

قدرت سیاسی و اصل عدالت*



ناصر ناصیف

ترجمہ محمد مہدی خلیجی



اشاره

ناصریف نصّار از حکیمان ژرف اندیش دیار عرب است. او که از بنیان گذاران انجمن عربی فلسفی در عمان است از سال ۱۹۶۷ در دانشگاه لبنان در کار تدریس بوده و در دانشگاه‌های گوناگون عربی و اروپایی در مقام استاد حضور یافته است. او اکنون رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لبنان است. از او تنها یک کتاب با مشخصات زیر، به فارسی برگردانده شده است:

(نصّار، ناصف [ناصریف]، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌پور، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶). عناوین پاره‌ای از کتابهای دیگر او بدین قرار است: (نحو مجتمع جدید) «به سوی جامعه‌ای نو»، (طریق الاستقلال الفلسفی) «شیوه استقلال فلسفی»، (مفهوم الامة بین الدین والتاریخ) «مفهوم دینی و تاریخی امت»، (الفلسفة فی معركة الایدیولوجیة) «فلسفه در معركة ایدئولوژی»،

المحك) «عیارسنجی ایدئولوژی».

درنمایه این نوشتار، پرداختن به مسئله عدالت در مقام بنیاد یا جزء لایتجزای مسئله قدرت است. هر قدرتی از آن هنگام که پا می‌گیرد با پرسش عدالت رو به روست، زیرا حق است و عدالت نیز وضعیتی حقوقی است و از این رو ناگزیر است نسبت خود را با عدالت و نسبت عدالت را با خود تنظیم کند. قدرت، رهبری و خدمت است و به همین سبب به همان اندازه که نزد رهبر خادم مرزهای عینی و ذهنی دارد، نزد مأمور مخدوم نیز مرزهای عینی و ذهنی دارد.

بر این پایه میان قدرت و عدالت پیوندی گوه‌رین است. اگر قدرت از عدالت بگسلد دیگر بر حق نیست؛ و این پیوند گوه‌رین میان قدرت و عدالت یکی از تمایزهای بنیادین میان قدرت و غلبه است. غلبه و سیطره بر پایه عدالت نیست و به حسب مقتضای عدل، عمل نمی‌کند. بنابراین عدالت برای قدرت و قدرت برای عدالت، ضروری است. عدالت از آن رو که بنیاد و ارزش است، فوق قدرت

می‌ایستد و از آن رو که نیازمند قدرت و یکی از ابزارهای آن است همراه آن می‌رود. از آن رو که سعادت، آرمان نهایی آدمی است و قدرت سیاسی در چارچوب

(تصورات الامة المعاصرة) «انگاره‌های امت معاصر»، (مطارحات للعقل الملتمزم) «گفت‌وگوهای خرد متعهد»، (منطق السلطة) «منطق قدرت» و (الایدیولوجیة علی





سرشت دنیوی و ابعاد اجتماعی و امکانات مردمی که زیر قدرت آن هستند. در خدمت این آرمان است، قدرت سیاسی برای دستیابی به سعادت نمی تواند روابطی غیر عادلانه در جامعه برقرار سازد. گرچه سعادت جامعه سراسر با سعادت فرد تفاوت دارد تا آنجا که نمی توان یکی را با دیگری سنجید، با این همه همان طور که فرد نمی تواند با ظلم به خود و دیگران به سعادت برسد جامعه نیز با وجود روابط ظالمانه درونی و مناسبات ظالمانه با جوامع دیگر سعادت مند نخواهد شد.

بر این اساس، گرایشهایی که برای تحقق اصل جدایی سیاست از اخلاق، قدرت سیاسی را یکسره از عدالت جدا می کنند، درست نمی اندیشند. سیاست و قدرت سیاسی در ماهیت خود از اخلاق و قدرت اخلاقی متمایز است، با این همه یکسره از آن جدا نیست. ادیت شتاین که در کتاب «درباره دولت» باور دارد: «نمی توان وظیفه تحقق عدالت را بر دوش دولت نهاد»، دو دلیل می آورد: یکی این که، این تصور که می توان حق ناب را در میان مردم رواج و تحقق داد بی آن که نیازی به دولت باشد، کاملاً مجاز و ممکن است. دیگر آن که، حق وضعی و قراردادی در دولت می تواند

عادلانه نباشد. دلیل نخستین او فرضی و دلیل دوم او گمانی بیش نیست. عدالت در مقام ارزشی برین برای انسان اجتماعی، نمی تواند در تحقق و مرزبندی خود از ضمیر فردی جدا باشد. از این رو قدرت اجتماعی و بویژه قدرت سیاسی باید در این امر مهم مشارکت کند. بنابراین نه تنها از این رو که عدل یکی از شرطهای سعادت اجتماعی است، بل بدین خاطر نیز که یکی از وجوه هم کنشی اخلاق و سیاست است، برای قدرت سیاسی ارزشی مهم است. همان گونه که این هم کنشی، ارزشی اخلاقی مانند عدالت را بر سیاست فرو می افکند، ارزش سیاسی همچون میهن دوستی را نیز بر اخلاق الزام می کند. هم چنین روی گردانی از عدالت در حق وضعی که دولت تعیین می کند، یا در دولتی است که روح قدرت بر آن چیره است و یا در دولتی است که در چنگ روح غلبه و سیطره است. در صورت دوم این وضعیت، طبیعی است. زیرا عدالت از ارزشهایی نیست که دلخواه و آرمان دولت باشد و دولت بدان پای بند باشد. در حالت نخستین که دولت به معنای حقیقی آن است، این امر نسبی است و می توان اسباب آن را جستجو کرد و از میان برد. ولی این بدین معنا نیست که عدالت،

وظیفه دولت و مطابق با ماهیت و معنای حقیقی دولت نیست.

مراد از عدالت نسبت به قدرت سیاسی، عدالت انسانی است؛ عدالت با مفهوم انسانی آن، در جامعه انسانی. ما قدرت را چونان یکی از پدیده های انسانی و با صرف نظر از امور ماورایی و کیهانی پژوهش می کنیم و آغازگاه ما نگرش به آدمی و پرسش از آن است. از این رو، به عدالتی می پردازیم که با قدرت انسانی پیوند دارد و عدالتی را که عدالت کیهانی [یا هستی شناختی] یا عدل الهی نامیده می شود، و امی نهیم. به همین دلیل، روش کسانی را که نگرش خود را درباره عدالت انسانی از نگرش ماورایی یا دینی پیشینی بیرون می آورند و گمان دارند که تعقل عدالت انسانی بی دستاویزی به چیزی فوق آدمی ممکن نیست، نمی پذیریم. همچنین باور کسانی را که می اندیشند عدالت جز با آدمی و برای آدمی معنا ندارد و بنابراین نسبت به جمادات و حیوانات و دیگر موجودات غیر عاقل عدالتی وجود ندارد؛ زیرا عدالت ارزشی است که ویژه موجود بهره مند از عقل و اراده آزاد، و برخوردار از قدرت بر آفرینش جهان خاص خود با استقلال درونی و کامل است. درست است که سقوط سنگ یا

رویش درخت را به خودی خود نمی توان عادلانه یا ظالمانه توصیف کرد، ولی مسئله عدالت در جهان پیرامون آدمی بر پایه رابطه او با این هستی تأسیس می شود و براساس حقوق او بر موجودات این جهان تعیین می گردد. حقوق آدمی بر موجودات این جهان با همه اختلافی که در نوع و مرتبه دارند، چیست؟ از پگاه روزگار مدرن، در اروپا نگرشی حاکم شد که رابطه آدمی با جهان را به سه اصل تعیین می کرد: انسان باوری، استیلاجویی، مصرف گرایی. این نگرش آنچنان مشکلات ستبری در گستره محیط زیست پدید آورد که کافی است آدمی به جستجوی خطای نهفته در آنها برخیزد و کوششی فراتر از سطح جنبشهای مدافع محیط زیست در جوامع صنعتی به کار اندازد.

