

بررسی جایگاه نظام اجتماعی در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی

نجف لکزایی*

محمود فلاح**

در این مقاله با اشاره به مبانی نظری تفکر اجتماعی- سیاسی علامه طباطبایی به جایگاه نظام اجتماعی اسلام و نیز چگونگی قرارگرفتن آن در منظومه فکری وی اشاره شده است. در نظر ایشان، اسلام دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده است و در هیچ یک از شئون و امور انسانی، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است؛ وی می‌نویسد از نظر اسلام میان فرد و جامعه رابطه‌ای حقیقی وجود دارد و با تجمع افراد، وجود دیگری به نام جامعه به وجود می‌آید که از خواص و آثار ویژه خود برخوردار است؛ از همین روست که اسلام مهم‌ترین احکام و قوانین خود از قبیل حج، جهاد، نماز، انفاق و خلاصه تقوای دینی را بر پایه اجتماع بنیان نهاده است. به نظر می‌رسد، با کنار هم قراردادن دیدگاه‌های وی در زمینه‌های مختلف می‌توان به برداشتی روشمند از دیدگاه وی درباره نظام اجتماعی اسلام دست یافت تا از طریق این بررسی، الگویی برای جامعه مورد نظر اسلام استخراج شود.

واژگان کلیدی: طباطبایی، نظام اجتماعی، اسلام، تفکر اجتماعی - سیاسی.

*. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی و پژوهشگر پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.

مقدمه

از میان ادیان بزرگ، «اسلام» را می‌توان شاخص‌ترین دینی دانست که هم به لحاظ تعلیم و آموزه‌ها و هم به سبب تأثیرات گسترده‌ای که بر ذهن و رفتار پیروان خود گذارده و آنان را به صورت فعال درگیر زندگی در این دنیا کرده است، توانسته است گسترده‌ترین حضور اجتماعی را در جوامع به ثبت برساند. در قرآن کریم، آیات زیادی در مورد مسائل و موضوعات اجتماعی وجود دارد. رابطه فرد و جامعه، اهمیت خانواده، پیدایش جوامع و تطور آن، انواع جامعه، سنت‌های اجتماعی، رسالت جامعه، عوامل وحدت‌دهنده و عوامل نابودکننده جامعه و ارزش‌های اجتماعی از مباحث مهمی است که آیاتی از قرآن به آن پرداخته است.^۱ علاوه بر قرآن، گفتار و عمل پیامبر ﷺ و جانشینانش علیهم‌السلام گواه بر اهمیت جامعه و مسائل اجتماعی در اسلام است؛ برای نمونه پیامبر ﷺ با حضور در مدینه علاوه بر امور دینی بر امور دنیوی و اجتماعی مردم هم نظارت می‌کرد، نیروی نظامی تشکیل داد، مالیات جمع می‌کرد، اختلافات میان مردم را حل و فصل می‌کرد و مهم‌تر از همه، در پرتو وحی «امت اسلامی» را شکل داد. تأکید پیامبر ﷺ بر تشکیل امت و به‌وجودآوردن یک نظام حقوقی جامع بر مبنای وحی، تأییدی بر اجتماعی‌بودن دین اسلام است؛ زیرا کاربرد مفهوم امت در ارتباط با نیازهای دینی و دنیوی جامعه اسلامی قابل تصور است؛ نیازهایی مانند حفظ اصول دین، دفاع از دارالاسلام، اداره مالی جامعه و تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی جامعه که ضروری است تصمیم‌گیری درباره آنها بر طبق شریعت اسلامی صورت گیرد.

با توجه به برجسته‌بودن بُعد زندگی اجتماعی انسان در تعلیم اسلامی، گسترش اسلام همراه با طرح مبانی دینی تفکر اجتماعی از سوی متفکران مسلمان بوده و این تلاش تا دوران معاصر ادامه یافته است. نکته مشترک در دیدگاه همه متفکران مسلمان این است که قرآن و سنت اسلامی در شکل‌دادن به تفکر اجتماعی آنان نقش داشته و وحی به عنوان منبع مهم مورد توجه آنان

۱. برای نمونه ر.ک: مائده: ۳۲؛ انفال: ۵۳؛ انفال: ۲۵؛ آل عمران: ۱۳۷؛ بقره: ۱۳۴.

بوده است. در میان این متفکران مسلمان، برخی سعی کرده‌اند برای طرح دیدگاه‌های اجتماعی علاوه بر تمسک به مبانی دینی به ارائه مبانی عقلی نیز بپردازند. فارابی، خواجه نظام و خواجه نصیر از جمله این اندیشمندان‌اند. آنان به مسائل اجتماعی از یک سو از طریق استدلال عقلی و بر اساس آنچه که باید باشد، توجه کرده‌اند و از سوی دیگر، سعی کرده در پرتو آموزه‌های اسلامی که خدا دایرمدار جهان است، تصویری متعالی از کمال حقیقی انسان و جامعه آرمانی یا مدینه فاضله بنماید. در این تصویر، کمال حقیقی انسان در اجتماع به دست می‌آید و نظام اجتماعی متناظر با نظام عالم است که در آن خدا منشأ و هدف است. از این رو اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان با طرح مبانی دینی و مبانی عقلی، سمت و سوی متمایزی از اندیشه اجتماعی متفکران غیرمسلمان یافته است. البته این امر ناشی از هستی‌شناسی خاص است که در کتاب و سنت اسلامی در مورد مبدأ و معاد، روح و جسم، وحدت و کثرت، جبر و اختیار، سعادت و شقاوت و کمال حقیقی انسان بیان شده است. این نگاه در نوع توجه متفکران مسلمان به جامعه و مسائل اجتماعی، نقش مهم داشته است.

بنابراین پرسش اصلی مقاله حاضر، این است که چه نوع رابطه و نسبتی بین منابع و آموزه‌های اسلام با نظریه‌های اجتماعی اسلامی وجود دارد و لحاظ شده است. مسلماً رابطه و تعامل دین و جامعه در اسلام، چنان‌که تاریخ گذشته و حال جوامع اسلامی نشان می‌دهد، برای مسلمانان مفروض تلقی شده است. اما آیا و رای این رابطه، نظریه اسلامی مشخص در باب اجتماع وجود دارد یا هیچ نظریه‌ای فراگیر در خصوص اجتماع، و جامعه اسلامی وجود ندارد و تمام نظریه‌های فقهی، فلسفی، کلامی و عرفانی در صدد تطبیق و تقیید جامعه عرفی شکل گرفته با ارزش‌های اسلامی بوده‌اند. با فرض برداشت نخست که در میان متفکران مسلمان نظریه‌ای در خصوص اجتماع وجود دارد، هدف پژوهشگر توصیف آن نظریه و بررسی نسبت نظریه فوق با آموزه‌ها و تعالیم اسلامی خواهد بود؛ ولی با فرض دوم، آنچه برای محقق اهمیت دارد، این است که آیا می‌توان شکل خاصی از نظام اجتماعی را در نظر گرفت و گفت این شکل اسلامی است؟ به عبارت دیگر مسئله این است که نظام اجتماعی مسلمانان باید براساس اصول

ارزشی مستفاد از کتاب و سنت بنیانگذاری شده باشد یا فقط این نظام اجتماعی نباید با آن اصول ارزشی اسلامی «ناسازگار» باشد؟

در این پژوهش منظور از نظریه اجتماعی، نظریه‌ای است که هدف آن دادن یک بینش همه‌جانبه از اجتماع انسانی است؛ به این معنا که نظریه اجتماعی، مهم‌ترین عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی اجتماعی را معرفی می‌کند و روابط اساسی بین نیروها و پدیده‌ها را تا آنجا که دریافت است، توضیح می‌دهد. یک نظام اجتماعی می‌گوید که اجتماع انسانی چیست، تحولات اجتماعی چگونه شروع می‌شود، طبایع انسانی در این زمینه‌ها چه نقش‌هایی بازی می‌کنند، آیا برای عدالت معیارهایی شرعی وجود دارد، رابطه صحیح بین فرد و جامعه چیست، به چه صورتی دولت می‌تواند عناصر تشکیل‌دهنده یک جامعه مطلوب را، جامعه‌ای را که زندگی رضایت‌بخش برای انسان فراهم می‌سازد، تأمین کند، نهادهای اجتماعی را به چه صورت می‌توان سازمان داد که حقوق افراد و جامعه تأمین شود.

این مقاله برای پاسخ به پرسش مذکور و به منظور ایضاً بیشتر مفهوم نظام اجتماعی اسلام، اندیشه اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی را مطالعه و بررسی می‌کند. با توجه به ظرفیت مناسب این اندیشه برای پاسخگویی به پرسش فوق، تلاش می‌شود با مراجعه به آثار و متون اندیشه وی، برداشت خاص وی از نظام اجتماعی اسلام تبیین شود. به نظر می‌رسد رابطه دین و اجتماع در آثار و متون علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفته است که با کنار هم قراردادن دیدگاه‌های وی در زمینه‌های مختلف، می‌توان به برداشتی روشمند از دیدگاه وی درباره نظام اجتماعی اسلام دست یافت؛ از این رو در این مقاله با اشاره به مبانی نظری و مفروضات تفکر اجتماعی علامه طباطبایی به مطالعه و فهم چرستی نظام اجتماعی اسلام و نیز چگونگی قرارگرفتن آن در منظومه فکری وی اشاره می‌شود.

۱. مبانی تفکر اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی

تفکر اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی مبتنی بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که بر اساس آن نظام تفکر وی توجیه و مستدل می‌شود. مفاهیم محوری در اندیشه علامه که تدارک‌کننده مبانی و پیش‌فرض‌های تفکر اجتماعی - سیاسی وی هستند، عبارت‌اند از: هستی، وحی، انسان و جامعه.

