

حقوق و عدالت^۱

ناصر کاتوزیان

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الف: مفهوم عدالت

تعریف عدالت

«عدالت» مفهومی است که بشر از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است. مشاهده طبیعت و تاریخ رویدادها، و اندیشه در خلقت از دیرباز انسان را متوجه ساخت که جهان، بیهوده آفریده نشده است؛ هدفی را دنبال می‌کند و نظمی بر آن حکمفرماست^۲. انسان نیز در این مجموعه منظم و با هدف قرار گرفته است و با آن همگام و سازگار است. بنابراین، هر چه در راستای این نظم طبیعی باشد، درست و عادلانه است. حقوق نیز از این قاعده بیرون نیست و مبنای آن در مشاهده موجودات و اجتماعهای گوناگون است. پس، از ملاحظه «آنچه هست» می‌توان به جوهر «آنچه باید باشد» دست یافت. به بیان دیگر، در شیوه ارسطویی جستجوی عدالت نیز واقع‌گرایی دیده می‌شود و پایه آن مشاهده و تجربه است.^۳



این مقاله جای تفصیل برای ملاحظه سیر تاریخی عقاید نیست، ولی تعریف‌های مهمی که از عدالت شده است بدین گونه خلاصه می‌شود:

افلاطون؛ عدالت اجتماعی

افلاطون در کتاب «جمهور» به تفصیل از عدالت سخن می‌گوید.^۴ به نظر او عدالت آرمانی است که تنها تربیت یافتگان دامان فلسفه به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن رسید. عدالت اجتماعی در صورتی برقرار می‌شود که «هرکس به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد، و از مداخله در کار دیگران بپرهیزد». پس، اگر تاجری به سپاهیگری پردازد یا یک فرد سپاهی حکومت را به دست گیرد، نظمی که لازمه بقا و سعادت اجتماع است به هم خواهد ریخت و ظلم جانشین عدل خواهد شد.

حکومت، شایسته دانایان و خردمندان و حکیمان است و عدل آن است که اینان بر موضع خود قرار گیرند و، به جای پول و زور، خرد بر جامعه حکومت داشته باشد.

بی‌گمان، مقصود افلاطون طبقاتی کردن جامعه به شیوه خوانسالاران نبوده است. زیرا، در جامعه آرمانی او اوصاف سپاهیگری و حکمت و تجارت اکتسابی است نه ذاتی یا ارثی، و معیار توصیف اشخاص به هنگام اشتغال است نه ولادت. با وجود این، بر آن خرده گرفته‌اند که چرا وضع شغل و معلومات شخص او را به حکم طبیعت تنها سزاوار کاری معین می‌کند، چندان که تجاوز از آن ستمگری باشد. وانگهی، تقسیم میان آزادمردان و بردگان نیز در این طبقه بندی می‌گنجد: چنانکه ارسطو بر همین پایه ادعا کرد که بعضی از مردم به حکم طبیعت خود برده‌اند و باید در همین وضع باقی بمانند.^۵

اشکال دیگر چنین خلاصه می‌شود که پایه حکومت آرمانی افلاطون استبداد دانایان و روشنفکران است که تنها چند تن از حکیمان شایسته‌آند نه همه مردم،^۶ و قانون در آن نقشی ندارد.

نفس آدمی نیز به عدالت نیازمند است، و هنگامی این فضیلت به دست می‌آید که هر یک از قوا در جای خود قرار بگیرد و نظمی خاص بر روابط آنها حکمفرما باشد. تمام قوای انسانی، مانند خشم و شهوت، باید زیر فرمان عقل قرار گیرد و هر کدام عهده دار وظیفه خود شود.^۷ مانند این مضمون را در ادبیات و حکمت و فقه نیز فراوان می‌توان دید، که نشانه نفوذ افکار



حکیم دانای یونانی است. از جمله در مثنوی مولوی می‌خوانیم:

عدل چه بود وضع اندر موضعش	ظلم چه بود وضع در ناموقعش
نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب وز حلم وز نضج و مکید
خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز	شر مطلق نیست زینها هیچ چیز
نفع و ضرر هر یکی از موضع است	علم از این رو واجبست و نافعست ^۸

همچنین از شیخ طوسی در مبسوط نقل شده است که می‌نویسد: «انّ العدل فی اللغة، ان یکون الانسان متعادلا الاحوال متساویاً».^۹ در تفسیر «المیزان» (ج ۱، ص ۳۷۱) عدالت با این عبارت تعریف شده است: «وهی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه، و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له» و این مضمونها نفوذ اندیشه‌های افلاطون را در این زمینه نشان می‌دهد.

چنانکه گفته شد، افلاطون، که مفهوم عدالت را در جامعه‌ای با فضیلت جستجو می‌کند، عدالت اجتماعی را در حکومت دانشمندان و خردمندان می‌بیند و تجاوز به این تخصیص را ظلم می‌شمارد.



ارسطو؛ اعطای حق به سزاوار آن

به نظر ارسطو، عدالت دارای دو معنی خاص و عام است: ^{۱۰} عدالت به معنی عام شامل تمام فضایل است. زیرا هر کس به کار ناشایسته‌ای دست زند ستم کرده است. سعادت واقعی از آن کسی است که با فضیلت باشد و از دستورهای عقل اطاعت کند. فضیلت انسان دو آفت بزرگ دارد: افراط و تفریط، که بایستی از هر دو پرهیز کرد. میانه‌روی و اعتدال، میزان تشخیص رذایل از فضایل است. پس تهوّر و ترس هر دو مدموم و حد وسط بین آنها - یعنی شجاعت - فضیلت است، همچنان که سخاوت میانه بخل و تبذیر، و مناعت و تواضع، اعتدال میان تکبر و زبونی است. در آخرین تحلیل، می‌توان گفت: عدالت به معنی عام، «تقوای اجتماعی» است.^{۱۱}

در نظر ارسطو، انسان، به حکم طبیعت، نه خواهان فضیلت و کمال است نه گریزان از آن. فطرت انسان بسیط است و فضیلت و عدالت، اکتسابی. منتها، طبیعت او به گونه‌ای است که می‌تواند خود را با آنچه کسب کرده سازگار کند و با خو کردن به آن کمال یابد.^{۱۲}

این مفهوم عدالت نیز در اخلاق و حکمت اسلامی نفوذ کرده است: از جمله در اخلاق عالم آرا (محسنی) می‌خوانیم که: «عدالت جامع فضایل است و مانع رذایل» و در توجیه آن می‌نویسد:



«به جهت وحدت تناسبی است که در میان اجزای متباینه به هم می‌رسد و کثرت را به صورت وحدانی جلوه می‌دهد و آنجا که حضرت خیر الانام به کلام معجز نظام «خیر الامور اوسطها» به خیریت اوساط تصریح فرموده، شرف عدالت را بر وجهی ابلغ بیان نموده...» (ص ۳۴). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب اخلاق ناصری می‌نویسد: «اما انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است: اول صداقت، دوم الفت، سوم وفا، چهارم شفقت، پنجم صلت رحم، ششم مکافات، هفتم حسن شرکت، هشتم حسن قضا، نهم تودد، دهم تسلیم، یازدهم توکل، دوازدهم عبادت...»^{۱۳}.

عدالت، به معنی خاص کلمه، برابر داشتن اشخاص و اشیاء است. هدف عدالت همیشه تأمین تساوی ریاضی نیست. مهم این است که بین سود و زیان و تکالیف و حقوق اشخاص، تناسب و اعتدال رعایت شود. پس، در تعریف عدالت می‌توان گفت: «فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آنچه را که حق اوست داد.»^{۱۴}

ارسطو عدالت را به معاوضی و توزیعی تقسیم می‌کند: مقصود از عدالت معاوضی، تعادل میان دو عوض در معامله است، به گونه‌ای که یکی از دو طرف قرارداد نتواند به بهای فقر دیگری ثروتمند شود یا هر دو عوض را به دست آورد. این مفهوم عدالت خود به خود در قرارداد به دست می‌آید، ولی ضمانت اجرای آن جبران خسارتی است که زیان دیده را به وضع متعادل بازگرداند و برابری را تأمین کند. برعکس، عدالت توزیعی، مربوط به تقسیم ثروت و مناصب اجتماعی است و ناظر به زندگی عمومی و نقش دولت است.^{۱۵}

رومیان؛ نفع مشترک

تعریف ارسطو در نوشته‌های اولپین^{۱۶} و در کتاب دیژست مورد قبول قرار گرفته و سیسرون عامل دیگری بر آن افزوده است و می‌گوید «باید به هرکس آنچه را سزاوار است داد، مشروط بر این که به منافع عمومی زیان نرسد». اصطلاح «نفع مشترك» یا «نفع عموم» که در تعریف سیسرون آمده است، از آن پس در بیشتر رساله‌های حقوق و اخلاق تکرار شده است و می‌توان گفت که سایر تعریفها، با اندک تفاوت، همان است که ارسطو فیلسوف یونانی گفته و حقوقدانان رومی کامل ساخته‌اند.^{۱۷}



ترجیح منافع قابل احترام تر

پاره‌ای از نویسندگان، عدالت را نظامی دانسته‌اند که برتری منافع قابل احترام تر را تأمین می‌کند. مقصود از این گفته این است که، نظم اجتماعی بر مبنای زور و قدرت قرار نگیرد و، به جای منافع قوی تر، منافع قابل احترام تر رجحان داده شود.

