

راه‌حلی برای چالش مفهوم‌شناسی عدالت

مهدی شجریان^۱

چکیده

اندیشمندان حوزه عدالت‌پژوهی تعاریف متکثر و چه‌بسا غیر قابل جمع‌ی از عدالت ارائه داده‌اند. در این میان چگونه می‌توان به حقیقت مفهومی عدالت از میان این تعاریف گسترده دست‌یافت؟ پاره‌ای از این تعاریف «صوری» هستند و بدون ارائه معیار تحقق عدالت، قالب شکل‌گیری آن در عرصه‌های مختلف را ترسیم می‌کنند. متقابلاً تعاریف «محتوایی» بر ارائه معیار یا معیارهایی معین برای تحقق عدالت تأکید دارند. نگارنده این تحقیق از طرفی بر این باور است که اولاً تعاریف صوری در تبیین مبادی تصویری حوزه عدالت‌پژوهی بر تعاریف محتوایی تقدم دارند و تعاریف محتوایی در حد «مسائل» عدالت‌پژوهی قرار دارند، نه در مرز «مبادی تصویری» آن. ثانیاً در میان تعاریف صوری مختلف، تعریف عدالت به «اعطای حق به صاحب حق» کامل‌ترین تعریف است و می‌توان با استفاده از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و افزودن دو قید «اعتباری و حکیمانه» به این تعریف، به حقیقت مفهومی عدالت نزدیک‌تر شد. عدالت‌پژوه بر پایه این تعریف، به دنبال حقوق و امتیازاتی است که نظام تکوین به افراد اختصاص نداده است و لازم است با اعتبار آن‌ها - که ریشه در واقعیت‌های عینی خارجی دارند - حیات اجتماعی مطلوب را ایجاد کرد. این حقوق صدق و کذب نخواهند داشت، بلکه اگر اعتبار آن‌ها ریشه در واقعیات عینی داشت، حکیمانه و در غیر این صورت لغو خواهند بود. بر پایه این تعریف، اهمیت مباحث فلسفی برای دستیابی به حقوق اعتباری حکیمانه نیز نمایان گردیده، سر اختلاف عدالت‌پژوهان در تبیین معیارهای عدالت نیز روشن می‌شود.

واژگان کلیدی: عدالت، عدالت صوری، عدالت محتوایی، حق اعتباری، اعتباریات علامه طباطبایی.

مقدمه

عدالت آرمان بلندی است که بشر به قدمت تاریخ اندیشه در جست‌وجوی آن بوده است. یکی از اساسی‌ترین پرسش‌هایی که در ابتدای این جست‌وجو ذهن پژوهشگر را مشغول می‌کند، پرسش از «چیستی عدالت» و دقت در تعریف آن است. به‌رغم تلاش‌های فراوانی که در عرصه عدالت‌پژوهی صورت پذیرفته، اما این پرسش اصلی همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ زیرا تلاش‌های بسیاری از عدالت‌پژوهان در این عرصه به نتایجی متفاوت، متمایز و چه‌بسا غیر قابل‌جمع منجر شده است (ر.ک: دلوه‌کیو، ۱۳۹۵، ص ۱۷-۱۸).

به‌صورت کلی، تعریف‌های موجود از عدالت را به دو قسم تقسیم می‌کنند؛ قسم اول «تعریف‌های صوری» هستند که از آنها به «عدالت صوری» یاد می‌شود (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۵۶). این قسم تعریف‌ها مبین معیاری برای تحقق عدالت نیستند. بلکه تنها صورت و قالبی را تصویر می‌کنند که می‌تواند شکل کلی عدالت را ترسیم کند. برای نمونه، تعریف عدالت به «رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳-۱۷۴) از این دست تعاریف است؛ زیرا با دقت در آن به‌وضوح نمایان می‌شود که این تعریف معیار روشنی برای تحقق عدالت ارائه نمی‌دهد و پس از تفتن به آن، پرسش از اینکه ملاک برابری و نابرابری افراد کدام است همچنان باقی است. بسیاری از تعاریف ارائه‌شده در عدالت، صوری هستند که در بخش دوم مقاله به تبیین و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

قسم دوم «تعریف‌های محتوایی»^۱ هستند که از آنها به «عدالت محتوایی» یاد می‌شود

۱. لازم به ذکر است که عدالت صوری (formal) و محتوای (substantive) اصطلاح دومی نیز دارند که ناظر به مباحث حقوقی است و در اینجا مقصود نیست. در این اصطلاح «تعریف عدالت» به صوری و مادی توصیف نمی‌شوند. بلکه «خود عدالت» این وصف را مستقیماً می‌پذیرد؛ به‌گونه‌ای که «عدالت صوری» یا «عدالت به‌مثابه

(واعظی، ۱۳۸۴، ص ۹۰). این قسم تعاریف بر خلاف قسم قبل، مستقیماً به ارائه معیار می‌پردازند و دغدغه بیان راه‌کار برای تحقق عدالت را در سر دارند. برای نمونه، تعریف عدالت به «ملکه احترام به دیگران»، «اطاعت مردم از فرمان‌روا» (Raphael, 2001, p.68)، «انتقام و مجازات» (Johnston, 2011, p.15-18)، «حمایت از زنان بیوه، یتیمان و انسان‌های غریب» (Ibid, p.17 & 24)، «مالکیت بر یک چیز بنا بر تاریخچه تملک آن» (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴؛ ر.ک: ولف، ۱۳۹۱، ص ۲۱۳) و ... تعاریفی محتوایی هستند که ابهام رفتاری موجود در تعاریف صوری را با خود ندارند.

به جهت وضوح بیشتر کیفیت عدالت محتوایی، توجه به تعریف جان رالز بسیار سودمند است. وی با معرفی دو معیار، تحقق عدالت در تمام نهادهای اجتماعی را تضمین می‌کند (Rawls, 1971, p.226). این دو معیار بر پایه انصاف شکل گرفته و در «وضعیت اصیل» به دست آمده‌اند. مقصود او از وضعیت اصیل، حالتی فرضی است که در آن اصول عدالت استخراج می‌شوند؛ زیرا به جهت رعایت انصاف در آن هیچ زمینه‌ای برای تصمیم‌گیری جانب‌دارانه و تبعیض‌آمیز وجود نداشته است. در این وضعیت، امیال و منافع شخصی و نیز دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی و مذهبی همه مورد غفلت و در «پرده جهل» هستند (Ibid, p.118-123).

به هر جهت، وی معتقد است انسان‌ها در «وضعیت اصیل» به دو معیار برای تحقق عدالت اجتماعی دست می‌یابند: ابتدا «اصل برابری در آزادی‌های اساسی» (نظیر آزادی سیاسی، آزادی تفکر، آزادی بیان و ...) و دیگری «اصل تمایز» به معنای موجه بودن برخی از نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی؛ نظیر نابرابری‌های اقتصادی که موجب بیشترین بهره برای افراد کمتر بهره‌مند جامعه (مانند دریافت مالیات بیشتر از افراد ثروتمندتر) می‌گردد (Ibid, p226). بنابراین اصل اول او برابری در برخی امور و اصل دوم او نابرابری و تمایز در اموری دیگر را توجیه می‌نماید.

در نتیجه می‌توان تعریف عدالت را از مجموعه دیدگاه او به صورت محتوایی این‌گونه استنباط نمود: «تخصیص حقوق اجتماعی بر پایه دو معیار برابری در آزادی‌های اساسی و

قاعده‌مندی» (regularity) به «اجرای بی‌طرفانه و یک‌دست قوانین» (Rawls, 1971, p51) تفسیر گردیده و «عدالت محتوایی» نیز به «اصول طراحی‌شده در قانون بر اساس یک ساختار بنیادین» (Ibid) تعبیر می‌شود.

