



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶

۸۶

ویژه نامه عدالت اجتماعی

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی
سردبیر: علیرضا آل بویه
دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری
کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
سیدرضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)
حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)
احمد واعظی (استاددانشگاه باقرالعلوم 7)

داوری

۱. مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۶۹۳ / ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵-۳۷۷۴۳۱۷۷ * شماره: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.isca.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش تر در هیچ نشریه داخلی و خارجی منتشر نشده و هم زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در سامانه درج گردد.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ با فونت Noorzar (۱۴) در برنامه word ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان دو هلال درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (بین ۵ تا ۷ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع در متن مقاله و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پانوشته‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی کتاب‌نامه، در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
• کتاب:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مندرج در مجلات:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره مسلسل نشریه.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

فهرست مطالب

- ۴ اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت
محمدتقی کرمی قهی
عباس جُنگ
- ۳۵ تبیین مفهومی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه شهید صدر
حسین سرآبادانی تفرشی
عادل پیغامی
- ۶۵ مسئله عینیت در عدالت اجتماعی
قاسم ترخان
- ۹۳ نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن
سیدعلی اکبر هاشمی کروی
حبیب‌الله بابایی
- ۱۱۸ بررسی و نقل نسبت‌های محمدرضا حکیمی به فیلسوفان
حسن رضانی
- ۱۴۹ تطابق ظهور ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن
علی خراسانی
سیدرضا اسحاق‌نیا
- ۱۶۵ پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس
منصور نصیری
ذوالفقار ناصری
- ۱۹۲ خلاصة المقالات باللغة العربية
- ۱۹۹ Abstracts

اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت

* محمدتقی کرمی قهی

** عباس جُنگ

چکیده

در این مقاله با رویکردی تحلیلی نشان داده می‌شود که اساساً هر معرفتی از جمله علوم انسانی تابع پیش‌فرض‌های پارادایمی در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، اما در علوم انسانی مفروضات انسان‌شناختی نیز تأثیر اساسی دارد؛ به گونه‌ای که حتی می‌تواند ابعاد دیگری را نیز تحت تأثیر قرار دهد. در این حالت ذیل تحولات پارادایمی در علوم انسانی و اهمیت انسان‌شناسی فلسفی، به‌نوعی عرصه‌های دیگر معرفت انسانی در پرتو مفروضات آن معنادار شده و این امر توانسته است از سطح پیش‌فرض‌ها و انگاره‌های ساده مربوط به انسان گذر کند و ضمن مفهوم‌سازی و نظریه‌سازی در باب انسان، نوعی انسان‌شناسی اخلاقی و تجویزی را نیز پدید آورد. در این حالت، کلیه مفاهیم و ضرورت وجودی آنها در علوم انسانی در پرتو این انسان‌شناسی معنادار می‌شوند. این مواجهه خود کلید خلق علم بومی، یعنی علم انسانی اسلامی خواهد بود، زیرا بر حسب شناخت و مفهوم‌پردازی انسان‌شناسی مبتنی بر منابع اسلامی می‌توان به ساخت نظریه و معرفت اجتماعی اسلامی دست یافت. در این راستا، ضمن بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی در قالب یک انسان‌شناسی فلسفی و استخراج لایه‌های مختلف آن، می‌توان به ضرورت وجودی عدالت به‌عنوان عنصر مرکزی هر علم انسانی و اجتماعی در وجوه فلسفه علوم اجتماعی در سنت اسلامی دست یافت.

کلیدواژه‌ها

پارادایم، انسان‌شناسی فلسفی، عدالت، اعتباریات اجتماعی، تصرف و اختصاص.



مقدمه

با در نظر آوردن علم به عنوان یک نظام تولید معرفت، علم به نهادی اجتماعی تبدیل می‌شود که به واسطه روابط آن، معرفت علمی تولید می‌شود. در هر معرفت علمی، پیش فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آن، شیوه ورود به واقعیت و خروج از آن مشخص شده است. پارادایم در معنای تامس کوهن (Thomas Kuhn) به عنوان نظامی از باورهای بنیادین یا جهان‌بینی تعریف می‌شود که پژوهشگر را نه تنها در انتخاب روش، بلکه به شیوه‌ای بنیادین در حوزه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جهت می‌دهد (کوهن، ۱۳۹۰: ۷۳-۸۳). پارادایم در این معنا، بیانگر نوعی جهان‌بینی است که برای فرد معتقد به آن، ماهیت جهان، ماهیت و چیستی انسان و جایگاه فرد در آن، دامنه روابط ممکن با آن و بخش‌ها و معناهای ممکن آن را تعریف می‌کند. در این حالت، پارادایم یک چارچوب سازمان‌بخش عام، هم در نظریه و هم در تحقیق است که در برگزیده فرض‌های بنیادین، مسائل کلیدی، مدل‌های کیفی بررسی و روش‌های دستیابی به پاسخ‌هاست. به نوعی این پارادایم تحقیق است که مشخص می‌کند که محقق در پی چه چیزی است و در درون و برون محدوده‌های بررسی مشروع آن پارادایم چه چیزی رخ می‌دهد؟ مفاهیم بنیادین آن حوزه معرفتی در کنار روابط آنها چیستند، نوع روابط معرفتی به عنوان باورهای صادق چگونه باید تعیین شوند و ... باورهای بنیادینی که پارادایم‌های پژوهش را تعریف می‌کنند با پاسخ‌هایی که مدافعان آنها ارائه می‌دهند، در قالب سه دسته پرسش هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خلاصه شده است (ایمان، ۱۳۹۱: ۴۴-۵۰؛ محمدپور، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳).

در این حالت، پرسش‌های هستی‌شناسی به حوزه واقعیت، جهان و هستی معطوف‌اند؛ پرسش‌هایی مانند اینکه شکل و ماهیت واقعیت چیست؟ چه چیزی وجود دارد که می‌توان درباره آن شناخت حاصل کرد؟ بنابراین، هر پارادایم تحقیق، دیدگاهی درباره ماهیت واقعیت، انسان و جهان دارد که مفروضات هستی‌شناسانه اساس آن را تشکیل می‌دهد (محمدپور: ۱۳۸۹، ۳۳-۳۴). معرفت‌شناسی نیز بر چیستی معرفت، علم، چگونگی دستیابی به آن و ... تأکید دارد. معرفت‌شناسی، بنیانی فلسفی برای ایجاد انواع



نظر:



معرفت ممکن را مهیا می‌سازد و معیاری برای تصمیم‌گیری در این زمینه است که چگونه معرفت می‌تواند به‌درستی یا به‌صورت منطقی سنجیده شود.

مواجهه با این پرسش‌ها خود فعالیت فلسفی است و به‌طور پیشینی مبانی فلسفی پارادایم‌ها را تعیین خواهد بخشید و به‌تدریج بر اساس این مفروضات، ساحت‌های دیگر حوزه‌های مختلف معرفتی مشخص می‌شود. در این شرایط، علوم اجتماعی نیز به‌عنوان یک نظام معرفتی در مواجهه با انسان و زیست اجتماعی او تابع این اقتضائات پارادایمی می‌باشد که این امر زمینه ایجاد انواع مکتب‌ها و پارادایم‌های مختلف را فراهم آورده است. نسبت فلسفه با علم به‌طور عام و نیز علوم اجتماعی به‌طور خاص و همچنین چیستی و نسبت میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود از مباحث بنیادین هر پارادایم در علوم اجتماعی است. در این میان، انسان‌شناسی در قالب مفروضات بنیادین درباره چیستی انسان، نسبت او با عالم خارج، ویژگی‌های ذاتی او، نسبت او و جامعه، نسبت وی با خدا و عالم هستی و ... هسته مرکزی مباحث هستی‌شناختی و عنصر اساسی هر پارادایم در علوم انسانی خواهد بود.

پس در یک حوزه معرفتی لایه‌های مختلف تحلیل مفهومی از نظری‌ترین سطح تا تجربی‌ترین لایه، قابل شناسایی است. مفهوم عدالت نیز به‌عنوان یک موضوع بنیادین در هر پارادایم علوم اجتماعی و انسانی موضوع تحلیل و تفسیر سطوح مختلف مفهوم‌پردازی بوده است. عدالت در مواجهه‌ای فلسفی نیز می‌تواند تحت پرسش هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی قرار بگیرد و برحسب این مواجهه‌ها، معناها و جایگاه‌های متکثری را در یک پارادایم به‌دست آورد. در این حالت، ما با پدیده‌ای مبهم و پیچیده، در لایه‌های مختلف مواجه هستیم، اما چگونه مفروضات و پاسخ‌های بنیادین پارادایم‌های مختلف، می‌تواند معناهای مختلفی از عدالت را ایجاد کند؟ چگونه در یک حوزه معرفتی، پیش‌فرض‌های فلسفی زمینه تقدم یک بعد پارادایمی را بر دیگر ابعاد آن ایجاد می‌کند؟ چگونه این تقدم می‌تواند معنا و جایگاه خاصی از عدالت را در یک پارادایم ایجاد کند؟ و چگونه این نوع مواجهه با مقوله عدالت می‌تواند زیربنای یک علم بومی یا پارادایم علوم اجتماعی بومی را خلق نماید؟

در این نوشتار، با تمرکز بر رساله اعتباریات علامه طباطبائی، خواهیم کوشید ضمن مواجهه با این پرسش‌ها در جهت شناسایی یک علم اجتماعی اسلامی، نشان دهیم که چگونه مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی علامه، زمینه تقدم نوعی انسان‌شناسی فلسفی را در جهت ضرورت عدالت، به‌عنوان هسته مرکزی هر اجتماع و در نتیجه هر علم اجتماعی ایجاب می‌کند. بر مبنای این خوانش در سطح نظری، با محوری‌شدن عدالت به‌عنوان مرکز معرفت اجتماعی، علم اجتماعی به منظور معناداربودن ذیل سنت فلسفه اسلامی می‌بایست با مسئله عدالت آغاز کند. برای این منظور، در ادامه ضمن تبیین اجمالی نسبت عدالت با انسان‌شناسی فلسفی، به بررسی‌های انجام‌شده در زمینه عدالت در آرای علامه می‌پردازیم و در نهایت، پس از معرفی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه، به تفسیر لایه‌های مختلف عدالت در نسبت با انسان‌شناسی فلسفی مورد نظر علامه خواهیم پرداخت.



نظر

اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت

رویکردهای مختلف به عدالت

عدالت همواره یکی از مباحث محوری در بیشتر مباحث انسانی در سطوح مختلف معرفتی بوده است. همین امر موجب ارائه تعریف‌ها و تفسیرهای مختلف شده است که به‌نوعی بر مبنای پارادایم‌های مختلف معرفتی معنادار شده‌اند. به نظر برایان بری (Brian Barry) هر گونه مطالعه درباره نظریه عدالت باید به این سه پرسش اساسی پاسخ دهد: عدالت چیست؟ چرا باید عادل بود؟ و اینکه چگونه نیاز و ضرورت عدالت تعیین می‌گردد؟ (Barry, 1989: 354).

همچنین دیوید میلر (David Miller) از چارچوب‌های نظریه‌ای در باب عدالت سخن می‌گوید که بر حسب رویکردها و مکتب‌های فلسفی و مبانی مفهومی و سطح انتزاعی و نیز شیوه‌های استدلال در مواجهه با هر یک از این پرسش‌ها، رویکردهای مختلفی در عدالت بر ساخت می‌گردد (Miller, 1999: 21-44). پس در مرحله نخست، پرسش از چیستی و همچنین ضرورت عدالت بر پاسخ آنها تقدم دارد. از سوی دیگر، ارتباط مباحث عدالت با مباحث دیگری همچون مذهب، اخلاق، ارزش، منطق، سیاست، هستی و ...



باعث مواجهه‌های بینارشته‌ای و چندوجهی با این مفهوم شده است؛ به گونه‌ای که این پدیده به عنوان موضوع محوری در شاخه‌های مختلف معرفت انسانی همچون فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه حقوق، فلسفه سیاسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم دینی و ... در نظر می‌آید و هر کدام از این دانش‌ها، با تقلیل عدالت به یک بعد دیگر مانند خیر، حق، زیبایی، بایسته، امر مطلق، امر الهی و ... تفسیری متمایز از آن را ارائه می‌دهند. در بسیاری از نظریه‌ها، نوعی تحویل عدالت به مباحث فلسفه اخلاق، پارادایم مسلط عدالت‌پژوهی است. در این حالت، پرسش‌های فلسفه اخلاق در قالب نسبت خیر و شر در وجوه مختلف انسانی، مقدمه بحث چستی عدالت به عنوان یک گزاره ایجابی در نسبت با اخلاق خواهد بود. در این شرایط، بر اساس سه پارادایم اخلاق وظیفه‌گرا، تکلیف‌گرا و فضیلت‌گرا، رویکردهایی متناظر به عدالت در حوزه اخلاق عملی خواهیم داشت (Ryan, 1993: 1-17). بر این مبنای عدالت هم در سطح وجودی و هم در سطح شناسایی مفهومی متکثر و چندگانه خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷؛ بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۸).

در ساحت عملی نیز این تفکیک‌های نظری آشکارا می‌توانند نمود یابند، زیرا مثلاً عدالت توزیعی در سطح اقتصادی می‌تواند در حوزه سیاسی نیز معنادار باشد، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد واکاوی نظری عدالت به عنوان یک مفهوم فلسفی است که ذیل اقتضانات پارادایمی، دیگر لایه‌های عدالت تحلیل و به تبع آن مباحث دیگر تعیین خواهد شد. در اینجا خود عدالت از یک سو، ملاک اعمال فردی، جمعی و دینی افراد قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، خود تابع ملاک‌ها و شاخص‌های دیگری است.

با توجه به فراوانی وجوه نظری و عملی عدالت، ادبیات گسترده‌ای درباره آن پدید آمده است که هر کدام بر مبنای ملاک‌های مختلفی به بررسی آن پرداخته‌اند. در اینجا می‌توان به انواع ملاک‌های تاریخی تقسیم‌بندی نظریه‌های عدالت برحسب دوره‌های یونان، قرون وسطی، عصر جدید (هابز و کانت) و قرن بیستم (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۲) و تقسیم‌بندی بر اساس معیارهای چهارگانه اقتصادی جیمز کونو (James Konow)؛ یعنی نیاز، کارکرد، مسئولیت‌های فردی و مسئولیت‌های جمعی اشاره

کرد (Konow, 2003: 1183-1239؛ پيله فروش، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ترابزاده ۱۳۹۰: ۶۱-۶۲)؛ برای مثال، می توان به تقسیم بندی های مختلف در فلسفه سیاسی بر حسب مکتب های مختلفی همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، اجتماع گرایی، فیمینیسم، انواع رویکرد فایده گرایی، انواع رویکردهای پسامردن (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱-۵۲؛ ترابزاده، ۱۳۹۰: ۵۹-۹۵) و نیز تقسیم بندی بر حسب مکتب های فلسفه اخلاق مانند پارادایم های فضیلت گرا، فایده گرا و نتیجه گرا اشاره کرد.

در هر کدام از این رویکردها، عدالت در رابطه ای متقابل با مباحث و شاخص های مرکزی آنها قرار خواهد داشت؛ به گونه ای که مثلاً در لیبرالیسم عدالت عین آزادی است و یا در فلسفه اخلاق فایده گرایانه عمل با حداکثر منفعت، عادلانه ترین کنش فردی یا جمعی است. همان گونه که اشاره شد، در تمام این رویکردها ما شاهد نوعی تقلیل در مباحث عدالت هستیم و عدالت بر مبنای ملاک های دیگر بررسی می شود.

در یک مواجهه تحلیلی بر حسب متغیرهای پارادایمی، می توان لایه های مختلفی از عدالت را در قالب روابط درون پارادایمی شناسایی کرد. در این حالت، می توان از مباحث هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی عدالت و در راستای آن، مباحث اخلاق و ارزش شناسی و هنجارشناسی عدالت در سطح فلسفی سخن گفت. در مبحث هستی شناسی عدالت، از نوع وجود عدالت بحث می شود. آیا عدالت امری است طبیعی یا قراردادی؟ عینی بودن و یا ذهنی بودن عدالت، وابستگی یا استقلال عدالت و ... از مباحث کلیدی این سطح هستند که بر حسب انواع هستی شناسی های فلسفی مواجهه های مختلفی با عدالت خواهند داشت (Grafstein, 1985: 115-137؛ واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱-۷۵).

در سطح معرفت شناسی عدالت، بیشتر بر معناداری و جوه مختلف عدالت تمرکز می شود. در اینجا چیستی امر عادلانه و چیستی امر ناعادلانه و مرز معناداری این دو ساحت و بنیان های معرفتی این دو، به عنوان یک گزاره در قالب یک باور صادق موجه، مرکز این سطح از مواجهه است. در این راستا، باید منشأ فهم و درک عدالت بر حسب منابع عمده معرفت شناسی تعیین گردد. عقل، تجربه، وحی، اراده، احساسات درونی، شهود و حجیت، همواره به عنوان بنیان های هر تجربه شناختی در نظر آورده می شوند. در این حالت، در





مکتب‌های مختلف یک یا ترکیبی از این منابع به‌عنوان منابع حقیقی معرفت‌شناسی عدالت فرض می‌شوند؛ برای مثال، از آنجا که ابن سینا درک قضایای کلی را تنها شأن عقل نظری می‌داند، در نتیجه درک قضایای کلی ایجابی مانند گزاره‌های اخلاقی همچون حُسن عدل و قُبْح ظلم را نیز کار عقل نظری می‌داند، یا فارابی عقل عملی را مهم‌ترین منبع درک امر عادلانه در نظر می‌آورد (واعظی، ۱۳۸۸: ۶۶).

در ادامه این تحلیل، مباحث عینی‌بودن و ذهنی‌بودن گزاره‌های مربوطه، بر حسب موضوع و محمول این گزاره‌ها و نوع ارتباط آنها تحلیل می‌شود. بحث‌های دیگری همچون مطلق‌بودن یا نسبی‌بودن این گزاره‌ها، ضرورت مادی یا معنوی آنها، تاریخی یا کلی‌بودن آنها، انواع ملاک‌های صدق، در کنار بنیان استنتاجی این گزاره‌ها همچون، قیاسی‌بودن، استقرایی‌بودن، تفسیری‌بودن و نیز مواجههٔ پس‌کاوانه می‌تواند رویکرد غالب در ساخت نظریه‌های عدالت در قالب روابط میان گزاره‌های بنیادین و دیگر گزاره‌ها قرار گیرد (شمس، ۱۳۸۷: ۱۵-۳۹؛ واعظی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۸؛ گری‌لینگ،^۱ ۱۳۸۰: ۱۵-۲۰). حوزه‌های عدالت در سطح‌های دیگر، بر حسب نوع پاسخ به ابعاد سه‌گانه معرفت‌شناسی به‌عنوان یک باور صادق موجه، پارادایم‌ها و نظریه‌های معرفتی، وجوه و ساخت‌های مختلفی خواهد داشت که در نتیجه، مواجهه‌های مختلفی به بحث گزاره‌های مربوط به عدالت ایجاب خواهد شد.

تکثر و وحدت معیارهای عدالت در سطح معرفت‌شناسی، مهم‌ترین وجه تحلیل در این سطح است. در این سطح، برخی از صاحب‌نظران تنها یک معیار را در نظر دارند و برخی دیگر، به گروهی از معیارها قائل‌اند؛ برای مثال، جان راولز (John Rawls) دو اصل آزادی و برابری فرصت‌ها را به‌عنوان دو معیار بنیادین عدالت اجتماعی در نظر می‌آورد. آزادی در اینجا بدین معناست که هر کس باید از حقی برابر مطابق با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگار باشد، بهره‌مند شود و بر مبنای ملاک دوم، نابرابری‌های اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که بیشترین منفعت را برای کم‌برخوردارترین افراد در برداشته باشد و

1. A. C. Garryling.

مناصب و مشاغل، متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد.

به باور راولز، از طریق یک قرارداد اجتماعی ضمنی می‌شود با اتکا بر این دو معیار، جامعه‌ای عادلانه پدید آید. او فلسفه معرفتی معطوف به قرارداد اجتماعی را برای اثبات اصول خود به کار می‌گیرد. او وضعیت طبیعی و اولیه را وضعیتی می‌داند که در آن جهل نسبت به وضعیت خود، پس از ورود به اجتماع وجود دارد. در این حالت، او به نوعی با توجه به این وضعیت اولیه می‌کوشد نظریه‌اش به لحاظ معرفت‌شناختی پذیرفتنی و جهان‌شمول باشد. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی او آن است که در تصمیم‌گیری‌های عمومی در عرصه سیاست و اجتماع به عقلانیت جمعی اتکا شود و انسان‌ها با استفاده از اصل ابهام و جهل به وضعیت خود، می‌توانند به اصول عام دست یابند. از سوی دیگر، به نظر مایکل والزر (Michael Walzer) اصول واحد و مشترکی برای عدالت وجود ندارد و در هر قلمرو اجتماعی مانند حوزه‌های قدرت، شأن و منزلت، خانواده، جامعه، یک سازمان و غیره، اصول و معیارهای خاص و معینی حاکم است که شاید در قلمروهای دیگر نباشد (والزر، ۱۳۹۴: ۶۲-۲۳). درک و فهم مشترک ما از خیر اجتماعی در هر قلمرو، تعیین‌کننده حدود و ثغور و ویژگی‌های آن است. بر اساس این رویکرد، ملاک‌ها و معیارها، به فرهنگ و متن اجتماعی خاص وابسته هستند، نه اینکه کلی، عام و جهان‌شمول باشند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۱-۴۵).

سطح دیگر مواجهه با مفاهیم درون پارادایمی در حوزه معرفت‌انسانی، تحلیل انسان‌شناسانه پیش‌فرض‌های انگاره‌ها، مفاهیم و نظریه‌های انسانی و اجتماعی است. در اینجا چیستی وجودی انسان، ویژگی‌های ذاتی و یا جزئی وی، در کنار دیگر ویژگی‌های استعدادی، شناختی، غریزی، ارتباطی، فطری و ... در یک متن کلان‌تر در حوزه‌های مادی و معنوی همواره تحلیل و بررسی شده است. در اینجا شناسایی شاخص‌ها و نیز تعریف‌های متکثر از آنها امکان برساخت انواع معنا‌های مختلف از عدالت را ایجاد می‌کند که می‌توان به وجوهی همچون هدف و غایت انسانی اشاره کرد؛ برای مثال، بر اساس علت غایی ارسطویی، غایت انسان کمال و سعادت غیرمادی است. در این حالت، خوانش وی از عدالت، در قالب تعالی انسان در ساحت مابعدطبیعی معنا می‌شود و یا در





رویکرد فایده‌گرایی، انسان موجودی عقلانی تصور می‌شود که غایتش حداکثر کردن منافع مادی در نظر آورده می‌شود. پس عدالت نیز در این لایه مادی معنا دار خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۳؛ ترابزاده، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۰). بحث دیگر، ویژگی‌های در نظر گرفته‌شده برای انسان است. هر کدام از این ویژگی‌های بنیادین برای انسان، نوع خاصی از عدالت را ایجاب می‌کند؛ برای مثال، انسان اراده‌مند شوپنهاوری، عدالت را تنها در راه آزادی و اعمال اراده انسان‌ها در نظر می‌آورد (دیرکس، ۱۳۸۴: ۸۴-۸۸). نوع نگاه به چیستی انسان و ویژگی‌های اساسی وی در کنار ویژگی‌های دیگر وابسته به وی مانند اراده، مسئولیت، عاملیت، شناخت، احساس، رفتار، ارتباطات و ... مبنای یک نوع نظری از عدالت را در قالب گزاره‌های ایجابی فراهم می‌کند.

انسان‌شناسی فلسفی و عدالت

تحلیل بنیان‌های انسان‌شناختی پارادایم‌ها در مواجهه با عدالت، همچون دیگر مواجهه‌ها، بنیان دیگری را برای مواجهه با عدالت فراهم می‌آورد. به باور هانس دیرکس (Hans Dierkes) انسان‌شناسی فلسفی چهار جنبه بنیادین دارد که امکان بررسی فلسفی از انسان را فراهم می‌آورد (دیرکس، ۱۳۸۴: ۴-۱۲). در وجه اول، انسان‌شناسی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون درباره انسان از آن جهت که انسان است می‌گویند. هر کدام از نظریه‌های فلسفی جنبه خاصی از انسان‌بودن را در قالب ذهن، روح، حیوان ناطق، حیوان مدنی، مفاهمه، حیات، غریزه، موجودیت و ... برجسته می‌سازد و این آرا بر اساس همین زوایای مختلف نگرش به انسان و نیز روش‌های مختلف بررسی و محتواهایشان، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این آرای مختلف فلسفی را می‌توان با توجه به جنبه‌های متفاوتی که در مطالعه ماهیت انسان در نظر دارند، «انسان‌شناسی‌های بخشی» نامید. این نوع انسان‌شناسی فلسفی، نمایانگر قلمرو دانشی خاص‌اند که با علم روشمند، مبتنی بر تجربه و تعمیم‌پذیر، قابل جایگزینی نیست، بلکه حوزه آگاهی‌های پیشینی انسان درباره خود اوست. این دانش فلسفی انسان اساساً بر تجربه بی‌مقدمه و دفعی انسان از خویش مبتنی است و با تجربه‌ای که از پیش بنیانی روش‌مند داشته باشد، متمایز است.

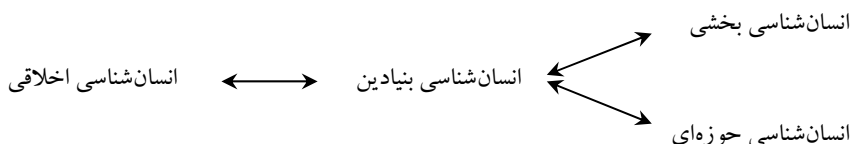
اما در سطحی دیگر، علم نیز بر پیش فرض‌هایی از انسان مبتنی است که ناآگاهانه پذیرفته شده‌اند. به نظر هانس دیرکس این گونه تصورات انسان‌شناسانه نیز در کلیت خود سنجیتی فلسفی دارند (نک: دیرکس، ۱۳۸۴). چنین انسان‌شناسی‌ای را می‌شود انسان‌شناسی حوزه‌ای نامید. در اینجا انسان‌شناسی وارد گفتمان‌های علمی می‌شود و زمانی جلوه می‌کند که انسان موضوع مطالعه علمی قرار گیرد، زیرا انسان در این مطالعه بی‌طرف نیست و خود از همان آغاز ذی‌نفع است. در وجه سوم از انسان‌شناسی فلسفی، وحدت‌نهایی بی‌بدیل و مطلق انسان بررسی می‌شود که در جست‌وجوی مفهوم، ماهیت و تصور انسان به‌عنوان ساختاری بنیادین و غیرتاریخی است که از این طریق، توصیف‌های متنوع انسان از خودش را قابل درک می‌گرداند.

این شکل از انسان‌شناسی به‌عنوان انسان‌شناسی بنیادین معرفی می‌شود. در این سطح، چنین دانشی کاملاً انتزاعی و در نتیجه، بنیادی فراگیر و درعین حال ناقد روش‌هاست. افزون بر اینکه حدود هر انسان‌شناسی را نیز تعیین می‌کند. در این نوع انسان‌شناسی، هم نتایج حاصل از دانش‌های مربوط به انسان در نظر می‌آیند و هم از انسان‌شناسی‌های بخشی و حوزه‌ای بهره می‌گیرند و از این راه می‌توان بنیادی‌بودن آن را به شکلی مضاعف ادعا کرد؛ یعنی یک‌بار با توجه به رشته‌های متنوع فلسفی که تمامی آنها را در پیوند با انسان و تصویر او از خودش بدانیم و بار دیگر، با توجه به علوم که آنها نیز تابع درکی پیشینی از انسان‌اند. در این حالت، برای راهیابی به یک وحدت‌نهایی، نه تنها نیاز عقل نظری بر نگرش فراگیر و نظام‌مند، بلکه نیاز عقل عملی به برخورداری از الگوهای اخلاقی تعهدآور نیز نهفته است.

در این حالت، سطح چهارمی از انسان‌شناسی فلسفی، یعنی انسان‌شناسی اخلاقی مطرح می‌شود. این انسان‌شناسی را می‌توان حلقه اتصالی دانست که از طریق آن، انسان‌شناسی نظری به قلمرو اخلاق، سیاست، فلسفه تاریخ و فلسفه دین راه پیدا می‌کند. در اینجا وارد مباحث ایجابی درحوزه رفتار انسانی می‌شویم. انسان‌بودن یک واقعه نخواهد بود، بلکه یک تکلیف است و تنها یک تعیین‌خاص از وجود نیست، بلکه تعیین‌بخشیدن به خود است. انسان برای این تعیین‌بخشیدن به خویش، معیارها، ارزش‌ها و هنجارهایی در اختیار



ندارد که از پیش تعیین شده باشد، بلکه آنچه در اختیار اوست، آفریده‌ها، انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود اوست که سابقه پدید آمدنشان در سنت‌های فکری - فلسفی محفوظ است.



پس چهار لایه از انسان‌شناسی فلسفی داریم که در رابطه‌ای متقابل با یکدیگر قرار دارند. پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه یک پارادایم در این خوانش، از نوع انسان‌شناسی حوزه‌ای، یعنی پیش‌فرض‌های آن در نسبت با چیستی انسان معنادار خواهد بود. اگر انسان و پدیده‌های مادی و غیرمادی وابسته به آن به‌عنوان موضوع محوری در پارادایم‌های علوم انسانی در نظر آورده شود، آن‌گاه می‌توانیم با چرخشی نظری از نوعی تقدم انسان‌شناسی فلسفی در هر پارادایم بحث کنیم که مبتنی بر آن وجوه مختلف انسان‌شناسی فلسفی بر ابعاد دیگر آن پارادایم و نیز پیش‌فرض‌های اخلاق‌شناسی، فلسفه سیاسی و ... تقدم و تعیین خواهد داشت. مباحث تحلیلی در این ابعاد تنها به شکل وابستگی کامل با ساحت انسان‌شناسی فلسفی معنادار خواهد بود. جدای از مرکزیت یافتن فلسفی انسان در متن تحول نظری غرب به‌ویژه پس از عصر روشنگری در دو بُعد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، این روند به‌ویژه در قرن نوزدهم ذیل چرخش علم فرهنگی در فیلسوفان آلمانی مانند دیلتای، نیچه و یاکوب بوکهارت خود را از یک سو در برابر مواجهه هگلی با تاریخ و نیز در رویکردهای پوزیتیویستی نمود داد. البته انسان‌شناسی در اینجا واجد نوعی کنش‌های توصیفی است، ولی این تحول امکان مرکزیت انسان را در پارادایم‌های شناختی در علوم انسانی در نظر آورد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

در اینجا عدالت همچون دیگر مفاهیم و نظریه‌های دیگر در پرتو مبانی مطرح برای چیستی انسان در نظر آورده می‌شود. در نتیجه، در ساحتی دیگر بسیاری از لایه‌های



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

معرفتی ذیل آن ساخت می‌یابند و عدالت چیزی جز نگاه سلبی یا ایجابی نظریه‌پرداز به انسان نخواهد بود. این مفهوم به‌ویژه در ساحت عملی و ایجابی مبنای ساخت انواع کنش‌ها و در نتیجه مبنای یک اجتماع قرار خواهد گرفت؛ امری که توجه‌کننده بسیاری از روابط و ناقد بسیاری دیگر خواهد بود. پس حرکت علم انسانی و علوم اجتماعی به‌نوعی از چیستی انسان و استعلای آن به ساحتی دیگر، در قالب مفاهیم ایجابی، یعنی آنچه که در انسان‌شناسی اخلاقی در نظر است، معنادار خواهد بود. در این شرایط، پاسخ به پرسش‌های بنیادین انسان‌شناسی، عنصر بنیادین هر معرفت انسانی خواهد بود.

همان‌گونه که نشان داده شد مباحث انسان‌شناسی فلسفی در یک سطح انتزاعی‌تر از مباحث دیگر انسان‌شناسی است. در این حالت، پیش‌فرض‌های فلسفی، ایدئولوژی‌ها، نظریه‌ها و دستاوردهای علوم گوناگون و منابع معنایی معرفتی مختلفی، می‌توانند به‌عنوان مرجع چیستی انسان در خلق علوم انسانی همواره پیش‌فرض‌های خود را به علوم وابسته به خود حکم کنند. در این شرایط، علوم اجتماعی غربی با مقروضات تاریخی خود در وجوه مختلف، با ورود به جوامع بیگانه به‌جای فهم و حل و رفع مسائل و اقتضائات بومی خود، مسائل و مناقشه‌های فراوانی را در سطوح مختلف یک جامعه ایجاب می‌نمایند، زیرا در اساس مقروضات پارادایمی و به‌ویژه چیستی نظری انسانی، در خود تعارض‌ها و اختلاف‌نظرهای فراوانی دارد که با مبانی پارادایمی جوامع دیگر سازگاری ندارد.

نسبت انسان‌شناسی فلسفی و عدالت در اسلام

در یک مواجهه بومی و اسلامی و در راستای خلق یک علم بومی، مواجهه با مسئله چیستی انسان در نسبت با خدا و عالم طبیعی، منابع و همچنین فلسفه اسلامی باید به‌عنوان متن شاخص و بنیادین در نظر آورده شود. در اینجا وجود نوعی انسان‌شناسی فلسفی بر مبنای منابع اسلامی و تفسیرهای عالمان و فیلسوفان مسلمان در سطوح مختلف به‌عنوان یک پیش‌شرط ضروری در خلق علم اسلامی انسانی و اجتماعی است، اما این انسان‌شناسی فلسفی تنها در مواجهه‌ای تفسیری بر مبنای مطالعات متأخر فلسفی در کنار منابع دینی معنادار خواهد بود؛ فلسفه‌ای که قلب تپنده‌ای برای بازخوانی وجوه فطری و معنوی انسان در جهت سعادت و کمال وی در مسیر الهی است.





وقتی انسان به عنوان موجودی الهی در جهت کمال و سعادت در نظر آورده شود، آن گاه اساساً عدالت محور کلیه سازه‌های انسانی در سطوح مختلف خواهد بود، اما به نظر می‌رسد فلسفه اسلامی از چنین تفکری درباره انسان، روابط انسانی و فهم اجتماعی باز مانده است. گواه این سخن آنکه بخش مهمی از میراث یونانیان که به حکمت عملی مرسوم بوده و علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را شامل می‌شد، در زیست بوم اسلامی هم پذیرفته گردید و نوعی انسان انتزاعی به عنوان حیوان ناطق فارغ از شرایط و اقتضائات تاریخی در نظر گرفته شد (کرمی، ۱۳۹۴: ۱۳۴). در این حالت، از یک سو این مواجهه با انسان هرگز امکان شکل‌گیری یک علم مربوط به انسان را مهیا نمی‌سازد و از سوی دیگر، ارتباط بسیار اندکی با اقتضائات فعلی دارد و در نتیجه، در عمل امکان تعالی محدودی برای انسان می‌تواند در پی داشته باشد.

بحث بر سر چیستی ماهیت انسان و کردار او در فلسفه یونانی، به عنوان مبدأ تحلیل‌ها در فلسفه اسلامی نیز قرار گرفته است و فیلسوفان مسلمان کوشیدند غایت‌مندی انسان و رفتار وی را بر حسب تعالیم اسلامی بازتعریف کنند. یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در این راستا که تأثیر آن تا امروز قابل مشاهده است، نوع انسان‌شناسی فارابی است. وی در آرای اهل مدینه فاضله در پی طرح غایتی سراسر خیر است که می‌تواند زمینه را برای شکل‌گیری مدینه فاضله به عنوان برترین و کامل‌ترین نوع اجتماع انسانی فراهم سازد. بر اساس این الگوها، اخلاق واجد حقیقتی جاودان و مطلق است که فیلسوف یا حکیم درصدد کشف آن و تبیین آن در حوزه انسانی است. الگوهای تجویزی که از دل چنین سیاستی بیرون می‌آید، بیانگر آن است که کلیت علوم انسانی، ماهیتی اخلاقی دارد و شأنی جز آن نمی‌توان برای فیلسوف در مقام فهم انسان و کیفیت نظام‌های اجتماعی مبتنی بر آن قائل شد. در اینجا روابط عادلانه در راستای این غایت در سطح فردی، عنصر کلیدی خواهند بود. این نوع نگاه به انسان، در میان دیگر فیلسوفان مسلمان نیز رواج دارد. به صورت کلی، انسان‌ها با توجه به فضیلت‌های جاودان، می‌توانند به زندگی خود نظام و اعتدال ببخشند. فیلسوف نیز در بحث از انسان، شأن راهبری و تجویزگری به چنین غایت‌هایی دارد (همان).

فارابی پس از بحث درباره مراتب هستی، در توضیح نفس واحد انسانی، مرز وجودی میان او و دیگر موجودات را در اراده و اختیار او می‌داند که می‌تواند زمینه را برای رساندن او به سعادت رقم زند. از سوی دیگر، به سبب احتیاج انسان به اجتماع و تعاون با دیگران، لازم است خداوند زمینه را برای به سعادت رساندن او در وضعیت‌های اجتماعی نیز فراهم آورد (فارابی، ۱۳۶۱: فصل ۲۵). از فصل بیست و هشتم وی از ویژگی‌های رئیس مدینه‌ای که زمینه‌ساز تحقق فضایل اخلاقی در ابعاد اجتماعی است بحث می‌کند که به تبع آن افراد نیز می‌توانند شخصیت کامل خود را محقق سازند. بر این اساس، سیاست مدن با تدبیر و ریاست «نبی» می‌تواند هم تعاون با دیگران و هم تحقق اخلاق فردی را مهیا سازد. در اینجا ماهیت متمایزکننده اخلاق و چگونگی تحقق اراده از ابعاد سیاسی تا فردی است (همان: ۲۶-۳۵). این سطح نیز ضرورت اجتماعی عدالت را در سطح کلان‌تر در روابط بین افراد و همچنین ساخت اجتماعی تبلور می‌دهد. به طور خلاصه فارابی با توجه به این مباحث انسان‌شناختی، در باره معانی کاربردی عدالت به شش تعریف اشاره می‌کند: ۱. نظم و انتظام؛ ۲. رعایت فضایل اخلاقی در میان مردم؛ ۳. اعطای حق بر مبنای شایستگی؛ ۴. تحقق مدینه فاضله؛ ۵. میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط؛ ۶. توزیع منافع مشترک بر اساس شایستگی و کارامدی. همچنین وی با اشاره به دو گونه از عدالت اجتماعی، یعنی عدالت توزیعی و عدالت اجرایی، توضیح می‌دهد که عدالت توزیعی، به معنای بهره‌مندی شهروندان از منافع مشترک اجتماعی و عدالت اجرایی، ضامن اجرای عدالت توزیعی است (نک: خسروپناه، ۱۳۹۱).

ابن سینا، غزالی، ابن خلدون و نصیرالدین طوسی نیز در زمره مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی هستند که به مباحث چیستی انسان و نسبت وی با عدالت به‌ویژه با رویکردی انتزاعی‌تر پرداخته‌اند. در میان این فیلسوفان، با اتکا بر جایگاه وحی و انواع شئونی که «نبی» دارد، حقایق جاودان در نظر فیلسوفان، تقریر متفاوتی می‌یابد؛ گرچه منطق حاکم بر بحث تفاوت اساسی نمی‌یابد؛ انسان‌ها در الگوی فیلسوفان مسلمان نیز همچون فیلسوفان یونانی، واجد قدرت انتخاب در مقام عمل هستند که لازم است ذیل الگوهای عام اخلاقی و فضیلت‌های مطرح‌شده از جانب نبی قرار گیرند. در اینجا نبی تنها شخص





واجد صلاحیت برای عهده‌داری امور حکومتی و سیاسی قلمداد می‌شود که می‌تواند وظیفه هدایت و رهبری شئون مختلف اجتماعی را عهده‌دار باشد.

در این نوع نگاه، مدبر اصلی خداوند است که خالق انسان‌ها و عالم به طبایع آنها و فطرتشان است. نبی نیز از سوی خدا برای هدایت انبای انسانی، وظیفه جهت‌دهی به سمت کمال را بر عهده دارد. آنچه در آرای فیلسوفان مسلمان تمایز می‌یابد، مداخله وحی از جانب خداوند است و قرابت و مداخله‌ای که بحث فلسفی در باب جایگاه انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی او با سویه‌های کلامی می‌یابد از این باب است. حجیت‌داشتن نبی که از سوی خداوند مبعوث شده، راه رسیدن به فضایل مطلق را نیز تعیین می‌کند. فیلسوف در مقام هدایتگری است که به مبدأ وجود و آموزه‌های او پای‌بند است (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۳۸-۱۳۹).

در دوران معاصر نیز ذیل تحولات فراوان در فلسفه اسلامی، بحث عدالت با تفسیرهای تازه همچنان موضوع محوری فلسفه اجتماعی اسلامی بوده است. در اینجا نیز انسان‌شناسی فلسفی در ابعاد یادشده همچنان عنصر بنیادین تعریف عدالت است. به نظر خسروپناه بحث از حقیقت عدالت از دیدگاه متفکران متأخر اسلامی، بر نوعی انسان‌شناسی مبتنی است. به نظر وی انسان معتقد به جبر فلسفی یا جبر اجتماعی، تعریف متفاوتی از عدالت دارد و انسان معتقد به اختیار و اراده، تعریف دیگر را؛ انسان فردگرا، نوعی از عدالت را و انسان جامعه‌گرا، نوعی دیگر از عدالت را ارائه می‌دهد (نک: خسروپناه، ۱۳۹۱).

متفکران اسلامی با توجه به اراده انسان، البته اراده در طول اراده الهی، به حقوق فرد و جامعه توجه کرده و عدالت را در عرصه فردی و اجتماعی مطرح می‌کنند. در این راستا، به‌باور خسروپناه سید محمدباقر صدر با استفاده از مبانی انسان‌شناختی و دین‌شناختی به تبیین عدالت پرداخته است. وی معتقد است که انسان، خلیفه الهی است و مسئولیت تحقق خلافت و جانشینی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از سوی خداوند را در زمین بر عهده دارد و بشر برای تحقق عدالت به قانون و شریعت محتاج است. از سوی دیگر، قانون از هر کجا که باشد (از عقل بشری یا از شریعت آسمانی)، باید متوجه عدالت اجتماعی باشد. تحقق عدالت اجتماعی، بدون انسان‌های عادل محقق

نمی‌شود؛ پرورش و تهذیب نفوس آدمیان، به گونه‌ای که اسیر قدرت و ثروت نشوند، راه تحقق عدالت اجتماعی است. بی‌شک، سازمان سیاسی و حکومت نیز ابزار تحقق عدالت است. یکی از مهم‌ترین طرح‌های شهید صدر برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه، پیدایش و رواج فرهنگی است که در آن اخلاق فایده‌گرایی و منفعت‌طلبی شخصی نفی می‌شود و عمومیت‌گرایی و ایثار جایگزین آن می‌گردد. شهید صدر، برای عدالت اجتماعی سه رکن اساسی در نظر می‌گیرد: ۱. مسئولیت عمومی؛ ۲. برابری اجتماعی؛ ۳. تأمین معیشت اجتماعی.

استاد مرتضی مطهری میان عدالت فردی، اجتماعی و الهی این‌گونه رابطه برقرار کرده است که عدالت فردی زیر بنای عدالت اجتماعی و عدل الهی نیز زیربنای عدالت فردی است و بی‌شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد. ایشان در بحث عدالت به چهار تعریف موزون‌بودن و تعادل، تساوی و نفی هرگونه تبعیض، رعایت حقوق افراد و رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال دارد، اشاره می‌کند که غیر از مورد آخر دیگر تعریف‌ها به عدالت اجتماعی اختصاص دارد. او پس از بحث درباره تعریف‌ها، مورد صحیح آن را این می‌داند که مساوات در قانون صورت گرفته و افراد را به یک چشم بنگرند. قانون نباید بین افراد تبعیض قایل شود، بلکه باید استحقاق‌ها را رعایت کند و حق را به ذی‌حق بدهد؛ به بیان دیگر افراد به لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند و قانون نیز باید نسبت به آنها مساوات را رعایت کند.

به نظر ایشان، در باب منبع و تقسیم عدل، حقوق طبیعی و قرآن منشأ عدل بوده است. استاد مطهری در بیان مسئله عدل، به ریشه آن در اسلام پرداخته و ضمن بررسی نظریه‌های اشاعره و معتزله به ارائه نظریه متناسب پرداخته است و همچنین با بررسی برداشت‌های مختلف عدالت در مکتب‌های معاصر (سوسیالیسم و لیبرالیسم) به نقد آنها پرداخته و برداشتی سوسیالیست‌دموکراسی اخلاقی و انقلابی از عدالت ارائه می‌دهد و خود که در نهایت آن را نیز قابل خدشه می‌داند، زیرا این برداشت، راه رسیدن به عدالت و شیوه استقرا در جامعه را مسکوت گذارده، در حالی که اسلام آن را در نظر داشته است.





مطهری جنبه‌های آثار عدالت را در چند مورد می‌شمرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تأثیر در افکار و عقاید، تأثیر در اخلاق فردی و تأثیر در رفتار عمومی. به نظر ایشان، هر گاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آن وقت است که «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) مصداق یافته و نشانه‌های عدالت ظاهر می‌گردد. اجرای عدالت نیز بر عمل به قانون با پشتوانه معنویت اسلامی مبتنی می‌باشد که راه رسیدن به آن هم جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه برای بقاست. در این نظام باید کوشید افراد با رضایت، حقوق خودشان را به دیگران اعطا کنند. البته دولت هم موظف است تا عدالت را در جامعه برقرار کند؛ از این‌رو، هر نظامی که در اجرای صحیح عدالت در جامعه منحرف گردد، بی‌گمان شرایط ایجاد یک انقلاب و نظام دیگر را فراهم می‌آورد (نک: طاهری، ۱۳۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶).

اعتباریات اجتماعی و عدالت

نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی یکی از جدیدترین و بدیع‌ترین نظریه‌ها در فلسفه اجتماعی در فلسفه اسلامی است که امکان تحول تازه‌ای را هم برای فلسفه اجتماعی و هم فلسفه علوم اجتماعی جدید ایجاد کرده است. به‌طور عمده می‌توان این نظریه را یک انسان‌شناسی فلسفی متمایزی در نظر آورد که ضرورت و همچنین مفهوم خاصی از عدالت را ایجاب کرده و زمینه نوعی علم اجتماعی اسلامی را با اتکا بر این انسان‌شناسی فراهم می‌سازد. روند کلی این نظریه، بیشتر تعریف ماهیت انسان و ضرورت خلق اعتباریات و در نتیجه انواع ایجابی اعتباریات، یعنی عدالت است. ضرورت عدالت در این سطح نیز موجب مرکزیت خلق اعتباریات و همچنین عدالت در متن هر نظریه اجتماعی اسلامی خواهد بود. در ادامه بر اساس الگوی انسان‌شناسی فلسفی سه لایه انسان‌شناسی، یعنی انسان‌شناسی بخشی و حوزه‌ای، انسان‌شناسی بنیادین و انسان‌شناسی اخلاقی (ایجابی) در «رساله اعتباریات» علامه طباطبایی استخراج شده است و نشان می‌دهیم عدالت که در سطح سوم انسان‌شناسی مطرح می‌شود، خود محصول دو سطح دیگر انسان‌شناسی فلسفی، یعنی سطح تعریف، مفهوم و نظریه‌سازی است.

چیستی اعتباریات

علامه طباطبایی همچون دیگر فیلسوفان اجتماعی بحث خود را از وضع طبیعی بشر آغاز می‌کند و معتقد است انسان‌ها به لحاظ طبیعت، چنان‌اند که به هر چیز و هر کس، به‌عنوان «ابزاری برای خود» می‌نگرند و همان‌گونه که در پی غذا و پوشاک هستند تا نیازهایشان را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز در پی افراد دیگر بشر می‌روند تا ایشان را به خدمت خود درآورند. علامه، پیدایش زندگی اجتماعی و هم‌گرایی انسان‌ها را نیز مولود همین «طبیعت استخدام» می‌داند که هر کس برای «سود خود» به «سود دیگران» احترام می‌گذارد و برای سود همه، «عدالت اجتماعی» را می‌پذیرد. نزدیک شدن و گردهم آمدن، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس‌گریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم‌نوعان خود می‌یابد، آن را انجام داده و چون این‌گریزه در همگان به‌طور متشابه موجود است، در نتیجه اجتماع پدید می‌آید. پیامد این بحث آن است که انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قُبْح ظلم) (نک: فارابی، ۱۳۹۱).

علامه اعتباریات را همان افکار انضمامی، عملی و اجتماعی انسان بر می‌شمارد؛ یعنی آدمی به کمک عناصر حسی می‌کوشد میان دو جهان حقیقی وساطت برقرار سازد. این دو حس شامل «نیاز به علم» به جهان اول حقیقی تعلق داشته و «حصول علم» به جهان دوم حقیقی مربوط است. صرف این نیاز زیستی و طبیعی کافی نیست که آدمی آن را حاصل کند. تا انسان «باید و ضرورت» و نیز «خواستن و ارزش نهادن» آن را اعتبار نکند، در پی کسب دانش نخواهد رفت. پس «باید، خواستن و ارزش» اعتباریاتی هستند که مؤدی به عمل و کنش آدمی شده و او را و می‌دارد تا دانش را به‌دست آورد. از این‌رو، آدمی حد چیزی را به چیز دیگری اعتبار می‌کند تا آثار مترتب بر آن را که نسبت نیرومندی با عوامل احساس درونی دارد، انتظار داشته باشد.

علامه اعتباریات را اندیشه‌هایی بر می‌شمارد که خاستگاه اراده و عمل در انسان هستند



۲۱



و ارزش و اهمیت آنها به مرحله کنش آدمی باز می‌گردد. البته این اندیشه‌ها، واسطه بی‌بدیل در دستیابی به اغراض و اهداف حیات می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۵). به نظر علامه، نوع انسان تکامل نمی‌یابد مگر با کارها و افعالی که نیازمند اراده هستند. اراده نیز جز از طریق آگاهی و علم حاصل نمی‌شود و این امری بدیهی است. پس او بر اساس ذات و نوعیتش گزاره‌ها و تصدیقاتی را اقتضا دارد که اراده از آنها حاصل شود، اما این اراده‌ها از آگاهی به نسبتی غیرحقیقی و غیرضروری برمی‌خیزد و این آگاهی جز به غیرحقیقی بودن دو طرف، نسبت و کیفیت آن یا غیرحقیقی بودن آنها حاصل نمی‌شود، اما علامه ادامه می‌دهد که انتزاع این معانی و امور غیرحقیقی، ناچار به امور حقیقی می‌انجامد، زیرا نفس این گونه نیست که این معانی را بی‌کمک از خارج انشا کند؛ و گرنه این معانی به نحو بی‌تغییری بر خارج صدق نمی‌کردند. پس میان این امور اعتباری و غیرحقیقی و امور حقیقی نوعی نسبت برقرار است، آن‌هم در ذهن (همو، ۱۳۹۵: ۱۵۱-۱۵۲).

بنیان عمل و فعل انسانی بر اعتبار تکیه دارد و انسان در مسیر حیات و همچنین تکاملش به اعتباریات وابسته است. بدون اعتباریات، هیچ عمل آزادانه و مختارانه‌ای از انسان سر نخواهد زد (همو، ۱۳۶۷: ۱۸۱). اعتباریات نوعی ابزار برای تکامل او در سطوح و لایه‌های مختلف کامل وجودی‌اش است (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۲). ادراکات اعتباری یا ادراکات عملی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم هستند که در مقام عمل و رفتار و با تصور عمل به مثابه یک کمال ثانوی یا واسطه‌ای برای رسیدن به کمال حقیقی توسط نفس و با استعاره از واقعیت‌های جهان خارج یا استعاره از اعتبارات پیشین ساخته می‌شوند (همو، ۱۳۷۸: ۱۲۳). علامه در جایی دیگر تعریف مبسوطی از اعتباریات ارائه می‌دهد و می‌گوید که «اعتبار بدان معناست که حد یا حکم چیزی را به چیز دیگری ببخشیم و امر دوم را از حیث معنا همچون امر اول دانسته و به کار گیریم. این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می‌شود. اعتبار میان دو جهان حقیقی است؛ جهان حقیقی نخست همان نیاز زیستی است؛ مانند نیاز به آب؛ و جهان حقیقی دوم یک اثر حقیقی است؛ مانند نوشیدن آب. بدون وساطت اعتبار ممکن نیست که نوشیدن آب صورت پذیرد. همین مثال را می‌توان درباره مالکیت و ریاست آورد. ریاست، اعتباری

است، اما اثر حقیقی به نام فرمان دادن دارد؛ همان گونه که مالکیت به رغم اعتباری بودن اثر حقیقی به نام سلطه و تصرف دارد (همو، ۱۴۲۸: ۱۱۷).

چندساختی بودن انسان: انسان شناسی بخشی

در رساله «اعتباریات» و دیگر آثار علامه، انسان به عنوان موجودی چندساختی طرح می شود. در تفسیرهای مختلف از نظریه علامه نیز ابعاد مختلفی برای انسان فرض می شود؛ مثلاً برخی معتقدند انسان نزد علامه پنج ساختی است. ابعاد انسان در اینجا شامل ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت اراده، ساحت عمل و ساحت الوهی (فطری) است. نیز گفته اند انسان هفت ساختی است که شامل ساحت جسمانی، عقلانی، عاطفی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی می شود (موسوی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۳-۷۶). نیز می توان سه ساحت بنیادین برای انسان در نظر آورد: این سه ساحت شامل بعد آگاهی و ادراک؛ استخدام و تسخیر و اعتبارسازی است (نک: پورحسن، ۱۳۹۲)؛ البته علامه ویژگی هایی را نیز برای انسان در نظر می آورد.

وی در تفسیر المیزان معتقد است انسان از ابتدای آفرینش مرکب از دو جزء جسمانی و روحانی (نفس یا روح) است که در عالم مادی همراه یکدیگرند. به بیان او، یکی از ویژگی های انسان شعور و آگاهی او در مقابل دیگر موجودات است. یکی دیگر از ویژگی های او که خداوند در او به ودیعه نهاده، ارتباطی بودن انسان است؛ به گونه ای که می تواند با ارتباط با دیگران و یا ابزار قراردادن آنها به اهداف و منافع خود برسد. قابلیت انسان برای برقراری ارتباط و استفاده ابزاری از دیگران ویژگی سوم و شگفت انگیزی را به انسان اعطا می کند و آن توانایی انسان برای ساختن علوم و ادراکات اعتباری است. این قابلیت ابزار انسانی برای ورود در مرحله ارتباط، تصرف انسانی و اجتماعی شدن اوست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

از این ویژگی انسانی که کمالات انسانی به اقتضای ذات نیست و در گرو وجود اراده در انسان است، علامه طباطبایی بر وجود ادراکات اعتباری در انسان برهان اقامه می کند. انسان نیازمند ادراک است که منشأ اراده باشد. متعلق این اراده، یعنی ادراک





نمی‌تواند امری حقیقی باشد، زیرا در اذعان و ادراک حقیقی میان ادراک و متعلق ادراک یک نسبت مطابقت وجود دارد که این نسبت صادق یا کاذب باشد، چنین رابطه‌ای برقرار است. چنین ادراک و اذعانی نمی‌تواند منشأ اراده باشد، زیرا نسبت‌های حقیقی ثابت هستند و مواجهه انسان در برابر امر ثابت نمی‌تواند متغیر باشد. اراده در جایی شکل می‌گیرد که انسان میان یک عمل که انجام دادن آن در واقع کمال یا واسطه در رسیدن به کمال اوست و میان یک ادراک غیر حقیقی ارتباطی می‌بیند. نتیجه اینکه انسان (و حیوان) ادراکاتی دارند که این ادراکات غیر حقیقی هستند و جریان اراده در انسان و حیوان را ممکن می‌سازند (همو، ۱۳۸۷: ۳۴۵).

انسان در مسیر کمال و برای رسیدن به کمالات ثانی خود نیازمند آن است که اشیا یا دیگران را به استخدام خود درآورد. این ادراک و اعتبار نسبت به ادراکات و اعتبارات دیگر تقدم دارد، زیرا ادراکات و اعتباریات دیگر در راستای تحقق بخشیدن حداکثری به غریزه و فطرت استخدام است و حالتی ثانویه برای انسان دارد. انسان برای رسیدن به غرایز مادی خود و استخدام دیگران با محدودیتی به نام خواست استخدامی متقابل دیگران مواجه می‌شود و در راستای حفظ منافع خود به تعاون و تعاضد با دیگران مبادرت می‌کند. اعتباریات مهم‌ترین ابزار این روند می‌باشد. پس انسان در وضع طبیعی به شکل ذاتی میل به بقا و همچنین تکامل دارد، اما این میل تنها با ابزار اعتبار به عنوان واسطه امر ذهنی و امر عینی و بیرونی امکان‌پذیر خواهد بود؛ یعنی هر اعتبار امکانی برای تکامل یا رفع یک نیاز برای انسان. پس انسان در وضعیت طبیعی در جهت تأمین نیازهایش و ذات کمال‌گرایش به ارتباط با طبیعت و انسان‌های دیگر و تسخیر آنها مجبور بوده است. او ضمن درک این وضعیت، اعتبارسازی می‌کند تا به واسطه این ابزارها سیطره خود را بسط دهد، اما آگاهی او ایجاب می‌کند که در یک روند تکاملی سطح نیازها و در نتیجه اعتبارات خود را تغییر دهد و اساساً وارد سطوح مختلف تکاملی شود (نک: پورحسن، ۱۳۹۲).

علامه اعتباریات را به دو قسم اعتباریات عمومی که ثابت و غیرمتغیرند (مانند اعتبار متابعت اجتماع و متابعت علم) و اعتباریات خصوصی که تغییرپذیرند؛ مانند زشت یا زیبا

دانستن یک پدیده خاص) تقسیم می‌کند. همچنین وی اعتباریات عمومی را برحسب نسبت انسان و اجتماع به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) اعتباریات قبل الاجتماع؛ مانند اعتبار و خوب، اعتبار حسن و قبح، اعتبار اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اجتماع و اعتبار متابعت از علم؛ ب) اعتباریات بعد الاجتماع؛ مانند اعتبار ازدواج، ملک ریاست، مرئوسیت و... (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

انسان‌شناسی بنیادین و انسان‌شناسی اخلاقی

در این دو نوع اعتباریات، یعنی قبل و بعد از اجتماع، دو لایه انسان‌شناسی بنیادین و همچنین اخلاقی قابل تفکیک‌اند؛ یعنی بعد از بیان ویژگی‌های انسان، علامه به مفهوم‌سازی او و روابط و اقتضائات او اقدام کرده و در هر دو سطح نیز لایه انسان‌شناسی اخلاقی خود را در قالب روابط و اعتبارات عادلانه ارائه می‌دهد.

در سطح اعتباریات قبل از اجتماع، ما شاهد مفهوم‌سازی یک منطق رفتاری نزد انسان هستیم که این منطق کنش (توجیه رفتار) به نوعی در راستای رفع نیازهای او پدید آمده است که خود آنها نیز مبنای پیدایش اعتباریات خاص بوده‌اند، اما این منطق ابتدایی در ذات خود در ساحتی بالاتر مانع کمال انسان شده و برای او ایجاد مشکل می‌کند. در اینجاست که عدالت به عنوان یک اعتبار در قالب یک انسان‌شناسی اخلاقیِ ایجابی مطرح می‌شود.