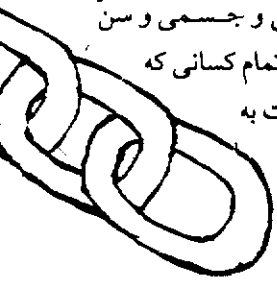
عدالت صوری و ماهوی

برخی «عدالت» را به صوری و ماهوی تقسیم کرده‌اند.^{۱۸} عدالت صوری به معنی برابری است و تنها مفهومی از عدالت است که با همه معیارهای پیشنهاد شده برای تمیز «عدالت» سازگار است و همگان درباره آن به توافق رسیده‌اند. و گروهی عدالت ماهوی را نیز برابری مطلق همگان شمرده‌اند.^{۱۹} بر مبنای عدالت صوری، اگر قاعده‌ای به همه موقعیتها و اشخاصی که موضوع آن قرار می‌گیرد یکسان حکومت کند و تبعیض روا ندارد، عادلانه است، خواه مفاد آن درست باشد یا نادرست.

برعکس، در عدالت ماهوی به مضمون و محتوای قاعده نیز توجه می‌شود و «برابر داشتن» کفایت نمی‌کند؛ کیفیت نیز مطرح است و «سزاوار بودن» نیز شرط اجرای عدالت به شمار می‌آید. برای مثال، عدالت این نیست که هر قاتلی بدون توجه به وضع روحی و جسمی و سن ویژه اش، به اعدام محکوم شود یا کیفر نوعی دیگری ببیند. ولی، برابر داشتن تمام کسانی که در موقعیت یکسان قرار گرفته‌اند لازمه عدالت است. به طور معمول، عدالت به معنی کامل خود به کار می‌رود، مگر این که با قید «صوری» همراه باشد.

عدالت طبیعی و حقوقی

ارسطو در کتاب اخلاق خود، «عدالت» را به طبیعی و قانونی تقسیم می‌کند. مقصود او از عدالت طبیعی قواعد همگانی و نوعی است که از طبیعت اشیاء سرچشمه می‌گیرد و ارتباطی به عقاید اشخاص و قوانین حاکم بر جامعه ندارد. برعکس، عدالت قانونی وابسته به اوامر و نواهی قانون است و ضابطه نوعی ندارد. برای مثال، نرخ بازرخرد زردانی را قانون معین می‌کند و اجرای عدالت قانونی، منوط به پرداخت همان نرخ است. بدین ترتیب، برخلاف عدالت طبیعی که چهره آرمائی و الهی دارد، عدالت قانونی همانند حسن و قبح شرعی نزد متکلمان و عالمان اصول اسلامی است و از داده‌های قانون استنباط می‌شود.





این تقسیم، الهام بخش نویسندگانی است که از بیم تجاوز دادرسان به آرمانهای ملی و اختلاط صلاحیتهای قوه قانونگذاری و قضایی، اجرای عدالت را به طور مقید و در چارچوب قوانین برای دادرسان مجاز شمرده اند: بدین ترتیب که دادرس، در مقام تفسیر قوانین، می تواند از عدالتی که مجموعه قوانین به او تلقین می کند الهام بگیرد و پارا از آن حدود فراتر نهد. به بیان دیگر، قاضی باید همچون اسیری در بند، حرمت زنجیرهای قانون را که بر پای اوست نگاهدارد و قدم در «سیاست قانونگذاری» نهد. ولی، واقع این است که تنها بخشی از این توصیه جامعه عمل می پوشد:

بی گمان دادرس، اسیر اندیشه ها و اصولی است که خواندن و تفکر در قوانین به او القا کرده است. عادت به اجرای قانون و رعایت آیین دادرسی و شغلی نیز به وجدان اکتسابی او افزوده می شود و از او انسانی می سازد که به دشواری می تواند این زنجیرهای روانی را پاره کند و آزاد بیندیشد. به همین دلیل است که در همه نظامهای حقوقی سرزمینی آزاد نیز پیش بینی شده تا مردمی به حکم وجدان اجتماعی و ذهن زلال خود داوری کنند و با نام «هیأت منصفه» جای قاضی حرفه ای و مقید را بگیرند.

ولی، وجدان دادرس و آرمانهای او را تنها قوانین و آیینهای دولتی آبیاری نمی کند. او، هم



انسانی مستقل است و هم عضوی از جامعه، و هر دو عنوان از ارکان شخصیت او است: به عنوان انسان از نژاد و وراثت و تربیت خانوادگی و باورهای اخلاقی و مذهبی و موقعیت تاریخی و جغرافیایی خود متأثر است، و به عنوان عضوی از اجتماع، اندیشه او از وجدان توده مردمی که با آنان ارتباط خویشی و اقتصادی و قومی دارد تأثر می پذیرد. پس، آنچه او عدالت می بیند بازتابی از ترکیب عوامل پیچیده روانی و اجتماعی گوناگون است و آنگاه که در خلوت خویش به عدالت می اندیشد نمی تواند در چارچوبی که دولت برای او فراهم کرده است باقی بماند و روح خود را در حصار «عدالت قانونی» نهد. ممکن است چنین وانمود کند که تنها قانون را به کار می بندد، ولی واقعیت این است که، در فرض سکوت و نقص قانون، او به ندای وجدان خود بیش از هدف قانونگذار، حساس است و می کوشد، تا آنجا که ابزارهای منطقی انتساب فکر به قانونگذار کارایی دارد، عدالتی را که محترم می دارد رعایت کند و حتی جانب انصاف را نگه دارد.

تامل در رویه های قضایی^{۲۰} نشان می دهد که بسیاری از آراء دادگاهها از نظر منطقی قابل توجیه نیست و چه بسا مخالف با قانون است. همه این انحرافها را به اشتباه یا سوء نیت قاضی نمی توان نسبت داد؛ گاه وجدانی بیدار و آگاه است که به سوی عدالت گام برمی دارد و نظریه های حقوقی را در استخدام می گیرد.

بدین ترتیب، به جای «عدالت قانونی» که مفهومی بیهوده و خنثی را به ذهن می آورد، باید از عدالت قضایی یا حقوقی سخن گفت تا نمودار تمام واقعیتهای قانونی و اجتماعی و روانی باشد و گویای نظم شود که سلسله مراتب دادگاهها و تکلیف اجرای قانون به آن می بخشد. قاضی در خدمت قدرتی که او را برگزیده نیست؛ در خدمت عدالت است و از قانون به عنوان ابزار راهیابی به آرمان خود سود می برد.^{۲۱}

نقد تعریفها؛ دشواری اعمال ضابطه ها

همه این تعریفها به جای خود درست است و چهره ای از آن توازن مطلوب و فضیلت والایی را که انسان در جستجوی آن است نمایش می دهد. زیرا، اگر در اجتماع هر چیز به جای خود قرار گیرد، یا به هر کس آنچه سزاوار است داده شود و مساوات رعایت گردد، یا از منافع حمایت شود که بیشتر قابل احترام است، ریشه ظلم و فساد کننده خواهد شد و در این بهشت برین، تنها عدل حکومت می کند. ولی تمام اشکال در این است که، هر کس در اجتماع چه جایی دارد و چه چیز



را سزاوار است و منافع قابل احترام تر کدام است؟ در واقع، عدالت به اموری تعریف شده که خود بر اجمال آن افزوده است و هیچ معلومی به دست نمی دهد. حد عدالت را به سادگی نمی توان معین ساخت، و اشکال حکیمان در این کار به همان اندازه است که در تعریف «حقیقت» و «جمال» گرفتار آیند:

به عنوان مثال، با این که تعریف ارسطو فریبنده است، گاه اجرای آن به وسیله خود او چهره ای کزیه می یابد: حکیم دانا، در اجرای همین تعریف و با الهام گرفتن از نوشته های افلاطون، استدلال می کند که «بعضی از مردم بر حسب طبیعت خود برده اند و در نتیجه شایسته بندگی هستند». در واقع، تلخی این استنتاج را او حس نمی کرده است، چرا که زاده محیط خود بوده و بر پایه روابط اجتماعی و اقتصادی آن روزگار داوری کرده است.

