

# حُسن و قبح و مساله عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۱۲ تاریخ تأیید:

۸۹/۵/۱۴

احمد رضا یزدانی مقدم\*

از نظر علامه طباطبایی، حُسن و قبح و عدالت اجتماعی، حجت مشترک اجتماعی به شمار می‌روند که افراد در زندگی اجتماعی به آن استناد می‌کنند. فقدان یا نادیده گرفتن این حجت مشترک به استبداد سیاسی و استثمار اجتماعی می‌انجامد. همچنین وی از دو گونه حُسن و قبح فعل فی نفسه و فعل در مقام صدور از فاعل یاد کرده است: اولی معقول ثانی و دومی اعتباری است؛ چنانکه از دو معنای اعتباری و معقول ثانی برای عدالت اجتماعی یاد کرده است. با تفسیری که علامه طباطبایی از حُسن و قبح و عدالت اجتماعی ارائه می‌کند، از سویی قابلیت ارجاع و استناد به این مفاهیم محفوظ مانده و از طرف دیگر، قابلیت انعطاف و تغییر و تحول در آن‌ها لحاظ شده است.

این مقاله برای نخستین بار به این موضوع می‌پردازد و تحلیل خاصی از ماهیت حُسن و قبح و عدالت اجتماعی و جایگاه و نقش آن‌ها در زندگی اجتماعی و سیاسی در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی ارائه می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** ادراکات اعتباری، حُسن و قبح، عدالت اجتماعی، قرارداد اجتماعی، تفکر اجتماعی، امنیت اجتماعی، معاهدات بین‌المللی.

۱. مقاله حاضر با استفاده از پژوهش «انسان‌شناسی فلسفه سیاسی» که در پژوهشکده علوم و اندیشه

سیاسی انجام گرفته، نوشته شده است.

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و

فرهنگ اسلامی.

## مقدمه

آیا از نظر علامه طباطبایی؛ حُسن و قبح، مفاهیمی حقیقی و خارجی‌اند یا اعتباری؟ آیا حُسن و قبح، امری فردی است یا اجتماعی؟ و آیا حُسن و قبح، ثابت است یا متغیر؟ نقش حُسن و قبح در زندگی اجتماعی و سیاسی چیست؟

آیا می‌توان در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی از قرارداد اجتماعی یاد کرد؟ آیا این قرارداد اجتماعی، قرارداد تشکیل و به وجود آوردن حکومت سیاسی است یا قرارداد اجتماع و زندگی اجتماعی؟ آیا این قرارداد، لفظی و گفتاری است یا عملی؟ آیا این قرارداد و مفاد آن قابل استناد است؟ پیامد نقض عهد و قرارداد چیست و چه سرانجامی دارد؟ اصلاً در چه شرایطی می‌توان قرارداد را نقض کرد؟ چه نسبتی میان قرارداد اجتماعی و عدل اجتماعی وجود دارد؟ آیا علامه طباطبایی، عدالت را مبتنی بر قرارداد می‌داند یا قرارداد را از مصادیق عدالت بر می‌شمارد؟



نقش قرارداد اجتماعی در تأمین امنیت اجتماعی چیست و اصلاً چرا انسان نیازمند امنیت اجتماعی است؟ نیاز جامعه به امنیت چگونه است؟ حیات جامعه چگونه است و خیر و شر و نفع و ضرر آن کدام است؟ مناسبات جوامع با یکدیگر چگونه است؟ هدف جوامع غیر دینی چیست و این هدف چه نقشی در اعتبار و ارزش معنویات و فضایل دارد؟ وظیفه رهبران و سازمان‌های رسمی در این جوامع چیست؟ اعتبار عهد و پیمان‌های فیما بین در این جوامع به چه مقدار است؟ هدف جامعه اسلامی کدام است؟ این هدفمندی چه نقشی در قوانین آن دارد؟

علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» از دو گونه حُسن و قبح یاد می‌کند: یکی حُسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل و دیگر حُسن و قبح فعل فی نفسه. و اولی را اعتباری معرفی کرده است و از دومی بحث نمی‌کند. بدین ترتیب این پرسش مطرح می‌شود که آیا وی تنها به حُسن و قبح اعتباری نظر دارد و در نتیجه، حُسن و قبح فعل فی نفسه را نیز اعتباری می‌انگارد یا اینکه علاوه بر حُسن و قبح اعتباری به معقول ثانوی بودن حسن و قبح نیز قائل است و در نتیجه، حُسن و قبح فعل فی نفسه را معقول ثانی فلسفی می‌داند؟ مشکله‌ای که در اینجا پیدا می‌شود، این است که در صورتی که حُسن و قبح، اعتبار محض باشند، چگونه در زندگی اجتماعی سیاسی قابلیت ارجاع و استناد دارند؟ بنا بر تحلیل مقاله حاضر حتی آنجا که حُسن و قبح اجتماعی اعتباری است، حجت مشترک اجتماعی بوده و قابلیت استناد و ارجاع دارد و الزام آور می‌باشد و تغییر و تحول

آن تابع ساز و کارهای خاص خود است.

پیرو بحث از حُسن و قبح اجتماعی، مقاله حاضر به بحث از عدالت اجتماعی و اعتباری یا حقیقی بودن آن می‌پردازد. از آنجا که علامه طباطبائی عدالت اجتماعی را به صورت قرارداد عملی اجتماعی تصویر و این قرارداد را بنیاد زندگی اجتماعی معرفی می‌کند، ماهیت این قرارداد و مناسبات آن با عدالت و امنیت اجتماعی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. با توجه به منطوق یاد شده، مقاله حاضر به بحث از عدالت اجتماعی و قرارداد اجتماعی و امنیت اجتماعی و روابط میان جوامع انسانی نیز می‌پردازد و آن‌ها را از همان منظر حُسن و قبح و حجت مشترک - که مورد نظر علامه طباطبائی است - مورد مطالعه قرار می‌دهد. پس از مقدمه، نخست تقریر گفتار علامه طباطبائی در باب حُسن و قبح و عدالت و پس از آن تحلیل حُسن و قبح و عدالت از دیدگاه علامه طباطبائی آمده است و در پایان، نتیجه‌گیری عرضه می‌گردد.

درباره بخش نخست گفتنی است که این بخش، دریافت نویسنده از گفتار علامه طباطبائی و در واقع نوعی تلخیص و بازنویسی و مقدمه‌ای است تا خواننده ترغیب گردد که مطلب را در متن ارجاعی به طور مستقیم پی‌گیری کند.

### تقریر گفتار علامه طباطبائی درباره حُسن و قبح و عدالت

اول - از نظر علامه طباطبائی، شاید اول بار که انسان بر معنای حُسن آگاه شد، از راه مشاهده زیبایی؛ یعنی اعتدال خلقت و تناسب اعضا، به ویژه در چهره هموعانش بود. سپس در دیگر امور محسوس طبیعی، این زیبایی و حُسن را یافت تا اینکه در نهایت در معنای حُسن به موافقت و سازگاری یک شیء با آنچه از آن قصد میشود؛ رسید. حُسن چهره انسان این است که چشم، ابرو، گوش، بینی و دهان و غیر اینها به حال یا صفتی باشد که شایسته است و همینطور در نسبت با یکدیگر نیز شایسته باشند. اگر چنین باشد طبع انسان به آن میل پیدا میکند و اگر چنین نباشد آن را سوء و قبح می‌خواند.

