



کارگرد نظریه ادراکات اعتباری در اندیشه سیاسی -

اجتماعی علامه طباطبایی

عبدالرسول حسینی فر^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۴/۲۵)

چکیده

اندیشه سیاسی- اجتماعی علامه طباطبایی با توجه به عمق و وسعتی که دارد می تواند راهگشای بسیاری از مسائل سیاسی دوره کنونی در جوامع مختلف باشد. یکی از مهمترین مبانی تفکر فلسفی علامه طباطبایی که اندیشه سیاسی- اجتماعی ایشان را متأثر ساخته است و به نوعی جهت نگاه علامه را تعیین می کند نظریه ادراکات اعتباری است.

در این مقاله با توجه به اهمیت و ضرورت طرح اندیشه سیاسی- اجتماعی علامه و مبانی آن سعی شده است از سویی مبانی و مفروضات معرفتی اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و از جمله مهمترین آن یعنی نظریه ادراکات اعتباری و از سوی دیگر به کارکرد این رویکرد در اندیشه سیاسی- اجتماعی یعنی نوع نگاه علامه به مسائل مختلف سیاسی جامعه از جمله منشا معضلات فکری- اجتماعی، انسان، جامعه، حکومت و وضع مطلوب آن، قانون، عدالت و اقتصاد پرداخته شود.

نتیجه اینکه اندیشه سیاسی- اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری از قابلیت‌هایی برخوردار است که در عین تمایز از اندیشه‌های نسبی‌گرا، فضای جدیدی را در عالم سیاست می‌گشاید و در کنار پایبندی به اصول ضروری اسلام، نتایج و کارکردهایی را در پی دارد که پاسخ بسیاری از مشکلات زمانه را مبتنی بر پذیرش تکثر و تغییر ارائه می‌نماید.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، اندیشه سیاسی- اجتماعی، ادراکات اعتباری، حکومت، عدالت، قانون

مقدمه

علامه طباطبایی از بزرگترین متفکران عالم اسلام است که عمق و جامعیت تفکر ایشان موجب شده در شمار معدود متفکرانی قرار بگیرند که در تمام زمینه‌های تفکر انسانی سخنی برای گفتن و راهی برای نمایان کردن دارند. این قلمرو هم شامل مسائل فردی می‌گردد و هم شامل مسائل اجتماعی، هم حوزه اعتقادات و عبادات را شامل می‌شود و هم شامل معقولات و اجتماعیات.

در دوره اخیر علامه تنها اندیشمندی باشد که حکیم به بهترین صورت معرف وضعیت فکری و اندیشه ایشان است. به قول شهید مطهری با گذشت سالیان دراز، عظمت ایشان و افکار و اندیشه‌های بلند او بیش از پیش روشن خواهد شد.

یکی از مهمترین وجوه تفکر علامه طباطبایی اندیشه سیاسی ایشان است که دارای ابعاد و زوایای مختلف می‌باشد. توجه به این اندیشه سیاسی در دوره کنونی اهمیت دوچندان دارد زیرا امروز جهان با مسائل سیاسی اجتماعی مختلفی و چند پارگی‌ها و افراط و تفریط‌هایی روبرو است که اندیشه سیاسی علامه می‌تواند پاسخی به همه این مسائل باشد. در این میان نظریه ادراکات اعتباری از جمله دیدگاه‌های بدیع و ابتکاری علامه است که هنوز آن گونه که شایسته است، مورد تحلیل قرار نگرفته است.

یکی از مهم‌ترین قدم‌ها در تبیین دیدگاه علامه در باب نظریه ادراکات اعتباری، نشان دادن کارکرد این نظریه در اندیشه سیاسی-اجتماعی ایشان است. بر این اساس در این مقاله که از روش تفسیری و مراجعه به متن آثار علامه استفاده شده است تلاش گردیده است در چند بخش هم اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و نگاه ایشان به مسائل مختلف قلمرو سیاست از جمله حکومت، جامعه، عدالت و اقتصاد و به نوعی پاسخ علامه به مسائل سیاسی اجتماعی ارائه گردد و هم مبانی معرفتی این اندیشه سیاسی با تاکید بر نظریه ادراکات اعتباری مورد بررسی قرار گیرد. در واقع مقاله به دنبال پاسخ به این سوال است که اندیشه سیاسی علامه طباطبایی ریشه در چه مبانی دارد، مبانی که نوع نگاه علامه به مسائل مختلف سیاسی جامعه را جهت داده است. از این جهت در ابتدا ضمن پرداختن به نگاه و درک

علامه از وضعیت زمانه، مهمترین مبانی آن یعنی نظریه ادراکات اعتباری که در واقع اندیشه سیاسی علامه نتیجه کاربرد و حاصل این نظریه است مورد بررسی قرار گیرد.

بر این اساس تلاش گردیده است برای فهم اندیشه سیاسی علامه طباطبائی و مبانی آن به متن آثار علامه مراجعه گردد و با خوانش این متون، مسئله اصلی پژوهش از لابلای این متون استخراج گردد. به عبارتی روش مقاله نوعی مواجهه تفسیری و هرمنوتیکی با متن علامه است که در این مواجهه هم مبانی و اصول اندیشه سیاسی علامه و هم نوع نگاه علامه به مولفه سیاسی چون حکومت، عدالت، اقتصاد و ... استخراج و مورد بررسی قرار می گیرد.

در بیشتر پژوهشهایی که تاکنون در مورد علامه طباطبائی صورت پذیرفته است کمتر اندیشه سیاسی ایشان مورد توجه قرار گرفته است و از این جهت طرح این مسائل ضروری می باشد. علاوه بر این تلاش این مقاله در جهت طرح اندیشه سیاسی علامه با توجه به مبانی و مفروضات معرفتی از جمله نظریه ادراکات اعتباری نوآورانه می باشد.

نگاه و درک علامه از وضعیت زمانه

فهم پاسخ هر متفکری به سوالات زمانه اش مستلزم شناخت پرسشها، مجادلات و مسائل آن دوره است. از این جهت به اختصار به برخی از مجادلات فکری دوره علامه و درک ایشان از آنها اشاره می شود. به طور کلی باید گفت، علامه درک عمیقی نسبت به زمانه خود که دوره رقابت مکاتب فکری و فلسفی چون مارکسیسم و لیبرالسم و ورود این اندیشه به ایران بوده است داشته است به طوری که بسیاری از آثار و اندیشه های علامه که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد نوعی پاسخگویی به این مکاتب و بیان تمایزات آنها با اندیشه اسلامی می باشد. به طور نمونه علامه با اذعان به اینکه مارکسیسم در ایران در زمان پیشه‌وری و پس از آن توسط توده‌ای‌ها توسعه یافته است معتقد است فلسفه تنها راه مقابله با آنان می باشد. به زعم ایشان دوره‌های قبل چنین نبوده است در حالی که امروزه جزء ضروری ترین نیازها می باشد که باید با درک درست از زمانه این جریانها تبیین و پاسخ مناسب به شبهات و اشکالات آنها داده شود. (یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۲۰)

ورود همین جریانهای فکری، به همراه پیگیری طرح مدرنیزاسیون با تاکید بر ناسیونالیسم و تجددگرایی از سوی دستگاه حاکمیت پهلوی موجب گردید علامه و تنی چند از دیگر علما و متفکران با درک زمانه خود به دنبال پاسخ مناسب به این جریانها باشند و با توجه به اینکه تقریباً همه این جریانها بر تعارض مبانی اسلامی با وضعیت مدرن تاکید داشتند، این علما تمام تلاششان در رد این تعارض و ارائه تصویر مناسب از اسلام و اصول سیاسی اجتماعی آن بود. در همین راستا است که پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی این علما و از جمله علامه، البته با احتیاط و در دوره‌ای خاص، با نقد فضای حاکم بر حوزه‌های علمیه خواستار تغییر فضای حوزه و ورود به بحثهای فلسفی و سیاسی با بهره‌گیری از امکانات و روشهای جدیدی بودند تا بتوانند به مقصود خود در پاسخگویی به شبهات و مقابله با جریانهای مقابل بپردازند. تدریس دروس فلسفه، چاپ مقالاتی در مجلات «مکتب اسلام» و «مکتب تشیع» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۲۹۶، ۲۹۳) و اعتراض به «لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی» (معادیخواه، ۱۳۸۲: ۵۵۳) از سوی علامه در این راستا صورت گرفت.

علامه طباطبایی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را در اوج ترویج افکار لیبرالی از یک سو و قدرت گرفتن افکار مارکسیسم از سوی دیگر به نگارش درآورد تا هم به شبهات این جریانه‌ها پاسخ دهد و هم پتانسیل بالای فلسفه اسلامی در پاسخگویی به مباحث فکری دوره جدید را نشان دهد.

علامه با شناختی که از همین منظر فلسفی نسبت به مسائل اجتماعی سیاسی جامعه ایران و به طور کلی جوامع اسلامی دارد دو مشکل عمده را بیش از دیگر مسائل در دوره کنونی تاثیر گذار و نقش آفرین می‌داند. یکی مشکل، حکومت‌های موجود در طول تاریخ این سرزمین هستند که در تمام مدت کوشیده‌اند دین را فاقد یا در تعارض با امور اجتماعی و سیاسی بدانند و با جلوگیری از طرح مباحث سیاسی اجتماعی دین در بین مردم به هر طریق ممکن با ورود دین به سیاست مقابله کنند و مشکل دوم غریزدگی جامعه و مقلد غرب بودن از سوی جامعه و استعمار و استثمار سرزمین اسلامی است. (طباطبایی، بی تا:

در واقع علامه هم مشکل را از خود مسلمین و حاکمان آنها می داند و هم نفوذ و استعمار غرب و شرق. حاکمان از همان آغاز به خاطر ترسی که از دین داشتند به مقابله با مسائل اجتماعی دین پرداختند و در این راستا صرفاً دین را در مسائل عبادی و تقلیدی منحصر دانستند و به شدت با مخالفان برخورد کردند. در مقابل نیز در زمانی که قدرت این حاکمان به کاستی گراید و امکان طرح اندیشه های ناب اسلام مطرح گردید فرهنگ و آموزه های غربی و شرقی غلبه پیدا کرد و چه با استقبال خود مردم و متفکران و چه نفوذ و قدرت استعمارگران، بار دیگر مقابله جدی با نفوذ دین صورت پذیرفت.

نظریه ادراکات اعتباری

دریچه و منظر ورود علامه طباطبائی به نظریه ادراکات اعتباری عقل و نقش معرفتی آن است. علامه از دریچه فلسفه به همه مباحث پیرامونی از جمله مسائل سیاسی - اجتماعی، تفسیری و دینی می پردازد. در این نگاه فلسفی، عقل و تحلیل عقلانی مسائل و ابتدای مباحث بر استدلالهای عقلانی در درجه اول دارای اهمیت است. البته در کنار این نگاه عقلانی، با توجه به نوع تفکر فلسفی که علامه در آن قرار دارد یعنی حکمت متعالیه یا فلسفه صدرایی، در کنار عقل، مباحث نقلی (دین) و سلوک عرفانی نیز به کار گرفته می - شود.

با چنین ترکیبی است که وضعیت فکری علامه متمایز از دیگر جریان های فکری از جمله متکلمین، ظاهر گرایی و باطن گرایی است. به طور مثال از نظر علامه در تفسیر آیات قرآن نه تنها تمسک صرف به ظواهر آیات پذیرفته نیست بلکه روش محدثینی نیز که صرفاً اساس نقل و رای را مبنی بر اینکه صرف روایت کفایت می کند مردود می شمارد. (طباطبائی، ۱۳۵۳: مقدمه)

همچنین از نظر علامه روش متکلمین و باطن گرایان نیز که قرآن را طبق آرای خود تفسیر می کنند و اگر آیه ای مخالف با رای خویش بود آن را به رای مورد نظر تاویل می - کنند و با عینک رنگین سراغ قرآن و دین می روند پذیرفتنی نیست. (همان: مقدمه)

علامه با نفی این جریانها معتقد است باید به همه جنبه‌های قرآن چه ظاهر و چه باطن، چه عقل و چه نقل توجه کرد، باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد. (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۱۳۶۲: ۴۸)

بر این اساس یکی از مهمترین مبانی تفکر فلسفی علامه طباطبایی نظریه ادراکات اعتباری است. به طور کلی علامه با تاکید و در آثار متعدد خویش یکی از غایت‌های فلسفه را تشخیص حقایق از اعتباریات می‌داند. (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۱۳۶۲: ۴)

ایشان در بسیاری از کتب خود از جمله رساله الاعتبارات، رساله الانسان فی الدنيا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تفسیر المیزان و نه‌ایه الحکمه به این نظریه اشاره و آن را تبیین نموده است.

از نظر علامه طباطبایی علوم و ادراکات انسان به دو دسته قابل تقسیم است: یکی ادراکات واقعی و حقیقی و دیگری ادراکات اعتباری. علوم و ادراکات واقعی از خارج و هستی حکایت می‌کنند و علوم و ادراکات اعتباری گرچه از جهاتی با جهان واقع نسبت و ارتباطی دارند ولی حکایت از خارج نمی‌کنند بلکه مقام آنها مقام جعل و اعتبار و آفرینش و قرارداد و فرض است. به عبارت دیگر این ادراکات اعتباری اولاً وابسته به قوای فعاله انسان است و دوم اینکه در آنها «باید» یا «ضرورت» قابل لحاظ است. (همان، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا، ۱۹۳-۱۹۲)

خود ادراکات اعتباری نیز که عرصه اراده و انگیزش انسان هستند از جنبه نسبت و رابطه با اجتماع به دو قسم اعتباریات قبل از اجتماع یا اعتبارات عمومی ثابت و اعتباریات بعد از اجتماع یا اعتبارات خصوصی قابل تغییر تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر از نظر علامه چون ادراکات اعتباری به منزله ابزارهایی است که انسان برای رفع نیازهای خود به کار می‌گیرد، آن‌ها تابع احساسات و مناسب با قوای فعاله آدمی هستند و چون بعضی از احساسات درونی آدمی لازمه نوع انسان و ثابت و ناظر بر ارتباط انسان با جهان خارج در هر دوره می‌باشند را باید ادراکات اعتباری قبل از اجتماع یا اعتبارات عمومی و برخی دیگر را که خصوصی و قابل تغییر و ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین

اجتماعی خاص می باشند را ادراکات اعتباری بعد از اجتماع یا اعتبارات خصوصی نامید. (همان: ۱۹۷-۱۹۵)

از جمله اعتباریات عمومی یا قبل از اجتماع که علامه بر آنها تاکید دارد می توان به اعتبار وجوب (مفهوم باید و نباید)، متابعت علم (اعتبار و حجیت علم)، حسن و قبح، انتخاب أخف (گزینش ساده ترین راه برای رسیدن به هدف) و استخدام (ابزار قرار دادن اشیا و حتی انسان ها برای رفع نیاز) و اجتماع (زندگی در کنار دیگران برای رفع نیازها) اشاره کرد. از اعتباریات خصوصی یا بعد از اجتماع نیز که تنها در پرتو زندگی جمعی معنا پیدا می کنند، عبارتند از مالکیت، ریاست و مرئوسیت، امر و نهی، حرمت، استحباب و کراهت و ایاحه.

با این تعبیر از نظریه ادراکات اعتباری بسیاری از مفاهیم و اصول، امور اعتباری و حاصل وضعیت انسان در جهان یا حاصل قرارداد و وابسته به قوای انسان می باشند و بر این اساس بر اندیشه سیاسی علامه دارای کارکردهایی می باشد که در ادامه مقاله تلاش می شود تاثیر و کارکرد این نظریه در اندیشه سیاسی علامه مورد بررسی قرار گیرد.

۱- تشکیل جامعه و هویت انسان و جامعه در پرتو نظریه ادراکات اعتباری

علامه در پرتو نظریه ادراکات اعتباری، تشکیل جامعه را امری اعتباری می داند که لازمه نوع انسان است. از نظر علامه، انسان هم مخلوق و محصول اراده حق تعالی و ابداع اوست و هم تربیت یافته در گهواره تکوین (همان، ۱۳۵۳، ج ۱: ۲۱۶) یعنی در عین برخوردار از این وجه الهی از طبیعت مادی نیز برخوردار است. بنابراین انسان هم دارای روح الهی و هم جسمی طبیعی است. به گفته علامه، انسان دارای دو جوهر است، جوهر جسمانی که ماده بدنی او است و جوهر مجرد که روح و روان او است. این دو پیوسته در زندگی دنیوی همراه و ملازم یکدیگرند و هنگام مرگ، روح از بدن جدا می شود. روح امری مجرد و واحد است که اجزاء و اختلاطی ندارد و پس از مرگ بدن باقی می ماند و در یک سعادت حیات جاویدان یا شقاوت ابدی بسر می برد. (همان، ج ۳: ۱۶، ۲۱۲، ۲۳۲)

از این جهت علامه با وجود پرداختن به بعد ثابت اجتماع، وجه اعتباری آن را نیز برجسته می سازد. در واقع مدنی الطبع بودن انسان در راستای همین نگاه اعتباری علامه به

اجتماع دارای معنا است. به تعبیر علامه، سود طلبی انسان از همه موجودات دیگر و به خدمت گرفتن سایر امور (اعتبار استخدام)، در کنار نیاز متقابل انسانها به یکدیگر موجب مصالحه انسانها و لزوم تشکیل اجتماع می شود (اعتبار اجتماع). علامه در این مورد به اختصار می گوید: (همان، بی تا: ۲۰۸)

از این جهت علامه با توجه به بعد هم ثابت انسان و هم متغییر او در عین اینکه مفاهیم و مقولات اجتماعی را از جنس همین امور اعتباری عمومی یا خصوصی و در نسبت بین انسانها و بنابراین حاصل اراده آنها می داند اما دیدگاه مادی گرایی را که همه چیز را به امور مادی و صرفاً ادراکاتی از من تعبیر می کنند را نقد و نفی می کند. از نظر علامه این موجود واحد مادی که همواره به من تعبیر می شود کجاست و از کجا این وحدت غیر قابل تردید پیدا شده است. همه این امور مادی کثرت و دارای تغییر و تقسیم هستند در حالی که این من دارای وحدت است و هیچ کثرت و تقسیمی ندارد بنابراین باید موجودی غیر از مادیات باشد، صرفاً نمی توان به حس و آزمایش جسمی و مادی اکتفا کرد و در صورتی که هم که با این ابزار مشاهده نشود نیافتن، نباید جای نبودن را بگیرد. (همان، ۱۳۵۳: ۲۴۰-۲۳۷)

بر خلاف این دیدگاه از نظر علامه، در کنار وجوه مادی و اجتماعی، حقیقت انسان به روح اوست که پس از مرگ باقی می ماند و بنابراین هدف واقعی انسان نیز سعادت همین جنبه انسان است که از طریق قوای عقلانی و به کارگیری امور دیگر به آن دست می یابد. (همان، ج ۱: ۲۲۹)

از نظر علامه بین این شاکله روحی و عمل انسان نسبتی مستقیم برقرار است به طوری که انسان بر هر شاکله روحی که باشد عملش نیز بر طبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش است و اعمال بدنی او همان صفات و فضیلت روحی را مجسم می سازد. (همان، ج ۲، ۳۲۹-۳۲۵)

انسان همواره به دنبال سعادت است، به عبارت دیگر خدا در وجود انسان ابزاری قرار داد که وی را به سوی غایت و هدفی که سعادت اوست پیش می برد. (همان، ج ۲۵: ۸۳) سعادت واقعی انسان نیز از نظر علامه تامین زندگی جسمانی و روحانی در ارتباط با هم و یا کسب خیر در دنیا و آخرت است. (همان، ج ۲۷: ۲۲۳)

دست یابی به چنین سعادت و کمالی در دیدگاه علامه صرفاً در محیط اجتماعی و در تعامل با دیگر انسانها قابل تحقق است. (همان، ج ۲۵: ۳۴۱ و ۲۱۵) همانطور که اشاره شد بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری تشکیل اجتماع از ادراکات اعتباری عمومی یا پیش از اجتماع است که در نوع هر انسانی به مثابه راه دست یابی به هدف قرار دارد. این امر موجب شکل گیری همزیستی انسانها با یکدیگر و تشکیل اجتماع و شهرها می شود. به تعبیر علامه، انسان چنان دریافته است که برای ادامه حیات و تکامل محتاج به همکاری با سایر افراد و انجام کارهای اجتماعی است. (همان، ج ۲: ۲۶۹ و ج ۳۰: ۱۹۱)

بر این اساس از نظر علامه بر پایه نظریه اعتباریات، منشأ پیدایش حیات اجتماعی نیاز انسان به دیگری و اصل اعتباری استخدام است. به عبارتی علامه، بر پایه نظریه اعتباریات، برداشتی از مدنی بالطبع بودن انسان را مدنظر دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به این معنا علامه انسان را مدنی می داند که برای رفع حوائج خود، چاره‌ای جز استخدام موجودات و از جمله انسانها ندارد. بر این مبنای، علامه اصل استخدام را سرشت آدمیان و ذات طبیعی انسان می داند و در تمایز از متفکرانی که اجتماعی زیستن را صرفاً امری فطرتی می دانند نه از روی نیاز، معتقد به تقدم اصل استخدام مقدم بر اصل مدنی بودن انسان است. علامه شواهدی ارائه می نمایند که انسان هرگاه که قدرت و فرصت کرده، به استخدام دیگران پرداخته است، بدون اینکه بخواهد به کسی خدمتی بکند؛ (همان، ج ۱۰: ۳۸۸-۳۸۷) اما انسان پی برده است که بدون اینکه به استخدام دیگران درآید نمی تواند دیگران را استخدام کند. در نتیجه، استخدام دیگران را می پذیرد و تن به اجتماع می دهد. بنابراین، انسان زندگی اجتماعی را انتخاب نکرده؛ بلکه ضرورت در کنار فطرت مدنی، او را به این سو کشانید که متوسل به زندگی اجتماعی شود و برای خود تمدنی به وجود آورد و زندگی را در میانه افراد اجتماع تقسیم نماید و برای هر یک از ابواب حاجات، طایفه‌ای را موکل سازد. (همان، ج ۱: ۳۹)

از نظر علامه، اسلام به این وجه اجتماعی حیات انسان توجه خاص داشته است به طوری که این اندازه اهتمام و تلاش را در هیچ یک از ادیان دیگر یا در قوانین ملل متمدن نمی توان یافت. ملاک این اهتمام هم قدرت اجتماع و برتری آن نسبت به تربیت اخلاقی و

غرایز فردی است، روی این اصل اسلام مهمترین احکام و دستورات شرعی را مانند حج، نماز، جهاد، انفاق و خلاصه تقوی دینی را بر اساس اجتماع بنیاد کرد. (همان، روابط اجتماعی در اسلام، بی تا: ۱۵-۱۴)

در تفکر اسلامی بین فرد و اجتماع رابطه حقیقی برقرار می‌شود که در بستر همین رابطه است که حکومت به وجود می‌آید. لازمه رابطه حقیقی فرد و اجتماع این است که یک سلسله قوا و خواص نیرومند به وجود آید که وقتی بین فرد و اجتماع، تعارض و تضاد در می‌گیرد این نزاع به وسیله این قدرت با اولویت دادن به جامعه در مقابل فرد حل گردد. (همان، اسلام و اجتماع، بی تا: ۱۹-۱۵)

در واقع از نظر علامه اگرچه اجتماع بر مبنای دور هم جمع شدن افراد یک خانواده در ابتدا و سپس گسترش آن در قبیله، عشیره و ... به وجود می‌آید ولی در هنگام تعارض بین منافع افراد و جامعه، جامعه بر فرد و منافع آن برتری دارد. (همان، ۱۳۵۳، ج ۲۴: ۲۴۷)

بر این اساس یکی از نتایج انسان شناسی علامه مبتنی بر نظریه اعتباریات، دیدگاه ایشان در باب ماهیت گزاره‌های اخلاقی است که اگرچه برخی معتقدند علامه معتقد به نسبیّت اخلاقی بر اساس اعتباری دانستن حسن و قبح افعال می‌باشد اما با توجه به بررسی فوق در خصوص اعتقاد علامه به بعد ثابتی در افعال انسان در عین توجه به اعتباری بودن و حاصل اراده بودن ابعاد دیگر می‌توان نسبیّت اخلاقی مطلق را نفی کرد. به عبارت دیگر آنچه که موضوع بحث و تحلیل علامه در باب نسبت اخلاقی است ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است و به طور مطلق تمام افعال اخلاقی انسانها را شامل نمی‌شود. از این جهت اگرچه ظاهر کلام علامه آن است که همه احکام مربوط به حسن و قبح یک عمل از نوع اعتباری است اما تصریحات متعدد خود ایشان و نیز مبانی اجتناب‌ناپذیر تفکر دینی - که در بالا مورد اشاره قرار گرفت - حاکی از آن است که باید برای احکام مربوط به حسن و قبح یا باید و نباید افعال، دو نوع حساب باز کرد، یکی همانکه در مقام صدور عمل واسطه تحقق عمل قرار می‌گیرد و ماهیت اعتباری دارد که بر اساس دواعی احساسی در ما پدید می‌آید و دیگری آنکه فعل در متن واقع دارد و اساس صالح یا ناصالح بودن عمل است و این البته امری واقعی و با مضمون معرفتی است. (جوادی، محسن، ۱۳۷۴: ۸)

۲- حکومت و وضع سیاسی مطلوب در پرتو نظریه ادراکات اعتباری

از نظر علامه حکومت از اعتبارات ضروری است که انسان نیازمند آن است. این اعتبار، پس از اعتبار اجتماع قرار می‌گیرد. از آنجا که اجتماع از افراد گوناگون با اراده‌ها و اهداف متفاوت تشکیل شده است، به اختلاف دچار می‌شود که این امر نیز به نوبه خود، به گرفتن اموال و تجاوز حدود و حقوق و هرج و مرج می‌انجامد. بدین ترتیب، تشکیل جامعه که باید موجب سعادت در زندگی شود، منجر به حرمان و بدبختی می‌شود که رفع این غائله راهی ندارد، جز قرار دادن قوه قاهره‌ای که بر همه افراد جامعه مسلط باشد. به تعبیر علامه فرمانروایی زاده اجتماعی مدنی و امری اعتباری است، از این رو، در تحلیل فلسفی، از آن اجتماع است و می‌توان از آن با عنوان فرمانروایی اجتماع یا مُلک اجتماعی یاد کرد. (همان، ۱۳۵۳: ۲۶۹)

سعادت انسان در گرو نظم اجتماعی است که این نظم صرفاً با تشکیل حکومت قابل تحقق است. در واقع شکل‌گیری چنین حکومتی مبتنی بر اصل استخدام و فطرت است. علامه با توجه به این اصول، تمام مباحث اجتماعی و سیاسی و به طور کلی مسائل کلان زندگی انسانی را توجیه و تحلیل می‌کند و همانند اصل گرایش به زندگی اجتماعی، عوارض و ملزومات آن را نیز بر اساس چنین انگیزه‌هایی قابل توجیه و تحلیل می‌شمارد. (همان، ولایت و زعامت، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، بی تا: ۱۶۹)

بنابراین علاوه بر اصل نیاز به حکومت و رهبری، دیگر اصول ثانویه و متغیره نیز مبتنی بر همین اصل است و علامه تعارضی بین پذیرش اصل فطرت با این اصول متغیر با توجه به نظریه ادراکات اعتباری نمی‌بیند و حتی معتقد است این اصل خود یک نوع دموکراسی است، به تعبیر علامه دموکراسی واقعی در اصل به معنی حالت انعطاف‌پذیری فطرت انسان در برابر تحولات ضروری و خواسته‌های متغیر جامعه است. (همان، بی تا: ۱۶۹)

البته به زعم علامه در اسلام این مبانی تا حدودی متمایز از دموکراسی مرسوم در غرب و شرق می‌باشد. در مقررات ثابت اسلام، واضح قوانین خداوند است در حالی که در سایر مکاتب افکار و اندیشه‌های معدودی انسان برگزیده یا نظر جمعی مورد پذیرش است. همچنین در مقررات قابل تغییر مکاتب غرب و شرق پایه اصلی اراده و خواست اکثریت

است در حالی که در جامعه اسلامی با این که نتیجه منطبق با نظر شورای مردم است ولی پایه آنها حق است نه خواست اکثریت. (همان، ۱۳۵۳، ج ۱۹: ۱۴۱ و ج ۲۷: ۲۹)

علامه در خصوص وضعیت مطلوب حکومتی که بر مبنای اصول اسلام به وسیله انسانها قابل تحقق است ایجاد نوعی جامعه عادلانه دینی که در صدر اسلام به نوعی نمونه‌ای از آن تحقق یافته است. از نظر علامه اسلام همواره تشکیل اجتماع و ایجاد حکومت را مدنظر داشته و اصول آنچه برای زندگی اجتماعی لازم بوده را بیان داشته است. (همان، ج ۲۷: ۱۸۳) حتی از نظر علامه در دین اسلام قوانین اجتماعی مقدم بر سایر جنبه‌ها دانسته شده، اخلاق در این احکام را موجب فساد در ناحیه عبودیت دانسته که خود این امر موجب اخلاق در امر معرفت خداوند را در پی خواهد داشت. (همان، ج ۲۵: ۲۱۳)

از نظر علامه حکومت عادلانه دینی بر مبنای مقتضیات زمان و تصمیم خود انسانها ایجاد می‌شود اما این تشکیل حکومت باید با در نظر گرفتن سه ماده شرع اسلام یعنی اتحاد و اتفاق مسلمین تا آخرین حد ممکن، حفظ مصلحت اسلام و مسلمین و اعتقادی بودن مرز جامعه اسلامی ایجاد گردد. (همان، ولایت و زعامت، بی تا: ۹۸-۹۶)

بنابراین با توجه به این مبانی و اصول از نظر علامه، اصل وجود مقامی برای مُلک و فرمانروایی لازم است اما شکل‌ها و صورت‌های آن نامتعیین و بر عهده مردم است. لذا می‌توان گفت بر پایه نظریه ادراکات اعتباری علامه حکومت و قدرت سیاسی از آن افراد اجتماع و در واقع امری اجتماعی است.

علامه فرمانروایی را زاده اجتماعی مدنی یا مُلک اجتماعی می‌داند و با تأکید بر اینکه این تحلیل فلسفی مورد تأیید و امضای شارع مقدس و قرآن کریم می‌باشد، از حکومت اسلامی نیز با عنوان حکومت اجتماعی دینی یاد می‌کند. (همان، ج ۹: ۲۶۴)

۳- قوانین اجتماع در پرتو نظریه ادراکات اعتباری

نگاه علامه به قانون اجتماعی - سیاسی نیز در پرتو همین نظریه اعتباریات و اصل وجود حکومت که خود ریشه در اصل اعتباری اجتماع دارد معنا می‌یابد.

همانطور که به طور مبسوط مورد بررسی قرار گرفت از نظر علامه، اجتماع امری اعتباری و حاصل نیاز و استخدام انسان است. بر اساس اینکه اگر شیئی خود اعتباری باشد،

قوانین حاکم بر آن نیز اعتباری خواهد بود، قوانین جامعه از نظر علامه اعتباری و پس از به وجود آمدن جامعه پدیدار می شوند و بقای آنها نیز تا زمانی است که اجتماع باقی باشد. البته قابل ذکر است که در اینجا قوانین حوزه اعتباریات اجتماعی مدنظر است نه قوانین اعتباریات ثابت. به عبارت دیگر بر اساس نظریه اعتباریات علامه، احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان خارج ثابت بوده، ولی احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه (احکام و قوانین اجتماعی)، متغیر و پویا هستند. بر این اساس علامه در اندیشه سیاسی خود می گوید هم قوانین ثابت تکوینی را مدنظر قرار دهد و هم قوانین متغیر برآمده از اجتماع و نیازهای آن.

علامه بر این اساس بین قوانین ثابت اسلام و قوانین متغیر اجتماع تعارضی نمی بیند و این تحلیل را مورد تأیید و امضای شارع مقدس و قرآن کریم می داند (همان: ج ۹، ۲۶۴). بلکه آن را قابلیت می داند که در دین اسلام در تمایز آن از سایر مکاتب و ادیان وجود دارد. اسلام دارای مبانی است که در عین ثابت ماندن، قادر به پوشش تحولات عقلانی و علمی در عرصه های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است. به تعبیر علامه اسلام در حوزه اجتماع و قوانینش با داشتن خصلت « ثابت از درون متغیر » همواره بر فراز زمان زنده و جاوید می ماند. (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۶۷) *فلسفه سیاسی و مطالعات فقهی*

اسلام در واقع در عین اینکه قوانین ثابتی را ارائه می کند که مبتنی بر نظام ثابت آفرینش است ولی امکان تبدیل به احکام و قوانین ثانویه وجود دارد. این تبدیل تحت ضوابط و احکام خاص مانند قاعده لاجرح، قاعده لاضرر، قاعده نفی سبیل و قاعده دفع افسد به فاسد می باشند. این تبدیل و تحول مبتنی بر فطرت و رشدی است که فطرت می - طلبد و با این امر جریان تحولی انسان و امکان انطباق با شرایط فراهم می شود. (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۲۲۱) بر مبنای همین اصول علامه معتقد است در اسلام با وجود تأکید بر ضرورت شکل گیری حکومت و بیان قوانینی در این خصوص اما نوع و طرز حکومت و قوانین اداره آن با توجه به امکان تغییر و تبدیل جامعه و پیشرفت تمدن بر مبنای نظر خود انسانها می - باشد و بنابراین قابل تغییر است. (همان، ولایت و زعامت، بی تا: ۸۹-۸۶)

ع- عدالت و اقتصاد در پرتو نظریه ادراکات اعتباری

یکی از ویژگی و اصول اساسی جامعه عادلانه مطلوب مورد نظر علامه تحقق عدالت در آن است. عدالت از نظر علامه به معنای مساوات و در برابر ظلم است که ترجیح غیر مساوی است. عدالت میانه‌روی و اجتناب از دو سر افراط و تفریط و اقامه مساوات میان امور است به این معنا که به هر امری آنچه سزاوار است بدهی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد. (همان، ۱۳۵۳، ج ۱۲: ۵۵)

این نگاه علامه به عدالت، ریشه در نظریه ادراکات اعتباری دارد. در دیدگاه ایشان، لازمه اعتبار استخدام و اعتبار اجتماع، اعتبار عدالت یا لزوم استقرار اجتماع به گونه‌ای است که هر ذی‌حقی به حق خود برسد است. به عبارتی انسان پس از اعتبار استخدام و تشکیل جامعه و در جهت آنکه همگان خواستار رسیدن به سود خود هستند عدالت اجتماعی را متحقق می‌سازد. (همان، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا: ۲۰۸)

بنابراین، حسن عدالت و تحقق آن در جامعه اموری هستند که انسان برای اعتبار آنها باید از مسیر زیر عبور کند:

مرحله اول: انسان بر اثر نیاز و هدایت طبیعت پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد. (اعتبار استخدام)

مرحله دوم: برای رسیدن به سود خود باید سود همه را خواست. (اعتبار اجتماع)

مرحله سوم: برای سود همه باید عدالت اجتماعی را پذیرفت (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)

اعتبار استخدام ← اعتبار اجتماع ← اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم

در همین بستر علامه تاکید می‌کند چنین عدالت اجتماعی که در عرصه اقتصاد باید خود را نشان دهد به معنای موجه بودن هر نوع رابطه اجتماعی نیست و بر همین مبنا علامه عدالت را در دو نظام اقتصادی لیبرالیسم و کمونیسم مود نقد قرار می‌دهد و معتقد است یکی به استثمار و استعمار می‌انجامد و دیگری با نام‌های فریبنده تساوی و اشتراک به مبارزه با افکار عالیه و فطرت آزاد انسانی می‌پردازد و اخلاق فاضله را نابود می‌کند. (همان، ۱۳۵۳، ج ۱۸: ۹۳-۷۸) بنابراین، هر چند اصل عدالت اجتماعی امری اعتباری و

قراردادی است، اما هر نوع قرارداد یا اعتباری موجه نیست بلکه نظریه عدالتی مدنظر است که تمام ابعاد و حوزه‌های زندگی مادی و معنوی را در بر بگیرد.

یکی از مهمترین عرصه‌های تحقق عدالت به مثابه امری اعتباری، عدالت در عرصه اقتصاد است و علامه از معدود متفکران اسلامی است که به اقتصاد و اهمیت آن در زندگی انسان توجه ویژه‌ای داشته، قوام جامعه را در اقتصاد می‌بیند. (همان: ۵۵-۴۴)

علامه این وجه اعتباری عدالت را در دیدگاه اقتصادی اسلام مورد بررسی قرار می‌دهد و با نگاهی جامعی که به عدالت در این حوزه دارد جوانب و لوازم مختلف یک نوع اقتصاد اسلامی را تبیین می‌کند و با ارجاع اقتصاد بر هدف بعثت انبیاء نگاه و دیدگاه اسلام به مسائلی چون مالکیت، برده‌داری، اختلاف طبقاتی، مبادلات اسلامی، ربا، ارزش کار و چگونگی مقولاتی مانند انفاق و تجارت را شرح می‌نماید.

در بستر همین نگاه به عدالت در حوزه اقتصاد است که علامه حاکمیت اسلامی را موظف به مقابله با اختلافات طبقاتی می‌داند و با نقد دو جریان سرمایه‌داری و کمونیسم معتقد است راه اسلام از این دو جداست. به نظر علامه کمونیسم با راه حل اشتراکی و نفی حاکمیت موجب از بین رفتن آزادی و شور و نشاط کاری می‌شود که به نوعی این امر با فضیلت انسان در تعارض است و راه حل سرمایه‌داری با اهمیت دادن به سرمایه راه استعمار و اسراف را می‌گشاید.

چشم‌انداز و راه‌حل علامه در این باره راه سوم است که اسلام نشان داده است. راه- حل اسلام این است که دولت اسلامی از طریق وضع مالیاتها و عوارض بر سرمایه سرمایه- داران و خرج آنها در راه افزایش سطح زندگی و رفاه فقرا از یک طرف و جلوگیری از اسراف و زیاده‌روی‌های ثروتمندان از طرف دیگر بکوشد تا اختلاف طبقاتی را در سطح رفاه زندگی از بین ببرد و کلیه افراد جامعه را از یک سطح معین زندگی برخوردار سازد. چرا که هدف عمده از کلیه فعالیتهای اقتصادی رسیدن به رفاه در راستای سعادت انسانهاست و اگر این رفاه عادلانه در اختیار عموم قرار گیرد دیگر ستیز و نزاع بین دو طبقه کارگر و سرمایه‌دار از بین خواهد رفت. (همان، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا، ج ۲:

نتیجه‌گیری

جامعیت تفکر علامه طباطبایی و احاطه‌ای که ایشان در زمینه‌های مختلف علوم انسانی از جمله اندیشه سیاسی - اجتماعی داشته‌اند موجب شده است که مسائلی که ایشان مطرح کرده‌اند هر یک پاسخی است به بخشی از چالش‌های سیاسی زمانه کنونی.

این قابلیت در اندیشه علامه طباطبائی در درجه اول نه به خاطر پاسخ مسئله، بلکه در مبانی و اصول چون ادراکات اعتباری است که علامه با پرداختن به آنها نوع نگاه به مسائل سیاسی و اجتماعی را متحول ساخته است.

در واقع نظریه ادراکات اعتباری با توصیفی که علامه از آن ارائه می‌دهد، جهت کلی اندیشه سیاسی - اجتماعی علامه را مشخص می‌سازد و موجب می‌شود با چنین تفسیری بسیاری از گره‌های کور در اندیشه سیاسی اسلامی باز و پاسخ مناسب ارائه گردد.

علامه با این اندیشه بسیاری از مفاهیم و اصول اندیشه سیاسی را امور اعتباری و حاصل وضعیت و موقعیت انسان با جهان و یا سایر انسانها می‌داند و بسیاری از اموری که در تعبیر ذات گرایانه غیر اعتباری و به نوعی لاینحل تصور می‌شد با حفظ اصول در نظریه علامه اعتباری و حاصل قرارداد و وابسته به قوای انسان است.

البته این دیدگاه علامه را نباید نسبی‌گرایی و پذیرش هر نوع رویه در اجتماع و سیاست دانست بلکه علامه با توجه به مبانی و مفروضات خود و با نگاه انتقادی به سایر مکاتب، دیدگاه خود را در چارچوب اصول و مبانی اسلامی بیان می‌نماید.

بنابراین از علامه هر چند اصول حاکم بر جامعه مانند اصل استخدام، ایجاد اجتماع و عدالت اجتماعی اموری اعتباری است اما از نظر علامه این رویه نباید به استثمار و بردگی و تلقی ناصواب از آزادی فرد و تفوق او بر جامعه از طرفی و قربانی کردن فرد و تمایلات به حق او به نفع جامعه از سوی دیگر و در واقع در مقابل هدایت فطری و طبیعی باشد که اگر در تناسب با امکانات و تجهیزات ساختمان نوع انسان قرار بگیرد راه درست را می‌گشاید.

نتیجه اینکه در پرتو نظریه ادراکات اعتباری، وجوب زندگی مدنی ناشی از اعتبار اجتماع است و لازمه آن، حکم دیگری است در قالب عدالت اجتماعی به گونه‌ای که هر

ذی‌حقی به حق خود برسد که در نهایت این حکم به لزوم استقرار حکومت و اعتبار مملکت و فرمانروایی و مقام ریاست در اجتماع می‌انجامد.

بنابراین از نظر علامه طباطبائی نفس حکومت و ولایت از اعتباریات ضروریه‌ای است که انسان بدان نیازمند است و ضرورت این نیاز در زندگی اجتماعی انسان و طبع مدنی یا فطری اوست اما قلمرو آن در جامعه از آن شخص معینی نیست و متصدی معینی ندارد بلکه این کار مردم است که باید به آن پردازند.

پیامبر (ص) و ائمه (ع) اگرچه به شکل انتصابی ولایت دارند اما بعد از آنان حکومت اسلامی بر عهده مردم است. به عبارت دیگر بنا بر مبانی نظریه ادراکات اعتباری علامه، حق حکومت از آن مردم است و تعیین پیامبر اسلام (ص) و یا امام معصوم (ع) برای حکومت، نافی حق یاد شده نمی‌باشد. بنابراین، علامه بر این مطلب که در زمان غیبت، انتخاب حاکم جامعه اسلامی با مسلمانان است، تأکید دارد و بدین ترتیب به مبانی نظری خود و لوازم و پیامدهای آن ملتفت و ملتزم است.

نظریه ادراکات اعتباری با چنین توصیفی به نوعی خطوط کلی و جهت اندیشه سیاسی - اجتماعی علامه را مشخص می‌سازد. دقیقاً بر اساس همین مبانی، علامه در تبیین این مسئله که چه کسی باید حکومت کند و چرا باید از وی اطاعت شود؟ از شیوه فقهی مبنی بر تفویض امر ولایت از بالا استفاده نکرده بلکه به استدلال عقلی و فلسفی تمسک جسته، معتقد است انسان فطرتاً به دنبال آگاه‌ترین، بهترین و عادلترین فرد است و بنابراین اسلام نیز که مطابق فطرت پیش می‌رود حکومت را از آن کسی می‌داند که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است و این فرد در زمان غیبت می‌تواند فقیه باشد.

نتیجه اینکه، کاربرد نظریه ادراکات اعتباری در اندیشه سیاسی - اجتماعی دارای نتایج بسیاری است که - در این مقاله به برخی از آنها پرداخته شد - موجب می‌شود فضای جدیدی در عالم سیاست باز گردد و نتایجی را در پی داشته باشد که پاسخ بسیاری از مشکلات زمانه باشد. یکی از مهمترین نتایج و کاربردهای این نظریه در سیاست پذیرش تکثر و امکان گفتگو است. به طور خلاصه چنانکه گذشت، ادراکات اعتباری به ادراکات

ماقبل اجتماع و ادراکات مابعد اجتماع تقسیم می‌شود و آنگاه تمام سیاست به اعتباریات اجتماعی تبدیل می‌شود که تکثر لازمه آن است. از این جهت می‌توان گرفت در حالی که فلسفه اسلامی در تاریخ خود بیشتر در پی ادراکات حقیقی بوده و از این جهت تکثر چندان مطرح نبوده است، نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی راه مواجهه با تکثر و گفتگوی میان فرهنگی را به ما نشان می‌دهد.



فهرست منابع

- ۱- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی- سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی)، چاپ ششم، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۲- جوادی، محسن (۱۳۷۴)، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، معرفت، شماره ۱۵.
- ۳- شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، تهران: موسسه انتشارات آگاه.
- ۴- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۵۵)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، نشر هجرت.
- ۵- _____ (۱۳۵۳)، تفسیر المیزان، ترجمه همدانی، مکارم و دیگران، تهران: کانون انتشارات محمدی.
- ۶- _____ (۱۳۶۲)، شیعه در اسلام، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی،.
- ۷- _____ (۱۳۶۲)، نه‌ایه الحکمه، قم: النشر الاسلامی.
- ۸- _____ (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا.
- ۹- _____ (بی‌تا)، روابط اجتماعی در اسلام، قم: انتشارات آزادی.
- ۱۰- _____ (بی‌تا)، اسلام و اجتماع، تهران: انتشارات پیام اسلام.
- ۱۱- _____ (بی‌تا)، ولایت و زعامت، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، قم، نشر هجرت.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۲)، اسلام و انسان معاصر، قم: انتشارات مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳- _____ (۱۳۶۱)، فلسفه اقتصاد اسلامی، چاپ اول، تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی.
- ۱۴- امید زنجانی (۱۳۸۵)، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۵- فدایی مهربانی (۱۳۹۱)، مهدی ایستادن در آن سوی مرگ، تهران، نشر نی.
- ۱۶- معادینخواه، عبدالمجید (۱۳۸۲)، جام شکسته، جلد اول، چاپ اول، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۱۷- نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، آینه‌های فیلسوف: گفتگوهایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی، چاپ دوم، تهران: سروش.
- ۱۸- یادنامه مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.