

لزوم توجه به موصوف عدالت در تعریف عدالت

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۱۵

مژگان محمدی^۱

چکیده

«عدالت» صفت نیکویی است که موصوف‌های متعددی به آن تعلق می‌گیرند. این موصوف‌ها به سه دسته کلی شخص انسانی، وضع اجتماعی و جامعه قابل تقسیم هستند. هر یک از این موصوف‌ها، دارای شرایط و ویژگی‌های خاصی هستند که بر اساس آن‌ها نمی‌توان هر تعریفی از عدالت را برای آن‌ها به کار برد. هدف از نگارش این مقاله، تبیین این مدعاست که توجه به موصوف عدالت در تعریف عدالت، امری ابتدایی و ضروری است و توجه نکردن به این موضوع، عدالت را در مقام تبیین، نظریه‌پردازی و اجرا با ابهامات زیادی مواجه خواهد کرد. برای این منظور، نویسنده ابتدا با یک تقسیم‌بندی کلی به تشریح موصوف‌های عدالت می‌پردازد و سپس با بیان برخی از مهم‌ترین تعریف‌های عدالت، سعی می‌کند با ذکر مثال‌هایی، امکان تعلق یا عدم امکان تعلق هر تعریف را به موصوف‌های مختلف بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: عدالت، موصوف، تعریف، انسان، وضع اجتماعی، جامعه

^۱ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

آدرس: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، تهران، خ دانشگاه، خ وحید نظری، پلاک ۴۹، ۶۶۹۵۱۵۹۳-

۰۲۱ : mohammadi.mozhgan@gmail.com



مقدمه

پیش از پرداختن به تحلیل و نقد درباره‌ی عدالت باید به موصوف آن توجه کرد. به بیان بهتر، باید توجه کرد که صفت نیکویی که از آن تعبیر به «عدالت» می‌شود، صفت چه نوع یا انواعی از موجودات واقع شده است و سپس به بررسی ادعاهای ذکر شده در باب عدالت آن موجود و تحلیل و نقد آن‌ها پرداخت. غفلت از این امر مهم، موجب می‌شود که تعاریف، علل و عوامل، و آثار و نتایج حاصل از عدالت در موجودات مختلف با یکدیگر خلط شوند و چه در مقام نظریه‌پردازی و چه در مقام اجرا، نتایج مطلوبی حاصل نیاید و حتی در مقام اجرا، گاه بی‌عدالتی عین عدالت تلقی گردد (مطهری، ۱۳۶۱، صص ۱۷۲-۱۷۳).

«عدالت» صفت نیکویی است که به موصوف‌های متعددی تعلق می‌گیرد. یافتن این موصوف‌ها کار ساده‌ای است، اما این واقعیت که موصوف‌ها متفاوتند، در نتیجه‌گیری‌ها تأثیرگذار است. در این نوشته، ابتدا به تبیین و تشریح موصوف‌های عدالت پرداخته می‌شود و از یکدیگر تفکیک می‌گردند. سپس تعاریف مشهور عدالت، ذکر شده و امکان تعلق یا عدم امکان تعلق موصوف‌های مختلف به آن تعاریف بررسی می‌شوند.

الف) موصوف‌های عدالت

همانطور که گفته شد، صفت عدالت به موصوف‌های متعددی نسبت داده می‌شود. موصوف‌های عدالت در یک تقسیم‌بندی کلی به دو قسم موصوف‌های «انسانی» و موصوف‌های «غیر انسانی» تقسیم می‌شوند. محور اصلی بحث در این مقاله، حول موصوف‌های انسانی عدالت است؛ لیکن جهت تبیین کلی بحث، لازم است موصوف‌های غیرانسانی عدالت نیز توضیح داده شوند.

۱. موصوف‌های غیر انسانی عدالت

در خصوص موصوف‌های غیر انسانی عدالت و اینکه چه شرایطی لازم است تا چیزی بتواند موصوف عدالت واقع شود، بحث‌های مهمی مطرح شده است؛ بر فرض مثال، اگر سیلی آمد و خانه‌های بسیاری را ویران کرد و جان برخی را گرفت، آیا می‌توان رفتار سیل را ناعادلانه دانست؟ دانشمندان می‌گویند باید موجودی که درباره‌ی رفتار عادلانه از آن سخن می‌گوییم، شرایطی داشته باشد که سیل ندارد. البته بحث از شرایط مذکور در حیطه‌ی مباحث این مقاله نیست؛ لیکن در این خصوص که «خداوند» و



«نظام هستی» در شمار موصوف‌های غیر انسانی عدالت هستند، تقریباً وفاق وجود دارد، از این رو به شرح مختصر هریک از آنها می‌پردازیم.

۱.۱. خداوند

یکی از موصوف‌های عدالت، «خداوند» است. در مباحث کلامی «عدل الهی» ضمن دو مبحث «عدالت تکوینی» و «عدالت تشریحی» طرح می‌شود. عدالت تکوینی به این معناست که «خلقت و تکوین عالم از آسمان و زمین، از جماد و نبات و حیوان، از دنیا و آخرت بر موازین عدالت است و در خلقت و آفرینش به هیچ موجودی ظلم نمی‌شود.» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۵۵)؛ همچنان که در حدیث نبوی آمده: «بالعدل قامت السموات و الارض» (احسائی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ج ۴، ص ۱۰۲)، آسمان و زمین به موجب عدل برپاست. منظور از عدالت تشریحی این است که در نظام تشریح و قانون‌گذاری الهی هیچگونه ظلمی وجود ندارد و همه بر مبنای عدالت است.

۲.۱. نظام هستی

یکی دیگر از موصوف‌های غیر انسانی عدالت «نظام هستی» است. عدالت نظام هستی بر حسب الهی‌بودن مبدأ آن یا الهی‌نبودن مبدأ آن در روزگاران گوناگون معانی مختلفی داشته است. برخی از تعاریف مبتنی بر برقراری نوعی تعادل در نظام هستی است. تعریفی که از این عدالت می‌شود ریشه در آرای جهان‌شناسی رواقیون^۱ دارد. «رواقیون قوانین و روند طبیعت را عقل‌مدار می‌دانند» (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱) و بر این باورند که جهان بر هماهنگی اضداد ساخته شده است، جهان بر ساخته‌ی هم‌نشینی و هم‌نشستی اضداد است. در سیر جهان گاهی اضداد که با هم هم‌نشینی دارند، یکی از حدّ خودش تجاوز می‌کند و در این شرایط است که اختلاف در جهان ایجاد می‌شود. وقتی که در گوشه‌ای از جهان یک ضد از حد خود تعدی کرد، تعادل با سازوکاری خاص سر جای اول باز خواهد گشت که اگر باز نمی‌گشت جهان قاعدتاً باید تا حالا از بین می‌رفت (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۸۵). اندیشه‌ی رواقیون درباره‌ی عدالت در نظام هستی، با یک رویکرد به معنای نگاهداشت نوعی تعادل در نظام هستی است؛ به زعم آنها اگر چنین تعادلی وجود نمی‌داشت، نظام هستی از هم فرو می‌پاشید. مطهری، ذیل توضیح معنای عدالت در نظام هستی در کتاب عدل الهی می‌گوید جهان موزون و

^۱. یونان: قرن چهار قبل از میلاد



متعادل است؛ اگر موزون و متعادل نبود برپا نبود، نظم و حساب و جریان معین و مشخصی نبود. ایشان مقصود از تعادل در نظام هستی را این گونه بیان می‌کند: در هر چیز، از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده شده است، فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است (مطهری، پیشین)؛ بنابراین از نظر وی، نقطه‌ی مقابل عدل به این معنی، بی‌تناسبی است نه ظلم. شبیه به همین مضمون در بیان مساوی بودن قوت و کیفیت عناصر طبیعت در کتاب *اخلاق ناصری* ذکر شده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶).

یکی دیگر از رویکردها در خصوص عدالت طبیعی در جهان، وجود نوعی سنت خاص در جهان طبیعت است. این رویکردها معمولاً بر پایه‌ی تجربیات خاصی بیان می‌شوند؛ برای مثال، این واقعیت که در چهار گوشه‌ی عالم، قوی تران (قدرتمندان) بر ضعیفان چیره‌اند، مبین و مظهر عدالت طبیعی بر محور قدرت است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۰۵)؛ یا مثلاً دیدگاه مثبت‌اندیشانه رسیدن موجودات به عواقب و نتایج اعمال را نشأت گرفته از اصل بقای اصلح که نوعی عدالت است، می‌داند (همان).

۲. موصوف‌های انسانی عدالت

عدالت گاهی صفت «شخص» است؛ گاهی صفت «وضع اجتماعی» و گاهی صفت «جامعه».

۱.۲. شخص انسانی

موصوف عدالت گاهی «شخص انسانی» است. عدالت معمولاً به سه اعتبار به انسان تعلق می‌گیرد:

الف) انسان، عادل است به این معنا که ساحت یا ساحتی از وجود او متصف به وصف عدالت است. عدالت در انسان با این رویکرد بر سه قسم است:

۱. شخص، عادل است، به این معنا که افعال ارادی خاصی چه از مقوله‌ی گفتار و چه از مقوله‌ی کردار از او صادر می‌شود که متصف به وصف عدالت هستند.

۲. شخص، عادل است، به این معنا که احساسات و عواطف و هیجانات خاصی دارد که متصف به وصف عدالتند.

۳. شخص، عادل است، به این معنا که خواسته‌های خاصی دارد که متصف به وصف عدالتند.

ب) شخص عادل است، به این معنا که دارای فضیلت عدالت است.

از ترکیب اضافی «فضیلت عدالت» دو چیز مراد می‌شود: یکی اینکه «عدالت» صفت است و دیگر اینکه صفت نیکویی است؛ چون «فضیلت» به معنای صفت نیکوست در برابر «رذیلت» که به معنای صفت زشت است. علی‌رغم نیکو بودن فضیلت عدالت، در آن پیچیدگی‌هایی در خصوص «چیستی فضیلت»، «مکان فضیلت» و «معنای فضیلت عدالت» وجود دارد. اخلاق مبتنی بر فضیلت از اخلاق مبتنی بر وظیفه و اخلاق مبتنی بر نتیجه متمایز می‌گردد و گفته می‌شود که در اخلاق مبتنی بر کردار، تأکید بر درستی و نادرستی کردار شخص است؛ می‌گویند راست بگو هر چند افلاک در هم بریزند، در اخلاق مبتنی بر نتیجه، تأکید بر آثار و نتایج مترتب بر کردار شخص است، ولی در اخلاق مبتنی بر فضیلت تأکید بر خود شخص است؛ می‌گویند نه به آثار و نتایج فعل نگاه بکن و نه به خود فعل نگاه بکن، کننده‌ی کار مهم است، شخص خودش باید خوب باشد.

فضیلت از مقوله‌ی رفتار نیست اما تمایز آن از مقوله‌ی معرفت و عقیده چگونه است؟ آیا داشتن یک عقیده‌ی خاص را می‌توان فضیلت محسوب کرد و داشتن یک عقیده‌ی خاص دیگر را رذیلت دانست؟ علی‌رغم فرایند پیچیده‌ی نقش احساسات، هیجانات و عواطف در باورهای آدمی، وجود برخی فضایل و رذایل معرفتی غیر قابل انکار است. با وجود این، برخی آن را از معرفت و حتی از قوت^۱ متمایز می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴)؛ از نظر آنان، ویژگی‌های ظاهری افراد و اعمال آن‌ها، دخالتی در داشتن یا نداشتن فضیلتی ندارد و می‌توان بدون آنکه باور به عمل فضیلت‌مندانه‌ای داشت با انگیزه‌های دیگری مثل ریا و شهرت و جاه و مقام آن را انجام داد (همان).

فضیلت را خصلتی دانسته‌اند که موجب فضل یا بزرگ‌منشی می‌شود؛ خصلتی طبیعی، یا اکتسابی و یا مربوط به خلق و خو (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۷۷). بر این اساس، فضیلت از ویژگی‌های بالقوه‌ی آدمی است که به آن استعداد می‌گویند؛ بر فرض مثال، بخشودن، یک فضیلت نیست؛ قدرت بخشیدن یک فضیلت است و در مقابل عدم بخشایش یک رذیلت نیست؛ عدم توانایی بر بخشایش یک رذیلت است؛ و همین‌طور خشمگین نشدن یک فضیلت نیست؛ بلکه قدرت بر فرو بردن خشم یک فضیلت است و

^۱ نفس انسان دارای سه قوت متباین است که به اعتبار آن قوت‌ها مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود: قوت ناطقه، قوت غضبی و قوت شهوانی. (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸)



در مقابل، خشم یک رذیلت نیست؛ بلکه زود خشمی یک رذیلت است. اما فضیلت و رذیلت چگونه تعیین می‌شود؟ چگونه ما می‌گوییم دیر خشمی، فضیلت است و زود خشمی، رذیلت است؟ به عقیده‌ی افلاطون، فضیلت یا فضل هر شیء، چیزی است که آن را قادر می‌سازد وظیفه‌ی خاص خود را به خوبی انجام دهد. هر چیزی وظیفه یا وظایف خاص خود را دارد؛ توانایی انجام آن وظیفه یا وظایف، فضیلت آن چیز است؛ برای مثال، توانایی دیدن، فضیلت چشم است. تقریباً شبیه به همین مضمون در کتاب اخلاق ناصری هم آمده است آنگاه که خواجه نصیر در ذیل حصر اجناس فضایل سه قوه‌ی ناطقه، غضبی و شهوانی را تشریح و تبیین می‌کند و می‌گوید هر گاه حرکت نفس ناطقه و غضبی و شهوانی به اعتدال باشد و دو قوه‌ی شهوانی و غضبی از قوه‌ی ناطقه انقیاد نمایند فضایل علم و حلم و عفت پدید آید و به تبعیت از آن‌ها فضایل فرعی دیگر (طوسی، ۱۳۷۳، صص ۱۰۸-۱۰۹). با توجه به مطلب اخیر، نفس نیز وظیفه‌ای دارد که به او قدرت می‌بخشد تا وظیفه‌اش را خوب انجام دهد. آن فضیلت چیزی نیست الا عدالت (همان، ص ۸۱). پس عدالت، آن حالت نفس است که هر کدام از اجزای نفس، وظیفه‌ی خاص خود را به خوبی و هماهنگی با تمامی اجزای دیگر انجام می‌دهند. بنابراین، هنگامی فضیلت عدالت در نفس ایجاد می‌شود که فضایل دیگر حاصل شده باشند. خواجه نصیر در این باب می‌گوید: فضیلت عدالت از تمازج و تسالم فضایل حکمت، شجاعت و عفت حاصل می‌شود. بنابراین هنگامی فضیلت عدالت حاصل می‌شود که سه فضیلت دیگر، حکمت، شجاعت و عفت حاصل شده باشند. بعد از اینکه فضایل حکمت، شجاعت و عفت حاصل شدند و هر سه با یکدیگر متمازج شدند، از ترکیب آن‌ها فضیلتی مشابه با آن‌ها ایجاد می‌شود که از همه کامل تر و تمام تر است و آن فضیلت، عدالت است (همان، صص ۱۱۰ و ۱۳۱).

ج) شخص، عادل است، به این معنا که مجموعه صفاتی که در دو مورد فوق ذکر شد، در وی وجود دارد.

مواردی که در بالا ذکر شد، در مورد وجود عدالت از جهاتی ظاهری یا باطنی در انسان، در ساحت یا ساحت‌هایی از وجود او بحث می‌کرد؛ حتی در رویکردی که انسان عادل را انسانی می‌دانست که در او فضیلت عدالت وجود دارد، ممکن است ویژگی‌های ظاهری و رفتار افراد فضیلت‌مند با عدالت منافات داشته باشد؛ به عبارت دیگر، بنا بر آن رویکرد، ویژگی‌های ظاهری افراد و اعمال آن‌ها مدخلیتی در داشتن یا نداشتن فضیلت عدالت ندارد، زیرا هیئت نفسانی عدالت متمایز از فعل و معرفت و قوت



است (همان، ص ۱۴۴).

لیکن در رویکرد اخیر، انسان عادل، انسانی است که به لحاظ تمامی اعتبارات، در ظاهر و باطن و در تمامی ساحات نفسانی، عادل است. از نظر خواجه نصیر، انسان عادل، کسی است که در قوا، افعال، انفعالات و عواطف وی اعتدال وجود دارد (همان، ص ۱۳۰). به عبارت دیگر عادل حقیقی، کسی است که از نظر ویژگی‌های ظاهری، جسمانی و درونی به حسب نیت و روانشناسی در او اعتدال وجود دارد. بنابراین، کسی که در مجموع اوصاف فوق، نقص یا نقص‌هایی در او هست، عادل حقیقی نیست.

۲.۲. وضع اجتماعی

گاهی عدالت به «وضع اجتماعی» نسبت داده می‌شود. وضع اجتماعی عادلانه در نهادهای مختلف اجتماع مانند خانواده، تعلیم و تربیت، اخلاق، دین و مذهب، اقتصاد، سیاست و حقوق تبلور می‌یابد. عادلانه و ناعادلانه بودن، صفت یک وضع اجتماعی خاص در این نهادهاست. مثلاً ممکن است گفته شود که اگر این وضع در خانواده برقرار باشد، عادلانه است؛ برای مثال، اگر حق طلاق بدین نحو بین زن و مرد باشد، نظام عادلانه‌ای در خانواده برقرار است؛ یا اگر این وضع در نهاد اقتصاد برقرار باشد، عادلانه است؛ مثلاً باید نظام توزیع بدین نحو باشد تا وضع اقتصادی عادلانه‌ای داشته باشیم؛ یا مثلاً در نظام بانکداری کشور، مبنای سوددهی باید فلان گونه باشد تا عدالت برقرار شود و همین‌طور، در مورد دیگر نهادهای اجتماعی مانند تعلیم و تربیت، حقوق، سیاست، دین و مذهب، ورزش و... چنین و چنان اوضاعی باید برقرار باشد، تا عادلانه باشد. در مقابل، ممکن است گفته شود که اگر فلان وضع در خانواده، اقتصاد، تعلیم و تربیت... برقرار باشد، عادلانه نیست. در این خصوص عدالت را به وضع‌های اجتماعی مختلف نسبت می‌دهیم. پرسش‌های ذیل نمونه‌ای است از پرسش‌هایی که می‌تواند در مورد عادلانه بودن اوضاع اجتماعی طرح شود؛ باید توجه کرد که این پرسش‌ها به برقراری همه جانبه عدالت در این نهادها نظر ندارد؛ بلکه به وضع یا اوضاع عادلانه‌ی خاصی در این نهادها نظر دارد:

- در نهاد تعلیم و تربیت:

- آیا تأدیب بدنی شاگرد به قصد تعلیم و تربیت، عادلانه است یا نه؟
- آیا اعمال تعلیم و تربیت واحد در متریان، عادلانه است؟

- در نهاد اقتصاد



- آیا صرف منابع طبیعی هر استان کشور، برای نیازهای همان استان عادلانه است یا نه؟
 - آیا اعطای ماهیانه مبلغی پول نقد به طور مستمر به افراد کشور عادلانه است؟
 - نظام عادلانه‌ی توزیع درآمد حاصل از منابع طبیعی کشور، چگونه است؟
- در نهاد خانواده:
 - آیا اعطای حق طلاق به مرد، عادلانه است یا نه؟
- در نهاد سیاست:
 - حقوق و تکالیف سیاسی انسان‌ها چیست^۱؟
 - آیا حکومت دموکراتیک عادلانه است یا نه؟
 - اصول اخلاقی حاکم بر نظام سیاسی چگونه باید تعیین شود تا آن نظام سیاسی، عادلانه باشد؟
- در نهاد حقوق
 - انسان از چه زمانی صاحب حق می‌شود؟ از زمان انعقاد نطفه، یا از زمان زیست‌پذیری جنین یا از زمان تولد جنین یا از زمان شخص (person) شدن؟
 - تناسب جرم و جریمه به چه نحو باید برقرار شود؟
 - تناسب اختیارات با مسئولیت‌ها به چه نحو باید برقرار شود؟
- و...

۳.۲. جامعه

گاهی عدالت صفت «کل یک جامعه» قرار می‌گیرد. در این مورد بحث بر سر این است که کل جامعه چگونه به صفت عدالت آراسته می‌شود. صفت عدالت در کل جامعه، معمولاً با عبارت «اعتدال جامعه» بیان می‌شود. متقدمین برای تفهیم منظور خود، جامعه را به انسان تشبیه می‌کردند. از نظر آنان همان‌گونه که قوه‌ی عقل در انسان باید بر دیگر اجزای فرومایه‌تر نفس، حکم براند و هر کدام از اجزای نفس، وظیفه‌ی خاص خود را به خوبی و هماهنگی با تمامی اجزای دیگر انجام دهند تا فضیلت عدالت، که تمامی

^۱ حق و تکلیف از ارکان اصلی عدالت است؛ بدین معنا که «افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، حقوق و اولویت‌هایی پیدا می‌کنند و عدالت اجتماعی به مفهوم اعطای این حقوق و اولویت‌هاست.»

ر.ک.: محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷)

^۲ همان



فضیلت است در انسان حاصل آید، جامعه نیز زمانی به فضیلت اعتدال آراسته می‌شود که اشخاص حکیم حکمرانی جامعه را عهده‌دار شوند و دیگر طبقات جامعه، وظیفه خاص خویش را زیر نظر آن‌ها انجام دهند. به عقیده افلاطون اگر سه طبقه‌ی حکما، پاسداران و کارگران وظیفه‌ی خاص خود را انجام دهند و این اعتقاد مشترک در میان آن‌ها وجود داشته باشد که، آنکه صاحب حکمت است، باید زمام حکومت را در دست بگیرد؛ جامعه یکپارچه به فضیلت اعتدال یا خویشتن‌داری آراسته می‌شود (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

التزام به وضع طبیعی در اندیشه‌ی حکمای متقدم اینگونه تلقی می‌شد که جامعه به طور طبیعی دارای نظام و طبقات خاصی است و خروج از این نظام و طبقات، جامعه را به بی‌عدالتی سوق می‌دهد. عدالت، اصلی کلی در جامعه است که در سایه‌ی آن، هر کس باید تنها به یک کار که موافق طبیعت و استعدادش است، مشغول شود و در کار دیگران دخالت نکند (لطفی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۷۵). از نظر خواجه نظام‌الملک، نظم اجتماعی در نتیجه‌ی جابه‌جایی اصناف و طبقات و از بین رفتن حدود و ثغور فرومایگان و بزرگان، دستخوش تباهی شده است؛ چاره‌ای نیست جز حفظ سلسله مراتب و رعایت اهلیت و مواضع ویژه‌ی افراد (کازمی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۷). بنابراین، خواجه جهت حفظ عدالت بر ضرورت یک شغلی بودن آحاد اجتماع تأکید کرده و بیش از یک شغل دادن به آن‌ها را مخالف عدالت می‌داند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸). نظیر همین سخن را در اندیشه‌های خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۶) و فارابی (فارابی، ۱۳۷۶، صص ۲۱۸-۲۱۹) نیز می‌بینیم که جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

ب) توجه به موصوف عدالت در تعریف عدالت

همان‌گونه که گفته شد، ابهام‌زدایی از مفهوم عدالت از امور بسیار مهم و مقدماتی در باب عدالت است. با وجود درک شهودی اکثر انسان‌ها از عدالت، مفهوم عدالت مفهوم چندانی روشنی نیست و یکی از غامض‌ترین و دشوارترین مفاهیم اساسی است. یکی از امور بسیار مهم و مقدماتی جهت رفع این غموض و دشواری، توجه به موصوف عدالت در تعریف عدالت است. صفت نیکوی عدالت، صفت نوع یا انواع خاصی از موجودات قرار می‌گیرد و بر اساس آن، عدالت تعریف می‌شود. توجه به موصوف و ویژگی‌های آن از یک طرف و توجه به تعریف و راه‌های تعلق آن به موجودات مختلف، می‌تواند تا حد زیادی از پیچیدگی‌های عدالت بکاهد. کندو کاو در این باب و مطالعه و بررسی



ویژگی‌های یک موصوف عدالت یا چگونگی تعلق یک تعریف عدالت به موصوف خاصی، چیزی نیست که در حد یک مقاله بگنجد و نیاز به تحقیقات دقیق، جامع و مفصل دارد. در اینجا فقط به بیان ضروریاتی چند از ضروریات لزوم توجه به موصوف عدالت در تعریف عدالت اکتفا می‌شود و سعی می‌شود با ذکر مثال‌هایی ضرورت‌های آن تبیین گردد.

۱. برقراری مساوات

«مساوات» یکی از تعریف‌های مهم و مشهور عدالت است. از قدیم‌الایام، دیدگاه‌هایی وجود داشته که عدالت را به مساوات تفسیر می‌کرد و می‌گفتند عدالت، یعنی ایجاد مساوات. یکی از مسائل قابل توجه در تعریف عدالت فرد یا گروه بودن موصوف عدالت است؛ برخی از صفات به فرد تعلق می‌گیرند و برخی به بیش از یک فرد. در اینجا، این پرسش طرح می‌شود که آیا می‌توان صفات فرد را به جمع تسری داد؟ آیا می‌توان صفات جمع را به فرد تسری داد؟ این مسئله از مباحث بسیار مهم انسان‌شناسی است که باید در تعریف عدالت به آن توجه کرد. برابری و مساوات از آن دسته صفات است که متعلقش همیشه جمع یا گروه است و به فرد تعلق نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر تا لاقلاً دو انسان وجود نداشته باشد، مساوات امکان‌پذیر نیست؛ و بنابراین وصف مساوات، از آن دسته صفات است که به بیش از یک فرد تعلق می‌گیرد. برقراری مساوات صرف بین انسان‌ها، بر مبنای این پیش‌فرض اخلاقی که همگان سزاوار یک چیز واحدند، در همه‌ی موارد و شرایط، پذیرفتنی نیست. زیرا نیازها، خواسته‌ها، استحقاق‌ها، قابلیت‌ها و هر چیز دیگری در انسان‌ها که باعث تفاوت بین آن‌ها می‌شود، متفاوت است. از این رو غالباً کسانی که از مساوات‌طلبی سخن می‌گویند اصل دیگری را به نام برابری خواهی در نظر دارند. به این معنا که با افراد برابر، باید به طور برابر رفتار کرد و با افراد نابرابر، باید به طور نابرابر رفتار کنیم. پس سخن اصلی این است که معیارهای نابرابری افراد چیست و چگونه تعیین می‌شوند. اختلاف اصلی تقریباً از اینجا شروع می‌شود و متفکرین بر اساس جهان‌بینی، انسان‌شناسی و دیدگاه کلی که درباره‌ی عدالت دارند آراء و نظرات متفاوتی در این خصوص ارائه کرده‌اند. به عبارت دیگر، این تلقی از عدالت که باید با افراد برابر، به طور برابر و با افراد نابرابر، به طور نابرابر رفتار کرد، تقریباً مورد وفاق همگان است و این باور، در مورد اندیشه‌ی حکمای متقدم که آن‌ها مخالف برابری خواهی بودند، مورد تردید است. آنان هم بنا بر پایه‌ی اصل صوری عدالت: «با اشخاص (یا گروه‌ها) باید به یکسان رفتار کرد مگر این که



تفاوت‌هایی بین آن‌ها باشد که از حیث اخلاقی بجا و مربوط است» (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۱۱) خواهان برابری بودند؛ لیکن همان‌گونه که پیشتر گفته شد، معیارهای برتری در نزد آنان، از جهت اینکه چه تفاوت‌هایی از حیث اخلاقی بجا و مربوط است، متفاوت بوده است. معیار برتری انسان‌ها در اندیشه‌ی حکمای متقدم بر اساس فضایل آن‌ها بود. جامعه از نظر ایشان به طبقاتی مانند حکمرانان، پاسداران و کارگران تقسیم می‌شد که هر یک وظیفه‌ی خاصی بر دوش داشتند. اندیشه‌ی سلسله مراتبی جهان که بر اساس آن، عقل و حیات عقلانی، عالی‌ترین مرتبه در سلسله مراتب وجود است و امور دیگر در مراتب پایین خادم و دست‌نشانده‌ی عقل‌اند، جامعه را به طبقات فراتر و فروتری تقسیم می‌کرد. برای مثال، بردگان از حیث عقلی به پای یونانیان نمی‌رسیدند و همین‌طور زنان نسبت به مردان. بنابراین، رفتار نابرابر با آن‌ها کاملاً عادلانه محسوب می‌شد. چنین نابرابری‌هایی در اندیشه‌ی امروز عین بی‌عدالتی تلقی می‌شود. مطابق با تفکر جدید غرب، مردمان از طریق تعاملات و مناسبات خویش، جوامع را پدید می‌آورند. تکالیف آن‌ها نسبت به این کل، عظیم‌تر از تمهیدات قراردادی ناشی می‌شود که به موجب آن، پاره‌ای از حقوق خویش را به جمع واگذار می‌کنند (همان، ص ۹۴)؛ و برخلاف اندیشه‌ی قدما، جزئی جدانشدنی از نظام سلسله مراتبی جهان نیست.

در هر حال، اندیشه‌ی مساوات‌طلبی بر پایه‌ی برابری‌خواهی، یکی از تعاریف مهم عدالت است که در هر سه موصوف عدالت، یعنی «انسان» در ساحت رفتار و کردار در ارتباط با دیگران، «وضع اجتماعی» در وضع قوانین، تنظیم قراردادهای، پیمان‌نامه‌ها و مراحل دادرسی و توزیع منافع و مضار (عدالت توزیعی) مصداق پیدا می‌کند.

۲. اعطای حق به حق‌دار

یکی از مهم‌ترین معانی عدالت، که شاید متبادرت‌ترین معنا به ذهن نیز باشد، «دادن حق به حق‌دار» است. این تعریف از عدالت با تعریف مساوات‌طلبی به معنای مطلق آن، در تقابل است. بر اساس این تعریف، شرط اصلی عدالت این است «حق هر کسی را باید ادا کرد.» (همان، ص ۳۱۴). بر خلاف مساوات‌طلبی، چنین نگرشی می‌گوید تقسیم برابره‌ی چیزها، ممکن است گاهی ناعادلانه باشد، زیرا چه بسا آنچه حق کسی است، حق کسی دیگر نباشد و شرط عدالت آن نیست که با همه به شکلی برابر رفتار شود؛ بلکه باید با افراد برابر به شکلی برابر رفتار شود. معمولاً این تعریف از عدالت، در ساختار جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده‌ی آن مصداق پیدا می‌کند که از آن به عدالت توزیعی تعبیر می‌شود. عدالت توزیعی، یعنی اینکه در تقسیم خیرات و درآمدهای



اجتماع باید به عدالت رفتار کرد و به هر کسی به میزان حقی که در آن خیرات و درآمدها دارد، سهم داده شود. البته هر اجتماعی علاوه بر منافع یا به تعبیر مشهورتر خیرات دارای مضاری هم هست که بنا بر عدالت توزیعی، آن‌ها هم، باید به حق بین افراد اجتماع تقسیم شود.

مورد دیگر، دادن حق به حق‌دار در ساحت «خواسته‌های انسان» است. هنگامی خواهسته‌های انسان عادلانه است که نسبت به آن خواهسته، دارای حق باشد. اگر انسان، چیزی را بخواهد که نسبت به آن حق ندارد، خواهسته‌اش ناعادلانه است. ما نسبت به همه‌ی آنچه در طبیعت وجود دارد، حق نداریم و خواهسته‌های ما نسبت به آن‌ها عادلانه نیست؛ فقط وقتی خواهسته‌های ما عادلانه است که نسبت به آن چیزها حق داشته باشیم.

یکی از موارد شبهه‌ناک اعطای حق به حق‌دار، در نظام دادرسی است؛ برخی بر این گمانند که کار قوه‌ی قضائیه، دادگاه و قاضی، دادن حق به حق‌دار است و به عبارت بهتر «عدالت قضایی» یعنی «دادن حق به حق‌دار»؛ اما آیا در نظام دادرسی، چنین رویه‌ای حکم‌فرماست و قاضی، وظیفه دارد که حق را به حق‌دار بدهد؟ و اگر تشخیص نداد که حق با کیست دچار خطا شده است؟

واقعیت آن است که قاضی، جاهلی است بین دو عالم؛ و فقط شاکی و متشاکی عنه می‌دانند که حق با کیست. پس چرا دو طرف نزاع به کسی رجوع می‌کنند که نمی‌دانند حق با کیست؟

در مقام توضیح مطلب فوق باید گفت که مبحث اصلی در حقوق قضایی، این است که جامعه نمی‌تواند با نزاع برقرار باشد و دچار از هم گسستگی خواهد شد؛ همبستگی اجتماعی بر اثر آشتی و مصالحه‌ی بین افراد به وجود می‌آید. اگر دو طرف نتوانستند با یکدیگر صلح کنند، به محکمه می‌روند و در آنجا قاضی باید به بهترین نحو نزاع را پایان دهد (نجفی، ۱۳۸۶، ج ۴۰، ص ۸). عدالت قضایی در اینجا، به معنی دادن حق به حق‌دار نیست؛ بلکه به این معناست که به بهترین صورت، باعث ترک مخاصمه بین دو طرف شود. منظور از بهترین صورت، آن است که قاضی، آداب و قوانین امر قضا را رعایت کند. به همین دلیل گفته‌اند که خطا در امر قضا به آن نیست که حق واقعی کسی به او داده نشود، بلکه به آن است آداب و قوانین در شیوه‌ی قضاوت رعایت نگردند (یوسفیان، ۱۳۷۷، صص ۲۵۴-۲۵۶).

۳. قراردادن هر چیزی در موضع خود

پیش فرض این تعریف از عدالت، این است که همه چیز در جهان، وضع طبیعی دارد؛



بنابراین، اگر آن‌ها را در جای طبیعی خود بگذاریم، به عدالت رفتار کرده‌ایم و اگر آن‌ها را در جای طبیعی خود نگذاریم به عدالت رفتار نکرده‌ایم. این پیش فرض، اثبات نشده و قابل دفاع هم نیست. فرض جای طبیعی اشیاء، برگرفته از فیزیک ارسطویی است. ارسطو معتقد بود که هر چیزی در عالم یک جای طبیعی دارد و اگر با یک نیروی قسری، آن را از جای خود جدا کردیم، طبیعتاً میل دارد که به جای اول خود بازگردد؛ مثلاً اگر سنگی را به بالا پرتاب کردیم به جای اول خود باز می‌گردد چون جای طبیعی سنگ بالا نیست؛ یا اگر سرپوش محفظه‌ای را که دود در آن قرار دارد، برداریم به طرف بالا می‌رود چون جای طبیعی دود بالاست؛ و به همین ترتیب ...

ارسطو، عالم روابط طبیعی را به عالم روابط انسانی تسری داد و از این رو، عادلانه بودن چیزها را به معنای طبیعی بودن آن‌ها دانست. از نظر او رفتار عادلانه با اشخاص متفاوت به این معناست که مناسب با مقام و مرتبت طبیعی آن‌ها رفتار شود. پس چون در طبیعت جامعه بردگان، زنان، کودکان و دیگر شهروندان نابرابرند، رفتار نابرابر با آن‌ها عین عدالت است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

در مکانیک نیوتنی، ثابت شد که فرض جای طبیعی اشیاء، خطاست و هیچ چیز جای طبیعی ندارد و آرام گرفتن اشیاء در جای خود، به علت جاذبه‌ی زمین است. ارسطو با خطا در عالم طبیعی و تسری آن خطا به عالم انسانی نتیجه گرفت که عدالت به معنی قرار دادن هر چیز در جای خود است.

در پایان این بحث، ضمن آنکه نویسنده احتمال معنا دادن تعریف فوق را در برخی موصوف‌های عدالت نفی نمی‌کند، بر این باور است که تعریف فوق می‌تواند در ساحت احساسات، عواطف و هیجانات انسان مصداق داشته باشد. انسان عادل، انسانی است که احساسات، عواطف و هیجانات خود را کنترل کند و در موضع خودش نشان دهد. هر کسی نسبت به همسر خود، فرزندانش، والدین خود، دوستان، آشنایان، همکاران و... احساسات، عواطف و هیجانات خاصی دارد. عادل، کسی است که آن احساس، عاطفه و هیجانی را که نسبت به همسر یا معشوق خود دارد با دانشجو یا همکار خود نداشته باشد؛ یا آن احساس، عاطفه و هیجانی را که نسبت به والدین خود دارد، نسبت به همسر یا مقام مافوق خود در محل کار نداشته باشد؛ یا یک پزشک آن احساس، عاطفه و هیجانی را که نسبت به بیمار خود دارد با دیگران نداشته باشد و... بنابراین، عادلانه بودن احساسات، عواطف و هیجانات، هنگامی است که به طرف مقابل به اعتبار شأنش تعلق بگیرد.



۴. رعایت حدّ وسط

یکی از تعاریف عدالت «رعایت حدّ وسط» است که از نظر تاریخی سابقه‌ی آن به زمان ارسطو برمی‌گردد. ارسطو، عدالت را در منطقه‌ی کشش‌ها و تمایلات انسانی به معنای حدّ وسط گرفت و سپس آن را به مناطق دیگر گسترش داد. به عقیده‌ی ارسطو، پایه‌ی درست این نظریه بر این واقعیت استوار است که «انسان، مانع تجاوز هر یک از قوای خود به قلمرو فعالیت قوای دیگر شود.» (کمپترس، ج ۳، ۱۴۹۲). به این موضوع که آدمی، خواهان چه مقدار لذت باشد و از چه مقدار خطر بگریزد، پاسخ نهایی نمی‌توان داد. در همه‌ی این موارد، زیادت و نقصان وجود دارد. جستن لذت جسمانی بیش از حدّ اعتدال را لگام گسیختگی می‌نامیم و قناعت به مقدار کمتر از حدّ اعتدال را خمود. حالت نیک، حالت کسی است که میان افراط و تفریط به حدّ وسط می‌گراید و اعتدال را نگاه می‌دارد (همان).

اگر واقعاً تعریف عدالت، رعایت حدّ وسط باشد، موصوف آن، فقط شخص انسانی است؛ هرچند در این منطقه نیز مشکلاتی دارد (همان، صص ۱۴۷۸-۱۴۷۷) و گسترش آن به موصوف‌های جامعه و اوضاع اجتماعی اشتباه است؛ مثلاً اگر در نزاع بین دو طرف، یکی بگوید از دیگری ۳۰۰۰ تومان طلبکار است و طرف مقابل بگوید که فقط ۱۰۰۰ تومان بدهکار است، آیا رعایت عدالت به معنای نگاهداشت حدّ وسط این است که قاضی حکم بکند که بدهکار ۲۰۰۰ تومان به طلبکار بدهد؟

بسط نظریه‌ی عدالت به معنای حدّ وسط به موصوف‌های غیر شخصی جامعه و اوضاع اجتماعی، مشکلات و ابهامات زیادی دارد همان‌گونه که وقتی ارسطو نظریه‌ی حدّ وسط خود را به منطقه‌ی عدالت توزیعی گسترش داد، نظریه‌ی او با ابهامات زیادی روبرو شد؛ زیرا برای عدالت در جامعه، دو حدّ وجود ندارد تا عدالت حدّ وسط آن‌ها باشد؛ همان‌گونه که شجاعت، حدّ وسط میان ترس و بی‌باکی یا اعتدال، حدّ وسط میان شره و خمود شهوت است. یگانه چیزی که با عدالت تقابل دارد، ظلم است (همان، ص ۱۴۹۱). به همین دلیل، ارسطو اذعان می‌کند که «حدّ وسط در اینجا بدان‌سان که در مورد فضایل دیگر اعتبار دارد، معتبر نیست...» (همان، ص ۱۴۹۲).

۵. تعادل

تعریف عدالت به «تعادل» در امور کمیت‌پذیر و کیفیت‌پذیر معنا دارد و چون ارادی نیست و از قدرت انسان خارج است، در زمره‌ی امور اخلاقی محسوب نمی‌شود و



بنابراین از مباحث این مقاله خارج است.

۶. اعتدال

اعتدال به معنای میانه‌روی در حالات درونی انسان، یک نوع حدّ وسط است. همان‌طور که گفته‌اند: «حالت نیک، حالت کسی است که میان افراط و تفریط به حدّ وسط می‌گراید و اعتدال را نگاه می‌دارد.» (همان، ص ۱۴۹۲) زیرا وقتی گفته می‌شود شجاعت حدّ وسط میان جبن و تهور است، منظور داشتن یک حال درونی میان دو حال درونی دیگر است.

لیکن گاهی منظور از میانه‌روی در مقابل تندروی و کندروی است. به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود فلان شخص میانه‌رو است یعنی تندروی و کندروی نمی‌کند. چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت حدّ وسط در خوی‌های درونی آدمی است اما تندروی و کندروی، دو رفتار بیرونی است و میانه‌روی یک رفتار بیرونی است در میان دو رفتار بیرونی تندروی و کندروی. ابهام بزرگی که در اینجا پیش می‌آید، این است که تندروی و کندروی یعنی چه و حدّ آن چگونه تعیین می‌شود؟ این پرسش به طریق اولی در مورد میانه‌روی نیز مطرح است. میانه‌روی چیست و حدّ آن چگونه تعیین می‌شود؟ نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود، این است که اگر میانه‌روی در همه‌ی احوال و شرایط چیز پسندیده‌ای است، تندروی و کندروی در همه‌ی احوال و شرایط مذموم است! لیکن قراین و احوال متعارف چنین نتیجه‌ای را ثابت نمی‌کند.

۷. پرهیز از گناهان کبیره و اصرار نوزیدن بر گناهان صغیره

پرهیز از گناهان کبیره و اصرار نوزیدن بر گناهان صغیره، تعریف جزئی‌تری از عدالت است که در فرهنگ اسلامی موضوعیت پیدا می‌کند. در فقه، عدالت را به فعل انسان نسبت می‌دهند و گفته می‌شود که عدالت یعنی انسان از ارتکاب به کبائر چشم‌پوشد و اصرار بر ارتکاب صغائر نداشته باشد. موصوف این تعریف، شخص انسانی است و بر جامعه و وضع اجتماعی اطلاق نمی‌گردد. دو پرسش اصلی که در اینجا می‌تواند طرح شود این است که اولاً این شرط در کدام ساحت و ارتباطات چهارگانه‌ی آدمی مصداق دارد؟ و دیگر اینکه آیا پرهیز از کبائر و اصرار نوزیدن بر صغائر، شرط لازم و کافی برای عدالت شخص است؟ یا فقط شرط لازم است و شرط کافی نیست؟ یا نه شرط لازم است و نه شرط کافی است؟

توضیح آنکه، انسان دارای چهار ارتباط: ارتباط با خداوند، ارتباط با خود، ارتباط با



انسان‌های دیگر و ارتباط با جهان پیرامون است. با در نظر گرفتن این امر، چنانچه موصوف مورد نظر عدالت شخص باشد، باید توجه کرد که تعریف عدالت در کدام یک از ارتباطات چهارگانه‌ی او می‌گنجد؛ زیرا ممکن است یک تعریف خاص که در ارتباط انسان با خدا معنا دارد، در ارتباط انسان با خودش یا انسان‌های دیگر و جهان پیرامون بی‌معنا باشد؛ و به همین ترتیب یک تعریف خاص دیگر از عدالت که در ارتباط انسان با انسان‌های دیگر معنا دارد ممکن است در ارتباط با خداوند، یا خود یا جهان پیرامون، بی‌معنا باشد. همین امر در ارتباط‌های دیگر انسان نیز مصداق دارد.

با در نظر گرفتن اینکه اصطلاح «گناه» اصطلاحی است دینی و در ارتباط انسان با خدا مطرح است، آیا می‌شود این تعریف را در ارتباط‌های دیگر انسان نیز به کار برد؟ دو صفت «کبیره» و «صغیره» دو صفت گناه هستند و گناه ارتباط انسان با خداست. با در نظر گرفتن نکات فوق، پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان این تعریف خاص از عدالت را برای دیگر ارتباطات انسان به کار برد؟ حقیقت این است که عدالت به عنوان یک فضیلت، در همه‌ی انسان‌ها مطرح است و بنابراین، پرهیز از کبائر و اصرار نورزیدن بر صغائر، یکی از فضائل انسان است؛ اما آیا می‌توان آن را شرط لازم و کافی عادل بودن همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی مشاغل و وضعیت‌های خاص دانست؟ مثلاً آیا می‌توان گفت: صفت عدل در شاهد، قاضی و امام جماعت به یک معناست و همین ویژگی برای عادل بودن اشخاص فوق کفایت می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا وظایف و شرایط قاضی و شاهد و امام جماعت یکسان است و عدالت در همه‌ی آن‌ها به معنی عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر (حلی، ج ۴، صص ۱۱۴-۱۱۵) است؟ در صورت منفی بودن پاسخ اخیر، افراد مزبور چه ویژگی‌های دیگری باید داشته باشند تا بتوان آن‌ها را عادل نامید؟

به نظر می‌رسد صرف عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر، شرط کافی برای عدالت اشخاص فوق نباشد و ویژگی‌های دیگری نیز لازم است. توضیح آنکه قاضی و شاهد در امر قضاوت و شهادت، علاوه بر خداوند با دیگران و جهان پیرامون خود نیز در ارتباطند و بنابراین به ویژگی‌های دیگری نیز نیاز دارند؛ مثلاً اگر چند نفر که مرتکب کبیره نمی‌شوند و اصرار به صغیره ندارند، شاهد یک صحنه‌ی جرم باشند، همه به یک نحو، آن صحنه را گزارش نمی‌کنند و عواملی نظیر بصیرت، تیزهوشی، عدم توهم و ترس و غیره در چگونگی گزارش صحنه‌ی جرم به وسیله‌ی آن‌ها تأثیرگذار است.



اما در مورد شرط لازم بودن عدم ارتکاب کبائر و عدم اصرار بر صغائر برای عدالت اشخاص فوق، باید گفت که در واقع امر، شدت اهمیت گناهان در هر یک فرق می‌کند و نباید به تمامی گناهان کبیره و صغیره در این تعریف به یک چشم نگریسته شود. مثلاً ممکن است شاهد، فرد بسیار معتقدی باشد و از تمامی کبائر پرهیز کند و در اجتناب از صغائر، نهایت پرهیز را رعایت کند؛ لیکن فقط یک عیب دروغگویی داشته باشد؛ حال آیا می‌توان گفت که یک گناه در مقابل خیل عظیم گناهان، اندک است و به چیزی گرفته نمی‌شود و بنابراین شهادت این فرد منع قانونی ندارد؟ واقع امر، این‌گونه نیست و شهادت فرد دروغگو پذیرفته نیست هر چند از بقیه‌ی گناهان مبرا باشد. با توجه به مطالب فوق، به نظر می‌رسد که نباید عدالتی که صفت انسان است به اعتبار افعالش با عدالتی که معنای حقوقی دارد، خلط شود و بنابراین در مواقعی که عدالت مفهوم حقوقی دارد، اجتناب از کبائر و اصرار نوزیدن بر صغائر با در نظر گرفتن اهمیت و میزان تأثیر برخی گناهان خاص در فرد خاص مورد نظر شرط لازم عدالت هست؛ لیکن شرط کافی نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در بی‌عدالتی، ابهام و پیچیدگی در تعریف آن است؛ هر چیزی که مبهم باشد و به اندازه‌ی کافی توضیح داده نشده باشد، خوب هم اجرا نمی‌شود. یکی از عوامل بسیار مؤثر در ابهام‌زدایی تعریف عدالت توجه به موصوف و بررسی امکان یا عدم امکان تعلق یک تعریف به موصوف خاص است. تفکیک هر یک از موصوف‌های عدالت از یکدیگر، و تعریف و تبیین ویژگی‌های هر موصوف از یک طرف، و در مقابل آن تبیین هر یک از تعریف‌های عدالت و بررسی امکان تعلق یا عدم امکان تعلق هر تعریف به یک موصوف خاص از طرف دیگر تا حدّ زیادی از ابهامات عدالت می‌کاهد. عدم توجه به این امر مهم و ربط همه‌ی موصوف‌ها و تعاریف به یکدیگر باعث می‌شود که تعاریف، علل و عوامل، و آثار و نتایج حاصل از عدالت در موجودات مختلف با یکدیگر خلط شوند و عدالت چه در مقام نظریه-پردازی و چه در مقام اجرا با نتایج مطلوبی مواجه نشود.

در ذیل، به برخی نکات مهم در تبیین ضرورت توجه به موصوف در تعریف عدالت اشاره می‌شود:

- عدالت به سه اعتبار به انسان تعلق می‌گیرد: عدالت در ساحت یا ساحت‌هایی از وجود او، عدالت به منزله‌ی یک فضیلت برای او، عادل بودن انسان به تمام معنا. با در



نظر گرفتن این سه اعتبار باید توجه کرد که:

* شخص انسانی دارای ساحت‌هایی است که به لحاظ انسان‌شناسی، دارای ویژگی‌هایی هستند. بنابراین، ممکن است مثلاً یکی از تعاریف عدالت به ساحت احساسات و عواطف و هیجانات آدمی تعلق گیرد و یکی دیگر از تعاریف به ساحت خواسته‌ها یا ساحت باورها؛ یا به دو ساحت تعلق بگیرد و به یکی از ساحت‌ها تعلق نگیرد؛ یا به هر سه ساحت تعلق بگیرد.

* انسان در هر یک از ساحت‌های خود، دارای چهار رابطه با خداوند، خود، انسان‌های دیگر و جهان پیرامون است. بالطبع هر یک از این روابط، ویژگی‌ها و مناسبات خاص خود را می‌طلبد و بنابراین، در مورد امکان تعلق هر تعریف به این روابط چهارگانه باید تحقیق شود.

* ویژگی‌های ظاهری افراد و اعمال آن‌ها، دخالتی در داشتن یا نداشتن فضیلتی ندارد.

- برخی از صفات به فرد تعلق می‌گیرند و برخی به جمع؛ بنابراین، هنگام به کار بردن تعریف‌های عدالت درباره‌ی موصوف خاصی باید به جمع یا فرد بودن آن توجه کرد.
- وضع اجتماعی با جامعه فرق دارد بنابراین، اولاً باید به ویژگی‌های وضع‌های اجتماعی توجه کنیم و ثانیاً در نظر بگیریم که یک تعریف خاص آیا مربوط به کل جامعه است یا یک وضع اجتماعی خاص.
- وضع اجتماعی عادلانه به ساختار نهادها، قوانین و قراردادهای، پیمان و میثاق‌های موضوعه در آن نهادها مربوط می‌شود.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای مساوات‌طلبی، معمولاً به برابری خواهی یعنی رفتار برابر با افراد برابر ارجاع داده می‌شود و بنابراین، در موصوف‌هایی از عدالت که رفتار یک فرد یا سازمان یا گروه یا حکومت در ارتباط با دیگران مطرح است موضوعیت پیدا می‌کند.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای اعطای حق به حق‌دار یا به عبارت بهتر اعطای حق هر کسی، به این معنی است که به هر کسی، مقدار مشخصی خوب یا بد برسد؛ و تقسیم برابری چیزها ممکن است گاهی ناعادلانه باشد. عموماً این تعریف از عدالت، در ساختار جامعه و نهادهای تشکیل دهنده‌ی آن به هنگام تقسیم منافع و مضار مصداق پیدا می‌کند.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای قرار دادن هر چیزی در جای خود، بر مبنای این

پیش فرض است که همه چیز در جهان، وضع طبیعی دارد و عدول از آن، غیر عادلانه است. وضع طبیعی اشیاء در عالم طبیعت، اثبات نشده و تسری آن به عالم انسانی، خطاست. شاید عدالت به منزله‌ی قرارداد هر چیز در جای خود در ساحت احساسات، هیجانات و عواطف آدمی دور از صحت نباشد؛ به این معنا که انسان احساسات، عواطف و هیجانات خود را کنترل کند و در موضع خودش نشان دهد.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای رعایت حدّ وسط، گاهی در حیطه‌ی تمایلات و کشش‌های آدمی است و تسری آن به جامعه و وضع‌های اجتماعی با مشکلات فراوانی چه در حیطه‌ی نظریه‌پردازی و چه در حیطه‌ی عمل روبرو می‌شود.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای پرهیز از گناهان کبیره و اصرار نورزیدن بر گناهان صغیره، به موصوف شخص انسانی در ارتباط با خداوند تعلق می‌گیرد. اجتناب از کبائر و اصرار نورزیدن بر صغائر، به عنوان شرط لازم و کافی عدالت در اشخاص مختلف به اعتبار شرایط و مشاغل و وظایف گوناگون قابل بررسی است.

- اندیشه‌ی عدالت به معنای رعایت اعتدال به میانه‌روی در حالات درونی انسان تعبیر می‌شود و گسترش آن به رفتار بیرونی با ابهام در دایره‌ی کندروی، تندروی و حد اعتدال روبروست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مأخذ

۱. احسانی، ابن ابی‌الجمهور (۱۴۰۳ هـ ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، انتشارات سید الشهداء، قم، چ اول.
۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۷)، *جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام*، پایان‌نامه برای اخذ دکتری از دانشگاه تهران.
۳. النجفی، شیخ محمد حسن باقر (۱۳۸۶)، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه
۴. بشیری، حسین (۱۳۸۲)، *مجله ناقد*، سال اول، شماره اول.
۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، تهران، چ ۵.
۶. خواجه نظام الملک (۱۳۸۰)، *سیاست نامه*، به تصحیح عباس اقبال، انتشارات اساطیر، تهران، چ اول.
۷. سنگلجی، محمد (۱۳۸۴)، *قضا در اسلام*، تهران، دانشگاه تهران، موسسه چاپ و انتشارات، چاپ سوم.
۸. فارابی، ابو نصر (۱۳۷۶)، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چ اول.
۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چ چهارم.
۱۰. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول.
۱۱. لطفی، محمد حسن (۱۳۸۰)، *دوره کامل آثار افلاطون*، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول.
۱۲. محمدی، مژگان (۱۳۸۷)، *درآمدی بر اندیشه‌ی دینی فقهی عدالت*، تهران، نشر معارف، چاپ اول.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *مجموعه‌ی گفتارها*، تهران، انتشارات صدرا، چ اول.
۱۴. ----- (۱۳۷۹)، *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا، چ پانزدهم.
۱۵. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن الحسن (۱۳۸۳)، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، انتشارات دارالتفسیر.
۱۶. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ویراست سوم، ترجمه مسعود علیا، تهران،



انتشارات ققنوس.

۱۷. یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمد حسین (۱۳۷۷)، **پژوهشی در عصمت معصومان**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

