



The Theory of Genus Plurality as an Anthropological Basis of Justice

Yaser Hoseinpour ^{a*}, Ahmad Saeidi^b

^a Assistant Professor, Department of Education, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Iran Hoseinpour.yaser@gmail.com

^b Associate Professor, Mysticism Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran

KEYWORDS

Justice
multiplicity of species
anthropology
Sadr al-Mutalahin

ABSTRACT

Shiite theologians consider the goodness of justice and the ugliness of oppression to be intrinsic. They consider justice to be one of God's actual attributes and interpret His justice to be an that God's actions are always in accordance with justice, not that justice is subordinate to God's actions. According to Shiite theologians, God places everything in its proper place and does not burden any being beyond its capacity. The importance of justice in Shiite theology is such that "divine justice" is recognized as one of the five distinguishing principles of the *Ilm al-Hikmah*. However, Sadr al-Mutalahin has presented a fundamental theory that can play a decisive and transformative role in identifying the instances and channels of social justice and responding to doubts about divine justice. According to this theory - especially as presented by Sadr al-Mutalahin in his interpretative works - humans are different and variable in their essence and substance and have various types and species. This essential difference, and in some stages, optional, can be considered an anthropological basis in practical wisdom and taken into account in the implementation of justice, because according to it, humans, in addition to common rights and duties, may enjoy special rights and duties in accordance with their specific natures and forms, and justice is that the aforementioned rights and duties are observed by God in creation and legislation and by humans in society.

In this study, using an analytical-descriptive method, while referring to the opinions of philosophers, theologians, and commentators, we have tried to explain the theory of "plurality of souls" as one of the anthropological foundations of justice, taking into account what is stated in Islamic theology about divine justice, and to respond to some doubts about "divine justice."

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* Corresponding author.

E-mail address: Hoseinpour.yaser@gmail.com

DOI: 10.22034/rtmr.2025.2072613.1107

Received: 2025/10/15 ; Received in revised form: 2025/11/29 ; Accepted: 2025/11/29





نوع مقاله: پژوهشی

نظریه تعدد نوعی نفوس به مثابه یکی از مبانی انسان‌شناختی عدالت

یاسر حسین پور^{الف*}، احمد سعیدی^ب

^{الف} استادیار، گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران Hoseinpour.yaser@gmail.com

^ب دانشیار، گروه عرفان موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، ایران saeidi@gmail.ir

چکیده	واژگان کلیدی
<p>بر اساس آموزه‌های کلام شیعه که به «حسن و قبح عقلی» معتقد است، عدل الهی به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه مذهب امامیه، صفتی ذاتی برای خداوند تلقی می‌گردد. در این راستا، صدرالمتألهین با ارائه نظریه «تعدد نوعی نفوس» در حکمت متعالیه، بنیانی انسان‌شناختی برای تبیین عدالت عرضه کرده است. تأمل در تفاسیر قرآنی صدرا - به ویژه در مواجهه با آیاتی چون «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف/۲۹) - نشان می‌دهد که وی تنوع ذاتی نفوس انسانی را کلید فهم عدالت الهی می‌داند. بر این اساس، تفاوت‌های جوهری و اختیاری انسان‌ها نه تنها نافی عدل نیست، بلکه مفسر حقیقت «وَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ» (عدل به معنای قرار دادن هر چیز در جایگاه شایسته خود) است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی نشان می‌دهد که چگونه این نظریه، همزمان پاسخی تفسیری-کلامی به شبهات عدل الهی (مانند تفاوت در خلقت) ارائه می‌دهد و هم الگویی برای عدالت اجتماعی پیشنهاد می‌کند که در آن، حقوق و تکالیف، متناسب با استعدادها و ذاتی و اکتسابی افراد تعیین می‌شود، و در پرتو آیات قرآن، عدالت الهی هم در تکوین و هم در تشریح تحقق می‌یابد.</p>	<p>عدالت تعدد نوعی نفوس انسان‌شناسی صدرالمتألهین</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۸</p>

مقدمه

قرآن کریم عدالت اجتماعی را به عنوان یک فرمان الهی (نحل/ ۹۰؛ حدید/ ۲۵) که هدف از بعثت پیامبران (حدید/ ۲۵) و البته میثاق و پیمان خداوند با بندگان خویش نیز هست (انعام/ ۱۵۲) مورد تأکید قرار داده است. همچنین در قرآن کریم، عدالت یکی از صفات خداوند است (انعام/ ۸) و از مؤمنان خواسته است که در قضاوت کردن و شهادت دادن عدالت را کاملاً رعایت کنند (مائده/ ۸؛ نساء/ ۱۳۵) و در توزیع ثروت در اجتماع، عدالت اقتصادی را پیشه سازند (بقره/ ۲۷۹؛ انعام/ ۱۵۲)، زیرا که عدالت مقدمه و بلکه عین تقواست (مائده/ ۸). این تأکیدهای پرشمار قرآن کریم بر مسئله عدالت، توجه اندیشمندان مسلمان را به بحث‌های گسترده پیرامون آن معطوف کرده است.

در غرب نیز مسئله «عدالت» یکی از مهم‌ترین ابعاد اجتماعی زندگی بشر شمرده شده و مورد توجه قرار گرفته

است. یکی از اندیشمندان غربی می‌نویسد: «عدالت اولین فضیلت برای نهاد اجتماعی است، هم‌چنان‌که حقیقت برای نظام تفکر» (رالز، ۱۳۸۷، ص ۳۲؛ هم‌چنین ر.ک: مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۱۲). یکی دیگر از این اندیشمندان نیز مدعی است: «عدالت نه تنها برجسته‌ترین بعد هنجاری اقتصاد و فلسفه است، بلکه موضوع محوری حقوق و اخلاق، دغدغه بزرگ سیاست و مناقشه اصلی جامعه‌شناسی است. پری‌راه نیست اگر عدالت را پرش محوری تمام زندگی یک جامعه بنامیم. مواجهه با مسئله عدالت همانا یک شرط حیات واقعی جامعه است» (کولم در: خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

به لحاظ پیشینه تاریخی بحث عدالت، در غرب، افلاطون به تفصیل از مفهوم عدالت و پیوند آن با سایر اجزای فلسفه خود بحث کرده است (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۹۱۳) و در جهان اسلام فارابی به تفصیل به این بحث پرداخته است (فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۶۴). ملاصدرا نیز با این که آرای اصلی و نوآورانه او بیشتر صبغه حکمت نظری دارند، از حکمت عملی و بحث درباره این موضوع مهم غفلت نکرده است، هر چند مباحث او به اندازه سخنان فارابی مفصل نیستند. به‌رحال او نیز در کتب فلسفی و هم در کتب تفسیری و حدیثی خود به مسئله «عدالت» پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۵). در میان اندیشمندان مسلمان معاصر نیز علامه طباطبائی (ره) در تفسیر گران‌سنگ / میزبان به صورت مفصل عدالت را تشریح کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱). هم‌چنین می‌توان به مباحث مرحوم اصفهانی (ره) و شاگرد برجسته ایشان، مرحوم مظفر (ره) اشاره کرد.

اهمیت بحث عدالت، به‌ویژه شاخه «عدالت اجتماعی» از آن را هم می‌توان با توجه دیدگاه مرحوم اصفهانی و مرحوم مظفر به این صورت تبیین کرد که حُسن عدالت و قبح ظلم، ذاتی (باب برهان) است و تعیین حُسن و قبح سایر امور تابع این است که مصداقی از عدالت باشند یا ظلم (اصفهانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۳؛ مظفر، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷). بنابراین با توجه به معنای «ذاتی بودن» حُسن برای عدالت و قبح برای ظلم، عدالت تحت هیچ شرایطی حُسن بودن را از دست نمی‌دهد و قبیح نمی‌گردد و ظلم تحت هیچ شرایطی قبیح بودن را از دست نمی‌دهد و حُسن نمی‌گردد. بنابراین تقدم هر چیز بر عدالت و رعایت نکردن آن، تحت هر شرایطی، مصداقی از ظلم قبیح به‌شمار می‌رود. به بیان دیگر، عدالت (اجتماعی) چنان جایگاهی دارد که بر هر امر (اجتماعی) دیگر مقدم است و از چنان شرافتی برخوردار است که در هر دوگانه‌ای قرار گیرد، دست برتر را دارد. یعنی در جامعه، عدالت برتر از جود، مصلحت، آزادی و... است. اما آیا همیشه عدالت اقتضا می‌کند که همه موجودات یا دست‌کم همه انسان‌ها حقوق و تکالیف یکسانی داشته باشند؟ قطعاً پاسخ منفی است:

اولا انسان‌ها از همان ابتدای پیدایش اصناف مختلفی هستند و به دلیل اقتضات بدنی و روحی وسع و توان مختلفی دارند و خداوند نیز متناسب با سرمایه‌های فردی و اجتماعی عرضی آنها، حقوق فردی و اجتماعی مختلفی برای آنها در نظر گرفته و تکالیف گوناگونی نیز بر عهده آنها گذاشته است:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم (نساء/۳۴)

للذكر مثل حظ الانثيين (نساء/۱۱)

لا يكلف الله نفسا الا وسعها (بقره/۲۸۶)

ثانیا اگر کسی با اختیار خود تلاشی کند، خداوند متعال به او در مسیر رسیدن به هدفی که اختیار کرده کمک می‌کند:

كلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك (اسراء/۲۰)

و پاداش سعی او را در دنیا یا در آخرت یا هم در دنیا و هم در آخرت می‌دهد:

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (بقره/۲۵۳)

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، و من يعمل مثقال ذرة شرا يره (زلزال / ۷ و ۸)

هل يجوزون الا ما كانوا يعملون (اعراف / ۱۴۷)

و أن ليس للانسان الا ما سعى (نجم/ ۳۹)

اکنون پرسش اینجاست که:

اولاً، اصل وجود تفاوت‌های ذاتی یا عرضی در ابتدای خلقت و بدون اختیار و اکتساب انسان چطور با عدالت الهی می‌سازد؟

ثانیاً، تفاوت‌های اختیاری که منشأ حقوق و تکالیف متنوع می‌شوند، ذاتی هستند یا عرضی؟ اگر عرضی هستند، چرا انسانی که در مدت کوتاهی گناه کرده است، تا ابد باید در آتش عذاب الهی بسوزد؟

در نوشتار حاضر، بر آنیم که آموزه «تعدد نوعی نفوس انسان‌ها» را با روش تحلیلی - توصیفی تبیین کنیم و تأثیر آن را بر بحث «عدالت» در دو محور یاد شده، بررسی نماییم. برای این منظور، ابتدا «مفهوم و حقیقت عدالت» و رابطه آن با مساوات و تفاوت را به‌اجمال بیان کرده‌ایم، سپس به تبیین آموزه «تعدد نوعی نفوس» پرداخته‌ایم و در پایان رابطه این آموزه را با «مسئله عدالت» بررسی نموده‌ایم.

تحلیل مفهوم و حقیقت عدالت

ارسطو معتقد بود، مفهوم عدالت بدیهی است، چنان‌که خوبی یا حسن ذاتی آن نیز بدیهی است (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). اما فلاسفه بعدی با دقت در مفهوم و معنای عدالت، تحلیل‌ها و تعریف‌های مختلفی در زمینه آن ارائه کرده‌اند که تداعی کننده این حقیقت در کلام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است که «اوسع الاشياء فى التواصف و اضيقها فى التناصف» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۷، ص ۲۵۱).

فارابی، عدل را عبارت دانسته از اعطای ماده و صورتی که جسم استحقاق آن را دارد، چراکه هر جسم اهلیتی برای تحقق صورت خویش دارد. طبق این تفسیر از عدل، افراد انسانی با یکدیگر برابر نیستند و هر کدام از افراد انسان دارای مرتبه‌ای از استعدادها و توانایی‌ها می‌باشند. مردم مدینه فاضله در خدمت و ریاست بر حسب مراتب فطری، استعداد، تربیت، آداب و عادات با یکدیگر متفاوت‌اند و وظیفه حاکم آرمان‌شهر آن است که هر گروهی را برای مرتبه‌ای که لیاقت آن را دارد تربیت کند. بر این اساس، در دیدگاه فارابی تفاوت یا نابرابری امری مسلم تلقی شده و تحقق عدالت بدون قبول این واقعیت امکان‌پذیر نمی‌باشد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۱).

مرحوم علامه طباطبائی (ره) در تفسیر شریف المیزان سه مصداق برای روح معنای عدالت را به این صورت بیان می‌کند: (۱) عدالت در اعتقاد، ایمان آوردن به حق است؛ (۲) عدالت در رفتارهای فردی انسان (رفتارهای انسان فی‌نفسه)، عمل به امور سعادت‌آفرین و ترک پیروی از هوای نفس و شقاوت‌آور است؛ و (۳) عدالت در رفتارهای اجتماعی انسان (رفتارهای انسان در مردم یا بین مردم)، عبارت است از قرار دادن هر کسی در جایی است که عقلاً یا شرعاً یا عرفاً مستحق قرارگرفتن در آنجاست، به‌گونه‌ای که نیکوکار پاداش عمل زیبای خود و بدکار جزای کردار زشت خود را ببینند و حق مظلوم از ظالم گرفته شود و در اجرای قانون تبعیض و استثنا نباشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱)

مرحوم شهید مطهری (ره) نیز به تحلیل دو تعریف از میان تعاریف عدالت پرداخته است: (۱) تعریف عدالت به «مساوات» و (۲) تعریف عدالت به «رعایت استحقاق‌ها». از دیدگاه ایشان، تعریف اول، غیر قابل پذیرش است، زیرا طبیعت افراد متفاوت است و مساوات اولاً قابلیت اجرای عملی ندارد؛ ثانیاً مصداق ظلم و تجاوز به شمار می‌رود؛ و ثالثاً سبب تخریب جامعه می‌شود (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۰۶).

بنابراین تعریف دوم دقیق‌تر است، یعنی عدالت عبارت است از واگذاری حقی که شخص به سبب خلقت یا کار و

فعالیتش استحقاق آن را دارد؛ و در مقابل، ظلم عبارت است از دریغ کردن آنچه را که فرد نسبت به آن استحقاق دارد (همان، ج ۱۸، ص ۱۵۴). بلکه مساوات قانونی مصداقی از عدالت است، به این معنا که قانون برای هر فردی متناسب با استعداد و شرایط خاص او حکمی دارد، اما همگان در برابر اجرای چنین قانونی که تفاوت‌ها را لحاظ کرده است، یکسان‌اند (همان، ج ۲۱، ص ۲۱۲؛ تراب زاده و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۵۹).

در مجموع، برخی محققان، تعاریف موجود از عدالت را در هفت دسته کلی جای داده‌اند (خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲-۱۵۱). مطابق دسته‌بندی ایشان، هفت تعریف از معنای عدالت اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر هفت مصداق از (روح) معنای عدالت عبارت‌اند از:

۱. اعطای حقوق افراد در توزیع و برخورداری‌ها
 ۲. مراعات شایستگی در منزلت و کیفر و پاداش‌ها
 ۳. برابری و مساوات در فرصت‌های عمومی و در برابر قانون
 ۴. توازن در موقعیت نهایی جامعه
 ۵. انصاف و بی‌طرفی در رفتارها و حکم‌ها
 ۶. مراعات صلاح عموم و مصلحت جمع
 ۷. وضع بایسته حقوق و مراعات حقوق بایسته
- ۱.۱. رابطه عدالت با مساوات

بسیاری از کسانی که پیرامون عدالت بحث کرده‌اند، بین عدالت با «برابری» و «مساوات» فرق گذاشته‌اند و برخی از مصادیق مساوات را ظلم دانسته‌اند. ارسطو می‌نویسد:

«گروهی بر آنند که دادگری همان برابری است و به راستی هم چنین است، ولی برابری نه برای همه، بلکه برای کسانی که با یکدیگر برابر باشند. گروه دیگری عقیده دارند که دادگری در نابرابری است و باز این سخن درست است، ولی نابرابری نه برای همه، بلکه برای مردمی که نابرابرند؛... مفهوم دادگری نسبی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند. توزیع چیزها هنگامی دادگرانه است که ارزش هر چیز متناسب با ارزش کسی باشد که آن را دارا شده است» (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲).

باین‌که ادعای ارسطو به نظر بدیهی می‌رسد، برخی اندیشمندان عدالت را به معنای مساوات دانسته‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان به دیدگاه مرحوم محمدرضا حکیمی (ره) اشاره کرد. ایشان با محور قرار دادن متون نقلی و تفکیک آموزه‌های وحیانی از آموزه‌های عقلی و فلسفی، در برخی کتب خود به کشف مبانی عدالت در نظام اقتصادی اسلام همت گمارده و اصل عدالت را اصلی حاکم بر جمیع عرصه‌ها دانسته و برترین نوع عدالت را عدالت اقتصادی شمرده است (آرمان‌مهر، ۱۳۹۳، ص ۱۹۲). ایشان اصول نظریه عدالت را به دو سطح بنیادی و راهبردی تقسیم می‌کند و مهم‌ترین اصل بنیادی را «اصالت اقتصاد» و مهم‌ترین اصل راهبردی را «اصالت مساوات» معرفی می‌کند (حکیمی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۲۱۲). یعنی از دیدگاه ایشان، مساوات یک اصل بنیادین در اسلام است (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵) و طبق تصریح ایشان جعل بعضی از احکام همانند وجوب پرداخت زکات، مقدمه‌ای است برای پذیرش اصل مساوات و رسیدن به آن (همان، ص ۲۰۲). مراد ایشان از مساوات نیز مساوات در مصرف و توازن در مالکیت و درآمد است (همان، ص ۲۳۸). مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی مساوات نیز در اندیشه ایشان، وحدت نوعی انسان‌ها و تساوی در آفرینش است (پارسانیا، ۱۴۰۰، ص ۱۵۲).

نمونه یگر، سیدمحمد قطب است که گویا بر همین عقیده است و عدالت را معادل یا مستلزم مساوات می‌شمارد. وی عدالت اجتماعی را بر سه محور، صورت‌بندی می‌کند که عبارت‌اند از: (۱) آزادی همه جانبه وجدان؛ (۲) مساوات کامل انسانیت؛ (۳) تکافل و همکاری اجتماعی (قطب، ۱۳۹۲، ص ۶۵). به اعتقاد قطب، مساوات کامل یکی از ارکان

اصلی تحقق عدالت اجتماعی است.

بطلان دیدگاه این اندیشمندان بسیار روشن و بی‌نیاز از نقادی و ابطال تفصیلی است، به این معنا که مساوات در هنگامی که صلاحیت‌ها و استعدادها متنوع‌اند، به‌روشنی مصداق ظلم و بی‌عدالتی است. به بیان دیگر مساوات به هنگام تفاوت‌ها در استحقاق، به‌وضوح برخلاف عدالت است و رعایت استحقاق‌های مختلف از جمله مقدمات و شرایط تحقق عدالت است. از این‌رو، امام خامنه‌ای دام‌ظله می‌فرماید:

«عدالت، همه جا به معنای «برابری» نیست... عدالت یعنی هر چیزی را در جای خود قرار دادن. این معنای عدل است. عدالت آن معنایی نیست... که همه جامعه باید برداشت یکسان داشته باشند. خیر! یکی کار بیشتری می‌کند، یکی استعداد بیشتری دارد، یکی ارزش بیشتری برای پیشرفت کشور دارد. عدالت یعنی بر طبق حق عمل کردن و حق هر چیز و هر کسی را به او دادن. این معنای عدالت است» (۱۳۹۵ / ۱۱ / ۱۰).

یکی از محققان نیز در نقد دیدگاه مرحوم حکیمی (ره) می‌نویسد:

«آنچه اسلام و انصاف عقلی بر آن دلالت دارند رعایت استحقاق‌هاست هر چند به تفاوت در برخورداری‌ها یا اختلاف مراتب اجتماعی بیانجامد... صاحب الحیاء در فصل مواسات از جلد پنجم به‌روشنی هرگونه طبقات اجتماعی جز نظام صنفی و حرفه‌ای را مردود می‌شمارد و از آن عجیب‌تر این که فصلی را تحت نام مالکیت برادرانه قرار داده و تصریح می‌کند: مقتضای برادری مؤمنان مواسات (نزدیکی ظاهری سطح معیشت) و بلکه مساوات (هم‌سانی واقعی) و تقسیم مال و ایثار است» (خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۱.۲. رابطه عدالت با تفاوت

در مقابل مساوات، تفاوت قائل شدن قرار می‌گیرد. همان‌طور که هر مساواتی لزوماً عادلانه نیست و گاهی مساوات عین ظلم است، هر تفاوت گذاشتنی نیز لزوماً ظالمانه نیست و گاهی رعایت تفاوت‌ها عین عدل است. تفاوت می‌تواند در استحقاق‌های حقیقی و ذاتی موجودات باشد و در این صورت، رعایت کردن این تفاوت‌ها عین عدالت خواهد بود. به تعبیر دیگر، عدالت دست‌کم در برخی موارد رعایت تفاوت‌های افراد در استعداد و استحقاق است. قاضی گاهی برای دو جرم متفاوت، دو حکم متفاوت صادر می‌کند و گاهی برای دو مجرم که شرایط اکتسابی و غیراکتسابی متفاوتی دارند، اما جرم یکسانی مرتکب شده‌اند، نیز حکم متفاوت صادر می‌کند و این تفاوت قائل شدن‌های قاضی، می‌تواند عین عدالت باشد و متقابلاً مساوات در حکم در دو جرم متفاوت یا دو مجرم متفاوت، گاهی مصداق روشنی از ظلم خواهد بود (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰).

غرض آن که با اندک تاملی می‌توان دو گزاره زیر را تصدیق کرد:

۱. گاهی مساوات عین ظلم است، مثلاً در جایی که استحقاق‌ها و استعدادها افراد متفاوت‌اند.

۲. گاهی تفاوت گذاشتن میان افراد، عین عدالت است یا عدالت در تفاوت گذاشتن میان افراد است.

در حقیقت، عکس مستوی این موجه جزئی که «بعضی از تفاوت گذاشتن‌ها میان افراد، مصداق عدالت هستند» می‌شود: «بعضی از مصادیق عدالت، تفاوت گذاشتن میان افراد هستند». از این‌رو، می‌توان بین عدالت و تفاوت رابطه عموم و خصوص من وجه در نظر گرفت، به این معنا که «برخی تفاوت‌گذاری‌ها، عادلانه‌اند»، «برخی عدالت‌ها، تفاوت‌گذاری هستند»، «برخی عدالت‌ها تفاوت‌گذاری نیستند» و «برخی تفاوت‌گذاری‌ها عادلانه نیستند».

بنابراین مصادیق ظلم به عنوان نقطه مقابل عدل، شامل برخی موارد تفاوت‌گذاری و البته برخی مصادیق مساوات و برابری می‌شوند و منطقاً برخی از مصادیق مساوات و برابری، به دلیل نادیده گرفتن استحقاق‌ها و استعدادها، عین ظلم‌اند. به تعبیر مولوی:

موضع رخ، شه نهی، ویرانی است موضع شه، اسپ هم نادانی است

عدل چپود؟ وضع اندر موضعش ظلم چپود؟ وضع در ناموضعش

عدل چپود؟ آب ده اشجار را ظلم چپود؟ آب دادن خار را

بله به یک معنا، می‌توان عدالت را عین مساوات گرفت؛ به این معنا که عدالت را معادل تساوی افراد در رعایت استحقاق‌ها و استعدادها در نظر بگیریم. بر این اساس، عدالت عبارت است از رعایت تفاوت‌ها متناسب با استعدادها و استحقاق‌ها.

تعدد نوعی نفوس

بسیاری از اندیشمندان مسلمان، ذات و جوهر انسان‌ها را حدوثا و بقائا یکسان می‌پنداشتند؛ یعنی ایشان بر این باور بودند که انسان‌ها چه در ابتدای خلق و چه بعد از انجام اعمال اختیاری، ذاتاً و نوعاً تفاوتی ندارند و اختلاف‌های آنها صرفاً به اعراض دنیوی و کیفیات نفسانی اکتسابی و غیراکتسابی آنها مربوط می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همان، ص ۴۰۸؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۸). به اعتقاد ایشان، کسی که به اعلی‌علیین می‌رود با کسی که سر از اسفل سافلین درمی‌آورد، صرفاً در اعراض خود متفاوت‌اند و عدالت خداوند اقتضا می‌کند که این تفاوت‌های عرضی را رعایت کند.

۱.۳. پیش از مرحوم صدرالمآلهین(ره)

پیش از آن که مرحوم صدرالمآلهین(ره)، تعدد نوعی نفوس را با مبانی فلسفی و براهین عقلی اثبات کند، برخی اندیشمندان مسلمان با روش‌های نقلی و تفسیری و رویکردهای کلامی یا بر اساس شهود خود، نظریه تعدد نوعی نفوس را مطرح کرده بودند. به عنوان نمونه، می‌توان ابوالبرکات بغدادی (م ۵۴۷ق) را نام برد که می‌نویسد: «ان النفوس الانسانیة لیست واحدة بالنوع و لا متمائلة الجواهر و الحقائق» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۳). همچنین می‌توان از مرحوم علامه حلی (م ۷۲۶ق) یاد کرد که در «کشف المراد» تعدد نوعی نفوس را مطرح کرد و پذیرفت (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷). به اعتقاد ابن‌عربی نیز انسان‌ها از همان ابتدای خلقت، جنس واحد و انواعی مختلف دارند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۰).

۱.۴. دیدگاه فلسفی مرحوم صدرالمآلهین(ره)

مرحوم صدرالمآلهین(ره) بر خلاف ابن‌سینا و شیخ اشراق، جهت تثبیت استدلالی نظریه تعدد نوعی نفوس که پیش از او توسط برخی اندیشمندان بیان شده بود، ابتدا امکان و تحقق حرکت در جوهر جسمانی و نفسانی را ثابت کرد و سپس به اثبات تعدد نوعی نفس در مرحله بقا با حرکت جوهری نفسانی اختیاری پرداخت. ایشان ثابت کرد که انسان‌ها در اثر علوم و اعمال اختیاری خود، به لحاظ جوهر و ذات خود متحول‌اند و در نتیجه این تحول اختیاری، متعدد و متنوع می‌شوند. یعنی ایشان وحدت نوعی نفوس را در زمان حدوث پذیرفت و در بقا انکار کرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۲۵؛ همان، ج ۷، ص ۸۱؛ همان، ج ۸، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲؛ همان، ص ۲۸۷؛ همان، ص ۱۸۸؛ همان، ص ۱۴۲-۱۴۱).

بر اساس این دیدگاه، همه نفوس هنگام حدوث، جسمانی هستند و تفاوت جوهری ندارند، اما هر نفسی این قابلیت را دارد که با حرکت جوهری اشتدادی صورت یا فصلی تازه پیدا کند که دیگر نفوس، بالفعل، واجد آن نیستند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۱-۱۲؛ همان، ص ۱۳۴، همان، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱۴). به بیان دیگر، هر انسانی می‌تواند با علم و عمل اختیاری و با انتخاب‌های نیک و بد خود، سرشت و طبیعت خود را شکل دهد و به درجه‌ای از درجات بهشت رضوان صعود کند یا به درکه‌ای از درکات جهنم سوزان سقوط کند و این تغییرات اختیاری در جوهرهای نفسانی انسان‌ها، مستقیم یا غیر مستقیم، موجب انتقال یک نفس از یک نوع ضعیف‌تر به یک نوع شدیدتر بهشتی یا

جهنمی می‌شود و به تنوع نفوس در مرحله بقاء منتهی می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

۱.۵. دیدگاه تفسیری مرحوم صدرالمتألهین(ره)

مرحوم صدرالمتألهین(ره) در کتاب تفسیری که در اواخر حیات پربرکت خود نگاشت، وحدت نوعی نفوس در ابتدای خلقت را نیز رد کرد:

«ان النفوس الإنسانیة كما أنّها تكون متفاوتة في النهاية، كذلك كانت متفاوتة في البداية. و اختلافها من اختلاف معاندها الأصلية... وبالجملة نهاية كل واحد رجوعه إلى البداية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همان، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ همان، ج ۳، ص ۶۷-۶۸؛ همان، ج ۶، ص ۶۸-۶۹).

با توجه به برخی شواهد، احتمالاً دیدگاه ابن عربی سبب تغییر نظر ایشان شده است (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱). دیدگاه ابن عربی افزون بر تفاوت روشنی که با نظریه مبنی بر وحدت نوعی نفوس حدوثاً و بقائاً و نظریه ملاصدرا بر وحدت نوعی نفوس حدوثاً دارد، از نظریه تعدد نوعی نفوس که پیش از ابن عربی، توسط ابوالبرکات بغدادی بیان شده بود، نیز متمایز است.

۱.۶. پس از مرحوم صدرالمتألهین(ره)

پس از مرحوم صدرالمتألهین(ره) برخی از پیروان معاصر حکمت متعالیه، دیدگاه تفسیری او را دقیق‌تر دانستند و معتقد شدند که انسان‌ها نه تنها بقائاً و با علم و عمل اختیاری خود پیوسته در تحول جوهری‌اند، حدوثاً نیز سرمایه اولیه جوهری یکسانی ندارند (از جمله ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶)

۱.۷. ادله عقلی

پیروان تعدد نوعی نفوس ادله‌ای عقلی اقامه کرده‌اند که در اینجا به تقریر یکی از آنها که تعدد نوعی و جوهری نفوس حدوثاً و بقائاً را ثابت می‌کند، بسنده می‌کنیم. ابوالبرکات بغدادی می‌نویسد:

«نجد فی الناس، العالم و الجاهل و القوی و الضعیف و الشریف و الخسیس و الخیر و الشریر و الغضوب و الخمول و الصبور و الملول؛ و ... انک تجدهم مختلفی الأخلاق و الهمم و القوی؛ و هذا الإختلاف ان کان له اصل و مرجع الی غرائز نفوسهم الأصلية و فطرتها الأولية فقد صح اختلافها بالجواهر و الماهیة» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۴؛ همچنین ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸).

صورت منطقی این استدلال از این قرار است:

۱. اعراض مفارق مستند به ذات و ذاتیات جوهر نیستند، اما اعراض لازم معلول تحلیلی یا خارجی جوهر هستند: «ذاتی الشیء لم یکن معللاً» (بغیر الذات و علّة الذات) (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲. انسان‌ها از ابتدای تولد فی‌الجملة در برخی کیفیات نفسانی با یکدیگر اختلاف دارند؛ مثلاً برخی ذاتاً و از بدو تولد شجاع‌اند و بعضی ترسو.

۳. این قبیل کیفیات نفسانی مختلف در انسان‌ها، از جمله اعراض مفارق نفس به‌شمار نمی‌روند و به اصطلاح، عرض لازم یا ذاتی باب برهان برای نفوس هستند. البته این سخن منافاتی با اکتسابی بودن درجاتی از این کیفیات نفسانی ندارد.

۴. کیفیات نفسانی یادشده، بر طبق برخی مبانی از جمله اعراض تحلیلی جوهر نفسانی یا از شئون نفس‌اند و بر طبق برخی مبانی، از جمله اعراض ماهوی جوهر نفسانی و معلول‌های جوهر نفسانی‌اند.

۵. بر اساس هر دو مبنا، کیفیات نفسانی ذاتی نفس، علتی بیرون از ذات و ذاتیات جوهر نفسانی و البته علت ذات و ذاتیات جوهر نفسانی ندارند.

۶. اختلاف در معلول نشانه یا دلیل بر اختلافی در ناحیه علت است.

۷. بنابراین اختلاف برخی جواهر نفسانی در برخی کیفیات نفسانی، نشانه یا دلیل اختلاف در ذاتیات آن جواهر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۵).

پس: (برخی) نفوس حدوثاً و بقائاً اختلاف نوعی با یکدیگر دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

۱.۸. شواهد نقلی

ظواهر برخی آیات قرآن کریم و روایاتی که ذیل آنها وارد شده‌اند، نیز مطابق برداشت برخی مفسران و محدثان حکایت از کثرت نوعی نفوس دارند (از جمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱-۵۰؛ همان، ج ۴۴، ص ۲۰۹؛ همان، ج ۵۸، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ همان، ج ۶۱، ص ۶۵؛ همان، ص ۱۰۶؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۷۹). به عنوان نمونه، می‌توان به این آیات شریفه اشاره کرد:

«قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ؛ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ» (اعراف/۲۹-۳۰؛ نیز ر.ک: اعراف/ ۵۸؛ اسراء/ ۸۲-۸۴).

ذیل این آیات، این روایت وارد شده است که به ظاهر مؤید کثرت نوعی نفوس است:

«قَوْلُهُ: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» قَالَ خَلَقَهُمْ حِينَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِنًا وَ كَافِرًا وَ شَقِيئًا وَ سَعِيدًا وَ كَذَلِكَ يَعُودُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُهْتَدٍ وَ ضَالٌّ... مَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ شَقِيئًا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ وَ مَنْ خَلَقَهُ سَعِيدًا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ سَعِيدًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸).

۱.۹. تعدد نفوس در نوع اضافی (اجناس متوسط و قریب)

مرحوم صدرالمتألهین (ره) غالباً بر کثرت نوعی نفوس تأکید می‌کند و سخنی از کثرت جنسی نفوس به میان نمی‌آورد. برهانی هم که از ابوالبرکات نقل شد و به لحاظ بعضی از مقدمات، به علوم طبیعی و تجربی بازمی‌گردد، شامل کثرت در جنس نمی‌شود. توضیح آن که برهان مزبور، تقریری فلسفی از اصل موضوع طبیعی از اطبا و طبیعی دانان قدیم است. طبای سنتی به ظاهر انسان‌ها را به واسطه وجود چهار مزاج متنوع، داخل در چهار نوع متعدد می‌دانستند یا به عبارت دیگر، حقیقت انسانی را جنسی برای چهار نوع از افراد با طبایع مختلف سودا، صفرا، بلغم و دم می‌شمردند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۴). شاید بر اساس همین سخن طبای قدیم، مرحوم علامه حسن‌زاده آملی (ره) استناد وحدت نوعی نفس در ابتدای آفرینش به (همه) مشائیان را صحیح نمی‌داند. ایشان می‌فرماید:

«مشاء... می‌گویند به تفاوت مزاجه، نفوس تعلق گرفته به آنها تفاوت می‌کند... پس مشاء نمی‌گویند همه نفوس در ابتدا برابرند، بلکه نفوس را به مزاج مربوط دانستند، پس نفوس در همان ابتدا تفاوت دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۲۹-۶۳۰).

البته ممکن است تفاوت نفوس بر اثر مزاجه را تفاوت در اعراض تلقی کرد نه تفاوت در ذاتیات و جوهر انسانی. در هر صورت، بر اساس آموزه حرکت جوهری می‌توان کثرت نفوس در نوع اضافی را نیز ثابت کرد. یعنی می‌توان ثابت کرد که انسان‌ها می‌توانند نه تنها در نوع اخیر، بلکه در اجناس متوسط و قریب نیز متفاوت باشند یا بشوند. منطقی و عقلاً هنگامی که جواز تغییر در ذاتیات شیء و فصول یا صورت‌های اشیا را بپذیریم، باید امکان تغییر در اجناس متوسط و قریب یا ماده‌های ثانیه اشیا را نیز بپذیریم. نوع در منطق و فلسفه بر نوع اخیر و نوع متوسط اطلاق می‌شود و نوع متوسط به لحاظ ابهامی که در مفهوم خود دارد، جنس و به لحاظ تحلیلی که در آن در نظر می‌گیریم، نوع به‌شمار می‌رود. ضمناً می‌دانیم که جنس همان ماده است و فصل همان صورت. مرحوم صدرالمتألهین (ره) مکرراً از صورت اخیر سخن گفته است. یعنی انسان با حرکت جوهری فقط یک صورت پیدا نمی‌کند و در مسیر حرکت و

«شدن» دائماً صورتی جدید می‌یابد. بنابراین منظور مرحوم صدرالمآلهین (ره) از تحول نوعی نفوس انسان‌ها، تحول در نوع‌های متوسط یا اجناس آنها را نیز شامل می‌شود.

همچنین اگر بر اساس آموزه‌های طبیعیات قدیم، اختلاف نوعی تثبیت می‌شود، بر اساس یافته‌های طبیعی جدید، اختلاف جنسی تثبیت می‌شود. دست‌کم برخی روان‌شناسان تجربی جدید، چنان از تفاوت‌های فاحش و بی‌شمار مرد و زن سخن می‌گویند که گویی دو موجود به‌کلی متفاوت از دو سیاره مختلف‌اند که موقتاً در زمین ناگزیر از همزیستی شده‌اند (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴؛ گری، ۱۳۸۸، ص ۸). تبیین فلسفی این آرای تجربی، پذیرش اختلاف در اجناس انسان‌هاست. یعنی اگر سخن این دانشمندان تجربی را بپذیریم، به زبان فلسفه، باید بپذیریم که انسان‌ها اجناس مختلفی دارند. البته استفاده فلاسفه از مقدمات تجربی، صرفاً در حد تأیید و تقویت یک استدلال یا ادعای فلسفی است. در استدلال‌های فلسفی از یک مقدمه غیرعقلی، خواه نقلی تعبدی، خواه شهودی و خواه تجربی استفاده نمی‌شود، نه به این دلیل که آموزه‌های نقلی تعبدی، یا شهودی یا تجربی بی‌اعتبار یا احیاناً کم‌اعتبارند، بلکه به این دلیل که فلسفه علمی است که متکی به تحلیل‌ها و استدلال‌های عقلی است و اگر سخنی را با استناد به منابع دیگر مطرح کند، حتی اگر صحیح و یقینی باشد، عقلی و فلسفی به‌شمار نمی‌رود.

رابطه تعدد نوعی نفوس با مسئله عدالت

متکلمان شیعه به حُسن و قُبْح عقلی قائل‌اند و عقل به‌روشنی حکم می‌کند که برای اجرای عدالت، باید تفاوت‌های ذاتی و عرضی افراد را در نظر گرفت، چه تفاوت‌هایی که انسان‌ها از ابتدای آفرینش دارند و چه تفاوت‌هایی که با عمل اختیاری خود پیدا می‌کنند: هل یستوی الذین یعملون و الذین لایعلمون (زمر/۹) اما هم نسبت به تفاوت‌های خدادادی و غیراکتسابی و هم درباره تفاوت‌های اکتسابی اشکالاتی به عدالت الهی وارد شده است که می‌توان با آموزه تعدد نوعی نفوس پاسخی شایسته به آنها داد. البته روشن است که با مبانی جمهور متکلمان و فلاسفه نیز پاسخ‌هایی به این قبیل اشکالات داده شده و می‌شود.

۱.۱۰. عدل الهی و تعدد نوعی نفوس در ابتدای آفرینش (حدوثاً)

در زمینه تفاوت‌های غیراکتسابی این اشکال مطرح شده است که آیا وجود تفاوت‌های ذاتی و عرضی در ابتدای آفرینش نوعی بی‌عدالتی نیست؟ چرا خداوند انسان‌ها را از ابتدا متفاوت آفریده است تا حقوق و تکالیف گوناگونی داشته باشند؟ چرا برخی مرد آفریده شده‌اند و برخی زن؟ چرا طینت برخی انسان‌ها جهنمی سرشته شده است و طینت برخی دیگر بهشتی؟

با توجه به این که تفاوت‌های انسان‌ها در استعدادها و استحقاق‌ها، به نوع آفرینش الهی بازمی‌گردند، شبهه عدل الهی نه از آن‌رو که مرد با زن یا اولیای الهی با انسان‌های عادی حقوق و تکالیف متفاوتی دارند، بلکه از آن جهت که اصل آفرینش آنان متفاوت است، مطرح می‌شود. به‌راستی آیا نمی‌شد خداوند همان استعدادی را که به انبیا و اولیای خود علیهم‌السلام بخشیده است، به دیگر انسان‌ها نیز عطا کند؟ آیا نمی‌شد زنان به اندازه مردان استعداد و در نتیجه، همه انسان‌ها حق و تکلیف یکسانی داشته باشند؟

به این اشکال به دو صورت می‌توان پاسخ داد یکی بر اساس دیدگاه ابتدایی و فلسفی مرحوم صدرالمآلهین (ره) که انسان‌ها تفاوت جوهری در ابتدای خلقت ندارند و یکی بر اساس دیدگاه نهایی و تفسیری ایشان که انسان‌ها در ابتدای آفرینش نیز انواعی متعددند:

الف. بر اساس اندیشه ابتدایی صدرالمآلهین (ره)، همه انسان‌ها با فطرت برابر خلق می‌شوند و با علم و عمل اختیاری متفاوت، قوا و استعداد‌های ذاتی خود را به صورت‌های مختلفی بالفعل می‌کنند. به بیان دقیق‌تر، سه نوع تفاوت میان انسان‌ها متصور است:

۱. یکی تفاوت‌هایی که به نفوس انسان‌ها و سعادت و شقاوت اخروی انسان‌ها برنمی‌گردند و تقریباً همگی تفاوت‌های بدنی و متناسب با شرایط عالم تراحامات هستند، مانند این که یکی مرد و دیگری زن شده، یکی سفیدروی و دیگری، سیه‌چرده شده، یکی زیبا و دیگری زشت‌روی شده، یکی عاقل و دیگری سفیه شده، یکی سالم و دیگری ناقص شده، یکی در خانواده فقیر و دیگری در خانواده غنی به دنیا آمده است و... این قبیل تفاوت‌های بدنی و دنیایی که مستقیم یا غیرمستقیم به اختیار خود شخص برنمی‌گردند، ملاک تفاوت در حقوق و تکالیف بدنی و دنیایی‌اند، اما ملاک تفکیک‌های ارزشی و اخروی نیستند. قرآن کریم در مواردی به این مهم اشاره کرده است. مثلاً در آیه شریفه «من عمل صالحاً من ذکر و انثی و هو مومن فلنحیینه حیاة طیبة و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون» (نحل/ ۹۷) نشان می‌دهد «ملاک پاداش، سن، نژاد، جنسیت، موقعیت اجتماعی، سیاسی و ... نیست» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۷۷) صاحب تفسیر اطیب البیان، ذیل همین آیه شریفه، با ذکر روایتی از امام زین العابدین علیه السلام صراحتاً بیان می‌دارد هرگونه تفاوت میان انسان‌ها جز تفاوت در طاعت و معصیت در سرنوشت انسان‌ها مؤثر نیست (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۸۴). مطابق آیه شریفه «ان اکرمکم عند الله اتقاکم» (حجرات/ ۱۳) نیز «قرآن، تمام تبعیض‌های نژادی، حزبی، قومی، قبیله‌ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری، فرهنگی، اجتماعی و نظامی را مردود می‌شمارد و ملاک فضیلت را تقوا می‌داند» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۹۵).

۲. برخی تفاوت‌ها، تفاوت‌های نفوس انسان‌ها در ابتدای خلقت هستند و دست‌کم در نگاه اول و به اعتقاد برخی اندیشمندان مسلمان، اختیاری و اکتسابی نیستند، اما تأثیر مثبت یا منفی آنها در سعادت و شقاوت اخروی در حد اقتضاست نه ضرورت، مانند حلال‌زاده بودن یا نبودن و شجاع بودن یا نبودن.

۳. برخی تفاوت‌ها، نفسانی یا روحی‌اند، اما به اعتقاد صدرالمتهلین (ره)، غیراختیاری و غیراقتسابی نیستند و مستقیم یا غیرمستقیم به سعی و تلاش و اختیار بازمی‌گردند، مانند تفاوت اولیای معصوم الهی با انسان‌های عادی که نشان می‌دهد «گروهی از مردم، برگزیدگان الهی خواهند بود.» (همان، ج ۴، ص ۴۶۰) «قال ... لاغوینهم اجمعین؛ الا عبادک منهم المخلصین» (حجر/ ۳۹-۴۰)

دو نوع اول از تفاوت‌ها که در ابتدای آفرینش وجود دارند، چالش جدی در بحث عدالت الهی و حتی عدالت اجتماعی به‌شمار نمی‌روند. اگر زن‌ها به دلیل تفاوت نوع اول نمی‌توانند متصدی امر امامت و قضاوت و... شوند، به‌لحاظ ارزش‌های روحانی و اخروی اصلاً مهم نیست. زن با تمام تفاوت‌های بدنی و اجتماعی می‌تواند به درجه‌ای برسد که خداوند به خاطر غضب او غضب کند: ان الله یغضب لغضب فاطمه (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۳) و او را هدف آفرینش بشمارد: لولاک لما خلقت الافلاک (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۲)

همچنین در تفاوت نوع دوم، اگر کسی مثلاً طهارت مولد ندارد و نمی‌تواند امام جماعت یا... شود، به‌خودی‌خود عیب محسوب نمی‌شود و او می‌تواند با زحمتی بیشتر از انسان‌های عادی سعادت‌مند شود.

مهم تفاوت‌های نوع سوم هستند که مستقیم یا غیرمستقیم به اختیار اشخاص و افراد انسان‌ها بازمی‌گردند و مطابق رأی ابتدایی و فلسفی صدرالمتهلین (ره) به ابتدای آفرینش ربطی ندارند. مطابق این دیدگاه، انسان‌ها به لحاظ جوهر و ذات مساوی به دنیا می‌آیند و با اختیار خود به سمت اعلی‌علیین یا به سمت اسفل سافلین می‌روند. این مبنای صدرالمتهلین را می‌توان به‌مثابه یک مبنای انسان‌شناختی برای حکمت عملی به‌طور عام و عدالت به‌طور خاص در نظر گرفت.

ب. بر اساس دیدگاه نهایی و تفسیری ملاصدرا، انسان‌ها در ابتدای آفرینش نیز هم‌نهاد نیستند و جواهری متمایز از یکدیگر دارند، اما همان‌طور که عرفا گفته‌اند، استعداد ذاتی یا استعداد اصلی به عین ثابت و ماهیت اشیا بازمی‌گردد و جعل و خلق نشده‌اند. به عبارت دیگر، تفاوت‌های ذاتی اشیا به قابلیت‌های قوایل بازمی‌گردد نه به رفتار متفاوت فاعل یا جاعل یا خالق. همان‌طور که از جناب بوعلی نقل شده است، خداوند زردآلو را زردآلو نمی‌کند بلکه به زردآلو (آنچه

ذاتیات زردآلو را دارد)، وجود می‌بخشد.^۱ خداوند در علم خود اشیا و اقتضائات آنها را ملاحظه می‌کند و به جود و رحمت خود آنها را از وجود علمی به وجود عینی می‌آورد. به قول جناب مولوی:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شنود

فاعل یا جاعل یا خالق می‌تواند سه‌ضلعی (مثلث) بیافریند یا چهارضلعی، اما نمی‌شود «مثلث چهارضلعی» بیافریند. مرحوم علامه طهرانی(ره) می‌نویسد:

«عصمت نیز در مراحل اولیّه بعنوان قوه و استعداد بوده، ... و در اثر مجاهده و عبودیت تامّه و ابتلائات سنگین و امتحانات بسیار بمرحله فعلیت و تمامیت میرسیده است؛ عینا مانند سایر ملکات مکتسبه افراد بشر. ... فعلیت و تمامیت این ملکه اکتسابی است، و لیکن اصل آن که قابلیت و استعداد باشد موهبتی است که بخصوص انبیاء و امامان ... عنایت می‌شده است.

ثانیا ملکه عصمت یک فضیلت و شرافت علمیّه اختیاریّه بوده، و از صفات نفوس پیامبرانست که ... آنان را از سایر افراد امت متمایز نموده است.

... ثالثا اعطاء این ملکه به پیغمبران و عدم اعطای آن بغیر آنان ظلم و ستمی نیست، زیرا که ظلم در وقتی است که از موجودی انتظار تراوش آثاری زیاده از حدّ وجود او باشد. ... بهر کس بحسب مقدار قابلیت و استعداد تکلیف کرده است. ... «خداوند ماهیت زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه ایجاد زردآلو نموده است». ... بنابراین بدون ذره‌ای از استحقاق ذاتی، پروردگار علیم موجودات و از جمله آنها افراد انسان را متفاوت آفرید، و هر کدام از آنها از جمله پیامبران را که در قابلیت و استعداد خدادادی از همه قوی‌تر بودند در راه تکاملی خود به امتحاناتی سنگین‌تر و ابتلائاتی عجیب‌تر و مجاهداتی فرساینده‌تر به راه انداخت و آنان با قدم اطاعت و اختیار این راه را پیمودند» (طهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۴)

مرحوم علامه حسن‌زاده آملی(ره) نیز می‌نویسد:

«هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابت منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی ... و آن چه از اوست افاضه وجودات بالذات است و حدود ناشی از اعیان آنهاست و به اصطلاح مجعول بالذات وجود آنهاست نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد. ... سرنوشت هر موجودی به عین ثابت اوست. این همان است که حکما می‌گویند: ماهیت مجعول به جعل جاعل نیست یعنی ذات و ذاتی علت نمی‌خواهد: الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳)

به این ترتیب، در پاسخ این شبهه از سخن مشائیان در مورد تفاوت انواع جوهری استفاده می‌شود، با این تفاوت که مشائیان تصور می‌کردند انسان و بقر و غنم انواعی متفاوت‌اند و زید و عمرو و بکر، افراد یک نوع واحد و مشترک‌اند، اما بنا بر رأی نهایی صدرالمتألهین(ره) در تفسیر، افراد انسان نیز «ممکن» است از ابتدا انواعی متمایز باشند که اشتراکی در جنس قریب یا بعید دارند. به بیان دیگر، انسان‌ها صرفا به لحاظ ظاهری و بدنی در ابتدای امر شبیه یکدیگرند و به لحاظ باطنی و روحی، اختلافی مانند اختلاف آسمان و زمین دارند و به قول معروف: میان ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است.

بنابراین تصور مشائیان در مورد این که انسان‌ها حدوثا و بقائا نوع واحدند، هم در حدوث و هم بقاء نادرست است.

۱ ما جعل الله المسمش مسمشا بل اوجده (عبارت مشهوری است منسوب به ابن سینا، هر چند در آثار ایشان یافت نمی‌شود).¹

۱.۱۱. عدل الهی و تعدد نوعی نفوس در اثر اعمال اختیاری (بقائاً)

تمایز گذاشتن میان کسانی که با اختیار خود اعمال صالح یا طالح انجام داده‌اند، قابل قبول است، اما عقلاً باید بین عمل و مکافات عمل تناسب وجود داشته باشد. چرا یک انسان برای لحظه‌ای غفلت یا حتی چندین سال تبه‌کاری عمدی باید تا ابد در جهنم بسوزد:

و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم خالداً فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعد له عذاباً عظیماً
(نساء/۹۳)

خالدین فیها ابد (احزاب / ۶۵)

لا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینظرون (آل عمران / ۸۸)

با مبانی مشائیان و اشراقیان و متکلمان، همه تفاوت‌های همه انسان‌ها به عوارض مفارق آنها مربوط می‌شود، بنابراین این اشکال به نظر وجیه می‌آید. اما با مبانی صدرالماتلهین (ره)، نظیر «اصالت وجود»، «تشکیک خاصی در حقیقت وجود»، «امکان اشتداد جوهری»، «حرکت جوهری نفس» و «حدوث جسمانی نفس در عین بقای روحانی آن»، می‌توان به این صورت به اشکال پاسخ داد که انسان‌ها با غفلت‌ها و گناهان خود جوهرهای متفاوت می‌یابند.

از امتیازهای مهم پاسخ حکمت متعالیه نسبت به پاسخ‌های دیگر اولاً توجیه و تبیین خلود در بهشت و جهنم و ثانیاً توجیه تمایز عجیب انسان‌ها از اعلی‌علیین تا اسفل‌سافلین است. به این بیان که عقل انسان به راحتی نمی‌پذیرد که یک انسان به دلیل اعراض مفارق و کیفیات نفسانی کسب شده در زمان بسیار محدود، خالد در بهشت یا جهنم شود و سر از اعلی‌علیین یا اسفل‌سافلین درآورد. اما اگر همین عقل قانع شود که حرکت اختیاری انسان در دنیا علماً و عملاً یک حرکت جوهری و ذاتی است و شاکله انسان در زندگی محدود دنیایی (و برزخی) به گونه‌ای غیرقابل بازگشت تغییر می‌کند، به راحتی خلود در بالاترین درجات بهشت یا پایین‌ترین درجات جهنم را می‌پذیرد، چراکه هر انسانی شاکله خود را شکل می‌دهد و بر اساس شاکله عمل می‌کند: قل کل یعمل علی شاکلته (اسراء/۸۴) اگر کسی با اختیار خود، طینت ثانوی خود را جهنمی کرد، حتی اگر او را به دنیا برگردانند، دوباره رفتارهای قبلی را تکرار می‌کند تا به جهنم برگردد: و لو ردوا لعدوا لما نهوا عنه (انعام/۲۸) طبعاً اگر کسی بهشتی شود، تقاضای برگشت نخواهد داشت چرا که او شاکله بهشتی پیدا کرده و به هر چه خواهد می‌رسد و از آنچه خداوند به او می‌دهد راضی است: و هم فیما اشتته انفسهم خالدون (انبیاء/۱۰۲) رضی الله عنهم و رضوا عنه (بینة/۸)

عده‌ای نیز بعد از دنیا و برزخ و موافق قیامت و شفاعت شافعان و... نیز وضعیتی ناپایدار دارند و شاکله بهشتی و جهنمی نساخته‌اند و خداوند متعال تکلیف آنها را بر اساس علم و حکمت خود مشخص خواهد شد:

و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیناً (توبه/۱۰۲)

و آخرون مرجون لامر الله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم (توبه/۱۰۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله، ضمن بررسی نظریات برخی فلاسفه و متکلمان، در جستجوی مبانی انسان‌شناختی عدالت بر اساس مبانی صدرالماتلهین در فلسفه و تفسیر قرآن به‌ویژه آموزه تعدد نوعی نفوس، ابتدا مفهوم و حقیقت عدالت و تعاریف مختلف آن را بررسی کردیم و نسبت آن را با تفاوت و مساوات بیان نمودیم و سرانجام به تبیین و تثبیت آموزه تعدد نوعی نفوس پرداختیم و در نهایت، رابطه این دو مسئله را بررسی کردیم. نتایج این پژوهش را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

۱. عدالت را می‌توان به معنای رعایت حقوق ذاتی و عرضی افراد تعریف کرد.
۲. عدالت از آن جهت که بسیار مورد تأکید قرآن کریم و روایات اهل بیت عصمت و طهارت‌علیهم‌السلام بوده است همواره مورد توجه متکلمان شیعه بوده و به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه مذهب شیعه در نظر گرفته شده است.

۳. متکلمان امامیه به حسن و قبح عقلی و ذاتی باور دارند و حسن عدالت و قبح ظلم را عقلی و ذاتی می‌دانند و بر این باورند که خداوند مطابق عدالت رفتار می‌کند نه این که رفتار خداوند ملاک عدالت باشد.
۴. گاهی مساوات به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌های ذاتی و عرضی انسان‌ها در استعداد و استحقاق‌هاست و از مصادیق ظلم به شمار می‌رود و عدالت در بسیاری از موارد، مستلزم رعایت تفاوت‌هاست. به عبارت دیگر، عدالت حکم می‌کند که در حقوق و تکالیف به تفاوت‌های ذاتی و عرضی، چه اکتسابی و چه غیراکتسابی توجه کنیم.
۵. برخی اندیشمندان بر پایه نقل و برخی دیگر به استناد شهود و برخی نیز با ادله عقلی بر این باورند که انسان‌ها گونه‌های مختلفی از یک جنس (قریب یا بعید) هستند، نه افرادی متفاوت از یک نوع حقیقی.
۶. مرحوم صدرالمتألهین (ره) در کتب فلسفی خود فقط «تعدد نوعی نفوس در بقاء» را می‌پذیرد و مستدل می‌کند، اما در کتاب تفسیری خود علاوه بر آن تعدد در حدوث را نیز مطرح می‌کند. با توجه به زمان تألیف این آثار می‌توان «تعدد نوعی نفوس حتی در هنگام حدوث» را رأی نهایی ایشان تلقی کرد.
۷. بر اساس نظریه تعدد نوعی نفوس در حدوث و بقاء، بین انسان‌ها ذاتاً تفاوت‌های اکتسابی و غیراکتسابی وجود دارد و انسان‌ها حدوثاً و بقائاً استعدادها و مراتب وجودی مختلفی دارند که برخی درجات آنها اختیاری به شمار می‌روند.
۸. نظریه تعدد نوعی نفوس، می‌تواند به مثابه مبنای انسان شناختی نظریه عدالت عمل کند.
۹. با کمک نظریه تعدد نوعی نفوس می‌توان به پاره‌ای از شبهات «عدل الهی» در زمینه تفاوت‌های انسان‌ها در آغاز و انجام زندگی، پاسخ‌های نوین و شایسته‌ای داد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی للصدوق، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۲. ابن سینا، الشفاء (ج ۲؛ النفس)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه (ج ۳)، بیروت، دارالصادر، بی‌تا.
۴. ابوالبرکات، المعتمد فی الحکمه (ج ۲)، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۵. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۶. _____، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۷. اصفهانی، محمدحسین، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه (ج ۳)، بیروت، موسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، بی‌تا.
۸. آرمان مهر، محمدرضا، «مبانی نظری عدالت اقتصادی در اندیشه محمدرضا حکیمی» علوم انسانی اسلامی صدا، ۱۰، ص ۱۸۷-۱۹۴، ۱۳۹۳.
۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون (ج ۲)، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۸.
۱۰. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. پارسانیا، حمید، یحیی بوذری نژاد و کیوان سلیمانی، «مبانی معرفتی و زمینه‌های اجتماعی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی»، مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۱۳، ص ۱۴۳-۱۷۴، ۱۴۰۰.
۱۲. تراب زاده، محمدصادق، سیدعلیرضا سجادی، علی مصطفوی، حسین سرآبادانی، نظریه اسلامی عدالت اجتماعی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۹.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، شرح فارسی الأسفار الاربعه (ج ۴)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۱۴. _____، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۵. حکیمی، محمدرضا و دیگران، الحیة (ج ۵)، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ۱۳۹۱.
۱۶. _____، جامعه‌سازی قرآنی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خامنه‌ای، (امام) سیدعلی (۱۰ / ۱۱ / ۱۳۹۵)، بیانات در دیدار کارگزاران نظام.
۱۹. خاندوزی، احسان، مدینه عادلہ، تهران، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۹۰.
۲۰. رالز، جان، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی و با مقدمه رضا داوری اردکانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۲۱. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
۲۲. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱ و ۷ و ۸ و ۹)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۴. _____ تفسیر القرآن الکریم (ج ۱ و ۳ و ۶)، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۲۵. _____ المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۶. _____ المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۲۷. _____ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۸. _____ شرح أصول الکافی (ج ۲)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۰. طوسی، نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۷۱.
۳۱. طهرانی، سید محمدحسین، امام شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۸ق.
۳۲. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۳۳. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت، الکاثولیکیة، ۱۹۵۹م.
۳۴. _____، سیاست مدینه، ترجمه جعفر سجادی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۳۵. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین از محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمومنین علی علیه السلام العامه، ۱۴۰۶ق.
۳۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۳۸. قطب، سیدمحمد، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سیدهدای خسروشاهی و محمدعلی گرامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷.
۴۰. گری، جان، مردان مریخی زنان ونوسی، ترجمه: مهدی قراچه داغی، تهران، پیکان، ۱۳۸۸.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار (ج ۱۵ و ۲۷ و ۴۴ و ۵۸ و ۶۱)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، جنسیت و نفس، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۹۱.
۴۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (ج ۱ و ۴ و ۱۸ و ۲۱)، تهران، صدرا، بیتا.

۴۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۶.

