

## مقدمه

جامعه می‌پردازد<sup>۱</sup>، قابل نشده است، جای این پرسش باقی است که چه تفاوتی بین حقوق و اخلاق وجود دارد؟ به این معنا که اگر حقوق را مجموعه قواعدی بدانیم که اجتماع برای حفظ نظم اجتماعی تحمیل می‌کند، تفاوتی بین حقوق و این طرز تلقی از اخلاق وجود نخواهد داشت. وانگهی، انحصار اخلاق به قواعد زندگی اجتماعی، به معنای ضداخلاقی و ناهنجار بودن افرادی است که جامعه را به سمت اخلاق آرمانی دعوت می‌کنند. از این منظر، شاید پیامبران و اولیای الهی در شمار افراد ناهنجار و ضداخلاق بوده‌اند! مطابق طرز تلقی دیگر، زمانی با اخلاق سرو کار داریم که علاوه بر وجود تعریف سابق الذکر، هدف از قاعده اخلاقی تهذیب نفس و ضمانت اجرای آن نیز وجدان یا عقل انسانی باشد. مطابق این تعریف در تفکیک بین اخلاق و حقوق می‌توان گفت که هرگاه ضمانت اجرای قاعده‌ای، وجدانی و درونی باشد، آن گزاره، اخلاقی است و هرگاه قاعده‌ای به خاطر ضمانت اجرایی غیر از وجدان مورد اطاعت قرار گیرد، آن قاعده، قاعده‌ای حقوقی است. به همین دلیل هدف اخلاق تهذیب نفس و ارضای وجدان، و هدف حقوق نیز نظم اجتماعی است.

اما در اینکه چه اعمالی جزو اخلاق است می‌توان دو منبع را تشخیص داد: اخلاق اجتماعی و اخلاق آرمانی. گاه جامعه بر اثر تکرار و عادت، اموری را جزو الزامات اخلاقی قلمداد می‌کند که شخص در صورت انجام ندادن آن احساس بشیمانی و ندامت می‌کند و خود را مجبور به قضا و ادای آن احساس می‌نماید. اما گاه منشأ اخلاق دستور فطرت انسانی است که بر اثر بیداری به مدد دین و سایر امور انسان‌ساز، اموری را جزو تکالیف اخلاقی قلمداد می‌کند. اخلاق اول اجتماع است و محدود به مرزهای اجتماع، اما اخلاق دوم فرامرزی است و حدی نمی‌شناسد. اخلاق اول ایستا و ایستمند و اخلاق دوم پویانده و توانمند است.<sup>۲</sup> عده‌ای مانند دور کیم<sup>۳</sup> و ویل دورانت<sup>۴</sup>، اخلاق را منحصر به همان نوع اول می‌کنند اما در مقابل، متالیهین و فلاسفه منشأ دومی نیز برای اخلاق قایل هستند.

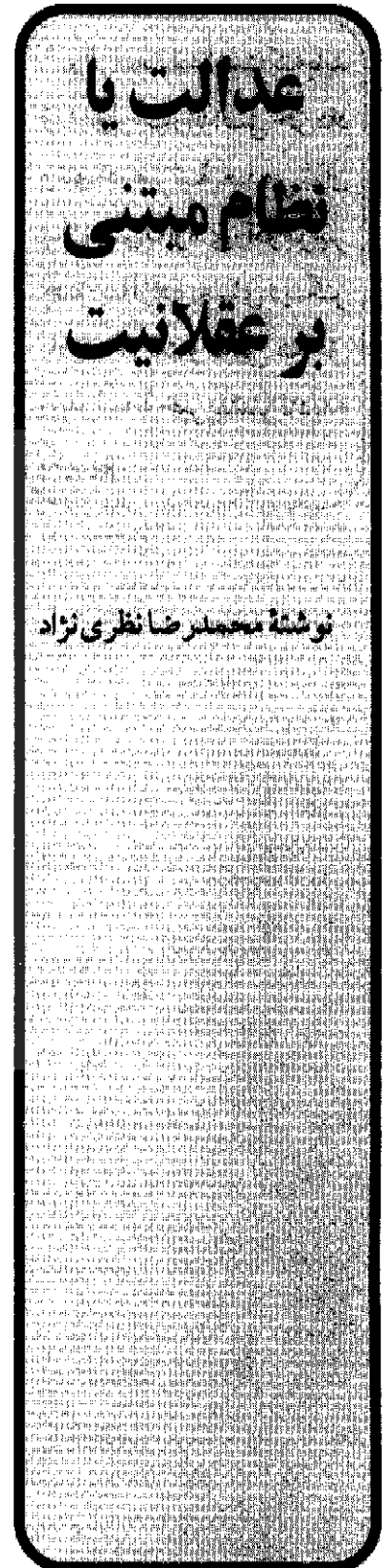
نوشتار حاضر به رابطه بین نظم و عدالت می‌پردازد: آیا نظم و عدالت در عرض یکدیگر و معارض با هم هستند یا اینکه هدف واحدی دارند؟ اصولاً از چه رو به عدالت نیاز مندیم؟ آیا برای اداره معقول و منطقی اجتماع به عدالت نیاز داریم یا به خاطر تهذیب نفس انسانی؟

در صورتی که عدالت به کار اداره معقول و منطقی اجتماع بیاید، آیا رابطه نظم و عدالت رابطه‌ای طولی نخواهد بود؟ در این صورت آیا عدالت همان شکل عالی نظم اجتماعی نیست؟ برای پاسخ گویی به پرسشهای فوق ناگزیریم از رابطه اخلاق و عدالت و علت نیاز به عدالت، بحث کنیم و سپس با بررسی مبنای عدالت و علت نیاز به آن، مشخص سازیم که آیا عدالت همان نظم معقول و منطقی است یا خیر.

## اخلاق و رابطه آن با عدالت

درباره اخلاق، سه طرز تلقی از یکدیگر قابل تشخیص است. مطابق تلقی اول، گزاره اخلاقی، گزاره‌ای است که موضوع آن افعال انسانی و محمول آن یکی از مفاهیم خوب، بد، درست، نادرست و... باشد. از آنجا که مفاهیم درست، نادرست و... از نظر اجتماع و شهر و ندان آن معنا می‌یابد، اخلاق همان ادب زندگی اجتماعی است. بنابراین با توجه به تحول جامعه، اخلاق امری است نسبی و متغیر. در نتیجه، «علم اخلاق کنونی علم اخلاق جامعه و انسان کنونی است نه علم اخلاق هر جامعه و هر انسان ممکن؛ چنان که علم فیزیک یا تاریخ کنونی، علم فیزیک و تاریخ دنیای کنونی است نه هر دنیای ممکن و به همین سبب قوانین و گزاره‌های آنها، هیچ کدام ضروری و دائمی نیست.»<sup>۱</sup> به عبارت بهتر «اخلاق استثنای پذیر برای زندگی است و چون خادم است دنبالمرو مخدوم است و هر جا بدو زخمی یا نعمتی رسد بدین هم رنج یا مسرتی خواهد رسید.»<sup>۲</sup>

جدای از اینکه این برداشت تمایزی بین علم اخلاق که علم هنجاری است و جامعه‌شناسی به عنوان علمی رفتاری که به مطالعه اخلاقیات یک



هست».<sup>۱۱</sup>

با توجه به چنین مفهوم موسع از اخلاق است که در فلسفه حقوق در بحث ارتباط بین امر واقع و ارزش، از ارتباط حقوق و اخلاق سخن به میان آورده شده است و بر اساس اعتقاد به رابطه داشتن یا نداشتن حقوق و اخلاق، مکاتب حقوق تحققی یا مکاتب آرمانی و طبیعی از یکدیگر تمیز داده شده‌اند.<sup>۱۲</sup>

اما پرسش اساسی این است که امر آرمانی و ارزش در هر صورت اخلاقی است یا اینکه در صورت وجود شرایط گفته شده در نظریه دوم، اخلاقی تلقی می‌گردد؟ به عبارت بهتر، آیا ارزش و آرمان زمانی اخلاقی است که با هدف تزکیه و تهذیب نفس و با ضمانت اجرای وجدانی انجام گیرد، یا اینکه صرف نظر از این شرایط، چون از بایدها بحث می‌کند، اخلاقی قلمداد می‌گردد.

پاسخ به این پرسش بستگی به آن دارد که مشخص کنیم هدف ارزشها و غایاتی مانند عدالت چیست؟ آیا تهذیب و تزکیه فرد انسانی است یا نظم اجتماعی؟

اگر چه هر آرمان و غایتی که به علت ندای وجدان و به هدف تزکیه انسان پیگیری شود اخلاقی است، اما اگر همان امور به علل دیگر انجام پذیرد، در محدوده حقوق و سیاست جای می‌گیرد نه اخلاق. برای مثال، معنای عرفی عدالت، شامل مفاهیمی چون عدم تبعیض، عدم ظلم، توزیع برابر امکانات، استرداد اموال نامشروع و... می‌گردد. در صورتی که مصادیق فوق توسط مرجعی به نام حکومت انجام گیرد گفته می‌شود که اقتضای عدالت انجام چنین اموری بوده است. بنابراین آیا نمی‌توان مفهوم چون عدالت را بیشتر مفهوم حقوقی یا سیاسی دانست تا اخلاقی. به عبارت بهتر، هدف اولی مفاهیمی مانند عدالت، نظم اجتماعی است و نه تهذیب نفسانی. اگر چه عدالت و سایر ارزشها از «بایدها» سخن می‌گویند اما «بایدها»هایی که مقصود از آنها اداره اجتماع است و نه تهذیب و تزکیه فرد انسانی. بنابراین «تئوریهای عدالت، تنها در رابطه با وجود اجتماعی انسان و نقش فرد در سازمان‌دهی امور اجتماعی دارای

در هر صورت چه منشأ اخلاق را اجتماع و الزامات آن بدانیم که در اثر تکرار، حکم طبیعت ثانوی پیدامی‌کند و چه آن را حکم فطرت و وجدان بیدار تلقی کنیم، زمانی با امر اخلاقی سروکار داریم که ضمانت اجرا نفسانی باشد و هدف نیز ارضای وجدان و تهذیب نفس. و اگر ضمانت اجرا ترس از اجتماع و واکنش اجتماعی باشد، آن امر دیگر اخلاقی نیست. همانطور که کانت نشان می‌دهد «جز قانون اخلاقی که خاستگاه آن همان وجدان اخلاقی است و از این رو برآمده از ژرفای هستی معنوی آدمی است، هر فرمان دیگر مشروط است یعنی به کار بستن یا نبستن آن بر پایه پاداش یا کیفری است که ضامن اجرا نامیده می‌شود و از این رو ارزش آن فرمان نه به خودی خود بلکه به اعتبار نتیجه‌های آن است».<sup>۱۳</sup>

با توجه به مطالب بالا، در تفاوت بین حقوق و اخلاق می‌توان گفت «اخلاق با عالم درون سروکار دارد و حقوق با عالم برون. بدون اینکه تفکر در این میان نقشی داشته باشد، نتیجه حاصل از نظریه مزبور آن است که اخلاق قدرت اجبار ندارد و حال آنکه برعکس حقوق واجد چنین قدرتی است... اخلاق قبل از هر چیز از وجدان ذهنی سرچشمه می‌گیرد ولی حقوق مربوط به تشکیلات عینی زندگی اجتماعی است».<sup>۱۴</sup> در تأیید این استدلال متسکیو می‌نویسد «محکمه عدالت بشری فقط به عمل اشخاص توجه دارد و فقط عمل آنها را مورد توجه قرار می‌دهد. ولی عدل الهی چون به قلب افراد هم راه دارد می‌تواند بین تبهکاران و توبه‌کاران فرق بگذارد»<sup>۱۵</sup>

مطابق نظر سوم، هر ارزش و غایتی در محدوده اخلاق جای می‌گیرد چرا که، اخلاق «حوادث را باز نمی‌نماید تنها دستور و قانون می‌گذارد. اخلاق به آنچه هست نمی‌نگرد، بلکه به آنچه باید باشد، نظر دارد».<sup>۱۶</sup> با توجه به این که در این دیدگاه هر آرمان و غایت جزو اخلاق تلقی می‌شود، گفته شده است که: «ارزشهای اخلاقی اوصاف جهان را آشکار نمی‌کنند بلکه فقط مبین خواستها، آمال و امیال و گرایشها و پسندهای ما هستند و نشان می‌دهند که می‌خواهیم جهان چگونه باشد، نه اینکه چگونه

○ انحصار اخلاق به قواعد زندگی اجتماعی، به معنای ضداخلاقی و ناهنجار بودن افرادی است که جامعه را به سمت اخلاق آرمانی دعوت می‌کنند.

گردد... قائلان به حقوق طبیعی بشر سعی داشتند چیزی را بیان کنند که به زعم ایشان شرط بنیادی حیات اجتماعی و حکومتی «به طرز بشری» بود و به نظر من تنها بارعایت این گونه شرطهاست که جوامع انسانی از لانه مورچه و کنهوی زنبور عسل متمایز می‌شوند... مختصر آنکه حقوق طبیعی شرط وجود يك جامعه خوب است.»<sup>۱۵</sup>

در واقع شاید به منظور احتراز از انطباق هدف عدالت با اخلاق بوده که از اصطلاح حقوق طبیعی به منظور تمییز ارزشهایی چون عدالت استفاده می‌شده است؛ حقوقی که از يك سو برای حفظ نظم اجتماعی است و از سوی دیگر آرمانی و فطری است.

در تعاریف گذشتگان از عدالت هم که آنرا صفت حاکم و فرمانروایی دانستند در نهایت هدف آن بود که با وجود عدالت حاکم، جامعه نیز به نحو معقول و منطقی اداره شود.<sup>۱۶</sup>

در جمع بین طرز تلقی دوم و سوم می‌توان گفت که چون عمل به ارزشهایی مانند عدالت که بر آمده از ژرفای وجود آدمی است غالباً به علت ندای وجدان و ارضای خویشتن انسانی صورت می‌گیرد از این رو می‌توانند جزو اخلاقیات تلقی گردند، اما چون هدف آنها بیش از آنکه تزکیه فرد انسانی باشد، تضمین نظم اجتماعی و کارکرد عالی‌تر اداره اجتماع است. عدالت و سایر ارزشهای آرمانی بیش از هر چیز، مفهومی سیاسی و حقوقی دارند تا اخلاقی.

بنابر مطالب گفته شده، عدالت بیش از آنکه يك مفهوم اخلاقی باشد که هدفش اصلاح و تهذیب نفس است، هدف و غایت اولی‌اش، اداره اجتماعی و تضمین عالی‌تر نظم اجتماعی است؛ یعنی کارکرد عدالت در نظم اجتماعی است که مدنظر قرار می‌گیرد؛ به دیگر سخن، اگر عدالت را تنها صفت فرد ندانیم، بلکه صفت عمل قانونگذاری نیز بدانیم و اگر عصر حاضر را عصر حاکمیت قانون تلقی کنیم که با توجه به سیاست جنایی،<sup>۱۷</sup> قانون‌گذاری در کلیه زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، روابط خانوادگی و... باید صورت پذیرد، در این صورت، عدالت بیش از هر چیز کارکرد عالی‌تر و

توضیحات و رهنمودهای معینی هستند. این توضیحات و رهنمودها دارای آن ساخت و پرداخت نیستند که سایه بر تأملات اخلاقی و درك فردی از مسایل اخلاقی افکنند.»<sup>۱۳</sup>

سابقه تاریخی مفهوم عدالت نیز مؤید آن است که عدالت، بیشتر مفهومی اجتماعی داشته است تا مفهومی فردی، و هدف از آن نیز بیشتر نظم و اداره اجتماع بوده است تا تزکیه روح.<sup>۱۴</sup> «مک‌دانلد» در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان گفت حق طبیعی صرفاً حقی اخلاقی است می‌نویسد:

«کانت معتقد بود که وقتی با کسی به عنوان يك شخص دارای ارزش ذاتی و به عنوان غایت بالذات رفتار می‌کنیم، در حکم آن است که مطابق قانون اخلاقی که به همه موجودات عاقل از حیث عاقل بودن قابل تسری است با او رفتار می‌کنیم. اما این دقیقاً آن معنایی نیست که اصطلاح حقوق طبیعی در تاریخ بدان معنی استعمال شده است. اعلامیه حقوق بشر مشتمل بر این حق نبود که بشر حق دارد به او راست بگویند. به قولهایی که به او داده‌اند وفا کنند، اگر کار نیکی برای دیگران کرده‌اند او سپاسگزار باشند و غیره و غیره. وجه اشتراك اقسام مختلف حقوق طبیعی، خصلت سیاسی آنهاست. در حقوق بشر فرد اصیل بوده اما هیچ يك از قائلان به حقوق بشر حاضر نبوده است که در تنهایی و در جزیره‌ای دور افتاده و نامسکون از حقوق متمتع شود. حقوق بشر از ارکان قرارداد اجتماعی و اصول قوانین اساسی و منبع الهام طرفداران اصلاحات اجتماعی و حکومتی بود... صرف نظر از اینکه اخلاق بتواند بدون وجود جامعه وجود داشته باشد، قدر مسلم این است که وجود سیاست خارج از جامعه امکان‌پذیر نیست. پس چرا تصور می‌شود که وجود حقوق طبیعی مستقل از تشکیلات اجتماعی و منازعات سیاسی است؟ به نظر من برای اینکه به خصلت اساسی یا بنیادی آن حقوق تأکید شود مدافعان حقوق طبیعی الفاظی مانند آزادی و برابری و امنیت را دال بر اموری می‌دانستند که به عقیده ایشان در حکم ارزشهای بنیادی اخلاقی و اجتماعی بود و می‌بایست در جامعه لایق شهروندان عاقل و مسئول متحقق

### ○ منتسکیو: «محکمه

عدالت بشری فقط به عمل اشخاص توجه دارد و فقط عمل آنها را مورد توجه قرار می‌دهد ولی عدل الهی چون به قلب افراد هم راه دارد می‌تواند بین تبه‌کاران و توبه‌کاران فرق بگذارد».

## علت نیاز به عدالت و حقوق طبیعی

### چیست؟

گفته شد که به کارکرد عدالت برای تضمین نظم اجتماعی و اداره منطقی اجتماع نیازمندیم اما این نیاز از چه روست؟ در پاسخ باید گفت اجتماع ساخته شده از افراد انسان است و به علت وجود انسان در متن جامعه است که به عدالت نیازمندیم. این موضوعی است که نزد پوزیتیویست‌ها مفعول مانده بود، به این معنا که تبیین علمی پدیده‌ها از جمله هیأت اجتماعی، سبب شده بود که جامعه‌شناسانی مانند آگوست کنت و دور کیم و... جامعه را بدون وجود انسانی مورد مطالعه قرار دهند. این امر سبب شده بود که وظیفه جامعه‌شناسی چنین تعبیر شود: «جامعه‌شناسی در پی یافتن قاعده کلی رفتار اجتماعی است تا با کمک آن توانایی پیش‌بینی و کنترل حوادث و وقایع اجتماعی را بیابد».<sup>۲۴</sup> چنین رسالتی دور کیم را بدین سو سوق می‌دهد که پدیده‌های اجتماعی را همچون شیء مورد بررسی قرار دهد. بدین ترتیب نقش انسان در حیات اجتماعی چنین بیان شده است: «خصایص عمومی طبیعت آدمی در تنظیم و تربیت نخستین که موجب حیات اجتماعی است، دخالت دارد. اما این خصایص نه موجب حیات اجتماعی است و نه به حیات اجتماعی صورت خاصی می‌بخشد، بلکه تنها اثر خصایص مزبور این امر است که این حیات را میسر می‌سازد. علل آفریننده تصورات و عواطف و تمایلات جمعی بعضی از حالات شعور فردی نیست. علل آفریننده آنها در واقع اوضاع و احوالی است که هیأت اجتماعی را فرامی‌گیرد».<sup>۲۵</sup>

با توجه به این طرز تلقی ادعا شده است که «افراد يك جامعه اگر اعضای جامعه‌ای بودند غیر از جامعه خود، تمایلات، عادات و تعصباتی داشتند متفاوت با عادات و تمایلات و تعصباتی که فعلاً در اثر زندگی در جامعه خود دارند».<sup>۲۶</sup>

همین غفلت است که آگوست کنت را نیز به مخالفت با اعلامیه حقوق بشر و امی دارد چرا که

بهتر نظم اجتماعی را در پی دارد چنان که گفته شده است «نظمی که هدف آن استقرار عدالت نباشد و سیاست زوربنیان آن قرار گیرد، پریانمی‌ایستد و در معنی بی‌نظمی است. در پناه عدالت حفظ امنیت نیز آسانتر است زیرا قاعده عادلانه را مردم به شوق و رغبت اجرا می‌کنند».<sup>۱۸</sup>

در تأیید ادعای کارکردی بودن عدالت و هدف اجتماعی آن می‌توان به نظر متفکرینی چون کولیه، ژنی، ریبر و... اشاره کرد. ژنی می‌گوید «قواعد حقوقی توجه دارند که عدالت را فعلیت دهند و عملی سازند. این عدالت محتویات حقوق را تشکیل می‌دهد. جدا کردن آن از مفهوم مفیدیت دشوار است... وقتی به حقوق نظر می‌نماییم مفیدیت را در مفهوم عدالت وارد می‌سازیم».<sup>۱۹</sup> «کولیه» دانشمند فرانسوی نیز معتقد است که «علم اخلاقی از ابتکارات فلسفی یا از اختراعات مرییان دینی پدید نیامده و تنها در کتابهای متخصصین اخلاق مندرج نگشته است بلکه حقیقت زنده‌ای است که به دو صورت ظاهر می‌شود: یکی نفسانی و درون ذاتی و دیگری اجتماعی».<sup>۲۰</sup>

«ژرژ نار» در تعریف نظم و از قول سن توماس می‌نویسد «حقوق عبارت از متوافق ساختن زندگی با قاعده اوست. باید دید که این قاعده کدام است. این قاعده همان نظمی است که منظور از آن هماهنگی درونی است که بازبایی و عدالت آمیخته شود یا سعی و کوشش پیوسته و دائمی و قصد قربت و نزدیکی به سوی عدالت است. بنابراین حقوق نظمی است که منظور از آن فعلیت دادن به عدالت و نیکی است».<sup>۲۱</sup>

«ریبر» حقوق را برای فعلیت دادن به عدالت می‌شناسد و معتقد است «اگر قانون با غایت اخلاقی مطابقت نماید اجرای آن سهل و آسان خواهد بود. در این صورت قانون از روی میل و رضایت رعایت می‌شود».<sup>۲۲</sup> هوریو نیز اعتقاد دارد که «هرچه برابری در میان افراد افزونتر باشد، توافق و هماهنگی آنان با جماعت بیشتر خواهد بود. برابری عامل اساسی در متوافق ساختن فرد با جماعت است».<sup>۲۳</sup>

○ هر آرمان و غایتی که به علت ندای وجدان و به هدف تزکیه انسان پیگیری شود اخلاقی است، اما اگر همان امور به علل دیگر انجام پذیرد، در محدوده حقوق و سیاست جای می‌گیرد نه اخلاق.

شخصیت انسان را برتر از جامعه قرار داده است.<sup>۲۷</sup> ملاحظه می‌شود که در این دیدگاه، فرد انسانی همچون مومی است در کف دستان قدرتمند اجتماع که به هر شکل که مایل باشد، قادر است او را به تغییر وادارد. در نقد این رویکرد، هانا آرنهت می‌نویسد: «نقش فرد در همه این مراحل نقش هم‌آوایی، اغفال و زیست طبیعی و غیر سیاسی است. بدین سان جامعه جانشین عرصه عمل شده است.»<sup>۲۸</sup>

در این دیدگاه، فرد انسانی و شخصیت او نه تنها در ایجاد جامعه نقشی ندارد بلکه خود متأثر از جامعه و اوضاع و احوال اجتماعی است. این در حالی است که کوین لوین روانشناس آلمانی متذکر می‌شود که «به علت وجود روابط متقابل میان شخصیت و محیط خارجی حد مشخصی نمی‌توان برای هر یک فرض کرد. محیط طبیعی و فیزیکی و اجتماعی که فرد را در خود فرا گرفته، در حکم یک واقعیت خارجی و عینی است که با شعور باطن آمیخته می‌گردد و در نتیجه افعال و تمایلات مشخصی ظاهر می‌شود. بنابراین جدایی این دو از یکدیگر و مطالعه منفرد آنها میسر نیست.»<sup>۲۹</sup> در توضیح این مطلب دل‌وکیو می‌نویسد «شرایط انسان در طبیعت چنین است: از یک سو محیط در طبیعت است و به عنوان یکی از افراد در آن وارد می‌شود و از سوی دیگر، به واسطه صفت سازنده و خصیصه‌ای وجود خود به عنوان یک ذات متفکر به طبیعت باز می‌گردد، به کل آن احاطه پیدا می‌کند و آن را طبق ادراک خود می‌فهمد و ارزیابی می‌کند. از این دیدگاه عالی حقیقت کامل دیگر چیز خارجی نیست، بلکه دقیقاً یک عمل و یک بروز فکری است.»<sup>۳۰</sup> او اضافه می‌کند که «همین وجدان همیشه باقی و همیشه تازه روح آدمی، مجموعه امکانات و تکالیف، ناظر به انجام عمل را به عنوان یک ذات ذی‌شعور و نه شیء بی‌شعور ظاهر می‌سازد... اگر آدمی فقط یک پدیده یا مجموعه‌ای از پدیده‌ها بود، مسئله نحوه سلوک و رفتار برای او مطرح نمی‌شد و تصور تکلیف در مورد او بی‌معنی بود. اعمال صادر شده از ناحیه وی به عنوان پدیده همیشه لزوماً مطابق با

طبیعت وی بود و نمی‌توانست از جهت مشروع بودن یا نبودن، محل بررسی انتقادی یا ارزیابی و بررسی قرار گیرد.»<sup>۳۱</sup> با توجه به مقدمات فوق او نتیجه می‌گیرد که «انسان در همین حال هم جزئی از طبیعت و هم اصل آن است که به یک نظام دوگانه حقیقت تعلق دارد... و اعمال آدمی نه از جهت ارتباط تجربی شان، بلکه در تبعیت از عالم برتر که خاص وجود مطلق انسان است، مورد مذاقه قرار می‌گیرد.»<sup>۳۲</sup>

باتوجه به چنین عقیده‌ای در مورد انسان و نقش او در جامعه است که افرادی مانند اریک فروم، هانا آرنهت و هابرماس معتقدند که تحول و پویایی جامعه در بستر کنشهای متقابل فردی و توسط بازیگرانی با رفتار خودسامان و خودانگیخته حاصل می‌شود. اریک فروم می‌نویسد «جامعه نوزمانی پدیدار می‌شود که تحول عمیق در قلب آدمی به وجود آید.»<sup>۳۳</sup>

مطابق آنچه گفته شد، انسان مومی در کف دستان قدرتمند اجتماع نیست بلکه خود ذات باشعوری است که می‌تواند از هنجارهای موجود فاصله گیرد و به نقد و ارزیابی آنها بپردازد، در واقع «همین که ما نگران ارزشها و آرمان جامعه خود هستیم نشان می‌دهد که چیزی در بشر وجود دارد که کاملاً تابع جامعه نیست. بنابراین ما توانا و در ضمن ناگزیر از آنیم که معیاری بجویم تا در پرتو آن بتوانیم در باب ارزشها و آرمانهای جامعه خودمان و نیز آرمان هر جامعه دیگر داور کنیم. این معیار را نمی‌توان در نیازهای جوامع یافت زیرا آن جوامع و اجزای سازنده آنها نیازهای متعددی دارند که با یکدیگر ناساز و متناقض اند... مشکل برخاسته از تعارض نیازهای اجتماعی را نمی‌توان حل کرد مگر بر پایه شناخت مان از حقوق طبیعی.»<sup>۳۴</sup>

بنابراین چون در اجتماع زندگی می‌کنیم و اجتماع نیز مرگب از افراد انسانی است و انسان نیز نقش هم‌آوایی، اغفال و زیست طبیعی ندارد، به عدالت برای اداره معقول و منطقی اجتماع نیازمندیم؛ عدالت و حقوق طبیعی که رویگردانی از آن به گفته اشترائوس افراد جامعه را به دیوانگانی تبدیل می‌کند «که در مسایل جدی، معیاری جز

○ عدالت، بیشتر مفهومی اجتماعی داشته است تا مفهومی فردی، و هدف از آن نیز بیشتر نظم و اداره اجتماع بوده است تا تزکیه روح.



○ چون عمل به ارزشهایی مانند عدالت که برآمده از ژرفای وجود آدمی است غالباً به علت ندای وجدان و لرضای خویشتن انسانی صورت می گیرد از این رو می توانند جزو اخلاقیات تلقی گردند.

است و می تواند و باید از وضع موجود فراتر رود و به آینده گرایش یابد».<sup>۳۸</sup> با توجه به این واقعیت، ادعا می شود که انسان واجد قدرتی است که به طور مستقل از دین و اجتماع به او قوه تمیز حسن از قبح را می دهد.

برای اینکه فرد انسانی بتواند به درک درستی از امور نایل شود، باید فطرت و آرمان را از مصادیق جدا کند و از آنها فاصله بگیرد. چنان که گفته شده است: «مفهومی مانند عدالت در همه ماهم صدقی دارد و هم گوهری، هم رویه های رایج و متعارف و مرسوم دارد و هم فطرتی که آرمانی است که با آن رویه های اجتماعی را محک می زنیم. این فطرت و آرمان صرفاً فرآورده و اسیر مصادیقی که از طریق آنها این فطرت و آرمان را آموخته ایم نیست، زیرا صرفاً بر چسب نیست و صرفاً از طریق مصادیق آموخته نمی شود. ما همیشه این توان را داریم که این فطرت را از یک مصداق خاص جدا و قابلیت اطلاق آن را بر همان مصداق از نوازیایی کنیم».<sup>۳۹</sup> به عبارت دیگر، اندیشه عدالت و بطور کلی فطرت حقوق طبیعی، سلاحی است که انسان به طور مستقل از دین و هنجارهای اجتماعی، بوسیله آن به نقد و ارزیابی الزامات و هنجارهای اجتماعی می پردازد. از این رو لازم است که عقل انسانی فاقد پیش فرض و سوگیری باشد و از هماوایی و اطاعت میمون وار از هنجارها دوری گزیند. یعنی انسان باید صاحب وجود اصیلی باشد که عقلانیت او از الزامات قانون ها و ایدئولوژیها آزاد باشد. وجود اصیل چنان که پولانزاس می نویسد:

«عبارت است از بر عهده گرفتن وجود حقیقی، زیرا همان گونه که تجزیه و تحلیل های مفصل هایدگروسلسار تر نشان می دهد انسان می تواند حقیقت وجود خویش را مخفی کند، یعنی می تواند خود را به شیء تبدیل کند و خویشتن را به مثابه یک واقعیت منجمد و محدود تلقی کند. بدین ترتیب وجود نااصیل، وجودی است که از انتخاب کردن امتناع می ورزد و از اینکه با انتخاب و بحث و تردید مداوم درباره خود، ارزشهای ویژه خویش را بنیاد گذارد، سر باز می زند. چنین وجودی مسئولیت اعمال خود را بر عهده نمی گیرد و ضمن اینکه بدون

شیر و خط کردن نداردند: شعور در جزئیات و جنون در امر کلی».<sup>۴۰</sup>

نکته ای که باید یادآور شد، این است که، اگر چه در حقوق به کار کرد عدالت توجه می شود و اصول اخلاقی به دلیل نفع و فایده آن مد نظر قرار می گیرد اما این به معنای سودگرایی بنتمام و هیوم نیست، بلکه اعتقاد بر آن است که چون جامعه مرگب از افراد انسانی است و انسان صاحب وجودی ارزشی نیز هست اقتضای وجود آرمانی آدمی، رعایت عدالت برای نظم اجتماعی مطلوب است. در واقع، «عمل عادلانه را نه به خاطر نفعی که دربر دارد بلکه به خاطر نفس آن باید انجام داد».<sup>۴۱</sup> پس این تلقی از عدالت، گرچه به کار کرد آن تکیه می کند اما این کار کرد بیش از هر چیز مفهوم حق و تکلیف جان راز و دل و کیو را دارد. دل و کیو می نویسد «سود و فایده یک چیز است و حق و تکلیف چیزی دیگر، اختلاف ریشه ای این دو مفهوم را وجدان اخلاقی ما تأیید می کند... اگر حقوق دیگران مورد احترام است و امری مقدس شناخته می شود، از آن جهت نیست که این امر مفید به نظر می رسد، بلکه از جهت معرفت ما به ارزش و اعتبار حق فارق از فکر سودمندی و سودجویی است».<sup>۴۲</sup>

بنابر مطالب گفته شده، از یک سو علت توسل به عدالت کار کرد معقول نظم اجتماعی است و از سوی دیگر، با توجه به این که به خاطر وجود انسان به عدالت نیاز مندیم می توان نتیجه گرفت که مبنای عدالت انسان است.

### مبنای عدالت

در مورد مبنای عدالت بطور کلی سه دیدگاه وجود دارد. عده ای مبنای عدالت را دین تلقی می کنند. عده ای مبنای آن را اجتماع می دانند و گروهی نیز انسان را مبنای عدالت قلمداد می کنند. نگارنده با عقیده گروه اخیر موافق است زیرا «وجود انسانی به لحاظ ساخت وجودیش ارزشی است. انسان فقط به اعتبار ارزشها می تواند وجود داشته باشد و فعالیت کند. این ارزشها فقط از این جهت به وجود می آیند که انسان باید وجود داشته باشد و نیز از این لحاظ که انسان در پی جهش به سوی آینده

○ عدالت پیش از آنکه يك مفهوم اخلاقی باشد که هدفش اصلاح و تهذیب نفس است، هدف و غایت اولی اش، اداره اجتماعی و تضمین عالی تر نظم اجتماعی است.

فعالیت و ارزش گذاری شخصی، ارزشهای مستقر موجود را از خارج منفلاً پذیرا می شود، می کوشد تا خود را در يك ذات ثابت منجمد سازد. این ارزشها نیز به نوبه خود الوهیت می یابند و در نتیجه به پراکسیس تاریخی انسانها منسوب نمی شوند، بلکه آنها را یا به ذات متعالی مربوط می دانند یا به ذات انسان غیر مادی و غیر تاریخی. بنابراین در آخرین تحلیل وجود ناصیل، وجودی است که آزادی خود را کتمان می کند، آزادی که با وجود انسان در جهان و همچنین طرح و فعالیت سازنده ارزشها یکسان است... انسان باید خود را آزاد کند. یعنی آزادی خویش را انتخاب کند، زیرا که او آزاد است. واقعیت یعنی وجود انسانی و باید این واقعیت را برگزیند، زیرا موجودیت آن به اعتبار شرکت کردن در این واقعیت است.»<sup>۲۲</sup>

کوتاه سخن اینکه وجود اصیل وجودی است که عقلانیت او فاقد پیشفرض و سوگیری باشد. عقلانیت و وجد پیشفرضها، توجیه کننده بی عدالتی هم خواهد بود، چنان که برتراند راسل می نویسد: «در اخلاق ارسطو نه تنها ایرادی به بردگی یا حکومت شوهر و پدر بر زن وارد نمی شود، بلکه این اعتقاد نیز به چشم می خورد که بهترین چیزهای جهان اساساً مختص عده ای معنود است که همان انسانهای بزرگوار و فلاسفه هستند. از این موضوع چنین نتیجه می شود که توده مردم وسیله ای هستند برای پدید آوردن تئو چند حاکم و عالم.»<sup>۲۱</sup> علت نیز این است که گرچه ارسطو، ارزش را بر واقعیت یعنی فعالیت انسان در جهان استوار می کند اما «استدلال وی در درون يك دور باطل قرار می گیرد زیرا واقعیت یا طبیعت انسانی حقیقی، خود بر مبنای ارزش و کمال آن نسبت به يك ذات یا يك ارزش از پیش فرض شده، تعریف می شود.»<sup>۲۲</sup> خلاصه اینکه، حقوق طبیعی و عدالت، «شرط وجود يك جامعه خوب است اما اینکه این شرط چیست تنها به تصمیم انسان معین می شود. نه ما خود از طبیعت است نه مقید به ماهیت مرموز و هدفهای حتمی و گریزناپذیر.»<sup>۲۳</sup>

اما در اینکه به چه علت انسان تحت تأثیر القائات جامعه قرار می گیرد اجمالاً باید گفت که

«انسانها شدیداً تحت تأثیر فرهنگشان قرار می گیرند. اگر افراد در فرهنگی رشد کرده باشند که در آن برده فروشی، کلاهدرداری یا دروغگوئی مقبول باشد آن افراد شدیداً مستعد آنند که انجام چنین افعالی را مجاز بدانند. ممکن است آنها به نحو مبهمی احساس کنند که این قبیل افعال خطا هستند اما لزومی ندارد که این منظر الهی را علی الدوام نافذترین منظر در جامعه بدانند.»<sup>۲۴</sup>

بنابراین، وجود ناصیل استعداد خوگیری به الزامات و هنجارهای رایج و مرسوم را دارد. در این صورت «اگر مبنای مشروعیت اصول را در این بگیریم که هر اصلی در جامعه خودش پذیرفته است، پس باید گفت اصول جامعه آدمخوار همان قدر سالم و دفاع کردنی است که اصول اعتقادی انسان قانونمند امروزی. یعنی اصول جوامع آدمخوار را نمی توان به عنوان اصل بد و نادرست به سادگی طرد کرد و کنار گذاشت.»<sup>۲۵</sup>

از این رو باید پذیرفت که «در مورد بشر عقلی در کار است، و این عقل باید تعیین کند که چه چیز با ملاحظه غایت طبیعی بشر بالطبع درست است.»<sup>۲۶</sup> با توجه به چنین عقل آرمانی و غایت مستقلی است که گفته شده است: «هیچ الزام یا رابطه اجتماعی موجود، فی نفسه موجه نیست و همیشه این امکان هست که آدمیان بپرسند و خواستار پاسخ مفتح شوند که چرا باید (یا نباید) بر آن رابطه یا الزام گردن نهند و نهایتاً حتی ممکن است دستورهای تمامی حکومتها موجود و فشارهای هر جامعه ای را مورد تردید قرار دهند و در برابر آن قد علم کنند اگر همه را متساویاً ظالمانه یعنی نافی آن چیزی بدانند که فرد حق بنیادی خویش می شمارد. ولی از آنجا که بنا به فرض، این حق، مورد انکار هر قانون یا مرجع موجود است، لاجرم می بایستی حقی باشد که تمتع از آن مستقل از قوانین و مراجع مزبور حاصل شود و از منبمی دیگر سرچشمه گرفته باشد.»<sup>۲۷</sup>

آیا دین هم مانند جامعه و الزامات آن نمی تواند مبنای عدالت و حقوق طبیعی باشد؟ در مورد دین سه گونه برداشت امکان پذیر است که لازم است در مورد هر يك مختصری بحث شود. دو کلاز در

○ کوبلیه: «علم اخلاق از ابتکارات فلسفی یا از اختراعات مریبان دینی پدید نیامده و تنها در کتابهای متخصصین اخلاق مندرج نگشته است بلکه حقیقت زنده‌ای است که به دو صورت ظاهر می‌شود: یکی نفسانی و درون ذاتی، و دیگری اجتماعی».

جزمی و غیر عقلانی از پندارهای پیشین زوده شد. عنوان ظاهری که در نظامات طبقاتی قدیم برای نشان دادن برتری به کار می‌رفت و جزء جدا نشدنی این نظامات بود، در معرض مخالفت قرار گرفت. اندیشه‌های غیر علمی درباره ماهیت انسان و جهان که از خصوصیات عقاید کهن بود تا حدی از میان رفت و مهمتر از همه، ذهن بشر از تابو که مانع کشف حقیقت و تحقیق آزاد در قلمرو ارزشها و معرفت است، آزاد گشت».<sup>۵۰</sup>

نتیجه تحولات مذکور پیدایش مفهوم طبیعت، فلسفه و حقوق طبیعی بود.<sup>۵۱</sup> به دیگر سخن، مطابق این دیدگاه علت پیدایش مفهوم حقوق طبیعی مقابله با حقوق مذهبی و روشن کردن ماهیت محض چنان حقوقی بوده است زیرا، «در جایی که قانون مبتنی بر وحی الهی مسلط باشد مانع پیداشدن فطرت حقوق طبیعی می‌شود».<sup>۵۲</sup> به عبارت دیگر، حقوق طبیعی زمانی پیدا می‌شود که ذهن بشر از قید تابو رهایی یابد و بتواند بطور مستقل به حقیقت امور نایل گردد. چنانکه اشتر اوس می‌نویسد: «کشف مفهوم طبیعت تحقق ذاتیت بالقوه در بشر است که به تاریخ، جامعه، اخلاق و مذهب معینی بر نمی‌گردد بلکه امری است و رای همه آنها».<sup>۵۳</sup> بنابراین چنین دینی نه تنها مبنای حقوق طبیعی و عدالت نبوده است بلکه عدالت و حقوق طبیعی برای مقابله با چنین برداشتی یا به عرصه وجود می‌گذارد. طرز تلقی دیگر راجع به دین، آن است که دین را نظامی از اعتقادات بدانیم. آیا چنین برداشتی از دین می‌تواند با مفهوم حقوق طبیعی و عدالت سازگار باشد؟

مقدمتاً باید اشاره کرد که دین واجد سه بخش تجارب دینی، نظام اعتقادات دینی و احکام دینی است. نظام اعتقادات، بخشی از دین است که به مدد عقل در صدد تبیین و تفسیر ایمان و تجارب دینی است. به عبارت بهتر، چون تجربه دینی پیامبر نسبت به خدا صورت گرفت و وحی بر او نازل شد، این تجارب دینی در نظام اعتقادات، تبیین عقلانی می‌گردد. اما از جهت جایگاه عقل در تبیین تجارب دینی، نظر صائب این است که چون خداوند در

کتاب تمدن قدیم می‌نویسد منشأ مذهب اولیه آن بوده که انسان در جستجوی وسیله‌ای برای آرامش خویش از ترس بوده است و بزرگترین ترس نیز مرگ و مردگان بودند. برای رفع این ترس، ابتدا مرده‌را می‌پرستیدند. آماس از مدتی با ارزشمندترین وسیله خویش یعنی آتش، یا یاد مرده را زنده نگه می‌داشتند و در صورت عدم انجام اعمال یادشده تصور می‌کردند که مرده آشفته خواهد شد و زندگی آنها را تباه خواهد ساخت. بنابراین برای محفوظ و مصون ماندن از این گرفتاری، پرستش اموات خانواده از راه زنده نگه داشتن یادشان به وسیله آتش یا می‌گیرد. بعدها که مظاهر طبیعت به عنوان خدا، جای مرده‌را می‌گیرد، باز تغییری در عقاید پیشین ایجاد نمی‌شود. با انتخاب مظاهر طبیعت به عنوان خدا و نظر به محدودیت و اشتراك عوامل طبیعی، اتحاد قبایل و خانواده‌ها صورت می‌گیرد و از این راه، مدینه و شهر یا به عرصه وجود می‌گذارد... رئیس شهر مقامی مذهبی است که با توجه به ذهنیات و برداشتهای خویش، قواعدی را تضمین کننده حیات اجتماع می‌داند، قواعدی که مقدس است و تخطی از آن خشم خدایان را به همراه دارد و حیات اجتماع را به مخاطره می‌اندازد.

اطاعت از این اوامر نیز کاملاً قابل فهم است: زیرا «در آغاز پیدایش ملل هیچ قوه‌ای جز مذهب آنان را مطیع نتوانست کرد و از طرف دیگر، طبیعت بشری اصولاً در برابر هیچ قدرتی جز عقیده سر فرود نمی‌آورد».<sup>۴۸</sup>

با توجه به چنین اصلی است که ویل دورانت می‌نویسد «فرمانروایان به زودی دریافتند که توجه کردن به دین فواید سیاسی فراوان برای اداره کشور دارد و آن گاه که فایده خدایان از این لحاظ بر آدمی مکتوف شد شماره آنها نیز افزایش یافت. تا آنجا که هر شهر و هر ایالت و هر گونه از فعالیتها برای خود خدای مدبر و الهام‌دهنده خاص پیدا کرد».<sup>۴۹</sup> آساین وضعیت نمی‌توانست برای مدت مدیدی ادامه یابد، چرا که «بانفوذ مکتب اصالت فرد و اصالت عقل در حقیقت جای تعدیبات اقتدار قدیم که تا این زمان در پناه سنت بود عوض شد. عناصر



محدوده عقل نظری قرار نمی‌گیرد و شناخت به او از راه تجربه و عقل عملی است، شناخت عقل نظری نسبت به خدا نیز معرفتی صددرد و حداکثری نیست. بنابراین عقلانیت در نظام اعتقادات دینی، عقلانیتی حداقلی است.

با توجه به جایگاه عقل در دین، منحصر کردن دین به یک سلسله عقاید و اعتقادات جزئی نیز ممکن است راه را بر درک مستقل بشر از مفهوم حقوق طبیعی سد کند. به عبارت دیگر، خلط نمودن ایمان و عقیده با یکدیگر و منحصر کردن دین به عقاید جزئی و «عقاید خشک را انباشتن و به آنها تعصب ورزیدن و هر کسی که آنها را ندارد نفی کردن و هر سخن تازه را نفی کردن، خدایی برای انسان می‌سازد که نفی کننده انسان است»<sup>۵۴</sup> دلیل این امر نیز آن است که دین تهی از ایمان و منحصر در عقاید، به شکل نهادی درمی‌آید که در آن انسانها خدا را به همان شکل که نهاد تبلیغ می‌کند، فهم می‌کنند. این چنین فهمی از دین، عقل انسانی را واجد پیشفرض و سوگیری می‌کند و او را از درک مستقل و حقیقی امور باز می‌دارد و سدّی بزرگ در راه فطرت حقوق طبیعی و عدالت ایجاد می‌کند.

برداشت دیگر راجع به دین این است که رکن رکین دین را همان ایمان و تجارب دینی مؤمنان بدانیم؛ ایمانی که واجد اوصاف عشق، محبت، امید و... است؛ ایمانی که هدفش انجذاب فرد انسانی در موجودی برتر است؛ ایمانی که هدف آن رفع دغدغه وجودی بشر و دمیدن نور امید در وجود اوست؛ ایمانی که نه تنها به انسان امید می‌دهد و دغدغه وجودی و محدودیتهای او را التیام می‌بخشد، بلکه اخلاق انسانی و محبت به دیگران را نیز به او یادآوری می‌کند. به عبارت بهتر، ایمان هم انسان را می‌سازد و هم روابط او با دیگران را انسانی می‌سازد. قدیس یوحنا در زمینه ارتباط بین ایمان و اخلاق می‌گوید: «اگر کسی بگوید که من به خداوند مهر می‌ورزم و در همان حال نسبت به برادرش کین بورزد، چنین کسی دروغگویی بیش نیست. اگر او برادری را که به چشم می‌بیند دوست نداشته باشد، ممکن نیست عشقش را نثار خدایی کند که نمی‌بیندش».<sup>۵۵</sup>

چنین برداشتی از دین نه تنها مانع پیدایش فطرت حقوق طبیعی و عدالت نیست، بلکه تأیید کننده آن نیز هست. زیرا انسان و عقل او را به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر، اضافه بر داشته‌های انسانی، سعی می‌کند از جهتی که انسان ناتوان است، یاریش کند، نه اینکه سرمایه وجودی او را انکار، و فطرت و تکوین او را نفی کند.

چنین برداشتی از دین، موجد ارزشها نیست بلکه دین مؤید و «مذکر» است، به این معنا که در بینش دینی اصیل، شهودی و وجدانی بودن ارزشها به علت فطرت تکوینی انسان، دین را به «مذکر» و یادآوری کننده این فطرت و تکوین الهی مبدل می‌نماید. مطابق این توضیح، دیندار کسی است که به مدد دین به اصل و فطرت خویش رجوع می‌کند و عمل به ارزشها و اخلاقیات را که به طور مستقل به درک آنها نایل می‌شود سرلوحه اعمال خویش قرار می‌دهد. از این منظر، دین با علم و فلسفه تضاد و تعارض ندارد. بنابراین مبنای عدالت، انسان است و عقل یا وجدان انسانی، قوه‌ای است که درک اخلاقیات و ارزشها را می‌سازد.<sup>۵۶</sup>

اگر بتوان عدالت را صفت نهادهای اجتماعی دانست و در اداره اجتماع بتوان از آن مدد گرفت با توجه به اینکه مبنای عدالت، انسان است آیا می‌توان مفهوم عدالت را منحصر به تعاریفی دانست که توسط گذشتگان از آن به عمل آمده است؟ به عبارت دیگر، آیا انحصار عدالت به معنای محدود و مشخصی که توسط گذشتگان پیشنهاد شده است منطقی است؟

اساساً آیا می‌توان امور مجرد و انتزاعی مانند عدالت را با تعریف قطعی و معین از دیگر مفاهیم جدا نمود؟ اگر پاسخ منفی است چگونه باید به بیان خصایص عمل عادلانه پرداخت؟

به نظر می‌رسد که اگر قانون را وسیله ابراز اراده اجتماع و برای تضمین نظم اجتماعی بدانیم و در مورد عدالت نیز مبنای آن را انسان و عقل او بدانیم، در صورتی که قواعد تأمین کننده نظم اجتماعی با عقلانیت فرد منطبق باشد، عدالت نیز لاجرم محقق شده است. به عبارت دیگر، اگر می‌پذیریم که عدالت، کارکردی اجتماعی دارد و مبنای آن نیز

○ انسان مومی در کف  
دستان قدرتمند اجتماع  
نیست بلکه خود ذات  
باشعوری است که می‌تواند  
از هنجارهای موجود  
فاصله گیرد و به نقد و  
ارزیابی آنها پردازد.

انسان است و ثانیاً معتقدیم که هدف قانون ادارهٔ اجتماع و نظم اجتماعی است، با جمع این دو مقدمه، اگر هدف نظم اجتماعی با عقلانیت و خواست فطری انسان منطبق باشد، در این صورت عدالت محقق شده است. بنابراین عدالت همان نظم اجتماعی معقول و موجه است و «عمل عادلانه، عملی است که بر اساس سیستمی از توجیحات، موجه به نظر می‌رسد».<sup>۵۷</sup>

بدین ترتیب، عدالت یک ارزش و آرمان است که مبنای آن نیز انسان و مجرای آن نیز جامعه است. در این صورت قواعدی که در هر عصر تأمین‌کنندهٔ این اهداف است، متفاوت با هم است. چنان‌که «برگسون» می‌نویسد: «عدالت در طول تاریخ معانی متعددی به خود گرفته است. با ارسال پیامبرانی چون موسی و عیسی، معنای عقلانی تری به خود گرفته است و بتدریج و با گذشت زمان نیز عدالت مفهوم انسانی تری و کاملتری می‌یابد».<sup>۵۸</sup>

روشن است که موجه و معقول شدن نظم اجتماعی و در نتیجه عادلانه شدن آن، بستگی به آن دارد که قانون‌گذاری با توجه به اصول پذیرفته شدهٔ اجتماع صورت گیرد. از این روست که «در درک امروزین ما از عدالت، مفاهیمی چون آزادی و برابری جایگاه کلیدی دارند».<sup>۵۹</sup>

تمام آنچه گفته شد برای استنتاج این نتیجه است که عدالت همان نظم معقول است؛ چرا که عدالت و نظم تعارضی با یکدیگر ندارند و هر دو عملی از اعمال آدمی است.

از آنجا که «انسان به لحاظ ساخت و وجودش ارزش است... و فقط به اعتبار ارزشها می‌تواند وجود داشته باشد و فعالیت کند»<sup>۶۰</sup> و از سوی دیگر، انسان در صناعات و نهادهای خویش، خویشتن انسانی خود را متجلی می‌کند، (به تعبیر هگل «کار واسطه و میانجی میان انسان و طبیعت است یعنی کاملترین عملی است که انسان به وسیلهٔ آن به بازشناسی خود در آثاری که تسلط بر جهان را مدنظر دارد می‌پردازد و خود را می‌سازد»)<sup>۶۱</sup> باید نتیجه گرفت که واقعیت و ارزش جلوه‌هایی از وجود انسانی هستند که در صناعات و نهادهای انسانی متجلی می‌شوند. با قبول این امر

ناگزیر از قبول این حقیقت نیز هستیم که جامعه که مرکز از چنین انسان‌هایی است، در نهادهای و سایر اعمال خویش، ترکیب واقعیت و ارزش را بروز می‌دهد.

بدین ترتیب مشخص می‌گردد که جدایی بین عدالت و نظم، معقول و منطقی نیست و نظم و عدالت تعارضی با یکدیگر ندارند، بلکه در هم مدغم و آمیخته به همدند؛ عبارت زیبایی پاسکال که می‌گفت «عرف به همان دلیل که مرسوم شده است منطبق با عدالت است» مؤید این ادعاست.

علت اینکه ارزشها را جدای از واقعیات تصور می‌کنند این است که بشر غایت و هدفی دارد که در نهادهایی به منصفهٔ ظهور و بروز می‌رسد. این خصیلت نهادسازی است که علت آن به نظر جامعه‌شناسان منافع یا نیازمندیهایی است که شامل کلیهٔ احتیاجات بشری می‌شود.<sup>۶۲</sup>

در اثر مرور زمان این نهادها از آن غایت و هدف اولیه خارج می‌شود و شکل‌گرایی و صورت‌پرستی جای رفع نیازها و اهتمام به غایبات را می‌گیرد و از اینجا تعارض بین واقعیت و ارزش ایجاد می‌شود. هاناپتیکن می‌نویسد: «مفهوم عدالت با بسیاری از مفاهیم دیگر موجود در ناحیهٔ عمل انسانی و نهادهای اجتماعی در چیزی شریک است که من در جایی دیگر آن را کشاکش میان هدف و نهادسازی، میان گوهر و صدف نام نهاده‌ام... امکان دارد آدمیان آرمان یا غایت یا هدفی را تصور کنند و آنگاه به منظور اینکه به آن غایت دست یابند و آن را طی زمان و در ضمن فعالیت‌های کثیری از آدمیان زنده نگه دارند و تداوم بخشند، یک نهاد یا یک مجموعه‌ای از شیوه‌ها و رویه‌ها بوجود آورند، مجموعه‌ای از قوانین تدوین کنند یا مدرسه‌ای بنا دهند یا مؤسسهٔ جدیدی تأسیس کنند. اما قواعد محتاج توضیح و تفسیرند و نهادها نیز برای تحقق بخشیدن به اهداف و جهت‌گیریهای خود راه و رسم خود را دارند. پس از مدتی ممکن است آدمیان ببینند که بر سر دوراهی قرار گرفته‌اند که آیا به هدف اولیه‌شان معتقد بمانند یا به نهادهایی که گمان می‌کردند که همان هدف را تحقق خواهد بخشید التزام بورزند. یا برعکس امکان دارد که

○ از يك سو علت  
توسل به عدالت كار كرد  
معقول نظم اجتماعي است  
و از سوی دیگر، با توجه به  
این که به خاطر وجود انسان  
به عدالت نیازمندیم می‌توان  
نتیجه گرفت که مبنای  
عدالت انسان است.

○ اندیشه عدالت و بطور کلی فطرت حقوق طبیعی، سلاحی است که انسان به طور مستقل از دین و هنجارهای اجتماعی، بوسیله آن به نقد و ارزیابی الزامات و هنجارهای اجتماعی می پردازد.

جامعه نرم نرمک و بدون نیت آگاهانه و سنجیده، طرز کارهایی نهادی شده یا تعبیدی پدید آورد و سرانجام از این طرز کارها، قواعد و اصول یا آرمانهایی انتزاع کند. در آغاز ممکن است این قواعد و آرمانها صرفاً انتزاعیاتی باشد که نحوه عمل نهاد را توصیف می کند اما پس از مدتی، تبدیل به معیارهایی قاطع می شود که امکان دارد، براساس آن ارزیابی و اصلاح شود. اما باز هم نتیجه چیزی نیست جز کشاکش میان گوهر آرمانی و صدف واقعی که آن گوهر آرمانی در قالب آن تجسم یافته است.<sup>۶۳</sup>

این کشاکش و تعارض بین واقعیت و ارزش، به تعبیر نویسنده مزبور، در خصوص مفاهیم ناظر به نهادهای اجتماعی پیش می آید: «زیرا یکی از ویژگیهای مهم کارکرد چنین مفاهیمی در زبان و زندگی ما منوط به دوگانگی هدف و نهادسازی است. اگر نمی توانستیم اهداف و نهادهای خود را نهادی کنیم، تعلیم دهیم و به شیوه های منظم رویه در آوریم، بی محتوا و بلااستفاده باقی می ماندند».<sup>۶۴</sup>

خلاصه اینکه اگر در آغاز، تجلی واقعیت آرمان به خوبی در اعمال انسان هویدا بود، بتدریج و بر اثر پذیرش یک سلسله امور تعبیدی، مقدس و راز آلود، فرد عقلانیت خود را با توجه به پیشفرضها و ذهنیات به کار می اندازد و بر دامنه تعارض و تضاد این دو می افزاید.

آماره حل چیست؟ برای حل این مشکل و تضمین اینکه نهادها و واقعیات دربردارنده ارزشها و آرمانها باشد، پولاتزاس اصطلاح «وجود اصیل» را در برابر «وجود نااصیل» پیشنهاد می کند و افرادی چون «فنیکل پتیکن»، «هابر ماس» و «هانا آرت» گفتگوی بین الاذهانی را برای اخلاقی و عقلانی شدن راه حلها، مطرح می کنند.

اما قدر مشترک راه حلها این است که واقعیات باید منطبق با غایبات و آرمانها باشند و این امر مشروط است بر:

الف- وجود اصیل انسانی و رفتار خودانگیخته و خود سامان شخص؛  
ب- گفتگوی بین الاذهانی افراد خود سامان برای اقناع عقلانی.

برای اینکه انسان بطور انفعالی، ارزش های دیکته شده را پذیرا نشود و عقل او واجد سوگیری و پیشفرض ها نشود، لازم است که فرد صاحب رفتار خودانگیخته گردد.<sup>۶۵</sup> افراد صاحب رفتار خودانگیخته از آنجا که ناگزیر از زندگی اجتماعی هستند، به گفتگوی بین الاذهانی نیز مبادرت خواهند کرد؛ گفتگویی که نتیجه آن کسب حقیقت و اشتراك بین الاذهانی است.<sup>۶۶</sup>

چنین توافقی، طبق نظر آرت، عملی سیاسی است که از يك سو محدوده نظم عمومی را مشخص می کند و از سوی دیگر، چون ناشی از وجود اصیل انسانی است، دربردارنده ارزشها و غایبات انسانی نیز هست.

بنابراین چنین توافقی هم عقلانی و هم اخلاقی خواهد بود، چرا که جامعه پذیرش عقلانی و بین الاذهانی از این قواعد دارد. در غیر این صورت، «اگر جامعه پذیرش عقلانی و بین الاذهانی از این قواعد نداشتند باشد، این ضوابط اخلاقی نخواهد بود... در صورتی که این ضوابط و قواعد بین الاذهانی باشد و در مورد آنها بحث و گفتگو شود، آن موقع اقناع عقلانی ایجاد می شود و فرد آنها را يك وظیفه تلقی می کند و عقل آنها را اخلاقی به شمار می آورد».<sup>۶۷</sup>

استدلال هابر ماس نیز همین است که با تأسی جستن به کانت، حقایق را مشروط به شرایطی موضوع عقل مستقل قرار می دهد، به این معنا که «معیارها به شرطی معتبرند که رضایت خاطر همه کسانی را که در ارتباط عمل غیر اجباری تأثیر می پذیرند جلب کنند و نتایج سودمند مراعات آنها از سوی عموم برای همگان پذیرفته باشد... شرکت جستن در مباحثه ای واقعی، آزاد و برابر و بدون تحمیل و اجبار، کلید دستیابی به دیدگاه اخلاقی است».<sup>۶۸</sup>

### نتیجه

اجرای عدالت بیش از آنکه به انگیزه اصلاح و تهذیب نفسانی فرد انجام شود، برای اداره معقول و منطقی اجتماع انسانی است، بدین معنا که اگر تدبیر و تمشیت امور و اداره اجتماع را رسالت حکومت

که می‌توان از آنها به عنوان مصداق تعارض نظم و عدالت یاد کرد، مثل قواعد مرور زمان و... در پاسخ به این ایراد باید اظهار داشت، لزوم زندگی اجتماعی از یک سو و محدودیتهای غیر قابل انکار پاسخ‌های اجتماعی و دنیوی<sup>۶۸</sup> از سوی دیگر، مارا بر آن می‌دارد که از مفهوم عدالت مطلقه دست شویم و به مفهوم عدالت نسبی توسل جویم و ادعا کنیم که چون انسان صاحب رفتار خودانگیزخته، در نهادسازی خویش ترکیب واقعیت و ارزش را بروز می‌دهد، گفتگوی بین‌الذهانی بین این انسانها نیز راه‌حلی را در پی دارد که در مزایده عقلانی واجد بیشترین آرا شده است. انتخاب چنین راه‌حلی از جانب انسانهای صاحب رفتار خود انگیخته و در بستر آزادی و گفتگو، جمع واقعیت و ارزش را به بیشترین نحو در پی دارد.

بنابر این تعارض بین نظم و عدالت با پذیرش مفهوم عدالت نسبی و پذیرش لزوم گفتگوی بین‌الذهانی بین انسانهای صاحب رفتار خودانگیزخته، مردود خواهد بود. از سوی دیگر، می‌توان گفت که قوانین، مربوط به موارد شایع و غالب هستند. برای تلطیف و انعطاف‌پذیر نمودن آنها و عقلانی شدن راه‌حلهای، در موارد استثنایی باید به قاضی اختیار داد تا بتواند از شدت قانون بکاهد و در تطبیق قانون بر مصادیق، اوضاع و احوال را در نظر بگیرد. به همین علت در قوانین، گذشته از مستدل و مستند بودن حکم، گفته می‌شود که حکم باید موجه نیز باشد. موجه بودن حکم بیانگر عقلانیت و عادلانه بودن حکم است.<sup>۶۹</sup>

### پانوشتها

۱. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۹.
۲. همان، ص ۲۱.
۳. علی اصغر کاظمی، اخلاق و سیاست در جامعه، تهران: حومه، ۱۳۷۶، ص ۴۹.
۴. هانری برگسون، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشار، ۱۳۵۸.
۵. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۶۰.

بدانیم که به مدد قواعدی برآمده از اجتماع محقق می‌شود، از آنجا که اجتماع مرکب از افراد انسانی است، قواعد آن نمی‌تواند بدون توجه به خصایص و خصایل انسانی، قوام و دوامی داشته باشد. لحاظ نمودن نظم اجتماعی با خصایل و عقلانیت انسانی در بردارنده عدالت خواهد بود؛ چرا که مبنای عدالت، انسان و عقل انسانی است و چون عدالت هدفی جز کارکرد بهتر اداره اجتماع ندارد، در این صورت عقلانی نمودن قواعد و قوانین در بردارنده عدالت نیز هست.

این امر نیز به مدد گفتگوی بین‌الذهانی شهر و ندان برای بحث منطقی پیرامون نهادها میسر می‌شود تا بتوانند در بستر آزادی و به وسیله گفتگو، معقول‌ترین راه‌حل‌ها را به عنوان قواعد لازم‌الاجرا بپذیرند. به عبارت بهتر، عادلانه شدن و عقلانی شدن قواعد و قوانین بستگی به نظر اجتماع دارد، چنان که گفته شده است «فکر معقول و مقابل آن نامعقول به عکس‌العمل محیط اجتماعی و تحوّل آن بستگی دارد. معقول و نامعقول دارای حاشیه‌ای از ارزیابی‌های مقبولند و پیوسته به اموری هستند که چون از حد و مرز تجاوز کنند از لحاظ اجتماعی غیر قابل قبول به نظر می‌آیند».<sup>۶۹</sup>

اما برای اینکه بتوان به چنین خصیصه‌ای دست یافت، باید به نقد و ارزیابی مفاهیم پرداخت و با مفاهیم و گفتگو به عقلانی و منطقی شدن آنها مدد رساند. به عبارت بهتر، برای اینکه قواعد به صورت دستور العملهای گزافی در نیاید و بیگانه از خصایص انسانی نباشند، گفتگوی بین‌الذهانی برای عادلانه شدن آنها ضروری خواهد بود؛ چرا که «قواعد اخلاقی و اجتماعی و سیاسی که دیگر کسی آنها را قوانین لایتغیّر طبیعت بشر نمی‌داند، اعتبار و مقبولیت نسبی خود را از کیفیت بحث و گفت‌و شنودی می‌گیرد که مایه وجودی آنها شده است. اگر این گفت‌و شنود نبود، به صورت دستور العملهای گزافی در می‌آمد».<sup>۷۰</sup>

اما ممکن است ادعا شود که با وجود پذیرش ترادف عدالت با عقلانیت و لزوم گفتگوی بین‌الذهانی برای احراز معقول‌ترین و در نتیجه عادلانه‌ترین راه‌حل، باز مواردی به چشم می‌خورد

### ○ ویل دورانت:

«فرمانروایان به زودی دریافتند که توجه کردن به دین فواید سیاسی فراوان برای اداره کشور دارد و آن‌گاه که فایده خدایان از این لحاظ بر آدمی مکشوف شد شماره آنها نیز افزایش یافت، تا آنجا که هر شهر و هر ایالت و هر گونه از فعالیتها برای خود خدای مدبر و الهام‌دهنده خاص پیدا کرد».

- ص ۲۹۲. تهران: سمت، ۱۳۷۴، ص ۵۲.
۶. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، ترجمه احمد آرام، تهران: اقبال، ۱۳۴۳، ص ۵۷.
۷. میر عبدالحسین نقیبزاده، درآمدی بر فلسفه، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۰، ص ۴۹.
۸. ژرژ دل و کیو، فلسفه حقوق، ج ۲، ترجمه جواد واحدی، تهران: میزان، ۱۳۸۰، ص ۴۶.
۹. شارل منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهدی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۳، ص ۷۳۹.
۱۰. لومباریه، فلسفه اخلاق، ترجمه مهرانگیز منوچهریان، بی جا: بی نا، بی تا، ص ۳۷.
۱۱. دیوید لایتر، «مضامین اخلاقی و قوانین»، ترجمه مصطفی محقق داماد، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۹، ص ۲۳۸.
۱۲. رونالد دورکین، «حقوق و اخلاق»، ترجمه محمد راسخ، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۲۸۲.
۱۳. محمد رفیع محمودیان، اخلاق و عدالت، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱.
۱۴. برگسون، پیشین، ص ۶۹ به بعد.
۱۵. مارگارت مک دانلد، «مردم از حقوق طبیعی بهره می برند؟» ترجمه مصطفی محقق داماد، کیهان فرهنگی، ش ۲، ص ۲۶.
۱۶. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۸، ص ۲۱۷ و «گفت و گو در مورد عدالت و آزادی» نامه فرهنگ، سال سوم، شماره دوم و سوم، ص ۱۶.
۱۷. سیاست جنایی به مفهوم راهکارها و تدابیر عقلایی است که مبارزه با بزهکاری و انحراف را در یک جامعه سامان می بخشد. بدیهی است که مبارزه با جرم، بزهکاری و انحراف نیازمند بهره مندی از مجموعه امکانات سیاسی-اقتصادی فرهنگی و... است. و همه این عوامل در پرتو قوانین معقول و خردمندانه به منصه اجرا در خواهد آمد.
۱۸. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷، ص ۴۰۴.
۱۹. موسی جوان، مبانی حقوق، ج ۱، تهران: بی نا، ۱۳۲۶، ص ۱۵۲.
۲۰. همان، ص ۱۷۹.
۲۱. همان، ص ۱۸۷.
۲۲. همان، ص ۱۹۶.
۲۳. جوان، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۰.
۲۴. غلامعباس توسلی، نظریه های جامعه شناسی، تهران: سمت، ۱۳۷۴، ص ۵۲.
۲۵. امیل دورکیم، قواعد و روشهای جامعه شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹.
۲۶. یحیی مهدوی، جامعه شناسی یا علم الاجتماع، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۲۷. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: انتشار، ۱۳۷۷، ص ۴۵۸.
۲۸. حسین بشیریه، «اندیشه های سیاسی هانا آرنت»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۱۱ و ۱۱۲، ص ۶۳.
۲۹. احسان تراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، تهران: نیکان، ۱۳۶۳، ص ۲۳۱.
۳۰. دل و کیو، پیشین، ص ۲۳۸.
۳۱. همان، ص ۲۴۲.
۳۲. همان، ص ۲۴۳.
۳۳. لریک فروم، داشتن یا بودن، ترجمه اکبر تبریز، تهران: فیروزه، ۱۳۷۸.
۳۴. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه، ۱۳۷۳، ص ۱۹.
۳۵. همان، ص ۲۰.
۳۶. حسین بشیریه، «فلسفه سیاسی جان رالز»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۰۹ و ۱۱۰، ص ۳۷.
۳۷. دل و کیو، پیشین، ص ۲۲۹.
۳۸. ن. آر. یولانزاس، طبیعت اشیا و حقوق، ترجمه نجاد علی الماسی، تهران: دادگستر، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.
۳۹. هانا فنیکل پتیکن، «عدالت: سقراط و تراسیمافوس»، ترجمه مصطفی ملکیان، کیان، ش ۵۴، ص ۳۱.
۴۰. یولانزاس، پیشین، ص ۱۲۳.
۴۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابنبری، ج ۱، تهران: فرانکلین، ۲۵۳۶، ص ۳۵۰.
۴۲. یولانزاس، پیشین، ص ۱۲۴.
۴۳. مک دانلد، پیشین، ص ۲۶.
۴۴. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد تراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۴۴۵.
۴۵. اشتراوس، پیشین، ص ۱۹.
۴۶. همان، ص ۲۴.
۴۷. مک دانلد، پیشین، ص ۲۳.
۴۸. فوستل دوکلانز، تمدن قدیم، ترجمه نصر... فلسفی، تهران: کتاب کیهان، ۱۳۴۱، ص ۱۷۸.
۴۹. دورانت، پیشین، ص ۱۹۱.

○ منحصراً کردن دین به عقاید جزمی و «عقاید خشک را انباشتن و به آنها تعصب ورزیدن و هر کسی که آنها را ندارد نفی کردن و هر سخنی تازه را نفی کردن، خدایی برای انسان می سازد که نفی کننده انسان است».



۵۰. ر.م. مک‌آیور، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: پنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴، صص ۶۷-۶۸.

۵۱. اشتراوس، پیشین، ص ۱۰۳ به بعد.

۵۲. همان، ص ۱۰۵.

۵۳. همان، ص ۱۰۹.

۵۴. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۹.

۵۵. ویلیام آلتستون، «راه رجعت یک فیلسوف به ایمان»، ترجمه هومن بناهنده، گیان، ش ۵۲، صص ۳۷-۳۸.

۵۶. به نظر نمی‌توان از تعارض و تضاد وجدان یا عقل سخن گفت، به این معنی که اگر مراد از عقل همان عقلانیت مثبت و عقلانیت تفاهمی باشد که در مقابل عقلانیت ابزاری آن را اراده می‌کنند (همان عقلانیتی که جان رالز تحت عنوان انتخاب بشر در حالت جهل به آن اشاره می‌کند)، تفاوتی بین عقل و وجدان وجود نخواهد داشت، به عبارت دیگر، اگر عقل راناشی از سر و وجدان راناشی از دل بدانیم و رفتار عقلی را در مقابل رفتار عاطفی بگذاریم، ادعا این است که اگر شخص به قول اشتراوس در امور کلی دچار جنون و سطحی‌نگری نباشد و به اصل و فطرت خویش رجوع کند حکم عقل، وجدان، احساس و عاطفه لویکسان خواهد بود. این همان رفتار به مقتضای فطرت و تکوین است.

۵۷. «گفت‌وگو درباره عدالت و آزادی»، پیشین، ص ۹.

۵۸. برگسون، پیشین، صص ۷۹-۸۰.

۵۹. محمودیان، پیشین، ص ۱۲۶.

۶۰. بولانزاس، پیشین، ص ۱۰۳.

۶۱. همان، ص ۱۱۲.

۶۲. ساموئل کنیک، جامعه‌شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران: چاپخانه سپهر، بی‌تا، ص ۸۷ و پرویز صانعی، جامعه‌شناسی ارزشها، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۲، ص ۲۳۹.

۶۳. فنیکل بتیکن، پیشین، ص ۲۹.

۶۴. همان، ص ۳۰.

۶۵. اریک فروم، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌ا... فولادوند، تهران: جیبی، ۲۵۳۶ و مسعود انصاری، هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.

۶۶. مایکل بیوزی، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس، ۱۳۷۹، ص ۲۶.

۶۷. محمد مجتهد شبستری، اخلاق و آزادی، سخنرانی ارائه شده در دهه اول محرم سال ۱۳۷۹ در کوی دانشگاه تهران.

۶۸. لارس سی‌بکر، تاریخ فلسفه اخلاق در غرب، ترجمه گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، صص ۲۰۱-۲۰۰.

۶۹. حسن حبیبی، منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی، تهران: انتشارات اطلاعات، بی‌تا، ص ۶۶.

۷۰. ژان لاکوست، «جان رولز و تئوری عدالت»، ترجمه عبدالعزیز غریب، نامه فرهنگ، سال سوم، شماره دوم و سوم، ص ۵۳.

۷۱. چنان‌که آگوستین قدیس می‌گوید: «اگر همه گناهکاران در روی زمین به مکافات خود می‌رسیدند دیگر نیازی به روز داوری نمی‌ماند.» (راسل، پیشین، ج ۲، ص ۲۷۲).

۷۲. حبیبی، پیشین، صص ۶۱-۶۲.

○ دین تهمی از ایمان و منحصر در عقاید، به شکل نهادی درمی‌آید که در آن انسانها خدایا را به همان شکل که نهاد تبلیغ می‌کند، فهم می‌کنند. این چنین فهمی از دین، عقل انسانی را واجد پیشفرض و سوگیری می‌کند و او را از درک مستقل و حقیقی امور باز می‌دارد و سدّی بزرگ در راه فطرت حقوق طبیعی و عدالت ایجاد می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی