



Social Trust Based on Islamic Ethics; View of Imam Moussa Sadr

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Zakyani Gh.*

Department of Philosophy, Faculty of Literature, Allameh Tabatabaie University, Tehran, Iran

How to cite this article

Zakyani Gh. Social Trust Based on Islamic Ethics; View of Imam Moussa Sadr. *Philosophical Thought*. 2022;2(2):157-173.

ABSTRACT

The subject of ethics and its principles (philosophy of ethics) is of particular importance. Ethics with Two Other Fields of Practical Wisdom (Politics and Education) for some reason it was out of the question, and it was pushed to the field of theologians and limited to the topics of prophecy and Imamate. In the modern age, the issues of moral philosophy have been at the center of philosophical issues, muslim scholars have sought to consolidate moral principles. There was three streams: Tabatabaie (a Creditable Perceptions), Motahhari (Rational good (Hosn) and evil (Ghobh) and transcendental ego), Sadr (a social approach to ethics). In this article, meanwhile refer to the aforementioned history, we introduce and analysis Sadr's perspective to ethics. Sadr is a thinker who, while familiar with Islamic philosophy, has never been confined to it. He went to solve social problems, including the foundations of ethics, to the Quran and Sunnah with free approach, and he laid a divine-social basis (public trust) for ethics.

Keywords Ethics; Practical Wisdom; Aristotle; Moussa Sadr; Trust

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Literature, Allameh University, South Allameh Street, Tehran, Iran. Postal Code: 1997967556
Phone: +98 (21) 88694660
Fax: -
zakiani@atu.ac.ir

Article History

Received: September 6, 2021
Accepted: April 2, 2022
ePublished: May 20, 2022

CITATION LINKS

[Allameh Helli; 1984] KASHF AL-MORAD FI SHARH-E TAJRID AL-ETEGHAD [Allameh Helli; 2002] AL-JOHAR AL-NAZID FI SHARH-E MANTEGH AL-TAJRID [Aristotle; 1999] Organon [Aristotle; 2006] Metaphysics [Avicenna; 1986] OYUN AL-HEKMAH [Avicenna; 1984] AL-SHEFA, AL-MANTEGH, AL-MADKHAL [Avicenna; 1985] AL-NEJAT [Divani A; 2012] Sheykh-ol-Raeis practical wisdom [Farhadi M; 2015] Go to the desert [Gharavi Esfahani A; 1995] NAHAYAT AL-DERAYAT [Imam Ali; 1987] GHORAR AL-HEKAM VA DORAR AL-KALAM [Motahhari M; 1987] Philosophical articles [Motahhari M; 1989] Books collection [Sadr MB; 1969] Our economy [Sadr SM; 2011] The hadith of dawn [Sadr SM; 2013] Religions in the service of man [Sadraddin Shirazi MI; 1981] AAL-HEKMAT AL-MOTE'ALIEH [Sadraddin Shirazi MI; 2015] AL-SHAHAHED AL-ROBUBIEH FI AL-MANASEK AL-SOLUKIEH [Salehi Amiri SR; 2013] Social trust [Tabatabaie SMH; 1999] TAFSIR AL-MIZAN

اعتماد اجتماعی محور اخلاق اسلامی؛ منظر امام موسی صدر

غلامرضا زکیانی*

گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

موضوع اخلاق و مبانی آن (فلسفه اخلاق) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اخلاق و دو شاخه دیگر حکمت عملی (سیاست و تربیت) به دلایلی از مدار بحث حکما خارج و به حوزه کلام رانده و در مباحث نبوت و امامت محدود شد. در عصر جدید که مباحث فلسفه اخلاق در کانون مسایل فلسفی قرار گرفت اندیشمندان مسلمان تلاش کردند مبانی اخلاقی را استحکام بخشند. در این مسیر سه جریان علامه طباطبائی (اعتباریات)، استاد مطهری (حسن و قبح عقلی و منش علوی) و امام موسی صدر (رویکرد اجتماعی به اخلاق) قابل ذکر است. در این نوشتار ضمن اشاره به تاریخچه مذکور، دیدگاه امام موسی صدر معرفی و تحلیل می‌گردد. صدر اندیشمندی است که ضمن آشنایی با فلسفه اسلامی هرگز در چارچوب‌های آن محدود نماند و برای حل مشکلات اجتماعی از جمله مبانی اخلاق با رویکرد آزادانه‌ای به سراغ قرآن و سنت رفت و مبنایی الهی-اجتماعی (اعتماد عمومی) برای اخلاق پی‌ریزی کرد.

کلیدواژگان: اخلاق، حکمت عملی، ارسطو، موسی صدر، اعتماد

*نویسنده مسئول: zakiani@atu.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، پل مدیریت، علامه جنوبی، دانشکده ادبیات دانشگاه علامه، گروه فلسفه
تلفن: ۰۲۱۸۸۶۹۴۶۶۰؛ فکس: -

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰

مقدمه

مسایل اخلاقی به دلایل اجتماعی و فرهنگی، از حوزه کار فلاسفه مسلمان خارج شد به نحوی که از زمان ابن‌سینا تاکنون، حکمت عملی هیچگاه در متن مباحث فلسفی قرار نداشته و همواره در حاشیه حکمت نظری طرح شده است. از سوی دیگر علمای شریعت نیز توجه جدی به مباحث اخلاقی از خود نشان نداده‌اند، در نتیجه مباحث اخلاقی کاملاً در حاشیه علوم حوزوی قرار گرفته است. از سوی سوم، هیچکدام از دانشمندانی که به نحوی به مسایل اخلاقی پرداخته‌اند، آنها را از منظر اجتماعی نکاویده‌اند؛ به دیگر سخن، مباحث اخلاقی یا مورد توجه جدی نبوده (چه از جانب اهل فلسفه و چه از جانب اهل شریعت) و یا صرفاً از منظر فردی و غیراجتماعی بدانها پرداخته شده است. این رویکرد فردگرایانه به مباحث اخلاقی سبب شده این مسایل به صورت فردی و استحصانی مورد اهتمام و ارزیابی قرار گیرد. از این رو اخلاق که بخش مهمی از آموزه‌های دینی و انسانی را تشکیل می‌دهد در تاریخ ده قرن گذشته ما نقش تعیین کننده‌ای در ساخت فرهنگ و اجتماع ما نداشته است. تنها اندیشمندی که از میان علمای مسلمان به صورت جدی و با رویکرد کاملاً اجتماعی به مباحث اخلاقی پرداخته امام موسی صدر است. وقتی با این رویکرد آشنا می‌شویم معلوم می‌شود:

اولاً، اتخاذ چنین رویکردی در میان دانشمندان مسلمان نه تنها کم‌سابقه بلکه بی‌سابقه است؛

ثانیاً، مسایل اخلاقی با رویکرد اجتماعی نه تنها استحصانی نیست بلکه از امور لازم برای قوام و تعالی جامعه (اسلامی) بشمار می‌رود؛

ثالثاً، مبنای مسایل اخلاقی نه مشهورات ظنی بلکه اعتبارات قطعی است؛

رابعاً، مباحث اخلاقی با رویکرد اجتماعی در صورتی ممکن می‌شود که دیدگاه ما به جامعه و اصالت آن قبلاً تبیین و تثبیت شده باشد، یعنی مباحث اخلاقی باید با مباحث هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه هماهنگ باشد؛

خامساً، به دلیل تعامل موجود بین ابعاد فکری و عملی انسان از یکسو، و افراد و جامعه از سوی دیگر، تقویت این رویکرد اجتماعی به اخلاق، در درازمدت سبب می‌شود ضعف عمومی ما ایرانیان در بعد اجتماعی و قانون‌مندی کاهش یابد.

تاریخچه بحث اخلاق

ارسطو نخستین کسی است که فلسفه را به نظری و عملی تقسیم کرده و ضمن پرداختن به فلسفه نظری، به طور مستقل به فلسفه عملی پرداخته است. ارسطو در متافیزیک می‌گوید [Aristotle, 2006: 1025^b25]:

«هر اندیشه‌ای یا عملی یا سازنده یا نظری است».

وی در ارغنون می‌گوید [Aristotle, 1999: 145^a17]:

«دانش یا نظری است یا عملی یا تولیدی؛ و هر کدامشان نشانگر نسبتی است زیرا دانش نظری، اندیشه‌ای چیزی است و دانش عملی انجام چیزی و دانش تولیدی مولد چیزی».

ارسطو در کنار منطق، فیزیک و متافیزیک، کتاب‌های سیاست و اخلاق خود را می‌نگارد و در این کتاب‌ها به مسایل فلسفی اخلاق و حکومت‌های معاصر خود می‌پردازد بدون آنکه رابطه‌ی استنتاجی بین اخلاق و سیاست از یکسو و متافیزیک وی از سوی دیگر وجود داشته باشد. این بحث را از منظر دیگری می‌توان پی گرفت.

سوفسطاییان به تغییر مطلق فتوا دادند یعنی امور ثابت را حتی در مسایل فردی و فکری انکار کردند. سقراطیان در مقابل سوفسطاییان قرار داشتند با این تفاوت که سقراط در تعریف و اخلاق، افلاطون در عالم مثل و ارسطو در جواهر ثانی به دنبال امور ثابت و کلی می‌گشت. وجه مشترک هر سه تن این بود که به دنبال یقین بودند و روشن است که یقین به همان میزان که در حکمت نظری (ابعاد فردی) یافت می‌شود در حکمت عملی (ابعاد اجتماعی) کمیاب است چون حکمت نظری به یقینیاتی چون اولیات، حسیات، متواترات، فطریات و ... می‌پردازد در حالی که حکمت عملی با غیریقینیاتی چون مشهورات، مسلمات و ... سروکار دارد؛ از این رو در مکتب سقراط به ویژه در آموزه‌های ارسطو، یا توجهی به امور اجتماعی نشده و یا ارتباط ساختاری بین دو حکمت نظری (متافیزیک) و عملی (امور اجتماعی و اخلاق) وجود ندارد.

فلاسفه‌ی مسلمان نیز به تاسی از معلم اول روی مباحث حکمت نظری متمرکز شده‌اند ولی برخلاف وی از مباحث حکمت عملی (اخلاق و سیاست) دوری گزیده‌اند.

ابن‌سینا در تقسیم‌بندی حکمت عملی می‌نویسد [Avicenna, 1986: 17]:

«حکمت مربوط به امور نظری که آنها را می‌شناسیم و انجام نمی‌دهیم، حکمت نظری است و حکمت مربوط به امور عملی که آنها را می‌شناسیم و انجام می‌دهیم، حکمت عملی است و هر کدام از دو حکمت شامل سه قسم می‌شوند ... اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از حکمت مدنی،

حکمت منزلی و حکمت اخلاقی؛ هم مبدا و هم کمال این سه دسته از شریعت الهی [تاکید از نگارنده است] به دست می‌آید.

بوعلی در آغاز منطق شفا می‌نویسد [Avicenna, 1984: 12-15]:

«غرض از فلسفه وقوف بر حقایق کل اشیا است در حد توان انسانی، اشیا موجود دو دسته‌اند: یا وجودشان ارتباطی با اختیار و فعل ما ندارد و یا مربوط به اختیار و فعل ما هستند؛ شناخت دسته اول حکمت نظری و دسته دوم حکمت عملی خوانده می‌شود. غایت حکمت نظری تکمیل نفس است فقط به اینکه بداند ولی غایت حکمت عملی تکمیل نفس است نه به اینکه فقط بداند بلکه بداند چه انجام دهد و انجام دهد؛ پس غایت حکمت نظری اعتقاد به رایی است که عمل نیست ولی غایت حکمت عملی شناخت رایی است که در عمل است پس انتساب حکمت نظری به رای شایسته‌تر است ... غایت حکمت نظری شناخت حقیقت و غایت حکمت عملی شناخت فضیلت است ... اقسام حکمت عملی عبارت‌اند از سیاست ... تدبیر منزل ... اخلاق، اعتبار این اقسام به طور خلاصه با برهان نظری و شهادت شرعی، و به طور تفصیلی در شریعت الهی [تاکید از نگارنده است] مورد بحث واقع می‌شود»

در میان فلاسفه‌ی مسلمان، شیخ‌الرئیس بحث حکمت عملی (به ویژه سیاست) را به شریعت واگذار کرده است، و سایر فلاسفه‌ی مسلمان نیز به تاسی از شیخ فلاسفه‌ی اسلام اهتمام خاصی به حکمت عملی نشان نداده‌اند؛ به عنوان مثال، ملاصدرا حکمت عملی را به عرفان ارجاع می‌دهد [Sadraddin Shirazi, 1981: 20-21]:

«نفس انسان دو ساحت دارد: ساحت تعلقی و ساحت تجردی؛ لذا حکمت برای عمران این دو ساحت به اصلاح دو قوه می‌پردازد بنابراین دارای دو فن است: نظری تجردی و عملی تعلقی. غایت فن نظری رسیدن به کامل و تمام نظام وجود است ... غایت مستقیم فن عملی عمل خیر است تا نفس نسبت به بدن صورت استعلایی پیدا کند و بدن نسبت به نفس صورت فرمانبری و تسلیم»

جالب است که سبزواری در توضیح عمل خیر می‌گوید [Sadraddin Shirazi, 1981: 20-21]:

«[عمل خیر چهار دسته است: تهذیب ظاهر و باطن، تخی از رذایل، تحلی به فضایل و فنا»

البته آخوند خود در جای دیگری همین توضیح را برای حکمت عملی آورده است [Sadraddin Shirazi, 2015: 207].

عوامل نپرداختن فلاسفه مسلمان به حکمت عملی

عوامل زیادی سبب شده تا کفه‌ی حکمت عملی در فلسفه‌ی اسلامی روز به روز به نفع حکمت نظری سبک‌تر گردد؛ از جمله‌ی این عوامل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد [این موارد استنباط نگارنده است]:

۱. حکمت نظری با یقینیات و حکمت عملی با مشهورات سروکار دارد؛ در حکمت مشاء شش نوع یقینی داریم (اولیات، حسیات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات)؛ با ترکیب این یقینیات در مقدمات قیاس می‌توان

به نتایج یقینی رسید و این فرایند را همچنان ادامه داد. بنابراین حکیم مشایی تلاش می‌کند تا از حوزه‌ی یقینیات خارج نشده و وارد حوزه‌ی غیریقینیات از جمله مشهورات، مسلمات، مظنونات و وهمیات نگردد.

۲. سیاست ارسطو نسبت استنتاجی با متافیزیک وی ندارد؛ هر کس آثار سیاسی و اخلاقی معلم اول را مطالعه کند به روشنی متوجه می‌شود که ارسطو در این آثار به تحلیل عقلی سیاست و اخلاق در دوران خود مبادرت ورزیده و اصراری ندارد که نسبت این تحلیل‌ها را با مبانی متافیزیکی خود نشان دهد. بنابراین یک حکیم مشایی می‌تواند متافیزیک ارسطو را بپذیرد ولی اخلاق یا سیاست او را کنار نهد (و بالعکس) چون تلازم منطقی بین آنها برقرار نیست.

۳. ابن سینا حکمت نظری را به فلاسفه و حکمت عملی را به شریعت واگذار می‌کند؛ علوم فلسفی از بدو ورود خود به جهان اسلام تحت عنوان علوم اوایل مورد اتهام فقها و اهل حدیث بودند تا اینکه غزالی نیم قرن پس از ابن‌سینا، حکما مشا را در هفده مساله بدعت‌گذار و در سه مساله کافر خواند. [غزالی، تهافت الفلاسفه] بوعلی در چنین فضایی می‌زیست لذا تلاش کرد از تقسیم قدیمی حکمت به نظری و عملی استفاده کند و ضمن واگذارکردن حکمت عملی (اخلاق و سیاست) به شریعت، فلسفه (حکمت نظری) و شریعت (حکمت عملی) را قسیم و هم‌خانواده همدیگر معرفی نماید تا بتواند با این ترفند، رنگ و بوی دینی به فلسفه بزند و در نتیجه فلسفه را از اتهامات ضددینی و حتی غیردینی برهاند.

نتیجه رویکرد ابن سینا

وقتی ابن‌سینا تمام هم خود را روی حکمت نظری صرف کرد و قضایایی چون «دروغ زشت است» را جزء مشهورات قلمداد نمود [Avicenna, 1985: 164] خودبه‌خود این قبیل مسایل (حسن و قبح اخلاقیات) در حوزه‌ی علم کلام تمرکز یافت. از سوی دیگر، متکلمین عقل‌گرای شیعه برای اثبات مبانی بنیادینی چون امامت محتاج برهان لطف بودند (هر کاری که بندگان را به انجام محسنات نزدیک و از ارتکاب معاصی دور گرداند لطف است و لطف حسن است و انجام امر حسن عقلا بر خدا واجب است؛ امامت لطف است پس عقل حکم می‌کند که تعیین امام بر خدا واجب است [Allameh Helli, 1984: 362]). با این وصف بحث حسن و قبح در علم کلام تمرکز یافت و عده‌ای که مخالف امامت و برهان لطف بودند با حسن و قبح عقلی سر ستیز داشتند و آن را شرعی تلقی کردند (اشاعره) و عده‌ی دیگری که به دنبال اثبات امامت از طریق برهان لطف بودند ضمن برشمردن ایرادات حسن و قبح شرعی، در صدد اثبات حسن و قبح عقلی برآمدند (امامیه) [Allameh Helli, 1984: 302].

همین روند همچنان ادامه داشت و فلاسفه همواره از طرح مباحث حسن و قبح در الهیات پرهیز می‌کردند و متکلمین را به دلیل استفاده از مبناهایی چون حسن و قبح عقلی به جدلی بودن متهم می‌ساختند [Motahari, 1989: 40 & 52].

اخلاق از منظر امام موسی صدر

یکی از اندیشمندانی که از منظر کاملاً متفاوتی وارد این بحث شده و تبیین کاملاً مستقلی ارائه نموده امام موسی صدر است. برای توضیح نظر ایشان به مسایل زیر خواهیم پرداخت:

- معنای اصالت اجتماع و دلایل آن
- اصالت اجتماع در مقابل اصالت فرد
- دلایل ما برای اصالت اجتماعی بودن امام
- عوامل پیدایش جامعه
- نقش محیط در تربیت
- روش‌های تقدیس احساس مدنی در اسلام
- اهمیت اتفاق از منظر اجتماعی
- حرمت غیبت از منظر اجتماعی
- بحث اعتماد

معنای اصالت اجتماع و دلایل آن

اجتماع چیست و چرا اصالت دارد؟ اصالت اجتماع چه پیامدهایی دارد؟ برای ما که در گفتمان ارسطویی زیست کرده‌ایم افراد اصالت دارند و اجتماع، فرعی، فرضی و حتی ذهنی بشمار می‌آید؛ از این رو لازم است تا هم معنای اصالت اجتماع (تصوراً) روشن شود و هم وجود واقعی آن (تصدیقاً) اثبات گردد. شاید روش مناسب برای این منظور حرکت از پدیده‌های اجتماعی باشد که برای همگان مسلم فرض می‌شوند.

در این زمینه کفایت به پدیده‌هایی چون زبان، دولت، فرهنگ، تمدن، دین، پول، گفتمان، ورزش، مناسک، انقلاب‌ها و ... توجه گردد. همه‌ی اینها متعلق به اجتماع هستند. اگر اجتماع نبود، این‌ها هم به وجود نمی‌آمدند و به تعبیر دیگر، شرط امکان پدیده‌های اجتماعی وجود واقعی اجتماع است.

به عنوان نمونه، پول یک مقوله‌ی کاملاً اجتماعی است. بشر اولیه به سرعت متوجه شد که برای رفع نیازهای خود مجبور است به غیر از خانواده (که نخستین واحد اجتماعی است) با دیگران زندگی کند؛ چون نمی‌توانست همه نیازهای خودش را به تنهایی تامین نماید. زندگی با دیگران مستلزم تقسیم کار بود هر کس در بخشی کار و محصولاتی تولید می‌کرد، مقدار مورد احتیاجش را مصرف و مقدار مازاد را با دیگران مبادله می‌نمود.

«مبادله‌ی کالا با کالا یا کالا به خدمات و یا خدمات به خدمات نخستین مرحله در تاریخ اقتصاد بشمار می‌رود و مدتها پیش از پول، در بازار خرید و فروش رایج شد. اما این نوع مبادله به سبب تنوع نیازهای مبادله‌کنندگان، سختی برقراری توافق بین نیاز خریدار و فروشنده، مشکل بودن تعیین نسبت تبادل و تجزیه کالا و خدمات نتوانست دادوستد مردم را روان سازد، از این رو جوامع انسانی درصدد برآمدند تا وسیله‌ای برای حل مشکلات ناشی از این نوع دادوستد فراهم کرده و با جایگزینی آن، کار دادوستد را آسان‌تر کنند. از همین‌رو اندیشه به کارگیری پول به عنوان ابزاری مناسب و نماینده همه کالاها در کلیه مبادلات و دادوستدها مطرح شد» [Sadr, 1969: 407-408].

پس روشن است که "پول" یک پدیده کاملاً اجتماعی است یعنی اگر اجتماع نبود پول هم اعتبار نمی‌شد. حال کفایت به پدیده‌هایی که بعد از پول و به ضرورت وجود پول به وجود آمده‌اند نگاهی بیاندازیم: سکه، اسکناس، بانک، بهره، ربا، قرض، وام، ضامن، قسط، چک، سفته، برات، بورس، سهام، ارز، صرافی، پول مجازی، کارت اعتباری، حقوق ماهانه، پاداش سالانه و بازنشستگی، افزایش حقوق، نرخ تورم، حواله و؛ اگر نقش داشتن در زندگی واقعی انسان‌ها نشانه‌ی واقعی بودن امری باشد (و ناگفته پیداست که پول و ملحقات آن بیشترین نقش را در زندگی انسان‌ها ایفا می‌کند)، پس پول و ملحقات آن جزء امور واقعی بشمار می‌روند؛ بنابراین اجتماعی که محمل امور اجتماعی تلقی می‌شود، به میزان این امور از واقعیت برخوردار است.

واقعیت اجتماع

اگر این قبیل امور در زندگی انسان‌ها نقش موثر ایفا می‌کنند پس واقعی هستند و اجتماعی که بستر پیدایش و فرآیند تاثیرگذاری آنها را فراهم می‌سازد نیز از واقعیت برخوردار است. به تعبیر علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه ۲۶ سوره آل عمران [Tabatabaei, 1999: 233]:

«هر چه وجود حقیقی برایش نباشد نه معلول است و نه به واجب متعال منتهی می‌گردد. اینجاست که در استناد پیدا کردن امور اعتباریه‌ای که تنها جنبه‌ی اعتباری دارند، به خداوند متعال مواجه با اشکال می‌شویم؛ زیرا آنها را وجود حقیقی و اصلی که ثابت باشد نیست و تنها در ظرف اعتبار و فرض می‌توان برایشان وجودی فرض نمود. اتفاقاً موضوعاتی که در شریعت وجود دارد از قبیل امر، نهی، احکام و همچنین عزت، ملک و رزق و امثال آن تماماً از همان اعتبارات محضه هستند لذا در نسبت دادن آنها به خداوند متعال اشکال پیش می‌آید.

آنچه گره این مشکل را می‌گشاید آن است که: این امور گرچه خود از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند لیکن آنها را آثار حقیقیه‌ای است که حافظ و نگهبان اسامی آنها می‌باشد. این آثار چون امور حقیقیه و ثابت است که به خداوند متعال نسبت وجودی دارند؛ همان نسبت، مصحح این قسمت می‌شود.

پس ملک و حکومتی که در بین ما افراد اجتماع موجود است گرچه خود از اعتبارات وضعیه‌ای است که نصیبی از وجود حقیقی ندارند لکن چون آثار حقیقیه و وجودات اصلی را مانند از بین بردن تسلط و قدرت ستمکاران و دادن حقوق هر شخصی به خود او و جلوگیری از اجحافات افراد بر یکدیگر و قرار دادن هر کسی را در مقام لایق به او- دربر دارد که رسیدن به این واقعیات خارجی جزء در سایه فرض این معنی موهوم و اعتباری امکان‌پذیر نیست و از طرفی تا این آثار باشد نام ملک هم باقی خواهد بود از این جهت استناد کردن این آثار به خداوند عیناً استناد داشتن ملک به خداوند است و همین بیان عیناً در معانی دیگر چون امر، نهی و غیر اینها جاری می‌باشد. پس روشن شد که تمام اعتبارات شرعی به طور کلی به واسطه‌ی آثار به خداوند متعال استناد دارد.»

