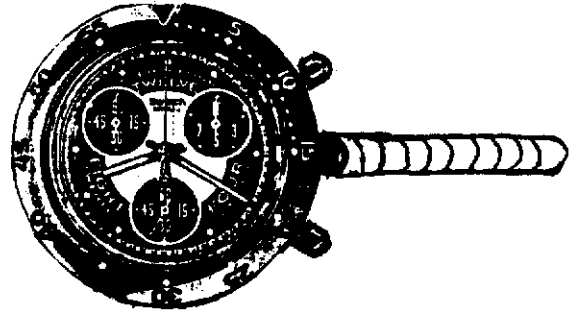


رابطه عدالت با عقل و دین

محسن موسوی گرگانی



اقسام عدالت

عدالت به اعتباری به عدالت الهی و غیر الهی تقسیم می‌شود. عدالت الهی سه قسم است: تکوینی، تشریحی و جزائی.

عدالت تکوینی آن است که خداوند متعال هرکسی را به اندازه آنچه استحقاق دارد، وجود و استعداد کمالات وجودی عطا کند، و به این معنی اشاره کرده است پیامبر بزرگ ما که «بالعدل قامت السموات والارض».

عدالت تشریحی آن است که خداوند متعال در هر زمانی به وسیله انبیا و اوصیا آنچه را موجب رشد و کمال انسانهاست بدانها گوشزد نماید و زیر عنوان شریعت، وسایل اعتدال دنیا و آخرت آنان را فراهم سازد. نه آنان را به آنچه مقدورشان نیست

عدالت در لغت به معنای مساوات و امر متوسط بین دو طرف افراط و تفریط است و البته در معانی دیگر نیز استعمال شده است؛ مثلاً در رعایت حقوق و دادن حق هرکسی به او و افاضه وجود به مقتضای استحقاقها و توازن اجزا در راستای یک هدف خاص.

موارد استعمال عدالت بیانگر این است که در تمام موارد بیش از یک معنی از آن اراده نشده است. یعنی بازگشت تمام معانی آن به همان معنای لغوی آن است که برقراری مساوات بین دو طرف افراط و تفریط است. و البته منظور از این مساوات، مساوات دقیق عقلی نیست، بلکه مراد، مساوات عرفی و تقریبی است.



مکلف کند و نه آنچه را مایهٔ سعادتشان است از آنان دریغ ورزد.

معنای عدالت جزائی در خداوند متعال این است که در مقام پاداش، بین نیکوکاران و ستمکاران فرق می‌گذارد. یعنی هرکسی را در برابر عملش پاداش می‌دهد: اگر عمل و کارکرد کسی خوب باشد، پاداش نیک دریافت می‌کند، و اگر بد باشد، بد می‌بیند. و این است معنای «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^۱، «وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»^۲، «ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۳ و «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ»^۴.

بدیهی است مقتضای این عدالت آن است که به نیکوکار به مقدار نیکیش پاداش نیک داده شود و به بدکار هم به اندازهٔ کار بدش. چه اینکه هر یک از این دو دارای شدت و ضعف بسیار گسترده و وسیعی است، و لازمهٔ عدالت این است که درجات ثواب و عقاب به اندازهٔ درجات کار نیک و بد باشد.

عدالت در غیر خدا

تاکنون اشاره‌وار به معرفتی عدل الهی پرداختیم و اکنون به عدل غیر الهی می‌پردازیم؛ زیرا عدالت در غیر خدا نیز دارای انواع گوناگونی است.

عدالت فردی

این قسم از عدالت - که از مصطلحات ماست - جامع عدالت اخلاقی و فقهی است. زیرا در فقه ما تصدّی پاره‌ای از کارها مشروط به عدالت است. مثلاً تصدّی مرجعیّت، قضاوت، شهادت، امامت و مانند اینها مشروط به این است که متصدّی آن امور عادل باشد. ولی اختلاف شدیدی میان فقها واقع شده است که منظور از این عدالت چیست. گروهی گفته‌اند: عدالت عبارت است از نیروی نفسانی‌ای که موجب رعایت تقوا و مروّت می‌شود. گروهی دیگر گفته‌اند: عدالت جز اسلام و عدم ظهور فسق چیز دیگری نیست. و دیگران گفته‌اند: عدالت عبارت است از حُسن ظاهر.^۵

ناگفته پیداست که هر یک از این سه معنی مورد نظر شریعت است و این غیر از معنایی است که در علم اخلاق مطرح است. گرچه ممکن است منظور از معنای اوّل همان باشد که در علم اخلاق مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، ولی چون این احتمال هم بسیار بعید است و هم محتمل است تحت تأثیر پیشفرض معنای اخلاقی، پذیرفته شده باشد، چندان مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد؛ بویژه اینکه روایاتی وجود دارد که از صحّت معنای سوم حکایت می‌کند. بنابراین معنای





عدالت فردی در اصطلاح فقها معنایی مستقل و جدا از معنای اخلاقی آن است و باید هم چنین باشد. زیرا این معنا از روایات اهل بیت (ع) انتزاع شده است و آن معنا یکی از اصطلاحات (حکمت) عملی است. گرچه هیچ منافاتی بین این دو طریق وجود ندارد، لکن ظاهراً در این معنی میان آن دو شکافی عمیق وجود دارد.

عدالت فردی در علم اخلاق

در اینجا نیز اختلاف شده است؛ زیرا گروهی می‌گویند: عدالت عبارت است از تهذیب نیروی عامله‌ای که در نفس انسان موجود است. گروه دیگر می‌گویند: عدالت عبارت است از چیرگی نیروی عاقله بر نیروی عامله و شهویّه و غضبیّه. مرحوم ملا محمد مهدی نراقی در این باره نوشته است: «نفس ناطقه دارای دو نیرو است: نیروی ادراک و نیروی تحریک، و هریک از این دو، دارای دو شاخه است: شاخه اول نیروی ادراک، عقل نظری است که صور علمیه را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند، و شاخه دوم آن، عقل عملی است که مبدأ تحریک بدن است نسبت به کارهای جزئی. و شاخه اول نیروی تحریک، نیروی غضب است که مبدأ دفع امور نامالایم است و شاخه دوم آن،

نیروی شهوت است که مبدأ جلب امور مالایم است.

با این محاسبه اگر نیروی اول، غالب و چیره شود و تمام نیروهای دیگر را در اختیار درآورد، تصرف هریک از آنها به طور معتدل خواهد شد، و کارهای انسان منظم و مرتب می‌گردد و سازش درستی در میان نیروهای انسانی به وجود می‌آید و قهراً هریک، موقعیت خود را به دست می‌آورد و آدمی از فضیلت لازم برخوردار می‌گردد و در نتیجه از تهذیب نیروی عاقله، علم و حکمت، و از تهذیب نیروی عامله، عدالت، و از تهذیب نیروی غضبیّه، حلم و شجاعت، و از تهذیب نیروی شهویّه، عفت و سخاوت پدید می‌آید. بر این اساس، عدالت کمال نیروی عامله خواهد بود. ولی بعضی گفته‌اند: چون نفس آدمی دارای نیروهای چهارگانه عاقله، عامله، شهویّه و غضبیّه است، در صورتی که حرکات آنها معتدل باشد و سه نیروی اخیر، فرمانبردار نیروی عاقله باشد، فضیلت حکمت، عفت و شجاعت به وجود می‌آید که محصول سازش نیروهای چهارگانه و فرمانبرداری سه نیروی اخیر از نیروی عاقله است، و لازمه آن پیدایش حالت متشابه‌ای است که کمال تمام نیروهای چهارگانه است که همان عدالت است. از

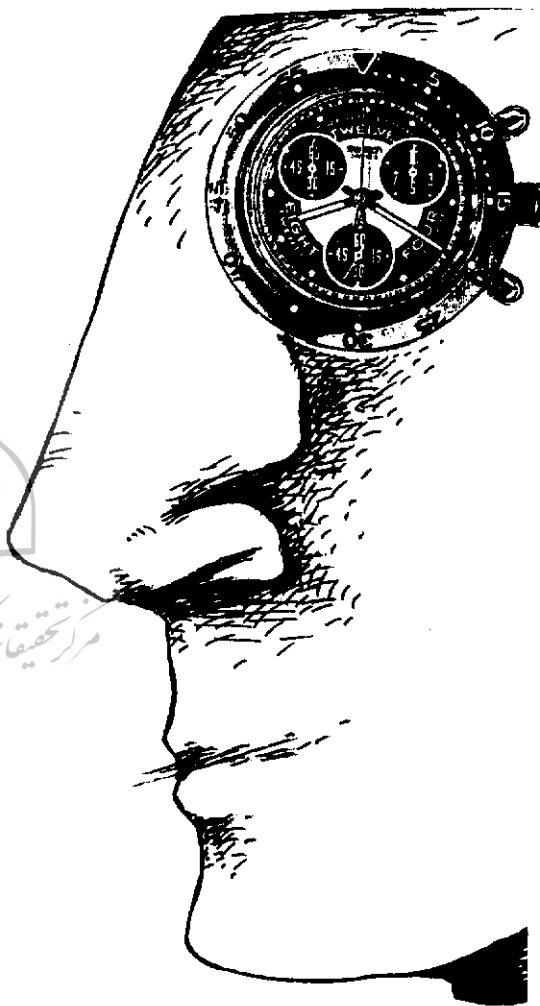
این رو عدالت، کمال تمام نیروهاست، نه اینکه تنها کمال نیروی عامله باشد.

ناگفته پیداست که معنای حکمت و عفت و شجاعت، بنا بر هر دو نظریه، یکی است، ولی معنای عدالت بنا بر نظریه اول عبارت است از انقیاد و پیروی کردن عقل عملی از نیروی عاقله، یا پیروی کردن آن از عقل نظری و شرع در کنترل کردن غضب و شهوت. و بنا بر نظریه دوم، عدالت عبارت است از سازش و پیروی تمام نیروها از نیروی عاقله که کمال تمام آنهاست.^۶

عدالت اجتماعی

نوع دیگر از عدالت غیر الهی، عدالت اجتماعی است. این عدالت، مربوط به اجتماع است و موصوفش هم وابسته به اجتماع و یکی از افراد جامعه است. این عدالت در سه شکل تجلی می کند: عدالت اداری، عدالت اقتصادی و عدالت قضائی.

عدالت اداری: مقصود از عدالت اداری این است که اداره کننده یک جامعه باید کمالات و صفات و ویژگیهای افراد آن جامعه را مورد توجه قرار دهد و با هر کس به گونه ای که درخور اوست برخورد کند و هرگز میان کسانی که کرامات و کمالات انسانی را شبیه هم دارند، تبعیض قائل نشود، بلکه با همه



یکسان برخورد کند و همه را مانند هم از بیت المال برخوردار نماید.

عدالت اقتصادی: چنین به ذهن می آید که ذکر عدالت اقتصادی بعد از عدالت اداری، به تفسیری که ما از آن ارائه کردیم، ذکر خاص بعد از عام باشد؛ ولی واقع مطلب غیر از این است. زیرا منظور از عدالت اقتصادی این است که در معاملاتی که

در جامعه انجام می گیرد، طبق شاخص ویژه ای مساوات تقریبی برقرار باشد. مثلاً نسبت کاری که یک نجار روی یک کمد انجام می دهد، شبیه نسبت کاری که یک آهنگر روی یک زره جنگی انجام می دهد، و لذا معاوضه و معادله میان آن دو عادلانه است.

یا اگر نسبت یک کتاب خاص با یک سکه طلا، شبیه نسبت یک کیلو عسل به آن سکه باشد، معاوضه آن کتاب با یک کیلو عسل، معاوضه عادلانه است. دقت در این دو مثال بخوبی روشن می کند که منظور از عدالت اقتصادی غیر از چیزی است که از عدالت اداری فهمیده می شود. پس بسیار بجاست که برای دفع توهم یاد شده این صنف از عدالت را عدالت معاملی بنامیم.

عدالت قضائی: آخرین شعبه عدالت اجتماعی، عدالت قضائی است. مقصود از این عدالت، این است که اگر افراد جامعه

انسانی از حیث انسانیت و حقوق انسانی مساوی باشند، که ظاهراً چنین است، باید در مقام داوری، حق کسی که مورد تجاوز قرار گرفته، گرفته شود و هیچگونه ملاحظات اعتباری و غیر ارزشی مورد توجه قرار نگیرد. عدالت به این معنی متوقف بر احقاق حق ترضیع شده است.

رابطه دین با عدالت

آنچه تاکنون درباره عدالت بیان شد، توصیف و تقسیم آن بود. حال باید دید آیا توصیه ای درباره آن هست یا نه؟ و اگر چنین توصیه ای وجود دارد، آیا توصیه ای عقلی است یا عقلانی، یا شرعی و یا هم عقلی است و هم شرعی؟

هیچ تردیدی نیست که درباره عدالت توصیه وجود دارد و لذا بحث و نزاع در قسمت دوم سؤال در گرفته و نزاع قدیمی اشاعره و معتزله در همین جاست. گرچه نزاع یاد شده بر سر این است که آیا حُسن و قبح اشیاء ذاتی است یا نه، به تعبیر دیگر، آیا این عقل است که تعیین نیکی و بدی می کند یا نیکو آن است که شریعت آن را نیک بداند؛ همان طور که بدی و زشتی کاری است که شارع آن را بد و زشت بشمارد. ولی چون عدل یکی از مصادیق حَسَن و نیکی است و



ظلم یکی از مصادیق قبیح و زشت، اسناد عدالت به شرع یا عقل بر حل آن مسأله متوقف است. چه اینکه اگر خود افعال دارای حالتی باشند که ذاتاً یا بالعرض متصف به حُسن و قبیح گردند، و این معنی هیچگونه توقفی بر شرع و قضایای شرعی نداشته باشد، توصیه‌ای که درباره عدالت است، یکی از مصادیق همین حکم عقل خواهد بود و بدیهی است که اگر این فرض، صحیح و مستدل باشد، اختصاص به کارهای آدمیان ندارد؛ چه اینکه تخصیص در احکام عقلی روا نیست. اما اگر سخن اشعریان، درست باشد و حُسن و قبیحی در افعال نباشد و یا عقل ناتوان از درک آن باشد، بدیهی است که بحث عوض می‌شود و عدالت به می‌آورد قضایای شرعی اختصاص پیدا می‌کند، و همین نکته است که مایه تردید در عدل الهی می‌شود!

حُسن و قُبیح عقلی

با توجه به آنچه گذشت، طرح مسأله حُسن و قُبیح، ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. در این باره مورد نزاع، حُسن و قبیح به معنای کمال و نقص، یا ملایم و ناملایم با طبع نیست؛ زیرا همه می‌پذیرند که حُسن و قُبیح به این دو معنا امری عقلی است

و هیچگونه ربطی به شرع ندارد. پس نزاع در این است که آیا افعال اختیاری به طوری هستند که عقل بدون استمداد از شریعت یا امور دیگر آنها را به حُسن و قبیح متصف کند و فاعل آنها را مدح و ذم کرده و مستحق ثواب و عقاب بداند، یا مطلب چنین نیست و حُسن و قبیح منوط به امر و نهی شارع است و هیچ ربطی به ادراک عقل ندارد.

معتزله و شیعه، به حُسن و قبیح عقلی معتقدند و اشاعره آن را مورد انکار قرار داده و به حُسن و قبیح شرعی عقیده دارند.

یکی از مهمترین ادله قائلین به حُسن و قبیح عقلی این است که ما بالضروره به حسن بعضی از اشیاء و قبیح بعضی دیگر علم داریم و این آگاهی و گواهی کمترین توقفی بر شریعت ندارد. هر عاقلی می‌فهمد که احسان، نیکوست و ظلم زشت و درخور مذمت است. این حکم، یک قضیه بسیار روشن و انکارناپذیر است و هیچگونه ابتدایی بر شرع ندارد و همه، حتی منکرین شرایع، چنین قضایایی را پذیرفته و قبول دارند. این می‌رساند که منشأ حکم در قضایای مورد بحث، ضرورت عقلی و بداهت قطعی آنهاست، نه بایستهای شرعی یا ملاحظات و آموزه‌های عقلانی.

دلیل دیگر آنان این است که اگر حُسن و





قبیح شرعی باشد، لازمه اش این است که نه حُسن و قبیح شرعی داشته باشیم و نه حُسن و قبیح عقلی. و بطلان این تالی هم اجماعی است و هم بدیهی؛ زیرا همه قبول دارند که فی الجمله حُسن و قبیح داریم، و از طرف دیگر قیاس مزبور، حاوی استلزام بطلان شیء از فوض و وجودش است که واضح البطلان است.

تقریر ملازمه این است که اگر حُسن و قبیح بعضی از اشیا عقلی نباشد، قبیح کذب روشن نخواهد بود و قهراً مانعی ندارد که از طرف خداوند متعال نیز به وقوع پیوندد. لذا نمی توانیم اطمینان پیدا کنیم به اینکه خداوند متعال در اخبار به قبیح بعضی از امور و حسن بعض دیگر، صادق است؛ زیرا ما بدون حکم شرع، حُسن و قبیح را نمی فهمیم و قهراً در راستی حکم شرع هم مرددیم. پس بر پایه این نظریه، حُسن و قبیح شرعی هم نخواهیم داشت و این، از آنجا نشأت گرفته که حُسن و قبیح را شرعی دانستیم، و این همان تالی فاسدی است که بدان اشاره کردیم.^۷

اشکالی که از طرف قائلین به حُسن و قبیح شرعی وارد شده، این است که علم به حُسن و قبیح بعضی از اشیا، چنانکه عدلیه می گویند، ضروری و بدیهی نیست. زیرا اگر این قضیه، بدیهی و روشن بود، اختلاف

در معنای آن پدید نمی آمد؛ همان طور که احدی در بزرگتر بودن کل از جزء تردید ندارد.

خلاصه این شبهه این است که اساسترین ادله قائلین به حُسن و قبیح عقلی، ادخال آن قضیه در بدیهیات است که انکارپذیر نیست و انکار آن مانند انکار سایر قضایای بدیهیه سر از سفسطه و شکاکیت در می آورد. ولی همان طور که محقق طوسی^۸ اشاره کرده، پاسخ این شبهه ناگفته پیداست؛ زیرا همه قضایای بدیهیه یکسان نیستند، بلکه گاهی به تنبه و تأمل غیر فکری احتیاج دارند، و همین امر است که چه بسا موجب اختلاف و نزاع می شود؛ بویژه اگر مسائل دیگری هم ضمیمه شود. گفتن ندارد که مانند کردن موضوع مورد بحث به قضیه «الکل اعظم من الجزء» ناشی از غفلت از نکته ای است که مورد اشاره قرار گرفت. زیرا مشبه به در این استدلال جزء بدیهیات اولیه است که تصور اطراف و رابطه آنها مساوی با باور کردن آنهاست و لذا نمی توان سایر بدیهیات را - که در این حد نیستند - به اولیات قیاس کرد؛ و گرنه باید اکثر آنها را انکار کرد، که قطعاً عاقلانه و پذیرفتنی نیست. به گمان ما توضیح کوتاهی که ما درباره ادله عدلیه مطرح کردیم، ظاهراً برای اثبات اینکه حُسن و قبیح

عقلی داریم کفایت می‌کند؛ ولی باز هم در این باره توضیح می‌دهیم تا شاید پریشان‌گویه‌هایی که در این مساله وجود دارد و در زمان ما هم کم و بیش با تأثر از بافته‌های اشعریان و غریبان، چیزهایی نوشته می‌شود، بر ملا گردد.

همان گونه که پیش از این اشاره کردیم، اساس نظریه عدلیه این است که درک حُسن و قبح، عقلی و بدیهی است و چنانچه این قضیه تمام نباشد و مناط حُسن و قبح اشیا، امر و نهی شرعی باشد، نه حُسن و قبح عقلی خواهیم داشت و نه حُسن و قبح شرعی. ولی آیا نمی‌توان آغاز این دلیل را - که دلیل آغازین آنان است - این چنین مورد تردید قرار داد که اگر قضیه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» بدیهی عقل عملی بود، هرگز اینچنین مورد نزاع و اختلاف قرار نمی‌گرفت. مضافاً اینکه محل نزاع این است که پیشفرض حکم عقل عملی به مفاد این گونه قضایا، ادراک عقل نظری، کمال و نقص و ملایمت و عدم ملایمت کلی است. و گفتن ندارد که این معنی قابل اثبات نیست؛ زیرا ممکن است آنچه را حکم عقل عملی با پیشفرضهای عقل نظری تلقی می‌کنیم، ادراکات و احکامی باشد که با پیشفرضهای عاطفی، عادی، نفسانی و آموختنی، تحقق

می‌پذیرد. و بدیهی است که با وجود این احتمال و عدم دافع قاطعی، مدّعی عدلیه با دلیل اوّل قابل اثبات نیست و هرگز نمی‌توان بدین وسیله عدل الهی را یک مدرک عقلانی صرف و بدیهی دانست.

خلاصه اینکه شبهه ما بدین معنی نیست که بایستیهای اخلاقی، بویژه بایستی ما در آنها از هستیها بر نمی‌خیزد، بلکه اعتباری محض و بدین معنی است که نشات گرفتن آنها از عقل نظری خالص، به طوری که جزء مستقلات عقلیه قرار گیرد، با دلیل اوّل عدلیه قابل اثبات نیست. زیرا اوّلاً بدیهی بودن آنها محلّ خلاف است و ثانیاً منشأ آنها روشن نیست و اموری می‌تواند در تمام موارد یا پاره‌ای از موارد موجب خیزش و رویش آنها گردد. و گفتن ندارد که تحقق این معنی در مواردی، بلکه مجرد احتمال آن، استدلال قائلین به منشأ بوده عقل نظری را برای آنها - که در دلیل اوّل جز ادّعای بداهت چیزی نیست - مست و بی پایه می‌کند.

اما پایان آن قضیه زیربنایی، که از دلیل دوم آنان انتزاع شده و به این شکل جلوه کرده است که اگر حُسن و قبح عقلی نداشته باشیم و آن را محصول بعث پیامبران بدانیم، هیچ حُسن و قبحی قابل اثبات نخواهد بود، انصاف این است که این دلیل - فی الجمله -



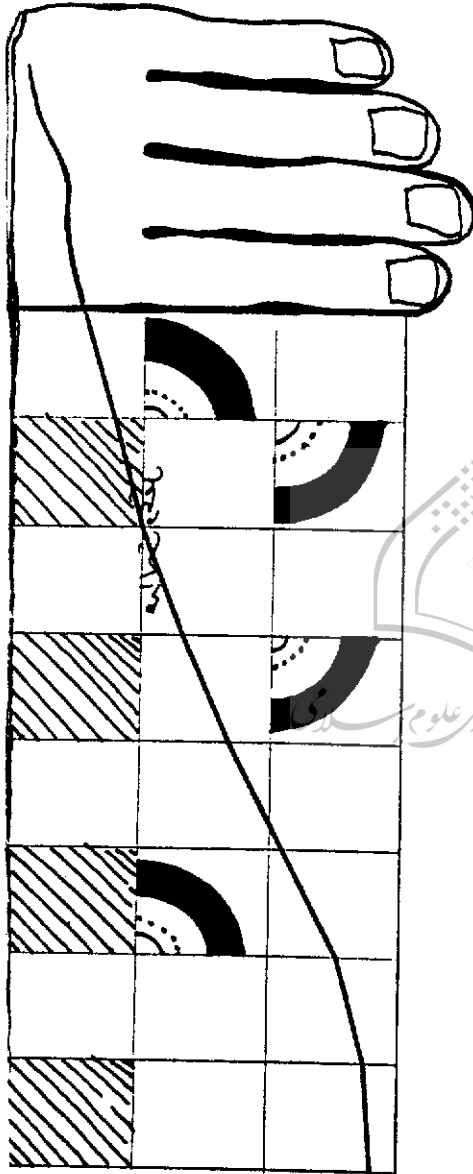


خداشه پذیر نیست. زیرا به اتفاق همه نزاع کنندگان، شناخت و اطاعت اوامر و نواهی شرعی، حَسَن و واجب است. حال سؤال این است که این وجوب و حسن از کجا آمده است؟ اگر در پاسخ گفته شود: از طرف شرع و به امر شرع، سؤال تکرار می شود که چرا باید آن امر شارع را اطاعت کرد؟ بویژه اینکه احتمال عبث گویی و یاوه سرایی درباره شارع نیز متفی نیست، و گرنه حَسَن و قبح عقلی را پذیرفته ایم. گفتن ندارد که این سؤال پاسخ داده نمی شود، مگر با پذیرش حَسَن و قبح عقلی، و گرنه سسر از تسلسل پوچ و بی محتوایی در می آورد که هیچکس برای آن ارزشی قائل نیست. بنابراین باید پذیرفت که درك حَسَن و قبح، درکی عقلانی است و ضرورت غیر قابل انکار اقتضا می کند که تمام بایدهای اخلاقی و فقهی به یک باید عقلی وابسته باشد. پس وقتی به اتفاق طرفین، اصل شریعت و اطاعت از نبوت، متوقف بر یک بایستی عقلانی است و هرگز نمی تواند شرعی باشد، و گرنه دور لازم می آید، باید همه بپذیرند که حَسَن و قبح عقلی داریم، و گرنه نه حَسَن و قبح عقلی داریم و نه دین و ایمانی.

البته این گونه استدلالات برای اقتناع و

الزام طرف اشعری بسیار جالب و متقن است؛ لکن هرگز نمی توان با تعبیراتی مانند اتفاق طرفین بر این است، پس باید آنچه را باشد، مطلبی را برای دیگران به اثبات رسانید.

ما فکر می کنیم از این جا باید آغاز کرد که این جهان با تمام آنچه در آن است دارای یک مبدأ واجب و ضروری به ضرورت ازلیه است و بر برهانهای گوناگونی آن را به اثبات می رساند که ذکر آنها در اینجا بیرون از نظر ما در این مقاله است. لذا باید خواننده این مقاله آن مطلب را به طور اصل موضوعی تلقی کند و پس از آن باسانی می توان مسأله مورد بحث ما را حل کرد. زیرا با پذیرش مبدأ و صفات جمالیّه و جلالیه اش به شکل اصل موضوعی یا برهانهای قطعی، بازده ضروری آن، حکم عقل به ضرورت نیاز به پیامبر و واسطه و رابطه میان خدا و خلق، امری بدیهی و غیر قابل انکار است. و اگر این بدهات، مورد انکار قرار گیرد، قاعده لطف، نیاز مزبور را اثبات می کند و هیچ تردیدی نیست که حکم عقل به قبح رها کردن خدای دانا و حکیم، بندگان نادان و ضعیف را به حال خود، با همه آنچه در نهاد آنان نهاده و از آن باخبر است و با همه آگاهیهای که از رفتار و سفاکی آنها دارد و لذا آن را به



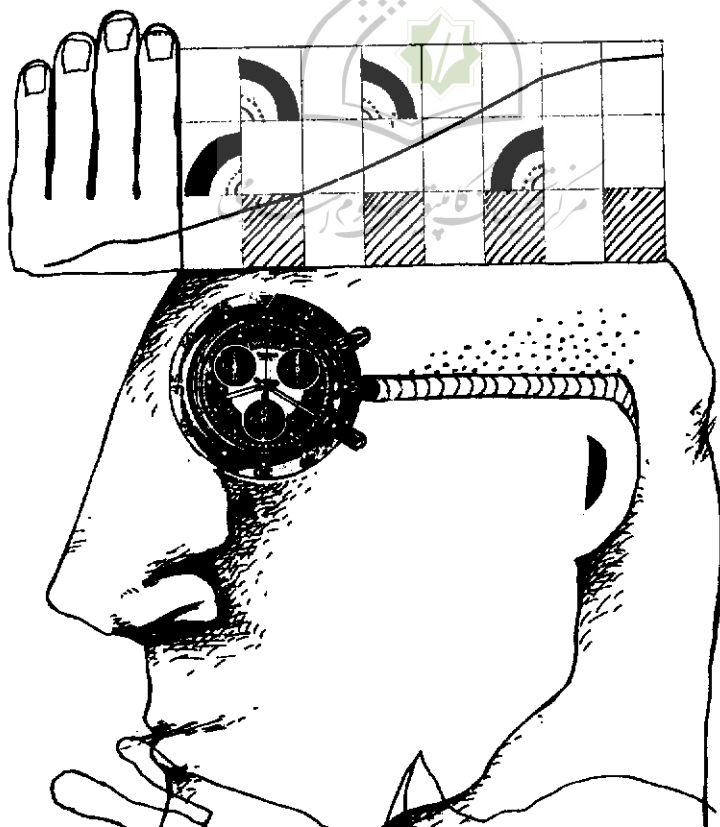
فرشتگان گوشزد کرده است، چیزی نیست که پوشیده و انکارپذیر باشد؛ همان گونه که لطف و دستگیری آنان در خور تحسین عقل است. چه اینکه اوکی ظلم و دومی عدل است و برهان عقلی گویای ستایشگری در اول و سرزنش و ملامتگری در دوم است. یعنی برهان عقلی، بعث پیامبران را ثابت می کند و گویای این است که باید خدا برای بندگانش پیامبری بفرستد و ناگفته پیداست که این «باید»، پشتوانه عقلی دارد، و یک باید ضروری منطقی است. چه اینکه نقض غرض یک فساد منطقی آشکاری است که بداهت عقلی، خداوند متعال را از آن مبرا و منزّه می داند و اینجا دیگر جای آن نیست که احتمال خلافی پایه استدلال را سبب و ضعیف کند بر همین اساس است که همه اهل ادیان، ولو اینکه از آموزه های دینی خود مطلع نباشند، چنین گزاره هایی را به سهولت درک می کنند، و روی همین مشاهده عینی است که ما هم مانند دیگران از کلمه بداهت حکم عقلی استفاده کردیم، و ظاهراً هیچ تردیدی در این محدوده وجود ندارد.

انتزاع گزاره های خبری؟

شکی نیست که مجرد انشائی بودن قضایایی نمی تواند آنها را در محدوده

مطابقت آن با واقع و نفس الامر را ثابت می‌کند. صادق است. بنابراین، انشایی بودن یک قضیه، نشانه اعتباری بودن آن نیست، همان گونه که بازگشت قضایای اخلاقی به یک قضیه مشتمل بر «باید» بدان معنی نیست که قضایای اخلاقی، گزاره‌های ارزشی و اعتباری‌ای هستند که از کمترین واقعیت ثابتی برخوردار نیستند. زیرا اگر آن «بایستی» مادر، عبارت دیگری است برای یک معنای ضروری و حتمی نفس الامری، بدیهی است که زاینده‌ها و لوازم آن نیز از

اعتباریات محض قرار دهد، بلکه می‌توان در موارد قضایای انشایی و «بایدها»، گزاره‌های خبری درستی قرار داد که ذاتاً محتمل الصدق و الکذب باشند و در واقع و نفس الامر صادق. مثلاً این قضیه که می‌گوییم: «باید خداوند متعال برای انسانها پیامبر و راهنمایی بفرستد»، بدین معنی تحلیل می‌شود که فرستادن پیامبر از طرف خدا ضروری و واجب است، و این یک قضیه خبریه‌ای است که نفس الامر دارد و لذا ذاتاً محتمل الصدق و الکذب است و به لحاظ برهانی - که



نوعی واقعیت و نفس الامر برخوردار باشند. و روی همین محاسبه بسیار دقیق است که تناقض در گفتار بعضی از محققین آشکار می‌گردد. زیرا از یک طرف گفته می‌شود حُسن و قبیح، جزء مدرکات عقل است، و گرنه اثبات نبوت و شریعت دچار اختلال شگفت‌انگیزی می‌شود، و از طرف دیگر اصرار بر این است که قضایای «العدل حَسَن» و «الظلم قبیح» جزء قضایای عقلاییه و آراء محموده است که واقعیتی و رای اتفاق عقلا با آنها وجود ندارد.

ناگفته پیداست که کمترین همخوانی و هم‌زبانی میان این دو گونه نظر وجود ندارد. زیرا اگر حُسن و قبیح جزء مدرکات عقل است و با چشمپوشی از آن، نبوت و شریعت قابل اثبات نیست، دیگر عقلایی و اعتباری بودن حُسن و قبیح چه معنایی دارد؟! آیا می‌توان با گزاره‌های اعتباری - که متهای نمره‌شان سر و سامان بخشیدن به زندگانی مادی عقلاست - نبوت و شریعت را اثبات کرد؟ و اگر به حکم عقل، ظلم، قبیح و عدل، حسن است و بر همین اساس باید خدا عادل باشد و مبرا از ظلم، هم نبوت اثبات می‌شود و هم شریعت، مُدرکی ضروری و غیر قابل انکار، لکن دیگر وجهی برای آن سخن که حُسن و قبیح، جزء آراء محموده

عقلاست، وجود ندارد. پس نمی‌توان از یک طرف اثبات نبوت را بر حُسن و قبیح عقلی متوقف دانست و از طرف دیگر به عقلایی بودن حُسن و قبیح معتقد شد.

همین ناهماهنگی در سخنان بعضی دیگر از دانشوران و الامقام ما نیز مشاهده می‌شود. زیرا در جایی به اثبات عدل الهی پرداخته و آن را بر پایه متین و روشن حُسن و قبیح عقلی، استوار ساخته‌اند، ولی متأسفانه در جای دیگر این حُسن و قبیح را یک امر عقلایی و اعتباری دانسته و برهانی را که از این گونه مبادی تشکیل می‌گردد، برهانی جدلی و اقصای و کلامی پنداشته‌اند است و به همین جهت، کلام را در برابر فلسفه قرار داده است.^{۱۰}

دفع یک شبهه

ممکن است کسی به ما اعتراض کند و بگوید شما با ادعای بدهت یک ضرورت منطقی و قاعده لطف، بایستی وجود پیامبر را اثبات کردید و از این راه تمام بایدهای اخلاقی را زاییده این بایستی منطقی دانستید و بدین سان اعتباری بودن آنها را زیر سؤال بردید، در حالی که خود شما بدهت یاد شده را مورد تردید قرار دادید و قاعده لطف، خود یکی از ثمرات حُسن و قبیح عقلی است نه





مبدأ آن . بنابراین مدّعی شما نیز مخدوش و غیر قابل قبول است .

پاسخ ما از این شبهه این است که سخن ما دربارهٔ حُسن و قبح عقلی غیر از چیزی است که عدلیّه می‌گویند، گرچه سخن عدلیّه هم دربارهٔ ترتّب قاعدهٔ لطف و عدل الهی بر حُسن و قبح عقلی درست است، ولی به گمان ما عکس آن درست تر است . زیرا فرض ما این است که با پذیرش مبدأ متعالی براساس براهین قطعی و توجّه به نظام بندی عالم آفرینش و با التفات به صفات جمالیه و جلالیهٔ حضرت حقّ، حکم عقل در یک قضیهٔ خبری یا انشائی به ضرورت وجود نبوت، بدیهی است و اگر کسی این بداهت را مورد تردید قرار دهد، به برهان خُلف و اجتماع نقیضین مُبیین می‌شود. یعنی در این تحلیل عقلانی، لطف در قالب یک قیاس منطقی به اثبات می‌رسد و هرگز در مقدمات قیاس یاد شده از مقدمهٔ «حُسن و قبح عقلی» استمداد نمی‌شود؛ بلکه برهان عقلی پشتوانهٔ فهم لطف الهی است که حاوی یک بایستی منطقی است و این معنی در یک گزارهٔ خبری از ضرورت وجود پیامبر حکایت می‌کند، و ناگفته پیداست که چنین گزاره‌ای به لحاظ خودش احتمال صدق و کذب در آن راه پیدا می‌کند و این همان چیزی است که ما در

صدد اثبات آن هستیم . زیرا با پذیرش این پیشفرض، چه براساس بداهتی که عدلیّه ادّعا می‌کنند و چه براساس دو تقریبی که ما داریم، تمام بایدهای اخلاقی که در زیر مجموعهٔ عدل قرار می‌گیرند از یک واقعیت خاصّی برخوردار می‌شوند و دیگر کسی به آن سخنان ناسنجیده گوش فرامی‌دهد که چون گزاره‌های اخلاقی بایدهای انشائی هستند، نباید به آنها به صورت گزاره‌های واقعیت دار نگریست، بلکه قضایای ارزشی و اعتباری‌ای هستند که همواره و در طول زمان در تفسیر و تحوّل قرار می‌گیرند . زیرا اولاً همهٔ این گزاره‌ها از یک ضرورت منطقی نشأت می‌گیرند و ناگفته پیداست که چون آن ضرورت منطقی دارای واقعیت است و خود از یک واقعیتی ثابت نشأت گرفته است، زاینده‌های آن نیز از نوعی واقعیت برخوردار است و اعتباری و ارزشی است . ثانیاً چون می‌توان آن ضرورت منطقی را در گزارهٔ خبری نفس الامری قالب ریزی کرد و در نتیجه، بایستی‌های تولیدی آن نیز به همان سرنوشت دچارند، می‌توان باور کرد که همهٔ قضایای اخلاقی و مادرشان، دارای واقعیتی ثابت و اجتناب ناپذیرند .

البته باید از این نکته غافل نبود که واقعیت هر چیزی به حَسَب آن چیز است و همهٔ

واقعیتها یکسان جلوه نمی کند، بلکه واقعیت دارای درجات بسیار زیادی است. اگر بخواهیم مثالی برای آن ذکر کنیم، خوب است علم را به عنوان مثال خاطر نشان کنیم. زیرا علم در یک درجه، واجب الوجود است و در درجه پایتتر جوهر مجرد عقلی است و از آن پایتتر، نفس مجرد است و بالاخره یک موجود عرضی است که یا ملکه است و یا حال. و اگر با دید دقیقتری به وجود نگریم، در می یابیم که درجات واقعیت چگونه متفاوت و شدید و ضعیف است. با این محاسبه، تردیدی نخواهیم کرد که مجرد حس نکردن چیزی نشانه واقعیت نداشتن آن چیز نخواهد بود، مگر اینکه آن چیز، جزء مُدرکات حسی باشد. بنابراین بسیار ناصواب است که گفته شود چون ما خوبیها و بدیهای افعال و کارها را حس نمی کنیم، واقعیت خارجی ندارند. زیرا واقعیت، اعم از محسوسات و معقولات است و مدعای عدلیّه در مسأله حُسن و قبح، این است که عقل بالبداهه خوبی کارهای عادلانه را می فهمد. شاهد صحت این مدعا این است که در طول تاریخ زمانی بر بشر نگذشته است که در آن زمان، تحسین و تقبیح را آموخته باشد و به شکل عادت در آورده باشد، بلکه غالباً بشر را در راستای پذیرش ظلم و

استبدادها و به کنار گذاشتن دستورهای پیامبران و مُصلحان آموزش داده اند. این معنی به طوری مورد توجه رهبران جوامع گوناگون قرار گرفته که به صورت عادت درآمد و لذا هیچ پیامبری نتوانسته است افراد جامعه خودش را تحت تاثیر آموزه های دینی قرار دهد. به همین جهت نمی توان گفت این تحسین و تقبیحهایی که در میان انسانها انکارپذیر نیست، به واسطه تعلیم و تلقینهای پیامبران و دیگر رهبران به صورت عادت درآمد است. زیرا ما لا اقل از تاثیر و تأثر تعالیم پیامبر خودمان اطلاع داریم و بدرستی می دانیم که کمتر انسانهایی وجود داشته اند که دقیقاً تحت تاثیر آموزه های دینی خود قرار گرفته اند و اکنون بدتر از دیروز گرایشها و تنشها به همان مسیر انحرافی در جریان است. ولی همه اینان و دیگران بدون توجه به آموزه های دینی، به طور قاطع، پاره ای از کارها را بد می دانند و پاره ای را خوب، و کمترین شکی در این قضاوت خویش به خود راه نمی دهند. ما نیز با فرض کنار گذاشتن منافع و مصالح خود و با فرض کنار گذاشتن دیگر جنبه های منفی، پاره ای از کارها را نیکو می شمیریم و این روشنترین دلیلی بر عقلی بودن حُسن و قبح اشیا و افعال اختیاری انسان و خداست.



عدل در قرآن

اکنون بسیار مناسب است که اشارات قرآن دربارهٔ عدل را مورد بررسی و تأمل قرار دهیم.

در سورهٔ نساء، آیهٔ ۵۸، می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا». یعنی خدا به شما امر می‌کند که امانتها را به صاحبانشان برگردانید، و هرگاه در میان مردم حکم می‌کنید، عادلانه حکم کنید. خدا نیکو موعظه‌ای به شما می‌کند. خدا شنوا و بیناست.

همان گونه که می‌بینیم خداوند متعال در این آیه، عدالت قضایی و اجرایی در میان جامعه را برای حکومت‌کنندگان لازم و واجب دانسته است، ولی نفرموده است عدالت چیست و این بدین معناست که عدالت معلوم بوده و مردم آن را می‌شناخته‌اند و نیکش می‌شمرده‌اند. چه اینکه در پایان آیه سفارش به رد امانت و اجرای عدالت را موعظهٔ نیکو می‌شمارد و به بصیر و سمیع بودن خود معلنش می‌کند.

در سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۰، می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ،

يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». یعنی محققاً خدا به عدل و احسان و بذل و عطا به خویشاوندان دستور می‌دهد و از فحشا و منکر و ظلم منع می‌کند. او شما را موعظه می‌کند تا شاید متذکر شوید.

به گمان ما این آیه با اشتمالش به نکاتی چند، بهتر از آیه اول مطلب ما را ثابت می‌کند. چه اینکه با فرض معلوم بودن عدل، آن را موضوع حکم به لزوم عدالت قرار داده و عدل را مطلق ذکر نموده و روی دو مصداق روشترش تکیه کرده و به اصطلاح ذکر خاص بعد از عام کرده است و سپس آن را به نهی از منکر و فحشا و ظلم، مقرون کرده که نوعی تأکید برای امر به عدالت است. از همه مهمتر اینکه فلسفهٔ آنها را در پایان آیه متذکر شدن انسان دانسته است، و این همان مطلبی است که مادر صدد اثبات آن هستیم. زیرا وقتی علت امر به عدل و نهی از ظلم، تذکر و به خاطر آوردن انسان باشد که عدل و ظلم چیست، معنای این امر و نهی، ارشاد به حکم عقل در این راستا خواهد بود. یعنی معنای آیه، این است که مطلوبیت امر به عدل و نهی از ظلم، چیزی است که خود شما آن را می‌دانید و به آن باور دارید و این امر و نهی خدا برای تنبیه و تذکر شماست، نه امری جدید و تذکیری



بدون سابقه . و ناگفته پیداست که این معنی جز همان گوشزد کردن حُسن و قبح عقلی چیزی دیگری نیست .

همچنین خداوند متعال در سوره نساء، آیه ۳، فرموده است: «... فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم، ذلك اذنى الا تعولوا». یعنی اگر می ترسید که میان زنان به عدالت رفتار نکنید، پس تنها یک همسر اختیار کنید یا از کنیزان خود بهره مند شوید. این کار نزدیکتر به ترك ستم و انحراف از عدالت است .

این آیه اولاً حاوی اهمیّت فوق العاده عدالت است . چه اینکه با احتمال ترك عدالت، از یک حکم ثابت شرعی و فقهی چشمپوشی می شود و مرز تعدّد زوجات به خوف ترك عدالت محدود می گردد. ثانیاً تعلیل این حکم به اینکه با پیساده شدن این قانون، به عدالت نزدیکتر و از ظلم دورتر می شوید، وقتی معنا می دهد که زشتی ظلم و نیکویی ترك آن - که به معنای برقرار شدن عدالت است - ولو به قرینه مقام، برای مردم روشن باشد؛ و این جز همان حُسن و قبح عقلی، چیزی نیست .

همچنین در سوره شوری، آیه ۱۵، آمده است: «فادعُ وَاستقم كما أمرتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهُمْ وَقُلْ اٰمَنْتُ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنْ كِتَابٍ

وَأْمُرْتُ لِأَعْدَلَ بَيْنَكُمْ». یعنی و آن طور که امر شدی، دعوت و ایستادگی کن و پیرو هوا و هوس ایشان مباش و بگو من به کتابی که خدا بر من نازل کرده است ایمان دارم و مامور شده ام که در میان شما عدالت را برقرار سازم .

از این آیه کریمه نیز دو نکته بسیار مهم درباره عدل فهمیده می شود: یکی اهمیّت فوق العاده ای که نسبت به عدل داده شده و همسنگ ایمان به کتاب آسمانی قرار داده شده است، و دوم اینکه خداوند متعال در این آیه به پیامبر می فرماید به آنها بگو من مامور شده ام که در میان شما به عدالت عمل کنم . و روشن است که این کلام وقتی می تواند مطابق با مقتضای حال و بجا باشد که معنای عدالت و حُسن آن برای مخاطبین روشن باشد . و هم اینکه آیه می گوید تو بگو من مامور به اجرای عدالتم، نه اینکه هر چه می کنم عدالت است . و این همان چیزی است که ما می گوئیم و آن اینکه عدالت، معلوم و حُسنش شناخته شده است، اما نه به معنای توافق عقلا بر نیکو بودن آن، بلکه به معنای عقلی بودن آن .

اینها پاره ای از آیات درباره عدل بود که علاوه بر اهمیّت عدالت در دین، مقصود ما را نیز ثابت می کرد . ما اکنون به ذکر چند آیه





می پردازیم که دربارهٔ ظلم وارد شده و سخن ما را نیز مورد تأیید قرار می دهد.

در سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۳۵، آمده است: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ». یعنی کسانی که اگر عمل زشتی را مرتکب شوند یا به خود ظلم کنند، به یاد خدا می افتند، پس طلب آمرزش از گناهانشان می کنند.

بدیهی است که این آیه هم مانند آیات گذشته مقصود ما را اثبات می کند. زیرا آیه می گوید وقتی کار زشتی را یا ظلمی را نسبت به خود انجام دهند، احساس گناه می کنند. و ظاهر این سخن این است که قبیح ظلم را می فهمند و کار زشت را می شناسند، و گرنه باید معنای آیه این باشد که هرگاه کار نهی شده ای را که مورد نهی خدا قرار گرفته مرتکب شوند، به یاد خدا می افتند و روشن است که این معنا گرچه محتمل است، لکن خلاف ظاهر کلام است.

همچنین خداوند می فرماید: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ». یعنی خدا سخنان زشت آشکار را دوست نمی دارد، مگر از طرف کسی که مظلوم واقع شده است.

منظور آیه این است که اگر کسی مورد ظلم قرار گیرد، می تواند با سخن زشت و به

طور آشکار در برابر ظالم بایستد، یا به طور آشکار زشتیها و کارهای ناشایسته او را گوشزد دیگران کند و بدین وسیله دیگران را برای کمک و یاری خود دعوت نماید.

دلالت آیه بر اینکه ظلم و تعدی نسبت به کسی قبیح است و شناسایی آن به خود عقلا و اگذار شده است، چیزی نیست که پوشیده باشد. لذا به طور مطلق فرموده است مظلوم - که مورد یک عمل زشت قرار گرفته - می تواند در برابر آن عمل زشت، زشتی آن را باز گوید، یا به زشتی از آن نام برد. ظاهر این است که آیه، شناخت قبیح و زشتی کارها را مفروغ عنه گرفته است و این همان حسن و قبیح عقلی است و لا غیر.

در سورهٔ انبیاء آیهٔ ۵۹، آمده است: «قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ». یعنی آنها گفتند هر کس این کار را با خدایان ما کرد، یقیناً از ستمکاران است.

وضوح دلالت این آیه بر مقصود ما بیش از انتظار است. زیرا این آیه از آنچه قوم ابراهیم دربارهٔ شکستن بتهایشان گفته اند، حکایت می کند، و گفتن ندارد که صحّت معنای آن متوقف بر آن است که آنها ظلم و قبیح آن را بشناسند. زیرا این سخن را در مقام مذمت کاری که نسبت به بتهایشان انجام گرفته است گرفته اند، و این در صورتی

صحیح است که قبح و زشتی ظلم برای آن کافران معلوم باشد، و بدیهی است که آنان در هیچ جا و تحت هیچ شرایطی نیاموخته اند که باید از ظلم پرهیز کرد، و این می‌رساند که قبح آن بر اساس بداهت عقلی برای آنان روشن بوده است.

خداوند متعال در بیش از دویست و نود بار کلمهٔ ظلم و مشتقاتش را در قرآن کریم ذکر کرده و غالباً آن را موضوع حکمی از احکام قرار داده است و این نشانهٔ بسیار روشنی است برای اینکه ظلم و عدل و مانند آن از مفاهیم روشنی بوده است و مردم آن زمان - که در نادانی غوطه ور بوده اند - این مفاهیم و حُسن و قبح آنها را می‌شناخته‌اند. به گمان ما اگر کسی در این آیات و آیات عدل و قسط تأمل و دقت کند، مطمئن می‌شود که بسیاری از این آیات با مفروضه گرفته‌ن این معنی بیان شده است؛ بلکه در بعضی از آنها با ندیده گرفتن آن نکته، معنای درستی برای آیات متصور نیست. و همچنین اگر کسی به گفته‌های امام علی (ع) در نهج البلاغه بنگرد به یقین می‌رسد که عدل آن نیست که شارع گفته است و ظلم کاری نیست که شریعت آن را منع کرده است، گرچه در شریعت جز عدل نیست و هرگز کمترین ظلمی مورد تأیید قرار نگرفته است.

و متون دینی پر از دستورهایی است که انسانها را وادار به اقامهٔ عدل و مبارزه با ظلم می‌کند، لکن این نه تنها بدان معنا نیست که حُسن و قبح عدل و ظلم شرعی است، بلکه نشانهٔ آن است که آن دو، جزء مستقلات عقلیه و شناخته شده‌های عقلند. پس در حالی که دین جز در راستای اجرای عدالت حرکت نمی‌کند، آن را امری عقلانی و حقیقتی روشن و اجتناب‌ناپذیر جامعهٔ انسانی می‌داند.

پی‌نوشتها:

۱. بقره، ۲۸۶.
۲. بقره، ۲۲۵.
۳. آل عمران، ۱۶۱.
۴. ابراهیم، ۵۱.
۵. برای توضیح بیشتر به الحدائق الناضرة، ج ۱۰، بحث نماز جماعت، رجوع شود.
۶. جامع السعادات، ج ۱، ص ۵۰-۵۲.
۷. ر. لک: شرح تجرید علامه حلی.
۸. تجرید الاعتقاد، بحث حُسن و قبح.
۹. مانند دانشمند محقق مرحوم شیخ محمدرضا مظفر.
۱۰. برای روشتر شدن مطلب به کتابهای شهید مطهری رجوع کنید.

