

تاریخ اندیشه اجتماعی تاکنون مسیر طولانی و پرفراز و نشیبی را طی کرده است. سؤالات و مسائلی که در ابتدا مطرح می‌شدند، بیشتر متوجه مسائل بنیادینی درباره رابطه خدا، انسان و هستی بودند. با پیشرفت علم و تثبیت نسبی این طیف از نظریات، مسائل مهم و بنیادی دیگری در حوزه حیات اجتماعی بشر طرح شد که به نحوی متأثر یا مبتنی بر مسائل دسته نخست بودند. در ادامه حرکت علم، نظریات و مسائل خرد و کاربردی نیز بیش از پیش فرصت ارائه یافتند. یکی از سؤالات بنیادین که از جهتی در دسته اول و از جهتی در دسته دوم قرار می‌گیرد، «چگونگی و چرایی پیدایش جامعه و اجتماع» است که پرسش از «لوازم و اقتضائات ضروری مربوط به بقا و ادامه حیات جامعه» را به دنبال دارد. این مسئله را به چند سؤال خردتر می‌توان قابل تقسیم نمود: آیا انسان موجودی بالطبع اجتماعی است؟ چه کسی جامعه را به وجود آورده است؟ وضعیت طبیعی و فطری انسان چیست؟ آیا بشر در وضعیتی ماقبل اجتماعی نیز زیست کرده است؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت است، سؤالات بعدی مربوط به چرایی و چگونگی تأسیس جامعه است؛ اینکه چرا بشر از زندگی فردی دست شسته و قدم به اجتماع گذاشت؟ آیا مشکلاتی در شیوه حیات فردی پدید آمده بود که بشر به زندگی اجتماعی روی آورد؟ بشر چگونه جامعه‌ای صالح و آباد تشکیل خواهد داد؟ جامعه برای بقا و سعادت خود نیازمند چیست؟

بر مبنای پاسخ این پرسش‌ها، می‌توان اندیشه غربی را به دو دوره پیش از رنسانس و پس از آن تقسیم کرد که دوره دوم، تحول بنیادین در حوزه علوم انسانی و اجتماعی را در پی داشت. به نظر دیویس، منازعات و تعارضاتی که میان کلیسا و دولت، و بین الهیات و علم مدرن در دوران مدرنیته به وجود آمد، حول مسئله «نقش‌های خاص عاملیت انسانی و دین در ساختن جامعه» قرار می‌گیرند. آیا عاملیت هر یک پردکننده عاملیت دیگر است؟ آیا اینکه جامعه به مثابه مصنوع یا ایجاد انسانی دیده شود، تصدیق مداخله اصلی متعالی را نفی می‌کند؟ از سوی دیگر، اگر جامعه نتیجه وحی یا اصلی فوق طبیعی تلقی گردد، آیا عاملیت انسانی نفی می‌شود، به طوری که جامعه کاملاً ساختاری قدسی یا یک تئوکراسی خواهد بود؟ (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۵۲).

اهمیت این مسائل و نقشی که آنها در تحول علوم انسانی و اجتماعی در غرب داشته‌اند، بررسی آنها را از دیدگاه اسلامی ضروری می‌سازد. اندیشمندان اسلامی، گرچه به صورت صریح و مدون، نظریه‌ای در این خصوص ارائه نکرده‌اند، اما از خلال مطالب و مباحث دیگری که طرح نموده‌اند، می‌توان مطالبی را در این خصوص استخراج کرد.

پیدایش و بقاء جامعه با تأکید بر نقش دین از منظر علامه طباطبائی

اسماعیل صابر کیوج / عضو گروه فرهنگ و ارتباطات دانشگاه جامع امام حسین (ع)، دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)
mahqom@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۲

چکیده

پیدایش و بقاء جامعه و مسائل پیرامونی آن، یکی از مباحث مهم جهان غرب در قرون وسطی تا عصر روشنگری است. تحول در پاسخ به این مسئله، یکی از مهم‌ترین بنیادهای مدرنیته و علوم انسانی و اجتماعی است. پایه این تحول، مربوط به کنار گذاشته شدن نظریه «خلق جامعه توسط خداوند» و «طبیعت اجتماعی بشر»، می‌باشد و اینکه انسان به‌عنوان «موجودی طبیعتاً غیراجتماعی» و جامعه به‌عنوان «مصنوع بشر» در نظر گرفته شد. این تحقیق، به پاسخ این مسائل از دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌پردازد. انسان از منظر علامه طباطبائی، بالطبع موجودی اجتماعی نیست، اما به دلیل گستره نیازها و... به ناچار و بالاضطرار رو به زندگی اجتماعی آورده است. زندگی اجتماعی و جامعه برای بقا و استمرار خود، نیازمند وجود قانون هستند که موافق فطرت و نظام خلقت باشد. این قانون، فقط از جانب خداوند متعال و در قالب هدایت تشریحی الهی قابل دستیابی است. عقل و فطرت بشر برای تنظیم و تهیه چنین قانونی، ناکافی و نارسا هستند.

کلیدواژه‌ها: جامعه، قانون، فطرت، دین.

بی‌شک یکی از مهم‌ترین اندیشمندان در سده‌های اخیر، مرحوم علامه طباطبائی می‌باشند. وی نقش بی‌بدیلی در احیا و توجه به برخی از شاخه‌ها و علوم اسلامی همچون تفسیر، فلسفه و کلام داشتند. به‌علاوه، مسائل اجتماعی و دغدغه‌های علمی روز نیز مورد عنایت ایشان بوده است. نمونه‌های آن را می‌توان در تألیف کتاب‌هایی همچون *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و یا مباحثات و مراودات علمی با اندیشمندانی همچون *هانری کرین* و یا تربیت شاگردانی، که حضور فعالی در حوزه اندیشه اسلامی و عرصه اجتماعی - فرهنگی داشتند، نظیر متفکران بزرگی چون شهید *مطهری* و بسیاری دیگر از بزرگان امروز حوزه علمیه مشاهده نمود. آراء و آثار علامه *طباطبائی* دارای ظرفیت بسیار بالایی برای استخراج علوم انسانی اسلامی است. *تفسیر المیزان* در میان آثار علامه، به دلیل ویژگی‌هایی همچون انتساب به قرآن کریم، جایگاه ویژه در میان تفاسیر، رویکرد تفسیر قرآن به قرآنی، جامعیت، تعداد مجلدات، تنوع موضوعات و... دارای اهمیت خاصی است. از این رو، این پژوهش درصدد است با توجه به *تفسیر المیزان*، به بررسی پاسخ پرسش‌های مزبور بپردازد، تا بتواند در این خصوص، زمینه طرح نظریه‌ای مبنایی برای علوم انسانی و اجتماعی در برابر اندیشه غربی فراهم سازد.

پیشینه تاریخی و نظری مسئله

«چگونگی و چرایی پیدایش جامعه» در اندیشه اجتماعی فیلسوفان عصر روشنگری و پیش از آن مانند *هابز*، *لاک* و *روسو*، به یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های آنان تبدیل شده بود (ر.ک: پلامناتز، ۱۳۸۷؛ پولادی، ۱۳۸۰؛ هیوود، ۱۳۸۳). در این میان، به چهار نظریه یا گروه می‌توان اشاره کرد: نظریه اول، بیانگر دیدگاه کلیسا است. اما سه نظریه دیگر، مربوط به *هابز*، *لاک* و *روسو* می‌باشد. این سه نفر، به نوعی نمایندگان افکار مختلف می‌باشند. سایر نظریات را به نحوی می‌توان در ذیل آنها طبقه‌بندی کرد. علی‌رغم تشابهات و اشتراکاتی که میان این سه نظریه وجود دارد، می‌توان *هابز* و *روسو* را تقریباً به‌طور کامل در مقابل یکدیگر قرار داد و *لاک* را نیز در میان آن دو - از جهتی شبیه به *هابز* و از جهتی شبیه به *روسو* - جای داد. *هابز* و *لاک*، تأثیر بسیاری در بنیان و رشد تفکر لیبرال و پوزیتیویستی داشته‌اند. *روسو* نیز پدر تفکر رومانیک بوده که در کنار تأثیرگذاری بر متفکران لیبرال، تأثیر بیشتری بر اندیشه سوسیالیستی و انتقادی داشته است.

پیش از *هابز*، این اندیشه غالب بود که انسان مخلوق خداوند بوده و خدا او را بدان‌گونه که هست، خلق کرده است (پلامناتز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۵). فلسفه اسکولاستیک و کلیسا - به‌عنوان نظریه مقبول -

انسان را موجودی بالطبع اجتماعی در نظر می‌گرفت. در واقع، جامعه به جای آنکه محصول اختیارات انسان دانسته شود، همواره امر مقدر الهی دانسته می‌شد (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۸۴). اجتماع مسیحی نیز به صورت یک کل پیوسته، تصور می‌شد که همزمان اخلاقی، سیاسی و عرفانی بود. به گفته *توماس آکویناس*، علی‌رغم اختلاف‌ها میان اجزای این اجتماع، نظام واحدی بر آن حاکم بود و نیروی‌های مختلف و متعارض در خدمت هدف مشترکی بودند. ابناء بشر به‌منزله دولت واحدی به نظر می‌آمد که خدا تأسیس کرده و بر آن سلطنت می‌کرد (کاسیرر، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

قوانین طبیعت، قوانین خداوند نیز بودند. همچنین مبنای غایی همه تعهدها، اراده یک خدای قادر مطلق در نظر گرفته می‌شد. بنابراین، ما بیش از هر چیز، در برابر خدا وظیفه داریم و در برابر دیگران نیز به این دلیل موظفیم که خدا فرمان داده که همدیگر را دوست بداریم (پلامناتز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۵). جامعه مطابق تصور پیشامدرن، بخشی از نظم کیهانی بود و انسان‌ها می‌بایست با قوانین ضروری نظم اجتماعی، هماهنگ شوند (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۴۹).

در عهد رنسانس، این نظریات رو به افول گذاشتند و تئوری‌های غالب، به‌ویژه پس از *هابز*، زندگی اجتماعی را برای بشر به‌عنوان طبیعت ثانویه در نظر گرفتند. *هابز* در آغاز سنتی قرار داشت که دارای موضعی انتقادی در برابر تعریف انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی بود. از دیدگاه این سنت، جامعه‌پذیری نوع انسان از اساس، موضوعی روان‌شناختی است که ریشه در ذات و طبیعت انسان دارد. این سنت، تا به امروز نیز تداوم داشته است (یوناس، ۱۳۸۷، ص ۹۷). *هابز*، منکر طبیعی بودن جامعه شد (بارنز و بکر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۳۱). به نظر او، بدیهی است که انسان‌ها به‌طور مادرزاد، مستعد جامعه نیستند، بلکه انسان با آموزش - نه به صورت ذاتی - مناسب برای جامعه و مستعد ورود به آن می‌شود (پلامناتز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۰). پس از *هابز*، «انسان» به‌عنوان «صانع و خالق جامعه» پذیرفته شد (جونز، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۱۴) و دین و خدا، به‌طور کلی نقش خود را در ایجاد جامعه از دست دادند. *هابز*، خدا را از تصویری که از جهان داشت، حذف نمی‌کرد. اما چنین بروز می‌داد که این تصویر را از اول بدون خدا ترسیم کرده، خدا را بعداً برای حفظ ظاهر، بر آن افزوده است. به نظر او، انسان با تدبیر خویش می‌تواند هر سعادت را برای خود فراهم آورد (پلامناتز، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۱).

هابز در پاسخ به چستی طبیعت انسان پیش از ورود به جامعه و در وضعیت طبیعی، بر خوی وحشی و ستیزه‌جوی بشر تأکید کرد و انسان را در این وضعیت، گرگ انسان توصیف نمود (*هابز*، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶-۱۶۰). از نظر *هابز*، محرک کل سلوک انسان، منافع شخصی است. او به صراحت قائل

به اصالت فرد شد (سابقین، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۲۲). لاک، که انسان را پدیدآورنده جامعه می‌دانست، دربارهٔ طبیعت ما قبل اجتماعی او، دیدگاه متعادل‌تری را اتخاذ کرد. حالت طبیعی از نظر او حالت صلح، حسن نیت، کمک متقابل و حفظ از تباهی است. به نظر او، نقص حالت طبیعی در این بود که فاقد سازمان و تشکیلاتی مناسب همچون پلیس، قانون مکتوب و کیفرهای مشخص برای ضمانت و اجرای حق بود (همان، ص ۱۶۸-۱۷۰). روسو، این اندیشه هابز را پذیرفت که جامعه محصول و مخلوق بشر است، اما در مقابل، انسان را در حالت پیش از اجتماع، موجودی پاک، مهربان و... معرفی کرد و واژه «وحشی نجیب» را دربارهٔ او استفاده کرد (رایبسون، و زارات، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۵۲).

از نظر هابز بشر به این دلیل به جامعه روی آورد که در میان بشر اولیه به شدت خشونت افزایش یافت. افزون بر این، نیاز به امنیت و تضمین لازم برای رسیدن هر فرد به حقوق خویش، زمینه را برای زندگی جمعی فراهم آورد. بنابراین، انسان‌ها در یک قرارداد اجتماعی، حق حاکمیت را به فرد یا افرادی به‌عنوان پادشاه یا... واگذار کرده، آزادی خود را محدود کردند (همان، ص ۳۷-۴۸). این قرارداد به‌گونه‌ای است که حاکم را فوق قانون قرار داده و عمل به قانون فقط وظیفهٔ مردم است. از این رو، مردم حق، بازپس‌گیری حق حاکمیت و آزادی خود از حاکم و یا مؤاخذه او را ندارند (باربیه، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۵). لاک در نگاهی متعادل، پذیرفت که مردم در یک قرارداد اجتماعی، حق حاکمیت را به غیر خود واگذار کرده‌اند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۷۳-۷۵؛ مرتضوی، ۱۳۵۴، ص ۱۶۹). اما هر زمان که بخواهند می‌توانند این حق را بازستانند، آزادی خود را به صورت کامل به‌دست آورند. گرچه او هیچ سازوکاری را برای این مسئله ارائه نمود.

روسو، در رویکردی کاملاً متفاوت با هابز و لاک، مطلوبیت روی آوردن بشر به زندگی جمعی را همواره به دیده شک و تردید می‌نگریست (رک: روسو، ۱۳۸۶؛ مک‌لند، ۱۳۹۳، ص ۵۶۴). با این حال به نظر او، آدمی طبعاً قابل آن است که به صورت اجتماعی زندگی کند، یا لاقلاً طوری خلق شده که اجتماعی زندگی کند (شاتو، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲). او نیز پذیرفت که افراد در ضمن یک قرارداد در ذیل جامعه، در کنار هم قرار گرفته‌اند. اما آنها هنوز هم به‌صورت کامل، اختیاردار آزادی خویش هستند. دولت فقط به‌عنوان مجری فرامین اراده جمعی عمل می‌کند و حق تخطی از فرامین آن را ندارد. مردم هرگاه بخواهند، می‌توانند دولت را از میان برداشته، یا ملغی کنند (روسو، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰-۲۶۰). به نظر روسو، تجدید ساختمان انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی، توسط آموزش و پرورش صورت می‌گیرد. این تجدید بنا، باید طبق قوانین نظم و عقل باشد که از سوی خداوند و بر حسب طبیعت مقرر گردیده،

منطبق با استعداد و قریحهٔ انسان و نوع خلقت و ویژگی‌هایی می‌باشد که خدا در او قرار داده است. از نظر روسو، خداوند میان طبیعت، اجتماع و عقل وابستگی ایجاد کرده است. از این رو، چنانچه یکی از آنها مورد غفلت قرار گیرد، نظریه روسو معنای خود را از دست می‌دهد (شاتو، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳).

ارباب کلیسا در مقابل این تحولات نظری، واکنش نشان داده، از حکم تعقیب تا آتش‌سوزی کتب مزبور و... به مقابله با این جریان پرداختند. این فضای تنش و درگیری، اقتضا می‌کرد که جایگاه دین که تا پیش از این، نقش انحصاری در ایجاد جامعه و... داشت، در نظریه‌های جدید نیز مشخص شود. به بیان دیگر، تر «جامعه محصول عاملیت انسان است»، که به‌عنوان مشخصه دوران مدرنیته، پیدایش جامعه دنیوی را رقم زد، بلافاصله پرشش از کارکرد دین در زمینه مدرن را مطرح می‌ساخت (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

پس از این دوران، در کنار دیدگاه قبلی که قائل به برتری مطلق دین بر سیاست و جامعه بود، پاسخ‌ها و دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شدند. دیدگاه دوم، بر تفوق سیاست بر دین و تبعیت دین از آن تأکید داشت. این نظریه، در واقع نوعی نگاه ابزاری بر این دیدگاه حاکم است. دیدگاه سوم، به جدایی کامل دین و سیاست از یکدیگر و استقلال هر یک تأکید کرده، قیومیت هر یک بر دیگری را رد می‌کند. این برداشت، نوعی نگاه لیبرالی به مسئله است. دیدگاه چهارم، با اتخاذ رویکردی انتقادی، به نقد دین سنتی (مسیحیت) پرداخته، آن را منطبق با نیازهای جامعه مدرن نمی‌داند. از این رو، درصدد ساختن یک دین جدید عرفی بر می‌آید. در این دیدگاه، برخی دیگر نیز نقدی رادیکال‌تر به دین وارد می‌کنند و آن را عامل از خود بیگانگی بشر و محکوم به زوال می‌دانند (باربیه، ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۱).

پس از عصر روشنگری و با افول قدرت کلیسا و تثبیت نظریه‌های جدید، دیگر کمتر متفکری به اندیشیدن پیرامون این مسائل پرداخت و عمدتاً دانشمندان دیدگاه‌های خود را در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی، با تکیه بر قرائت‌های مختلف از نظریهٔ «ساخت جامعه توسط بشر بر اساس یک قرارداد اجتماعی» بنیان نهادند. بدین صورت، نظریهٔ مزبور، علی‌رغم اختلاف در قرائت، یکی از مهم‌ترین بنیان‌های علوم انسانی و اجتماعی مدرن را رقم زد.

چگونگی تکوین و پیدایش حیات بشری

قرآن کریم، مبدأ حیات انسان را پروردگار متعال معرفی می‌کند (مریم: ۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۹). انسان را مخلوقی می‌داند که فطرتاً با خداند متعال مرتبط است (همان، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

(۱۷۵). همچنین از نظر آیات قرآن کریم، نسل تمامی انسان‌ها، منتهی به حضرت آدم و حوا می‌شود که آن دو نیز از هیچ پدر و مادری متولد نشده‌اند، بلکه از خاک یا گل خلق شده‌اند (همان، ص ۳۸۲). گرچه آیات بسیاری بر این مطلب دلالت دارند، اما از نظر علامه طباطبائی روشن‌ترین آیه در این خصوص، آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) است؛ چراکه در مقام احتجاج، تأکید می‌کند که خلقت آدم با خلقت سایر افراد بشر و جانداران فرق داشته است (همان، ص ۳۸۴-۳۸۵). فرضیات دیگری که در این زمینه مطرح شده‌اند، بخصوص فرضیه تطور، علاوه بر اینکه مخالف آیات قرآن کریم هستند، از شواهد علمی کافی و متقن نیز برخوردار نیستند (همان، ص ۳۸۶-۳۸۸).

ماهیت جامعه

جامعه از نظر علامه طباطبائی، حقیقتی مستقل از افراد دارد، اما این حقیقت، از جمع شدن افراد در کنار یکدیگر به وجود آمده است. از این رو، میزان قوت و ضعف دو جامعه، متناسب با افراد تشکیل‌دهنده آن، متفاوت خواهد بود. به عبارت دیگر، از تجمع افراد در کنار یکدیگر، رابطه حقیقی برقرار می‌شود که لزوماً به پیدایش وجود دیگری (یعنی جامعه) غیر از وجود تک‌تک افراد منجر می‌شود. همچنین غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثاری قوی‌تر دیگری نیز به نام آثار اجتماع وجود دارد. قرآن کریم نیز جامعه و اجتماع را دارای حقیقتی مستقل از افراد دانسته، مسائلی همچون اجل، حیات (أعراف: ۳۴)، کتاب (جاثیه: ۲۸)، درک، شعور (انعام: ۱۰۸)، عمل (مائده: ۶۶)، اطاعت (آل عمران: ۱۱۳) و معصیت (غافر: ۵) برای اجتماع قائل است (همان، ج ۴، ص ۱۵۲). هر جامعه بر مبنای هدف و غرضی واحد تشکیل می‌شود که بین همه افراد آن جامعه مشترک می‌باشد. این هدف مشترک، در حقیقت به منزله روح واحدی است که در تمام جوانب و اطراف اجتماع دمیده شده، نوعی اتحاد به آنها داده است. اسلام، تشکیل جامعه بر محور، قومیت، زبان، نژاد، رنگ پوست و... را رد می‌کند و اجتماع را بر مدار و معیار توحید بنیان می‌نهد (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸).

به‌طور کلی، رویکرد علامه طباطبائی به جامعه، مبتنی بر تلقی اندامواره است. وی جامعه را به یک انسان بزرگ تشبیه می‌کند و حتی نسبت دو جامعه با یکدیگر را همانند نسبت یک انسان به انسانی دیگر می‌داند (همان، ج ۹، ص ۲۴۹). او می‌نویسد:

همان‌گونه که بدن انسان از اجزاء و اعضاء مختلفی تشکیل شده است که از کنار هم قرار گرفتن آنها، فوایدی حاصل می‌شود که در تک‌تک آنها به صورت انفرادی نیست، جامعه نیز از افراد انسانی تشکیل شده است. افراد انسان با همه کثرتی که دارند، یک انسان هستند. افعال آنها با همه کثرتی که از نظر عددی دارد، اما از نظر نوع، یک عمل است که خود، قابل تقسیم به اعمالی متعدد است^۱ (همان، ج ۴، ص ۱۵۱).

...حیات اجتماع عبارت است از: مجموع حیات افراد، کارهای اجتماع عبارت است از: مجموع کارهای افراد و همچنین خیر و شر و نفع و ضرر و سلامتی و مرض و ترقی و رشد و استقامت و انحراف و نیز سعادت و شقاوت و بقاء و زوال اجتماع، عبارت است از: مجموع آنچه از اینها، که در افراد است (همان، ج ۹، ص ۲۴۹). جامعه به‌عنوان یک انسان بزرگ، تمام حوائج و اهداف یک انسان کوچک را دارد (همان).

با اینکه افراد، جامعه را به وجود آورده‌اند، اما در صورت تعارض میان جامعه و فرد، غلبه با اجتماع است؛ چراکه قوا و خواص اجتماعی نیرومندتر هستند. وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند (همان، ج ۴، ص ۱۵۳). اراده جامعه آن قدر قوی است که حتی می‌تواند شعور و فکر فرد را سلب کند. به همین جهت، اسلام اهتمام بسیاری به مسئله اجتماع دارد؛ چرا وقتی تربیت و رشد اخلاق و غرائز در یک فرد انسان- که ریشه و مبدأ تشکیل اجتماع است- مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و الا تربیت اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (همان، ص ۱۵۴).

ضرورت زندگی اجتماعی

هر نوع از موجودات، غایتی تکوینی دارد که از همان آغاز وجودش، متوجه آن غایت بوده و به سوی آن در حرکت است تا خود را به آن غایت برساند. در واقع، این حرکت به سمت غایت، یک مطالبه و حرکت تکوینی است که از ابتدا در آن نوع خاص، قرار داده شده، وجودش مجهز به وسائل رسیدن به آن غایت شده است. این سیر و حرکت، دارای مراحل مختلفی است. هر نوع خاص از موجودات، با طی این مراحل، مراتب کمال خویش را می‌پیماید تا به آخرین مرحله، که نهایت درجه کمال اوست، برسد. بین همه این مراحل و مراتب، یک رابطه تکوینی وجود دارد که هیچ یک قابل حذف شدن یا جایجایی با دیگری نیستند. هر مرتبه از این مراتب، ملازم مقامی خاص به خود است که از آن، پیش‌نیافته و عقب نمی‌ماند. این ملازمت نیز از ابتدای حرکت آن نوع، در سیر وجودی‌اش تا آخرین نقطه کمالش برقرار است. به جهت استناد این توجه تکوینی و حرکت به سمت غایت به خدای تعالی، می‌توان نام آن را «هدایت عام الهی» گذاشت. این هدایت الهیه، در هدایت هیچ نوعی از موجودات، به

خطا نمی‌رود که با به کار بستن قوا و ابزار مناسب و در طی استکمالی تدریجی، راه رسیدن هر نوع را به غایت خودش، آسان و میسور می‌سازد. قرآن کریم در آیات بسیاری به این مهم اشاره می‌کند. آنجا که فرموده: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى» (الأعلى: ۲-۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۳-۲۸۵).

انسان نیز از لحظه آغاز وجود خود به سوی کمال و مقصود از خلقتش در حرکت است (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۷). از دیدگاه علامه، این سیر حرکت به سوی کمال، هم به صورت فردی در تک‌تک انسان‌ها و هم به صورت جمعی و نوعی در کل انسانیت وجود دارد (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۸). انسان در این راه، بر خود واجب می‌داند که از هر چیزی که در نیل به کمالش مؤثر می‌بیند، بهره‌برداری نکند. در واقع او به هر طریقی که ممکن است می‌خواهد از اشیاء و سایر موجودات در بقا و کمال خویش استفاده کند (همان، ج ۲، ص ۱۷۵). اما انسان دارای حوائج بسیاری در زندگی است که برای تأمین و رفع آنها، باید به فعالیت‌ها و امور بسیاری بپردازد. بنابراین، او نمی‌تواند به تنهایی به کمال خویش دست یابد. در اینجا عقل عملی، انسان‌ها را ناگزیر می‌کند که از اعمال همه هموعان خود نیز استفاده نمایند (اصل استخدام) (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۷). از آنجاکه بهره‌گیری و نیاز به دیگران، یک درک عمومی و یکسان در افراد بشر است، انسان‌ها برای بهره‌مند شدن از اعمال دیگران، ناچار هستند که به دیگران اجازه دهند تا به همان میزان از اعمال آنها بهره‌مند شوند؛ یعنی همه از کار یکدیگر متفع شوند. همچنان‌که قرآن کریم به این حقیقت اشاره نموده، می‌فرماید: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲؛ همان، ص ۳۸۸).

انسان در سیر خود به سوی کمال، تفاوت مهمی با سایر انواع حیوانات دارد که همان زندگی اجتماعی و مدنیت است. انسان به دلیل احتیاجات تکوینی گسترده‌تر و نواقص وجودی بیشتر، نمی‌تواند همه نواقص خود را به تنهایی تکمیل کرده، و یا همه حوائج وجودی‌اش را برآورد. این مسئله او را به سمت زیست اجتماعی سوق می‌دهد. در واقع، انتخاب زندگی اجتماعی، گرچه مطابق طبیعت اولیه انسان نیست، اما در همان طبیعت اولیه او، مسائل و ملاحظات وجود دارد که شیوه حیات جمعی را ضروری می‌سازد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵). بنابراین، انسان‌ها به ناچار و از روی اضطرار، اقدام به تشکیل اجتماع تعاونی [مبتنی بر تعاون] کرده‌اند. اگر اضطرار نبود هرگز، هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. این معنای آن عبارت «الإنسان مدنی بالطبع» است (همان، ج ۲، ص ۱۷۶).

در واقع، انسان به طبع ثانوی رو به زندگی اجتماعی آورده است، نه به طبع اولی؛ چراکه طبع اولی انسان، انتفاع از هر چیزی و هر کسی حتی با توسل به خشونت و زور است (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۸). از این منظر، حتی حکم به عدالت اجتماعی نیز حکمی از روی اضطرار است. به همین دلیل، هر زمان که احساس بی‌نیازی از دیگران کند، یا دیگران را ضعیف‌تر از خود بیابد، به حقوق آنان تجاوز می‌کند و حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی را سست می‌سازد. اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شئون اجتماعات غالب می‌بود و مراعات تساوی در غالب جوامع حاکم می‌شد، درحالی‌که این‌گونه نیست. برخی آیات قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره دارند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (إبراهیم: ۳۴) و یا: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (أحزاب: ۷۲) و یا: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) و یا: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْفَى أَنْ رَأَى اسْتَعْنَى إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَى» (علق: ۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۶).

سیر تکامل جوامع و نیاز به قانون

همزمان با تکامل روحی و ادراکی بشر، جامعه و زندگی اجتماعی نیز در طول تاریخ روند تکاملی و حرکت از سادگی به سمت پیچیده‌تر شدن را طی کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۵). ویژگی تمام این اجتماعات و روند تکاملی آنها، این بود که انسان به صورت کاملاً آگاهانه و با سنجش مصالح و مفاسد زندگی فردی و اجتماعی، اقدام به تشکیل آنها نکرده بود، بلکه بشر به تدریج و پس از رشد برخی خصوصیات دیگرش، به فوائد انواع جوامع و اینکه چه نوع اجتماعی بهتر است، پی برد (همان، ص ۱۴۶). در واقع، انسان در طی این مراحل، همواره از شیوه آزمون و خطا بهره برده است.

از نظر قرآن کریم (بقره: ۲۱۳؛ یونس: ۱۹)، بشریت در دورانی به جهت سادگی و بساطت زندگی، اتحاد و اتفاقی داشته، هیچ مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته است. قرآن کریم از این دوران، به «دوران امت واحده»، تعبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶). در واقع، انسان‌ها در ابتدا رموز کمتری از زندگی و اسرار طبیعت آگاه بودند، تا آنجایی که در روزگاری بشر چیزی از اسرار طبیعی را نمی‌دانسته، به طوری که تنها بدیهیات را می‌فهمیده و به اندکی از نظریات فکری، که وسایل بقا را به ساده‌ترین وجه تأمین می‌نموده، دسترسی داشته‌اند. مانند تشخیص گیاهان قابل خوردن، و یا استفاده از پاره‌ای شکارها، و یا منزل کردن در غارها، و دفاع به وسیله سنگ و چوب و امثال اینها (همان، ص ۱۸۶). فطرت انسان در این دوره، راهنمای زندگی او بود (همان، ج ۱۰، ص ۳۷۲).

به موازات رشد علمی و فکری و پیشرفت‌های مادی و تمدنی و استحکام بیشتر ارکان اجتماع، انسان‌ها توانستند از مزایای زندگی بیشتر بهره برده، احتیاجات دقیق و رقیق‌تری را برآورند و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی، مقاومت بیشتری از خود بروز دهند. هر روز که از تاریخ بشر می‌گذشت، انسان‌ها یک گام به سوی علم و قدرت پیش می‌رفتند و به مزایای بیشتری از زندگی پی می‌بردند، در طرز بهره‌گیری از منافع به طرق تازه‌تری راه می‌یافتند (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷). از این دوره به بعد، حیات بشری مستعد پیدایش اختلاف شد که متأثر از عوامل گوناگونی بودند.

از منظر علامه طباطبائی، وقوع اختلاف در بین افراد جامعه‌های بشری، امری ضروری و حتمی است: «چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است. هر چند که همگی به حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد که همان اختلاف در احساسات، ادراکات و احوال است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۷).

به عبارت دیگر، گرچه افراد بشر اشتراکات و وحدتی دارند، ولی در احساسات، ادراکات و احوال با یکدیگر متفاوت هستند. اختلاف در احساسات و ادراکات، منجر به اختلاف اهداف و آرمان‌ها می‌شود، و اختلاف در اهداف نیز موجب اختلاف در افعال می‌گردد. اختلاف در افعال، سبب اختلال نظام اجتماع می‌شود. بروز این اختلافات، سرانجام بشریت را به سوی هرج و مرج و تباهی انسانیت انسان و سعادت‌اش سوق می‌داد. آیات شریف: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۱۹)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ» (هود: ۱۱۸-۱۱۹)؛ «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳)؛ به همین معنا اشاره دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۷۷).

از نظر علامه، فطرت و امور فطری همچون جلب منفعت و اختصاص دادن منافع به خود، منشأ بروز اختلاف می‌باشند (همان، ج ۲، ص ۱۶۸ و ۱۸۷). از همان روز نخست در کنار قریحه استخدام‌گری بشر، اختلاف در استعدادها نیز وجود داشته است. به گونه‌ای که بعضی قوی‌تر و نیرومندتر و بعضی دیگر ضعیف بوده‌اند. این مسئله، خود نیز موجب پیدایش اختلاف شده، و انسان‌های قوی‌تر به صورت فطری و با انگیزه استخدام، سعی در بهره‌کشی از ضعف داشتند (همان، ج ۱۰، ص ۱۸۶-۱۸۷). مسئله دیگری که در پیدایش اختلاف در جوامع تأثیر داشته، تفاوت انسان‌ها از جهت خلقت و منطقه زندگی، همچنین عادات و اخلاقی است که ناشی از آنهاست.

این اختلافات منجر به اختلاف طبقاتی شده که خود، تهدیدی برای اجتماع صالح و عدالت اجتماعی، زمینه بهره‌کشی ناعادلانه از ضعفا و... می‌شد (همان، ص ۱۷۷).

انسان‌ها در پی به وجود آمدن این اختلافات، به دنبال راه‌حل این مشکل افتادند که همان وضع قوانین و تعیین حدود و حقوق افراد است (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸). «تنها علتی که باعث شد بشر تن به حکومت قانون داده و خود را محکوم به حکم قانون جاری در مجتمع بداند، مسئله تزاحم و خطر تباهی نوع بشر بوده است» (همان، ج ۴، ص ۱۷۰). علامه تأکید می‌کند که بقا و آبادانی جامعه، وابسته به وجود قانون و حفظ و رعایت آن توسط افراد جامعه است. در غیر این صورت، باید منتظر نابودی و انحلال جامعه بود. از این رو، تاریخ همواره شاهد حضور قانون در زندگی اجتماعی بشر بوده است (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ ج ۱۰، ص ۳۸۹). قوانین، اموری هستند که بین مرحله کمال بشر و مرحله نقص او و میان انسان اولی که تازه در روی زمین گام نهاده و انسانی که در حیات اجتماعی به طریق کمال را می‌پیماید، فاصله شده‌اند. در واقع، این قوانین هستند که او را به سوی هدف نهایی وجودش راهنمایی می‌کنند (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۸). به بیان دیگر، سنت‌ها و قوانین، واسطه و راه عبور انسان از مرحله نقص به مرحله و کمال هستند (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۸).

ویژگی‌های قانون

قوانین رافع اختلاف، باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد. در تنظیم این قوانین و قواعد، مصالح افراد و جامعه در نظر گرفته می‌شود. این مصالح، همان کمال یا کمالات انسانی می‌باشند که اموری حقیقی، واقعی و سازگار با نواقص و حوائج حقیقی انسان هستند. به عبارت دیگر، اصول و ریشه‌های این قوانین، باید حوائج حقیقی انسان باشد؛ حوائجی که واقعاً حاجت است، نه بر حسب تشخیص هوای نفس (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۷-۲۸۸). همچنین قانون باید با شرایط موجود جامعه سازگار باشد، تا جامعه را به سوی کمال سوق دهد (همان، ج ۱، ص ۲۷۹).

نکته مهم دیگر اینکه، قانون نباید مخالف یا ضد جریان حرکت عالم باشد، بلکه کاملاً باید بر آن منطبق باشد؛ چراکه سلسله علل و اسباب در عالم، همه به صورت زنجیروار، دست به دست هم داده‌اند تا در آخر، نوع بشر ایجاد شود. محور و بنیاد همه این اسباب، بر این اساس استوار است که انسان را به سوی هدفی که برایش در نظر گرفته شده، سوق دهند. بنابراین، انسان نیز باید اساس زندگی، تلاش و انتخاب خود را در هماهنگی با این اسباب، پایه‌گذاری کند. به بیان دیگر، در هر اعمال و رفتار خود،

موافقت و سازگاری با اسباب مزبور را در نظر بگیرد تا به کمال خود دست یابد. در غیر این صورت، سرانجام به هلاکت و بدبختی منتهی می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۸۱). هستی و عالم از اجزاء به هم مرتبط و وابسته تشکیل شده است که بشر جزئی حقیر و ناچیز از آن محسوب می‌شود. به همین دلیل، بشر باید از میان احکام و سنت‌ها، آن حکم و سنتی را اختیار کند که منطبق و سازگار با کمال اوست و تمام هستی و عالم، او را بدان دعوت می‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۱۲۴-۱۲۵).

همچنین قانون، نباید با آموزه‌های فطرت مخالف باشد، بلکه باید کاملاً بر آن منطبق باشد. این مسئله از نظر اندیشمند و محقق اجتماعی، امری واضح و آشکار است؛ چراکه وظائف اجتماعی و تکالیف اعتباری منشعب از آن، باید در نهایت منتهی به امور طبیعی بشود؛ یعنی در صورتی می‌توان از افراد تکلیف و وظیفه‌ای را طلب کرد که با شرایط و ساختار طبیعی وجود او سازگار باشد. همچنان‌که اصل پذیرش تشکیل جامعه و قبول حیات اجتماعی، اگر با طبیعت انسان‌ها تناسب و همخوانی نداشت، بی‌شک آنها به این کار اقدام نمی‌کردند (همان، ج ۲، ص ۴۱۲). زندگی سعادت‌مندان انسان، در انطباق کامل حیات و رفتار او با خلقت و فطرت می‌باشد. این همان حقیقتی است که آیه فطرت زیر بدان اشاره دارد (همان، ص ۴۱۳). انسان در ساختمان وجودی و زندگی خود به سوی آن هدفی که برای آن آفریده شده، هدایت [تکوینی] شده است. از این رو، هر ابزار و وسیله‌ای که او را به آن هدف رهنمون و واصل می‌کند، در خلقت او تعبیه شده است (همان). از این منظر، فساد طریقه فطرت تنها راه فساد زمین و جامعه بشری است (همان، ج ۸، ص ۳۹۰).

جایگاه فطرت و عقل در قانون گذاری

پس از فهم نیاز به قانون، مسئله مهم دیگر اینکه این قوانین، باید مبتنی بر کدام حوزه معرفتی باشند؛ یعنی قوانین باید از کجا اخذ شوند. در اینجا چند راه وجود دارد: اولین راه این است که این قوانین باید از فطرت و قوانین فطری بهره گرفته شود. اما به نظر علامه، فطرت در اینجا سودمند و کارآمد نیست:

فطرت انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند؛ چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته و راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی هموار کند؟ درحالی‌که طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید آورده و باعث شده که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود. بنابراین، خودش نمی‌تواند آنچه را فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضاً اصلاحی ممکن باشد)، باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد (همان، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۶).

راه دوم استفاده از ابزار عقل (عقل عملی) است. علامه این راه را هم مناسب نمی‌داند؛ چراکه همین عقل، بشر را وادار به استخدام و بهره‌کشی از دیگران می‌سازد و هموست که اختلاف را در بشر پدید می‌آورد. علاوه بر این، متخلفین از سنن اجتماعی هر جامعه، و قانون‌شکنان هر مجتمع، همه از عقلاء و مجیز به جهاز عقل هستند، و به انگیزه بهره‌مندی از سرمایه عقل است که می‌خواهند دیگران را استثمار کنند (همان، ج ۱۰، ص ۳۸۹). بنابراین، عقل گرچه پیامبر باطنی انسان‌ها است، ولی نمی‌تواند در اینجا سودمند واقع شود. در توضیح این مطلب، علامه طباطبائی می‌نویسد:

آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند، عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند، و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی، مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است. احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد. این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است؛ اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان، بالقوه بوده و هیچ فعلیتی ندارد؛ در جای خود به اثبات رسیده است که این احساسات فطری، خود عامل پیدایش اختلاف است. بنابراین، آن عقل عملی، که مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد، و بالفعل در انسان موجود است، نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان، مبدل به بالفعل گردد؛ همچنان‌که ما وضع انسان‌ها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسان‌های وحشی، هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند (همان، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳).

جایگاه دین در قانون گذاری

راه دیگر، استفاده از وحی و دین در قانون‌گذاری است. علامه راه صحیح را منحصر در این شیوه می‌داند. از دیدگاه قرآن کریم، اولین بار بشر از طریق انبیاء ﷺ به صورت تفصیلی و آگاهانه (و نه ناخودآگاه)، متوجه منافع و مصالح اجتماع شد (همان، ج ۴، ص ۱۴۶). قرآن کریم، در آیه ۱۳ سوره شوری، بیان می‌دارد که رفع اختلاف از بین مردم و ایجاد وحدت کلمه، فقط از راه دعوت به اقامه دین و اتحاد در دین واحد، تحقق می‌یابد. از این رو، باید گفت: دین، تنها ضامن اجتماع صالح است. این آیه، دعوت به اجتماع و اتحاد را در قالب دعوت به اقامه دین و متفرق نشدن مردم در آن، اظهار داشته است (همان، ص ۱۴۷). بنابراین، باید گفت:

دعوت به اجتماع دعوتی مستقل و صریح بوده که تنها از ناحیه مقام نبوت شروع شده، و آغازگر آن انبیاء ﷺ بوده‌اند و آن را در قالب دین به بشر پیشنهاد کرده‌اند؛ به شهادت اینکه هم قرآن بدان تصریح نموده و هم تاریخ آن را تصدیق کرده است (همان، ص ۱۴۸).

یکی از شئون خداوند این است که هر چیزی را به آن نقطه‌ای که خلقتش را تمام می‌کند، هدایت نماید. به جهت گستره نیازها و حوائج بشر، هدایت فطری و تکوینی برای نیل او به کمال وجودی و سعادت کافی نیست، و لازم است که خداوند متعال هدایت دیگری را در اختیار او قرار دهد (همان، ج ۲، ص ۱۹۵). خداوند این هدایت و لطف خود را از طریق ارسال رسل و نزول دین و شریعت برای بشر، به انجام رسانیده است. دین، چیزی غیر از سنت و شیوه زندگی نیست (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۷). دین، همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود، سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند (همان، ص ۲۸۸). دین الهی، از احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان نشئت گرفته، متناسب با اهداف کمالی، شرایط وجودی و فطرت آنها است. همچنین دین با نظام خلقت، تطابق کامل دارد. همچنان‌که مفاد آیه فطرت بدان اشاره دارد (همان، ج ۱۰، ص ۱۲۴؛ ج ۱۶، ص ۲۸۸).

قرآن کریم در آیه فطرت، تأکید می‌کند که حکم خدای متعال، مبتنی بر خلقت و فطرت است و با وضع عالم هستی، مخالفتی ندارد. کل هستی و عالم، محل اراده خدای تعالی، حامل شریعت فطرت انسانی و داعی به سوی دین حنیف الهی است. خدای سبحان، عالم را به جهت اغراض و غایت خاصی خلق نموده، فطرت انسانی را نیز در همان راستا بنیان نهاده است. بنابراین، محال است که در شرایع و ادیانی که برای بشر نازل می‌کند، مطلبی بر خلاف نظام خلقت و فطرت بشر، یا غیر منطبق بر آنها، بیان فرموده باشد، یا قانون و دستوری داده باشد (همان، ج ۱۰، ص ۱۲۴). قرآن کریم تأکید می‌کند که همانا دین الهی این است که افراد، زندگی خود را با آنچه که قوانین تکوینی و لوازمش اقتضای آن را دارد، تطبیق دهند. تا در نتیجه، نوع انسان به آن مقامی که حقیقت آنها استحقاق رسیدن به آن را دارد، برسد؛ و انسان در ادامه این مسیر، آن چنان تعالی به دست آورد که بتوان او را انسانی طبیعی نامیده و دارای تربیت و رشدی شود که مطابق ذات و ترکیبات طبیعی او باشد (همان، ج ۸، ص ۳۹۰-۳۹۱).

توجه ادیان آسمانی به اجتماع و جامعه

همه ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، اهمیت بسیاری به اجتماع می‌دهند. اما اسلام در این خصوص دارای جایگاه ویژه و ممتازی می‌باشد. به عقیده علامه طباطبائی، اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده، به آن تصریح نموده است. اسلام، در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهمل

نگذاشته، احکام خود را بر تمام آنها بسط و گسترش داده است. در واقع، اسلام همه احکام خود را در قالب‌های اجتماعی ریخته و روح اجتماعی را تا آنجا که امکان داشته، در کالبد احکام دینی دمیده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۸).

از نظر علامه، درست است که بگوییم:

اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد، و آن را از کنج اهمال و زاویه تبعیت حکومت‌ها خارج نموده و موضوعی مستقل و قابل بحث حساب کند، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا ﷺ سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده پیروی کنند، مانند آیات زیر که می‌فرماید: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ» (أنعام: ۱۵۳): «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳): تا آنجا که به مسئله حفظ مجتمع از تفرق و انشعاب اشاره نموده و می‌فرماید: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (آل عمران: ۱۰۴): «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْبًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (أنعام: ۱۵۹): و آیاتی دیگر که به‌طور مطلق، مردم را به اصل اجتماع و اتحاد دعوت می‌کنند. در آیاتی دیگر دعوت می‌کند به تشکیل اجتماعی خاص؛ یعنی خصوص اجتماع اسلامی بر اساس اتفاق و اتحاد، و به دست آوردن منافع و مزایای معنوی و مادی آن. مانند آیه شریفه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ» و آیه: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (أنفال: ۴۶): و آیه: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائدة: ۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۵۰).

اسلام قوانین و تشریح خود را بر اساس فطرت و نظام تکوین پی‌ریزی نموده است (همان، ص ۱۸۱). از این رو، اسلام به درستی «دین فطرت» خوانده شده است؛ چراکه اساساً فطرت انسان اقتضای چنین دینی را داشته و به سوی آن راهنمایی می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۸۹ و ۲۹۰). براین اساس، منطبق اسلام این‌گونه نیست که ابتدا مجموعه‌ای از قوانین، معارف و شرایع را از پیش خود وضع نموده، سپس ادعا کند که خیر و سعادت بشر در عمل کردن به آنها بوده، و یا آنها کاملاً مطابق با مصالح بشر هستند، بلکه این اسلام است که شریعت و قوانین خود را متناسب با سنت‌های جاری در تکوین بنا نهاده است (همان، ج ۸، ص ۳۹۰-۳۹۲).

نتیجه‌گیری

انسان از منظر علامه طباطبائی، دارای فطرت الهی است که کمال و سعادت خاص خویش در آن تعبیه شده است. انسان بالطبع موجودی اجتماعی نیست، اما به دلیل گستره نیازها و...، به ناچار و بالاضطرار

رو به زندگی اجتماعی آورده است. جامعه انسانی در ابتدا، از پیچیدگی اندکی برخوردار بود. به همین دلیل، می‌توانست بر اساس احکام فطرتی ادامه حیات دهد. اما با پیچیده‌تر شدن روابط و مسائل اجتماعی، احکام و قوانین فطرتی دیگر، به تنهایی برای اداره امور اجتماعی کافی نبودند. همین احکام و قوانین فطری (اصل استخدام)، خود موجب پیدایش اختلاف در جامعه شدند. به عبارت دیگر، پس از این مرحله، زندگی اجتماعی و جامعه برای بقا و استمرار خود، نیازمند وجود قانون شد. مهم‌ترین ویژگی این قانون این بود که باید موافق فطرت و نظام خلقت باشد. با این توصیف، باید گفت: عقل و فطرت بشر برای تنظیم و تهیه چنین قانونی ناکافی و نارسا هستند. این قانون، فقط از جانب خداوند متعال و در قالب هدایت تشریحی الهی قابل دستیابی است.

در واقع، این مسئله و سایر ویژگی‌های خاص انسان، بر این امر تأکید دارند که بشر برای نیل به سعادت و کمال فردی و اجتماعی، علاوه بر عقل و فطرت، نیاز به قوانین و هدایت دیگری دارد که موافق و معین فطرت باشد. این امر، منحصر به هدایت تشریحی و قوانین دین است. از این رو، آموزه‌های دین نیز موافق فطرت و نظام خلقت جهان می‌باشد. دین اسلام، به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین، مطابق و منطبق بر آموزه‌های فطرت است، به گونه‌ای که فطرت نیز خود گواه بر این امر می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نظیر آب دریا که یک آب است، ولی وقتی در ظرف‌های بسیاری ریخته می‌شود چند آب می‌شود. پس این آب‌ها که از نظر عدد بسیارند، از نظر نوع یک آبند و در عین اینکه یک نوعند، آثار و خواص بسیار دارند و این آثار بسیار، وقتی آنها یک جا جمع می‌شوند، قوت و عظمت پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۱).

منابع

- باربیه، موریس، ۱۳۸۳، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- باربیه، موریس، ۱۳۸۴، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا.
- بارنز و بکر، ۱۳۷۰، *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ترجمه جواد یوسفیان و علی‌اصغر مجیدی، تهران، امیرکبیر.
- پلاماتز، جان، ۱۳۸۷، *انسان و جامعه: نظریه سیاسی و اجتماعی از ماکیاولی تا مارکس*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، روزنه.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۰، *از دولت اقتدار تا دولت عقل* (در فلسفه سیاسی مدرن)، تهران، مرکز.
- جونز، ویلیام تامس، ۱۳۶۱، *خداوندان اندیشه سیاسی*، تهران، امیرکبیر.
- دیویس، چارلز، ۱۳۸۷، *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب‌الحوائجی، تهران، یادآوران.
- راینسون، دیو و اسکار زارات، ۱۳۸۵، *روسو* (قدم اول)، ترجمه شکوفه محمدی شیرمحله، تهران، پردیس دانش.
- روسو، ژان‌ژاک، ۱۳۷۹، *قرارداد اجتماعی*: (متن و در زمینه متن)؛ هیئت تحریریه بخش زمینه‌ها: ژرار شومین... [و دیگران]، ترجمه مرتضی کلاترینان، تهران، آگه.
- ، ۱۳۸۶، *گفتاری در باب نابرابری*، ترجمه حسین راغفر و حمید جاودانی، تهران، مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی.
- سابین، جرج، ۱۳۵۳، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر.
- شاتو، ژان، ۱۳۷۲، *مریان بزرگ*، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۸۲، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- لاک، جان، ۱۳۸۸، *رساله‌ای درباره حکومت*؛ با مقدمه‌هایی از کارپتر و مکفرسون، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
- مرتضوی، جمشید، ۱۳۵۴، *تاریخ جامعه‌شناسی*، تبریز، کتابفروشی تهران.
- مکلند، جان، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب*، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران، نشر نی.
- نرم‌افزار علامه طباطبائی، ۱۳۹۳، قم، مرکز کامپیوتری نور.
- هایز، توماس؛ لویاتان، ۱۳۸۰، *سی. بی. مکفرسون* (ویرایش و مقدمه)، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.
- یوناس، فریدریش، ۱۳۸۶، *تاریخ جامعه‌شناسی پیدایش و شکل‌گیری نظریه‌های نوین*، ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز، رسش.