

مسئله عدالت جهانی؛ نسبت صلح و فلسفه

حقوق

مصطفی شفیق*

چکیده

یکی از نظریه‌های مطرح در خصوص رابطه بین صلح و عدالت، نظریه هماهنگی است. طبق این نظریه و برخلاف نام آن که ظاهراً به هماهنگی عدالت و صلح اشاره می‌کند، عدالت باید بر صلح اولویت داده شود. همان‌گونه که حقیقت بخشی از نظام‌های فکری است، عدالت نخستین مشخصه برتر نهادهای اجتماعی است. یک نظریه هر قدر مناسب و حساب شده باشد، در صورت درازیت نبودن؛ رد و یا اصلاح می‌شود و قوانین و نهادها هم هر قدر کارآمد و منظم باشند، در صورت نبودن عدالت در آنها، تغییر یافته و یا نابود خواهند شد. از طرف دیگر، ارتباط تقدم و تأخر عدالت بر صلح برای استقرار نظام سیاسی عادلانه در جامعه، به صورت طبیعی بای فلسفه حقوق را در میان می‌کشد؛ زیرا محتوای اصلی مفاهیم صلح و فلسفه حقوق را عدالت تشکیل می‌دهند و سؤالاتی هم چون حق چیست؟ انسان‌ها از چه حقوقی برخوردارند؟ قانون چیست؟ قوانین چگونه وضع شده‌اند و چرا باید از آنها اطاعت شود؟ از جمله سؤالاتی اساسی در فلسفه حقوق‌اند. فلسفه حقوق به بحث از معنا و مبنای الزام‌آور بودن قواعد حقوقی و تمایز قواعد حقوقی، اخلاقی و مذهبی و تمایز قانون خوب و بد می‌پردازد.

* پژوهشگر صلح و استاد دانشگاه.

واژگان کلیدی: عدالت جهانی، صلح پایدار، فلسفه حقوق، الزامات حقوقی،

نظریه‌های صلح و عدالت، نظام سیاسی عادلانه. فیلسوفان.

درآمد

یکی از مسائل مهم و حیاتی که تأملات نظری و دقت فلسفی را می‌طلبد، تعریف، تبیین، تحلیل و تفسیر و تحدید حدود و قلمرو عدالت به معنای عام در علوم اجتماعی و به طور خاص در فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست است که شرایط و الزامات اعمال عدالت و پیوند و نسبت آن در روابط بین‌الملل و نظام سیاسی حاکم در جامعه دموکراتیک است. تردیدی نیست که تحقق عدالت جهانی و اجتماعی در جوامع بشری، در ساحت‌های وجودی انسان، احساس تعالی و معنویت ایجاد می‌کند؛ اما دشواری مسئله عدالت جهانی آن است که تحقق آرمان عدالت در جامعه انسانی و اخلاقی، یک حالت و امر درونی و ذهنی است و توافقی بین افراد و جوامع در این که چه چیزی عدالت است، وجود ندارد. به عبارت دیگر، عدالت عینی و حقوقی با عدالت ذهنی و فردی و اخلاقی همیشه تقارن ندارد. از سوی دیگر، نه تنها مفاهیم عدالت در حوزه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ بلکه مفهوم عدالت در حقوق بین‌الملل ممکن است مرزهای عدالت در حقوق عمومی داخلی و نهایتاً در حقوق خصوصی داخلی را جابه‌جا کند. فلسفه حقوق، در حقیقت برای تبیین چیستی و چرایی ماهیت، مبانی، قواعد و مکاتب حقوقی از یک سو است و از سوی دیگر، نسبت به استقرار صلح و سیاست در نظام‌های سیاسی دموکراتیک و نظام‌های حقوقی جهانی و روابط بین‌الملل در جوامع بشری، برای تحقق عدالت جهانی و زیست اجتماعی، رابطه مستقیم و منطقی دارد. به نظر می‌رسد نظم حقوقی که جوامع بشری را در سطوح داخلی و بین‌المللی و نیز در حوزه‌های خصوصی و عمومی سامان‌دهی می‌کند، یک شبکه هنجاری واحدی است که در قالب یک هرم عدالت جلوه پیدا می‌کند و حقوق بین‌الملل در رأس این هرم قرار دارد. اما تفسیر و تبیین این هنجارها و مفاهیم عدالت بر عهده فلسفه حقوق، که متحوای آن را عدالت تشکیل می‌دهد، می‌باشد. به این معنا که شناخت منطق حاکم بر تعامل ملل، ما را در ارائه اصول عدالت در سطح داخلی نیز یاری خواهد داد. چرا که عدالت ملی و بین‌المللی به هم وابسته هستند. اما عکس این مطلب آن‌گونه که امانوئل کانت، فیلسوف مشهور آلمانی، گفته است نیز صحیح خواهد بود که عدالت و مردم‌سالاری داخلی منجر به صلح و عدالت بین‌المللی خواهد شد. بنابراین، کشف منطق حاکم بر روابط بین‌الملل از جهت وجود یا عدم وجود هنجارها، نحوه شکل‌گیری هنجارها و حدود و عمومیت و جهان‌شمولی آن‌ها قطعاً ما را در تعیین آرمان‌های یک جامعه جهانی عادلانه و مبتنی بر نظام سیاسی دموکراتیک و استقرار صلح در پرتو

عقلانیت سیاسی و زیست جمعی انسان‌ها در جامعه کمک خواهد کرد. بنابراین، مفاهیم و مقولات ارزشی و هنجارهایی مانند مسئله عدالت جهانی، استقرار صلح، نظام سیاسی و نظام حقوقی و نظام اخلاقی و ارتباط این مفاهیم با منطق حاکمیت قانون و نظام سیاسی مبتنی بر عدالت جهانی و اجتماعی که در سایه آن نظام، همه حقوق شهروندان تأمین و دستیابی به آرمان‌های عدالت و عقلانیت در نظام سیاسی دموکراتیک و مردم‌سالار، تأمین حقوق بشر، حقوق مدنی و سیاسی، تأمین حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و حقوق همبستگی در دقیق‌ترین تفسیر خویش حیات جمعی و سیاسی انسان‌ها را در جوامع بشری به تصویر می‌کشاند. بنیادهای عدالت، صلح و عناصر وابسته به آن برای شناخت دقیق و تفسیر عقلانی و متافیزیکی آن در حوزه فلسفه نظری، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق می‌باشند؛ زیرا محتوای هریک از این فلسفه‌های مضاف را عناصر عدالت تشکیل می‌دهد و استقرار صلح و عدالت امکان‌پذیر نیست؛ مگر این‌که جامعه عادلانه و نظام سیاسی دموکراتیک و مردم‌سالار داشته باشیم. فرایند تکوینی و تکاملی فلسفه حقوق در تاریخ تفکری بشری در جوامع انسانی، پیوند ناگسستنی با مسئله عدالت، استقرار صلح و ثبات سیاسی در جامعه عادلانه انسانی و نظام سیاسی دموکراتیک و مردم‌سالار داشته است. اما فلسفه حقوق با همه این فراز و فرودها می‌تواند این ادعا را قوت ببخشد که ما در جهانی عادلانه زندگی نمی‌کنیم. این، کم‌ترین ادعایی است که یک نفر می‌تواند در حوزه نظریه سیاسی به عمل آورد؛ اما چندان روشن نیست که اگر عدالت معنایی داشته باشد، در مقیاس جهانی چه معنایی می‌تواند بدهد یا این‌که امید به عدالت ما را به تقاضای چه چیزی در قلمرو نهادهای بین‌المللی یا جهانی و در سیاست‌های دولت‌هایی که می‌توانند نظم جهانی را متأثر سازند، سوق می‌دهد (باقری، ۱۳۸۸: ۷۷). مفهوم و گستره عنصر عدالت در فلسفه حقوق می‌تواند در ارزش‌گذاری مسائل زیادی مورد استفاده قرار گیرد؛ از حقوق جزا گرفته تا اقتصاد بازار، سیاست، حاکمیت قانون، استقرار صلح و ارزش‌های حقوق بشری، حقوق شهروندی، حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان یک جامعه را در مطابقت با قانونی اساسی، نظام سیاسی دموکراتیک، عاری از تبعیض و خشونت و بی‌عدالتی‌هایی بخشد و جامعه رو به سامان را بنیان‌گذاری نماید. مسئله عدالت و حاکمیت به طرز فراموش‌ناشدنی توسط توماس هابز، فیلسوف سیاسی انگلیسی، ساخته و پرداخته شد. هابز بیان داشت که گرچه می‌توانیم اصول صحیح عدالت را تنها به واسطه استدلال ذهنی دریابیم؛ اما عدالت واقعی جز در درون یک دولت حاکمه قابل حصول نیست. مسئله عدالت و برابری با قدری شفافیت به یکی از مناقشات بین جان رالز و منتقدانش تبدیل شده است. رالز معتقد بود که مقتضیات آزادی‌خواهانه عدالت نیازمند مؤلفه قوی برابری میان شهروندان است؛ اما این به طور خاص یک نیاز سیاسی است که به ساختار اساسی یک دولت-ملت متحد اعمال می‌شود. اگر هابز درست گفته باشد

که ایده عدالت جهانی، بدون حکومت جهانی، خیالی واهی است، شاید چیزی باشد که بتوان آن را در روابط میان دولت‌ها، عدالت و بی‌عدالتی نامید. به نظر رالز، آرمان جهان عادلانه باید در بیش‌ترین قسمت خود، آرمان جهانی متشکل از دولت‌هایی باشد که از نظر داخلی عادل هستند (باقری، ۱۳۸۸: ۷۹). در نوشتار حاضر، برای تبیین و تحلیل بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفی و مبانی نظری مفاهیمی مانند عدالت، صلح و فلسفه حقوق و پیوستگی و ارتباط مفهومی و معنایی هر کدام از آن‌ها با یکدیگر در گستره عدالت اجتماعی، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نیازهای جوامع بشری برای استقرار نظام سیاسی و ساختارمندی نهادهای عادلانه اجتماعی، مبتنی بر ارزش‌ها و هنجارهای انسانی و اخلاقی در جامعه دموکراتیک، پرداخته شده است.

۱. مبانی نظری مسئله عدالت جهانی، صلح و فلسفه حقوق

۱-۱. بنیادهای نظری مفهوم عدالت

مفهوم عدالت از آرمان‌های مشترک همه ادیان و مکاتب فکری و ارزش‌های پایدار بشر است که مناقشه بر سر اصول و معیارهای آن همواره جریان داشته است. خاستگاه این مفهوم به دوران باستان بازمی‌گردد و نخستین بار پس از حمله اسکندر مقدونی به یونان و فروپاشی نظام دولت-شهری پدیدار شد. جهان میهنی کلاسیک دو رویکرد متعارض را در بر می‌گرفت: فردگرایانه و جامعه‌ستیزانه کلیبی و عقل‌گرایانه و برابری‌خواهانه رواقی. «دیوژن کلیبی» (۴۱۲-۳۲۳ ق.م) نخستین کسی بود که خود را «شهروند جهان» دانست. این ادعا نه تنها پیوند با نوع بشر را بیان می‌داشت؛ بلکه با نگاهی بدبینانه در پی نفی فضیلت زندگی مدنی و رد هرگونه پیوند اجتماعی بود. در برابر، «زنون رواقی» (۳۳۵-۲۶۳ ق.م) شهروند جهان را در این معنا به کار برد که همه انسان‌ها در پرتو بهره‌مندی برابر از لوگوس، هم‌وطن‌اند و از همبستگی برخوردارند. زنون از چشم‌انداز جهان‌شمول به جامعه بشری می‌نگریست و قلمرو آن را به کل جهان گسترش و اخلاق همبستگی را در کانون آن قرار می‌داد (میرموسوی، ۱۳۹۵: ۱۷۳). با سیسرون، اخلاق همبستگی شکل وظیفه‌گرایی یافت و همه انسان‌ها، بدون توجه به روابط اجتماعی و سیاسی گوناگون‌شان، به اعتبار برخورداری از خرد و زبان، اعضای یک اجتماع شمرده شدند. سیسرون بر پایه این پیش‌فرض که جامعه‌پذیری تکلیف را در پی دارد، بین وظایف عدالت که بر پایه احترام به انسان‌ها و دارایی‌های آن استوار است و احسان که بر پایه کوشش فعال برای آسایش هم‌وطن استوار است، تفاوت گذاشت؛ بنابراین، آرمان جهان‌میهن‌گرایی یونانی به اجتماع بشری جهان‌شمول تکامل یافت که اهداف آن، همان اهداف اخلاقی عدالت و آسایش انسان است و هرکس باید در قبال آن احساس مسئولیت کند. بدین ترتیب، این رویکرد از مفهوم عدالت، در قرن

هفدهم از سوی فیلسوفان حقوق طبیعی و در قرن هیجدهم به دست امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) که سرچشمه جهان‌میهن‌گرایی معاصر در هر دو نوع اخلاقی-هنجاری و سیاسی-قانونی است، تداوم یافت. در طرح صلح ابدی کانت، نخستین بنیاد نظری مدرن قانونی جهانی میهنانه را می‌یابیم که دولت‌ها را موظف می‌کند که حق ذاتی هر انسانی را برای دیدار از کشور بیگانه، بدون آن‌که مورد رفتاری خصمانه قرار گیرد، شناسایی کنند.

۱-۲. بنیادهای نظری مفهوم صلح

اندیشه مطالعات صلح و جامعه صلح‌آمیز و عادلانه علی‌رغم این‌که ریشه در نیازهای فطری و سیاسی-اجتماعی جوامع بشری دارد، ریشه‌ای در تحولات تاریخی و فرایند تکوینی و تکاملی مفهوم استقرار صلح نیز دارد. این تحولات و فرایندها با توجه به نیازهای جدی بشر به استقرار صلح و امنیت در ادوار متخلف و جوامع متفاوت، به‌صورت تدریجی و منطقی، زمینه و بستر مناسب را برای شکل‌گیری رشته‌ای به نام «مطالعات صلح و حل منازعه» برای زیست بهتر جمعی و جامعه عادلانه‌تری از جنگ، منازعه و خشونت، افق و چشم‌اندازهای گذار به نظام سیاسی دموکراتیک را در پر توعدالت جهانی، سیاسی و اجتماعی فراروی بشر فراهم نمود؛ بنابراین، به‌صورت مختصر و گذرا به مهم‌ترین پیمان‌های استقرار صلح و پیش‌شرط‌های جلوگیری از جنگ در جامعه انسانی، برای رهایی از جنگ‌ها، منازعات و خشونت‌هایی که بشر برای تسلط بر قدرت سیاسی، دست‌یابی به منابع طبیعی، امتیازطلبی، تمامیت‌خواهی، تبعیض و بی‌عدالتی و نقض حقوق و آزادی‌های اساسی انسان‌ها، دست به هر اقدام ضد انسانی زد، اشاره می‌کنم. **بنیاد اندیشه**

تأسیس ۱۳۹۴

۱-۲-۱. پیمان وستفاليا نخستین اقدام برای تحقق صلح

پیمان وستفاليا پس از جنگ سی ساله مذهبی در اروپا (۱۶۱۸-۱۶۴۸) میان تمام کشورهای اروپایی، به جز بریتانیا و لهستان، به تاریخ ۱۶۴۸ میلادی منعقد شد. بر اساس این پیمان، حقوق برابر کشورهای به‌عنوان واحدهای سیاسی مستقل به رسمیت شناخته شد و از حق مداخله در امور دولت‌های دیگر جلوگیری به عمل آمد.

۱-۲-۲. جنگ جهانی اول و پیمان ورسای؛ نشانه‌های صلح

جنگ جهانی اول در ۲۸ جون ۱۹۱۴ با قتل «فرانسس فردیناند»، ولیعهد اتریش، و همسرش به دست یک دانشجوی صرب بوسنیایی به نام «کارویلو پرنسیپ»، شروع شد و تا ۱۱ نوامبر ۱۹۱۸ ادامه یافت. اجلاس صلح پاریس نخستین نشست صلحی بود که پس از جنگ چهار ساله با شرکت ۳۲

کشور انجام گرفت و با «پیمان صلح ورسای» شعله جنگ در ظاهر خاموش شد.

۱-۲-۳. ناکارآمدی مطالعات روابط بین‌الملل در نهادهای سیاسی

روابط بین‌الملل که پس از پیمان وستفاليا شکل گرفت، ناکام ماند و نتوانست از جنگ‌های بین‌المللی جلوگیری نماید. این رشته به هدف جلوگیری از جنگ و پیش‌بینی بروز منازعه تأسیس شد؛ اما به مرور زمان و با وجود آمدن جنگ‌های داخلی و بین‌المللی دیگر مانند جنگ جهانی دوم، مبرهن شد که روابط بین‌الملل کارایی چندانی در حل منازعات و یا جلوگیری از آن را ندارد؛ از این جهت، رشته مطالعات صلح به وجود آمد تا به این نیازمندی جامعه بشری پاسخی درخور و مثبت ارائه نماید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۵).

۱-۲-۴. شیوه توزیع قدرت به مثابه تحکیم صلح در جوامع بین‌المللی

بسیاری از فیلسوفان و متفکران سیاسی، برآنند که شیوه توزیع قدرت به بهترین شکل ممکن یکی از پایه‌های استمرار صلح است. بر اساس این محور چهار الگوی صلح پیدا شده است: (۱) الگوی برابری حداقل که در آن یک قدرت فایق بین‌المللی، هم‌چون دولت در سطح داخلی، ضامن صلح است. صلح رومی، صلح کلیسایی و صلح بریتانیایی مثال‌های تاریخی و کلاسیک هستند. برخی امروزه از صلح آمریکایی به همین معنا سخن می‌گویند. (۲) برابری حداکثر یا همان الگوی توازن قدرت که در آن هیچ دولت یا مجموعه‌ای از دولت‌ها توان در هم شکستن قدرت دولت‌های دیگر را ندارد. (۳) الگوی سطح پایین تسلیحات یا تقلیل تسلیحات که شامل انواع برنامه‌هایی است که برای کنترل تسلیحات مختلف مطرح و یا اجرا شده‌اند. (۴) خلع سلاح یا سطح صفر به‌منظور خلع سلاح عمومی از جانب همه دولت‌ها و در مورد همه سلاح‌ها؛ به گونه‌ای که برخی طرفداران صلح مطرح می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۵).

۱-۲-۵. تعارضات متقاطع بین‌المللی مقدمه‌ای برای صلح

تابش ۱۳۹۴

به طور کلی، نوع و جهت صفت‌بندی منازعات بین‌المللی، به‌ویژه الگوی تعارضات متقاطع، بر حفظ صلح تأثیر دارد. منظور از این الگو، آن است که تعارضات بین‌المللی به نحوی مترام عمل نکنند؛ به‌عنوان مثال: اگر دو کشور بر اساس یک محور تعارض با یکدیگر اختلاف دارند، بر اساس محور تعارض دیگری با هم متحد باشند. هرچه تعارضات تقاطع بیش‌تری پیدا کنند، احتمال بی‌طرفی و عقب‌نشینی از منازعات بین‌المللی افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، وقتی کشورها در صحنه بین‌المللی در معرض فشارها و گرایش‌های متعارض قرار گیرند، احتمال استمرار صلح افزایش می‌یابد.

