



علامه طباطبایی از متفکران بزرگ اسلامی است که با بیان نظریه اعتباریات، تحول بزرگی در حوزه معرفت‌شناسی ایجاد کرد که بر حوزه‌های مختلف علوم انسانی، به‌ویژه فلسفه اجتماعی تأثیر بسزایی گذاشت. ایشان با بحث درباره اعتباریات اجتماعی، به بررسی مفاهیم و مقوله‌هایی پرداخته است که از جمله عناصر مطرح در حوزه فلسفه اجتماعی و بیانگر دیدگاه‌شان درباره مباحث اجتماعی است. از این رو، پرسش بنیادین پژوهش حاضر این است که با توجه به جایگاه اجتماع در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، نظر وی درباره منشأ حیات اجتماعی چیست؟ و علت زندگی اجتماعی انسان‌ها چیست؟

واژگان کلیدی

استخدام، اخف و اسهل، اعتباریات، حسن و قبح، فلسفه اجتماعی

دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان / سال دوم / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۱

منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی

یحیی بوذری‌نژاد

دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران

y_bouzarinejad@ut.ac.ir



مقدمه و بیان مسأله

اینکه رویکرد پژوهشگران حوزه پژوهش‌های طبیعی یا انسانی، فلسفی- عقلی باشد یا تجربه‌گرایانه، تأثیر بسزایی در فهم و شناخت انسان و به تبع آن، شناخت قواعد و قوانین کلی طبیعت و انسان دارد. بنابراین، نوع نگاه معرفت‌شناسانه در حوزه مباحث فلسفه اجتماعی نیز آثار خاصی دارد و در شناخت عناصر حوزه فلسفه اجتماعی، از جمله منشأ زندگی اجتماعی تأثیرگذار است. به عبارت دیگر، اینکه تحت تأثیر رویکرد فلسفی - عقلی تلاش گردد تا اصول کلی وجود یا واقعیت کشف شود و در پرتو آن، طبیعت و آدمی و قوانین حاکم بر این دو کشف شود، یا تحت تأثیر رویکرد تجربه‌گرایانه، نخست جزئیات پدیده‌های طبیعی و رفتار و ویژگی‌های آدمی مورد توجه قرار گیرد و سپس برای رسیدن به قواعد کلی بر پایه جزئیات مذکور تلاش شود، بر نوع نگاه به عناصر مطرح در حوزه فلسفه اجتماعی، مانند منشأ حیات اجتماعی، اصالت جامعه یا فرد و غیره تأثیر بسزایی دارد. در این میان، رویکردی که بزرگانی مانند علامه طباطبایی بر پایه اصول حکمت متعالیه برگزیده‌اند، درخور توجه است. رویکردی که در آن جنبه‌های تجربی پژوهش‌های مربوط به انسان و نیز جنبه‌های فلسفی - عقلی آن، مورد توجه است و با توجه به هر دو جنبه، تبیین و تفسیر و فهم انسان انجام می‌شود. بررسی ماهیت ادراکات اعتباری و تفاوت‌های آن با ادراکات حقیقی، موضوع جدیدی در معرفت‌شناسی اسلامی است که برای نخستین بار علامه طباطبایی^۱ آن را مطرح کرد. علامه طباطبایی با ابداع تفکیک مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری، گام بزرگی برای شناخت امور اعتباری و به تبع آن، علوم قراردادی برداشت و حوزه اعتباریات را به مباحث انسان‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه اجتماع، فلسفه حقوق و به طور کلی، تمام علوم انسانی گسترش داد و به استخراج نتایج جالب توجهی از آن پرداخت.

۱. سید محمد حسین طباطبایی در سال ۱۲۸۱ شمسی در تبریز به دنیا آمد. او تحصیلات اولیه را در تبریز گذراند. سپس به نجف اشرف رفت و در مدت یازده سال از محضر اساتید بزرگ استفاده کرد. مراحل عالی در رشته‌های فقه، اصول، تفسیر و فلسفه را نزد اساتید بزرگی از جمله آیت‌الله شیخ محمد حسین اصفهانی غروی معروف به کمپانی گذراند. ایشان در سال ۱۳۲۵ عازم قم شد و به تدریس و تربیت شاگردان بسیاری پرداخت. مهم‌ترین درس‌های ایشان، فلسفه و تفسیر بوده است. امتیاز بزرگ ایشان، جامعیت در علوم عقلی و نقلی و افق باز و گسترده اوست. ایشان طی بحث‌های فلسفی و تفسیری خود، همه مسائل مورد نیاز جامعه امروز را با اسلوب علمی و پژوهش مورد بررسی قرار داد.



پرسش پژوهش

با توجه به نظریه اعتباریات علامه و جایگاه آن در نظام معرفت‌شناسی وی و با توجه به اهمیت این نظریه در کشف اصول کلی وجود یا واقعیت، در پژوهش حاضر، یک پرسش اصلی، اما چندبخشی مطرح است: ماهیت اعتباریات در نزد علامه طباطبائی چیست؟ آیا علامه درباره منشأ حیات اجتماعی، پاسخی بیان کرده است یا خیر؟ و اگر آری، نحوه تبیین وی چگونه است و تفاوتش با دیدگاه‌های متفکران پیش از خودش چیست؟

روش پژوهش

با توجه به پرسش‌های فوق، روشن است که پژوهش حاضر، از نوع اکتشافی و توصیفی است. بنابراین، نمی‌توان انتظار بیان فرضیه‌ای خاص را داشت. در عین حال، می‌توان براساس آرای رایج گفت که علامه طباطبائی، منشأ حیات اجتماعی را در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری تحلیل کرده و با توجه به اصل استخدام، به تبیین چگونگی پیدایش جامعه پرداخته است. در بررسی حاضر، تلاش شده است پژوهشی بنیادین با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی-تحلیلی، با ابزار تحلیل محتوا و مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست اول انجام شود. با توصیف داده‌ها و اسناد و تحلیل و مقایسه آنها تلاش شده است نتیجه مطلوب و پذیرفتنی عرضه گردد.

تعریف مفاهیم

اعتباریات، از اصطلاحات مهمی است که علامه طباطبائی در تبیین اندیشه اجتماعی خویش استفاده کرده است. اعتباریات معانی مختلفی دارد که عبارت است از: (۱) اعتباری در برابر اصالت. این مطلب در بحث اصالت وجود یا اعتباری بودن وجود مطرح است. در این معنا، اعتباری به معنای منشأ اثر خارجی نداشتن است. هنگامی که می‌گویند وجود اصیل است، یعنی وجود در خارج، منشأ اثر است؛ (۲) گاهی اعتباری در مبحث معقولات اولیه و ثانویه در بحث علم و معلوم در فلسفه به کار می‌رود. در این معنا، مفاهیم عقلی ذهن به مفاهیم اولی و ثانوی یا حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. در این معنا، مفهوم حقیقی، مفهومی است که به نحوی مستقیم از ادراکات ظاهری اخذ می‌شود و مفهوم اعتباری یا ثانوی، مفهومی است که به واسطه مفاهیم اولی اخذ می‌گردد. مثلاً وجود، مفهوم اعتباری است، به این معنا که انسان ابتدا تصور موجودات خارجی را دارد و سپس از آن تصورات، تصور وجود را که تصور دومی است، انتزاع می‌کند؛



۳) اعتباری «مقابل وجود فی نفسه، مثل اینکه می‌گویند اضافه که در ضمن طرفین تحقق داشته، وجود فی نفسه و استقلالی ندارد و اعتباری است، و جوهر که فی نفسه و مستقل می‌باشد، اصالت دارد و ۴) مفهومی که به نوعی تشبیه و تناسب بر موضوعی حمل می‌شود تا به هدفی عملی برسیم، آن را هم اعتباری می‌خوانند. مثل اطلاق رأس بر زید، مثلاً از این جهت که نسبت زید، به قبیله و مردمش چون نسبت سر به بدن است و امورشان را اصلاح کرده، تدبیر می‌کند و به آنچه لازم‌العمل است فرمان می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹۴). هیچ یک از معانی فوق در بررسی حاضر مورد توجه نیست. در پژوهش حاضر، مراد از اعتباریات، سلسله اموری است که عقلای بشر از قدیم تاکنون برای جلوگیری از هرج و مرج و نابسامانی‌ها یا تأمین امنیت و بهزیستی و ایجاد وحدت و زندگی مسالمت‌آمیز وضع کرده‌اند. از آنجایی که این نوع قراردادها، اعتباریات محسوب می‌شود، طبعاً در اختیار انسان است. انسان هرگاه احساس نیاز کند، به وضع آن‌ها می‌پردازد و در هر زمان که بخواهد، آنها را باطل می‌کند. به همین دلیل است که ملت‌ها در قوانین اساسی خود تجدیدنظر می‌کنند یا احیاناً به کلی آن‌ها را از اعتبار ساقط می‌کنند و قانون اساسی جدیدی، مدون و مصوب می‌کنند. به عبارت دیگر، امور قراردادی و جعلی، نوعی مسائلی قراردادی و اعتباری‌اند که در شرایطی تصویب و در مقاطعی، لغو می‌شوند، برای مثال، مالکیت، ریاست، زوجیت.

پیشینه پژوهش

مسئله زندگی اجتماعی و قوانین حاکم بر آن، همواره مورد توجه اغلب متفکران مسلمان بوده است. این موضوع را می‌توان در آثار حکمای بزرگ اسلامی ملاحظه کرد. در ادامه چند نمونه ذکر گردیده است.

ابونصر فارابی، انسان را برترین موجودات در نظام خلقت دانسته است. موجودی که می‌تواند به عالی‌ترین کمالات ممکن دست یابد. به اعتقاد فارابی، انسان متشکل از بعد مادی و معنوی است. فارابی قوام مادی انسان را در تغذیه دانسته است. به اعتقاد وی، انسان موجودی است که حیات ضروری او در اجتماع تأمین می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۶). در بعد معنوی نیز کمال معنوی انسان جز در بستر اجتماع شکوفا نمی‌شود. به اعتقاد فارابی، کمالات انسان چه مادی و چه معنوی، جز در زندگی اجتماعی حاصل نمی‌شود (فارابی، ۱۴۰۳: ۶۱).

بنابراین، به اعتقاد فارابی اجتماع برای انسان ضروری است. اما آیا منشأ این ضرورت، نیاز فطری و طبیعی است؟ یا آنکه انسان با اراده و اختیار و عقلانیت آن را انتخاب می‌کند؟ فارابی



در پاسخ به این پرسش بیان کرده است: «فطرت انسانی به صورتی است که در برآوردن نیازهایش، مرتبط با دیگران است و همچنین برای رسیدن به کمال خود، نیازمند مجاورت و اجتماع با سایرین است.... به همین دلیل است که انسان را حیوانی انسی و حیوان مدنی گفته‌اند» (فارابی، ۱۴۰۳: ۶۱).

در رسائل اخوان‌الصفا به طور پراکنده درباره فلسفه و اجتماع انسانی بحث شده است. در رساله دوم در بحث از ریاضی و هندسه، فصل خاصی به نیاز انسان به تعاون اجتماعی اختصاص داده شده است. از نظر آنها، عمر انسان کوتاه و دارای نیازهای فراوان است. لازمه نیازمندی‌های فراوان، پیدایش صنایع متعدد است. بالطبع انسان به تنهایی قادر به فراگیری همه صنایع و تأمین همه حاجت‌ها و نیازمندی‌های خویش نیست. در صورت زندگی فردی، زندگی او سخت و طاقت‌فرسا است. بنابراین، به دلیل ناتوانی انسان در اداره خویش، اجتماع‌های انسانی در شکل مدینه یا قریه به وجود آمده است که گروه‌های زیادی از مردمان در آن زندگی می‌کنند. هدف اجتماع‌ها نیز تعاون و مددسانی به یکدیگر است (اخوان‌الصفا، بی‌تا/ ۱: ۱۲۳).

در آثار ملاصدرا نیز درباره اجتماع مباحثی وجود دارد. به اعتقاد ملاصدرا، انسان مدنی بالطبع است، یعنی زندگیش، جز با تمدن، تعاون و اجتماع رونق نمی‌گیرد. از آنجایی که زندگی انفرادی ممکن نیست، پیدایش شهرها و گروه‌های مختلف نیز در امکان گذران زندگی اقتصادی انسان ضرورت دارد، پس برای زندگی اجتماع، هم منشأ روانی و درونی وجود دارد و هم نیازهای اقتصادی انسان‌ها، بدون تشکیل اجتماع برآورده نمی‌شود. «انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد، مگر به تمدن و تعاون و اجتماع، زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیش ضرور است» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۵۷). درباره ادبیات موجود در خصوص موضوع پژوهش حاضر باید گفت که در کتب و مقالات متعددی، اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی مورد بررسی قرار گرفته، ولی نوع دیدگاه در آثار مذکور، صرفاً فلسفی و اندکی اجتماعی بوده است. بنابراین، به دلیل خلأ بررسی موضوع از دیدگاه فلسفه اجتماعی، در پژوهش حاضر تلاش گردید از دیدگاه فلسفه اجتماعی، موضوع مورد بررسی قرار گیرد.



چارچوب مفهومی

۱- تبیین اعتباریات

براساس تحلیلی که علامه درباره نفس آدمی و نحوه کنشگری آن بیان کرده است، تفاوت اصلی بین فاعلیت انسان - بنا بر برخی تعابیر علامه حتی حیوانات - و فاعلیت فاعل‌های طبیعی در جهان فیزیکی، همان طور که بسیاری از فلاسفه بیان کرده‌اند، در اختیاری و آگاهانه بودن افعال آدمی، بر خلاف افعال و آثار فاعل‌های طبیعی است. افعال موجودات طبیعی یا همانند خورشید است که بدون آگاهی از فعل خود، اثرش را صادر می‌کند یا همانند حیوانات و انسان است که با تصویری که از فعل خود دارند، آن را انجام می‌دهند. در واقع، افعال آدمی، مسبوق به مؤلفه‌های آگاهانه‌ای است که مشتمل بر تصور فعل، تصدیق به ترجیح و ضرورت فعل (شوق) و عزم و حرکت اندام‌های جسمانی است. برای مثال، در رفتارهای ساده‌ای مانند نوشیدن آب، فرد ابتدا تصویری از نوشیدن آب، تصدیق به رجحان و ضرورت آن برای رفع عطش و سپس تمایل به نوشیدن و اراده آن دارد. بدین ترتیب، هر چند «نوشیدن آب» به نحوی معلول «نیاز زیستی-طبیعی» بدن به آب است، اما رابطه علی - معلولی در اینجا مشتمل بر واسطه‌هایی بین علت و معلول است که این واسطه‌ها، عمدتاً از جنس آگاهی و گونه‌ای حالت ادراکی هستند و تحقق فعل و اثر کنشی، مبتنی و وابسته به این واسطه‌هاست. به نحوی که اگر واسطه‌ها نباشند، رابطه علی بین نیاز طبیعی و نوشیدن آب به تنهایی نمی‌تواند به رخ دادن عمل نوشیدن منجر شود. به تعبیر دیگر، رابطه نیاز به آب، با نوشیدن آب رابطه‌ای امکانی است و تا به رابطه‌ای ضروری تبدیل نشود، فرد اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند. اما این تغییر نسبت امکانی به نسبت ضروری، اتفاقی است که به سبب واسطه‌های ادراکی یادشده انجام می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۷ و مطهری، ۱۳۶۴/۲: ۱۴۴). در توضیح باید این نکته را بیان کرد که بر اساس نظر علامه طباطبایی به تبع از ابن‌سینا و ملاصدرا، انسان از قوای نباتی، حیوانی و انسانی مجتمع شده است. نفس نباتی، تغذیه و تولیدمثل و نفس انسانی، حرکت و ادراک را بر عهده دارد. حیوان برای حرکت، نیازمند نیروهای ادراکی است و این نیروهای ادراکی، به ادراک ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. مراد از ادراک ظاهری، همان حواس پنج‌گانه آدمی است و منظور از ادراک باطنی یا درونی، نیروهای ادراکی درونی انسان است که وظیفه تصویرسازی و بایگانی تصاویر ذهنی و تصرف بر آن را بر عهده دارند. این نیروهای درونی به ترتیبی که در کتب علم‌النفس به‌ویژه کتاب شفاء ابن‌سینا بیان شده است، عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه. حس مشترک،



