

نظریه «استخدام» و خاستگاه ارزشی «عدالت» از دیدگاه علامه طباطبایی

(بر اساس تفسیر شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی)

علی رضانی*

تأیید: ۹۳/۳/۲۴

دریافت: ۹۲/۱۰/۱۹

چکیده

بحث «عدالت» از مباحث بنیادین فلسفه سیاسی اسلامی است و در این میان، مقوله ارزش و خاستگاه عدالت، یکی از مباحث چالشی و بحث‌برانگیز بوده است. پرسش اصلی این پژوهش این است که دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه چیست؟ علی‌رغم اختلافات موجود در میان مفسرین کلام علامه، این تحقیق نشان می‌دهد که سخن علامه در زمینه ریشه‌داشتن اصل عدالت در خوی استخدام‌گری و سودجویی انسان، ارزیابی ارزشی از سوی ایشان نیست؛ بلکه علامه در صدد است تا مقتضای طبیعت اولیه انسانها منهای دین و فطرت را بیان کند. از این رو، معتقد است این طبیعت باید به وسیله دین تربیت شود. با این بیان، دیدگاههای شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی، با دیدگاه علامه قابل جمع خواهند بود و تنها زاویه نگاه به مسأله، متفاوت است.

واژگان کلیدی

عدالت، اعتباریات، اصل استخدام، علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح یزدی، استاد جوادی آملی

* دکترای مبانی نظری اسلام، استاد حوزه و دانشگاه.

مقدمه

عدالت، یکی از مباحث بنیادین فلسفه سیاسی است. این مقوله در فلسفه سیاسی اسلام نیز از کلیدی‌ترین مباحث و از اهداف اصلی تشکیل نظامات اسلامی شمرده شده است. از این رو، اندیشمندان مسلمان در آثار خویش، اهتمام ویژه‌ای به این بحث داشته‌اند. در این میان و با توجه به نقش کلیدی مرحوم علامه طباطبایی و شاگردان برجسته ایشان؛ نظیر استاد شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی در احیاء و بازخوانی تفکر دینی و اسلامی در دهه‌های اخیر؛ خصوصاً در حوزه فلسفه سیاسی و نیز بازتوضیح و تشریح عدالت اجتماعی و سیاسی، این نوشتار در تلاش است تا ارزش و خاستگاه این اصل مهم سیاسی و اجتماعی را از منظر این بزرگواران، بررسی نماید.

برای بررسی دیدگاه علامه در زمینه «ارزش عدالت» باید نظر ایشان را در مسأله «اعتباریات» و «اصل استخدام» جست‌وجو کرد. در اینجا شاید این پرسش، مطرح شود که نظریه اعتباریات و اصل استخدام علامه، چه ارتباطی به دیدگاه ایشان در مسأله عدالت دارد؟ اجمالاً باید گفت که مرحوم علامه طباطبایی، نظریه عدالت خویش را در بستر دو مسأله فوق طرح کرده‌اند. ایشان مفاهیمی مثل عدالت را از امور اعتباری می‌داند و در بیان ادراکات اعتباری و نیز برای اثبات ضرورت و ارزش عدالت، نخست به این بحث می‌پردازند که انسان، دارای «خوی استخدام» است و برای رفع نیازهای خویش برای بقاء، همه‌چیز و همه‌کس را به سود خویش به کار می‌گیرد. آنگاه برای رسیدن به منافع و سود خود، به ناچار به «سود دیگران» نیز توجه می‌کند؛ چون درک می‌کند که اگر سود دیگران را به رسمیت نشناسد، نمی‌تواند به سود خویش دست یابد. بنابراین، از روی اضطرار، زندگی اجتماعی را پذیرفته و «سود دیگران» را رعایت می‌کند. از این رو، مسأله‌ای به نام «عدالت اجتماعی» اعتبار شده، رخ می‌نماید. بر این اساس، علامه در بحث‌هایی که به پیدایش «نظریه عدالت»، منجر می‌شود تلاش می‌کند تا اولاً: منشأ پیدایش جامعه، مفاهیم و ارزشهای اجتماعی و از جمله «عدالت» را بررسی کند و ثانیاً: «طبیعت استخدام» را مبنای این نظریه‌پردازی و منشأ پیدایش عدالت، معرفی

نماید. به همین جهت، لازم است بررسی بیشتری در آثار علامه و سه تن از شاگردان برجسته ایشان داشته باشیم تا ببینیم دقیقاً نظریه علامه در این خصوص چیست؟ آیا تفسیر ارائه شده از نظریه علامه درباره خاستگاه و ارزش عدالت می تواند صحیح باشد؟

۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثار متعددی، پیرامون اعتباریات به بحث پرداخته است. ایشان معتقد است عدالت از امور اعتباری است و همه معانی ای که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر همین قیاس می باشد. به اعتقاد وی، اعتباریات دو دسته اند: الف) اعتباریاتی که جوامع مختلف در آن اختلاف دارند؛ مثل آداب و رسوم. ب) اعتباریاتی که جوامع مختلف در آن اختلاف ندارند؛ مثل وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم.

از دیدگاه ایشان، اعتباریات نیز اعتماد بر خارج دارند، ولی مستقیماً منطبق بر خارج نیستند. علامه در جلد هشتم تفسیر «المیزان»، عدالت را از امور اعتباری دانسته و نحوه پیدایش آن را این گونه بیان می دارد: «علوم و تصدیقاتی که آدمیان دارند بر دو قسم است: قسم نخست، تصدیقاتی هستند که واقع را نشان داده و صرف نظر از وجود یا عدم ما انسانها، با خارج انطباق دارند؛ نظیر تصدیق زوجیت چهار و موجود بودن عالم و علمی از این قبیل و قسم دوم آن دسته از علوم و قضایای عملی، اعتباری و قراردادی هستند که انسانها آنها را برای پیشبرد امور زندگی و البته با اتکاء و اعتماد بر واقعیات، وضع و جعل می کنند. این علوم، بر خلاف دسته اول که خارجیت دارند و ذاتاً و حقیقتاً بر واقع تطبیق می شوند، ترتیب اثر ذاتی ندارند و بلکه اعتباری و قراردادی هستند. توضیح اینکه دسته دوم از قبیل احکام و قوانین و سنت های اعتباری است که در ظرف اجتماع جریان می یابد؛ نظیر ولایت، ریاست، سلطنت، ملکیت و امثال آن؛ به عنوان مثال، یکی از اوصافی که برای زید، اعتبار می کنیم وصف «ریاست» است. بدیهی است که ما در خارج، غیر از انسانی به نام «زید» و قد بلند یا کوتاهش و نیز رنگ سیاه یا سفیدش، چیز دیگری به نام «ریاست» نداریم. منشأ اعتبار این گونه اوصاف، علوم و

تصدیقات، به احتیاج بشر برای تشکیل اجتماع برمی‌گردد. بشر از آنجا که مجبور است به صورت اجتماعی زندگی کند، لاجرم به دنبال کسی است که اداره جامعه را بدو بسپارد و از طرفی می‌بیند در مجموعه بدن انسان، عضو «رأس» است که تمام اعضاء بدن را فرماندهی و اداره می‌کند. از این‌رو، حکم «رأس» در بدن را به «اداره‌کننده و رئیس» جامعه، تسری می‌دهد و از اینجا مفهوم «ریاست» را برای رهبر جامعه انتزاع می‌کند؛ یعنی جامعه را به مثابه یک بدن در نظر گرفته، نسبت شخص مزبور را به آن همچون نسبت سر به بدن، فرض می‌کند و اگر چه اعتقاد به ریاست زید، امری وهمی است که در خارج و واقع، مابازائی ندارد، ولی ما به خاطر آثار و فواید اجتماعی، آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم. تمام مفاهیمی که در ظرف اجتماعی مرتبط با افعال انسانها وجود دارد، بر همین اساس است و همه آنها را خود انسانها به خاطر مصالح اجتماعی خویش، وضع نموده‌اند. بقاء انسان و مصالح حقیقی مادی و معنوی اش اقتضاء می‌کند که برای معانی اعتباری مزبور، ترتیب اثر قائل شود. البته گاهی این اعتباریات به حسب جوامع مختلف، متفاوت می‌شود همانند تفاوت میان اعتباریات مناطق قطبی و استوایی، یا ممکن است میان اعتباریات شرقی و غربی، یا اعتباریات شهری و روستایی و گاهی حتی ممکن است میان اعتباریات طبقات مختلف یک جامعه؛ نظیر عوام و خواص، فقیر و غنی، رئیس و مرئوس، خردسالان و سالخورده‌گان، مردان و زنان نیز اختلاف باشد و گاهی نیز اعتباریات دیگری هستند که اختلاف جوامع و طبقات، آنها را مختلف نمی‌کنند؛ نظیر وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۶-۵۴).

یکی دیگر از آثار علامه که در آن به شکل مبسوطی به بحث «اعتباریات» و از جمله «عدالت» پرداخته شده، کتاب ارزشمند «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است. ایشان در مقاله ششم این اثر، ضمن تعریف اعتباریات به «اینکه در پندار خود حد چیزی را به چیز دیگر دهیم» (طباطبایی، مندرج در مجموعه آثار مطهری، ۱۳۷۷(الف)، ج ۶، ص ۳۹۲)، آن را وهمی^۱ دانسته، اما معتقد است که هر یک از معانی وهمی، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی، اخذ و اقتباس شده‌اند و

ما فرض و اعتبار مطلق (گسسته از حقیقت) نداریم.

این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی‌اند؛ یعنی از واقع و نفس‌الامری حکایت نمی‌کنند، اما آثار واقعی و خارجی دارند و همین فرق فارق میان «اعتباریات» و «دروغ» است. «غلط حقیقی» یا «دروغ حقیقی» آن است که هیچ اثر خارجی بر آن مترتب نشود (همان، ص ۳۹۵-۳۹۳).

به اعتقاد علامه، انسان یا هر جانور زنده‌ای، میان قوای فعاله خود و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود، یک سلسله ادراکات و مفاهیمی را اعتبار کرده و واسطه می‌کند، توضیح اینکه هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان و از جمله انسانها، افعالی را انجام می‌دهند و برای این منظور، دست طبیعت و تکوین، آنها را مجهز به قوا و ابزار و وسایل مخصوص به آن کرده است. از این رو، مثلاً جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیردادن در سر نمی‌پروراند؛ کما اینکه خلاف اقتضای طبیعت و قوا و ابزارهایی که دارند نیز تصور نمی‌کنند. بنابراین، انسان، مجهزبودن خویش به جهاز طبیعی تغذی را حجتی برای جواز «خوردن» می‌داند. لذا اگر این موجودات، همانند انسان، موجوداتی باشند که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهند، باید به مقتضای قوای فعاله خود، صور ادراکی افعال خود را نیز داشته باشند و چون افعال وی به ماده، تعلق دارد باید تصویر و صورت علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد داشته باشد و روابط خود را با آنها نیز بداند. بنابراین، ما ابتدا متعلق مادی فعل را تمییز داده و آنگاه فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم. به هر حال، قوای فعاله ما احساساتی درونی را در ما به وجود می‌آورند. حال ما گاهی انجام‌دادن افعال قوای خود را دوست داشته و خواهان آن هستیم و گاهی نیستیم؛ مثلاً انسان اشتهای خوردن را به صورت یک «احساس» در مغز خود می‌یابد و آنگاه نام «اراده» مراد و مرید» به وی داده و خوردنی را از غیر خوردنی تمییز داده، گاهی می‌فهمد ماده‌ای که در دست دارد خوردنی است و گاهی هم غیر خوردنی می‌یابد. اگر آن را خوردنی بیابد، مفهوم «حُسن» و خوبی را برای آن اعتبار می‌کند و متعاقب آن «باید» را اعتبار کرده و می‌گوید: «من این خوردنی را باید بخورم» و اگر آن را قابل خوردن نیابد، مفهوم «قبح»

و بدی را اعتبار کرده و سپس مفهوم «نباید» را اعتبار می‌کند. پس مفهوم «باید و نباید» نسبتی است که میان قوهٔ فعاله و اثر آن وجود دارد. این نسبت؛ اگر چه حقیقی و واقعی است، اما انسان این نسبت را میان قوهٔ فعاله و حرکتی که کار اوست در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه میان قوهٔ فعاله و صورت علمی، یک احساس را در نظر می‌گیرد؛ به عنوان مثال، وقتی انسان «خوردن» را می‌خواهد، باید نسبت مزبور (باید) را میان خود و کارهای مربوط به تغذیه؛ مانند حرکات عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و غیره را در نظر بگیرد، اما چنین نمی‌کند؛ بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد؛ یعنی در مورد «خوردن»، فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که انسان این خواستهٔ خود (سیری) را «باید» به وجود آورد. در این فکر، «نسبت» (باید) از میان قوهٔ فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتبار است و در نتیجه، «سیری» صفت «وجوب» پیدا کرده است و در واقع، صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوهٔ فعاله می‌باشد. در نتیجه، اگر چه متعلق «باید» را «سیری» قرار داده، ولی چون می‌بیند سیری، بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بدون جویدن و بدون به‌دهان‌گذاشتن و به‌دهان‌گذاشتن بدون برداشتن و برداشتن بدون نزدیک‌شدن و دست‌درازکردن و گرفتن غذا ممکن نیست، به همهٔ این حرکات، صفت وجوب و لزوم می‌دهد (همان، ص ۴۳۲-۴۱۴).

بنابراین، انسان در هر فعل ارادی، دو اعتبار انجام می‌دهد: نخست اعتبار حسن و قبح افعال است که ما ابتدا وقتی کاری را دوست داشتیم خوب‌بودن و حسن آن را اعتبار می‌کنیم و نیز وقتی فعل و کار دیگری را دوست نداشته باشیم، بدبودن و قبح آن را اعتبار می‌کنیم و آنگاه در مرتبهٔ دوم، اعتبار «باید و نباید» می‌کنیم و مثلاً وقتی عدالت را حسن دانستیم، می‌گوییم «باید» عدالت ورزید و وقتی ظلم را بد و قبیح دانستیم، می‌گوییم ظلم را «نباید» انجام داد.

اعتقاد مرحوم علامه آن است که یک دسته از اعتباریات، ادراکاتی هستند که بدون وجود و فرض «اجتماع» اصلاً امکان وجود ندارند؛ مانند مفاهیم مربوط به اجتماع خانوادگی و تربیت افراد و نظایر آن؛ اما دسته دیگر، ادراکات اعتباری هستند که ما بدون فرض و وجود «اجتماع» می‌توانیم آنها را داشته باشیم. از این رو، اعتباریات در ابتدایی‌ترین تقسیم خود، به دو قسم منقسم می‌شوند: الف) اعتباریات پیش از اجتماع و ب) اعتباریات بعد از اجتماع.

از ویژگی‌های اعتباریات نوع اول، قائم به شخص بودن آن است؛ مانند فعل تغذی که وجوب تغذی برای سیرشدن، «اعتبار» شده است، اما در اعتباریات نوع دوم، افعال اعتباری، قائم به «اجتماع» می‌باشند؛ مانند ازدواج و تکلم (همان، ص ۴۳۰).

آنگاه ایشان در بازشماری «اعتباریات قبل از اجتماع»، به مسائلی نظیر «وجوب»، «حسن و قبح»، «انتخاب اخف و اسهل»، «اصل متابعت علم» و «اصل استخدام و اجتماع» اشاره می‌کنند. البته باید توجه داشت که زندگی اجتماعی - که یک وجود واقعی است - غیر از اعتباری بودن «جامعه» است. حال پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در اینجا تقدم با اصل استخدام است یا اصل اجتماع؟ به تعبیر دیگر، «آیا روش استخدام، مستقیماً و بلاواسطه، مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه، نخست در مغز انسان جاگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع - گرد هم آمدن و زندگی دسته‌جمعی - پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دسته‌جمعی افتاده و افراد نوع به همدیگر گراییده و زندگانی تعاونی را پی‌جویی نموده و همه از همه برخوردار می‌شوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل به یک توده هرج و مرج و سودبری و رنج‌کشی و بالأخره بردگی و استثمار می‌شود؟» (همان، ص ۴۳۴).

علامه طباطبایی در پاسخ، ضمن برشمردن نیازهایی که دست طبیعت و تکوین به طور متقابل برای انسانها قرار داده، معتقد است که کنار هم قرار گرفتن انسانها و تشکیل اجتماع در واقع، برای این است که انسان می‌خواهد حاجت خویش را برطرف سازد. مرد و زن و نوزاد و مادر برای ارضای قوای فعاله و پاسخ به خواهش‌های غریزی خود

در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. مرد برای نیاز غریزی خویش و ارضاء غریزه جنسی، زن را می‌خواهد و زن نیز متقابلاً برای پاسخ به این غریزه در کنار مرد قرار می‌گیرد. نوزاد از پستان مادر، رفع گرسنگی می‌خواهد و مادر نیز از نوزاد، خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود می‌یابد را می‌خواهد.

بنابراین، از نظر علامه، «اصل استخدام»، مقدم بر «اصل اجتماع» و از اعتباریات پیش از اجتماع است. ایشان می‌نویسند: «پس در حقیقت، این‌گونه اجتماع، فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق، دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید» (همان، ص ۴۳۵). پس همچنانکه انسان با همه پدیده‌های جهان به جهت استخدام و برای رسیدن به «سود» خود ارتباط برقرار می‌کند، با هم‌نوعان خود نیز به همین هدف مرتبط می‌شود.

به اعتقاد علامه، لازمه ضروری اصل استخدام، پیدایش اجتماع است. همه پدیده‌های جهان و از جمله حیوان و به‌ویژه انسانها دارای «حبّ ذات» بوده، خودشان را دوست دارند و لذا «هم‌نوعان خود» را نیز دوست دارند و آنها را همانند خودشان می‌بینند و از این راه، احساس انس در درون آنها پدید آمده و این سبب نزدیک‌شدن و گرایش به هم‌نوعان می‌شود و در نتیجه، موجب فعلیت‌بخشیدن به «اجتماع» می‌گردد. البته همین «تقارب و اجتماع» نیز یک نوع استخدام و استفاده است که به نفع احساس غریزی انجام می‌گیرد و چون هر فرد انسانی از این احساس غریزی برخوردار است و استفاده از هم‌نوعان خود را می‌خواهد حاصل آن «اجتماع» خواهد بود.

برخی از نویسندگان در آثار و نوشته‌های خود به نقد دیدگاه علامه پرداخته‌اند.^۲ در ادامه به برخی دیدگاه‌های منتقدین، اشاره و در پایان به ارزیابی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

۲. دیدگاه شهید مطهری

استاد مطهری بر «نظریه عدالت» علامه، دو نقد دارد؛ یکی در مسأله «اصل استخدام» و طبیعت بشر و دیگری هم درباره ارزش عدالت، اما در مورد مسأله اول، استاد مطهری به مسأله استخدام از دیدگاه علامه، اشاره می‌کند و آن را صورت محترمانه‌ای از تنازع

بقاء می‌داند. به نظر شهید مطهری، علامه در استخدام، اصل در انسان را تنازع و تعاون را فرع بر تنازع می‌داند. انسانها به حسب گزینه برای بقاء، تنازع می‌کنند، اما گاهی برای مقابله با دشمن مشترک با یکدیگر تعاون نیز می‌کنند. این تعاون بر اساس حس انسانی نیست؛ بلکه برای دفع شر دشمن و خطر مشترک است. از این رو، وقتی دشمن مشترک از بین رفت، میان متفقین نیز اختلاف و تنازع، رخ می‌دهد و همین‌طور ادامه می‌یابد تا جایی که اگر در نهایت امر دو نفر باقی بمانند، بین آنها هم جنگ واقع می‌شود. بنابراین، تمام دستورات اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی، از تنازع ناشی می‌شود و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است. به نظر استاد مطهری این حرف، همان سخن پیروان نظریه تکامل است و مستنبط از فرمایشات علامه نیز همین است (مطهری، ۱۳۷۷ (ب)، ج ۱۳، ص ۷۲۷-۷۲۶). از اشکالاتی که استاد بر علامه، وارد می‌داند این است که تعمیم مذکور صحیح نیست؛ یعنی اینکه قائل به اصل استخدام در مطلق جانداران باشیم - طبق دیدگاه علامه - را قابل قبول نمی‌داند (همان، ص ۷۲۸-۷۲۷). حتی در انسانها نیز این اصل، عمومیت ندارد؛ یعنی چنین نیست که انسان در همه افعال اختیاری خود این‌گونه باشد، بلکه این اصل در پاره‌ای از افعال اختیاری انسان؛ یعنی کارهایی که با فکر و اندیشه انجام می‌شود، صادق است و در برخی از کارهایی که جنبه طبیعی و غریزی دارد، صادق نیست؛ مانند شیرخوردن کودک. شهید مطهری از اینکه علامه، طبیعت بشر را طبیعتی «سودجویانه» معرفی می‌کند متعجب است و می‌نویسد:

انسان، دارای دو «مَن» است: من سِفلی و من عُلوی. بدین معنا که هر فرد، یک موجود دو درجه‌ای است؛ در یک درجه حیوان است؛ مانند همه حیوانات دیگر و در یک درجه دیگر، دارای یک واقعیت عُلوی است و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را نزدند با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق، جور درمی‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان است، نه فقط طبیعت مادی. انسان، دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در

خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل تر وجود انسان است، واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می شود طبیعت انسان به سوی کمال می شتابد، مقصود [تنها] طبیعت حیوانی [نیست، بلکه] واقعیت انسان است. انسان این «من» علوی را در خودش احساس می کند و بلکه این «من» را اصیل تر هم احساس می کند (همان، ص ۷۳۸-۷۳۷).

استاد با این بیان، نتیجه می گیرد که نمی توان اصل استخدام را در مورد طبیعت بشر به نحو عام پذیرفت. همچنین استاد با تفکیک میان «من سفلی» و «من علوی»، در توجیه اصول اخلاقی چنین می نویسد:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد؛ کمالاتی واقعی، نه قراردادی؛ چون انسان، تنها بدن نیست؛ نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد، می شود کار علوی و کار ارزشمند و کاری که با جنبه علوی روح ما سر و کاری ندارد می شود یک کار عادی و مبتذل. ... آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می شود اخلاق و ارزش و اینکه انسان برای اخلاق یک علوی احساس می کند ناشی از همین جاست و اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست؛ بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی گردد و همه نقص ها هم به عدم. طبق این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با من علوی انسان است (همان، ص ۷۳۹-۷۳۸).

شهید مطهری؛ هر چند در اینجا از «عدالت» نام نمی برد، اما با توجه به توضیحاتی که داده است عدالت نیز همانند کمالات مذکور از معانی مسانخ با من علوی است و لذا باید از کمالات واقعی باشد، نه اعتباری.

بخش دوم نقد استاد مطهری به مسأله «ارزش عدالت» از دیدگاه علامه برمی‌گردد. از نظر استاد مطهری، ارزش عدالت، نه به سودجویی‌های حیوانی؛ بلکه به فضیلت‌های انسانی مربوط می‌باشد. بنابراین، اگر استخدام به طبیعت اولی بشر برمی‌گردد، عدالت نیز در طبیعت اولی او ریشه دارد، با این تفاوت که استخدام از طبیعتِ سفلی و عدالت از طبیعتِ علوی، ریشه می‌گیرد. از این رو، نمی‌توان عدالت را تابعی از استخدام شمرد و ارزش آن را تا حد «اضطرار به قبول سود دیگران» فرو کاست.

شهید مطهری، ضمن نقل نظریات «نیچه»، «ماکیاول»، «برتراند راسل» و نظریهٔ مارکسیسم دربارهٔ عدالت، در توضیح نظر اسلام این‌گونه می‌نویسد:

همهٔ اینها (نظریات نقل شده) نوعی بدبینی به طبیعت و فطرت بشر است. اگر می‌بینی بشریت امروز از عدالت، گریزان است هنوز به مرحلهٔ کمال نرسیده است. در نهاد بشر، عدالت هست. اگر بشر خوب تربیت شود، اگر زیر دستِ مربی کامل قرار گیرد، می‌رسد به جایی که خودش واقعاً عدالتخواه بشود، واقعاً عدالت جمع را بر منفعت فرد خودش، ترجیح بدهد و همین‌طور که زیبایی را دوست می‌دارد عدالت را دوست داشته باشد؛ بلکه عدالت، خودش از مقولهٔ زیبایی است؛ ولی زیبایی معقول، نه زیبایی محسوس (مطهری، ۱۳۷۸ (د)، ج ۱۸، ص ۱۵۹-۱۵۸).

آنگاه استاد مطهری از زندگی حضرت علی 7 و پرورش‌یافتگان مکتب آن حضرت یاد می‌کند که عدالت را بر خلاف منافع فردی خودشان، به مثابهٔ ایده، هدف و آرزویی می‌دانستند و عدالت را در حد یک محبوب، دوست می‌داشتند؛ به‌گونه‌ای که خودشان را فدای راه عدالت کرده‌اند.

۳. دیدگاه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی نیز بدون آنکه به نام علامه اشاره کند، به نقل و نقد کلمات ایشان پرداخته است. استاد، حاصل کلام علامه در باب نظریهٔ استخدام را این‌گونه بیان می‌دارد که انسان به حکم غریزه به دنبال استخدام همه‌چیز و از جمله انسان است و

می‌خواهد در همه چیز تصرف کند و به نفع خود از آنها بهره‌بردار. به نظر استاد، علامه قائل به وجود گزینه‌ی استخدام در انسان است و عقل هم به لزوم انجام کارهایی که مقتضای گزینه است، حکم می‌کند. البته حکم عقل تا جایی است که تأمین این نیاز و خواسته با نیازها و خواسته‌های دیگر انسان و گرایش دیگر وی، سازگار باشد و مثلاً استخدام افراد دیگر، خطر جانی و یا ضررهای بزرگ دیگری در پی نداشته باشد. همین مسأله که مقتضای عقل انسان نیز هست، موجب پیدایش اختلاف در میان افراد بشر می‌شود؛ چون همه افراد بشر از این عقل بهره‌مند هستند و هر یک از آنها به حکم عقل که پشتوانه و مؤید گزینه نیز می‌باشد، به دنبال منافع شخصی خویش خواهند بود، اما روشن است که تقاضاها، نامحدود و امکانات قابل استخدام، محدود است و در نتیجه، تزاخم به وجود آمده و زمینه اختلاف و درگیری پیدا می‌شود. بر این اساس، انسانها تنها در صورتی دست از اختلاف و نزاع برمی‌دارند که زیان آن بیش از نفع آن باشد و به این نتیجه برسند که اختلاف و کشمکش، مصالح بزرگتری را از آنان از بین می‌برد. در اینجا است که از روی ناچاری و ضرورت، با هم توافق خواهند کرد. طبق این نظر، اصل در اختلاف است و پذیرش حدود، قوانین، ضوابط و ارزشهای اجتماعی و تن‌دادن به زندگی جمعی مسالمت‌آمیز، یک امر قهری و اضطراری است و اگر اضطرار و ناچاری نباشد، عقل، خود به خود اقتضای پذیرش قانون و مقررات و زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز را ندارد.

آنگاه استاد چند نکته را در نقد این نظریه بیان می‌دارند:

الف) اولین نکته این است که به چه دلیل می‌توان برای انسان، گزینه‌ای مستقل از گرایش دیگر، به نام گزینه استخدام اثبات کرد؟ آنچه ثابت است این است که انسان برای برآوردن نیازهای خود، اشیاء و حتی انسانهای دیگر را به کار می‌گیرد و مورد بهره‌کشی قرار می‌دهد، اما از این مطلب به دست نمی‌آید که در وجود انسان در کنار گرایش دیگر، گزینه مستقلی به نام گزینه استخدام وجود دارد. آنچه در انسان، اصالت دارد گزینه گرایش به راحتی و آسایش است. انسانها در اصل، میل به برطرف کردن نیازها دارند و اگر مثلاً نیازهایشان تنها به وسیله گیاهان برطرف می‌شد دست به کشتن حیوانات

نمی‌زدند و اگر انسانها دست به کشتن حیوانات می‌زنند و از گوشت آنها استفاده می‌کنند بدین خاطر است که میل طبیعی به خوردن گوشت حیوانات دارند و این میل به وسیله خوردن گیاهان، ارضاء نمی‌شود و اگر از حیوانات برای بارکشی استفاده می‌کنند بدین جهت است که برای حمل اشیاء سنگین مورد نیاز و جابجایی آنها به کمک آنها نیاز دارند و بدون بارکشی از حیوانات این امر ممکن نبوده و یا با زحمت همراه می‌باشد. بنابراین، مقتضای غریزه انسان، این نیست که بر پشت حیوان بار بگذارد؛ بلکه تجربه به او آموخته که می‌تواند چنین استفاده‌ای را از حیوان ببرد و آنگاه عقل به او فرمان می‌دهد که از حیوان به عنوان وسیله‌ای برای حمل و نقل استفاده کند. از این رو، نمی‌توان گفت غریزه مستقلى در انسان به نام غریزه استخدام، در کنار غرایز دیگر وجود دارد.

ب) اینکه عقل هر انسانی او را به تأمین مصالح خویش وامی‌دارد، یک حکم عقلی در محدوده تأمین منافع فردی است و عقل در این موارد، خواسته‌های غریزی را در جلب منفعت و سود شخصی، اجابت نموده است، اما این چنین نیست که حکم عقل، محدود به خواسته‌های غریزی انسان باشد؛ بلکه از آنجا که عقل یک نیروی مدرک است می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر برود و درباره خواسته‌های اجتماعی نیز بیندیشد. پس هر کسی که در جامعه زندگی می‌کند می‌تواند چنان رشد ادراکی پیدا کند که از اندیشه درباره «خود» فراتر رود و درباره مصالح کل «جامعه» بیندیشد و در پی تأمین آن باشد. هر کس که عضوی از اعضاء یک جامعه است؛ هر چند منافع و کمالی دارد و به دنبال به چنگ آوردن آن است، اما در عین حال می‌تواند همه جامعه را در نظر بگیرد و اندیشه کند که انسانهای دیگری که در جامعه زندگی می‌کنند نیز کمالاتی دارند و خدای متعال آنها را برای هدفی آفریده است. انسانهایی که با هم زندگی می‌کنند، مخلوقات خدای متعال هستند و هدف از آفرینش آنها در تأمین منافع یک یا چند فرد از افراد جامعه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هدف خدای متعال از خلقت انسانها، رسیدن همه آنها به کمال است و لذا این هدف خدای متعال باید تحقق یابد و همه افراد جامعه باید به کمال برسند. البته من هم به عنوان یکی از افراد جامعه، کمالاتی دارم و باید به آن

نائل شوم، اما این صحیح نیست که دیگران فدای من شوند. این با هدف کلی خلقت، ناسازگار است و خدا، انسانهای دیگر را برای من نیافریده است. بنابراین، درست نیست که من دیگران را به نفع خود استخدام کنم (مصباح یزدی، بی تا، ص ۱۲۶-۱۲۴).

البته استاد در فراز دیگری از بیانات خویش، بهره‌گیری انسانها از یکدیگر به منظور رفع نیازها و حوائج را تأیید می‌کند، اما آن را غیر از گزینه استخدام می‌داند. به نظر استاد، خدای متعال چنین خواسته که انسانها برای یکدیگر مفید باشند و در زندگی اجتماعی با یکدیگر تعاون و همکاری داشته باشند. از این رو، هر کس حق دارد از دیگران به نفع خویش و در راستای کمال خویش استفاده کند و دیگران نیز متقابلاً این حق را دارند که از او بهره ببرند؛ در حالی که در گزینه استخدام، جز نفع شخصی، چیز دیگری متصور نیست و انسان نمی‌تواند دیگران را هم درک کند (همان، ص ۱۲۶).

همچنان که اشاره شد استاد، بهره‌مندی موجودات و انسانها از یکدیگر را می‌پذیرند و تأکید دارند که عقل انسان، تنها به بهره‌بردن از دیگران برای منافع شخصی خویش، حکم نمی‌کند؛ بلکه عقل، حکم دیگری هم دارد و آن به رسمیت‌شناختن حقوق دیگران و اجازه‌دادن به آنها برای استیفای حق خویش است؛ یعنی عقل، علاوه بر تلاش برای تحقق حق خویشتن، منافع و سود اجتماع را هم در نظر دارد و منافع جامعه را نیز برای رسیدن افراد جامعه به غایتی که برای آن خلق شده‌اند، به رسمیت می‌شناسد و لذا حکم به «حسن و بایستی عدالت» می‌کند. روشن است از این بخش از فرمایشات استاد، می‌توان تأییدی بر بیانات مرحوم علامه، اقامه نمود؛ چرا که علامه نیز منافع جامعه را نفی نکرده است و بر حکم عقل بر لزوم دستیابی دیگران به سود و منافع خویش تأکید نموده و آن را منشأ پیدایش عدالت در اجتماع برمی‌شمرد. چیزی که هست این است که علامه، همانند استاد بر غایت این حکم عقل برای دستیابی افراد جامعه به منافع خویش که همان رسیدن به کمالات آنهاست، تصریح نکرده است.

۴. دیدگاه استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی نیز نسبت به نظریه علامه و ارزیابی‌هایی که درباره آن شده،

واکنش نشان داده‌اند. ایشان طی ضمیمه کتاب «شریعت در آینه معرفت» با عنوان «نظریه علامه طباطبایی در باب توحش طبعی و تمدن فطری انسان»، بهره‌برداری، استخدام و استثمار موجودات دیگر و از جمله انسانها را کوشش اولیه آدمی برمی‌شمرد؛ اما از آنجا که در هم‌نوع خود نیز همین گرایش را درمی‌یابد، ناگزیر به خدمت متقابل تن می‌دهد. این خدمات متقابل در نهایت به صورت قانون اجتماعی، سامان می‌یابد. بنابراین، انسان مدنی بالطبع نیست؛ بلکه مستخدم بالطبع است و آنچه خوی سرکش استخدام را مهار کرده و آن را تحت ضابطه و قانون درمی‌آورد، عقل است. از این‌رو، عقل انسان منشأ پیدایش آداب، رسوم، سنن، قوانین و حقوق اجتماعی است. در کشاکش میان امیال استخدامی انسانها، عقل درمی‌یابد که با استخدام یک‌جانبه راه به جایی نبرده، زندگی را غیر ممکن می‌سازد. به همین دلیل، ضرورت خدمت متقابل و تبعیت از قانون و نظم را درک کرده و آدمی را به رعایت آن فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۰).

انسان تا وقتی که در بند طبع و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام و استثمار و استعمار دیگران نمی‌اندیشد. اینجاست که متصف به صفاتی چون هُلوع، ظُلوم، جَهول و غیره می‌شود. طبع فزون‌طلب در صورت حاکمیت، تمامی قوای علمی و عملی را در صورت همراهی استخدام می‌کند و در صورت مقابله و مقاومت به اسارت می‌کشاند. بدین ترتیب، تنها خیال و وهم در خدمت هواها و خواسته‌های طبع بشر در نمی‌آید، بلکه عقل و فطرت نیز به اسارت او کشیده می‌شود. چنین انسانی طبعاً انسانها را به استثمار و بهره‌برداری می‌کشاند، پس این انسان، مدنی بالطبع نیست؛ بلکه وحشی بالطبع است! آنچه آدمی را از این مرحله می‌رهاند عقل است که آدمی را از مرحله طبع که مرحله توحش و تبعیت از شهوت و غریزه است به مرحله فطرت که مرحله مدنیت و پیروی از نظم و قاعده است سوق می‌دهد. عقل در این مرحله، ضرورت وحی را نیز درک می‌کند و از آن در حیات فردی و اجتماعی، بهره می‌گیرد. حاصل آنکه آدمیان در این عرصه سه‌دسته‌اند:

دسته اول کسانی‌اند که وحشی‌البطبع هستند و به هیچ قانونی تن نداده و تنها به

استعمار و استثمار دیگران مشغول هستند.

دسته دوم کسانی اند که توحش بالطبع خود را تعدیل کرده‌اند و در محدوده حیات حیوانی، نوعی استخدام متقابل را پذیرفته‌اند. حیات این دسته از افراد نیز حیاتی حیوانی است؛ هر چند به قواعد زندگی اجتماعی تن داده باشند. اینان به ابدیت نمی‌اندیشند و برای ابدیت، تلاشی نیز ندارند.

اما دسته سوم کسانی اند که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. این عده می‌کوشند تا با رعایت قوانین الهی و مفاد وحی به سعادت، دست یابند. البته خود اینها نیز مراتبی دارند؛ یک گروه از ایشان اهل استخدام متقابل هستند. اینان به دنبال عدل و احسان متقابل هستند و علی‌رغم شباهت ایشان به دسته دوم، در انگیزه و هدف و نوع کار با آنها تفاوت دارند. گروه دیگر، کاملاً در مقابل دسته اول قرار دارند؛ یعنی به هیچ وجه برای استخدام دیگران و یا به قصد معامله و عدالت، وارد جامعه نمی‌شوند؛ بلکه غرض آنها از زندگی اجتماعی ایثار، احسان و از خودگذشتگی نسبت به بندگان خدا می‌باشد. خدای متعال، وعده پاداشها را به اینها می‌دهد.

به هر حال، آدمی با عبور از مرحله حیوانیت، به مرحله تعقل می‌رسد و اعمال خود را نیز بر اساس آن تنظیم می‌کند و در این صورت، همه شؤون حیات وی، نظام عقلانی؛ بلکه الهی پیدا می‌کند و تمام افعال او در حد تسبیح و تقدیس قرار می‌گیرد. این تحول، همان تبدل از توحش طبعی به تمدن فطری است. بنابراین، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آدمی، مبنای نظریه علامه طباطبایی درباره وحشی بالطبع و مدنی بالفطرة بودن انسان را تشکیل می‌دهد. بر اساس این مبنا که در حکمت متعالیه ریشه دارد، انسان علی‌رغم تعدد مراتب و قوای جسمانی و روحانی خود، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهد که از خاک سر برکشیده و تا حظیره قدس الهی، بال و پر می‌گشاید.^۳

ارزیابی دیدگاهها

به نظر می‌رسد که علامه و استاد مطهری از دو زاویه به بحث نگریسته و درباره آن سخن می‌گویند و آنچه که مرحوم علامه از آن یاد کرده و از آن به «اصل استخدام»،

تعبیر کرده است را استاد شهید، انکار و نفی نمی‌کند و از آن طرف، علامه نیز بُعد الهی و فطری و خداجوی انسان که استاد مطهری بر آن تأکید و پافشاری زیادی دارد را رد نمی‌کند و آن را قبول دارد؛ کما اینکه شواهد فراوانی بر این «وجه جمع» تأکید دارند. در حقیقت، مرحوم علامه در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در صدد است تا طبیعت انسان را تبیین و تشریح کند و بیان دارد که انسان به مقتضای طبیعت اولیه و حیوانی خویش این چنین است که می‌خواهد همه‌چیز و همه‌کس را به استخدام خویش درآورد. مراد علامه این نیست که انسان، فاقد بُعد الهی و فطری است که در آن اصول اخلاقی‌ای نظیر ایثار و از خودگذشتگی و احسان و غیره باشد، بلکه می‌خواهد بگوید که انسان به مقتضای طبع اولیه به دنبال رفع نیازهای خویش است. از این رو، برای برآوردن حوائج خویش دست به استخدام می‌زند. علامه به هیچ‌وجه «من علوی» را انکار نکرده تا موجب تعجب باشد و از این نظر، علامه نیز تأکید می‌کند که انسانها باید به ندای «من علوی» پاسخ دهند که از نظر ارزشی در اولویت هم می‌باشد. به تعبیر دیگر، اختلاف نظر استاد و علامه، میان «آنچه هست» با «آنچه باید باشد» می‌باشد. استاد مطهری، توصیف «آنچه باید باشد» می‌کند، ولی علامه از «آنچه هست» صحبت می‌کند. در این زمینه به چند نکته باید توجه داشت:

۱. مرحوم علامه، درباره «طبیعت بشر» این اعتقاد را ندارند که انسان «صرفاً» دارای گرایش‌ها و رفتارهای «سودجویانه» است. علامه نیز به «من علوی» و «من سفلی» معتقد است و «واقعیت انسان» را شامل طبیعت و فطرت می‌داند، ولی «طبیعت انسان» فقط به جنبه طبیعی وجود انسان توجه دارد. به نظر علامه، هر چند فطرت، اصیل‌تر است، اما این یک واقعیت است که «طبیعت»، بالفعل‌تر و فعال‌تر است و «فطرت»، خفته است و باید بیدارش کرد؛ کما اینکه انبیاء آمده‌اند تا فطرتها را بیدار کنند.

۲. بنابراین، از جنبه طبیعی وجود انسان، «اصل استخدام»، جاری و ساری است. این نکته‌ای است که مرحوم علامه در صدد بیان آن است و اتفاقاً استاد مطهری در این جهت، اختلافی با علامه ندارد. استاد مطهری نیز در چند اثر خود با تفکیک وجود مادی و معنوی و من سفلی و من علوی انسان، «اصل استخدام» را در «طبیعت مادی و

سفلی انسان» می‌پذیرد (فارابی، ۱۳۸۳، ش ۳۱، ص ۱۲۵)، اما تأکید دارد که انسان دارای یک «من علوی» نیز هست که ویژگی‌های خاص خود را دارد (همان).

اتفاقاً مرحوم علامه به این نکته توجه داشته است و لذا بعد از بیان اصل استخدام، به مخاطب توجه می‌دهد که نباید از کلمه «استخدام»، سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود و به اتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال کرد. وی تصریح می‌کند که مراد ما اینها نیست؛ بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه، فطرت انسانی، حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه متراقبه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پایین نمی‌کند؛ بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرایح و استعدادات، تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (مطهری، ۱۳۷۷، ش ۶، ص ۴۳۷-۴۳۶).

مرحوم علامه در ادامه نیز آزادیهای انسان غربی را به باد انتقاد می‌گیرد و آزادی را تنها در چارچوب و حدود هدایت طبیعت (حقوق طبیعی و فطری) مشروع می‌داند و از این رو، بی‌بندوباریهای رایج در مغرب‌زمین را مردود می‌شمارد (همان، ص ۴۳۷).

مرحوم علامه، بر «من سفلی» و مقتضیات آن که چه بسا به استثمار و بردگی و پستی، منجر می‌شود و سبب فراموشی فضیلت‌های انسانی؛ نظیر انصاف و رحم و صفا و صداقت و غیره و خروج از انسانیت می‌شود، صحنه نمی‌گذارند و آزادیهای حیوانی که از راه بازگذاشتن دست «من سفلی» به دست می‌آید را نفی می‌کنند. ایشان در بیاناتی که درباره طبیعت انسانها و اصل استخدام داشتند و موجب انتقاد برخی به ایشان شده، تنها در صدد تحلیل و تبیین طبیعت انسان و مقتضیات من سفلی آدمی بوده و در صدد ارزش‌گذاری نبوده‌اند.

۳. علاوه بر دو مطلب فوق از استاد مطهری که ایشان در آن «من سفلی» و «اصل استخدام» را در انسانها پذیرفته بود، در مواضع متعددی از آثار دیگرشان نیز به طبیعت

بشر و «من سفلی» وی و «مسأله استخدام» اشاره دارد و آن را می‌پذیرد. ایشان در کتاب «جاذبه و دافعه علی 7» می‌نویسد:

انسان آنگاه که تحت تأثیر شهوات خویش است، از خود بیرون نرفته است؛ شخص یا شیء مورد علاقه را برای خودش می‌خواهد و به شدت می‌خواهد. اگر درباره معشوق و محبوب می‌اندیشد، بدین صورت است که چگونه از وصال او بهره‌مند شود و حداکثر تمتع را ببرد (مطهری، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱۶، ص ۲۵۱).

آیا این بیان استاد شهید مطهری، تفاوتی با بیانات مرحوم علامه دارد؟! آیا از تصریح کلمات استاد، «اصل استخدام» به دست نمی‌آید؟! بله، استاد این بُعد وجود انسان را - که البته واقعی است و طبیعت وجود انسان این گونه است -، اصیل نمی‌داند و معتقد است که این بخش از وجود انسان نمی‌تواند مکمل و مربی روح انسان باشد. ایده‌آل، آن است که انسان تحت تأثیر عواطف عالی انسانی خویش قرار بگیرد؛ عواطفی که صفا و صمیمیت و لطف و رقت و از خودگذشتگی به وجود آورد. اما باید توجه داشت که مرحوم علامه نیز به این مسأله اهتمام دارد و ایده‌آل و انسان دینی و الهی را که انبیاء، مأمور ساختن آن شدند، همان انسان الهی با عواطف عالی انسانی بیان می‌دارد.

همچنین استاد در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ انسان در قرآن» می‌نویسد: قرآن، انسان را هم مدح‌ها و ستایش‌ها کرده و هم مذمت‌ها و نکوهش‌ها نموده است. عالی‌ترین مدح‌ها و در عین حال، بزرگترین مذمت‌های قرآن، درباره انسان است. او را از یک طرف از آسمان و زمین و از فرشته، برتر و از طرف دیگر، از دیو و چهارپایان، پست‌تر شمرده است. از نظر قرآن، انسان موجودی است که هم توانایی دارد جهان را مستخرّ خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می‌تواند به «اسفل سافلین» سقوط کند.

استاد مطهری آنگاه به بیان ستایش‌های انسان در قرآن، تحت عنوان «ارزشهای انسان» پرداخته و پس از آن آیات مربوط به نکوهش‌ها و مذمت‌های انسان در قرآن را تحت عنوان «ضد ارزشها» چنین بیان می‌دارد: قرآن در مذمت‌های خود انسان را «بسیار ستمگر و بسیار نادان» (احزاب (۳۳): ۷۲)، «نسبت به پروردگارش، بسیار ناسپاس»

حج (۲۲): ۶۶)، «طغیانگر» (علق (۹۶): ۷-۶)، «عجول و شتابگر» (اسراء (۱۷): ۱۱)، «در سختی به یاد خدا و در راحتی غافل» (یونس (۱۰): ۱۲)، «تنگ نظر و ممسک» (اسراء (۱۷): ۱۰۰)، «مجادله‌گرترین مخلوق» (کهف (۱۸): ۵۴)، «حریص» (معارج (۷۰): ۱۹)، «جزع‌کننده در مصیبت‌ها و بخل‌کننده در نعمت‌ها» (معارج (۷۰): ۲۱-۲۰) می‌داند (مطهری، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۲).

۴. همانگونه که اشاره شد، استاد مطهری، «میل به استخدام» را در بشر نفی نمی‌کند؛ بلکه ایشان نیز همانند مرحوم علامه، معتقد است که در وجود انسان، دو گرایش به ظاهر متناقض وجود دارد؛ از یک طرف، چاره‌ای جز زندگی اجتماعی ندارد و به ناچار باید بدان تن دهد و از سوی دیگر، میلی سرکش و ضد اجتماعی در او هست که منهدم‌کننده زندگی اجتماعی است. برای حل این تناقض در خلقت بشر، آیا راهی وجود دارد؟

استاد مطهری، راه حل این تناقض را این‌گونه بیان می‌دارد که اجتماع بشری، منهای نبوت و دیانت چنین تناقضی در خلقت بشر دارد، ولی با لحاظ نبوت و دیانت، تناقض حل می‌شود. عقل و اراده و اختیار و آزادی عمل به بشر داده شده - و لازم بوده داده شود - ولی از طرف دیگر، در متن خلقت وظایف و مقررات برای بشر، وضع شده و به او تکلیف شده که آنها را انجام دهد و غریزه دینی به او داده شده است و قوه ایمان؛ تنها قوه ایمان، قادر است که غریزه استخدام بشر را رام کند (مطهری، ۱۳۷۸ (ج)، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۱۹).

همانگونه که ملاحظه می‌شود، استاد مطهری به دو نوع گرایش در انسان اشاره می‌کند؛ یکی عقل و اراده و آزادی عمل است که منجر به استخدام اشیاء و موجودات دیگر و حتی انسانهای دیگر می‌شود و به نظر ما، علامه نیز در صدد بیان همین مسأله است و دیگری بُعد فطری وجود انسان است که استاد شهید از آن با عنوان غریزه دینی و قوه ایمان، نام می‌برد و انسان به کمک آن قادر می‌گردد غریزه استخدام را رام کند. این مسأله نیز مورد انکار علامه نبوده و نیست، اما استاد مطهری، طبیعت و فطرت بشر را غیر قابل انفکاک از هم می‌داند و در صورت تفکیک میان این دو، معتقد است که هیچ چیز درباره بشر نمی‌توان گفت، لکن علامه میان این دو، قائل به تفکیک شده

است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که جا داشت علامه به نحو مشبعی به بُعد فطری و ایمانی انسان نیز می‌پرداخت و از این بُعد نیز حکم بشر را بیان می‌کرد که ظاهراً چنین نشده است.

۵. آنگاه که علامه از فراگیر بودن اصل استخدام بحث می‌کند، استاد شهید در تعلیقه خود می‌نویسد:

این نظر درباره طبیعت مادی و سفلی انسان صحیح است، ولی انسان دو طبیعتی است و درباره طبیعت علوی انسان به هیچ‌وجه صادق نیست، لهذا صحیح نیست که عبادت انسان که رابطه او با خداست، همیشه جنبه استخدامی داشته باشد، عبادت سپاسگزارانه و یا عاشقانه این‌طور نیست، حتی رابطه مادر و فرزند هم آن‌گونه نیست. مادر از فرزند لذت می‌برد، ولی فرزند برای او هدف است، نه وسیله. مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند ... خلاصه می‌تواند طالب خیر و فضیلت و ارزش باشد، از آن جهت که خیر و فضیلت و ارزش، پایه و ریشه کمال بودن آنها برای جوهر نفس است و انسان آن کمالها را برای خود می‌خواهد؛ یعنی به نوعی عاشقانه آنها را می‌خواهد (مطهری، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۲، ص ۲۷۳).

درباره این فراز از دیدگاه استاد نکاتی چند، قابل تأمل است:

الف) استاد، علاوه بر پذیرش اصل استخدام در طبیعت مادی و سفلی انسان، با ذکر قید «همیشه» می‌پذیرند که حتی در مسائل مربوط به «من علوی» نیز گاهی مسئله استخدام مطرح است.

ب) استاد به مسئله عبادت فردی که رابطه فرد با خدای متعال است، مثال می‌زند؛ در حالی که دیدگاه علامه، ناظر به اجتماعیات و رابطه انسان با انسانهای دیگر است.

ج) این بیان که مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد و این پرسش مطرح می‌شود که اگر واقعاً مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند، چرا هیچ‌وقت اتفاق نمی‌افتد که برای بچه همسایه این قدر جانفشانی کند؟! بی‌شک ایتار و از خودگذشتگی مادر برای طفل از آن روست که او را «کودک خود» می‌داند.

د) آری! ما هم می‌پذیریم که انسان در سیر کمال خویش به مرتبه‌ای می‌رسد که به محبت و علاقه و عشق به فرزند خویش نیز رنگ و بوی الهی می‌دهد و فی‌المثل از برخی از عرفا نقل می‌کنند که برای بوسیدن فرزند خویش، قصد قربت می‌کردند و طفل را از آن جهت که بندهٔ خدای متعال است، مورد نوازش قرار می‌دادند، اما در اینجا نیز می‌توان گفت که این‌گونه افراد چون خود را می‌خواهند، کمال خود را نیز می‌خواهند و بدیهی است که کمالات انسان، تشکیکی و ذومراتب است و به صورت طولی و دارای درجات مختلف است و کمال برتر انسان، همان قرب به حق تعالی و وصال اوست. در چنین شرایطی انسانهای عارف چون درجات بالاتر کمال خود را می‌خواهند، متعلقات خویش را در طول خدا می‌خواهند تا بیشتر به قرب الهی و سعادت نائل آیند و جالب اینجاست که در همین عبارت منقول از استاد مطهری، ایشان می‌پذیرند که حتی آنجا که صحبت از ایثار و احسان و غیره است، سرانجام برای «خود» انسان است، لکن برای «کمال خود» است.

ه) ممکن است در اوحی از افراد؛ نظیر حضرات معصومین، بتوان یافت که عبادت و یا غیر عبادت از افعال را به نحو «عاشقانه» و نه «خودخواهانه» انجام دهند و البته مطلوب نیز قطعاً همین است، اما اولاً: در همین موارد نیز به‌نظر می‌رسد که کمالات مطلوب آن حضرات: در این است که جز خدا کسی را - حتی خود را - نبینند. ثانیاً: پیداشدن فعالیت عاشقانه، بعد از بیداری فطرت الهی انسان است که البته در دنیا چنین انسانهایی بسیار اندک و انگشت‌شمار هستند، پس نمی‌تواند به صورت یک قاعده مطرح شود. عموم مردم، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، دست کم، «کمال خود» را می‌خواهند و برای رسیدن به کمال و سعادت «خود»، دست به فعالیت می‌زنند؛ اگر چه فعالیت «عاشقانه» ایده‌آل ماست و انبیاء الهی آمده‌اند تا عاشق، تربیت کنند.

۶. همچنین اغلب منتقدین علامه، فرض را بر این گرفته‌اند که گویا «اصل استخدام»، فقط مربوط به امور مادی و بُعد جسمانی است و چنین تصور کرده‌اند که علامه از بعد معنوی و روحانی غفلت کرده است؛ در حالی که چنین نیست و اصل استخدام می‌تواند امور روحانی و معنوی را نیز شامل شود و هر چند که علامه در

مسأله اصل استخدام، امور مادی را مطرح می‌کنند، اما این مسأله، تنها اختصاص به بعد مادی ندارد.

۷. از جمله متفکرین مسلمان که همین برداشت و تحلیل را نسبت به دیدگاه مرحوم علامه، ارائه می‌دهد - و به این مهم توجه داده که مراد علامه، طبیعت انسان بوده، نه فطرت او - استاد جوادی آملی می‌باشد. ایشان در کتاب «فلسفه حقوق بشر»^۴ نخست میان طبیعت و فطرت، فرق می‌گذارد. ایشان برای فطرت، دو معنا ذکر می‌کند؛ فطرت به معنای عام که شامل طبیعت نیز می‌شود و از این نظر، هر موجود طبیعی را مفطور خدای متعال می‌داند و ظاهر آیه اول سوره فاطر^۵ را نیز، جامع موجودات مجرد و مادی ذکر می‌کند و گاهی نیز فطرت به معنای خاص است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد. در انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، جریان طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷). استاد درباره دیدگاه علامه طباطبایی راجع به روحیه استخدام‌گری انسان، آن را به بُعد طبیعی انسان برمی‌گرداند و می‌نویسد:

مرحوم استاد علامه «طباطبایی» در باب قانونمندی بشر، سخنی دارند که با وضعیت کنونی جهان کاملاً سازگار است. ایشان فرموده‌اند که انسان، بالطبع استخدام‌گر است؛ یعنی تا جایی که در توانش باشد، در «تهاجم» به سر می‌برد، نه در «تعاون». تمدن، پدیده‌ای است که به انسان تحمیل شده است، وگرنه او دوست می‌دارد که در حال توحش به سر برد. هر کس تا اندازه‌ای متجاوز است و از آنجا که می‌بیند دیگران نیز در حال تجاوزند، می‌کوشد تا با وضع قوانین، این تجاوزها را دارای حدّ و مرز سازد و تعدیل کند (همان، ص ۱۳۵).

آنگاه استاد جوادی آملی با تفکیک میان طبیعت و فطرت بشر، این سخنان را ناظر به طبیعت انسان می‌داند و سخن علامه را این‌گونه تفسیر می‌کند:

البته این سخن، راجع به طبیعت انسان است و نه فطرت او. انسان فطرتاً قانونمند و متمدن است، اما طبعاً متوحش و متجاوز. این هر دو جنبه حیات

انسان، بارها در خلال آیات گرامی قرآن ترسیم شده‌اند:
«إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (ص (۳۸): ۷۲-۷۱)؛
من بشر را از گل آفریدم و آنگاه او را راست گردانیده، از روح خود در آن
دمیدم.

این دو جهت هم در نخستین انسان، نهاده شدند و هم در نسل انسان. با
تحلیل این دو جهت، می‌توان دریافت که انسان، دارای طبیعتی است که به
گِلْ وابسته است و نیز دارای فطرتی است که پشتوانه‌اش روح الهی است.
همهٔ فضیلت‌های انسان به «فطرت» و همهٔ کژیهای او به «طبیعت» وی باز
می‌گردند. میان این دو، همواره نبردی پایدار وجود دارد که «جهاد اکبر» نام
گرفته است. آنگاه که در این نبرد، فطرت پیروز گردد، همهٔ فرشتگان در پای
انسان به سجده می‌روند و آن دم که طبیعت چیره گردد، او موجودی خواهد
شد که از چهارپایان نیز فرومایه‌تر است. اینک با عنایت به جنبهٔ طبیعی
حیات انسان می‌توان این سخن مرحوم استاد علامه «طباطبایی» را فهمید که
انسان طبعاً متوحش و استخدام‌گر است، نه قانونمند و متمدن و اگر حکومت
قانون را می‌پذیرد، از آن‌روست که می‌خواهد این تجاوز همگانی به نظم و
نظام گراید (همان، ص ۱۳۶-۱۳۵).

به علاوه، دیدگاه استاد جوادی دربارهٔ اعتباری بودن «عدالت» این است که عدل، هر چند
مفهومی ارزشی است، اما صرفاً اعتباری نیست و ارزشی بودن مفهوم عدل بدین معنا نیست
که عدل در جهان هستی حقیقتاً وجود نداشته باشد؛ بلکه عدل نیز نظیر دیگر مفاهیم ارزشی
و اعتباری، ریشه در تکوین دارد (همان، ص ۱۹۹).

در نتیجه، به نظر می‌رسد که توقع استاد مطهری از علامه این بوده است که ایشان
می‌بایست در مسألهٔ «استخدام»، من علوی بشر را از من سیفلی، تفکیک می‌نمود تا
روشن شود که انسان، دارای دو ساحت مادی و معنوی است و آنچه که در انسان
اصالت دارد، «من علوی» و بعد معنوی وجود انسان است. البته باید اعتراف کرد که این
مسأله در توضیحات علامه در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، چندان برجسته

نیست و جا داشت که حضرت علامه، همچنان که توجه دادند که از کلمه «استخدام» نباید سوء استفاده کرد و مراد «استثمار» نیست، بهتر بود همین جا به من علوی انسان و اینکه اصل در انسان، همین من علوی است و ادیان و انبیاء الهی آمده‌اند تا انسان از طبیعت خویش گذر کرده، خصایص من علوی خویش که همان اصول اخلاقی عالی؛ نظیر درستی، صداقت، صفا، جود و احسان و غیره است را شکوفا کند، می‌پرداخت.

۸. استاد مصباح یزدی نیز در نقد خویش بر دیدگاه علامه، بیشتر به «بایست»‌ها نظر دارد، اما مرحوم علامه، همانگونه که گفته شد به «هست»‌ها اشاره دارد؛ یعنی علامه به تحلیل طبیعت انسانها می‌پردازد، اما بیان نمی‌دارد که این همان مطلوب ایده‌آل است که باید در پی آن بود. طبیعی است که اگر انسانها به تهذیب نفس خویش پردازند و بُعد معنوی و روحانی خویش را تقویت کنند - که البته انبیاء و ادیان الهی برای همین منظور آمده‌اند - دسترسی به ایده‌آل‌ها و «بایست»‌ها نیز سهل‌تر خواهد شد. استاد با توجه به حکم عقل آزاد شده از هواها می‌نویسد:

اگر عقل از هواها و خواسته‌های شخصی آزاد باشد، افق دیدش وسیع‌تر از زندگی و خواسته‌های فردی باشد و بتواند نظام عالم و آفرینش را در نظر بگیرد همین عقل، قادر است قضاوت کند که انسانها باید حدودی را بپذیرند و آن‌چنان با هم رفتار کنند که موجب تکامل یکدیگر باشد و همین عقل - علی‌رغم آنکه گفته‌اند که منشأ اختلاف است - می‌تواند منشأ وحدت و همبستگی اجتماعی شود. بنابراین، پذیرش قوانین و مقررات اجتماعی، پرهیز از اختلاف و تفرقه و قانون‌شکنی و لزوم رعایت وحدت و همبستگی نیز حکم عقل است و چنان نیست که عقل، همیشه منشأ اختلاف باشد و حکمی برای رفع اختلاف نداشته باشد. به‌هرحال، هنگامی که عقل، حکم به حسن عدالت می‌کند، از حدود زندگی فردی فراتر رفته، چشم‌انداز وسیع‌تری پیدا می‌کند و این اقتضای طبیعت عقل است، نه چیزی بیگانه از آن و عارض بر آن؛ بلکه می‌توان گفت که کار عقل، درک کلیات است. حال اگر ما آن را به زندگی شخصی خودمان محدود کرده و خادم خواسته‌های

شخصی خود دانستیم، این را نباید به حساب مقتضای طبیعت اولیه عقل گذاشت (مصباح یزدی، بی تا، ص ۱۲۷).

۹. نقطه ثقل دیدگاه استاد مصباح یزدی در نقد نظر مرحوم علامه، توجه و تأکید ایشان بر «مصالح جامعه» به جای «مصالح شخصی» است و تأکید می کنند که عقل یک نیروی مُدرک است و می تواند از خواسته های شخصی فراتر برود و درباره خواسته های اجتماعی نیز بیندیشد؛ یعنی انسان می تواند چنان رشد ادراکی پیدا کند که به جای سودطلبی شخصی، مصالح کل جامعه را در نظر بگیرد. آنگاه ایشان با استفاده از مسأله کمالات انسان و اینکه هدف خدای متعال از خلقت انسانها رسیدن آنها به کمال مطلوب خویش بوده است، نتیجه می گیرند که عقل من می تواند در کنار تلاش برای رسیدن به کمالات خویش، به فکر نیل جامعه به کمال مطلوب خویش بوده باشد. اما نکته قابل ذکر در اینجا این است که این مسأله با مبنای حضرت ایشان در مسأله «عدم اصالت جامعه» ناسازگار است؛ چرا که استاد معتقدند که اساساً و رای فرد فرد انسانی، چیزی به نام جامعه، وجود حقیقی ندارد. اگر چنین باشد ظاهراً نتوان سخن از جامعه و مصالح آن به میان آورد.

نتیجه گیری

انسان، موجودی دو بُعدی است - که همه متفکران مورد اشاره در این مقاله آن را قبول دارند -؛ جسم و طبیعتی دارد که دارای مقتضیات خاص خودش است و روح و فطرتی نیز دارد که اقتضائات مخصوص به خود را دارد. اصل در طبیعت انسان، «استخدام بشر» است و ندای فطرت بشر، اصولی است که انسانیت انسان آنها را فریاد می کند. از جمله نوع دوستی، درستی، صفا و غیره. هر چهار متفکر مورد بحث در این مقاله، قائلند که اصل اولی در طبیعت انسان - طبیعتی که به جسم و بُعد مادی وجود او مربوط است - «اصل استخدام» و به کارگیری اشیاء و موجودات دیگر، حتی انسانهای دیگر به نفع خود است و از این جهت انسانها سودپرست بوده، به دنبال منافع خویش می باشند. انسان با به کارگیری عقل خویش به این نتیجه می رسد که برای بقاء و ادامه حیات و نیز برای پیشرفت و رسیدن به کمال خویش باید به چنین استخدامی دست بزند. تا اینجا اختلافی

میان متفکرین مورد بحث این نوشتار به چشم نمی‌خورد، اما در اینجا مرحوم علامه، بدون تفکیک میان طبیعت و فطرت، مسائلی همچون پیدایش عدالت را ناشی از طبیعت انسان و اضطرار او به زندگی اجتماعی و برای رسیدن به منافع خود ارزیابی می‌کند. استاد مطهری و استاد جوادی آملی، «اصل استخدام» را مربوط به بُعد مادی وجود انسان دانستند و عدالت را زائیده فطرت و بُعد معنوی او می‌دانند. استاد مصباح یزدی نیز ضمن قبول «اصل استخدام» در بشر، گزینه مستقل بودن آن را در کنار گرایز دیگر در وجود انسان - آن‌گونه که استاد مطهری قائل بودند - نمی‌پذیرند، اما این اصل را حکم عقل انسان برای رسیدن به کمال قرب الهی که هدف از آفرینش انسان است می‌داند و معتقد است که عقل می‌فهمد که انسان برای رسیدن به کمال، آفریده شده است و لذا برای رسیدن به کمال، تلاش کرده و از موجودات دیگر برای رسیدن به هدف خلقت استفاده می‌کند، اما فهم عقل به اینجا محدود نمی‌شود. عقل، درک دیگری از آفرینش و نظام هستی دارد و آن این است که می‌فهمد همچنانکه خودش برای غایت و رسیدن به کمال آفریده شده، کل نظام عالم و نیز جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، برای رسیدن به غایت و هدفی - که رسیدن به کمال خودشان است - آفریده شده‌اند. از این رو، عقل انسان می‌فهمد همانطور که باید برای رسیدن به کمال خودش تلاش کند، باید زمینه را برای رسیدن دیگران به کمال مطلوب خویش نیز مهیا سازد و از اینجا رعایت حقوق آنها را نیز در راستای آفرینش الهی ارزیابی کرده، خود را ملزم به رعایت اصل عدالت می‌داند؛ یعنی عقل ما تنها در محدوده خواسته‌های فردی نمی‌اندیشد؛ بلکه از آنجا که عقل یک نیروی مدرک است، می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر رود و درباره خواسته‌های اجتماعی و بلکه اهدافی که پروردگار از آفرینش عالم دارد، بیندیشد و با رشد ادراکی مزبور، به جای سودطلبی شخصی، مصالح کل جامعه را در نظر بگیرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد مرحوم علامه در مسأله «اصل استخدام» به طبیعت بشر، نظر دارد و در صدد تحلیل چگونگی پیدایش و ارزش عدالت در ابتدای خلقت انسان و به تعبیر استاد مطهری، طبیعت انسان، منهای فطرتش است. به نظر می‌رسد دو توجیه و تفسیر قابل قبول می‌توان از دیدگاه علامه ارائه داد؛ یکی اینکه علامه در صدد تحلیل

طبیعت وجود انسان، صرف نظر از مسأله فطرت و بُعد الهی وجود انسان است و می‌خواهد بیان کند که طبیعت مادی انسان این است، اما این از نظر ارزشی مطلوب ما نیست و لذا ما در صدد توجیه و تأیید استثمار نیستیم و قائل است که افسار این طبیعت سرکش که همه چیز را برای خود و سود مادی خود می‌خواهد باید توسط دین و فطرت کشید و آن را تربیت کرد. از این رو، تصریح می‌کند که ما استثمار ملت‌ها توسط برخی کشورهای پیشرفته و نیز آزادیهای منافی فطرت را نمی‌پذیریم - عین جملات علامه در این زمینه قبلاً آورده شده است - . دوم اینکه مراد علامه از سود، به سود مادی و دنیوی، محدود نمی‌باشد و عنوان عامی است که شامل سودهای معنوی و روحی نیز می‌شود. انسان به دنبال کمال خویش است و در این مسأله از دیگران نیز بهره می‌برد و حتی در جایی که می‌بیند کمال روحی و معنوی او بستگی به ایشار و از خودگذشتگی، محبت و احسان و دستگیری و کمک به دیگران دارد، برای کمال و نفع معنوی خویش دست به این اقدامات می‌زند. بنابراین، انسان سودجو است، اما این سود و منفعت را در حوزه‌های معنوی نیز می‌خواهد.

یادداشت‌ها

۱. چون مصداقی در خارج و نفس‌الأمر ندارند و صرفاً مصداقی را که در ظرف توهم خویش فرض کرده‌اند، دارند.
۲. از آن جمله می‌توان به نقدهای استاد مطهری و استاد مصباح و دکتر سروش در «تفرج صنع»، ص ۳۵۵، اشاره نمود.
۳. برای مطالعه تفصیلی دیدگاه استاد جوادی آملی ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۳۸۸-۳۶۵.
۴. استاد در اثر دیگر خویش نیز به شکل نسبتاً مبسوطی به این بحث پرداخته‌اند. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، (ضمیمه: نظریه علامه طباطبایی در باب توحش طبیعی و تمدن فطری انسان، ص ۳۸۸-۳۶۵).
۵. «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر(۳۵): ۱).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳.
۳. -----، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۵. فارابی، محمد، «ارزش عدالت»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳۱، بهار ۱۳۸۳، پی نوشت ۲۰.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، مشکات (مجموعه آثار استاد، اخلاق در قرآن ۳ (۱/۱-۰۷))، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی تا.
۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، (اصول فلسفه و روش رئالیسم و شرح آن)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷(الف).
۸. -----، مجموعه آثار، ج ۱۳، (نقدی بر مارکسیسم)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷(ب).
۹. -----، مجموعه آثار، ج ۱۶، (جاذبه و دافعه علی 7)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸(الف).
۱۰. -----، مجموعه آثار، ج ۲، (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی؛ انسان در قرآن)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸(ب).
۱۱. -----، مجموعه آثار، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸(ج).
۱۲. -----، مجموعه آثار، ج ۱۸، (سیری در سیره ائمه اطهار :)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸(د).

● نظرية «الاستخدام» والمنشأ الأصولي لـ «العدالة» برؤية العلامة الطباطبائي

□ علي رضائي

إنّ موضوع «العدالة» يعدّ من الأبحاث الأساسية في الفلسفة السياسية الإسلامية، وعلى هذا الصعيد فإنّ موضوع الأصول - القيم - ومنشأ العدالة قد كان من الأبحاث المثيرة للجدل. السؤال الأساسي المطروح في هذه المقالة هو: ما هو رأي العلامة الطباطبائي في هذا المجال؟

رغم الخلافات الموجودة بين المفسّرين لما قاله العلامة الطباطبائي، لكنّ هذه المقالة قد أثبتت أنّ كلام العلامة الذي ذكر فيه أنّ العدالة لها جذورٌ في طبيعة تسخير الإنسان - استخدامه - ومنفعته، لا يعتبر تقيماً أصولياً من قبله؛ بل إنّ أراد منه بيان مقتضى الطبيعة الأولى للإنسان حينما تكون عاريةً من الدين والفطرة. وعلى هذا الأساس، فالعلامة يعتقد بأنّ الطبيعة لا بدّ وأن تتعرض في رحاب الدين، ونتيجة ذلك يمكننا الجمع بين آراء العلامة وآراء كلّ من الشهيد مطهري والأستاذ مصباح اليزدي والأستاذ الجوادى الأملي، إذ لا يوجد بينها اختلافٌ سوى من الزاوية التي يتمّ إلقاء النظر من خلالها.

مفردات البحث: العدالة، الأمور الاعتبارية، الاستخدام، العلامة الطباطبائي، الشهيد مطهري، الأستاذ مصباح اليزدي، الأستاذ الجوادى الأملي.