

ارزش عدالت

تأملی در نظریه عدالت علامه طباطبایی
و نقد استاد مطهری بر آن

محمد فارابی*

◀ مقدمه

استاد مطهری، شاگرد برجسته علامه طباطبایی و از پرورش یافتگان مکتب اوست. استفاده استاد شهید از محضر علامه، محدود به چند سال حضور در جلسات درسی نبود، بلکه وی تا پایان عمر پیوسته از آن فیلسوف و مفسر عالیقدر بهره می‌گرفت و در سراسر آثارش، جلوه‌های فکری علامه را می‌توان دید. مطهری چندان به استاد خویش عشق و ارادت می‌ورزید که با جمله «روحي له الفداء» از وی تکریم می‌کرد و رسم ادب را چندان می‌دید که در تألیفات خود، قلم به نقد مستقیم نظریات حضرت علامه نیالاید. هر چند با نبوغ و استقلال فکری استاد، بروز هر گونه اختلاف نظریه علمی، طبیعی می‌نماید.

یکی از مسائلی که آن دو متفکر فرزانه، به آرای متفاوتی در آن رسیده‌اند، موضوع «عدالت» است که در این مقاله به آن پرداخته‌ایم. بی‌شک بررسی و مقایسه این آرا، در تبیین و تحلیل عالمانه این مسأله مهم انسانی - اسلامی، نقش بسزایی دارد و دست‌مایه ارزشمندی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد.

□





۱. طرح موضوع و سابقه آن

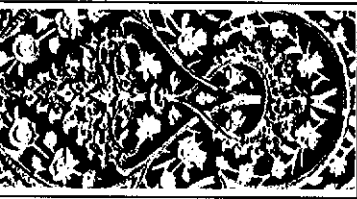
عدالت از کهن‌ترین اندیشه‌هایی است که پیوسته ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. اثر مهم افلاطون «جمهور»، به بررسی ابعاد مختلف این موضوع اختصاص یافته و «رساله‌ای در باره عدالت» نامیده شده است. این اثر، گواه آن است که عدالت در «فلسفه سیاسی» از دیر زمان در کانون مباحثات قرار داشته است و هم‌اکنون نیز در شاخه‌های مختلف فلسفه مضاف، مانند فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی، مسأله‌ای هم‌تراز عدالت نیست.

در این میان، «ارزش» و «خاستگاه» عدالت، از مهم‌ترین مسائل مربوط به آن است که پیوسته با «نگاه منفی» عده‌ای از اندیشمندان مواجه بوده است. طرح چنین دیدگاه‌هایی در «جمهور» و برخورد افلاطون با آن، نشان می‌دهد که منفی‌نگری در باره عدالت، از چه پیشینه‌ای برخوردار است و البته استمرار همان نگرش در قالب نظریات جدید در غرب، حکایت از آن دارد که هنوز غبار فراموشی بر تحلیل‌های کهن، ننشسته است.

کالیگلس، عدالت را «جریانی بر خلاف طبیعت»، می‌دانست؛ زیرا وسیله‌ای برای محدود کردن قدرتمندان و نیرومندان می‌شود، از این رو معتقد بود که هر کس توانا تر است، باید قدرت را به دست گیرد و نباید او را با زیردستانش برابر دانست.

پرسش سقراط از وی این بود که: توانایان نسبت به خود چگونه‌اند؟ فرمان‌روایند یا فرمان‌بر؟ باید بر خود تسلط داشته باشند، یا لازم نیست بر نفس و هوس‌های خود فرمان برانند؟ او پاسخ می‌داد: «زیبایی و عدالت، از نظر طبیعی آن است که آزاد مردان روزگار، هوس‌ها و شهوات خود را به جای محدود ساختن، بپرورانند. البته بیشتر مردم چون ناتوانند و از ناتوانی خود شرم دارند، برای پنهان ساختن آن، لگام‌گسیختگی و ناپرهیزکاری را زشت می‌شمارند و چون خود از ارضای هوس‌ها و رسیدن به آرزوها ناتوانند، خویشتن‌داری و عدالت را می‌ستایند. این





ستایش ناشی از ناتوانی است. سقراطاً نیک‌بختی و فضیلت آدمی، فرمان‌روایی و کامروایی و آزادی اوست. از این‌که بگذری، همهٔ رسوم و آداب غیر طبیعی و سخن‌های بی‌معنی است.»^۱

سوفسطائیان یونانی، به هیچ‌گونه «ارزش اخلاقی» برای عدالت، باور نداشتند، هر چند «ضرورت اجتماعی» آن را می‌پذیرفتند. آنها اعتراف می‌کردند که برای زندگی اجتماعی انسانها در کنار یکدیگر، چاره‌ای نیست جز اینکه فعالیت‌های انفرادی انسان، محدود و تمایلات خودخواهانه‌اش، تسلیم قیدها و مقررات اجتماع گردد. ولی آنها نمی‌پذیرفتند که این محدودیت‌ها، بشر را به «انسانی بهتر» تبدیل می‌کند و «فضیلت» او را به عنوان انسان بالا می‌برد. البته این قیده‌ها، او را «شهروندی بهتر» می‌سازد. همچون اسبی وحشی که چه بسا در میان نوع خود ممتاز باشد ولی برای آنکه به کار گرفته شود، بناچار باید مهار و اهلی گردد، این کار، از او «اسبی بهتر» از آنچه در ایام لجام‌گسیختگی بود نمی‌سازد، بلکه محدودیت‌هایی که بر او تحمیل می‌شود، از او حیوانی مفلوک می‌سازد، هر چند «مرکبی سودمند» می‌شود.

افلاطون در جمهور، نظریهٔ «عدالت بر مبنای توافق اضطراری» را به خوبی تبیین کرده است. وی مکتب تراسیماکوس را این‌گونه ارائه می‌کند:

«به اقتضای «طبیعت»، ارتکاب ظلم نیکوست هر چند تحمل ظلم بد است. اما زیان تحمل ظلم بیش از نفع ارتکاب آن است. بنابراین، هنگامی که مردم نسبت به یکدیگر تعدی می‌کنند و هر کس؛ گاه ظالم و گاه مظلوم واقع می‌شود، سرانجام آنان که خود را از ستمگری عاجز و از ستم‌کشیدن ناچار می‌بینند، به این اندیشه می‌رسند که بهتر است با دیگران «موافقت» کنند که هیچ‌کس به دیگری ستم نکند و از دیگری ستم نبینند. وضع قوانین از اینجا پیدا می‌شود و مردم رعایت آن را «اجرای عدالت» نام می‌گذارند. اینکه مردم عدالت را می‌پسندند، نه به این سبب است که عدالت را از «محسنات» می‌دانند، بلکه عجز از ستمگری، باعث «مقبولیت



عدالت» می‌شود؛ زیرا کسی که توانایی ستم‌گری دارد، هرگز حاضر نخواهد بود با دیگری پیمان احتراز از تعدی ببندد و اگر چنین کند، دیوانه است. رأی همگان در بارهٔ عدالت، چنین است.^۲

اگر از نظریهٔ پیشگفته، به «لزوم سازگاری منافع»، تعبیر کنیم که افراد برای «تأمین منافع» خود، به ناچار از «منفعت فردی» صرف نظر می‌کنند، تا بتوانند «توقع رفتار مشابه» از سوی دیگران را داشته باشند و زندگی برایشان قابل تحمل گردد، در این صورت، روح چنین تلقی سودجویانه‌ای از عدالت را در اروپا، از قرن هفدهم به بعد به خوبی می‌توان مشاهده کرد و بر این اساس، عدالت، چیزی جز دوراندیشی برای «حفظ منافع فردی» نیست که بناچار از طریق شناسایی منافع دیگران صورت می‌گیرد؛ مثلاً هابز، عدالت را «عمل به تعهداتی» می‌داند که فرد از سر «نفع طلبی» به آن رضایت می‌دهد.^۳ هابز نیز بحث خود را از «وضع طبیعی» آغاز می‌کند؛ همان وضعی که هر کس بدون هیچ گونه مانعی می‌خواهد به آنچه که می‌پسندد برسد و «حق انجام هر کار، تصرف و سلطه بر هر چیز و تعدی در بارهٔ هر کس» را داشته باشد و چون اقدام بر مبنای این طبیعت و سرشت بشری، با «صیانت از خویش» منافات پیدا می‌کند، لذا انسانها به یک «وضع ثانوی» تن می‌دهند و چنین توافق می‌کنند که هر کس از این حق مطلق، به شرط آنکه دیگری نیز چنین کند، صرف نظر نماید.

در این تحلیل، هیچ گونه ارزش اخلاقی و فضیلت انسانی برای عدالت باقی نمی‌ماند؛ وقتی که هابز می‌گوید انسان نسبت به هر چیز که بتواند به دست آورد، یک حق طبیعی دارد، در واقع منظورش این است که «زور» تنها راهبر کردار آدمی است. به کوتاه سخن، چون هیچ قانون اخلاقی وجود ندارد، تنها معیاری که می‌توان با آن در بارهٔ اعمال آدمی داوری کرد، پیروزی یا شکست او در راه رسیدن به چیزی است که قصد به چنگ آوردنش را کرده است.^۴

۲. «نظریهٔ عدالت» در نزد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، پس از عبور از دو مقدمه، نظریهٔ عدالت را مطرح کرده است. این دو مقدمه، نه تنها «ضرورت عدالت» را ثابت می‌کند، بلکه به روشنی «ارزش عدالت» را نیز نشان می‌دهد. مقدمهٔ نخست، این است که انسان دارای «خوی استخدام» است یعنی می‌خواهد همه چیز را برای سود خود به کار گیرد و در مقدمهٔ دوم پذیرفته شده است که انسان برای دستیابی به «سود خود»، چاره‌ای جز توجه به «سود دیگران» ندارد و لذا باید زندگی اجتماعی را بپذیرد و سپس نتیجه گرفته‌اند که انسان برای سود خود، به ناچار - از روی اضطرار - «سود



دیگران» را رعایت می‌کند: «عدالت اجتماعی». علامه «طبیعت استخدام» در بشر را سنگ زیربنای این نظریه‌پردازی قرار داده و بر اساس آن «زندگی اجتماعی انسانها» را توجیه نموده و از آن پس به «عدالت» منتقل شده است.

در بررسی کنونی، دو مسأله «طبیعت انسان» و «ارزش عدالت»، از اهمیت بیشتری برخوردار است، لذا با تفصیل بیشتر به آن پرداخته، از منشأ پیدایش جامعه صرف نظر می‌کنیم:

□ ۲-۱ سیر تکوین نظریه

مشکل است که بتوان به شکل دقیق، سیر تکوین این نظریه را در اندیشه علامه، مشخص کرد و مراحل این نظریه‌پردازی را نشان داد. ولی علامه طباطبایی در سال ۱۳۴۶ قمری، در نجف، رساله اعتبارات را تألیف کرد و در حالی که قاعدتاً می‌بایست به این گونه اعتبارات نیز بپردازد، چیزی در این موضوع مطرح نکرد.^۵ سپس علامه در سال ۱۳۶۱ قمری در تبریز، رساله «الانسان فی الدنيا» را نگاشت و بار دیگر به سراغ «امور اعتباری» رفت و این بار به اظهار نظر در باره «پیدایش جامعه» و «ضرورت عدالت» پرداخت. ولی علامه در این رساله و در این باره، همان دیدگاه حکمای اسلامی را منعکس ساخته است و آنچه که در زمینه ضرورت زندگی اجتماعی به دلیل «تنوع نیازهای بشر» و ضرورت عدالت، به دلیل «سامان یافتن زندگی اجتماعی» مطرح کرده است،^۶ فراتر از نظریات ابن سینا نیست، از این رو این بخش از رساله علامه را با عبارات شیخ‌الرئیس در «الاشارات و التنبیها» می‌توان مقایسه کرد. بوعلی می‌گوید:

«و لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بامر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه و بمعارضة و معاوضة تجربان بینهما یفرغ کل واحد منها لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم علی الواحد کثیر و کان ممّا یتعسر إن أمکن وجب أن یکون بین الناس معاملة و عدل...»^۷

البته در این استدلال حکمای اسلامی نیز، به «طبیعت منفعت طلب بشر» توجه شده است. خواجه نصیرالدین طوسی در همین جا می‌نویسد:

«کل واحد یشتهي ما یحتاج إلیه و یغضب علی من یزاحمه فی ذلك و تدعوه شهوته و غضبه إلی الجور علی غیره»،^۸ علامه طباطبایی نیز در همین استدلال آورده است: «و الطباع إلی التعدي و تخصیص المنافع بنفسها و مزاحمة غیرها مجبولة».^۹



عَلَمَةُ طِباطِبَائِي،
مانند
بسیاری از
فیلسوفان دیگر،
بحث خود را
از «طبیعت بشر»
آغاز کرده
و با کاوش
در طبع انسان
در صدد کشف
رابطه آن با
عدالت برآمده
است.

به هر حال، در این مرحله نیز، نظریه خاصی از علامه طباطبایی دیده نمی شود. سپس علامه با هجرت به قم، به تدوین مقالات «اصول فلسفه و روش رئالیسم» همت می گمارد و مجدداً مسأله ادراکات اعتباری را در یک مقاله مستقل و این بار مفصل تر مورد بحث قرار می دهد. به ظاهر «نظریه عدالت» برای نخستین بار در این مقاله، پرده از نقاب برمی دارد. البته علامه پس از آن نیز مکرر در تفسیر المیزان همان دیدگاه را مطرح نموده و گاه به صورت شفاف تر، آن را تبیین کرده است.

□ ۲-۲ طبیعت بشر و ارزش عدالت

عَلَمَةُ طِباطِبَائِي، مانند بسیاری از فیلسوفان دیگر، بحث خود را از «طبیعت بشر» آغاز کرده و با کاوش در طبع انسان در صدد کشف رابطه آن با عدالت برآمده است.

برای فیلسوفان سیاسی، نه تنها «طبیعت بشر» یک مسأله است، بلکه در نزد آنان، اغلب مباحث فلسفه سیاسی بر پایه این مسأله شکل می گیرد.^{۱۰} دستگاه فکری جان لاک، در فردگرایی طبیعت انسان ریشه دارد و از آن به آزادی و برابری انسانها در تصمیم گیری برای خود می انجامد و لذا وظیفه قدرت سیاسی را تأمین حداکثر آزادی فرد می داند، در مقابل فیلسوفانی که جوهره وجود انسان را اجتماعی می دانند، به غایات صرفاً فردی اعتنایی ندارند؛ زیرا برای فرد منهای جامعه، هویت و اعتباری قائل نیستند. هم چنین نظریاتی که انسان، با طبیعت «سیاسی» اش، تعریف می شود، در برابر نظریاتی که بشر را با «لذت طلبی» معرفی می کنند، قرار دارند و در نتیجه تئوری های کاملاً متفاوتی ارائه می کنند؛ مثلاً بر مبنای اخیر، سازمان حکومت «تنها» وقتی موجه است که بتواند شادی بیشتر به ارمغان آورد و آلام را به حداقل برساند، بتنام در اینجا با آوردن کلمه «تنها» تصریح می کند که هیچ چیز دیگر را در غایت حکومت نباید وازد کرد.^{۱۱}

علامه طباطبایی نیز، بحث از نظام ارزشی جامعه را از همین جا آغاز کرده و با تحلیل «سرشت انسان» به پیش رفته است. علامه معتقد است انسانها به لحاظ طبیعت، چنانند که به هر چیز و هر کس، به عنوان «ابزار برای خود» نگاه می‌کنند و همانگونه که به سراغ غذا و پوشاک می‌روند تا احتیاجات خویش را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز به سراغ افراد دیگر بشر می‌روند تا به بهره‌کشی از آنان پرداخته و ایشان را به خدمت خود در آورند:

این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود، اگر با یک هم‌نوع خود روبرو شود به فکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بی‌شبهه چنین نیست؛ زیرا این خوی همگانی را که پیوسته دامن‌گیر افراد است، نمی‌توان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند به طبیعت است.^{۱۲}

علامه، پیدایش زندگی اجتماعی و هم‌گرایی انسانها را نیز مولود همین «طبیعت استخدام» می‌داند که هر کس برای «سود خود» به «سود دیگران» احترام می‌گذارد و برای سود همه، «عدالت اجتماعی» را می‌پذیرد:

نزدیک شدن و گرد هم آمدن، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس‌گریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم‌نوعان خود پیدا کند خواهد پیمود و چون این گزینه در همه به طور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را می‌دهد.

و بالاخره نتیجه نهایی بحث مفصل ایشان، آن است که:

انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم).^{۱۳}

حضرت علامه، این بحث را در موارد فراوانی از تفسیر المیزان نیز تعقیب کرده^{۱۴} و پیوسته تأکید نموده است که طبیعت حبّ ذات و خوی استخدام، موجب آن می‌شود که آدمی، دیگران را به استخدام خود در آورد و چون این گزینه و گرایش، در همه وجود دارد، لذا انسانها چاره‌ای 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 می‌یابد. 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 نمی‌دادند و لذا هر کس



قدرت و توانایی یابد، بلافاصله پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می‌گیرد و حق ضعفا را پایمال می‌کند. تاریخ بشر، پیوسته شاهد ظلم و تعدی بوده است. در حالی که اگر «عدالت اجتماعی» برخاسته از «طبیعت اولی بشر» بود، «غالباً» بر جوامع بشری حکومت می‌کرد و نمی‌بایست دائماً خلاف آن دیده شود.

علامه در تفسیر المیزان، پس از بحثی در باره «جری الانسان علی استخدام غیره انتفاعاً»، به طرح بحث فوق پرداخته‌اند که به دلیل اهمیت مسأله باید به تأمل بیشتر در تعبیرات خاص ایشان پرداخت:

«غير انّ الانسان لَمَّا وجد سائر الافراد من نوعه و هم أمثاله يريدون منه ما يريدونه منهم «صالحهم» و رضی منهم أن ينتفعوا منه و زان ما ينتفع منهم و هذا حكمه بوجوب اتخاذ المدينة و الاجتماع التعاوني و يلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه و يتعادل النسب و الروابط و هو العدل الاجتماعي. فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني و العدل الاجتماعي، إنما هو حكم دعا إليه «الاضطرار» و لو لا الاضطرار المذكور لم يقض به الانسان أبداً و هذا معنى ما يقال أن الانسان مدني بالطبع و أنه يحكم بالعدل الاجتماعي، فإنّ ذلك أمر و لده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً و لذلك كلّها قوى انسان على اخر ضعف حكم الاجتماع التعاوني و حكم العدل الاجتماعي أنراً فلا يراعيه القوى في حق الضعيف و نحن نشاهد ما يقاسيه ضعفاء الملل من الامم القوية و على ذلك جري التاريخ أيضاً إلى هذا اليوم الذي يدعى أنه عصر الحضارة و الحرّية ... و لو كان العدل الاجتماعي مما يقتضيه طباع الانسان اقتضاءً اولياً لكان الغالب على الاجتماعات في شؤونها هو العدل و حسن تشريك المساعي و مراعاة التساوي مع أن المشهور دائماً خلاف ذلك»^{۱۵}.

در اینجا، علامه طباطبایی به تناسب بحث تفسیری، نظریه خود را به آیاتی از قرآن نیز مستند می‌سازد: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۳)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهيم: ۳۴)، «أَنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنٌ خَالِقٌ» (علق: ۷).
قطعه‌ای که از تفسیر المیزان آوردیم، گویاترین بحثی است که علامه در این باره ارائه کرده است و این قطعه، به دلیل وضوح و صراحت، ما را از ذکر موارد دیگر بحث در این تفسیر شریف بی‌نیاز می‌سازد.

◁ ۳. نقد استاد مطهری بر نظریه عدالت

نظریه عدالت علامه طباطبایی، پس از آنکه در اصول فلسفه منعکس گردید، حساسیت جدی استاد مطهری را برانگیخت. استاد در پاورقی‌های مشروح بر اصول فلسفه، به تبیین

مقایسه
نظریه عدالت علامه،
با دیدگاه‌های
استاد،
نشان می‌دهد
که استاد
دو اختلاف نظر
اساسی
با علامه دارد:
یکی در باره
طبیعت بشر
و اصل استخدام
و دیگری در باره
ارزش عدالت.

و تقریر متن می‌پرداخت و معمولاً به حوزه نقد و اعتراض وارد نمی‌شد، ولی مقاله ادراکات اعتباری مشتمل بر نظریاتی بود که حضرت استاد نمی‌توانست صرفاً به تقریر آن بپردازد. بخشی از این مقاله بدون حواشی استاد منتشر شد و شهید مطهری می‌فرمود:

«بعضی از قسمت‌های این بحث برای ما قابل قبول نبوده و نیست.»^{۱۶}

البته همه نقدها و ملاحظات استاد در باره مقاله ادراکات اعتباری، به طبیعت بشر، اصل استخدام و ارزش عدالت، مربوط نمی‌شود، از این رو اشاره به آنها در این مقاله ضرورتی ندارد. از سوی دیگر، مطالعه آثار دیگر استاد، نشان می‌دهد که وی علاوه بر آنچه در پاورقی‌های اصول فلسفه در این باره مطرح کرده، ملاحظات دیگری نیز در خاطر داشته است؛ مثلاً شهید مطهری، مدنی‌الطبع بودن بشر را به معنای «مدنی‌بالاضطرار» بودن نمی‌داند و نمی‌پذیرد که انسان به حسب طبع اولی خود مایل است که آزاد باشد و به قید و بندی که لازمه زندگی اجتماعی است محصور نشود اما به حکم تجربه در یافته است که به تنهایی قادر به ادامه زندگی خود نیست و لذا بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است. بلکه او معتقد است که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است و به صراحت، دو نظریه «قراردادی و انتخابی بودن» و یا «اضطراری و تحمیلی بودن» زندگی اجتماعی را نفی می‌کند.^{۱۷} و بر اساس این مبنا، به نتیجه بسیار مهمی دست می‌یابد که چون زندگی اجتماعی، غایت طبیعی حیات انسان است، پس همانگونه که «فرد» دارای حقوق طبیعی و فطری است، جامعه نیز دارای حقوق طبیعی و فطری می‌باشد.^{۱۸}

مقایسه نظریه عدالت علامه، با دیدگاه‌های استاد، نشان می‌دهد که استاد دو اختلاف نظر اساسی با علامه دارد: یکی در باره طبیعت بشر و اصل استخدام و دیگری در باره ارزش عدالت. اختلاف نظر اول را





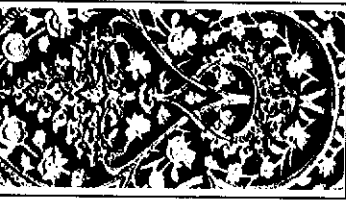
در پاورقی‌های منتشر نشده بر کتاب اصول فلسفه، می‌توان دید و اختلاف نظر دوم از لابلای مباحث مربوط به عدالت که در آثار استاد پراکنده است، آشکار می‌شود.

□ ۳-۱ طبیعت بشر

پرسش جدی استاد در باره 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 است:

«انسان دارای دو «من» است. «من سفلی» و «من علوی»؛ بدین معنی که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است: در یک درجه حیوان است، مانند همه حیوان‌های دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی 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 در می‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود «واقعیت انسان» است، نه فقط طبیعت مادی ... انسان این من علوی را کاملاً در خودش احساس می‌کند و بلکه این من را اصیل‌تر هم احساس می‌کند در وقتی که میان مقتضیات حیوانی و آنچه انسان با عقل و اراده خودش بر خلاف مقتضای حیوانی‌اش تشخیص داده است مبارزه در می‌گیرد و انسان تصمیم می‌گیرد مقتضای عقل را بر جنبه‌های حیوانی غلبه بدهد، گاهی موفق می‌شود و گاهی موفق نمی‌شود؛ مثلاً در مورد غذا خوردن و کیفیت و مقدار آن، عقل مقتضیاتی دارد و میل و شهوت مقتضای دیگر. انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می‌گیرد، حالتش، حالت یک انسان شکست‌خورده است و وقتی که بر میل و شهوت غالب می‌شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می‌کند. بر حسب ظاهر مطلب باید در هر دو حالت، هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی، چون هر دوی آنها، در مملکت خودش واقع شده





است، ولی عملاً می‌بینیم این‌چور نیست؛ در موقع غلبه عقل، احساس پیروزی می‌کند و هنگام غلبه شهوت، احساس شکست. این برای آن است که «من واقعی» اش همان من عقلانی و ارادی است و جنبه حیوانی که جنبه سفلی اوست در واقع یک مقدمه‌ای است برای خود واقعی او. جنبه سفلی، یک «خودی» است که در عین حال «جز خود» است...^{۱۹}

اگر طبیعت بشر اینگونه تعریف شود، هرگز «اصل استخدام» به عنوان یک اصل فراگیر و یگانه، مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. اکنون نمی‌توان به سراغ حواشی استاد بر اصول فلسفه رفت و به خصوص بخش‌هایی از این حواشی که به همراه متن به چاپ نرسیده است را مورد دقت و اندیشه قرار داد. وقتی علامه می‌گوید: آدمی همانگونه که از اشیاء و حیوانات برای سود خود استفاده می‌کند، با انگیزه استفاده نیز به سراغ هم‌نوعان خود می‌رود، استاد در حاشیه، می‌نویسد:

«بدون شک، انسان از آن جهت که گیاه است و از آن جهت که حیوان است؛ یعنی از آن جهت که مجهز به قوه تغذیه و تنمیه و تولیدمثل و حرکت است، مقتضای قوای فعاله‌اش همان است که در متن ذکر شده: «استخدام»، ولی آیا انسان مجهز به قوا و استعداد‌های ماورایی که مقتضای آنها با مقتضای قوای فعاله نباتی و حیوانی او متفاوت باشد، نیست؟ مسلماً چرا. تفاوت جنبه علوی انسان با جنبه سفلی او در همین خصوصیات است، لهذا گفته‌اند انسان یک سلسله احساس‌ها دارد که با حساب‌های طبیعت جور در نمی‌آید، باید گفت عجب از حضرت مؤلف است که به این نکته توجه فرموده‌اند».^{۲۰}

همچنین وقتی علامه، از فراگیر بودن اصل استخدام بحث می‌کند، استاد در تعلیقه خود، می‌نویسد:

«این نظر در باره طبیعت مادی و سفلی انسان صحیح است، ولی انسان دو طبیعتی است،^{۲۱} و در باره طبیعت علوی انسان به هیچ وجه صادق نیست، لهذا صحیح نیست که عبادت انسان که رابطه او با خداست، همیشه جنبه استخدامی داشته باشد، عبادت



سپاسگزارانه و یا عاشقانه این طور نیست، حتی رابطه مادر و فرزند هم آن گونه نیست. مادر از فرزند لذت می برد ولی فرزند برای او هدف است نه وسیله. مادر برای لذت خودش کار نمی کند ... خلاصه می تواند 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 می خواهد؛ یعنی به نوعی عاشقانه آنها را می خواهد ...»^{۲۲}

در این تعلیقات، مناقشات دیگری نیز بر متن مطرح شده است که ارائه آنها از چارچوب این مقاله بیرون است. بهر حال لب کلام و استدلال در نقد نظریه استخدام این است که باید بین دوست داشتن یک چیز به عنوان «وسیله»، با دوست داشتن آن به عنوان «هدف» فرق گذاشت. انسان وقتی با نگاه «استخدام» به سراغ چیزی می رود و آن را دوست دارد، آن را «وسیله» قرار می دهد تا خود لذت ببرد، ولی نمی توان انکار کرد که گاه عشق ورزیدن، وسیله نیست، از این رو فعالیت «خودخواهانه»، با فعالیت «عاشقانه» کاملاً متفاوت است و استخدام، فقط توجیه گر فعالیتهای خودخواهانه انسان است.

استاد مطهری در مقدمه کتاب «جاذبه و دافعه» علی علیه السلام نیز به بحث از ریشه گرایش های انسان پرداخته است. در آنجا استفاده از تعبیر «عقیده بعضی» نظریه استخدام را چنین نقل می کند: «انسان موجودی نیازمند است و ذاتاً محتاج آفریده شده؛ با فعالیت های پیگیر خویش می کوشد تا خلأهای خود را پر کند و حوائجش را بر آورد، و این نیز امکان پذیر نیست به جز این که به دسته ای بپیوندد و از جمعیتی رشته پیوندد را بگسلد تا بدین وسیله از دسته ای بهره گیرد و از زیان دسته دیگر خود را بر هاند، و ما هیچ گرایش یا انزجاری را در وی نمی بینیم مگر اینکه از شعور استخدامی او نضج گرفته است.» استاد در این جا به صراحت به نقد این نظریه پرداخته، ولی با آوردن تعبیر «عقیده بعضی»، از انتساب این قضیه به خود پرهیز کرده است. ولی بحث های بعدی استاد در بحث کتاب به خصوص آن جا که از نقش عشق در کمال انسان بحث می کند، به خوبی نشان می دهد که استاد با آن نظریه از اساس مخالف است:

«انسان آن گاه که تحت تاثیر شهوات خویش است از خود بیرون نرفته است، شخص یا شی مورد علاقه را برای خود می خواهد و اگر در باره معشوق و محبوب می اندیشد بدین صورت است که چگونه از وصال او بهره مند شود. چنین حالتی نمی تواند مرتباً روح انسان باشد و او را تهذیب نماید. اما انسان گاهی تحت تاثیر عواطف عالی انسانی خویش قرار می گیرد، محبوب و معشوق در نظرش احترام و عظمت پیدا می کند، آماده است خود را فدای خواسته های او بکند. این گونه عواطف، صفا و صمیمیت و لطف و رقت و از خود گذشتگی به وجود می آورد، بر خلاف نوع اول که از آن خشونت و سببیت و جنایت بر می خیزد. مهر و علاقه مادر به فرزند از این مقوله است...»^{۲۳}

فکر و نظر



از طرفه نکاتی که علامه طباطبایی مطرح کرده، این است که ایشان از اطلاق کلمه «استثمارگر» بر طبیعت بشر، استیحاخاش دارد و تفسیر «خوی استخدام» را به آن، ناروا می‌شمارد. ایشان می‌گوید:

کلمه استخدام را نباید ناروا تفسیر کرد. ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار دارد.^{۲۴}

و از قضا، استاد مطهری در تقریر نظریه علامه، از همین واژه استفاده می‌کند و می‌گوید: «انسان بالطبع استثمارگر آفریده شده است.»^{۲۵}

و البته در این باره حق با استاد است؛ زیرا علامه تعدی به حقوق ضعیفان و تجاوز به حقوق ناتوانان را برخاسته از طبیعت استخدام در بشر می‌داند و همین طبیعت را مبدأ ظلم و بی‌عدالتی در طول تاریخ می‌شمارد،^{۲۶} در این صورت استیحاخاش از بکارگیری استثمار چه وجهی دارد؟ مگر آنچه را حضرت علامه در اصول فلسفه، نفی نموده، در موارد دیگر به اثبات آن نپرداخته است؟ علامه، خود تصریح می‌کند که تجاوزگری و طغیان، ریشه در استخدام دارد.^{۲۷} بلکه خود علامه هم بارها کلمه «استثمار» را به «استخدام» افزوده و در صدد توضیح و تفسیر استخدام برآمده است!^{۲۸}

گفتنی است که استاد شهید، «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 و لذا 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.^{۲۹}

البته مراجعه به تفسیر المیزان نشان می‌دهد که علامه، به رابطه دو اصل «استخدام» و «تنازع بقا» کاملاً توجه داشته و به صراحت آن را مورد بحث قرار داده است. ایشان قاعده تنازع بقا را قاعده‌ای قابل قبول می‌داند و می‌گوید فی‌الجمله حق است و مورد توجه قرآن



می‌باشد. علامه که آیه «وَلَوْ لَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَغْضَهُمْ بِبَعْضِ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»^{۳۰}، را بر مبنای اصل استخدام تفسیر کرده است، توضیح می‌دهد که ریشه‌های این اصل را در «تنازع بقا» باید جستجو کرد:

«إنها في مقام الإشارة إلى حقيقة يتكى عليه الإجماع وهي غريزة الاستخدام الذي جبل عليه الإنسان وتؤديها إلى التصالح في المنافع أعني التمدن والإجماع التعاوني وهذا المعنى وإن كان بعض أعرافه وأصوله التنازع في البقاء...»^{۳۱}

بهر حال رابطه این دو اصل را از دیدگاه صاحب المیزان، در جای دیگر باید پیگیری کرد، ولی علامه نه از قبول تنازع به عنوان یک اصل تحاشی دارد و نه اصل استخدام را مستقل و جدای از آن می‌داند.

□ ۲-۳ ارزش عدالت

در باب عدالت و ریشه و ارزش آن، به جای آنکه استاد شهید به «نقد» نظریه استاد خویش روی آورد، به تحلیل عمیق این موضوع پرداخته است. یادداشت‌های پراکنده و اشارات گذرای استاد در لابلای آثارش، گواه آن است که این مسأله، به جد، ذهن این متفکر بزرگ را پیوسته به خود مشغول داشته است. استاد در بررسی خود، کاملاً از نظریه عدالت علامه فاصله گرفته است و همان‌گونه که در مبحث قبل خاطر نشان ساختیم، چنین ارزش‌هایی را نه به سودجویی‌های حیوانی، بلکه به فضیلت‌طلبی‌های انسانی، مستند می‌سازد. از این رو، اگر استخدام به طبیعت اولی بشر مربوط است، عدالت نیز در طبیعت اولی او ریشه دارد، با این تفاوت که آن از طبیعت سفلی و این از طبیعت علوی، مایه می‌گیرد و لذا هرگز عدالت را تابعی از استخدام نمی‌توان شمرد و ارزش آن را در حد «اضطرار به قبول سود دیگران» نمی‌توان فرو کاست.

استاد، پس از اینکه نظریه راسل را در باره ارزش‌های اخلاقی مورد نقد قرار می‌دهد و تشابه آن را با نظریه علامه طباطبایی تبیین می‌کند، در نهایت می‌نویسد:

عدالت و سایر ارزش‌های اخلاقی، همه اموری هستند که طبیعت از نظر مصالح نوع و کمال نوع، به سوی آنها می‌شتابد و برای رسیدن به آنها، از طریق فعل اختیاری، علاقه به این امور را در نفس همه افراد به وجود آورده و به موجب آن علاقه، باید‌ها و نبایدها به صورت یک سلسله احکام انشایی کلی در نفس به وجود می‌آید.



اعتراض اسناد به راسل - و به تبع، به علامه طباطبایی - این است که: چرا در بررسی میل‌ها و گرایش‌های بشری، به «من دوست دارم» به عنوان یک فرد که فقط به منافع مادی و جسمانی خود توجه دارم، توجه کرده است، اما به «من دوست دارم» به عنوان آنکه کرامت روح خود را احساس می‌کنم و یا به مصالح نوع می‌اندیشم، توجه نکرده است.^{۳۲}

راسل، ارزش‌های اخلاقی مانند عدالت را اینگونه توجیه می‌کرد که انسانها طبیعتاً منفعت‌طلب بوده و صرفاً در پی سود خویش می‌باشند و ارزش‌هایی را که در جامعه می‌پذیرند، همان اصولی است که به تأمین منافع آنها کمک می‌کند؛ زیرا کسی که حقوق دیگران را رعایت نمی‌کند، با توجه به عکس‌العمل‌هایی که متوجه‌اش خواهد شد، بالمآل به منفعت خود آسیب می‌رساند. کسی که امروز برای سود خود گاو همسایه را می‌دزدد، باید منتظر باشد که فردا هم گاو خود او را ببرند و پس فردا الاغش را و ... پس عقل حساب‌گر به آدمی حکم می‌کند که سود تو در آن است که سود همگان را رعایت کنی.

استاد معتقد است، با این نظریه، بنیان ارزش‌های متعالی فرو می‌ریزد و همه چیز به سطح منفعت خود، تنزل می‌کند. به علاوه، 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 و الا کسی که از قدرت برتر برخوردار است، طبیعتاً منفعت‌جویانه‌اش اقتضا می‌کند که بدون هیچ مانعی، عدالت را نادیده انگارد.^{۳۳}

و بر این اساس است که وقتی علامه در مقاله ادراکات اعتباری می‌گوید: انسان برای «سود خود»، «سود همه» را می‌خواهد و از اینجا می‌خواهد عدالت را بر «سود خود» مرتبط سازد، استاد در تعلیقه اینگونه اعتراض می‌کند:

«چرا؟ بلکه احیاناً برای سود خود، زیان همه را می‌خواهد.»^{۳۴}

مبنای این اعتراض آن است که اگر انسان از نظر قدرت و توان در سطح هم‌نوعان خود باشد، قهراً چاره‌ای ندارد جز آنکه برای سود خود، «سود همه» را بخواهد، ولی کسی که از قدرت بیشتری برخوردار است، ناچار نیست که برای تأمین سود خود، به سود دیگران نیز اعتنا کند، از این‌رو زیان رساندن به دیگران برای سود بیشتر خود، توجیه‌پذیر است! پس چرا، اقویا باید تسلیم عدالت شوند و از ظلم و تعدی دست بردارند؟!

به علاوه، این پرسش را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که اگر در فضای عمومی جامعه، به دلیل نفوذ و سلطه ارباب ثروت و قدرت و حاکمیت فرهنگ تبعیض، مردم غالباً از بی‌عدالتی



استاد
معتقد است
که عدالت،
اجرای حق است
و این اقدام اجرایی،
هر چند فعالیت
ارادی و اختیاری
است،
ولی حق،
ریشه در
طبیعت و فطرت
دارد.

احساس نساراحتی و نارضایتی نمی‌کنند و در برابر انسانهای
برتری طلب و تبعیض جو، عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهند و
اصرار بر عدالت و برابری به تحقق تعاون و همبستگی نمی‌انجامد،
«عدالت» چه ارزشی دارد؟ در این صورت اقدام برای آگاه کردن مردم
و حاکمیت عدالت، چه توجیهی دارد؟ فی‌المثل با این منطق، چگونه
می‌توان حساسیت فوق‌العاده امیرالمؤمنین نسبت به عدالت را در
جامعه عدالت‌گریز آن عصر و در میان کسانی که خود، خواستار
تبعیض بودند و تحمل عدالت را نداشتند، اقدامی ارزشمند دانست؟!
مگر نه این است که در آن روزگار، تأکید بر اجرای عدالت، در
بروز اختلاف و تشنّت در جامعه و ناپایداری آن تأثیر می‌گذاشت
و نارضایتی را افزایش می‌داد؟ اگر به عدالت، به عنوان امری
«اضطراری» می‌نگریم، قهراً باید به «حداقل» اکتفا کنیم و تا آنجا که به
اختلالی در زندگی مردم نیانجامد به آن بها بدهیم و البته چنین منطقی،
نمی‌تواند «عدالت فراگیر و همه‌جانبه» را حتی مطلوب ثانوی انسان
بشمارد؛ زیرا کم نبوده‌اند جوامعی که طی قرن‌ها، با «نظم غیر عادلانه»
به حیات خود ادامه داده‌اند و زندگی مردم با آرامش سپری شده است.
استاد بزرگوار، در پاسخ به این پرسش که «چرا حتماً قانون باید
عادلانه باشد؟»، پیش از آنکه به سراغ تبیین نقش عدالت در تحکیم
روابط اجتماعی و رشد و اعتلای ملت برود، می‌گوید:

اولاً از این نظر که عدالت مطابق فطرت و عقل سلیم است؛ یعنی
وجدان هر انسانی - و لو آنکه عملاً خودش تحت تأثیر مطامع، ظالم
باشد - عدالت را خوب و ظلم را بد می‌داند. ظلم سبب رنج است،
هم بر مظلوم و هم بر ظالم. بر مظلوم که واضح است، بر ظالم از آن
جهت که بالاخره وجدان انسانی دارد و از اینکه بر خلاف مسیر
تکاملی حیات قدم برمی‌دارد رنج می‌برد. خلبان هیروشیما الان در
تیمارستان است.^{۳۵}

استاد معتقد است که عدالت، اجرای حق است و این اقدام
اجرایی، هر چند فعالیت ارادی و اختیاری است، ولی حق، ریشه در



طبیعت و فطرت دارد و از اینجا به این نتیجه می‌رسد که بالذات حقی و ذی حقی و عدالتی وجود دارد و شارع دستوره‌های خود را موافق آنها تنظیم کرده است،^{۳۶} و چون استاد به فطرت انسان نظر خوش‌بینانه دارد، به جای آنکه «انسان در جامعه» را با اصل استخدام و است شمار، تعریف کند، معتقد است که قاعده «لا ضرر» ارجاع به «فطرت» در زمینه حقوق فطری است.^{۳۷}

گفتنی است که استاد شهید در سال ۱۳۴۹ در حسینیه ارشاد، تحت عنوان «عدل کلی» به سخنرانی پرداختند و می‌توان آن را تقریری گویا و رسا از نظریه آن بزرگوار دانست، با مروری بر بخش‌هایی از این سخنرانی، به تفاوت این نظریه با نظریه علامه می‌توان پی برد:

آیا در نهاد بشر تمایل به عدالت هست؟ بشر یک چیزهایی را به حکم نهاد و فطرت خودش می‌خواهد، یعنی هیچ دلیلی جز ساختمان جسمی و روحی‌اش ندارد؛ مثلاً در نهاد هر انسانی این قوه قرار داده شده است که وقتی در مقابل زیبایی قرار می‌گیرد، تحسین می‌کند، این دیگر نمی‌خواهد قانون برایش وضع کنند یا یک زوری بر انسان اعمال شود. آیا میل به عدالت، و لو انسان خودش منفعتی نداشته باشد، جزو مطلوب‌های بشر است و در نهاد اوست؟

اکثر فیلسوفان اروپا معتقدند در نهاد بشر، چنین نیرویی نیست و افکار همین فیلسوفان است که دنیا را در نهایت امر به آتش کشیده است. البته عده‌ای از آنها می‌گویند، بشر آرزوی عدالت نباید داشته باشد و عده‌ای دیگر می‌گویند باید دنبال عدالت رفت، ولی نه به خاطر اینکه عدالت مطلوب ماست، بلکه به خاطر اینکه منافع فرد در عدالت جمع است ...

ولی همه اینها نوعی بدبینی به طبیعت و فطرت بشر است. اگر می‌بینی بشریت امروز از عدالت گریزان است، هنوز به مرحله کمال نرسیده است. در نهاد بشر عدالت هست، اگر بشر خوب تربیت بشود، واقعاً عدالت جمع را بر منفعت فرد خودش ترجیح می‌دهد. افرادی عادل و عدالتخواه بوده‌اند که بر خلاف منافع فردی خودشان، عدالت، هدف و آرزویشان بوده است، بلکه خودشان را فدای عدالت کرده‌اند. بشر دوره‌های آینده هم چنین خواهد بود ...^{۳۸}

پیگیری مسأله عدالت و ارزش آن در آثار استاد، قهرآما را متوجه بحث‌های استاد در باره فلسفه اخلاق و ارزش فعل اخلاقی می‌کند. خلاصه مبنای ایشان در باب اصول حکمت عملی و از آن جمله «عدالت»، آن است که چنین احکامی در باره اموری است که خود، «مقصد» اند و مانند احکام جزئی و نسبی، مقدمه و وسیله برای وصول به مقصد نیستند؛ مثلاً باید به عدالت و راستگویی، پای بند بود؛ زیرا دادگری و راستی کمالی متناسب با ذات و فطرت انسان است؛ به عبارت دیگر، از آن جهت باید راستگو بود که خود راستی، کمال نفس و خیر و فضیلت است و ارزش بالذات دارد و در آن حُسن معقول و زیبایی زایی دیده



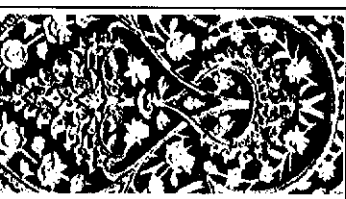


می‌شود؛ دروغ و ظلم، مغایر جوهر انسانی است. انسان راستی و عدالت را برای خود آنها انتخاب می‌کند، نه به منظور دیگر؛ ولی اتفاقاً و تصادفاً این کمال ذاتی به سود جامعه انسانی هم هست، سود جامعه انسانی در این است که افراد به کمال لایق انسانی خود برسند، پس آنچه برای «فرد» خیر و «کمال» است، برای «جامعه» و در حقیقت برای افراد دیگر «سود» و فایده است. خیر و کمال فردی مستلزم سود و نفع اجتماعی است.^{۳۹}

جنبه دیگر مساله این است که ببینیم استاد شهید بین دو گرایش متضاد در انسان: یکی میل به استخدام که به هر حال قابل انکار نیست، و دیگری میل به عدالت که آن هم به نظر وی ریشه در فطرت آدمی دارد، چگونه جمع می‌کند؟ آیا در نهایت یکی را نادیده می‌گیرد و یا به تضاد در خلقت بشر حکم می‌کند و یا به وجود عنصر ثانی که رفع تضاد می‌کند، معتقد است؟ استاد این موضوع را در ضمن درس‌های اشارات خود و به تناسب بحث بوعلی درباره مدنی بالطبع بودن انسان و ضرورت نبوت، مطرح ساخته است. ایشان پس از قبول اینکه در انسان «یک میل» به خودخواهی و منفعت پرستی و استخدام وجود دارد، آن را به معنای نفی عدالت خواهی در طبیعت بشر نمی‌داند، و می‌نویسد:

«به عقیده ما اگر اجتماع بشری را منهای نبوت و دیانت فرض کنیم چنین تناقضی در خلقت بشر هست، ولی اگر نبوت و دیانت خود، یکی از عوامل تکوینی ضروری اجتماع شمرده شود همانطور که واقعا هم هست - تناقض حل می‌شود. عقل و اراده و اختیار و آزادی عمل به بشر داده شده، ولی از طرف دیگر در متن خلقت و وظایف و مقررات برای بشر وضع شده و غریزه دینی به او داده شده و قوه ایمان. به عقیده ما بشر منهای دین حکمی ندارد و بشر به علاوه دین مدنی بالطبع است...»^{۴۰}

در اینجا نمی‌توان به شرح و بسط کلام استاد پرداخت و یا درباره میزان موفقیت استاد در حل مشکل ارائه شده، داورى کرد. بلکه



غرض این است که نشان دهیم استاد تا چه حدی با این موضوع درگیر بوده و چقدر به معضلات مسأله توجه کرده است و از اینجا می‌خواهیم تفاوت دو دیدگاه استاد و علامه را آشکار سازیم.

□ ۳-۳ پیامدهای نظریه عدالت

در بررسی نظریه عدالت علامه، این نکته نیز مورد توجه استاد قرار گرفته است که چنین نظریه‌ای آیا می‌تواند با مبانی دیگر علامه سازگار باشد؟ و آیا ناسازگاری‌هایی که در این باره در آثار علامه دیده می‌شود قابل توجیه است؟

استاد مطهری تنها به اشاره‌ای در این باره اکتفا کرده و در صدد تطبیق مباحث و آرای گوناگون علامه در این باره نبوده‌اند، ولی همین اشاره می‌تواند ما را وارد حوزه گسترده‌ای از مباحث درون‌دینی و برون‌دینی کند و انسجام این نظریه، با نظریات دیگر حضرت علامه مورد ارزیابی قرار گیرد.

اولین پرسشی که قابل طرح است، این است که با چنین تحلیلی از طبیعت انسان، نظام تشریح با نظام تکوین چه رابطه‌ای پیدا می‌کند؟ آیا در تشریح، بر وفق همان طبیعت شرور، قانون جعل شده است و در نتیجه بی‌عدالتی و تجاوز تأیید گردیده است! یا تشریح، در تقابل با تکوین و طبیعت بشر بوده و بر وفق عدالت، جعل صورت گرفته است؟ و یا می‌توان اساساً فرض دیگری را مطرح ساخت و آن اینکه عدالت نیز برخاسته از طبیعت و فطرت آدمی است؟

علامه با این فرض اخیر (فطری بودن عدالت)، کاملاً مخالف است؛ زیرا وجود دو گرایش متضاد را در طبیعت «محال» می‌داند، و لذا وقتی طبیعت بشر «ظلم» است، نمی‌تواند به ضد آن نیز متصف گردد. علامه بر این «استدلال عقلی»، «مشاهده تجربی» را نیز می‌افزاید و می‌گوید ستمگران و تجاوزکاران به حقوق انسانها در طول تاریخ، همه از «عقلا» بوده‌اند و هرگز «عقل» با رویه ستمگرانه آنان ناسازگار



نبوده است، بلکه عقلشان به آنها کمک کرده است:

«فَإِنَّ الْعَقْلَ - و هو فيها العملى منه - يبعث نحو الاستخدام و يدعوا إلى الاختلاف و من المحال أن يفعل شيء من القوى الفعالة فعلين متقابلين و يفيد أثرين متناقضين. على أن المتخلفين من هذه القوانين و المجرمين بانواع الجرائم المفسدة للمجتمع كلهم عقلاً مسمتون بمنع العقل مجهزون به».^{۴۱}

و از همین جاست که علامه نتیجه می‌گیرد، برای هدایت بشر، به راه دیگری - غیر از تفکر و تعقل - نیاز است و عنایت الهی، اقتضای «وحی» دارد.

آیا این مباحث نشان نمی‌دهد که علامه وحی را در مقابل طبیعت بشر می‌داند، پس چگونه آنچه راه «ملاک تضاد» در طبیعت محال می‌داند (اجتماع گرایش به ظلم، باگرایش به عدل)، در «تکوین» و «تشریح»، - با فرض تضاد - می‌پذیرد؟ آیا «تشریحی» که نه فقط متغیر، بلکه «متضاد» با تکوین است، قابل قبول است؟ مگر نه این است که ایشان، انطباق با طبیعت و تکوین را شرط لازم «دین» می‌داند، بلکه معتقد است دین باید از آن اخذ شود؟

«إنَّ من الواجب أن يتخذ الدين من اقتضائات الخلقة الانسانية و ينطبق التشريع على الفطرة و التكوين».^{۴۲}

در عبارت تفسیر میزان دیدیم که علامه «ظلم» را با «عقل» سازگار دانسته و عدالت را از راه تعقل و تفکر، دست‌نیافتنی شمردند؛ ولی در جای دیگر، گرایش به ظلم را برخاسته از طبیعت «حیوانی» می‌دانند! اضافه کردن قید «حیوانی» در اینجا چه مفهومی دارد؟ کسی می‌تواند از این پسوند استفاده کند که در انسان مبدأ دیگری نیز سراغ داشته باشد که او را به خوبی‌ها و عدالت فراخواند، در این صورت ستمگری، فاصله گرفتن از طبیعت «عقلانی» و روی آوردن به طبیعت حیوانی است. همان دوگانگی که حضرت علامه آن را نفی می‌کند:

«فهذه الامور التي في مجري التمتع بالماديات هي التي يتوخاها الانسان بحسب طبعه الحيوانی» و اما المعارف الالهية و الاخلاق الفاضلة الطيبة و الشرايع الحافظة بالعمل بها لهما فليست من الامور التي ينالها الانسان الإجتماعی «بشعوره الإجتماعی» و أتى للشعور الإجتماعی بذلك؟ و أتما هو يبعث الانسان الى «استخدام» جميع الوسائل التي يمكنه أن يتوسل بها الى مآربه في الحياة الارضية، ثم يدعو إلى أن يكسر مقاومة كل ما يقاومه في طريق تمتعه إن قدر على ذلك أو يصطلعه على التعاضد و الاشتراك في المنافع و رعاية العدل في توزيعها إن لم يقدر عليه».^{۴۳}

و بر این اساس است که علامه، حکومت‌های غیر دینی را مورد نقد قرار می‌دهد

و عملکرد آنها را حتی در حکومت های مردم سالار و دموکراتیک سودجویانه می داند.^{۴۴} از سوی دیگر، ای کاش نویسنده می دانست که برداشت یکسره منفی از طبیعت انسان، با داستان خلقت انسان که از نفخه روح الهی خبر می دهد و برگرایش های متعالی در متن خلقت گواه است، چگونه جمع می شود؟! همچنین ای کاش می دانستم، چنین تفسیری از طبیعت انسان، با قبول فطرت الهی، چگونه سازگاری دارد؟ علامه گاه تصریح می کند: عدالت، پاکدامنی، راستی، مهربانی با زیردستان و ... برخاسته از فطرت انسان است.^{۴۵} او می گوید: اسلام مردم را به «فطرت انسانی» فرا خوانده و از آنان خواسته است تا «حکم فطرت» را در «احترام به پیمان ها» رعایت کنند.^{۴۶} در تفسیر المیزان پیام انبیا برخاسته از فطرت انسان و قسط و عدل از احکام فطری دانسته شده است.^{۴۷} علامه که عقل عملی را در مسیر استخدام و استثمار معرفی می کرد، «فألهمها فجورها و تقویها» را همان «عقل عملی» می داند که فجور و تقوی را به انسان الهام می کند و در متن خلقت انسان نهاده شده است.^{۴۸} ایشان عقل (عملی) را نیرویی می داند که می تواند میان خیر و شر و نافع و ضار تفکیک کند^{۴۹} و تسلیم هواهای نفسانی نشود.

علامه طباطبایی در مقاله «ولایت و زعامت» نیز به طور کلی از مبنای استخدام فاصله گرفته است، و بلکه انسان را به عنوان موجودی که با الهام تکوینی، خیر و شر خود را تشخیص می دهد معرفی می کند و همین ادراکات فطری را هم سو با سعادت واقعی انسان می داند. ایشان می نویسد:

«انسان پیوسته خیر و شر و نفع و ضرر خود را از راه الهام تکوینی و هدایت وجودی باید بداند، زیرا انسان جزء غیر مستقلی است که از آفرینش عمومی منفصل نیست و طبیعت عمومی آفرینش هر یک از اجزاء خود را به هدف و کمال وجودی لایق خود می رساند و رهبری می نماید، و چون انسان نوعی است که به سوی مقاصد زندگی و هدف کمالی خود با شعور و اراده رهسپار می شود، ناچار هدایت و الهام تکوینی مزبور در مورد وی به صورت علوم و افکار جلوه خواهد کرد: «فألهمها فجورها و تقویها». پس انسان از راه الهام تکوینی و هدایت فطرت و خلقت با یک سلسله معلومات و افکاری مجهز است که در تکاپوی زندگی ضامن سعادت وی می باشد.»^{۵۰}

«إن الانسان إنما ينال ما قدر له من الكمال و السعادة بعقد مجتمع صالح يحكم فيه قوانين صالحة و حوائج الانسان الحقيقية هي التي وضعت هذه النواميس الاعتبارية و المراد بالحوائج هي ما تطلبه النفس الانسانية و يصدقه العقل الذي هو القوة الوحيدة التي تميز بين الخير



و النافع و بین الشرّ و الضارّ، دون ما تطلبه الالهواء النفسانية ... فتبيّن أنّ من الواجب أن يتخذ الدين من الخلقة الانسانية و هذا هو المراد بكون الدين فطرياً»^{۵۱}

گفتنی است در همه این مباحث، علامه طبیعت، فطرت و عقل (عملی) را به یک معنی استعمال می‌کند و لذا از استخدام نیز به عنوان یک امر فطری یاد می‌کند.^{۵۲} بنابراین، نمی‌توان با تفکیک گرایش‌های طبیعی از گرایش‌های فطری، کلمات مختلف علامه را جمع کرد. همچنین باید توجه داشت که چون استخدام، اولین و تعیین‌کننده‌ترین اصل در بشر است، لذا به نظر علامه، عقل و خرد ابزار سودجویی انسان است و داوری‌های خرد در زشتی و زیبایی، نیکی و بدی، برخاسته از همان خوی منفعت‌طلبی است علامه در کتاب «شیعه در اسلام» با تخطئه کلی و کامل خرد، به اثبات نبوت می‌پردازد. ایشان در معرفی عقل می‌نویسد:

«خرد است که انسان به واسطه آن به تفکر پرداخته، از هر وسیله‌ای ممکن به نفع خود استفاده می‌کند و در سطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان استثمار و استخدام می‌نماید حتی از هم نوعان خود تا جایی که می‌تواند سود می‌گیرد.»^{۵۳}

این نکته را نیز باید یادآوری کرد که علامه هر چند دو گرایش متضاد را در فطرت محال می‌داند: (و مِنَ المحال أن يفعل شيء من القوى الفعالة فعلمین متقابلین و یفید أضرین متناقضین) و بر اساس همین مقدمه، ریشه فطری عدالت را -با وجود ریشه‌های طبیعی ظلم - نفی می‌کند، ولی ایشان در جای دیگر، تنافی بین دو حکم فطری را ذاتاً «جایز» دانسته و علاج تعارض را به «حکم شرع» که فراتر از آنهاست، می‌داند! علامه پس از آنکه «طبیعت استخدام» را منشأ «اجتماع» و منشأ «اختلاف» معرفی می‌کند، می‌گوید:

«لا ضیر فی تراحم حکمین فطریین إذا کان فوقهما ثالث یحکم بینهما و یعدل أمرهما و یصلح شأنهما»^{۵۴}

بیوست

نظریه علامه طباطبایی درباره سرشت بشر و ارزش عدالت، برای بسیاری از اندیشمندان باورناکردنی است و آن را با شخصیت والای علامه و با مبانی اعتقادی و ارزشی وی ناسازگار می‌دانند.^{۵۵} دکتر رضا داوری از کسانی است که به همین دلیل، به توجیه و تأویل نظریه علامه روی آورده است تا این ناسازگاری را از میان بردارد. داوری می‌خواهد با ارائه تفسیری دیگر از دیدگاه علامه، آن را قابل دفاع دانسته و در برابر نقدها و اعتراض‌ها، مصونیت بخشد.



فشرده‌ای از این دفاعیه را که در مقاله «ملاحظات در باب ادراکات اعتباری» آمده و از دوّمین یادنامه علامه طباطبایی اخذ شده است، در اینجا آورده‌ایم، هر چند که چنین تفسیری را به دلیل مخالفت با متن صریح کلمات علامه در مواضع مختلف، قابل قبول نمی‌دانیم:

«علامه طباطبایی برای بیان ادراکات اعتباری مقدماتی ذکر می‌کند که کلی و عمومی است. ایشان انسان را مثل هر موجود دیگر «استخدام‌گرا» می‌داند که موجودات دیگر و افراد هم‌نوع خود را به استخدام در می‌آورد. کسی که می‌بیند که مردی مثل آقای طباطبایی، «استخدام» را اصل حاکم بر عالم می‌داند ممکن است نتیجه بگیرد که ایشان غلبه و تجاوز و تعدی را با این اصل توجیه کرده و اصل «الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ» را اثبات کرده است.

با این حال، وقتی آقای طباطبایی در بیان این اصل می‌گوید: «انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد»، باید مقصود وی را توضیح داد. اگر به ظاهر حکم کنیم می‌توانیم بگوییم که نویسنده این معانی او تیلیتاریست؛ یعنی قائل به مذهب اصالت نفع است و سودپرستی را بر همه چیز حاکم می‌داند.

آیا حضرت علامه، انسان را موجود منفعت‌طلب می‌دانسته است؟ ولی مقصود آقای طباطبایی از «سودطلبی»، تأمین «بقای وجود و خواست‌های غریزی خود» است^{۵۶} و به این جهت بعد از بیان این جمله که انسان پیوسته سود خود را می‌خواهد، نتیجه نمی‌گیرد که پس جنگ و نزاع یک امر طبیعی است، بلکه به دنبال آن می‌گوید: «برای سود خود، سود همه را می‌خواهد و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد». در فاصله اجزای این عبارت است که به نحوی فلسفه اخلاق و سیاست و اجتماع و شریعت پدید می‌آید. اگر سودطلبی بشر یک امر نفسانی باشد و تعلق در بشر نباشد که حدود این سودطلبی را معین کند، قاعدتاً نباید «سود همه» را بخواهد و اگر چنین نباشد، به نظر آقای طباطبایی، اجتماع بشری قوام پیدا نمی‌کند. پس به صرف اینکه بشر سود همه را بخواهد، سود همه و عدالت اجتماعی را نمی‌خواهد.

به نظر آقای طباطبایی «مقصود آفرینش، طبیعت انسانی است که همانا وجود فرد است، نه هیئت اجتماعی افراد و انسان که به سوی عقد اجتماع هدایت می‌شود، برای نگهداری فرد



است^{۵۷} ولی مقصود از «فرد»، یک فرد مستقل نفسانی نیست که تکلیف همه چیز را با بلهوسی یا به اراده مستقل خود معین کند. مراد از فرد «طبیعت انسانی» است؛ یعنی فرد «با یک نهاد خدادادی» منظور است. انسان یک اتم اجتماعی نیست، بلکه عالم صغیر است و جامعه به اقتضای طبیعت این عالم، صغیر بنا می شود. پس در این بحث مذاهب اصالت فرد و اصالت جمع مطرح نیست، نه جامعه از مجموع افراد به معنی اجزای مستقل و صاحب استعدادها و صفات نفسانی قوام می یابد و نه طبیعت افراد، سایه‌ای از طبیعت جامعه است. با توجه به این نکته باید به معنای مدنی بالطبع بودن انسان اشاره شود.

شهید تفکر اسلامی معاصر، مطهری، با استناد به آیه ۳۲ سوره زخرف، زندگی اجتماعی را امری طبیعی می داند، چون انسانها از نظر استعدادها و امکانات جسمی، روحی و عقلی، متفاوت آفریده شده‌اند و به این وسیله همه بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داده شده‌اند.

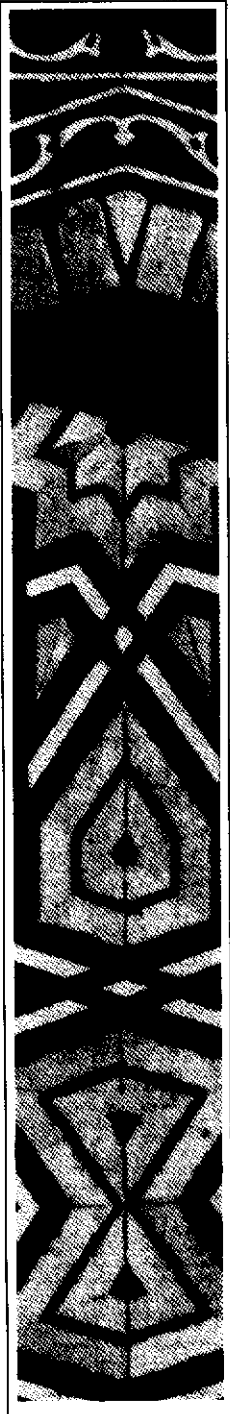
در این بیانات با آنکه جامعه وجود ممتاز دارد و نه تابع افراد است و نه افراد در آن منحل و مستحیل می شوند، فرد آدمی، طبیعت خود را از جامعه نمی گیرد و بلکه طبیعت او مقتضی تأسیس و قوام و دوام جامعه است.

علامه طباطبایی مظهر طبیعت اجتماعی انسان را اصل استخدام دیده و مأخذ این قول هم، همان آیه سوره زخرف است. مقصود ایشان این نبوده که بشر با تأمل و تفکر و برای مصلحت اندیشی، جامعه را تأسیس کرده و برای اینکه سود خود را ثابت و دائم سازد به قاعده عدالت، گردن گذاشته است. منتهی ما که کم و بیش با آرای فلاسفه و نویسندگان فلسفی و اجتماعی جدید و با ایدئولوژی‌ها آشنایی داریم، ممکن است مطالب آقای طباطبایی را با آرای هابز و اسپینوزا و حتی با پوپر و راسل، قیاس کنیم و نتایجی که هرگز مورد نظر استاد معظم له نبوده است، از آن استخراج کنیم.

پس وقتی در نوشته علامه می خوانیم که «فرد انسان، سود خود را می خواهد و برای سود خود، سود جامعه را و برای سود جامعه، عدالت را می خواهد» باید توجه کنیم که مراد از فرد، فرد در مقابل جمع و جامعه نیست که مثلاً بتوان پرسید آیا جامعه مجموعه افراد است یا فرد مظهر جامعه است. مرحوم علامه به چنین تقابلی قائل نبود. ایشان قائل بودند که تمام دار هستی متوجه به غایت و مقصد واحد است و لذا میان تمام موجودات تناسبی می دیدند. اگر

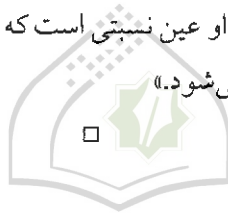
انسان سود خود را می‌خواهد، این سودجویی به هدایت طبیعت و تکوین است، نه اینکه انسان خود را مرکز دایره هستی بداند و هر چه خود می‌خواهد بکند و همه چیز تابع هوی و هوس و اراده باشد. در هر دو مذهب اصالت جمع و اصالت فرد، «حکم بشر» بر همه چیز و در همه جا جاری است. منتهی در یکی بشر، بشرِ فردی است و در دیگری، بشرِ جمعی منظور نظر است. آدم و عالم، دیگر مبدأ و غایتی ندارد و اگر داشته باشد، بشر، خود، غایت است و حال آنکه تا ظهور تفکر جدید اروپایی و حتی در نظر پروگوراس سوفسطایی بشر غایت نبود. ذکر این مطالب برای جلوگیری از یک سوء تفاهم بود که مبدا نظر آقای طباطبایی با آرای متجددان قیاس شود. به خصوص اگر کسی نخواهد میان اصل استخدام و فطرت خداپرستِ آدمی جمع کند.

... ظاهر بیان علامه در فصل ادراکات اعتباری مائوس اهل فلسفه نیست، ولی از بیان و تعبیر که صرف نظر کنیم، چیزهایی در نوشته ایشان ناگفته مانده است. اگر از ایشان بپذیریم که بشر سود خود را و برای آن، سود جامعه را و برای سود جامعه عدالت را می‌خواهد، این پرسش پیش می‌آید که مگر سود و جامعه و عدالت امور اعتباری نیست؟ بشر از کجا می‌داند که سود او در چیست؟ و به عبارت دیگر، میزان سود و زیان و منشأ آن چیست؟ شاید علامه، بشر را در فطرت سالم منظور کرده و سود و زیانی که می‌گویند، سود و زیانی است که به حقیقت بشر می‌رسد؛ یعنی «قرب به حق». آیا علامه از این معنی غافل بوده و مبنای قانون شرع و اخلاق را صرف تمایلات و نیازهای مادی و نفسانی می‌دانسته است؟ این گونه استنباط‌ها از آن مقاله، به خصوص برای کسی که مؤلف دانشمند مهذب آن را شناسد، غیر منتظره نیست، یقین بدانیم که جواب منفی است. در توضیح باید دو



مسأله را از هم تفکیک کرد؛ یکی اینکه باید و نباید را «کی» می‌گوید؟ و دیگر اینکه «برای که» می‌گوید؟ ظاهر این است که «گوینده» و «شنونده» بشر است. ولی بشر چیست و کیست؟ علامه این پرسش را مطرح نکرده، ولی معلوم است که بشر مفطور به «فطرت الهی» را در نظر دارد، این بشر فرشته نیست، کفور و ظلوم و جهول است. باید و نباید را برای بشر و خطاب به او می‌گویند؛ یعنی وضع باید و نباید به طور کلی به مقتضای فطرت و طبیعت بشر است. پس اگر مرحوم علامه طبیعت بشر و نیازها و امیال او را، حتی حاکم بر وضع بایدها و نبایدها دانسته است، بی‌حق نبوده است.

... وقتی نوشته علامه طباطبایی را می‌خوانیم، در نظر داشته باشیم که آن بزرگوار، مفسر قرآن است و خوب می‌داند که انسان مخاطب به خطاب الهی است که ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٖ﴾ و این انسان هر چه از علم و اراده و قدرت و ... دارد در نسبت با حق تعالی است. بلکه حقیقت او عین نسبتی است که با مبدأ و عالم دارد و در این نسبت است که استعدادهای او ظاهر می‌شود.



◀ پی‌نوشت‌ها

۱. افلاطون، رساله گرگیاس. (دوره آثار افلاطون، ج ۱)، ص ۳۰۴
۲. افلاطون، جمهور، ص ۹۴
۳. توماس هابز، لویاتان، ص ۱۵۶
۴. و.ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۳، ص ۱۴۳
۵. ر.ک: علامه طباطبایی رسائل سبعة، ص ۱۲۳
۶. علامه طباطبایی، رسائل توحیدیه، صص ۱۹۴-۱۹۵
۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷۱
۸. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۷۲
۹. علامه طباطبایی، رسائل توحیدیه، ص ۱۹۵
۱۰. ر.ک. به: مقاله مسائل اساسی در فلسفه سیاسی، حسین بشریه، (دولت عقل، صص ۱۳-۵).
۱۱. ر.ک. به: خداوندان اندیشه سیاسی، و.ت. جونز، ج ۳، ص ۴۸۷. نویسنده این کتاب معتقد است که آنچه امروزه در آمریکا دیده می‌شود، چه به شکل سرمقاله در روزنامه، یا مباحثه علمی در کنگره و یا حکمی در دیوان عالی، همه انعکاس از همان نظریه بتام است و لذا معیار «خوب بودن» - به معنی سودمند و لذت بخش بودن - جایگزین معیار «برحق بودن» شده است. همان، ص ۵۰۱
۱۲. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۳۴
۱۳. همان، صص ۴۳۶ و ۴۳۷
۱۴. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۷۰؛ ج ۳، ص ۱۴۵؛ ج ۱۸، ص ۱۰۰؛ ج ۶، ص ۳۴۳؛ ج ۱۶،



ص ۱۹۱

۱۵. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷.
۱۶. استاد مطهری، نقدی بر مارکسیسم، (م.آ.ج ۱۳، ص ۷۱۶).
۱۷. استاد مطهری، جهان‌بینی اسلامی، (م.آ.ج ۲، ص ۳۳۳).
۱۸. استاد مطهری، سلسله یادداشت‌ها، ج ۳، ص ۲۶۸.
۱۹. استاد مطهری، نقدی بر مارکسیسم، (م.آ.ج ۱۳، ص ۷۳۸).
۲۰. استاد مطهری، تعلیقات مقاله ادراکات اعتباری. [قابل ذکر است این تعلیقات، پس از شهادت استاد و در یادنامه‌اش، به چاپ رسید و تاکنون به همراه متن اصول فلسفه منتشر نشده است.] یادنامه استاد مطهری، ج ۱، ص ۴۲۵.
۲۱. استاد در اینجا انسان را با دو طبیعت و دو سرشت معرفی می‌کند، ولی در آثار بعدی خود، از این تعبیر عدول می‌کند و اینگونه تفاوت‌ها را از نوع تفاوت کمالات بالقوه با کمالات بالفعل می‌شمارد. (جهان‌بینی توحیدی، م.آ.ج ۲، ص ۲۷۳).
۲۲. همان، صص ۴۲۶ و ۴۲۷.
۲۳. استاد مطهری، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، (م.آ.ج ۱۶، ص ۲۵۱).
۲۴. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۳۶.
۲۵. استاد مطهری، نقدی بر مارکسیسم، (م.آ.ج ۱۳، ص ۷۲۶).
۲۶. علامه طباطبایی؛ تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷.
۲۷. همان، ج ۳، ص ۱۴۵.
۲۸. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۴، صص ۱۲۳ و ۱۲۵؛ ج ۲، ص ۳۸۸؛ ج ۵، صص ۱۵۹ و ۱۶۱.
۲۹. استاد مطهری، نقدی بر مارکسیسم، (م.آ.ج ۱۳، ص ۷۲۷)؛ رک: اسلام و مقتضیات زمان (م.آ.ج ۲۱، ص ۴۳۸).
۳۰. (۲۵۲: بقره)
۳۱. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۳۰۵.
۳۲. استاد مطهری، نقدی بر مارکسیسم، (م.آ.ج ۱۳، ص ۷۲۵)؛ آشنایی با علوم اسلامی، ج ۴ (حکمت عملی)، ص ۲۵.
۳۳. استاد مطهری، فلسفه اخلاق، صص ۳۱۶ تا ۳۲۲؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۱۴.
۳۴. استاد مطهری، تعلیقات مقاله ادراکات اعتباری، (یادنامه استاد مطهری، ص ۴۲۷).
۳۵. استاد مطهری، یادداشت‌های استاد، ج ۶، ص ۲۶۵.
۳۶. استاد مطهری، یادداشت‌های استاد، ج ۶، صص ۲۱۶ و ۲۰۳.
۳۷. همان، ج ۳، ص ۲۵۲.
۳۸. استاد مطهری، م.آ.ج ۱۸، صص ۱۵۵ تا ۱۵۹ (به اختصار).
۳۹. استاد مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، حکمت عملی، صص ۲۵ و ۱۵ و ۱۶ (به اختصار).
۴۰. استاد مطهری، درس‌های اشارات، (م.آ.ج ۷، ص ۱۱۹ و ۱۲۰).
۴۱. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۲۶۲.
۴۲. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۱۹۳.
۴۳. همان، ج ۷، ص ۲۷۰.
۴۴. همان، ص ۲۷۷.
۴۵. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۲۷۷.



۴۶. همان، ج ۵، ص ۱۶۰
 ۴۷. همان، ج ۳، ص ۲۴۸
 ۴۸. همان، ج ۲، ص ۲۹۸
 ۴۹. همان، ج ۱۳، ص ۱۵۶
 ۵۰. علامه طباطبایی، مقاله ولایت و زعامت، (بحثی در باره مرجعیت، ص ۷۷).
 ۵۱. همان، ج ۱۶، ص ۱۹۳
 ۵۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۲۹۴
 ۵۳. علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۸۲
 ۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۲۵

۵۵. دکتر عبدالکریم سروش در مقاله «بحث تطبیقی در باره ادراکات اعتباری»، پس از آنکه با تأثیرپذیری از استاد مطهری به نقد نظریه علامه می پردازد، می گوید: مسلّم است که مرحوم آقای طباطبایی، آن طور که ما ایشان را می شناسیم و سایر آراء و آثارشان نشان می دهد، نباید قائل باشند که فضیلت انسان در آن است که هر آنچه نفس حیوانی او خواست انجام دهد. ولی تحلیلی که از پیدایش بایدها و چگونگی اقدام بر عمل کرده اند، گویی بدان جاره می برد و همین وجوه ایهام یا نتایج مکروه است که مرحوم آقای مطهری را بر انگیخته تا در دروس اخلاق خود، نظریه مرحوم طباطبایی را حداقل از نظر ظاهر، اخلاقی خودپرستانه و

ماتریالیستی بیابند. (عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۳۵۵)

۵۶. بررسی های اسلامی، ص ۲۰۱

۵۷. همان، ص ۲۰۲



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