در مفهوم کلی «عدالت» گفتگوی مهمی وجود ندارد، ولی همین که بخواهند از این مفهوم کلی قواعد جزئی بسازند و آن را با وقایع خارجی منطبق سازند، اختلاف سلیقه ها شروع می شود. دلیل اصلی این اختلافها تعارض دو چهره عام و خاص عدالت است و همین امر سبب می شود که دادرس گاه به قانون متوسل شود و گاه به انصاف.^{۲۲} گروهی قانونی را با مفهوم «مساوات و دادن حق به صاحب آن» منطبق می دانند و جمعی دیگر آن را ظالمانه می شمرند. چنانکه دیدیم، درباره مبادله اموال و توزیع ثروت، به نظر پیروان حقوق فردی، عدالت اقتضا می کند که بین ارزش کار و کالاهایی که مبادله می شود تساوی برقرار باشد و بهترین وسیله تامین این عدالت احترام به اراده طرفین است. ولی، طرفداران حقوق اجتماعی می گویند، این روش با انصاف منطبق نیست، زیرا در آن، وضع بدنی و موقعیت اجتماعی افراد به حساب نیامده است و عدالت حکم می کند که تمام ثروت ملی بین مردم به تناسب لیاقت آنان تقسیم شود. در چگونگی این تناسب نیز اختلاف شده است که آیا ثروت باید به تساوی بین همه تقسیم شود، یا به نسبت نیاز، سرانجام، به نسبت ارزش و مقدار کاری که انجام می دهند.^{۲۳}

با وجود این، باید پذیرفت که مفهوم «برابری» به عنوان جوهر و اساس عدالت در همه این اختلاف سلیقه ها حفظ می شود. برای مثال، آنان که مایلند امتیازها و ثروتها به تناسب لیاقت یا نیاز تقسیم شود، این قاعده را می پذیرند که سهم کسانی که دارای لیاقت یا نیاز یکسان هستند «برابر» باشد. به همین جهت، برابری را عدالت صوری و مجرد نیز نامیده اند تا نمودار اشتراک آن در همه دیدگاهها باشد.^{۲۴} پس، به اعتباری می توان گفت که همه اختلافها در چگونگی «اداره عدالت»



است نه در مفهوم آن.

نتیجه

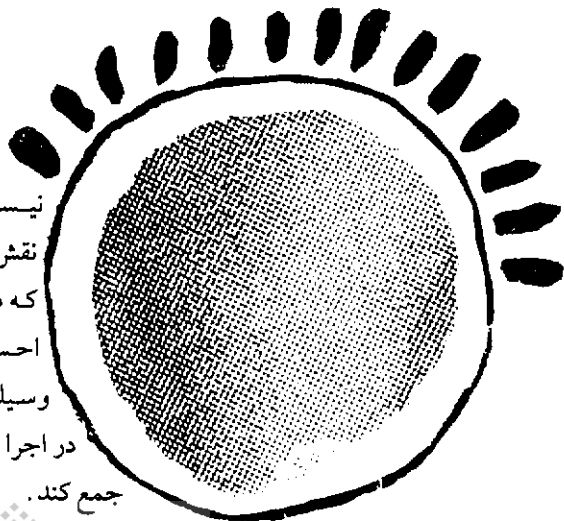
عدالت مفهومی است اخلاقی. آموزشهای مذهبی و وضع اقتصادی و سیاسی در هر قومی اخلاقی به وجود می‌آورد، که بر حسب آن درباره داد و ستم، داوری می‌کنند. این احساس عدالت نزد همه بیش و کم وجود دارد، ولی بیشتر احکام عرفی ساده و ناقص است و همگان درباره مسائل حقوقی و اقتصادی، عدالت را تشخیص نمی‌دهند. همان گونه که در اخلاق باید عرف پاکان و پرهیزکاران را مبنا قرار داد، مفهوم عدالت را نیز باید در نوشته‌های دانایان حقوق و اخلاق جستجو کرد.

به طور خلاصه، انسان طالب اجرای عدالت است. سخت‌ترین دلها نیز وانمود می‌کند که چنین شوقی را در درون خود دارد. تاریخ زندگی بشر را تلاش در راه تمیز و اجرای عدالت تشکیل می‌دهد. با وجود این، در جستجوی این گمگشته نزاعها برمی‌خیزد و ستیزها رخ می‌دهد، چندان که گاه ستمگران و زورمندان، ظلمها می‌کنند تا اثبات نمایند که منشی عادلانه دارند. عدالت پیوسته از این ابهام درونی رنج می‌برد و قربانی آزادی خود از تعلقها می‌شود. پس، آخرین چاره این است که با اخلاق پیوند خورد و همگام با آن تحول یابد.

بدین ترتیب، آرمان عدالت و مصداقهای آن ثابت نیست و به جای عدالت معقول و جاودانه، باید از «عدالت زمانه» سخن گفت. دادرسان، هنرمندان تمیز اخلاق و عدالت و تواناترین حامیان این ارزشها هستند و پایبندی روانی آنان به رعایت حرمت قانون و آراء گذشته خود و همچنین سلسله مراتب قضایی که به وحدت رویه‌ها می‌انجامد، از مهمترین عوامل ایجاد نظم در اجرای عدالت و جلوگیری از آشفتگی راه حلها در این زمینه است.^{۲۵}

چنانکه گفته شد، در نظر گروهی از نظریه پردازان، جوهر عدالت در دنیای کنونی «برابری» است. اجرای عادلانه قانون بدین معنی است که درباره غنی و فقیر و ضعیف و شریف و در هر موقعیتی یکسان اجرا شود.^{۲۶} ولی، باید پذیرفت که در این مفهوم صوری و خشک هیچ گونه کیفیتی راه ندارد و نقص در همین جا است. بی‌گمان، عدالت ایجاب نمی‌کند که درباره هر مجرمی، قطع نظر از ویژگیهای فردی او، مجازاتی یکسان مقرر شود و کیفر به اعمال تعلق گیرد نه به اشخاص. عدالت صوری و مجرد برای صورت بخشیدن به این مفهوم اخلاقی و اداره آن کافی





نیست و حکم دل و احساس و شرایط، در آن نقش مؤثری دارد. به گفته هیوم «این عقل نیست که معیار اخلاقی را معین و تحمیل می کند، احساس ما است». وانگهی، انصاف نیز باید وسیله ترمش و انعطاف عدالت شود و از ناروایی در اجرا و اداره عدالت بکاهد و ارزشهای متعارض را جمع کند.

برای مثال، در موردی که شخصی نیازمندتر و دیگری لایق تر یا مفیدتر است برای توزیع عادلانه نفعی که میان آن دو صورت پذیرد، چاره ای جز توسل به انصاف نیست. همچنین است در تقسیم خسارت میان توانگری که خطایش کوچکتر است با نیازمندی که خطای بزرگتری مرتکب شده است ... و مانند اینها.

به بیان دیگر، گاه اجرای قانون و قواعد عادلانه و مجردی که اندیشیده ایم - مانند کیفر جرم - در موردی خاص، وجدان عدالت خواه را قانع و راضی نمی کند و ناچار به انصاف روی می آوریم تا تمام حقیقت موجود و ویژگیهای آن را نیز به حساب آوریم و از تعارض ارزشها بکاهیم. در واقع، انصاف، عصای عدالت است تا به حرکت مستقیم آن کمک کند و تکیه گاه آن به هنگام خطر سقوط باشد.

ب: شناخت عدالت و منابع آن

اختلاف در تشخیص عدالت

اگر قواعد عدالت، به صورت نوعی و کلی، مبنای حقوق قرار گیرد و از داوریهای فردی ممتاز شود، اشکال مهم، تشخیص راه استنباط و احراز این قواعد است: یعنی باید دید چگونه می توان احکام عادلانه را به دست آورد و چه مقامی برای این تشخیص صلاحیت دارد؟ در برابر این پرسش، پاسخ مسلم و قاطعی وجود ندارد و شاید بتوان ادعا کرد که از



پیچیده ترین مسائل فلسفه حقوق است :

۱. بعضی گفته اند قواعد عدالت باید، به حکم عقل و از راه تحلیل مسائل اجتماعی و آرمانها، استخراج شود. اساس این نظر را که بر پایه طبیعت اشیاء و نظم عمومی جهان و هدف آفرینش قرار دارد، در آغاز گفتار آوردیم و دیدیم که چگونه می توان از آنچه هست به مفهوم عدالت دست یافت.

۲. بعض دیگر داوری عقل را در این باب نمی پذیرند و معتقدند که تنها از راه ایمان و اشراق می توان به این قواعد دست یافت، و عواطف انسانی و حکم دل است که مبنای تمیز داد و ستم قرار می گیرد. جمعی نیز اراده خداوند و مذهب را به عنوان ضابطه برگزیده اند.^{۲۷}

۳. از سوی دیگر، جامعه شناسان بر این باورند که عدالت ناشی از وجدان عمومی است. و آنها که نخواسته اند مفهوم مجرد «وجدان عمومی» را بپذیرند، می گویند قاعده ای عادلانه است که وجدان گروه بزرگی از مردم آن را درست بدانند.^{۲۸} برتراند راسل، در تعریف عدالت می نویسد: «عدالت عبارت از هر چیزی است که اکثریت مردم آن را عادلانه بدانند» یا به بیان دیگر، «عدالت عبارت از نظامی است که آنچه را که، به تصدیق عموم، زمینه هایی برای نارضایی مردم فراهم می کند به حداقل برساند».^{۲۹}

هیوم، حکیم انگلیسی را نیز باید در زمره این گروه آورد، زیرا او عدالت خواهی را تا مرز فایده گرایی محض پایین می آورد. از گفته های اوست که: «قواعد عدالت طبیعی نیست؛ ساختگی است، نه بدین معنی که پایه درستی ندارد، چرا که آن قواعد بر حسب ذات خود مفید است».^{۳۰}

۴. ولی، در برابر آنها بسیاری از نویسندگان، عدالت را تابع رأی عمومی نمی دانند. به نظر آنان، همان گونه که قواعد طبیعی را به نیروی اکثریت نمی توان تغییر داد و حقیقت وابسته به نظر عموم نیست، عدالت را نیز نباید با رأی اکثریت مردم تعیین کرد. ارسطو در این باب می گوید: «عدالت امری است که انسان عادل فکر می کند» و لوفور، استاد فرانسوی، در توضیح آن تأیید کرده است، که به جای توجه به شمار اشخاص، باید نظر بهترین و صالحترین مردم را مبنا قرار داد.^{۳۱}

رویه نیز در پایان تحلیل خود نتیجه می گیرد که برای یافتن قواعد عدالت باید به جامعه حقوقدانان، که در جستجوی این قواعد و در مقام ستایش آن هستند، رجوع کرد. عرف عمومی و



قوانین دولتی نمی‌تواند ضابطه تشخیص عدالت قرار گیرد، و به همین سبب است که گاه بین قواعد حقوق و عدالت تعارض ایجاد می‌شود. ۲۲

۵. هگل و پیروان او هم دولت را تنها مقام صالح برای تشخیص عدالت دانسته‌اند. به نظر این گروه، مبنای عدالت اراده دولت است و هیچ تفاوتی بین «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» وجود ندارد (ش ۵۲). ریشه این بی‌اعتمادی به عدالت را باید در عقاید سوفسطائیان یونانی دید که می‌گفتند «عدالت آن است که مفید به حال قویتر باشد». ۳۳ و همچنین از پاسکال که می‌گفت «خطرناک است به مردم گفته شود که قوانین عادلانه نیست».

چهره اخلاقی عدالت و هنر شناخت آن

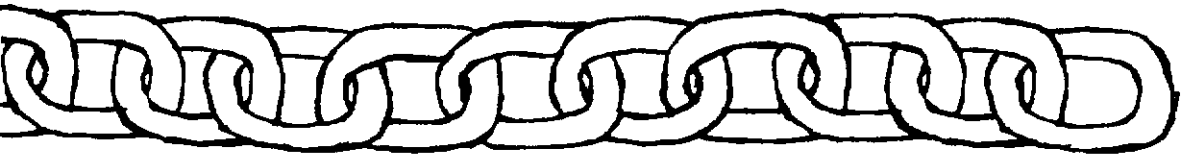
آنچه درباره مبنای حقوق و اخلاق گفته شده است، ما را از ورود در این بحث بی‌نیاز می‌سازد، ولی یادآوری دو نکته بی‌فایده نیست:

۱. عدالت مفهومی است اخلاقی، پس تمام عواملی که در اخلاق هر قوم مؤثر است، در تمیز داد و ستم اثر دارد. قواعد عدالت فطری و ثابت نیست، ولی در تشخیص آنها تنها به نیروی عقل نباید اعتماد کرد. زیرا اعتقادهای مذهبی و عواطف نیز در این راه سهم مؤثری دارد.

۲. راست است که هر انسان متمدنی در برابر حوادث اجتماعی در خود احساس عدالت می‌کند، و نیز درست است که گاه، داوریه‌های خصوصی و پراکنده چنان به هم شبیه است که از مجموع آنها می‌توان قواعدی نوعی استخراج کرد، ولی نباید افکار عمومی را میزان تشخیص عدل و ظلم قرار داد. ذهن ساده عرف، قادر به تحلیل تمام مسائل اجتماعی نیست و گاه نیز گرفتار احساساتی می‌شود که از عقل بدور است. نیروی عقل را باید به یاری تجربه و مطالعه آبیاری کرد، و ذهن کسانی قادر به تشخیص عدالت است که در امور اجتماعی یش و تجربه کافی اندوخته باشند. همان گونه که برای ارزیابی آثار هنری به کسانی رجوع می‌شود که ذهنشان آماده تمیز زشتی و زیبایی است، در جستجوی عدالت نیز باید در پی اشخاصی بود که صلاحیت تمیز درست از نادرست را دارند. داوریه‌های عامیانه ممکن است در پاره‌ای از امور ساده و ابتدایی درست باشد، ولی همیشه به آن اعتماد نمی‌توان کرد:

برای نمونه، در روزنامه‌ها می‌نویسند که مردی با کمال بیرحمی زن ناتوانی را کشته است؛ احساسات عمومی تحریک می‌شود و همه او را در وجدان خود محکوم می‌سازند؛ ولی دادرسی





که اثر محیط را در اراده افراد دریافته و می داند که بی نظمی اجتماع عامل اساسی وقوع جرم است، به زودی مردم حکم نمی کند. بیشتر از آن که در صدد انتقامجویی و تسکین احساس آنی خود باشد، در پی اصلاح مجرم و درمان اوست. وضع زندگی بزهکار، رابطه او با مقتول، اوضاع و احوالی که قتل در آن اتفاق افتاده است، سبق تصمیم و درجه بداندیشی مجرم، شخصیت طرفین و دهها مسأله دیگر در تصمیم او مؤثر است. عدالتی که او می بیند با دیگران متفاوت است، همچنانکه دید یک هنرمند با نظر عوام تفاوت دارد.

به اضافه، عدالتی که در جامعه ناپاکان و هرزگان مجترم است، با آنچه در جمع پرهیزکاران و دوراندیشان عدالت نامیده می شود یکسان نیست. همین اختلاف سلیقه است که پاره ای از محققان را واداشته که «عدالت و اخلاق مذهبی» را جانشین «عدالت اجتماعی» سازند. ۳۴ بنابراین، در تشخیص عدالت، ملاک داور عمومی نیست؛ باید از مجموع عقاید علمای اجتماعی و رویه های قضایی آنها را در هر دوره ای استخراج کرد.



مرکز تحقیق: قلمرو حقوق و عدالت

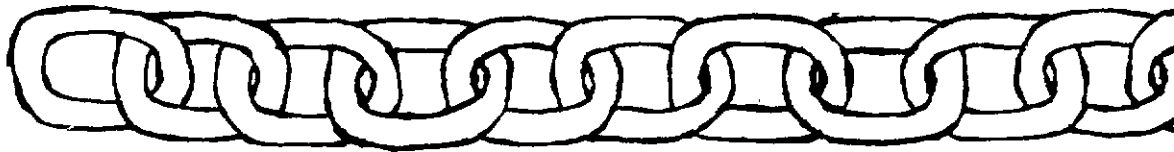
گرایش قواعد حقوق به سوی عدالت

حقوق و عدالت دو همزاد تاریخی اند: یونانیان این اتحاد را پیش از دیگران دریافتند و رومیان

دنباله اندیشه آنان را گرفتند. ۳۵

ژوستینیان، حقوق را هنر دادگستری و پندار نیک می نامید. ۳۶ به گفته مشهور، دولتی پایدار می ماند که اقامه عدل کند و در رفتار خود جانب انصاف را از دست ندهد. ولی امروزه عدالت برای حقوقدان آرمانی است که قوانین باید از آن الهام بگیرد. یعنی، دو مفهوم حقوق و عدالت، در عین حال که با هم پیوند نزدیک دارند، از هم جدا شده اند. به بیان دیگر، نظمی که به وسیله حقوق برقرار می شود، پیوسته در حال حرکت و تحول است و به سوی کمال می رود: کمالی که غایت آن عدالت و نیکی است.

قاعده ای را که مردم با عدالت و انصاف منطبق ندانند به میل و رغبت اجرا نمی کنند و برای



فرار از آن به انواع وسیله‌ها و حيله‌ها دست می‌زنند. پس دولت برای حفظ نظام عمومی و ایجاد آرامش اجتماعی، ناگزیر است که، تا حد امکان، قواعد حقوق را با عدالتی که نزد مردم، محترم است سازگار کند.

پیوند حقوق و عدالت را در بسیاری از قواعد می‌توان دید. برای مثال، نظم در معاملات ایجاد می‌کند که اشخاص در اعتبار و نفوذ قراردادهای تردید نکنند و مطمئن باشند که دولت مفاد پیمانشان را محترم می‌دارد، و در صورت لزوم، مدیون را به اجرای آن ملزم می‌کند. با وصف این، قانونگذار لزوم اجرای عدالت را نیز از یاد نبرده است و به حاکم اجازه می‌دهد تا به مدیون «مهلت عادلانه یا قرار اقساط بدهد» (ماده ۲۷۷ قانون مدنی) و گاه نیز در مفاد تعهدات طرفین تجدید نظر کند (ماده ۴ قانون روابط مالک و مستاجر) ۳۷ و در مقام اجرای حکم، توقیف اسباب کار و لباس و اشیاء ضروری مدیون و خانواده او را ممنوع می‌سازد (ماده ۶۵ قانون اجرای احکام مدنی). مرور زمان دعوی راجع به برات و سفته و چک در امور تجارتي پنج سال است، ولی دارنده برات می‌تواند وجه آن را از کسی که به ضرر او استفاده بلاجهت کرده است، تا ده سال مطالبه کند (مواد ۳۱۸ و ۳۱۹ قانون تجارت). همچنین اگر مستند تجارتي، به سبب نداشتن یکی از شرایط اساسی، اعتبار برات و سفته و چک را از دست بدهد، در دعوی دارنده آن به طرفیت استفاده کننده بلاجهت پذیرفته می‌شود (تبصره ماده ۳۱۹ قانون تجارت).

رعایت تناسب در تعهدات مالیاتی سبب شده است که درآمدها تا میزان معینی از مالیات معاف گردد و از آن پس نیز، نرخ مالیات به صورت تصاعدي محاسبه شود. در حقوق کیفری نیز، معاف شدن از مجازات در مورد شخصی که در مقام دفاع مشروع به دیگری صدمه زده است از مفهوم «عدالت» سرچشمه گرفته است.

وانگهی، یکی از اوصاف حقوق این است که کلی و مجرد از خصوصیت‌های فردی باشد و به شکل «قاعده» ظاهر شود (ش ۱۵۷ تا ۱۵۹). قاعده بر مصداق‌های خارجی یکسان حکومت می‌کند، پس در درون هر قاعده حقوقی، جوهر عدالت - یعنی برابری - به چشم می‌خورد و مانع تبعیض‌های ناروا و خودسرانه می‌شود. بی‌گمان چنین عدالتی صوری است و احتمال دارد که



ماهیت قاعده حقوقی، ظلم محض باشد. ولی، دست کم، صورت عدالت در هر قاعده‌ای دیده می‌شود و از همین جاست که می‌گویند: «ظلم بالسویه نیز عدل است».^{۳۸}

با وجود این، پاره‌ای از نویسندگان، مانند هیوم و مارکس، به این دلیل که عدالت، مفهومی مبهم و آرمانی و تخیلی است و نمی‌تواند موضوع تحقیق‌های علمی قرار بگیرد، آن را واژه‌ای توخالی و بی‌محتوا پنداشته‌اند و کلسن کوشیده است که حقوق را از آرایش عدالت پاک سازد.

از هابز (Hobbes) نقل شده است که معیار تمیز عدالت را قانون می‌داند. بر این مبنا، قانون همیشه عادلانه است و عدالت اعتبار خود را از قانون می‌گیرد. این گفته، نظر کسانی را به یاد می‌آورد که حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند و حسن و قبح شرعی را جایگزین آن می‌سازند. در هر حال، این یگانگی در فرضی قابل قبول به نظر می‌رسد که عدالت به معنی صوری خود در نظر باشد.

جدایی دو قلمرو

برای تامین عدالت معاوضی در قراردادهای، قواعد و احکامی به چشم می‌خورد که تمایل طبیعی حقوق را به سوی عدالت نشان می‌دهد: برای مثال، در قراردادهای معاوض، قانون مالیت داشتن هر یک از دو عوض متقابل را شرط کسب عقد می‌داند تا تعادلی که دو طرف در نظر داشته‌اند محفوظ بماند. لزوم تعادل در عوض دو عوض نیز از نظر قانونگذار پوشیده نمانده است: به عنوان حق می‌دهد تا قرارداد نامتعادل را فسخ کند (ماده ۴۱۶ ق.م.) و به خریدار کالای معیوب اختیار می‌دهد که یا کمبود عوض را با گرفتن «آرش» جبران سازد یا عقد نامتعادل اقتصادی را برهم زند (ماده ۴۲۲ ق.م.). منع از تملک دو عوض نیز قاعده دیگری است که در حفظ توازن دو عوض ضروری است: چنانکه در طلاق خلع گفته شده است که زن در صورتی می‌تواند به فدیة رجوع کند که برای شوهر نیز رجوع از طلاق ممکن باشد و زن نتواند، بدون پرداختن فدیة شوهر را از حق رجوع محروم سازد و تعادل معاوضه در طلاق خلع را برهم زند.^{۳۹} همچنین، پاره‌ای از محققان، از بیم حمله شدن بر عوض مسلکی یکی از دو طرف قرارداد، شرطی که تملک مبیع پیش از تسلیم به خریدار و بر عهده او قرار دهد، خلاف مقتضای معاوضه پنداشته‌اند.^{۴۰}

در قواعد مربوط به همبستگی خانوادگی نیز بعضی از نویسندگان، بحق، دریافته‌اند که تکلیف فرزند، در اتفاق به پدر و مادر، عوض متعادل تکالیفی است که آنان در زمان کودکی فرزند



بر عهده داشته اند. ۴۱

در حقوق انتقالی (تعارض قوانین در زمان)، گفته شده است که قانون جدید بر قرارداد در حال جریان حکومت ندارد، به این منظور که تعادل قراردادی و مطلوب دو طرف برهم نخورد. ۴۲ همچنین، در مسؤولیت مدنی، لزوم حفظ تعادل قراردادی مانع از آن است که زیان دیده در انتخاب مبنای دعوی آزاد باشد و در رابطه خود با طرف دیگر، از قرارداد چشم پپوشد و به قواعد مسؤولیت قهری استناد کند. ۴۳

در مورد حوادث پیش بینی نشده‌ای که طبیعت دو عوض و تعادل قراردادی را در زمان اجرای آن برهم می زند قوانین و اندیشه های حقوقی متمایل به جبران این وضع و امکان فسخ قرارداد است و حرمت سنتی قرارداد را در برابر عدالت، ناچیز می شمارد. ۴۴

سرانجام، برهم خوردن توازن موقعیتهای خریدار و فروشنده، در موردی که مبیع تسلیم نشده و ثمن نقد به تأخیر افتاده است، به فروشنده حق می دهد که با اعمال «خیار تأخیر ثمن» قرارداد را فسخ کند و خود را از آن وضع نجات دهد (ماده ۴۰۲ ق.م.ا). ۴۵

اگر این استقرار را به مواردی که به حکم قانون می توان شرایط قرارداد را به منظور ایجاد تعادل بین دو عوض تعدیل کرد (مانند تعدیل اجاره بها در فرضی که تراضی شده است که اجرت المثل برابر با اجاره بها باشد) گسترش دهیم، ۴۶ بخوبی درمی یابیم که یکی از هدفهای اصلی حقوق، اجرای عدالت است. گاه، گرایش طبیعی حقوق به سوی عدالت در نتیجه ضرورتهای حفظ نظم و امنیت حقوقی برهم می خورد، ولی این موارد استثنایی نباید در قاعده، تردید ایجاد کند.