درباره نظر دقیق علامه می‌توان پرسید: اولاً امور اعتباری با فرض غیرحقیقی بودن، مولود انسانی هستند که مخلوق الهی است و همانطور که ذهنیات و وهمیات انسان به خداوند منسوب است همین اعتباریات نیز به خداوند منسوب است؛ ثانیاً هر اعتباری منشأ حقیقی دارد و ثالثاً اگر خود اعتباریات را نتوان به خدا نسبت داد چگونه می‌توان آثار آنها را به خدا منسوب دانست؟!

به دیگر سخن، پس از مطالعه‌ی این پدیده‌های اجتماعی از یک سو و نقش بی‌بدیل آنها در شکل‌گیری، تداوم و گسترش اجتماعات بشری از سوی دیگر، می‌توان گفت با دو نوع واقعیت مواجه هستیم؛ واقعیت غیرانسانی و واقعیت انسانی. مقصود از واقعیت غیرانسانی یعنی واقعیتی که بدون دخالت معرفت انسان و هویت انسانی وجود دارد مانند آسمان، زمین، کوه، دریا، درخت و ... و مقصود از واقعیت انسانی همه اموری هستند که از تعامل انسان با واقعیت‌های غیرانسانی و انسان‌های دیگر پدیدار می‌شوند. مهمترین واقعیت غیرانسانی برای انسان، انسان‌های دیگر هستند که از تعامل متقابل آنها اجتماع شکل می‌گیرد و اغلب اعتبارات انسانی در تعامل با انسان‌های دیگر (اجتماع) پدید می‌آید.

یک نگاه کوتاه به موارد زیر برخی از واقعیت‌های انسانی را برجسته می‌کند:

زبان (خط، گفتار، نوشتار، لهجه، حروف، کلمات، اسم، فعل، حرف، جمله، صفت، مضاف، منادی، شعر، نثر، رمان، قصیده، رباعی، غزل، مثنوی و ...)

دولت (حکومت، مجلس، وزارت، قضاوت، شهرداری، وزیر، وکیل، مدیر، معاون، انتخابات، سلطنت، شورا، استبداد، ولیعهد، سلسله، کارمند، دیوان، حراست و ...)

فرهنگ (شعر، هنر، فیلم، سینما، گالری، موسسه، فلسفه، علم، ...)

تمدن (صنعت، دانشگاه، بازار، سازمان ملل، حقوق بشر، رسانه، ...)

دین (اسلام، مسیحیت، شیعه، سنی، اخباری، اصولی، سیاسی، اصلاح‌طلب، ..)

ورزش‌های جمعی (فوتبال: تیم، دروازه، گل، آفساید، پنالتی، داور، لیگ، فوروارد، حذفی، گروهی، باشگاهی، ملی، المپیک، آسیایی و ...)

مناسک جمعی (حج: استطاعت، نماز جماعت، راهپیمایی اربعین، ...)

اندک تاملی در این واقعیت‌های انسانی نشان می‌دهد که بیش از ۹۰٪ فعالیت‌های انسان در همین حوزه قرار دارد یعنی غایت زندگی بشر، ابزارهای بشر و شیوه‌های تعامل انسانی محفوف در واقعیت‌های انسانی هستند؛ و از آنجا که این واقعیت‌ها مولود اجتماع انسانی هستند بنابراین جامعه انسانی از واقعیت بی‌بدیلی برخوردار است.

دلایل ما برای اصالت اجتماعی بودن امام صدر

امام صدر فرد را جزء حقیقی جامعه می‌داند چون از جامعه تاثیر می‌پذیرد و بر جامعه نیز اثر می‌گذارد، آیا وجود افراد برای تشکیل جامعه کافیت؟ هرگز! اگر هزار نفر انسان بدون ارتباط و تعامل و داد و ستد یا خرید و فروش در کنار هم قرار گیرند، جامعه‌ای تشکیل نشده است. پس تشکیل جامعه به وجود افرادی وابسته است که با تبادل توانایی‌های خود در کارها تعامل داشته باشند [Sadr, 2013: 210].

صدر بدون اینکه وارد مباحث تحلیلی فلسفی شود، می‌گوید سه عامل برای پیدایش تعامل و مبادله بین افراد لازم است: اول، تفاوت افراد در میزان شایستگی؛ برخی می‌توانند کشاورزی کنند، برخی می‌توانند خوب دامداری کنند، بنابراین شایستگی‌ها متفاوت است؛ دوم، اهدافی که انسان دارد، از توانایی‌هایش بزرگ‌تر است لذا قطعاً

فرد نمی‌تواند به تمام اهداف مدنظرش برسد و سوم، وجود خطرهای و تنگناهای قوی‌تر از توان فرد [Sadr, 2013: 211-212].

امام موسی صدر اعتقاد دارد همین سه علت کافی است برای اینکه ما دور هم جمع شویم. نگرش امام صدر به این موضوع فلسفی نیست بلکه کاملاً نگاه اجتماعی دارد؛ به دیگر سخن، امام موسی صدر در پی اثبات اصالت جمع در مقابل اصالت فرد و یا اثبات مدنی بالطبع یا مدنی بالتطبع بودن انسان نیست بلکه با توجه به همین سه ویژگی (تفاوت استعدادها، تعالی اهداف و بزرگی خطرهای) به این نتیجه می‌رسد که انسان‌ها باید دور هم و با هم زندگی کنند.

پس از اینکه صدر اجتماعی بودن انسان را امری لازم و اجتناب‌ناپذیر قلمداد کرد وارد حوزه ادیان الهی به ویژه اسلام شده و نشان می‌دهد که دین مبین اسلام نه تنها این ضرورت را به خوبی لحاظ کرده است بلکه زمینه تعمیق، تثبیت و تقدیس آن را نیز فراهم نموده است.

گرایش به زندگی اجتماعی در بشر وجود دارد؛ اما اسلام چگونه این احساس را عمق می‌بخشد؟ تقدیس می‌کند و استقرار می‌بخشد؟ صدر سه طریق برای تعمیق و تقدیس گرایش اجتماعی در آموزه‌های اسلامی تشخیص می‌دهد: طریق اول: عطا و دهش است. اسلام به اتفاق اهمیت فوق‌العاده‌ای قایل است، کلمه اتفاق فقط به پرداخت مال اطلاق نمی‌شود بلکه بخشش از همه‌ی روزی‌هاست و معنای آن عطا و بخشیدن است، یعنی مومن باتقوا کسی است که از علم و مقام و مهارت و توانایی‌ها و از همه چیز خود عطا می‌کند؛ پس عطا که یکی از عوامل تشکیل‌دهنده جامعه است جزءیی از تقواست، آنچه فرد به جامعه می‌دهد حقی است که جامعه به گردن او دارد. انسان به جامعه می‌بخشد و این حقوق جامعه است بر گردن او، از جامعه می‌گیرد و این حق اوست برعهده‌ی جامعه» [Sadr, 2013: 215].

با این توصیف اگر کسی صد هزار تومان پول خود را بخواهد بسوزاند، امام موسی می‌گوید حق ندارد، پولش برای خودش نبود که بخواهد آن را آتش بزند؛ یا اگر بگوید این جسم من است و می‌خواهم خودکشی کنم و به کسی ربطی ندارد، پاسخ می‌دهد، فکر کردی قسمت برای خودت است؟ می‌دانید چقدر زحمت کشیده شده تا این جسم به اینجا برسد؟ خودکشی ستم بسیار بزرگ و جفای عظیم در حق جامعه است. به دیگر سخن، امام صدر برای اجتماع حقوقی قائل است. منشا این حقوق این است که اجتماع همه‌ی شرایط مساعد برای یک فرد (از پیش از تولد، هنگام تولد، نوزادی، کودکی، امنیت، تحصیلات عمومی، تحصیلات تکمیلی، سلامت، رشد و تربیت اجتماعی، اشتغال، ازدواج، تولید نسل، تربیت فرزند، تامین اجتماعی و ...) را آماده ساخته است. بدین ترتیب، فرد همه چیز خود را مدیون جامعه است. به تعبیر مارتین لوتر «مطمئن باشید برای لقمه‌ای که سر سفره صبحانه می‌خورید، به نصف مردم جهان مدیون هستید» [Farhadi, 2015: 50]. یعنی اگر هفت میلیارد جمعیت داشته باشیم، لقمه‌ای را که می‌خورید، مدیون سه‌ونیم میلیارد نفر از جمعیت جهان هستید. شبیه این جمله را حکمای ما نیز گفته‌اند: «هزار شخص کارکن نباید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهان تواند نهاد» [Divani, 2012: 134].

به تعبیر امام صدر:

«ما مدیون تلاش دیگران هستیم پس اگر بخواهیم آنچه را در تملک ماست احتکار کنیم چیزی را که حق ما نیست احتکار کرده‌ایم؛ بنابراین باید علم و مهارت و خدمت‌مان را اتفاق کنیم همان‌طور که واجب است از اموال‌مان اتفاق کنیم» [Sadr, 2011: 99].

«به رغم آنکه قرآن کریم بر مالکیت شخصی تاکید می‌کند در منطق قرآن مالی که در دست انسان است امانت است و با اینکه تصرف شخص دیگر در آن مال جایز نیست آن مال برای همه‌ی مردم است ... اتفاق برای اتفاق‌کننده پاداش اخروی دارد اما نتیجه‌ی اجتماعی آن در این دنیا نیز قابل توجه و تامل است. در نتیجه‌ی اتفاق، امکان زندگی، سلامت و تعلیم و تربیت فقرا و زحمتکشان فراهم می‌شود و بدین وسیله افراد بیشتری در ساختن جامعه سهیم می‌شوند و سطح اجتماع ارتقا می‌یابد؛ لذا می‌توان گفت، اتفاق‌کننده بیش از اتفاق‌گیرنده از جامعه‌ی پیشرفته بهره می‌گیرد، در صورتی‌که اگر افراد متمکن از اتفاق امتناع ورزند، اقشار ضعیفی از جامعه در فقر و بیماری و جهالت دست و پا خواهند زد و خودبه‌خود از کمک به پیشرفت جامعه باز خواهند ماند یعنی وقتی شما کمک نمی‌کنید که این افراد از عقده‌های خود خالی شوند و به سطحی از رفاه برسند، این‌ها دیگر در راستای پیشرفت اجتماع قرار نمی‌گیرند و جامعه از وجود موثر ایشان محروم خواهد شد و این محرومیت به زیان همگان خواهد بود، مضاف بر این که عوارض فقر و فلاکت و بدبختی و عقده‌های روانی ناشی از آن در طبقه‌ی محروم محصور نخواهد ماند و به کل اجتماع سرایت خواهد کرد» [Sadr, 2011: 94].

البته این نگرش در روایات ما هم به چشم می‌خورد. حضرت علی (ع) می‌فرماید [Imam Ali, 1987: 372]:

«هیچ گناهی بزرگتر از گناه آن توانگر نیست که نیازمند را محروم دارد، بر توانگر واجب است که مال خود را از تنگدست دریغ ندارد».

با این نگرش اموری چون اتفاق (مالی، علمی و حتی جانی) رعایت قانون (رانندگی، شهروندی، همسایگی و ...) نه تنها لطفی نیست که فرد نسبت به اطرافیان می‌کند بلکه وظیفه‌ای است که در قبال جامعه بر عهده دارد و لذا کسانی که این قبیل وظایف را به جا نمی‌آورند حقوق مسلم اجتماعی را که از هر جهت مدیون آن اجتماع هستند زیرپا می‌گذارند.

طریق دوم که صدر برای تعمیق نگرش اجتماعی در تعالیم اسلامی بیان می‌کند این است که مردم عیال‌الله هستند و محبوب‌ترین مردم نزد خدا کسی است که سود بیشتری از او به عیال خدا برسد. پس عطا کردن به جامعه، سود رساندن به عیال‌الله است و در نتیجه موجب قرب پروردگار [Sadr, 2013: 216].

صدر از طریق سوم تحت عنوان تثبیت پیوندهای اجتماعی نام می‌برد و آن را در حوزه‌های مختلف فرهنگی، ایمانی، فقهی و اخلاقی برمی‌شمارد. در حوزه فرهنگی، به تفسیر اسلام از جامعه می‌نگرد که می‌فرماید: "انما المومنون اخوة"؛ افراد جامعه برادر هستند و با این روش می‌خواهد میان افراد جامعه خویشاوندی و پیوندهای عاطفی و منطقی ایجاد کند. برداشت صدر در عرصه ایمان و عقیده این است که اسلام امر به اجتهاد می‌کند چون خدا یکتاست و از داشتن فرزند و هم‌تا و نزدیکان و خویشاوند مبرا است، همه‌ی افراد بشر نزد او برابرند، همچون دندان‌های شانه؛ وقتی که انسان‌ها مساوی باشند همکاری میان آنها آسان می‌شود چون هر فرد نیازمند دیگران است و فرد بی‌نیاز نداریم، هر شخصی از برخی جهات غنی و از دیگر جهات نیازمند است. انسان‌ها برابرن پس کسی قدیس و مضمون از خطا نیست بنابراین همه نیاز به مشورت و هم‌فکری دارند. هر انسان در تخصص خود از دیگران برتر است. خداوند عادل است و انسان را پاک آفریده؛ پس فرد می‌تواند دست خود را برای همکاری به سوی هر انسانی دراز کند [Sadr, 2013: 217-221].

صدر در حوزه احکام می‌گوید اسلام رابطه‌ی زناشویی را تحسین و طلاق را تقبیح می‌کند. اطاعت از والدین را هم‌ردیف اطاعت خدا معرفی می‌کند، صله‌ی رحم را واجب و قطع رابطه با خویشاوندان را حرام می‌شمارد. سفارش پیامبر در حق همسایه کمتر از خویشاوندان نیست. همسایه کسی است که میان تو و او چهل خانه فاصله است یعنی مردم یک منطقه به طور کامل همسایه یکدیگرند. اسلام آزار، ظلم، غیبت، افترا و هر آنچه را موجب تضعیف پیوندهای اجتماعی و دور شدن افراد جامعه از یکدیگر می‌شود، تحریم می‌کند. تاکید بر نماز جماعت، قبله‌ی واحد، زمان مشترک و مکان واحد (مسجد) سبب تقویت چهره اجتماعی دین می‌شود. احکامی چون حج، زکات، امر به معروف و نهی از منکر سبب تقویت سیمای اجتماعی دین می‌شوند [Sadr, 2013: 222].

صدر در حوزه اخلاق به فضایل زیر اشاره می‌کند: مردم‌دوستی، کرم، تواضع، حسن ظن، حسن معاشرت، صداقت، کمک به ضعیف، سوادآموزی، احترام به بزرگتر، ترحم به کوچکتر، با صدای بلند سلام کردن، خوش‌رویی، کتمان اندوه، عیادت بیماران، ادب حضور، قدردانی از صالحان، نکوهش فاسدان، حیا، عفو، عذرپذیری، قبول فداکاری، خدمت به دوست، سخن گفتن با افراد ناشنوا بدون اظهار خستگی و باز کردن مکان برای نشستن دیگران در مجلس [Sadr, 2013: 224].

حرمت غیبت از منظر اجتماعی

صدر در تحلیل عواقب اجتماعی غیبت می‌گوید [Sadr, 2011: 122-123]:

"انسان در جامعه‌ی خویش زندگی و به آن جامعه خدمت می‌کند و در مقابل جامعه نیز از توانایی‌های او با توجه به اطمینان و اعتمادی که به او دارند استفاده می‌کند، پس اعتماد و اطمینان به شخص همه‌ی وجود او، زندگی او، فایده‌ی او برای جامعه و مشارکت او در زندگی عمومی است. اما اگر این اعتماد و اطمینان گرفته شود بدین معناست که او از نظر اجتماعی مرده است و جامعه این فرد را از دست داده است؛ انسانی که در جامعه با اعتماد و اطمینان جامعه نسبت به او زندگی می‌کند این اطمینان همه‌ی وجود اوست و هر غیبت و ذکر سویی از او ضربه‌ای به زندگی اجتماعی اوست و یا کندن پاره‌ای از بدن او و تکه‌ای از گوشت اوست. غیبت از مصایب اجتماعی است که جوامع متخلف بی‌هدف بدان دچار می‌شوند."

- شبکه اجتماعی

در هر جمعی به تعداد افراد تشکیل‌دهنده آن جمع، یک شبکه اجتماعی حاصل می‌شود و ارتباط‌های مختلفی (گفتاری، عاطفی، رفتاری، اقتصادی و سیاسی) بین آنها شکل می‌گیرد. اجتماع یعنی مجموعه روابط انسان‌ها با یکدیگر؛ انسان به فراخور حال خود، نقش‌های گوناگونی را می‌پذیرد مانند: پدر، فرزند، مادر، معلم، شاگرد، مشتری، فروشنده، روحانی، رهبر، رزمنده، ارتشی، واعظ، پزشک، مریض، صاحب‌خانه، مستاجر، راننده، مسافر، زندانی و زندانبان و ... ما با نقش‌های مختلفی که داریم، اجتماع را شکل می‌دهیم. اجتماع در چه صورتی سالم پیش خواهد رفت و تعالی پیدا خواهد کرد؟ در صورتی که روابط پرشماری که بین انسان‌ها شکل گرفته است، صحیح باشد. ولی اگر افرادی که اجتماع را می‌سازند، از جایگاه اصلی خود تنزل پیدا کنند، روابط مخدوش می‌شود. در مقام تمثیل، مجید را در نظر بگیرید که هزاران نفر با نقش‌های مختلف در این شبکه با او در ارتباط هستند. تا زمانی که مجید در موقعیت سالم اجتماعی خود قرار دارد، روابطی که با دیگران برقرار می‌کند، به‌درستی شکل می‌گیرد؛ یعنی سایر افراد جامعه به او اعتماد می‌کنند، با او به آسانی و راحتی معامله

می‌کنند، با او ازدواج می‌کنند، از او خرید می‌کنند، به او چیزی می‌فروشند، به او قرض می‌دهند و از او قرض می‌گیرند، به او مشورت می‌دهند و از او مشورت می‌گیرند. تمام این روابط موجود بین ما، به دلیل اعتمادی است که به طرف مقابل خود داریم.

هر فرد در جامعه هزاران رابطه دارد. حال تصور کنید مجید کار خلافی کرده باشد و فقط شما می‌دانید و لذا فقط رابطه‌ی شما با مجید براساس ارتکاب آن خلاف مخدوش شده است؛ حال اگر آن کار خلاف را افشا کنید (غیبت کردن یعنی افشاکردن آن خلاف، یعنی مجید کار خلافی کرده و شما آن را به اطلاع دیگران می‌رسانید)، شبکه روابط مخدوشی که بین شما و مجید پیدا شده، ضریب تعداد افرادی می‌شود که مجید را می‌شناسند و آن غیبت را می‌شنوند. دیگران به مجید اعتماد داشتند و با او رابطه برقرار می‌کردند، شما با غیبت کردنشان اعتماد دیگران را از وی سلب می‌کنید. چرا در متون دینی غیبت شدیدتر از زنا تلقی شده است؟ زیرا شما یکی از عناصر اجتماع را که افراد زیادی با او ارتباط داشتند، نابود کردید. با این ارتباطات، اجتماع و روابط اقتصادی، تربیتی، سیاسی، تجاری، دینی و اخلاقی ما شکل می‌گیرد. با زدن یک نفر همه‌ی روابطی را که به آن شخص مربوط می‌شود، مخدوش می‌کنیم.

غیبت چه فرقی با تهمت دارد؟ در غیبت، مجید خطایی مرتکب شده که فقط من شاهد آن بوده‌ام، پس پیوند من با مجید آسیب دیده است ولی با افشا کردن من، پیوند مجید با تمام افرادی که متوجه خطای او می‌شوند آسیب می‌بیند و البته پیوند مجید و افرادی که قباحث غیبت را می‌دانند نیز با من آسیب می‌بیند. ولی در تهمت، مجید خطایی مرتکب نشده و من به دروغ، خطایی به او نسبت می‌دهم. در این صورت اولاً همه افرادی که این تهمت را می‌شنوند پیوندشان با مجید آسیب می‌بیند تا زمانی که دروغ من برملا گردد، در این صورت کسانی که دروغ بودن اتهام را متوجه می‌شوند پیوندشان با مجید اصلاح شده ولی پیوندشان با من به دلیل ارتکاب دروغ آسیب می‌بیند. و ناگفته پیداست آسیب دروغ تقریباً جبران‌ناپذیر است چون مستقیماً اعتماد را ریشه‌کن می‌کند (شاید به همین دلیل هم بزرگترین گناه کبیره محسوب می‌شود) بنابراین در تهمتی که من بر مجید می‌زنم دو خطا و آسیب فاحش وجود دارد: یکی دروغ و دیگری ریختن آبروی مجید؛ دروغ، مرا مسلوب الاعتماد می‌کند و آبروریزی، مجید را.

ممکن است موارد مجاز غیبت (مثل خواستگاری، جنگ و ...) به عنوان مثال نقض برای نگرش امام تلقی گردد؛ در پاسخ گفته می‌شود: مواردی چون خواستگاری و جنگ، به کانون‌های محوری اجتماع یعنی به خانواده (که نخستین واحد هر اجتماعی است) و به حیات اجتماع مربوط می‌شوند. پرواضح است که ارکان و عناصر تشکیل دهنده اجتماع در یک سطح نیستند؛ و برخی برای قوام اجتماع از اهمیت بیشتری برخوردارند. بحث خواستگاری ناظر به تشکیل خانواده یعنی نخستین واحد اجتماعی است بنابراین به دلیل حرمت غیبت، اگر خانواده‌ی یکی از طرفین را با واقعیات تلخ طرف دیگر آشنا نسازیم، همین امر سبب می‌شود مهم‌ترین کانون اجتماعی (خانواده) در معرض آسیب بسیار جدی قرار گیرد و خود سبب پیدایش آسیب‌های بیشتری گردد. ناگفته پیداست که برای حفاظت از کيان اجتماع سالم، آسیب چنین غیبتی بسیار کمتر از آسیبی است که به فرد غیبت‌شونده وارد می‌شود.

- اعتماد

امام صدر مسایل اخلاقی را به نحوی طرح می‌کند گویا این مسایل برای حفظ بنیان‌های جامعه و تقویت ارکان آن تعبیه شده‌اند. به دیگر سخن، اجتماع از پیوند افراد با یکدیگر تشکیل می‌شود و هر فرد پیوندهای مختلفی با افراد دیگر دارد؛ مجموعه همین پیوندهای پرشمار شبکه‌ی اجتماعی را شکل می‌دهند.

گفتنی است همه پیوندها از یک نوع نیستند و از این رو قوام آنها نیز از نظر نوع پیوند و استحکام آن مشابه نیست. به عنوان مثال، نوع پیوند زناشویی با نوع پیوند شغلی متفاوت است ولی آنچه در همه این پیوندها مشترک است و فقط میزان آن تغییر می‌کند عنصر «اعتماد» است؛ اعتماد یعنی احساس اطمینان و امنیت متقابل، و به تعبیر دقیق‌تر «این باور که دیگران در بدترین شرایط، آگاهانه آسیبی به او نمی‌رسانند و در بهترین شرایط به نفع او عمل می‌کنند» [Salehi Amiri, 2013: 71] و یا «مطمئن بودن در باره کنش‌های احتمالی دیگران در آینده» [Salehi Amiri, 2013: 91].

به بیان دیگر، پیوند افراد، مستلزم روابط متقابل است، این روابط از سطوح مختلفی برخوردارند، و در همه‌ی این سطوح، احتیاج به اطمینان و امنیت متقابل وجود دارد و پرواضح است به میزانی که رابطه از عمق بیشتری برخوردار باشد اطمینان و امنیت لازم برای تعامل طرفین نیز بیشتر خواهد بود. از این اطمینان و امنیت طرفینی تحت عنوان اعتماد متقابل یاد می‌کنیم. پس روشن است که قوام اجتماع مبتنی بر اعتمادی است که افراد نسبت به همدیگر دارند.

- دولت و قانون

نوع پیوند و اعتمادی را که در میان افراد اجتماع برقرار می‌شود می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: پیوند نهادی و پیوند اخلاقی.

مقصود از پیوند نهادی یا قانونی این است که بشر از یک‌سو احتیاج حیاتی به زندگی اجتماعی دارد و از سوی دیگر تعارض منافع افراد در طول تاریخ سبب دسته‌بندی افراد جامعه می‌شود؛ یعنی عده‌ای از قدرت شخصی، خانوادگی، گروهی و ... استفاده می‌کنند و دیگران را مورد بهره‌کشی قرار می‌دهند، در این‌صورت طبقه‌ی فراتر نیازی ندارد که اعتماد طرف فروتر را تامین کند تا اجتماع بین آنها برقرار باقی بماند بلکه همین روابط طبقاتی در اجتماعات مختلف موجبات پیدایش انواع متفاوت نظام ارباب- رعیتی شده است. و البته افراد انسانی به دلیل نیازی که به اجتماعات داشته‌اند این نظام‌ها را پذیرفته‌اند.

بدین‌ترتیب نفس برتری‌طلبی برخی افراد سبب می‌شود که پیوند طبیعی برای قوام اجتماعات بسنده نباشد، همین امر در طول تاریخ، سبب پیدایش نظام‌ها و دولت‌های مختلف برای اداره جوامع شده است. به این میزان از پیوندهای اجتماعی که از برتری‌جویی عده‌ای در اجتماعات نشأت گرفته، پیوندهای قانونی یا نهادی گفته می‌شود. این پیوندها حداقلی هستند یعنی صرفاً برای حفظ اجتماع بکار می‌آیند.

- انواع حکومت‌ها

حکومت‌ها را می‌توان از جهت میزان مشارکت مردم در اداره حکومت دسته‌بندی کرد. اگر یک نفر تصمیمات اصلی حکومت را اتخاذ می‌کند حکومت استبدادی خوانده می‌شود. اگر یک طبقه اداره حکومت را در اختیار دارند حکومت اشرافی خوانده می‌شود. اگر اغلب مردم از طریق نمایندگانشان حکومت را اداره می‌کنند حکومت دموکراسی نامیده می‌شود. همه این حکومت‌ها به میزانی که بتوانند رفاه و امنیت داخلی و خارجی را تامین

کنند به زمامداری خود ادامه خواهند داد ولی به محض اینکه از تامین رفاه یا امنیت داخلی یا خارجی عاجز باشند خودبخود عناصر اقتدار را از دست خواهند داد.

محور بحث این نوشتار عنصر اعتماد فردی و اجتماعی است که سبب قوام اجتماع می‌گردد. اعتماد متقابل اغلب از طریق دولت‌ها و با روش‌های عادلانه ایجاد و تقویت می‌شود؛ و به میزانی که اعتماد متقابل در یک جامعه شکل بگیرد زمینه تعالی آن جامعه فراهم می‌گردد.

امام صدر چنین ظرفیت بزرگی را در تعالیم فقهی و اخلاقی اسلام تشخیص داده است؛ زیرا تحلیل ایشان از فضایل و رذایل اخلاقی بر محور اعتماد اجتماعی دور می‌زند یعنی اخلاق را محدود به بُعد فردی نکرده و ابعاد اجتماعی آن را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که رعایت آموزه‌های اخلاقی برای حفظ و تقویت اعتماد اجتماعی و آن نیز برای تثبیت و تعمیق شبکه اجتماعی است. اگر چنین رویکردی در تعالیم اخلاقی لحاظ گردد، نه تنها رعایت ابعاد اخلاقی سبب قانون‌گریزی نمی‌شود بلکه موجبات قانون‌مندی افراد اجتماع را فراهم می‌سازد.

به دیگر سخن، تعالی جامعه، صرفاً با وجود پیوندهای قانونی و نهادی تامین نمی‌شود؛ زیرا قدرت، واقعی است و بدون هرگونه برنامه‌ریزی وجود دارد. قدرت، جذاب است و آخرین محبتی است که از دل انسان (مومن) بیرون می‌رود [حدیث امام سجاد]، تقریباً ۹۰٪ خون‌ریزی‌های دنیا به خاطر قدرت و به دست قدرت انجام شده است. بیشترین ستم‌ها به دست قدرت‌ها و برای کسب قدرت روی داده است. چه فرزندی که از ترس قدرت‌یابی، توسط پدران کور یا کشته شده‌اند. چه سو استفاده‌هایی که از دین و مقدسات برای کسب، حفظ و تداوم قدرت شده است. چه تحریف‌هایی که در دین و مقدسات مردم توسط قدرت انجام گرفته است.

ولی عدالت، از سوی دیگر، ایده‌آل است و جزء با خودساختگی و وارستگی و ایثار تحقق نمی‌یابد.

- جایگاه معرفتی اجتماع

در میان ما، درک اجتماع و واقعیت‌های اجتماعی (چون قانون) به عنوان واقعیت‌های مستقل و تاثیرگذار دشوار است و به دیگر سخن، ما بیشتر فردگرا هستیم تا جمع‌گرا و لذا در مقام عمل، فرار از قانون را امتیازی برای خود بشمار می‌آوریم و افراد قانون‌گرا را تحقیر می‌کنیم. در مقام تحلیل و ارزیابی این موضوع می‌توان به عوامل مختلف تاریخی، سیاسی، اجتماعی، معرفتی و ... اشاره کرد. در ادامه به تحلیل یکی از ابعاد معرفتی این موضوع می‌پردازیم.

یقینیات منطقی با لحاظ فرد و بدون لحاظ اجتماع، یقینی محسوب می‌شوند یعنی ملاک آن یقینیات تصور موضوع و محمول در اولیات و علاوه شدن حس، تکرار، تواتر، حدس و قیاس معی در سایر یقینیات است؛ زیرا فلاسفه و حکما برای کشف امور یقینی، سعی کرده‌اند خودشان را از تاثیر هرگونه امر غیرمعرفتی رها کنند تا در مقام عقل ناب (لو خلی و طبعه) امور یقینی را مشاهده کنند و لذا در رتبه‌ی اول به اولیات رسیده‌اند که جزء تصور موضوع و محمول آنها چیز دیگری برای یقینی بودنشان لازم نیست. در مرتبه‌ی دوم، با افزودن موارد آشکاری چون حس، تکرار، تواتر، قیاس همراه و حدس به سایر یقینیات دست یافته‌اند؛ هر چند همین یقینیات ثانوی مورد انتقاد بزرگانی چون خواجه نصیر قرار گرفته است [Allameh Helli, 2002: 202].

صرف نظر از اختلافی که بین فلاسفه در تعداد یقینیات پیدا شده، قدر متیقن این است که شیوهی این حکما برای دستیابی به امور یقینی توسل به عقل ناب و پرهیز از هرگونه شواذب غیرمعرفتی بوده است؛ از این رو همواره اموری چون حسن عدل و قبح ظلم را جزء مشهورات بشمار آورده‌اند [Avicenna, 1985: 164].

حال اگر واقعیتی به نام اجتماع اثبات گردد که اتفاقاً بیشترین تاثیر را در زندگی انسان و حتی محیط زیست دارد، در این صورت باید در محاسبات خود، وجود این واقعیت را بپذیریم و اذعان کنیم هر چه این اجتماع و روابط اجتماعی را تقویت کرده و سبب قوام بیشتر آن گردد حسن است و ضروری، و در مقابل هر چه این اجتماع و روابط اجتماعی را تضعیف کرده و موجبات فروپاشی اجتماع انسانی را فراهم سازد قبیح است و حرام. اگر اجتماع، واقعی است پس احکام، قوانین و روابطش نیز واقعی است بنابراین هر چیزی که موجبات تضعیف این امور را فراهم سازد قبیح است و بالعکس.

روشن است که ملاک یقینی بودن حسن عدل، قوام اجتماع و ملاک یقینی بودن قبح ظلم، زوال اجتماع است؛ یعنی هر چه اعتماد و روابط اجتماعی را تقویت می‌کند (انفاق، راستگویی، امانتداری، محبت، ایثار، صله رحم، نماز جماعت، امر به معروف، نهی از منکر، تواضع، احترام، رعایت حق الناس، خانواده، قانون مداری و ...) هم حسن عقلی دارد و هم حسن شرعی؛ و هر چه اعتماد و روابط اجتماعی را تضعیف می‌کند (خست، دروغگویی، غیبت، تهمت، خیانت، قطع رحم، تکبر، عجب، بی‌قانونی، طلاق، تاخیر ازدواج، تشریفات زاید، ازدواج سخت، بدخلقی، بدحسابی، بدعهدی، بدزبانی، بددلی، تحقیر، بیکاری، اختلاف طبقاتی، فشارهای اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی یا خانوادگی، ...) هم قبح عقلی دارد و هم قبح شرعی. به تعبیر مطهری [Motahari, 1987: 206]:

«منظور از حسن و قبح عقلی این است که طبیعت انسان علاوه بر مطلوب‌ها و منفورهای حسی و فردی و شخصی، به واسطه برخورداری از نوعی حس انسان‌دوستی و فضیلت‌دوستی، یک سلسله کارها را (که یا موثر در جنبه ماوراءالطبیعی هستند و یا موثر در مصلحت اجتماعی) طبعاً دوست دارد و آنها را زیبا و محبوب می‌بیند و برعکس یک سلسله کارها را که مضر و مخل به اجتماع انسانی است دشمن می‌دارد و از آنها متنفر است»

و ناگفته پیداست که عدالت بیش از هر امری حسن است چون بیش از هر موضوع دیگری سبب قوام جامعه و تداوم روابط صحیح اجتماعی می‌گردد و از سوی دیگر، ظلم بیش از هر چیزی قبیح است چون سبب اختلال در روابط درست اجتماعی می‌گردد.

پس حسن عدل و قبح ظلم با صرف ملاحظه روابط اجتماعی برای عقل و شرع روشن می‌گردد و احتیاج به هیچ مؤونه دیگری ندارد، چون واقعیت اجتماع بر تمام واقعیت‌ها حاکم است. در اجتماع، ادراکاتی پیدا می‌شوند. چون پول، ریاست، مالکیت، زبان و ... - که بدون لحاظ اجتماع، اعتبار ذهن و انسان بشمار می‌آیند، ولی با لحاظ اجتماع واقعیت محسوب می‌شوند.

مطابقت اجتماعی- که دیدنش ممارست می‌خواهد - یعنی عادل و ظالم بودن در عرصه اجتماع، واقعی است؛ عادل یعنی کسی یا نهادی که رفتارشان در جهت تقویم اجتماع و «اعتماد اجتماعی» است و ظالم یعنی کسی یا نهادی که رفتارشان در جهت تضعیف اجتماع و اعتماد اجتماعی است. به تعبیر مرحوم اصفهانی [Gharavi, 1995: 336]:

«اقتضا ... که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بارها بدان اشاره کرده‌ایم که حفظ نظام و بقای نوع مشترک برای همه امری محبوب است و خلاف آن مکروه. و همین موجب می‌شود که عقلاً حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. و به این ترتیب، مراد از این که عدل مستحق مدح، و ظلم مستحق ذم است، حصول این معنی در نزد عقلا، به حسب تطابق آرا ایشان است، و نه در نفس الامر».

- اخلاق و اجتماع

روشن است که انسانی‌ترین نظام برای اداره‌ی اجتماع بشری نظامی است که زمینه را برای شکوفایی بیشترین استعدادها در این جوامع فراهم سازد. حال اگر قانون و نهادهای دولتی بتوانند این مهم را برآورده سازند بسیار مطلوب است ولی مهمترین شاخصه‌ی قانون و نهادهای دولتی الزامی بودن آنهاست یعنی فرد مجبور به رعایت آنهاست و از همین جاست که فرد هرگاه بتواند از قید قانون فرار کند درنگ نخواهد کرد؛ و ناگفته پیداست که ابعاد متعالی شخص در چنین فضای الزام‌آوری رشد نمی‌کند؛ بنابراین اگر بتوان خارج از فضای قانونی و نهادی، فضایی ایجاد کرد که افراد با اختیار خود به سمت رعایت حقوق همدیگر سوق پیدا کنند، در این صورت از یک سو محیط رشد و تعالی افراد فراهم‌تر می‌شود و از سوی دیگر اجتماع از سلامت و امنیت بیشتری برخوردار می‌گردد. نگرش امام صدر به اخلاق در این راستا قابل توضیح است.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا به دو دلیل بحث حکمت عملی را به شریعت واگذار کرد: یکی اینکه دلایل حکمت عملی (مشهورات، مسلمات و ...) از استحکام دلایل حکمت نظری (یقینیات) برخوردار نبود، و دیگر اینکه اگر شریعت به حکمت عملی بپردازد در واقع با فلسفه که به حکمت نظری می‌پردازد هر دو قسیم و هم‌خانواده همدیگر خواهند بود و علوم اوایل از آن غرابت و تنافر با علوم دینی خارج می‌شود. پیرو همین نگاه شیخ، حکمت عملی از حوزه‌ی کار فلاسفه مسلمان خارج شد و به حوزه کار شریعت نیز وارد نشد و در نتیجه تا قرن‌ها مباحث مهمی چون اخلاق و سیاست در جهان اسلام بدون متولی ماندند.

در عصر جدید، به دلیل اهمیتی که مباحث اخلاقی و سیاسی پیدا کردند، دانشمندان مسلمان نیز وارد این حوزه شدند. امام موسی صدر یکی از این اندیشمندان است که عملاً و نظراً به مباحث اخلاقی پرداخته است. ویژگی رویکرد صدر این است که تحلیل کاملاً اجتماعی از مقولات اخلاقی ارائه می‌دهد. رویکرد اجتماعی صدر را می‌توان بر محور مقوله اعتماد اجتماعی توضیح داد. اجتماع انسانی از شبکه‌های پیچیده روابط انسانی تشکیل می‌شود که قوام این روابط به اعتماد متقابل است. اگر برای اجتماع انسانی دو سطح بقا و تعالی تعریف نماییم، هم‌چنانکه پیوند نهادی و قانونی برای بقا اجتماع ضرورت دارد پیوند اخلاقی (با محوریت اعتماد متقابل) نیز برای تعالی اجتماع حیاتی است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: همه امور مقاله توسط غلامرضا زکیانی انجام شده است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Allameh Helli (1984). KASHF AL-MORAD FI SHARH-E TAJRID AL-ETEGHAD. Hassanzadeh Amoli H, editor. Qom: Alnashr-ol-Eslami Institute. [Arabic]
- Allameh Helli (2002). AL-JOHAR AL-NAZID FI SHARH-E MANTEGH AL-TAJRID. Bidarfar M, editor. Qom: Bidarfar Publication. [Arabic]
- Aristotle (1999). Organon. Adib Soltani MSh, translator. Tehran: Negah Publication. [Persian]
- Aristotle (2006). Metaphysics. Lotfi MH, translator. Tehran: Tarh-e No Publication. [Persian]
- Avicenna (1986). OYUN AL-HEKMAH. Cairo: Dar-ol-Ghalam. [Arabic]
- Avicenna (1984). AL-SHEFA, AL-MANTEGH, AL-MADKHAL. Qom: Ayatollah Ozma Marashi Najafi School Publication. [Arabic]
- Avicenna (1985). AL-NEJAT. Qom: Nashr-e Mortazavi. [Arabic]
- Divani A (2012). Sheykh-ol-Raeis practical wisdom. Javadi M, editor. Hamedan: Nashr-e Chenar. [Persian]
- Farhadi M (2015). Go to the desert. Social Sciences. 22(70):1-120. [Persian]
- Gharavi Esfahani A (1995). NAHAYAT AL-DERAYAT (Volume 3). Qom: Seyed-ol-Shohada Publication. [Arabic]
- Imam Ali (1987). GHORAR AL-HEKAM VA DORAR AL-KALAM (Volume 6). Tamimi Amadi A, editor. Qom: Maktab-ol-Elam Al-eslami. [Arabic]
- Motahari M (1987). Philosophical articles (Volume 2). Tehran: Hekmat Publication. [Persian]
- Motahari M (1989). Books collection (Volume 1). Tehran: Sadra Publication. [Persian]
- Sadr MB (1969). Our economy (Volume 1). Qom: Eslami Publication. [Arabic]
- Sadr SM (2011). The hadith of dawn. Tehran: Imam Mousa Sadr Cultural-Research Institute. [Persian]
- Sadr SM (2013). Religions in the service of man. Tehran: Imam Mousa Sadr Cultural-Research Institute. [Persian]
- Sadruddin Shirazi MI (1981). AL-HEKMAT AL-MOTE'ALIEH (Volume 1). Beirut: Daar-ol-Ehya Altarath Alarabi. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (2015). AL-SHAVAHEH AL-ROBUBIEH FI AL-MANASEK AL-SOLUKIEH. Mashhad: Almarkaz Aljamei Lelnashr. [Arabic]
- Salehi Amiri SR (2013). Social trust. Tehran: Research Institute of Strategic Research of Expediency Council. [Persian]
- Tabatabaei SMH (1999). TAFSIR AL-MIZAN (Volume 3). Qom: Allameh Tabatabaei Scientific and Intellectual Foundation. [Persian]