

عملکرد فطرت به مثابه محرک تاریخ در فلسفه تاریخ علامه طباطبایی

The Performance of Primordial Nature as the Stimulus for History in Allameh Tabatabaei's Philosophy of History

Mohammad Hadi Ashoori*
Seyed Mohammad Kazem Alavi**

محمدهادی عاشوری*
سید محمدکاظم علوی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۹

Abstract

The current study is seeking to investigate primordial nature (*fitrah*) as a stimulus for history in philosophy of history from the view point of Allameh Tabatabaei. Obviously, understanding this issue depends on knowledge of eras of history from his point of view. The hinted history by Allameh, is the history of nations and people; and in his system of thinking it is divided into 3 eras of "simplicity", "unity of nations", and "sense and material". Primordial nature in the first era showed itself in the form of the feature of employing and regarding the total features of these two eras, the principle of employment was enough for the movement of society. Certainly, employment like other practical principles and other tendencies of primordial nature was apt to error. This issue emerged well by more progress and complexity in societies. So, in the third era, there was a need for another factor to avoid obstacles in the way of perfection. This factor is revelation and religion. They must also accord with primordial nature; otherwise, they could not have a role in the movement of history. Such primordial nature has had a role in all three eras of history.

Keywords: Allameh Tabatabaei, stimulus for history, primordial nature, employment, history eras.

چکیده

مسئله محرک تاریخ از جمله مباحث چندوجهی فلسفه تاریخ است که با مباحث دیگر آن درمی آمیزد. این مسئله در دیدگاه علامه طباطبایی با شناخت ادوار تاریخ گره خورده است. تاریخ مورد اشاره علامه، تاریخ انسان و ملت‌ها است که در منظومه فکری وی به سه دوره بساطت و سادگی، وحدت ملت‌ها و حس و ماده تقسیم می‌شود. فطرت به مثابه محرک تاریخ در هر سه دوره نقش ایفا می‌کند. در دو دوره اول، فطرت خود را در قالب خاصیت استخدام‌گری نشان داد و با توجه به مجموع ویژگی‌های این دو دوره، اصل استخدام برای حرکت جامعه بشری کافی بود. البته استخدام مانند دیگر اصول عقل عملی و دیگر گرایش‌های فطری، در معرض انحراف و اشتباه بود که با پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شدن جوامع خود را نشان داد. بنابراین در دوره سوم حیات تاریخی بشر، لازم بود عامل دیگری نیز به کمک آن بیاید تا مسیر رو به کمال انسانیت متوقف نشود. این عامل وحی و دین است. وحی و دین هم باید مطابق با فطرت می‌بود وگرنه نمی‌توانست نقشی در حرکت تاریخ داشته باشد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، محرک تاریخ، فطرت، استخدام، ادوار تاریخ.

*. MA in Islamic Philosophy and Wisdom, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran.

ha.ashorii@gmail.com

** Assistant Professor, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

alavismk@yahoo.com

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول).

ha.ashorii@gmail.com

** استادیار دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

alavismk@yahoo.com

مقدمه

علامه طباطبایی چه به‌عنوان یک حکیم صدرایی و چه به‌عنوان یک مفسر قرآن، مطالبی طرح نموده که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و فلسفی قابل نقد، بررسی و تفسیر است. نزدیکی زمانه ایشان با مقطع زمانی فعلی و حضور برخی شاگردان و شارحان علامه در جامعه ما و به‌طبع تأثیرگذاری اندیشه‌های علامه بر مجامع علمی، این موقعیت را فراهم کرده تا با تکیه بر معارف قرآن و مبانی اندیشه صدرایی، بتوان به ساحت‌های دیگر علوم انسانی وارد شد و زمینه پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی و تمدنی امروز را فراهم کرد.

فلسفه تاریخ در حوزه فلسفه‌های مضاف به‌عنوان معرفتی درباره مسیر تاریخ و برخی مؤلفه‌های آن، هم خود علمی مستقل است و هم پایه‌ای برای برخی دیگر از علوم اجتماعی. علامه با توجه به این اهمیت، در آثار خود و به‌ویژه در تفسیر شریف‌المیزان به این موضوع پرداخته است. آنچه در این مقاله بررسی خواهد شد طرح چند مؤلفه از مجموع مسائل فلسفه تاریخ است. گرچه علامه در المیزان روش تفسیری را برگزیده اما در این مقاله سعی شده با تکیه بر دیگر آثار و نیز آثار برخی شارحان و شاگردان ایشان، مطالب از سیر عقلی و برهانی بی‌نصیب نباشد. ابتدا و در دو قسمت، برخی مبانی فلسفی به‌ویژه فلسفه صدرایی که پایه اندیشه‌های فلسفه تاریخی علامه است، به‌اختصار بررسی شده و سپس به مسئله محرک تاریخ و ادوار آن اشاره شده است. البته حوزه مسائلی که علامه طرح کرده یا در محدوده علم فلسفه تاریخ است، بیش از این سه موضوع است و پرداختن به همه آنها مجال بیشتری می‌طلبد. این سه موضوع نوعی وابستگی نیز به هم دارند، بنابراین لازم است در کنار یکدیگر طرح شوند.