انسان، این معنا را از جهت سازگاری یا ناسازگاری افعال و معانی و عناوین با سعادت حیات انسانی یا بهره گرفتن از زندگی، به افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم داد بر این اساس، عدل حُسن است و احسان به مستحق، حُسن است و تعلیم و تربیت و خیرخواهی و مانند این‌ها در جای خود حُسناند و ظلم و تجاوز و مانند اینها بدی و قبح



اند، زیرا گروه نخست با سعادت انسان و بهره‌مندی در ظرف اجتماع سازگار؛ و گروه دوم ناسازگارند. این گونه حُسن و قبح از جهت سازگاری با غرض و مقصود اجتماع به فعل نسبت داده میشوند. از این رو برخی افعال؛ مانند عدل - که سازگار با غایت و مقصود اجتماعاند - حُسن دائمی ثابت دارند و برخی که ناسازگارند؛ مانند ظلم، قبح دائمی دارند. برخی افعال، از جهت احوال و زمانها، مکانها یا جامعها، مختلفاند؛ مثل اینکه خنده و شوخی با دوستان نزدیک و در مجالس سرور حُسن است، اما با برخی اشخاص و یا در برخی مجالس و مکانها چنین نیست. روشن است که تفاوت و دگرگونی در مصادیق حُسن و قبح با تفاوت و دگرگونی در مفهوم حُسن و قبح متفاوت است و انسان، بنا بر تحول و دگرگونی عوامل مؤثر در جامعه اگر به دگرگونی همه احکام اجتماعی هم راضی شود، هیچگاه راضی نمیشود که وصف عدل از او سلب شده و ظالم نامیده شود. یعنی انسان همیشه عدل را حُسن میداند. بنابراین، حُسن و قبح امور یا افعال را از نظر نسبت با کمال نوع یا سعادت فرد و مانند اینها وصف میکنند.<sup>۱</sup>

دوم - همانطور که انسان به طور فردی دارای حُسن و قبح و فضایل و رذایل است، در اجتماع و زندگی اجتماعی نیز چنین است. نوع انسان در نوع اجتماع نیز چنین است. بنابراین در اجتماع مستمر انسانی، حُسن و قبح وجود دارد، فضایل همیشه حسن و رذایل قبیحاند، زیرا اجتماع غایتی دارد، که همان سعادت نوع انسان است، و برخی افعال، موافق و برخی افعال، مخالف هدف اجتماع است، از این رو دائماً در اجتماع، حُسن و قبح وجود دارد.

علامه طباطبایی، مواردی از نسبی بودن حُسن و قبح در اجتماعات گوناگون را ذکر میکند و توضیح میدهد که اینها مصادیق هستند و اصل حُسن و قبح در این اجتماعات ثابت است. سپس به مطلب مهمی اشاره میکند و آن اینکه حُسن و قبح و دیگر احکام اجتماعی، که اساس حجت اجتماعیند، اگر از حقیقتی برخوردار نباشند، حجت مشترک مقبول اجتماع از بین میرود و برای اداره اجتماع جز زور و تحکم راهی نمیماند.<sup>۲</sup>

سوم - جامعه انسانی پدید نمیآید و آباد نمیشود مگر با اعتقاد به اصول علمی و گذراندن قوانینی اجتماعی که همه آن را محترم بدانند و مجری و نگهبانی داشته باشد که قوانین را پاسداری کرده و آن را در جامعه اجرا کند تا زندگی برای جامعه گوارا شود و سعادت رو نماید. اصول علمی، همان شناخت اجمالی حقیقت وجود و آغاز و انجام انسان است و اگر قوانین و سنتهای مشترک اجتماعی که همه جامعه یا اکثر آنها به آن احترام

گذارند، نباشد، جامعه منحل می‌گردد و از بین می‌رود. این سنتها و قوانین، گزاره‌های کلی عملیاند که صورت آنها چنین است: انجام «الف» واجب است یا انجام «ب» حرام است یا انجام «ج» جایز است. و این سنتها و قوانینها، پیامدها و مصالح و مفاسدی که دارند و برای اصلاح جامعه، اعتبار میشوند.

انسان به کمال و سعادت که باید برسد، با جامعه صالح میرسد؛ جامعه‌های که در آن سنتها و قوانین شایسته‌های حکم کند که ضامن رسیدن انسان به سعادت میباشند. این سعادت، امر یا اموری کمالی و تکوینی است که به انسان ناقص، که موجود تکوینی است، ملحق میشود تا او را انسانی کامل و تمام بگرداند. سنتها و قوانین اجتماعی، که گزاره‌های عملی اعتباریاند، میان نقص و کمال انسان؛ مانند پل، واسطه شده‌اند و تابع مصالحی هستند که کمال یا کمالات انسانی است و این کمالات، امور حقیقی همگون و سازگار<sup>۳</sup> با نواقصیاند که مصادیق نیازهای حقیقی انسان است.

نیازهای حقیقی انسان، این گزاره‌های عملی را گذارده و اعتبار کرده است. مراد از نیازها آن است که نفس انسان با میلها و تصمیمهایش می‌طلبد و عقل، که تنها نیروی تمیز میان خیر و شر و سود و ضرر است، آن را تصدیق میکند و مقصود، آن چیزی که هوای نفس می‌طلبد و عقل تصدیق نمیکند، نیست، زیرا چنین چیزی کمال حیوانی است و نه کمال انسانی. بنابراین لازم است که اصول این سنتها و قوانین، نیازهای حقیقی باشد که به حسب واقع نیاز است، نه به تشخیص هوای نفس.<sup>۴</sup>

چهارم - مهمترین چیزی که جامعه انسانی را استوار و برقرار میدارد، عدالت است. گرچه در نظر طبیعی انسان، مهمترین چیز، خود فردی اوست، اما سعادت شخص بر صلاح ظرف اجتماعی، که در آن زندگی میکند، مبتنی است و بسیار دشوار است که فردی در جامعه فاسد، سعادت مند و رستگار گردد. از این رو اسلام در اصلاح جامعه اهتمامی دارد که معادل ندارد و تلاش کرده است تا آنجا که می‌شود دستورات و تعالیم دینی حتی عبادات، از نماز و حج و روزه، را نیز اجتماعی قرار دهد تا انسان هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی اصلاح شود.<sup>۵</sup>

حقیقت عدل، برپایی مساوات و موازنه میان امور است؛ به این صورت که به هر کدام سهم شایسته داده شود تا در اینکه هر کدام در جایگاه شایسته قرار دارند، مساوی باشند. عدل میان مردم، آن است که هر کدام در همان جایگاهی که، در عقل یا شرع یا عرف، شایسته آن است قرار گیرد؛ تا نیکوکار پاداش نیکی خود را ببیند و بدکار به بدکاریاش



مجازات گردد و انصاف مظلوم از ظالم ستانده شود و در برپایی قانون تبعیض و استثنایی نباشد. از اینجا معلوم میشود که عدل و حُسن، دو لفظ و مفهوم متفاوتند، اما یک مصداق دارند. بدین ترتیب، عدل ملازم با حُسن است و حُسن، چیزی است که نفس به آن مایل و جذب میشود. قرار دادن شیء در جایگاه شایسته؛ چیزی است که انسان بدان مایل است و به حُسن آن اعتراف میکند؛ هر چند مردم، به جهت گوناگونی زندگی، در برشماری مصادیق عدالت گوناگون باشند.<sup>۶</sup>

عدل اجتماعی، آن است که انسان با هر یک از افراد جامعه، چنانکه شایسته اوست، رفتار کند و او را در جایگاه خودش قرار دهد و لازمه این امر، با وصف اجتماعیش، آن است که جامعه، این حکم را بر پا دارد و حکومت، که متولی امر جامعه و تدبیر آن است، آن را به گردن گیرد.<sup>۷</sup> به یک معنا عدل انصاف است.<sup>۸</sup>

پنجم - عقد، هر فعل یا گفتاری است که معنای لغوی عقد را نشان دهد. معنای لغوی عقد، ربط و پیوند چیزی به چیز دیگر است؛ طوری که با آن همراه بوده و از آن جدا نشود. مانند عقد بیع که ربط و پیوند ملکی کالا با مشتری است؛ به گونهای که مشتری هر تصرفی که میخواهد در کالا انجام میدهد و فروشنده پس از عقد، ملکیت و تصرفی در کالا ندارد.

اگر در زندگی اجتماعی انسان تأمل کنیم؛ میبینیم که همه مزایا و حقوق اجتماعی که از آنها بهره‌مندیم، بر بنیاد عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن استوارند. بدین ترتیب، چیزی به جامعه نمیدهیم و یا از آن نمیگیریم؛ مگر با عقد عملی، گرچه به گفتار هم نیاید، زیرا در اینجا به گفتن نیازی نیست. و اگر صحیح باشد که انسان، با قدرت و سلطه یافتن یا با عذر آوردن، آنچه از روی اختیار با عقد و عهد بسته را نقض کند؛ در این صورت، اول چیزی که نقض میشود، عدل اجتماعی است. و عدل اجتماعی، رکن و پناهی است که انسان از اسارت استخدام و استثمار دیگران به آن پناه میبرد. وفای به عهد لازم است؛ چه به نفع باشد یا ضرر، زیرا رعایت عدل اجتماعی از رعایت و نفع خاص و شخصی لازمتر است. مگر اینکه یکی از عهد کنندگان، عهد خود را نقض کرده باشد؛ که در این صورت، عهد کننده دیگر میتواند آن را نقض کند. اجازه نقض عهد در این صورت؛ برای خروج از بند استخدام و برتریجویی مذمومی است که دین برای محو آن قیام کرده است.

ششم - انسان در مسیر حیات خود، اعمال و مواد مربوط به اعمال را به صورت امور

طبیعی تصویر میکند و احکام امور طبیعی را به تناسب اهداف حیاتی خود بر آنها جاری میسازد (مقصود همان اعتبارسازی است) و همه افکار اجتماعی انسان به همین مطلب بر میگردد. افکار فردی انسان که به اعمال و افعال او مربوط میشود، نیز همین طور است. انسان، اهتمام شدیدی به بستن عقد داشته و عهد و آنچه مختص به آن است، را با کارهایی مانند سوگند خوردن و دست دادن نشان میدهد. علت اصلی این است که انسان قصدی جز حفظ حیات خود و رسیدن به مزایا و بهره‌مند شدن از سعادت و خوشبختی ندارد. انسان با سرمایه فکر و اندیشه، زندگی خود را تدبیر میکند و امروز کار میکند و برای فردا آماده میسازد. اعمال انسان، که تصرفات او در ماده است، یا به تصرف در ماده بر میگردد، متوقف بر انبساط سلطه او بر فعل و احاطه به تعلقات آن میباشد. اعمال انسان مختلف است. برخی در زمان کوتاه انجام میگیرد که در این صورت، انسان به سلطه‌های بیشتر از آن، و تمهید و مقدمه، نیاز ندارد. برخی، که غالب اعمال اجتماعی انسان است، نیازمند سلطه گسترده‌ای بر عمل است که به جهت نیاز به مقدمات و تدبیر، بر زمان عمل و زمان قبل از آن و یا حتی پس از آن گسترده است، زیرا اعمال انسان از روی تصادف نبوده، بلکه نیازمند مقدمات پیشینی است. از مقدمات انجام کار، جمع‌آوری اسباب و وسایل و رفع موانع است، زیرا انسان، موفق به انجام عمل نمی‌گردد؛ مگر هنگامی که از فوت اسباب و تعارض موانع و مزاحمت ایمن باشد. آگاهی به این حقیقت، انسان را بر می‌انگیزد که تأمینی از رقیبان خود در حیات اجتماعی بگیرد تا او را در اموری یاری کنند یا اینکه مانع او نشوند. بدین ترتیب، انسان اگر بخواهد لباسی را فراهم آورد، این کار متوقف بر اعمال زیادی؛ چون ریسندگی و خیاطی و تهیه وسایل ریسندگی و خیاطی و... است تا از مواد اولیه، لباس فراهم آید. و انسان موفق نخواهد شد؛ مگر اینکه از رقیبان خود ایمن باشد تا چنان که او میخواهد عمل کنند و با او همکاری کنند تا کار او به سرانجام برسد. حتی انسانی که در خانهاش آرمیده، به ایمنی از ممانعت و مزاحمت مردم در سکنی و تصرف در مسکن نیازمند است و بدون آن حتی در مسکن خود نمیتواند آرامش داشته باشد. همین نیاز به ایمنی و امنیت و همبازی، انسان را به اعتبار عقد و وفای به عهد می‌رساند. بدین ترتیب، انسان شروع به عمل میکند و عمل انسان دیگری را، که به او یاری میرساند، به عمل خود ربط میدهد و این دو را به هم میپیوندد.<sup>۹</sup> مانند بستن ریسمانی که اتصال اجزای آن به یکدیگر فایده میدهد. و همه عقدها، مانند عقد نکاح و بیع و اجاره، به همین مطلب بر میگردد و عنوان عهد نیز بر آن صدق می‌کند که عبارت است



از اینکه انسان به دیگری قول یا نوشته‌های دهد که او را در امری یاری کند یا از او جلوگیری و ممانعت نکند.

عهدها و میثاقها همان طور که نیاز حیات فردی انسان است، نیاز جامعه نیز هست، زیرا جامعه از افراد انسان پدید می‌آید و حیات جامعه، مجموعه حیات اجزای جامعه است و اعمال حیاتی جامعه، مجموعه اعمال اجزای آن است و خیر و شر و نفع و ضرر و صحت و سقم و نشو و رشد و استقامت و انحراف و سعادت و شقاوت و بقا و زوال جامعه نیز مجموعه آن چیزی است که برای اجزای آن است.

بدین ترتیب، جامعه، انسان‌گیری است که مانند انسان صغیر، مقاصد حیاتی دارد و نسبت یک جامعه با جامعه دیگر به تقریب، مانند نسبت یک انسان با انسان دیگر است و جامعه نیز در رسیدن به مقاصد و انجام اعمال نیازمند امنیت و سلامت است، بلکه نیاز جامعه شدیدتر و قویتر است. جامعه هم نیازمند امنیت و صلح از جانب اجزای خود است تا تلاشی و پاره پاره نگردد و هم نیازمند امنیت و صلح از جانب رقیبان خود یعنی جوامع دیگر است.

هدف اجتماعی جوامع انسانی غیر دینی، تمتع از مزایای مادی حیات است بنابراین، دلیلی ندارد که بر چیزی بیشتر از قوانین عملی، که مقاصد حیاتی گوناگون آنان را نظم دهد، تحفظ کنند. و در چنین شرایطی، معنویات ارزشی ندارد؛ مگر مقداری که با مقاصد حیات مادی سازگار افتد. پس فضایل معنوی؛ مانند راستی و جوانمردی و رحمت و رأفت و احسان و مانند اینها اعتباری ندارد؛ مگر مقداری که منافع جامعه برقرار باشد و اگر در همین مقدار هم اعتباری نداشته باشد، برای منافع مادی ضرری ندارد. و اما آنچه با منافع آنان منافات داشته باشد، نه تنها الزامی برای عمل نیست، بلکه مخالفت با آن لازم است. از همین رو سازمانهای رسمی و اولیای امور در این جوامع، وظیفه‌های جز حفظ منافع جامعه برای خود نمی‌بینند و عهد و پیمانهای آنان بر حسب مصلحت وقت است و وزن عهد و پیمانها به مقدار قوه و عده دولتهای طرف معاهده و دیگر مقتضیات است. پس اگر توازن فیما بین به حال تعادل باشد، عهد به جای خود است و اگر کفه ترازوی یک طرف سنگینتر شد، اعتبار عهد باطل میشود و عذرهای ساختگی و اتهاماتی نیز برای توجیه نقض آورده میشود که مقصود از آن، حفظ ظاهر قوانین بینالمللی است. تا حیات جامعه یا برخی از منافع حیاتی آن تهدید نگردد و اگر چنین تهدیدی نباشد و منافع حیاتی جامعه قوی، آن را اقتضا کند، مانعی از نقض، و لو بدون عذر نیست و اما کذب و خیانت و



تجاوز به منافع دیگری، برای این جوامع مانعی ندارد، زیرا اخلاق و معنویات برای آنان اصلاتی ندارد و اعتبار آن به اندازه غایت جامعه و غرض حیاتی آن یعنی تمتع از زندگی است.

اما اسلام، حیات مادی انسان را حیات حقیقی و تمتع از حیات مادی را سعادت واقعی نمی‌شمارد و حیات حقیقی را حیاتی جامع ماده و معنی و سعادت حقیقی را سعادت دنیا و آخرت میبیند. از این رو قوانین حیات را بر فطرت و خلقت بنا کرده و دعوت خود را بر پیروی حق بنا گذارده؛ نه پیروی از هوا و میل اکثریت که از روی عواطف و احساسات است. برای همین؛ اعتقاد حق و اخلاق پسندیده و عمل صالح را رعایت میکند، زیرا ماده از معنی و معنی از ماده بینای نیست؛ از این رو رعایت جانب فضایل انسانی لازم است؛ چه به نفع باشد یا ضرر. و این لازمه پیروی از حق است.<sup>۱۰</sup>

### تحلیل حُسن و قبح و عدالت از دیدگاه علامه طباطبائی

۱. علامه طباطبائی در این گفتارها از حُسن و زیبایی حسی و طبیعی به مفهوم اعتباری حُسن و قبح و ایجاد ارتباط میان این مفهوم اعتباری و انسان و اجتماع و عدالت و ابتدای حُسن و قبح و عدالت بر حرکت و ویژگیهای حرکت انسان و اجتماع و طرح موضوع سعادت و نسبت این موضوعات با یکدیگر سخن گفته است. همانگونه که می‌توان دید، علامه طباطبائی، تبیین هندسی و ریاضی<sup>۱۱</sup> از موضوعات فلسفه سیاسی ارائه میکند و این همه را در درون موضوع حرکت، مورد بحث و مطالعه قرار میدهد.
۲. حُسن و قبح، جایگاه مهمی در اندیشه علامه طباطبائی دارد. علامه طباطبائی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم از دو حُسن و قبح یاد میکند: یکی حُسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل و دیگر حُسن و قبح فعل فی نفسه. وی در مقاله یاد شده به اولی پرداخته و به دومی چندان نمی‌پردازد. با توجه به تفسیری که از حُسن و قبح فعل در مقام صدور ارائه میکند، گمان شده است که وی به نسبت در حُسن و قبح رسیده است. این گمان نادرست است، زیرا علامه طباطبائی در مقام بحث از حُسن و قبح فعل در مقام صدور از فاعل است و نه در مقام بحث و بررسی حُسن و قبح فعل فی نفسه؛ از این - رو آنچه را درباره اولی گفته است، تعمیمپذیر به دومی نیست. از نظر علامه طباطبائی، آغازگاه معنای حسن، زیبایی و اعتدال و تناسب اعضای انسان است که به امور محسوس تعمیم یافته و در نهایت به موافقت و سازگاری چیزی با آنچه از آن قصد میشود، معنا



شده است. سپس به افعال و معانی و عناوین از جهت سازگاری با سعادت، تعمیم داده شده و از آنجا به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز سرایت یافته است.

بدین ترتیب، علامه طباطبایی، حسن و قبح فعل فی نفسه را، که در مقاله اصول فلسفه به طور صریح به آن نپرداخته است، در «تفسیر المیزان» بر اساس سازگاری یا ناسازگاری با سعادت انسان و اجتماع معنا میکند. همچنین، وی میان مفهوم حُسن و قبح و مصداق آن فرق گذارده و مفهوم را ثابت و مصداق را متغیر و متحول معرفی میکند.<sup>۱۲</sup> در هر صورت، تبیینی که از حُسن و قبح در «تفسیر المیزان» ارائه میکند، با معقول ثانی بودن آن سازگار است؛ نه با اعتباری بودن آن.

قابل توجه است که علامه طباطبایی در گفتار دوم، کماکان حُسن و قبح را مفهومی اعتباری معرفی می‌کند که ضرورت آن بالغیر است. این ضرورت بالغیر، ناشی از دستگاه‌های طبیعی انسان، یک ضرورت بیحساب نیست، بلکه چنان که علامه طباطبایی بارها در مقاله «اصول فلسفه و تفسیر المیزان» تکرار میکند، ضرورت‌های برخاسته از دستگاه‌های طبیعی انسان برای رساندن او به مقصودی خاص قرار داده شده است و جهتگیری شده‌اند. یعنی در پیدایی مفاهیم اعتباری، هدف و مقصودی خاص در نظر گرفته شده است که همانا رساندن انسان به سعادت و کمال اوست. در گفتار سوم، علامه طباطبایی بر نقش واسطه بودن مفاهیم اعتباری برای رساندن انسان به سعادت تصریح و عقل را به مثابه نیرویی برای تمییز و تصدیق مفاهیم اعتباری و حدود و ثغور آن معرفی میکند. عقل چگونه و با چه معیاری این کار را انجام می‌دهد؟ و نقش وحی در این رابطه چیست؟ چگونه عقل بر تمییز و تصدیق مفاهیم اعتباری و حدود و ثغور آن تواناست و به طور کلی، تواناییهای عقل تا کجاست و آیا در این امر استقلال دارد و یا نیازمند وحی است و اگر نیازمند وحی و نبوت است، این نیاز چگونه و تا کجاست؟ در بند ۴ به این پرسشها باز خواهیم گشت.

۳. آیا علامه طباطبایی، «حُسن و قبح» و یا «عدالت» را معقول ثانی فلسفی میداند، یا آنها را تنها اعتبار بالمعنی الاخص تلقی میکند؟ توضیح مطلب اینکه مفاهیم کلی و جزئی تقسیم میشوند. مفاهیم جزئی، مفاهیمی هستند که بر بیش از یک مصداق قابل انطباق نیستند و مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که بر بیش از یک مصداق قابل انطباقند. مفاهیم کلی به چند دسته تقسیم میشوند؛ از جمله مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اعتباری.

مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مفاهیمی هستند که ما به ازاء خارجی دارند؛ مانند مفهوم آهن و انسان؛ و اینگونه تعریف میشوند: مفاهیم ماهوی، مفاهیمی هستند که هم عروض آنها در خارج است و هم اتصاف آنها؛ یعنی هم به اشیاء خارجی نسبت داده می شوند و هم امور عینی، متصف به آنها میگردند.

معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی هستند که بر اشیاء خارجی صدق میکنند، ولی در برابر آنها ماهیت خاصّ و امر عینی مشخصی وجود ندارد؛ مانند مفهوم واجب و ممکن و علت و معلول؛ و اینگونه تعریف میشوند: معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیمی هستند که عروض آنها ذهنی است و اتصاف آنها خارجی؛ یعنی در برابر آنها اشیاء خارجی مشخصی وجود ندارد، اما اشیاء خارجی متصف به آنها میگردند.

ویژگیهای هر یک از این دو از این قرار است:

- مفاهیم ماهوی، ما به ازاء خارجی دارند، اما معقولات ثانیه فلسفی، ما به ازاء خارجی ندارند. معقولات ثانیه فلسفی، اوصاف اشیاء عینی و خارجی هستند.

- مصداق جزئی مفاهیم ماهوی را میتوان به وسیله حواس یا با علم حضوری درک کرد. اما مصداق معقولات ثانیه راه، از آن جهت که مصداق این مفاهیم هستند، نمیتوان به صورت جزئی درک کرد.

- مفاهیم ماهوی به طور خودکار در ذهن حاصل میشوند و حصول آنها تنها متوقف بر این است که قبلاً یک یا چند تصور جزئی از آنها داشته باشیم. اما حصول معقولات ثانیه، متوقف بر ملاحظات و مقایساتی است که تا انجام نگیرند، معقولات ثانیه انتزاع نمی شوند؛ هر چند منشأ انتزاع و موصوفات آنها بارها ادراک گردند.<sup>۱۳</sup>

گروه دیگری از مفاهیم نیز وجود دارند که به آنها مفاهیم اعتباری گفته میشود. توجه به این موضوع لازم است که گاه مقصود از اصطلاح مفاهیم اعتباری، همه مفاهیم غیر ماهوی است که در این صورت، معقولات ثانیه فلسفی نیز از جمله مفاهیم اعتباری به شمار میآیند و گاه، مقصود از این اصطلاح، مفاهیم خاصی است که در نظریه ادراکات اعتباری، مورد نظر است. در این نظریه، تعریف «اعتبار، دادن حدّ چیزی است به چیزی دیگر»<sup>۱۴</sup> و ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که الف - به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و ب - نسبت (باید) در آن لحاظ شده است.<sup>۱۵</sup>

و از جمله ویژگیهای آن چنین است:

- این مفاهیم در ظرف خارج مطابق ندارند.



- با احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان میروند و با تبدل آن ها متبدل میشوند؛ یعنی ضرورت آنها، ضرورت بالغیر است.

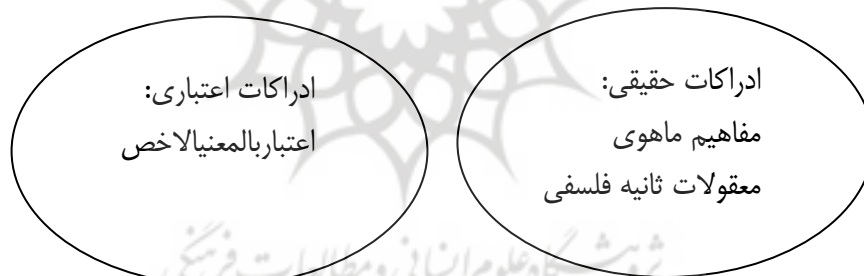
- روی حقیقتی استوارند.

- آثار واقعیه دارند.

- ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند.<sup>۱۶</sup>

بدین ترتیب، معقولات ثانیه فلسفی، غیر از این گونهٔ اخیر از مفاهیم اعتباری است. برای اجتناب از خلط این دو دسته از مفاهیم غیر ماهوی، از معقولات ثانیه فلسفی با عنوان اعتباریات بالمعنی الاعم و از دسته اخیر از مفاهیم اعتباری با عنوان اعتباریات بالمعنی الاخص و یا اعتباریات محض یاد میشود.

در تقسیمبندی مفاهیم به حقیقی و اعتباری؛ اگر مقصود از مفاهیم اعتباری، اعتبار بالمعنی الاعم باشد، معقولات ثانیه فلسفی از گروه دوم<sup>۱۷</sup> و اگر مقصود از مفاهیم اعتباری، اعتبار بالمعنی الاخص باشد معقولات ثانیه فلسفی از گروه نخست به شمار خواهند آمد و در این صورت در تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری معقولات ثانیه فلسفی از زمره ادراکات حقیقی خواهند بود.<sup>۱۸</sup> این تقسیمبندی اخیر را میتوان در نمودار زیر مشاهده کرد:



ویژگیهای هر یک از معقولات ثانیه فلسفی و اعتباریات بالمعنی الاخص در سنجش با دیگری این گونه است:  
معقولات ثانیه فلسفی:

- با تحلیل عقلی اشیاء خارجی به دست میآیند؛ بنابراین:

- انتزاع و تولید عقل هستند و

- اشیاء خارجی را توصیف میکنند.

- از آنجا که از جمله ادراکات و علوم حقیقی هستند، ارتباط تولیدی با دیگر ادراکات و علوم حقیقی دارند.

- نسبت باید در آنها لحاظ نمیشود.
- ضرورت آنها، ضرورت بالقیاس الی غیر میباشد.
- اعتباریات بالمعنی الاخص:
- در آنها گرچه از حقیقتی خارجی الهام گرفته شده است، اما با تحلیل عقلی اشیاء خارجی به دست نیامده‌اند؛ بنابراین:
- منتزَع از اشیاء خارجی نیستند.
- در ظرف خارج مطابق ندارند و امور خارجی را توصیف نمیکنند.
- ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند.
- نسبت باید در آنها لحاظ شود.
- ضرورت آنها بالغیر است.

با توجه به مطالب یاد شده؛ گفتار علامه طباطبائی درباره معنای حسن و تفسیر آن به «موافقیت و سازگاری یک شیء با آنچه از آن قصد میشود» و برشماری برخی امور و حسن دانستن آنها با این توضیح که «این گونه حُسن و قبح از جهت سازگاری با فرض و مقصود اجتماع به فعل نسبت داده میشود»، با معقول ثانی دانستن حُسن و قبح سازگار است. چنان که درباره تعمیم معنای حُسن و قبح به افعال و معانی اعتباری میگوید:

«سپس انسان، این معنا را از جهت سازگاری یا ناسازگاری افعال و معانی و عناوین با سعادت حیات انسانی یا بهره‌مندی از زندگی، به افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی تعمیم داد». این بیان نشان میدهد که انسان در آغاز حُسن را به گونه معقول ثانی دریافته و سپس در مورد اعتباریات اجتماعی به کار گرفته است.<sup>۱۹</sup>

همین مطلب درباره عدل نیز صدق میکند. علامه طباطبائی درباره حقیقت عدل، آن را «برپایی مساوات و موازنه میان امور...» معرفی میکند و این میرساند که عدالت از نظر ایشان معقول ثانی فلسفی است. بنابراین ناگزیر باید میان معنای حُسن و قبح و اعتبار حُسن و قبح و میان معنای عدالت و اعتبار حُسن عدالت تفاوت قائل شد و حُسن و قبح و عدالت را معقول ثانی فلسفی و اعتبار حُسن و قبح و حُسن عدالت را اعتبار بالمعنی الاخص به شمار آورد. علامه طباطبائی از اعتبار اخیر با عنوان اعتبار عدالت نیز یاد می‌کند.

لازم به یادآوری است که از نظر علامه طباطبائی در اعتبارسازی از حقیقت الهام گرفته میشود.<sup>۲۰</sup> همچنین در تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری گذشت که عنوان



ادراکات حقیقی، معقول ثانی را هم در بر دارد.<sup>۲۱</sup> بنابراین می‌توان گفت: در اعتبار حُسن و قبح و یا اعتبار حُسن عدالت از حُسن و قبح و عدالت، به معنای معقول ثانی فلسفی، الهام گرفته شده است.

گفتار علامه طباطبایی درباره چگونگی پدید آمدن اعتبار «باید»<sup>۲۲</sup> و نیز گفتار وی درباره چگونگی پیدایی و گسترش مفاهیم «حُسن و قبح» و «عدالت»، این نتیجه‌گیری را تأیید میکند. بدین ترتیب، مفاهیمی چون حُسن و قبح و عدالت از یک نظر، معقول ثانی و از لحاظ دیگر، اعتبار بالمعنی الاخص خواهند بود.<sup>۲۳</sup>

می‌توان پرسید که: نسبت این دو گروه از مفاهیم؛ یعنی معقولات ثانیه فلسفی و اعتباریات بالمعنی الاخص با یکدیگر چگونه است؟<sup>۲۴</sup>

پاسخ از این قرار است: چنان که اشاره به آن گذشت، ممکن است در اعتبار بالمعنی الاخص از معقول ثانی فلسفی الهام گرفته شود. بنابراین، نسبت معقول ثانی فلسفی و اعتبار بالمعنی الاخص نسبت حقیقت و اعتبار خواهد بود.

ضرورت حُسن و قبح و عدالت به معنای معقول ثانی فلسفی، ضرورت بالقیاس الی‌الغیر و ضرورت آنها در معنای اعتبار بالمعنی الاخص، ضرورت بالغیر می‌باشد.

۴. حال اگر پرسشهای پایانی بند ۲ را مرور کنیم، پاسخ چنین خواهد بود: داوری عقل درباره مصادیق حُسن و قبح به منزله مفاهیم اعتباری بر اساس تشخیصی است که درباره مصادیق حُسن و قبح به مثابه معقول ثانی میدهد. یعنی اگر دریافت عقل چنین باشد که عمل «الف» به نتیجه «ب» منتهی میگردد و از این رو از مصادیق حُسن به معنای معقول ثانی است؛ در این صورت، حُسن عمل «الف» را اعتبار میکند. اگر دریافت عقل چنین باشد که عمل «ج» به نتیجه «د» میانجامد و از این رو از مصادیق قبیح به معنای معقول ثانی است؛ در این صورت، قبح عمل «ج» را اعتبار میکند. علاوه بر تشخیص خود میتواند در مواردی از وحی نیز در تشخیص مصادیق حُسن و قبح به معنای معقول ثانی بهره برد و چه بسا در مواردی، تشخیص مصادیق حُسن و قبح تنها با بهره‌گیری از وحی ممکن باشد.

۵. قابل توجه است که علامه طباطبایی در برخی از آثار خود تصریح می‌کند همان‌طور که قضایای حقیقی صدق و کذب دارند، قضایای اعتباری نیز حق و باطل دارند. و برای «حق» در قضایای اعتباری، دو معنا بر می‌شمارد که یکی به حق بالذات و دیگری به سعادتی قصوی و فضایل و رذایل و سعادت و شقاوت بر می‌گردد.<sup>۲۵</sup> چنان که در جای

دیگر میان خیر و شر، نافع و ضار، سعادت و شقاوت نسبت برقرار کرده است<sup>۲۶</sup> و این نیز قرینه‌ای است بر همان مطلب بالاتر که علامه طباطبائی؛ قضایای اعتباری را یکسان تلقی نکرده، بلکه از نظر خیر و شر و نفع و ضرر و سعادت و شقاوت و فضیلت و رذیلت و حق و باطل؛ میان اعتباریات تفاوت قائل است. گرچه ممکن است این تعبیرات از نظر برخی خوانندگان بدیهی باشد، اما ادبیات موجود به گونه‌ای دیگر است تا جایی که برخی را به یافتن راه‌هایی برای تأویل و تصحیح دیدگاه علامه در باب حُسن و قبح کشانده است. ۶. چنانکه توضیح آن گذشت، علامه طباطبائی میان مفهوم حُسن و قبح و عدل و میان مصداق آن‌ها تفاوت میگذارد و اولی را ثابت و دومی را در معرض دگرگونی معرفی میکند. در این باره، پرسش‌هایی پدید می‌آید؛ از جمله: این دگرگونی چگونه است؟ و بر اثر چه عواملی پدید می‌آید؟<sup>۲۷</sup> و تشخیص مصداق صحیح حُسن و قبح یا عدل در جوامع گوناگون و یا زمانهای متفاوت با چه کسی است؟ می‌توان پاسخ اجمالی این پرسش‌ها را در مفهومی جُست که علامه طباطبائی از آن با عنوان «تفکر اجتماعی»<sup>۲۸</sup> یاد میکند و نوعی حوزه عمومی فرهنگی است. بر این اساس میتوان تشخیص مصادیق را بر عهده تفکر اجتماعی دانست.<sup>۲۹</sup> به طور خلاصه از نظر علامه طباطبائی، اسلام با دستورات خود، ما را به طرف ایجاد «اجتماع فکری» پیش می‌برد. این «اجتماع فکری»، موضوعات دینی، اجتماعی، خانوادگی و... را مورد بحث و بررسی قرار داده و با یکدیگر به تفاهم می‌رسند و موضوعات یاد شده را میان خود حل و فصل می‌نمایند. این ساز و کار را علامه طباطبائی «تفکر اجتماعی» می‌خواند.

۷. در گفتار دوم، علامه طباطبائی بر اساس نظری که در حرکت جوهری دارد، تفسیری از انسان و اجتماع و وجود ممتد هر یک ارائه میکند و سپس مواردی از نسبی بودن حُسن و قبح و عدل را یاد میکند و توضیح میدهد که آنها مصادیق حُسن و قبح و عدل هستند و بنابراین نسبت در مصادیق است و نه در مفاهیم حُسن و قبح و عدل. اگر خود این مفاهیم نیز نسبی به حساب آید، در این صورت، دیگر اجتماع انسانی حجت مشترک برای ارجاع نخواهد داشت و تنها عامل حفظ و اداره جامعه زور و تحکم خواهد بود، نه توافق مشترک اجتماعی و همدلی و همراهی اعضای جامعه. بنابراین از نظر علامه طباطبائی، نسبت در مفاهیمی چون حُسن و قبح و عدالت به استبداد سیاسی می‌انجامد. ۸. در گفتار سوم، که در باب تشریح و قانونگذاری است، علامه طباطبائی بر اعتباری بودن قوانین یاد شده تصریح میکند. از این رو این قوانین، ناگزیر باید با فطرت و طبیعت



انسان هماهنگ باشند. همچنین قوانین شرع نیز، اعتباری بوده و احکام اعتباریات در آنها جاری است و بدین ترتیب، احکام شرعی نیز مانند احکام قانونی و حقوقی در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری قابل بحث و بررسی است.

۹. علامه طباطبایی در گفتار چهارم، چند موضوع را بیان میکند: نسبت عدالت و جامعه انسانی، نسبت انسان و جامعه، معنای عدل، معیارهای سهگانه عدل: عقل، شرع، عرف، نسبت عدل و حُسن، تقسیم عدل به فردی و اجتماعی، مسئولیت جامعه و حکومت در قبال عدالت، نسبت عدل و انصاف.

از نظر علامه طباطبایی، عدالت موجب استواری و برقراری جامعه انسانی است و جامعه انسانی آن ظرفی است که فرد انسان در آن زندگی میکند و سعادت و رستگاری انسان در ارتباط با صلاح جامعه اوست.

معنای عدل، برقراری مساوات و موازنه میان امور است؛ به گونهای که به هر کس سهم او داده شود و هر کس در جای خود قرار گیرد. عدل، معنای عامی است که میتواند وصف برای اعتقاد و فعل و عمل انسان و اجتماع قرار گیرد. عدل اجتماعی، قرار گرفتن شخص در جایگاه شایسته خود است و نتیجه آن نیز پاداش و مجازات مناسب و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون است. از آنجا که عدل اجتماعی، ماهیت اجتماعی دارد، جامعه و حکومت وظیفه دارند که آن را برقرار سازند.

موضوع مهم در اینجا این است که معیار عدالت و قرار دادن افراد در جایگاه شایسته خود چیست؟ علامه از سه معیار یاد میکند که عبارتند از عقل و شرع و عرف.<sup>۳۰</sup> بنابراین، این عقل و شرع و عرف، با حفظ ترتیب و اولویت، هستند که عدالت اجتماعی را بیان می کنند. معیارهای یاد شده، تأییدی است بر پاسخی که ذیل بند ۴ داده شد.

۱۰. علامه طباطبایی، در اینجا در صدد بیان معنای عدالت به طور کلی است و عدالت اجتماعی را ذیل آن مطرح میکند. در بحث از اعتباریات نیز به طور خاص به عدالت اجتماعی پرداخته است و اساس زندگی اجتماعی را بر اعتبار عدالت اجتماعی معرفی می کند؛ به این معنا که هر کس، آن مقداری که از دیگران بهره میگیرد، به دیگران بهره برساند. بنابراین، عدالت اجتماعی، نقش اساسی در پیدایی و برقراری زندگی اجتماعی دارد.

۱۱. مطلب بعد، نسبت میان حُسن و قبح و عدالت است. حُسن و قبح و عدالت گرچه از نظر لفظ و مفهوم متفاوتند، اما از نظر مصداق مطابقت دارند. بنابراین، مصداق حُسن و قبح اجتماعی، همان مصداق عدالت اجتماعی است. علامه طباطبایی چه در مورد حُسن و قبح



و چه در مورد عدالت اجتماعی، آن‌ها را اموری شخصی و خوشامد شخصی ندانسته، بلکه آن‌ها را حجت اجتماعی و مرجع اجتماعی و پناهگاه اجتماع در برابر استبعاد و استثمار به شمار می‌آورد.

۱۲. نسبت میان عدالت اجتماعی و قرارداد چنین است: عدالت اجتماعی، اعتباری است مقدم بر زندگی اجتماعی که به زندگی اجتماعی میانجامد.<sup>۳۱</sup> عدالت اجتماعی، خود، قرارداد عملی است که مضمون آن، همان استخدام متقابل است.<sup>۳۲</sup> در عین حال، عدالت اجتماعی به قرارداد بر نمیگردد؛ یعنی منشأ آن، قراردادی مقدم بر عدالت اجتماعی نیست. بلکه عدالت اجتماعی، خود، همان قرارداد مشترک اجتماعی است. هم مضمون این قرارداد، عدالت است و هم عمل به آن. عدالت اجتماعی و یا قرارداد اجتماعی، حجت و مرجع مشترک اجتماعی نیز هست که مایه بقا و استمرار زندگی اجتماعی است و با نفی، آن زندگی اجتماعی دچار اختلال و اختلاف شده و ناچار استبعاد و زور بر اجتماع حاکم می‌گردد.

۱۳. در گفتار پنجم، علامه طباطبایی، میان عقد و عهد و عدالت اجتماعی و استخدام و استثمار و نفع و دین و استعلاء ارتباط برقرار میکند. در اندیشه علامه طباطبایی، زندگی اجتماعی و بهره‌مندیها و حقوق اجتماعی بر عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن استوارند. مضمون این عقد اجتماعی عام یا قرارداد اجتماعی، عدالت اجتماعی است و نقض این قرارداد اجتماعی، نقض عدالت اجتماعی خواهد بود. اگر عدالت اجتماعی نقض شود، استخدام مذموم و استثمار و استعلاء و برتریجویی برقرار میگردد. از اینرو، رعایت عدالت اجتماعی و قرارداد اجتماعی از رعایت هر نفع و شخصی واجبتر و لازمتر است، زیرا به معنای رعایت و حفظ اجتماع و زندگی اجتماعی و مقابله با استخدام است. از نظر علامه طباطبایی، دین از آغاز برای مقابله با استخدام مذموم قیام کرده و در صدد تحقق عدالت اجتماعی، یعنی عمل به همان قرارداد اجتماعی میباشد. این نظر، از دینشناسی ویژه علامه طباطبایی که ریشه در سنت فلسفه اسلامی دارد، حکایت می‌کند.<sup>۳۳</sup>

۱۴. گفتار ششم علامه طباطبایی نیز تحلیلی عقلی از عقد و عهد است که آن را بر زمانمندی انسان و افعال و اعمال انسان استوار میسازد. در این گفتار، علامه طباطبایی، مفاهیم انسان، عقد و عهد، زمانمندی افعال و اعمال انسان، نسبت نیاز انسان با ماده خارجی و افعال و اعمال انسان، نیاز انسان و اعمال و افعال او به امنیت، تشریفات عقد و



عهد، نسبت جامعه با اجزای تشکیل دهنده آن، نسبت میان عقد و عهد و هدف اجتماعی جامعه، انواع جوامع از نظر هدف اجتماعی، نسبت میان عقد و عهد با انسانشناسی و جهانشناسی، و... را در نسبت با یکدیگر طرح و بررسی میکند. همچنین علامه طباطبایی به تناسب بحث از قرارداد و پایبندی به آن؛ به موضوع معاهدات بین‌المللی نیز توجه می‌کند و ایده‌ای را در روابط بین‌الملل پیش می‌نهد که عبارت است از: عدالت بر مبنای عمل به معاهدات میان جوامع انسانی. نکته مهم اینکه در این گفتار، رئالیسم سیاسی علامه طباطبایی به ایده‌آلیسم اخلاقی در اجتماع و روابط بین‌الملل منتهی شده است، زیرا علامه طباطبایی، گرچه اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی را به اعتبار استخدام منتهی می‌داند و از این رو رئالیسمی سیاسی را پیش می‌نهد؛ اما در همین مقدار متوقف نمانده و واقعیت سیاسی زندگی اجتماعی انسان را بر اساس تحلیلی که از انسان و حقیقت وجودی و حیات اجتماعی او دارد، سامان می‌دهد و به ایده‌آلیسمی سیاسی و اخلاقی نائل می‌آید؛ با این ویژگی که ایده‌آلیسم او ایده‌آلیسمی مبتنی بر رئالیسم است و خیالپردازی خام و بدون توجه به واقعیت نیست.

### نتیجه‌گیری

۱. حُسن و قبح دو گونه است: حُسن و قبح اعتباری بالمعنی الاعمّ یا همان معقول ثانی فلسفی؛ و حُسن و قبح اعتباری بالمعنی الاخص یا همان اعتباری محض. مفهوم حُسن و قبح، به هر دو معنا، ثابت است و مصادیق آن‌ها متغیر.
۲. همان طور که حُسن و قبح فردی داریم؛ حُسن و قبح اجتماعی نیز داریم. حُسن و قبح اجتماعی؛ حجت مشترک اجتماعی است و افراد اجتماع در امور اجتماعی می‌توانند به آن استناد کرده و ارجاع دهند. نادیده گرفتن این حجت مشترک اجتماعی در زندگی اجتماعی منجر به استبداد و به کارگیری زور و... می‌گردد.
۳. سنت‌ها و قوانین اجتماعی در پاسخ به نیازهای حقیقی انسان اعتبار می‌گردند. معیار تشخیص این نیازهای حقیقی، عقل انسان است.
۴. مهم‌ترین عامل استواری و برقراری جامعه انسانی، عدالت است. عدالت به معنای تساوی و توازن میان امور است. معیار عدالت میان مردمان، عقل و شرع و عرف است. همچنین مصادیق حُسن و عدل، یکی است.
۵. بنیاد زندگی اجتماعی، قرارداد اجتماعی است. این قرارداد، قرارداد برقراری اجتماع و

زندگی اجتماعی است. مفاد و مضمون آن، همان عدالت اجتماعی است. عمل به این مفاد و مضمون نیز از مصادیق عدالت است. این قرارداد از آنجا که بنیاد زندگی اجتماعی است، قابلیت ارجاع و استناد دارد. و پیامد نقض آن، نقض عدل اجتماعی است که سرانجام آن، استخدام و استثمار اجتماعی و ظلم و ستم و استبداد است. تنها زمانی می‌توان قرارداد را نقض کرد که طرف مقابل، قرار خود را نقض کرده باشد و به تعهدات خود عمل نکند.

۶. انسان برای طی کردن سیر استکمالی خود نیازمند زمان و همکاری اجتماعی است و در این هر دو نیازمند امنیت است. از این رو ناگزیر از قرارداد اجتماعی است تا به امنیت اجتماعی نائل آید. جامعه نیز به مانند انسان نیازمند امنیت است؛ از این رو به معاهدات و قراردادهای بین‌المللی متوسل می‌شود.

هدف جوامع غیردینی، تنها بهره‌مندی از تمتعات مادی است. همین بهره‌مندی، وظیفه رهبران و نهادهای سیاسی را تعیین می‌کند. اعتبار و ارزش معنویات و فضایل و معاهدات بین‌المللی برای این جوامع نیز منوط به همین بهره‌مندی می‌باشد. جامعه اسلامی علاوه بر بهره‌مندی از تمتعات مادی، سعادت اخروی را نیز خواهان است؛ از این رو به فضایل انسانی و معاهدات بین‌المللی ارجح می‌گذارد و آن‌ها را محترم می‌شمارد.

## پینوشتها

۱. نک: سید محمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان* (قم: جامعه مدرسین، بیتا) ج ۵، ص ۹-۱۲.
۲. نک: همان، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۸۲.
۳. مسانحة ملائمه.
۴. نک: همان، ج ۱۶، ص ۱۹۳-۱۹۱.
۵. همان، ج ۱۲، ص ۳۳۰.
۶. همان، ص ۳۳۱.
۷. همان.
۸. همان، ص ۳۴۹.
۹. یقدهما.
۱۰. همان، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۸۴.
۱۱. یعنی چنان که در هندسه، نخست، یکی دو مفهوم یا قاعده گفته و اثبات می‌شود و سپس مفاهیم و قواعد دیگر از آن‌ها استنتاج می‌گردد، در تحلیل علامه طباطبایی نیز نخست، یکی دو مفهوم یا قاعده بیان و اثبات شده و سپس از آن‌ها مفاهیم و قواعد دیگر استنتاج می‌گردد.
۱۲. موضوع مفهوم و مصداق و تفکیک میان این دو و به کارگیری این دو در نزد علامه طباطبایی بسیار مهم است. حتی میتوان آن را محور روششناسی تفسیری علامه طباطبایی به شمار آورد. به تناسب، این موضوع در اندیشه سیاسی علامه



- طباطبائی نیز نمود دارد. نک: همان، ج ۱، ص ۱۱-۹؛ و نیز نک: علامه سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری (قم: انتشارات صدرا، [بی تا]) ص ۱۸۶.
۱۳. نک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح نهیة الحکمة، ج ۲، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، چاپ سوم (قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵) ص ۸۹-۸۹.
- همو، دروس فلسفه، چاپ دوم (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵) ص ۳۸-۴۴.
- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، چاپ نهم (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲) ص ۲۸۷-۲۶۶ و ج ۹، چاپ سوم، ۱۳۷۷، ص ۴۰۵-۳۶۱.
- مهدی حائری یزدی، کاوشهای عقلی عملی، چاپ دوم (با تجدید نظر مؤلف و ویراستاری جدید) (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴) ص ۶۹-۷۴ و ۲۱۳-۲۳۸.
۱۴. نک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پیشین، ص ۲۳۰؛ و نیز نک: همو، رساله ترکیب، رسائل سبعة، پیشین، ص ۸۸؛ رساله التحلیل، پیشین، ص ۱۱۳؛ رساله الاعتبارات، پیشین، ص ۱۲۹.
۱۵. همان، ص ۱۸۵.
۱۶. نک: همان، ص ۱۴۸-۱۵۸.
۱۷. نک: همان، ج ۲، مقاله پنجم، ص ۴۹؛ و نیز نک: سید محمدحسین طباطبائی، رساله ترکیب، پیشین، صص ۸۹-۹۱.
۱۸. نک: سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۴؛ و نیز



نک: همو، رسالة الانسان في الدنيا، الرسائل التوحيدية، چاپ اول (قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب) ص ۱۹۰-۱۸۹؛ و همو، رسالة الولاية، مندرج در یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، به ضمیمه رسالة الولاية، از استاد علامه طباطبایی، چاپ اول (قم: انتشارات شفق، ۱۳۶۱) ص ۲۵۳-۲۵۲.

۱۹. ظاهراً تفسیر علامه طباطبایی از سیر تکوین و انتقال مفاهیم حُسن و قبح در

المیزان با تفسیر وی در رسالة الاعتباريات متفاوت است. نک: سید محمدحسین

طباطبایی، رسالة الاعتباريات، رسائل سبعة، چاپ اول (قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه کتاب، ۱۳۶۲) ص ۱۳۶.

۲۰. نک: سید محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه، ج ۲، پیشین، ص ۱۳۰، ۱۵۱،

۱۵۳، ۲۲۷، ۲۳۰؛ همچنین برای مناسبات میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از منظر علامه طباطبایی از جمله نک:

همو، رساله التركيب، پیشین، ص ۸۹-۸۸؛ رسالة التحليل، پیشین، ص ۱۱۳؛ رسالة

البرهان، پیشین، ص ۷، ۱۰-۱۱؛ رسالة الاعتباريات، همان، ص ۱۲۹، ۱۳۱-۱۳۷؛ رسالة الانسان في الدنيا، ص ۱۹۴-۱۹۳.

۲۱. نک: همان، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۲۲. نک: همان، ص ۱۷۱-۱۸۲، ۱۸۹-۱۹۰.

۲۳. برای نظر مشابهی در این باره نک: محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه،

پیشین، ص ۴۲. نویسنده، مفهوم واجب را از یک نظر «...از قبیل معقولات ثانیه

فلسفی...» و از نظر دیگر «...از اعتباریات بمعنی الاخص...» تلقی کرده است.

۲۴. پرسش، چنان مهم است که برخی اندیشمندان را به تلاش برای پاسخ گویی

و پاسداشت هرم هستی کشانده است. نک: مهدی حائری یزدی، پیشین، ص ۱۸۴-۱۸۷، ۱۹۵-۱۹۹، ۲۱۶-۲۱۸.

۲۵. نک: سید محمدحسین طباطبائی، رساله المناجات و النبوات، رسائل سبعة، پیشین، ص ۱۹۵-۱۹۲.

۲۶. نک: همان، الفصل الخامس.

۲۷. برای پی گیری مطلب در اندیشه علامه طباطبائی نک:

سید محمدحسین طباطبائی، رساله التركيب، پیشین، ص ۱۰۱، ۱۰۲.

همو، رساله الاعتباريات، رسائل سبعة، پیشین، ص ۱۴۰-۱۳۷.

همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، پیشین، ص ۲۰۸، ۲۰۹.

۲۸. نک: سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۱۳۱.

۲۹. برای تحلیلی از مفهوم تفکر اجتماعی نک:

احمدرضا یزدانی مقدم، حرکت جوهری و ادراکات اعتباری، فصلنامه دانشگاه اسلامی، ش ۳۹.

همو، مردم سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۵۱.

همو، فرهنگ در اندیشه علامه طباطبائی، درآمدی نظری، در مجموعه مقالات سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ج ۲، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در دست نشر.

۳۰. نک: سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، پیشین، ص ۳۳۱.

۳۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۹۹.

۳۲. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۷۰ و ص ۱۱۶ و ج ۴، ص

۹۲ - ۹۳.

۳۳. نک: الشيخ الرئيس ابن سينا، الهيأت من كتاب الشفاء، تحقيق آيت... حسن زاده  
الآملی، چاپ اول (قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۶)  
المقالة العاشرة.

همو، النجاة، چاپ دوم (تهران: مرتضوی، ۱۳۶۴) ص ۳۰۳ به بعد.



سال سیزدهم / شماره پنجاه / تابستان ۸۹