

معیارهای عدالت سیاسی در اسلام: رویکردی انسان‌شناختی

محمد شجاعیان* / محمدرضا طاهری**

(۶۱-۸۳)

چکیده

هر نظریه‌ای درباره عدالت، مستلزم تبیین مجموعه حقوقی برای انسان است؛ زیرا این حقوق همان چیزهایی هستند که نظریه عدالت قرار است شیوه توزیع خاصی برای آن‌ها ارائه دهد (تاریخچه). تبیین معیارهای عدالت سیاسی از منظر انسان‌شناختی در متون دینی، موضوعی است که کمتر به آن پرداخته شده است (پیشینه). از این منظر، مسئله‌ای بدیع، ناکاویده و جدید است (مسئله). سؤال مقاله حاضر، آن است که ایده دوساختی بودن وجود انسان از منظر دینی چه تأثیری در نظریه عدالت در عرصه سیاست دارد (سؤال)؟ پژوهش حاضر، ضمن تلاش برای اثبات ایده دوساختی بودن انسان، دو نوع حقوق را برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد (فرضیه). در پاسخ به این سؤال، متون دینی با این غرض (هدف) و با روشی توصیفی تحلیلی (روش) مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ تا دلالت‌های سیاسی تلقی شده از انسان در نظریه‌پردازی درباره عدالت تبیین شود. در نتیجه، تلقی اسلامی از ماهیت انسان، موجب می‌شود که هر برداشتی از عدالت معطوف به هر دوی

* . استادیار علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (نویسنده مسئول) - shojaiyan@rihu.ac.ir

** . دکتری اندیشه سیاسی، محقق و پژوهشگر - taheri_vvv@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳

این حقوق باشد. آنچه در این میان اهمیت دارد، آن است که مبنای توزیع قدرت سیاسی در جامعه، بستگی به میزان رشد و تعالی فرد، متفاوت خواهد بود. این تفاوت در نظام توزیع قدرت در تقابل با اندیشه‌های قراردادگرایانه مدرن است که ساحت فطری و الهی وجود بشر را انکار می‌کنند (یافته).

واژگان کلیدی

عدالت، سیاسی، ماهیت انسان، حقوق و اسلام

مقدمه

موضوع اصلی نوشتار حاضر، بررسی دلالت‌های سیاسی تلقی اسلامی از انسان در زمینه تعیین اصول عدالت است. مقصود از اصل یا اصول، معیار یا موازینی است که در این زمینه مورد نظر است. طبیعتاً نظریه‌های مختلفی که در طول تاریخ نظریه‌پردازی درباره عدالت وجود داشته است، درباره اینکه آیا یک اصل و معیار خاص درباره عدالت وجود دارد یا اینکه در این باره با معیارها و اصول متعددی روبه‌رویم، اختلاف هست. برخی نظریه‌پردازان، بر وجود یک معیار تأکید می‌کند. برای نمونه، بن‌تام که از مهم‌ترین نظریه‌پردازان فایده‌گرایان در این زمینه است، بر یک اصل بنیادین به نام معیار فایده و حداکثر کردن سود تأکید دارد (Sandel, 2009). در مقابل، نظریه‌پردازی مانند رالز از دو اصل اساسی در این زمینه سخن گفته‌اند (Rawls, 1971). بنابراین، وجود اصل یا اصول عدالت در نظریه‌های مختلف، متفاوت خواهد بود. مقصود از اصل یا اصول عدالت، معیارها و موازینی است که تعیین‌کننده وجود یا نبود عدالت در یک جامعه است.

برای نمونه، اگر اصل بیشترین فایده و نفع برای بیشترین جامعه را عنوان معیار اساسی عدالت در نظر بگیریم، در آن صورت جامعه‌ای عادل خواهد بود که این اصل را رعایت کند. مسئله اصلی در نوشتار حاضر، نشان دادن ارتباطی است که معیار یا معیارهای عدالت با از مهم‌ترین مبانی عدالت یعنی مبانی انسان‌شناسی برقرار می‌کند. هر نظریه عدالت، از برخی مبانی در عرصه انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی برخوردار است. این مبانی نیز تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اصل یا اصول عدالت خواهد داشت که می‌تواند از آن مبانی

استنتاج شود. نوشتار حاضر، از این منظر در تبیین تأثیر مبانی انسان‌شناسی عدالت، رویکردی دینی به موضوع معیارهای عدالت دارد. این بررسی از طریق پیوند عمیقی که عدالت با موضوع حقوق برقرار می‌کند، صورت می‌گیرد. هر نظریه‌ای درباره‌ی عدالت، مستلزم تبیین مجموعه حقوقی برای انسان است؛ زیرا این حقوق همان چیزهایی هستند که نظریه‌ی عدالت قرار است یک نوع توزیع خاص برای آن‌ها میان اعضای اجتماع سیاسی ارائه دهد. مقاله حاضر، با تکیه بر ایده‌ی دوساحتی بودن وجود انسان، دو دسته از حقوق را برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد. تلقی اسلامی از ماهیت انسان، موجب می‌شود که هر برداشتی از عدالت، معطوف به هر دوی این دسته از حقوق باشد. آنچه در این میان اهمیت دارد، آن است که مبنای توزیع قدرت سیاسی در جامعه، بسته به میزان رشد و تعالی فرد، متفاوت خواهد بود و این تفاوت در نظام توزیع قدرت، در تقابل با اندیشه‌های قراردادگرایانه مدرن است که ساحت فطری و الهی وجود بشر را انکار می‌کنند و در فهرست خیرهای اجتماعی، جایگاه چندان بااهمیتی برای آن قائل نیستند.

این نوشتار، نگاه ویژه‌ای به اصل هدایت دارد و معتقد است این اصل، می‌تواند مبنای عادلانه‌ای برای تعیین و تبیین نظام عدالت توزیعی باشد. عدالت سیاسی از انواع عدالت اجتماعی به‌شمار می‌آید. براساس یک تقسیم‌بندی، می‌توان عرصه‌های حیات اجتماعی بشر را به سه عرصه سیاست، فرهنگ و اقتصاد تقسیم کرد. از این منظر می‌توان عدالت اجتماعی را شامل عدالت سیاسی، عدالت فرهنگی و عدالت اقتصادی در نظر گرفت. بر این اساس، عدالت سیاسی عبارت است حاکم بودن اصل یا اصولی که در زمینه عدالت مورد نظر است؛ در عرصه سیاست، به این معنا که اگر برای نمونه، بیشترین نفع را اصل اساسی برای یک جامعه عادل در نظر بگیریم، عدالت سیاسی در این جامعه، عبارت است از اینکه در عرصه حکومت، بیشترین نفع به اتباع آن جامعه برسد. به عبارت دقیق‌تر، وقتی جامعه‌ای از لحاظ سیاسی عادلانه است که دولت و نظام سیاسی آن جامعه در زمینه توزیع قدرت سیاسی، شیوه‌های مشارکت سیاسی، تعیین میزان آزادی‌های سیاسی اعضا، شکل حکومت و اموری از این دست، مؤلفه بیشترین نفع برای بیشترین اعضای جامعه را در نظر گیرد.

حال اگر معیار آزادی را به‌عنوان مهم‌ترین اصل عدالت در نظر بگیریم، عدالت سیاسی عبارت است از فراهم کردن بیشترین میزان آزادی برای اعضای جامعه در عرصه سیاست و حکومت. به این معنا، عدالت سیاسی عبارت است عدالت در عرصه سیاست. عرصه سیاست و حکومت نیز وقتی عادلانه است که اصل یا اصول مورد نظر در زمینه عدالت در آن جاری باشد؛ هرچند برخی نظریه‌پردازان عدالت معتقدند نمی‌توان از یک اصل یا مجموعه‌ای از اصول یا معیارهای ثابت برای همه عرصه‌های حیات اجتماعی سخن گفت. معیارها در این زمینه متنوع و متکثر است. معیارهای عدالت در عرصه اقتصاد با عرصه فرهنگ یا سیاست، متفاوت است و هر حوزه‌ای معیارهای خاص خود را دارد (Walzer, 1983). حال اگر اصل هدایت و عبودیت خداوند را معیار جامعه عادل در نظر بگیریم، می‌توان عدالت در عرصه سیاست را به این معنا در نظر گرفت که دولت و نظام سیاسی، بیشترین امکان برای توحید و عبودیت خداوند را برای تابعان خود فراهم کند. به عبارت دیگر، دولت در مبنای مشروعیت، اعمال قدرت، نوع و میزان آزادی‌های سیاسی برای تابعان خود، اصل اساسی عبودیت خداوند و معیارهای وحیانی را در نظر گیرد و تحقق‌بخش آن‌ها باشد.

انسان‌شناسی و نظریه‌پردازی درباره عدالت

انسان‌شناسی از بنیان‌های مهم نظریه‌های سیاسی و اجتماعی است. یک نظریه سیاسی، نمی‌تواند فاقد یک تلقی از انسان، نیازها، کمال و غایات وی باشد. مبانی انسان‌شناختی، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در نظریه‌پردازی سیاسی دارد. ماهیت انسان را نمی‌توان و نباید همچون عدالت، برابری یا آزادی، صرفاً یک موضوع بااهمیت در سیاست و نظریه سیاسی دانست، بلکه برداشت و تلقی ارائه شده درباره انسان، در واقع فضایی است که نظریه سیاسی و تلقی و برداشت از سیاست درون آن شکل می‌گیرد؛ مانند ظرفی که در درون خویش مظروفی را جای داده است. به قول کریستوفر بری،^۱ ماهیت انسان برای موضوعات سیاسی، مانند یک

پایه و اساس عمل می‌کند (Berry, 1986: 9). در نتیجه، تأمل دربارهٔ سیاست و امور سیاسی بر اساس برداشت از ماهیت بشر صورت می‌گیرد.

بنیادین بودن انسان‌شناسی برای عقاید سیاسی، به این معناست که ماهیت بشر، در واقع چهارچوبی را شکل می‌دهد که نظریهٔ سیاسی در درون آن صورت‌بندی می‌شود. برداشت ما از ماهیت بشر، مشخص می‌کند که غایت و هدف نظریهٔ سیاسی باید چه نوع محتوا و مضمونی را در بر داشته باشد. برای نمونه اگر ما معتقد باشیم انسان موجودی است که در پی کسب ثروت است - یعنی داشتن ثروت و مالکیت برای بشر جنبهٔ فطری و طبیعی دارد و بشر نمی‌تواند خود را از این خصلت جدا کند - در آن صورت حکومت در مقام موضوع اصلی سیاست نیز نمی‌تواند به این خصلت اساسی بشر بی‌توجه باشد. چنین برداشتی از ماهیت انسان برای سیاست، الزامات خاصی دارد؛ به این معنا که حکومت باید در راستای بر آورده کردن و ارضای این خصلت، اقدامات و برنامه‌های لازم را انجام دهد. همچنین آن نوعی از دولت و حاکمیتی که بهتر بتواند به این خصوصیت اصلی بشر توجه کند و آن را به کمال برساند، «مشروع» است. البته بسته به اینکه خصوصیت مورد بحث دربارهٔ انسان، تا چه میزان اهمیت دارد و تا چه میزان بر انسان و اقدامات او مسلط است، اهمیت آن برای حکومت نیز متفاوت خواهد بود.

اگر برای نمونه، میل به آزادی از دخالت دیگران در انجام اقدامات فردی، مهم‌ترین خواستهٔ بشر در نظر گرفته شود - آن‌گونه که لیبرال‌ها بیشتر این‌گونه فکر می‌کنند -، در آن صورت حکومت نیز باید بر همین اساس و بنیاد، اقدامات خود را تنظیم کند. برنامه‌های دولت، تنظیمات سیاسی، شکل حکومت، قانون و نوع تعامل حکومت با اتباع خود، باید به گونه‌ای باشد که بیشترین آزادی از دخالت دیگران را برای آن‌ها فراهم کند. اهمیت مبنایی برداشت ارائه شده از ماهیت انسان برای دانش سیاسی، تا آنجاست که برخی محققان، آن را مهم‌ترین موضوع در مطالعه سیاست می‌دانند. برای نمونه مارتین هولیس^۱ تأکید می‌کند که «همهٔ نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی در تبیین عامل محرک انسان‌ها و دفاع از نهادهای سیاسی، به الگوهای دربارهٔ انسان وابسته هستند. این الگوها گاه مخفی و پوشیده‌اند، اما

هرگز غایت نیستند... محوری‌ترین و پرنفوذترین موضوع در سیاست، مطالعه این الگوهاست» (Forbes and Smith, 1983: 9). براین اساس، نظریه سیاسی ربط و نسبت بسیار برجسته و پرننگی با موضوع ماهیت بشر دارد و این تلقی ما از ماهیت انسان است که الگوهای مربوط به جامعه و مشروعیت را شکل می‌دهد (Curtis, 1953: 354). وقتی بحث ماهیت انسان مطرح می‌شود، در واقع، مقصود وجود ویژگی یا ویژگی‌های اساسی و تغییرناپذیر در همه انسان‌هاست. این ایده، بر آنچه برای حیات بشر ذاتی و طبیعی است، تأکید می‌کند و نقطه مقابل آن، اموری است که از طریق جامعه‌پذیری یا تجربه اجتماعی برای انسان‌ها شکل می‌گیرد (هیورد، ۱۳۸۷: ۲۵). وجود این ویژگی‌ها برای بشر، بدون توجه به اجتماع یا اجتماعی که در آن رشد و نمو یافته است، موجب می‌شود که نظریه سیاسی واجد خصایص و وجوهی باشد که جنبه عام و جهان‌شمول دارد.

اهمیت مبانی انسان‌شناختی در تاریخ نظریه‌پردازی سیاسی، مورد توجه نظریه‌پردازان سیاسی قرار گرفته است. فارابی در آغاز کتاب «فصول منتزعه»، سیاست‌مدار و پادشاه را به پزشک تشبیه می‌کند و از این رو، شناخت انسان را برای وی ضروری می‌داند: «کذلک المدنی و الملک الذی یعالج الانفس یحتاج الی ان یعرف النفس بأسرها و اجزائها» «همچنین سیاست‌مدار و پادشاه که افراد را درمان می‌کنند، به شناخت نفس انسان در کلیت آن و همچنین اجزای آن نیازمند هستند» (فارابی، ۱۳۸: ۸).

انسان‌شناسی نزد متفکران غربی نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. السدیر مک‌اینتایر^۱ در این باره می‌نویسد:

من نمی‌توانم ماهیت انسان را همچون معیاری خنثی در نظر بگیرم و سپس سؤال کنم که کدامیک از اشکال حیات سیاسی و اجتماعی بهترین بیان را به آن می‌بخشد؛ زیرا هر شکلی از زندگی، متضمن تصویر خود از ماهیت انسان است (Plant, 1991, 24-25).

یکی از مضامین اصلی «عصر سکولار» در مباحث ارائه‌شده توسط چارلز تیلور^۲ از فلاسفه

1. Alasdair MacIntyre.

2. Charles Taylor.

سیاسی اجتماع‌گرا نیز ناظر بر مباحث انسان‌شناسی است که در چهارچوب اومانیسیم مدرن یا انحصاری مطرح می‌شود (Taylor, 2007)؛ بیشتر فصول، به‌ویژه استراتژی معصوم‌سازی^۱ انسان و فصل هفدهم با عنوان اومانیسیم و استعلا)، دو اصل عدالت رالز نیز که مهم‌ترین ثمره نظریه عدالت وی به‌شمار می‌رود، مبتنی بر دو حق اساسی انسان یعنی آزادی و برابری است. مضمون اصلی نقدهای جان کیکس^۲ در کتاب برجسته‌اش با عنوان «علیه لیبرالیسم» نیز بیشتر متوجه مفروضات انسان‌شناختی لیبرالیسم است (Kekes, 1997). به‌طور کلی، بخش مهمی از نقد اجتماع‌گرایان به لیبرالیسم معاصر، معطوف به تلقی لیبرالی از انسان بوده است (Sandel, 1982).

براین اساس، هیچ نظریه سیاسی و اجتماعی و به‌تبع آن، هیچ نظریه‌ای درباره عدالت، نمی‌تواند فاقد یک تلقی خاص از نیازها، کمال و غایات انسان باشد. در نتیجه، ارائه نظریه‌ای درباره عدالت بدون ارائه تلقی‌ای از انسان امکان‌پذیر نیست. اگر عدالت را به دادن حق، به ذی‌حق نظر بگیریم، باید مشخص کنیم که این حقوق چیست. این امر نیز مستلزم شناخت انسان و آنچه او مستحق آن است، می‌باشد. اگر در بحث توزیع خیرها میان افراد یک جامعه، به یک نظام توزیع برابر خواهانه اعتقاد داشته باشیم، در آن‌صورت برای دفاع از این نظریه درباره عدالت توزیعی، باید استدلال‌های خود را به نفع برابری و حیثیت‌هایی که در آن انسان‌ها با یکدیگر برابر در نظر گرفته می‌شوند، سامان دهیم. همچنین اگر در نظام توزیع به‌جای برابری، بر نیاز تأکید شود نیز باید نیازهای انسان را بشناسیم؛ زیرا ارائه دیدگاهی نیازمحور در هر برداشتی از عدالت توزیعی، بدون طراحی نظام منسجم از نیازهای بنیادین انسان‌ها، ناقص خواهد بود. در نتیجه، برای طراحی یک نظام عادلانه و ارائه نظریه‌ای درباره عدالت، ناگزیر از یک مبنای انسان‌شناختی هستیم.

حقوق و اصول عدالت

عدالت، پیوندی تنگاتنگ با حق دارد. تحلیل نظریه‌ها و آرای ارائه‌شده درباره عدالت، نشان دهنده آن است که این نظریه‌ها در نهایت مبتنی بر اختصاص حق یا حقوق خاصی برای

1. Innocentizing.

2. John Kekes.

انسان‌ها یا مجموعه خاصی از آن‌هاست. به عبارت دیگر، ارائه نظریه‌ای درباره عدالت، مستلزم تبیین حقوق انسان است که نقض آن، موجب ظلم و بی‌عدالتی است. مفهوم حق یا حقوق،^۱ عبارت است از هرگونه مطالبه و خواسته‌ی مشروعی که فرد یا مجموعه‌ای از افراد مطرح می‌کنند (لوین، ۱۳۸۰: ۱۶۴). دارنده‌ی حق، در واقع کسی است که خواسته‌ای دارد و این خواسته، دارای ارتباط تنگاتنگی با ضرورت است؛ به این معنا که دارنده‌ی حق، باید ضرورتاً خواسته‌اش مورد توجه قرار گیرد و تحقق یابد. حال مبنای این ضرورت، می‌تواند امور مختلفی از قبیل دین، طبیعت، قرارداد و مانند آن باشد. طبیعتاً یک دیدگاه و حیانی، در زمینه تعیین و اعطای حقوق، دین و آموزه‌ای و حیانی را مبنای قرار می‌دهد. با وجود این، دست‌کم در عرصه‌های مربوط به حیات فرد در اجتماعات مختلف، بحث از حقوق و طرح آن، مستلزم وجود جامعه است؛ زیرا طرح و مطالبه‌ی حقوق، در چهارچوب‌های اجتماعی صورت می‌گیرد. سخن گفتن از حقوق، به معنای مفروض دانستن وجود جامعه است. به گفته‌ی اندرو لوین:

واجد حقوق بودن، نسبت به دیگران است و مطالبات حقوقی به لحاظ قضایی متوجه همین دیگران است. سخن گفتن از حقوق، عبارت است از پیش‌فرض کردن وجود جامعه‌ای است که در آن مطالبات حقوقی مطرح می‌شود (لوین، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

عدالت، مستلزم رعایت و توجه به حقوق است؛ اما مسئله بنیادی‌تر، آن است که اساساً بتوان حق یا حقوقی را به فرد یا مجموعه‌ای از افراد نسبت داد. تعلق یا به عبارت دیگر اختصاص دادن حق یا حقوق که اصطلاحاً از آن به «اسناد حق» تعبیر می‌شود، مرحله‌ای است که در آن، بار دیگر بحث انسان‌شناسی و ارائه یک تلقی خاص از انسان مطرح می‌شود و اهمیت محوری می‌یابد. اسناد هرگونه حق یا حقوقی، تلقی خاصی از انسان، به ویژه کمال انسان و مراتب انسان را مفروض می‌گیرد. به عبارت دیگر، اسناد هرگونه حقی به انسان با ارائه برداشتی از کمال و مراتب انسان همراه بوده، تفکیک نشدنی از آن است. برای نمونه، وقتی

براساس تلقی لیبرال از حقوق، از حق آزادی به مثابه محوری‌ترین حق سخن گفته می‌شود و از دیگران و به‌ویژه دولت خواسته می‌شود که این حق نقض‌ناپذیر رعایت گردد، در واقع، آزادی به مثابه کمال مطلوب برای انسان در نظر گرفته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که تحقق نیافتن این کمال و غایت نهایی، لطمه‌ای به انسانیت و ماهیت بنیادین اوست.

از سوی دیگر، مقصود از کمال انسان، ظرفیت یا قابلیت است که تحقق آن، مطلوب یا خیر است. بدون چنین قابلیت، نمی‌توان حقی را به انسان نسبت داد. وقتی گفته می‌شود قدرت، آزادی، منفعت، شهرت، عبودیت خداوند یا هر امر دیگری، کمال مطلوب انسان است. این امر نیز به معنای وجود این توانایی و قابلیت در انسان برای نیل به چنین هدفی است. تنظیمات اجتماعی و سیاسی نیز به‌میزانی که در خدمت عملی کردن و تحقق این کمال یا مجموعهٔ منسجمی از این کمال‌ها باشند، مشروع خواهند بود. چارلز تیلور، از فلاسفهٔ سیاسی معاصر، مثال خوبی در این باره بیان می‌کند. به‌گفتهٔ وی وقتی ما حق (ح) را به عامل (ع) اسناد می‌دهیم، از آن‌روست که ما در (ع) کیفیت یا قابلیت (ق) را می‌شناسیم. از این‌رو، از آنجاکه مثلاً ماسهٔ (م) فاقد این قابلیت است، فاقد این حقوق نیز تلقی می‌شود. پس صرف داشتن قابلیت، برای اسناد یک حق کافی نیست.

مثلاً ماسه‌های ساحل دریا قابلیت آن را دارند که به تپهٔ ماسه‌ای تبدیل شوند؛ اما هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که مسطح ساختن آن برای گردشگران پایمال کردن حقوق آن‌هاست. به‌گفتهٔ تیلور، شهود یا هر اسم دیگری که بخواهیم برای آن بگذاریم، در ورای این حکم نهفته است که موجودات خاصی که دارای حق (ح ۱)، (ح ۲) و ... هستند، از آن‌روست که قابلیت نشان داده‌اند که مستلزم یا مستحق رعایت و احترام است. تنها در این صورت، اسناد حقوق موجه می‌شود؛ زیرا صرف داشتن و احراز یک قابلیت یا ظرفیت، نمی‌تواند پیامد و نتیجهٔ هنجاری به دنبال داشته باشد؛ مگر اینکه ما این حکم را پذیرفته باشیم که این قابلیت، احترام و رعایت آن را استلزام کند. به‌این ترتیب، ما اخلاقاً ملزم گردیده‌ایم که در انجام یا برخورداری (ع) از (ح) دخالت نکنیم. به عبارت دقیق‌تر، (ع) حق طبیعی نسبت به (ح) دارد، اگر انجام دادن یا برخورداری از (ح)، ذاتاً جزئی از آشکار ساختن و تجلی (ق)

باشد (Taylor, 1985, 194-196). مثال دیگر در این زمینه که می‌تواند به روشن‌تر شدن اهمیت مطلوب بودن قابلیت مورد نظر برای اسناد حق کمک کند، صفتی مانند حسادت است. قابلیت حسادت در انسان وجود دارد؛ با این حال نمی‌توان به صرف وجود این قابلیت و ظرفیت، حق حسادت را به انسان اسناد داد؛ زیرا حسادت در بیشتر - اگر نگوئیم همه - نظام‌های اخلاقی، خیر یا کمال انسان نیست؛ بلکه برعکس، مانع کمال و دستیابی به خیر است. درباره قابلیت‌هایی مانند طمع، خشونت یا دروغ‌گویی نیز همین حکم صادق است. بنابراین، اسناد حقوق به انسان، مستلزم دو شرط اساسی است: ۱. وجود قابلیت یا ظرفیتی در انسان؛ ۲. مطلوب بودن یا خیر بودن آن قابلیت یا ظرفیت برای او. شرط دوم، مبتنی بر مفروضاتی درباره کمال یا غایت انسان است؛ به این معنا که وقتی داشتن قابلیت یا ظرفیت خاصی برای انسان مطلوب تلقی می‌گردد، در واقع غایت یا کمال خاصی برای او تعیین می‌گردد؛ به گونه‌ای که نداشتن آن، به معنای نقص است. در مقابل، کسی که این قابلیت یا ظرفیت را تحقق بخشیده است، بر فردی که چنین نکرده است، برتری دارد و از جایگاه بالاتری به لحاظ شأن انسانی قرار گرفته است. برای نمونه، تمایل به بندگی خداوند در وجود انسان از طریق فطرت و خلقت الهی قرار داده شده و انسان از این قابلیت برخوردار است. همچنین عبودیت خداوند در تفکر دینی، مطلوب است و بلکه بالاترین میزان از مطلوبیت و خیر را دارد. در این حالت، آن انسانی که بیش از دیگران در میسر عبودیت خداوند گام برداشته و در واقع، این قابلیت را تحقق بخشیده است، بر دیگرانی که این‌گونه نیستند، برتری دارد.

بر این اساس، انسان‌شناسی هر چند از مبانی بنیادین هر تبیینی از اصول عدالت محسوب می‌شود، ربط و نسبت دیگری هم با اصول عدالت پیدا می‌کند؛ به این معنا که هر نوع کمال یا کمالاتی که برای انسان در نظر گرفته شود، در پرتو یک یا چند کمال غایی قرار دارند و این کمالات غایی، همان اصولی‌اند که بر اساس آن‌ها باید خیر میان اعضای جامعه توزیع شود. به عبارت دیگر، عدالت به‌ویژه عدالت توزیعی، صرفاً این نیست که خیرها چگونه باید میان اعضای اجتماع سیاسی توزیع شوند؛ بلکه عدالت، متضمن این نیز هست که اساساً چه چیز یا چیزهایی خیر هستند.

انسان‌شناسی اسلامی و اصل هدایت

از مهم‌ترین عوامل اثرگذار در تلقی ما از قابلیت‌های انسان و کمال انسانی، پاسخ به این سؤال بنیانی است که انسان، چگونه موجودی است. اگر انسان موجودی تک‌ساحتی و صرفاً مادی تلقی شود، کمال تعریف‌شده برای آن نیز محدود به همین ساحت مادی است؛ اما اگر برای انسان، ساحت یا عرصه‌های دیگری را نیز در نظر بگیریم، می‌توان از کمالات و در نتیجه، حقوق معطوف به این ساحت دیگر نیز علاوه بر حقوق صرفاً مادی نیز سخن گفت و در تعیین اصول عدالت در جامعه نیز به آن‌ها توجه جدی کرد.

حال باید پاسخ اسلام، به‌ویژه آیات قرآن به‌مثابه مهم‌ترین متن دینی، در این زمینه روشن شود. آنچه از آیات قرآن می‌توان برداشت کرد، آن است که قرآن در موارد متعددی بر دوساحتی بودن وجود انسان تأکید می‌کند. در این زمینه، برای نمونه می‌توان به آیات دوازدهم تا شانزدهم سوره مبارکه مؤمنون، آیات هفتم تا نهم سوره مبارکه سجده، آیات بیست و ششم تا بیست و نهم سوره مبارکه حجر، آیات هفتاد و یکم، و هفتاد و دوم سوره مبارکه صاد اشاره کرد. در همه این آیات علاوه بر بُعدی مادی و جسمانی در زمینه خلقت انسان، یک بُعد غیرمادی و الهی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد.

در اینجا برای اختصار، صرفاً یک دسته از این آیات مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ تا نشان داده شود که چگونه آیات قرآن بر دوساحتی بودن ساختار وجودی انسان تأکید دارند. برای این منظور، آیات دوازدهم تا شانزدهم سوره مبارکه مؤمنون بررسی می‌شود:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ.

و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم. سپس نطفه را به‌صورت علقه (خون بسته) و علقه را به‌صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به‌صورت استخوان‌هایی

درآوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم. سپس آن را آفرینش تازه‌ای بخشیدیم. پس بزرگ و پربرکت است خدایی که بهترین آفرینندگان است. آنگاه شما بعد از آن می‌میرید. سپس در روز قیامت برانگیخته می‌شوید.

این پنج آیه، به‌طور خلاصه به مراحل مختلف خلقت انسان، مرگ و سپس زنده شدن دوباره او اشاره می‌کند. برداشتی از انسان که در این آیات مطرح می‌شود، علاوه بر خلقت او، بر موضوع مرگ و زنده شدن دوباره تأکید می‌کند. آنچه در این میان، برای مقصود نوشتار حاضر اهمیت دارد، عبارت «ثم أنشأناه خلقاً آخر» است. از ابتدای آیه دوازده تا این عبارت، واژه «خلق» برای بیان مراحل مختلف آفریده شدن انسان به‌کار رفته؛ اما در این عبارت، از واژه «انشاء» استفاده شده. این تغییر واژه که همراه شده با تعبیر «خلقاً آخر»، مورد توجه بسیاری از مفسران قرار گرفته است و از آن برداشت‌ها و تفسیرهایی ارائه کرده‌اند که برای موضوع مورد پژوهش در متن حاضر، از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. واژه «انشاء» به‌معنای ایجاد یک چیز و تربیت آن است (ابن ذکریا، ۱۴۲۹: ۹۹۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ۱۱۶؛ و راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۹۳). این واژه در قرآن، بیشتر درباره موجودات زنده، به‌ویژه درباره خلقت انسان به‌کار رفته است. برای نمونه، می‌توان به آیات زیر اشاره کرد که در آن‌ها «انشاء» به‌معنای خلقت انسان و تربیت و رشد و نمو او به‌کار رفته است: «و هو الذی انشأکم من نفس واحدة فمستقر و مستودع قد فصلنا الایة لقوم یفقهون» (انعام: ۹۸)؛ «کما انشأکم من ذریه قوم آخرین» (انعام: ۱۳۳)؛ «هو انشاکم من الارض و استعمرکم فی‌ها» (هود: ۶۱)؛ «ثم انشاءنا من بعد هم قرناً آخرین» (مومنون: ۳۱)؛ «ثم انشاءناه خلقاً آخر» (مومنون: ۱۴)؛ «قل هو الذی انشاءکم و جعل لکم السمع و الابصر و الافئده قليلاً ما تشکرون» (ملک: ۲۳).
براین اساس، می‌توان گفت وقتی واژه «انشاء» درباره خلقت انسان به‌کار می‌رود، مقصود آفرینش و به‌وجود آمدن انسان و همچنین توجه به رشد و تربیت اوست. در بیشتر کاربردهای این واژه در قرآن نیز بحث ایجاد و تربیت مورد نظر بوده است. صاحب تفسیر مجمع البیان، به‌کارگیری عبارت «ثم انشاءناه خلقاً آخر» را به‌معنای دمیده شدن روح در وجود انسان دانسته است (طبرسی، ۱۴۲۹، ج ۷: ۹۳). همچنین عبارت «خلقاً آخر»، به‌معنای آن است که در

این مرحله، چیزی در وجود و خلقت انسان به‌کار رفته که با مراحل گذشته که در آیات قبل و عبارات پیشین ذکر شده، تفاوت و تباین دارد. در واقع، امری است که با اموری قبلی تباین دارد و در آن‌ها وجود نداشته است؛ زیرا بعد از این «خلقا آخر»، انسان از جماد بودن به «حیوان» و یک موجود زنده تبدیل شده است (طبرسی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۵۷۸). برخی روایاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین معنای «خلقا آخر» ذکر شده است نیز مؤید این معناست که مقصود از آن، دمیده شدن روح الهی در وجود انسان است (العروسی الحویزی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۳۲۱ و ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۵: ۲۴). اما در این میان، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بحث مبسوط‌تری دارند که می‌تواند برای پژوهش حاضر، بیشتر مورد استفاده باشد. به نظر ایشان، سیاق آیه و تغییر واژه‌ای که به کار رفته است از «خلق» به «انشاء»، دلالت می‌کند بر ایجاد و حدوث امری جدید در فرایند خلقت انسان و در وجود او که در ماده قبلی، وجود ندارد و آن ماده قبلی متضمن آن نیست.

«علقه» (خون جامد) هرچند با «نطفه» از حیث خواص و ویژگی‌هایش متفاوت است، باهم تجانس دارند. مانند رنگ سفید و قرمز که مثل هم نیستند؛ ولی هر دو رنگ هستند. در واقع، خداوند در این قسمت آیه، از خلقت و به‌وجود آمدن چیز جدیدی خبر می‌دهد که در «لحم»، «عظام»، «مضغه» «علقه»، «نطفه» و «طین» وجود ندارد و این‌ها متضمن این امر وجودی جدید نیستند (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱۵: ۱۹). امور پیشین، همگی اموری مادی بودند؛ اما امر جدید، باید چیزی غیرمادی باشد که با امور مادی و جسمانی پیشین، تجانسی ندارد. علامه طباطبایی، این انشاء جدید را انسانی می‌داند که دارای حیات، علم و قدرت است. از این امور در مراحل قبلی چیزی که با این خواص و اوصاف تجانس داشته باشد، وجود ندارد. در نتیجه، مقصود از «خلقا آخر»، همان انسانی است که علم و حیات و قدرت دارد و این‌ها مسبوق به عدم هستند؛ یعنی در موارد قبلی وجود ندارد. با این «انشاء»، ماده‌ای که مرده، جاهل و عاجز بود، به موجودی دارای حیات علم و قدرت تبدیل شد. بر اثر این تبدیل، انسان که دارای علم، قدرت و حیات شده است، ماده و مواد سابق را در جهت

اهداف و مقاصد خویش به کار می‌گیرد؛ مانند نویسنده‌ای که قلم را برای نوشتن افکار و ایده‌های مورد نظر خویش به کار می‌بندد (همان: ۲۱).

به‌طور خلاصه، آنچه در این باره می‌توان گفت و برخی روایت تفسیری نیز مؤید آن هستند، این است که مقصود از «انشاءنه خلقاً آخر»، دمیده شدن روح الهی در وجود انسان است. در نتیجه، ساختار وجودی انسان از یک بخش مادی و جسمانی تشکیل شده است که از «گل» یا همان خاک آفریده شده است و آیات ۱۲ تا ۱۴ قبل از عبارت «ثم انشاءنه خلقاً آخر» به این امر اشاره می‌کنند. اما ادامه آیه ۱۴، خبر از ایجاد و آفریده شدن ساختاری غیرمادی در وجود انسان است که همان دمیده شدن و حلول روح الهی است. از این رو، انسان براساس آیات مورد بحث در سوره مؤمنون از دو بخش مادی و الهی تشکیل شده است. اگر تفسیر علامه طباطبایی را بپذیریم، در نتیجه دمیده شدن روح الهی، انسان واجد خصوصیات و صفاتی مثل قدرت، علم و حیات می‌شود و چون بخش مادی انسان ناتوان، جاهل و مرده است، بخش غیرمادی انسان، از جسم انسان در جهت اهداف و مقاصد خویش بهره می‌گیرد.

بنابراین، می‌توان گفت براساس انسان‌شناسی اسلامی، انسان موجودی دوساحتی و متشکل از یک بُعد جسمانی و مادی یا به عبارتی، طبیعی از یک سو و یک بُعد الهی و روحی و معنوی یا به عبارتی، فطری از سوی دیگر است. حال اگر انسان را موجودی دوساحتی (طبیعت و فطرت) بدانیم، کمال تعریف شده برای وی نیز متفاوت می‌شود و نمی‌توان از حقوق صرفاً مادی و طبیعی درباره او سخن گفت؛ زیرا این امر؛ به معنای نادیده گرفتن بُعد برجسته‌ای از وجود اوست. بر این اساس، حقوقی که به وی اسناد داده می‌شود، هم حقوق طبیعی و هم حقوق فطری را دربر خواهد گرفت. وجود دو دسته از تمایلات در وجود انسان، یعنی تمایلات و گرایش‌های مادی از یک سو و تمایلات و گرایش‌های فطری و الهی از سوی دیگر نیز نتیجه همین دوساحتی بودن وجود انسان است. آن دسته از نظریه‌هایی که در صورت بندی اصول عدالت از جنبه الهی یا به عبارتی، فطری حیات انسان غفلت می‌کنند، در واقع، نظریه‌ای را ارائه می‌دهند که نمی‌تواند در جهت به کمال رساندن انسان،

مبتنی بر همهٔ عرصه‌ها و ساحات وجود انسان مؤثر باشد. بیشتر نظریات مدرن در فضای تمدنی غربی، این‌گونه هستند؛ به‌این‌معنا که به‌دلیل تلقی مادی و غیرالهی از وجود انسان، در اصول عدالت در نظر گرفته‌شده برای توزیع خیرات در اجتماعات سیاسی نیز صرفاً بر مؤلفه‌ها و معیارهایی از این دست تأکید می‌کنند. در مقابل، از منظری دینی و اسلامی باید بر حقوق انسان برای شکوفایی و تحقق جنبه‌های الهی و فطری وجودی او، علاوه بر جنبه‌های مادی و طبیعی تأکید کرد. دقیقاً به‌همین دلیل است که در اسلام، از حق رشد و هدایت که نتیجهٔ ضرورت عبودیت خداوند است، سخن گفته می‌شود و این‌ها به‌منزلهٔ حقوق فطری در نظر گرفته می‌شود.

اما آنچه در این میان، اهمیت دارد، آن است که ساحت فطری و الهی انسان، باید بر ساحت مادی و طبیعی او حاکم باشد. به‌عبارت‌دیگر، تمایلات مادی و طبیعی در وجود انسان، مقدمه‌ای برای تحقق تمایلات الهی و فطری اوست. در واقع انسان برای نیل به کمالاتش باید در مقام موجودی که روح الهی و تمایلات الهی و معنوی دارد، از ابعاد مادی و طبیعی خویش به‌مثابهٔ ابرازی برای رسیدن به‌گرایش‌های برتر و متعالی که خداوند بر اساس خلقت خویش در وجود او به‌ودیعه نهاده است، بهره‌گیرد. دربارهٔ ضرورت حاکم بودن بُعدی فطری وجود انسان بر بُعد طبیعی و مادی او از منظر انسان‌شناسی اسلامی، می‌توان به آیهٔ ۷۷ سورهٔ نساء، آیهٔ ۶۴ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۳۸ سورهٔ توبه، آیات ۲۱ و ۲۲ سورهٔ حدید و آیهٔ ۱۶ سورهٔ اعلی اشاره کرد.

در این آیات، حیات دنیوی و حیات اخروی که در واقع، اشاره به جنبه‌های مادی و طبیعی حیات بشر و جنبه‌های الهی و فطری آن است، مقایسه می‌گردد؛ سپس بر برتری حیات اخروی تأکید می‌شود. باید توجه داشت که تأکید قرآن بر مرجح بودن جنبهٔ الهی و فطری وجود انسان، به‌معنای انکار و نادیده‌انگاشتن جنبهٔ مادی و طبیعی او نیست؛ بلکه بیان اولویت یکی بر دیگری است. با اینکه به‌نظر می‌رسد ضرورت حاکم شدن فطرت بر طبیعت بسیار روشن است و روح حاکم بر بسیاری از تعالیم قرآنی محسوب می‌شود، می‌توان به آیاتی مثل آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اعراف و عبارت «اولئک کالانعام» در این آیه اشاره کرد.

مذمت خداوند از این دست انسان‌ها، از آن‌روست که طبیعت‌شان که با حیوانات مشترک‌اند، بر آن‌ها غالب شده است. آیه ۵۶ سوره ذاریات نیز به صورتی دیگر با بیان علت غایی خلقت انسان بر حاکم بودن بُعد الهی و معنوی بر جنبه مادی و طبیعی او تأکید می‌کند: «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون؛ من جن و انس را نیافریدم، مگر برای اینکه مرا بپرستند.»

براین اساس، می‌توان گفت با توجه به مراتب انسانی، رابطه دو ساحت طبیعت و فطرت، رابطه‌ای افقی نیست، بلکه دو مرتبه وجودی انسان است و فطرت که مظهر روح الهی انسان به‌شمار می‌رود، باید بر طبیعت حاکم شود. از سوی دیگر، از آنجاکه ساحت فطری انسان باید بر ساحت طبیعی وی غالب شود، اصل هدایت نیز اصل اول عدالت است که بر دیگر معیارهای عدالت حاکم است. مفهوم کلیدی رشد و حقوق منبعث از آن نیز ناظر بر همین مرتبه روحانی انسان است. نبود حقوقی مثل حق رشد و حق هدایت در فهرست لیبرالی از حقوق انسان، آن‌چنان‌که در اعلامیه حقوق بشر بازتاب یافته است و وظایف دولت و افراد جامعه نیز براساس آن تعیین می‌شود، ناشی از نگرش صرفاً طبیعت‌گرایانه به انسان است. وقتی چنین حقوقی برای انسان در نظر گرفته نشود، دولت نیز وظیفه‌ای ندارد که زمینه رشد و هدایت افراد جامعه را فراهم سازد. در مقابل، در مکتب لیبرالیسم، آزادی به مهم‌ترین حق انسان تبدیل می‌شود و دولت موظف می‌شود تا از این حق، به بیشترین حد ممکن که با حق مشابهی برای همگان سازگار است، محافظت کند.

دلالت‌های سیاسی اصل هدایت

به این ترتیب، روشن می‌شود که مبانی انسان‌شناختی، دلالت‌های سیاسی مهمی در تبیین عدالت دارند، و توزیع قدرت سیاسی از مهم‌ترین این دلالت‌هاست. از آنجاکه هدف قدرت سیاسی در اسلام، رشد دادن افراد و تعالی آن‌هاست، مبنای توزیع قدرت سیاسی نیز میزان رشد و تعالی و به عبارت دیگر، سعه وجودی فرد است. سعه وجودی از مفاهیم متعلق به حکمت صدرایی است و می‌تواند در موضوع مورد بحث، با اهمیت باشد. ملاصدرا در بحث سعه وجودی، تأکید می‌کند که خداوند بیشترین سعه وجودی را دارد: «اول و آخر

مبدأ اعلی است؛ زیرا دارای سعة وجودی منبسط است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۰). در این میان، همه انسان‌ها در سلوک به سوی خداوند، در قوس صعودی حرکت می‌کنند که انسان کامل، بیشترین مسافت را در این راه طی کرده است:

همه موجودات، در سلوک به سوی خداوند هستند؛ ولی آن را درک نمی‌کنند؛ اما این حرکت و سیر به سوی خدا در انسان کامل که بخش زیادی از قوس صعودی به سوی خداوند را پیموده است، دارای ظهور بیشتری است. این امر برای صاحب‌نظران و اهل اندیشه که تقلید و جدال آن‌ها را کور نساخته است، روشن است؛ و این فضلی است که خداوند به هر آن کس که بخواهد، اعطا می‌کند (صدر الدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۶).

ملاصدرا همانند حکمای یونان، به‌ویژه افلاطون، جامعه را به انسان تشبیه می‌کند که در آن عضوی ریاست را به عهده دارد:

مدینه فاضله، شبیه بدن کامل و سالم است که اعضایش برای کامل شدن زندگی آن، در همکاری با هم هستند و یک عضو آن یعنی قلب، ریاست را بر عهده دارد و جایگاه بقیه اعضا، به‌میزان نزدیکی آن‌ها به قلب است (همان: ۴۹۰).

رئیس مدینه یا همان رهبر اجتماع سیاسی، ضرورتاً باید انسان کامل باشد:

این انسان [رئیس جامعه] انسانی است که به کمال رسیده است و عقل بالفعل شده است و قوه متخیله خود را به غایت کمال آن رسانده است و همچنین قوای احساسی و محرکه‌اش، به شکل فعالانه و نه منفعلانه، به کمال دست یافته است (همان: ۴۹۲).

این انسان در بالاترین مراتب انسانی قرار دارد و می‌داند که سعادت چگونه به دست می‌آید: و این، اولین شرط رئیس جامعه است:

(این انسان) به‌واسطه فیض خداوند به عقل فعال و فیض عقل فعال به عقل منفعلش، حکیم، فیلسوف و ولی می‌شود و به‌واسطه فیض به قوه متخیله‌اش، نبی می‌شود که به آنچه واقع خواهد شد، انداز و از آنچه واقع شده است و آنچه

هست، خبر می‌دهد؛ و این انسان، در کامل‌ترین مرتبه انسانی و بالاترین درجه سعادت قرار دارد و گویی نفس وی، به صورتی که بیان کردیم، با عقل فعال یکی شده است و این انسان به هرفعلی که بتواند موجب سعادت انسان شود، آگاهی دارد و این امر، شرط اول رئیس جامعه است (همان: ۴۹۳).

از دلالت‌های بحث مهم سعه و جودی در حکمت صدرایی، که مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی اسلامی است، در بحث برابری مطرح می‌شود. پیوند میان برابری و عدالت، آن‌چنان است که برخی نویسندگان، عدالت را به برابری تعریف کرده‌اند (برای نمونه، ر. ک. میلر، ۱۳۸۶)؛ اما روشن است که ایده مراتب انسانی در تعارض با برابری انسان‌ها قرار دارد. هرچند واضح است که همه انسان‌ها از آن‌رو که انسان هستند، به این معنا که دارای طبیعت و فطرت انسانی هستند، برابرند و همین امر موجب حقوقی برای آن‌هاست که فی‌المثل در مورد حیوانات و گیاهان صدق نمی‌کند. اما برخی حقوق هستند که فراتر از این قلمرو حداقلی‌اند و با مراتب انسانی پیوند دارند. یکی از آن‌ها حق حکومت یا قدرت سیاسی است. همین امر، موجب شده است که امامت و ولایت جامعه اسلامی، عهد الهی معرفی شود، نه قراردادی اجتماعی. برون‌داد قرارداد اجتماعی، به معنایی که به‌طور مشخص با هابز آغاز می‌شود و همچنان اندیشه غالب در توزیع قدرت سیاسی است، نظام دموکراتیک سکولار است که مبنای توزیع قدرت سیاسی «رضایت و توافق» است. اما در اسلام، عهد و پیمان الهی، مقدم بر هر قرارداد بشری و از آن‌میان، قرارداد اجتماعی برای نحوه توزیع قدرت سیاسی و سامان دادن به نظام اجتماعی است. بر این اساس، قدرت سیاسی به فردی تعلق می‌گیرد که بیش از همه در مسیر رشد طی طریق کرده است و بیش از همه، اوامر الهی را می‌شناسد و به آن پایبند است و به تعبیر فلسفه صدرایی، از سعه و جودی بیشتری برخوردار است. روشن است که چنین ویژگی‌هایی در پیامبران و امامان به‌نحو اتم وجود دارد و زمان غیبت نیز فردی جانشین آن‌ها می‌شود که بیشترین قربت را از لحاظ سعه و جودی - علمی و عملی - با آن ذوات مقدسه دارد.

سعه وجودی و مراتب انسانی در توزیع آزادی در جامعه نیز دلالت‌های مهمی دارد. قلمرو آزادی افراد در لیبرالیسم، بیشتر از اسلام است و فرد از انتخاب‌های بیشتری برخوردار است و البته این انتخاب‌ها، قابل افزایش نیز هست؛ مادامی‌که آزادی مشابهی را برای دیگران سلب نکند یا ضرری را متوجه دیگران نسازد. اما در نگرش اسلامی، محدودیت آزادی‌های انسان، برای رشد روحی او ضرورت دارد و لازمه حاکم شدن فطرت بر طبیعت است، که پیش‌تر بیان شد. اما گسترش تنوع انتخاب‌ها در لیبرالیسم، ناشی از غلبه طبیعت بر فطرت است: «بل پرید الانسان لیفجر امامه (قیامت: ۵)؛ (انسان شک در معاد ندارد) بلکه او می‌خواهد در تمام عمر گناه کند.» از علل افزایش و تنوع مداوم انتخاب‌ها و در نتیجه، گسترش آزادی‌های افقی یا سکولار انسان در جامعه لیبرال‌دمکرات معاصر، جبران نیاز روحی انسان برای تعالی و کمال است که در لیبرالیسم با نفی یا کنار گذاشتن ساحت فطری انسان، نادیده گرفته شده است. اما از آنجاکه زمین مقصد واقعی و نهایی انسان نیست، هر چه دامنه این انتخاب‌ها افزایش یابد، و هر چه انسان بیشتر در این تنوع طلبی پیش می‌رود، گمراه‌تر، ناکام‌تر و دچار یأس بیشتری می‌شود.

نابرابری‌های حقوقی در اسلام میان مسلمان و غیرمسلمان نیز براساس همین مراتب انسانی و در راستای هدایت صورت گرفته است؛ به این معنا که در نظر گرفتن حقوق بیشتری به لحاظ سیاسی برای مسلمانان در مقایسه با غیر مسلمانان، با هدف تشویق و ترغیب آن‌ها برای پذیرش اسلام صورت می‌پذیرد. این امر نیز به معنای تلاش برای ارتقای جایگاه انسانی و مرتبه وجودی آن‌ها و حرکت در مسیر کمال است. برابری انسان‌ها در لیبرالیسم، ناظر بر برابری انسان‌ها در طبیعت انسانی است. از آنجاکه لیبرالیسم دیگر ساحت وجودی انسان را کنار می‌گذارد، قادر به تشخیص حقوقی فراتر از حقوق طبیعت انسانی نیست؛ اما دیگر ساحت وجودی انسان که مهم‌تر از ساحت طبیعت نیز هست، دارای حقوقی است و از آنجاکه انسان‌ها در این ساحت، برخلاف ساحت طبیعت، نابرابرند، حقوق متفاوتی نیز دارند. در واقع، تقسیم‌بندی برخی متفکران اسلامی از حقوق انسان‌ها در اسلام، مبتنی بر همین مراتب وجودی انسان است. برای مثال، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که حقوق

در اسلام را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن حیث که انسان هستند؛ این قسم حقوق را حقوق اساسی می‌گویند. ۲. حقوقی که مشترک میان موحدان بوده و شامل پیروان همه ادیان الهی می‌شود. ۳. بخش دیگری از حقوق وجود دارد که متعلق و مختص مسلمان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵). این تقسیم‌بندی از حقوق، به معنای تبعیض میان انسان‌ها و تمایز طبیعی آن‌ها نیست، بلکه ناظر بر مراتب وجودی آن‌هاست.

نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های مبانی انسان‌شناختی ارائه نظریه‌ای درباره عدالت، آن است که علاوه بر ترسیم فضایی که نظریه‌پردازی در درون آن صورت می‌گیرد، در تعیین و تبیین اصول عدالت نیز نقش انکارناپذیری دارد. انسان‌شناسی اسلامی، با توجه به اینکه دو عرصه و ساحت را برای انسان در نظر می‌گیرد، صرفاً به تعیین اصولی معطوف به توزیع خیرها و کمالات مربوط به عرصه طبیعی نیست؛ بلکه علاوه بر این، به ساحت فطری و الهی وجود انسان نیز در تعیین اصول عدالت توجه بنیادین می‌کند و آن را در بنا نهادن یک جامعه عادل، معیار قرار می‌دهد. از آنجاکه انسان از دیدگاهی اسلامی و قرآنی، همان‌گونه که گفته شد، از دو ساحت طبیعی و فطری برخوردار است، می‌توان از حقوق طبیعی و همچنین حقوق فطری انسان سخن گفت. مکاتب صرفاً مادی، به ویژه لیبرالیسم، در تبیین اصول عدالت به جنبه فطری و از این‌رو، به حقوق فطری او بی‌توجهی کاملی مبذول می‌دارند؛ اما تلقی اسلامی از انسان، موجب طرح ایده حقوق فطری و الهی، علاوه بر حقوق طبیعی و مادی می‌شود. از آنجاکه حقوق فطری به دلایل انسان‌شناختی ذکر شده باید بر حقوق مادی و طبیعی حاکم باشد، اصل هدایت که برگرفته از هدف غایی خلقت انسان است، مهم‌ترین معیار عدالت می‌شود. در نتیجه، تلقی اسلامی از انسان، موجب صورت‌بندی نظریه‌ای هدایت‌محور و نه آزادی‌محور یا رفاه‌محور از عدالت به عنوان اساس قوام‌بخش جامعه عادل می‌شود.

انسان‌هایی که از مرتبه وجودی بالاتری، یا براساس حکمت صدرایی از سعه وجودی بیشتری برخوردارند، از حقوق سیاسی بیشتری برخوردار هستند. از مهم‌ترین این حقوق، حق حاکمیت سیاسی و رهبری اجتماع سیاسی است. هرچند در نظر گرفتن چنین حقوقی نیز به منظور ارتقای جایگاه جامعه و زمینه‌سازی برای عبودیت خداوند و رفع موانع هدایت صورت می‌گیرد. انسان‌هایی که سعه وجودی پایین‌تری دارند نیز از طریق پذیرش حاکمیت سیاسی انسان‌های هدایت‌یافته، می‌توانند از زمینه‌های فراهم‌شده برای عبودیت خداوند بهره‌گیرند و به مراتب بالاتری از هدایت و از این‌رو، مرتبه وجودی دست‌یابند. برخورداری از حقوق مربوط به حاکمیت سیاسی، هرچند به صورت متناسب با میزان سعه وجودی میان اتباع یک اجتماع سیاسی توزیع می‌شود، خارج از دسترس افراد عادی نیست. کسانی که در جایگاه پایین‌تری هستند، در صورت پذیرش عبودیت خداوند و قرار گرفتن در مسیر هدایت نیز می‌توانند به این حقوق دسترسی یابند. با توجه به آنچه درباره ساحت‌های طبیعی و فطری وجود انسان گفته شد، دسترسی به مراتب بالاتر به لحاظ سعه وجودی، نه تنها برای همه انسان‌ها ممکن است؛ بلکه به مثابه یک حق برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود؛ حق مشروعی که حاکمیت سیاسی باید زمینه‌های تحقق و ارتقای آن را فراهم کند و اعضای اجتماع سیاسی نیز باید این خواسته به حق و مشروع را از حاکمیت سیاسی مطالبه کنند.

در نتیجه، واضح است که طرح اصل هدایت، به عنوان اولین اصل عدالت، دلالت‌ها و استلزامات سیاسی خاصی نیز دارد که در تقابل با نگرش‌های برابرگرایانه مدرن در زمینه توزیع خیرها و حقوق اجتماعی است. اما توجه به مراتب وجودی انسان در تشخیص حقوق که متأثر از فلسفه اصالت وجود و تشکیک وجود صدرایی است، دو ثمره دیگر نیز دارد: یکی گسترده شدن گستره حقوق انسان و دیگری توجه به حقوق دیگر موجودات. از منظر تعالیم آسمانی اسلام، نه تنها انسان، بلکه هر موجودی به میزان حیطة وجودی خود دارای حق است و انسان که واجد گسترده‌ترین قلمرو وجودی در این عرصه خاکی است، از حقوق بیشتری برخوردار است. طبیعت و دیگر موجودات نیز در این بینش، دارای حقوق هستند؛ امری که در اندیشه‌های اومانیستی دوران مدرن، از جمله لیبرالیسم، مورد غفلت قرار

گرفت و موجب آسیب‌های جدی و جبران‌ناپذیر گردید. ظهور فزاینده گرایش‌های دفاع از محیط زیست، از همین نقص بنیادی در مبانی نظری مکاتب مدرن حکایت دارد و تنها راه اصلاح آن، تدوین حقوق خداوند، انسان و دیگر موجودات و طبیعت براساس آموزه‌های وحیانی است.

کتابنامه

قرآن کریم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۰). فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.

لوین، اندرو (۱۳۸۰). طرح و نقد لیبرال دموکراسی، ترجمه و تحشیه انتقادی سعید زیبا کلام، تهران، سمت.

هیوود، اندرو (۱۳۸۷). مفاهیم کلیدی در علم سیاست. ترجمه حسین سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، علمی و فرهنگی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). المفردات فی غریب القرآن، تهران، الکتاب.

ابن ذکریا، احمد بن فارس (۱۴۲۹). معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبایی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (صدر المتألهین)، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۹). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۰). المیزان فی تفسیر القرآن. قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۳۰). تفسیر جوامع الجامع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

عروسی حویزی، الشیخ عبد علی بن جمعه (۱۴۳۴). تفسیر نورالثقلین، سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انوار المهدی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزاره الثقافه والارشاد الاسلامی.

میلر، دیوید (۱۳۸۶). اصول عدالت اجتماعی، ترجمه رضا نوروزی و لاله فاضلی، تهران، سماء.

- Berry, Christopher (1986). Human nature. London: Macmillan.
- Curtis, Merle (Sep. 1953). Human Nature in American Thought. Political Science Quarterly. vol. 68. No.3
- Forbes, Ian and Smith, Stive (Editors) (1983). Politics and Human nature. New York: St. Martins Press.
- Kekes, John (1997), Against liberalism, Ithaca, London: Cornell university press.
- Plant, Raymond (1991). Modern Political Thought, Oxford: Basil BlackWell.
- Rawls, John (1971), A Theory of Justice, Oxford University Press.
- Sandel, Michael (2009), *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Great Britain: Allen lane.
- Taylor, Charles (1985), Philosophy and the human sciences, Cambridge, New York: Cambridge University press.
- Taylor, Charles (2007). A Scular Age, USA: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1983), Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality, Basic Books.