تمايز». اين تعريف به دليل اشتغال بر معيار، تعريفی محتوایی و به دليل ارائه معياری دوگانه، تعريفی مرکب محسوب می‌شود.

به هر جهت، بر اساس آنچه گفته شد می‌توان اين دو قسم تعريف را در دو ویژگی از يکديگر متمايز محسوب کرد. ابتدا اينکه تعاريف صوری بر خلاف تعاريف محتوایی، «معيار» ارائه نمی‌دهند و به ارائه يک قالب صوری از تحقق عدالت بسنده می‌کنند. ديگر اينکه در نتيجه تمايز اول، تعاريف صوری «هنجار» را نيز بيان نمی‌کنند. بلکه خود آباستن هنجارهای مختلف و چه بسا متناقضی هستند که هر کدام می‌توانند در آن قالب و صورت بيان شده ظهور پيدا کنند. به همين جهت، نوعی «ابهام رفتاری» را در خود دارند.

به نظر نگارنده، اولاً توجه به تقسيم عدالت به صوری و محتوایی، در فهم تعاريف متعددی که از عدالت ارائه شده است بسيار راه‌گشا بوده و کلید حل معضل «کثرت قابل توجه» در آنهاست و ثانياً تعاريف صوری در چينش مباحث عدالت‌پژوهی بر تعاريف محتوایی تقدم دارند. به همين جهت در ادامه، ابتدا در بخش اول اين تقدم را تبیین و اثبات می‌کنیم و در بخش دوم نيز به بررسی تعاريف صوری موجود می‌پردازیم تا اين زمينه ايجاد شود. سپس در بخش سوم، تعريف صوری برگزيده خود را تشریح و تبیین می‌نماییم.

تقدم تعريف صوری بر تعريف محتوایی

ایده‌ای که اين نوشتار بر آن تأکید دارد، «تقديم تعريف صوری بر تعريف محتوایی» است. مقصود اين است که به لحاظ منطقی در مقام تعريف عدالت، نبايد به بيان معيارهای آن ورود کرد و معيار و ملاک تحقق آن را داخل در تعريف اين امر نمود. برای وضوح اين مدعا به مطالب ذیل پرداخته می‌شود.

ضرورت تفکیک میان مبادی تصویری و مسائل علم در حوزه عدالت‌پژوهی

اگر عدالت را موضوع يک علم مستقل محسوب کنیم، پرداختن به تعريف آن، «مبدأ تصویری» آن علم و سخن از معيارهای تحقق آن، «مسأله» اين علم خواهد بود که بايد با تحليل و بررسی اثبات شود؛ زیرا اين معيارها اموری بدیهي نیستند و اختلاف شديد در آنها به‌ترين شاهد بر نظری بودن آنهاست.

به صورت کلی برای هر علمی موضوعی لحاظ می‌شود؛ با اين غرض که حلقه اشتراک مسائل متکثر در يک علم کشف شده و وحدتی اعتباری بر کل مسائل آن علم سایه افکند

(ر.ک: عراقی، ۱۳۷۰ق، ص ۵). به صورت خاص در عدالت پژوهی نیز در ابتدای امر لازم است موضوع این علم به دقت تبیین گردد تا غرض مذکور حاصل آید و محل منازعات نظری مشخص شود. برای مثال، از دیرباز در میان اندیشمندان علم اصول رایج بوده است که در ابتدای این علم به تعریف موضوع آن همت گمارده‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷). به همین صورت در عدالت پژوهی نیز باید در ابتدای امر این مبدأ تصویری تشریح گردد. لذا در همین مرحله نمی‌توان به معیارهای تحقق آن پرداخت؛ زیرا پرداختن به معیار، مؤخر از پرداختن به چیستی موضوع است. لذا ابتدا باید موضوع این علم را تبیین کرد و آن‌گاه از معیار تحقق آن سخن گفت.

البته باید توجه نمود که «معیارهای تحقق عدالت» از مسائل عدالت پژوهی هستند؛ مسائلی که اختلاف دیدگاه‌ها در آنها بسیار روشن است. اگر این امور در مرحله تعریف عدالت بحث شوند، عمده مسائل عدالت پژوهی یا دست‌کم یکی از مهمترین مسائل آن خاتمه یافته است و مسائل این علم در ضمن مبادی تصویری این علم حل شده و مفروض گرفته شده است. به همین دلیل است که برخی، بیان معیار در تعریف عدالت را نوعی دور تصویر می‌کنند (دلوه‌کیو، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳)؛ زیرا در تعریف محتوایی، تعریف متوقف بر معیار است، درحالی‌که در مسائل عدالت پژوهی نیز معیاری که مطرح می‌شود متوقف بر اخذ پیشینی تعریف عدالت است و بدون داشتن تعریفی از عدالت و در فرض مجهول و مبهم بودن آن نمی‌توان به بیان معیار آن پرداخت. بنابراین، از جهتی تعریف متوقف بر معیار و از جهت دیگر بیان معیار متوقف بر دانستن تعریف است و این امر دور باطل است.

ضرورت وفاق بر موضوعی مشترک قبل از ورود به منازعات عدالت پژوهی

اگر یک عدالت پژوه چگونگی و معیار تحقق عدالت را در تعریف آن اخذ کند، به چه دلیل باید به بحث و گفت‌وگوی علمی با نظریات مختلف بپردازد و معیارهای مطرح شده آنان را نقض و ابرام نماید؟ آیا طبق فرض، محقق دیگری با اخذ معیارهایی متفاوت در تعریف عدالت از «موضوعی دیگر» سخن نمی‌گوید؟ اساساً بدون وجود موضوعی مشترک و با ارائه تعاریف محتوایی غیر قابل جمع از آن، چگونه می‌توان فضایی برای گفت‌وگو و نقض و ابرام دیدگاه‌های رقیب تصور کرد؟

وقتی در قالب دو الگو گفته می‌شود «معیار الف، ب است» و «معیار د، ج است» و دو موضوعی که هیچ روح معنایی مشترکی ندارند مطرح می‌گردند، به چه دلیل باید این دو

جمله را به یکدیگر عرضه کرد و معیار صحیح را با مقایسه آن دو جست‌وجو کرد؟ طبق فرض، در این دو جمله دو معیار متمایز برای دو موضوع متفاوت بیان شده است که نقطه اشتراکی ندارند. بنابراین عرضه آنها به یکدیگر وجهی نخواهد داشت. این همه بر خلاف الگویی است که در آن دو جمله دیگر با موضوعی واحد به مصاف هم می‌روند و گفته می‌شود: «معیار الف، ب است» و «معیار الف، ج است». آنگاه می‌توان این دو معیار را در سنجه نهاد و به یکدیگر عرضه کرد و میزان ملاک بودن و معیار بودن آنها را برای موضوع الف - که موضوعی واحد است - جست‌وجو نمود.

اگر در مباحث عدالت‌پژوهان دقت شود، به‌روشنی می‌توان الگوی دوم را ملاحظه کرد؛ به‌گونه‌ای که گویا عدالت را با روح معنایی مشترکی در مبادی تصویری خود پذیرفته‌اند و پس‌از آن در مقام حل مسأله، به معیار و ملاک تحقق آن پرداخته‌اند و دیدگاه‌های مختلف در این حوزه را بررسی کرده و نظریه مختار خود را تقویت می‌کنند. در همین راستا، «رالز» معتقد است به‌رغم اینکه افراد برداشت‌های متفاوتی از عدالت دارند، می‌توانند بر این نکته توافق کنند که اگر نهادها در تخصیص حقوق و تکالیف^۱ تبعیضی صورت ندهند و توازنی مناسب^۲ در آنها ایجاد کنند، عادلانه عمل کرده‌اند (Rawls, 1971, p.5). در کلام او «تخصیص حق و تکالیف» و «توازن مناسب» دو عنصر صوری مشترک هستند که می‌توان آنها را در تمام نظریات عدالت مشاهده کرد و تنها در مقام تعیین ملاک و معیار این توازن و حقوق است که اختلاف‌نظر دیدگاه‌ها پدید می‌آید (see: Ibid, 1999, p.190-191).