تعیین دوباره حقوق آدمی بر موجودات جهان، ما را ناگزیر به پرسش از حقوق خود این موجودات و نیز نظام روابط سالم با آنها - اگرچه ویژگیهای آدمی را ندارند - می کشاند. به سخن دیگر درست نیست که وجود عدالت را در جهان آدمی محصور کنیم. عدالت در جهان، مسئله ای است که توجیه و تمییز خود را دارد و یکسره بی معنا نیست. با این همه، رویارویی با این مسئله





نباید با واپس‌گریزی هراس‌آلود به نگرشهای پیشامدرن انجام گیرد. همچنین این مشکله، سرشت ویژه عدالت انسانی را یکسره نفی نمی‌کند و امکان آگاهی یافتن از سرشت آن و تحلیل فلسفی آن را، به گونه‌ای که بتدریج موجب تفاهمی فراگیر پیرامون آن گردد، انکار نمی‌کند.

نزدیکترین و سودمندترین پیش‌درآمد به تفاهم فراگیر درباره عدالت انسانی، همراهی و هم‌نظری در مفهوم عدالت است. فلسفه‌ها و دینها و ایدئولوژیها و نیروهای اجتماعی و سیاسی که بر سر مشکله قدرت چالش می‌کنند، در عین حال، بر سر مشکله عدالت و خود مفهوم عدالت نیز با یکدیگر می‌ستیزند. برای درنوردیدن این چالش راهی نیست جز دستیابی به مفهومی روشن، گسترده و انعطاف‌پذیر از عدالت، به گونه‌ای که قاعده‌ای شایسته برای گفتگو و ورود به بحث، و ابزاری کارآمد برای تحقق پژوهش و پیشرفت آن به دست دهد؛ قاعده‌ای برای اندیشیدن به عدالت چونان ارزشی انسانی و فراگیر، و اندیشیدن به عدالت از چشم انداز قدرت سیاسی. برای روشن شدن مفهوم عدالت در مقام ارزشی نسبت به قدرت سیاسی، آن را چنین تعریف می‌کنیم: عدالت نسبت به قدرت سیاسی، نظام‌بندی

اجتماعی و تاریخی‌ای است که به هر صاحب‌حق و استحقاقی، حق می‌دهد، شایستگی او را می‌پذیرد و به او مجال می‌دهد که از آن بهره‌مند گردد و تحت شرایط معینی وظیفه‌ای را که همراه آن است انجام دهد. اکنون یکایک پاره‌های این تعریف را برمی‌رسیم:

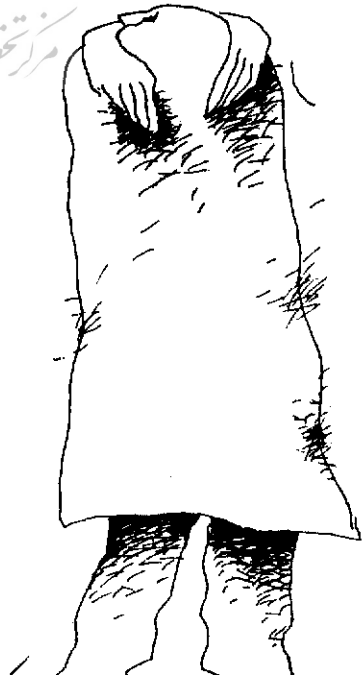
این که گفتیم عدالت، نظام‌بندی اجتماعی است، بدان خاطر است که نشان دهیم عدالت از اموری است که وجود آن با اراده انسان اجتماعی و خرد او پیوند دارد و از اموری نیست که از راه تصادف به جهان انسان اجتماعی گام نهد. نقش قدرت سیاسی حاکم در ساختن این نظام، ویژه و آشکار است. پرتوان‌ترین و مسؤول‌ترین قدرت مؤثر در جامعه، نسبت به نظام‌بندی و تحقق آن در جامعه، قدرت سیاسی حاکم است.

سویه‌های دیگر این نظام، افراد و گروههای جامعه، با همه اختلافی که در روابط و مناسبات درونی خود دارند، هستند. نظام‌بندی اجتماعی، سویه اجتماعی هستی‌آدمی را به گسترده‌ترین معنای آن فرامی‌گیرد. این نظام، بنا به سرشت خود، شانی تاریخی دارد یعنی دگرگون‌شونده و محکوم به زمینه‌ها و

ظرفهای زمانی و مکانی است و بستر فعالیت مستمر و بازنگری همیشگی است.

با این همه، هر نظام اجتماعی و تاریخی ای، نظام قدرت و عدالت نیست. گاه، حاکم سیاسی هنگامی که نظام معینی برای جامعه خود می آفریند، چونان زورمندی که پیش از هر چیز مصالح خود را در نظر می گیرد، موقعیت افراد و گروهها را بر پایه بنیادها و قواعدی تعیین می کند که پایداری زور و سیطره او را تضمین کنند و مصالح او را تحقق بخشند. بنابراین، نظام اجتماعی ای که او پی می ریزد نظام زور و ظلم و غلبه است نه نظام قدرت و عدالت. معیار جدایی نظام ظلم از نظام عدالت جز بر

پایه حقوق مردم در جامعه، نمی تواند باشد. عدالت، نظامی است که بر این اصل می ایستد که هر عضو جامعه حقوق معینی دارد؛ حقوقی که یا برخاسته از طبیعت چیزهاست و یا، از افعال آدمی در مقام موجودی مسؤول و آزاد برمی خیزد، در حالی که ظلم بر این اصل استوار است که مردم در جامعه، حقوقی ندارند جز آنچه حاکم می خواهد و می پسندد؛ آن هم پس از آن که حقوق خود را بر آنان تحمیل کرد. این حقوق، بفرجام، از گستره چیرگی و غلبه او بر مردم مایه می گیرد. با این همه، حقوقی که نظام عدالت مفروض می گیرد چیست؟ در پیشگاه این پرسش، دشواریهای نظری بسیاری نمایان می شود، به گونه ای که مفهوم عدالت را موضوع تاویل‌های گوناگون قرار می دهد. تاویل درست به گمان ما آن است که مفهوم عدالت را با نظریه حقوق طبیعی پیوند می دهد. با این همه، احترام به حقوق طبیعی و آنچه بدان پیوند می خورد و یا از آن مایه می گیرد، برای بازشناسی نظام عادلانه کافی نیست. آدمی موجودی است که با عقل و اراده آزاد خود دست به انجام کارها می زند و حقوق طبیعی چیزی نیستند، جز زمینه هایی برای آنچه او شایسته انجام آن است. اگر مالکیت، یکی از حقوق طبیعی



انسان است، آنچه مهم است کاری است که او برای بهره بردن از این حق، انجام می دهد. این بدین معناست که شایستگی و استحقاق، موضوع حقیقی عدالت و مدار نهایی آن است و هر نظام اجتماعی ای که بر پایه این موضوع، متمرکز نگردد، از چارچوب عدالت بیرون رفته است.

بنابراین رابطه میان قدرت سیاسی و عدالت، بر پایه مسأله استحقاق نسبت به اعضای دولت [= شهروندان] در پرتو حقوق طبیعی آنها و نسبت به خود دولت در پرتو حقوق طبیعی آن استوار است. این حقوق گرچه آغازگاه قدرت سیاسی و نقطه عزیمت آن هستند، ولی عمل قدرت سیاسی در برخورد با استحقاق هریک از اعضای دولت شفافیت و روشنی می یابد. از آنجا که هر قدرت سیاسی ای امکانات محدودی دارد، بایسته است که مفهوم عدالت در نسبت با آن، بر روی دو سطح از داد و ستد با حق و استحقاق گشوده گردد: سطح نخستین، پذیرش حق و سطح دوم، مجال دادن برای بهره گیری از حق. در سطح نخستین، قدرت سیاسی اعلام می کند که این اصل آغازین را می پذیرد که هریک از اعضای دولت، چه شخص طبیعی و چه شخص معنوی [شخص حقیقی و شخص حقوقی]، حقوقشان محترم

و محفوظ است و نیز حق طبیعی و استحقاق بالفعل خود دولت نیز محترم است. این امر، گستره آگاهی و آمادگی قدرت سیاسی را، برای التزام به تحقق بخشیدن به حق و سنجیدن شایستگی و ارج گذاری به آن، نشان می دهد. در سطح دوم، در عمل به گونه ای گسترده، چگونگی بهره گیری هریک از اعضای دولت از حق و استحقاق خود، به حسب مقتضیات تاریخی ای که دولت در آن قرار دارد، تعیین می شود. روشن است که در این زمینه دولت، قید و شرطهایی را نیز پیش می نهد که برآمده از ویژگیهای جامعه و سطح پیشرفت مادی و فرهنگی آن است.

