



## نظریه وحدت در فلسفه دین از منظر علامه طباطبایی (ره)

حبیب الله بابایی

مقدمه

معلوم شود، سخن از قلمرو دین به میان آمده و قبل از این که قلمرو دین روشن گردد از نقش اجتماعی دین و فواید آن در حوزه‌های مختلف زندگی، سخن به میان آمده است.

در این میان اگر بحثی هم در مورد رسالت دین واقع شده ناظر به دین مطلق بوده است که نیاز بشر به دین چیست و انزال دین از سوی خداوند برای آدمی چه فلسفه‌ای دارد. در میان معدود دقت‌های کلامی و فلسفی درباره رسالت دین صورت یافته، تلاشی کمتر از آن در مورد ادیان خاص همچون اسلام انجام گرفته است. به پرسش‌های درجه دوم از این قبیل که رسالت اسلام در مقایسه با دیگر ادیان و این که علاوه بر رسالت عام دینی، رسالت ویژه این دین چه بوده، عنایت لازم صورت نگرفته است، در حالی که به نظر می‌رسد یکی از حوزه‌های پژوهشی در پژوهش‌های دینی و کلامی، فلسفه دین‌های مضاف می‌باشد که نه از فلسفه موجود در آن ادیان، بلکه از سر و حکمت آن دین با ویژگی‌های خاص به خود بحث می‌کند. واضح است که این رویکرد زمینه را برای گفتگوی ادیان هموارتر و وحدت متعالی ادیان را آسان‌تر خواهد نمود.

۱. رسالت حوزویان، هویت صنفی و قلمرو کاری آنها دقیقاً وابسته به رسالت دینی است که آنها با ترویج و تبلیغ می‌خواهند آن رسالت را محقق ساخته با آن را احیا کنند.

فلسفه دین از مسائل بسیار مهم و اثرگذار در حوزه‌های گوناگون علمی (کلامی و غیر کلامی) و غیر علمی است.<sup>۱</sup> اهمیت موضوع فلسفه دین در غایت و هدف بودن آن است و این پرسش در سامان بخشی و نظام دهی به منظومه اطلاعاتی یک پژوهشگر دین - به ویژه آن که خود نیز رسالت دینی داشته باشد و پژوهش‌های دینی او سهم و افری دارد. در این میان می‌توان فرضیه‌ای را مطرح نمود و البته اثبات آن را به رساله‌ای دیگر موکول کرد که اساساً بدون فهم غایت یک چیز (چه به معنای ما لأجله الحرکه و چه به معنای ما الیه الحرکه)، امکان شناخت سازمند از آن، سخت و دشوار خواهد بود.

پرسش از رسالت دین و این که دین برای چه آمده است و چه نقطه‌ای را نشانه رفته است از جمله مباحثی است که در مباحث کلامی جدید و حتی قدیم، آن چنان که باید و شاید مورد توجه و اهتمام کافی قرار نگرفته است. جالب آن که گاهی چستی علم فلسفه دین بیشتر از فلسفه خود دین مورد بحث قرار گرفته است. هدف از دین و رسالت آن نیز با موضوعاتی مانند قلمرو دین، نقش اجتماعی و روان شناختی دین و سودمندی‌های دین درآمیخته است. گاهی پیش از آن که به درستی، هدف از دین

را به الحاد نیز سوق دهد حاضر به بازبینی در تلاش فلسفی خود نخواهد بود) و یک متکلم مسلمان، که هر دو تلاشی درجه دومی می کنند، منطقاً مقدم است و اگر چنین نباشد تفاوتی میان فیلسوف مسیحی و اسلامی و فیلسوف دینی و غیر دینی نخواهد بود.<sup>۳</sup>

نظریه علامه طباطبایی به لحاظ تأخر تاریخی، فراگیری تفسیری، ترقی ایشان به لحاظ توحیدی در تبیین رسالت دین و تبیینی نو از آن، در میان تفاسیر دیگر امتیاز ویژه ای دارد و برای ایجاد افق های جدید فراروی مباحث دینی کاملاً اثرگذار است.

نباید از این نکته غفلت کرد که آثار علامه طباطبایی را می توان دسته بندی نمود. برخی از بحث های درباره رسالت دین جزو محکومات بحثی ایشان به حساب می آید که مستقل و متمرکز ذیل برخی از آیات آمده است. در عین حال برخی مکتوبات ایشان نیز در حاشیه و البته در راستای همان محکومات بحثی شان آمده است که درخور توجه و تأمل است.

۲. هر چند در این مقاله بحث از تفسیر به تفسیر قرآن سوق یافته است، ولی مراد از نگاه تفسیری نگاه درونی، استنباطی و گزارشگرانه از منقولات است.

۳. البته شاید در نظر برخی، نگاهی درونی-دینی به پرسش های درجه دوم، منطقاً قابل خدشه باشد (ماهنامه کیهان، ش ۲۳، ص ۱۶ و ۱۷) لیکن ابتدا نباید این فرض را ندیده گرفت که نگاه درونی در این مقال برای کسانی است که مسلمانند و برای مسلمانی که به هر دلیلی به اسلام و حقانیت آن رسیده است، چنین منظری آن هم نه برای افتخار دیگرانی که مسلمان نیستند بلکه برای فهم خود از آموزه های دینی (چه آموزه هایی از دین که درجه اولی اند و چه آموزه هایی که درجه دومی هستند) و تعمیق آن، منطقاً مشکل نخواهد بود. از سوی دیگر باید میان مرحله ثبوت و اثبات در فهم رسالت دین، نیز تفکیک قایل شد. این که آدمی با محدودیت معرفتی اش رسالت دین را چگونه می فهمد و این که خود دین ثبوتاً برای چه آمده است تفاوت هایی-دست کم به نحو طولی و تشکیکی- دارد و غایتی را که دین بدان توجه دارد، نه فقط چیزی است که انسان ها در مرحله اثبات بدان نایل شده اند بلکه هدفی است که خود دین ثبوتاً رسالت خود را در آن می بیند و می خواهد انسان ها را نیز بدان رهنمون گردد. بر این اساس می توان فهم رسالت دین را دارای مراتب دانست. در مرتبه نخست، فرد قبل از آن که اسلام را بپذیرد، فهمی اجمالی و البته نه کامل از رسالت دین اسلام پیدا می کند و براساس همان میزان از شناخت، آیین اسلام را می پذیرد. آن گاه بعد از پذیرش اسلام، فهم از رسالت دین البته با استفاده از دین، عمق بیشتری پیدا می کند و افق های جدیدی در تعیین هدف دین و حتی قلمرو یا نقش دین، فراروی یک مسلمان گشوده می شود.

البته آنچه هم در این مقاله مدّ توجه است دین به طور مطلق و فلسفه نزول ادیان الهی از منظر فیلسوف شهیر و مفسر بزرگ علامه طباطبایی است. بحث از فلسفه دین اسلام به عنوان دینی جامع و رابطه آن با دیگر ادیان و امتیاز آن از دیگر دین ها را با توجه به آنچه از فلسفه دین مطلق گفته می شود در مجالی دیگر پی خواهیم گرفت.

### اهمیت رویکرد دینی-درونی (تفسیرگرایانه)

ابتدا باید گفت نگاه تفسیری<sup>۲</sup> در فهم رسالت و فلسفه دین برای کارشناس دین، منطقاً مقدم بر مباحث کلامی یا فلسفی-دینی می باشد. در پرسش از رسالت دین به چند صورت می توان مطالعه کرد. باری می توان در این پرسش به تأملی فلسفی-دینی نشست و با روش های هستی شناختی درباره غایات دین یا غایت اسلام کنکاش فلسفی و وجودشناختی کرد؛ باری هم می توان با روش های کلامی به دفاع از نظریه دین در باب هدف دین و غایت آن پرداخت؛ باز هم می توان نگاهی تفسیری و درونی از خود دین داشت تا نظر دین در خصوص غایت و رسالت دین، روشن شود. حال کدام یک از این نگاه ها ضرورت دارد؟ بی تردید هر یک در نظریه پردازی های علمی سودمند است و فایده های علمی بسیاری دربر دارد، ولی در این میان، برای یک کارشناس دین می توان یک ترتب منطقی دست کم، بین نگاه تفسیری (درونی) از یک سو و نگاه کلامی و فلسفی از سوی دیگر مطرح نمود. اگر در فرایند شکل گیری کلام دینی با وصف دینی و فلسفه دینی با وصف دینی آن، تأملی داشته باشیم، این ترتیب منطقی، خود را آشکار خواهد ساخت. کلام اسلامی وقتی تحقق می یابد که ابتدا فهمی درست از خود دین وجود داشته باشد، آن گاه با روشی کلامی که همراه با مقدماتی فراتر از مقدمات فلسفی و برهانی است از آموزه های دینی که در مرحله نخست (نگاه درجه اولی به دین) به دست آمده، دفاعی معقول انجام می یابد. فلسفه اسلامی نیز زمانی عینیت می یابد که یک اسلام شناس و معتقد به اسلام، که خود فیلسوف هم هست، با توجه به گزاره های وجودشناختی در اسلام، با روشی البته فلسفی و برهانی، تلاش فلسفی خود را آغاز کرده، به تبیین فلسفی از مسائل وجودی می پردازد. روشن است که تلاش تفسیری (درونی) و تفهیمی از خود اسلام برای یک فیلسوف اسلامی (نه فیلسوف مطلق که اگر فلسفه اش او

مدعای علامه طباطبایی

در نگاه ایشان، رسالت دین از نگاه قرآن را از آیه «کان الناس امة واحده فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فی ما اختلفوا فیه و ما اختلف فیه الا الذین اوتوه من بعد ما جائتهم البینات بغیا بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق یاذنوه و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم» (بقره، آیه ۲۱۳) می‌توان به دست آورد. یک سلسله اختلافاتی میان انسان‌ها وجود دارد که دنیوی و برخاسته از فطرت استخدام‌گری انسان است که زندگی خود را در پیوند با دیگران و وابسته به آنها می‌بیند و بدون آن، زندگی فردی سخت و ناشدنی جلوه می‌کند.<sup>۴</sup> همین میل به اجتماع که خود امری برخاسته از فطرت آدمی است، منازعات و اختلافاتی را موجب می‌گردد و زندگی فردی و اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد. برای رفع این اختلافات، گریزی از وجود قوانین اجتماعی نیست. این قوانین یا از سوی انسان وضع می‌شود یا آن‌که از وحی الهی به دست می‌آید. قوانین انسانی نمی‌تواند رافع این اختلاف باشد، چرا که اگر فطرت که عامل اختلاف هم است بخواهد عامل اجتماع نیز باشد، دست کم اختلافاتی را که برخاسته از خود اوست رفع نخواهد کرد. تاریخ بشری هم حکایت از همین دارد که قوانین بشری نتوانسته است اختلافات را از میان بردارد.

پس از نزول ادیان، انسان‌ها دوباره به اختلاف می‌پردازند، ولی این بار نه به موجب فطرت انسانی شان در بهره‌مندی از دنیا، بلکه به موجب بغی و ظلمی که در استفاده از ادیان و تأویل (به معنای کلامی آن) و تفسیر آن از خود نشان می‌دهند. آن‌گاه خداوند در مرحله پایانی انزال دین (دوره خاتمیت) دینی را نازل می‌کند که مستمسک اختلافات یاغیانانه نشده، با حیل‌گری‌ها و شبهه‌پراکنی‌ها، قوه وحدت بخشی از آن زایل نشود.<sup>۵</sup> از این رو دین اسلام بعد از ادیان دیگر که تحریف شدند، نازل شد تا جامعه گسسته انسانی را سامان دهد و وحدت و یگانگی آن را بدان بازگرداند.<sup>۶</sup>

