



An Examination and Critique of Socialist and Liberal Determinism, and a Reinterpretation of Allamah Tabataba'i's Theory of I'tibariyat to Elucidate the Principle of Free Will and Derive the Foundations and Components of Political Education

Fatemeh Khavari¹ | Jamileh Olam-al-hoda² | Davoud Hosseinpour Sabbagh³

DOR: 20.1001.1.22516972.1404.33.68.3.7

Research Paper

Received:
05 January 2024
Revised:
03 August 2025
Accepted:
23 September 2025
Published:
27 September 2025
P.P: 65-93

ISSN: 2251-6972
E- ISSN: 2645-5196



Abstract

The primary objective of this study is to reinterpret Allamah Tabataba'i's theory of I'tibariyat (conventional constructs) in order to reject the notions of natural and cosmic determinism promoted by dominant political systems, and to clarify human will and agency. Within this framework, the foundations and components of political education are derived based on the theory of I'tibariyat. To achieve this, the study first critically examines, through descriptive and conceptual analysis, the influence of socialist and liberal determinism, offering a critique from an Islamic philosophical perspective. It then proceeds to describe and analyze Allamah Tabataba'i's theory of I'tibariyat as a means of explicating human free will. Subsequently, employing a forward-looking inferential method, the ultimate purpose and anthropological foundations underlying Allamah's theory are identified. Finally, the core principles and components of political education are logically deduced from these foundations. The findings indicate that both socialist and liberal political systems, grounded in humanistic assumptions, emphasize natural and cosmic determinism and impose systemic determinism upon human beings. In contrast, Allamah Tabataba'i's theory of I'tibariyat provides an analytical account of the human soul and its mode of agency, effectively dismantling the illusion of cosmic determinism. According to this view, a person who imagines themselves as determined has ceased to think independently; instead, they perceive only a single thought before them. Yet it is precisely this act of thinking, freely chosen by the individual, that actualizes action and initiates movement. In Allamah's perspective, the ultimate political goal is tawhid-centered (monotheistic unity). The principle of free will functions as a pivotal concept, intricately interwoven with foundational beliefs, educational principles, and structural components, much like a spirit breathed into a body.

Keywords: I'tibariyat (conventional constructs); determinism; fatalism; political education; liberalism.

1. Corresponding Author: Ph.D. Student, Quran and Sciences Program, Specialization in Educational Sciences, Al-Mustafa International University, Mashhad Branch, Mashhad, Iran.
Fatima.kh1444@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Educational Leadership and Development, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
3. Ph.D. in Philosophy of Education, Head of the Department of Ethics and Islamic Education, Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, Tehran University, Mashhad, Iran.

Cite this Paper: Khavari'F & Olam-al-hoda'J, Hosseinpour Sabbagh'D.(2025). An Examination and Critique of Socialist and Liberal Determinism, and a Reinterpretation of Allamah Tabataba'i's Theory of I'tibariyat to Elucidate the Principle of Free Will and Derive the Foundations and Components of Political Education. The Research in Islamic Education Issues, 33(68), 65-93

Publisher: Imam Hussein University

© **Authors**



This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).



دراسة و نقد الحتمية الاشتراكية و الليبرالية و إعادة قراءة نظرية الإعتباريات للعلامة الطباطبائي

لشرح مبدأ الاختيار و تحقيق مبادئ و مكونات التربية السياسية

فاطمة خاوري^١ | جميله علم الهدى^٢ | داود حسين پورصباغ^٣

المُلخَص

يهدف هذا البحث بشكل رئيسي إلى إعادة النظر في نظرية الإعتباريات للعلامة الطباطبائي، بهدف نفى حتمية الطبيعة و التكوين في ضوء أنظمة الهيمنة، و تفسير الإرادة البشرية و الإرادة الحرة، حيث تُستمد مبادئ و مكونات التربية السياسية من نظرية الإعتباريات. و لتحقيق ذلك، درسنا أولاً تأثير الحتمية الاشتراكية و الليبرالية باستخدام منهج وصفي و تحليل مفاهيمي، و نقدناها بمنهج نقدي. ثم وُصفت نظرية الإعتباريات للعلامة و حللت لتفسير الإرادة الحرة. ثم، باستخدام المنهج الاستنتاجي التدريجي، حُدد الهدف النهائي و الأسس الأنثروبولوجية لنظرية الإعتباريات للعلامة. و أخيراً، استنبطت منها مبادئ و مكونات التربية السياسية. تشير نتائج هذا البحث إلى أن النظم السياسية الاشتراكية و الليبرالية ذات الأسس الإنسانية قد أكدت على حتمية الطبيعة و التكوين، و فرضت حتمية نظامية على البشرية. في المقابل، تُقدم نظرية الإعتباريات تحليلاً للنفس البشرية و طريقة عملها، يُبرر وهم الحتمية التطورية، لأن الإنسان الخاضع للمقتضيات قد سقط من التفكير (عدم الفعل)، و لا يرى أمامه إلا فكرة واحدة، و هي ذلك التفكير (الفعل) الذي تبناه، و إلا لما تحقّق الفعل و لما تكونت حركة. يرى العلامة أن الهدف السياسي الأعلى هو التوحيد. و مبدأ الاختيار، كمفهوم وسيط، يرتبط بالأسس و المبادئ و المكونات في علاقته معقدة، و يُنفخ فيه كالروح.

الكلمات الرئيسية: الإعتباريات، الحتمية، القدرية، التربية السياسية، الليبرالية، الاشتراكية، الإسلام.

١. المؤلف المسؤول: طالب دكتوراه، القرآن و العلوم تخصص العلوم التربوية، جامعة المصطفى، مكتب تمثيل مشهد، مشهد، إيران.
Fatima.kh1444@gmail.com.

٢. أستاذ مشارك، قسم القيادة التربوية و التطوير، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران.

٣. دكتوراه في فلسفة التربية، مدير قسم الأخلاق و التربية الإسلامية، مؤسسة آستان قدس رضوي للبحوث الإسلامية، جامعة طهران، مشهد، إيران.

الاستشهاد: خاوري، فاطمة؛ علم الهدى، جميله؛ حسين پورصباغ، داود. (١٤٤٧). دراسة و نقد الحتمية الاشتراكية و الليبرالية و إعادة قراءة نظرية الإعتباريات للعلامة الطباطبائي لشرح مبدأ الاختيار و تحقيق مبادئ و مكونات التربية السياسية. مجلة الفصلية البحث في قضايا التربية الاسلامية، ٩٣-٦٥. DOR:20.1001.1.22516972.1404.33.68.3.7



© المؤلفون

الناشر: جامعة الامام الحسين (ع)

المؤلفون هذه المقالة متاحة لك بموجب رخصة المشاع الإبداعي (CC BY).



بررسی و نقد جبرگرایی سوسیالیستی و لیبرالیستی

و بازخوانی نظریه‌اعتباریات علامه طباطبایی به منظور تبیین اصل اختیار و

دستیابی به اصول و مولفه‌های تربیت‌سیاسی

فاطمه خاوری^۱ | جمیله علم‌الهدی^۲ | داود حسین پورصباغ^۳

چکیده

هدف اصلی این پژوهش بازخوانی نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی، به منظور نفی جبر طبیعت و تکوین مد نظر نظام‌های سلطه و تبیین اراده و اختیار انسان است که در ضمن آن اصول و مولفه‌های تربیت‌سیاسی بر مبنای نظریه اعتباریات اخذ می‌گردد. بدین منظور ابتدا نفوذ جبرگرایی سوسیالیستی و لیبرالیستی به روش توصیفی و تحلیل مفهومی بررسی و با رویکرد انتقادی نقد گردید. در ادامه نظریه اعتباریات علامه جهت تبیین اختیار توصیف و تحلیل شد. سپس با روش استنتاجی پیش‌رونده هدف غایی و مبانی انسان‌شناسی علامه از نظریه اعتباریات مشخص شد. در نهایت اصول و مولفه‌های تربیت‌سیاسی از آنها استخراج گردید. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که نظام‌های سیاسی سوسیالیستی و لیبرالیستی با مبانی اومانستی، بر جبر طبیعت و تکوین تاکید و جبر سیستمی را به بشر تحمیل نموده‌اند. در مقابل نظریه اعتباریات تحلیلی از نفس آدمی و نحوه کنشگری آن به دست می‌دهد که توهم جبر تکوینی را توجیه می‌کند زیرا شخصی که مورد جبر واقع شده از فکر (نکردن) افتاده و تنها در برابر خود یک فکر می‌بیند و آن فکر (کردن) که آن را اختیار کرده در غیر این صورت فعل محقق نمی‌شد و حرکتی ایجاد نمی‌شد. در دیدگاه علامه غایت والای سیاسی توحیدمحوری است. اصل اختیار به عنوان مفهوم میانی در یک ارتباط پیچیده با مبانی، اصول و مولفه‌ها مرتبط است و مانند روح بر پیکره آن دمیده شده است.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات؛ جبرگرایی؛ تقدیرگرایی؛ تربیت‌سیاسی؛ لیبرالیسم.

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری، رشته قرآن و علوم گرایش علوم تربیتی، جامعه المصطفی، نمایندگی مشهد، مشهد، ایران

Fatima.kh1444@gmail.com

۲. دانشیار، گروه آموزشی رهبری و توسعه آموزشی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

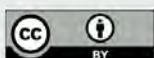
۳. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، مدیر گروه اخلاق و تربیت اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، دانشگاه تهران، مشهد، ایران.

استناد: خاوری، فاطمه؛ علم‌الهدی، جمیله؛ حسین پورصباغ، داود. (۱۴۰۴). بررسی و نقد جبرگرایی سوسیالیستی و لیبرالیستی و بازخوانی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به منظور تبیین اصل اختیار و دستیابی به اصول و مولفه‌های تربیت‌سیاسی؛ پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی

۹۳-۶۵ DOR:20.1001.1.22516972.1404.33.68.3.7

© نویسنده گان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

سیاست یکی از مهم‌ترین ارکان جامعه است که اگر بر پایه‌های درستی بنا شده باشد، موجب تعاملات درست و منطقی در معادلات سیاسی - اجتماعی جامعه می‌شود. بیان اصول و مبانی سیاسی قرآن کریم و کنکاش آن در تفاسیر و آراء مفسران، بیان‌گر این مطلب است که باید برای اداره صحیح جامعه از قوانین متعالی اسلام در تمامی عرصه‌ها، به ویژه عرصه‌ی سیاست، بهره‌ی کامل برد (بهروزی لک و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۱۰۹). نظام‌های سیاسی همواره دغدغه آموزش و تربیت سیاسی جامعه خود را دارند؛ زیرا پایداری نظام‌های سیاسی به تحقق عینی آرمان‌ها، اهداف و عبور سالم و موفق از طوفان حوادث و بحران‌های سیاسی و اجتماعی است «تربیت سیاسی» پاسخی عقلانی به این دغدغه مهم است (مهدوی‌زادگان و محمدی‌سیرت، ۱۳۹۴: ۱۲۶). اما به نظر می‌رسد سلطه نظام لیبرالیستی بر مبانی سیاسی و اجتماعی نظام‌های موجود از تحقق کامل آرمان و اهداف نظامی چون نظام سیاسی اسلام می‌کاهد.

در نظام سیاسی اسلام توحید پایه و اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. هدف غایی حرکت موجودات هستی از جمله انسان مختار تقرب به کانون هستی یعنی خداوند است. نظام تربیت سیاسی اسلام ضمن حفظ اصل اختیار انسان مسیر حرکت جامعه اسلامی را به سوی جامعه توحیدی و تحقق مدینه فاضله هموار می‌کند. پس از اصل توحید اصل اختیار و آزادی انسان محل تاکید اسلام بوده زیرا قرب اختیاری او به سوی خداوند، هدف غایی دین است.

تاریخ اسلام از همان قرن اول و دوم شاهد جدال بین دو گروه از متفکران جبری مسلک و اختیاری مسلک بوده است. این جدال با اختلاف حسن بصری و شاگردش واصل بن عطاء و پیدایش فرقه معتزله شروع و با آموزه‌های فارابی و غزالی و ابن‌رشد استمرار یافت. در غرب و عالم مسیحی هم همین جدال از پیدایش کلیسا تا پایان سیطره و سلطه بلامنازع آن در اواخر قرون وسطی در جریان بود. اربابان کلیسا به دنبال حاکمیت سیاسی و فرهنگی و با افزایش فشار و اختناق، مقام و منزلت و حیثیت انسان را تنزل داده، خرد نمودند و به نام مذهب و مسیح، آزادی و اختیار انسان را از آنان سلب نمودند این گرایش افراطی در زیر پا گذاشتن کرامت انسانی، به دنبال خود واکنش شدیدی را در جهت توجه به «انسان» پدید آورد (صانع پور، ۱۳۷۸: ۵۰).

اومانیست‌ها^۱ به دنبال آزادی خرد و مخالفت با ریاضت‌های دینی بودند، بدین‌سان بر اختیار و آزادی انسان تاکید شد و دین مورد اعتراض قرار گرفت، خدا و امور الهی به فراموشی سپرده شده، مادی‌گری اساس کار قرار گرفت. اندیشه اومانیستی در قرن ۱۸ همچون روحی به کالبد موضوعات مختلف از جمله دین، اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد، فلسفه، تعلیم و تربیت و... دمیده شد علاوه بر اینها مکاتبی همچون سوسیالیسم^۲، مارکسیسم^۳، لیبرالیسم^۴ و اگزیستانسیالیسم^۵ و نظایر آنها را نیز تحت تاثیر جدی قرار داد (قنبری، ۱۳۸۳: ۲۷-۳۱). با این وجود بحث جبر و اختیار در تاریخ از بین نرفته بلکه در قالبی دیگر مطرح است. تقدیرگرایی اجتماعی که دنباله تفکر مارکسیستی است، و دیگری تقدیرگرایی طبیعی، که از ویژگی‌های تفکر لیبرالیستی است. با نفوذ در عرصه سیاسی و اجتماعی مساله اختیار انسان را در حد شعار فرو کاسته که نشانه‌ی بن‌بست در مساله جبر و اختیار است. از این رو بررسی و نقد جبرگرایی در نظام سلطه از یک سو و بازخوانی و طرح اعتباریات علامه در تبیین اختیار و آزادی انسان از سوی دیگر ضرورت می‌یابد. در این نوشتار ابتدا به بررسی و نقد نفوذ تقدیرگرایی سوسیالیستی و لیبرالیستی پرداخته و پس از آن به بازخوانی نظریه اعتباریات به عنوان رویکرد جایگزین می‌پردازد. به نظر نویسنده نظریه اعتباریات علامه طباطبایی بخاطر توجه ویژه علامه به اختیار انسان و تبیین ویژه‌ی آن، به عنوان رویکرد جایگزین در تربیت سیاسی در مقابل رویکردهای سوسیالیستی و لیبرالیستی قابل طرح است و می‌توان اصول و مولفه‌های تربیت سیاسی اسلامی را از آن استخراج کرد.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد اگرچه در نفی جبر سخن بسار گفته شده و پژوهش‌هایی با عنوان اصول یا مبانی تربیت سیاسی انجام شده اما تاکنون از دریچه نظریه اعتباریات علامه به آن پرداخته نشده است.

سوالات پژوهش

با توجه سلطه تفکر لیبرالیستی و سوسیالیستی در عرصه سیاسی و اجتماعی چه نقدهایی بر آن وارد است؟ آیا بحث اعتباریات علامه طباطبایی به عنوان رویکرد جایگزین می‌تواند مطرح شود؟ در تربیت ساسی چه اصولی و مولفه‌هایی از آن قابل استنتاج است؟

1. Umanisti-humanists
2. Socialisme
3. Marxism
4. Liberalism
5. Existentialism

روش پژوهش

در این پژوهش ابتدا جبرگرایی لیبرالیستی و سوسیالیستی به روش توصیفی و تحلیلی (مفهومی) بررسی و با رویکرد انتقادی نقد می‌شود. تحلیل مفهومی روشی است که به منظور آشکار ساختن معنای کلمات و جملات برای کشف اهداف نهفته در پس آنها به کار می‌رود (هرست و پیترز، ۱۹۹۸: ۲۷-۳۸). کاربرد تحلیل مفهومی در تجزیه و تحلیل مفاهیم و قضایا به اجزاء و قسمت‌های سازنده آنها برای به دست آوردن دانش یا فهم بهتر از یک بحث فلسفی ویژه انجام می‌شود (بینی، ۲۰۰۳). در بازخوانی بحث اعتباریات علامه طباطبایی با روش استنتاجی پیش‌رونده اصول تربیت سیاسی از هدف غایی اسلام در تربیت و مبانی انسان‌شناسی نظریه اعتباریات علامه استخراج می‌گردد. روش استنتاجی پیش‌رونده بازسازی الگوی فرانکنا است می‌توان این الگو را علاوه بر تحلیل و ارزیابی نظریه، برای نظریه پردازی در تعلیم و تربیت نیز مورد استفاده قرار داد. در شیوه پیش‌رونده، حرکت از مقدمات به سوی نتایج است. استنتاج اصول تربیتی از هدف غایی و مبانی (گزاره‌های واقع‌نگر مبنایی) از جمله موارد کاربرد این روش است (باقری و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲۲). با بررسی تفسیر المیزان، مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم و رسائل السبع در آثار علامه طباطبایی هدف غایی اسلام در تربیت و مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبایی اخذ و در مرحله بعد اصول و مولفه‌های تربیت سیاسی استنتاج گردید.

تربیت سیاسی

درباره تربیت سیاسی تعاریف متعددی ارائه شده چنانکه گفته‌اند: «تربیت سیاسی، پرورش فضایل، دانش‌ها و مهارت‌های لازم برای مشارکت سیاسی و آماده کردن اشخاص برای مشارکت آگاهانه در بازسازی آگاهانه جامعه خود است.» (مصباح و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۸۰) تربیت سیاسی ارتباط تنگاتنگ با ایدئولوژی و بنیان‌های نظری آن دارد. هر مکتب سیاسی بر اساس اصول و مبانی نظری خود، هدف‌های ویژه‌ای دنبال می‌کند. بدین روی، به لحاظ جنبه نظری و تدوین الگوی تربیت سیاسی، باید ساختاری منطقی برای این امر فراهم شود تا فرایند تربیت سیاسی نظام آموزشی بر مبانی و اصول و روش‌هایی متکی گردد که با اهداف تربیت سیاسی سازگار باشد (موسوی،

۱۳۸۷: ۴۸). تربیت سیاسی اسلامی باید بر مبنای معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی بر گرفته از قرآن و متون اسلامی تبیین و اصول آن پایه گذاری شود.

تفاوت تقدیرگرایی و جبرگرایی

تقدیرگرایی و جبرگرایی دو مفهوم نزدیک بهم اما متفاوت است، تقدیرگرایی از تفسیر نادرست قضا و قدر ناشی می شود. مساله قضا و قدر یا سرنوشت و به اصطلاح، خط پیشانی، یکی از انگیزه های گرایش به جبر در مکتب اهل حدیث و اشاعره است. معنای رایج و متداول دو واژه (قضا و قدر) در اندیشه و ذهن مردم عادی، بلکه در اندیشه ی برخی از خواص نیز دیده می شود، این است که دست قضا و قدر به عنوان یک عامل نامرئی و مرموز، گریبان هر انسانی را گرفته و از بدو تولد تا لحظه مرگ او را به همان جهتی که می خواهد هدایت می کند و انسان خواه ناخواه، همان مسیر را طی کرده و هیچ گونه حق انتخاب بر خلاف آن را ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷). و اما جبرگرایی مکتبی، فلسفی یا کلامی است که انسان را فاعل مختار نمی داند؛ بدین معنا که انسان در انجام اعمالش اختیار ندارد و کنش های انسان مانند افعال طبیعی انسان همچون تنفس کردن و تپش قلب است و هیچ فرقی میان آن ها نیست. برخی از جبرگرایان منکر فاعل بودن انسان هستند و برخی نیز منکر مختار بودن انسان (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۷).

تفاوت چشم گیری میان دو تعریف دیده نمی شود جز اینکه تقدیرگرایی تبیین ماورایی و یا الهیاتی از جبر به دست می دهد اما جبرگرایی تبیین طبیعی و فلسفی؛ تفاوت تقدیرگرایی با جبرگرایی در ترجمه و معادل دانستن دترمینیسم^۱ و جبرگرایی ظاهر می شود. دترمینیسم مطلقا در مقابل اراده آزاد قرار نمی گیرد و برخی از رویکردهای آن برای انسان اراده آزاد قائل اند (رک: کین^۲، ترجمه علوی، ۱۳۹۱: ۳۳). دو رویکرد دترمینیسم جبرگرا و دترمینیسم اراده گرا قابل تصور است. تقدیرگرایی و دترمینیسم جبرگرا، هیچ اختیاری برای انسان قائل نیستند و انسان را فاقد مسئولیت می دانند. اما برخی تقسیم بندی های دترمینیسم برای انسان اراده آزاد قائل است و معتقدند که انسان می تواند بر آینده تاثیر گذار باشد و نتیجه این اراده آزاد مسئولیت و امکان عقاب و ثواب است.

1. Determinism
2. Kane

جبرگرایان نرم یا سازگارباوران اگرچه کوشیده‌اند با حفظ اصل موجبیت به نحوی اختیار برای انسان قائل شوند اما نتوانسته‌اند تبیین فلسفی قابل قبولی برای آن ارائه دهند. (رک: باربور^۱، ترجمه خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۳۴۱) چون انسان را وصل به عوامل ماورائی و متافیزیکی نمی‌دانند به همین خاطر اراده انسان را به همین وجود انضمامی دنیایی محدود می‌کنند. و در واقع اختلاف مهم دیدگاه اسلامی با سازگارباوران غربی در ابعاد وجودی انسان است که تبیین اختیار و آزادی و تلقی از آن را متفاوت می‌کند.

تقدیرگرایی لیبرالیستی

مفروضاتی که به قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم وحدت می‌بخشد عبارت است از اینکه ارزش‌هایی که دولت لیبرال را هدایت می‌کند باید منعکس‌کننده تکثری از تلقی‌های معقول از زندگی سعادت‌مندانه باشد؛ آزادی و برابری شهروندان را تضمین کند، و یک نظام توزیعی عادلانه از خیرهایی را که شهروندان برای پیگیری تلقی خود از زندگی سعادت‌مندانه به آن نیاز دارند برقرار کند. به این ترتیب می‌توان تکثرگرایی، آزادی، حقوق، برابری، و عدالت توزیعی را ارزش‌های اساسی لیبرالی دانست (کیکس^۲، ترجمه طاهری، ۱۳۹۲: ۶). با توجه به سیر فکری لیبرالیسم از قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، متفکران لیبرال را می‌توان در یک طیف از لیبرالیسم پیشرفت‌گرا تا لیبرالیسم محافظه‌کار قرار داد. لیبرال‌های محافظه‌کار، مدافع سرسخت نوعی فردگرایی ذره‌گرا و سیاست عدم مداخله بودند آنها بر اساس قانون طبیعی به خودتنظیم‌گری بازار معتقد بودند و سیاست عدم مداخله را در عرصه اقتصاد و اجتماع مورد حمایت قرار می‌دادند لیبرالیسم محافظه‌کار با تقدیرگرایی درهم تنیده است. بر این اساس، شرایط اجتماعی و اقتصادی افراد بر اساس رقابت و قانون طبیعی بازار و این روند تابع هیچ نوع عقلانیت و قصدمندی نیست بنابراین هر گونه طرح‌ریزی اجتماعی مغایر قانون طبیعت است و تنها وظیفه دولت حفظ آزادی سلبی افراد است تا آنها بتوانند در رقابتی تمام و کمال، استعدادهای خود را بروز دهند (زیبا کلام و محمدی، ۱۳۹۶: ۸۲).

1. Barbour
2. Kekes

قرائت دیگر لیبرال، نولیبرالیسم و هایک^۱ رهبر فلسفی، اقتصادی و سیاسی آن بود. او با ترکیب تلقی خاصی از اقتصاد مکتب اتریش با تفکر فلسفی ایده آلیسم استعلایی و تفکر سیاسی لیبرالیسم محافظه کار توانست به یکی از فیلسوفان سیاسی مهم در قرن بیستم تبدیل شود. گفتمان نومحافظه کاری بخش مهمی از گفتمان نولیبرالیسم را تشکیل می دهد. نومحافظه کاران در اقتصاد، بیشتر از این که به اسمیت^۲، میل^۳ و لاک^۴ نظر داشته باشند تابع تقدیرگرایی مالتوس^۵ و داروینیسم اجتماعی^۶ اسپنسر^۷ و سامنر^۸ هستند. امروزه نومحافظه کاران مدافع جدی خصوصی سازی، کاهش خدمات عمومی، گسترش بازار آزاد و رقابت و احیای اخلاق مبتنی بر داروینیسم اجتماعی هستند (همان: ۹۴-۹۹). نولیبرالیسم در عمل بسیار افراطی تر و دولت بر مفهومی مستقل از فرد تکیه داشت و آزادی سیاسی و اقتصادی او را هدف خود قرار می داد، سیاست های هجومی نولیبرالیسم افراد را به عنصری منفعل در جامعه تبدیل می کند که هویت آنها به وسیله نظارت و کنترل بیرونی شکل می گیرد. این همان تلقی از فرد است که لیبرالیسم بر آن شورید. گویی از ماهیت آزادی خواه و پیشرو خود تهی و ترکیبی از تفکر نومحافظه کاری، اعتقاد به بازار آزاد و تکامل فرهنگی جای آن را گرفت. آنچه لیبرالیسم و لیبرالیسم نوین را از نولیبرالیسم متمایز می کند توجه به اخلاق است نولیبرالیسم با جدایی مسئله اخلاق از اقتصاد و سیاست و دادن مجوز تمام و کمال به علم اقتصاد در تعیین سرنوشت بشری معتقدند این جریان که آربلاستر از آن به «خشونت علم اقتصاد» یاد می کند ریشه در مالتوس، ریکاردو^۹ و اسپنسر داشت و ترکیب آن با روح نومحافظه کارانه نولیبرالیسم نوعی از لیبرالیسم غیرانسانی را به نمایش گذاشت (همان). در حقیقت لیبرالیسم با تکیه بر عقل خودبنیاد بر جبر طبیعی و تکوینی دامن می زند.

1. Hayek
2. Smith
3. Mill
4. Locke
5. Malthus
6. Social Darwinism
7. Spencer
8. Sumner
9. Ricardo

تقدیرگرایی سوسیالیستی

تمام اندیشمندان اروپا در قرن نوزدهم از کارل مارکس^۱ چپ‌گرا تا آگوست کنت^۲ راست‌گرا تردیدی در دترمینیسم تاریخی نداشتند. سوسیالیست‌های اولیه که در قرن ۱۹ به نام کمونیسم معروف بود قائل به اصلی بودند مبنی بر اینکه انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد، تابع تاثیرات محیطی می‌باشد اگر محیط خوب بود مردم جملگی اصلاح می‌شوند که این اصل دو نتیجه دارد یک نتیجه اقتصادی و دیگری نتیجه اخلاقی نتیجه اخلاقی آن همان چیزی است که پیروان مسلک جبر ملزم به قبول و اختیار آن هستند یعنی باید منکر مسئولیت اشخاص و حسن و قبح افعال و مخالف عقاب و ثواب مردمان خوب و بد گردید (سعیدی، ۱۳۲۶: ۱۶). از نظر اخلاقی نیز الزام این اصل آن است که اقلاً از لحاظ احتیاجات قائل به مساوات و برابری افراد بشر گردیم و معتقد شویم که بهره هر کس از محصولات اجتماع باید باندازه حوائجش باشد نه باندازه لیاقت و استعداد و مقدار کار و فعالیتش زیرا مطابق اصل مذکور هوش و لیاقت و استعداد و سایر امتیازات عقلی و بدنی نتیجه حوادث و اتفاقات خارج از قوه و قدرت افراد است (همان: ۳۵).

مارکس، مهم‌ترین نظریه‌پرداز جنبش‌های سوسیالیستی از قوانین طبیعی و در حال تکامل نام می‌برد که با حاکمیت آن‌ها در عرصه اجتماع و اقتصاد، سرنوشت جامعه رقم می‌خورد. تمام آراء و عقائد اجتماعی مارکس بر پایه دو اصل کلی استوار است یکی نظریه ارزش و دیگری اصل ماتریالیسم تاریخی که شالوده و مبنای کلیه تعلیمات مارکسیزم را تشکیل می‌دهد (همان: ۳۹).

ماتریالیست تاریخی^۳: به این معنا که عمل اصلی و اساسی تکاملات اجتماعی و نظامات سیاسی آراء و عقاید یعنی عوامل روحی نیست بلکه منحصر ضروریات اقتصادی و مادی است. مقصود مارکس از این بیان این است که علل جریان حوادث تاریخ و تعاقب ادوار مختلف عوامل اقتصادی و طبیعی و محیط اجتماعی بشری است و نقشه‌ای یا قصد و شعوری در سیر تاریخ که از محیط علت و معلول طبیعی و عالم اجتماع انسانی خارج باشد موثر نبوده است (همان: ۳۳). مارکسیسم مدعی است هیچگاه از اصول و قواعد ثابت علم تجاوز نکرده است و از این جهت نام خود را سوسیالیسم علمی نهاده و سایر مکاتب سوسیالیسم را تخیلی نام گذارده است و چنین توضیح

1. Karl Marx
2. Auguste Comte
3. Historical Materialist

می‌دهد که سوسیالیست‌های خیال‌باف پیشین اصول سوسیالیسم را حتمی‌الوقوع نمی‌پنداشتند و از این رو هر کدام برای سازمان اقتصادی آینده طرح نوینی تصور و سیستم مخصوص جعل می‌نمودند به امید آنکه با اجرای آن در اجتماعات بشر عدالت کامل مستقر گردد. اما مارکسیسم سیستم مخصوصی جعل نمی‌کند بلکه فقط سر منزلی را که ناموس تکامل تاریخی اجتماعات کنونی قهراً و ضرورتاً بدانجا سوق داده می‌شود با ادله و شواهد علمی نشان می‌دهد (همان). جبرگرایان تاریخی با توجه به اختلاف رهیافت‌ها، علل گوناگونی را برای پذیرش جبر تاریخی ذکر کرده‌اند هگل از روح متعالی، کورت برایزیک قهرمانان، زیست‌شناسانی چون کنت گوبینو نژاد خاص و قرائت مذهبی تقدیر و سرنوشت از پیش مقدر شده از سوی پروردگار را عامل جبر تاریخی دانسته‌اند (قراملکی، ۱۳۸۴: ۲۷۹). که توضیح هر یک به تنهایی از مجال این نوشتار خارج است.

جریان تقدیرگرایی یک جریان حاکم در نگرش لیبرال‌ها و سوسیالیست‌هاست و اتفاقاً تقدیرگرایی هر دو طبیعی است و بر جبر ناشی از طبیعت و تکوین تأکید دارند اما یکی در تفسیر و مبانی بر فرد و منافع فرد و دیگری بر جامعه و منافع آن تأکید دارد.

نقد:

نقص بنیادی لیبرالیسم ناهمسازی آن است. اهداف سلبی و ایجابی آن ناسازگارند؛ برخی از شرایطی که لیبرال‌ها برای زندگی سعادت‌مندانه ضروری می‌شمارند، فی‌الواقع زندگی را بدتر می‌کند و بسیاری از برنامه‌های سیاسی که هدفش تحقق بخشیدن به این شرایط است، مانعی برای زندگی‌های سعادت‌مندانه‌اند. این ناهمسازی‌ها در رویکرد لیبرالیسم به شر، مسئولیت، برابری، عدالت توزیعی و تکثرگرایی رخ می‌دهد (کیکس، ترجمه طاهری، ۱۳۹۲: ۳۱۲). تفکر لیبرال معتقد به آزادی بیرونی است و قرائت خاصی را از آزادی می‌پذیرد. آزادی بیرونی منطقی‌توجه «خود-حاکمی» است. انسان حاکم بر رفتار خود، می‌تواند و باید آنچه می‌خواهد انجام دهد و هیچ عاملی نمی‌تواند و نباید آزادی او را محدود نماید، مگر خواسته و میل خود انسان (مشکی، ۱۳۸۳: ۳۲). از آنچه گفته شد مشخص گردید که لیبرالیسم با دین در تعارض می‌باشد؛ چون اولاً، مهمترین مؤلفه آن که «خود-حاکمی» است، مورد پذیرش دین نمی‌باشد؛ بلکه دین «خود-حاکمی» را درباره

انسان نمی‌پذیرد و «خدا-حاکمی» را در جهان اصل می‌داند و کل نظام تکوین و تشریح را تابع این اصل می‌شمارد. ثانیاً: طبق این اصل، مفاهیمی مانند آزادی، عدالت، حق، انسان، خداوند و... که مشترک بین دین و لیبرالیسم هستند، در محتوا تفاوت دارند؛ گرچه از نظر لفظ مشترک‌اند، اما در درون اختلاف دارند (همان: ۸۴).

در نقد جبر تاریخی سوسیالیستی، نخستین نکته این که عوامل ادعا شده فاقد ارزش معرفتی و فلسفی هستند و نهایت تاثیر عوامل پیشین در حد اقتضا است به این معنا که عوامل تاریخی در تربیت و رشد اعضای جامعه موثرند؛ اما نقش علت تامه ندارند؛ چرا که در رشد و تعالی انسان مذکور، عوامل دیگری از جمله ارث و اراده موثر است؛ پس عوامل جبر تاریخی پیش گفته، عوامل تامه و انحصاری نیستند تا مدعای جبرگرایان تاریخی ثابت شود. اگر مقصود آنها تاثیر عوامل تاریخی و اجتماعی در حد اقتضا باشد پذیرفتنی است اما از آن، جبر انسانها و سلب قدرت اراده و انتخاب افراد جامعه استنتاج نمی‌شود (همان).

نقد کلی دیگر که به لیبرالیسم و سوسیالیسم وارد است اومانستی و مادی بودن آنها است. اومانیسم در بنیاد خود یک نوع مطلق‌العنانی و نگرش فرعونی در انسان ایجاد می‌کند به گونه‌ای که انسان خود را یگانه حقیقت جهان آفرینش محسوب نموده به جای خدا می‌نشیند، یعنی اومانیسم در تضاد با خدا محوری یا خداگرایی و هر آنچه مربوط به خداست، قرار می‌گیرد که مالک و خالق کل هستی است. اومانیسم در شکل افراطی هر گونه اندیشه متافیزیکی یعنی وحی الهی را نفی می‌کند و انسان‌ها را از یک سرچشمه عظیم معرفت یعنی وحی خداوندی و سنت پیامبران محروم می‌نماید این امر، پیامدهای منفی بسیاری در ابعاد معنوی و اخلاقی برای بشریت به دنبال دارد. از نظر اسلام اومانیسم امری مرود است یعنی اسلام به انسان در مقابل خداوند و وحی اصالت نمی‌دهد انسان از نظر اسلام از جایگاه رفیع و کریمانه‌ای برخوردار بوده، خداوند با تعبیر «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) مدال افتخار کرامت را بر سینه او نشانده است و نهایت سخن این است که در مکتب اسلام، انسان در کمالات خود تا آنجا می‌تواند شکوفا شود که مقام عظیم و رفیع خلیفه‌اللهی را کسب نموده، مسجود ملائکه گردد (قنبری، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

لیبرالیسم و سوسیالیسم با مبانی انسان‌گرایانه و تکیه بر اصول اومانستی: محوریت انسان، طبیعت‌گرایی، تاکید بر عقل خودبنیاد بشر، اختیار و آزادی بی‌عنان انسان در بهره‌وری از لذایذ

مادی و تساهل و تسامح در پذیرش تکثر ارزش‌ها، عقاید و اندیشه‌ها؛ به مدیریت و تعیین سرنوشت افراد و جوامع براساس نظام‌های ایدئولوژیک ساخته ذهن و عقل پرداخته است. با ایجاد سیستم‌های سیاسی، اقتصادی و مدیریتی با اهداف از پیش تعیین شده، جبر سیستمی و خود ساخته بر انسان مدرن تحمیل می‌کند که خود انسان تار و پود آن را با عقل و علم بافته است این جبر دیگر جبر متافیزیکی و مذهبی نیست.

نفوذ جبر گرایی در سطوح مختلف از طریق تفکر دینی و مذهبی غلط، خرده فرهنگ‌های وارداتی، نفوذ مبانی اومانیستی دنیای مدرن و تفکر علمی، با سیطره پارادایم اثبات گرایی بر دانشگاه‌ها، مراکز علمی و به تبع آن، آموزش و پرورش ریشه‌یابی می‌شود.

بررسی اعتباریات در منظومه فکری علامه طباطبایی

بحث «ادراکات اعتباری»، «علوم غیر حقیقیه» و یا به تعبیر علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، «اندیشه‌های پنداری»، از جمله مباحثی است که برای اولین بار به صورت منسجم و در قالب یک نظریه، توسط علامه طباطبایی ارائه شد (سیدی فرد و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱). واژه «اعتبار» از ریشه «عبر» به معنای گذر کردن، عبور و مجاوزت است. این ریشه به باب افعال رفته و معنای لحاظ کردن و مورد نظر قرار دادن نیز پیدا کرده است؛ اما معنای ریشه لغوی این واژه، یعنی گذار و مجاوزت، همچنان در معنای اصطلاحی آن باقی مانده است (همان). از نظر علامه اعتبار به معنای دادن حد و تعریف چیزی به چیز دیگر است مثلاً وقتی برای شخصی اعتبار ریاست می‌کنیم و می‌گوییم «فلانی رئیس است»، حد و تعریف «رأس = سر» را به او داده‌ایم (همان: ۲۱). چنانکه ملاحظه می‌شود در معنای اصطلاحی معنا از حد و تعریف که برای آن چیز وضع شده بود عبور کرد و آن حد و تعریف و معنا را به چیز دیگری داد.

علامه در فصل ششم اصول فلسفه رئالیسم در بحث از اعتباریات پدیده‌های جهان را به دو قسم: موجودات زنده «دارای شعور» و موجودات غیر زنده تقسیم می‌نماید و برای شروع بحث می‌فرماید: موجود غیر زنده مثل درخت که یک موجود طبیعی است یک سلسله خواص و آثار طبیعی را با اوضاع معینه به طور ضرورت و جبر انجام می‌دهد. موجود زنده‌ای مثل انسان نیز از یک منظر اگر مورد بررسی واقع شود دارای همان فرمول وجودی است و در دایره هستی خود یک

سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل بحسب طبیعت و تکوین «جبرا» انجام می‌دهد. چندی بدین سان زندگی خود را ادامه و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان می‌رود. اما علامه در ادامه به بعدی توجه می‌دهد که همان بعد احساسات، افکار و اندیشه‌های انسان است و از بدو تولد تا لحظه مرگ در حال تغییر و تحول است (طباطبایی، ۱۳۵۵: مقاله ششم). سوال اساسی علامه در مقاله ششم این است: اصالت و هستی حقیقی از آن کدام یک از دو بعد انسان است؟ کدام یک مستقل و متبوع و دیگری تابع و طفیلی است آیا با مرگ طبیعت طومار اندیشه و آرزوهای انسان پیچیده می‌شود؟ یا اینکه انسان به واسطه خاتمه دادن به اندیشه و پندار به سیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاویدان خود نشیمن می‌گزیند؟

در هنگام تدوین مقاله ششم پاسخ ماتریالیست‌ها اعم از سوسیالیسم و لیبرالیسم این بود که طبق کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان، سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد. در واقع لیبرالیسم و سوسیالیسم با تکیه بر مبانی امانیستی آزادی، اختیار، انتخاب، اندیشه و احساسات انسان را به تکوین و طبیعت انسان برگردانیده که با مرگ طومار آن نیز بسته می‌شود. ماتریالیست‌ها اظهار می‌کردند همه‌ی ادراکات ما اموری متغیر و تابع شرایط محیطی هستند. در مقابل این گروه علامه تأثیرات محیط اجتماعی، جغرافیایی و عناصر روان‌شناختی را به کلی نفی نمی‌کند؛ بلکه آنها را مربوط به حوزه ادراکات اعتباری می‌داند و معتقدند ادراکات حقیقی دارای شأن واقع‌نمایی و حکایت‌گری هستند (سیدی‌فرد و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۶). در حقیقت علامه با بحث ادراکات اعتباری و حقیقی و تبیین اعتباریات، جبر طبیعی و تاریخی اجتماعی را نفی و اختیار و آزادی انسان را موهبتی طبیعی دانسته که در حدود هدایت طبیعت (احکام فطری) می‌باشد.

از نظر علامه، انسان‌ها و حیوانات واجد دو ساحت هستند؛ یک ساحت تکوینی و طبیعی که دارای قوا و دستگاه‌های مختلفی است؛ مثلا واقعیت زیستی انسان دارای دستگاه گوارش، دستگاه تنفس، دستگاه گردش خون و... می‌باشد. علاوه بر این حیوانات و انسان‌ها یک ساحت عاطفی و ادراکی هم دارند. ساحت عاطفی و قوای ادراکی حیوانات و انسان‌ها واسطه و ابزاری هستند برای وصول به غایت و اهداف آنها (همان: ۲۳) به گفته ایشان میان طبیعت انسانی (مثلا) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی

است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستگیری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۹۹). ساحت عاطفی و ادراکی انسان ادراکات اعتباری (باید، وجوب) را به عنوان واسط و میانجی میان خود (درک گرسنگی و عطش) و ادراکات حقیقی (درک سیری و رفع عطش) اعتبار می‌کند و به این وسیله حرکت و فعل را محقق می‌کند که بدون اعتبار و ادراک اعتباری میانجی به صرف ادراک حقیقی (عطش) و ادراک حقیقی (رفع عطش) فعل و حرکتی انجام نمی‌شود. زیرا تفاوت اصلی بین فاعلیت انسان و بنا بر تعابیر علامه حتی حیوانات - و فاعلیت فاعل‌های طبیعی در جهان فیزیکی همان‌طور که بسیاری از فلاسفه اظهار داشته‌اند در اختیاری و آگاهانه بودن افعال آدمی است بر خلاف افعال و آثار فاعل‌های طبیعی. در واقع افعال آدمی مسبوق به مولفه‌های آگاهانه‌ای است که دست کم مشتمل است بر تصور فعل، تصدیق به ترجیح و ضرورت فعل، و میل و اراده یا انتخاب آن است. به این ترتیب «نوشیدن آب» به نحوی معلول «نیاز زیستی - طبیعی» بدن به آب است اما رابطه علی - معلولی در اینجا مشتمل بر واسطه‌های بین علت و معلول است که این واسطه‌ها عمدتاً از جنس آگاهی و گونه‌های حالت ادراکی هستند، و تحقق فعل و اثر کنشی مبتنی بر آن وابسته به این واسطه‌هاست، به نحوی که اگر این واسطه‌ها نباشد، رابطه علی بین نیاز طبیعی و نوشیدن آب به تنهایی نمی‌تواند به رخ دادن عمل نوشیدن منجر باشد. به تعبیری دیگر، رابطه نیاز به آب با نوشیدن آب رابطه‌ای است «امکانی» و تا این رابطه به رابطه‌ای «ضروری» تبدیل نشود فرد اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند اما این تغییر نسبت امکانی به نسبت ضروری اتفاقی است که به سبب واسطه‌های ادراکی یادشده صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۶).

