برای مشکل عدالت که مشکل توجیه رفتار انسانی میباشد ممکن است. ولی چنانچه بنظر میرسد احتیاج بیک توجیه مطلق قویتر از هر نوع استدلال منطقی است و باین دلیل است که انسانی برای برآورد چنین خواستی متوسل بمذهب و ماوراءالطبیعه میگردد و در نتیجه عدالت مطلق از دنیای خاکی بجهانی آسمانی منتقل میگردد. عدالت بصورت صفت اصلی و اجرای آن مهمترین عمل موجودی مافوق بشر که خدا باشد میگردد و صفات و اعمال خدا خارج از توانائی ادراک انسانی است و انسان باید بوجود خداوند و بعبارتی دیگر وجود عدالت مطلق ایمان بیاورد بدون اینکه قادر بشناسائی آن باشد. کسانی که چنین راه حل ماوراءالطبیعه را برای مشکل عدالت نمیتوانند قبول کنند ولی در عین حال معتقد بوجود ارزشهای مطلق میباشند بامید اینکه بتوانند بطرق منطقی و علمی آنها را تعیین بنمایند خود را گمراه مینمایند زیرا تصور مینمایند که ممکن است در محدوده تفکر انسانی اصولی اساسی وجود داشته باشد که ارزشهای مطلق را بتوان از آنها منتج نمود در حقیقت ارزشهای مطلق مذکور در مرحله نهائی توسط عوامل احساسی افراد مذکور تعیین میگردد. تعیین چنین ارزشهای مطلق و بخصوص تعریف عدالتی که از این راه حاصل گردیده باشد جز طبلمهای توخالی نخواهند بود براساس هر نظام اجتماعی بدون توجه بماهیتش قابل توجیه است.

بنابراین کلیه فرضیه های مختلف عدالتی را که از دیرباز تاکنون بیان گردیده است میتوان بسادگی بدو طبقه تقسیم نمود یکی مذهبی و ماوراءالطبیعه و دیگری استدلالی و بعبارتی بهتر شبه استدلالی.

## چهارم

برجسته‌ترین نماینده مکتب ماوراءالطبیعه افلاطون است. یکی از مراکز ثقل فلسفه افلاطون مسئله عدالت است و برای حل این مسئله فرضیه مشهور مثل بوسیله افلاطون بوجود آمده است. مثل ذواتی هستند اثیری که در جهان ذهنی (ایده‌آل) وجود داشته و نماینده ارزشهای مطلق هستند که قاعدتاً میبایست در این دنیا کاملاً تحقق پذیرند ولی هرگز نمیتوانند تحقق پذیرند. مثال اصلی که سایر مثلها تابع آنند و اعتبار خود را از آن کسب مینمایند مثال خوبی مطلق است. مثل در فلسفه افلاطونی همان نقشی را بازی میکند که تصور خدا در خداشناسی هرمندهبی بمعده دارد. مثل خوبی مطلق در بردارنده مفهوم عدالت است که مجاورت افلاطونی عموماً در شناخت آن سعی مینمایند. درک مفهوم «عدالت چیست»؟ تطبیق مینمایند.

افلاطون چندین بار کوشش میکند که برای حل این مسئله متوسل بطرق استدلالی گردد ولی هیچ یک از کوششهای مذکور نتیجه نهائی منتج نمیگردد، هرگاه که بنظر میرسد افلاطون موفق گردیده تعریفی بدست دهد خودش فوراً اعلام مینماید که تعریف مذکور قاطع نیست و احتیاج به تحقیق بیشتر دارد. افلاطون متناوباً بیک طریق تفکر تجریدی که اصطلاحاً جدل (دیالکتیک) خوانده میشود اشاره مینماید و متذکر میگردد که کسانی که حاکم بر این طرز تفکر گردند موفق بدرك و یا حداقل دیدار تصویری از مثل خواهند گردید. ولی افلاطون هیچگاه خودش در محاورات از این روش استفاده مینماید و یا لاقلاً اجازه نمیدهد که از نتایج چنین شناخت جدلی مستحضر گردیم. در مورد مثل خوبی مطلق او حتی بصراحت اعلام مینماید که شناخت آن ورای هر نوع استدلالی است افلاطون در مقاله هفتم هنگامیکه راجع بانگیزه‌های باطنی فلسفه‌اش بحث مینماید، اذهان مینماید که تصور خوبی مطلق فقط از طریق تجربه عرفانی بخصوصی ممکن است که فقط معدودی بعلت عنایت الهی از عهده آن برخوردارند آمد ولی برای آنان غیرممکن خواهد بود که خوبی مطلق را که از طریق تصور عرفانی میبینند بزبان انسانی تعریف نمایند بنابراین جوابی برای مسئله عدالت وجود نخواهد داشت زیرا که عدالت سری است که اگر خداوند آنرا مکشوف گرداند فقط جهت گروهی خاص خواهد بود که آنان بنوبه خود قادر خواهند بود آنرا برای دیگران ابراز نمایند.

از نکات جالب توجه نزدیکی فلسفه افلاطون به تعلیمات مسیح است که علاقه اصلی آن نیز معطوف مسئله عدالت گردیده است. مسیح پاسخ مستدلی را که عهد عتیق به مشکل عدالت داده بود بدین معنی که عدالت یعنی انتقام و اصل چشم بجای چشم و دندان بدندان - را رد نمود و بجای آن عدالت جدیدی جایگزین نمود که بر اصل عشق استوار است: «بدی را با بدی پاسخ مده - در مقابل آزار مقاومت نمائ - بردیگران حکم مکن - خطاکار را دوست بدار و حتی دشمنت را نیز دوست بدار»<sup>۳</sup> این عدالت مسلماً ورای نظام اجتماعی خواهد بود که تحقق آن در حقیقت

(۳) انجیل متی - باب پنجم - آیات ۳۸ و ۴۴.

