

اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی

جواد یوسفیان

چکیده

منظور از اندیشه اجتماعی، از یک سو اندیشه‌ای است که جامعه و مسائل اجتماعی را بحث می‌کند، و از سوی دیگر به مجموع دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که به نحوی به نهادهای اجتماعی بر می‌گردد. نهادهای اجتماعی که جامعه انسانی بر آنها استوار است و هر کدام عهده‌دار رفع نیاز معینی هستند، عبارت‌اند از: نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد حکومت، نهاد دین و غیره.... چنان‌که می‌دانیم از سپیده‌دم ظهور اندیشه فلسفی به این سو، مسائل اجتماعی مورد توجه کسانی چون افلاطون و ارسطو در یونان قدیم و فارابی و ابن سینا و غزالی و ابن مسکویه و ابن رشد و نصیرالدین طوسی و ابن خلدون و سعدی و دیگران در دنیای اسلام قرار گرفته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم پس از اشاره به زمینه تشکیل تمدن اسلامی، اندیشه اجتماعی غزالی را تشریح و سپس با نظریه‌های جدید غربی تطبیق کنیم.

مقدمه

تمدن اسلامی لاجرم یکی از پراعتبارترین تمدن‌های بشری است که از دین مقدس اسلام نشأت گرفته است. چنان‌که می‌دانیم، این آیین آسمانی در آغاز سدهٔ هفتم مسیحی طلوع کرد و با معنویت ژرف و شور حیاتی خود به شیوه‌ای برق‌آسا در بخش پهناوری از کرهٔ خاکی ما، انتشار یافت. به‌طوری‌که سوریه در ۶۳۶، ایران در ۶۵۰، هند در ۶۶۴، قسطنطنیه در ۱۴۵۳، مصر در ۶۴۲، کارتاژ در ۶۹۷ و اسپانیا، به استثنای بخش کوچکی در شمال غربی آن، در ۷۱۲ مسیحی به دست سپاهیان اسلام مسخر شد.^۱ هریک از این کشورها دارای فرهنگی کهن و دستاوردهایی پر اهمیت بود که مسلمین، پاره‌ای از اجزا و عناصر مادی و غیرمادی آن را گرفتند. مثلاً تخصص‌های راجع به حکومت و تاریخ‌نگاری و ادبیات را از ایرانیان و اطلاعات اداری و دیوان سالاری را از امپراتوری روم شرقی، اخذ کردند و فلسفه و پزشکی و علوم طبیعی را از یونانیان به وام ستاندند و هنر معماری را از هند و روم شرقی به دست آوردند و در تکوین تمدن نو به کار بردند.^۲

بر اثر این برخورد فرهنگی و شور و شوقی که دربارهٔ معرفت‌اندوزی و شناخت پدیده‌های هستی، همواره در منابع اسلامی تأکید شده بود^۳ تحرک ذهنی بی‌سابقه‌ای پدید آمد و دانشوران اسلامی در زمینه‌های متنوع علوم، به تحقیق و نوآوری دست زدند و در نتیجه، این حرکت به یک انفجار علمی و فلسفی و هنری منتهی شد و تمدن اسلامی،

1. *Cambridge Medieval History*, vol. 4, p. 286, Cambridge University Press, 1927.

2. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, p.1, Cambridge University Press, 1962.

۳. قرآن: مجادله / ۱؛ همان: غاشیه / ۱۷-۲۰.

پیشگام تمدن‌های گیتی^۱ گردید. گفتنی است که در این مقام، ما تنها اندیشه اجتماعی اسلامی را مطمح نظر می‌سازیم و از پرداختن به جنبه‌های دیگر این فرهنگ پربار می‌پرهیزیم. چه ورود در آن مسائل، خود نیازمند تخصصی عمیق و فرصتی بس طولانی است که بررسی آن از عهده یک تن بیرون است و الزاماً باید به وسیله گروهی از محققان شیفته معرفت، صورت پذیرد.

تفکر اجتماعی

گفته‌اند تفکر، اساساً یک فعالیت انسانی است و از این رو عمدتاً ماهیتی اجتماعی دارد.^۲ به تعبیر دیگر، ما به هنگام زاده شدن، هیچ امر آموخته‌ای را با خود به این جهان نمی‌آوریم اما چون در درون شبکه‌ای از نیروهای اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیریم، از جامعه تأثیر می‌پذیریم و نمودهای اجتماعی و فرهنگی را درمی‌یابیم و درونی می‌کنیم و بتدریج از مرز حیات بهیمی فراتر می‌رویم و ذهنی بشری به هم می‌رسانیم. قابل ذکر است که هیچ یک از موجودات زنده دیگر، قادر به آفرینش فرهنگ و اندیشیدن نیست؛ زیرا سازمان یا ساختار مادی او فاقد نیرویی است که اصطلاحاً به آن استعداد یا قوه یا فطرت اطلاق می‌کنیم. این ویژگی صرفاً از آن انسان است که به برکت آن، هم به خلق فرهنگ دست می‌زند و هم متقابلاً در پرتو آنچه ساخته است خود را می‌پرورد. بنابراین، شخصیت انسانی مرهون دو عامل اساسی است که یکی فرهنگ و دیگری مختصات است که در سرشت او به

1. Bertrand Russell, *A History of western philosophy*, p.399, Published by Simon and Schuster, New York, 1972.

2. Bruce Aune, *The Encyclopedia of philosophy*, vol.8, p.100, Collier MacMillan Publishers, London, 1972.

ودیعت نهاده شده است.^۱ از این گذشته، انسان، ابزارساز یا به طور کلی سازنده و خلاق است و به صورت اجتماعی زندگی می کند و سخن می گوید و می اندیشد و خود را با شناخت یا رفتار آگاهانه بر مناسبات مبتنی بر نظام علیت منطبق می سازد و از آن مهم تر، مناسبات علی را بر خود انطباق می دهد. نکته درخور ذکر این است که از میان امتیازهای چهارگانه ای که نام بردیم، آنکه مهم تر است اندیشه و محصول آن یعنی شناخت است و از اینجا است که بسا فرزندگان، از ارسطو (ف ۳۲۲ ق م) تا کانت (ف ۱۸۰۴ م)، انسان را موجودی متفکر یا به اصطلاح ناطق تعریف کرده اند. البته با قبول این نکته که اندیشه در زندگی آدمی، مقامی بس والا دارد نباید از یاد بریم که اندیشه، «خودآ» و خودزا نیست. بلکه بر اثر برخوردهای بی شمار انسان با محیط پدید می آید و پخته و پرداخته می شود. پس تفکر که قائم به ذهن است، چیزی جز انعکاس شرایط بیرونی یا بازتاب مقتضیات حیات گروهی نیست. بر این اساس، اندیشه و تجلیات آن متأثر از جامعه زیستی موجود انسانی است و همه دستاوردهای بشری یا نظام فرهنگ مادی و غیرمادی، صبغه ای از جامعه زیستی را بر جبین دارند. از این رو می توان گفت حتی علوم فیزیکی و ریاضی و زیستی نیز به سبب اینکه در بستر فرهنگ طلوع کرده اند، علمی اجتماعی به شمار می روند.^۲ ولی با این همه، منظور از «تفکر اجتماعی» اندیشه منظمی است که به تحلیل موضوع هایی چون ظهور جامعه بشری و سیر و تکامل آن و همچنین به نهادهای اجتماعی، چون خانواده و اقتصاد و دولت و تعلیم و تربیت و دین و

1. Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, pp. 13-14, Routledge, New York, 1993.

2. Peter L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, p.18, Penguin Books, Great Britain, 1975.

غیره می پردازد.^۱ از این قبیل اند اندیشه های اجتماعی افلاطون در سده پنجم پیش از آغاز عصر مسیحی، و فارابی (ف ۳۳۹ هـ ق) و غزالی (ف ۵۰۵ هـ ق) و سعدی در سده هفتم و ابن خلدون در قرن هشتم اسلامی و دیگران که به اقتضای نظام فلسفی یا جهان بینی خود به پدیده های اجتماعی نگریسته و به وصف و تبیین آنها همت گمارده اند. یقیناً تفکر اجتماعی، بر اصولی انتظام پذیر و دقیق که اصطلاحاً منطق نام گرفته است استوار است. منطق نیز مانند برخی دیگر از شاخه های معرفت بشری سابقه ای کهن دارد و چنان که محققان رسانیده اند، در پی توجهی که یونانیان به علوم ریاضی و مخصوصاً هندسه از خود بروز داده اند، شرایط مطلوبی برای تأسیس فن منطق فراهم آمد. از این رو بود که ارسطو، در سده چهارم پیش از مسیح، کوشید تا نظامی به وجود آورد که بتوان آن را همانند احکام ریاضی در گفتار انسانی اعم از شفاهی و کتبی اعمال کرد و این گفتار را از دقت و اعتبار ریاضی برخوردار ساخت. هدف منطق ارسطویی، همانا بررسی اصول و مبانی استدلال قیاسی در اندیشه انسانی^۲ است. منطق صوری یا منطق قیاسی عصر ما عملاً همان منطق ارسطویی است. ولی موجب شگفتی است که چرا ارسطو منطق استقرایی را جدی نگرفت و از این رو این منطق تا عصر بیکن (Bacon) در سده شانزدهم و جان استوارت میل (J. Mill) در سده نوزدهم میلادی، همچنان یک تاز میدان باقی ماند. گفتنی است که در جریان تاریخ، بحث های منطقی محض، نظام فلسفی ارسطویی را به صورت یک نظام نظری صرف در آورد و مورد توجه فیلسوفان کلامی یا مدرسی قرون وسطی قرار داد. تحلیل هایی که ارسطو از مقولات ده گانه به عمل می آورد، هر چند زمینه ای

1. George A. Theodorson and A.G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, p. 396, New York, 1969.

2. James K. Feibleman, *Understanding Philosophy*, p. 59, New York, 1973.

تجربی دارد اما در عین حال اهمیت و ارزش نظام منطقی او را می‌نمایاند. در منطق ارسطویی، مقولات ده‌گانه یعنی: جوهر، کمّیت، کیفیت، اضافه، مکان، زمان، وضع، شرط، فعل، و انفعال، صورت‌های اساسی واقعیت هستند. اما این مقولات به واقعیت اشیا کاری ندارند، بلکه فقط مشتمل بر صفاتی هستند که در وصف کلی امور و اشیا پیش می‌آیند. با این همه، نظریه ارسطو درباره معرفات و قضایا به صورت جزئی از برنامه آموزشی طلاب هر رشته در تمام دانشگاه‌ها درآمده است. بر روی هم باید گفت که ارسطو، منطق را به عنوان یک موضوع خاص یا دانش مستقل به شمار نیاورد، بلکه آن را در حکم مقدمه موضوعات دیگر دانست. به عبارت دیگر، منطق در نظر او چیزی جز روش‌شناسی نیست و هیچ علمی را نمی‌توان بدون روش مطالعه کرد.^۱ قابل ذکر است که این سنت، به فرهنگ اسلامی راه یافت و پژوهندگان بلندپایه از جمله متفکران اجتماعی اسلامی نیز منطق را به عنوان یک قانون آلی یا ابزار پژوهش گرفتند و زمینه تحقیقات فلسفی و کلامی و اصولی و عرفان علمی خویش قرار دادند و از آن بهره‌مند گردیدند.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علم و اندیشه اجتماعی
معرفتی که در عصر ما علم نام گرفته است و از اعتبار جهانی برخوردار است با تفکر اجتماعی که مقدم بر ظهور علوم اجتماعی و انسانی است، البته فرق دارد. علم، معرفتی است منظم که با روش‌هایی معین به دست می‌آید و در

۱. رادا کریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۶۹، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ه.ش.

۲. دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، صص ۲۴۶-۲۴۷، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ه.ش.

پی تبیین مناسبات پایدار بین واقعیت‌ها است. بنابراین، علم با واقعیت سروکار دارد. اگر هستی را شامل ماده بی‌جان، ماده جان‌دار و مناسبات انسانی بدانیم، بترتیب، ماده بی‌جان موضوع علوم فیزیکی و ماده جان‌دار موضوع علوم زیستی، و مناسبات انسانی موضوع علوم اجتماعی و انسانی خواهد بود. پس علم با واقعیت یا آنچه واجد هستی عینی است نسبت دارد و دانشمند می‌کوشد تا از طریق مشاهده و تجربه و مقایسه، واقعیت بیرونی را بشناسد و با کشف و تبیین قوانین حاکم بر پدیده‌ها، بر پیش‌بینی و مهار رویدادها و نیروها دست یابد و آنها را در جهت تأمین مصالح انسانی به کار اندازد. بنابراین، علم از روش علمی و از نظریه نیز برخوردار است.^۱ نظریه، چراغ هدایت دانشمند در جریان آزمایش‌های علمی است که صحت و صدق آن به کمک اعمال روش علمی امکانپذیر می‌گردد. از این‌رو نظریه و روش علمی، ممدّ یکدیگرند، بدین معنی که نظریه به کاربرد روش و تصحیح و تقویت آن امداد می‌رساند و روش، استحکام و اعتبار نظریه را افزایش می‌دهد.^۲ البته علم، و مخصوصاً علم کاربردی، در جریان پژوهش بر منطق استقرایی تکیه دارد. بدین ترتیب، عواملی که علوم اجتماعی را از اندیشه اجتماعی جدا می‌کنند، عبارت‌اند از روش علمی و قبول اصل علیت و اعتقاد به وجود مناسبات بین نموده‌ها و مسلّم گرفتن قوانین حاکم بر واقعیت مادی پهناور و بالاخره اینکه نظریه که متضمن نظامی از قوانین است، وسیله‌ای ضروری برای تبیین تحولات هستی نیز به شمار می‌رود. اما با این همه، یک قانون تجربی ممکن است جزئی از یک نظریه به شمار نیاید و یا همه قوانین سازنده یک نظریه، تجربی نباشند؛ زیرا برخی از

1. Pitirim A. Sorokin, *Society, Culture, and Personality*, p. 3, New York, 1969.

2. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, p. 156, New York, 1968.

قوانین یک نظریه از جملات و اصطلاحاتی سود می‌جویند که مبین مشاهده نیستند. خلاصه اینکه استدلال استقرایی، زمینه گردآوری اطلاعات و تحویل آن به طبقه‌بندی و وضعی است که بتوان به تحلیل آن اطلاعات مبادرت ورزید و به استنتاج دست زد و مآلاً به علم یا نظریه نایل آمد. هر نظریه علمی، از قوانین یا قضایایی که بین آنها نسبت متقابل علی وجود دارد^۱ پدید آمده است و از این‌رو دارای ساختاری منطقی است و بخشی از واقعیت را تبیین می‌کند.

تفکر اجتماعی دینی

اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد؛ نخست اندیشه‌هایی که حول محور قرآن و حدیث می‌چرخند، و دوم اندیشه‌هایی که کمابیش از قید دین آزادند و زمینه‌ای فلسفی دارند. در بخش اول منابعی چون قرآن و نهج البلاغه به موضوعاتی مانند ظهور و گسترش موجود انسانی و توالی نسل‌ها و بالاخره تشکیل جامعه بشری و شکل‌گیری تاریخ می‌پردازند و همچنین نیاز زن و مرد به یکدیگر و تلاش در تولید وسایل معیشت و شناخت محیط، تأکید شود. برای نمونه قرآن، به یکی از نهادهای اجتماعی که همانا خانواده است و از نظر اصحاب علوم اجتماعی و مخصوصاً جامعه‌شناسان، مهم‌ترین واحد پیکر جامعه محسوب می‌شود، با تیزبینی ویژه‌ای می‌نگرد و ساخت این سازمان اجتماعی را از آغاز تا فرجام مطمح نظر می‌سازد و برای تأسیس و استحکام و دوام آن، دستوراتی مقرون به حکمت صادر می‌کند. مثلاً درباره افراد سالمند خانواده، خطاب به فرزندان و اعضای جوان می‌فرماید: «جز او

1. Graham C. Kinloch, *Sociological Theory*, p. 10, New York, 1977.

(خدا) هیچ کس را نپرستید و نسبت به پدر و مادر نیکی کنید و آن گاه که یکی یا هر دو آنها پیر و ناتوان گردند، سخنی بر زبان نیاورید که موجب رنجش ایشان شود و به هیچ روی در صدد آزار پدر و مادر برنمایید و همواره با آنها طریق اکرام و احترام پیش گیرید. همچنین در برابر ایشان در نهایت افتادگی و فروتنی رفتار کنید و از خدا بخواهید همچنان که شما را در کودکی پروردند، آنها را از تفضل و رحمت خود برخوردار گرداند.^۱ این نکته درخور ذکر است که مسئله افراد سالمند، یکی از مسائل جدی در همه جامعه‌های انسانی است و از همین رو در یک هزار سال اخیر و مخصوصاً در عصر جدید، متفکران اجتماعی کوشیده‌اند تا با تدوین و اجرای طرح‌های عملی، این معضل اجتماعی را حل کنند. احداث شهرک‌هایی که برای پیران در جامعه‌های صنعتی صورت گرفته و مراکز جدیدی که در کشور خودمان به همین منظور پدید آمده است، مبین اهمیت این موضوع است و مهم‌تر اینکه در تیرگی‌های روزگار کهن، قرآن در برابر این پدیده اجتماعی و انسانی، واکنشی درخور مقام انسان نشان داده است. اسلام همچنین جامعه - زیستی انسان را مخمّر در سرشت او می‌داند و به عبارت دیگر وی را بالطبع اجتماعی می‌شناسد و به آدمیان ابلاغ می‌کند که همچنان که شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم، به صورت گروه‌های محدود یا نامحدود یا قبیله‌ها و ملت‌ها نیز درآوردیم.^۲ مفهوم این سخن آن است که اجتماعی بودن انسان امری است مانند آفرینش او که زمینه‌های الهی یا طبیعی دارد و برخلاف نظر نحله میثاق اجتماعی، چون هوکر (ف ۱۶۰۰ م) و هابس (ف ۱۶۷۹ م)، و روسو (ف ۱۷۷۸ م)، این نظر را نمی‌پذیرد که نخستین مرحله زندگی انسان‌ها توأم با پریشانی و بی‌سامانی بود و از این رو موجودات بشری چون

۱. قرآن: اسراء / ۲۳-۲۴. ۲. همان: حجرات / ۱۳.

این وضع را سودمند نیافتند، برای انتظام زندگی اجتماعی خود میثاقی اجتماعی بستند و جامعه مدنی را بنیاد نهادند. درباره اختلاف طبقاتی جامعه و تفاوت‌هایی که در زندگی اجتماعی مردم از نظر امکانات معیشت و پایگاه اقتصادی و حرمت و حیثیت انسانی و نیز برخورداری از موهبت‌های حیات مادی وجود دارد، قرآن دارای تبیینی است که از نظر ظاهر به نظریات کارکردگرایی کسانی چون تالکوت پارسونز (T. Parsons) و پیروان او، مخصوصاً کینگزلی دیویس (K. Davis)، مانده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «آیا مردم رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ ما وسایل معیشت و روزی ایشان را در زندگی دنیوی تقسیم کردیم و از لحاظ مراتب اجتماعی، برخی را بر دیگران برتری دادیم، تا بدین وسیله افرادی، افراد دیگر را زیر تسلط خود درآورند و آنان را مسخر خویش گردانند...»^۱. موافق نظر دیویس، همه جامعه‌های کره زمین دستخوش انقسامات طبقاتی اند و اختلافات طبقاتی یک ضرورت جهانی است که هر جامعه را بر آن می‌دارد تا فرد را در درون ساخت اجتماعی برای تکاپو ترغیب کند و در جای خود بنشانند. از همین رو است که جامعه، اعضای خود را در عرصه جایگاه‌های اجتماعی یا تقسیم کار اجتماعی توزیع می‌کند و برمی‌انگیزد تا در راه ایفای وظایف راجع به این موقعیت‌ها بکوشند. بنابراین، این ترغیب چنین صورت می‌پذیرد که نخست از طریق آموزش یا اجتماعی کردن افراد، شوقی در آنها پدید می‌آورد که جایگاه یا وظیفه اجتماعی خاصی را برعهده گیرند و آنگاه امور آن کار یا شغل را با شور و علاقه به اجرا درآورند. طبیعی است که چون افراد از نظر خصوصیت اندام‌واره‌ای و نیروهای ذهنی و معنوی به هیچ روی یکسان نیستند، مسئولیت امور اجتماعی هم نمی‌تواند به شیوه‌ای برابر به

ایشان محول گردد. زیرا اگر وظایف همراه با جایگاه‌های متنوع اجتماعی برای همه سازمان‌های انسانی، خوشایند و مطلوب بود یا همه افراد قدرت و هوشمندی لازم را برای پذیرفتن آن مسئولیت می‌داشتند، دیگر فرقی نمی‌کرد که چه فردی به چه کاری پردازد و گماردن افراد به کارها موجب اختلال می‌گردید. از این رو است که تفاوت‌های فردی به تفاوت‌های طبقاتی منجر می‌شود و این تفاوت‌ها برای جامعه، کارکردی حیاتی دارد.^۱ ناگفته پیداست که چنین نظری دارای ماهیتی محافظه‌کارانه است و نمی‌تواند مورد قبول بسیاری از متفکران یا اصحاب علوم اجتماعی قرار گیرد. اما چون ساخت جامعه‌های سرمایه‌داری را توجیه می‌کند، متقابلاً مورد حمایت نظام‌های مزبور قرار گرفته است. زیرا دیدگاه کارکردی، حامی وضع موجود است و از تغییرات افراطی یا تند اجتماعی می‌پرهیزد و وجود اختلافات فردی و طبقاتی را نه تنها امری طبیعی، بلکه به عنوان واقعیتی ضروری به شمار می‌آورد. به تعبیر دیگر نظریه کارکردی، تغییرات دامن‌دار و ناگهانی و بنیادی جامعه را نظیر انقلاب، خوش نمی‌داند و به جای آن برای حل مسائل اجتماعی، مهندسی اجتماعی را توصیه می‌کند.^۲ اما نکته در خور ذکر این است که برداشت صاحب‌نظران اسلامی از آیه فوق با دیدگاه کارکردگرایی، سخت متفاوت است. چنان‌که دیدیم کارکردگرایان جامعه بشری را به یک اندام‌واره یا موجود زنده، مانند می‌کنند که در حقیقت یک نظام دقیق و منظم است و از اجزای بسیار پدید آمده است. بنابراین، استمرار حیات این نظام زنده، از یک سو مشروط به وجود تناسب طبیعی و منطقی بین اجزای آن، و از سوی دیگر منوط به نسبت سنجیده هر یک از اجزا با کل نظام است. از

1. C. H. Anderson and J. R. Gibsoun, *Toward a New Sociology*, p.105, Illinois, 1978.

۲. جواد یوسفیان، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، سرمقاله درباره «فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی»، زمستان ۱۳۷۰، ش ۱۰.

این رو یک نظام سالم، همواره در حال تعادل و توازن است و این توازن وقتی دست می‌دهد که اجزاء، امور خود را به شیوه‌ای معقول و بدان‌گونه که بر عهده آنها گذارده شده است، انجام دهند. البته گاهی در این نظام حیاتی مشکلی پیش می‌آید اما شور حیاتی موجود که حاکم بر آن است، اولاً مسئله را درمی‌یابد و ثانیاً به امداد آن برمی‌خیزد و ثالثاً به برکت نیروی حیاتی خود آن را حل می‌کند. پس چگونگی ساخت جامعه درخور چون و چرا نیست. به عبارت دیگر، اگر پدیده‌هایی چون بیکاری و فقر و نابسامانی وجود دارند، برای بقای جامعه ضروری هستند و تلاش در راه ریشه‌کن کردن این مسائل، آن هم با روشی انقلابی مقرون به توفیق نیست.^۱ بر این اساس، تفاوت‌های انسانی و ظهور طبقات اجتماعی در هریک از جامعه‌های بشری، امری اجتناب‌ناپذیر و روشن است که چنین برداشتی بار منفی دارد و در نهایت نمی‌تواند با منطق آسمانی قرآن که یکسره بر بهبود زندگی مادی و غیرمادی انسان تأکید می‌ورزد، تجانس و سازگاری داشته باشد. موافق سخن محققان اسلامی، غرض از مراتب اجتماعی و مسخر کردن بعضی، برخی دیگر را که در این آیه آمده است، ناظر به نیازی است که اعضای جامعه در رفع حوایج اساسی خود به یکدیگر دارند و این امر نه تنها تفاوت انسانی و اختلاف طبقاتی را دامن نمی‌زند و به توجیه آن نمی‌پردازد، بلکه به همبستگی بین افراد یا انسجام اجتماعی که برای استمرار زندگی ملت‌ها یا جامعه‌ها ضرورت تام دارد، منجر می‌شود. زیرا به حکم تقسیم کار اجتماعی، هرکس در کاری تخصص می‌یابد و قادر است نیاز مشخصی را برطرف سازد. پس در عرصه زندگی مدنی و سازمان‌های پیچیده اجتماعی، یک تن هر قدر هم که از امکانات فراخ و

دامنه‌دار برخوردار باشد، باز باید گفت که در امور گوناگون نیازمند افراد مختلفی است و برعکس؛ و همین امر بستگی انسانی را تشدید می‌کند و اعضای جامعه را به یکدیگر متکی می‌گرداند.^۱ قرآن، علاوه بر آنچه گذشت، به جزئیات هریک از نهادهای اجتماعی چون عدالت و اقتصاد و مناسبات اجتماعی و انسانی و سهم دین در زندگی آدمی و تعلیم و تربیت و اخلاق و سعادت و اساساً رسالت انسان در نشئه حیات زمینی و نیز فرجام کار انسانی، توجه کافی مبذول می‌دارد و می‌کوشد تا از یک موجود محدود مادی، انسانی فرهیخته و توانا و واجد همه مختصات عالی اخلاقی پدید آورد. بر این پایه است که فقیهان و اخلاق‌شناسان اسلامی، این دیدگاه‌های اجتماعی قرآن را که امور ساده‌ای چون طهارت تا امر قضا که سخت پیچیده است، تدوین کرده‌اند و در دسترس امت اسلامی قرار داده و بدین وسیله پویش زیستن را تسهیل نموده‌اند. پس از قرآن، از کتاب مهم و سودرسان نهج البلاغه نیز می‌توان به عنوان یک منبع اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی، سخن به میان آورد. این کتاب که از خامه حضرت مولی علی (علیه السلام) تراویده است از موضوع‌ها و مفهوم‌ها و اصطلاح‌های اجتماعی مالا مال است؛ از قبیل: «جامعه»، «جماعت»، «عشیره»، «قبیله»، «حی»، «طایفه»، «حزب»، «فرقه»، «قوم»، «امت»، «جیل»، «وحدت گروهی» یا «انسجام اجتماعی»، «منشأ جامعه»، «نیاز انسان به جامعه زیستی»، «همبستگی انسانی»، «جفت جویی»، «ظهور طبقه اجتماعی»، «تفاوت‌های بشری»، «اجتماعی بودن طبع انسانی» یا «مدنی الطبع بودن انسان»، «نیاز به همکاری»، «اصالت فرد و اصالت جمع»، «تکوین شخصیت»، «تأثیر عوامل

۱. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۸، صص ۱۴۵-۱۴۷، دفتر انتشارات اسلامی؛ همچنین س: تفسیر نمونه، زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی، ج ۲۱، ص ۵۰، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.

محیطی و اجتماعی بر زندگی آدمی» و «انسان‌گرایی» یا «حرمت به حقوق و حیثیت انسانی»^۱ و

با اشاره کوتاهی که درباره اندیشه اجتماعی در منابع درجه اول دین مقدس اسلام به عمل آوردیم، اکنون بحث خود را به سیراندیشه اسلامی که ماهیتی آزاد و فلسفی دارد معطوف می‌داریم. البته این نکته را نباید از یاد بریم که فرهنگ اسلامی اساساً دارای بستری دینی است و از این‌رو هر معرفتی که در این فرهنگ طلوع کرده است ناگزیر متضمن صبغه دینی نیز هست. به دیگر سخن، در فرهنگ یا تمدن اسلامی، دین صرفاً یک نهاد اجتماعی نیست، بلکه زمینه ظهور و رشد همه پدیده‌های اجتماعی است. جغرافیا و تاریخ و کیهان‌شناسی و پزشکی و فیزیک و اخلاق و زیبایی‌شناسی و فلسفه و هنر و ادبیات ما نیز از تأثیر دین برکنار نمانده است. کنش اجتماعی جامعه اسلامی هم آمیخته به دین است. از این‌رو ملاحظه می‌کنیم که مورخان بزرگ اسلامی چون طبری (ف ۳۱۰ هـ)، مسعودی (متوفای آغاز سده چهارم هجری قمری) و یعقوبی که در پایان سده سوم و آغاز سده چهارم هجری قمری زیسته است، و دیگران در تحلیل تحولات تاریخ، از اراده خدا در امور دم می‌زنند و پزشک جهان اسلام با وجود آگاهی علمی به اثر داروی معین برای یک بیماری خاص، باز در تجویز آن دارو، ایمان دینی خود را نشان می‌دهد و قبل از هرچیز می‌نویسد: «او است که شفا می‌بخشد.» ابن خلدون متفکر نامدار اجتماعی اسلام در بیشتر تحلیل‌های خویش، درباره تعیین صحت و سقم نظریات خود به خدا متوسل می‌شود و می‌گوید: «او است که ما را از خطا باز می‌دارد» و یا در خصوص ظهور و

۱. ولی‌الله برزگر، «تفکرات اجتماعی حضرت علی (ع) در نهج البلاغه» [رساله کارشناسی ارشد]، به راهنمایی جواد یوسفیان، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹ هـ.ش.

سقوط حکومت‌ها، با اینکه عوامل اقلیمی و انسانی و اقتصادی و سیاسی را رسیدگی می‌کند، باز دست خدا را در این تغییرات می‌بیند و با تکیه بر قرآن متذکر می‌شود که خدا مُلک یا سلطنت خویش را به هر که بخواهد اعطا می‌کند.^۱ پس با توجه به چنین واقعیتی می‌توان حدس زد که اندیشه اجتماعی غیر دینی اسلامی نیز یکسره بر مبانی منطق یونانی استوار نیست و از فلسفه محض که محصول نیروی دماغی انسان است نشأت نمی‌گیرد، بلکه همانند پدیده‌های دیگر فرهنگ، کمابیش ماهیتی دینی دارد.

زمینه عقلی تفکر اجتماعی

هرچند برخی از منابع یونانی حتی پیش از ظهور اسلام به ایران ساسانی منتقل شد و در دانشگاه معروف جندی شاپور ترجمه گردید و تدریس شد،^۲ اما مقارن پایان سده دوم اسلامی و مخصوصاً در عصر فرمانروایی مأمون خلیفه عباسی، بخش عظیمی از آثار یونانی که پیش از این به زبان سریانی درآمده بود و همچنین بخشی دیگر، بی‌واسطه از زبان یونانی به عربی که زبان علمی و رسمی دنیای اسلام بود، برگردانده شد.^۳

کندی، اولین کسی است که این ترجمه‌ها را طبقه‌بندی کرد و با نقد و تحلیل منطق و فلسفه یونان، خود نیز از آن بهره‌مند گردید و این شاخه از آگاهی را به درون فرهنگ اسلامی کشانید. وی ضمن ستایش از فلسفه، ابلاغ می‌کند که «دانش راستین از هر منبعی به ما برسد باید آن را دریابیم و هیچ‌گاه

۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۲۹۲، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، عصرايمان، ترجمه صارمی، پاینده و طاهری، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۷۰، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.

۳. دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، ص ۲۶۹، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.

نباید از قبول حقیقت سرباز زنیم و خود را شرمسار بدانیم. برای حقیقت جو، هیچ چیزی والاتر از حقیقت نیست». سیصد سال بعد که تاریخ فلسفه اسلام به پایان تکامل خود نزدیک شد، ابن رشد این نظر شامخ را تأیید کرد و بدین ترتیب نظر کندی، شیوه مختار فیلسوفان اسلامی گردید. کندی می نویسد: «کار من بر این اصل استوار است که نخست عبارات متقدمان را نقل کنم و سپس آنچه را ایشان کاملاً تشریح نکرده اند، مطابق عرف زبان تازی و رسم زمان و توانایی خود نقد و تحلیل نمایم». بنابراین باید گفت که کندی نه تنها فکر یونانی را به زبان عربی باز می گوید، بلکه نوآوری نیز می کند و این دانش را در تفسیر اسلام به کار می برد.^۱ چنین می نماید که او به افکار اصحاب اعتزال یا نحله معتزله گرایش دارد اما در همان حال برای افکار ایشان زمینه ای فلسفی و استدلالی فراهم می آورد. کندی به شیوه ارسطو، نفس را صورت بدن می شمارد و همین نظر را ابن سینا نیز در روان شناسی خود تکرار می کند. نظریه کندی در باب پیغمبری معروف است ولی متکی به دلیل عقلی نیست. وی معتقد بود که عالی ترین کمال انسانی، پیامبری است. پیامبر از طریق شهود، بر دانش الهی که در ورای معرفت انسانی است دسترسی دارد و از اینجا است که قرآن مطابق تفسیر معتزله، مُبَلِّغ حقیقتی است والاتر از فلسفه. از این گذشته، کندی برخلاف فارابی و ابن سینا به علم احکام نجوم اعتبار می دهد و از این لحاظ نیز به حوزه نوافلاطونی آتن که از نفوذ اختران در زندگی انسانی دم می زد پیوند می خورد.^۲

چنان که ملاحظه می کنیم کندی هرچند، باب اندیشه فلسفی را در تمدن

۱. رادا کریشنن، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۱۳۵، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷. ۲. همان، ص ۱۳۵.

اسلامی می‌گشاید اما یک متفکر اجتماعی نیست و خَلَفِ بلندپایه او محمد بن زکریای رازی (ف ۳۱۳ هـ.ق) نیز چنین است. رازی، کسانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو و بقراط را می‌ستاید و برای اندیشه و آثار آنها اهمیت بسیار قائل است. با این همه، هر جا که خود را محق می‌داند به اصلاح استنتاجات ایشان می‌پردازد و دانش اسلامی را پرمایه‌تر می‌گرداند. نسبت به قدرت‌های ماورای طبیعی نظر کاملاً موافقی ندارد و متذکر می‌شود که ادیان در برخی جهات با یکدیگر اختلاف نظر دارند و دچار تناقض‌اند و پیروان آنها خصومت و جنگ را دامن می‌زنند. رازی، برخلاف افلاطون و هواداران اسلامی او، فلسفه را مخصوص اقلیتی اشراف نمی‌داند و می‌نویسد که فلسفه تنها راه رستگاری انسان است و باید در اختیار همگان قرار گیرد. از نظری هرکس در راه مطالعه و تحقیق بکوشد، لاجرم پا در راه حقیقت می‌گذارد. از این گذشته، با مطالعه فلسفه می‌توان نفوس را از آلائش و ظلمت این جهانی پالود. وقتی که کسی فلسفه می‌خواند ولی به اندکی اکتفا می‌کند خود را از غش‌ها پاک می‌سازد. کسانی که روح خود را تباه کرده‌اند و از فلسفه روی گردانیده‌اند، اگر مختصر توجهی بدان مبذول دارند به دولت آزادی نیل خواهند کرد. رازی به نیروی پالاینده فلسفه باور داشت. از دیدگاه او خدای خالق، «همه‌دان»، «همه‌توان»، «همه‌دادگر» و نیز رحمت مطلق است و چنان‌که افلاطون می‌گفت که انسان باید تا سرحد امکان به خدا تشبه جوید، رازی نیز تأکید می‌ورزد آن کس که به حد اعلا از رحمت‌های خدا برخوردار باشد، خردمندترین و دادگراترین و مشفق‌ترین مردم است. وی بر سخن خود می‌افزاید که فلسفه صرفاً دانشی نظری نیست، بلکه راه حیات است و مفتاح دانش و عمل، و بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که نظریات رازی از روح اسلام دور نیست. قابل ذکر است که رازی با تجاربی که خود از

زندگی به دست آورده آثار اخلاقی خویش را مایه داده است؛ در صورتی که در رسالات اخلاقی کندی، با حجت‌های فلسفی روبه‌رو هستیم و عملاً چیزی را لمس نمی‌کنیم.^۱

اکنون اقتضا دارد که نقش معتزله را به عنوان یک عامل بسط‌دهنده اندیشه فلسفی در تمدن اسلامی، به اجمال رسیدگی کنیم. اصحاب اعتزال یا معتزله که در زبان فارسی «عدلی مذهب» نیز خوانده شده‌اند، یکی از فرقه‌های پراهمیت اسلامی‌اند که در پایان عصر اموی پدید آمدند و تا چند قرن در اندیشه دانشوران و مخصوصاً علمای دینی اسلام تأثیر عظیمی بر جای نهادند. این فرقه در آغاز به وسیله فردی به نام واصل بن عطا (ف ۱۳۱ هـ.ق) که خود از شاگردان حسن بصری (ف ۱۱۰ هـ.ق) به شمار می‌آمد، تشکیل شد. آنگاه با همکاری عمرو بن عبید، جنبشی فرهنگی به وجود آورد و مسلمین را با علوم و فلسفه آشنا کرد و برای اثبات عقاید خود، مانند توحید و نفی جسم در خداوند و عدم امکان رؤیت او و همچنین مسئله عدل و جبر و آزادی اراده، از فلسفه سود برد. گفتنی است که به همین دلیل اغلب فرقه‌های اسلامی، مخصوصاً محدثین و اشاعره، عدلی مذهب» را که از شیوه مختار اسلامی دور شده بودند و نیز به سبب بهره‌گیری از منطق و فلسفه طبیعی در تحقیقات خود، ایشان را دهری خواندند و به طرد و نفی آنها همت گماردند. البته جنبش «عدلی مذهب» همواره دستخوش حوادثی نیز بوده و چهره‌های برجسته‌ای را به وجود آورده و یا به سوی خود کشانده است. چنان که می‌دانیم این جنبش فکری، قائل به اصل اختیار یا آزادی اراده بود و امویان که منابع قدرت اقتصادی و سیاسی و نظامی را در دست داشتند و بر قلمرو اسلامی فرمان می‌راندند، با

چنین اصلی بشدت مخالفت می‌ورزیدند و جبر را حاکم بر جامعه و زندگی مردم می‌دانستند. از همین‌رو بود که هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، دستور داد غیلان دمشقی را در ۱۰۵ ه‍.ق به موجب اعتقادی که به آزادی اراده داشت به قتل رسانند.^۱ چنین می‌نماید که عدلی‌مذهبان علاوه بر روشن‌اندیشی، پاره‌ای مطالبات سیاسی و اجتماعی را دنبال می‌کردند. این نکته نیز درخور ذکر است که به سال ۲۱۷ ه‍.ق، مأمون خلیفه عباسی که پیش از این، اندیشه عدلی‌مذهبان را پذیرفته بود، با فرمانی اعلام کرد که همه مردم باید دیدگاه این جنبش فکری را بپذیرند و در غیر این صورت به قضا منصوب نمی‌شوند و شهادت آنها در محاکم بی‌اثر خواهد بود و در صورت عدم پذیرش این فرمان، حتی به مرگ محکوم می‌گردند. گفتنی است که احمد بن حنبل (ف ۲۴۱ ه‍.ق) فقیه و محدث معروف که اساساً ایرانی و اهل مرو است ولی در بغداد به بار آمد، از پذیرش این فرمان و آرای عدلی‌مذهبان امتناع ورزید و آن را بی‌اساس دانست. پس او را تازیانه زدند تا بی‌هوش شد و آنگاه وی را به زندان انداختند.^۲ این عمل لاجرم زمینه را برای حمله به فلسفه فراهم آورد. علاوه بر این، علت دیگری که مانع تکامل فلسفه در جهان اسلام، و از جمله در ایران، گردید این حقیقت بود که فلسفه دارای منشأ یونانی است و نه اسلامی. به همین جهت می‌بینیم که ایرانیان مسلمان، واژه حکمت را ستایش کرده‌اند و در برابر آن کلمه فلسفه را مردود شمرده‌اند؛ زیرا حکمت ریشه در قرآن دارد و خدا از آن به عنوان وحی و

1. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, p. 423, London, 1961.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، عصر ایمان، بخش ۱، ص ۲۲۱، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶ ه‍.ش.

دانش متقن نام برده و به پیامبران خود اعطا کرده است^۱ اما فلسفه از چنین پایگاه شامخی برخوردار نیست. خلاصه، نظریاتی که اصحاب اعتزال آوردند عمدتاً ناظر به مسائل سیاسی و اخلاقی بود تا موضوعات اجتماعی. با این همه باید گفت در پرتو آن نظریات بود که به مفهوم‌های روان‌شناختی، مانند نسبت نفس با بدن و ماهیت روح و ورود آن به عالم خاکی از طریق استخدام تن که بعداً مورد توجه فیلسوفان برجسته ایرانی چون ابن سینا و صدرالدین شیرازی قرار گرفت و بتفصیل به تبیین آن دست زدند، نیز پرداخته‌اند.

ادبیات و اندیشه اجتماعی

افزون بر آنچه گذشت، از استقرا در متون ادبی درمی‌یابیم که ادبیات ما فلسفه اجتماعی ما نیز هست. زیرا نویسندگان و شاعران ایرانی شالوده بسیاری از نظریه‌های اجتماعی غربی را به دست داده‌اند و اما به علت محدودیت‌های اجتماعی و عدم تکامل متوازن جامعه ایرانی، مردم ما این امکان را نیافته‌اند که برای این شالوده‌های فکری، مبانی عینی و تجربی فراهم سازند و نتیجه را در قالب ساختاری منطقی بریزند و به صورت نظریه علمی درآورند و به یاری آن به تبیین بخشی از واقعیت مبادرت ورزند. از این رو ملاحظه می‌کنیم که اگر در غرب، افلاطون، ارسطو، تاماس هابس، جان لاک (ف ۱۷۰۴ م)، ژان ژاک روسو، آدام اسمیت (ف ۱۷۹۰ م)، دیوید هیوم (ف ۱۷۷۶ م)، جان استوارت میل (ف ۱۸۷۳ م)، منتسکیو (ف ۱۷۵۵ م) و ولتر (ف ۱۷۷۸ م)، به نقد و بررسی جامعه غربی و مناسبات عام انسانی دست یازیده‌اند، در ایران نیز می‌بینیم شاعران و نویسندگانی چون فردوسی (ف ۴۱۱ هـ.ق)، غزالی، فریدالدین عطار (ف ۶۱۸ هـ.ق)، مولوی

(ف ۶۷۲ هـ.ق)، سعدی (ف ۶۹۱ هـ.ق)، حافظ در سده هشتم هجری قمری و در عصر حاضر نیز شاعرانی نظیر محمدتقی بهار و پروین اعتصامی، به قبول چنین رسالتی همت گمارده‌اند و با نظری عمیق به زندگی اجتماعی نگریسته‌اند. پس شگفت نیست که مفهوم‌هایی چون «فرهنگ»، «جامعه‌پذیری»، «جوانی»، «انبوه خلق»، «نقش و پایگاه اجتماعی»، «تحرک اجتماعی»، «وظیفه زن و مرد»، «نابرابری اجتماعی»، «قدرت»، «اقتدار»، «بوروکراسی»، «سیاست»، «سازمان اجتماعی»، «خانواده»، «دین»، «نژادهای متنوع بشری»، «رفتار گروهی»، «شورش یا انقلاب»، «نابهنجاری اجتماعی»، «نیازهای طبیعی انسان»، «همکاری»، «بشر دوستی»، «خردورزی»، «جنگ»، «تغییر اجتماعی»، «کوچ و آوارگی»، «عدالت» و «خودکامگی» که مطمح نظر جامعه‌شناسان کنونی قرار می‌گیرند، همچنین به حد کفایت مورد عنایت و تحقیق شاعران و اصحاب ادبیات نیز بوده‌اند.^۱ پس بدین ترتیب درمی‌یابیم که چون فلسفه خود از پایگاه مناسب و اقبال کافی برخوردار نبوده، الزاماً چنان که باید به طرح مسائل اجتماعی نیز نپرداخته است. البته چنین وضعی درباره سرنوشت فلسفه در برخی از نظام‌های فرهنگی دیگر نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه اگر سنت‌های فلسفی آلمان و انگلیس را توجه کنیم می‌بینیم که فلسفه آلمان به علت محدودیت‌های محیط خود کم‌تر به مشکلات زمینی و مسائل زندگی انسانی پرداخته و عمدتاً مساعی خود را مصروف بررسی مفهوم‌های انتزاعی و لاهوتی کرده است. این واقعیت را می‌توان از آثار کانت و هگل بخوبی دریافت. اما سنت فلسفی انگلیس که از شرایط اجتماعی نسبتاً مناسبی برخوردار بوده

۱. جواد یوسفیان، «سیری در فراخنای ادبیات فارسی»، زبان و ادب، نشریه دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی، س ۲، ش ۴، تابستان ۱۳۷۷.

است، کم‌تر به مسائل لاهوتی روی آورده و برعکس توجه خود را به مسائل اجتماعی، انسانی، سیاسی و اقتصادی معطوف داشته است. نظریات جان لاک، تاماس هابس و آدام اسمیت این واقعیت را می‌نمایانند.^۱ بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که از یک سو به علت عمق و وسعت و جامعیت ادبیات و مخصوصاً ادبیات فارسی، و از سوی دیگر به سبب شرایط حساس فلسفه اسلامی که عمدتاً سیری زیرزمینی و غیررسمی داشته است مسائل اجتماعی، بیش از آنکه در عصر فلسفه بحث شود، در حوزه ادبیات طرح گردید. نظر به همین واقعیت است که برخی از صاحب‌نظران ایرانی، سال‌ها پیش به اهمیت مسائل اجتماعی در ادبیات فارسی پی بردند و آن را به صورت یک درس دانشگاهی درآوردند و در حوزه علوم اجتماعی تدریس کردند و این درس را «اجتماعیات» در ادبیات خواندند. البته اجتماعیات در ادبیات با «جامعه‌شناسی ادبیات» فرق دارد؛ زیرا اولی انعکاس مسائل اجتماعی را در متون ادبی بررسی می‌کند و دومی می‌کوشد تا شرایط عام تاریخی را که منجر به ظهور و تکامل ادبیات گردیده است تدقیق کند و متقابلاً تأثیر ادبیات را بر بینش و کنش اجتماعی نسل‌های انسانی دریابد.^۲

البته نباید از یاد ببریم که دشواری‌های بسیاری فراراه رشد فلسفه و بویژه پژوهش‌های فلسفی در زمینه اندیشه اجتماعی وجود داشته است، با این همه، فیلسوفان ژرف‌اندیش اسلامی چه در ایران و چه در سایر کشورهای اسلامی پدید آمده‌اند و هریک نظام فکری جامع‌الاطرافی به‌بار آورده‌اند. نمونه متفکران اجتماعی که از اصالت رأی و دقت نظر برخوردارند، کم

1. Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, p.7, The Free Press Glencove, Illinois, 1958.

2. Norman Mackenzie, *A Guide to the Social Sciences*, p. 204, New York, 1966.

نیستند؛ از این قبیل اند، فارابی، غزالی، ابن رشد، ابن خلدون و دیگران. در این مقاله امکان رسیدگی به اندیشه‌های اجتماعی همه این بزرگمردان عرصه آگاهی، وجود ندارد و از این رو ما توجه خود را صرفاً به غزالی محدود می‌سازیم. این نکته نیز نباید پوشیده بماند که گذشته از اندیشه‌های اجتماعی که در آثار فیلسوفان حرفه‌ای می‌توان یافت، منابع فراوان دیگری موجودند که متضمن افکار اجتماعی هستند. مثلاً دستورهای کشورداری و سلوک با طبقات مختلف الاحوال و گزینش همسر و تربیت فرزند و آموزش او و آداب خورد و نوش و لباس پوشیدن و سخن گفتن و نویسندگی و فنون جنگی و تخصص‌های دیوانی و بسیاری امور دیگر را در منابعی چون نصیحت الملوک و نیزکیمیای سعادت غزالی، قابوسنامه تألیف عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر، از امیران آل زیار در سده پنجم هجری قمری، سیاستنامه اثر نظام الملک طوسی (ف ۴۸۵ ه.ق)، اخلاق ناصری نوشته نصیرالدین طوسی و کتاب گلستان اثر نامیرای شیخ اجل سعدی، به روشنی می‌توان یافت.

غزالی

غزالی اصیل‌ترین متفکری است که دنیای اسلام پدید آورده است.^۱ وی زاده طوس بود و در زادگاه خویش و شهر نیشابور آموزش دید و هنوز پیش از بیست سال داشت که در دستگاه نظام الملک، وزیر دودمان سلجوقی، به کار پرداخت. آن‌گاه آهنگ مدرسه نظامیه بغداد کرد و در آنجا به تدریس و تحقیق، همت گمارد. غزالی که در کلام و فقه و حدیث و سایر حوزه‌های معرفت اسلامی صاحب نظر است، بتدریج دستخوش نوعی شک در معارف

1. Gibb and Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, p. 111, London, 1961.

بشری گردید. این گرایش مبتنی بر شک، از یک سو وی را به صورت یک نقاد بزرگ فلسفه درآورد و حتی او را با سنت فلسفی عصر خود به ستیزه‌ای آشتی‌ناپذیر کشانید، و از سوی دیگر به عرفان منتهی گردید.^۱ درخور ذکر است که این محقق ارجمند اسلامی قرن‌ها پیش از دکارت، دانشمند نامی فرانسوی، به چنین شکی که به نام شک دستوری مشهور است دست یازیده بود. اما شک دکارت به اقتضای شرایط فرهنگی جامعه فرانس و مقتضیات تاریخ اجتماعی اروپا به ظهور و گسترش علم منجر گردید و آثار بی‌سابقه‌ای به بار آورد.

فلسفه‌ستیزی غزالی و رهایی او را از شک، در سه اثر مهم وی که در پی یکدیگر به رشته تحریر درآمده‌اند می‌توان ملاحظه کرد. غزالی نخستین اثر از این آثار سه‌گانه را به نقد کوبنده اصحاب آگاهی و هدف‌هایی که اینان در پیش گرفته‌اند اختصاص می‌دهد و می‌نویسد: روش این گروه به کلی سقیم و نادرست است و آنچه می‌گویند به مثابه تیری است که در تاریکی می‌افکنند و بر روی هم راه خطا می‌پیمایند. وی بر شاخه‌های دانش بشری چون منطق و علوم طبیعی و الهیات یا فلسفه اولی تاختن می‌گیرد. آن‌گاه در بین منطق، ریاضیات، طبیعیات و فلسفه اولی، الهیات و طبیعیات را بیش‌تر آماج حمله خود قرار می‌دهد و سپس به تشریح هریک از این علوم می‌پردازد. در منطق، از «تصور و تصدیق»، «دلالت الفاظ»، «کلی و جزئی»، «ذاتی و عرضی»، «انواع قضایا و ترکیب آنها»، «قیاس و استقرا» و «برهان و شروط آن»، سخن به میان می‌آورد و این فن را که به عنوان یک «قانون آلی» معروف گردیده است و زمینه فلسفه اولی است بدقت تشریح و به خواننده ابلاغ می‌کند. در بخش فلسفه اولی، از «اقسام وجود و احکام آن» و در «سبب وجود» که خدای

تعالی است و همچنین درباره صفات و افعال خدا و نسبت موجودات با او و بالاخره کیفیت وجود و نیز قوه و فعل و واجب و ممکن، بتفصیل به بحث می پردازد. در زمینه علوم طبیعی که موضوع آن اجسام این عالم از لحاظ حرکت و سکون و تغییر است نیز آنچه تا عصر او وجود دارد پیش می نهد و تحلیل کند و در باب علوم ریاضی که درباره کمیت و عدد سخن می گوید به شیوه ای مستوفی^۱ به بیان ماهیت این علم دست می زند.

غزالی در کتاب دوم خویش می نویسد که قصد انهدام فلسفه را دارد؛ زیرا این نظام فکری، ترهات و هذیاناتی بیش نیست که مردم را به طرف گمراهی و شوربختی می کشاند و از دین و هدایت پروردگار دور می دارد. فیلسوفان کسانی هستند که خود را هوشمندتر از دیگران می دانند و معتقدند که اهل دین افرادی بی خردند و از لحاظ ارزش و حیثیت انسانی، اهمیت چندانی ندارند. سردفتر این گروه، افلاطون است و شاگرد وی که معلم اول نام گرفته است، ارسطوی یونانی است. در دنیای اسلام نیز ابونصر فارابی و ابن سینا پیروان این فیلسوفان یونانی به شمار می روند. علاوه بر این، اندیشه های یونانی بدون هیچ اشتباهی به جهان اسلام راه نیافتند و به همین دلیل است که بین فیلسوفان اسلامی بر سر نگرش های یونانی اختلاف نظر وجود دارد.^۲ آنگاه غزالی به ابطال نظریات فیلسوفان مبادرت می ورزد. بدین معنی که همه مسائل فلسفی و استدلالات فیلسوفان را برمی شمرد و با منطق نیرومند خود به رد و طرد آنها برمی خیزد - از این جمله اند، نظریه آنها درباره ازلیت و ابدیت عالم. ناتوانی ایشان در اثبات خالق و نیز نفی صفات خدا و ابطال رأی ایشان، دال بر قدم عالم و همچنین رد بسیاری از دیدگاه هایی که اهل فلسفه

۱. غزالی، مقاصد الفلاسفه، به اهتمام محیی الدین صبری کردی، ص ۲ و ۳، انتشارات سعادت، مصر، ۱۳۳۱ ه.ق.

۲. غزالی، تهافت الفلاسفه، به اهتمام سلیمان دنیا، ص ۶، دار المعارف مصر، ۱۳۷۴ ه.ق.

درباره مسائل طبیعی ابراز کرده‌اند.^۱

غزالی در اثر سوم خویش نیز از «کلام» و هدف و نتیجه آن یاد می‌کند و آن‌گاه به فلسفه می‌پردازد و اصناف فیلسوفان و تنوعات فلسفه را برمی‌شمرد و بالاخره نحله‌های صوفی را بررسی می‌کند. وی در تحلیلی که از تصوف به عمل می‌آورد می‌نویسد: «پس از آنکه از پژوهش درباره سایر علوم فراغت یافتم، به تصوف روی آوردم و به این نکته پی بردم که راه اهل تصوف، به علم و عمل پایان می‌پذیرد و نتیجه دانش صوفیان موجب خلاص یافتن از عقبات نفس است و پاک شدن از اخلاق زشت و صفات خبیث، تا اینکه قلب از غیر خدا خالی گردد و به ذکر او متحلی شود.» آن‌گاه شرح می‌دهد که به تحصیل تصوف روی آورده است و به مطالعه آثاری چون کتاب قوت القلوب، اثر ابوطالب مکی، و کتاب حارث محاسبی و آثار جنید بغدادی و شبلی و بایزید بسطامی و دیگران، همت گمارده است. وی بر سخن خود می‌افزاید که «به برکت مطالعه این آثار، نوعی روشنی و ذوق در دل من طلوع کرد که از راه دیگری نیل به آن ممکن نبود. پس دانستم که این فرقه ارباب احوال‌اند و نه اصحاب اقوال، و هیچ چیز باقی نماند که نتوانم از راه ذوق و سلوک بدان دست نیابم. سپس متذکر می‌شود که حقیقت دین و پیامبری را نیز از طریق ذوق و سلوک صوفیانه می‌توان دریافت و از مشاهده احوال افرادی چون فقیهان و اطباء می‌توان به شناخت آنها پی برد.^۲ خلاصه اینکه غزالی، تنها راه شناخت و رستگاری انسانی را در عرفان علمی یا وارستگی صوفیانه می‌یابد و از پیمودن راه‌های دیگر باز می‌ایستد. چنان که پیش از این نیز اشاره کردیم، ضربه غزالی به فلسفه،

۱. همان، ص ۶۲.

۲. غزالی، المنقذ من الضلال، صص ۳۵-۴۲، ویراسته فرید جبر، بیروت، ۱۹۶۹.

سخت مهلک بود و همان طور که خود می خواست بنیاد فلسفه را تخریب کرد و از سیر بالنده آن و شاخه‌هایی که امکان داشت از این ساقه کهن سر بیرون آورند و دانش اسلامی را دگرگون سازند ممانعت به عمل آورد. ابن رشد، فیلسوف نام‌آور اسلامی، تقریباً دو قرن پس از غزالی به قصد التیام آلام فلسفه اسلامی قد برافراشت و با نقد روش و نظریات غزالی، به دفاع از دانش فلسفی برخاست و کتاب معروف خود *التهافت التهافت* را که در حقیقت واکنشی مستقیم به غزالی بود^۱ به نگارش درآورد و منتشر ساخت. اما گفتنی است که شهرت و اعتبار غزالی و تأثیر آثار و اندیشه او بیش از آن بود که با کتاب پرمایه فیلسوف اندلسی زدوده شود. پس فلسفه اسلامی لنگان‌لنگان و به عنوان یک جریان فکری زیرزمینی سیر کرد و به صورت نظامی از مفاهیم انتزاعی و لاهوتی درآمد و از پرداختن و به بار آوردن تفکرات علمی و اجتماعی دور ماند. گفتنی است پاسخ ابن رشد به غزالی گرچه از روح تحقیق علمی خالی نیست، ولی گاهی از حد اعتدال خارج می‌شود، و به صورت هجو و سب غزالی درمی‌آید. وی در مواردی متذکر می‌شود که فلان موضوع را فقط کسانی چون ابن سینا درمی‌یابند و این خود کنایه‌ای است از اینکه غزالی از فهم مسائل فلسفی ناتوان است.^۲

چنان‌که دیدیم حوزه اندیشه غزالی بسیار وسیع و عمیق، و شیوه پژوهش او با روح تحقیق علمی در زمان ما، سخت نزدیک است. ولی در این بررسی، ما صرفاً به آن بخش از دیدگاه اجتماعی ابن دانشمند که به تکوین جامعه انسانی و عواملی که موجب گسترش آن می‌گردند، می‌پردازیم. غزالی

۱. محمد بن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۲۱، ویراسته سلیمان دنیا، دانشگاه الأزهر، ۱۳۸۸ ه. ق.

۲. همان، ص ۹۳.

براستی یک واقع‌گرای اجتماعی است؛ بدین معنی که در پیدایی مدنیت و تحلیل مسائل انسانی، به جامعه واقعی نظر دارد تا جامعه‌ای آرمانی. همچنین نقطه تحرک تاریخ یا پویایی‌شناسی اجتماعی و فرهنگی را که مبنای فعالیت گروه‌های اجتماعی است، ناشی از نیازهای اساسی سازمان یا تنواره انسانی می‌داند. پس به موجب همین اصل انکارناپذیر است که می‌نویسد: «موجود انسانی چنان به عرصه هستی گام نهاده است که به تنهایی نمی‌تواند زیست کند و از این رو ناگزیر باید با فرد دیگری از جنس خود به همزیستی دست زند و این امر برای تحقق دو هدف است؛ نخست آن که برای استمرار نسل‌های انسانی و حفظ تاریخ بشری، زن و مرد باید به قبول زندگی مشترک تن در دهند و با یکدیگر بیامیزند، و دوم ضرورتی است که به منظور تولید اسباب معیشت چون لباس و خوراک و اموری چون به بار آوردن فرزند^۱ ما را به این کار وادار می‌سازد؛ زیرا چنان که می‌دانیم، همزیستی زن و مرد الزاماً به کودک‌آوری منتهی می‌گردد و یک تن نمی‌تواند هم به پرورش فرزند مبادرت ورزد و هم به تولید امکانات معیشت همت گمارد و در همان حال با اهل و فرزند خویش در خانه بماند و از آرامش و امنیت برخوردار شود. بدین ترتیب در می‌یابیم که امکان همزیستی تقریباً نامیسّر است، مگر اینکه گروهی از مردم گردآیند و با یکدیگر همکاری کنند و هریکی مسئولیت اجرای کاری را تقبل کند. زیرا روشن است که یک تن چه گونه می‌تواند کشاورزی کند؟ و البته به ابزارهای متنوع نیازمند است. همچنین برای ساختن ابزار به آهنگر و درودگر نیاز داریم. از این گذشته، برای آماده کردن خوراک به آسیابان (آس‌کننده) و پزنده، محتاج می‌گردیم. علاوه

۱. غزالی، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، ص ۴۷۲، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ه.ش.

بر این، موجود انسانی چه گونه قادر است به تنهایی به تولید لباس بپردازد؟ البته در این مورد نیز باید به کشت پنبه و فراهم آوردن آلات بافتن و دوختن اقدام ورزیم و کارهای فراوان دیگر صورت دهیم. پس نظر به همه این واقعیت‌ها است که تنها زیستن آدمی، ممتنع و غیرممکن گردید و از این لحاظ، انسان ناگزیر شد که نخست جامعه تشکیل دهد و سپس در متن آن به سربرد و از مواهب زندگی بهره‌مند گردد.^۱

چنان که می‌بینیم، غزالی در ابتدای سخن خویش، چند موضوع پراهمیت را که بعداً مورد توجه اندیشمندان و متخصصان علوم اجتماعی قرار گرفته‌اند با نظم منطقی ویژه‌ای، پیش می‌نهد. اول نیاز طبیعی است که در وجود انسان مفطور است و دوم «همکاری» یا تلاشی است که باید صورت گیرد تا به این نیاز پاسخ داده شود و سوم ابزارسازی است؛ زیرا ما ضرورتاً باید به تولید خوراک و سایر امکانات حیات دست یازیم و بالاخره تقسیم کار اجتماعی است که در همه جامعه‌های بشری قبول شده و به صورت امری جدی و حیاتی در آمده است. از سخن غزالی چنین برمی‌آید که هستی انسانی در جامعه شکل می‌گیرد و به بار می‌آید و اگر فرد را از امداد زندگی جمعی محروم گردانیم، امکان رشد یا تکامل او را از بین برده‌ایم. اما با این همه، با آنچه محققانی نظیر هوکر و تاماس هابس، فیلسوفان اجتماعی انگلیس، اعلام داشته‌اند البته متفاوت است. موافق نظر هوکر، افراد انسانی در نخستین مرحله زندگی خود وضعی پریشان و نابسامان داشتند و چون این وضع را سودمند نیافتند برای انتظام زندگی اجتماعی، میثاقی بستند و جامعه مدنی را پایه‌گذاری کردند. هابس با منطق قوی خود توضیح داد که برخلاف نظر ارسطو، انسان اجتماعی نیست و در آغاز در جامعه

نمی‌زیست، بلکه دستخوش ستیزه‌ای درنگ‌ناپذیر بود، و یا جنگ همه بود با همه. پس آنچه جامعه را پدید می‌آورد و نگه می‌دارد، ترس مردم از یکدیگر است. وی انسان را اسیر تمایلات خاموش‌نشدنی خود می‌داند. هابس بر سخن خود می‌افزاید که انسان‌ها برای رهایی از آشوب ابتدایی، موافقت کردند که در جامعه به سربرند و برای حفظ خود حکومتی به وجود آورند و قدرت‌های فردی خود را برای همیشه به دولت واگذار کنند. وی عامل زور و ستیزه را از عوامل بسیار مهم زندگی اجتماعی می‌شمارد و از این جهت او را پدر روان‌شناسی اجتماعی خوانده‌اند.^۱ درخور ذکر است که غزالی نیازهای اساسی را که در موجود انسانی مخمّر است و همچنین همکاری بشری را که به منظور رفع این نیازهای اساسی صورت می‌گیرد، اهرم حرکت تاریخ یا موجد تغییرات اجتماعی به‌شمار می‌آورد. موضوعاتی که در دیدگاه اجتماعی غزالی در نیمه دوم سده پنجم هجری قمری آمده‌اند در عصر ما نیز مورد توجه اصحاب علوم اجتماعی، چون جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان فرهنگی قرار گرفته‌اند و نکته مهمی که به چشم می‌خورد این است که محققان جدید، اصول این نظریات را به هیچ روی تغییر نداده‌اند و عجیب‌تر آنکه خود ما نیز به علت فقر فرهنگی دامن‌داری که با گذشت قرن‌ها به آن گرفتار آمده‌ایم، مجال نیافته‌ایم که اولاً افکار پیشینیان خود را دریابیم، ثانیاً آنها را نقد و تحلیل کنیم، ثالثاً اجزا و عناصر علمی و فنی آنها را بپالاییم و بالاخره اندیشه‌های صحیح را از اندیشه‌های سقیم برگیریم و زمینه نظریه‌های علمی و اجتماعی نو گردانیم و به دانش کشور بیفزاییم. حقیقت این است که بسیاری از نظریه‌های اجتماعی عصر حاضر را که ما از غرب

1. Barnes and Becker, *Social Thought From lore to Science*, p.388, Washington, D.C., 1951.

گرفته‌ایم و بیش از نیم قرن است که در مراکز علمی خود تدریس می‌کنیم و می‌کوشیم که حتی مسائل زندگی خویش را به یاری آنها تبیین کنیم، بنیادشان را بزرگمردان عرصه علم و صاحب‌نظران ایرانی و اسلامی ریخته‌اند. برای نمونه باید گفت طبقه‌بندی ملینوسکی (Malinowski)، عالم ریاضی و مردم‌شناس مشهور، که در اروپا و آمریکا به مطالعات و پژوهش‌های وسیعی دست زد و شاگردان بزرگی تربیت کرد، از نیازهای انسانی برآستی چیزی جز بسط طبقه‌بندی غزالی^۱ نیست.

ساختار زیستگاه انسانی

غزالی که بشدت منطقی و در استدلال و استنتاج، سخت پایبند روش‌شناسی علمی است، پس از اینکه همزیستی انسانی را در پرتو یک رشته نیاز یا شور طبیعی و همچنین «همکاری» اعضای گروه‌های انسانی توجیه می‌کند و به اثبات می‌رساند، توجه خود را به ساختار مادی زیستگاه‌های بشری معطوف می‌دارد. وی می‌نویسد که «اگر مردم در بیابانی به‌طور پراکنده زیست کنند، البته از گزند سرما و گرما در امان نمانند و از دزدان رنج ببینند و از آسایش و امنیت محروم گردند. پس ملزم گردیدند که برای خود خانه‌ها و بناهای استواری بنیاد کنند که هر خانه و آنچه از وسایل زندگی در او است به یک خانواده اختصاص داشته باشد. بدین ترتیب خانه‌ها، اعضای هر خانواده را از سرما و گرما مصون می‌دارند و همسایگان را از دستبرد به اموال یکدیگر مانع می‌گردند. اما دزدهایی که بیرون چنین زیستگاه‌هایی هستند، آهنگ همه منزل‌ها کنند. پس دارندگان منزل‌ها ناگزیر گردیدند که یکدیگر را یاری دهند و برگرد خانه‌ها دیواری بلند یا باره‌ای

1. M. Herskovits, *Cultural Anthropology: Man and his Works*, p. 112, New York, 1964.

احداث کنند که همه ساختمان‌ها را در برگیرد و آنگاه در درون چنین زیستگاه محکمی سکنی گیرند و با امنیت به سر برند.^۱ در این بخش از سخن غزالی، دو نکته پراهمیت توجه خواننده را جلب می‌کند؛ نخست آنکه تأکید می‌کند که هر خانه و آنچه در او هست باید به یک خانواده تعلق گیرد و بدین وسیله زندگی اشتراکی را رد می‌کند و بر مالکیت خصوصی مهر تأیید می‌زند. نکته دوم این است که غزالی چنان‌که گفتیم محقق است واقع بین و از این رو موجود انسانی را چنان‌که اسیر سرنوشت یا شرایط محیط طبیعی و اجتماعی است می‌بیند و برخلاف برخی از ژرف‌اندیشان، با طبعی کرامت بین به انسان نمی‌نگرد. به عبارت دیگر، وی بشر را فرشته و موجودی لاهوتی نمی‌داند، بلکه شخصیت انسانی را تابع متغیری از شرایط اجتماعی و مقتضیات فرهنگی به شمار می‌آورد و ابلاغ می‌کند که نیروهای بالقوه انسانی در پرتو شرایط مقتضی، فعلیت می‌یابند و به بار می‌نشینند و در غیبت این شرایط، خفه و خاموش می‌شوند. پس بی‌آنکه به جبر اجتماعی کشیده شود می‌گوید، آدمی زاده نه دزد است و نه مقدس و معنوی، بلکه اندیشه و رفتار و گفتار او بیش از هر عاملی، زیر تأثیر عامل فرهنگ قرار دارد.

کنش متقابل اجتماعی

غزالی سخن خود را بسط می‌دهد و می‌گوید «پس به ترتیبی که توضیح دادیم، شهرها پدید می‌آیند. اما زمانی که مردم در این شهرها مقیم می‌گردند و تکاپو می‌کنند و با یکدیگر به «معاملت» می‌پردازند - و یا به زبان جامعه‌شناسان کنونی به کنش متقابل اجتماعی، دست می‌زنند - ضرورتاً در بین ایشان ستیزه نیز می‌زاید و بنابراین ریاست و ولایت هم لزوم می‌یابد،

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه خوارزمی، ص ۴۷۳.

مانند ریاست شوهر بر زن و ولایت پدر و مادر بر فرزندان. غزالی ستیزه را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ نخست ستیزه بین زن و شوهر و یا ستیزه بین فرزندان و پدر و مادر که البته این در حوزه محدودی چون خانه پیش می‌آید و دوم ستیزه‌ای است که مردم شهر در جریان کنش متقابل اجتماعی خود، بدان دچار می‌گردند. طبیعی است اگر افرادی را که دستخوش ستیزه می‌شوند به حال خود رها گردانیم به جان هم می‌افتند و در جریان کشاکش نابود می‌شوند.^۱ وی با دقت علمی و با تکیه بر واقعیت عینی، به علت ستیزه اجتماعی می‌پردازد و آن‌گاه می‌نویسد: «گوسفندداران و کشاورزان بر مرغزارها و زمین‌ها و آب‌ها توارد می‌کنند و به تعبیر دیگر برای بهره‌گیری از این منابع، همزمان به سوی آنها می‌شتابند و روشن است که منابع مزبور برای خرسند کردن نیازهای ایشان کافی نیست. پس هرآینه بین خواستاران این منابع نزاع درمی‌گیرد». این محقق ژرف‌اندیش می‌افزاید که علاوه بر این، ممکن است که بعضی از کسانی که به کشاورزی و کارهای دستی اشتغال دارند به نابینایی یا پیری و بیماری مبتلا گردند و از اداره امور زندگی خویش بازمانند. به طوری که می‌دانیم اگر چنین افرادی را به حال خود بگذاریم، راه نیستی می‌سپزند و اگر مسئولیت رسیدگی به ایشان را بی‌آنکه اختصاصاً کسی را متعهد به خدمت ایشان سازیم، به مردم واگذاریم، مورد تفقد قرار نمی‌گیرند و هرکس این وظیفه را به دیگری محول می‌گرداند.^۲

در اینجا توضیح دو نکته ضرورت دارد؛ اول اینکه غزالی این مسئله مهمی را که همانا ستیزه اجتماعی است، مورد تأکید قرار می‌دهد و دوم اینکه جامعه را در برابر افراد ناتوان مسئول می‌داند و خواستار تأسیس سازمان‌هایی ملی است که این افراد را دریابند و پرستاری کنند و مصایب

ایشان را التیام بخشند. ستیزه اجتماعی که مورد نظر غزالی است دقیقاً همان چیزی است که در وضع کنونی به صورت نظریه‌های معتبر جامعه‌شناسی، چون «نظریه ستیزه اجتماعی» (conflict theory)، و همچنین «نظریه نقد اجتماعی» (critical theory) در آمده است و عهده‌دار تبیین ستیزه در حوزه زندگی بشری است. در گذر تاریخ، کسانی چون هراکلیتوس (Heraclitus) و پولی‌بیوس (Polybius) و ابن خلدون و هابس و هیوم و هگل و مارکس و داروینیست‌های اجتماعی، از ستیزه دم زده‌اند. اما کسی که در عرصه نظریه ستیزه اجتماعی، سخت اشتها دارد دارندورف آلمانی است. وی نظریه کارکردگرایی را که اعلام می‌دارد جامعه را به علت اینکه در ارزش‌های فرهنگی اشتراک دارد و از وفاق و وحدت اجتماعی و یک تعادل مطلوب برخوردار است و از این‌رو نظامی آرمانی است، به طرز بی‌سابقه‌ای مورد حمله قرار می‌دهد. دارندورف می‌گوید چنین می‌نماید که کارکردگرایان، وجود ستیزه و نارضایی را که جزء لاینفک حیات اجتماعی است و نمونه‌های آن را به صورت انحراف از هنجارهای اجتماعی ملاحظه می‌کنیم، و جامعه ساز و کارهایی را به عنوان عوامل مهار اجتماعی برای آنها به کار می‌برد، نمی‌بینند. بنابراین، ستیزه یکی از وجوه ساختی زندگی اجتماعی است. از نظر دارندورف، امکاناتی چون منابع اقتصادی، سیاسی، نظامی و حیثیت یا اعتبار، محدودند و همه می‌کوشند تا به این منابع دست یابند. اما نیازهای انسانی حد و مرزی نمی‌شناسد و خواستار تسلط بر این منابع است، پس در جریان کشاکشی که در می‌گیرد یک طبقه سلطه خود را بر این امکانات محقق می‌سازد و برای پس راندن دیگران به تأسیس حکومت دست می‌زند اما طبقه محروم از تکاپو باز نمی‌ایستد و تلاش می‌ورزد تا روزی این منابع را از چنگ طبقه اول بیرون آورد. چنین پویایی در حقیقت

تاریخ را به وجود می آورد و آزمایش تا قیامت دائم است. دارندورف از سخن خود نتیجه می گیرد که با توجه به ماهیت تاریخ و حضور مستمر ستیزه در حیات انسان، امکان تأسیس مدینه فاضله فقط در گورستان میسر است؛ زیرا در آنجا مردم به این منابع نیاز ندارند و بر سر آنها به جان هم نمی افتند.^۱ ناگفته پیداست که دیدگاه غزالی که قرن ها پیش از دارندورف در باره ستیزه اجتماعی ابراز گردیده است، هنوز از اعتبار ویژه ای بهره ور است و به یک تعبیر، شالوده نظریه ستیزه اجتماعی محسوب می شود. اما چنان که پیش از این گفتیم متأسفانه در گذر این زمان دیرنده نتوانسته ایم مبنایی تجربی برای آن تدارک سازیم و نتیجه را در قالبی منطقی بریزیم و نظریه علمی به بار آوریم. با بررسی عمیق فرهنگ پرمایه اسلامی چنین امری امکان پذیر است اما جالب اینجا است که پیش از آنکه جامعه های جدید با طرح ها و تدبیرهای نو بکوشند تا تأسیساتی پدید آورند و در پرتو آنها این مسائل را حل کنند، غزالی اولاً وجود مسئله را دریافته و ثانیاً برای حل آن راه هایی پیش نهاده است. امروز ساز و کارهایی چون سازمان های تعاونی و توان بخشی و خدمات اجتماعی و رفاه عمومی، بنیاد گردیده اند تا مانع محرومیت های متنوع انسانی شوند. مثلاً در سده نوزدهم مسیحی، نیکوکاران انگلیسی با الهام از اندیشه های اون (Owen)، کوشیده اند کارگران را در سود کارخانه ها سهیم سازند و بدین ترتیب جنبش مبتنی بر تعاون بسرعت در سراسر اروپا و بویژه در بلژیک و دانمارک گسترش یافت و رهبران اصلاحات دینی، معروف به جنبش آکسفورد، از توسعه اتحادیه صنفی کارگران و بهبود وضع مسکن تنگدستان حمایت کردند و همچنین گرایش مسیحیت به خدمات اجتماعی، از انگلیس به ایالات متحده امریکا راه

1. Ralf Dahrendorf, *Essays in the theory of Society*, p.128, Stanford University Press, 1978.

یافت. آن‌گاه کلیساهای محلی، مردم را به جمع‌آوری و کمک رساندن آنان به افراد مستحق، تشویق کردند. اما این نوع خدمات غیررسمی، کاری از پیش نبرد و منجر به قطع ریشه تهیدستی نگردید. قابل ذکر است که به منظور مبارزه با فقر و ایجاد امکاناتی برای تأمین اجتماعی، ده‌ها طرح تدوین و به مرحله اجرا درآمد تا بالاخره به تصویب قانون معروف الیزابت در سده نوزدهم منتهی گردید و بتدریج از سنگینی آلام بشری در این کشورها کاست.^۱ متفکر بزرگ اسلامی ما در سده پنجم هجری قمری متوجه این مسئله خطیر اجتماعی گردید و بر ضرورت تأسیس تشکیلاتی که بتواند این مسائل را از میان بردارد، تأکید کرد. از این رو ما این متفکر ژرف‌اندیش و طرح و نقشه او را می‌ستاییم و ارج می‌نهیم.

غزالی، بحث خود را در تشکیل و رشد مدنیت می‌گسترده و می‌گوید: «پس اجتماع انسانی که بدین ترتیب حاصل گردید، ضرورتاً فنونی را الزام‌آور می‌گرداند که از آن جمله است «صنعت مساحت» یا پیمایش زمین. صنعت مساحت وسیله‌ای است که به کمک آن مقدار زمین تعیین می‌شود و براساس عدالت، بین مردم تقسیم می‌گردد. از این گذشته، صنعت دیگری که فنون نظامی است لزوم می‌یابد؛ زیرا باید افرادی «لشکری» تربیت گردند و شهرها را به شمشیر نگاه دارند و دزدان را از زیستگاه‌های بشری برانند. همچنین صنعت «حکم کردن» است میان مردم و همت گماردن در حل و فصل خصومت‌های ایشان و از این رو نیازمند فقه هستیم و فقه، معرفت قانونی است که خلق را بتوان به میانجی آن ضبط و مهار کرد و الزام نمود تا بر حدهای قانون بایستند و سعی باید کرد تا نزاع بسیار نشود و چنین

۱. بارنز و بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، صص ۲۸۰-۲۸۲، نشر همراه، ۱۳۷۱.

حدهایی در حقیقت شناخت حدهای خدا و نیز حد و مرزی است که در مناسبات و حقوق انسانی مشخص گردیده‌اند.^۱ غزالی، بر استدلال خود می‌افزاید که آنچه برشمردیم، اموری هستند که از پرداختن به آنها چاره نیست و سیاست یک ملت را تشکیل می‌دهند. بنابراین، کسانی باید به این‌گونه امور مشغول گردند که از صفاتی چون «تمییز» و «دانش» و «هدایت» برخوردار باشند و چون قبول تعهد کردند و مسئولیت کاری را در دستگاه سیاسی پذیرفتند، به هیچ روی نباید به کار دیگری پردازند و جامعه نیز باید متقابلاً معیشت ایشان را تأمین کند؛ زیرا اگر اهل جنگ به پیشه‌های دیگر روی آورند، امنیت شهرها به خطر می‌افتد و مردم دچار پریشانی و بی‌سازمانی اجتماعی می‌گردند و رنج می‌بینند. از این‌رو لازم است که مال‌های ضایع که آن را مالکی نبود در وجه ایشان نهاده شود و یا غنیمت‌هایی که در جنگ با کافران به دست می‌آید برای ارتش و امور آن خرج گردد.^۲

چنان که دیدیم، غزالی به امنیت زندگی شهری یا مدنی توجه تام مبذول می‌دارد؛ نخست از باره‌ای بلند برگرد خانه‌ها یاد می‌کند و آنگاه بر تأسیس نیروی نظامی تأکید می‌ورزد و متذکر می‌شود که اعضای سازمان نظامی باید از نظر مادی و معیشت تأمین شوند تا همه توان خود را مصروف وظیفه خویش گردانند و به کار دیگری نپردازند. وظیفه‌ای که جامعه به فرد محول می‌سازد، در حقیقت، وظیفه اساسی او است و به همین دلیل، جامعه برای هر وظیفه اجتماعی، ارزشی در نظر می‌گیرد که آن را پایگاه اجتماعی می‌خوانند. وظیفه اجتماعی یک معلم یا یک امیر نظامی یا یک قاضی، به ترتیب «معلمی» و «فرماندهی» و «داوری» است که جامعه به اقتضای

۲. همان‌جا.

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه خوارزمی، ص ۴۷۴.

اهمیت این وظیفه‌ها، برای آنها ارزش یا «پایگاهی» اجتماعی در نظر می‌گیرد.^۱ چنین پایگاهی متضمن عنصر اقتصادی و نفوذ اجتماعی و ارزش فرهنگی نیز هست. حال اگر از یک سو، یکی از این افراد در خارج از وقت مقرر اداری به کاری چون خرید و فروش خودرو یا دلالتی زمین و ساختمان دست زند، دیگر واجد آن پایگاه اجتماعی نیست، هرچند ممکن است درآمد یا عنصر اقتصادی وظیفه دوم او افزایش پذیرد و قوی‌تر گردد. از سوی دیگر، پرداختن به وظیفه دوم، وظیفه اساسی اول را که جامعه به فرد تفویض کرده است، تضعیف می‌کند؛ زیرا فرد معلم برای بهبود کار خود باید وقت اضافی خویش را به مطالعه اختصاص دهد و امیر ارتش نیز ضرورتاً باید همه وقت و نیروی خویش را به تحقیق درباره آخرین اکتشافات و تخصص‌های جنگی مصروف گرداند.

به طوری که گذشت، غزالی در شکل‌گیری و تکامل جامعه به فقه یا قانون نیز سخت عنایت می‌ورزد. وظیفه قانون در همه جامعه‌های متمدن، وظیفه‌ای حیاتی است؛ زیرا اولاً استمرار زندگی مدنی را میسر می‌سازد و ثانیاً تعالی و ترقی اجتماعی را امکانپذیر می‌گرداند. به همین ترتیب است که جامعه‌های جدید همه از قانون دم می‌زنند و در صورت لزوم به بازنگری و اصلاح قوانین پیشین خود دست می‌یازند. قانون ابزاری است که به موجب آن حیات موجود انسانی از تعرض مصون می‌ماند و حقوق طبیعی و اجتماعی او در عرصه پر تکاپوی تمدن بشری مورد احترام قرار می‌گیرد و نیروهای بالقوه فرد فعلیت می‌یابد و راه تکامل می‌سپرد.^۲ مقارن آغاز انقلاب مشروطیت ایران به این سو، کسانی از اصلاحات اجتماعی در جهان اسلام و

1. G. A. Theodorson and A. G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, p. 415, New York, 1969.

۲. همان، ص ۲۲۶.

در ایران دم زده‌اند و به تلاش‌هایی نظری و عملی همت گمارده‌اند؛ از این قبیل‌اند: سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده مصری، رشیدرضا، ملا عبدالرسول کاشانی، عبدالرحمان کواکبی، علامه اقبال لاهوری، علامه محمدحسین نائینی و دیگران. بیشتر این افراد که شور اصلاحات اجتماعی در سر داشته‌اند، تحلیل خود را به عقب‌ماندگی جامعه‌های اسلامی محدود کرده‌اند و عموماً راه حلی نیز به دست نداده‌اند. اما در بین این متفکران، علامه محمدحسین نائینی، صاحب کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة و محمدتقی بهار، معروف به ملک‌الشعرا، به عامل قانون در اصلاح جامعه، سخت تأکید کرده‌اند.

نائینی، یکی از عالمان طراز اول عصر خویش و از شاگردان میرزا حسن شیرازی است. وی متخصص فنّ اصول و اهل بصیرت و فردی متبحر در حوزه کار خود به شمار می‌آید. مختصات ذهنی او را در روش نگارش و استدلال این روحانی ژرف‌اندیش می‌توان ملاحظه کرد. کتاب تنبیه الامة در ۱۳۲۷ هـ ق اتمام پذیرفت و در بغداد انتشار یافت و یک سال بعد در تهران نیز تجدید چاپ گردید. وی می‌کوشید که بین مشروطیت غربی و سیاست دینی، هماهنگی برقرار سازد و هرنوع شبهه‌ای را که به نظر می‌رسید از میان بردارد. علاوه بر این، نائینی که در حکمت عملی صاحب‌نظر است و آثار سیاسی زمان خود را خوب می‌شناسد، از کتاب طبایع الاستبداد کواکبی تأثیر می‌پذیرد.^۱ بدین معنی که از تعرض کشورهای غربی به کشورهای اسلامی عمیقاً آگاه و حساس است و هشاری ملی او نیز حیرت‌انگیز است. این متفکر روحانی از یک سو فنّ قانون‌گذاری مبتنی بر رعایت اصول علمی و همچنین توجه به مقتضیات سیاسی عصر خویش را ضروری می‌داند و از

۱. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۳۰، انتشارات پیام، ۱۳۵۵.

سوی دیگر به افرادی که دین را با شرایط زمانه، ناسازگار می‌دانند سخت
تاختن می‌گیرد. نائینی کتاب خود را با بحثی دربارهٔ تعریف استبداد و
مشروطیت آغاز می‌کند. سیاست برای جامعه امری حیاتی است و حفظ
شرف و استقلال و هویت ملی، به برکت یک نظام سیاسی جامع‌الاطراف و
علمی و سنجیده امکانپذیر است و چنین نظام سیاسی البته قائم به مردم
است، چه در غیر این صورت جامعه به انحطاط می‌گراید و راه زوال
می‌سپرد. سیاست، دو وجه دارد: نخست پاسداری از نظم درونی کشور که
شامل تربیت مردم و رساندن هر صاحب حقی به حق خود و رفع تعدی از
حقوق طبیعی و اجتماعی آنها است. دوم، دفع مداخلهٔ بیگانگان و تدارک
وسایل دفاع و اموری از این قبیل است. این معنی را متشرعین، «حفظ بیضة
اسلام» گویند و ملت‌های دیگر از آن به عنوان دفاع از میهن یاد می‌کنند.
نائینی بر سخن خود می‌افزاید که حکومت چه از طرف پیامبر باشد و چه
به وسیلهٔ فیلسوف صورت گیرد، هدفی جز تحقق این مهم ندارد. پس از این
مقدمات، نویسنده انواع نظام‌های سیاسی را پیش می‌کشد و بتفصیل دربارهٔ
هر یک سخن می‌گوید. وی در سراسر کتاب خود بر یک اصل تأکید می‌ورزد
و آن لزوم حاکمیت قانون است.

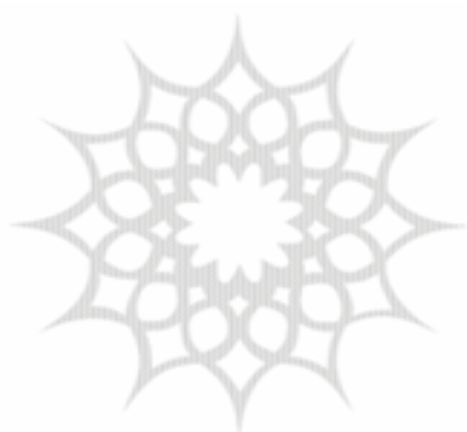
پس از نائینی، کسی که بر استقرار قانون پا فشرده و آن را بستر اصلاحات
و عامل پیشرفت کشور دانسته است، محمدتقی بهار است. بهار استاد
دانشگاه و روزنامه‌نویس و مرد سیاسی و دارای تخصص در فرهنگ ایران و
اسلام است و از تحولات غرب نیز اطلاع کافی دارد. وی خواستار رفع
عقب‌افتادگی و ایجاد تغییرات عمیق و وسیع اجتماعی است و از همه
امکانات خود برای نیل به این مقصود کمک می‌گیرد. اما برای بیدار کردن
تودهٔ امی و ناآگاه مردم، ابزاری را مناسب‌تر از شعر نیافته است. به همین

جهت می‌توان گفت که از میان شاعران و نویسندگان بعد از مشروطیت به این سو، هیچ‌کس به اندازه بهار، مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در شعر یا نوشته‌های خود نیاورده است. چندان که به سهولت ملاحظه می‌کنیم آثار منظوم او مالا مال از مسائل اجتماعی است و حتی اصطلاحات و واژه‌های جدیدی را که به نحوی به این مسائل برمی‌گردند، برای نخستین بار به کار برده است. وی در بارهٔ جهل^۱ یا فقر فرهنگی، فقر اقتصادی، استبداد یا خودکامگی،^۲ ظلم‌پذیری،^۳ خرافه‌پرستی، ضرورت مبارزه با زور، تلاش در استقرار^۴ عدالت و حکومت قانون، صنعتی کردن کشور، برکسی نشانیدن آزادی از طریق قانون، فراگرفتن تخصص، کار خلاق و سودمند کردن، پرهیز از بیکاری و تن‌پروری، رفع تبعیض و ده‌ها موضوع اجتماعی دیگر، سخن به میان می‌آورد و پس از نقد شرایط موجود، برطرف کردن همهٔ این نابه‌سامانی‌ها را از طریق قانون میسر می‌شمرد. آنگاه برای دستیابی به هدف‌های شامخ خود و دگرگونی این شرایط، به قانون دل می‌بندد و ابلاغ می‌کند که نخست باید مردم را از یوغ استبداد و استثماررها سازیم و به دولت آزادی دست یابیم و سپس در راه وصول به هدف‌های بلند خود گام برداریم. اما در اواخر عمر و پس از سال‌ها تلاش درمی‌یابد که راه به جایی نبرده است و از این‌رو با اندوهی جان‌گداز که مبین احساس شکست او است زبان به انتقاد می‌گشاید.^۵

۱. محمدتقی بهار، دیوان اشعار، صص ۲۵۹ و ۲۶۹، انتشارات توس، ۱۳۶۸.

۲. همان، صص ۱۲۶، ۳۱۳، ۳۳۷، ۴۱۰، ۴۷۰. ۳. همان، ص ۳۳۰.

۴. همان، صص ۲۶۵، ۹۱۱. ۵. همان، ص ۳۲۷.



پښتونستان د علومو انساني او مطالعاتو فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني