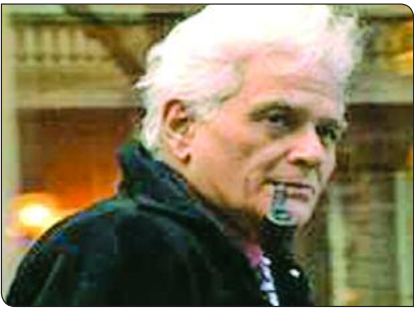


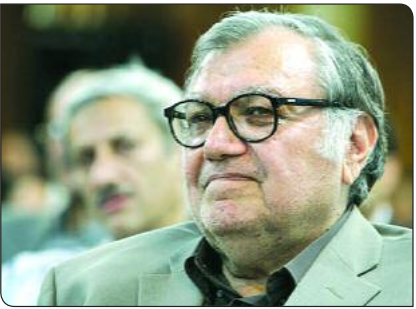
«دیگری» در اندیشه لویناس

نشست «دیگری در لویناس» با سخنرانی ویکتوریا طهماسبی برگزار می‌شود. این نشست از سوی گروه فلسفه دانشگاه تهران برگزار می‌شود. این نشست چهارشنبه ۱۳ خردادماه از ساعت ۱۰ در سالن کمال دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار می‌شود. سالن کمال در طبقه چهارم دانشکده ادبیات و علوم انسانی قرار دارد.



همایش «دریدا و آمریکا»

همایش «دریدا و آمریکا» ۲۲ و ۲۳ خرداد امسال در کالج شهر دویلین ایرلند برگزار می‌شود. در این همایش سعی بر آن است که اهمیت دریدا برای فلسفه آمریکا مورد توجه قرار گیرد. دریدا فیلسوف الجزایری‌تبار فرانسه و پدیدآورنده ساختارشنکی است. تئوری‌های وی در فلسفه پست مدرن و نقد ادبی تأثیر فراوانی گذاشتند.

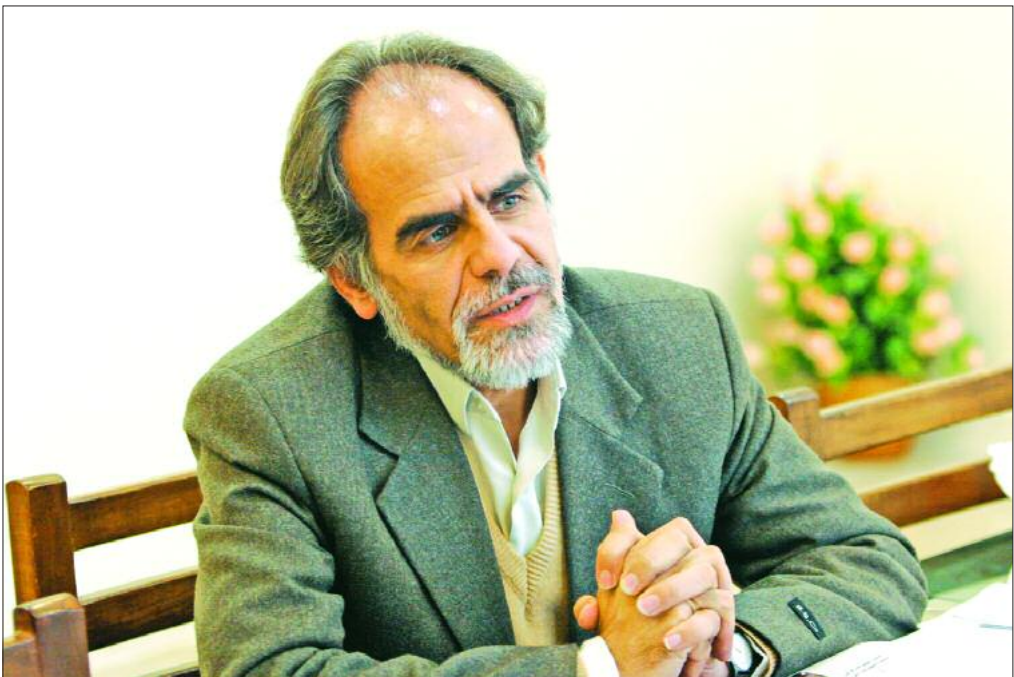


بزرگداشت مهدی گلشنی

بزرگداشت دکتر مهدی گلشنی رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی برگزار شد. مهدی گلشنی به مدت ۱۵ سال ریاست پژوهشگاه را بر عهده داشت اما از سوی زاهدی وزیر علوم از این سمت برکنار و به جای وی حمیدرضا آیت‌الله رئیس پیشین گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی به ریاست پژوهشگاه منصوب شد.

عدالت گمشده

■ سخنرانی مصطفی ملکیان در جلسه ماهانه منزل عبدالله نوری



مصطفی ملکیان

قصید این است تا درباره انواع عدالت سخن بگویم و از این رهگذر تفکیکی میان معانی مختلف عدالت قائل شوم. تلاش خواهم کرد تا انواع عدالت در فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی را به شکل مختصر توضیح دهم و در این باب از ۱۰ قسم عدالت سخن می‌گویم. باید توجه شود که عدالت، صفت چه چیزی قرار می‌گیرد و چه دلایلی دارد که امری را عادلانه می‌شمریم.

یکی از مسائل مهم در فلسفه علوم اجتماعی این است که عدالت‌صفتی نیست که همیشه موصوف واحد داشته باشد. گاهی عدالت صفت رفتار انسان است، گاهی صفت فعل و عمل انسان می‌شود، گاهی عدالت به عنوان صفت شخص مطرح می‌شود و گاه در مقام صفت نظام و ساختار یک جامعه قرار می‌گیرد. گاهی عدالت صفت نه شخص و نه عمل که صفت یک نهاد اجتماعی است و می‌گویم فلان نهاد عادلانه است.

گاهی عدالت، حقیقت برای قانون و گاهی حقی است برای وضع اجتماعی که در این حالت از شکاف میان طبقات اجتماعی فقیر و غنی سخن به میان می‌آید. گاهی هم عدالت صفتی برای کل جامعه می‌شود و جامعه عادلانه و ناعادلانه مورد قضاوت از جنبه عدالت قرار می‌گیرد. در همه این موارد یافتن موصوف ساده است اما این واقعیت که موضوعات با متفاوتند در نتیجه‌گیری‌ها تأثیرگذار است. موصوفات مختلف و متنوع برای عدالت مطرح می‌شود، تفکیک شوند. اولین بحثی که درباره عدالت مطرح می‌شود، عدالتی است که به خدا نسبت داده می‌شود. عدل الهی که در مباحث کلام اسلامی به خدا نسبت داده می‌شود، به این خاطر است که عدالت در جامعه انسانی حق هر کسی را ادا کردن است. ما وقتی از عدالت خدا و حق صحبت می‌کنیم معنای دیگری مورد نظرمان است.

فرض بر این است که ما حقی از خدا طلب نداریم و در ادیان مختلف و به ویژه ادیان ابراهیمی بحث مهمی بین الهی‌دانان در جریان بوده که وقتی به خدا نسبت می‌دهیم به چه معنا است. این معنای عدل الهی است. اما عدل دیگری که مطرح است ریشه در عدل کیهانی آرای رواقیون دارد. رواقیون بر این باورند که جهان بر هماهنگی اضداد ساخته شده است جهان پر ساخته هم‌نشینی و هم نشستی اضداد است. جهان ساخته شده برای اینکه اضداد با هم هم‌نشینی داشته باشند. در سیر جهان گاهی اضداد که با هم هم‌نشینی دارند، یکی از حد خودش تجاوز کند و در این شرایط است که اختلاف در جهان ایجاد می‌شود.

در بدن هم همین موضوع از سوی رواقیون مطرح می‌شود و نظام پزشکی آنها هم بر چهار ضد بوده که اگر توازن چهار ضد به نفع هر کدام از تعادل خارج شود در این صورت می‌گفتند نظام آن بدن اختلال پیدا کرده و باید رفع شود، یعنی آن ضد به حالت لبر برگردد و تعادل در بدن بیمار برقرار شده و سلامت او تأمین شود.

وقتی که در گوشه‌ای از جهان یک ضد از حد خودش تعدی کرد، تعادل یا سلسازکاری خاص سسر جایی اول باز خواهد گشت که اگر باز نمی‌گشت جهان قاعدتا باید تا حالا از بین می‌رفت.

در این معنی عدل به معنای تعادل است. اندیشه رواقی در فرهنگ ما نفوذ کرده، هم در عالم صغیر (بدن ما) و هم کبیر (طبیعت پیرامونی) شاهد تأثیر آرای رواقی هستیم. معنای سسومی که در عدل هست، عدلی است که در فقه اسلامی از آن صحبت می‌کنند اگر کسی بخواهد امام جماعت شود باید عادل باشد. معنای عدالت اینجا این است که شخص مرتکب گناهان کبیره نشود، اضرار بر مغایر نداشته باشد و در چنین شرایطی در روایت او مورد قبول واقع می‌شود.

معنای چهارم از عدالت در الهیات مسیحی مطرح می‌شود که می‌شاهد تا در معنای عدالت با فقه شیعی نیست. در کتبشاه تحت عنوان «عادل شمردگی» از آن یاد می‌شود. وقتی شخص به سعادت اخروی می‌رسد که اگر خدا به پرورنده اعمال او نگاه می‌کند درباره او قضاوت خوبی کند و اینکه این انسان را درستکار ببیند.

در اینجا این فلسفه مطرح است که اگر خدا فرد را عادل بشناسد، به لحاظ آمدن و رفتن در این دنیا قرین خسران نیست. این بخش در فرهنگ اسلامی هم معنا با مفهوم آموزدگی می‌شود. متداول است که غالباً می‌گویند خدا عاقبت ما را ختم به خیر کن و معنای همان عادل شمردگی در الهیات مسیحی هم معنا و هم‌تراز با آن آموزدگی در فرهنگ ماست. در مورد سطح که فقه اسلامی بود و چهارم که در الهیات مطرح می‌شود عدالت صفت فعل انسانی نیست بلکه صفت شخص است.

معنای پنجمی که از عدالت متبادر می‌شود صفت شخص به معنای آنچه در درون فرد می‌گذرد است و عدالت فردی مورد توجه است. سقراط و افلاطون و بعدها ارسطو به این وجه اشاره مستقیم دارند. آنها یادآور می‌شوند که انسان در درون خودش باید ۴ فضیلت بزرگ داشته باشد یکی حکمت که به معنای مصلحت‌اندیشی است. دوم شجاعت و سوم عفت به معنای خویشتن داری در برابر آنچه سخت به آن جذب می‌شود و چهارم هم مفهوم عدالت است.

سقراط اولی‌بار به ذهنش رسید که انسان کامل، انسانی است که حکیم، شجاع، عفیف و عادل باشد و این انسان را به عنوان نمونه انسان کامل و آرمانی مطرح کرد اما بعد از این فیلسوف در الهیات مسیحی یک مشکل پیش آمد که پولوس قدیس در رسائل خودش بر سه وجه ایمان، امید و عشق تأکید کرد و گفت انسان کامل انسانی است که

مومن، امیدوار و عاشق باشد. فضلی بعد از او و الهی‌دانان مسیحی به دو دسته بزرگ تقسیم شدند. گروهی بر این باورند که چهار صفتی که سقراط، افلاطون و ارسطو به آن اشاره کرده‌اند چندان مهم نیست و خواهان رسیدن آدمی به سه فضیلت عشق، ایمان و امیدواری هستند که پولوس به آن اشاره کرده بود. و برخی هم بر این باور بودند که باید به فضائل هفت‌گانه اندیشید که مخلوطی از چهار صفت موردنظر آن فلاسفه و سه صفت موردنظر پولوس رسول است و می‌بینم که از توماس اکویناس به بعد به هفت فضیلت مورد توجه قرار می‌گیرد و آن فضایی که فلاسفه گفته‌اند را فضائل ناسوتی می‌نامند و آن سه تایی دیگر را فضائل لاهوتی می‌گفتند.

برخی هم به آن چهار صفت، فضیلت انسانی و به سه صفت دیگر فضائل الهی می‌گفتند. عدالت این‌بار هم بر امر شخصی تأکید دارد اما آن یکی عدالت شخصی درونی بود و این عدالت شخصی بیرونی. شخصی است از آن رو که شهروند است و زمانی به فرد عادل می‌گویند که از حدود قانون مکتوب جامعه تخطی نکند.

بدین ترتیب اگر شهروند جامعه ایرانی از قوانین مکتوب ایران کنونی و اگر ژاپنی است از قوانین کنونی ژاپن تخطی نکند به او شهروند خوب می‌گویند.

عادل در معنای امروزه با معنای شهروند خوب هم‌راه است، اما نکته دیگری که از سوی اندیشمندان مطرح می‌شود این است که آیا تبعیت صرفاً باید از قانون مکتوب باشد یا اینکه عرف و آداب را هم باید قانون تلقی کنیم و شهروند خوب شهروندی باشد که علاوه بر قانون مکتوب از آداب و رسوم و عرف جامعه هم تبعیت کند. و اینکه آیا قانون لزوماً باید بر مدار انصاف و عدل باشد و این قانون باید رعایت کنیم یا اگر جابرانه هم باشد باید به آن پایبند باشیم. سقراط بحثی می‌کند درباره اینکه قانون اگر جابرانه هم باشد باید از آن قانون تبعیت کنیم چرا که قانون، قانون است و می‌تواند در نوع خود رهایی‌بخش باشد.

معنای هفتم عدالت اما شسیبه به معنای ششم است. در این مفهوم نیز عدالت صفت فرد است و به اعتبار رفتار بیرونی به آن عادلانه می‌گویند که اگر شخص قانونی را در مقام مربوط به جامعه خودش راقتی برعهده می‌گیرد سازگاره انجام دهد و در چنین حالتی به او عادل می‌گویند و در مقام مجری او فرد عادل می‌شود.

وقتی به فردی پست وزارت پیشنهاد می‌شود و او سازگاره رفتاری را انجام می‌دهد و بر اجرای وظیفه تنها به اجرای قانون فکر می‌کند و به دوست و آشنا و زن و مرد نومی و ویژگی‌های فردی که قانون به او وارد است توجه نمی‌کند آن وقت مجری خوبی برای اجرای آن قانون هست و عادلانه عمل کرده‌است. بدین ترتیب دیگر مهم نیست که قانونی که اجرا می‌کند ظالمانه و عادلانه باشد. البته متداول شده که می‌گویند مأمور و معذور. اگر قانون بدی هم باشد باید آن را اجرا کرد، در این تلقی، فردی که قانون را اجرا می‌کند، قانون را سازگار و باانصاف رعایت کند چه قانون عادلانه باشد و چه جابرانه فرد را عادل می‌نامند. معنای هشتم عدالت صفت فرد است اما به اعتبار رفتار بیرونی‌اش دیگر به قانون ربطی ندارد. رفتار فرد در ارتباط با دیگران یعنی نهاد خانواده، سیاست، اقتصاد، دین و مذهب مورد بررسی قرار می‌گیرد. هر فردی در هر نهادی که هست با هر فردی که مواجه می‌شود باید براساس انصاف برخورد کند. این چیزی است که به «قاعده زرین» تلقی می‌شود. هیچ دین و مذهبی ظهور نکرده مگر اینکه به قاعده زرین تمسک جسته باشد.

امام علی (ع) در نامه به امام حسن می‌گوید که بین خودت و بین مردم به انصاف برخورد کن. خودت را ترازو قرار بده، هر چه برای خودت می‌بینی برای مردم هم بپسند و آنچه برای دیگری می‌بینی برای خودت هم انجام بده. برای هر نظامی رسیدن به چنین مرتب‌های همان مرتبه رسیدن به «قاعده زرین» است که سطحی متعالی به شمار می‌آید. عدالت به معنای انصاف مترادف با همین معنای هشتم است. انصاف یعنی خود را با دیگری مشابه تلقی کردن.

معنای نهمی نیز برای عدالت وجود دارد که به آن عدالت قضایی، رویه‌ای و روندی می‌گویند. این تعبیر و مفهوم از عدالت که همان عدالت قضایی را شامل می‌شود نظام دادرسی جامعه را دربرمی‌گیرد.

چگونه باید از کسی که به من ظلم کرده شکایت کنم؟ چطور با آن شکایت برخورد می‌کنند و قاضی چه رفتاری با من و فردی که از او شکایت کردم دارد؟ این را عدالت قضایی می‌گویند که متفاوت با دیگر صور عدالت است. اما معنای دهم موردنظر از عدالت همان عدالت محتوایی است، یعنی عدالتی که به محتوای قانون برمی‌گردد. در این بحث عدالت در متن قانون مورد بحث است. بحث بر سر این است که آیا هر قانونی به صرف قانون بودن عادلانه است یا خیر؟ غالب متفکران پاسخ منفی می‌دهند و برخی متفکران که تعدادشان هم کم است با این امر موافق‌اند، چرا که بر اهمیت قرارداد تأکید دارند و اینکه وقتی قراردادی را تدوین می‌کنیم باید به آن عمل کنیم و آن را قراردادی عادلانه بنامیم و حتی اگر قانون را بر حسب قراردادهای اجتماعی می‌پذیریم چه عادلانه و چه جابرانه باید بر همان رویه‌ا عمل نظر کنیم. اما گروهی دیگر از متفکران معتقدند که قانون عدالت محتوایی است، به این معنا که قانون باید به مطالبه فرد از فرد و مطالبه فرد از حکومت توجه داشته باشد و جانب انصاف در متن آن رعایت شود. اگر قانون به شکلی باشد که فردی از فردی طلبکار شود یا اینکه فردی از حکومت چیزی کمتر یا بیشتر از حد انصاف طلبکار شد

.....

برای اخلاقی بودن، عدالت شرط لازم است. در این باره آرا متفاوتی از سوی اندیشمندان مطرح می‌شود. افرادی هم بوده‌اند که عدالت را لازم می‌دانند اما آن را کافی نمی‌دانند. آنها بر این باورند که چیزی به نام فوق عدالت هم وجود دارد، از جمله مفاهیمی مانند احسان و شفقت که از مفهوم صرف عدالت بالاتر است و مراتب پیشرفته‌تری از اخلاقی زیستن را شامل می‌شود

.....

در این قانون عدالت محتوایی رعایت نشده است. از میان عدالت‌های محتوایی که انواع مختلفی دارد، دست کم ۴ نوع عدالت از هم تفکیک می‌شوند. اول عدالت توزیعی که ارسطو از آن سخن گفت. به این معنا که عدالت باید به گونه‌ای باشد که خیر عمومی به شکل برابر از همان روز نخست در دسترس افراد جامعه قرار گیرد. تعریف عدالت توزیعی موردنظر ارسطو تا امروز که «جان راولز» را داریم مورد وثاق همه اندیشمندان قرار گرفته است. این تعریف بر این نکته تأکید دارد که در ابتدا باید همه امکان‌ها و فرصت‌های اجتماعی برابر در اختیار افراد قرار گیرد، شاید افرادی در استفاده از این امکان کاهلی کنند یا افرادی به خوبی از آن بهره‌برداری کنند اما در ابتدای امر باید تقسیم این خیر عمومی برابر باشد. برای توصیف هم از واژه عدالت توزیعی استفاده می‌شود که توزیع مطلوب‌های اجتماعی را شامل است. قانون اگر بخواهد عدالت توزیعی داشته باشد باید امکان‌های خاصی هم داشته باشد.

.....

دوم عدالت تعریف عدالت توزیعی موردنظر ارسطو تا امروز که «جان راولز» را داریم مورد وثاق همه اندیشمندان قرار گرفته است. این تعریف بر این نکته تأکید دارد که در ابتدا باید همه امکان‌ها و فرصت‌های اجتماعی برابر در اختیار افراد قرار گیرد، شاید افرادی در استفاده از این امکان کاهلی کنند یا افرادی به خوبی از آن بهره‌برداری کنند اما در ابتدای امر باید تقسیم این خیر عمومی برابر باشد. برای توصیف هم از واژه عدالت توزیعی استفاده می‌شود که توزیع مطلوب‌های اجتماعی را شامل است. قانون اگر بخواهد عدالت توزیعی داشته باشد باید امکان‌های خاصی هم داشته باشد.

.....

دوم عدالت تعریف عدالت توزیعی موردنظر ارسطو تا امروز که «جان راولز» را داریم مورد وثاق همه اندیشمندان قرار گرفته است. این تعریف بر این نکته تأکید دارد که در ابتدا باید همه امکان‌ها و فرصت‌های اجتماعی برابر در اختیار افراد قرار گیرد، شاید افرادی در استفاده از این امکان کاهلی کنند یا افرادی به خوبی از آن بهره‌برداری کنند اما در ابتدای امر باید تقسیم این خیر عمومی برابر باشد. برای توصیف هم از واژه عدالت توزیعی استفاده می‌شود که توزیع مطلوب‌های اجتماعی را شامل است. قانون اگر بخواهد عدالت توزیعی داشته باشد باید امکان‌های خاصی هم داشته باشد.

گزارش

کامران فانی در جلسه نقد و بررسی کتاب تاریخ فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی همان کلام است

نشست نقد و بررسی مجموعه «تاریخ فلسفه اسلامی» که زیر نظر دکتر سید حسین نصر و الیور لیمن سلمان یافته عصر دیروز با حضور کامران فانی، دکتر محمود یوسف‌نالی و دکتر حسین هوشنگی در شهر کتاب برگزار شد. کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» زیر نظر دکتر سید حسین نصر و الیور لیمن که پیش از این در دو جلد و به زبان انگلیسی منتشر شده، هم‌اکنون با همکاری گروهی از مترجمان در پنج جلد به زبان فارسی از سوی انتشارات حکمت در دسترس علاقه‌مندان به این حوزه قرار دارد. کامران فانی از مترجمان و ویراستاران برجسته کشور در ابتدای نقد کتاب تاریخ فلسفه اسلامی به تشریح تاریخ‌نگاری فلسفه و سیر آن در جهان اسلام پرداخت. وی با بیان اینکه تاریخ فلسفه شانی برای شناخت فلسفه ندارد، تأکید کرد: قدمای ما معتقد بودند که فلسفه تاریخ ندارد چرا که فلسفه کوشش برای رسیدن به حقیق است. این ویراستار و پژوهشگر ادبی یادآور شد: در گذشته اصولا فکر می‌کردند که تاریخ به سوی انحطاط پیش می‌رود. جمعه آرمانی و عصر طلایی برای آنها دوران گذشته بود و معتقد بودند هر چه ما از این عصر طلایی دور می‌شویم منحط‌تر می‌شویم.

.....

فانی با بیان اینکه تاریخ‌های فلسفه تذکره الفلاسفه یا تذکره الحکامی است که در آن هیچ نوع ارتباطی بین اندیشه‌ها و بستری که این افراد پرورش پیدا کردند دیده نمی‌شود، افزود: تنها کتاب تاریخ فلسفه‌ای که از جهان یونان به جهان اسلام منتقل شد کتابی از پروتاس است و یکی از مآخذ مورخین فلسفه دوره اسلامی بود و در دوره اسلامی همین شیوه یونانی که عقایدنگاری بود، دنبال شد. وی ضمن اینکه اثر این تدیم در مورد تاریخ فلسفه و کنش‌شناسی فیلسوفان را یکی از مآخذ مهم خواند، سوانح‌الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی را مهم‌ترین تاریخ فلسفه در جهان اسلام توصیف کرد و افزود: کتاب عیون‌الانباء و اخبار‌الحکما در واقع تاریخ اطبا هستند. در قدیم طبیب حتماً حکیم(فیلسوف) بود. او این سینا، رازی و ابن سینا نیز از اطبا مشهور بودند که نگارش تاریخ اطبا در واقع تاریخ فلسفه بود.

.....

وی به سیر تاریخ فلسفه‌نویسی غرب در جهان اسلام اشاره کرد و گفت: فلسفه اسلامی مظلوم واقع شد. فلسفه هنوز هم در زبان‌های دانشگاه‌های غربی در حوزه درس فلسفی نیست. فلسفه اسلامی هیچ‌گاه در غرب در بخش‌های فلسفه دانشگاه تدریس نشد بلکه همیشه در حوزه مطالعات اسلامی، شرق‌شناسی یا ایران‌شناسی مطرح شد.

و هیچوقت به عنوان فلسفه به آن نگاه نمی‌کردند در صورتی که ذاتاً فلسفه است. به همین دلیل مورد توجه قرار گرفت. مصاف بر اینکه معتقد بودند فلسفه اسلامی ترکیبی از فلسفه غرب آن نوع از هم قرون وسطی است که به درد دادن مدرن هم نمی‌خورد. وی افزود: اولین کوشش‌ها برای نگارش تاریخ فلسفه اسلامی از سوی همین افراد بود و با اینکه اطلاعات خوبی می‌دانند ولی فلسفی اندیشیدند و بیشتر به فلسفه اسلامی به‌عنوان اعتقادات دینی نگاه می‌کردند.

.....

فانی بخش جهان پیش از اسلام کتاب مورد بحث را که مسأله انتقال علوم یونانی به جهان اسلام از طریق ایران را بررسی می‌کند بسیار خوب توصیف کرد و در ادامه به برخی از اشکالات این کتاب اشاره کرد و گفت: مسأله‌ای که در این کتاب مانند دیگر کتب تاریخ فلسفه اسلامی توجه نشده، مسأله «کلام» است. این کتاب به مسأله در مورد علم کلام در اهل سنت، شیعه و اسماعیلیه بازمی‌گردد و اصلاً توضیح نداده که رابطه علم کلام با فلسفه چیست؟ در واقع کلام اسلامی، به ویژه از قرن هفتم و از زمان خواجه نصیر طوسی به بعد همان فلسفه است و تنها این خلدون این مسأله را متوجه شد که فلسفه اسلامی عادلانه بودن کلام و الهیات نیست و هدف آن دفاع از دین اسلام بوده است. وی جای مقاله‌ای با عنوان تاریخ‌نگاری فلسفی در اسلام را در این کتاب خالی دانست و گفت: عرفان فلسفه نیست، اینکه ما متفکران و شعرائی برجسته‌ای داشتیم اما فیلسوف نبودند. در حالی که در این کتاب ۹۰ صفحه در مورد عین‌القضات همدانی مطلب آمده اما من نمی‌دانم رابطه او با فلسفه چیست. اما در مورد ابن عربی باید گفت که همنطور که کلام فلسفی شد، مکتب ابن عربی توسط شاگردان ایرانی او کم‌کم فلسفی شد. این پژوهشگر پرداختن به فقه در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اخیراً را عجیب توصیف کرد و گفت: اگر در مورد اصولی می‌نوشتنند ذریک‌تر بود چون اصول فقه مبتنی بر استدلال است ولی او این علم فقه آن فقط فقه شافعی در کتاب فلسفی عجیب است.

گرفت چرا که عدالت در حوزه روابط بین‌الملل موضوع روز شده بود.

.....

اما از روایت این یازده قسم اگر بگذریم، باید به ۱۰ مسأله دیگر در باب مسأله عدالت اشاره کرد که مسائل پیچیده‌ای در آن وجود دارد. یک موضوع را دیوید هیوم مطرح می‌کند، او شش‌رایه بحث از عدالت را مورد توجه قرار می‌دهد و این بحث را واکاوی می‌کند که چه زمانی می‌توان از عدالت حرف زد. مثلاً دیروز توفانی آمده و خانه من را ویران کرده است. طرح این سوال که آیا رفتار توفان ناعادلانه بوده یا عادلانه و چه کسی می‌تواند رفتار توفان را ناعادلانه بخواند در نوشته‌ها و گفته‌های هیوم مطرح است. هیوم تأکید دارد وقتی عدالت محل بحث می‌شود، باید موجودی که درباره امر عادلانه از آن صحبت می‌شود شرایطی داشته باشد که مثلاً توفان آن شرط را ندارد.

جان راولز که او را به‌عنوان فیلسوف عدالت می‌شناسیم و در تمام عمر درباره این مفهوم کار کرده است، می‌گوید من چیزی از آنچه را که هیوم گفته نمی‌افزایم و آن شرایط چهارگانه را تصدیق می‌کنم.

اما در ادامه این بحث نیز مطرح می‌شود که شرایط بحث از عدالت چیست؟ آیا ما فقط باید نسبت به افراد بالفعل عادل باشیم یا باید نسبت به افسردگی که هنوز ناپدیدمانند و بالفعل هستند هم عدالت داشته باشیم. حتی عدالت ما در مورد مردگان یا حیوانات هم در بحث شرایط عدالت‌ورزی مطرح می‌شود.

موضوع دیگر اینکه اگر عدالت این است که باید حق هر فردی را بپردازیم، حق هر فرد چه میزان است؟ آیا تعیین حق به قراردادهای مربوط می‌شود؟ آیا وقتی من یا به عرصه وجود می‌گذارم به شکل طبیعی از جامعه، خانواده و نهادهای حقوقی طلب دارم یا همه این حق‌ها براساس قراردادهای من واکتار می‌شود؟ دیگر اینکه حقوق را چطور باید تعیین کرد؟ آیا تازمی بین حق و تکلیف وجود دارد یا همچنان این مسأله مورد پرسش است؟ مثل اینکه هر انسانی حق دارد که دوستش بداند اما اینکه فرد از همه انتظار داشته باشد که براساس این حق او را دوست داشته باشند آیا خودشان شرح می‌دهند، اما نکته دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود عدالت تعویضی یا مبادله‌ای است که بعد از عدالت توزیعی از جانب ارسطو مطرح می‌شود، به این معنی که کار با دستمزد کار تناسب داشته باشد. کالا یا قیمت خود تناسب داشته باشد چرا که اگر کار با دستمزد تناسب نداشته باشد نوعی بی‌عدالتی صورت گرفته است، بدین ترتیب باید میان عوض‌ها و معوض‌ها تناسب وجود داشته باشد.

نوع سوم اما عدالت اصلاحی است. یعنی اینکه اگر من به شما ضرر زدم باید جریمه‌ای که شما از من طلب می‌کنید با میزان آن ضرر تناسب داشته باشد. هر ضرری اعم از ضرر جسمانی، ذهنی و روحی و روانی در زمان جبران باید تناسبی با آسیب وارده داشته باشد. عدالت کیفری نوع چهارم از عدالت محتوایی است، به این معنا که هنگام حق داریم کسی را اعدام کنیم؟ آنچه در دین اسلام و دین یهود درباره قصاص یاد شده، در مسیحیت به آن اشاره‌ای نشده است. مراد همه آنچه‌هایی است که تحت عنوان قصاص گفته می‌شود. چرا در جامعه قصاص انجام می‌دهیم، چرا اگر کسی دست کسی را شکست باید قصاص شود؟ کیفر دادن چه عقابیتی وجود دارد و چرا نباید بخشودگی را در پیش گیرم؟ چرا قانون نباید فردی را ببخشد؟ عقابیت حاکم بر کیفر دادن تنها عقابیت تشفی‌خواهانه، کین‌جویانه و انتقام‌جویانه است یا اشکال دیگری نیز بر عقابیت کیفری مورد نظر دلالت دارند؟

برخی بر این باورند دلیل و هدف اجرای نظام کیفری هماهنگی و ایجاد تعادل در جامعه است. در این معنا تعادل بعد از تخطی در نتیجه از تعارض میان عدالت و آن تعادل با دخیل کردن نظام کیفری خواهد بود. جایی که بازگردد. برخی هم به انصاف و مقابله‌بمثل اشاره دارند که شرط انصاف حکم می‌دهد که در حق قانون شکن، کیفر اجرا شود. برخی دیگر هم نگاه «مساواته» دارند یعنی اینکه اگر کسی را به زندان بیاوریم، دیگر آن خطا را تکرار نخواهد کرد.

نظریه «عبرت‌اندوزانه» هم البته در این میان مطرح است که تأکید دارد وقتی فردی اعدام می‌شود درس عبرتی برای دیگر افراد جامعه است و اینکه این خطا دیگر مانند گذشته از سوی افراد جامعه تکرار نشود. اکنون اما بحث این است که چگونه باید قصاص کرد و سازوکار قصاص کردن از سوی دستگاه اجرایی حکومت چگونه است؟ سوال مهم این است که آیا جرم و جریمه باید با هم تناسب داشته باشد یا نه و اگر باید تناسب داشته باشند چه تناسبی بر این شکل عمل می‌کند؟ اینکه کسی می‌شود فردی دزدی نان دست کسی را قطع کرد، آیا این جریمه تناسب با جرم دارد یا میزان جرم است. تمام آنچه در قوانین کیفری وجود دارد از سوی اندیشمندان این مورد تأیید قرار گرفته این است که هیچ بدکاری بی‌کیفر نماند و هیچ بدکاری به البته بیش از حد جرم مرتکب شده کیفر ببیند.

اما قسم یازدهم عدالتی است که صفت یک جامعه قرار می‌گیرد و در روابط بین‌الملل مطرح می‌شود. در این مفهوم جامعه‌ای به جامعه دیگر ظلم می‌کند و اینجاست که دیگر باید این صفت عدالت را به کل جامعه نسبت دهیم. این قسم از عدالت پیچیدگی‌های بسیار دارد. اما بعد از جنگ جهانی دوم بسیار مورد توجه نظریه‌پردازان قرار



کامران فانی