

حق و عدالت در اندیشه استاد مطهری

عبدالله نصری*

تعریف حق

حق، عبارت از سلطه و اختیاری است که فرد در برابر دیگر یا اشیا دارد. به بیان دیگر، حق، امری اعتباری است که به سبب آن، فرد شایستگی بهره‌برداری از چیزی را می‌یابد و دیگران به رعایت آن موظف هستند؛ مثل حق پدر و مادر در برابر فرزندان یا حق زوجین در برابر یکدیگر. استاد مطهری حق را سزاواری فرد به یک شیء می‌داند و آن را نیز بر دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند:

حق یعنی ثابت و سزاوار، و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل آن را در می‌یابد، و یک ثبوت و سزاواری تشریحی که بر وفق آن وضع و جعل می‌شود.^۱

در واقع مقصود از حق، امتیاز بالقوه‌ای است که برای فرد در نظر گرفته می‌شود و وی که بر اساس آن، صلاحیت استفاده از امور خاصی را می‌یابد. به بیان دیگر، حق نشان‌دهنده اولویتی است که فرد بر دیگران دارد. با این بیان، حق نوعی نصیب و امتیاز برای صاحب حق است که به سبب آن، یک سلسله بهره‌مندی‌ها را می‌یابد یا برخی ممنوعیت‌ها از او برداشته می‌شود.

در بحث از مسأله حق، استاد مطهری این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا حق و مالکیت از عوارض انسان به ماهو انسان است یا از عوارض انسان به ماهو مدنی».

به بیان دیگر، آیا این مفاهیم از اعتباریات بعد از اجتماع است یا قبل از اجتماع؛ یعنی حق پسر از تشکیل جامعه و برقراری روابط اجتماعی تحقق یابد یا قبل از آن. استاد معتقد است که حق در مرتبه پیش از اجتماع است؛ از همین جا است که او گاه آزادی را حق نمی‌داند؛ چرا که آزادی در مرتبه پیش از اجتماع تحقق می‌یابد. وی آزادی را فوق حق می‌داند و اگر هم گاه از حق آزادی سخن به میان آید،

* دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۲/۰۲/۱۵

مقصود آن است که دیگران نباید آزادی فرد را سلب کنند. به گمان استاد، این که در فقه اسلامی به حق آزادی اشاره نشده، به این جهت بوده که فوق حق دانسته شده است.

علت این که در فقه اسلام در میان حقوق، نامی از حق آزادی نیست، این نیست که در اسلام به حق آزادی معتقد نیستند؛ بلکه آزادی را فوق حق می‌دانند؛ پس اعتراض نشود که چرا آزادی جزء حقوق اولیه طبیعی در اسلام نام برده نشد.^۲

حق، هم به اموری که خارج از وجود انسان است تعلق می‌گیرد، و هم هر چیزی که برای امر دیگری پدید آمده، منشأ حق است؛ برای مثال موجودات طبیعی که برای انسان آفریده شده‌اند یا مغز که برای فکر کردن یا زبان که برای بیان آفریده شده‌اند، همه منشأ حق هستند.

هم حق و هم مالکیت از اموری است که به اشیاء خارج از وجود انسان تعلق می‌گیرد. همان‌طور که نمی‌شود انسان مالک نفس خود باشد نمی‌تواند بر نفس خود حق باشد؛ بنابراین انواع آزادی‌ها هیچ کدام حقی و بهره‌ای نیست که آدمی بخواهد از چیزی بردارد؛ بلکه بهره‌ای است که از خودش می‌برد. معنای حق آزادی یعنی کسی حق ندارد که آزادی مرا از من سلب کند...؛ ولی در مورد حق می‌توان گفت: لزومی ندارد که بر چیزی یا بر کسی باشد. هر چیزی که برای چیزی به وجود آمده منشأ حق است...؛ پس در مورد حق، شرط نیست که به خارج از وجود انسان تعلق داشته باشد. بلی، همان‌طوری که در متن آمده، حق بر نفس معنا ندارد؛ ولی حق بر انجام یک عمل خاص می‌تواند باشد.^۳

رابطه حق و تکلیف

در مقابل حق، تکلیف قرار دارد که آن نیز مانند حق، مبنای خارجی و واقعی دارد و این مبنا را مصلحت می‌نامند.

تکلیف از لحاظ ماهیت مغایر است با مصلحت واقعی؛ ولی حق مجعول از لحاظ ماهیت، متحد است با مصلحت واقعی؛ یعنی چون در طبیعت این، حق موجود است، در تشریح نیز موجود است.^۴ حق و تکلیف ملازم یک‌دیگرند. هر جا حقی باشد، تکلیفی همراه آن است؛ برای مثال، اگر زن حقی بر گردن شوهر خود دارد، شوهر نیز مکلف است تا آن حق را ادا کند. یا اگر شخص «الف» از شخص «ب» مقداری پول طلب دارد یعنی شخص «الف» محق است، شخص «ب» به پرداخت بدهی خود تکلیف دارد. استاد مطهری هم با توجه به سخنان امام علی علیه السلام حق و تکلیف را دو روی یک سکه می‌داند:

فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ.^۵

از نظر استاد، حق، محدود است. این که انسان دارای حقوق است، به معنای نامحدود بودن آن نیست:

در حقیقت باید گفت انسان حقی دارد و حق حدی دارد.^۶

این که انسان، حق سخن گفتن دارد، بدین معنا نیست که به دیگران دشنام دهد یا غیبت کند یا تهمت بزند یا سخن لغو بگوید. انسان حق فکر کردن دارد؛ اما این حق محدود است؛ یعنی نباید در اندیشه نابودی دیگران باشد.

استاد مطهری حق را بر سه قسم می‌داند:

۱. حقوق انسان بر طبیعت و ثروت‌های آن (حقوق اقتصادی)؛

۲. حقوقی که در مورد اختلافات وحی محکومات دارد. (حقوق قضایی)؛

۳. حقوقی که از نظر حکومت و سیاست دارد (حقوق سیاسی).^۷

طبق این بیان، حق، طرفینی است. هیچ کس بر دیگری حق ندارد، مگر آن که دیگری هم بر او حقی دارد. ذی حق بودن، دو طرفی است. همان گونه که پدر و مادر بر فرزند حق دارند، فرزند هم بر پدر و مادر حق دارد. در واقع حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند. هیچ‌گاه نمی‌شود فردی بر دیگری حقی داشته باشد؛ اما آن دیگری بر او حقی نداشته باشد. هر یک از آن‌ها، هم حق دارند و هم تکلیف: *وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ.*

اگر در عالم هستی کسی پیدا شود که بر دیگری حق داشته، اما دیگری بر او حقی نداشته باشد، آن موجود فقط خداوند است. جهت این امر هم آن است که مبنای حق درباره‌ی خداوند با دیگران فرق دارد. حق افراد به معنای انتفاع بردن است؛ اما حق خداوند معنایش این است که دیگران در مقابل خداوند تکلیف دارند. هیچ‌کس در جهان از خداوند طلبی ندارد که خداوند موظف بر ادای آن باشد؛ ولی افراد می‌توانند از یکدیگر طلبکار باشند.^۸

برخی از فیلسوفان حقوق معتقدند که همواره میان حق و تکلیف ملازمه نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که در همه‌ی موارد که حقی هست، تکلیفی هم باشد. آستین (Austin) از تکالیفی نام می‌برد که حقی در برابر آن‌ها وجود ندارد و آن‌ها را تکلیف مطلق می‌نامد. مانند تکلیف انسان در برابر خدا، تکلیف به پرهیز از خودکشی و آزار حیوانات. نمی‌توان گفت که حیوان حق دارد مورد آزار قرار نگیرد.^۹

کُلن هم به تکالیفی اشاره دارد که در برابر آن‌ها یا حقی نیست یا صاحبان حق او مشخص نیستند؛ برای مثال، صاحبان مطبوعات و ناشران به رعایت عفت قلم و خودداری از انتشار آثار مستهجن مکلف هستند. در این‌جا این تکلیف، حقی را برای شخص دیگر ایجاد نمی‌کند. برخی گفته‌اند که صاحب حق در این‌جا دولت است؛ یعنی دولت در نتیجه عمل کسی که نشر خلاف عفت می‌پردازد حقی می‌یابد. کُلن این ایراد را نپذیرفته و گفته که فقط دولت در این‌جا مکلف است که با قانون جلو این کارها را بگیرد. در این‌جا می‌توان بر مبنای حق اجتماع، پاسخ کُلن را داد.

برخی از محققان فلسفه حقوق^{۱۰} برای این‌که حق‌هایی را نشان می‌دهند که تکلیفی در مقابل

آن‌ها نیست، آزادی بیان را مثال زده‌اند به این معنا که «الف» می‌تواند یا محق است که محتوای ذهن خود را آشکار سازد؛ اما در این‌جا شخص «ب» مکلف نیست همان چیز را برای «الف» فراهم کند. همان‌گونه که اگر «الف» محق است تا طلب خود از «ب» بخواهد، در مقابل «ب» مکلف است تا طلب الف را بپردازد؛ البته در این‌جا می‌توان گفت: شخص «ب» مکلف است که سد راه آزادی بیان «الف» نشود. فرق دو مثال پیشین در این است که در مثال اول ادعا همان طلب است که مربوط به دو طرف و مشترک میان آن‌هاست؛ اما در این‌جا آزادی بیان مربوط به یک طرف است در عین حال عدم ایجاد مانع برای طرف مقابل است. در واقع این‌که ادعا در این‌جا مشترک نیست، برخی از فیلسوفان حقوق را با مشکل پیشین مواجه ساخته است.

حقوق طبیعی

حقوق طبیعی از حقوق تکوینی انسان است که امری ثابت و دایم به‌شمار می‌رود. این حقوق، لازمه طبیعت انسان است. به بیان دیگر، امتیازاتی که برخاسته از فطرت آدمی و همزاد با سرشت او است. برخی گفته‌اند: در ایجاد این حقوق، کسی دخالت نداشته و هیچ‌کس هم نمی‌تواند آن را از انسان سلب کند. برخی از محققان گفته‌اند که این حقوق در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها یکسان و مراعات آن مقتضای طبیعت عقلانی انسان است. این حقوق به هیچ مرجع بشری وابسته نیست. به بیان دیگر، این حقوق دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. جهانی بودن یا کلیت؛

۲. ضرورت؛

۳. ثبات.^{۱۱}

برخی نیز گفته‌اند: حقوق طبیعی، اصول و قواعد ثابتی است که از ارادهٔ حکومت‌ها و غایت مطلوب انسان برتر است و قانونگذار باید آن‌ها را سرمشق خود قرار دهد.^{۱۲} محققان فلسفهٔ حقوق معانی سه‌گانهٔ ذیل را برای حقوق طبیعی ذکر کرده‌اند:

- قانون طبیعت و نظم طبیعی و اشیا؛

- قانون عقل و نظم عقلایی در سلوک انسان‌ها؛

- ارزش‌ها و آزادی‌هایی که ملازم طبیعت انسان است.^{۱۳}

ضرورت حقوق طبیعی از این‌جا ناشی می‌شود که پشتوانهٔ حقوق موضوعی است. حقوق طبیعی بهترین ملاک برای ارزیابی حقوق موضوعه است. جهت ارزیابی و اصلاح حقوق موضوعه، چاره‌ای جز پذیرفتن حقوق طبیعی نیست. اگر حقوق طبیعی را نپذیریم نمی‌توانیم برخی از رفتارهای بشری مانند بردگی را تقبیح کنیم. استاد مطهری حقوق فطری را یک نظریهٔ عقلی می‌داند و در باب اهمیت آن چنین می‌گوید:

در حقیقت نظریه حقوق فطری را باید نظریه حقوق عقلی نام نهاد؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می توان به قضایای بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق قایل شد و در نتیجه می توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسفه - ولو فلسفه عملی نظیر اخلاق - دانست؛ اما با انکار حقوق فطری، علم حقوق یک علم وضعی است نظیر علم فقه.^{۱۴}

رواقیون از نخستین طرفداران حقوق طبیعی بودند. آن‌ها به دنبال قانونی بودند که در همه جا و برای همیشه جاری باشد. توماس آکوینسی هم از طرفداران قانون الهی بود و آن را برترین قوانین می دانست. از نظر وی، این قوانین باید بر قوانین بشری حاکم باشند و عقل بشر نیز فقط برخی از آن‌ها را درک می کند و برای دسترس به آن‌ها باید از وحی مدد گرفت.

هوگو گروسیوس (۱۶۴۵ - ۱۵۸۳) نیز از جمله طرفداران حقوق طبیعی است. از نظر وی، این حقوق و قوانین مبتنی بر آن‌ها چنان ثابتند که اگر خدا هم نمی بود، آن‌ها پابرجا بودند. قوانین وضعی تابع حقوق طبیعی هستند. حقوق طبیعی احکام عقل بود، و نشان دهنده طبیعت عقلایی بشر است. از نظر وی، بالاترین قاعده حقوق طبیعی، قاعده لزوم وفا به عهد است که التزام به عقود و قراردادهای را بیان می کند.

کانت هم از طرفداران حقوق طبیعی است. او مهم ترین حق طبیعی را آزادی می داند و حق مالکیت را فرع بر آن تلقی می کند.

برخی از فیلسوفان مانند بنتام حقوق طبیعی را بی معنا دانسته، آن را نفی می کند. او معتقد است که هیچ چیز خارج از چارچوب قوانین موضوعه وجود ندارد. از نظر وی، حقوق طبیعی، مخلوق قانون طبیعی است، و قانون طبیعی نیز امری مجازی بیش نیست.

از دیدگاه بنتام، آدمی بر اساس کسب لذت و دفع الم به دنبال سود و خوشی است. فضیلت هم آن چیزی است که سبب فزونی لذت و کاهش درد می شود. از نظر بنتام، بحث از حقوق طبیعی ما را از مسأله سود و خوشی دور می سازد.^{۱۵}

وی معتقد است که طبیعت برای ما حقی را تعیین نمی کند؛ بلکه این حکومت است که حق ما را مشخص می کند. وظیفه حکومت این است که با تنبیه و تشویق، بیشترین خوشی‌ها را برای جامعه فراهم سازد. پوزیتیویست‌ها هم مخالف حقوق طبیعی هستند؛ زیرا معتقدند که این حقوق قابل اثبات نیستند. حقوقی قابل اثبات است که قابل اجرا باشد و بتوان از آن تخلف کرد.

مبنای حقوق طبیعی

در بحث از مبنای حقوق طبیعی این پرسش مطرح است که چگونه میان انسان و یک شیء رابطه‌ای خاص برقرار می شود که به آن حق گفته می شود. آیا این رابطه، جنبه قراردادی دارد و ملاک حق در این جا وضع است یا آن‌که یک نوع طبیعی وجود دارد.

استاد معتقد است که جز با پذیرش اصل غایت نمی‌توان حقوق فطری را پذیرفت. این‌که جهان خلقت دارای غایت است و هر موجودی برای هدفی خاص آفریده شده می‌تواند مبنای حقوق فطری باشد.^{۱۶} طبق اصل غایت‌داری، خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و همه آن‌ها دارای حق بالقوه هستند؛ یعنی هر کس صلاحیت دارد از آن بهره‌برداری کند. همین‌که فرد در طبیعت کار کند و از آن بهره‌برد، صاحب حق می‌شود.

در واقع، حقوق طبیعی از فطرت انسان برمی‌خیزد و تابع وضع و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه میان انسان و غایت خودش به دست می‌آید. به بیان دیگر، حقوق طبیعی رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی‌حق را نشان می‌دهد. رابطه حق با ذی‌حق هم از نوع رابطه غایی است. این‌که یک سلسله موجودات در طبیعت برای انسان آفریده شده‌اند، سبب می‌شود تا انسان در مورد بهره‌گیری از آن‌ها ذی‌حق شود.

در واقع، اصل غایت مبنای حقوق طبیعی است. دیدگاه استاد در این‌باره را به صورت ذیل می‌توان خلاصه کرد.

۱. طبیعت دارای هدف است. خداوند در موجودات استعدادهایی را نهاده که آن‌ها را به سوی غایات خاص خودشان سوق می‌دهد.

۲. انسان دارای یک سلسله حقوق خاص است که حقوق انسانی نامیده می‌شود.

۳. راه تشخیص حقوق طبیعی با مراجعه به نظام خلقت است؛ چرا که هر استعداد طبیعی سندی طبیعی برای یک حق طبیعی است.

از نظر ما، حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی، مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید؛ مثلاً فرزند انسان، حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد؛ اما بچه‌گوسفند چنین حقی ندارد. چرا؟ برای این‌که استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست؛ اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. همچنین است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن.^{۱۷}

یکی از لوازم تفسیر غایی از حقوق فطری این است که می‌تواند توجیه‌گر حق آیندگان بر انسان‌های امروزی باشد. اگر رابطه غایی میان نسل آینده با نسل‌های حاضر و گذشته را بپذیریم می‌توان حقوق آیندگان را توجیه منطقی کرد.

آیا یک نحو تضامن اجتماعی میان افراد است و حتی حاضرین نسبت به نسل آینده نیز ضمانت و مسؤلیتی دارند و آن‌ها بر این‌ها حقوقی دارند، همان‌طوری که یک نوع ضمانت و مسؤلیتی نسل

حاضر نسبت به نسل گذشته دارد و اساساً این حقوق از کجا پیدا شده و کی وضع کرده؟ آیا طبیعی است؟ معنا ندارد که گذشته و آینده حقی بر عهده حاضر داشته باشد. ناچار باید گفت الهی است و به اعتبار حقیقی است که بر همه نسل‌ها احاطه دارد؛ یعنی به اعتبار پیوند غایی است که بین گذشته و حاضر و آینده است.^{۱۸}

حقوق بشر

در جهان غرب از قرن هفدهم به بعد همراه با نهضت‌های علمی و فلسفی، مسأله‌ای به نام «حقوق بشر» مورد توجه قرار گرفت. متفکران غرب در قرن‌های هفدهم و هجدهم، دیدگاه‌های خود را در باب حقوق طبیعی مطرح کردند و از نظر این متفکران انسان‌ها دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها هستند که هیچ فرد و گروهی نمی‌تواند آن‌ها را نفی کند. همه افراد در برخورداری از این حقوق و آزادی‌ها با یکدیگر مساوی هستند. به گمان استاد، متفکرانی چون ژان ژاک روسو از نظر استاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، فلسفه است نه قانون و لذا نباید آن را به عنوان امور قراردادی مورد تصویب قرار داد. این اعلامیه مربوط به حقوق ولتر و منتسکیو که در باب حقوق طبیعی و فطری بشر سخن گفته‌اند، حق عظیمی بر بشر دارند. «شاید بتوان ادعا کرد که حق این‌ها بر جامعه بشریت از حقوق مکتشفان و مخترعان بزرگ کم‌تر نیست».^{۱۹}

ذاتی بشر است که دست توانای آفرینش آن را در نهاد انسان‌ها به ودیعه نهاده است. به بیان دیگر، خداوند همراه با عقل و اراده و شرافت انسانی، این اصول را در نهاد انسان‌ها قرار داده است. این حقوق قابل سلب و اسقاط نیست. از آنجا که حقوق بشر، فلسفه است نه قانون، باید به تأیید فیلسوفان برسد نه به تصویب نمایندگان. در باب محتوای این حقوق باید متفکران اظهار نظر کنند، نه حقوقدانان. متفکران اسلامی هم که وارث تفکر فلسفی هستند باید به تأمل بیشتر در زمینه حقوق انسانی بپردازند. استاد مطهری در تحلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر اشارات کوتاهی دارند که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱. بعضی مطالب که در یک ماده ذکر شده در موارد دیگر تکرار شده است.
۲. بعضی از مواد اعلامیه قابل تجزیه به مواد مختلف است.
۳. اعلامیه سعی کرده تا هیچ‌گونه تبعیضی میان انسان‌ها وجود نداشته باشد؛ لذا هر آنچه را که غیر انسانیت است مانند نژاد و ملیت، مذهب و عقیده، زبان و طبقه اجتماعی، منطقه جغرافیایی، رنگ و جنس همه را نادیده گرفته است. اشکال اعلامیه این است که مذهب خارج از انسانیت انسان می‌باشد. به علاوه اعلامیه تصور کرده که هر نوع تبعیضی محکوم است؛ در حالی که در حقوق اکتسابی باید تبعیض‌ها را پذیرفت. ایمان و عقیده ناصحیح هم عاملی جهت اختلاف انسان‌ها است.^{۲۰}
۴. اعلامیه جهانی حقوق بشر از این ضعف اساسی برخوردار است که ضمانت اجرایی ندارد.

۵. اعلامیه از حیثیت ذاتی انسان سخن گفته؛ در حالی که با مادیگری فلسفی و مادیگری اخلاقی نمی‌توان از حیثیت ذاتی انسان‌ها دفاع کرد.^{۲۱}

۶. بسیاری از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر با عقاید اسلامی هماهنگی دارد؛ اما برخی از آنها با اسلام ناسازگاری دارد؛ مانند مسأله حقوق زن و مرد که اسلام تساوی را می‌پذیرد؛ اما تشابه را نمی‌پذیرد.^{۲۲}

رابطه قانون با اخلاق

با توجه به این که قانون، حق‌ها را مشخص و تکلیف‌ها را الزام‌آور می‌سازد، این سؤال در فلسفه حقوق مطرح است که آیا بدون آنکه قانون از نظر اخلاقی الزام‌آور باشد می‌توان از الزام تکلیف سخن گفت. پوزیتیویست‌ها معتقدند که تکالیف قانونی از نوع تکلیف اخلاقی نیست. پذیرش الزام اخلاقی برای حقوق ضرورت ندارد. در حقوق، تکالیف قانونی به افراد الزام‌آور است، نه تکالیف اخلاقی. در حقوق فقط با یک سلسله فرمان‌های قانونی روبه‌رو هستیم که اگر فرد انجام ندهد، مجازات خواهد شد. از نظر آن‌ها الزام‌های حقوقی با واقعیات بیرونی سروکار دارد؛ البته ممکن است که داورهای اخلاقی بر فرایند قانونگذاری تأثیر بگذارد؛ اما میان اخلاق و حقوق رابطه ضرور وجود ندارد. بر پوزیتیویست‌ها این انتقاد وارد شده که مگر همواره تخلف‌های قانونی با مجازات روبه‌رو می‌شود؟ آیا افراد بسیاری از چنگ مجازات‌های قانونی نمی‌گریزند؟ آیا ترس از قانون همواره فایده‌بخش است؟ آیا نباید انگیزه‌های درونی قوی‌تری چون اخلاق را ضمانت اجرای قانون قرار داد تا ترس از مجازات را؟

استاد مطهری نقش ایمان و اخلاق را از هر جهت مورد توجه قرار داده است. یکی از جهت ضمانت اجرای قانون و دیگری از جهت تفسیر و تبیین حقوق ذاتی. حقوق ذاتی فقط با ایمان به خدا سازگار است؛ چرا که بدون آن حق و عدالت فقط جنبه قراردادی خواهد داشت. ایمان به خدا، هم زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و هم بهترین ضمانت اجرا برای آن‌ها.^{۲۳}

برخی حق‌ها را بدون توجه به جهان‌بینی الهی نمی‌توان تفسیر و تبیین کرد؛ برای مثال، این‌که آیندگان نیز حقی دارند و ما در برابر نسل‌های آینده مسؤول هستیم، جز با نگرش الهی تفسیرپذیر نیست. نسل آینده‌ای که هنوز به دنیا نیامده چه حقی بر گردن انسان‌های عصر حاضر دارد و ما چرا باید درباره آن‌ها احساس مسؤولیت کنیم؟ این مسأله فقط با توجه به اعتقاد به خدا و هدفداری قابل پذیرش است؛ یعنی دستگاه خلقت بر اساس غایتداری موجودات، همه افراد را به یک‌دیگر مرتبط ساخته و این خداوند است که حق‌هایی را بر عهده افراد نهاده و در مقابل هر حقی نیز تکلیفی را مشخص کرده است.

مسؤولیت نسل آینده و این حرف‌ها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت، به سوی هدف‌هایی پیش می‌رود. به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدف‌هایی پیشین

می‌رود، حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسؤولیت داریم....^{۲۴}

تقدّم حق جامعه بر فرد

در بحث‌های مربوط به فلسفه حق، این سؤال مطرح است که آیا فرد ذی حق است یا اجتماع یا هر دو، و اگر هر یک حق خاص خود را دارند، در صورت تعارض میان حق فرد و حق اجتماع، کدام یک مقدم هستند.

طرفداران اصالت فرد معتقدند که فقط فرد حق دارد، نه جامعه. فرد دارای اصالت است و جامعه، امر اعتباری است.

طرفداران اصالت جامعه بر این عقیده‌اند که فقط جامعه حق دارد، نه فرد؛ زیرا جامعه اصیل است و فرد امری اعتباری است.

استاد مطهری بر این نظر است که هم فرد حق دارد و هم جامعه؛ چرا که هر یک از آن‌ها از واقعیتی خاص برخوردارند. به گمان او جامعه امر حقیقی است. جامعه فقط مجموعه‌ای از افراد نیست. جامعه مرکب حقیقی است که روح و حیات خاص خود را دارد.

اسلام هم برای اجتماع حق قایل است؛ چون اجتماع امری اصیل و دارای حیات است.

افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند؛ بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از این که مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است؛ یعنی تنها جنبه فردی ندارد. نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد؛ بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسؤول آن کل و آن جمع است.^{۲۵}

استاد، تقدّم حق اجتماع بر فرد را از دیدگاه فلسفی مطرح می‌کند. به این بیان که چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی نیز از غایات طبیعت به شمار می‌رود، گاه لازم است که حق فرد در جهت حق جمع یا نوع از میان برود.

حیات انسان به جامعه وابسته است. شرکت فرد در اجتماع و ارتباط سرنوشت وی با غایات جامعه به فرمان طبیعت است. تقدّم مصالح جامعه بر مصالح فردی با توجه به غایتی است که طبیعت دنبال می‌کند.

چون مبنای حقوق، توجه طبیعت به غایت است و زندگی اجتماعی از غایات کمالیه طبیعت است، هرچه که در جهت کمال طبیعت باشد، حق است. هر چند مستلزم ابطال حق جزئی یک فرد باشد، نظیر حق داشتن نوع اشرف [در مورد] تغذی از نوع اخس است.^{۲۶}

تقدّم حق جامعه بر فرد تا آن جا است که می‌تواند حقوق فطری را متزلزل کند. برخی گفته‌اند که حقوق طبیعی، تکوینی و ثابت و دائم است و هیچ قانونی نمی‌تواند آن را سلب کند. برخلاف این نظر، استاد معتقد است که حقوق اجتماعی می‌تواند سبب سلب حقوق طبیعی بشود؛ چرا که

مصلحت و خیر اجتماع بر حقوق فردی وضعی و حقوق طبیعی مقدم است.^{۲۷}

عدل

مسأله عدالت از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی است. این مسأله در نظام اعتقادی اسلام جایگاه خاصی دارد. هم در مباحث نظری اسلام که به حوزه جهان‌بینی مربوط می‌شود، مسأله عدل مطرح است، و هم در حوزه عملی اسلام که فقه و اخلاق عهده‌دار آن هستند. عدل که یکی از صفات حق تعالی و همچنین یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت پیامبران است، از ارکان جهان‌بینی اسلامی تلقی می‌شود. در بُعد عملی که به رفتارهای فردی و اجتماعی مربوط می‌شود، همواره باید قوانین و دستورالعمل‌هایی ارائه شود که عادلانه باشد.

هر چند مسأله عدل از مهم‌ترین مباحث فلسفی و دینی است، باکمال تأسف نه در حوزه فلسفه سیاسی و نه در حوزه فقه مورد توجه جدی اندیشه‌وران قرار نگرفت. استاد مطهری به مسأله عدل توجه بسیار داشت. افزون بر کتاب *عدل الهی* که در آن، مباحث مهمی را درباره عدل مطرح کرده، در دیگر آثار خود نیز برخی از مباحث مربوط به عدالت را مورد بحث بررسی قرار داده است. وی در یکی از یادداشت‌های خود، مهم‌ترین مباحث عدل را امور ذیل می‌داند:

۱. تعریف عدالت؛
۲. اقسام عدالت (روحی، جسمی و مزاجی، اجتماعی)؛
۳. اسباب عدالت اجتماعی (قانون خوب، اجرای مجریان، رشد عمومی)؛
۴. آثار عدالت (تعادل فکری و اخلاقی و عملی و آسایش روحی).^{۲۸}

نقش اصل عدل در حقوق اسلامی

استاد مطهری معتقد است که اگر به مبانی حقوق اسلامی توجه می‌شد و راهی را که عدلیه گشودند، ادامه می‌یافت، فقه اسلامی رشد بیش‌تری می‌کرد؛ و در عین حال، از آیات قرآنی استفاده بیش‌تری در جهت تدوین نظام حقوق اسلامی می‌شد؛ برای مثال از ضمیمه این اصل عقلی که خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و هر کسی که در این جهان به سر می‌برد و بالقوه حقی بر جهان دارد، به آیه شریفه «هُوَ انشأكم من الارض و استعمرکم فیها»^{۲۹} می‌توان به این نتیجه رسید هر کس که این حق را از قوه به فعلیت درآورد، بر دیگران اولویت دارد.

استاد معتقد است که عالمان اسلام با تبیین اصل عدل، فلسفه حقوق طبیعی را بنا نهادند. آن‌ها با توجه به تفسیر عقلانی از اصل عدل، حقوق طبیعی را پایه گذاشتند. متأسفانه این اندیشه چنان که باید در طول تاریخ فقه اسلامی ادامه نیافت و آن‌گونه که می‌باید، فقیهان و فیلسوفان اسلامی از این اصل استفاده لازم را نکردند تا یک فلسفه اجتماعی عمیق را پدید آورند.

انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفه اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای

عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار گیرد. فقهی به وجود آمد غیرمتناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه اجتماعی.

اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تَمَوُّق اصحاب سَنَّت بر اهل عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مقیت اخبارگری نرسیده بود، ما حالا فلسفه اجتماعی مدوئی نمی‌داشتیم و فقه ما بر اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نبودیم.^{۳۰}

استاد مطهری به روح حقوق اسلام توجه بسیار دارد. از نظر وی، روح حقوق، ثابت و پیکر آن متغیر است. اصل عدل، روح حقوق اسلامی است.

ای عجب که دیگران به روح اسلامی نزدیک می‌شوند؛ ولی فقهای ما توجه ندارند که اصل ان الله بامر بالعدل و الاحسان، به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوق اسلامی است و لهذا بر ظواهر و قوالب جمهود می‌کنند و روح را از دست می‌دهند.^{۳۱}

به گمان استاد، اگر از این اصل استفاده درست می‌شد، پیش از این که حقوق بشر در جهان غرب مورد توجه قرار گیرد، متفکران اسلامی، رشد و اندیشه حقوق بشر می‌شدند و ملت‌های گوناگون را از قرن‌ها قبل از اعلامیه جهانی حقوق بشر با آن آشنا می‌ساختند. استاد در تحلیلی جامعه‌شناختی از علت این امر چنین می‌گوید:

به نظر من، گذشته از علل تاریخی، یک علت روانی و منطقه‌ای نیز دخالت داشت در این که مشرق اسلامی مسأله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود، دنبال نکند. یکی از تفاوت‌های روحیه شرقی و غربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق. شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق. شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد؛ گذشت کند؛ هموعان خود را دوست بدارد؛ جوانمردی به خرج دهد؛ اما غربی، انسانیت خود را در این می‌بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد.

بشریت، هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق. انسانیت، هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق. هیچ کدام از حقوق و اخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست.^{۳۲}

تعریف عدالت

با توجه به تقسیم‌های گوناگون از عدالت، تعاریف بسیاری درباره آن مطرح شده است. استاد بر دو تعریف بیش‌تر تأکید کرده و به تحلیل آن‌ها پرداخته است: در یکی از این تعاریف، عدالت به مساوات تعریف شده است. عدل همان برابری یا به تعبیر دقیق‌تر مشابهت است؛ یعنی همه افراد انسانی باید امکانات برابر و مشابه داشته باشند تا عدالت تحقق یابد؛ برای مثال، اگر همه یک نوع خانه، یک نوع ماشین و مقدار مساوی مال و اموال داشته باشند، در آن صورت عدالت اجتماعی در

جامعه وجود خواهد داشت. به بیان دیگر، همه از شرایط و امکانات یکسان برای زیستن بهره‌مند باشند. از نظر استاد، این تعریف قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً بعضی از عوامل سعادت در اختیار نیست و بعضی دیگر در اختیار ما نیست و این امور غیراجباری برابر نیستند؛ برای مثال، اگر ادعا شود که عهده‌داری مشاغل اجتماعی از امکانات سعادت است، آیا امکان آن وجود دارد که در جامعه، همه افراد شغل واحدی داشته باشند. آیا می‌شود که در یک جامعه همه افراد عهده‌دار مقام وزارت یا وکالت بشوند. افزون بر این، در امور اختیاری نیز نمی‌توان با همه افراد مشابه برخورد کرد؛ چراکه از نظر خلقت همه افراد از لحاظ استعداد و امکانات مساوی خلق شده‌اند. افراد دارای استعدادهای فکری و روحی مشابه نیستند؛ برای مثال همه انسان‌ها استعدادهای هنری یا فکری مشابه و مساوی با یکدیگر ندارند. افراد انسانی دارای استعدادهای گوناگون هستند. گروهی، استعداد هنری دارند. برخی استعداد فلسفی، و عده‌ای جهت فعالیت‌های اقتصادی استعداد بیش‌تری دارند و...

بنابراین اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابر کردن افراد در پاداش‌ها و نعمت‌ها، اولاً شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب‌کن است؛ چراکه در طبیعت میان افراد تفاوت است.^{۳۳}

به گمان استاد، معنای عدالت عبارت است از تعریف ذیل که از حکیمان نقل شده است:

إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ^{۳۴}

عدالت، عبارت است از این‌که آن استحقاق و آن حقی که هر بشری به موجب خلقت خودش و به موجب کار و فعالیت خودش به دست آورده است، به او داده شود. نقطه مقابل ظلم است که آن‌چه را که فرد استحقاق دارد به او ندهند و از او بگیرند، و نقطه مقابل تبعیض است که دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند، یک موهبتی را از یکی دریغ‌دارند و از دیگری دریغ‌دارند.^{۳۵}

هر فردی از نظر آفرینش، دارای استعدادها و شایستگی‌های خاصی است که اگر حق وی را مناسب با آن، ادا کنیم، با وی به عدالت رفتار کرده‌ایم.

اگر گاهی هم گفته می‌شود که عدالت همان مساوات قانونی است، به این معنا است که همه افراد باید در برابر قانون یکسان باشند و قانون میان آن‌ها تبعیض قائل نشود؛ بلکه استحقاق‌ها را رعایت کند؛ یعنی قانون با هر فردی مناسب با استعدادها و وضع خاص او رفتار کند.^{۳۶} خلاصه، عدالت از نظر استاد، رعایت استحقاق‌ها است.^{۳۷} البته همین تعریف را به صورت دیگری نیز مطرح کرده است؛ یعنی گاه عدالت را به معنای رعایت مساوات در وضع مساوی می‌داند: «لازمه رعایت توازن این است که دو چیز رادر شرایط مساوی، مساوی قرار دهیم».^{۳۸}

گاه نیز می‌گوید: عدالت توازن است، نه تساوی و توازن مستلزم پذیرش و توجه به اختلاف افراد است؛ مثل اختلاف میان زن و مرد در نظام خلقت که یکی عاطفه و لطافت و دیگر مظهر قدرت و صلابت است.^{۳۹}

از نظر او عدالت مساوات نیست؛ اما مساوات در مظهر وضع مساوی، لازمه عدالت است. معنای عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشند و هیچ کس نسبت به دیگری رتبه و درجه و امتیازی نداشته باشد. اگر سربازی شهامت کند و مدال را به جامعه بدهند نه به او، و هیچ فردی نسبت به دیگران امتیاز نداشته باشد، این غلط است. معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می‌شود، بر مبنای صلاح و استحقاق و بردن مسابقه عمل و صلاح در زندگی باشد. زندگی میدان مسابقه است: فاستبقوا الخیرات، زندگی تنازع بقا نیست؛ اما مسابقه است.^{۴۰}

از همین جا است که استاد، عدالت را به معنای بهره‌برداری افراد از سهم خود در طبیعت و جامعه می‌داند؛ یعنی افراد باید بتوانند قوه‌هایی را که در طبیعت و جامعه هست، به فعلیت رسانده، از دسترنج خویش سود ببرند، نه دیگران. این گونه نباشد که یکی کار، و دیگری بهره‌بردار کند.^{۴۱}

ضرورت عدالت

متفکران از زوایای گوناگون به لزوم تحقق عدالت در حیات فردی و اجتماعی بشر پرداخته‌اند. افلاطون از جهت نیل به سعادت، عدالت را ضرور می‌داند. افلاطون به اهمیت عدالت، هم از جهت فردی و هم از جهت اجتماعی اعتقاد دارد. برقراری هماهنگی میان اجزای سه‌گانه نفس یعنی عقل و غیرت و شهوت، لازمه تحقق عدالت در نفس است عادل‌ترین افراد هم کسانی هستند که سلطان نفس خویشند.^{۴۲}

شخص عادل اجازه نخواهد داد که اجزای مختلف نفس وی، در کار غیر مربوط به خود دخالت کنند. و یا یکی از آنها نسبت به وظیفه دیگری تجاوز نماید؛ بلکه بر عکس در درون خود نظم واقعی برقرار می‌سازد؛ بر نفس خویش حکومت می‌کند؛ اعمال خود را تابع انضباط قرار می‌دهد؛ در باطن خویش صلح و صفا ایجاد می‌نماید؛ میان سه جزء نفس خود هماهنگی تولید می‌کند.^{۴۳}

برخی نیز عدالت را پشتوانه قانون دانسته‌اند؛ چنان‌که توماس آکوئینی می‌گوید:
قانون ناعادلانه مصداق خشونت است.^{۴۴}

استاد مطهری ضرورت را با توجه به اهداف بعثت انبیاء تبیین می‌کند. پیامبران دارای دو هدف عمده بوده‌اند: ۱. دعوت به توحید؛ ۲. دعوت به عدالت. هدف اول ارتباط صحیح میان بنده و خالق را در بر می‌گیرد و این‌که انسان نباید جز خدا، هیچ موجودی را پرستد؛ اما هدف دوم از رابطه میان افراد بشر با یکدیگر سخن می‌گوید و این‌که رفتارهای اجتماعی آن‌ها باید عادلانه باشد.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. حدید (۵۷): ۲۵.

افزون بر مسأله پیشین، استاد چند مطلب دیگر را برای ضرورت عدالت مطرح می‌سازد؛ از جمله آن‌که عدم تعادل اجتماعی در روح افراد تأثیر سوء گذاشته، منشأ عقده‌های روانی می‌شود.^{۴۵} نظام ناعادلانه سبب می‌شود، افراد به زندگی در روزگار بدبین شده، از بخت بدوشانس حمایت کنند.

یکی از آثار فقدان عدالت اجتماعی پیدایش بدبینی‌ها به نظام عالم است و شعراء در این باب داد سخن داده‌اند.^{۴۶}

تقسیمات عدل

عدل را به صورت‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند. مهم‌ترین تقسیم عبارت است از:

۱. عدل تکوینی؛

۲. عدل تشریحی.

در بحث از عدل تکوینی، به بررسی نظام خلقت پرداخته می‌شود؛ یعنی آیا جهان آفرینش از آسمان و زمین گرفته تا جماد و نبات و حیوان بر اساس عدالت آفریده شده‌اند یا نه؟ این هم که در روایات آمده «بالعدل قامت السموات والارض»، نشان‌دهنده عدل تکوینی است.

در عدل تکوینی، استاد مطهری از عدل در روح نیز سخن به میان آورده است؛ چرا که روح نیز مانند بدن دارای اعتدال است. اگر نظام روحی انسان دگرگون شود، مانند بدن دچار بیماری خواهد شد.^{۴۷}

مقصود از عدل تشریحی نیز دستورهایی است که جهت هدایت فرد و اجتماع ارائه می‌شود. این‌جا قسم عدل را می‌توان به الاهی و بشری تقسیم کرد، در عدل تشریحی الاهی این نکته مطرح است که قوانین و دستوره‌های الاهی عادلانه است.^{۴۸} در عدل تشریحی بشری نیز بر این مطلب تأکید می‌شود که قوانین بشری باید عادلانه باشد و نباید هیچ قانون غیرعادلانه وضع شود. در عدل تشریحی، مسأله عدل در جامعه یا عدالت اجتماعی اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا اگر نظام اجتماعی عادلانه نباشد، جامعه دچار عدم تعادل خواهد شد و عدم تعادل جامعه از لحاظ حقوق، و وظایف و کار و مواهب است.^{۴۹}

در بحث از عدل اجتماعی، استاد مطهری با بررسی آیات قرآنی، آن‌ها را بر چهار قسم تقسیم کرده است:

۱. عدل خانوادگی؛

۲. عدل قضایی؛

۳. عدل اصلاحی اجتماعی؛

۴. عدل سیاسی.^{۵۰}

تفسیر عدل

عدل را می‌توان دو گونه تفسیر کرد: یکی این‌که عدل، امر عقلی تلقی شود و دیگر این‌که امر شرعی لحاظ شود. طرفداران حُسن و قبح عقلی معتقدند که هم نظام تکوین و هم نظام تشریح، صرفنظر از آن‌که مخلوق خدا باشند یا نباشند، عادلانه‌اند. نظام تکوین و نظام تشریح تابع یک سلسله

قوانین عقلی‌اند. دستورهای الهی بر یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی مبتنی هستند. دزدی، دروغ‌گویی، خیانت در امانت قبیح است؛ خواه شارع به آن دستور داده یا نداده باشد. مصالح و مفاسد آن‌ها تابع فرمان شارع نیست. عمل دزدی پیشین از هرگونه تشریح الهی بوده است.

استاد مطهری در جایگاه فیلسوف، حُسن و قبح را عقلی می‌داند و به شدت از تفسیر عقلانی عدل دفاع می‌کند. به نظر وی مسأله حُسن و قبح صرفاً مسأله‌ای نظری نیست که هیچ آثار عملی نداشته باشد؛ چراکه تفسیر عقلی با شرعی عدل، ارتباط تنگاتنگ با دخالت یا عدم دخالت عقل در استنباط احکام اسلامی دارد؛ زیرا طرفداران حسن و قبح عقلی، نقش عقل را در شناسایی احکام عادلانه مؤثر می‌دانند؛ در حالی که پیروان حُسن و قبح شرعی برای عقل اهمیتی در شناسایی احکام قائل نیستند. از همین جا است که طرفداران حسن و قبح گفته‌اند.

كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ.

الواجبات الشریعة الطافاً فی الواجبات العقلیه.

اشاعره هم چون نتواستند عقلانیت برخی دستورهای دین را درک کنند، به دفاع از تفکر جمهود اندیشانه خود پرداختند. از نظر آن‌ها، خلقت شیطان، شرور موجود در عالم نظیر بیماری‌ها و فقرها از جهت تکوینی و دستورهای تشریحی چون اختلاف حقوق زن و مرد، نشان می‌دهد که باید از حُسن و قبح شرعی دفاع کرد، نه حسن و قبح عقلی.^{۵۱} استاد ریشه تفکر اشعری‌گری را در جاهلیت سراغ می‌گیرد.^{۵۲}

به گمان او «عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفته، عدل است؛ بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید».^{۵۳}

استاد معتقد است: فهم درست از مسأله عدالت ضرورت بسیار دارد؛ زیرا دریافت غلط از آن نه تنها سدّ راه تحقق آن می‌شود که ستم نیز تحت لوای آن حاکم خواهد شد. این‌که قرن‌ها در جهان اسلام به اصل عدالت عمل نشده فقط وجود حاکمان ستمگر نبوده؛ بلکه بیشتر تفسیر غلط از آن بوده است. کسان بسیاری در جهان اسلام منکر اصل عدل شدند؛ در حالی که سوء نیت نداشته؛ بلکه سوء فهم داشتند جماعتی قشری مسلک و متعبد مآب با یک سلسله افتکار متحجرانه به تفسیرهای نادرست از برخی مفاهیم اسلامی چون اصل عدل پرداختند.^{۵۴} اندیشه اشعری در طول تاریخ مورد پسند عوام واقع شد و در نتیجه جمود در تفکر دینی در طول قرن‌ها در جهان اسلام حاکمیت یافت.

فطری بودن عدالت

از نظر استاد، انسان موجودی عدالت طلب است. در نهاد بشر، تمایل به عدالت وجود دارد. سرشت او با عدالت دوستی و عدالت‌جویی تنیده شده است. در یک‌جا استاد این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انسان به طور فطری طرفدار عدالت است یا متعدی و یا دارای هر دو گرایش یعنی «یک

موجود دو طبیعتی است و شخصیت مزدوج دارد. نیمی از وجودش او را به سوی عدالت و طرفداری و حمایت از عدالت می‌کشد و نیمی دیگر به طرف تعدی و تجاوز.^{۵۵} استاد نظریه سوم را می‌پذیرد؛ چرا که اگر انسان به تمام وجود عادل می‌بود، هیچ ظلمی در جهان واقع نمی‌شد. از نظر وی شوپنهاور و برتراند راسل انسان را از نظر طبیعت متعدی می‌دانند و گرایش وی به عدالت را نیز مصلحتی تلقی می‌کنند. استاد، بر راسل ایراد می‌گیرد که اگر وی، افراد را به عدالت می‌خواند، نه از آن جهت است که بشر باید مطابق فطرت خود عمل کند؛ بلکه چون طبیعت انسان را سودجویانه تفسیر می‌کند. عدالت مورد نظر وی نیز خودخواهانه است. برای راسل، جست‌وجوی عدالت، نه از این جهت که عدالت مطلوب ما است، بلکه به این سبب است که «منافع فرد در عدالت جمع است». انسانی که به حسب طبیعت، سودجو آفریده شده، برای تأمین منافع خود بر تحقق عدالت تأکید می‌ورزد، نه آن‌که آن را فی حد ذاته مطلوب بداند.

از نظر استاد، این نظریه راسل درباره افرادی صادق است که زور و قدرت بسیار دارند. اگر فرد زوری در مقابل خود نبیند، چگونه عدالت خواهد ورزید؟ «و لهذا فلسفه راسل (برخلاف همه شعارهای انسان دوستی او) به همه اقویا و زورمندان درجه اول که هیچ بیمی از ضعفا ندارند، حق می‌دهد که هر چه می‌خواهند ظلم کنند».^{۵۶}

از نظر استاد، چون در نهاد بشر عدالت نهفته است، اگر تربیت درست بهره‌مند شود، عدالت جمع را بر منفعت خود ترجیح خواهد داد. همان طور که فرد زیبایی را دوست دارد، عدالت را هم دوست خواهد داشت.

مطلق بودن عدالت

در بحث عدالت این پرسش اهمیت بسزایی دارد که آیا عدالت امری مطلق است یا نسبی. برای پاسخ به این پرسش در ابتدا باید مفهوم نسبی را معنا کرد. نسبی، صفت یا حالتی برای یک شیء است که در مقایسه با شیء دیگر به دست می‌آید؛ برای مثال بزرگی و کوچکی حالتی برای شیء خاصی است که از مقایسه آن شیء با شیء دیگر به دست می‌آید؛ برای مثال، مورچه‌ای در مقایسه با مورچه‌های دیگر ممکن است بزرگ باشد؛ (اما فیل در مقایسه با فیل‌های دیگر، کوچک، یا گوسفند در مقایسه با گریه بزرگ تلقی شود؛ اما در مقایسه با شتر کوچک؛ اما آن‌جا که پای مقایسه به میان نیاید، صفت یک شیء مطلق است؛ مثل آن‌که بگوییم: ابن‌سینا پنجاه و هشت‌سال لال زندگی کرده است.

درباره برخی از مفاهیم چون اخلاق، زیبایی، عدالت و حقیقت می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا این امور نسبی هستند یا مطلق. در بحث عدالت، نظر استاد مطهری این است که امر مطلق است. به گمان او اگر عدالت امر نسبی باشد، در هر جامعه‌ای به صورت خاصی خواهد بود؛ یعنی ما

هیچ دستور مطلقی که مطابق با عدالت باشد، نخواهیم داشت. هر جامعه‌ای هر گونه عمل کند، به عدالت عمل کرده است. لازمه نسبیّت عدالت این است که هیچ دستور ثابت و جاویدی وجود نداشته باشد؛ برای مثال هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که حقوق انسان‌ها باید رعایت شود. برای انسان‌ها می‌توان حقوق عام و جهان‌شمول که همان حقوق بشر باشد وضع کرد و هر که مطابق آن عمل کند به عدالت رفتار کرده و هر که خلاف آن عمل کند، ظلم کرده است.^{۵۷}

از نظر استاد، نسبی بودن عدالت با خاتمیت و ابدیت اسلام نیز ناسازگاری دارد؛ زیرا از نظر اسلام، عدالت یکی از اهداف انبیا است و اگر بنا شود که در هر جامعه در هر زمان عدالت معنای متغیّری داشته باشد، دیگر قانون ابدی نخواهیم داشت.^{۵۸}

عدالت، ارزش برتر

از نظر استاد مطهری، عدالت از ارزش‌های بسیار والا است و حتی ارزش آن بالاتر از جُود است. عدالت رعایت استحقاق‌ها و عدم تجاوز به حقوق دیگران است؛ اما جود این است که افراد از حقوق خود درگذرند و آن را نثار دیگران کنند. اگر اخلاق فردی ملاک باشد. ارزش جود بیش‌تر از عدالت است؛ چون کمال نفس را نشان می‌دهد؛ اما از نظر اجتماعی، عدالت بالاتر است؛ زیرا در عدالت حقوق واقعی افراد در نظر گرفته، و مطابق استعدادها و شایستگی‌ها حقّ آن‌ها اعطا می‌شود؛ اما در جود یک جریان غیرطبیعی است و مانند بدنی است که چون عضوی از آن بدن بیمار است، سایر اعضا فعالیت خود را به طور موقت متوجه اصلاح حال او می‌کنند.

استاد در این زمینه به سخن امام علی علیه السلام اشاره می‌کند:

الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا.

عدل، جریان‌ها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد؛ اما جود، جریان‌ها را از مجرای طبیعی خود خارج می‌سازد.

این هم که از نظر امام علی علیه السلام عدل اشرف و افضل بر جود است [فالعدل و اشرفها و افضلها] به سبب اهمیت و اصالت اجتماع است. به بیان دیگر، نشانه برتری اصول اجتماعی بر اصول اخلاقی است.

ریشه این ارزیابی اهمّیت و اصالت اجتماع است. ریشه این ارزیابی این است که اصول و مبادی اجتماعی بر اصول و مبادی اخلاقی تقدّم دارد. آن یکی اصل است و این یکی فرع. آن یکی تنه است و این یکی شاخه. آن یکی رکن است و این یکی زینت و زیور.^{۵۹}

پی‌نوشت‌ها

۱. یادداشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۷۳.
۲. همان، ص ۲۴۴.
۳. همان، ص ۲۴۳.
۴. همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.
۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴.
۶. یادداشت‌ها، ج ۳، ص ۲۳۰.
۷. همان، ص ۲۷۴.
۸. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.
۹. محمدعلی موحّد: در هوای حق و عدالت، انتشارات کارنامه، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۴.
۱۰. حق و مصلحت، ص ۱۵۳.
۱۱. در هوای حق و عدالت، ص ۲۴۸.
۱۲. ناصرکاتوزیان: مقدمه علم حقوق، دانشگاه تهران، ص ۶.
۱۳. در هوای حق و عدالت، ص ۷۱.
۱۴. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۵.
۱۵. حق و مصلحت، ص ۵۱.
۱۶. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۳۸.
۱۷. مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۵۸.
۱۸. یادداشتهای ج ۳، ص ۳ - ۳۵۲.
۱۹. مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۲۶.
۲۰. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۲۷.
۲۱. همان، ص ۲۲۹.
۲۲. مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۴۵.
۲۳. همان، ج ۱۶، ص ۴۴۵.
۲۴. همان، ج ۲۱، ص ۲۲۲.
۲۵. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۴۲۰.
۲۶. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، ص ۲۳۵.
۲۷. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۲.
۲۸. یادداشتهای ج ۶، ص ۲۲۶.
۲۹. مورد (۱۱): ۶۱.
۳۰. یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۳، ص ۲۵۰.
۳۱. همان، ص ۲۷۱.
۳۲. مجموعه آثار، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.
۳۳. همان، ج ۲۱، ص ۲۰۶.
۳۴. همان، ج ۴، ص ۹۵۴.
۳۵. همان، ج ۸، ص ۱۵۴.
۳۶. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۲.
۳۷. یادداشتهای ج ۶، ص ۲۲۷.
۳۸. همان، ص ۲۲۷ و ۲۲۹.

۳۹. یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴۶ و ۲۴۷
۴۰. همان، ص ۲۴۸ و ۲۶۲ و ۲۶۳
۴۱. همان
۴۲. افلاطون: جمهوری، ترجمه فزاد روحانی، انتشارات علمی فرهنگی، ص ۵۲۶ - ۵۲۵
۴۳. همان، ص ۲۵۷
۴۴. محمد راسخ: حق و مصلحت، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۲۵
۴۵. یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۳
۴۶. همان، ص ۲۳۱
۴۷. یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۴
۴۸. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۹۵۲
۴۹. یادداشتها، ج ۶، ص ۲۴
۵۰. همان، ص ۲۲۵
۵۱. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۷ - ۹۵۶ و یادداشتها، ج ۶، ص ۲۰۵
۵۲. یادداشتها، ج ۶، ص ۴۰۳
۵۳. همان، ص ۲۰۳
۵۴. مجموعه آثار، ص ۵۰ - ۹۵۴
۵۵. یادداشتها، ج ۶، ص ۲۳۲
۵۶. مجموعه آثار، ج ۱۸، ص ۱۵۷
۵۷. همان، ج ۲۱، ص ۲۳ - ۲۰۰
۵۸. همان، ص ۲۱۰
۵۹. همان، ج ۱۶، ص ۴۳۷