علامه ادراکات اعتباری را با مقسم‌های متفاوت به شقوق مختلف تقسیم‌بندی می‌کند. (۱) در یک تقسیم‌بندی اعتباریات مقابل ماهیات قرار می‌گیرد که آنها را اعتباریات بالمعنی‌الاعم می‌نامد. (۲) در مقابل آن اعتباریات بالمعنی‌الاخص و اعتباریات قرار می‌گیرد، که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) می‌باشد، و همین قسم مدنظر علامه در نظریه اعتباریات قرار گرفته است.

اعتباریات عملی مولود و طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند. از آنجا که احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی مثل اراده

و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی اعتباریات عملی به (۱) اعتباریات عمومی و (۲) اعتباریات خصوصی قابل انقسام است.

و از یک سو چون احساسات قابل تبدیل و تغییر است اعتباریات عملی به (۱) اعتباریات ثابت و (۲) اعتباریات متغیر قابل تقسیم بندی است. در تقسیم بندی دیگری اعتباریات به دو قسم (۱) قبل از اجتماع و (۲) بعد از اجتماع تقسیم شده، اعتباریات قبل از اجتماع: وجوب، حسن و قبح - خوبی و بدی، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم؛ که همه آنها از اعتبارات عمومی و سه اصل استخدام، اجتماع و حسن و قبح از اعتباریات ثابت هستند. اعتباریات بعد از اجتماع: اصل ملک، کلام - سخن، ریاست و مرئوسیت و لوزم آنها (امر و نهی - جزاء و مزد) هستند (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۹۱).

اعتباریات قبل از اجتماع به خصوص اصل استخدام مبنای تشکیل جامعه و اجتماع و ارتباط انسانی است، اعتبارات بعد از اجتماع نیز لازمه اجتماع بوده و بقاء اجتماع و کمال نظام آن به این اعتبارات وابسته است.

هدف غایی تربیت سیاسی

علامه به عنوان مفسر اجتماعی؛ نگاه جامعه شناسان غربی مبنی بر اینکه جامعه و نظام حاکم بر آن را طبیعت به وجود می آورد را پذیرفته می گوید «اجتماع با تمامی شؤون و جهاتش چه اینکه اجتماعی صالح و فاضل باشد و چه فاسد، بالآخره منتهی به طبیعت می شود.» و با توجه به آیات: **الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (طه: ۵۰) الَّذِي خَلَقَ فَسْوَىٰ، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ (اعلی: ۲-۳) وَ نَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (شمس: ۷-۸)** تاکید می کند کتاب خدا پیش از همه با روشن ترین بیان آن را بیان نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۲).

اما بر خلاف ایدئولوژی های غربی و سکولار که سیاست، حکومت و اداره جامعه را که از شئون دین است از آن جدا نموده، با اتکا به عقل خود بنیاد بشر فجایع و فساد اخلاقی به بار آورده اند، حیات اجتماعی سعادت مندانه را حیات منطبق با خلقت و فطرت می داند. ایشان با استناد به آیه: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ. (روم: ۳۰)** تشریح دین را مطابق با آفرینش می داند، آفرینشی که انسان هم یک نوع از

موجودات آن است، انسانی که خلقت او و فطرتش تبدیل پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۳) آنچه انطباق کامل با فطرت دارد برنامه‌های دین است و دین اسلام کامل‌ترین آنهاست. از این رو حکومت و نظام سیاسی که مبنای دینی و الهی داشته باشد مشروعیت داشته و ضامن حیات سعادت‌مندانجامه جامعه بشری است.

با توجه به دیدگاه علامه مبنی بر انطباق کامل حیات سعادت‌مندانجامه جامعه با خلقت و فطرت، غایت والای سیاسی بر مبنای دین اسلام توحید محوری و قرب اختیاری انسان است به گفته ایشان: «مکتب اسلام بسوی حقی دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آن را دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است، اسلام اساس تربیت خود را بر این پایه نهاده، که خدا یکی است، و شریکی ندارد، و این زیر بنای دعوت اسلام است که بنده خالص بار می‌آورد و عبودیت محض را نتیجه می‌دهد.» (همان، ج ۱: ۵۴۲) فطرت، هدایت و کشش درونی انسان به سوی مبدأ و غایت والای هستی یعنی توحید است علامه در تفسیر آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» برای انسان سنت، هدایت و غایت خاصی قائل‌اند: «انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید. و باید این هادی، همان فطرت و نوع خلقت باشد، و به همین جهت دنبال «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه کرد که «لا تَبْدِيلَ لِمَخْلُوقِ اللَّهِ» (همان، ج ۱۶: ۲۶۸).

پژوهش‌ها حاکی از آن است اگرچه دو ارزش سعادت و عدالت به عنوان غایت سیاسی با وجود مفاهیمی چون «حیوه طیبه»، «فلاح» و «قسط» در متون مقدس منطقی است اما سیاست به بخش ارادی و آزاد زندگی انسان مربوط و در زمره فعالیت‌های هدفمند او جای می‌گیرد که به درک، رغبت، داوری، انتخاب و تلاش او بستگی دارد. حال آنکه کاربرد مفهوم «فلاح» و «حیوه طیبه» در آیات و روایات همیشه یک رابطه ضروری میان سعادت و تلاش‌های فردی و گروهی را نتیجه نمی‌دهد؛ سعادت موهبتی الهی است و چنین نیست که همیشه به تلاش و تدارک افراد مشروط باشد. تعبیر مستند «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» نشان می‌دهد میان توحید و سعادت، یک رابطه ضروری برقرار است. بنابر این غایت فعل سیاسی توحید است و سعادت پاداش آن محسوب می‌شود. جایگاه توحید به عنوان لب و مغز دین، ملاحظه آن را به مثابه غایت والای سیاسی مدلل

می‌سازد. از آنجا که توحید به منزله ارزش نهایی، متضمن تمام ارزش‌هاست، عدالت و سعادت را نیز داراست. نظام ارزش‌های اسلامی شبکه متکثری از مفاهیم را در بر می‌گیرد که با وجود برخی تفاوت‌ها، عاقبت در ارزش والای توحید به وحدت می‌رسند (علم الهدی، ۱۳۹۱: ۲۰۲-۲۰۳).

در ادامه باید تحلیل نمود اگرچه فطرت به عنوان هادی واحد به سوی برنامه‌ای واحد هدایت می‌کند اما این لزوماً به معنای نفی تکثر در نظام‌های سیاسی نیست بلکه چارچوب کلی و غایت والای این نظام‌های سیاسی متکثر بر مبنای توحید و براساس فطرت ریل‌بندی شده تا در نهایت در ارزش والای توحید به عنوان غایت نهایی، به وحدت برسند. و از آنجایی که غایت فعل سیاسی توحید و قرب اختیاری است سعادت و حیات طیبه که رابطه ضروری با توحید دارد به عنوان پاداش نصیب جامعه می‌شود. در اینجا اهمیت برنامه‌ها و فعالیت‌های سیاسی من جمله تربیت سیاسی بیش از گذشته رخ می‌نمایند.

مبانی انسان‌شناسی علامه در نظریه اعتباریات

اگرچه مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی این بحث در حکمت متعالیه صدرای پایه‌ریزی شده اما در حقیقت علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات، ساختار جهان آدمی و رابطه آن با جهان عینی را شرح داده که از تحلیل آن می‌توان به مبانی انسان‌شناسانه مد نظر علامه دست یافت.

فاعلیت انسان

تحلیل و بررسی نظریه اعتباریات نشان می‌دهد یک مدل و طرحواره انسان‌شناسانه است که ماهیت دو بعدی انسان، ساختار و سازوکار دو بعد ادراکی - عاطفی و طبیعت تکوینی او و نحوه ارتباط آنها را توصیف می‌کند. اعتباریات ساخته ذهن هستند و مطابق حقیقی خارجی ندارند اما برگرفته از واقعیت است و بر واقعیت خارجی اثر می‌گذارد. به دنبال تأمین و ارضای نیازها؛ طبیعت انسانی یک سلسله ادراکات میانجی را ساخته به کمک آن در ماده و جهان خارج تصرف و خلق اثر می‌کند منافع را با افعال و حرکات خود جلب و مضرات را دفع می‌نماید از این جهت اعتباریات باعث حرکت، پویایی و تکامل نوع انسان و حیوان است. از این‌رو انسان موجودی خلاق و فعال است که در طبیعت دست به خلق اثر می‌زند هر پدیده از پدیده‌های جهان از جمله و بویژه انسان به سبب حب‌ذات و حفظ بقاء به هر پدیده مادی برسد در صورت امکان در جهت رفع

نیازهای خود از آن استفاده می‌کند که استفاده از هم‌نوع را نیز شامل می‌شود نوع انسان خود را دوست دارد و هم‌نوع خود را نیز همچون خود دیده؛ انس و گرایش به آنها دارد و اجتماع را می‌سازد. این اجتماع سازی و ارتباط انسانی نوعی استخدام و استفاده از دیگری را به سبب غریزه به دنبال دارد از انجایی که غریزه بهره‌وری در همه هست نظام اجتماعی تعاونی مورد نظر علامه با مبنای مدنی بالطبع بودن انسان پدید می‌آید.

دو ساحتی بودن هویت انسان

انسان موجودی اجتماعی است و با تشکیل جامعه بنا بر اصل استخدام، این پایگاه و نظام اجتماعی که افراد در آن به دنبال بهره‌ها و اختصاصات خود هستند تا وجود و هویت خود را به کمال مطلوب و مد نظر خود برسانند، اعتبارات دیگری را می‌طلبند اعتباریات اجتماعی (بعدالاجتماع) که براساس همین اهداف و اغراض اجتماعی شکل گرفته‌اند. اعتباریات اجتماعی شامل اعتباریات ثابت و متغیر است، اعتباریات ثابت تابع فطرت و طبیعت انسانی که در همه جوامع وجود دارد مثل اصل مالکیت، اصل کلام، اصل ریاست و... اعتباریات متغیر نیز دائم در حال تغییر و تحول بوده و بر حسب شرایط اجتماعی و نگرش‌های مختص هر جامعه متفاوت می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۳). مانند مدها و پول‌ها و... از این جهت هویت انسانی محدود در ساحت امورات فردی نیست بلکه ساحت اجتماعی تکمیل‌کننده شخصیت و هویت او به سوی کمال مطلوب است.

درهم‌تنیدگی هویت فرد و هویت جامعه

رویکرد علامه به مدنی بالطبع بودن انسان اضطرار است که آن را در جلد دوم تفسیر المیزان و مقاله ششم اصول فلسفه بیان نمود. اضطرار انسان را پس از اعتبار اصل استخدام به اعتبار اجتماع و قوانین اجتماعی ملزم ساخت. اگر اضطرار نبود انسان حاضر نبود اراده، آزادی و غلبه خود را محدود و تصرف، اختصاص و بهره‌کشی خود از دیگران را واگذار نماید. علامه برای جامعه هویت مستقل و حقیقی قائل است به استشهاد قرآن کریم که وجود، عمر، کتاب، و حتی شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت برای اجتماع قائل است. قرآن همان عنایتی را که به داستان اشخاص دارد، به داستان و تاریخ امت‌ها نیز دارد بلکه اعتنائش به تواریخ امت‌ها بیشتر است زیرا هر جا قوا و

خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند. فعل و انفعال اجتماع شعور و فکر را از افراد اجزا خود سلب می‌کند. و همین معنا ملاک اهتمام اسلام به شان اجتماع است، علت این شدت اهتمام هم روشن است، برای اینکه وقتی تربیت و رشد اخلاق و غرائز در یک فرد انسان که ریشه و مبدأ تشکیل اجتماع است مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند و گرنه از آنجایی که گفتیم قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند، اگر اخلاق و غرائز جامعه با این تربیت ضدیت کند یا تربیت ما اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (همان، ج ۴: ۱۵۴). اگرچه علامه برای جامعه‌هویت قائل است اما هویت فرد و جامعه درهم تنیده و متاثر از یکدیگر است. همانگونه که افراد عناصر تشکیل دهنده اجتماع هستند هم فرد بر جامعه و هم هویت جامعه بر فرد تأثیر می‌گذارد و این شبکه‌ای از روابط پیچیده را در تعامل هویت فرد و جامعه نتیجه می‌دهد که نیازمند برنامه‌ریزی و هدایت است.

اصول تربیت سیاسی

بر اساس مبانی انسان‌شناسی اخذ شده از نظریه اعتباریات می‌توان اصول تربیت سیاسی را اخذ کرد.

اصل اختیار و آزادی انسان

قرآن بر آزادی و انتخابگری انسان تصریح دارد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) علامه در تفسیر آیه، سبیلی را که خدا بدان هدایت کرده سبیلی اختیاری دانسته، و می‌فرماید: «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۲۹-۳۰) می‌فهماند آنچه از بنده وابسته به اراده خدای تعالی است مشیت بنده است، نه عمل بنده، که مورد مشیت خود بنده است، پس این آیه هم نمی‌خواهد تأثیر مشیت بنده در عمل او را نفی کند» (همان، ج ۲۰: ۱۹۶).

اصل اختیار و آزادی انسان از مبنای فاعلیت انسان گرفته شده است. در فرایند اعتباریات، بعد تکوین و طبیعت انسانی برای برآوردن نیازهایش افکاری را اعتبار می‌کند تا حرکتی را در عالم خارج خلق کند. این افکار واسطی و میانجی نسبت «باید» را بین نیاز که در کی حقیقی و حضوری است و تجربه رفع نیاز که به صورت آگاهی حقیقی در انسان از طریق تجربه و دیگر روش‌ها ایجاد

شده، اعتبار می‌کند. این اعتبار و جوب «باید» همان نیروی انتخاب و اراده است که فعل را انجام و حرکت ایجاد می‌کند. بدون این علوم اعتباری ادراکات حقیقی انسان حرکت و فعل نمی‌آفریند. علامه در مورد این افعال می‌فرماید: «این حرکات عموماً افعال اختیاری و ارادی هستند که در مورد آنها یک فکر بیشتر در برابر چشم قوه‌فعال نیست و در نتیجه جوب جای‌گیر شده و انسان از روی اختیار و اراده انجام می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۳۷) ایشان در ادامه می‌افزاید: «گاهی انسان در انجام دادن فعل خود به فکر و تأمل نیاز دارد که اغلب کارهای ما این‌گونه است در حقیقت در میان عنوان‌های گوناگون که قابل انطباق به فعل می‌باشند به دنبال عنوانی می‌گردد که با فعل نسبت و جوب مطلق (بی‌قید) را پیدا کند.» (همان) این‌گونه بین دو قوای طبیعت و ادراکات انسان ارتباط برقرار است که به حرکت در بقاء و تکامل آن منجر می‌شود. نظریه اعتباریات برای افعال جبری انسان نیز اختیار قائل است زیرا شخصی که مورد جبر واقع شده از فکر (نکردن) افتاده و تنها در برابر خود یک فکر می‌بیند و آن فکر (کردن) است و دیگر موضوعی برای ترک باقی نمی‌ماند و با این فکر (کردن) نسبت «باید» و جوب و ضرورت خارجی را در قوه‌فعال خود اعتبار می‌کند و فعل را با اختیار و اراده انجام می‌دهد به این صورت با نظریه اعتباریات، افعال جبری که در نظر بدوی جبری و به معنای بدون اراده و اختیار جلوه می‌کرد در واقع اراده و اختیار فاعل از او کاملاً سلب نشده است زیرا در غیر این صورت فعل محقق نمی‌شد و حرکتی ایجاد نمی‌شد. البته ایشان در پایان متذکر می‌شوند که بیان یا نظر عقلاً که فکر جبری را مستند به اختیار ندانسته و پاداش و جزا و خوب و بد را ساقط می‌دانند منافاتی ندارد (همان).

اصل مسئولیت‌پذیری

اصل دیگری که از مبنای فاعلیت انسان گرفته می‌شود مسئولیت‌پذیری است. بنابراین نظریه اعتباریات چون انسان خود مبنای عمل خود را اعتبار می‌کند و بر پایه آن قدام می‌نماید مسئول است. قرآن با حکم فطرت و شریعت اختیار انسان را در حدود قوانین الهی و طبیعی قرار می‌دهد و ضمن حفظ آزادی‌های او، حد و حدود آن را جهت برقراری عدالت مشخص می‌کند. از این رو عمل انسان تحقق اراده‌ی اوست و منشاء اثر حقیقی است لذا برای انسان مسئولیت به بار

می‌آورد. او نه تنها در برابر عمل خود مسئول است که بنابر اصل خدامحوری در تربیت سیاسی و اجتماعی، نسبت به جامعه به عنوان یک هویت مستقل و دارای هدف برای رسیدن به هدف‌غایی خلقت یعنی خداوند، به اندازه استعداد‌های طبیعی و فطری خود مسئولیت دارد و باید در پیشگاه عدل الهی پاسخگو باشد.

اصل توجه به حقوق فردی و اجتماعی

علامه به دو قسم حق تکوینی و حق اعتباری معتقد است، حق تکوینی در نظر علامه مرتبط با ملکیت حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۰۲). ملکیت حقیقی از بارزترین مصادیق اختصاص تکوینی است و ملکیت از نظر علامه جمیع تصرفات ممکنه است: «اصل ملک پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها بصورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه گونه تصرفات بوده باشد گردیده است.» (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۲۶) حق اعتباری، اعتبار اختصاص مطلق که از اعتبارات قبل از اجتماع است در اجتماع قیود تازه‌ای به خود می‌گیرد و عناوین تازه‌ای پیدا می‌کند، حال اگر متعلق این اختصاص نفع باشد این اختصاصات را حق می‌نامیم و اگر متعلق اختصاص عین باشد، این اختصاص را ملک می‌نامیم. که شامل برخی از اختصاصات و حقوق اعتباری هستند (خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۳). در نظر علامه با در نظر داشتن این معنا که تمامی افراد انسان دارای فطرت بشری هستند، آنچه فطرت اقتضاء دارد این است که باید حقوق و وظایف یعنی گرفتنی‌ها و دادنی‌ها بین افراد انسان مساوی باشد، و اجازه نمی‌دهد یک گروه از حقوق بیشتری برخوردار و گروه دیگر از حقوق اولیه خود محروم باشد، اما مقتضای این تساوی در حقوق، که عدل اجتماعی به آن حکم می‌کند، این نیست که تمامی مقام‌های اجتماعی متعلق به تمامی افراد جامعه شود (و اصلاً چنین چیزی امکان هم ندارد) برای این که تساوی بین صالح و غیرصالح، افساد حال هر دو است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۳).

پس بنابر استعداد طبیعی، تلاش و شرایط؛ هر فرد و گروهی دارای حقوق تکوینی و اعتباری هستند. این حقوق در قالب حقوق فردی و اجتماعی باید در تربیت سیاسی حفظ و محترم شمره شود. از طرفی نقش دولت و نظام سیاسی پاسداری از حقوق مبتنی بر تلاش است یعنی فاسدان جای صالحان را نگیرند. این منظر متفاوتی در نظام سیاسی ایجاد می‌کند.

اصل پذیرش اختلاف طبیعی و تکوینی در استعدادها

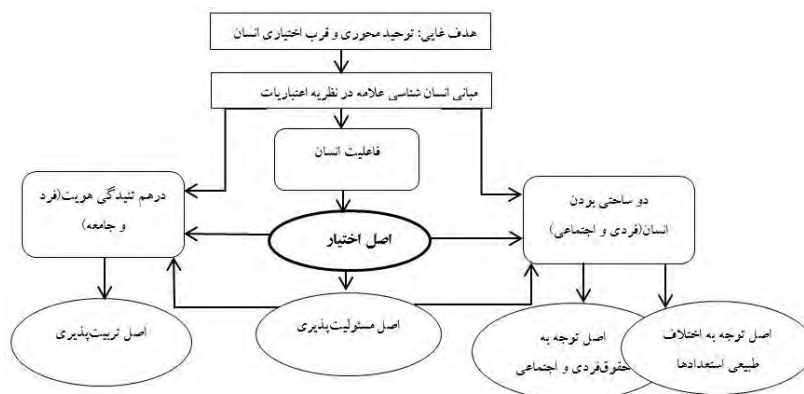
علامه در بیان اعتباریات قبل الاجتماع اصل استخدام را پایه و اصل تشکیل اجتماع می‌داند با تشکیل اجتماع، انسان حسن عدالت را به عنوان مصداقی از اصل عمومی و ثابت حسن و قبح، اعتبار می‌کند ایشان عدالت را بحکم فطرت به رسمیت شناختن استعدادهای طبیعی و تکوینی معنا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۱۴). این تفاوت‌ها در وظایف و حقوق اجتماعی بین افراد تفاوت ایجاد می‌کند و منافات با تساوی به رسمیت شناختن حقوق فردی و اجتماعی که مقتضای فطرت مشترک است ندارد. به گفته ایشان آنچه عدالت اجتماعی اقتضا دارد و معنای تساوی را تفسیر می‌کند این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، پس تساوی بین افراد و بین طبقات تنها برای همین است که هر صاحب حقی، به حق خاص خود برسد، بدون اینکه حقی مزاحم حق دیگری شود، و یا به انگیزه دشمنی و یا تحکم و زورگویی یا هر انگیزه دیگر به کلی مهمل و نامعلوم گذاشته شود، و یا صریحا باطل شود، جمله: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ أ...» (بقره: ۲۲۸)، به بیانی که گذشت، اشاره می‌کند، چون جمله نامبرده در عین اینکه اختلاف طبیعی بین زنان و مردان را می‌پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۱۴).

اصل تربیت پذیری فرد و جامعه

در خصوص جامعه در نظریه اعتباریات علامه تحلیل سطح بالاتری را می‌توان ارائه داد که وجه تمایز نظریه اسلام با لیبرالیسم فردگراست. اسلام اگرچه برای انسان اختیار و آزادی اراده قائل است و بر آن تاکید می‌کند اما با توجه به هویت مستقل جامعه در صورت تراحم مصالح جامعه با مصالح فرد، مصالح جامعه در اولویت قرار می‌گیرد و فرد ناچاراً تابع آن است. علامه با اعتبار جامعه به مثابه یک فرد برای آن شئونی چون اراده و اختیار قائل شده که جامعه به مثابه یک فرد دست به اعتبار و انتخاب می‌زند؛ از این رو جامعه نیز همچون فرد تربیت‌پذیر است. تربیت جامعه بخاطر درهم تنیدگی هویت فرد و جامعه و تاثیر و تاثر بر یکدیگر همچون تربیت فرد لازم و صیانت و اصلاح جامعه خود بخشی از تربیت سیاسی به حساب می‌آید.

در انتها اصول تربیتی سیاسی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در جدول (شماره یک)

نشان داده می‌شود.



شکل ۱: اصول تربیت سیاسی مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

طبق نظریه اعتباریات به نظر می‌رسد مهم‌ترین اصل تربیت سیاسی اختیار است که از مبنای انسان‌شناسی فاعلیت انسان اخذ و به عنوان یک مفهوم میانی در یک ارتباط چند وجهی با سایر مبانی و اصول مرتبط می‌شود. بُعد تکوین و طبیعت انسان در جهت رفع نیازهایش نسبت (باید) را بین نیاز و تجربه رفع نیاز اعتبار کرده و باعث پویایی و حرکت او می‌شود که به تعبیر علامه همان اراده یا اختیار است. در تشکیل اجتماع نیز برای رفع نیازها بنا بر اصل استخدام؛ اراده و اختیار انسان با اعتبار موجب حرکت و ارتباط اجتماعی شده بعد از تشکیل اجتماع نیز با اعتباریات ثانویه بعد الاجتماع موجب بقاء و رشد جامعه می‌شود. لذا اختیار با مبنای دو ساحتی بودن انسان و درهم تنیدگی هویت فرد و جامعه ارتباط مستقیم و از این طریق با اصول مستخرج از آن ارتباط واسطی برقرار می‌کند.

مؤلفه‌های تربیت سیاسی با توجه به نظریه اعتباریات

از اصول مؤلفه‌های تربیت سیاسی قابل اخذ است. با توجه به نظریه اعتباریات علامه، اختیار و آزادی به عنوان مفهوم میانی مانند روح در کالبد تربیت سیاسی اعم مبانی، اصول و مؤلفه‌های آن جاری و ساری خواهد بود و هدف غایی نیز غرب اختیاری است.

۱- **تربیت جامعه و امت:** به طور کلی، علامه طباطبایی جامعه را در معنای عام آن و امت را در معنای خاص، یعنی جامعه اسلامی در نظر می‌گیرد. در دیدگاه علامه امت‌ها و جوامع از آن

جهت که امت و جامعه هستند، نه افراد و اعضای جامعه، سنت‌ها و قوانین، اعتلاها و انحطاط‌ها، سرنوشت مشترک و نامه عمل جمعی دارند و این حقیقت، به معنی قانونمندی حرکت تاریخ و جامعه است. (رک: حبیبی و تیموری، ۱۳۹۷) این قانونمندی و سرنوشت جمعی مشترک که هویت و شانیت مستقل برای جامعه و امت می‌آورد تربیت‌پذیری و لزوم آن را در کنار تربیت فرد بیان می‌کند.

۲- وحدت: با توجه به اصل تربیت‌پذیری جامعه و مبنای درهم تنیدگی هویت فرد و جامعه و وظیفه حکومت در تربیت‌سیاسی ایجاد وحدت و همبستگی بین آحاد ملت و جامعه می‌باشد که به معنای هم‌افزایی و هم‌گرایی بر سر اصول و ارزش‌های مشترک در عین پذیرش تنوع و تکثر است نه یکسان‌سازی و نادیده گرفتن تفاوت‌ها. از طریق وحدت سرمایه‌های اجتماعی چون: اعتماد متقابل، انسجام اجتماعی در شرایط بحران، همدلی، ایشار، مشارکت اجتماعی تقویت می‌شود. عکس آن نیز صادق است یعنی در تربیت‌سیاسی جامعه با تقویت ارزش‌های چون: ایشار، همدلی و... می‌توان وحدت جامعه را تقویت کرد.

از نظر علامه دین اسلام و شریعت آن در جامعه و در نگاه بزرگتر امت وحدت ایجاد می‌کند. او می‌گوید از مهم‌ترین مزایایی که در این دین به چشم می‌خورد ارتباط تمامی اجزای اجتماع به یکدیگر است، ارتباطی که باعث وحدت کامل بین آنان می‌شود، به این معنا که روح توحید در فضائل اخلاقی که این آئین بدان دعوت می‌کند ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی که مردم را بدان تکلیف فرموده جاری است، در نتیجه تمامی اجزای دین اسلام بعد از تحلیل به توحید بر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۱۷۲) از اینجا معلوم می‌شود در حکومت اسلامی وظیفه حکومت برای تحکیم وحدت و تربیت افراد و جامعه وحدت‌گرا تربیت توحیدی در سطوح مختلف، اشاعه فضایل اخلاقی، تثبیت و تعمیق عبودیت در جامعه است.

۳- آگاهی بخشی: بنابر اصل آزادی و اختیاری که برای فرد و جامعه استنتاج شد از دیگر مولفه‌ها و وظایف حاکمیت آگاهی بخشی به فرد و جامعه است. در تربیت‌سیاسی باید از طریق شناساندن مفاهیمی مانند حکومت، قانون، حقوق و وظایف شهروندی و نظام‌های سیاسی مختلف آگاهی سیاسی مردم و جامعه را افزایش داد. در کنار آن باید مهارت‌های سیاسی نیز توسعه یابد از جمله یادگیری مهارت‌های ارتباطی، تفکر انتقادی، حل مسئله، و مشارکت در بحث‌های عمومی.

با آگاهی بخشی و توسعه مهارت های سیاسی به جامعه، از یک سو آزادی و اختیار (فاعلیت) در برگزیدن نظام سیاسی اصلح از طریق بررسی نظام های سیاسی موجود و نقد بررسی آن، داده شده؛ از سوی دیگر باعث حل اختلافات، مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی و تقویت دموکراسی در جامعه خواهد شد. جامعه در این شرایط به سمت رشد، پیشرفت و توسعه حرکت می کند.

۴- تحقق عدالت: بر مبنای دو ساحتی بودن انسان از دو اصل توجه به حقوق فردی و اجتماعی و اصل پذیرش اختلاف طبیعی و تکوینی در استعدادها مولفه عدالت منتج می شود. در اندیشه علامه انسان به مقتضای طبیعتش مدنی است و حقوقی اجتماعی و عدالت اجتماعی اعتباری است که بنا بر اضطرار به آن تن می دهد. اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می بود. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۷۶). اقتضای عدالت اجتماعی اقتضا و تفسیر معنای تساوی این است که در اجتماع، هر صاحب حقی به حق خود برسد، و هر کس به قدر وسعش پیش برود، نه بیش از آن، جمله: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...» (بقره، ۲۲۸)، در عین اینکه اختلاف طبیعی بین زنان و مردان را می پذیرد، به تساوی حقوق آن دو نیز تصریح می کند (همان: ۴۱۴). پدید آمدن اختلاف میان افراد انسان امری است ضروری، و وقوعش در بین افراد جامعه های بشری حتمی است، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، اقتضایی آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است، باعث می شود که هدفها و آرزوها هم مختلف شود، و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می شود (همان: ۱۷۷). برای حل اختلاف و جلوگیری اختلال در نظام وضع قوانین است. از نظر ایشان راه های اعمال قانون در جامعه یکی تنها از راه زور و دیکتاتوری، و دومی از راه تربیت اخلاقی، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار می شمارند. اساس هر دو بر جهل و نادانی است. تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است و به همین جهت خدای سبحان شرایع و قوانینی برای آنان تاسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد (همان: ۱۷۹-۱۷۸). از مولفه های تربیت سیاسی عدالت سیاسی است که نمادی از عدالت اجتماعی محسوب می شود. سه شاخصه اصلی عدالت سیاسی یعنی «مشارکت سیاسی برابر، گزینش سیاسی برابر و امنیت سیاسی برای همگان» در نظام های سیاسی مورد تأکید است. تبیین این برابری بر مبنای اختلاف طبیعی و تکوینی استعدادها و تحقق این شاخصه ها در جامعه وظیفه حکومت و نهادهای

حکومتی خواهد بود که باید در تربیت سیاسی وارد شود. با اجرای آن، حقوق شهروندی تحقق می‌یابد و زمینه انتخاب، مشارکت و نظارت شهروندان فراهم می‌آید و از بروز اختلاف‌ها و شبهات جلوگیری می‌کند.

۵- استقلال و آزادی: استقلال از اصل مسئولیت‌پذیری گرفته می‌شود. اصل مسئولیت‌پذیری استقلال و عزت را به بار می‌آورد و ضامن کسب و حفظ آن است. خودکفایی یا استقلال به معنای بی‌نیازی از غیر و نفی وابستگی است که معنای آزادی را در خود دارد. استقلال مفهومی چندوجهی به معنای آزادی از هرگونه وابستگی و سلطه است که در سطوح فردی، اجتماعی و سیاسی قابل تعریف و بررسی می‌باشد. استقلال از منظر سیاسی و اجتماعی، به معنای حاکمیت یک ملت یا کشور بر سرنوشت و امور داخلی خود، بدون دخالت و سلطه خارجی است. از نظر علامه عزت و استقلال واقعی، در گرو بندگی خداوند و دوری از غیر او است و (عزت و استقلال) به یکدیگر مرتبط هستند. یعنی، بندگی خداوند، انسان را از وابستگی‌های مادی و نفسانی رها می‌کند و به او عزت و استقلال می‌بخشد. به اعتقاد علامه نوع آزادی که اسلام به بشر ارزانی داشته آزادی از هر قید و بند و عبودیتی جز عبودیت خداوند است (شیروانی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۷-۱۱۶) ثمره دیدگاه علامه در تربیت سیاسی این است که جامعه و مردم هرچه به خدا نزدیک‌تر باشند و عبودیت او را پذیرفته باشند به عزت، استقلال و نفی سلطه نزدیک‌اند. مردمی که عبودیت پروردگار در وجود آنها نهادینه شده سلطه و حاکمیت غیر او را بر نمی‌تابند مگر رنگ و بوی خدایی داشته باشد.

نتیجه:

از توصیف و تحلیلی که گذشت می‌توان گفت نظریه اعتباریات علامه طباطبایی مبتنی بر تشکیک هستی‌شناختی صدرایی، مستلزم گونه‌ای وحدت و پیوند بین طبیعت و آدمی بوده و ساختار ادراکی و انتخاب‌گری انسان را منشأ شکل‌گیری جهانی برساخته از انسان و در انسان می‌داند. این نگرش وجه تمایز و امتیاز این رویکرد از رویکردهای متناظر اندیشمندان غربی است؛ چراکه آنها یا به جهانی طبیعی مشتمل بر انسان قائل‌اند و یا به دو جهان متباین که هیچ ارتباطی با

یکدیگر ندارند. انسان را مجبور و محصور یا قائل به آزادی مطلق‌العنان او هستند که در تبیین حدود آن عاجزاند.

علامه برای افعال جبری انسان نیز اختیار قائل است زیرا شخصی که مورد جبر واقع شده از فکر (نکردن) افتاده و تنها در برابر خود یک فکر می‌بیند و آن فکر (کردن) است و دیگر موضوعی برای ترک باقی نمی‌ماند و با این فکر (کردن) نسبت «باید» وجوب و ضرورت خارجی را در قوه فعاله خود اعتبار می‌کند و فعل را با اختیار و اراده انجام می‌دهد. پس در منظومه فکری علامه و تحت لوای نظریه اعتباریات، اراده و اختیار هویت انسان و منشا فعل و حرکت او است که ارتباط دو ساحت انسانی تکوین و ادراکات او را بهم مرتبط، و بقاء و تکامل او را ممکن می‌سازد و هرگز اختیار از انسان سلب نمی‌شود فقط این، اختیار، آزادی و انتخاب او به دلایلی محدود می‌شود. این حد و حدود یا به وسیله هدایت فطرت و عقل است که حق است و در جهت کمال فرد و جامعه یا به وسیله ستم و جبر طاغوت است که ناحق است و او را از مسیر کمالش دور می‌کند ولی در هر صورت اختیار او مطلقاً سلب نمی‌شود چون سلب کامل اختیار به معنای عدم تحقق فعل و حرکت است.

خلاف ایدئولوژی‌های غربی و سکولار که با تکیه بر عقل خودپنیا، سیاست و اداره جامعه را از شئون دین جدا نموده، علامه براساس تربیت سیاسی قرآنی حیات اجتماعی سعادت‌مندان را حیات منطبق با خلقت و فطرت می‌داند. از این رو حکومت و نظام سیاسی که مبنای دینی و الهی داشته باشد، مشروعیت داشته و ضامن حیات سعادت‌مندان جامعه بشری است. غایت والای سیاسی بر مبنای دین اسلام توحید محوری است که نظام‌های متکثر سیاسی را جهت‌دهی و در غایت‌نهایی به وحدت می‌رساند.

بر پایه‌ی انسان‌شناسی نظریه اعتباریات علامه، انسان موجودی فعال و دارای کنش و حرکت، ساحتی دوگانه (فردی - اجتماعی) دارد و دو ساحت او درهم تنیده است. اصل اختیار که از مبنای فعالیت انسان گرفته می‌شود ذاتی اوست و دو ساحت فردی و اجتماعی را به هم مرتبط و رابطه درهم تنیده‌ای را شکل می‌دهد. از این رو بنا بر اصل استخدام و اصالة الاجتماع جامعه دارای هویت مستقل و موقعیت جعل اعتبار است که به مثابه یک فرد دست به انتخاب و اعتبار می‌زند. از این منظر جامعه تربیت‌پذیر است و صیانت و اصلاح جامعه خود بخشی از تربیت سیاسی محسوب

می‌شود. بدین منظور اصول و مولفه‌هایی برای تربیت، صیانت و پیشرفت جامعه نیاز است که در تربیت سیاسی باید مورد توجه قرار گیرد. اصل اختیار، اصل مسئولیت‌پذیری، اصل توجه به حقوق فردی و اجتماعی افراد و اصل پذیرش اختلاف طبیعی و تکوینی در استعدادها از جمله اصول تربیت سیاسی محسوب می‌شود. از اصول پنجگانه مستخرج مولفه‌هایی قابل اخذ است که امکان جاری شدن در تربیت سیاسی را دارد. از جمله وحدت، آگاهی‌بخشی، تحقق عدالت، استقلال و آزادی؛ در تمامی اصول و مولفه‌های مستخرج از آنها اصل اختیار جریان دارد و به عنوان مفهوم میانی ارتباط آنها را برقرار می‌کند.



فهرست منابع

- The Holy Quran. (In Persian)
- Alam al-Huda, Jamileh, (2012), Islamic Theory of Education (Fundamentals of Formal Education), Tehran: Imam Sadeq University. (In Persian)
- Barbour, Ian, (1995), Science and Religion, translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
- Behrouzi Lak, Gholamreza and Dehghani Firouzabadi, Mustafa, (2013), Political Foundations of the Holy Quran in Commentaries, Quran and Science, No. 12, pages 109 to 124. (In Persian)
- Davoud Mahdavidzadegan and Ali Mohammadi Sirat, (2015), Principles of Political Education: A Case Study of the Sedition of 2009, Political Knowledge, Seventh Year, Issue 1. (In Persian)
- Fakhr Al-Sadat Alavi, Yousef Shaqoul, (2014), The Compatibility of Determinism and Free Will in the Eyes of the New Western Compatibilists and Mulla Sadra, Comparative Theology (Scientific Research), Year 5, Issue 11, Pages 57-72. (In Persian)
- Ghodardan Qaramalaki, Mohammad Hassan, (2005), Third Look at Determinism and Freedom, Tehran: Publications Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Habibi, Mohsen, Teymouri, Shahnaz, (2018), Divine Traditions on the Rise and Fall of Civilizations from the Perspective of Allameh Tabataba'i, Andisheeh Allameh Tabataba'i, Year 5, Issue 8, Page 7-41. (In Persian)
- Houshang, Hossein, Javadi, Mohsen, Fayyaz, Ebrahim, Seydifard, Seyyed Ali, (2016), Discourses on the Theory of Credits and Social Theory, Tehran: Student Mobilization of Imam Sadiq (AS) University, Sadid. (In Persian)
- Kane, Robert, (2012), Philosophy of Choice, translated by Fakhr Al-Sadat Alavi, Tehran: Hekmat. (In Persian)
- Kikes, John, (2013), Against Liberalism, translated by Mohammad Reza Taheri, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)
- Meshki, Mehdi, (2004), History of the Formation of Liberalism, Roaq Andisheh, No. 32. (In Persian)
- Misbah, Mohammad Taqi and colleagues (Mojtaba Misbah, Hassan Yousefian, Mahmoud Fathali), (2011), Philosophy of Islamic Education, Tehran: Borhan School Cultural Institute. (In Persian)
- Mousavi, Mehdi, (2008), Political Education in the Light of Expectation with Emphasis on the Teachings of the Holy Quran, Fourth International Conference on the Doctrine of Mahdism. (In Persian)
- Qanbari, Ayat, (2004), Critique of Humanism and Liberalism, Qom: Faraz Andisheh. (In Persian)
- Rabbani-Golpaygani, Ali, (2002), Predestination and Choice: A Study of the Schools of Predestination and Choice from the Perspective of the Quran and Philosophical Principles, Qom: Imam Sadeq Institute. (In Persian)

- Saeedi, Hadi, (1947), Islam and Socialism, Tehran: Mehr Printing House. (In Persian)
- Sanepour, Maryam, (1999), Critique based on the epistemology of humanism, Tehran: Institute of Contemporary Culture, Knowledge and Thought. (In Persian)
- Shahrastrani, Muhammad ibn Abdul Karim, (1935), Al-Millat wa al-Nahl, vol. 1, Qom: Al-Sharif al-Radi. (In Persian)
- Shirvani, Ali, (2007), Translation and commentary on the beginning of wisdom, Qom, Bostan Ketab Institute. (In Persian)
- Tabataba'i, Mohammad Hossein, (1976), Principles of the Philosophy of Realism, the Efforts of Seyyed Hadi Khosrowshahi, Qom: Center for Islamic Studies. (In Persian)
- Tabataba'i, Mohammad Hossein, (1983), Rasa'al-Saba', Qom: Hikmat. (In Persian)
- Tabataba'i, Mohammad Hossein, (1995), Translation of Tafsir al-Mizan, translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, vol. 1-2-3-4-19, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association. (In Persian)
- Ziba Kalam, Fatemeh and Hamdollah Mohammadi, (2017), From the Educational School of Liberalism to Neoliberalism; A Critical Look, Tehran: Tehran University Press. (In Persian)
- Beany, M. (2003). Analysis, The Standard Encyclopedia of Philosophy, london: Rutledge.
- Hirst, P.H. & With, P. (1998). Philosophy of Education, Major Themes in the Analitic Tradition, Problems of Educational Content & practices, Volume IV, London and New York: Routledge.