ممکن است و عشقی که جوهر این عدالت می باشد مسلماً با آن عشقی که از غرایز انسانی است متفاوت است نه تنها این خلاف طبیعت انسان است که دشمن خود را دوست بدارد بلکه مسیح مؤکداً عشق انسانی را که موجب اتحاد زن و مرد و پدر و فرزند می گردد رد نموده است «کسیکه میخواهد به ملکوت خداوند وارد شود باید خانه و زندگی و زن و برادر و خواهر و پدر و فرزند را رها سازد»<sup>۴</sup> مسیح حتی پا را از این فراتر گذارده و میگوید «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و خواهر و برادر و حتی جان خود را نیز دشمن ندارد شاگرد من نمیتواند بود»<sup>۵</sup> عشقی که بوسیله مسیح تعلیم داده میشود عشق انسانی نیست. این عشقی است که از طریق آن انسان همچون «پدرش که در آسمان است و آفتاب خود را بربدان و نیکان طالع میسازد و باران بر عادلان و ظالمان میباراند»<sup>۶</sup> «بتکامل میرسد»<sup>۶</sup> این عشق، عشق الهی است و تصور میرود که با عذاب خشن و حتی ابدی ای که گناهکار در قضاوت نهائی بدان محکوم میگردد یعنی باموحش ترین ترسها - ترس از خداوند - قابل سازگاری باشد.

مسیح این چنین تناقضهایی را نه تشریح کرده و نه میتواند تشریح نماید زیرا این تناقضها فقط برای تعقل محدود انسانی وجود داشتند و نه برای تعقل مطلق الهی که برای بشر قابل درک نیست. در نتیجه پولس رسول که اولین خداشناس طریقت مسیح بود چنین تعلیم داد که «حکمت این جهان نزد خدا جهالت است»<sup>۷</sup> و حکمت بمعنی شناخت منطقی و علمی «طریقتی برای شناخت عدالت الهی که در سر حکمت خداوند مخفی است نمیباشد»<sup>۸</sup> «این عدالتی است که خداوند از طریق ایمان مشکوف میسازد»<sup>۹</sup> «ایمانیکه به محبت عمل میکند»<sup>۱۰</sup> پولس تعلیمات مسیح را در مورد عدالت جدید عشق به خداوند میداند ولی اقرار میکند که عشقی که بوسیله مسیح تعلیم داده شده است «فوق از معرفت ماست»<sup>۱۱</sup> بلکه سری است یکی از بسیار اسرار ایمان.

### پنجم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جواب نوع استدلالی به مسئله عدالت که سعی میکند از طریق تعقل انسانی مفهوم عدالت را تعریف نماید در خرد عوامانه کلیه ملل و همچنین در برخی نظامهای مشهور فلسفی بچشم میخورد. ضرب المثل مشهوری بیکى از حکمای هفتگانه (خردمندان

(۴) انجیل لوقا - باب ۱۸ آیات ۲۹ و ۳۰.

(۵) انجیل لوقا - باب ۱۴ آیه ۲۶.

(۶) انجیل متی - باب پنجم آیات ۴۵ و ۴۸.

(۷) قرنطیان اول باب سوم آیه ۱۹.

(۸) قرنطیان اول باب دوم.

(۹) فیلیپیان باب سوم آیه ۹.

(۱۰) غلاطان باب پنجم آیه ۶.

(۱۱) افسسیان باب سوم آیه ۱۹.

هفتگانه (Seven Sages) نسبت داده میشود که در آن عدالت باین معنی آمده است که بهرکس سهم خودش داده شود. این تعریف توسط عده زیادی از متفکران ارزنده و بخصوص فلاسفه مورد قبول واقع شده است. اثبات اینکه این ترکیب بسیار تمهی است کار ساده‌ای است زیرا که سؤال اصلی که عبارت است از اینکه «سهم هرکس چه میباشد؟» جواب داده نشده است و در نتیجه ترکیب مذکور فقط تحت شرایطی قابل انطباق است که قبلاً پاسخ آنها توسط یک نظام اجتماعی اعم از اخلاقی و یا حقوقی که از طرق آداب و سنن و یا تمهیه قوانین بوجود آمده است و یا بعبارت دیگر توسط یک نظام موضوعه اخلاقی و یا قانونی داده شده باشد. در نتیجه قاعده مذکور میتواند برای توجیه چنان نظامی بکار رود اعم از اینکه سرمایه‌داری، کمونیستی، دموکراسی و حکومت فردی باشد و شاید هم این دلیل مقبولیت عامه قاعده مذکور باشد. ولی بهرحال نمایان میسازد که از نظر تعریف عدالت به‌صورت ارزشی مطلق بیفایده است زیرا که ارزش مذکور میبایست از ارزشهای فقط نسبی که توسط قوانین و یا اخلاقیات موضوعه تضمین میگردند متفاوت باشد.

چنین امری در مورد اصلی که بیش از همه بعنوان جوهر عدالت عرضه میگردد نیز حقیقت دارد. اصل مذکور انتقام است که براساس آن خوبی در عوض خوبی و بدی در مقابل بدی است. اصل حاضر بدون معنی است مگر آنکه از اول بعنوان بدیهیات فرض نمائیم که چه چیز خوب و چه چیز بد است ولی پاسخ چنین سئوالی ابدأ جزء بدیهیات نمیباشد چه عقاید راجع به خوب و بد در میان مردم مختلف و در زمانهای متفاوت کاملاً میباشد. اصل انتقام فقط متبیین یک روش بخصوص قوانین موضوعه است که بدی خطا را یا بدی مجازات مقابله مینماید در نتیجه هر نظام قوانین موضوعه با این اصل تطبیق مینماید. مسئله عدالت این سؤال را نیز مطرح میسازد که آیا یک نظام قوانین موضوعه که بدی خطا را با بدی مجازات پاسخ میگوید بخودی خود عادلانه هست یاخیر؟ و آیا آنچه را که قانونگذار بعنوان بدی علیه جامعه تلقی مینماید رفتاری میباشد که جامعه باید عادلانه در مقابل آن عکس-العمل نشان دهد؟ و بالاخره آیا مجازاتی که عملاً جامعه با آن عکس‌العمل خود را نشان میدهد مناسب میباشد؟ برای چنین سئوالاتی که سئوالات واقعی عدالت قانونی میباشد اصل انتقام را اصلاً جوابی نیست. اگر انتقام بمعنای مثل در مقابل مثل باشد در آنصورت فقط یکی از انواع اصل برابری است که خود نیز بعنوان جوهر عدالت عرضه گردیده است. این مفهوم عدالت با چنین فرضی آغاز میگردد که کلیه افراد براساس طبیعتشان با هم برابرند و در نتیجه با کلیه افراد باید یکسان رفتار شوند.

حال نظر باینکه فرض مذکور بدیهتاً اشتباه است و انسانها بسیار متفاوتند و حتی دو نفر یافت نمیشوند که حقیقتاً برابر باشند پس تنها مفهوم چنین اصلی آن است که یک نظام اجتماعی که انسانها را محق و موظف میگرداند باید از بعضی اختلافات و نه کلیه آنها چشم‌پوشی نماید. بی‌معنی خواهد بود که اگر کودکان و بزرگسالان و محجورین و معقولین بیکسان تلقی گردند.

ولی چه اختلافاتی باید در نظر گرفته شود و از چه اختلافاتی باید چشم‌پوشی کرد؟ این مشکل سؤال اصلی است و اصل برابری جوابی برای این مسئله نمیباشد. نظر نظام‌های حقوقی مختلف در مورد این امر اصولاً متفاوت میباشد. درست است که عموم نظامهای حقوقی در چشم‌پوشی از بعضی اختلافات نوع بشر نظر مشترك دارند ولی در مورد اختلافاتی که در هنگام تفویض حقوق و تحمیل وظایف بحساب میآید بسختی میتوان دو نظام حقوقی یافت که کاملاً هماهنگی داشته باشند. براساس قوانین یکی فقط مردان دارای حقوق سیاسی هستند و نه زنان و براساس دیگری هردو دارای حقوق سیاسی میباشند ولی خدمت نظام از وظایف مردان است و بالاخره براساس سومی تفاوت جنسیت هیچ نوع تأثیر حقوقی ندارد. کدامیک از این نظامهای حقوقی عادلانه است؟ اگر کسی نسبت به مذهب بی‌تفاوت باشد متمایل است که اختلافات مذهبی را نامربوط بداند حال آنکه اگر ایمانی قوی به مذهب داشته باشد اختلاف بین خود را و کسانی که به مذهبش ایمان دارند و از نظر او تنها مذهب واقعی میباشد، با سایرین اعم از اینکه بی‌خدا باشند یا به مذاهب دیگری متدین باشند از اهم اختلافات خواهد دانست چنین شخصی اصل برابری را بدین ترتیب تفسیر خواهد کرد که کسانی که برابر هستند به مساوات رفتار خواهند شد و در حقیقت مفهوم اصل برابری هم همین است و سؤال مهم «چه چیز برابر است؟» با اصل برابری جواب داده نخواهد شد. در نتیجه یک نظام حقوقی موضوعه میتواند کلیه اختلافات بین ابنای بشر را پایه رفتار متفاوت با اتباع خود قرار دهد بدون آنکه با اصل برابری در تضاد باشد. اصلی که از نظر استفاده‌های عملی بسیار تمهی میباشد.

اصل برابری را هنگامی که بعنوان یک اصل مسلم متوجه قانونگذار است و بمفهوم برابری در قانون میباشد نباید با اصل برابری در برابر قانون اشتباه کرد. مسئله دوم متوجه مقاماتی است که قانون را در موارد واقعی اجراء مینمایند و این بدان مفهوم است که دستگاههای اجراءکننده قانون نباید اختلافاتی را که قانون در نظر نگرفته است دخیل بدانند یا بعبارتی دیگر قانون را بترتیبی که از مفهوم آن میبایست مستفاد گردد اجراء نمایند. اصل مذکور اصل قانونی بودن است که جزء لاینفک هر نظام قانونی است. بعضی مواقع اصل مذکور بنام «عدالت تحت قانون» عرضه میگردد ولی اصولاً ارتباطی با عدالت ندارد.

اگر اصل برابری به رابطه بین کار و تولید اطلاق گردد قاعده زیر بدست خواهد آمد که «تولید مساوی برای میزان مساوی کار» بگفته کارل مارکس اصل مذکور مفهوم عدالت در نظام اجتماعی سرمایه‌داری است و این اصل «قانون برابری» این نظام اقتصادی میباشد.

در حقیقت اصل مذکور ناقص اصل برابری بوده و در نتیجه غیر عادلانه است زیرا که با افرادی که متفاوت میباشند بطور مساوی رفتار شده است. اگر دومرد قوی و ضعیف برای میزان مساوی کار به میزان مساوی تولید دریافت‌دارند در عمل یک

میزان مساوی تولید برای يك کار نامساوی داده شده است.

برابری واقعی و در نتیجه عدالت واقعی و نه ظاهری نیز در يك نظام اقتصادی اشتراکی که اصل «از هر کس به اندازه ظرفیتش و بهرکس باندازه احتیاجش»<sup>۱۲</sup> بر آن حاکم است نمیتواند تحقق پذیرد. اگر اصل مذکور به يك نظام اقتصادی ارشادی اطلاق گردد که در آن فرض شده است که نحوه تولید توسط يك دستگاه مرکزی اداره خواهد شد مسئله‌ای که بوجود میاید سئوالات ذیل خواهند بود:

«ظرفیت هرکس به چه میزانی است؟ و برای چه کاری مناسب است؟ و چه میزان کار میتوان از او انتظار داشت؟» حال باید ثابت شود که جواب این سؤال بمعهد قضاوت‌های فردی نبوده بلکه دستگاه صالحی از طرف جامعه و براساس اصول کلی که از طرف مقام اجتماعی مذکور مورد قبول واقع شده است در مورد آنها اتخاذ تصمیم نماید. سؤال بعدی که مطرح میگردد عبارتست از اینکه کدامیک از احتیاجات باید ارضاء گردد؟ مسلماً آنچه‌ان احتیاجاتی که سازمان مرکزی جامعه نحوه تولید را برای ارضای آن برنامه‌ریزی و ارشاد نموده است. حتی اگر بترتیبی که مارکس نوید میدهد در جامعه کمونیستی آینده نیروهای تولیدی گسترش یابند و چشمه‌های ثروت اجتماعی با تمام قدرت فوران نمایند انتخاب احتیاجاتی که باید ارضاء گردند و میزانی که میتوانند ارضاء گردند نمیتواند کاملاً در اختیار خواستهای ذهنی افراد باشد. این مسئله نیز باید توسط يك مقام اجتماعی براساس قواعد کلی حل گردد. بنابراین اصل عدالت کمونیستی نیز مانند اصل «بهرکس سهم خودش» جواب اساسی را که برای اطلاق آن مورد احتیاج است بمعهد يك نظام اجتماعی مقرر میگذارد. درست است که جواب مذکور بمعهد هر نظام اجتماعی‌ای نیست بلکه بمعهد يك نظام اجتماعی است که هیچکس نمیتواند نحوه پاسخ آنرا پیش‌بینی نماید. با در نظر گرفتن این حقایق اصل عدالت کمونیستی اگر ادعا شود که اصلی است برای عدالت بصورت زیر تغییر شکل خواهد داد:

«از هر کس باندازه ظرفیتش که توسط نظام اجتماعی کمونیستی برسمیت شناخته شده و بهرکس بمیزان احتیاجاتش که باز از طرف نظام مذکور شناخته شده است.» تصور اینکه چنین نظام اجتماعی‌ای ظرفیت افراد را مطابق قضاوت شخصی افراد مذکور تعیین و ارضاء احتیاجاتشان را نیز مطابق میل شخصی آنها تضمین مینماید که در نتیجه هماهنگی کامل بین منافع اشتراکی و انفرادی باشد و آزادی غیر محدود در جامعه تحت نظام مذکور حاکم گردد جز يك توهم خوش‌بینانه نخواهد بود. سراب مذکور از مختصات عصر ملالی است که نوید بهشتی را میدهد که براساس رسالت مارکس نه تنها افق محدود قوانین بورژوازی بلکه افق وسیع عدالت نیز بعلت عدم تضاد منافع تحت سلطه بشر خواهد آمد. این نکته بسیار شبیه به اصول برابری و انتقال‌قاعده ملالی است: «نسبت بدیگران طوری رفتار کن و یا

۱۲) کارل مارکس - انتقادی بر برنامه حزب دموکرات اجتماعیون - عصر جدید شماره ۹ صفحه ۱ (۱۸۹۱-۱۸۹۰).

از انجام رفتاری خودداری نما که انتظار داری دیگران چنین در حق بنمایند». آنچه که انسان میخواهد انجام بدهد برای کسب لذت است و آنچه که از دیگران میخواهد خودداری از آزار اوست. بنابراین قاعده طلائی برابراست با حکم «بدیگران لذت بده و از آزار آنان خودداری کن». ولی غالباً اتفاق میافتد که برخی از افراد از آزار دیگران لذت میبرند. اگر عوامل مذکور نقض قاعده طلائی باشد در آنصورت برای بازداشتن شخص ناقض تا حد امکان از نقض چنین قاعده‌ای چه عملی باید انجام داد؟ این امر برابر است با مسئله عدالت. اگر کسی بدیگران آزار نمیرساند مسئله‌ای بنام عدالت نیز وجود نمیداشت. مسلم است که اگر قاعده طلائی بموارد نقص آن اطلاق گردد نتایج نامعقولی بدست خواهد آمد زیرا که هیچکس میل ندارد که مجازات شود و در نتیجه طبق قاعده طلائی هیچکس نیز نمیتواند يك جنایتکار را مجازات نماید ممکن است یکنفر بدروغ گفتن دیگران اهمیت ندهد چونکه فکر میکند (درست یا غلط) که با هوش بوده و میتواند دروغگو را از راستگو تشخیص داده و خودش را در مقابل آن حفظ نماید بنابراین او نیز طبق قاعده طلائی حق دارد که دروغ نگوید. اگر قاعده طلائی بطور تحت‌اللفظی تفسیر گردد موجب نسخ کلیه قوانین و اخلاقیات میگردد. ولی قصد قاعده طلائی مسلماً لغو نظام اجتماعی نبوده و بلکه حفظ آنست. حال آنکه اگر قاعده طلائی براساس قصد باطنی‌اش تفسیر گردد دیگر نمیتواند آنطور که از جملات ظاهرش برمیآید موجب يك میزان ذهنی (شخصی) رفتار صحیح باشد و رفتار صحیح بمفهوم رفتاری باشد که هر فرد میل دارد دیگران بدان ترتیب عمل نمایند. چنین قاعده‌ای با يك نظام اجتماعی منافات دارد. قاعده طلائی باید يك معیار عینی ایجاد نماید که مفهوم حقیقی آن عبارتست از اینکه «با دیگران بترتیبی رفتار کن که آنها میبایست با تو بآن ترتیب رفتار نمایند». ولی آنها بچه ترتیب میبایست رفتار کنند؟ این سؤال عدالت‌است. قاعده طلائی بآن جواب نمیدهد بلکه آنرا از فروض اولی میداند جواب آنرا بعهده يك نظام اجتماعی و یا هر نظام اجتماعی اعم از عادلانه و غیر عادلانه محول میسازد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علم‌های انسانی  
ششم

در صورتیکه ملاک ذهنی (شخصی) قاعده طلائی که از کلمات آن مستفاد میگردد بوسیله يك معیار عینی جایگزین گردد و اگر مفهوم قاعده طلائی اینست که هرکس باید بنحوی رفتار نماید که دیگران باید با او رفتار نمایند در آنصورت قاعده طلائی بترتیب زیر درخواهد آمد:

«رفتار خود را با قواعد کلی نظام اجتماعی منطبق نمما. مسلماً تفسیر اخیر قاعده طلائی امانوئل کانت فیلسوف آلمانی را در ترکیب حکم قطعی (امر تنجیزی) ۱۳ متأثر ساخت. حکم مذکور نتیجه اصلی فلسفه کانت است و راه حل کانت برای مشکل

عدالت میباشد. حکم مذکور بدینقرار است «براساس اصلی عمل نما که میتوانی و میخواهی بصورت يك قانون کلی درآید». مفهوم آن چنین است که رفتار انسان باید فقط براساس قواعدی باشد که انسان باید میل داشته باشد برای کلیه افراد بشر الزامی باشد. ولی این کدام قواعدی هستند که ما باید میل داشته باشیم که برای کلیه افراد الزامی باشند؟ این سؤال اصلی عدالت است. باین سؤال «حکم قطعی» همانند قالبش «قاعده طلائی» جواب نمیدهد. مثالهای واقعی که کانت برای تصویر اطلاق حکم قطعی بکار میبرد مربوط بدرکی است که از اخلاقیات سنتی و قوانین موضوع زمان خودش مینماید. مثالهای مذکور بر خلاف تظاهر نظریه حکم قطعی از حکم مذکور استنتاج نگردیده اند زیرا که هیچ چیز نمیتواند از این ترکیب تهی منتج گردد. مثالهای مذکور فقط اثبات مینماید که با حکم مذکور سازگاری دارند و هر نوع ادراکی از هر نظام برقرار اجتماعی قابل سازگاری با اصلی است که چیزی بغیر از این نمیگوید که هر کس باید براساس قواعد کلی جامعه رفتار نماید. در نتیجه «حکم قطعی» همانند اصل «بهرکس باندازه سهمش» و یا «قاعده طلائی» میتواند هر نوع نظام اجتماعی را توجیه نماید و شاید این توضیحی باشد که چرا این احکام علیرغم تهی بودنشان و یا شاید هم بهمان علت تهی بودن هنوز و همواره بعنوان پاسخهایی قابل قبول برای مسئله عدالت تلقی میگردند و خواهند گردید.

### هفتم

مثال بارز دیگری از کوششهای بی نتیجه ای که برای تعریف عدالت بطریق علمی با عبارتی شبه علمی شده و مدلل است فرضیه ارسطوست در اخلاق ارسطو، در این فرضیه ارسطو يك سلسله از فضیلتها را در نظر میگیرد که در آن عدالت ارشد فضایل و یا فضیلت کامل است ارسطو اطمینان میدهد که موفق بکشف يك روش علمی، ریاضی - هندسی برای تعریف فضیلت گشته است و در اینجا فضیلت بمفهوم اخلاقاً خوب است.

بعقیده افلاطون فردی که معتقد باصول اخلاقی باشد میتواند همانند يك مهندس که وسط يك خط را تعیین مینماید فضیلت را نشان کند. بدین ترتیب فضیلت حد فاصل بین دو تفریط است که هر دو از بدیها هستند (یکی از زیادهای دیگری از کمبود) مثلاً فضیلت شجاعت حد فاصل بین بدی بزدلی و بدی بی پروائی است که یکی کمی و دیگری زیادهای اطمینان برخوردار است و این فرضیه مشهور میانگین (mesotes) ارسطو است. يك مهندس فقط در صورتی میتواند وسط يك خط را تعیین نماید که دو سر خط را داشته باشد و اگر دو سر خط تعیین گردد نقطه وسط بخودی خود از قبل توسط آنها تعیین گردیده است. بدین ترتیب ارسطو فقط در صورتی موفق بیافتن فضیقت خواهد گردید که دو بدی مورد نظر او تعیین شده باشند ولی اگر ما بدانیم که بدیها کدامند بخودی خود خوبیهما و یا فضیلتها را نیز خواهیم داشت زیرا که فضیلت نقطه مقابل بدی است. اگر تقلب بدی باشد



مسلم است که صحت فضیلت و خوبی است و ارسطو وجود بدیها را بعنوان بدیهیات فرض نموده است و بعنوان اصل مسلم فرض مینماید که آنچه را که اخلاقیات عصر او مذموم میشمارند جزو بدیهاست. غرض اینکه فرضیه میانگین (mesotes) فقط تظاهر به حل مشکل مینماید مشکلی که عبارتست از تعیین بدیها و فساد و در نتیجه تعیین خوبی یا فضیلت که قسمت اخیر ناشی از قسمت اول خواهد بود. فرضیه مذکور حل مشکل را بمقام دیگری ارجاع مینماید که عبارتست از اخلاقیات موضوعه و قوانین موضوعه که همان نظام اجتماعی برقرار باشد ارسطو در رساله «اخلاق» با بدیهی فرض کردن وجود نظام اجتماعی در ترکیب میانگین (mesotes) برقراری اخلاقیات و قوانین موضوع را نیز توجیه مینماید و در حقیقت همین اخلاقیات و قوانین موضوعه هستند و نه فلسفه ارسطو که تعیین مینماید چه چیزی «بسیار زیاد» است و چه چیزی «بسیار کم» چه اعمالی افراط در بدی و خطا میباشند و در نتیجه میانگین و یا خوب و صحیح کجا واقع شده است.

تحلیل انتقادی ترکیب میانگین (mesotes) نحوه کاربرد حقیقی و در عین حال بسیار محافظه کارانه چنین حشو قبیح و تهی را در توجیه نظام اجتماعی داده شده روشن میسازد.

جنبه حواشی ترکیب میانگین هنگام اطلاق آن به مسئله عدالت بیشتر روشن میگردد. ارسطو میگوید: «رفتار عادلانه میانگین بین انجام بی‌عدالتی و تحمل بی‌عدالتی است که اولی بیش از اندازه و دومی کمتر است» در مثال فوق این ترکیب که فضیلت میانگین دو بدی است حتی بعنوان مغالطه بدیعی هم بیفایده است زیرا که انجام و تحمل بی‌عدالتی که خطا محسوب نمیشوند بلکه هر دو یک ردیلت هستند که عدالت نقطه مقابل آن است. سؤال اصلی «عدالت چیست؟» با ترکیب فوق جواب داده نمیشود بلکه جواب از پیش فرض گردیده است و ارسطو آنچه را که براساس نظام اخلاقی و حقوقی موجود غیر عادلانه محسوب میشده است غیر عادلانه فرض کرده است. کاربرد واقعی فرضیه میانگین برخلاف آنچه که تظاهر مینماید تعیین مفهوم عدالت نیست و بلکه تأیید اعتبار نظام اجتماعی برقرار میباشند حصول چنین موفقیت مهم سیاسی مانع از آن گردیده است که بیهودگی علمی چنین ترکیبی بر تحلیل انتقادی ثابت گردد.

## هشتم

انواع حکمت‌های حقوقی ماوراءالطبیعه و استدلالی در مکتب فکری دیگری نیز عرضه گردیده است که در قرون هفده و هیجده حاکم بوده و با وجود اینکه در قرن نوزده مورد انتقاد واقع گردیده بود مجدداً در عصر ما رونق گرفته است. مکتب مذکور عبارتست از فرضیه حقوق طبیعی. فرضیه مذکور ادعا مینماید که یک گروه روابط کاملاً عادلانه انسانی وجود دارد که از طبیعت بطور کلی و از طبیعت انسان بطور اخص صادر میگردد و موجودی است که عقل به او اعطاء گردیده است. طبیعت

بعنوان قانونگذار تصور میگردد و با تحلیل طبیعت به قواعدی برخورد خواهیم کرد که حکم بر رفتار عادلانه انسان مینمایند و همچنین فرض میشود که طبیعت بوسیله خداوند خلق گردیده است و قواعد جاری در طبیعت یا قوانین طبیعی ابراز اراده خداوند میباشد. پس فرضیه حقوق طبیعی دارای خصلت ماوراءالطبیعه میباشد ولی اگر قرار باشد که قوانین طبیعی از طبیعت انسان بعنوان موجودی که دارای عقل است استنتاج گردد و اگر فرض شود که با تحلیل و تعقل انسانی میتوان اصول عدالت را که در ضمیر انسانی جاری است کشف نمود در آنصورت فرضیه فوق ظاهراً جنبه استنتاجی خواهد داشت. از نظر علمی هیچ‌یک از دو حالت مذکور قابل قبول نیست.

طبیعت بعنوان یک نظام امور واقعی که با یکدیگر از طریق قانون سببیت و علیت مرتبط میگردند دارای هیچ نوع اراده‌ای نیست و در نتیجه نمیتواند حکم بر رفتار انسانی میکند فقط میتوانند از اراده انسان صادر گردند و نه از تعقل او. یا واقعاً انجام شده است نمیتوان حکم بر اموری کرد که باید واقع شوند و یا باید باشند در صورتیکه فرضیه حقوق طبیعی بخواهد قواعدی را از طبیعت استنتاج نماید که حاکم بر روابط انسانی باشند بغیر از مغالطه و سفسطه منطقی کاری نکرده است.

چنین استدلالی در مورد تعقل انسانی نیز حاکم است. قواعدی که حکم بر رفتار انسانی میکند فقط میتوانند از اراده انسان صادر گردند و نه از تعقل او. بنابراین تعقل انسانی فقط در صورتی میتواند به حکمی که میگوید انسان باید بترتیب مخصوصی رفتار نماید دسترسی یابد که قاعده مذکور قبلاً توسط اراده انسانی که حکم بر رفتار مذکور نموده است ایجاد گردیده باشد. تعقل انسانی قادر به درک و تشریح چنین رفتاری خواهد بود ولی نمیتواند بر آن حکم نماید. کشف قواعد رفتار انسانی از تعقل انسانی همانند استنتاج قواعد مذکور از طبیعت تصور باطلی است.

بنابر این مایه تعجب نیست که طرفداران مختلف فرضیه حقوق طبیعی از طبیعت و یا تعقل انسانی اصول عدالت کاملاً متضادی را استنتاج نموده‌اند. بعقیده رابرت فلمر از رهبران برجسته این فرضیه حکومت فردی و مطلقه پادشاهی تنها حکومت طبیعی و در نتیجه عادلانه است و لی جان لاک فیلسوف برجسته دیگر با استفاده از همان طریق ثابت نمود که حکومت مطلقه پادشاهی اصلاً حکومت محسوب نمیشود و فقط حکومت تحت دموکراسی ممکن است زیرا که فقط دموکراسی است که با قصد طبیعت تطابق مینماید.

اکثر نویسندگان این مکتب معتقدند که مالکیت فردی که پایه نظام سرمایه‌داری میباشد از حقوق طبیعی و در نتیجه محترم نوع بشر است و کمونیسم جنایتی است علیه طبیعت و تعقل انسانی. ولی تبلیغات لغو مالکیت فردی و برقراری جامعه اشتراکی بعنوان تنها سازمان اجتماعی عادلانه در قرن هیجده و اوایل قرن نوزده

از همان مکتب حقوق طبیعی الهام گرفته بود.

### نهم

اگر تاریخ تفکر بشری چیزی را ثابت نماید همان بیهودگی کوششهایی است که سعی نموده‌اند بطرق استدلالی معیارهای مطلقاً صحیح رفتار انسانی را تعیین نمایند و این بدان معنی است که معیار رفتار انسانی مذکور بعنوان تنها رفتار عادلانه فرض گردد و امکان تصور اینکه رفتار متضادی نیز میتواند عادلانه باشد حذف گردد. آنچه که میتوانیم از تجربیات روشنفکرانه گذشتگان بیاموزیم حقیقت این امر است که فقط ارزشهای نسبی برای تعقل انسانی قابل حصول است و حکم براینکه امری عادلانه است نمیتواند متضمن این ادعا باشد که امکان ارزش کاملاً متضادی وجود ندارد. عدالت مطلق يك مطلوب (ایده‌آل) غیرمنطقی است و جز سزایی بیش نیست یکی از سزاهای ازلی نوع بشر. از دیدگاه بررسی منطقی فقط منافع بشری و در نتیجه تعارض منافع بشری را میتوان دید چنین تعارضی ممکن است از طریق ارضاء یکی بزبان دیگری و یا مصالحه منافع متعارض حل گردد. امکان ثبوت این امر که کدام راه حل عادلانه است وجود ندارد. تحت شرایطی یکی و تحت شرایط دیگری راه حل دیگر عادلانه خواهد بود اگر صلح اجتماعی بعنوان هدف نهایی فرض گردد فقط در آنصورت راه حل مصالحه ممکن است عادلانه تلقی گردد ولی عدالت صلح يك عدالت نسبی است و نه يك عدالت مطلق.

### دهم

اما ارزش اخلاقی چنین حکمت نسبی عدالت چه میتواند باشد؟ آیا اصولاً ارزش اخلاقی دارد؟ آیا نسبیت غیر اخلاقی و یا بطوری که هر از گاهی بیان میگردد ضد اخلاقی نیست؟ برعکس نظریه‌ای که براساس آن اصول اخلاقی فقط دارای ارزشهای نسبی هستند بدین معنی نیست که دارای هیچ ارزشی نیستند بلکه قبول وجود چنین نظام اخلاقی است که در نتیجه بین آنها باید انتخاب بعمل آید. بنابر این نسبیت این وظیفه خطیر را به انسان تحمیل مینماید که برای شخص خودش خوب و بد را انتخاب نماید و مسلماً بارز مسئولیت بسیار سنگینی است. سنگینترین مسئولیت اخلاقی که يك فرد میتواند قبول نماید.

در صورتیکه انسانها برای بدوش کشیدن چنین مسئولیتی ضعیف باشند آنرا به مقام بالاتری مانند دولت و در نهایت به خداوند محول میسازند. در آنصورت دیگر موظف به انتخاب نمیشوند. اطاعت از فرمان مافوق خیلی ساده‌تر از حکومت بر نفس خود میباشد. ترس از مسئولیت شخصی از مهمترین انگیزه‌های مقاومت سرسختانه در مقابل نسبیت میباشد. نسبت رد و از آن بدتر به غلط تفسیرگردیده است نه بدان سبب که آنچه که اخلاقاً میطلبد بسیار کم است بلکه برعکس بعلمت آنکه آنچه که طلب میکند بسیار زیاد است.

مهمترین اصلا اخلاقی جاری در حکمت عدالت نسبی اصل گذشت میباشد که بمفهوم درک صمیمانه عقاید مذهبی و سیاسی دیگران بدون قبول کردن و ممانعت از اعلام آزادانه آنهاست. بنابر این میتوان استدلال نمود که یک فلسفه نسبی ارزشها نمیتواند یک اصل گذشت مطلق را پیشنهاد نماید و بلکه گذشت در محدوده یک نظام برقرار حقوقی که از طریق ممانعت از استفاده از زور در بین اتباعش صلح را برقرار مینماید ولی مانع از ابراز صلح آمیز عقاید نميگردد، ممکن است گذشت بمعنای آزادی تفکر باشد. بالاترین ارزشهای اخلاقی را افرادی به مخاطره افکنده اند که با عدم گذشت بخاطر ارزشهای مذکور جنگیده اند.

بر روی تیرهایی که دادگاه تفتیش عقاید اسپانیا برای دفاع از مذهب مسیح برپا نموده بوده نه تنها بدعت گذاران زنده زنده سوختند بلکه شریفترین گفتار مسیح نیز قربانی گردید که میگوید «بردیگران حکم مکن تا بر تو حکم کرده نشود» در قرن هفدهم هنگامیکه کلیسای مورد ایداء و کلیسای آزاردهنده فقط در از بین بردن یکدیگر توافق داشتند، پیربایل یکی از بزرگترین آزادسازندگان تفکر انسانی خطاب به کسانی که تصور میکردند بهترین راه حمایت از یک مذهب یا سیاست مستقر آزار مخالفین آن است چنین گفت «عدم گذشت و نه گذشت از علل مهم بی نظمی است» اگر دموکراسی نظام عادلانه اجتماعی تلقی میگردد باین دلیل است که ایجاد آزادی مینماید و آزادی یعنی گذشت. اگر دموکراسی گذشت نداشته باشد دیگر دموکراسی نیست ولی آیا دموکراسی میتواند حتی در مورد دفاع از خود در مقابل عقاید ضد دموکراسی نیز گذشت داشته باشد؟ البته که میتواند و بمیزانی که موجب سرکوبی ابراز مسالمت آمیز عقاید ضد دموکراسی نگردد. فقط بدلیل این گذشت است که دموکراسی از حکومت فردی متمایز میگردد. انسان حق دارد حکومت فردی را محکوم نماید و به دموکراسی افتخار نماید فقط در صورتی که تمایز فوق را حفظ نماید.

دموکراسی نمیتواند با صرف نظر کردن از ماهیتش خودش را حفظ نماید. ولی سرکوبی و جلوگیری از هر نوع اقدامی برای سرنگون کردن دولت بوسیله قوای قهریه حق هر نوع دولتی میباشد و ربطی به اصول دموکراسی بطور کلی و گذشت بطور اخص ندارد. بعضی از اوقات حفظ تمایز بین ابراز عقاید و تهیه مقدمات استفاده از قوه قهریه مسئله مشکلی است ولی امکان حفظ دموکراسی بستگی به امکان تعیین چنین تمایزی دارد و تعیین چنین مرز ممیزی همواره با احتمال خطر همراه است اما ماهیت و غرور دموکراسی حکم مینماید که چنین خطری را تحمل نماید و اگر دموکراسی به ذاته نتواند با چنان خطری مقابله نماید ارزش دفاع را هم ندارد.

چون مفهوم طبیعت دموکراسی آزادی است و مفهوم آزادی گذشت و تحمل است لذا هیچ نوع حکومتی چون دموکراسی نمیتواند برای علم مساعد باشد زیرا علم فقط در صورتی میتواند ترقی نماید که آزاد باشد و آزادی فقط بمفهوم آزادی

خارجی و استقلال از نفوذ سیاسی نیست بلکه آزادی در داخل علم هم مورد نظر میباشد که اجازه مباحثات و جدلهای آزاد علمی را بدهد. هیچ نوع نظریه‌ای را بعنوان علم نمیتوان سرکوب نمود زیرا روح علم گذشت و تحمل است.

این رساله را با سؤال «عدالت چیست؟» شروع کردم و اکنون در پایان آن بخوبی اطلاع دارم که موفق پیاسخگوئی سؤال مذکور نگردیده‌ام. ولی تنها عذر من اینست که در اینراه همراهان بی نظیری دارم والا نهایت گستاخی خواهد بود که بخواهم خواننده را قانع نمایم که در جائیکه بزرگترین نویسندگان ناموفق بوده‌اند من موفق گردیده‌ام و مسلماً من نه میدانم و نه میتوانم بگویم عدالت مطلقى که بشر در فراق آن رنج بسیار کشیده است چیست. من فقط میتوانم به عدالت نسبی قناعت کنم و بگویم که عدالت برای شخص من چیست. چون علم پیشه من است لذا مهمترین امر برای من و یا عدالت من نظام اجتماعی‌ای است که تحت لوای آن کشف حقیقت پیشرفت نماید. پس عدالت «من» عدالت آزادی است عدالت صلح است و عدالت دموکراسی است. عدالت «من» عدالت گذشت است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی