



دانشگاه آزاد اسلامی  
واحد تهران مرکزی  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی  
پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد (M.A)  
گرایش: فلسفه و حکمت اسلامی

عنوان:  
**عدل از دیدگاه علامه طباطبایی**

استاد راهنما:  
**دکتر موسی ملایری**

استاد مشاور:  
**دکتر عزیزا... افشار**

دانشجو:  
**محمد جاودان**

تابستان ۱۳۹۳



مجلس شورای اسلامی

## به نام خدا مشور اخلاق پژوهش

بیاری از خداوند بجان و اعتماد به این که عالم محضر خداست و بمواره ناظر بر اعمال انسان و به منظور پاس داشت مقام بلند دانش و پژوهش و نظریه‌ایست جایگاه دانشگاه در اعلامی فرهنگ و تمدن بشری، ماد انجمن و اعضاء هیات علمی و اصدای دانشگاه آزاد اسلامی متعهد می‌گردیم اصول زیر را در انجام فعالیت‌های پژوهشی به نظر قرار داده و از آن تخطی نکنیم:

- ۱- اصل برائت: التزام به برائت جویی از هرگونه رفتار غیر حرفه‌ای و اعلام موضع نسبت به کسانی که حوزه علم و پژوهش را به‌شائبه‌های غیر علمی می‌آلایند.
- ۲- اصل رعایت انصاف و امانت: تعهد به اجتناب از هرگونه جانب‌داری غیر علمی و حفاظت از اموال، تجهیزات و منابع در اختیار.
- ۳- اصل ترویج: تعهد به رواج دانش و اشاعه نتایج تحقیقات و انتقال آن به بکاران علمی و دانشجویان به غیر از مواردی که منع قانونی دارد.
- ۴- اصل احترام: تعهد به رعایت حریم و حرمت با در انجام تحقیقات و رعایت جانب‌داری و خودداری از هرگونه حرمت شکنی.
- ۵- اصل رعایت حقوق: التزام به رعایت کامل حقوق پژوهشگران و پژوهشگران (انسان، حیوان و نبات) و سایر صاحبان حق.
- ۶- اصل رازداری: تعهد به صیانت از اسرار و اطلاعات محرمانه افراد، سازمان‌ها و کشور و کلیه افراد و نهادهای مرتبط با تحقیق.
- ۷- اصل حقیقت‌جویی: تلاش در راستای پی‌جویی حقیقت و وفاداری به آن و دوری از هرگونه پنهان‌سازی حقیقت.
- ۸- اصل مالکیت مادی و معنوی: تعهد به رعایت کامل حقوق مادی و معنوی دانشگاه و کلیه بکاران پژوهش.
- ۹- اصل منافع ملی: تعهد به رعایت مصالح ملی و در نظر داشتن پیشبرد و توسعه کشور در کلیه مراحل پژوهش.

بسمه تعالی

در تاریخ: ۹۳/۰۶/۱۷

دانشجوی کارشناسی ارشد آقای محمد جاودان از پایان نامه خود دفاع نموده و  
با نمره ۱۷/۵ به حروف هفده و نیم و با درجه بسیار خوب مورد تصویب قرار  
گرفت.

امضاء استاد راهنما

علی

**تقدیم :**

**این پایان نامه را به همسر گرامیم خانم مریم جاودان که برای حسن این مهم زحمات فراوانی را متحمل شده و بهترین یار و یاور من در زندگی می باشد تقدیم می نمایم.**

## سپاسگزارى:

سپاس به درگاه ایزدمنان که به لطف و رحمت خود به مخلوقاتش قدرت اندیشه و تفحص بخشید و راه ترقی و پیشرفت را فراسوی آنان گشود و با اعطای برکات خود توفیق چیدن خوشه ای از خرمن علم را به بنده حقیرش عطا فرمود.

ضمن قدردانی و سپاس از زحمات بی شائبه جناب آقای دکتر موسی ملایری با راهنمایی های ارزشمند و پر ارج آموخته های خویش را چون چراغی فرا روی من نهادند.

در اینجا لازم می دانم که از زحمات استاد گرانقدر جناب آقای دکتر عزیزا... افشار با مشورت هوشمندانه و دقت نظر عالمانه در تدوین این مجموعه یاریم نمودند.

### تعهد نامه اصالت پایان نامه کارشناسی ارشد

اینجانب محمد جاودان دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد به شماره دانشجویی ۸۹۰۶۶۰۴۵۲۰۰ در رشته فلسفه و حکمت اسلامی که در تاریخ ۹۳/۶/۱۷ از پایان نامه خود تحت عنوان " عدل از دیدگاه علامه طباطبایی " با کسب نمره ۱۷/۵ و درجه بسیار خوب دفاع نموده ام بدینوسیله متعهد می‌شوم:

- ۱- این پایان نامه حاصل تحقیق و پژوهش انجام شده توسط اینجانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران ( اعم از پایان نامه، کتاب، مقاله و ...) استفاده نموده ام، مطابق رویه های موجود، نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در فهرست ذکر و درج کرده ام.
- ۲- این پایان نامه قبلاً برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم سطح، پایین تر یا بالاتر) در سایر دانشگاهها و موسسات آموزش عالی ارائه نشده است.
- ۳- چنانچه بعد از فراغت از تحصیل، قصد استفاده و هر گونه بهره برداری اعم از چاپ کتاب، ثبت اختراع و ... از این پایان نامه داشته باشم، از سوزه معاونت پژوهشی واحد مجوزهای مربوطه را اخذ نمایم.
- ۴- چنانچه در هر مقطع زمانی خلاف موارد فوق ثابت شود، عواقب ناشی از آن را بپذیرم و واحد دانشگاهی مجاز است با اینجانب مطابق ضوابط و مقررات رفتار نموده و در صورت ابطال مدرک تحصیلی ام هیچگونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی:

محمد جاودان

تاریخ و امضاء

## چکیده

در این نوشتار کوشیده ایم عدل را از منظر علامه طباطبایی در قالب چهارده بخش بررسی نماییم، ابتدا پس از معنای لغوی عدالت، تعریف و مفهوم عدالت آورده شده است، و نیز عدالت به دو قسمت اصلی عدالت بشری و عدالت الهی تقسیم می‌شود که هر یک مباحث فرعی دیگری را در بر می‌گیرند.

عدالت بشری شامل مباحث؛ عدالت فردی، اخلاقی، اجتماعی، جنسیتی و سیاسی می‌باشد. عدالت فردی آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد و کاری را که مایه بدبختی است به خاطر پیروی از هوی نفس انجام ندهی. عدالت اجتماعی رعایت استحقاق‌ها و عطا کردن به هر ذی حق است آنچنان که استحقاق آن را دارد. عدالت جنسیتی تفاوت‌های طبیعی و جنسیتی را در نحوه آفرینش و خلقت آنها بر اساس عدالت و حکمت الهی پی‌جویی می‌نماید و تفاوت را در تناسب میان زن و مرد می‌بیند. عدالت و سیاست که حکومت به عنوان قوه قهریه برای تسلط بر افراد و جلوگیری از پایداری شدن حق به کار می‌برد و اغلب ایجاد آن در موارد بروز اختلاف بوده است.

مباحث فرعی مربوط به عدالت الهی نیز شامل؛ مسأله‌ی شرور، خیر و شر، عدل و مجازات‌های الهی، مسأله جبر و اختیار، قضا و قدر، حسن و قبح و نظام احسن وجود می‌باشد. مسأله‌ی شرور خود شامل مباحث فرعی دیگری همچون مساوقت شرور با عدم یا وجودی بودن آن می‌باشد و یکی از شبهه‌های اساسی عدل الهی می‌باشد. خیر از نظر علامه وجودی و شر عدمی می‌باشد و به این ترتیب علامه آن را با عدل الهی سازگار می‌داند. درباره‌ی مجازات‌های الهی علامه معتقد است که مجازات‌ها با عدل الهی منافاتی ندارند و برای تکامل روح‌اند. مسأله‌ی جبر و اختیار را نیز با نظریه‌ی امر بین امرین حل می‌کند به این معنا که اراده‌ی ما و اختیار ما در طول اراده‌ی الهی است و نه در عرض آن. درباره مسأله قضا و تقدیرگرایی نیز علامه معتقد است برای هر کسی حدودی وجود دارد و اندازه‌ای که بر اساس آن به او امکانات داده شده است که همان فیض است. و بالاخره حسن و قبح اعتباری‌اند و جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم بهترین جهان ممکن است بنابراین این اصلا ظلم و شر نیست بلکه عین خیر است و عدالت.

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	<b>فصل اول: کلیات طرح</b>
۱	۱-۱ طرح مسئله.....
۲	۲-۱ سوالات و فرضیه های تحقیق.....
۳	۳-۱ ضرورت تحقیق.....
۴	۴-۱ روش تحقیق.....
۵	۵-۱ مقدمه.....
۶	۶-۱ معنای لغوی عدالت به طور عام.....
۹	۷-۱ معنای عدالت نزد علامه طباطبایی.....
۹	۸-۱ جایگاه عدل در اسلام.....
۱۲	۹-۱ عدالت نزد علامه طباطبایی.....
۱۴	۱۰-۱ اقسام عدالت.....
	<b>فصل دوم: عدالت به عنوان مفهومی بشری</b>
۱۸	۱=۲ عدالت به عنوان مفهومی بشری چیست.....
۱۸	۲-۲ انواع عدالت بشری.....
۱۸	۱-۲-۲ عدالت فردی.....
۲۰	۱-۲-۲-۱ عدالت فطری یا اکتسابی.....
۲۴	۲-۲-۲ عدالت اخلاقی.....
۲۶	۱-۲-۲-۲ مکاتب دینی و اخلاقی.....
۲۷	۲-۲-۲-۲ عدالت اخلاقی تعادل قوای نفسانی.....
۳۰	۳-۲-۲-۲ تکرار و ممارست شرط تحقق عدالت اخلاقی.....
۳۴	۳-۲-۲ عدالت اجتماعی.....
۳۶	۱-۳-۲-۲ اعتبار عدالت اجتماعی.....
۳۸	۲-۳-۲-۲ نقش ضمانتی دین در برقراری عدالت اجتماعی.....
۴۲	۳-۳-۲-۲ قلمرو عدالت اجتماعی.....
۴۴	۴-۲-۲ عدالت جنسیتی.....
۴۵	۱-۴-۲-۲ موقیعت تاریخی زن از دید علامه طباطبایی.....
۴۷	۲-۴-۲-۲ حقوق زن در اسلام.....
۴۹	۳-۴-۲-۲ تفاوتها.....
۵۴	۵-۲-۲ عدالت سیاسی.....
۵۶	۱-۵-۲-۲ عدالت و حکومت.....
۶۰	۲-۵-۲-۲ آزادی.....
	<b>فصل سوم: عدل الهی</b>
۶۱	۱-۳ ارتباط مفهوم عدل با مفاهیم کلامی.....
۶۴	۲-۳ مسأله شرور و عدالت الهی.....



۶۵	..... ۱-۲-۳ خیر و شر چیستند
۶۶	..... ۲-۲-۳ دیدگاه عدمی بودن شرور
۶۶	..... ۳-۲-۳ شر با عدم مساوق است
۶۷	..... ۴-۲-۳ شر وجودی است
۶۸	..... ۵-۲-۳ اقسام شر
۶۹	..... ۶-۲-۳ معنای خیر از نظر علامه
۷۰	..... ۷-۲-۳ تحلیل علامه طباطبایی از شر
۷۰	..... ۸-۲-۳ مفهوم عدمی بودن شر
۷۲	..... ۹-۲-۳ خیر همان برگزیدن است
۷۳	..... ۱۰-۲-۳ خیر و شر اعتباری است
۷۵	..... ۱۱-۲-۳ شرور تکوینی و تشریحی
۷۶	..... ۳-۳ عدالت و مجازاتهای اخروی
۷۹	..... ۴-۳ عدالت و جبر و اختیار
۸۲	..... ۱-۴-۳ اخلاق ضامن عدالت
۸۳	..... ۲-۴-۳ نظریه علامه طباطبایی
۸۵	..... ۵-۳ قضا و قدر الهی
۸۹	..... ۱-۵-۳ تقسیم بندی قضا و قدر الهی
۹۳	..... ۶-۳ حسن و قبح و عدل الهی
۹۵	..... ۱-۶-۳ اعتباریات ثابت و متغیر
۹۵	..... ۲-۶-۳ اعتباریات قبل و بعد از اجتماع
۹۶	..... ۳-۶-۳ اعتبار حسن و قبح
۹۸	..... ۴-۶-۳ حسن و قبح و نظام وجود
۹۹	..... ۷-۳ اثبات جهان به عنوان نظام احسن
۱۰۰	..... ۸-۳ مخالفت یا دفاع از نظریه عدالت علامه طباطبایی
	<b>فصل چهارم: نتیجه‌گیری و پیشنهادات</b>
۱۰۳	..... ۱-۴ نتیجه‌گیری
۱۰۶	..... ۲-۴ پیشنهادات حاصل تحقیق
۱۰۸	..... منابع

## فصل اول کلیات

## ۱-۱ طرح مساله

در این پایان نامه آنچه مساله است در نگاه اول سهل و آسان به نظر می‌رسد اما در واقع بسیار سخت و پیچیده است و آن مساله عدل الهی است که از ابتدای آفرینش آدمی مطرح بوده است و علما و دانشمندان و مردم عوام هم سعی در برطرف کردن آن داشته‌اند. از سویی علمای الهی و از سویی متفکران غربی هر یک به نوعی به آن پاسخ داده‌اند و در جاهایی هم نظرات مشابهی ایراد کرده‌اند و به دنبال راه‌حلهایی بوده‌اند.

در این جا ما تنها به نظریه‌ی علامه طباطبایی فیلسوف اسلامی پرداخته‌ایم و به فراخور بحث گاهی به ذکر عقیده‌ی برخی متفکران و نیز فرقه‌های مرتبط بسنده کرده‌ایم، از جمله عقیده‌ی اشاعره و معتزله که برای ورود به بحث ما را یاری می‌کند، و تفاوت و شباهت نظریه‌ها و نیز نظریه‌ای که از درون آنها سر بر می‌آورد را بر ما روشن می‌کند. بنابراین مساله اصلی ما مساله عدل الهی است از دیدگاه علامه طباطبایی و مسائل فرعی که به دنبال آن می‌آیند عبارتست از: انواع عدالت که در فصل دوم به آن پرداخته شده است (چه عدالت فردی چه عدالت اجتماعی)، مساله بسیار مهم شرور و شبهه‌هایی در باب عدل الهی با توجه به وجود شرور در جهان، مساله جبر و اختیار و قضا و قدر که همگی در فصل سوم بیان شده‌اند و نیز پاسخ به شبهه شرور که مربوط می‌شود به عقیده علامه که در متون اسلامی و قرآنی ریشه دارد و با ذهن اندیشمند علامه صورت عقلانی و استدلالی به خود گرفته است و آن نظام احسن وجود است. عدالت الهی در چارچوب فلسفه اسلامی با مساله بهترین جهان ممکن و نظام احسن قابل حل است ولی سوال پرسیدن از آن و منشا این عدالت که همانا منشا تقسیم خوبی و بدی و صفات و قوای احسن و شرور است به مساله آفرینش الهی و هدف از آفرینش مربوط می‌شود که در این مقال نمی‌گنجد و خود به مباحث بزرگتر و پیچیده‌تری می‌انجامد.

## ۲-۱ فرضیه‌ها و سوالات تحقیق

در این پایان‌نامه به بررسی موضوع عدل به طور کلی و نیز عدل الهی و ارتباط مفهومی آن با مفاهیم دیگر پرداخته شده است و فرض نگارنده بر آن است که عدل با شرور و قبح ناسازگاری ندارد و این مساله باید به گونه‌ای دیگر و به تعبیر دیگری بیان شود و این تعبیر در کلام علامه طباطبایی به نحو مورد قبول و مستدل به کار رفته است.

سوالات اساسی که در این مجال بررسی شده‌اند شامل:

- منظور از عدالت فردی، بشری و اجتماعی و سیاسی چیست؟ آیا مفهوم عدالت اگر در سطح عدالت فردی یا اجتماعی و یا سیاسی مطرح شود با دیگر مفاهیم در تضاد قرار می‌گیرد؟ به عنوان مثال مفهوم عدالت فردی با عدالت اجتماعی در تضاد است؟

علامه در فصل دوم منظور خود را از انواع عدالت بیان می‌کند و هر یک از این مفاهیم را با توجه به ارتباط آن با مفهوم قبلی و بعدی زنجیروار شرح می‌دهد و ما را به این امر متوجه می‌سازد که هیچ‌یک از این مفاهیم جدا از دیگری نیست و حتی رابطه‌ای درونی و ذاتی با یکدیگر دارند.

سوال بعدی این است که آیا قضا و قدر و جبر و اختیار با عدل الهی در تضاد است و یا این دو با هم سازگار دارند و اصلاً منظور از این مفاهیم چیست؟

در فصل سوم به پاسخ علامه به طور مفصل به مفاهیم جبر و اختیار و قضا و قدر پرداخته شده است و در آن بیان کرده‌ایم که این مفاهیم با هم تضادی ندارند و قضای الهی و قدر الهی به معنای مجبور بودن فرد نیستند بلکه حتی حیثه‌ی اختیار را به ما نشان می‌دهند و مفهوم اختیار داشتن را به تعبیری دیگر ارائه می‌دهد. و اما سوال پایانی این است که عدل الهی چیست؟ و رابطه‌ی آن با مجازات‌ها و عذاب‌های اخروی چیست؟ آیا عدل الهی با شر و نقص‌ها و بدی‌ها در ناسازگاری است؟ و آیا خداوند می‌تواند به کسی که آفریده است ظلم کند و یا مساله باید به گونه‌ای دیگر بحث و بررسی شود؟ علامه پاسخ می‌دهد که این دو با هم منافاتی ندارند و مساله عدل الهی را به مساله‌ی عنایت و رحمت الهی مرتبط می‌داند و به تشریح این مفاهیم می‌پردازد.

### ۳-۱- ضرورت تحقیق

به نظر می‌رسد با توجه به این‌که ایران کشوری مسلمان است و نیز در دین اسلام به ضرورت برقراری تساوی و عدالت تاکید زیادی شده است بحث‌هایی از این قبیل مباحث حائز اهمیت زیادی هستند و نیز از جهت کلامی و فلسفی قابل اعتنا می‌باشند.

مبحث عدل از دو جهت ارزش‌مند است اول اینکه به جهت ارتباط مستقیم آن با زندگی آدمی و پیوند تنگاتنگش با مسائلی که آدمی در زندگی با آن مواجه است چه به لحاظ فردی و چه از جنبه‌ی اجتماعی و دوم آنکه عدل به معنای عدل الهی که مساله آغازین هر انسانی از بدو تولد است.

امروزه با توجه به نیاز مبرم جمهوری اسلامی ایران به تحکیم مبادی نظری حکومت اسلامی و کاربردی کردن آنها دقت در این مفاهیم از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. یکی از این مفاهیم گرانسنگ، مفهوم محوری عدالت است که علامه در آثارش به تشریح موشکافانه‌ی آن پرداخته است. متأسفانه تاریخ جوامع اسلامی همواره بیانگر مسخ این مفهوم و راندن آن از حوزه‌های مهم سیاسی، اجتماعی به حوزه‌های اخلاقی و فردی بوده است و خودکامگان مستولی همواره سعی داشتند که این معیار و ملاک اساسی جامعه اسلامی را از

درون تهی کرده و از طبقه‌ی اجتماعی و سیاسی آن را زدوده و آن را تنها در حوزه‌های بی‌خطر اخلاقی و کلامی و مباحث عدل الهی منحصر نمایند این در حالی است که اصل عدالت در اسلام تا آنجا اهمیت دارد که حتی برخی معتقدند که این مفهوم و از جمله اصل عدالت اجتماعی را می‌توان به عنوان معیار و میزانی برای نقاوت و استنباط‌های فقهی استفاده کرد به تعبیر شاگرد برجسته علامه یعنی استاد شهید مطهری «اصل عدالت از مقیاس های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلومات، نه این که آنچه عدل است دین می گوید» به تعبیر دیگر « عدل حاکم بر احکام است نه تابع احکام ، عدل اسلامی نیست بلکه اسلام عادلانه است.

#### ۱-۴ روش تحقیق

روش تحقیق در اینجا مانند همه پایان‌نامه‌های حوزه علوم انسانی روش میدانی و کتابخانه‌ای است. خوشبختانه اغلب کتب و آثار علامه در کتابخانه‌ها موجود است و برخی نیز با چاپ‌های متعدد و در سال‌هایی متعددی تجدید چاپ شده‌اند.

نگارنده تلاش کرده است تا جایی که امکان دارد از آثار خود علامه طباطبایی استفاده کند مگر جاهایی که عقاید دیگر دانشمندان درباره ایشان قابل اهمیت بوده، جاهایی که به ذکر عقیده فلاسفه و یا فرق دیگر پرداخته شده است مانند مقدمه‌ها و مباحث اولیه ورود به مبحث اصلی و یا جاهایی که خود علامه به طور مستقیم در باب موضوعی سخن نگفته باشد و دیگران از گفته‌ها و کتب و آثار وی مطلبی را تفسیر و تبیین کرده باشند.

درباره آثاری که چندین سال و با چندین چاپ موجود می‌باشند نیز نگارنده تلاش کرده است از یک چاپ استفاده نماید مانند کتاب ارزشمند ترجمه و تفسیر المیزان چاپ شده در سال ۱۳۸۷ استفاده شده است و نیز اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز همه جا از سال چاپ ۱۳۷۸ استفاده شده است ، اما گاه جلد و یا جلدهایی از این آثار با همان سال چاپ در کتابخانه موجود نبوده است که نگارنده از سال چاپ و نشر دیگری بهره جسته است از جمله همان ترجمه و تفسیر المیزان که از سال چاپ ۱۳۸۴ هم استفاده شده است. نکته دیگر این است که گاه کتبی با مولف یکسان و سال چاپ یکسان استفاده شده است مانند کتاب اسلام و انسان معاصر در فصل دوم تالیف علامه طباطبایی با سال چاپ ۱۳۸۲ و در فصل سوم از همین مولف با همین سال نشر جلد پنجم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم استفاده شده است و نیز با سال چاپ ۱۳۸۷ دو کتاب المیزان و نیز تغالیم اسلام از علامه طباطبایی استفاده شده است که خواننده با مراجعه با فصل‌های این پایان‌نامه کتاب‌های مختلف را تمیز خواهد داد.

کتب دیگری که از آنها استفاده شده است عبارتست از : نه‌ایه‌الحکمه ترجمه علی شیروانی و شیعه در اسلام، بررسی‌های اسلامی و... از مقالات و مجلات علمی و پژوهشی نیز چندین جا استفاده شده است که با ذکر منبع در اختیار خوانندگان قرار گرفته است.

در اندیشه‌ی اسلامی عدالت مقیاس خلقت است نه خلقت مقیاس عدالت، به بیان دیگر هر چه عدل است خدا می‌کند نه اینکه هر چه خدا می‌کند عدل باشد و این معنا و منزلت که ریشه در قرآن کریم دارد و نهدر اندیشه انسانی، عدل قرآن را در دل کاشته است و دغدغه آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر علمی و اجتماعی در روح ایجاد کرده است. عدالت یک حقیقت نفس‌الامری است که دارای ارزش ذاتی است نه این که به سبب وضع قانون و رواج آن و یا حتی ناشی از قوانین شریعت شده و ارزش یافته باشد؛ بلکه اوامر و نواهی شارع و قوانین و قراردادهای اجتماعی بر آن استوار شده و عدالت منشأ مشروعیت آنها و عدالت حقیقی فراتر از عرف و عبارت از رعایت و حفظ و تحقق حقوق واقعی مردم است.

عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات، که آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید، این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین.

علامه طباطبایی معتقد است که باید از عدالت تفسیری داشته باشیم که مطابق فطرت باشد لذا در توضیح این تفسیر و مطابقت آن را با فطرت می‌نویسد: آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظایف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد. عدالت همیشه مساوی با حسن و ملازم با آن است اصل عدل در فرهنگ اسلامی تقسیم می‌شود به عدل الهی و عدل انسانی. عدل الهی تقسیم می‌شود به عدل تکوینی و عدل تشریحی. عدل انسانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به عدل فردی و عدل اجتماعی.

علامه سید محمد حسین طباطبایی از برجسته‌ترین علمای اسلامی و شیعی در قرن پانزدهم هجری قمری است خدمت بزرگ علامه در حوزه‌ی علمیه قم، احیای علوم عقلی و نیز تفسیر قرآن کریم در مجموعه‌ی مجلدات کتاب نفیس المیزان است. توجه علامه به اهمیت تربیت اخلاقی و تفسیری که مبتنی بر روش جدید مبتنی بر نص حدیث یعنی تفسیر آیات دیگر است. ترکیه نفس در کنار تعلم و ساده زیستی در نیل وی به مرتبه وصال حقیقت بسیار موثر بوده‌است.

### ۱-۶ معنای واژه عدالت به طور عام

قبل از بررسی هر چیزی درباره عدل باید بدانیم معنای این واژه چیست و تلقی‌های اندیشمندان درباره معنای واژه عدل چه می‌باشد این واژه ریشه‌ی عربی دارد بنابراین بدیهی است که باید آن را در فرهنگ واژگان عربی جستجو کرد.

در فرهنگ‌های لغت عربی برای عدل معانی یا کاربردهایی ذکر شده است که مهمترین آنها عبارتند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور، استقامت (راغب ۱۳۸۷، ۳۲۵). می‌توان گفت در یک کلام همه آنها دال بر این مفهوم را دارند: هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند برای این امر می‌

توان به سخن امام علی (ع) استناد کرد که در تعریف عدل فرموده است: «العدل يضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) و این عبارت فلاسفه نیز دقیق‌ترین تعبیر در این باره است: «وضع كل شيء في موضعه و اعطاء كل ذي حق حقه» (سبزواری، ۱۳۸۹، ۵۴).

و اما در «لسان العرب» نیز برای درک معنای عدل از معنای متضاد آن استفاده شده است و بیان شده است که اصل «ظلم» همان «جور و تجاوز از حد» است، و در تعبیر دیگری نیز آورده شده است که: ظلم به معنی «انحراف از میانه‌روی» است. البته این سه معنی «ظلم قرار دادن چیزی در غیر محل شایسته آن» و «تجاوز از حد» و «انحراف از میانه روی» همه به يك حقیقت باز می‌گردند. پس دانستیم که نقطه مقابل ظلم، «عدل» است، و برای آن دو معنی متضاد ذکر کرده‌اند:

نخست معنی معروف آن است که به معنی قرار دادن چیزی در محل لایق و مناسب است، و این مفهوم وسیع، مصداق‌های زیادی دارد از جمله عدالت به معنی موزون بودن، عدالت به معنی رعایت تساوی و نفي هر گونه تبعیض، عدالت به معنی رعایت حقوق دیگران، عدالت به معنی رعایت استحقاق‌ها و لیاقت‌ها، و بالاخره عدالت به معنی تزکیه و پاکسازی. (مطهری ۱۳۸۰: ۸۹) و اگر گاهی به معنی شرك در قرآن مجید به کار رفته است به خاطر آن است که مشرک چیزی را عدیل و همتای خدا قرار می‌دهد مانند این آیه در سوره انعام: *ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ*: «سپس کسانی که کافر شدند، موجوداتی را عدیل و هم تراز خدا قرار می‌دهند».

معنی دوم به گفته‌ی مقانیس اللغه، اعوجاج و کجی و به گفته بعضی دیگر از ارباب لغت به معنی ظلم است (یعنی عدل از الفاظی است که دو معنی متضاد دارد، لذا به انحراف از يك مطلب، عدول گفته می‌شود).

واژه «قسط» نیز در اصل به معنی سهم و نصیب عادلانه است و به همین جهت گاه به معنی عدالت می‌آید، و آن در صورتی است که نصیب عادلانه هر کس پرداخته شود، و گاه به معنی ظلم می‌آید و آن زمانی است که نصیب عادلانه او گرفته شود، اولی معمولاً به صورت باب «افعال» به کار می‌رود و لذا یکی از نام‌های خدا را «مُقْسِط» ذکر کرده‌اند، و دومی به صورت «قسط» (از ثلاثی مجرد) لذا «قاسیط» به معنی ظالم است، قرآن مجید می‌گوید: *وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا*: «اما ظالمان آتشگیره دوزخند» (جن / ۱۵). و نیز در قرآن می‌خوانیم: *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ*: «خداوند عادلان را دوست دارد». (لسان العرب - مفردات راغب، و مقانیس اللغه و مجمع البحرین).

ذکر این نکته نیز لازم است که «قسط» و «عدل» گاه به صورت جداگانه به کار می‌رود و تقریباً مفهومی معادل یکدیگر دارند، ولی گاه در برابر هم واقع می‌شوند، مانند حدیث معروفی که شیعه و اهل سنت از پیغمبر اکرم - ص - نقل کرده‌اند که فرمود: «اگر از عمر جهان جز يك روز باقی نماند، خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا مردی از فرزندان من، قیام نماید، و

زمین را از عدل و داد پر کند آن گونه که از جور و ظلم پر شده باشد.» (صافی ۱۳۸۰، ص ۲۴۷).

در این روایت و مانند آن «عدل» و «قسط» در برابر هم قرار گرفته اند همان گونه که «جور» و «ظلم» در برابر یکدیگر قرار دارند. در این که میان این دو چه تفاوتی است؟ ممکن است چنین گفته شود: «قسط» همان گونه که در تفسیر مفهوم لغوی آن گفتیم به معنی تقسیم عادلانه است و نقطه مقابل آن «تبعیض» است، بنابراین قسط آن است که حق هر کس به او برسد و به دیگری داده نشود ولی عدالت در مقابل جور و تجاوز به حقوق دیگران است، به این صورت که فردی حق دیگری را غصب کرده و برای خود بردارد، و می‌دانیم عدالت کامل در جامعه انسانی آن زمان برقرار می‌شود که نه کسی تجاوز به حقوق دیگری کند، و نه حق کسی را به دیگری دهد.

از تعبیری که در بعضی احادیث آمده تفاوت دیگری نیز استفاده می‌شود، و آن عدالت در مورد حکومت و داوری است، و قسط در مقام تقسیم حقوق است، در لسان العرب می‌خوانیم که در بعضی از احادیث آمده: إِذَا حَكُمُوا عَدَلُوا وَإِذَا قَسَمُوا قَسَطُوا: «آنها هنگامی که حکومت می‌کنند عدالت پیشه می‌کنند و هنگامی که تقسیم می‌نمایند رعایت قسط می‌کنند.» (همان).

#### ۱-۷ واژه عدالت از دیدگاه علامه

علامه طباطبایی درباره معنای لغوی «عدالت» از «مفردات راغب» نقل می‌کند که: «عدالت» و «معادله» لفظی است که معنای «مساوات» را اقتضاء می‌کند، و به اعتبار اضافه و نسبت، استعمال می‌شود، و عدل (به فتحه عین) و عدل (به کسره عین) از نظر معنا نزدیک به هم هستند، چیزی که هست عدل (به فتحه عین) در جایی استعمال می‌شود که با بصر و حس دیده می‌شود، مانند عدل شدن این کفه ترازو با آن کفه‌اش یا این لنگه بار با آن لنگه‌اش، یا این عدد از گردو با آن عددش، یا این مقدار گندم با مقداری دیگر از آن، پس بنابراین می‌توان گفت عدل به معنای تقسیط و تقسیم بطور مساوی است. (طباطبایی، ۱۳۸۶ ج ۱۲: ۳۳۰).

علامه طباطبایی در جای دیگر از تفسیر المیزان، لغت عدالت را چنین معنا می‌کند: عدالت در لغت به معنای اعتدال و حد وسط بین عالی و دانی، و میانه بین دو طرف افراط و تفریط است. (هی الاعتدال و التوسط بین النمطین: العالی و الدانی، و الجانبین: الإفراط و التفریط) (همان، ج ۶، ص: ۲۰۵).

البته علامه معتقد است که این معنا لازمه معنای دقیق عدالت می‌باشد نه معنای اصلی و دقیق آن، به همین جهت می‌نویسد: اینکه گفته اند عدالت میانه روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری است، این در حقیقت معنا کردن کلمه (عدالت) به لازمه معنای اصلی است، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به اینکه به هر امری



آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر يك در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد. (همان، ج ۱۲، ص: ۳۳۱)

## ۸-۱ جایگاه مفهوم عدل در اسلام

در اسلام هم در قرآن و هم در آیات و روایات به مفهوم عدل پرداخته شده است و هم مورد اختلاف علمای دین و فلاسفه بوده است. در احادیث نبوی و سیره پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - مسأله عدل مورد توجه شایان قرار گرفته است. و حتی گفتگوهایی در این باره میان پیروان برخی از ادیان با پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - صورت گرفته است چنان که شیخ صدوق روایت کرده است: روزی فردی یهودی نزد پیامبر - صلی الله علیه و آله - آمد و درباره مسائل بسیاری از آن حضرت سخن گفت، که از آن جمله عدل الهی بود. یهودی از پیامبر - صلی الله علیه و آله - پرسید: آیا پروردگارت ستم کند؟ او از علت ستم نکردن سوال می‌کند پیامبر در جواب او می‌فرماید: چون خداوند ستم را زشت میداند و همین کافی است که او ظلم و ستم نکند و نیز به آیاتی استناد می‌کند «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران/ ۱۰۸) . «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (غافر/ ۳۱)».

پیامبر خود اسوه رعایت عدالت بود و پس از پیامبر(ص) در عصر خلفا نیز مسأله عدل الهی مورد بحث و گفتگو بود و امام علی(ع) به عنان برترین شخصیت علمی و کلامی، پاسخگوی پرسش‌هایی بود که در این باره مطرح می‌شد. گفتگوهای آن حضرت در مسائل قضا و قدر، جبر و اختیار با نظارت و دقت و روشنگری انجام می‌شد و از بروز تفرقه و انجراف جلوگیری می‌کرد. اما پس از امام علی(ع) با وجود جنگ‌ها از یکسو و نیز اختناق سیاسی خلفا و از سوی اختلاط و آمیزش افکار با فرهنگ‌های دیگر در اثر گسترش قلمرو اسلام دوره جدیدی در تاریخ الهیات و علم کلام اسلامی گشوده شد و نظریه‌پردازان و دانشمندان اسلامی به دفاع از اسلام و پاسخگویی به شبهه‌ها برآمدند. حسن بصری (متوفای ۱۱۰ هجری) یکی از این دانشمندان بود که به انگیزه دفاع از عدل الهی به نظریه تفویض در مقابل جبر گرایش یافت. قدریه هم همین عقیده را پذیرفتند پس از قدریه نوبت به معتزله رسید آنها نیز همین عقیده را برای دفاع از عدل الهی پذیرا شدند. در دوران ائمه اهل بیت (ع) با همه محدودیت‌هایی که از سوی دستگاه سیاسی اموی بر آنان وارد می‌شد به روشنگری و تبیین درست عدل الهی پرداختند و نظریه تفویض را همچون نظریه جبر باطل دانستند. چنان‌که شاگردان برجسته‌ی آنان همچون هشام بن حکم از هیچ کوششی برای بسط و تبیین اندیشه‌های فلسفی و الهی دریغ نمی‌ورزیدند. (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۰-۲۸).

عده‌ی دیگر نیز اهل حدیث از اهل سنت بودند که به‌خاطر مسلک خاص خود در هیچ بحثی وارد نمی‌شدند و به سرزنش قدری‌گری و نیز جبرگرایی بسنده می‌کردند و به این‌جهت بحث کلامی خاصی در این‌باره نداشتند اما ابوالحسن اشعری از بزرگان اهل حدیث به دفاع از نظریه‌های اهل حدیث برخاست و همین امر موجب تحول و پویایی در علم کلام و بحث عدل

الهی شد ابو الحسن اشعری بزرگترین شاگرد ابو علی جبایی (شیخ معتزله) بود اما از استاد خود کناره گرفت و مذهب کلامی جدیدی را تاسیس کرد بزرگترین اختلاف او با معتزله بحث عدل و خلق قرآن بود این جدایی در سال ۳۰۰ هجری اتفاق افتاد (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

موضوع عدل در علم کلام هم به فعل خداوند منسوب می‌شود به این معنا که خداوند هر کاری می‌کند نیکو و حسن است و با زیبایی ملازمت دارد و فعل قبیح نمی‌کند و آنچه را واجب و نیکوست ترک نمی‌کند برای مثال قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵ هجری) گفته است که: «ما هر گاه خدا را به عدل و حکمت وصف می‌کنیم مقصودمان این است که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد و همه کارهای او نیکوست» و بسیاری دیگر همین عقیده را داشته‌اند، دیگر متکلمان عدلیه نیز نظیر این تعابیر را در تعریف عدل به کار برده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۲: ۳۳).

اشاعره معتقدند در عقل چیزی که دلالت بر حسن و قبح اشیاء کند، وجود ندارد و حسن و قبح اشیاء عقلی نیست بلکه به دست خداوند است، یعنی خدا اگر بخواهد می‌تواند فرد مطیع را هم در آتش جهنم بسوزاند، آنها در مقابل شیوهی معتزله شیوه اهل سنت را برگزیدند این مساله‌ی تاثیرگذار باعث شد که علمای اسلام مساله عدل الهی را جزو اصول دین معرفی کنند البته اشاعره عدل خدا را نفی نمی‌کنند اما معنا متفاوتی از عدل دارند و هرآنچه خدا بکند عدل محسوب می‌شود و عقل هیچ راهی به تشخیص آن ندارد. (همان، ص ۵۶).

اگرچه همه مسلمانان به بحث عدل الهی معتقدند و این امر از ضروریات اسلام است ولی هر یک از عقل‌گرایان در این مورد به گونه خاص خود بحث می‌کنند عقل‌گرایان آن را به حسن و قبح عقلی تبیین کرده‌اند و خود را مدافع واقعی عدل الهی دانسته‌اند و منکران حسن و قبح را در حقیقت منکران عدل به شمار می‌آورند عدل هم در مذهب معتزله و هم در مذهب امامیه از اصول اساسی مذهب آنان به شمار می‌رود به این جهت این دو مذهب کلامی را «عدلیه» می‌نامند (مطهری، همان).

عده دیگر نیز عدلیه بودند که اعم از شیعه و سنی بیان می‌کنند که در توحید و عدل پیرو امام علی (ع) هستند و تعبیری هم که برای عدل الهی به‌کار برده‌اند برگرفته از سخنی از امام علی (ع) است در پاسخی که در همین باره داده است «التوحید الا تتوهمه، و العدل الا تتهمه» یعنی توحید آنست که درباره خدا با و هم داوری نکنی و عدل آنست که خدا را به کارهای ناروا متهم نکنی (نهج البلاغه، حکمت، ۴۷۰).

عدلیه معتقدند که افعال صرف‌نظر از انتساب تشریحی و تکوینی آنها به خدای متعال، متصف به حسن و قبح است و عقل انسان تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند یعنی خداوند کار قبیح نمی‌کند و این محال است. البته این به معنای امر و نهی کردن به خداوند نیست بلکه از صفات ثبوتیه کمالیه اوست (مطهری، ۱۳۸۰، ۲۹).

علامه حلی در باره اهمیت اصل عدل گفته است: «اصل عدل اصل مهمی است و قواعد و اصول اسلامی بر پایه آن می‌باشد». استاد مطهری نیز در این باره گفته است: «اصل عدل

اگرچه از مسلمات قرآن و ضروریات دین است، جزو اصول اعتقادی است، اما در مکتب معتزله و مذهب شیعه جزء اصول پنجگانه آنان قرار گرفته و شاخص مکتب آنان است». (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۵).

## ۱- ۹ نظریه عدالت نزد علامه طباطبایی

به ظاهر «نظریه عدالت» نزد علامه طباطبایی برای نخستین بار در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم و سپس در میزان شرح داده شده است.

علامه طباطبایی تعریف خود از عدالت را با آیات قرآنی و بر اساس قرآن شرح می‌دهد و معتقد است که تعریف عدالت باید بر اساس فطرت و مذاق قرآنی باشد.

از دیدگاه قرآن کریم عدل در سراسر نظام آفرینش جاری است و نسبت به همه موجودات و همه هستی از آن جهت که فعل خداوند متعال هستند جریان دارد. به تعبیر قرآن کریم هم نظام طبیعت و هم نظام ملکوت، عادلانه می‌باشد «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات انزلنا معهم الکتاب و میزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/۲۵). بنابراین سبب پویایی عدل در سراسر هستی چه در نظام تکوینی و چه در نظام تشریح، خداوند متعال خواهد بود. عدالت وصفی است برای توزیع مواهب و به دلیل آن که رحمت و علم الهی بی نهایت است عدالت به معنای تام و کامل آن محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۳۰۲).

از دیدگاه وحی عدالت در میان انسان ها هماهنگ با واقعیت‌های آفرینش بوده و آفرینش نیز دارای یک نظام هدفمند است لذا چنانچه قدرت علمی انسان نتواند برخی از اهداف حیات بشری را کشف نماید و در عین حال علم به آنها و عمل بدان اصول در رسیدن انسان به زندگی عادلانه و سعادت‌مند موثر باشد بی‌گمان خداوند متعال از طریق وحی، انسان‌ها را هدایت خواهد کرد در حالی که در دیدگاه‌های غیر دینی این مشکلات پیچیدگی‌های غیر قابل حلی پیدا می‌کند. (باقری، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

عدالت بنا بر سخن مفسرین قرآن بطوری که در احادیث هم آمده است آن است که فقر نباشد و مردم در معیشت و زندگی، به استغنا و بی‌نیازی دست یابند.

با این مقدمه به نظر علامه طباطبایی می‌پردازیم که به شیوه خاصی و با تمسک به آیات قرآن و کلام شیعی این مبحث را شرح داده است. علامه طباطبایی قبل از اینکه مفهوم عدالت را تعریف کند از گوناگون بودن تعاریف و تفاسیر عدالت سخن می‌گوید و گوشزد می‌کند کسانی که در احکام و معارف اسلامی بحث می‌کنند به تعریف‌های مختلف و تفسیرهای گوناگونی درباره عدالت - که ناشی از اختلاف مذاق‌های اهل بحث و مسلک‌های ایشان است - برخورد می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۲۰۴).

اما علامه درباره شیوه‌ای که در تعریف عدالت باید مراعات کنند می‌گوید: روشی که در تعریف عدالت اختیار می‌کنیم باید روشی باشد که با کار ما که تفسیر قرآن است سازگار باشد. مذاقی باشد که بتوان آن را در تجزیه و تحلیل معنای عدالت و کیفیت اعتبارش با فطرتی که

مبنای همه احکام اسلامی است وفق دهد و نیز عدالت را باید به گونه ای تعریف و تفسیر کرد که با «فطرت» که مبنای همه احکام اسلامی است سازگار باشد. (همان، ص: ۲۰۵)

علامه عدالت را اقامه‌ی مساوات میان امور می‌داند و معتقد است «به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای خود که مستحق آنست، قرار گیرد» قاعدتا منظور از تساوی بین امور وقتی است که بین این امور از جهت اختصاصات والحاقت تساوی برقرار شود زیرا نباید عدل را به تساوی و نفی هر گونه تبعیض معنی کرد زیرا این معنی واجب می‌کند هیچ استحقاقی رعایت نشود و با همه به یکسان رفتار شود و این همان ظلم است. (همان، ۱۲-۲۷۶)

با توجه به این مطلب آنچه پیداست این است که علامه عدل را تساوی همه امور برای همه افراد نمی‌داند بلکه آن را به فطرت و به استحقاق و استعدادهای متفاوت آدمی بسته می‌داند و از این جهت عقیدی او بی‌شبهت به عقیده‌ی افلاطون نیست زیرا او نیز برای مدینه انواع کارهایی را ذکر می‌کند که هر یک برای عده‌ای از افراد است که استعداد کاری را دارند عده‌ای وجودشان از مس است عده‌ای از طلا و عده‌ی دیگر هم از نقره و هر یک عهده‌دار کاری هستند.

#### ۱۰-۱ اقسام عدالت

در یک تقسیم‌بندی کلی علامه عدالت را به دو نوع عدالت الهی و بشری تقسیم کرده است و منظور او از عدل الهی این است که خداوند نسبت به آنچه امکان وجود یا اکمال در وجود دارد رعایت استحقاق را می‌کند و به آن افاضه وجود یا رحمت می‌کند یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و اکمال وجود یعنی هر موجودی هر درجه از وجود و اکمال وجود که استحقاقش را دارد و امکان را دارد می‌رسد و ظلم یعنی منع فیض و امساک وجود از موجودی که استحقاقش را دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۵۶۷)

وی عدالت بشری را هم به دو قسم عدالت فردی و عدالت اجتماعی تقسیم می‌کند عدالت فردی همان است که در علم اخلاق در باب تبدیل قوای چهارگانه عاقله، عامله، شهویه و غضبیه از آن بحث می‌شود. عدالت اجتماعی در زمینه تعامل انسان و محیط و اشیاء ایجاد می‌شود و این نوع عدالت بیشتر به حقوق فی‌نفسه انسان‌ها و حقوق مربوط به روابط افراد جامعه با هم است مبنای عدالت اجتماعی حقوقی است که انسان‌ها به‌صرف انسان بودن و به‌دلیل عضویت در اجتماع از آنها برخوردارند. شاخصه‌هایی که برای عدالت اجتماعی می‌توان شمرد: عدالت اداری، اقتصادی، قضایی، سیاسی... (همان، ۵۶۸)

علامه، «عدالت» به معنای اقامه مساوات میان امور را با شئون و اقسام گوناگون عدالت بیشتر توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

- عدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان بیاوری.

-عدالت در عمل فردی، آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد، و کاری که مایه شقاوت است به خاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی.

-عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را به خاطر احسانش احسان کنی، و بدکار را به خاطر بدیاش مجازات کنی، و حق مظلوم را از ظالم بگیری و در اجرای قانون تبعیض قائل نشوی. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

علامه طباطبایی عدالت را در دو معنای حقوق الهی و حقوق بشری به هم مرتبط و وابسته می‌داند این دو در یک کلام در هم گره خورده‌اند به این معنی که حقوق بشری در صورتی پایدار خواهد ماند که طبیعت و فطرت انسانها را در نظر داشته باشد و نیز حقوق الهی و مقررات دینی همگی بر مبنای فطرت بشر وضع گردیده است به نظر می‌رسد علامه طباطبایی از یک حق دیگری نیز نام می‌برد که همان حق طبیعی است زیرا او می‌گوید حقوق انسانی ناشی از حقوق طبیعی می‌باشد و حقوق الهی نیز منطبق با حقوق طبیعی است. اما در نهایت حقوق طبیعی را به همان حقوق بشری برمی‌گرداند و دو نوع حقوق (حقوق الهی و حقوق بشری) را معرفی می‌کند. پس می‌توان گفت که علامه طباطبایی حقوق انسانی را هم ناشی از فلسفه دینی می‌داند و معتقد است حقوق بشری بایستی غایت انسان در جهان دیگر را مورد توجه قرار دهد. وی آن چنان مرزبندی بین حقوق بشری و حقوق الهی (که جزا در حقوق الهی مربوط به جهان دیگر و در حقوق بشری مربوط به این جهانی باشد) قائل نیست، زیرا همان‌گونه که گفته شد این امور همه به هم مرتبطند، بلکه معتقد است، حقوق بشری در صورتی که حقوق الهی و فطرت بشری را مورد توجه قرار دهد ضمانت اجرا خواهد داشت زیرا ذات و فطرت آدمی اقتضای هر دو نوع این عدالت‌ها را با هم دارد و یکی بدون دیگری ناقص است او معتقد است که باید از عدالت تفسیری داشته باشیم که مطابق فطرت باشد لذا در توضیح این تفسیر و مطابقت آن با فطرت می‌نویسد: «آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظائف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی‌دهد یک طایفه از حقوق بیشتری برخوردار و طایفه‌ای دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۷۴).

با این بیان، شبهه‌ای به ذهن برخی تبادر می‌کند که تفسیر علامه از عدالت، دو مشکل عمده دارد چرا که اولاً امکان ندارد همه افراد جامعه از امکانات مساوی برخوردار باشند و ثانیاً بر فرض محال که چنین امری تحقق یابد لازمه چنین عدالتی، ظلم و ناعدالتی است چرا که همه افراد جامعه دارای تحصیلات، استعداد، توانمندی‌ها، وظایف و شغل یکسان نیستند.

علامه طباطبایی در پاسخ به این شبهه پاسخ می‌دهد که: مقتضای این تساوی در حقوق، که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، این نیست که تمامی مقام‌های اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود. چگونه ممکن است مثلاً یک بچه، در عین کودکی‌اش و یک مرد سفیه نادان در عین نادانی، عهده‌دار کار کسی شود که هم عقلش کامل است و هم تجربه زیادی در این کار دارد و

یا عاجز و ضعیف عهده‌دار کار کسی شود که تنها کسی از عهده‌اش بر می‌آید که قوی و مقتدر باشد، حال این کار مربوط به هر کسی که می‌خواهد باشد، برای اینکه تساوی بین صالح و غیر صالح، افساد حال هر دو است، هم صالح را تباه می‌کند و هم غیر صالح را. آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۲۶۰).

پس تساوی بین افراد و بین طبقات، تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود، و یا به انگیزه دشمنی و یا تحکم و زورگویی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نامعلوم گذاشته شود، و یا صریحاً باطل شود (همان، ج ۲، ص: ۲۷۶).

در حقیقت علامه طباطبایی معتقد است که همه افراد اجتماع در این امر مساوی اند که باید به حقوق واقعی خود برسند و هیچ حقی از آنها ضایع نگردد اگر چه در این بین، حقوق افراد مختلف و متفاوت می‌باشد. با این بیان روشن می‌شود که عدالت اجتماعی در نگاه علامه، عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی به او داده شود، و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظمی به او شود و نه او به کسی ظم بکند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص: ۳۷۹). علامه با چنین تبیینی از مفهوم عدالت، بین دو تعریف معروف از عدالت - وضع کل شیء فی موضعه (هر چیزی را به جای خود نهادن) و اعطاء کل ذي حق حقه (حق هر صاحب حقی به او داده شود) - جمع کرده است.

## فصل دوم عدالت به عنوان مفهومی بشری

## ۲-۱- تعریف عدالت به عنوان يك مفهوم بشري چیست؟

عدالت به عنوان يك مفهوم بشري عبارت است از توزیع ثروت و امکانات طبیعی و غیر طبیعی در میان افراد بشر به گونه‌ای که لیاقت، شایستگی، منزلت فردي و اجتماعي و میزان سختي که هر فردي از بشر متحمل می‌شود در نظر گرفته شود به عبارت دیگر مفهوم عدالت همان رعایت استحقاق‌ها و شایستگی‌ها می‌باشد که باید همواره مد نظر باشد همان‌طور که حضرت علامه طباطبایی در تعریف عدل می‌فرماید: اینکه گفته اند عدالت میان‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط هر امری است، این در حقیقت معنا کردن کلمه عدالت به معنای اصلی است، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص: ۳۳۱).

## ۲-۲- انواع عدالت بشري

عدالت بشری بر چند قسم کلی است؛ عدالت فردي، عدالت اخلاقي، عدالت اجتماعي، عدالت سیاسی و عدالت جنسیتی.

### ۲-۲-۱- عدالت فردي

عدالت فردي چنان‌که از معنای عبارت بر می‌آید به برقراری برابری و مساوات در خود نفس و در خود فرد مربوط می‌شود و برابری در نفس به حیثه‌ی عدالت اخلاقی باز می‌گردد که در آن فرد به ملکه اخلاقی دست می‌یابد اما این رفتار اخلاقی که فرد را به عدالت اخلاقی و فردي می‌رساند باعث عدالت اجتماعي نیز می‌شود البته در اجتماع برای برقراری بیشتر همین عدالت فردي و اخلاقی قوانینی هم وضع می‌شود.

به عقیده علامه نیز عدالت فردي به معنای آن است که فرد در عمل خود آن‌گونه رفتار کند که به سعادت برسد برای این منظور باید خوب و بد را بشناسد و آنها را از هم متمایز نماید و عمل نیک انجام دهد همان‌گونه که بیان شد سعادت فردي رابطه تنگاتنگی با اخلاق دارد. او باید مراقب اعمالش باشد و کاری را که پیروی از هوای نفسش است را انجام ندهد و بیاموزد که هر لحظه با خود خلوت کند و اعمالش را سنجش نماید و با افراد نیکو مصاحبت کند و آنها را در اعمال خوبشان تشویق نماید و از کارهای قبیح بازدارد (طباطبایی ۱۳۸۷: ۲۲۴).

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی این رابطه‌ی تنگاتنگ عدالت اخلاقی و عدالت فردي را به‌خوبی اینجا نیز بیان کرده است فرد حتی باید از دایره رفتار مربوط به خود بیرون آمده و امر به معروف و نهی از منکر نماید و به کار نیک پاسخ نیک بدهد (همان).

علامه معتقد است که عدالت فردي همان عدالت نفسانی است زیرا هنگامی که فرد از کارهای قبیح اجتناب می‌ورزد و از گناهان دوری می‌کند نفس خود را پرورش می‌دهد و خودی می‌سازد که پیرو هوای نفس نیست و بنابراین به عدالت فردي دست پیدا می‌کند او حتی می‌تواند در پناه این عدالت فردي به مرتبه‌های بلند اجتماعي نیز برسد البته علامه معتقد است



این رتبه تنها با رعایت عدالت فردی و نفسانی حاصل نمی شود بلکه فرد باید گونه‌ای استعداد و لیاقت برعهده‌گرفتن این سمت‌های اجتماعی را داشته باشد (همان) و از این جهت به عقیده نگارنده علامه نکته دیگری را برای ما روشن می‌کند و آن نیز این است که رعایت عدالت فردی و اعتدال نفسانی مستلزم گوشه‌گیری و عزلت نیست و تنها عبادت کردن نیست بلکه عدالت فردی تنها و تنها در جمع و با جمع است که بدست می‌آید و اسلام دینی است اجتماعی و نه تنها فرد که جمع نیز برای آن اهمیت زیادی دارد.

و در نهایت نکته مهم علامه در باره عدالت فردی این است که به چنین فردی که به تزکیه نفس می‌پردازد عادل می‌گویند و عدل نیز در ذات آدمی است هر انسانی از موهبتش برخوردار است اما باید مراقب بود این موهبت از مسیر خود خارج نشود و به بی‌راهه کشانده نشود درباره این مطلب در ادامه نوشتار و مبحث بعدی بیشتر سخن گفته می‌شود (همان: ۲۲۶).

## ۲-۱-۱-۱- عدالت ، فطری یا اکتسابی

سوال مهمی که درباره عدالت مطرح است این است که آیا عدالت فطری است یا اکتسابی؟ یعنی آیا گرایش‌ها و بینش‌های خاصی در انسان از بود تولد وجود دارد و غایت و مسیر از پیش تعیین شده‌ای هست یا هر چه هست تحت تاثیر ارزش‌هایی است که در جامعه به وجود می‌آید؟ یعنی همه آیا انسان‌ها آن را با خود به دنیا می‌آورند یا آن را فقط در محیط و با آموزش بدست می‌آورند؟ به نظر می‌رسد ابتدا بایستی اندکی در باب ویژگی‌های فطری سخن بگوییم و بدانیم فطرت به چه معناست؟

فطرت از واژه «فطر» به معنای شکافتن از طول، ایجاد و ابداع گرفته شده است. کلمه فطرت بر وزن «فعله» است که بر نوع ویژه دلالت می‌کند و در لغت به معنای «سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت» است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۲۴).

در قرآن کریم مشتقات کلمه فطر به صورت‌های گوناگون به کار رفته است اما کلمه فطرت تنها یک بار و آن هم درباره‌ی انسان به کار رفته است: «فأقم وجهک للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم و لکن اکثر الناس لا یعلمون» (روم/۳۰). (وجدانی و دیگران ۱۳۸۹: ۱۶)

علامه در تبیین خود می‌آورد که ویژگی‌های فطری، صفات و ویژگی‌هایی اند که در اصل آفرینش آدمی وجود دارند و اصلا به ساختمان‌نوع انسان مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۷۳-۵۶۳) پس تبیین علامه نیز با آیه فوق مطابقت دارد که کلمه فطر را تنها برای انسان به کار برده است.

در اینجا نیز علامه ما را به نکته‌ی دیگری به‌طور ضمنی راهنمایی می‌کند و آن این است که این ویژگی تنها مربوط به آدمی است و نه موجودات دیگر و از اموری مانند غریزه متمایز است زیرا غریزه تنها نیروی مکانیکی و خود به خودی است که از ابتدا در ذات موجودات نهفته شده است و آنها را از بدو تولد به مسیر خاصی می‌کشاند و نیروی عقل و یا سنجش

در آن دخیل نیست هر چند در انسان نیز غریزه وجود دارد اما نیروی عقل همواره در آدمی به سنجش امور می‌پردازد.

وی این صفات فطری را مشترک در همه‌ی انسان‌ها می‌داند که در آغاز آفرینش در همه با یکسان ایجاد شده است و نه تبدیل پذیرند و نه تغییر پذیر. پس آنچه مسلم است این صفات مقتضای آفرینش انسانند و اکتسابی نیستند (وجدانی: ۱۰)

حال که عدالت فطری است و همان‌گونه که بیان شد اصل فطرت بر مساوات و برابری است و اصل عدالت فردی نیز بر اساس عدالت نفسانی است نتیجه می‌گیریم که فطرت زیربنای اخلاق آدمی است زیرا عمده‌ترین صفات اخلاقی مانند: عدالت، حکمت، عفت و شجاعت فطری اند و ابعاد عمده اخلاق را تشکیل می‌دهند به عبارت بهتر تحت تاثیر زمان و مکان و ویژگی‌های تاریخی و اجتماعی تغییر نمی‌پذیرند و (فرا زمانی و فرا مکانی) اند این‌ها برای همیشه حسن و فضیلت اند و همه امور نیک بر پایه‌ی آنها سنجش می‌شود (طباطبایی: ۱۳۸۴: همان)

به عقیده‌ی نگارنده علامه مخالف این موضوع نیست که مصادیق این مفاهیم در زمان و مکان‌های مختلف تغییر می‌کنند اما اصل امور ثابت و لایتغیرند به این معنا که راست‌گویی نیک است اما برخی موارد راست‌گویی موجب ایجاد مفسده‌ای می‌شود که غیر قابل جبران است اینجاست که عقل دخالت می‌کند و به دآوری می‌نشیند.

حال که دانستیم عدالت فطری است آیا به همان نحو بارز و بالفعل در ما حاضر است و نیازی به مراقبت و هدایت و آموزش آن نیست؟ باید گفت صفت عدل فطری اما فعلیت ندارد و به‌خودی خود در همه شکوفا نمی‌شود پس فطری بودن عدالت کافی نیست اما لازم است. نور فطرت اجمالی است مانند چراغی است که از دور به ما نشان داده می‌شود اما هنوز واضح نیست و جزئیاتش بر ما پوشیده است مانند مرمی است که رویش غبار نشسته است و باید آن را کنار زد و جزئیاتش را کویدا ما هر انسانی به فطرت سلیم خود تشخیصی از عدل و ظلم دارد اما بر تفصیل آن دو واقف نیست (طباطبایی، همان، ج: ۷، ۱۰۴).

پس نکته قابل بحث این است که ممکن است آدمی در ظلمت باشد و از نور فطرت عدالت بی‌خبر اما به شرطی که مراقب او باشند و آموزش‌های لازم را ببیند ترقی می‌کند، می‌بالد و تفصیل می‌پذیرد و آگاهی او نسبت به مساله عدالت گسترده می‌شود و وارد جزئیات می‌شود و آنگاه آن را به مرحله‌ی عمل می‌رساند. اما ممکن هم هست هیچ‌گاه از آن حالت اختفا بیرون نیاید و گاه گاه خود را به ما در همان حالت غبارآلود بنمایاند و ما را دچار سردرگمی و پریشانی کند و ما را به دنبال خودش بکشانند تا سرانجام پیدایش کنیم.<sup>۱</sup>

---

۲- از این حیث مساله فطریات با ضمیر ناخودآگاه فروید قابل مقایسه است با این تفاوت که فروید منشا ماورایی و الهی آن را نمی‌پذیرد (نگارنده)

در این صورت فطرت حق‌جوی انسان خود را با ظلم یعنی مصداق مخالف خود تطبیق می‌دهد و باطل را به عنوان حق و شر و شقاوت را به مثابه خیر و فضیلت می‌پندارد بنابراین فطری بودن عدل با غفلت از آن و اشتباه گرفتن آن منافات ندارد بلکه با گمراهی عمدی آن و روی برگرداندن از آن به عمد منافات دارد (همان: ۱۹۲).

علامه معتقد است برای بیرون آوردن این مفهوم مستور و پوشیده باید از یک نیروی خارجی کمک گرفت و آن اخلاق و دین است زیرا همان‌گونه که در قرآن هم تاکید شده است پیامبران برای تذکر آمدند تذکر چیزی که در درون ما بوده است و تنها مبشر و منذر اند<sup>۲</sup>. دین و اخلاق راه‌گشای نور اجمالی فطری اند اخلاق و دین الهی تفصیل عدالت فطری را برای انسان شرح می‌دهند و حدود آن را نیز معین می‌کنند اینکه آدمی تا چه حدودی باید عدالت را رعایت کند نه افراط کند و نه تقریط زیرا افراط در عدالت دیگر عدالت نیست. (وجدانی، ۱۳۸۹، ۱۲-۱۱)

پس فطری بودن عدالت در پناه اخلاق، عقلانیت و دین معنا پیدا می‌کند بنابراین عنصر بعدی عقلانیت است که پایه پای اخلاق و دین راهنمای بیرون کشیدن عدالت از اختفاست از این‌جهت عدالت از سویی فطری است از سوی دیگر اکتسابی و مفهومی دوجانبه است که نیاز به آموزش دارد تا راه خود را پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۱۳۰) و در حقیقت عدالت درونی بیرونی و عینی شود.

در واقع اخلاق مراقب است تا عدالت فطری با مصداق غیر واقعی تطبیق نکند دین و اخلاق با معرفی جایگاه حقیقت دنیا به او کمک می‌کنند که راه درست را بیابد و همچون چراغی برای نمایاندن راه‌اند. اما بجز دین و اخلاق باید مواردی را نیز رعایت نمود تا عدالت فطری و اکتسابی یا عدالت دوجانبه به مسیر خود برود این موارد به طور خلاصه عبارتند از: -تاکید بر خودشناسی یعنی شناساندن استعدادها و ویژگی‌های فطری انسان و آموزش به او که کرامت ذاتی خود را پاسداری کند و از هرگونه پستی و رذالت دوری کند این مورد بسیار با اهمیتی است زیرا بسا افرادی که به بزرگسالی می‌رسند و هنوز تصور درستی از خود ندارند و تمام مسیر را اشتباه می‌روند؛

- معرفت بخشی و توجه دادن فطرت به مصداق واقعی خود که همان عدل‌جویی است و فضیلت؛

- کمک کنیم فرد مصداق‌های غیر واقعی را بشناسد و او را با جهان واقع مواجه نماییم؛  
- آغاز زود هنگام تربیت اخلاقی هم برای کودکان تازه متولد شده که هنوز پاک هستند مهم است، بهتر است از کودکی وابستگی به ظلم و جایگزینی عدالت را به او بیاموزیم و از عادات بد بدورش داریم زیرا مهم‌ترین چیزی که کودک را به دوری از عدالت و مفاهیم فطری

می‌کشاند عادت کردن به کارهای ناپسند است و هر آنچه عادت شود ریشه‌کنیش مشکل و گاه غیر ممکن است؛

- غفلت‌زدایی و بیدار کردن و رفع حجاب‌ها از فطرت انسان؛

- فراهم کردن محیط مناسب عادی از ظلم کودک را به عدالت ورزیدن سوق می‌دهد؛

\_\_\_\_\_ اصل تدریج: به فرمایش علامه، خداوند فطرت را بتدریج و در چند مرحله به آدمی ارزانی می‌دارد، پس می‌توان گفت فطرت طی فرایندهای تدریجی به دست می‌آید و انسان گام به گام دروادی فضایل اخلاقی وارد می‌شود. مرحله ضعیف فطرت، همان سلامت فطرتی است که در حال کودکی است و مرحله بالاتر آن را در بزرگسالی است زمانی که انسان عاقل می‌شود و مرحله قویتر آن بعد از ممارست در اکتساب فضائل است که ملکه تقوی در انسان ایجاد می‌شود. این سه حالت در حقیقت یک چیز و یک سنخ هستند که بتدریج بروز می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۵: ۳۶۸). - استمرار بر رفتار صالح و کسب ملکه فضیلت؛

\_\_\_\_\_ اصلاح محیط: شکوفایی فطرت به محیط اجتماعی و فرهنگی مناسب نیاز دارد، زیرا انسان موجودی است که در تعامل با دیگران و مناسبات اجتماعی رشد می‌کند و بشدت از آن تاثیر می‌پذیرد (همان)؛

- تربیت برای همه سالهای عمر گزینه آخر است زیرا هم کودک آراسته به فضایل می‌شود هم بزرگسالانکه همه عمر تربیت اخلاقی دیده اند به جامعه و مدنیت کمک می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۵۳).

پس دانستیم که عدالت با این‌که امری است فطری اما این امر پوشیده و باید توسط آموزش‌هایی از اختفا بیرون بیاید و آن موارد را نیز برشمردیم و می‌توان گفت که عدالت هم امری است فطری هم اکتسابی که در محیط و اجتماع رشد می‌کند و می‌بالد یا سرکوب می‌شود و سقوط می‌کند.

## ۲-۲-۲ عدالت اخلاقی

برای درک بهتر عدالت اخلاقی ابتدا بهتر است چگونگی استنتاج مفاهیم اخلاقی را از نظر علامه بررسی کنیم زیرا بدون درک صحیحی از آن نمی‌توان بدرستی تصویری از عدالت اخلاقی و اصول اخلاق پیدا کرد. علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و نیز در المیزان درباره اخلاق تحت عنوان ادراکات اعتباری یاد کرده است پس به اجمال ادراکات اعتباری را شرح می‌دهیم و سپس به بحث اصلی خود می‌پردازیم.

به عقیده‌ی علامه اخلاق مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری عملی و گزاره‌های مرکب از این نوع مفاهیم می‌باشد، ادراکات ما دو قسمند، ماهوی مانند انسان، درخت، سنگ؛ و اعتباری که آن نیز خود دو قسم است ادراکات اعتباری بالمعنی الاعم و ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی. قسم اول مانند علت و معلول، واجب و ممکن و قسم دوم مانند باید و نباید و حسن و قبح اعتباریات عام ثابتند و اعتباریات خاص متغیرند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۰-۱۹۹).

نکته این است که اعتباری بودن اموری مانند باید و نباید و حسن و قبح با نفس الامری بودن آنها در تعارض نیست و این‌ها علائمی اضافی‌اند برای بیان روابط نفس‌الامری، یعنی به ما کمک می‌کند روابط میان دو حقیقت یا رابطه با غایات را مشخص کنیم. (مسعود امید ۱۳۹۰: ۵۰).

برخی شبهه وارد کرده‌اند که حال که نفس این گونه اعتباریات را خود می‌سازد یا اعتبار میکند پس اخلاق همیشه نسبی است و این همان سخن راسل است که باید‌ها و نبایدها را اعتباری میدانست اما علامه پاسخش این است که اولاً حسن و قبح و زیبایی و زشتی که نفس اعتبار میکند و بحث تشکیل آنها در ذهن بحثی روان‌شناسانه و معرفت‌شناختی است ثانیاً قبح و حسن فی نفسه وجود دارد و اخلاق بر پایه حسن و قبح مطلق است و مبنای اخلاق و عدالت اخلاقی بر پایه آن است زیرا در این گونه اعتباریات که به آنها اعتباریات شعری هم می‌گوییم قوه متخیله دخیل است و بنابراین حیوانات هم می‌توانند این گونه اعتباریات را بسازند اما در اخلاق عنصر عقل هم دخیل است (سروش ۱۳۶۶: ۳۴۹-۳۵۰) به عنوان مثال قوای فعاله ما با گرسنه شدن مان حالت سیری را به یاد می‌آورد و آن را اعتبار می‌کند و به آن وجوب می‌دهد و برای حسن و قبح نیز به همین صورت. وی حسن و قبح را از ابتدا مربوط به سازگاری یا ملائمت امری با نفس می‌داند که به آن حسن گوئیم و هرگاه امری در ناسازگاری یا عدم تلائم با نفس باشد به آن قبح یا زشت می‌گوییم، حسن و قبح نیز به مقوله زیبایی مرتبط می‌شود علامه معتقد است آدمی این حسن و قبح را به معنای اعتباری و عناوین اجتماعی که همان سعادت‌مندی و بهره‌مندی است سرایت می‌دهد و به عنوان مثال عدالت، نیکی به افراد و خیر خواهی را شایسته و احسن می‌داند و مفاهیم مقابل این‌ها را ظلم و قبیح می‌شمارد این‌ها اعتباریات شعری هستند و در زمانها و مکانها و حتی برای اشخاص متفاوتند اما با این حال اخلاق مطلق نیز که بر اساس عقل و شرع است و حسن و قبح فی نفسه وجود دارد و بر مبنای آن بسیاری از قوانین اجرا می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۸۲).

با این مقدمه درباره شکل‌گیری اعتباریات متوجه شدیم که بحث اخلاق و رعایت عدالت اخلاقی بحثی است وابسته به حقیقتی نفس‌الامری و نسبی و متغیر نیست اما پاره‌ای از اعتباریات هم هستند که نسبیند مثل حسن و قبح اجتماعی که مربوط به همان زمان است.

## ۲-۲-۱- مکاتب دینی و اخلاقی

عقیده‌ی علامه درباره‌ی عدالت اخلاقی بسیار نزدیک به نظریه‌ی افلاطون و ارسطو است اما نکته مهمی که باعث تفاوت او از فلاسفه یونان و دیگر مسلک‌ها شده است این است که او خود پس از نقد آرای دیگران به نظریه‌ی بدیعی دست یافته است که در مبحث اخلاق وی به نحو بارزی دیده می‌شود. وی ابتدا سه مکتب اخلاقی عمده را ذکر می‌کند، نقد می‌کند و سپس نظریه‌ی خود را بیان می‌کند که ما به اجمال به این سه مکتب اشاره می‌کنیم.

وی ابتدا از مکتب یونان سخن می گوید: مکتب یونان باستان اخلاق را بر پایه پیراستن فرد از رذایل و آراستن وی به فضایل می داند فرد آراسته به فضایل باعث ستایش و ثنای اجتماع می شود و محبوبیت اجتماعی پیدا می کند علامه انگیزه‌ی فرد را در این مکتب یک انگیزه‌ی بیرونی می داند؛ عفت نفس یعنی کنترل خواسته‌های شهوانی و قناعت یعنی اکتفاء به آنچه خود دارد، و قطع طمع از آنچه مردم دارند دو صفت پسندیده است، چون فوائد خوبی دارد، آدمی را در دنیا عزت می دهد، در چشم همگان عظیم می نماید و نزد عموم مردم محترم و موجه می سازد (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۳۴) بنابراین در این مکتب این اقبال عمومی و وجهه عمومی پیدا کردن است که فرد را به رفتار اجتماعی سوق می دهد و نه چیز دیگری. مکتب دوم مکتب دینی عام نام دارد که مورد نظر پیامبران الهی است و هدف آنها کسب فضایل انسانی برای رسیدن به هدف اخروی است، علامه معتقد است هر دو این مکاتب بر یک چیز وفاق دارند و آن کسب فضیلت انسانی است اما اهداف فرق می کند یکی برای این جهان و دیگری برای آن جهان است اما مکتب سومی نیز هست که علامه آن را مکتب قرآنی یا مکتب دینی خاص می نامد و هدف آن را کسب فضایل تنها به خاطر عشق به خدا و انجذاب در وی می داند که مبتنی بر توحید است و علامه این مکتب را ستایش می کند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۳۵).

حال عدالت اخلاقی چیست و عدالت بر پایه‌ی کدامیک از این مکاتب است که به بهترین شکل خود به اجرا درمی آید؟

#### ۲-۲-۲-۲ عدالت اخلاقی: تعادل قوای نفسانی

علامه معتقد است که عدالت به طور کلی یعنی رعایت مساوات. در باب اخلاق نیز عدالت را رعایت مساوات و توازن و تعادل بین سه قوه‌ی نفس یعنی شهویه، غضبیه و ناطقه و همچنین اعتدال را استعمال مناسب بین قوا از نظر کیفی و کمی می داند. عدالت اخلاقی یعنی برقراری حد وسط در نفس. این مساله باعث می شود فرد آراسته به فضایل شود فرد اخلاقی تاثیر خود را بر اجتماع نیز خواهد گذاشت و از این حیث مورد توجه افراد قرار می گیرد (طباطبایی ۱۳۸۷، ج ۱، ۵۵۹) اما همان گونه که بیان شد هدف فضیلت اخلاقی کسب توجه اجتماع و مردم نیست و علامه بلافاصله راه انحراف را می بندد و ادامه می دهد که رعایت عدالت اخلاقی بین قوا علاوه بر اخلاق مند بودن قبل از هر چیز باید برای رضای خدا باشد و نه برای تشویق مردم. با این توصیف باید گفت عدالت اخلاقی فنی است که در باب توازن ملکات انسانی بحث می کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست (همان).

اخلاقی که عدالت بر آن استوار است و علامه به آن معتقد است اخلاق قرآنی است و از ابتدا به سمت محور زمینه‌های رذائل اخلاقی می رود و انسان در این مکتب از ابتدا به گونه‌ای تربیت می شود که صفات و تفکرش جایگاهی برای رذایل اخلاقی نمی گذارد و اخلاق قبیح را رفع می کند نه دفع یعنی به کلی از بین می برد بالاترین انگیزه تنها توجه به خداست و چنین

انسانی که تنها خدا را می‌بیند از اعتدال درونی بین قوا برخوردار است و به عاملی خارجی و بیرونی نیاز ندارد (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۳۹-۵۳۲).

در علم اخلاق، اخلاق آدمی دارای سه نیروی عمومی غضبیه، شهویه و فکریه یا ناطقه است و این قوای سه‌گانه است که نفس را بر می‌انگیزد، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علمی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شود و بدان مستند می‌گردد. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۵۹) غضبیه بر بال خشم، شهویه بر بال لذت‌جویی و ناطقه بر بال سنجش و داوری عقلانی سوار است و اعمال اخلاقی آدمی همیشه در کشاکش بین این سه قوه است.

این قوای سه‌گانه‌ی همان‌طور که گفته شد منشا تمامی اعمال و افعال صادره از انسان، است و این سه یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن و نوشیدن، و پوشیدن و امثال آن؛ و یا از قبیل افعالی است که به منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع آدمی از جان و عرض و مالش، و امثال آن؛ که مبدأ صدور آن‌ها قوه غضبیه است، همچنان که مبدأ صدور دسته اول قوه شهویه است؛ یا از قبیل افعالی است که ناشی از تصور و تصدیق فکری است، مانند برهان‌چیدن و استدلال درست کردن (که هیچ فعلی از افعال دو دسته قبلی هم نیست) (همان)

این بدین معناست که انسان دارای وجوه چندگانه است وجهی از او انسانی است که همان قوه ناطقه یا فکریه بر آن حاکم است وجهی از انسان حیوانی است و بر آن وجه قوه‌ی غضبیه حاکم است و وجه دیگر او نباتی است که بر آن قوه‌ی شهویه حکم فرماست حال عدالت اخلاقی بر انسان واجب می‌کند که بین آنها تعادل و توازن را برقرار سازد تا به فضایل اخلاقی آراسته گردد.

همان‌گونه که بیان شد آدمی ترکیبی است از این قوای سه‌گانه و این قوا با اتحادشان یک وحدت ترکیبی درست کرده اند که افعال مخصوصی از آن‌ها صادر می‌شود، افعالی که در هیچ حیوان دیگری نیست، و نیز افعال مخصوصی که آدمی را به سعادت مخصوص به خودش می‌رساند، سعادت‌ی که به خاطر رسیدن به آن، آدم خلق شده است درست شده. (همان: ۵۶۰)

لذا بر این نوع موجود، واجب است که نگذارد هیچ یک از این قوای سه‌گانه، راه افراط و یا تفریط را برود و از حد وسط به این سو یا آن سو، به سمت افراط و یا به سمت تفریط برود، چون اگر یکی از آن‌ها از حد وسط به یک سو تجاوز کند، ترکیب یگانه آدمی یا همان توازنش به هم می‌خورد و مرتکب عملی می‌شود که فضیلت نیست و در نتیجه به آن غایت که به خاطر آن، ترکیب یافته، یعنی به سعادت نوع نمی‌رسد.

حال حد اعتدال در هر یک از این قوا چگونه است و به چه صورت می‌توان به تعادل اخلاقی دست یافت؟ باید گفت در مورد قوه شهویه حد اعتدال در آن این است که این قوه را تنها در جایش به کار بندیم هم از نظر کمیت و هم از نظر کیفیت، از افراط و تفریطش

جلوگیری کنیم که اگر شهوت در این حد کنترل شود، فضیلتی می شود که نامش عفت است، و اگر به طرف افراط گرایید، باعث شره و اگر به طرف تفریط گرایید، باعث خمودی می گردد که دو مورد از رذایلند. (همان)

حد اعتدال در قوه غضبیه هم این است که این نیرو را نیز از تجاوز به دو سوی افراط و تفریط جلوگیری کنیم، یعنی آن جا که باید، غضب کنیم و آن جا که باید، حلم بورزیم، که اگر چنین کنیم، قوه غضبیه فضیلتی می شود به نام شجاعت، و اگر به طرف افراط بگراید، رذیله ای می شود به نام تهور و بی باکی، و اگر به طرف تفریط و کوتاهی بگراید رذیله دیگری می شود، به نام جبن و بزدلی. (همان)

حد اعتدال در قوه فکریه این است که آن را از دست اندازی به هر طرف و نیز از به کار نرفتادن آن جلوگیری کنیم، نه بیهوده مصرفش کنیم و نه به کلی از استفاده از آن کنار بکشیم زیرا اگر چنین کنیم این قوه فضیلتی می شود به نام حکمت و اگر به طرف افراط گرایید، جربزه است و اگر به طرف تفریط متمایل بشود، بلاهت و کودنی است. در صورتی که قوه عفت و شجاعت و حکمت هر سه در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا می شود که خاصیت و مزاجی دارد، غیر خاصیت آن سه قوه، (همچنان که از امتزاج عسل که دارای حرارت است با سرکه که آن نیز حرارت دارد، سکنجبین درست می شود، که مزاجش بر خلاف آن دو است) و آن مزاجی که از ترکیب سه قوه عفت و شجاعت و حکمت به دست می آید، عبارت است از عدالت. عدالت آن است که حق هر قوه ای را به او بدهی و هر قوه ای را در جای خودش مصرف کنی که دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت می شود از ظلم و انظلام، از ستمگری و ستم کشی. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۶۰)

با اندکی تامل در می یابیم که برای برقراری تعادل بین قوا بایستی تعادل بین اخلاق و عقلانیت را نیز برقرار نمود و از این حیث نیز علامه همانند افلاطون و ارسطو عنصر عقلانیت را برای برقراری عدالت و تعادل قوای نفس مهم می داند، اینکه بدانیم در چه موقعیتی چه عکس العملی نشان دهیم این مساله ای مهمی است که بسیاری از فلاسفه بزرگ غرب از جمله کانت در کتاب نقد قوه ای حکم بدان پرداخته اند اما این به معنای نسبی گرایی در اخلاق نیست زیرا همان گونه که بیان کردیم علامه قائل به مفاهیم مطلق در اخلاق است و همه مصادیق اخلاقی از آن تبعیت می کنند.

### ۲-۲-۳ تکرار و ممارست شرط تحقق عدالت اخلاقی

علامه معتقد است برای این که بتوان به این حد وسط و این تعادل بین قوا دست یافت ذهن برای یافتن تعادل قوا باید آن قدر مهارت پیدا کرده باشد که بداند در وضعیت های گوناگون چه کارهایی انجام دهد در این جا هم عقل و هم اخلاق درگیرند و فرد حتی با تعارض ها و تناقض هایی مواجه خواهد شد به عبارت دیگر عملی که انسان سابقه ای انجام آن را ندارد، انجام آن به نظرش دشوار است، ولی وقتی برای بار اول آن را انجام داد، امتناعی که قبلاً در نظرش بود مبدل به امکان می شود، بنابراین عنصر دیگری که برای عدالت اخلاقی بین قوا



مطرح است تکرار عمل فضیلت‌مندانه و نیکوست تکرار موجب عادت می‌شود و اضطراب ناشی از عمل از بین می‌رود، علامه در المیزان به این عنصر اشاره کرده است و معتقد است که اگر بار دوم و سوم آن را انجام داد، رفته رفته آن سختی سابق از بین می‌رود و عمل مزبور در نظرش عادی می‌شود. تکرار عمل، بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت درونی، همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر بوده و با کمترین توجهی، حاضر می‌شود و اثر خود را می‌گذارد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۱-۱۱۰).

از این رو است که گفته‌اند اخلاق، ملکه‌ها و صورت‌های ثابت نفسانی است که در اثر آن صورت ثابت، عمل مربوط، به آسانی از انسان سر می‌زند پس در انجام اعمال اخلاقی مراحلی هست که علامه سه مرحله‌ی آن را نام برده است و آخرین مرحله‌ی آن که فعل به صورت ملکه درمی‌آید را مرحله قویتر آن می‌داند و از آن به عنوان اعتدال در تعقل و جودت در تدبیر یاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۲۶۴).

از سویی علامه معتقد است: اخلاق عموماً در میان علم و عمل در جریان است. به عبارت دیگر، از یک طرف با اعتقاد هم‌مرز است و از طرف دیگر با عمل و فعل، مرز مشترک دارد. اگر انسان به علتی از اعتقاد منصرف شود، در نتیجه خلق مناسب خود را از دست خواهد داد به عبارتی از مسیر اعتدال قوا خارج می‌شود یعنی حالت تعادل قوا به هم می‌خورد همچنین اگر به واسطه‌ی عملی به کاری موفق نشود، یا فعل مخالف انجام دهد، کم‌کم خلق فعل، رو به زوال رفته و بالاخره به کلی از میان خواهد رفت و این همان عمل مخالفی است که ذهن به اشتباه عمل موافق می‌پنداردش. پس در حقیقت، اخلاق همیشه از یک طرف در گرو عمل، و از یک طرف در گرو اعتقاد و ایمان است و این مشکل همیشگی اعتدال در قواست که انسان با فضیلت با ملکاتی که با تجربه و ممارست کسب کرده است از این تعارضات رها می‌شود یا دست‌کم گرفتاری کمتری با آنها پیدا می‌کند. به همین جهت، اخلاق را گاه از راه تکرار عمل و گاه از راه تلقین حُسن و خوبی عمل و گاه از هر دو راه ایجاد می‌کنند. تأثیر تکرار عمل، در پیدایش اخلاق، به تأثیر اعتقاد صورت علمی برمی‌گردد؛ زیرا کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می‌دهد این است که امکان عمل و بی‌مانع بودن عمل و مقتضی‌دار بودن عمل را به ذهن تلقین می‌کند تا کار به جایی می‌رسد که پیوسته امکان عمل در نظر انسان زیبا مجسم شده و مجال تصور مخالف نمی‌رود و این‌جا باز هم به عنصر تکرار و ممارست برای تصمیم‌گیری بهتر و سریع‌تر اشاره کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۱) تجربه و ممارست است که در لحظاتی حساس حتی کار را برای عقل و تصمیم‌گیری نیز راحت می‌کنند هر چه آدمی در فعل اخلاقی ممارست کند عادت به انجام آن برای او ایجاد می‌شود.

علامه در المیزان اشاره می‌کند که بر اساس اعتدال اخلاقی ذهن همیشه بر آن است که فضایل اعمال را از ردائش جدا سازد و معلوم کند کدامیک از ملکات نفسانی انسان، خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدامیک، بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسایی

آن‌ها خود را با فضایل بیاراید و از رذایل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است، انجام دهد (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۵۹).

آدمی قبل از انجام هر فعل در ذهن خود این افعال را انجام می‌دهد؛ یعنی برای هر کاری مصالحی که در آن کار هست، با مفاسد آن می‌سنجد و سبک و سنگین می‌کند، بنابراین همیشه عنصر عقلانیت از یک سو و اخلاق از سوی دیگر و احساسات از جانبی دیگر در یک فعل دخیل می‌شوند و سرانجام یکی از طرفین پیروز می‌شود، آن‌گاه آن عمل را در خارج انجام می‌دهد) که این گونه افعال ذهنی ناشی از قوه نطقیه فکریه است. (همان)

علامه معتقد است که این اصول اخلاقی یعنی: عدالت، عفت، حکمت و شجاعت دارای فروعی هستند که از آنها ناشی می‌شود و نسبتشان به آن اصول نسبت نوع است به جنس؛ مانند جود، سخا، قناعت، شکر، صبر، شهامت، جرأت، حیاء، غیرت، خیرخواهی، نصیحت، کرامت و تواضع و غیره که همه فروع اخلاق فاضله است که در کتب اخلاق ضبط شده است علامه که اخلاق را به درختی تشبیه می‌کند که شاخه‌ها و زیر شاخه‌هایی دارد که همه یک اصل دارند (همان: ۵۶۰)

علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را روشن می‌کند و از دو طرف افراط و تفریط، جدایش می‌سازد و روشن می‌کند کدام یک، خوب و جمیل است و نیز بیان می‌کند که چگونه می‌توان از دو طریق علم و عمل، آن خلق خوب و جمیل را در نفس خود ملکه سازی؟ طریق علمی آن این است که به خوبی‌های آن اذعان و ایمان پیدا کنی، و طریق عملی این است که آن قدر آن را تکرار کنی تا در نفس تو رسوخ یابد، و چون نقشی که در سنگ می‌کنند، ثابت گردد. (همان)

مثلاً یکی از رذایل اخلاقی که گفتیم در مقابل فضیلتی قرار دارد، رذیله جبن و بزدلی است در مقابل فضیلت شجاعت؛ اگر بخواهیم این رذیله را از دل بیرون کنیم، باید بدانیم که این صفت، وقتی صفت ثابت در نفس می‌شود که نفس را عادت به ترسیدن داده باشیم و اجازه داده باشیم که از هر چیزی بترسد و ترس همواره از چیزی است که هنوز واقع نشده، ولی هم ممکن است واقع شود و هم ممکن است واقع نشود؛ در این جا باید به خود بقبولانیم که آدم عاقل، هرگز بدون مرجح میان دو احتمال مساوی، ترجیح نمی‌دهد اما تنها با تکرار و تمرین و ممارست است که اخلاق نیکی در ما به فضیلت بدل می‌شود.

علامه برای تقریب به ذهن از مثال دزد استفاده می‌کند اگر ما احتمال بدهیم که شب‌هنگام ممکن است به خانه دزد بزنند و احتمال هم می‌دهیم که نیاید، و این دو احتمال از نظر قوت و ضعف مساوی‌اند و با این که مساوی هستند اما ما چرا جانب آمدن دزد را بدون جهت، ترجیح می‌دهیم؟ و از ترجیح آن، دچار ترس می‌شویم؟ با این که این ترجیح، بدون مرجح است؛ و اگر این حالت ترس را در خودمان از بین ببریم این صفت زشت، یعنی صفت ترس از وجودمان زایل می‌کنیم؛ و همچنین هر صفت دیگری که بخواهیم از خود دور کنیم و یا در خود ایجاد کنیم، راه اولش، تلقین علمی و راه دومش، تکرار عملی است. (همان)

عدل اخلاقی از جمله اعتباریات دائمی است علامه دوام یا عدم دوام اصول اخلاقی را به ملائمت و یا عدم ملائمت با اهداف و سعادت و کمال آدمی می‌داند عدل از جمله اموری است که پیوسته در تلائم با سعادت و کمال انسان است (همان)

اما نکته این است که هر ملائمتی که فضیلت نیست و هر ملائمتی که رذیلت نیست داوری عقل درباره مصادیق حسن و قبح به منزله مفاهیم اعتباری بر اساس تشخیصی است که درباره مصادیق حسن و قبح به مثابه معقول ثانی فلسفی میدهد و همانگونه که گفته شد مفهوم حسن و قبح ثابت است اما مصادیقشان در زمانها و مکانها متفاوت است و بستگی به تشخیص عقل در آن اجتماع خاص دارد (طباطبایی ۱۳۷۸ ج ۲: ۱۵۳-۱۴۶).

## ۲-۲-۳ عدالت اجتماعی

قبل از دانستن معنای عدالت اجتماعی آنچه دانستن آن ضروری و بدیهی است سخن گفتن درباره تشکیل اجتماع انسانی است زیرا در پناه اجتماع و با دانستن چگونگی تشکیل اجتماع است که عدالت معنا می‌یابد.

علامه معتقد است زندگی اجتماعی ذاتا در نهاد بشر وجود دارد و او نیز برای رسیدن به آن تشکیل اجتماع میدهد اما قبل از هر نهاد اجتماعی این نهاد خانواده است که تشکیل میشود و دلیل آن نیز این است که از یک سو آدمی میل به بقا و حب ذات دارد و از سویی هم غریزه جنسی در او وجود دارد پس با این مقدمات تشکیل اجتماع انسانی برای آدمی به ودیعت نهاده شده است و در ساختمان و ساز و کار وی وجود دارد و وی آن را به گونه‌های مختلف در طول زمان ایجاد کرده است از اینجهت علامه انسان را حاصل صنع و ایجاد می‌داند که برای رسیدن به سعادت تلاش می‌کند و از طریق تولید نسل این اجتماع را بزرگتر می‌کند. (طباطبایی ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۴۳-۳۴۵).

علامه، معتقد است که میل به اجتماعی بودن در انسان به ودیعه نهاده شده است اما نظریه ی مدنی بالطبع بودن آدمی را نمیپذیرد او معتقد است یک عامل مهمتر هست که انسان را به تشکیل اجتماع وا میدارد و آن میل به «استخدام» است علامه از این واژه بهره میگیرد تا شرح دهد چگونه آدمی اجتماع خود را شکل داده است. اصل استخدام یعنی به کار گرفتن دیگری برای انجام کاری. آدمی ابتدا سعی می‌کند برای پیشبرد زندگیش از استخدام دیگری بهره بگیرد اما به آنها خدمتی نکند و این منجر به سوء استفاده از آنها و یا برده داری میشود و اختلاف پیش می‌آید بنابراین برای بهتر زندگی کردن تصمیم می‌گیرد او هم در قبال کاری که برایش انجام می‌دهند کاری بکند و در نتیجه به استخدام دیگری درآید همانگونه که دیگری به استخدام او در آمده است و اینگونه است که کم کم به وضع قوانینی برای ایجاد رابطه‌ی بهتر و عادلانه تر اقدام می‌کند. (طباطبایی ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۹۰).

با توجه به آنچه گفته شد علامه نتیجه می‌گیرد که انسان برای سود خود مجبور به قائل شدن سود برای دیگران هم می‌شود (اعتبار اجتماع) و برای برقراری این رابطه دو جانبه مجبور است خوبی حسن و بدی قبح را هم اعتبار کند. علامه این بحث را در المیزان هم ادامه داده

است و پیوسته تأکید کرده است که طبیعت حبّ ذات و خوی استخدام، موجب آن می شود که آدمی، دیگران را به استخدام خود در آورد و چون این غریزه و گرایش، در همه وجود دارد، لذا انسانها چاره ای جز آن ندارند که با دیگران مصالحه کنند تا بتوانند در ضمن سود بردن از هم، به یکدیگر نیز سود برسانند و بر این اساس، زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، ضرورت می یابد. ولی ضرورتی که چون با میل طبیعی انسانها سازگاری ندارد، باید از آن به «اضطرار» تعبیر کنیم؛ زیرا اگر انسانها مجبور نبودند، هرگز به آن تن نمی دادند و بنابراین هر کس قدرت و توانایی پیدا کند، بلافاصله پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می گیرد و حق دیگران را پایمال می کند. تاریخ بشر، پیوسته شاهد ظلم و تعدی بوده است. اما اگر عدالت اجتماعی چیزی بود که در نهاد بشر بود، که علامه از آن به «طبیعت اولی بشر» یاد می کند، دائم بین افراد اختلاف پیش نمی آمد و حق دیگری پایمال نمی شد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۶۰-۱۰۹).

انسان، انسان های دیگر را همانند خود می بیند و چون به ذات خود علاقه دارد، به آنها احساس علاقه می کند و می خواهد با آنها زندگی کند و این حس همگانی باعث می شود که افراد انسانی دور هم جمع شوند، انسان چون به ذات خود را بالاترین هدف می بیند همه چیز را برای آن می خواهد؛ حتی ممنوعان خود را. این امر باعث استخدام می شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۱).

بنابراین، مدنی بالطبع بودن در اندیشه علامه به مفهوم گرایش ذاتی و بدون سازو کار به حیات اجتماعی انسان نیست بلکه اصل اولیه در انسان منفعت طلبی است. انسان ها به دنبال برآورده نمودن منافع خویش هستند. اما از آن جایی که انسان به تنهایی نمی تواند همه نیازهای خویش را برآورده سازد به استخدام و استفاده از دیگری برمی آید. غریزه ی استخدام بالطبع انسان ها را به زندگی جمعی وادار میکند. از این روی علامه گاهی از تعبیر بالتبع استفاده می کند، یعنی زندگی جمعی ذاتی نیست، بلکه تبعی است و از آن رو اعتبار شده است که بیشترین سود را داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۴ ج ۱: ۱۱۰).

علامه معتقد است این سرشت آدمی است که همه چیز و همه کس را برای خود می خواهند و به عنوان ابزار به آنها نگاه میکنند و همان گونه که به سراغ غذا و پوشاک می روند تا احتیاجات خویش را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز به سراغ افراد دیگر بشر می روند تا به بهره کشی از آنان پرداخته و ایشان را به خدمت خود در آورند. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۷-۱۷۶).

## ۲-۳-۱ اعتبار عدالت اجتماعی

علامه، پیدایش زندگی اجتماعی و هم گرایی انسانها را نیز مولود چیزی می داند که آن را «طبیعت استخدام» می نامد به این معنی که آدمی می خواهد همه ی عوامل را به خدمت آرامش خود در آورد و نیز هر کس برای «سود خود» به «سود دیگران» احترام می گذارد و برای سود همه، «عدالت اجتماعی» را می پذیرد. نزدیک شدن و گرد هم آمدن، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می گیرد به این معنی که این احساسی غریزی است که باعث می شود برای توجه به خود و آرامش خود، به حق دیگران نیز توجه داشته

باشیم و بگذاریم آنها هم مانند ما از امکانات استفاده نمایند و آنها نیز بر این اساس به حق ما احترام بگذارند و این معنای عدالت است و چون این غریزه در همه به طور متشابه موجود است در نتیجه اجتماع را شکل می‌دهد ( همان ).

اعتبار اجتماع ملازم است با اعتبار عدالت. علامه معتقد است که از آنجا که همه به دنبال منافع خود هستند، همواره در زندگی جمعی، تعارض و اختلاف پیشمی‌آید.

پرا، هر کسیمی خواهددیر ایبهره‌مندیبیشتر، دیگرانرا استفاده‌نماید اما از آنجا که همه خواهان استخدام هستند، انسان‌ها به ناچار تن به «استخدام متقابل» می‌دهند و از این‌جا کم‌کم اجتماع و قانون شکل می‌گیرد. در همین راستای استخدام متقابل و زندگی متعادل، مفهوم «عدالت» اعتبار می‌شود. مفهوم عدالت از جمله اعتبارات حقیقی و قبل الاجتماع است. علامه اعتباریات و علوم مربوط به آن را در یک تقسیم‌بندی به اعتباریات به معنای اعم می‌گیرد که آن را در مقابل ماهیت قرار می‌دهد و اعتباریت به معنای اخص را از احساسات آدمی منبعث می‌داند و آن را نیز دو قسم می‌داند: اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریات پیش از اجتماع بر شخص قائم نیستند مانند عدالت و حسن و قبح اما اعتباریات پس از اجتماع بر شخص و موقعیت قائم‌اند مانند ازواج (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۳۲-۱۱۶).

این بدین معناست که در همه‌ی جوامع و همه‌ی اعصار مفهوم عدالت مقدس است. هر جامعه و هر گروهی کردارهای خود را «عادلان» ارزیابی می‌کند و این به نظر علامه به خاطر این است که عدالت درست است که مفهومی ثابت است اما درک جوامع مختلف از عدالت ثابت نیست یعنی عدالت اجتماعی مفهومی انتزاعی و بدون محتوا نیست که بتوان درک یگانه‌ای از آن داشت بدون اینکه جوامع بشری و افراد و اجتماع را در نظر داشت بنابراین عدالت مفهومی است پیش از اجتماع که با جوامع انسانی و افراد قابل درک است (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۵۵).

به طور کلی علامه برای زندگی اجتماعی انسان سه مرحله را برشمرده است، مرحله اول گرایش به زندگی جمعی است که از نظر علامه مرحله‌ی اضطرار بوده و ناشی از همان قریحه استخدام است که مبتنی بر عدالت است. بنابراین اصل عضویت در جامعه انسانی امری است و کیفیت و چگونگی عضویت امری دیگر و این یکی را با آن یک نباید اشتباه گرفت. پس لازم است اصل عدالت که حال دارد شکل می‌گیرد رعایت شود. زیرا باید حق هر فرد در اجتماع رعایت شده باشد. مرحله سوم مرحله تداوم عدالت اجتماعی و اطاعت از آن است زیرا بدون اطاعت از آن عدالت معنا نمی‌یابد و ادامه هم پیدا نمی‌کند همیشه و همه جا افرادی پیدا می‌شوند که بخواهند حق دیگران را ضایع کنند بنابراین ایجاد قوانین الزامی است اما اگر اعتقاد به دنیای دیگری با آن قوانین همراه شود افراد بهتر آنها را رعایت می‌کنند. ( طباطبایی،

(۱۳۸۸: ۱۲۸)

## ۲-۲-۳-۲ نقش ضمانتی دین در برقراری عدالت اجتماعی

اما سوال این است چرا باید اعتباریات، حجیت داشته باشد و چرا باید عدالت حجیت داشته باشد حال که انسان ها خود به این باور رسیده اند که برای برقراری عدالت اجتماعی و استفاده بهتر از اجتماع قوانینی تدوین کنند آیا نیازی به دین وجود دارد؟ به عبارتی آیا تکیه بر عقل و عقلانیت به تنهایی برای برقراری عدالت اجتماعی کافی نیست و نیاز به شرع احساس می شود؟ علامه برای حجیت عدالت اجتماعی معتقد است که دین و شرع باید حضور داشته باشد همچون تکیه گاهی ماورایی برای حفظ عدالت وی در تفسیر آیه «کان الناس امة واحده» در سوره بقره معتقد است اصل استخدام طلبی انسان به مقتضای حس منفعت طلبی در او وجود دارد و این اصل خود به اختلاف در زندگی انسانها منجر می شود، ولی در کنار آن اصل کمال جویی و روحیه تعاون و همکاری در انسان وجود دارد که اصل ضرورت قانون را برای جامعه انسانی ضروری می کند. قانون می تواند بشری باشد، چه از نوع ماتریالیستی و یا لیبرالیستی آن و یا اینکه سرچشمه الهی داشته باشد. علامه بر این باور است، تاریخ نشان داده قواعد و قوانین بشری اگر که بر اساس عدالت اجتماعی برآمده از دین باشد حتی مانع جنگ و فساد در جوامع می شود (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۲، ۳۲-۱۱۶).

همان گونه که بیان شد علامه عدالت را در جامعه و در بین افراد انسانی به منفعت طلبی مرتبط دانست این خوی آدمی است که می خواهد همه چیز از آن خودش باشد و این جاست که عدالت در اجتماع با بحران مواجه می شود اصلا انسان ها عدالت را به این خاطر اعتبار کرده اند که به منافعشان برسند. اما از سویی هم دسترسی به منافع همگانی در سایه رعایت عدالت اجتماعی ممکن است این جا تنش و تعارض ایجاد می شود منافع همگانی در تضاد با زیاده خواهی است، حال باید زیاده خواهان به اصول عدالت اجتماعی تن بدهند بنابراین پیداست که علامه از سویی دیگر عدالت اجتماعی را به نقش ضمانتی دین پیوند می دهد. دین جامعه را نظم می بخشد و برای افراد حدود قائل می شود. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۵۵).

اسلام برای ایجاد عدالت اجتماعی و از بین بردن تعارضها و تبعیضها از همان ابتدا همه را با هم برابر می داند و برادر و تنها تفاوت را در داشتن تقوا می داند، علامه با تاکید بر نقش دین برای برقراری عدالت اجتماعی در جامعه آن را راه حلی برای تساوی و از بین بردن ظالمان و برگرداندن حق مظلومان می داند بطور کلی معتقد است سعادت جامعه که مرهون حفظ منافع مردم و رفع اختلافاتشان می باشد با دو چیز تأمین می شود:

۱- امتیازات طبقاتی به کلی لغو شود و بی ارزش گردد به این معنی که افراد در جامعه اسلامی، با هم برادر و برابرند و هرگز کسی حق ندارد به استناد ثروت یا نیروی دیگری از نیروهای اجتماعی بر دیگران برتری جوید؛ آنان را خوار و سبک بشمرد، از آنان فروتنی و کرنش بخواهد؛ یا بواسطه سمت مخصوص خود از پاره ای از وظائف سنگین اجتماع معاف شود، یا مصونیت پیدا کند و در برابر گناهی که می کند مجازات نشود. سرپرست جامعه در

اجراء قوانین و مقررات حکمش نافذ است و همه باید در مقابل او تسلیم باشند و به او احترام گزارند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۶).

علامه تاکید می‌کند درست است که حاکم فرمانش مطاع است اما در کارها و اغراض شخصی خود نباید توقع داشته باشد که دیگران در برابرش سر فرود آورند یا هر چه کند حق اعتراض و خرده‌گیری به او نداشته باشند یا چون سرپرست و فرمانروای جماعت است، از پاره‌ای از وظائف عمومی معاف باشد و همچنین يك فرد ثروتمند نمی‌تواند ثروت را مایه افتخار خود قرار داده به پشتیبانی ثروت خود مستمندان و زیردستان را خوار کند؛ و نیز فرمانروایان جامعه حق ندارند از او طرفداری کنند و هر سخن بیهوده او را به حقوق مسلم فقیران مقدم دارند.

و نیز اسلام هرگز اجازه نمی‌دهد که در هیچ طبقه‌ای فرد توانا بدون استحقاق بر ناتوان؛ حکومت مطلقه داشته باشد خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: پیروان اسلام همه با هم برادر و برابرند (سوره حجرات آیه ۱۰) (همان، ۷۰).

علامه معتقد است باور به این مساله که دین ضامن عدالت در جامعه است خود باعث گستردگی مفهوم منفعت‌طلبی هم خواهد شد به این معنا که فرد دیندار که به خدا معتقد است منفعت خود را در منفعت خدا و دیگران می‌بیند یعنی برخی از کنش‌های او معطوف به تصور او از جهان دیگری است اما فرد مادی‌گرا یا فردی که تنها این دنیا را می‌پذیرد همه چیز را خلاصه شده در این جهان می‌بیند، به عنوان نمونه، انفاق به دیگری هرچند بدون هر گونه چشمداشتی باشد می‌تواند صرفاً اخلاقی باشد و انفاق به‌ذاته ارزش تلقی شود (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۷۶). همان‌گونه که فلاسفه‌ای مانند کانت معتقدند اخلاق را به خاطر خودش و نه عایت و سودش می‌توان انجام داد. اما از منظر علامه این رفتار بدون داشتن یک هدف غایی پایدار نیست.

۲- روش اجتماعی دیگر برای حفظ قانون؛ وضع قوانین مجازات و به کار گرفتن زور و استفاده از نیروی خارجی و مجازات و زندان است. ولی همان‌طور که گفته شد قوانین مجازات و تنبیه نمی‌تواند جلوی طبع سرکش و غرائز دیگر بشر را به‌کلی بگیرد و کاری کند که عدالت اجتماعی به خوبی اجرا شود اما علامه معتقد است.

دین علاوه بر وسائل نامبرده دو وسیله نیرومند دیگر نیز در اختیار دارد که می‌تواند با آنها هر نیروی مخالفی را مغلوب کند و از بین ببرد. اول اینکه فرد دیندار چون میدانند زندگی او محدود به این دنیا نیست و حیاتی نامحدود در پیش دارد که با مرگ از بین نمی‌رود و حتی مرگ دریچه‌ای است به دنیای دیگری تلقی او از سعادت فرق می‌کند و سعی می‌کند به راهی برود که جهت سعادتش را به این دنیا محدود نمی‌کند پس از دستورات و قوانین دین اطاعت می‌کند این مقررات ماورایی علاوه بر عدالت فردی که پیش از این درباب آن بحث کردیم باعث ایجاد آرامش و صلح و کمک به افراد دیگر اجتماع می‌شود (همان، ۹۴).

دوم این که هر فرد دیندار نیز طبق عقاید دینی خود می‌داند هر دستور دینی را که انجام می‌دهد اطاعتی از پروردگارش است و با اینکه او بنده است و اجر و مزدی بابت این اطاعت نباید دریافت کند با این همه خداوند به او پاداش می‌دهد و این درست روشی است که در اجتماع نیز برای خوب جلوه دادن کاری اجتماعی و عامه‌پسند نیز انجام می‌گیرد و از تشویق و تنبیه و مجازات برای اصلاح و ترغیب مردم از آن بهره گرفته می‌شود تا در نهایت عدالت بین مردم اجرا گردد.

فرد دیندار فرقی با فردی که مقررات را رعایت می‌کند در این است که دیندار به اختیار خود و با میل و رغبت قانون الهی را اجرا نموده است و بهترین کار برای برقراری عدالت اجتماعی این است که فرد در اجتماع به این بینش رسیده باشد که رعایت قوانینی که او می‌کند مثل کمک به هم‌نوع رعایت قوانین راهنمایی و غیره همه و همه در نهایت رعایت حق مردم است که دین به آن تاکید کرده است بنابراین در جامعه‌ای که دین حاکم است عدالت اجتماعی بهتر و درونی‌تر اجرا می‌شود تا در جامعه‌ای که رعایت قانون تنها برای احترام به قانون و ترس از مجازات است (همان: ۵۷-۶۵).

### ۲-۲-۳- قلمرو عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی را به لحاظ قلمرو می‌توان به سه گونه تقسیم کرد، عدالت صیانتی، عدالت کیفری و عدالت توزیعی.

عدالت صیانتی: عدالت صیانتی یعنی صیانت از جان و مال افراد، عدالت ایجاب می‌کند که هیچ کس حق ندارد تعرض به جان و مال و آزادی افراد دیگر داشته باشد علامه درباره مدنی الطبع بودن انسان فرمودند: که هر انسان قریحه بهره‌کشی از دیگران را دارد ولی این را فهمیده که بدون احترام گذاشتن به دیگران زندگی خودش هم به خطر می‌افتد و از روی اضطراب تن به عدل داد و زندگی اجتماعی مسالمت آمیز را قبول کرد. خداوند کسانی را که به او شرک می‌ورزند از جمله ستمگران قرار داده و کسانی را که نفاق می‌ورزند نیز از جمله ستمکاران قرار داده و کسانی را که به ستمکاران اعتماد می‌کنند نیز از جمله ظالمین معرفی کرده و آیة ۱۱۳ سوره هود را شاهد آورده «ولا ترکنوا الی الذین ظلموا...» و بالاترین مصداق ظلم افترا بستن بخداوند و انکار آیات او و تکذیب پیامبران الهی و عمل نکردن به دستورات الهی و پیروی کردن از ستمکاران و یاری کردن آنهاست. طبق آیات خداوند انسان حق ندارد که به نفس خود ظلم کند و هم چنین حق ندارد به دیگران ظلم کند. ظلم به دیگران در واقع دو ظلم است یکی به نفس خود و دیگری به دیگران (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۱).

۲- عدالت کیفری: این نوع به حیطة اجتماعی گسترده تری تعلق دارد و بعد از وقوع جرم است و بیان می‌کند که مجرم باید قصاص شود تا عدالت رعایت شود. علامه درین باره می‌فرماید: «عدل دو قسم است یکی مطلق که عقل اقتضای حسن آنرا دارد و در هیچ زمان و عصری منسوخ نمی‌شود مانند احسان به هر کس که به تو احسان کرده». علامه می‌گوید مراد از عدالت در آیة «ان الله یامر بالعدل و الاحسان» همین عدالت کیفری است یعنی مساوات در



تلافی؛ اگر خیر است خیر و اگر شر است شر؛ به معنای این است که خیر را با خیری بیشتر از آن تلافی کن و شر را به کمتر از آن تلافی کن (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۴۹). علامه برای این قسمت از آیات بیشتری کمک می‌گیرد و بیان می‌کند که آیات متعددی برای حفظ عدالت اجتماعی و این نوع عدالت برای ایجاد نظم و مساوات آمده است برای مثال دستور مقابله به مثل حتی در ماه‌های حرام که جنگ حرام است، بیان شده است، اگر کسی به دیگری حمله کند باید مقابله به مثل کرد ولی به ما هشدار می‌دهد که در این مقابله مثل از حد عدل تجاوز نکنید یعنی درست به اندازه‌ای که به ما ظلم شده است به دیگری پاسخ بگوییم و ظلم بیشتری نکنیم علامه از آیه ۱۳۵ سوره نساء<sup>۲</sup> نیز این گونه تعبیر میکند که قوامین بالقسط همان اجرا کنندگان عدالت است که شخص قوام به قسط می‌کند کمال مراقبت را بخرج می‌دهد که به انگیزه پیروی از هوای نفس یا عاطفه و یا طمع و یا غیره از راه وسط و عادلانه عدول نکند و به راه ظلم نیفتد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۷۶).

۳- عدالت توزیعی: عدالت توزیعی عبارت است از اینکه با هر یک از افراد طوری رفتار شود که مستحق آن است و درجایی جای داده شود که سزاوار آن است از این گفته علامه این گونه نتیجه می‌گیریم که علامه درباره تقسیم سودهای دسته جمعی و زحمت‌های آن لیاقت را از یک سو در نظر گرفته و از سوی دیگر در بحث انفاق نیازهای اساسی مردم و نیازمندان را نیز مد نظر قرار داده. به نظر علامه ثروت‌مندان نه برای رضای خدا بلکه به جهت امنیت خود و حفظ وحدت اجتماعی دست فقیران را بگیرند و نیازهای اولیه آنان را تامین کنند. علامه می‌فرماید: انفاق دو گونه است: یک واجب (زکات خمس، کفارات مالی و ارقام فدیة) دوم مستحب (صدقات، وقف، وصیت، بخشش و غیره) هدف اصلی از انفاق حمایت طبقات پایین جامعه است که نمی‌تواند حوائج زندگی خود را تامین کند تا اختلاف میان ثروتمندان و فقیران کاهش بیابد و از سوی دیگر خداوند تظاهر به ثروت یعنی تجمل و آرایش مظاهر زندگی نهي نموده است و هم چنین از مخارج که در نظر عموم مردم غیر معمول است و طبقه متوسط جامعه تحمل دیدن آنگونه خرج‌ها را ندارند تحت عنوان اسراف و تبذیر و امثال آن نهي فرموده است. (همان، ج ۲: ۵۸۸)

منظور از اینها ایجاد یک زندگی متوسط است که فاصله طبقاتی در آن فاحش و بیش از اندازه نباشد تا در نتیجه وحدت و هم‌بستگی اجتماعی به وجود آید و اختلاف و تفرقه ایجاد نگردد. هدف قرآن این است که زندگی بشری را در شئون مختلف نظام ببخشد و سعادت انسان را در دنیا و آخرت تضمین کند و در نتیجه از آنچه خدا ارزانش داشته استفاده کند و داده‌های خدا برایش نعمت باشد نه عذاب و بلا. علامه در تحقق چنین وضعیتی می‌فرماید: در صورتی وحدت اجتماعی و امنیت عمومی بدست می‌آید که حوائج کلیه افراد در یک جامعه تامین گردد و این نیز بطور کامل حاصل نمی‌شود مگر به اصلاح جهات مالی و تعدیل ثروت‌ها و به کار

۳- «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین»

انداختن اندوخته ها و راه حصول این مقصود انفاق است چون مومنین برادرند و زمین و اموال زمین متعلق به خدا است. علامه می‌فرماید قرآن پیش بینی کرده جامعه ای که ثروت مندان به نیازمندان انفاق نمی‌کند و در جامعه ای که شکاف طبقاتی ایجاد می‌شود این جامعه روی رستگاری را نخواهد دید. جامعه غرب بر اساس لذت جویی و عدم انفاق و ترویج ربا خواری بجایی رسیده که دو طبقه متضاد شکل گرفته یکی در نهایت فقر و دیگری در نهایت ثروت و لذت که بر اساس آن جنگ های بین الملل شکل گرفت و آرامش و امنیت عمومی را از مردم سلب کرد (همان، ج ۲: ۶۹-۵۵۰).

## ۲-۲-۴ عدالت جنسیتی

هرگاه مفهوم عدالت جنسیتی به میان می‌آید قبل از هر چیز این تلقی به ذهن متبادر می‌شود که همیشه تبعیض هایی در طول تاریخ وجود داشته است تبعیض نسبت به مرد یا زن یا جنسی که ضعیف تلقی می‌شده است اما بیشتر اوقات این تبعیض نسبت به زن روا داشته شده است زیرا از آغاز او را موجودی مخصوص خدمت کردن به جنس برتر یا مرد دانسته اند نکته در خور توجه این که نمی‌توان از عدالت جنسیتی زن سخن گفت بدون این که از مرد و نقش آن در تاریخ و نقش او در خانواده گفت زیرا هر جایی که سخن از جنسیت زن است و از تساوی حقوق زن و مرد و مظلوم بودن زن یک پای مرد در میان است بنابراین در این سطور از حقوق زن سخن می‌گوییم و از تساوی و نیز مراد از تساوی را در نظر علامه روشن می‌کنیم علامه سیر تاریخی عدالت جنسیتی را هم علاوه بر درک خود از تعادل جنسیتی بیان کرده است.

باید گفت که اسلام عدالت را با مفهوم تساوی نه تشابه، تفاوت نه تبعیض، قرار گرفتن هر کدام از زن و مرد در جایگاه و موقعیتی تعبیر کرده است که آفرینش برای آنها قرار داده است و دادن حقوق هر کدام اعم از حقوق طبیعی و اکتسابی. اسلام با تناسب و توازن با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست؛ اما با تشابه حقوق آنها مخالف است در دین اسلام مساوات ملازم و بلکه متحد با عدالت است و عدالت ریشه در تساوی دارد که در آن نفي تبعیض یک اصل قطعی است تا ارزش و اعتبار مساوات ناشی از انطباق آن با اصل عدالت باشد؛ پس تساوی در حقوق اولیه طبیعی و ممکن است اما مساوات مطلق نه ممکن و نه مطلوب می‌باشد. البته اعتقاد به خدا، ایمان و باور به آن و معنویت در کنار معرفت و عقلانیت ضامن عدالت جنسیتی نیز خواهد بود.

## ۲-۲-۴-۱ موقعیت تاریخی زن از دید علامه

علامه طباطبایی در رهیافتی تاریخی مقام و موقعیت زن را در یک سیر تحولی و تکاملی چنین ترسیم کرده‌اند:

زن در اجتماعات بدوی بشر جزء جامعه انسانی محسوب نمی‌شده و هیچ‌گونه ارزش اجتماعی نداشته و چون یک «حیوان زبان بسته» با او معامله می‌شد. اگرچه زن در مرحله بعدی (مرحله‌ایی که در آن شرایع و قوانین مدنی مانند شریعت همورابی در بابل، قانون روم

قدیم، یونان قدیم، مقررات مصر، چین و ایران باستان وجود داشت) حقوقی برای زن به عنوان «انسان ضعیف» قائل شدند، اما در این جوامع همیشه و در همه حال زن تحت سرپرستی و قیمومت مرد باید زندگی می‌کرد و تابع مرد می‌شد، هیچ استقلالی نداشت نه استقلال اراده و نه استقلال عمل تا مالک چیزی شود. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸۰-۲۷۲).

۳) مرحله‌ای بالاتر که در آن اسلام زن را احیا کرد و به عنوان یک انسان به او نگریت و آن را جزیی از جامعه بشری دانست و از حیث اراده و عمل برای او شأن و منزلتی قائل شد بر اساس آموزه‌های اسلام انسانیت نوع واحد ممتازی است و مرد و زن هر دو انسان‌اند و در عین حال که از جهت مرد و زن بودن متفاوت‌اند، از جهت انسانیت هیچ‌گونه فرقی با هم ندارند، روی همین اصل، شرع اسلام زن را نیز مانند مرد جزء کامل جامعه اسلامی قرار داده و هر دو را به طور تساوی جزء فعال دانسته و برای زن نیز آزادی اراده و عمل قائل شده است چنان که در مرد همین حق را داده است. پس در تدبیر شئون جامعه و دخالت اراده و عمل بین آنها تساوی برقرار کرده است و حق مالکیت برای زن نیز قائل شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸۰-۲۷۲).

به طور کلی می‌توان گفت در آغاز پیدایش اسلام، جامعه بشری در خصوص زن یکی از دو عقیده را داشتند:

عده‌ای با زن مانند حیوان رفتار می‌کردند، زن نزد آنان عضو جامعه نبود ولی می‌شد که از نگهداری اش استفاده‌هایی مانند استیلا و خدمت به نفع جامعه کرد. و دسته دیگر که متمدن تر بودند با زن مانند یک عضو ناقص رفتار می‌کردند و زن مانند کودک یا اسیر طفیلی جامعه بود و حقوقی به حسب حال خود داشت که به دست مردان اداره می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۸-۱۳۴).

در کل زن در آن زمان موجودی پست برای خدمت به مرد یا موجود شریف بوده است و حتی خود زنان هم این عقیده را درباره خود داشتند و برای خود حقی قائل نبودند با این اوصاف زن از عدالت و تساوی بی‌بهره بود مرد عضو برتر بود و هم او رئیس خانواده بود با دنیای خارج و علم و سیاست و ... در ارتباط نبود و فقط وظیفه‌ی نگهداری مرد و فرزندان را داشت. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۳۰).

## ۲-۲-۴-۲ حقوق زن در اسلام

علامه معتقد است در اسلام جایی سخن از طرفداری جنس خاص یا جنسیت‌گرایی نیست و آنچه برای تقرب به خداوند ملاک دانسته شده، تمایزات مذکر و مؤنث بودن و اختلاف اقوام و قبایل و تفاوت ملل نیست، فضیلت و برتری به زن و مرد و سفید و سیاه بودن نیست، بلکه به تقواست. و آنچه در قرآن از کرامت یاد شده کرامت انسانی است نه بحث زن یا مرد. خداوند انسان را خلیفه‌ی الله در زمین معرفی می‌کند نه جنس را و در خصوص مقام خلیفه‌ی الهی نیز می‌نویسد: این مقام تنها مختص حضرت آدم (ع) نیست بلکه دیگران نیز در این مقام شریک

هستند و آیات دیگر بر این مطلب صراحت دارند و خطاب قرآن آنجا که میگوید «و لقد کرّمنا بنی آدم» زن و مرد است هر دو نه تنها مرد یا تنها زن.

علامه طباطبایی در ذیل آیه می گوید: ظاهر آن است که این آیه بیان حال عموم بشر است. و آفرینش انسان از تراب و سلالة من طین و صلصال است و خلاف آنچه که در برخی افکار رایج است که آفرینش زن از دنده مرد بوده است ریشه اصلی آن تفکر خلقت زن از دنده چپ مرد، می تواند عبارت تورات باشد که در آن آفرینش حوا از دنده چپ آدم ذکر گردیده است. (پیدایش، ۲۴-۲۰) و یهود بدان قائل است و گرنه علامه می فرمایند: در قرآن مجید صریحاً به مسئله چگونگی خلقت حوا اشاره و تصریح شده است (طباطبایی ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۳۳) و در آیه «الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء» (نساء/۱)، مراد از نفس واحد، آدم (ع) پدر بشر است و مراد از زوج او حواء (س) که او را از نوع همان آدم بیافرید، یعنی مراد از «خلق منها زوجها» این است که همسر آدم از جنس و نوع خود آدم بود نه آنکه حوا را از دنده آدم خلق نموده باشد، چون هیچ دلیلی بر این سخن نیست و آنگاه خداوند از نسل آن دوتن افراد بسیاری را در سراسر عالم پراکند. (همان، ۲۳۲).

علامه معتقد است با ظهور اسلام تحولی در موقعیت اجتماعی زن ایجاد شد و اسلام با تمام قوا با افکار تبعیض‌گرایانه علیه زن مخالفت کرد و برای زن حقوقی مقرر فرمود از جمله مهم‌ترین این حقوق که زن را به اصالت و هویت راستین خود آشنا می‌سازد این است که زن یک انسان واقعی است و از یک جفت انسان نر و ماده آفریده شده و خصائص ذاتی انسان را دارد و در مفهوم انسانیت مرد را بر او امتیازی نیست؛ خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی» ای مردم ما شما را از نر و ماده ای آفریده‌ایم (حجرات/۱۳) و در آیه دیگر می‌فرماید «بعضکم من بعض» همه از جنس هم هستید (طباطبایی ۱۳۸۷: ج ۱۸: ۴۹۱-۴۸۷).

او مانند مرد عضو کامل جامعه است و شخصیت حقوقی دارد و چنانکه خویشاوندی طبیعی دارد خویشاوندی رسمی قانونی نیز دارد دختر هم فرزند است چنانکه پسر فرزند است، فرزندان دختر مانند بچه‌های پسر فرزندان و از این‌روی نیز چون مرد از خویشان سببی و نسبی مانند پدر و مادر ارث می‌برد از سوئی زن استقلال فکری دارد و می‌تواند در زندگی خود هر گونه تصمیمی بگیرد و در حدود شرعی بمیل و انتخاب خود شوهر کند و آزادانه بی‌آنکه تحت ولایت و سرپرستی پدر یا شوهر باشد زندگی نماید؛ و هر شغل مشروعی را که بخواهد انتخاب کند، زن استقلال عملی هم دارد و کار و کوشش او محترم است می‌تواند مالک شود و ثروت خویش را خود بدون سرپرستی و دخالت مرد اداره کند، و از مال و حقوق فردی و اجتماعی خویش دفاع نماید و می‌تواند بر نفع یا ضرر دیگران شهادت دهد، و جز در مسئله آمیزش جنسی (که در آن بر طبق پیمان زناشویی باید شوهر خود را اطاعت کند) هر کار دیگری که برای شوهر انجام دهد ارزش است.

مرد نسبت به زن حق هیچ‌گونه تحکم و تعدی ندارد و هر تعدی که در مورد مردان قابل تعقیب است درباره زن نیز قابل مجازات و تعقیب می‌باشد. زن شخصیت معنوی دینی دارد و از سعادت اخروی محروم نیست نه آنچنان که غالب ادیان و مذاهب؛ زن را مانند يك شیطان؛ نوید از رحمت خداوندی می‌پندارند. خداوند متعال در کلام خود می‌فرماید: «من عمل صالحاً من ذکر و انثی و هو مومن فلنجینه حیاة طیبه و لنجزینهم اجرهم باحسن ما كانوا یعلمون» (نحل/۹۷). هر زن و مرد با ایمان که عمل نیکویی انجام دهد زندگی پاکیزه. مزد کارهای نیکویش را به بهترین وجهی می‌دهیم.

علامه خود در تفسیر آیه: «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و انثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرکم عندالله أتقاکم»، (حجرات، ۱۳). بحث نفي امتیازات موهوم را طرح می‌کند و به امتیازهای حقیقی و واقعی که کرامت و امتیاز راستین‌اند اشاره کرده و مقوله فطرت کمال‌گرا و جبلت کرامت‌گرای انسان را عامل امتیازگیری به همراه تلاش و مجاهده در استکمال وجودی و تکامل‌گرایی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴، ۴۹۱-۴۸۷).

## ۲-۴-۳ تفاوتها

اجتماع خانوادگی اجتماعی است طبیعی - قراردادی؛ یعنی حد متوسطی است میان یک اجتماع غریزی مانند اجتماع حیواناتی چون زنبور عسل و موریانه که همه حدود و حقوق و مقررات آن از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی از آن نیست و یک اجتماع قراردادی مانند جامعه مدنی انسان‌ها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد. درست از همین روست که دستگاه آفرینش اعضای این اجتماع را در وضعیت‌های نامشابه و ناهمسانی قرار داده است. گاه چنین فرض می‌شود که مسئله اساسی در مورد اجتماع خانواده "آزادی زن" و "تساوی حقوق او با مرد" است، اما به نظر می‌رسد که مسئله اساسی در این مورد آن است که این نظام مستقل از سایر نظامات اجتماعی است و منطق و معیار ویژه‌ای جدای از سایر تاسیسات اجتماعی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۴۱) و باید مسأله‌ی تفاوت بین زن و مرد اساساً مبنای عدالت ورزی بین آن‌دو واقع شود و همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد اساس بر تفاوت است نه تبعیض اگر این‌گونه به مسأله بنگریم متوجه می‌شویم که زن در اسلام عادلانه مورد ارزیابی قرار گرفته است علامه طباطبایی تفاوت بین زن و مرد را این‌گونه بررسی می‌کند.

تفاوت‌ها تنها در نوع حقوق زن و مرد است؛ یعنی علامه قائل به عدم تشابه در عین تساوی است و در خصوص آیه قوامیت (نسا/۲۴) علامه می‌فرماید: قیومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشری، تنها مربوط می‌شود به جهات عامه‌ای که زنان و مردان هر دو در آن جهات شریکند، به عنوان نمونه اموری که به تعقل و نیروی بیشتری نیاز است زن باید از مرد اطاعت کند البته بدون اینکه به آزادی و اراده زن تجاوز بشود و معنای قیومت مرد این نیست که استقلال زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی او، و دفاع از منافعش را سلب کند، پس زن همچنان استقلال و آزادی خود را دارد، هم می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی خود را

حفظ کند، و هم می‌تواند از آن دفاع نماید و هم می‌تواند برای رسیدن به این هدف هایش به مقدماتی که او را به هدف هایش می‌رساند متوسل شود (طباطبایی ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۷۶).

بلکه معنای قیمومت مرد این است که مرد به خاطر این که هزینه زندگی زن را از مال خودش می‌پردازد، پس بر زن نیز لازم است در تمامی آنچه مربوط به مرد می‌شود او را اطاعت کند، و نیز عقیف باشد و نیز در اموالی که شوهرش در طرف ازدواج و اشتراک در زندگی خانوادگی به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته، خیانت نکند پس معنای قیمومت در اسلام این می‌شود که زنان مسلمان سزاوار است صفت صلاح را پیشه خود بسازند، که اگر چنین کنند، زنان نمونه خواهند بود (همان).

به هر حال این مسائل مربوط می‌شود به تفاوتی که زنان و مردان دارند، ترکیبات بدنی در افراد متفاوت است و تفاوت در ترکیبات بدنی موجب تفاوت در استعدادهاي جسمي و روعي می‌شود و این نوع تفاوت‌ها و نیز تفاوت‌هاي ناشی از عوامل محیطی، موجب ظهور اختلاف در سلیقه‌ها و آرزوها و اعمال انسان‌ها می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۸۱).

«دستگاه آفرینش نوع بشر را مانند موجودات جاندار دیگر به نر و ماده تقسیم کرده و بدین وسیله به توالد و تناسل که تنها ضامن بقای این نوع است، متوسل شده است... اسلام در احکامی که راجع به این دو صنف وضع نموده، به طور کلی صفات و اختصاصات هر یک را در نظر گرفته و در مقررات مشترک، همان اشتراک نوعی را مورد نظر قرار داده این دو صنف را تا حد امکان به هم نزدیک ساخته است...» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۲۳).

علامه معتقد است که از نظر اسلام، زن و مرد در طبیعت انسانیت و شخصیت حقوقی و معنوی یکسانند، اما هر یک از این دو، به واسطه خلقت فیزیکی و خصائص ویژه خود، تفاوت‌هایی با صنف مقابل خواهد داشت...» (همان، ص ۳۲۹). زن در عین دارا بودن مشترکات از جهاتی با مرد اختلاف دارد. مانند ویژگی‌های ساختمانی متوسط زنان نظیر مغز، قلب، شریان‌ها، اعصاب، قامت و وزن، طبق آن چه که در کالبد شناسی توضیح داده شده که جسم زن لطیف‌تر و نرم‌تر از مرد می‌باشد و در مقابل جسم مرد درشت‌تر و سخت‌تر است و احساساتی نظیر: دوستی، رقت قلب، زیباگرایی و آرایش‌جویی در زن بیشتر و اندیشه‌گرایی در مرد بیشتر است بنابراین زندگی زن احساس‌گرا و زندگی مرد اندیشه‌گرا است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۷۵).

زن در همه احکام عبادی و حقوق اجتماعی مرد شریک است. او نیز همانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ تفاوتی با آنها ندارد، مگر در مواردی که طبیعت خود زن اقتضا دارد که با مردان تفاوت داشته باشد، همانند مسائلی چون قضاوت، جهاد، عهده‌داری حکومت، مسأله ارث و حجاب» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸۰-۲۷۲).

حتی در مسأله جنگ به معنای کشتار است که زن سهم نیست و نه در سایر قسمتهای مربوطه و حکمت آن چنان که از مدار دینی به دست می‌آید این است که جنس زن موجودی است عاطفی و احساسی به خلاف مرد، که موجود تعقلی است و این سه موضوع مربوط به

تعقل می باشد نه احساس و بدیهی است یک موجود احساسی را در کاری که صد در صد تعقلی است نتیجه خوبی نمی گیرد و به صلاح اجتماع هم نیست که این کارها را به کسی بسپارند که استعدادش را ندارد، علامه خاطر نشان می کند که هر کدام از زن و مرد اگر در جایگاه خودش قرار بگیرد عدالت اجرا می شود زن از شوهرش اطاعت کند و مرد هم جهاد کند و از زن مراقبت نماید اگر جای آنها را عوض کنیم به خیال این که به حقوق زنان توجه کرده ایم به خطا رفته ایم و بنیاد خانواده از هم پاشیده می شود علامه در این جا غرب را مثال می زند که سهم زنان با مردان در تساوی بوده است اما با این همه نتوانسته است نابغه زن یا اندیشمند زن به بار آورد و از این مساله نتیجه می گیرد که باید تفاوتها را دید و در نظر گرفت در اسلام درست است که برای مثال زن نمی تواند بجنگد اما به جای آن فیض شوهرداری و مراقبت از فرزندان به او عطا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۴).

یکی از مسائل مهم که زن در آن با مرد برابر نیست و البته این به معنای ظلم در حق زن نیست بلکه به معنای رعایت حدود اوست مسائلهی ارث است علامه می گوید موضع اسلام و قرآن نیز در این زمینه ناظر به وضعیت متفاوت خلقت دو جنس زن و مرد است، تا جایی که می توان گفت: قرآن کریم حقوق زن را پس از مدت ها احیاء نموده است. در غالب جوامع پیش از اسلام زنان از بهره مندی از حقوق و آزادی ها از جمله حق ارث بریدن محروم بوده اند. محرومیت زنان از ارث در گذشته عللی نیز داشته است. از جمله این علل می توان به جلوگیری از انتقال ثروت خانواده ای به خانواده دیگر از طریق زن، ضعف قدرت سربازی و جنگاوری زن، مرد سالاری و ریاست مرد بر خانواده و... اشاره نمود.

قرآن کریم ضمن نزول آیه یازده از سوره مبارکه نساء با این مضمون که "سهم اولاد ذکور دو برابر سهم اولاد اناث می باشد"، سنت جاهلی موجود در جوامع پیشین عرب و غیر عرب را نفی نموده و ابتدا ارث بردن زن ها را مسلم و مقرر فرض نموده و سپس مقدار سهم مردها را دو برابر آن معرفی می نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۵۱).

زن، روی هم رفته در اسلام از ارثیه یک سهم و مرد دو سهم می برد (و چنان که در روایت است)، سبب آن این است که مرد به لحاظ تدبیر عقلایی زندگی و به عهده گرفتن مخارج منزل از زن مناسب تر است. چرا که زندگانی مرد زندگانی تعقلی و اندیشه ای است و زندگانی زن زندگی احساساتی و عواطفی. در نتیجه اینکه اداره دو سوم ثروت موجود دنیا بر عهده مردان و یک سوم آن بر عهده زنان است و این نشانگر برتری تدبیر و تعقل بر عواطف و احساسات در زمینه اداره ثروت خواهد بود. اما نباید تصور شود خداوند نسبت به جنس زن غیر عادلانه رفتار کرده است زیرا همانگونه که بیان شد این مسائل ربطی به تبعیض و رفتار ناعادلانه ندارد بلکه مربوط به تفاوت های جسمانی و عاطفی زن و مرد است و بعلاوه این کسری در میزان سهم زن را خداوند در آنجا که به مرد فرموده که در کار زنان عدالت را رعایت نماید و مهر و نفقه او را به احسان بپردازد، جبران کرده است. به نحوی که نیمی از دو سوم سهم جنس مذکر عملاً صرف جنس مونث خواهد گردید؛ حال آنکه زن اختیار مصرف

سهم یک سوم خود را برای مصارف شخصی خواهد داشت. پس حاصل این حکم شرعی شگرف این خواهد شد که مرد و زن در مالکیت و مصرف عکس یکدیگرند. مرد مالک دو سوم ثروت جهان و زن مالک یک سوم آن است، ولی در عمل یک سوم به مصرف مرد می‌رسد و دو سوم به مصرف زن (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۴۱).

توضیح این که: در هر عصر ثروت روی زمین متعلق به نسلی است که در آن عصر زندگی می‌کنند و نسل بعدی جایگزین نسل قبلی گردیده، موجودی ثروت را به وراثت خواهند برد و چون روی هم رفته آمار زن و مرد پیوسته متفاوت است از نظر اسلام مالکیت  $\frac{2}{3}$  ثروت عمومی از آن مرد و  $\frac{1}{3}$  آن متعلق به زن خواهد بود و از طرف دیگر در اثر عهده دار بودن مرد نسبت به هزینه زن، باز با مرد در سهم وی بالمناصفه در مصرف شریک می‌باشد، در حالی که  $\frac{1}{3}$  ثروت را که سهم خودش است دارد و در نتیجه  $\frac{2}{3}$  ثروت از جهت مصرف در اختیار زن و  $\frac{1}{3}$  در اختیار مرد قرار می‌گیرد، در نتیجه  $\frac{2}{3}$  ثروت از جهت مالکیت از آن تعقل و  $\frac{1}{3}$  از آن عاطفه و بالعکس  $\frac{2}{3}$  از جهت مصرف از آن عاطفه و  $\frac{1}{3}$  از آن تعقل می‌باشد و این خود بهترین تقسیم عادلانه است، به این ترتیب مسأله مهم ارث بردن زنان که همیشه مورد مناقشه بوده و هست با این تدبیر عقلانی حل میشود (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج ۲: ۱۳۸-۱۳۴).

طلاق نیز یکی از مسائلی است که در اسلام حق آن به مرد واگذار شده است و علامه معتقد است به شرطی که طلاق منجر به خاتمه ی یک بدبختی جاوید شود طلاق لازم است وگرنه طلاق یک مسأله نکوهیده و زشت است که بنیان خانواده را از هم می‌پاشد، او معتقد است در اسلام هر گاه زن و مرد سازشی با هم نداشته باشند طلاق یکی از ضروریات است. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ۱۳۸-۱۳۴).

## ۲-۵- عدالت سیاسی

آنچه در عدالت اجتماعی مطرح شد قسمت اعظم اجرا شدن آن منوط به برقراری عدالت سیاسی می‌باشد این در عرصه‌ی سیاست است که حاکم مقتدر و متدین انتخاب می‌شود و این مردم هستند که باید آگاهی سیاسی لازم را جهت انتخاب نمایندگان و رهبر داشته باشند و از حقوق خود آگاهی داشته باشند و داشتن آگاهی هم منوط به گسترش روابط اجتماعی و محروم نکردن قشر زیادی از مردم است این مسائل به گونه‌ی خاصی در هم پیچیده‌اند و جدا کردن آنها از هم کار مشکلی است عدالت اجتماعی در هم پیچیده در عدالت اخلاقی و عدالت سیاسی است و نقص و کاستی در یکی موجب به وجود آمدن مشکلات بزرگی در سایر قسمت‌ها می‌شود. در این قسمت از عدالت سیاسی به نقش حکومت، اجرای قوانین و مالکیت و نقش اسلام در عدالت سیاسی خواهیم پرداخت.

نزد علامه عدالت در مردم و بین مردم حایز اهمیت فراوان است. به گفته وی، این نوع از عدالت عبارت از آن است که این که هر کس به حکم عقل، شرع و عرف در جای خود قرار گیرد و بنابراین تعبیری که وی از عدل یعنی تساوی دارد در این جا هم دیده می‌شود. وی بر



این اساس جامعه را به سه طبقه تقسیم می کند که مبنای چنین تقسیم بندی، پای بندی به قانون و هنجارهای اجتماعی است و توضیح می دهد که بیشترین گروه این جامعه را طبقه متوسط شکل می دهد، طبقه متوسط به گروهی اطلاق می شود که نسبت به قانون لاقید نیست در ضمن این که بیش از حد هم پایبند هنجارها و مقررات نمی باشد ولی رکن اصلی اجتماع را نیز همین طبقه تشکیل می دهد. (عبدالهی، ۱۳۹۱، ۷۶).

علامه در بحث عدالت در جامعه معتقد است، اسلام مصالح عامه را در نظر می گیرد و کلیه قوانین از قبیل احتکار، انفاق و مالکیت، را براین اساس طراحی می کند. در بحث عدالت اجتماعی، اقتصاد مایه قوام جامعه و اختلال نظام به خاطر تبعات سوء فقر مفرط یا ثروت بیش از حد است عده ای بیش از حد مالکیت دارند و سهم بیشتری از هر چیزی در اجتماع دارند. مالکیت یا حقیقی است یا ظاهری. مالکیت حقیقی مربوط به خدا و مالکیت ظاهری از آن انسانهاست. مالکیت ظاهری مثل مالکیت فرد بر خود و زن و فرزندش که این هم در حقیقت از آن خداست و بطور مجاز در ملك انسان است. اصل اختصاص به این معناست که انسان به طور فطری و ثابت مانع از دخالت و تصرف دیگران در فعل خویش می شود و همین باعث می گردد تا بر حسب مورد، اسامی مختلفی همچون ملك، حق و غیره به وجود آید. بنابراین، سلب کلی مالکیت از انسان نیز مغایر با فطرت است. زیرا اصل اختصاص هم امری فطری است. تعارضی است میان اصل اختصاص و اصل رعایت حقوق دیگران. به موجب این اصل است که مردم به غنی و فقیر تقسیم می شوند و در نتیجه فاصله طبقاتی به وجود می آید که اسلام راههایی را از قبیل لغو امتیاز طبقاتی، وضع مالیات ثابت زکات و خمس برای مبارزه با این فاصله طبقاتی در پیش می گیرد بلکه بتواند مساوات سیاسی و عدالت سیاسی را برقرار سازد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱۸: ۱۹).

قوانین در جامعه مورد نظر بایستی جانب عدالت را در نظر گیرد به گفته علامه طباطبایی، آنچه از اصول اجتماعی اسلام به دست می آید این است که مجتمع بشری به هیچ وجه قادر به حفظ حیات و ادامه وجود نیست مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود، تا آن قوانین ناظر بر احوال اجتماع باشد و در اعمال یکایک افراد حکومت کند. البته، چنین قانونی باید از فطرت اجتماع و از غریزه افراد جامعه سرچشمه گرفته باشد بنابراین همان گونه که اشاره شد عدالت فردی از اجتماعی و سیاسی جدا نیست و بر اساس فطرت افراد است که قوانین جامعه پایه ریزی می شود و نیز شرایط جامعه هم در نظر گرفته می شود. پس قوانین باید بر طبق دو نوع مصالح و منافع مادی و معنوی وضع شود تا تعاون و عدالت اجتماعی برقرار گردد. به علاوه، چون احکام و قوانین وضع شده اعتباری است و نه حقیقی و به تنهایی اثر خود را نمی بخشد نیازمند احکام جزایی است تا از تعدی بولھوسها و سهل انگاران جلوگیری کند. از این گذشته، برای حفظ این قوانین، حکومت و اولوالامر نیز مورد نیاز است. به علاوه اسلام تمامی افراد را بر یکدیگر تسلط و حاکمیت داده تا یک فرد (هر چند از طبقه پایین اجتماع) بتواند فرد دیگری را (هر چند از طبقه بالا) امر به معروف و نهی از منکر نماید

و این تسلط با روح دعوت دینی و تلقین معارف مبدأ و معاد زنده نگهداشته می شود (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۳۴۶ - ۳۴۴).

با توجه به این که عدالت سیاسی باید بر پایه‌ی در نظر گرفتن عدالت فردی و اجتماعی باشد تا بتواند حاکمیت همه جانبه‌ی داشته باشد علامه بهترین نوع این حاکمیت را ناشی از فلسفه دینی می داند و معتقد است حقوق بشری بایستی غایت انسان در جهان دیگر را مورد توجه قرار دهد. وی آن چنان مرزبندی بین حقوق بشری و حقوق الهی (که جزا در حقوق الهی مربوط به جهان دیگر و در حقوق بشری مربوط به این جهانی باشد) قائل نیست بلکه معتقد است، حقوق بشری در صورتی که حقوق الهی و فطرت بشری را مورد توجه قرار دهد ضمانت اجرا خواهد داشت. زیرا اعتبار قانون به پذیرش اجتماع است و چنین پذیرشی وقتی میسر است که قانون بر اساس فطرت وضع شده، منافع مادی و معنوی بشر را در نظر بگیرد. اولوالامر، امر به معروف و نهی از منکر و یادآوری روز جزا در نزد مردم نیز از جمله عواملی هستند که از قوانین حفاظت می کند.

#### ۲-۲-۵-۱ عدالت و حکومت

علامه طباطبایی حکومت و ولایت را به معنای سرپرستی تلقی کرده است زیرا یکی از ارکان اولیه یک اجتماع است و بدون آن هرگز نمی‌توان نه به آرامش و نه به عدالت دست یافت این خود زندگی اجتماعی است که وجود حکومت و حاکم را ضروری کرده است و بنابراین از اعتبارات ضروریه است و گرنه یک فرد تنها بر که حکومت کند؟ و اصولاً نیازی به سلطنت ندارد اما هر چه جامعه وسیع تر باشد و بزرگتر باشد نیاز به عدالت گسترده‌تر و امنیت بیشتری است و حاکم نیز باید عادل‌تر باشد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۱۹۸).

بنابراین حکومت نقش قوه‌ی قهریه را برای تسلط بر افراد و دادن حق مظلومان دارد تا موجب بروز اختلافات داخلی در جامعه نشود «افراد جامعه خواه ناخواه در بینش خود اختلاف پیدا می کنند و این اختلاف، نظم اجتماعی را بر هم زده هر یک برای غلبه و تسلط بر دیگری و رسیدن به مقصد و مراد خویش، راه تعدی را در پیش می گیرد و هرج و مرج اجتماعی را که وسیله سعادت حیاتی خود قرار داده بوده وسیله حرمان و بدبختی وی می شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۱۲۳).

این تعارضات همیشگی است و ناشی از میل خودخواهی فردی ماست پس، در چنین وضعیتی قوه قهریه ای برای تسلط بر افراد و جلوگیری از تعدی لازم است، پایمال شدن حق و برگرداندن کسانی که از عدالت دور شده‌اند وظیفه حکومت است. انسانها در هر حال و به هر کیفیتی که باشد از حکومت بی نیاز نیستند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴، ۱۱۷).

حکومت همچنین حافظ مقررات است صرف داشتن یک سلسله رسوم و مقررات در بقای جامعه کافی نیست. زیرا، چنانکه به ثبوت رسیده است، هرگز دو انسان در طرز ساختمان وجودی و بالتبع در شعور و اراده و نیز در طرز عمل از همه جهات مثل همدیگر نیستند. در نتیجه افراد انسانی که در کلیات افکار خود ممکن است اتحاد و اشتراک و در جزئیات افکار

اختلاف قطعی داشته باشند، مسلماً در تفهیم هم مساوی نخواهند بود و در اثر همین اختلاف قطعی در همان قدم اول هر يك به سویی می‌روند و مقررات و رسوم مشترك از میان می‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۱۶).

علامه سه نوع حکومت معرفی می‌کند: پادشاهی، دموکراسی و دینی. او معتقد است در حکومت پادشاهی همیشه مردم مورد ظلم و ستم واقع شده‌اند و امور همه به دست یک نفر است بنابراین چنین حکومت و چنین حاکمی نمی‌تواند عدالت را در جامعه اجرا نماید زیرا امر اوست و حتی آزادی اظهار عقیده هم وجود ندارد زیرا در این صورت به فرد شاه توهین شده است. در دموکراسی نیز علامه رای اکثریت را همیشه درست نمی‌داند و اسلام و دموکراسی را ناسازگار با هم می‌داند حکومتی که بر اساس خواسته اکثریت مردم است همیشه درست نیست بلکه این توحید است که مبنای قوانین است. (کافی، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

بنابراین وی تنها حکومتی را می‌پذیرد که دینی باشد و اولین آورندگان حکومت دینی را نیز پیامبران و حضرت نوح می‌داند اسلام قوانین اجتماعی را بر جنبه‌های عبادی مقدم می‌دارد و حقوق افراد در آن بسیار مهم است و به نظر می‌رسد حاکم متدین با توجه به اصول دین اسلام بهتر از هر کس بتواند عدالت را بین مردم اجرا نماید همان‌گونه که پیامبر (ص) بهترین عدالت سیاسی و اجتماعی را در زمان حکومت خود داشتند (عبداللهی، ۱۳۹۱، ۵۶).

چنانکه تاریخ زندگی بشر نشان می‌دهد و جوامع گوناگون بشری با رژیم‌های مختلفی که دارند تایید می‌نمایند، جامعه برای بقای خود نیازمند يك شخص یا مقامی، با شعور و اراده ای فوق اراده افراد جامعه است که بر آنها حکومت کرده و شعور و اراده دیگران را کنترل نماید و به نگرهبانی از نظامی که در جامعه گسترده شده است بپردازد و این استثناپذیر نیست.

علامه با این مقدمه به مساله مهم ولایت می‌پردازد. ولی به عقیده او همان کسی است که در راس حکومت است و تمام امور را نظاره می‌کند تا عدالت در سیاست و در جامعه به بهترین وجه خود اعمال گردد او اشاره می‌کند که در زمان پیامبر خود وی ولی بود و چون از هر جهت امین بود و حافظ حقوق مردم جامعه دارای نظم اجتماعی و سیاسی خاصی بود به‌گونه‌ای که دشمنان و دوستان با هم در یک جامعه زندگی می‌کردند و حق کسی ضایع نمی‌شد. در همین زمان که راجع به پیش پا افتاده ترین مسائل از پیامبر (ص) سوال می‌شد، نسبت به اصل حکومت سوال نمی‌شد و همین امر گویای وضوح مساله است. از این گذشته، در فوت پیامبر اسلام (ص)، هنگام تعیین جانشین، در شرایطی که جنازه پیامبر (ص) به خاک سپرده نشده بود، علی رغم اختلافی که در شورا بین اعضا، نسبت به رهبر بعدی وجود داشت ولی هیچ کس نسبت به اصل جانشینی کوچکترین تردیدی نداشت. وقتی که گفته می‌شود اسلام دین اکمل است، منظور امر امامت بعد از پیامبر (ص) است. توضیح آنکه، هیچ‌گاه جامعه بدون ولی باقی نمی‌ماند زیرا هر ج و مرج جامعه را فرا می‌گیرد و عده‌ای بر مسند قدرت قرار می‌گیرند و اموال مردم عادی را چپاول می‌کنند آنچه در یک حاکم مسلمان هست قبل از هر چیزی داشتن امانت و عدالت در اموال و جان مردم است بعد از پیامبر ولایت به امامان می‌رسد و بعد از

آنان به آنکه امین‌تر از بقیه است در زمان غیبت، امر حکومت به دست خود مسلمانان است و این وظیفه آنهاست که با در نظر گرفتن روش رسول خدا(ص) که روش امامت بوده است(عبداللهی، ۱۳۹۱، ۱۲۵).

به هر حال با مقدمات گفته شده این مردم اند که صاحبان مُلک اجتماعی و واگذاری امر حکومت و قدرت سیاسی اند. و از این نظر با یکدیگر برابرند و هیچ‌یک در این قدرت سیاسی ناشی از اجتماع، سهم اختصاصی ندارند. بر این اساس، این قدرت سیاسی مشترک، مانند دیگر امور اجتماعی، تابعی از مصلحت افراد اجتماع خواهد بود. یکی از اهداف انبیا نیز این است که ما را از همین سهم مشترک از قدرت سیاسی آگاه سازند و از آنجایی که لازمه مقابله و مبارزه با استبداد و زورگویی و ستم، قوانین صحیح و عادلانه‌ای است که به وسیله اخلاق عالی انسانی پشتیبانی می‌شود و این اخلاق متعالی زمانی تحقق می‌یابد که بر اساس اعتقاد به مبدأ و معاد باشد، از این رو، محتوای مشترک دعوت و پیام انبیا، توحید، معاد، اخلاق و احکام است (یزدانی مقدم، ۱۳۸۹، ۷).

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم رعایت اخلاق و برقراری عدالت اخلاقی منوط به فرد فرد انسان‌ها و نیز مقررات اجتماعی است، مقرراتی که برگرفته از دین باشند و حاکمی که همه‌ی این موارد را نظارت نماید که این حاکم در حکومت اسلامی فردی است عادل و دانا که در نهایت خود مردم او را انتخاب می‌کنند و آگاهی انتخاب این حاکم در گرو رشد شعور سیاسی و اجتماعی آنان است.

فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است، برای این مقام تعیین می‌شود و در این که اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند، کسی تردیدی به خود راه نمی‌دهد. طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. طرز حکومت‌های اسلامی را در هر عصر، باید با در نظر گرفتن سه ماده ثابت شرع اسلام تعیین کرد:

۱) مسلمانان تا آخرین حد ممکن باید در اتحاد و اتفاق بکوشند؛ ۲) مرز جامعه اسلامی اعتقاد است؛ نه مرزهای طبیعی؛ ۳) اصل، رعایت و اجرای سیرت‌وسنت رسول‌الله(ص) است. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۹، ۹)

در نهایت علامه همچون افلاطون خانواده را به مشابه امر حکومت دانسته و معتقد است، زمامدار یا حاکم در کشور خویش همان حکمی را دارد که پدر خانواده دارد. همانگونه که پدر باید همه را به یک چشم ببیند و هیچ تبعیضی بین فرزندان نگذارد حاکم هم باید با همه به تساوی و عدالت رفتار کند اما نکته‌ی مهم‌تر این‌که همان‌گونه که یک پدر عادل به همه کار یکسانی نمی‌دهد و استعداد هر کس را می‌داند حاکم هم باید توجه داشته باشد که زیر دستان خود را بر اساس استعداد و شایستگی‌شان به منصب برساند و عدالت را عایت نماید.

## ۲-۲-۲ آزادی

مسئله دیگری که در عدالت سیاسی مطرح است بحث آزادی افراد است انسان‌ها تا چه حد در یک حکومت دینی می‌توانند آزاد باشند و حدود آزادی آنها با توجه به قوانین اسلام تا چه حد

است و چه اموری آزادی را از راه خود خارج می‌کند و بالاخره انتظار اسلام از آزادی چیست؟

علامه معتقد است با توجه به این که تنها حکومت مشروع حکومت دینی است، آزادی و منفعت اجتماعی با آزادی و منفعت فردی تقابل پیدا می‌کند، آزادی انسان هر چند فطری است ولی جامعه نمی‌تواند فرد را به طور کامل آزاد بگذارد اجتماع خواه با عدالت باشد و خواه بدون عدالت مانع سرکشی و طغیان افراد است این محدودیت بر خلاف فطرت انسانی هم نیست زیرا انسان آزادی فطری خود را برای حفظ نظام اجتماعی که خود آن هم یک نیاز فطری است محدود می‌کند و اصلاً عدالت و تعادل الزام می‌کند که انسان در اجتماع تعدادی از آزادی‌های خود را از دست بدهد ولی آزادی‌های دیگری بدست آورد مثل آزادی از نادانی.. (مجید کافی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱).

## فصل سوم عدل الهی

### ۳-۱ ارتباط مفهوم عدل با مفاهیم کلامی

همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد عدل در لغت به معنی مساوات و برابری است و در اصطلاح چند معنیاً آمده است از جمله رعایت تساوی بین دیگران و اجتناب از تبعیض و نیز توجه به حق هر ذی حقی و تجاوز نکردن به حق دیگران و سرانجام گذاشتن هر چیزی در جای شایسته و در خور خود است.

در جهان تکوین و تشریح، هر چیزی موقعیت و جایگاه مناسب و در خور خود را دارد و عدل آن است که این

تناسب رعایت گردد و هر چیزی در جای مناسب خود قرار گیرد. با توجه به معانی ذکر شده معنای اجمالی «عدل الهی» آن است که خداوند با هر موجودی، آن چنان که شایسته آن است، رفتار کند و او را در جایگاهی که در خور آن است، بنشانند و چیزی را که مستحق آن است به او عطا کند. (سعیدی مهر ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۲۷).

برای درک درست عدل الهی باید ذکر شود که مفهوم عدل مفهومی وسیع است که بدون بررسی ارتباط آن با دیگر مفاهیم دینی و کلامی و نیز حقوقی غیر ممکن است زیرا همانگونه که قبلاً نیز ذکر شد عدالت هم امور فردی و هم امور اجتماعی را دربر می‌گیرد از زمان تولد تا مرگ و در سرتاسر زندگی آدمی همواره با مفهوم عدل مواجه هستیم و ذهن آدمی همواره در حال پرسش از هستی و خلقت است حال پرسش این است: آیا اموری که به نظر ما شر و عدمی و نقص و کمبود هستند به ظاهر شر و نقصند و در یک نگاه دیگر خیر و حسن هستند؟ یا حسن و قبح از نظر اسلام چیست و رابطه آن با عدل چیست؟ آیا اگر خداوند خالق ما موجودات است نباید از روی لطف و رحمت ما را دچار مشکلات و نقص‌ها و کمبودها نکند؟ لطف خدا با مساله شرور و عدالت خدا ناسازگاری ندارد؟ آیا اگر ما باید در رنج و عذاب زندگی کنیم پس بهتر نبود به دنیا نمی‌آمدیم رابطه عدل خدا با آفرینش چیست آیا او نیازمند خلقت ما بوده که ما را خلق کرده است و آیا نمی‌شد ما در جهانی پر از خیر و نیکی و زیبایی زندگی می‌کردیم نه جهانی آکنده از رنج و نیستی؟

اینها مسائلی است که در رابطه با مساله عدالت و عدل الهی پیش می‌آید و با آن رابطه‌ای محکم دارند و اصولاً بدون طرح این مسائل بررسی مساله عدل الهی بیهوده است بنابراین ابتدا هر یک از این مفاهیم را واکاوی می‌کنیم اولین مساله ای که در این مورد پیش می‌آید رابطه عدل الهی و مشیت خداوند است سوال این است که اگر مشیت و تقدیر عده‌ای این است که در فقر و معلولیت و بدبختی زندگی کنند و عده‌ای در رفاه و سلامت و زیبایی روزگار بگذرانند آیا عدل الهی در این میان جایگاهی دارد و یا اصولاً باید به دنبال سوال و پاسخ دیگری بود؟

همه فرقه‌های اسلامی به عدل الهی عقیده دارند و آن را از صفات کمال پروردگار می‌دانند اما در این که چرا خداوند عادل است اختلاف نظر دارند و اختلافشان در این مسئله و بعضی مسائل دیگر اختلاف در حسن و قبح افعال است. در این مسئله شیعه و معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی افعال هستند، بر این اساس می‌گویند عقل توان درک حسن و قبح افعال را دارد، یعنی هر عاقلی بدون نظر به این که شرع در این مورد چه بیانی دارد می‌فهمد که عدل نیکو و ظلم و ستم زشت و ناشایست است. و در این مسئله تفاوتی بین خدا و بندگان نیست؛ یعنی هم برای خداوند، عدل و داد نیکو است و هم برای انسان‌ها اگر چه هر صفت کمالی برای خداوند اثبات شود، اتصاف او به آن صفت واجب می‌گردد، بنابراین محال است که خداوند عادل نباشد.

اما اشاعره چون می‌گویند، عقل را توان درک نیک و بد بودن هیچ فعلی نیست بنابراین باید دید که شرع چه بیانی درباره افعال دارد و از آن جا که صفت عدل برای خداوند در آیات و روایات فراوانی اثبات شده، پس متصف به عدل می‌گردد. (همان)

متکلمین برای اثبات عدل الهی به دلایلی استناد کرده‌اند از جمله این‌که - در نظر عقل، عدل کاری شایسته و ظلم عملی ناشایست است و خداوند حکیم از انجام کارهایی که عقلاً شایسته می‌شمارد، منزه است. پس، خداوند هیچگاه مرتکب ظلم و ستم نمی‌شود و تمام کارهای او عادلانه است. (همان: ۸-۳۲۹).

- اگر فرض کنیم خداوند سبحان مرتکب ظلم می‌گردد، با سه احتمال رو به رو خواهیم بود: یا این عمل ناشی از جهل است. که این با علم مطلق الهی ناسازگار است، یا این عمل از نیاز و فقر سرچشمه می‌گیرد. و در بحث غنی بودن خداوند ثابت شده که خداوند غنی مطلق است. و یا ظلم، مقتضای ظلم است. بالاین که در بحث حسن و قبح عقلی ثابت شد که خداوند فعل زشت و قبیح انجام نمی‌دهد و تماماً فعال خداوند عادلانه است. (همان)

برخی از اندیشمندان معتقدند که عدالت را در چند مقام و جایگاه باید در نظر گرفت و هر کدام را با دلیلی اثبات کرد:

- عدالت در مقام تکلیف: اگر خدای متعال، تکلیفی بالاتر و فوق طاقت بندگان، تعیین کند امکان عمل نخواهد داشت و کار لغو و بیهوده‌ای خواهد بود و حکمت الهی اقتضا می‌کند که این تکالیف، متناسب با توانایی‌های مکلفین باشد تا نقض غرض لازم نیاید زیرا غرض خداوند انجام تکالیف بندگان است برای بدست آوردن خیر و مصلحت و رسیدن به سعادت واقعی، و وقتی خداوند تکالیفی به عهده آنها بگذارد که نتوانند انجام دهند چگونه این غرض ایجاد خواهد شد.

- عدالت در مقام قضاوت بین بندگان: این کار به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می‌گیرد و اگر برخلاف قسط و عدل باشد نقض غرض خواهد شد.



-عدالت در مقام پاداش و کیفر: باتوجه به هدف نهایی آفرینش کسی که انسان را بر ای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است اگر او را برخلاف اقتضای آنها پاداش یا کیفر دهد به هدف خودش نخواهد رسید.

پس صفات ذاتیه خداوند باعث می شود تا رفتار او حکیمانه و عادلانه باشد و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در او وجود نداشته باشد. (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۹۶).

نزد علامه طباطبایی مساله عدل الهی پیوند محکمی با مساله شرور دارد که بر آن شبیهاتی وارد آمده است و عدل الهی را زیر سوال برده است مسائلی مانند جبر و اختیار و قضا و قدر از جمله مسائل اساسی مورد اختلاف است که پاسخ به آنها به اثبات عدل الهی می انجامد و بدون بررسی آنها نمی توان از ادله اثبات عدل الهی سخن گفت زیرا برای اثبات اصل مساله باید ابتدا مقدمات آن را فراهم آورد بنابراین ابتدا به این مهم می پردازیم و سپس بحث را پی می گیریم.

### ۲-۳ مساله شرور و عدالت الهی

یکی از مسائلی که همیشه ذهن دانشمندان را به شدت تحت تأثیر قرار داده است، وجود شرور و آلام به ویژه آلام طبیعی است و مساله ای که مطرح است قبل از هر چیز این است که آیا وجود شرور با عدل الهی سازگار است و یا باید مساله را به گونه ای دیگر تفسیر نمود. علامه طباطبائی با توجه مبانی خاص فلسفی خود راهکارهایی قابل قبولی برای توجیه وجود شرور و آلام در عالم کرده است که از جمله آن راهکارها علاوه بر تفاسیر گوناگون خود از مساله شرور، راه حلی است که در آن علامه با توجه به ادراکات اعتباری سعی در رفع مشکل شرور نماید که خود راه حل قابل قبولی از نظر فلسفه اسلامی و نیز پاسخی به شبهه عدالت الهی می باشد.

گروهی از متفکران و متکلمان جدید وجود شرور را منافی با وجود خدا یا صفت حکمت الهی دانسته اند؛ بعضی از طریق شرور و آلام به فلسفه های مادی گری و نقدهایی بر عدالت الهی گرایش پیدا کرده اند و بر خداشناسی هم ایراداتی وارد کرده اند حتی به انکار وجود خدا و الحاد گراییده اند بنابراین مساله بسیار مهمی در جریان است که باید پاسخ درست و محکمی به آن داده شود.

برای درک صحیح از مساله شرور و نیز تلقی علامه از آن بایستی درکی از مفهوم خیر و نیز شر داشته باشیم در اینجا به اجمال به این دو مفهوم می پردازیم و سپس عقیده و تلقی علامه را در باب عدالت و شرور را بیان می کنیم.

### ۲-۳-۱ خیر و شر چیستند

مساله ای که اینجا بدان می پردازیم چیستی خیر و شر است و به مسائلی از این قبیل می پردازیم که آیا اصلاً شر وجود دارد؟ آیا خیر وجود دارد؟ آیا خیر و شر ریشه در یک منشا و

یک اصل دارند و سرانجام اینکه ممکن است خیر و شر مفاهیمی نسبی باشند و از دید ما اینگونه به نظر برسند؟ فلاسفه و متکلمان به این پرسشها پاسخ های متفاوتی داده اند که به آن می پردازیم .

به لحاظ مفهومیتر نقیض خیر است، که به معنای: بد، کار بدی که از آدم شرور صادر گردد، فساد ظلم، چیزی که همه از آن نفرت دارند، حاجت و فقر می باشد. [ارسطو ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱]

درباب خیر هم در قرآن گاه به معنای مقابل آن یعنی ضر و گاه شر آورده شده است باید گفت در باب وجودی بودن آن، تردیدی نیست، اما در اینکه نفس وجود، خیر است، یا وجود مقید به طلب، اختلاف نظر است. برخی وجود را مساوی و بلکه مساوق خیر می دانند و برخی دیگر، وجود را تنها در صورتی خیر می دانند که متعلق خواست و طلب قرار گیرد؛ مثلاً ابن سینا خیر را چیزی می داند که هر شیئی بدان اشتیاق و علاقه دارد و آن وجود یا کمال وجود است (بوعلی سینا ۱۳۸۸، ص ۳۵۵) ملاصدرا: «خیر آن است که هر چیزی به آن اشتیاق و میل دارد و در جستجوی آن است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۵۸). این بدین معناست که خیر در معنای مقایسه با چیز دیگر خیر بودن خود را پیدا می کند و این مقایسه آدمی را به برگزیدن و طلب کردن و می دارد.

در ماهیت شرّ نیز اختلاف نظر وجود دارد، این که آیا آن به خودی خود شر و بد است و امری وجودی است که وجود دارد و شر است، یا اینکه وجود ندارد و عدمی است و هنگام مقایسه با امر نیک و در مقابل خیر وجود پیدا می کند؟ برخی از حکما آن را امری وجودی و برخی دیگر، امری عدمی می دانند. طرفداران عدمی بودن شرّ نیز در چگونگی رابطه آن با عدم، با هم توافق ندارند. برخی از آنها شرّ را مساوی عدم و عده ای دیگر، آن را اخص از عدم می دانند. به این ترتیب چند دیدگاه زیر در این زمینه پدید آمد:

### ۲-۲-۳ دیدگاه عدمی بودن شرور

بسیاری از متفکران شرّ را امری عدمی می دانند و آن را فقدان کمالی می دانند که برای شی لازم بوده است و معتقدند هر عدمی شرّ نیست، بلکه شرّ عبارت است از فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء؛ از جمله فلاسفه ای که به این نظریه گرایش دارند فارابی و ابن سینا هستند: فارابی خیر را کمال وجود... و شرّ را فقدان آن کمال می داند (فارابی، ۱۳۸۵، ص ۴۹) و ابن سینا هم معتقد است شرّ ذاتی ندارد، بلکه آن، یا عدم جوهر است و یا عدم کمال و صلاح آن. «ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵) و دیگران نیز به همین صورت آن را فقدان کمال میدانند.

باید نکته ای را خاطر نشان کنیم که موضوع بحث در همه تعاریف فلاسفه و حکما و نیز متکلمین، شرّ بالذات است نه شرّ بالعرض، زیرا این شرّ بالذات است که امر عدمی است نه شرّ بالعرض، چون برخی از وجودها نیز بالعرض متصف به شرّ می گردند.

### ۳-۲-۳ شرّ با عدم مساوق است

منظور از مساوقت شرّ با عدم از نظر فلاسفه این است که شرور همان عدم است و وجودی ندارد از نظر فلاسفه مسلمان شرور عدمی هستند و این وجود است که همه اش خیر است و اگر هم شرور و بلایی در جهان است، نسبت به خیرات کوچکند. علامه طباطبائی هم معتقد است که شرور و آلام هیچ مشکلی با وجود واجب‌الوجود ندارند و شرور کاملاً توجیه پذیر هستند.

از سخن برخی از کسانی که طرفدار عدمی بودن شرّند، به دست می‌آید که آن‌ها قائل به مساوقت<sup>۴</sup> شرّ با عدم هستند؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است شرّ مساوق با عدم می‌باشد. وی می‌گوید وجود خیر است و عدم شرّ و خداوند، خیر محض است.

### ۳-۲-۴ شرّ وجودی است

در اندیشه کلامی در باب خیر و شرّ پیش از خواجه نصیر، بیشتر متکلمان مسلمان، نگاه هستی‌انگارانه نسبت به شرور داشته‌اند یا حداقل وجودی بودن بخشی از آن را بعنوان امور بدیهی یا قریب به آن پذیرفته بودند؛ اما با نقد فخر رازیو تحلیل خواجه نصیر، کلام به فلسفه نزدیک شد. خواجه با نوشتن تجرید الاعتقاد، یک متن متقن و دقیق کلامی را ارائه داد که جریان‌های کلامی پس از خود، چه اشاعره و چه معتزله را تحت تاثیر قرار داد. شرح مواقف و شرح‌های تجرید الاعتقاد (حلی، ۱۴۱۹: ۳۲۶؛ همو؛ ۱۳۶۳: ۹۰) گواه روشن بر این مطلب هستند. پس از او تحلیل‌های فلسفی در کلام مطرح گردید. و برخی از متکلمان، تحلیل‌های عقلانی فلسفی از جمله تحلیل فلسفی از آلام و شرور را که با نگاه نیستی‌انگارانه، (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۳۲۶) قیاسی، نسبی، تبعی و عرضی (همان: ۹۰) همراه بود، پذیرفتند.

برخی متکلمان با نگاه هستی‌انگارانه و تقسیم آن به ابتدایی و استحقاقی به این مساله پرداخته‌اند. آنها در توجیه شرور و آلام ابتدایی از راه ضرورت عقلی مصلحت، عوض و انتصاف گردن نهاده‌اند، بدون این که سخن از عدمی، قیاسی و نسبی بودن شرور به میان بیاورند و یا میان توحید افعالی، عدل و تنزیه خداوند از نقایص جمع نمایند عقل دو اصل «عوض» و «انتصاف» را از جانب خداوند درباره کسانی که در این دنیا مورد آلام ابتدایی و یا ظلم قرار گرفته‌اند، لازم می‌دانند؛ به این معنا که خداوند به کسانی که با درد، رنج، فقر و انواع بیماری‌های طبیعی مواجه شده‌اند، در این دنیا یا در آخرت عوض می‌پردازد؛ به گونه‌ای که اگر به خودآنها یز و اگذار شوند، عوض را ترجیح می‌دهند و از کسانی که ستمکرده‌اند، بنحوی انتقام می‌گیرد. در غیر این صورت، به سبب تمکین و قدرت الهی، ظلم از جانب او صورت می‌-

---

۱- مراد از مساوقت شرّ و عدم همان معنای معروف مساوقت است؛ یعنی این دو واژه هم از جهت مصداق برابرند و هم جهت صدق آنها یکی است.

گیرد؛ در صورتی که خداوند منزله از آن است؛ با وجود مصلحت، عوض و انتصاف، آلام، حسن ذاتی می‌یابند، نه قبح. اگر در درد، رنج و مصائبی که بر انسان وارد می‌شود، عوض و انتصاف نباشد، این باصفت عدل خداوند ناسازگار است و اگر مصلحتی هم برای انسان نباشد، مستلزم لغو و عبث بودن فعل خداوند است که با صفت حکمت او ناسازگار است (شهرستانی ۱۴۱۵، ج ۱: ۹۰).

اشاعره نیز برای حل مسأله شرور از مسأله «کسب» بهره برده اند و معتقدند انسان هر کاری که می‌کند آن را با اراده خدا کسب کرده است اگر هم شرور در عالم وجود داشته باشد آدمی حق پرسش و اعتراض ندارد زیرا آنچه خداوند می‌کند همه اش خیر است و آدمی باید تسلیم اراده حق باشد افعال فی حد ذاته نه عدل هستند و نه ظلم و عدل و ظلم تابع اراده خداوند و امر و نهی شارع اند؛ از این رو اشاعره به اشکال شرور این گونه پاسخ می‌دهند: با اینکه آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان، به حق استناد دارند، همه آنها عین عدل و حکمت هستند (شهرستانی ۱۴۱۵، ج ۱: ۸۸).

### ۳-۲-۵ اقسام شر

تقسیم بندی از شر مختلف است و بسته به دیدگاه فلاسفه و متکلمان شر به اقسام گوناگون تقسیم می‌شود اما در یک تقسیم کلی می‌توان به سه نوع از شرور، به لحاظ حوزه وجودی آنها، اشاره کرد:

- شرور طبیعی: شروری که نتایج و آثار آفات، بلاها، رنج‌ها و آلام طبیعی هستند؛ یعنی بلاهایی که از طرف طبیعت به انسان می‌رسند؛ بلاهایی همچون زلزله، سیل، مرض‌های کشنده، مرگ، فقر و مانند آنها که از خارج، انسان را مورد تهدید قرار می‌دهند.

- شرور اخلاقی: شروری که از طرف انسان به طور اختیاری رخ می‌دهند؛ یعنی همان افعال ناشایست و گناهان که از انسان‌ها صادر می‌شوند؛ همچون ظلم، خیانت، دزدی...

- شرّ متافیزیکی: شرّی است که همه موجودات امکانی و مخلوقات خداوند به آن مبتلا بوده و قابل انفکاک از آنان نمی‌باشند و منظور از شرّ متافیزیکی، محدودیت (و به تعبیر مئاصدرا فقر وجودی) همه موجودات ممکن در مقابل کمال نامتناهی خداوند است. به دلیل آنکه هر محدودیتی نقص و ضعف به شمار می‌آید و هر نقصی نیز مشمول شرور عالم است؛ از این رو، محدودیت، فقر و امکان وجودی، شرّ محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که در بحث شرور، این قسم از شرّ مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محدودیت وجودی لازمه خلقت و مقتضای طبیعت هر ممکن الوجودی است و کسانی که وجود شرور را در تضادّ و یا در تناقض با وجود خداوند می‌دانند، هرگز به نقص تکوینی خود و دیگران معترض نیستند؛ زیرا از نظر آنها میان هستی خداوند و نیز صفات عالیّه او با ضعف وجودی و نقض تکوینی موجودات، منافاتی وجود ندارد. (پترسون ۱۳۷۶، ص ۱۷۰).

### ۳-۲-۶ معنای خیر از نظر علامه

علامه طباطبایی در معنای خیر «برگزیدن» را در نظر می‌گیرد و معتقد است خیر به معنای برگزیدن است و یک چیز را از آن رو خیر می‌نامیم که آنرا با چیز دیگری مقایسه می‌کنیم؛ سپس آن را برمی‌گزینیم؛ پس آن را که برگزیدیم، در نظر ما خیر است؛ چون برگزیده ماست او معتقد است خیر آن است که هر شی بر حسب طبیعت خود آن را طلب و قصد می‌کند و به سویی متوجه است، هرگاه فاعل میان چند امر مردد شود بهترین آنها را برمی‌گزیند درباره این تعریف علامه دو نکته را ذکر می‌کند اول آنکه منظور از مطلوب بودن خیر آن نیست که هر امر خیری برای هر موجودی مطلوب و محبوب است زیرا کمال هر نوع برای همان نوع مطلوب است و مقتضای طبیعت همان نوع می‌باشد نکته دوم آن است که مراد از طلب و محبوب بودن همان اقتضای طبیعت شی به سوی یک چیز است (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۸۴-۳۸۳).

از این تعریف برمی‌آید که خیر یک کمال وجودی است که وجود شی منوط به آن و متوقف بر آن می‌باشد مثل علت نسبت به معلول یا چیزی که مایه استکمال شی دیگری شده باشد و نقصی را از آن طرد کند (همان: ۳۸۴).

خیر گاه به معنای اسمی و گاه به معنای وصفی هم به کار رفته است در معنای وصفی گاه به معنای صفت مثبت و گاه به معنای صفت تفضیلی و گاه به معنای صفت عالی است. علامه طباطبایی در این زمینه، آیه «قل ما عندالله خیر من اللهو» را مثال می‌آورد و معنای افعال تفضیل را برای آن مناسب نمی‌داند چون در لهو خیری نیست تا «ما عندالله» اخیر از آن باشد (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۳۲).

بدیهی است که معنای افعال در جایی مناسب است که دو چیز خوب و پسندیده با هم مقایسه شوند او معتقد است همچنین خیر به معنای صفت عالی بیشتر در جایی استفاده می‌شود که به صورت اضافه استعمال شود؛ مانند «و الله خیر الرزاقین» (جمعه، ۱۱/۶۲)؛ خدا بهترین روزی دهندگان است (همان).

### ۳-۲-۷ تحلیل‌های علامه طباطبایی از شرّ

علامه معتقد است شرّ در مقابل خیر قرار دارد و این دو با هم تقابل دارند بنابراین شرّ همان عدم ذات و یا عدم کمال ذات است. وی دو تفسیر از شرّ بیان می‌کند که شرّ و خیر به گونه‌های متفاوت قابل بررسی اند در تفسیری خیر وجودی است و در تفسیری نسبی است و در مقایسه با غیر است که خیر می‌شود یعنی صفت تفضیلی است و شرّ نیز در تفسیری عدمی است و ناشی از فقدان کمالی است که مناسب آن شی باید می‌بود و نیست مثل ناشنوایی برای آدمی و گاه نیز در مقایسه با امر خیر است که شرّ معنا پیدا می‌کند (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۸۵).

### ۳-۲-۸ مفهوم عدمی بودن شر

اما عدمی بودن شر به چه معناست؟ عدمی بودن شر در نظر علامه عدم مضاف است نه عدم مطلق. او معتقد است شرور موجود در عالم به خاطر ارتباط و پیوندی که با دیگر حوادث جهان هستی دارند عدم مضاف اند نه عدم مطلق. بنابراین شرور بهره‌ای از وجود و وقوع دارند؛ چنان که فقدانها، نقصها و مرگها و... سهمی از وجود دارند. به این اعتبار شرور در قضای الهی قرار می‌گیرند اما این داخل بودن شرور در قضای الهی، بالعرض است نه بالذات زیرا آنچه ما به عنوان عدم می‌شناسیم دو صورت بیشتر ندارد: یا آن چیز عدم مطلق است که نقطه مقابل وجود مطلق است و یا مضاف به ملکه، یعنی عدم کمال وجود از چیزی که شأن آن وجود است (فقدان کمال) چون نابینایی که عدم بینایی است (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۸۷).

در نظر علامه عدم مطلق به دو صورت وجود دارد: ۱. نسبت عدم به ماهیت یک چیز نه وجود آن مانند تصور عدم فلان چیز و فرض معدوم بودن آن. این صورت یک تصور عقلی است که شری در آن وجود ندارد. ۲. صورت دوم آن است که عدم یک چیز را نسبت به دیگر موجودات لحاظ کنیم. مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی و نبود وجود انسانیت برای اسب و مانند این که گاو وجود اسب را ندارد. این صورت از عدم از لوازم ماهیات اعتباری است نه مجعول و محقق. اما عدم ملکه است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شأن آن داشتن آن کمال است. چون انواع فسادها، نواقص و عیبها، آفات، امراض و... شرور دسته دوم در مادیات رخ می‌دهد و از کمبود استعداد نشأت می‌گیرد و به ذات حق تعالی مستند نیست؛ یا ناشی از ذات خدا نیست زیرا علت عدم، عدم است و علت وجود، وجود. بنابراین آنچه اراده الهی به آن تعلق گرفته است و در قضای الهی می‌گنجد، همان مقداری است که وجود به خود گرفته است. بنابراین اراده و قضای الهی تنها به همان مقداری از وجود تعلق می‌گیرد که بر حسب استعداد و قابلیت، وجود به خود گرفته است اما عدم مقارن با آن مستند به عدم قابلیت آن شی و قصور استعداد آن می‌باشد؛ و این که این عدمها را مخلوق دانسته و نسبت جعل به آنها می‌دهیم از آن جهت است که متحد با همان مقدار از وجود است. (همان)

### ۳-۲-۹ خیر همان برگزیدن است

علامه معتقد است اصل در معنای خیر انتخاب است و اگر چیزی را خیر می‌نامیم از آن جهت است که آن را با دیگری مقایسه می‌کنیم و یکی را برمی‌گزینیم و آن را خیر معرفی می‌کنیم و بدیهی است که در میان چند چیزی آن موردی را انتخاب می‌کنیم که هدف ما را تأمین کند. پس در حقیقت آنچه را مطالبه می‌کنیم خیر است هر چند ما آن را برای چیز دیگری می‌خواهیم اما خیر حقیقی همان مقصد ما می‌باشد و آن مورد دیگر به خاطر مقصد ما خیر شده است. بنابراین خیر حقیقی آن است که به خاطر خودش مطلوب است و اگر آن را خیر نام می‌نهیم به جهت مقایسه با چیزهای دیگر و انتخاب آن است. پس هر چیزی تنها وقتی خیر نامیده می‌شود که با چیز دیگری مقایسه گردد و نسبت به آن چیز مؤثر باشد. بنابراین در

معنای خیر معنای نسبت به غیر نهفته است.» به باور علامه خیر امری ذاتاً مطلوب و شر امری نامطلوب است: «نفع در برابر ضرر قرار دارد؛ و این دو به اموری اطلاق می‌شوند که مطلوب یا مکروه برای دیگران است چنان که خیر و شر به اموری اطلاق می‌گردند که مطلوب بالذات یا مکروه بالذات است.» (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۳۲)

بر این اساس علامه خیر را صفت مشبیه می‌خواند و آن را افعال التفضیل نمی‌شناسد و احکام افعال التفضیل را بر آن بار نمی‌کند. نتیجه آن که خیر صفت مشبیه است و از جهت ماده فایده افعال التفضیل را دارد. با توجه به این مساله به عقیده علامه شر و خیر در مقایسه با امر دیگری معنا پیدا می‌کنند هر گاه امری را بر می‌گزینیم آن امر برای ما خیر است و هرگاه امری را کنار می‌گذاریم برای ما شر و یا نامطلوب است و همان امر می‌تواند مورد انتخاب دیگر باشد به این ترتیب این مساله نسبی می‌شود همان گونه که علامه در اعتباریات آن را بحث کرده است خیر و شر به مبحث حسن و قبح وارد می‌شود و آن نیز به مبحث اعتباریات بازمی‌گردد.

### ۲-۱۰-۳ خیر و شر اعتباری است

علامه معتقد است خوبی و بدی و حسن و قبح از اعتباریاتند یعنی در اعتبار ما معنا پیدا می‌کنند او با توجه به اعتباری بودن حسن و قبح به شرور هم از همان دیدگاه می‌نگرد. او معتقد است شر عدمی است و اصولاً هر امر قبیحی عدمی است زیرا وصفی را که شامل مصلحت است ندارد و مصلحت به تعبیر علامه همان اعتبار ماست او می‌گوید خود حسن و قبح به اعتبار ما بستگی دارد پس وصف حسن و قبح وصف شی یا فعل فی‌نفسه نیست (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۷۳).

همه امور عالم نسبت به حسن و قبح و خیر و شر لا اقتضا هستند و این امور و صفات به اعتبار ما بستگی دارد پس وصف حسن و قبح وصف شی فی‌نفسه نیست بلکه ما به آنها این صفات را می‌دهیم و ما برای آنها این صفات را اعتبار می‌کنیم بنابراین اصولاً چیزی به نام شر وجود ندارد برای مثال سیل برای بلاد کفر شر است برای مسلمانان آن سیل خیر است (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۱).

به عقیده علامه منشا اعتباریات قوه و همیه است زیرا این اعتبار ماست که آنها را می‌سازد ما زیبایی طبیعی را در خارج می‌بینیم زیبایی چهره و زیبایی گل و... را می‌بینیم و زشتی را هم به این صورت می‌بینیم و حسن و قبح را از آنها اعتبار می‌کنیم به این ترتیب اگر منشا اعتباریات قوه و همیه است دیگر شر حقیقی وجود ندارد اما چگونه اعتباری بودن شرور با حکمت و عدل الهی سازگار است زیرا اعتباری بودن همواره نسبت به غایتی معنا پیدا می‌کند ادراکات اعتباری همواره در جهت غایتی اعتبار می‌شوند و به لحاظ این غایت است که اعتبار معنا پیدا می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۷۲)

پس این شرور را هم در راستای غایتی که خداوند در نظر دارد باید تبیین کرد حتی اگر آنها برای ما و در واقع در نظر ما شر محسوب شوند در دیدگاه نظام احسن خداوند خیر محسوب می‌شوند و به لحاظ وجودی شر نیستند اما مساله این است که منظور از غایت در این جا غایت فعل نیست بلکه غایت فاعل است یعنی خداوند برای رساندن ما انسانها به سعادت غایتی را در نظر می‌گیرد و نه برای رسیدن به غایت خود زیرا در این صورت خداوند دارای نقص خواهد بود و نیز علم او علم حصولی نیست که برای رسیدن به غایتی به آن نیاز داشته باشد و آن را تصور کند (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۷۳).

بر این اساس شرور در جهت حکمت الهی و غیایاتی که بر افعال خداوند مترتب است اصلا شر نیستند و به اعتبار ما شر هستند پس آنچه شر است اگر در راستای حکمتی که برای آن در نظر گرفته شده است در نظر گرفته شود دیگر شر نیست و خداوند وجود ما را در نظامی متقن قرار داده است که آن نظام می‌تواند وجود ما را به غیایاتی منتهی کند که همان سعادت ماست و خیر دنیا و آخرت ما در آن است و این غایات همان هستند که ما آنها را مصلحت می‌نامیم و شرور در سنت اسلامی بر اساس آنها مبتنی بر حکمت الهی تبیین می‌شود یعنی شرور در نظام احسن الهی شر محسوب نمی‌شوند. (همان: ۱۵۵)

علامه برای توجیه بیشتر این مساله از آیات قرآنی نیز بهره برده است و آیاتی را شاهد می‌آورد که خیر و شر را نسبی و بسته به دیدگاه ما خیر و شر می‌دانند و در نظر خداوند همه را خیر معرفی می‌کنند<sup>۱</sup> است که به خلق کل جهان به وسیله خداوند و احسن بودن امور اشاره دارند به باور علامه دسته‌ای از آیات تمام موجودات جهان هستی را آفریده حق تعالی معرفی می‌کند و دسته دیگر آفریده‌های خداوند را خیر معرفی می‌کنند. نتیجه این دو گروه از آیات این است که تمامی مخلوقات خداوند خیرند. بنابراین اگر عده‌ای شماری از مواهب الهی را شر می‌بینند این مواهب در نگاه دیگران شر نیست؛ بلکه این مواهب برای این موجودات شر است و مایه ضرر و برای دیگر موجودات و نظام علت و معلول و سبب و مسبب خیر می‌نماید.

### ۳-۲-۱ شرور تشریعی و تکوینی

علامه معتقد است در مورد شرور تشریعی، ناسازگاری میان صفات حق تعالی و وجود خدا رخ نمی‌دهد؛ زیرا این خیر و شر تشریعی با اختیار و اراده فرد رخ می‌دهد. چنان که برخی شرور دیگر چون فقر، خواری، بیماری و... از اختیار انسان بر می‌خیزد. انسان مختار، انسانی است که بتواند هم خیر و هم شر را انجام دهد هر چند در نهایت امر و با یک نظر کلی این قبیل از شرور به خدا باز می‌گردد. در مورد خیر و شر تکوینی نیز ناسازگاری ظاهری است و شرور از امور عدمی هستند نه وجودی. شر فقدان، محرومیت و سلب است و آنچه شر به نظر می‌رسد، عدم نسبی خیر است. بنابراین میان شرور با صفات حق تعالی

۱- از جمله این آیات آیه: «الذی احسن کل شیء خلقه» (سجده/ ۷) و «ذالکم اللہ ربکم خالق کل شیء لا اله الا

هو» (غافر/ ۶۲)



ناسازگاری رخ نمی‌دهد. در نتیجه شر عدم الخیر است. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۳۴) «در نسبت دادن این عدم به خدا اشکالی نیست، چون تنها خدا صاحب خیر است و غیر خدا مالک خیر نمی‌باشد. در نتیجه اگر چیزی از خیر را به کسی ارزانی داشت تنها امر، امر اوست و سپاس نیز برای اوست و اگر ارزانی نداشت یا منع کرد کسی حقی نخواهد داشت و نمی‌تواند اعتراض کند که چرا ندادی تا ندادنش ظلم باشد زیرا دادن و ندادن خیر با توجه به مصالح انجام می‌گیرد. مصلحتی که در تمام هستی و میان تمام اجزاء به چشم می‌خورد.» علامه می‌گوید «تمام آفریده‌های خداوند و تمام چیزهایی که ممکن است آفریده شوند خیر هستند و اگر به فرض محال بپذیریم که شری از شرور جهان هستی متعلق آفرینش قرار گرفته است آن شر پس از موجود شدنش چون سایر موجودات خواهد بود؛ یعنی اثری از شر و قبح در آن دیده نمی‌شود مگر آن وجودش اضافه و ارتباط به شیء دیگری داشته باشد و بر اساس آن ارتباط شر جلوه کند. بنابراین مانند مار و عقرب به جهت آن اضافه‌ای که به ما دارند شر شناخته می‌شوند اما در واقع منافع آن‌ها از ضررشان بیشتر است و الا حق تعالی آن‌ها را به وجود نمی‌آورد (همان). به نظر می‌رسد راه حلی که علامه برای شرور تشریحی و تکوینی ارائه می‌دهد همانند توجیه خیر و شر در ادراکات اعتباری است و خیر و شر از نظر ما خیر و شرند و در نظام احسن خیرند.

### ۳-۳ عدل الهی و مساله مجازات اخروی

به نظر می‌رسد اگر پاداش و کیفر اخروی نباشد عدل الهی مخدوش خواهد بود؛ زیرا خداوند مردم را دعوت کرده است به ایمان و نیکوکاری و مردم از لحاظ پذیرش این دعوت دو دسته شده‌اند، برخی این دعوت را پذیرفته و نظام فکری و اخلاقی خود را بر آن تطبیق داده‌اند و برخی دیگر نپذیرفته و به بدکاری و فساد پرداخته‌اند. از طرف دیگر می‌بینیم که نظام این جهان بر این نیست که صددرصد نیکوکاران را پاداش و بدکاران را کیفر دهد، بلکه برخی نیکوکاری‌ها هست که حیات انسان با آن پایان پیدا می‌کند و مجالی برای پاداش نیست چنان که برخی از گناهان هست که امکان عقوبت آن در دنیا نیست مانند کسی که هزاران انسان را به ناحق می‌کشد. پس مقتضای عدل الهی آن است که نشئه دیگری وجود داشته باشد تا هر یک از این دو دسته جزای عمل خود را بیابند. علامه معتقد است نمی‌توانیم به هیچ وجه احکام شرعی‌ای را که برای مجازات‌ها و معاد مطرح شده است بر اساس مقدمات عقلی ثابت نمود برای اینکه دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد تنها راه اثبات آن تصدیق به نبوت پیامبر (ص) صادق است که آن‌ها را از طریق وحی اثبات کرده است وقتی خود نبوت پیامبر با ادله عقلی اثبات شده است قول وی نیز صادق است. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۲۶). با این حال برای روشن ساختن مباحث علامه به برخی شبهه‌های مهمی که در این باره مطرح شده است با وضوح هر چه تمام پاسخ گفته است.

اولین اشکالی که مطرح شده است مربوط به رحمت و عدل اوست: رحمت خداوند واسع و بی نهایت است. با این رحمت و اسعه چگونه قابل تصور است که موجودی بیافریند که عاقبت کار او عذاب دائم و مغلذباشد؟

پاسخ علامه این است که منظور از رحمت خداوند این است که خداوند به تناسب استعداد های تامه ای که در شخص قابل حاصل میشود، افاضه میکند و اعطای صورت شقاوت که لازمه ی آن عذاب دائم است به انسانی که استعدادش دید برای آن پیدا کرده، با رحمت عامه ی خداوند منافات ندارد، بلکه مقتضای رحمت عامه اوست. از این گذشته اگر ایرادی ادعا شده صحیح باشد به عذاب دائم اختصاص نخواهد داشت و عذاب منقطع اخروی و بلکه عذابهای دنیوی را نیز در بر می گیرد.

اشکال دوم: عذاب وقتی عذاب است که یک حالت قسری و استثنایی و برخلاف طبع باشد. بنابراین عذاب دائم و همیشگی چگونه متصور است با اینکه حالات قسری هرگز دوام پذیر نیست؟

پاسخ علامه: آثاری که از نفس شقی صادر میشود متناسب با شقاوت اوست که صورت نوعیه خاصی را تشکیل داده است و از این جهت قسری در کار نیست یعنی کسی به زور و اجبار باعث آن نشده است هر چند در نهایت هیچ عملی بدون اذن خداوند انجام نمی گیرد، اما چون نفس او گناهکار است صورت هایی که به واسطه اعمالش بر نفس او نقش بسته اند همان صورتها باعث عذاب و جزای او خواهند شد همانند آدم مالخولیایی که تصوراتی بر حسب طبع از قوه خیال او صادر میشود و او را معذب میسازد و از آنها می گریزد اما نمی تواند چون که صفات در ذات او رسوخ کرده و دائمی شده است (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۲۶ - ۶۲۶).

اشکال سوم: مدت و حیات و عمر بشر محدود و موقت است و گناهیانی که انجام داده نیز محدود و ممتناهی و منقطع است با عنایت به اینکه عدل الهی ایجاب میکند که بین جرم و جریمه و گناه و عقوبت آن تناسب وجود داشته باشد. نمیتوان به خلود در عذاب تن داد زیرا لازمه آن این است که خداوند بنده خود را به خاطر گناهان محدود و ممتناهی عقوبت نامحدود و نامتناهی کند که خلاف عدل است یعنی چطور ممکن است مجازات ابدی و نامحدود باشد؟

پاسخ علامه: باید توجه داشت که عذاب از آثار گناهکاران محدود نیست بلکه از آثار صورت شقاوت است که همواره برای نفس شقی ثابت است. گناهان علل معده حصول صورت شقاوتند به این معنا که بر اساس قانون علیت هر معلولی علتی دارد و علت این عذاب ها هم آن گناهان و اعمال نادرستی است که نفس انجام داده است درست است که اعمال و رفتار قبیح کم و محدود بوده اند اما مساله این است که همانها مصالح ساختن نفس شده اند و نفس شقی را شکل داده اند و برای نفس شقی هم مجازات و عذاب متناسب با آن هست (همان، ۶۲۶).

اشکال چهارم: خدماتی را که شقاوت مندان از نظر نظام عالم تکوین و آفرینش می کنند کمتر از خدمات سعادت مندان نیست و اگر آنها نباشند سعادت مندان هم نمیتوانند به سعادت برسند. با این حال چرا آنها مبتلا به عذاب دائمی شوند؟

پاسخ علامه: رحمت خداوند معنایی متفاوت از معنای رحمت نزد انسان دارد نزد انسان رحمت یعنی شفقت و رقت قلب و این‌ها نیاز به ماده (قلب و اعصاب) دارد اما در خداوند ماده وجود ندارد رحمت نیز به معنای افاضه و عطیه است رحمتی که متناسب با استعداد تام مخلوق به او داده می‌شود انسان شقی به همان قدر از افاضه می‌رسد که نفسش استعدادش را پیدا کرده است و نفسش نیز به شقاوت عادت کرده است بنابراین تنها عذاب خداوند برای او بر جا می‌ماند. رحمت خداوند هم خاصه است هم عام، رحمت عام افاضه چیزی است که موجود استعداد آن را یافته است و مشتاقش شده است و در راه تکوین و وجودش به آن نیازمند است و رحمت خاصه برای هدایت موجود به سوی توحید و کمال است و هم برای اعطای شقاوت به انسان شقی زیرا انسان شقی برای رسیدنش به کمال شقاوت که صورت نوعیه او شده است به آن نیازمند است و این با رحمت خداوند ناسازگار نیست و در حقیقت عین رحمت است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۲۸).

اشکال پنجم: عذاب افراد عاصی و سرکش لابد برای انتقام است و انتقام در موردی فرض می‌شود که منظور جبران و رفع نواقصی باشد که عصیان کننده به شخص منتقم مقتدر وارد کرده است و این معنادر مورد خداوند متعال که غنی مطلق است تصور نمی‌شود بنابراین چطور ممکن است کسی را عذاب کند؟

پاسخ علامه: انتساب عذاب مجرمان و کفار به خداوند مانند استناد همه موجودات به اوست. عذاب به صورت شقاوتی مستند است که در اثر اعمال شخصی برای او پدید می‌شود لازمه این اشکال انکار هر نوع عذاب است (همان، ج ۱، صص ۶۲۲-۶۲۸). مساله‌ای دیگر در ارتباط با مجازات و عدل الهی مساله بودن شرور در جهان است که در قسمت قبل بدان پرداخته شد و نظر علامه این بود که شرور به آن معنا که تفسیر شده درست نیست و در واقع شروری که ما تصور می‌کنیم در مقایسه با رحمت و اسعه حق شر نیست و عین خیر است و برای پاسخ به این مساله علامه نظام احسن وجود را شرح داده است و از حسن و قبح اعتباری یاد کرده است و پاسخ به این مساله در مبحث حسن و قبح شرح داده شده است.

### ۳-۴ عدل الهی و مساله جبر و اختیار

در باب عدل الهی مساله مهمی وجود دارد که سالها مورد چالش علمای اخلاق بوده است و هنوز هم چه در غرب و چه در اسلام به این امر پرداخته می‌شود و آن مساله جبر و اختیار و رابطه آن با مساله عدالت خداوندی و سپس مجازات‌ها و تکالیف و اخلاق و... است. اشکال جبرگرایان از علیت و ضرورت علت و معلول نشات می‌گیرد زیرا در مساله علیت چیزی ضرورتاً موجود می‌شود که علت تامه آن فراهم شده باشد و آن چیز را از امکان خارج کند و به وجود برساند اما اگر موجود نشود نتیجه این است که علت تامه آن ضروری نشده است با توجه به این امر عده‌ای به این نتیجه رسیدند که در جهان جبر حاکم است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۴۶) این نوع جبر را فلاسفه جبر تکوینی یا موجبیت نامیده‌اند و با ضرورت و

اصل علیت و لوازم آن ارتباط می یابد، یعنی امکانی در عالم نیست و انسان هم مانند سایر موجودات در افعال و اعمال و حرکات خود، از جمله اعمال و افعال به اصطلاح اختیاری، محکوم ضرورت و تحت تأثیر عوامل و علل داخلی و خارجی است و چون آن عوامل تحقق پیدا کنند، به ضرورت، صدور اعمال و افعال از انسان واجب و ضروری می شود و در نهایت می توان گفت که جبر همان ضرورت، و اختیار عدم ضرورت افعال انسان در نظام کل هستی است (طباطبائی ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۴۸-۱۵۰).<sup>۱</sup> هر گاه سخن از وجوب و ضرورت نظام موجودات به میان می آید خواه ناخواه بحث جبر و اختیار نیز پیش می آید زیرا مربوط به کیفیت صدور افعال و طرز انجام عملیات ذهنی و افعال و حرکات از انسان هم می شود حال این سوال پیش می آید که آیا انسان در افعالش آزاد است یا مجبور؟ زیرا آنچه شدنی است می شود و آنچه نشدنی است نمی شود و حرکات صادره از انسان هم جزئی از حوادث جهان است پس هیچ گونه آزادی و اختیاری برای انسان و اعمال و افعالش نیست زیرا اختیار امکان است و جبر ضرورت است و جهان هم بر اساس ضرورت علی و معلولی است پس انسان هم که جزء این جهان است اختیاری برایش نمی ماند و نمی توان با او از عدل و ظلم و مجازات و تکلیف و اخلاق سخن گفت زیرا این امور فرع آزادی اند. (همان: ۱۵۰)

در این مورد از همان ابتدا دو دسته افکار وجود داشت و سپس نظریه سومی به آنها اضافه شد: عده ای که همان مانند اشاعره طرفدار نظریه (جبر) هستند و می گویند هر فعلی از انسان صادر می شود مستقیماً فاعلش خداست به عقیده علامه لازمه این سخن رفع رابطه علیت و تنها وجود داشتن عادت است به این معنا که اسباب و مسببات و علت و معلول بر طبق عادت به دنبال هم می آیند و ضرورت و تأثیری در کار نیست اشاعره معتقدند به عنوان مثال این آتش نیست که می سوزاند بلکه اراده حق است که آن را می سوزاند و این پشت سر هم آمدن امور در ما عادتاً ایجاد کرده است و ما را به این امر رسانده که ضرورتاً علتی برای اتفاق افتادن آن وجود دارد و ضرورت علی و معلولی را ایجاد کرده ایم و معتقدند که اسباب و علل به معنای واقعی خود وجود ندارند و این همان عادت حق است که جاری شده و ما تصور می کنیم علیت و ضرورت در کار است پس هیچ رابطه معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بی واسطه مربوط است به اراده خداوند و افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده حق است (طباطبائی ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۵۲). اشاعره برای اثبات جبری بودن افعال به قضای علمی تمسک می جویند زیرا این فعل خداست که متعلق خود را واجب و ضروری می کند و همین ضروری کردن فعل توسط خداوند باعث مجبور بودن انسان است و صفت ضروری برای اشاعره به معنای جبر است (همان: ۳۵۴). گروه دوم معتزله هستند که معتقدند اختیار برای آدمی بی قید و شرط است زیرا اگر در

طول اراده خدا باشد جبر است پس حتما باید بی قید و شرط باشد تا آدمی اختیار داشته باشد اگر خدا فعل انسان را موجب شود نمی‌توان انسان را فاعل فعل دانست و انسان را مکلف به فعل و یا ترک و عد و عید و... دانست و نیز سزاوار پاداش و کیفر شدن در قبال فرمان برداری و نافرمانی همگی پوچ و بی‌معنی است و نیز دلیل دیگر بر اختیار انسان این است که فعل انسانها آمیخته به کفر است استناد آن به خداوند درست نیست اینان طرفدار نظریه تفویض و آزادی انسان به طور مطلق هستند (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۴۷-۳۴۹). علامه پاسخش این است که فاعلیت خدا فاعلیت هستی‌بخشی و وجودبخشی به فعل است و علل‌العلل است او فاعلیت در طول فاعلیت انسان است نه در عرض آن تا دافع یکدیگر باشند (همان). عقیده این دسته درست نقطه مقابل عقیده اشاعره است به عقیده معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد دخالت اراده خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را خلق کرده است و جهان بعد از آنکه با اراده خدا تکوین یافت بحسب ذات خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که بتدریج پدید می‌آید مقتضای طبع خود جهان است (همان: ۱۶۷). بنا بر این خدا پس از اینکه جهان را آفرید به‌خود وا گذاشته و تفویض شده است، انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و بخود واگذاشته و تفویض شده افعال وی کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است به این نظریه «نظریه تفویض» گویند. اما نظریه سومی هست که بر اساس آن نه جبر حاکم است و نه تفویض بلکه امری است بین امرین یعنی نه این است که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بی واسطه ناشی از اراده خدا باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء وجود نداشته باشد و نه این که جهان و انسان بخود واگذاشته شده است بلکه در حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده خدا که علل‌العلل است. این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین ابراز شده و حکما و فلاسفه بسیاری نیز آن را با موازین عقل و شرع موافق دیدند و آن را پذیرفتند و معروف به «امر بین امرین» است (همان: ۱۶۹). اما اختلاف بر سر این موضوع هنوز هم ادامه دارد و عده‌ای معتقدند اگر اراده خداوند در رأس همه‌ی امور است و همه‌ی جهان در علم خدا هست باز هم جبر است و راهی برای اختیار انسان نیست علامه نیز پاسخ می‌دهد که اینان علم خداوند را با علم خود مقایسه کرده‌اند و باید به آنان بگوییم که حتی اختیار آدمی هم در علم ذاتی خدا وجود دارد و اگر دلایل ما را برای داشتن اختیار نمی‌پذیرند دیگر هیچ دلیلی قانعشان نمی‌کند (همان: ۱۷۰).

### ۳-۴-۱ اخلاق ضامن عدالت

اگر توجه کرده باشیم در نظریه جبرگرایان اخلاقی بودن امری غیر ممکن است زیرا اخلاق مبتنی است بر داشتن اراده و بدون آن خوبی و بدی و حسن و قبح و مجازات و پاداش و قانون و... بیهوده خواهد بود اگر آدمی محکوم به جبر و سرنوشت از قبل تعیین شده است پس اخلاق به چه کار می‌آید؟ آن‌گونه که از کلام علامه بر می‌آید و نظریه جبرگرایان را نقد می‌کند می‌توان گفت اخلاق خود ضمانتی است برای اختیار داشتن او مخالف آن عده‌ای است که اخلاق آدمی را غیر قابل تغییر می‌دانند و معتقد است حتی صفات انسانها طی نسل‌ها هم تغییر

می‌کند انسان که حیوان نیست که همیشه بر یک منوال زندگی کند علماء اخلاق می‌گویند تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می‌شود معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که به او بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید ملکه می‌شود جبر گرایی نظریه کسانی است که می‌خواهند به اخلاق و مسؤولیت خدشه وارد کنند در حالی که در علمای اخلاق همه معتقدند بسیاری از اخلاق حسنه و سئیه در انسان با تکرار به عادت بدل می‌شود و جزء اخلاق آن فرد می‌گردد (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۸).

### ۳-۴-۲ نظریه علامه طباطبایی

علامه دو نظریه اشاعره و معتزله را نقد می‌کند و معتقد است حتی آنهایی هم که آزادی انسان را بی قید و بند می‌دانند و ضرورت را انکار می‌کنند خود در دام جبری بیشتر می‌افتند زیرا با انکار ضرورت علی و معلولی و سلسله علل و علت تامه امکان دارد که هر چیزی پیش بیاید و هر چیزی اتفاق بیفتد زیرا دیگر چیزی علت چیز دیگری نیست در این صورت چگونه می‌توان از اختیار آدمی سخن گفت زیرا اگر او بخواهد کاری بکند هزاران اتفاق ممکن است و حتی او علت انجام کار خودش هم نیست پس باید گفت ضرورت افعال انسان منافی با اختیار داشتن او نیست علت تامه است که انجام چیزی را ضروری می‌کند و غرایز و احساسات و قوه عقلانیت آدمی هم علت تامه فعل اویند (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۵۵). علامه ابتدا انسان را با حیوانات و نباتات مقایسه می‌کند نباتات تحت تاثیر جبرند و همان‌گونه رشد می‌کنند می‌میرند مگر نیرویی از خارج مانع آنها شود حیوانات هم تحت تاثیر غرایزند اما مقدار آزادیشان بیشتر است اما انسانها از دو گونه پیش آزادی بیشتری دارند بی‌شک افعال انسان ضروری و بدون اختیار نیست اگر این‌گونه باشد باید مثل حیوانات بر اساس حواس و غرایز ثابت و مثل گیاهان تنها بر اساس غریزه عمل نماید اما فرق انسان با حیوان در تدبیر است به این معنی که او در آن کار تدبیر می‌کند سود و ضرر آن را می‌سنجد اما بیشتر کارهای حیوانات بر اساس لذت بردن است و غریزه و نه چیز دیگری او سپس به فعل تدبیری انسان می‌پردازد. او معتقد است که فعل ارادی در درجه اول از نیروی عضلانی ما سرچشمه می‌گیرد این نیروی حرکتی هم وابسته به خواست و اراده آدمی است اگر فعل اراده نشود فعل اتفاق نمی‌افتد اراده هم وابسته به نیروی خواست یا شوق است در این میان هم اگر نیروی شوق به چیز دیگری معطوف است و آن صورت علمیه است (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۷۶-۱۷۰).

با این اوصاف دانستیم که اختیار انسان از نوع اختیار تکوینی است یعنی این اختیار مطلق نیست؛ زیرا که اختیار وی از اجزای سلسله علل است. اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری وی دخالت دارند. به عنوان مثال اگر انسان یک لقمه غذا را بخورد که یکی از کارهای اختیاری او است، هم اختیار او در آن دخیل است و هم وجود غذا در خارج و هم خوش طعم بودن غذا و چندین اسباب و علل دیگر که همه در این عمل اختیاری، یعنی خوردن انسان دخیل اند و باید فراهم باشند. پس صادر شدن فعل اختیاری از انسان متوقف بر

موافقت اموری است که خارج از اختیار آدمی است و در عین حال دخیل در فعل اختیاری او است و خدا در رأس این امور است و همه آنها حتی اختیار انسان به او منتهی می شود. چون او است که آدمی را موجود مختار خلق کرده و به او اختیار هم داده است (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱۶: ۹۷).

علامه معتقد است هر فعل اختیاری به مقدمات نفسانی نیاز دارد و در این امور نفسانی لزوماً مختار نیستیم به این معنا که اگر ما بخواهیم و اراده کنیم که کتابی برداریم این کار را بی درنگ انجام می دهیم و این اختیاری است اما اگر ما تصمیم بگیریم برای مثال از این پس غیبت نکنیم این فعل خودش همان گونه که بیان شد به خواست، شوق، اراده، و مجموعه ای امور نفسانی نیاز دارد حال این امور نفسانی که مقدمات فعل ما هستند آیا جبری اند یا اختیاری؟ علامه معتقد است نمی توان گفت اختیاری اند زیرا اگر این گونه باشد تسلسل علل تا بی نهایت ادامه خواهد یافت پس باید جایی این تسلسل پایان یابد ما خودمان می دانیم که نسبت به انجام فعل آزادیم اما نسبت به مقدماتش کاملاً مختار نیستیم به این معنا که اگر قرار باشد پس هر مقدمه اختیاری ای مقدمه اختیاری دیگری باشد و آن مقدمه هم به اراده ای آزادی تعلق گرفته باشد در این صورت هم تسلسل است و هم آن فعل دیگر به من تعلق پیدا نمی کند و رابطه اش با من قطع می شود و پای اراده های دیگری به میان می آید پس بهترین راه همان قبول علیت است که فعل را در کوتاه ترین وجه ممکن به اختیار من مربوط می کند و این منافی با اختیار من نیست (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۸-۱۶۳). علامه معتقد است در یک فعل اختیاری که مقدمات نفسانی دارد همواره موارد زیادی وجود دارد و بر آن تاثیر می گذارد و ما نمی توانیم بگوییم هر چه اراده کنیم همان دم انجامش می دهیم و عواملی ممکن است آن را متاثر گردانند. علامه در پاسخ به شبهه معروف اگر مقدمات اختیاری نباشد خود افعال هم اختیاری نیستند، می گوید ما با وجدان خود درمی یابیم که مختاریم و اختیار و اراده ای ما جزئی از سلسله علل است و ما هم خود بر عوامل دیگری تاثیر می گذاریم (همان: ۱۷۶-۱۶۹). وی معتقد است که انسان فی نفسه آزاد و بالطبع مختار است یعنی انسان نسبت به سایر انسان ها نسبت به اعمال خویش آزاد است، اما در مقابل خدای سبحان از آن جا که خداوند مالک ذات و افعال انسان است و مالکیتش هم مطلق است، هم به ملک تکوینی و هم به ملک تشریعی، لذا انسان نسبت به آنچه که خدای متعال به امر تشریعی و یا نهی تشریعی و نیز به آنچه که به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ گونه آزادی و اختیاری ندارد (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱۶: ۹۸-۹۷). اراده الهی است که به این تعلق می گیرد که انسان با اختیار و خواست خودش افعال خاصی را انجام دهد تعلق اراده خدا به فعل اختیاری انسان ممکن است و اراده انسان بی اثر نیست و نسبت دادن فعل به خداوند با اختیار داشتن انسان منافاتی ندارد زیرا این علل در طول هم اند و نه در عرض هم (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۴۹-۳۵۴).

### ۳-۵- قضا و قدر و عدالت الهی

هرگاه سخن از مشیت الهی و مسؤولیت انسان و اخلاق و جبر و اختیار... به میان می‌آید بی اختیار مساله دیگری به ذهن میرسد که همان مساله مهم قضا و قدر است اگر همه چیز از پیش معین شده است چرا باید برای انسان اصلا اخلاق و نیک و بد و بهشت و جهنمی در کار باشد آیا معنای قضا و قدر این است که مشیت خدا بر هر آنچه تعلق گرفته همان است و دیگر قابل تغییر نیست آیا انسان دخیل در سرنوشت و افعال خود است؟ و اگر نیست آیا این با عدالت خداوند سازگار است که کسی را مجازات کند که دخالتی در فعل خود ندارد؟

به نظر می‌رسد ابتدا باید معنای واژگان قضا و قدر به درستی روشن شود تا ما بتوانیم بحث را بهتر پیش ببریم.

کلمه قضا بحسب اصل لغت همان‌طور که راغب در مفردات القرآن می‌گوید بمعنی فیصله دادن است خواه فعلی باشد و خواه قولی خواه به خداوند نسبت داده شود و نیز کلمه قضا در مورد حکم زیاد استعمال می‌شود ظاهراً این بدان جهت است که حکم پایان دهند و قطعی کننده یک جریان است، کلمه قضا مرادف با حکم نیست زیرا در مواردی بکار برده می‌شود که استعمال کلمه حکم در آن موارد به هیچ وجه صحیح نیست در همه این موارد مفهوم فیصله دادن و پایان بخشیدن و قطعی کردن را می‌دهد ولی صحیح نیست که در این موارد بجای کلمه قضا کلمه حکم بکار برده شود البته بسیاری از موارد هم هست که صحیح است بجای این کلمه، کلمه حکم بکار برده شود و آنها همان مواردی است که حکمی تشریحی یا تکوینی سبب فیصله دادن و قطعی شدن یک چیز شده است (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۱۹۴).

علامه در المیزان درباره واژه‌ی قضا می‌گوید در معنای عرفی و متعارف قضا عبارت است از ضروری و واجب ساختن میان موضوع و محمول و برای روشن کردن مفهوم آن مثالی می‌آورد: اگر دو نفر بر سر مالی با هم نزاع کردند و نزد قاضی رفتند قاضی بین آنها قضاوت می‌کند و این کشمکش و شک و شبهه با حکم قاضی به پایان می‌رسد بنابراین قضای قاضی به معنای قطعی و ضروری کردن امری است که بنابر مقررات و قوانین اعتباری ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد یعنی آن امر وقوع می‌یابد (برای مثال حکم قاضی اجرا می‌شود) پس معنای عرفی قضا ایجاب اعتباری است مثلاً در جامعه‌ای با قانون و مقررات خاص خود ضامن اجرای حکم قوه مجریه است اما در مورد خداوند این ایجاب به یک ایجاب حقیقی تبدیل می‌شود درباره موجودات امکانی هم هرگاه علل تامه‌شان واجب آید موجود می‌شوند و این معنای قضای الهی درباره موجودات امکانی است (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۱۲).

وی قضا را به دو گونه تقسیم می‌کند: قضای فعلی که داخل عالم است و قضای ذاتی که بیرون عالم است (در مرتبه ذات واجب) او بیان می‌کند که منظور از قضا همان صورت‌های علمی لازمه ذات وجود است بدون آنکه هیچ جعل و تاثیر و تاثیری میان خدا و آنها وجود داشته



باشد این صورتهای علمی از اجزاء عالم به شمار نمی‌روند زیرا حیثیت عدمی و امکانی ندارند پس قضای ربانی که همان علم خداست قدیم بالذات و باقی است (همان ۳۱۵)

علامه می‌گوید قدر اندازه یا حدی است که شی در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و تقدیر نیز عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار شی در علم، علمی که متناسب با اسباب و ابزار موجود صفاتی می‌بخشد و خیاطی را مثال می‌زند که می‌خواهد طرحی بر روی پارچه‌ای ببرد و همه آنچه که دارد آن پارچه خاص است و تقدیر نسبت به شی مقدر مانند قالبی است که با آن شی قالب‌گیری می‌شود و حدود و اندازه‌های آن نمی‌تواند از حدود قالب تجاوز کند حال اگر این را به عالم امکانیات و حقایق ببریم بر حد و اندازه‌های دلالت دارد که از ناحیه علل ناقصه به مادیات می‌رسد و صورتهای علمی که در عالم مثل هستند هم قدر هستند تقدیر بر این اساس یعنی ایجاد صورتهای علمی در عالم مثل این علل ناقصه به مادیات حدود و قیدهایی وارد می‌کنند و مانع رسیدن همه کمالات می‌شوند برای مثال آدمی می‌بیند اما تنها از طریق چشم و آن هم با قید و بندهای خاصی از قبیل دیدن از روبرو و دیدن اشیاء خاص و ... (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۱۶).

و با توجه به مفهوم این دو، مرحله قدر مقدم بر قضاء است. مرحله قدر، مرحله اندازه‌گیری و فراهم کردن اسباب و زمینه‌کاری است و مرحله قضاء مرحله پایان کار و یکسره شده کار است. (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۸۲ - ۲۸۳).

علامه علاوه بر این برای هر یک از کلمات قضا و قدر سه معنی را ذکر می‌کند: خلق و الزام، ایجاب دو اعلام اما نظرش این است که معنای همه آنها در نهایت به همان معنای اصلی یعنی فیصله دادن و قطعی کردن بر می‌گردد و نوعی تاویل کلامی است بنابراین معنای قضای الهی همان قطعیت و حتمیت یافتن حوادث از ناحیه ذات خداوند است و معنای قدر هم این است که اشیاء اندازه خود را از ناحیه خدا کسب کرده اند (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۰۰).

از نظر اشاعره قضای الهی اراده ازلی حق است که به وجود اشیا در ظرف خود تعلق گرفته است و قدر هم ایجاد اشیا به وجه خاص و اندازه معین از نظر ذات و صفات خداوند است. از نظر اشاعره قضا و قدر الهی عام است و شامل همه چیز می‌شود چیزی نیست که از حیطة ی قضا و قدر الهی خارج شود. (همان ۲۰۱)

با توجه به این مساله باید گفت که طبق نظر اشاعره گونه ای جبرگرایی حاکم است و به جبرگرایی مایلند اما معتزله برخی مسائل از جمله افعال اختیاری انسان را از حیطة قضا و قدر الهی خارج می‌دانند و نظریه اشاعره را نقد می‌کنند و مخالف عدل الهی میدانند اشاعره هم در مقابل نظریه معتزله را کفر و شرک قلمداد می‌کنند زیرا عمومیت قدرت خدا را خدشه‌دار می‌کنند اگر افعال اختیاری آدمی و برخی امور از قضا و قدر الهی خارج است این بدین معناست که قدرت خداوند عمومیت و کلیت ندارد و در برخی امور جاری هست و در برخی امور ناتوان است و معتقدند به این ترتیب به اصل توحید هم خدشه وارد می‌آید. (همان)

حکما و فلاسفه به گونه ای خاص قضا و قدر الهی را تفسیر می کنند آنها قضای الهی را فعل الهی می دانند و آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیا در مرتبه ای از مراتب وجود می دانند و نیز آن را عام و شامل همه چیز می دانند و در تعریف قضای الهی میگویند وجود جمیع اشیا به نحو بسیط در علم عالم عقل زیرا عالم مخلوق باری است اما به نحو ابداع نه تکوین و نسبت آن با تکوین نسبت علی و معلولی است ، هیچ حادثه ای نیست مگر این که ابتدا وجود عقلی و علمی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود است (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۰۲).

علامه این نظر فلاسفه را به نحو بسیط با توسل به پیشوایان دین به هم آمیخته و نظری بدیعی ارائه داده است که به حل مساله عدالت الهی و رفع جبرگرایی می انجامد به عقیده علامه بهترین راه حل برای بیرون آمدن از این نزاع شیوه ای است که پیشوایان دین انتخاب کرده اند و آن جمع بین توحید و عدل است علامه خود این نظر را می پذیرد.

### ۳-۵-۱ تقسیم بندی قضا و قدر الهی

علامه برای رفع اشکال و واضح تر کردن دیدگاه خود تقسیم بندی خود را از قضا و قدر الهی بیان می کند و بر طبق آن عدالت بیش از پیش معنا پیدا می کند زیرا با دانستن این تقسیم بندی جوانب بیشتری از نظریه او دریاب قضا و قدر آشکار می شود و بهتر می توان معنای بودن عدالت را از نظر این فیلسوف اسلامی بررسی نمود.

وی قضای الهی را به دو نوع قضای عینی (فعلی) و ذاتی تقسیم می کند مقصود وی از قضای ذاتی همان علم الهی در مقام ذات است و به همه موجودات امکانی و از جمله موجودات امکانی متعلق است و مراد از آن این است که تحقق معلول و موجودات امکانی به شرط فراهم آمدن همه شرایط (علت تامه) است تحقق ذهنی آن در ذات خداوند وجود دارد و قضای فعلی الهی نیز همان قضای ذاتی است که در واقع تحقق یافته است موجودات امکانی همانگونه که معلول الهی اند معلول الهی به علم فعلی هم هستند و همچنین موجودات امکانی علم الهی هم هستند زیرا علم فعلی الهی از آنها انتزاع می شود پس به قضای فعلی قضای عینی هم می گویند (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۱۳۹-۱۱۴۱).

در یک تقسیم بندی دیگر علامه قضای الهی را به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم بندی میکند و از این جا نیز به بحث اختیار داشتن و یا نداشتن انسان می پردازد زیرا همان گونه که قبلا نیز بدان اشاره شد قضا و قدر الهی و نحوه برداشت فلاسفه از آن ما را به بحث تقدیر گرایی و نداشتن اختیار و یا داشتن آن می کشاند در این جا علامه معتقد است بحث از موجودات امکانی مسلما ما را به داشتن علت تامه برای ضرورت و قطعیت پیدا کردن وجودشان می کشاند موجودی که علل تامه اش فراهم نشده باشد موجود نمی شود و این به دایره افعال اختیاری انسان نیز مربوط می شود زیرا هر گاه علل تامه افعال انسان فراهم نشود فعلی رخ نمی دهد (همان)

درباره افعال تشریحی انسان نیز این ضرورت و قطعیت وجود دارد زیرا مثلا هر گاه قاضی حکمی صادر می کند این فعل قطعیت و ضرورت می یابد گرچه درباره افعال انسان عوامل زیادی دخیلند تا آن را تحت تاثیر قرار دهند اما در نهایت این تمام بودن علت و تامه بودن است که به آن قطعیت می بخشد ولی درباره موجودات مجرد قضا و قدر الهی حتمی است و غیر قابل تغییر زیرا هیچ عنصر مزاحم یا مادی ای آن را متاثر نمی کند و علتی بسیط دارند شرایط گوناگون و علل مادی گوناگون آنها را متاثر نمی کند در حالیکه ماده طبیعی متاثر از علل گوناگون است و تحت تاثیر هر یک هم کیفیت و اثری می یابد. یا توجه به این مساله موجودات مجرد یک نوع قضا و قدر دارند و سرنوشتشان هم حتمی است حال آنکه سرنوشت انسانها که غیر حتمی است و جایی برای اختیار و تغییر قدر الهی باقی می ماند (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۰۳).

از اینجا نیز دو تقسیم دیگر برای قضای الهی مستفاد می شود قضای حتمی و غیر حتمی که علامه در این باب معتقد است خداوند برای برخی امور قضای ثابت و غیر قابل تغییری در نظر گرفته است، مانند همان مجردانت که پیشتر بیان شد، و کسانی که معتقدند برای مثال دعا دفع قضا می کند یا قضا را تغییر پذیر می دانند و به ادعیه و روایات تمسک می جویند منظورشان همانا قضای غیر حتمی است. (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۳۸۰).

علامه معتقد است هرگاه حوادث را با علل ناقصه شان بسنجیم مورد قضای غیر حتمی الهی اند و هرگاه با علل تامه شان آنها را بسنجیم مورد قضای حتمی الهی اند و برای اثبات نظرش نیز به آیه «یمحوا الله ما یشاء ویثبت و عنده ام الكتاب» (رعد/۳۹) استناد می کند و معتقد است بر طبق این آیه خداوند دارای دو کتاب یا لوح است:

محفوظ یا کتاب مبین و ام الكتاب که این لوح شامل علم کلی خداوند است و شامل همه موجودات عالم است و جایگاه قضای حتمی الهی است و از هر گونه تغییر و تبدیلی مبرا است موجودات مجری مورد قضای حتمی و علم به آنها در این لوح است، لوح دیگر لوح محو و اثبات است که آن هم جایگاه علم الهی است اما قضایا و حوادث در آن به صورت مشروط و معلق اند و با تحقق یا انتقال شرط مشروط هم تغییر می پذیرد یعنی ممکن است که بداء در لوح محو و اثبات رخ دهد به این صورت که برای مثال عمر فلانی پنجاه سال نوشته شده است اما او با انجام کارهای نیک عمر خویش را طولانی می کند مثلا صلح رحم به جا می آورد به این ترتیب پنجاه سال محو می شود و عمر بیشتری جای آن تثبیت می شود و این مساله مخصوص موجودات امکانی و مادی است نه موجودات مجرد و یا حیوانات که فاقد اختیارند و قادر بر تغییر قدر خود نیستند (طباطبایی ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۳۸۴).

علامه در اصول فلسفه می گوید اگر در هستی بنگریم یک نوع قضا و قدر بیشتر نمی بینیم یعنی اشیاء آنگونه که هستند و با استناد به علت تامه ای که به آنها استناد دارند قضا و قدرشان حتمی است ولی در عین حال نوعی قضا و قدر مشروط هم درباره موجودات مادی واقعا صادق است که «اگر چنین می شد امکان چنان شدن در کار بود» قضا حتمی و لا یتغیر است

اما این قدر است که غیر حتمی و غیر قابل تغییر است نسبت اشیا به علل تامه خود ضروری و قطعی است اما نسبت وجود آنها به ذات آنها و به علل ناقصه آنها غیر ضروری یعنی ممکن است به عبارتی نسبت وجود اشیا به علت موجدشان فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی و قابلی نقصان و محدودیت است و اشیا هر کمالی که دارند از ناحیه علل موجد خود دریافت می کنند و هر نقصی را از شرایط قابلی دریافت می کنند اما این قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می آید و شرایط قابلی و مادی برخی جانشین برخی دیگر می شود که در واقع همان بحث لوح محو و اثبات را پیش می کشد (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۰۶-۲۰۴).

علامه از سه نوع عالم نام می برد: عالم عقل، مثال، ماده و معتقد است در تمامی موجودات امکانی دو جنبه هست جنبه ای متغیر و جنبه ای غیر قابل تغییر (قضای حتمی) که همان قدر است (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۱۴).

تقسیم دیگری که علامه دارد تقسیم قدر است او قدر را به دو گونه قدر علمی و عینی تقسیم می کند و شرح می دهد که قدر علمی ترسیم و تعیین خصوصیات و ویژگیها در مقام علم است و قدر عینی همان ایجاد معلول با خصوصیات و ویژگیهای مربوط به آن است پس قدر علمی مقدم بر قدر عینی است اما این دو تقدم تقدم زمانی نیست و تنها تقدم منطقی است.

او شرح می دهد که قدر عینی خصوصیات و ویژگی هایی است که به اشیا ملحق می شود مثل ویژگی های زمانی و مکانی و وجودی و قدر علمی هم تعیین علمی این ویژگی ها برای اشیا است برای مثال یک خیاط هر گاه بخواد پیراهنی بدوزد ابتدا طرحی از آن در سر می پروراند (قدر علمی) و سپس به فراهم آوردن آن پیراهن و دوختن آن اقدام می کند (قدر عینی) (همان) اما امکان دارد که پارچه جایی سوراخ باشد و یا اتفاقا کم باشد و یا اصلا هنگام دوخت خیاط تصمیم بگیرد کار دیگری با پارچه بکند و طرح قبلی با تغییراتی روبه رو شود اما این به این معنا نیست که خیاط دارای قدرت نیست (اشکالی که اشاعره بر معتزله در باب عمومیت قدرت و علم خدا وارد کردند) بلکه چون در این طرح شرایط مادی بسیاری حضور دارد آنها نیز جزء شرایطی هستند که در ساخته شدن پیراهن مداخله می کنند اما سرانجام علل فراهم می شود و طرح ساخته می شود و معلول در نهایت با وجود علت تامه وجود می یابد.

نوع دیگر از قدر، قدر عام و خاص است، قدر به معنای خاص خصوصیات و ویژگی هایی است که به اشیا مادی ملحق می شود و قدر به معنای عام مطلق حدودی است که برای یک موجود ممکن الوجود می توان تصور کرد قدر به این معنا در همه موجودات امکانی هست زیرا هر موجود ممکن الوجودی ماهیت دارد و ماهیت حد وجود است یعنی تعیین بخش اوست. قدر به مادیات تعلق دارد برخلاف قضا، اگر قدر را تعمیم بخشیم همه حدود ماهوی وجود را شامل شود همان قضا می شود ولی در نهایت حکمه می گوید اگر قدر را در معنای شایع آن بیاوریم همان مختص مادیات است (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۸۲).

پس تا جاییکه قدر به آدمی اجازه می دهد می تواند در تعیین سرنوشت خویش دخیل باشد و این به معنای این است که آدمی بی اختیار و بی اراده نیست در همان حال که خداوند ناظر بر اوست و همه اعمال او در علم ذاتی خداوند هست اما در برخی موارد از اراده و اختیار برخوردار است و مطلقاً مجبور نیست بلکه باید گفت او موجودی است امکانی و تحت شرایط قابلی بسیار و همین امر دایره اختیار او را وسیع می کند.

### ۳-۶ حسن و قبح و عدل الهی

متکلمان عدلیه که عدل الهی را بر مبنای حسن و قبح عقلی تفسیر کرده اند قبل از هر چیز مسأله حسن و قبح عقلی را مطرح کرده اند معتزله حسن و قبح را ذاتی می دانند و قائل به صدق و کذب آنها نیز می باشند و آنها را اموری واقعی و نفس الامری محسوب می کنند اما اشاعره آنها را اعتباری می دانند و از هر مقیاس عقلی برای ارزیابی مبرا می دانند و برای پاسخ گویی به معتزله دو معنا برای حسن و قبح قائل می شوند معنی اول حسن و قبح در کلام اشعری کمال و نقص است در این جا حسن و قبح امری ثابت و ذاتی اند معنی دوم ملائمت یا منافرت با غرض است و غرض اثر فعل است (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۱۸۲). علامه از منظر دیگری به این مسأله پرداخته است وی ابتدا نحوه پیدایش حسن و قبح را مورد توجه قرار داده است به عقیده وی حسن و قبح از اعتباریات هستند و در اعتبار ما معنی پیدا می کنند علامه با توجه به اعتباری بودن حسن و قبح تقریر نوینی از مسأله شرور و عدمی بودن آن مطرح می کند در این مبحث سعی شده است ابتدا چگونگی ساخت اعتباریات و حسن و قبح از دید علامه بررسی شود تا جوانب پاسخ علامه به شبهه شرور نیز در اینجا روشن گردد. علامه از چند جهت به حسن و قبح پرداخته است: حسن و قبح از منظر روان شناسی و فلسفی- اعتبار سازی ذهن- حسن و قبح به شیوهی متکلمان و بالاخره حسن و قبح در بحث نظام احسن و اتم جهان آفرینش که پاسخی است به شبهه شرور و دلیلی است بر اثبات عدل الهی. ما تنها در این مجال اندک به مسأله نحوه پیدایش و اعتبار سازی ذهن و ارتباط این مبحث با عدل الهی می پردازیم.

علامه در مقاله ادراکات اعتباری از دو گونه حسن و قبح نام می برد حسن و قبح در مقام صدور از فاعل دیگری و حسن و قبح فی نفس و اولی را اعتباری می خواند و از دومی بحث نمی کند بنا بر این او تنها به حسن و قبح اعتباری نظر دارد. از نظر علامه حسن امری ثبوتی و دائمی و قبح معنای عدمی دارد قبح فقدان است، شاید اولین باری که انسان بر معنای حسن و قبح آگاهی پیدا کرد از راه مشاهدهی زیبایی یعنی اعتدال خلقت و تناسب به ویژه در چهره ی هم نوعانش بود سپس در دیگر امور محسوس طبیعی این زیبایی و حسن را یافت تا این که در نهایت در معنای حسن و قبح به موافقت و سازگاری یک شی با آنچه قصد می شود، رسید. (طباطبایی ۱۳۸۲، ج ۵: ۹). حسن در چهره ی انسان این است که هر چیزی در جای خود قرار دارد یعنی به حال یا وصفی است که شایسته است و همینطور در نسبت با یکدیگر نیز شایسته هستند اگر چنین وضعیتی باشد طبع انسان به آن میل می کند و اگر چنین نباشد از

آن دوری می‌کند و آن را قبح و زشت می‌داند. (همان: ۱۲). علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم اعتبار حسن و قبح را از اعتباریات عام و قبل‌الاجتماع و زائیده اعتبار وجوب عام می‌داند او معتقد است از ملائمت و سازگاری و یا عدم ملائمت چیزی با قوه مدرک ما حسن و قبح اعتبار می‌شود برای مثال: بسیاری از حوادث طبیعی را دوست نداریم و خوب نمی‌دانیم زیرا با قوه ادراکی ما ملائم و سازگار نیست هر فعلی که ما انجام می‌دهیم و خوب می‌دانیم دلیلش این است که به مقتضای قوه فعاله است یعنی خودمان را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و ترکش را ناسازگار می‌دانیم (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۹۱). بنابراین انسان علاوه بر سازمان طبیعی سازمان دیگری هم دارد که از تمایلات، احساسات، پندارها و اندیشه‌های مختلف تشکیل شده است اما گاه آنقدر مجذوب این سازمان احساسات و اندیشه‌های خود می‌شود که سازمان طبیعی وجود خود را از یاد می‌برد اما باید گفت که هر یک از این سازمان‌ها کارکرد خاصی دارند و به دنبال برطرف کردن اهداف ویژه‌ای هستند و در عین حال نیز با هم ملائمت و سازگاری دارند اما به‌طور کلی سازمان اندیشه و پندار تابع سازمان طبیعت و تکوین است و این مساله باعث می‌شود تمایلات خاصی در آن ایجاد شود که برای رفع آنها اقدام کند و آدمی از این جهت به تقلا و تفکر برای رفع نیازها برانگیخته می‌شود، میان سازمان طبیعی وجود انسان از یک سو و خواص و آثار طبیعی و تکوینی او از سوی دیگر یک سلسله ادراکات و افکار وجود دارند که طبیعت نخست آنها را ساخته و به کمک آنها خواص و آثار خود را پدید می‌آورد این ادراکات همان اعتباریات عملی‌اند (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۶۲-۱۷۱). برای درک بهتر اعتباریات عملی به تفسیر علامه از اعتباریات ثابت و متغیر اشاره‌ای می‌کنیم و سپس بحث اصلی را ادامه می‌دهیم.

### ۳-۶-۱۱ اعتباریات ثابت و متغیر

اعتباریات عملی، همان‌گونه که پیشتر آمد، مولود احساساتی مناسب قوای فعاله‌اند و بنابراین از جهت ثبات و تغییر و زوال و بقا نیز تابع آن احساسات درونی‌اند. احساسات نیز دو گونه‌اند یک نوع از آن احساسات عمومی است که لازمه‌ی نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی‌اند مانند اراده و کراهت مطلق، احساسات خصوصی نیز قابل تبدیل و تغیرند با این وصف اعتباریات عملی بر دو قسم‌اند: اعتباریات عمومی ثابت و غیر متغیر مانند متابعت علم و اعتبار اجتماع، اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و نیز شکل‌های گوناگون اجتماعات انسان از اصل اجتماع نمی‌تواند صرف‌نظر کند اما انواع و اقسام سبک‌های اجتماعی را می‌تواند بسازد. (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۸۶).

### ۳-۶-۱۲ اعتباریات قبل و بعد از اجتماع

رابطه‌ی بین اندیشه و احساس در آدمی وجود دارد و این یک رابطه دوجانبه است، آدمی احساس گرسنگی می‌کند و برای رفع آن چاره‌ای می‌اندیشد و به خوردن اقدام می‌کند و برای آن وجوب اعتبار می‌کند یعنی بین خوردن و فعل خوردن ضرورت و وجوب قرار می‌دهد بنابراین یک نوع ضرورت علی و معلولی لحاظ می‌کند و بین قوه فعاله و حرکتی خود یک

ضرورت قرار می‌دهد و میان انسان و سیری قرار می‌دهد با این وصف انسان اولین بار که قوای فعاله خود را بر اساس آگاهی و اراده به‌کار می‌اندازد نسبت وجود را میان خود و میان صورت احساسی خود که بر نتیجه عمل تطبیق می‌کند، می‌گذارد درحالی‌که خود این نسبت مربوط به قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره از آنها جای دارد پس این نسبت یک نسبت اعتباری است و از این‌جا بدست می‌آید که نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجود است و نیز اعتبار وجود اعتباری عمومی است که هیچ فعلی از آن بی‌نیاز نیست پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود با اعتقاد وجود صادر می‌شود (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۷۷-۱۸۹).

### ۳-۶-۱۳ اعتبار حسن و قبح

در اصول فلسفه علامه اعتبار حسن و قبح را از اعتباریات عام و قبل الاجتماع و زاییده اعتبار وجود عام می‌داند او معتقد است از ملائمت و عدم ملائمت چیزی با قوه مدرک ما حسن و قبح اعتبار می‌شود، برای مثال: بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم زیرا با قوه ادراکی ما ملائم و سازگار است و بسیاری چیزها را دوست نداریم و خوب نمی‌دانیم زیرا با قوه ادراکی ما ملائم و سازگار نیست. هر فعلی که ما انجام می‌دهیم و خوب می‌دانیم دلیلش این است که به مقتضای قوه فعاله است به این معنی که خود فعل را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و ترکش را ناسازگار با آن می‌دانیم (طباطبایی ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۹۱) اعتبار حسن و قبح بر اعتبار وجود (فعل یا ترک) مقدم است زیرا حسن عبارت است از ملائمت با قوای ادراکی و طبیعی ما برای مثال همان حالت خوردن را در نظر بگیریم ابتدا وجود و باید حالت سیری توصیف می‌شود و پس از آن فعل خوردن و ماده خوراکی توصیف می‌شود حالت سیری ملائم با نفس است و همین ملائمت موجب می‌شود که انسان نسبت باید را که در اصل میان جهاز هاضمه و آثار آنها هست را بر حالت سیری منطبق نماید و پدید آوردن آن را واجب بداند.

پس انسان پس از تصور فعل و درک ملائمت آن با نفس و قوای طبیعی و ادراکی خود آن را خوب و زیبا دانسته، آنگاه انجام آن را واجب می‌شمارد و پس از آن قوای فعاله را به‌کار می‌گیرد و آن را در مرحله بعد انجام می‌دهد. پس حاصل سخن درباره حسن و قبح این است که اولاً انسان بسیاری از حوادث را دوست دارد و چون خوب می‌داند دوست دارد و برخی را هم چون بد می‌داند، دشمن می‌دارد ثانیاً خوب و بد دانستن حوادث به معنای ملائمت یا عدم ملائمت آنها با نفس و قوای طبیعی و ادراکی آن است به هر حال چه اعتبار وجود مقدم بر اعتبار حسن باشد یا برعکس، تحریک قوای فعاله و انجام فعل متاخر از آن دو و متوقف بر آنها است. حسن مانند وجود بر دو قسم است: حسنی که فی نفسه صفت فعل است یعنی به حسب ذاتش خوب است یا بد است اما حسنی هم هست که صفت لازم فعل صادر است مانند وجود عام یعنی ممکن است فعل فی نفسه بد باشد اما فاعل صدورش را حسن بداند و انجامش دهد (همان، ج ۲: ۲۱۹). حسن و قبح بر این اساس صفات فعلی است که از فاعل علمی صادر

می‌شود و حقیقت آن چیزی جز ملائمت فعل با سازمان طبیعی وجود فاعل علمی نیست در ساختن این اندیشه‌های اعتباری چیزی جز علم و اراده دخالت ندارد یعنی چون فاعل، فاعلی علمی و ارادی است برای دست یافتن به اهداف و غایات طبیعی خود به ساختن این اندیشه‌های اعتباری نیاز دارد اما عقلانی بودن فاعل در ساختن این ادراکات لازم نیست به این خاطر اختصاص به انسان ندارد و انواع دیگر حیواناتی که فاعل ارادی باشند هم می‌توانند آن را اعتبار کنند (همان). عده‌ای اشکال کرده‌اند پس این اعتبارسازی مختص انسان نیست و حیوان هم می‌تواند آن را بسازد و تکلیف نیز بر او واجب می‌شود علامه پاسخ می‌دهد برای تکلیف داشتن اختیار و علم لازم است که حیوان آن را ندارد اما حیوان قوه و همیه و متخیله دارد و برای ساختن این اعتبار سازی به این دو نیاز است (همان:). اشکال دیگر بر اعتبار سازی حسن و قبح نسبی بودن آن را مطرح می‌کنند معنی که اگر حسن و قبح را هر کسی می‌تواند خودش اعتبار کند پس اخلاق نیز که بر پایه حسن و قبح است پایه‌ای متغیر و بی‌ثبات خواهد داشت زیرا حسن و قبح برای هر کسی ملائم با طبع وی ساخته می‌شود، جواب علامه این است که همان‌گونه که در ابتدای بحث ادراکات اعتباری گفته شده است این بحث یک بحث معرفت شناختی و روان‌شناسانه است و نه یک بحث اخلاقی و مربوط است که چگونگی ساخت این مفاهیم و مربوط به طبیعت آدمی است و به برآوردن حسن و قبح اخلاقی نمی‌پردازد بنابراین حیوان هم می‌تواند آن را بسازد و اعتبار کند و ربطی به مبحث اخلاق ندارد علاوه بر این اخلاق و مفاهیم اخلاقی برخی به حیثه‌ی حسن و قبح فی حد ذاته متعلقند اما ممکن است از فاعل صادر شوند یا نشوند و اعتبار به وجوبشان نکند یا بکند اما به هر حال فی حد ذاته بودنشان پابرجاست بنابراین حسن و قبح اخلاقی ثابت است و مساله‌ای که علامه مطرح کرده است از مقوله‌ای دیگر است (همان). با توجه به آنچه بیان شد و نظر علامه درباره حسن و قبح و اعتبار آنها این سوال مطرح می‌شود که خداوند که اخلاق را برای آدمی قرار داده است چرا کاری نمی‌کند که همه انسان‌ها خیر و حسن را برگزینند و برخی قبح را برمی‌گزینند و از این جهت مستلزم کیفر می‌شوند آیا این ظلم در حق عده‌ای نیست که نتوانند حسن را از قبح تمیز دهند و به شرور متمایل شوند؟ این سوال از یک سو به مساله جبر و اختیار مربوط می‌شود و از سویی به این که آیا شرور وجود دارند و آیا جهان دارای شرور است؟ در این جا پاسخی را که علامه به شبهه شرور داده است، بررسی می‌کنیم، وی معتقد است که جهانی که خلق شده است بهترین نظام ممکن است و حسن و قبح در این دیدگاه با نظام احسن وجود تبیین می‌شوند.

### ۳-۶-۴ حسن و قبح و نظام احسن وجود

فلاسفهی الهی نظام آفرینش را بهترین نظام ممکن می‌دانند و آن را مقتضای علم عنایای خدا و مظهر عدل تکوینی او می‌دانند و معتقدند چون خداوند به نحو اتم و اکمل واجد همه‌ی کمالات وجودی است و هم به ذات خود عالم است و همین علم ذاتی مبدا افاضه و ایجاد است بنابراین نظام آفرینش که مطابق با علم ذاتی و عنایای خداست نظام اتم و احسن است زیرا نظام علمی با نظام عینی مطابق است. (خواجه نصیر، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۱۸). از نظر علامه نظام احسن مربوط



به عنایت خداست و عنایت یعنی اینکه کسی که کاری انجام می‌دهد به آن اهتمام کامل داشته باشد به این معنا که فاعل نسبت به انجام فعل یا تکمیل آن توجه کامل داشته باشد به گونه‌ای که توجه به هیچ امر دیگری موجب کاهش توجه او نسبت به کارش نشود. هرگاه فاعل کاری را آن‌گونه انجام دهد که سهل انگاری در آن نباشد و کارهای کوچک را با همان دقت انجام دهد که کارهای خطیر و بزرگ را انجام می‌دهد در این صورت این فاعل دارای صفت عنایت است، هرگاه فاعل کاری را با کار دیگر مقایسه نکند و مساله اهم و مهم برای او بی‌معنا باشد همه کارها در نظر او مهم است و ملایم با اوست بنابراین عنایت سه عنصر دارد: سببیت و فاعلیت، علم فاعل به فعل و هماهنگی آن با فاعل چون در خداوند نقص و احتیاج منتفی است مساله اهم و مهم نیز مطرح نیست و خداوند همه این سه عنصر را دارد و نسبت به افعال خود هم علم ذاتی دارد و فعل هم با فاعل خود مسانخ است پس او به فعل خود عنایت دارد. (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۷۲).

### ۳-۷ اثبات جهان به عنوان نظام احسن

پاسخ به شبهه شرور با اثبات نظام جهان به عنوان بهترین جهان ممکن است جهانی که در آن زندگی می‌کنیم اگر بهترین جهان ممکن نباشد باز هم دلیلی برای وجود شرور و نقص خلقت خداوند پیش خواهد آمد علامه طباطبایی از دو راه به اثبات نظام احسن وجود پرداخته است اولین راه اثبات آن از طریق لمی است یعنی با توجه به عنایت الهی نسبت به عالم وجود و این‌که نظام عینی نشأت یافته از نظام علمی است نظام علمی هم به حکم این‌که کامل‌ترین نظام است پس نظام عینی وجود کامل‌ترین نظام خواهد بود. از آنجا که خدا به هر امر ممکن ذاتا عالم است و علم ذاتی او علت ماسوای ذات (عالم امکانی است) پس فعل خداوند بدون هیچ‌گونه اهمالی در خصوصیات او واقع می‌شود و همگی معلوم خداست پس خداوند به آفرینش خود عنایت دارد پس نظام حاکم بر خلقت استوارترین نظام است زیرا آن پرتوی از علم و نظام علمی است که هیچ‌گونه ضعف و سستی در آن راه ندارد. (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۷۵). طریقه دیگر از طریق برهان انی است که به مشاهده موجودات و نظام ویژه‌ای که در هر یک از موجودات حاکم است می‌پردازد، ما از مشاهده این نظم به عنایت خدا به خلق می‌رسیم اگر به هر یک از این موجودات و نظم حاکم بر آنها بنگریم و به مصالح و منافی که در آفرینش هست دقت کنیم به آثار تازه و روابط پیچیده و شگفت هستی بنگریم درمی‌یابیم که جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بهترین جهان ممکن است (همان).

### ۳-۸ مخالفت یا دفاع از نظریه عدالت علامه طباطبایی

بحثی که در این قسمت نگارنده لزوم آوردن آن را دیده است نظر شهید مطهری است که خود از متفکرین فلسفه اسلامی بوده اند و تعلیقه و تفسیرهایی بر کتب و آثار علامه نگاشته‌اند و از این حیث که شاگرد علامه بوده است نظر وی در این باب حائز اهمیت است و زوایای

بیشتری را به دیده ما می‌گشاید. علامه معتقد است عدالت به اجرای حق است و این اقدام اجرایی هر چند فعالیتی ارادی و اختیاری است ولی حق ریشه در فطرت و طبیعت دارد و از اینجا به این نتیجه می‌رسد که بالذات حق و ذی حق و عدالت وجود دارد و شارع دستورهای خودش را موافق آنها تنظیم کرده است. پرسش جدی استاد درباره طبیعت بشر این است که آیا انسان «صرفاً» دارای طبیعتی است که او را به سوی رفتارهای «سودجویانه» سوق می‌دهد؟ و آیا همه گرایش‌های انسان را باید از قبیل گرایش به قدرت و ثروت بر اساس انگیزه‌های مادی تلقی کرد؟ و آیا کمالات معنوی مانند عدالت و احسان، برای انسانها جنبه ثانوی داشته و عارضی تلقی می‌شود؟ استاد، از اینکه علامه پاسخ به این پرسش‌ها را مثبت می‌داند، در شگفتی استمطهری به فطرت انسان نظر خوش‌بینانه‌ای دارد و به جای این‌که انسان را در جامعه با اصل استخدام و استثمار تعریف کند معتقد است که قاعده «لاضرر» ارجاع به فطرت در زمینه حقوق فطری است. وی معتقد است تمایل به عدالت در نهاد بشر نهفته است مثل زیبایی که در نهاد بشر هست و در برابر آن تحسین می‌کند اگر انسان خوب تربیت شده باشد عدالت اجتماعی را بر منافع خود ترجیح می‌دهد. افرادی عادل و عدالت‌خواه بوده‌اند که بر خلاف منافع فردی خودشان عدالت، هدف و آرزوهایشان بوده است و خودشان را فدای عدالت کرده‌اند (مطهری ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۳۳). انسان عدالت را برای خودش انتخاب می‌کند نه به منظور دیگری ولی اتفاقاً و تصادفاً این کمال ذاتی به سود جامعه انسانی هم هست. سود جامعه انسانی در این است که افراد به کمال لایق انسانی خود برسند، پس آنچه برای فرد خیر و کمال است برای جامعه و در حقیقت برای افراد دیگر سود و فایده است. خیر و کمال فردی مستلزم سود و نفع اجتماعی است (همان). مطهری معتقد است علامه با فطری بودن عدالت مخالف است و معتقد است انسان طبعاً ظالم است و ستمگران و متجاوزان همه از عقلا بوده‌اند و حتی عقل به آنها در رویه‌شان کمک کرده است بنابراین علامه نتیجه می‌گیرد که برای هدایت بشر بجز تعقل و تفکر به عنایت الهی و وحی احتیاج داریم. در تفسیر المیزان ظلم با عقل سازگار ذکر شده است و عدالت از راه تعقل دست‌نیافتنی است اما علامه گاهی نیز عدالت، پاکدامنی و کمک به زیردستان را برخاسته از فطرت انسانی می‌داند و اسلام مردم را به فطرت انسانی خوانده است و از آنان خواسته است که حکم فطرت را در احترام به پیمان‌ها رعایت کنند. علامه عقل عملی را در مسیر استخدام و استثمار معرفی کرده است که در متن و نهاد آدمی نهاده شده است و انسان را به عنوان موجودی که با الهام تکوینی خیر و شر خود را تشخیص می‌دهد معرفی می‌کند و همین ادراکات فطری را هم‌سو با سعادت واقعی انسان می‌داند، از سویی در المیزان، طبیعت، فطرت و عقل عملی را به یک معنی به کار می‌برد و از استخدام هم به عنوان امری فطری یاد می‌کند مطهری می‌گوید علامه همان‌گونه که دست را ابزار انسان می‌داند و از آن بهره می‌برد بهره‌گیری او از دیگران را نیز توجیه می‌کند و بنابراین خوی استخدام را فطری در آدمی می‌داند اما مدنی بالطبع بودن انسان را بر اساس اجبار می‌داند یعنی به معنای غریزی مدنی نیست بلکه از روی اضطرار مدنی شده است،

بنابر این نمی‌توان با تفکیک گرایش‌های طبیعی از فطری، کلمات مختلف علامه را با هم جمع کرد و باید توجه داشت که چون استخدام اولین و تعیین‌کننده‌ترین اصل در بشر است لذا به نظر علامه عقل و خرد ابزار سودجویی انسان اند و داورهای خرد در زشتی و زیبایی، نیکی و بدی برخاسته از همان خوی منفعت‌طلبی است. (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۹۵). با این توصیفات مطهری، اصل استخدام را تعبیر محترمانه‌ای از نظریه «تنازع بقا» می‌داند، بر اساس این نظریه، اصل در انسان تنازع است و تعاون در اثر تنازع پیدا شده است. انسان بر طبق غریزه خود، برای بقا تنازع می‌کند، ولی برای مقابله با دشمن، به تعاون با یکدیگر روی می‌آورد، این تعاون که از نوع پیمان‌های سیاسی برخی دولت‌ها با یکدیگر است، بر اساس یک حس انسانی نیست، بلکه برای دفع خطر مشترک است و در حقیقت برخاسته از تنازع است بنابر این وقتی دشمن مشترک از میان می‌رود، تنازع بین دوستان شروع می‌شود. بر این اساس همه دستورات اخلاقی مانند یگانگی، دوستی و همکاری از تنازع شروع می‌شود، به این معنی که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن پایدار باشی، از راه دوستی و درستی باید بروی. علامه طباطبایی هر چند به صراحت مسأله را اینگونه طرح نکرده است، ولی همین نظریه تکامل را از بیانات ایشان هم می‌توان استنباط کرد (مطهری ۱۳۶۳: ۱۹۸). از سوی مطهری معتقد است علامه قائل به اصالت منفعت شده است و از این حیث بسیار به نظریه منفعت طلبانه برتر اندر اسل نزدیک شده است با این نظریه بنیان ارزش‌های متعالی فرو می‌ریزد و همه چیز به سطح منفعت خود تنزل می‌کند علامه در رساله اعتباریات قائل شده است که خیر خوب و حسن است و آن تنها به اقتضای من است که حسن است و چون مرا به مقصودی می‌رساند حسن است برای من ولی می‌تواند برای دیگری حسن نباشد به این ترتیب در این جا نیز نظریه منفعت‌گرایانه‌ای به اخلاق و حسن و قبح دارد از این حیث نیز مانند نظریه منفعت‌گرایانه راسل در باب نسبیّت خوبی و بدی است (همان، ۱۹۵). بعلاوه با این نظریه ظلم اقویا ضد اخلاقی نیست، بلکه تنها کسانی باید محدودیت‌ها را رعایت کرده و به حقوق دیگران تجاوز نکنند که خود را در معرض عکس‌العمل می‌بینند والا کسی که از قدرت برتر برخوردار است، طبیعت منفعت‌جویانه‌اش اقتضا می‌کند که بدون هیچ مانعی عدالت را نادیده

انگارد (مطهری ۱۳۶۳: ۱۹۸).

## فصل چهارم نتیجه گیری و پیشنهادات

#### ۴-۱ نتیجه‌گیری

در این پایان‌نامه سعی شد به مساله عدل الهی و مباحث مربوط به آن پرداخته شود. برای ورود به بحث علامه لازم شد نظریه برخی فرقه‌ها و علامه نیز بررسی شود آنچه در مجموع می‌توان بیان نمود این است که علامه سعی کرده است مسائل بیشتر و مهم‌تری را بیان کند و به شبهه‌های اساسی پاسخ گوید در فصل دوم مساله عدالت و زیر مجموعه‌های آن مورد بررسی قرار گرفت و آشکار شد که عدالت در همه امور زندگی فردی بشری اجتماعی و اخلاقی و سیاسی جاری و ساری است و پیوند تنگاتنگی با همه مسائل زندگی دارد نظریه بدیع و چالش‌برانگیزی که علامه در این قسمت ارائه می‌دهد مساله استخدام است که در ذیل مبحث عدالت اجتماعی از آن سخن گفته است علامه معتقد است که این میل به استخدام است که آدمی را به سوی رعایت عدالت و حق دیگری کشانده است زیرا اگر این مساله فطری بود نباید این همه نزاع بر سر حق و حقوق و عدالت در می‌گرفت این خوی استخدام است که باعث می‌شود حتی آدمی حسن و قبح را اعتبار نماید، اما خوی استخدام بیشتر ناشی از خودخواهی و منفعت طلبی آدمی است به عقیده‌ی علامه انسان مدنی بالطبع نیست بلکه این منفعت اوست که او را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد و از این حیث به نظریه راسل نزدیک می‌شود که ارزش‌های اخلاقی را این‌گونه توجیه می‌کند که همه این ارزش‌ها ریشه در منفعت آدمی دارند با این توصیف به نظر می‌رسد بین عقیده فرد گرایی و جمع‌گرایی جمع کرد البته به عقیده نگارنده هم علامه طباطبایی به اصالت سود و فرد معتقد نیست بلکه تنها این مساله را بیان می‌کند که آدمی ابتدا و در اصل و یا بر حسب طبع خود به سود خود و منفعت خود می‌اندیشد و سپس با قرار گرفتن در جمع و دیدن دیگران و منافع آنها به این نتیجه می‌رسد که سود خود را در سود جمع بجوید اما این بدان معنا نیست که آدمی هرگز به نفع دیگری فکر نمی‌کند و هر آنچه انجام می‌دهد برای خود به خاطر منفعت خودش است به نظر نمی‌رسد این نتیجه‌گیری خیلی دقیق باشد اما به هر حال آدمی به خاطر منفعت خود است که به قرار داد اجتماعی تن می‌دهد و این نظریه را تایید می‌کند که آدمی مدنی بالطبع نباشد اما بدین معنا هم نیست که پس نتیجه این است که وی همه چیز را به نفع خود می‌خواهد و نفع هم همیشه برابر با بوالهوسی و ظلم بر دیگری نیست چرا که بسیاری از ما خواهان آن هستیم که زندگی آرام و بی‌دغدغه‌ای داشته باشیم و حتی به دیگران کاری نداشته باشیم و مختصر امکاناتی داشته باشیم که با آن دست نیاز به سوی دیگری دراز نکنیم و این به معنای بوالهوسی نیست اما به معنای فکر کردن به منفعت خودمان هست از این جهت نگارنده معتقد است باید بین دو نوع منفعت طلبی را از هم متمایز نمود یک نوع منفعت طلبی که اتفاقاً مفید است و حتی حافظ بقای آدمی است و نوع دیگری از منفعت‌طلبی که برابر با ظلم و بوالهوسی است و بنظر می‌رسد استاد مطهری اندکی به منفعت طلبی به معنای ظلم و بوالهوسی اشاره کرده‌اند..

مطلب دیگری که باید به آن پردازیم تعریف علامه از عدل است که معتقد است که عدالت به معنای قرار گرفتن هر چیزی است در جای خودش. و این حتماً به معنای تساوی نیست بلکه

اصولا تساوی برای همه نباید به معنای عدالت باشد از این حیث تفسیر علامه از عدالت همانند با تفسیر فارابی از عدالت است که معتقد است خیر در مدینه فاضله این است که هر کسی به مقتضای استعداد خود باید در کار خاصی مشغول شود درست مانند بدن انسان که در آن قلب با این که توانایی بسیاری دارد و بدون آن بدن زنده نمی ماند اما جای مغز را نمی تواند بگیرد و نیز بقیه اعضای بدن هم به این صورت هر یک در جای خود به کار گرفته می شوند و در مدینه فاضله نیز هر عضو در جای خودش قرار می گیرد، اگر این اعضا به کارهایی غیر از آنچه توانایی و استعدادش را دارند گمارده شوند در آن کار و برای آن شخص مشکلاتی بروز می کند و این عین بی عدالتی است، تعبیر علامه نیز از عدالت قرار گرفتن اعضا در جای خاص خود است وی در فصل سوم هنگامی که در صدد پاسخگویی به شبهه شرور است این مطلب را این گونه بیان می کند که رحمت خداوند همه گیر و بی دریغ است اما به شرطی که ماده هم قابل فیض باشد بدین ترتیب مساله عدل الهی را به این صورت تعبیر می کند که این موانع و نواقص خارجی است که مانع از فیض و رحمت الهی است و نه شر و ظلم خداوند پس هر کسی به اندازه استعداد و توانایی اش باید عهده دار کاری شود.

وی عدالت فردی را تعادل در قوای انسانی میدانند و عدالت اجتماعی را تعادل انسان و محیط و اشیاء تلقی می کند. علامه به نوعی همپوشانی انواع عدالت اشاره کرده است عدالت فردی ریشه در عدالت اجتماعی دارد و برعکس عدالت اجتماعی مبتنی بر تعادل و توازن قوا در فرد انسان هاست عدالت اخلاقی نیز مستلزم رعایت کردن همه انواع عدالت است عدالت اخلاقی زمانی برقرار می شود که جامعه بتواند تساوی را بین افرادش به خوبی برقرار نماید اما این امر زمانی امکان پذیر است که معلوم شود هر کسی مستحق انجام چه کاری است و این مساله نیز به داشتن زمامداران دقیق و حساس به حقوق افراد نیازمند است اینجاست که از مبحث عدالت اخلاقی به سادگی به مبحث عدالت اجتماعی و سپس عدالت سیاسی می لغزیم زیرا هر یک مستلزم بحث درباره دیگری است. در فصل سوم به مساله عدل الهی و رابطه آن با شبهه شرور و مساله قضا و قدر و جبر و اختیار و دیگر مسائل مرتبط با آن پرداخته شده است. مساله عدل الهی از ابتدا ذهن علما و فرقه ها را درگیر کرده است و این نیز به مساله وجود بدی ها و شرور در عالم برمیگشت پاسخ علامه بر این اساس است که مساله شرور به آن صورت که مطرح می شود با عدل خداوند ناسازگار است اما اگر آن را به گونه ای دیگر تبیین نماییم نه تنها با عدل او ناسازگار نیست بلکه عین رحمت او نیز هست از این جهت نظریه علامه مانند ابن سینا و از سویی اسپینوزا نیز هست ابن سینا در الهیات شفا خیر و شر را تقسیم بندی می کند و در نهایت به این نتیجه می رسد که آنچه برای برخی شر است برای عده ای در همان زمان خیر است و مثالی می آورد: اگر باران برای عده ای زیان بار است برای عده ای نیز باعث باروری و زراعت است پس از دید کلی اگر به شرور بنگریم شر ذاتی ندارد بلکه عدم کمال است از سویی نیز علامه نظام احسن وجود را به عنوان پاسخی برای مساله شرور و عدل الهی مطرح می کند او می گوید نظام جهان بر پایه خیر و نیکو بودن کل مجموعه بنا شده است و شر در آن عدمی است اسپینوزا فیلسوف آلمانی نیز معتقد است همیشه باید هر چیزی را با علل و عوامل ایجاد آن بنگریم و اگر این کار را بکنیم می بینیم که بسیاری

از اموری که به ظاهر شر اند با توجه به علل و عواملی ایجاد شده اند که برای بودن نظام کل جهان ضروری است و مساله خیر و شر را نیز بر اساس ضروری بودن آنها برای جهان توجیه می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که خیر و شر نسبی است. علامه علاوه بر این بر این باور است که شرور را باید با توجه به نظام احسن جهان توجیه نمود نظامی که در آن هر چیزی که هست نیکو است پس شرور در آن عدمی اند. ارزیابی علامه از مساله شرور و عدالت و پاسخ‌گویی به این مساله با توجه به نظام احسن وجود به نظر می‌رسد پذیرفتن چیزی است که اساساً سوال است و آن پذیرش جهانی است که بهترین نظام ممکن است زیرا سوال اساسی این است که آیا نمی‌شد جهانی عاری از شر و بدی وجود می‌داشت؟! علامه سپس برای پاسخ به این پرسش به قابلیت‌های جهان ماده از سویی و از سوی دیگر به رحمت الهی اشاره می‌کند: این جهان، جهان ماده است با قابلیت‌های امکانی و ناقص بنابراین رحمت خداوند که بی‌حد است با مانع ماده مواجه است و گرنه رحمت او بی‌حد و شمار است اما باز هم مساله بر جای خود باقی است چرا و به چه علت و باز هم چرا ماده‌ای با این قابلیت باید وجود داشته باشد که نقص و نیستی در آن راه بیابد؟ مساله اصلی بر روی قابلیت ماده است که به نظر می‌رسد جواب این پاسخ به تقدیر الهی و به هدف از خلقت باز می‌گردد که برای خود مسائل دیگری را به دنبال دارد و مجال گفتگو در باب آن نیست ولی مساله همچنان باقیست و گویی خوش گفته است شاعر توانا « هر چه آن خسرو کند نیکو بود» و باید دم فروبست و سپاس‌گذار او بود که ما بنده‌ایم و او خدای.

#### ۴-۲ پیشنهاد برای محققین بعدی

در این‌گونه مطالعات که خواننده با مباحث عمده‌ی زندگی خویش مواجه است بهتر آن است که دیدی وسیع و جامع به وی داده شود. به‌عنوان مثال اگر کسی بخواهد در باب عدل الهی پایان‌نامه‌ای بنگارد این مساله بهتر است با مقایسه نظر دانشمندان اسلامی و فلاسفه غربی ارائه شود و یا مختصری از نظریه و عقاید آنها نیز آورده شود تا خواننده با دیدگاه بی‌طرفانه‌ای خود به نتیجه رهنمون گردد، هر چند هیچ عقیده و نظریه‌ای عاری از جانب‌داری نیست و مجموعه‌ای از عوامل و شرایط محتوای ذهن خواننده را شکل می‌دهد و در انتخاب هر چیزی دخیل می‌شوند اما منظور از بی‌طرفی همان جهت ندادن به ذهن خواننده است.

مطلب دیگری که نگارنده طی نوشتن و تحقیق و بررسی این مطالب به آن برخورد کرد انتقادات و ابطال‌پذیری فلسفه، علم و هنر در جوامع پیشرفته بود هر عقیده و نظریه‌ای چندین و چند بار آماج انتقادات و پیشنهادات واقع می‌شود و بالاخره نظریه‌ای قوی‌تر و متکامل‌تر از درون آن سر بر می‌آورد و باید دانست انتقاد و بر ملا کردن ضعف‌ها ست که باعث قوت و رشد می‌گردد اما متأسفانه در جوامع ما نظریه‌ای حکم بهترین و جامع‌ترین را پیدا می‌کند و کسی در صدد انتقاد آن بر نمی‌آید و این امر سبب می‌شود همیشه از نظریه جوامع پیشرفته استفاده نماییم بدون اینکه اصولاً آن نظریه با بوم و فرهنگ ما سازگار باشد و همیشه حکم کسانی را پیدا کنیم که منتظر تفکر دیگران هستیم.

در این‌جا نیز البته شهید مطهری انتقادات ارزنده‌ای را ارائه نموده بودند که نگارنده نیز آن را قید کرده است اما انتظار می‌رفت با موج بیشتری از نظرات سازنده در این باره برخورد

کنیم و به بهبود نظریه بینجامد نظریه‌ای که جای جای آن برای بحث و تفحص مستعد است و نگارنده سعی کرده است هر جا که نقدی بوده آن را بیاورد و هر جایی پاسخی بوده ذکر کند با این همه امید است دانشجویان و دانش پژوهان بعدی همواره در صدد این امر مهم بر آیند و تنها به ذکر نظر فرد نپردازند .



## منابع

- ارسطو، ۱۳۸۵، اخلاق نیکوماخوس، حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
- بوعلی سینا، ۱۳۸۸، الهیات شفا، ترجمه دادجو، انتشارات امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، فطرت در قرآن، تهران، نشر اسراء، چاپ دوم.
- دشتی، محمد، ۱۳۸۴، نهج البلاغه، بوشهر، موسسه انتشاراتی موعود اسلام، چاپ هفتم.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۳۸۷، المفردات فی غرایب القرآن، المکتبه المرتضویه، بی‌جا.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۶، تفرج صنع، تهران، انتشارات سروش.
- سعیدی مهر، ۱۳۷۷، آموزش کلام اسلامی، قم، کتاب طه، ج ۱.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۱۵، الملل و النحل، قم، شریف رضی، ج ۱.
- صافی، شریف، ۱۳۸۰، ترجمه تفسیر عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، صدر الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه  
صدر الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۴، تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین  
حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱۲، ۵، ۱۱، ۱۴، ۷، ۶، ۲، ۱، ۱۸، ۱۵.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۶، تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین  
حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی ج ۱۲.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷، تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین  
حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی ج ۶، ۱۸، ۴، ۳، ۵.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۸، نهایه الحکمه، محمدشیروانی، تهران، موسسه نشر  
علمی، ج ۳.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۸، بررسیهای اسلامی، (به کوشش سید هادی خسرو شاهی)، ج  
اول و دوم، قم، بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۲، موسوی همدانی، شیعه در اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۷، خلاصه تعالیم اسلام، (به کوشش سید هادی خسروشاهی)،  
انتشارات بوستان قم.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ج ۵.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۵، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ج ۲ و ۳.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۲، اسلام و انسان معاصر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ  
اول.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۸۹، شرح اشارات ابن سینا، ج ۳.
- فارابی، ۱۳۸۵، تعلیقات، نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- مشکور، محمد جواد، ۱۳۷۲، فرهنگ فرق اسلامی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، آستان  
قدس رضوی .

مصباح یزدی، ۱۳۸۹، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، جلد دوم.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۲، چاپ نهم.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، نقد بر مارکسیسم، انتشارات صدرا.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، عدل الهی، تهران، انتشارات اسلامی.  
میر داماد، محمد، ۱۳۷۴، القیسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

#### مقالات:

امید، مسعود، اخلاق شناسی علامه طباطبایی/دانشکده ادبیات و علوم انسانی/تبریز/شماره ۱۷۸/۱۷۹ بهار و تابستان ۱۳۸۰.  
وجدانی، فاطمه و دیگران، ۱۳۸۹، تحلیل شکاف میان نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، پژوهشنامه اخلاق، سال پنجم، شماره ۱۸  
عبدالهی، مهدی، مقاله ولایت و زعامت طباطبایی، نشریه میان رشته‌ای پیام، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۱۱۲.  
کافی، مجید، مقاله اندیشه‌های اجتماعی علامه طباطبایی، آئینه مهر؛ پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.  
میر احمدی، منصور و یزدانی مقدم، احمد رضا، بررسی تطبیقی اعتباریات در رساله‌های منطقی علامه طباطبایی، مجله آیین حکمت، پاییز ۸۹، شماره ۵.

## Abstract

This paper tries to study justice from perspective of Allamah Tabatabai in fourteen chapters. First, the literal meaning of justice and its concept are discussed, dividing justice into two main categories of human justice and divine justice, each of which includes subcategories.

Human justice include individual, moral, social, gender and political justice. Individual justice is to do what results in happiness and to avoid doing out of lust what results in misery. Social justice includes observance of the rights and giving any right to any person who deserve such right. Gender justice recognizes the natural and gender difference in creation of human based on divine justice, and views the differences in terms of the fit between man and woman. Political justice, which is exerted by the government to control people and prevent violation of rights, is usually exerted when some dispute has arisen.

Subtopics related to divine justice include issues of evil, good and evil, justice and divine punishment, determinism, and free will, goodness and badness and the best of all possible worlds.

Topic of evil in turn includes subtopics such as whether evil equivalent to existential or non-existence, which is one of the principal disputes regarding divine justice. According Allamah, good is equivalent to existence, and evil is equivalent to non-existence, thus, Allamah considered it to be consistent with divine justice. As for divine punishments, Allaham believed that punishments didn't contradict divine justice, and are aimed at bring of the soul to perfection. He resolved the disputes regarding determinism and free will by theory of the thing that is between two things, in the sense that our will and free will are independent of the God's will, but have a causal relationship with it. As for the issue of predestination and fatalism, he believed that every person has his limits, and the extent of power and capability granted, which is the very gift, varies from one person to another. And finally, goodness and badness are conventional, and the world in which we live in the best possible world, and therefore, the life is not oppression and evil, but absolute good and justice.



**ISLAMIC AZAD UNIVERSITY**  
**Tehran Central Branch**  
**Faculty of literature and humanity sciences**  
**Department of Islamic Philosophy and Theology**

**M.A thesis**  
**ON : Islamic Philosophy and Theology**

**Subject:**  
**Justice According to Allamah Tabatabai**

**Advisor:**  
**Dr.Mosa Malayeri**

**Consulting Advisor:**  
**Dr.Azizollah Afshar**

**By:**  
**Mohammad Javdan**

**Summer 2014**