پس از آن که عدالت را نسبت به قدرت سیاسی تعریف کردیم، باید حقی را که دولت برای عادلانه بودن خود باید آن را بپذیرد، تعریف و روشن کنیم. این حق، حق به وجود آمدن آن است. اگر این حق برای دولت ثابت شود می توان در دیگر وجوه نزدیکی میان آن دو و عدالت کندوکاو کرد. چه بسا شگفت به چشم آید که حق در وجود، نقطه عزیمت پژوهش درباره رابطه و میان دولت و عدالت باشد. با این همه، این شگفتی هنگامی که تفاوت میان وجود دولت و وجود فرد را بیابیم از میان می رود. فرد بشری، بی اختیار خود و با اختیار



دیگری، به هستی گام می‌نهد و به اختیار خود در گستره هستی، زندگی خود را ادامه می‌دهد. زیرا موجودی مختار آفریده شده است، کسانی که او را به اختیار خود به هستی آورده‌اند نمی‌توانند مانع حق زندگی او گردند، مادامی که آنها خود به این شیوه به هستی پا گذاشته‌اند. ولی دولت به اختیار دیگری وجود نمی‌یابد، بل به اختیار مجموعه اعضای آن یا پاره‌ای از آنها به وجود می‌آید. اگرچه ممکن است عوامل خارجی نیز در این راه یاری رسانند، به هر روی، اراده ایجاد آن پیش از وجود آن و همراه آن است. به سخن دیگر، پدر و مادر دولت همان فرزندان آن هستند. از این روست که به اثبات وجود خود و مقبول نمایاندن آن نیازمند است، تا اراده ایجاد آن را محق جلوه دهد و نه صرفاً همچون اراده یک امر واقع باشد. اراده‌ای که دولت را به وجود می‌آورد در عین آن که اراده‌ای جامع است، فاصل و جداکننده نیز هست. زیرا این اراده، اراده جامعه‌ای معین است که بر پایه نظام ویژه‌ای از وابستگیها پدید آمده و هویت ویژه‌ای دارد و در نسبت با جهان پیرامون خود مستقل است. این جمع و فصل و گست و پیوستی که انجام می‌دهد کاملاً طبیعی است ولی این، حقی را برای آن ثابت نمی‌کند، مگر به

میزانی که چالش میان آنچه جامع آن است و آنچه را جداکننده و فاصل آن است از میان می‌برد. از اینجاست که اثبات حق دولت در وجود، با دو نوع دلیل پیوند می‌خورد: یک نوع دلیل که مربوط به درون است و یک نوع دلیل که مربوط به بیرون است.

دلایل متعلق به درون، همه بر محور یگانگی اعضای دولت [شهروندان] با اراده جامع و مولد آنها می‌گردد. در واقع بالاترین حد این یگانگی، اجماع و پایین‌ترین آنها اکثریت مطلق است و برای جامعه‌ای که می‌خواهد پدیدآورنده دولتی باشد که امور آن را سامان دهد، میان اجماع و اکثریت مطلق درجه‌های بسیاری هست. اگر اراده‌ی پانگیری دولت، دست کم در اکثریت اعضای جامعه نباشد، دولت چه حقی دارد که به وجود آید؟ جدا از آن که مسأله اکثریت دلبسته به پیدایش دولت در بیشتر حالاتها با مشکله تعدد وابستگیها در جامعه و چگونگی ورود آنها به منظومه‌ای شایسته برای تاسیس دولت برخورد می‌کند. این مشکله، هر دولتی را در پیشگاه آزمونی دشوار می‌نهد. در فلسفه، هیچ راه حل آماده‌ای وجود ندارد که بتوان آن را فرایش همه دولتها یا هریک از دولتها برای حل این مشکله نهاد. آنچه برای حل این مشکله مورد اعتنای فلسفه است،





اصلی عمومی یا شرطی عمومی است که احترام به آن به پاسگری دولت حق مجال می دهد و آن را از حق به وجود آمدن و دیگر حقوق ملازم با ماهیت آن بهره مند می سازد. این اصل یا شرط، خرسندی آزادانه گروههای معین در ورود به کیان دولت به حسب شکلی معین، و اقامه سلطه عمومی آن به حسب نظامی معین است.

همان گونه که دست کم اکثریت اعضای جامعه برای توجیه قیام دولت و سلطه آن، در وضعیت جامعه ای که از نظر وابستگی یکدست و یکسان است، باید خرسندانه و آزادانه عمل کنند، در وضعیت جامعه ای ناهمگون نیز دست کم از اکثریت اعضا، از هر گروهی از گروههای بزرگ و متشخص در جامعه، باید طلب رضا و آزادی کرد. با این شرط، دولت درست پا می گیرد و میزان قهر و زور در تولید آن به کمترین حد معقول می رسد.

کسانی که دولت را نپذیرفته اند می توانند علیه آن ستیزه کنند ولی تنها در سطح رای، تا به اکثریت بدل شوند. زیرا تعدد ایدئولوژیک [کثرت گرایی] در دولت امری مشروع است، اگرچه با اساس دولت درن سازد. در این زمینه، در به تمامی به روی مسئله ای دقیق و بسیار حساس که کمتر دولتی در جهان

فارغ از آن است گشوده می شود؛ مسئله اقلیتهای قومی، نژادی یا فرهنگی. بنا به اصل، اگر فورمول حکومت خودگردان خرسند کننده نباشد و فدرالیسم نیز کافی نباشد و شرایط، دست یافتنی و منازع، غیر موجود و زمینه، مناسب باشد هیچ کس نمی تواند اقلیتی قومی را از به پاداری حکومتی مستقل و خودمختار و پدید آوردن دولت منع کند. این چیزی است که دست کم جنبشهای آزادی بخش در جهان با شعارهای گوناگون مانند حق ملت در تعیین سرنوشت و حق اختلاف و انفصال اعلام کرده اند. با این همه مسأله پدید آوردن دولت به معنای کامل کلمه، کالایی تجاری یا پیمانی ساده نیست که به هنگام ضرورت بتوان از آن واپس نشست.

این مسأله ای مهم و سرنوشت ساز است و لوازم بسیار، و نتایج درشت و عظیم دارد. چه در سطح جامعه ای که مولد دولت است و چه در سطح جهانی که باید دولت نوپا را چونان همبازی جدید بپذیرد. بنابراین نمی توان آن را به خاطر هوسهای دگرگون شونده و ملاحظه های خرد و کوتاه که بنیاد دولت را برمی اندازند و خانه آثار شیسیم را آباد می کنند و در سطح نمایش بین المللی موجب سستی می شوند، رها

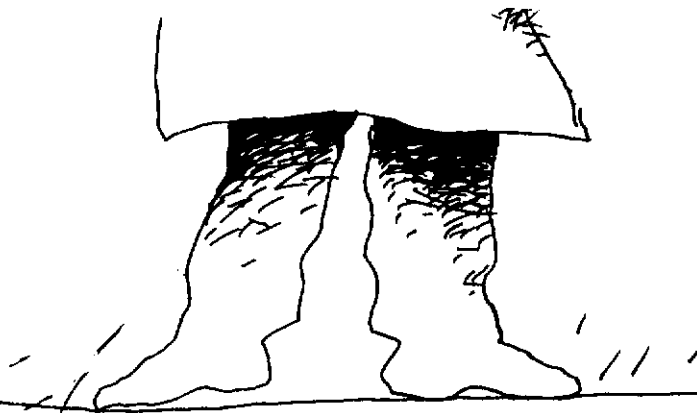
کرد. از این رو باید از داشتن نگرش سیاسی و اجتماعی گسترده و سنجش مصالح دور و دراز مدت دریغ نورزید و، بفرجام، ناگزیر از یک رهبری پدید آمده با آزادی کامل است که بتواند رای عمومی را به سوی خود جلب کند و آن را فراگیرد و برانگیزد و نیز بتواند دولتهای حاکم را وادار به پذیرش این دولت بگرداند.

این پذیرش محور دلیلهایی است که برای اثبات حق دولت در به وجود آمدن به کار می آید و متعلق به بیرون است. زیرا دولتی که وجود خود را از اراده جامعه وام می گیرد، نمی تواند با فعالیتها و کارهای این اراده در گستره جهانی چالش کند و در عین حال دوام خود را نیز توقع داشته باشد. بل به عکس، نیازمند آن است که با وضعیت جهانی این اراده آشتی کند تا وجود آن در خود و برای خود، چونان نمودی از اراده جامع جزئی، با وجود آن برای دیگری که نمودهای همانندی از اراده جامع و کارگر در جهان هستند، متفق و متحد گردد. آنچه باید به یاد داشت این است که پذیرش بین المللی به دولت، حق به وجود آمدن نمی دهد. بل آن حق را تأیید و تأکید می کند و یکسره امری ثانوی نیست. پذیرش بین المللی دولت را نمی آفریند. آنچه دولت را می آفریند اراده

جامعه ای است که خود را، چونان اراده ای مستقل، تحمیل کرده است. این پذیرش، گاه همزمان با پیدایش قطعی این اراده می آید، گاه پس از آن پدید می آید، و گاه با اجماع و گاه بی آن تحقق می یابد. با این همه، همیشه در مرحله دوم می آید نه در مرحله نخست و حصول این پذیرش برای دولت بسیار مهم است. زیرا مشروعیت وجود دولت را نسبت به دولتهای مشابه تکمیل می کند و راه دوام و استقرار را بر آن هموار می سازد و به آن مجال می دهد تا در میان دولتها نقش خود را بازی کند و حقوق خود را بگیرد و به وظایف خود عمل کند.

هنگامی که دولت بر حسب اصول عدالت که ویژه پیدایش دولتهاست پدید می آید، باید در برابر عدالت، دو سطح مسؤولیت را بپذیرد: سطح عدالت میان دولتها، و سطح عدالت در خود دولت. عدالت میان دولتها نظامی است که همه حقوق طبیعی هر دولتی را بر حسب ماهیت آن فرامی گیرد، همچنین همه شایستگیهایی را که بر حسب رفتار دولت از آن اوست، و نیز همه شرایطی را که زمینه های متغیر برای بهره گیری از این شایستگیها و حقوق و انجام وظایف همراه آنها نسبت به دیگر دولتها الزام می کنند. این نظام باید با اتفاق دولتها وضع





عمل است، هم اکنون و هم آینده، تا بتواند بماند و وظایف خود را به انجام برساند. این حق، نسبی است و او باید به قلمرو حقوق افراد و گروهها و کارگزاران دولت و حقوق دیگر دولتها و حقوق نوع بشر احترام بگذارد؛ این حق دولت است نه حق حاکمان و نه حق طبقه‌ای از طبقه‌های جامعه.

بنابراین اگر حق مالکیت داشتن دولت عادلانه باشد، محدود بودن این حق نیز عادلانه خواهد بود. حدود این حق باید به گونه‌ای باشد که هم مصلحت عمومی را پاس دارد و هم به مصلحت خصوصی و شکوفایی جامعه احترام نهد. مشکلهٔ مرز میان حقوق دولت و حقوق اعضای آن، از مشکلات دشوار و دقیق است که نیاز به ژرف اندیشی در مسألهٔ دولت عادل، بویژه در گسترهٔ مالکیت، دارد. دولت عادل حق مالکیت خود را برای فشار بر اعضای خود و زورگویی به آنها به کار نمی‌گیرد، بلکه برای

شود، با همهٔ اختلاف اوضاع و روابط و مناسبات میان آنها. زیرا فوق قدرت دولتها قدرتی، مانند قدرت دولت که فوق جامعه است، وجود ندارد. براساس همین دادهٔ بنیادین است که نظریهٔ عدالت میان دولتها، از بن با نظریهٔ عدالت در دولتی واحد تفاوت می‌کند. آنچه ما در این نوشتار بدان می‌پردازیم، اصل عدالت در دولتی واحد است.

استدلال برای اثبات پاره‌ای از حقوق دولت، مانند حق حفظ و دفاع از خود و یا ائتلاف با دولتی دیگر برای استمرار بیشتر، چندان نیازی به کوشش ندارد؛ برخلاف آن دسته از حقوق دولت که در نظام عمومی عدالت سیاسی جای می‌گیرد، مانند حق مالکیت.

دولت حق مالکیت دارد، نه تنها به این دلیل که صاحب خود و مسلط بر خود است، بلکه همچنین به این دلیل که نیازمند فعالیت و

توزیع فواید ثروت عمومی در جامعه بر اعضای خود از این حق استفاده می کند. به هر روی، حق مالکیت در دولت عادل، مانند دیگر حقوق دولت و حقوق اعضا، نیازمند تبلور و توجیه عقلانی متکامل دایمی و رو به رشد است. این تبلور و توجیه برای قدرت

می شود. و این بدین معنا است که عدالت حقوقی، شرط عمومی عدالت در جامعه سیاسی است و یا به سخن دیگر آینه ای است که تصویر عدالت را آن چنان که قدرت دولت آن را می نگارد باز می تاباند و به میانجی آن در کلیت جامعه باز می تابد. جایگاه رفیع

دولت از راه حقی که حق گوهرین دولت است حق قانون گذاری امکان پذیر است.

قانون گذاری در دولت هم قانون گذاری برای خود دولت است و هم برای اعضای آن و در هر دو حالت بیان کننده اراده دولت است؛ اراده ای که ورای آن اراده ای نیست تا سرنوشت امور خود و امور اعضای عمومی خود را تعیین کند. به همان میزان که این اراده به منظومه حقوق طبیعی و مراتب استحقاق که برآمده از افعال است، احترام بگذارد و این راه را با نور عقل و احکام آن سپری کند، خواهد توانست به قانون عادلانه که تجسم روشن دیالکتیک قدرت سیاسی و عدالت است دست یابد. نظام قدرت در دولت، برای تأمین عدالت در دولت، تنها به حق قانون گذاری نیاز ندارد. این حق یکی از عناصر عدالت در دولت است و ارزش حقیقی آن در میزان موفقیت قدرتی که قوانین موصوف به عادلانه را اجرا می کند، آشکار

نظری و عملی عدالت حقوقی (عدالت در قانون گذاری) در جامعه سیاسی سالم از همین جا بر می خیزد. منطقی و طبیعی است که نخستین موضوع قانون گذاری، در مقام نمودی از دیالکتیک قدرت سیاسی و عدالت، حق سیاسی و تفویض قدرت دولت به حاکم باشد. در دولت عادل، شان عمومی، شان همه اعضا به یکسان است و حق سیاسی میان همه اعضا به یکسان مشترک است. با این همه ضرورت عملی اقتضا می کند که فعالیت و استخدام این حق، به گونه معینی که با اوضاع جامعه سازگاری داشته باشد، تنظیم شود. این تنظیم باید بر پایه تمایز میان حقی که حاکم به کار می گیرد و حقی که ملت از آن بهره می برد و حقی که دولت به کنار می بندد، صورت یابد. این تنظیم - که رهاورد آن چیزی است که بنا به عادت، نظام حکومت نامیده می شود - از یک سو جنبه اصولی دارد و از سوی دیگر



مسئولیت را از راه قانون اساسی سیاسی ای که خود می‌پسندد انجام می‌دهد. قانون اساسی، چیزی فوق قدرت دولت نیست و از این رو می‌تواند، به حسب حاجت و مصلحت، آن را تغییر دهد. از همین روست که می‌توان گفت دولت عادل دولتی است که از حق سیاسی و وظیفه سیاسی خود در برابر هر حریفی که بخواهد رویاروی آن بایستد بشدت پاسداری می‌کند. هرچه دولت در این عرصه، فترت بورزد از عدالت دور شده و روزنه را برای راهیابی خلل و مستم به ساختارها و نهادهای خود باز گذاشته است. به سخن دیگر قانون اساسی ای که اراده دولت را در حجاب بگذارد، قانونی غیر عادلانه است و دولت عادل نمی‌تواند آن را بپذیرد. عدالت سیاسی اقتضا می‌کند که اراده دولت عادل در انتخاب قانون اساسی با آزادی کامل آشکار گردد و از طریق آن اراده او، در انتخاب حاکمان و در تصمیم‌گیریهای سرنوشت‌سازی که نمی‌توان آنها را به عهده حاکمان به تنهایی نهاد، تجلی یابد. در این سطح، اراده دولت چیزی جز اراده جامعه چونان کلی بهم پیوسته و تشکیل شده از اعضای عاقل و آزاد و برابر در حقوق سیاسی و متفق بر قاعده تعریف شده بیان اراده خود در مسائل عمومی نیست.

جنبه تاریخی. اگر عدالت مقتضی احترام همیشگی به اصول ثابت است، مقتضی احترام به وضعیت متغیر تاریخی ای که دولت باید در بستر آن، عدالت را تحقق ببخشد نیز هست. این به معنای آن است که نظام حکومت در دولت نه تنها می‌تواند، که باید همپای دگرگونیهای اجتماعی در نظام حکومت تغییری مناسب کند. ولی تغییر یک بعد از نظام حکومت یا بیشتر نمی‌تواند بیرون از چارچوب قواعد اساسی ای که مقتضای عدالت در حقوق سیاسی دولت و مردم و حاکم است، انجام گیرد.

هنگامی که دولت، حاکمی را متولی قدرت عمومی در جامعه می‌کند، قدرت طبیعی خود را بر سه مرتبه توزیع می‌کند: پاره‌ای از قدرت خود را به حاکم و پاره‌ای دیگر را به مردم می‌بخشد و حق کامل خود را در تعلیق یا تحدید یا تعدیل آن برای خود محفوظ می‌گرداند. نقطه کانونی در این مساله این است که تفویض قدرت دولت، نه تنازل از آن است و نه تفویضی مطلق و کلی می‌باشد. دولت اگر بخواهد عادل باشد نمی‌تواند به صورت دلخواهی با حقوق سیاسی بازی کند و این به معنای آن است که دولت عادل، اولاً دولتی است که مسئولیت کامل خود را، خود به عهده می‌گیرد و این



قدرت مردم در برابر قدرت حاکم چگونه ظهور می‌کند؟ مراد از مردم معنایی محدودتر از معنای جامعه سیاسی مستقل است و این واژه حاکی از همه‌کسانی است که تحت حکومت دولت هستند. از این رو پرسش از قدرت مردم در برابر قدرت حاکمان قدری تناقض‌آمیز است. چرا که چگونه می‌شود محکوم که مطیع است قدرت داشته باشد؟ آنچه سخن گفتن از قدرت مردم را در برابر قدرت حاکم روا می‌گرداند محدودیت تفویضی است که به موجب آن قدرت حاکم از قدرت دولت نشأت می‌گیرد. آنچه دولت به حاکم واگذار می‌کند حق تصمیم‌گیری و اجرای آن در مورد امور عمومی است؛ ولی این حق، همه آنچه قدرت دولت فرامی‌گیرد نیست. دست کم عنصری هست که این حق را همراهی می‌کند و آن چیزی است که بینش و نگرش یا ذهنیت یا رای نام می‌گیرد. قدرت نمی‌تواند حق باشد مگر آن که از آنچه بدان فرمان می‌دهد، آگاه باشد و ارزش آن را بداند. قدرت سیاسی بیش از هر چیز دیگری به این آگاهی نیاز دارد. دولتی که بهره‌مند از حق قانون‌گذاری است نیازمند آگاهی از خیر و مصالح خود است، هم در حال حاضر و هم در آینده، و نیز آگاهی از راه‌های ممکن برای دستیابی به مصلحت و خیر خود، تا

قانون‌گذاری آن همان‌گونه باشد که باید باشد. و چون «خرد برتری» که روسو برای قانون‌گذاری خوب ضروری می‌دید وجود ندارد باید دولت در قانون‌گذاری و کارهای دیگر خود عملاً به رای صائب اکتفا کند. همه اعضای دولت با تفاوتی که در توان و موقعیت و آگاهی خود دارند در تکرین این رای صائب مشارکت می‌کنند و به هر روی این امری نسبی است و پذیرای تحول و کاستی و افزونی است. در جامعه باز، جستجو از رای صائب و تعبیر از ابعاد گوناگون آن به میانجی مناقشه آشکار و کثرت ایدئولوژی‌ها حاصل می‌شود. و چون حاکم به تنهایی، لزوماً دارای رای صائب نیست باید مردم در این کاوش و جستجو و نیز اعلام آنچه بدان دست می‌یابند و در مناقشه با رای حاکم در این باره مشارکت کنند و به این معنا، مردم چیزی از قدرت دولت را در اختیار دارند و از آن بهره می‌گیرند. روشن است که گاه میان رای حاکم و رای توده مردم شکافی ژرف می‌افتد. در این حالت، حاکم ناگزیر از تبدیل رای خود، و یا ترک حکومت و واگذاری آن به دیگری است. این به معنای آن است که مردم می‌توانند از راه فشار، به نوعی در برابر قدرت حاکم اعمال قدرت کنند. به این معنا مردم به





شیوه‌ای مهم در قدرت حاکم مشارکت می‌کنند و این نشان می‌دهد که آنچه در سیاست دولت مهم است تنها اجرا نیست، بلکه آنچه پس از اجرا روی می‌دهد هم اهمیت دارد. چرا که مردم، صرف توده‌ای منفعل نیستند و اطاعت مردم اطاعتی کور نیست. از این رو هنگامی که مردم به اوامر حاکم گردن می‌نهند می‌توانند زشتی و زیبایی آن را بیان کنند و بر بدیها و زشتیهای آن بشورند و گزینه‌ای بهتر پیشنهاد کنند.

قواعد عدالت در مورد قدرت حاکم با قرار دادن آن در مرتبه‌ای میان قدرت دولت و قدرت مردم ساخته می‌شود. اندیشه سیاسی بر اهمیت عدالت در سیاست حاکمان بر مردم پای فشرده، ولی کمتر به اهمیت تبیین شرطهای این عدالت نسبت به قدرت خود حاکمان [توجه کرده است] و یا بهتر بگویم [اندیشه سیاسی] در پرداختن به مشکله مشروعیت سیاسی کمتر به تمایز میان قواعد فلسفی و دیگر قواعدی که از منابع نظری یا جامعه شناختی مایه می‌گیرد، توجه کرده است. از چشم انداز فلسفی می‌توان قواعد عدالت مربوط به قدرت حاکم را در سه عنوان گرد آورد: ۱. احترام به قدرت دولت و حق معارضه؛ ۲. دستیابی به تفویض صریح و صحیح از سوی جامعه؛ ۳. پذیرش

این مسؤولیت و حساب پس دادن. این سه عنوان بیش از آن که به نظامهای حکومت و ساختار درونی آنها پیوند داشته باشد به بنیادهای عمومی این نظامها در چارچوب عدالت سیاسی مربوط است.

حقی که حاکم در مقام حاکم، از آن بهره‌مند است، اولاً به شؤون عمومی در جامعه و ثانیاً از یک سو به اراده دولت و از سوی دیگر به اراده معارضه محدود است. هرگونه پافراتر گذاشتن از این چارچوبها قدرت او را به تسلط و تحکم تبدیل می‌کند و تسلط، ظلم است.

آنچه آوردیم درباره تفاعل قدرت سیاسی با عدالت در آنچه مربوط به وجود دولت و حق سیاسی برآمده از آن است بود. از پس آن به عدالتی می‌رسیم که به سیاست قدرت سیاسی در گستره‌های گوناگونی که جامعه سیاسی مشتمل بر آن است، تعلق دارد.

عدالت اقتصادی، عدالت آموزشی، عدالت تبلیغاتی، عدالت میان مرد و زن، عدالت میان نسلها و ... گونه‌هایی از عدالت هستند که برحسب بستر کارکرد قدرت سیاسی طبقه‌بندی می‌شوند. با توجه به درهم تنیدگی میان این انواع از عدالت، می‌توان همه آنها را وجوه متمایز و متکامل عدالتی فراگیر، یعنی عدالت اجتماعی

انگاشت. این مفهوم عدالت اجتماعی - که نظریه قدرت سیاسی بدان نیازمند است - در مرتبه ای میان دو مفهوم دیگر آن، که یکی بسیار محدود و دیگری بسیار گسترده است، می نشیند. برحسب مفهوم بسیار محدود آن، عدالت اجتماعی چیزی جز روابط اقتصادی و بازتابهای اجتماعی آن در شمار نمی آید. مالکیت و کار و ثروت مادی و طبقات اجتماعی همه با هم تار و پود نظامی از روابط ویژه را می بافند و محور اندیشه در عدالت را در نظریه ایدئولوژی سرمایه داری و نظریه ایدئولوژی سوسیالیستی می سازند. ولی شان روابط اقتصادی و تاثیر اجتماعی آن هر چه باشد پیوند دادن آن به تنهایی، به اندیشه در عدالت اجتماعی دور از عینیت و منطقی است. امر اجتماعی شامل همه روابط میان افراد در جامعه سیاسی و از آن میان روابط اقتصادی است.

در عوض، مفهوم بسیار گسترده عدالت اجتماعی شامل همه آن چیزی است که در جامعه می گذرد و پیدایش خود جامعه نقطه آغاز آن است. چه بسا جان رالز مهم ترین فیلسوف معاصر باشد که از مفهوم این نوع عدالت اجتماعی دفاع می کند. او در کتاب خود، نظریه عدالت، تاکید می کند که نخستین موضوع عدالت ساختار بنیادین

جامعه است. یعنی کیفیتی که نهادهای بزرگ اجتماعی با آن، حقوق و وظایف بنیادین را توزیع می کنند و ثمره های تعاون اجتماعی را تقسیم می نمایند. مراد از نهادهای بزرگ، قانون اساسی سیاسی و ساختارهای بنیادین اجتماعی و اقتصادی است. او نظریه قرارداد اجتماعی را بدان سان که لاک و روسو و کانت بنیاد نهاده اند، تکامل می بخشد و بر این پایه می کوشد تا نظریه خود را درباره عدالت صورت بندی کند؛ [یعنی] عدالت در مقام انصاف که آزادی و برابری را یکجا جمع می کند و با خودخواهی روشن اندیشانه درمی پیچد و رهیافت افراطی را در اهمال برابری و مشارکت، که مبنای سلوک لیبرالیزم غربی بویژه امریکایی است، تصحیح می کند. در واقع، این مفهوم به آنچه ما گستره عدالت سیاسی به معنای گسترده آن نامیدیم، نزدیک است. با این همه، نگرش ما با رالز تفاوت دارد و باور داریم که مفهوم عدالت اجتماعی، یا مرادف عدالت سیاسی به معنای گسترده آن است و همه سطوح تفاعل قدرت سیاسی و عدالت را فرا می گیرد و نقطه آغاز آن پیدایش جامعه سیاسی، از حالتی اجتماعی است که منظومه ای از وابستگیهای ویژه بر آن حکومت می کند و مقتضی ساختن و بازسازی است نه از حالت



می آید. در انگاره عدالت اجتماعی نقشی انتقادی بازی می کند، به گونه ای که نه می توان آن را انکار کرد و نه از اهمیت آن کاست. ولی آیا می توان این اصل را گوهر عدالت اجتماعی یا کانون اساسی آن دانست؟ به چه معنا؟ چه نتایجی بر آن بار می شود؟

معنای فلسفی برابری میان افراد اجتماعی، برابری در کرامت انسانی است. و این به خودی خود هدف و آرمان است و ابزاری برای چیز دیگری نیست. ترجمه عملی و عمومی این حقیقت ماهوی این است که آدمیان، همگی، نیازهای بنیادین و حقوق طبیعی و وظایف طبیعی دارند. ورای

یا وضعیت اصلی فرضی که بر آن فردانیتی کامل حکم فرماست، یا این که مفهوم عدالت اجتماعی بر آنچه - پس از برگزیدن هرچه متعلق به قدرت سیاسی است - از عدالت سیاسی بازمی ماند، صدق می کند و این در حقیقت همه بافت اجتماعی ای است که قدرت سیاسی باید آن را از ظلم پاس دارد. ما وقتی به این معنای دوم گرایش پیدا می کنیم، کثرت گستره های داخل آن و جایگاه بلندی را که ویژه گستره اقتصادی و اجتماعی است، فراموش نمی کنیم.

اصل برابری - که گاه به عدالت اجتماعی پیوند زده می شود و احياناً تعریف آن به شمار

این امر، برابری در میان آدمیان امری نسبی، متغیر و تابع اعتبارات ذهنی و عینی است. کشاندن برابری به چیزی فراسوی اصل کرامت انسانی و ترجمه عملی و عمومی آن و گره زدن همه روابط اجتماعی به قالب برابری - آنچنان که برابری خواهی (equalitarianism) می اندیشد - فرا



گذشتن از سرشت چیزها و تیره کردن ویژگی آنهاست و عدالت نمی تواند بر پایه این دو امر بایستد. این که برابری پایه و قاعده عدالت اجتماعی است، نتایج مورد نظر تفسیر برابری خواه (equalitarian) را به دست نمی دهد. بل نتایجی یکسره مباین و گاه متناقض با آن به بار می آورد. درست است که نیازهای بنیادین زیست شناختی و روانی و اجتماعی همه افراد اجتماعی یکسان است، ولی آیا همه افراد در برخورد با این نیازها و در ادراک و ارزشدآوری آنها و پاسخگویی به آنها همانندند؟ افراد اجتماعی به تعدد و تکثر خود برخوردهای متعدد و متکثری با نیازهایشان دارند و هریک هویتی یگانه دارد. چرا هنگامی که به عدالت اجتماعی نگاه می کنیم این حقیقت از چشم پنهان می ماند؟ فردیت هر فرد اجتماعی از این حیث که موجودی زنده و یگانه است کمتر از همانندی او با دیگر افراد اجتماعی حقیقت ندارد. احترام به حقیقت فردیت همان قدر عدالت است که احترام به حقیقت همانندی در روابط اجتماعی. حتی بیشتر از این، ما می بینیم احترام به فردیت هر فرد از لوازم همین اصل برابری است. زیرا نظر به افراد اجتماعی، به اعتبار اصل فردیت مشترک میان همه آنها، کمتر از نظر به آنها، به اعتبار اصل همانندی،

ضرورت ندارد. برابری میان افراد اجتماعی هم نسبت به معیار همانندی، برابری است و هم نسبت به معیار اختلاف و فردیت. از این روست که پایه دانستن برابری برای عدالت اجتماعی به معنای انکار تفاوتها میان افراد اجتماعی نمی تواند باشد؛ بل برعکس، تأکیدی بر احترام به این تفاوتها به نام خود برابری است.

از سوی دیگر هنگامی که به اعتبار نیازهای اساسی هر فرد، آزادی را که مقوم گوهترین هریک از آدمیان است لحاظ کنیم، دور بودن گرایش برابری خواه از فهم درست عدالت اجتماعی، بیشتر روشن و آشکار می شود. مردم در کرامت انسانی برابرند، نه تنها به این خاطر که ساختار نیازمندی اساسی آنها یکی است؛ بل به این سبب که آزادی در این ژرفای وجود هریک از آنهاست. آنها در این که آزادند برابرند و آزادی، با همه موضوعات گوناگون و دینامیسم آفرینشگر خود، از یکدست شدن با اشکال واحد و هماهنگ شدن با هنجارهای واحدی که برابری خواهی مایل است بر همه روابط اجتماعی تعمیم دهد، پرهیز دارد. طبیعتاً نمی توان هنجارها و گونه های تکراری را در زندگی و روابط اجتماعی القا کرد، ولی برابری اقتضا می کند که پیش از در نظر داشتن وجوه همانند رفتار





افراد اجتماعی و آنچه تابع هنجارهای واحد است، به این افراد در آنچه اساساً برابرند و در آنچه حق اساسی آنهاست با حق آنها در زندگی و آنچه رفتار همانند و ناهمانند آنها را برمی انگیزد نظر کنیم، یعنی به این اعتبار که موجوداتی آزادند. بدین سان، نظام مشکلات عدالت اجتماعی بر پایه برابری به نظام مشکلات آزادی تبدیل می شود و این نظام مشکلات در مقام نخست جای می گیرد.

در حقیقت، عدالت اجتماعی پروژه ای ناتمام است که هیچ گاه به پایان نمی رسد. قدرت سیاسی در تحقق آن به هرجا که برسد هنوز در برابر آن چیزهای بسیاری می ماند، بویژه در سطح حمایت از آزادی اجتماعی از یک سو و در سطح راه حل یابی برای تفاوت های اجتماعی از سویی دیگر. از اینجاست که می توان عدالت اجتماعی را نسبت به قدرت سیاسی به سه اصل تقسیم کرد: یکی آزادی های عمومی و دیگری تفاوت اقتصادی و اجتماعی و آن دیگر خدمات عمومی. اصل نخست، عدالت اجتماعی را به نظام مند کردن فعالیت های فردی آزادی های عمومی - در گسترده ترین معانی آن - تعریف می کند. اصل دوم عدالت اجتماعی را، مهار تفاوت اقتصادی و اجتماعی در چارچوب تفاوت های حاصل از عمل تعریف می کند. و

اصل سوم اهمیت بخشیدن به خدمات عمومی اجتماعی را برای باز توزیع ثروت و به دست گرفتن آن به سود همه افراد ملت، تعریف و تحدید عدالت اجتماعی می داند.

در آغاز سخن، آوردیم که عدالت یکی از شرط های سعادت است. اکنون پس از تحلیل مفهوم عدالت اجتماعی می توان دریافت که چگونه عدالت به سبب آن که شرط امنیت و آرامش در جامعه سیاسی است شرط سعادت جامعه قرار می گیرد. تحقق اصول عدالت اجتماعی - بدان سان که آوردیم - به نیکی، رسوخ روابط تفاهم و تعاون ثمربخش میان افراد جامعه سیاسی را تضمین می کند، نه به معنای آرمان شهری بل به معنای واقعی؛ به این صورت که اقامه عدالت اجتماعی تا حد زیادی اسباب حسد و حقد و کینه ورزی و بدخواهی را که به طور طبیعی به تعمیق شکاف و تیز کردن آتش چالش های اجتماعی و اقتصادی می انجامد، از میان می برد. صلح و امنیت اجتماعی تنها به معنای منع خشونت ورزی نیست. چرا که این منع می تواند به دست قدرت نیرومند و بازدارنده ای انجام گیرد و می تواند با سستی گرفتن آن قدرت از میان برود. صلح اجتماعی به معنای حقیقی آن، آرامش درونی افراد اجتماعی در نظام روابط تولید و تبادل و

توزیع و تعاون میان آنها، و اطمینان به این است که قدرت عمومی در کار حفظ حقوق هر فرد و بهره‌مندی او از نتایج شایسته عملش است. این آرامش اطمینان‌بخش، درآمدی است بر خرسندی افراد اجتماعی از حضورشان در جامعه سیاسی واحد، با وجود آن که این جامعه از پاره‌ای و جوه ظلم و پاره‌ای اسباب تنش و خلل، تهی نیست. به این معنا، صلح و آرامش اجتماعی نسبت به قدرت سیاسی به صورت ارزش برین درمی‌آید. به گفته ماوردی در کتاب «ادب الدنیا والدین» با گرفتن عدالت در جامعه، «به الفت فرا می‌خواند و به طاعت برمی‌انگیزاند و شهرها را آباد می‌کند و اموال را شکوفا می‌سازد و نسل را بسیار می‌گرداند و سلطان را در امان می‌دارد. «هریک از این عناصر نسبت به تفاعل قدرت سیاسی با عدالت اهمیت دارند. بویژه الفت که مورد توجه خاص ماوردی قرار گرفته است، در فلسفه قدرت سیاسی امری گوه‌رین است که جامعه سیاسی، چه در حال ناآرامی و چالش باشد و چه نباشد، باید به آن تمسک کند.

الفت میان افراد جامعه سیاسی به یاری نوع دیگری از عدالت در دولت، یعنی عدالت قضایی، استوار می‌شود. قدرت سیاسی در درونمایه‌ها و سطوح گوناگون

خود، به میانجی‌گری قانونگذارها و برنامه‌ها و کارهای اجرایی و عملی مناسب خود، مسؤول تحقق بخشیدن به عدالت اجتماعی است. با این همه، مسؤول رفع ستمها و پایان بخشیدن به چالشهایی که میان افراد جامعه در داد و ستدشان در مورد انواع حقوق رخ می‌دهد نیز هست. به همان میزان که قدرت قضایی، عادل باشد مردم آسوده می‌شوند و اسباب پناه بردن به شیوه‌های خشونت و فشار میان افراد برای دفاع از حقوقشان نابود می‌شود. عدالت قضایی ضمانتی است که موجب ایجاد امنیت و آشتی اجتماعی در جامعه سیاسی مبتنی بر



می شود؛ سطح دوم، تفسیر این قوانین؛ چرا که متن و نص به تفسیر نیاز دارد. و سوم گذشتن از این قوانین در جایی که شایسته است، برای جبران نقص آن با روح عدالت. از این روست که می گوییم عدالت در قانونگذاری، ضامن تحقق صلح اجتماعی است. اما تنها نخستین ضامن است، ضمانت قطعی در چارچوب نظام حکومت با عدالت قضایی صورت می گیرد، با آن که می دانیم مطلق نیست.

در حقیقت قضا جایگاه پراهمیتی در تفاعل قدرت سیاسی و عدالت دارد. نه از این جهت که پاره ای از قدرت سیاسی است و بیش از هر چیز دیگر پروای عدالت در دولت را دارد، بل همچنین، از این حیث که جایگاهی است که اندیشه خردورز مجال می یابد تا محدودیت عدالت انسانی را دریابد. در قضا امر خاص، که به زمینه های تعیین زمانی و مکانی مربوط است، رو در روی امر عام، که به ماهیت عدالت پیوند دارد، می ایستد و در این دیالکتیک، ابعاد نسبی و کاستی عدالت انسانی نمودار می گردد. قانون سودمند برای جامعه ای، برای جامعه دیگر یکسره سودمند نیست و قانون مناسب برای این مرحله از تکامل جامعه، برای مرحله بعدی کارآمد نیست.

حق می گردد. البته روشن است که عدالت در قانونگذاری، مقدم بر عدالت قضایی است. چرا که اساس در ترتیب عدالت، دولت است و این بی گمان همان عدالت در قانون گذاری است. قوانین عادلانه، اگر نه برای همه، برای بیشتر مردم ضامن حفظ حقوق و مصالح آنهاست و موجب رفتار عادلانه می شود و از واکنشهای تند و عنیف جلوگیری می کند. ولی این به معنای آن نیست که عدالت قضایی یکسره تابع عدالت در قانون گذاری است. قضا، با قوانین موجود در دولت براساس این که مرجع مستقیمی است که باید محترم بماند، تعامل و برخورد می کند. ولی به حاکمیت قانون نگاهی بت وارانه و ایستا و متعصبانه ندارد. قانون هر چند عادلانه باشد عدالتش نسبی است و همه حالات را به یکسان نمی پوشاند و چه بسا با وضعیتهای نوپدید، ناسازگار بیفتد. از این رو، قضا باید با قانون موجود به این اعتبار که بازتاب عدالت در دولت است و به اعتبار نسبت آن با عدالت فی حد ذاته، برخورد کند. از این جاست که عمل قضایی، سه سطح برخورد با قوانین موجود در دولت را فرا می گیرد (قوانین به معنای گسترده آن): سطح نخست، تطبیق این قوانین بر حالات ویژه ای که بر آن عرضه



حالات خاصی که قانون آنها را فرامی‌گیرد (چرا که قانون موضوعی است که برای اکثریت میانگین حالات در نظر گرفته شده است) بنا به طبیعت خود بهره‌ای از ظلم، و بهره‌ای از عدل دارد. بنابراین راه رسیدن به قانون عادلانه، کامل و مناسب با هر جامعه، کدام است؟ و نیز راه رسیدن به حکومت عادلانه و کامل و مناسب با هر وضعیت کدام است؟ و آیا می‌توان قانون عادلانه و کاملی را تصور کرد که برای همهٔ جوامع و همهٔ زمانها سودمند باشد؟ ... با این همه، نسبت عدالت انسانی بدین معنا نیست که می‌توان آن را به دلخواه و هوس بازگرداند. عدالت صفت ملازم سرشت چیزهاست و بی‌احترامی به آن از نابخردی است. چرا که عدالت، ساختاری تاریخی است، ساختار حقوق و شایستگیها در جهان اختلاف و تغییر؛ و وظیفهٔ عقل است که ساختاری را که در هر ظرفی از ظروف این جهان و در هر طوری از اطوار آن بهترین الگو و صورت عدالت را تحقق می‌بخشد کشف کند. حقوق طبیعی مردم در سرشت خود دگرگون نمی‌شود، بل در میزان ادراک مردم از آنها و در شکل تحقق آنها در واقعیت عینی تغییر می‌کند. و شایستگی افراد و گروه‌ها نمی‌تواند از یکدیگر گسسته شود زیرا پاره‌ای

از آنها مشروط به پاره‌ای دیگر است و همه به قدرت عمومی‌ای که جامعه از آن بهره‌مند است، مشروطند. از این رو قدرت باید عدالت را در جامعه از راه نسبت ادراک خود و جامعه از آن و از راه دگرگونی وضعیتهای جامعه و نیازهای آن مرزبندی کند و تحقق بخشد. و نمی‌توان به بهانهٔ این که عدالت انسانی عدالتی ناقص و نسبی است با حقوق و شایستگیهای مردم به گونهٔ دلخواهی برخورد کرد.

عمل قضایی بیش از هر عمل دیگری در دولت این امور را درمی‌یابد و با آن برخورد دارد. از این رو طبیعی است که در دولت نقش مرجع را دارد؛ نه تنها در سطح جستجو از بهترین شیوهٔ اجرای قوانین موجود بل در سطح آماده‌سازی و صورت‌بندی قوانین نیز؛ تا اینکه ساختار عدالت در جامعهٔ تاریخی در نزدیکترین مرتبه ممکن به کمال قرار گیرد.

بی‌گمان عواملی که در نسبت عدالت در قانونگذاری و عدالت قضایی در جوامع بشری مؤثرند، پرشمار و بسیارند و جامعه‌شناسی تاریخی تطبیقی گامهای بلندی را در تعیین و تحلیل آن برداشته و این همه را در پرتو پژوهشهای مونتسکیو و مکتب پوزیتیویسم حقوقی و جامعه‌شناسی حقوق معاصر انجام داده است. در این رهیافت،



می‌کند. برای جامعه‌شناسی حقوق، ایدئولوژی عاملی عینی است مانند محیط یا نظام طبقاتی، ولی برای فلسفه مرجعی انگاره‌ای و مفهومی است که گمان می‌کند او به تنهایی دارای مفهوم درست عدالت در جوانب گوناگون آن است. همان گونه که نگرش دینی به عدالت، و در نتیجه عدالت دینی، وجود دارد نگرش ایدئولوژیک به عدالت، و در نتیجه عدالت ایدئولوژیک، نیز یافت می‌شود. مونتسکیو در فصل پایانی بخش بیست و نهم کتاب «روح القوانين» می‌گوید «قوانین همواره با دلخواه و هوس قانون‌گذار و پیش‌داوریه‌ای آن تلاقی می‌کنند.» و اندرز می‌دهد که باید روح اعتدال بر قانون‌گذار چیره باشد چرا که در افراط، هیچ خیرری نیست. و مارکس می‌اندیشید که قانون‌گذاری در دولتهای تاریخی و بویژه در دولت بورژوازی، ابزاری در خدمت مصالح طبقه اجتماعی حاکم برای تسلط بر طبقات محکوم است و گمان می‌کرد که هیچ‌رهایی‌ای از ظلم در جامعه نیست، مگر با براندازی طبقات اجتماعی از راه دیکتاتوری طبقه‌ای که بیشترین گونه‌های قهر و استثمار را در جامعه سرمایه‌داری تحمل می‌کند. در حقیقت، آنچه مونتسکیو و مارکس از چشم‌انداز جامعه‌شناسی کشف



چیزی که با فلسفه عدالت، در نسبت با قدرت سیاسی، برخورد داشته باشد وجود ندارد؟

مگر به مقداری که فرض می‌گیرد عدالت به عواملی که در تحقق آن مؤثر است باز می‌گردد و این که عدالت ارزش برینی نیست که کارکرد هنجاری ویژه‌ای نسبت به قدرت سیاسی داشته باشد. با این همه، هنگامی که عامل مؤثر در نسبت عدالت، در شکل ایدئولوژی ظهور می‌کند و تعیین می‌شود، وضعیت متفاوت می‌گردد. چرا که ایدئولوژی باور دارد که عدالت نسبت به قدرت سیاسی، دارای کارکردی هنجاری است ولی ایدئولوژی این کارکرد را از راه منظومه مفاهیم خود، که اساساً بر موضع یک جانبدگی (partiality) گروه معینی از گروه‌های جامعه سیاسی بنا شده، استنباط



کرده بودند، در ماده آن چیزی که ما عدالت ایدئولوژیک می‌نامیم، جای می‌گیرد. با این همه می‌بینیم که عدالت ایدئولوژیک گاه مفید است، اگر همراه با نصیحت عالم حکیم یا عدالت ایدئولوژیک نقیض آن باشد. ولی این امری است که تحقق آن دور و دشوار است و نیازمند تحول و تکامل عقلانی دراز دامنی در جوامع سیاسی است.

به کارگیری ایدئولوژی ویژه‌ای برای تعیین اهداف و برنامه‌ریزی و نظام‌مند کردن کارهای اجرایی از سوی حاکم در دولت، طبیعی و امری مشروع است و بنابراین هیچ شگفت نیست که این به کارگیری بر مفهوم عدل در سطوح و گستره‌هایی گوناگون آن تاثیر نهد؛ از قانون‌گذاری گرفته تا اجرا و قضا، و از نظام حکومت گرفته تا فعالیت اقتصادی و اجتماعی و گونه‌ها و مراتب آن، و دست آخر در فعالیت فرهنگی. با این همه، بهره‌مندی نسبی عدالت ایدئولوژیک از توجیه سرشت زندگی سیاسی کافی نیست که ما آن را در مقام برترین چیزی که می‌توان از عدالت در قدرت سیاسی تصور کرد، بپذیریم. ایدئولوژی بنا به سرشت منطبق درونی خود، منجر به تفسیر عدالت به میانجی قدرت سیاسی از چشم‌انداز مصلحت‌گروه‌معینی می‌گردد. و این در واقع، از یک سو به امتیازات نسبی و از سوی

دیگر به تیرگی و خسروانی نسبی می‌انجامد و پاره‌ای اوقات به تقسیم آشکار اعضای دولت به اعضای درجه اول و اعضای درجه دوم، فرجام می‌یابد. از این روست که نمی‌توان توقع سلوک در راهی معتدل را داشت در حالی که عدالت از درون یک ایدئولوژی بیرون می‌آید؛ مگر در چارچوبی که چالش‌ها و همکنش‌های ایدئولوژیک را - به همان شیوه که سوسیالیسم در لیبرالیسم و دموکراسی در تبعیض نژادی انجام داد - مجال ظهور و بروز می‌دهد. ولی آگاهی رشد‌یابنده و درست به ارزش عدالت، برای قدرت سیاسی به آرامی قدم به عرصه می‌گذارد، با باوری که به همراه خود می‌آورد؛ باور به توانمندی و کنشگری فلسفه‌ای که به قدرت سیاسی می‌آموزد که قدرتی عمومی است و سیطره و غلبه نیست و این که وظیفه آن احترام به کرامت مطلق هر شخص انسانی است و این که گوش فرا دادن به بانگ و آهنگ خرد، ضامن عدالت در برابر لغزشها و خشونت‌های ایدئولوژی است.

پی‌نوشت:

* این نوشتار، ترجمه تلخیص گونه‌ای است از فصل نهم کتاب: نصّار، ناصیف. منطق السلطه، مدخل الی فلسفة الامر، دار امواج بیروت ۱۹۹۵.

