

## تحلیل ماهیت عدالت بر مبنای حق فطری

محمدتقی کریمی / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mtkarimi56@gmail.com

محسن رضوانی / دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۷

### چکیده

تبیین‌های متعددی از مفهوم «عدالت» بر پایه «برابری»، «استحقاق» و یا «حق» توسط نظریه‌پردازان ارائه شده است. در تلقی از عدالت به مثابه «حق» نیز برداشت‌هایی از سوی نظریه‌پردازان از عدالت به مثابه «حق طبیعی» یا «حق قراردادی» ارائه شده است. هر یک از این نظریه‌ها در برداشت از ماهیت عدالت و ارائه راه کارهای تحقق آن در جامعه، مسیرهای مختلفی را طی کرده است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق فطری» با ارائه یک تلقی عام از «عدالت» ناظر به اساسی‌ترین و مهم‌ترین نیازها و حقوق انسانی، از گستردگی و جامعیت بیشتری نسبت به نظریه‌های رقیب برخوردار است. بر اساس این نظریه، حق در پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین حالت، نه طبیعی و نه قراردادی، بلکه امری فطری و ذاتی است. توجه به ویژگی‌های حق فطری، برداشتی از عدالت که دربرگیرنده همه نیازهای اساسی و حقوق ثابت بشری بوده و از این‌رو مورد توافق و رضایت همه جوامع بشری و در همه عصرها و نسل‌ها است، ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** عدالت، برابری، استحقاق، حق طبیعی، حق قراردادی، حق فطری.

«عدالت» یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم مرتبط با زندگی فردی و اجتماعی انسان به‌شمار می‌آید. کاربرد این مفهوم در حوزه‌های گوناگون کلامی، فقهی و فلسفی، از کاربرد آن به عنوان یکی از صفات فعل خداوند تا وصف افعال ارادی انسان، اعم از فردی و اجتماعی و نیز تحقق عدالت در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، از جمله ابعاد اقتصادی، سیاسی و نظایر آن، موجب پیچیدگی تبیین این مفهوم شده است. از این‌رو، بررسی این مفهوم دامنه گسترده‌ای از علوم و دانش‌ها را شامل شده و تعاریف متعددی از آن ارائه گردیده است. از جمله مباحث مطرح در بحث عدالت‌شناسی، که تأثیر مستقیمی بر برداشت‌های مختلف از «عدالت» داشته و غفلت از آن بسیاری ابهامات را ایجاد کرده، مسئله شناخت ماهیت عدالت و ریشه مفهومی آن و نسبت بین مفاهیم و کاربردهای آن است. درک محتوای عدالت و تبیین الزامات و بایدها و نبایدهای مترتب بر آن مستلزم شناخت ریشه و منشأ انتزاع عدالت و به عبارت دیگر، درک صحیح آن چیزی است که عدالت موضوع و صفت برای آن قرار می‌گیرد. علاوه بر این، درک صحیح از محتوای عدالت نیازمند در اختیار داشتن معیاری به منظور سنجش و ارزیابی میزان عادلانه بودن و ناعادلانه بودن موضوعات عدالت بوده، بررسی مفهوم عدالت از زوایای مذکور را ضروری می‌سازد. این مقاله در پی یافتن معیاری ثابت برای تبیین ماهیت عدالت بر پایه برداشتی اسلامی از این مفهوم است. برای دستیابی به این مهم، ابتدا به تبیین ماهیت و منشأ انتزاع عدالت و مراتب آن پرداخته و ضمن بررسی و ارزیابی برداشت‌های مختلف از مفهوم عدالت، نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری را تبیین می‌کند.

### مفهوم‌شناسی «عدالت»

بررسی مفهوم عدالت، مانند هر مفهوم دیگر، در دو سطح مطرح نظر قرار می‌گیرد: مرحله اول مرحله شناخت تصویری عدالت و مرحله دوم شناخت تصدیقی آن به لحاظ شناخت احکام و الزاماتی است که بر این مفهوم مترتب می‌گردد. اولین مرتبه در شناخت تصویری عدالت، شناخت حقیقت و ماهیت آن است. درک حقیقت عدالت نیازمند تصور آن به عنوان یک مفهوم و ریشه‌یابی چگونگی درک آن و تمایز آن با سایر مفاهیم هم‌سنخ است.

در این زمینه، در یک تقسیم‌بندی، مفاهیم به سه دسته کلی مفاهیم «ماهوی»، «منطقی» و «فلسفی» تقسیم‌بندی می‌شوند. «مفاهیم ماهوی» مفاهیمی هستند مانند «انسان»، «حیوان» و نظایر اینها که دارای مابازای خارجی هستند و بر مصادیق محسوس قابلیت انطباق دارند. «مفاهیم منطقی» به مفاهیم ذهنی اطلاق می‌شود که بیانگر رابطه بین مفاهیم و صورت‌های ذهنی هستند. این دسته از مفاهیم دارای مابازای ذهنی بوده، در خارج از ذهن مصداق عینی ندارند. «مفاهیم فلسفی» به آن دسته از مفاهیم گفته می‌شود که از نوع رابطه بین امور عینی و خارجی به‌دست می‌آیند. بر اساس این تقسیم، عدالت از جنس مفاهیم فلسفی است؛ به این معنا که عدالت امری عینی و خارجی در جهان محسوسات و طبیعت و نیز یک مفهوم ذهنی صرف برآمده از ادراکات ذهنی کلی نیست، بلکه عدالت به عنوان وصفی برای رابطه بین افعال ارادی ادراک می‌شود. به عبارت دیگر، خصوصیت مفاهیم

فلسفی، در مقابل مفاهیم ماهوی و منطقی، انتزاعی بودن آنهاست. در این تلقی، عدالت یک ماهیت خارجی و واقعیت عینی و ماهوی نیست، بلکه عنوانی است که - مثلاً - از «موضع‌گیری صحیح» یا «بجا انجام دادن کار و رعایت حقوق دیگران» انتزاع شده (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵) و به «وضع الشيء فی موضعه» یا «اعطاء کل ذی حق حقه» که برداشت‌های کلی و صوری از مفهوم «عدالت» هستند، تعریف می‌شود.

توضیح آنکه برداشت‌های مختلف از ماهیت «عدالت»، به سبب تفاوت در تلقی‌های فوق بوده و در نهایت، موجب اختلاف در برداشت از اصول و قواعد مترتب بر عدالت شده است. برای مثال، برخی دیدگاه‌ها، که معتقد به نوعی عینیت برای مفاهیم اخلاقی و از جمله «عدالت» هستند، ماهیت عدالت را در تطابق و تبعیت از قوانین موجود قلمداد نموده و برای مثال، در پاسخ به این سؤال که «عادل کیست؟» انسان عادل را انسان تابع قوانین مدنی یا قانون طبیعی می‌دانند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰-۱۷۱). اما دیدگاه‌های غیرطبیعی، اعم از دیدگاه‌های ذهنی‌گرای غربی و یا دیدگاه‌های عرفانی خاص، نظیر بودیسم، صرفاً به بعد متافیزیکی عدالت اکتفا کرده، در پاسخ به سؤال «عادل کیست؟» تبعیت از قانون اخلاقی را ملاک توصیف انسان به عدالت قلمداد می‌کنند (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

در خصوص پاسخ اول، این اشکال اساسی وارد است که قانونی که از سوی انسان و بر اساس قرارداد و توافق وضع شده، اعم از قانون مدنی یا قانون طبیعی، می‌تواند قانون عادلانه یا ظالمانه باشد و صرف انطباق با قانون طبیعی منجر به عادلانه بودن آن نمی‌شود. همچنین در خصوص قانون اخلاقی نیز اگرچه عدالت را از یک امر اعتباری و قراردادی صرف خارج نموده، به عنوان یک ارزش انسانی معرفی می‌کند، اما این پرسش مطرح می‌شود که کدام مبنای اخلاقی؟ برای مثال، کانت بر اساس مبنای اخلاقی خویش، به ضرورت مطلق «حذف مجازات مرگ برای تمام آدم‌کش‌ها» رسیده است (همان، ص ۹۱). این نگرش اخلاقی به دلیل تفسیر صرفاً ذهنی و فارغ از واقعیت به مفاهیم اخلاقی به وجود آمده و نگاه او به عدالت نیز امری ذهنی و ایدئالیستی است. بنابراین، خود اخلاق نیاز به مبنا دارد و نمی‌تواند ملاک قطعی بر عادل بودن یک انسان باشد. در نتیجه، در جست‌وجوی انسان عادل با بهره‌گیری از قوانین خود انسان‌ها، اعم از قوانین طبیعی یا ذهنی، یک ملاک قطعی به دست نخواهد آمد.

در مقابل این دو دیدگاه، نگاهی است که برای مفاهیم ارزشی و اخلاقی، و از جمله عدالت، معتقد به نوعی رابطه با واقعیت نفس‌الامری است. در این دیدگاه، عدالت از جنس مفاهیم فلسفی است. ویژگی فلسفی بودن مفهوم «عدل» به معنای سلیقه‌ای بودن و نسبی بودن آن و فقدان ارتباط آن با واقعیت نیست، بلکه منظور آن است که انسان‌ها از نسبت بین افعال اختیاری خویش با اهداف و غایات زندگی، مفهومی را انتزاع می‌کنند. از این نظر، مفهوم «عدالت» با مفاهیمی همچون «زیبایی» که صرفاً از نوعی احساس خوشایند نسبت به اموری عینی انتزاع می‌شوند، یا مفاهیمی مانند مالکیت و زوجیت، که ارتباطی با غایات و اهداف زندگی ندارند، متفاوت است.

## منشأ انتزاع عدالت

یکی از مباحث مرتبط با بحث «عدالت»، که در تعیین معیار و تبیین محتوای عدالت تأثیر مستقیم دارد، شناخت آن چیزی است که عدالت وصف آن قرار می‌گیرد. جست‌وجو در موضوع عدالت و چستی آن متوقف بر روشن شدن این امر است که «عدالت وصف چه چیزی است؟» در بحث از عدالت، گاهی از قانون عادلانه سخن به میان می‌آید و گاهی از نهادهای عادلانه. هرکدام از این نگاه‌ها آثار و تبعات خاصی را متوجه بحث «عدالت» می‌کند که در جای خود قابل توجه است. این مسئله زمانی که تقسیمات عدالت و بحث از رابطه بین عدالت فردی و عدالت اجتماعی و به‌طور خاص، عدالت توزیعی مطرح می‌شود، بیشتر خودنمایی می‌کند؛ زیرا زمانی که بحث عدالت اجتماعی به عنوان یک بحث مستقل مطرح می‌شود، به نظر می‌رسد این بحث مستقل از مباحث عدالت اخلاقی در حوزه اخلاق فردی است و در نهایت، رأی به نبود ارتباط بین این دو حوزه از عدالت‌پژوهی داده می‌شود. این در حالی است که بر اساس تلقی صحیح از «عدالت»، یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت در جهت گسترش عدل، تربیت انسان‌های عادل، به مثابه اعضای جامعه سیاسی عادل، و بسط عدالت اخلاقی در فضای جامعه، به عنوان شرط لازم و پیش شرط تحقق عدالت در صحنه سیاسی و اجتماعی است.

با نگاهی دقیق به مفهوم «عدالت»، روشن می‌شود که عدالت یک مفهوم ارزشی و ناظر به فعل اختیاری انسان است. غفلت از این ویژگی مهم و اینکه عدالت نتیجه فعل ارادی انسان است، موجب شده تا با وجود اختلافات زیاد در بحث «عدالت اجتماعی» در بین لیبرال‌ها، غالباً در خصوص عدالت فردی و عدالت به مثابه یک ارزش فردی، اختلافی وجود نداشته باشد. اما چنانچه به این نکته کلیدی توجه شود که عدالت اساساً یک ارزش انسانی است که در حوزه‌های گوناگون نمود می‌یابد، این اشتباه اساسی رفع می‌شود و کسی که به لحاظ فردی معتقد به ضرورت عدالت می‌شود، ناچار به پذیرش ارزشمندی آن در حوزه اجتماع به عنوان بخشی از عمل ارادی انسان نیز خواهد بود. در نتیجه، بحث از قانون عادلانه و یا نهادهای عادلانه فرع بر وجود انسان عادل در جامعه است و در بررسی الزامات عدالت، بحث از الزامات رفتاری عدالت در حوزه عمل سیاسی شهروندان و حاکمان و کارگزاران مقدم بر بررسی الزامات ساختاری و نهادی و قانونی عدالت خواهد بود.

## مراتب عدالت

کلی بودن مفهوم «عدالت» مقتضای عمومیت و شمول آن نسبت به همه افعال ارادی است. از همین‌روست که عدالت گاهی در خصوص افعال ارادی خداوند و به عنوان وصفی از صفات افعالی وی ارزیابی می‌گردد، و گاهی به‌عنوان وصف افعال ارادی انسان در حوزه‌های فردی و اجتماعی از آن استفاده می‌شود. در ارتباط با افعال ارادی انسان، عدالت در اصل، به‌عنوان یک ارزش انسانی و در ارتباط با عمل ارادی وی مطرح می‌گردد. عمل ارادی انسان، رفتارهای فردی و اجتماعی و عمل در قالب نهادهای سیاسی و اجتماعی را شامل می‌شود و بررسی کارایی این مفهوم در سطوح و لایه‌های متفاوت قابل بررسی است. ترتب معنایی «عدالت» ناظر به افعال ارادی و در

بالاترین سطح آن، فعل ارادی الهی، و در سطوح پایین‌تر، در خصوص فعل اختیاری انسان، به‌عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین و تبلور اسما و صفات وی و تنها موجودی که خداوند اراده و اختیار را در وی به ودیعه نهاده، مبین حقیقت عدالت است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۰۷).

امام خمینی علیه السلام این رابطه را این‌گونه بیان می‌کند:

بدان که عدالت عبارت است از: حدّ وسط بین افراط و تفریط. و آن از امّهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است، چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقّق به آن، که استقامت مطلقه است، و مختص به انسان کامل است... و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است. و به عبارت دیگر، مظهریت از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است... و چه در جلوه معارف الهیه و جلّوات توحید در قلب اهل معرفت، که عدالت در آن عبارت است از: عدم احتیاج از حق به خلق، و از خلق به حق. و به عبارت اخیری، رؤیت وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت... و چه در عقاید و حقایق ایمانیه باشد، که عدالت در آن عبارت است از: ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایة التصوای کمال اسمائی تا منتهی النهایة رجوع مظاهر به ظواهر، که حقیقت معاد است. و چه در اخلاق نفسانیه، که اعتدال قوای ثلاثه است؛ یعنی، قوه شهویه و غضبیه و شیطانیه (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اگرچه امام خمینی علیه السلام در این بیان، به چگونگی استمرار عدل در حوزه زندگی اجتماعی انسان نپرداخته، لیکن توجه به این نکته که زندگی اجتماعی انسان نیز همچون زندگی فردی در راستای تبلور اسما و صفات الهی است، قابل تعمیم به این حوزه نیز می‌گردد.

از سوی دیگر، مباحث مطرح در خصوص ضرورت یا عدم ضرورت عدالت، بیشتر ناظر به ابعاد اجتماعی عدالت و اجرای آن در حوزه‌های گوناگون اجتماعی است، و در خصوص ضرورت رعایت عدالت توسط افراد جامعه در حوزه خصوصی و فردی مخالفت جدی وجود ندارد، بلکه مراعات عدالت توسط افراد همواره ستایش و تحسین می‌شود. این در حالی است که تحقّق عدالت در صحنه اجتماع، همواره محل بحث بوده و در خصوص جایگاه و اهمیت و ضرورت آن، نظریات متعددی ارائه گردیده است. اما در نگاه صحیح به عدالت، به مثابه یک ارزش ذاتی انسانی، تقسیمات عدالت ناظر به تقسیم حوزه‌های بحث و به سبب تعیین حد و مرزهای آن بوده و به هیچ عنوان، ناظر به تفکیک مفهومی بین این دسته از کاربردهای عدالت نیست.

بنابراین، در این نگرش، پذیرش رابطه طولی بین عالم تکوین و عالم تشریح، و در نتیجه، ارتباط ماهوی بین عدالت تکوینی و تشریحی، به معنای عمل مطابق با شریعت و التزام به احکام تشریحی الهی است. در این معنا، عدالت به مثابه یک ارزش ذاتی همواره از ارزش یکسان برخوردار بوده و پذیرش آن در حوزه‌های فردی به معنای ارزشمندی آن در حوزه ساختارهای اجتماعی و اصالت آن در ردیابی زندگی اجتماعی منطبق با اصول عقلانیت

است. اثبات این امر به لحاظ مفهومی، نیازمند برداشتی صحیح از عدالت و برخورداری از معیاری صحیح در تحلیل این مفهوم است.

## معیار عدالت

پذیرش اصل «عدالت به مثابه یک ارزش و هنجار»، اعم از ارزش فردی و ارزش اجتماعی، نیازمند امکان قضاوت در خصوص تحقق آن است. قضاوت در خصوص عادلانه بودن یک عمل یا رفتار نیز در گرو وجود معیاری برای این سنجش است. از این رو، سؤالاتی از این دست، ما را به دیدگاه‌های مطرح در این حوزه رهنمون می‌شود: کدام دسته از افعال را می‌توان متصف به صفت «عدالت» کرد؟ جامعه عادلانه چه جامعه‌ای است؟ دولت عادلانه کدام دولت است؟ و به عبارت دیگر، معیار عدالت چیست و وجه مخصص افعال عادلانه کجاست؟

در این خصوص، برخی عدالت را به معنای عمل بر اساس برابری دانسته، تحقق برابری را مساوی با تحقق عدالت در نظر گرفته‌اند. گروهی دیگر آن را بر اساس رفتار مبتنی بر استحقاق‌ها، لیاقت‌ها و شایستگی‌ها ارزیابی کرده‌اند و رفتار منطبق با استحقاق افراد و عمل بر اساس آن را به معنای رعایت عدالت داشته‌اند. دسته‌ای دیگر از نظریات نیز حق را محور و اساس عدالت قرار داده است. از آن رو که بررسی همه دیدگاه‌های وارد شده بر اساس این نظریات و نقد و ارزیابی آنها از حوصله این نوشتار بیرون است، تنها برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مرتبط با هر یک از محورهای مزبور بررسی می‌گردد:

## الف) برابری و مساوات

عدالت مبتنی بر برابری و مساوات بیشتر در رویکردهای مارکسیستی شکل گرفته و سپس در آن بازنگری و متحول شد. در تلقی ابتدایی از عدالت به مثابه برابری، استدلال بر محور اشتراک همه انسان‌ها در زندگی اجتماعی و در نتیجه، برابری و زندگی اشتراکی در برخورداری از مواهب آن استوار شده است. در این برداشت، هر نوع نابرابری، که به سبب برخورداری از ابزار تولید و منابع اقتصادی باشد، با اصل «عدالت» در تعارض است. اشکالات وارد شده بر این مبنا، از جمله عدم امکان وقوعی چنین سطحی از برابری، علاوه بر نامعقول بودن آن، برخی نویسندگان این طیف را بر آن داشت تا از «برابری پیچیده» به جای «برابری ساده» سخن بگویند. به اعتقاد این نویسندگان:

برابری ساده و آسان، ایده‌ای بسیار نحیف است که (تقریباً) در همه نظام‌های توزیعی، در اشکال مختلف تکرار [یا ظاهر] می‌شود و برای نقد بی‌عدالتی‌های ستبر مفید خواهد بود؛ اما مطلقاً نمی‌تواند تنها معیار توزیع همه خیرات باشد. این نوع برابری بیشتر به عنوان یک عامل بازدارنده، نوعی حداقل‌گرایی انتقادی عمل می‌کند (والزر، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

در مقابل، بر اساس ایده «برابری پیچیده»، تمایزها و تفاوت‌های اجتماعی به رسمیت شناخته شده (همان) و عدالت به مثابه برابری، صرفاً به این معناست که نابرابری دستاویزی برای دولت‌ها در برخورد نابرابر با افراد قرار نگیرد. این

تلقی از عدالت به مثابه برابری، در نوع افراطی خود، هر نوع برابری واقعی (Factual equality) حتی در پایه‌ای‌ترین خصوصیات را، که خصوصیات طبیعی باشد، بر نمی‌تابد. این دیدگاه نظریه «یگانگی فطرت انسانی» را نقد و طرد کرده است. دیدگاه مزبور از قبول عام برخوردار است و «در ظاهر با دموکراسی موافقت دارد، [زیرا] به وقت خود، می‌تواند آرمان‌های بنیادین آزادی و ارزش فرد را از اساس ویران کند و زندگی را بی‌معنا و تهی سازد». این دیدگاه همچنین معتقد است: این گزاره که می‌گوید: «همه افراد برابر زاده می‌شوند»، گزاره‌ای نادرست است (هایک، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴).

بر این اساس، عدالت به مثابه برابری، صرفاً در محدوده اعمال قدرت توسط حاکمیت و به معنای برابری همه افراد جامعه در برابر قانون است. البته این اعمال قدرت به هیچ وجه نباید در جهت یکسان‌سازی بهره‌مندی افراد جامعه در برخورداری از مواهب مادی باشد؛ زیرا حرکت در این مسیر، به معنای اعمال زور و اجبار در خلاف جهت آزادی‌های اساسی افراد جامعه و نوعی تبعیض در جامعه آزاد است (همان، ص ۱۳۶). معنای این سخن آن است که برابری ذاتاً نمی‌تواند به‌عنوان یک ارزش تلقی شود، بلکه برابری خوب، آن نوع برابری است که منجر به ظلم و تبعیض نشود. به عبارت دیگر، برابری ارزشمند برابری عادلانه است. نتیجه این دیدگاه آن است که ارزش واقعی و حقیقی، ارزش عدالت است، نه ارزش برابری. از همین‌رو، در تحلیل نهایی برخی از این نویسندگان، «عدالت توزیعی»، به معنای «تلاش برای تحقق برابری در بهره‌مندی از منافع اجتماعی»، تلاشی بی‌ارزش بوده و «عدالت» به این معنا، امری فاقد ارزش و وجهت اجتماعی قلمداد گردیده است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶).

## ب) استحقاق

در مقابل این دیدگاه، برخی نویسندگان معیار تشخیص عدل را در استحقاق‌ها و شایستگی‌های اجتماعی جست‌وجو کرده‌اند. تعریف «عدالت» به «استحقاق» (Entitlement) به این معناست که:

مجازات تنها در صورتی مجاز است که فرد مجازات شونده مستحق باشد، نه بدین علت که او یا جامعه با این مجازات اصلاح می‌شوند یا بدین علت که در نتیجه اعمال مجازات امنیت و آسایش همه ما بیشتر می‌شوند. ممکن است اینها پیامدهای مطلوب اعمال مجازات باشند، اما دلیل اعمال مجازات نیستند (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۶۳۰-۶۳۴).

این دیدگاه برخلاف دیدگاه مساوات‌طلبی، بر اصل «تمایز» بنا نهاده شده است. بر اساس این دیدگاه، همه اعضای جامعه سیاسی، متناسب با توانایی‌ها و استعدادهای کاملاً فردی خویش، از یک سلسله شایستگی‌ها یا ناشایستگی‌ها برخوردارند و دست‌یابی آنها به منافع یا ضررهای اجتماعی ناشی از این لیاقت‌ها و بی‌لیاقتی‌ها در نهایت، منجر به تحقق عدالت در سطح جامعه خواهد شد (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲).

از پیش‌فرض‌های اساسی این دیدگاه، تأکید بر عنصر «اختیار» در انسان به عنوان اصلی‌ترین عامل شکل‌دهنده واقعیت‌های اجتماعی است. از این‌رو، این دسته از نویسندگان عمدتاً با عنوان «اختیارگرا» یا «آزادی‌خواه»

(Libertarian) شناخته می‌شوند. در این نگاه، برای جامعه و اجتماع، به سبب عدم برخورداری از اراده و اختیار، هیچ سطحی از حقیقت و واقعیت نمی‌توان در نظر گرفت، بلکه تنها عامل مؤثر در صحنه اجتماع، تک‌تک افراد مختار هستند که آزادانه در شکل دهی مناسبات اجتماعی و سامان‌بخشی به زندگی خویش بر مبنای توافق و رضایت اقدام می‌کنند. تأکید بر عنصر «اختیار» موجب شده است تا هر عامل محدودکننده اختیار انسان در صحنه اجتماع عنصری نامطلوب تلقی شود که عملکرد آن باید محدود گردد. از این‌رو، دولت حداقلی (Minimal State) بهترین و کامل‌ترین نوع دولت در مسیر تحقق عدالت است (نوزیک، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵).

در «عدالت استحقاقی»، مبنای تعیین استحقاق‌ها در یک فرایند تاریخی و به‌دور از هرگونه پیش‌داوری یا الگوی خاصی از زندگی خوب شکل می‌گیرد. نگاه فرایندی به عدالت برگرفته از یک الگوی معرفت‌شناختی است. همچنان‌که دست‌یابی به صدق معرفتی با استفاده از ابزار صحیح شناخت و طی مسیر صحیح آن امکان‌پذیر است، دست‌یابی به تصویری صحیح از عدالت نیز از طریق طی مراحل سه‌گانه «اکتساب صحیح»، «انتقال صحیح» و «تصحیح انحرافات از عدالت» به دست می‌آید. در این رویکرد، عادلانه بودن یا نبودن یک رفتار، به جای آنکه با توجه به یک غایت و هدف یا الگوی از پیش تعیین شده شکل گیرد، مبتنی بر اراده آزاد افراد و متناسب با توافقات و قراردادهای آنها در اکتساب، انتقال و تصحیح نقل و انتقالات مالی شکل می‌گیرد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۴). در نتیجه، بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی افراد از مواهب اجتماعی و اقتصادی پیامد رفتارهای ارادی آنهاست و کسی نمی‌تواند دیگران را مجبور به حمایت از طبقات محروم کند و - مثلاً - دولت با اتخاذ سیاست‌های حمایتی و تأمین اجتماعی، نسبت به محرومیت‌زدایی از طریق مالیات‌ها و اموال ثروتمندان اقدام نماید.

آنچه در این دیدگاه از اهمیت برخوردار است، مسئله آزادی‌های فردی است و عدالت امری ثانوی و اصولاً غیرضروری به شمار می‌آید. این دیدگاه به نوعی، بازگشت به نگاه‌های کلاسیک لیبرال، و به‌طور خاص، دیدگاه‌های جان لاک در خصوص حقوق مالکیت است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱)؛ دیدگاهی که به سبب آن، در طول قرن‌ها، اندیشه «عدالت» در فضای لیبرالیسم به حاشیه رانده شده و به سبب تعارض با اصل اساسی «آزادی انسان»، مجال خودنمایی و ابراز وجود پیدا نکرده بود. ولی با مطرح شدن بحث «عدالت» در فضای لیبرالیسم و تلاش‌های افرادی مثل جان رالز برای احیای آن در یک قرن اخیر، اگرچه این دیدگاه نیز به نوعی بر تقدّم حق آزادی بر همه حقوق و خیرات انسانی تأکید دارد، لیکن دیدگاه «اختیار‌گرا» همین میزان توجه به حقوق اجتماعی انسان‌ها و توجه به مسئله عدالت را به سبب تنافی با اصل «اختیار و آزادی انسان»، برتافتاده و به مخالفت اساسی با آن برخاسته است. در نتیجه این نوع نگاه به عدالت، عملاً موضوع آن در جامعه امری غیر لازم و بی‌ارزش تلقی شده است.

### ج) حق

سومین دیدگاه در معیار عدل، ابتدای آن بر «حق» است. «حق» برخلاف مساوات و استحقاق، از گستردگی و ابعاد و سطوح متفاوتی برخوردار است. به همین سبب، قضاوت در خصوص معیار بودن آن برای عدالت مشکل می‌شود.



یکی از مشکلات بررسی حق به مثابه معیاری برای عدالت، تصویری صحیح از مبنای حق است. در این زمینه، مبنای حق طبیعی، حق قراردادی و حق فطری قابل طرح است. بررسی هر یک از این سه دیدگاه، به مثابه معیاری برای سنجش عدالت، به سبب تمایز در تلقی از عدالت، از اهمیت برخوردار است.

### د) حق طبیعی

دیدگاه «حقوق طبیعی» معتقد به وجود قوانین و اصول کلی حاکم بر آن در طبیعت انسان است. انسان‌ها در جهت سامان‌بخشی به زندگی اجتماعی خویش، باید به کشف این قوانین و استخراج آنها از هستی و تدوین قوانین حاکم بر جامعه اقدام کنند. دیدگاه «حقوق طبیعی» دارای سابقه‌ای طولانی در میان فلاسفه سیاسی است و از دوران یونان باستان تا دوران مدرن با قرائت‌های مختلف استمرار دارد.

هابز، از معتقدان به حقوق طبیعی در دوران مدرن، معتقد است: انسان‌ها ذاتاً نسبت به هر چیزی حق دارند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱) و در این حق، همه با یکدیگر برابرند. از منظر وی، اولین و اساسی‌ترین حق، که عقل آن را کشف می‌کند، «حق آزادی» است. وی بر همین مبنا، قوانین نه‌گانه طبیعی را استخراج می‌کند که قانون سوم آن «قانون عدالت» است. بر اساس این قانون، انسان‌ها موظف‌اند نسبت به قراردادهای و پیمان‌های خویش و نیز حقوقی که به منظور حفظ امنیت و جان و مال خویش وضع کرده‌اند، پایبند باشند (همان، ص ۱۷۰).

هابز نظریه «قرارداد اجتماعی» خویش را بر این اصل کلی طبیعی بنا نهاده و آن را معیاری برای صحت یا عدم صحت قراردادهای می‌داند. از این رو، عدالت در نزد هابز، تابع اموری همچون مالکیت و حکومت است. عدالت زمانی معنا می‌یابد که انسان‌ها در نتیجه قرارداد، اقتدار یک حکومت مقتدر را بپذیرند و مالکیت بر اموال و دارایی‌ها درون حاکمیت تثبیت شود. در چنین فضایی، تبعیت از قوانین حاکم بر جامعه، که از سوی دولت مقتدر ارائه می‌شود، و به رسمیت شناختن حق مالکیت دیگران موجب تحقق عدالت در جامعه خواهد شد.

### ه) حق قراردادی

«حق قراردادی» یا «حق وضعی» اگرچه دارای قدمتی طولانی بوده و قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است، ناظر به اینکه: واضع قوانین چه کسی است؟ و آیا جعل‌کننده قوانین، خداوند است یا مردم و یا هر دو؟ امروزه به مدد نظریه «قرارداد اجتماعی» که توسط هابز و پس از وی لاک و روسو بسط یافت، تفسیری خاص از این حق مقبولیت گسترده یافته است. قرارداد اجتماعی هابز ریشه در «قانون طبیعی» داشته و التزام به تعهدات اجتماعی و قوانین حاکم بر آن، بر این قانون طبیعی مبتنی است. در مقابل، «حق قراردادی» به این معناست که آنچه در صحنه اجتماع و در میان اعضای جامعه سیاسی بر آن توافق و قرارداد می‌شود، از اصالت برخوردار بوده و این بر اصل دیگری مبتنی نیست. نگاه قراردادی، در جست‌وجوی مبنای حقوق اجتماعی، به جای جست‌وجو در هر عامل بیرونی، اعم از طبیعی یا ماورای طبیعی، مبنای حقوق انسان را در ماهیت خود وی جست‌وجو می‌کند.

(Subjectivism). در این نگاه، ویژگی‌های اساسی انسان عبارت است از: برخورداری از حق آزادی، برابری و همچنین عاقل و خیرخواه بودن (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲).

تقریرهای مختلفی از عدالت بر مبنای حقوق قراردادی ارائه گردیده که در اینجا به یکی از مهم‌ترین این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم. بر اساس این تقریر، اصل «سودمندی» به عنوان یک اصل کلی، که همه انسان‌ها بر آن توافق دارند، به عنوان یک خیر عام برای جامعه مطرح می‌شود. این اصل تأمین‌کننده حقوق همه شهروندان جامعه است. اصل مزبور مبنای سنجش ارزش‌ها در جامعه بوده و بر همین مبنای عدالت از آن نظر برای جامعه ارزشمند است که می‌تواند تأمین‌کننده منافع جامعه و حافظ آن باشد (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۳۳). از آن‌رو که سودمندی در یک رابطه تعاملی بین افراد در درون جامعه معنا می‌یابد، عرف و رضایت عمومی مبنای اساسی شکل‌دهی به مفهوم «عدالت» در جامعه تلقی می‌گردد. از این‌رو، عدالت زمانی معنا پیدا می‌کند که حافظ منافع عمومی مشترک در بین همه اعضای جامعه باشد (همان، ص ۱۷۱). به عبارت دیگر، عدالت در این نگاه، یک ارزش و هنجار طبیعی (Natural Virtue)، و در نتیجه، دائمی و ابدی نیست، بلکه به عنوان یک ارزش صناعی (Artificial Virtue) یا قراردادی شناخته می‌شود که در داورى انسان‌ها به خاطر تأمین منافع و سود ارزیابی می‌گردد. از این‌رو، عدالت دارای ارزش مطلق نیست، بلکه در شرایط خاصی، عمدتاً در ارتباط با حق مالکیت و در جهت حفظ این حق اساسی برای انسان، به عنوان یک فضیلت و ارزش شناخته می‌شود (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). به عبارت دیگر، عدالت در این مبنای، دارای ارزش کارکردی و نسبی است که در شرایط خاصی معنا پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، برخی دیدگاه‌های مبتنی بر قرارداد، با نفی هرگونه الگوی خیر عام به عنوان غایت جامعه سیاسی و تقدّم آن بر حق، به سبب تنافی با اصول اساسی لیبرالیسم، از جمله اصل «آزادی انسان»، بر خود حقوق، به عنوان اصل اساسی در تعیین خط مشی‌ها و راه‌کارهای دست‌یابی به اصول عدالت معتقد شده‌اند. براساس این دیدگاه، انسان‌های آزاد و عاقل زمانی که در شرایط بی‌طرفی و منصفانه قرار گرفته و در آن نسبت به منافع و امکانات خویش در جامعه در پس یک پرده جهل و بی‌خبری قرار داشته باشند، اصولی از عدالت را طرح‌ریزی می‌کنند که منصفانه‌ترین و عادلانه‌ترین اصول است (رالز، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰). منصفانه بودن این وضعیت بدان روست که همه افراد حاضر در این وضعیت، نسبت به حقوق و منافع خویش در جامعه بی‌خبرند. در نتیجه، از آن‌رو که احتمال برخوردارى یا عدم برخوردارى از منافع در شرایط واقعی برای آنها به یک میزان محتمل است، سعی می‌کنند شرایطی را در نظر بگیرند که در هر دو صورت منصفانه باشد. از این‌رو، اولین اصلی که در این وضعیت طرح‌ریزی و ارائه می‌دهند، اصل «آزادی» به عنوان بالاترین و بالارزش‌ترین حق انسانی است که همه انسان‌ها به یک میزان از آن برخوردارند. دومین اصلی که در این شرایط ارائه می‌گردد ناظر به تمایز انسان‌ها در برخوردارى از حقوق است. این تمایز و تفاوت نیز باید منصفانه و معقول بوده و بیشترین سود را برای افراد کمتر بهره‌مند داشته باشد (همان، ص ۱۱۰).

در این نگاه، به دلیل متأخر بودن، تلاش شده است ضمن بهره‌مندی از ویژگی‌های مثبت نظریه‌های سابق، نقاط ضعف و اشکالات آنها را برطرف کند. از این‌رو، ضمن پذیرش نفع‌طلبی انسان و تمسک به «اصل سودمندی میانگین» (همان، ص ۲۵۲)، با طراحی پرده‌ی جهل و فرض غفلت انسان‌ها، از اشکال نامحدود بودن این ویژگی و نیز مسئله‌ی تعارض منافع و سهم‌خواهی افراد به سبب طمع‌ورزی، رهایی یابد. از سوی دیگر، از ویژگی‌های افراد حاضر در وضعیت پرده‌ی جهل، عقلانی و خردمند بودن آنهاست (همان، ص ۲۲۶). این ویژگی نیز از یک سو، ناظر به عقلانی بودن اصول عدالت است؛ و از سوی دیگر، ناظر به اشکالاتی که بر نظریه‌ی اخلاقی مبتنی بر عقل محض وارد شده است. این دیدگاه به جای تکیه بر عقل، بر انسان‌های عاقل و خردمند تأکید می‌ورزد تا از اشکال ذهنی، شهودی و غیر واقعی بودن مصون باشد.

بر اساس این دیدگاه، حق بر هر تلقی از خیر مقدم است. منظور از «حق» مجموعه «قواعدی است که شهروندان را قادر می‌سازد تا زندگی خود را به دلخواه خود بسازند»؛ و منظور از «خیر»، «آن چیزی است که شهروندان را در تلاش برای زندگی، منطبق با تلقی‌شان از آنچه زندگی باید باشد، هدایت می‌کند»، و منظور از «تقدم حق بر خیر» ناظر به تکلیف حکومت در تنظیم و برقراری این دسته از قواعد و اجتناب از هرگونه ارائه‌ی الگو و تلاش در جهت‌دهی زندگی اجتماعی به سمت یک خیر به عنوان تلقی عام و فراگیر است (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۹).

تقدم حق بر خیر مبتنی بر تصویری از جهات متعدد تقابل حق آزادی انسان با خیر عمومی است؛ از جمله اینکه خیر به سبب عام و مطلق بودن، تلاش می‌کند خود را بر همه‌ی گزینه‌های عقلانی تحمیل کند، در حالی که حق به مثابه آزادی در اختیار افراد بوده و اختیار گزینش را از آنها سلب نمی‌کند.

تقابل دوم حق و خیر در این است که افراد در یک جامعه تلقی‌ها و تصورات متفاوتی از خیر و سعادت خویش دارند. این درحالی است که حق امری ثابت است و همه‌ی افراد جامعه در آن اتفاق نظر دارند.

تقابل سومی که در این نگاه بین حق و خیر به آن توجه شده این است که در تبیین حق، به سبب وجود پرده‌ی جهل، حق محدودیت‌پذیر و قابل تحدید است، لیکن تصور افراد از خیر به صورت کاملاً مشهود و با وقوف کامل بوده و امکان محدود کردن آن از طریق قانون و غیر آن وجود ندارد (رالز، ۱۳۷۴، ص ۸۱-۸۳). در نتیجه، نظریه‌ی «عدالت بر اساس حق آزادی و برآمده از توافق» در شرایط بی‌طرفی تعریف و تبیین شده است.

## و) حق فطری

نظریات برآمده از برابری، استحقاق و یا حقوق طبیعی و قراردادی، همگی از یک ویژگی مشترک برخوردارند و آن فقدان جامعیت در نگاه به انسان و ابعاد وجودی وی؛ کاستی‌های معرفتی حاصل از تمسک نجستن به وحی در دست‌یابی به ماهیت و محتوای عدالت؛ و نیز محدودیت نگاه به جهان هستی است که منجر به نگاه‌های محدود در زمینه عدالت شده است. در مقابل دیدگاه‌های فوق، دیدگاه «حق فطری» نظریه‌ای از عدالت ارائه می‌کند که بر مفهومی ثابت از «حق» استوار است. ویژگی این نظریه نگاه جامع به ابعاد وجودی انسان و نیز امکان بهره‌مندی از

منع وحی در کنار حس و عقل، به عنوان منبع معرفتی قابل اعتماد و فراهم آوردن مفهومی از عدالت مبتنی بر حقوق فطری است که اساسی‌ترین حقوق انسان به‌شمار می‌آید.

تبیین معنای «حق فطری» مستلزم بررسی دقیق مفهوم «حق» است. در جست‌وجوی معنای صحیح حق، این اصطلاح در معانی متعددی به‌کار رفته است. در یک معنای عام، اصطلاح «حق» به معنای امر ثابت و مطابقت واقعیت با حقیقت است (مصطفوی، ۱۳۳۰، ج ۲، ص ۳۰۵). این مفهوم در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی به معنای متفاوتی به‌کار رفته است و منشأ حق را «اختصاص» در ملکیت اشیا (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱) یا «سلطه» انسان بر دارایی‌ها (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵) و یا «مجاز بودن» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸) برای تصرف و انجام عمل یا ترک آن دانسته‌اند. بنابر تعریف اخیر، «حق داشتن» به معنای «مجاز بودن نسبت به انجام عمل و رفتاری خاص»، به سبب انطباق کلام یا رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها با حقیقت و واقعیت است که با تعبیر «کلام حق» و «عمل حق» از آن یاد می‌شود. از آن‌رو که واقعیت امری ثابت و غیر قابل تغییر است، وصف «مجاز بودن» و محدوده آن نیز امری ثابت و غیر متغیر بوده، و وابسته به توافق و خواست انسان و یا غرایض و امیال طبیعی وی نیست.

به گفته شهید مطهری:

«حق» ثابت است و قابل تغییر نیست؛ مثل دین است که اعم از اینکه مدیون بدهد یا ندهد، او ثابت است. لہذا، فرمود: و الحقّ القدیم لا یبطله شیء. اما «عدل» اعطا و رساندن حق است به ذی حق؛ نظیر کاری که خون می‌کند و غذا را به همه بدن می‌رساند به شکل عادلانه. در اینجا، طبیعی است؛ یعنی طبیعی است که - مثلاً - فلان قسمت بدن احتیاج به غذا دارد و به‌طور طبیعی هم عادلانه اجرا می‌شود؛ و اما در اجتماع حق طبیعی است؛ ولی عدالت و اجرا ارادی و اختیاری. پس عدالت مرحله اجرایی حق است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۱۶).

نظریه «حق فطری» بر یک مبنای انسان‌شناختی مبتنی است. بر اساس این دیدگاه، نفس انسان دارای مراتب گوناگون کمال و نقص بوده و از دو بعد کمال طلب فطری و نقص‌پذیر طبیعی برخوردار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷-۸). هر کدام از مراتب نفس انسانی دارای اقتضانات، نیازها و توانایی‌های خاص خود است. نظریه «حق فطری» به حقوقی نظر دارد که منشأ آنها شأنی از شئون نفس انسان بوده که در ارتباط با خلقت انسان و مبدأ خلقت وی است. از این‌رو، با حقوق طبیعی، که در یک سطح با برخی خصوصیات و تمایلات انسانی مرتبط می‌شود، متمایز است. شأن طبیعی نفس انسان، که متکفل تأمین نیازهای مادی و طبیعی وی است، به مقتضای نیازهای طبیعی و غریزی متغیر و متحوّل شده و بایدها و نبایدهای خاصی را درخواست می‌کند. لیکن شأن فطری انسان به مقتضای کمال جویی و کمال‌طلبی، بایدها و نبایدهای ثابت و مشترکی برای همه انسان‌ها ارائه می‌کند؛ زیرا مقصد و کمال همه انسان‌ها مشترک و یکسان است. از این‌رو، برخلاف نیازهای طبیعی، که در ارتباط با شرایط محیطی، طبیعی و غریزی انسان‌ها متغیر است و نمی‌توان از آن قوانین ثابت و یکسانی استخراج نمود، شأن فطری انسان‌ها همواره یکسان بوده و قوانین و بایدها و نبایدهای یکسان و ثابتی را اقتضا می‌کند.

بحث از عدالت مبتنی بر حق فطری، مستلزم پاسخ به پرسش از چیستی این حقوق است؛ زیرا صرف تعریف «عدالت» به «رساندن حق به ذی حق» تصویری روشن از عدالت ارائه نمی‌دهد. بر اساس این نگاه، انسان به مقتضای فطرت، از برخی حقوق ثابت و غیر قابل تغییر برخوردار است. از اساسی‌ترین حقوقی که همه انسان‌ها از آن برخوردارند، می‌توان از «حق حیات» «حق کرامت» و «حق آزادی‌های اساسی» نام برد (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۱). درک این حقوق به مثابه اصلی‌ترین و اساسی‌ترین حقوق انسانی از طریق نوعی شهود و ادراک درونی و مراجعه انسان‌ها به درون خویش به دست می‌آید؛ به این معنا که هر انسانی به طور فطری و بدون اینکه نیاز به استدلال و برهان داشته باشد، بر ضرورت حفظ حیات و استمرار زندگی خویش، و یا حفظ کرامت خویش در درون اجتماع و همچنین حراست از آزادی‌های اساسی خویش مطالبه‌گری دارد.

این حقوق اساس همه حقوق انسان در زندگی اجتماعی بوده و سایر حقوق به نوعی بر این سه حق فطری مبتنی هستند. برای مثال «رفاه» و «امنیت» به عنوان دو حق اجتماعی برای همه انسان‌ها، مبتنی بر «حق حیات» و برآمده از آن هستند؛ زیرا حفظ حیات مبتنی بر وجود امنیت در جامعه بوده و استمرار آن و حفظ کیفیت حیات مستلزم وجود رفاه و آسایش انسان در حیات اجتماعی است؛ همچنان که حق آزادی‌های اساسی شامل آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی بیان و تبلیغ، آزادی رفتار و نیز آزادی‌های سیاسی، همچون حق مشارکت سیاسی آزادانه می‌شود. همچنین مبارزه با فساد و تبعیض و از بین بردن فقر اقتصادی و نیز فراهم ساختن رشد و تعالی معنوی جامعه در جهت دستیابی به کمال و سعادت همگانی برآمده از «حق کرامت» انسان است. این مسأله از ویژگی‌های خاص توجه به حق فطری در مقابل حق طبیعی و یا قراردادی است که علاوه بر توجه به حقوق مادی، به حقوق معنوی و نیازهای فطری انسان در کنار نیازهای مادی وی توجه می‌کند. بنابراین، هر کدام از این حقوق اساسی می‌تواند منشأ صدور اصولی کلی در جهت تحقق عدالت در صحنه اجتماع شود.

«فطری بودن» این حقوق به معنای ثابت، مطلق و غیر قابل تغییر و تحدید بودن آنهاست، مگر در جهت حفظ و حراست و تقویت نیازهای فطری انسان؛ همچنان که امروزه حقوق بین نسلی به رسمیت شناخته شده، و ایجاد محدودیت در بهره‌برداری از منابع طبیعی به منظور حفظ حقوق نسل‌های آینده به معنای امری غیر عادلانه تلقی نشده است و این دسته از محدودیت‌ها با توجه حفظ و استمرار حیات اعمال می‌گردد. همچنین قصاص و اعدام اگرچه به لحاظ ظاهری و بر مبنای حقوق طبیعی یا قراردادی، منافی با حق حیات یک انسان است، لیکن در واقع امر و بر مبنای نگاه فطری، در جهت حفظ حق زندگی واقعی برای انسانیت است. در خصوص محدودیت‌های حق مالکیت، مثل ممنوعیت ربا، سرقت و قمار نیز، از این نظر که در جهت حفظ و تقویت حق مالکیت صحیح در جامعه قرار دارد، در مسیر حفظ کرامت انسانی و برقراری روابط اقتصادی سالم در جامعه بوده، از منظر عدالت توجیه‌پذیر خواهد بود.

بر اساس مطالب فوق، به یک معنا می‌توان حق فطری را به نوعی بسط حق طبیعی دانست. دیدگاه‌های رایج حقوق طبیعی، انسان را موجودی دارای ویژگی‌های طبیعی و ذاتی می‌دانند و حقوقی که برای وی تصویر می‌کنند برآورنده نیازهای غریزی وی است. اما نگاه به انسان به عنوان موجودی ارادی، که نیازها و کمالات وی ورای زندگی طبیعی و بخشی از آن ناظر به حیات معنوی وی است، سرشت و طبیعتی از انسان تصویر می‌کند که دارای ابعاد وسیع‌تری نسبت به زندگی طبیعی است. به این معنا، می‌توانیم حقوق طبیعی انسان را بخشی از حقوق فطری قلمداد کنیم و به نوعی بسط حقوق طبیعی معتقد شویم. با این حال، تفکیک بین حقوق «طبیعی» و «فطری» مسئله را کاملاً روشن می‌کند.

یکی از تمایزات بین حقوق فطری و حقوق طبیعی در نوع قضاوت در بهره‌مندی انسان از برخی حقوق جلوه می‌کند. برای مثال، بر مبنای حقوق طبیعی، اموری همچون پیوند اعضا، رحم اجاره‌ای و به‌طور کلی، هر نوع اهدای عضو، که موجب نجات یک انسان از مرگ می‌شود، از این نظر که تصرف در خلقت الهی بوده و با ساختار طبیعی انسان ناسازگار است، ممنوع و غیر مجاز است؛ زیرا هر انسانی به اقتضای طبیعت خویش، طول عمر معینی دارد و زمانی که این مدت به پایان رسیده باید از دنیا برود. دخالت انسان و تلاش برای استمرار حیات این شخص مقابله با طبیعت و دخالت در اموری است خارج از اراده و تصرف انسان (مرقاتی و نورمحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). اما بر اساس حقوق فطری، حیات و زندگی امری اساسی و فطری در وجود انسان است که هر شخصی فطرتاً آن را مطلوب می‌داند. مطلوبیت ذاتی حیات و گرایش درونی به حفظ و استمرار زندگی، به عنوان حقی خدادادی، فطری و ذاتی، نشان از اثبات حقی برای انسان‌ها در این راستا، مشروط به عدم آسیب و تصرف در زندگی و حقوق سایر انسان‌ها دارد. این نگرش به حیات با نگرش طبیعی و مادی، کاملاً متفاوت است.

ویژگی دیگر نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری شمول و گستردگی آن نسبت به سایر مبانی، از جمله مبنای مساوات، استحقاق، نیاز، لیاقت و شایستگی است. بر اساس این تلقی از حق، استحقاق‌های افراد بر اساس نیاز آنها یا لیاقت‌ها و قابلیت‌ها بازگشت به حق دارد. زمانی یک نیاز، نیاز واقعی محسوب می‌شود که در جهت برآورده شدن یکی از حقوق اساسی یا حقوق فرعی آنها تعریف شود. در غیر این صورت، نمی‌توان ملاک ثابتی برای استحقاق‌ها و نیازهای واقعی از نیازهای کاذب ارائه نمود؛ زیرا نیازها، لیاقت‌ها و استحقاق‌ها کاملاً تحت تأثیر خواست‌ها و امیال طبیعی انسان بوده، تشخیص آن در ارتباط با عوامل مختلف، متفاوت خواهد بود. مساوات و برابری نیز چنانچه در بررسی دیدگاه‌های برآمده از آن اشاره شد، و نظریه‌پردازان این نحله به آن اذعان داشتند، هرگز به صورت مطلق و دائمی توان برقراری عدالت فراگیر را ندارد، بلکه صرفاً عدالت در امور مشترک و یکسان، از جمله برابری در برخورد حاکمیت با مردم، موجه و قابل پذیرش است. این امر به معنای تفکیک بین برابری عادلانه و برابری ناعادلانه و پذیرش برابری عادلانه است. پس برابری خود نیاز به یک مبنای دیگر برای عادلانه بودن دارد. تفاوت حقوق

فطری با حقوق طبیعی در آن است که در بحث حقوق طبیعی، تمرکز بر نیازها، امیال و خواست‌های طبیعی و غریزی انسان است؛ چنان‌که در دیدگاه هابز، عمده قوانین برآمده از حق طبیعی مبتنی بر هراس و ترس از به خطر افتادن منافع و خطر جان است؛ و نیز حقوق قراردادی برآمده از عقل ابزاری، در جهت تأمین منافع طبیعی وی ارزیابی می‌شود و بخشی از نیاز انسان به عدالت را برآورده می‌کند. اما فطرت امری ثابت و مشترک در همه انسان‌هاست که به مقتضای خلقت، از آن برخوردار بوده و فارغ از عوامل بیرونی یا درونی غریزی انسان، به صدور احکام عادلانه مبادرت می‌ورزد. بنابراین، حقوق برآمده از طبیعت یا قرارداد نیز زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که برآمده از حقوق فطری انسان و در جهت آنها باشد. در غیر این صورت، از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

یکی دیگر از خصوصیات نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری «تعمیم‌پذیری» آن است. امروزه مسئله تعمیم در به رسمیت شمردن تفاوت‌ها و تکثر فرهنگ‌ها و ارزش‌های جوامع گوناگون ارزیابی می‌گردد، در حالی‌که نظریه فطرت بر مشترکات بین همه انسان‌ها، اعم از اینکه در چه فرهنگ و جامعه‌ای زندگی کنند بنا نهاده شده است؛ به این معنا که هر انسانی فارغ از اینکه در چه فرهنگ و تمدنی زندگی می‌کند، بر به رسمیت شناخته شدن این سه حق اساسی اذعان دارد. حتی در فرهنگ‌هایی که برده‌داری را به رسمیت می‌شناسند، «حق آزادی» به عنوان یک اصل کلی پذیرفته شده و برده‌داری ناشی از یک استدلال خاص است که این عمل را استثنا می‌کند. همچنین در جوامعی که مجازات اعدام به رسمیت شناخته می‌شود نیز استثنا بودن آن مورد اتفاق است و هیچ‌کس جواز سلب حق حیات دیگران را به عنوان حق ثابت به رسمیت نمی‌شناسد. لیکن حقوق طبیعی یا حقوق قراردادی از چنین ظرفیتی برخوردار نیستند؛ زیرا حقوق قراردادی مبتنی بر توافق و رضایت اجتماعی، در هر جامعه‌ای متفاوت است و مبتنی بر نیازها و خواست‌های شهروندان تعیین می‌شود. حقوق طبیعی، اگرچه مدعی تعمیم است، اما این حقوق اجتماعی انسان در این دیدگاه مبتنی بر تفسیرهای متفاوت از طبیعت انسان و جایگاه وی در نظام طبیعت و ارتباطات طبیعی انسان بوده، نتایج متفاوتی به دست می‌دهد. بنابراین، توافق بر سر کلیات حقوق فطری و تمرکز بر تفاوت‌های موجود در نوع استدلال بر هر یک از این حقوق راه‌گشای مسئله «تعمیم‌پذیری اصول عدالت مبتنی بر حق فطری» است.

یکی دیگر از تمایزات عدالت مبتنی بر حق فطری با دیدگاه‌های دیگر آن است که نه تنها در تعارض با کمال و خیر عام نیست، بلکه برآمده از آن و در جهت تحقق آن خیر است. علاوه بر آن، خود حقوق نیز فارغ از غایات و خیرات، دارای ارزش ذاتی هستند؛ زیرا از یک‌سو، فارغ از اینکه خیر و سعادت واقعی انسان‌ها چیست و آیا ناشی از تلقی انسان‌ها از سعادت و خیر است یا ریشه بیرونی دارد، این حقوق قابل اثبات و مقبول همه انسان‌ها هستند. از سوی دیگر، درک صحیح از این حقوق آنها را در جهت تحقق خیر و کمال عمومی تعریف و تعیین می‌کند. بنابراین، این مسئله که ارائه تصویری از خیر به معنای تحمیل یک اراده بر سایر اراده‌ها و در نتیجه، محدودیت حق سایرین باشد، ریشه در درک روانی و شخصی نسبت به خیر و سعادت دارد. اما سعادت‌طلبی و خیرخواهی امری فطری

است. فقدان درک صحیح از تمایز بین امور روانی و فطری منجر به این تلقی شده است که خیر امری فردی و غیر قابل تعمیم است.

### جمع‌بندی و نتیجه

برداشت‌های مختلفی از ماهیت و چیستی «عدالت بر مبنای برابری، استحقاق و یا حق» از سوی اندیشمندان ارائه شده است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق طبیعی» مهم‌ترین حقوق انسان را در نیازهای غریزی وی، از جمله حق مالکیت و امنیت و امثال آن جست‌وجو می‌کند؛ همچنان‌که نظریه «عدالت برآمده از حق قراردادی» بر حقوق وضعی مورد توافق اعضای جامعه سیاسی تأکید دارد و عدالت را در تحقق این حقوق در صحنه اجتماع پی‌جویی می‌کند. ناکارآمدی این نظریه‌ها در فقدان نگرش جامع به انسان و نبود درک از نیازهای واقعی وی و در نتیجه، عدم امکان تحقق کامل عدالت نهفته است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق فطری» ضمن برخورداری از جامعیت نسبت به نظریه‌های سابق، نسبت به همه ابعاد وجودی انسان، اعطای ارزش ذاتی برای حقوق و واقعی دانستن بایدها و نبایدهای مترتب بر این برداشت از «عدالت» مفهومی متعالی از عدالت ترسیم می‌کند. بر اساس این نظریه، انسان موجودی است دارای ابعاد مادی و معنوی، و عدالت زمانی محقق می‌شود که همه نیازهای وی تأمین شود. بر اساس این نظریه، حق در پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین سطح آن شامل حق حیات، حق کرامت انسانی و حق آزادی است. سایر حقوق سیاسی و اجتماعی انسان به نوعی در ارتباط با این سه حق معنا می‌یابد. برآورده ساختن این حقوق و در نظر گرفتن این سه حق اساسی در تأمین نیازهای انسان موجب تحقق عدالت در همه سطوح و ابعاد زندگی اجتماعی انسان می‌شود و از ظلم و اجحاف در جامعه جلوگیری می‌کند. توجه به این حقوق اساسی، همچنین به سبب فطری بودن، منجر به پذیرش همگانی و مقبولیت اصول و احکام آن خواهد شد. از این‌رو، تمرکز بر حقوق فطری نسبت به حقوق طبیعی و قراردادی و سایر برداشتها از عدالت، از جامعیت و شمول بیشتری برخوردار بوده، می‌تواند نظریه جامع‌تری نسبت به سایر نظریه‌های عدالت تلقی گردد.



- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، مرکز نشر اسراء.
- رالز، جان، ۱۳۳۴، «رویارویی حق با خیر»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه محمدجمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹، *قرارداد اجتماعی: (متن و در زمینه متن)*، ترجمه مرتضی کالانتریان، تهران، آگاه.
- ساندل، مایکل، ۱۳۹۴، *عدالت: چه باید کرد؟*، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نشر نو؛ آسیم.
- سن، آمارتیا کومار، ۱۳۹۱، *اندیشه عدالت*، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نشر نی.
- سیدباقری، کاظم، ۱۳۹۳، *عدالت سیاسی*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فازابی، ابونصر، ۲۰۰۲م، *آراء اهل المدينة الفاضله*، با مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.
- کنت اسپونویل، آندره، ۱۳۸۸، *رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ*، ترجمه مرتضی کالانتریان، تهران، آگاه.
- کیکس، جان، ۱۳۹۲، *علیه لیبرالیسم*، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مراقاتی، سید طه و نورمحمد نورمحمدی، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی پیوند اعضا از دیدگاه مذاهب اسلامی»، *حبل المتین*، ش ۱۴، ص ۱۲۲-۱۳۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میل، جان استوارت، ۱۳۸۸، *فایده‌گرایی*، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- نبویان، سید محمود، ۱۳۹۱، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تصحیح محتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.

نوزیک، رابرت، ۱۳۷۴، «محدودیت‌های اخلاقی و عدالت توزیعی»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.

واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *جامعه دینی، جامعه مدنی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

—، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

الزر، مایکل، ۱۳۸۹، *فربه و نحیف، خاستگاه هنجارهای اخلاقی*، ترجمه صادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه: سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هاسپرس، جان، ۱۳۷۹، *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو.

هایک، فردریش ا، ۱۳۷۴، «برابری، ارزش و شایستگی»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.

هیوم، دیوید، ۱۳۸۸، *جستاری در باب اصول اخلاق*، ترجمه مجید داوودی، تهران، نشر مرکز.