

اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت

* محمدتقی کرمی قهی

** عباس جُنگ

چکیده

در این مقاله با رویکردی تحلیلی نشان داده می‌شود که اساساً هر معرفتی از جمله علوم انسانی تابع پیش‌فرض‌های پارادایمی در ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، اما در علوم انسانی مفروضات انسان‌شناختی نیز تأثیر اساسی دارد؛ به گونه‌ای که حتی می‌تواند ابعاد دیگری را نیز تحت تأثیر قرار دهد. در این حالت ذیل تحولات پارادایمی در علوم انسانی و اهمیت انسان‌شناسی فلسفی، به‌نوعی عرصه‌های دیگر معرفت انسانی در پرتو مفروضات آن معنادار شده و این امر توانسته است از سطح پیش‌فرض‌ها و انگاره‌های ساده مربوط به انسان گذر کند و ضمن مفهوم‌سازی و نظریه‌سازی در باب انسان، نوعی انسان‌شناسی اخلاقی و تجویزی را نیز پدید آورد. در این حالت، کلیه مفاهیم و ضرورت وجودی آنها در علوم انسانی در پرتو این انسان‌شناسی معنادار می‌شوند. این مواجهه خود کلید خلق علم بومی، یعنی علم انسانی اسلامی خواهد بود، زیرا بر حسب شناخت و مفهوم‌پردازی انسان‌شناسی مبتنی بر منابع اسلامی می‌توان به ساخت نظریه و معرفت اجتماعی اسلامی دست یافت. در این راستا، ضمن بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی در قالب یک انسان‌شناسی فلسفی و استخراج لایه‌های مختلف آن، می‌توان به ضرورت وجودی عدالت به‌عنوان عنصر مرکزی هر علم انسانی و اجتماعی در وجوه فلسفه علوم اجتماعی در سنت اسلامی دست یافت.

کلیدواژه‌ها

پارادایم، انسان‌شناسی فلسفی، عدالت، اعتباریات اجتماعی، تصرف و اختصاص.



مقدمه

با در نظر آوردن علم به عنوان یک نظام تولید معرفت، علم به نهادی اجتماعی تبدیل می شود که به واسطه روابط آن، معرفت علمی تولید می شود. در هر معرفت علمی، پیش فرض های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آن، شیوه ورود به واقعیت و خروج از آن مشخص شده است. پارادایم در معنای تامس کوهن (Thomas Kuhn) به عنوان نظامی از باورهای بنیادین یا جهان بینی تعریف می شود که پژوهشگر را نه تنها در انتخاب روش، بلکه به شیوه ای بنیادین در حوزه های معرفت شناسی و هستی شناسی جهت می دهد (کوهن، ۱۳۹۰: ۷۳-۸۳). پارادایم در این معنا، بیانگر نوعی جهان بینی است که برای فرد معتقد به آن، ماهیت جهان، ماهیت و چیستی انسان و جایگاه فرد در آن، دامنه روابط ممکن با آن و بخش ها و معنا های ممکن آن را تعریف می کند. در این حالت، پارادایم یک چارچوب سازمان بخش عام، هم در نظریه و هم در تحقیق است که در برگزیده فرض های بنیادین، مسائل کلیدی، مدل های کیفی بررسی و روش های دستیابی به پاسخ هاست. به نوعی این پارادایم تحقیق است که مشخص می کند که محقق در پی چه چیزی است و در درون و برون محدوده های بررسی مشروع آن پارادایم چه چیزی رخ می دهد؟ مفاهیم بنیادین آن حوزه معرفتی در کنار روابط آنها چیستند، نوع روابط معرفتی به عنوان باورهای صادق چگونه باید تعیین شوند و ... باورهای بنیادینی که پارادایم های پژوهش را تعریف می کنند با پاسخ هایی که مدافعان آنها ارائه می دهند، در قالب سه دسته پرسش هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی خلاصه شده است (ایمان، ۱۳۹۱: ۴۴-۵۰؛ محمدپور، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۳).

در این حالت، پرسش های هستی شناسی به حوزه واقعیت، جهان و هستی معطوف اند؛ پرسش هایی مانند اینکه شکل و ماهیت واقعیت چیست؟ چه چیزی وجود دارد که می توان درباره آن شناخت حاصل کرد؟ بنابراین، هر پارادایم تحقیق، دیدگاهی درباره ماهیت واقعیت، انسان و جهان دارد که مفروضات هستی شناسانه اساس آن را تشکیل می دهد (محمدپور: ۱۳۸۹، ۳۳-۳۴). معرفت شناسی نیز بر چیستی معرفت، علم، چگونگی دستیابی به آن و ... تأکید دارد. معرفت شناسی، بنیانی فلسفی برای ایجاد انواع



نظر



معرفت ممکن را مهیا می‌سازد و معیاری برای تصمیم‌گیری در این زمینه است که چگونه معرفت می‌تواند به‌درستی یا به‌صورت منطقی سنجیده شود.

مواجهه با این پرسش‌ها خود فعالیت فلسفی است و به‌طور پیشینی مبانی فلسفی پارادایم‌ها را تعیین خواهد بخشید و به‌تدریج بر اساس این مفروضات، ساحت‌های دیگر حوزه‌های مختلف معرفتی مشخص می‌شود. در این شرایط، علوم اجتماعی نیز به‌عنوان یک نظام معرفتی در مواجهه با انسان و زیست اجتماعی او تابع این اقتضائات پارادایمی می‌باشد که این امر زمینه ایجاد انواع مکتب‌ها و پارادایم‌های مختلف را فراهم آورده است. نسبت فلسفه با علم به‌طور عام و نیز علوم اجتماعی به‌طور خاص و همچنین چیستی و نسبت میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود از مباحث بنیادین هر پارادایم در علوم اجتماعی است. در این میان، انسان‌شناسی در قالب مفروضات بنیادین درباره چیستی انسان، نسبت او با عالم خارج، ویژگی‌های ذاتی او، نسبت او و جامعه، نسبت وی با خدا و عالم هستی و ... هسته مرکزی مباحث هستی‌شناختی و عنصر اساسی هر پارادایم در علوم انسانی خواهد بود.

پس در یک حوزه معرفتی لایه‌های مختلف تحلیل مفهومی از نظری‌ترین سطح تا تجربی‌ترین لایه، قابل شناسایی است. مفهوم عدالت نیز به‌عنوان یک موضوع بنیادین در هر پارادایم علوم اجتماعی و انسانی موضوع تحلیل و تفسیر سطوح مختلف مفهوم‌پردازی بوده است. عدالت در مواجهه‌ای فلسفی نیز می‌تواند تحت پرسش هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی قرار بگیرد و برحسب این مواجهه‌ها، معناها و جایگاه‌های متکثری را در یک پارادایم به‌دست آورد. در این حالت، ما با پدیده‌ای مبهم و پیچیده، در لایه‌های مختلف مواجه هستیم، اما چگونه مفروضات و پاسخ‌های بنیادین پارادایم‌های مختلف، می‌تواند معناهای مختلفی از عدالت را ایجاد کند؟ چگونه در یک حوزه معرفتی، پیش‌فرض‌های فلسفی زمینه تقدم یک بعد پارادایمی را بر دیگر ابعاد آن ایجاد می‌کند؟ چگونه این تقدم می‌تواند معنا و جایگاه خاصی از عدالت را در یک پارادایم ایجاد کند؟ و چگونه این نوع مواجهه با مقوله عدالت می‌تواند زیربنای یک علم بومی یا پارادایم علوم اجتماعی بومی را خلق نماید؟

در این نوشتار، با تمرکز بر رساله اعتباریات علامه طباطبائی، خواهیم کوشید ضمن مواجهه با این پرسش‌ها در جهت شناسایی یک علم اجتماعی اسلامی، نشان دهیم که چگونه مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی علامه، زمینه تقدم نوعی انسان‌شناسی فلسفی را در جهت ضرورت عدالت، به‌عنوان هسته مرکزی هر اجتماع و در نتیجه هر علم اجتماعی ایجاب می‌کند. بر مبنای این خوانش در سطح نظری، با محوری‌شدن عدالت به‌عنوان مرکز معرفت اجتماعی، علم اجتماعی به منظور معناداربودن ذیل سنت فلسفه اسلامی می‌بایست با مسئله عدالت آغاز کند. برای این منظور، در ادامه ضمن تبیین اجمالی نسبت عدالت با انسان‌شناسی فلسفی، به بررسی‌های انجام‌شده در زمینه عدالت در آرای علامه می‌پردازیم و در نهایت، پس از معرفی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه، به تفسیر لایه‌های مختلف عدالت در نسبت با انسان‌شناسی فلسفی مورد نظر علامه خواهیم پرداخت.



نظر

اعتباریات اجتماعی و ضرورت عدالت

رویکردهای مختلف به عدالت

عدالت همواره یکی از مباحث محوری در بیشتر مباحث انسانی در سطوح مختلف معرفتی بوده است. همین امر موجب ارائه تعریف‌ها و تفسیرهای مختلف شده است که به‌نوعی بر مبنای پارادایم‌های مختلف معرفتی معنادار شده‌اند. به نظر برایان بری (Brian Barry) هر گونه مطالعه درباره نظریه عدالت باید به این سه پرسش اساسی پاسخ دهد: عدالت چیست؟ چرا باید عادل بود؟ و اینکه چگونه نیاز و ضرورت عدالت تعیین می‌گردد؟ (Barry, 1989: 354).

همچنین دیوید میلر (David Miller) از چارچوب‌های نظریه‌ای در باب عدالت سخن می‌گوید که بر حسب رویکردها و مکتب‌های فلسفی و مبانی مفهومی و سطح انتزاعی و نیز شیوه‌های استدلال در مواجهه با هر یک از این پرسش‌ها، رویکردهای مختلفی در عدالت بر ساخت می‌گردد (Miller, 1999: 21-44). پس در مرحله نخست، پرسش از چیستی و همچنین ضرورت عدالت بر پاسخ آنها تقدم دارد. از سوی دیگر، ارتباط مباحث عدالت با مباحث دیگری همچون مذهب، اخلاق، ارزش، منطق، سیاست، هستی و ...



باعث مواجهه‌ای بینارشته‌ای و چندوجهی با این مفهوم شده است؛ به گونه‌ای که این پدیده به عنوان موضوع محوری در شاخه‌های مختلف معرفت انسانی همچون فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه حقوق، فلسفه سیاسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم دینی و ... در نظر می‌آید و هر کدام از این دانش‌ها، با تقلیل عدالت به یک بعد دیگر مانند خیر، حق، زیبایی، بایسته، امر مطلق، امر الهی و ... تفسیری متمایز از آن را ارائه می‌دهند. در بسیاری از نظریه‌ها، نوعی تحویل عدالت به مباحث فلسفه اخلاق، پارادایم مسلط عدالت‌پژوهی است. در این حالت، پرسش‌های فلسفه اخلاق در قالب نسبت خیر و شر در وجوه مختلف انسانی، مقدمه بحث چستی عدالت به عنوان یک گزاره ایجابی در نسبت با اخلاق خواهد بود. در این شرایط، بر اساس سه پارادایم اخلاق وظیفه‌گرا، تکلیف‌گرا و فضیلت‌گرا، رویکردهایی متناظر به عدالت در حوزه اخلاق عملی خواهیم داشت (Ryan, 1993: 1-17). بر این مبنای عدالت هم در سطح وجودی و هم در سطح شناسایی مفهومی متکثر و چندگانه خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷؛ بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۸).

در ساحت عملی نیز این تفکیک‌های نظری آشکارا می‌توانند نمود یابند، زیرا مثلاً عدالت توزیعی در سطح اقتصادی می‌تواند در حوزه سیاسی نیز معنادار باشد، اما آنچه در اینجا اهمیت دارد واکاوی نظری عدالت به عنوان یک مفهوم فلسفی است که ذیل اقتضانات پارادایمی، دیگر لایه‌های عدالت تحلیل و به تبع آن مباحث دیگر تعیین خواهد شد. در اینجا خود عدالت از یک سو، ملاک اعمال فردی، جمعی و دینی افراد قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، خود تابع ملاک‌ها و شاخص‌های دیگری است.

با توجه به فراوانی وجوه نظری و عملی عدالت، ادبیات گسترده‌ای درباره آن پدید آمده است که هر کدام بر مبنای ملاک‌های مختلفی به بررسی آن پرداخته‌اند. در اینجا می‌توان به انواع ملاک‌های تاریخی تقسیم‌بندی نظریه‌های عدالت برحسب دوره‌های یونان، قرون وسطی، عصر جدید (هابز و کانت) و قرن بیستم (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۲) و تقسیم‌بندی بر اساس معیارهای چهارگانه اقتصادی جیمز کونو (James Konow)؛ یعنی نیاز، کارکرد، مسئولیت‌های فردی و مسئولیت‌های جمعی اشاره

کرد (Konow, 2003: 1183-1239؛ پيله فروش، ۱۳۸۵: ۱۹؛ ترابزاده ۱۳۹۰: ۶۱-۶۲)؛ برای مثال، می توان به تقسیم بندی های مختلف در فلسفه سیاسی بر حسب مکتب های مختلفی همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، اجتماع گرایی، فیمینیسم، انواع رویکرد فایده گرایی، انواع رویکردهای پسامردن (واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱-۵۲؛ ترابزاده، ۱۳۹۰: ۵۹-۹۵) و نیز تقسیم بندی بر حسب مکتب های فلسفه اخلاق مانند پارادایم های فضیلت گرا، فایده گرا و نتیجه گرا اشاره کرد.

در هر کدام از این رویکردها، عدالت در رابطه ای متقابل با مباحث و شاخص های مرکزی آنها قرار خواهد داشت؛ به گونه ای که مثلاً در لیبرالیسم عدالت عین آزادی است و یا در فلسفه اخلاق فایده گرایانه عمل با حداکثر منفعت، عادلانه ترین کنش فردی یا جمعی است. همان گونه که اشاره شد، در تمام این رویکردها ما شاهد نوعی تقلیل در مباحث عدالت هستیم و عدالت بر مبنای ملاک های دیگر بررسی می شود.

در یک مواجهه تحلیلی بر حسب متغیرهای پارادایمی، می توان لایه های مختلفی از عدالت را در قالب روابط درون پارادایمی شناسایی کرد. در این حالت، می توان از مباحث هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی عدالت و در راستای آن، مباحث اخلاق و ارزش شناسی و هنجارشناسی عدالت در سطح فلسفی سخن گفت. در مبحث هستی شناسی عدالت، از نوع وجود عدالت بحث می شود. آیا عدالت امری است طبیعی یا قراردادی؟ عینی بودن و یا ذهنی بودن عدالت، وابستگی یا استقلال عدالت و ... از مباحث کلیدی این سطح هستند که بر حسب انواع هستی شناسی های فلسفی مواجهه های مختلفی با عدالت خواهند داشت (Grafstein, 1985: 115-137؛ واعظی، ۱۳۸۸: ۲۱-۷۵).

در سطح معرفت شناسی عدالت، بیشتر بر معناداری وجوه مختلف عدالت تمرکز می شود. در اینجا چیستی امر عادلانه و چیستی امر ناعادلانه و مرز معناداری این دو ساحت و بنیان های معرفتی این دو، به عنوان یک گزاره در قالب یک باور صادق موجه، مرکز این سطح از مواجهه است. در این راستا، باید منشأ فهم و درک عدالت بر حسب منابع عمده معرفت شناسی تعیین گردد. عقل، تجربه، وحی، اراده، احساسات درونی، شهود و حجیت، همواره به عنوان بنیان های هر تجربه شناختی در نظر آورده می شوند. در این حالت، در





مکتب‌های مختلف یک یا ترکیبی از این منابع به‌عنوان منابع حقیقی معرفت‌شناسی عدالت فرض می‌شوند؛ برای مثال، از آنجا که ابن سینا درک قضایای کلی را تنها شأن عقل نظری می‌داند، در نتیجه درک قضایای کلی ایجابی مانند گزاره‌های اخلاقی همچون *حسن عدل و قبح ظلم* را نیز کار عقل نظری می‌داند، یا فارابی عقل عملی را مهم‌ترین منبع درک امر عادلانه در نظر می‌آورد (واعظی، ۱۳۸۸: ۶۶).

در ادامه این تحلیل، مباحث عینی‌بودن و ذهنی‌بودن گزاره‌های مربوطه، بر حسب موضوع و محمول این گزاره‌ها و نوع ارتباط آنها تحلیل می‌شود. بحث‌های دیگری همچون مطلق‌بودن یا نسبی‌بودن این گزاره‌ها، ضرورت مادی یا معنوی آنها، تاریخی یا کلی‌بودن آنها، انواع ملاک‌های صدق، در کنار بنیان استنتاجی این گزاره‌ها همچون، قیاسی‌بودن، استقرایی‌بودن، تفسیری‌بودن و نیز مواجههٔ پس‌کاوانه می‌تواند رویکرد غالب در ساخت نظریه‌های عدالت در قالب روابط میان گزاره‌های بنیادین و دیگر گزاره‌ها قرار گیرد (شمس، ۱۳۸۷: ۱۵-۳۹؛ واعظی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۸؛ گری‌لینگ،^۱ ۱۳۸۰: ۱۵-۲۰). حوزه‌های عدالت در سطح‌های دیگر، بر حسب نوع پاسخ به ابعاد سه‌گانه معرفت‌شناسی به‌عنوان یک باور صادق موجه، پارادایم‌ها و نظریه‌های معرفتی، وجوه و ساخت‌های مختلفی خواهد داشت که در نتیجه، مواجهه‌های مختلفی به بحث گزاره‌های مربوط به عدالت ایجاب خواهد شد.

تکثر و وحدت معیارهای عدالت در سطح معرفت‌شناسی، مهم‌ترین وجه تحلیل در این سطح است. در این سطح، برخی از صاحب‌نظران تنها یک معیار را در نظر دارند و برخی دیگر، به گروهی از معیارها قائل‌اند؛ برای مثال، جان راولز (John Rawls) دو اصل آزادی و برابری فرصت‌ها را به‌عنوان دو معیار بنیادین عدالت اجتماعی در نظر می‌آورد. آزادی در اینجا بدین معناست که هر کس باید از حقی برابر مطابق با گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظامی مشابه از آزادی‌ها برای همه سازگار باشد، بهره‌مند شود و بر مبنای ملاک دوم، نابرابری‌های اجتماعی باید به گونه‌ای تنظیم شود که بیشترین منفعت را برای کم‌برخوردارترین افراد در برداشته باشد و

1. A. C. Garryling.

مناصب و مشاغل، متناسب با نظام فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد.

به باور راولز، از طریق یک قرارداد اجتماعی ضمنی می‌شود با اتکا بر این دو معیار، جامعه‌ای عادلانه پدید آید. او فلسفه معرفتی معطوف به قرارداد اجتماعی را برای اثبات اصول خود به کار می‌گیرد. او وضعیت طبیعی و اولیه را وضعیتی می‌داند که در آن جهل نسبت به وضعیت خود، پس از ورود به اجتماع وجود دارد. در این حالت، او به نوعی با توجه به این وضعیت اولیه می‌کوشد نظریه‌اش به لحاظ معرفت‌شناختی پذیرفتنی و جهان‌شمول باشد. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی او آن است که در تصمیم‌گیری‌های عمومی در عرصه سیاست و اجتماع به عقلانیت جمعی اتکا شود و انسان‌ها با استفاده از اصل ابهام و جهل به وضعیت خود، می‌توانند به اصول عام دست یابند. از سوی دیگر، به نظر مایکل والزر (Michael Walzer) اصول واحد و مشترکی برای عدالت وجود ندارد و در هر قلمرو اجتماعی مانند حوزه‌های قدرت، شأن و منزلت، خانواده، جامعه، یک سازمان و غیره، اصول و معیارهای خاص و معینی حاکم است که شاید در قلمروهای دیگر نباشد (والزر، ۱۳۹۴: ۶۲-۲۳). درک و فهم مشترک ما از خیر اجتماعی در هر قلمرو، تعیین‌کننده حدود و ثغور و ویژگی‌های آن است. بر اساس این رویکرد، ملاک‌ها و معیارها، به فرهنگ و متن اجتماعی خاص وابسته هستند، نه اینکه کلی، عام و جهان‌شمول باشند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۱-۴۵).

سطح دیگر مواجهه با مفاهیم درون پارادایمی در حوزه معرفت‌انسانی، تحلیل انسان‌شناسانه پیش‌فرض‌های انگاره‌ها، مفاهیم و نظریه‌های انسانی و اجتماعی است. در اینجا چیستی وجودی انسان، ویژگی‌های ذاتی و یا جزئی وی، در کنار دیگر ویژگی‌های استعدادی، شناختی، غریزی، ارتباطی، فطری و ... در یک متن کلان‌تر در حوزه‌های مادی و معنوی همواره تحلیل و بررسی شده است. در اینجا شناسایی شاخص‌ها و نیز تعریف‌های متکثر از آنها امکان برساخت انواع معنا‌های مختلف از عدالت را ایجاد می‌کند که می‌توان به وجوهی همچون هدف و غایت انسانی اشاره کرد؛ برای مثال، بر اساس علت غایی ارسطویی، غایت انسان کمال و سعادت غیرمادی است. در این حالت، خوانش وی از عدالت، در قالب تعالی انسان در ساحت مابعدطبیعی معنا می‌شود و یا در





رویکرد فایده‌گرایی، انسان موجودی عقلانی تصور می‌شود که غایتش حداکثر کردن منافع مادی در نظر آورده می‌شود. پس عدالت نیز در این لایه مادی معنا دار خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۳؛ ترابزاده، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۰). بحث دیگر، ویژگی‌های در نظر گرفته‌شده برای انسان است. هر کدام از این ویژگی‌های بنیادین برای انسان، نوع خاصی از عدالت را ایجاب می‌کند؛ برای مثال، انسان اراده‌مند شوپنهاوری، عدالت را تنها در راه آزادی و اعمال اراده انسان‌ها در نظر می‌آورد (دیرکس، ۱۳۸۴: ۸۴-۸۸). نوع نگاه به چیستی انسان و ویژگی‌های اساسی وی در کنار ویژگی‌های دیگر وابسته به وی مانند اراده، مسئولیت، عاملیت، شناخت، احساس، رفتار، ارتباطات و ... مبنای یک نوع نظری از عدالت را در قالب گزاره‌های ایجابی فراهم می‌کند.

انسان‌شناسی فلسفی و عدالت

تحلیل بنیان‌های انسان‌شناختی پارادایم‌ها در مواجهه با عدالت، همچون دیگر مواجهه‌ها، بنیان دیگری را برای مواجهه با عدالت فراهم می‌آورد. به باور هانس دیرکس (Hans Dierkes) انسان‌شناسی فلسفی چهار جنبه بنیادین دارد که امکان بررسی فلسفی از انسان را فراهم می‌آورد (دیرکس، ۱۳۸۴: ۴-۱۲). در وجه اول، انسان‌شناسی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون درباره انسان از آن جهت که انسان است می‌گویند. هر کدام از نظریه‌های فلسفی جنبه خاصی از انسان‌بودن را در قالب ذهن، روح، حیوان ناطق، حیوان مدنی، مفاهمه، حیات، غریزه، موجودیت و ... برجسته می‌سازد و این آرا بر اساس همین زوایای مختلف نگرش به انسان و نیز روش‌های مختلف بررسی و محتواهایشان، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این آرای مختلف فلسفی را می‌توان با توجه به جنبه‌های متفاوتی که در مطالعه ماهیت انسان در نظر دارند، «انسان‌شناسی‌های بخشی» نامید. این نوع انسان‌شناسی فلسفی، نمایانگر قلمرو دانشی خاص‌اند که با علم روشمند، مبتنی بر تجربه و تعمیم‌پذیر، قابل جایگزینی نیست، بلکه حوزه آگاهی‌های پیشینی انسان درباره خود اوست. این دانش فلسفی انسان اساساً بر تجربه بی‌مقدمه و دفعی انسان از خویش مبتنی است و با تجربه‌ای که از پیش بنیانی روش‌مند داشته باشد، متمایز است.

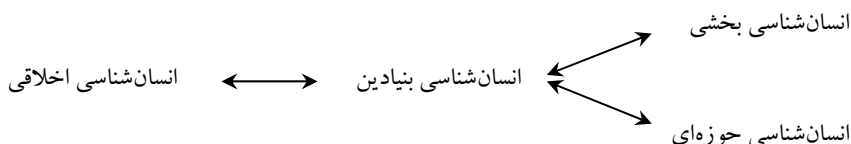
اما در سطحی دیگر، علم نیز بر پیش فرض‌هایی از انسان مبتنی است که ناآگاهانه پذیرفته شده‌اند. به نظر هانس دیرکس این گونه تصورات انسان‌شناسانه نیز در کلیت خود سنجیتی فلسفی دارند (نک: دیرکس، ۱۳۸۴). چنین انسان‌شناسی‌ای را می‌شود انسان‌شناسی حوزه‌ای نامید. در اینجا انسان‌شناسی وارد گفتمان‌های علمی می‌شود و زمانی جلوه می‌کند که انسان موضوع مطالعه علمی قرار گیرد، زیرا انسان در این مطالعه بی‌طرف نیست و خود از همان آغاز ذی‌نفع است. در وجه سوم از انسان‌شناسی فلسفی، وحدت‌نهایی بی‌بدیل و مطلق انسان بررسی می‌شود که در جست‌وجوی مفهوم، ماهیت و تصور انسان به‌عنوان ساختاری بنیادین و غیرتاریخی است که از این طریق، توصیف‌های متنوع انسان از خودش را قابل درک می‌گرداند.

این شکل از انسان‌شناسی به‌عنوان انسان‌شناسی بنیادین معرفی می‌شود. در این سطح، چنین دانشی کاملاً انتزاعی و در نتیجه، بنیادی فراگیر و درعین حال ناقد روش‌هاست. افزون بر اینکه حدود هر انسان‌شناسی را نیز تعیین می‌کند. در این نوع انسان‌شناسی، هم نتایج حاصل از دانش‌های مربوط به انسان در نظر می‌آیند و هم از انسان‌شناسی‌های بخشی و حوزه‌ای بهره می‌گیرند و از این راه می‌توان بنیادی‌بودن آن را به شکلی مضاعف ادعا کرد؛ یعنی یک‌بار با توجه به رشته‌های متنوع فلسفی که تمامی آنها را در پیوند با انسان و تصویر او از خودش بدانیم و بار دیگر، با توجه به علوم که آنها نیز تابع درکی پیشینی از انسان‌اند. در این حالت، برای راهیابی به یک وحدت‌نهایی، نه تنها نیاز عقل نظری بر نگرش فراگیر و نظام‌مند، بلکه نیاز عقل عملی به برخورداری از الگوهای اخلاقی تعهدآور نیز نهفته است.

در این حالت، سطح چهارمی از انسان‌شناسی فلسفی، یعنی انسان‌شناسی اخلاقی مطرح می‌شود. این انسان‌شناسی را می‌توان حلقه اتصالی دانست که از طریق آن، انسان‌شناسی نظری به قلمرو اخلاق، سیاست، فلسفه تاریخ و فلسفه دین راه پیدا می‌کند. در اینجا وارد مباحث ایجابی درحوزه رفتار انسانی می‌شویم. انسان‌بودن یک واقعه نخواهد بود، بلکه یک تکلیف است و تنها یک تعیین‌خاص از وجود نیست، بلکه تعیین‌بخشیدن به خود است. انسان برای این تعیین‌بخشیدن به خویش، معیارها، ارزش‌ها و هنجارهایی در اختیار



ندارد که از پیش تعیین شده باشد، بلکه آنچه در اختیار اوست، آفریده‌ها، انتخاب‌ها و تصمیم‌های خود اوست که سابقه پدید آمدنشان در سنت‌های فکری - فلسفی محفوظ است.



پس چهار لایه از انسان‌شناسی فلسفی داریم که در رابطه‌ای متقابل با یکدیگر قرار دارند. پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه یک پارادایم در این خوانش، از نوع انسان‌شناسی حوزه‌ای، یعنی پیش‌فرض‌های آن در نسبت با چیستی انسان معنادار خواهد بود. اگر انسان و پدیده‌های مادی و غیرمادی وابسته به آن به‌عنوان موضوع محوری در پارادایم‌های علوم انسانی در نظر آورده شود، آن‌گاه می‌توانیم با چرخشی نظری از نوعی تقدم انسان‌شناسی فلسفی در هر پارادایم بحث کنیم که مبتنی بر آن وجوه مختلف انسان‌شناسی فلسفی بر ابعاد دیگر آن پارادایم و نیز پیش‌فرض‌های اخلاق‌شناسی، فلسفه سیاسی و ... تقدم و تعیین خواهد داشت. مباحث تحلیلی در این ابعاد تنها به شکل وابستگی کامل با ساحت انسان‌شناسی فلسفی معنادار خواهد بود. جدای از مرکزیت یافتن فلسفی انسان در متن تحول نظری غرب به‌ویژه پس از عصر روشنگری در دو بُعد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، این روند به‌ویژه در قرن نوزدهم ذیل چرخش علم فرهنگی در فیلسوفان آلمانی مانند دیلتای، نیچه و یاکوب بوکهارت خود را از یک سو در برابر مواجهه هگلی با تاریخ و نیز در رویکردهای پوزیتیویستی نمود داد. البته انسان‌شناسی در اینجا واجد نوعی کنش‌های توصیفی است، ولی این تحول امکان مرکزیت انسان را در پارادایم‌های شناختی در علوم انسانی در نظر آورد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

در اینجا عدالت همچون دیگر مفاهیم و نظریه‌های دیگر در پرتو مبانی مطرح برای چیستی انسان در نظر آورده می‌شود. در نتیجه، در ساحتی دیگر بسیاری از لایه‌های



نظر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

معرفتی ذیل آن ساخت می‌یابند و عدالت چیزی جز نگاه سلبی یا ایجابی نظریه‌پرداز به انسان نخواهد بود. این مفهوم به‌ویژه در ساحت عملی و ایجابی مبنای ساخت انواع کنش‌ها و در نتیجه مبنای یک اجتماع قرار خواهد گرفت؛ امری که توجه‌کننده بسیاری از روابط و ناقد بسیاری دیگر خواهد بود. پس حرکت علم انسانی و علوم اجتماعی به‌نوعی از چیستی انسان و استعلای آن به ساحتی دیگر، در قالب مفاهیم ایجابی، یعنی آنچه که در انسان‌شناسی اخلاقی در نظر است، معنادار خواهد بود. در این شرایط، پاسخ به پرسش‌های بنیادین انسان‌شناسی، عنصر بنیادین هر معرفت انسانی خواهد بود.

همان‌گونه که نشان داده شد مباحث انسان‌شناسی فلسفی در یک سطح انتزاعی‌تر از مباحث دیگر انسان‌شناسی است. در این حالت، پیش‌فرض‌های فلسفی، ایدئولوژی‌ها، نظریه‌ها و دستاوردهای علوم گوناگون و منابع معنایی معرفتی مختلفی، می‌توانند به‌عنوان مرجع چیستی انسان در خلق علوم انسانی همواره پیش‌فرض‌های خود را به علوم وابسته به خود حکم کنند. در این شرایط، علوم اجتماعی غربی با مقروضات تاریخی خود در وجوه مختلف، با ورود به جوامع بیگانه به‌جای فهم و حل و رفع مسائل و اقتضائات بومی خود، مسائل و مناقشه‌های فراوانی را در سطوح مختلف یک جامعه ایجاب می‌نمایند، زیرا در اساس مقروضات پارادایمی و به‌ویژه چیستی نظری انسانی، در خود تعارض‌ها و اختلاف‌نظرهای فراوانی دارد که با مبانی پارادایمی جوامع دیگر سازگاری ندارد.

نسبت انسان‌شناسی فلسفی و عدالت در اسلام

در یک مواجهه بومی و اسلامی و در راستای خلق یک علم بومی، مواجهه با مسئله چیستی انسان در نسبت با خدا و عالم طبیعی، منابع و همچنین فلسفه اسلامی باید به‌عنوان متن شاخص و بنیادین در نظر آورده شود. در اینجا وجود نوعی انسان‌شناسی فلسفی بر مبنای منابع اسلامی و تفسیرهای عالمان و فیلسوفان مسلمان در سطوح مختلف به‌عنوان یک پیش‌شرط ضروری در خلق علم اسلامی انسانی و اجتماعی است، اما این انسان‌شناسی فلسفی تنها در مواجهه‌ای تفسیری بر مبنای مطالعات متأخر فلسفی در کنار منابع دینی معنادار خواهد بود؛ فلسفه‌ای که قلب تپنده‌ای برای بازخوانی وجوه فطری و معنوی انسان در جهت سعادت و کمال وی در مسیر الهی است.





وقتی انسان به عنوان موجودی الهی در جهت کمال و سعادت در نظر آورده شود، آن گاه اساساً عدالت محور کلیه سازه‌های انسانی در سطوح مختلف خواهد بود، اما به نظر می‌رسد فلسفه اسلامی از چنین تفکری درباره انسان، روابط انسانی و فهم اجتماعی باز مانده است. گواه این سخن آنکه بخش مهمی از میراث یونانیان که به حکمت عملی مرسوم بوده و علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را شامل می‌شد، در زیست بوم اسلامی هم پذیرفته گردید و نوعی انسان انتزاعی به عنوان حیوان ناطق فارغ از شرایط و اقتضائات تاریخی در نظر گرفته شد (کرمی، ۱۳۹۴: ۱۳۴). در این حالت، از یک سو این مواجهه با انسان هرگز امکان شکل‌گیری یک علم مربوط به انسان را مهیا نمی‌سازد و از سوی دیگر، ارتباط بسیار اندکی با اقتضائات فعلی دارد و در نتیجه، در عمل امکان تعالی محدودی برای انسان می‌تواند در پی داشته باشد.

بحث بر سر چیستی ماهیت انسان و کردار او در فلسفه یونانی، به عنوان مبدأ تحلیل‌ها در فلسفه اسلامی نیز قرار گرفته است و فیلسوفان مسلمان کوشیدند غایت‌مندی انسان و رفتار وی را بر حسب تعالیم اسلامی بازتعریف کنند. یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در این راستا که تأثیر آن تا امروز قابل مشاهده است، نوع انسان‌شناسی فارابی است. وی در آرای اهل مدینه فاضله در پی طرح غایتی سراسر خیر است که می‌تواند زمینه را برای شکل‌گیری مدینه فاضله به عنوان برترین و کامل‌ترین نوع اجتماع انسانی فراهم سازد. بر اساس این الگوها، اخلاق واجد حقیقتی جاودان و مطلق است که فیلسوف یا حکیم درصدد کشف آن و تبیین آن در حوزه انسانی است. الگوهای تجویزی که از دل چنین سیاستی بیرون می‌آید، بیانگر آن است که کلیت علوم انسانی، ماهیتی اخلاقی دارد و شأنی جز آن نمی‌توان برای فیلسوف در مقام فهم انسان و کیفیت نظام‌های اجتماعی مبتنی بر آن قائل شد. در اینجا روابط عادلانه در راستای این غایت در سطح فردی، عنصر کلیدی خواهند بود. این نوع نگاه به انسان، در میان دیگر فیلسوفان مسلمان نیز رواج دارد. به صورت کلی، انسان‌ها با توجه به فضیلت‌های جاودان، می‌توانند به زندگی خود نظام و اعتدال ببخشند. فیلسوف نیز در بحث از انسان، شأن راهبری و تجویزگری به چنین غایت‌هایی دارد (همان).

فارابی پس از بحث درباره مراتب هستی، در توضیح نفس واحد انسانی، مرز وجودی میان او و دیگر موجودات را در اراده و اختیار او می‌داند که می‌تواند زمینه را برای رساندن او به سعادت رقم زند. از سوی دیگر، به سبب احتیاج انسان به اجتماع و تعاون با دیگران، لازم است خداوند زمینه را برای به سعادت رساندن او در وضعیت‌های اجتماعی نیز فراهم آورد (فارابی، ۱۳۶۱: فصل ۲۵). از فصل بیست و هشتم وی از ویژگی‌های رئیس مدینه‌ای که زمینه‌ساز تحقق فضایل اخلاقی در ابعاد اجتماعی است بحث می‌کند که به تبع آن افراد نیز می‌توانند شخصیت کامل خود را محقق سازند. بر این اساس، سیاست مدن با تدبیر و ریاست «نبی» می‌تواند هم تعاون با دیگران و هم تحقق اخلاق فردی را مهیا سازد. در اینجا ماهیت متمایزکننده اخلاق و چگونگی تحقق اراده از ابعاد سیاسی تا فردی است (همان: ۲۶-۳۵). این سطح نیز ضرورت اجتماعی عدالت را در سطح کلان‌تر در روابط بین افراد و همچنین ساخت اجتماعی تبلور می‌دهد. به طور خلاصه فارابی با توجه به این مباحث انسان‌شناختی، در باره معانی کاربردی عدالت به شش تعریف اشاره می‌کند: ۱. نظم و انتظام؛ ۲. رعایت فضایل اخلاقی در میان مردم؛ ۳. اعطای حق بر مبنای شایستگی؛ ۴. تحقق مدینه فاضله؛ ۵. میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط؛ ۶. توزیع منافع مشترک بر اساس شایستگی و کارامدی. همچنین وی با اشاره به دو گونه از عدالت اجتماعی، یعنی عدالت توزیعی و عدالت اجرایی، توضیح می‌دهد که عدالت توزیعی، به معنای بهره‌مندی شهروندان از منافع مشترک اجتماعی و عدالت اجرایی، ضامن اجرای عدالت توزیعی است (نک: خسروپناه، ۱۳۹۱).

ابن سینا، غزالی، ابن خلدون و نصیرالدین طوسی نیز در زمره مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی هستند که به مباحث چیستی انسان و نسبت وی با عدالت به‌ویژه با رویکردی انتزاعی‌تر پرداخته‌اند. در میان این فیلسوفان، با اتکا بر جایگاه وحی و انواع شئونی که «نبی» دارد، حقایق جاودان در نظر فیلسوفان، تقریر متفاوتی می‌یابد؛ گرچه منطق حاکم بر بحث تفاوت اساسی نمی‌یابد؛ انسان‌ها در الگوی فیلسوفان مسلمان نیز همچون فیلسوفان یونانی، واجد قدرت انتخاب در مقام عمل هستند که لازم است ذیل الگوهای عام اخلاقی و فضیلت‌های مطرح‌شده از جانب نبی قرار گیرند. در اینجا نبی تنها شخص



نظر:

اعتبارات اجتماعی و ضرورت عدالت



واجد صلاحیت برای عهده‌داری امور حکومتی و سیاسی قلمداد می‌شود که می‌تواند وظیفه هدایت و رهبری شئون مختلف اجتماعی را عهده‌دار باشد.

در این نوع نگاه، مدبر اصلی خداوند است که خالق انسان‌ها و عالم به طبایع آنها و فطرتشان است. نبی نیز از سوی خدا برای هدایت ابنای انسانی، وظیفه جهت‌دهی به سمت کمال را بر عهده دارد. آنچه در آرای فیلسوفان مسلمان تمایز می‌یابد، مداخله وحی از جانب خداوند است و قرابت و مداخله‌ای که بحث فلسفی در باب جایگاه انسان و چگونگی نظام‌مند کردن امور اجتماعی او با سویه‌های کلامی می‌یابد از این باب است. حجیت‌داشتن نبی که از سوی خداوند مبعوث شده، راه رسیدن به فضایل مطلق را نیز تعیین می‌کند. فیلسوف در مقام هدایتگری است که به مبدأ وجود و آموزه‌های او پای‌بند است (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۳۸-۱۳۹).

در دوران معاصر نیز ذیل تحولات فراوان در فلسفه اسلامی، بحث عدالت با تفسیرهای تازه همچنان موضوع محوری فلسفه اجتماعی اسلامی بوده است. در اینجا نیز انسان‌شناسی فلسفی در ابعاد یادشده همچنان عنصر بنیادین تعریف عدالت است. به نظر خسروپناه بحث از حقیقت عدالت از دیدگاه متفکران متأخر اسلامی، بر نوعی انسان‌شناسی مبتنی است. به نظر وی انسان معتقد به جبر فلسفی یا جبر اجتماعی، تعریف متفاوتی از عدالت دارد و انسان معتقد به اختیار و اراده، تعریف دیگر را؛ انسان فردگرا، نوعی از عدالت را و انسان جامعه‌گرا، نوعی دیگر از عدالت را ارائه می‌دهد (نک: خسروپناه، ۱۳۹۱).

متفکران اسلامی با توجه به اراده انسان، البته اراده در طول اراده الهی، به حقوق فرد و جامعه توجه کرده و عدالت را در عرصه فردی و اجتماعی مطرح می‌کنند. در این راستا، به‌باور خسروپناه سید محمدباقر صدر با استفاده از مبانی انسان‌شناختی و دین‌شناختی به تبیین عدالت پرداخته است. وی معتقد است که انسان، خلیفه الهی است و مسئولیت تحقق خلافت و جانشینی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از سوی خداوند را در زمین بر عهده دارد و بشر برای تحقق عدالت به قانون و شریعت محتاج است. از سوی دیگر، قانون از هر کجا که باشد (از عقل بشری یا از شریعت آسمانی)، باید متوجه عدالت اجتماعی باشد. تحقق عدالت اجتماعی، بدون انسان‌های عادل محقق

نمی‌شود؛ پرورش و تهذیب نفوس آدمیان، به گونه‌ای که اسیر قدرت و ثروت نشوند، راه تحقق عدالت اجتماعی است. بی‌شک، سازمان سیاسی و حکومت نیز ابزار تحقق عدالت است. یکی از مهم‌ترین طرح‌های شهید صدر برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه، پیدایش و رواج فرهنگی است که در آن اخلاق فایده‌گرایی و منفعت‌طلبی شخصی نفی می‌شود و عمومیت‌گرایی و ایثار جایگزین آن می‌گردد. شهید صدر، برای عدالت اجتماعی سه رکن اساسی در نظر می‌گیرد: ۱. مسئولیت عمومی؛ ۲. برابری اجتماعی؛ ۳. تأمین معیشت اجتماعی.

استاد مرتضی مطهری میان عدالت فردی، اجتماعی و الهی این‌گونه رابطه برقرار کرده است که عدالت فردی زیر بنای عدالت اجتماعی و عدل الهی نیز زیربنای عدالت فردی است و بی‌شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد. ایشان در بحث عدالت به چهار تعریف موزون‌بودن و تعادل، تساوی و نفی هرگونه تبعیض، رعایت حقوق افراد و رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال دارد، اشاره می‌کند که غیر از مورد آخر دیگر تعریف‌ها به عدالت اجتماعی اختصاص دارد. او پس از بحث درباره تعریف‌ها، مورد صحیح آن را این می‌داند که مساوات در قانون صورت گرفته و افراد را به یک چشم بنگرند. قانون نباید بین افراد تبعیض قایل شود، بلکه باید استحقاق‌ها را رعایت کند و حق را به ذی‌حق بدهد؛ به بیان دیگر افراد به لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند و قانون نیز باید نسبت به آنها مساوات را رعایت کند.

به نظر ایشان، در باب منبع و تقسیم عدل، حقوق طبیعی و قرآن منشأ عدل بوده است. استاد مطهری در بیان مسئله عدل، به ریشه آن در اسلام پرداخته و ضمن بررسی نظریه‌های اشاعره و معتزله به ارائه نظریه متناسب پرداخته است و همچنین با بررسی برداشت‌های مختلف عدالت در مکتب‌های معاصر (سوسیالیسم و لیبرالیسم) به نقد آنها پرداخته و برداشتی سوسیالیست‌دموکراسی اخلاقی و انقلابی از عدالت ارائه می‌دهد و خود که در نهایت آن را نیز قابل خدشه می‌داند، زیرا این برداشت، راه رسیدن به عدالت و شیوه استقرا در جامعه را مسکوت گذارده، در حالی که اسلام آن را در نظر داشته است.



نظر:

اعتبارات اجتماعی و ضرورت عدالت



مطهری جنبه‌های آثار عدالت را در چند مورد می‌شمرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تأثیر در افکار و عقاید، تأثیر در اخلاق فردی و تأثیر در رفتار عمومی. به نظر ایشان، هر گاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند، آن وقت است که «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) مصداق یافته و نشانه‌های عدالت ظاهر می‌گردد. اجرای عدالت نیز بر عمل به قانون با پشتوانه معنویت اسلامی مبتنی می‌باشد که راه رسیدن به آن هم جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه برای بقاست. در این نظام باید کوشید افراد با رضایت، حقوق خودشان را به دیگران اعطا کنند. البته دولت هم موظف است تا عدالت را در جامعه برقرار کند؛ از این‌رو، هر نظامی که در اجرای صحیح عدالت در جامعه منحرف گردد، بی‌گمان شرایط ایجاد یک انقلاب و نظام دیگر را فراهم می‌آورد (نک: طاهری، ۱۳۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۱۶).

اعتباریات اجتماعی و عدالت

نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی یکی از جدیدترین و بدیع‌ترین نظریه‌ها در فلسفه اجتماعی در فلسفه اسلامی است که امکان تحول تازه‌ای را هم برای فلسفه اجتماعی و هم فلسفه علوم اجتماعی جدید ایجاد کرده است. به‌طور عمده می‌توان این نظریه را یک انسان‌شناسی فلسفی متمایزی در نظر آورد که ضرورت و همچنین مفهوم خاصی از عدالت را ایجاب کرده و زمینه نوعی علم اجتماعی اسلامی را با اتکا بر این انسان‌شناسی فراهم می‌سازد. روند کلی این نظریه، بیشتر تعریف ماهیت انسان و ضرورت خلق اعتباریات و در نتیجه انواع ایجابی اعتباریات، یعنی عدالت است. ضرورت عدالت در این سطح نیز موجب مرکزیت خلق اعتباریات و همچنین عدالت در متن هر نظریه اجتماعی اسلامی خواهد بود. در ادامه بر اساس الگوی انسان‌شناسی فلسفی سه لایه انسان‌شناسی، یعنی انسان‌شناسی بخشی و حوزه‌ای، انسان‌شناسی بنیادین و انسان‌شناسی اخلاقی (ایجابی) در «رساله اعتباریات» علامه طباطبایی استخراج شده است و نشان می‌دهیم عدالت که در سطح سوم انسان‌شناسی مطرح می‌شود، خود محصول دو سطح دیگر انسان‌شناسی فلسفی، یعنی سطح تعریف، مفهوم و نظریه‌سازی است.

چیستی اعتباریات

علامه طباطبایی همچون دیگر فیلسوفان اجتماعی بحث خود را از وضع طبیعی بشر آغاز می‌کند و معتقد است انسان‌ها به لحاظ طبیعت، چنان‌اند که به هر چیز و هر کس، به‌عنوان «ابزاری برای خود» می‌نگرند و همان‌گونه که در پی غذا و پوشاک هستند تا نیازهایشان را تأمین کنند، با همین انگیزه نیز در پی افراد دیگر بشر می‌روند تا ایشان را به خدمت خود درآورند. علامه، پیدایش زندگی اجتماعی و هم‌گرایی انسان‌ها را نیز مولود همین «طبیعت استخدام» می‌داند که هر کس برای «سود خود» به «سود دیگران» احترام می‌گذارد و برای سود همه، «عدالت اجتماعی» را می‌پذیرد. نزدیک‌شدن و گردهم‌آمدن، یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس‌گریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم‌نوعان خود می‌یابد، آن را انجام داده و چون این‌غریزه در همگان به‌طور متشابه موجود است، در نتیجه اجتماع پدید می‌آید. پیامد این بحث آن است که انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قُبْح ظلم) (نک: فارابی، ۱۳۹۱).

علامه اعتباریات را همان افکار انضمامی، عملی و اجتماعی انسان بر می‌شمارد؛ یعنی آدمی به کمک عناصر حسی می‌کوشد میان دو جهان حقیقی وساطت برقرار سازد. این دو حس شامل «نیاز به علم» به جهان اول حقیقی تعلق داشته و «حصول علم» به جهان دوم حقیقی مربوط است. صرف این نیاز زیستی و طبیعی کافی نیست که آدمی آن را حاصل کند. تا انسان «باید و ضرورت» و نیز «خواستن و ارزش نهادن» آن را اعتبار نکند، در پی کسب دانش نخواهد رفت. پس «باید، خواستن و ارزش» اعتباریاتی هستند که مؤدی به عمل و کنش آدمی شده و او را و می‌دارد تا دانش را به‌دست آورد. از این‌رو، آدمی حد چیزی را به چیز دیگری اعتبار می‌کند تا آثار مترتب بر آن را که نسبت نیرومندی با عوامل احساس درونی دارد، انتظار داشته باشد.

علامه اعتباریات را اندیشه‌هایی بر می‌شمارد که خاستگاه اراده و عمل در انسان هستند



۲۱



و ارزش و اهمیت آنها به مرحله کنش آدمی باز می‌گردد. البته این اندیشه‌ها، واسطه بی‌بدیل در دستیابی به اغراض و اهداف حیات می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۵). به نظر علامه، نوع انسان تکامل نمی‌یابد مگر با کارها و افعالی که نیازمند اراده هستند. اراده نیز جز از طریق آگاهی و علم حاصل نمی‌شود و این امری بدیهی است. پس او بر اساس ذات و نوعیتش گزاره‌ها و تصدیقاتی را اقتضا دارد که اراده از آنها حاصل شود، اما این اراده‌ها از آگاهی به نسبتی غیرحقیقی و غیرضروری برمی‌خیزد و این آگاهی جز به غیرحقیقی بودن دو طرف، نسبت و کیفیت آن یا غیرحقیقی بودن آنها حاصل نمی‌شود، اما علامه ادامه می‌دهد که انتزاع این معانی و امور غیرحقیقی، ناچار به امور حقیقی می‌انجامد، زیرا نفس این گونه نیست که این معانی را بی‌کمک از خارج انشا کند؛ و گرنه این معانی به نحو بی‌تغییری بر خارج صدق نمی‌کردند. پس میان این امور اعتباری و غیرحقیقی و امور حقیقی نوعی نسبت برقرار است، آن‌هم در ذهن (همو، ۱۳۹۵: ۱۵۱-۱۵۲).

بنیان عمل و فعل انسانی بر اعتبار تکیه دارد و انسان در مسیر حیات و همچنین تکاملش به اعتباریات وابسته است. بدون اعتباریات، هیچ عمل آزادانه و مختارانه‌ای از انسان سر نخواهد زد (همو، ۱۳۶۷: ۱۸۱). اعتباریات نوعی ابزار برای تکامل او در سطوح و لایه‌های مختلف کامل وجودی‌اش است (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۲). ادراکات اعتباری یا ادراکات عملی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم هستند که در مقام عمل و رفتار و با تصور عمل به مثابه یک کمال ثانوی یا واسطه‌ای برای رسیدن به کمال حقیقی توسط نفس و با استعاره از واقعیت‌های جهان خارج یا استعاره از اعتبارات پیشین ساخته می‌شوند (همو، ۱۳۷۸: ۱۲۳). علامه در جایی دیگر تعریف مبسوطی از اعتباریات ارائه می‌دهد و می‌گوید که «اعتبار بدان معناست که حد یا حکم چیزی را به چیز دیگری ببخشیم و امر دوم را از حیث معنا همچون امر اول دانسته و به کار گیریم. این اعتبارسازی با وهم و ذهن آدمی انجام می‌شود. اعتبار میان دو جهان حقیقی است؛ جهان حقیقی نخست همان نیاز زیستی است؛ مانند نیاز به آب؛ و جهان حقیقی دوم یک اثر حقیقی است؛ مانند نوشیدن آب. بدون وساطت اعتبار ممکن نیست که نوشیدن آب صورت پذیرد. همین مثال را می‌توان درباره مالکیت و ریاست آورد. ریاست، اعتباری

است، اما اثر حقیقی به نام فرمان دادن دارد؛ همان گونه که مالکیت به رغم اعتباری بودن اثر حقیقی به نام سلطه و تصرف دارد (همو، ۱۴۲۸: ۱۱۷).

چندساختی بودن انسان: انسان شناسی بخشی

در رساله «اعتباریات» و دیگر آثار علامه، انسان به عنوان موجودی چندساختی طرح می شود. در تفسیرهای مختلف از نظریه علامه نیز ابعاد مختلفی برای انسان فرض می شود؛ مثلاً برخی معتقدند انسان نزد علامه پنج ساختی است. ابعاد انسان در اینجا شامل ساحت ادراکی، ساحت غریزی، ساحت اراده، ساحت عمل و ساحت الوهی (فطری) است. نیز گفته اند انسان هفت ساختی است که شامل ساحت جسمانی، عقلانی، عاطفی، اخلاقی، اجتماعی، هنری و دینی می شود (موسوی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۳-۷۶). نیز می توان سه ساحت بنیادین برای انسان در نظر آورد: این سه ساحت شامل بعد آگاهی و ادراک؛ استخدام و تسخیر و اعتبارسازی است (نک: پورحسن، ۱۳۹۲)؛ البته علامه ویژگی هایی را نیز برای انسان در نظر می آورد.

وی در تفسیر المیزان معتقد است انسان از ابتدای آفرینش مرکب از دو جزء جسمانی و روحانی (نفس یا روح) است که در عالم مادی همراه یکدیگرند. به بیان او، یکی از ویژگی های انسان شعور و آگاهی او در مقابل دیگر موجودات است. یکی دیگر از ویژگی های او که خداوند در او به ودیعه نهاده، ارتباطی بودن انسان است؛ به گونه ای که می تواند با ارتباط با دیگران و یا ابزار قرارداد آنها به اهداف و منافع خود برسد. قابلیت انسان برای برقراری ارتباط و استفاده ابزاری از دیگران ویژگی سوم و شگفت انگیزی را به انسان اعطا می کند و آن توانایی انسان برای ساختن علوم و ادراکات اعتباری است. این قابلیت ابزار انسانی برای ورود در مرحله ارتباط، تصرف انسانی و اجتماعی شدن اوست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

از این ویژگی انسانی که کمالات انسانی به اقتضای ذات نیست و در گرو وجود اراده در انسان است، علامه طباطبایی بر وجود ادراکات اعتباری در انسان برهان اقامه می کند. انسان نیازمند ادراک است که منشأ اراده باشد. متعلق این اراده، یعنی ادراک





نمی‌تواند امری حقیقی باشد، زیرا در اذعان و ادراک حقیقی میان ادراک و متعلق ادراک یک نسبت مطابقت وجود دارد که این نسبت صادق یا کاذب باشد، چنین رابطه‌ای برقرار است. چنین ادراک و اذعانی نمی‌تواند منشأ اراده باشد، زیرا نسبت‌های حقیقی ثابت هستند و مواجهه انسان در برابر امر ثابت نمی‌تواند متغیر باشد. اراده در جایی شکل می‌گیرد که انسان میان یک عمل که انجام دادن آن در واقع کمال یا واسطه در رسیدن به کمال اوست و میان یک ادراک غیر حقیقی ارتباطی می‌بیند. نتیجه اینکه انسان (و حیوان) ادراکاتی دارند که این ادراکات غیر حقیقی هستند و جریان اراده در انسان و حیوان را ممکن می‌سازند (همو، ۱۳۸۷: ۳۴۵).

انسان در مسیر کمال و برای رسیدن به کمالات ثانی خود نیازمند آن است که اشیا یا دیگران را به استخدام خود درآورد. این ادراک و اعتبار نسبت به ادراکات و اعتبارات دیگر تقدم دارد، زیرا ادراکات و اعتباریات دیگر در راستای تحقق بخشیدن حداکثری به غریزه و فطرت استخدام است و حالتی ثانویه برای انسان دارد. انسان برای رسیدن به غرایز مادی خود و استخدام دیگران با محدودیتی به نام خواست استخدامی متقابل دیگران مواجه می‌شود و در راستای حفظ منافع خود به تعاون و تعاضد با دیگران مبادرت می‌کند. اعتباریات مهم‌ترین ابزار این روند می‌باشد. پس انسان در وضع طبیعی به شکل ذاتی میل به بقا و همچنین تکامل دارد، اما این میل تنها با ابزار اعتبار به عنوان واسطه امر ذهنی و امر عینی و بیرونی امکان‌پذیر خواهد بود؛ یعنی هر اعتبار امکانی برای تکامل یا رفع یک نیاز برای انسان. پس انسان در وضعیت طبیعی در جهت تأمین نیازهایش و ذات کمال‌گرایش به ارتباط با طبیعت و انسان‌های دیگر و تسخیر آنها مجبور بوده است. او ضمن درک این وضعیت، اعتبارسازی می‌کند تا به واسطه این ابزارها سیطره خود را بسط دهد، اما آگاهی او ایجاب می‌کند که در یک روند تکاملی سطح نیازها و در نتیجه اعتبارات خود را تغییر دهد و اساساً وارد سطوح مختلف تکاملی شود (نک: پورحسن، ۱۳۹۲).

علامه اعتباریات را به دو قسم اعتباریات عمومی که ثابت و غیرمتغیرند (مانند اعتبار متابعت اجتماع و متابعت علم) و اعتباریات خصوصی که تغییرپذیرند؛ مانند زشت یا زیبا

دانستن یک پدیده خاص) تقسیم می‌کند. همچنین وی اعتباریات عمومی را برحسب نسبت انسان و اجتماع به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) اعتباریات قبل الاجتماع؛ مانند اعتبار و خوب، اعتبار حسن و قبح، اعتبار اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اجتماع و اعتبار متابعت از علم؛ ب) اعتباریات بعد الاجتماع؛ مانند اعتبار ازدواج، ملک ریاست، مرئوسیت و... (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

انسان‌شناسی بنیادین و انسان‌شناسی اخلاقی

در این دو نوع اعتباریات، یعنی قبل و بعد از اجتماع، دو لایه انسان‌شناسی بنیادین و همچنین اخلاقی قابل تفکیک‌اند؛ یعنی بعد از بیان ویژگی‌های انسان، علامه به مفهوم‌سازی او و روابط و اقتضائات او اقدام کرده و در هر دو سطح نیز لایه انسان‌شناسی اخلاقی خود را در قالب روابط و اعتبارات عادلانه ارائه می‌دهد.

در سطح اعتباریات قبل از اجتماع، ما شاهد مفهوم‌سازی یک منطق رفتاری نزد انسان هستیم که این منطق کنش (توجیه رفتار) به نوعی در راستای رفع نیازهای او پدید آمده است که خود آنها نیز مبنای پیدایش اعتباریات خاص بوده‌اند، اما این منطق ابتدایی در ذات خود در ساحتی بالاتر مانع کمال انسان شده و برای او ایجاد مشکل می‌کند. در اینجا است که عدالت به عنوان یک اعتبار در قالب یک انسان‌شناسی اخلاقیِ ایجابی مطرح می‌شود.

در شرایط پیش از اجتماع، انسان بر مبنای اصل و خوب و باید، بر حسب اضطرار درونی و از روی آگاهی در جهت رفع نیازهایش به انجام افعالی مجبور است که غایت‌مند، آگاهانه و اختیاری خواهند بود. براساس اصل حسن و قبح هر آنچه که در راستای تأمین اهدافش باشد، به عنوان حُسن حفظ می‌شود و بقیه به عنوان قُبْح طرد می‌شود. در ادامه این روند مطابق اصل اخف و اسهل، هر فعلی که کم‌هزینه‌تر باشد، نسبت به فعل پرهزینه و سخت تقدم خواهد داشت، ولی در اینجا انسان به ارتباط با طبیعت و نیز انسان‌های دیگر نیاز خواهد داشت. همین امر ضرورت روابط اجتماعی را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که انسان نه به دلیل مدنی الطبع بودن، بلکه به دلیل ضرورت اجتماعی زندگی می‌کنند، زیرا اگر این ضرورت نبود برحسب منافع فردی و غریزه‌اش





هرگز وارد جامعه نمی‌شد. به نظر علامه طبیعت ابتدایی و اولیه انسان آن گونه است که به استخدام و بهره‌کشی و سلطه دست بزند. آدمی بر اساس اصل استخدام، به حیات و زندگی جمعی ورود می‌کند. از این رو، طبیعت انسان را به طور مستقیم به اجتماع رهنمون نمی‌سازد، بلکه او را به سوی استخدام می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۶). در این زمینه علامه ادعا می‌کند که این اضطرار طبیعی موجب می‌شود آدمی به قوانین و عدالت در اجتماع روی آورده و دست به تشریح بزند. در پرتو قانون‌گذاری و عدالت اجتماعی، جامعه صالح شکل می‌گیرد که منشأ آن در بعثت انبیا و دعوت و مبارزه آنهاست (همان). آدمی به واسطه عدالت و قانون، واجد شکوفایی و کمال می‌گردد. بالندگی و کمال‌یابی در کنار نیاز طبیعی در انسان، سبب روی آوردن او به مدنیت و حیات اجتماعی می‌شود که تأثیرات ژرف اخلاقی و روحی و معنوی نیز خواهد داشت.

به نظر می‌رسد تبیین صحیح این مسئله نیازمند جست‌وجوی دقیق در آرای انسان‌شناسی علامه طباطبایی است که ریشه‌های آن در انسان‌شناسی قرآنی علامه نهفته است. علامه با توجه به بنیادهای انسان‌شناسانه قرآنی می‌کوشد ضمن تبیین حقیقت انسان، ویژگی‌های پیچیده او، حرکت استکمالی و مسئله اختیار، رویکردی بدیع از انسان و اعتباریات به‌ویژه اصل استخدام به دست دهد. علامه در تفسیر آیه سی‌ام سوره روم انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند. قرآن، انسان را دارای فطرتی خاص برمی‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۷۹). هدف بنیادین این زندگی چیزی جز دستیابی به کمال نیست، اما این حرکت روبه کمال بدون اختیار و آزادی میسر نیست. انسان به واسطه برخورداری از عقل و نیز اختیار می‌کوشد تا به تسخیر و تسلط دست زند. استخدام یک‌طرفه ناشی از میل او به تصرف و به استخدام در آوردن همه امور است. انسان می‌کوشد تا طبیعت، اجتماع و انسان‌های دیگر را از طریق سلطه، برای دستیابی به اهداف و اغراض خود استخدام کند. این سلطه و استخدام موجب بهره‌کشی و استثمار خواهد شد که علامه استخدام یک‌طرفه را نه تنها مذموم تلقی می‌کند، بلکه ریشه بت‌پرستی و شرک می‌داند که سبب بعثت انبیا گردید (همان: ۱۷۱).

به نظر علامه تصرف و استخدام یک طرفه نه تنها موجب بهره‌کشی و سلطه می‌شود، بلکه آشفته‌گی و ناهنجاری اجتماعی و حتی فروپاشی مناسبات و روابط را در پی خواهد داشت. تنها راه حل، روی آوردن به مدنیت، قانون‌گذاری و روابط عادلانه است که مانع استبداد و سلطه خواهد شد. مدنیت و روابط عادلانه، با مقتضیات حیات جمعی و زندگی و اجتماع صالح سازگاری دارد. استخدام یک طرفه هم سبب شکل‌گیری ریاست مطلقه یا استبداد و غلبه می‌شود و هم موجبات بت‌پرستی را فراهم خواهد ساخت. به باور علامه بعثت انبیا و دعوت انسان‌ها به توحید، همان مبارزه با بت‌پرستی و استخدام و غلبه بوده و سبب توجه به روابط عادلانه اجتماعی و استخدام متقابل گردید. در اینجا است که ضرورت عدالت در شرایط پیش از اجتماعی اثبات می‌شود.

پس علامه اضطراب را عامل اصلی روی آوردن انسان به قانون و زندگی اجتماعی و گسست از استخدام یک طرفه و غلبه و اهتمام به استخدام متقابل و روابط عادلانه می‌داند. وی اعتبارکنندگان اصلی را عقلایی تلقی می‌کند که واجد فطرت مشترک‌اند و حسب طبع و فطرت مشترکشان در پی خیر و منفعت هستند و می‌کوشند تا از طریق اعتبارات از شرور و ضرر جلوگیری کنند. بنابر این دیدگاه، قانون و روابط جمعی برآمده از نیازهای بنیادین زندگی اجتماعی انسان بوده و اعتبارات بر مبنای آن نیازها شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۵۱).

از آنجایی که استخدام به بهره‌کشی، سیطره و غلبه می‌انجامد، انسان پی برد که برای جلوگیری از هرج و مرج و آشفته‌گی باید اجتماع را اعتبار کند و اجتماع مدنی شکل دهد. پس از اعتبار اجتماع در پی تشکیل و دوام آن شد و بنابراین، به نظام قانون‌گذاری روی آورد و کوشید تا حق و عدالت را اساس این نظام قرار دهد. توجه به حق، مؤدی به مناسبات و روابط عادلانه گردید و بدین سان اجتماع بر عدالت اجتماعی استوار شد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

در این نوع انسان‌شناسی وضعیت طبیعی و چیستی آن اهمیت می‌یابد. در وضعیت طبیعی انسان به اضطراب برای رفع نیازها و همچنین ویژگی فطری کمال‌گرایی وارد عرصه می‌شود. نسبت این دو زمینه، به خلق انواع اعتباریات می‌انجامد. در این حالت،





اساساً علامه طباطبایی رویکرد اضطرار را به عنوان نظریه مرکزی خود طرح می کند و در تفسیرالمیزان و مقاله ششم اصول فلسفه تأکید دارد که روی آوردن انسان به قانون و روابط متعادل و کنارزدن سیطره و استخدام و اهتمام به اعتبار اجتماع، حکمی است که انسان به حکم اضطرار آن را خلق کرده است. در این حالت، اگر اضطرار در میان نمی آمد، انسان هیچ گاه مایل نبود اراده، آزادی، غلبه و تصرف خود را واگذار کرده یا از آن بکاهد. اضطرار انسان را مجبور می کند که اصل اجتماع را اعتبار کند، به زندگی اجتماعی روی آورد، مدنیت را شکل داده و نظام قانون گذاری را تدوین کند و به عدالت اجتماعی اهتمام ورزد (همان). پس وضع طبیعی انسان در کنار ویژگی فطری وی موجب گرایش او به عدالت می شود. انسان به سبب توجه به نفع، حسب طبیعت می خواهد آزادی نامحدود داشته باشد، از دیگران بهره کشی کند و تنها نفع خود را بجوید و به واسطه استخدام بر دیگران غلبه کرده و آنها را تصرف کند. این هم وضعیت طبیعت آدمی است و هم موافق اقتضائات اولیه است، اما استثمار، زور، سیطره و بهره کشی منجر به هرج و مرج و آشفتگی اجتماعی می انجامد و همه منافع او به زیان تبدیل می شود. از این رو، به ناچار و به اضطرار به قانون و مدنیت روی آورد و برای دوام آن، عدالت اجتماعی را شکل داد.

در سطح اعتباریات بعد از اجتماع و اثبات ضرورت عدالت، روابط عادلانه در سطح نهادهای اجتماعی در قالب انواع اعتباریات خلق می شود. در اینجا اعتباریات تابع عناصر جمعی و اجتماعی خواهد بود و با تغییر اقتضائات و ضرورت های اجتماعی، اعتباریات وابسته به آن نیز تغییر خواهد کرد. به باور علامه، اعتبار اختصاص و شکل دیگر آن یعنی ملک، اصل مرکزی اعتباریات بعد از اجتماع هستند، زیرا این ملک و مالکیت است که تا حد زیادی اهداف و اغراض فرد را در اجتماع شکل می دهد. دیگر اعتباریات نیز در پرتو این اصل معنا می یابند. اعتباریات بعد از اجتماع، دو سنخ متفاوت دارند: یا همیشگی و ثابت اند و تنها در وجوه و مصادیق تغییر می یابند؛ مانند اصل مالکیت، اصل ریاست، اصل کلام که پیوسته در جوامع بشری وجود دارند، ولی شکل های آن تغییر می یابند و یا اعتباریاتی متغیرند که حسب شرایط دگرگون می شوند؛ مانند هنجارهای

اجتماعی، سبک‌های جامعه و مناسبات جمعی. افزون‌براین، هر جامعه اعتباریات خاص خود را دارد. بنابراین، اعتباریات با توجه به نیازها، اهداف، اقتضائات و باورهای جامعه تغییر می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۵۴). در این سطح نیز منابع الهی زمینه‌ساز اعتدال و تناسب بین بخش‌ها خواهد بود.

در اندیشه علامه طباطبایی عقل، دین، قرارداد مشترک و عدالت اجتماعی پایه‌های اصلی اعتبارات اجتماعی هستند. به باور وی، ملک یا قدرت سیاسی پس از اعتبارورزیدن اجتماعی انسان شکل می‌گیرد. عقل چنین اعتباری را وضع می‌کند و دین آن را تقویت کرده یا در اصلاح و تکامل آن می‌کوشد. قرارداد مشترک بقای آن را تضمین می‌کند و عدالت موجب تداوم اجتماع شده و بدان نظام و ثبات می‌بخشد. به اعتقاد علامه، ملک و اجتماع از حیات جمعی انسان‌ها برمی‌خیزد. انسان‌ها با تحلیل عقل آن را بر هرج و مرج ترجیح داده‌اند. در این حالت، وظیفه دین و پیامبران هدایت و اصلاح اجتماع و ملک است. دین عهده‌دار تربیت جوامع و انسان‌هاست و از این رو، باید میان این دو، یعنی تأسیس ملک یا قدرت سیاسی از سوی مردم و هدایت، اصلاح، تکمیل و تربیت انسان‌ها و اجتماع توسط پیامبران و دین تفکیک قائل شد (همان، ج ۲: ۱۱۷).

به حکم عقل، قدرت سیاسی ضرورت اصلی زندگی اجتماعی است. بنابراین، اعتبار ملک به اعتبار اجتماع وابسته است. قدرت سیاسی یا تابع اراده شخصی است که به ملک جانثرا نه و استبداد مؤدی می‌شود و یا تابع رأی و حکم عقلی و اجتماعی است که به ملک اجتماعی می‌انجامد. عقل ملک اجتماعی را برای نفع جمعی، مصلحت عموم و پیشرفت اعتبار کرده، آن را بر دیگر اشکال قدرت سیاسی ترجیح داده است. بنابراین، ملک اجتماعی در وهله اول، انسانی است و به همین دلیل، پایه‌های اجتماعی و جمعی دارد و تدبیر و نظام آن بر مبنای عقل جمعی و به تعبیر علامه، مشورت اجتماعی (شورا) خواهد بود. علامه دو مسئله ملک اجتماعی و نسبت آن با شریعت و نیز جایگاه عقل و مشورت جمعی را و با دغدغه‌ای خاص بررسی می‌کند: نخست آنکه علامه از ملک اجتماعی یا انسانی سخن گفته و هیچ‌جا از عبارت ملک دینی تعبیری ندارد. حتی علامه از اسلام نیز با عنوان دین اجتماعی یا دینی که صبغه و شاکله اجتماعی دارد یاد می‌کند. دیگر اینکه





ملک اجتماعی را قابل تغییر بر اساس نیازهای انسانی و تحولات حیات جمعی می‌داند، درحالی که آموزه‌های دینی ثابت و غیرمتغیرند. مسئله سوم این است که بنیاد ملک اجتماعی، نه بر دین یا آموزه‌های شریعت، بلکه بر استخدام متقابل و عقل جمعی و اعتباریات انسانی استوار است. بنابراین، قدرت سیاسی سراسر بشری است و در چارچوب روابط متقابل و قرارداد مشترک شکل می‌گیرد. چهارم آنکه دین و بعثت انبیا نه برای تقویم و شکل‌دهی، بلکه برای اصلاح و تکامل ملک اجتماعی و تربیت انسان‌هاست. دین به تعبیر علامه، انسان‌ها را به نظام عادلانه، روابط و مناسبات اجتماعی و زندگی جمعی دعوت می‌کند، اما خود ملک اجتماعی از شئون اجتماعی و انسانی است. به باور علامه، تحقق عدالت اجتماعی و تداوم آن با پشتوانه دین میسرتر است و داعیه اصلی دین نیز مبارزه با استبداد و ستم و دفاع از عدالت و حقوق انسانی است (همان).

نتیجه‌گیری

علم به عنوان یک محصول پارادایمی، به طور پیشینی واجد پیش فرض‌های مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی است که با تغییر این پیش فرض‌ها، چه‌بسا نتیجه آن، یعنی معرفت علمی نیز تغییر می‌یابد. در این حالت، مفاهیم بنیادین و نسبت‌های میان آنها نیز تحول می‌یابند. در علوم انسانی با توجه به محوریت موضوع انسان، پیش فرض‌های انسان‌شناختی عنصری اساسی در کنار دیگر پیش فرض‌های فلسفی است؛ به گونه‌ای که در بسیاری از پارادایم‌ها این ساحت بر ابعاد دیگر سیطره دارد. در انسان‌شناسی به چستی انسان، ماهیت وی و همچنین رفتار او و روابط وی با دیگر عناصر عالم هستی پرداخته می‌شود. در این شرایط، مفاهیم بنیادین نیز با این ابعاد پارادایمی معنای خود را می‌یابند. در این میان، عدالت نیز به عنوان موضوع اساسی انسانی شامل این مواجهه پارادایمی خواهد بود؛ یعنی برحسب روابط پیش فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ما شاهد انواع معناها، اجزا، ضرورت‌ها و روابط در نسبت با عدالت خواهیم بود. بنابراین، عدالت امری گفتمانی در میان گفتمان‌های علوم انسانی است.

در روند متأخر علوم انسانی و تقدم حوزه‌های فرهنگی در مواجهه با طبیعت انسانی ما شاهد تقدم انواع رویکردهای انسان‌شناسانه در برساخت‌های معرفتی هستیم. در این حالت، انسان‌شناسی از قالب یک مجموعه مفروضات پارادایمی به یک بعد خودآگاهانه معرفتی تبدیل می‌شود که می‌تواند سیطره خود را بر لایه‌های مختلف خلق علم انسانی تحمیل کند. در این مواجهه، انسان‌شناسی فلسفی شامل لایه‌ها و انواع مختلفی می‌شود که با گذر از ساده‌ترین لایه‌ها مجموعه‌ای معرفتی درباره انسان برمی‌سازد و در نهایت نوعی انسان‌شناسی اخلاقی و تجویزی را برای او خلق می‌کند. پس با تغییر ابعاد مختلف درباره انسان‌شناسی، شاهد تغییر در مفاهیم دیگری از جمله عدالت خواهیم بود. عدالت در سطح فلسفی اساساً رابطه بنیادین با انسان‌شناسی فلسفی خواهد داشت، زیرا چیستی انسان و نیازهای او ملاک تعیین رفتار عادلانه خواهد بود. این مواجهه با عدالت خود زمینه‌ساز برساخت انواع علوم انسانی بومی از جمله علوم انسانی اسلامی و خلق انواع مفاهیم معرفتی می‌شود. در اینجا نوع انسان‌شناسی فلسفی اسلامی می‌توان شرط شناخت مفاهیم مختلف علوم انسانی به‌ویژه عدالت باشد. در این راستا، با تمرکز بر نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی، نشان دادیم که علامه نوعی انسان‌شناسی فلسفی را در لایه‌های مختلف ارائه کرده است که خود زمینه ضرورت عدالت را به‌عنوان هسته مرکزی فلسفه اجتماعی و در نتیجه فلسفه اجتماعی اسلامی فراهم ساخته است؛ ضرورتی که در برساخته‌های نظری در علوم اجتماعی می‌بایست مبدأ هر گونه شناخت قرار گیرد. در اینجا شناخت ماهیت انسان در وضع طبیعی به‌عنوان انسان‌شناسی بخشی، به ابعادی مانند کمال‌گرایی فطری‌بودن انسان، تصرف و استخدام طلب‌بودن و آگاهی داشتن انسان توجه دارد که در نتیجه اعتباریاتی برحسب نیاز خود و همچنین وضعیت عینی در جهت کنترل تصرف خود خلق می‌کند. در اینجا بعد دیگری از انسان‌شناسی، یعنی انسان‌شناسی بنیادین خودنمایی می‌کند که این نسبت میان تصرف و استخدام در قالب دو دسته اعتباریات تنظیم می‌یابد: نخست در سطح یکی در قالب اعتباریات قبل از اجتماع که به شکل انواع قوانین عادلانه می‌باشد و هدف از رسالت پیامبران هم ایجاد این گونه روابط عادلانه در میان تمدن‌های انسانی بوده است. در این



حالت، این روابط عادلانه بر مبنای منابع دینی، نوعی انسان‌شناسی اخلاقی خواهند بود. در سطح اعتباریات پس از اجتماع نیز عدالت متکی بر عناصر دینی محوری اساسی در مهار رفتار انسان‌ها در اختصاص منابع مختلف اجتماعی دارد. در این حالت، حقوق، مناسبات عادلانه، انواع اخلاق دینی و شریعت اسلامی به‌عنوان عناصر ثبات، تنظیم روابط سلطه‌گرانه و ظالمانه انسان‌ها و مهار هرج و مرج‌های کلان اجتماعی خواهد بود. در این صورت، عدالت به موضوع مرکزی علم اجتماعی اسلامی با اتکا بر نوع انسان‌شناسی فلسفی اسلامی تبدیل خواهد شد.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

کتابنامه

۱. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، «دیاچه‌ای بر فلسفه عدالت»، ناقد، ش ۱.
۳. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه، ش ۳۶.
۴. پیله‌فروش، میثم (۱۳۸۵)، معرفی و نقد نظریه‌های عدالت اقتصادی بر اساس معیارهای نیاز، کارامدی، مسئولیت فردی و کانتکس، تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۵. ترابزاده جهرمی، محمدصادق و علی‌رضا سجادیه (۱۳۹۰)، «گونه‌شناسی نظریات عدالت مبتنی بر ابعاد فلسفی؛ روشی در تبیین ماهیت مفهومی عدالت»، مطالعات اقتصاد اسلامی، ش ۶.
۶. حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۷۸)، مبانی معرفت‌شناختی نظریه عدالت اجتماعی، تهران: بقعه.
۷. دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۸. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱)، «ارتباط حقیقت عدالت و انسان‌شناسی» در: <http://www.irip.ir/Home/Single/1871>.
۱۰. شمس، منصور (۱۳۸۴)، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران: طرح نو.
۱۱. طاهری، مهدی (۱۳۸۸)، «عدالت از نگاه شهید مطهری»، پگاه حوزه، ش ۲۵۳.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلی.
۱۳. _____ (۱۴۲۸ق)، مجموعه رسائل سبعة الصباح الربیعی، قم: شارع معلم.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، «رساله الاعتبارات»، بخش نخست، ترجمه احسان کرمانشاهانی، بابل، ش ۱.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۷. فارابی، محمد (۱۳۹۱)، «ارزش عدالت، تأملی در نظریه عدالت علامه طباطبایی و نقد استاد مطهری»، حکومت اسلامی، ش ۳۱.



نظر

۱۸. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، آراء اهل المدينة الفاضله ومضاداتها، نسخه الکترونیکی مکتبه المصطفی در: www.al-mostafa.com
۱۹. کرمی قهی، محمدتقی (۱۳۹۴) «نظریه اعتباریات به مثابه نظریه‌ای انسان‌شناختی»، نقدونظر، ش ۸۰
۲۰. کوهن، تامس (۱۳۹۰)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۲۱. گری لینگ، ای. سی. (۱۳۸۰)، «معرفت‌شناسی»، ترجمه یوسف دانشور، در: نگرش‌های نوین در فلسفه، قم: طه.
۲۲. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: صدرا.
۲۴. موسوی مقدم، رحمت الله و امیرعباس علی‌زمانی (۱۳۹۰)، «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۷.
۲۵. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۲۶. والزر، مایکل (۱۳۹۴)، حوزه‌های عدالت، ترجمه صالح نجفی، تهران: ثالث.
27. Ryan, A. (ed.) (1993), *Justice*, Oxford: Oxford University Press.
28. Barry, B. (1989), *Theories of Justice*, Berkeley: University of California Press.
29. Miller, D. (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
30. Grafstein, R. (1985), "Ontology and the Theory of Justice," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 1.
31. Konow, J. (2003), "Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories," *Journal of Economic Literature*, XLI.