با وجود این، قلمرو حقوق و عدالت از دو جهت از هم متمایز می شود:

۱. هدف حقوق در درجه نخست ایجاد نظم اجتماعی است. فنون قانونگذاری نیز گاه، قواعدی را اقتضا می کند که عدالت در آن باره حکمی ندارد. برای مثال، در این که اتومبیلها از کدام سمت خیابان برانند یا در چه محلی توقف کنند؛ و اجازه مکره، کاشف از انتقال موضوع معامله است یا ناقل آن؛ و ضمان تلف مبیع پیش از تسلیم بر عهده فروشنده است یا خریدار؛ و دادگاه صالح برای رسیدگی، محکمه محل اقامت مدعی است یا مدعی علیه، عدالت اقتضای حکمی ندارد و حقوق، به دلایل خاص دیگر، آنها را مقرر داشته است. عدالت ایجاب می کند که همه در برابر قانون مساوی باشند و بر تمام موارد مشابه، یک قاعده حکومت کند، ولی خود قاعده را نمی توان نتیجه اجرای عدالت یا مخالف آن شمرد.



همچنین، قانون نمی تواند جزئیات و خصوصیت‌های هر مورد را پیش بینی کند، و بناچار احکام خود را بر مبنای مصالح و مفاسد نوعی معین می کند، در حالی که اجرای آن در پاره ای موارد با «عدالت» موافق نیست: چنانکه برابری میراث پسران از نظر نوعی عین دادگری است، ولی همین قاعده در مورد دو برادر، که یکی پارسا و نیازمند و دیگری فاسد و بی نیاز است، عادلانه به نظر نمی رسد. یا اجبار مدیون به پرداختن مالی که خود به عهده گرفته است، از نظر مصالح نوعی، درست است؛ ولی الزام کسی که، به دلیل اضطرار، دین نامتناسبی را به عهده گرفته یا در اثر حوادث اجتماعی، تعهد او چند برابر گشته است ستمکاری است.

۲. گاه، حفظ نظم قاعده ای را ایجاب می کند که مخالف عدالت است. چنانکه نشیندن درخواست طلبکاری که در مدت معین اقامه دعوی نکرده یا ظرف مدت معین، از حکم نادرست ابتدایی، تجدیدنظر نخواسته عادلانه نیست؛ ولی قانون، به خاطر حفظ نظم دادرسی و کاستن از شمار دعوی، آن را مقرر می دارد. همچنین عدالت اقتضا می کند که، اگر در اثر جنگ یا بروز بحرانهای اقتصادی ارزش پول تنزل فاحش کند، دادگاه بتواند تعهد اشخاص را به همان تناسب تعدیل کند، ولی در بیشتر کشورها این اقدام را مجاز نمی شمردند.

عدالت حکم می کند که خطاکار باید کیفر اعمال زشت خود را ببیند، و هیچ کس را نمی توان، برای جرمی که دیگری مرتکب شده است، مجازات کرد. فرزندی که از رابطه نامشروع به دنیا آمده است هیچ گناهی ندارد، پس بی عدالتی است اگر او را از حمایت قانون محروم کنند و در شمار سایر فرزندان نیاورند. ولی تساوی حقوق او با فرزندان مشروع، با حفظ و سلامت خانواده مخالف است. زیرا در این صورت، تشکیل خانواده و نکاح دیگر ضروری نیست و اشخاص می توانند، به جای قبول تعهدهای ناشی از ازدواج، با هر که می خواهند به سر برند؛ و این همان خطری است که قانونگذار از آن بیم دارد و در حمایت از اطفال طبیعی او را به احتیاط وادار می سازد. ۴۷

از این گونه مثالها زیاد است، ولی باید به خاطر داشت که ترجیح منافع عموم بر حقوق فردی نیز، اگر به صورت خشن و غیر انسانی در نیاید، خود نوعی عدالت است. باید این دو مصلحت را با هم جمع کرد: شخصیت انسان و حرمت جان و آزادی او را از یاد نبرد، و اجتماع را جولانگاه خودسریها و سودپرستیها نکرد. از رعایت تناسب بین حق فردی و منافع عمومی است که «عدالت اجتماعی» به معنای واقعی خود تأمین می شود.



د: عدالت و نظام ارزشها

معیار نیک و بد حقوق

امروزه همه، کم و بیش، پذیرفته اند که قواعد حقوق زاده‌ی اراده‌ی دولت است؛ گاه این اراده به رغبت یا به اضطرار، آفریدگار حقوق است و گاه قواعدی را که عرف یا وجدان عمومی آفریده است به صراحت یا از راه رویه قضایی، تضمین و جذب می‌کند. ولی، در هر حال قانونگذاری عملی معقول، ارادی و با هدف است. بر مبنای این واقع‌گرایی، آنچه به حقوق اعتبار و توان مادی می‌بخشد اراده‌ی دولت است، هر چند که از راه مستقیم دادگری منحرف شده باشد. به بیان دیگر، قانون بد نیز همانند قانون خوب الزام اجتماعی ایجاد می‌کند.

ولی، این نکته را یادآور می‌شویم که این واقع‌بینی اجتماعی به معنای ستایش قدرت دولت و چشم‌پوشی از معیار اخلاقی نیک و بد قوانین نیست: عدالت اگر وصف جوهری حقوق نباشد، بی‌گمان ترازوی ارزش و مهمترین وصف کمالی آن است. مردمی که طرف خطاب احکام دولتی هستند یا دادرسانی که مأمور اجرای قواعد حقوق شده‌اند در پیشگاه وجدان خود، یعنی دادگاهی که دولت در آن اقتداری ندارد، با ترازوی عدالت، ارزش و اعتبار واقعی قانون را تعیین می‌کنند. این داوری، و اثر و بازتاب آن در نفوذ و اعتبار قوانین، واقعیت دیگری است که باید در کنار اقتدار دولت پذیرفت. اگر واقع‌گرایی نخست (دولتی) را صوری و واقع‌گرایی دوم (اخلاقی) را ماهوی بنامیم، شاید در بیان مقصود به حقیقت نزدیکتر شویم.

بنابراین، نظامی که برای حقوق فراهم آوردیم به معنای مرسوم این واژه «تحقیقی دولتی یا اجتماعی» نیست؛ بلکه با آرمانهای اخلاقی و مذهبی و سیاسی و احکام دل نیز آمیخته است و هنر دادگستری و حق‌طلبی هم در آن جای شایسته دارد. در واقع، کوشیده‌ایم انسان را که در مرکز این نظام قرار گرفته است، آن چنانکه هست، در نظر آوریم و به منابع پنهانی حقوق نیز دست یابیم.

عدالت، ارزش نخستین در حقوق

در نظر حکیمان، والاترین ارزشها «آزادی» و «برابری» و «عدالت» است. مقایسه‌ی این ارزشها و تمیز ارزش برتر، از دشوارترین داوریهاست. زیرا هر سه مفهوم چندان عزیز و گرانبهاست و چنان با روح آدمی سازگار، که ترجیح یکی بر دیگری ناگوار است و به سختی پذیرفته می‌شود؛ همان اندازه سخت که ادیبان بخواهند شعر سعدی و حافظ و یا فردوسی و مولوی را با هم بسنجند



و بهترین شاعر را انتخاب کنند. با وجود این، تأمل در نظام ارزشها می تواند ارزش حاکم و برتر را معین کند:

۱. به گفته بسیاری از حکیمان، «آزادی» مرکز و قطب همه ارزشهای انسانی است، تا جایی که کانت در تعریف خود از حقوق می گوید: «قواعدی است که به موجب آن آزادی هرکس با آزادی دیگران جمع می شود» و روسو از قیدهایی که تمدن برای آزادی طبیعی انسان به وجود آورده، متأثر است و آنها را منشا همه رنجها و تیره بختیها می بیند و بنیان اجتماع را پذیرش آزادانه آن می داند. هگل نیز، با وجود همه ستایشهایی که از قدرت می کند، هدف حقوق را تأمین آزادی اراده انسان می داند.

تحلیلها و ستایشها درباره آزادی فراوان است و اوج آن را در اگزیستانسیالیزم سارتر می توان دید. با وجود این، آزادی از درون محصور است یا، دست کم، در جهان حقوق چنین است. زیرا، اگر وجود اجتماع به عنوان ضرورتی مورد نیاز پذیرفته شود، لازمه تشکیل آن محدود ساختن آزادی هرکس به رعایت آزادی دیگران است.

به بیان دیگر، نظم و امنیتی که در اجتماع ضروری است، خواه ناخواه آزادی را در قفسی طلایی محصور می کند. به همین جهت، ایرینگ، حقوقدان بزرگ آلمانی، عدالت را برتر از آزادی می داند.^{۴۸}

از سوی دیگر، تجربه و تاریخ نشان داده است که آزادی بیش از اندازه، خود حصار برای آزادی می شود: زرنگتران همه مزایا را در اختیار می گیرند و هرچه نیرومندتر شوند، از آزادی دیگران می کاهند. به همین دلیل است که نیاز به برابری احساس می شود و همه خواهان آن می شوند که از آزادیها کاسته شود تا برابری به دست آید.

وانگهی، ستایش بی قید از آزادی به آن جا می رسد که هرکس برای خود جزیره و جهانی باشد نگوشت ناپذیر و همه مبانی اخلاقی و مذهبی، چهره نسبی پیدا کند؛ امری که به هرج و مرج اخلاقی می انجامد و مخالفان فراوان دارد.^{۴۹}

۲. گفته شد که نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی سبب می شود تا نیاز به مفهوم «برابری» به عنوان ارزش والا و برتر بشدت احساس شود و بر «آزادی» حکومت کند: روسو، در قرارداد اجتماعی ناچار شد که آزادی را فدای برابری کند و پیشنهاد کرد که برای رسیدن به حکومت مردمی باید همه از حقوق و مزایای ویژه خود بگذرند و آن را به دولت همگانی واگذارند و بدین گونه به



«برابری» دست یابند.

در فلسفه های اجتماعی نیز هدف اصلی حکومت و قانون، تأمین برابری اقتصادی و اجتماعی است و آزادی تا جایی محترم است که به این هدف لطمه نزند و نفوذ همین فلسفه ها باعث شده است تا در جامعه های آزاد نیز قانون از آزادیها بکاهد، تا برابری از دست نرود.

در واقع، نیاز به برابری نیاز به «عدالت» است. چرا که تساوی و تعادل در ذات و جوهر عدالت وجود دارد که به «عدالت صوری» تعبیر می شود و تأمین برابری مردم در مقابل قانون یکی از چهره های آشکار آن است.

با وجود این، برابری مطلق و ریاضی مطلوب نیست و این مفهوم نیز در درون خود قیودی دارد و در حصاری ویژه «ارزش» است: مردم از جهت نیاز و نفعی که به جامعه می رسانند و میزان کار مفیدی که انجام می دهند برابر نیستند. پس، این سؤال همیشه مطرح است که میزان بهره مند شدن آنان از مزایای اجتماعی و اقتصادی باید به تناسب نیازشان باشد یا با میزان کارشان و فایده اجتماعی آن بستگی داشته باشد؟ به همین جهت سخن از تناسب و تعادل می رود و به عنوان مثال می گویند: در برابر کار مساوی باید مزد یکسان پرداخت.

بدین ترتیب، عدالت ماهوی چهره می نماید و فرمان می دهد که حق هر کس را چنانکه سزاوار است باید داد.

۳. برخلاف «آزادی» و «برابری» که در حصار ناشی از طبیعت خود و برخورد با سایر ارزشها قرار دارند، عدالت هرچه زلالتر و خالی از قید باشد مطلوبتر است. چرا که اوج درجه ارتقا است و انسان، اگر به عدالت خدایی دسترسی ندارد، نمی خواهد چهره خاکی آن را از دست بدهد و آن را فدای آزادی یا نظم کند.

در نظام حقوق، گاه عدالت فدای استقرار نظم و امنیت حقوقی می شود، جمعی نیز فریفته این ترتیب و شیفته قدرت شده اند و چنین می پندارند که قواعد حقوق در مرحله نخست به استقرار نظم توجه دارد، ولی این اقدام در جهان ارزشها به عنوان «بد ضروری» انجام می پذیرد. گفته می شود که ایجاد نظم مقدمه اجرای عدالت است و بر این پایه پذیرفتنی است، و گرنه در نظام ارزشهای اخلاقی هرگز نمی توان نظم را بر عدالت ترجیح داد. از همین روست که کانت، بزرگترین حکیم پشتیبان نظم و آزادی، در آخرین تحلیل خود می گوید: «اگر عدالتی نباشد زندگی به زحمتش نمی ارزد».



در قرآن کریم نیز نخستین دستور خداوند در مقام دادرسی و داوری حکومت به عدل است، ۵۰ که نزدیکتر به تقوی (معیار برتری انسانها نزد خداوند) است. ۵۱

بدین ترتیب، هر چند از ارزشهای والای «آزادی» و «برابری» نمی توان به سادگی دست کشید، در آخرین تحلیل باید عدالت را به عنوان نخستین ارزش برگزید و آن را معیار نیک و بد قوانین ساخت. ۵۲

باید افزود که بعضی از حکیمان از راه واقع گرایی بدین نتیجه رسیده اند که حقوق، هنر دادگستری است. یعنی نه تنها اجرای عدالت هدف غایی حقوق است، موضوع کار و وظیفه دادرسان است. به گفته ویلی، وظیفه دادرس در دعاوی این است که سهم متناسب هر یک از دو طرف نزاع را در مالکیت و حقوق و تعهدات یا صلاحیتها تعیین کند و به هرکس آنچه را شایسته است بدهد. قانونگذار و سایر حقوقدانان، معاونان و دستیاران قضات در این توزیع عادلانه هستند. ۵۳ پس حقوق را باید «هنر توزیع» نامید.

پی نوشتها:

۱. برای مطالعه درباره رابطه حقوق و عدالت، از میان کتابهای فارسی، رجوع شود به: جلد اول کتاب مبانی حقوق، تألیف آقای دکتر موسی جوان، تهران ۱۳۳۶، و از میان کتابهای فرانسوی زبان، دو کتاب زیر توصیه می شود: ۱. رویه: نظریه عمومی حقوق، چاپ دوم، پاریس، ۱۹۵۱. ۲. پل اسمن: مقام حقوق در زندگی اجتماعی (مقدمه بر مطالعه حقوق، ج ۱، پاریس، ۱۹۵۱).
۲. «ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى»: آیه ۸ از سوره روم؛ همچنین، ر.ك: آیه ۴۴ از سوره عنكبوت، آیه ۳ از سوره الرحمن، آیه ۳ از سوره تغابن، آیه ۱۶ از سوره انبياء، آیه ۲۷ از سوره ص.
۳. قرآن کریم نیز بدین شیوه تجربی برای هدایت اندیشه ها در جستجوی عدالت فرمان می دهد: آیه ۱۰۹ از سوره يوسف، آیه ۴۴ از سوره فاطر.
۴. جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۳۸ به بعد. در این کتاب بین سفالوس و سقراط و دیگران این مباحثه مطرح می شود که عدالت چیست؟ آیا ادای دین است یا نیکی در حق دوستان و بدی درباره دشمنان، یا اساس آن نیکوکاری است، یا سرانجام عدالت عمل به نفع طبقه حاکم است؟
۵. دنیس لوید، مفهوم حقوق، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه علی اصغر مهاجر، ص ۱۰۰ به بعد.
۶. دکتر بهاءالدین بازارگادی، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۱۰۹.



۷. دنیس لوید، همان، ص ۱۱۸؛ امام محمد غزالی، احیاء العلوم، ج ۳، جزء ۸، ص ۹۸ به بعد.
۸. مولانا جلال الدین رومی: مثنوی، دفتر ششم، بیت شماره ۲۵۶۰ به بعد.
۹. نقل از: شیخ مرتضی انصاری، رساله عدالت، مکاسب، ص ۳۲۶.
۱۰. ر.ک: ویلی، فلسفه حقوق، ج ۱، معانی و هدفهای حقوق، ش ۳۰ به بعد.
۱۱. همان، ش ۳۱.

12. "Neither by nature. Then, nor contrary to nature to the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit". Etics, Ross trans., 1942, BK.

II. 1103 a: Patterson, Jurisprudence, Pag. 338.

۱۳. جلال الدین همایی، منتخب اخلاق ناصری، ص ۲۴.
۱۴. درباره مفهوم عدالت نزد افلاطون و ارسطو، ر.ک: ژرژ دل و کیو؛ عدالت - حقوق - دولت، مطالعات فلسفه حقوق، ص ۸ به بعد؛ ویلی، همان، ش ۳۵ که بر مبنای همین تعریف، حقوق را هنر توزیع می داند؛ هنری که سهم شایسته هر کس را از اموال به او می دهد.
۱۵. در این باره، ر.ک: ش ۱۶۸ و ۱۷۳؛ همچنین ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ش ۲۳ و ۲۷.

16. Ulpian.

۱۷. نقل از رویه، نظریه عمومی حقوق، ص ۲۱۳ تا ۲۱۶؛ خواجه نصیرالدین طوسی، در تعریف عدالت می نویسد: [لفظ عدالت از روی دلالت مبنی است از معنی مساوات و تعقل «مساوات» بی اعتبار «وحدت» متمم] (اخلاق ناصری، ص ۷۲).

۱۸. دنیس لوید، مفهوم حقوق، ص ۱۱۷ به بعد.
۱۹. در این زمینه، ر.ک: پرلمن (ch. Perelman)، آرمان عدالت و مسأله بحث و استدلال درباره آن، ص ۱۲.
۲۰. ر.ک: ناصر کاتوزیان، توجیه و نقد رویه قضایی، انتشارات یلدا.
۲۱. ارسطو نیز انصاف را عدالتی برتر می داند که وسیله تصحیح و تعدیل عدالت قانونی می شود و بر آن حکومت دارد: پیر بوله (Belllet)، قاضی و انصاف: مقاله در یادنامه رودیر، ص ۹.
۲۲. عدالت را که مفهوم نوعی دارد با انصاف که احساسی از چهره لطیف تر عدالت در موارد خاص است نباید اشتباه کرد. رجوع به انصاف زمانی مورد پیدا می کند که اجرای قاعده ای عادلانه در فرضی خاص نتایج نامطلوب به بار می آورد و وجدان اخلاقی تمایل به اصلاح آن پیدا می کند: چنانکه ارسطو نیز انصاف را عدالتی برتر از عدالت قانونی توصیف می کرد و ژنی نیز آن را احساسی غریزی می نامد که راه حل بهتری را از عقل متعارف القا می کند (شیوه های تفسیر، ج ۲، ص ۴۸۸). همچنین ر.ک: پیر بوله (Belllet)، قاضی و انصاف: مقاله در یادنامه رودیر، ص ۱۰.
۲۳. برای دیدن مفهومهای عدالت و اختلافی که در این باره وجود دارد، ر.ک: پرلمن (Perelman) عدالت و مسأله بحث و استدلال درباره آن، با مقدمه A.Hart ص ۷ به بعد.



۲۴. همان کتاب، ص ۱۶ که در تعریف عدالت می خوانیم:

A Principle in accordance with which beings of one and same essential category must be treated in the Same Way.

۲۵. رك: ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ش ۱۶۶.

۲۶. پرلمن، همان؛ دنیس لوید، همان، ص ۱۱۹.

۲۷. رنار، در کتاب «حقوق، منطق، ذوق سلیم» می نویسد: «مفهوم عدالت در وجدان هرکس نگاشته شده است. برای شناختن آن هم در ذات خود و هم در نفس دیگران و هم در تاریخ باید جستجو نمود. از این راه فکر عدالت نتیجه و محصولی از تکامل اجتماعی است. همچنانکه فکر نویسنده در کتاب او نقش بسته، حقوق طبیعی نیز در ضمیر انسان پدید آمده» (مبانی حقوق، ترجمه دکتر موسی جوان، ج ۱، ش ۱۱۵، ص ۱۹۰)؛ همچنین، رك: گستن و گوپو، رساله حقوق مدنی، مقدمه، ش ۱۲ درباره عقاید سن توماس داکن در تلفیق حکمت ارسطو و مذهب مسیح.

۲۸. دوگی: رساله حقوق اساسی، ج ۱، ص ۱۲۶ به بعد.

۲۹. برتراند راسل، اخلاق و رسالت در جامعه، ترجمه دکتر محمود حیدریان، ص ۴۳. با وجود این، همو در جایی دیگر می نویسد: «بنابراین، اخلاق تنها در این حکم خلاصه نمی شود که می گوید، آنچه را که اجتماعت می پسندد انجام بده و از آنچه اجتماعت ناپسند می دارد پرهیز کن» (همان کتاب، ص ۵۴) و این دو حکم، اگر عدالت را مفهومی اخلاقی بدانیم، متعارض می نماید.

۳۰. هیوم، رساله طبیعت انسانی، ترجمه لورای Leroy، ۱۹۴۵، ص ۶۰۱: نقل از، باتیفول، مسائل مبنایی فلسفه حقوق، ص ۴۰۱، پاورقی ش ۳۳۳.

۳۱. لویی لوفور: حقوق و سایر قواعد زندگی اجتماعی، آرشیو فلسفه حقوق، سال ۱۹۳۵، ش ۳-۴. ص ۱۹؛ هدف حقوق: آرشیو فلسفه حقوق، سال ۱۹۳۷، ش ۱-۲، ص ۱۱.

۳۲. رویه: نظریه عمومی حقوق، ص ۲۲۱.

۳۳. همان کتاب، ص ۹۰.

۳۴. ریبر: قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی، ش ۱۶ و ۱۷؛ نیروهای سازنده حقوق ص ۴۱۴؛ عدالت مذهبی ملاک روشن و ثابت دارد. زیرا عادل کسی است که مرتکب گناهان کبیره نشود و اصرار بر ارتکاب گناهان صغیره نداشته باشد: شیخ مرتضی انصاری، رساله عدالت، ضمیمه مکاسب، ص ۳۲۶؛ این یکی از تعریفهای عدالت در فقه است و مشهور در این باره می گوید: «انها کیفیة نفسانیة باعثة علی ملازمة التقوی او علیها مع المروة» و دو مفهوم «تقوا» و «مروة» را لازمه عدالت می بیند و بر ابهام می افزاید. از وسیله این حمزه نقل شده است که می گوید عدالت به چهار چیز حاصل می شود: ورع، امانت، وثوق، و تقوا (همان کتاب).

اصطلاح «عدالت اجتماعی» نیز از علمای جامعه شناسی است که عقیده دارند تمام قواعد حاکم بر افراد را



باید در وجدان عمومی جستجو کرد، و کسانی که از عدالت سخن می‌گویند، باید از این پس «عدالت اجتماعی» را مبنای قواعد حقوقی بدانند.

۳۵. درباره رابطه دو مفهوم Jus و Justitia در حقوق روم و یونان و فضیلت عدالت نزد ارسطو، ر. ک: میشل ویلی Villy، فلسفه حقوق، معانی و هدفهای حقوق، چاپ دوم، ش ۲۵ تا ۳۶، ص ۵۱ به بعد؛ گستن وگوبو، مقدمه، ش ۱۰؛ سنت آگوستین حکیم مسیحی، حکومت بدون عدالت را گروه دزدان می‌نامد: دنیس لوید، اندیشه حقوق، ص ۷۹.

۳۶. رنار (Renard) بر پایه همین تعریف، در کتاب «حقوق، عدالت، اراده» (ص ۶۸ به بعد) در تعریف حقوق می‌نویسد: «نظمی است که منظور از آن فعلیت دادن به عدالت و نیکی است» (ترجمه و نقل از: مبنای حقوق، ترجمه دکتر موسی جوان، ج ۱، ش ۱۱۲، ص ۱۸۷).

۳۷. این امر در حقوق ماجنبه استثنایی دارد و، به بهانه رعایت عدالت، دادرس حق تجدید نظر در قراردادها را ندارد (دوره مقدماتی حقوق مدنی، چاپ اول، ص ۱۶۸).

۳۸. دنیس لوید، مفهوم حقوق، ص ۱۳۱.

۳۹. ر. ک: ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، خانواده، ج ۱، ش ۲۶۵.

۴۰. میرزای نائینی و شیخ موسی خوانساری، منیه الطالب، ج ۲، ص ۱۹۰.

۴۱. کاربونی، حقوق مدنی، ج ۱، مقدمه، ش ۱، ص ۶.

۴۲. ناصر کاتوزیان، حقوق انتقالی، تعارض قوانین در زمان، ش ۱۴۹.

۴۳. ناصر کاتوزیان، ضمان قهری و مسؤولیت مدنی، ج ۱، ش ۵۲ و ۵۳.

۴۴. ناصر کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ج ۳، ش ۵۳۴ به بعد.

۴۵. ناصر کاتوزیان، عقود معین، ج ۱، ش ۱۵۲.

۴۶. همان کتاب، ش ۳۴۳ و ۳۸۲.

۴۷. ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، خانواده، ش ۳۱۱.

۴۸. باتیفول، مسائل مبنایی فلسفه حقوق، ص ۴۰۱، پاورقی ش ۳۳۳.

۴۹. ر. ک: دایس Dias، علم حقوق، ص ۱۱۲.

۵۰. «... و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» (آیه ۵۸ از سوره نساء)؛ «ان الله یامر بالعدل والاحسان» (آیه ۹۰ از سوره نحل).

۵۱. «اعدلوا هو اقرب للتعوی» (آیه ۸ از سوره مائده)؛ «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (آیه ۱۳ از سوره حجرات).

۵۲. در تأیید ترجیح عدالت بر همه ارزشها، ر. ک: باتیفول، مسائل مبنایی فلسفه حقوق، ص ۴۰۱ به بعد؛ گونو (Gounot)، اصل حکومت اراده در حقوق خصوصی، ص ۳۸۸.

۵۳. ویلی (Villey)، فلسفه حقوق، ج ۱، معانی و هدفهای حقوق، ص ۲۰۶، ج ۲، ش ۱۳۱.