تصاویری را که از ادراکات مختلف وارد ذهن می‌شود، اخذ و هر یک را منتسب به موجودی می‌کند. برای مثال، انسان میوه سیب را با حواس مختلف درک می‌کند، رنگ و شکل آن را از راه بینایی، مزه و لطافت آن را از راه حس لامسه و چشایی درک می‌کند. نیرویی که این ادراکات پراکنده را جمع و همه را از آن میوه سیب می‌کند، حس مشترک است. اما این تصاویر در محلی به نام خیال، نگهداری می‌شود. موجود خیالی، موجودی بین مادی و غیرمادی است و می‌توان آن را به تصویری تشبیه کرد که در آینه یا آب مشاهده می‌شود. هنگامی که این تصاویر وارد ذهن می‌شود، نیرویی که درباره گرایش به آن‌ها حکم صادر می‌کند، نیروی واهمه است. برای مثال، هنگامی که تصویر سیب در انسان ساخته می‌شود، ممکن است ادراکی همانند خوشمزگی (البته بعد از اینکه قبلاً ادراک آن را داشته باشد) مورد ادراک واهمه قرار گیرد و واهمه، انسان را به استفاده از آن فرا خواند. در واقع، آنچه به اعتقاد علامه باعث پیدایش اعتباریات در انسان می‌شود، همین قوه واهمه است که باید و نبایدها را ایجاد می‌کند و مراد علامه از واسطه در افعال، وهم است. اما وهم می‌تواند هم اعتباریات مربوط به خواست‌های عقلایی و هم اعتبارهای مربوط به امیال شهوانی و غضبی را در انسان پدید آورد.^۱

به اعتقاد علامه طباطبائی، فقط بخشی از این واسطه‌ها، امور اعتباری‌اند. برای مثال، اینکه فرد گرسنه به این باور برسد که برای رفع گرسنگی، باید غذا خورد. زیرا مفاد این «باید» هر چند ضرورت است، اما این ضرورت، از سنخ ضرورت‌های عینی - وجودی یا منطقی - ریاضی نیست. زیرا در ضرورت‌های تکوینی یا منطقی بین الف و ب، به محض رخ دادن الف، ب نیز رخ می‌دهد، اما در نسبت بین گرسنگی و خوردن غذا، چنین ضرورتی وجود ندارد و فقط نوعی ضرورت غیرحقیقی (یا فرضی) را می‌توان تصور کرد. ضرورتی که بر ذهنیت فاعل انسانی،

۱. شهید مطهری در تبیین این مسأله بیان کرده است: «حیوان و از جمله انسان، قسمتی از نیازمندی‌های وجود خود را باید به وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد هر فعل ارادی چون با اندیشه انجام می‌یابد، قهراً از شعور حیوان مخفی نیست. یعنی حیوان به افعالی که در ظاهر بدن وی با مداخله اراده و اندیشه انجام می‌یابد، آگاه است و نیز چون هر فعل ارادی، برای غایت و منظوری انجام می‌یابد، حیوان باید به غایت فعل خود آگاه باشد.... چون افعالی که حیوان به تحریک طبیعت انجام می‌دهد، سروکار با ماده‌ای از مواد خارجی دارد. یعنی آن افعال یک نوع تصرفاتی است در ماده‌ای از مواد خارجی باید ماده متعلق فعل خود را نیز بشناسد.... یک رشته اندیشه‌های اعتباری نیز در کار است که در مقدمه هر فعل ارادی لازم است. علیهذا هر فعل ارادی که از حیوان سر می‌زند، مسبوق به یک سلسله اندیشه‌های حقیقی و یک سلسله اندیشه‌های اعتباری است...» (مطهری، پاورقی به اصول فلسفه، ۳۰۳).



مبتنی است و به پیوند بین گرسنگی و خوردن غذا منجر می‌شود. اینکه چگونه ذهن آدمی به تصور چنین ضرورت فرضی و غیرحقیقی دست می‌یابد، فرآیندی روان‌شناختی - معرفت‌شناختی است که علامه در رساله اعتباریات به تفصیل درباره آن توضیح داده است. در اینجا به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که امور اعتباری نزد علامه طباطبایی، در ادراکات حقیقی آدمی ریشه دارند. اما بیانگر واقعیت‌های جهان عینی نیستند، بلکه بر ساخته‌های ذهن آدمی استوارند که بر خلاقیت ذهنی وی با استفاده از نیروی وهم مبتنی و فاقد ما به ازای عینی هستند. در حقیقت همه رفتارها و کنش‌های آدمی بر ضرورت و الزام فرضی - اعتباری مبتنی است که در تمایل آدمی برای رفع نیازی از نیازهای طبیعی یا فراطبیعی وی ریشه دارد.^۱

۲- تعریف اعتباریات

به اعتقاد علامه طباطبایی، ساختن اعتباریات، فعالیتی معرفتی و مشابه تشبیه و استعاره است. همان طور که در تشبیه و استعاره، یک مفهوم (شیر) بر غیرمصدق واقعی اش (انسان شجاع) حمل می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: زید شیر است، در اعتبار نیز یک مفهوم بر غیرمصدق واقعی اش تطبیق می‌شود.

«این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت: عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴/۲: ۱۶۷).

براساس این تعریف، اعتبار مولود احساسات درونی انسان است و به این معنی است که انسان در ذهن خود، شیئی را که در عالم خارج، مصداق مفهومی نیست، مصداق آن مفهوم قرار دهد تا به این وسیله، آثار شیء اول را بر شیء دوم بار کند (آملی لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۰۸). بنابراین، حقیقت اعتبار، یک تنزیل است؛ شیئی را شیء دیگر دیدن یا آن را مصداق مفهومی قرار

۱. در اینجا سزاوار است به این مسأله توجه کرد که کیفیت فعل ارادی در انسان و حیوان، مورد توجه حکما و متفکران بزرگ اسلامی بوده است و علامه طباطبایی به خوبی توانسته است با بهره‌گیری از سنت عظیم فرهنگی، پاسخ برخی از مسائل علمی و فلسفی را استخراج و آن را به زبان روز ترجمه کند. به باور نویسنده، توجه عمیق علامه به آراء ابن سینا در کتاب نفس شفا توانسته است راهگشای او در حل برخی مسائل، از جمله تحلیل اعتباریات باشد. «اول تصور فعل، دوم تصدیق به فایده آن فعل، سوم تحریک نمودن قوه شهویه یا غضبیه به عبارتی همان شوق پیدا کردن، چهارم عزم پیدا کردن و مصمم شدن بر آن از ناحیه قوه جازمه و پنجم به حرکت آمدن اعصاب و عضلات» (ابن سینا، ۱۹۶۵: ۱۷۲؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۲۵).



دادن (وارنوک، ۱۳۶۸: ۱۳۷)، مانند اعتبار کردن مفهوم ریاست برای رئیس یک قوم. «در اعتبار ریاست، بزرگ و زمامدار جامعه نسبت به جامعه، همچون نسبت سر به بدن در نظر گرفته می‌شود؛ همان طور که سر امور بدن را تدبیر کرده و اعضای بدن را به آنچه باید انجام دهند، راهنمایی می‌کند، این رابطه‌ای که به طور حقیقی و تکوینی بین سر و سایر اعضای بدن وجود دارد، میان زمامدار جامعه و سایر افراد اعتبار شده و بر همین اساس، اداره جامعه به آن فرد سپرده می‌شود. این یک مجاز و اعتبار است؛ یعنی کسی که رأس نیست، رأس فرض می‌کنیم تا مشکلات مان را حل نماییم» (طباطبائی، ۲/۱۳۶۴: ۲۲۶ و گرامی، ۱۳۷۳: ۳۱۶).^۱

۳- اقسام اعتباریات

علامه طباطبائی، اعتباریات را به دو قسم کلی تقسیم کرده است: «۱) اعتباریات مقابل مہیات که آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاعم نیز می‌گوییم؛ ۲) اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان است و آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاخص و اعتباریات عملی می‌نامیم» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۳۱۳). علامه طباطبائی در ادامه اعتباریات عملی را به لحاظ ثبات و تغییر، به اعتباریات عمومی و خصوصی تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، «چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز به دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض - و احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۳۱۳). مطابق دیدگاه علامه، از آنجایی که انسان از سرشت واحد طبیعی و فطرت انسانی ثابت در طول اعصار و قرون برخوردار است، اعتباریاتی که به این احساسات و امیال ثابت مربوط است، در طول تاریخ نیز بی‌تغییر خواهد بود، مانند اعتبار اجتماع و متابعت علم. اما برخی از نیازها و خواست‌های آدمی متغیر است. بنابراین اعتبارش نیز متغیر است. نیاز انسان به تردد و حرکت در زمین در شرایط مختلف به گونه‌های خاص خواهد بود.

۱. شهید مطهری در تبیین مبحث اعتباریات، از دو مقدمه استفاده کرده است: یکی اصل کوشش برای حیات و دیگری اصل انطباق با محیط. بنابراین، تحلیل علت اصل تولید اعتبارات از ناحیه انسان در واقع نیازهای ضروری است که انسان دارد و انسان برای رفع آن‌ها از وسائط اعتباری کمک می‌گیرد: «مطالعه زندگی حیوانات خصوصاً با توجه به اصل انطباق با احتیاجات روشن می‌کند که نفسانیات حیوان، یعنی تمایل و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آن‌ها که در این مقاله آن‌ها را اندیشه‌های اعتباری نام نهاد، تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش گماشته است» (مطهری، ج ۱: ۳۰۰).



روزگاری، انسان از اسب و الاغ و غیره استفاده می‌کرد و برای استفاده از آن نیز چه بسا به جعل قوانین و اعتباریاتی می‌پرداخت. اما امروزه این نیاز با وسایل جدید رفع می‌شود و برای استفاده از این وسایل، قوانین خاص متغیری را جعل می‌کند، مثلاً برای استفاده از ماشین، قوانین رانندگی را تعیین می‌کند که این قوانین نیز متغیر خواهد بود. روزگاری انسان برای رفع نیاز خود مجبور شد که به صورت پایاپای با انسان‌های دیگر معامله انجام دهد. چیزی بدهد و چیزی بگیرد. اما پس از مدتی برای آن اعتبار، سکه و پول وضع شد و امروز این اعتبار به شکل‌های مختلف نمود یافته است و شاید فردا نیز به گونه‌ای دیگر اعتبار کند که در تاریخ بی‌سابقه باشد. این اعتبارات خصوصی و تغییرپذیرند و تعداد آن‌ها نیز بی‌شمار است. در واقع، اجداد ما با وضع اعتبارات ساده‌تر زندگی خود را می‌گذرانند و وضع زندگی بشر با تغییر و تحول در تاریخ باعث شده است که اعتبارات فراوان پدید آید. همان طور که اینک با پیدایش اینترنت باید منتظر پیدایش قوانین اینترنت و فضای مجازی نیز بود. در واقع، باید گفت که همه نهادهای اجتماعی از جمله نهاد حکومت، اقتصاد و غیره همگی اعتباریاتی هستند که ساخته قوه وهم و اعتبار عقل عملی است و آنچه در واقع، حقیقت دارد انسان با نیازهای ثابتش است که در تاریخ باقی است. بنابراین، اگر اعتباری به نیازهای اصلی و سرشت طبیعی انسان باز گردد، همواره در تاریخ ثابت است. اما اگر به حوزه ابزارها و شیوه باز گردد، با انبوهی از اعتباریات متغیر مواجه می‌شویم که روزگاری عمل نکردن به آن‌ها قبح و ضدارزش بود و امروز عمل به آن‌ها ارزش محسوب می‌شود.^۱

علامه طباطبایی در ادامه تقسیم‌بندی اعتباریات خصوصی را به دلیل گستردگی آن کنار می‌نهد و به بحث درباره آنها نمی‌پردازد. اما وی اعتباریات ثابت (عمومی) را بنا بر قوام یا عدم قوامشان به اجتماع، به اعتبارات قبل و بعد از اجتماع تقسیم می‌کند «چنانچه گذشت، ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پر روشن است که فعالیت این قوای یا پاره‌ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد. مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار خواهد انداخت، خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری یک دسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع

۱. «اعتباریات عمومی، چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آن‌ها گریزی ندارد. یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آن‌ها را پدید می‌آورد. از این رو، هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴/۲: ۲۱۴).



ازدواج و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اعتباریات با اولین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند: (۱) اعتباریات پیش از اجتماع؛ (۲) اعتباریات بعد از اجتماع» (علامه طباطبائی، ۱۳۶۴: ۳۱۵). بنابراین، به اعتقاد علامه طباطبائی، برخی از ادراکات ثابت انسان، بدون کمک اجتماع و برخی دیگر، با کمک اجتماع برای انسان دسترس‌پذیر است. علامه وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، استخدام و اجتماع را مهم‌ترین اعتبارات قبل از اجتماع و ملک، مبادله، کلام، ریاست، امر و نهی، پاداش و جزا و اعتبارات در حالت تساوی افراد را اصلی‌ترین اعتبارات بعد از اجتماع دانسته است.^۱

در بررسی حاضر، هدف بررسی همه اعتباریات قبل و بعد از اجتماع نیست، بلکه نحوه شکل‌گیری زندگی اجتماعی انسان مورد توجه است که علامه آن را با اعتبار استخدام مورد تحلیل قرار داده است. بدین ترتیب، تلاش شده است با بررسی نظر علامه طباطبائی درباره اصل استخدام، پاسخ پرسش‌های پژوهش بیان گردد.

اصل استخدام و منشأ حیات اجتماعی

علامه طباطبائی علاوه بر اینکه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به موضوع منشأ حیات اجتماعی با توسل به اصل استخدام پرداخته‌اند، در بخش‌های مختلف از کتاب تفسیر المیزان نیز درباره این موضوع بحث کرده‌اند که نوع تقریر و بیان آن متفاوت است.

۱. ر. ک. به طباطبائی، ۱۳۷۴/۲: ۲۰۲. «اعتبارات اجتماعی، دسته‌ای از اعتبارات بالمعنی‌الاصح هستند که وجودشان وابسته به اجتماع است. یعنی بر اساس اهداف و اغراض اجتماعی شکل می‌گیرد و موجب اثر خارجی و شکل‌گیری هویت‌های اعتباری می‌شود. اعتبارات اجتماعی، اعتباریات ثابت و متغیر را شامل می‌شود. اعتباریات ثابت، تابع فطرت و طبیعت انسانی است و در همه جوامع و اجتماعات وجود دارد، مانند اصل مالکیت، اصل کلام، اصل ریاست و غیره. اعتباریات متغیر، دائماً در حال تغییر و تحول است و بر حسب شرایط اجتماعی و نگرش‌های مخصوص به جامعه متفاوت است (طباطبائی، ۱۳۷۵/۲: ۵۳) مانند مدها و سبک‌های اجتماعی، انواع واحدهای پولی و هزاران اعتبار پیچیده اجتماعی. اعتباریات اجتماعی یا بعدالاجتماع، اعتباریاتی است که وجودشان وابسته به اجتماع است. راه ساده شناخت این اعتباریات این است که اگر جامعه یا اجتماع را در نظر بگیریم، این اعتباریات به وجود نخواهند آمد. اعتباریات بعدالاجتماع که علامه طباطبائی نقل می‌کند، خود منشأ بسیاری از اعتباریات اجتماعی دیگر هستند. در واقع، ایشان ابتدایی‌ترین اعتباریات بعدالاجتماع را بیان کرده‌اند. اعتباریات اجتماعی که علامه طباطبائی به آن‌ها می‌پردازد، عبارت‌اند از اصل ملک، کلام سخن، اصل استخدام، اعتبار امر و نهی و جزا و مزد، اعتباریات در مورد تساوی طرفین»



علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، پرسش‌های زیر را مطرح کرده است: «آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه، نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی، اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دسته‌جمعی افتاده و افراد نوع به همدیگر گراییده و زندگانی تعاونی را پی‌جویی نموده و همه از همه برخوردار می‌شوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل به یک توده هرج و مرج و سودبری و رنج‌کشی و بالاخره بردگی و استثمار می‌شود؟» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۲۱). وی پس از طرح پرسش‌های فوق، به نقد نظریه متفکران اسلامی پیش از خود پرداخته که انسان را ذاتاً مدنی بالطبع دانسته‌اند، و بدین ترتیب، زمینه را برای بیان نظریه اجتماع فرع بر استخدام است، فراهم می‌کند. به اعتقاد وی، درست است که طبیعت، جهازهای مختلف از جمله جهاز تناسلی را به انسان داده است، ولی این به معنا نیست که طبیعت خود به طور مستقیم منشأ پیدایش زندگی اجتماعی شود. بلکه طبیعت با اصل استخدام، زمینه را برای زندگی اجتماعی انسان فراهم می‌کند. به این معنی که اگر انسان بدون اصل استخدام و با توجه به گرایش‌های خود، زندگی اجتماعی کند، این خواست‌ها و گرایش‌ها دائمی نیست. برای مثال، کودک به شیر مادر نیاز دارد و مادر نیز نیاز دارد کودک پستان او را خالی کند. پس از مدتی نه کودک شیر می‌خواهد و نه مادر شیری دارد که به او بدهد. پس اگر این نیازها باعث زندگی اجتماعی می‌شد، باید با قطع شدن آن، زندگی اجتماعی نیز قطع گردد. در حالی که این گونه نیست. بنابراین، باید گفت طبیعت استخدام را مقدم بر اجتماع قرار داده است. «دیگر انسان که یک روز نام نوزاد داشت، شیفته پستان مادر نبوده و خواب و بیداری را با اندیشه شیر نمی‌گذراند. گذشته از اینکه دهانش با دندان پر شده و به سوی غذای جویدنی هدایت می‌شود و از دیگر سو پستان مادر خشک شده و دیگر شیر ندارد. پس در حقیقت اینگونه اجتماع فرع استخدام بوده و بر اثر توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۲۱).

همان‌طور که بیان گردید، منشأ پیدایش ادراکات اعتباری، وجود امیال و گرایش‌های مختلف طبیعی در انسان همانند میل به غذا، حفاظت در برابر سرما و گرما و غیره است. علامه طباطبایی، از میان امیال مختلف، میل جنسی و ازدواج را اولین گام در زندگی اجتماعی آدمیان دانسته است. «و آنچه بعد از دقت و تأمل در حال این نوع از موجودات، یعنی انسان روشن می‌شود، این است که اولین اجتماع و گردهم‌آیی که در بشر پیدا شده، گردهم‌آیی منزلی از راه ازدواج



بوده، چون عامل آن یک عامل طبیعی بوده است که همان جهاز تناسلی (که زن و مرد هر کدام جهاز تناسلی مخصوص به خود را دارند) 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 به کار نمی‌افتد، به خلاف مثلاً جهاز هاضمه که اگر فرض کنیم در محلی و زمانی یک فرد انسان تک و تنها باشد، می‌تواند با جویدن برگ و میوه درختان تغذیه کند، ولی نمی‌تواند به تنهایی فرزندی از خود منشعب سازد و همچنین دستگاه‌های دیگری که در بدن انسان تعبیه شده، برای بکار افتادنش نیازی به انسان‌های دیگر ندارد و تنها جهاز تناسلی است که باید در بین دو نفر مشترکاً به کار بیفتد، دو نفر از جنس مخالف (یعنی یک مرد و یک زن). بعد از تشکیل اجتماع کوچک یعنی خانواده، یک مشخصه دیگر بشری خودنمایی کرد که ما در مباحث گذشته این کتاب، آن مشخصه را استخدام نامیدیم، یعنی اینکه هر انسانی بخواهد به وسیله انسانی و یا انسان‌هایی دیگر حوائج خود را برآورد و سلطه خود را گسترش دهد، آن‌گاه برایش ممکن است که اراده خود را بر آن انسان‌ها تحمیل کند تا هر چه او می‌خواهد آن‌ها بکنند و رفته رفته این خصیصه به صورت ریاست جلوه کرد، ریاست در منزل، ریاست در عشیره (فامیل)، ریاست در قبیله، ریاست در امت^۱ (طباطبائی، ۱۳۷۴/۴: ۱۴۶). آنچه از این مطلب استنباط می‌شود، این است که دستگاه تناسلی مختلف در مرد و زن، آن‌ها را به سوی یکدیگر سوق می‌دهد و هر یک نیاز خود را از دیگری برطرف می‌کند. در این قسمت، علامه طباطبائی مسأله استخدام را پس از گرایش طبیعی میل جنسی برای تشکیل زندگی اجتماعی قرار داده است.

علامه در جایی دیگر از تفسیر المیزان، مجدداً درباره اصل استخدام سخن گفته است. وی در ذیل تفسیر آیه «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» بیان کرده است که انسان‌ها در ابتدا از زندگی ساده و بی‌آلایشی برخوردار بودند و با یکدیگر به صورت امت واحد زندگی می‌کردند. اما با پیدایش نیازهای دیگر و در تلاش برای رفع نیاز و استخدام و بهره‌برداری از سایر انسان‌ها، نزاع و اختلاف پدید آمد و آن امت واحد از هم متلاشی گردید و انبیا ارسال شدند که آن وحدت اجتماعی و امت واحد را به زندگی انسان‌ها بازگردانند. «و قرآن کریم خبر داده که اولین

۱. ر. ک. به طباطبائی، ۱۳۶۴: ۳۲۱). به نظر می‌رسد در اینجا علامه بر خلاف متن اصول فلسفه و روش رئالیسم، اجتماع را مقدم بر استخدام گرفته است. در حالی که در آنجا استخدام مقدم بر اجتماع است و خود تلاش دارد نظر دوم را اثبات کند. در توضیح این مسأله باید گفت که مراد علامه در این عبارت، اولین رابطه غیرفردی است. زیرا این نیاز تناسلی بعد از مدتی زایل می‌شود و شاید نیاز به جامعه نباشد. ولی آنچه بعد از این باعث حیات اجتماعی و استمرار آن می‌شود، اصل استخدام است. بنابراین به اعتقاد نگارنده، تناقضی در گفتار علامه وجود ندارد.



باری که بشر متوجه منافع اجتماع شد، و به طور تفصیل (و نه ناخودآگاه) به مصالح آن پی برد و درصدد حفظ آن مصالح برآمد، زمانی بود که برای اولین بار پیغمبری در میان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت. جان کلام این است که به وسیله مقام نبوت، متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید. این مطلب را در آیات «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» و «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا»^۱ می‌توان ملاحظه کرد. چون این دو آیه، چنین خبر می‌دهد که انسان در قدیم‌ترین عهدش، امتی واحده و ساده و بی‌اختلاف بوده، سپس (به خاطر همان غریزه استخدام که گفتیم) اختلاف در بین افرادش پیدا شد و اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجامید. لذا خدای تعالی انبیا را برانگیخت و با آنان کتاب فرستاد تا به وسیله آن کتاب، اختلاف‌ها را برطرف کنند، و دوباره به وحدت اجتماعی‌شان برگردانند، و این وحدت را به وسیله قوانینی که تشریح فرموده حفظ کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴/ ۴: ۱۴۷).

علامه در عبارت دیگری در المیزان، درباره موضوع دیگری بحث کرده است که با عبارات بالا تفاوت دارد. به اعتقاد وی، بر اساس امیال مختلفی که وجود دارد، انسان برای رفع نیازهای طبیعی خود، بر اساس نیروی غریزه به استخدام و تغییر و تحول در گیاهان و حیوانات و به عبارت کلی‌تر مواد طبیعت می‌پردازد و انسان‌های دیگر را نیز برای نفع خود به استخدام درمی‌آورد. «پس این سلسله از علوم و ادراکات است که واسطه و رابطه میان انسان و عمل در ماده می‌شود، و از جمله این افکار و ادراکات تصدیقی، تصدیق به این معنا است که (واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند) و به عبارتی دیگر، این اذعان است که باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند، و به هر سببی دست بزند، و به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند، تا با آن ادوات در ماده‌های دیگر تصرف کند، کارد و چاقو و اهر و تیشه می‌سازد، سوزن برای خیاطی، و ظرف برای مایعات، و نردبان برای بالا رفتن، و ادواتی غیر این‌ها می‌سازد که عدد آن‌ها از حیطة شمار بیرون است، و از حیث ترکیب و جزئیات قابل تحدید نیست، و نیز انواع صنعت‌ها و فنونی برای رسیدن به هدف‌هایی که در نظر دارد می‌سازد. و باز بهمین جهت انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان، انواع مختلف تصرف‌ها در آن‌ها

۱. «مردم همه یک امت بودند، سپس خدای تعالی انبیا را (که کارشان وعده و وعید دادن است) مبعوث فرمود و کتاب به حق را با آنان نازل فرمود تا بین مردم در آنچه که در آن اختلاف می‌کنند، داوری کند» (بقره: ۲۱۳).



می‌کند، انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا، و لباس، و سکنی، و حوائج دیگر استخدام می‌کند، و باز به همین منظور در انواع حیوانات تصرفاتی نموده از گوشت، و خون، و پوست، و مو، و پشم، و کرک، و شاخ، و حتی پهن آن‌ها و شیر و نتاج، و حتی از کارهای حیوانات استفاده می‌کند، و به استعمار و استثمار حیوانات اکتفاء نموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند، و به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد، در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند، این‌ها که گفتیم اجمالی بود از سیر بشر در استخدام موجودات دیگر» (طباطبائی، ۱۳۷۴/۲: ۱۷۵).

علامه ادامه می‌دهد که همین میل و سرشت طبیعی به حفظ بقا و استخدام موجودات دیگر در مورد انسان‌ها نیز وجود دارد. «بشر هم چنان به سیر خود ادامه داد، تا به این مشکل برخورد، که هر فردی از فرد و یا افراد دیگر همان را می‌خواهد، که آن دیگران از او می‌خواهند، لا جریم ناگزیر شد این معنا را بپذیرد، که همانطور که او می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره‌کشی کنند، و همین جا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد، پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند «الانسان مدنی بالطبع»، و این است معنای اینکه می‌گوییم: انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند»^۱ (طباطبائی، ۱۳۷۴/۲: ۱۷۶). بنابراین در اینجا علامه طباطبائی از نظر متفکران پیش از خود، همانند ملاصدرا و فارابی درباره منشأ پیدایش حیات اجتماعی گذر می‌کند و معنای جدیدی از مدنی بالطبع بودن انسان را بیان می‌کند که در تفکر اسلامی، بی‌سابقه است.^۲

۱. ر. ک. به طباطبائی، ۱۳۶۴: ۳۲۳ «بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد و برای سود خود، سود همه را و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد».

۲. البته داوری در مقاله «ملاحظات درباره اعتباریات علامه طباطبائی» معتقد است که دوانی پیش از علامه درباره اصل استخدام سخن گفته است: «در کتب متقدمان که نظر می‌کنیم، می‌بینیم آن‌ها هم نظیر این معانی را گفته‌اند. جلال‌الدین دوانی موجودات را به حسب کمال به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که کمال آن‌ها با وجودشان مقارن است و قسمی که کمال‌شان از وجود متأخر است و سیر استکمالی دارد و این سیر از نقصان به کمال به معونت اسباب صورت می‌بندد. وی آنگاه معونت را بر سه وجه می‌داند: اول معونت بالماده، دوم معونت بالاله و سوم



وی به این معنا انسان را مدنی می‌داند که برای رفع حوائج خود، چاره‌ای جز استخدام موجودات و از جمله انسان‌ها ندارد. البته در دیدگاه علامه، وجود عواطف و نیازها و امیال انسان، جزء نظام لایتغیر تکوین انسان است. وی حتی اصل استخدام در انسان را سرشت آدمیان و ذات طبیعی انسان می‌داند. اما انسان بر اساس عقل خود، این امیال را محدود می‌کند و اجازه استخدام سایر افراد اجتماع از او را نیز می‌دهد. «بلکه انسان از یک طرف نیازمندی‌های بیشمار خود را که هرگز به تنهایی از عهده بر آوردن همه آن‌ها نخواهد درآمد، حس می‌کند و امکان رفع بخشی از آن نیازمندی‌ها را به دست هم‌نوعان دیگر خود درک می‌نماید و از طرف دیگر مشاهده می‌کند که نیروئی که وی دارد و آرزوها و خواست‌هایی که در درون وی نهفته است، دیگران نیز که مانند وی انسان هستند دارند و چنانکه از منافع خود دفاع می‌کند و چشم نمی‌پوشد، دیگران نیز همین حال را دارند. اینجا است که اضطراراً به تعاون اجتماعی تن می‌دهد و مقداری از منافع کار خود را برای رفع نیازمندی به دیگران می‌دهد و در مقابل آن مقداری که برای رفع نیازمندی‌های خود لازم دارد، از منافع کار دیگران دریافت می‌کند و در حقیقت وارد یک بازار دادوستد عمومی می‌شود که پیوسته سرپاست و همه گونه لوازم زندگی در آن به فروش می‌رسد»^۱ (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۳۰).

در اینجا برای روشن شدن معنای اضطرار و اینکه علامه چگونه به این نکته دست یافته است و چگونه می‌توان به فهم آن پرداخت، نکته‌ای را باید بیان کرد. به اعتقاد علامه طباطبایی، انسان از دو بعد طبیعت و فطرت تشکیل شده است، به این معنا که انسان هم ماده است و همانند حیوانات از خواست‌های حیوانی بهره می‌گیرد و هم همانند ملائکه و موجودات عقلایی،

معونت بالخدمه. آنگاه معونت بالخدمه را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: خدمت بالذات و خدمت بالعرض. و می‌گوید که انسان چون اشرف مخلوقات است، بالذات خدمت هیچ موجودی نمی‌کند و اگر مخلوقات دیگر را خدمت کند، محض مصالح و منافع خود است.^۲ و همین مطلب است که آقای طباطبایی آن را به صورت دیگر گفته‌اند، ولی مقصودشان یکی است (داوری، ۱۳۶۳: ۱۴۴).

۱. همچنین مقایسه کنید با مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ۱/۱۳۸۷: ۱۴۵. «آن این است که انسان طبعاً می‌خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند، حال هر کس و هر چه می‌خواهد باشد، حتی یک آهن پاره را ببیند بر می‌دارد و می‌گوید روزی به درد می‌خورد، تا چه رسد به گیاهان و حیوانات، و معلوم است چنین کسی به استخدام افرادی دیگر از نوع خود جری‌تر است، چون زبان آن‌ها را می‌داند، لیکن همین که تصمیم می‌گیرد آن‌ها را استخدام کند، متوجه می‌شود که آن‌ها هم عیناً مثل خود اویند، و بلکه از او جری‌ترند، می‌خواهند خود او را زیر بار بکشند، خلاصه امیالی که او دارد، آن‌ها نیز دارند، لذا ناگزیر می‌شود با آن‌ها از در مسالمت در آید، و حقوقی مساوی حق خود، برای آن‌ها قائل شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴/۱۶: ۲۸۶).



از خواست‌های عقلایی بهره می‌گیرد. انسان در افعال اختیاری خود دائماً در انتخاب بین خواست‌های عقلایی و حیوانی قرار دارد. گاهی خواست حیوانی و گاهی خواست عقلایی غلبه می‌یابد. البته هدف، بیان نحوه این انتخاب‌ها نیست، بلکه موضوع مورد توجه این است که بر اساس نظر طباطبائی، سرشت انسان در پی استخدام بی حد و حصر موجودات و انسانها است. اما بر اساس عقل، متوجه می‌شود که برای بقای خود و نیل به خواست‌های دیگر، باید در خواست‌های خود محدودیت ایجاد کند و در این محدودیت، در واقع خواستی را بر خواست دیگر ترجیح دهد. به عبارت دیگر، بررسی کرده است که کدام میل بر دیگری برتری دارد و سپس به انتخاب آن پرداخته است. مثلاً اساس در زندگی طبیعی، حب بقا است. از طرفی، انسان امیال دیگری نیز دارد. حال دیگر انسان‌ها نیز این ویژگی را دارند. اگر هر یک در خواست‌های خود کوتاه نیاید، قطعاً درگیری و جنگ پدید خواهد آمد و آن خود باعث نابودی است. بنابراین، در اینجا با تعقل بقای خود را در زمین که مهم‌تر از خواست‌های دیگر است، ترجیح می‌دهد و تن به زندگی اجتماعی می‌دهد. به اعتقاد نگارنده، در واقع اضطرار همان ترجیح دادن میلی بر میل دیگر است که با همدیگر تزاخم دارند. «در اینجا می‌خواهند بگویند استخدام امری فطری است، چنان که عدالت اجتماعی هم امری فطری است، ولی این فطرتی است که با فطرت دیگر تعدیل شده، که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند که امری فطری یک امر فطری دیگری را تعدیل می‌کند، و گاهی در تفسیر تصریح می‌کنند که انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مدنی بالتبع است. در اینجا اجتماعی بودن را نتیجه تعادل و تزاخم دو گزینه می‌دانند» (شریعتی سبزواری، ۲/۱۳۸۷: ۲۸۸).

نقد نظریه استخدام

به اعتقاد نگارنده، علامه طباطبائی به دلیل آشنایی با اندیشه‌های جدید فلاسفه غرب، از جمله متفکران تجربه‌گرا و عقل‌گرای غرب، تلاش کرده است تا با اصول فلسفه اسلامی، پاسخ مباحثی را با فلسفه اسلامی بدهد که متفکران مذکور بیان کرده‌اند. بنابراین، نظریه اعتباریات وی را باید در زمینه‌ای ملاحظه کرد که وی در آن زیسته است. بی‌تردید، منشأ زندگی اجتماعی انسان را در اصل استخدام لحاظ نمودن؛ نظریه ای است که در تاریخ تفکر اجتماعی مسلمین، به نام علامه طباطبائی ثبت است. البته بر اندیشه وی درباره اصل استخدام انتقادهایی نیز وارد است. اولاً، آرای علامه طباطبائی درباره زندگی اجتماعی انسان و اینکه هر انسانی درصدد استخدام انسان دیگر است، همان آراء داروین و طرفداران اصل تنازع بقاست و در واقع، علامه



طباطبایی، با بیان دیگر همان سخنان را بیان کرده است. «در این جهت، گفته ایشان تا اندازه‌ای شبیه به گفتار پیروان نظریه تکامل و داروینست‌های امروز می‌شود که اصل در انسان و حیوان، تنازع است. همین اصل استخدام، بالأخره صورت محترمانه‌ای! از تنازع بقاست که اصل در انسان تنازع است، و تعاون، در اثر تنازع پیدا شده است. انسان به حسب غریزه برای بقای خویش به تنازع روی می‌آورد... و هر چه که دستورهای اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی داریم، اگر ریشه‌اش را بگردیم، از تنازع ناشی می‌شود، و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی، درستی و نظایر این دستورات اخلاقی است. این سخن پیروان نظریه تکامل است. چنین حرفی را می‌شود از کلمات آقای طباطبائی استنباط کرد، هر چند صریحاً چنین حرفی را نزده‌اند؛ ولی لازمه حرفشان این است»^۱ (شریعتی‌سبزواری، ۲/۱۳۸۷: ۲۸۹).

به اعتقاد نگارنده، چنین نیست که علامه طباطبایی درصدد بوده است همان سخنان طرفداران تکامل را بیان کند. بلکه اگر به لحاظ هستی‌شناسی به جهان طبیعت و ماده بنگریم، قوام این عالم بر حرکت و تجدد موجودات است. قطعاً در عالمی که اصل آن بر حرکت است، فساد و نابودی نیز وجود دارد. به همین دلیل، خداوند برای آنکه موجودات این عالم در جهان طبیعت باقی باشند، در آن‌ها حب به بقاء قرار داده است تا هر موجودی بر اساس امیال شهوانی و غضبی، خود را در طبیعت حفظ کند. بر این اساس، بقای هر موجودی در این عالم، در گرو نابودی سایر موجودات است. برای مثال، حیوان برای اینکه زنده باشد، از گیاه تغذیه می‌کند و این وضعیت، به نابودی گیاه می‌انجامد. به همین دلیل، در آیات قرآن درباره خلقت آدم در کره زمین، در اولین مطلبی که ملائکه می‌گویند، به خونریزی و فساد توجه شده است: «و چون پروردگارت به فرشتگان گفت من می‌خواهم در زمین جانشینی بیافرینم، گفتند در آنجا مخلوقی پدید می‌آوری که تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ با اینکه ما تو را به پاکی می‌ستاییم و تقدیس می‌گوییم؟ گفت من چیزها می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره، ۳۰). در واقع این آیه با این نکته فلسفی هماهنگ است که قوام عالم طبیعت، به فساد و خونریزی است. بنابراین آنجا که علامه

۱. شهید مطهری اشکلاتی را به اصل استخدام وارد کرده است. به اعتقاد وی، این اصل شبیه سخن داروینست‌هاست که از اصل تنازع بقا دفاع می‌کنند. اشکال دیگر این است که این اصل مربوط به مطلق جانداران نمی‌شود و در انسان نیز در همه افعال اختیاری‌اش وجود ندارد. اشکال سوم این است که شهید مطهری این نظر علامه را قبول ندارد که ریشه ستم بر زنان، استخدام نیروی آن‌ها است (اولیایی، ۱۳۸۹: ۱۴۹-۱۴۸).



طباطبائی معتقد بود در ابتدا انسان‌ها امت واحد بودند و چون در مسیر استخدام یکدیگر، انحراف حاصل شد و این امت واحده، پراکنده شد، انبیاء آمدند که این امت را احیا کنند، در حقیقت منظور این است که طبیعت مادی انسان، مبتنی بر شهوت و غضب است و آثار شهوت و غضب، خونریزی و فساد است و این فساد توسط انبیا که رسولان ظاهری‌اند و در حقیقت، تجلی بعد عقلایی و معنوی انسان هستند، باید در مسیر عقلایی قرار گیرد. بنابراین، اشکال فوق به علامه درباره تکرار سخنان داروین درست نیست.

در اشکال دیگر به نظریه اعتباریات علامه و اصل استخدام گفته‌اند این طور نیست که ما در مطلق جانداران، قائل به اصل استخدام باشیم و همه حیوانات و حتی اطفال انسان، بر اساس اصل استخدام، موجودات دیگر را تسخیر کنند. به اعتقاد شهید مطهری «یک خدشه یا توضیح و تفسیری در اینجا وجود دارد و آن اینکه اصل استخدامی که ایشان در مطلق جانداران قائل هستند، قابل قبول نیست. در انسان هم، در همه افعال اختیاری‌اش نیست، در پاره‌ای از افعال اختیاری انسان (یعنی آن‌هایی که با فکر و اندیشه انجام می‌دهد) صادق است. تنها در جایی که مسئله باید و نباید و مفهوم حسن و قبح عقلی جریان دارد، این موضوع درست است، ولی انسانی که به مرحله رشد نرسیده باشد؛ مثل کودکی که شیر می‌خورد، کارهایش به کارهای طبیعی و غریزی شبیه‌تر است، بلکه حقیقتاً هم غریزی است» (شریعتی‌سبزواری، ۱۳۸۷ / ۲: ۲۹۰).

بی‌تردید، سخن شهید مطهری در این باره که اصل استخدام، یکی از اعتبارات عقل عملی است، درست است. اما بسیار بعید به نظر می‌رسد که علامه طباطبائی به این نکته توجه نداشته باشد. ظاهراً آنچه علامه درباره حیوانات و اطفال و حتی سایر افعال اختیاری انسان بیان کرده است، اصل استخدام نیست، بلکه اعمالی است که قوه واهمه انسان - به عنوان یکی از حواس باطنی حیوان - انجام می‌دهد. همان طور که در کتب علم‌النفس بیان شده است، قوه واهمه حیوان نیز همانند عقل عملی، حکم صادر می‌کند و تا این صدور حکم نباشد، هیچ حیوانی کار ارادی انجام نمی‌دهد. به عبارت دیگر، در هر فعل ارادی، حیوان ابتدا تصور می‌کند سپس حکم به لذت یا الم‌شئ می‌نماید و نسبت به آن شوق می‌یابد. در انسان نیز این گونه است. در هر فعل ارادی که انسان انجام می‌دهد نیز این روال باید طی شود. اما تفاوت انسان با حیوان این است که انسان خواست‌های متزاحم و گاهی متضاد دارد. مانند خواست‌های عقلی در برابر امیال طبیعی، انسان باید بین این خواست‌ها یکی را اختیار کند. به عبارت دیگر، در انسان علاوه بر احکام واهمه، احکام عقلایی یا خوبی و بدی عقلی نیز وجود دارد که باید از بین آن‌ها یکی را انتخاب



کند. بنابراین، در بحث علامه درباره اینکه همه حیوانات یا اطفال، موجودات را استخدام می‌کنند، به کار واهمه توجه شده است و آنچه درباره اصل استخدام بیان کرده است، از ویژگی‌های احکام عقلی است. به همین علت در سطور بالا بیان گردید که در واقع اجتماع تعدیل امیال یا راه‌حلی عقلایی برای تزاخم امیال و خواست‌ها است.

اشکال دیگری که نگارنده نتوانست برای آن توجیه یابد، آن است که بیان علامه درباره اصل استخدام و اجتماع در برخی از آثارش با یکدیگر هماهنگ نیست. برای مثال، در همان متنی که از تفسیر علامه نقل گردید، علامه میل جنسی را اولین تحقق زندگی اجتماعی دانسته است که در این صورت، اجتماع مقدم بر اصل استخدام است. اما در کتاب اصول فلسفه، علامه اصل استخدام را مقدم بر اجتماع دانسته است. روشن است که میل جنسی، رابطه دوطرفه دو انسان است، اما درباره اینکه میل جنسی باعث پیدایش اجتماع است یا اصل استخدام، ابهام وجود دارد. این ابهام درباره اصل استخدام در مورد امت واحده نیز وجود دارد. علامه به صراحت تصریح کرده است که انسان‌ها در ابتدا امت واحد بودند (یعنی اجتماعی بودند) بعد به واسطه اصل استخدام متفرق شدند و خداوند انبیاء را ارسال کرد که بشر را به همان امت واحده بازگردانند. در اینجا نیز ظاهر امر آن است که انسان قبل از اصل استخدام، زندگی اجتماعی داشته است و این سخن با عباراتی که علامه در تقدم استخدام بر اجتماع آورده است، سازگار نیست.

نتیجه‌گیری

مسئله حیات اجتماعی انسان، همواره مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده و هریک از آن‌ها در این حوزه تعمق داشته‌اند. علامه طباطبایی از جمله فلاسفه مذکور است که با توجه به آشنایی با تفکرات جدید غربی و تعمق در آن‌ها، تلاش کرده است در برابر مسائل پدید آمده، پاسخی مبتنی بر تفکر اسلامی ارائه کند. وی با توجه به مباحث علم‌النفس فلسفه اسلامی و کارکرد قوای ادراکی باطنی انسان و حیوان، برای بررسی مسئله اعتباریات و استخراج آن‌ها از نیروی واهمه و عقل انسانی تلاش کرده است. به اعتقاد وی، حیوانات با احکام قوه واهمه، اعمال و رفتارهای ارادی خود را انجام می‌دهند. اما از آنجایی که انسان از قوه عقل برخوردار است، از احکام عقل عملی نیز سود می‌برد و بر اثر حکم عقل، و با توجه به اصل فطری استخدام، اجتماع را اعتبار کرده است و آن را برای کمال آدمی ضروری می‌داند. به بیان دیگر، از آنجایی که همه انسان‌ها از سرشت استخدام سود برده‌اند و اگر هر کس در پی استخدام دیگری باشد، هرج و مرج پدید می‌آید، عقل ضرورت زندگی اجتماعی را به انسان نشان می‌دهد و انسان به اضطرار، اجتماع را



برمی‌گزینند. گرچه علامه در برخی موارد از تقدم اجتماع بر استخدام و در موارد دیگر، از تقدم استخدام بر اجتماع سخن گفته است که این موضوع، بر ابهام نظریه او افزوده است. اما باید تلاش فلسفی وی را برای بیان نظریه استخدام برای اولین بار در تاریخ تفکر اسلامی پاس داشت و با رفع نواقص آن، برای بیان تبیین روشن‌تری از اصل استخدام تلاش کرد.



کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۹۶۵)، طبیعیات شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، سعید زائد و اسماعیل عبدالله، بی جا، الهیته العامه لشئون المطابع الاثیریة.
۲. اخوان الصفا (بی تا)، رسائل اخوان الصفا، تحقیق و مقدمه از عارف تأمر، بیروت: منشورات عویدات.
۳. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۷۰)، معرفت دینی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۴. اولیایی، منصوره (۱۳۸۹)، واقعیت اجتماعی و اعتباریات، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. بوذری نژاد، یحیی (۱۳۹۰)، انسان در اسلام (انسان شناسی در قرآن و حکمت اسلامی، تهران: بعثت.
۶. حسن زاده آملی (۱۳۶۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۷. داوری، رضا (۱۳۶۳)، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، مجموعه دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
۸. شریعتی سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۷)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، آغاز فلسفه، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۱ و ۲)، تهران: صدرا.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۱ و ۲)، تهران: صدرا.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، رسائل علامه طباطبایی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق از البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۳)، تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
۱۷. گرامی، محمدعلی (۱۳۷۳)، فلسفه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵)، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
۱۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. وارنوک، جان (۱۳۶۸)، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق آملی لاریجانی، بی جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب.