

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 یک‌سری 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 این‌گونه 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 به‌عنوان 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 هیچ‌گونه 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 قوه 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 لازمه 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 به‌نوعی 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، استثنا بر دار 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 طبیعی اش 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 این‌رو، 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).



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

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 خصیلت‌ها 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 نسبیت 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.