در شرایط پیش از اجتماع، انسان بر مبنای اصل و خوب و باید، بر حسب اضطرار درونی و از روی آگاهی در جهت رفع نیازهایش به انجام افعالی مجبور است که غایت‌مند، آگاهانه و اختیاری خواهند بود. براساس اصل حسن و قبح هر آنچه که در راستای تأمین اهدافش باشد، به عنوان حُسن حفظ می‌شود و بقیه به عنوان قُبْح طرد می‌شود. در ادامه این روند مطابق اصل اخف و اسهل، هر فعلی که کم‌هزینه‌تر باشد، نسبت به فعل پرهزینه و سخت تقدم خواهد داشت، ولی در اینجا انسان به ارتباط با طبیعت و نیز انسان‌های دیگر نیاز خواهد داشت. همین امر ضرورت روابط اجتماعی را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که انسان نه به دلیل مدنی الطبع بودن، بلکه به دلیل ضرورت اجتماعی زندگی می‌کنند، زیرا اگر این ضرورت نبود برحسب منافع فردی و غریزه‌اش





هرگز وارد جامعه نمی‌شد. به نظر علامه طبیعت ابتدایی و اولیه انسان آن گونه است که به استخدام و بهره‌کشی و سلطه دست بزند. آدمی بر اساس اصل استخدام، به حیات و زندگی جمعی ورود می‌کند. از این رو، طبیعت انسان را به طور مستقیم به اجتماع رهنمون نمی‌سازد، بلکه او را به سوی استخدام می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۶). در این زمینه علامه ادعا می‌کند که این اضطرار طبیعی موجب می‌شود آدمی به قوانین و عدالت در اجتماع روی آورده و دست به تشریح بزند. در پرتو قانون‌گذاری و عدالت اجتماعی، جامعه صالح شکل می‌گیرد که منشأ آن در بعثت انبیا و دعوت و مبارزه آنهاست (همان). آدمی به واسطه عدالت و قانون، واجد شکوفایی و کمال می‌گردد. بالندگی و کمال‌یابی در کنار نیاز طبیعی در انسان، سبب روی آوردن او به مدنیت و حیات اجتماعی می‌شود که تأثیرات ژرف اخلاقی و روحی و معنوی نیز خواهد داشت.

به نظر می‌رسد تبیین صحیح این مسئله نیازمند جست‌وجوی دقیق در آرای انسان‌شناسی علامه طباطبایی است که ریشه‌های آن در انسان‌شناسی قرآنی علامه نهفته است. علامه با توجه به بنیادهای انسان‌شناسانه قرآنی می‌کوشد ضمن تبیین حقیقت انسان، ویژگی‌های پیچیده او، حرکت استکمالی و مسئله اختیار، رویکردی بدیع از انسان و اعتباریات به‌ویژه اصل استخدام به دست دهد. علامه در تفسیر آیه سی‌ام سوره روم انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند. قرآن، انسان را دارای فطرتی خاص برمی‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۷۹). هدف بنیادین این زندگی چیزی جز دستیابی به کمال نیست، اما این حرکت روبه کمال بدون اختیار و آزادی میسر نیست. انسان به واسطه برخورداری از عقل و نیز اختیار می‌کوشد تا به تسخیر و تسلط دست زند. استخدام یک‌طرفه ناشی از میل او به تصرف و به استخدام در آوردن همه امور است. انسان می‌کوشد تا طبیعت، اجتماع و انسان‌های دیگر را از طریق سلطه، برای دستیابی به اهداف و اغراض خود استخدام کند. این سلطه و استخدام موجب بهره‌کشی و استثمار خواهد شد که علامه استخدام یک‌طرفه را نه تنها مذموم تلقی می‌کند، بلکه ریشه بت‌پرستی و شرک می‌داند که سبب بعثت انبیا گردید (همان: ۱۷۱).

به نظر علامه تصرف و استخدام یک طرفه نه تنها موجب بهره‌کشی و سلطه می‌شود، بلکه آشفته‌گی و ناهنجاری اجتماعی و حتی فروپاشی مناسبات و روابط را در پی خواهد داشت. تنها راه حل، روی آوردن به مدنیت، قانون‌گذاری و روابط عادلانه است که مانع استبداد و سلطه خواهد شد. مدنیت و روابط عادلانه، با مقتضیات حیات جمعی و زندگی و اجتماع صالح سازگاری دارد. استخدام یک طرفه هم سبب شکل‌گیری ریاست مطلقه یا استبداد و غلبه می‌شود و هم موجبات بت‌پرستی را فراهم خواهد ساخت. به باور علامه بعثت انبیا و دعوت انسان‌ها به توحید، همان مبارزه با بت‌پرستی و استخدام و غلبه بوده و سبب توجه به روابط عادلانه اجتماعی و استخدام متقابل گردید. در اینجا است که ضرورت عدالت در شرایط پیش از اجتماعی اثبات می‌شود.

پس علامه اضطرار را عامل اصلی روی آوردن انسان به قانون و زندگی اجتماعی و گسست از استخدام یک طرفه و غلبه و اهتمام به استخدام متقابل و روابط عادلانه می‌داند. وی اعتبارکنندگان اصلی را عقلایی تلقی می‌کند که واجد فطرت مشترک‌اند و حسب طبع و فطرت مشترکشان در پی خیر و منفعت هستند و می‌کوشند تا از طریق اعتبارات از شرور و ضرر جلوگیری کنند. بنابر این دیدگاه، قانون و روابط جمعی برآمده از نیازهای بنیادین زندگی اجتماعی انسان بوده و اعتبارات بر مبنای آن نیازها شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۵۱).

از آنجایی که استخدام به بهره‌کشی، سیطره و غلبه می‌انجامد، انسان پی برد که برای جلوگیری از هرج‌ومرج و آشفته‌گی باید اجتماع را اعتبار کند و اجتماع مدنی شکل دهد. پس از اعتبار اجتماع در پی تشکیل و دوام آن شد و بنابراین، به نظام قانون‌گذاری روی آورد و کوشید تا حق و عدالت را اساس این نظام قرار دهد. توجه به حق، مؤدی به مناسبات و روابط عادلانه گردید و بدین سان اجتماع بر عدالت اجتماعی استوار شد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

در این نوع انسان‌شناسی وضعیت طبیعی و چیستی آن اهمیت می‌یابد. در وضعیت طبیعی انسان به اضطرار برای رفع نیازها و همچنین ویژگی فطری کمال‌گرایی وارد عرصه می‌شود. نسبت این دو زمینه، به خلق انواع اعتباریات می‌انجامد. در این حالت،





اساساً علامه طباطبایی رویکرد اضطرار را به عنوان نظریه مرکزی خود طرح می کند و در تفسیرالمیزان و مقاله ششم اصول فلسفه تأکید دارد که روی آوردن انسان به قانون و روابط متعادل و کنارزدن سیطره و استخدام و اهتمام به اعتبار اجتماع، حکمی است که انسان به حکم اضطرار آن را خلق کرده است. در این حالت، اگر اضطرار در میان نمی آمد، انسان هیچ گاه مایل نبود اراده، آزادی، غلبه و تصرف خود را واگذار کرده یا از آن بکاهد. اضطرار انسان را مجبور می کند که اصل اجتماع را اعتبار کند، به زندگی اجتماعی روی آورد، مدنیت را شکل داده و نظام قانون گذاری را تدوین کند و به عدالت اجتماعی اهتمام ورزد (همان). پس وضع طبیعی انسان در کنار ویژگی فطری وی موجب گرایش او به عدالت می شود. انسان به سبب توجه به نفع، حسب طبیعت می خواهد آزادی نامحدود داشته باشد، از دیگران بهره کشی کند و تنها نفع خود را بجوید و به واسطه استخدام بر دیگران غلبه کرده و آنها را تصرف کند. این هم وضعیت طبیعت آدمی است و هم موافق اقتضائات اولیه است، اما استثمار، زور، سیطره و بهره کشی منجر به هرج و مرج و آشفتگی اجتماعی می انجامد و همه منافع او به زیان تبدیل می شود. از این رو، به ناچار و به اضطرار به قانون و مدنیت روی آورد و برای دوام آن، عدالت اجتماعی را شکل داد.

در سطح اعتباریات بعد از اجتماع و اثبات ضرورت عدالت، روابط عادلانه در سطح نهادهای اجتماعی در قالب انواع اعتباریات خلق می شود. در اینجا اعتباریات تابع عناصر جمعی و اجتماعی خواهد بود و با تغییر اقتضائات و ضرورت های اجتماعی، اعتباریات وابسته به آن نیز تغییر خواهد کرد. به باور علامه، اعتبار اختصاص و شکل دیگر آن یعنی ملک، اصل مرکزی اعتباریات بعد از اجتماع هستند، زیرا این ملک و مالکیت است که تا حد زیادی اهداف و اغراض فرد را در اجتماع شکل می دهد. دیگر اعتباریات نیز در پرتو این اصل معنا می یابند. اعتباریات بعد از اجتماع، دو سنخ متفاوت دارند: یا همیشگی و ثابت اند و تنها در وجوه و مصادیق تغییر می یابند؛ مانند اصل مالکیت، اصل ریاست، اصل کلام که پیوسته در جوامع بشری وجود دارند، ولی شکل های آن تغییر می یابند و یا اعتباریاتی متغیرند که حسب شرایط دگرگون می شوند؛ مانند هنجارهای

اجتماعی، سبک‌های جامعه و مناسبات جمعی. افزون‌براین، هر جامعه اعتباریات خاص خود را دارد. بنابراین، اعتباریات با توجه به نیازها، اهداف، اقتضائات و باورهای جامعه تغییر می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴). در این سطح نیز منابع الهی زمینه‌ساز اعتدال و تناسب بین بخش‌ها خواهد بود.

در اندیشه علامه طباطبایی عقل، دین، قرارداد مشترک و عدالت اجتماعی پایه‌های اصلی اعتبارات اجتماعی هستند. به باور وی، ملک یا قدرت سیاسی پس از اعتبارورزیدن اجتماعی انسان شکل می‌گیرد. عقل چنین اعتباری را وضع می‌کند و دین آن را تقویت کرده یا در اصلاح و تکامل آن می‌کوشد. قرارداد مشترک بقای آن را تضمین می‌کند و عدالت موجب تداوم اجتماع شده و بدان نظام و ثبات می‌بخشد. به اعتقاد علامه، ملک و اجتماع از حیات جمعی انسان‌ها برمی‌خیزد. انسان‌ها با تحلیل عقل آن را بر هرج و مرج ترجیح داده‌اند. در این حالت، وظیفه دین و پیامبران هدایت و اصلاح اجتماع و ملک است. دین عهده‌دار تربیت جوامع و انسان‌هاست و از این رو، باید میان این دو، یعنی تأسیس ملک یا قدرت سیاسی از سوی مردم و هدایت، اصلاح، تکمیل و تربیت انسان‌ها و اجتماع توسط پیامبران و دین تفکیک قائل شد (همان، ج ۲: ۱۱۷).

به حکم عقل، قدرت سیاسی ضرورت اصلی زندگی اجتماعی است. بنابراین، اعتبار ملک به اعتبار اجتماع وابسته است. قدرت سیاسی یا تابع اراده شخصی است که به ملک جائزانه و استبداد مؤدی می‌شود و یا تابع رأی و حکم عقلی و اجتماعی است که به ملک اجتماعی می‌انجامد. عقل ملک اجتماعی را برای نفع جمعی، مصلحت عموم و پیشرفت اعتبار کرده، آن را بر دیگر اشکال قدرت سیاسی ترجیح داده است. بنابراین، ملک اجتماعی در وهله اول، انسانی است و به همین دلیل، پایه‌های اجتماعی و جمعی دارد و تدبیر و نظام آن بر مبنای عقل جمعی و به تعبیر علامه، مشورت اجتماعی (شورا) خواهد بود. علامه دو مسئله ملک اجتماعی و نسبت آن با شریعت و نیز جایگاه عقل و مشورت جمعی را و با دغدغه‌ای خاص بررسی می‌کند: نخست آنکه علامه از ملک اجتماعی یا انسانی سخن گفته و هیچ‌جا از عبارت ملک دینی تعبیری ندارد. حتی علامه از اسلام نیز با عنوان دین اجتماعی یا دینی که صبغه و شاکله اجتماعی دارد یاد می‌کند. دیگر اینکه





ملک اجتماعی را قابل تغییر بر اساس نیازهای انسانی و تحولات حیات جمعی می‌داند، درحالی که آموزه‌های دینی ثابت و غیرمتغیرند. مسئله سوم این است که بنیاد ملک اجتماعی، نه بر دین یا آموزه‌های شریعت، بلکه بر استخدام متقابل و عقل جمعی و اعتباریات انسانی استوار است. بنابراین، قدرت سیاسی سراسر بشری است و در چارچوب روابط متقابل و قرارداد مشترک شکل می‌گیرد. چهارم آنکه دین و بعثت انبیا نه برای تقویم و شکل‌دهی، بلکه برای اصلاح و تکامل ملک اجتماعی و تربیت انسان‌هاست. دین به تعبیر علامه، انسان‌ها را به نظام عادلانه، روابط و مناسبات اجتماعی و زندگی جمعی دعوت می‌کند، اما خود ملک اجتماعی از شئون اجتماعی و انسانی است. به باور علامه، تحقق عدالت اجتماعی و تداوم آن با پشتوانه دین میسرتر است و داعیه اصلی دین نیز مبارزه با استبداد و ستم و دفاع از عدالت و حقوق انسانی است (همان).

نتیجه‌گیری

علم به عنوان یک محصول پارادایمی، به طور پیشینی واجد پیش فرض‌های مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی است که با تغییر این پیش فرض‌ها، چه‌بسا نتیجه آن، یعنی معرفت علمی نیز تغییر می‌یابد. در این حالت، مفاهیم بنیادین و نسبت‌های میان آنها نیز تحول می‌یابند. در علوم انسانی با توجه به محوریت موضوع انسان، پیش فرض‌های انسان‌شناختی عنصری اساسی در کنار دیگر پیش فرض‌های فلسفی است؛ به گونه‌ای که در بسیاری از پارادایم‌ها این ساحت بر ابعاد دیگر سیطره دارد. در انسان‌شناسی به چستی انسان، ماهیت وی و همچنین رفتار او و روابط وی با دیگر عناصر عالم هستی پرداخته می‌شود. در این شرایط، مفاهیم بنیادین نیز با این ابعاد پارادایمی معنای خود را می‌یابند. در این میان، عدالت نیز به عنوان موضوع اساسی انسانی شامل این مواجهه پارادایمی خواهد بود؛ یعنی برحسب روابط پیش فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ما شاهد انواع معناها، اجزا، ضرورت‌ها و روابط در نسبت با عدالت خواهیم بود. بنابراین، عدالت امری گفتمانی در میان گفتمان‌های علوم انسانی است.

در روند متأخر علوم انسانی و تقدم حوزه‌های فرهنگی در مواجهه با طبیعت انسانی ما شاهد تقدم انواع رویکردهای انسان‌شناسانه در برساخت‌های معرفتی هستیم. در این حالت، انسان‌شناسی از قالب یک مجموعه مفروضات پارادایمی به یک بعد خودآگاهانه معرفتی تبدیل می‌شود که می‌تواند سیطره خود را بر لایه‌های مختلف خلق علم انسانی تحمیل کند. در این مواجهه، انسان‌شناسی فلسفی شامل لایه‌ها و انواع مختلفی می‌شود که با گذر از ساده‌ترین لایه‌ها مجموعه‌ای معرفتی درباره انسان برمی‌سازد و در نهایت نوعی انسان‌شناسی اخلاقی و تجویزی را برای او خلق می‌کند. پس با تغییر ابعاد مختلف درباره انسان‌شناسی، شاهد تغییر در مفاهیم دیگری از جمله عدالت خواهیم بود. عدالت در سطح فلسفی اساساً رابطه بنیادین با انسان‌شناسی فلسفی خواهد داشت، زیرا چیستی انسان و نیازهای او ملاک تعیین رفتار عادلانه خواهد بود. این مواجهه با عدالت خود زمینه‌ساز برساخت انواع علوم انسانی بومی از جمله علوم انسانی اسلامی و خلق انواع مفاهیم معرفتی می‌شود. در اینجا نوع انسان‌شناسی فلسفی اسلامی می‌توان شرط شناخت مفاهیم مختلف علوم انسانی به‌ویژه عدالت باشد. در این راستا، با تمرکز بر نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی، نشان دادیم که علامه نوعی انسان‌شناسی فلسفی را در لایه‌های مختلف ارائه کرده است که خود زمینه ضرورت عدالت را به‌عنوان هسته مرکزی فلسفه اجتماعی و در نتیجه فلسفه اجتماعی اسلامی فراهم ساخته است؛ ضرورتی که در برساخته‌های نظری در علوم اجتماعی می‌بایست مبدأ هر گونه شناخت قرار گیرد. در اینجا شناخت ماهیت انسان در وضع طبیعی به‌عنوان انسان‌شناسی بخشی، به ابعادی مانند کمال‌گرایی فطری‌بودن انسان، تصرف و استخدام طلب‌بودن و آگاهی داشتن انسان توجه دارد که در نتیجه اعتباریاتی برحسب نیاز خود و همچنین وضعیت عینی در جهت کنترل تصرف خود خلق می‌کند. در اینجا بعد دیگری از انسان‌شناسی، یعنی انسان‌شناسی بنیادین خودنمایی می‌کند که این نسبت میان تصرف و استخدام در قالب دو دسته اعتباریات تنظیم می‌یابد: نخست در سطح یکی در قالب اعتباریات قبل از اجتماع که به شکل انواع قوانین عادلانه می‌باشد و هدف از رسالت پیامبران هم ایجاد این گونه روابط عادلانه در میان تمدن‌های انسانی بوده است. در این



حالت، این روابط عادلانه بر مبنای منابع دینی، نوعی انسان‌شناسی اخلاقی خواهند بود. در سطح اعتباریات پس از اجتماع نیز عدالت متکی بر عناصر دینی محوری اساسی در مهار رفتار انسان‌ها در اختصاص منابع مختلف اجتماعی دارد. در این حالت، حقوق، مناسبات عادلانه، انواع اخلاق دینی و شریعت اسلامی به‌عنوان عناصر ثبات، تنظیم روابط سلطه‌گرانه و ظالمانه انسان‌ها و مهار هرج و مرج‌های کلان اجتماعی خواهد بود. در این صورت، عدالت به موضوع مرکزی علم اجتماعی اسلامی با اتکا بر نوع انسان‌شناسی فلسفی اسلامی تبدیل خواهد شد.



نظر
صدر

کتابنامه

۱. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، «دیاچه‌ای بر فلسفه عدالت»، ناقد، ش ۱.
۳. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه، ش ۳۶.
۴. پیله‌فروش، میثم (۱۳۸۵)، معرفی و نقد نظریه‌های عدالت اقتصادی بر اساس معیارهای نیاز، کارامدی، مسئولیت فردی و کانتکس، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۵. ترابزاده جهرمی، محمدصادق و علی‌رضا سجادیه (۱۳۹۰)، «گونه‌شناسی نظریات عدالت مبتنی بر ابعاد فلسفی؛ روشی در تبیین ماهیت مفهومی عدالت»، مطالعات اقتصاد اسلامی، ش ۶.
۶. حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۷۸)، مبانی معرفت‌شناختی نظریه عدالت اجتماعی، تهران: بقعه.
۷. دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۸. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱)، «ارتباط حقیقت عدالت و انسان‌شناسی» در: <http://www.irip.ir/Home/Single/1871>.
۱۰. شمس، منصور (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.
۱۱. طاهری، مهدی (۱۳۸۸)، «عدالت از نگاه شهید مطهری»، پگاه حوزه، ش ۲۵۳.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلی.
۱۳. _____ (۱۴۲۸ق)، مجموعه رسائل سبعة، الصباح الربیعی، قم: شارع معلم.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، «رساله الاعتبارات»، بخش نخست، ترجمه احسان کرمانشاهانی، بابل، ش ۱.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۷. فارابی، محمد (۱۳۹۱)، «ارزش عدالت، تأملی در نظریه عدالت علامه طباطبایی و نقد استاد مطهری»، حکومت اسلامی، ش ۳۱.



نظر

۱۸. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، آراء اهل المدينة الفاضله ومضاداتها، نسخه الکترونیکی مکتبه المصطفی در: www.al-mostafa.com
۱۹. کرمی قهی، محمدتقی (۱۳۹۴) «نظریه اعتباریات به مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی»، نقدونظر، ش ۸۰
۲۰. کوهن، تامس (۱۳۹۰)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۲۱. گری لینگ، ای. سی. (۱۳۸۰)، «معرفت‌شناسی»، ترجمه یوسف دانشور، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: طه.
۲۲. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: صدرا.
۲۴. موسوی مقدم، رحمت الله و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۰)، «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۷.
۲۵. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۲۶. والزر، مایکل (۱۳۹۴)، حوزه‌های عدالت، ترجمه صالح نجفی، تهران: ثالث.
27. Ryan, A. (ed.) (1993), *Justice*, Oxford: Oxford University Press.
28. Barry, B. (1989), *Theories of Justice*, Berkeley: University of California Press.
29. Miller, D. (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
30. Grafstein, R. (1985), "Ontology and the Theory of Justice," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 1.
31. Konow, J. (2003), "Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories," *Journal of Economic Literature*, XLI.



تبیین مفهومی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه شهید صدر

* حسین سرآبادانی نقرشی

** عادل پیغامی

چکیده

به باور شهید صدر عدالت اجتماعی ارزشی اصیل، مبنایی اساسی و رکنی بی‌بدیل در اسلام است. در این مقاله با بررسی کامل آثار وی با روش دلالت‌پژوهی، دلالت‌ها و نکاتی از متن آثار ایشان استنباط گردیده و نوعی تفسیر متن به متن صورت پذیرفته است تا جوهره اندیشه شهید صدر درباره عدالت اجتماعی فهمیده شود. به باور صدر، عدالت به‌عنوان ارزشی توحیدی در موضوع‌های مختلف، معنای خود را می‌یابد. در ساحت فردی، عدالت به معنای رعایت حد اعتدال و استقامت در شریعت است و ساحت حیات جمعی در پیوند با استخلاف عامه انسان، عدالت اجتماعی متضمن دو رکن تعادل اجتماعی و تأمین اجتماعی است که رکن دوم بر دو طریق مردمی و دولتی صورت می‌پذیرد. بنابراین، عدالت اجتماعی متقارن با نوعی توازن اجتماعی است و کارکرد رکن تأمین اجتماعی برگشت جامعه به توازن مورد هدف است. از این‌رو، در کنار معیار کار، معیار نیاز نیز به‌عنوان اصل حاکم بر حوزه تأمین اجتماعی در مکتب اجتماعی اسلام پذیرفته شده است. از دیگر سو، تفاوت سویه مردمی و دولتی در مسئله تأمین اجتماعی به باور شهید صدر در گستردگی این دوسویه است. در نگاه صدر، نظریه عدالت اسلامی، عنصر اصلی مکتب اجتماعی اسلام و دارای برنامه‌ای تفصیلی



است که شریعت در اختیار ما قرار می‌دهد. اقامه عدالت اجتماعی نیازمند مداخله مستقیم و حداکثری دولت اسلامی خاصه در «منطقه الفراغ» است و بزرگ‌ترین مانع اقامه عدالت در دیدگاه او وابستگی به دنیاست.

کلیدواژه‌ها

عدالت اجتماعی، نظریه استخلاف، تأمین اجتماعی، تعادل اجتماعی، تکافل عمومی، شهید صدر.

مقدمه

یکی از روش‌های کارآمد به‌منظور دستیابی به نظریه ناب اسلامی عدالت، بازخوانی آرای اندیشمندان اسلامی است. در این میان، آرای شهید صدر به‌رغم اهمیت، کمتر از دیگران مورد توجه بوده است. در این پژوهش، تلاش شد با تحلیل و خوانش جامع آثار ایشان، نظریه عدالت آن متفکر استنباط گردد. بر این اساس، نخست مجموعه آثار وی به‌اجمال بررسی و درنهایت مشخص شد که شهید صدر دست کم در هشت کتاب خود به تفصیل به مسئله عدالت اجتماعی توجه داشته است که تلاش گردید بخش‌های اصلی نظریه عدالت اجتماعی وی از آنها استخراج شود. شهید صدر، متفکری نظام‌ساز در ساحت حیات اجتماعی است. این متفکر اسلامی در قامت یک مصلح اجتماعی، در عمل نیز به برپایی پرچم توحید و اقامه عدالت اقدام کرده است. اندیشه سیاسی و اقتصادی شهید صدر در ساحت اجتماعی بر مبانی نظری و فلسفی او مبتنی است و حاوی طرحی برای مسئله عدالت اجتماعی در ابعاد گوناگون آن است.

تلاش نظری و اقامه عملی جهت بسط عدالت و برچیدن ظلم و استثمار در سیره نظری و عملی آن مجاهد، شاهدی بر فواید پرداخت به نظریه عدالت از نگاه شهید صدر است. عبارت‌های پیچیده عربی در متن آثار شهید صدر، موجب شده است همواره اندیشه‌های او در مسئله عدالت کمتر مورد توجه و تأمل قرار گیرد.

پژوهش حاضر تلاش دارد به تبیین جوهره دیدگاه شهید صدر در ساحت اجتماعی، یعنی موضوع عدالت متمرکز گردد. معنا و تعریف عدالت اجتماعی، مؤلفه‌های نظریه



عدالت اسلامی، ابعاد و ارکان نظریه عدالت اسلامی و چگونگی اقامه آن از دیدگاه شهید صدر پرسش‌های محوری این تحقیق است.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر به سبب گرایش به نظریه‌های شهید صدر، پرداخت به نظریه عدالت این متفکر نیز در دستور کار محققان و نویسندگان معاصر قرار گرفته است. در ادامه در جدول ذیل در جامع‌ترین احصای ممکن، کوشیده‌ایم کلیه آثار درباره نظریه عدالت شهید صدر را بررسی کنیم. البته آن دسته از پژوهش‌هایی که در حاشیه و ذیل بحثی دیگر در نظام فکری ایشان به موضوع عدالت پرداخته‌اند، مورد توجه نبوده است.^۱

ردیف	عنوان پژوهش	محقق (سال)	قالب
۱	مدینه عادلّه؛ مقدمه‌ای بر نظریه عدالت اقتصادی در قرآن	خاندوزی (۱۳۹۰)	کتاب
۲	نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام‌خمينی، شهید صدر	جمشیدی (۱۳۸۰)	کتاب
۳	«عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر»	جمشیدی‌ها و کلوری (۱۳۸۹)	مقاله
۴	«آزادی و عدالت از منظر فقهی و فلسفی شهید صدر»	پورفرد (۱۳۸۶)	مقاله
۵	«توازن و رویکردهای عدالت؛ کنکاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن»	نمازی و لشگری (۱۳۹۱)	مقاله
۶	«معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلامی (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)»	حسینی (۱۳۸۷)	مقاله

۱. برای نمونه، میرمعزی (۱۳۸۵) در پژوهشی با عنوان «نقد و بررسی دیدگاه شهید صدر درباره هویت اقتصاد اسلامی» ذیل بحث تمایز علم و مکتب به موضوع عدالت به عنوان شاخصه تمایز علم از مکتب از دیدگاه شهید صدر پرداخته است. چنین آثاری که به شکل تبعی به موضوع عدالت در اندیشه شهید صدر پرداخته‌اند، در این پژوهش مورد توجه نبوده است.



تبین



پایان نامه	غفوری (۱۳۸۸)	عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی شهید صدر	۷
مقاله	حکیم آبادی (۱۳۸۵)	«تطبیق نظریه شهید صدر درباره عدالت توزیعی در ایران»	۸
مقاله	قاسمی، بهزادی و کاوه (۱۳۹۱)	«بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی و شهید صدر»	۹
مقاله	حق خواه (۱۳۸۵)	«عدالت از منظر امام خمینی و شهید صدر»	۱۰
مقاله	جمشیدی (۱۳۹۳)	«تبیین رابطه عدالت با سیاست در اندیشه علامه شهید سید محمدباقر صدر»	۱۱
مقاله	پیغامی و سرآبادانی (۱۳۹۴)	«بازخوانی نظریه شهید صدر در الگوی فقهی توزیع درآمد میان عوامل تولید بر اساس نظریه عاملیت»	۱۲
مقاله	باقری و نجفی (۱۳۸۷)	«عدالت در آموزش و پرورش از دیدگاه اسلام با تأکید بر خصوصی سازی مدارس»	۱۳
پایان نامه	تقوی (۱۳۹۳)	بررسی تطبیقی نظریه عدالت شهید صدر و جان رالز	۱۴

جدول شماره ۱: پژوهش‌های پیشین در نظریه عدالت شهید صدر

در بیشتر پژوهش‌ها درباره اندیشه عدالت اجتماعی شهید صدر، عدالت در اندیشه آن متفکر تنها به مواردی محدود شده که ایشان به شکل مستقیم به موضوع عدالت اجتماعی پرداخته است؛ این در حالی است که همچنان که خود آن متفکر اشاره کرده است، هر جا سخن از نظام اجتماعی اسلام و مکتب اجتماعی اصلاح گر آن است، محور اصلی اندیشه عدالت اجتماعی است. از این رو، بازخوانی آرای شهید صدر در خوانشی جامع از نظام یا مکتب جامع اجتماعی از دیدگاه آن متفکر باید صورت پذیرد، برای مثال، کتاب اقتصادنا در بردارنده طرح آن متفکر در طراحی نظام عادلانه اقتصادی است. بر این اساس، نباید اندیشه عدالت را در متفکرانی نظام‌ساز همچون شهید صدر، در کلیدواژه عدالت منحصر کرد. چنین تحلیلی از معنای عدالت در اندیشه ایشان به ایجاد

شکل دهی یک نظام معنایی واحد و معنادار با ارتباطات مشخص و هماهنگ می‌انجامد. این تحلیل از متون آثار شهید صدر موجب می‌شود تا معنای عدالت اجتماعی در گستره‌ای وسیع‌تر با بازیگران مشخص نگریسته شود و معنای عدالت فراتر از کلیات انتزاعی متعارف به شکل انضمامی در مباحث اجتماعی و اقتصادی دیده شود.

تحلیل و بررسی آثار فوق نیز پژوهش جداگانه‌ای است، ولی به شکل گذرا باید بیان کرد برخی از پژوهش‌ها همچون خاندوزی (۱۳۹۰) و جمشیدی (۱۳۸۰، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۳) به‌اجمال به تحلیل و بررسی ماهیت و جوهره عدالت از نگاه شهید صدر پرداخته‌اند و از منظری خاص و محدود به بخشی از اندیشه‌های ایشان استناد کرده‌اند. برخی دیگر همچون نوراحمدی (۱۳۹۱)، نمازی (۱۳۹۱)، حسینی (۱۳۸۷)، پیغامی و سرآبادانی (۱۳۹۴) به بخشی از آنچه درباره نظریه عدالت شهید صدر است اشاره کرده‌اند و برخی دیگر همچون باقری و نجفی (۱۳۸۷) تلاش کرده‌اند تا کاربرد نظریه شهید صدر را در حوزه‌ای خاص واکاوی کنند.

در این پژوهش بر آنیم تا با تمرکز بر متن آثار شهید صدر در جامع‌ترین شکل آن، نخست فهم جامع و صحیحی از ماهیت عدالت از منظر اندیشه شهید صدر حاصل گردد؛ به گونه‌ای که اولاً، ویژگی‌های ماهوی نظریه کشف گردد؛ ثانیاً، ابعاد و ارکان عدالت اجتماعی مشخص گردد و درنهایت، به شکل انضمامی ارتباط آن با نظام معنایی فقه و اخلاق اسلامی جهت اقامه عدالت اجتماعی مشخص گردد.

گزارش فرایند پژوهش

در این پژوهش، نخست پیشینه پژوهش‌های مرتبط با نظریه عدالت شهید صدر شناسایی و بررسی شد. چنان‌که اشاره شد، گذشته از آثار اندکی که در این موضوع صورت پذیرفته بود، نوع این آثار به‌لحاظ کیفی نیز به بُعد خاصی از نظریه عدالت شهید صدر متمرکز شده یا به برخی از آثار شهید صدر توجه کرده بودند؛ به گونه‌ای که امکان رسیدن به یک نظریه جامع درباره عدالت در نظام فکری شهید صدر را دشوار می‌نمود. از سوی دیگر، اغلب پژوهش‌های پیشین، به تفسیر آرای شهید صدر از منظر خود و نه بر مبنای دیگر آثار ایشان پرداخته بودند.





از این رو، در مرحله بعد، فهرست کامل آثار شهید صدر بررسی شد. نتایج بررسی نشان داد شهید صدر به طور عمده در کتاب‌های اقتصادنا، الاسلام یقود الحیاه، مکتبنا، رسالتنا، المدرسة الاسلامیه، المدرسه القرآنیه، فلسفتنا و مضامین به طرح آرا و اندیشه‌های اجتماعی خود و به تبع عدالت اجتماعی توجه نشان داده است. بر اساس این جست‌وجوی اولیه، متون اصلی این کتاب‌ها به دلیل ضعف‌هایی که در نوع ترجمه آثار شهید صدر دیده می‌شود، مبنای قرار گرفت؛ هر چند از برخی ترجمه‌ها که به تازگی با ویرایش مناسب چاپ شده نیز بهره برده شد.^۱

پس از جمع‌آوری حداکثری متون و نوشته‌های شهید صدر حول نظریه عدالت، تلاش شد با استفاده از روش پژوهش «دلالت‌پژوهی» (نک: دانایی‌فرد، ۱۳۹۵) به تحلیل و بررسی متون پرداخته و دلالت‌ها و نکته‌های مستخرج از متن درباره نظریه عدالت بیان گردد.^۲ بر این اساس، خلاصه فرایند تحقیق به شکل زیر بود:

- شناسایی تمامی منابع مرتبط در عرصه عدالت‌پژوهی از مجموعه آثار شهید صدر؛
- مطالعه و خوانش چندباره و اصطیاد مفاهیم و مضامین از مطالب موجود؛
- تحلیل و بررسی مضامین و دلالت‌های آن در عرصه نظریه عدالت؛
- تحلیل و بررسی دلالت‌ها جهت رسیدن به نظریه‌ای یکپارچه و واحد از نظریه عدالت در اندیشه شهید صدر.

به سبب محدودیت در حجم مقاله، تنها بخش جوهره دیدگاه شهید صدر که به برخی عبارات‌های ایشان مستند است، در ادامه می‌آید و بخش دلالت‌ها و نکته‌های ذیل متن اصلی عبارات‌های شهید صدر به نوشتارهایی دیگر حواله می‌گردد.

۱. گفتنی است در این پژوهش به دلیل آسیبی که در باره پژوهش‌های پیشین بود، تنها به جست‌وجوی واژه‌ای عدالت و عدل در آثار شهید صدر بسنده نشد و هر جا که نگارنده تصور می‌کرد موضوعی مرتبط با نظریه عدالت شهید صدر تلقی می‌گردد، به طرح آن مبادرت ورزید.

۲. متن آثار در جدول‌های جداگانه استخراج و در ذیل آن دلالت‌های مستفاد از متن مشخص شد. این دلالت‌ها مشتمل بر موارد متعددی بود. اولین آن بیانی ساده و گاه در حد ترجمه از متن آثار شهید صدر است. گاه تفسیر و بیان ارتباطات مفهومی متن بر اساس آرا و اندیشه‌های خود شهید صدر است. به بیان دیگر، تلاش شده است نوعی تفسیر شهید صدر به شهید صدر در بیان این دلالت‌ها لحاظ گردد و از این جهت، گاه دلالت‌های ذیل یک متن، تفسیر آن متن بر اساس دیگر آرای ایشان تلقی شد.

۱. مبادی موضوعی نظریه عدالت اجتماعی شهید صدر

الف) مبنای ورود به مسئله عدالت

شهید صدر به موضوع عدالت در جامع‌ترین شکل آن توجه دارد و آن را از موضوع خداوند، هستی و انسان تا جامعه پیگیری می‌کند. شاید منظر متکثر صدر به جایگاه موضوع عدالت در اسلام را بتوان با جملات معروف مطهری در ابتدای کتاب عدل الهی مقایسه کرد. استاد مطهری در توصیفی جامع بیان می‌دارد که در لسان قرآن اصول دین و آرمان‌های فردی و اجتماعی بر محور عدل استوار شده است. این عدل همدوش توحید، رکن معاد، فلسفه تشریح و امامت و معیار کمال و سلامت جامعه تلقی گشته است^۱ (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۷). در نگاه شهید صدر، نقطه آغاز تحلیل حیات جمعی انسان، تحلیل مشکل اجتماعی بشر و راه‌حل‌های پیرامون آن است (صدر، ۱۳۹۳: ۱۹). پرسش اصلی هر متفکر و مصلح اجتماعی در آغاز آن است که نظام اصلح اجتماعی که بتواند میان منافع فردی و مصالح جمعی سازگاری ایجاد کند (صدر، ۱۴۳۹، ج ۱: ۳۴) و فرد را در زندگی اجتماعی به سعادت برساند، کدام است؟ (همو، ۱۴۲۹، ج ۵: ۶۶).

دو مکتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم مسئله انسان در ساحت اقتصاد را به شکل‌های گوناگون تلقی می‌کنند. اولی مشکل را در طبیعت و محدودیت منابع طبیعی دانسته و دومی مشکل را در تناقض میان شیوه‌های تولید و روابط توزیع تلقی می‌کند؛ درحالی‌که مکتب اسلام مسئله را در درون انسان می‌جوید (همان، ج ۳: ۳۸۰). بنا به آیات متعدد قرآن کریم که مبنای مستند شهید صدر است، خداوند همه منافع و مصالح انسان را در عالم هستی در اختیار او قرار داده است، اما این انسان است که با ستمگری و ناسپاسی خود، فرصتی را که خداوند در اختیار او نهاده است، از دست می‌دهد. ظلم و ستم انسان، در

۱. در ادامه می‌آورد: «عدل قرآن، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش، شکل خاص می‌دهد و به بیان دیگر، نوعی «جهان‌بینی» است. آنجا که به نبوت، تشریح و قانون مربوط می‌شود، یک «مقیاس» و «معیار» قانون‌شناسی است. به بیان دیگر، جای پایی است برای عقل که در ردیف کتاب و سنت قرار گیرد و جزء منابع فقه و استنباط به‌شمار آید. آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود: یک «شایستگی» است. آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید، آرمانی انسانی است و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود، یک «مسئولیت» است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۷).





توزیع نامناسب و نادرست جلوه می‌کند و ناسپاسی او نسبت به نعمت‌ها در بهره‌برداری نکردن از طبیعت متبلور می‌شود (همان: ۷۴۹).

بر اساس این تحلیل، برقراری عدالت و از میان رفتن ظلم در جامعه، با از میان رفتن ستم از روابط اجتماعی در امر توزیع حاصل می‌گردد و به تبع مسئله اصلی در ساحت اقتصادی حل می‌شود. ظلم و ستم انسان در حوزه اقتصاد، در توزیع بد تجسم می‌یابد و از این رو، هرگاه ظلم از روابط اجتماعی در امر توزیع از میان برود، مشکل اساسی حیات اجتماعی برطرف می‌گردد؛ به گونه‌ای که حقوق فرد و جامعه قربانی یکدیگر نمی‌شود و نوعی سازگاری منافع فردی و منافع جمعی حاصل می‌گردد (صدر، ۱۳۹۳: ب: ۳۹۹).

ب) معنای عدالت

مفهوم عدالت، حسب آنکه به چه موضوعی متصف گردد، دارای معنایی متعدد، ولی به هم مرتبط است که شهید صدر در موارد گوناگون در آثارش بدان‌ها پرداخته است. عدالت واقعیتی نفس‌الامری و حقیقتی فی‌نفسه حق، خیر و نیک است. عدالت عبارت است از استقامت بر شریعت اسلام و طریقت آن که همان صراط مستقیم است (همو، ۱۴۲۹، ج ۱۶: ۶۴ و ۱۳۱). از این رو، ارزشی توحیدی، فطری، خیرمحور، ذاتی، ذومراتب،^۱ غایی، مطلق، پایان‌ناپذیر،^۲ عام و چارچوب‌هدایتگر دیگر ارزش‌هاست که در مقام تحقق دارای مراتب است و حسب آنکه موضوع آن خداوند، انسان، هستی یا جامعه باشد،

۱. به باور صدر، تحقق عدالت از سطح فردی و در حد رساله‌های عملیه آغاز و تا احکام ناظر بر جامعه به‌منظور تحقق توازن و تعادل اجتماعی دنبال می‌گردد (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۶۲) که به‌نوعی بیانگر سطوح اقامه عدالت اجتماعی است.

۲. هرچه انسان در حرکت به سوی خدا، این ارزش‌ها را محقق کند، دستاوردی در معیار خلافت ربانی خواهد بود. از سویی عدل به‌عنوان اصل دوم دین، در مسیر تکامل انسان و قیام این مسیر بر اساس قسط، شرط اساسی رشد هر ارزش‌والای دیگری است و جامعه بدون عدل و قسط، فضای ضروری برای تحرک آن ارزش‌ها و بروز استعدادها و الا را از دست خواهد داد. بنابراین، خلافت، حرکتی مستمر به‌سوی ارزش‌های والا و عدل و نیرومندی است و جنبشی است که هیچ‌گونه توقفی در آن نیست، زیرا جهت این حرکت به‌سوی مطلق است و هر هدفی جز خداوند هدف محدودی است که به ایستایی حرکت می‌انجامد و فرایند تکامل در خلافت انسان از حرکت بازخواهد ایستاد (همان: ۱۳۴).

معنایی متفاوت می‌یابد، ولی ریشه‌ای واحد دارد. عدالت در سطح فردی و جمعی، به معنای رعایت حد وسط و اعتدال است (همان، ج ۵: ۱۳۹ و ۱۸۱) و بستر لازم تحقق دیگر ارزش‌های الهی و عامل تحرک دائمی در بروز استعدادها برتر انسانی است. از سوی دیگر، عدالت اجتماعی، یکی از جنبه‌های وجود عدل در نظام هستی است که در عدل الهی ریشه دارد.

ج) جایگاه عدالت اجتماعی

یک - عدالت؛ عنصر اصلی مکتب

عدالت اجتماعی اصلی‌ترین عامل تمایزبخش مکتب‌های اقتصادی از یکدیگر و از اهداف عالی حکومت اسلامی در جهت برقراری جامعه توحیدی است. شهید صدر، عصر اصلی متمایزکننده مکتب از علم را، دیدگاه‌های مکتب نسبت به عدالت اجتماعی می‌داند (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۲۲). در تعریفی مختصر و جامع از آنچه شهید صدر درباره مذهب (مکتب) آورده است، می‌توان گفت: «مکتب اصول روش تنظیم حیات اقتصادی برای حل مشکلات اقتصادی است. این اصول باید درباره مفهوم عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام باشد. این اصول از منابع اسلامی کشف می‌شوند و دارای دو بخش ثابت و متغیرند» (همان؛ همو، ۱۳۹۳، ج: ۱۹).

اندیشه عدالت در نگاه شهید صدر، حد فاصل میان علم و مذهب (مکتب) است، زیرا این اندیشه به خودی خود علمی (به معنای عینی و تجربی) نیست و چون از مقوله عینی (objective) نیست، قابل اندازه‌گیری یا آزمون با ابزارهای علمی متداول نیست. عدالت به عنوان پدیده غیرفیزیکی و غیرطبیعی قابل سنجش با معیارهای تجربی نیست (صدر، ۱۳۹۳، ج: ۲۰). عدالت مانند حق در شمار عینیت‌های خارجی نیست که تجربه‌پذیر باشد. از این رو، نیازمند مکتب هستیم که با شاخص‌های غیرتجربی به سنجش و تحلیل این مفهوم بپردازد (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۲۲).

از سوی دیگر، اندیشه عدالت مبنای ارزشیابی و ارزش‌دهی اخلاقی مکتبی ماست. تحلیل مالکیت خصوصی یا نظام بهره بانکی از منظر عدالت نیازمند سنجه‌هایی غیر از



تفسیر



ابزارهای ملموس و مرسوم مادی است. بنابراین، اندیشه عدالت، اندیشه علمی و حسی نیست. از این رو، هنگامی که در ارتباط با اندیشه دیگر قرار می‌گیرد، آن را رنگ مکتبی می‌زند و از اندیشه علمی متمایز می‌کند و این معنای حدفاصل بودن عدالت میان علم و مذهب است. بنابراین، مسئله مالکیت و آزادی اقتصادی مسائلی مکتبی‌اند، چون با اندیشه عدالت سروکار دارند (همو، ۱۳۹۳: ج ۱۹). این بیان مؤید دیگر بر این معناست که عدالت اصلی‌ترین رکن و محتوا در مکتب اجتماعی اسلام است و همچون روحی بر همه عناصر و قواعد مکتب‌ها ساری و جاری است؛ به گونه‌ای که قواعد مکتبی همواره اندیشه‌ای معین از عدالت را نمایان می‌سازند.

گفتنی است تمایز میان علم و مذهب (مکتب) در نظام فکری شهید صدر، یک تمایز قطعی و عینی نیست، بلکه به عکس در منظر ایشان، نوعی ترابط و تعامل میان این دو وجود دارد؛ برای نمونه ایشان در اقتصادنا بحثی را با این عنوان طرح می‌کند: «قوانین علمی در اقتصاد سرمایه‌داری چارچوبی مکتبی دارند» (نک: صدر، ۱۳۹۳: ب: ۳۰۱-۳۰۸)؛ یعنی این مرزبندی مانع آن نیست که گاه مکتب به عنوان چارچوب بحث علمی در نظر گرفته شود. اندیشه عدالت گرچه به حسب ذات در قلمرو دانش عینی مدرن نیست، اما در پیوند با دانش ابزاری مدرن نیز قرار دارد؛ بدین معنا تعبیر شهید صدر بر اینکه اندیشه عدالت عینی نیست به معنای عدم کاربرد و استفاده مطالعات تجربی در حوزه عدالت نیست، زیرا به باور ایشان نوعی ترابط میان علم و مکتب وجود دارد.

دو - عدالت؛ رکن اقتصاد اسلامی

به باور صدر، اصل عدالت اجتماعی یکی از ارکان سه‌گانه چارچوب کلان اقتصاد اسلامی (در کنار اصل مالکیت چندگانه و آزادی اقتصادی محدود) است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۲۱؛ همو، ۱۴۲۹، ج ۱۷: ۱۷۲). برخی این تلقی را نوعی تقلیل اصل عدالت اجتماعی دانسته و بر این باورند که اصل عدالت اجتماعی تنها یکی از سه رکن اقتصاد اسلامی نیست، بلکه حاکم بر همه اصول است (خاندوزی، ۱۳۹۰: ۵۷)، ولی به نظر می‌رسد این انتقاد وارد نباشد. در نظام فکری شهید صدر، نوعی ارتباط منطقی و منسجم

میان این سه رکن وجود دارد؛ به بیان دیگر، این سه رکن در ساختار کلی اقتصاد اسلامی برخلاف تصور ناقد محترم، در نظام فکری شهید صدر در عرض یکدیگر نیستند، بلکه کاملاً مرتبط با یکدیگر و در تعامل باهم در راستای تحقق غرض واحد است. مشابه این سخن را ایشان پس از این مطلب ذیل عنوان «اقتصاد اسلامی، جزء من الكل» بیان کرده‌اند. بر اساس این دریافت، اقتصاد اسلامی را نمی‌توان به دو صورت مطالعه کرد: اول جدا از دیگر معارف مکتب اجتماعی اسلام؛ دوم خود آن را به صورت بخش‌های جدا از هم؛ برای نمونه، ما نباید حکم اسلام درباره حرمت ربا یا اجازه مالکیت خصوصی را جدا از یکدیگر مطالعه کنیم؛ همچنان که نباید مجموع اقتصاد اسلامی را به عنوان یک موضوع جداگانه از دیگر نهادهای اجتماعی و سیاسی دین ارزیابی کنیم (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۲۲).

از سوی دیگر، مالکیت با دستگاه توزیع ثروت در جامعه مرتبط است و از آنجا که محور حاکم بر این دستگاه طبق نگرش شهید صدر عدالت اجتماعی است، پس مالکیت ذیل عدالت اجتماعی است و به منظور تحقق آن معنای معقول و محصل دارد. همین تحلیل در مورد مسئله آزادی‌های محدود اقتصادی برای افراد نیز قابل طرح است. آزادی‌های نامحدود فرد در نظام اقتصاد سرمایه‌داری نامشروع است، چون با عدالت اجتماعی ناسازگار است و الغای آن نیز به این اصل آسیب وارد می‌کند. به نظر نگارنده، فلسفه بیان دو رکن آزادی اقتصادی محدود و مالکیت چندگانه در کنار عدالت اجتماعی، به جهت اهمیت این ابعاد در تمایز مکتب اقتصاد اسلامی از مکتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم بوده است.

سه - عدالت و خلافت عامه انسان در هستی

دو اصل عدالت اجتماعی و خلافت عامه الهی انسان، اصول مناسبات توزیعی است. بزرگ‌ترین وصف انسان، «خليفة اللهی» است (همان، ج ۵: ۳۷). قرآن وصف جانشینی عام انسان از جانب خداوند در عالم هستی را، استخلاف او در ساحت اجتماعی به معنای جانشینی بر تمامی نعمت‌های الهی برمی‌شمرد که در آن با دو انحراف ظلم و کفران





نعمت روبه‌رو است که موجب خروج از مقام خلیفه الهی می‌شود. این استخلاف در دو مرحله جماعت صالح انسانی به‌مثابه کل و بعد جانشینی تک‌تک افراد انسانی تحقق می‌پذیرد. بر این اساس، انسان در برابر جامعه و جامعه به‌مثابه یک جماعت کل صالح در برابر خداوند مسئول هستند و به مقتضای خلافت عمومی عمل می‌کنند. این وظیفه در برابر خداوند و جامعه همانا بسط و اقامه عدالت در توزیع و تولید ثروت است (همان). مرحله‌ای که در آن جماعت بشری در مقابل مستخلف، یعنی حق تعالی دو مسئولیت را تعیین می‌کند: نخست اجرای عدالت در توزیع ثروت؛ بدین معنا که تصرفات جامعه در ثروت‌هایی که در اختیار دارد، با خلافت عمومی و حقی که جامعه به‌مثابه یک کل در نعمت‌های خداوندی دارد، تعارض نداشته باشد (صدر، ۱۱۳۹۳ الف: ۵۲).

مسئولیت دوم عدالت، در رشد و توسعه ثروت است که به‌معنای بسیج امکانات و منابع جامعه جهت بهره‌گیری از جهان و آبادانی زمین و تکثیر نعمت‌هاست. بر اساس آنچه بیان شد، عدالت مسئولیت جماعت صالح انسانی به‌مثابه یک کل واحد در مقام استخلاف و جانشینی عامه حق تعالی است. این مسئولیت از سویی ناظر بر توزیع ثروت و از سوی دیگر، ناظر بر تولید ثروت است که در هر دو اجرای عدالت انجام می‌پذیرد (همو، ۱۴۲۹، ج ۵: ۳۷).

جامعه توحیدی و عادلانه بر دو مبنا و خط مکمل یکدیگر که «خط خلافت انسان» و «خط گواهی پیامبران» است، استوار است (همان: ۱۲۸). مفهوم وسیع خلافت ربانی جماعت بشری بر روی زمین واجد عناصر خاصی است: نخست، انتساب جماعت بشری به محوری واحد و ایمان به حاکم و مالکی واحد برای هستی که خداوند متعال است (توحید خالص)؛ دوم، برپایی مناسبات اجتماعی بر اساس بندگی خالصانه نسبت به خداوند و آزادی انسان از بندگی نام‌هایی که مظهر انواع بهره‌کشی؛ نادانی و طاغوت است. سوم، عینیت‌بخشیدن به روح برادری همگانی در تمامی مناسبات اجتماعی پس از نابودی هرگونه بهره‌کشی و سلطه‌جویی؛ چهارم، خلافت و جانشینی به‌معنای سپردن امانت که بیانگر مسئولیت‌آوردن آن است و احساس وظیفه را در انسان مقرر می‌کند (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۲۸-۱۲۴ و صدر، ۱۱۳۹۳ الف: ۱۵۱). عدالت مسئولیت جامعه بشری در

چارچوب خلافت عامه الهی است و این همان بعد اجتماعی عدل الهی است که پیامبران منادی آن بودند. از همین روی، در منطق اسلامی، عدل الهی پس از اصل توحید، از اصول دین به شمار می‌آید (همو، ۱۴۲۹، ج ۵: ۳۸). عدل الهی، مدلولی اجتماعی و در پیوند عمیق با روح انقلابی است که انبیای الهی در صحنه واقعیت رقم زدند. بنابراین، اصل عدل الهی به این معنا خواهد بود: «مالک یگانه هستی، به خاطر عدلی که دارد، هیچ کس را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد و هیچ حقی را به ضرر گروهی به گروه دیگر نمی‌دهد، بلکه جماعت صالح را به مثابه یک کل بر نعمت‌ها و ثروت‌هایی که تدارک دیده، جانشین می‌کند» (همان).

د) مؤلفه‌های نظریه عدالت اسلامی

یک - نظریه عدالت: نفی عرفی‌گرایی

مکتب اسلام، به طرح کلی عدالت اجتماعی تنها به عنوان یک شعار عامه‌پسند اکتفا نکرده، بلکه راهبردها و اصول تحقق آن را نیز ذیل برنامه اجتماعی معین تعریف و عینیت بخشیده است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۳۱). عدالت در مکتب اسلامی، یک مفهوم تهی نیست که با انواع تجربه‌های اجتماعی بشری و تفسیرهای ذهنی محض غنی شود تا در نتیجه، به رنگ‌ها و صورت‌های مختلف درآید؛ یعنی هر کس با تفسیر و برداشت خود، فهمی از عدالت کسب کند. مکتب اسلام عدالت اجتماعی را تعریف و در قالب یک برنامه و نقشه مشخص و معین اجتماعی عینیت بخشیده است (همان: ۳۳۲). عدالت اسلامی نه یک مفهوم انتزاعی محض و نه یک مفهوم تهی پذیرای هرگونه برداشت و تفسیر انسانی است، بلکه بر تعریف مشخص و در قالب یک برنامه و نقشه واقعی و عینی مبتنی است تا در نتیجه آن، طرح و هدف در یک واقعیت اجتماعی و پویا که شریان آن با مفهوم اسلامی عدالت در تپش است، مجسم شود (همان: ۳۳۳).

بنابراین عدالت اسلامی دارای تعریفی مشخص، نقشه‌ای معین و خطوط تفصیلی متمایز است که در ساحت حیات جمعی انسان عینیت یافته است و از این‌رو، در آن





نوعی عرفی‌گرایی نفی می‌گردد. بر اساس این تفسیر، برداشت‌های عرفی‌گرایانه از عدالت، یعنی دعوت تنها به عدالت اجتماعی مردود است. دین متکفل ارائه برنامه و نقشه تفصیلی تحقق عدالت اجتماعی است و مکتب کوشیده است با سازوکارها و عناصر مندرج در آن به اقامه عدل در جامعه کمک کند. این بیان شهید صدر نافی نگرشی است که معتقد است مأموریت دین تنها بیان تکلیف ما به تحقق عدالت است، اما اینکه عدل چیست و راهکارهای تحقق آن کدام است؟ به عرف واگذار شده است (نک: علی‌اکبریان، ۱۳۸۷). شهید صدر این مأموریت را برای مکتب کافی نمی‌داند و از طرح تفصیلی مکتب برای تحقق عدالت سخن می‌گوید. نقش و شأن عرف در این نگاه کاشفیت از حکم شارع است، نه منبع حکم و این مبنای فقهی متمایزی در ورود به مسئله عدالت به فقه امامیه است.

دو - نظریه عدالت؛ نظریه‌ای مکتبی

پیش‌تر در مورد نسبت عدالت با مکتب سخن گفته شد. به دلیل اهمیت این منظر به نظریه عدالت در اینجا بار دیگر تأکید می‌شود که به باور شهید صدر اندیشه عدالت، عنصر اصلی متمایزکننده مکتب از علم است؛ به گونه‌ای که هر مکتب دارای تعریفی خاص و منحصر به فرد درباره عدالت اجتماعی است. عدالت از آن جهت که عینی، فیزیکی و تجربی نیست (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۳۸)، نیازمند مکتب است و به‌عنوان مبنای ارزشیابی و ارزش‌دهی اخلاقی مکتبی طرح گردیده است (همو، ۱۳۹۳، ج ۱۹) و از این جهت، رسالت مکتب حل مسئله به نحوی است که با آرمان عدالت مرتبط باشد.

سه - نظریه عدالت؛ واقع‌گرا و اخلاق‌گرا

نظریه عدالت اسلامی به لحاظ روش و هدف، هم واقع‌گرا و هم اخلاق‌گراست. واقع‌گرایی آن به لحاظ هدف در آن است که با پذیرش سرشت واقعی انسان و گزینه حب ذات در آن، با ساختار انگیزشی و ویژگی‌های کلی آن هماهنگ است و به لحاظ روش در جهت عملی کردن نظریه عدالت، تنها به توصیه بسنده نکرده، بلکه تحقق آن را

با ضمانت‌های واقعی و عینی تضمین کرده است^۱ (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۳۳).

اما اخلاق‌گرایی آن بدین معناست که نه از منظر ملاحظات اجرایی و عملی، بلکه بر اساس اصول و ارزش‌های بنیادین اخلاقی به بسط عدالت معتقد است.^۲ به‌لحاظ روشی، مکتب اسلام جهت تحقق اهداف، به عامل روحی و درونی اهمیت بسیار می‌دهد و تلاش می‌کند میان عامل روحی و روش اجرایی ترکیبی قرار دهد که موجب رسیدن به هدف شود؛ برای نمونه، شهید صدر در بحثی درباره کفالت متقابل^۳ و نحوه توزیع درآمد در جامعه به این موضوع اشاره می‌کند که چه‌بسا عملی در ظاهر بر اساس مکتب اسلامی و مکتب‌های مادی یکسان تلقی گردد؛ مثلاً برای رفع نیاز نیازمندان، مالیاتی از ثروتمندان اخذ می‌شود، از نگاه مکتب اسلام، صرف این کار، اصل کفالت متقابل را تحقق نبخشیده است بلکه اسلام این کار را فاقد عامل روحی و انگیزشی در انسان تلقی می‌کند^۴ (همو، ۱۳۹۳: ۳۵۰). اینکه ثروتمندان به‌زور و در قالب مالیات‌های قانونی به تأمین زندگی تهی‌دستان مبادرت ورزند، تنها جنبه عینی مسئله را محقق ساخته است و از انگیزه و روحیه اخلاقی انسان تهی است. بر این اساس، اسلام به‌منظور تحقق کفالت متقابل، واجبات مالی را (خمس، زکات و انواع صدقه‌ها) را که برآمده از انگیزه روحی الهی انسان است، با هدف قرب الهی تعبیه کرده است (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۳۳).

بر این اساس، نظریه جامع اسلامی عدالت در پی ایجاد تعادل میان درون‌مایه داخلی

۱. برای نمونه، به‌اعتقاد شهید صدر مکتب اسلام در زمینه تکافل عامه تنها به بسط ایده روحیه برادری و اخوت در جامعه بسنده نکرده، بلکه با قرار دادن مجموعه قواعد و ضوابطی تحقق این تکافل همگانی را تضمین کرده است؛ یعنی تنها با شیوه‌های اقناعی و توجیهی به برانگیختن احساسات نپرداخته، بلکه آن را به ضمانت قانونی مستند کرده است تا در هر حال تحقق آن را ضروری سازد. خلاصه آنکه وی عدالت را واقعی به‌لحاظ هدف (ساختار انگیزشی و روحی انسان) و به‌لحاظ روش (ضمانت‌های واقعی عینی) دنبال می‌کند و بدین معنا نظریه عدالت مکتب اسلام واقع‌گراست (صدر، ۱۳۹۳).

۲. برای نمونه، کفالت معیشت زندگی یک کارگر را برخواسته از شرایط مادی تولید و به‌الزام مسائل مادی اقتصادی نمی‌داند، بلکه آن را نمایانگر یک ارزش عملی برمی‌شمارد (همان).

۳. تکافل به معنای رسیدگی عموم امت اسلامی به یکدیگر.

۴. در واقع در جامعه اسلامی با صرف آنچه در دنیای غرب باعنوان مالیات‌های اجباری صورت می‌پذیرد، اصل تکافل عامه رعایت نمی‌شود، زیرا این اصل با عوامل روحی و ایمانی در جامعه اسلامی پیوند دارد.





انسان و برنامه‌های اجتماعی و سیاستی بیرونی است؛ به گونه‌ای که در حیطه روش اجرا، عامل روحی و انگیزشی و عامل قانون و سیاست بیرونی به نوعی تناسب دست یابد. این نظریه با نگرش واقع‌بینانه به انسان، غریزه «حب ذات» را اصلی‌ترین نیروی کنش انسانی و بزرگ‌ترین واقعیت طبیعی انسان می‌داند که سراسر زندگی او را فرا گرفته است. از این رو، به جای مقابله شکلی و ظاهری با آن، نسخه اجرایی در چارچوب آن ارائه می‌دهد (همان، ج ۵: ۶۶).

مأموریت مکتب سازگاری منافع میان بعد فردی (حب ذات) و مصالح اجتماعی (عدالت اجتماعی) است. تحقق عدالت اجتماعی با متوازن‌سازی منافع فردی و جمعی از طریق دو راهبرد صورت پذیر است: نخست، فهم معنوی از زندگی (ارائه تفسیری واقعی و فهمی صحیح از زندگی دنیوی به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به زندگی اخروی) و دوم، تربیت اخلاقی نفوس که همان تغذیه روحی انسان و رشد عواطف انسانی و احساسات اخلاقی است (نوراحمدی، ۱۳۹۱: ۳۹۷؛ صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۵ و ۳۲).

۲. نظریه عدالت اجتماعی اسلامی از دیدگاه شهید صدر

الف) روش‌شناسی دست‌یابی به نظریه

دانش فقه با بیان ارزش‌های مورد نظر خود در قالب حلال و حرام (احکام الهی)، به طرح امور عادلانه یا ظالمانه پرداخته است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۲۴). از این رو، شناسایی مکتب اسلام از طریق حرکت از روبنا به زیربنا انجام می‌پذیرد؛ به بیان دیگر، اسلام به جای ایجاد و ساخت، از کشف سخن می‌گوید. پس از احکام، مفاهیم و بینش‌ها عناصر سه‌گانه جهت دستیابی به مکتب است (نک: صدر، ۱۳۹۳، ج: ۲۹-۴۵). شناخت معیارهای عدالت اجتماعی چه‌بسا به صورت مستقیم از متون دینی اصطیاد گردد، اما در بسیاری از موارد می‌توان با بهره‌گیری از روش اجتهادی که شهید صدر در ابتدای اقتصادنا با عنوان حرکت از «روبنا» به «زیربنا» اشاره می‌کنند، به این معیارها دست یافت. بر این اساس، احکام مندرج در فقه امامیه به عنوان لایه روبنایی می‌تواند منبعی برای کشف معیارهای مورد پذیرش مکتب اسلام در مسئله عدالت اجتماعی باشد.

از این رو، نظام قانون گذاری و تشریح اسلامی با عناصر ویژه عهده دار حل مسائل مکتبی است. از آنجا که معصوم 7 دارای دو شأن مستقل مبلغ حکم و حاکم حکومتی است، در نقش حاکم اسلامی بر اساس مجاری چون اهداف منصوص تشریح، ارزش های محوری مورد تأکید شرع، اهداف و جهت گیری تعیین شده برای ولی امر و عناصر پویای مندرج در حکم حکومتی در جهت تعادل و توازن سرمایه و جلوگیری از تجمع ثروت مداخله می کند (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۴۷-۵۳).

ب) ابعاد و ارکان نظریه

در ادامه به بعد محتوایی نظریه عدالت اجتماعی شهید صدر می پردازیم. شهید صدر، نظریه عدالت را دارای ابعاد مشخص و متمایز می داند و در موارد متعددی به طرح و تبیین ابعاد عدالت اسلامی پرداخته است. از نگاه او، طرح اسلامی عدالت، طرحی یکپارچه و منسجم است که دارای شواهد عینی است که در سیره معصومین 7 تحقق یافته است.

تقریرهای شهید صدر درباره این ابعاد متفاوت است؛ برای نمونه، ایشان در جایی در اقتصادنا به گونه ای به این دو بُعد اشاره کرده (همان، ج ۳: ۳۳۰) و در اقتصادنا تقسیم بندی دیگری از این دو بعد ارائه داده است. همین موضوع، سبب اشتباه برخی شده و گمان کرده اند شهید صدر از سه بعد سخن گفته است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۵۸۹)، ولی از مجموعه مطالب ایشان برمی آید که طرح عدالت اسلامی بر دو اصل عام مبتنی است که اصل دوم، دارای دو گونه است:

۱. اصل تعادل و توازن اجتماعی؛

۲. اصل تأمین اجتماعی (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷۷۳).

الف) بُعد و سویه مردمی؛ اصل تکافل عامه و همگانی

ب) بُعد دولتی؛ اصل درآمدهای اختصاصی دولت در تأمین معیشت عمومی

بر اساس آیه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» تا میان ثروت مندان شما دست به دست نگردد» (حشر: ۷)، تجمع ثروت در یک حلقه بسته در جامعه اسلامی مردود است و





اسلام با ابزارهای گوناگون همچون انفال (خاصه فیء) به تعادل اجتماعی تأکید کرده است. توازن و تعادل اجتماعی به عنوان یک اصل بنیادین در برقراری جامعه عادلانه، دارای دو مبنای تکوینی و تشریحی است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷۸۳-۷۸۶).

مبنای تکوینی آن نابرابری بنیادین انسان‌ها به لحاظ استعدادها و قابلیت‌ها، مبنای تشریحی آن پذیرش معیار کار در نظام توزیع است که بر اساس هر دو مبنا، تفاوت افراد در میزان ثروت با یکدیگر قابل دفاع است. پذیرش این تفاوت جزء عناصر اصلی چارچوب فکری شهید صدر پیرامون توازن و تعادل اجتماعی است (همان). حداقل از این منظر که توازن و تعادل اجتماعی به معنای تساوی مطلق در درآمدها یا ثروت نیست. بر اساس این چارچوب، شهید صدر معتقد است دیدگاه اسلام، توازن در سطح معیشت است، نه در سطح درآمد (همان: ۷۸۶). از همین رو، افراد در سطحی معین از معیشت زیست می‌کنند و در همین سطح، دارای تفاوت‌هایی به فراخور مراتب خود هستند (همان).

تأمین معیشت در قالب تأمین اجتماعی با رعایت اصل اولیه بروز استعدادهای انسانی و نفی گداپروری، در دو شکل مردمی (تکافل عمومی) و دولتی (درآمدهای عمومی دولت) صورت می‌پذیرد. با این تفاوت که در نوع اول، تنها شامل تضمین نیازهای حیاتی و اصلی فرد می‌گردد؛ درحالی که در نوع دوم، گستره وسیع‌تری پی‌گیری می‌گردد؛ به گونه‌ای که به تمام نیازهای او تا حد بی‌نیازی و کفایت در حد معیشت عمومی جامعه پاسخ داده شود که بر مبنای باور اسلام، حق همه مردم در منابع ثروت است (همان: ۷۷۳). این کفایت نیز مفهومی قابل بسط دارد که به فراخور رفاه و توسعه عمومی قابل تغییر است (همان: ۷۷۶). همچنان که مفهوم فقر دارای نوعی تعریف در انعطاف است که ناشی از اصل توازن اجتماعی است^۱ (همان: ۷۸۹). تأمین اجتماعی از جمله حقوق انسانی است که در تکلیف الهی ریشه داشته، محصول مهرورزی برادرانه‌ای است

۱. بر اساس مبنای شهید صدر، فقر به معنای ناتوانی در تأمین ساده نیازهای اصلی نیست، بلکه به معنای قرار نداشتن در سطح متوسط معیشت عمومی است.

که در افراد جامعه نمود می‌یابد. این وظیفه در منطق اسلامی به طبقه خاص اختصاصی ندارد و حتی شامل کسانی که از هرگونه مشارکتی در تولید عمومی جامعه ناتوانند نیز می‌شود (همو، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۰۹).

ج) نظریه عدالت و مسئله توزیع

یک - اهمیت مقوله توزیع در نظریه عدالت

فهم مسئله عدالت در حیات اجتماعی و به‌ویژه حیات اقتصادی، با مسئله «توزیع» مرتبط است (همان، ج ۳: ۳۳۰). از دیرباز میان دو مفهوم «عدالت» و «توزیع» نوعی قرابت وجود داشته است؛ به‌گونه‌ای که گاه از «عدالت توزیعی» به‌عنوان یکی از انواع عدالت یاد شده است و گاه عدالت وصف هرگونه توزیع موهبت‌ها و منابع تلقی شده است، اما به نظر می‌رسد تعامل و ارتباط میان این دو مفهوم در معنای گسترده‌تری قابل بررسی است. به‌ظاهر در تمامی نظریه‌های عدالت، سؤال از توزیع قابل طرح است. در این معنا پرسش از چستی عدالت، در واقع پرسش از توزیع عادلانه خواهد بود.

اسلام دارای نظام توزیع با عناصر و قواعد خاصی است که تضمین‌کننده تحقق اقامه عدالت اجتماعی است (همان). در این نظام، روابط توزیعی مستقل از روابط تولیدی است و شکاف میان فقیر و غنی حاصل روابط نادرست توزیعی است. مکتب اجتماعی اسلام طراحی مشخص و معین درباره نظام توزیع دارد که به‌تبع مسیر خاصی جهت تحقق عدالت را پیش‌رو می‌نهد. در این نظام، توزیع برخلاف دیگر طراحی‌ها، حقوق فردی و حقوق جامعه فدای یکدیگر نمی‌شود، بلکه تلاش می‌شود میان حقوق فرد و جامعه نوعی همسازی و سازگاری ایجاد شود. از دلالت‌های این سخن آن است که مکتب اجتماعی اسلام تنها مکتبی است که می‌تواند به مهم‌ترین مشکل نظام اجتماعی، یعنی سازگاری منافع فردی و منافع جمعی اقدام کند و آن را بدون آنکه یکی قربانی دیگری شود، تأمین کند. نظریه عدالت در این نظام فکری نیز فرد‌گرا در عین جمع‌گرا و جمع‌گرا در عین فرد‌گرا بودن است.





دو - تبیین نظریه عدالت در بستر مراحل مختلف اقتصادی

عدالت اسلامی در نظریه‌های تولید، توزیع، مبادله و مصرف به‌عنوان مراحل چرخه فعالیت اقتصادی قابل‌ردیابی است و از این‌رو، مورد توجه اقتصاد اسلامی است. نظریه عدالت اسلامی، با توسعه منظر ورود به مقوله توزیع، آن را در گستره وسیع توزیع ثروت، از توزیع منابع مادی تولید تا توزیع ثروت‌های تولیدشده شامل می‌شود (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۷۹) تا بدین جهت با نگرش فرایندی و فعال به دستگاه توزیع، ریشه نابرابری را به شکل بنیادین بزداید (همان). در این نگرش، مکتب اسلام، عوامل تولید را همگن ندانسته و در یک سطح قرار نمی‌دهد، بلکه هم‌سطح قرار دادن انسان به‌عنوان خلیفه الهی در عالم هستی با سرمایه فیزیکی و مالی را اهانت به کرامت انسانی تلقی می‌کند (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۰). بر اساس این نگاه ناهمگن به عوامل تولید، برقراری روابط توزیعی عادلانه با در نظر گرفتن یک قالب ساده و همیشگی امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، مطابق دیدگاه مکتب اسلامی در شرایط مختلف تعامل میان عوامل تولید و قواعد مختلف تضمین‌کننده عدالت اقتصادی است (همو، ۱۳۸۶: ۷۹). از این‌رو، نظریه توزیع در مکتب اسلام، نظریه‌ای چند معیاره، انسان‌مدار، عدالت‌بنیان و تعادل‌بخش است؛ به گونه‌ای که بر مبنای عقود اسلامی و تحریم‌های شرع، نظامی منسجم می‌آفریند (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۸۶).

در راستای گردش ثروت در نظام توزیع اسلامی، دو معیار ابزار اولیه توزیع، «نیاز» و «کار» به شکل فعال حضور دارند. پیامد پذیرش معیار کار، پذیرش نابرابری‌های اجتماعی (کمی و کیفی) با توجه به رسمیت شناختن تنوع استعداد‌های انسانی است که معیار قبول تفاوت در برخورداری‌هاست (همان). پذیرش معیار نیاز نیز با توجه به اصل تأمین اجتماعی (تکافل عامه و مداخله‌های دولت اسلامی) در عدالت اسلامی صورت پذیرفته است^۱ (همان: ۳۸۷).

۱. این در حالی است که نیاز تنها معیار توزیع محصول در منطق مارکسیستی است، اما استوار ساختن نظام توزیع بر پایه نیاز، این تصور را مطرح می‌کند که عدالت مستلزم گداپرووری و تبیل کردن آحاد جامعه است. حاکم کردن معیار نیاز بر دستگاه توزیع به‌تنهایی به رکود و رخوت در انگیزه‌های طبیعی می‌انجامد که نتیجه آن کاهش کوشش و تحرک انسانی است که در پی آن، مهم‌ترین نیروی پیش‌برنده اجتماعی از میان می‌رود؛ در حالی که در نظریه توزیع اسلامی این معیار به‌تنهایی وجود ندارد.

با در نظر گرفتن ساختار انگیزشی انسان و به دلیل آنکه عدالت اسلامی، تبیل‌پرورانه و گداپرورانه نیست، معیار کار بر نیاز مقدم است و تا زمانی که بستر اجرایی معیار کار فراهم باشد، معیار نیاز فعال نخواهد شد (همان). این تقدم از آن جهت است که اسلام از طریق به رسمیت‌شناختن معیار کار، فضا و بستر را برای بروز و رشد همه استعدادها و قابلیت‌ها در حیات اجتماعی فراهم کرده تا همه در این میدان مسابقه و رقابت، استعدادها و توان‌های خود را نشان دهند. بر اساس این نظام توزیعی، نه رخوت و رکود در نظام اقتصادی حاکم می‌شود و نه عرصه تنازع و رقابت به قیمت حذف فقیران و محرومان شکل می‌گیرد، بلکه بستر رشد همه استعدادها و قابلیت‌ها در حیات اجتماعی آماده می‌گردد.

همچنین شهید صدر در جای دیگری به تفکیک اعضای جامعه انسانی مبادرت می‌ورزد. این سه گروه توزیعی، بیانگر آن است که افراد جامعه انسانی همگون نیستند. برخی ثروت‌مند هستند که در آنها معیار کار فعال است و برخی دیگر فقیرند که در آنها معیار نیاز حاکم است. گروه سوم، گروه میانه‌اند که در مورد آنها هر دو معیار نیاز و کار جاری است (همان: ۳۸۷). ابزار ثانوی توزیع نیز مالکیت است که بر اساس آن هر نظریه در باب مالکیت، برآمده از تعریف خاصی از نظریه عدالت است.

در مرحله بعد از تولید، حوزه مبادله است که گاه از قالب واقعی خود خارج شده و ابزاری برای استثمار انسان می‌گردد که تعجلی آن در انواع احتکارهاست (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۰۳). مبادله به‌عنوان حد واسط میان تولید و مصرف، گاه ابزاری برای بسط ظلم در روابط انسانی می‌گردد (همان، ج ۳: ۳۹۹). نقطه اوج این مسئله آن‌گاه رقم خورد که پول به‌عنوان فناوری جدید در مبادله نقش ذخیره ارزش پیدا کرد و فروش برای پول به مال‌اندوزی انجامید و موجب اختلال میان تولید و مصرف گردید. نظریه عدالت اسلامی در اینجا بر نظارت کامل بر جریان مبادله و اقدامات توزیعی در گردش پول کنز شده از طریق انواع وجوب مالی تأکید دارد تا نقش پول در خلق نابرابری نظام‌مند از میان برود (همان: ۴۰۰). در مرحله بعد از مبادله، اسلام با تعیین کمی و کیفی مصرف (تحریم اسراف و تبذیر)، به شکل‌گیری توازن در سطح معیشت تأکید کرده و بر تضاد تجمل‌گرایی و اشرافیت‌طلبی با عدالت اجتماعی اصرار ورزیده است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۰۶).





د) نسبت عدالت با توسعه و آزادی

توسعه به معنای رشد ثروت و تولید از ارزش‌های رایج در هر اجتماعی است. در نگاه شهید صدر، مکتب اسلام با آرمان عدالت کوشیده است در طراحی نظام عادلانه، اصلاح نظام تولید را در دستور کار خود بگذارد؛ به گونه‌ای که نیازهای ضروری همه افراد جامعه تأمین گردد و از سوی دیگر، با تحریم و نهی اسراف، از تولید بیش از نیاز مانع شود تا بدین طریق، تولید را میان این دو حد تضمین کند (همان، ج ۳: ۷۶۵-۷۷۰).

البته روابط توزیعی، تابعی جبری و طبیعی از روابط تولیدی نیست، ولی این به معنای نفی هر گونه ارتباط میان تولید و توزیع نیست. ارتباط میان تولید و توزیع پیوندی است که به مقتضای مکتب است. قواعد توزیع در مکتب اسلام مشخص و عرصه تولید، گستره اجرای قواعد توزیع است و از این روی، تکامل و توسعه تولید، فرصتی را به انسان می‌دهد تا قواعد عمومی توزیع را به کار گیرد؛ به گونه‌ای که خطری بر ضد تعادل اجتماعی نباشد. این اجرا در بخش توسعه تولیدی باید در چارچوب عدالت اجتماعی باشد و بر این اساس، تولید در مسیر تضمین توزیع عادلانه جهت‌دهی می‌گردد (همان: ۷۵۲). عدالت ارزش حاکم بر توسعه و چارچوب تحقق آن است؛ به نحوی که ثمره عدالت، رشد و توسعه بیشتر تولید است. عدالت اجتماعی، متکفل و ضامن سعادت جامعه است و از این جهت ثمره عدل، آبادانی و رفاه مادی و بسط عبودیت و بندگی الهی است (همان: ۳۳۲).

ارزش مورد تأکید دیگر، ارزش آزادی است. به باور شهید صدر آزادی نگهدارنده ابعاد انقلابی انسان است و معنای آن رهاسازی انسان از سیطره تمامی بت‌هایی است که انسان را گرفتار خود کرده است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۸۶) و این همان رسالت انبیای الهی است.^۱ این رهاسازی در گرو عبودیت و بندگی خداوند است و از این رو، آزادی نه در معنای ایجابی، بلکه سلبی دنبال می‌شود (همان). مبنای آزادی در تمدن غربی، ایمان به انسان و تسلط او بر خود است. آزادی در مفهوم غربی برخلاف منطق اسلامی، مولود

۱. آیه شریفه «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»؛ و بارهای تکالیف سنگین و زنجیرها [ی جهل، بی‌خبری و بدعت] را که بر دوش عقل و جان آنان است، برمی‌دارد» (اعراف: ۱۵۷) دال بر این معناست.

شک است، نه یقین و محصول تزلزل و آشفتگی است، نه یقین و ثبات (صدر، ۱۳۹۳: ۳۴۹-۳۵۱). از این رو، این نوع نگاه شهید صدر به آزادی، در بعد سلبی آن دارای پیامدی انقلابی و عدالت خواهانه برای رهایی انسان از هرگونه بند و سیطره است.

تحقق این آزادی بسترساز حذف مناسبات استثمار و ظالمانه اجتماعی و فراهم کننده تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است. آن گاه که به عدالت به مثابه خصیصی از جامعه توجه شود (همو، ۱۴۲۹، ج ۱۹: ۱۷۴-۱۸۲)، روابط استثمار بزرگ ترین مانع برای تحقق آزادی تلقی می گردد که بر اساس آن، شکوفایی استعدادها، قدرت ابداع و ابتکار انسانی مختل می گردد و این از ویژگی های جامعه فرعونی در برابر جامعه عادلانه است. جامعه فرعونی در اثر این روابط ناعادلانه، تجزیه و پراکنده شده، استعدادهایش هرز و قابلیت هایش از میان می رود و آسمان و زمین برکات خود را از آن دریغ می کند، در حالی که جامعه عادلانه در مقابل آن است و نقطه اوج آن در عصر حضرت حجت (عج) تحقق می یابد (همان). از این رو، نوعی رابطه دوسویه میان آزادی و عدالت اجتماعی قابل طرح است. آزادی در تعریف اسلامی، بستر تحقق عدالت اجتماعی است و اقامه عدالت خالق فضای آزادانه است.

۳. اقامه عدالت اجتماعی

الف) مبانی اقامه عدالت اجتماعی

فلسفه دولت صالح، اقامه عدل و استیفای حق است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۵). به باور شهید صدر اقامه عدالت اجتماعی در چندین سطح تحقق می پذیرد که وضعیت حداقلی آن عمل به احکام اسلامی در حد فقه فردی است، ولی وضعیت حداکثری را نیز شامل می شود که به معنای تحقق کامل مکتب اجتماعی اسلام با برنامه مشخص آن است (همان: ۶۴). عدالت به عنوان هدف، هم سوخت و هم انرژی حرکت تمام نشدنی دولت اسلامی است و چون به نیروی نامحدود الهی متصل است، مایه تکامل حیات اجتماعی و عامل پویایی حکومت اسلامی است (همان: ۱۶۸).





اقامه عدالت اجتماعی نیازمند مجاهدت مسئولانه، انگیزه‌های خالصانه مؤمنانه و تکلیف‌مداری آزادانه است (همان: ۱۷۰)، اما بزرگ‌ترین مانع این عدالت‌خواهی، بینش مادی و گرایش به حیات دنیا و زینت‌های آن است که در قالب دنیاخواهی، انگیزه‌های الهی را نابود می‌کند (همان: ۱۷۱).

اقامه عدالت اجتماعی در گرو ریشه‌کنی مناسبات استثمار و آزادسازی نیروهای انسانی است. این تحلیل با مبنای مورد نظر شهید صدر به آزادی قابل جمع است. از دیگر سوی، لازمه این اقامه نبود تفاوت واقعی و ملموس در سطح زندگی میان مسئولان حکومت اسلامی با عامه مردم است (همان: ۱۷۴). در این معنا، اقامه عدالت نیازمند فرد عادل است و فرد عادل از اشرافیت و تجمل‌گرایی به دور است، زیرا این خصلت‌ها عدل‌ستیزند.

ب) اختیارات و وظایف دولت اسلامی در راستای اقامه عدالت اجتماعی

نظریه «منطقه الفراع» مبنای مداخله حکومت اسلامی در راستای اقامه عدالت اجتماعی است. بر اساس این نظریه، حاکم اسلامی می‌تواند در منطقه‌ای که خالی از حکم الزام یا نهی است، تشریح حکم کند و الزام یا نهی در حیطه اباحت عام (مستحب، مکروه، مباح) است (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۴۳؛ مهدوی، ۱۳۸۹: ۲۹۲). در اینجا ولی امر، به منظور اقامه عدالت اجتماعی و رسیدن جامعه به تعادل و توازن اجتماعی، با ایجاد الزام و نهی بر اساس روش اجتهادی و در چارچوب ضوابط مشخص و معین به تنظیم و تمشیت امور عمومی می‌پردازد. این مداخله، حداکثری، مستقیم و در گستره وسیع اقتصادی بر مبنای نظریه منطقه الفراع صورت می‌پذیرد. شهید صدر در موارد متعددی از آثارش، به مداخله دولت و حاکم اسلامی به منظور برقراری تعادل اجتماعی سخن گفته است که در ادامه به بررسی چند مورد بسنده می‌کنیم.

۱. در نظریه پیشینی توزیع، با مالیات بر زمین: مالیات طسق که اجاره بهای زمین به عنوان یکی از انفعال است و با هدف تأمین عدالت اجتماعی به کار می‌رود (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۶۲۶). همچنین گرفتن حق اولویت در بهره‌برداری از منبع طبیعی به علت اختلال در

توازن عمومی با احیای منبع به روش سرمایه‌داری (همان، ج ۵: ۷۷)؛

۲. بستن زکات بر پول‌های راکد، جهت گردش ثروت و پول (صدر، ۱۳۹۳: ب: ۴۲۵)؛

۳. به کارگیری انفال و منابع در اختیار حاکم اسلامی جهت شکل‌گیری تعادل

اجتماعی (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷۸۶)؛

۴. تضمین رشد و توسعه اقتصادی در چارچوب عدالت اجتماعی (همو، ۱۳۹۳: ج: ۳۶۴)؛

۵. حفظ تعادل نظام تولیدی با تأمین تولید کالاهای ضروری و جلوگیری از تولید

مازاد (همو، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷۵۲-۷۵۴)؛

۶. سازوکارهای معطوف به کنترل سطح معیشت با تحریم اسراف و تأمین معیشت

سطوح ضعیف جامعه؛ به گونه‌ای که معیشت عموم جامعه به یکدیگر نزدیک شود (همان:

۷۸۳-۷۸۶).

به نظر می‌رسد در باور شهید صدر، عدالت اجتماعی به معنای حفظ توازن عمومی و

تأمین اجتماعی، مناط مداخلات دولت در منطقه الفراغ است، زیرا تمامی مثال‌های

اشاره‌شده درباره این نظریه در آثار متعدد او، با مسئله عدالت با این تعریف مرتبط بوده

است.

به منظور اجرای اصل توازن اجتماعی، امکاناتی در مکتب طراحی و تعبیه شده است

تا تحقق این اصل تضمین گردد. در اینجا دست‌کم سه مورد را می‌توان بیان کرد: الف)

تعیین مالیات‌های ثابت (خمس و زکات) و دریافت مستمر آنها جهت مراقبت از توازن

عمومی و حمایت از تهی‌دستان با تعریفی که پیش‌تر بر اساس توازن بیان شد؛ ب) ایجاد

بخش‌های عمومی با مالکیت دولت و جهت‌دادن به دولت در بهره‌وری جهت برقراری

توازن؛ ج) ماهیت تشریح اسلامی؛ بدین معنا که توازن عمومی در جامعه اسلامی، وامدار

مجموعه‌ای از قوانین اسلامی در عرصه‌های گوناگون است که دولت باید به انجام آن

بپردازد، زیرا در حمایت از توازن نقش دارد^۱ (صدر، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷۸۹).

۱. نظام تشریح اسلامی با مجموعه قواعد و عناصر خود، همچون تحریم ربا و مال‌اندوزی، احکام ارث، نفی

بهره‌برداری سرمایه‌سالار از ثروت‌های طبیعی و حوزه گسترده تشریح حاکم اسلامی در منطقه الفراغ در پی

تحقق این توازن اجتماعی است.



نظر



از این رو، توازن اجتماعی با اقدام‌های متنوعی پی‌گیری می‌شود: (۱) با فراهم شدن حداقل آسایش و رفاه برای آحاد جامعه و ارتقای سطح معیشت تا سر حد بی‌نیازی؛ (۲) تعیین حدود در مصرف و خرج کردن با هدف جلوگیری از بالا رفتن بیش از حد سطح زندگی اقتصادی طبقه خاص؛ (۳) جلوگیری از احتکار ثروت و انباشته شدن سرمایه در دست طبقه‌ای خاص و تلاش در جهت تهیه امکانات کار و فرصت تولید برای همه مردم (همان، ج ۵: ۱۱۲). البته اگر جامعه با اقدام نکردن به این وظایف، به نوعی عدم توازن اجتماعی گرفتار شده باشد، دولت اسلامی باید مطابق صلاحیت‌های خود، با هدف بازگرداندن تعادل اجتماعی تصمیم‌گیری کند.^۱

نتیجه‌گیری

از منظر شهید صدر، عدالت اجتماعی به‌عنوان فلسفه تشکیل دولت دینی، از اهداف عالی اقتصاد اسلامی و عنصر اصلی در مکتب اجتماعی اسلام است. این نظریه در نظام فکری شهید صدر، دارای تعریف مشخص و حدود معین است و از نوعی واقع‌گرایی و اخلاق‌گرایی برخوردار است. روش دستیابی به این نظریه، کشفی و بر مبنای حرکت از روبنا به زیربناست. به باور او، این مفهوم در بُعد فردی به همان معنای رعایت حد اعتدال و استقامت بر شرع است. این در حالی است که در ساحت حیات جمعی، عدالت اجتماعی با پذیرش نابرابری بنیادین انسان‌ها بر دو رکن توازن اجتماعی (توازن در سطح معیشت نه در سطح درآمد) و تأمین اجتماعی استوار است. در مورد رکن دوم، دوسویه مردمی (تکافل عمومی) و سویه دولتی (درآمدهای اختصاصی دولت اسلامی) وجود دارد که سویه دولتی گسترده وسیع‌تری دارد. با این تعریف، عدالت معنایی انضمامی‌تر و واقعی‌تر به خود می‌گیرد و از صرف مباحث کلی و انتزاعی فراتر می‌رود.

۱. برای نمونه، شهید صدر به سیره پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند که در بدو شروع حکومت، با اختلال در تعادل اجتماعی روبرو بود. توضیح آنکه بعد از هجرت، اختلاف زیادی در سطح معیشت انصار و مهاجرین وجود داشت و پیامبر ﷺ با هدف بازگرداندن تعادل و توازن در جامعه اقداماتی را انجام داد و دستور داد تا افرادی که درآمدهای بیش از نیازشان است، برای رفع نیاز دیگران اتفاق کنند (صدر، ۱۴۲۹، ج ۵: ۱۱۲).

نوآوری شهید صدر در اینجا تبیین معنای عدالت بر اساس روش‌شناسی است که نظام‌ساز، کل‌نگر و یکپارچه‌کننده است و این معنا با مبانی فقه و اخلاق اسلامی و نیز با مبانی نظری و عقیدتی پیوند دارد. عدالت به‌عنوان ارزش عام و مطلق در معارف اسلامی، دارای ارتباط و پیوندی دوسویه با ارزش توسعه و ارزش آزادی است؛ به‌گونه‌ای که عدالت به‌عنوان چارچوب حاکم بر این دو ارزش، بستر تحقق آنها را فراهم می‌سازد و در تعاملات تکراری در ادامه این دو ارزش، سبب ارتقای وضعیت عدالت در جامعه می‌شود. اقامه عدالت اجتماعی در گروه‌انگیزه‌های الهی و دوری از وابستگی به دنیا رقم می‌خورد. دولت و حاکم اسلامی با هدف اقامه عدالت با ایجاد الزام و نهی در منطقه الفراغ به مداخله اجتماعی پرداخته و از تعادل و توازن اجتماعی به‌عنوان مناط بهره می‌برد. تحلیل منطقی چگونگی تسری این تعریف از عدالت اجتماعی به مراحل مختلف حیات اجتماعی انسان در مقام خط‌مشی‌گذاری، پژوهش مستقلی می‌طلبد؛ همچنان‌که تحلیل فلسفی معنای عدالت در سطوح متعدد آن در اندیشه شهید صدر نیز نیازمند پژوهشی جداگانه است.



کتابنامه

۱. باقری، خسرو و نفیسه نجفی (۱۳۸۷)، «عدالت در آموزش و پرورش از دیدگاه اسلام با تأکید بر خصوصی سازی مدارس»، روان‌شناسی و علوم تربیتی، ش ۷۸.
۲. پیغمی، عادل و حسین سرآبادانی (۱۳۹۴)، «بازخوانی نظریه شهید صدر در الگوی فقهی توزیع درآمد میان عوامل تولید بر اساس نظریه عاملیت»، معرفت اقتصاد اسلامی، ش ۲.
۳. پورفرد، مسعود (۱۳۸۶)، «آزادی و عدالت از منظر فقهی و فلسفی شهید صدر»، پگاه حوزه، ش ۲۱۱.
۴. تقوی، محمدآصف و علی جابری (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی نظریه عدالت شهید صدر و جان رالز»، معرفت، ش ۲۱۸.
۵. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «تبیین رابطه عدالت با سیاست در اندیشه علامه شهید سیدمحمدباقر صدر»، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال سوم، ش ۱.
۶. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام‌خمینی و شهیدصدر، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۷. جمشیدی، محمدحسین و حمیدرضا کلوری (۱۳۸۹)، «عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر»، اسلام و علوم اجتماعی، سال دوم، ش ۳.
۸. حسینی، سیدرضا (۱۳۸۷)، «معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلامی (بررسی انتقادی نظریه شهیدصدر)»، اقتصاد اسلامی، سال هشتم، ش ۳۲.
۹. حق‌خواه، منیره (۱۳۸۵)، «عدالت از منظر امام خمینی و شهید صدر»، ندای صادق، ش ۴۴.
۱۰. حکیم‌آبادی، گلکک (۱۳۸۵)، «تطبیق نظریه شهید صدر درباره عدالت توزیعی در ایران»، قم: همایش بین‌المللی بررسی اندیشه‌های اقتصادی آیت‌الله شهید صدر.
۱۱. خاندوزی، سیداحسان (۱۳۹۰)، مدینه عادل، مقدمه‌ای بر نظریه عدالت اقتصادی در قرآن، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ۷.
۱۲. دانایی‌فرد، حسن (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی مطالعات دلالت‌پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۸۶.
۱۳. صدر، امام موسی (۱۳۸۶)، «رهیافت‌های اقتصادی اسلام»، ترجمه مهدی فرخیان، تهران: مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر.



۱۴. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۳ الف)، اسلام؛ راهبر زندگی، مکتب اسلام؛ رسالت ما، ترجمه سید مهدی زرننده، قم؛ پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.
۱۵. _____ (۱۳۹۳ ب)، اقتصاد ما (کتاب اول)، ترجمه سید مهدی برهانی، قم؛ پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.
۱۶. _____ (۱۳۹۳ ج)، اقتصاد ما (کتاب دوم)، ترجمه سید مهدی برهانی، قم؛ پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.
۱۷. _____ (۱۳۹۳ د)، فلسفه ما، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی ژرفا، قم؛ پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.
۱۸. _____ (۱۴۲۹)، الاسلام یقود الحیاه (موسوعة الشهید الصدر، ج ۵)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۱۹. _____ ، اقتصادنا (موسوعة الشهید الصدر، ج ۳)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید الصدر.
۲۰. _____ ، رسالتنا (موسوعة الشهید الصدر، ج ۵)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۱. _____ ، الفتاوی الواضحه (موسوعة الشهید الصدر، ج ۱۶)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۲. _____ ، فلسفتنا (موسوعة الشهید الصدر، ج ۱)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۳. _____ ، المدرسة الاسلامیه (موسوعة الشهید الصدر، ج ۵)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۴. _____ ، المدرسة القرآنیه (موسوعة الشهید الصدر، ج ۱۹)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۵. _____ ، مکتبنا (موسوعة الشهید الصدر، ج ۵)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.
۲۶. _____ ، ومضات (موسوعة الشهید الصدر، ج ۱۷)، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصية للشهید صدر.



۲۷. غفوری، فاطمه (۱۳۸۸)، عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی شهید صدر، رساله دکتری مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم ۷.
۲۸. قاسمی، زهرا و دیگران (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی و شهید صدر»، پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۴۱.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۳۰. مهدوی، اصغر آقا (۱۳۸۹)، مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی ۴ و شهید صدر، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ۷.
۳۱. نمازی، حسین و علی‌رضا لشگری (۱۳۹۱)، «توازن و رویکردهای عدالت؛ کنکاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن»، معرفت اقتصاد اسلامی، سال سوم، ش ۲.
۳۲. نوراحمدی، محمدجواد (۱۳۹۱)، مالکیت، عدالت و رشد در تحول اندیشه‌های اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ۷.



مسئله عینیت در عدالت اجتماعی

قاسم ترخان*

چکیده

عدالت از جمله موضوعاتی است که در علوم مختلف و از ساحت‌های گوناگون قابل بررسی است. عینی بودن یا نسبی بودن عدالت اجتماعی محور نوشتار حاضر است. این بحث به مبانی و پیش فرض‌های عدالت می‌پردازد، نه خود عدالت و از این جهت از سوئی پیوند سیاست با متافیزیک را به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر، از یک مبنای مهم انسان‌شناختی در نظریه‌های علوم انسانی پرده برمی‌دارد. مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله عبارتند از: الف) عدالت در پرتو فطرت کمال‌جویی انسان و قوانین عادلانه تشریحی که از تکوین نشئت گرفته است، از دام نسبیّت برکنار است؛ ب) دیدگاه‌هایی که اصل عدالت اجتماعی را نسبی و عصری می‌دانند، فاقد دلیل قانع‌کننده می‌باشند؛ ج) برخی از دیدگاه‌ها اگرچه مدعی اصل عینیت‌اند، به دلیل ارجاع‌ندادن عدالت به فطرت و تکوین گرفتار نسبیّت شده‌اند؛ د) برخی از دیدگاه‌ها اگرچه ادعا شده است که عدالت را نسبی تصور کرده‌اند، به دلیل ارجاع آن به فطرت و تکوین، تصویر دو بعدی از آن ارائه داده و ضمن پذیرش نسبیّت باید‌های اخلاقی، اعتبار عدالت را ثابت و مشترک دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها

نسبیّت، عدالت اجتماعی، فطرت، طبیعت، اعتبار، معقول ثانی فلسفی.



بی تردید باورمندی به فطرت، با تأثیر در موضوع، روش، غایت و نظریه‌های علوم انسانی، نقش اساسی در دستیابی به علوم انسانی اسلامی ایفا می‌کند.^۱ عدالت اجتماعی از اساسی‌ترین موضوعات در علوم انسانی است که چالش‌های عدیده‌ای را برانگیخته است و می‌بایست در حل آنها از نظریه فطرت بهره جست؛ برای نمونه از زمان صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر و تأکید آن بر اصل مساوات حقوقی میان زنان و مردان، برخی فعالان حقوق بشر و گروهی از مدافعان حقوق زن به تفاوت‌های موجود در نظام حقوقی اسلام، به‌ویژه در حوزه حقوق خانواده انتقاد کرده، آن را ناعادلانه شمرده‌اند. یکی از پاسخ‌ها به این انتقاد، تمسک به تفاوت‌های طبیعی و تکوینی زن و مرد به‌عنوان مبنا برای نفی ناعادلانه بودن تفاوت‌های حقوقی زن و مرد است (در این زمینه، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۳۹-۶۳).

همچنین از جمله دغدغه‌های مهم در حوزه کلام، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، این پرسش است که آیا اصل عدالت اجتماعی نسبی است یا عینی؟ به‌اعتقاد نگارنده دیدگاه‌های نسبی‌انگار مطلق، قابل دفاع نیستند و دیدگاه‌هایی که عینیت را می‌پذیرند نیز جز با ارجاع عدالت اجتماعی به فطرت و ویژگی‌های مندرج در تکوین انسان و خلقت نمی‌توانند از دام نسبیت برهند. عدالت اجتماعی به‌عنوان عنصر اساسی در ترکیب و ائتلاف اجتماع (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۰۵) بدون عدالت تشریحی میسر نیست و عدالت در تشریح نیز در تکوین ریشه دارد. از این منظر، عدالت موضوعی صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا نفی و اثباتش، تابع جعل و اراده اجتماعی باشد، بلکه یک حقیقت نفس‌الامری و الهی است. این نکته از سویی پیوند سیاست با متافیزیک را به نمایش می‌گذارد و از سویی دیگر، از یک مبنای مهم انسان‌شناختی در نظریه‌های علوم انسانی پرده برمی‌دارد. این مبنا همان فطرت‌مندی انسان است که به‌عنوان سنجه در مباحث فلسفه علوم سیاسی و قراردادی ثابت برای عینی‌گرایی نظریه‌های عدالت عمل خواهد کرد. پیش از طرح محور اصلی این نوشتار، شایسته است به نکات زیر توجه شود:

۱. برای توضیح بیشتر نک: نگارنده، ۱۳۹۶: ۸۱-۱۰۴.



مفهوم‌شناسی عدالت

عدالت از جمله مفاهیمی است که می‌تواند وصف فعل الهی، اعتقاد، اخلاق و عمل انسان و اجتماع قرار گیرد. قرآن کریم فعل الهی را عادلانه و عرصه‌های آفرینش، تنظیم و تدبیر عالم خلقت (طه: ۵۰؛ آل عمران: ۱۸؛ سجده: ۷؛ انفطار: ۷)، قضاوت (زلزال: ۷-۸؛ غافر: ۲۰)، جزا و پاداش اخروی (انبیاء: ۴۷؛ احقاف: ۱۹؛ جاثیه: ۲۱) را عاری از ظلم می‌داند. از این رو، عدالت همدوش توحید و رکن معاد تلقی شده است.

افزون بر آن، قرآن حکمت بعثت و ارسال رسل را برپایی عدل و قسط در نظام زندگانی بشر دانسته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند» (حدید: ۲۵).^۱ بنابراین، عدالت عرصه‌هایی مانند تشریح و اجتماع را نیز شامل می‌شود.^۲

عدالت آن‌گاه که وصف فعل الهی قرار می‌گیرد، به معنای متهم‌نکردن حق تعالی به آنچه درخور نیست،^۳ پسندیده‌بودن فعل الهی (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰۳) یا به تعبیر شهید مطهری به معنای تناسب و توازن^۴ یا رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و

۱. علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید: غرض از ارسال رسل و انزال کتب این است که برای مردم زندگی در جامعه عادل فراهم شود... و بعید نیست که منظور از میزان، دین باشد، چون دین عبارت است از چیزی که عقاید و اعمال اشخاص با آن سنجیده می‌شود، و با آن زندگی سعادت‌مندانه اجتماعی و فردی انسان تأمین می‌شود... بعضی هم گفته‌اند: مراد از میزان، در اینجا عدل است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۱۷۱-۱۷۲).
۲. بر این اساس، از توحید گرفته تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و زعامت و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی همه بر محور عدل استوار شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۹-۶۲).
۳. امام علی ۷ می‌فرماید: «التوحيد الا توهمة والعدل الا تنهمة» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰): توحید آن است که او را به وهم در نیاری و عدل آن است که او را بدانچه درخور نیست متهم نداری (ترجمه دکتر شهیدی).
۴. پرواضح است که نقطه مقابل عدل به این معنا، بی‌تناسبی است نه ظلم. عدل به این معنا، از شوون حکیم‌بودن و علیم‌بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۰).





امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد، دانسته شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۸-۸۴).

اما در مواردی که وصف بشر (اعم از اعتقاد، اخلاق و عمل فردی و اجتماعی) قرار می‌گیرد، به معنای «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» یا «وضع الشّیء فی موضعه»^۱ است. از این رو، در تعریف عدالت اخلاقی گفته‌اند: عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۱). همچنین عدالت اجتماعی را این گونه تعریف کرده‌اند که انسان با هر یک از افراد جامعه چنان که شایسته اوست رفتار کند و هر کس در جایگاه خود قرار گیرد و نتیجه این عدل، پاداش و مجازات مناسب و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۳۳۱-۳۳۲ و ج ۲: ۳۳۱ و ج ۱۸: ۳۹ و ج ۱۹: ۹۷-۹۸).

در نگاه شهید مطهری معنای حقیقی عدالت اجتماعی (عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند)، همین رعایت استحقاق افراد و عطا کردن حق هر ذی حق است و ظلم نیز عبارت است از پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۰).

مفهوم‌شناسی طبیعت و فطرت

نوع اندیشمندان اسلامی با پذیرش ذات‌گرایی،^۲ انسان را موجودی فطرت‌مند می‌دانند. فطرت از ماده «فطر» است. «فطر» به معنای شکافتن (واسطی، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۲۵)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، بی‌تا، ج ۲: ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب، ۱۴۱۲: ۳۹۶) آمده است. از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این واژه، آفرینش و

۱. در روایتی از حضرت علی ۷ آمده است: «العدل یضع الامور مواضعها؛ عدالت هر چیزی را در جایگاه خود قرار دادن است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

۲. نظریه ذات‌گرایی، صفات و ویژگی‌های انسان را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده و ویژگی‌هایی را که از انسان جدااشدنی و مقتضای ذات انسان است، ذاتی می‌داند.

خلقت است. البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. واژه «فطرت» بر وزن «فعله» است که بر نوع ویژه دلالت می‌کند و از این جهت، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، به معنای آن چیزی است که اولاً، مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست (تحمیلی نیست و در نهاد انسان تعبیه شده است)؛ ثانیاً در میان همه انسان‌ها فراگیر و همگانی است؛ ثالثاً، زوال‌پذیر و تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست، گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد (ثابت و پایدار است) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۷۸-۱۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴). این معنا می‌تواند از سنخ حقیقت تکوینی؛ مانند شناخت شهودی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۷) یا مفاهیم تصویری یا تصدیقی باشد. ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در مسائل مربوط به حکمت نظری (ادراک بود و نبوده‌ها و هست‌ها و نیست‌ها) و حکمت عملی (ادراک باید‌ها و نباید‌ها)، بدیهی و اولی‌بودن آنهاست؛ یعنی ذهن بشر آن‌گاه که به مرحله ادراک برسد، در فهم آنها نیازمند به فراگیری از غیر نیست.^۱ بی‌گمان امتناع تناقض در حکمت نظری و حسن عدل و قبح ظلم در حکمت عملی را می‌توان از اصول بدیهی شمرد (نک: همان: ۲۸-۳۲).

نکته قابل توجه آن است که انسان در کنار ادراکات و گرایش‌های فطری، برخوردار از برخی توان‌هاست. این توانایی‌ها از آن جهت که به انسان اختصاص دارد و به رغم تنوع افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، در همه انسان‌ها ثابت و تغییرناپذیر می‌باشند، فطری دانسته شده است (نک: گرامی، ۱۳۸۴)؛ مانند توان اعتبارسازی در رفع نیازها یا برخورداری انسان از قوه تعقل و توان درک کلیات. البته آن‌گونه که اشاره شد محصول این قوه در دو حوزه نظر و عمل در احکام بدیهی به جهت بدیهی‌بودن فطری محسوب شده^۲ و احکام او حتی در قضایای غیربدیهی نیز از آن رو

۱. بنابراین، مقصود از فطری‌بودن معرفت حصولی آن چیزی نیست که عقل‌گرایان غرب بدان باور دارند که در ذات و سرشت انسان معرفت حصولی نهاده شده است و انسان آن را از حین تولد به همراه دارد، زیرا بنا بر نظر مختار، علم حصولی از حس آغاز می‌شود، ولی در حس نمی‌ماند، بلکه در فرایند معرفت به معرفت عقلی می‌انجامد.

۲. برای توضیح فطری‌بودن اصول اولیه تفکر، نک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۸۲.





که تشخیص حق از باطل و خیر از شر از کارکردهای اوست، احکام فطری شمرده می‌شوند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۴۷-۲۵۰).

بر این اساس، می‌توان لیستی از امور فطری در حوزه‌های سه‌گانه ادراکات، گرایش‌ها (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۷-۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۷۵-۵۷۶) و توانش‌ها ارائه کرد که از جمله مهم‌ترین آنها عبارت خواهند بود از: شناخت خدا (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰)، امور اخلاقی (شمس: ۷ و ۸) و قوانین اولیه تفکر مانند قاعده امتناع تناقض (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۸۲) در بعد ادراکات و گرایش به خدا (زخرف: ۳۷)؛ امور اخلاقی و عشق به خیر در بعد گرایش‌ها، توان اعتبارسازی در رفع نیازها و... در بعد توانش‌ها.

آنچه گذشت معنای خاص فطرت است که در مقابل طبیعت و گزینه به کار می‌رود و به ویژگی خاص روح انسان اشاره دارد، اما واژه فطرت کاربرد و معنای عامی نیز دارد که شامل طبیعت و گزینه می‌شود. واژه طبیعت اگرچه در مورد جاندارها به کار می‌رود، کاربرد غالب آن در مورد اشیای بی‌جان است و به ویژگی ذاتی اشیا اشاره دارد. طبیعت، همانند فطرت سه ویژگی فوق را دارد (تحمیلی و اکتسابی نیست، تغییرپذیر نمی‌باشد و فراگیر و همگانی است)، ولی در این نکته با فطرت متفاوت است که فطرت گرایش و بینش به کمال مطلق و خالق هستی دارد و به مسائل ماورای حیوانی مربوط است. در واقع، هر کمال و صفات نیکی را که انسان به دست می‌آورد، بر فطرت انسانی مبتنی است و از طریق شکوفاساختن آن به دست می‌آید (نک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۶۳-۴۶۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۷).

گفتنی است اگرچه سه ویژگی مشترک در طبیعت و فطرت به معنای خاص آن، تأمین‌کننده عینیت در بحث عدالت اجتماعی است و از این جهت کاربرد عام فطرت در این نوشتار در نظر است، ولی گاه روشن است که فطرت به جنبه‌های ثابت روحی انسان اشاره دارد و معنای خاص آن مراد نگارنده می‌باشد؛ برای نمونه، عدالت‌خواهی به بعد فطری انسان مربوط می‌شود، ولی در مواردی که گفته می‌شود عدالت اجتماعی بر قوانین عادلانه مبتنی است و این قوانین در فطرت ریشه دارد، معنای عام فطرت نیز در نظر می‌باشد.

معنای اصطلاح عینیت

اصطلاح عینی بودن (objectivity) در مقابل ذهنی بودن (subjectivity) در شاخه‌های مختلف مباحث معرفتی کاربرد دارد.^۱ عنصر مشترک در همه اشکال عینی‌گرایی، مقابله با نسبی‌گرایی (relativism) است که با تکثر و عدم پابندی به اصل ثابت یا فهم معتبر و فراتاریخی عجین شده است (نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۶۲-۶۳). بر این اساس، مقصود از عینی‌گرایی در اینجا آن چیزی است که در مقابل نسبی‌گرایی قرار می‌گیرد و از آنجا که نسبی‌گرایی به معنای جاری نبودن یک اصل یا قاعده برای همه افراد است، عینی‌بودن اصل عدالت اجتماعی به این معنا خواهد بود که اصل یادشده تنها برای افراد خاص و یا تحت شرایط خاصی ضروری شمرده نمی‌شود و با تغییر شرایط اجتماعی، اصول دیگری جایگزین نخواهند شد.

دیدگاه‌های نسبی‌انگار

نظریه‌های نسبی‌انگار در این حوزه در سه دسته کلان جای می‌گیرند: الف) برخی از نظریه‌ها در انتزاعی و نسبی‌بودن عدالت اجتماعی صراحت دارند؛ ب) برخی دیگر عدالت اجتماعی را نسبی می‌دانند؛ ج) مدعای برخی دیگر از نظریه‌ها اگرچه عینیت عدالت اجتماعی است، ولی به نسیت می‌انجامند. در زیر به نمونه‌هایی از این نظریه‌ها اشاره می‌شود:

الف) آنچه در مارکسیسم مشاهده می‌شود، نسبی‌بودن اصل عدالت است.^۲ برخی از نوآندیشان خرد‌گرای معاصر نیز اصل عدالت را «عصری» دانسته‌اند؛ بدین معنا که تفسیر

۱. عینی‌گرایی در علوم انسانی و تجربی به معنای بی‌طرفی قضایای علمی و تأثیرنپذیرفتن آنها از جهت‌گیری‌ها و پیش‌داوری‌های نظریه‌پرداز است. در فلسفه و مباحث هستی‌شناسی، به معنای مطابقت با واقع و امکان وصول به معرفت حقیقی است. در تفسیر متن، فهم عینی به معنای درک معنای متنی آنگونه که مراد و مقصود مؤلف و پدیدآورنده متن بوده است، تعریف می‌شود. در فلسفه اخلاق، عینی‌بودن قضایای اخلاقی به معنای وابسته‌نبودن آنها به احساسات فردی و ترجیحات شخصی است (برای توضیح بیشتر، نک: واعظی، ۱۳۸۰: ۴۳۰-۴۳۴).

۲. متفکران اسلامی یکی از جنبه‌های نقد خود به مارکسیسم را در این می‌دانند که این دیدگاه به انتزاعی و نسبی‌بودن عدالت می‌انجامد (نک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱: ۲۰۸-۲۰۹).





ثابتی ندارد و در هر عصری باید باز تعریف شود. مدعای این دیدگاه تشکیک در طبیعی بودن تفاوت‌های دو جنس زن و مرد و نبود دلیلی محکم بر وجود یک سلسله نظام‌های طبیعی (اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام خانواده) متناسب با نقشه آفرینش است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۱۸). بر این اساس، تفاوت‌های میان زن و مرد، ربطی به آفرینش آنان ندارد و طبیعی نیست، بلکه تدریجی و تاریخی است. به همین دلیل، با تغییر شرایط قابل تغییر هستند و از این رو، نباید به تفاوت حقوقی بینجامد. بی‌گمان با نفی بنیادهای فطری و طبیعی احکام حقوقی، اصل عدالت اجتماعی وابسته به شرایط و در نتیجه نسبی خواهد شد. بر این اساس، وی عدالت اجتماعی را در پرتو قوانین جدید و گردن نهادن به حقوق بشر میسر می‌داند.^۱

ب) نظریه عدالت جان رالز با ابتنا بر لیبرالیسم، شرایط ویژه‌ای را تصویر می‌کند که وضع نخستین و اصیل برای افراد فراهم می‌کند. وی بر این باور است که این وضعیت، زمینه هرگونه ذهنی‌گرایی و دخالت دادن افق ذهنی، جهت‌گیری‌های فردی و اعمال اغراض و امیال شخصی را از افراد می‌ستاند و در نتیجه، شرایط برابری را فراهم می‌آورد که افراد کاملاً آزاد و مستقل از تأثیر عوامل بیرونی مانند مذهب، ایدئولوژی، منافع فردی، تصور خاص از خیر و سعادت در باره اصول عدالت و پایه‌های اخلاقی جامعه، به تصمیم‌گیری عقلانی اقدام کنند. چنین تصمیمی، همگانی و مشترک خواهد بود، زیرا همه از شرایط برابر برخوردارند و به سبب غفلت از ویژگی‌ها و شرایط فردی، همگان از منظری مشترک به مقوله نظم اجتماعی می‌نگرند (نک: Rawls, 1999: 452-454؛ واعظی، ۱۳۸۴: ۶۳). این نظریه نیز اگرچه مدعی عینی بودن اصول عدالت اجتماعی است، آن‌گونه که توضیح آن خواهد آمد به جهت ابتنای این اصول بر قراردادهای اجتماعی توانسته است بستری را برای رهایی از دام نسبیّت و تکثرگرایی فراهم آورد.

ج) علامه طباطبایی ۴ با طرح نظریه استخدام و اعتباری دانستن عدالت، ابهام‌هایی را موجب شده است. وی عدالت را اعتباری مؤخر از اعتبار استخدام و مقدم بر زندگی

۱. این سخن بارها در نوشته‌ها و آثار شبستری آمده است؛ برای نمونه، نک: شبستری، ۱۳۹۳ الف؛ همو، ۱۳۹۳ ب.

اجتماعی می‌داند.^۱ اعتباری بودن عدالت بدان معناست که ساختمان ویژه انسان بر اساس نیازهای وجودی و احساسات درونی به منظور رفع آن نیازها، آن را اعتبار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶ و ۱۲۷-۱۲۸). در این تصور، عدالت اجتماعی به صورت قرارداد عملی اجتماعی تصویر شده که مضمون آن همان استخدام متقابل است و زندگی بر آن بنیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۰ و ۱۱۶؛ همو، ج ۴: ۹۲ و ۹۳). به بیانی دیگر، قرارداد اجتماعی منشأ عدالت نیست، بلکه خودش همان قرارداد مشترک است که مضمون قرارداد، عدالت است و عمل به آن هم از مصادیق عدالت است. این قرارداد اجتماعی، قرارداد برقراری اجتماع و زندگی اجتماعی و حجت مشترکی است که مایه بقا و استمرار زندگی است و نقض آن به استخدام مذموم، استثمار و برتری جویی می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۳۳۰-۳۳۱). بر این اساس، لازمه مدنیت، وجود استخدام متقابل است و استخدام متقابل نیز بدون قانون و روابط عادلانه میسر نیست.

به باور علامه، فطرت و جهاز طبیعی آدمی به نحوی است که وی را به سوی کمال و پیشرفت می‌کشاند، ولی این سیر بدون اعتبارسازی ممکن نخواهد بود. به هر میزانی که جامعه بشری رشد کند و کمال یابد و تمدن پیچیده‌تر شود، نیازهای آدمی نیز دچار تطور و تحول شده و افزون‌تر می‌گردد. این امر به اعتباریات پیچیده‌تر و کامل‌تری نیاز دارد. علامه انسان بدون اعتبار را مانند ماهی بدون آب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۷).

از نظر علامه روی آوردن انسان به اجتماع اضطراری است. بشر به اضطرار^۲ به زندگی جمعی و سپس قوانین اجتماعی روی آورد که بدون آن، آدمی هرگز اختیار و آزادی خود را محدود نمی‌کرد و به مدنیت و زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

۱. علامه طباطبایی می‌گوید: انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم). در نتیجه، حکمی که فطرت انسان با الهام از طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادها تسلیم داشته و براساس سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

۲. اضطرار به معنای دقیق، گذار از استخدام یک طرفه است.





به اعتقاد وی گرچه انسان موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع^۱ است (همان، ج ۴: ۹۲) و حسب الزام‌های طبیعی جهازهایی دارد که وی را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۵)، ولی باید دانست که طبیعت، به‌طور مستقیم انسان را به اجتماع رهنمون نمی‌سازد، بلکه او را به استخدام دیگران می‌کشاند. از آنجا که استخدام به بهره‌کشی، سیطره و غلبه می‌انجامد، انسان پی برد که برای جلوگیری از هرج و مرج و آشفتگی باید اجتماع را اعتبار کند و اجتماع مدنی شکل دهد. پس از اعتبار اجتماع، در پی تشکیل و دوام آن شد و بنابراین به نظام قانون‌گذاری روی آورد و کوشید تا حق و عدالت را اساس این نظام قرار دهد. توجه به حق، به مناسبات و روابط عادلانه انجامید و بدین سان اجتماع بر عدالت اجتماعی استوار شد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

در تحلیل این نظریه و بیان مشابهت‌های آن با دیدگاه‌های دیگران (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۴۵)، داوری می‌کوشد ظاهر آن را مناسب با مذهب اصالت نفع بداند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۳). مطهری اصالت استخدام را بی‌شبهت به اصالت تنازع بقا در نظریه تکامل نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۲۷) و سروش نیز آرای هیوم و مور را مشابه نظریه ادراکات اعتباری علامه معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۵۸: ۷۸). فارغ از این اشکالات و مشابهت‌ها، به بیان استاد مطهری، این سخن با سخن راسل نیز مشابهت‌هایی دارد. در سخن راسل مفهوم خوبی و بدی از رابطه انسان با اشیا انتزاع می‌شود^۲ و از این جهت، یک مفهوم نسبی است و جاودانه نمی‌باشد (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۲۱-۷۲۶).

۱. بی‌گمان تفسیری که علامه از مدنی‌الطبع بودن انسان ارائه می‌کند، با تفسیر فیلسوفان مسلمان تفاوت اساسی دارد. آنها اعتقاد دارند فطرت و طبیعت انسان به گونه‌ای است که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به کمالات اعلی، نیازمند حیات جمعی است. نظریه علامه با تفسیر ابن‌خلدون همگام است که مراد از بالطبع را نه حسب فطرت، بلکه حسب عادت تفسیر می‌کند (نک: پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۷-۷۰).

۲. به این معنا که اگر رابطه، رابطه دوست‌داشتن باشد، آن را «خوب» و اگر رابطه، رابطه نفرت‌داشتن باشد، آن را «بد» می‌خوانیم و اگر نه دوست‌داشتن باشد نه نفرت‌داشتن، آن شیء نه خوب است و نه بد.

ارجاع عدالت اجتماعی به تکوین و فطرت

نوشتار حاضر دیدگاه‌های نفی و اثبات مطلق را مصاب به واقع نمی‌داند و ضمن نفی دیدگاه‌هایی که به صورت مطلق عدالت را نسبی می‌انگارند، حل مشکل عینیت در عدالت اجتماعی را جز با ارجاع آن به فطرت و ویژگی‌های مندرج در تکوین انسان و خلقت امکان‌پذیر نمی‌داند. بی‌گمان برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی، بیش و پیش از هر چیز نیازمند قوانین و نظام تشریحی عادلانه است. عدالت تشریحی نیز همانند عدالت تکوینی مقتضای صفت عدالتی است که برای خداوند اثبات می‌شود. از این‌رو، قرآن در مورد نظام تشریح می‌فرماید: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛ بگو، پرورگارم به عدل دستور داده است» (اعراف: ۲۹). یا در مورد برخی دستورها می‌فرماید: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ؛ این، در نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر است» (بقره: ۲۸۲)، اما عینی بودن اصل عدالت اجتماعی در دو صورت قابل دفاع نخواهد بود:

الف) ویژگی‌های طبیعی و فطری انکار شود؛ مانند ادعایی که می‌پذیرد در قرآن تفاوت‌هایی میان جنس زن و مرد^۱ مطرح شده، اما این تفاوت‌ها را تنها بیان وضعیت موجود انسان‌های عصر نزول می‌داند.

ب) تفاوت‌های طبیعی و فطری پذیرفته شود، ولی تأثیر آنها بر نظام تشریحی (ابتنای قوانین تشریح بر تکوین) انکار شود، یا این قوانین تشریحی تنها اعتباری و قراردادی تلقی شوند.

۱. طبایع و فطرت‌های متفاوت

البته نمی‌توان تمامی تفاوت‌های موجود میان دو جنس زن و مرد را طبیعی و تدبیر آفرینش دانست و بی‌شک برخی از این تفاوت‌ها معلول شرایط محیطی و فرهنگی و مانند آن است، اما همه تفاوت‌های موجود را نیز نمی‌توان تاریخی شمرد و بی‌گمان بعضی از آنها تدبیر نظام آفرینش است که بر مبنای هدف معینی صورت گرفته است (برای توضیح بیشتر، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۴).

۱. ابتنای تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد بر تفاوت‌های تکوینی این دو جنس است.





در قرآن کریم دلایل روشنی بر این امر وجود دارد، زیرا اولاً، قرآن از آفرینش انسان به صورت گوناگون خبر می‌دهد: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح: ۱۴). این گوناگونی، می‌تواند به لحاظ مذکر و مؤنث بودن و از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و مانند آن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۳۲). قرآن زن را به عنوان موجودی متمایل به زیور و زینت و غیر توانا در مجادله توصیف می‌کند: «أَوْ مَنْ يَسْتَوْأ فِي الْجَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸).

بنا به توضیح علامه طباطبایی زن دارای عاطفه و شفقت بیشتری نسبت به مرد است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد. همین ویژگی می‌تواند قدرت تعقل او را تحت تأثیر قرار دهد و وی را از تقریر حجت و دلیل که اساس آن قوه عاقله است، ناتوان ساخته یا ضعیف کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۹۰)؛ بنابراین، قابل مناقشه نیست که قرآن برای آدمیان در برخی امور مثل نر و مادگی، زبان و رنگ، استعدادها و علایق تفاوت قائل است.

ثانیاً، قرآن کریم راز تفاوت انسان‌ها در آفرینش را این گونه بیان می‌کند: «شگفتا! آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند تا نبوت را به هر که بخواهند عطا کنند؟ ماییم که حتی وسیله گذران آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده و برخی از آنان را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داده‌ایم تا یکدیگر را به خدمت گیرند و زندگی اجتماعی خود را سامان بخشند. و نبوت که رحمت پروردگار توست، بهتر از مال و ثروتی است که آنان گرد می‌آورند. پس چگونه ممکن است اعطای این مقام را برعهده آنان بگذاریم؟» (زخرف: ۳۲). بخش نخست این آیه: «أَهُمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»، بر طبیعی بودن تفاوت‌ها و بخش دوم آن: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً شُحْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» بر هدف‌داری آن تفاوت‌ها دلالت دارد. خداوند متعال ابتدا با تعبیر «نحن قسمننا» تفاوت‌ها را به خود نسبت داده است؛ بنابراین، نظریه تاریخی بودن تفاوت‌های انسان‌ها از نظر قرآن کریم باطل است. در قرآن با تعبیر «ليتخذ بعضهم بعضاً شحرياً...» هدف تفاوت‌ها بیان شده است؛ بر این اساس، تفاوت‌های آدمیان نه یک تصادف، بلکه تدبیر آفریدگار

است.^۱ در نتیجه، عصری و نسبی بودن اصل عدالت اجتماعی که بر اساس ادعای نفی طبیعی و فطری بودن تفاوت‌های زن و مرد شکل گرفته بود، با آموزه‌های دینی سازگاری ندارد.

۲. ابتدای قوانین تشریح بر تکوین

گفتیم که مقتضای اتصاف خداوند به صفت عدل و آیاتی که پیش‌تر در مفهوم‌شناسی عدلت آوردیم، عدالت در تکوین است. در این صورت، اگر نظام جعل، وضع و تشریح قوانین (عدل تشریحی) در تکوین ریشه داشته باشد، اصل عدالت اجتماعی بر قرارگاه ثابتی تکیه خواهد زد.

این مطلب از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است؛ برای نمونه، نصیرالدین طوسی با بیان اینکه جهان هستی بر عدالت بنا شده (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۹۸) و با معرفی ناموس الهی به عنوان خاستگاه عدالت، نتیجه می‌گیرد که اگر کسی خواستار شناخت عدالت و اجرای آن باشد، می‌بایست به ناموس الهی تمسک جوید و از او مدد گیرد. پس پیروی و نافرمانی نکردن از خداوند متعال برای صاحب عدالت امری بایسته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۸).

استاد مطهری نیز از جمله اندیشمندانی است که هماهنگی نظام تشریحی اسلام با نظام تکوینی را مطرح کرده و با استناد به آیه: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانَ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ؛ و آسمان را برافراشت و میزان و قانون (در آن) گذاشت تا در میزان طغیان نکنید (و از مسیر عدالت منحرف نشوید)، و وزن را بر اساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید!» (رحمن: ۷-۹)، توضیح می‌دهد که دستور خداوند به خارج‌نشدن از میزان، به معنای پایبندی در عالم تشریح به قسط و عدلی است که بر نظام هستی و عالم تکوین حاکم است و این یعنی متن خلقت و جریان اصیل خلقت مقیاس همه چیز قرار می‌گیرد. بر این اساس، میزان قانون، عدالت و میزان عدالت نیز حق، یعنی استحقاق است. وی می‌گوید: در تفسیر این آیات، حدیثی از پیغمبر

۱. این‌گونه از آیات، دلیل روشنی هستند بر اینکه بدون دخالت دادن اصل علت غایی نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۸۱).

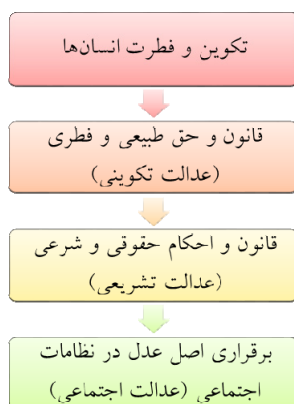




اکرم ۹ نقل شده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۰۷)؛ یعنی اگر ظلم، اجحاف و عدم رعایت استحقاق‌ها می‌بود، نظام عالم بر پا نبود. این حدیث، گویای آن است که «میزان» به میزان جسمانی محدود نیست، بلکه توسعه‌اش از دایره زندگی بشر و اجتماع بشر هم بیشتر است و همه عالم را فرا می‌گیرد. اساساً خلقت بر اساس میزان و با یک سنجش معین است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۷: ۳۹). بر این اساس، زندگی اجتماعی، آن‌گاه عادلانه خواهد شد که بر اساس قوانین آفرینش و سنت‌های تغییرناپذیر الهی تحقق پذیرد و این در گرو عمل به قوانین تشریحی اسلام است.

در این نگاه، حق از وجود نفس الامری و واقعی برخوردار است. مقتضای قانون خلقت و آفرینش، و مقدم بر قانون شرع است که با نبود اسلام و دستور به حق و عدل نیز وجود داشت (همو، ۱۳۷۸، ج ۴: ۸۱۳). از این منظر، عدالت به معنای موافقت با قانون موجود و متفرع بر آن نیست که با تغییر قوانین، عدالت نیز تغییر یابد، بلکه قانون فرع بر عدالت و عدالت فرع بر حق است و حق یک امر طبیعی و واقعی و عینی است که مجزا از قرارداد انسان‌هاست؛ یعنی افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون استحقاق‌هایی دارند که منشأ انتزاع این استحقاق‌ها خود هستی، طبیعت و وجود خود اینهاست. عدالت این است که هر کسی به آن حق واقعی خودش برسد. پس حق معیار عدالت است و عدالت معیار قانون است؛ یعنی قانون می‌تواند عادلانه یا ظالمانه باشد. مطابق این تعریف از عدالت، ممکن است مصداق‌های عدالت تغییر کند، نه خود عدالت (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۸۲۳). بر این اساس، از آن جهت که هر چیزی و هر شخصی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده است و حقوق، ناشی از همین ساختمان ذاتی اشیاست، عدالت به معنای آن است که قانون با افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، به مساوات رفتار کند و با افرادی که در شرایط مساوی نیستند، به مساوات رفتار نکند، بلکه مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار کند؛ این بدان معناست که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعدادشان در آنها نهفته است، رهنمون می‌شود. هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی است و میان قانون تشریحی الهی با قانون تکوینی الهی هماهنگی وجود دارد (نک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱: ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۷۸ و ۶۰۳).

از این رو، تأثیر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد بر نظام تشریح و حقوق و تکالیف آنان مورد پذیرش است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۶۷) و از این جهت، عدالت اجتماعی بر حقوق و تکالیفی مبتنی خواهد بود که اختلافات و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در تعیین آنها مؤثر است.^۱ البته برخی این دیدگاه را انکار کرده‌اند؛ برای نمونه ادعا کرده‌اند که تفاوت‌های طبیعی زن و مرد پذیرفتنی است، ولی تأثیر این تفاوت‌ها بر حقوق زن و مرد قابل قبول نیست.^۲ دلایل متعددی این ادعا را رد می‌کند (برای نمونه، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۵-۵۶). به هر حال، بر اساس آنچه گفته شد عدالت اجتماعی را می‌توان در دو حوزه قانون و اجرا مطرح کرد. عدالت اجتماعی در حوزه قانون، از اقسام عدالت تشریحی^۳ و مبتنی بر عدالت تکوینی (قانون و حق طبیعی و فطری) است و در حوزه اجرا نیز تحقق عدالت در نظامات اجتماعی به لحاظ شایستگی‌ها بستگی دارد.



۱. یعنی از نوع اختلاف‌هایی باشد که به طبیعت حقوقی بشر بستگی ندارد؛ مانند رنگ و نژاد انسان‌ها که به‌رغم متفاوت بودن، دخالتی در احکام حقوقی ندارند.
۲. محسن کدیور نوشته است: «... این تفاوت تأیید می‌شود؛ آنچه انکار می‌شود این است که این تفاوت منشأ حقوق نامساوی شود. به کدام دلیل فلسفی، «است» دلیل «باید» است؟ به کدام دلیل عقلی، تأثیر عامل حقوق کمتر است؟ چرا ضعف فیزیکی یا قوت عواطف و احساسات عامل سلب یا تقلیل حقوق شمرده می‌شود (<http://www.kadivar.com>). وی با همین نگرش، تفاوت در حقوق زن و مرد در قرآن در باب میراث را مربوط به گذشته و اجرای آن را هم‌اکنون ناعادلانه می‌داند (ر.ک: مقاله «بازشناسی حقوق زنان: عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی» (<http://www.kadivar.com>)).
۳. عدالت تشریحی عرصه‌های مختلفی مانند عدالت سیاسی، اقتصادی و... را شامل می‌شود که از جهتی می‌توان آن را به فردی و اجتماعی تقسیم کرد.



نتیجه اینکه عدالت اجتماعی با قوانین عادلانه به دست می‌آید. قوانین عادلانه، قوانینی هستند که بر اساس عدل مستقر در تکوین جعل شده باشند و این همان نکته‌ای است که تأمین‌کننده عینیت در اصل عدالت اجتماعی می‌باشد. البته سوییۀ ارتباط عدالت اجتماعی با تکوین به این مقدار محدود نیست و انسان به عنوان عامل اجرای عدالت در اجتماع و کسی که هدف اصلی وضع قوانین تشریحی است، به لحاظ فطری نیز به قوانین یادشده گرایش دارد و می‌توان عدالت‌طلبی را از فطریات انسانی شمرد. امام خمینی 4 در این باره می‌فرماید: «از فطرت‌های الهیه که در کمون ذات بشر مخمّر است، حبّ عدل و خضوع در مقابل آن است و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

۳. منافات‌نداشتن فطرت‌مندی با اعتباری‌بودن عدالت

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان نظریۀ عدالت جان رالز را که عدالت اجتماعی را بر قرارداد اجتماعی مبتنی می‌کند، نقد کرد. این نظریه فارغ از اشکال‌های روشی،^۱ بر اساس فردگرایی افراطی لیبرالیسم بنا شده و هیچ‌گونه معیار و مناطی را جهت بررسی ارزشمندی یا بی‌ارزشی صحت و سقم چنین عدالتی مطرح نمی‌کند؛ به بیانی دیگر، اصول عدالت را بر چیزی بنا می‌کند که ریشه‌ای در فطرت و طبیعت ندارد و از این جهت نمی‌تواند اعتبار مطلق و همگانی داشته باشد. وی اگرچه فهرستی از خیرات اولیه ارائه می‌دهد، این فهرست بیانگر واقعیت‌های طبیعی روان آدمی نیست، بلکه مبتنی و متأثر از تصویری خاص از طبیعت انسانی است. از این رو، اشکال کرده‌اند که رالز به چه دلیل برخی از نیازها را برجسته می‌کند. آیا غیر از آن است که وی باورهای خاصی را

۱. در نظریه رالز، قرارداد به عنوان روش تلقی شده است؛ یعنی در نظریه وی منصفانه‌بودن روش و شرایط قرار داد موجب شده است وی نتیجه بگیرد که محتوای قرارداد نیز منصفانه و عادلانه است. این دیدگاه، اشکالات فراوانی دارد؛ از جمله ۱. غافل‌بودن و بی‌خبری در وضع اصیل، دلیل نمی‌شود که داوری صورت گرفته در تشخیص محتوای فضیلتی به نام عدالت، مناسب باشد؛ ۲. وی در این مدل خیرات اولیه را همسو با تصور لیبرالی از خیر در نظر گرفته است؛ ۳. وی در پاسخ به این پرسش که با چه معیار و ضابطه‌ای درست و عادلانه‌بودن این توافق (اصول عدالت) به اثبات می‌رسد، کامیاب نیست (برای آگاهی بیشتر نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۷۸).

در باره سرشت آدمی، فلسفه زندگی و... در محتوای عدالت دخالت داده است و آیا همین به شکاکیت تمام عیار و نسبی‌گرایی محض در حوزه اخلاق و انسان‌شناسی نمی‌انجامد که خود از آن تحاشی دارد. در هر حال، وی به‌ناچار باید بپذیرد که نظریه عدالت به‌مثابه انصاف با نادیده گرفتن حقایق محتمل فلسفی و اخلاقی مربوط به حوزه عدالت پژوهی در عمل تصویر ناقص و غیر قابل دفاعی از اصول عدالت عرضه کرده است (نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۸۹).

نظریه علامه طباطبایی نیز گرچه از انسجام کافی برخوردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۱) و به نظر می‌رسد نسبت اصل عدالت اجتماعی را افاده می‌دهد، اما به نظر نگارنده با ابتدای عدالت بر فطرت و تکوین (قرارگاه ثابتی که تأمین‌کننده عینیت اصل عدالت اجتماعی است) منافاتی ندارد. در بیان اندیشمندان در تبیین کلام علامه یا اصل مسئله و جوهی صورت گرفته است که می‌تواند مدعای ما را توضیح دهد:

الف) ارجاع باید‌ها به «من» سفلی و «من» علوی

استاد مطهری با ارجاع باید‌های نسبی به «من» سفلی انسان و باید‌های ثابت و کلی به «من» علوی او در صدد حل مشکل برآمده و تعجب کرده است که چرا علامه طباطبایی این نظر را در اینجا نداده است با اینکه این نظر با اصول مورد پذیرش ایشان در باب اخلاق سازگاری دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۳۸).

وی می‌گوید: «انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یک‌رنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یک‌رنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهرأ دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود» (همان: ۷۳۹-۷۴۰). در این بیان، کمالاتی مانند راستی،





درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن و امثال این امور، مسانخ و مناسب با «من» ملکوتی و علوی دانسته می‌شود که کمالاتی واقعی و فطری‌اند، نه قراردادی. بر این اساس، عدالت اجتماعی هم از آن جهت که به «من» ملکوتی و علوی مرتبط است، اصلی غیرنسبی تلقی می‌شود.

ب) ارجاع باید‌ها به معقول ثانی فلسفی و اعتباری

برخی با تقسیم حسن و قبح فعل در کلام علامه طباطبایی به حسن و قبح فی‌نفسه که معقول ثانی فلسفی است و حسن و قبح در مقام صدور از فاعل که اعتباری است،^۱ از عدالت هم دو معنای معقول ثانی فلسفی و اعتباری ارائه کرده‌اند (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۵۷-۸۰). حسن اول بر اساس سازگاری یا ناسازگاری با سعادت انسان و اجتماع معنا می‌شود که علامه بیشتر در میزان به آن پرداخته است، اما حسن دوم معنای مورد نظر علامه در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم است. نسبیّت در قسم اخیر پذیرفتنی است، ولی باید توجه کرد که این سخن قابل تعمیم به حسن و قبح فی‌نفسه نیست و بر اساس آن نباید گمان شود که وی به نسبیّت در حسن و قبح و به تبع در عدالت قائل است.

در معنای فی‌نفسه عدالت که بر اساس آن معقول ثانی فلسفی است، سعادت اجتماعی به‌عنوان غایت و کمال نوع بشر شمرده می‌شود و امور و افعالی که تأمین‌کننده این هدف باشند، به وصف حسن و قبح و عدالت متصف می‌شوند. در این معنا، عدل پیوسته حسن تلقی می‌شود، زیرا پیوسته در کمال جامعه تأثیر دارد، اگرچه مصادیق آن به حسب احوال

۱. مفاهیم به کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اعتباری تقسیم می‌شوند. مفاهیم ماهوی مابازای خارجی دارند؛ یعنی عروض و اتصاف آنها در خارج است؛ مانند آهن و انسان، اما معقول ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که بر اشیای خارجی صدق می‌کنند، ولی در برابر آنها ماهیت خاص و امر عینی مشخصی وجود ندارد؛ یعنی عروض آنها ذهنی، ولی اتصاف آنها خارجی است؛ مانند مفهوم واجب و ممکن. گروه دیگری از مفاهیم اعتباری‌اند (اعتباری به معنای خاص) و مراد از آن اعتباردادن چیزی است به چیز دیگر. این مفاهیم گرچه فرض ذهنی‌اند و در ظرف خارج مطابق ندارند و با احساسات و دواعی موجودند، اما روی حقیقتی استوارند و آثار واقعی دارند و... پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهند بود (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸۸-۲۸۷؛ یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۶۷).

یا زمان‌ها یا مکان‌ها یا جوامع مختلف شود؛ مانند اینکه خنده در زمانی به حسن و عدل متصف می‌شود و در زمانی دیگر، به قبح و ظلم (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۹-۱۲).

این معنای معقول ثانی فلسفی، خود اساس و مبنایی برای اعتبار حسن (معنای حسن در مقام صدور فعل از فاعل) است و به تبع می‌توان عدالت را یک معنای اعتباری دانست. معنای این سخن آن است که ضرورت عدالت در این معنای اعتباری، ضرورت بالغیر است؛ یعنی در اعتبارسازی از حقیقت (عدالت به معنای معقول ثانی فلسفی) الهام می‌گیرد. بر خلاف معنای اول (معنای معقول ثانی فلسفی و فی‌نفسه) که ضرورت عدالت در آنجا یک ضرورت بالقیاس است (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۵۱ و ۱۵۳ و ۲۲۰-۲۳۰). به بیان دیگر، اگر تشخیص عقل این باشد که عمل «الف» به نتیجه «ب» می‌انجامد (و از مصادیق حسن به معنای معقول ثانی فلسفی است)، حسن «الف» را اعتبار می‌کند. البته این اعتبار، همان قوانین و سنت‌های مشترک اجتماعی است که همه یا بیشتر مردم جامعه باید به آنها احترام بگذارند.

این قوانین اعتباری برای رسیدن جامعه به سعادت و کمال خودش اعتبار می‌شوند. اینها گزاره‌های عملی هستند که برای تحقق یک امر حقیقی واسطه شده‌اند؛ یعنی سعادت انسان. این کمالات امور حقیقی‌اند که همگون و سازگار با نواقصی‌اند که مصادیق نیازهای حقیقی انسان است که عقل آن را به‌عنوان نیاز تشخیص می‌دهد. از این رو، گفته‌اند این قوانین اعتباری با فطرت و طبیعت هماهنگ است و این قوانین اگر چه اعتباری‌اند، باید حجت مشترک و مقبول اجتماع باشند که ضامن بقای جوامع باشد، زیرا با زوال آن راهی برای اداره جامعه غیر از طریق زور و تحکم باقی نمی‌ماند (همان، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۰-۳۸۲). در هر حال، این قوانین عادلانه با اینکه اعتباری‌اند، از قابلیت ارجاع برخوردارند و از سوی دیگر، به‌لحاظ مصادیق قابل انعطاف و تغییر و تحول هستند.

علامه در تفسیرالمیزان انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند و بیان می‌دارد که قرآن انسان را دارای فطرتی خاص بر می‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۲۶۸). هدف بنیادین این زندگی چیزی جز دستیابی به کمال نیست، اما این حرکت استکمالی





بدون اختیار و آزادی میسر نیست. انسان به واسطه برخورداری از عقل و نیز اختیار می‌کوشد تا به تسخیر و تسلط دست بزند (همان، ج ۱۰: ۳۸۷). استخدام یک طرفه ناشی از میل او به تصرف و به استخدام در آوردن همه امور است. انسان می‌کوشد تا طبیعت و اجتماع و انسان‌های دیگر را از طریق سلطه، برای دستیابی به اغراض خود، استخدام کند. این سلطه و استخدام به بهره‌کشی و استثمار می‌انجامد که علامه استخدام یک طرفه را نه تنها مذموم تلقی می‌کند، بلکه ریشه بت‌پرستی و شرک می‌داند که سبب بعثت انبیا گردید (همان، ج ۴: ۹۲).

در هر حال، علامه به این نکته مهم توجه دارد که همه مزایا و حقوق اجتماعی بر مبنای عقد اجتماعی است، هر چند آن عقد عملی باشد و به گفتار در نیاید؛ یعنی عهدها و میثاق‌ها همان گونه که نیاز حیات فردی است، نیاز جامعه نیز هست. جامعه نیاز به امنیت و صلح از جانب اجزای خود دارد تا متلاشی نشود و همچنین نیازمند امنیت و صلح از جانب رقیبان و جوامع دیگر است. اسلام از آن جهت که سعادت حقیقی را در سعادت مادی خلاصه نمی‌کند، قوانین حیات را بر فطرت و خلقت بنا کرده است و دعوت خود را بر پیروی از حق بنا کرده است، نه پیروی از هوا و میل اکثریت که از روی عواطف و احساسات است (همان، ج ۹: ۱۸۴-۱۹۰) از این جهت، عدالت از نسبییت رها شده می‌شود (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۵۷-۸۰).

ج) ارجاع بایدها به طبیعت و فطرت

استاد جوادی آملی با بیان اینکه حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام^۱ و گاهی در حکمت عملی؛ مانند اخلاق، حقوق و فقه مطرح می‌شود، حسن و قبح در حکمت عملی را بر مدار تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی

۱. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، به کمال وجود حقیقی و نقص آن برمی‌گردد و باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی برمی‌گردد؛ نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می‌شود صدور کار حسن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری تکوینی و تخلف‌ناپذیر است.

معنا می‌کند. بر این اساس، اعتبارهای حکمت عملی پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اتکای آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. وی حسن و قبح مورد اشاره علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم را بر اساس این مسئله تبیین می‌کند که انسان قبل از هر چیز با محسوسات انس دارد و از این‌رو، معانی حسی را بیش از دیگر مفاهیم ادراک می‌کند. او در هنگام رشد به مرحله برتر، همان معانی منتزع از محسوس‌ها را تجرید می‌کند و به مفاهیم وهمی و آن‌گاه به معارف عقلی توسعه می‌دهد و در ادامه نتیجه می‌گیرد که محور بحث علامه در مورد نسبی‌بودن و مطلق‌نبودن حسن و قبح، خصوص محسوسات است که مورد اشتراک انسان و حیوان می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۱). از این‌رو، با تفاوت سلسله اعصاب حسی، چه بسا زشتی و زیبایی نسبت به آنها تفاوت کند و نسبی‌بودن زشتی و زیبایی حسی یا شخصی و فردی، مستلزم نسبی‌بودن حسن و قبح اخلاقی نخواهد بود. البته نباید بین حسن و قبح حسی با عقلی و حسن و قبح فردی با نوعی است خلط کرد، زیرا معیار حسن امری اخلاقی و عقلی، ملائمت آن با غرض نوع انسان می‌باشد و چون این تلائم برای وصفی مانند عدل دائمی است، تصریح کرده‌اند که عدل همیشه با اغراض اجتماعی هماهنگ می‌باشد (همو، ۱۳۷۱، ج ۵: ۹-۱۱) و این یعنی عدل همواره حسن است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۲-۳۲۴).

ظاهر برخی از سخنان علامه طباطبایی آن است که طبع اولی انسان به سمت عدالت گرایش ندارد و به طبع ثانوی خود، مدنی و تعاونی است؛ از همین‌رو، هر گاه نیرومند شود و از دیگران بی‌نیاز گردد و دیگران را ناتوان ببیند، نسبت به آنها تجاوز می‌کند، برده‌شان می‌سازد و بلاعوض استثمارشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۲۶۱). در نتیجه، باطن میل به عدالت همان خودپرستی است، اما وی در برخی مواضع دیگر خصیصه استخدام را مناسب جوامع مادی می‌داند (همان، ج ۴: ۱۰۹-۱۱۰ و ۱۲۳). بر این اساس، وی می‌پذیرد که شالوده جوامع الهی بر ساخته از فطرت خداجویی است، نه منافع شخصی.

استاد جوادی آملی با طرح مبنای فلسفی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن، آدمیان و جوامع انسانی را به سه دسته تقسیم می‌کند: الف) کسانی که وحشی بالطبع‌اند و به هیچ قانونی تن در نداده و جز به استفاده از دیگران نمی‌اندیشند؛ ب) کسانی که





توَحُّش بالطبع خود را تا حدودی تعدیل کرده و نوعی از استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرفته‌اند؛ ج) کسانی که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری‌شان به زندگی اجتماعی روی می‌آورند و تلاش می‌کنند با رعایت قوانین الهی و مفاد وحی آسمانی، به سعادت ابدی بار یابند. براین اساس، ایشان بالفطره بودن انسان را بر مبنای اصل فوق تأمین می‌کند که بنا بر آن آدمی به‌رغم تعدّد مراتب و قوای جسمانی و روحانی‌اش، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهد که از خاک سربرکشیده و تا حظیره قدس الهی بال و پر می‌گشاید (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۳۸۹-۳۹۶).

وی با تفکیک طبیعت و فطرت، جامعه شکل گرفته در دو قسم اول را بر اساس طبیعت و هوای نفس ارزیابی می‌کند (همان: ۳۹۶-۳۹۹) و بر این اساس، استخدام را محصول غضب و شهوت انسان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۳-۳۱۴). وی رشته نظام اسلامی را توحید و نه استخدام می‌شناسد (همو، ۱۳۸۸: ۴۳۴)؛ با این توضیح که اصل استخدام نمی‌تواند یک مبنای جامعه‌شناختی برای پیدایش همه جوامع به شمار آید و تنها توجیه‌گر پیدایش جوامع بدوی انسانی در ابتدای تاریخ است و تنها پس از بروز اختلاف و ظهور مفساد است که شریعت الهی نازل می‌شود تا این جامعه پراکنده را به وحدت برساند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با اشاره به مطلب فوق اختلاف‌های انسانی را ناشی از همین زندگی اجتماعی دانسته است و بر اساس آیه ۲۱۳ سوره بقره یکی از فواید و ضرورت بعثت انبیا را آوردن قانون برای اجتماع و زدودن اختلاف‌ها و فسادهای اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۱۱۶-۱۲۰).

علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

این اختلاف امری ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، زیرا خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هرچند همگی به حسب صورت انسان‌اند و وحدت در صورت تاحدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به

وجهی هم مختلف‌اند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود (همان: ۱۱۸).

وی در مواردی تصریح کرده است که اگر باور به توحید و معاد نباشد، هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز دارد. به اعتقاد ایشان طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل می‌کند و چیزی را دوست می‌دارد که نفعش عاید خودش بشود، نه چیزی که عاید غیر خودش شود؛ مگر آنکه نفع غیر هم به نفع خودش برگشت کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۱۰-۱۱۲).

استاد جوادی آملی با برشمردن سه نظریه متمدن بالطبع، مستخدم بالطبع و مستخدم بالطبع و مدنی بالطبع بودن انسان، دیدگاه اخیر را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: انسان مفطور بر توحید و جمیع عقاید حق است، ولی از ابتدای تولد در این نشئه با تمایلات نفسانی و شهوات حیوانی نشو و نما کرده است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۳). از این رو، اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست، ولی متمدن بودن، عدلت‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت اوست، نه طبع او. بر پایه توضیح یادشده می‌توان گفت که «فتوای فطرت انسان کثرت فرشته‌منش و سرشته عدل است و نهاد طبیعت او کثرت سریش‌زده و وحدت است و با اندک استغنائی طغیان می‌کند. آری تمایز سرشت و سریش در همین است» (همان: ۴۵).

بر این اساس، اگرچه نظریه علامه طباطبایی به گونه‌ای منسجم ارائه نشده است، ولی با دقت در بحث‌های مختلف تفسیر المیزان، به‌ویژه آنچه درباره نیاز انسان به وحی و نبوت بیان شده است و با در نظر گرفتن مبانی فلسفی ایشان در اصولی مانند «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن روح آدمی، می‌توان به تبیینی دست یافت که معنای

۱. امام خمینی ۴ در اثبات همین نظریه می‌گوید: «در مقام خود مبرهن است که انسان در اول پیدایش، پس از طی منازل، حیوان ضعیفی است که جز به قابلیت انسانیت، امتیازی از دیگر حیوانات ندارد و آن قابلیت، میزان انسانیت فعلیه نیست. پس انسان، حیوان بالفعل است. در ابتدای ورود در این عالم در تحت هیچ میزان، جز شریعت حیوانات که اداره شهوت و غضب است نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).



«طاغی بالطبع و مدنی بالفطره» بودن انسان را تأمین کند (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۶). البته نظریه علامه طباطبایی اگرچه از جهاتی ابهام دارد، ولی در تنافی با نکته بیان شده نیست.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، در پاسخ به این پرسش که آیا اصل عدالت اجتماعی نسبی است یا عینی؟ از سه دیدگاه نسبی‌انگارانه مارکسیسم و برخی از نواندیشان، آخرین نسخه لیبرالیسم (دیدگاه جان رالز) و علامه طباطبایی نام برده شد. مدعای نوشتار حاضر این بود که اولاً، عینیت عدالت اجتماعی به‌عنوان عنصر اساسی در ترکیب و ائتلاف اجتماع بدون عدالت تشریحی‌ای که ریشه در تکوین دارد، امکان‌پذیر نیست. از این منظر، عدالت یک موضوع صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا نفی و اثباتش، تابع جعل و اراده اجتماعی باشد، بلکه یک حقیقت نفس‌الامری و الهی است. بر این اساس، نظریه عدالت جان رالز که الگوی برگرفته از قرارداد اجتماعی است، با چالش جدی مواجه می‌شود. در این نظریه که نگاهی سکولار به عدالت دارد، هیچ ارتباطی میان عنصر عدالت در جامعه و قوانین الهی که ریشه در فطرت دارد، برقرار نمی‌شود.

ثانیاً، عدالت اجتماعی در دو حوزه قانون و اجرا به فطرت می‌انجامد. در حوزه قانون، از اقسام عدالت تشریحی و مبتنی بر عدالت تکوینی (قانون، حق طبیعی و فطری) است و در حوزه اجرا نیز تحقق عدالت در نظام‌های اجتماعی به‌لحاظ شایستگی‌ها منوط است.

ثالثاً، سوییۀ ارتباط عدالت اجتماعی با تکوین تنها این نیست که گفته شود قوانین عادلانه، قوانینی هستند که بر اساس عدل مستقر در تکوین جعل شده باشند و همچنین عدالت اجتماعی با قوانین عادلانه به دست می‌آید و در مرحله اجرا، رفتارهای اجتماعی، پاداش‌ها و مجازات‌ها باید بر اساس شایستگی‌ها و استحقاق‌ها و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون باشد، بلکه انسان به‌عنوان عامل اجرای عدالت در اجتماع، به‌لحاظ فطری نیز به قوانین یادشده گرایش دارد. از این‌رو، می‌توان عدالت‌طلبی را از



امور فطری انسانی برشمرده و اصل عدالت را به تکوین ارجاع داد. رابعاً، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی نیز به‌رغم برخی ابهام‌ها، عدالت را تنها یک امر قراردادی و نسبی تصور نمی‌کند و نافی عینیت اصل عدالت اجتماعی نیست. وجوهی که در تبیین این ادعا مطرح شده، اگرچه در بعضی جهات اختلاف دارند، بر این مطلب هم‌داستانند که قرار و ثبات عدالت در پرتو سعادت غایی انسان و ناظر به من‌علوی و فطرت خداجوی انسان معنا می‌شود. خامساً، سخن برخی از نواندیشان معاصر که اصل عدالت اجتماعی را عصری و تاریخی و در نتیجه نسبی می‌دانند و یا تفاوت‌های طبیعی و فطری را در اختلاف‌نظرهای حقوقی مؤثر نمی‌دانند، نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه دلایل فراوانی بر بطلان آنها وجود دارد.



کتابنامه

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. ابن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ترخان، قاسم (۱۳۹۶)، «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبایی و برابند آن در علوم انسانی»، فصلنامه مطالعات معرفتی، ش ۷۰.
۳. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه، ش ۳۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، شریعت در آئینه معرفت؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج ۱۲، محمدرضا مصطفی پور، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۶. _____ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، ج ۴، عباس رحیمیان محقق، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. _____ (۱۳۸۸)، جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج ۱۷، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۱)، شمس الوحی تبریزی، تحقیق علیرضا روغنی موق، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. جوهری، صحاح اللغة (بی تا)، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی؛ دمشق بیروت: دار العلم الدار الشامیه، چاپ اول.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، تهران: انتشارات آسمان، چاپ اول.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۵. _____ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.



نظر
صدرا

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

۱۶. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۷. فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، با تحقیق و تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۱۸. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)، شرح الأصول الخمسة، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۹. گرامی، غلامحسین (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۹۳ الف)، «اگر «داعش» از فقیهان پرسد»: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۲. _____ (۱۳۹۳ ب)، «مناهای تنوریک داعش»: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۲۴. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ دهم.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۹، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۸)، چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۳۱. واسطی زبیدی حنفی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۴)، جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۳. _____ (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
۳۴. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۸)، «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری»، مجموعه مقالات همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ج ۱، به اهتمام شریف لک زایی، چاپ اول.



۳۵. _____ (۱۳۸۹)، «حسن و قبح و مسئله عدالت از دیدگاه علامه طباطبایی»،

علوم سیاسی، ش ۵۰.

۳۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری،

تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.

۳۷. هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳)، «مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان»، حقوق اسلامی،

ش ۴۲.

38. Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Oxford university press, (first published, 1971).



نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن

* سیدعلی اکبر هاشمی کروی

** حبیب‌الله بابایی

چکیده

مسئله عدالت همواره مورد توجه متفکران بوده است. در این نوشتار، به بررسی، تحلیل و ارائه منطقی نظریه علامه طباطبایی درباره عدالت اجتماعی پرداخته‌ایم. مسئله این پژوهش، بررسی چستی مبانی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه‌های علامه طباطبایی است و اینکه وی چگونه از آن مبانی به نظریه عدالت اجتماعی اش راه می‌یابد. افزون بر آن، منشأ حسن عدالت اجتماعی و نیز اطلاق یا نسیت آن از دیدگاه علامه را نیز بررسی کرده‌ایم. ادراکات اعتباری، استخدام و اجتماع مبانی‌ای هستند که علامه بر اساس آنها به تحلیل عدالت اجتماعی می‌پردازد. حب ذات موجب می‌شود که انسان در پی اختصاص همه منافع به خود باشد. انسان به‌ناچار عدالت اجتماعی را می‌پذیرد تا دست‌یابی به منافع شخصی برایش ممکن گردد. معیار حسن و قبح ذاتی سعادت و شقاوت، معیار حسن و قبح، عدالت اعتباری سازگاری و ناسازگاری با طبع است. عدالت حسن است، چون لازمه سعادت بشر است و نیز تعریف عدالت دلالت دارد بر اینکه این مفهوم معقول ثانی فلسفی است و از این‌رو، حسن مطلق دارد.

کلیدواژه‌ها

ادراکات اعتباری، استخدام، اجتماع، حسن و قبح، عدالت اجتماعی، عدالت اعتباری.



مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان، ابونصر فارابی بیش و پیش از همه به مباحث فلسفه سیاسی و از جمله به مقوله عدالت پرداخته است، هرچند بحث از عدالت در آثار وی بسیار مختصر و هم تا حد زیادی تقلیدی از نظریه عدالت ارسطو است (فارابی، ۱۹۹۵م: ۱۵۲-۱۵۴ و ۱۴۰۵ق: ۷۰-۷۴؛ واعظی، ۱۳۹۳: ۱۳۵). در میان اندیشمندان بعدی، همین رویکرد حداقلی و تقلیدی نیز بسیار اندک به چشم می‌خورد. علامه طباطبایی از جمله فیلسوفان و دین‌شناسان معاصر است که مباحث اجتماعی، از جمله بحث عدالت اجتماعی را جدی گرفته است. با توجه به اینکه دست کم متناسب با عصر حاضر، یک نظریه عدالت اسلامی جامع و قابل عرضه نداریم، لازم است با واکاوی آرای متفکران مسلمان، در جهت معرفی نظریه عدالت اسلامی تلاش کنیم.

در این پژوهش، در پی ارائه نظام‌مند مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی نظریه عدالت علامه هستیم و پرسش اصلی آن است که مبانی نظریه عدالت اجتماعی علامه کدام‌اند؟ همچنین به منظور پاسخ به پرسش اصلی، به مسائلی دیگری نیز می‌پردازیم؛ از جمله اینکه معیار حسن و قبح از دیدگاه علامه چیست و حسن عدالت به چه چیزی است و اینکه آیا حسن عدالت مطلق است یا نسبی؟

۱. بررسی مبانی

هر نظریه‌ای مبانی و پیش‌فرض‌هایی دارد که درک و تبیین درست آنها به منظور فهم درست اصل نظریه ضرورت دارد. از این رو، نخست مبانی نظریه عدالت اجتماعی علامه را بررسی می‌کنیم.

الف) مبانی معرفت‌شناختی: ادراکات اعتباری

دغدغه اصلی علامه طباطبایی در طرح نظریه ادراکات اعتباری و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، مبحث ثابت یا متغیر بودن افکار، علوم و آگاهی‌های انسان است. در اواخر مقاله پنجم از اصول فلسفه و روش رئالیسم (طباطبایی، بی‌تا: ۲۵۸-۲۶۴)، علامه



به تبیین سه اصل عینیت، ثبات و محال بودن اجتماع نقیضین می‌پردازد؛ سه اصلی که متافیزیک به آن قائل است، ولی ماتریالیسم دیالکتیک آنها را نفی می‌کند. در آخر این مقاله علامه در مورد اصل ثبات اشکالاتی مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه تجربه نشان می‌دهد محیط زندگی انسان در شکل‌گیری اندیشه‌های وی نقش دارد و همه انسان‌ها در شرایط مختلف، علوم، اندیشه‌ها، آرا و نظریه‌های مختلف می‌یابند. افزون بر این، تربیت‌های گوناگون در انسان اندیشه‌های گوناگونی ایجاد می‌کند؛ پس حقایق علمی، مخلوق انسان و تابع وی است و ثابت و تغییرناپذیر نیست. علامه در اینجا بر این باور است که ادراک از جهت مقایسه با مطابق خارجی‌اش بر دو نوع است: ادراک حقیقی و ادراک اعتباری. وصف ثبات که متافیزیک به آن قائل است، در مورد ادراک حقیقی است و تغییرپذیری، که مورد تأکید ماتریالیسم است، در ادراکات اعتباری جاری است (همان: ۲۶۳-۲۶۴). در ادامه تعریف ادراکات اعتباری و اقسام اعتباریات می‌پردازیم.

تعریف ادراکات اعتباری

می‌توان سه نوع تعریف را از ادراکات اعتباری در آثار علامه از هم بازشناخت. تعریف عمل‌کردی، تعریف وجودشناسانه و تعریف مفهوم‌شناسانه. از آنجا که در بحث حسن و قبح و عدالت اعتباری، تنها با تعریف عمل‌کردی سروکار داریم، از آوردن دو تعریف دیگر چشم‌پوشی می‌کنیم.

تعریف عمل‌کردی

معیار تعریف عمل‌کردی، شیوه عمل کرد ذهن در اطلاق یک مفهوم بر یک مصداق است. مقصود از تعریف عمل‌کردی در اینجا، ناظر به عمل اعتبار است و آن را از آن جهت که فعل انسان است تعریف می‌کند. در این نوع تعریف، در واقع «عمل اعتبار»، یعنی «اعتبار کردن» که کار انسان و یک «عمل نفسانی و ذهنی» (شیروانی، ۱۳۸۴، ج ۳، ۱۴۵) است، تعریف می‌شود، نه «مفهوم اعتباری»؛ یعنی آنچه که در متن تعریف لحاظ می‌شود، فعالیت ذهنی و یا زبانی اعتبار کردن است.





علامه به منظور تفهیم بهتر مقصود خود از اعتباریات، نخست اعتبار ادبی را که در قالب تشبیه و استعاره واقع می‌شود، تعریف می‌کند و سپس به تعریف اعتباریات می‌پردازد و چند ویژگی برای مفهوم اعتباری بیان می‌کند.

در برخی صناعات ادبی، مانند تمثیل، تشبیه و استعاره اعتبار امری اساسی است. در این میان، اعتباری که مقوم استعاره است به اعتبار مورد نظر علامه نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. در تشبیه، به منظور پاسخ‌گویی به یک نیاز عملی که برانگیختن نوعی احساس است، با استفاده از ادات تشبیه نوعی معادله و برابری را میان مشبّه و مشبّه به برقرار می‌کنیم تا به هدف مورد نظر دست یابیم (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸۲)؛ برای مثال وقتی می‌گوییم «علی در شجاعت مانند شیر است»، اعتبار معادله و جابه‌جایی علی با شیر (علی را به شیر مانند کردن)، با توجه به ذکر مشبه و ادات تشبیه، اعتباری ساده و آشکار است و برانگیختن احساس ما را نسبت به شجاعت علی غیرمستقیم و با قوت کمتری در پی دارد، اما استعاره به دلیل حذف ادات تشبیه و مشبه و نشان دادن مشبه به به جای مشبه، به منزله نتیجه معادله و جایگزینی است و مقصود مورد نظر را مستقیم و با قوت به دست می‌دهد (همان: ۲۸۳).

بنابر یک نظر، در استعاره که دقت در طرز عمل ذهن انسان در اندیشه‌سازی آن را تأیید می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، پاورقی شهید مطهری: ۲۸۶)، جابه‌جایی الفاظ صورت نمی‌گیرد، بلکه استعاره از شئون معناست؛ یعنی این‌گونه نیست که لفظ شیر را به جای لفظ علی به کار برند تا با این استعمال لفظ در غیرمعنای حقیقی خود، شباهت علی را به شیر در صفت شجاعت بیان کنند، بلکه در استعاره انسان در ذهن خود فرض (اعتبار) می‌کند که مشبّه (علی) یکی از مصادیق مشبّه به (شیر) است (همان؛ داد، ۱۳۸۳: ۲۹). در اینجا شخص در معنای لفظ شیر توسعه می‌دهد و معتقد می‌شود این لفظ برای موجود شجاع وضع شده نه صرفاً حیوان درنده معین. سپس علی را نیز که دارای صفت شجاعت است، مصداق این لفظ اعتبار می‌کند و تعریف شیر را بر او صادق می‌داند.

علامه از این بحث ادبی برای بیان مقصود خود بهره می‌برد؛ با این بیان که انسان همچنان که در استعاره چیزی را که در واقع مصداق یک مفهوم نیست، مصداق آن فرض می‌کند تا از جهت ادبی، به اغراض خود دست یابد. انسان در زندگی نیز اموری

را اعتبار می‌کند تا از طریق آنها نیازهای عملی خود را برآورده سازد. از نظر ایشان، طبیعت انسان برای وی تعدادی نیازهای خاص عملی در پی دارد که آن نیازها در درون شخص احساسات و تمایلاتی را برمی‌انگیزانند. این تمایلات موجب می‌شود که انسان یک سری ادراک‌ها و اندیشه‌هایی بسازد که در طی فرایندی به اراده و سپس عملی بینجامد که آن نیازها را برطرف سازد. این اندیشه‌ها و ادراکات، ادراکات اعتباری به معنای اخص هستند و با توجه به آنچه در مورد استعاره گفته شد می‌توان آن را این گونه تعریف کرد: عمل فکری‌ای که در آن انسان برای رفع نیازهای عملی خود، با قوه وهم، حدّ چیزی را به چیزی دیگر می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸۸ و ۲۹۲-۲۹۳).

علامه در «رساله‌ای در علم»، علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. برای روشن ساختن معنای «حقیقی» و «اعتباری» در نخست چهار اصطلاح برای آن دو بیان می‌کند و در بیان معنای چهارم حقیقی و اعتباری که در اینجا مورد نظر ماست، حقیقی را به «آنچه عقل نظری ناچار است به تحقق آن اذعان نماید»، معنا می‌کند و به عنوان نمونه، انسان و مالکیت آن بر قوای خویش را مثال می‌زند. در مقابل، اعتباری «آن مفهومی است که عقل عملی، برای رفع نیاز انسان در زندگی اجتماعی، آن را می‌سازد»؛ مانند عناوین ریاست و مرئوسیت، مالکیت و زوجیت. از نظر ایشان، این مفاهیم تنها در سطح زندگی اجتماعی مطرح هستند و عقل نظری آنها را نمی‌شناسد و برای آنها هیچ گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در زندگی اجتماعی برای آنها وجود را اعتبار می‌کند و بر هر یک از این موجودات اعتباری، آثار مربوط به آن را مترتب می‌سازد. پس از نظر ایشان، حقیقت مفاهیم اعتباری «اعطای حدّ چیزی به چیزی دیگر به موجب نیازمندی زندگی دسته‌جمعی به ترتیب دادن آثار چیز اول بر چیز دوم» است. در اینجا عمل اعتبار که موجب ساخته شدن مفهوم اعتباری می‌شود، تعریف شده است. ایشان برای توضیح چگونگی ترتیب آثار امر حقیقی بر امر اعتباری، مثال مالکیت و ریاست را مطرح می‌کنند که در ادامه به شرح مثال دوم بسنده می‌کنیم.

۱. هر فردی یک شخص و کل حقیقی است که اعضای بدنش تحت تدبیر عقل (رأس) وی قرار دارند و به این ترتیب، بقا و صلاح فرد ممکن می‌شود؛





۲. اجتماع نیز برای صلاح و بقای خود به چنین مدیر مسلط و مطاعی نیاز دارد؛
 ۳. برای رفع این نیاز اجتماعی عملی، تعریف شخص و کل حقیقی به اجتماع اعطا می‌شود و تعریف عقل (و رأس) به اداره‌کننده جامعه (رئیس) داده می‌شود. نیز تعریف عضو و جزو بدن برای اعضای جامعه اعتبار می‌شود تا فرمان‌بری کامل افراد جامعه از رئیس توجیه شود و ممکن گردد و از این طریق، زمینه بقا و صلاح جامعه فراهم آید (همو، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۴ و ۱۴۷). در اینجا با رأس (رئیس) فرض کردن رهبر و مدیر جامعه، آثار حقیقی رأس، از جمله فرمان‌روا و مطاع بودن بر مدیر جامعه مترتب می‌گردد و با اعتبار ریاست برای وی، نیاز جامعه به داشتن مدیری مطاع برطرف می‌شود.^۱

علامه در رساله اعتباریات بر آن است که انسان به اعتبار کردن نیاز دارد تا اراده‌اش برای انجام فعلی که برای بقای خود به انجام دادن آن نیازمند است، تحریک شود و چون نیازهای انسان متعدد است، به اعتبارهای متعدد نیاز دارد. از آنجا که واژه «اعتباری» هم در تعریف عدالت و هم در تعریف حسن و قبح به کار می‌رود، باید گفت واژه «اعتباری» مشترک لفظی است و در چهار معنا کاربرد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۱) و دست کم تفکیک دو معنای آن برای بحث ما ضرورت دارد.^۲ اعتباری به یک اصطلاح در مقابل مفهوم ماهوی و به معنای معقول ثانی، اعم از معقول ثانی فلسفی و منطقی است. این اصطلاح، «اعتباری به معنای اعم» نام دارد. اصطلاح دیگر، «اعتباری به معنای اخص» یا همان «اعتباری عملی» است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۳) که اعتباری محض است و در این مقاله مورد نظر است. از میان دو مصداق اعتباری به معنای اعم، در اینجا، با معقول ثانی فلسفی سروکار داریم.

معقول ثانی فلسفی با امور اعتباری نفس الامری برابر است. این امور تنها به اعتبار ذهن قائم نیستند، بلکه واقعیت‌هایی نفس الامری‌اند که هر چند محمول آنها تنها در

۱. برای دیدن تعریفی مشابه نک: طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۷.

۲. تفصیل بحث را درباره اصطلاح‌های مختلف «اعتباری» می‌توان در این منابع دید: طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۴۳-

۱۴۷؛ طباطبایی، بی‌تا، مقاله پنجم: ۲۰۰-۲۰۸ و مقاله ششم: ۳۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۴-۳۱۷؛ شیروانی، ۱۳۸۴،

ج ۳: ۱۲۸-۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹۸-۲۰۲.

ذهن بر موضوع عارض می‌گردد، اتصاف موضوع به آن محمول‌ها (محمول‌های اعتباری نفس الامری) در خارج صورت می‌پذیرد؛ برای مثال، در «انسان ممکن الوجود است»، امکان تنها در ذهن بر انسان عارض می‌گردد؛ اما صرفاً این انسان خارجی است که متصف به صفت امکان است. بنابراین، امور و مفاهیم اعتباری نفس الامری یا همان معقولات ثانی فلسفی، امور و مفاهیمی واقعی‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۴۹۲) و وجود و حقیقت‌شان به انسان و اعتبار وی وابسته نیست. از جمله این مفاهیم، افزون بر امکان، وجوب، عدم، وحدت و علیت است. بنابراین، اگر مفهومی از نوع معقول ثانی فلسفی باشد، حسن و ارزش مندی‌اش عینی، ذاتی، مطلق و دائمی است نه نسبی، زیرا ناظر به واقع است و قائم به اعتبار ذهن ما نیست. در ادامه خواهیم گفت که تعریف علامه از عدالت و حسن و قبح، با معقول ثانی بودن آنها تناسب دارد.

اقسام اعتباریات

علامه پیش از توضیح برخی از اعتباریات، تقسیم‌هایی برای آنها ذکر می‌کند که در اینجا تنها به دو تقسیم آن می‌پردازیم.

اعتباریات عمومی ثابت؛ اعتباریات خصوصی متغیر

علامه ادراکات اعتباری را از لحاظ نسبیّت و دوام بر دو نوع می‌داند: اعتباریات خصوصی تغییرپذیر و نسبی، و اعتباریات عمومی ثابت (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۳)، زیرا اعتباریات عملی که استخدام، اجتماع، عدالت و حسن و قبح از جمله آنها هستند، مولود و نتیجه امیال، ادراکات و اندیشه‌های اعتباری متناسب با قوه‌ی فعاله هستند و از این‌رو، در ثبات و تغییر تابع اندیشه‌های اعتباری‌اند، چون این اندیشه‌ها و ادراکات بر دو نوع‌اند: ۱. اندیشه‌ها و ادراکات اعتباری عمومی که لازمه‌ی نوعیت نوع و تابع ساختار طبیعی انسان هستند و بنابراین، ثابت و تغییرناپذیرند؛ مانند مطلق اراده، کراهت و حب و بغض؛ ۲. اندیشه‌ها و ادراکات اعتباری خصوصی (مانند اراده، کراهت و حب و بغض شخص یا گروهی خاص) که متغیر و تبدل‌پذیر است؛ در نتیجه، اعتباریات عملی نیز بر دو نوع خواهند بود: اعتباریات عمومی ثابت و اعتباریات خصوصی متغیر (همان).





نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

اعتباریات پیش از اجتماع؛ اعتباریات پس از اجتماع

علامه این تقسیم را مبنایی ترین تقسیم برای اعتباریات می‌داند. تقسیمی که بسیاری از مباحث بعدی ذیل آن مطرح می‌شوند. توضیح اینکه ساخت علوم اعتباری، معلول اقتضائات قوای فعال طبیعی و تکوینی انسان است. فعالیت این قوا از جهت ارتباط با اجتماع به دو دسته تقسیم می‌شود: فعالیت‌هایی که محدود به اجتماع و در گرو تشکیل آن نیست و فعالیت‌هایی که در گرو تشکیل اجتماع و وابسته و محدود به آن است. بنابراین، اعتباریات به دو قسم پیش از اجتماع و پس از اجتماع منقسم می‌شوند.^۱ افعال متعلق به قسم اول قائم به شخص‌اند و افعال متعلق به قسم دوم، قائم به اجتماع (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۴-۳۱۵). در ادامه ایشان پنج اعتبار اصلی و ابتدایی (ریشه‌ای، مبنایی) از اعتبارات پیش از اجتماع را توضیح می‌دهد و سپس چهار نمونه از اعتبارات بعد از اجتماع را به بحث می‌گذارد. وجوب، حسن و قبح، انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت از علم، پنج اعتبار قبل از اجتماع هستند که علامه از آنها بحث می‌کند. از اعتباریات پنج‌گانه قبل از اجتماع آنچه به بحث عدالت مرتبط است، اصل استخدام، اجتماع و اعتبار حسن و قبح است. در ادامه به ترتیب، به بحث استخدام و اجتماع که دو مبنای دیگر نظریه عدالت از منظر علامه هستند، می‌پردازیم.

ب) مبنای انسان‌شناختی: خوی استخدام

علامه در اصول فلسفه بحث استخدام و اجتماع را از مطالعه در طبیعت آغاز می‌کند و می‌گوید که هر پدیده مادی برای بقای خود به نوعی از خارج بهره می‌برد. این خاصیت همه موجودات و به‌ویژه خاصیت بارز موجودات زنده است. موجود زنده مثلاً آب را می‌نوشد و گیاه، میوه یا گوشت حیوانات دیگر را می‌خورد و سپس سازوکار تغذیه و هضمش اجزای مفید و لازم برای بدن را جذب و بازمانده را دفع می‌کند. جانوران با شعورتر، به‌ویژه انسان، این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی، بلکه برای

۱. این تقدم رتبی است، نه زمانی.

رفع هر نیازی به کار می‌برند. انسان از شرایط و نیروهای طبیعی، جمادات، نباتات و حیوانات برای رفع نیازهای خود بهره می‌برد و به این منظور در آنها تصرف کرده، به خدمت‌شان می‌گیرد. علامه این نوع برخورد هدف‌مند با غیر خود را اصل (اعتبار) استخدام می‌نامد. پرسشی که علامه در اینجا مطرح می‌کند آن است که آیا انسان در برخورد با هم‌نوع خود همین روش را درپیش نمی‌گیرد و در مورد آن استثنا قائل می‌شود؟ و پاسخ می‌دهد که بی‌شک چنین نیست و انسان در مورد هم‌نوعان خود نیز روش استخدام را به کار می‌برد، زیرا استخدام، خوبی «همگانی» و «همیشگی» در انسان است و خلق و خوبی که این دو ویژگی را دارد، برخاسته از طبیعت است و آنچه برخاسته از طبیعت و مستند به آن باشد، استثنا‌بردار نیست (همان: ۳۱۹-۳۲۲).

ج) مبنای جامعه‌شناختی: پذیرش اجتماع

اجتماع اندیشه‌ای دیگر است که انسان در مواجهه با هم‌نوعان خود اعتبار می‌کند. اجتماع به معنای گرد هم آمدن و به صورت گروهی و تعاونی زندگی کردن است. علامه پرسش اصلی را در این گونه مطرح می‌کند که آیا استخدام مقدم بر اجتماع و مقدمه (و شرط لازم) تشکیل آن است یا اجتماع مقدم بر استخدام است؟ به بیان دیگر، آیا استخدام به‌طور مستقیم مقتضای طبیعت و اندیشه اجتماع تابع این اندیشه است؟ آیا در ادامه می‌آید یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعانش، نخست به فکر تشکیل اجتماع و زندگی جمعی می‌افتد و هم‌نوعان با گرایش به یک‌دیگر و برپا کردن زندگی تعاونی، از هم برخوردار می‌شوند؟ البته گاهی یا اغلب پیش می‌آید که اجتماع از مجرای طبیعی‌اش منحرف شده، استثمار (استخدام) در آن رواج می‌یابد؟ بررسی فعالیت‌های ابتدایی نوع انسان و روش‌های ساده زندگی در دیگر حیوانات و نیز بررسی جهازات طبیعی همچون تغذیه و تولید مثل، پاسخ این پرسش را آشکار می‌کند.

علامه بر تقدم اعتبار استخدام بر اعتبار اجتماع تأکید می‌کند و بر آن استدلال می‌آورد. بنابر نظر علامه، غرض طبیعت از تجهیزات و امکانات طبیعی، تغذیه، تنمیه و تولید مثل است و راهی که طبیعت و تکوین برای تأمین اهداف خود از طریق همین جهازات و





امکانات برای انسان معین نموده، القای اندیشه استخدام به مغز انسان است، نه اجتماع و تعاون. گواه درستی این دیدگاه علامه آن است که این تجهیزات همیشگی نیستند و تغییر می‌کنند، ولی اجتماع همیشگی است. بنابراین، آنچه موجب شکل‌گیری و بقای اجتماع است نیز باید همیشگی باشد و آن اندیشه اعتباری استخدام است. استخدام خلق و خویی طبیعی و همیشگی است؛ هر چند ابزارها و شیوه‌های آن تغییرپذیر است.

توضیح اینکه امکانات و جهازات طبیعی پیش‌گفته دائمی نیستند؛ برای مثال، ایام تغذیه از شیر مادر محدود است و پس از آن، دیگر نه مادر شیری برای دادن دارد و نه شیر مادر برای کودک غذایی کافی است. پس عامل مستقیم شکل‌گیری اجتماع باید امری همیشگی باشد تا این دائمی‌بودن واقعی توجیه و تبیین علی‌درستی داشته باشد. آن امر همیشگی، اندیشه و اصل استخدام است که طبیعت و غریزه انسانی برای رسیدن به اهداف خود آن را به انسان القا می‌کند. انسان همیشه نیازهایی دارد که نمی‌تواند به تنهایی آنها را برآورده سازد. بنابراین، به فکر بهره‌بردن از دیگران می‌افتد و وقتی همواره در این اندیشه باشد که برای برآوردن نیازهایش باید از کمک و خدمت دیگران بهره‌برد و البته هم باید کمک بدهد و خدمت بکند، به طبع اجتماع شکل می‌گیرد (همان: با توضیح و تکمیل).

به بیان علامه، اجتماع تعاونی، فرع استخدام است و در اثر پیدایش و توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را به‌طور مستقیم به چنین اندیشه‌ای رهنمون شود (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). خلاصه اینکه علامه از دو فرمول (۱) جهازات اجتماعی ← اجتماع ← استخدام؛ و (۲) جهازات ← استخدام ← اجتماع، فرمول دوم را به‌عنوان تبیین‌کننده چگونگی شکل‌گیری اجتماع می‌پذیرد. در این صورت، تغییر جهازات تأثیری در گرایش به اجتماع ندارد و آن را کم‌رنگ نمی‌کند، زیرا بشر همیشه نیازهایی دارد که فکر استخدام، موجب ایجاد اندیشه اجتماع و گرایش به آن، به شکل‌گیری اجتماع و بقای آن می‌انجامد.

خلاصه اینکه بنابر نظر علامه مقتضای بی‌واسطه و مستقیم طبیعت انسان، اندیشه استخدام برای رفع نیازهای اوست. به نظر می‌رسد اولین نیازی که از این طریق برآورده می‌شود، میل به انس با هم‌نوع و فرار از وحشت و رنج تنهایی است. میلی که بنابر تحلیل

علامه از حب ذات آدمی ناشی می‌شود (همان: ۳۲۲). انسان‌ها پس از انس با یک‌دیگر از فرصت در کنار هم‌بودن استفاده می‌کنند تا هر نیازی را که برآوردنش از طریق بهره‌گیری از دیگران و به خدمت درآوردنشان ممکن باشد، برآورده سازند، چون این اندیشه غریزی، به طور مشابه در همه افراد وجود دارد. نتیجه این می‌شود که گردهمایی از نوع خاص، یعنی اجتماع تعاونی برای تأمین نیازها شکل می‌گیرد. بر این اساس، انسان به مقتضای طبعش، اولاً و بالذات از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و چون این امر جز با گردهم‌آیی تعاونی انسان‌ها و سود بردن همه از یک‌دیگر ممکن نیست، به‌ناچار به زندگی اجتماعی روی می‌آورد و سود همه را که متضمن سودبری وی از دیگران نیز هست، خواستار می‌شود (اعتبار اجتماع).

۲. حسن و قبح

از جمله مباحث مهم در باب مفاهیم ارزشی، بحث درباره چگونگی رابطه آنها با حسن و قبح است. در نظریه عدالت اجتماعی علامه نیز باید منشأ حسن و ارزش عدالت و نیز اطلاق یا نسیت آن بررسی شود. از این رو، در ادامه دیدگاه علامه درباره حسن و قبح را مطرح می‌کنیم تا زمینه بررسی نظر علامه در مورد عدالت اجتماعی آماده گردد.

الف) اقسام حسن و قبح

علامه طباطبایی حُسن را بر دو قسم می‌داند: «حسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است»^۱ (همان: ۳۱۷). اولی حسن ذاتی فعل است و از طبیعت آن برمی‌خیزد و دومی حسن فعل در مرحله صدور و مقام عمل است و به اصطلاح، حسن اعتباری محض است. هر فعلی فی‌نفسه حسن یا قبیح است. با این حال، هر فعلی، حتی فعل قبیح، تنها با اعتقاد به حسن آن و با اعتبار حسن برای آن از شخص صادر می‌شود. بنابراین، حسن و قبح به فی‌نفسه (ذاتی) و در مرحله صدور فعل (اعتباری) تقسیم می‌شوند.

۱. این تقسیم در قبح نیز جاری است.



ب) تعریف حسن و قبح

حسن و قبح فی نفسه

از دیدگاه علامه هدف از تشکیل اجتماع سعادت نوع بشر است. ایشان این مطلب را اصلی می‌دانند که حسن و قبح براساس آن تعریف می‌شوند. بنابراین، «آنچه که در راستای رسیدن انسان به سعادت و موجب آن باشد حسن است و آنچه که مضرّ به این هدف و موجب شقاوت باشد قبیح» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۷۱). براساس نکته‌ای که در پایان تعریف‌های سه‌گانه از ادراکات اعتباری در باب معقول ثانی فلسفی گفتیم، «حسن و قبح» مفاهیمی از نوع معقول ثانی فلسفی‌اند، زیرا سعادت و شقاوت (انسان و جامعه) که حسن و قبح در اینجا با محوریت آن دو تعریف شده‌اند، اموری‌اند که یک‌سره به انسان و اعتبار ذهنی وی وابسته نیستند، بلکه امور و مفاهیمی واقعی و مستقل از انسان‌اند. نشانه این امر آن است که دست‌یابی به سعادت و دوری از شقاوت با هر فعلی و هر گونه عمل‌کردی سازگار نیست (همان).

حسن و قبح اعتباری

علامه در تحلیل حسن و قبح اعتباری می‌گوید که ما بسیاری از حوادث و خواص طبیعی (بوها، رنگ‌ها، مزه‌ها و...) را دوست داریم چون خوب می‌دانیم و بسیاری را دشمن می‌داریم، چون بد می‌دانیم.^۱ بنابراین، خوبی و بدی یک خاصیت طبیعی، همان ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت آن خاصیت با قوه مدرکه است. علامه سپس از حسن و قبح در خواص و کیفیت‌های طبیعی به حسن و قبح افعال می‌پردازد. همان‌گونه که حسن و قبح در کیفیت‌های طبیعی، همان سازگاری یا ناسازگاری هر کیفیتی با قوه خاص مدرک آن کیفیت است، در افعال نیز حسن و قبح عبارت است از سازگاری یا ناسازگاری یک فعل با مقتضای قوه فعلی مرتبط با آن (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۷). بنابراین، حسن

۱. از توضیحات بعدی علامه و تعریفی که در اینجا از حسن و قبح ارائه می‌دهد آشکار می‌شود که مقصود ایشان در واقع این است که چیزی را که دوست داریم (ملائمت با طبع ماست)، خوب می‌دانیم و چیزی را که دشمن داریم (منافر با طبع ماست)، بد می‌دانیم.

و قبح اعتباری، به معنای «ملائمت و منافرت با طبع» است.

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت هر فعلی، در ذات خود، حسن یا قبیح است، ولی در عمل انسان هر فعلی را با اعتبار حسن انجام می‌دهد؛ هر چند که آن فعل فی‌نفسه قبیح باشد و نیز هر ترکی با حکم به قبح انجام فعل همراه است. این اعتبار با ملاک و معیار «ملائمت یا منافرت فعل با طبع» انجام می‌گیرد و انسان براساس آن حسن را برای فعلی اعتبار می‌کند و انجام می‌دهد و یا قبیح را برای فعلی اعتبار می‌کند و آن را ترک می‌کند. بنابراین، باید توجه داشت که «ملائمت و منافرت با طبع»، تعریفی دیگر از حسن و قبح، غیر از تعریف آن دو به «موجب سعادت و شقاوت» نیست، بلکه مقصود در واقع ذکر معیاری است که انسان بر اساس آن حسن یا قبح ذاتی را برای اشیا اعتبار می‌کند.

ج) اطلاق یا نسبیت حسن و قبح

یک - اطلاق و نسبیت در حسن و قبح فی‌نفسه

پیش‌تر گفتیم که علت طرح بحث ادراکات اعتباری در اصول فلسفه، موضوع ثابت یا متغیر بودن معرفت است. مسئله ثبات و تغییر، افزون بر دانش (حکمت نظری)، در ارزش (حکمت عملی) نیز مطرح است. برخی معتقدند که ارزش و ضد ارزش (حسن و قبح) اخلاقی، به تناسب زمان، مکان، شرایط فرهنگی، شرایط جغرافیایی و ... نسبی و تغییرپذیر است. در فلسفه اخلاق به این نظریه، «نسبی‌نگری فرهنگی: Relativism Cultural» و گاه «نسبی‌نگری اخلاقی: Ethical Relativism» گفته می‌شود که براساس آن «خوب یعنی آنچه مورد تأیید جامعه است» (گنسلر، ۱۳۹۲: ۴۱ و ۳۳۴). علامه بحث اعتباریات را در اینجا نیز به کار می‌برد تا نشان دهد تغییر در اعتبار، جعل و قرارداد ماست، نه در ذات مفاهیم ارزشی؛ یعنی حسن و قبح اعتباری تغییرپذیر است، نه ذاتی. اعتبار، تطبیق مفهوم بر مصداق است. اختلاف در حسن و قبح نیز از اختلاف در تطبیق‌ها برمی‌خیزد. پس اختلاف صغروی و در ناحیه تشخیص مصداق و انطباق حکم بر آن است، نه کبروی و مفهومی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۱؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۵). استدلال علامه برای اثبات ادعای مطلق بودن حسن و قبح (ذاتی) این‌گونه است:





(۱) هدف اجتماع سعادت نوع بشر است؛

(۲) آنچه با این غرض سازگار است، حسن و امر ناسازگار با آن قبیح است؛

(۳) سعادت با هر فعلی و هر گونه عمل کردی سازگار نیست، بلکه همیشه افعالی هستند که در مسیر سعادت‌اند و در نتیجه حسن‌اند و افعالی هستند که موجب شقاوت‌اند و در نتیجه قبیح.

اگر چنین نبود، نمی‌بایست هیچ فعلی با سعادت بشر و جامعه بشری ناسازگار باشد و حال آنکه هست و هیچ کس غیر این نمی‌اندیشد. پس همیشه و در هر شرایطی و در هر جامعه‌ای، حسن و قبح مطرح است. نتیجه اینکه حسن و قبح مطلق و دائمی وجود دارد.

دو - اطلاق و نسبیت در حسن و قبح اعتباری

از دیدگاه علامه اینکه یک خوی در جامعه‌ای فضیلت باشد و در جامعه‌ای دیگر رذیلت به حساب آید، از جهت اختلاف در حکم اجتماع نیست؛ یعنی این گونه نیست که مردم جامعه‌ای پیروی از فضیلت‌ها و نیکی‌ها را لازم بدانند و مردم جامعه‌ای دیگر آن را لازم ندانند، بلکه این اختلاف در تشخیص مصداق و تطبیق حکم بر آن است. به بیان دیگر، اختلاف در حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه در اعتبار حسن یا قبح ذاتی برای مصداق است. علامه اختلاف جوامع در عدل، عفت، حیا، قناعت، تواضع و صفات اخلاقی دیگر را ناشی از اختلاف در مصداق می‌داند، نه اختلاف در فضیلت و حسن این صفات (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۱؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۷۲-۵۷۳).

استدلال علامه بر این نظر که اختلاف در فضایل، مصداقی است نه حکمی، آن است که اصل این فضایل در همه جامعه‌ها و نزد همه اقوام امری پذیرفته است، زیرا همگان مثلاً حکم عقیقانه حاکم و قاضی را می‌ستایند؛ مدافع استقلال، تمدن و مقدسات جامعه را ستایش می‌کنند؛ اکتفای شخص به حقوق قانونی‌اش نزدشان امری پسندیده است و نیز تواضع در برابر پیشوایان جامعه را می‌ستایند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۱). پس اصل این فضایل اخلاقی در همه این جوامع نیکو شمرده می‌شوند و بنابراین، اختلاف‌ها مصداقی‌اند.

از نظر علامه محیط جغرافیایی و شیوه زندگی انسان‌ها اقتضائات خاصی دارد و موجب شکل‌گیری آداب و رسوم، هنجارها و فرهنگ‌هایی خاص و متفاوت می‌شود که نتیجه آن تغییر در بنای عقلای هر منطقه است و این امر نیز به نوبه خود موجب می‌شود که برای یک فعل، در یک محیط، حسن اعتبار گردد و برای همان فعل در محیطی دیگر، قبح اعتبار شود. این از آن‌روست که یک فعل در محیط شماره یک، به تناسب اقتضائات محیطی و فرهنگی، محتاج الیه، ملائم طبع و در راستای کمال و سعادت دانسته می‌شود و در محیط شماره دو ترک آن دارای چنین ویژگی‌هایی دانسته می‌شود (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۴۰).

۳. نظریه عدالت اجتماعی

پیش‌تر مبانی سه‌گانه‌ای را که علامه با استفاده از آنها نظریه عدالت اجتماعی خود را طرح می‌کند بررسی شد. بر اساس این مبانی انسان افزون بر مفاهیم و ادراکات حقیقی، یک سری مفاهیم و ادراکاتی دارد که برای رفع نیازهای عملی زندگی‌اش آنها را می‌سازد و به اصطلاح «اعتبار» می‌کند. این مفاهیم، در برابر معقولات ثانی فلسفی و منطقی که «اعتباری به معنای اعم» هستند؛ «اعتباری به معنای اخص» یا «اعتباری محض» نامیده می‌شوند. افزون‌براین، انسان دارای غریزه حب ذات است و از این‌رو، به اختصاص همه چیز به خود میل دارد و اولاً و بالذات برای رفع نیازهایش می‌خواهد همه چیز و همه کس را به خدمت خود درآورد، چون به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهایش را برآورد. اینجاست که انسان به لزوم شکل‌گیری اجتماع پی می‌برد و مجبور می‌شود که زندگی در «اجتماع تعاونی» را بپذیرد. انسان‌ها در این اجتماع به صورت سرزمین‌های پراکنده‌ای نیستند که صرفاً در کنار هم قرار دارند، ولی به یک‌دیگر نیازی ندارند.

تجمع انسان‌ها در اجتماع تعاونی، تجمعی گله‌وار هم نیست. اساس جامعه انسانی، ارتباط، تعاون و همکاری است، زیرا بدون آن هدف از شکل‌گیری جامعه که رفع نیازهای انسان با کمک یک‌دیگر است، محقق نمی‌شود، اما کار به همین جا خاتمه





نمی‌یابد و حب ذات وی را رهنمون می‌شود که بکوشد از دیگران بیشترین بهره را ببرد، ولی کم‌ترین نفع را به آنها برساند. طبع انسان به استخدام و مخدومیت گرایش دارد، نه خادمیت؛ چون این تمایل در همه انسان‌ها وجود دارد، مشکلی پدیدار می‌شود و آن تنازع بر سر بقا و منافع است. انسان درک می‌کند که اگر برای این مشکل چاره‌جویی نشود، موجودیت جامعه به خطر می‌افتد، اجتماع تعاونی انسان از هم می‌پاشد و در نتیجه، همه منافعی که انسان با تشکیل اجتماع در پی آن بود از دست می‌رود.

در این شرایط، انسان به ارزش عدالت و لزوم رعایت آن از سوی همه و استقرار آن در سطح جامعه پی می‌برد و به‌ناچار به آن تن می‌دهد و برنامه‌ریزی را برای رعایت آن در جامعه می‌پذیرد و اینجا انسان حسن عدالت و قبح ظلم را اعتبار می‌کند (همو، ۱۳۹۲: ب: ۱۴۵)؛ بدین معنا که می‌خواهد شرایط جامعه به گونه‌ای باشد که هر کس به اندازه استعداد و شایستگی‌اش بهره‌مند شود که این عدالت اجتماعی و حسن است و اگر شرایط جامعه به گونه‌ای باشد که زمینه برقراری عدالت اجتماعی در آن فراهم نباشد، آنچه در آن جامعه واقع می‌شود، ظلم و قبیح است (همو، بی‌تا: ۳۲۲-۳۲۳). پس از ارائه تحلیل علامه از چگونگی پی‌بردن انسان‌ها به ارزش عدالت و چرایی گرایش انسان‌ها به آن، به برخی مباحث علامه در باب عدالت می‌پردازیم.

الف) مفهوم عدالت

بررسی همه‌جانبه نظریه عدالت اجتماعی علامه، باید با پژوهش در مفهوم‌شناسی عدالت از دیدگاه وی آغاز گردد. در بحث مفهوم‌شناسی عدالت، به سه محور تعریف عدالت، اقسام عدالت و نسبت عدالت با مفاهیم دیگر پرداخته می‌شود (واعظی، ۱۳۹۳: ۵۳) که در اینجا برای رعایت اختصار به دو محور اول می‌پردازیم.

اقسام عدالت و تعریف آنها

در ادامه به بررسی دو تقسیم از عدالت و تعریف آنها می‌پردازیم؛ عدالت ذاتی و اعتباری و عدالت فردی و اجتماعی.

اول - عدالت فی نفسه (ذاتی)؛ عدالت در مرحله صدور (اعتباری)

برای بیان این تقسیم، نخست یادآوری می‌شود که علامه حسن و قبیح را به فی نفسه (ذاتی) و در مقام صدور فعل (اعتباری) تقسیم می‌کند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۶-۳۱۷). با توجه به اینکه عدالت، در کنار حکمت، شجاعت و عفت، یکی از چهار فضیلت اصلی است که مصداق حسن هستند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۷۱ و ۳۸۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۶۰ و ۵۷۱)، پس عدالت نیز به دو قسم فی نفسه و در مقام صدور تقسیم می‌شود. حکم به عدالت فعلی که از ما سر می‌زند، اعتبار عدالت است؛ یعنی هر فعلی فی نفسه یا عادلانه است یا ناعادلانه، ولی در مقام صدور، انسان با حکم به عادلانه بودن و در نتیجه حسن بودنش آن را مرتکب می‌شود. علامه در اصول فلسفه، ذیل بحث ادراکات اعتباری، به بحث عدالت اعتباری می‌پردازد. همچنین در آنجا از اعتبار حسن برای عدل سخن می‌گوید (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۳) و عدل اجتماعی را در کنار استخدام و اجتماع از اعتبارات ثابت معرفی می‌کند (همان: ۳۲۴). هرگاه بحث در مورد مقام فعل باشد، حسن، عدالت و هر مفهوم دیگری اعتباری‌اند: «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده نسبت (باید) [لزوم انجام دادن یا انجام ندادن] را در وی توان فرض کرد» (همان: ۳۱۲).

رابطه فی نفسه و اعتباری در حسن و قبیح، وجوب و عدالت «عام و خاص من وجه» است، زیرا مثلاً چه بسا فعلی در واقع قبیح باشد، ولی برایش حسن را اعتبار کنیم و آن را مرتکب شویم. یا فعلی فی نفسه حسن باشد، اما برایش قبیح را اعتبار کنیم و از انجام آن سرباز زنیم (همان: ۳۱۸). بیان منطقی این مطلب چنین می‌شود:

- (۱) برخی حسن‌های ذاتی حسن اعتباری‌اند (حسن اعتباری به آنها تعلق می‌گیرد)؛
- (۲) برخی حسن‌های ذاتی حسن اعتباری نیستند؛
- (۳) از سوی دیگر، برخی حسن‌های اعتباری حسن ذاتی‌اند؛
- (۴) برخی حسن‌های اعتباری حسن ذاتی نیستند.

هرگاه بین دو مفهوم چنین رابطه‌ای باشد، نسبت میان آن دو «عام و خاص من وجه» است. بنابراین، عدالت ذاتی با عدالت اعتباری، در مقام عمل، جمع شدنی‌اند.





تعریف عدالت ذاتی: علامه معنای حقیقی (و ذاتی) عدل را «برقراری مساوات و موازنه بین امور» می‌داند؛ به این نحو که به هر چیزی آنچه که شایستگی آن را دارد، عطا شود تا اینکه بین همه چیز، از این جهت که در جایگاهی قرار گرفته‌اند که شایستگی آن را دارند، مساوات برقرار گردد. سپس علامه با استفاده از معنای حقیقی و عام عدل، عدالت را در سه حوزه عدالت در اعتقاد، عدالت فردی و عدالت اجتماعی تعریف می‌کند که ما مورد دوم و سوم را که به بحث ما مرتبط است، در جای خود می‌آوریم.

تعریف عدالت اعتباری: در بحث تعریف حسن و قبح اعتباری گذشت که در واقع حسن و قبح اعتباری نوعی دیگر از حسن و قبح نیست، بلکه صرفاً اعتبار و جعل حسن یا قبح برای فعلی از افعال از سوی شخص است. همین مطلب در مورد عدالت اعتباری نیز صادق است. عدالت اعتباری نیز در واقع نوع مستقلی از عدالت، در برابر عدالت ذاتی نیست. بنابراین، می‌توان عدالت اعتباری را این گونه تعریف کرد: اعتبار و جعل عدالت برای فعلی خاص از منظر شخص. تعریف عدالت اعتباری در واقع تعریف «عمل کردی» اعتبار با نظر به مصداقی از اعتبار، یعنی اعتبار عدالت است. در اینجا آنچه در واقع تعریف می‌شود، «اعتبار کردن» عدالت است. اعتبار عدالت و جعل آن برای فعلی خاص. فعلی خاص را عادلانه شمردن و مصداق فعل عادلانه قرار دادن. در اینجا عدل همان معنای ذاتی خود را دارد و این فرد است که همین معنای ذاتی را برای فعلی اعتبار می‌کند و این اعتبار ممکن است با واقع منطبق باشد یا نباشد. همان گونه که ملائم باطبع بودن یا نبودن را علامه به عنوان تعریف حسن و قبح اعتباری آورده است؛ ولی بیان شد که این امر در واقع معیار اعتبار حسن یا قبح از سوی ماست؛ در اینجا نیز باید آنرا معیار اعتبار عدالت برای افعال دانست.

دوم - عدالت فردی؛ عدالت اجتماعی

علامه طباطبایی، در المیزان و در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، عدالت را به عدالت انسان فی نفسه، عدالت فردی، عدالت انسان نسبت به دیگری و عدالت اجتماعی

تقسیم می‌کند و تذکر می‌دهد که مقصود از عدل در آیه یادشده، بنابر ظاهر سیاق آیه، عدالت اجتماعی است، زیرا آیات ۹۰-۱۰۵ سوره نحل، به بیان اموری می‌پردازد که اساس جامعه بشری هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۳۰-۳۳۱؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۴۷۷-۴۷۸).

تعریف عدالت فردی: دومین حوزه از عدالت که علامه با بهره‌بردن از معنای حقیقی عدل به تعریف آن می‌پردازد، عدالت فردی است. عدل در افعال فردی این است که انسان آنچه را که موجب سعادت وی است، انجام دهد و از عملی که تبعیت از هوای نفس به حساب می‌آید و در نتیجه، موجب شقاوت آدمی است پرهیز کند (همان).

تعریف عدالت اجتماعی: حوزه سوم از عدالت، حوزه عدالت اجتماعی است. عدل در بین مردم به این است که هر کسی در جایگاهی که به حکم عقل، شرع یا عرف مستحق آن است قرار گیرد و براین اساس، به نیکوکار نیکی شود، بدکار مجازات شود، حق مظلوم از ظالم گرفته شود و در اجرای قانون تبعیضی صورت نگیرد و استثنایی رخ ندهد. در نهایت علامه براساس آنچه گذشت، به ویژه معنای حقیقی عدل، به تعریف عدالت اجتماعی می‌پردازد: «عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه با هریک از افراد جامعه آن گونه که مستحق آن است برخورد شود و در جایگاهی که شایسته آن است قرار گیرد» (همان).

نکته اینکه تعریف علامه از عدالت، در نهایت چیزی جز همان تعریف مشهور در غرب و در جهان اسلام یعنی «اعطای حق هر صاحب حق» (واعظی، ۱۳۹۳: ۵۴) نیست. این تعریف، تعریفی صوری است که در مورد محتوای عدالت، مثل اینکه میزان حق هر کس چگونه و براساس چه معیار یا معیارهایی تعیین می‌شود، چیزی نمی‌گوید (همان: ۵۶-۵۷ و ۱۲۶-۱۲۷). صوری بودن ویژگی همه تعریف‌های علامه از عدالت است.

ب) حسن و ارزش مندی عدالت

در اینجا دو مطلب برررسی می‌شود: الف) منشأ و علت حسن و ارزش عدالت؛ ب) اطلاق یا نسبیت حسن عدالت. به هر کدام از این دو بحث، در عدالت ذاتی و عدالت اعتباری می‌پردازیم.



نظر:

نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبائی و مبانی آن

عدالت ذاتی

الف) منشأ و چرایی حسن و ارزش عدالت ذاتی

مطابق تفسیر علامه از آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» (نحل: ۹۰)، دو برهان بر منشأ حسن عدالت به دست می‌آید: یکی در مورد عدالت ذاتی و دیگری در مورد عدالت اعتباری که تقریر آن‌را در جای مناسبش می‌آوریم. فردیت انسان نزد وی از همه چیز مهم‌تر است، ولی سعادت شخص در گرو شایستگی جامعه‌ای است که در آن به سر می‌برد. رسیدن فرد به سعادت و رستگاری در جامعه فاسد، بسیار دشوار است. استدلال نخست علامه بر این اساس بنا شده است:

(۱) سعادت فرد در گرو صلاح جامعه است؛

(۲) مهم‌ترین چیزی که صلاح جامعه به آن وابسته است، عدالت (اجتماعی) است؛

پس، سعادت فرد در گرو عدالت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۳۰؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴،

ج ۱۲: ۴۷۶).

با ضمیمه کردن این استدلال که (۱) عدالت از عوامل سعادت فرد است؛ (۲) آنچه مایه سعادت فرد است، حسن است؛ پس عدالت اجتماعی حسن است (همان، ج ۱: ۳۸۰؛ همان، ج ۱: ۵۷۱)، به این نتیجه دست می‌یابیم که چون عدالت، به‌ویژه عدالت اجتماعی لازمه سعادت انسان است، ذاتاً ارزش‌مند و حسن است.

نکته آنکه این تحلیل علامه در اصول فلسفه که انسان به واسطه خوی استخدام به لزوم رعایت و برقراری عدل راه می‌یابد، در واقع تحلیلی است از اینکه انسان چگونه به ارزش ذاتی عدالت پی می‌برد؛ و برای دستیابی به منافع و مصالح خود در جامعه، خود را از رعایت عدالت، عدالت‌پذیری و تن‌دادن^۱ به عدالت ناگزیر می‌یابد. بنابراین، علامه در این تحلیل در پی تبیین ارزش عدالت نیست تا نقد گردد که پس عدالت ارزش ذاتی ندارد و حسن آن، صرفاً محصول اضطرار آدمی است. براساس تحلیل علامه، اضطرار عامل و

۱. علامه در «رساله‌ای درباره وحی» از این تعبیر استفاده می‌کند و پذیرش عدالت اجتماعی و رعایت آن از سوی انسان را از سر ناچاری می‌داند: «انسان از روی ناچاری به این اجتماع تعاونی و عدالت اجتماعی که به دنبال آن می‌آید تن در داده» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ب: ۱۴۵).



دریچه‌ای است که موجب پی‌بردن به ارزش ذاتی عدالت می‌شود و انسان را به عدالت‌ورزی و پذیرش عدالت اجتماعی وامی‌دارد؛ نه اینکه حسن عدالت بر چیزی جز اضطراب مبتنی نباشد. همچنان که فراوان اتفاق می‌افتد که انسان‌ها در شرایط اضطرابی و به اصطلاح، موقعیت‌های مرزی به وجود خداوند و ارزش وی پی می‌برند، به خواندنش روی می‌آورند و به پذیرش ولایت وی تن می‌دهند و به پرستش او می‌پردازند؛ اما این امر بدین معنا نیست که خداوند حقیقت و ارزشی و رای اضطراب آدمی ندارد.

(ب) اطلاق یا نسیت حسن عدالت ذاتی

یک: پیش‌تر به این نتیجه رسیدیم که عدالت ذاتاً ارزش‌مند و حسن است و در بحث حسن و قبح نیز ثابت شد که حسن و قبح فی‌نفسه مطلق و تغییرناپذیر است؛ بنابراین عدالت ذاتی که مصداق حسن ذاتی است، نیز ارزش، نیکویی و مطلوبیت مطلق دارد.

دو: همچنین عدالت ارزش ذاتی دارد، چون لازمهٔ سعادت انسان است؛ و انسان همیشه و در هر شرایطی طالب سعادت خود است؛ پس عدالت همیشه و در هر شرایطی حسن است و ارزشش دائمی و مطلق است. علامه معتقد است انسان‌ها هیچ اختلافی در حسن عدل ندارند (همان، ج ۱۲: ۳۳۱؛ همان، ج ۱۲: ۴۷۸) در ادامه، به این پرسش می‌پردازیم که پس اختلاف‌ها از کجا ناشی می‌شوند؟

سه: تعریف علامه از عدالت (اقامهٔ مساوات و موازنه بین امور) و تعریف‌های موردی ایشان از عدالت اجتماعی؛ مانند اینکه «ایمان به چیزی که حق است»، «انجام فعل موجب سعادت و ترک فعل موجب شقاوت» و «قرارگرفتن هر کس در جایگاهی که شایستهٔ آن است»، همگی ناظر به امور عینی و واقعی‌اند و بنابراین مفهوم عدالت مطابق این تعریف‌ها، اعتباری به معنای اعم و از نوع معقول ثانی فلسفی است که عینی و ناظر به عالم خارج است نه از نوع اعتباری به معنای اخص (اعتباری محض). بنابراین، می‌توان آن را تعریف عدالت نهفته در ذات امور و افعال دانست. ناظر به واقع بودن این تعریف‌ها از آن‌روست که از سویی اقامهٔ مساوات و موازنه بین امور، امری عینی است و با اعتبار و چینش دل‌بخوایی موازنه بین امور برقرار نمی‌شود؛ نیز هر فعلی با سعادت انسان سازگار





نیست، بلکه موجب سعادت یا شقاوت بودن فعل به نفس فعل هم بستگی دارد؛ همچنین جایگاه واقعی انسان‌ها که شایستگی آن را دارند، به خصلت‌ها و توانایی‌های واقعی هر کس وابسته است؛ نه صرفاً به خواست، ذهنیت و اعتبار دیگران یا خود شخص. بنابراین، تعریف علامه از عدالت نیز بر ذاتی و مطلق بودن ارزش عدالت دلالت دارد.

عدالت اعتباری

الف) منشأ و چرایی حسن و ارزش عدالت اعتباری

برهان دومی هم از کلام علامه، در تفسیر آیه ۹۰ سوره نحل به دست می‌آید که بدان می‌پردازیم. پیش‌تر در تعریف عدالت اعتباری بیان شد که سازگاری با طبع معیار اعتبار عدالت برای فعل است. با توجه به این نکته، استدلال بعدی علامه را تقریر می‌کنیم:

(۱) عدل مورد تمایل نفس (ملائم با طبع) است؛

(۲) چیزی که ملائم با طبع باشد و نفس به آن تمایل داشته باشد، دارای حسن

اعتباری است؛

پس عدل دارای حسن اعتباری است.

بنابراین، عدالت اعتباری چون ملائم با طبع است دارای حسن و ارزش اعتباری است

(همان: ۳۳۱؛ همان: ۴۷۸).

استدلالی دیگر که می‌توان بر منشأ حسن عدالت اعتباری اقامه کرد این است که:

(۱) عدالت اعتباری (اعتبار عدالت) تلاش در راستای دست‌یابی به خواست درونی

همه انسان‌ها، یعنی سعادت و کمال، است؛

(۲) آنچه در راستای رسیدن به سعادت و کمال باشد، حسن است؛ پس عدالت

اعتباری حسن است؛ هر چند شاید این تلاش، مانند هر تلاش مثبت دیگر، لزوماً به نتیجه مطلوب نینجامد.

ب) اطلاق یا نسبیّت حسن عدالت اعتباری

«هیچ دو نفری در حسن بودن عدل اختلافی ندارند و اختلاف انسان‌ها در مصادیق عدل

است که به روش زندگی آنها برمی‌گردد» (همان: ۳۳۱؛ همان: ۴۷۸). بنابراین، در اینجا نیز

مانند حسن و قبح، اختلاف‌ها با اختلاف در مصادیق توجیه می‌شوند. توضیحی که در مورد نسبت حسن و قبح اعتباری دادیم، نسبت عدالت اعتباری را نیز تبیین می‌کند. انسان‌ها چون تربیت، محیط و فرهنگ‌های مختلف دارند، طبیعی است که در مورد سعادت و کمال، روش زندگی و افعالی که آنها را به سعادت و کمال مطلوبشان می‌رساند، دیدگاه‌ها و تمایلات متفاوتی دارند؛ بنابراین، «هر انسانی فعلی را بنابر ذوق و قریحه خود، کمال و سعادت خود یا موجب رسیدن خود به کمال و سعادت می‌پندارد» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۵). از این‌رو، افراد مختلف و حتی یک فرد در زمان‌ها و شرایط متفاوت، برای افعالی متفاوت و متضاد حسن، عدالت و دیگر مفاهیم ارزشی را اعتبار می‌کنند. اساساً در «اعتبار» چون پای منافع، تمایلات و دیدگاه‌های شخصی در میان است، پای نسبت نیز در میان است، ولی آنچه که اعتبار می‌شود، چیزی جز حسن ذاتی، عدالت ذاتی و ... نیست.

نتیجه‌گیری

در نبود تلاش‌هایی در راستای نظریه‌پردازی در باب عدالت اجتماعی در میان متفکران اسلامی، نظریه عدالت علامه غنیمت بزرگی است. ایشان هرچند به دیدگاه‌های قرآنی در باب عدالت توجه کافی داشته است، نظریه‌پردازی ایشان در باب عدالت از این قوت برخوردار است که بر مبانی و تحلیل‌های فلسفی معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه استوار است. برخی تفاوت‌های بحث‌برانگیز نظریه ایشان با نظریه‌های مشهور در فضای اسلامی، به‌قرار زیر است:

تفکر فلسفی ناب، نوآورانه و آزاداندیشانه؛ شکستن حصار مشهورات و نیز شکستن حصار آنچه که دینی تلقی می‌شود، ولی دینی‌بودنش مسلم نیست. کاری که لازمه‌اش هم تسلط بر علوم دینی است، هم شجاعت درونی و هم شجاعت بیرونی می‌طلبد. روش بحث علامه به ما می‌آموزد که چگونه در عین التزام به اندیشه‌های دینی، می‌توان با استمداد از شیوه تفکر فلسفی، مرزهای جمود را درنوردید و امکان‌های تازه‌ای برای بحث‌های فلسفی، کلامی و دینی فراهم آورد. بنابراین تحلیل‌های علامه، ایده «انسان



مدنی بالطبع است» و «انسان به عدالت، گرایش فطری دارد» را دست کم با آن تفسیر مشهور نزد متفکران اسلامی به چالش می کشد. دیدگاه‌های ایشان در این دو زمینه، می تواند افق‌های نوی به روی عدالت پژوهی اسلامی بگشاید؛ میدان‌های وسیع و تازه‌ای که عدالت پژوهی در عالم اسلام به شدت به آن نیازمند است.

عدالت نزد علامه جایگاه دینی و فلسفی بس ارجمندی دارد. از نگاه ایشان یکی از مهم ترین سفارش‌های قرآنی برای داشتن جامعه‌ای سعادت مند سفارش به عدالت اجتماعی است. براساس تحلیل فلسفی ایشان از انسان و جامعه، آنچه که وضعیت نزاع و هرج و مرج بی پایان و نابودکننده را به وضعیت آرامش تعاونی و مدنی تبدیل می کند، تن دادن انسان‌ها به عدالت است؛ به اینکه هم خود عدالت بورزند و هم رفتار عادلانه دیگران و جامعه را پذیرا باشند. ایشان دست یابی انسان به سعادت را بدون داشتن جامعه‌ای عادلانه، بسیار دشوار می داند. عدالت افساری قدرت مند و کارآمد برای مهار طبع سرکش آدمی است. علامه در نظریه پردازی خود درباره عدالت، به صراحت به مبانی و برخی از محورهای مورد انتظار از یک نظریه عدالت جامع پرداخته است. بایسته است با تلاش‌های علمی آشکار گردد که آیا می توان از مبانی و محورهای مورد تصریح علامه و دیگر بحث‌های ایشان که به نوعی با بحث عدالت پیوند دارند، نظریه‌هایی در مورد آنچه ایشان به صراحت بیان نکرده‌اند، ولی بررسی آنها در بحث عدالت پژوهی ضرورت دارد، استنباط کرد؟



نظر
صدرا

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ پنجم.
۲. داد، سیما (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید، چاپ دوم (ویرایش جدید).
۳. شیروانی، علی (۱۳۸۴)، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه، ج ۳، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۶۲)، رساله اعتباریات، در: رسائل سبعة، قم: برقی.
۶. _____ (۱۳۹۲ الف)، رساله‌ای در علم، ترجمه محمد محمدی گیلانی، در: مجموعه رسائل، ج ۲، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۷. _____ (۱۳۹۲ ب)، رساله‌ای درباره وحی، با توضیحات ناصر مکارم شیرازی، در: مجموعه رسائل، ج ۱، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۸. _____ (۱۴۱۷ ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۹. _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۰. _____ (۱۴۲۴ ق.)، نه‌ایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ ۱۸.
۱۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م.)، آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۲. _____ (۱۴۰۵ ق.)، فصول منتزعة، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، تهران: المکتبه الزهراء ۳، چاپ دوم.
۱۳. گنسلر، هری (۱۳۹۲)، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال، چاپ چهارم.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر)، چاپ ششم.
۱۵. واعظی، احمد (۱۳۹۳)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.



بررسی و نقد

نسبت‌های محمدرضا حکیمی به فیلسوفان

حسن رضانی*

چکیده

استاد محمدرضا حکیمی با بهره‌گیری از بخش‌هایی از آرای بزرگان حکمت اسلامی، کوشیده است مقاصد مکتب تفکیک را از زبان خود این فیلسوفان بازگو کند و حکمت را از زبان خود حکیمان بی‌مقدار جلوه دهد. ایشان با گزینش بخش‌هایی از سخنان شیخ الرئیس، محقق طوسی، صدر المتألهین، علامه طباطبایی و امام خمینی و نیز با چشم‌پوشی از سیره علمی و عملی این بزرگان، به طور غیرمستقیم آنها را به تناقض در رفتار و گفتار متهم کرده و فلسفه (و عرفان) را از دید این فیلسوفان نامدار بی‌ارزش جلوه داده است. در این مقاله تلاش کرده‌ایم با نشان دادن پاره‌ای از اشکال‌ها در گفته‌ها و نوشته‌های ایشان، اولاً، نادرستی اتهام تقابل فلسفه و فیلسوف (یا عرفان و عارف) با معارف اهل بیت : را نشان دهیم؛ ثانیاً، اندک عبارت‌هایی را که استاد حکیمی از میان ده‌ها کتاب فلسفی گلچین کرده و آنها را شاهدهی بر بی‌اعتباری فلسفه (و عرفان) قرار داده است ارزیابی کنیم و با ذکر قرینه‌های مختلف از آرای خود فیلسوفان و نیز با در نظر گرفتن سیره علمی و سلوک عملی ایشان، معنای صحیح عبارت‌های مزبور را نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها

محمدرضا حکیمی، فلسفه، عرفان، مکتب تفکیک.



امروزه یکی از دغدغه‌های فیلسوفان (و عارفان)، رویارویی با عالمانی است که خود را پیرو انحصاری مکتب اهل بیت : و «بانی و وارث ولایت» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲۱: ۲۸۱)، بلکه بالاتر از آن مساوی با خود اسلام می‌دانند (حکیمی، ۱۳۷۵: ۱۸۷) و در عین حال، برخلاف آموزه‌های اسلامی و سیره اولیای دین برای دانش دیگران هیچ ارزش و بهایی قائل نیستند. اینان همت خود را دفع خطر فیلسوفان و عارفان مسلمان قرار داده‌اند و به جای اشتغال به پاسخ‌گویی به شبهه‌های دشمنان دین، ناخواسته و البته از روی صدق و صفای قلبی به خنثی کردن تلاش‌های پاسداران سنگرهای اعتقادی و مرزبانان اسلام ناب شیعی مشغول‌اند؛ یعنی به جای همراهی با مدافعان تشیع، با قصد تقرب به ساحت حق تعالی سبب هدررفت نیروهای خودی می‌شوند.

البته در شرایط عادی نقدهای منصفانه و حتی غیرمنصفانه می‌تواند به پویایی فلسفه کمک کند؛ چنان‌که در طول تاریخ، انتقادهای متکلمان در پیشرفت فلسفه بی‌تأثیر نبوده، بلکه بررسی و پاسخ‌دهی به این انتقادهای بخشی از حیات فکری مسلمانان به شمار می‌رود. از این‌رو، در جای خود می‌توان و باید عقاید نحله‌هایی مانند مکتب تفکیک را در فضایی علمی و به دور از تعصب و تکفیر، عیارسنجی کرد. ما در این نوشتار می‌کوشیم نسبت‌های یکی از پیروان سرشناس مکتب تفکیک به فیلسوفان را بررسی کنیم و این نسبت‌ها به فلسفه و فیلسوفان مسلمان را به‌نحو مستند و منصفانه نقادی کنیم. برای این منظور، نخست شایسته است با معنای تفکیک در مکتب تفکیک آشنا شویم.

۱. بررسی معانی احتمالی تفکیک از دیدگاه پیروان مکتب تفکیک

برای تفکیک دست کم سه معنا متصور است:

- الف) جداسازی کلام حق تعالی و سنت معصومین : از سخنان فیلسوفان و عارفان و قیاس‌نکردن هیچ سخنی با سخن وحی و سخنان حاملان وحی؛
- ب) بهره‌نگرفتن از اصول فلسفی و عرفانی در فهم آیات و روایات؛
- ج) بی‌اعتبار بودن همه تلاش‌های علمی و عملی فیلسوفان و عارفان.





مطابق معنای اول، از آنجا که دستاوردهای کشفی و استدلالی عارفان و فیلسوفان مسلمان، محصول فعالیت عقلی، تهذیب و تزکیه و شهود انسان‌های غیر معصوم است، نمی‌تواند در عرض سخن ناب انسان کامل قرار گیرد. گفتار یا شهود و ذوق کسی که با وحی رابطه مستقیم دارد با فعالیت فکری و شهودی انسان غیر معصوم ارزش برابر ندارد. اگر مراد از تفکیک، این معنا باشد، بدون هیچ ملاحظه‌ای باید گفت که فیلسوفان و عارفان مسلمان، جملگی تفکیکی هستند و بیشتر از آنچه که اهل تفکیک می‌پذیرند به این حقیقت معتقدند که «همه در برابر پیغمبر خدا ۹ امی هستند»، ولی اگر مراد از تفکیک معنای دوم باشد که بر اساس آن ما به هیچ وجه اجازه نداریم در فهم عمیق و دقیق آیات و روایات از اصول و مبانی فلسفی و عرفانی کمکی بگیریم، باید گفت: فن فلسفه یا عرفان، مانند فن ادبیات عرب که فهم دقیق آیات و روایات را میسور می‌سازد، نوعی ریاضت علمی است که هاضمه فکری و معرفتی انسان را تقویت می‌کند تا بتواند مفاد قرآن یا روایات را به بهترین وجه ممکن بفهمد؛ چنان‌که ادیبان نیز اعجاز قرآن در فصاحت و بلاغت را بهتر از دیگران درک می‌کنند.

البته لازمه این سخن آن نیست که ناآشنایان با فلسفه و عرفان هرگز آیات قرآن یا روایت‌های معصومان را نمی‌فهمند، زیرا فهم درجاتی دارد؛ مثلاً در فهم حدیث «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ؛ عقل آن است که با آن خداوند بندگی می‌شود و بهشت به واسطه آن به دست می‌آید» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴)، همه مخاطبان سهمی یکسان ندارند، بلکه بی‌گمان انسان‌ها به تناسب عقول و تخصص‌های خود می‌توانند افزون بر سطح عمومی فهم، مراتب دیگری از فهم را نیز از این حدیث درک کنند؛ برای مثال، فرد آشنا با مباحث منطقی و فلسفی، درمی‌یابد که تعریف ارائه شده از عقل در این حدیث، تعریفی رسمی است نه حدی؛ یعنی تعریف ایشان، بالخاصیه است نه بالماهیه. یا در فهم احادیثی مانند «ان الله عزّ وجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱)، آشنایی با قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» انسان را در فهم بهتر و عمیق‌تر کمک می‌رساند.

همچنین لازمه سخن فوق این نیست که با تکیه بر عرفان و فلسفه چیزی بر قرآن

تحمیل شود، زیرا آیا لازمه بهره‌وری از فنّ ادبیات عرب در فهم بهتر جنبه‌های فصاحتی و بلاغتی قرآن، تحمیل مطلبی بر قرآن است؟! یا اینکه ادیبان با تکیه بر ادبیات، جنبه ادبی قرآن را بهتر می‌فهمند. همین امر در مورد دیگر تخصص‌ها، اعم از فلسفی، عرفانی، منطقی، طبّی، جامعه‌شناسی و... نیز صادق است.

نیز از آنجاکه هر کسی با هر مبنایی، در فهم آیات قرآن و روایات نیازمند مبانی، اصول و نظام معرفتی است، بدون آنها برداشت از آیات قرآن و روایات امکان‌پذیر نیست؛ حال باید پرسید کسی که به بهانه تفکیک، فلسفه یا عرفان را در فهم دقیق و عمیق آیات قرآن و روایات، به‌طور کلی نفی می‌کند، خود او بر اساس کدام نظام معرفتی به هدف یاد شده دست می‌یابد؟ آیا به همان فهم عامیانه عرفی محض بسنده می‌کند یا اینکه مبانی، اصول و نظام معرفتی خویش را مبنا قرار داده و بر اساس آن به فهم آیات و روایات می‌پردازد؟ در صورت نخست، اعتبار علمی و معرفتی کار خویش را تنزل داده است و در صورت دوم، ناخواسته اشکالی را که بر دیگران وارد می‌سازد بر خود نیز وارد ساخته است. همچنین اگر اهل تفکیک بگویند که نظام معرفتی خویش را از آیات و روایات أخذ کرده‌اند، لازمه این سخن دور است که پذیرفته نیست.

اما اگر مراد از تفکیک، معنای سوم باشد؛ بدین معنا که بنیان‌گذاران و پیروان مکتب تفکیک، حاصل زحمت‌های فیلسوفان و عارفان مسلمان را بی‌اعتبار بدانند، باید اذعان کرد که باور به چنین معنایی از تفکیک، برخلاف متون صریح شریعت و نیز سیره اهل بیت است. روا نیست که تلاش‌های حکیمانی همچون ابن سینا، ملاصدرا، بلکه فیلسوفان متأله و موحد غیرمسلمان را در جهت اثبات مبدأ و معاد، نبوت و ... نادیده گرفت. فیلسوفان و عارفان گرچه نتوانسته‌اند با تکیه بر عقل صرف و با تمسک به کشف غیرمعصوم به همه دقائق مبدأ و معاد راه‌یابند، در حد توان خود زحمت کشیده‌اند و از این رهگذر به نتایج مطلوبی نیز رسیده‌اند. در سیره پیشوایان معصوم : نیز آمده است که امام صادق 7 ارسطو را می‌ستاید و می‌فرماید: «عده‌ای به صُدفه و اتفاق قائل بودند و برای این عقیده به امور خارج از طور طبیعی، مثل افراد شش‌انگشتی یا ناقص‌الخلقه‌ها و ... استدلال می‌کردند، ولی ارسطاطالیس (ارسطو) در مقابل آنها اثبات کرد که پدیده‌های یادشده



به سبب عوارضی است که در مسیر امور طبیعی عالم پیش می‌آیند و این خود شاهدهی بر وجود یک نظام علی و معلولی در عالم است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۴۹).

۲. بررسی و نقد نسبت‌های استاد حکیمی به بزرگان فلسفه

نادیده گرفتن خطاهای پیروان مکتب تفکیک را ظلم به فیلسوفان و عارفانی می‌دانیم که حاصل مجاهدات‌های آنها در تثبیت معارف عقلانی مکتب اهل بیت: بی‌مقدار معرفی شده است. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این خطاها می‌پردازیم:

یکم: بررسی عبارت ملاصدرا در ابتدای کتاب عرشیه

استاد حکیمی می‌نویسد:

خود ملاصدرا اواخر عمر کتاب کوچکی دارد به نام الحکمة العرشية^۱ که آن را پس از اسفار نوشته است. او در آن، از اسفار نام برده و از این اثر فوق‌العاده و ستودنی خویش استغفار می‌کند و می‌گوید: خدایا در کتاب مطالبی است که به دین و سنت پیامبر ضرر می‌رساند. جمله او خبریه، است نه شرطیه. نمی‌گوید اگر در کتاب مشکلی بود، من استغفار می‌کنم، می‌گوید چنین چیزی هست و استغفار می‌کنم (سایت فردا، ۱۳۹۰/۱/۱۶؛ کد خبر: ۱۴۳۱۸۸).

در این کتاب، عبارتی که گویای چنان مطلبی باشد یا دست کم به محتوای آن نزدیک باشد، بر نمی‌خوریم؛ جز این عبارت:

يقول هذا العبد الدليل إنني أستعيز بالله ربى الجليل فى جميع أقوالى وأفعالى ومعتقداتى ومصنفاتى من كل ما يقدح فى صحة متابعة الشريعة التى أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله أفضل صلوات المصلين أو يشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف فى التمسك بحبل المتين لأننى أعلم يقيناً أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقه إلا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان

۱. نام دقیق این کتاب، العرشية است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۱۸-۲۸۸).

الکامل المکمل خلیفة الله بالخلافة الكبرى فی عالمی الملک والملکوت الأسفل
والأعلى ونشأتی الأخری والأولی (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۵):

به خداوند پناه می‌برم [نه اینکه استغفار می‌کنم] در همه گفتارها، کردارها،
پندارها و نوشتارهایم از اینکه در آنها چیزی وجود داشته باشد که در صحت
پیروی شریعت ختم المرسلین اشکال و ایرادی وارد کند یا حتی به صورت
ضمنی بخواهد احکام قطعی الهی و دین خدا را سست کرده و در تمسک به
حبل المتین (ولایت انسان کامل) ایجاد ضعف کند، زیرا یقین می‌دانم که
عبادت خداوند آن‌گونه که او سزاوار آن است، برای احدی ممکن نیست مگر
به واسطه صاحب اسم اعظم که همان انسان کامل مکمل و خلیفة الله در دو عالم
ملک و ملکوت و دو نشئه دنیا و آخرت است.

بررسی و تحلیل دقیق این عبارات‌ها نشان می‌دهد: اولاً، در این عبارت، ملاصدرا
سخنی درباره کتاب اسفار نگفته و اساساً نامی از کتاب اسفار نبرده است؛ ثانیاً، در اینجا
عبارت «استعین بالله» آمده است، نه «استغفر الله»؛ ثالثاً، ملاصدرا دست کم سه بار در
عرشیه با عبارت‌های مختلف به اسفار ارجاع داده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۱؛ ۲۳۷؛ ۲۴۷)؛
حال پرسش این است که آیا ممکن است وی مطابق ادعای حکیمی، در یک کتاب
کوچک (عرشیه)، نخست از مطالب غیرواقع و مخالف دین و سنت پیامبر ۹ در کتاب
اسفار خبر قطعی بدهد و سپس مخاطبانش را برای مشاهده «برهان‌های قطعی» و «مطالبی
که هیچ شبهه‌ای در آن نیست» به اسفار ارجاع دهد؟

رابعاً، ملاصدرا با این سخن، در صدد معرفی شخصیت خود و نیز زدودن هرگونه
اتهام بی‌اعتنایی به دین و ولایت انسان کامل معصوم است؛ نه توبه و استغفار از آنچه
گفته و نوشته است. به راستی آیا می‌توان باور کرد که یک حکیم مسلمان که دغدغه‌ای
جز اسلام، اهل بیت، قرآن و روایات ندارد، با وجود اقرار به نگارش و انتشار مطالبی بر
خلاف دین خدا، تلاشی در جهت رفع آنها نکند و تنها به استغفار بسنده کند؟ مگر توبه
از هر گناه متناسب با آن گناه نباید باشد؟ آیا توبه از انتشار مطالب غیرواقع، صرف
استغفار است؟





خامساً، در ادامه عبارت فوق، ملاصدرا سخنی می گوید که به صراحت نشان می دهد ایشان از فلسفه استغفار نکرده و همچنان راه برهان را راهی قرآنی می داند. وی در آنجا از خوانندگان می خواهد از تقلید محض گذشتگان و دوری از برهان پرهیزند تا مشمول مذمت الهی نشوند:

وأوصيك أيها الناظر في هذه الأوراق أن تنظر فيها بعين المروءة والإشفاق وأنشدك بالله ... أن تترك عادة النفوس السفلية من الألف بما هو المشهور بين الجمهور والتوحش عما لم تسمعه من المشايخ والآباء وإن كان مبرهننا عليه بالحجة البيضاء فلا تكن ممن ذمهم الله على التقليد المحض من غير برهان من مواضع كثيرة من القرآن (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸۵-۲۸۶): ای کسی که در این اوراق نظر می افکنی سفارش می کنم با چشم مروت و شفقت در آن نظر کنی و تو را به خداوند... قسم می دهم که عادت نفوس پست را کنار بگذاری و انس و الفت به مشهورات عوام نداشته باشی و از (پذیرش) آنچه بزرگان و پدران ننشیده اند، اما برهان های روشنی دارند، نهراسی. پس از کسانی نباش که خداوند آنان را به دلیل تقلید محض و دوری از برهان، در بسیاری از آیات قرآن سرزنش کرده است.

بنابراین صحیح نیست بدون توجه به صدر و ذیل یک کتاب و دیگر قرینه های حالی و مقالی، شخصیتی همچون ملاصدرا را به گونه ای معرفی کنیم که به اقرار خودش مطالبی را برخلاف دین خدا منتشر کرده و در عین حال هیچ اصلاحی هم نکرده است. خود حکیمی این عمل را تأویل می خواند و آن را کاری ناپسند و روشی غیر علمی، نادرست و محکوم می داند و در این زمینه می نویسد:

تأویل، به جای صاحب سخن سخن گفتن است و نفس او را شهید کردن و عقلیت او را در عقلیت خویش منداک ساختن و حق اظهار رأی را از او سلب کردن (حکیمی، ۱۳۷۵: ۷۹).

دوم: معاد/سفار و علامه طباطبایی

استاد حکیمی با اشاره به مطلبی از آیت الله جعفر سبحانی در مصاحبه با کیهان فرهنگی

(نک: سبحانی، ۱۳۶۸) ادعایی را مطرح می‌کند که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم. آیت الله جعفر سبحانی در پاسخ به این پرسش خبرنگار که «چرا علامه هیچ‌گاه معاد اسفار و منظومه را تدریس نکرده و در بدایة الحکمة و نهاية الحکمة نیز از معاد بحث نکرده و بر قسمت معاد از اسفار نیز تعلیقه نزده است؟» می‌فرماید:

علامه هیچ‌گاه معاد تدریس نمی‌کرد؛ به خاطر دارم هنگامی که در خدمت ایشان منظومه می‌خواندیم، وقتی به بحث معاد رسیدیم درس را تعطیل کردند و هیچ‌گاه علت را بیان نکردند. فقط تنها چیزی که ما توانستیم کشف کنیم این بود که علامه معاد المتألهین را قبول نداشت؛ چون با ظواهر آیات تطبیق نمی‌کرد؛ البته صدر المتألهین خیلی تلاش کرد تا بگوید معادی که او آورده برگرفته از قرآن است و از قرآن استخراج شده است و بر آیات قرآن تطبیق دارد، اما این معاد قرآنی نیست (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۲۴).

استاد حکیمی با اشاره به این مصاحبه می‌نویسد:

آیت الله حاج شیخ جعفر سبحانی نقل می‌کند علامه طباطبایی خود معاد اسفار را تدریس نمی‌کرد (چه خصوصی و چه عمومی) (همان: ۲۲۶).

در مورد این نقل قول استاد حکیمی و نیز پاسخ ایشان به اشکال‌کننده مزبور، چند نکته قابل تأمل است:

اولاً، در این عبارت آیت الله سبحانی تصریح می‌کند که «علامه هیچ‌گاه علت (تدریس نکردن بخش معاد اسفار) را بیان نکردند». از این رو، آنچه بعد از این جمله آمده است (که علامه معاد صدر المتألهین را قبول نداشت)، چنان که خود آیت الله سبحانی تأکید کرده‌اند، حدس یا برداشت شخصی ایشان است، نه سخن خود علامه. از این رو، تحلیل یا تعلیلی که استاد حکیمی به علامه نسبت می‌دهد، به شخص علامه مربوط نیست.

ثانیاً، آنچه آیت الله سبحانی از علامه نقل کرده و مستند استاد حکیمی قرار گرفته است، عدم تدریس بحث معاد بوده است، نه عدم تدریس بحث معاد به صورت عمومی یا خصوصی. به بیان دیگر، در اینجا استاد حکیمی، نظر شخصی خود را به استاد سبحانی و علامه نسبت داده‌اند.





ثالثاً، نه تنها هیچ یک از شاگردان علامه ادعا نکرده‌اند که علامه تدریس خصوصی اسفار نداشته‌اند، بلکه بسیاری از ایشان تصریح کرده‌اند که علامه برای بعضی از شاگردان خاص خود، معاد اسفار را تدریس کرده است. از جمله آیت الله جوادی آملی و آیت الله انصاری شیرازی نقل کرده‌اند که «ما معاد اسفار را در خدمت علامه طباطبایی خوانده‌ایم».^۱ همچنین از آیت الله جوادی آملی با چندین تعبیر شنیده‌ایم که وقتی خدمت علامه طباطبایی عرض کردیم تا کی حوزه‌ها از دروس مربوط به معاد محروم باشند؟ علامه فرمود: «هنوز روزی شان نشده». همچنین نگارنده پس از انتشار سخن آیت الله سبحانی، در همان سال ۱۳۶۸ از شخص علامه حسن‌زاده آملی شرح این داستان را جو یا شدم که ایشان فرمود:

علامه طباطبایی معاد را به صورت عمومی تدریس نمی‌کرد، اما به صورت خصوصی آن را برای افراد مورد اعتمادشان^۲ تدریس می‌کردند و نیز آن را قبول داشتند، ولی چون عرصه را مناسب نمی‌دیدند و تکفیرها و بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌ها را مشاهده می‌کردند، صلاح ندیدند این امر علنی باشد.

رابعاً، چنان‌که از نقل قول‌های آیت الله جوادی آملی و آیت الله حسن‌زاده آملی برمی‌آید، تعطیلی درس عمومی اسفار و تدریس نکردن بخش معاد آن، نه به دلیل قبول نداشتن آن، بلکه به سبب تقيه و دورماندن از تنگ‌نظری‌های افرادی بوده است که در فضای آن روز جامعه دینی خود را از نعمت عقل محروم کرده بودند. در واقع، قبول نداشتن اسفار و بخش معاد آن احتیاج به تقيه داشته است، نه قبول نداشتن آن. چرا مطابق نقل استاد حکیمی، علامه حتی به شاگردان خود نیز نگفتند که معاد اسفار را قبول ندارند؟

۱. استناد ما در اینجا به استادانی است که خود در محضر ایشان تلمذ کرده‌ایم و ایشان نیز از شاگردان بی‌واسطه درس خصوصی معاد اسفار علامه بوده‌اند. نک: سخن آیت الله جوادی آملی در نوارهای اسفار ایشان موسوم به رحیق مختوم.

۲. علامه حسن‌زاده نام برخی از شرکت‌کنندگان در درس خصوصی معاد علامه را ذکر کردند که از جمله آنها، خود ایشان، آیت الله جوادی آملی و آیت الله انصاری شیرازی بوده‌اند.

پس با توجه به مطالب پیش گفته می توان نتیجه گرفت که:
الف) بر اساس سخنان آیت الله حسن زاده آملی، آیت الله جوادی آملی و ... و
برخلاف ادعای استاد حکیمی، علامه طباطبایی:

۱. تدریس (خصوصی) برای معاد اسفار داشته است؛

۲. معاد اسفار را قبول داشته است؛

۳. علت تعطیلی درس عمومی اسفار را نیز بیان کرده است.

ب) بر اساس نقل قول استاد حکیمی از آیت الله سبحانی،

۴. علامه با وجود اینکه منعی از بیان نبوده، هرگز نگفته است که معاد ملاصدرا را قبول ندارد.

البته می توان میان نقل قول آیت الله سبحانی و دیگر بزرگان، این گونه جمع کرد که آیت الله سبحانی از تدریس خصوصی اسفار اطلاع نداشته و علت تعطیلی درس عمومی اسفار را نیز از خود علامه نشنیده اند.

سوم: بیان علامه در *المیزان* درباره جمع میان قرآن، فلسفه و عرفان

استاد حکیمی در کتاب های خود این مطلب را تکرار کرده است که علامه در تفسیر *المیزان*:

جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان را مانند محالات اصلی یعنی محالات ریاضی و علاج مرگ دانسته اند و در آنجا حریت علمی خویش و فهم درست خود را نسبت به معارف و حیانی به اثبات رسانده است (حکیمی، ۱۳۸۱: ۲۲۶ و مواردی دیگر).

همچنین وی در کتاب مقام عقل، پس از عنوان جدایی دین، فلسفه و عرفان می نویسد: «این طرز فکر خاص اصحاب مکتب تفکیک نیست. اهل نظر و ابتلا می دانند دین ماهیه و منشأ چیزی است و فلسفه چیزی و عرفان چیز دیگر» (همو، ۱۳۸۳: ۲۵۳). آن گاه ادامه می دهد:

از این گونه اعترافات صریح از سوی نختگان اهل فن بسیار است؛ از جمله علامه طباطبایی. ایشان کسانی را که در صدد جمع بین فلسفه و عرفان و دین بر



نظر



آمده‌اند، را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی و عرفان جمع کنند؛ مثل ابن عربی و عبد‌الرزاق کاشی.^۱ ۲. کسانی که خواستند بین فلسفه و عرفان جمع کنند؛ مثل فارابی و سهروردی. ۳. کسانی که خواستند میان ظواهر دینی و فلسفه جمع کنند؛ مانند قاضی سعید. ۴. کسانی که خواستند میان همه یعنی فلسفه، دین و عرفان جمع کنند؛ مثل ابن سینا و صدرالمآلهین. و سپس درباره حاصل تلاش و کوشش این چهار دسته می‌فرماید: با وجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق (فلسفه، عرفان و دین) به قوت خود باقی است و کوشش‌های فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این آتش به عمل آمده، نتیجه‌ای نداشته جز ریشه‌ای ترشدن این اختلاف و شعله‌ورتر شدن آتش ناسازگاری؛ به طوری که دیگر درمانی برای آن نمی‌شود؛ مانند مرگ که درمانی ندارد. این سخن صریح یکی از بزرگان و شارحان فلسفه اسلامی است و حجتی است برای کسانی که به فلسفه‌نگاهی سطحی‌اندیشانه و تعصب‌آلود دارند، شاید که متنبه شوند (همان).

در مورد این نقل قول و انتساب استاد حکیمی نیز چند نکته شایسته تأمل است: اول آنکه بیان علامه در المیزان، در حقیقت گزارش یک دغدغه و نوعی آسیب‌شناسی است. منظور ایشان آن است که چون افراد راه را گم کرده و در مسیر واقعی قرار نگرفته‌اند، گروهی به گونه‌ای فکر کردند و گروهی به گونه‌ای دیگر. کسانی هم که متوجه شدند که دین خدا یک دین برهانی و عرفانی است و دینی جامع در همه ابعاد است، کوشیدند دعواها را ختم کنند و سوء برداشت‌ها را از میان بردارند، ولی متأسفانه نزاع‌ها تاکنون مرتفع نشده‌اند و پس از این هم نخواهند شد. پس با مراجعه به المیزان روشن می‌شود که فیلسوف و عارف بزرگوار علامه طباطبایی هرگز قصد ذکر مطالبی در تأیید ادعاهای مکتب تفکیک و رد فلسفه و عرفان را نداشته است.^۲

۱. عبدالرزاق قاسانی صحیح است.

۲. برای مقایسه سخن علامه با ادعای استاد حکیمی نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۸۳؛ موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۴۵۹.

دوم اینکه با توجه دقیق به عبارت عربی المیزان درمی یابیم که استاد حکیمی مانند مترجم محترم المیزان - از روی سهو به جای «الطوائف الثلاث»، «الطرق الثلاثة» ترجمه کرده است. علامه می فرماید: «جمع میان ظاهر گرایان، فیلسوفان و عارفان» ممکن نشده و نخواهد شد؛ درحالی که استاد حکیمی ترجمه کرده اند: «جمع میان ظواهر، عرفان و برهان» ممکن نشده و نخواهد شد. عبارت خود علامه چنین است:

... و بالجمله فهذه طرق ثلاثة في البحث عن الحقائق والكشف عنها: الظواهر الدينية وطريق البحث العقلي وطريق تصفية النفس، أخذ بكل منها طائفة من المسلمين على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع وجمعهم في ذلك كزوايا المثلث.

منظور علامه در این عبارت آن است که طایفه های سه گانه ای که در پیِ ظواهر و طریق بحث عقلی و طریق تصفیه نفس قدم برمی دارند، و نه خود طرق سه گانه (ظواهر، طریق بحث عقلی و طریق تصفیه نفس)، غیر قابل جمع اند. ایشان در ادامه نیز آورده اند:

وقد عرفت أن الكتاب يصدق من كل من الطرق ما هو حق وحاشا أن يكون هناك باطن حق ولا يوافق ظاهره وحاشا أن يكون هناك حق من ظاهر أو باطن والبرهان الحق يدفعه ويناقضه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۸۳): امکان ندارد (حاشا) که ظاهر و باطن قرآن با هم ن سازند یا ظاهر و باطن، مخالف برهان عقلی باشند.

بنابراین با توجه به عبارت استاد حکیمی که نوشته اند: «اختلاف ریشه ای میان این سه طریق (فلسفه، عرفان و دین) به قوت خود باقی است»، درمی یابیم که وی سخن علامه را در جهت فهم خود از تفکیک تفسیر کرده اند.

سوم اینکه استاد حکیمی به جای «ظواهر» در کلام علامه، تعبیر «دین» را قرار داده است. علامه سه طریق مزبور را به صراحت «ظواهر دینی»، «طریق بحث عقلی» و «طریق تصفیه نفس» برشمرده اند و استاد حکیمی آن را به فلسفه، عرفان و دین ترجمه کرده است. مطابق ترجمه ایشان، از منظر علامه دین مساوی ظواهر دینی و ظنون نقلی است و عرفان و فلسفه غیر آن هستند؛ درحالی که علامه - مانند همه عالمان شیعه - دین را دارای





دو بخش عقلی و نقلی می‌داند؛ یعنی ظواهر ظنی و نقلی را بخشی از دین می‌دانند؛ نه معادل تمام دین.^۱

چهارم اینکه حتی به فرض پذیرش ادعای جمع‌ناپذیری این راه‌های سه‌گانه، سخن ایشان این‌گونه خواهد بود که گفته شود: انبیا از آدم تا خاتم به نیت اصلاح بشر و حاکمیت عدالت آمده‌اند، ولی متأسفانه این آرمان عملی نشده است؛ مگر اینکه دستی ز غیب آید و کاری دگر کند. آیا از این جمله می‌توان استفاده کرد که به‌طور کلی کوشش در جهت اصلاح بشر و حاکم کردن عدالت، بیهوده و غلط است؟ آیا هیچ پیامبری به این بهانه که انبیای قبلی نتوانسته‌اند بشر را اصلاح کنند و عدالت را به‌طور کامل اجرا کنند، خود نیز از تلاش برای اصلاح محدود و اجرای موقت عدالت دست برمی‌دارد؟

پنجم اینکه علامه طباطبایی به‌عنوان یک مجتهد، فیلسوف و عارف متشرع، خود میان همه این امور به‌ظاهر متفاوت جمع کرده است. با این وجود، آیا امکان دارد کسی که به تعبیر استاد حکیمی «یکی از بزرگان و شارحان فلسفه اسلامی» است که «حریت علمی خویش و فهم درست خود را نسبت به معارف و حیانی به اثبات رسانده است»، مدعی شود که تلاش در جهت تطبیق عرفان و فلسفه با ظواهر دینی، بیهوده و بی‌فایده است؟ یعنی آیا امکان دارد که علامه خود زیربنای علمی خود را ویران کرده باشد؟ امام خمینی در تفسیر سوره حمد مصلحانه و دلسوزانه حقیقت اختلاف عارف، فیلسوف، متکلم، اخباری و اصولی را این‌گونه بیان کرده است:

اختلافاتی که بین اهل نظر و اهل علم حاصل می‌شود برای این است که زبان‌های یکدیگر را درست نمی‌دانند. هر طایفه‌ای یک زبان خاصی دارند... فلاسفه مثلاً یک زبان خاص به خودشان دارند، اصطلاحاتی [مخصوص] خودشان دارند، زبان عرفا هم خاص به خودشان است و اصطلاحات [آنها]

۱. البته سخن ما داوری درباره صواب یا ناصواب بودن اعتقاد استاد حکیمی در یکسان‌دانستن دین با ظواهر ظنی نقلی نیست، بلکه در نسبت‌دادن این باور به علامه است.

خاص خودشان است. فقها هم اصطلاحات خاص به خودشان دارند. شعرا هم یک زبان خاص شعری دارند و زبان اولیای معصومین : هم یک طوری است که باید ببینیم این سه - چهار طایفه که با هم اختلاف دارند، کدام زبانشان نزدیک تر به زبان اهل عصمت است و کدام زبانشان نزدیک تر به زبان وحی است (امام خمینی، بی تا، الف: ۱۷۳-۱۷۴).

ششم اینکه اگر به اعتقاد علامه، قرآن و عرفان و برهان جمع ناشدنی هستند، پس علامه در کتاب‌های مختلف تفسیری، روایی، فلسفی و عرفانی خود به دنبال چه بوده و چه کرده است؟ اگر جمع میان فلسفه و عرفان با دین امکان پذیر نیست، چرا علامه به خاطر فلسفه و عرفان در برابر تفسیق‌ها و تکفیرها مقاومت کرد و راه خود را ادامه داد؟

هفتم اینکه سخن علامه ناظر به اوضاع آشفته جامعه علمی آن روز است، نه واقع و نفس الامر؛ یعنی ایشان به خاطر تشنه‌ها و تفرقه‌ها و سوءبرداشت‌ها و سوءظن‌ها چنان ادعایی کرده‌اند نه اینکه در واقع و نفس الامر میان قرآن، عرفان و برهان تنافی باشد. به راستی چگونه می‌توان با توجه به سلوک علمی و عملی علامه، کلام او را ناظر به واقع و نفس الامر گرفت؟

هشتم اینکه از شاگردان موثق علامه طباطبایی شنیده‌ایم که از وی نقل کرده‌اند که «ملاصدرا بین این امور جمع کرد» و همچنین از ایشان نقل کرده‌اند که «خیلی‌ها تلاش کردند، ولی نشد و این توفیق به دست ملاصدرا انجام شد». این نقل‌ها را می‌توان قرینه‌ای بر فهم بهتر سخنان علامه تلقی کرد و دریافت که قرآن، برهان و عرفان سه راه ناسازگار نیستند، بلکه ظاهر گرایان، عقل گرایان و عارف پیشگان در تنازع و تعارض دائمی هستند.

نهم اینکه اگر به فرض محال، علامه یا هر عالم دیگری در جایی مطابق مکتب تفکیک سخن گفته باشد، چرا قائلان به مکتب تفکیک، سخنان ایشان در موارد دیگر را لحاظ نمی‌کنند و چرا گزینشی رفتار می‌کنند و با نادیده گرفتن حیات علمی و عملی این بزرگان، از میان آثار متعدد ایشان به یک سخن مبهم تمسک می‌کنند؟ علامه در موارد متعددی از عرفان و برهان دفاع کرده و کارنامه عملی و علمی ایشان نیز مباحث قرآنی،



عرفانی و برهانی است. با وجود این، چرا پیروان مکتب تفکیک به این مطالب علمی علامه توجهی ندارند؟

چهارم: عبارت نصیرالدین طوسی در شرح اشارات

استاد محمدرضا حکیمی در آغاز کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه و نیز در مقام عقل می‌نویسد:

سخنان بزرگان و اقطابی در تعقل، چونان خواجه نصیرالدین طوسی را هم دور می‌زنند که می‌فرماید مطالب فلسفی، عقلی محض نیست، بلکه عقلی توهمی است. از این جهت شناخت حق و باطل مسائل فلسفی امکان ندارد و اختلاف‌های دائمی میان اهل فلسفه از همین جاست (حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۲۳).

بی‌گمان نمی‌توان به نصیرالدین طوسی که عمری را در احیای فلسفه و کلام صرف کرده نسبت داد که فرموده باشد: «مباحثی که برای آنها زحمت کشیده و عمر صرف کرده‌ام، بی‌اعتبار هستند»، زیرا هیچ انسان عاقلی عمرش را در مسائلی که عقلی یا توهمی بودن آنها روشن نیست، صرف نمی‌کند. مستند استاد حکیمی، سخن آغازین محقق طوسی در اوایل شرح اشارات است. عبارت دقیق محقق طوسی - البته با ادامه آن که منظور نصیرالدین طوسی را در تأیید فلسفه روشن تر می‌کند^۱ - چنین است:

ان هذين النوعين من الحكمة النظرية - أعنى الطبيعية والإلهي - لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما و الباطل يشاكل الحق في مباحثهما و لذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و مصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجي أن يتطابق عليهما أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن و تصفية للفكر و تدقيق للنظر و انقطاع عن الشوائب الحسية و انفصال عن الوسواس

۱. گزینش یک قسمت از عبارت و حذف صدر و ذیل آن نوعی از مغالطه است که «نقل قول ناقص» نامیده می‌شود.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

العادية فإن من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما وإلا فقد خسر خسرا
مينا لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس
والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق (طوسی،
۱۳۷۵، ج ۲: ۱):

مسیر حکمت طبیعی و حکمت الهی، مسیر پر پیچ و خمی است؛ اشتباهات بزرگی
ممکن است پیش بیاید، شرایط رفتن چنین و چنان است، کسی که به این علوم
می پردازد باید عقلش را تجرید کند، ذهنش را پاک کند که بتواند حق را از باطل
جدا کند؛ فکرش را پاک و نظرش را دقیق کند؛ از شوائب حسی منقطع بشود و
... اگر در این راه با این شرط و شروط وارد شدی و پیروز شدی به بالاترین و
بهترین مرتبه، یعنی مرتبه حکمای محقق، راه می یابی که برترین افرادند؛ و گرنه به
منزل فیلسوف نمایان مقلد که اراذل خلق هستند نزول پیدا می کنی.

این عبارت ها در حالی است که استاد حکیمی از نصیر الدین طوسی نقل می کند که
فرموده اند:

مطالب فلسفی به طور کلی عقلی محض نیست، بلکه عقلی توهمی^۱ است و از
این جهت شناخت حق و باطل مسائل فلسفی امکان ندارد و اختلاف های دایمی
میان اهل فلسفه از همین جاست.

در حقیقت، سخن محقق طوسی درست مثل این است که فقیهی برجسته بگوید:
«اجتهاد کردن و تفقه، یا همان استنباط احکام، کاری بس دشوار است و در آن احتمال
خطاهای بزرگی وجود دارد. از این رو، گاه در مسیر اجتهاد ادله معتبر با ادله غیر معتبر
اشتباه گرفته می شوند. اجتهاد مقدمات دارد و شرایطی می خواهد و اگر کسی با همه
شرایط و مقدمات زحمت بکشد، می تواند به اجتهاد صحیح دست یابد، و گرنه به خطا
می رود». البته اگر کسی کل عبارت را ملاحظه نکند، چه بسا با تکیه بر برخی جمله ها

۱. به اصطلاح علمی، میان «وهم» و «توهم» تفاوت بسیاری است. در ترجمه استاد حکیمی به اشتباه به جای وهم،
توهم آمده است.





نتیجه بگیرد که فلان فقیه برجسته، اعتراف کرده است که اجتهاد و تفقه سراسر اشتباه و کار فقیه غیرقابل اعتماد است، چون بسیاری از اوقات ادله معتبر با ادله نامعتبر اشتباه گرفته می‌شود و به همین سبب، فقیهان همیشه باهم اختلاف نظر دارند؛ ولی باید دانست که نه معنای آن عبارت‌ها چنین است و نه مفاد عبارت نصیرالدین طوسی آن چنان است که استاد حکیمی نقل کرده‌اند.

پنجم: نظر محقق طوسی درباره تعریف و هدف فلسفه

استاد حکیمی با توجه به تعریف معروف حکمت «الحکمة صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی»^۱ می‌نویسد:

روشن است که اطلاع از مقداری مفاهیم و اصطلاحات با ادله نظری آنها (که اغلب در تضاد با ادله نظری مخالف قرار دارد و با تصریح خواجه نصیرالدین طوسی به عقلی - توهمی بودن داده‌های عقلی فلسفی) صیرورت یادشده تحقق نخواهد یافت؛ یعنی مراد فیلسوف از فلسفه این است که بشود یک عالم عقلی مشابه با عالم عینی که با توجه به گفته خواجه، این صیرورت اصلاً و هیچ‌گاه تحقق پیدا نمی‌کند. فلسفه‌ای که داده‌های آن عقلی وهمی است، چطور می‌تواند انسان را به این هدف برساند که بشود عالمی عقلی، مضاهی و مشابه با عالم عینی؟! (حکیمی، ۱۳۸۱: ۳۱۲).

این برداشت و این نقل قول استاد حکیمی نیز صحیح نیست. پیش‌تر عبارت خواجه در ابتدای شرح اشارات را بررسی کردیم و دیدیم که برداشت استاد حکیمی بر نادیده گرفتن و حذف قسمت‌هایی از عبارت محقق طوسی مبتنی است.

افزون بر اینکه چگونه می‌توان پذیرفت که یک انسان عاقل هدفی را که خود محال می‌داند دنبال کند؟ چگونه می‌توان پذیرفت که محقق طوسی به‌عنوان یک حکیم از یک سو بگوید که هدف من به‌عنوان فیلسوف آن است که عالمی عقلی مشابه عالم

۱. در کتاب ایشان به جای «للعالم العینی»، «للعالم الحسی» آمده است.

عینی شوم و از سوی دیگر، خود اذعان کند که هرگز کسی به این هدف نخواهد رسید؟ آیا رواست که انسان عاقل عمری را در پی تحصیل هدفی باشد که به اعتقاد خودش آن هدف دست‌نیافتنی باشد؟

همچنین حکیمی در کتاب مقام عقل، عبارت دیگری از محقق طوسی را این‌گونه نقل و ترجمه کرده است: «بدان که این دو رشته از حکمت نظری (طبیعیات و الهیات) همواره آکنده‌اند از پیچیدگی‌های سخت و اشتباهات بزرگ...» (همو، ۱۳۸۳: ۸۰-۸۱). عبارت خواجه که در نقد چهارم نیز نقل و ترجمه شد، چنین است: «ان هذین النوعین من الحکمة النظرية - أعنی الطبیعی و الإلهی - لا یخلوان عن انغلاق شدید و اشتباه عظیم». عبارت «لا یخلوان»، یعنی «خالی نیستند» و «انغلاق شدید و اشتباه عظیم» که هر دو مفرد و نکره‌اند، به معنای «پیچیدگی شدید و اشتباه بزرگ» است. بنابراین، ترجمه درست عبارت این‌گونه می‌شود: «این دو (طبیعیات و الهیات) از اشتباه بزرگ و پیچیدگی شدید خالی نیستند».

دلیل این پیچیدگی در طبیعیات و الهیات، در ادامه «غموض مسائل فلسفی و عدم رعایت شرایط مربوطه» دانسته شده است. دقت شود که «خالی نیستند»، یعنی به‌اجمال وجود دارد، ولی حکیمی «لا یخلوان» (به معنای خالی نیستند) را «همواره آکنده‌اند» ترجمه کرده است؛ یعنی گزاره جزئی محقق طوسی را گزاره‌ای کلی ترجمه کرده و نوشته است: «فلسفه همواره آکنده از اشتباهات بزرگ است». ایشان همچنین می‌نویسد:

خواجه نصیر در آغاز شرح فلسفه اشارات می‌گوید بدان که فلسفه نظری از طبیعیات و الهیات سراسر پُر از اشکالات و اشتباهات بزرگ است (همان: ۲۵۷).

بی‌گمان دو عبارت «فلسفه و طبیعیات خالی از اشتباه نیستند» و در فلسفه و طبیعیات اشتباه هم هست» و «فلسفه و طبیعیات همواره آکنده از اشتباه هستند؛ فلسفه و طبیعیات سراسر پُر از اشتباهات هستند» تفاوت بسیاری هست. آیا این فیلسوف بزرگ در شرح فلسفه اشارات، به دنبال اشکالات و اشتباهات بزرگ و شرح آنها بوده است؟

در اینجا مراد خواجه آن است که فلسفه امری پیچیده و دشوار است و اگر شرایط لازم وجود نداشته باشد و شخص استعداد خاص، سلامت نفس، دقت نظر، تجرید عقل





و استقامت فکری نداشته باشد، به یقین به اشتباهات عظیمی دچار خواهد شد، ولی اگر با کسب شرایط لازم و نیز با دقت تمام در مسیر فلسفه‌ورزی گام نهاد و به دام اشتباهات نیفتاد، فیلسوف واقعی خواهد شد.

در اینجا پرسش آن است که اگر یکی از عبارت‌های نویسنده‌ای اجمال داشته باشد و عبارت‌های فراوان و سیره عملی او به‌طور کامل گویا باشد، کدام یک را قرینه درک دیگری باید قرار داد؟ آیا می‌توان به سبب آن عبارت مبهم، کل سیره روشن او را به گونه‌ای دیگر فهمید یا باید از شناخت سیره او بهره گرفت و از عبارت مزبور، ابهام‌زدایی کرد؟ روش عالمان دینی در تفسیر متشابهات قرآن، نهج البلاغه و ... در چنین موارد نیز ملاک عمل باید قرار گیرد؟ (برای نمونه نک: تفسیر آیه «عس و تولی» در: موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۳۱-۳۳۲).

ششم: بررسی عبارت ابن سینا

حکیمی از عبارتی در آثار شیخ الرئيس، فراوان علیه فلسفه استفاده کرده است. ایشان در مقام عقل، پس از فضا‌سازی‌هایی درباره ناقص بودن و محدودیت ادراکات عقلی و فلسفی، سپس عبارت ابن سینا را این گونه نقل می‌کند:

الوقوف علی حقائق الاشیا لیس فی قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الاشیا إلا الحواصّ واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة علی حقیقته، بل نعرف أنها اشیا لها خواص وأعراض، فإنّا لا نعرف حقیقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلک والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضا حقائق الأعراض...

و پس از نقل و ترجمه عبارت ابن سینا، می‌نویسد:

ابن سینا ... با این سخنان - آزادانه - نشان می‌دهد که عقل فلسفی درباره شناخت حقایق عالم - از نزدیک‌ترین تا دورترین - در کمال ضعف و ناتوانی است (درو بر آزادی در علم و معرفت، نفرین بر جمود و تحجر عقلی) (حکیمی،

با مقایسه عبارت ابن سینا و ترجمه استاد حکیمی درمی یابیم جناب حکیمی، «بشر» را «فیلسوف» ترجمه کرده است؛ یعنی این عبارت ابن سینا را که «اطلاع بر حقایق اشیا در قدرت بشر (اعم از فیلسوف و غیرفیلسوف) نیست»، در توان «عقل فلسفی» نیست، ترجمه و تفسیر کرده است. سخن بوعلی این نیست که عقل فلسفی در کمال ضعف است و فیلسوفان به کنه ذات حق تعالی و دیگر اشیا پی نمی برند، بلکه سخن وی این است که محال است «انسان» یا «بشر» به کنه ذات حق تعالی و مخلوقات او پی برد. در اینجا بحث درباره محدودیت های بشر است، نه محدودیت های عقل فلسفی. سخن ابن سینا، درباره سطح معارف بشری نسبت به حقایق اشیاست. این گونه عبارت و بلکه دقیق تر از آن را ابن عربی نیز گفته است که:

و لست اعرف من شیء حقیقه و کیف اعرفه و انتمو فیهو

(آشتیانی، ۱۳۸۷: ۵۰۴).

ابن عربی می گوید: من حقیقت و کنه ذات هیچ موجودی را نمی توانم درک کنم، زیرا کنه و ذات هر موجودی با کنه و ذات حق تعالی پیوند خورده است؛ یعنی همان گونه که کنه ذات حق تعالی برای انسان (اعم از عامی، فیلسوف و عارف) دست نیافتنی است، کنه ذات مخلوقات او نیز برای انسان (و دیگر مخلوقات) دست نیافتنی است. در عبارت نقل شده از ابن سینا، وی همین نکته را به زبان فلسفی می گوید که ما نه می توانیم و نه ادعا می کنیم که می خواهیم در فلسفه، به کنه ذات اشیا و به حقایق آنها راه یابیم؛ تنها چیزی که فیلسوفان در پی آن هستند، معرفت خواص اشیا و ویژگی های آنهاست.

پس اولاً، فلسفه در پی کشف حقیقت و کنه ذات اشیا نیست تا اشکال شود که «عقل فلسفی درباره شناخت حقایق عالم ... در کمال ضعف و ناتوانی است». این اشکال مانند این است که به ریاضیدانی که در پی شناخت روابط اعداد و ... است بگوییم تو نمی توانی بدن انسان و صحت و مرض آن را بشناسی.

ثانیاً، سخن ابن سینا را به هر معنایی تلقی کنیم، آیا می توان آن را خط بطلانی بر علوم عقلی و فلسفی تلقی کرد؟ چگونه می توان باور کرد که بوعلی عمر خود را صرف





تحقیق و تألیف کتاب‌های فلسفی کند و در عین حال مدعی شود فیلسوف هیچ نمی‌فهمد و نمی‌تواند بفهمد؟

ثالثاً، به فرض که مطابق نظر مکتب تفکیک، فلسفه (و عرفان) کنار گذاشته شود، پرسش این است که آیا با پیروی از مکتب تفکیک به شناخت کنه ذات اشیا خواهیم رسید؟ آیا پیروان این مکتب، با صرف عمر خود در ترویج جریان تفکیک، توانسته‌اند به کنه ذات اشیا پی ببرند تا با تکیه بر آن، فیلسوفان را محکوم کنند که به حقایق اشیا راه نبرده و نخواهند برد؟

حقیقت این است که نه در متابعت از ظواهر نقلی قرآن و سنت چنین هدفی دنبال می‌شود و نه در فلسفه، کلام و عرفان و نه در فقه و اصول و نه در دیگر علوم و فنون، بلکه همه تخصص‌ها در پی خواص اشیا هستند، نه شناخت کنه ذات و حقایق آنها. از این رو، حتی با متابعت از مکتب اهل بیت : نیز نمی‌توان به شناخت کنه خالق و مخلوق نائل شد.

هفتم: اتهام هم‌ردیف‌دانستن فلسفه با قرآن و معارف محمدی

استاد حکیمی در مقام عقل می‌نویسد:

در سخنانی که از کتاب المباحثات ابن سینا آوردیم خوب دقت کنید و ژرف شوید. ایشان از جمله در پاسخ به شاگردان می‌گوید ما درباره کشف حقایق موجودات چیز زیادی نمی‌دانیم. اینان مردان بزرگی بودند که حد خود را می‌دانستند و به صراحت اعتراف می‌کردند. آن وقت هیچ انسان عاقل و فاضلی این‌گونه معارف را هم‌رده و ناجدا معرفی می‌کند و اصلاً قابل قیاس می‌داند با قرآن کریم یا معارف محمدی؟ (حکیمی، ۱۳۸۳: ۸۲).

در مورد این عبارت نیز یادآوری چند نکته بایسته است:

اول اینکه بوعلی نمی‌گوید که «ما درباره کشف حقایق موجودات چیز زیادی نمی‌دانیم»، بلکه می‌گوید: «هیچ بشری در مورد حقایق اشیا هیچ چیز نمی‌داند». او می‌گوید شناخت حقیقت اشیا از قدرت بشر برتر است. از این رو، بشر با فلسفه یا با

غیر فلسفه نمی‌تواند کنه ذات مخلوقات را هم بشناسد؛ چه رسد به کنه ذات حق تعالی. از این رو، ابن سینا در اینجا حدّ معرفتی همه انسان‌ها را یادآور شده است.

دوم اینکه منظور استاد حکیمی از عبارت یادشده این است که چرا فلسفه و عرفان را هم‌ردیف قرآن و معارف محمدی ﷺ قرار می‌دهید و مدعی می‌شوید که قرآن، برهان و عرفان جدای از یکدیگر نیستند. درباره اتهام هم‌رده‌دانستن فلسفه (و عرفان) با قرآن و معارف محمدی ﷺ باید گفت:

الف) در سخن آغازین گفتیم که اصلاً متاع انبیا و اولیا از سنخ دیگری است و فلسفه یا عرفان به‌رغم همه شرافت و عظمتی که دارند، محصول فعالیت فکری یا ریاضت و مجاهدت انسان‌های غیر معصوم هستند. از این رو، (۱) هیچ‌کس از جمله پیروان مکتب تفکیک نباید معارف خود را با قرآن کریم و معارف محمدی ﷺ هم‌ردیف قرار دهند و حق ندارند مکتب خود را «مساوی با خود اسلام و ظهور آن، یعنی قرآن و حدیث، کتاب و سنت، معارف قرآن و و تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام » (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۷) معرفی کنند؛ (۲) هیچ‌کدام از پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام : خود و متاع خود را در کنار معارف انبیا، قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام : قرار نداده‌اند و این ادعا تهمتی بی‌دلیل به فیلسوفان و عارفان مسلمان است. ملاصدرا برخلاف ادعای استاد حکیمی، نه تنها فلسفه را هم‌ردیف قرآن و سنت نمی‌داند، بلکه به‌صراحت می‌نویسد: «تَبَّأَ لِفَلْسَفَةٍ تَكُونُ قَوَائِمَهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْكِتَابِ وَالسَّنَةِ»: نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۰۳).

ب) اختلاف تفکیکی‌ها و اخباریان با فیلسوفان و اصولیان درباره روش و نحوه برداشت از قرآن و کلام معصومین علیهم‌السلام : است، نه بر سر حجیت قرآن و کلام معصومین و نه بر سر برتری کلام ایشان بر معارف دیگران. استاد حکیمی، نزاع عقل‌گرایان و ظاهر‌گرایان یا دعوی میان فیلسوفان و قائلان به مکتب تفکیک را نزاع میان فلسفه (و عرفان) با قرآن (و عترت) معرفی می‌کند؛ یعنی مکتب مورد اعتقاد خود را که مبتنی بر ظواهر و ظنون است، عین قرآن و عترت در نظر می‌گیرد و هر برداشت مخالف آن را مخالف قرآن و عترت می‌داند.

آیا نباید خود را مساوی «قرآن» قرار داد یا نباید خود را مساوی «برداشت‌های ظنی و





غیرفنی تفکیکی‌ها و اخباری‌ها و ... از قرآن» قرار داد؟ اگر به فرض همین سخن را یکی از ظاهرگرایان سنی، مثلاً یکی از وهابی‌ها یا سلفی‌ها بگویند و شما را متهم به شرکت کند، به او چه پاسخی خواهید داد؟ آیا از او می‌پذیرید که باورهایش مساوی اسلام و ظهور قرآن و سنت نبوی ﷺ است؟ پس پیروان مکتب تفکیک تنها گروهی نیستند که خود را «مساوی اسلام»، قرآن و سنت معرفی می‌کنند.

هشتم: جدا نبودن عرفان و برهان از قرآن و معارف محمدی

منظور فیلسوفان و عارفان از جدانبودن قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

۱. قرآن ناب مؤید مؤدای «کشف و عرفان ناب» و «عقل و برهان ناب» است؛
۲. عقل و برهان ناب نیز مؤید مؤدای کشف و عرفان ناب و قرآن ناب است؛
۳. کشف و عرفان ناب هم مؤید مؤدای برهان ناب و قرآن ناب است.

بنابراین، در بیان منظور فیلسوفان و عارفان از جدانبودن قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر، گزاره‌های زیر هرگز نمی‌تواند درست باشد:

۱. قرآن، عرفان و برهان در یک ردیف‌اند و با هم هیچ تفاوتی ندارند؛
۲. هر کس با هرگونه طرز فکر و ظرفیتی، هرچه از قرآن برداشت کرد، عرفانی و برهانی قلمداد می‌شود؛
۳. هر کسی با هر شرایطی مدعی عرفان و مکاشفه شد و هرچه به‌عنوان عرفان عرضه کرد، قرآن و برهان آن را تایید می‌کنند؛
۴. هر کسی به‌عنوان برهان هرچه ارائه کرد، قرآن و عرفان نیز همان را می‌گویند.

درواقع، سخن در اینجا آن است که:

الف) فهم از قرآن شرایط، مقررات و موازینی دارد. اگر برداشت از قرآن درست و طبق موازین باشد، با مؤدای کشف ناب و مؤدای برهان نابی که خالی از هرگونه نقص است، در تعارض نخواهد بود؛

ب) در استفاده از برهان، شرایط و مقررات و موازینی وجود دارد که اگر کسی با

توجه به آنها پیش برود، به یقین نتیجه‌ای که به دست می‌آورد با موذای کشف ناب و قرآن ناب در تعارض نخواهد بود؛

ج) کشف و شهود و عرفان ناب، شرایط و موازین و ضوابطی دارد که اگر کسی طبق آن موازین پیش رود، موذای کشف و شهود او با موذای برهان و قرآن در تعارض نخواهد بود.

نهم: مرز جغرافیایی و تاریخی برای عقل

استاد حکیمی در کتاب مقام عقل می‌نویسد:

ما زیر بار این ننگ تربیتی و فرهنگی نمی‌رویم که در دین اسلام عقل خود بنیاد (یعنی عقلی که بنیاد بالیدنش بر تعالیم و حیانی و معالم اوصیایی گذاشته باشد) و عقلانیت مستقل وجود ندارد و مسلمین باید در عقلیات کاسه گدایی به آتن و اسکندریه و ... ببرند و تازه به عقل ابزاری برسند و فیثاغورث ... چیزی بگویند، طالس ملطی یونانی ... چیزی، افلاطون ... چیزی، ارسطو ... چیزی، زنون ... چیزی، و فلوطین ... چیزی تا برسیم به ساحل رود گنگ و وحدت وجودی‌های کناره‌های رود جهلوم و ... (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

به‌راستی اگر همه اقوام و ملل با تکیه بر ارزش‌های پذیرفته‌شده خود بگویند: «ما زیر بار این ننگ تربیتی و فرهنگی نمی‌رویم که در دین و مرام ما عقل خود بنیاد و عقلانیت مستقل وجود ندارد ...»، آیا هیچ فرد، گروه و ملتی یافت خواهد شد که حرف ملت دیگری را بپذیرد؟ آیا با این منطق، آنها عقل خود را رها می‌کنند تا تربیت و فرهنگ اسلامی و شیعی را بپذیرند؟ آیا مسلمانان صدر اسلام، اقوام ایرانی و ... را این‌گونه به اسلام دعوت کردند و قوم ایرانی با این منطق به اسلام نگرستند؟ برخلاف باور قائلان به مکتب تفکیک، عقل و عقلانیت تاریخ و جغرافیا ندارد؛ عقل امری همزاد با انسان و انسانیت است.

انسان در هر کجا و هر زمان از نعمت عقل و عقلانیت و نیز کشف و شهود عرفانی برخوردار است. البته عقل و عقلانیت و کشف و ذوق مراتب و درجاتی دارند. از این رو، باید بدون تعصب، عقل و عقلانیت صحیح را از هر که باشد پذیرفت. منطق ما





منطق قرآن است که می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ؛ بندگان مرا بشارت ده، آنان که به سخن‌ها (از هر که باشد) گوش فرا می‌دهند و سپس از بهترین آنها پیروی می‌کنند. اینان همان کسانی‌اند که خدا هدایتشان کرده و کسانی‌اند که صاحب عقل و اندیشه‌اند (زمر: ۱۷-۱۸).^۱

البته منظور این نیست که مسلمان بودن یا نبودن، شیعه بودن یا نبودن تفاوتی نمی‌کند، بلکه منظور ما این است که درجات تعقل و زمینه‌های شکوفایی عقل و عقلانیت متفاوت است و اسلام به‌عنوان خاتم شریعت‌ها و ادیان الهی، بهترین زمینه‌ها را برای شکوفایی همه ابعاد انسانی و از جمله بعد تعقل فراهم کرده است. از این رو، فلسفه و عرفان اسلامی به دلیل اتکا بر نبوت و ولایت است که به شکوفایی امروز رسیده‌اند. پس به دلیل حقانیت اسلام، نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ سخن درستی در میان دیگران وجود ندارد.

دهم: داوری در مورد علوم و معارف فیلسوفان و عارفان

استاد حکیمی در کتاب مقام عقل می‌نویسد:

بدیهی است که چنین علمی جز در نزد خدای آفریدگار چیزها و جهان‌ها وجود ندارد که به حقایق و قوانین و اسرار آنها آگاه است و بنابراین، به واقع تنها در کتاب خدا و آیات آسمانی او و نزد پیامبر ﷺ و اوصیای او که از خداوند متعال تعلیم گرفته‌اند یافت می‌شود، نه در نزد دیگران از فیلسوفان و عارفان و متفکران تاریخ گذشته و حال. چه دانش و معرفت درستی که واقع و حقیقت با وحی مکشوف شود، همان است که از وحی یا آنچه با وحی ارتباط نزدیک داشته مانند علوم اوصیا به دست می‌آید و از جز آن حاصل نمی‌شود (حکیمی، ۱۳۸۳: ۲۰۶ و ۲۰۷).

اگر مراد از این سخنان آن است که فیلسوفان، عارفان و متفکران گذشته و حال

۱. روایت‌ها از معصومین ۷ در این زمینه بسیار است؛ برای مثال، نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۲۷؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۸، ۵۹؛ ۴۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸: ۱۶۷.

به طور کلی هیچ ندارند و هر چه هست، تنها در مکتب وحی و نزد اولیا و انبیا : است، بی گمان ادعای باطلی است، زیرا:

۱. فیلسوفان و متفکران گذشته و حال اثبات کرده اند که این عالم مبدأ و معادی دارد؛

۲. آنها پاره‌ای از خصوصیات و اوصاف حق تعالی را کشف و بیان کرده اند؛

۳. چگونگی صفات حق تعالی، همچون علم، عدل، قدرت و ... را در حد شناخت انسانی تبیین و تثبیت کرده اند.

البته اگر آیه‌ای از آیات قرآن و روایتی از روایت‌های معصومین : هم نبود، آنها می توانستند این معارف توحیدی را اثبات کنند؛ یعنی فیلسوفان این مطالب را با استدلال‌های عقلی و به طور مستقل فهمیده و ارائه کرده اند.^۱ اینکه علم ناب و معرفت ناب در اختیار انبیا و ائمه معصومین : است، مستلزم انکار فضل و کمال در دیگران نیست.

دوازدهم: امام خمینی و معرفت الله

استاد حکیمی در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه مطلبی را از امام خمینی 4 نقل می کند و می نویسد:

بدین گونه پیامبران : کاشفان دینه‌های عقل انسانی اند و تفصیل آموزان آن اجمالی هستند که عقل ابتدایی به آن می رسد. برای همین امام خمینی با همه علاقه به فلسفه و عرفان به صراحت می گوید: «اگر قرآن نازل نشده بود، باب معرفت الله بسته بود الی الابد». پس به نص فرمایش ایشان که در این مسائل حجت است، از فلسفه‌ها و عرفان‌ها معرفت الله حاصل نمی شود و اگر معرفت الله حاصل نشد، هیچ معرفتی حاصل نشده است (همو، ۱۳۸۱: ۹۱).

۱. همان گونه که بسیاری از اینها را فیلسوفان پیش از اسلام هم اثبات کرده بودند. البته چه بسا پیروان مکتب تفکیک سخنان امثال ارسطو را برگرفته از معارف دیگر انبیا بدانند، ولی باید دانست که چنین ادعایی مستلزم دست برداشتن از کینه توزی علیه فلسفه و فیلسوفان یونان باستان است.



نظر



در نقد این سخنان باید گفت اولاً، بهره‌گیری از سخنان امام خمینی ۴ در جهت تثبیت عقاید مکتب تفکیک درست نیست، زیرا افزون بر سیره علمی و عملی، سخنان صریحی نیز از ایشان علیه مکتب تفکیک باقی است (امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱: ۲۸۱)؛ ثانیاً، باید پرسید که مراد حضرت امام از عبارت‌های فوق چیست؟ اینکه از فلسفه‌ها و عرفان‌ها هیچ درجه‌ای از درجات معرفت الله حاصل نمی‌شود یا اینکه از مکتب‌های فلسفی و عرفانی، هرچند معرفت الله حاصل می‌شود، به نهایت و اوج خود نمی‌رسد. با توجه به مبانی فکری امام خمینی، آنچه از این سخنان برمی‌آید آن است که قرآن کتابی است که بر تمام کتاب‌های آسمانی دیگر مهیمن و جامع است. از این‌رو، آموزه‌های قرآن، نهایی‌ترین و بالاترین معرفت نسبت به حق تعالی است که در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است و اگر قرآن نبود، باب این معرفت برتر و متعالی همواره بسته بود؛ یعنی قرآن حرف آخر را در این زمینه آورده است و اگر قرآن نبود، به یقین فیلسوفان و عارفان به نقطه اوج نمی‌رسیدند و راه رسیدن به آن مرتبه از معرفت الله باز نمی‌شد، اما استاد حکیمی معنای اول را به امام نسبت می‌دهند.

در پاسخ باید بگوییم اولاً، چگونه ممکن است امام «با آن همه علاقه به فلسفه و عرفان»، اعتراف کند که در این علوم اصلاً معرفت الله وجود ندارد؟ اگر امام معتقد بودند در فلسفه و عرفان هیچ درجه‌ای از درجات معرفت الله وجود ندارد، پس چرا آن‌همه تکفیرها را درباره فلسفه و عرفان تحمل کرد؟ و چرا مذمت کنندگان فلسفه و عرفان را نکوهش می‌کرد؟ و چرا در اواخر عمرشان و در نامه به گورباچف، از فیلسوفان و عارفانی مانند صدر المتالیهین، شیخ اشراق و ابن عربی نام می‌برد؟ و چرا در اواخر عمر شریف خود و در نامه به عروسشان (خانم طباطبایی) به صراحت می‌فرماید که کتاب‌های عرفانی مانند شرح فصوص الحکم، کمک‌های ارزنده‌ای در فهم قرآن، ادعیه و روایات دارد و اگر کتاب‌های عارفان را می‌خواهی بخوانی آنها را به قصد فهمیدن قرآن بخوان (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۴۴۲-۴۵۸).

ثانیاً، نمی‌توان با هر سطحی از دانش، معرفت الله را از قرآن دریافت کرد. برای تفسیر قرآن و درک معانی بلند آن و نیز فهم سخنان گهربار اهل بیت : مقدمات و زمینه‌های علمی و عملی فراوانی لازم است.

ثالثاً، با توجه به اینکه فهم درجاتی دارد، هرچه انسان از دو منظر علمی و عملی برتر باشد، به سطحی برتری از فهم دینی دست می‌یابد و بیشتر می‌تواند در ژرفای دریای بیکران معارف و حیانی غور کند. همچنین حکیمی در مقام عقل نقل می‌کند:

امام خمینی با همه اطلاع و علاقه خاص به فلسفه درست می‌گویند: اشخاصی که قبل از اسلام بودند، در عین حالی که اشخاص بزرگی بودند مثل ارسطو و امثال او مع ذلک وقتی کتاب‌های آنها را ملاحظه می‌کنیم، بویی از آن چیزی که در قرآن کریم است در آنها نیست (حکیمی، ۱۳۸۳: ۳۴).

سپس در ادامه تکلیف فلسفه اسلامی را این‌گونه در ابهام رها می‌کند که:

فلسفه اسلامی نیز چون از آغاز از همان کتاب‌های یونانی و امثال آنها گرفته شده و ترجمه شده است، نه از متن قرآن و سنت، ماهیتاً و اغلب، پیرامون همان انگاره‌ها بحث کرده و بسط یافته است (همان).

یعنی در فلسفه اسلامی نیز بویی از قرآن نیست، چون برگرفته از ارسطو و افلاطون است. منظور امام خمینی آن است که قرآن و معارف مبدأ و معاد آن برای بشر آن‌چنان ناب و در اوج‌اند که فیلسوفان پیش از اسلام بویی از آنها نبرده‌اند. افزون بر اینکه حتی اگر فیلسوفان و عارفان مسلمان نیز می‌خواستند تنها فیلسوف و عارف باشند و از هدایت‌های قرآن و معارف اهل بیت : بهره‌مند نشوند، بویی از آن اوج نمی‌بردند. پس مراد امام این است که معارف ناب قرآنی در داده‌های فیلسوفان یونان نیست و این سخن را نمی‌توان حربه‌ای علیه فلسفه و عرفان اسلامی تلقی کرد و با تمسک به آن، معارف فلسفی و عرفانی را غیرمعتبر و یا در تعارض با معارف و حیانی و قرآنی معرفی کرد.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی در نسبت‌هایی که جناب حکیمی بر بزرگان فلسفه می‌دهد، چهار دسته نقد کلی بر ایشان وارد است:

(۱) پاره‌ای از نقدها به اشتباه‌های ناخواسته استاد حکیمی در نقل و ترجمه سخنان فیلسوفان مربوط می‌شود؛ برای مثال، ایشان «قدرة البشر» را در سخن ابن سینا به «قدرة



الفیلسوف» و «استعین بالله» را در کلام ملاصدرا به «استغفر الله» نقل و ترجمه کرده‌اند.
(۲) برخی از اشکال‌ها به نقل قول ناقص و گزینش بخشی از عبارت و نادیده گرفتن بخش دیگر آن باز می‌گردد؛ برای مثال، حکیمی از آوردن ادامه عبارت محقق طوسی که در تأیید فلسفه و حکمت بود و منظور ایشان را از صدر عبارت روشن می‌کرد، غفلت کرده بودند.

(۳) بخشی از نقدها نیز به اشتباه حکیمی در تفسیر سخن بزرگان فلسفه به دلیل ناآشنایی با زبان و اصطلاح‌های فنی و فلسفی مربوط می‌شود. فلسفه و عرفان نیز مانند هر علم دیگری، اصطلاح‌های خاصی دارد و بی‌گمان حتی برای مخالفت باید نخست با آن اصطلاح‌ها آشنا شد.

(۴) نقد کلی دیگر بر استاد حکیمی این بود که وی همه کتاب‌ها و تمام سیره علمی و عملی یک فیلسوف را نادیده می‌گیرد و به دلیل یک عبارت مبهم، معنایی را به فیلسوفی نسبت می‌دهد که قبول آن مستلزم نسبت دادن تناقض صریح به آن حکیم است. در نتیجه معلوم می‌شود که هیچ‌کدام از اشکال‌های آقای حکیمی بر فیلسوفان وارد نیست و نتیجه سوءفهم یا داشتن پیش‌فرض‌های نادرست در مبانی فکری ایشان است.



نظر
صدر

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکمة، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. (امام) خمینی ۴، سیدروح الله (بی تا، الف)، مجموعه آثار، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴ و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۳. _____ (بی تا، ب)، مجموعه آثار، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴ و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۸)، صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س)، ج ۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۴.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.)، وسائل الشیعة، تصحیح: مؤسسه آل البيت ۸، قم: مؤسسه آل البيت :، چاپ اول.
۷. _____ (۱۴۱۴ق.)، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة :، تصحیح: بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد: آستانه الرضویة المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ اول.
۸. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۵)، مکتب تفکیک، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۹. _____ (۱۳۸۱)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۸۳)، مقام عقل، انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
۱۱. سایت فردا، به آدرس www.fardanews.com، کد خبر: ۱۴۳۱۸۸.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۸)، «مقام علمی و فرهنگی علامه طباطبایی»، کیهان فرهنگی، ش ۶۸.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

۱۴۷



نظر

بررسی و نقد نسبت های محمدرضا حکیمی به فیلسوفان

۱۶. طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبيهات (شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق.)، الکافی، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۱۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق.)، بحار الأنوار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۹. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.



تطابق ظهور ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

علی خراسانی*

سیدرضا اسحاق‌نیا**

چکیده

قالبه دانشمندان مسلمان بر اساس دلالت آیات قرآن و بر پایه مبانی علمی، القای معانی و الفاظ قرآن را الهی دانسته‌اند. در مقابل، دیدگاه شاذی تنها القای حقیقت وحی و معانی آن را از سوی خدا، و گزینش الفاظ و واژگان وحیرا از سوی پیامبر می‌داند. به اقتضای این نظر، شخصیت پیامبر، تاریخ زندگی و احوال روحی او اعم از غم و شادی، در چگونگی انتخاب گزاره‌ها و واژگان وحی و اوج و حضیض آیات تأثیرگذار است. در این میان، معدودی قائل شده‌اند که برای قابل فهم کردن حقیقت متعالی وحی به اذهان مردم، پیامبر به‌ناچار در مورادی از دانش رایج در جامعه خود استفاده کرده است؛ دانسته‌هایی که چه‌بسا در ادوار بعدی و بر اساس پیشرفت علم بطلان آنها به اثبات رسیده است؛ در حالی که وی تنها مأمور ابلاغ وحی الهی بوده است. در این مقاله تبیین می‌شود که قرآن همانند همه موجودات عالم، مراتبی دارد که این مراتب کاملاً با یکدیگر تطابق دارند و در نتیجه، مرحله لفظی و ملکی قرآن بازتاب‌دهنده مرتبه ملکوتی آن است و بر مبنای اصل انطباق در همه مراحل، چیزی جز حق و صدق وجود ندارد. البته با این لحاظ که قرآن کلام وحی است و حقیقتی مستقل از وجود طبیعی پیامبر ﷺ دارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن، رسول خدا ﷺ، وحیانی بودن الفاظ قرآن، عوالم ثلاث، تطابق عوالم، ظاهر و باطن.



موجودات عالم دارای مراتب منطبق با یکدیگر هستند؛ یعنی عالم پایین تر به منزله ظلّ عالم مافوق است و هر موجودی در عالم مافوق همان موجود عالم پایینی است، البته با کمال بیشتر و وجودی قوی تر. از آنجا که قرآن در مرحله ملکوتی و عنداللهی از جامعیت و کمال برخوردار است، بر اساس قاعده تطابق عوالم، در مرحله پایین تر هم کامل است. ما در این مقاله، با تشکیل دو قیاس اقترانی شکل اول که در آن حد وسط، محمول صغری و موضوع کبرا می باشد، به صورت برهانی بحث را پیش برده ایم. برای این منظور، نخست می گوئیم قرآن وجود ملکی و ملکوتی دارد و وجود ملکی و ملکوتی هر چیزی با یکدیگر تطابق و همگونی دارند؛ پس وجود ملکی و ملکوتی قرآن با هم تطابق دارند. آن گاه در قیاس دوم می گوئیم: وجود ملکی قرآن مطابق با حقیقت ملکوتی و عنداللهی آن است و هر حقیقت ملکوتی و عنداللهی متعالی است. پس ظهور ملکی قرآن بسیار رفیع و متعالی است.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

وجود ملکی و ملکوتی قرآن

متن قرآن کریم که در قالب الفاظ عربی و ۱۱۴ سوره و ۶۲۳۶ آیه در اختیار بشر قرار دارد، همه واقعیت و حقیقت قرآن نیست، بلکه تنها یک مرحله از حقیقتی بزرگ است که در دسترس ما قرار گرفته است. مرتبه والا و اعلاّی این کتاب الهی همان است که در سوره زخرف از آن به «علیّ حکیم» یاد شده و در «ام الكتاب» حقیقتی لدی اللهی دارد: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيّ حَكِيمٌ» این کتاب که نزد ما و در لوح محفوظ است جایگاهی بس والا دارد که اندیشه آدمی بدان راه نخواهد یافت در آنجا سر بسته و تفصیل نیافته است» (زخرف: ۴). نیز مرتبه و مرحله ای از این کتاب الهی در دست فرشتگان الهی است؛ فرشتگانی که موصوف به «کرام بره» هستند: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ»؛ با دست فرشتگانی به سوی پیامبر فرستاده شده است * فرشتگانی که بزرگوار و نیکو کارند» (عبس: ۱۵، ۱۶). مرحله نازلّه این کتاب الهی نیز که تنزل یافته آن حقیقت متعالی است، به زبان و لفظ عربی و در قالب الفاظ آیات و سوره ها بر وجود حضرت ختمی

مرتب نازل شده است. اشاره به قرآن کریم با اسم اشاره دور «ذلک الکتاب» و اسم اشاره نزدیک «هذا القرآن» می‌تواند ناظر به همین مراتب و مراحل باشد؛ یعنی هنگامی که به آن حقیقت متعالی لدی الهی نظر دارد که فهم آن از عقول مردم عادی به دور است، به ذلک تعبیر می‌شود و زمانی که به مرتبه لفظ، قرائت، تلاوت، کتابت و استماع قرآن که همان قرآن موجود در دسترس ماست، نظر دارد به هذا القرآن تعبیر می‌گردد.

مشق‌های «تنزیل» و «انزال» درباره قرآن در آیات زیادی آمده است؛ از جمله «تَنْزِيلُ مَنْ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فصلت: ۲)؛ «تَنْزِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقع: ۸۰)؛ «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (غافر: ۲)؛ «تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) و نیز «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان: ۳). تعبیر به «تنزیل، انزال و نزول» درباره آیات قرآن که به معنای فرود آمدن از مقام و مرتبه‌ای بلند است، بیانگر این حقیقت است که قرآن مبدأ و منزلتی عالی دارد که از آن مبدأ تنزل یافته است. در آن مرتبه سخن از لفظ، کتاب، صورت ذهنی و علم حصولی نیست و تا انسان مدارج کمال را طی نکند و به بالا نرود و عند الهی نشود، نمی‌تواند آن مرتبه عالی را درک کند؛ از همین رو؛ شماری از مفسران با استفاده از آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و جز پیراستگان از گناه، هیچ کس به علم آن دسترسی نخواهد داشت» (واقع: ۷۹)، اساس مرتبه عالی قرآن و دریافت حقیقت قرآن را، ویژه مطهران و انسان‌های راه‌یافته به ملکوت دانسته‌اند که در آیه تطهیر معرفی شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۶).

همچنین برخورداری قرآن از ظاهر و باطن که در روایات پرشماری به آن اشاره شده است، می‌تواند ناظر به مراتب مختلف قرآن باشد؛ از جمله امام صادق ۷ می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا؛ همانا قرآن ظاهری و باطنی دارد» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۱۹۲) و حتی در برخی روایت‌ها برای قرآن هفت بطن و یا بیشتر قائل شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱: مقدمه هشتم). روشن است که ظاهر قرآن همان مرحله نازل شده آن است که در قالب الفاظ عربی مبین درآمده تا برای مردم قابل فهم باشد و مردم وظیفه دارند با تلاوت، استماع، تعقل و تفکر در آیات الهی از آن بهره‌مند شوند. باطن قرآن، مرتبه‌ای فراتر و بالاتر از مرحله الفاظ و به تعبیری ریشه و پشت صحنه این ظاهر است که اندیشه بشر





عادی به آن مرتبه راه ندارد و در دسترس فکر و علم حصولی متفکران نیست، زیرا آن مرحله از سنخ مفهوم و ماهیت و تصور و تصدیق نیست و تنها معصومان و راسخان در علم به این مرحله دسترسی دارند؛ همچنان که امام صادق ۷ در ذیل آیه «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴) فرمود ما باطن قرآنیم و مقصود از «علی» در این آیه امیر المؤمنین است (بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۳۵، ح ۷). این بیان، تفسیری باطنی از قرآن است و مقصود حضرت این است که حقیقت علوی و نور محمدی ۹ در مقام «لادن» حضور دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۳).

تزیل و تأویل قرآن بر اساس بیان علامه طباطبایی نیز ناظر به مراتب و ظاهر و باطن قرآن است. ایشان در توضیح تأویل می‌نویسند که: تاویل حقیقتی است واقعی که بیانات و الفاظ قران اعم از احکام و حکمت‌ها و اخبار گذشته و آینده، مستند به آن است. این حقیقت در ماورای همه آیات الهی اعم از محکم و متشابه وجود دارد و نیز آن حقیقت عینی است، نه از سنخ الفاظ و مفاهیم. ظاهر لفظی قرآن تنها مانند مثال‌هایی است که ذهن مخاطب را به آن حقایق و مقاصد گوینده آشنا کند؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُمِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ؛ حا. میم سوگند به این کتاب روشنگر که ما آن را قرآنی به زبان تازی قرار دادیم، باشد که در آن بیندیشید. این کتاب که نزد ما و در لوح محفوظ است، جایگاهی بس والا دارد که اندیشه آدمی بدان راه نخواهد یافت؛ در آنجا سربسته و تفصیل نیافته است» (زخرف: ۱-۴) (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۳: ۴۸).

فیلسوفان و عارفان مسلمان نیز به ذو مراتب بودن قرآن تصریح کرده‌اند. از نظر آنان، حقیقت وحی و قرآن تنها الفاظ نیست، بلکه رسول خدا ۹ در مرحله بالاتری با حقایق و حیاتی مواجه بودند. از نظر ابن سینا، پیامبر ۹ در مرتبه عقل با حقایق عالم ملکوت و ناسوت آشنا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۱۶). به گفته شیخ اشراق پیامبر به دلیل داشتن حدس قوی، بدون نیاز به تفکر و تعلم با عقل فعال که همان روح القدس است، مرتبط شده و در لحظه حقایق علمی را دریافت می‌کرد (شیخ اشراق، ۱۳۹۷: ۱۷۲). صدرالمتهلین نیز پیامبر را دارای سه قوه ادراکی تعقل، تخیل و احساس می‌داند. او این قوا را متناسب با عوالم سه گانه می‌داند. از

نظر او پیامبر در هر کدام از این سه مرحله می‌تواند از حقایق عالم آگاه شود.

او درباره قوه عاقله پیامبر ۹ بر این نظر است که نفس پیامبر در قوه نظری چنان صفایی دارد که شباهت شدید به روح اعظم داشته و هرگاه اراده کند، به آن متصل گشته، بدون احتیاج به تعلیم بشری علوم لدنی بر وی فائض می‌شود (صدر المتالیهین، ۱۳۴۶: ۴۰۸). حکیم سبزواری هم قوه عاقله پیامبر را افضل عقول اهل زمان خود می‌داند که با برخورداری از این قوه جمیع یا اکثر معلومات به تأیید الهی و بدون نیاز به معلم بشری برای او روشن است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۹۱). بی‌گمان در این مرحله دریافت حقایق به صورت کلی و بسیط است و در اینجا، کلام لفظی و صورت مثالی و بشری برای فرشته وحی مطرح نیست.

تطابق عالم ملک و ملکوت

پیش از پرداختن به موضوع تطابق، یادآور می‌شویم که از دیدگاه فیلسوفان و عارفان، عوالم متعدد و متکثر است. حکمت مشاء عالم عقول و عالم ماده را پذیرفته است و حکمت اشراق و عارفان نیز افزون بر این دو عالم، به عالم سومی در میان این دو نیز قائل شده‌اند. حکیمان اشراق معتقدند که غیر از عالم عقل و عالم ماده، عالمی دیگر به نام عالم مثال نیز وجود دارد که در میان آن دو عالم واقع شده است. این عالم از طرفی به لحاظ داشتن مقدار و شکل شبیه جوهر عالم جسمانی است و به خاطر نورانیت و تجرد از ماده، عالمی مجرد روحانی است. ایشان از عالم مثال با نام‌های دیگری همچون اشباح مجرد، صور معلقه، مثل خیالیه و غیره یاد می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۰).

از این میان، ابن ترکه در تمهید القواعد با اشاره به عوالم سه‌گانه می‌گوید: «پس نزدیک‌ترین عالم‌ها به لحاظ نسبت به مرتبه الهی، همانا عالم ارواح ... سپس عالم مثال ... و آن‌گاه عالم اجسام است» (صائن الدین ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

حکمت متعالیه نیز به سه نشئه طبیعی، مثالی و عقل قائل شده و قوای ادراکی سه‌گانه انسان، یعنی حواس ظاهره، باطنه و قوه عاقله را به ترتیب مظهر هر کدام از آنها دانسته است: همانا نفس انسان سه نشئه ادراکی دارد: نشئه اول، صورت حسی طبیعی و مظهر آن حواس





پنج گانه ظاهری است و به آن دنیا گفته می شود...؛ نشئه دوم، اشباح و صور غائب از حواس ظاهری است و مظهر آن حواس باطن است و به آن عالم غیب و آخرت گفته می شود...؛ نشئه سوم، نشئه عقلی است و آن دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوه عاقله انسان است هنگامی که عقل بالفعل گردیده باشد (صدر المتألهین، بی تا، ج ۹: ۲۱). علامه طباطبایی نیز درباره عوالم می گوید: «ان العوالم الکلیه ثلاثه، عالم العقل، عالم المثل و عالم الماده؛ همانا عوالم کلی سه قسم است عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده»: (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۱۴).

در زمینه تطابق عوالم باید گفت که بر اساس دیدگاه فیلسوفان و عارفان عوالم یادشده با یکدیگر کاملاً متطابق اند؛ یعنی هر عالم مادون به منزله ظل و سایه عالم مافوق است و هر موجود عالم مافوق، همان موجود عالم پائینی است البته با کمال بیشتر و مرتبه ای بالاتر و کامل تر. بنابراین، هر چیزی که در عالم طبیعت و ماده وجود دارد، سایه ای است از حقیقتی قوی تر که در عالم مثال وجود دارد و هر چیزی که در عالم مثال وجود دارد، سایه ای است از حقیقتی قوی تر که در عالم عقل وجود دارد. پس هر چه در عالم طبیعت با وجود جسمانی یافت می شود، همان موجود در عالم مثال و عقل نیز با وجود مثالی و عقلی یافت می شود؛ به بیان دیگر، می توان گفت که اگر موجودی که در مرتبه مادی و جسمانی است، شدت وجودی پیدا کند، همان مرتبه بالایی خواهد بود و اگر مرتبه بالایی از شدت وجودی خود تنزل یابد، به صورت موجود پائینی ظهور می یابد.

برای مثال، قهر حقیقتی است از حقایق عالم که ظهورش در انسان طبیعی به صورت غلیان خون در قلب و سیاهی وجه و نفخ عروق می باشد و در انسان ملکوتی، حالتی است وجدانی که انسان را بر اراده انتقام و ادار می کند، بدون صفات جسمانی که در انسان طبیعی بود. همین طور در هر مرتبه ای به حسب آن مرتبه ظهور می کند تا اینکه در مقام واحد قهار، قاهریت نور او بر کل انوار مجرد و انوار حسی و احاطه وجود او بر تمام وجودات است: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ؛ او بر بندگان خویش چیره است، درحالی که مافوق آنهاست و بر آنان احاطه دارد» (انعام: ۱۸) (نک: سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۰۱).

فیلسوفان در ابواب مختلفی از حکمت از جمله مبحث تشکیک، عاقل و معقول، علم واجب به اشیا و بحث نفس به مبحث تطابق عوالم پرداخته اند که هر یک به نوبه خود

می‌تواند از مبانی بحث محسوب شود، زیرا از یک سو وجود، مشکک و دارای مراتبی است و از سوی دیگر، مدرک در تمام انواع ادراک با وجود نوری (مجرد) مدرک متحد می‌گردد و از دیگر سو، خداوند در مراتب گوناگون به اشیا علم دارد. در نهایت، نفس مراتب و طورهای مختلفی دارد که از مرتبه کون آغاز گشته و تا وجود عقلی را شامل می‌شود. بنابراین، به گفته ملاصدرا در اسفار وجود با کمالاتش از مرتبه بالا به پایین افاضه می‌شود تا به پایین‌ترین مرحله برسد. و همه کمالاتی که در مرحله پایین وجود دارد، به صورت برتر و لطیف‌تر در مبادی بالاتر وجود دارد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸: ۱۷۷). ملاصدرا در مفاتیح الغیب در این باره می‌گوید: مراتب عوالم مطابق و برابر یکدیگر است، پس عالم پست‌تر نمونه عالم بالاتر و عالم بالاتر حقیقت عالم پایین‌تر است و همین‌گونه تا به حقیقت الحقائق منتهی شود. پس تمام موجودات این عالم مثال‌ها و قالب‌های موجودات عالم ارواح‌اند؛ مانند بدن انسان نسبت به روح او (همو، ۱۳۶۳ق: ۸۸).

حکیم سبزواری نیز در شرح بر منظومه بایی را با عنوان «غرر فی تطابق عالم الحس و عالم العقل» گشوده و موجودات برخوردار از وجود امکانی را دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم مثال و عالم حس دانسته است که این مراتب با یکدیگر تطابق دارند و مرتبه ما فوق نسبت به مرتبه مادون علیت دارد؛ به گونه‌ای که هر چه در معلول به تفصیل و تفرقه و فتق یافت می‌شود، در علت به طور رتق و جمع و اجمال و بساطت وجود دارد و به یقین معلول، سایه، ظل، عکس و نمایانگر علت است؛ یعنی موجودات مثالی و برزخی، سایه‌های موجودات عقلی، و موجودات حسی اظلال موجودات مثالی‌اند. هر چه موجود مادی دارد، موجود مجرد با زیادتی همان را دارد و هر کمالی که در عالم ماده دیده می‌شود، اصل و ملکوتش به دست حق تعالی و خزائنش نزد وی موجود می‌باشد: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِيهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ؛ پس، از ناتوانی منزله بدان آن کسی را که هستی هر چیزی از اوست» (یس: ۸۳). «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه‌های آن نزد ماست» (حجر: ۲۱) (نک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۸۵). علامه طباطبایی در این زمینه در نه‌ایة الحکمه می‌فرماید: که نظام عوالم سه‌گانه متطابق و متوافق با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که وجود آن سزاوار هر کدام است و آن بدان جهت



است که هر علتی مشتمل بر کمال معلول خویش است؛ به نحوی برتر و شریف تر (طباطبایی، ۱۳۸۴، مرحله ۱۲، فصل ۱۹).

تطابق عوالم در قرآن و حدیث

موضوع وجود عوالم مختلف و نیز تطابق این عوالم را می توان از آیات و روایت های مختلفی استفاده کرد. از جمله آیات ناظر به این موضوع، آیه «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه معین فرو نمی فرستیم» (حجر: ۲۱) است. «خزائن» در این آیه، ناظر به حقیقت جمعی و برتر همه اشیا نزد خداوند متعال است؛ خزائن و سرچشمه هایی که از اندازه های عالم مادی به دور است. علامه طباطبایی در توضیح و تبیین این آیه می فرماید: این آیه از آیات درخشانی است که حقیقتی را بیان می کند که بسیار دقیق تر از تفسیر و توجیهاتی است که برایش کرده اند، و آن عبارت است از ظهور اشیا به وسیله قدر و اصل و پیشینه ای که قبل از شمول و احاطه قدر داشته اند، زیرا از ظاهر عبارت «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ» با در نظر داشتن عمومیتش که از نکرده در سیاق نفی استفاده می شود و نیز با در نظر گرفتن تأکیدش به کلمه «مِن» که شامل تمامی موجوداتی می شود که اطلاق «شیء» بر آن صحیح باشد، بدون اینکه حتی یک فرد از آن استثنا گردد.

برای مثال، شخص زید و یک فرد انسانی شیء است و نوع انسان هم که در خارج با افرادش محقق می شوند شیء است و آیه شریفه برای این فرد خزینه هایی نزد حق تعالی اثبات می کند. حال باید ببینیم چگونه از این فرد آدمی نزد خدا خزینه هایی وجود دارد؟ چیزی که مسئله را آسان می کند این است که حق تعالی این «شیء» را نازل از ناحیه خود می داند و نزول معنایی است که مستلزم داشتن بالا و پایین، بلندی و پستی و آسمان و زمین است و چون به روشنی درمی یابیم که زید مثلاً از مکان بلندی به مکان پستی نیفتاده، می فهمیم که مقصود از انزال همان خلقت زید است، اما خلقتی که توأم با صفتی است که به سبب آن صفت، کلمه نزول بر وی صادق است. در آیات «وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ مَوَاطِنَ فَاصْبِرُوا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَانُوا يُرْتَابُونَ» (زمر: ۶) و آیه «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) نیز نزول که به معنای



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

خلقت به نحو انحصار است، توأم با قدر شده است؛ به گونه‌ای که به هیچ وجه انفکاکش ممکن نیست و این حصر می‌رساند که کینونت و ظهور زید به وجود، توأم با همان اندازه‌های معلومی است که دارد، پس وجود زید وجودی محدود است.

از این بیان روشن می‌گردد که «قدر» عبارت از خصوصیت وجودی و کیفیت خلقت هر موجودی است؛ همچنان که از آیه «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ؛ همان که موجودات را آفرید و اجزای آنها را هماهنگ ساخت و آن که برای آفریدگان حدی معین کرد و آنها را به آنچه که برایشان تقدیر کرده است هدایت کرد» (اعلی: ۲ و ۳) و آیه «الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَىٰ؛ پروردگار ما همان کسی است که هستی در خور هر چیزی را به آن داده، سپس آن را به راه کمال هدایت کرده است» (طه: ۵۰) نیز استفاده می‌شود، چون آیه اولی هدایت را بر خلقت و تسویه و تقدیر هر چیز مترتب می‌کند و در آیه دومی، بر اعطای خلقت مخصوص هر چیزی مترتب می‌شود. لازمه این امر آن است که قدر هر چیزی به معنای ویژگی خلقتی آن باشد که به طبع از آن چیز انفکاک ندارد.

نکته دیگر اینکه حق تعالی از «وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» قدر کل شیء را به وصف معلوم توصیف نموده و این قید با کمک سیاق کلام این معنا را افاده می‌کند که قدر هر موجودی برای حق تعالی در لحظه نزول که با تمام وجودش ظاهر می‌گردد معلوم است. پس هر موجودی قبل از وجودش معلوم القدر و معین القدر است و برگشت آیه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) نیز به همین معناست، چون ظاهر آیه این است که هر چیزی با اندازه‌ای که دارد نزد خدا حاضر و معلوم است. پس عبارت «عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» در این آیه در معنای عبارت «بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» در آیه مورد بحث است. همچنان که در جای دیگر می‌فرماید: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ خدا برای هر چیزی قدری قرار داده» (طلاق: ۳) که از آن تجاوز نمی‌کند، در حالی که آن قدر معین و معلوم است.

خلاصه اینکه قدر هر چیزی از نظر علم و مشیت الهی، بر خود آن چیز مقدم است؛ هر چند که به حسب وجود، مقارن با آن و غیر منفک از آن است. حال می‌گوییم حق تعالی در آیه «عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ» این معنا را اثبات می‌کند که هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن، خزینه‌هایی نزد او دارد. از این رو، قدر را بعد از





خزینه‌ها و همدوش نزول دانسته است. نتیجه اینکه هر شیئی پیش از نزول، مقدر به قدر و محدود به حدی نیست و در عین حال، باز همان شیء است. حق تعالی در تعریف این خزائن، به دو مطلب هم‌زمان اشاره کرده است: ۱. خزائن فوق، قدری است که ملحق به اشیا می‌شود؛ ۲. خزائن فوق، بیشتر از یکی دو تاست و این کلام به‌ظاهر متناقضاست، چون عدد از خواص هر چیز محدود است. فرض این جاست که خزائن مافوق و قبل از قدر، غیرمحدود است. پس نباید متمایز از یکدیگر و متعدد باشند، بلکه باید حقیقت واحد باشند. از اینکه خزائن را جمع آورده است، معلوم می‌شود که گرچه خزینه‌های مذکور متعدند، بعضی مافوق بعضی دیگرند و خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست. در نتیجه تمامی خزائن الهی نسبت به حدودی که شیء مفروض در این نشئه به خود می‌گیرد نامحدودند.

همچنین بعید نیست تعبیر به تنزیل در جمله و «ما ننزله» که بر نوعی از تدریج دلالت دارد، اشاره به همین باشد که نزول شیء مفروض مرحله به مرحله است و هر مرحله‌ای که نازل شده، قدر و حد تازه‌ای به خود گرفته که پیش‌تر آن حد را نداشته است تا آنکه به مرحله آخر که همین عالم دنیاست رسیده و از هر سو به حدود و قدرهایی محدود شده است؛ همچنان که به مقتضای آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا؛ بی‌گمان بر انسان روزگاری گذشته که او در آن روزگار چیزی نبوده که نام انسان بر وی نهاده شود. آیا چنین نبوده است؟» (دهر: ۱)، انسان در مرتبه‌ای از وجودش، چیزی مذکور نبوده است. بنابراین، همه این خزائن فوق عالم مشهود ماست، چون حق تعالی این خزائن را با «عنده» وصف کرده و تفسیر این وصف در آیه‌ای دیگر آمده است که «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ؛ هر چه نزد خداست، ثابت و لایزال و لایتغیر است» (نحل: ۹۶). پس خزائن خدا هر چه باشند، امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغیر نمی‌شوند و چون می‌دانیم که اشیا در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند، درمی‌یابیم که خزائن الهی فوق این عالم مشهودند (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ۱۴۳).

برخی درباره وجود و تطابق عوالم مختلف به آیه «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ؛ و هر

چیزی نزد او اندازه‌ای معین دارد (رعد: ۸) نیز استناد کرده‌اند. بر اساس این آیه هرچه در عالم ماده وجود دارد، در مرتبه بالاتر نیز نزد خدای متعال با مقداری که البته فاقد ویژگی‌های جسمانی و مادی است، معلوم و معین است (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۱: ۳۰۶).

برخی در تبیین عوالم مختلف و تطابق آنها با یکدیگر، با استفاده از آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَخْلُقُ كُلَّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ پس، از ناتوانی منزله بدان آن کسی را که هستی هر چیزی از اوست و همگان به سوی او بازگردانده می‌شوید» (یس: ۸۳). تطابق را به معنای نبود فاصله و فرجه در عوالم دانسته، آن را به موج به هم پیوسته تشبیه کرده‌اند که در سیر صعودی از عالم اجسام شروع شده و به عالم ملکوت، جبروت و لاهوت می‌رسد. منظور از «سبحان الذی»، (الله تعالی)؛ «بیده»، (عالم عقول) است؛ همچنین منظور از «ملکوت»، (عالم نفوس)؛ «کل شیء»، عالم شهادت و اجسام است. در این آیه، از صدور اشیا از حق تعالی و ترتب بعضی از اشیا بر بعضی دیگر و رجوع کل به حق تعالی یاد شده است (آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۸۴۸).

از برخی روایت‌ها نیز می‌توان وجود عوالم و تطابق آنها را برداشت کرد؛ از جمله این روایت که رسول خدا ﷺ فرمود «من نزد پروردگرم بیتوته کردم؛ مرا اطعام نمود و سیراب کرد»: (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۲۰۷). یا این روایت که پیامبر در خصوص آتش می‌فرماید: «بی‌گمان این آتش (دنیا) به هفتاد آب شسته شده، سپس فرو فرستاده شده است» (صدر المتألهین، بی‌تا، ج ۹: ۷۳). نیز این روایت که «هرکس کار خوبی انجام دهد، در حقیقت به شاخه‌های درخت طوبی چنگ زده است که او را به بهشت می‌رساند و اگر کار بدی را مرتکب شود، به شاخه‌های درخت زقوم چنگ زده که فرجام او را به جهنم می‌رساند» (مجلسی، ۱۳۹۰ق، ج ۸: ۱۶۶). افزون بر این، از همه روایت‌هایی که بیانگر تجسم اعمال‌اند، وجود عوالم مختلف و تطابق آنها بر یکدیگر قابل استفاده است. بر اساس این روایت‌ها، انسان در عوالم بالاتر، عمل خودش را متناسب با همان عالم مشاهده می‌کند و در حقیقت، بهشت و جهنم چیزی جز ظهور عمل در عوالم دیگر نیست؛ چنان‌که آیات قرآن هم بر این مطلب تأکید دارند: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ؛ امروز هر کسی بدانچه کرده است سزا داده می‌شود»: (غافر: ۱۷).





تطابق وجود ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

براساس مباحث پیش گفته قرآن کریم دارای وجود ملکی و نیز ملکوتی است و از آن روی که همه موجودات در عوالم مختلف، وجودی مطابق با عالم بالاتر دارند، نتیجه می‌گیریم که وجود قرآن کریم در عالم ملک مطابق با عالم ملکوت است. همچنین از آنجا که قرآن در عالم ملکوت و عند الله، مقامی رفیع و جامع دارد، باید وجود ملکی قرآن هم جامع، زیبا، صادق و برخوردار از کمالات گوناگون باشد تا با مقام عنداللهی تطابق و هماهنگی داشته باشد؛ همچنان که پیام آور وحی که موجودی متعالی است، به‌هنگام تمثیل در قالب زیباترین شخص (دحیه کلبی)، تمثیل می‌یافت، خود وحی نیز در قالب بهترین و زیباترین کلمات و البته به زبان قوم ظهور و بروز می‌یابد، زیرا سنت الهی بر این قرار گرفته که پیامبر ۹ از میان قوم خویش برگزیده شود و وحی تنزل یافته به زبان ایشان باشد. افزون بر اینکه جامعیت، گستردگی و ظرفیت زبان عربی نیز جای انکار ندارد: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن (قرآن) را به زبان تازی قرار دادیم، باشد که در آن بیندیشید» (زخرف: ۳).

ملاصدرا در تبیین چگونگی نزول وحی از مرتبه عقلی به مرتبه مثالی و حسی می‌گوید: هنگامی که روح قدسی معارف الهی را بدون تعلیم بشری، بلکه از خداوند دریافت کرد، تأثیر آن به قوای روح سرایت می‌کند و صورت آنچه که پیامبر با روح قدسی خود مشاهده کرده است، برای روح بشری‌اش تمثیل می‌یابد و از باطن عالم به ظاهر عالم بروز می‌نماید. در نتیجه برای حواس ظاهری او، به‌ویژه قوه شنوایی و بینایی که شریف‌ترین حواس ظاهری‌اند، متمثل می‌گردد: «يُلْفِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ؛ روح نبوت را که از امر اوست بر هر کس از بندگانش که بخواهد القا می‌کند [و او را به رسالت برمی‌انگیزد]» (مؤمن: ۱۵).

در نتیجه پیامبر با قوه بینایی‌اش شخصی را در نهایت زیبایی می‌بیند و با قوه شنوایی‌اش کلامی دارای نظم را در نهایت زیبایی و فصاحت می‌شنود. شخص، همان فرشته نازل به اذن خدا و حامل وحی الهی است و کلام، همان کلام خدای متعال است و در دست فرشته وحی، کتابی است که همان کتاب خداوندی است. چنان که برخی از پیروان مشاء

گفته‌اند، این امر تمثیل یافته صورت خیالی محض که در خارج از ذهن و تخیل وجودی نداشته باشد، نیست (صدر المتألهین، بی تا، ج ۷: ۲۵)، بلکه به گفته حکیم سبزواری، وقتی روح قدسی پیامبر با حقیقت ملک مقرب مرتبط می‌شود، مشاعر قوای ادراکی او نیز از این اتصال و ارتباط اثر می‌پذیرد؛ زیرا هر معنایی صورتی و هر حقیقتی رقیقه‌ای دارد. در نتیجه، فرشته را به صورت زیباترین انسان زمان خود مشاهده می‌کند و محتوای وحی الهی را در فصیح‌ترین صورت‌ها و بلیغ‌ترین الفاظ می‌شنود؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ جبرئیل را به صورت دحیه کلبی می‌دید (سبزواری، ۱۳۶۹ق: ۳۹۴) و در معراج نیز صدای وحیانی خدا را با پژواک صدای امیرمؤمنان ۷ می‌شنید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۷۷).

نتیجه‌گیری

از لزوم تطابق و هماهنگی همه مراتب و مراحل قرآن می‌توان نتیجه گرفت که مرحله لفظی و مُلکی قرآن آینه و بازتاب‌دهنده مرتبه ملکوتی قرآن است. در حقیقت، الفاظ، آیات و سوره‌ها همچون آینه‌ای هستند که آن حقیقت عنداللهی و ملکوتی را می‌نمایند. اگرچه این آینه به اقتضای محدودیت‌های این مرتبه مادی و تنگنای ظرفیت الفاظ و کلمات، در انتقال معانی نمی‌تواند همه آن حقیقت را نشان دهد گفته‌اند:

معانی هرگز اندر لفظ ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

ولی از آنجا که قرآن در مرتبه ملکوتی و عنداللهی چیزی جز حق و صدق نیست، در این مرتبه نیز هرگز باطل به آن راه نمی‌یابد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ؛ نه اکنون و نه در آینده، باطل در آن راه نخواهد یافت و حقایق آن را دگرگون نخواهد ساخت» (فصلت: ۴۲). در نتیجه، نمی‌توان بخشی از معارف قرآن را که به مسائل علمی و جامعه انسانی مربوط می‌شود خطاپذیر دانست و یا مدعی شد که پیامبر به زبان زمان خویش سخن گفته است و در نتیجه، معرفت و دانش او درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان بیشتر از دانش مردمان عصرش نبوده، بلکه همان معرفت‌های رایج را هر چند مطابق با واقع نبوده، در قرآن اشراپ کرده است؛ همچنان‌که نمی‌توان گفت که وحی پیامبر به زبان عربی است و زبان عربی آینه فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب





است و همین فرهنگ است که ماده می شود برای صورت؛ نیز نمی توان گفت چنان که زنبور عسل که از گل ها و گیاهان محیط خود تغذیه می کند و بر آنها صورت عسل می پوشاند، پیامبران نیز از مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می برد و آنها را در تجربه و حیانی خویش به خدمت می گیرد و خاک را زر می کند.

این مباحث درباره وحی و قرآن پذیرفتنی نیست، زیرا لازمه چنین دیدگاهی راهیابی مباحث باطل و ناصواب در آیات قرآن کریم است؛ درحالی که قرآن انعکاس دهنده و تنزل یافته صورت ملکوتی قرآن است که در آن مرحله بلندمرتبه و عنداللهی چیزی جز حق و صدق نمی باشد. همچنین از آنجا که علم پیامبر به قرآن در مرحله ملکوتی، از جنس علم حضوری است، احتمال اشتباه و خطا در آن وجود ندارد، زیرا اساساً احتمال خطا و اشتباه در علم حصولی است که ممکن است مفهوم ذهنی با حقیقت خارجی منطبق باشد یا نباشد، ولی در علم حضوری امر دایر بین کشف و عدم کشف است. بنابراین، تفکیک وحی و قرآن به اینکه در امور اجتماعی خطا پذیر است و در اموری مانند اسماء و صفات خطانا پذیر است، پذیرفتنی نیست؛ همچنان که پیش تر نیز اشاره شد، تعبیرهایی مانند «نزول»، «انزال» و «تنزیل» درباره وحی، بیانگر این حقیقت است که همان محتوا «هوهو» فرود آمده است که البته ظهور آن محتوا در این عالم متناسب با اقتضانات این عالم است. نیز نتیجه می گیریم که شهود ملکوتی قرآن و به تعبیری علم شهودی به آن و تمثل آن حقیقت ملکوتی در قالب الفاظ و بازگویی این الفاظ از سوی رسول خدا ۹ در قالب آیات و سوره ها، بیانگر مقام رفیع و ارجمند آن پیامبر ۹ است و تشبیه پیامبر به طوطی که فقط الفاظی را تکرار می کند، تشبیهی ناروا و قیاسی مع الفارق است.

کتابنامه

* قرآن کریم (بر اساس ترجمه المیزان)

۱. آشتیانی سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
۳. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)، دروس شرح منظومه، قم: بوستان کتاب.
۴. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۷)، تفسیر برهان، قم: اسماعیلیان.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی، قم: اسراء.
۷. حر عاملی (۱۴۰۳ ق.)، وسائل الشیعة، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰)، مجموعه رسائل حاجی سبزواری، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۰. _____ (۱۳۶۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۷ ق.)، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شریفی، حسین (بی تا)، تطابق عوالم، رساله چاپ نشده.
۱۴. صائن الدین، علی بن محمد ترکه (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت آموزش عالی.
۱۵. صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الاسفار الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۶. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

۱۶۳



نظر

تطابق ظهور ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

۱۸. _____ (۱۴۲۲ق.)، المبدأ والمعاد، به كوشش سيدجلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
۲۰. طباطبائي، محمدحسين (۱۳۹۱ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
۲۱. _____ (۱۳۸۰)، بداية الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۲. _____ (۱۳۸۴)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۳. فيض كاشاني، ملامحسن (۱۴۱۵)، تفسير الصافي، تهران: انتشارات صدر.
۲۴. مجلسي، محمدباقر (۱۳۹۰ق.)، بحار الانوار، تهران: المكتبة الاسلاميه.



نظر

سال بيست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر؛ با تأکید بر آرای برایان دیویس

منصور نصیری*

ذوالفقار ناصری**

چکیده

مسئله شر یکی از مسائل اساسی در فلسفه دین است که در پاسخ بدان دیدگاه‌های متضادی در آرای متفکران مختلف بیان شده است. پرسش این است که چرا متفکران مختلف رویکردهای متفاوت و گاه متضادی در پاسخ به مسئله شر برگزیده‌اند. در پاسخ به چنین پرسشی، با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی خاص هر متفکر می‌توان با طرح نگاه پارادایمی به مسائل فکری، پاسخ‌گوی بسیاری از اختلاف‌نظرها شد. در تبیین چرایی اختلاف نظر فیلسوفان دین در پاسخ به مسائل الهیاتی، در این نوشتار به این نتیجه رسیده‌ایم که می‌توان از دو نظام مفهومی یا پارادایم الهیاتی سنتی و جدید سخن گفت و تفاوت‌های تبیینی این دو رویکرد رقیب را در حل بسیاری از مسائل مانند مسئله شر به تفاوت در نظام‌های مفهومی ارجاع داد. این تفاوت‌های تبیینی از مسائل الهیاتی در آرای برخی فیلسوفان دین معاصر نمود بیشتری یافته است که در این مقاله، با تأکید بر رویکرد نوتومیستی برایان دیویس در تبیین‌گری مسئله شر، کوشیده‌ایم دلایل تقابل آن با آرای دیگر فیلسوفان دین معاصر را به تفاوت نظام‌های مفهومی آنها بازگردانیم و تأثیر و میزان موفقیت هر پارادایم را در پاسخ‌گویی به مسئله شر نشان دهیم.

کلیدواژه‌ها

پارادایم‌های الهیاتی، الهیات سنتی، الهیات جدید، مسئله شر، برایان دیویس.



مسئله شرّ در الهیات معاصر یکی از مسائل جدّی است که در پاسخ بدان دیدگاه‌های متضادی در آرای متفکران مختلف بیان شده است. فیلسوفان دین جدیدی مانند دیوید هیوم، جی. ال. مکی، ویلیام رو آن را در قالب برهانی علیه خداباوری مطرح کرده و حتی برخی دیگر آن را مهم‌ترین پایگاه الحاد در عصر حاضر دانسته‌اند (Kung, 1976: 432) و در مقابل، کسانی مانند سوئینبرن، جان‌هیک و آلون پلنتینگا با نقد آرای دسته اول به اثبات عقلانیت خداباوری اهتمام کرده‌اند. در این میان، برایان دیویس با در پیش گرفتن رویکردی متفاوت با فیلسوفان دین جدید، مسئله شرّ را اساساً «مسئله»‌ای برای خداباوری نمی‌داند (Davies, 2011: 5-8) و به نقد هر دو دسته فوق پرداخته و مدعی است نحوه مواجهه فیلسوفان دین معاصر - اعم از خداباور و خدااناور - در مسئله شرّ مبتنی بر مبانی فلسفه جدید و رویکردی اشتباه است و برای حل این مسئله باید به احیای رویکرد الهیاتی متفکران سنتی مانند آکوئیناس اهتمام ورزید. در این نوشتار با تأکید بر آرای وی، از دو رویکرد جدید و سنتی در الهیات، با اندکی اغماض در قالب دو نظام مفهومی یا پارادایم الهیاتی یاد کرده و در پاسخ به چرایی تبیین‌های مختلف از مسئله شرّ، این ادعا را مطرح کرده‌ایم که تفاوت‌های تبیینی رویکردهای رقیب در مسئله شرّ به تفاوت در پارادایم الهیاتی آنها مربوط می‌شود.

۱. پارادایم‌های الهیاتی

یکی از محققان درباره رابطه نظریه‌ها و نظام‌های مفهومی می‌نویسد: «نظریه‌ها در ساختارهای بزرگ‌تر مفهومی جای دارند. علم به پیوند دادن نظریه‌های فردی در جهت ساختن یک شبکه نظری فراگیر تمایل دارد» (فی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). با چنین رهیافتی به نظام مفاهیم و نظریه‌های علمی، تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶) معتقد بود که فیزیک نیوتن و فیزیک انیشتین هر کدام پارادایم علمی خاصی هستند که تبیین‌های متفاوتی از مسائل فیزیکی ارائه می‌دهند؛ به گونه‌ای که چنان تبیین‌هایی در پارادایم دیگر قابل قبول نیست



(جکسون و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۲). کوهن در مقام مبدع اصطلاح پارادایم در فلسفه علم، پارادایم را مجموعه ویژه‌ای از باورها و پیش‌پندارهای جامعه علمی می‌داند که شامل تعهدات متافیزیکی، نظری و ابزاری می‌باشد (kuhn, 1970: 17 & 1977: 294؛ به نقل از: زیباکلام، ۱۳۸۲). او نظریه‌های علمی را بر حسب الگوهای کلان علمی توضیح می‌دهد و از تقدّم پارادایم‌ها بر نظریه‌ها سخن می‌گوید (کوهن، ۱۳۸۹: ۷۵-۸۳). مطابق دیدگاه کوهن، این پارادایم است که به دانشمند القا می‌کند که چه چیزی مسئله است و هرگونه پاسخی به این مسئله‌ها نیز باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها باید تلائم داشته باشد (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۲۱).

با اقتباس از چنین الگویی و با توسع اصطلاح پارادایم به حوزه علوم انسانی، می‌توان آن را شبکه‌ای از باورهای اساسی تعریف کرد که ساختار مفهومی هر نظریه را تشکیل می‌دهد. این شبکه باور یا نظام مفهومی به گونه‌ای است که مبانی هستی‌شناختی و در پی آن بنیادهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی هر متفکری را پوشش می‌دهد. بر این اساس، با توجه به تصورات مختلف از خدا و تبیین‌های مختلف از نحوه فاعلیت خدا در جهان و ... در دو الهیات سنتی و جدید، می‌توانیم از دو الگوی نظری یا دو گونه پارادایم الهیاتی سنتی و جدید یاد کنیم که تبیین‌های متفاوتی از مسائل الهیاتی به دست می‌دهند.

از سوی دیگر، همان‌گونه که الهیات سنتی در بستر فلسفه سنتی شکل گرفت، الهیات معاصر نیز در بستر و فضای فکری فلسفه جدید نضج یافته و بسیاری از مؤلفه‌های اساسی آن را به عاریه گرفته است. از همین رو، امروزه اغلب فیلسوفان دین و حتی الهی‌دانان پروتستان نیز مطابق مبانی پارادایم فلسفی عصر جدید نظریه‌پردازی می‌کنند، ولی هنوز هستند فیلسوفان و الهی‌دانانی که بر سنت فلسفی - الهیاتی گذشته تأکید می‌ورزند و مبانی فلسفی الهیات معاصر را بر نمی‌تابند. براین دیویس نمونه برجسته این طیف از فیلسوفان دین است که خود کشیشی کاتولیک و پیرو مبانی تومیس است. او نقدهای جدی به برخی از مهم‌ترین مفاهیم رایج در فلسفه دین جدید و نیز برخی از مسائل الهیاتی مانند مسئله شرّ دارد.



الف) مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی سنتی

رویکرد فلسفه و الهیات سنتی به هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به لحاظ مبنایی با رویکرد فلسفه و الهیات جدید و معاصر متفاوت است. در پارادایم الهیاتی سنتی، «ایمان» در رأس هرم این نظام مفهومی است و تفسیری که از «وجود بماهو وجود» ارائه می‌شود، اساس هر گونه تبیین فلسفی را تشکیل می‌دهد؛ نیز در این پارادایم نوعی از خداشناسی و انسان‌شناسی دینی به‌ویژه در سنت کاتولیک مسیحی تشریح می‌شود که امکان همبودی متناهی با نامتناهی یا به عبارتی ملموس‌تر همبودی انسان با خدا را زیر سؤال می‌برد. این رویکرد، بیشتر بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را از فلسفه‌های دینی سده‌های پیشین مانند تومیسیم می‌گیرد.

آکوئیناس در کتاب درباره خدا و مخلوقاتش در ضمن مقایسه‌ای میان فهم فلسفی و فهم ایمانی از جهان می‌گوید که در نظام فلسفه انسانی مخلوقات فی‌نفسه ملاحظه می‌شوند و از همین رو، در فلسفه مطالعه نخستین درباره مخلوقات است و سپس درباره خدا، ولی در نظام ایمانی که مخلوقات را در ارتباط با خدا می‌بیند، این مطالعه نخست درباره خدا و پس از آن درباره مخلوقات است و این دیدگاه کامل‌تر و به معرفت خدا شبیه‌تر است؛ خدایی که در کتاب مقدس نخست خودش را و سپس موجودات دیگر را شناسانده است (Aquinas, n.d.: 153). از آنجا که این دو گونه منظر به هستی، در نوع تبیین مسائل الهیاتی نیز تأثیرگذار است، در ادامه می‌کوشیم برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های الهیات سنتی را به‌اختصار بررسی کنیم تا میزان تأثیرگذاری آن بر نوع تبیین از مسئله شر روشن گردد.

یکم - وجود به‌مثابه واقعیت: مفهوم وجود در الهیات سنتی در تقابل کامل با مفهوم آن در فلسفه جدید است. از نظر آگوستین «وجود» به معنای ثبات ابدی بود و یوحنا دمشقی از وجود مطلق به «اقیانوس نامتناهی وجود» تعبیر می‌کرد. از نظر آنسلم قدیس وجود چیزی است که طبیعت آن همان «بودن» است. همچنین در نظر آکوئیناس فعل بودن کانون هر چیزی که هست تلقی شد؛ چون هر چیزی که هست، نوعی وجود است (زیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۱-۵۱۲).



دوم - ابتدای الهیات سنتی بر وحی الهی: در الهیات سنتی «الهیات در جایگاه مناسب خود، یعنی در رأس سلسله مراتب علوم قرار دارد و بر وحی و انکشاف الهی مبتنی است. الهیات علم خاصی است که از ایمان آغاز می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا پاسداشت آن از خطا به کار نمی‌گیرد» (همو، ۱۳۷۰: ۱۱). در مکتب‌های الهیاتی سنتی با توجه به قطعیت وجود خدا و وحی الهی، هر نوع تعارض میان «دین» که تحفه‌ای الهی است و «فلسفه» که دستاورد عقل انسانی است، نشانه‌ای قاطع از خطای فلسفی قلمداد می‌شود. ژیلسون در تعریف فلسفه دینی، امر نازل از ماورای طبیعت را در تأسیس فلسفه‌های سنتی دخیل می‌داند (همان: ۵۰)؛ در حالی که در فلسفه‌های جدید دین و مفاهیم دینی در محدوده عقل تنها (خرد خودبنیاد انسانی) فهم و تفسیر می‌شود. گرایلینگ (A. C. Grayling)، یکی از مورخان فلسفه در این زمینه می‌نویسد: «اندیشه در غرب برای دوره‌ای بسیار طولانی - تقریباً از سده چهارم تا سده هفدهم میلادی - تحت سلطه مسیحیت قرار داشت و بخش اعظم فلسفه در خدمت به الهیات یا دست کم تحت فشار ملاحظات الهیات بود» (Grayling, 1995: 3). بی‌گمان این تحت تأثیر بودن، به معنای آن است که مفاهیم فلسفی و فکری در پارادایم الهیاتی مسیحی ساخته پرداخته شده بودند و نقش سازندگی وحی الهی در آنها نمود داشت.

سوم - مابعد الطبیعی بودن: زبان اصلی الهیات سنتی، زبان مابعد الطبیعی است؛ بدین معنا که در الهیات مسیحی که به همت متألّهانی مانند آگوستین و آکوئیناس شکل گرفته است، از همان ادبیاتی استفاده می‌شود که سقراط، افلاطون و ارسطو به مدد مفاهیم «فلسفه اولی» در فلسفه خود به کار می‌بستند؛ مفاهیمی مانند وجود، ماهیت، عدم، جواهر و اعراض، علّت و معلول، حدوث و قدم، وجوب و امکان و امتناع، بالقوه و بالفعل، حرکت، زمان، ماده و صورت. موضوع الهیات سنتی «موجود بماهو موجود» است و در این دو معرفت، درباره عوارض ذاتی مطلق هستی بحث می‌شود. در الهیات سنتی «وجود» مفهومی واحد، ولی دارای سلسله مراتب است. «حقیقت» امر ثابت و بدون تغییری است که در تملک انسان قرار می‌گیرد، نه اینکه انسان‌ها آن را بسازند یا اختراع کنند. در نظام‌های الهیاتی سنتی، مسئله‌های علمی و فکری در چارچوب همان نظام‌های





مفهومی مطرح می‌شدند؛ برای مثال، «مسئله فیض» (Grace) در الهیات سنتی مسیحی، به‌عنوان نوعی تجلی فراطبیعی مطرح می‌شد که کیفیت ثابتی داشت و از عالم بالا بر حاق ذات اشیا قرار می‌گرفت (همتی، ۱۳۹۴: ۱۱۵). این در حالی است که زبان فلسفه جدید هرگز زبان مابعدالطبیعی نیست، بلکه مبانی پوزیتیویستی و تجربی اساس تبیین‌های فلسفی جدید را تشکیل می‌دهد.

چهارم - خداوند به‌مثابه خالق از عدم: در نظام‌های الهیاتی سنتی خداوند متعال به‌هیچ‌وجه شبیه هیچ چیز در عالم نیست و هرگز «شخص» تلقی نمی‌شود^۱ و نگاه خدا - انسان - انگاری منظری نارواست. خدا برخلاف همه مخلوقات امکانی، علت غیر معلول است و وجودش ذاتی اوست. او کاملاً بسیط، کاملاً بالفعل، لایتغیر، بدون زمان، بدون مکان و غیر جسمانی است و وجود همه موجودات از اوست (Aquinas, n. d.: 29-36). برای نمونه، در پارادایم سنتی توماسی، خداوند منبع وجود (esse) اشیا و خالق تمام هستی است و این خلقت، وجودبخشی از عدم است. از این رو، خطا خواهد بود بگوییم که خدا دستخوش حرکت یا تغییر قرار گیرد. خطا خواهد بود بگوییم که خدا به‌هر معنا شخصیتی داشته باشد که ما بتوانیم آن را بفهمیم یا اینکه خدا فردی از یک نوع یا طبقه باشد (Davies, 2002: 238؛ دیویس، ۱۳۹۴: ۲۰). از این رو، هرگز نمی‌توان از منظر انسانی درباره ذات، صفات و افعال الهی حکم داد و درباره کیفیت و دلایل افعال الهی نظریه‌پردازی کرد یا اینکه حتی گستاخانه خداوند را در ارتکاب برخی اعمال مقصر دانست و حتی به انکار وجود او پرداخت.

ب) مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید و معاصر

پس از سیطره و نفوذ مبانی فلسفه جدید در دوره مدرن، متأثر از آن نوع جدیدی از الهیات پدید آمد که با نظام‌های الهیاتی گذشته تفاوت‌های مبنایی دارد. ما در ادامه بر اساس تفاوت‌های مبنایی این دو پارادایم الهیاتی، تنها برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های

۱. در این زمینه، نک: لگنهاوزن و نصیری، «آیا خدا شخص است؟».

فلسفی - الهیاتی جدید را که با مؤلفه‌های الهیات سنتی کاملاً در تقابل‌اند به اختصار بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین مؤلفه‌های این نظام مفهومی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

یکم - وجود به‌مثابه یکی از مقولات ذهنی: در فلسفه‌های جدید به تبع فلسفه کانت که معرفت‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی می‌داند، مفهوم «وجود» جایگاه سنتی‌اش را در فلسفه از دست داد و به‌عنوان یکی از مقولات ذهنی انسان تلقی شد و در پی آن، مفاهیم دیگری مانند مفهوم «خدا» نیز تحوّل مفهومی یافتند؛ برای مثال، از آنجا که در نظام فلسفی کانت مقوله «وجود»، وجود محمولی تلقی نمی‌شود،^۱ این مفهوم دیگر برخلاف فلسفه سنتی به معنای وجود واقعی و خارجی نیست، بلکه این مفهوم تنها پس از ساخته شدن در ذهنیت انسان عینیت می‌یابد.^۲ بر همین اساس، او دیگر نمی‌تواند متناسب با فلسفه استعلایی‌اش خداوند را «خالق» وجود بداند؛ زیرا «وجود» در فلسفه کانت چیزی نیست که نیازمند خلق از عدم باشد. به باور کانت شیء خارجی که بنابر فلسفه سنتی به نحو انفعالی دریافت می‌شود و در ذهن انسان منعکس می‌گردد، نقطه آغاز معرفت نیست؛ بلکه ذهن انسان نقطه شروع است که به همراه حس، صورت‌های محض خود، یعنی مقولات را بر داده‌های حسی می‌نهد و بدین ترتیب، متعلق معرفت را سامان می‌دهد (نک: کونگ، ۱۳۸۸: ۳۵۹).

دوم - مفهوم عقل به‌مثابه خرد خودبنیاد: در پارادایم جدید «عقل انسان» در رأس هرم نظام فلسفی قرار دارد و «انسان بما هو انسان» اساس و معیار تبیین‌های علمی است؛ یعنی همه چیز از منظر انسانی نگریسته و ارزیابی می‌شود و حتی از خدا و صفات او نیز تصویری انسان‌وار ارائه می‌گردد. در پارادایم جدید این انسان است که باید برای هر چیزی

۱. از نظر کانت «وجود» محمولی نیست که بتوان آن را با تحلیل از بطن موضوع بیرون کشید (مجتهدی، ۱۳۷۸: ۸۹ و ۹۰).

۲. کانت در نقد عقل محض مفهوم «خدا» را نیز مانند مفهوم «نفس» جزو آن دسته از مقولات محض فاهمه (عقل نظری) می‌داند که متعالی از تجربه‌اند. در واقع این ذهن انسان است که به دلیل تمایل طبیعی‌اش مفهوم خدا را در خود می‌سازد (نک: کاپلستن، ۱۳۷۵: ۲۴۶).





غیر از خود تعیین تکلیف کند. مفهوم عقل در نظام مفهومی جدید به دنیای پدیدارها محدود است و فراروی از این محدوده را ناروا می‌داند. بر همین اساس، انسان مدرن هر چیزی را که فهم آن برای او دشوار باشد، به‌عنوان «مسئله» (problem) تلقی می‌کند.

سوم - نفی مابعد الطبیعه: دکارت مابعدالطبیعه سنتی را با فلسفه‌ای مبتنی بر «شخص بشری» جایگزین کرد و بعدها کانت جهان معاصر را با این سوء تفاهم ترک کرد که هر مابعد الطبیعه‌ای غیرنقادانه و یا بی‌معناست. در فلسفه و الهیات جدید مبانی مابعد الطبیعی افلاطون و ارسطو بیرون رانده شده‌اند و دیگر در تحلیل‌های فلسفی، از مقولاتی مانند علت و معلول، جوهر و عرض، حدود و قدم، قوه و فعل، وجود و ماهیت استفاده نمی‌کنند (همتی، ۱۳۹۴: ۱۳۴-۱۳۸). با رواج و نفوذ روزافزون فلسفه کانت و توسعه آن در جریان فلسفه‌های پوزیتیویستی به تدریج نوع فلسفه‌ورزی‌ها چنان وضعیتی یافتند که تنها با کمک روش‌های تجربی و تحلیلی صورت اعتبار علمی گرفتند و روش‌های متافیزیکی بی‌اعتبار تلقی شدند. امروزه روش غالب فلسفه‌ورزی در آمریکا فلسفه تحلیلی است و فلسفه تحلیلی فرزند طبیعی تجربه‌گرایی فیلسوفان بریتانیایی، یعنی جان لاک، برکلی، هیوم و فلسفه استعلایی کانت است (جان سرل، ۱۳۸۰، ۲۱۲-۲۱۳).

در نتیجه سيطرة پارادایم فلسفی جدید، فیلسوفان تحلیلی انگلیسی‌زبان، فلسفه دینی سده‌های میانه را یکسره نادیده انگاشتند؛ برای مثال، ویتگنشتاین متقدم مابعد الطبیعه را تلاش سرسختانه‌ای برای بیان امور بیان‌ناپذیر می‌دانست (راس، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

چهارم - انسان‌محوری (اومانیزم) و تعریف نادرست از خدا: در فلسفه دکارت، اثبات وجود «من اندیشنده» به‌عنوان اساس نظام فلسفی معرفی شد؛ زیرا در این نظام فلسفی، انسان از وجود «من» به وجود خدا می‌رسد؛ بدین معنا که «اثبات وجود خدا نه از کیهان، بلکه از وجدان انسانی اخذ می‌شود» (قنبری، ۱۳۸۸: ۳۳۵ و ۳۳۷، به نقل از هانس کونگ). بعدها با ظهور کانت «انسان» در محور تفکر فلسفی قرار گرفت و «خرد خودبنیاد انسان» معیار عصر روشنگری معرفی شد. در نظر کانت انسان حقیقت را به لطف ذخیره‌های درونی خودش می‌سازد. او به‌جای جست‌وجوی حقیقت در یک خدای متعالی، آن را درون ابعاد استعلایی روح خود انسان می‌جوید. کانت بنای کلیت و ضرورت علم و

مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی را نه در ذهن و اراده‌ی خداوند، بلکه در صور پیشینی (apriori) فاهمه‌ی خود انسان و خودمختاری عقل عملی او قرار داد و در واقع، آرمان مابعدالطبیعه تناهی را بسط داد (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰).

سیطره‌ی خرد خودبنیاد و اومانیسیم در اندیشه بشر مدرن، مبنای تفکراتی شده است که گاه برایان دیویس از آنها با واژه «مشرکانه»^۱ یاد می‌کند. فلسفه و الهیات معاصر به شدت بر انسان‌شناسی فلسفی مبتنی است و در این رویکرد از فلسفه دکارت و کانت تا فلسفه‌های اگزیستانسیالیست و شخص‌گرا همچون فلسفه مارتین بوبر تأثیر پذیرفته است. امروزه مقولات الهیاتی بیشتر از روابط بین فردی اخذ می‌شود. در فلسفه و الهیات معاصر نگرش سکولار موج می‌زند و ارزش‌های اومانستی صبغه‌ای پررنگ می‌یابد و دین در حد رابطه شخصی انسان و خدا تقلیل یافته و فردی و خصوصی می‌شود و از همین رو، الهیات معاصر بر خصلتی دیالکتیکی میان دوگانه‌های متعددی همچون «خدا و انسان» مبتنی می‌گردد (همتی، ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۳۹). همچنین در الهیات جدید تصور از خدا برخلاف مبانی الهیات سنتی و حتی گاه برخلاف کتاب مقدس فهم می‌شود؛ برای مثال، خدا به مثابه ساعت‌سازی فرض می‌شود که عالم را آفریده و به حال خود رها کرده است یا اینکه خدا به عنوان فاعلی اخلاقی تصور می‌شود که باید از وقوع هرگونه شرّی جلوگیری کند.

پنجم - رواج الحاد: پس از رنه دکارت، دیوید هیوم و ایمانوئل کانت، با تأثیرپذیری از بنیادهای فلسفه جدید مانند «کوژیتو» (Cogito)، رویکرد «سوژه - ابژه‌ای» به رابطه انسان و جهان، «خرد خودبنیاد»، «مطلق متناهی»، «عدم اعتبار استنتاج واقعیت از اندیشه»، «محدود بودن عقل به دنیای پدیدارها» و «عدم امکان اصل عام علیّت»، اندیشه‌های دینی و مفاهیم الهیاتی رو به افول نهادند و سرانجام در اندیشه برخی فیلسوفان نوکانتی همچون فیشته حتی به الحاد گراییدند. فابرو درباره الحاد مدرن می‌نویسد: «در روزگار قدیم الحاد پدیده‌ای نادر می‌نمود، اما همین که کوژیتو به صحنه

۱. منظور از مشرکانه بدین معناست که در کنار «خدا»، «انسان» نیز در فرایندهای این جهانی دخالت داده می‌شود.





آمد، الحاد ساختاری همه‌جانبه به خود گرفت» (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۲). بدین ترتیب، گرچه خود دکارت به دلیل ابهامی ذاتی در افکارش از الحاد طفره می‌رفت، عناصر اصلی این مشکل بر نسل‌های آینده سایه افکند. به‌ویژه با نفوذ مبانی فلسفه کانت همواره این ایراد بر فلسفه دکارت (برهان وجودی دکارت بر اثبات وجود خدا) مطرح شد که نمی‌توان از تصور موجود کامل، وجود واقعی آن را استنتاج کرد؛ بلکه «از مفهوم خدا تنها می‌توان امکان وجود او را ثابت کرد، نه واقعیت او را» (قنبری، ۱۳۸۸: ۳۳۷). ضمن اینکه دور باطلی که از ابتدای وجود خدا بر وجدان انسان و به‌عکس در فلسفه دکارت مطرح شده بود، نوعی تناقض معرفت‌شناختی و وجودشناختی برای انسان مدرن پدید آورده بود که همین امر بعدها زمینه‌ساز الحاد در فلسفه جدید گردید و در تمامی نحله‌های فلسفی خودنمایی کرد. عمومیت الحاد در عصر جدید به زمینه‌سازی در جهت تقویت مبانی آن در قالب طرح مسائلی مانند مسئله شرّ در فلسفه دین هیوم انجامید (Hume, 1991: 153).

ششم - عامل اخلاقی دانستن خدا: یکی دیگر از مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید که به باور دیویس مبنای طرح مسئله شرّ در آرای الهیات جدید شده، عامل اخلاقی دانستن خدا و در واقع یکسان‌پنداری شأن اخلاقی خالق و مخلوق است. در فلسفه جدید «قانون اخلاقی» موضوعی مستقل تلقی می‌گردد که خداوند و فعل او نیز مانند انسان و رفتار او مطابق قواعد و موازین اخلاقی سنجیده می‌شود؛ درحالی که مطابق الهیات سنتی هرگز نباید شأن اخلاقی خدا و انسان را به یکسان انگاشت. در سنت اخلاق مسیحی، حیات اخروی به‌عنوان حیات حقیقی، جلب رضای الهی به‌عنوان فضیلت اخلاقی، فداکردن دنیا در راه عقبی به‌عنوان سعادت و تکامل انسان تفسیر می‌شد، ولی با اصالت و حقانیت‌بخشی به «طبیعت» در اندیشه‌های فیلسوفانی مانند هیوم، نویسندگان دایره‌المعارف در فرانسه و جان لاک و منتسکیو، همه این مفاهیم رنگ باخت و با احیای ناتورالیسم اخلاقی یونانی، حیات دنیوی و زندگی طبیعی انسان ارزش و اصالت یافت و «طبیعت و سرشت انسان» تنها معیار و منشأ بایدهای اخلاقی معرفی شد (هیوم، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۲)؛ به نقل از: مقدمه دکتر منوچهر صانعی درّه‌بیدی).

کانت نیز در توجیه چگونگی استقلال اخلاق از دین در فلسفه جدید اظهار می‌دارد

که «چون اخلاق بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد و صاحب اختیار مبتنی است و از آنجا که انسان به واسطه عقل به قواعدی نامشروط پایبند است، نه به ایده موجود دیگری بالاتر از خود نیاز دارد تا تکلیف خود را تشخیص دهد و نه به نیروی انگیزه بخشی جز خود قانون اخلاقی نیازمند است» (kant, 2009: 3). بنابراین، برخلاف الهیات سنتی، در فلسفه جدید و به تبع آن در الهیات جدید به سبب مستقل دانستن اخلاق از خدا، فعل خدا نیز به مانند انسان تحت قواعد اخلاقی سنجیده شد و به همین دلیل، مسائلی مانند مسئله شرّ برای انسان مدرن مطرح گردید.

هفتم - تقابل مفهوم خدا با مفهوم انسان: «خدا» در فلسفه جدید به عنوان یکی از مقولات ذهنی «عقل انسانی» که نقشی ابداعی (ماتقدم یا استعلایی) دارد و عهده دار تنظیم اندیشه است تصور شد و بنابراین، مفهوم سنتی «خدا» در دستگاه فلسفی کانت و پیروان او مفهومی دیگر یافت و تنها به عنوان یک اصل تنظیم کننده تلقی گردید که به هیچ وجه نمی توان آن را اصلی تأسیس کننده دانست که دارای مطابق واقعی در خارج باشد (نک: کونگ، ۱۳۸۸: ۳۵۹).

از سوی دیگر، با سیطره اومانیسم در فلسفه جدید، مسائل جدیدی برای انسان مدرن مطرح گردید که یکی از آنها «مسئله خدا» بود؛ یعنی این مسئله که اگر انسان اصیل است، پس خدا چیست؟ بدین سان در فلسفه جدید «مسئله خدا» همچون بخشی از مسئله بنیانی تر از خودبیگانگی و اصالت بشر مطرح شد و بعدها الحاد روش مند در بینش علمی جدید به سادگی مسئله وجود خدا را از صحنه خارج ساخت. از منظر فیلسوفان عصر جدید تأیید وجود خدا به معنای بیگانه کردن انسان از خودش و از دیگران تلقی شد و به مرور رواج گسترده این «جهان بینی»، چارچوبی نظام مند یا فضای فرهنگی جدیدی را ایجاد کرد که «پرسش های ما درباره معنا، ارزش و اصالت تجارب و زندگی مان درون آن شکل می یابند» (مسترسن، ۱۳۸۹: ۱۳ - ۲۱).

۲. تحوّل پارادایمی از الهیات سنتی به الهیات جدید

در دوره جدید تحت تأثیر فلسفه های جدید به تدریج نوعی انتقال از پارادایم فلسفی سنتی و





مابعدالطبیعی به پارادایم فلسفه‌های جدید روی داد. در فلسفه دکارت با طرح مفاهیمی مانند «شخص‌انگاری خدا» و مقولات شخصی مانند «عامل اخلاقی دانستن خدا» و «خدا - انسان‌انگاری» این انتقال از فلسفه سنتی به جدید پایه‌گذاری شد و در فلسفه‌های کانت، هگل، کرکگور، اگزیستانسیالیسم و در مجموع انسان‌شناسی فلسفی به‌عنوان یک ابزار الهیاتی عمده جایگزین مابعدالطبیعه گردید. با توجه به تأثیرپذیری الهیات جدید از فلسفه جدید، این انتقال در مفاهیم الهیاتی نیز نفوذ کرد که البته الهیات کاتولیک به‌طور عمده می‌کوشید خود را از آن محفوظ دارد. در این فرایند مارتین لوتر تلاش کرد زبان الهیاتی را از مقولات مابعدالطبیعی به مقولات مربوط به «تجربه شخصی» انتقال دهد. این انتقال کانون بحث از مابعدالطبیعه به «شخص»، بعدها در رویکرد انسان‌شناختی رانر و لانرگان، الهیات روان‌شناختی سباستین مور و تفسیر وجودی رودلف بولتمان خودنمایی کرد (همتی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). در واقع می‌توان گفت در فلسفه جدید غربی نسبت به فلسفه سنتی، نوعی تحول پارادایمی (Paradigm Shift) در تعریف مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «عقل»، «اخلاق»، «انسان»، «دین» و ... پدید آمد که این تحول پارادایمی به مباحث الهیاتی نیز تأثیر گذاشت؛ برای مثال، مسیح‌محوری به جای خدامحوری؛ معقولیت به جای صدق؛ آغاز با انسان به جای خدا؛ عقل‌گرایی و علم‌گرایی به جای نقل‌گرایی و نص‌گرایی؛ ماهیت تفسیری به جای ماهیت دفاعیاتی نشانه‌های این تحول پارادایمی در الهیات معاصر هستند (همان: ۱۳۵-۱۳۹). همین تحول در نظام مفاهیم، در طرح و حتی در نوع تبیین بسیاری از مسائل الهیاتی جدید تأثیرگذار بوده است. در ادامه به بررسی تأثیر دو پارادایم یادشده و نیز تحول پارادایمی پیش‌گفته بر نوع تبیین مسئله شرّ می‌پردازیم.

الف) مسئله شرّ در پارادایم الهیاتی سنتی

درباره فعل خدا در جهان، الگوی پیشنهادی آکوئیناس و به تبع او برایان دیویس و دیگرانی که در سنت الهیات سنتی می‌اندیشند با الگوی تبیینی فیلسوفان دین معاصر متفاوت است. از همین رو، نوع تبیینی که این متفکران از مسائل فلسفی و الهیاتی مانند مسئله شرّ ارائه می‌دهند نیز متفاوت است. در الهیات سنتی متفکران نگاهی از بالا به

مسائل دارند؛ یعنی ابتدا وجود خدا را اثبات می‌کنند و سپس با بررسی صفات و افعال الهی درباره کیفیت فاعلیت الهی در عالم نظریه‌پردازی می‌کنند. عقل در الهیات طبیعی آکوئیناس و دیگر فیلسوفان در الهیات سنتی، نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کنندگی مفاهیم ایمانی را دارد؛ یعنی در این نظام‌های الهیاتی تلاش می‌شود اصول و مبانی ایمانی تا آنجا که قابل درک است، تفسیر عقلانی شود تا همه‌پذیرتر گردد. بنابراین، آکوئیناس در الهیات طبیعی صرفاً با براهین عقلی سخن نمی‌گوید، بلکه در این الهیات «ایمان» است که نقش اصلی را دارد و طرح کلی و مبدأ و غایت را ارائه می‌دهد و نقش عقل و فلسفه در این میان، توضیح محتوا و ارائه طریق برای فهم مبدأ و چگونگی رسیدن به غایت است. در الهیات طبیعی از تمام موضوعات فلسفی به صورت کاملاً آزاد بحث نمی‌شود، بلکه حقیقت وجود و آغاز و انجام عالم (مبدأ و معاد) را که موضوع اصلی الهیات است (وجود خدا)، ایمان دینی به انسان قبولانده است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۱۲-۴۱۳) و انسان معتقد به مبانی الهیات سنتی تلاش می‌کند با توجه به قطعی دانستن وجود خدا در نظام معرفتی‌اش، برای مسائل و پرسش‌های فکری خود راه‌حل‌های معقولی بیابد و به توجیه فعل خدا در عالم بپردازد؛ درحالی‌که در الهیات جدید و معاصر حتی فیلسوفان دین‌خدا باور در استدلال‌های خود همواره در پی اثبات معقولیت خدا باوری هستند.

در پارادایم الهیاتی سنتی، «وجود خدا» هرگز برای انسان مؤمن مسئله نیست و وجود انسان در تقابل با وجود خدا قرار ندارد و خدا به‌عنوان خالق تمام هستی انسان و عالم است و انسان تنها یکی از مخلوقات الهی است که تلاش می‌کند به فهمی معقول از فاعلیت الهی در هستی دست یابد. از این‌رو، فیلسوف در الهیات سنتی شرور موجود در عالم را همواره به نفع وجود خدا تبیین و توجیه می‌کند؛ در حالی‌که در فلسفه و الهیات جدید «وجود خدا» به‌عنوان یک مسئله معرفتی برای انسان مدرن مطرح شده است؛ برای مثال، رویکرد فکری آکوئیناس درباره فاعلیت خدا در جهان به لحاظ مبنایی با رویکرد فیلسوفان به‌طور کلی و با رویکرد فیلسوفان عصر روشنگری به‌طور ویژه متفاوت است.

خدا در اندیشه آکوئیناس وجود مطلق و نامتناهی و واجد هرگونه کمال وجودی است. وی طریقه صدور موجود متناهی از علّت نامتناهی را «خلقت» می‌نامد. بنابراین، در





الهیات آکوئیناس از سویی خدا به عنوان فعل محض وجود تعریف می‌شود که علت وجود یافتن موجودات متناهی است و از سوی دیگر، مفهوم خلقت برای تبیین کلیت آنچه وجود دارد است؛ یعنی خلقت همان اعطای وجود است و بر این اساس، هر چیزی در عالم خلق مانند حرکت و زمان تنها ظهورات مخلوقات هستند و مقصود از خلقت، خلق از عدم است. بنابراین، وجود مخلوق در نسبت با خدا وجودی ممکن است. بدین ترتیب، جهان خلقت بی‌نهایت فروتر از خالق و در وابستگی کامل وجودی با او قرار دارد. همچنین از آنجا که عقل و اراده جزو ذات خداست، بنابراین، جهان با نوعی ضرورت طبیعی از خدا به وجود نمی‌آید، بلکه محصول نوعی عقل و اراده است. بر این اساس، تمام معلول‌ها و آثار خدا به نحو ازلی در او وجود دارند، اما از آنجا که خدا عقل نامتناهی است و عقل او همان وجود اوست، تمام معلول‌های او مطابق با نحوه وجود او، در خدا به نحو ازلی و قدیم حضور دارند. پس، خدا قبل از ایجاد همه معلول‌هایش به آنها علم دارد.

با این بیان، اگر جهان وجودش را مرهون یک علت کامل (قادر، عالم و خیرخواه مطلق) است، پس نقص‌ها و کاستی‌های جهان را نمی‌توان به خدا نسبت داد، بلکه نقص‌های جهان در واقع محدودیت‌های مرتبه وجودی مخلوقات هستند که از آنها به شرّ تعبیر می‌شود که البته این محدودیت‌ها یا شرور گاهی لازمه خیرهای برتر در جهان مادی نیز هستند. پس شرّ به معنای دقیق کلمه امری وجودی نیست، بلکه امر عدمی است. بر این اساس، گفتن اینکه خدا نه فقط جهان را، بلکه شرور موجود در جهان را نیز خلق کرده است، بدین معنا خواهد بود که خدا عدم را خلق کرده است (نک: ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۶-۵۱۹)؛ در حالی که عدم چیزی نیست که مجعول واقع شود.

به بیان دیگر، برداشت آکوئیناس از فعل الهی بر تمایز میان علل اولیه و ثانویه متمرکز است. طبق دیدگاه آکوئیناس خدا نه به طور مستقیم، بلکه به واسطه علل ثانویه در امور جهان دخالت می‌کند. وی با تمسک به علل ثانویه به مسائلی می‌پردازد که به وجود شرّ در جهان ارتباط پیدا می‌کند. بر اساس تبیین آکوئیناس از رابطه خدا و جهان، شرّ را نباید به فعل مستقیم خدا نسبت داد، بلکه باید به سستی و ضعف علل ثانوی نسبت داد که خدا از طریق آنها در جهان مداخله می‌کند. خدا علت نخستین و عوامل گوناگون در جهان علل ثانویه‌ای هستند که به خدا وابسته‌اند.

ارسطو با رویکردی طبیعی معتقد بود علل ثانویه به طور مستقل از خدا در جهان عمل می‌کنند، ولی آکوئیناس که رویکردی دینی دارد این نظر را نمی‌پذیرد و هرگز به استقلال علل ثانویه از علت نخستین یعنی خدا اعتقاد ندارد. به باور آکوئیناس خدا «محرک نامتحرک»، یعنی علت نخستین هر عملی است که بدون وی هیچ چیزی نمی‌تواند رخ دهد؛ بنابراین، خدا پدیدآور و محرک نخستین همه عالم است و عالم به صورت سلسله‌ای طولانی از علل ثانویه تحت قیومیت ایجاد حق تعالی است. خدا نه به طور مستقیم، بلکه با هدایت سلسله‌ای از حوادث در جهان فعالیت می‌کند و در واقع شرور در عالم نتیجه محدودیت‌های وجودی این حوادث است. طبق تقریر آکوئیناس خدا فرایندی را آغاز کرده است که فعل خود را در آن به علل ثانویه موجود در نظام طبیعی عالم واگذار کرده و تحت هدایت خودش به پیش می‌برد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۲۷).

همچنان که روشن است با توجه به مبانی فلسفی و الهیاتی در پارادایم سنتی و با عنایت به تعریف مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «فاعلیت الهی» و «مفهوم خلقت» و نیز نقش اساسی تبیین‌های وحیانی در نظام معرفتی انسان، در این نظام معرفتی مسئله شرّ در قالب یک پرسش فلسفی مطرح می‌شود و پاسخی که در این پارادایم الهیاتی به مسئله شرّ داده می‌شود، در قالب تئودیه‌هایی مانند «عدمی بودن شرّ» یا «لازمه خیر برتر بودن شرّ» است که در ادامه به تحلیل مفهومی آن از دیدگاه برایان دیویس پرداخته‌ایم. براین اساس، در پارادایم سنتی، وجود شرّ در نظام عالم اساساً مسئله‌ای برای خدا باوری نیست. توضیح اینکه در پارادایم فلسفی سنتی از میان نسبت‌های چهارگانه منطقی، میان خیر و شرّ تقابل از نوع «عدم و ملکه» برقرار بود؛ یعنی شرّ عدم خاص در نظر گرفته می‌شد و نه عدم مطلق و از همین رو، چون وجود همزمان دو طرف این نسبت، یعنی «شرّ» و «خدا» هیچ گونه منافاتی ندارد، اساساً وجود همزمان خدا و شرّ در عالم را «مسئله» نمی‌دانستند و در واقع شرّ در عالم را تنها به‌عنوان شبهه‌ای معرفتی و پرسشی علمی تلقی می‌کردند و خود بر اساس مبانی الهیات سنتی پاسخ‌هایی بدان فراهم می‌کردند؛ این در حالی است که با توجه به مبانی فلسفه جدید شرور موجود در عالم امری وجودی در عالم تلقی می‌گردد و با توجه به تعریفی که از خدا و نسبت او با انسان صورت می‌گیرد، شرور در عالم به‌عنوان مسئله‌ای علیه خدا باوری تلقی می‌شود.



ب) مسئله شرّ در پارادایم الهیاتی معاصر

طرح مسئله شرّ به شکل امروزی و در تقابل دانستن آن با «وجود خدا» در پی فلسفه‌ورزی‌های فیلسوفان جدید همچون رنه دکارت، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت و ... نمود بیشتری یافته است. دیوید هیوم برای نخستین بار بر اساس مبانی عقلی و تجربی فلسفه جدید در برهان‌ها و استدلال‌های خداباوری، نقادی‌های جدی وارد کرد که مهم‌ترین این نقدها در قالب مسئله شرّ بیان شده است. در واقع اگر بخواهیم روند تاریخی طرح مسئله شرّ در عصر جدید را پی بگیریم می‌توانیم گفت که در آغاز، خداباوری طبیعی این اندیشه را تبلیغ می‌کرد که خدا جهان را آفرید و این استعداد را در آن نهاد تا بدون نیاز به حضور یا مداخله مستمر خویش به فعالیت ادامه دهد. بنابر این دیدگاه که به‌ویژه در سده هجدهم گسترش یافت، جهان کاملاً مستقل و قائم بالذات است و خدا در کار آن مداخله‌ای نمی‌کند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۲۵-۴۲۶). بعدها این تقریر از فعل خدا در جهان به این پرسش الحادی انجامید که آیا می‌توان خدا را از جهان نیوتنی حذف کرد؟ و اگر کاری وجود ندارد که خدا انجام دهد، دیگر چه نیازی به حضور خدا و اثبات مشیت الهی برای جهان است؟ این پرسش پاسخ خود را در این تعلیقه سیمون لاپلاس (۱۷۴۹-۱۸۲۷ م.) یافت که می‌گفت: «من نیازی به این فرضیه [خدا] ندارم» (همان: ۴۲۶).

بنابراین، با سیطره جنبش روشنگری، انتقادات از الهیات سنتی مسیحی نیز در حوزه‌های مختلفی گسترش یافت و این انتقادات در سه مرحله شدت بیشتری به خود گرفت و سرانجام با طرح مسائلی در تقابل با اصل وجود خدا جنبه الحادی به خود گرفت. در مرحله نخست فیلسوفانی مانند جان لاک این‌گونه استدلال کردند که باورهای مسیحیت مبنای طبیعی و عقلانی دارند و می‌توانند در بررسی‌های نقادانه تاب بیاورند. در واقع، این جنبش اصالت بشری، نخست با ارائه برداشتی طبیعی از دین، می‌کوشید آموزه‌های دینی را در خدمت بشر درآورد، ولی در مرحله دوم استدلال شد که چون اندیشه‌های اساسی مسیحیت عقلانی‌اند، می‌توان آنها را از خود عقل به دست آورد و دیگر نیازی به توسل به مکاشفه الهی و وحی نیست. در این مرحله فیلسوفانی مانند جان تولند (John Toland) و



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

متیو تیندال (Matthew Tindal) مسیحیت را اساساً روگرفتی از دین طبیعی دانستند. بر این اساس، مکاشفه یا وحی تنها تأیید دوباره و منطقی واقعیت‌های اخلاقی است که عقل اشراق یافته پیشاپیش بدان دسترسی دارد. در مرحله سوم با اعتقاد به کارآمدی مطلق و سیطره عقل سنجشگر مدرن، توانایی عقل برای داوری درباره وحی و مکاشفه پذیرفته شد و استدلال شد که عقل به تنهایی می‌تواند به داوری درباره باورها و آیین‌های مسیحی پردازد و عناصر غیرعقلانی مانند وحی و مکاشفه الهی را از آن بزدايد.

با سیطره عقل خودبنیاد مدرن، انسان مدرن بسیاری از باورها در الهیات سنتی را در تعارض با اصول فکری خود تشخیص داد؛ برای مثال، عقل روشنگری مفهوم وحی و مکاشفه را امری فوق طبیعی و مردود دانست. از همین رو، در موضوعاتی مانند «حجیت کتاب مقدس»، «هویت عیسی مسیح»، «آموزه تثلیث» «مفهوم معجزه»، «مفهوم گناه ازلی» و «مسئله شرّ» تردیدهای جدی روا داشته شد؛ برای مثال، جنبش روشنگری تحولی اساسی در نگرش به وجود شرّ در جهان ایجاد کرد. در تلقی‌های دینی وجود شرّ خطری برای انسجام مسیحیت نبود و تناقض ضمنی در وجود خدا و وجود شرّ مانعی بر سر راه ایمان تلقی نمی‌شد؛ درحالی که این وضعیت در جنبش روشنفکری تفاوت اساسی یافت؛ بدین معنا که وجود شرّ در مقابل وجود خدا و مانعی برای اعتبار و انسجام ایمان مسیحی تلقی شد (همان: ۱۵۰-۱۵۵).

بر این اساس، طرح مسئله شرّ و نیز پاسخ به آن در رویکرد الهیاتی جدید با این پیش فرض‌های معرفتی انسان مدرن مطرح شد که خدا برخلاف تصور الهیات سنتی، دیگر به عنوان خالق و منشأ وجود (مبقی و وجود تام) تلقی نگردید. همچنین در این رویکرد خدا در نسبت با انسان به عنوان «شخص» تلقی شد؛ یعنی مانند انسان‌ها موجودی این جهانی فرض شد و نیز «اخلاق» مقوله‌ای مستقل از اراده الهی دانسته شد که حتی خداوند نیز باید مشمول قواعد اخلاقی باشد (Davies, 2006: 124)؛ از این رو، فیلسوفان جدید خداناباور مانند هیوم و ... و حتی فیلسوفان خداباوری مانند سوئیبرن و موافقان او با این ذهنیت، معتقد شدند که ما انسان‌ها فهمی کامل از مفهوم خیر و خوب آن گونه که خدا باید باشد در اختیار داریم و واقعاً می‌توانیم «خدا بودن» را تصور کنیم (Swinburne, 1993: 107).





بر این اساس، فیلسوفان خداناباور با قبول وجود شرور در عالم، در قالب مسئله منطقی شرّ (ناسازگاری وجود خدا و وجود شرّ) و یا مسئله قرینه‌ای شرّ (قرینه‌دانستن شرّ علیه خدا باوری)، به انکار وجود خدا پرداختند و به الحاد روی آوردند و در مقابل، فیلسوفان خدا باور نیز کوشیده‌اند با همان مبانی فلسفه جدید به این اتهام‌های خداناباورانه پاسخ گویند؛ در حالی که بسیاری از تعریف‌ها از مفاهیم الهیاتی، در فلسفه جدید به اصطلاح تحول پارادایمی یافته است. در باور دیویس و مطابق با الهیات سنتی، اشخاص انسانی بخشی از عالم مخلوق هستند و با چنین ملاحظه‌ای موجود مخلوق هرگز نمی‌تواند به چستی خالق خود و فهم دقیق صفات و افعال او پی برد و از این‌رو، انسان همواره در فهم و شناخت خدا و فعل او به نقص معرفتی دچار است و نباید فهم کامل خداوند و کیفیت فعل او را ادعا کند (Davies, 1992: 132).

نیز در بخشی از این رویکرد جدید یعنی در الهیات پویشی و حتی در باور فیلسوفانی که به موضوعاتی مانند لزوم معجزه الهی در طبیعت برای رفع شرور تأکید می‌ورزند، این‌گونه تصور می‌شود که خدا باید به دلیل شرور در عالم نوعی تغییر را در خود پذیرا گردد تا شرور را از انسان و عالم انسانی بازدارد؛ در حالی که مطابق با الهیات سنتی، خدا - یعنی خالق هستی - نمی‌تواند چیزی باشد که توسط آفریده‌های خودش دستخوش تغییر و انفعال باشد (Davies, 2006: 71-74).

همچنان که پیش‌تر گذشت مستقل‌دانستن اخلاق از خدا و نیز یکسان‌انگاری شأن اخلاقی خدا و انسان از مؤلفه‌های پارادایم الهیاتی جدید است که به باور دیویس نفوذ این عقیده نادرست در میان اندیشمندان به مطرح‌شدن اشکالات جدّی به اندیشه خدا باوری انجامیده است که از جمله آنها مسئله شرّ است. همچنین در رویکرد الهیاتی فیلسوفان خدا باور معاصر اولاً همنوا با فیلسوفان خداناباور و برخلاف تلقی غالب فیلسوفان سنتی، شرور در عالم امری واقعی (وجودی) و تجربی دانسته شده و به‌عنوان مسئله‌ای برای خدا باوری تلقی شده است؛ در حالی که اساساً با توجه به مبانی الهیات سنتی از جمله مساوت وجود با خیر، شرّ بنابه تحلیل فلسفی امری عدمی و در واقع طفیلی خیر است، نه وجودی مستقل (Ibid.: 177)؛ ثانیاً در پاسخ به مسئله شرّ، تصور

نادرست فیلسوفان جدید از خدا (شخص بودن و فاعل اخلاقی بودن) پیش فرض گرفته می‌شود و بر مبنای آن تلاش می‌شود خداوند به لحاظ اخلاقی از ارتکاب شرّ تبرئه شود؛ در حالی که در الهیات سنتی، خداوند موجودی فراشخصی تلقی می‌گردد و فاعلیت اخلاقی خدا نیز متناسب با اقتضای وجود و صفات کمالی او فهم می‌گردد.

نکته دیگر اینکه به باور دیویس در رویکرد الهیاتی جدید «مفهوم اختیار» در انسان به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویا اختیار انسان مستقل از اراده خداست و خدا هیچ‌گونه فاعلیتی بر آن ندارد. بر این اساس، یکی از نقدهای جدی برایان دیویس به پلنتینگا که دفاعیه مبتنی بر اختیار را در پاسخ به مسئله شرّ ارائه داده این است که وی در این دفاعیه، متناسب با مبانی فلسفه جدید مفهوم «اختیار» را مستقل از اراده خدا فهمیده است (نک: پلنتینگا، ۱۳۸۴)؛ یعنی در پاسخ به مسئله شرّ به این رهیافت رسیده است که با توجه به مفهوم اختیار در انسان، وقوع شرّ در عالم انسانی امری حتمی است و حتی خداوند نیز چاره‌ای از آن ندارد و حال آنکه بنا بر مبانی الهیات سنتی، تمام اراده‌ها از جمله اختیار انسان به اراده الهی وابسته است.

بر این اساس، به باور دیویس چون مبانی طرح مسئله شرّ در عصر جدید بر تصورات ناصحیح از مفاهیم اساسی الهیاتی مبتنی است، مسئله شرّ در پارادایم جدید هرگز نمی‌تواند به پاسخی قانع کننده دست یابد. دیویس معتقد است مبانی فکری و تعریف‌هایی که فیلسوفان دین از مفاهیمی مانند فاعلیت خدا و واقعیت شرّ ارائه می‌دهند اشتباه است و با بسیاری از آموزه‌های الهیات سنتی و حتی نصوص کتاب مقدس سازگاری ندارد. همچنین می‌توان گفت در فلسفه دین جدید و معاصر نسبت خیر و شرّ از نوع تقابل تناقض فرض می‌شود و از همین رو، «وجود شرّ» در مقابل «وجود خدا» به عنوان مهم‌ترین «مسئله» علیه خدا باوری و مهم‌ترین پایگاه الحاد در فلسفه جدید قلمداد می‌شود. این گونه رویکرد فلسفی به مسائل الهیاتی مانند مسئله شرّ، اساس اعتراض نو تومیس‌هایی مانند برایان دیویس و ... در الهیات کاتولیک مسیحی است که در ادامه به بررسی بیشتر آن می‌پردازیم.



۳. برابری دیویس و مسئله شر

پس از آنکه «انسان بما هو انسان» در فلسفه جدید به جای «خدا» در فلسفه و الهیات سنتی نشست، مسئله‌های جدیدی نیز برای بشر مدرن مجال طرح یافتند؛ از جمله در اندیشه دیوید هیوم و تابعان او مانند جی. ال. مکی و ...، مسئله شر به‌عنوان یکی از مسائل عمده علیه خداآوری مطرح شد که از آن زمان تاکنون فیلسوفان بسیاری مانند پلنتینگا، سوئینبرن، جان هیک و ... تلاش کرده‌اند برای این مسئله الهیاتی پاسخ‌هایی فراهم کنند. در این میان، برابری دیویس از متفکران دینی کاتولیک که بر مبنای الهیات سنتی آکوئیناس می‌اندیشد، در چندین مقاله و کتاب هم طرح مسئله شر در اندیشه فیلسوفان خدا‌ناباور و هم پاسخ‌های ارائه‌شده بر آن در آرای فیلسوفان خدا‌ناباور را نقد کرده است؛ دلیل این مطلب آن است که دیویس بر مبنای الهیات آکوئیناس و مبتنی بر پارادایم سنتی مسیحی می‌اندیشد، ولی دیگر فیلسوفان دین که رویکردهای رقیب در اندیشه او به‌شمار می‌آیند، درون پارادایم فلسفه جدید و بر اساس نظام مفهومی فلسفه تحلیلی معاصر می‌اندیشند؛ برای مثال، در حالی که در اندیشه فیلسوفان جدید و معاصر، اساساً مفهومی مانند «فاعلیت الهی یا علیت وجودی» و «خالقیت و خلق از عدم» مطرح نیست، دیویس بر اساس پارادایم سنتی بر مفاهیمی مانند «ابتدای وجود بر خیر»، «مساوقت وجود و خیر»، «خلق از عدم»، «تفاوت خالق و مخلوق» و ... بسیار تأکید می‌کند و برای مثال، با تأکید بر مفهوم خلق از عدم می‌گوید که «خالق» کسی است که «وجود» می‌بخشد و «مخلوق» با دریافت «وجود» از عدم به هستی راه می‌یابد و لذا مخلوق تمام هستی‌اش را از خالق دارد (Davies, 2006: 31 & 51). همچنین چون «وجود» در الهیات سنتی مساوق با «خیر» و «شر» امری عدمی است، مخلوق با موجود شدن در واقع وجودی کاملاً «خیر» از خالق می‌گیرد و از شر به‌دور است. از همین رو، دیویس همان پاسخ معروف در فلسفه سنتی بر مسئله شر، یعنی تئودیهسه «عدمی بودن شر» را تحلیل فلسفی می‌کند و معتقد است اگر مفاهیمی مانند «وجود»، «خدا»، «خالق»، «مخلوق» و «انسان» متناسب با مبانی الهیات سنتی تعریف و تبیین شوند، پرسش‌های فلسفی درباره شرور در عالم نیز راه‌حل‌های معقول می‌یابند و مسائلی مانند «مسئله شر»، در الهیات سنتی هرگز در مقابل «وجود» خدا و



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶



به‌عنوان «مسئله» (problem) مطرح نمی‌شوند. بر همین اساس، دیویس معتقد است مسئله شر در اندیشه فیلسوفی مانند آکوئیناس اساساً مسئله نیست (Davies, 2011: 5-8). این در حالی است که فیلسوفان جدید مفاهیم مابعد الطبیعی و الهیاتی سنتی مانند «وجود»، «خدا» و ... را نیز متناسب با پارادایم فلسفی جدید می‌نگرند و از همین منظر، فیلسوفان خداناباوری مانند جی. ال. مکی در صورت‌بندی منطقی از برهان شر «وجود خدا» را در تقابل با «وجود شر» تلقی می‌کنند و کسانی مانند ویلیام رو در تقریر قرینه‌ای از برهان شر، شرور گزاف در عالم را قرینه‌ای علیه خداناباوری می‌پندارند و خدا را (به‌فرض وجود داشتن) در ایجاد شر در عالم مقصر می‌شناسند. در مقابل، فیلسوفان خداباور نیز می‌کوشند خدا را از این اتهام تبرئه کنند؛ ولی دیویس چون بر مبنای پارادایم فلسفه و الهیات سنتی به‌ویژه تومیسیم می‌اندیشد، نحوه مواجهه این هر دو دسته با مسئله شر را نقد می‌کند (نک: Davies, 2006: ch. 4, 5 & 6).

دیویس دلایل فیلسوفان دین معاصر درباره عدم امکان همبودی خدا و شر در عالم را که یکی از مقدمات خداناباوران در مسئله شر است رد می‌کند و حتی با قبول وجود شرور در عالم، آن را «مسئله‌ای» علیه خداناباوری نمی‌داند و سپس در مرحله بعد با تقسیم شر به دو قسم شر معطوف به رنج (Evil suffered) و شر ایجادی (Evil done)، به تحلیل نوع وجود شر می‌پردازد و حتی با تفسیر خاصی که از شرور طبیعی دارد، بسیاری از شرور را به عامل‌های انسانی نسبت می‌دهد و آنها را بی‌ارتباط با فاعلیت الهی می‌داند. بنابراین شر را نه امری واقعی، بلکه امری عدمی و طفیلی وجود خیر معرفی می‌کند (Ibid.: 176-180). وی با بی‌اعتبار دانستن مسئله شر، می‌گوید که برای من وجود شر در عالم اساساً مسئله نیست، بلکه مسئله برای من این است که چرا خیرهایی در عالم نیست؟ همچنین او برخلاف رویکرد فیلسوفانی مانند جان‌هیگ که پس از تحلیل‌های بسیار سرانجام شر را یک راز می‌داند، در ردی آشکار بر او می‌نویسد: «شر در عالم هستی یک راز یا یک مسئله نیست، بلکه من به «راز بودن» یا «مسئله بودن» خیر تأکید می‌کنم و پرسش مطلوب من این است که «چرا خیر از آنچه هست بیشتر نیست؟» (Ibid.: 4).

همچنین دیویس در نقد یکسان‌نگاری شأن اخلاقی خدا و انسان در فلسفه جدید



معتقد است اگر به تفاوت‌های میان خالق و مخلوق ملتزم باشیم، درخواست یافت که خالق نمی‌تواند هرگز با مخلوق هم‌رتبه فرض شود؛ خالق به وجود آورنده هستی مخلوقات از عدم است؛ مخلوقاتی که اصل در وجود آنها عدم آنها بوده، ولی خدا آنها را از عدم به منصفه وجود آورده است (Ibid.: 52)؛ از این رو، هرگز نباید شأن اخلاقی خدا با مخلوقات را یکسان فرض کرد و سپس خدا را به سبب ارتکاب شرور به لحاظ اخلاقی مقصر شمرد؛ در حالی که در استدلال‌های فیلسوفان دین معاصر به دلیل اصالت بخشی به «انسان»، همان منظر اخلاق انسانی به خدا نیز تسری داده می‌شود و به همین دلیل، مسئله‌های جدیدی مانند مسئله شرّ اخلاقی مجال طرح می‌یابند و حتی فیلسوفان خدا باور که البته خود درون همین پارادایم‌های مفهومی می‌اندیشند، خواسته یا ناخواسته مبانی فلسفی چنین تفکری را می‌پذیرند و می‌کوشند به این مسائل پاسخ دهند؛ برای مثال، به منظور تبرئه اخلاقی خدا از ارتکاب شرّ، تلاش می‌کنند به نوعی خداوند را پایبند به قواعد اخلاقی (جهان‌شمول) نشان دهند و افعال الهی را توجیه اخلاقی کنند؛ این در حالی است که به اعتقاد برایان دیویس این گونه تصور از «خدا» و «اخلاق» در عصر جدید اشتباه مقولی (category mistake) است (Ibid.: 105)؛ زیرا در این گونه تلقی از خدا باوری، «خدا» نیز هم‌ردیف مخلوقات و در جایگاهی تصور می‌شود که باید تابع قواعد اخلاق انسانی باشد.

البته به باور دیویس این به معنای عدم مطابقت افعال الهی با قواعد اخلاقی نیست، بلکه او خدا را فراتر از تمامی قواعد انسانی از جمله قواعد اخلاقی می‌داند و در واقع افعال خدا را بر اساس مطابق بودن با طبیعت و ذات الهی تبیین می‌کند. او بر پایه مبانی توماسی میان ذات و فعل خدا عینیت قائل است و بر همین اساس، اخلاق خدا را به عمل کردن به اقتضای طبیعت و ذات الهی استناد می‌دهد؛ یعنی همین که خدا مطابق طبیعت و ذات خود عمل می‌کند، این امر به معنای اخلاقی بودن افعال الهی است. در این معنا دیگر خدا با معیارهای اخلاق انسانی سنجیده نمی‌شود، بلکه طبیعت و ذات الهی خود معیار رفتار و عمل اخلاقی خداست؛ یعنی به باور دیویس و بر خلاف باور فیلسوفان دین معاصر خیر اخلاقی بالاترین نوع خیر نیست، بلکه خداست که عالی‌ترین

نوع خیر است و این خیربودن خدا در الهیات سنتی، مفهومی مربوط به ذات خداست که در آن «خیر» و «وجود» مساوق هم‌اند. بر همین اساس، وی معتقد می‌شود که اگر شأن اخلاقی خدا را متفاوت از اخلاق انسانی بدانیم، دیگر خداوند را به دلیل ارتکاب شرّ در عالم به لحاظ اخلاقی مقصر نخواهیم شناخت (Davies, 1993: 47).

نتیجه‌گیری

با توجه به تفاوت‌های اساسی در اصول، مبانی، مفاهیم و نظریه‌های مطرح در فلسفه و الهیات سنتی و اصول، مبانی، مفاهیم و نظریه‌هایی که بشر مدرن در فلسفه و الهیات جدید از سر گذرانده است، می‌توان از دو الگوی فکری متفاوت یا دو گونه پارادایم الهیاتی یاد کرد که هر کدام از این دو پارادایم، تبیین‌های متفاوتی از مسئله‌های فکری انسان ارائه داده‌اند. ویژگی بارز این دو پارادایم الهیاتی را می‌توان این گونه بیان کرد که در پارادایم سنتی «ایمان» در رأس هرم این نظام فلسفی است و تفسیری که از «وجود بماهو وجود» ارائه می‌شود، اساس هر گونه تبیین الهیاتی را تشکیل می‌دهد؛ در حالی که در پارادایم جدید متأثر از مبانی فلسفه جدید، «عقل انسان» (خرد خودبنیاد) در رأس هرم الهیات جدید و معاصر قرار دارد و «انسان بما هو انسان» اساس و معیار تبیین‌هاست؛ یعنی همه چیز از منظر انسانی و انسان‌وار نگریده و ارزیابی می‌شود و حتی از خدا و صفات او نیز تصویری انسان‌وار انگارانه ارائه می‌گردد؛ بدین معنا که این انسان است که باید برای هر چیزی غیر از خود تعیین تکلیف کند. بر همین اساس، اینکه هر متفکری کدام پارادایم الهیاتی را مبنای تحلیل‌های خود قرار دهد، نوع تبیین‌های او از مسائل الهیاتی تفاوت می‌یابد؛ برای نمونه با توجه به سیطره مبانی فلسفه جدید در الهیات جدید، انسان مدرن «وجود شرّ» در عالم را در مقابل «وجود خدا» به‌عنوان یک مسئله تلقی می‌کند؛ در حالی که این موضوع در الهیات سنتی اساساً مسئله‌ای جدّی تلقی نمی‌شد.

در این مقاله با طرح موضوع پارادایم‌های الهیاتی در تبیین مسئله شرّ، نشان داده‌ایم که برایان دیویس که درون پارادایم الهیاتی سنتی و مبتنی بر آرای آکوئیناس



می‌اندیشد، با نقادی مبنایی آرای فیلسوفان دین معاصر در زمینه مسئله شرّ، بر این باور است که مسئله‌های الهیاتی انسان مدرن مانند مسئله شرّ در درون پارادایم الهیاتی جدید هرگز پاسخ شایسته نخواهند یافت، زیرا متأثر از مبانی فلسفه جدید تصویری نادرست از مفاهیم الهیات سنتی در بحث خدا و شرّ را پیش فرض گرفته است. از این رو، وی هم بر طرح مسئله شرّ و هم بر تبیین‌های مختلف آن در قالب تئودیه‌ها و دفاعیه‌های گوناگون نقدهایی وارد می‌کند و خود برخی راه‌حل‌های فیلسوفان سنتی به مسئله شرّ به‌ویژه تئودیه «عدمی بودن» شرّ را پذیرفته و تحلیل فلسفی می‌کند.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

کتابنامه

۱. آکوئیناس، توماس (۱۸۸۱م)، مختصر الهیات، ترجمه من اللاتینیبه إلى العربیه: الخوری بولس عواد، بیروت.
۲. پلتنینگا، آلوین (۱۳۸۴)، فلسفه دین، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: طه.
۳. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.
۴. جان آر. سرل (۱۳۸۰)، «فلسفه تحلیلی»، ترجمه محمد سعیدی مهر، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: طه و دانشگاه قم.
۵. دیویس، برایان (۱۳۹۴)، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران: سمت، چاپ هفتم.
۶. راس، جی. جی (۱۳۸۴)، «فلسفه تحلیلی، یک سبک فلسفی»، ترجمه ف. جهان‌بین، نقدونظر، ش ۳۷ و ۳۸.
۷. روی جکسون و دیگران (۱۳۹۱)، فلسفه علم، ترجمه منصور نصیری، تهران: علمی - فرهنگی.
۸. زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، «علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳۴.
۹. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران: سمت.
۱۱. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۲. قنبری، حسن (۱۳۸۸)، دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۱۳. کاپلستن، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش، چاپ دوم.
۱۴. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
۱۵. کونگ، هانس (۱۳۸۸)، «نقد و بررسی مفهوم خدا در فلسفه غرب»، در: قنبری، حسن، دین و اخلاق در نگاه هانس کونگ، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.



۱۶. کوهن، تامس (۱۳۸۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۷. مارنبون، جان (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه راتلج؛ فلسفه سده‌های میانی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه، چاپ دوم.
۱۸. مسترسن، پتريک (۱۳۸۹)، الحاد و از خودبیگانگی؛ بررسی خاستگاه‌های فلسفی الحاد معاصر، ترجمه سید ابراهیم موسوی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۹. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۲)، درسنامه الهیات مسیحی، ج ۱ و ۲، ترجمه بهروز حدادی و دیگران، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. همتی، همایون (۱۳۹۴)، شناخت دانش الهیات، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۱. هیوم، دیوید (۱۳۷۷)، تحقیق در مبادی اخلاق، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی‌جا: گویا.
22. Aquinas, Thomas (n.d.), *Of God and His Creatures*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
23. _____, *Summa Theologica*, Part I (Prima Pars) From the Complete American Edition, Translator: Fathers of the English Dominican Province, online at: www.gutenberg.org
24. Davies, Brian (2006), *The Reality of God and the Problem of Evil*, London and New York: Continuum.
25. _____ (1985), *Thinking About God*, Geoffrey Chapman: London.
26. _____ (2011), *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press.
27. Feinberg, John S. (2004), *The Many Faces of Evil Theological Systems and the Problems of Evil*, Wheaton, Illinois: Crossway Books.
28. Grayling (1995), A. C. (ed.), *philosophy; a guide through the subject*, oxford.
29. Hick, John (2007), *Evil and the God of Love*, Great Britain:, Palgrave Macmillan.
30. Hume, David (1947), *Dialogues Concerning Natural Religion*, KempSmith (ed.), Prentice Hall.
31. _____ (1991), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Stanley Tweyman (ed.), Routledge: London and New York.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

32. Kant, Immanuel (2009), *Religion Within The Bounds Of Bare Reason*, Translated By Werner S. Pluhar, Introduction By Stephen R. Palmquist, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
33. Kung, Hans (1976), "On being a Christian" , trans. E. Quinn, Garden city, NY; Doubleday.
34. Swinburne, Richard (1974), 'Duty and the Will of God', *Canadian Journal of Philosophy* 4.
35. _____ (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press: Oxford.

۱۹۱



نظر
صدر

پارادایم‌های الهیاتی و مسئله شر: با تأکید بر آرای برایان دیویس

اعتباريات المجتمع ولزوم العدالة

محمّد تقى كرمي قهبي*

عباس جُنك**

الملخص

في هذه الورقة سندلّل بمنحى تحليلي على أنّ المعارف ومنها العلوم الإنسانية أساساً هي تابعة لافتراضات باراديمية في الأبعاد الأنطولوجيّة والإبستمولوجية، بالإضافة إلى أنّ في العلوم الإنسانية تأثيراً أساسياً أيضاً لافتراضات الأناسية بحيث يكون لها تأثير على غيرها من الأبعاد أيضاً. وفي هذه الحالة أيضاً تأثراً بتطوّرات الباراديم في العلوم الإنسانية وموقع الأناسية الفلسفية تأخذ مجالات أخرى من مجالات المعرفة الإنسانية بشكل من الأشكال معنى لها. واستطاع هذا الواقع أن يجتاز مستوى الافتراضات والنظريات الساذجة ذات الصلة بالإنسان وأن يخلق ضرباً من الأناسية الأخلاقية المعيارية في الوقت الذي قام بصياغة المفاهيم والنظريات في موضوع الإنسان. وفي هذه الحالة تستقي جميع المفاهيم وضرورة حضورها في العلوم الإنسانية معناها في ضوء الأناسية هذه. وهذا الاحتكاك هو مفتاح إبداع علم محلي هو علم إنساني إسلامي. وذلك لأنه اعتماداً على المعرفة بالأناسية المرتكزة على المصادر الإسلامية وصياغة المفاهيم يصبح من الممكن التوصل إلى نظرية ومعرفة اجتماعية إسلامية، وفي هذا السياق فإنه من الممكن التوصل إلى لزوم توفّر العدالة باعتبارها مكوناً أساسياً لأيّ علم إنساني واجتماعي في جوانب فلسفة العلوم الاجتماعية في التراث الإسلامي، وذلك ضمن قراءة لنظرية العلامة الطباطبائي في الاعتباريات الاجتماعية في سياق أناسية فلسفية واستخلاص مختلف أبعادها.

كلمات مفتاحية

الباراديم، أناسية فلسفية، العدالة، الاعتباريات الاجتماعية، التصرف والاختصاص.

mt.karami@yahoo.com

jong.abbas@gmail.com

* أستاذ مساعد في جامعة العلامة الطباطبائي

** طالب دكتوراه سوسيولوجيا ثقافية من جامعة العلامة الطباطبائي



التفسير المفهومي لنظرية العدالة الاجتماعية في فكر الشهيد الصدر

حسين سرآباداني نفرشي*

عادل بيغامي**

الملخص

يرى الشهيد الصدر بأن العدالة الاجتماعية قيمة أصيلة ومبدأ أساسي وركيزة لا غنى عنها في الإسلام. أسترخصت في هذه الورقة أعماله كاملة بأسلوب دلالي، واستخرجت من آثاره وأعماله دلالات ونقاط، كما شعي في فهم وتفسير نصوصه بضررها ببعضها كيما يفهم حقيقة فكر الشهيد الصدر بالنسبة إلى العدالة الاجتماعية. ويرى الشهيد الصدر أن العدالة باعتبارها قيمة توحيدية تستقي معناها في مختلف الموضوعات. ففي البعد الفردي تعني العدالة مراعاة جانب الاعتدال والاستقامة في الشريعة، وفي البعد الاجتماعي للحياة - صلةً باستخلاف الإنسان عموماً - تستبطن العدالة الاجتماعية ركيزتين هما التعادل الاجتماعي والتأمين الاجتماعي، وتتجسد الطريقة الثانية عن طريقين جماهيري وحكومي. إذن العدالة الاجتماعية مقترنة بنوع من التوازن الاجتماعي، ووظيفة ركيزة التأمين الاجتماعي هي الأخذ بالمجتمع إلى الاتزان المقصود. ولأجل هذا اعتبر في الإسلام مقياس الحاجة بجانب مقياس العمل كأصل حاكم في صعيد التأمين الاجتماعي في المدرسة الاجتماعية الإسلامية. ومن جهة أخرى فإنه من منظور الشهيد الصدر الاختلاف بين الاتجاه الجماهيري والحكومي في قضية التأمين الاجتماعي إنما هو في شمولية هذين الاتجاهين. ومن منظور الشهيد الصدر فإن نظرية العدالة الاجتماعية مكوّن رئيسي في مدرسة الإسلام الاجتماعية وله خطة مفضلة تقدّمها لنا الشريعة. ويحتاج لإقامة العدالة الاجتماعية أن تتدخل الدولة الإسلامية بأقصى ما يمكنها وخاصة في "منطقة الفراغ"، ويرى بأن أكبر عائق يقف أمام إقامة العدل هو التعلّق بالدنيا.

كلمات مفتاحية

العدالة الاجتماعية، نظرية الاستخلاف، التأمين الاجتماعية، التوازن الاجتماعي، التكافل العام، الشهيد الصدر.

١٩٣



نظر

خلاصة المقالات باللغة العربية

إنشكالية الموضوعية في العدالة الاجتماعية

قاسم ترخان*

الملخص

العدالة هي أحد الموضوعات التي من الممكن أن تناقش في مختلف العلوم ومن جهات عدّة. يتمحور البحث الحاضر حول موضوعيّة العدالة الاجتماعية أو نسبيّتها. يتناول البحث أسس العدالة وافترضاها، وليس العدالة ذاتها. ومن هذه الناحية يعرض من جهة لصلة السياسة بالمتافيزيقا، ويكشف من جهة أخرى عن أصل أناسي مهم في نظريات العلوم الإنسانية. أهم مخرجات هذه الورقة ما يلي:

أ) تجرّد العدالة من فخ النسبيّة في ضوء فطرة الإنسان الباحثة عن الكمال والقوانين التشريعية ذات المنشأ التكويني.

ب) الاتجاهات التي ترى نسبيّة وعصرية أصل العدالة الاجتماعية تنقصها الأدلة المقنعة.

ج) ارتطمت بعض الجهات بالنسبيّة مع ادعائها الموضوعيّة؛ وذلك لعدم إرجاعها العدالة إلى الفطرة والتكوين.

د) بعض الجهات وإن ادّعي تبيّها لنسبيّة العدالة لكنها لأجل إرجاعها للعدالة إلى الفطرة والتكوين تقدّم صورة ثنائية الأبعاد منها، ومع قبولها بنسبيّة الإلزامات الأخلاقية ترى ثبوت واشتراك العدالة.

كلمات مفتاحيّة

النسبية، العدالة الاجتماعية، الفطرة، الطبيعة، الاعتبار، المعقول الثاني الفلسفي.

١٩٤



نظرة

سال بيست و دوم، شماره ٨٦، تابستان ١٣٩٦

نظرية العدالة الاجتماعية لدى العلامة الطباطبائي ومركزاتها

السيد علي أكبر هاشمي كرويي*

حبيب الله بابائي**

الملخص

ما زالت مسألة العدالة موضع اهتمام المفكرين. قمنا في هذه الورقة باستعراض وتحليل ومناقشة نظرية العلامة الطباطبائي في العدالة الاجتماعية. مسألة هذه الدراسة هي مناقشة ماهية نظرية العدالة الاجتماعية في رؤى وأفكار العلامة الطباطبائي وأنه كيف يتوصل من تلك الأسس إلى نظريته في العدالة الاجتماعية. مضافاً إلى ذلك ناقشنا منشأ الحسن في العدالة الاجتماعية وأيضاً كونها مطلقة أو نسبية. من وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإن كلاً من الإدراكات الاعتبارية والاستخدام والاجتماع هي الأسس التي يحلّل العلامة على أساسها العدالة الاجتماعية. يبعث حبّ الذات الإنسان على الانفراد بكافة المنافع. ويضطرّ الإنسان بالقبول بالعدالة الاجتماعية بغية الحصول على المنافع الخاصة. معيار الحسن والقبح الذاتيين للسعادة والشقاء ومعيار حسن وقبح العدالة الاعتبارية هو التوافق وعدم التوافق مع الطبع. والعدالة حسنة لأنها من متطلّبات السعادة البشرية، كما أنّ تعريف العدالة يكشف عن كون هذا المفهوم من المعقولات الثانية الفلسفية؛ ولهذا فحسنة مطلق.

كلمات مفتاحية

الإدراكات الاعتبارية، الاستخدام، الاجتماع، الحسن والقبح، العدالة الاجتماعية، العدالة الاعتبارية.

١٩٥



نظرة

غلاصة المقالات باللغة العربية

hashemi.aliakbar@gmail.com

habz109@gmail.com

* طالب دكتوراه في جامعة باقر العلوم (ع)

** أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

استعراض ونقد ما نسبته محمدرضا حكيمي إلى الفلاسفة

حسن رمضاني*

الملخص

سعى الأستاذ محمّد رضا حكيمي في استخراج غايات مدرسة التفكيك من خلال كلمات وعبارات أعلام الفلسفة الإسلامية مستعيناً في ذلك بمقطوعات من آرائهم، محاولاً في ذلك إظهار ضآلة قدر الحكمة على لسان هؤلاء الحكماء. وقد وصم كلاً من الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وصدرا المتألهين والعلامة الطباطبائي والإمام الخميني بالتهافت في القول والسلوك؛ وذلك عبر اقتطافه بعضاً من كلامهم، متحاشياً في ذلك سيرتهم ونهجهم في العلم والعمل، وملوّحاً بقلة أهميّة الفلسفة (والعرفان) من منظور هؤلاء الأعلام من الفلاسفة. سعينا في هذه الورقة عبر إبراز بعض المؤاخذات في أقواله وكتابات أولاً في الكشف عن بطلان تهمته في التقابل بين الفلسفة والفيلسوف (أو العرفان والعارف) من جانب وبين معارف أهل البيت (ع) من جانب آخر. وثانياً سعينا في تقييم العبارات القليلة التي اقتطفها الأستاذ حكيمي من عشرات الكتب الفلسفية واعتبرها شاهداً على عدم صحة الفلسفة (والعرفان)، وحاولنا الكشف عن المعنى الصحيح لتلك العبارات؛ وذلك عن طريق ذكر القرائن المتنوّعة من آراء الفلاسفة أنفسهم وأيضاً بملاحظة سيرهم العلمية وسلوكهم العملي.

كلمات مفتاحية

محمّد رضا حكيمي، الفلسفة، العرفان، مدرسة التفكيك.

١٩٦



نظر

سال بيست و دوم، شماره ٨٦، تابستان ١٣٩٦

تطابق الظهور المُلكي للقرآن مع حقيقته الملكوتية

علي خراساني*

السيد رضا إسحاق نيا**

الملخص

يرى عامة علماء المسلمين انطلاقاً من مداليل الآيات القرآنية واعتماداً على الأصول العلمية أنّ معاني وألفاظ القرآن ملقاة من الله. وفي المقابل هناك رأي شاذ يرى بأن حقيقة الوحي والمعاني هي فقط من الله، وأما اختيار الألفاظ في الوحي فهو أمر راجع إلى النبي. وهذا الرأي ينتهي بنا إلى القول بتأثير شخصية النبي التاريخية وحياته وتقلبات أحواله من حزن وسرور في اختيار الألفاظ والتعبير وارتفاع الآيات وهبوطها. وفي ذات السياق هناك قول لقلّة رأوا أنّ النبي اضطرّ في بعض الموارد في استخدام العلوم الرائجة في مجتمعه، وذلك لتقريب حقيقة الوحي المتعالية إلى أذهان الناس. أما تلك العلوم فربّما ثبت بطلانها في العصور التالية بتقدّم العلم. في حين أنّ النبي لم يُؤمر إلا بتبليغ الرسالة. نوضح في هذه الورقة بأنّ القرآن - كما بالنسبة لسائر كائنات العالم - ذو مراتب تتطابق فيما بينها على أتمّ وجه. وبالنتيجة فالمرتبة اللفظية والملكية للقرآن هي ظهور وانعكاس للمرتبة الملكوتية. وانطلاقاً من أصل التطابق في جميع المراتب فليس في البين غير الحقّ والصدق. مع ملاحظة أنّ القرآن كلام الوحي وخلافاً لغيره من أنواع الكلام فإنّ له حقيقة مستقلة عن وجود النبي الطبيعي الذي هو ناطق بالوحي.

كلمات مفتاحية

القرآن، رسول الله، وحيانية اللفظ القرآني، العوالم الثلاثة، تطابق العوالم، الظاهر والباطن.

١٩٧



نظرة

خلاصة المقالات باللغة العربية

النماذج الفكرية اللاهوتية وإشكالية الشر

مع التأكيد على آراء بريان دافيز

منصور نصيري*

ذوالفقار ناصري**

الملخص

إشكالية الشر هي إحدى مسائل فلسفة الدين الأساسية التي طُرح في معرض الردّ عليها وجهات نظر متخالفة في آراء المفكرين باختلافهم. والسؤال هو لماذا اتخذ المفكرون اتجاهات مختلفة وحيناً متخالفة في الردّ على إشكالية الشر. وبغية الإجابة على مثل هذا السؤال فإنه من الممكن نظراً إلى أسسه الأنطولوجية والإبستمولوجية الخاصة بأيّ مفكر أن تصاغ رؤية نموذجية فكرية (باراديمية) في مسائل فلسفية يجاب من خلالها على الكثير من الاختلافات في وجهات النظر. ولهذا فبالإمكان لتفسير المسائل اللاهوتية أن نتكلم في نسقين من المفاهيم أو نموذجين فكريين، فلسفيين ولاهوتيين، تقليدي وحديث. وأن تُعزى الاختلافات التفسيرية بين الاتجاهين المنافسين في حلّ الكثير من المسائل الفلسفية واللاهوتية مثل إشكالية الشر إلى الاختلاف بين النسقين المفهوميين. سعينا في هذه الورقة ضمن التأكيد على منحى بريان دافيز التوماوي الجديد في تفسير إشكالية الشر في أن نُرجع أسباب التخالف بين آرائه وآراء غيره من فلاسفة الدين المعاصرين إلى الاختلاف في الأنساق المفهومية المتعلقة بهم.

كلمات مفتاحية

النماذج الفكرية (الباراديمات) اللاهوتية، النموذج الفكري التقليدي، النموذج الفكري الجديد والمعاصر، إشكالية الشر، بريان دافيز.

nasirimansour@ut.ac.ir

znsadr@ut.ac.ir

* أستاذ مساعد في جامعة طهران فرع الفارابي

** طالب دكتوراه فلسفة الدين في جامعة طهران فرع الفارابي



Theological Paradigms and the Problem of Evil with a Focus on Brian Davies's Views

Mansour Nasiri

Assistant professor in Tehran University, Pardis of Farabi

nasirimansour@ut.ac.ir

Zolfaghar Naseri

Ph.D. Student Of The Philosophy Of Religion, Tehran University, Pardis Of Farabi

znsadr@ut.ac.ir

The Problem Of Evil Is A Fundamental Problem In The Philosophy Of Religion In Response To Which A Variety Of Conflicting Views Have Been Proposed. The Question Is Why Different Intellectuals Have Adopted Different, And Sometimes Conflicting, Approaches To The Problem Of Evil. In Response, Many Disagreements Can Be Accounted For If We Adopt A Paradigmatic View Of Intellectual Problems Given The Ontological And Epistemological Principles Assumed By A Thinker. In Accounting For Why Philosophers Of Religion Disagree In Their Accounts Of Theological Problems, We Concluded In This Paper That Appeal Could Be Made To Two Conceptual Systems Or Philosophical-Theological Paradigms: Traditional And Modern, And So, The Explanatory Differences Of The Two Rival Approaches In Solving Problems Such As Evil Can Be Reduced To Differences In Conceptual Systems. The Two Epistemic Systems Are Displayed In The Views Of Some Contemporary Philosophers Of Religion. In This Paper, We Focus On Brian Davies's Neo-Thomistic Approach To The Problem Of Evil, And Seek To Reduce Its Conflict With The Views Of Other Contemporary Philosophers Of Religion To The Difference Between Their Conceptual Systems, Showing The Effect And The Extent Of The Success Of Each Paradigm In Response To The Problem Of Evil.

Keywords

theological paradigms, tradition, modern philosophy, problem of evil, Brian Davies.



The Match between the Mundane Manifestation of the Quran with its Spiritual Truth

Ali Khorasani

Faculty member of the Islamic Sciences and Culture Academy

khorasani110@gmail.com

Sayyed Reza Eshaghnia

R.eshaghnia42@gmail.com

All Muslim scholars take both the Quranic meanings and words to be issued from God on the basis of Quranic verses and intellectual principles. However, there is a rare view according to which only the meaning of the revelation (wahy) comes from God, and the words were selected by the Prophet. On this view, the history of the Prophet's life and his psychological states such as sadness and happiness had a role to play in how he chose the words of the revelation and the ups and downs of the Quranic verses. Some people maintain that the Prophet had to draw on the science commonly accepted by people of his time in order to make the transcendental truth of the revelation understandable by them, and some such scientific views may as well have been proved false as the science developed, while the Prophet was only in charge of conveying the divine revelation. In this paper, I explain that, just like other entities in the world, the Quran enjoys stages that match one another, and thus, the verbal mundane stage of the Quran is a mirror representation of its spiritual or malakūti stage, and according to the principle of the match between entities at different stages, nothing exists except the truth. This is based on the view that the words of Quran are divine revelations, and so the Quran exists independently of the Prophet's natural existence which is the voice of the revelation.

Keywords

The Quran, the Prophet, Quranic words as revelations, the three worlds, match between the worlds, outer and inner.



An Examination and Critique of Mohammad Reza Hakimi's Claims about Philosophers

Hasan Ramazani

Assistant professor in the Islamic Sciences and Culture Academy

h.ramazani89@gmail.com

Mohammad Reza Hakimi has appealed to some remarks by prominent Muslim philosophers to find support for the claims of the School of Tafkīk, that is, to show that even philosophers themselves believe that philosophy is not valuable. He has selected some remarks by Avicenna, Khwaja Naṣīr Ṭūsī, Ṣadr al-Muta'allihīn, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī and Imam Khomeini and accused them of contradiction in sayings and deed, ignoring their scholarships and practice. He attributed to them the view that philosophy (and mysticism) was worthless. In this paper, I try to show some problems in Hakimi's remarks. Firstly, I show the falsity of the accusation that philosophy and philosophers (or mysticism and mystics) are at odds with the doctrines of Ahl al-Bayt (peace be upon them). Secondly, I assess the few remarks selected by Hakimi from among tens of philosophical books as evidence for the Invalidity of philosophy (and mysticism). I appeal to different pieces of evidence from philosophers themselves as well as their scholarly and practical conducts to show the true meanings of those remarks.

Keywords

Mohammad Reza Hakimi, philosophy, mysticism, School of Tafkik.



‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of Social Justice and its Foundations

Sayed Aliakbar Hashemi Koroui

PhD student, Baqir al-Olum University

hashemi.aliakbar@gmail.com

Habibollah Babaei

Assistant professor in the Islamic Sciences and Culture Academy

habz109@gmail.com

The issue of justice has always been central for intellectuals. In this paper, we have provided an examination, analysis, and a logical presentation of the theory of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī concerning social justice. The research is concerned with the identification of the foundations of the theory of social justice in the views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī and the way he finds his way from these foundations to his theory of social justice. Moreover, we have examined the origin of the goodness of social justice as well as its absoluteness or relativity from his view. Conventional perceptions (*idrākāt-e i’tibārī*) consist in the deployment and collection of foundations on the basis of which ‘Allāma analyzes social justice. Self-love motivates human persons to appropriate all interests to themselves. Human persons inevitably accept social justice in order to make their own gains of personal interests possible. The criterion of essential goodness and badness of happiness and misery—and the conventional justice—is their being pleasant or unpleasant to the human nature. Justice is good, because it is required for the human happiness. Moreover, the definition of justice shows that it is a philosophical secondary intelligible, and thus, it enjoys absolute goodness.

Keywords

Conventional perceptions, deployment, collection, goodness, badness, social justice, conventional justice.



The Problem of Objectivity in Social Justice

Qasem Tarkhan

Assistant professor in the Islamic Sciences and Culture Academy

tarkhan86@gmail.com

Justice is an issue that can be studied in different sciences from different aspects. This paper is concerned with the objectivity or relativity of social justice. The issue is concerned with the foundations and presuppositions of justice, rather than justice itself, and thus, it exhibits the connection between politics and metaphysics on the one hand, reveals a significant anthropological foundation in theories of human sciences, on the other hand. The main conclusions of the paper are as follows: (a) justice is not relative because it comes from the human innate idea (fiṭrat) of perfection and the just legislative divine laws derived from the ontology, (b) theories according to which social justice is relative to different times do not enjoy any convincing arguments, (c) there are theories that claim objectivity about justice, but they fall into the relativistic trap since they do not refer justice to fiṭrat and the ontology, and (d) there are theories that allegedly take justice to be relative, but since they refer it to fiṭrat and the ontology, they have provided a dual-aspect picture of justice in which they accept the relativity of moral oughts while taking the validity of justice to be unchangeable and common.

Keywords

Relativity, social justice, fiṭrat, nature, validity, philosophical secondary intelligibles (ma'qūlāt thānī falsafī).



A Conceptual Explanation of the Theory of Social Justice in the View of Shahīd Ṣadr

Hossein Sarabadani Tafrishi

Ph.D. student in Imam Sadiq University

87sarabadani@gmail.com

Adel Paighami

Assistant professor in Imam Sadiq University

paighami@yahoo.com

According to Shahīd Ṣadr, social justice is an authentic, foundational, and basic value and a unique pillar of Islam. In this paper, we draw implications from Sadr's works with a semantic method—a textual interpretation—in order to make sense of the essence of his view concerning social justice. According to Sadr, justice as a monotheistic value means different things in different domains. In the individual domain, justice means to observe the moderation and persistence on the sharia, and in the collective domain in connection with the general human succession of God, it involves two tenets: social balance and social security, the latter of which can be accomplished both by people and the government. Thus, social justice is accompanied with a sort of social balance, and social security functions to return the society to the balance in question. Thus, Islam recognizes the criterion of need, in addition to that of job, as a principle governing the realm of social security. On the other hand, Shahid Sadr believes that the popular and governmental aspects of social security are different with respect to their extensions. In Sadr's view, the Islamic theory of justice is the main element of the Islamic social school, involving a detailed plan provided by the sharia. The accomplishment of social justice requires the direct and maximal interference of the Islamic government, especially in the domain of the Lacuna (*manṭaqaṭ al-firāgh*). He believes that the main obstacle to the realization of justice is the attachment to the mundane world.

Keywords

Social justice, theory of succession, social security, social balance, social takaful, Shahid Sadr.



Abstracts

Social Constructs and the Necessity of Justice

Mohammad Taqi Karami Qehi

Assistant professor in 'Allāma Ṭabāṭabā'ī University
mt.karami@yahoo.com

Abbas Jong

Ph.D. Student In 'Allāma Ṭabāṭabā'ī University
jong.abbas@gmail.com

With an analytic approach, we will show in this paper that basically every knowledge, including the human sciences, are subject to paradigmatic presuppositions in ontological and epistemological terms, though in human sciences, anthropological assumptions will also play an essential role such that they can affect other aspects as well. Thus, other domains of the human knowledge will be meaningful in light of its assumptions under paradigmatic developments in human sciences and the significance of philosophical anthropology. This could go beyond simple presuppositions and assumptions regarding the human being, producing a sort of moral and prescriptive anthropology along with conceptualizations and theorizations concerning human beings. Thus, all its concepts and their existential necessity in human sciences will be meaningful in light of this anthropology. The encounter will be the key to the production of native sciences, that is, Islamic human sciences, because Islamic theories and social knowledge can be achieved in terms of knowledge and conceptualizations on the basis of Islamic sources. Thus, along with a reconstruction of 'Allāma Ṭabāṭabā'ī's theory of social constructs in terms of a philosophical anthropology and its various layers, we can arrive at the existential necessity of justice as the central element of every human and social science in aspects of the philosophy of social sciences in the Islamic tradition.

Keywords

Paradigm, philosophical anthropology, justice, social constructs, possession, appropriation



Table of Content

Social Constructs and the Necessity of Justice Mohammad Taqi Karami Qehi Abbas Jong	4
A Conceptual Explanation of the Theory of Social Justice in the View of Shahīd Ṣadr Hossein Sarabadani Tafrishi Adel Paighami	35
The Problem of Objectivity in Social Justice Qasem Tarkhan	65
‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s Theory of Social Justice and its Foundations Sayyed Aliakbar Hashemi Koroui Habibollah Babaei	93
An Examination and Critique of Mohammad Reza Hakimi’s Claims about Philosophers Hasan Ramazani	118
The Match between the Mundane Manifestation of the Quran with its Spiritual Truth Ali Khorasani Sayyed Reza Eshaghnia	149
Theological Paradigms and the Problem of Evil with a Focus on Brian Davies’s Views Mansour Nasiri Zolfaghar Naseri	165
Abstracts	4



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 22, No. 2, Summer 2017

86

Academy of Islamic Sciences and Culture
www.isca.ac.ir

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Full Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

☎ Tel.: +98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693

jpt.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

پژوهش‌های قرآنی	اخلاق	حوزه	فقه	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	آینه پژوهش
یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۸۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۸۰,۰۰۰

نام نهاد یا شرکت:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد: شرکت:
.....

نشانی:	استان:	شهرستان:	کد پستی:
.....
.....
.....
.....
.....

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشر
صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
راینامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی