

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش
شماره ۲۲، تابستان ۱۳۹۴، ویژه علوم اجتماعی

عامل و ساخت در اندیشه اجتماعی آیت الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۱/۲۸

محمد خلیلی *

چکیده

بحث عامل و ساخت یکی از مباحث اساسی و تاثیرگذار در علوم اجتماعی است و همواره بین اندیشمندان اجتماعی و فلاسفه مطرح بوده است و در این میان تحلیل موضوع از منظر علمای اسلام راهی برای ارائه دیدگاه اسلامی در این خصوص به حساب می آید که با توجه به ذوابعاد بودن حضرت آیت الله جوادی آملی به یقین، شناختی در خور اهمیت از دیدگاه اسلامی را می تواند برای ما نمایان سازد. آنچه از بررسی آراء و اندیشه های علامه به دست آمد ناظر به رویکرد تلفیقی عامل و ساخت می باشد. ایشان در کنار تاثیرات ساخت بر کنشگران، متقابلاً به آزادی عمل فرد و تاثیر وی بر ساختها نیز قائل هستند گرچه به نظر می رسد علامه به ساخت بیشتر از عامل توجه دارد ولی در برخی از موارد عامل را فائق بر ساخت می داند. با توجه به گستردگی آثار علامه، این تحقیق بیشتر بر آثار تفسیری ایشان تاکید دارد و از تحلیل محتوای کیفی بهره می برد.

واژه های کلیدی: عامل، عاملیت، ساخت، ساختار، تلفیق عامل و ساخت، اندیشه اجتماعی، فرد، جامعه، اصالت.

مقدمه

دین اسلام از ظرفیت‌های بسیار بالایی در اندیشه اجتماعی برخوردار است و از این جهت است که اندیشمندان اسلامی از فارابی گرفته تا اندیشه ورزان معاصر به طرح، نقد و بررسی مسائل اجتماعی پرداخته‌اند. از جمله مسائل مهم در حوزه علوم اجتماعی، بحث عامل و ساخت می‌باشد که رویکردهای متفاوتی نسبت به آن مطرح گردیده است و در این میان اندیشه ورزان مسلمان نیز با رویکرد فلسفی و اجتماعی به موضوع فرد و جامعه بطور خاص و عامل و ساخت بطور کلی پرداخته‌اند (با اذعان به تفاوتی که این دو دارد و در مطالعه لحاظ شده است).

در این میان اندیشه برخی از اندیشه‌ورزان نظیر علامه طباطبایی، شهید مطهری و استاد مصباح یزدی تبیین و واکاوی شده است و شایسته و ضروری به نظر رسید تا در مورد اندیشه اجتماعی آیت الله جوادی آملی که دارای آثار متنوع در عرصه‌های مختلف فلسفی، کلامی، فقهی و تفسیری بوده و از نظر جامعیت کم‌نظیر هستند، مطالعه شود و در این تحقیق از بعد عامل و ساخت، رویکرد اجتماعی ایشان مورد واکاوی قرار گرفته است.

تعریف مفاهیم

عاملیت: عاملیت با رویدادهایی سروکار دارد که یک فرد انجام می‌دهد. هرچه که اتفاق افتاد، ممکن بود اتفاق نیفتد اگر فرد در تحقق آن دخالت نمی‌کرد. (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۶۰۲)

از این مفهوم برای بیان میزان اراده آزاد افراد در کنش‌های اجتماعی‌شان استفاده می‌شود. میزان عاملیت و اراده ما به میزان فشارهایی بستگی دارد که ساختارها به ما وارد می‌سازند. عاملیت بعضی افراد به علت عوامل ساختاری (مثل فقر) از عاملیت برخی دیگر کمتر است.

همچنین برخی شرایط (مثل یک وضعیت سیاسی مستبدانه) منجر به کاهش عاملیت همه افراد می‌شود (جلائی پور، ص ۴۷۷، ۱۳۸۸)

ساختار: قوانین کلی و تغییرناپذیر بشریت با عملکردی در همه سطوح بشری از ابتدایی گرفته تا پیشرفته‌ترین سطح آن. (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۵۳۴)

ساختار یکی از مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی است. از این مفهوم معمولاً برای اشاره به الگوهای تکرار شونده رفتار اجتماعی استفاده می‌شود. از آن جا که این رفتارها فراگیر، مستمر و قاعده‌مند هستند، بر سایر انسانها تاثیر می‌گذارند و آنان را مقید و محدود می‌سازند. ما معمولاً رفتارمان را با فشارهایی هماهنگ می‌کنیم که از سوی ساختار اجتماعی بر ما وارد می‌شود. برای مثال، هنگام مراجعه به بانک در صف می‌ایستیم و در روابط خود از الگوهای رایج پیروی می‌کنیم. (جلائی پور، ص ۴۷۷، ۱۳۸۸)

ساخت: یکی از مفاهیمی است که همواره در نظریه و تحلیل جامعه‌شناختی مورد بحث بوده است و در واقع نظریه‌های جامعه‌شناسی حول محور دو مفهوم ساخت و عامل دور می‌زند. ولی درباره معنای واژه ساخت توافق چندانی وجود نداشته و برداشت‌های متعددی از آن شده است.

واژه ی انگلیسی Structure از کلمه لاتینی Struere به معنی «ساختن» مشتق شده است. پسوند ure در انگلیسی برای ساختن اسم‌هایی به کار می‌رود که بر یک عمل یا یک فرآیند دلالت دارند و یا به نتیجه و حاصل آن فرآیند اطلاق می‌شود. (لوپزواسکات، ۱۳۸۵، ص ۲۰)

تلفیق عاملیت و ساختار: این نظریه در پی آن است که عوامل و ساختارها را نباید جدا از یکدیگر در نظر گرفت بلکه باید آن را به گونه ای متقابلاً سازنده در نظر آورد. (ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۷۵۳)

۱. ساخت در کلام آیت‌الله جوادی آملی

در این قسمت اندیشه آیت‌الله جوادی آملی در مورد ساخت مورد بررسی قرار می‌گیرد و ابتدا نگاه تفسیری ایشان در مورد اصالت جامعه مطرح می‌شود و در ادامه نوع نگاه ایشان به جهان و انسان بررسی می‌شود. بحث تحلیل عقلی زندگی اجتماعی و مدنی بالطبع بودن و یا نبودن انسان مساله دیگری است که در این حوزه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱. قرآن و اصالت دادن به جامعه

آیت‌الله جوادی آملی، دو ویژگی را درباره جامعه از قرآن کریم استخراج می‌کند و قائل است قرآن کریم درباره جامعه و حیات اجتماعی دو ابتکار ارائه داده است: نخست اینکه جامعه را با بیان احکام و قوانین اجتماعی احیا نموده؛ و دیگر اینکه علاوه بر قصص افراد، به ویژگی‌ها و قصص اقوام توجه خاص نموده و به پیامبرش فرموده است: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» (یوسف، ۳)

همه آنچه را که قرآن درباره جامعه فرموده دو امر اساسی است: یکی پذیرفتن جامعه به عنوان یک اصل و شکوفا ساختن آن؛ و دیگری ارتقا بخشیدن به مباحث جامعه‌شناسی؛ زیرا تأکید کتاب الهی بر تکریم و تقدیس امور اجتماعی به منزله قداست نهادن به مقدّسات شخصی است. خداوند در رابطه با مقدّسات اجتماعی می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ» (انعام، ۱۰۸)

به بت‌های بت‌پرستان بد نگویید. پس اهانت به مقدّسات مورد احترام جامعه، که تزلزل و بی‌ثباتی جامعه را دربرداشته باشد، در اسلام منع شده است. بنابراین، شکل‌گیری جامعه بر هر مبنایی که باشد - هرچند بر اساس شرک و بت‌پرستی - قابل احترام است.

نکته دیگری که قرآن بدان تأکید دارد کتاب اخروی جمعی است؛ یعنی نامه اعمال در قیامت، صرفاً جنبه فردی ندارد، بلکه علاوه بر کتاب فردی، کتاب دیگری به نام کتاب جمعی به انسان داده می‌شود: «وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا (جائیه، ۲۸)؛ و در آن روز، هر گروهی را بنگری که به زانو درآمده، هر فرقه به سوی کتاب (نامه اعمال) خود فراخوانده می‌شود. فرد در برابر اعمال فردی، و امت‌ها در برابر اعمال جمعی محاسبه می‌شوند. (خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴)

آیت الله جوادی آملی بر آن است که با استفاده از عبارت الوجود مساوق للوحده و الوحده مساوق للوجود می‌توان استنباط کرد که ملا صدرا در حکمت متعالیه به وجود حقیقی داشتن جامعه قائل است. (خیری، حسن، ۱۳۹۳، ص ۸۶)

علامه در تفسیر آیه ۲۰۰ سوره مبارکه آل عمران (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) می‌فرماید: اطلاق امر (اصبروا) شامل همه موارد صبر انفرادی می‌شود، چنان که فرمان (صابروا) همه مصادیق صبر جمعی را در بر می‌گیرد.

امر (اصبروا) ناظر به صبر فردی و به این معناست که هر کس موظف به صبر است؛ اما (صابروا) ناظر به صبر جمعی و به معنای با هم صبر کردن است و به مؤمنان می‌فرماید: صبرهایتان را با هم تبادل کنید؛ نه اینکه هر یک به تنهایی صبر کنید، زیرا صبر هر انسانی محدود است و برخی زود می‌رنجند و خسته می‌شوند، پس طبق فرمان (اصبروا وصابروا) انسان موظف است در کارهای فردی صبر انفرادی پیشه کند و در کارهای اجتماعی نیز با سایر هم‌نوعان خویش صبر کرده و ضعف دیگران را با صبر خود جبران کند، چنان که ضعف او نیز با صبر دیگران جبران خواهد شد.

«مصابره» در برابر رقیب (مصابره خارجی) به معنای استقامت در قبال پایداری طرف مقابل است و در کار خیر جمعی (مصابره داخلی) به معنای روی هم قراردادن صبرها و با هم

صبر کردن و کمک کردن به صبر دیگران و ترمیم ضعف‌های فردی با توان جمعی و ترمیم ناشکیبایی یکدیگر به حلم و بردباری خود است. صبر گروهی مرحله برتر صبر است که اگر تحقق یابد سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد.

«مربطه» نیز معنایی مشابه همین معنا دارد و طبق این معنا اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و مربوطه جای حراست و نگهداری انفرادی را بگیرد، نقص ناشی از رنجش و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۷۶۹ و ص ۷۷۰)

۱-۲. جهان‌شناسی، لازمه انسان‌شناسی

موضوع انسان‌شناسی دارای سه محور کلی است که لازم است به عنوان قلمرو شناخت انسان به عنوان مبادی تصویری بحث مورد توجه قرار گیرد؛ در غیر این صورت معرفت و شناخت انسان به هر نحوی انجام گیرد ناقص است. آن سه محور کلی عبارتند از:

الف: هویت‌شناسی؛ یعنی حقیقت و هویت انسان چیست؟

ب: جایگاه‌شناسی؛ یعنی شناخت این اصل که جایگاه انسان در آفرینش کجاست؟

ج: شناخت تعامل انسان با هستی؛ به این معنا که تعامل میان انسان و آفرینش چگونه است؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۸)

دلیل محور بودن عناصر سه‌گانه بسیار روشن است، چرا که انسان در هستی، تافته جدا بافته‌ای از نظام کیهانی نیست که خداوند او را جدا خلق کرده باشد و جداگانه تأمین کند، بلکه یکی از اضلاع سه‌گانه مثلثی است که یک ضلع آن جهان، ضلع دیگر آن انسان و ضلع سوم آن رابط جهان و انسان است.

این گونه نیست که انسان کاری را بیرون از حوزه جهان یا منقطع از عالم انجام دهد، بلکه همه ذرات هستی او در عالم اثر می‌گذارد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم. چنان که عالم نیز در او اثر می‌گذارد.

پس لازمه انسان شناسی، جهان شناسی است، چون انسان یکی از اضلاع سه گانه این مثلث است و نیز لازمه آن، معرفت به پیوند جهان و انسان و دانایی از انسانیت انسان است. این نوع از معرفت، فرد را به مسیری مطمئن از شناخت حقوق انسان می‌رساند. حق انسانی آن است که با این مثلث هماهنگ باشد؛ یعنی هم با هویت و ساختار درون انسان و هم با شاکله بیرونی و ظاهری او و هم با نظام هستی و ترابط انسان و جهان هماهنگ باشد. پس اگر انسان در درون این مثلث قرار داشته و در درون این نظام زندگی می‌کند، حقوق او در همه ابعادش مطرح است؛ حقوق او باید با توجه به مثلث مزبور تنظیم و تنسيق گردد، یعنی باید توجه کرد که اولاً چه چیزی در نظام هستی، حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد. ثانیاً در ساختار انسان چه چیزی حق است. ثالثاً در پیوند میان عالم و آدم چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هم‌آوا گردد. این یک اصل کلی در شناخت حقوق انسان است.

نکته دیگر اینکه شناخت انسان در فضای این مثلث نظام یافته، می‌تواند راه‌های فراوانی داشته باشد؛ بهترین راه آن، عنایت تام به رهنمود انسان آفرین است. اگر انسان موجودی تصادفی می‌بود که همانند علف‌های هرز به خودی خود می‌رویید، می‌توانست در شناخت خودش اظهارنظر کند، یا اگر موجودی دارای علت بود و خود علت فاعلی خویش بود، آنگاه جامعه انسان و عقل جمعی و مانند آن می‌توانست نسبت به او معرفت و شناخت کامل پیدا کند و زمانی که خود را با خرد فردی یا جمعی شناخت، می‌توانست حقوق و تکالیف خود را

مشخص سازد، اما اگر برهان عقلی و نقلی ثابت کرد که انسان نه تصادفی است و نه وابسته به خود، بلکه حدوثاً و بقائاً به خداوند و غنی‌بالذات وابسته است، ناچار است در شناخت خویش از راهنمایی او کمک بگیرد. این نیز اصل دیگری است که در شناخت آفریده‌ها باید تعلیم آفریدگار را مورد توجه قرار داد، در غیر این صورت فرایند انسان‌شناسی به انحراف و گمراهی کشیده می‌شود و به دنبال آن شناخت حقوق انسان نیز با مشکل روبه‌رو خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۸).

علامه جوادی آملی در تحلیل مفهوم خلافت، تبیین می‌کند که تعیین جایگاه هر موجود، فرع بر تبیین ماهیت و هویت اوست، تا هویت شیء شناخته نشود، جایگاه او در نظام هستی روشن نخواهد شد و اگر هویت چیزی شناخته گردد، جایگاهش نیز خود به خود آشکار می‌شود. انسان از نگاه قرآن کریم به تعبیر ایشان، وجودی جامع دارد که او را شایسته مقام خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را که وجود عنصری او در زمین است، جانشین خود «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰) و مسجود ملائکه قرار داده است «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). چنین انسانی به اعتقاد علامه، حی متأله است. تا «حی» نباشد، خلیفه «حی قیوم» نیست و تا «متأله» نباشد، جانشین «الله» نیست. خلیفه‌الله باید متأله باشد، پس ملحد خلیفه‌الله نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰).

۱-۳. تحلیل عقلی زندگی اجتماعی

اگر انسان بخواهد با ساختار درونی خویش زندگی جمعی و گروهی داشته باشد، چاره‌ای جز تن دادن به حیات اجتماعی با قوانین و مقررات جمعی ندارد. اینکه آیا انسان مفسور بر اجتماع و مدنی‌الطبع است، یا ضرورت او را به زندگی اجتماعی می‌کشاند، چندان اتفاقی میان اندیشمندان نیست، به اعتقاد آیت الله جوادی اگر انسان مدنی‌الطبع، به معنای دیندار و عدل محور باشد، می‌بایست بیشتر آنها مومن، عادل، عالم و عاقل باشند، زیرا تخلف مقتضای ذات از مقتضی خود به طور کثرت و شیوع برخلاف عنایت آفرینش است، در حالی که چنین نیست. پس انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد دیگران را به خدمت خود بگیرد. او مستعمر و مستثمر بالطبع است و این استعمار و استثمار زیر پوشش استخدام است؛ اما چون می‌بیند دیگران نیز با همین سلاح به میان آمده‌اند، به ناچار تسلیم حکومت و قانون می‌شود و به تعادل متقابل رضایت می‌دهد، و گرنه بالطبع خود قانون‌گریز است نه قانون‌پذیر (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

به عقیده علامه، قدرت مطلق باید در اختیار رهبر معصوم و سپس در دست نایب عادل وی در حد مناسب خود قرار بگیرد، چون قدرت با عصمت یا با عدل ناب از یک سو و عقل و فطرت از سوی دیگر رام می‌شود، و گرنه هیچ عامل دیگری نمی‌تواند آن را در مسیر مستقیم قرار دهد.

علامه چنین استدلال می‌کند، بشر به دلیل آن که متمدن بالاصل و یا مستخدم بالطبع و متمدن بالفطره است ناگزیر از زندگی اجتماعی است. انسان نمی‌تواند همانند دیگر حیوانات به صورت مستقیم از طبیعت بهره‌برداری کند، او برای حداقل زندگی نیازمند به خوراک و پوشاک و مسکنی است که از طریق تصرف و دخالت در طبیعت تهیه می‌شود و این همه بدون همکاری و هماهنگی با دیگران آماده نمی‌شود. همیاری و هماهنگی افراد نیازمند به اجرای ضوابط و قوانینی معین و مشخص است و این قوانین برای اینکه سعادت زندگی

اجتماعی را تأمین کند، باید براساس آگاهی نسبت به مصالح همگان بوده و همچنین به دور از هواها و هوس‌هایی باشد که به دنبال کسب منافع شخصی و گروهی است.

یعنی قانونی که جاهلانه تنظیم شده باشد و یا قانونی که براساس هوی و هوس باشد، تضمین کننده سعادت اجتماعی نیست و قانون معصوم از خطا و مصون از هوس تنها توسط انسان معصومی که متکی به وحی الهی است از ذات اقدس پروردگار دریافت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱).

در پرداختن به مفهوم قانون مورد نیاز در اداره جامعه، علامه جوادی آملی معتقد است چون انسان حیوانی مدنی‌الطبع است و اجتماع انسانی به دلیل خودخواهی انسان‌ها در معرض تنازع آدمیان قرار گرفته، دچار هرج و مرج و اختلال نظم می‌شود. از این رو وی بیان می‌کند که سنت و قانونی نیاز است که همگان در مقابل آن تسلیم شوند و در پرتو اجرای آن، نظم و امنیت در جامعه برقرار گردد تا نوع انسانی از هلاکت محفوظ بماند، قانون مذکور نیز باید از طرف آفریدگار انسان و جهان باشد و نیز آورنده آن باید دارای شخصیت ممتازی باشد که جامعه بشری امتیاز او را بپذیرد. از این رو، پیامبران از طرف خداوند مبعوث می‌شوند که اولاً بشر را به احکام و قوانین الهی آگاه کنند و ثانیاً به طاعات ترغیب و از سیئات باز دارند و ثالثاً تا در پرتو اجرای قانون الهی، نوع انسان از زوال محفوظ بماند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۲).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، تعالیم آسمانی اسلام به مسلمانان می‌آموزد که در همه زمینه‌ها ترابط فکری داشته و در مباحث درون دینی و برون دینی با هم و با سایر ادیان مناظرات علمی داشته باشند.

از نظر وی بهترین روش در اسلام برای جلوگیری از انحرافات فکری، ایجاد فضای مناسب برای تبادل اندیشه‌ها و تضارب آراست که قرآن از آن به مرابطه یاد می‌کند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمُوا صَبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. (آل عمران، ۲۰۰) ترابط فکری فرهنگی جامعه اسلامی نیز خارج از حوزه شمول آیه پیشگفته نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۸۷).

در رابطه با بعد هنجاری آزاد، علامه جوادی آملی معتقد است: «تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر همانا خداوندی است که هستی محدود به او عطا فرمود، و برای هر چیزی اندازه خاص قرار داد: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر، ۴۹).

۲. عامل در کلام آیت الله جوادی آملی

در این قسمت نگاه علامه به بحث عامل بررسی می‌شود و در ابتدا بحث تفسیری ایشان طرح می‌شود و سپس بحث انگیزه انسان از عمل مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه اندیشه علامه در مورد منشا حق و دین مطرح می‌شود و با طرح بحث انسان مدنی بالطبع و وحشی بالفطره این قسمت پایان می‌یابد.

۲-۱. تفسیر انسان به انسان در اندیشه علامه

آیت الله جوادی معتقد به تفسیر «انسان به انسان» است. تفسیر «انسان به انسان» از نگاه وی در پرتو آیات نورانی قرآن و رهنمود عترت طاهرین علیهم‌السلام شعاع پر فروغی از شمس منیر «معرفه النفس» است که بهترین راه خودشناسی را برای سالکان این طریق می‌نمایاند. از نظر ایشان، خودشناسی از زوایای مختلف قرآنی و برهانی و عرفانی مورد بحث متفکران قرار گرفته است؛ ولی تفسیر انسان به انسان، افق تازه‌ای از این علم را در برابر دیدگاه دانشمندان می‌گشاید. چون هر گونه تغییر، تهذیب و تزکیه انسان، نوع معرفت اوست و بهترین روش شناخت هر چیزی، پی بردن به همان شیء از طریق همان شیء است و کامل‌ترین معرفت درونی هر چیزی، ارزیابی اصول و فروع آن شیء و اشراف اصول آن بر فرع و ارجاع فروع آن

به اصول است. بهترین طریق معرفت انسان اولاً آشنایی به عناصر محوری و ثانیاً ظهور آن عناصر اصیل در این اجزای فرعی و ثالثاً بازگشت این اجزای فرعی به آن عناصر اصیل است. وی می‌گوید با این روش معرفتی است که تفسیر انسان به انسان میسر می‌شود تا در پی آسان بودن چنین تفسیری از انسان، تهذیب وی از صعوبت به سهولت بگراید، زیرا هر گونه تغییر و تحولی در انسان، مسبوق به معرفت و مصبوغ به تفسیر اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۲۰ و ص ۲۱).

همان گونه که اصل عنوان «تفسیر انسان به انسان» از حریم تفسیری قرآن حکیم اصطیاد شده، توجیه چنین تفسیری نیز از قرآن کریم استفاده شده است. راز «تفسیر انسان به انسان» در نگاه علامه را از دو منظر می‌توان تعیین کرد: ۱- انسان بر تبیین ساختار هستی خویش تواناست. ۲- فطرت وی معادل ندارد و از گزند تحریف و تبدیل مصون است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۶).

در اندیشه وی هویت جمعی انسان که دارای ترکیب و وحدت حقیقی جسم و روح است، مانند ساختمان مدرن مهندسی نشده نیست، زیرا تغییر ابعاد این بنا به اصل بنا آسیبی نمی‌رساند، بلکه تشبیه مزبور به این است که ترکیب حقیقی انسان مانند هیئت ترکیبی یک عدد جمعی مانند رقم ده است که از آحاد ویژه تشکیل شده است که در این حال، تغییر و تبدیل حلقات عدد به هیچ وجه ممکن نیست. مثلاً نمی‌توان پنج را جابجا کرد و بین عدد هفت و نه قرار داد و عدد هشت را به جای آن گذاشت و بین چهار و شش قرار بگیرد. از بارزترین ثمرات تفسیر انسان به انسان که همان تحریر متن هویت او به خود اوست، روشن شدن خود از بیگانه است و خود اصلی، همان جان آدمی است و بیگانه همان تن وی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۸).

۲-۲. انگیزه انسان از عمل

برخلاف اندیشمندان غربی که عامل اصلی انگیزه انسان را خواهش و بیزاری می‌داند، به باور علامه، عقل عملی، عهده‌دار هر گونه انگیزه است، خواه به ایمان به حقایق تکوینی برگردد و خواه به انصاف و عزم به انجام حقوق اعتباری رجوع کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). از سوی دیگر علامه معتقد است، خدای سبحان، اهمیت عقل عملی را این گونه بیان می‌کند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶). خداوند در این آیه، هدف آفرینش جن و انس را عبادت و بندگی می‌داند. از طرفی، عبادت و بندگی نیز در گرو انگیزه درست و صائب است و بدون بهره‌مندی از عقل، تحقق نمی‌یابد، به این معنا که اگر انسان نمی‌توانست انگیزه‌های درست و ارزشمند را در خود ایجاد کند و اگر قادر نبود با نظاره به آن سوی مادیات، اهدافی بلند را برای افعال خود در نظر بگیرد، عبودیت او معنای صحیح و مفهوم درست پیدا نمی‌کرد. از این رو در نگاه ایشان، هدفمندی خلقت، مدیون عقل عملی نیز هست و انسان‌ها بدون عقل عملی، توانایی ایجاد انگیزه صائب و عبادت حق را ندارند و از دسترسی به هدف خلقت باز می‌مانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

۲-۳. منشاء حق

یکی از مباحث مهم در انسان‌شناسی که با حقوق انسان و تعامل او با نظام هستی ارتباط پیدا می‌کند، بحث منشاء حق است. منشاء حق از نگاه غالب اندیشمندان غرب، از یک سو قراردادهای اجتماعی و از سوی دیگر آزادی و اختیار ناشی از امیال فردی است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰). این در حالی است که آیت الله جوادی آملی بر این باور است که دیدگاه مزبور با مبانی اسلام سازگاری ندارد، زیرا حقیقت انسان، مسبوق به فراطبیعت و ملحق به آن است؛ یعنی انسان گذشته از جنبه بدنی و مادی، روح اصیل و مجردی دارد که نه از خاک است و نه به خاک برمی‌گردد و همه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق او سازنده هویت تکاملی اوست. تمام

قوانین باید بر اصول اولی آفرینش وی تکیه کنند و به مرجع نهایی او بعد از مرگ بازگردند. بنابراین، همه بایدها و نبایدهای حقوقی و تشریحی وی به استناد بوده‌ها و نبوده‌های تکوینی او خواهد بود، به طوری که اگر آن حقایق تکوینی فرضاً به صورت تشریح تجلی کند، به حالت مواد حقوقی متبلور می‌شوند و اگر این مواد حقوقی و تشریحی فرضاً به صورت تکوین تجلی یابند، به حالت همان حقایق تکوینی درمی‌آیند و باطن این قوانین و ملکوتشان حقایق و ظاهر آنها حقوق است، به گونه‌ای که تکوین و تشریح، حقیقت و حقوق، ملکوت ظاهر و باطن، یعنی دو روی سکه انسانیت‌اند. منطقه فراغ نیز که عبارت از موارد اباحه، تخییر عقلی، اضلاع واجب نقلی و مانند آن است، دارای پشتوانه باز و آزاد تکوینی است که به استناد وسعت آن، سعه‌ای در حکم تشریحی پدید آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷).

۲-۴. دین در نگاه علامه

علامه معتقد است: «از آنجایی که طبیعت زندگان به فطرت آگاهی ندارند و به خدا معتقد نیستند، دین را پدیده‌ای در کنار پدیده‌های مادی پنداشته و اصل پیدایش آن را به عصر پس از عهد اساطیر و افسانه‌ها نسبت می‌دهند؛ اما قرآن کریم، دین را از درون با فطرت خداداد انسان منطبق و از بیرون نیز به خدای سبحان مستند می‌داند و آن را الهی می‌نامد و جز خدا هیچ عاملی را مبدا تدوین قوانین دینی و نیز جز فطرت، چیزی را عامل درونی پذیرش دین، به رسمیت نمی‌شناسد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۷)

ایشان دین را از بین برنده ترس می‌داند: انسان به دلیل عقل، دریافت که وجودش و آنچه در تصرف اوست، مخلوق و مملوک خداوند جهان‌آفرین است؛ اگر به اطاعت مشغول شود، می‌ترسد که در ملک خداوند بدون اذن او تصرف کرده باشد و اگر به اطاعت مشغول نشود، ممکن است بر ترک طاعت، کیفر ببیند؛ زیرا خودداری از تصرف، احیاناً مبعوض خداوند است. به عبارت دیگر اگر بخواهد عملی را انجام دهد، بیمناک است که مبادا مجاز نباشد و اگر

بخواهد همان عمل را ترک کند، بیمناک است که شاید وظیفه‌اش را انجام نداده باشد. از این رو در هر دو حال، از خشم خداوند بیمناک است؛ اما به وسیله بعثت انبیاء و بیان حدود فعالیت انسان، این ترس و بیم زایل خواهد شد و او بدون بیم، وظایف خود را انجام می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

۲-۵. انسان؛ مدنی بالفطره و وحشی بالطبع

در نگرش به جوهره انسانی و سرشت انسان، آیت الله جوادی معتقد است وحشی بالطبع بودن انسان را می‌توان از آیاتی بدست آورد که خلقت مادی او را بیان می‌کند یا در مقام سرزنش او هستند. مانند «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص: ۷۱) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹). در بیش از پنجاه آیه از این دست که مربوط به طبیعت است، انسان نکوهش شده است، از سوی دیگر، آنجا که سخن از فطرت است، از انسان با عظمت و جلال یاد شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)، «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)، و «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) بنابراین انسان، طبیعتی وحشی دارد و فطرتی متمدن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۸).

علامه در مورد خلقت افراد در قرآن بر این اعتقاد است که قرآن از به کار بردن عنوان «حیوان» صرفاً قصد توهین یا تحقیر ندارد، چون جوهر و ساقه این کتاب الهی، ادب و هنر است که با توهین و سب و لعن و نفرین محض نمی‌سازد. قرآن کتاب تحقیق است؛ نه تحقیر، پس حیوان نامیدن برخی از افراد برای این است که حقیقتاً حیوان‌اند! کلام قرآن درصدد تحقیر

کسی نیست، بلکه در مقام تحقیق است، هر چند این تحقیق با تحقیر برخی از افراد همراه باشد. یعنی این افراد واقعاً در حد حیوان هستند. علامه معتقد است هر که تردید دارد، چشم دل باز کند تا حیوانیت آنها را به عیان قلب ببیند و اگر چشم بصیرت ندارد، به گزارش معصوم علیه السلام گوش می‌دهد و گرنه صبر کند تا پیشگاه حقیقت پدیدار شود؛ آنگاه آنها را بر اثر تناسخ ملکوتی به صورت حیوان خواهد دید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۴۳ و ص ۱۴۴).

از سوی دیگر ایشان در پاسخ به این سوال که آیا انسان ذاتاً براساس سرشتی پاک و نیکو آفریده شده یا ذاتاً بدسرشت است، تبیین می‌نماید: در مکتب وحی که ملکه تمام علوم و سلطان همه معارف است، واقعیت انسان را می‌توان به تماشا ایستاد و در آفاق وجود الهی او جواب جامعی را برای پرسش مذکور به دست آورد. قرآن کریم نسبت به انسان، طبیعتی را تصویر می‌کند و حقیقتی را به لحاظ طبیعت، ترسیم می‌نماید که با در نظر گرفتن آن بخش مادی و طبیعی، آدمی را همواره در پی اسراف و لذت‌جویی و رفاه‌طلبی و تن‌پروری می‌داند و آنچنان که ذکر شد بیش از پنجاه آیه مشتمل بر نکوهش انسان در همین زمینه طبیعی ارائه می‌فرماید؛ اما جنبه دیگری نیز برای انسان در قرآن کریم بیان شده که همه ملکات و فضیلت‌های بلند انسانی الهی چون کرامت، خلافت، حمل امانت، شرافت و... را در برمی‌گیرد و آن، همان حقیقت روح الهی و اصل و اساس انسانی است که طبیعت را به عنوان فرع و تابع، زیر پوشش خود گرفته است. با توجه به این سخن، پاسخ این پرسش که سرشت انسان چگونه است، آشکار می‌شود؛ زیرا از یک سو وجود دو جنبه مذکور در انسان نشان می‌دهد که آدمی، هرگز با سرشتی بی‌تفاوت نسبت به خیر و شر آفریده نشده و از سوی دیگر، به جهت اصالت جنبه ملکوتی با آن همه فضایل الهی و فرع بودن طبیعت رفاه طلب آدمی، روشن می‌شود که گرایش انسان به لحاظ اصل حقیقت خود به سوی فضایل و ملکات الهی انسان است و سمت و سوی وجود و چهره جان او همواره با ایمان و خیر و مسائل ارزشی روبه‌روست. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴)

علامه با بهره‌مندی از بیان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز روشن می‌سازد که فطرت و سرشت آدمی به خیر و نیکویی گرایش دارد و آن را نه می‌توان ذاتاً مایل به پلیدی دانست و نه بی‌تفاوت نامید؛ از این روست که قلب سالم همواره مرجع فتوای انسان است و تا بر کسی فتوا نشسته است، راه سعادت را به آدمی می‌نمایاند؛ اما اگر از این مرتبت حق خود به زیر کشیده شود و به اسارت هوا و هوس درآید، جز گمراهی و ضلالت چیزی در انتظار انسان نخواهد بود.

پس آدمی دارای طبیعت است و فطرت که اولی تن‌پرور و لذت جوست و دومی حق طلب و عدالت خواه. هر کس فطرت را بر طبیعت خویش غالب سازد و به جهاد با هواهای نفسانی برخیزد، مالک نفس خویش خواهد شد؛ چنان که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: با هوس‌ها جهاد نمایند تا مالک خودتان شوید؛ «جاهدوا أهواءكم تملکوا أنفسکم». (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۴۲۹)

نتیجه‌گیری

سلسله مباحث آیت‌الله جوادی، از جهاتی درخور ملاحظه و تأمل است:

الف) عدم ارائه نظر صریح در پاره‌ای مسائل، به ویژه در اصل مسئله اصالت فرد یا اجتماع. البته وجود اعتباری برای جامعه، به مثابه مرتبه فروپایه‌تر از وجود حقیقی در نگاه ایشان حتمی است؛ ولی آنچه مورد تردید است، مرتبه بالاتر (وجود حقیقی) آن است.

ب) اینکه وجود اعتباری درجه‌ای از وجود حقیقی بوده و از اقسام وجود تکوینی است، چگونه صورت می‌بندد؟ آیا صرف اینکه گفته شود امور اعتباری منشأ حرکت‌های تکوینی است، دلیل بر این است که نمی‌تواند از حقیقت بی‌بهره و از تکوین بی‌نصیب باشد؟ به نظر می‌رسد در این باره تأمل بیشتری لازم است؛ برای مثال، اگر اعتبار ریاست برای شخص معین، سبب نفوذ دستور وی در جامعه است، معلول صرف اعتبار ریاست، بدون دخالت یکسری عوامل حقیقی و تکوینی دیگر نیست. واقعیت آن است که عقلاً برای اعتباریات، ضمانت‌های اجرایی

ایجاد می‌شود و نفوذ ریاست، یا به لحاظ اثرات واقعی مترتب بر تبعیت از فرامین اوست و یا ناشی از ضمانت‌های اجرایی، مانند کیفر تخلف است؛ و گرنه معلوم نیست صرف اعتبار، بدون پشتوانه‌های حقیقی، نفوذ و تأثیری داشته باشد.

ج) ایشان در جایی می‌گویند: «اما اگر ثابت شد [جامعه] از سنخ عناوین اعتباری است، معلوم می‌گردد که جامعه اصلاً وجود تکوینی ندارد». (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳) و در جای دیگر وجود اعتباری را قسمی از اقسام وجود تکوینی دانسته، می‌گویند: «وجود اعتباری، درجه‌ای از وجود حقیقی بوده، از اقسام وجود تکوینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵). تفاوت آشکاری بین این دو سخن وجود دارد.

د) می‌توان گفت علامه رویکرد تلفیقی به عامل و ساخت دارد و هم عامل را می‌پذیرد و هم ساخت را. گرچه نمی‌توان دقیقاً معلوم کرد علامه بیشتر به ساخت اولویت می‌دهد یا به عامل ولی هر دو را موثر می‌داند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه، تهران: نشر دنیای دانش.
۲. جلائی پور، حمیدرضا، محمدی، جمال، (۱۳۸۸)، نظریه‌های متاخر جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم: نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تفسیر تنسیم، قم: نشر اسراء، جلد ۱، ۱۰، ۱۳، ۱۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، قم: نشر اسراء.
۸. جورج ریتزر، (۱۳۸۴)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۹. خلیلی، مصطفی، (۱۳۸۷)، مجله معرفت، سال هفدهم، شماره ۱۲۶.
۱۰. خیری، حسن، (۱۳۸۹)، مبانی نظام اجتماعی اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. لویز، خوزه، اسکات، جان، (۱۳۸۵)، ساخت اجتماعی، ترجمه حسین قاضیان، انتشارات، تهران: نشر نی.
۱۲. هابز، توماس، (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی