

تبارشناسی عدالت حقوقی

علیرضا عالی پناه*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۰۷/۱۸

چکیده

بحث پیرامون معضلات نظری عدالت حقوقی در گرو تبیین دقیق مفهوم عدالت است که از مهم‌ترین مباحث مربوط به حوزه فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست و تحقیق درباره آن به لحاظ رتبی مقدم بر هرگونه نظریه پردازی در مورد عدالت است. این امر نیز به نوبه خود، «تبارشناسی» دانش حقوق را ایجاب می‌کند تا از این ره‌گذر بتوان به فهم دقیق زمان و چگونگی پیدایش «مفهوم یا گفتمان عدالت» و تأثیر آن در مبانی، منابع و اهداف دانش حقوق نائل آمد. گرچه امروزه ارزش عدالت به مثابه امری مسلم مورد قبول همگان قرار گرفته است، لکن نباید غافل بود که این مفهوم نیز چون بسیاری از مفاهیم دیگر مسبوق به عدم بوده و در پی تحولاتی که در نحوه زندگی و اندیشه انسان به وجود آمده، وارد ذهن و زبان بشر گردیده است. به دیگر سخن، عدالت به مثابه یک مفهوم یا گفتمان امری این‌جایی و اکتونی است و به سختی می‌توان از فرازمانی، فرامکانی و فرازبانی بودن آن سخن گفت. مقاله حاضر می‌کوشد، سیر تاریخی شکل‌گیری مفهوم گفتمان عدالت را در ذهن و زبان بشر بررسی کند.

واژگان کلیدی:

عدالت، قانون موضوع، تاریخ حقوق، تبارشناسی حقوق، اسطوره‌شناسی حقوق

مقدمه

غالب نظریه‌پردازان «عدالت»^(۱) بیش از آن‌که در پی درک «خاست‌گاه»^(۲) عدالت باشند^(۳)، کوشیده‌اند عدالت را آن‌چنان بفهمند که با پیش‌فرض‌های آنان در حوزه‌های مختلف «علوم اجتماعی»^(۴) در تلاطم باشد و به نوعی از آرمان‌های مطلوب‌شان حکایت کند. از این رو خوانندگان بحث‌های عالمانه «فیلسوفان عدالت»^(۵) با دیدن انبوه دیدگاه‌های متعارض و متباین درباره مفهوم عدالت، در لابه‌لای صفحات کتاب‌های مربوط، حیرت‌زده می‌پرسند: این عدالتی که همگان بر حسّش اتفاق نظر دارند و بر اجرای آن پای می‌فشرند، چیست؟ آیا این واژه نیز مانند بسیاری از واژگان دیگر صرفاً منعکس‌کننده اسطوره‌ای از اساطیر باستانی و برساخته کاهنان و جادوگران است که لباسی از قداست بر تن کرده و محمل توجیهی برای کردار این و آن شده و یا این‌که حاکی از ارزشی موجه در حوزه روابط انسانی است؟ این‌جاست که اهمیت بحث از عدالت، به مثابه یک مفهوم^(۶) یا گفتمان^(۷)، رخ می‌نماید و ذهن هر اندیشه‌ورزی را به خود مشغول می‌کند. این اهمیت وقتی بیشتر می‌شود که می‌بینیم سردمداران مکاتب سوسیالیسم^(۸) و فاشیسم^(۹) چگونه در قرن گذشته با توسل به گفتمان عدالت و تأکید بر آن، بر سرنوشت بخش بزرگی از مردم جهان چیره شدند و در شوون مربوط به زندگی و اندیشه بشر آثار مهمی از خود بر جای نهادند؛ مسأله‌ای که، به عقیده من، بشر هنوز با آن دست و پنجه نرم می‌کند.

در مورد معنی و مفهوم عدالت شاید به عدد مکاتب فلسفی موجود نظریه و دیدگاه وجود داشته باشد. برخی عدالت را به معنی «مساوات و انصاف» و عده‌ای به معنی «توازن و تناسب» دانسته‌اند. در حالی که برخی دیگر آن را به معنی «نهادن هر چیز در جای خود» یا «دادن حق هر ذی‌حق» معنی کرده‌اند.^(۱۰) تحلیل این تعاریف - که هرکدام از آن‌ها به یکی از فیلسوفان بزرگ منسوب و گه‌گاه تقریرات مختلفی نیز در موردشان ارائه شده است - و نیز داوری در مورد جامعیت و مانعیت هر یک از آن‌ها خود موضوع مقاله‌ای مستقل است و غرض ما در این مجال ورود در این مباحث و ارائه تعریفی بدیل در قبال این تعاریف یا ارائه تقریری جدید از آن‌ها

نیست که غرض توجه دادن به تشتم نظری در تبیین مفهوم عدالت در میان صاحب نظران است؛ مسأله‌ای که واژه عدالت را به عنوان مشترک لفظی جلوه می‌دهد و هرگونه داوری درباره واقعیت یا اعتباریت و حسن یا قبح عدالت و واقعیت یا اعتباریت و ذاتی یا غیرذاتی بودن این حسن را اگر نه متعذر که متعسر می‌نماید.^(۱۱) در این میان، ارجاع مفهوم عدالت به برخی انگاره‌های پیشینی یا ادراکات مبهم شهودی نیز که انبانی از تجربه‌های گوناگون بشری را پشت سر خود دارند، (جوان، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۱۹۰ و دل. وکیو، ۱۳۸۰، صص ۲۱۷-۲۱۹) نه تنها گره‌ای از مشکلات بحث نمی‌گشاید که احتمالاً تنها بر تیرگی‌ها و ابهامات نظری شدت می‌بخشد. با این وصف جای شگفتی است که برخی با اذعان به عدم بدهت مفهوم عدالت^(۱۲)، بر بدهت قضیه دال بر حسن آن پای فشرده و آسوده به بحث از اولی^(۱۳) یا فطری^(۱۴) بودن این قضیه پرداخته‌اند.^(۱۵) حال می‌توان پرسید چگونه عقل بدون این که تصویری از دو طرف قضیه داشته باشد به ثبوت محمول بر موضوع در قضیه «العدلُ حَسَنٌ» حکم نموده است؟ مگر نه این است که به اذعان ارباب منطق حتی در قضایای اولی نیز تصدیق قضیه حدأقل منوط به تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو است؟^(۱۶) بنابراین برای تحقیق درباره بدهت قضیه «العدلُ حَسَنٌ» باید اولاً به تصویری صحیح از موضوع و محمول قضیه دست یافت تا دقیقاً روشن شود مراد اثبات کدام معنی از معانی حَسَن^(۱۷) برای کدام معنی از معانی عدل است و از سوی دیگر به این پرسش پاسخ داد که آیا مقصود اثبات حَسَنِ واقعی عدالتِ تکوینی است یا اثبات حَسَنِ اعتباری عدالتِ اعتباری؟^(۱۸) در تحلیل این پرسش‌ها اجمالاً می‌توان گفت که نه حَسَنِ واقعی عدلِ تکوینی امری بدیهی است و نه حَسَنِ اعتباری عدلِ اعتباری؛ زیرا هیچ‌یک از این دو قضیه در زمره قضایای یقینی منطقی نیستند و اثبات اولین قضیه در گرو اثبات تعداد زیادی از گزاره‌های «شناخت‌شناسانه»^(۱۹) و «هستی‌شناسانه»^(۲۰) و اثبات^(۲۱) آن‌دیگری در گرو اثبات دوام این اعتبار در تمام اعصار و امصار است که هرکدام به نوبه خود اثبات گزاره‌های دیگری را می‌طلبد. بحث از ذاتیت حسن عدل نیز فرع بر اثبات قضیه‌ی دال بر حسن عدل است و تنها پس از اطمینان از حَسَنِ عدل می‌توان از ذاتی بودن این

حُسن سخن گفت و آن را از قبیل «ذاتی بابِ برهان» دانست.^(۲۲) به هر حال، به نظر من، فرو گذاشتن بحث از مفهوم عدالت و کوشش در تبیین نحوه ذاتی بودن حُسن آن هم چون غفلت از وجود و پرداختن به موجود است؛ غفلتی که «هایدگر»^(۲۳) در عرصه هستی‌شناسی از آن پرده برداشته است.

با توجه به این‌که بخشی از محتویات این مقاله به نوعی «تبارشناسی»^(۲۴) دانش حقوق محسوب می‌شود، بی‌مناسبت نیست که درباره این روش^(۲۵) فلسفی نیز توضیحی هرچند کوتاه عرضه گردد. تبارشناسی فلسفی روشی است که «میشل فوکو»^(۲۶) (۱۹۲۶-۱۹۸۴ م.)، متفکر فرانسوی، در تبیین آن کوشیده و آن را ادامه راه «فریدریش نیچه»^(۲۷) (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.)، فیلسوف شهیر آلمانی، دانسته است؛ راهی که نیچه آن را در کتاب مهمش «تبارشناسی اخلاق»^(۲۸) پیموده است. فوکو پس از دست‌کشیدن از روش «هرمنوتیک»^(۲۹)، در تمام آثار خویش کوشیده است که این روش را به کار بندد. تبارشناسی به قیاس علم «باستان‌شناسی»^(۳۰) قصد دارد روش‌های علمی گذشته را به منزله آفریده‌های انسان از زیر خاک بیرون کشد و به مطالعه نظام‌های فهم در گذشته بپردازد. (حنایی کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۳۶) فوکو در مقاله گران‌سنگ «نیچه، تبارشناسی و تاریخ»^(۳۱)، منتشرشده به سال ۱۹۷۱ م، به تبیین این روش پرداخته است. او در این مقاله در صدد برآمده است تمایز روشنی میان جست‌وجوی تاریخی سنتی و روش خود ایجاد نماید. از نظر او تبارشناسی از جست‌وجوی «متافیزیکی»^(۳۲) خاست‌گاه‌ها و نمایش «فراتاریخی»^(۳۳) دلالت‌های آرمانی و غایت‌شناسی‌های نامشخص اجتناب و ناهمانندی روی‌دادها را بیرون از هر غایت‌مندی یک‌نواخت ضبط و در تحلیل تاریخی خود به تغییر معانی واژگان، تغییر جهت‌گیری امیال و اختلال در منطق اندیشه‌ها توجه می‌کند. این روش مفاهیم را در زمینه‌ای تاریخی از مبارزه‌ها، تاخت و تازه‌ها، دست‌بردها، تغییر چهره‌ها و نیرنگ‌ها مطالعه می‌کند. (حنایی کاشانی، ۱۳۸۵، صص ۳۹-۴۰ و کهن، ۱۳۸۵، ص ۳۷۴) بنابراین پرسش از خاست‌گاه دانش حقوق به معنی جست - و - جوی ناب‌ترین امکان از حقوق یا کوشش برای بازیافتن «آن‌چه پیشاپیش بوده است» نیست که تاریخ خندیدن به شکوه چنین خاست‌گاه‌هایی را به ما آموخته است؛^(۳۴)

بلکه غرض این است که با گوش سپردن به تاریخ بدانیم دانش حقوق و گفتن‌های اساسی آن از میان تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن و تمام نیرنگ‌ها و تغییر چهره‌ها چگونه برآمده‌اند. البته روشن است که پاسخ به این پرسش تا چه اندازه صعب و سهمگین و تا چه میزان مستلزم مطالعات دامنه‌دار در حوزه دانش‌های گوناگون از باستان‌شناسی و روان‌شناسی^(۳۵) گرفته تا تاریخ اندیشه و حقوق و زبان‌شناسی تاریخی است؛ مطالعاتی که نتایج انبوه و قابل اعتمادی در اختیار ما نمی‌نهد و جمع‌بندی آن احتمالاً با خطاهای گوناگون روش‌شناختی^(۳۶) دست به گریبان است. امری که شاید تنها با نگاهی پساتجددگرایانه^(۳۷) به مقوله تحقیق و پژوهش قابل اغماض باشد! در این مسیر رجوع به ادبیات اقوام باستانی از جمله اساطیر شفاهی و مکتوب و تحلیل اندیشه‌های شبه فلسفی و فلسفی آغازین که بسط بسیط درک‌های نخستین از مفاهیم حق و عدالت به شمار می‌روند، می‌تواند ره‌گشا باشد. ناگزیر نقصان داده‌ها را نیز باید خود محقق با حدس‌های صائبش رفع کند! روشی که من در این‌جا برای پرکردن خلأ ناشی از نقص داده‌ها به کار خواهم بست، روشی است مبتنی بر تحلیل رفتار کودکان و انسان‌های اجتماعات بدوی.^(۳۸) روش مزبور در این انگاره ریشه دارد که، رفتار کودکان و انسان‌های اجتماعات بدوی از غریزه که بن‌مایه رفتار هر حیوان و مآلاً هر انسان است، فاصله معنی‌داری نگرفته است.^(۳۹)

حال اهمیت این سخن فوکو کاملاً قابل درک است که: «تبارشناسی خاکستری است؛ تبارشناسی موشکاف و صبورانه مستند است. تبارشناسی روی پوست نوشته‌های درهم و برهم، خراشیده‌شده و بارها از نو نوشته‌شده کار می‌کند.» (حنایی کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۳۹ و کهن، ۱۳۸۵، ص ۳۷۴)

تبارشناسی عدالت

عدالت مفهومی است که بشر در دوره‌های تاریخی پسین با آن آشنا شده است. از این رو در زمانی نه چندان دور نه واژه‌ای برای تعبیر از این مفهوم در زبان‌ها وجود داشت و نه معنی دقیق آن روشن بود. مطالبی که در ادامه می‌آید در صدد

توضیح نحوه‌ی شکل‌گیری این مفهوم در ذهن بشر و ورود آن به حوزه‌ی زبان است.^(۴۰)

در دوران‌های آغازین ظهور انسان در پهنه گیتی، تمام زندگی او همانند حیوانات دیگر معطوف به تلاشی طاقت‌فرسا برای حفظ یا تعالی حیات بود؛ امری که از آن به «صیانت ذات» تعبیر می‌شود و حوزه آن محدود به تأمین نیازهای زیست‌شناختی^(۴۱) و حفظ جان در مقابل خطرات طبیعی و نیز خطرات تولیدشده از جانب سایر هم‌نوعان است. این‌که انسان‌چه زمانی و با چه مکانیسمی به درک درستی از خویشتن خویش در مقابل غیر(شامل تمام زیست‌جهان) نایل آمد، بر ما مکشوف نیست. این زمان از نظر بحث ما زمان مهمی است؛ زیرا در آن لحظه بود که انسان از حیطة غریزه صرف خارج شد و حداقل در مسائل مربوط به حکمت عملی صلاحیت اندیشیدن را یافت. درک «من» می‌توانست پایه‌ای برای درک اوصاف، متعلقات و اختصاصات «من» نیز باشد. چه، پیش از درک «من» سخن گفتن از اوصاف، متعلقات و اختصاصات «من» نیز بی‌معنی می‌نمود و اگر انسان برای غذایی که با زحمت فراوان به دستش آورده بود و یا جفتی که به لطایف‌الحیل برگزیده بود، در مقابل دیگری به نزاع برمی‌خاست تنها به سائق غریزه بود و نه از آن رو که شیء مزبور بدو تعلق دارد. بدین‌سان اتصاف «من» به وصف زندگی و تعلق اندام‌های بدن به «من» بر انسان آشکار شد و انسان خود را تکویناً واجد حیات یافت و دارایی تکوینی خویش نسبت به اندام‌های بدنش را نیز درک کرد. درک واجدیت تکوینی و حقیقی بعدها مبنایی برای اعتبار واجدیت اعتباری گردید و مفاهیمی چون حق و مالکیت زاده شدند که در ادامه به مناسبت در این‌باره سخن خواهم گفت. تا منابع طبیعت برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان کافی بود و او را سودای آینده‌نگری نبود، تلاش برای تخصیص منابع طبیعی نیز معنی نداشت؛ لکن مواجهه انسان با محدودیت برخی از منابع و مشقتی که او در برخی از زمان‌ها و مکان‌ها برای تأمین نیازهای خود متحمل می‌شد از یک سو و تشکیل اجتماعات اولیه(خانواده‌های ابتدایی) از سوی دیگر، انسان را به سوی تخصیص منابع موجود در طبیعت به خویشتن سوق داد. در این راستا انسان منابع تصرف‌شده را نیز جزء

متعلقات «من» شمرد و اختصاص منابع حیازت شده به خود را «اعتبار» نمود و بدین سان قوه اعتبار در انسان به فعلیت رسید.

حتی تشکیل اجتماعات اولیه را نیز می‌توان مولود اعتبار اختصاص دانست؛ زیرا انسان وقتی ناگزیر شد برای اطفای شهوت جنسی خویش جفتی برگزیند، فرزندی به وجود آمد و در این زمان بود که او فرزندان تولیدشده را موهبتی طبیعی برای خود پنداشت و سودای بهره‌کشی از آنان را در سر پروراند. لذا آنان را نیز به دایره اختصاصات خود افزود و از آنان در مقابل خطرات طبیعی و غیرطبیعی حفاظت نمود، باشد که بتواند از منافع آتی‌شان بهره مقتضی را ببرد. بنابراین غریزی بودن اختصاص و استثمار برای انسان را به سختی می‌توان پذیرفت و باید گفت این دو صفت در اثر امور عَرَضی در انسان پیدا و اندک اندک به صفتی ثانوی برای او بدل شده است.^(۴۲) اساس روابط در درون اجتماعات بدوی را نوعی تعاون و هم‌بستگی شکل می‌داد و سخن از اختصاصی ویژه برای برخی از اعضای اجتماع یا قبیله در میان نبود. این قبایل و تمام منابع مختص به آن از متعلقات یک نفر شمرده می‌شدند که رئیس قبیله به شمار می‌رفت و منابع آن تحت فرمان همان رئیس مورد استفاده قرار می‌گرفت. در این اجتماعات، ریاست به کسی تعلق می‌گرفت که قبیله را تشکیل داده و از قدرت بدنی کافی برای اداره اجتماع و تحمیل اتوریته‌ی^(۴۳) خود بر دیگران برخوردار است. لکن در ادامه ممکن بود شخص یا اشخاص دیگری از اجتماع، سودای ریاست بر آن را در سر بپرورند و با رئیس آن به نزاع برخیزند. در این صورت، بی‌گمان، پیروز منازعه کسی بود که بتواند به یاری نیروی بدنی خویش بر رئیس اجتماع چیره گردد و اعضای قبیله و منابع موجود در آن را تحت اختصاص خود درآورد و از این جهت، تفاوتی میان زنان و مردان به چشم نمی‌خورد. لذا در صورتی که زنان می‌توانستند با اختصاص برخی از مردان قبیله به خود در نزاع با رئیس از موضع برتر برخوردار باشند، ریاست اجتماع به آنان می‌رسید؛ چنان که در تاریخ حقوق از اجتماعات زن‌سالار نیز سخن به میان آمده است.^(۴۴) درک این پدیده وقتی سهل‌تر می‌شود که توجه کنیم در اجتماعات اولیه زنان به علل مختلف بیش‌تر از مردان در معرض زوال و نابودی

بودند و تعدادشان نسبت به مردان به مراتب کم‌تر بوده است. از این رو، آنان می‌توانستند با اختصاص مردان متعدد به خود حیطة اقتدارشان را بگسترند و محملی برای ریاست خود بیابند. اما با پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی و نیز تقسیم وظایف میان اعضای اجتماع، تعداد مردان نسبت به زنان رو به کاهش نهاد و این روند هیچ‌گاه حتی تا به امروز معکوس نشد و امکان ریاست بر اجتماع از جانب زنان عملاً از میان رفت. از سوی دیگر، چنان که خواهد آمد، ریاست بر اجتماع منابع دیگری غیر از «تغلب» نیز یافت و بدین‌سان ریاست مردان بر اجتماعات انسانی نهادینه و رجولت از صفات مسلم رؤساء شمرده شد.

چنان که گذشت، مهم‌ترین منبع مشروعیت و حق‌پنداری در اجتماعات نخستین غلبه توأم با امکان تخصیص بود. لکن در گذر زمان اهمیت صفات دیگر نیز برای حفظ و بلکه کسب ریاست آشکارتر شد و استفاده از عنصر ترس و دانایی در کانون توجه مدعیان ریاست یا رؤسای اجتماعات قرار گرفت. از یک سو، رؤسایی که قدرت بدنی خود را در معرض زوال دیدند کوشیدند با نمایش دائمی قدرت بدنی خود - که معمولاً با خشونت نیز همراه بود - و یا با تولید «تابو»^(۴۵) افراد قدرت‌مندتر را از منافسه بر حذر دارند و یا با به‌رخ‌کشیدن دانایی و تجربه خود و گوش‌زدکردن دائمی این نکته که اجتماع در صورت نبود آنان در معرض زوال قرار خواهد گرفت، ریاست‌شان را حفظ نمایند. در این راستا پیری و کهولت می‌توانست اماره‌ای قانع‌کننده بر دانایی و جهان‌دیدگی رئیس باشد و جوانان گردن‌کش قبیله را به اطاعت و پیروی او وادارد. لذا در اجتماعات انسانی متأخرتر، چون برخی اجتماعات حیوانی، نشانه‌هایی از ترس توأم با احترام انسان‌ها نسبت به پیران وجود دارد. بدین‌گونه شیخوخت نیز در عداد صفات رؤسا قرار گرفت. البته در این میان، مدعیان ریاست نیز کوشیدند با ایجاد ترس در دل رئیس اجتماع او را متقاعد کنند که گره ایجادشده را به دست خویش بگشاید و از گشودن آن با دندان بپرهیزد و از منازعه‌ای که ممکن است او و برخی از اعضاء و منابع قبیله را در معرض زوال قرار دهد اجتناب ورزد و از ریاست تنازل کند. اینک ادراکات اعتباری پیچیده‌تر شده بود. احتمالاً درک‌های نخستین از «عدالت معاوضی» در همین زمان‌ها

پیدا شده است. چه، بشر دریافت که می‌تواند منابع موجود را بدون توسل به قهر و خشونت - که اساس حیات قبیله و اختصاصات آن را در معرض خطر قرار می‌داد - و با تراضی میان مدعی یا مدعیان ریاست تقسیم و یا از بخشی از ریاست خود در مقابل آنان تنازل نماید تا قبیله و منابع آن را از نابودی حفظ نماید. البته قواعدی که تراضی‌کنندگان را به رعایت مفاد پیمان‌شان ملزم کند، هنوز شکل نگرفته بود و این امر بیش‌تر به عنوان راه چاره‌ای برای گریز از مهلکه به شمار می‌رفت. لذا در صورتی که امکان نقض پیمان برای هر یک از دو طرف به وجود می‌آمد و نگرانی‌ها برطرف می‌شد، هیچ‌یک در نقض پیمان و توسل به زور تردیدی به خود راه نمی‌دادند.

با این همه، قبایل بدوی چندان هم خالی از قواعدی برای اداره امور خود نبودند. اما این قواعد بیش‌تر از آنچه بتوان در نظر آورد، ساده و ابتدایی بود. منشأ این قواعد فرمان رئیس قبیله (خداوندگار اجتماع و منابع آن) به شمار می‌رفت و تنها ضمانت اجرای آن عنصر ترس بود؛ به این معنی که اعضای قبیله تنها به علت ترس از کشته‌شدن یا اخراج از قبیله بر اجرای این قواعد گردن می‌نهادند. لکن با گذشت زمان، این ترس در بشر درونی شد و «لزوم اطاعت از فرمان رئیس» به مثابه قانونی ابتدایی برای قبیله به شمار آمد. این امر قطعاً در زمانی رخ داد که ریاست بر اجتماع سامان مشخصی یافته و منازعات بی‌امان برای کسب ریاست، که در بالا از آن سخن گفتم، پایان یافته بود. بعدها با افزایش جمعیت اجتماعات اولیه و پیچیده‌تر شدن روابط که مآلاً رقیق‌شدن قدرت رئیس در لایه‌های مختلف اجتماع را در پی داشت، علاوه بر فرمان رئیس به داوری داوران نیز حاجت افتاد تا آنان نزاع‌های موجود در قبیله را به تدبیر خود فرو نشانند. بنابراین، آرای صادرشده از جانب داوران نیز - که معمولاً از پیران دانای قبیله بودند - اندک اندک در حکم فرمان‌های رئیس قرار گرفت و مفروض الطاعه شد.

در این فاصله اتفاقات مهمی چون پیدایش زبان، پیچیده‌تر شدن تفکر، پیدایش ادیان ابتدایی و تصمیم بشر به یک‌جانشینی نیز در شرف وقوع بود. تصمیم به یک‌جانشینی را باید نقطه عطفی در تاریخ تحولات حقوقی دانست. چه، این امر مآلاً

به کمبود منابع در دسترس دامن زد و نظام تعلق همه منابع و افراد قبیله به رئیس اجتماع را ناکارآمد و حس اختصاص و تعلق را در بشر تشدید نمود. امری که باعث به وجود آمدن پدیده خانواده، به معنی امروزی آن، در اجتماعات یک‌جانشین شده گردید. اینک رئیس قبیله مجبور بود برای حفظ ریاست عالی بر اجتماع از بخشی از اختصاصات خود در قبال رؤسای خانواده‌ها تنازل کند و تدبیر امور هر خانواده و منابع آن را به رئیس خانواده وانهد. یک‌جانشینی بر یک تجربه تاریخی مستند بود. انسان در گذر زمان دریافته بود که آسودگی و بهره‌مندی از مواهب طبیعی جز به تراضی با دیگر هم‌نوعان و تنازل از برخی اختصاصات در مقابل آن‌ها میسر نیست و تنازع برای بقاء، مانند آنچه دیگر حیوانات برگزیده‌اند، نمی‌تواند روش مطلوبی برای زیستن باشد؛ زیرا این امر انسان و اختصاصات او را در معرض فناء قرار می‌دهد و قرار و آسودگی را از او می‌ستاند. انسان دریافته بود که نه تنها قدرت بدنی او با گذشت زمان در معرض زوال قرار می‌گیرد و امکان رویارویی با جوان‌ترها به سادگی برای او ممکن نیست که در مواجهه با اقران خود نیز همیشه از بخت بلندی برای چیرگی و پیروزی برخوردار نیست و در بسیاری از موارد احتمال پیروزی و بقاء یا مغلوب‌شدن و فناء با هم برابر است. این درک ساده مبنایی برای یک گزاره انسان‌شناختی شد و آن این که همه انسان‌ها به لحاظ استعدادها و توانایی‌ها با هم برابرند که امروزه بطلان آن به وضوح برای همگان آشکار است. چه، بی‌گمان تفاوت‌های آشکاری میان استعدادها و توانایی‌های انسان‌ها وجود دارد و تأکید بر پندار تساوی تنها از آن روست که انسان‌ها آسوده به حفظ خود و اختصاصات‌شان بپردازند و سودای مقابله با همدیگر را در دماغ نپرورند که نتیجه نزع لزوماً به نفع فرد قوی‌تر نیست. بر این اساس، گریزی نبود که اسباب مشروع تخصیص منابع معین گردد و تجاوز به اختصاصات افراد اجتماع ضمانت اجرای مناسبی پیدا کند و همه این‌ها در یک سامانه پذیرش جمعی مورد قبول افراد اجتماع قرار گیرد. (نظیر این تحلیل از فارابی نقل شده است: رک. موحد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰) عدم توجه به این امر می‌توانست اجتماع یک‌جانشین‌شده را در شرایطی بدتر از اجتماعات اولیه قرار دهد. زیرا، چنان که آمد، در اجتماعات

نخستین سخن از اختصاصات متعدد در میان نبود و همه کس و همه چیز از متعلقات رئیس قبیله به شمار می‌آمد و او نیز با بسط اقتدار خود به طرق گوناگون قبیله و منابع آن را حفظ می‌نمود، اما اینک که حس اختصاص در افراد بیش‌تری بیدار شده بود، توسل به طرقي که سابقاً برای حفظ اجتماع به کار می‌آمد کافی نبود و هرگونه بی‌سامانی در امور راجع به اختصاصات می‌توانست اجتماع را در شرایط «تنازع برای بقاء» قرار دهد و مآلاً سبب فروپاشی اجتماع و از بین رفتن اعضا و منابع آن گردد. با توجه به تخصصی‌شدن حرف و مشاغل در این اجتماعات، نیاز به مبادله کالاها و منابع هم‌روز به روز بیش‌تر و نحوه آن پیچیده‌تر شد که تنظیم آن‌ها قواعد ویژه‌ای را می‌طلبد. بی‌گمان، اختلاف بر سر تقسیم منابع در میان اعضای اجتماع یک‌جانشین‌شده نیز وجود داشت و حل آن تدبیر داوران را می‌طلبد؛ لکن نه بدان‌گونه که سابقاً عمل می‌کردند که سامان اجتماعی جدید، آئین دادرسی و داوری جدیدی را ایجاب می‌نمود. بدین‌سان توجه به «اصل انصاف» و توسل به برخی اصول و قواعد ساده همه‌فهم و دارای اعتبار بین‌الذهانی در دستور کار داوران قرار گرفت؛ مثلاً صرف «برجاستی» می‌توانست مبنای موجهی بر «حقانیت» و «حیازت و کار» مبنای مناسبی برای مشروعیت تخصیص و «تصرف» دلیل مقبولی بر اختصاص مشروع باشد. چنان‌که در تقسیم منابع محدود نیز «اصل تساوی» می‌توانست راه حل مناسبی تلقی گردد. البته با پیش‌رفته‌تر شدن جوامع و پیدایش مفهوم «نفع اجتماعی»، آرام آرام این دیدگاه نیز پیدا شد که خروج از اصل تساوی در صورتی که به نفع افراد بیش‌تری از اجتماع باشد پذیرفتنی است. این‌گونه داوری‌ها اندک‌اندک به عرف بدل شد و افراد اجتماع به سامانه پذیرش جمعی اختصاصات یکدیگر دست یافتند و به این نحو مفهوم ابتدایی حق نیز شکل گرفت. آنچه در تثبیت نتیجه این داوری‌ها و غرس آن در اذهان و شکل‌گیری اصول عرفی برآمده از این داوری‌ها نقشی عمده ایفاء نمود، «احساس تساوی همگان در برابر این اصول» بود. توجه عموم در داوری‌ها بر این نکته جلب بود که داور همگان را به یک چشم بنگرد و از اصل بی‌طرفی عدول نکند. در این مقطع اولین درک‌ها از «عدالت قضایی» در حال شکل‌گیری بود. بر این اساس داور مکلف بود اصحاب

نزاع را یکسان در نظر گیرد و میان آنان طبق اصول انصاف و قواعد عرفی مغروس در اذهان داوری کند.^(۴۶) (برای دیدن تحلیلی از وضع حقوق در جوامع نخستین رک. بهرامی احمدی، ۱۳۸۲ ه.ش، صص ۱۹-۳۹ و دل. وکیو، ۱۳۸۰، صص ۱۸۹-۱۹۸ و صالح، ۱۳۸۶، صص ۱۹-۲۷)

تا این زمان، سخنی از عدالت به مثابه مفهومی محوری که معیاری برای ارزیابی داوری‌ها و عرف‌ها قلمداد شود و یا به مثابه گفتمانی رایج که دانش حقوق بر مدار آن تولید و توجیه شود، در میان نبود. از این زمان به بعد و بیش‌تر از دورانی که اندیشهٔ تدوین اصول عرفی مطرح شد و تغییر و تبدیل مفاد آن و انطباق مقررات مندرج در آن با مقتضیات عصر و خصوصیات موارد مشکل‌تر شد، اندیشه‌های اولیه دربارهٔ عدالت پدیدار شدند که برای نقد گفتمان حقوقی رایج یا توجیه آن مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این اندیشه‌ها را که غالباً حول برخی روی‌دادها و حوادث شکل گرفته ولی هنوز چگالی مفهومی نیافته بودند می‌توان اندیشه‌های پیش‌مفهومی^(۴۷) دربارهٔ عدالت نام نهاد. برای تبیین این اندیشه‌ها بهتر است در ابتداء سراغ شرق باستان برویم که مهد تمدن‌های اولیهٔ بشری بوده است و اولین قانون‌گذاری‌های بشری احتمالاً در آن جا رخ نموده‌اند.

بیش‌تر باستان‌شناسان و به پیروی از آنان تاریخ‌نگاران حقوق، مجمع‌القوانین «حمورابی»^(۴۸) را - که در حدود دو هزار سال پیش از میلاد تدوین شده است - از اولین مجموعه‌های قوانین دانسته‌اند. حمورابی در مقدمهٔ این مجموعه خود را «شاه عدالت» خوانده و هدف از تدوین این مجموعه را بسط عدالت و انصاف عنوان کرده است. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، صص ۳۷-۳۹) البته پیش از تدوین این مجموعه‌قوانین یا هم‌زمان با آن برخی مجموعه‌های دیگر نیز وجود داشته‌اند که بعضی از آن‌ها به احتمال قوی در مقررات مجموعه‌قوانین حمورابی اثرگذار بوده‌اند. از جمله قوانینی که احتمالاً از آن‌ها به عنوان منبعی در تدوین مقررات مجمع‌القوانین حمورابی استفاده شده است می‌توان به قوانین «اورکاژینا»^(۴۹)، «اورنامو»^(۵۰) و «اشنونا»^(۵۱) اشاره نمود که در فاصلهٔ سال‌های ۲۶۰۰ تا ۲۳۰۰ پیش از میلاد تدوین شده و در تمدن‌های بین‌النهرین مانند «سومر»^(۵۲) و «اکد»^(۵۳) اعتبار

داشته‌اند. (صالح، ۱۳۸۶، ص ۸۲ و صص ۹۱-۹۵) چنان‌که گفتیم، این قوانین نیز به نوبه خود احتمالاً از جمع‌آوری عرف‌ها و رویه‌های قضایی رایج در این جوامع بر آمده بودند. (صالح، ۱۳۸۶، ص ۸۲ و ص ۹۲) متأسفانه نوشته‌ای از نگارندگان مجموعه‌های قوانین رایج در شرق باستان - که قطعاً در مقام تدوین عرف‌ها و رویه‌های قضایی زمان خود به فراخور اوضاع و احوال دست به اصلاحاتی نیز زده‌اند - در دسترس نیست تا ما را با دیدگاه‌های شبه فلسفی یا فلسفی آنان در مورد قانون و مبنای آن آشنا کند، لکن با مطالعه اساطیر و داده‌های باستان‌شناسی و تاریخی مربوط به شرق باستان می‌توان حدس زد که در میان این نگارندگان عدالت به مثابه معیاری بیرونی برای اعتبار و مشروعیت قانون یا مبنایی برای حقوق و تکالیف به شمار نمی‌رفته است بلکه تحقق عدالت به منزله هدف عالی حقوق در گرو اجرای بی‌اغماض قانون تلقی می‌شده است. در این جوامع، قانون مظهر خواست و اراده مقام ربوبی بود و مشروعیت خود را از اراده او می‌گرفت و به هیچ‌وجه برخاسته از اراده عمومی و برساخته حکومت به مثابه نهادی گیتیانه^(۵۴) به شمار نمی‌رفت. قانون برآمده از اراده حاکمی تلقی می‌شد که یا خود، خداست و یا منسوب بدوست و بر مصالح افراد اجتماع بیش از خود آنان آگاهی و احاطه دارد. بر این اساس، قانون جنبه‌ای الوهی و مقدس داشت. با تضعیف اعتقاد مردم درباره خدا یا خدایی‌بودن حاکمان، برای حفظ مشروعیت قوانین وضع شده توسط به معیار جدیدی لازم بود. نظم کیهانی که بشر با نگاه ابتدایی خود آن را خیره‌کننده و حیرت‌زا می‌یافت می‌توانست مبنای مناسبی برای تعیین وظایف و حقوق انسان باشد. ناگفته پیداست که کیهان در نظر بشر این دوران صرفاً به طبیعت محدود نمی‌شد و تمامی عوالم پیدا و پنهان دار وجود را در بر می‌گرفت. در چارچوب این نگرش، انسان به مثابه جزئی از اجزای هستی و بسان دیگر موجودات شریف و ضعیف و به عنوان بنده‌ای فرمان‌بردار موظف به تطبیق خود با قوانین تکوینی و نظم کیهانی بود و قانون نوشته نیز در طول قوانین کیهانی و مقید به عدم مخالفت با آن می‌توانست اعتبار داشته باشد. البته اطاعت از حاکمان نیز به مثابه خدایان زمینی یا مؤید از قبیل خدایان آسمانی، خود، مقتضای نظم کیهانی شمرده می‌شد. در این

دیدگاه تخطی از قانون کیهانی، خرق نظام حاکم بر هستی و در غلتیدن در بی‌نظمی تلقی و خطاکار علاوه بر مجازات دنیوی به مجازات‌های تکوینی و احیاناً اخروی نیز وعده داده می‌شد. در این بینش، عدالت وصفی برای انسان تلقی می‌شد و معنی‌ای جز رفتار مطابق با قانون تکوینی - که سامان هستی بر آن مبتنی است - نداشت. عدالت قضایی برای مردم شرق باستان معنایی روشن داشت و مفهوم آن رعایت بی‌طرفی و انصاف در اعمال قانون بود و تخلف از آن به ویژه زمانی که با اخذ رشوه توأم می‌شد مجازاتی سنگین در پی داشت. با این توضیحات معلوم می‌شود که چرا در اساطیر و یا وقایع تاریخی شرق باستان - پیش از آشنایی آنان با عقاید یونانیان و رومیان - موردی را سراغ نداریم که فرد یا قومی با استناد به عدالت، به مثابه معیاری بیرونی برای ارزیابی قانون، به نقد مبانی حقوقی حاکم بر جامعه برخاسته و یا قانونی را ناعادلانه خوانده باشند. با این وصف می‌توان ابراز عقیده نمود که اندیشه «تقدس قانون نوشته» و نیز «عدالت به مثابه اجرای قانون» یادگار این دوران است. تحلیل اسطوره‌های «ایران باستان»، به عنوان نمونه‌ای از اساطیر جوامع باستانی شرق، می‌تواند ما را در زمینه درک نگاه‌های نخستین شرقیان به مقوله عدالت یاری رساند.

در اساطیر ایران باستان، آفرینش برآمده از کشمکش میان نظم و بی‌نظمی تلقی شده است. در این تصویر از خلقت، «مردوک»^(۵۵) پس از نبرد بی‌امان «تیامات»^(۵۶)، ایزدبانوی بی‌نظمی، را می‌کشد و از دو پاره او زمین و آسمان را می‌آفریند. پس از خلقت نیز همین نبرد بی‌امان میان راستی و دروغ و نظم و بی‌نظمی ادامه می‌یابد. (فیتس‌پاتریک، ۱۳۸۲، ص ۱۰) ایزدبانوی داد و راستی در اوستا «رشن» است. این واژه با کلمه «آشه» که راستی معنی می‌دهد، به لحاظ زبانی هم‌ریشه است و در اوستا غالباً با صفت «رزیشته»^(۵۷) و به صورت «رشنو رزیشته»، به معنی راست‌تر و درست‌تر، آمده است. نام این ایزد در فارسی معمولاً با صفتش همراه بود و «رشن‌راست» خوانده می‌شد. در سراسر اوستا (به جز گائاهها) و در کلیه منابع پهلوی و پازند مکرر از ایزد رشن یاد و به او درود فرستاده شده است. یشت دوازدهم اوستا، موسوم به «رشن‌یشت»، ویژه این ایزد است ولی مطالب مهمی

در مورد او از آن به دست نمی‌آید. ایزدرشن پسر هرمزد و سپندارمذ و از بازوان «اهورا» به شمار می‌رود و در اوستا هر جا که از رشن نام برده شده، از یاران او «مهر» و «سروش» و بعضاً «آشتاد» (آرشتاد) نیز یاد شده است. این سه ایزد اوستایی بسیار به هم نزدیک‌اند و مناسبات مخصوصی با یکدیگر دارند و در وظایف‌شان همدیگر را یاری می‌کنند. در ابتداء این سه ایزد، به اتفاق، از ایزدان سرای پسین و داوران روز جزاء محسوب می‌شدند ولی در کتب متأخر مزدیسنان وظیفه سنجش اعمال آدمیان در روز قیامت به ایزدرشن واگذار شده است. در ارداویراف‌نامه نیز از رشن‌راست یاد و گفته شده است که او ترازوی زرین به دست دارد و اعمال پرهیزگاران و بدکاران را می‌سنجد. رشن، ایزد سوگند و آزمایش ایزدی و همراه و یاور میترا، خدای عهد و پیمان، نیز هست. هرگاه به نام میترا سوگند خورده شود و بدان عمل نشود و پیمان‌شکن خواهان اجرای مراسم وره یا آزمایش آتش یا انواع دیگر شود، در صورت پیمان‌شکنی از سوی رشن در آزمایش داوری می‌شود. رشن، دشمن دزدان و راه‌زنان و مایهٔ بیم و هراس آنان است و در سراسر جهان حضور دارد و هیچ جای جهان از حضور او خالی نیست.^(۵۸) بنابراین عدالت در اندیشه‌های ایرانی با مفاهیمی چون راستی و نظم و برحق‌بودن پیوندی تنگاتنگ داشته و در مقابل دروغ و بی‌نظمی و باطل‌بودن به کار می‌رفته و ایزدبانوی عدالت، فرزند خدای بزرگ جهان و بازوی او به شمار می‌آمده است. این دیدگاه به صراحت از نگاه کیهان‌شناختی ایرانیان باستان به عدالت حکایت می‌کند که عدالت را در جایگاه امر الوهی می‌نشانند. حضور ایزدرشن در جای‌جای جهان و هراس بدکاران از او نیز کاملاً از این نگاه تکوینی نشأت می‌گیرد. «داد» که در پارسی امروزی به معنی عدل به کار می‌رود، شکل تغییر یافتهٔ کلمهٔ اوستایی «دات»^(۵۹)، به معنی فرمان و قانون، است و مقصود از آن قانون کل و نظم و سامان امور می‌باشد و دادگری نیز زیستن بر پایهٔ همین نظم کلی حاکم بر جهان معنی می‌دهد. (فیتس‌پاتریک، ۱۳۸۲، ص ۱۱) البته هم‌راهی ایزدبانوی عدالت با خدای عهد و پیمان و جایگاه مهم او در داوری روز بازپسین نشان می‌دهد که ایرانیان با مفهوم عدالت قضایی نیز چندان بیگانه نبوده‌اند.

پس از این دوران یا مقارن با آن، دوران ظهور و قدرت یافتن ادیان ابراهیمی در صحنه تاریخ است. اقوام سامی دل به این ادیان می‌سپارند و بعضاً تمدن‌های بزرگی نیز بنیان می‌نهند. اینک دوره نقد حاکمیت خدایان زمینی و آسمانی فرارسیده و بشر مدعیان الوهیت را انسان‌هایی چون خود می‌بیند و تعدد خدایان آسمانی را بر نمی‌تابد و بی‌پروا بر تندیس‌های دست‌ساخته‌ای که در جهت تثبیت اقتدار خدایان آسمانی و زمینی ایفای نقش می‌کنند، می‌تازد. ابراهیم(ع) قهرمان این دوره از تاریخ بشری است. او انسان‌ها را به سوی خدای یگانه فرامی‌خواند و قدرت خداوندان زمینی را به چالش می‌کشد. مظاهر فساد و تباهی را نقد می‌کند و مردمان را از آن بر حذر می‌دارد. نگاه ابراهیم(ع) در این دوران بیش از آن‌که معطوف به نقد مبانی و نهادهای حقوقی حاکم بر جامعه باشد، بر نقد باورها، انگیزه‌ها و اخلاقیات معطوف است. بی‌گمان قوانین نیز از تیغ نقد او در امان نیستند؛ اما نقدی که جز در موارد ضرورت، مصلحانه است و سودای براندازی نظم حقوقی جاری را در سر نمی‌پروراند. بنابراین در فاصله میان ظهور ابراهیم(ع) و موسی(ع) که از نوادگان او به شمار می‌رود، قوانین و عرف‌های حاکم در میان فرزندان ابراهیم(ع) تفاوت چندانی با آنچه در جوامع آن دوران رایج بوده است، ندارند. این دوران را که می‌توان دوران تکامل شریعت عبرانی نام نهاد، در حدود پانصد سال به طول می‌انجامد. با ظهور اسرائیل(ع) و ممنوعیت‌هایی که او برای خاندان بزرگ خود در نظر می‌گیرد و ظهور موسی(ع) که «ده فرمان»^(۶۰) جاودانی خود را به بشر عرضه می‌کند، سیر تکاملی شریعت در میان فرزندان اسرائیل صورتی دیگر به خود می‌گیرد و این روند زمانی کامل می‌شود که آنان توفیق تشکیل حکومت مستقل می‌یابند و از زیستن در حمایت حکومت‌های دیگر رها می‌شوند. این دوران که دوران حکومت و پادشاهی انبیای الهی(ع) و یا نمایندگان آنان است، دورانی است که بنی اسرائیل در اوج اقتدار و بهره‌مندی است و آزادانه به اجرای مناسک دینی خود می‌پردازد؛ دوره‌ای که قوم یهود هنوز هم با «نوستالژیا»^(۶۱) آن دست به گریبان است و سودای بازگشت به آن را در دماغ می‌پروراند. قوانینی که موسی(ع) در قالب ده فرمان بر جامعه انسانی عرضه می‌کند، اخلاقیات را بر صدر می‌نشانند و اختصاصات

مشروع را ارج بسیار می‌نهد و زیستن در جامعه‌ای ایمانی و مهرپیوند را نوید می‌دهد. علی‌رغم این که امروزه مفاد ده فرمان موسی (ع) احکامی پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند، لکن باید اذعان داشت که قواعد مزبور برای بشر آن روزگاران یا تازگی داشته است و یا اهمیت آن برای او کاملاً معلل نشده بود. تأمل در تاریخ تمدن‌های بزرگ آن دوران چون مصر، بابل و غیره مؤید این مدعاست. از این رو است که برخی اندیشمندان شریعت و قوانین اقوام عبرانی را در تکوین حقوق نوین مؤثر دانسته و حتی موسی (ع) را از اولین قانون‌گذاران تأثیرگذار در حقوق غرب ارزیابی نموده‌اند. (مالوری، ۱۳۸۳، صص ۱۶-۲۰) مهم‌ترین منبع حقوق اقوام عبرانی، «عهد عتیق» و تفاسیر عالمان دینی در مورد آن است که امروزه در مورد اصالت و نحوه برآمدن آن گفت‌وگو بسیار است. تصویری که در این منابع به ویژه عهد عتیق از عدالت وجود دارد به عدالت قضایی محدود است. خدا در تورات بارها قضات و داوران را به رعایت بی‌طرفی و انصاف دعوت کرده و سربلندی بنی‌اسرائیل را در گرو رعایت این امر دانسته و رشوه را به عنوان یکی از مصادیق بی‌عدالتی به شدت نکوهیده است.^(۶۲) بنابراین در اندیشه‌های عبرانی نیز عدالت به معنی اجرای بی‌طرفانه و منصفانه قانون الهی است که از جانب خداوند عالمیان به پیامبران او ابلاغ شده است، نه این که معیاری بیرونی برای نقد قوانین و یا مبنایی برای اصل استحقاق باشد. ارج نهادن به قوانین حکومتی و اقتصادی رایج در جوامع و پذیرش «اصل حاکمیت قانون محل سکونت بر روابط سیاسی و اقتصادی مؤمنان» از دیگر ویژگی‌های حقوق اقوام عبرانی است که بدان قابلیت انعطاف فراوان می‌دهد و نه تنها از برخورد مصلحانه ارباب مذاهب با قوانین رایج در زمان خود حکایت می‌کند که بر آشنایی انبیای بنی‌اسرائیل و عالمان این قوم با نظریه «اعتبار قوانین عرفی در حدود شریعت» دلالت می‌کند؛ امری که شرقیان باستان در آخرین تحولات حقوقی دوران باستان، به صورت رقیق، بدان رسیده بودند. با این‌همه شریعت انبیای ابراهیمی را نمی‌توان متضمن نظریه‌ای مستقل درباره عدالت، غیر از آنچه که در شرق باستان مطرح بوده است و سابقاً تبیین شد، دانست.

در غرب باستان وضع به گونه‌ای دیگر بوده است. حق این است که ظهور و بروز مفاهیمی چون قانون، عدالت و حق در غرب باستان بسیار بعدتر از شرق رخ داده است. یونانیان باستان برای «قانون» و «حق» واژه‌ای به عنوان یک مفهوم انتزاعی نداشتند. آنچه بود درکی پیش‌مفهومی از این واژه‌ها بود که در اساطیر این قوم خود را منعکس شده است. اساطیر یونان باستان را هومر در حدود سده نهم پیش از میلاد در دو منظومه «ایلیاد»^(۶۳) و «ادیسه»^(۶۴) به رشته سخن کشیده است و احتمالاً در آن از وقایعی تاریخی سخن می‌گوید که در حدود ۱۲۰۰ سال پیش از میلاد رخ داده است. (رژ، ۱۳۷۸، صص ۵۵-۵۶) این دو اثر کهن‌ترین سند منسجم در مورد زندگی و اندیشه یونانیان هستند. در اشعار هومر است که ما اولین بار شاهد شکل‌گیری اندیشه قانون هستیم و اگر قانون را به عنوان امر معلوم^(۶۵)، قطعی^(۶۶) و عینی^(۶۷) در نظر بگیریم، اروپای قبل از هومر در شرایط ماقبل حقوقی به سر می‌برده است. (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۰) در اسطوره‌های یونان باستان با دو ایزدبانوی «تمیس»^(۶۸) و «دیکه»^(۶۹)، به مثابه دو مفهوم یا «نشانه»^(۷۰)، مواجه هستیم که ارتباط نزدیکی با امور مربوط به عدالت دارند و درک مفهوم و کارکرد آن‌ها می‌تواند ما را به آستانه درک یونانیان از عدالت نزدیک سازد. برای تحقق این منظور، از یک سو ریشه‌شناسی واژگان دال بر این مفاهیم اهمیت ویژه‌ای دارد و از دیگر سو نسب‌شناسی خدایان و پی‌بردن به روابط خویشاوندی میان آنان لازم و ضروری است. واژه تمیس با کلمه «Themistes» هم‌ریشه است که به معنی «ندای الهی» است؛ زیرا تمیس با الهامات خود نوع بشر را به سوی عدالت و اخلاق راهبری می‌کند و فرمان‌های صادرشده از جانب خدایان را پاس‌داری می‌کند. او که خدایی از تبار «تایتان»‌ها^(۷۱) و دختر «اورانوس»^(۷۲) است، در عین حال همسر و مشاور نزدیک «زنوس»^(۷۳)، والاترین خدای جهان نزد یونانیان، نیز به شمار می‌آید.^(۷۴) با این‌همه مفهوم تمیس را به سختی می‌توان دریافت. شاید بتوان گفت تمیس به محدوده‌ای تعلق دارد که در مرکز آن احتمالاً ایده تصمیم، دستور یا حکم ملهم از خدا وجود دارد. این حکم نه تنها دل‌بخواه نیست بلکه دریافتی مشترک (جمعی) از امر مطلوب را می‌رساند. از این رو می‌توان گفت در تمیس تصور یک اجتماع از

موجودات متفکر(خدایان یا انسان‌ها) و گونه‌ای از وجدان جمعی اجتماعی وجود دارد.(کلی، ۱۳۸۲، صص ۴۰-۴۱) دیگر ایزدبانوی یونانی عدالت «دیکه» است. انصاف در داوری یکی از ویژگی‌های اصلی این الهه است و پاس‌داری از حقوقی که عرفاً برای افراد در نظر گرفته شده است از وظایف او به شمار می‌رود. او به هنگام نقض عدالت از سوی دادرسان و داوران، مویه‌کنان خود را به تخت‌گاه زئوس می‌رساند و شکایت نزد او می‌برد.^(۷۵) در بینش‌های اسطوره‌ای یونانیان، دیکه یکی از دختران زئوس و حاصل وصلت او و تمیس است. خواهران او نیز که نتیجه همین وصلت‌اند، به ترتیب «آیرنه»^(۷۶)، الهه صلح، «یونومیا»^(۷۷)، الهه نظم و حکومت خوب، و «تیشه»^(۷۸)، الهه سرنوشت پنهان، می‌باشند. دیکه به صورت باکره دختری به نام «هزیشیا»^(۷۹) می‌زاید که الهه خون‌سردی و آرامش درونی است. دشمنان دیکه به ترتیب «اریس»^(۸۰)، الهه ستیز، و «هیبریس»^(۸۱)، الهه زیاده‌روی و تحریف، می‌باشند. از آنان الهه‌های دیگری مانند «دیسنومیا»^(۸۲)، مظهر بی‌نظمی و حکومت بد، «لته»^(۸۳)، مظهر فراموشی و پنهان‌کاری، و «آمفیلوگیا»^(۸۴)، مظهر واژگان مزورانه و چندپهلوی، زاده می‌شوند. همه این الهه‌ها فاقد پدر هستند و مستقیماً از ذات مادرشان اریس زاده شده‌اند که تبارش به «نیکس»^(۸۵)، الهه ظلمت و تاریکی، می‌رسد. دیکه افزون بر این دشمنان، پشتیبانانی هم در میان خویشاوندان خود در المپ و نیز در میان خدایان زیرزمینی دارد که پس از پیروزی زئوس وی را یاری می‌دهند. مهم‌ترین آنان «استیکس»^(۸۶) خدای ورطه فناء و دل‌مردگی و در عین حال مظهر انتقام‌گیری از جنایات نابخشودنی نزد یونانیان مانند گواهی دروغ است. پشتیبان دیگر، «نمسیس»^(۸۷) الهه مجازات و استقرار دوباره حق است و پشتیبان دیگر خواهر ناتنی دیکه است که احکام حقوقی صادر شده از سوی الهه عدالت را اجراء و تبه‌کاران را مجازات می‌کند. روابط پیچیده خویشاوندی و دشمنی که از نظر گذشت مؤید آن است که در بینش‌های اسطوره‌ای یونانیان، عدالت از ابعاد گوناگون برخوردار و در همه جهات قابل گسترش است. عدالت در نزدیکی با مدیریت، نظم پایدار و خرد جهانی قرار دارد و با صلح، حکومت خوب و آرامش در پیوند تنگاتنگ است. خود عدالت به کسی پاداش نمی‌دهد، اما می‌توان انتظار داشت که

پاداش نصیب کسانی شود که از آن پیروی می‌کنند. در عین حال، مجازات و تلافی و کیفر دادن نیز مستقیماً امور مربوط به عدالت نیستند، اما عدالت به کمک اصل‌های دیگری که پشتیبان آن هستند، انتظارات موجود در این زمینه را برآورده می‌کند. بینش‌های اسطوره‌ای یونانیان در عین حال نشان می‌دهد که عدالت با ستیزه‌جویی، زیاده‌روی، تحریف، بی‌نظمی، فراموش‌کاری، پنهان‌کاری، ریاکاری و چندپهلوگویی سازگاری ندارد.^(۸۸) مفهوم دیکه در دوران هومر معنی روشنی نداشت ولی نسبت به تمیس ظاهر برنده‌تری داشت. «گستلر»^(۸۹) تمیس را قانون آسمانی و دیکه را قانون زمینی پیرو او می‌داند. اولی متکی بر سنت الهی و دومی در راستای قانونی‌ست که از تمیس به معنی مذکور ناشی شده است و لذا قانونی‌ست که از طریق حکم مجازات قاضی لازم‌الاجراء می‌شود. تمیس مقدس‌تر است و دیکه گیتیانه‌تر. به گفته گستلر با رشد نظام حقوقی زمینی، نظام حقوقی خدایان عقب‌نشینی می‌کند و حتی در اشعار هومر مفهوم تمیس به طور فزاینده‌ای جای خود را به دیکه می‌دهد. (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۱) اگرچه تمیس و دیکه پاسخ‌های اخلاقی یا عاطفی مشترکی را مفروض می‌پنداشتند ولی به‌گونه‌ای نیستند که بر مفهوم عرف دلالت نمایند و از این‌رو الزام‌آوری حقوقی ندارند. در اشعار هومر حتی از واژه «نوموس»^(۹۰) یعنی عرف (در معنی حقوقی آن) خبری نیست و این واژه بعدها در نوشته‌های «هسیود»^(۹۱) اندک اندک به این مفهوم نزدیک می‌شود. در این دوران درک از عدالت به گونه‌ای وجود دارد و هسیود از پلیدی «داوری‌های ناروا» شکایت می‌کند. (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۲)

رومیان باستان نیز تصویری اسطوره‌ای از عدالت در ذهن داشتند. «ایوستیا»^(۹۲) نامی بود که رومیان برای ایزدبانوی عدالت در نظر گرفته بودند. تصویر ایوستیا که امروزه زینت‌بخش سردر بزرگ‌ترین دادگاه‌های قضایی دنیاست، تصویر زنی است با چشمانی بسته و ترازویی بر دست که اختلافات مردمان را به داوری نشسته است. این تصویر به وضوح به دو عنصر بی‌طرفی و توازن در داوری اشارت دارد. در برخی از تصاویری که نشان‌گر ایوستیا است، او شمشیری نیز بر دست دارد؛ این امر او را آماده کیفر دادن مجرمان و خاطیان نشان می‌دهد. اشاره به این نکته خالی از

لطف نیست که در زبان لاتین دو واژه دال بر «حق» و «عدالت» از کلمه «ایوستیا» مشتق شده‌اند.

شکل‌گیری قانون نوشته در یونان باستان به دوره‌ای برمی‌گردد که آنان تصمیم گرفتند عرف‌های رایج در جامعه آن روز یونان را تدوین کنند و به صورت نوشته درآورند؛ عرف‌هایی که برآمده از نگاه‌های اسطوره‌ای و شبه مذهبی به انسان و روابط او با غیر خود بود و غالباً در تجربه‌های تاریخی قوم یونانی ریشه داشت. این امر در قرن هفتم پیش از میلاد و با ظهور «زالوکوس»^(۹۳) آغاز و ظرف یک قرن به وسیله «دراکون»^(۹۴) و «سولون»^(۹۵) تکمیل شد. (بهرامی احمدی، ۱۳۸۲، صص ۹۱-۹۶) البته پیش از این اسپارتی‌ها نیز به وسیله‌ای به نام «لیکورگوس»^(۹۶) - که معلوم نیست شخصی واقعی یا افسانه‌ای است - به چنین اقدامی دست زده بودند. (بهرامی احمدی، ۱۳۸۲، صص ۹۱ و کلی، ۱۳۸۲، صص ۴۴) مبنای تصمیم یونانیان به تدوین عرف‌ها جلوگیری از تحریف آن به وسیله اشراف بود که نفوذ زیادی در جامعه آن روز یونان داشتند. (کلی، ۱۳۸۲، صص ۴۳) نکته‌ای که توجه هر خواننده‌ای را جلب می‌کند این است که تدوین عرف‌ها در یونان باستان بر خلاف شرق باستان نه تنها به الوهی پنداشته شدن قانون نوشته منجر نشد که بر عکس سبب گیتیانه‌تر شدن قواعد مدون نیز گردید؛ گرچه عرف‌های رایج در یونان باستان نیز نوعاً برآمده از ارزش‌های منعکس شده در اساطیر و عقاید شبه مذهبی این قوم بودند. سر این امر را احتمالاً باید در نگاه یونانیان به مقوله حکومت جست که در زمان مقارن با تدوین عرف‌ها کاملاً گیتیانه بوده است. در این زمان مردم و مدونان قوانین که خود از حاکمان جامعه محسوب می‌شدند، نیک به این نکته توجه داشتند که قانون امری بشری و قابل تغییر است و تا حدود زیادی از مصالح اجتماعی و اراده عمومی ناشی می‌شود. حتی دو مورد از این قانون‌گذاری‌ها خود منشأ مردم‌سالاری در یونان باستان شدند و قدرت فرمان‌روا و قانون را ناشی از اراده و خواست عمومی و نه خدایان دانستند؛ (بهرامی احمدی، ۱۳۸۲، صص ۹۳-۹۵) امری که مآلاً باعث بسط بیش‌تر گیتیانگی در میان یونانیان شد. البته قانون نوشته در میان یونانیان از تقدس ویژه‌ای برخوردار بود و تغییر آن ناپسند شمرده می‌شد و با تشریفات

ویژه‌ای همراه بود. (کلی، ۱۳۸۲، صص ۴۴-۴۷) بی‌گمان قداست قانون نوشته نزد یونانیان ریشه در الوهی بودن آن نداشت، اما این‌که قداست مزبور مستظهر به کدام مبانی و عقاید بوده است نیز چندان مورد بحث قرار نگرفته است. شاید بتوان گفت این امر از توجه ویژه یونانیان به نظم ناشی شده است؛ به ویژه که آنان قومی عظمت‌طلب و برتری‌جو بودند و تحقق اهدافشان را در پیروی از یک نظم آهنین می‌دیدند. این امر با توجه در مکالمه میان «دماراتوس»^(۹۷)، شاه اسپارت، و «خشایار»^(۹۸)، پادشاه هخامنشی، کاملاً روشن می‌گردد؛ آن‌گاه که دماراتوس به خشایار می‌گوید هراس مردم یونان از قانون بیش از هراس ایرانیان از پادشاهشان است. (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵) بنابراین اولین نگاه‌های حقوقی یونانیان نیز، چون شرقیان باستان، بر تقدس قانون استوار بود؛ با این تفاوت جوهری که آنان قانون را نه امری الهی که برآمده از خواست و اراده عمومی و تضمین‌کننده نظم عمومی می‌دانستند. توجه‌دادن به این مطلب نیز ضروری‌ست که در نظرگاه یونانیان قوانین مذهبی از احترام برخوردار بودند و پیش‌بینی مقررات مخالف با قوانین مذهبی امری مذموم به شمار می‌آمد؛ امری که بعضاً گریزی از ارتکاب آن نبود و سبب جریمه‌دارشدن احساسات مذهبی طیف‌های محافظه‌کار می‌شد. در زمانی نزدیک به تدوین عرف‌ها و شاید هم‌زمان با آن، نخستین فیلسوفان یونانی نیز به اندیشیدن در باب عدالت و قانون علاقه نشان دادند. ظاهراً نخستین بار آناکسیماندر^(۹۹) ملطی، فیلسوف سده ششم پیش از میلاد، به تفکر فلسفی در زمینه قانون و عدالت پرداخته است. از استاد وی تالس^(۱۰۰) نوشته‌ای در دست نیست، اما از آناکسیماندر دو پاره مکتوب موثق به صورت گزین‌سخن بر جای مانده است که در عین حال نخستین نوشته یونانی به نثر نیز محسوب می‌شود. یکی از این گزین‌سخن‌ها به پرسش از خاستگاه موجودات اختصاص دارد و دیگری تصریح می‌کند که عدالت جزو ذات هستی است و مرتکب بی‌عدالتی طبق نظم حاکم بر هستی سزاوار انتقام خواهد بود. (نیچه، ۱۳۸۶، صص ۶۸-۷۴) بنابراین می‌توان گفت از نظر آناکسیماندر «هستن و بایستن» امری واحد محسوب می‌شوند و برجاهستی بیان‌گر حق برجا بودن است. دیدگاه‌های آناکسیماندر حاکی از دیدگاه کیهان‌شناختی او درباره عدالت است.

عدالت نزد او سامان‌بخش تمام پدیدارهای کیهان و جهان است. این دیدگاه را نباید با دیدگاه‌های طبیعی در مورد عدالت خلط کرد. زیرا جهان و کیهان نزد فیلسوفان پیش‌سقراطی محدود به عالم طبیعت نیست و دربرگیرنده تمام هستی است. (ریخته‌گران، ۱۳۸۳، ص ۳۶) اما واژه عدالت نزد هراکلیتوس^(۱۰۱) دیگر فیلسوف یونانی و شاید مهم‌ترین فیلسوف پیش‌سقراطی دارای بار معنوی متفاوتی بود. او قانون و هستی را در وحدتی ذاتی می‌دید و عقیده داشت که همه روی‌دادها تحت سلطه قانون جهانی که وی آن را «لوگوس»^(۱۰۲) می‌نامید قرار دارند. لوگوس نزد هراکلیتوس عقل جهان یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمان‌روا و در همه‌چیز و همه‌جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارند. (نیچه، ۱۳۸۶، ص ۸۸) به نظر هراکلیتوس همه‌چیز در طبیعت برای خرد جهانی زیبا، نیک و عادلانه است و فقط نزد انسان‌هاست که برخی امور و پدیده‌ها زشت و بد و ناعادلانه دیده می‌شوند و این امر ناشی از محدودیت قوه ادراک آدمی است. (نیچه، ۱۳۸۶، صص ۸۶-۹۱) البته در ادوار بعدی فلسفه یونان، سوفسطائیان از این سخن هراکلیتوس تفسیری دیگر ارائه نمودند. آنان بدون توجه به اهمیت کانونی لوگوس در فلسفه هراکلیتوس عدالت را از نظر او امری نسبی دانستند؛ در حالی که او در تبیین مفهوم لوگوس مردم را به سبب تلقی ناقص‌شان از هستی نکوهش می‌کند و درک نسبی آنان از امور را بی‌ثمر و ناقص می‌خواند (ریخته‌گران، ۱۳۸۳، ص ۳۷) و انسان را تا آخرین تار و پود وجودش به دور از آزادی و محصور در ضرورتی می‌داند که لوگوس به او تحمیل می‌کند. (نیچه، ۱۳۸۶، ص ۸۸) از منظر او دانایی در گوش‌سپردن به لوگوس و هم‌زبانی با اوست (ریخته‌گران، ۱۳۸۶، ص ۳۷) و البته تخلف از آن نیز نه تنها بی‌خردی است که امکان ندارد. بنابراین هراکلیتوس را نیز باید ادامه‌دهنده راه آناکسیماندر و پارمنیدس^(۱۰۳) دانست که عدالت را امری کیهانی و تکوینی - و نه البته طبیعی - می‌دانستند. از این منظر، قانون نوشته تا جایی که با مقتضای لوگوس منافات نداشته باشد عادلانه تلقی می‌گردد و در غیر این صورت نه تنها غیرعادلانه است که اصرار بر اعمال آن نیز مصداق «عرض خود بُردن و زحمت دیگری داشتن» محسوب

می‌شود!^(۱۰۴) البته دست‌اندرکاران آن روز حقوق و سیاست یونان به این دیدگاه‌ها به مثابه نگاه‌هایی عملی برای اداره جامعه نظر نکردند و به پایه‌گذاری دیدگاه انسانی و اعتباری نسبت به مفاهیم حقوقی پرداختند. به نظر من، پایه‌گذاران دیدگاه انسانی و اعتباری نسبت به مفاهیم حقوقی بیش از آن‌که در عداد فیلسوفان باشند در زمره حقوق‌دانان و سیاست‌مداران و ادیبان بوده‌اند. چنان‌که آمد، در زمانی که آناکسیماندر و پارمنیدس و هراکلیتوس و اتباع آنان مشغول نظریه‌پردازی در مورد ماهیت قانون بودند، ارباب سیاست و حقوق‌دانان آسوده از این مباحث به وضع و اعمال قانون پرداختند و مردم نیز که حفظ و برتری یونان و البته منافع خویش را در گرو پیروی از قانون می‌دیدند به میل و رغبت اوامر مقنن را امتثال نمودند. این در حالی بود که همگان نیک می‌دانستند که قانون چیزی جز اوامر مقنن نیست و لزوماً در امور تکوینی ریشه ندارد؛ البته جز در مورد قوانینی که جنبه مذهبی داشت. با این‌همه توسل به عنصر ترس برای تکمیل ضمانت اجرای قوانین هنوز لازم می‌نمود و تمسک به قدرت خدایان برای رفوی نقص ضمانت اجرای دنیوی در نظر گرفته شده و توعید متخلفان ضرورت داشت. بر این اساس، در دوران تراژدی‌نویسان (قرن پنجم پیش از میلاد) نیز دیکه به عنوان خدایی مطرح است که بدی‌ها را مجازات می‌کند. حتی تا این زمان نیز سخنی از عدالت به مثابه معیاری بیرونی برای ارزیابی قوانین نوشته در میان نیست و عدالت مستقل از قانون معنی روشنی ندارد. تا این‌که عدالت بسان مفهومی انسانی به صراحت وارد نوشته‌های ادیبان می‌شود و در نمایش‌نامه‌های امثال «سوفوکلس»^(۱۰۵) و «اورپیدس»^(۱۰۶) بسط می‌یابد. آن‌گاه که سوفوکلس در ابتدای نمایش‌نامه «آنتیگونه»^(۱۰۷)، از زبان او، از ستم‌های زئوس سخن می‌گوید و زبان به شکایت می‌گشاید (سوفوکلس، ۱۳۵۵، ص ۹)، در پی تبیین دیدگاهی است که دقیقاً در مقابل دیدگاه امثال آناکسیماندر و هراکلیتوس جای دارد و بر خلاف آنان بر جاهستی را مساوی و بلکه مساوق با برحق بودن نمی‌بیند؛ زیرا سوفوکلس بر جاهستی‌ها را بی‌پروا به نقد می‌کشد و عدم رضایت خود از آن‌ها را از منظری انسانی صریحاً اعلام می‌دارد. گو این‌که آنتیگونه (بخوانید سوفوکلس) دیگر نمی‌خواهد از منظر قانون کلی و نظم کیهانی به

تفسیر وقایع جهان بنشیند؛ آنتیگونه‌ای که به رغم فرمان پادشاه تیس به اجرای دستور الهی کمر می‌بندد و در این راه مرگ را به جان می‌خرد. داوری سوفوکلس دربارهٔ این کردار آنتیگونه سخت قابل تأمل است. گاه او را به خاطر گذر از مرز قانون و درغلتیدن در چاه عدالت می‌نکوهد و گاه کردار او را کرداری خدایی و قابل احترام می‌بیند. گاه عمل او را بیهوده می‌خواند و گاه از زبان هایمون^(۱۰۸)، پسر فرمان‌روای تیس و نامزد آنتیگونه، داوری مردمان دربارهٔ کردار او را معیار جواز و بلکه شایستگی کار او می‌داند. در عین حال، سوفوکلس سرنوشت شوم آنتیگونه را بازتاب کردار ناشایست تبار او و تخطی آنان از دستورهای خدایان می‌داند؛ چنان که فرمان‌روای تیس نیز به علت تمرد از اوامر خدایان به سرنوشتی شوم گرفتار می‌آید و تمام تبار خود را از دست می‌دهد. (سوفوکلس، ۱۳۵۵، ص ۳۹ و صص ۴۵-۴۷ و صص ۶۳-۶۷) سوفوکلس در ورطهٔ عجیبی گرفتار آمده است؛ از یک سو، عدالت را در امثال فرمان‌الهی می‌داند و فرمان حاکم را از جهت مخالفت با فرمان الهی ناپسند می‌شمارد و از دیگر سو برقراری نظم اجتماعی را در پیروی فرمان پادشاه می‌بیند ولو فرمان مزبور ناپسند باشد. اینک اوست که باید در مقام تراحم میان این دو فرمان یکی را برگزیند؛ در حالی که عنصر دیگری را نیز باید در تحلیل خود لحاظ کند و آن این‌که او، حَسَبِ درک انسانی خود، کردار آنتیگونه را مجاز و عادلانه می‌بیند و مجازات او را بر نمی‌تابد.

چنان‌که آمد، تدوین قوانین نوشته با تثبیت مردم‌سالاری در یونان همراه و زمینه‌ساز ورود افراد (برخی افراد!) به حوزهٔ تصمیم‌گیری‌های عمومی شد که به نوبهٔ خود می‌توانست تضمین‌کنندهٔ منافع عمومی باشد. اهداف مردم‌سالاری نه تنها کاملاً محقق نشد که بسط آن آسیب‌هایی نیز به همراه داشت؛ خصوصاً که مردم‌سالاری یونان ماهیتی «الیگارشیک»^(۱۰۹) داشت و این امر برای نخبگان جامعهٔ یونان جالب به نظر نمی‌رسید. از این‌رو توأم با بسط نظام مردم‌سالار این پرسش نیز در میان نخبگان مطرح شد و ریشه دواند که آیا خواست و ارادهٔ عمومی می‌تواند مبنایی صحیح برای تعیین قوانین و مقررات حاکم بر جامعه باشد؟ این پرسش کانونی با شدت و حدت تمام نزد اندیشمندان و نخبگان یونانی مطرح بود و بعدها در

ژرف‌کاوی‌های سقراط^(۱۱۰)، افلاطون^(۱۱۱) و ارسطو^(۱۱۲) به طور مبسوط بدان پرداخته شد. بدین‌سان نخبگان و فیلسوفان در پی یافتن معیاری برای ارزیابی قوانین حاکم و ارزش‌گذاری بر آنان به تلاشی طاقت‌فرسا و ذهن‌سوز دست زدند؛ امری که حتی بعضاً به قیمت جان‌شان تمام شد. البته زمینه‌ای که به این نخبگان اجازه تفکر در مورد معیار اعتبار قانون نوشته را می‌داد، همان ماهیت گیتیانۀ قانون نزد یونانیان بود. تشکیل حکومت مردم‌سالار در یونان باستان به تثبیت نگاه انسانی به عدالت یاری رساند و رسوخ «انسان‌محوری معرفتی»^(۱۱۳) در افکار ارباب حکومت مردم‌سالار، روز به روز مفاهیمی چون حق و قانون و حکومت را گیتیانۀ تر کرد. این امر نمی‌توانست از دید فیلسوفان و متفلسفان یونانی که بعضاً دل در گرو نگاه کیهان‌شناختی به قانون داشتند و بعضاً قوانین مذهبی را به شدت پاس می‌داشتند، پنهان ماند و واکنش آنان را در پی نداشته باشد. خصوصاً که تبه‌کاری‌های ارباب حکومت مردم‌سالار تمدن یونان را در معرض انحطاط قرار داده و جامعه یونانی را به تفرقه دچار کرده بود؛ امری که انگیزۀ کافی برای مبارزه با نگاه انسانی به عدالت را نزد ارباب اندیشه فراهم آورد و با ظهور سقراط جنبۀ نظری آن تقویت شد. سقراط که به جدالی دامنه‌دار با انسان‌محوری معرفتی در حوزه دانش‌ها و ارزش‌ها دست زد و جان بر سر عقاید خود نهاد، گرچه به لزوم پیروی از قوانین موضوع اکثریت عقیده داشت و با حرارت تمام از این دیدگاه در گفت - و - گوی «کریتو»^(۱۱۴) دفاع کرد و التزام عملی خود به این دیدگاه را نیز با رد پیشنهاد گریز از زندان به نمایش گذارد، مبلغ این دیدگاه بود که لزوم اطاعت از قوانین موضوع مقید به عدم تعارض آن‌ها با اوامر و دستورهای الهی است. بنابراین سقراط در عین حال که مدافع سرسخت نظریۀ «عدالت به مثابه قانون» بود، اعتبار قانون را مقید به عدم مخالفت آن با دستور الهی می‌دانست و در این زمینه چون شرقیان متأخر و یا ارباب ادیان ابراهیمی می‌اندیشید. او ظاهراً با ماهیت قانون موضوع کاملاً آشنا بود و وظیفۀ مقنن را الگوبرداری صرف از نظم کیهانی نمی‌دانست، ولی با این‌همه اعتبار قانون را در حدود عدم مخالفت با قانون الهی می‌دید. اما این‌که قانون الهی به چه

معنی است و چگونه می‌توان آن را کشف کرد، امری است که در دیدگاه‌های سقراط بازتاب روشنی نداشته است.

افلاطون میراث‌دار چنین تفکراتی است. او از یک سو دل در گرو تلقی کیهانی از قانون داشت و تمام ارزش‌ها را واجد حقیقتی مثالی^(۱۱۵) در عالم برین می‌دید و وظیفه فیلسوف را کشف و تحقق‌بخشیدن به آن ارزش‌ها می‌دانست و از سوی دیگر با واقعیتی به نام قانون موضوع دست و پنجه نرم می‌کرد؛ قانونی که برآمده از رأی و نظر مردم بود و در طول زمان صبغه الهی و کیهانی خود را از دست داده بود. شدت انحطاط یونان - که بیش‌تر از استادش، سقراط، بر او معلوم شده و یا تأثیر عمیق‌تری بر وی نهاده بود - مانع از آن بود که او عدالت را یکسره در انبان تنگ قانون موضوع بریزد.^(۱۱۶) بنابراین او در پی یافتن معیاری برین برای تقنین بود تا تعیین حدود اعتبار قوانین موجود. به‌این منظور او سعی می‌کند با تبیین ملاک اتصاف انسان به عدالت، که آن را برترین فضیلت انسانی و به معنی اعتدال در قوای نفسانی او می‌دانست، الگویی برای عدالت اجتماعی دست و پا کند. از نظر او عدالت فضیلتی در عرض سایر فضایل نیست که عنوانی انتزاعی است و بر نفوس معتدل اطلاق می‌گردد. بر این اساس، او معتقد است که تنها در صورت وجود اعتدال میان طبقات اجتماع و «نهادن هر چیزی بر جای خود» می‌توان بر اجتماع نیز عنوان عادل را اطلاق نمود. بنابراین از دیدگاه او همان‌گونه که عدالت انسان به ایجاد اعتدال میان قوای نفسانی است، عدالت اجتماعی نیز در گرو آن است که افراد اجتماع در نظم به‌هم‌پیوسته‌ی جامعه که مثالی در عالم برین دارد حل شوند. بنابراین قانون نیز تا حدی اعتبار دارد که اشیاء و افراد را در جایگاه معهود و از پیش معین‌شده خود در جامعه بنشانند و یا آنان را به جایگاه مزبور بازگرداند. با این وصف، افلاطون نیز عدالت را نه امری اعتباری که امری واقعی می‌دانست.

اما ارسطو، بر خلاف دیدگاه پوپر^(۱۱۷) (موحد، ۱۳۸۴، صص ۹۳-۹۴)، نگاهی یک‌سره متفاوت با استاد خویش به مقوله عدالت دارد؛ چه، او اخلاق و سیاست را فاقد جنبه متعالی و امری دنیوی و انسانی می‌داند. (خاتمی، ۱۳۷۸، ص ۷۱) گرچه او در برخی مواضع خویش قانون را تنها مظهر عدالت می‌خواند، لکن در تأملی

عمیق‌تر میان عدالت طبیعی و عدالت قانونی تفاوت می‌نهد و عدالت طبیعی را در جایگاهی برتر از عدالت قانونی می‌نشاند. با این‌همه او در خصوص تغییر قوانین توصیه به احتیاط می‌کند. (موحد، ۱۳۸۴، صص ۹۶-۹۷) این جاست که «طبیعت»^(۱۱۸) و نه «کیهان»^(۱۱۹) برای اولین بار به مثابه معیار ارزیابی قانون از سوی او مطرح می‌شود؛ مسأله‌ای که تا زمان ما ادامه دارد. (موحد، ۱۳۸۴، ص ۹۶) ارسطو با توجه به ریشه واژه «Dikaion» که در یونانی به معنی عدالت است و از نام ایزدبانوی عدالت گرفته شده است، عدالت را به معنی تساوی می‌داند و در اثبات مدعای خود به برداشت عرفی از این واژه تمسک می‌جوید. (Vlastos, 1985, p.41) این نحوه استدلال نشان‌گر آشنایی ارسطو با منطق استدلال در حوزه امور اعتباری است. بنابراین او در تفسیر واژه «Dikaion» اشتباه افلاطون را مرتکب نمی‌شود و آن را با واژه «Diakaiosyne» که به معنی عدالت نفسانی و پرهیزکاری^(۱۲۰) است خلط نمی‌کند و هر جا که حَسَبِ ضرورت مجبور به استفاده از این واژه می‌گردد توضیح می‌دهد که مقصود وی از این واژه عدالت به معنی کیف نفسانی نیست. (Vlastos, 1985, p.41) البته تساوی مورد نظر ارسطو به هیچ‌وجه تساوی ریاضی نیست و او به یک نوع تساوی هندسی و یا هم‌ارزی نظر دارد. (Vlastos, 1985, pp.41-42) به عقیده او عدالت در دو معنی به کار می‌رود: یکی به معنی میانه‌روی و اعتدال قوای نفسانی چنان‌که افلاطون می‌گفت که از نظر او ارتباطی با عدالت اجتماعی ندارد و دیگری به معنی عدالتی که ناظر به دفع یا رفع نزاع‌های ناشی از «غریزه استثمار»^(۱۲۱) در انسان‌هاست. او عدالت به معنی اخیر را «عدالت جزئی»^(۱۲۲) می‌نامد و آن را به دو قسم توزیعی^(۱۲۳) و تصحیحی^(۱۲۴) تقسیم می‌کند و اولی را ناظر به تقسیم امکانات اجتماعی و دیگری را ناظر به امور قضایی می‌داند. بی‌گمان عدالت توزیعی در نظر او همان اعمال انصاف بر اساس قانون طبیعی است؛ یعنی بر اساس نیاز^(۱۲۵)، ارزش^(۱۲۶)، شایستگی^(۱۲۷) و کار^(۱۲۸). (Vlastos, 1985, p.44) نظریه ارسطو درباره عدالت توزیعی مبنای دیدگاهی شد که عدالت را به معنی «اعطای حق هر ذی‌حق» می‌دانست. گرچه دیدگاه «عدالت به مثابه قانون طبیعی» دیدگاهی نوین به شمار می‌رفت، اما هنوز در پی جست‌وجوی مبنایی غیرانسانی و واقعی برای عدالت بود.

این دیدگاه بعدها در نظریات سیسرون^(۱۲۹) بسط داده و پی‌گیری شد. (خاتمی، ۱۳۷۸، صص ۸۸-۹۱ و طاهری، ۱۳۷۵، صص ۹۹-۱۰۸)

پس از افلاطون و ارسطو که تمدن یونان در آستانه زوال قرار گرفت، دیدگاه‌های شکاکانه نیز در میان متفکران بسط یافت. انسانی که نمی‌توانست به وجود جهان خارج از ذهن باور کند، چگونه می‌توانست با شهود حقایق مثالی یا کشف قوانین طبیعی مبنایی برای توزیع امکانات اجتماعی به دست دهد؟ در این دوران نظریاتی که عدالت را امری اعتباری می‌دانستند مجال بسط یافتند. اپیکوریان که در حوزه هستی‌شناسی نیز مروج نگاه‌های ساختارشکنانه‌ای بودند، بی‌هیچ پرده‌پوشی عدالت را امری نسبی و برساخته توافقات انسانی دانستند^(۱۳۰) البته توافق بر عادلانه انگاشتن نزد آنان بی‌معیار و دل‌بخواه نیست که تابع «سود عمومی»، البته نزد اعتبارکنندگان، است. (طاهری، ۱۳۷۵، صص ۸۶-۸۷) بنابراین سود عمومی نیز امری نسبی و تابع درک انسانی است. رواقیان نیز نگاهی اعتباری به مفهوم عدالت داشتند. آنان روابط غایی موجود در طبیعت را منشأ اعتبار حقوقی به نام «حقوق طبیعی» قلمداد نمودند. حقوق طبیعی نزد رواقیان با قانون طبیعی نزد ارسطو تفاوتی مهم داشت و آن این‌که ارسطو قوانین طبیعی را منشأ انتزاع حق برای انسان می‌دانست و به عبارت دیگر به استنتاج «باید» از «هست» می‌پرداخت، لکن رواقیان امکاناتی را که طبیعت در اختیار انسان نهاده بود منشأ اعتبار حقوق انسانی قلمداد می‌نمودند. بنابراین قانون طبیعی ارسطویی صیغه‌ای واقعی و تکوینی دارد در حالی که حقوق طبیعی رواقی به مفهومی قراردادی و اعتباری اشاره دارد. (عنایت، ۱۳۶۴، صص ۱۰۸ و برای دیدن نظر مخالف^(۱۳۱) رک. اشتراوس، ۱۳۷۳، صص ۱۶۵) با افول تفکر فلسفی و زوال کامل تمدن یونان و انتقال تمدن غرب به روم باستان، اندیشه‌پردازی در مورد عدالت در دنیای باستان متوقف شد و هم‌نخبگان مصروف تدوین قوانین بر اساس مبانی فلسفی پرداخته‌شده به وسیله فیلسوفان به ویژه فیلسوفان رواقی گردید. همین قوانین بعدها در اواخر دوران قرون وسطا محل مذاقه قرار گرفت و نه تنها مبنای حقوق نوین در غرب شد که کل جهان را درنوردید. به نظر من، دیگر اندیشه‌های فلسفی درباره عدالت حتی در دوره‌های اخیر، جز آنچه

که در دیدگاه‌های فیلسوفان پساتجددگرا منعکس گردیده است، به نوعی بازتولید همین نگاه‌های باستانی به عدالت به ویژه در غرب باستان بوده‌اند و یا تقریر کم‌اشکال‌تری از این نگاه‌ها به شمار می‌روند.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داده است که مفهوم عدالت در ذهن و زبان بشر مسبوق به عدم بوده و او در دوران‌های پسین از تاریخ خویش با آن آشنا شده است. چنان‌که در سطور این مقاله از نظر گذشت، سیر شکل‌گیری این مفهوم در جوامع و دوران‌های مختلف متفاوت و تابع تجربه‌های تاریخی هر قوم بوده و از این رو درک‌های رایج در مورد عدالت در میان اقوام مختلف و در ادوار گوناگون یکسان نبوده است؛ به گونه‌ای که در میان درک‌های مزبور به سختی می‌توان به قدر مشترکی دست یافت که در مقام بیان معنی واژه عدالت بدان ارجاع شود. نگاهی اجمالی به واژه‌های رایج در زبان‌های امروزی در مورد عدالت نیز مؤید این ادعاست؛ به عنوان مثال، واژه «داد» در زبان پارسی به «فرمان و قانون» اشاره دارد، در حالی که واژه «عدل» و دیگر معادل آن «قسط» در زبان تازی حاکی از «انصاف و مساوات» و واژه «justice» در زبان‌های اروپایی حاکی از «توازن و تناسب» است. البته شاید بتوان گفت که درک‌های باستانی از عدالت در بسیاری از موارد دربردارنده نوعی داوری اخلاقی در مورد فعل متصف به عنوان عدالت بوده‌اند. در این میان تنها یک تفاهم نسبی در مورد مفهوم «عدالت قضایی»^(۱۳۲) در طول زمان و در میان اقوام مختلف به چشم می‌خورد و می‌توان گفت که تقریباً از ابتدای پیدایش نهاد داوری در اجتماعات و جوامع بشری درکی بسیط از این مفهوم وجود داشته که به لزوم رعایت انصاف از جانب داوران در اعمال قواعد حاکم راجع بوده است. با این اوصاف به نظر می‌رسد که واژه عدالت بیش از آن‌که مفهومی اعتباری یا انتزاعی باشد، تنها نامی است برای توصیف حالتی در اجتماع که هر قوم با توجه به تجربه‌های تاریخی و مذهبی خویش وجود آن حالت در جامعه را می‌پسندیده است. در گذر زمان این مفهوم نیز چون مفاهیم دیگر در مرکز مذاقه‌های فلسفی

فیلسوفان قرار گرفته است و هرکدام از آنان کوشیده‌اند حَسَبِ روش فلسفی خود مفهوم عدالت را توضیح دهند که در این میان برخی عدالت را امری کیهان‌شناختی و به معنی انطباق با نظم و سامان حاکم بر هستی دانسته‌اند و برخی دیگر آن را امری انسانی و برساخته توافقات بشری ارزیابی نموده‌اند. به دیگر سخن، این فیلسوفان کوشیده‌اند منشأی عقلایی برای وجود احساس عدالت در بشر بیابند. توجه به این نکته ضروری‌ست که تفکر نومیالیستی در مورد عدالت حقوقی به معنی انکار وجود ارزش یا ارزش‌های مطلق در حوزه‌ی روابط انسانی نیست و تنها متفکران را به جست‌وجوی مبنایی دیگر برای ارزش‌ها دعوت می‌کند.

در پایان، نقل کلامی از لئو اشتراوس - که از معروف‌ترین فیلسوفان حقوق طرف‌دار حقوق طبیعی است - خالی از لطف نیست:

« ... "توافق نوعی بشر"^(۱۳۳) به‌هیچ‌وجه شرط لازم برای وجود حق طبیعی نیست. به نظر برجسته‌ترین استادان فن، کشف حق طبیعی، درست به دلیل عقلانی‌بودنش، پیشاپیش مبتنی بر کاربرد عقل است و به همین دلیل به صورت عام [= جهانشمول] شناختنی نیست: حتی انتظار این‌که اقوام وحشی به چنین کشفی رسیده باشند بیهوده است. به عبارت دیگر، اثبات این مطلب که حتی یک اصل از اصول عدالت هم نیست که در دوره‌ای معین یا در جای معینی از جهان بی‌اعتبار شمرده نشده باشد این معنا را نمی‌دهد که هرگونه بی‌اعتبار شمرده‌شدن اصول عدالت را امری موجه و معقول بدانیم.» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۸)

یادداشت‌ها

1. justice
2. ursprung: source
۳. درباره‌ی معانی واژه‌ی خاستگاه به ویژه نزد نیچه رک. حنایی کاشانی، ۱۳۸۵، صص ۳۹-۶۶ و کهن، ۱۳۸۵، صص ۳۷۴-۳۹۱
4. social sciences
5. philosophers of justice
6. concept
7. discourse
8. socialism
9. fascism
۱۰. برای دیدن فهرست نسبتاً جامعی از نظرات ارائه‌شده در مورد مفهوم عدالت رک. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، صص ۱۹۳-۲۱۲ و قربان‌نیا، ۱۳۸۱، صص ۲۱-۳۱
۱۱. درباره‌ی معانی اعتباری رک. مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۲۰۱-۲۰۲ و درباره‌ی معانی ذاتی رک. جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۲ و المظفر، ۱۴۲۶ ه.ق.، صص ۳۷۶-۳۷۹
۱۲. درباره‌ی ملاک بدهت و عدم بدهت تصورات رک. الرازی، ۱۳۸۱، صص ۳۹-۴۰
۱۳. در تعریف اولیات چنین گفته شده است: «و هی قضایا یصدق بها العقل لذاتها، ای بسبب خارج عن ذاتها.» (المظفر، ۱۴۲۶ ه.ق.، ص ۳۲۸)
۱۴. در تعریف فطریات چنین گفته شده است: «و هی القضایا التي قیاساتها معها، ای: ان العقل لا یصدق بها بمجرد تصور طرفیها کالاولیات، بل لابد لها من وسط، الا ان هذا الوسط لیس مما یدهب عن الذهن حتی یحتاج الی طلب و فکر، فکلما احضر المطلوب فی الذهن حضر التصدیق به لحضور الوسط معه.» (المظفر، ۱۴۲۶ ه.ق.، ص ۳۳۶)
۱۵. رک. جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۵۶-۵۷
۱۶. رک. المظفر، ۱۴۲۶ ه.ق.، ص ۳۲۸
۱۷. درباره‌ی معانی حسن و قبح رک. المظفر، ۱۴۲۲ ه.ق.، ج ۱-۲، صص ۲۷۲-۲۷۵ و معلمی، ۱۳۸۰، صص ۲۲۷-۲۳۴
۱۸. درباره‌ی تفاوت حسن واقعی و تکوینی با حسن اعتباری رک. جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۴۸-۴۹
19. epistemological
20. ontological

۲۱. با توجه به عدم امکان اقامه برهان در حوزه اعتباریات (طباطبایی، بی تا، صص ۲۸۹-۲۹۰)، اثبات در این جا به معنی اقامه برهان نیست. (درباره نحوه اقامه دلیل بر ادعاها در امور اعتباری رک. نراقی، ۲۰۰۵ م، صص ۵-۸) البته برخی نیز قائل به امکان اقامه برهان در حوزه اعتباریات، ولو به صورت موجبه جزئی، هستند. (رک. جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۶ و معلمی، ۱۳۸۰، صص ۲۳۶-۲۴۲ و صص ۲۵۱-۲۵۸ و صص ۲۵۹-۲۶۳ و صص ۲۶۶-۲۶۸)

۲۲. برای توضیحات تفصیلی رک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۵۴-۵۵

23. Heidegger
24. genealogy
25. method
26. Michel Foucault
27. Freidrich Nietzsche

۲۸. On The Genealogy of Morals. داریوش آشوری این کتاب را به زبان فارسی ترجمه کرده است. مشخصات کتاب‌شناختی این ترجمه به این قرار است: نیچه، فریدریش (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه، چاپ ۱.

29. hermenutic
30. archaeology
31. Nietzsche, Genealogy, History
32. metaphysical
33. metahistoric

۳۴. این تعبیر از فوکو است. (رک. حنایی کاشانی، ۱۳۸۵، صص ۴۳ و کهن، ۱۳۸۵، صص ۳۷۶)

35. psychology
36. methodological
37. postmodern

۳۸. شبیه این روش را، البته با تفاوت‌هایی، علامه طباطبایی (ره) در مقاله‌ی ششم کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» با عنوان «ادراکات اعتباری» به کار گرفته است. (رک. طباطبایی، بی تا، صص ۲۶۹-۳۴۸)

۳۹. بی‌گمان در نوشته‌ای که در پی ارائه‌ی تبیینی تاریخی از نحوه‌ی شکل‌گیری یک مفهوم در ذهن بشر بر اساس داده‌های غیرمسلم تجربی است، نباید به دنبال براهین متقن فلسفی بود؛ نه از آن جهت که نگارنده از برهان روی گردان است که اساساً امکان اقامه‌ی آن وجود ندارد. آنچه در نوشته‌ی حاضر و نوشته‌هایی مانند این با آن مواجه‌اید تبیینی قابل تحمل از موضوع و جمع‌بندی داده‌های باستان‌شناختی و تاریخی، اعم از مسلم و تا حدودی مسلم! بر اساس یک یا چند فرضیه و پیش‌فرض است. (البته می‌دانید که تقدم فرضیه بر بررسی داده‌ها یا تأخر آن از بررسی مزبور نیز خود حکایتی جالب توجه دارد!) با

این وصف، نتیجه یا نتایجی نیز که از نوشته‌هایی این چنین برمی‌آید - البته اگر بتوان نام نتیجه بر آن نهاد - گزاره یا گزاره‌هایی ابطال‌پذیر و عجالناً مقبول خواهد بود. نگارنده ۴۰. در خصوص آغاز تاریخ بشر دیدگاه‌های گوناگونی میان مورخان و متفکران وجود دارد. برخی از تاریخ‌نگاران، به ویژه در سده‌های میانی، ظهور آدم ابوالبشر(ع) بر روی زمین را آغاز تاریخ بشر دانسته‌اند. این نگاه - که از دیدگاه برخی حاکی از وجود نظریه‌ای فلسفی در مورد آغاز تاریخ نزد این مورخان است - عمدتاً در ظواهر کتب مقدس ادیان ابراهیمی، خصوصاً عهد عتیق، ریشه دارد. با این همه، به عقیده من، آغاز کتب تاریخی با بیان احوال آدم(ع) بیش از آن‌که حاکی از وجود یک نگاه فلسفی در مورد آغاز تاریخ نزد مورخان سده‌های میانی باشد، ناشی از داده‌هایی بوده است که آنان در دسترس داشته‌اند و در روشی ریشه داشته است که در تاریخ‌نویسی به کار می‌برده‌اند. به هر حال، ظهور دانش باستان‌شناسی و کشفیات باستان‌شناسانه و «نظریه تکامل داروینی» در حوزه دانش زیست‌شناسی این پارادایم (paradigm) را تضعیف کرد و سبب شد که در تاریخ‌نگاری تجدیدگرایانه به کناری نهاده شود. این یافته‌ها برخی متفکران دینی را نیز تحت تأثیر قرار داد و آنان را واداشت که در خصوص دلالت ظواهر متون مقدس بر مدعیات پیشین به تأمل دوباره پردازند. گرچه نتایج این تأمل مجدد در همه موارد یکسان نبود لکن استواری دلالت ظواهر بر مدعای پیشین زیر سؤال رفت و نگاه‌های ملایم با دیدگاه تکاملی و یافته‌های علمی جدید نیز ارائه گردید. از منظر نگارنده این سطور پذیرش نظریه تکامل در حد یک گزاره ابطال‌پذیر - که ظاهراً گریزی نیز از آن نداریم - لزوماً به معنی انکار «ابوت آدم(ع) نسبت به بشر کنونی» - که آیات کتاب عزیز، حداقل نزد من، دلالت روشنی بر آن دارند - نیست و از این رو نگاه جدید در مورد آغاز تاریخ در نوشته حاضر مبنای تحلیل‌های من قرار گرفته است. البته توجه به این نکته ضروری است که پذیرش نظریه تکامل داروینی در زیست‌شناسی، قبول نظریه تکامل خطی تاریخ(نظریه پیش‌رفت) در فلسفه تاریخ را ایجاب نمی‌کند و نگارنده نیز عقیده‌ای به این نظریه ندارد. نگارنده

41. biological

۴۲. برای دیدن نظر مخالف رک. طباطبایی، بی‌تا، صص ۳۱۹-۳۲۴

43. authority

۴۴. رک. بهرامی احمدی، ۱۳۸۲، صص ۲۰-۲۱ و دل. وکیو، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰

45. tabu

۴۶. برای دیدن تحلیلی از تاریخ تکامل اندیشه بشری به مقاله «افکار انسان‌های نخستین (پارینه‌سنگیان و نوسنگیان)» ترجمه مسعود رجب‌نیا که از کتاب «The Outline of History» اثر اچ. جی. ولز برگرفته شده است، رجوع شود؛ رک. وب‌گاه «کانون پژوهشگران حکمت و فلسفه ایران» به

آدرس: <http://www.iptra.ir/vdcc2b4oqqp.html>

- 47. preconseptual
- 48. Hamurabi
- 49. Urukajina

۵۰. Ur – Nammu. این مجمع‌القوانین به مجموعه سورنومو (Code of Sur Nommu) نیز معروف است. (صالح، ۱۳۸۶، ص ۸۲)

- 51. Code of Eshnunna
- 52. Sumer
- 53. Akkad
- 54. secular
- 55. Marduk
- 56. Tiamat

۵۷. Razišta در پهلوی به صورت «رزیستک» (Razistak) به کار می‌رود.

۵۸. به نقل از دانش‌نامه دین زیر واژه «رشن (رشنو)» نوشته سید حسن حسینی (آصف)؛ رک. وب‌گاه حوزه به آدرس:

<http://www.hawzah.net/Per/Magazine/HA/020/HA02012.ASP>

- 59. dat

۶۰. سفر خروج، باب ۲۰ و سفر تثیبه باب ۵

- 61. nostalgia

۶۲. سفر تثیبه، باب ۱۶، بند ۱۸-۲۰ و سفر لاویان، باب ۱۹، بند ۱۵

- 63. Iliad
- 64. Odyssey
- 65. known
- 66. certain
- 67. objective
- 68. Themis
- 69. Dike
- 70. symbol
- 71. Titan
- 72. Uranus
- 73. Zeus

۷۴. به نقل از یک دانش‌نامه اینترنتی به آدرس:

<http://www.theoi.com/Titan/TitanisThemis.html>

۷۵. به نقل از یک دانش‌نامه اینترنتی به آدرس:

<http://www.theoi.com/Ouranios/HoraDike.html>

- 76. Eirene
- 77. Eunomia
- 78. Tyche
- 79. Hesychia
- 80. Eris
- 81. Hybris
- 82. Dysnomia
- 83. Lethe
- 84. Amphilogia
- 85. Nyx
- 86. Styx
- 87. Nemesis

۸۸. به نقل از مقاله اینترنتی بهرام محیی با عنوان «تأملاتی درباره عدالت (گفتار دوم): اندیشه‌های پیش‌مفهومی در مورد عدالت»؛ رک. وب‌گاه حقوق به آدرس:
<http://www.hoqouq.com/law/article563.html>

- 89. Kostler
- 90. nomos

۹۱. Hesiod. هردوت عقیده دارد که هسیود با هومر معاصر بوده و در حوالی ۸۵۰ پیش از میلاد می‌زیسته است. لکن این نظریه نمی‌تواند درست باشد. زیرا او مسلماً با هومر معاصر نبوده است ولی فاصله چندانی نیز با او نداشته است. (رز، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰) بر این اساس او احتمالاً در سده هشتم پیش از میلاد می‌زیسته است.

- 92. Iustia
- 93. Zalocus
- 94. Dracon
- 95. Solon
- 96. Lycurgus
- 97. Demaratus
- 98. Xerxes
- 99. Anaximander
- 100. Tales
- 101. Heraclitus
- 102. logos
- 103. Parmenides

۱۰۴. برای دیدن تقریر کاملی از آرای هراکلیتوس به مقاله «هراکلیتوس (به روایت دکتر شرف)» رجوع شود؛ رک. وب‌گاه «کانون پژوهشگران حکمت و فلسفه ایران» به آدرس:
<http://www.iptra.ir/vdciz3uat1au.html>

- 105. Sophocles
- 106. Euripides
- 107. Antigone
- 108. Hymon
- 109. oligarchic
- 110. Socrates
- 111. Plato

- 112. Aristotle
- 113. epistemological humanism
- 114. Crito
- 115. ideal

۱۱۶. تعبیر «عدالت را یکسره در انبان تنگ قانون ریختن» را از متفکر ارجمند محمدعلی موحد به وام گرفته‌ام. (موحد، ۱۳۸۴، ص ۹۶)

- 117. Carl Popper
- 118. nature
- 119. cosmos
- 120. righteousness

۱۲۱. بهره‌کشی و سودبردن از تمام مواهب موجود در طبیعت.

- 122. particular justice
- 123. distributive
- 124. corrective
- 125. need
- 126. worth
- 127. merit
- 128. work
- 129. Ciceron

۱۳۰. به نقل از مقاله اینترنتی بهرام محیی با عنوان «تأملاتی درباره عدالت (گفتار پنجم):

اندیشه عدالت در فلسفه اپیکوری و رواقی؛ رک. وب‌گاه حقوق به آدرس:

<http://www.hoquq.com/law/article568.html>

۱۳۱. اشتراوش عقیده دارد که آرای رواقیان بر خلاف تصور رایج، مأخوذ از تعالیم افلاطونی بوده است.

- 132. juridical justice
- 133. consent of all mankind

منابع

- ترجمه‌ی پارسی عهد عتیق.

کتاب فارسی

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
۲. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *فلسفه حقوق بشر*. ویرایش سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا). قم: مرکز نشر اسراء.
۳. جوان، موسی (۱۳۲۶)، *مبانی حقوق*، ج ۱. تهران: چاپ رنگین.
۴. حنایی کاشانی، محمد سعید (۱۳۸۵)، *زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر*، تهران: هرمس.
۵. خاتمی، سید محمد (۱۳۷۸)، *از دنیای شهر تا شهر دنیا*، تهران: نشر نی، چاپ ۸.
۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۶). *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران: سمت.
۷. دل. وکیو، جورجو (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه جواد واحدی، تهران: میزان.
۸. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق*، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران: طرح نو.
۹. رز، هربرت جنینگز (۱۳۷۸)، *تاریخ ادبیات یونان*، ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: امیرکبیر.
۱۰. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۳)، *چند مقاله فلسفی*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۱. سوفوکلس (۱۳۵۵)، *آنتیگونه*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: آگاه.
۱۲. صالح، علی‌پاشا (۱۳۸۶)، *سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق*، دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران: قومس.

۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (۵-۱)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۶۴)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. فیتس پاتریک، پیتر (۱۳۸۲)، اسطوره‌شناسی حقوق نوین، ترجمه محمدعلی نوری، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۱۷. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۱)، عدالت حقوقی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۸. کلی، جان (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه: محمد راسخ. تهران: طرح نو.
۱۹. کهون، لارنس (۱۳۸۵)، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۰. مالوری، فیلیپ (۱۳۸۳)، اندیشه‌های حقوقی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
۲۱. معلمی، حسن (۱۳۸۰)، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، ج ۱. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، شرح منظومه، تهران: صدرا.
۲۴. موحد، محمدعلی (۱۳۸۴)، در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه.
۲۵. نیچه، فریدریش (۱۳۸۶)، فلسفه در عصر تراژیک یونانیان، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.