

قانون در سنجش عدالت

حمید علی اصغری

«انسان آزاد متولد می شود، اما همه جا در زنجیر است».

روسو

مقدمه

در بادی امر به نظر می رسد که «قانون» و «عدالت»، از دو جنس متفاوت و ظاهراً متضاد هستند؛ ولی همواره در طول تاریخ و در درازنای اندیشه سیاسی لازم و ملزوم یکدیگر (همچون پیچ و مهره) بوده اند. بنابراین سؤال اساسی در باب کیفیت رابطه و تعامل این دو است. سؤال این است که، قانون که از جنس نهی و ممانعت است، چگونه با عدالت که سودای دیرین تنعم و تمتع است می تواند سر سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر چگونه ممکن است که این دو در یک ایوان نشینند و در یک اقلیم بگنجند، در حالی که یکی سودای گرفتن و بستن و در بند کردن دارد و دیگری سودای

گسستن و رستن. لذا در این نوشته، سر آن داریم که با یافتن واسطه العقد این دو، راه برون رفتی بیابیم و ببینیم که انسان چرا و چگونه حاضر می شود تا از اقلیم برخوردار به طیب خاطر بکوچد و در وادی امر و نهی مسکن گزیند. به روایت دیگر، کیفیت «سنتز» یا «همنادی» که از تعامل عدالت و قانون حاصل می شود چگونه باید باشد تا در نهایت، عدالت که سنگ زیرین و بنیادی هستی و نقطه مرکزی فلسفه سیاسی است، در حرکت دوآر از جایگاه اصیل خود نغلتند. در این راستا قانون چیست و به چه کار می آید و در درخشش آفتاب عالمتاب عدالت چه نقشی ایفا می کند. اگر با فوکولیدس - شاعر قرن ششم - همناشویم که «عدالت حاوی همه

فضایل است»^۱ باید پرسید که، قانون بایستی حاوی چه عنصری باشد تا در این پهنه با عدالت همداستان شود.

پیشینه مفهوم عدالت در درازنای تاریخ اندیشه

اگر با ارسطو همداستان باشیم که فلسفه باحیرت آغاز می‌شود و بشر با گام نهادن در وادی تحیر به فرایند پرسش و پاسخ (توجیه عقلانی پدیده‌ها) مشغول شد، می‌توان حدس زد که سرآغاز اندیشه در باب عدالت، به عنوان نقطه عزیمت و مرکز فلسفه سیاسی به سرآغاز اندیشه و اندیشیدن باز می‌گردد. بنابراین اندیشه در باب عدالت عمری به طول خود اندیشه دارد. «پیشینه اندیشه پیرامون «عدالت» همان اندازه کهن است که خود «اندیشیدن». بدین گونه، سخن از «عدالت» و «قانون» ریشه در نخستین هسته‌های فکری بشر دارد. نگاهی به آداب و رسمها و اساطیر جامعه‌های آغازین نشان می‌دهد که بشر تا چه اندازه آرمان عدالت خواهی را می‌پرورانده است»^۲ ولی علی‌رغم این تاریخ دراز دامن، مفهوم عدالت به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاست، مفهومی پیچیده و مناقشه برانگیز بوده است؛ و چیستی عدالت سنگین‌ترین غل در پای فلسفه و فلاسفه سیاسی بوده است. سؤال این است که «اساس تعهد اجتماعی و اخلاقی چیست و چرا فرد از قواعد اخلاقی و قوانینی که اغلب آنها را دوست ندارد باید پیروی کند و اصلاً فرد چرا

باید خوب باشد. عدل به این معنی در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد»^۳ در فلسفه سیاست تحلیل مفهوم عدالت اهداف مختلفی را پیگیری می‌کرده است، از جمله اینکه با گذر از عالم انتزاعیات و مفاهیم و وصول به عالم عینیات این نتیجه به دست می‌آید که چه چیز عادلانه و چه چیز غیرعادلانه است. در فلسفه سیاسی یکی از مشکلات درباره مفهوم عدالت، گستردگی تعاریف و برداشتهاست و به گفته پرلمان: «در میان بسیاری از مفاهیم معتبر، عدالت مقامی رفیع دارد اما دچار ابهامی لاعلاج است... از دید بسیاری کسان، عدالت اصلی‌ترین فضیلت و منبع و ریشه همه فضایل است. عدالت در یک کفه و دیگر فضیلتها و ارزشها در کفه دیگر قرار دارند». از نظر وی باید تلاش شود واقعی‌ترین معنای اصطلاحات و مفاهیمی همانند عدالت که دارای وجه تکاملی و پویایی هستند به دست آید.^۴ بدین سان حوزه غایات سیاسی از مناقشه‌انگیزترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌رود زیرا نه تنها در بین فلاسفه سیاسی درباره ارزشها و غایات والای سیاسی اختلاف نظر وجود دارد بلکه اغلب مقصود آنها از غایات سیاسی یکسانی چون آزادی و عدالت متفاوت با متضاد است... گذشته از اختلاف نظر درباره غایات سیاسی و نیز درباره معانی آنها مشکلی که این حوزه از فلسفه سیاسی را انضباط‌ناپذیر ساخته است، مشکل همگرایی و یا تناقض غایات اصلی چون آزادی، برابری، عدالت و امنیت است. به یک تعبیر

«عدالت را می‌توان جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد... لیکن به هر صورتی که آن را تعریف کنیم با دیگر ارزشهای اصلی و کلی تعارض پیدا می‌کند».^۵ به تعبیر دل وکیو «عدم تیقن و اختلافی عمده درباره مفهوم عدالت وجود دارد. عدالت گاهی مترادف حقوق و گاهی متمایز و عالی‌تر و مشرف بر آن است و در حقیقت شناخت عدالت عالی‌ترین وظیفه فلسفه حقوق است».^۶ چنین فراز و فرود و منحنی پریچ و شکنی، هر گونه تلاش برای دستیابی به مفهومی مطلق از عدالت یا بازشناسی عدالت مطلق را بی‌ثمر می‌گذارد؛ و نسبت را به حوزه این مسئله می‌کشاند.^۷ بنابراین هر سخنی در باب چیستی عدالت، نسبی است. پرلمان در این خصوص می‌نویسد: «هم مفاهیم انتزاعی عدالت و هم مفاهیم انضمامی آن از حیث معنا متعدد و متکثر است زیرا اختلافات ارزشی در گذشته و حال در همه جوامع و همچنین تغییر ارزشهای اجتماعی در گردونه زمان باعث تغییر در شیوه اعمال عدالت و مفاهیم انضمامی آن شده است».^۸ به عنوان مثال افلاطون که «جمهوریت» را با کاوش و سخن از عدل آغاز می‌کند، عدالت را مشغول شدن هر کسی به کار ویژه و وظیفه خاص خویش می‌داند. اما ارسطو عدل را اعطای حق به میزان لیاقت و شایستگی می‌داند. ارسطو عدل را نه در برابری و یکسان‌انگاری و همپایگی بلکه در تناسب می‌یابد. لذا به نظر او رفتار نابرابر با افراد نابرابر عدالت است. به تعبیری برداشت ارسطو زیربنای مفهوم «عدالت منفی» یا «عدالت محافظه‌کاران» است که بعدها رواج یافت و بر اساس آن نباید میان شهروندان تبعیض بگذارد، مگر آنکه در بین آنها از قبل تفاوت وجود داشته باشد. مفهوم «عدالت مثبت» یا «عدالت به مفهوم رادیکال» که بر اساس آن دولت باید بکوشد نابرابریهای قبلی و طبیعی در میان افراد را از بین ببرد، در مقابل مفهوم ارسطویی قرار دارد.^۹

در تداوم تاریخ اندیشه در باب مفهوم عدالت، در اندیشه سیاسی رُم این مفهوم تحت تأثیر حاکمیت نگرشی حقوقی و اندیشه رواقی در خصوص سیاست و حکومت قرار گرفت. بدین سان اندیشه رواقی با از میان شستن اندیشه بردگی ارسطو، راه را برای کمال‌پذیری و تساوی فطری آدمیان باز کرد. چنان که سبسون با اتکا و بهره‌گیری از آیین رواقی از برابری انسانها سخن گفت و عدالت را فضیلتی متعالی و متعلق به همه و برای همه و به یک میزان معرفی می‌کند.

در فلسفه سیاسی مسیحیت و در قرون وسطی، با امتزاج و اختلاطی اندیشه رواقی و کلام مسیحی و با پل زدن میان دین و فلسفه، نگرش و پردازش تئولوژیک از مباحث فلسفه و اندیشه سیاسی به دست آمد؛ و مفاهیمی همچون عدالت و قانون پایه الهی و مافوق بشری یافت. چنان که آگوستین تحقق عدالت مطلق را در روی زمین غیرممکن می‌دانست و آن را تنها در «شهر خدا» (آرمانشهر) عملی می‌دانست.

در تداوم سیر اندیشه و فلسفه سیاسی، بعدها

در فلسفه سیاسی غرب مبحث عدالت از مبحث لوگوس [قانون الهی] و مثل و عقل و اراده الهی جدا شد و فلاسفه سیاسی کوشیدند مبنایی عقلی برای آن بیابند. اندیشه قانون و حقوق طبیعی و برابری طبیعی افراد از قرن هفدهم به بعد در قالب مفاهیم فلسفه سیاسی مدرن رواج یافت. جان لاک قانون طبیعی را محک عدالت قانون موضوعه می دانست. اصحاب اصالت فایده عدالت را در چیزی جستجو می کردند که به نظر آنها خیر و صلاح عامه را پیش ببرد؛ به عبارت دیگر محک عدالت شادی است «زیرا هر کسی می داند که شادی چیست، اما اینکه عدالت چیست در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است» بنابراین در یک چشم انداز فراگیر می توان گفت مشاجره فلاسفه سیاسی درباره ی عدالت، چه در فلسفه سیاسی کلاسیک و چه در فلسفه سیاسی مدرن، ناشی از تعبیر عدالت به سه معنای متفاوت بوده است. به عبارت دیگر در تعابیر مختلف، عدالت بر یکی از سه اصل زیر استوار است:

۱- برابری ۲- شایستگی، ۳- نیاز.^{۱۰}

در تکمیل پیشینه اندیشه در باب مفهوم عدالت به ویژه در مغرب زمین، باید گفت که تاریخ عدالت خواهی با دو مکتب بسیار مهم معاصر تکمیل و تداوم یافته است. این دو نهضت عبارت اند از: «لیبرالیسم» و «سوسیالیسم».

اولین مکتب حول محور توزیع قدرت و دومی حول محور توزیع ثروت نضج گرفته و سخن رانده اند. نهضت نخست (لیبرالیسم) از اندیشه ها

و فلسفه های سیاسی و معرفت شناختی و انسان شناختی خاصی آغاز شد که نهایتاً به مشروط کردن قدرت مطلقه انجامید. نقطه حمله ی دموکراسی، «قدرت» بود و شاخصه مهم عدالت نزد او «توزیع عادلانه قدرت» به شمار می آمد. نهضت دوم، نهضت «سوسیالیسم» بود که در قرن نوزدهم آغاز شد و در اوایل قرن بیستم به بار نشست. عدالت جویی سوسیالیسم بیشتر معطوف به «ثروت» و قدرت ناشی از ثروت و اشرافیت و مالکیت و تبعیض طبقاتی بود و شاخصه ی مهم عدالت نزد او «توزیع ثروت» محسوب می شد.^{۱۱} بدین سان نهضت سوسیالیسم مارکسی اگرچه «عدالت» را امری روبنایی می شمرد و برای آن تقدس مورد نظر اخلاقیون را قائل نبود و حتی از سوسیالیسم تخیلی، به دلیل اینکه سوسیالیسم را تابع ارزشهای اخلاقی می کند، می گریخت، مع الوصف دانسته و ندانسته در خدمت عدالت بود. به طوری که بعدها مشتاقان و هواداران این مکتب در دفاع از آن، سوسیالیسم را خادم دادگری معرفی کردند.^{۱۲}

بنابر، این سیر تاریخی چنان که از مباحث مربوط به عدالت در سراسر تاریخ اندیشه سیاسی بر می آید، نابرابری در ثروت، قدرت و شأن اجتماعی به رغم شباهت در استعداد های افراد، دفاع از این نابرابریها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه سیاسی مسئله ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح گردیده است. از نظر حقوقی، عدالت در تصمیم گیریهای

عدالانه جستجو می‌شود. تصمیمی عادلانه است که بر طبق قانون گرفته شده باشد. اما از نظر فلسفه سیاسی بلافاصله مسئله عادلانه بودن خود قوانین پیش می‌آید. پرسشی که مطرح می‌شود این است که قانون عادلانه چیست و چگونه به دست می‌آید. در سطحی وسیع‌تر باید پرسید که آیا نهادها و ساختهای یک جامعه عادلانه است یا نه. بنابراین، از دیدگاه فلسفه سیاسی عدالت صفت نهادهای اجتماعی است نه صفت افراد و اعمال آنها.^{۱۳}

قانون عادلانه یا عدالت قانونی

اگر با این عقیده، هم‌نوا شویم که «داعیه‌های عدالت همواره نمونه‌های برتر داعیه‌های وجدانی بوده‌اند»^{۱۴} و جزو مدهایی که عدالت در دریای اندیشه ایجاد کرده است، سهمگین‌ترین و درعین حال برکت‌خیزترین امواج بوده است، اکنون پرسش این است که قانون در این وادی به چه کار می‌آید. سؤال این است که آیا عدالت در پیکره اجتماع (و نه در حوزه فردی) بدون قاعده و قانون می‌تواند قوام و دوام یابد یا نه. از سوی دیگر قانونی که سر عدالت و سودای عدالت‌جویی ندارد شایسته نام «قانون» است یا «زنجر». افلاطون گفته است که عدالت با حروف ریز بر لوح دل هر فرد و یا حروف درشت‌تر بر لوح دولت نوشته است و از همین رو بحث ماهیت عدالت را از دولت آغاز کرده است. حقوق طبیعی بر این مبنی استوار است که در وجدان آدمی زاد اندیشه‌ای ساده و روشن از

عدالت وجود دارد و این اندیشه عدالت در تمام قوانین موضوعه هم با ضعف و شدت کمتر و بیشتر تجلی کرده است. اگر می‌گوییم قانونی خوب است یا بد است ملاک خوبی و بدی چیزی جز هماهنگی قانون با آن احساس ساده عدالت نیست. احساسی نیرومند که قدرت انگیزش و کشش عجیب دارد. نه امروز است که مبارزه‌های سیاسی زیر پرچم عدالت انجام می‌گیرد؛ تاریخ را که ورق بزنید در می‌یابید که به نام عدالت در هم روزگاران چه معرکه‌های سنگین بر پا گشته است. آدمها گاهی عامل بی‌عدالتی بوده‌اند و گاهی قربانی آن گشته‌اند و گاهی صرفاً به تماشای آن نشسته‌اند.^{۱۵} بدیهی است در این راستا قانون نقشی تضمین‌کننده ایفا کرده است. در بسیاری موارد بستر توجیه بی‌عدالتی بوده است ولو آنکه به نام عدالت سخن گفته است. لذا بسیاری از جریانهای سهمگین و نابخردانه تاریخ بشری در نتیجه مکتوم و منکوب شدن عدالت و آزادی زیر چکمه قوانین بی‌قید و بند و غیرقابل پرسش و چون و چرا شکل گرفته‌اند. لذا قانون در این «سیر نابخردی» نقش مهمی ایفا کرده است. انقلاب کبیر فرانسه در واکنش به چنین بیکه‌تازیهایی با پذیرش و تأکید بر حقوق فرد در نخستین اصل خود و با شعار «برابری و برادری» به کرامت ذاتی انسان تجسمی ملموس بخشید و به ندای عدالت‌خواهی آدمیان پاسخ گفت. «رساله معروف ژان ژاک روسو «قرارداد اجتماعی» با این جمله کوبنده آغاز می‌شود که

«آدمی آزاد متولد می‌شود، ولی همه جا در زنجیر است».^{۱۶}

این سیر استدلالی ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که، داعیه عدالت، یک اندیشه اصیل است. دل و کیو نه نقل از سالموند می‌نویسد: «تردیدی نیست که در یک کشور متمدن امروزی آنچه هر دو طرف دعوی از دادگاه می‌خواهند اجرای عدالت بر وفق قانون است. اما خواسته اصلی آنان عدالت است نه قانون»^{۱۷} اما این مسئله به معنی نفی و نادیده انگاشتن قانون به عنوان وجودی ضروری (در کنار و به تعبیر دقیق‌تر در خدمت عدالت به عنوان وجودی اصالی) نیست. چنان که فردریش فون هایک می‌نویسد: «عدالت مستلزم این است که فرد یا افرادی، عملی را باید یا نباید انجام دهند. این مفهوم ایجاب می‌کند که از قبل قواعدی وجود داشته باشد.... بنابراین تعریف عدالت در چارچوب قواعد رفتاری عادلانه (صحیح) امکان‌پذیر است».^{۱۸} بنابراین تنها در سایه نظم و چارچوبهای پذیرفته شده عام (قانون) می‌توان به تجسم ملموس عدالت خوشبین بود. به تعبیر هایک «بدون قانون، تصور عدالت ممکن نیست».

افلاطون نیز که در بنای جامعه کمال مطلوبش در جمهوریت با پیش کشیدن حکومت حکیمان و اندیشه فیلسوف شاهی، عنایت در خور و شایسته‌ای به جایگاه قانون ندارد، «در قوانین چنان که از نام آن پیداست از ضرورت قوانین مدون سخن می‌گوید، زیرا اینک که عمرش روبه پایان دارد دریافت است که فیلسوفان در

جهان ناتوانند و حکمت و سیاست به سادگی با هم در نمی‌آمیزد پس، بهتر آن است که قوانین روشن و دقیق فراهم آورد تا کارهای جامعه سیاسی، مطابق نظام وقاعده معینی بگردد و قائم به اشخاص نباشد».^{۱۹} بدین منوال مارکسیستها نیز که دولت و قانون را اموری روبنایی و مضرّ به حال جامعه و انسان می‌دانستند و آن را وسیله استیلا و چیرگی طبقه حاکم بر طبقات فرودست معرفی می‌کردند و لذا آرزو و نوید خشکیدن آن را در مرحله برتر کمونیسم می‌پروراندند، پس از به قدرت رسیدن آنچنان «قوانین آهنینی» را از تصویب گذراندند که حیرت همه را برانگیخت. به هر حال قانونی شایسته اطاعت است که در راستای تحقق عدالت و آزادی باشد؛ چراکه قانون عدل محور، تجسم ابتدایی‌ترین اشکال عدالت است. عقیده هایک در این ارتباط جالب توجه است؛ وی می‌نویسد:

قانون خوب قانونی است که برای تأمین خیر و صلاح مردم ضروری بوده و به علاوه صریحاً هم اعلام شده باشد. زیرا فایده قوانین (که صرفاً قواعد مجاز و مصوب اند) آن نیست که مردم را از انجام اعمال آزاد و دلخواهانه باز دارد بلکه هدف آنها هدایت و پیشبرد مردم در مسیر حرکت به نحوی است که به واسطه امیال ناگهانی، شتابزدگی و بی‌تمیزی خود به یکدیگر آسیب و آزار نرسانند؛ به همان سان که دیواره‌های راه به منظور متوقف کردن مسافران خسته

ساخته نمی شود بلکه برای هدایت ایشان در طی مسیر است.^{۲۰}

بنابراین قانون درست و صحیح که به تعبیر ارسطو، «خردی است از همه هوسها پیراسته»^{۲۱} برای ایجاد شرایط عادلانه به ویژه در عرصه اجتماعی لازم و ضروری است. هابز نیز بر این عقیده بود که «برای هر فردی قوانین کشورش موجد اخلاق عمومی وی هستند».^{۲۲} بی نیاز از توضیح است که قانونی موجد اخلاقی است که بر شالوده صحیح بنا شده باشد. به تعبیر منتسکیو در روح القوانین «فساد یک جامعه دو قسم است یکی موقعی که توده قوانین را مراعات نمی کند، این درد چاره پذیر است. دیگر آنکه قوانین توده را فاسد می کند که این درد درمانی ندارد زیرا درد ناشی از خود درمان است».^{۲۳}

بنابراین قوانین به عنوان هنجارهای بیرونی نباید با ارزشهای ذهنی و درونی انسانها تعارض و تضاد داشته باشد؛ به ویژه با داعیه عدالت خواهی و احساس عدالت آدمیان. انسان خردمند برای زندگی اجتماعی خود نیاز به نظم دارد و می خواهد همه چیز را بر پایه قاعده و قانونمند مشاهده کند، ولی زندگی منظم همه نیاز او نیست. انسان تشنه عدالت نیز هست و نظم در زندان را نمی پسندد. وانگهی؛ تجربه نشان داده است که گاه بی نظمی را به جان می خرد تا بساط ظلم را واژگون سازد. پس باید پذیرفت که هدف غایی و معشوق غایی انسان عدالت است و ارزش نظم در این است که مقدمه ی عدالت باشد.^{۲۴} چرا که «عدالت اگر

وصف جوهری حقوق نباشد، بی گمان ترازوی ارزش و مهم ترین وصف کمالی آن است».^{۲۵}

بدین سان قانونی که سودای عدالت نداشته باشد بر قاعده نمی ایستد؛ خواه منشاء بشری داشته باشد خواه به منشأی ماورائی و غیربشری چسبانده شود چنان که روسو می نویسد:

روح بزرگ قانونگذار معجزه ای است که باید رسالت او را ثابت کند. هر کس می تواند بر الواح سنگی مطالبی نقش کند، یا به الهامات غیبی و وجود رابطه ای پنهانی با موجودی آسمانی تظاهر کند، یا پرنده ای را تربیت کند و در گوش او سخن بگوید و یا راههای پست دیگری برای تحمیل به خلاق بیابد. این کار ممکن است اتفاقاً گروهی نادان را گرد چنین کسی جمع آورد ولی هرگز به او اجازه تأسیس امپراتوری نخواهد داد، و دستاورد عجیب او کمی بعد با خودش نابود خواهد شد.^{۲۶}

این سیراستدلالی ما را به این نتیجه رهنمون می شود که قانون درست قانونی است که، در سپهر اندیشه و آرمان و سعادت بشری مورد پذیرش باشد. سپهری که به گوهر عدالت مزین است. همان طوری که «دولت قانونمند [و نه دولت قانونی] در بطن خود، حامل «نمادی از قدرت» است که پایه ای محکم برای مشروعیت اعمال خویش را بنا می نهد».^{۲۷} قانون عادلانه (قانون عدالتمند) نیز حامل نمادی از حقیقت است. حقیقتی که حصاری حصین و پایه ای

استوار برای قانون فراهم می‌سازد. اگرچه عده‌ای معتقدند که سخن گفتن از عدالت خطاست. به نظر این عده، عدالت خواهی منشاء آشوب و هرج و مرج و خشونت و قهر و استبداد است. ولی آیا بهترین است که بگوییم آشوب و خشونت و... وقتی پدیدار می‌شود که عدالت در حجاب رفته باشد؟ می‌گویند به فکر آزادی باید بود و غم آزادی باید خورد و کاری به عدالت نباید داشت. ولی مگر آزادی بدون عدالت ممکن است؟ آزادی را بشر از آن جهت طلب می‌کند، که آن را اقتضای عدالت می‌داند و گرنه سر از ربنه‌ی قاعده و قانون بیرون کشیدن و با سودا و هوس کام راندن آزادی نیست و هیچ نظام سیاسی و اجتماعی بایستی و بی‌قانونی بنیاد نمی‌شود.^{۲۸} بنابراین «بحث سیاسی جدی تکرار سخنان رسمیت یافته در باب علم و فلسفه سیاست نیست، بلکه برای بنای سیاست جدی باید در باب «نظام عدل و آزادی» تفکر کرد».^{۲۹} مماشات و کم‌توجهی در این خصوص، فروکاستن اندیشه به مسائل حاشیه‌ای و ثانوی است. لذا اندیشه جدی در این زمینه باید سخنی در باب اهمیت و اولویت عدالت باشد.

قانون عادلانه

«ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماک» گفته است که زندگی یک راه دشوار و هزاران راه آسان دارد. راه دشوار «راه عدل» است و آن هزار راه، به درجات بیش و کم، از راه عدل انحراف دارد. بشر معمولاً راه آسان را بر می‌گزیند، اما اگر آن

راه دشوار نبود، راههای آسان نیز گشوده نمی‌شدند خیلی زود به پرتگاه تباهی می‌رسید».^{۳۰} شاید دشواری راه عدل ریشه در دشواری و پیچیدگی خود مفهوم عدالت دارد. همین پیچیدگی مفهومی است که عدالت را به یکی از بغرنج‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مباحث فلسفه سیاسی بدل کرده است. باید پیرش عدالت به عنوان مفهومی مرکزی در حوزه غایات و فلسفه سیاسی، بخشی مهم و ناگشوده در باب این مفهوم باقی است و آن این است که عدالت چیست (چیستی عدالت) و اینکه عادلانه بودن در چیست؟ به این پرسش در تاریخ فلسفه سیاسی غرب دو پاسخ اصلی داده شده است: یکی عدالت به معنای کسب منافع متقابل بر اساس توافق و قرارداد که در آن انگیزه انجام عمل عادلانه تأمین منفعت درازمدت فرد است و دوم عدالت به عنوان بی‌طرفی به این معنی که بتوانیم از رفتار خودمان بدون رجوع به منافع خود دفاع کنیم. در فلسفه یونان باستان گفته می‌شود که هر فضیلتی باید به حال دارنده‌اش سودمند باشد. اما عدالت فضیلتی است که ظاهراً به سود دیگران است نه به نفع دارنده آن. بنابراین در اندیشه یونانی به طور کلی اندیشه عدالت به عنوان سازش و قرارداد نفی می‌شد و از عدالت به مفهوم تعادل سخن می‌رفت. اصولاً این برداشت از عدالت در طول تاریخ اندیشه سیاسی برداشت عقیمی بوده و در مباحث عمده عدالت در سده‌های بعد بازتابی نیافته است. نظریه قراردادی و نفع طلبانه عدالت

از قرن هفدهم به بعد در غرب رایج شد. از این دیدگاه، عدالت عمل و دوران‌دیشی عقلانی برای حفظ منافع فردی است که نیازمند شناسایی منافع دیگران هم هست. عدالت محدودیتی است که افراد ذینفع خردمند بر خود وضع می‌کنند تا همکاری دیگران را به دست آورند. هابز و هیوم در سده‌های هفدهم و هجدهم مهم‌ترین نماینده این نظریه بودند. به نظر هابز، عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشه هابز، و الهام‌بخش مکتب اصالت فایده بود عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید. مسئله عدالت اصلاً در جایی پیدا می‌شود که منافع و اختلاف منافع در کار باشد. از همین رو مردم می‌توانند در مورد عمل عادلانه به توافق و قرارداد برسند.^{۳۱} در حالی که در نظریه بی‌طرفی (عدالت به مثابه بی‌طرفی)، عدالت عبارت از محتوای توافق خردمندان است. انگیزه عمل عادلانه در اینجا نه تأمین منافع متقابل بلکه تمایل به عمل برحسب اصولی است که دیگران عقلاً (نه از روی مصلحت) آنها را بپذیرند. بنابراین عمل عادلانه رانه به خاطر نفعی که در بردارد بلکه به خاطر نفس آن باید انجام داد. این برداشت غایت‌گرایانه از عدالت در مقابل برداشت ابزارگرایانه هابز و هیوم، برداشتی کانتی است که در آن فرد از چشم‌انداز خود منافع نگاه نمی‌کند، بلکه در جستجوی نقطه مشترکی است که مورد توافق

هم نظرها باشد. بنابراین، انگیزه عدالت اساساً انگیزه‌ای اخلاقی است نه اقتصادی و نفع طلبانه.^{۳۲} کانت معتقد بود که «قانون اخلاقی... معیار سنجش اخلاقی، همه کردارهای ماست».^{۳۳} اگرچه کانت وارد عرصه سیاست عملی نشد و آثار سیاسی وی در مقایسه با سایر آثار و اندیشه‌هایش سهم در خور توجهی ندارد ولی با این همه، متافیزیک سنت کانتی (برداشت غایتگرا/ اخلاقی) را در باب مفهوم عدالت در نظریه عدالت جان رالز به خوبی می‌توان مشاهده کرد. «جوهر اندیشه رالز «عدالت به عنوان انصاف» است که با تأکیدات متفاوت در آثار او آمده است. به طور خلاصه انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت، و عدالت به نتایج حاصله از تصمیم‌گیری منصفانه مربوط می‌شود».^{۳۴} رالز در کتاب معروفش «نظریه عدالت»، بر آن است تا «مفهومی از عدالت را ارائه کند که همان نظریه آشنای قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت را تعمیم داده آن را به سطح بالاتری از انتزاع بکشاند... هدف وی ارائه راهی زنده‌تر در برابر آموزه‌های فایده‌گرایانه‌ای است که از مدتها قبل بر سنت فلسفی ما سایه افکنده‌اند. و عدالت را با توجه به بیشترین موازنه خالص نیازها تعریف می‌کند».^{۳۵} نظریه عدالت رالز به عنوان تفسیری نواز نظریه قرارداد اجتماعی، در حقیقت تلاش برای برون‌رفت از حوزه یکی از مهم‌ترین غایات و مسائل فلسفه سیاسی است. رالز با ترسیم «وضعیت اولیه» فرضی، به پشت دیواره‌های

«وضع طبیعی» در نظریه قرارداد اجتماعی می‌رسد. لازم به توضیح است که «وضع نخستین» رالز با «وضع طبیعی» هابز و لاک تفاوت‌هایی دارد که از پرداختن به آن صرف نظر می‌شود.^{۳۶}

با این تبیین مجمل از چیستی عدالت، اکنون باید پرسید که قانون عادلانه چیست و مکانیزم دستیابی به آن چگونه است؟ هابز معتقد بود که «وقتی قانون وجود نداشته باشد عدالتی متصور نیست». ^{۳۷} اکنون باید پرسید آن قانون چگونه باید باشد و حامل چه عناصری باشد تا در پرتو آن عدالتی متصور باشد. سپهر عدالت، عرصه برخورداریها و آزادیهاست در حالی که قانون به نوعی ستاندن یا محدود کردن آزادی و اختیار و حق آدمیان است «و حق اگر مهم‌ترین جز مقوم اخلاق، حقوق و سیاست در دنیای مدرن نباشد به تحقیق یکی از مهم‌ترین اجزای مقوم عرصه‌های یاد شده است». ^{۳۸} از سوی دیگر قانون ضرورتی مؤثر و مفید در زندگی سیاسی و اجتماعی آدمیان است. لذا مسئله مهم در باب بودن یا نبودن آن نیست، بلکه بحث بر سر چگونه بودن و نسبت آن با عدالت است.

بنابراین در پاسخ به این پرسش بنیادی که قانون عادلانه چیست؟ باید گفت که «قانون عادلانه قانونی است که مجوز منع و نهی را داشته باشد. اگر نداشته باشد عادلانه نیست. این مجوز را تئوری پردازان از منابع مختلفی اخذ کرده‌اند. بعضیها گفته‌اند، آدمی واجد هیچ حقی نیست، لذا هر قانونی که خدا برای او بنهد عادلانه است». ^{۳۹} در این نظریه که برخی از آن

به نظریه «کرم خدایی» تعبیر می‌کنند تأکید بر صفر بودن انسان و صد بودن خداست. انسان هیچ و پوچ است و هر چه هست خداست. ^{۴۰} این تئوری که به نوعی رویکردی عرفانی در این حوزه است، اگرچه در حوزه فردی می‌تواند امری مقبول باشد ولی در عرصه اجتماعی و سیاسی آثار ویرانگری می‌تواند داشته باشد. چرا که اندیشه عرفانی اندیشه فناست و با اندیشه سیاسی که اندیشه بقاست سر سازگاری ندارد. «عارفان پای در دایره حیرت دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند». نگرش و «اندیشه عرفانی در دایره حیرت آغاز و در وادی «حیرت اندر حیرت» پایان می‌یابد». ^{۴۱} در حالی که اندیشه سیاسی در پی یافتن جهانی یکسره عقلانی و افسون زدایی شده است.

دومین نظریه در باب مرجع جعل قانون عادلانه و حق، نظریه زور و تغلب (استیلا) است. این نظریه در اندیشه سیاسی اسلام در بین اهل سنت نیز به صورت وسیع تر نه تنها در باب قانون، بلکه در خصوص مشروعیت حکومت و حاکم و... جایگاهی مهم دارد. و در آرای کسانی چون «روزبهان خنجی»، «ماوردی» و «امام محمد غزالی» به صدها استدلال آراسته شده است. در این نظریه قدرت و زور حاوی حق است لذا قانونی که زورمندان برقرار سازند عین حق و عدالت است؟! صاحبان این نظریه برای اثبات آن به تاریخ دراز دامن بشر استناد می‌کنند. از ظلم و استیلاي آدمهای اولیه گرفته تا فاشیسم را شاهدهی بر درستی این نظریه

می‌دانند. در آن ابتدا جنگ بود، خونریزی بود، درگیری بود و هر کس زورش می‌رسید جایی را تصرف می‌کرد. و از آن او می‌شد. این سخن از هیتلر مشهور است که می‌گفت ما به هر شیوه‌ای می‌کوشیم که به قدرت برسیم و وقتی به قدرت رسیدیم، دیگر چه کسی حق دارد به ما بگوید چرا آنجا نشسته‌ای به نشسته‌ایم و خوش نشسته‌ایم. «زور یعنی حق». از ابتدای تاریخ هم حقیقتاً داستان همین بوده است. آدمیان از ابتدا بر نهج حق و صواب و شرع حرکت نکرده‌اند، آنچه را که کرده‌اند به مقتضای زور و غلبه بود.^{۴۲} ولی از مقطعی به بعد زور کارایی حق‌آفرین خود را از دست داد. به تعبیر هابز:

برخی می‌گویند عدالت تنها حرفی بی‌پایه و اساس است؛ و هر چیز که آدمی بتواند به زور یا به تزویر به دست آورد (نه تنها در شرایط جنگ بلکه در درون دولت نیز) از آن اوست؛ و ما... نشان داده‌ایم که این گفته نادرست است.^{۴۳}

در نگرش یا تئوری «یقین‌انگاران» یا یقین‌باوری، مبنای عادلانه بودن جعل قانون و در نتیجه برسلب آزادیها و اوامر و نواهی در مفهوم یقین نهفته است. یعنی هر کسی به درستی و عادلانه بودن امری یقین کرد باید به انجام آن مبادرت ورزد. این نظریه در بادی امر بسیار جالب به نظر می‌رسد ولی وقتی بسط و گسترش پیدا می‌کند بسیار خطرناک می‌شود: به عنوان مثال من به این نتیجه رسیده‌ام که همسایه‌ام آدم خوبی نیست و مستحق مرگ است؛ پس کشتن او عادلانه است! لازم به توضیح است که یقینی که در این مراد می‌شود، یقینی حقیقی (ناب) نیست بلکه جزمیت و عملاً جمود است.^{۴۵} لذا منطق این نظریه، منطق بسیار شکننده و بالقوه فتنه‌خیزی است. در این نظریه در حقیقت از یقین به واقعیت پل زده می‌شود در حالی که «در قانون از یقین به واقعیت پلی زده نمی‌شود، در پروسه قانون‌سازی چنین مبنا و منطقی وجود ندارد».^{۴۶}

نظر هابز در این خصوص نیز جالب است. وی می‌نویسد:

از دیگر نظریه‌های ارائه شده در باب مبنای عدالت و قانون عادلانه می‌توان به نظریه مصلحت‌عامه و تئوری یقین‌انگاری اشاره کرد. نظریه مصلحت به عنوان پشتوانه نظریه فایده‌گرایی (سودمندی‌گرایان) نه مدعی بی‌حقی آدمیان است و نه مدعی حق‌آفرینی زور. مطابق این نظریه آنچه سبب می‌شود که ما حقی را بستانیم و یا حقی را به کسی بدهیم، مصلحت‌عامه است که در قانون متجلی است. این تئوری گرافه‌گویی را تا حد بسیاری محدود می‌کند.^{۴۴}

آدم احمق در دل خود می‌گوید و گاه

نیز به زبان می‌آورد که چیزی به نام عدالت وجود خارجی ندارد؛ و در حقیقت صیانت نفس و تأمین خرسندی هر کس به مراقبت و مواظبت خود او موکول شده است؛ و در نتیجه هیچ دلیلی وجود ندارد که هر کس آنچه را که به مصلحت خویش می‌داند انجام ندهد؛ و بنابراین بستن یا شکستن و ایفا یا عدم ایفای پیمانها نیز به مقتضای مصلحت آدمی، برخلاف عقل نیست.^{۴۷}

نظریه مهم دیگری که در باب عادلانه بودن قوانین ارائه شده است، نظریه معروف «قرارداد اجتماعی» است. مطابق این نظریه که مشکل نظریه مصلحت عامه را در باب مرجع تشخیص مصلحت و قانون تا حدود زیادی حل می‌کند، مرجع قانون و تشخیص عدالت و در نهایت قانون عادلانه، توافق و تصمیم عمومی است. این مفاد نظریه قرارداد اجتماعی روسو است که مبنای جامعه مدنی نیز به شمار می‌آید. جامعه مدنی دو رکن اساسی دارد. یکی پلورالیسم (به رسمیت شناختن تکثر در معرفت و مشی سیاسی) و دیگری حق است. بنابراین مبنای مشروعیت قانون و حقوق، توافق و قرارداد و رضایت عامه است. لذا به نظر می‌رسد که تنها این تئوری است که با نقد و جرح و تعدیل می‌تواند مبنای قانون عادلانه باشد. به عبارت ساده‌تر قانون عادلانه قانونی است که مجوز وضع و نهی با این کیفیت (توافق عامه) را داشته باشد.^{۴۸} «فلسفه کلی امر این است که قانون آن

است که در ایجاد و تأسیسش، توافق عامه و رضایت عامه برای کسب مصلحت عام مدخلیت داشته باشد».^{۴۹} نظریه قرارداد اجتماعی روسو در حقیقت «کوششی است برای برانداختن نظریه «حق الهی» (Divine Right) - که اهل سلطه و سلطنت آن را بنیاد قدرت خود می‌شمردند - و استوار کردن حقوق اجتماعی بر حقوق طبیعی و پیمان اجتماعی».^{۵۰} چنان که می‌دانیم سیاه‌ترین دوره‌های تاریخ بشری، از منهای است که با توسل به حق الهی هر گونه ظلم و ستم توجیه می‌شد و در این مسیر بر ارتباط خاص خداوند با برخی آدمیان (شاهان) تأکید می‌شد در حالی که به طور کلی «ارتباط انسانها با خداوند واقعی است که هیچگاه در قلمرو امور تأسیسی انسانها قرار نمی‌گیرد و انسانها محکوم آن ارتباط هستند و نه حاکم بر آن. اما ارتباط انسانها با یکدیگر در حوزه امور تأسیس انسانها قرار دارد و انسانها حاکم بر آن هستند و نه محکوم آن. در حوزه اول ابتها و تذکر مطرح است و در حوزه دوم تعقل و قانونگذاری»^{۵۱} بنابراین، قرارداد اجتماعی به تعبیر رابرت و کلر «الگویی برای رهایی سیاسی بشر» است. تلاش برای ایجاد شرایط یکسان و مساوی در برابر و در جعل قانون، اصل اساسی و نقطه عزیمت در منظومه فکری روسو به شمار می‌رود. «روسو، این تشنه حقیقت در جهان طبیعت گرا، به جای نظم عینی حق - حقی که با عقل غایت‌گرایانه قابل کشف باشد - یک محصول و مصنوع انسانی را قرار می‌دهد. انسان به عنوان خداوندگار

طبیعت با اراده خویش ارزشهای دلخواهش را به وجود می آورد. دنیای اخلاقی دنیای تصویر و هنر محض و ناب است.^{۵۲} قرارداد اجتماعی روسو با این فراز بسیار مشهور آغاز می شود که «انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در زنجیر است». در این راستا تلاش روسو برای برچیدن و از میان برداشتن این زنجیر نیست بلکه، وی درصدد آن است که حلقه های شروع و پذیرفتنی (یا مشروع ساز) این زنجیر را بیابد. وی می نویسد:

انسان آزاد آفریده شده است اما همه جا در زنجیر است. چه بسا شخصی خود را ارباب دیگران بداند اما او هم به همان اندازه در قید بندگی است. این دگرگونی چگونه حاصل شد؟ نمی دانم، چه چیزی بدان مشروعیت بخشید؟ شاید بتوانم به این پرسش دومی پاسخی بدهم.^{۵۳}

لازم به توضیح است که مبانی نظریه قرارداد اجتماعی روسو با برداشت دیگر سرآمدان این نظریه همچون هابز و لاک، تفاوت اساسی دارد. در نظریات هابز و لاک، قرارداد اجتماعی منشاء حکومت را به طور کلی توضیح می دهد، در حالی که روسو مفهوم قرارداد را برای نقد حکومت های موجود و تأسیس حکومتی به کار می برد که مبتنی بر اراده عمومی باشد، به نظر روسو قراردادی که اساس حکومتها و جوامع موجود است، قراردادی فریب آمیز است که در آن اغنیا، تهیدستان را تحمیق می کنند تا وضع نابرابری همچنان تداوم یابد. در وضع طبیعی،

هریک از ما، شخص خود و تمام قدرتش را تحت رهبری عالی اراده عمومی مشارکت می گذاریم و هر شریک جدید را به عنوان جز لاینفک کل در شرکت خود می پذیریم.^{۵۵}

بدین سان در پرتو چنین قرارداد و توافقی انسان از خویشتن خویش و از قانون خود بنیاد اطاعت می کند. لذا آزادی و اختیار خود را به صورت جبری از دست نمی دهد. بنابر عقیده اغلب نظریه پردازان قرارداد اجتماعی پیش از روسو، افراد بشر همین که وارد جامعه شدند و پذیرفتند که جامعه با قوانین خود از آنها حمایت کند، باید بپذیرند که از اعمال بخش مهمی از آزادیهای خود چشم پوشیده اند. روسو به عکس، عقیده دارد وقتی ما از آزادی خود چشم می پوشیم تا به طرز دلخواه خود زندگی

می‌کند. انسانها در چنین وضعی بر اساس یک توافق فراگیر صورتی از آزادی و حقوق خود را به میان می‌گذارند تا در پله‌ای بالاتر به صورتی کامل‌تر از آن بهره‌مندبها و برخورداربها دست یابند. لذا چنین قانونی می‌تواند عادلانه قلمداد شود. بنابراین زنجیری که روسو همه جا پیچیده به پای جامعه انسانی و اجتماع سیاسی می‌بیند، تنها زمانی مجاز، مشروع و عادلانه است که به وسیله‌ای برای حمایت از حیات جمعی و در نهایت آزادی مختار انسان تبدیل شود، بدون آنکه جهت آن زنجیر از اختیار و اراده انسان به درآید.

پانوشت‌ها

- ۱- ورنر، یگر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷.
- ۲- ساکت، محمدحسین، نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران: انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۰، ص ۲۲.
- ۳- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۲.
- ۴- اخوان کاظمی، بهرام، عدالت در اندیشه سیاسی غرب، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۵۴-۱۵۳، سال چهاردهم، شماره نهم و دهم، خرداد و تیر ۱۳۷۹، ص ۶۸.
- ۵- بشیریه، حسین، دولت عقل، تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، صص ۲۷ و ۲۶.

6- George Del Vecchio, justice - Droit, Etat, librairie du recueil SIREY, 1938, pp. 3-5.

به نقل از اخوان کاظمی، همان.
۷- علوم اجتماعی به نحو اعم، و شاخه‌های خاص آن از قبیل جامعه‌شناسی، علم سیاست، و اقتصاد به طریق اولی، مفهوماً غامض‌تر و حیرت‌آورتر از علوم طبیعی‌اند. شاید غموض و حیرت‌زایی این علوم نشانه‌ای باشد از حیرت‌زدگی اذهان محققان این علوم. ولی بالاخره همین هم مایه سؤال است که چرا این علوم مایه چنین تحیری شده‌اند و علوم طبیعی نه؟ (نگاه کنید به: آلن راین، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش،

کنیم، در واقع خود را به صورت دسته‌جمعی مقید کرده‌ایم که به ترتیبی زندگی کنیم که آن ترتیب را خودمان آزادانه انتخاب کرده‌ایم و بنابراین بیشتر از آنچه به این طریق آزادی به دست آورده‌ایم، از دست نمی‌دهیم. با احیاء یک مفهوم باستانی آزادی، یعنی استقلال شخصی، روسو در نظر می‌آورد که در یک کشور (دولت = حکومت) کاملاً آزاد و واقعاً تحت حکومت قانون، ما خود را به میل خود در چنین حالتی از آزادی انتخاب قرار داده‌ایم، و به این صورت دلبستگی او به چنین مفهومی از اصل آزادی، نظریه‌ی او را به طور مشخص و قاطع، از کلیه نظریه‌پردازان دیگر فرضیه‌های قرارداد اجتماعی جدا می‌کند.^{۵۶} کانت نیز که تحت تأثیر آموزه و اندیشه روسو قرار داشت و از روسو با نام «کاشف قانون اخلاقی» یاد می‌کرد «بر آن بود که همه مفاهیم اخلاقی مبتنی بر مقولات عقلی پیشینی هستند؛ انسان موجودی آزاد است که اعمالش به وسیله اهدافی که آزادانه انتخاب می‌کند تعیین می‌شوند؛ بنابراین قانون عادلانه در شرایطی تحقق می‌یابد که همه اعضاء جامعه واجد حداکثر آزادی از انقیاد به اراده خودسرانه دیگران باشند».^{۵۷}

در جمع‌بندی پاسخ به پرسش نخستین یعنی مبنای عدالت یا قانون عادلانه به عنوان مرکز و نقطه عزیمت فلسفه سیاسی، باید گفت که قانون عادلانه آن است که نه تنها اختیار و حق انتخاب آدمیان را نمی‌ستاند، بلکه در سطحی فراخ‌تر و وسیع‌تر آن را قاعده مندو افزون

- تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- 8- Chaim PERELMAN. *justice et Raison*, 2e ed, 1970, edition de universite de Bruxelles, pp. 12, 13, 14.
- به نقل از اخوان کاظمی، همان.
- ۹- بشیریه، حسین، *دولت عقل*، همان، ص ۲۸.
- ۱۰- همان، ص ۲۹.
- ۱۱- سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، تهران: انتشارات صراط، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۳۳۷.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- بشیریه، حسین، *فلسفه سیاسی جان رالز*، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۰-۱۰۹، مهر و آبان ۱۳۷۵، ص ۳۶.
- ۱۴- استیون، وایت، *خرد، عدالت و نوگرایی*؛ نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۰، ص ۶۲.
- ۱۵- موحد، محمد علی، *در هوای حق و عدالت*، تهران: کارنامه، ۱۳۸۱، صص ۸۸-۸۷.
- ۱۶- تاکنم، باربارا، *برج فرازان*، ترجمه عزت‌الله فولادوند تهران: سخن، ۱۳۸۰، ص ۲۶.
- ۱۷- موحد، پیشین، ص ۸۹.
- ۱۸- غنی نژاد، موسی، *درباره هایک*، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳.
- ۱۹- عنایت، پیشین، ص ۴۹.
- ۲۰- هابز، *لویاتان*، ویراسته و مقدمه سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰.
- ۲۱- ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۱، ص ۱۵۰.
- ۲۲- تاک، ریچارد، *هابز*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۶۸.
- ۲۳- منتسکیو، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۲۴- کاتوزیان، ناصر، *مبانی حقوق عمومی*، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷، ص ۴.
- ۲۵- کاتوزیان، پیشین، ص ۴۸۰.
- ۲۶- شوالیه، ژان ژاک، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر*، ترجمه لی لاسازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶.
- ۲۷- شوالیه، ژان ژاک، *دولت قانونمند*، ترجمه حمید رضا ملک محمدی، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۸، ص ۶۷.
- ۲۸- داوری اردکانی، رضا، *فرهنگ، خرد و آزادی*، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۵.
- ۲۹- همان، ص ۲۲۶.
- ۳۰- همان.
- ۳۱- بشیریه، حسین، *فلسفه سیاسی رالز*، همان، ص ۳۶.
- ۳۲- همان، ص ۳۷.
- ۳۳- نقیب زاده، میرعبدالحسین، *فلسفه کانت*، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۴، ص ۳۰۰.
- ۳۴- بشیریه، همان، ص ۳۷.
- ۳۵- تی بلوم، ویلیام، *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر آران، جلد دوم، ۱۳۷۳، صص ۷۴۸-۷۴۹.
- 36- J. Rawls, *A theory of justice*, cambridge, MA: Harvard university press, 1971.
- همچنین برای کسب اطلاعات تفصیلی درباره عدالت به مثابه انصاف: نک:
- Rawls, John, *justice as fairness*, in the *philosophical Review*, 67, 1958, pp. 164-194.
- ۳۷- هابز، *لویاتان*، همان، ص ۱۶۰.
- ۳۸- پی، گلوئیگ، *مارتین، مفهوم حق؛ درآمدی تاریخی*، ترجمه محمد راسخ، ماهنامه کیان، شماره ۵، سال نهم، دی و بهمن ۱۳۷۸، ص ۴۲.
- ۳۹- سروش، عبدالکریم، *اخلاق خدایان*، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳.
- ۴۰- برای تفصیل بیشتر: نک: سروش، همان.
- ۴۱- طباطبایی، سید جواد، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کوریر، ۱۳۷۴، ص ۱۸۱.
- ۴۲- سروش، همان، ص ۱۸۳.
- ۴۳- هابز، همان، ص ۳۰۲.
- ۴۴- سروش، همان، ص ۱۸۵.
- ۴۵- همان، ص ۱۸۶.
- ۴۶- همان، ص ۱۹۰.
- ۴۷- هابز، *لویاتان*، همان، ص ۱۷۱.
- ۴۸- سروش، همان، صص ۱۹۱-۱۹۳.
- ۴۹- همان، ص ۱۹۱.
- ۵۰- نقیب زاده، میرعبدالحسین، همان، ص ۱۳۴.
- ۵۱- مجتهد شبستری، *روزنامه نشاط*، ۳۰ اردیبهشت ۱۳۷۸.
- ۵۲- تی بلوم، همان، ص ۶۸۸.
- ۵۳- روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، به نقل از تی بلوم، همان، ص ۶۷۵.
- ۵۴- بشیریه، حسین، *درسهای دموکراسی برای همه*، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۳۰.
- ۵۵- روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه منوچهرکیا، انتشارات گنجینه، ۱۳۵۲، ص ۲۰.
- ۵۶- ردهد، برایان، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران: آگاه، ۱۳۷۷، صص ۲۱۶-۲۱۵.
- ۵۷- بشیریه، حسین، *دولت عقل*، همان، ص ۲۹.