۱. تبیین مبانی ادوار تاریخ

دو مسئله محرک تاریخ و ادوار آن در اندیشه فلسفه

تاریخی علامه طباطبایی پیوستگی خاصی با هم دارند. گرچه علامه این مسائل را در مباحث تفسیری خود بیان کرده ولی پایه این مباحث از دیدگاه فلسفی وی برآمده است. در ادامه چند مورد از مبانی فلسفی علامه که ارتباط نزدیک‌تری با دیدگاه تاریخی ایشان دارد، به‌اختصار بررسی می‌شود.

الف) طبق مبانی حکمت متعالیه، عالم ماده سراسر یک حقیقت گذرا و سیال است که از قوه به‌سوی فعلیت در حرکت است. ماده اولی توسط یک صورت نخستین که همان صورت جسمیه است تحصیل می‌یابد و در ادامه سیر استکمالی خود، این صورت جسمی خود ماده‌ای برای صورت نباتی می‌شود، صورت نباتی نیز به‌نوبه خود ماده‌ای ثانی می‌شود تا صورت حیوانی روی آن قرار بگیرد. این قرار گرفتن صورت‌ها روی یکدیگر به‌نحو لبس بعد لبس است و لذا هر مرتبه از صورت کمال‌های صورت پیشین را نیز داراست (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲/ ۲۷۹).

ب) نفس نیز جوهری است که در معرض حرکت جوهریه قرار دارد و این حرکت آن را کامل و کامل‌تر می‌کند. نفوسی که از این صور حیوانی و نباتی گذشته «و از نیم‌دایره قوس صعود مقداری بیش از آنچه سایر نفوس و صور جوهریه بدان نائل شده‌اند، طی نموده‌اند، در این هنگام از جانب حضرت واهب‌الصور شایسته قبول نفسی به نام نفس ناطقه می‌شوند که این نفس ناطقه کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را به استخدام خویش درمی‌آورد» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

ج) نفس ناطقه نخستین استخدام خویش را در درون خود انجام می‌دهد و قوای نفس نباتی و حیوانی را به تسخیر خویش درمی‌آورد. اما استخدام‌گری آن مراحل دیگری نیز طی می‌کند. نفس ناطقه دارای قوه درک و تصور کلیات است و به این اعتبار، دارای عقل نظری است. همچنین قوه دیگری در نفس وجود دارد که با آن اعمال و صنایع خاص انسانی را می‌سازد یا حسن و قبح را

انسان مدنی بالطبع است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۸) اما مطابق نظر علامه در این مبنا، به طبع اولیه انسان توجه نشده است؛ در واقع این طبع، طبع ثانوی اوست و طبع اولیه استخدام‌گری است (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۲/ ۱۲۶ و ۱۳۱). به عبارتی دیگر، مدنیت او نتیجه قهری استخدام‌گری اوست و لذا می‌توان گفت انسان مدنی بالاضطرار است، اما نه اضطراری از روی ترس یا جهل.

علامه طباطبایی در اینکه اصل فطری استخدام را نقطه شروع حرکت بشر و همراه همیشگی او در مسیر کمال دانسته، بیانی ابتکاری دارند اما می‌توان برای این بیان پیشینه‌ای در سخنان جلال‌الدین دوانی یافت و آن را تکمیل کرد. جلال‌الدین دوانی موجود را بر حسب کمال، دو گونه می‌داند؛ موجودی که کمالش با وجودش مقارن است و موجودی که کمالش متأخر از وجود آن است. نوع اول از موضوع بحث خارج است، اما نوع دوم همان موجودی است که سیر استکمالی دارد. چنین موجودی در سیر از نقصان به کمال از معونه یاری می‌گیرد. معونه نیز یا بالماده است یا بالآله یا بالخدمه. معونه بالخدمه نیز یا بالذات است یا بالعرض. دوانی معتقد است چون انسان اشرف مخلوقات است پس بالذات خدمت هیچ موجودی نمی‌کند.

این مطلب دوانی که بنا بر نظر برخی نویسندگان همان سخن علامه در باب استخدام است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۳) به دو نکته اشاره می‌کند، ابتدا اصل فطری کمال‌طلبی و سپس استخدام ماده، آلت و خدمه. البته افزون بر این، نوع سوم معونت که معونت به خدمت است، انسان را به سوی تعامل و تعاون سوق می‌دهد.

۲. تبیین فطرت به مثابه محرک تاریخ

فطرت در معارف دینی و فلسفی تحت عناوین متعددی مورد بحث قرار می‌گیرد. در این قسمت بعد از ارائه تبیینی از معانی فطرت و بیان معنای

استنباط می‌کند که به این قوه عقل عملی می‌گویند (همان: ۳۰۰).

علامه طباطبایی در عقل عملی تأمل بیشتری نموده و برخی کارکردهای آن را برشمرده است. قوه عقل عملی ناظر به بایدها و نبایدهاست، یعنی واسطه‌ای بین انسان و عمل اوست. می‌توان نام ادراکات این قوه را علوم عملی گذاشت. کارکرد این دسته از علوم ورود در میدان کار و کوشش و شروع در تصرف و تسخیر جهان است. از جمله علوم عملی انسان این قضیه است که «باید هر چه را ممکن است در راه کمال استخدام کرد». این قضیه که از آن با عنوان اصل استخدام یاد می‌کنیم، انسان را به تصرف می‌کشاند؛ تصرف کردن به عنوان یک حق فطری، مستند به علوم و عقل عملی آدمی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۱۶-۱۱۴).

اعتبار استخدام، انسان را به اعتبار مفهومی دیگر، یعنی مفهوم اجتماع، کشاند، همان اعتباری که او را مدنی و اجتماعی نمود. اولین نقطه‌ای که زمینه مدنیت را فراهم کرد خانواده بود. نیاز طبیعی به ازدواج، شروع مدنیت و زمینه تشکیل جوامع کوچک شد و این گونه انسان مدنی و اجتماعی شد (همان: ۹۳/ ۴). اعتبار اجتماع فرع بر اعتبار استخدام بود و البته اعتبار دیگری فرع بر اعتبار اجتماع در قوه عقل عملی او ساخته شد که حسن عدل و قبح ظلم بود (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲/ ۲۰۵). با این اعتبار سوم مسیر مدنیت انسان هموارتر شد.

به نظر می‌رسد این سه اعتبار مبنای سه دوره تاریخی خواهد شد که علامه به عنوان ادوار تاریخ ذکر می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت اصل حرکت جوهری، حرکت در نفس تا رسیدن به نفس ناطقه، استخدام‌گری نفس ناطقه، اعتبار اصل استخدام و اجتماع و عدل پایه‌هایی هستند که مبنای بحث ادوار تاریخ در نظر علامه قرار می‌گیرند.

نکته دیگر در این تبیین، مبنای حکمای اسلامی در منشأ حیات اجتماعی و تاریخی است. مطابق نظر حکمای اسلامی، از جمله ملاصدرا،

مورد نظر در فلسفه تاریخ، به نقش و جایگاه ویژه آن در مسئله محرک تاریخ پرداخته خواهد شد.

الف) فطرت به معنای خلقت خاص و ویژه بوده و عمده شهرت خود را به خاطر کاربردش در قرآن دارد که در آیه سی‌ام سوره روم، به کار رفته است. واژه فطری در موردی کاربرد دارد که چیزی مقتضای فطرت، یعنی نوع آفرینش باشد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۵۸).

در این راستا امور فطری انسان به دو معنا مطرح می‌شوند: معرفت‌شناختی و گرایش. در معنای اول، فطرت شامل شناخت‌ها، درک‌ها و دریافت‌ها است که خود می‌تواند به دو گونه حضوری و حصولی باشد، و در معنای دوم، میل‌ها، گرایش‌ها و خواست‌ها را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲/۳۵۸). گرچه فطرت در معنای اول (یعنی بعد شناختی) نیز معیاری برای تکامل علم و اندیشه بشر است، ولی فطرتی که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت همان فطرت به معنای دوم، یعنی گرایش است.

ب) حرکت تاریخ را باید در پرتو یک محرک تبیین نمود. برخی نویسندگان به صراحت محرک تاریخ از دید علامه را فطرت دانسته‌اند (سروش، ۱۳۸۵: ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۳/۱۹). البته علامه نامی از محرک تاریخی نبرده اما اشارات بسیار وی در آثارش، به ویژه *المیزان*، تأییدکننده این ادعا است. به عنوان مثال، عقل به مثابه یک عامل پیش‌برنده بشر در مسیر علم و تمدن‌سازی و حتی پرستش توحیدی، ملازم فطرت است. علامه با اشاره به آیاتی همچون «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَى الْأَبَابِ» (آل عمران/ ۷) و «مَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره/ ۱۳۰) می‌نویسد: «ای لا یتوک مقتضیات فطرة الا من فسد عقله فسلک غیر سبیل» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۳۱۱).

به نظر می‌رسد در متن خلقت انسان اصول و گرایش‌هایی هست که عقل با بهره‌گیری از آنها در

مسیر صحیح گام برمی‌دارد و تعدی از آنها فساد عقل را به دنبال دارد. چه بسا اصول و روش‌هایی که اهل منطق گفته‌اند از این نوع باشد. همچنین فطرت بشر را به سوی استخدام و سپس تشریح سوق می‌دهد و استخدام و تشریح دو مرحله از مدنیت انسان است (همان: ۹/۳۸۶). فطرت سالم اقتضای کمال‌طلبی دارد و بقا شرط حصول کمال است؛ انسان برای بقا سراغ استخدام می‌رود و برای تعدیل استخدام و حصول بهتر کمال سراغ تشریح و قانون. همچنین وحی به عنوان یکی دیگر از مراحل استکمال بشر، با شرط موافقت با فطرت توجیه‌پذیر است.

ج) به نظر می‌رسد اساساً در اثبات فطرت بحث چندانی نشده ولی برخی شاگردان علامه سر وحدت دینی را عامل اثبات فطرت می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲/۲۶۴). گرچه شریعت‌ها متکثرند و این به طبیعت‌های متغیر برمی‌گردد، ولی یکی بودن همه اصول ادیان نشان از نوعی یگانگی در خلقت همه انسان‌ها دارد. برخی دیگر از شاگردان علامه خصوصیات هم‌چون کمال‌طلبی، حقیقت‌جویی، عشق و پرستش را نشانه‌های وجود فطرت یکسانی در انسان دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۲: ۳/۷۴).

گرچه می‌توان در باب اثبات اصل فطرت پرسش و مطالبی طرح نمود ولی با توجه به مسلم بودن طرح آن در قرآن و مبانی انسان‌شناسی فلسفه صدرایی و همچنین اشارات مرحوم مطهری و استاد جوادی آملی، وجود فطرت در انسان را قطعی تلقی می‌کنیم و به نحوه عملکرد آن می‌پردازیم.

د) یکی از مبانی اثبات محرک بودن فطرت، مسئله محرک در حرکت‌های نفس است. پیش از این بیان شد که نفس شماری از قوا و طبایع را تحت تسخیر خود دارد و آنها را در به دست آوردن اغراض خود به کار می‌گیرد. نفس حیوان قوه ادراک و قوه تحریک را مسخر خود دارد و نفس انسان قوه عقل نظری و عملی را (طباطبایی،

الفردی، و الطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۳۷۷).

در واقع اجتماع نیز دو گونه است؛ اجتماع شخصی که مراد همان خانواده، قوم و قبیله است و اجتماع نوعی که مجموع بشر است. هر چند علامه در تطبیق اجتماع نوعی با مجموع بشر اندکی تردید می‌کند ولی در ادامه توضیح می‌دهد که چنانکه اجتماع (شخصی) از خواص طبیعت فردی انسان است، مطلق اجتماع (یا همان اجتماع نوعی) از احکام نوع مطلق انسانی یا همان طبیعت نوعی اوست. افزون بر این، او در ادامه مطلق اجتماع را صراحتاً اجتماعی می‌داند که از بدو پیدایش انسانی حاصل شده است (همان: ۳۷۸).

بدین ترتیب می‌توان مراد از حرکت در تاریخ را دریافت؛ حرکت در تاریخ نه به این صورت که این حرکت در فرد یا جامعه به‌عنوان یک موجود حقیقی باشد، بلکه همان طبیعت نوعی اوست.

پیش از پرداختن به خود مسئله ادوار تاریخ، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا رجوع به مبانی مابعدالطبیعی علامه برای اثبات دیدگاه‌های فلسفه تاریخی وی نوعی تکلف نیست؟ در پاسخ باید گفت: اولاً، طرح علامه گرچه بر مبنای تفسیر آیات قرآن است، اما آنچه تاکنون درباره مبانی اندیشه فلسفه تاریخی علامه ذکر شد، همه نشان از نوعی ارتباط میان دو دیدگاه عقلی و تفسیری ایشان دارد. اساساً از ویژگی‌های حکمت متعالیه، تلاش برای رسیدن به افق وحی است و اگر علامه نیز تلاشی در این زمینه کرده در این چهارچوب بوده است. ثانیاً، علامه و مرحوم مطهری در اصالت داشتن عقل در این موضوع صراحت دارند (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۴/۶۴). بنابراین، مبنای دیدگاه‌های ایشان صرف اتکا به آیات قرآن نیست، بلکه دیدگاه‌های فلسفی که تاکنون بیان شد، با مفاهیم قرآنی، که پس از این بیان خواهد شد، تأیید و تکمیل می‌شود.

۱۳۸۵: ۲/۲۸۵). علامه این مطلب را دلیل خوبی برای فاعل نزدیک بودن همان طبایع و قوای نهفته در اعضای بدن می‌داند، و اشاره شد که رابطه نزدیکی بین مفهوم عقل و فطرت در اندیشه علامه وجود دارد، پس فطرت محرک نزدیک افعال انسان است.

هـ) مسئله دیگری که اهمیت آن کمتر از بحث محرک نیست، «محرک» در حرکت است. با توجه به آنچه در تبیین ادوار تاریخ گفته شد، در حرکت تاریخ این نفس انسان است که استکمال می‌یابد. البته طبق بیان علامه می‌توان برای نفس دو ساحت فردی و اجتماعی برشمرد که حرکت و استکمال در تاریخ از نوع استکمال ساحت اجتماعی او خواهد بود.

نکته این است که گرچه در اندیشه فیلسوفان تاریخ و جامعه‌شناسان تقابلی میان فرد و جامعه وجود دارد ولی به عقیده برخی، در اندیشه علامه اساساً تقابلی میان فرد و جامعه، به آن معنایی که در فلسفه‌های غربی مطرح است، نیست بلکه آنچه مطرح است طبیعت فرد و طبیعت اجتماع است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۶). برخی عبارات علامه نیز این نظر را تأیید می‌کنند:

«و أما حقيقة أمر الإنسان مع هذا الاجتماع الذي تقتضيه و تتحرك إليه الطبيعة الإنسانية (إن صح إطلاق الاقتضاء و العلية و التحرك في مورد الاجتماع حقيقة). فإن الفرد من الإنسان موجود شخصی واحد بالمعنى الذي تقدم من شخصيته و وحدته، و هو مع ذلك واقع في الحركة، متبدل متحول إلى الكمال، و من هنا كان كل قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، و هو مع ذلك ذو طبيعة سيالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة في الفرد محفوظة بالتوالد و التناسل و اشتقاق الفرد من الفرد - و هي التي نعبر عنها بالطبيعة النوعية. فإنها محفوظة بالأفراد و إن تبدلت و عرض لها الفساد و الكون، بمثل البيان الذي مر في خصوص الطبيعة الفردية، فالطبيعة الشخصية موجودة متوجهة إلى الكمال

۳. ادوار تاریخ

از یک دید، تقسیم‌بندی ادوار تاریخ، نوعی تقسیم‌بندی اعتباری است، چرا که به نوع نگاه فیلسوف به تاریخ برمی‌گردد. فیلسوفی اقتصاد را اصل می‌داند و تقسیم‌بندی‌اش بر محور ابزار تولید و ساختارهای اقتصادی دور می‌زند، شخص دیگری مراتب و نوع معرفت بشری را معیار قرار می‌دهد و بر این اساس تاریخ را تقسیم می‌کند، مراجعه به تاریخ نقلی نیز در تقسیم‌بندی فیلسوفان مؤثر است، گاهی نیز معیارهایی از خود فیلسوف بر تاریخ نقلی تحمیل می‌شود یا معیاری از متن تاریخ استنباط می‌شود. شیوه علامه در این موضوع به نوعی انسان‌شناسی فلسفی بازمی‌گردد که نظریه خود را با قرآن نیز مطابق می‌داند.

طرح علامه برای ادوار تاریخ مبتنی بر دو دوره است: دوره وحدت و بساطت و دوره حس و ماده (همان: ۲/ ۱۱۱). البته او در جایی نیز به سه دوره اشاره کرده است: دوره سادگی و بساطت، دوره وحدت ملتها و در پایان، دوره حس و ماده (همو، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۰۸). اکنون نحوه عملکرد فطرت در هر دوره را به‌نحو اجمالی بررسی می‌کنیم.

۴. نحوه عملکرد فطرت در ادوار تاریخ

عملکرد فطرت در ادوار تاریخ یکسان نیست و نسبت به هر یک از این دوره‌ها شکلی متفاوت به خود می‌گیرد. در واقع متناسب با نحوه حیات اجتماعی یا فردی بشر، فطرت او نیز نحوه خاصی از عملکرد را دارد.

۴-۱. دوره بساطت و سادگی

اولین مقطع حیات انسان به دلیل دور بودن از پیچیدگی‌های مدنیت و روابط انسانی، دوره سادگی و بساطت نام می‌گیرد. شروع حیات انسان با استخدام به‌مثابه اولین قوه محرکه انسان برای بقا و حیات (که همان حق تصرف است) آغاز شد که علت قریب آبادانی زمین و مصونیت آن از

فساد است (همو، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۰۵). استخدام در مراحل اولیه در اشیاء و جمادات است و به‌صورت رفتارهای صنعتی انسان بروز می‌کند، سپس در نباتات به‌صورت کشاورزی، و در حیوانات به‌صورت دامداری نمود یافته و بالاخره در انسان به‌صورت کارفرمایی و کارگری ظهور می‌یابد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲/ ۲۰۶). مورد اخیر عامل اصلی خروج از دوره سادگی و رفتن به سوی مدنیت بود؛ گام نهادن در جامعه، یعنی گام نهادن در دوره دوم حیات بشر و آغاز مدنیت. در تبیین مبانی علامه در ادوار تاریخی بیان شد که بنا بر نظر علامه، ادواری بر بشر گذشته که مدنی نبوده و در ادامه استخدام او را به سوی مدنیت سوق داده است و در واقع مدنی بالاضطرار است. اکنون باید به دو نکته تکمیلی در باب استخدام اشاره کنیم.

علامه در یکی از مباحث خود استخدام را چنین تعریف می‌کند: «و هو توسط الانسان غيره في سبل رفع حوائجه بيسط سلطته و تحمیل ارادته عليه ثم برز ذلك في صورة الرئاسة كرئيس المنزل و رئيس العشيرة...» (همو، ۱۳۷۴: ۴/ ۹۳). بخش اول این عبارت همان کارکرد جامعه‌سازی استخدام است. حتی اینکه سر درآوردن استخدام از ریاست‌طلبی و ریاست‌گزینی نیز طبیعی است، چرا که ریاست در یک نظام تسخیری و اجتماعی امری لازم است. اما علامه ادامه این مسیر را به‌سوی بت‌پرستی می‌داند؛ به‌ویژه وقتی استخدام‌گری انسان با احساس بی‌نیازی‌اش همراه می‌شود، از او فردی استعمارگر می‌سازد (همان: ۱۰/ ۲۴۸ و ۲۶۲).

البته از سخنان علامه می‌توان چنین برداشت کرد که با توجه به اینکه بت‌پرستی و استعمارگری مربوط به دوران حس و ماده است، این دو انحراف در دوران ما و جوامع جدیدتر زندگی بشر بروز کرده و دوره اول و دوم حیات انسان توأم با نبود زندگی اجتماعی یا زندگی بسیط و ابتدایی بود.

نکته دوم مربوط به قرابت معنایی استخدام با

نظر دو دوره نخستین تقسیم‌بندی علامه را یکی می‌داند و آنها را دوران توحش بشر می‌شمارد.

در رفع این اختلاف ظاهری کلام علامه و جوادی آملی باید توضیحی ارائه شود. به نظر نمی‌رسد این موضوع که سپیده‌دمان تاریخ دو دوره بوده یا یکی یا مرزبندی دقیق میان آن دو، از نظر تاریخی اهمیت چندانی داشته باشد. نکته‌ای که اهمیت بیشتری دارد، این است که آیا شروع تاریخ با طبیعت بشر بوده و فطرت متعلق به دوران تشریح و قانون او می‌شود؟ آیا فطرت امری بالقوه بوده که در ادامه حیات بشر متکامل شده است یا نقطه شروع او با فطرت بوده و تنها نوع به‌کارگیری فطرت به‌عنوان محرک در ادوار تفاوت دارد؟ به نظر می‌رسد راه جمع دو نظر و رفع اختلاف ظاهری میان نظر علامه و جوادی آملی، همان شق اول باشد. فطرت یک ویژگی بالقوه در وجود آدمی است و در سپیده‌دمان حیات بشر مرزبندی دقیقی میان فطرت و طبیعت وجود نداشته است. فطرت چنانکه در ادامه خواهیم گفت، همانند گیاهی است که به تدریج شکوفا می‌شود و لذا به یقین، از روز اول حیات بشر، جداگانه از طبیعت، محرک او نبوده است.

در هر صورت، استخدام در دوره وحدت ملت‌ها نیز با نوعی تغییر شکل، محرک انسان بوده است. علامه تعاون را همان تعدیل‌شده اصل استخدام می‌داند که در یک نظام اجتماعی ایجاد می‌شود. پس استخدام در قالب تعاون محرک حیات انسان بود. این تعاون و در واقع اعتبار اجتماعیت، فرع بر استخدام‌گری او بود.

در یکی از آیات سوره زخرف بعد از نوعی تحکم در پاسخ و شبهه مخالفین وحی و نبوت، یک اصل کلی بیان می‌شود: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا» (زخرف: ۳۲). علامه در توضیح این آیه می‌نویسد: «بیان ذلک ان کثرة حوائج الانسان فی حیاة الدنيا بحیث لا یقدرها علی

مفهوم قرآنی دفع است. علامه ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره، به مفهوم دفع اشاره کرده و می‌نویسد: «و هذا الاصل الفطری ینتفع به الانسان فی ایجاد اصل اجتماع علی ما مر من البیان، ثم ینتفع فی تحمیل ارادته علی غیره و تمالک ما بیده تغلباً و بقیاً و ینتفع به». این تعریف با توضیحات قبلی درباره استخدام قرابت معنایی دارد و البته خود علامه نیز در توضیح همین آیه به حق تصرف و استخدام و کارکردهای این دو اشاره می‌کند (همان: ۲/ ۳۰۵).

او در پاسخ به این شبهه که برخی منظور از دفع را قاعده تنازع بقا و انتخاب اصلح می‌دانند، دو قانون مذکور را باعث انحلال جوامع دانسته ولی اصل دفع یا همان استخدام را باعث شکل‌گیری جوامع می‌داند (همان‌جا). گرچه در اینجا و در ادامه داستان جنگ طالوت به این قاعده اشاره شده و بسیاری دفع را به همان معنای جنگ گرفته‌اند، ولی علامه معنای دفع را معنای عامی می‌داند که هم شامل جنگ می‌شود و هم با استخدام مطابقت دارد (همان: ۲/ ۲۹۴). علامه صلاحی را که در آیه ذکر شده، مطلق صلاح، در مقابل فساد، می‌داند که بقای جامعه مبتنی بر آن است (همان: ۲/ ۲۹۵). قبلاً اشاره شد که آبادی زمین و مدنیت از کارکردهای استخدام است که در اینجا نیز به آنها اشاره شد.

۲-۴. دوران وحدت امت‌ها

برخی شاگردان علامه استخدام را نه به فطرت بلکه به طبع وحشی و استعمارگر انسان منتسب می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰/ ۴۳۹). با این دیدگاه بشر ابتدا زندگی طبیعی و وحشی داشت که آن را بر پایه استخدام بنا کرده بود. در این دوره خبری از عقل، قاعده و به طبع، تمدن و تعاون نبوده و جامعه کوچک بشر بر پایه خودمحوری بنا شده بود. سپس از مرحله طبع عبور کرده و به مرحله فطرت یا همان مرحله تمدن و قانون وارد شد (همو، ۱۳۸۴: ۲۱۶). این

رفع جمیعها فی عیش انفرادی احوجتہ الی الاجتماع مع غیره من الافراد علی طریق الاستخدام و استدرار اولاً و علی طریق التعاون و التعاضد ثانیاً کما فی مباحث النبوة» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۱۰۰). در متن این تعاون، نوعی اختصاص یا به عبارت دیگر، مالکیت ایجاد می‌شود، همچنین معاوضه و تخصصی شدن برخی امور، و در مجموع «لیتخذ بعضهم بعض سخریاً» میسر می‌شود. این گونه یک نظام اجتماعی تسخیری که اجزایش وابسته به هم هستند، شکل می‌گیرد.

بذر دوره سوم حیات بشر، یعنی دوره حس و ماده، در همین نظام تسخیری کاشته می‌شود. علامه دو سیر فطری برآمده از استخدام را مطرح می‌کند، سیر به سوی مدنیت اولین فعالیت اصل استخدام بود و سیر به سوی اختلاف دومین فعالیت آن. درباره این اختلاف که آن را اختلاف اولیه می‌نامیم، باید گفت: قرآن به دو نوع اختلاف در حیات تاریخی بشر معتقد است (همان: ۱۸ / ۱۲۵). اولی، یعنی همین اختلاف برآمده از استخدام، طبیعی، حتمی و ضروری است (همان: ۱۸ / ۱۱۸). این اختلاف مستند به فطرت انسان و مقتضای قریه استخدام است (همان: ۱۸ / ۱۲۶) و طبق بیان جوادی آملی، ممدوح و زمینه‌ساز بعثت انبیاء و لازمه پیشرفت علم و گسترش روابط معقول اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۸). همین اختلاف، بشر را به سمت قانون اجتماعی سوق داد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۱۱۸) و طبق قول قرآن، اولین قانون اجتماعی برای رفع این اختلافات همان دین بوده است (همان: ۱۸ / ۱۲).

اما قسم دوم اختلاف، اختلاف از سر بغی و تعدی است. اختلاف دوم اقتضای طبیعت انسان نیست بلکه جریانی غیرعادی در حیات او بود. این اختلاف نه توسط توده انسان‌ها بلکه توسط برخی علما در دین شکل گرفت و برخلاف اختلاف پیشین، سازنده تاریخ نبود، بلکه سیر تکاملی تاریخ را به تعویق می‌انداخت (همان: ۲ / ۱۲۹).

جمع‌بندی: با توجه به فطری بودن اصل استخدام و نقش آن در مدنیت و آبادی زمین، باید گفت بشر همواره استخدام‌گر بوده و این خاصیت منحصر به دوره‌های اول حیات او نیست، گرچه در دوره اول حیات او، استخدام کافی بود تا او را پیش ببرد. از طرف دیگر، با اینکه در دوره اول و دوم، استخدام محرک بشر بود ولی در دوره دوم و به طبع پیشرفته‌تر شدن مدنیت او، خاصیت استخدام نه تنها برای حرکت او کافی نبود بلکه با تبدیل شدن به ریاست‌طلبی یا استثمار، مانعی در مسیر تکامل او ایجاد کرد. همان فطرت که او را استخدام‌گر کرده بود، اکنون او را به سمت نظامی برای تعدیل استخدام سوق داد و این‌گونه او به قانون محتاج شد، قانونی که با جهت دادن و تعدیل استخدام باز هم او را به سوی تکامل سوق دهد. در واقع انسان در دوره اول، استخدام، در دوره دوم، اجتماع و در دوره سوم، قانونی که شرط آن رعایت عدالت باشد را اعتبار کرده است.

۳-۴. دوران حس و ماده

استخدام و حالت تعدیل‌یافته آن، یعنی تعاون، بشر را حرکت داد تا سیر استکمالی خود را شروع کرده و مراحلی را پشت سر بگذارد. اما این حالت انسان سر از استثمار و ریاست‌طلبی درآورد و اختلافات ناشی از انحراف اصل استخدام، تعادل جامعه او را بر هم زد. گرچه انسان‌ها از نظر صورت نوعیه خود یک نوع واحد محسوب می‌شوند ولی اختلاف در ماده، اختلاف در افراد را به دنبال دارد و از این رو بر اساس ویژگی‌های عرضی انسان‌ها صنوف متعددی پیدا می‌شود. اختلاف انسان‌ها (تا حدودی) آنها را محتاج یکدیگر می‌کند و به استحکام همان نظام تسخیری می‌انجامد ولی همراه شدن اختلاف و استخدام، یک نتیجه قهری به دنبال دارد که بر هم خوردن تعادل اجتماع است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۴۳).

سرّ اینکه این دوره، دوره ماده نام گرفته به

کفایت عقل او در سیر تکاملی و حیات اجتماعی اش نیست.

از طرفی، به نظر می‌رسد فطرت در بعد گرایش، در دوره پیچیدگی جوامع توان کافی برای انگیزه‌بخشی و همچنین در بعد بینش، توان راهبری انسان را ندارد، لذا علامه عقل را برای اتمام حجت بر انسان‌ها کافی نمی‌داند (همان‌جا).

لازم است بار دیگر به ملازمه بین عقل و فطرت اشاره شود و می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر تباهی عقل و فطرت با هم همراه است، نقص عقل هم با نقص فطرت رابطه‌ای دارد که دلیلی بر ضعف محرک بودن فطرت در دوره سوم حیات بشر است. در مقابل، دین با برقراری ارتباط انسان با خدا، برای او مسئولیت او معین کرده، برنامه‌ای برای سعادت اخروی او ارائه داده و محدوده تعالیم آن نیز همه رفتارهای انسان است نه صرفاً رفتارهای اجتماعی او (همو، ۱۳۸۹: ۴۹). بنابراین هم توان انگیزه‌بخشی آن بیشتر است و هم وسعت تعالیمش، وسیع‌تر، لذا می‌تواند ضعف‌های فطرت و استخدام را کاملاً پوشش دهد.

حال باید پرسید: اگر فطرت محرک درونی بشر است و وحی نیز نوعی محرک بیرونی، ارتباط این دو با یکدیگر چه کیفیتی دارد؟ در پاسخ باید گفت: فطرت خواست‌ها، حالات و اندیشه‌های بالقوه‌ای است که در طول حیات انسان به فعلیت می‌رسد. به فعلیت رسیدن همه حالات و خواست‌های فطری انسان، همان کمال است. بنابراین، فطرت بسان بذری است که اقتضای رشد و شکوفایی دارد؛ شاید خودش برخی از گام‌های رشد و شکوفایی را بردارد ولی اگر باغبان به آن رسیدگی نکند، خشک و نابود خواهد شد. باغبان فطرت‌های آدمی همان پیامبرانند که با علم الهی و وحی، خواست‌های فطری انسان را شکوفا می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴۳).

علامه در این‌باره می‌گوید: «فان السعادة و الكمال الذی تجلبها النبوة الی الانسان لیس امراً خرجاً

بروز اختلافات میان انسان‌ها و اینکه این اختلافات ریشه در تفاوت مواد افراد بشر دارد، باز می‌گردد؛ اختلافاتی که اغراض، مقاصد، آمال و در نتیجه کردارها و رفتارهای متفاوت را به دنبال دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۲). علامه ذیل آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره/ ۲۱۳)، دوره وحدت امت‌ها را با بخش اول آیه مطابقت می‌دهد و دوره حس و ماده را با بعثت انبیا مطابق می‌داند (همان: ۲/۱۱۱). نیاز به قانون، نیازی بود که بشر به آن رسیده بود و باید از سوی خدا پاسخ داده می‌شد. پاسخ خداوند به استدعای بشر در مورد حل اختلافاتش، ارسال انبیای الهی همراه با تشریح و قانون بود. علامه حضرت نوح (ع) که اولین پیامبر شریعت است را اولین پیامبر دوره حس و ماده می‌داند (همان‌جا).

حال این پرسش پیش می‌آید که آیا همان فطرت انسان کافی نبود تا با تکیه بر عقل نظری و عملی، برای او قانون و شریعت فراهم کند؟ هر چند ضرورت وحی موضوع این مقاله نیست ولی می‌توان پاسخ علامه را اجمالاً بیان کرد. چنانکه قبلاً اشاره شد، استخدام به عقل عملی انسان باز می‌گردد و عقل عملی به‌عنوان یک قوه فعاله دو کار متضاد انجام می‌دهد (همان: ۱۰/۲۶۲)؛ ۱. استخدام به نفع خود و ۲. استخدام به نفع دیگری، یا به عبارتی وضع قانون عادلانه برای تعدیل استخدام‌گری خود.

پرسشگر در رد این توضیح علامه می‌گوید: عقل انسان حکم می‌کند که برای بهره‌مندی بهتر از استخدام، او ناچار است گاهی دست از این اصل بکشد و لذا خود، حکم به تعدیل استخدام می‌کند. اما علامه مشکل را در همین جا می‌داند. عقل اگر هم مصالح نوعی را در نظر بگیرد، باز نظر به نفع شخصی دارد (همان: ۱۰/۲۶۳) از این‌رو نمی‌تواند خود را از قید خودیت خارج کند و مصالح کوتاه‌مدت او با دیگران، تضمینی برای

بشر بعدها در خود این قوانین و دین نیز اختلاف کرد که این اختلاف مستند به فطرت و استخدام نبود بلکه از سر بگی و تعدی بود.

به طور خلاصه، در دو دوره اول فطرت در قالب اصل فطری استخدام محرک تاریخ بود و در دوره سوم، فطرت در کنار نقش استخدام، نوعی مؤید درونی برای وحی بیرونی بشر بود تا کاروان تکامل بشر با دو نیرو حرکت کند.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). وحی و نبوت در قرآن. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۵). سرچشمه اندیشه. ج ۲. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم. ج ۱۰. قم: اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). ما و تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). از شریعتی. تهران: صراط.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). مجموعه مقالات و پرسش‌ها. به کوشش سید هادی خسروشاهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴). المیزان فی التفسیر القرآن. ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۹، ۱۰ و ۱۸. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵). نهایة الحکمة. ج ۲. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۹ الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۲ و ۴. مقدمه و شرح مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۹ ب). تعالیم اسلام. به کوشش سید هادی خسروشاهی. تهران: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۰). آموزش فلسفه. ج ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). فلسفه تاریخ. ج ۳. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰). فطرت. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۵). الشواهد الربوبیه. تهران: سروش.

عن هذا النوع و لا قریباً عن الفطرة، فان الفطرة هی التي تهتدی الیه، لكن هذا الاهتدا لایتم لها بالافعل من غیر معین یعنی علی ذلك و هذا المعین الذی یعینها علی ذلك و هو حقیقة النبوة لیس ایضاً امراً خرجاً عن الانسان و کمالها...» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۲).

علامه این ارتباط را چنان محکم می‌داند که دین را بالفعل‌کننده همان کمالی می‌داند که خود فطرت تشخیص داده است و حقیقت نبوت را نیز امری خارج از انسان نمی‌داند. حتی تفسیر نبوت بدون فطرت نوعی بازی سیاسی است (همان‌جا). شاید علت این باشد که اگر میل و اشتیاهی درون آدمی برای کمال نباشد یا کمال معینی برای او نبوده و به طریق اولی خلقت معینی نداشته باشد، در این صورت دین صرفاً برنامه‌ای برای اداره جامعه است و بخش اعظم تعالیم دین صرفاً مستمسکی برای همین اداره کردن خواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

تاکنون سه دوره بر حیات اجتماعی بشر گذشته است و این سه دوره نتیجه سه مرحله فعالیت عقل عملی اوست؛ دوره بساطت که صرفاً استخدام‌گری می‌کرد، دوره وحدت که اجتماع را اعتبار کرد و دوره اختلاف که به دنبال قانون بود. محرک بشر به سوی تکامل حیات اجتماعی و فردی در دو دوره اول و دوم، اصل فطری استخدام بود؛ اصلی درونی که در به خدمت گرفتن همه عوامل بیرونی برای کمال خود کار می‌کرد.

شروع این اصل در حیات اجتماعی انسان با خانواده بود و بعدها نظام‌های اجتماعی در قالب آن شکل گرفت. در اجتماع اولیه بشر این اصل به نوعی تعاون تبدیل شد. اما در کنار آن، نقش اجتماع‌گرایی اصل استخدام، به طور طبیعی استخدام بشر را به سوی اختلاف نیز سوق می‌داد، اختلافی که او را وارد مرحله سوم تاریخ کرد. در اینجا وحی و دین به کمک این محرک درونی آمدند تا با قوانین خود رفع اختلاف کنند. البته