

گرفت؟ معمولاً ما اتفاقاتی را که دست بشر در آن دخالتی نداشته است عادلانه یا غیرعادلانه نمی‌خوانیم. «عادلانه» یا «غیرعادلانه» صفتِ عملی است که از آدمی زاد سر می‌زند و نشانگر فرض مسؤولیتی برای فاعلِ فعل است.

بسیاری از مصیبت‌ها با مباشرت و دست‌اندر کاری آشکار آدمیان رخ می‌دهد و نیز در ورای بسیاری از رویدادهای دردناک جای پای آدمی را می‌توان پیدا کرد. گاهی نیز بی‌عدالتی مستند به نهادی است که خود وجهی از وجوه تجربه‌ی تاریخی بشر به شمار می‌آید. مثال از این مقوله بی‌عدالتی بردگی است که سابقه‌ی آن را در همه‌ی جوامع بشری می‌توان یافت.

براساس این ملاحظات عدالت امری نسبی به نظر می‌آید و می‌توان گفت که نظام‌های مختلف اخلاقی و حقوقی معلول اختلاف نظر در ارزش‌هاست و از این رو نمی‌توان ضابطه و معیاری برای احساس انسان از عدالت ارائه داد. مشکل است که بتوان گفت عدالت چیست اما خلاف آن یعنی در موردِ ظلم و بیداد یا بی‌عدالتی چنین نیست. دست گذاشتن روی بی‌عدالتی‌ها سهل است. بی‌عدالتی‌ها را آسان‌تر تشخیص می‌دهیم و از آن‌ها شکایت می‌کنیم و اصلاح و جبران آن‌ها را خواستار می‌شویم.

اما این که تعریف جامع و مانعی برای عدالت نمی‌توانیم ارائه دهیم یا عدالت مطلق را از دسترس خود به دور می‌بینیم سبب آن نمی‌شود که مطلقِ عدالت را توهمی بدانیم. با همه‌ی غموض و پیچیدگی که در مفهوم عدالت هست بشر همچنان در پی عدالتی جهانی است و عدالتی را که از مرز نظام‌های قضایی و اخلاقی فراتر رود جست و جو می‌کند. احساس بی‌عدالتی احساسی مبتنی بر واکنش است نه مبتنی بر تفکر و تعقل. ظهور چنین واکنشی را مقارنِ سنّ تمیز یعنی در حدود دوازده سالگی تجربه می‌کنیم. همین قدر که کسی را مظلوم می‌دانیم واکنش نشان می‌دهیم و چون و چرا نمی‌کنیم. احساسِ همدردی برای مظلوم، واکنش در برابر بی‌عدالتی است. معمولاً برای چنین واکنشی منتظر نمی‌مانیم تا به عمق قضایا راه پیدا کنیم و از تفصیل ماجرا آگاهی یابیم.

نگرش افلاطون

کلسن نظریه پردازان دربارهٔ عدالت را بر دو گروه اساسی تقسیم می‌کند: اصحاب متافیزیک و اصحاب اصالت عقل. پیشوای گروه اول افلاطون است و پیشوای گروه دوم ارسطو. <۲۲> نظریهٔ عدالت افلاطون تکیه بر اشراق و شهود دارد. شناخت آن فراتر از حیطهٔ تجربهٔ بشری و واقعیت وجود آن نه در این جهان بلکه در جهان بالاتر «مُثل» است. اما ارسطو می‌کوشد تا مفهوم عدالت را در همین جهان با تکیه بر اصول عقلایی و از طریق تحلیل علمی شناسایی کند. نظریه‌های دو حکیم در مسئلهٔ فضیلت به هم پیوند می‌خورد که مفهوم توازن و تعادل عنصر اصلی آن است. توازن در نگرش افلاطون مبتنی بر نظم و اعتدال روحی است که نمی‌تواند مورد تحلیل علمی قرار گیرد اما توازن و تعادل ارسطو حد وسط میان افراط و تفریط است که با اعمال روشی شبه ریاضی می‌توان بدان دست یافت.

نظریهٔ افلاطون در کتاب معروف او به نام جمهوری مطرح شده است که به گفتهٔ راسل ظاهراً سرتاسر آن برای خاطر تعریف عدالت نوشته شده است <۲۳>، و پوپر آن را «احتمالاً مفصل‌ترین و مبسوط‌ترین تک‌نگاری دربارهٔ عدالت» می‌خواند. <۲۴> افلاطون بحث عدالت را پیش از جمهوری در رسالهٔ گرگیاس نیز مطرح کرده است: همچنان که سلامت بدن در هماهنگی و اعتدال قوای مزاجی انسان است سلامت روح هم در نظم و اعتدال است که عدالت نامیده می‌شود. بیماری روح انحراف از عدالت است و آن ظلم نام دارد. این نظریه را افلاطون چه در رسالهٔ گرگیاس و چه در جمهوری از زبان سقراط در مقابله با سوفسطاییان (تراسیماخوس، گرگیاس، پولس و کالیکلس) مطرح می‌سازد که به نظر آن‌ها عدالت طبیعی و حق طبیعی چیزی جز فرمانروایی توانایان بر ناتوانان نیست. طرح دولت مثالی و مدینهٔ فاضلهٔ آرمانی افلاطون در کتاب جمهوری آمده است که چهار فصل نخستین آن کلاً به بحث دربارهٔ عدالت اختصاص دارد. افلاطون در قوانین که آخرین و مفصل‌ترین کتاب اوست دولتی را در مد نظر دارد که اگرچه همان دولت

آسمانی آرمانی نیست ولی نزدیک‌ترین چیز به آن است. جامعه‌ای که براساس طرح افلاطون پی‌ریزی و اداره می‌شود کشوری است در حدّ یک شهر کوچک که مردم در آن به سه طبقه عوام، سرباز و فرمانروا تقسیم می‌شوند: طبقه فرمانروا، نخبگان و فرزنانگان کشورند و به ناچار شمار آنان از شمار افراد دو طبقه دیگر کمتر است. نظم و توازن یا عدالت در کشور وقتی حکم فرما می‌شود که هر کس در هر طبقه که هست به کار خود پردازد و پا از گلیم خویش فراتر نکشد: «وقتی عدالت در دولت برقرار است که حاکم حکومت کند و کارگر کار کند و برده بردگی کند.» <۲۵> در میان طبقات جامعه افلاطونی برابری وجود ندارد ولی افراد در هر طبقه برابر یکدیگر هستند؛ یعنی برابری در میان برابرها برقرار است. افلاطون عیب دموکراسی را در آن می‌داند که «برابری را یک‌سان در میان برابران و نابرابران توزیع می‌کند.» <۲۶> در کتاب قوانین بسیاری از جزئی‌ترین و خصوصی‌ترین روابط بشری مانند مسائل راجع به عواطف والدین و فرزندان و رفتار میان زن و شوهر و سطح درآمدها و حتی مراسم تشییع جنازه و خاک‌سپاری مردگان تحت مقررات قانون تنظیم می‌گردد و کیفرهای سخت برای خطاکاران در نظر گرفته می‌شود و ناظران و پاسداران حکومتی دستور خود را از قانون مکتوب می‌گیرند. در شهری که افلاطون می‌خواهد بنیاد بگذارد نفس کشیدن جز در هوای قانون و به حکم قانون میسر نیست. واپسین خطاب افلاطون با شهروندان چنین است:

ما که قانون‌گذاران شما هستیم می‌گوییم نه تنها دارایی شما، بلکه خود شما نیز از آن خودتان نیستید بلکه متعلق به کسانی هستید که خانواده شما را تشکیل می‌دهند، اعم از آنان که پیش از شما بوده‌اند یا آنان که پس از شما خواهند آمد. اگر نیک بنگرید خواهید دید که تمام خانواده شما نیز با همه دارایی خود متعلق به جامعه است... موظفیم با توجه به نفع جامعه و خانواده شما قوانینی وضع کنیم که اختیار شما را محدود سازند. قوانین ما نفع جامعه را بر نفع خصوصی افراد مرجح خواهند داشت. از این رو بر ما خشم مگیرید

بلکه با آرامش خاطر در این راه که نظام طبیعت بشری در پیش پای تان نهاده است گام بگذارید و یقین بدانید که ما همهٔ امور شما را به بهترین وجه سامان خواهیم داد. <۲۷>

گفته‌اند که افلاطون به یک لحاظ پیشرو متفکران فایده‌گرا و خردگرای عصر جدید، و به لحاظی دیگر پیشرو نظریه پردازان فاشیستی و کمونیستی است که دخالت دولت را در همهٔ جوانب زندگی فردی لازم می‌دانند. <۲۸> فلسفه‌های حقوقی که شناخت عدالت را بر نوعی شهود عرفانی مبتنی می‌دانند در شکل‌هایی گوناگون ظاهر شده‌اند. اگر دل و کیو از «بذر جاویدان عدالت» سخن می‌گوید و اگر ناسیونال سوسیالیست‌های آلمان از نظام حقوقی مبتنی بر الهام از رهنمودهای پیشوا (فوهرر) دم می‌زدند همهٔ این‌گونه برداشت‌ها آغشته با رایحهٔ شهود و اشراق است. <۲۹>

خلاصهٔ کلام این است که آنچه افلاطون «مثال» یا «ایده» عدالت می‌نامد از دسترس خاکیان بیرون است و عدالتی که در آرمانی‌ترین حالت کشورداری عملاً قابل تحقق است تنها سایهٔ کم‌رنگی از آن «مثال» آسمانی تواند بود. <۳۰> اجرای این عدالت در جمهوری افلاطون به شاه فیلسوف (حاکم حکیم) سپرده می‌شود که فرزاندگی ذاتی و تربیت اولیهٔ او ضامن حکومت عادلانه در میان شهروندان خواهد بود و او هر کس را در هر طبقه و در هر موقعیت از زندگی که قرار دارد به وظیفه‌ای درخور خواهد گماشت.

نگرش ارسطو

کارل پوپر در کتاب مشهور خود، جامعهٔ باز و دشمنان آن، می‌گوید: اندیشهٔ ارسطو زیر سلطهٔ کامل افکار افلاطون است. تا جایی که خلق و خوی او اجازه می‌دهد نه تنها در دید کلی سیاسی بلکه تقریباً در همه جا با قدری اکراه از استاد بزرگش پیروی می‌کند. از این رو نظریهٔ افلاطون را دربارهٔ بردگی طبیعی تأیید و حتی مدون می‌کند و می‌نویسد: برخی کسان

طبیعهٔ برده و بعضی آزادند. برای دستهٔ اول بردگی نه تنها فراخور حال بلکه عادلانه است... کسی که طبیعهٔ مال خودش نیست و از آن دیگری است طبیعهٔ برده است. <۲۱>

نه تنها برده در برابر ارباب بلکه فرزند نیز در برابر پدر به منزلهٔ کالا است و کالا در برابر صاحب خود حقی نمی‌تواند داشت و به تعبیر ارسطو «در برابر چیزی که مال ماست ظلم به معنی مطلق وجود ندارد». <۲۲>

تقسیم جامعه به طبقات و محدودیت مساوات به برابری افرادی که در درون یک طبقه جای دارند از اساسی‌ترین عقاید سیاسی ارسطوست. پس عدالت ارسطویی معاملهٔ برابر است با افراد برابر، و معاملهٔ نابرابر با افراد نابرابر. اگر شهروندان با بردگان و زنان نابربند، رفتار نابرابر با آنان عین عدالت خواهد بود. مفهوم ارسطو از عدالت آرمانی همواره در محدودهٔ کوچک دولت شهر یونانی قرار دارد. او با مفهوم عدالت فراگیری که همهٔ انسان‌ها به صرف انسان بودن در آن سهیم باشند بیگانه است. بردگی را به عنوان نهادی طبیعی می‌شناسد و بر آنان که برده‌داری را مخالف حقوق طبیعی انسان‌ها می‌دانند می‌تازد. ارسطو در کتاب سیاست می‌گوید: برخی از انسان‌ها «به حکم طبیعت برای خدمت کردن آفریده شده‌اند». وی آزادی و سروری را در انحصار یونانیان می‌داند و غیر یونانی را لایق نمی‌شمارد: «بیگانه همیشه باید به یونانی خدمت کند. ما آزادیم و آن‌ها بنده». <۲۳>

عدالت آرمانی ارسطو چیزی است که تنها در مورد یونانیان آزاد قابل اجرا تواند بود، نه در مورد بردگان و بربرها و نه البته در مورد زنان که به قول او همه زیر دست آفریده شده‌اند. شاید برتراند راسل در داوری خود، که خالی از ظرافت و طنز نیست، خیلی بی‌انصافی به خرج نداده باشد آنجا که گفته است:

در آثار ارسطو جای چیزی که می‌توان آن را نیک‌خواهی یا بشردوستی نامید کاملاً خالی است. رنج‌های نوع بشر تا آنجا که ارسطو از آن‌ها آگاه

است او را تکان نمی‌دهد... ظاهراً همه جنبه‌های عمیق زندگی اخلاقی براو مجهول‌اند. می‌توان گفت که ارسطو آن عوالم بشری را که به دین مربوط می‌شود یک سره از قلم انداخته است. آنچه می‌گوید فقط به کار مردانِ راحت طلب می‌آید که شور و شهوت‌شان چندان قوتی نداشته باشند. اما برای کسانی که خدا یا شیطان داشته باشند یا مردمی که سیل ناملايمات آنها را به ورطهٔ یأس افکنده باشد در آثار ارسطو هیچ مطلب جالبی وجود ندارد. به این دلایل من گمان می‌کنم که اخلاق ارسطو به رغم شهرتی که دارد فاقد اهمیت واقعی است. <۳۲>

عدالت و انصاف در تحلیل ارسطو

عدالت بر وفق تحلیل ارسطو به معنی برابری و عادل بودن به معنی رعایتِ برابری است. او از معادل واژهٔ عدالت^۱ در زبان یونانی شروع می‌کند که اشاره به تقسیم بردو بخش^۲ است. قاضی عادل که برحسب قانون حکم می‌کند در یونانی دیکاستس^۳ خوانده می‌شود که معنی آن تقسیم‌کننده به دو نیم^۴ است. آنگاه ارسطو به دو نوع عدالت قائل می‌شود: عدالتی که با رعایت قانون حاصل می‌شود و حکم قاضی تضمین‌کنندهٔ این نوع عدالت است، و عدالتِ طبیعی که برتر از عدالت قانونی و فراتر از دسترس حکم قاضی است. بهتر است تفصیل مطلب را از خود او بشنویم:

عدالت به معنی حقیقی آنجاست که ارتباط آدمیان با یکدیگر از طریق قانون منظم شده است و قانون آنجاست که وجود ظلم میان آدمیان ممکن است... بدین جهت است که برترین قدرت را در جامعه به هیچ آدمی نمی‌دهیم بلکه به قانون نوشته واگذار می‌کنیم چون آدمی (اگر قدرت بزرگ دستش بیفتد) برای تأمین نفع خود بدان‌سان که باز نمودیم عمل خواهد کرد و فرمانروای خودکامه خواهد شد. از سوی دیگر حاکم نگهبان عدالت است

^۱ dikaion

^۲ dichia

^۳ dikastes

^۴ dichaste

و چون نگهبان عدالت است نگهبان برابری است و چون عادل است به نفع خویش نظر ندارد... <۲۵>

عدالت اجتماعی بر قانون مبتنی است و در مورد مردمانی تحقق می‌تواند یافت که در میان‌شان برحسب طبیعت جایی برای قانون وجود دارد و اینان کسانی هستند که در اداره کردن و اداره شدن سهم برابر دارند. <۲۶>

تا اینجا ارسطو قانون را تنها مبنا و نیز تنها مظهر عدالت می‌دانست اما اینجا ناگهان متوجه می‌شود که عدالت را یک‌سره در انبان تنگ قانون نمی‌توان جا داد. پس بی‌هیچ تأمل و تردید فوراً می‌خواهد گفته خود را تصحیح کند و عدالت اجتماعی را به دو بخش طبیعی و قانونی تقسیم می‌کند و به کسانی که اعتقاد دارند که عدالت در قانون خلاصه می‌شود می‌تازد <۲۷> و سرانجام پس از یک سلسله ملاحظات به آنجا می‌رسد که تأکید می‌کند «حق مبتنی بر قانون و حق طبیعی با هم فرق دارند» <۲۸> و فاش می‌گوید که «احکام قانون و عدالت عین یکدیگر نیستند مگر بالعرض». <۲۹>

تفاوتی که ارسطو میان عدالت طبیعی و عدالت قانونی قائل شده همان بحث تمایز حقوق طبیعی از حقوق موضوعه است که تا زمان ما هم ادامه دارد و در اینجا است که ارسطو می‌خواهد نقصان عدالت قانونی را جبران کند و اندیشه «انصاف» را پیش می‌کشد. انصاف چیست؟ انصاف عین عدالت و «مطابق عدالت است اما نه مطابق عدالت مبتنی بر قانون». <۳۰> انصاف وظیفه تکمیل و تصحیح قانون را برعهده دارد. قانون جواب‌گوی همه مسائل نیست. موارد بسیاری هست که قانون درباره آن‌ها ساکت است و حکم روشنی ندارد. بنابراین قبای قانون سرتاسر قامت روابط بشری را نمی‌پوشاند و همیشه بخشی از این روابط و مشکلات پیش‌بینی نشده آن از شمول احکام قانون خارج می‌ماند و همین بخش است که در اصطلاح جدید فقهای اسلام «منطقه الفراغ» نام گرفته است. ارسطو می‌گوید:

همه امور به وسیله قانون منظم نمی‌گردد چون وضع قانون درباره

بعضی امور ممکن نیست. در این گونه موارد به تصمیم‌های خاصی احتیاج هست. زیرا در مورد امور نامعین قاعده نیز نامعین است. <۲۱>

در این گونه موارد باید به سراغ انصاف رفت که همان عدالت طبیعی یا عدالت برتر است و باید از او خواست تا به میدان بیاید و نقصان قانون را جبران کند.

قانون حکم کلی است که تطبیق آن با مصادیق به لحاظ اوضاع و احوال خاص هر مورد ممکن است احیاناً به احکامی خشن و نامتناسب و فاقد توجیه عقلانی منتهی شود. در اینجا نیز انصاف مداخله می‌کند. تم نم باران انصاف هُرم و حرارت و خشکی و غلظت قانون را فرو می‌نشاند. در آن صورت اول انصاف وظیفه تکمیل و ترمیم قانون را بر عهده داشت و در این صورت دوم وظیفه تصحیح و تلطیف آن را بر عهده می‌گیرد.

پس وظیفه انصاف فقط پر کردن جای خالی قانون و به زبان آمدن در موارد سکوت قانون نیست. مواردی نیز هست که با مشکل فقدان قانون و سکوت آن مواجه نیستیم بلکه اشکال از اینجا ناشی می‌شود که پافشاری بر قانون به بی‌عدالتی می‌انجامد. سخن ارسطو را دنبال می‌کنیم که می‌گوید: انسان منصف کسی است که حکم قانون را، آنجا که حکم قانون به زیان دیگری است، بیش از اندازه دقیق نمی‌گیرد بلکه به چشم‌پوشی آماده است. حتی در آنجا که به موجب قانون حق با اوست. این گونه ملکه، انصاف است که نوعی عدالت است و فرقی با ملکه مرد عادل ندارد. <۲۲>

بنابراین انصاف عاملی بیگانه و نامتجانس با عدالت نیست بلکه عنصر ذاتی و غایی آن است. انصاف سبب می‌شود که حکم قانون در وفاق کامل با هدف، و نه براساس حروفی که بر کاغذ نقش بسته است، جریان یابد. انصاف به نظام حقوقی نرمش می‌بخشد، نه تنها در تفسیر قانون بلکه در تکامل و توسعه آینده آن مؤثر می‌افتد و عدالت را در ایفای نقش خود

که ایجاد تعادل و توازن در میان منافع رقیب و متخالف است یاری می‌دهد.

انعکاس بحث در میان مسلمانان

بحث حقوق طبیعی در جهان اسلام به صورت بحث از توانایی عقل در شناخت نیک و بد مطرح شده و ابعاد گسترده‌ای پیدا کرده است. در تقریر مبانی حقوق طبیعی گفتیم که تصور این حقوق مبتنی است بر اندیشه در سامان‌مندی جهان آفرینش و قبول این اصل که عالم مجموعهٔ پریشانی نیست. انسان در کوشش برای فهم جهان و کشف قواعد حاکم بر آن متکی بر عقل خود است. در نقل از سخنان ارسطو هم دیدیم که او قانون تنها را کافی برای تأمین عدالت نمی‌داند و در کنار حق مبتنی بر قانون از «حق طبیعی» سخن می‌گوید. حق قانونی نارسا و ناتمام است و همه جا با میزان عدالت راست در نمی‌آید و بنابراین به چیزی بالاتر و برتر از حق قانونی نیاز می‌افتد که آن را «حق طبیعی» یا «عدالت طبیعی» نام می‌نهند.

مشابهت تعبیرات قرآنی «عدل»، «قسط»، «قسطاس» و «میزان» با تعبیر یونانی که پیش‌تر نقل کردیم در خوردقت و توجه است. واژهٔ عدل نیز مانند معادل یونانی آن به دو بخش برابر هم دلالت دارد و «عادل» کسی است که به این برابری پای بند است و آن را به اجرا می‌گذارد و آلت سنجش برابری‌ها ترازو (قسطاس یا میزان) است. <۲۲>

راغب اصفهانی: عدالت مطلق و عدالت شرعی

راغب اصفهانی <۲۲> در کتاب مفردات الفاظ القرآن ذیل کلمهٔ عدل می‌گوید: عدالت مقتضی معنی برابری است و عدل تقسیم بر دو بخش متساوی است. هم او در ذیل کلمه‌های قسط و قسطاس می‌نویسد: «القسط هو النصیب بالعدل کالنصف و النصفه... والقسطاس: المیزان، و يُعَبَّرُ به عن العدالة كما يُعَبَّرُ عنها بالمیزان.» ارتباط مفاهیم عدالت و انصاف و قسط و قسطاس در این عبارات‌ها به همان روشنی است که در مورد معادل یونانی آن‌ها در

سخن ارسطو دیدیم. نکته در خور توجه دیگر این است که تفاوت میان عدالت مطلق و عدالت قانونی نیز که ارسطو متعرض آن شده است عیناً در نوشته راغب اصفهانی انعکاس دارد، آنجا که می‌گوید:

عدالت بر دو قسم است: عدالت مطلق که عقل بر خوبی آن دلالت دارد و در هیچ زمانی نسخ نمی‌شود، مانند نیکی در برابر نیکی و آزار نرساندن به کسی که آزار نمی‌رساند. عدالت دیگر عدالت شرعی (قانونی) است که ممکن است در برخی از زمان‌ها نسخ در آن راه یابد، مانند قصاص و دیه جنایات و اصل مال مرتد. <۲۵>

راغب توضیح می‌دهد که عدالت مطلق به هیچ‌رو جامعه تعدی و تجاوز بر خود نمی‌پوشد و حال آن که عدالت شرعی ممکن است به صورت تعدی و تجاوز درآید؛ چنان که در قرآن کریم آمده است: «اگر کسی بر شما تعدی کرد، شما نیز به همان‌گونه بر او تعدی کنید» <۲۶> و باز می‌خوانید: «مجازات بدی، بدی همانند آن است»، <۲۷> که در این دو آیه از اجرای عدالت شرعی با دو کلمه تعدی (تجاوز) و سیئه (بدی) تعبیر شده است.

رأی اشاعره در عدالت

این تفکیک راغب اصفهانی در میان عدالت مطلق و عدالت شرعی البته بر حسب رأی معتزله درست در می‌آید که به حسن و قبح عقلی معتقدند و نیکی و بدی را تابع تشخیص و داوری عقل می‌دانند. اما اشاعره معتقد نیستند که دو صفت مستقل به عنوان خوب و بد وجود داشته باشند. آن‌ها می‌گویند نه این که در واقع یک خوبی هست و یک بدی هست که ما به راهبری عقل آن‌ها را می‌شناسیم بلکه چون شرع فاعل فعلی را مستحق ثواب می‌داند ما اسم آن را خوب می‌گذاریم و همین که شرع مرتکب عملی را مستحق عذاب می‌داند ما اسم آن را بد می‌گذاریم. بنابراین چیزی به نام خوبی مطلق و عدالت مطلق وجود ندارد. امام الحرمین جوینی (۴۱۹-)

۴۷۸ ق) که از پیشوایان اشاعره است می‌گوید: کشتن آدمی چه به ظلم و ستم باشد و چه به نام قصاص و حد صورت گیرد در هر حال ذاتاً یک چیز است، منتهی همان آدم‌کشی را شارع در جایی مجاز دانسته و در جایی حرام کرده است. <۲۸> برداشت راغب در مطلبی که از او نقل کردیم نظر محققانی را تأیید می‌کند که او را معتزلی می‌دانند.

عدالت طبیعی و عدالت قراردادی در نوشته فارابی

در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله فارابی بحثی درباره عدالت هست که با اشاره به نابرابری‌های طبیعی آغاز می‌شود: انسان‌ها در طبیعت یک‌سان آفریده نشده‌اند. برخی از افراد و جماعات ضعیف‌تر و برخی دیگر نیرومندترند. پس اقتضای طبیعت این است که ضعیف‌ترها مقهور و مغلوب قوی‌ترها باشند و عدالت طبیعی در مورد زبردست آن است که زبردست باشد. همچنین عدالت طبیعی در مورد زبردست همان زبردست بودن اوست. <۲۹> اما وضع طبیعی همواره بر یک قرار باقی نمی‌ماند. افراد یا جماعات با تغییر اوضاع و احوال دچار دگرگونی‌ها می‌شوند. توان و قدرت خود را از دست می‌دهند یا توان و قدرت بیش‌تری به دست می‌آورند و چنین است که رابطه غالب و مغلوب یا زبردست و زبردست نیز در میان آنان برهم می‌خورد و عدالت طبیعی مختل می‌گردد. سواران دیروز از سمنند قدرت به زیرکشانده می‌شوند و دیگران جای آنان را می‌گیرند. این درگیری‌ها و دگرگونی‌ها سبب می‌شود که انسان‌ها به بده و بستان و کنار آمدن با یکدیگر روی آورند و به سازش و معامله تن در دهند، و بدین‌گونه شرایط سازش و معامله جایگزین عدالت طبیعی می‌گردد. همین شرایط که نتیجه ضعف و ترس انسان‌ها از یکدیگر است عدالت وضعی یا قراردادی نامیده می‌شود و به محض این که یک طرف قرارداد نیرو گیرد و قوی‌تر شود شرایط قرارداد را نقض می‌کند و قهر و غلبه را از سر می‌گیرد. <۳۰>

در بالای سر این نظریه هیچ پرتوی از عالم غیب نمی‌تابد: عدالت

طبیعی مقتضی سلطه بی رحمانه گُرگ‌هاست، و بی دست و پاییان اگر می‌خواهند از ستم سرکوبگران امان یابند چاره‌ای جز این ندارند که به خود جنبند و خود را قوی‌تر و نیرومندتر سازند. تنها در این صورت، یعنی با تغییر معادله قدرت و جا به جا شدن عامل زور، است که می‌توان شرایط قابل تحمل‌تری را در عرصه زندگی پدید آورد. اگر ارسطو عدالت قراردادی یا قانونی را ناقص می‌داند و برای تکمیل آن به عدالت طبیعی چشم می‌دوزد، این نظریه در عدالت طبیعی جز بن بست کامل چیزی سراغ ندارد و حداکثر امکان توفیق برای بشر را در همین عدالت قراردادی ناقص می‌داند.

ابوعلی مسکویه و عدالت

اما تعریفی که ابوعلی مسکویه <۵۱> از عدالت به دست می‌دهد تقریباً همان است که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس آورده است. ابوعلی می‌گوید: «اشتقاق این اسم دلالت بر معنای آن دارد چرا که واژه عِدْل (لنگه) در مورد بار و واژه اعتدال در مورد سنگینی و واژه عدالت در مورد اعمال انسانی از معنای برابری می‌آیند و برابری برترین نسبت‌ها در علم ریاضی می‌باشد.» <۵۲> آنگاه ابوعلی به تفکیک تساوی عددی و تساوی هندسی و تساوی تألیفی می‌پردازد و در دنباله بحث به دشواری تمیز عدالت یا حد وسط در باب معاملات که مستلزم شناخت و اندازه‌گیری سود و زیان است اشاره می‌کند و می‌گوید که تعیین حد وسط در این امور با شریعت است (والشريعة هي التي ترسم في كل واحد من هذه الاشياء التوسط والاعتدال). <۵۳>

نکته جالب توجه در نقل قول‌های ابوعلی از ارسطو لحن بیان ابوعلی است. او با مختصر تغییری در تعبیرات ارسطو رنگ دینی به آن می‌دهد و مطلب را طوری مطرح می‌کند که ارسطو برای خواننده در چهره مسلمانان پاک‌دین و متشرع تصویر می‌شود. مثلاً آنجا که ارسطو از قانون سخن می‌گوید ابوعلی واژه شریعت را به کار می‌برد، که البته در جوامع اسلامی مفهوم قانون جز آن نبود، و از قول ارسطو می‌آورد که: بزرگ‌ترین ظالم کسی است که

زیر بار شریعت نرود و از آن تمکین ننماید و ظالم در درجهٔ دوم آن است که نظر حاکم عادل را در معاملات و امور خود نپذیرد و در درجهٔ سوم ظالم آن است که به کسب و کار تن در ندهد و از طریق غصب اموال به بیش از آنچه حق اوست دست اندازد و دیگران را کمتر از آنچه حق دارند بدهد. اما آن کس که به شریعت تمسک ورزد به طبیعت مساوات عمل می‌کند و خیر و سعادت می‌آورد از راه عدالت است؛ زیرا شریعت که از نزد خداست هر چه امر کند خیر و سعادت است. اوامر شریعت روی در فضائل دارد و نواهی آن راه بر رذایل بر می‌بندد. <۵۴> مقایسهٔ این اقوال با اصل سخنان ارسطو از اخلاق نیکوماخوس مطلب را در نحوهٔ قرائت فیلسوفان مسلمان از آثار ارسطو روشن می‌کند.

در میان آثار ابوعلی مسکویه رساله‌ای خاص هست که در پاسخ سؤال از حقیقت یا ماهیت عدالت نوشته شده است. متأسفانه این رساله که تنها نسخهٔ آن را در کتابخانه‌های ترکیه سراغ می‌دهند به چاپ نرسیده است و ما از کم و کیف محتویات آن آگاهی نداریم. معاصر جوان تر مسکویه، ابن سینا <۵۵> در آخر کتاب الهیات از شفا مختصری در بارهٔ سه فضیلت اساسی یعنی عفت و شجاعت و حکمت آورده و گفته است: مجموع آن سه فضیلت عدالت نام دارد. ابن سینا یادآوری می‌کند که منظور از حکمت در اینجا نه حکمت نظری بلکه حکمت عملی است که با امور دنیوی و تصرفات انسان‌ها مربوط می‌شود، چون در حکمت نظری حدّ وسط وجود ندارد و عدالت التزام به حدّ وسط است که قوانین مدینه باید بر پایهٔ آن وضع و تنظیم گردد. <۵۶>

این اشکال که رعایت حدّ وسط با حکمت نظری جور در نمی‌آید در مورد خود عدالت هم وجود دارد. اگر عدالت را «واسطه» یا التزام به حدّ وسط معنی کنیم این سؤال پیش می‌آید که دو طرف افراط و تفریط آن چیست؟ گفته‌اند افراط و تفریط عدالت ظلم و انظلام (ستم‌گری و ستم‌پذیری) است. <۵۷> اما در واقع اگر هم بتوان ستم‌پذیری را نوعی تفریط یا کوتاهی

در باره عدالت تعبیر کرد ستمگری را افراط در عدالت نمی توان دانست. افراط در عدالت همان «انصاف» است که به قول ارسطو از «عدالت مبتنی بر قانون» هم فراتر می رود، و نویسندگان اسلامی چون مسکویه و خواجه نصیر طوسی و جلال دوانی از آن به «تفضل» تعبیر کرده اند. غزالی هم فضیلت را حدّ وسط میان افراط و تفریط می داند اما برای عدالت حدّ وسطی نمی شناسد و می گوید عدالت فضیلتی در شمار فضیلت های دیگر نیست بلکه سه فضیلت حکمت و عفت و شجاعت که یک جا جمع شود آن مجموع را عدالت نامند. عدالت نظم و ترتیب در میان سه قوه تفکر و شهوت و غضب است و میان نظم و بی نظمی و ترتیب و بی ترتیبی حدّ وسطی وجود ندارد. <۵۸> در هر حال چنان که پیش تر اشاره کرده ایم مسکویه می گوید چون تعیین حدّ وسط دشوار است شریعت پای در میان می گذارد و آنچه را که مقتضای عدالت است معلوم می دارد. جلال دوانی نیز به همین نکته اشاره می کند: «چون ادراک وسط، چنان که سابقاً ایمایی به آن رفت، در غایت صعوبت و اشکال است پس رجوع به میزان شریعت الهی باید کرد.» <۵۹>

در بخش های دیگر این نوشته باز به موضوع عدالت و اندیشه های تازه تر درباره آن خواهیم پرداخت و اینک برمی گردیم به بحث از قانون و ضمانت اجرای آن و چند نکته را که برای توضیح و تکمیل آن بحث لازم به نظر می رسد به مطالب پیش گفته خود می افزاییم.

بازگشت به بحث از ضمانت اجرای

ایمانوئل کانت در بیان فرق میان قانون و اخلاق به جنبه بیرونی اولی و جنبه درونی دومی اشاره می کند. الزاماتی که خاستگاه آن ها ذهنی یا درونی است موضوع علم اخلاق است و الزاماتی که خاستگاه آن ها عینی یا بیرون از انسان است موضوع علم حقوق است. کانت الزامات نوع اول را الزامات تکلیفی و نوع دوم را الزامات اجباری می نامد. عملی که انجام آن بر حسب تکلیف صورت پذیرد در حیطه اخلاق جای دارد و عملی که بر حسب اجبار

انجام شود در حیطة علم حقوق قرار می‌گیرد. <۶۰>

حق اخلاقی تماماً به قبول و التزام وجدانی و تمکین باطنی انسان تکیه دارد و حال آن‌که اتکای قانون به زور و قدرتی است که یک سازمان خارجی به نام دولت در اختیار دارد و در مقابل هرکسی که به معارضه با قانون برخیزد واکنش نشان می‌دهد و او را به مطاوعت و تمکین وامی‌دارد. از همین معنی در زبان حقوق دانان به «ضمانت اجرایی» تعبیر می‌شود.

پس «ضمانت اجرایی داشتن» جهت فارق و مابه‌الامتیاز قانون از سایر مقررات و احکام است. اما برخی از صاحب‌نظران تأکید زیاد بر این معنی را روانی‌دارند و بر آن‌اند که عنصر اساسی در قانون، و جهت فارق آن از سایر احکام، همان الزامی بودن آن است نه ضمانت اجرایی داشتن. عوامل گوناگون روان‌شناختی ایجاب می‌کند که جامعه به طور کلی خود را ملزم به قانون بداند و ضمانت اجرایی قانون تابع و نتیجه الزام آور بودن آن است، نه این‌که چون ضمانت اجرایی دارد الزام آور شمرده می‌شود. اگر همه مردم رعایت قانون را بکنند و تخلفی صورت نگیرد طبعاً مسئله ضمانت اجرا منتفی خواهد بود، پس نمی‌توان آن را عنصر اساسی قانون تلقی کرد. سالموند می‌گوید: یک حق قانونی معمولاً صاحب خود را قادر می‌سازد که برای اجرای آن به دادگاه متوسل شود ولی این یک مسئله فرعی و زاید بر ذات حق است. <۶۱> در توضیح گفته سالموند اشاره می‌کنیم به مواردی که حقی وجود دارد اما از طریق دادگاه نمی‌توان آن را اجرا کرد. مثلاً بدهی که مشمول مرور زمان شده باشد و به طور کلی همه تعهداتی که به زبان حقوقی «تعهدات طبیعی»^۱ نامیده می‌شوند از این قبیل‌اند. ماده ۲۶۶ قانون مدنی ایران مقرر می‌دارد: «در مورد تعهداتی که برای متعهدله قانوناً حق مطالبه نمی‌باشد اگر متعهد به میل خود آن را ایفا نماید دعوی استرداد او مسموع نخواهد بود.» پس ضمانت اجرا، چنان‌که سالموند گفته است، امری نیست

^۱ obligations naturelles

که از مقوّمات ذات حق باشد اما در هر حال و به رغم این ملاحظات توجه به مسئله ضمانت اجرا، هم در بحث از ماهیت قواعد حقوقی و هم در کار تقسیم‌بندی آن‌ها، سودمند می‌افتد و کار تمیز قواعد حقوقی از قواعد اخلاقی را، اگر نه در همه موارد، در موارد بسیار آسان‌تر می‌سازد.

اگر بخواهیم از بیان دل‌وکیو بهره بجوئیم باید بگوییم که اخلاق الگویی برای سلوک انسان مقرر می‌دارد و چارچوب‌ها را مشخص می‌سازد و حال آن که قانون بلاواسطه ناظر بر کردار است. به عبارت دیگر اخلاق محتوا و هدف کردار را معلوم می‌گرداند و قانون شکل و صورت آن را مقرر می‌دارد. اخلاق نظام هدف‌هاست و خاستگاه آن درونی است یعنی از خود انسان سرچشمه می‌گیرد ولی خاستگاه قانون بیرون از خود انسان است. قانون انسان را بر اطاعت از اراده غیر و امی دارد و حال آن که اخلاق او را بر اطاعت از خود فرا می‌خواند.

امیل دورکم ضمانت اجراها را بر دو گروه تقسیم می‌کند؛ ضمانت اجراهایی که مستلزم زجر و سرکوب و مجازات است؛ یعنی به زیان دارایی، شهرت، آزادی و حتی زندگی شخص تمام می‌شود. این‌ها را می‌گوییم ضمانت‌اجراهای جزایی^۱. آن قسمت از روابط اجتماعی که اخلاقی در آن‌ها ضمانت‌اجراهای جزایی را به دنبال می‌آورد موضوع حقوق جزاست. اخلاقی در آن روابط «جرم» نامیده می‌شود و شدت و ضعف جرم بسته به شدت و ضعف اختلالی است که ارتکاب آن در روابط اجتماعی پدید می‌آورد.

نوع دیگر ضمانت اجراهایی داریم که لزوماً زجر و سرکوب و مجازاتی برای متخلف بار نمی‌آورد بلکه اثر آن‌ها محدود می‌شود به اعاده حالت نخستین؛ یعنی بازگردانیدن وضعی که پیش از وقوع تخلف وجود داشته است. کارکرد این‌گونه ضمانت اجراها در درجه اول خنثی کردن و محو آثار تخلف است تا وضع به صورت پیشین بازگردد و از همین رو آن‌ها را ضمانت‌

^۱ punitive

اجراهای بازدارنده^۱ یا اعاده کننده^۲ می نامند. ضمانت اجرای مرتبط با قوانین مدنی و تجاری و اداری نوعاً از همین قبیل است. تفاوت در شدت و ضعف و درجات و انواع مجازات‌ها در قانون جزا مبین این امر است که جزا معلول ذات جرم نیست بلکه شرایط و اوصاف بیرونی است که عمل را مستلزم مجازات می گرداند. صفت مشترک جرایم این است که ارتکاب آن‌ها واکنش جامعه را برمی انگیزد. اعضای جامعه ارتکاب عملی را بر نمی تابند و در برابر آن خشم و هیجان نشان می دهند. بحث از این جنبه که آیا واکنش‌های جامعه امری خردمدارانه است یا نه مسئله دیگری است. آیا عقلایی تر نیست که جرم را نوعی بیماری یا انحراف روانی به شمار آوریم و از این دیدگاه در آن بنگریم؟ شاید چنین باشد، اما واقعیت موجود غیر از آن است و بحث کنونی بر سر چیزی است که هست و چنین است، نه بر سر چیزی که می توانست باشد یا بهتر بود چنان باشد.

قاعده قانون مکتوب^۳ اول باید حکم را بیان کند و بعد ضمانت اجرایی آن را مشخص سازد. در قوانین مدنی معمولاً آن دو مطلب از هم جدا گرفته می شود. حکم قضیه در قانون مدنی با شرح و تفصیل بیش تری بیان می شود اما ضمانت اجرایی آن زیاد مورد تأکید نیست و به روشنی و وضوح معلوم نمی گردد. مثلاً قانون تکالیف حاصل از زناشویی یا حقوق والدین و فرزندان را بیان می کند اما در همان جا نمی گوید که اگر تخلف شد چه اتفاقی می افتد. این ضمانت اجرایی در جایی دیگر بیان می شود و یا در مواردی اصلاً مسکوت می ماند. قانون می گوید: «زن باید در منزلی که شوهر تعیین می کند سکنی نماید» (ماده ۱۱۱۴ قانون مدنی) و ما می فهمیم که شوهر حق دارد زن خود را ملزم گرداند که به زندگی با او در زیر یک سقف تن در دهد. قانون جزا اما روشی جداگانه دارد. قانون جزا بر ضمانت اجرایی تأکید

^۱ preventive^۲ restitutive^۳ written law

می‌گذارد و آن را به روشنی و صراحت معلوم می‌کند و معمولاً از بیان حکم قضیه یعنی اصل موضوع که کیفر به خاطر آن وضع گردیده است خودداری می‌نماید. مثلاً می‌گوید: «قتل عمد... موجب قصاص است» (ماده ۲۰۵ قانون مجازات اسلامی) اما قاعده حرمت نفس یعنی حکم و تکلیفی را که مجازات در مقابل نقض آن مقرر گردیده است بیان نمی‌کند. همه می‌دانند که اگر مجازاتی هست در مقابل اخلاق در یک تکلیف اجتماعی است اما این تکلیف نصاً و صریحاً معلوم نمی‌شود.

نگرش دوگانه در دولت

بحث درباره حق ما را خواه ناخواه به بحث در قانون کشانید و بحث قانون لاجرم اندیشه دولت را پیش آورد. راجع به منشأ دولت اصولاً دو نگرش می‌توان ارائه کرد: نگرشی که دولت را به مثابه ماشینی تلقی می‌کند که آدمی زاد آن را برای تسهیل زندگی و چرخاندن امور خود تعبیه کرده و راه انداخته است. در این نگرش پیدایش دولت البته مؤخر بر وجود آدمی و نتیجه قرار و مداری است که آدمیان به مصلحت دید خود در آن شرکت کرده‌اند. نگرش دیگر دولت را یک موجود ارگانیکی تلقی می‌کند که با پیدایش آدمی زاد، بلکه مقدم بر پیدایش او، به وجود آمده است. از این دیدگاه دولت شخصیتی است زنده و متفرد که شخصیت و موجودیت آن حتی واقعی‌تر و بارزتر از شخصیت و موجودیت فرد است. این شخصیت برای خودش تصمیم می‌گیرد، قانون وضع می‌کند و قانون او برای افراد لازم‌الاتباع است. فرد در برابر دولت به مثابه جزئی از اجزای بدن است در برابر انسان. هر جزئی از بدن تابع تصمیمات کل وجود انسان است. اگر او بخواهد مثلاً راه برود یا بنشیند اعضا و جوارح همه از او فرمان می‌برند. آیا یکی از اندام‌های آدمی زاد حق دارد که از تصمیمات او سربرکشد و به مخالفت برخیزد؟ حتی طرح چنین سؤالی نامعقول می‌نماید. هر یک از اندام‌ها را که بگیریم در برابر کل هیکل فرد ناتمام است و تابعی از کل است.

فرد در برابر هیکل اجتماع هم چنان وضعی دارد. ادامه چنین نگرشی است که در اندیشه‌های شلینگ و هگل بسط و گسترش می‌یابد و در درس‌های فلسفه حق هگل، جابه‌جا، با تعبیری شاعرانه از این قبیل که «دولت دنیایی است که روح برای خود آفریده است» بیان می‌شود. هگل گاهی دولت را «تجسم فعلیت یافتن آزادی» و گاهی آن را «عقلانیت رشد کرده و فعلیت یافته» می‌خواند. می‌توان افلاطون را از پایه‌گذاران این طرز تفکر به شمار آورد.

در تعریف دموکراسی گفته‌اند که آن حکومتی است «به وسیله مردم و برای مردم». در دولتی که مطابق نسخه افلاطون به وجود می‌آید تکیه روی قسمت اخیر این عبارت است. دولت مورد نظر افلاطون حکومتی است برای مردم، و مقصود از مردم «کل» اجتماع است و نه افرادی که اجتماع از آن‌ها تشکیل می‌یابد. مقصود او از ایجاد جمهوری که پیشنهاد می‌کند تحصیل بیش‌ترین خوشبختی برای «کل» است، و چون دولتی بر اساس خیر «کل» به وجود آید عدالت نیز آنجاست. کارگزاران دولت نباید توجه به خوشبختی انفرادی مردم داشته باشند؛ زیرا که اصل خوشبختی معطوف به «کل» اجتماع است و نه به افراد آن. بهتر است به سخن خود او رجوع کنیم:

هدف ما نیکبختی تمام جامعه است و معتقدیم که عدالت را تنها در چنین جامعه‌ای می‌توان یافت... از این رو درست نیست اگر جزئی را از اجزای دیگر جدا کنیم و تنها آن را خوشبخت سازیم بلکه هدف ما این است که تمام جامعه نیکبخت شود... اگر به دستور تو رفتار کنیم نه کشاورز کشاورز خواهد بود نه کوزه‌گر کوزه‌گر، و نه دیگر پیشه‌وران خصایصی را که لازمه حرفة آنان است حفظ خواهند کرد، حال آن که جامعه از به هم بستگی همه آنها به وجود می‌آید... ناچاریم پاسداران و دستیاران آنان را، خواه به زور و خواه از راه استدلال وادار کنیم که جز به حرفة خاص خود نپردازند و همواره در اندیشه خود باشند. درباره پیشه‌وران نیز راهی جز این پیش نخواهیم گرفت. <۶۲>

نقد نظریه افلاطون

بخش اول این طرح که خیر فرد را در خیر جامعه و سعادت او را در سعادت جامعه می‌بیند البته بسیار جالب و دل‌انگیز است، اما بخش آخر آن از آثار وحشتناک عملی و منطقی طرح خبر می‌دهد. در چنین حکومتی جایی برای آزادی‌های فردی و حقوق طبیعی باقی نمی‌ماند. امر حکومت از بالا توسط فرد یا عده‌ای که تصمیمات خود را مظهر خیر و صلاح جامعه قلمداد می‌کنند اداره می‌شود و در پایین افراد برحسب وظایفی که بر عهده آن‌ها گذاشته شده است کار می‌کنند و هرکس به اصطلاح سر در آخور خویش دارد. افراد جامعه باید، چه از طریق اقتناع و چه از طریق زور، به اطاعت از فرامین حکومت تن در دهند. چنین حکومتی اگر هم نیکخواهان و مصلحان مؤسس آن باشند خواه و ناخواه سرانجام به زورگویی و سلطه‌گری می‌انجامد و جامعه‌ای فاشیستی و تمامیت خواه و سرکوبگر بار می‌آورد.

ارسطو در برابر استاد

ارسطو با آن که طرح استاد را در تأسیس مدینه فاضله نمی‌پذیرد در اصل فکر که حکومت را به مثابه موجودی زنده و مستقل از موجودیت افراد تصویر می‌کند با او همداستان است. ارسطو بر این نکته انگشت می‌نهد که اجزای یک کل زنده آن هماهنگی و یکرنگی را که افلاطون می‌طلبد ندارند و بنابراین تشکیل مدینه از طبقات مختلف پیشه‌ور و حکومت‌گر و غیره با آن وحدت و تصلب که در طرح افلاطون پیشنهاد می‌شود غیر میسر است. ^{۶۲} اما ارسطو تأکید می‌کند که «دولت طبعاً و به طور وضوح مقدم بر خانواده و مقدم بر فرد است زیرا که کل ضرورتاً مقدم بر اجزای خویش می‌باشد». ^{۶۳} ارسطو می‌گوید انسان مدنی بالطبع است و مراد خود را از آن عبارت چنین توضیح می‌دهد: «دلیل آن که دولت مخلوق طبیعت و مقدم بر فرد می‌باشد این است که فرد در حالت انزوا خود کفایت و بنا برین فرد را باید به منزله جزء در برابر کل تلقی کرد.» ^{۶۵} این تقدّم البته تقدّم زمانی

نیست زیرا ارسطو خود معتقد است که خانواده از پیوند افراد، و شهر (جامعه یا دولت) از به هم پیوستن خانواده‌ها تشکیل می‌شود. تقدّم و تأخّر مورد نظر ارسطو تقدّم و تأخّر مفهومی یا رتبتی است به همان معنی که کلّ بر جزء مقدّم می‌باشد، و تمثیلی که در این باره می‌آورد ارتباط دست آدمی با تن اوست که اگر دست از تن جدا شود دیگر دست نیست و از ادای وظیفه فرومی‌ماند. فرد نیز اگر از جامعه جدا شود دیگر انسان نیست. کمال و تحقق طبیعت فرد در آن است که جزء جامعه باشد. <۶۶>

بسیاری از حیوانات درد و لذت خود را با بانگ و فریاد ابراز می‌دارند اما انسان حیوانی «ناطق» است که درد و لذت خود را به وسیلهٔ نطق بیان می‌کند. انسان در میان حیوانات یگانه و بی‌همتاست که مفهوم خوب و بد و درست و نادرست را نیز به همین وسیله تفهیم و تبیین می‌تواند کرد. انسان ناطق انسان مدنی است و مدینه قلمروی است که جریان نطق و گفت و گو در آن امکان پذیر می‌گردد. هم اصل زندگی در چارچوب مدینه قوام می‌پذیرد و هم زندگی سعادت‌مند در ساخت مدینه انکشاف می‌یابد. <۶۷> غرض از مدینه چنان که نویسندهٔ اخلاق ناصری توضیح داده است «نه مسکن اهل مدینه، بل جمعیت مخصوصی است» که با هم زندگی می‌کنند. <۶۸> پس انسان مدنی انسان اجتماعی است. انسان‌ها به تعبیر فارابی «هم در قوام وجودی خود و هم برای وصول به برترین کمالات» محتاج اجتماع‌اند؛ یعنی نه تنها رشد و کمال زندگی در سایهٔ اجتماع میسر می‌شود، حداقل زندگی هم بدون اجتماع و برخورداری از تعاون متقابل افراد قوام نمی‌یابد.

موضع فرد در برابر دولت

ایرادی که بر نظریهٔ ارگانیک دولت وارد است و پیش‌تر در بحث از طرح جمهوری افلاطون آوردیم عیناً بر دولت یا دولت‌های مورد بحث ارسطو

نیز وارد است و صاحب نظرانی چون گمپرتس بر آن انگشت نهاده‌اند: فیلسوف استاگیرایی از این اندیشه که آزادی فردی یکی از مهم‌ترین و مطلوب‌ترین چیزهاست و قدرت دولت همیشه در دست آدمیانی است که در معرض خطا و اشتباه‌اند و آزادی عمل و گوناگونی زندگی‌ها و خصلت‌ها موهبت‌های بی‌بهای هستند، به کلی بیگانه است. <۶۹>

ارسطو صریحاً می‌گوید:

نباید بپنداریم که هر شهروند متعلق به خویشتن است، زیرا همهٔ ایشان به دولت تعلق دارند. <۷۰>

نظریهٔ ابزارگری

گفتیم که نظریهٔ ابزارگری دولت را به مثابهٔ سازمانی تلقی می‌کند که برحسب توافق مردم به وجود آمده است. در این نگرش فرد یک موجود حقیقی است و دولت موجودی اعتباری است ساخته و پرداختهٔ افراد، که برای کنترل و ادارهٔ جامعه ایجاد شده است. لازمهٔ این نگرش آن خواهد بود که قدرت دولت را نه به خود آن و نه به مصدوری در خارج طبیعت منسوب داریم. قدرت دولت از سوی مردم در اختیار دولت گذاشته شده است. دولت برحسب این نظریه در واقع یک شرکت سهامی است که اهمیت و اعتبار آن بیش از سایر شرکت‌هاست. همان‌گونه که یک شرکت سهامی حق ندارد سرخود و در خارج از مقررات اساسنامه عمل کند دولت نیز همان محدودیت را دارد. تشکیل شرکت مسبوق به قرارداد مشارکتی در میان سهامداران است. دولت نیز برحسب توافقی که آن را قرارداد اجتماعی می‌نامند به وجود آمده است. فردی که عضویت شرکت را قبول کرده استقلال رأی خود را از دست نداده و داوری میان بد و خوب را به شرکت واگذار نموده است. او تنها ملزم شده است که از رأی اکثریت، حتی اگر مخالف رأی خود او باشد، تبعیت کند.

حال اگر دولت آمد و از حدودی که برای او تعیین شده بود تجاوز نمود، اگر از قدرتی که در اختیار او گذاشته شده بود سوء استفاده کرد، فرد نه تنها حق بلکه وظیفه دارد که به مخالفت برخیزد. دولت نمی تواند پای از گلیم خود فراتر بکشد. آن دولت که حد خود را نمی شناسد و به استبداد روی می کند باید ساقط گردد. شهروند خوب به معنی رعیت مطیع و منقاد نیست. شهروند خوب کسی است که در راه مصلحت جامعه و برای اجرای مقاصدی که دولت به خاطر آن ایجاد شده است بکوشد. میزان دیگری برای تمیز شهروند خوب از بد در میان نیست. اگر دولت بر مبنای توافق به وجود آمده است توافق خود نیز در چارچوب قواعد اخلاقی به وجود می آید و یکی از اساسی ترین پایه های توافق آن است که توافق کنندگان باید به عهد خود وفادار بمانند و بر سر پیمان بایستند. پایه اساسی دیگر توافق برابری اصولی توافق کنندگان است. در بحث های آینده باز به شرح و بسط این نکته ها خواهیم پرداخت.

فصل سوم

www.ketabfarsi.com

برخورد سیاست با دیانت

www.ketabfarsi.com

پس تصمیم گرفتند چند نفر از پیروان خود را با عده‌ای از هواداران
هیرودیس پادشاه نزد عیسی بفرستند و این سؤال را از او بکنند:
«... حال بفرمایید آیا باید به دولت روم باج و خراج داد یا خیر؟»
عیسی که می‌دانست آن‌ها چه نقشه‌ای در سر دارند جواب داد:
«ای ریاکاران، با این سؤال‌ها می‌خواهید مرا غافل گیر کنید؟ یکی
از سکه‌هایی را که با آن باج و خراج می‌دهید به من نشان دهید.»
به او سکه‌ای دادند. از ایشان پرسید: «عکس و اسم چه کسی
روی سکه نقش شده است؟» جواب دادند: «امپراتور رم.»
فرمود: «بسیار خوب مال امپراتور را به امپراتور بدهید و مال
خدا را به خدا.»

— ترجمه تفسیری کتاب مقدس، انجیل متی: ۲۲ (۱۶ تا ۲۲)

اندیشه سیاسی در مسیحیت

مسیحیت به چشم تحقیر در جهان فانی می‌نگریست. مسیحی پاک‌دین
به جلال و شکوه بی‌پایان ملکوت خداوند جلیل می‌اندیشید و از پرداختن
به حقارت‌های زندگی خاکی ابا می‌ورزید و زخارف دنیوی و ثروت و
مالکیت را مبعوض می‌داشت. مسیح گفته بود یک شتر از سوراخ سوزن
آسان‌تر می‌تواند بگذرد تا یک ثروت‌مند از دروازه ملکوت. «مسیحی
راستین زجر و بدبختی و مصیبت را در این دار فنا با رضایت و گشاده‌رویی
استقبال می‌کرد و می‌کوشید تا خود را از دغدغه‌های اقامت سپنج‌روزی در
این تیره خاک‌دان فارغ نگاه دارد. او همواره منتظر بود که شر و فساد
به غایت رسد و چیرگی تباهی و گناه به انقراض عالم انجامد تا آنگاه
خورشید حق پرتو افشان شود و ملکوت ربّ جلیل بر روی ویرانه‌های
زمین استقرار یابد.

نیچه مسیحیت را روایت عامیانه‌ای از ایدئالیسم افلاطونی می‌خواند،
چرا که نگاه مسیحیت به عالم زمینی در برابر حکومت آسمان‌ها با نگاه
افلاطون، که در برابر عالم فرودین محسوسات از جهان برتر ایده‌ها سخن

می‌گوید، همانندی دارد. عالم ملکوت و عالم ایده‌ها هر دو از عوارض دنیوی، چون زوال و تغییر و تحول و کم و کیف، مبراهستند. جهان فانی که ما در آنیم رنگ و نقشی بیش نیست، دروغ و موهوم و هیج و پوچ است. جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

در این جهان بینی که از دنیا و مافیها بیزاری می‌نمود جایی برای رفاه و تنعم و سامان زندگی دنیوی نبود. فقه و قانون هم در ترازوی مسیحیت ناب وزنی نمی‌آورد؛ چه قانون و وظیفه تنظیم روابط بشری را در این دار دنیا بر عهده دارد. قانون چیست جز یک سلسله مقررات ناظر بر معاصی و سیاهکاری‌های غافلان و جاهلان. اگر دزد و جانی و فاجر و شیاد و تبه‌کار در جمع آدمیان نبودند احکام سرقت و قتل و زنا و امثال آن هم نمی‌بود و روانیست که مرد خدا خود را به دانشی که ثمره اعمال جاهلان و ناپکاران است مشغول دارد. آدمی شبی در این کاروان سرای دو در به سر می‌آورد و بامداد باید آنجا را ترک گوید.

از این رباط دو در چون مقدر است رحیل رواق و طاق معیشت چه سر بلند و چه پست

اگرچه این تلقی با جوهر تعالیم مسیحیت سرشته بود ولی جامعه مسیحی عملاً نمی‌توانست به استلزامات آن گردن نهد. جامعه نمی‌توانست خود را از قانون مستغنی بداند و ناگزیر بود که آن را چون جزئی از نظام ضروری زندگی به حساب گیرد و چنین بود که اندیشمندان دین مسیح، خواه و ناخواه، به بحث و گفت‌وگو درباره قانون کشانیده شدند.

حقوق طبیعی در نظر این متفکران حقوق الهی یا حقوق وابسته به فطرت انسانی و بالنتیجه حقوقی ثابت و جاویدان بود که بر تمام رسوم و آداب و بند و بست‌ها و قول و قرارهای بشری حکومت می‌کرد. عقل آدمی می‌توانست پاره‌ای از قواعد این حقوق را کشف کند و پاره‌ای دیگر را می‌بایستی در پرتو وحی و با بهره‌جویی از هدایت و ارشاد انبیا به دست آورد. تقریر و

تبیین چنین حقوقی البته بر عهدهٔ ارباب دین و آباء کلیسا و در انحصار آنان بود.

مبنای مسیحیت بر دین یهود بود و یهودیان به چشم حرمت در قانون می‌نگریستند و آن را تفسیر و تبیینی از احکام الهی در روی زمین تلقی می‌کردند. فلسفهٔ رواقی که اندیشهٔ قانون و حقوق طبیعی را از یونان به ارث برده بود حتی بر وسعت و غنای این اندیشه افزوده و به دو نوع قانون قائل شده بود: قانون بلدی خاص هر شهر^۱ و قانون فراگیرتر و عمومی‌تر دیگری برای جهان شهر^۲. این قانون اخیر قانون عقل و طبیعت است که بر موازین و قواعد حاکم بر کلیهٔ شهرها تفوق دارد. رواقیان سودای قانونی را در سر داشتند که در همه جا و در همهٔ زمان‌ها قابل اجرا باشد و رؤیای دنیایی را می‌دیدند که در آن همه برابر باشند و از حکم عقل (لوگوس) که برای همه یکسان است پیروی نمایند.

موضع‌گیری مسیحیت در برابر دولت

گفتیم که مسیحیت، به رغم پیوندهای تاریخی خود با فرهنگ یهودی و هلنی و رواقی، در آغاز امر هیچ رغبتی به این گونه بحث‌ها نداشت و به طور کلی عالم محسوس واقع در زمان و مکان را وهمی بیش نمی‌دانست. «۱» اما وهم یا واقعیت، در هر حال، فرد مسیحی خواه و ناخواه با همین عالم درگیر بود و کلیسا دیر یا زود می‌بایستی موضعی در برابر آن بگیرد. مکتب رواقی در نیمهٔ اول قرن سوم پیش از میلاد بنیاد نهاده شد و بنیادگذار آن زنون مردی از تبار فنیقی بود. رواقیان عنصرهای دینی سریانی و کلدانی را با اندیشه‌های یونانی درهم آمیختند. تأکید آنان بر قانون جهان شمول طبیعی شالودهٔ دکتترین قانون طبیعی در فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی بود که از آن پس هم نقش مهم و مؤثر خود را در اندیشه‌های فلسفی - حقوقی غرب ادامه

^۱ polis

^۲ cosmopolis

داد. شاید درست باشد که مارکوس اورلیوس (۱۲۱-۱۸۰ م) را که در سال ۱۶۱ م به امپراتوری روم رسید بزرگ‌ترین فیلسوفان رواقی بشماریم. او می‌گوید: «شهر و کشور من، به لحاظ این که آنتونینوس هستم، روم است ولی به لحاظ این که انسان هستم شهر و کشورم جهان است»^۲ و به دولتی اظهار علاقه می‌کند که «برای همه افراد یک قانون داشته باشد، دولتی که با توجه به مساوات و آزادی بیان اداره شود؛ سلطنتی که به آزادی رعایا بیش از هر چیز احترام بگذارد».^۳ همان «شهر جهان» که مارکوس اورلیوس از آن سخن می‌گوید موضوع کتاب معروف سنت اگوستین است که شهر خدا^۱ نام دارد.

امبروز و جروم و اگوستین سه قدیس از اعظام آباء کلیسا بودند که هر سه پس از پیروزی مذهب کاتولیک در اواخر قرن چهارم میلادی می‌زیستند و هر سه تن از توجه به «سیاست عملی» احتراز داشتند.^۴ تعلیم مهم اگوستین در شهر خدا جدایی کلیسا از دولت است: «دولت فقط در صورتی می‌تواند جزء شهر خدا باشد که در تمام امور دینی از کلیسا تبعیت کند.» برتراند راسل می‌گوید: کلیسا از زمان اگوستین تاکنون بر همین نظر اصرار ورزیده است.^۵ کلیسا نه تنها با دولت، بلکه با همه علوم دنیوی مخالفت می‌نمود و اشتغال به این امور را حجاب چهره روح و آفت خلاص و رستگاری می‌دانست. این وضع تا قرن یازدهم ادامه داشت.

اسلام، بزرگ‌ترین حادثه قرون وسطی

دوران معروف به قرون وسطی که آغاز آن را از فروپاشی و افول امپراتوری روم غربی در اواخر قرن پنجم میلادی رقم می‌زنند کمابیش هزار سال طول کشید. شگرف‌ترین حادثه این دوران ظهور اسلام در نیمه اول قرن هفتم میلادی بود که در ظرف مدت کمتر از بیست سال پس از رحلت پیغمبر کار

^۱ City of God

امپراتوری بزرگ ساسانی را یک سره کرد و امپراتوری روم شرقی (بیزانس) را از ایالت‌های حاصل‌خیز و پربرکت آن در سوریه و فلسطین و الجزیره و مصر و شمال افریقا بیرون راند و آخر الامر آن امپراتوری محتشم را به حکومتی متزلزل و ضعیف در داخل حصار شهر قسطنطنیه مبدل ساخت. از آن پس که مدرسه‌ها و مراکز علوم یونانی در جندی شاپور و اسکندریه و انطاکیه و حرّان و رُها (ادسا) و دیگر جاها به دست مسلمانان افتاد، آثار علمی و فلسفی از یونانی و سریانی به عربی ترجمه شد. متفکران عالم اسلام از آسیای مرکزی تا اندلس در طول دوران قرون وسطی مشعل دانش را فروزان نگاه داشتند. اما چیزی که هست آنان التفاتی در خور به مسائلی که در این نوشته مورد توجه ماست ننموده‌اند و این مسئله‌ای است که توضیح و درک علت آن به دقت و تأملی بیش‌تر نیاز دارد.

آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های یونانی

اینک روشن شده است که مسلمانان تمام آثار اصیل ارسطو و نیز بسیاری از شروح و تفاسیر پیروان او و به ویژه نو افلاطونیان را به عربی ترجمه کرده بودند. در آن میان فقط کتاب سیاست ارسطو جایش خالی است. آیا ملاحظاتی در کار بوده است که مترجمان را از برگردانیدن این کتاب به عربی باز می‌داشت؟ برخی از محققان معاصر عرب و ایرانی <۷> بر آن رفته‌اند که سیاست ارسطو نیز مانند سایر آثار او به عربی ترجمه شده بوده منتهی نسخه آن باقی نمانده و به دست ما نرسیده است. <۸> این البته ممکن است چون حتی متن عربی بسیاری از نوشته‌های ابن رشد هم که در اواخر قرن دوازدهم میلادی می‌زیست در دست نیست و ما آن آثار را از ترجمه‌های عبری و لاتینی که برجای مانده است می‌شناسیم، اما مشکل عمده درباره کتاب سیاست ارسطو این است که فیلسوفان مسلمان نه هیچ شرحی بر آن نوشته‌اند و نه اشاره روشنی بر این که چنین کتابی را می‌شناخته‌اند و در دست داشته‌اند کرده‌اند. آنچه مسلم است نوشته‌های سیاسی افلاطون به عربی ترجمه

شده و پیش‌کسوتان فیلسوفان مسلمان مانند کندی (۱۸۵-۲۵۲ ق) و فارابی (۲۵۷-۳۳۹ ق) بحث دربارهٔ سیاست را شروع کرده‌اند ولی نسل‌های بعدی فیلسوفان بحث را پی‌نگرفته و علاقه‌ای به بسط و توسعهٔ آن نشان نداده‌اند. چرا چنین شد و چرا بحثی که آغاز شده بود به زودی جاذبه و رونق خود را از دست داد و این قدر غریب افتاد؟ پرسشی است که پاسخ روشنی برای آن نداریم.

فارابی و نوشته‌های سیاسی او

از میان آثار فارابی دست کم هفت رساله به بحث از موضوعات سیاست اختصاص دارد. فارابی اجتماعات بشری را به سه گروه کوچک، میانه و بزرگ تقسیم می‌کند. مثال اجتماع کوچک روستا یا محله‌ای از محله‌های یک شهر است و مثال اجتماع میانه اقوام و مللی است که در نقاط مختلف دنیا وجود دارند و فراتر از آن‌ها اجتماع بزرگ‌تر بشریت است. این تقسیمی است از نظر بزرگی و کوچکی اجتماع که در اصطلاح فارابی «مدینه» نامیده می‌شود. اما از نظر نقصان و کمال باید گفت که اجتماع کامل یا «مدینه فاضله» یکی بیش نیست و جز آن هرچه هست ناقص است. معیار نقصان و کمال هم خیر و خوشی حقیقی است در برابر آنچه به ظاهر چنان می‌نماید. بنابراین توجه عمدهٔ فارابی به سیاست نه از آن باب است که امروزه به لحاظ مصلحت عمومی زندگی و تأمین رفاه افراد و تنظیم شؤون ادارهٔ کشور مورد نظر می‌باشد بلکه توجه وی معطوف به کمال روحی و سعادت معنوی انسان است. سعادت قُصوی که فارابی در طلب آن است در صورتی تحقق می‌یابد که عقل انسان از «قوه» به «فعل» بیاید (عقل هیولایی او به عقل فعال بدل شود) و به مرتبه‌ای از کمال برسد که «در قوام خود محتاج به ماده نبُود» و «از جملهٔ موجودات مفارق و مبرّای از ماده گردد». «۱» برداشت‌های او در این زمینه متأثر از آثار افلاطون (جمهوری و نوامیس) و ارسطو (اخلاق نیکوماخوس) است که البته با عنایت به مباحث