مبانی نظری وحدت در رسالت دین

۱. مبانی انسان‌شناختی: یکی از مبانی این بحث فطرت اجتماعی و نحوه وجود ارتباطی و وجود آدمی است.<sup>۷</sup> آدمی همواره به دنبال زندگی جمعی است. لیکن این زندگی اجتماعی دشواری‌هایی

همچون اختلافات انسانی را در پی دارد. خاستگاه این اختلافات و گاه منازعات هم قریحه استخدام‌گری انسان است که از عقل عملی آدمی ناشی می‌شود. عقل عملی انسان در عین آن‌که برای ادامه زندگی، حکم به استخدام (البته نه استثمار) می‌کند، او را به عدل اجتماعی و وفاق جمعی نیز سوق می‌دهد. البته روشن است که این میل به عدالت طبع اولی آدمی نیست، و الا بیشتر جوامع بشری می‌بایست عدالت اجتماعی را در شئون خود مراعات می‌کردند، در حالی که خلاف آن مشاهده

۴. فلسفه اختلافات تکوینی، تکامل انسانی است، چرا که بدون تفاوت‌ها تکاملی به دست نخواهد آمد. از سوی دیگر رفع این اختلاف نیز ضروری است، چرا که همواره یکی از دو طرف اختلاف، ضلالت و گمراهی است. از طرفی هم رفع این اختلاف باید از جایی انجام پذیرد که خود منزه از اختلاف بوده باشد. ر. ک: «جلسه تفسیری استاد جوادی آملی، ش ۳۹۹».

۵. دو نوع اختلاف وجود دارد برخی از اختلاف‌ها ممدوح و برخی نیز مذموم می‌باشند. اختلافاتی که قبل از وحی به وجود می‌آید ممدوحند و اختلافاتی که بعد از وحی و بعد از حصول علم به وجود می‌آید که البته چنین اختلافی در میان علما هم به وجود می‌آید و موجب تکثر و پراکندگی هم در میان امت می‌شود، مذموم می‌باشد. ر. ک: «جلسه تفسیری استاد جوادی آملی، ش ۳۹۹».

۶. ر. ک: «المیزان»، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۳۴. البته باید توجه داشت این قسمت از فرمایش علامه طباطبایی شاید این ابهام را داشته باشد که استدلالی که ایشان بر ضرورت دین به عنوان امری فراتر از فطرت آوردند این بود که امری بیرون از فطرت می‌تواند اختلافات برخاسته از فطرت را حل کند و خود فطرت نمی‌تواند رافع اختلافاتی باشد که خود سبب آن شده است، این استدلال در باره اختلافات فطری و اولیه صدق می‌کند، ولی اختلافاتی که برخاسته از فطرت نیستند، بلکه برخاسته از بغی و ظلمی‌اند که در مورد دین و بعد از نزول دین شکل می‌گیرد محل تأمل می‌باشد و شاید در این گونه موارد بتوان خود فطرت را به مثابه داور که می‌تواند به عنوان یک ناظر در مورد این اختلافات حکم کند. اگر این سخن پذیرفته شود، آن‌گاه لازم نمی‌نماید که بحث «خاتمیت» را هم با همین بحث «حل اختلافات فطری و غیر فطری» تحلیل و تبیین نمود، بلکه می‌توان در دین خاتم (اسلام) حل اختلافات فطری را کامل تر و مؤثرتر دانست، همان‌طور که می‌توان کمال دین خاتم را در تحریف‌ناپذیری آن و اختلاف‌ناپذیری آن تلقی نمود، ولی لازم نیست که تمامیت دین خاتم در این باشد که اختلافات حاصل از فطرت و غیر فطرت را حل نماید. چه بسا برای حل اختلافات حاصل از بغی در دین، خود فطرت و عقل بشری کارآمدی معرفتی لازم را داشته باشند و اشکال دور در آن مورد صدق نکنند.

۷. ر. ک: «المیزان»، ج ۲، ص ۱۱۸ (مؤسسه الاعلمی).

می شود. <sup>۸</sup> آدمی با همسین عقل درمی یابد اگر استخدام های انسانی یک طرفه باشد، هرج و مرج، راه زندگی را بر همگان خواهد بست، از این رو باید با وضع قوانینی، استخدمات بشری را جهت دهد و آن را به مسیر کمال اجتماعی بيفکند.

قوانین وضع شده در طول تاریخ انسانی شاید در جهت رفاه مادی توفیقاتی را به همراه داشته، ولی در جهت معنوی و روحی توفیق چندانی نداشته است. در این میان برخی جوامع پیشرفته و پسررفته معارف دینی و توحیدی و اخلاقی را در وضع قانون لحاظ نکرده است، برخی جوامع هم تنها اخلاق را آن هم به نحو ایزاری و برای برطرف کردن خلأ قانونی، مورد توجه قرار داده اند. در نظر علامه طباطبایی اولاً اختلافی که محصول فطرت و غریزه آدمی است نمی تواند با نقش آفرینی انسان و با وضع چنین قوانینی حل و فصل گردد<sup>۹</sup> و ثانیاً هر دو نحوه قانون گذاری که در طول تاریخ بشری انجام گرفته است براساس جهل و نادانی به توحید صورت یافته است و روشن است که زندگی با فراموشی توحید منجر به هلاکت نفس و ازاله حقیقت می گردد و موجب ناکارآمدی قانونی خواهد شد، ایشان در این باره می نویسند:

چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستی اش وابسته و متعلق به خداست، از خدا به وجود آمد و به زودی به سوی او برمی گردد و هستی اش هم با مردن ختم نمی شود، او یک زندگی ابدی دارد و سرنوشت زندگی ابدی اش نیز باید در این دنیا معین شود. در این جا هر راهی که پیش گرفته باشد و ملکاتی کسب کرده باشد، در ابدیت هم تا ابد با آن ملکات خواهد بود. انسان هر عملی که انجام می دهد بر این اساس است که بنده خدای سبحان است که آغازش از او و انجامش به سوی اوست، در این صورت او فردی بوده که انسان آمده و انسان رفته است، ولی اگر توحید را فراموش کند در واقع حقیقت خود را فراموش کرده و خود را نابود ساخته است.<sup>۱۰</sup>

در این منظر آدمی بعد از دریافت دین هم به موجب برخی منافع شخصی، در خود دین هم دست برده، از آن، زمینه دیگری برای اختلاف درست می کند. ایجاد اختلاف در این مرحله نه از سر فطرت و طبیعت انسانی، بلکه از سر بغی و ظلم صورت می گیرد. آن گاه خدای متعال برای رفع این اختلاف دوم که در خود دین ایجاد می شود دینی کامل، فراگیر و نهایی ارسال می کند و با آن زمینه اختلاف زدایی در هر دو حوزه دینی و دنیایی را فراهم می آورد.<sup>۱۱</sup>

۲. **مبنای دین شنختی:** مسأله دیگری که در این میان می توان به مثابه مبنا در نظر آورد، اجتماعی بودن خود دین است، یعنی این که اساساً دین هویتی اجتماعی دارد و خداوند نیز آن را به نحو اجتماعی طلب کرده است. رشد و هدایت فرد نیز زمانی فراهم می شود که در بستر اجتماع حرکت کند. علامه طباطبایی بعد از اشاره به ماهیت اجتماعی دین، چنین می نویسند: «و استفاد من الجمیع أن الدین صبغه اجتماعیه حمله الله علی الناس ولا یرضی لعباده الکفر و لم یرد اقامته الا منهم بأجمعهم».<sup>۱۲</sup>

وی در جای دیگر از المیزان بعد از بحثی تفسیری در مورد آیه ۱۷ و ۱۸ سوره هرد چنین نتیجه می گیرد که «وقد بان مما تقدم من البحث فی الآتین اولاً أن الدین فی عرف القرآن هو السنه الاجتماعیه الدائرہ فی المجتمع و ثانیاً...».<sup>۱۳</sup>

ذیل آیه ۶۴ از سوره آل عمران بحثی در مورد جامعه و اجتماع انسانی آمده است که دارای نکات درخور توجهی است که در ضمن آن به حقیقت دین نیز پرداخته شده که درخور تأمل می باشد. در این قسمت، حقیقت دین به مثابه روشی که جامعه انسانی را تعدیل می کند و با تعدیل اجتماع راه را برای تعدیل و

۸. همان، ص ۱۱۹.

۹. «وإذا كانت الفطره هی الهادیه الی الاختلاف لم تتمكن من رفع الاختلاف و کیف یدفع شیء ما یجذب الیه نفسه، ... من المعلوم أن الانسان غیر متمکن من تنمیه هذه النقیصه من قبل نفسه، فإن فطرته هی المودیه الی هذه النقیصه فکیف یقدر علی تنمیهها و تسویه طریق السعاده و الکمال فی حیاته الاجتماعیه؟ و إذا كانت الطبیعه الانسانیه هی المودیه الی هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول الی کماله الحرّی به و هی قاصره عن تدارک ما أدت الیه و إصلاح ما أفسدته، فالاصلاح (لوکان) یجب أن یکون من جهه غیر جهه الطبیعه و هی الجهه الالهیه الی هی النبوه بالوحی...» همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۱۰. المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ص ۱۷۸. متن عربی این قسمت که تا حدی در ترجمه به صورت دقیق لحاظ نشده است چنین است: «فان هذا الإنسان موجود مخلوق لله متعلق الوجود بصانعه... غیر منقطع الأمد و هی مرتبه علی هذه الحیاه الدنیویه، کیفیه سلوک الانسان فیها و اکتسابه الأحوال و الملكات المناسبه للتوحید الذی هو کونه عبدالله سبحانه، بادئا منه عائدا الیه و إذا بنی الانسان حیاته فی هذا الدنیا علی نسیان نوحیده و ستر حقیقه الأمر فقد اهلک نفسه و آباد حقیقه». المیزان، ج ۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۱۱. أن الدین أول ما ظهر ظهر رافعا لاختلاف الناشئ عن الفطره ثم استکمل رافعا لاختلاف الفطری و غیر الفطری معا «المیزان، ج ۲، ص ۱۳۲».

۱۲. المیزان، ج ۴، ص ۱۲۶.

۱۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

ساماندهی زندگی فردی و شخصی هموار می گرداند، مطرح گردیده است:

أن حقيقة الدين تعديل المجتمع الإنساني في سيرة الحيوى و يتبعه تعديل حياه الإنسان الفرد فينزل بذلك الكل منزلته التى نزله عليها الفطره والخلقه فيعطى به المجتمع موهبه الحريره و سعاده التكامل الفطرى على وجه العدل والقسط... و لا يتأتى ذلك الا بقطع منابت الاختلاف والبغى بغير الحق واستخدام القوى واستعباده للضعيف وتحكمه عليه و تعبد الضعيف للقوى فلا إله الا الله ولا رب الا الله و لا حكم الا لله سبحانه. ۱۴

در این منظر اساساً نظام هستی در برابر کانون های متعدد و متکثر خضوع نمی کند. راه سعادت و رستگاری زمانی به روی بشر گشوده می شود که زندگی بشر متناسب با نظام توحیدی و یگانه، تنظیم و طراحی شده باشد. در جهانی که سنت های حاکم بر آن یگانه گرا هستند و همه بر اساس توحید عمل می کنند نمی توان حرکت و زندگی را بر اساس برنامه ای پاره پاره و متکثر سامان بخشید (هذا العالم و جميع ما يحتوى عليه لا يصح ولا يجوز أن يخضع و يتصغر إلا لمقام واحد إذ هؤلاء المرربوبون لوحده نظامهم و ارتباط وجودهم لا رب لهم إلا واحد إذ خالق لهم إلا واحد). ۱۵

علاوه بر نظام توحیدی حاکم بر عالم که حرکت غیر توحیدی را بر نمی تابد و آن را مانند یک امر زاید پس می زند، رابطه وجودی میان انسان ها نیز اقتضای وحدت و عدم اختلاف را دارد. افراد جامعه انسانی همه حقیقتی واحد دارند و بر این پایه شایسته نیست برخی اراده خود را بر برخی دیگر تحمیل کنند بی آن که در برابر حقوق خود، تکلیفی هم بر عهده خود ببینند. اگر در اصل انسانیت همگان یکسانند توجیهی هم برای تبعیض برخی بر دیگران نخواهد بود و بر این اساس هم شایسته نخواهد بود که جامعه انسانی از صورت وحدانی خود که در آن هر فردی در جایگاه خود قرار گرفته در بیاید (أما خضوع المجتمع أو الفرد أعنى الكل أو البعض لبعض ما يخرجه عن البعضيه، و يرفعه عن التساوى بالاستعلاء والتسيطر والتحكم بأن يؤخذ ربا متبع المشيئه، يحكم مطلق العنان و يطاع فيما يأمر وينهى فقيه إبطال الفطره و هدم بنیان الإنسانيه). ۱۶

با توجه به ضرورت زندگی توحیدی، نقش اصلی دین این است که با برنامه ای که برای زندگی اجتماعی ارائه می دهد، انسان را به انسجام و نظمی اجتماعی سوق دهد که غایت و

مقصد آن، توحید و وحدانیت خداوندی است. البته این که گفته می شود نقش اصلی دین چنین است به این معنا نیست که تمام هدف دین تعدیل جامعه انسانی است، بلکه اصیل بودن جامعه برای دین در نسبت با فرد و کارکردهای تربیتی فردی است. بی شک کارکردهای تربیتی جامعه در مقایسه با فرد، بسیار اثرگذار و فراگیر است. بدین سان جامعه و وحدت بخشی آن در نگرش قرآنی یک هدف میانی است که برای رسیدن به توحید به عنوان غایت مشترک جمعی - در نسبت با فرد - اصالت داشته، مورد توجه ادیان قرار گرفته است. علامه طباطبایی درباره این که غایت الغایات توحید است و هدف از اجتماع اسلامی هم رسیدن به توحید و خداست چنین نوشته است: «اسلام هدف اجتماع اسلامی و هر اجتماعی که طبعاً باید یک غرض و هدف مشترک داشته باشد را نیکبختی واقعی، نزدیکی به خدا و منزلت در پیشگاه خدا قرار داده است». ۱۷

حال که اجتماعی بودن ادیان معلوم گشت، جایگاه ممتاز اسلام هم با توجه به مسأله اجتماع و اهمیت آن، معلوم می شود. اسلام به عنوان دینی کامل و خاتم ادیان، همه آموزه های خود را بر پایه اجتماع بنا نهاده است. «اسلام در میان همه ادیان تنها دینی است که صد در صد اجتماعی است»، ۱۸

۱۴. همان، ج ۳، ص ۲۸۵ و ۲۸۶.

۱۵. همان، ص ۲۸۷.

۱۶. همان، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

۱۷. همان، ج ۴، ص ۱۰۰.

۱۸. علامه طباطبایی، اسلام و اجتماع، ص ۱۶ (نشر جهان آرا). وی در همین کتاب در ادامه می نویسد: تعلیمات اسلام نه مانند کیش کنونی مسیحیان است که تنها سعادت اخروی مردم را در نظر گرفته است و درباره سعادت دنیوی آنان ساکت باشد و نه مانند آیین فعلی یهود است که تنها تعلیم و تربیت یک ملتی را و جهت همت قرار دهد، تعلیمات اسلام مانند دستورهای بهدینان مجوس و بعضی مذاهب دیگر هم نیست که به چند موضوع محدود از اخلاق و اعمال پرداخته باشد. در اسلام تعلیم و تربیت و سعادت دو جهانی همه مردم آن هم برای همیشه و در هر زمان و مکان در نظر گرفته شده است و بدیهی است غیر از این، راهی برای اصلاح جامعه ها و سعادت دو جهانی مردم نیست، زیرا اولاً تنها اصلاح یک جامعه یا یک ملت در میان همه جوامع بشری با روابط جهانی که روز به روز نزدیک تر و محکم تر می شود کوششی است بهبود و در حقیقت مانند تصفیه کردن یک قطره آب است در استخری بزرگ یا نهری آلوده و ثانیاً تنها اصلاح یک جامعه با غفلت از جوامع دیگری امری خلاف حقیقت اصلاح طلبی می باشد. در تعلیمات اسلام تمام افکاره که در آفرینش جهان و انسان ممکن است در مغز بشر جلوه

جامعه شناختی و از سویی به مطالعات جهان شناختی مربوط می شود این است که سرعنائیت خاص ادیان و به ویژه اسلام به مسأله اجتماع و وحدت اجتماعی، در نقش اجتماع، در رسیدن به توحید که غایت و هدف زندگی است، نهفته است. ۲۶ به بیان

> کند و همه اخلاقی که می تواند در نفوس مردم جایگزین شود و همچنین همه اعمال و فعالیت هایی که می شود از یک انسان در محیط زندگی بروز نماید، بررسی شده است (ص ۱۶ و ۱۷).

۱۹. میزان، ج ۴، ص ۹۶.

۲۰. همان، ص ۹۶.

۲۱. فاول نداء قرع سمع النوع الانسانی و دعی به هذا النوع الی الاعتناء بآمر الاجتماع بجعله موضوعا مستقلا خارجا عن زاویه الإهمال و حکم التبعية هو الذی نادى به صاعد الإسلام علیه أفضل الصلاة والسلام، فدعی الناس بما نزل علیه من آیات ربه الی سعادة الحياه و طیب العیش مجتمعین، قال تعالی: و أن هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لاتتبعوا السبل فتفرق بک و قال: و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا الی أن قال: و لتکن منکم أمة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (یشیر الی حفظ المجتمع عن التفرق و الانشعاب) و اولئک هم المفلحون و لاتکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جائهم البینات و قال: إن الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا لست منهم فی شیء الی غیر ذلك من الایات المطلقة الداعیه الی أصل الاجتماع و الاتحاد «همان»، ص ۹۷.

۲۲. باید توجه داشت که هدایت دینی هرگز از سر جبر و اکراه صورت نمی گیرد. تا زمانی که اراده انسانی به هدایت تشریحی تعلق نگیرد، کامل ترین دین نیز ثمری نخواهد داشت. آنچه در ناحیه ادیان مهم است قابلیت دین در زردن اختلافات بشری-چه پیش از علم و چه پس از آن- است. این که آدمی خود را از چنین زمینه ای محروم بکند هیچ نوع کاستی و نقصی را متوجه آن دین نخواهد کرد. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۰ از سوره آل عمران در پاسخ به سؤالی به همین مسأله اشاره می کند که تا زمانی که اراده انسانی به یک قانونی تعلق نگیرد آن قانون ولو آن که کامل ترین قانون هم باشد سودی در پی نخواهد داشت «همان»، ص ۱۰۹.

۲۳. همان، ص ۹۶.

۲۴. همان.

۲۵. شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۲۶. این یا بدان سبب است که به لحاظ وجودی، جامعه خود وجودی اصیل و البته قوی تر از وجود فرد دارد و نوعاً بر اراده های فردی سیطره دارد و تا زمانی که توحید اجتماعی تحقق پیدا نکند توحید فردی نیز عینیت نمی یابد. اگر هم جامعه خود اصلتی نداشته باشد، بالاخره عمل فردی در شرایط اجتماعی و در مواجهه با دیگران شکل می گیرد و در این میان از محیط پیرامونی خود اثر می پذیرد. بر این اساس افرادی که در جامعه ای آلوده به شرک زندگی می کنند نوعاً دچار شرک و بت پرستی می شوند. جهت دیگری هم می توان لحاظ نمود و آن این که نحوه وجودی انسان، ارتباطی و اجتماعی است و تا زمانی که شخصیت آدمی در درون جامعه نضج توحیدی پیدا نکند، هرگز به کمال انسانی و توحید فردی نمی رسد.

«اسلام تنها دینی است که با صراحت پایه بنای دعوت خود را روی اجتماع گذاشته و در هیچ یک از شئون خود، امر اجتماع را به اهمال و اگذار نکرده است»، ۱۹ «اسلام همه احکام خود را در قالب اجتماع ریخته و روح اجتماع را در همه این احکام تا آخرین حد ممکن دمیده است» ۲۰. ۲۱ بر اساس این ویژگی ها اسلام توانسته است به مثابه دینی نهایی و خاتم، هم اختلافات برخاسته از فطرت و هم اختلافات حاصل از بغی ای که بعد از علم به دین پیدا می شود، حل نموده، قوه لازم را برای تبدیل همه اختلافات به اتحاد و همبستگی داشته باشد. ۲۲ در اسلام، هم در سلوک عبادی افراد و هم در سلوک غیر عبادی، روش های اجتماعی کاملاً لحاظ شده است و با هر آنچه اصالت اجتماع را دچار تشتت کند، مقابله ای جدی صورت گرفته است. علامه طباطبایی در مورد اجتماعی بودن اسلام و امتیاز اسلام بر دیگر ادیان در این مسأله چنین می نویسد:

لاریب ان الاسلام هو الذین الوحید الذی اسس بنیانه علی الاجتماع صریحا و لم یهمل أمر الاجتماع فی شأن من شؤونه، فانظر - إن اردت زیاده تبصر فی ذلك - الی سعه الأعمال الإنسانیة التي تعجز عن إحصائها الفکره و الی تشعبها الی أجناسها و أنواعها و أصنافها، ثم انظر الی إحصاء هذه الشریعه الإلهیه لها و احاطتها بها و بسط أحكامها علیها تری عجبا، ثم انظر الی تقلیبه ذلك کله فی قالب الاجتماع تری أن أنفذ روح الاجتماع فیها، غایه ما یمكن من الإنفاذ. ۲۳

آنچه از این بحث می توان نتیجه گرفت این است که بدون دین، چه ادیان ما قبل اسلام و چه خود دین اسلام در مرحله کامل تر، اتحاد غایی میان ابنای بشری به وجود نمی آید و اگر اتحاد در هدف و غایت تحقق نیابد، وحدتی اجتماعی نیز تحقق نخواهد یافت و اگر در این میان از سر اضطرار و ضرورت وحدتی قراردادی به وجود آید، حالت صوری و پو شالین خواهد داشت که با اندک تغییری در هم خواهد ریخت. این حقیقت با نگاه به قرآن نیز آشکار می شود که «دعوت به اجتماع به صورت مستقل، و صریح جز از ناحیه نبوت و در قالب دین از جای دیگری شروع نشده است». ۲۴ به لحاظ تاریخی هم دعوت به اتحاد و اجتماع برای اولین مرتبه از نوح (ع) شروع و آن گاه در دوره حضرت ابراهیم (ع) بعد حضرت موسی (ع) و سپس حضرت عیسی (ع) ادامه یافت. ۲۵

۳. مبنای دیگر این بحث که از یک سو مرتبط به مباحث

مراد علامه طباطبایی از «وحدت» اجتماعی، آیا همان قسط و عدالت اجتماعی است یا منظور از این وحدت امری فراتر از عدالت اجتماعی و شامل بر آن است؟

آنچه از سیاق بحثی صاحب المیزان به دست می‌آید آن است که هر چند «وحدت» مورد نظر در این بحث، وحدتی اجتماعی است، ولی با بحث از عدالت اجتماعی تفاوت دارد. «وحدت»ی که در این قسمت مطرح شده است، هر نوع وحدت در ساحت‌های مختلف جامعه را که در شکل‌گیری اتحاد جمعی مؤثر باشد شامل می‌شود. این وحدت هم در ناحیه عقاید کلی و جهان‌شناختی افراد جامعه در خور طرح است، هم این که در اخلاق جمعی و فرهنگ جمعی امکان می‌یابد و هم آن که در ساحت سیاست و اقتصاد خود را نمایان می‌کند، همان‌طور که در اعمال عبادی و رفتارهای دینی نیز خود را نشان می‌دهد. از همه مهمتر وحدت در ناحیه هدف است که به همه ساحت‌های اجتماعی جهت‌ی واحد داده، آنها را در مداری واحد قرار می‌دهد<sup>۲۷</sup> تا افراد از خود شخصی‌شان به

۲۷. علامه طباطبایی چنین نوشته‌اند: «و بالجمله الاجتماعات المدنيه توحدّها الغايه الواحده التي هي التمتع من مزايا الحياه الدنيا و هي السعاده عندهم، لكن الاسلام لما كان يرى أن الحياه الانسانيه أوسع مدارا من الحياه الدنيا الماديه، بل في مدار حياهه الحياه الاخرويه التي هي الحياه و يرى أن هذه الحياه لا تنفع فيها إلا المعارف الإلهيه التي تنحل بعلمتها إلى التوحيد و يرى أن هذه المعارف لا تحفظ إلا بمكارم الأخلاق و طهاره النفس من كل رذيله و يرى أن هذه الأخلاق لا تتم و لا تكمل إلا بحياه اجتماعيه صالحه معتمده على عبادة الله سبحانه و الخضوع لما تقتضيه ربوبيته و معاملته الناس على أساس العدل الاجتماعى أخذ (أعنى الاسلام) الغايه التي يتكون عليها المجتمع البشرى و يتوحد بها دين التوحيد ثم وضع القانون الذى وضعه على أساس التوحيد و لم يكتف فيه على تعديل الإرادات فقط، بل تممه بالعبادات و أضاف اليها المعارف الحقه و الأخلاق الفاضله» الميزان، ج ۴، ص ۱۱۱.

۲۸. همان، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۳۰-۱۳۱.

۲۹. ر. ک: جلسه تفسیری استاد جوادی آملی، ش ۴۰۰ و ۴۰۲.

۳۰. مبنای دیگری که شاید در این بین مورد توجه باشد، تأکید بر اسم وحدت به عنوان اسم اعظم و اسم جامع در کنار دیگر اسمای الهی است. این که چرا در ادیان الهی این همه به توحید تأکید شده و به دیگر اسمای الهی به اندازه توحید تأکید نشده است نیاز به بحث هستی‌شناختی دارد تا جایگاه وحدت را در کنار قدرت، علم و ... معلوم کند. بخشی از آن را علامه طباطبایی در رسائل توحیدیه و در روایتی که از امام صادق (ع) ذکر نموده تبیین کرده است.

۳۱. ر. ک: المیزان، ج ۴، ص ۱۱۱.

روشن‌تر اهداف توحیدی فقط در بستر اجتماع قابل‌تحصیل می‌باشد و بدون اجتماع صالح و توحیدی، زمینه برای تحقق معارف توحیدی فراهم نمی‌شود. بستر لازم برای تحقق معارف توحیدی، اخلاق و مکارم اخلاقی است و بستر مناسب رشد اخلاقی هم جامعه می‌باشد. اگر جامعه بشری زمینه امنی برای تحقق ارزش‌های اخلاقی مهیا نکند، مقوله اخلاق، آسیب‌جدی می‌بیند و به این سبب معارف توحیدی هم در مقام عمل انسانی، آسیب دیده، توحید، تحقق نمی‌یابد. بر این اساس بدون اجتماع صالح انسانی، اساساً زمینه برای اخلاق و مکارم اخلاقی از بین خواهد رفت. اگر نفس انسانی بستر مساعدی برای تربیت اخلاقی پیدا نکند، هرگز به معرفت توحیدی که زندگی دنیا و معناداری آن کاملاً منوط به آن است، نخواهد رسید. به دیگر بیان زندگی دنیا جز کسب معارف توحیدی نفع دیگری ندارد و جز با مکارم اخلاقی و پاکیزه ساختن نفس، این معارف توحیدی محفوظ نمی‌ماند، این اخلاق هم کامل نمی‌شود جز با یک زندگی صالح اجتماعی.<sup>۲۷</sup> تربیت اخلاق و غرائز فردی که اصل و ریشه وجود اجتماع است، با وجود اخلاق و غریزه نیرومندی که در اجتماع متکون شده و قاهر بر اخلاق فرد است کمتر به نتیجه مطلوب می‌رسد. روی این اصل، اسلام مهمترین احکام و دستورات شرعی را مانند حج، نماز، جهاد، انفاق، و خلاصه تقوای دینی را بر اجتماع بنیاد کرد.<sup>۲۸</sup>

بر این اساس اگر گفته می‌شود که جامعه انسانی در هدف رسالت انبیا اصالت دارد، نه بدان معناست که این هدف، هدف نهایی پیامبران است،<sup>۲۹</sup> بلکه بدین مفهوم است که اساساً برای رسیدن به خدا به مشابه هدف نهایی و غایی، جامعه در مقایسه با فرد اصالت دارد و راه رسیدن به توحید را آسان‌تر فراهم می‌آورد.<sup>۳۰</sup> بنابراین منطق دین بر اساس حقیانیت توحیدی شکل گرفته است و اگر جامعه نیز در قیاس با فرد محوریت پیدا می‌کند، از آن است که کارکرد حقیانی آن در مقایسه با فرد بیشتر است.

### وحدت و عدالت

لازم می‌نمود که مراد از وحدت در ابتدای این بحث معلوم می‌شد، منتها چون تبیین این مفهوم نیازمند مقدماتی بود که بخشی از آن در مقدمه مقاله و بخش دیگر از آن در مبانی مورد اشاره قرار گرفت، اندکی به تأخیر افتاد. پرسش این است که

خود جمعی و هدف جمعی سوق پیدا کنند. این هدف در نگرش اسلامی همان توحید و معرفت الله است.<sup>۳۲</sup>

علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۰۰ از آل عمران به این بحث به طور روشن پرداخته و دقیقاً معنای جمع گرایی را و گستره آن را فراتر از عدالت اجتماعی دانسته، می گوید: «و صفة الاجتماع مرعیه مأخوذه فی الاسلام فی جمیع ما یمکن أن یودی بصفة الاجتماع من أنواع النوامیس و الأحکام بحسب ما یلیق بكل منها من نوع الاجتماع و بحسب ما یمکن فیہ من الأمر و الحث الموصل الی الغرض».<sup>۳۳</sup>

روشن است که چنین وحدتی مرادف با عدالت اجتماعی نیست و عدالت اجتماعی، نه خود این وحدت بلکه نتیجه چنین وحدتی است. تا زمانی که جامعه پاره پاره و متکثر است و این بریدگی ها در تسمام شئون زندگانی رسوخ کرده، فرهنگ، اخلاق و عقیده مردم را از هم گسسته است، افق چنین جامعه چیزی جز «ازدحام تنهایان» نخواهد بود و بی شک بحث از عدالت نیز در آن بی مفهوم جلوه خواهد کرد. عدالت زمانی تحقق می یابد که نگرش جمعی و یگانگی انسانی در حوزه های مربوط به انسان نهادینه شده باشد. اگر انسان ها به یکدیگر به چشم گرگ و بیگانه نگاه کنند و حتی خود افراد نسبت به خودشان نیز احساس بیگانگی کنند، چگونه می توان سخن از عدالت به میان آورد. اگر وحدتی اصیل - که از هاضمه و ظرفیتی لازم برای قبول کثرات برخوردار باشد - چه در ناحیه اخلاق، چه در ناحیه عقاید و چه در حوزه سیاست و مهمتر از همه وحدت در غایت، وجود نداشته باشد و جامعه انسانی صورتی مشترک پیدا نکند و هر کسی در حوزه زندگی شخصی اش، خودش باشد و خودش، هرگز اندیشه ای از عدالت و اجتماع رخ نخواهد نمود و اگر در این میان از سر ضرورت چنین اجتماعی هم به وجود بیاید صورتی فصلی و قراردادی خواهد داشت.

علامه طباطبایی در میان مباحثی که در مورد هدف و رسالت دین مطرح کرده اند، به طور موردی به واژه عدالت هم اشاره می کند، ولی فضای حاکم بر بحث و ادبیات غالبی که ایشان مورد استفاده قرار می دهد - مانند وحدت و توحید - به ویژه این که ذهنیت ایشان از عدالت تهی نیست و در جاهای دیگر از المیزان به بحث از عدالت پرداخته اند،<sup>۳۴</sup> روشنگر این معناست که مراد از وحدت همان وحدت و یگانگی جمعی است که البته یکی از مصادیق یا نتایج بسیار مهم آن را می توان در عدالت اجتماعی

مشاهده کرد. در این میان بعید می نماید که ایشان از عنوان عدالت غافل مانده باشند و به جای واژه عدالت بخواهند از عنوان وحدت استفاده کنند.

توحیدی که ایشان آن را در مباحث مربوط به رسالت دین برجسته می کند، به معنای نگرش توحیدی، اخلاق توحیدی و رفتار توحیدی در عرصه اجتماع است. اگر عدالت هم مورد توجه دین قرار گرفته، نه بدان جهت است که عدالت خود اصالت دارد، بلکه از آن جهت است که عدالت، حقیقتی توحیدی دارد. آن جا که علامه طباطبایی بحث ناکامی قوانین بشری را مطرح می کند بحث عدالت را مطرح نمی کند، بلکه بحث توحید را مورد توجه قرار می دهد و می گوید که با فراموشی توحید زندگی انسانی به هلاکت نفس و ازاله حقیقت منتهی می شود.<sup>۳۵</sup>



۳۲. وحدت در هدف مشترکی که همه نیز بدان تمایل فطری دارند می تواند جامعه ای بسیار منشئت و ناهمگون را یکرنگی بخشیده و هر کسی را در مسیر زندگی خود به جهتی مشترک سوق دهد، بی آن که سر از جامعه ای اشتراکی و سوسیالیستی که در ظاهر اشتراکی و در حقیقت، فردی و بر مدار سود منفعت شخصی است در آورده باشد.

۳۳. المیزان، ج ۴، ص ۱۳۰. گفتنی است ایشان در ادامه در قالب مثال هایی، انواع اجتماعاتی (وحدت های اجتماعی) را که اسلام بدان دعوت کرده است ذکر می کند که برخی از آنها اساساً ذیل بحث عدالت نمی گنجد و این سیار درخور توجه می باشد. وی بعد از ذکر مثال هایی نتیجه می گیرد: و اهم ما یجب ههنا هو عطف عنان البحت الی جهة آخری و هی اجتماعیه الاسلام فی معارفه الأساسیه بعد الوقوف علی أنه یراعی الاجتماع فی جمیع ما یدعو الناس الیه من قوانین الأعمال العبادیه و المعاملیه و السیاسیه و من الأخلاق الکریمه و من المعارف الأصلیه. نری الاسلام یدعو الناس الی دین الفطره بدعوی أنه الحق الصریح الذی لامریه فیہ و الآیات القرآنیة الناطقه بذلك کثیره مستغنیه عن الایراد و هذا اول التالیف و التأسن مع مختلف الأفهام، فإن الأفهام علی اختلافها و تعلقها بقیود الأخلاق و الغرائز لا تختلف فی أن الحق یجب اتباعه همان، ص ۱۳۱.

۳۴. یعنی چنین نیست که ذهنیت علامه طباطبایی از واژه عدالت تهی بوده باشد. ایشان در عین این که به مسأله عدالت توجه دارند از این واژه استفاده نمی کند، بلکه همواره بر این مسأله بر توحید و وحدت، تکیه و تمرکز می کند. «ر. ک. المیزان، ج ۱۲، ص ۳۰۲ و ۳۳۰».

۳۵. المیزان، ج ۲، ص ۱۱۹. ترجمه این قسمت در آغاز مقاله ذکر شد.