ضرورت تفکیک میان تعاریف منصوص و تعاریف مستنبط

بر اساس آنچه که مبنی بر لزوم تفکیک تعاریف عدالت از معیار آن و نیز پذیرش موضوعی مشترک برای مسائل عدالت‌پژوهی گفته شد، این سؤال منطقی به‌نظر می‌رسد که: «با این همه به چه دلیل عدالت‌پژوهان در تعریف عدالت تا بدین حد مسیره‌های متمایزی را پیموده‌اند و در مرحله مبادی تصویری این علم نکوشیده‌اند که به نقطه وفاقی دست یابند؟» برای پاسخ به این پرسش باید به نکات ذیل توجه نمود:

اولاً بسیاری از تعاریف ذکر شده، تعریف منصوص عدالت‌پژوه نیستند و در آثار او

1. determining rights and duties.
2. proper balance.

به صورت صریح و به عنوان «تعریف عدالت» بیان نشده‌اند. بلکه یک محقق دیگر بر پایه استنباط خود از مجموع آورده آن شخص در باب عدالت، این تعریف را «استنباط» کرده است. عمدتاً عدالت پژوهان چنین روشی ندارند و مباحث خود را با تعریف عدالت - به سبکی که در میان فلاسفه تحلیلی رایج است و یا بعضاً در اندیشمندان اسلامی دیده می‌شود - شروع نمی‌کنند. بر همین اساس بسیاری از تعاریفی که به آنها نسبت داده می‌شود، از مبادی تصویری شخص عدالت پژوه نیستند. بلکه از مسائلی هستند که در میانه مباحث خود به آنها پرداخته است و تنها شخص محقق است که با نگاهی درجه دو، این تعریف را به او نسبت داده است. برای نمونه می‌توان به تعریفی که پیش‌تر از «رالز» ارائه کردیم اشاره نمود.

شخص رالز اساساً تمایلی به تعریف کردن عدالت ندارد و معتقد است «تعاریف و تحلیل‌های معنایی جایگاه ویژه‌ای ندارند؛ زیرا تعریف تنها وسیله‌ای است که در ساختار کلی نظریه مورد استفاده قرار می‌گیرد» (Rawls, 1971, p.44). به همین دلیل است که آنچه پیش‌تر به عنوان تعریف و معیار عدالت از کلمات او بیان شد، استنباط شخص نویسنده این تحقیق است.^۱

ثانیاً برخی از عدالت پژوهان «تعریف بیناذهنی» و تصور رایج عرفی از عدالت را که از دیرباز میان توده مردم رواج داشته است برای ورود به مسائل عدالت پژوهی کافی می‌دانند (دلوه کی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۳). گویا عدالت مقوله‌ای بی‌نیاز از تعریف است و این دغدغه بشری که در میان انسان‌ها مرزهای تاریخی و جغرافیایی را درنوردیده است، همواره با صورتی متعین برای آنها نمایان بوده است. بر اساس این انگاره، پاسخ پرسش پیشین نمایان می‌شود؛ زیرا بر فرض روشن بودن مفهوم عدالت، پرداختن به «چیستی عدالت» در مبادی تصویری این علم وجهی ندارد؛ چنانچه در سایر علوم که موضوعی بدیهی دارند نیز همین منوال رواج دارد. آنگاه می‌توان در ضمن مسائل، به «چگونگی عدالت» و پرسش از معیار و ملاک‌های شکل‌گیری آن پرداخت.

ثالثاً باید توجه نمود که صرف‌نظر از تعاریف محتوایی، تعاریف صوری و شکلی خود می‌توانند به نقطه وفاقی ارجاع داده شوند تا از این طریق موضوع واحدی برای تمامی مسائل عدالت پژوهی پیش‌بینی گردد. این مدعا در بخش بعد تفصیل داده خواهد شد.

۱. این رویکرد در آثاری که به بیان تعاریف عدالت همت گمارده‌اند، قابل مشاهده است (ر.ک: حاجی حیدر، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۵۲).

در نهایت باید توجه داشت که تقدم تعريف صوری بر محتوایی، تنها در مقام تنظیم مباحث عدالت‌پژوهی از منظر تحلیلی و مفهوم‌شناسی است و هرگز به معنای بی‌نیازی از پرداختن به معیارهای تحقق عدالت نیست. به دیگر سخن، عدالت صوری هرگز پژوهشگر را از عدالت محتوایی بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا روشن است که دامنه مباحث عدالت‌پژوهی بدون توجه ویژه به بحث مهم «معیارهای تحقق عدالت» ابتر می‌ماند و هرگز نمی‌توان آن را به سامان رساند. بلکه در حد برخی مباحث انتزاعی غیر عمل‌گرایانه باقی خواهد ماند. باین‌همه برای دقت در مباحث عدالت‌پژوهی و تعیین موضع نزاع در مسائل آن، چاره‌ای نیست مگر اینکه این بحث انتزاعی و تحلیلی نیز به دقت به سامان برسد.

بررسی تعاریف صوری

برخی از تعاریف صوری عدالت قابل قبول نیستند و به باور این نوشتار تنها می‌توان یکی از تعاریف را با پاره‌ای اصلاحات به عنوان کامل‌ترین تعریف محسوب کرد که در ادامه، پس از ارزیابی تعاریف صوری عدالت، به تشریح تعریف مختار خواهیم پرداخت.

بررسی تعریف عدالت به «مفاهیم کلی اخلاقی»

برخی از تعاریف عدالت، چیزی جز بازگردان عدالت به مفاهیم کلی اخلاقی نمی‌باشند. افلاطون «عدالت فردی» را به «بافضیلت بودن» (Raphael, 2001, p.36)، آگوستین عدالت را «ساماندهی درست هر چیز بر پایه دستورات عقل» (Augustine, 1950, p.21) و آدام اسمیت آن را به «کار مناسب و به‌جا در عرصه‌های فردی و اجتماعی» (Smith, 1991, p.269) تعریف می‌کنند.

اولاً این دست تعاریف لغوی، نه تنها نظیر سایر تعاریف صوری نوعی «ابهام رفتاری»^۱ دارند، بلکه «ابهامی مفهومی» نیز در آنها وجود دارد؛ زیرا تشریح معنای مفاهیم ذکر شده، از مسائل چالش‌برانگیز و اختلافی در فلسفه اخلاق است (ر.ک: گنسلر، ۱۳۸۵، ص ۳۱) و بازگرداندن عدالت به آنها نه تنها پرده از مفهوم عدالت بر نمی‌دارد، بلکه ابهام آن را دوچندان می‌کند.

۱. چنان‌چه گذشت، مقصود از ابهام رفتاری در تعاریف صوری این است که هنجار معینی از آنها بیرون نمی‌آید. محض نمونه، «کار مناسب» آریستو تفسیرهای مختلف است و ممکن است کار واحدی از منظر برخی مناسب و از منظر دیگران غیر مناسب قلمداد شود. بنابراین با این دست تعاریف نمی‌توان رفتار معینی را عادلانه محسوب کرد.

ثانیاً این دست مفاهیم با عدالت فردی سازگاری بیشتری دارند و نمی‌توانند قالب قابل قبولی برای عدالت اجتماعی باشند؛ زیرا بسیاری از مصادیق آنها مصداق عدالت اجتماعی محسوب نمی‌شوند. برای مثال، برخی رفتارهای فردی نظیر صبر، قناعت، اخلاص و ... هرچند در زندگی شخصی افراد مناسب، بافضیلت و خردمندانه هستند، اما در ساختار زندگی اجتماعی، رفتاری عادلانه و یا غیر عادلانه محسوب نمی‌شوند.

بررسی تعریف عدالت به «عمل به قانون»

عدالت از منظر «هیوم» وصف قوانینی است که افراد برای حفظ منافع خود، آنها را در شرایط خاص جعل می‌کنند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵). بنابراین عدالت چیزی جز «عمل به قانون و پایبندی به آن» نیست. او معتقد است تنها پس از تحقق مالکیت و به تبع آن وضع قانون، رعایت اصول عدالت ضرورت می‌یابد و با رعایت این اصول، مالکیت خصوصی حفظ می‌شود (کلوسکو، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۵۳). از نظر او، جمله «چرا باید عادل باشم؟» به جمله «چرا باید قانون را رعایت کنم؟» بازگشت می‌کند و هیچ معنایی جز این ندارد. حتی تقسیم قانون به عادلانه و غیر عادلانه نیز غلط است؛ زیرا عدالت معیاری مستقل و بیرون از خود قانون نیست و با نبود قانون موضوع عدالت منتفی می‌شود (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲-۱۵۳). بنابراین قانون همواره عادلانه است. این دیدگاه به‌وضوح تعریفی صوری و فاقد معیار از عدالت ارائه می‌دهد که بر پایه آن، محتوای عدالت هرگز مبتنی بر روابط ازلی و ابدی و از جنس حقایق ریاضی که عقل بتواند آنها را کشف نماید نیست (کلوسکو، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۶۳).

اولاً تفسیر هیوم از عدالت، به‌صورت افراطی یک تفسیر صوری است که عملاً هر معیار و ملاکی را در خود جای می‌دهد و به نوعی «نسبیت در معیار تحقق عدالت» منجر می‌شود. لازمه پذیرش این تفسیر این است که هر نظام قانونی با هر محتوایی که ارائه می‌کند، عملاً عادلانه باشد و در این صورت است که برای عدالت هیچ معیار و ملاکی باقی نمی‌ماند و تنها تبدیل به یک قالبی می‌شود که هرگونه محتوایی را در خود جای می‌دهد و هر دم به رنگی در می‌آید. طبق این تعریف، تبعیض میان زن و مرد و [برای مثال] سلب حق رأی از آنان هنگامی که در یک جامعه قانونی باشد، به همان میزان عادلانه است که نفی تبعیض میان آنها و دادن حق رأی به جامعه زنان - که در جامعه‌ای دیگر قانونمند شده است - عادلانه است.

ثانیاً طبق این تفسیر نباید هیچ اقدام عملی در قبال نظام‌های قانونی رایج در جوامع نمود. معیاری هم برای قضاوت میان آنها و تثبیت برخی قوانین و تغییر برخی دیگر باقی نمی‌ماند (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵-۱۷۱).

بررسی تعریف عدالت به «نظم و تناسب»

در پاره‌ای از تعاریفِ صوریِ عدالت، کلید واژگان «نظم» و «تناسب» دیده می‌شوند. این دو به معنای به‌سامان بودن، فقدان آشفتگی و هم‌آهنگی اجزا (انوری، ج ۸، ص ۷۸۶؛ همان، ج ۳، ص ۱۹۰۶) هستند. افلاطون جامعه عادل را جامعه‌ای می‌داند که دارای نظم شایسته و هماهنگی و تناسب در کل است؛ به گونه‌ای که هر کس کار مربوط به خود و متناسب با خودش را انجام می‌دهد. از منظر او «عدالت این است که هر کس کار خودش را انجام بدهد و در کار دیگران دخالت نکند» (افلاطون، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۸۱). تناسب و توازن به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های عدالت در آثار اندیشمندان دیگر نیز دیده می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

باید توجه داشت که صورت‌بندی رفتارهای ظالمانه در ضمن نظم و تناسبی خاص کاملاً ممکن است. به عبارت دیگر، نظم و تناسب صرفاً «قالبی صوری» است که در آن، هم می‌توان محتوای عدالت را ریخت و هم محتوای ظلم را جای داد. به دیگر سخن، نقطه مقابل نظم، بی‌نظمی و هرج و مرج است نه ظلم. به همین دلیل است که می‌توان ظلم را به‌صورت منظم و متناسب - نظیر شبکه بانکی منظمی که ظالمانه مدیریت می‌شود - محقق ساخت. بنابراین «نظم و تناسب» نیز قالب مناسبی برای تعریف عدالت ارزیابی نمی‌شود.

بررسی تعریف عدالت به «برابری و نفی تبعیض»

عدالت - چنانچه در لغت به برابری تفسیر شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱؛ نفیسی، ۱۳۱۸، ج ۴، ص ۲۳۱۸) - با مفهوم تساوی و برابری و نفی تبعیض، ارتباطی عمیق دارد. ارسطو عدالت را به «رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر» تفسیر می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳-۱۷۴). علاوه‌براین از منظر بسیاری از توده مردم و بسیاری از نواندیشان - دست‌کم در برخی استعمالات عدالت (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۱۴) - و برخی از فمینیست‌ها، عدالت معنایی جز برابری ندارد (see: Gheaus, 2012, p.1).

البته باید توجه نمود که عدالت را به «قاعده زرین» نیز ارجاع داده‌اند. مطابق این قاعده، انسان باید «با دیگران به گونه‌ای رفتار کند که دوست دارد آنها

با او رفتار نمایند». یعنی باید آنچه برای خود شایسته می‌داند برای دیگران نیز شایسته شمرده و آنچه را برای خود ناشایست می‌داند برای دیگران نیز ناشایست بشمارد (see: Burton and Goldsby, 2005, p372).

چنانچه پیداست در بطن این معنا نیز نوعی تساوی و نفی تبعیض وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که فرد نباید خود را برتر از دیگران شمرد و باید امور شایسته و ناشایسته را برای خود و سایرین، اموری یکسان و برابر بداند.

اولاً تعریف عدالت به برابری از همان اشکالی که تعریف عدالت به نظم و تناسب رنج می‌برد در رنج است؛ زیرا در قالب برابری نیز می‌توان محتوای ظلم را جای داد؛ مثلاً به‌روشنی پیداست که رفتار برابر با کارمندان یک شرکت و اعطای دستمزد یکسان به آنها - در صورتی که به‌صورت متفاوت تلاش کرده و بهره‌های متفاوتی را برای شرکت ایجاد نموده باشند - هرچند مصداق روشن برابری است، اما هرگز نمی‌توان آن را عدالت دانست.

ثانیاً نکته‌ای که توجه به آن لازم است این است که هرچند عدالت ملازمه‌ای با هر نوع برابری ندارد، اما نباید گمان نمود که کاملاً نیز از آن بیگانه است. توضیح اینکه برابری همواره مفهومی دارای متعلق است و بدون متعلق، تصویر روشنی ندارد به همین دلیل است که به‌مجرد ادعای برابری در امری، این سؤال موجه می‌نماید که «آن امر در چه چیزی دارای برابری است؟» طبیعی است که برابری گاهی صرفاً در جهتی خاص است و متعلقی ویژه دارد و چه‌بسا در عین نابرابری در سایر جهات، وجود برابری در جهتی خاص مجوز اطلاق برابری باشد. برای مثال، هرچند انسان‌ها با یکدیگر برابر نیستند و از جهاتی نظیر نژاد، مذهب، جنسیت، نسب و ... تفاوت داشته و نابرابرند، اما همه آنها در «انسانیت» برابر می‌باشند. بنابراین وقتی عدالت به «برابری» تفسیر می‌شود، ابتدا باید سؤال نمود که متعلق این برابری کدام است و عدالت «برابری در چه چیزی» است؟

برخی عدالت‌پژوهان برای برون‌رفت از همین ابهام و وسعتی که این قالب داشته، به‌گونه‌ای که ظلم را در خود به‌راحتی جای می‌دهد، آن را به‌صورت مقید به «برابری در امری» تفسیر می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱) و آن را «برابری افراد در بهره‌مندی از استحقاق‌ها» محسوب می‌کنند (همان؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۲۰۸). به نظر می‌رسد این تقیید علاوه بر اینکه این قالب را مضیق می‌کند و از ورود محتوای ظلم در آن جلوگیری می‌نماید، آن را به تعریف صوری بعدی نیز ارجاع می‌دهد. در این صورت می‌توان

با پذیرش تعریف صوری بعد، این تعریف را نیز پس از اصلاح مذکور به‌عنوان تعریف صوری منتخب عدالت برگزید. این مدعا در بخش بعد روشن می‌شود.

بررسی تعریف عدالت به «اعطای حق»

تعریف عدالت به «بخشیدن حق به صاحب حق» در میان بسیاری از اندیشمندان رایج است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۰۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۵۶). برای نمونه، آگوستین همین تعریف را در تألیفات خود ذکر کرد و تنها آن را به‌نوعی رنگ مذهبی بخشید و به این معنا تصریح کرد که عدالت به معنای «اعطاء حق به صاحب حق»، مستلزم اطاعت از قانون الهی است (Augustine, 1950, p21).

ارتباط عمیقی که این تعریف با «مسأله حق» دارد کاملاً هویدا است؛ زیرا بر پایه این تعریف هرگز نمی‌توان بدون شناخت حقوق افراد رفتاری عادلانه در قبال آنان اتخاذ نمود و از همین جاست که پرداختن به حق و ماهیت و چیستی آن، فصل قطوری از مباحث عدالت‌پژوهی را به خود اختصاص می‌دهد. به باور نگارنده این نوشتار، قالب «بخشیدن حق به صاحب حق» با اضافه کردن برخی از قیود کامل‌ترین تعریف صوری برای عدالت است؛ مشروط بر اینکه از حق «حق اعتباری حکیمانه» اراده شود. به همین منظور در بخش سوم به تشریح معنای «حق اعتباری» و «حق اعتباری» پرداخته و در نهایت تعریف مختار را شرح می‌دهیم.

تبیین تعریف برگزیده

مراد از حق^۱ در تعریف برگزیده

حق به معنای امتیازی است که صاحب حق از آن بهره‌مند است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۴). توضیح اینکه امتیاز داشتن نسبت به یک شیء، گاهی امری تکوینی است. یعنی هستی یک شیء به‌گونه‌ای است که شیء دیگری به آن اختصاص داده شده است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۶۲؛ نبویان، ۱۳۸۸، ص ۵۸). نظیر اینکه اعضای بدن ما به ما اختصاص دارد و ما تکویناً از آنها بهره‌مند هستیم. چنین حقی «حق تکوینی» نامیده می‌شود و موضوع عدالت نیست؛ زیرا اعطای این حقوق به موجودات

۱. تبیین تفصیلی مفهوم و ماهیت حق از عهده این نوشتار بیرون است. برای این منظور (ر.ک: نبویان، ۱۳۸۸، ص ۵۱-۸۰).

تحصیل حاصل است و ممکن نیست. به عنوان نمونه، هرگز نمی توان به کسی که دست دارد دستی را بخشید و اختصاص داد؛ زیرا بخشیدن دست فرع بر نداشتن دست است. حال اینکه طبق فرض، آن شخص دست داشته است.

در مقابل حقوق تکوینی «حق اعتباری» مطرح می شود. حق اعتباری در جایی است که یک شیء تکویناً از یک امتیاز بی بهره است. اما واقعیت های هستی در روابط «زندگی اجتماعی» ایجاب می کند که این امر به او اختصاص داده شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹؛ نبویان، ۱۳۸۸، ص ۶۶)؛ مثلاً والدین تکویناً از حق اطاعت فرزندان بهره ندارند و این گونه نیست که هستی فرزندان به گونه ای باشد که در بند و مطیع آنها باشند. اما با این همه مصالح و مفساد واقعی که در روابط والدین و فرزندان وجود دارد، الزام می نماید تا همان طور که اموری تکویناً حق والدین و امتیاز تکوینی آنها هستند، اطاعت فرزندان نیز اعتباراً امتیاز اختصاصی آنها محسوب شود.

نکته حائز اهمیت این است که گویا بشر در «زندگی اجتماعی» خود «امتیازات تکوینی» را که هستی به افراد اختصاص داده است لازم، اما غیر کافی دانسته است. بر همین اساس «امتیازات اعتباری» دیگری را به برخی از افراد اختصاص می دهد تا از این طریق روابط اجتماعی را اصلاح کند و به سمت سامان اجتماعی قدم بردارد.^۱ به هر جهت برای وضوح بیشتر این مدعا - که مراد از حق در تعریف عدالت «حق اعتباری» است - لازم است در ادامه اندکی در حوزه اعتباریات و بازشناسی مقصود از آن توقف نماییم.

مراد از اعتباریات

در این نوشتار، اعتباریات را بر مبنای علامه طباطبایی تفسیر می کنیم. هرچند تا قبل از ایشان سخن از اعتباریات و کاربرد آن در علوم معقول زیاد به میان آمده است. اما ابتکارات ایشان در این حوزه در جهان اسلام بی سابقه است (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۲۴). خود علامه نیز تصریح می کند که به رغم تلاش های گذشتگان در این امر، کلام خاصی از آنها به دست او نرسیده است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۰). به هر جهت برای روشن شدن دیدگاه علامه در این خصوص و تطبیق آن بر بحث خود، نکات پنج گانه ذیل بیان می شود:

۱. شاید به همین دلیل باشد که عدالت به معنای «اعطای حق» در نزد بسیاری از افراد با مفاهیم اخلاقی مثل فضیلت، خوبی، درستی، راستی و ... پیوند خورده است.

الف) اعتبار در لغت و اصطلاح: اعتبار از ماده «عبر» به معنای عبور کردن و گذشتن اشتقاق یافته است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۹). به همین جهت مشتقاتی نظیر معبر، عبارت، تعبیر و ... به گونه‌ای این روح معنایی را در خود دارند و در تمام آنها نوعی گذر کردن لحاظ شده است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۸۳). برای نمونه، به جملات و کلمات «عبارت» گفته می‌شود؛ زیرا از طریق آن می‌توان به مقصود متکلم منتقل شد و گویا از آن عبور کرده و به آنچه در درون اوست واصل می‌شویم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۳۰). یا اینکه کلمات هوا و صوت را از زبان متکلم به گوش سامع عبور می‌دهند (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۷۷). اما علامه در اصطلاح، اعتبار را «بخشیدن حد یک شیء به شیء دیگر» تعریف می‌کند (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱). گویا از حد حقیقی یک امر عبور کرده، آن حد را در ظرف توهم خود به چیز دیگری تسری داده‌ایم (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۷). برای مثال، سر در بدن انسان در جایگاه فوقانی قرار گرفته و نقشی تعیین‌کننده دارد و تمام اعضای بدن توسط این عضو و مغز موجود در آن اداره می‌شود. حال ما در ظرف وهم خود از این امر حقیقی عبور می‌کنیم و حد آن را به یک انسان می‌بخشیم و فردی را «رئیس جمهور» محسوب می‌کنیم. یعنی همان‌طور که «رئیس بدن» سر است و حقیقتاً در حد ریاست و تدبیر واقع شده است، این حد را برای یک انسان اعتبار می‌کنیم و او را نیز «رئیس جمهور» محسوب می‌کنیم (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۹).

ب) هدف انسان از ساخت مفاهیم اعتباری: غایت انسان از اعتبار مفاهیم اعتباری و ساختن آنها توسط قوه واهمه، تأمین مصالح خود و افراد جامعه خویش است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۷۹؛ همان، ج ۸، ص ۶۳)؛ مثلاً در اعتبار «ریاست جمهور» غایت انسانی به‌روشنی هویداست؛ زیرا اگر چنین اعتباری را محقق نکند و حکومتی برای اداره جامعه تأسیس نشود، هرج‌ومرج فراگیر بر آن جامعه سایه می‌افکند و زوال و نابودی آن مسلم می‌گردد. از اینجاست که روشن می‌شود که بسیاری از مفاهیم اعتباری در ظرف شکل‌گیری اجتماع تحقق پیدا می‌کند. والا در فرض حیات فردی و فارغ از تعاون و تعامل اجتماعی، بسیاری از اعتباریات جایگاهی نخواهند داشت (همان، ج ۱، ص ۴۴۴-۴۴۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۶).

ج) رابطه مفاهیم اعتباری با حقایق تکوینی: اعتباریات هرچند وضعی هستند و دستگاه واهمه انسان آنها را ایجاد می‌کند، اما باین‌همه میان دو امر حقیقی قرار دارند؛ زیرا هم «منشأ حقیقی» دارند که این اعتبارات را میسر کرده است و هم «نتایج و آثار حقیقی» در

پی دارند که پس از این اعتبارات محقق می‌گردد (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۶۹)؛ مثلاً در اعتبار «رئیس جمهور» میل و نیاز انسان به بقای نظام اجتماعی، حقیقتی تکوینی است که منشأ این اعتبار گردیده است. این تمایل حالتی درونی در نهاد بشر - که ذاتاً در وجود او به ودیعه گذاشته شده است - می‌باشد؛ به گونه‌ای که در درون خود می‌یابد که مصلحت او در پرهیز از جنگ و خونریزی و احتراز از هرج و مرج است و به همین جهت تمایل می‌یابد تا این مصلحت را تحصیل کند. از طرف دیگر این اعتبار، اثر تکوینی تحقق نظم اجتماعی را نیز به دنبال خواهد داشت؛ زیرا تنها در بستر شکل‌گیری یک حکومت و اعتبار ریاست برای حکمرانان است که می‌توان به این واقعیت خارجی دست یافت. به هر جهت این اعتبار در میان دو حقیقت تکوینی قرار گرفته است؛ چنانچه سایر مفاهیم اعتباری نیز این گونه‌اند و بدین سان می‌توان به روشنی میان نظریه اعتباریات و نسبت اخلاقی فاصله نهاد و به این نکته دست یافت که مفاهیم اعتباری هرگز بی‌پایه، بریده از واقعیت، نسبی و گتره‌ای نیستند.

(د) ریشه تکوینی اعتباریات: حقایق تکوینی که مفاهیم اعتباری در آنها ریشه دارند را می‌توان از منظر علامه در دو سطح تبیین نمود (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۱-۳۴):

(۱) سطح رویین: در این سطح آنچه موجب پیدایش مفاهیم اعتباری می‌شود، حالاتی شخصی است که در افق نفس فرد اعتبارکننده وجود دارند. علامه این حالات را در سه محور «احتیاجات»، «احساسات درونی» یا همان امیال و «غایت» تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵)؛ مثلاً فردی که «بایستگی نوشیدن آب» را اعتبار می‌کند، در درون خود به آن نیاز دارد و درعین حال میل و رغبت به آن و نیز غایت از نوشیدن آن در درون او وجود دارد. این همه موجب می‌شود تا باید مذکور را اعتبار کند.

(۲) سطح زیرین: در این سطح آنچه موجب پیدایش مفاهیم اعتباری می‌شود، شناخت‌های فلسفی و کلی است که شخص معتبر از نظام هستی دارد. علامه این شناخت‌ها را نیز در سه محور «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «رابطه انسان با جهان» تبیین کرده و می‌نویسد: «اینکه سنت‌ها (اعتباریات) چگونه باشند، بستگی به نظریه انسان درباره حقیقت عالم و حقیقت خودش و رابطه میان انسان و جهان دارد» (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۶۹). در حقیقت نوع نگرش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه در این سه حوزه کلان است که اعتبارات انسان را دگرگون می‌سازد. برای مثال، اگر در نگاهی توحیدی مبدئی حکیم برای هستی قائل باشد که منتهایی خاص (معاد) را برای انسان در نظر گرفته است، نوعی اعتبار خواهد

داشت. چنان‌چه اگر در نگاهی اومانیستی انسان را محور هستی بدانند و توجهی به مبدأ و منتها در نگاه توحیدی نداشته باشد، اعتبارات دیگری را محقق خواهد ساخت.

در اینجا باید به این نکته توجه کرد که رابطه این دو سطح عوامل تکوینی بدین‌صورت است که سطح زیرین به سطح روین جهت می‌دهد. یعنی نوع نگرش فرد به هستی انسان و رابطه او با جهان، در نیازها، تمایلات و غایات او مؤثر می‌افتد و در نتیجه این عوامل شش‌گانه با تأثیرپذیری سطح روبنایی از سطح زیربنایی شکل‌گیری اعتباراتی خاص را در پی خواهند داشت (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص ۳۳-۳۴).

به دیگر سخن، آنچه از این عوامل در درون انسان شکل می‌گیرد (نیاز، تمایل و غایت)، تابع شناختی است که از هستی و به‌طور خاص از خویشتن دارد. به‌همین جهت است که حوزه تمایلات، علایق، نیازها و اهداف یک انسان موحد از یک ملحد ماتریالیست تفاوت‌های فاحش خواهد داشت.

ه) اعتباریات دایرمدار میان حکیمانه بودن و لغو بودن: بر اساس آنچه گفته شد، روشن می‌شود که امور اعتباری متصف به صدق و کذب نمی‌شوند؛ زیرا صدق و کذب تنها در جایی فرض می‌شود که از واقعیتی خارجی گزارش شود. آنگاه در فرض مطابقت، «صدق» و در فرض عدم مطابقت، «کذب» معنا پیدا می‌کند. این‌همه در حالی است که در اعتباریات، حیثیت گزارشگری و خبر از واقعیات خارجی وجود ندارد. در نتیجه مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع، قابل تصور نخواهد بود.

بنابراین آنچه حقیقتاً متصف به صدق و کذب می‌گردد، همان حقایق تکوینی است که منشأ این اعتبارات شده است. والا نفس این اعتبارات چیزی جز انشاء نفس نیست که قابلیت صدق و کذب در آنها منتفی است.

از اینجا روشن می‌شود که اعتباریات را نباید صادق و کاذب دانست. بلکه باید حکیمانه و غیر حکیمانه محسوب کرد. توضیح اینکه اگر امری اعتباری ریشه در فهم صحیح حقایق تکوینی داشت، اعتباری حکیمانه است و اگر از جهل نسبت به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به‌صورت عام یا خاص نشأت گرفت، اعتباری غیر حکیمانه محسوب می‌شود؛ مثلاً اعتبار ریاست جمهور برای فردی که شأنیت آن را ندارد «دروغ» نیست، بلکه «اعتباری غیر حکیمانه» و لغو است و متقابلاً همین اعتبار برای شخصی که چنین شأنیتی دارد، «اعتباری حکیمانه» است؛ هرچند به صدق توصیف نمی‌شود.

مراد از حق اعتباری

بر اساس آنچه گفته شد، اینک می‌توان مراد از «حق اعتباری» را بهتر درک نمود. در این راستا لازم است به نکات پنج‌گانه ذیل در خصوص حق اعتباری - که متناظر با نکات پنج‌گانه پیشین در بخش قبل بیان می‌شوند - توجه کرد:

الف) معنای اصطلاحی حق اعتباری: حق اعتباری چیزی جز «اعطای حد حقوق تکوینی به امور دیگر» نیست. به این معنا که حد حقوق تکوینی «اختصاص» است؛ مثل «اعضای بدن انسان» که تکویناً به او اختصاص دارند. اما «امکان رأی دادن» یا به صورت کلی «بهره‌مندی از منافع و خیرات اجتماعی» تکویناً به او اختصاص ندارند در نتیجه در مقام اعتبار، آن حد تکوینی (اختصاص) به این امور نیز بخشیده می‌شود و این امور اعتباراً مختص به انسان محسوب شده و حق او شمرده می‌شوند.

ب) هدف انسان از اعتبار حقوق: چنان‌چه تمام اعتباریات ریشه در مصالح و مفاسد واقعی دارند، حقوق اعتباری نیز همین‌گونه هستند. به دیگر سخن، در ظرف اجتماع به جهت تأمین برخی از مصالحی که به حال فرد و جامعه مفید می‌افتند، چاره‌ای نیست مگر اینکه برخی از حقوق اعتبار شوند. به‌عنوان نمونه، اگر «حق امکان رأی دادن» برای شهروندان اعتبار می‌شود، بدین جهت است که مصالح جامعه دموکراتیک و برقراری نظم اجتماعی مطلوب بدون اعتبار این حق میسر نمی‌گردد و در صورت فقدان آن باید به مفاسد حکومتی استبدادی تن داد.

ج) رابطه حق اعتباری با حقایق تکوینی: حق اعتباری نظیر تمام اعتباریات در میان دو حقیقت تکوینی قرار دارند: اول منشأ واقعی و دوم آثاری حقیقی. برای مثال، منشأ حقیقی اعتبار حق رأی، همان احساس نیاز و تمایل به برقراری نظم اجتماعی مطلوب با تکیه بر یک حکومت دموکراتیک است که بر پایه شناخت‌های کلان پیشین شکل گرفته است؛ چنان‌چه اثر واقعی که بر این اعتبار مترتب می‌شود نیز تحقق عینی این نظم اجتماعی است. بنابراین اعتبار حقوق امری گتره‌ای، بی‌ملاک و نسبی نیست و در میان این دو حقیقت تکوینی (منشأ و اثر) قرار دارد.

د) ریشه تکوینی حقوق اعتباری: منشأ حقوق اعتباری نظیر سایر اعتباریات در دو سطح قابل تحلیل است: سطح روئین تمایلات، نیازها و غایات شخص اعتبارکننده و سطح زیرین جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی. برای نمونه در همان مثال «اعتبار حق رأی»

علی‌رغم تأثیر تمایلات نیازها و غایات شخص اعتبارکننده، نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی او نیز در اعتبار این حق تأثیرگذار است؛ تا جایی که اگر سایر انسان‌ها را در اصل انسانیت با خود شریک نداند و خویشتن را در مقامی برتر و چه‌بسا در جایگاه ربوبی مردم فرض نماید، نه تنها حق رأی و اظهار نظر و انتخاب را برای آنها اعتبار نمی‌کند، بلکه از اساس تمام حقوق ایشان را ضایع می‌کند و ظلم را ترویج می‌نماید.^۱

ه) حقوق اعتباری میان حکمت و لغویت: حقوق اعتباری نیز نظیر مطلق اعتباریات بر دو قسم حکیمانه و لغو تقسیم می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که اگر اعتبار این حقوق ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صحیح و مطابق با واقع داشت، آنگاه این حقوق «حکیمانه» محسوب می‌شوند؛ چنان‌چه اگر بر پایه شناختی کاذب و غیر مطابق با واقع شکل گرفت، حقوقی «غیر حکیمانه» و لغو محسوب می‌گردند. بنابراین آنچه متصف به صدق و کذب می‌شود، همان مبانی هستی‌شناسانه‌ای است که حق اعتباری از آنها نشأت گرفته است. والا خود حقوق اعتباری مستقیماً از سنخ امور انشائی هستند و اتصاف آنها به صدق و کذب معنا ندارد. برای نمونه، اعتبار حق رأی برای جامعه زنان و در مقابل سلب این حق از آنها - که هر دو در طول تاریخ بشر در بوته اعتبار قرار داشته‌اند - صادق یا کاذب نیستند. بلکه باید با شناسایی مبانی هستی‌شناسی کافی بر مسند قضاوت نشست و اعتبار حکیمانه از میان این دو را بازشناخت.

بر اساس آنچه گفته شد، اعتبار حقوق غیر حکیمانه منجر به عدالت نمی‌شود و چه‌بسا تمام نظام‌های ظالمانه بتوانند در قالب «اعطای حقوق اعتباری»، رفتار خود را جای دهند و برای هر ظلمی که مرتکب می‌شوند حقی غیر حکیمانه اعتبار نمایند. مثلاً نازیسم می‌تواند برای نژادی که خود آن را برتر می‌شمارد، «سرکوب سایر نژادها» را به‌عنوان یک حق اعتبار نماید و یا تفکر برده‌داری می‌تواند «بهره‌وری از انسان‌های سیاه‌پوست» را برای انسان‌های سفیدپوست به‌عنوان یک حق اعتبار کند و در ادامه اعطای این حقوق را عین عدالت محسوب نماید. بنابراین لازم است در تعریف عدالت، حقوق اعتباری را مقید به «حکیمانه» نیز بنماییم.

۱. علامه در خصوص فرعون که مدعی ربوبیت بر مردم بود (نازعات (۷۹)، ۲۴)، چنین تصویری ارائه می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۱۳).

تعریف صوری برگزیده

بر اساس مباحث پیشین، تعریف صوری برگزیده این نوشتار از عدالت، «بخشیدن حقوق اعتباری حکیمانه به صاحب حق» است. طرح «حقوق اعتباری حکیمانه» بر پایه مبانی علامه طباطبایی اهمیت فراوانی دارد؛ زیرا این حقوق ریشه‌ای سترگ در عالم حقیقت دارند و بر پایه شناخت دقیق افراد در زندگی اجتماعی و ویژگی‌های تکوینی آنها، نظیر نیازها، استعدادها، لیاقت‌ها، توانمندی‌ها و ... اعتبار شده‌اند. این حقوق - که تکویناً به افراد اختصاص ندارند - بر پایه واقعیت‌های عینی برای افراد اعتبار می‌شوند و حد «اختصاص تکوینی» به آنها داده می‌شود. برای دستیابی به این حقوق به صورت حکیمانه چاره‌ای جز بازگشت به مبانی فلسفی و شناخت دقیق از هستی، انسان و رابطه او با هستی وجود ندارد. اگر این شناخت، شناختی مخالف با واقع و دروغین باشد، حقوقی غیر حکیمانه و لغو اعتبار می‌شوند و اگر این شناخت مطابق با واقع و صادق باشند، حقوقی حکیمانه و قابل دفاع اعتبار خواهند شد.

تعریف برگزیده را می‌توان قالب مشترکی محسوب کرد که تمام عدالت‌پژوهان خواسته یا ناخواسته بر پایه آن قلم زده‌اند؛ زیرا روند مباحث ایشان این نکته را به روشنی نمایان می‌سازد که آنها همواره با تبیین واقعیت‌های هستی که ناظر به انسان و روابط بین انسانی است می‌کوشند تا حقی را به کرسی بنشانند و آن را نیاز ضروری زندگی اجتماعی تصویر کنند و سپس به تبیین معیارهای دستیابی به آن همت گمارند.

اختلاف قابل توجهی که در بیان معیارهای تحقق عدالت و در عرصه تبیین تعاریف محتوایی از این جماعت دیده می‌شود نیز امری کاملاً توجیه‌پذیر است؛ زیرا مبانی هستی‌شناسی متفاوتی بر منظومه فکری آنها حاکم است که هر یک از این مبانی حق خاصی را به عالم اعتبار می‌کشاند و در پس آن معیار ویژه‌ای را متعلق هنجار قرار می‌دهد. این حقوق اعتباری متکثر و چه بسا متهافت، هر چند متصف به صدق و کذب نمی‌شوند، اما دایرمدار میان حکیمانه بودن و لغو بودن هستند؛ مثلاً عدالت‌پژوه لیبرالیست «حق آزادی» را اعتبار کرده، اما عدالت‌پژوه موحد «حق اطاعت الهی» را اعتبار می‌کند. در اینجا نباید تمایز این دو دیدگاه را در «قالب مفهومی عدالت» محسوب کرد و تعریف صوری این دو دیدگاه از عدالت را متمایز شمرد. بلکه در واقع آنچه متمایز و متفاوت است، مبانی هستی‌شناسی دو نظام فکری و به تبع معیارهای ارائه شده برای عدالت است. گویا هر یک بر پایه نحوه

هستی‌شناسی خود قالب عدالت را با محتوایی که خود کامل‌ترین و بهترین قلمداد می‌کنند پر نموده‌اند. این محتوای اعتباری متصف به صدق و کذب نیز نمی‌شود. بلکه باید با بررسی مبانی هستی‌شناسی هر یک، به حکیمانه یا غیر حکیمانه بودن آن و در نتیجه قضاوت در تطبیق تعریف عدالت صوری بر آن پی برد.

نتیجه‌گیری

۱. تعریف صوری عدالت بر تعریف محتوایی آن تقدم دارد. به این معنا که در مرحله مبادی تصویری عدالت‌پژوهی تنها باید این تعاریف را به رسمیت شناخت. «ضرورت تفکیک میان مبادی تصویری و مسائل عدالت‌پژوهی»، «ضرورت وفاق بر موضوعی مشترک قبل از ورود به منازعات معیاری عدالت‌پژوهی» و «ضرورت تفکیک میان تعاریف منصوص و مستنبط عدالت‌پژوهان»، این مدعا را اثبات می‌کنند.

۲. تعاریف صوری رایج، تعریف جامعی را از عدالت ارائه نمی‌دهند و هر کدام، از انتقاداتی در رنج هستند. در این میان تعریف «بخشیدن حق به صاحب حق» با افزودن دو قید «اعتباری حکیمانه» به حق، می‌تواند تعریف صوری کاملی برای عدالت محسوب شود.

۳. نوع شناخت و نگرش محقق به هستی از یک‌سو و تمایلات و غایات او - که بی‌تأثیر از نگرش مذکور نیستند - از سوی دیگر، منجر به اعتبار حقوق متفاوت می‌شوند و همین امر، ریشه ارائه تعاریف متکثر از عدالت، خصوصاً در سطح تعاریف محتوایی است.

۴. صرف اعتبار حق برای افراد منجر به تحقق عدالت نمی‌شود. بلکه لازم است این اعتبار ریشه در هستی‌شناسی کامل و تمایلات و غایات متناسب با آن داشته باشد. در این صورت اعتبار حق، اعتباری حکیمانه و قابل دفاع خواهد بود و بر این اساس تعریف صوری صحیح عدالت این‌گونه بازخوانی می‌گردد: «بخشیدن حقوق اعتباری حکیمانه به صاحب حق».

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۴). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۲. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس. محقق محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
۳. افلاطون (بی تا). دوره آثار (ج ۲). محقق محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. بی جا: انتشارات خوارزمی.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۳، ۸). تهران: سخن.
۵. پارسانیا، حمید و دیگران (۱۳۹۳). «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی». فصل‌نامه مطالعات اجتماعی، ۲ (۱)، ص ۲۳-۴۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. چاپ سوم. قم: اسراء.
۷. حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸). «تحول تاریخی مفهوم عدالت». فصل‌نامه علوم سیاسی، ۱۲ (۴۵)، ص ۲۸-۵۸.
۸. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۹. دلوه‌کیو، ژرژو (۱۳۹۵). بررسی تاریخی فلسفی عدالت. محقق مصطفی یونسی. آبادان: پرسش.
۱۰. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح‌الغیب (ج ۲۵). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دارالقلم.
۱۲. زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس فی جواهر القاموس (ج ۷). بیروت: دارالفکر.
۱۳. شریف‌الرضی، محمد (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). مترجم موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۵. _____ (۱۳۶۰). رساله‌الولایه. قم: مؤسسه اهل‌البتیة.
۱۶. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
۱۷. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۷، ۱۲). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية‌الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۹. _____ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۱۰، ۱۹). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه‌ی‌اعلمی‌للمطبوعات.
۲۰. _____ (بی‌تا). حاشیه‌ی‌الکفایه (ج ۱). قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۱. عراقی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۰ق). بدائع‌الافکار فی الأصول. نجف: المطبعة‌العلمیة.
۲۲. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح‌المنیر (ج ۲). چاپ دوم. قم: مؤسسه‌ی‌دار‌الهجرة.
۲۳. قرشی، علی‌اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۴). چاپ ششم. تهران: دار‌الکتب‌الاسلامیة.
۲۴. کدیور، محسن (۱۳۹۰). «بازخوانی حقوق زنان در اسلام؛ عدالت مساواتی به‌جای عدالت استحقاقی». بازیابی ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۶ از: www.Kadivar.com.
۲۵. کلوکو، جورج (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه سیاسی (ج ۳). مترجم خشایار دیهیمی. چاپ پنجم. تهران: نی.
۲۶. گنسلر، هری - جی (۱۳۸۵). درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. مترجم حمیده بحرینی. تهران: آسمان خیال.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). نظام حقوق زن در اسلام (ج ۱۹). چاپ ششم. تهران: صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۸۳). اسلام و نیازهای زمان (ج ۲۱). چاپ دوم. تهران: صدرا.
۲۹. نبویان، محمود (۱۳۸۸). حق و چهار پرسش بنیادین. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. نفیسی، علی‌اکبر (۱۳۱۸). فرهنگ نفیسی (ج ۴). تهران: کتاب‌فروشی خیام.
۳۱. واعظی، احمد (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۲. _____ (۱۳۸۴). «عدالت‌صوری، عدالت‌محتوایی»، فصل‌نامه علوم سیاسی، ۸ (۲۹). ص ۹۸-۸۵.
۳۳. ولف، جانانان (۱۳۹۱). درآمدی بر فلسفه سیاسی. مترجم حمید پژوهش. تهران: کتاب‌آمه.
۳۴. همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. مترجم خشایار دیهیمی. تهران: طرح‌نو.
35. Augustine (1950). *The City of God*. Marcus Dods. New York: Modern Library.
36. Burton, Brian & Goldsby, Michael (2005). "The Golden Rule and Business Ethics", *Journal of Business Ethics*. 51. P 371-385.
37. Gheaus, Anca (2012). "Gender Justice", *Jouranal of Ethice & Social philosophy*. 6 (1). P 1-24.

38. Johnston, David (2011). *A Brief History of Justice*. Singapore: Blackwell Publishing.
39. Raphael, D (2001). *concepts of justice*. Oxford: Oxford University Press.
40. Rawls, John (1971). *A theory of justice*. United States: Harvard University Press.
41. _____ (1999). *Justice as Reciprocity*. United States: Harvard University Press.
42. Smith, Adam (1976). *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Clarendon Press.