۱-۲-۶. افزایش شباهت میان دولت‌ها در نظام‌های سیاسی - حقوقی

با افزایش شباهت‌های سیاسی و اجتماعی میان کشورها و ملت‌ها، احتمال استمرار صلح افزایش می‌یابد. متفکران از دو الگوی شباهت سخن گفته‌اند: (۱) شباهت حداقلی که در آن کشورها دارای حداقل ممکن شباهت یا تفاوت‌های اساسی در ساختارها و ارزش‌ها هستند و این تفاوت‌ها موجب می‌شود که بر سر منافع و خواست‌های مشابهی با هم رقابت و منازعه نکنند. (۲) شباهت حداکثری که در آن کشورها دارای حداکثر ممکن شباهت هستند و در نتیجه به سهولت به اجماع و توافق می‌رسند (بشیریه، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

۱-۲-۷. حل منازعات طبقاتی در سطح بین‌المللی و تحقق صلح پایدار

کشورها نیز مانند افراد در سطح ملی، بر حسب ثروت، قدرت، منابع طبیعی، شهری شدن، صنعتی شدن و غیره به طبقاتی تقسیم می‌شوند و تمایل عمومی آن است که کشورهایی که از حیث یکی از ملاک‌های مذکور توانگر یا تهی‌دست هستند، از سایر جهات نیز چنانند. به عبارت دیگر، تمایل به تراکم امتیازات قوی است. پرسش این است که چگونه منازعات طبقاتی میان ملت‌ها کنترل می‌شوند؟ دو الگو در این خصوص مطرح شد: (۱) الگوی انسجام طبقه بالا و عدم همبستگی طبقه پایین (الگوی که به موجب آن نظام اجتماعی در جوامع طبقاتی تداوم می‌یابد). در این الگو، دولت‌های طبقه بالا از طریق تجارت دیپلماسی و روابط دیگر با هم پیوند و همبستگی دارند. در چنین الگویی، صلح و نظم به واسطه سلطه دولت‌های طبقه بالا حفظ می‌شود. الگوی دوم، همبستگی یکسان در درون طبقه بالا و طبقه پایین کشورها است.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۱-۲-۸. تقسیم کار بین‌المللی و همبستگی متقابل نظام‌های سیاسی

بر اساس این الگو، هرچه تقسیم کار بین‌المللی میان کشورها بیش‌تر باشد، احتمال جنگ کم‌تر و صلح تضمین می‌شود. میزان همبستگی میان کشورها بر حسب انواع، میزان و فواصل زمانی تعاملات سنجیده می‌شود: (۱) همبستگی حداقلی که در آن کشورها خودمختار و خودکفا و بی‌نیاز از یکدیگرند و هیچ کشوری در امور کشور دیگر مداخله نمی‌کند. در این حالت، صلح منفی تضمین می‌شود. (۲) الگوی همبستگی حداکثری بر حسب انواع، میزان و دامنه تعاملات که در آن، هر دو کشور و همه کشورها با یکدیگر دارای انواع گوناگون تعاملات هستند (بشیریه، ۱۳۸۵: ۲۳۷).

۲. بنیادهای نظری فلسفه حقوق

به طور کلی، مسائل مربوط به فلسفه حقوق از پیچیده‌ترین مباحثی است که سابقه تاریخی آن در جوامع غربی و اسلامی کم‌تر از خود حقوق نیست.

۱-۲. جایگاه فلسفه حقوق در جهان غرب

در جوامع غربی، فلسفه حقوق یا همان فلسفه دین، از زمانی آغاز شد که انسان حقوق و قانون را امری مقدس و الهی پنداشته و مشروعیت آن را ناشی از دین دانست. در آن زمان، حقوق و قانون همانند دین امری مقدس، ثابت غیر قابل نسخ تلقی می‌شد و هیچ‌کسی اجازه نداشت نسبت به آن‌ها بی‌حرمتی نماید. به دنبال پدید آمدن تمدن‌های بشری، فلسفه حقوق نیز به‌عنوان یکی از مظاهر این تمدن، به تدریج، رنگ دینی خود را از دست داد. در میان حکیمان و فیلسوفان یونان کسانانی هستند که مباحث مربوط به فلسفه حقوق را به‌صورت جدی مطرح نموده و تلاش کرده‌اند که با الگو گرفتن از طبیعت، ماهیت حقوق و خاستگاه آن را تبیین و مقررات حاکم بر زندگی جمعی را تدوین کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۲۵).

۲-۲. خاستگاه و تکوین فلسفه حقوق در جهان اسلام

اما در جوامع اسلامی، از آن‌جا که مطرح شدن فلسفه حقوق در جوامع سکولار غربی عمدتاً به‌منظور شناخت نظام حقوقی مطلوب برای اداره زندگی اجتماعی و ایجاد تحول در مقررات اجتماعی به‌منظور رسیدن به اهداف مورد نظر بوده است، امکان دارد چنین تصور شود که فلسفه حقوق در نظام‌های حقوقی الهی جایگاه مناسبی ندارد. پیروان شرایع آسمانی و کسانی که یک نظام حقوقی دینی را پذیرفته‌اند، به دلیل اعتقاد به حقانیت مطلق مقرراتی که از آن‌ها پیروی می‌کنند، نیازی به تبیین عقلانی و تجزیه و تحلیل مقررات احساس نمی‌کنند و انگیزه لازم برای چنین کاری را ندارند؛ ولی به اعتقاد ما، فلسفه حقوق حتی در نظام‌های حقوقی الهی و مبتنی بر وحی نیز می‌تواند از توجیه کافی برخوردار بوده و حتی در مواردی دارای ضرورت اجتناب‌ناپذیری باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۲۶)؛ اما مسئله مهم و قابل تأمل و گاهی بسیار چالش‌برانگیزی میان متفکران و فیلسوفان این است که قرائت‌هایی از تفسیری از عدالت و عقلانیت، نظام‌های حقوقی، نظام‌های سیاسی، نظام‌های فلسفی، فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و فلسفه حقوق، استقرار صلح، نظام‌های اخلاقی، نظام‌های اجتماعی و فرهنگی و تصورات جامعه مدنی، همه این مسائل به‌صورت یکسان و قرائت واحدی در جهان غرب و جهان اسلام ارائه نمی‌شود. به عبارت دیگر، تحلیل، تبیین و تفسیر هریک از این عناصر

یادشده و فهم و قرائتی ارائه شده از سوی متفکران و فیلسوفان مغرب‌زمین و متفکران جهان اسلام، قرائت دوگانه و متضاد هستند؛ یعنی فهم فلسفه حقوق در جهان غرب متفاوت از فهم فلسفه حقوق در جهان اسلام است؛ زیرا منشأ این اختلاف برداشت‌ها و تفسیرها را به منابع دینی و شریعت استناد می‌کند، به صورت طبیعی یکی خاستگاه الهی پیدا می‌کند و دیگری رنگ غیر الهی و انسانی به خویش می‌گیرد؛ در حالی که این سوء برداشت‌ها در جای خود واقعاً قابل نقد است و غیر پذیرفتنی؛ زیرا عناصر عدالت، عقلانیت و صلح، نظام‌های حقوقی، نظام‌های فلسفی اعم از فلسفه‌های مضاف و نظام‌های سیاسی، عقلاً و منطقاً باید به صورت واحد فهم و تفسیر شوند؛ زیرا سرشت و طبیعتی انسانی، حرکت به سوی کمال، سعادت و نیکبختی و جامعه عادلانه و نظام سیاسی دموکراتیک را همیشه در منظومه فکری و اندیشه خویش می‌پروراند؛ بنابراین، برای تبیین عقلانی و منطقی قواعد و مقررات حقوقی، منشأ التزام و حق‌ها و تفسیر عدالت جهانی و اجتماعی و پاسخ‌گویی به چرایی و چیستی قوانین و نظام‌های حقوقی که این تحلیل و تفسیر در خود علم حقوق عملی و امکان‌پذیر نیست، از این رو ضروت فلسفه حقوق جهت تبیین و تفسیر عقلانی قوانین حقوقی، بیش از پیش احساس می‌شود.

۲-۳. دلایل ضرورت پرداختن به فلسفه حقوق

۲-۳-۱. بایدها و نبایدهای حقوقی

حقوق که مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها است، در پی ایجاد نظم و امنیت در جامعه است و هیچ‌گاه به سؤالات اصلی حقوق پاسخ نمی‌دهد. فرمان و اجبار دولت، هرگز مردم را قانع نمی‌سازد؛ مگر در صورتی که آنان قوانین و مقررات صادره را عادلانه بدانند. بحث درباره ملاک مشروعیت قوانین و مقررات، مبانی، اهداف، منابع و ساختارهای حقوقی از مهم‌ترین مباحثی‌اند که همواره پرسش‌هایی را مطرح ساخته است. فلسفه حقوق در صدد پاسخ‌گویی به این سؤالات اساسی و عادلانه ساختن قواعد و مقررات حقوقی است.

۲-۳-۲. تحلیل مبانی اهداف حقوقی

شناسایی دقیق اهداف و مبانی حقوق، قانون‌گذار را در وضع و تعیین قوانین برای موضوعات مستحده و فاقد نص کمک می‌کند؛ چنان‌که فقیه می‌تواند برای پی بردن به علت قطعی حکم و سرایت‌دادن آن به موارد مشابه، از مبانی الهام بگیرد.

۲-۳-۳. تبیین چرایی و چیستی قواعد حقوقی

فلسفه حقوق علاوه بر تبیین چرایی قواعد حقوقی، به اجرای صحیح آن‌ها نیز کمک می‌کند. قانون‌گذار در مقام وضع قانون، به اخلاق و واقعیات اجتماعی نیز توجه دارد تا از این طریق پذیرش قواعد حقوقی همگانی شود و برای اجرا جز در موارد ناچاری، از قوه قهریه استفاده نکند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۲۸).

۲-۳-۴. منشأ التزام در قانون و فلسفه حقوق

قانون قاعده‌ای است برای عمل که باید به شکل قاهرانه و با پشتیبانی اقتدار سیاسی به اجرا درآید. به دیگر سخن، فرق قانون با دیگر هنجارهای رفتاری در این است که عدم پیروی از آن عکس‌العمل دستگاه حکومتی را به دنبال می‌آورد و حکومت اجرای قاعده حقوقی را تضمین می‌کند. از نگاه «جان فینیس»، فیلسوف حقوق طبیعی معاصر، الزام آوردن قوانین به انطباق آن‌ها با اقتضانات عقل عملی بازمی‌گردد، قانون با این تفسیر، باید با الزامات اولیه عقل عملی سازگار باشد؛ الزاماتی که در حقیقت تعیین‌کننده اصول و قواعد عدالت هستند. امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم، قانون را به قانون حقوقی و قانون اخلاقی تقسیم می‌کند. کانت به این باور است که معیار تفکیک میان این دو قانون محرک و مشوق اطاعت از قانون است (راسخ، ۱۳۹۳: ۷۹).

۳. نظریه‌های عدالت، صلح و فلسفه حقوق در نظام حقوقی

۳-۱-۱. عدالت در اندیشه فیلسوفان کلاسیک

نابرابری و بی‌عدالتی در جهان هم‌چنان جریان دارد و جوامع بسیاری به دلیل این بی‌عدالتی و به حاشیه رانده شدن و محروم بودن از حق اظهار نظر، چه رسد به مشارکت در تنظیم مناسبات بین‌المللی، آسیب‌های عمیقی دیده‌اند.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

۳-۱-۱. فلسفه سیاسی افلاطون و نظریه عدالت در نهادهای حکمرانی

اهمیت افلاطون در عدالت‌پژوهشی از آن روست که مهم‌ترین اثر وی، کتاب جمهوری، نخستین و مبسوط‌ترین تک‌نگاشت درباره عدالت است که تاکنون نوشته شده است. هدف ظاهری و ابتدایی این کتاب، مطرح کردن تعریف عدالت است و به نظر می‌رسد که بحث آن در فضای عدالت فردی باقی می‌ماند؛ اما در ادامه بحث، افلاطون مقوله عدالت را در مقیاس گسترده آن، یعنی در ظرف جامعه و دولت، بررسی می‌کند و به جای بررسی اموری که به پدیدآمدن «فرد عادل» می‌انجامد، از «دولت

عادل» و سازوکار پیدایی آن بحث می‌کند. رسالهٔ جمهوری که در ده کتاب تدوین شده است، سه محور اصلی دارد: محور نخست آن وصف سازمان و ویژگی‌های جامعهٔ آرمانی است که رگه‌های نظام اشتراکی و کمونیستی در آن مشهود است. عملاً اواخر کتاب پنجم، عهده‌دار این محور است. محور دوم به تبیین مراد افلاطون از «حکیم» و «فیلسوف» اختصاص دارد. از آن‌جا که جامعهٔ آرمانی و عادلانهٔ افلاطون، نظامی است که در رأس آن حکیمان و فیلسوفان حکومت می‌کنند، او می‌بایست مرادش را از این طبقهٔ اجتماعی و سرلرزم حاکمیت آنان آشکار سازد که در کتاب ششم و هفتم به آن پرداخته است. تمثیل معروف «غار» در کتاب هفتم جمهوری به تفصیل آمده است. محور سوم جمهوری به تحلیل و نقد نظام‌های سیاسی و دولت‌های موجود آن زمانه اختصاص دارد. افلاطون در این بخش، معایب و محاسن نظام‌هایی نظیر الیگارش (حکومت ثروتمندان) و دموکراسی را بررسی می‌کند که بیش‌تر کتاب هشتم جمهوری به آن اختصاص دارد (واعظی، ۱۳۸۸: ۸۲). از نظر افلاطون برای این که جامعه‌ای از فضیلت بهره‌مند باشد، باید خصلت چهارم یعنی عدالت را نیز داشته باشد. در این‌جا افلاطون نظر نهایی خود را دربارهٔ معنای عدالت بیان می‌کند: «گفتم: گوش کن تا ببینی حق با من است. اصلی که هنگام تأسیس جامعه بیان کردیم و صورت قانون به آن دادیم، گمان می‌کنم که خود عدالت است. اگر به یادت باشد، نخستین قانونی که وضع کردیم و بارها درباره‌اش سخن گفتیم، این بود که در جامعه، هرکس باید تنها به یک کار مشغول باشد؛ کاری که با طبیعت و استعدادش سازگار است. گفت: آری، چنین گفتیم. گفتم: بارها از دیگران شنیده و خود نیز گفته‌ایم عدالت این است که هرکس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند.»

بنیاد اندیشه

۳-۱-۲. عدالت به‌مثابهٔ خیر اعلا در فلسفهٔ سیاسی ارسطو

ارسطو در کتاب اخلاقی نیکوماخوس خویش، در مقایسه با اثر سیاسی‌اش، با تفصیل بیش‌تری دربارهٔ عدالت سخن گفته است. سعادت و نیکبختی به‌مثابهٔ خیر کامل و اعلا، نقطهٔ شروع حکمت عملی ارسطویی است. نیکبختی غایتی نهایی است؛ یعنی مقدمهٔ دست‌یابی به خیر دیگری نیست و خود فی‌نفسه خیر و خوبی است، نه آن‌که به سبب راهبری به سوی خیری دیگر خوب باشد. ارسطو نیکبختی را که خیر نهایی اعمال ماست، به فعالیت نفس در انطباق با «فضیلت» تعریف می‌کند و عدالت را رأس فضایی می‌داند که تحقق‌بخش نیکبختی بشر است. وی می‌نویسد: «عدالت شامل همهٔ فضایل است و به معنایی خاص، فضیلت کامل است؛ چون عدل‌ورزیدن مستلزم به کاربرد همهٔ فضایل است. عدالت از این جهت نیز فضیلت کامل است که آدمی آن را نه تنها در خویش، بلکه در ارتباطش با دیگران نیز تحقق می‌تواند بخشید (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۱۴). از نظر ارسطو، هدف جامعهٔ سیاسی نه فقط

زیستن، بلکه «بهزیستی» است. هدف جامعه سیاسی، برقراری اتحاد نظامی در برابر خطرهای احتمالی یا اموری مانند بازرگانی نیست. ارسطو به جایگاه فلسفه سیاسی در مقوله عدالت اجتماعی توجهی ویژه دارد و در حقیقت، بحث استحقاقها و تناسب برابری در اشخاص را به فلسفه سیاسی وابسته می‌کند. وی می‌نویسد: غایت همه دانش‌ها و هنرها نیکی و خیر است و دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگری ارجمندتر است، بالاترین خیر است. در سیاست، نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است. اجماع مردمان بر این است که دادگری از برابری برمی‌خیزد و نیز همه ایشان با پژوهش‌های فلسفی که حاوی احکام درباره اخلاقیات است، هم‌داستان‌اند و بر آن‌اند که دادگری هم کسان و هم چیزهای آنان را دربرمی‌گیرد، و از این رو کسان برابر باید چیزهای برابر داشته باشند (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

۲-۳. عدالت در اندیشه فیلسوفان جدید و معاصر

۱-۲-۳. بازتاب فلسفه سیاسی دیوید هیوم در گستره عدالت

تأثیر دیوید هیوم بر فلسفه سیاسی را می‌توان از دو راه باز شناخت: نخست، از تأکید هیوم بر نبود ارتباط منطقی میان قضایای ارزشی و قضایای واقعی. این رویکرد، خاستگاه الهام و دست‌مایه اثبات‌گرایان منطقی برای محدود کردن قلمرو مباحث فلسفه سیاسی و از گردونه خارج کردن بسیاری از مباحث سنتی آن شد. هیوم در بخش مشهوری از کتاب «رساله‌ای در باره طبیعت آدمی» اصرار می‌ورزد که استدلال معتبر هرگز نباید برای رسیدن به نتایج ارزشی و هنجاری از مقدمات مربوط به واقعیت و هست‌ها سود جوید. بازتاب این رویکرد در قلمرو سیاست آن است که نباید به اتکای احکام تحقیقات ناظر به طبیعت انسان و واقعیات جامعه انسانی، اصول سیاسی و اخلاقی را توصیه و تجویز کرد. این رویکرد به معنای مرگ اندیشه سیاسی کلاسیک است؛ زیرا در اندیشه سیاسی کلاسیک، متفکران همواره کوشیده‌اند که تصور خویش را از خیر و سعادت و حق با واقعیات اوضاع انسانی پیوند دهند و حقوق آدمیان الگوی سیاسی، آرمانی و اصول و ارزش‌های حاکم بر روابط سیاسی را با توجه به برداشت خود از واقعیات انسان و جامعه مستند کنند (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۴۱). رویکرد غالب در میان اندیشمندانی که به گونه‌ای جستار عدالت را مطرح کرده‌اند، آن است که عدالت را فضیلت، ارزش یا معیاری بدانند مستقل از امیال، اراده و منافع گوناگون و متغیر آدمیان که دارای اعتبار و اهمیتی خاص‌اند و از آنان می‌خواهد در زیست فردی و بستر عمومی و مقولاتی مانند قانون‌گذاری، قضاوت، تصمیم‌گیری سیاسی، توزیع و تخصیص منابع ثروت و مواهب طبیعی، رعایتش کرده، روش و تدبیر خویش را بنا بر اصول و اقتضائات آن تنظیم کنند. اما تصور هیوم از عدالت، هیچ تناسبی با رویکرد

غالب ندارد. در نگاه هیوم، عدالت ارزش یا فضیلت یا معیاری مستقل از ذهنیت و خواست و امیال آدمیان نیست که انسان‌ها به آن التزام عقلی یا طبیعی داشته باشند. عدالت به خودی خود حتی فضیلتی تمام و دایمی نیست؛ بلکه انسان فقط در اوضاع خاصی نیازمند آن می‌شود. تعریف عدالت و محتوا و قوانین آن، ساخته بشر و دستاورد توافق و قراردادی است که افراد در جوامع مختلف به آن اقدام می‌کنند. پس عدالت چیزی نیست که ما با قوه عقل یا فطرت و طبیعت انسانی درکش کرده و به آن متمایل باشیم؛ بلکه وقتی خود را نیازمند آن می‌بینیم و برای مان سودمند است، در قالب قوانین و قراردادهای اجتماعی به آن ملتزم می‌شویم و محرک و انگیزه ما در التزام به قوانینی که خود ساخته‌ایم، نفع و سودی است که در التزام به آن‌ها برای ما متصور می‌شود (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

۲-۲-۳. معنا و مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی جان رالز

به جرأت می‌توان گفت که در قرن بیستم، جان بوردن رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲)، برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی غرب در حوزه عدالت‌پژوهی است. دستاورد نزدیک به نیم قرن تلاش علمی او در زمینه نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی و اصول سیاسی-اجتماعی عادلانه، بیان نظریه‌ای درباره عدالت است که بیش از هر نظریه عدالت دیگر، کانون توجه و اقبال صاحب‌نظران بوده است. عمق تأثیر این نظریه، زمانی آشکار می‌شود که بدانیم بخش قابل توجهی از آثار اندیشمندان معاصر غربی در حوزه عدالت‌پژوهی، گرد افکار رالز شکل گرفته است. رالز مهم‌ترین اثرش، نظریه عدالت، را در آغاز دهه هفتاد میلادی منتشر کرد. عمق و اهمیت این اثر موجب شد که بیش تر اندیشمندان برجسته غرب در حوزه‌های فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق، افکارش را تحلیل انتقادی کنند (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۵۰). اهمیت رالز متقدم و کتاب نظریه عدالت از آن اوست که در مسیر و چهارچوب سنت تاریخی-فلسفی بحث در معنا و محتوای عدالت اجتماعی مشی می‌کند؛ به این معنا که نظریه عدالت رالز، تلاشی برای یافتن پاسخ به پرسش از اصول محتوایی عدالت است و بر آن است که نشان دهد فضیلت عدالت در سیمای کدام قواعد و اصول نمایان می‌شود و جامعه‌ای که بخواهد ساختارهای اساسی‌اش را بر پایه‌هایی اخلاقی و منطبق با محتوای عدالت پی‌ریزی کند، باید چه اصولی را پایه و اساس ساختارهای کلان و روابط گوناگون اجتماعی خود قرار دهد. اما رالز متأخر، دعوی فروتنانه‌ای دارد؛ زیرا مدعی است عدالت سیاسی و اصول پیشنهادی او نسخه‌ای برای درمان مشکل جوامع لیبرال‌دموکرات معاصر و اصول عدالت سیاسی وی بهترین مبنای پی‌ریزی یک همکاری مشترک منصفانه و با دوام در چنین جوامعی است که از فرهنگ سیاسی خاص و تکثرگرایی مفرط در همه زمینه‌های فکری برخوردارند (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۵۱). اگر بپذیریم عدالت یک فضیلت مهم اخلاقی

است، در این صورت جامعه‌ای که نهادها و ساختارهای اساسی‌اش را هم‌ساز و متناسب با اصول و معیارهای عدالت اجتماعی بنا می‌کند، به نظم اجتماعی خویش پایه اخلاقی بخشیده است و فضیلت عدالت، سنگ زیرین بنای روابط اجتماعی و ساختارهای آن جامعه خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

۳-۲-۱. محتوای اصول عدالت در فلسفه سیاسی جان رالز

رالز معتقد است افراد در وضع اصیل با همه محدودیت‌ها و جهالت‌هایی که در مورد احوال شخصی خود دارند، به طور اجتناب‌ناپذیری در باب اصول خاصی به‌منزله پایه نهادها و ساختارهای اساسی جامعه، به اجماع و توافق می‌رسند. رالز تأکید می‌ورزد که هرکس منصفانه‌بودن اوضاع حاکم بر وضع اصیل را برای قضاوت درباره عدالت محتوایی بپذیرد، لزوماً با نتیجه آن موافق خواهد بود و به افراد آن قرارداد اجتماعی خواهد پیوست. به باور رالز، اصول عدالت - هرچه باشد - باید مبنای پایه تکوین نهادها و ساختارهای اساسی جامعه قرار گیرد تا فضیلت عدالت اجتماعی به وقوع پیوندد و جامعه‌ای عادلانه فراهم شود. بدین ترتیب، نهادهای اساسی جامعه، نظیر قانون اساسی، دولت و نظام سیاسی، نظام تقنینی و قضایی، نظام آموزشی، خدمات بهداشتی و نظام کلان اقتصادی جامعه، همگی باید در خدمت به کرسی‌نشاندن این اصول و هماهنگ‌سازی با آنها تعریف و تثبیت شوند؛ زیرا اصول عدالت، پایه اخلاقی و مبدأ مشروعیت این نهادها و ساختارهاست (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۷۴)؛ بنابراین، پس از بحث و تحلیل درباره محتوای این دو اصل، درباره ارتباط آن دو و معنا و نتایج تقدم اصل اول بر اصل دوم توضیح بیش‌تر لازم است.

۳-۲-۲. اصل برابری در آزادی‌های اساسی در تفکر جان رالز

رالز آزادی را یکی از خیرات اولیه می‌داند و بر آن است که افراد در وضع اصیل، با نظر به اهمیت فراوان آن، نخستین اصل همکاری اجتماعی عادلانه را بر محور توزیع منصفانه آزادی قرار می‌دهند؛ بنابراین، اصل اول عدالت، معطوف به آزادی‌های اساسی و چگونگی برخورداری افراد از این آزادی‌هاست. رالز این اصل را چنین تفسیر می‌کند: «هر فرد باید صاحب حقی مساوی نسبت به گسترده‌ترین مجموعه کامل از آزادی‌های اساسی برابری باشد؛ به‌گونه‌ای که برخورداری او مشابه برخورداری افراد دیگر از این مجموعه آزادی‌ها باشد.» رالز برخلاف سنت حاکم بر لیبرالیسم کلاسیک، که به همه گونه‌های آزادی یکسان می‌نگریست و تفکیکی میان آنها در میزان اهمیت قائل نمی‌شد و از آزادی‌های اقتصادی هم‌چون آزادی‌های سیاسی و مدنی دفاع می‌کرد، میان آزادی‌های غیر اساسی تفکیک قائل می‌شود و آزادی‌های غیر اساسی را در حریم اصل دوم عدالت قرار می‌دهد. تفاوت آزادی‌های اساسی با غیر اساسی در آن است که برای آزادی‌های غیر اساسی همیشه این امکان وجود

دارد که در موقعیت‌هایی بر آن‌ها اعمال محدودیت شود و مهم‌تر آن‌که توزیع برابر آن‌ها لازمه ساختار اجتماعی عادلانه نیست؛ حال آن‌که از نظر رالز، بر خورداری برابر از آزادی‌های اساسی، با توجه به اصل اول عدالت، از شاخص‌های اصلی ساختار اجتماعی عادلانه است (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۷۶).

۳-۲-۲-۳. اصل تمایز عدالت رالزی در فلسفه سیاسی

اصل دوم عدالت رالز که «اصل تمایز» نام دارد، مایه امتیاز نظریه عدالت او از بسیاری نظریه‌های عدالت اجتماعی می‌شود و به طور خاص، قرائت رالز از لیبرالیسم را متفاوت با سنت رایج در تفکر لیبرالی قرار می‌دهد. به همین دلیل، حجم فراوانی از نقدهای لیبرالی به اندیشه عدالت وی، از اعتقاد رالز به این اصل نشأت گرفته است؛ زیرا اصل اول عدالت رالز، نقطه مشترک همه لیبرال‌هاست و همه لیبرال‌ها به آزادی‌های مدنی و سیاسی اهمیتی ویژه می‌دهند (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۷۷). تقریر نهایی رالز از اصل دوم عدالت چنین است: «نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای ترتیب داده شوند که این هر دو: الف) بیش‌ترین نفع را برای افراد کم‌تر بهره‌مند، در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه، در پی داشته باشند و ب) دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها، در موقعیت برابری منصفانه فرصت‌ها، به روی همه گشوده باشد.» بنابراین، اصل تمایز شامل دو بند اصلی است: در بند نخست، بر این نکته تأکید می‌شود که نابرابری در مسائل اقتصادی و اجتماعی تنها در صورتی موجه می‌شود که برای این نابرابری، منافع را برای قشرهای کم‌تر بهره‌مند در پی داشته باشد و سهم آنان را در آن موضوع اقتصادی یا اجتماعی به حداکثر ممکن افزایش دهد. چنان‌که اصل اول عدالت رالز، به سبب تفکیک میان آزادی‌های اساسی و غیر اساسی، قرائت او از لیبرالیسم را از قرائت سنتی لیبرالیسم متمایز می‌ساخت، اصل تمایز نیز برداشت او را از اجتهتی‌دیگر با رویکرد لیبرالیسم کلاسیک و جریان آزادی‌خواهی و اختیارگرایی معاصر متفاوت می‌کند (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۷۹).

۴-۲. صلح در اندیشه فیلسوفان، با رویکرد عدالت کیفری بین‌المللی

مهم‌ترین هدف سازمان ملل متحد، حفظ صلح و امنیت بین‌المللی است؛ زیرا قرن‌ها قبل از ایجاد سازمان ملل متحد، دانشمندانی نظیر هابز و کانت، نظریه‌های متفاوتی راجع به صلح ارائه دادند. همان‌گونه که جنگ عمری به قدمت تاریخ دارد و همواره قرین و همزاد آدمی بوده است، صلح نیز به‌مثابه یک مفهوم اجتماعی، همواره ناظر بر روابط انسان‌ها و با سایر هم‌نوعان خود- چه در درون جامعه و چه در رابطه جوامع انسان‌ها با همدیگر- است. در جامعه بین‌المللی نیز دولت‌ها هنگامی می‌توانند خیر مشترک یعنی «رفاه و امنیت عمومی» را برای شهروندان خود تأمین نمایند که نه تنها از لحاظ امکانات و توان داخلی خود و حداکثر تعامل سازنده با شهروندان خویش برخوردار باشند؛ بلکه

به «همکاری» با سایر دولت‌ها در جامعه بین‌المللی نیز بپردازند. از آن‌جا که «صلح» مفهومی چندوجهی و متکثر دارد، نمی‌توان «صلح» را تنها یک مفهوم سیاسی - حقوقی تلقی کرد؛ بلکه صلح به لحاظ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روابط بین‌الملل و مردم‌شناسی دارای معانی، جنبه‌ها و لایه‌های متعددی است (موسوی‌فر، ۱۳۹۷: ۷۷).

۴-۲-۱. جایگاه صلح در فلسفه سیاسی توماس هابز

توماس هابز، فیلسوف سیاسی و تجربه‌گرای مشهور انگلیسی، با نگاه بدبینانه خود، صلح را امری ساختگی دانست؛ دیدگاهی که منشأ رئالیسم سیاسی شد و به سیاست عملی دامن زد. نقطه شروع دیدگاه هابز نسبت به جنگ این است که افراد، تمایلات و خواسته‌هایی دارند؛ اما وسایل تحقق این خواسته‌ها محدودند و تکافوی برآورده‌شدن تمامی امیال و تمایلات انسان‌ها را نمی‌کنند؛ بنابراین، با همه این موانع و محدودیت‌هایی که ساحت‌های وجودی انسان را احاطه کرده‌اند از یک‌سو و از طرف دیگر، انسان‌ها موجودات زیاده‌خواه و شرور و تمایلات به وضع طبیعی دارند، به صورت طبیعی لازمه این‌ها جنگ، منازعه و خشونت خواهد بود. از این منظر، انسان‌ها می‌توانند برای رسیدن به امنیت، آرامش، صلح و تحقق گستره عدالت به‌عنوان یک آرمان بشری، در سایه تأسیس نظام سیاسی - اجتماعی و نظام حقوقی که برآیند آن جامعه عادلانه و نظام سیاسی دموکراتیک در جوامع بشری است، اقدام کنند.

۴-۲-۱-۱. دلایل رو آوردن به صلح از منظر توماس هابز

تأمین آرامش، صلح، امنیت و پایان‌دادن به ترس، جنگ و کشمکش از موضوعات کلیدی می‌باشند که مرتباً در «لویاتان» تکرار می‌شود. هابز معتقد است آرزوی بهره‌مندی از لذات و به‌دست آوردن آرامش، انسان‌ها را وامی‌دارد تا از قدرتی که توسط عموم انتخاب شده است، فرمانبرداری کنند؛ اما اشتیاق هابز به «استقرار صلح» از دو مسئله ناشی می‌شود: (موسوی‌فر، ۱۳۹۷: ۸۳) ۱) ترس ناشی از هرج مرج و ناامنی: مادر هابز تولد پیش از هنگام وی در پنجم آوریل ۱۵۸۸ میلادی را ناشی از ترسی می‌دانست که حمله لشکر شکست‌ناپذیر اسپانیا در دلش افکنده بود. پدر هابز نیز کشیشی ستیزه‌جو بود که در منازعه‌ای شرکت کرد و سپس ناپدید شد. اوضاع نابسامان خانوادگی که استعاره‌ای حقیقی از شرایط نابسامان اجتماعی ناشی از جنگ‌های خونین داخلی انگلستان در قرن هفدهم بود، هابز را در مقوله امنیت به شدت آسیب‌پذیر نموده بود. هابز اهمیت نفع‌انگاری فلسفه اخلاق و سیاست را نه معطوف به آسایشی ناشی از چنین دیدگاهی بلکه ناشی از مصیبت‌هایی می‌داند که بدون آن، دانش‌ها بر سر انسان می‌آورد. هابز تمامی مصیبت‌های جامعه بشری را ناشی از جنگ و به‌ویژه جنگ داخلی

می دانست و فلسفه نفع انگارانه صلح را راه حل آن. ۲) بدبینی به ذات انسان: به عقیده هابز، انسان ها از لحاظ شرایط جسمی و فکری کم و بیش یکسان می باشند و تفاوت های موجود قابل اغماض اند؛ زیرا انسان ها به خوبی ضعف بدنی و محدودیت امکانات را با نیروی فکر و برنامه ریزی و حتی دسیسه خنثی می کنند و همین برابری انسان ها موجب رقابت و کشمکش دائم برای رسیدن به خواسته های شان می باشد؛ بنابراین، محدودیت منابع و امکانات و رقابت، عدم اعتماد انسان ها به یکدیگر و واهمه از فزونی خواسته ها، انسان ها را به رقابت و جنگ وامی دارد. هابز به دلایل فوق، راه کار «استقرار صلح» از طریق خلق حاکم و متابعت از قدرت عمومی را پیشنهاد می دهد؛ راه حلی که در ابداع آن از مقدمات عقلی بهره گرفته بر تجربیات معمول تأکید شده است.

۴-۲-۱-۲. تحلیل و تفسیر هابز از جنگ: وضع طبیعی؛ صلح: وضع ساختگی

هابز- به دلایل و تفاسیر خویش - جنگ را وضع طبیعی و صلح را تمهیدی ساخته و پرورده انسان می داند. وی معتقد بود انسان باید با به کارگیری عقل، تدبیر و ابتکار بر طبیعت جنگ افروز غلبه کند و صلح را مستقر نماید. هابز سرشت قابل اعتماد انسانی را منشأ جنگ می داند و معتقد است آنچه برای استقرار صلح لازم است، همان «اعتماد» است که به این راحتی به دست نمی آید؛ زیرا «اعتماد» برخلاف وضع طبیعی است. افکار هابز- که به شدت متأثر از اوضاع اجتماعی انگلستان در قرن هفدهم بود- با کنار گذاشتن علل متافیزیکی و الهیات و با دوری جستن از گفتمان ارزش محور و با تأکید بر واقعیات کم و بیش موجود در جوامع انسانی، عنصر «عقل گرایی» را وارد فلسفه سیاسی نمود. این اندیشه بعدها منشأ رویکرد رئالیسم یا واقع گرایی سیاسی در حقوق بین الملل و فلسفه حقوق که هابز معتقد بود، شد (موسوی فر، ۱۳۹۷: ۸۵).

تأسیس ۱۳۹۴

۴-۲-۲. مفهوم صلح در فلسفه سیاسی امانوئل کانت

امانوئل کانت، فیلسوف نامدار آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، اندیشمندی شناخته شده در حوزه متافیزیک، معرفت شناسی و فلسفه اخلاق است. سنت فلسفی غرب در این سه حوزه تأثیر ژرفی از کانت پذیرفته است؛ از این رو، بسیاری کسان، کار فلسفی او را در زمره برجسته ترین آثار فلسفی غرب ارزیابی می کنند؛ اما در زمینه اندیشه سیاسی به نظر می رسد که نمی توان کانت را در رتبه نخست یا همتراز متفکران درجه اول تاریخ فلسفه سیاسی مغرب زمین نشان داد؛ گرچه برخی مانند «هانس ریس» بر آن اند که کانت در اندیشه سیاسی غرب باید در ردیف ارسطو، افلاطون و هابز ارزیابی شود (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۷۲)؛ بنابراین، از دیدگاه امانوئل کانت، مبحث مشروعیت اخلاقی دولت و نظام سیاسی، مقوله ای تشکیکی است؛ به این معنا که درجات مختلفی از مشروعیت قابل تصور است. به گمان

کانت، مشروعیت مطلق و نامحدود از آن نظام جمهوری ناب است که بر اساس اصول عدالت شکل گرفته است؛ بنابراین، آن نظام سیاسی که اصول پایه عدالت-آزادی‌های مدنی در آن حاکم است، مطلوب‌ترین نظام سیاسی است (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱۶). آثار امانوئل کانت در باب سیاست و صلح، به‌ویژه صلح پایدار، از سرچشمه‌های معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق او سیراب شده‌اند. به عبارت دیگر، رویکرد کانت به فلسفه سیاسی که در اثر «صلح پایدار» بیش از هر اثر دیگری نمود پیدا کرده است، از رویکرد معرفت‌شناسانه وی نسبت به فرد و جهان پیرامون او آغاز شده و سپس با اکتفا بر فلسفه اخلاق، به طرح پیش‌شرط‌هایی برای دولت پرداخته و در نهایت، ستون‌های اولیه غایت اصلی او را که همانا بنیاد «صلح پایدار» است، عنوان می‌کند (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

۴-۲-۱. ارکان صلح پایدار در فلسفه سیاسی امانوئل کانت

کانت در رساله کم حجم، ولی بسیار پراهمیت صلح پایدار، در صدد ارائه طرحی ماندگار برای اتحاد ملل برای ایجاد و پاسداری از صلح در سطح جهان و در نتیجه، سوق دادن جامعه جهانی به سوی یک جمهوری جهانی است. کانت اصولاً جنگ را بزرگ‌ترین شری می‌داند که ممکن است دامان بشریت را بگیرد؛ از این رو، در این اثر تلاش کرده است طرحی ارائه کند که منجر به از بین بردن این شر بزرگ شود. کانت در ادامه به بیان ارکان اصلی صلح می‌پردازد که تحقق آن‌ها منجر به نهادینه شدن صلح می‌شود و برای برقراری «صلح پایدار» شش پیش‌شرط دارد که عبارتند از: (۱) برای صیانت از صلح واقعی، هیچ پیمان صلحی که در آن به طور ضمنی دستاویزی برای جنگ در آینده باشد، معتبر نخواهد بود؛ (۲) هیچ کشوری نباید از راه وراثت و مانند آن، تحت مالکیت کشور دیگری درآمده و استقلال و حاکمیت هیچ دولتی نباید نابود شود؛ (۳) ارتش‌های ثابت و نیروی مسلح زیر پرچم باید به تدریج کاملاً برچیده شوند. به عبارت دیگر، رقابت‌های نظامی گریانه و تسلیحاتی ممنوع می‌باشند؛ (۴) مقروض شدن یک دولت به خاطر ثروتمند کردن دولت دیگر ممنوع می‌باشد؛ (۵) هیچ کشوری حق دخالت خشونت‌آمیز در امور سایر کشورها را ندارد؛ (۶) هنگام جنگ، دست‌زدن به اقداماتی همانند شکستن پیمان و تحریک اتباع که صلح را دشوار و ناممکن می‌سازد، ممنوع است (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۳). در ادامه، کانت سه رکن بنیادین را در تحقق صلح پایدار بر این پیش‌شرط‌ها می‌افزاید. این ارکان عبارتند از: (۱) قانون اساسی شهروندی در هر کشور می‌بایست جمهوری باشد؛ (۲) حقوق ملت‌ها می‌بایست بر شالوده فدرالیسمی از دولت‌های آزاد استوار شود؛ (۳) حق جهان شهری، به شرایط میزبانی یا مهمان‌نوازی جهانی محدود می‌باشد (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

۴-۲-۲-۲. از حکومت جمهوری تا فدراسیون جهانی در اندیشه جهان وطنی کانت

از دیدگاه امانوئل کانت، «حکومت جمهوری»، نوع حکومتی است که در آن، قانون محور زندگی انسان‌ها است. این نوع حکومت، صلح پایدار جهانی را تضمین می‌کند. ایجاد حکومت جمهوری بر اساس یک قانون اساسی، حاکی از این است که افراد به حکم عقل عملی خود، یک قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند. این نظام تبلور اراده عمومی همگان است. جمهوری بر سه بنیاد استوار است: (۱) اصل آزادی برای تمام اعضای جامعه به‌عنوان انسان؛ (۲) تعلق همه افراد به یک قانون واحد به‌عنوان اتباع؛ (۳) اصل برابری قانونی برای هر فرد به‌عنوان شهروند. بنابراین، رعایت حقوق بشر و حقوق شهروندی مبتنی بر تعلق سیاسی به دولت، هردو از بنیان‌های نظام جمهوری به شمار می‌آیند. صلح پایدار بدون برپایی نظام جمهوری، که در آن قوای سه‌گانه اجرایی، تقنینی و قضایی دارای استقلال هستند، تحقق نمی‌یابد؛ اما ایجاد چنین نظامی خود مشروط به عقلانیت، عدالت‌محوری، بلوغ فکری، سلوکی اخلاقی و قدرت‌مداری بر اساس قانون است (میرمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۴).

۴-۳. فیلسوفان حقوق و نظریه‌های حقوقی

مفهوم حقوق، اگر نگوییم که مهم‌ترین پدیدار اجتماعی جهان معاصر است، قطعاً می‌توانیم بگوییم که یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده زندگی جمعی بشر در دنیای کنونی است. در واقع، زندگی اجتماعی انسان مدرن در درون مرزهای نظام حقوقی سامان گرفته است و هم‌چنان بر آن مدار می‌چرخد. گفتنی است تجربه‌های جدید کشورهای پیشرفته و توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ممالک غربی و به دنبال آن‌ها کشورهای غیر غربی، در بستر نظام حقوقی مدرن شکل گرفته که شالوده و اساس آن از فکر فیلسوفان بزرگی غربی مایه گرفته است. شاید به همین دلیل است که امروزه در مراکز آموزشی و پژوهشی آن سرزمین نمی‌توان مرزی دقیق میان سیاست، حقوق، علوم اجتماعی و فلسفه کشید؛ چرا که قدرت سیاسی تقریباً به طور کامل در قالب ساختار حقوقی سامان می‌یابد و اساساً راه‌های غیر حقوقی برای اعمال قدرت و سیاست‌ورزی تبدیل به امری غریب شده است؛ اگرچه ناممکن نیست؛ از این‌رو، چه در سطح عمل و چه در سطح نظر، همیشه رابطه قانون و قدرت از یک‌سو و بنیاد فلسفی و بستر اجتماعی آن دو از دیگر سو، به طور وابسته و همگرا در میان و مورد بحث و فحوص اند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که واقعیت حقوق با سیاست و اجتماع و نظرگاه افراد درهم تنیده است، فکر حقوقی نیز ماهیتی میان‌رشته‌ای به خود گرفته است (راسخ، ۱۳۹۳: ۲۰). فلسفه تحلیلی حقوق به طور عمده از پاسخ‌های گوناگون به پرسش «حقوق چیست؟» مایه می‌گیرد. حقوق البته اعم از قانون است؛ چرا که حقوق از چیزی بیش از قانون تشکیل شده و عناصری چون رویه‌ها و

نهادهای حقوقی را نیز دربرمی گیرد. در پاسخ به سؤال از چیستی قانون و حقوق، قدیمی ترین پاسخ‌ها از سنت حقوق طبیعی ریشه گرفته‌اند؛ بنابراین، باید آن‌ها را در میان قرائت‌های گوناگون سنت حقوق طبیعی جست‌وجو کرد.

مسائل و موضوعات حقوق طبیعی قدیم و جدید تفاوت زیادی با هم ندارند؛ بلکه بیش‌تر نوع جواب‌ها و شکل طرح سؤال‌ها می‌تواند متفاوت باشد. در حقوق طبیعی کلاسیک به نوعی هستی‌شناسی دارای اولویت است و نوع معرفت بشر در برابر آن می‌تواند دارای خطا و صواب باشد. در حقوق طبیعی مدرن بر اثر تغییر نگاه به جایگاه انسان، حقیقت و واقعیت یکی قلمداد شد و مرکز ثقل و مناط یا شاقول و تراز هم خود انسان قرار گرفت.

۴-۳-۱. مبانی و نظریه‌های حقوق طبیعی دوران کلاسیک

حقوق طبیعی قدیم بر طبیعت و آدمی و اعتدال در هستی تمرکز دارد؛ یعنی طبیعت انسان همه‌ای این اقتضائات فرشته‌بودن، حیوان‌بودن و جسم‌بودن را در خود نهفته دارد. طبیعت آدمی در نزد متفکران کلاسیک حقوق طبیعی، بیش از هر چیز، مدیون طبیعت است و به عدالت و اعتدال آن شباهت دارد؛ لذا به هر میزان انسان معتدل تر باشد، به طبیعت نزدیک‌تر و در نتیجه به همان نسبت به عدالت نزدیک‌تر است؛ چرا که طبیعت میزان عدالت و اعتدال است و هر چه هم بدان قربت یابد، مطلوب‌تر است. با وجود این، دانشمندان حقوقی طبیعی مدرن، ضمن احترام به پیشینیان خود، این نوع دین و مدیون‌بودن را خارج از وجود آدمی نمی‌دانند و در اندرون او به جست‌وجوی عنصر پایه‌ای برای حقوق بشر می‌گردند که از نظر آنان نه مدیون طبیعت است و نه وامدار آفریده طبیعت؛ بلکه متکی به خود انسان است و آن چیزی جز عقل آدمی نیست که می‌تواند مسیر حیات را برای او و هم‌قطارانش به نیکی و مستقل از سایر امور هموار سازد (جاوید، ۱۳۹۶: ۷۵). گروسیوس با طرح جایگاه عقل آدمی عملاً نقش منبع مهمی از حقوق طبیعی یعنی گرایش‌های معنوی یا به زبان ساده جایگاه خالق طبیعت را کم‌رنگ نشان داده است و برعکس، اکوئیناوس با پررنگ کردن جایگاه خدا و خالق طبیعت، ارزش عقل فردی را سست کرده است.

۴-۳-۲. مبانی فلسفی حقوق طبیعی دوران مدرنیته

در مکتب حقوق طبیعی مدرن، شاید توجه به عقل ابزاری، یکی از ویژگی‌های حقوق طبیعی جدید باشد. حقوق طبیعی مدرن معتقد است که قوانین طبیعی باید در راستای کشف حکم عقل باشند؛ اما این که قوانین طبیعی دقیقاً چه هستند و چگونه باید این مسئولیت را اجرا کنند، دارای نظر مشخص

و مشترک نیستند. برخی برای جبران نقش کارکردی حقوق طبیعی کلاسیک، آن را حقوقی جهانی و غیر قابل تغییر دانسته‌اند؛ اما مسئله مهم این است که این گونه برداشت‌های غیر دقیق فقط دست و پای حقوق طبیعی را در عرصه عمل بیش‌تر بسته است و باعث شده تا حقوق طبیعی عملاً حقوقی کهنه و قدیمی تلقی شود که حامی اندیشه آرمانی و اخلاقی است و در حوزه عمل جامعه قابلیت اجرا پیدا نکند. واقعیت آن است که آنچه طرفداران مکتب حقوق طبیعی مدرن در رابطه با طبیعت انسانی قائل‌اند، لزوماً در تنافی و تناقض با ادعاهای مکتب حقوق کلاسیک نیست. به عبارت دیگر، آورده‌های مدرن این مکتب ضرورتاً به نقض داده‌های مکتب کلاسیک نمی‌پردازد (جاوید، ۱۳۹۶: ۷۶).

نتیجه‌گیری

بی‌گمان، تفکر سیاسی همواره با درنگ درباره عدالت همراه بوده است. این واقعیت هم به سبب مطلوب بودن ذاتی عدالت و نقش اساسی آن در تکوین جامعه سیاسی آرمانی بوده است و هم به علت نزدیکی و ارتباط عدالت با مقولاتی مانند برابری انسان‌ها، حقوق افراد و استحقاق‌ها و نیازهای آنان است؛ مقولاتی که اندیشه سیاسی بالطبع ممکن نیست به آن‌ها بی‌توجه باشد و هر ایدئولوژی سیاسی که بر فلسفه سیاسی متناسب با خود تکیه زده است، به ناچار باید در این‌گونه امور اظهار نظر کند؛ بنابراین، تعهد به عدالت و تلاش برای هم‌ساز کردن ساختار کلان اجتماع مانند اقتصاد، سیاست، فرهنگ، آموزش، بهداشت و نظام‌های حقوقی با اصول و معیارهای عدالت، ضرورتاً الزاماتی برای دولت و نهادهای گوناگون قدرت سیاسی ایجاد می‌کند. از طرف دیگر، عدالت یگانه منبع الزام‌آور نیست و در سطح کلان، منابع متعددی منشأ الزام هستند. عدالت با هر مفهومی که از منظر فیلسوفان کلاسیک، معاصر و جدید مورد تفسیر، تحلیل و ارزیابی قرار بگیرد، نمی‌تواند با نظام‌های سیاسی، اخلاقی و حقوقی از جمله فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق که در ظرف اجتماع برای برقراری نظام عادلانه سیاسی و اجتماعی است، بی‌ارتباط باشد؛ یعنی منشأ الزامات مفاهیم عدالت، حقوق و صلح در جامعه دموکراتیک یکی هستند و آن استقرار نظم سیاسی عادلانه است. در یک ارزیابی کلی باید اذعان کرد که فلسفه افلاطون دغدغه ارزش‌های اخلاقی دارد و همت اصلی آن اصلاح و به کمال رساندن روح آدمی است. این فلسفه، فضیلت و کمال آدمی را شناخت مثال خیر که منشأ خوبی‌ها و خود خوبی است، می‌داند؛ از این‌رو، فلسفه سیاسی افلاطون در تکاپوی خیر و خوبی خلاصه می‌شود. از نگاه وی، خوب و جامعه سیاسی آرمانی، جامعه‌ای است که مثال خیر و درک خاستگاه خیرات و خوبی‌ها رهنمون آن باشد و عدالت در صورتی در این جامعه محقق می‌شود که دانیان و آگاهان به مثال خیر بر آن فرمان برانند. ارسطو، نیکبختی را که خیر نهایی اعمال ماست، به

فعالیت نفس در انطباق با فضیلت تعریف می‌کند و عدالت را رأس فضایی می‌داند که تحقق‌بخش نیکبختی بشر است. عدالت از این جهت نیز فضیلت کامل است که آدمی آن را نه تنها در خویشتن، بلکه در اتباطش با دیگران نیز می‌تواند تحقق بخشد. ارسطو بخشی از عدالت اجتماعی را طبیعی و بخشی دیگر را قانونی می‌داند. عدالت طبیعی (حقوق طبیعی) در همه جا قدرت برابر دارد و به موافقت و مخالفت آدمیان وابسته نیست؛ ولی در مورد عدالت قانونی ممکن است مقررات تغییر کند؛ لیکن پس از آن که مقررات وضع شد، تکلیف‌آور است. تفسیر دیوید هیوم از عدالت کاملاً تجربی است. وی به این باور است که عدالت ارزش و فضیلتی مطلق نیست که تابع اوضاع خاص نباشد و در همه احوال مطلوب باشد؛ بلکه فقط در مواردی که افراد احساس کنند برای توزیع مواهب و مطلوبیت‌ها نیازمند قوانینی هستند که چهارچوب روابط آن‌ها را مشخص کند، عدالت موضوع پیدا می‌کند و قواعد و قوانین آن نیز چیزی جز توافق و قرارداد افراد جامعه نیست. تفاسیر متفاوت از عدالت و حقوق مدنی و سیاسی که فیلسوفان برای جامعه آرمانی ارائه کرده‌اند، نسبت‌هایی که میان اخلاق، سیاست و نظام حقوقی برقرار می‌کند و سرایت‌دادن آن مفاهیم در زندگی جمعی و حیات سیاسی انسان‌ها در جامعه، در پرتو عدالت و برابری نظام سیاسی منصفانه امکان‌پذیر است. اگر بپذیریم عدالت یک فضیلت مهم اخلاقی است، در این صورت جامعه‌ای که نهادها و ساختارهای اساسی‌اش را هم‌ساز و متناسب با اصول و معیارهای عدالت اجتماعی بنا می‌کند، به نظم اجتماعی خویش پایه اخلاقی بخشیده است و فضیلت عدالت، سنگ زیرین بنای روابط اجتماعی و ساختارهای آن جامعه خواهد بود. جان رالز با پذیرش این واقعیت که عدالت برترین فضیلت اجتماعی است، آن را محک نهایی داوری درباره ساختارها و نهادهای اساسی جوامع می‌داند. مفاهیم فلسفه حقوق و صلح، اگر نگوییم که مهم‌ترین پدیدار اجتماعی جهان معاصر است، قطعاً می‌توانیم بگوییم که یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده زندگی جمعی بشر در دنیای کنونی است. در واقع، زندگی اجتماعی انسان مدرن در درون مرزهای نظام حقوقی سامان گرفته است و هم‌چنان بر آن مدار می‌چرخد؛ بنابراین، تجربه‌های جدید کشورهای پیشرفته و توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امپالک غربی و به دنبال آن‌ها کشورهای غیر غربی، در بستر نظام حقوقی مدرن شکل گرفته که شالوده و اساس آن از فکر فیلسوفان بزرگی غربی مایه گرفته است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که واقعیت حقوق با سیاست و اجتماع و نظرگاه افراد درهم‌تنیده است، فکر حقوقی نیز ماهیتی میان‌رشته‌ای به خود گرفته است؛ بنابراین، مسئله عدالت جهانی، نسبت صلح و فلسفه حقوق در قالب نظام حقوقی است که زندگی جمعی جوامع انسانی را تشکیل می‌دهد و نیز نظام سیاسی‌ای که برآمده از نظام جمهوری، قانون اساسی و حاکمیت قانون باشد. از دیدگاه امانوئل کانت، «حکومت جمهوری»، نوع حکومتی است که در آن، قانون محور زندگی انسان‌ها است.

این نوع حکومت، صلح پایدار جهانی را تضمین می‌کند. ایجاد حکومت جمهوری بر اساس یک قانون اساسی، حاکی از این است که افراد به حکم عقل عملی خود، یک قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند. این نظام تبلور اراده عمومی همگان است. هابز از ترس ناامنی، هرج و مرج و آسیب‌های جنگ، به صلح روی آورد. وی ناامنی، بی‌اعتمادی و جنگ را وضع طبیعی و صلح را منوط به اعتماد و اعتماد را امری ساختگی دانست که با ترس و متابعت از دولت محقق می‌شود و نهایتاً صلحی ساختگی و شکننده را به ارمغان می‌آورد. حاصل مواجهه این رویکرد با نقض جدی حقوق انسانی، سیاست عملی است که با نادیده گرفتن عدالت، صلح را جست‌وجو می‌کند و عدالت را قربانی صلح می‌کند. در مقابل، سه مبنای نهادینه شدن صلح در اندیشه‌های کانت عبارتند از: دولت‌های جمهوری، عضویت دولت‌ها در اتحادیه‌ها و حق جهان شهری که به شرایط میزبانی یا مهمان‌نوازی جهانی محدود می‌باشد.

منابع

۱. باقری، محمود (۱۳۸۸)، مکاتب فلسفی در حقوق بین‌الملل، تهران، نشر میزان، چاپ اول.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۵)، آموزش دانش سیاسی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، چاپ ششم.
۳. جاوید، محمدجواد (۱۳۹۶)، مکاتب فلسفه حقوق، تهران، انتشارات خرسندی، چاپ اول.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، درسنامه فلسفه حقوق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۵. راسخ، محمد (۱۳۹۳)، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، نشر نی)، چاپ دوم.
۶. صمیم، عبدالحمید و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۶)، آموزش صلح و حل منازعه، کابل، انتشارات ستاره نقره‌ای، چاپ اول.
۷. موسوی‌فر، زهره (۱۳۹۷)، «بازتاب فلسفه سیاسی هابز و کانت راجع به صلح در توسل به عدالت کیفری بین‌المللی»، فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره هشتم، شماره ۴، شماره پیاپی ۳۰.
۸. میرمحمدی، معصومه سادات (۱۳۹۰)، «مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان‌محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی»، نشریه معرفت ادیان، سال دوم، شماره ۴.
۹. میرموسوی، سید علی (۱۳۹۵)، «فقر جهانی و عدالت جهان‌میهنانه»، فصلنامه علوم سیاسی، سال نوزدهم، شماره ۷۶.
۱۰. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.

