

Javadi Amoli's theory of innate sociality

Hossein HajMohammadi¹

Abstract

One of the important topics in the philosophical schools of social sciences is human sociality. The main issue of this article is the explanation of Ayatollah Javadi Amoli's theory about Human sociality. In this article, by referring to his works and using the library method, the following results have been obtained: According to the theory of the physicality of occurrence and the spirituality of survival, man is first a physical being, then with gradual movement in his essence, he becomes a spiritual being. Although humans benefit from a common single origin in the occurrence, but in survival, they are transformed into many types according to their movement type. Ayatollah Javadi Amoli considers human sociality to be the result of one of the steps in the essential movement of man. He puts human and their actions into several categories based on their essential movement: the first; Natural savagery and animal behavior, Second; Mutual recruitment and interaction, Fair employment and act based on reason, fourth; Sacrifice and benevolence and Action based on divine innate. Ayatollah Javadi Amoli considers serving others as a result of human nature. He believes that man is social by divine innate, but he is savage based on his nature.

Keywords: Innate sociality, natural savagery, physical creation, The spirituality of survival, Javadi Amoli. employment.

¹ . Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

نظریه مدنیت فطری آیت الله جوادی آملی

حسین حاج محمدی^۲

چکیده

یکی از مسائل اساسی مکاتب فلسفی در حوزه علوم اجتماعی، مسئله اجتماعی بودن انسان است. براین اساس مسئله اصلی این نوشتار نیز تبیین نظریه آیت الله جوادی آملی درباره اجتماعی بودن انسان است. در این مقاله با مراجعه به آثار ایشان و بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای این نتایج به دست آمده است: بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن، انسان در نقطه آغاز موجودی جسمانی است و با حرکت جوهری به تدریج به وجودی روحانی می‌یابد. براساس این نظریه اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترک هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند. آیت الله جوادی آملی اجتماعی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد. وی انسان و کنش او را براساس حرکت جوهری در چند دسته جای می‌دهد: نخست؛ توحش طبیعی و کنش حیوانی، دوم؛ استخدام متقابل و کنش متقابل، سوم؛ استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر عقل، چهارم؛ احسان و ایثار و کنش مبتنی بر فطرت الهی. آیت الله جوادی آملی استخدام‌گری را معطوف ناشی از طبیعت انسان دانسته و معتقد است آدمی براساس فطرت خویش مدنیست، اما بر اساس طبیعت خود متوحش است.

واژگان کلیدی: مدنیت فطری، توحش طبیعی، جسمانیة الحدوث، روحانیة‌البقاء، جوادی آملی.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی در مکاتب و نظریات علوم اجتماعی، تلقی آن نظریه و مکتب از نسبت انسان با اجتماع است؛ در این راستا اینکه آیا انسان موجودی اجتماعی است یا خیر در بطن این مسائل قرار می‌گیرد، پاسخ به این مسئله دیدگاه‌های مختلفی را رقم می‌زند و در صورتبندی نظریات اجتماعی تأثیر بسزایی برجای می‌گذارد.

این پرسش از گذشته تاکنون همواره مطرح بوده است. هدف این نوشتار ضمن بررسی تاریخچه مختصر این مسئله، ارائه صورتبندی نظریه توحش طبیعی و مدنیت فطری انسان از منظر آیت الله جوادی آملی است که در این مقال به اختصار با عنوان «نظریه مدنیت فطری» از آن یاد می‌شود.

مسئله اصلی این پژوهش تبیین نظریه آیت الله جوادی آملی پیرامون مدنی بودن انسان است. بنابراین نوشتار پیش‌رو در راستای تبیین نظریه آیت الله جوادی آملی درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل خواهد بود:

- نظریه مدنیت فطری در امتداد چه مسئله تاریخی درباره نسبت انسان با جامعه شکل گرفته است؟
- دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره مدنی بودن انسان مبتنی بر چه مبانی انسان‌شناختی است؟
- براساس نظریه مدنیت فطری نوع انسانی در نسبت با اجتماع در چند گروه دسته بندی می‌شود؟
- اصل استخدام در نظریه علامه طباطبایی براساس نظریه مدنیت فطری چگونه تفسیر می‌شود؟

این نوشتار با مراجعه به آثار مختلف آیت الله جوادی آملی و بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به مسائل مطرح شده فوق خواهد بود. بدین منظور مجموعه آثار منتشر شده آیت الله جوادی آملی و نیز منابع اطلاعاتی مرتبط با مسئله پژوهش، منابع این نوشتار را تشکیل می‌دهند. این منابع و آثار شناسایی و سپس مطالعه شده و مباحث مرتبط از آن‌ها استخراج شده است. آنگاه با تنظیم منطقی تجزیه و تحلیل شده و یافته‌های پژوهش حاضر را تشکیل داده‌اند.

تاریخ مسئله مدنی بودن انسان

مدنی بودن انسان و اینکه آیا انسان موجودی اجتماعی است یا موجودی غیر اجتماعی است، مسئله‌ای است که از گذشته تاکنون در میان حکما و فلاسفه مورد توجه بوده است. در آثار به‌جا مانده از یونان باستان، افلاطون و ارسطو نخستین فلاسفه‌ای بوده‌اند که به این مسأله پرداخته‌اند. افلاطون در فصل نخست کتاب جمهور به این بحث پرداخته است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴)، و این سخن معروف که «انسان، مدنی بالطبع یا حیوانی سیاسی است» از ارسطوست. فیلسوفان مسلمان نیز در ارتباط با مدنی بودن انسانها بحث کرده‌اند.

افلاطون در جمهوری، نیاز انسان‌ها به یکدیگر در تامین خوراک، پوشاک و مسکن را علت پیدایش شهر و مدینه می‌داند (همان). به عبارت دیگر او ماهیت زندگی اجتماعی را اضطرار برای رفع نیازها می‌داند. در آراء او منشأ زندگی اجتماعی طبع انسان نیست، بلکه معیار آن نیازهای مشترک است.

ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی انسان را موجودی دانسته که به مقتضای طبیعتش اجتماعی و موجودی سیاسی و طبیعتاً برای زندگی در اجتماع آفریده شده است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲)، البته او اجتماعی بودن را به ضرورت بازگردانده است؛ «مردم با یکدیگر به خاطر نفع و تأمین آنچه برای زندگی ضروری است، جمع می‌شوند (همان: ۲۴۲). ارسطو در امتداد افلاطون اولین نیاز طبیعی انسان را ارضاء غریزه جنسی دانسته و شکل‌گیری خانواده به عنوان اولین اجتماع را در پاسخ به این نیاز برمی‌شمرد، او در توضیح نحوه پاسخ دهی انسان به دیگر نیازهای طبیعی‌اش، نظر افلاطون را بیان کرده و به ضرورت تامین نیازهای

جسمی خوراک و پوشاک و مسکن اشاره می‌کند. بنابراین ارسطو نظیر افلاطون دلیل مدنی بودن انسان را نیازهای جسمی او می‌داند و این روند که براساس اضطراب جریان دارد، طبیعی انسان تلقی کرده است (همان: ۲۴۲ و ۲۷۹).

در جهان اسلام فارابی نخستین حکیم مسلمانی است که درباره زندگی اجتماعی انسان سخن رانده است. او در فصولی از چهار کتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة»، «السیاسة المدنیة»، «فصول المنتظره» و «کتاب الملة» به این بحث پرداخته است. فارابی در اثر ارزشمند «آراء اهل المدينة الفاضلة»، درباره احتیاج انسان به اجتماع چنین توضیح می‌دهد که هر انسان در قوام وجودی و در دستیابی به والاترین کمالات خویش، به امور کثیری نیازمند است که قادر نیست آن‌ها را به تنهایی تأمین کند، بلکه به اجتماعی نیاز دارد که در آن اجتماع هر فرد به امری از امور مورد نیاز دیگران اقدام نماید (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۱). بنابراین او انسان را محتاج بالطبع می‌داند. فارابی در عبارتی دیگر اجتماعی بودن انسان را چنین توضیح می‌دهد: انسان در آنچه می‌خواهد به انسان‌های دیگر وابسته است، بنابراین او ناگزیر است با هم‌نوع خویش همکاری و همنشینی داشته باشد، به این دلیل او حیوان اجتماعی یا سیاسی نامیده می‌شود (همان: ۱۱۱-۱۱۰). بنابراین فارابی در توضیح مدنی بودن انسان به نیازها و ضرورت‌های انسان توجه می‌کند اما هم نیازهای جسمانی را در نظر می‌گیرد و هم کمالات انسانی.

ابن سینا در دو کتاب «شفاء»، «نجات» و در رساله «تدابیر المنازل» توضیحی مشابه افلاطون و ارسطو از مدنی بالطبع بودن انسان می‌دهد. بوعلی بر خلاف فارابی که اجتماع را سبب تأمین نیازهای جسمی و رسیدن به افضل کمالات می‌داند، به نیازهای جسمی و احتیاج به دیگران در راستای این نیازها تأکید دارد و درباره کمالخواهی و نیازهای روحانی که تنها در اجتماع قابل دستیابی است، سخنی به زبان نمی‌آورد. همچنین شیخ الرئیس مدنی بالطبع بودن انسان را در مقدمه‌ی استدلال ضرورت نبوت به کار می‌برد. او از آنجا که پیدایش اجتماع انسانی را مبتنی بر رفع نیازهای طبیعی انسان‌ها توضیح می‌دهد، ضرورت شرع و نبوت را به منظور برقراری عدل میان اجتماع انسانی و رفع تراحمات از نظر عقلی ضروری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح بیان ابن سینا اظهار داشته است که انسان براساس طبیعتش در معیشت خود به اجتماعی که او را به صلاح احوالش برساند نیازمند است و این منظور از مدنی بالطبع بودن انسان است (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق ج ۳: ۳۷۲).

تفسیر مدنی بالطبع بودن انسان بر اساس نیازها که افلاطون و ارسطو آن را مطرح نموده‌اند و فارابی (با توجه نیازهای جسمی و دستیابی به کمالات روحی) و ابن سینا نیز بدان پرداخته‌اند توسط سایر متفکران مسلمان نیز ادامه یافته است. ابن خلدون (۱۳۷۵ ج ۱: ۱۸۷) و فخر رازی (۱۳۷۰ ج ۲: ۵۵۳) نیز مدنی بالطبع بودن انسان را مطرح کرده‌اند. البته ابن خلدون در مقدمه، در توضیح مدنی بالطبع بودن بشر، علاوه بر نیازهای زیستی، حیاتی و جسمانی، به تأمین امنیت از طریق اجتماع نیز اشاره نموده است. صدرالمألهین شیرازی نیز در این زمینه معتقد است: «انسان در اصل وجود و بقاء خود نمی‌تواند به وجود فردی خود تکیه کند. زیرا نوع وجود انسانی به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند محدود به خود باشد. انسان در دنیا نمی‌تواند بدون تمدن، اجتماع و تعاون زندگی کند و نمی‌تواند به‌صورت فردی وجود داشته باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۲۲).

تفسیر مطرح شده درباره اجتماعی بودن انسان تا زمان معاصر ادامه داشته است. در دوره معاصر علامه طباطبایی مدنی بودن انسان را در بیانی جدید مطرح می‌کند. ایشان ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره در تفسیر میزان بحث مدنی بالطبع بودن انسان را مطرح نموده است (۱۳۸۲، ج ۲: ۱۷۲). این تفسیر از مدنی بودن انسان توسط علامه طباطبایی در سایر آثار اصولی و فلسفی ایشان با عنوان «اصل استخدام» و در ارتباط با مبحث «اعتباریات» مطرح شده است.

استخدام از نظر لغوی به معنای «به خدمت گرفتن دیگران» است. علامه طباطبایی در تعریف اصطلاحی این واژه استخدام را تحمیل اراده و بسط سلطه انسان بر دیگران در مسیر مرتفع کردن نیازمندی‌ها و بهره‌مندی از کار دیگران به نفع خود می‌داند (۱۳۸۲ ج ۴: ۱۷۲). از نظر علامه طباطبایی استخدام یکی از اعتبارات انسانی است و منشأ این اعتبار آن است که انسان از ابتدای حیات خویش درصدد است که به هرچه دست می‌یابد از آن بهره‌جویی کند و همه امور پیرامونش را در مسیر خواسته‌هایش درآورد. ایشان در توضیح این اصل می‌نویسد: «در خارج هر پدیده مادی ترکیبی است که برای حفظ و ادامه حیات خود از خارج به نحوی از انحاء بهره‌برداری می‌کند و این ویژگی در تمامی موجودات زنده آشکار است. به عنوان مثال حیوانات برای حفظ و و تداوم بقاء خویش آب می‌نوشند، از گیاهان یا میوه‌ها استفاده می‌کنند، برخی حیوانات نظیر حیوانات وحشی از سایر جانداران تغذیه می‌کنند، هر موجودی براساس شعور و آگاهی خود این روش را به صورت ساده یا پیچیده انجام می‌دهد. انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی به کار می‌برد، بلکه در هرکاری که نیازهای او اقتضاء کند به کار می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۱۹۴-۱۹۳).

علامه معتقد است هرچند غرایز انسانی نظیر غریزه جنسی و غریزه سیرشدن و دفع گرسنگی موجب کشش انسان‌ها به یکدیگر می‌شود، اما آنچه مشهود است این می‌باشد که غرایز پس از مدتی رو به افول می‌نهند، چنانکه غریزه جنسی پس از ارتباط زن و مرد و غریزه دفع گرسنگی و سیرشدن پس از تغذیه از بین می‌رود. بنابراین غرایز دائمی نیستند و نمی‌توانند عامل ایجاد اجتماع باشند، و آنچه اجتماع را پدید می‌آورد، اصل استخدام متقابل میان انسان‌هاست، اجتماع متفرع بر استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل شکل می‌گیرد، نه آنکه انسان براساس طبیعت اولیه خود اجتماعی باشد، بلکه براساس طبیعت اولیه خود اصل استخدام را اعتبار می‌کند، سپس براساس استخدام متقابل اجتماع را پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۱۹۷-۱۹۶).

علامه منشأ اصل استخدام را اعتباریات انسان می‌داند. اعتباریات انسانی به‌منظور زندگی در این جهان توسط انسان‌ها وضع شده و رابط و واسط بین انسان و عمل او در جهان مادی می‌شوند. استخدام به عنوان یکی از مهمترین اعتباریات انسانی تصدیق به این است که هر چیزی در کمال انسان مؤثر است، باید به خدمت گرفته شود. از این رو حکم اعتباری انسان به تشکیل اجتماع حکمی اضطراری و از روی نیاز اوست، زیرا اگر اضطرار نبود هیچ انسانی حاضر نمی‌شد گستره آزادی و اختیار خویش را محدود سازد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۷۶). بنابراین ایشان هرچند با مطرح نمودن بحث اعتباریات و اصل اعتباری استخدام تفسیری متفاوت درباره مدنی بالطبع بودن با محور قرار گرفتن نیازها را ارائه می‌دهد، اما در نهایت تفسیر ایشان نظیر سایر حکما، اضطرار در تأمین نیازهاست.

براین اساس اصل استخدام حاکم بر روابط اجتماعی است. علامه طباطبایی سپس به‌صورت استفهام انکاری این پرسش را مطرح می‌کند که آیا انسانی که دارای چنین حالتی است که هرچه بیابد در راه منافع خویش استخدام کرده و از ثمره وجودی آن استفاده می‌کند، آیا براساس طبیعت خویش آنگاه که در ارتباط با هم نوع خود قرار گرفت، به او احترام گذاشته و رویه‌ای دیگر در پیش می‌گیرد؟! آیا بر طریق صفا دست همکاری و تعاون به‌سوی هم‌نوع خود دراز کرده و در راه منافعش از بخشی از منابع چشم‌پوشی می‌کند؟! پاسخ علامه به این سؤال، منفی است. بنابراین اقتضای طبیعت آدمی آن است که به دنبال منافع خویش باشد و دیگران را در راه منافعش استخدام کرده و از بهره آن‌ها استفاده کند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۳۰-۱۲۹).

دراین راستا شهید مطهری بر تکرار علامه از اصل استخدام اشکال گرفته‌اند و معتقدند لازمه تکرار فوق پذیرش تنازع بقاست که از پیشفرض‌های فلسفی فرضیه‌های مادی والحدادی نظیر فرضیه تکامل داروین است. به عبارت دیگر آنچه از بیان

علامه برداشت می‌شود آن است که اصل در روابط انسان با محیط پیرامون و سایر انسان‌ها تنازع و نزاع دائمی در برداشت حداکثری از منافع در حفظ بقاست و هرگونه تعاون فرع بر تنازع و به دلیل مصالحی که در نهایت در خدمت تنازع بقاء قرار می‌گیرد، و این تقریر بر خلاف مشاهدات و بررسی‌های تاریخی حیات بشر است چرا که در موارد نقض بسیاری جوامعی مبتنی بر تعاون و احسان شکل گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷ ب، ج ۱۳، ۷۲۷-۷۲۶). در میان انسانها نیز این اصل، همگانی نیست؛ بلکه در برخی از افعال اختیاری انسان؛ یعنی افعالی که براساس آگاهی و تفکر انجام می‌شوند، این اصل قابل صدق است و در افعالی که بدون آگاهی و تفکر انجام می‌شوند و جنبه غریزی دارد، قابل صدق نیست؛ نظیر شیرخوردن نوزاد. همچنین شهید مطهری سودمحور بودن طبیعت بشری را مورد تردید قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷ ب، ج ۱۳، ۷۳۹-۷۳۸).

آیت‌الله جوادی آملی ضمن اشاره به نظریه علامه طباطبایی درباره اصل استخدام، بیان آن را نامنسجم دانسته و این عدم انسجام و عدم توجه به مبانی فلسفی انسان‌شناختی آن را موجب برداشتهای نادرست از آن می‌داند و از این رو دیدگاه مزبور را با این عنوان که انسان «مدنی بالفطره و توحش بالطبع» است ارائه می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج: ۳۸۳).

مفاهیم اساسی نظریه مدنیت فطری

نظر به اینکه تبیین و توضیح هر دیدگاهی مبتنی بر تصویر مفردات و مفاهیم اساسی آن است، در این بخش ابتدا مهمترین مفاهیم مرتبط با دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی تعریف شده و سپس نظر ایشان تقریر می‌شود.

مدنی، تمدن

«مدنی» در اصطلاح به انسانی گفته می‌شود که منسوب به مدینه است و اصطلاح مدنی کنایه از اجتماع انسانی است. همانگونه که خواجه نصیر توضیح اصطلاح مدنی و تمدن آن را به اجتماع انسانی تعبیر می‌کند: «التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع» (خواجه نصیر، ۱۳۷۵ ج ۳: ۳۷۲). همچنین ملاعبدالرزاق لاهیجی در تعریف مدنی بالطبع می‌نویسد: «تمدن عبارت از اجتماع است، و مدینه مکان آن می‌باشد» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۰). بنابراین منظور از تمدن در اصطلاح فلاسفه اسلامی اجتماع بشری و مراد از مدنی بودن انسان، اجتماعی بودن اوست.

طبع

فلاسفه و حکما در اجتماعی بودن انسان از واژه‌ی طبع و مدنی بالطبع بودن او بهره می‌برند، یعنی انسان براساس طبع خود مدنی (اجتماعی) است. در تعریف طبیعت گفته شده است: «نیروی پراکنده در اجسام که توسط آن نیرو موجود به کمال طبیعی خود می‌رسد» (مجمع البحوث، ۱۴۱۴ ق: ۱۹۲). جرجانی نیز می‌گوید طبع سرشتی است که انسان بر آن آفریده شده است. طبع مجموعه‌ای از استعدادهای خلقی و روانی که انسان به آن اتصاف می‌یابد و این واژه مرادف خلق، طبیعت و سجیه می‌رود (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۴۲).

فطرت

حکما در توضیح مراد خود از مدنی بودن انسان از واژه‌ی طبع استفاده کرده‌اند؛ اما آن را از فطرت تفکیک نکرده‌اند، حال آنکه مفهوم فطرت متمایز از غریزه است. طبیعت اشاره به وجه جسمانی موجودات دارد و امری است که علاوه بر انسان و حیوان، بر سایر موجودات نظیر جمادات و یا موجودات نامی بدون روح نیز اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۴). به‌طور متداول مفهوم طبیعت در انسان و حیوان دربرگیرنده معنای غریزه نیز به‌کار می‌رود، اما به‌طور مشخص طبع غیر از

فطرت است. در انسان «طبع» ناظر به حیات دنیوی و بُعد ناسوتی و مادی انسان و فطرت ناظر به حیات اخروی و بُعد ملکوتی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۲۴).

فطرت دربرگیرنده دو عرصه‌ی شناخت و احساس است (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۶)؛ به تعبیر شهید مطهری ناحیه‌ی شناخت‌ها و ناحیه‌ی خواست‌ها و میل‌ها (مطهری، ۱۳۶۸، ج: ۳: ۴۷۵). آیت‌الله جوادی آملی نیز فطرت را در دو ساحت بینش و گرایش چنین تعریف می‌کند: فطرت بینش شهودی به هستی قدسی عالم و کشش و گرایش نسبت به حق تعالی است. فطرت شکل خاصی از آفرینش انسان است؛ یعنی حقیقت آدمی به‌گونه‌ای خاص و شیوه‌ای منحصر به فرد خلق شده است که هم در ساحت بینش و هم در ساحت گرایش اقتضای خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴). فطرت از سنخ مفهوم و علوم حصولی که خطاپذیر است نمی‌باشد بلکه گرایش عینی است و خطاناپذیر، از این رو برخلاف طبع که طغیان در آن راه دارد، همواره بر سبیل هدایت است (همان: ۳۷).

آدمیان علیرغم تفاوت‌های فراوان، از سرشتی مشترک برخوردارند. اتفاق نظر در برخی احکام عقلی نظیر «محال بودن اجتماع نقیضین» و اشتراک در ارزش‌های اخلاقی نظیر «خوبی عدالت» و «بدی ظلم» و برخی تمایلات نظیر «حقیقت جویی» و «کمال طلبی» از علائم سرشت مشترک انسانی است. فطرت و طبیعت، ساحت‌های سرشت مشترک انسانی‌اند؛ فطرت، نحوه هستی روح بلند انسان و مرتبه وجودی بالاتری از طبیعت دارد و طبیعت، نیروی تدبیری و عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی انسان است (جوادی آملی ۱۳۸۶ ب: ۲۵۷) فطرت انسانی، منزه از خصوصیات مادی، نظیر زمان و مکان و تغییر است (همان، ۱۳۸۷ ج: ۵۸).

طبیعت انسان مربوط به نشئه بدن جسمانی اوست و نقص و کاستی در آن راه دارد، اما فطرت انسان مرتبط به ملکوت و از ناحیه حق تعالی و برخوردار از استوای خلقت است. استوای خلقت روح انسان به دلیل الهام تقوا و فجور به او از ناحیه خداوند است. الهام از سنخ شهود و علم حضوری است و پیش از تعلیم و تعلم درون آدمی جوانه زده و تردیدپذیر نیست. علم حضوری با جان آدمی هم‌نشین است، از این رو علم به فجور و تقوا همراه با گرایش به خیر و انزجار از شر درون ساحت ملکوتی انسان نهادینه شده است (همان، ۱۳۸۶ ج: ۳۹۷-۳۹۵).

مبنای انسان شناختی نظریه مدنیت فطری

مبنای فلسفی نظریه مدنیت فطری ریشه در براهین حکمت متعالیه درباره جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آدمی دارد. براساس این مبنا انسان حقیقتی واحد است که از خاک برآمده و تا آستان قدس الهی ره می‌یابد. انسان موجودی تک‌ساحتی نیست بلکه ذومراتب و چندساحتی است؛ وجود انسان همانند عوالم هستی، ذومراتب است که از بدن مادی تا روح الهی امتداد دارد. انسان، اجمال عالم است؛ دربرگیرنده ملکوت مجرد و ملک مادی است؛ روح الهی و فطرت خداخواه ملکوت وجود انسان است و طبیعت و بدن خاکی ملک وجود اوست. انسان موجودی ذومراتب و دارای سطوح متعدد است؛ همان‌گونه که جهان بیرون از انسان، از ملک تا ملکوت را در برمیگیرد و در سطوح چهارگانه ماده، مثال، عقل و اله قابل اشاره است، انسان نیز مراتب چهارگانه مادی، مثالی، عقلی و الهی دارد (همان، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۶۵).

بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، انسان در نقطه آغاز وجود چیزی جز جسم نیست و با اشتداد جوهری وجودی به تدریج به روح مجرد تبدیل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸: ۳۲۰). بر این مبنا نفس جوهری سیال است که که نخستین مرتبه آن جسمانی است و انسانیت انسان از مرحله جسمانی شروع می‌شود و تا تجرد از جسم و

ماده ادامه می‌یابد و امری روحانی گردد، و نفس انسانی موجودی مستمر و در حال تغییر تدریجی است. نفس در آغاز وجود شیئی از طبیعت مادی است و سپس با حرکت جوهری و تغییر مستمر وجودی به امری مجرد تبدیل می‌شود. بر این اساس رابطه نفس و بدن ارتباطی اتحادی است و انسان حقیقتی واحد اما دارای مراتب است و نفس و بدن تأثیر و تأثر متقابل دارند (همان: ۳۲۹).

بنابراین انسان حقیقتی است که هویتش سیال است؛ او مراحل وجودی متعددی را طی می‌نماید؛ در ابتدا جوهر جسمانی است و با حرکت جوهری اشتداد یافته و در مرحله بعد صورت نباتی به او افزوده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۲۶: ۲۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ج ۸: ۵۴). بعد از سپری کردن کمالات نباتی، صورت صورت حیوانی به او افزوده می‌شود. صورت حیوانی استعدادهایی چون: قوای شناختی و تحریکی را به همراه دارد. قوای تحریکی نفس حیوانی بر دو نوع است: قوای تحریکی که انگیزه حرکت را در حیوان ایجاد می‌کنند و قوای تحریکی که فاعل حرکت در حیوان هستند. قوای شناختی و ادراکی حیوان نیز بر دو قسم می‌باشد، قوای ادراکی که تأمین کننده ادراکات خارجی است و قوای ادراکی که تأمین کننده ادراکات داخلی است، قسم اول را حواس ظاهری و قسم دوم، حواس باطنی گویند (همان: ۵۵ - ۵۶).

صورت حیوانی نیز بعد از طی مسیر و رسیدن به کمال قوا، صورت انسانی را دریافت می‌کند. صورت انسانی واجد دو قوه‌ی «علامه» و «عمّاله» است. به واسطه قوه‌ی علامه ادراک‌هایی نظیر تصور، تصدیق و اعتقاد حق و باطل راجع به آنچه که ادراک کرده است، حاصل می‌شود که عقل نظری گویند و به واسطه قوه‌ی عماله، اعمال و کارهایی هم‌چون صناعات انسانی و غیره را به انجام می‌رساند که عقل عملی گویند (همان، ۱۳۶۳: ۵۱۵؛ ۱۳۷۵: ۱۹۹).

انسان حقیقتی واحد و ذومراتب است و قوای نفس انسان همگی از شئون حقیقت واحد و مراتب اویند؛ تمایز نفس انسان و قوای او، منجر به بینونت و جدایی نیست، بلکه نفس با قوای خویش متحد است و تحول در قوا، سبب تحول در نفس آدمی است (همان: ۲۰۰).

بنابراین وجود انسان دارای مراتب تشکیکی است که به واسطه حرکت جوهری به صورت «لبس فوق لبس» دارای صورتی بعد از صورتی دیگر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۲۴)؛ یعنی صورت پسینی به صورت طولی بر صورت قبلی می‌آید، و صورت حیوانی بر صورت نباتی و سپس صورت انسانی بر صورت حیوانی با حفظ صور پیشین افزوده می‌گردد. بر مبنای لبس فوق لبس، تمامی قوای صورت نوعیه قبلی در استخدام صورت نوعیه بعدی قرار می‌گیرد. بنابراین شخصی که واجد صورت انسانی است، قوای حیوانی وی می‌تواند در استخدام صورت انسانی قرار گیرد؛ و همین طور قوای نباتی وی نیز در استخدام صورت حیوانی اوست. نفس نیز با حضور صورت‌های مختلف، وحدت خویش را داراست (همان، ۱۳۸۶ الف، ج ۱: ۱۵۷).

هر انسان این توانایی را دارد تا هویت خود را شکل دهد، و می‌تواند رو به سوی رشد و خیر تکامل یابد و یا مسیر انحطاط و تباهی را بپیماید. حرکت جوهری انسان او را از مرتبه حسی و طبیعی‌اش می‌گذراند و می‌تواند او را به مراتب مثالی، عقلی و الهی برساند. در مسیر این تحرک و پویایی، انسان با حقایق مثالی، عقلانی و الهی متحد می‌شود. این اتحاد به گسترش وجودی انسان دامن می‌زند. این گسترش وجودی، یعنی انسان می‌تواند از موجودی صغیر به عالمی کبیر تبدیل شود. عالم کبیر حقیقتی است که همه حقایق مادون خود را در خود جای می‌دهد (همان، ۱۳۸۷ الف، ج ۳: ۱۶۶).

انسان نوع اخیر نیست بلکه نوع متوسط است؛ ماهیت انسان بسته و محدود به حد خاص نیست، بلکه ماهیت او در اثر علم و عملش شکل می‌گیرد. انسان با حرکت جوهری خویش این توانایی را دارد تا ماهیتی را رها کرده و ماهیت دیگری جدیدی بگیرد. علم و عمل امری زائد بر ذات انسان نیستند، بلکه امری تعیین بخش ذات انسان اند.

نظریه مدنیت فطری؛ نوع انسانی و انواع کنش

رویکرد پویای حکمت صدرائی به انسان ذیل اصل حرکت جوهری، بیانگر آن است که اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترکی هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند؛ به عبارت دیگر هویت انسانی، هویتی سیال و متحرک است که هر مرتبه از آن نسبت به مراتب بعد، صیوریت داشته و جایگاه نهایی اش براساس نوع حرکت او متعین می‌شود (همان، ۱۳۸۴: ب: ۲۸۸ و ۲۹۱).

آیت الله جوادی آملی مدنی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد، ایشان معتقد است مشاهدات و تجربیات بیانگر آن است که هر موجود متحرکی به منظور نیل به غایت و هدف خویش از وسایل و ابزار متناسب با حرکت بهره‌مند است و حق تعالی هر آنچه مورد نیاز اوست در اختیارش نهاده است. از این اصل در قرآن کریم به هدایت عامه نام برده می‌شود (سوره طه، آیه ۵۰).

هدایت عامه منحصر به جهان طبیعت نباتات و حیوانات نیست بلکه در جهان انسانی نیز ساری و جاریست. تمایز بین حرکت و هدایت متناسب با آن میان انسان و سایر موجودات در گستره‌ی ارتباطی‌ست که انسان با پیرامون خود برقرار می‌کند. جمادات در سطح جمادی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و حیوانات از ارتباط حیوانی بهره‌مند می‌شوند. اما انسان علاوه بر ارتباط با جمادات و حیوانات با هم‌نوعان انسانی خویش در ارتباط است. از این رو حرکت جوهری انسان علاوه بر ساحت نباتی و حیوانی در مرحله‌ای دیگر مبتنی بر مشارکت با سایر انسان‌هاست؛ زیرا ضرورت زیست انسانی او را به مشارکت با دیگران نیازمند می‌کند.

انسان در زندگی با دیگران بر اساس حرکت جوهری، سیر خود را آغاز می‌کند و به تناسب فهم و همت خود مراحل را می‌پیماید. همانگونه که در مبنای انسان شناختی این نظریه بیان شد اشتداد و حرکت وجودی انسان، به وسیله علم و عمل او صورت می‌گیرد. علم و عمل انسان کمالاتی عین ذات او هستند، بر این اساس به هنگام ملکه شدن هر عمل و علمی برای انسان، نوعی جدیدی از انسان شکل می‌گیرد. نتیجه آن که با تحصیل علم و عمل، وجود انسانی اشتداد یافته و به حسب هر مرتبه از وجود، نوع خاصی انسان انتزاع می‌شود. از این رو انسان‌های متنوعی براساس نوع اتحادی که با علم و عمل خویش دارند قابل تصویر است (همان، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۹۶).

انسان تا زمانی که تابع غضب و شهوت و در بند طبیعت خویش است، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند براساس استخدام، استعمار و استثمار است. اما آنگاه که در حرکت جوهری خود از قید طبیعت و شهوت و غضب رها شد و از مرحله‌ی طبیعت که مرحله توحش و تبعیت از غضب و شهوت است به ساحت الهی و فطری خود رسید، ارتباطی که با دیگران برقرار می‌کند، سطحی‌ورای بهره‌کشی و بهره‌مندی یک طرفه خواهد داشت و آنچه که انسان را به این مرحله می‌رساند، عقل اوست. (همان، ۱۳۸۶: ج: ۳۹۰). براساس آنچه بیان شد انسان‌ها نسبت به اقبال و ادباری که به عقل دارند انواع مختلفی یافته و کنش‌های مختلفی را رقم می‌زنند. در یکی از مراحل حرکت، انسان با عمل و کنش براساس فطرت خویش قابلیت مدنی بودن می‌یابد. از آنچه تاکنون گفته شد میتوان انسان را در مراحل استکمالی خود و در نسبت با دیگران در چند دسته جای داد که تفصیل آن بدین صورت است:

نخست: توحش طبعی و کنش حیوانی

دسته اول کسانی هستند که وحشی بالطبع هستند. این گروه همچون حیواناتی هستند که به هیچ قانونی تن نمی‌دهند و اگرچه ممکن است در جامعه زندگی کنند، اما اجتماعی نیستند، زیرا زندگی اجتماعی جز به تعاون متقابل قرار و دوام نمی‌یابد، در حالیکه آن‌ها از همکاری متقابل گریزان بوده و تنها به استخدام دیگران می‌اندیشند. به بیان قرآن این گروه گمراه‌تر از حیوانات‌اند. حیوان درنده در بهره‌کشی از سایر حیوانات به دریدن یک یا چند حیوان اکتفا می‌کند. اما آن انسانی که در بند طبع خود است، در استعمار و بهره‌گیری از سایر موجودات به یک محدوده بسنده نکرده و در تلاش برای توسعه و گسترش تسلط خود در همه‌ی موجودات برمی‌آید. انسان بدوی، یعنی انسانی که در مرتبه حیوانیت و طبیعت خود سیر می‌کند، اندیشه و انگیزه‌ای جز استخدام و بهره‌کشی از دیگران ندارد و اگر به اموری که منجر به اجتماع همراه با تسالم است (نظیر تعاون و همکاری) تن می‌دهد نیز از سر اضطرار و جبر بیرونی چنین می‌کند. این ویژگی، مربوط به انسان‌هایی است که در مرتبه طبیعت صرف، زیست می‌کنند (همان: ۳۹۲-۳۸۹).

کنشی که از این گروه پدید می‌آید فقط بر اساس قوای حیوانی و طبیعی و بدون هرگونه عقلانیتی انجام می‌شود. انسان تا زمانی که تابع غضب و شهوت است در صدد استخدام و استعمار دیگران است. و به تعبیر قرآن در این حال، ظلوم، جهول، هلوع و قنوط است. طبیعت زیاده طلب در صورتی که زمام امور انسان را در اختیار گیرد، تمام قوای عملی و علمی انسان را در صورت همراهی، استخدام می‌کند و در صورت رویارویی و مقابله به اسارت می‌گیرد. در این صورت عقل و فطرت انسان نیز به اسارت طبع فزونی طلب او در می‌آید.

آدمی بر اساس طبیعت خود مدنی نیست بلکه براساس طبیعت، متوحش است. اگرچه ممکن است انسانی که تابع طبیعت خود است در اجتماع زندگی کند، اما صرفاً به واسطه‌ی زندگی در اجتماع نمی‌توان او را مدنی دانست، زیرا اجتماع بر پایه‌ی همکاری متقابل و تعاون دوام می‌یابد؛ حال آن که انسانی که صرفاً در سطح طبیعت خود عمل می‌کند، از همکاری متقابل با دیگران گریزان بوده و به خدمت دیگران و استعمار و استثمار آنان می‌اندیشد.

دوم: استخدام متقابل و کنش متقابل

انسان در طی حرکت جوهری تا زمانی که در مرحله حیوانیت است و از این مرحله عبور نکرده و تعقلش به فعلیت نرسیده است، تمام کوشش او نسبت به انسان‌های دیگر و سایر موجودات در راستای استخدام و استثمار آن‌هاست، در عین حال انسان با درخواست‌های متقابل هم‌نوع خود مواجه می‌شود و ناچار تن به خدمت متقابل می‌دهد. خدمت متقابل نیز توسط اجتماع به صورت قانون شکل می‌یابد، از این رو انسان برحسب طبع خود که ارجاع به ساحت جسمی او دارد، مدنی نیست؛ بلکه بالطبع مستخدم است و اقتضای طبیعت او در این حالت استخدام متقابل است و امری که طبیعت سرکش استخدام را تحت ضابطه درمی‌آورد، عقل است (همان، ۱۳۸۶ج: ۳۹۲). کنش این گروه بهره‌مند از نوعی عقلانیت به‌منظور ایجاد محدودیت برای خواست‌ها و تمایلات طبیعی و قانونگذاری در راستای امکان بهره‌مندی ضابطه‌مند از یکدیگر است. این کنش و جامعه برآمده از آن، سازگار با اهداف حیوانی است.

بنابراین دسته دوم کسانی هستند که توحش بالطبع خود را متعادل نموده و استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرا می‌شود. اگرچه این گروه نظیر حیوانات درنده که زندگی وحشی و انفرادی دارند نیستند و مانند برخی از حیوانات دیگر به زندگی اجتماعی می‌پردازند، اما حیات آن‌ها از مرتبه حیات حیوانی خارج نیست.

سوم: استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر عقل

آنگاه که انسان در هدف حرکت و نیاز فطرت خود، تأمل کند و به غایت زندگی و حرکت خویش در این دنیا توجه نماید، و به نقصی که در اوست با کمالی که در صدد اوست آگاه شود، به راهی که به پیمودن آن ناگزیر است پی خواهد برد. شناخت مصداق واقعی آن کمال و راه نیل به آن، ضرورت بهره‌مندی از هدایت الهی و تبعیت از احکام الهی را آشکار می‌سازد، و نیاز به بهره‌مندی از هدایت الهی هم در زندگی اجتماعی و هم در ساحات زندگی فردی و شخصی نیز آشکار می‌گردد. عقل در این وهله به ضرورت وحی در حوزه حیات فردی و اجتماعی و طبیعت از آن حکم می‌کند. (همان، ۱۳۸۶ ج: ۳۹۳). عقل آن موهبتی است که زیل پرتو بخشی خود راه وحی و رسالت را در پیش روی انسان گذاشته و او را از مرحله‌ی طبیعت که توحش و تابعیت از غضب و شهوت است، سوق به فطرت که مرحله‌ی مدنیت و پیروی از نظم است می‌دهد. بنابراین این گروه کسانی‌اند که در راستای نیل به کمالات عقلی و اهداف فطری روی به زندگی اجتماعی آورده‌اند و کوششان این است که با بهره‌مندی از قوانین الهی به سعادت دست یابند.

این گروه نیز مراتبی دارند. عمل گروهی از آنان استخدام متقابل بر پایه‌ی عدل است و بدین منظور از قوانین و سنن الهی که عقل ضرورت آن‌ها را اثبات می‌کند، در راستای نیل به عدالت در اجتماع بهره‌مند می‌شوند. اگرچه رفتار این گروه تا حدودی مشابه رفتار دسته‌ی پیشین که صرفاً به استخدام متقابل می‌اندیشیدند می‌باشد، با این وجود در انگیزه و اغراض و اهداف خود متمایز با دسته‌ی پیش هستند. به نظر میرسد مهمترین تمایز هدف در کنش این گروه با گروه پیشین بهره‌مندی از دستاوردهای عقلی در راستای نیل به سعادت ابدی و اخروی علاوه بر تأمین سعادت دنیوی انسانی است، بنابراین این کنش و اجتماع برآمده از آن، دز ملائمت و سازگاری با فطرت الهی انسان خواهد بود.

آن‌گاه که آدمی از مرحله‌ی طبیعی و حیوانی خود گذر می‌کند و به مرحله‌ی فطرت و تعقل می‌رسد به هستی خود که عین فقر و نیاز به پروردگار خویش است آگاه می‌شود و بر اساس آن عمل خود را سامان می‌دهد. با حاکمیت عقل بر عمل انسان، قوای حیوانی او نظیر شهوت و غضب نیز وجهی عقلانی و بلکه الهی می‌یابد (همان، ۱۳۸۶ ج: ۳۹۴). نتیجه کنش انسان‌هایی که در راستای اغراض عقلی حرکت می‌کنند، شکل‌گیری مدینه و اجتماع انسانی حقیقی است که جمع‌یافتگی در آن نه صرفاً مبتنی بر قهر و جبر بیرونی بلکه وحدت یافته ذیل معانی عقلانی حقیقی است و تعاون و همکاری حقیقی را لازم می‌دارد، زیرا اجتماع حقیقی صرفاً بر پایه همکاری و تعاون متقابل قرار و دوام می‌یابد و تداوم این همکاری و تعاون نیز آنگاه وجهی حقیقی خواهد یافت که در پرتو اغراض جهانشمول عقلی باشد و نه صرفاً خواسته‌ها و امیال لحظه‌ای و گذاری حیوانی. اجتماع و مدینه‌ای که بر اساس استخدام عادلانه و در پرتو عقلانیت ظهور می‌یابد، منجر به ارتباطات پایدار میان انسان‌ها خواهد بود و هر اجتماعی که بر پایه استخدام متقابل و بدون توجه به اغراض عقلی و الهی باشد، در حقیقت مدنیت و اجتماع نیست، بلکه تجمیع جبری کثراتی است که فاقد هویت واحدند، به عبارت دیگر مدنیت در پرتو فعال شدن عقل و فطرت بروز می‌یابد.

چهارم: احسان و ایثار و کنش الهی

کوشش گروه دیگر در مقابل گروه نخست است. هدف آنان از زندگی اجتماعی استخدام دیگران به منظور بهره‌مندی از آنان و یا استخدام متقابل و یا صرفاً برپایی عدالت نیست، بلکه هدف آنان احسان، ایثار و خدمت به دیگران است و این افراد در اجتماع از چهره‌ای الهی برخوردار و در جست و جوی رضای الهی هستند و خدای سبحان در باره‌ی پاداش آنان تعابیر مختلفی را به کار برده است. آنان که فطرت الهی خویش را شکوفا نموده‌اند براساس فطرت خویش مدنی و اجتماعی‌اند. و

مدنیت فطری آنان بدین معنا نیست که ساحت حیوانی و طبیعی‌شان از بین رفته باشد؛ و غضب و شهوتی برایشان باقی نمانده باشد. بلکه این گروه ضمن بهره‌مندی از زندگی طبیعی، طبیعتشان در سایه‌ی فطرت دگرگون و مبدل شده است.

هدف آنان، نیل به رضوان الهی است، در این راستا نیز کنش آنان در ارتباط با دیگران در راستای خدمت‌رسانی و احسان به آنان است. بی‌تردید اجتماع بر آمده از چنین انسان‌ها و کنش‌هایی، شکل متعالی اجتماع و مدنیت انسانی است. انسانی که به مرتبه فطرت بار یافت و حیات فطری را آغاز کرد، الزاماً بر اساس حس استخدام به زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد، بلکه مختصات فطری او وی را به سوی فضائی همچون تعاون، اخوت، مهربانی، ایثار و ... می‌کشاند. انسانی که بر اساس فطرت رفتار می‌کند، برای نیل به منافع خود، مصالح دیگران را نادیده نمی‌گیرد، بلکه سعی می‌کند برای کمک به دیگران از حقوق خویش نیز بگذرد؛ چون فردی که اعمالش با فطرت مطابق است، انگیزه‌های دنیوی، توجیه‌کننده مساعدت‌هایش به دیگران نیست و با انگیزه‌ها و پاداش‌های محض دنیوی و مادی سیراب نمی‌گردد، لذا همکاری، تفاهم، مساعدت، مشارکت، احساس همدردی، ایثار و از جلوه‌های اجتماعی فطرت سلیم آدمی است (همان، ۱۳۸۷ ج، ۱۴۵-۱۴۳).

هنگامی که انسان به جانب خویش روی آورده و حقیقت خویش را به نیکی بشناسد، خواهد دید که جز فقر و ربط به مبدأ هستی، حیثیت و هویتی ندارد، بلکه دقیق‌تر آن است که گفته شود جز آیت و نشانه بودن حیثیت و هویتی ندارد، لذا در این حالت خواهد دانست که خود را نیز با تکیه بر مبدأ هستی می‌شناسد و اساساً شناخت خودش که وجود حرفی و ربطی است، بدون تکیه بر شناخت وجود مستقل و اصیل، امکان پذیر نیست. پس از این خواهد دانست که خود، مظهری است از میان دیگر مظاهر که همگی با یکدیگر پیوند و وحدت باطنی دارند، لذا معنای «خود» و «دیگری» برای او تغییر کرده و معنای «من» برای او موسع می‌گردد. در این حالت، انسان دیگران را خویش‌تر می‌بیند و به عبارتی همه عالم در دامنه نفس او قرار می‌گیرند.

این نوع نگرش به هستی که نگاه انفسی و درونی به همه آفاق، از جمله هم نوعان است، دلالت‌های فراوانی در کنش‌های انسانی به همراه دارد. در این حالت معنای استخدام و مدنیت نیز تغییر می‌کند، زیرا حتی اگر انسان برای حقیقتی به نام «من»، دیگری را استخدام کند، چون دیگری را از خود و خود را از دیگری می‌داند، برخوردش با او چنان خواهد بود که بر خود می‌پسندد و نحوه استخدامش نیز به گونه‌ای خواهد بود که از جنس تسخیر باشد نه قسر؛ چنانکه حضرت حق همه موجودات عالم را مسخر انسان قرار داده، به گونه‌ای که استخدام و بهره‌مندی انسان‌ها از آن‌ها، منجر به کمال و تعالی خود آن موجودات نیز می‌گردد. با همین نگاه، اگر استخدامی هم میان انسان‌های مختلف صورت می‌گیرد، نفس این استخدام برای هر دو طرف کمال و تعالی است، چه آنکه چون تسخیر، انجام فعل به وزان طبع و سرشت شخص مسخر است، این امر حتی برای کسی که مسخر شده است نیز کمال خواهد بود.

اصل استخدام و نظریه مدنیت فطری

با توجه به آنچه که در مطالب پیشین بیان شد، آشکار می‌شود استاد جوادی آملی درباره دیدگاه علامه طباطبایی راجع به روحیه استخدام‌گری انسان این اصل را معطوف به ساحت طبیعی انسان دانسته و معتقد است آدمی براساس فطرت خویش مدنیت اما بر اساس طبیعت خود متوحش و متجاوز است. فضایل انسانی به فطرت او و پلیدیها به طبیعتش باز می‌گردد و میان آن دو نبردی همیشگی است که از آن با نام جهاد اکبر یاد می‌شود. رذیلت‌های انسانی ناشی از طبیعت و فضیلت‌های او، منبعت از فطرت الهی اوست. بنابراین درون انسان کشاکش و جهادی است و آن‌که فطرت خویش را فرو می‌نهند، اسیر وجه

و ساحت حیوانی و طبیعی می‌شوند (همان، ۱۳۸۹: ۱۶۹). اگر در این جهاد فطرت پیروز شود، انسان مسجود فرشتگان می‌شود و آن‌گاه که طبیعت پیروز گردد، فرومایه‌تر از چهارپایان خواهد شد. با توضیحات مزبور و با توجه به ساحت طبیعی حیات انسانی دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون توحش طبیعی انسان و روحیه استخدامگر او فهمیده می‌شود.

همان‌طور که در جهان طبیعت روزی از آسمان بر زمین نازل می‌شود، در جهان وجودی انسان نیز این اتفاق روی می‌دهد؛ رزق از سپهر فطرت بر زمین طبیعت نازل می‌شود. همچنین همان‌طور که برخی منکر مخزن الهی و یا در غفلت از آن بسر می‌برند و فقط انتظار رزق از طبیعت دارند، درباره انسان نیز چنین است: گاهی فطرت را به عنوان منبع رزق شناسایی و از آن استمداد می‌کند و زمانی نیز در شناسایی آن خطا نموده و روزی را از طبیعت می‌طلبد. از این رو، انسان با قدرتی که حق تعالی به او داده است، می‌تواند هر کدام از طبیعت یا فطرت را بر ابعاد وجودی خود یعنی علم و عمل خویش حاکم نماید. به دلیل همنوایی و همسویی فطرت با روح الهی و ملکوتی انسان، حاکمیت آن شاکله انسان را الهی می‌نماید و به دلیل همسوی طبیعت، با بدن مادی و عالم خاکی، در صورت حاکمیت بر انسان، او را رو به سوی عالم طبیعت و ماده قرار می‌دهد (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۶۹-۱۶۸).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا تفسیر مدنی بودن انسان که افلاطون و ارسطو آن را مطرح نموده و فارابی، ابن سینا، فخر رازی، ابن خلدون و صدرالمتألهین شیرازی نیز بدان پرداختند، تا زمان معاصر پیگیری گردید و بیان شد در دوره معاصر علامه طباطبایی مدنی بودن انسان را در بیانی جدید و با عنوان «اصل استخدام» و در ارتباط با مبحث «اعتبارات» مطرح نموده است. همانگونه که اشاره شد شهید مطهری بر تقریر علامه از اصل استخدام اشکال گرفته‌اند و آیت‌الله جوادی آملی، بیان آن را نامنسجم دانسته و عدم انسجام و عدم توجه به مبانی فلسفی را موجب برداشت‌های نادرست از آن دانسته و از این رو دیدگاه مزبور را با عنوان «مدنی بالفطره و توحش بالطبع» بودن انسان ارائه داده‌اند.

بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن، انسان در نقطه آغاز موجودی جسمانی است و با اشتداد جوهری به تدریج به روح مجرد تبدیل می‌شود. رویکرد حکمت صدرائی به انسان، بیانگر آن است که اگرچه انسان‌ها در حدوث، بهره‌مند از مبدأ واحد مشترکی هستند، اما در بقاء، متناسب با نوع حرکت خود به انواع متعدد مبدل می‌شوند؛ به عبارت دیگر هویت انسانی، هویتی سیال و متحرک است که هر مرتبه از آن نسبت به مراتب بعد، صیوروت داشته و جایگاه نهایی‌اش براساس نوع حرکت او متعین می‌شود.

براین اساس نیز آیت الله جوادی آملی مدنی بودن انسان را یکی از مراحل حرکت جوهری انسان برمی‌شمرد، و کنش انسان را در مراحل استکمالی خود و در نسبت با دیگران در چند دسته جای می‌دهد:

نخست؛ توحش طبیعی و کنش حیوانی: کنش این گروه بر اساس قوای حیوانی و طبیعی و بدون هرگونه عقلانیتی انجام می‌شود.

دوم؛ استخدام و کنش متقابل: این گروه توحش بالطبع خود را متعادل نموده و استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرا می‌شوند.

سوم؛ استخدام عادلانه و کنش مبتنی بر فطرت الهی: این گروه کسانی‌اند که در راستای نیل به کمالات عقلی و اهداف فطری روی به زندگی اجتماعی آورده و کوششان این است که با بهره‌مندی از قوانین الهی به سعادت دست یابند.

چهارم؛ احسان و ایثار و کنش الهی: هدف این دسته از زندگی اجتماعی احسان، ایثار و خدمت به دیگران است و این افراد در اجتماع از چهره‌ای الهی برخوردار و در جست و جوی رضای الهی هستند.

نوع انسان	هدف کنش	نوع کنش	منشأ کنش
وحشی بالطبع	اغراض طبیعی فردی	استثمار و بهره‌وری یکطرفه	طبیعت جسمانی
وحشی بالطبع و مدنی بالقسر	اغراض طبیعی جمعی	استخدام متقابل	طبیعت جسمانی
مدنی بالفطرة	اغراض فطری جمعی	استخدام عادلانه	فطرت
	اغراض فطری جمعی و رضوان الهی	احسان و ایثار	

استاد جوادی آملی دیدگاه علامه طباطبایی درباره استخدام‌گری را معطوف به طبیعت انسان دانسته و معتقد است آدمی براساس فطرت خویش مدنیست، اما بر اساس طبیعت خود متوحش و متجاوز است. فضایل انسانی به فطرت او و پلیدیها به طبیعتش باز می‌گردد و میان آن دو نبردی همیشگی است که از آن با نام جهاد اکبر یاد می‌شود.

منابع

- ابن سینا (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مکتب مرتضویه.
- (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- ابن خلدون (۱۳۷۵). مقدمه، ترجمه محمد گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۶۴). اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه رضا مشایخی، تهران: انتشارات دهخدا.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهور، ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- جوادی آملی عبدالله (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۴ الف). تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۴ ب). حیات حقیقی انسان در قرآن، تحقیق غلامعلی امین، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۶ الف). ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۶ ب). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۶ ج). شریعت در آینه معرفت، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
- (۱۳۸۷ الف). تحریر تمهید القواعد، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۷ ب). نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۷ ج). فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- (۱۳۸۹). توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- خواجه نصیرالدین الطوسی (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
- (۱۴۰۵ ق). تلخیص المحصل، قم: نشر البلاغه.
- صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۷۵). شواهد الربوبیه، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۲). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
- (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
- صلیبا جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی محمد حسین (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- (۱۳۵۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: صدرا.
- (۱۳۸۲). تفسیر میزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). آراء اهل مدینه فاضله، تهران: کتابخانه طهوری.

فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

مقاله آماده انتشار

- فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۳۷۰). المباحث المشرقیه، قم: بیدار.

- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: نشر سرمایه.

- مطهری مرتضی (۱۳۷۷ ب). مجموعه آثار، ج ۱۳، نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.

مقاله آماده انتشار