۱-۱. هستی

هستی‌شناسی علامه، هستی‌شناسی توحیدی است. بر این اساس، خالق تمام کائنات خداوند متعال است که برای تمام جهان، مبدأ اولی و همچنین مقصد جهان محسوب می‌شود. علامه در هستی‌شناسی خود بر هدفمندی جهان هستی تأکید می‌کند، به‌گونه‌ای که رشد و کمال در جهان به سوی هدفی متعالی رهنمون است. از این حیث، نظم و هماهنگی و تعادل بین کلیه مراتب وجود به چشم می‌آید. علامه در بحث توحید، معتقد است که وجود حقیقی، برخلاف پندار سوفسطائیان و منکران واقعیت، اصیل و ثابت است. حقیقت وجود، امری نامحدود و بی‌تعیین است که نه جزء دارد و نه ثانی می‌پذیرد و نه غیری در مقابل او تحقق دارد. غیر از وجود خداوند، تمامی موجودات، وجودشان از نوع وجود رابط است که از خود استقلالی ندارند و همگی پرتوی از خالق هستی‌بخش‌اند. خداوند تمامی کمالات را بالفعل دارا می‌باشد و کمالات موجودات دیگر، ظهور کمالات خداوند است و مانند اصل وجودشان هیچ‌گونه استقلالی ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۴۰-۴۱).

بنابراین مسئله توحید در اندیشه علامه در حد گزاره «خدا هست» باقی نمی‌ماند، بلکه توحید در نظر وی یک جهان‌بینی است، یک نگرش جامع به هستی است و سراسر هستی و تمامی زندگی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که انسان موحد در اعتقاد و بینش و در عمل، توحیدی می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور خداست: «کسانی که به دین توحید قایل‌اند و برای جهان و جهانیان خدای یگانه و دانا و توانا و برای انسان زندگی جاودانی که با مرگ و میر از بین نمی‌رود، اثبات می‌کنند، روش زندگی خود را

طوری تنظیم می‌کنند که در همهٔ حال سعادت و کامیابی هر دو جهان را تأمین کند و خوشبختی جاوید را در بر داشته باشد» (همان، ص ۳۱).

در نگاه علامه جهان و انسان و تاریخ اجزای یک مجموعه و متأثر از یک خالق‌اند و اجزا و عناصر یک مجموعهٔ واحدی هستند که جهت یگانه و توحیدی دارند. بنابراین انسان جزئی از یک مجموعهٔ وسیع‌تر محسوب می‌شود. این نحوهٔ نگرش به جهان و انسان، نگاه خاص در مطالعهٔ اجتماعی به همراه می‌آورد؛ به طوری که در نظر علامه، کمال جامعه با الگوی انسان کامل توأم است و فلسفهٔ تعاون و همکاری در جامعه را در جهت نیل به کمال انسان می‌داند. بنابراین، اصل مهم در اندیشهٔ اجتماعی علامه، حرکت به سوی کمال است. به نظر علامه، جهان، انسان و جامعه هدف دارند و درنهایت تعالی آنها مورد نظر است (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۱-۱۷۲).

۲-۱. وحی

در نگاه علامه، معرفت به وحیانی و غیروحیانی تقسیم می‌شود. منشأ «معرفت وحیانی»، عالم غیب است و این معرفت، مانند سایر معارف، مجرد است و قوانین حاکم بر موجودات مادی مانند تحول ماهوی و ذاتی بر آن حاکم نیست (همان، ج ۱، ص ۵۱). ایشان وحی را از جنس علم حضوری می‌داند و معتقد است جز اهل عصمت به نحو مستقل، کسی بدان دسترسی ندارد (همان، ج ۱۰، ص ۴۳۲). بنابراین عصمتِ وحی و رسولان وحی از ویژگی معرفت وحیانی است و این ویژگی موجب می‌شود که این معرفت در انتقال به بشر صادق بماند و پیامبر در تبلیغ آن به خطا نرود (همان، ج ۲، ص ۲۰۰). همچنین علامه معتقد است وحی دربردارندهٔ جمیع شئون زندگی بشر است و احکام و مقررات آن مقید و محدود به زمان و مکان خاصی نیست و به هر شأنی از شئون انسانی، اعم از اعتقاد و اخلاق و کردار، نظر دارد و کمال و سعادت انسان را همراه با اخلاق و تربیت معنوی تأمین می‌نماید (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۳۵-۳۶).

این نگرش دربارهٔ وحی با مبانی هستی‌شناختی علامه ارتباط دارد؛ زیرا در نگاه علامه، خداوند خالق جهان و انسان است و تنها اوست که به همه ابعاد وجودی انسان آگاه است و نیازهای واقعی او را می‌شناسد و از طریق وحی

برنامه‌هایی که تضمین‌کننده سعادت انسان است و تمام شئون زندگی او را در بر می‌گیرد، برای انسان فرستاده است. پذیرش چنین جایگاهی برای وحی، لاجرم، منبعی معرفت‌بخش در اختیار انسان قرار می‌دهد که در تمامی امور خود و از جمله امور اجتماعی مرجعیت پیدا می‌کند. بدین ترتیب، تنظیم قواعد و قوانین نظم سیاسی و در بحث حاضر، نظام اجتماعی اسلام، با ارجاع به وحی و آموزه‌های وحیانی امکان‌پذیر می‌گردد.

۳-۱. انسان

علامه انسان را موجودی دوساحتی می‌داند؛ موجودی مرکب از دو جزء؛ یکی جوهر جسمانی که مادهٔ بدنی اوست و دیگری جوهر مجرد که روح اوست. بنابراین در بینش علامه، انسان در مرتبتی فراتر از دیگر موجودات قرار دارد. از یک سو، انسان دارای قوهٔ تعقل است، از سوی دیگر موجودی مختار است و از دیگر سو، موجودی کمال‌گراست. حضور این عناصر سه‌گانه را می‌توان در تفکر اجتماعی علامه مشاهده کرد. با توجه به این موضوع، دغدغهٔ علامه، تبیین انسان کامل است و کمال هر انسان بر همه چیز مقدم است. به همین دلیل، وی هدف از خلقت انسان را دستیابی به کمال انسانی مطرح می‌کند. کمال‌گرایی انسان در هر دو قسم دنیوی و اخروی مورد نظر علامه است (همو، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۰۴؛ ج ۷، ص ۱۹۲).

به نظر علامه، انسان موجودی است که در همین طبیعت تکوّن یافته و دارای منشأ مادی است؛ اما از ماده به سوی معنا در حرکت است و شرافت وی به بُعد معنوی اوست (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۷؛ ج ۴، ص ۱۳۱).

ویژگی مهم دیگر انسان در نگاه علامه، «اجتماعی‌بودن» اوست. وی اجتماعی‌بودن انسان را در طبیعت او جستجو می‌کند و نیازهای نامحدود انسان و توانایی محدود او را دربرآورده‌نمودن آن نیازها از یک سو و حب ذات و میل به استخدام از سوی دیگر، دلیل ادعای خود می‌داند؛ چراکه به اعتقاد وی، این نحوهٔ آفرینش انسان است که برای تأمین نیاز زندگی خود به تشکیل اجتماع و تعاون با یکدیگر روی می‌آورد. بدین ترتیب، زندگی اجتماعی برای نوع انسان، اجتناب‌ناپذیر و ضروری است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۸). به نظر علامه، تاریخ



زندگی انسان نیز نشان می‌دهد که انسان‌ها هر وقت و هر کجا بوده‌اند، به صورت اجتماعی زندگی کرده‌اند (همان، ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۴-۱. جامعه

علامه طباطبایی معتقد است جامعه از نوعی وجود بهره‌مند است و دارای شخصیتی مستقل و مجزا از فرد است. در نظر وی، افراد در پدیدآوردن جامعه نقش دارند؛ اما پدیده جامعه به صرف روابط متقابل بین افراد تقلیل نمی‌یابد، بلکه جامعه پدیده‌ای اصیل، متعین و قائم به خود است و بر اساس قاعده وحدت در عین کثرت معنا می‌یابد؛ با این بیان که فرد، هر چند عنصر اصلی تشکیل جامعه است و جامعه را تکوّن می‌بخشد، اما جامعه مقوماتی دارد که معمولاً به فرد منتسب نمی‌شود و به جمع افراد هم نمی‌توان نسبت داد، بلکه به گونه‌ای از اتحاد بر می‌گردد که از آن به جامعه تعبیر می‌شود. همیاری افراد با یکدیگر در محیط اجتماعی، وضعیت تازه‌ای را به وجود می‌آورد که همان «موجودیت اجتماعی» است.

علامه برای تبیین این مسئله به وجود انسان مثال می‌زند. انسان از مجموعه‌ای از اعضا و قوای مختلفی ترکیب شده است. همه این اعضا و قوا، تحت یک نوع جامع به نام انسان گرد هم آمده و جمع شده‌اند که به آنها وحدت حقیقی داده است. وجود این نوع جامع باعث می‌شود که وقتی چشم می‌بیند، گوش می‌شنود، دست فرمان می‌دهد و پا راه می‌رود؛ همه این افعال به آن نوع جامع نسبت داده می‌شود. حال جامعه هم از وجود افراد پدید می‌آید و آثار و افعال افراد در اجتماع، یک موجودیت اجتماعی به نام جامعه پدید می‌آورد (همو، ۱۳۸۷، «ت»، ص ۵۷-۵۹).

از همین رو قرآن برای جامعه، وجود، کتاب، شعور، عمل، طاعت و عصیان اعتبار کرده است؛ می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴)؛ همچنین می‌فرماید: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (انعام: ۱۰۸) و «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷). از سوی دیگر، قرآن همان‌گونه که به سرگذشت اشخاص اهمیت داده، به تاریخ و سرگذشت

جوامع نیز اهمیت داده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۴-۱۶۵). این توجه قرآن به تاریخ ملت‌ها در شرایطی بود که تاریخ‌نویسان جز ضبط احوال پادشاهان و بزرگان مشهور به نگارش تاریخ ملل و اقوام نمی‌پرداختند (همان، ص ۵۹-۶۰).

این وجود مستقل جامعه موجب می‌شود که بتوان برای جامعه، یک سلسله‌قوا و خواص در نظر گرفت که متفاوت از قوا و خواص فرد است و جامعه در برابر فرد، حاکمیتی مجزا پیدا می‌کند؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری تأکید کند و تحقق آن را اراده کند و قوای خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خویش علیه جامعه قیام کند. بنابراین می‌توان گفت علامه منکر وجود جامعه نیست؛ بلکه آن را تأیید می‌کند و حتی وی در بیان تأثیر قوای جامعه بر افراد، معتقد است همواره خواسته فردی پیروی خواست جمعی است؛ زیرا:

هر جا خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند و همین‌طور هم هست؛ چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد، این است که بر آن دیگری غلبه کند. علاوه بر این، حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند و بر این معنا (یعنی غلبه قوه او و خواص فاعله جامعه و قوا و خواص منفعله آن بر قوا و خواص فاعله و منفعله فرد) شهادت می‌دهد؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعله خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند؛ مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته‌جمعی، اراده یک نفر نمی‌تواند با اراده جامعه معارضه نماید، بلکه فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید. حتی می‌توان گفت: اراده جامعه آن قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند. همچنین آنجا که قوا و خواص منفعله جامعه به کار می‌افتد، مثلاً خطری عمومی از قبیل شکست در جنگ یا شروع زلزله و یا وجود قحطی و وبا او را وادار به فرار می‌سازد و یا رسوم متعارفه باعث می‌شود که از ترک عملی شرم کند و یا عاداتی قومی جامعه را وادار می‌سازد به اینکه شکل مخصوصی از لباس بپوشد، در همه این انفعال‌های عمومی، یک فرد نمی‌تواند منفعل نشود، بلکه خود را ناچار می‌بیند



به اینکه از جامعه پیروی کند. حتی در این دو حال که گفته شد، فعل و انفعال اجتماع، شعور و فکر را از افراد و اجزا خود سلب می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۳).

از بیان علامه می‌توان نتیجه گرفت مصالح عمومی بر مصالح فردی مقدم است؛ یعنی مصالح عمومی در صورت تعارض بر مصالح فردی غلبه دارد. البته جامعه ضمن برخورداری از استقلال شخصیت و برتری مصالح آن بر مصالح فرد، هویت و مصالح فرد را نادیده نمی‌گیرد؛ بلکه فرد در همه مراحل دگرگونی و تحول در مسیر حرکت اجتماعی، مصالح فردی خود را نیز می‌تواند تأمین کند. علامه با تعبیر «طرز تفکر اجتماعی» در صدد بیان این مطلب است که فرد در درون جامعه با طرز تفکر اجتماعی‌ای که پیدا می‌کند، خود را جدای از اجتماع ندانسته و منافع خود را در منافع اجتماع می‌داند. چنین فردی، خیر جامعه را خیر خود و شر جامعه را شر خود می‌داند (همان، ج ۷، ص ۱۷۸).

۲. مؤلفه‌های تفکر اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی

۲-۱. منشأ زندگی اجتماعی انسان

بحث مربوط به اجتماعی‌زیستن انسان، قرن‌هاست که مورد بحث و گفتگوی اندیشمندان قرار دارد و درباره آن، نظره‌های مختلفی مطرح شده است. برخی معتقدند منشأ زندگی اجتماعی انسان، عامل بیرونی و غیرطبیعی است؛ مانند نقش رهبران بزرگ که منشأ تشکیل اجتماعات بودند (بارنز و بکر، ۱۳۵۸، ص ۴۱-۴۲). برخی دیگر، تأمین ضروریات و احتیاجات زندگی را عامل و منشأ زندگی اجتماعی انسان می‌دانند. در این باره می‌توان به آرای فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و ابن‌خلدون اشاره کرد. گروه دیگر، منشأ زندگی اجتماعی را مقابله با قوای طبیعت ذکر می‌کنند. علامه در بررسی مسئله منشأ زندگی اجتماعی انسان از دو طریق تشریح و تکوین به استدلال می‌پردازد:

۱. تشریحی‌بودن زندگی اجتماعی انسان: علامه معتقد است بنا به آیات کریمه قرآن، منشأ برقراری و دوام زندگی اجتماعی، وحی الهی بوده است. این پیامبران بودند که اولین بار آدمیان را به «اجتماع» آگاه ساختند و به‌طور مستقل به

حفظ اجتماع توجه کردند. آنان همواره تلاش کردند تا بشر را متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی کنند: «و قرآن کریم خبر داده که اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماع شده و به‌طور تفصیل به مصالح آن پی برد و در صدد حفظ آن مصالح بر آمد، زمانی بود که برای اولین بار پیغمبری در میان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۶).

همچنین وی در ذیل آیه ۱۳ شورا «سَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» می‌گوید: «و این آیه به‌طوری که ملاحظه می‌فرمایید، این دعوت را یعنی دعوت به اجتماع و اتحاد را از نوح علیه السلام حکایت کرده که قدیم‌ترین انبیا صاحب کتاب و شریعت است و بعد از آن جناب، از ابراهیم و آن‌گاه از موسی علیه السلام و سپس از عیسی علیه السلام حکایت کرده است... پس روشن گردید که دعوت به اجتماع دعوتی مستقل و صریح بوده که تنها از ناحیه مقام نبوت شروع شده و آغازگر آن انبیا بوده‌اند و آن را در قالب دین به بشر پیشنهاد کرده‌اند» (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸).

بدین ترتیب طبق تصریح قرآن و گواهی تاریخ، دعوت به تشکیل اجتماع به صورت صریح جز از ناحیه پیامبران الهی و در قالب دین، از جای دیگر شروع نشده است.

۲. تکوینی بودن زندگی اجتماعی انسان: علامه از طریق بررسی ابعاد وجودی انسان و به‌دست آوردن طبیعت وی به ضرورت زندگی اجتماعی می‌رسد. وی معتقد است زندگی اجتماعی انسان امری اضطراری و معلول غریزه جنسی است و گسترش اجتماع خانوادگی به جوامع بزرگ‌تر، نتیجه اصل «استخدام» است:

آنچه بعد از دقت و تأمل در حال این نوع از موجودات یعنی انسان روشن می‌شود، این است که اولین اجتماع و گردهمایی که در بشر پیدا شده، گردهمایی منزلی از راه ازدواج بوده، چون عامل آن یک عامل طبیعی بوده است که همان جهاز تناسلی است و این خود قوی‌ترین عامل است برای اینکه بشر را به اجتماع خانوادگی وادار نماید؛ زیرا معلوم است که این دو دستگاه هر یک بدون دیگری به‌کار نمی‌افتد... و



تنها جهاز تناسلی است که باید در بین دو نفر مشترکاً به کار بیفتد، دو نفر از جنس مخالف. بعد از تشکیل اجتماع کوچک یعنی خانواده، یک مشخصه دیگر بشری خودنمایی کرد که ما آن مشخصه را «استخدام» نامیدیم؛ یعنی اینکه هر انسانی بخواهد به وسیله انسانی و یا انسان‌هایی دیگر حوایج خود را برآورد و سلطه خود را گسترش دهد، آن‌گاه برایش ممکن است که اراده خود را بر آن انسان‌ها تحمیل کند تا هرچه او می‌خواهد، آنها بکنند و رفته‌رفته این خصیصه به صورت ریاست جلوه کرد، ریاست در منزل، ریاست در عشیره، ریاست در قبیله، ریاست در امت (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶).

بر این اساس، پیدایش خانواده که همزمان با خلقت بشر است، نیاز انسان‌ها به یکدیگر را نیز آشکار نمود. این نیازها متعدد بودند که ابتدایی‌ترین آنها، نیاز جنسی بود. لازمه تأمین این نیازها، آن بود که تعاملی بین انسان‌ها صورت گیرد. وی برای بیان ارتباط اصل استخدام و غریزه جنسی، این‌گونه استدلال می‌کند که بشر در طول تاریخ، هیچ‌گاه فردی زندگی نکرده است و انتخاب زندگی اجتماعی درابتدا به گونه‌ای عقلانی و حساب‌گرانه نبوده است؛ یعنی مصلحت‌ها و منافع زندگی اجتماعی را سنجیده باشد و آن‌گاه به زندگی اجتماعی روی آورد، بلکه وجود دستگاه تناسلی در زن و مرد، انسان‌ها را قهراً به ازدواج واداشته است و این امر، اولین قدم در تشکیل اجتماع محسوب می‌شود. اما به تدریج و با رشد شعور و دانش انسانی، خصیصه استخدام به عنوان مهم‌ترین منشأ در توسعه اجتماع انسانی به شمار می‌رود. بیان علامه در این خصوص کاملاً واضح است:

در این حقیقت تردیدی نیست که انسان نوعی است که در همه شئون زندگی خود مدنی و اجتماعی است. ساختمان وجودی سر تا پا احتیاج انسان، همچنین تاریخ گذشتگان تا آنجا که در دست است و همچنین آزمایش افراد و طبقات نسل حاضر بدین حقیقت گواهی می‌دهند؛ ولی آنچه هست، این است که این نوع انسان به حسب آفرینش به‌گونه‌ای ساخته شده که هر چیز را برای خود می‌خواهد. انسان از نیروی

طبیعت و از همه فواید وجودی بسایط و عناصر به نفع خود استفاده می‌کند.

انسان از همه نباتات... رفع حاجت کرده و آنها را در راه مقاصد دوردست وسیله قرار می‌دهد. انسان از اقسام و انواع حیوانات... انتفاع برده و آنها را تربیت کرده و در راه مقاصد حیاتی خویش استخدام می‌کند. البته روشن است که انسان همان غریزه استخدام را که در همه موجودات به کار می‌بندد، در هم‌نوعان خود نیز به کار خواهد بست. نتیجه این بیان این است که انسان موجودی استخدام‌طلب بوده و اجتماع را برای تکمیل استخدام انتخاب کرده است (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۴۴-۱۴۵).

سؤال این است که آیا استخدام مقتضای طبیعت است یا انسان‌ها اول به فکر زندگی دسته‌جمعی افتاده و یک زندگی تعاونی تشکیل داده‌اند و در ادامه به فکر استخدام همدیگر افتاده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا انسان به لحاظ فطری، اجتماعی است یا آنکه مجبور به برگزیدن زندگی اجتماعی شده است؟

۲-۲. اصل استخدام، اولین گام به سوی تشکیل اجتماع تعاونی

در نگاه علامه، استخدام بوده که انسان‌ها را به سوی زندگی جمعی کشانده است. انسان در مرحله اول به دنبال سود خود بوده است؛ اما چون به دست آوردن سود خویش در گرو سود دیگران بوده است، مجبور شده در رفتارهای خود محاسباتی داشته باشد. انسان به دلیل داشتن احتیاجات تکوینی بیشتر از حیوانات و نواقص بیشتر نمی‌تواند همه نقص‌های خود را به تنهایی تکمیل کند و همه حوایج وجودی‌اش را مرتفع سازد. انسان محتاج است نخست یک اجتماع کوچک خانواده‌ای تشکیل دهد و سپس یک اجتماع بزرگ‌تر به نام جامعه به وجود آورد. از این طریق، انسان به سوی اجتماع تعاونی کشیده می‌شود. هر فرد انسان مطابق غریزه فطری و میل طبیعی همواره می‌خواهد از قوای دیگران به نفع خود استفاده کند، و چون هیچ فردی حاضر نیست قوای خود را به رایگان در اختیار افراد دیگر بگذارد، نتیجه این می‌شود که هر کس به سهم خود چیزی از نیروهای خود را در اختیار دیگران گذارده تا از نتایج قوای دیگران بهره‌مند گردد؛ بنابراین اصل «استخدام» به تشکیل «اجتماع تعاونی»



منتهی می شود. این مصالحه دائمی در قوای خدادادی که دائماً در میان افراد جامعه بشریت جریان دارد، ضامن حفظ و ترقی و تکامل آن است و آنچه به این معنا کمک کند، چون متکی به یک اصل غریزی است، پایدار می ماند (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۶).

با این بیان، روشن می شود که مقتضای طبع اولی انسان که منافع خود را می خواهد، این است که دیگران را در راه منافع خود استخدام کند و از بهره کارهایشان استفاده نماید؛ از این رو تنها از راه اضطرار و ناچاری است که به اجتماع تعاونی تن می دهد. انسان به اجتماع تعاونی از این راه تن می دهد که می بیند به تنهایی و در نتیجه کار و کوشش خود، بدون استفاده از مساعی دیگران، نمی تواند لوازم زندگی خود را تأمین نماید و از جهت دیگر نمی تواند کار و کوشش دیگران را بلاعوض و به رایگان تملک کند؛ زیرا دیگران نیز مانند او انسان بوده و چیزی را که وی از دیگران می خواهد، آنان نیز از وی می خواهند. ناچار اجتماع تعاونی را بهترین وسیله تشخیص داده و آن را انتخاب می نماید. در نتیجه مقداری از نتایج کار و کوشش خود را به دیگران داده و در برابر، از نتایج کار آنها برخوردار می شود؛ یعنی همه افراد، مجموع محصولات کار خود را روی هم ریخته و بعد بر حسب وزن اجتماع، رفع نیاز می کنند (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۴۵).

بنابراین انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه اجتماعی بودن او وابسته به طبع ثانوی انسان است؛ یعنی انسان بر حسب طبیعت اولیه خود، همیشه به نفع خود و برای بقای زندگی اش از موجودات دیگر استفاده می کند؛ به بیان دیگر اگر انسان ها از ابتدا اجتماعی زندگی کرده و برای رفع نیازهای خود دست به دست همدیگر داده اند، به مقتضای نیازمندی های مادی و معنوی آنها بوده است. انسان برای رفع نیازهای خود از همه چیز استفاده می کرد. در راه برطرف کردن حوایج خود از گیاهان و درختان کمک می گرفت، اقسام حیوانات را به استخدام خود در می آورد و از فواید آنها بهره می برد؛ اما این انسان وقتی به ممنوع خود رسید، از یک سو، به تدریج فهمید که بخش عمده ای از نیازمندی هایش به دست همنوعانش برطرف می شود، از طرف دیگر مشاهده کرد که همنوعانش که مانند

او انسان‌اند، دارای همان خصیصهٔ استخدام‌گری‌اند و از منافع خود دفاع می‌کنند و همواره در صدد استخدام دیگران برای رفع حوایج خود هستند. اینجا بود که اضطراراً به اجتماع تعاونی تن داد و مقداری از منافع کار خود را برای رفع نیاز دیگران داد و در مقابل، آن مقدار که برای رفع نیاز خود لازم داشت، از منافع دیگران دریافت کرد. درواقع با شعور و درکی که پیدا کرد، به داد و ستد با هموعان خود پرداخت.

به عبارت دیگر هر فرد وقتی در صدد استفاده از افراد دیگر بر می‌آید، ناچار باید سازش و همکاری بین آنها برقرار شود تا در سایهٔ این سازش و همکاری همه از هم بهره ببرند. لازمهٔ این سازش و همکاری این است که اجتماعی تشکیل شود تا هر فرد به منفعت خود برسد، بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که نظر علامه با نظر کسانی که انسان را بنا به طبع اولیه و ذاتاً اجتماعی می‌دانند، مغایر است؛ با این بیان که فطرت در می‌یابد نیازهایش در زندگی متعدد است و به‌تنهایی قادر نیست آنها را تأمین کند و ناگزیر است اجتماعی زندگی نماید (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۲). اجتماعی‌بودن انسان، معلول اضطرار و ناچاری است. اجتماعی‌بودن امری فطری نیست، بلکه آنچه در انسان طبیعی و فطری است، حبّ ذات و جلب منافع دیگران است (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). اینکه بنای زندگی بشر بر اساس اجتماع تعاونی است وضعی اجتناب‌ناپذیر، یعنی وضعی است که حاجت زندگی از یک سو و نیرومندی رقیبان از سوی دیگر برای انسان پدیدآورده است. پس اگر انسان مدنی و تعاونی است درحقیقت به طبع ثانوی چنین است نه به طبع اولی؛ زیرا طبع اول انسان این است که از هر چیزی که می‌تواند انتفاع ببرد، استفاده کند، حتی دسترنج هم‌نوع خود را به زور از دست او بریاید و شاهد اینکه طبع اولی انسان چنین طبعی است، این است که در هر زمان فردی از این نوع قوی شد و از دیگران بی‌نیاز گردید و دیگران در برابر، ضعیف شدند، به حقوق آنان تجاوز می‌کند و حتی دیگران را برده خود ساخته و استثمارشان می‌کند؛ یعنی از خدمات آنها استفاده می‌کند، بدون اینکه عوض آن را به ایشان بپردازد و قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره نموده و فرموده است: *إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ* (همو، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۳۸۸).



۳-۲. ضرورت نظم و اعتبار قانون

علامه ضرورت نظم و اعتبار قانونی را در جامعه بر اساس طبیعت استخدام‌گر انسان تبیین نموده است. در انسان‌شناسی علامه گفته شد که وی انسان را دارای دو بُعد روح و جسم می‌داند. بر این اساس بُعد روح او به دلیل «وَنَفْسُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲) موحد است و اهل قسط و عدل است، ولی از لحاظ جسم به دلیل «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (همان، ص ۷۱) دارای صبغه طبیعی است و بر اساس طبیعتش، استخدام‌گر و بهره‌جوست. از آنجاکه انسان نیازهای فراوانی دارد و به تنهایی قادر نیست خواسته‌های خود را تأمین کند، بر مبنای طبیعت استخدام‌گری خود سعی می‌کند از هر چیز و از هر شخص بهره‌برد و آنها را به خدمت خود درآورد، بنابراین بدیهی است جامعه متشکل از چنین انسان‌هایی، اگر دارای نظم و قانون نباشد، با تراحم امیال و خواسته‌ها رویاروی می‌شود و به درگیری و هرج و مرج می‌افتد و آنان را نابود می‌سازد. در این وضعیت انسان‌ها بر طبق ضرورت ثانوی و اضطرار می‌پذیرند که باید نظامی حاکم باشد تا هیچ کس خود را بر دیگری تحمیل نکند. تنها در پرتو این نظم است که جامعه شکل می‌گیرد و حیثیت اجتماعی انسان محقق می‌شود. به نظر علامه، انسان در مرحله اول به دنبال سود خود است؛ اما چون به دست آوردن سود خود در گرو سود دیگران خواهد بود، ناچاراً به سوی اعتبار اجتماع کشیده می‌شود. اما انسان‌ها در درون اجتماع دائماً از حد تعادل تجاوز می‌کنند و به دنبال حداکثر رساندن سود خود هستند. در اینجا انسان ضرورت نظم را تشخیص می‌دهد و به اعتبار قانون پی می‌برد.

در نظر علامه، منشأ عدالت اجتماعی در رفع حوایج و نیازهای زندگی اجتماعی نهفته است؛ زیرا انسان پس از تشکیل زندگی اجتماعی به این نتیجه می‌رسد که دوام و بقای اجتماع و زندگی جمعی او مشروط به این است که باید مناسبات و روابط بین افراد انسانی متعادل باشد تا هر صاحب‌حقی بتواند به حق خودش برسد؛ از این رو برای اینکه زندگی اجتماعی انسان استمرار پیدا کند، ناچار باید بپذیرد همه امکانات اجتماعی به‌طور متعادل تقسیم شود. بنابراین

لازمهٔ اجتماع تعاونی و تداوم آن، این است که اجتماع به‌نحوی تشکیل شود که هر کسی به حق خودش برسد و روابط افراد با یکدیگر عادلانه باشد و این امر تنها در وضع قانون و عمل به آن پدید می‌آید:

عامل اصلی و اولین مقررات اجتماعی، همان احتیاجات حیاتی است که انسان بدون رفع آنها حتی یک لحظه قادر به ادامهٔ زندگی نیست و همین رفع احتیاجات است که نتیجهٔ مستقیم تشکیل اجتماع و همچنین پیدایش و به موقع اجرا درآمدن قوانین و مقررات است. بدیهی است اجتماعی که به‌طور دسته‌جمعی به رفع هیچ‌گونه احتیاجی نپردازد، یعنی در آن، کارهای هر فرد هیچ‌گونه ارتباطی با کارهای افراد دیگر نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند نام اجتماع به خود بگیرد (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۷۲).

علامه بر این اعتقاد است که انسان‌ها نمی‌توانند زندگی اجتماعی عادلانه داشته باشند، مگر وقتی اجتماع آنان دارای اصول و قوانین باشد و آن قوانین را همه یا بیشتر افراد اجتماع محترم بشمارند. در این هنگام است که زندگی اجتماعی افراد، رضایت‌بخش و قرین سعادت می‌شود. وی حداقل میزان وجدان جمعی برای برقراری نظم اجتماعی را باور مشترک اکثر افراد جامعه در اصول اعتقادی حاکم بر جامعه در موضوعات «حقیقت جهان» و «حقیقت انسان» می‌داند و تصریح می‌کند که جامعه وقتی نظام می‌یابد که اکثر افراد به قوانین اجتماعی عمل کنند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱۹، ص ۲۸۶).

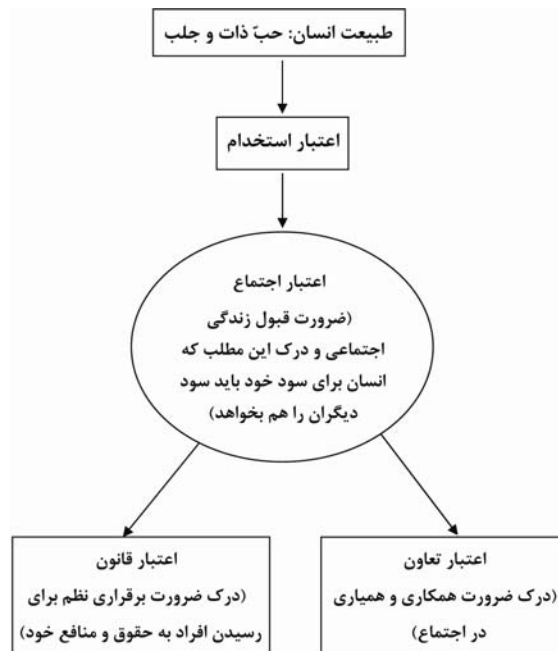
بر اساس این مطلب، نوعی نظام ارزشی مشترک و احساس مشترک در میان افراد جامعه باید وجود داشته باشد تا نظم اجتماعی پدید آید؛ به عبارت دیگر جوامع وقتی پابرجا می‌مانند که حداقل، اکثریت افراد به قوانین آن عمل کنند و بدان احترام بگذارند. احترام به قانون، نشانهٔ پایبندی آنان به اصول اعتقادی حاکم بر جامعه در موضوع حقیقت انسان است؛ به بیان دیگر انسان در درون اجتماع نمی‌تواند در اداره کردن و در اعمال خود مطلق‌العنان باشد؛ زیرا آزادی او مزاحم آزادی دیگران است. تنها انگیزه‌ای که باعث شد، انسان از ابتدا، تن به حکومت قانون بدهد، مسئلهٔ تزامم اراده و خواست او با اراده و خواست دیگران بود.



به نظر علامه، در آغاز، این گونه نبوده که انسان‌ها با فکر و اندیشه به محاسن قانون پی برده باشند، بلکه آداب و رسومی که داشتند، آنها را به رعایت حقوق یکدیگر ترغیب کرده است؛ اما در جوامع متمدن بر اساس فکر و اندیشه، قوانین جعل می‌شده و این قوانین، بهتر می‌توانسته تزامم اراده و اعمال انسان‌ها را در اجتماع بر طرف نماید (همان، ج ۴، ص ۱۷۰).

مهم‌ترین ویژگی «قانون» در جوامع بشری این است که خواست و عمل افراد جامعه را تعدیل کند و مزاحمت‌ها را کم نماید (همان، ص ۱۷۱). انسان اگر در نخستین قدمی که بر می‌دارد با هم‌نوعان خود گرد هم آمده، اجتماعی منعقد می‌کند و برای حفظ اجتماع زیر بار قوانین و مقرراتی رفته، به همان اندازه از آزادی فردی محروم می‌شود؛ همه برای این است که می‌خواهد با محرومیت بخشی از آزادی خود، بخشی دیگر از آزادی را به دست آورده، از آن برخوردار شود و بقای وجود و خواست‌های غریزی خود را بهتر تأمین نماید (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۹). براساس آنچه علامه بیان می‌کند، می‌توان فرایند تشکیل اجتماع را این‌گونه ترسیم کرد:

فرآیند تشکیل اجتماع انسانی



۴-۲. ضرورت وحی (عدم کفایت قوانین بشری)

نکته مهم در اندیشه اجتماعی علامه این است که پذیرفتن قوانین اجتماعی، سیره مستمره نوع بشر بوده است. هیچ مجتمع بشری نبوده مگر آنکه رسوم و سنت‌هایی در آن حاکم و جاری بوده و کل افراد مجتمع یا اکثر به آن سنت‌ها عمل می‌کرده‌اند. بهترین شاهد درستی این ادعا، تاریخ گذشته بشر و مشاهده تجربه است. نام این رسوم و سنت‌ها را می‌توان قانون گذارد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۳۷۸).

علامه اختلاف سنت‌ها و قوانین اجتماعی را به طرز تفکر افراد جامعه درباره حقیقت زندگی و طرز تفکر آنان درباره آغاز و پایان جهان می‌داند. انسان‌هایی که طرز تفکرشان درباره خود و جهان این بوده است که این جهان، وجودی صرفاً مادی دارد و رو به تباهی می‌رود و زندگی انسان با مرگ به پایان می‌رسد و زندگی دیگری ندارد، سنت‌ها و قوانینی برای اجتماع خود پدید می‌آورند که تنها لذایذ و کمالات مادی آنها را تأمین کند و غیر از آن سعادت‌ی نخواهد بود. اما انسان‌هایی که معتقدند انسان دارای مبدأ و معاد هست و جهان، وجودی غیرمادی هم دارد، وقتی می‌خواهند برای زندگی اجتماعی خود قوانینی در نظر بگیرند، به بُعد غیرمادی زندگی نیز توجه می‌کنند و طوری برنامه می‌ریزند که هم در دنیا و هم در آخرت که زندگی ابدی است، سعادت‌مند باشند. از این رو زندگی و قوانین حاکم بر آن با اختلاف در اصل اعتقادی و طرز تفکر انسان‌ها نسبت به حقیقت جهان و حقیقت خود مختلف می‌شود (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

با تبیین علامه از تفکر اجتماعی انسان‌ها مشخص می‌شود که هدف اولیه در تشکیل جامعه، هدفی مادی و مربوط به زندگی دنیایی انسان‌ها بوده است. انسان در مرحله اول زندگی برای رفع نیازهای مادی خود، ناچار به ایجاد اجتماع بود. در نظر علامه، این رفع نیاز مادی، هدف مشترک بین همه افراد اجتماع بوده است. اما این تبیین به این معنا نیست که هدف برتری برای زندگی اجتماعی در نظر گرفته نشود. در نظر علامه، قانونی کامل است که همه جنبه‌های هستی انسان در آن لحاظ شود و برای شکوفایی استعداد‌های انسان، پیش‌بینی لازم شده باشد. هستی انسان از بدنی مادی و روح الهی تشکیل شده



است. بنابراین اگر قانونی فقط جنبه‌های طبیعی و مادی انسان را رعایت کند و ابعاد اخلاقی و معنوی و ارزشی او را نادیده بگیرد، شایسته جامعه انسانی نیست و نمی‌تواند انسان را به سعادت نهایی برساند.

بنابراین علامه قانون بشری را قانونی می‌داند که بر اساس بُعد مادی انسان و رعایت اعمال مردم تنظیم شده است نه بر اساس اخلاق و عقاید آنان؛ چون که اخلاق و عقاید، بعد معنوی انسان را تقویت می‌کند و تعدیل‌کننده طبیعت استخدام‌گر و غریزه تجاوزگر انسان است. قانونی که در آن اخلاق و عقاید حاکم نباشد، زندگی اجتماعی را به زندگی حیوانی محدود می‌کند و سعادت واقعی انسان را تأمین نمی‌نماید؛ زیرا:

اولاً: قانون حقیقی در تمدن حاضر، عبارت است از نظامی که بتواند خواست و عمل افراد را تعدیل کند و مزاحمت‌ها را از میان برطرف سازد.

ثانیاً: قوانین عصر حاضر متعرض معارف الهیه و اخلاقی نمی‌شود.

ثالثاً: این طریقه ضمانت اجرایی ندارد (همان، ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۱).

در نتیجه آنچه علامه در خصوص نظم اجتماعی مطرح می‌کند، فراتر از نظامی است که مکاتب مادی‌گرا بیان کرده‌اند. از نظر علامه، نظم اجتماعی باید بستر رسیدن افراد به سعادت دنیوی و سعادت اخروی را فراهم کند. چنین جامعه‌ای به قوانین دقیقی نیاز دارد و انسان‌ها با توجه به محدودیت‌هایی که دارند، نمی‌توانند به قوانین جامع و مانعی دست یابند، مگر از طریق وصل شدن به منبع وحی.

علامه بر اساس جهان‌بینی خود به ضرورت تمسک به وحی در تنظیم روابط اجتماعی می‌پردازد. به نظر وی، قوانین حاکم بر زندگی اجتماعی انسانی که دارای بُعد مادی و معنوی است و هم زندگی دنیوی دارد و هم زندگی اخروی، باید سعادت هر دو جهان وی را تأمین نماید. این امر ممکن نیست مگر اینکه واضع و قانونگذار به ابعاد وجودی انسان آگاهی داشته باشد. بر این اساس، خداوند که خالق همه هستی است، علم مطلق او بر همه کائنات احاطه دارد، از طریق «وحی» قوانین زندگی اجتماعی را بیان نموده است (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴ و ج ۱۳، ص ۲۸۵).

علامه می‌گوید: سه نوع روش در ایجاد نظم اجتماعی وجود دارد که با مقایسه آنها به برتری روش و حیانی دست می‌یابیم:

به‌طور کلی در میان بشر سه روش اجتماعی بیشتر نبوده و نیست:

۱. روش استبداد که مقررات مردم را به دست اراده گزافی می‌دهد و هر چه دلخواه او بوده باشد به مردم تحمیل می‌کند.
۲. روش حکومت اجتماعی که اداره امور مردم به دست قانون گذارده می‌شود و یک فرد با یک هیئت، مسئول اجرا می‌شود.
۳. روش دینی که اراده تشریحی خدای جهان در مردم به دست همه مردم حکومت کرده و اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌نماید.

دو روش اول و دوم تنها مراقب افعال مردم‌اند و کاری با اعتقاد و اخلاق ندارند و به مقتضای آنها انسان در ماورای مواد قانونی یعنی در اعتقاد و اخلاق آزاد است؛ زیرا ماورای قوانین اجتماعی ضامن اجرا ندارد. تنها روشی که می‌تواند صفات درونی انسان و اعتقاد را ضمانت نموده و اصلاح کند، روش دین است که به هر سه جهت اعتقاد، اخلاق و اعمال رسیدگی می‌نماید (همو، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۴۷-۱۴۸).

در نظر علامه در روش اول و دوم، امیال و خواسته‌های انسانی، مبنای اعمال اجتماعی است. گاه یک رشته توهمات هوس‌آلود که از راه جهالت بر انسان غلبه می‌کند، جایگزین نیازهای حقیقی انسان می‌شود؛ ولی در روش اجتماعی دین، اهتمام به اعتقاد و اخلاق جامعه است. بنابراین تنها روشی که می‌تواند اعتقاد و اوصاف اخلاقی را در افراد جامعه تقویت کند، روش اجتماعی و حیانی است. در واقع روش اجتماعی و حیانی، تقویت‌کننده اخلاق فردی و اجتماعی در جامعه است و مهم‌ترین عامل جلوگیری از مفاسد اجتماعی و هوا و هوس بشری است. در نظر علامه، تحول فکر در جوامع اگر مبتنی بر معارف الهی نباشد، ممکن است فکر از مجرای عقلی خارج شود و در مجرای احساس امیال بیفتد. در نتیجه کارهایی که از نظر عقل، فسق شمرده می‌شود، ممکن است از نظر میل لذت‌جویی انسان، مطلوب و پسندیده شمرده شود؛ نظیر بسیاری از روابطی که



در جوامع متمدن امروزی برقرار است. عقل نیروی حاکم در سنت‌های احساسی نیست؛ بنابراین هدف لذت‌بردن است و تنها لذت‌جویی دیگران می‌تواند لذت‌جویی و شهوت‌رانی انسان را محدود کند. پس در این سنت‌ها، هرچه انسان بخواهد، قانونی است، مگر آنکه خواست یک فرد با خواست افراد دیگر تزاخم داشته باشد (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۰). اما در روش وحیانی، قوانین بر اساس فطرت و سعادت حقیقی انسان تنظیم می‌شود (همان، ص ۱۵۹).

علامه ریشه باورهای دینی را در فطرت انسان جستجو می‌کند؛ با این بیان که وی فطرت را مخصوص انسان نمی‌داند و معتقد است هر موجودی از نوعی فطرت برخوردار است که از آن به عنوان «طبیعت» یاد می‌کند (همو، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹). اما علامه تجلی فطرت انسانی را در قوه ادراک و عقل او می‌داند و این امر، تفاوت انسان را با سایر موجودات به وجود می‌آورد؛ زیرا هدایت عقلی در نظر او، عنصر مهم در فعلیت رسیدن خواسته‌های غریزی انسان است. انسان برای انجام عملی، ابتدا درباره عمل داوری می‌کند و خوب و بد بودن آن را تشخیص می‌دهد، آن‌گاه تصمیم بر انجام یا ترک آن می‌گیرد (همان، ج ۱۲، ص ۱۹۲ و ج ۲، ص ۱۳۱ و ج ۳، ص ۲۰۶).

این بینش علامه درباره دین، نتیجه مهمی در نوع رابطه دین و عقل دارد. علامه بر این باور است که عقل انسان به‌تنهایی توان درک حقایق را دارد، اما بدون وحی به فعلیت نمی‌رسد؛ با این بیان که نیروهای شهوی و نیروهای غضبی راه فعلیت رسیدن عقل را می‌بندند و تنها وحی است که منظر فکر را روشن می‌سازد و راه را برای عقل باز می‌کند تا واقعیت را ببیند و تشخیص دهد (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۵-۱۶۹)؛ به‌طور کلی ویژگی فطرت انسان در عقل و ادراک اوست. عقل به‌تنهایی قادر به درک و تأمین نیازهای انسانی است؛ ولی موانع جنبی جلو فعلیت آن را می‌گیرد. وحی فضا را برای به‌فعلیت‌رسیدن عقل آماده می‌کند. وقتی علامه از کاربرد دین در نظام اجتماعی سخن می‌گوید، مراد بررسی انگیزه‌های انسانی در رجوع به دین نیست، بلکه منظور این است که دین به‌عنوان مجموعه‌ای از دستورات عمل‌های زندگی، انسان‌ها را به سوی چه نظام اجتماعی‌ای فرا می‌خواند.

در پرتو چنین نگاهی است که علامه به ضرورت دین از یک سو و ناکافی بودن نظام‌های انسانی از سوی دیگر می‌رسد؛ چراکه نظام‌های انسانی، با توجه به محدودیت فکر انسان، بر پایه شناخت کامل از آفرینش و وجود انسان استوار نیست؛ در نتیجه نمی‌تواند در راستای سعادت و کمال واقعی انسان قرار گیرد. بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت بیان چند مقدمه به ضرورت تمسک به وحی در زندگی اجتماعی می‌رسد:

۱. هدف اصلی و نهایی انسان، تکامل و سعادت است.
 ۲. نظام کارآمد و مؤثر در زندگی، نظامی است که بر مبنای نوع آفرینش انسان و برای رفع نیازهای وجودی او، تنظیم و پایه‌ریزی شده باشد.
 ۳. بنیانگذاری چنین نظامی از توان بشر بیرون است.
- در نتیجه قوانین زندگی باید مبتنی بر منبع وحیانی باشد و هر گونه منبع دیگر، چه عقل و چه تجربه، نمی‌تواند در این زمینه جایگزین وحی شود. این ضرورت، شامل تمامی قوانین و قالب‌های رفتاری زندگی انسان می‌شود؛ زیرا قانون و تشریح بر پایه یک سلسله‌شناخت‌ها از نوع آفرینش انسان و نیازمندی‌های وجودی او استوار است. این شناخت از توان عقل بیرون است و باید از راه پیامبر الهی و وحی آسمانی به دست آید. سیدموسی صدر در توضیح بیان علامه می‌گوید کارایی عقل در زندگی انسان در دو قلمرو صورت می‌گیرد:

۱. تعیین حدود و چگونگی روابط پدیده‌ها؛
 ۲. شناسایی نقش آن پدیده‌ها در سعادت و کمال انسان.
- در نظر علامه، در موضوع اول که شناخت واقعیت‌ها است، حوزه‌های فعالیت عقل و تجربه انسانی است؛ اما در موضوع دوم که کیفیت استفاده از واقعیت‌های موجود است تا راه سعادت و کمال انسان هموار گردد، حوزه کارکرد دین است نه عقل؛ زیرا توانایی عقل در درک فضیلت و رذیلت، توانایی بالقوه است و با توجه به تأثیرپذیری عقل از عوامل مختلف درونی و بیرونی، کمتر به فعلیت می‌رسد. به این جهت، عنصر دیگری به نام وحی که جلوه واقعی ادراک عقل است، می‌تواند مسیر هدایت و تکامل را تعیین کند (صدر، ۱۳۷۶، ص ۲۵-۲۶).

۵-۲. دین به عنوان سنت اجتماعی (معارف، اخلاق، قوانین عملی)

بررسی این موضوع که رسالت دین در زندگی انسان چیست، نیازمند شناخت انسان و شناخت ابعاد وجودی او از یک سو و شناخت پیامها و آموزه‌های دینی از سوی دیگر است. در پرتو این دو شناخت می‌توان قضاوت کرد که میان نیازهای مادی و معنوی انسان و آموزه‌های دین چه نسبتی برقرار است و دین چگونه و تا چه اندازه می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی انسان را هدایت کند. بنابراین علامه در تعریف دین می‌گوید:

دین به معنای سنت اجتماعی است که انسان در زندگی اجتماعی‌اش بر طبق آن سیر می‌کند و سنت‌های اجتماعی متعلق به عمل است. زیربنای آن، اعتقاد به حقیقت هستی عالم هستی خود انسان که یکی از اجزای عالم است، می‌باشد. به همین جهت است که می‌بینیم در اثر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت هستی، سنت‌های اجتماعی نیز مختلف می‌شود. اجتماعی که معتقد است عالم، ربّ و خالق دارد که هستی عالم از او و برگشتش نیز به اوست و نیز معتقد است که انسان فناپذیر است و حیات ابدی دارد که با مرگ پایان نمی‌پذیرد، چنین اجتماعی در زندگی، روشی دارد که در آن سعادت حیات ابدی و تنعم در دار جاودان آخرت، تأمین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۱۵، ص ۷).

علامه با توجه به تعریفی که از دین ارائه می‌دهد، دین را امری ضروری زندگی می‌داند که بر تمام ابعاد زندگی بشر سایه افکنده است. این تعریف شامل دین حق و دین باطل است؛ زیرا هر رفتاری از انسان، مظهري از روش برگزیده خود اوست و نمی‌توان زمینه‌ای را فرض کرد که در آنجا رفتار انسان تصمیم‌گیرنده، خالی از قالب‌ها و الگوهای نظری مطلوب او باشد. اما زمانی که به تعیین دین حق می‌رسد، تنها ادیان الهی و از آن میان دین اسلام را دین حق می‌داند. بر این اساس، اسلام به عنوان مجموعه‌ای نظام‌مند از معارف، اخلاق و قوانین عملی که برای شیوه زندگی انسان عرضه شده است، اگر به صورت کلی مورد قضاوت قرار گیرد، مبنایی جز فطرت ندارد (حیدری، ۱۳۸۱، ص ۶۹۰).

فطرت در کلام علامه، به معنای آفرینش ویژه انسان است؛ از این رو مجموعه عناصر موجود در ساختار اسلام، چه در بخش معارف، چه در بخش اخلاق و چه بخش قوانین تشریحی به تناسب نحوه آفرینش انسان و ملاحظه نیازهای وجودی او تنظیم شده است:

انسان نفسی دارد که برای زندگی ابدی و نامتناهی آفریده شده و هرگز تباهی و نابودی را در آن راهی نیست و می‌تواند با فعالیت پسندیده خود به هدف کمالی که بالاتر از هر سعادت و خوشبختی و کامروایی است برسد. در عین حال این نفس آسمانی پایبند بدنی زمینی است که ابزار فعالیتش در آن قرار گرفته و قوا و نیروهایی که آن ابزارها و تجهیزات را به کار بیندازند، یک نوع ارتباط به بدن دارند و گذشته از آن، آفرینش انسان وی را به اجتماع و مدنیت هدایت می‌کند و بی‌تردید این هدایت و راهنمایی برای رسانیدن به هدف زندگی و کمال نوعی می‌باشد. بنابراین چگونه ممکن است انسان جز از راه به کار انداختن وسایل مادی که آفرینش در اختیارش گذاشته و در غیر محیط زندگی اجتماعی به کمال و سعادت واقعی خود نایل شود. اسلام محیط زندگی مادی انسان را که زندگی به تمام معنا اجتماعی است و در آن از همه وسایل مادی استفاده می‌شود؛ زمینه تعلیم و تربیت خود قرار داده و طبق آنچه فطرت انسانی و آفرینش ویژه وی هدایت می‌کند، مقرراتی وسیع نسبت به اعمال فردی و اجتماعی و کلی و جزئی انسان وضع فرموده که برنامه کامل تربیت و تکمیل اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۳۸-۳۹).

از تعریفی که درباره دین از علامه بیان شد، می‌توان اسلام‌شناسی او را ارزیابی کرد. از نگاه وی، محتوای اسلام، در قالب قرآن کریم تحقق یافته و دارای حقیقتی عینی است. این حقیقت، مأخذ اساسی هر گونه تفکر اسلامی است. علامه مؤلفه‌های اسلام را شامل سه بخش عقاید، اخلاق و عمل می‌داند. وی هیچ کدام از این سه بُعد را به تنهایی در دینداری انسان کافی نمی‌داند. به نظر وی دین عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی است که انبیا و پیامبران

از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد و عمل به آن دستورات سبب سعادت انسان در دو جهان است. لازمهٔ دینداری دارا بودن عقاید دینی همچون پلیس مخفی در دل و التزام عملی به فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی و در کلیه امور به یاد خدا و در پناه او بودن است (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۴-۵).

علامه در بررسی روش اجتماعی اسلام، بُعد اعتقادی و عملی اسلام را بُعد جدایی‌ناپذیر اسلام می‌داند و می‌گوید: در ماهیت ایمان، التزام به عمل نیز نهفته است و عمل از مقومات ایمان است نه مظاهر آن، چنان‌که در روایت از علی (علیه السلام) وارد شده است: الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان (همو، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ص ۴۱۴): «مادامی که دواعی باطل و تسویلات شیطانی بر ایمان انسان غالب نگردد و یا ایمان محدود و مقید به برخی از اوقات و احوال نباشد، آن‌گاه ایمان آثار خود را ظاهر و آشکار کرده و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده دعوت خواهد نمود» (همان، ج ۱۵، ص ۸-۹).

این بیان‌ها به خوبی نشان می‌دهد که علامه مجموعه نظام دین را بر فطرت استوار می‌داند. وقتی از استواری دین بر پایه فطرت سخن به میان می‌آید، به این معناست که تمام نیازها و کشش‌های طبیعی قوای انسان، در نظام دین منعکس شده است. تمایلات جسمانی و غریزی انسان و حتی نیروی عقل او به صورت طبیعی او را به سوی یک سلسله اهداف سوق می‌دهد؛ این اهداف در نظام اعتقادی، اخلاقی و عملی دین ملاحظه شده است؛ به سخن دیگر نظام تشریح بر نظام تکوین و واقعیت وجودی انسان منطبق است و قرآن کریم بیانگر آموزه‌ها و قوانین اعتقادی، اخلاقی و عملی‌ای است که بر فطرت خداجوی انسان استوار است.

از این رو در صورت اصلاح باطن و بُعد اعتقادی و اصلاح ظاهری و رفتاری است که جامعه چهرهٔ سعادت را دارا خواهد شد. به نظر علامه، معرفت دینی و عمل به تعالیم دینی، فوایدی را برای زندگی انسانی دارد که هیچ قانونی آن آثار و فواید را ندارد؛ زیرا دین هم در اصلاح فرد مؤثر است و هم در اصلاح جامعه تأثیرگذار است. جامعه‌ای که پایبندی به دین نداشته باشد، سعادت خود را از

دست می‌دهد و دچار گمراهی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که «عقل را زیر پا گذاشته همانند حیوانات کوتاه‌نظر و بی‌خرد می‌گردد، دچار زشتی اخلاق و پستی کردار می‌شود و به‌طور کلی امتیاز انسانی را از دست می‌دهد» (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۱۱). پس دین سعادت انسان را در برخورداری از لذایذ مادی خلاصه نمی‌داند. برخورداری از زندگی مادی دنیا و برخورداری از سعادت اخروی توأمان در نظر گرفته می‌شود؛ از این‌رو سعادت زندگی اجتماعی، جز با اعتقاد به خدا و با مکارم اخلاق و طهارت نفس و عمل به شریعت تأمین نمی‌شود.

دین برای تأمین سعادت انسان، اولین قدم را از دعوت به توحید شروع می‌کند، آن‌گاه قوانین خود را بر اساس آن تشریح می‌نماید و تنها به تعدیل خواسته‌های مادی اکتفا نمی‌کند، بلکه آن را با قواعد عبادی و اخلاق فاضله تکامل می‌بخشد. در قوانین دینی، ضمانت اجرا به عهده وجدان فردی و جمعی خواهد بود. روح توحید در فضای جامعه، تمام اجزای اجتماع را در راستای هدفی واحد قرار می‌دهد و باعث وحدت می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۳).

محور دیگر در دین‌شناسی علامه این است که هدف اصلی و نهایی جهان، چیزی است که اصل حیات برای آن به وجود آمده است. همان‌گونه که گفته شد، بنیادی‌ترین امری که در آفرینش انسان ملاحظه شده است، عنصر کمال‌جویی و سعادت‌طلبی است. تمام گرایش‌ها و رفتار انسان بر محور این واقعیت پدید می‌آید. از سوی دیگر، چنان‌که گفته شد، اساس دین بر پایه فطرت انسان است و عناصر آن، انعکاسی از ابعاد وجودی اوست. از این دو مطلب نتیجه می‌گیریم که هدف نهایی دین، کمال انسان است و مهم‌ترین کارکرد آن، هدایت انسان به سوی کمال است (همو، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۳۱).

برای این منظور، خداوند به مقتضای حکمت، انسان را همان‌گونه که در مسیر فطرت هدایت کرده است، در مسیر اصول و دستورهای اعتقادی، اخلاقی و عملی نیز رهنمون بوده است. به همین جهت تکالیف شرعی بر اساس حالات و نفسانیات انسان در مسیر کمال و سعادت وی معنا می‌یابد. «اسلام در تعلیمات خود روشی را انتخاب نموده که واسطه میان زندگی مادی و معنوی می‌باشد و در حقیقت میان دو نوع زندگی که کاملاً با هم متضاد می‌نماید، آشتی داده و با



هم آمیخته است و حقاً انسان نیز راهی برای استکمال جز این ندارد» (همان، ص ۳۸).

دیدگاه علامه درباره قلمرو اجتماعی دین به دیدگاه وی در خصوص ماهیت دین بر می‌گردد. اگر دین انعکاسی از فطرت انسان است و شکل بیان‌شده‌ای از احتیاجات وجودی و طبیعی اوست، پس قلمرو آن نیز باید به گستردگی نیازهای فطری و وجودی او باشد. بنابراین زندگی اجتماعی چون یک ضرورت برای انسان است، دین نیز که هدفش سامان‌دادن به زندگی انسان است، نمی‌تواند به جامعه انسانی و روابط اجتماعی انسان بی‌توجه باشد:

دین یک روش زندگی اجتماعی است که انسان اجتماعی به منظور تأمین سعادت زندگی اتخاذ نموده باشد و اگر معتقد به ادیان الهی به ویژه اسلام باشیم، باید افزود که این هم مشتمل بر تأمین سعادت دنیوی است و هم مشتمل بر تضمین سعادت اخروی و هرگز این دو جنبه دنیوی و اخروی از هم جدا نمی‌شوند (همان، ص ۳۵).

به بیان دیگر، رسالت دین تأمین سعادت و کمال انسان است؛ از این رو در هدایت انسان‌ها به سوی سعادت به مسئله کمال و سعادت جامعه توجه کرده است؛ چراکه جامعه عامل مهم در تربیت فرد است. البته موضوع سعادت و کمال، انسان است؛ ولی سعادت فرد بر اصلاح جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، استوار است و هدایت فرد به سعادت، ناگزیر از طریق برنامه‌ریزی و تأسیس نهادهای اجتماعی صورت می‌گیرد.

در مجموع همچنان که در بحث ماهیت جامعه از دیدگاه علامه بیان شد، وی نوعی وجود حقیقی برای جامعه قایل است؛ وجودی که خودش را بر افراد جامعه تحمیل می‌کند و هویت آنان را شکل می‌دهد. به نظر علامه به همین دلیل است که اسلام به جامعه توجه بسیاری دارد و دستورهای خود را به صورت اجتماعی بیان کرده است. به نظر علامه اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است. (همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹).

نتیجه

هدف این مقاله بررسی نظام اجتماعی در اندیشه اسلامی بود تا از طریق این بررسی، الگویی برای جامعه مورد نظر اسلام استخراج شود؛ از این رو تلاش شد تا با مطالعه و بررسی نظام اجتماعی اسلام در آرای علامه طباطبایی، این هدف محقق شود. در نظر ایشان، اسلام دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده است و در هیچ یک از شئون و امور انسانی، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است. از سوی دیگر، از نظر اسلام میان فرد و جامعه رابطه‌ای حقیقی وجود دارد و با تجمع افراد، وجود دیگری به نام جامعه به وجود می‌آید که از خواص و آثار ویژه خود برخوردار است. از همین روست که اسلام مهم‌ترین احکام و قوانین خود از قبیل حج، جهاد، نماز، انفاق و خلاصه تقوای دینی را بر پایه اجتماع بنیان نهاده است

بر پایهٔ مجموع استدلال‌های علامه می‌توان گفت:

۱. انسان ضرورتاً اجتماعی است.
۲. انسان محدود به همین بُعد مادی و زندگی کوتاه در این دنیا نیست، بلکه دارای بُعد معنوی است و با مرگ نابود نمی‌شود.
۳. در نتیجه هدف اصلی و نهایی انسان در زندگی اجتماعی، تکامل مادی و معنوی (سعادت دنیا و آخرت) اوست.
۴. نظام اجتماعی کارآمد، نظامی است که بر مبنای ابعاد وجودی انسان و رفع نیازهای مادی و معنوی او تنظیم شده باشد.
۵. ابزار شناخت انسان محدود است و نمی‌تواند به ابعاد وجودی خود (بُعد مادی و معنوی خود) احاطهٔ کامل پیدا کند، در نتیجه نمی‌تواند نظام اجتماعی‌ای که ضامن سعادت واقعی او باشد، وضع کند.
۶. نظام اجتماعی مطلوب، نظامی است که بر اساس وحی و در قالب نظام اجتماعی دینی ظهور می‌کند.

علامه با مقایسه اسلام با سایر ادیان، اثبات می‌کند که اسلام در میان سایر ادیان، موقعیت ممتازی دارد. از نظر وی مزیت دین اسلام بر سایر ادیان در چند جهت کلی است: الف) اصول عقاید اسلامی، اعم از توحید، نبوت، معاد و سایر



اعتقادات متفرع بر آنها؛ ب) اخلاق پسندیده و نیکو؛ ج) احکام شرعی و قوانین عملی که کلیات آن در قرآن آمده و تفصیل و جزئیات آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل‌البیت علیهم السلام واگذار شده است. سپس در صدد اثبات این امر برآمده که اسلام برخلاف قوانین ساخت بشر، قوانین عملی خود را بر اخلاق پسندیده و نظام اخلاقی خود را نیز بر پایه توحید بنا نهاده است؛ چراکه فراموش کردن اخلاق پسندیده و وضع قوانین، تنها به منظور جلب منافع مادی، اندک‌اندک اعضای جامعه را به سوی مادیت می‌کشاند و معنویت را که تنها وجه برتری انسان بر حیوانات است، از آنها می‌گیرد. از سوی دیگر، اسلام گستره زندگی انسانی را شامل حیات مادی دنیایی و زندگی اخروی می‌داند. پس ارزش واقعی در زندگی دنیایی تنها در معارف الهی که به توحید می‌رسد، معنا می‌یابد. معارف الهی نیز با مکارم اخلاق حفظ می‌شود و این اخلاق با زندگی اجتماعی شایسته که متکی بر فرمانبرداری از مقتضای ربوبیت اوست و با رفتار بر اساس عدل اجتماعی قوام و کمال می‌یابد.

به اعتقاد علامه، اسلام غایت جامعه مورد نظر خود را توحید قرار داده، آن‌گاه قوانین خود را بر اساس آن بنا نهاد. بنابراین در وضع احکام و قوانین تنها به تعدیل خواست‌ها و امیال اکتفا نشده است، بلکه آن را با امور عبادی تکمیل کرده و معارف راستین و اخلاق نیکو را بر آن افزوده است و ضمانت اجرای احکام و قوانین خود را بر عهده همه اعضای جامعه از طریق تربیت علمی و عملی درست و امر به معروف و نهی از منکر نهاده است.

مهم‌ترین ویژگی نظام اجتماعی اسلام، مرتبط‌بودن همه اجزای آن با یکدیگر است؛ این پیوند به‌گونه‌ای است که به وحدت کامل میان اجزا منجر می‌شود؛ بدین معنا که روح توحید در اخلاق فاضله که این دین همه افراد را به سوی آن تشویق می‌کند، محقق می‌شود و اخلاق فاضله در همه اعمالی که افراد جامعه را به انجام آن موظف کرده، پدید می‌آید؛ از این‌رو همه اجزا و عناصر نظام اجتماعی اسلام پس از تحلیل به توحید بر می‌گردند و توحید نیز منشأ اخلاق و اعمال است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- بارنز و بکر (۱۳۵۸)، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- حیدری، محمدجواد (۱۳۸۱)، *رهیافتی بر روش‌شناسی علامه طباطبایی در احیای دین: مرزبان وحی و خرد*، قم: بوستان کتاب.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲)، *تحریر الوسیله*، تهران: عروج.
- شجاعی باغینی (۱۳۸۷)، *محمد مهدی، مبانی مفهومی سرمایه اجتماعی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
- صدر، سیدموسی (۱۳۷۶)، «المیزان و مسئله انتظار از دین»، *مجله پژوهش‌های قرآنی*، ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷) «ث»، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۲ق)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: بی‌نا.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۷) «ب»، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۷۵)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷) «ت»، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷) «الف»، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۲)، *نهایة الحکمه*، قم: النشر الاسلامی.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۵)، *سیره پیامبر اعظم در گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)، *نرم‌افزار جامع‌التفاسیر*، قم.



دراسة مكانة النظام الإجماعى - السياسى فى فكر العلامة الطباطبائى

نجف لكزائى^١
محمود فلاح^٢

الخلاصة:

أشارت هذه المقالة الى الاسس والركائز النظرية للفكر الإجماعى - السياسى الذى تبناه العلامة الطباطبائى فى مؤلفاته وكذلك تناولت مكانة النظام الإجماعى الإسلامى وأين يقع فى منظومته الفكرية فحسب رأيه السائد فإن الإسلام هو دين وضع لبناته الأساسية على اساس تنظيم شؤون المجتمع ولم يهمل ذلك فى أى من الشؤون والأمور والقضايا الإنسانية ويكتب سماحته: فمن وجهة المنظار الإسلامى فإن هناك أصلة وعلاقة حقيقية بين الفرد والناس فينشأ ومن خلال تجمع الأشخاص وجود آخر يطلق عليه المجتمع فيتمتع بصفات وخواص وآثار خاصة ومن هنا فإن الإسلام بنى أهم أحكامه وقوانينه من قبيل الحج والجهاد والصلاة والإنفاق وخالصة التقوى الدينية على اساس المجتمع. وكما يبدو فإنه يمكن ومن خلال جمع آرائه وأفكاره فى مختلف المجالات الوصول الى حقيقة ناصعة وواضحة عن رأيه حول النظام الإجماعى الإسلامى وبواسطة دراسته والتمعن فيه استخراج القدوة والمثل الأعلى للمجتمع الذى يريده الإسلام.

المصطلحات المحورية: الطباطبائى، النظام الإجماعى، الإسلام، الفكر الإجماعى - السياسى.

A Study on the Position of the Social-Political System in the Thoughts of Allameh Tabatabaie

Najaf Lakzai¹

Mahmoud Fallah²

Abstract

This article considers the theoretical principles of Allameh Tabatabaie's social-political thoughts and the position of the social structure of Islam in the configuration of his intellectual system. In his view, Islam has based its foundation on the society and it has not ignored the social considerations in any of the human affairs. Allameh Tabatabaie has written that in Islam there is a real relationship between the individuals and the society, and through the aggregation of the individuals another entity is created which is called society and bears its own particular characteristics. Hence, Islam has based its most important regulations on the societies. These regulations include hajj, jihad, prayers, charity and, in one word, all the religious obligations. It seems that a systematic picture concerning the social system of Islam can be extracted through putting together his views in various fields. In this way, a model is achieved for the recommended society in Islam.

Keywords: Tabatabaie, social system, Islam, social-political thought

1. Associate professor, Baqir al-Olum University.

2. Ph.D candidate in political sciences, Baqir al-Olum University and researcher in the Research Institute of the Islamic Sciences and Culture.