

رابطه عدالت اجتماعی با مبانی حقوقی اسلام و حکمرانی مطلوب؛

بر مبنای دیدگاه شهید مطهری

زهرا فیاض بخش^۱، علی مطهری^۲، علی لاریجانی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۳

چکیده:

عدالت اجتماعی، از جمله مقولاتی است که همواره با تفکرات اصیل بشر همراه بوده و با وجود همه اختلاف آراء در این بحث، غالباً از ارزش معنوی برخوردار بوده است. دیدگاه شهید مطهری در مسأله عدالت، مبتنی بر نظریه فطرت ایشان است که هم در حوزه حقوق و فقه و هم در بحث فلسفه سیاست تأثیرگذار است. طبق این دیدگاه، دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی بوده و حق و عدالت واقعیت دارند، لذا می توان مبانی حقوقی اسلامی را به دست آورد. دو امر باعث ایجاد علاقه بین حق و ذی حق است: علیت غایی (که باعث ایجاد حق بالقوه شده و ریشه حقوق طبیعی مساوی بین افراد است) و علیت فاعلی (که باعث ایجاد حق بالفعل شده و ریشه حقوق اکتسابی متفاوت در افراد است). ابتناء عدالت اجتماعی بر فطرت، زمینه طرح مقولاتی نظیر عدالت جهانی و عدالت بین نسلی را نیز فراهم کرده است. از نکات ارزشمند نظریه عدالت فطری در میان آراء متکثر فلاسفه، نظم معقولی است که به اندیشه مدینه فاضله می دهد و نقطه کانونی آن، پیشرفت جامعه از دو جنبه مادی و معنوی، و بسترسازی تحقق استعدادهای فطری فرد و جامعه است که این امر با فراهم کردن زمینه مسابقه و امکانات عادلانه برای رقابت آزادانه افراد در جهت بروز استعدادهای ذاتی شان محقق می گردد. در این مقاله، نظریه عدالت مبتنی بر فطرت مورد واکاوی قرار گرفته است.

واژگان اصلی: عدالت اجتماعی، فطرت، حقوق طبیعی و اکتسابی، حکومت مطلوب، شهید مطهری

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

fayaz.zahra@gmail.com

۲. دانشیار، عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

۳. دانشیار، عضو هیأت علمی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران

مقدمه

تعریف صحیح عدالت چیست و چه نسبتی با حق دارد؟ حقوق از کجا نشأت می‌گیرند؟ آیا وجود هر نوع تفاوتی در جامعه، مغایر با عدالت است؟ وظیفه حکومت در راستای تحقق عدالت چیست؟ از جمله مباحثی که شهید مطهری توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند، بحث عدالت است. با وجود آن که مسأله عدالت از دیرباز در میان آراء اندیشمندان گوناگون وجود داشته و هر یک از حیثی به آن پرداخته‌اند، و همچنین بحث فطرت و حقوق فطری نیز مورد توجه برخی از متفکران بوده- است، اما بررسی عدالت بر مبنای فطرت، اولین بار به صورت مدون در آراء شهید مطهری مورد توجه قرار گرفت. ایشان بر مبنای فطرت، فلسفه سیاست نظام‌یافته‌ای را تدوین، و تا حدی که عمرشان اجازه داد، به رابطه فطرت با عدالت، جامعه و حکومت توجه کردند. هدف از این پژوهش، تبیین رابطه عدالت و فطرت و نسبت آن با حکومت، بر مبنای آراء شهید مطهری است و کوشش گردیده باتوجه به نیاز جامعه به نظریه‌ای روشن در توسعه، مسأله عدالت که رکن اصلی فلسفه سیاست در میان حکما و علمای مسلمان است، جایگاه دقیقی در مسیر توسعه پیدا کند.

مفهوم عدالت

عدالت در لغت از ماده عدل بوده و در برابر ظلم قرار دارد. ظلم به معنای عدم تعادل و ناهماهنگی در اجزای امری است، بنابراین عدل به معنی برابری و تعادل و هماهنگی در اجزای آن خواهد بود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۱، ۴۳۰). برای مثال خداوند در سوره انعام، آیه ۱ می‌فرماید: «تَمَّ الْأَدِينُ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ»، یعنی کسانی که کفر ورزیده‌اند، [غیر او را] با پروردگار خود «برابر» قرار می‌دهند.

در مجموع چهار مورد استعمال برای کلمه عدل مطرح شده است:

۱- موزون بودن:

تعادل، تناسب و هماهنگی بین اجزاء مختلف یک مجموعه با هدف بقای کل. مقابل عدل به این معنا، عدم تناسب است و نه ظلم (مطهری، عدل الهی، ۱۳۷۱، ۵۲-۵۴). برای مثال پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج. ۴، ۵۹)، یعنی جهان به عدل و تناسب و توازن برپاست و اگر موزون و متعادل نبود، بر پا نمی‌ماند.

۲- تساوی و نفی هرگونه تبعیض:

تعریف عدالت به مساوات، از ماده عدل به معنای برابری گرفته شده است و منظور از آن می-

تواند دو امر باشد: «برابری کامل بین همه افراد و نفی هر گونه تفاوت» یا «رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های مساوی».

بر مبنای تعریف نخست که بیشتر با نظر مکاتب سوسیالیستی منطبق است، همه افراد باید در یک سطح زندگی کرده و عدالت یعنی همه مردم از اموری که موجبات سعادت است (یعنی ثروت و مسکن و...) به یک اندازه بهره‌مند باشند. از نظر شهید مطهری، به این تعریف از عدالت، سه نقد وارد می‌شود:

- این گونه عدالت اساساً ممکن نیست، زیرا بسیاری از موجبات سعادت، از محدوده اختیار بشر خارج است و تساوی افراد در بسیاری از امکانات و استعدادها مثل استعدادهای جسمی، روحی، فکری، هنری و... ناممکن است.

- این برداشت از عدالت، ظلم است؛ چرا که در این صورت فردی که زحمت کشیده و دیگری که کاری نکرده، به یک اندازه بهره خواهند برد و این ظلم است.

- عدالت به این معنا خلاف مصلحت اجتماع است، زیرا فردی که قدرت ابتکار و اختراع داشته یا استعداد بیشتری دارد، وقتی سهم و بهره خود را مساوی با دیگران ببیند، انگیزه خود را برای تلاش و فعالیت از دست می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۲، ۱۸۴-۱۸۶).

بنابراین تعریف عدالت به مساوات چه مساوات در اعطاء و چه مساوات در منع - بدون لحاظ استحقاق‌ها ظلم است (مطهری، ۱۳۷۵، ۵۹ و ۶۰). اما اگر مقصود از مساوات، تعریف دوم یعنی رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی باشد، این معنا از عدالت درست است و چنین مساواتی از لوازم عدل خواهد بود. در این صورت، این معنی به تعریف سوم عدل باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۱، ۵۴).

۱- اعطاء كل ذي حق حقه

به نظر می‌رسد تعریف عدالت به «اعطاء كل ذي حق حقه» اولین بار توسط ابن حیون (متوفی ۳۶۳ ق) در کتاب «دعائم الاسلام» مطرح شده باشد (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۳۴۹). به این معنا که در متن خلقت، حقوق واقعی ناشی از استعدادهای ذاتی وجود دارد و عدالت یعنی حقوق افراد رعایت شده و حق هر ذی‌حقی به او داده شود (مطهری، ۱۳۶۲، ۱۸۸). بر این اساس ظلم نیز به معنای ضایع کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران خواهد بود و دو حالت خواهد داشت:

- اگر حق هیچ صاحب حقی ادا نشده و همه مستحقان از حق خود محروم شوند، ظلم است

(برخلاف جمله عامیانه ظلم علی السویه عدل است).

- اگر تبعیض قائل شده و حق بعضی داده شود و حق دیگری داده نشود نیز ظلم است (مطهری، ۱۳۷۵، ۵۹).

دو تعریف قبلی عدالت یعنی مساوات و توازن، از لوازم تعریف عدالت به معنای اعطاء کلاً ذی حق حقه هستند، زیرا در صورتی که حق هر ذی حقی به او داده شود، هم مساوات در زمینه استحقاق‌های متساوی رعایت خواهد شد و هم در جامعه تعادل و توازن رعایت خواهد شد (مطهری، ۱۳۶۲، ۲۰۳ و ۲۰۴).

شهید مطهری تعریف عدالت به اعطاء کلاً ذی حق حقه را، معنی حقیقی عدالت می‌دانند و معتقدند عدالتی که باید مبنای قانون بوده و مورد احترام افراد باشد، همین معناست. به عقیده ایشان:

«این عدالت متکی بر دو چیز است:

یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند. مثلاً کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت اوست. همچنین کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر حق و اولویت پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، دستگاه هدفدار خلقت است که آن شیر را برای کودک بوجود آورده است.

یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه اعتباری می‌نامیم استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های «انثائی» است که با «باید»ها مشخص می‌شود. از آن جمله این است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند «باید» حقوق و اولویت‌ها رعایت شود. و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطه مقابلش را که ظلم نامیده می‌شود محکوم می‌سازد» (مطهری، ۱۳۷۱، ۵۵).

بحث چگونگی ایجاد حق و اولویت در برخورداری از حقوق، در بخش موجد رابطه حق و ذی‌حق مورد بررسی دقیق‌تر قرار خواهد گرفت.

۲- رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود

تعریف عدالت به اعطاء کلاً ذی حق حقه، هرچند معنی حقیقی عدالت اجتماعی است، اما نمی-

تواند برای بیان عدالت الهی نیز به کار رود، چرا که خداوند مالک علی‌الاطلاق است و در هر چه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که همه وجودش متعلق به اوست، بنابراین، ظلم به معنای تجاوز در حریم دیگری و تصرف در حق دیگری، درباره خداوند محال است و مورد و مصداقی نمی‌تواند پیدا کند. لذا عدالت الهی چنین تعریف می‌شود: «رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۱، ۵۵ و ۵۶).

نسبت عدالت و حق

از جمله دستورات اسلام و هدف از ارسال رسل، برپا داشتن عدل و قسط توسط مردم است (حدید: ۲۵). اما آیا عدالت، فارغ از دستورات شرع، به خودی خود حقیقتی دارد یا صرفاً تابع احکام شرع است؟ دو نظر درباره عقلی یا شرعی بودن حکم به حسن عدل و قبح ظلم مطرح است:

۱- نظر عدلیه که قائل به حسن و قبح عقلی هستند؛ به این معنا که در واقع و نفس الامر، حقوق واقعی و در نتیجه استحقاق واقعی وجود دارد و دستورات شرع، مطابق حق و عدالت است و اگر شرع به حق و رعایت آن یعنی عدالت امر نمی‌کرد، باز هم حقیقت و عدالت وجود داشت.

۲- نظر غیرعدلیه که قائل به حسن و قبح عقلی نیستند بلکه هر چه شارع امر کرده را حسن و هر چه از آن نهی کرده، قبیح می‌دانند و به تعبیر محض قائلند (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۵).

متفکران عدلیه دلایل مختلفی برای اثبات نظر خود مطرح می‌کنند. به نظر خواجه نصیرالدین-

طوسی، ما بالضروره و بدون مراجعه به شرع، حسن برخی امور و قبح برخی دیگر را درک می‌کنیم و هر عاقلی، حسن احسان را قبول داشته و نیکوکار را مدح می‌کند و بدکار را مذموم می‌دارد و این امری است که از شرع برنیامده چرا که افراد ملحد و بی‌دین نیز به آن معترفند (علّامه حلّی، نصیرالدین

طوسی، و حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳، ۵۶). شهید مطهری نیز معتقدند وجود چنین احکام اخلاقی به- صورت کلی و مطلق برای همه انسان‌ها، نشان‌دهنده وجود حسن و قبح ذاتی عقلی است و همه افراد

معترفند که عدالت ذاتاً خوب است، حتی اگر به ضرر نفع شخصی فرد باشد (مطهری، ۱۳۹۸، ۱۸۱ و

۱۸۲). ایشان ریشه‌گرایی همه انسان‌ها به عدالت را ناشی از فطرت انسانی می‌دانند؛ به بیان دیگر منشأ حکم مشترک همه انسان‌ها به حسن عدل و قبح ظلم، نیازی تکوینی مربوط به همه انسان‌ها و

جامعه است و این اصول مشترک و تکوینی موجود در همه افراد که برای آن حدّ اعلای قداست را قائلند و حاضرند منافع فردی خود را فدایشان کنند، همان فطریات ایشان است (مطهری، ۱۳۹۸، ۶۴

و ۶۵). آیات قرآن نیز بیانگر واقعیت داشتن حسن و قبح است (اعراف: ۲۸ و ۲۹)، تا حدّی که

تشخیص حسن و قبح ذاتی یک امر، ملاکی برای تشخیص حکم الهی است (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۷). شهید مطهری معتقدند از اعتقاد به حسن و قبح واقعی احکام، نتیجه بزرگی به دست می‌آید: امکان وجود فلسفه اجتماعی اسلامی و مبانی حقوقی اسلامی؛ یعنی می‌توان بررسی کرد اسلام چه چیزی را مبنای ذی‌حق بودن دانسته و بر چه اساسی قانون وضع کرده‌است، سپس تفتیح مناط کرده و ملاک به دست آمده را به سایر موارد تعمیم داد. لذا می‌توان عقل و علم را در استنباط احکام اسلامی دخالت داد و در مواردی که حکم صریح عقل و علم وجود دارد، مقتضای حق و عدالت را تشخیص داد و قواعد عدلیه مثل «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» (شرف‌الدین، ۱۴۲۶ق، ۴۷۹) یا «الْوَاجِبَاتُ الشَّرْعِيَّةُ أَطَافٌ فِي الْوَاجِبَاتِ الْعَقْلِيَّةِ» (علامه حلی، نصیرالدین طوسی، و حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳، ۱۰۶) را به‌کار بست و حکم شرع را بر مبنای حکم عقلی استخراج کرد، حتی اگر ظاهر یک دلیل نقلی بر خلاف آن باشد؛ زیرا بر مبنای نظر عدلیه، روح و هدف احکام اسلامی، حق و حقیقت است و تابع ظاهر و شکل مسأله نیست. به همین دلیل علمای عدلیه، ادله شرعیه را قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌دانند. اما بنا بر نظر غیرعدلیه، معنی ندارد که عقل از ادله شرعیه بوده و یکی از پایه‌های استنتاج احکام شرعی باشد، بلکه تنها تعبّد محض حکم‌فرماست (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۶ و ۳۸ و ۵۰).

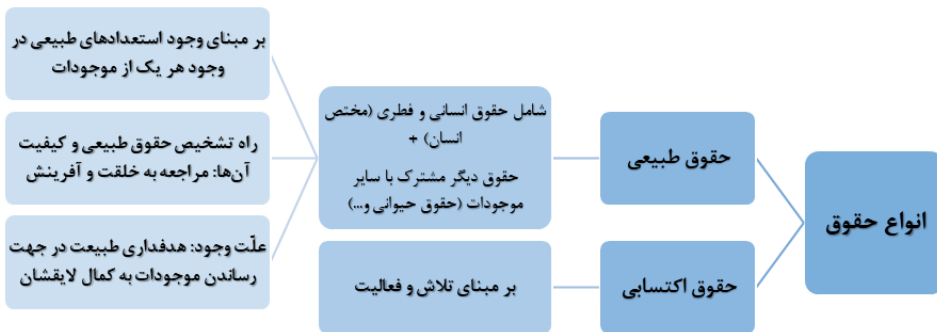
آنچه که قانون تطابق عقل و شرع را در اسلام به وجود آورده، «اصل عدل» است، یعنی اگر ثابت شود که قانونی مطابق عدل بوده و خلاف آن ظلم است، ناچار باید گفت حکم شرع نیز همین است، زیرا شرع اسلام، مطابق اصلی که خود تعلیم داده، هیچ‌گاه از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی خارج نمی‌گردد. اصل عدل، یکی از ارکان کلام و فقه اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۲۴). «به نظر می‌رسد که مطهری اصل عدالت را هم‌دوش سایر اصول و قواعد فقهی نمی‌داند؛ بلکه آن را مسلط بر قواعد و رای آن‌ها در نظر می‌گیرد» (لاریجانی، ۱۳۹۹). به تعبیر شهید مطهری: «عدل از نظر اسلام خود مقیاس است و به اصطلاح اصولیون در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات آن‌ها. اهمیت مطلب در این است که از نظر اسلام عدالت مقیاس دین است نه دین مقیاس عدالت» (مطهری، ۱۳۷۸، ۵۲).

به عقیده شهید مطهری، «توجه به حقوق بشر و به اصل عدالت به عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمین عنوان شد؛ پایه حقوق طبیعی و عقلی را آن‌ها بنا نهادند» (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۲۴)؛ «اما به دلیل مخالفت حکام جور با نظریه‌ی عدالت و رواج جریان اهل حدیث، توجه و اهتمام به بحث عدل و حقوق در بین مسلمین کاهش یافت و به جای آن، توجه به اخلاق غلبه پیدا کرد» (لاریجانی، ۱۳۹۹).

چیستی حق و منشأ انتزاع آن

حق در لغت به معنای ثبوت امری همراه با مطابقت و موافقت با واقع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۴۶؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ۳۰۵). البته از آن جا که حق از سنخ وجود و صفات ذاتی وجود است، در عین بداهت تصویری، قابل تعریف ماهوی نیست و تعاریفی که مطرح می‌گردد، از سنخ شرح‌الاسم هستند.

از نظر شهید مطهری، حقوق انسان به دو دسته حقوق طبیعی و حقوق اکتسابی تقسیم می‌شود. منظور از حقوق طبیعی، حقوقی است که همه انسان‌ها به واسطه تساوی در خلقت و آفرینش، در آن مشترک هستند و منظور از حقوق اکتسابی، حقوقی است که بر اساس تلاش و فعالیت افراد و به میزان لیاقت و توانایی و پشت‌کارشان، به ایشان تعلق می‌گیرد. شکل ۱ شمای کلی نظر شهید مطهری راجع به انواع حقوق را نشان می‌دهد.



شکل ۱- انواع حقوق از نظر شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۴۸)

حقوق طبیعی

نظرات مختلفی درباره حقوق طبیعی وجود دارد:

- برخی اساساً منکر وجود حقوق ذاتی و طبیعی برای انسان‌ها هستند.
 - قائلان به حقوق طبیعی نیز در تعیین مصادیق آن با هم تفاوت دارند و برخی حق حیات، برخی آزادی، برخی امنیت و برخی مالکیت را به عنوان حقوق طبیعی بشر می‌شمارند.
- از نظر شهید مطهری، دلیلی بر انحصار حقوق طبیعی بشر در حق حیات یا حق آزادی وجود ندارد؛ چرا که حق طبیعی، حقی است که طبیعت داده‌است، لذا باید از طبیعت استنباط شود (مطهری، ۱۳۹۴، ۱۶). هر موجودی در متن خلقت، به شکلی آفریده شده و استعداد نیل به کمالات مشخصی

دارد. از این امر در موجودات ذی شعور، به «حق» تعبیر می‌شود (مطهری، ۱۳۹۶، ۷۸). بنابراین «هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید» (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۴۴). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) که نشان می‌دهد خداوند استعدادهای طبیعی درون خلقت هر موجودی قرار داده و سپس ایشان را به سوی فعلیت بخشیدن به استعدادهايشان هدایت کرده‌است. پس وجود هر استعداد ذاتی، به معنای وجود استحقاق فعلیت بخشیدن به آن استعداد خواهد بود.

از بحث فوق نتیجه می‌شود که:

- ❖ برای تشخیص حقوق هر موجودی، می‌توان اقتضائات طبیعی و استعدادهای ذاتی را که دست خلقت در وجود هر موجود قرار داده، بررسی نمود (مطهری، ۱۳۶۲، ۱۸۸).
- ❖ برای کشف حقوق طبیعی انسان، باید استعدادهای ذاتی و فطری او را شناخت. از نظر شهید مطهری، انسان‌ها دارای فطریات مختلفی هستند که می‌توان تمام آن‌ها را ذیل مقوله واحد کمال‌خواهی، حق‌جویی و میل به بی‌نهایت مطلق دانست (مطهری، فطرت در قرآن، ۱۳۹۸، ۴۶ و ۴۷). لذا تمام حقوق طبیعی انسان را نیز می‌توان ذیل «حق تکامل و پیشرفت» دانست: «اگر حقی در طبیعت وجود دارد - و ما هم معتقدیم که وجود دارد - همان استحقاق برای پیشرفت است و حقی که نباید جلوی آن را گرفت و جلوگیری از آن ظلم است «حق پیشرفت» است» (مطهری، ۱۳۹۴، ۱۶).
- ❖ همان‌طور که کمال طبیعی یک شیء، حق طبیعی اوست، کمال جامعه نیز حق جامعه انسانی است (مطهری، ۱۳۹۶، ۷۹).
- ❖ حقوق طبیعی را منحصر در حق حیات یا حق آزادی دانستن (چنانچه در مکاتب غربی مطرح است) غلط است، چرا که حیات یا آزادی تنها در صورتی ارزشمندند که در راستای کمال انسان و شکوفایی استعدادهای فطری او باشند، حیات یا آزادی که موجب پیشرفت انسان نباشد، و حتی سبب انحطاط و تنزل او شود، حق او نیست و ارزشی ندارد (مطهری، ۱۳۹۴، ۱۶ و ۱۷) و هر چه مانع شکوفایی فطریات انسان شود، در حقیقت ظلم در حق او است.
- ❖ عدالت ایجاب می‌کند با موانعی که در راه کمال انسان و فعلیت‌یافتن استعدادهای ذاتی او قرار دارد، مبارزه شود.

موجد رابطه حق و ذی حق

از نظر شهید مطهری، به دو صورت می‌توان نسبت به چیزی حق پیدا کرد:

۱- علاقه فاعلی:

به این معنا که خود ذی‌حق، مورد حق را برای خودش به وجود آورده و فاعل آن باشد. برای مثال کسی که درختی کاشته و از آن نگه‌داری می‌کند تا درخت به ثمر برسد، نسبت به میوه آن درخت حق دارد، چرا که فعالیت او سبب ایجاد آن میوه شده و اگر فعالیت او نبود، آن میوه به وجود نمی‌آمد. بنابراین علاقه فاعلی می‌تواند سبب ایجاد حق شود (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۷). حقی که به واسطه علاقه فاعلی ایجاد شود، قابل انتقال نیز هست. برای مثال اگر کسی چیزی را بیافریند (و در نتیجه نسبت به آن حق پیدا کند)، سپس آن شیء را به دیگری عطاء نماید، در آن صورت شخص دیگر قهرأ نسبت به آن شیء حق پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۶، ۷۹).

۲- علاقه غایی:

اگر فاعل، شیء را برای کس دیگر و با هدف او ایجاد نماید، شخص دیگر نسبت به آن شیء حق پیدا می‌کند که به آن علاقه غایی می‌گویند (مطهری، ۱۳۹۶، ۷۹). از آنجا که در جهان‌بینی الهی، خداوند به وجود آورنده جهان خلقت است و غایت او از خلق موجودات، رساندن موجودات به کمال لایقشان است، لذا می‌توان نتیجه گرفت که اگر در متن خلقت، یک شیء برای موجودی آفریده شده باشد، آن موجود به واسطه علاقه غایی، نسبت به آن شیء، حق پیدا می‌کند. برای مثال وجود انطباق و تناسب کامل میان شیر مادر و طفل نشان می‌دهد شیر برای طفل به وجود آمده است و از وجود رابطه غایی بین طفل و شیر، می‌توان نتیجه گرفت طفل نسبت به شیر استحقاق یافته و قانون خلقت، شیر را حق طفل قرار داده است (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۵ و ۱۱۲ و ۱۱۳).

در آیات و روایات اسلامی نیز، علیت فاعلی و غایی در موارد متعددی ایجادکننده حق شناخته شده است.^۱

ریشه بحث حقوق طبیعی، علیت غایی و ریشه بحث حقوق اکتسابی، علیت فاعلی است. علاقه غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت، رابطه‌ای کلی و عمومی است که موجب حق بالقوه همه

^۱ برای مثال:

- برای علاقه فاعلی: نجم: ۳۹ و روایت «فَجَنَّاهُ أَيَّدِيهِمْ لَأ تَكُونَ لِعَوْبِ أَقْوَاهِم» (خطبه ۲۳۲ نهج البلاغه)

- برای علاقه غایی: بقره: ۲۹ و روایت «لِكُلِّ ذِي رَمَقٍ قُوَّةٌ وَلِكُلِّ حَبَّةٍ أَكَلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۸، ۲۶۳)

انسان‌ها به‌طور مساوی در استفاده از مواهب خلقت می‌گردد، لذا هیچ کس نمی‌تواند مانع استیفای دیگران از مواهب عالم گشته و آن را به خود اختصاص دهد (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۷).

انسان دارای دو مرحله حقوق بالقوه و بالفعل است

برخلاف حیوانات که صرفاً به حکم غریزه زندگی می‌کنند، حقوق انسان به‌واسطه داشتن عقل و اراده، دو مرحله بالقوه و بالفعل دارد و انسان‌ها حقوق بالقوه خود را تنها با تلاش و انجام وظایف می‌توانند بالفعل نمایند. یعنی انسان‌ها باید با نیروی عقل و اراده خویش کار کنند و تا تکلیف خود را انجام ندهند، نمی‌توانند از حقّ خدادادی خود استفاده نمایند. نوزاد نیز تا زمانی که قادر به تحصیل روزی خود نیست، صرف علیّت غایی برای تحصیل حق او نسبت به شیر مادر کافی است، اما به تدریج که بر توان و قدرت او افزوده شود، سهم علیّت فاعلی در نحوه استیفای حقّ او افزایش یافته و خود باید با تلاش شخصی، روزی خویش را کسب نماید (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۸ و ۱۱۲ و ۱۱۳).

عقل و اختیار داشتن انسان افزون بر آن که باعث دو مرحله‌ای شدن حقّ او می‌گردد، باعث تلازم حق و تکلیف در او نیز می‌شود. یعنی در اثر انجام تکلیف و وظیفه است که حقوق فعلیت یافته و هر کس به حق اختصاصی خود می‌رسد (مطهری، ۱۳۶۹، ۵۷). این مطلب در روایات اسلامی نیز آمده است.^۱

نتایج بحث علیّت غایی

از بحث وجود علاقه غایی بین حق و ذی‌حق، چند نتیجه مهم به دست می‌آید:

۱- حقّ پیشرفت

پیشرفت مسأله اصلی جامعه و فرد، و أمّ‌الفطریات است. لذا در نظریه شهید مطهری، نقطه کانونی هدف حکومت مطلوب یا مدینه فاضله، پیشرفت جامعه است؛ البته پیشرفت مدّ نظر ایشان، هم جنبه مادی و هم جنبه معنوی دارد.

۲- حق ضعفا، فقرا و محرومین

ضعفا، عاجزان و محرومین که توانایی ظهور رابطه فاعلی خود را ندارند، هرچند تولیدکننده نیستند و نمی‌توانند وظیفه کار و عمران خود را انجام دهند، اما باز هم به حکم اصل اولی و رابطه

^۱ برای مثال رجوع شود به خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه: لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ

غایی که با نظام خلقت دارند، ذی حق هستند. چنانکه در آیات قرآن نیز در اموال دیگران برای محرومان حق منظور شده است (مطهری، ۱۳۶۹، ۶۰). این نکته‌ای اساسی در مکتب اسلامی، و یکی از موارد اختلاف با مکاتب غربی است که کمک به ضعفا را امری استثنایی و مازاد بر حقوق افراد می‌دانند و یا حتی طبق برخی دیدگاه‌ها، عدالت را مخل آزادی و رقابت می‌دانند زیرا طبق مبانی ایشان، حقوق فقط با فعالیت ایجاد می‌شود.

۳- حق سایر موجودات زنده بر انسان

از علیت غایی می‌توان نتیجه گرفت سایر موجودات نیز حقوق مختلفی دارند؛ از جمله حق حیات، حق استفاده از منابع طبیعی، حق آزادی و به‌طورکلی حق به‌کمال‌رساندن استعدادهای خود.

۴- حفظ و نگهداری از طبیعت و تلاش برای عمران و آبادانی زمین

انسان به‌واسطه داشتن عقل و اختیار و اراده، نه تنها باید حقی را که بالقوه بر عهده زمین دارد از طریق کار و فعالیت بالفعل نماید، بلکه موظف است تکلیف خود را نیز نسبت به زمین انجام داده و فعالیت او در راستای عمران و آبادانی زمین باشد و منجر به تخریب زمین نگردد. شهید مطهری نیز از جمله عناصر و ارکان جامعه آرمانی را «عمران تمام زمین در حدی که نقطه خراب و آباد نشده باقی نماند»، «حداکثر بهره‌گیری از مواهب زمین» و «سازگاری انسان و طبیعت» می‌دانند (مطهری، ۱۳۶۳، ۵۲ و ۵۳).

۵- حق طبیعی انسان در استفاده از آب‌وهوای پاک و غذای سالم

از آنجا که در طبیعت، آب‌وهوای پاک و غذای سالم برای استفاده انسان (و سایر موجودات) قرار داده شده، پس انسان‌ها نسبت به این امور محق به علاقه غایی هستند و کسی حق منع استفاده انسان و سایر موجودات از آن را ندارد.

۶- حق نسل‌های آینده

بر مبنای علیت غایی، نسل‌های آینده نیز نسبت به استفاده از منابع موجود و زندگی در محیط سالم، چه از بعد زیستی و چه از بعد اجتماعی، حق خواهند داشت؛ بنابراین افراد جامعه (و حکومت) حق ندارند زمینه یک سلسله مسائل را برای آیندگان به‌طورکلی از بین ببرند؛ یعنی کلیه اموری که به زیرساخت‌های

^۱ رجوع شود به اسراء: ۲۴ و معارج: ۲۴ و ۲۵

^۲ رجوع شود به هود: ۶۱: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»

حقوق آیندگان کمک می‌کند مانند حفظ منابع، محیط زیست، تربیت معلمین و اساتید و...

عدالت اجتماعی و آثار آن

از جمله اصول مسلم اسلام، مسأله عدالت اجتماعی است. این مسأله به حدی اهمیت دارد که قرآن هدف از نبوت و ارسال رسل را برقراری عدالت اجتماعی عنوان کرده است (حدید: ۲۵). طبق آیات و روایات اسلامی، از جمله علل تعالی و ترقی یا انحطاط و انهدام جامعه، رعایت یا عدم رعایت عدالت اجتماعی است. قرآن عدل را حافظ و ضامن بقای اجتماع و ظلم را عامل فنای آن می‌داند و بیان می‌کند که امت‌های بسیاری به واسطه ظلم خود از بین رفتند.^۱ به نظر شهید مطهری، از جمله اساسی‌ترین مسائلی که برای بقای انقلاب اسلامی لازم است، مسأله عدالت اجتماعی است. با این همه، برداشت‌های متفاوتی از عدالت اجتماعی وجود دارد که آثار متفاوت و بعضاً متناقضی با هم دارند؛ برای مثال تعبیر کمونیستی از عدالت بر مبنای اصالت اجتماع محض که آن را به معنای مساوات کامل بین افراد می‌داند و معایب آن گذشت، یا تعریف کاپیتالیستی از عدالت بر مبنای اصالت فرد محض که مهم‌ترین وظیفه حکومت را تأمین آزادی‌های اساسی افراد از جمله آزادی اقتصادی و سیاسی می‌داند، تاجایی که دولت حق دخالت در اقتصاد بازار آزاد ندارد و در نتیجه، تمام بهره به سرمایه اختصاص یافته و باعث ایجاد شکاف‌های طبقاتی فزاینده می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲، ۱۵۲ و ۱۵۳). این مطلب نشان‌دهنده ضرورت فهم صحیح عدالت اجتماعی و تشخیص وظیفه حکومت نسبت به آن است؛ چرا که:

«اشتباه در فهم عدالت نظیر برداشت مساوات‌گرایانه و سوسیالیستی نسبت به این مفهوم در ابتدای انقلاب، مشکلات جدی‌ای را در معیشت مردم و رشد اقتصادی کشور ایجاد کرده؛ گاهی نیز برداشت‌های پوپولیستی از آن به توزیع منابع دولتی در بین مردم و از بین رفتن منابع کشور منتهی شده است. همچنین گریز از نظریاتی که عدالت را صرفاً منحصر به اقتصاد بازار آزاد و دولت حداقلی می‌دانست و تجلی آن را در تغییرات ضریب جینی و کمک‌های اقتصادی به طبقات فرودست دنبال می‌کرد، پیامدهای سوئی داشته است» (لاریجانی، ۱۳۹۹).

در تفکر اسلامی، عدالت به معنای اعطاء کلّ ذی حقّ حَقّه تعریف می‌شود، بنابراین عدالت

^۱ برای مثال رجوع شود به هود: ۸۲ و ۸۳

اجتماعی به معنای رعایت حقوق اجتماعی خواهد بود، و از آنجا که به عقیده شهید مطهری، جامعه ترکیبی حقیقی از افراد است که دارای روح و شخصیت و طبیعت واحدی است و هم فرد و هم جامعه اصالت دارند (مطهری، ۱۳۷۵، ۲۵)، رعایت حقوق اجتماعی دو معنا خواهد داشت:

- رعایت حقوق افراد در جامعه که شامل حقوق طبیعی و اکتسابی آنها می شود و برای تشخیص حقوق طبیعی، باید به استعداد های ذاتی افراد مراجعه نمود.

- رعایت حقوق جامعه بما هو جامعه که در نتیجه ابتدا باید حقوق جامعه تشخیص داده شود، از آنجا که روح جمعی کینونتی مسانخ با کینونت افراد جامعه دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۶، ۹۶)، لذا با تعمیم استعدادهای فطری افراد در ابعاد اجتماعی می توان استعدادهای فطری جامعه و در نتیجه حقوق فطری آن را استخراج نمود.

این مطلب نشان می دهد از منظر اسلامی، عدالت اجتماعی امری همه جانبه و دارای ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، علمی و اقتصادی است؛ نه آنکه مانند تعبیر سرمایه داری از عدالت، موضوعی صرفاً اقتصادی و دارای جنبه ترمیمی برای اقتصاد بازار باشد. بنا بر این دیدگاه، وجود عدالت اجتماعی به حدی ضروری است که نبود آن باعث فراگیر شدن فساد در جامعه شده و مانع انجام وظایف افراد جامعه می گردد (لاریجانی، ۱۳۹۹).

تأثیرات عدالت اجتماعی بر افراد و جامعه

از نظر شهید مطهری، تأثیرات عدالت اجتماعی باید از دو جنبه بررسی شود:

- تأثیر عدالت اجتماعی بر افراد
- تأثیر عدالت اجتماعی بر جامعه

تأثیر عدالت اجتماعی بر افراد

از نظر شهید مطهری، وجود یا عدم عدالت اجتماعی در جامعه، در هر سه حوزه افکار و عقاید، اخلاق و ملکات نفسانی و اعمال افراد تأثیر دارد:

۱- تأثیر عدالت اجتماعی در افکار و عقاید افراد

عدم رعایت عدالت اجتماعی و حقوق افراد و در نتیجه به هم خوردن تعادل اجتماعی و وجود

تبعیض ها و تفاوت های بی جا، دو اثر مهم در افکار و عقاید دارد:

- به هم خوردن نظم فکری افراد و اعتقاد به هرج و مرج و بی‌اثر بودن عوامل واقعی سعادت (یعنی علم و عقل و تقوا و سعی و عمل و هنر و لیاقت) و در نتیجه قوت گرفتن فلسفه بخت؛ به این معنا که هیچ چیز شرط چیز دیگر نیست.

- بدبینی و سوءظن به آفرینش و مبدأ مقدس خلقت (مطهری، ۱۳۶۹، ۷۴ و ۷۵)
در مقابل، رعایت استحقاق‌ها و برقراری عدالت اجتماعی در جامعه، سبب اعتقاد به سنن الهی و اعتماد به آن می‌گردد.

۲- تأثیر عدالت اجتماعی در اخلاق و ملکات نفسانی

از جمله امور مؤثر در فساد اخلاق، محرومیت و احساس مغبونیت است که منجر به بروز حسادت، کینه، عداوت و بدخواهی می‌گردد. لذا عدم رعایت عدالت اجتماعی و تبعیض گذاشتن بین افراد باعث می‌گردد روح عدّه‌ای که محروم شده‌اند، فشرده و آزرده شده و حسّ حسد و انتقام و کینه و نفرت و دشمنی در ایشان شعله‌ور گردد و در مقابل، در طبقه خاصّه و ممتازی که بی‌جهت بهره‌مند شده‌اند نیز روحیه کم‌حوصلگی نسبت به کار و کم‌استقامتی و ناشکری و پرخرجی و اسراف و تبذیر پدید آید. بنابراین هر دو گروه متضرّر می‌شوند. لذا همان‌طور که عدالت اخلاقی (اعطاء حقّ هر یک از قوا و غرایز انسان بدون افراط و تفریط) و عدالت اجتماعی (اعطاء حقّ هر یک از ابناء جامعه و خود جامعه) در طول هم است، اخلاق متعالی شخصی نیز در طول اخلاق متعادل اجتماعی است، و اگر در جامعه عدالت برقرار نباشد، اخلاق شخصی نیز متعادل و موزون نخواهد ماند. البته این قانون همیشگی نیست و افراد استثنایی وجود دارند که مظلومیت و محرومیت اجتماعی در ایشان تأثیر ندارد؛ چرا که ایمان قوی ایشان مانع تأثیر بسیاری از عوامل در روح ایشان شده و نوعی مصونیت می‌بخشد. این گونه افراد، به مثابه پدران اّمّت هستند که در عین مظلومیت و محرومیت، بازهم خیر اّمّت را می‌خواهند (مطهری، ۱۳۹۰، ۹۲؛ مطهری، ۱۳۶۹، ۷۶-۷۹).

۳- تأثیر عدالت اجتماعی بر اعمال و رفتار

در جامعه‌ای که عدالت وجود نداشته‌باشد، محرومیت‌های اجتماعی، باعث ایجاد عقده‌های روانی می‌شود و عقده‌های روانی، تولید انفجار کرده، صدها تالی فاسد به دنبال خواهد داشت. از یک طرف، احساس غبن و حسد و حسرت، به ویژه اگر با احساس فقر و احتیاج همراه شود، می‌تواند سرمنشأ انواع گناهان از جمله سرقت، رشوه‌گیری، اختلاس، فریب‌کاری و تقلّب در کارها و خیانت در اموال عمومی شود، و از طرف دیگر، گروه مترفین پدید خواهند آمد که گرفتار تفرعن و

خودبزرگ بینی و تجمل و اسراف و تبذیر خواهند بود (مطهری، ۱۳۶۹، ۸۲؛ مطهری، ۱۳۶۲، ۱۷۹) و با ترویج فسق و فساد، سبب هلاکت جامعه خواهند شد. البته چنانچه گفته شد، این موارد در صورت ضعف ایمان رخ می دهد، و افراد استثنایی که ایمان قوی دارند، فقر و مصیبت نه تنها در آنها تأثیر ندارد، بلکه عامل رشد و تعالی ایشان نیز می گردد.

تأثیر عدالت اجتماعی بر جامعه

تأثیرات عدالت اجتماعی بر جامعه را می توان از سه جنبه بررسی کرد:

۱- تأثیر عدالت اجتماعی بر بقای جامعه

از جمله علل ترقی یا انحطاط جوامع، وجود یا عدم رعایت عدالت اجتماعی در آن است. جامعه‌ای که بر محور عدالت چرخیده و حقوق مردم در آن محفوظ باشد، باقی خواهد ماند، حتی اگر مردم آن کافر باشند و در مقابل، اگر در جامعه‌ای ظلم و اجحاف و تبعیض رواج یابد، آن جامعه باقی نخواهد ماند، حتی اگر مردم آن بر حسب عقیده مسلمان باشند (مطهری، ۱۳۶۹، ۷۰ و ۷۱). البته از آن جا که شهید مطهری ریشه گرایش به عدالت را ایمان می داند، فرض وجود جامعه‌ای که در آن عدالت اجتماعی به معنای واقعی (یعنی تقدس ذاتی عدالت و گرایش به آن به عنوان یک کمال حقیقی، و نه رعایت عدالت از سر جبر قانون و مجازات اجتماعی یا منفعت جویی) رواج داشته باشد، اما مردم کافر باشند و به مبدأ کمال و تقدس ایمان نداشته باشند، واقعی به نظر نمی رسد. زیرا ظلم و تعدی افراد به حقوق دیگران، ریشه در سودجویی و منفعت طلبی بشر دارد و نه علم و نه قانون، نمی تواند مانع ظلم بشر شود، به ویژه در شرایطی که هیچ مانعی در برابر خود نبیند و تنها عاملی که می تواند آزادی حقیقی را محقق سازد، وجود ایمان و آزادی معنوی است (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۸ و ۱۹).

۲- تأثیر عدالت اجتماعی بر اتحاد

رواج اختلاف و تفرقه در جامعه، عامل زوال و انحطاط است و بر عکس، اتحاد و اتفاق باعث بقای جامعه می گردد (مطهری، ۱۳۹۷، ۵۱ و ۸۸). در منطق قرآن، آنچه که باعث پیوند قلب‌ها و اتحاد جامعه می گردد، دو چیز است: ایمان و عدالت اجتماعی. ایمان و وحدت عقیده، بزرگ‌ترین عامل وحدت است و عدالت اجتماعی، موانع و اضداد وحدت یعنی تبعیضات حقوقی را که عامل دوری

۱ وَاِذَا اُرْدْنَا اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مَتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا (اسراء: ۱۶)

دل‌ها و موجب کینه و حسد و انتقام‌جویی می‌شود، رفع خواهد کرد و «وقتی که مقتضی موجود شد و موانع مفقود، وقتی که ایمان و عقیده بود و تبعیضات نبود، معلول که وحدت و الفت و هماهنگی است خودبه‌خود پیدا می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۹، ۸۱). این مطلب در آیات متعددی مطرح شده است.^۱

۳- تأثیر عدالت اجتماعی بر رضایت عمومی

وجود عدالت اجتماعی نه تنها اسباب رضایت کسی را که حقوقش ضایع شده فراهم می‌نماید، بلکه در مورد کسی که در اثر حرص و آز و عدم قناعت به حدّ خود، طبیعتش منحرف شده و به عدالت راضی نباشد نیز چنین نیست که به ظلم راضی گردد، بلکه ظلم و جور فشار بیشتری بر او وارد خواهد کرد. زیرا در محیطی که عدالت حاکم نباشد، دو نوع فشار بر روح آدمی وارد می‌شود:

- فشار بیرونی ناشی از عوامل اجتماعی و محیطی از جمله مظالم دیگران

- فشار درونی ناشی از حسد، کینه، انتقام‌جویی، حرص و آز و طمع

حال اگر عدالت اجتماعی برقرار شود، فشار بیرونی برداشته خواهد شد، اما اگر عدالت برقرار نشود، علاوه بر این که فشار بیرونی همچنان وجود دارد، فشار درونی نیز افزایش خواهد یافت، زیرا در این شرایط مطامع افراد بیشتر تحریک شده لذا فشار این عوامل و رنج ناشی از آن، افزایش خواهد یافت (مطهری، ۱۳۶۲، ۱۵۰؛ مطهری، ۱۳۶۹، ۲۳). این مطلب در روایات اسلامی نیز بیان شده است.^۲

عدالت اجتماعی و نسبت آن با تفاوت‌ها و تبعیض‌ها

«تفاوت» از ریشه فوت، مصدر باب تفاعل است. «فوت» به معنای دور شدن چیزی از انسان است، به طوری که ادراک و رسیدن به آن شیء برای انسان مشکل بوده و میسر نباشد و «تفاوت» به معنای اختلاف در اوصاف و صفات است، گویی که وصف یکی از آن‌ها صفت دیگر را دور می‌کند یا دیگری را طرد و مشخص می‌سازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۶۴۶). «تبعیض» از ریشه بعض، مصدر باب تفعیل به معنای تکه‌تکه کردن امری مادی و یا معنوی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ۲۶۹). تفاوت در اصطلاح به معنای فرق گذاشتن بین اشیاء در شرایط نامساوی است، اما تبعیض به معنای فرق گذاشتن بین اشیاء در شرایط و استحقاق‌های مساوی است؛ به عبارت دیگر، تبعیض از

^۱ رجوع شود به آل‌عمران: ۶۴ و ۱۰۳

^۲ رجوع شود به خطبه ۱۵ نهج البلاغه: إِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ

جانب دهنده است و تفاوت، مربوط به گیرنده است. برای مثال اگر یک معلم، به دانش‌آموزانی که فعالیت یکسان داشته‌اند، نمره‌های مختلفی بدهد، تبعیض قائل شده اما اگر به همه در یک سطح تعلیم داده و یکسان امتحان گیرد و سپس بر اساس پاسخ‌های امتحانی هر دانش‌آموز (که بسته به میزان استعداد و تلاش و... متفاوت است)، به ایشان نمره‌های مختلفی به ایشان بدهد، تفاوت قائل شده است. چنانچه در بحث مفهوم عدالت نیز گذشت، تبعیض مغایر با عدالت است، اما تفاوتی که بر اساس استحقاق‌های متفاوت باشد، نه تنها مغایر با عدالت نیست، بلکه در این موارد مساوات قائل شدن و بدون نظر به استحقاق‌ها، به همه یکسان نمره‌دادن، ظلم است (مطهری، ۱۳۷۱، ۹۵ و ۹۶).

بحث تفاوت و تبعیض، از دو جنبه قابل بررسی است:

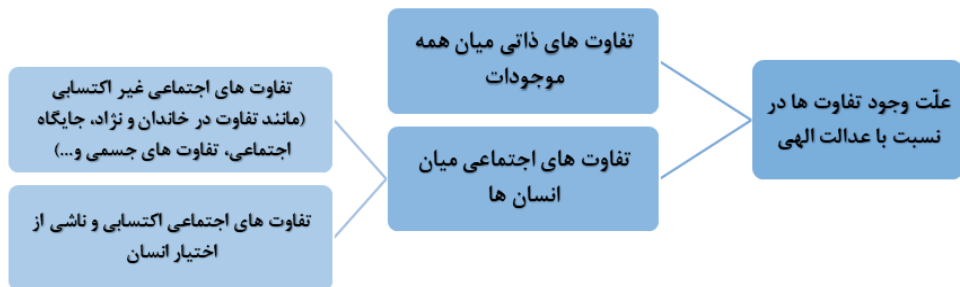
- تفاوت و تبعیض در نسبت با عدالت الهی

- تفاوت و تبعیض در نسبت با عدالت اجتماعی

تفاوت و تبعیض در نسبت با عدالت الهی

چرایی وجود تفاوت‌های بین موجودات در نسبت با عدالت الهی، از چند جهت قابل بررسی

است. در ادامه به بررسی این موارد -که در شکل ۲ نشان داده شده‌اند- پرداخته می‌شود.



شکل ۲- علت وجود تفاوت‌ها در نسبت با عدالت الهی

چنانچه در بحث مفهوم عدالت گذاشت، عدالت الهی به معنای رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود است، یعنی فیض عام و بی‌نهایت خداوند، شامل همه موجودات شده و هر موجودی با توجه به ظرفیت و قابلیت وجودی خود از فیض حق مستفیض می‌گردد. بنابراین تفاوت‌های ذاتی میان موجودات، ناشی از تفاوت در قابلیت‌ها و استحقاق وجودی‌شان است و نه عدم رعایت استحقاق‌ها و تبعیض. بنابراین، آنچه در خلقت وجود دارد، تفاوت است و نه تبعیض. اما در مرحله بعد، این

سؤال مطرح می‌شود که عادلانه بودن تفاوت قائل شدن در هنگام تفاوت استحقاق‌ها، ناظر به مناسبات بین انسان‌هاست و قیاس این مطلب با خداوند خطاست، زیرا خداوند خالق همه موجودات است و تفاوت‌ها و اختلاف‌ها نیز به دست خداست. اساساً، چرا موجودات باید متفاوت خلق شده و استحقاق‌های متفاوتی داشته‌باشند؟ آیا وجود تفاوت‌ها در خلقت، مغایر با عدالت خداوند نیست؟ بنابراین هدف از این سؤال، بررسی علت وجود تفاوت‌ها در نظام خلقت است.

شهید مطهری در کتاب عدل الهی، به پاسخ این پرسش پرداخته‌اند که بررسی تفصیلی آن، خارج از محدوده این پژوهش است؛ اما به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که این اشتباه از قیاس خدا به انسان و مقایسه نظام ذاتی جهان با نظام قراردادی اجتماع انسان نشأت می‌گیرد و چنین نیست که همان‌طور که در اجتماعات انسانی، مراتب افراد قراردادی بوده و قابلیت جابجایی دارد، در نظام جهان هستی نیز مراتب موجودات قراردادی و اعتباری بوده و می‌توانست متفاوت باشد. زیرا چنین نیست که خداوند هر چیزی را با اراده جداگانه‌ای خلق کرده‌باشد و خصوصیات متفاوت اشیاء، ناشی از اراده‌های متفاوت خداوند در نسبت با آن‌ها باشد، بلکه جهان با اراده‌ای بسیط به وجود آمده، یعنی اراده خداوند به خلق جهان، همان اراده نظام علی و معلولی است که خود شامل نظامات طولی و عرضی است:

- نظام طولی جهان ایجاب می‌کند که مرتبه هر وجودی عین ذات او بوده و تخلف‌ناپذیر باشد.

- نظام عرضی جهان نیز شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را معین می‌کند.

بنابراین تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها بوده و لازمه نظام علی و معلولی است (مطهری، ۱۳۷۱،

۱۰۲-۹۶).

تفاوت و تبعیض در نسبت با عدالت اجتماعی

چنانچه در بحث حقوق طبیعی گذشت، افراد بشر از لحاظ حقوق طبیعی اولیه به ویژه حقوق طبیعی اجتماعی، در وضعیت مساوی قرار دارند، زیرا همه انسان‌ها مساوی خلق شده‌اند و هیچ بشری برحسب خلقت، امتیاز حقوقی بر بشر دیگر ندارد؛ به بیان دیگر همه انسان‌ها ذاتاً برابرند و خون، نژاد، قومیت و... ملاک برتری و تفوق نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ۱۱۱ و ۱۲۴). بنابراین همه انسان‌ها مثل هم حق دارند از مواهب خلقت استفاده کنند، کار کنند و استعدادهای علمی و عملی

^۱ نگاه کنید به: مطهری، عدل الهی، ۱۳۷۱، ۹۵-۱۱۳

درون خود را ظاهر نمایند. اما تفاوت در چگونگی به فعلیت رساندن این استعدادهای طبیعی اولی یکسان که منشأ حقوق طبیعی یکسان شده است، باعث تفاوت در حقوق اکتسابی افراد می شود؛ به عبارت دیگر افراد در پرتو کار و فعالیت و استعداد و تلاش و انجام وظایف خود مستحق دریافت حقوق اکتسابی مخصوصی می گردند که اجتماع با یک قانون قراردادی، آن حقوق را به اعضای خود واگذار می نماید. پس قهراً حقوق اکتسابی متفاوتی خواهند داشت و اگر حقوق اکتسابی افراد مانند حقوق طبیعی و اولی ایشان مساوی قرار داده شود، جز ظلم و تجاوز نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۴۵ و ۱۴۶). بنابراین، عدالت ایجاب می کند افراد جامعه از حقوق طبیعی مساوی و حقوق اکتسابی متفاوتی برخوردار باشند.

جامعه به مثابه میدان مسابقه

از نظر شهید مطهری، جامعه به مثابه میدان مسابقه آزادانه ای است که افراد برای پیشرفت و تکامل در آن تلاش کرده و به رقابت می پردازند. به عقیده ایشان، دو چیز لازمه هر مسابقه ای است:

- آزادی افراد

- نظم اجتماعی که مانع هرج و مرج گردد.

از آن جا که خداوند به انسان ها عقل و اراده و اختیار داده است و وظایف افراد در جامعه، جبری و ثابت و غیر قابل تخلف نیست، در نتیجه تقسیم وظایف افراد در اجتماع باید به دست خود ایشان انجام شود؛ به این معنا که میدان عمل برای همه افراد جامعه باز بوده و هر کسی حق شرکت در مسابقه را داشته و بتواند آزادانه و متناسب با ذوق و استعداد و فعالیتی که انجام می دهد، مسابقه داده و متناسب با آن، از حقوق اکتسابی برخوردار شده و مقام و شغل و کاری را حایز شود، و اگر در خلال مسابقه متوجه شود که به امر دیگری علاقه داشته یا در آن استعداد بیشتری دارد، بتواند آزادانه استعداد خود را فعلیت بخشد. بنابراین اجتماع باید در همه شئون و مواهب، امکان مسابقه آزادانه را فراهم کرده و همه افراد نیز حق شرکت در این مسابقه را داشته باشند و نظم در اجتماع به نحوی برقرار شده باشد که شئون و مواهب اجتماعی، عادلانه به افرادی تعلق گیرد که در مسابقه و بلکه مسابقات اجتماعی، لیاقت و شایستگی بهتری از خود نشان داده باشند (مطهری، ۱۳۶۹، ۹۲-۹۴). البته باید توجه نمود که آزادی افراد تا جایی است که استعدادهای همه آحاد جامعه، به طور متوازن رشد نموده و رشد هیچ استعدادی، مانع رشد استعداد دیگر نشود، برای مثال اگر آزادی اجتماعی محل رشد اقتصادی، علمی یا معنوی شود،

اعمال محدودیت تا حد رفع اخلال، ضروری است (لاریجانی، ۱۳۹۹).

همچنین هر مسابقه دو رکن دارد:

۱- اموری که دیگران بر سر آن به رقابت می‌پردازند.

اموری که افراد جامعه در آن به رقابت می‌پردازند، باید مواردی باشد که مفید حال بشر بوده و حیات اجتماعی به آن وابسته باشد، برای مثال مسابقه در علم و فضیلت، تقوا و درستی، عقل و فهم و ادراک، و سعی و عمل و تولید و خدمت؛ یعنی اموری که دین آن‌ها را خیر و عمل صالح دانسته است (مطهری، ۱۳۶۹، ۹۴). خداوند نیز می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره: ۱۴۸). به بیان دیگر، مسابقه جامعه باید در جهت فعلیت یافتن استعدادهای ذاتی انسان‌ها باشد، یعنی همان فطریات انسانی که به پنج دسته حقیقت‌جویی و علم، گرایش به خیر و فضیلت و امور اخلاقی، گرایش به هنر و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع و گرایش به تقدیس و پرستش تقسیم می‌شوند (مطهری، فطرت، ۱۳۶۹) و می‌توان تمام این گرایش‌های انسانی را ذیل مقوله واحد کمال‌خواهی، بی‌نهایت‌طلبی و خداجویی دانست (مطهری، ۱۳۹۸).

۲- جایزه و حظّ و بهره‌ای که نصیب افراد می‌شود.

جوایز افراد در مسابقه جامعه، بهره‌مندی ایشان از حقوق اجتماعی اکتسابی است که به قدر کار و صلاحیت و زحمت و لیاقت و استحقاق ایشان، به آن‌ها تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، میدان مسابقه، همان میدان وظیفه و تکلیف است، و بر اساس اصل هم‌دوشی حق و تکلیف در اسلام، افراد متناسب با وظیفه و تکلیفی که در جامعه انجام می‌دهند، استحقاق یافته و حقوق و بهره مشخصی نصیب ایشان می‌گردد.

البته موانعی نیز در مسیر مسابقه وجود دارد، نظیر:

- وجود تبعیض‌ها و زور و ظلم یا سنت‌ها و عادات غلط اجتماعی (مطهری، ۱۳۶۹، ۱۰۵)
- عوامل سلب‌کننده آزادی افراد در عرصه ابراز فطریات
- عوامل تضعیف‌کننده عقل و اراده افراد
- عوامل جهل، غفلت و گمراهی افراد

لازمه تحقق عدالت اجتماعی، مسابقه عادلانه انبای جامعه است، لذا حکومت وظیفه دارد که:

- ۱- زمینه و امکانات مساوی شرکت در مسابقه را برای همه افراد فراهم کند تا هر کس از هر مکان یا طبقه اجتماعی، این امکان را داشته‌باشد که در پرتو لیاقت و استعداد و فعالیت، به

کمال لایق خود برسد.

۲- آزادی افراد در مسابقه را تأمین نماید.

۳- رفتار عادلانه و به دور از تبعیض با افراد جامعه به منزله شرکت‌کنندگان مسابقه داشته‌باشد.

از نظر شهید مطهری، فهم درست اصل هم‌دوشی حق و تکلیف، شناخت صحیح زندگی به عنوان مسابقه انجام وظیفه و تکلیف، شناخت اموری که باید مورد مسابقه قرار گیرند و درک صحیح از بهره‌مندی از حقوق اجتماعی به عنوان جایزه مسابقه به‌حدی اهمیت دارد که «اگر این‌ها را خوب درک کنیم، به بزرگترین مبنای حقوق اجتماعی اسلام پی برده‌ایم و این مبنا مانند چراغی روشن راهنمای ما در همه مسائل خواهد بود و ما را از خیلی ظلمت‌ها نجات خواهد داد» (مطهری، ۱۳۶۹، ۹۴ و ۹۵)

نتیجه‌گیری

از دیدگاه شهید مطهری، تعریف درست عدالت اجتماعی، اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ است. بنا بر نظر عدلیه - که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی است و حق و عدالت واقعیت دارند و اسلام، واقعی بودن این‌ها را به رسمیت شناخته‌است - می‌توان مبانی حقوقی اسلامی را به‌دست‌آورد. طبق جهان‌بینی اسلامی، دو امر باعث ایجاد علاقه بین حق و ذی‌حق است: علیت غایی (که باعث ایجاد حق بالقوه می‌شود) و علیت فاعلی (که باعث ایجاد حق بالفعل می‌شود)، علیت غایی ریشه حقوق طبیعی مساوی و علیت فاعلی ریشه حقوق اکتسابی متفاوت در افراد است و انسان‌ها به واسطه داشتن عقل و اراده، موظفند حقوق بالقوه خود را بالفعل نمایند.

عدالت اجتماعی، رکن مدینه فاضله است و نقطه کانونی آن، زمینه‌سازی تحقق استعدادها، فطری فرد و جامعه است و این امر با فراهم کردن زمینه مسابقه و امکانات عادلانه برای رقابت آزادانه افراد در جهت بروز استعدادهای ذاتی‌شان محقق می‌گردد و جایزه مسابقه، حقوق اجتماعی است که به ایشان تعلق می‌گیرد.

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللتالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- شرف الدین، سید عبدالحسین (۱۴۲۶ق). المراجعات. قم: المجمع العالمی لأهل البیت.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- علّامه حلّی، حسن بن یوسف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۳). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- لاریجانی، علی (۱۳۹۹). سنجش سازگاری «عدالت اجتماعی» و «توسعه». علوم سیاسی، ۲۰(۹۰)، ۳۳-۷.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت - قاهره - لندن: دار الکتب العلمیة - مرکز نشر آثار علّامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). اسلام و نیازهای زمان (جلد ۱). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). آینده انقلاب اسلامی ایران. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). بیست گفتار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). فطرت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). عدل الهی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). زندگی جاوید یا حیات اخروی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). آزادی معنوی. تهران، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). یادداشت‌های استاد مطهری (جلد ۱). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). هدف زندگی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). بردگی در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). انحطاط و ترقی تمدن‌ها از نظر قرآن و منطق دیالکتیک. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطرت در قرآن. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطری بودن دین. تهران: صدرا.