



فلسفه و جامعه شناسی اسلامی

امین اسکندرزاده

کارشناس ارشد معماری، amineskandarzade@yahoo.com

چکیده

پژوهش های بسیاری تا به امروز در ارتباط با هنر و زیبایی شناسی از دیدگاه اسلام صورت گرفته است و نتایج سودمندی در این زمینه به دست آمده است. تتیوس بورکهارت از جمله متفکرانی است که مطالعات ارزنده ای در این ارتباط انجام داده و کتب و مقالات فراوانی را به رشته تحریر درآورده است که این دستاوردها کمک شایانی به شناخت هر چه بهتر زیبایی مدنظر اسلام نموده است و بارها در تحقیقات و مطالعات مورد استناد قرار گرفته است. وی می گوید: « فلسفه و جامعه شناسی ماده گرا برای تعلیم اسلامی ضرر بیشتری دارد، تا وجود هنر غیر اسلامی یا نبود هنر اسلامی، زیرا هنر با ظواهر سروکار دارد، اما فلسفه و جامعه شناسی به کنه اشیاء می پردازند». با توجه به این گفته بورکهارت و اهمیت فلسفه و جامعه شناسی پژوهش حاضر سعی دارد بر مبنای مطالعات کتابخانه ای، به تشریح جامعه شناسی اسلامی بپردازد.

واژه های کلیدی: فلسفه اسلامی، جهان بینی اسلامی، جامعه شناسی اسلامی



مقدمه

تتیوس بورکهارت یکی از محققانی است که مطالعات گسترده ای در هنر و معماری اسلامی به ویژه در هنر کشورهای حوزه غرب اسلام، داشته است. او تمام حیاتش را به تحقیق و شرح جنبه های مختلف حکمت و سنت اختصاص داد. وی در مقاله ای تحت عنوان «سهم هنرهای زیبا در تعلیم مسلمانان» می گوید: پیشرفت فرهنگی لزوماً به معنی پیشرفت معنوی نیست و محیط فرهنگی متشکل از عناصری است که برخی از آنها از برخی دیگر اهمیت بیشتری دارد و فلسفه و جامعه شناسی ماده گرا برای تعلیم اسلامی ضرر بیشتری دارد تا وجود هنر غیر اسلامی یا نبود هنر اسلامی، زیرا هنر با ظواهر سروکار دارد، اما فلسفه و جامعه شناسی به کنه اشیاء می پردازند. [1] با توجه به اهمیت جامعه و جامعه شناسی از نظر تتیوس بورکهارت به تشریح آنها از دیدگاه اسلام خواهیم پرداخت.

روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، مطالعه تحلیلی و توصیفی مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای و اسناد و مدارک موجود می باشد. برای بدست آوردن نتایج مطلوب در این پژوهش از تحقیق کتابخانه ای اعم از کتاب، رساله و مقالات استفاده شده است و در نهایت مطالب بدست آمده تکمیل و جمع بندی شده است. نتایج بدست آمده از این تحقیق سعی به روشن شدن فلسفه و جامعه شناسی مد نظر اسلام دارد.

جهان بینی

یک مسلک و یک فلسفه زندگی، خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و بینش و ارزیابی درباره هستی و بر یک نوع تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است. نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می دارد، زیرساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می رود. این زیرساز و تکیه گاه اصطلاحاً «جهان بینی» نامیده می شود. همه دین ها و مکتب ها و فلسفه های اجتماعی، متکی بر نوعی جهان بینی بوده است. هدف هایی که یک مکتب عرضه می دارد و به تعقیب آن دعوت می کند و راه و روش هایی که تعیین می کند، یا باید ها و نباید هایی که انشاء می کند و مسئولیت هایی که به وجود می آورد همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی است که عرضه داشته است. [2]

انواع جهان بینی

جهان بینی یا جهان شناسی، به عبارت دیگر تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه گونه است یعنی از سه منبع ممکن است الهام شود: علم، فلسفه، دین. پس جهان بینی سه گونه است: علمی، فلسفی، مذهبی یا دینی. [2]

جهان بینی علمی

علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک عالم برای کشف و تغییر یک پدیده، اول فرضیه ای نقش می بندد و سپس آن را در عمل مورد آزمایش قرار می دهد. اگر آزمایش آن را تایید کرد به صورت یک اصل عملی مورد قبول واقع می شود و تا فرضیه ای دیگر و جامع تر، که آزمونها بهتر آن را تایید کند، پدید نیامده است آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است و به محض وارد شدن فرضیه ای جامع تر میدان را برای او خالی می کند. کار علم از آن جهت که بر آزمون علمی مبتنی است، مزایایی دارد و نارسایی هایی. بزرگترین مزیت، کشفیات علمی این است که دقیق و مشخص است. علم قادر است که درباره یک موجود جزئی هزاران اطلاع به انسان بدهد. از نظر علم، جهان، کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است، نه اولش معلوم است و نه آخرش. این است که جهان بینی علمی، جزء شناسی است نه کل شناسی. نارسایی جهان بینی علمی از نظر تکیه گاه برای یک



ایدئولوژی این است که، علم از جنبه نظری، یعنی از جنبه ارائه واقعیت آنچنان که هست و از نظر جلب ایمان به چگونگی واقعیت هستی، متزلزل و ناپایدار است. چهره جهان از یک دیدگاه علمی روز به روز تغییر می کند زیرا علم بر فرضیه و آزمون مبتنی است، نه به اصول بدیهی عقلی. جهان بینی علمی به حکم محدودیتی که ابزار علم، برای علم بوجود آورده است از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان شناسی قاصر است. [2]

جهان بینی فلسفی

جهان بینی فلسفی دقت و مشخص بدون جهان بینی علمی را ندارد و در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولاً، بدیهی و برای ذهن غیر قابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می رود و ثانیاً، عام و در برگیرنده اند، طبعاً از نوعی جزم برخوردارند و آن تزلزل و بی ثباتی که در جهان بینی علمی دیده می شود، در جهان بینی فلسفی نیست و هم محدودیت جهان بینی علمی را ندارد. جهان بینی فلسفی پاسخگو به همه مسائلی است که تکیه گاه های ایدئولوژی ها هستند. تفکر فلسفی چهره جهان را در کل خود مشخص می کند. جهان بینی علمی و فلسفی هر دو مقدمه عمل اند، ولی به دو صورت مختلف. جهان بینی علمی به این صورت مقدمه عمل است که به انسان قدرت و توانایی تغییر و تصرف در طبیعت می دهد و او را بر طبیعت تسلط می بخشد که طبیعت را در جهت میل و آرزوی خود استخدام کند، اما جهان بینی فلسفی به این صورت مقدمه عمل است که جهت عمل و راه انتخاب زندگی انسان را مشخص می کند. جهان بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس العمل انسان در برابر جهان موثر است، موضع انسان را درباره جهان معین می کند و نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می دهد، به حیات او معنی می دهد یا او را به پوچی و هیچی می کشاند. [2]

جهان بینی مذهبی

اگر هر گونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان بینی فلسفی بدانیم، باید جهان بینی مذهبی را یک نوع از جهان بینی فلسفی بدانیم. جهان بینی فلسفی و مذهبی وحدت قلمرو دارند. در برخی مذاهب مانند اسلام جهان بینی مذهبی در متن مذهب، رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است و اقامه برهان شده است. از این رو جهان بینی اسلامی در عین حال یک جهان بینی عقلانی و فلسفی است. با توجه به اینکه یک ایدئولوژی، ایمان می طلبد و جذب شدن ایمان به یک مکتب، علاوه بر اعتقاد به جاودانگی و تغییر ناپذیری اصول، مستلزم حرمتی است در حد قداست، روشن می شود که یک جهان بینی آنگاه تکیه گاه یک ایدئولوژی و یا به ایمان قرار می گیرد که رنگ و صبغه مذهبی داشته باشد. [2]

جهان بینی توحیدی

همه خصائص که لازمه یک جهان بینی خوب است، در جهان بینی توحیدی جمع است. جهان بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی براساس خیر و رحمت و رساندن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان بینی توحیدی یعنی جهان «یک قطبی» و «تک محوری» است. جهان بینی توحیدی یعنی جهان ماهیت «از اویی، انا لله» و «به سوی اویی، انا الیه راجعون» دارد. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست، جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می شوند اداره می شود. انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است. جهان بینی توحیدی با نیروی منطق و علم و استدلال حمایت می شود. در هر ذره از ذرات جهان دلایلی به وجود خدای حکیم و علیم هست. جهان بینی توحیدی به حیات و زندگی



معنی و هدف می دهد، زیرا انسان را در مسیری از کمال قرار می دهد که در هیچ حد معینی متوقف نمی شود. جهان بینی توحیدی تنها جهان بینی است که در آن تعهد و مسئولیت افراد در برابر یکدیگر مفهوم و معنی پیدا می کند. [2]

جهان بینی اسلامی

جهان بینی اسلامی جهان بینی توحیدی است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد. خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد. خداوند بی نیاز مطلق است. او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. خداوند از رگ گردن انسان به انسان نزدیک تر است، او مجموع کمالات است و از هر نقصی منزّه و مبرا است. از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می شود، اگر لحظه ای عنایت الهی از جهان گرفته شود، نیست و نابود می شود. هدف های حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است نظام موجود، نظام احسن و اکمل است و جهان به عدل و به حق برپاست. نظام عالم بر اساس اسباب و مسببات برقرار شده است و هر نتیجه ای را از مقدمه و سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. قضا و قدر الهی وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می آورد. خوبی و بدی دنیا برای انسان بستگی دارد به نوع رفتار انسان در جهان و طرز برخورد و عمل او. قضا و قدر الهی بر همه جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، آزاد و مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش است.

قرآن برای امت ها «جامعه ها» سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان، قائل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت معنی ندارد. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است هم چنان که مرگ جمعی فیزیکی حقیقت است. خداوند در سوره اعراف آیه 34 می فرماید: هر امتی مدت و پایانی دارد، مرگی دارد پس آنگاه که پایان کارشان فرارسد، ساعتی عقب تر یا جلوتر نمی افتد. [2]

جامعه چیست؟

مجموعه ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، جامعه را تشکیل می دهند. زندگی جمعی این نیست که گروهی از انسان ها در کنار یکدیگر و در یک منطقه زیست کنند و از یک آب و هوا و یک نوع مواد غذایی استفاده کنند. زندگی انسان که اجتماعی است، به معنی این است که «ماهیت اجتماعی» دارد، از طرفی نیازها، بهره ها و کارها و فعالیت ها ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و بهره ها و تقسیم رفع نیازمندی ها در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست، از طرف دیگر نوعی اندیشه ها، ایده ها خلق و خواها بر عموم مردم حکومت می کند که به آنها وحدت و یگانگی می بخشد و به تعبیر دیگر جامعه عبارت است از مجموعه ای از انسانها که در اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده ها و ایده ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه ورنند. نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان ها را آنچنان به یکدیگر پیوند می زند و زندگی آنچنان وحدت می بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می دهد که در یک وسیله نقلیه قرار دارند و سرنوشت یگانه ای پیدا می کنند. [3]

آیا انسان بالطبع اجتماعی است؟

این مسئله از قدیم الایام مطرح بوده است که زندگی اجتماعی انسان تحت تاثیر چه عواملی به وجود آمده است؟ آیا انسان اجتماعی آفریده شده است و یا اجتماعی آفریده نشده است، بلکه اضطراب و جبر بیرونی، انسان را مجبور کرده است که زندگی اجتماعی بر او تحمیل شود. انسان به حکم عقل فطری و قدرت حسابگری خود به این نتیجه رسیده که با مشارکت و همکاری و زندگی اجتماعی بهتر از مواهب خلقت بهره می گیرد و از این رو این «شرکت» را انتخاب کرده است. [3]



از آیات که کریمه قرآن استفاده می شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی ریزی شده است. در سوره مبارکه حجرات آیه 13 می فرماید: ای مردم، شما را از مردی وزنی آفریدیم و شما را ملت ها و قبیله هایی قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را باز شناسید. در این آیه کریمه ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می کند، به این بیان که انسان به گونه ای آفریده شده است که به صورت گروه های مختلف ملی و قبیله ای در آمده است، با انتساب به ملیت ها و قبیله ها، بازشناسی یکدیگر که شرط لا ینفک زندگی اجتماعی است صورت می گیرد.

روح جمعی همواره با انسان بوده و با آثار و تجلیات خود از اخلاق، مذهب، علم، فلسفه و هنر همیشه خواهد بود. تاثیر و تأثرها و فعل و انفعال های روحی و فرهنگی افراد در یکدیگر به واسطه روح جمعی و در پرتو روح جمعی پیدا می شود، نه مقدم بر آن و در مرحله پیش از آن و در حقیقت جامعه شناسی انسان مقدم بر روان شناسی اوست. [3]

جامعه باز و جامعه بسته براساس حکمت اسلامی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی انسان دارای قوه ی عقل می باشد که این قوه در هر نفس انسانی با وحدتی که دارد دارای دو جنبه می باشد: 1-عقل عملی 2-عقل نظری

عقل نظری، مبدأ کلی است و این دریافت خود بر دو گونه است (الف) در یافتی که به عمل بستگی دارد، مثل این که می داند که عدل خوب است و ظلم قبیح است. این قوه مبنای حکمت عملی است. (ب) دریافتی که به عمل بستگی ندارد، مثل شناخت واجب الوجود و با اثبات صفات ثبوتی و سلبی آن، این قوه مبنای حکمت نظری است.

حکمت عملی عبارت است از دانستن کارهایی که انسان را به خیر و سعادت ابدی می رساند که شامل دو قسم است: 1-کارهای انفرادی 2-کارهای اشتراکی

کارهای انفرادی همان تهذیب نفس است و کارهای اشتراکی خود بر 2 قسم است (الف) اشتراکی خاص که عبارت است از تدبیر منزل یا خانواده (ب) اشتراکی عام که عبارت است از تدبیر جامعه. البته اساس کلی و ساختار واقعی بر پایه ی اجتماع قرار می گیرد. کارهای فردی و اجتماعی گاه کارهای مطبوع است، یعنی مورد طبع و اتفاق همگان است مانند، قبح ظلم و حسن سلوک و معاشرت، که این گونه کارها قابل تغییر نمی باشند و این همان حکمت عملی است، زیرا در حکمت به دنبال امور و حقایقی هستیم که مورد پسند و اتفاق همگان است و گاه کارهای فردی و اجتماعی کارهایی است که مطبوع نیست و به لحاظ خصوصیات مختلف، مورد پسند همگان نمی باشد. این گونه کارها گاهی با امضای شریعت همراه است که به آن «نوامیس» گفته می شود و گاه جعلی و قراردادی است و مورد امضای شرع نیست، اگر چه ممکن است شرع با آن موافقت کند که به آن «سنن»، «آداب» و «رسوم» می گویند. [4]

در حکمت عملی باید و نبایدها از هم تمییز داده می شود و باید و نبایدها، کاری به واقعیت های موجود ندارد. بنابراین، حکمت عملی، فرع بر حکمت نظری است، در واقع عمل، متفرع از اندیشه است و منش اجتماعی فرد یا جامعه بر اساس اندیشه و عمل به آن می باشد و از همین جهت است که «جامعه باز» و «جامعه بسته» نمایان می گردد.

جامعه باز آن است که دارای اندیشه است و عمل آن نیز براساس همان اندیشه است، ولی جامعه بسته، جامعه ای است که جهل بر آن حاکم است و به طور قهری عمل آن بر اساس اعتقاد و باور نمی باشد، بلکه عمل آن بر اساس نفع و ضرر خویش است و به طور طبیعی در مواردی نیز با اعتقادات وی در تعارض است و زور و استبداد و سیاست های متفاوت بر آن حاکم می شود. باید و نبایدها همان زمینه های استبدادی است که از طریق سلطنت به بخشی از فرهنگ دینی وارد شده است. [4]



اثبات نیاز به شریعت و نبوت در جامعه اسلامی

جامعه و تعاون مردم تشکیل نمی گردد مگر زمانی که میان آن ها معامله و عدالت حکم فرما باشد، زیرا هر کس دلش می خواهد آن چه را که بدان نیاز دارد به هر صورت واز هر راه ممکن به دست آورد و توقع دارد در این امر کسی مزاحم و مانع او نگردد، از این رو هواهای انسانی همراه با غضب، افراد را به ظلم و ستم بر دیگران وا میدارد در نتیجه هرج و مرج بر جامعه حاکم خواهد شد و اختلال نظام پیش خواهد آمد ولی اگر معامله و عدالت بر جامعه حاکم گردد و همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند، هرج و مرج در آن جامعه رخ نمی نماید. بنابراین، نیاز به عدالت در جامعه، امری مسلم و ضروری است. ازسوی دیگر عدل تنها شامل جزئیات و موارد غیر محصوره نمی شود و ما نمی توانیم تمام موارد جزئی را بررسی کنیم، مگر اینکه برای اثبات آن قوانینی کلی وضع شده باشد و این قوانین کلی همان شریعت است. نتیجه این که نیاز به شریعت امری مسلم است واز آن نمی توان چشم پوشی کرد. شریعت باید واضعی داشته باشد تا قوانین را وضع کند و نیز آن ها را به گونه ای تقریر نماید که شایسته و بایسته ی آن است و در حقیقت این واضع همان «شارع» است. البته تفاوتی نمی کند که شارع خداوند باشد یا نبی، زیرا در هر صورت «عصمت» حاکم است، و با حاکمیت عصمت نزاع میان مردم جامعه مطرح نخواهد شد، زیرا وقتی، نزاع واقع می شود که مردم بگویند قانون را باید اکثریت یا دانشمندان جامعه وضع کنند و لازمه ی آن، وقوع هرج و مرج و اختلال نظام است. پس در این صورت، شارع که پیامبری از جنس مردم است، به سبب استحقاق اطاعتی که پیدا می کند از بقیه ی مردم ممتاز می باشد، تا مردم در قبول شریعت از وی اطاعت نمایند. استحقاق اطاعت به وسیله ی آیات و نشانه هایی تحقق پیدا می کند که معجزه نام دارد و بیان گر این نکته است که شریعت از جانب خداست. [4]

نظریات و تفکرات اجتماعی حکمای اسلامی

ابونصر فارابی

ابونصر در دو کتاب ارزشمند خود «السیا سه المدینه» و «آراء اهل المدینه الفاضله» بر نیازهای ضروری و فطری انسان به عنوان عامل اصلی پیدایش زندگی اجتماعی تأکید می کند. وی در تبیین این موضوع ابتدا حیوانات و گیاهان را به چهار دسته تقسیم می کند:

الف) گروهی که تأمین نیازهای ضروریشان در گرو حیات اجتماعی است .

ب) گروهی که در زندگی انفرادی به نیازهای ضروری خود می رسند، ولی نیل به زندگی بهتر و کاملتر آنها متوقف بر زندگی اجتماعی است .

ج) گروهی از حیوانات و نباتات که هم در حالت جمعی و هم در حالت انفرادی می توانند به تمام اهداف خود چه در حد ضرورت و چه در حد کمال برسند و حالت اجتماع، افراد را از سیر تکاملی خود باز نمی دارد .

د) گروهی که در حالت جمعی نمی توانند به کمالات وجودی خود برسند و یکدیگر را از نیل به ضروریات یا کمالات باز می دارند .

وی می گوید:

« و الانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضرورى من امورها و لا ينال لافضل من احوالها الا باجتماع جماعات (جماعه) منها كثيره في مسكن واحد»

بنابراین، به اعتقاد این حکیم بزرگ، انسان در میان حیوانات هم در امور ضروری و هم در رسیدن به کمالات برتر، به زندگی اجتماعی نیازمند است. انسان اصولاً نمی تواند به حواجی ضروری و همچنین به کمالات انسانی خویش دست پیدا کند مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروههای بسیار در مکان واحد. [5]



بوعلی مسکویه

وی از دیدگاهی اخلاقی و انسان شناختی مسأله زندگی اجتماعی را مورد توجه قرار داده و از خیرات اخلاقی و ملکات نفسانی آن یاد کرده است. مسکویه مدعی است این خیرات و ملکات را یک انسان به تنهایی نمی تواند به انجام و فعلیت برساند و با تکیه بر سه نوع سعادت که در برگزیده سعادت مادی و معنوی انسان است، ضرورت زندگی اجتماعی را مدلل می سازد. وی همچنین با طرح مدنی بالطبع بودن انسان، آن را به عدم تحقق زندگی بدون تعاون تفسیر می کند. [5]

ابوعلی سینا

ابن سینا حکیم بزرگ ایران و اسلام نیز در آثار خود پیدایش اجتماعات را معلول ضرورت و نیاز دانسته، حسن معیشت انسان را در گرو حیات اجتماعی می داند.

وی در دائره المعارف فلسفی بزرگ خود کتاب الشفاء چنین می گوید:

«روشن است که انسان از سایر حیوانات در این موضوع متمایز می گردد که اگر جدای از دیگران و تنها زندگی خود را بخواهد اداره کند، بدون آنکه دیگری او را در تأمین نیازهای ضروری یاری دهد، زندگیش به خوبی نخواهد گذشت و هر انسانی ناچار است در تأمین نیازمندیهایش به خود اکتفا نکرده، با فرد یا افراد دیگری از هموعانش نیاز خود را بر آورده سازد، چنانکه آن دیگری نیز با کمک اولی نیاز خود را تأمین میکند، مثلاً یکی سبزی برای دیگری می کارد و آن دیگری نان برای او فراهم می کند، یکی خیاطی می کند دیگری سوزن برای خیاط می سازد، تا آنکه با اجتماع یکدیگر آموزشان به حد کفایت رسد و به همین جهت افراد بشر به ناچار شهرها و اجتماعات را پدید آورند»

همانطور که ملاحظه می کنید در سخن این حکیم بزرگ نیز بیشتر بر تشکیل جوامع مدنی و تقسیم کار اجتماعی تأکید شده است و لکن ضرورت و نیاز انسانها به یکدیگر را به گونه ای مطرح ساخته که می توان آن را به طور کلی منشأ جامعه نیز دانست. [5]

اخوان الصفا

اخوان الصفا نیز در دائره المعارف ارزشمند خود به نام «رسائل اخوان الصفا خلان الوفا» به نقش زیست جمعی در تداوم زندگی و رسیدن به کمالات انسانی تکیه کرده اند، ولی ایشان دایره کمالات را از محدود زندگی این جهانی فراتر برده، معتقد شده اند که کمالات اخروی انسان نیز در گرو زندگی اجتماعی است. او در این زمینه می نویسند:

«همانگونه که به تنهایی نمی توانی جز در سختی و بیچارگی زندگی کنی و زندگی سهل و آسان را جز با تعاون و همکاری اهل مدینه و همنشین شرافتمندانه با ایشان نمی یابی، همانطور باید در نظر داشته باشی و بدانی که به برادران (دوستان) همکار و با صداقتی نیازمندی تا با وساطت و شفاعت ایشان از آتش دوزخ نجات یابی و با کمک آنان به ملکوت آسمان صعود کنی»
و در جای دیگر می نویسند:

«بدان که این دو امر (صلاح دنیا و سعادت آخرت) جز با تعاون و همکاری فراهم و تمام نشوند و تعاون جز بین دو نفر یا بیشتر تحقق نیابد. برای دستیابی به تعاون چیزی بهتر از این نیست که توان پیکرهای پراکنده گردهم آمده نیروی واحدی را تشکیل دهند و تدابیر جانهای الفت یافته همسو و هم‌رأی گشته و تدبیر واحدی شوند تا آنجا که گویا همه یک پیکر و یک روحند» [5]

خواجه نصیر الدین طوسی

خواجه طوسی دانشمند مشهور قرن هفتم هجری نیز نظریه «الانسان مدنی بالطبع» را مطرح ساخته لکن این نظریه را بر اساس نیازها و احتیاجات مادی و ضروری انسان تفسیر کرده است. وی در اثر مشهور خود «اخلاق ناصری» در این باره می گوید: «نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است، هم در بقای شخص و هم در



بقای نوع و همانا اشارت بدین معنی می باشد آنچه را در احادیث گویند که آدم علیه السلام چون به دنیا آمد و غذا طلب کرد او را هزاران کار ببايست کرد تا نان پخته شد و هزار یکم آن بود که نان سرد کرد، آنگه خورد و دراین عبارت حکما همین معنی یافته شود بر این وجه که هزار شخص کارکن نباید تا یک شخص لقمه ای نان دردهن تواند نهد... و چون وجود نوع بی معاونت صورت نمی بندد و معاونت بی اجتماع محال است پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع... و این است معنی آنچه حکما گویند انسان مدنی بالطبع یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع» [5]

ابن خلدون

ابن خلدون متفکر بزرگ قرن هشتم هجری و مؤسس علم عمران که برخی او را پدر جامعه شناسی می دانند نیز در اثر معروف خود مقدمه در این موضوع وارد شده و پیدایش روابط اجتماعی را از دیدگاه تعاون و تقسیم کار اجتماعی نگریسته است. وی عامل اصلی پیدایش اجتماع را نیازهای طبیعی انسان می داند که فرد به تنهایی قادر به رفع آنها نیست. تنها تفاوت وی با گذشتگان تبیین عینی بیشتر این نیازها است که در این تبیین، علاوه بر نیازهای ضروری نظیر خوراک و پوشاک و مسکن مسأله ضرورت دفاع جمعی نیز مطرح گردیده، مسأله ای که آن را در گرو حیات اجتماعی و تقسیم کار دانسته است: «خداوند سبحان انسان را آفرید و به گونه ای او را ترکیب کرد که زندگی و بقای او جز با خوراک ممکن نبود. خداوند انسان را براساس فطرتش و با توانایی بر تحصیل غذا که در او تعبیه کرده بود به جستجوی غذا هدایت کرد. جز آنکه توانایی یک فرد برای تحصیل غذای مورد نیازش نارساست، و برای تهیه ماده حیاتش کافی نیست، هر چند کمترین مقدار ممکن مثلاً خوراک یک روز نام گندم را در نظر بگیریم مگر با تلاش و کارهای فراوان از قبیل آرد کردن، خمیر کردن و پختن فراهم نمی شود... محال است قدرت یک فرد انسان برای انجام همه این کارها یا بخشی از آنها کافی باشد. پس چاره ای نیست جز اینکه توانایی های افراد بسیاری از بنی نوع بشر گردهم آیند تا هم برای آن فرد و هم برای دیگر همنوعانش خوراک فراهم شود و در نتیجه تعاون و همکاری به اندازه ای که نیاز انسان را کفایت کند، برای تعدادی چندین برابر آنان غذا به دست آید. همچنین هر یک از افراد انسان در دفاع از خود به کمک بنی نوع خود محتاج است؛ زیرا هنگامی که خداوند طبیعت حیوانات را مقرر ساخت و تواناییها را بین آنها تقسیم کرد، به بسیاری از حیوانات در جنبه قدرت و توانایی بهره بیشتر و کاملتری از انسان عطا فرمود؛ مثلاً توان اسب بسیار زیادتر از انسان است... و چون ستیزه و دشمنی در حیوانات طبیعی است، برای هر یک عضوی به منظور دفاع از تجاوز دیگران قرار داد و برای انسان به جای آن فکر و دست را آفرید... پس قدرت یک انسان تاب مقاومت در برابر قدرت یک حیوان بویژه حیوانات درنده را ندارد و بشر به طور کلی از دفع تجاوز حیوانات به تنهایی ناتوان است، لذا در تمام این امور چاره ای جز همکاری با بنی نوع خود ندارد و مادامی که تعاون و همکاری نباشد نه غذا و خوراکی برایش فراهم می شود و نه... و نیز دفاع از خودش غیر ممکن می گردد... در نتیجه، در طول حیات نابودی، شتابان به سراغش می آید و نوع بشر منقرض می شود... لذا، این حیات اجتماعی برای نوع انسان ضروری است» [5]

ملاصدرا

ملاصدرا (محمدبن ابراهیم) فیلسوف نامدار اسلامی در باب منشأ زندگی اجتماعی از سه عامل یاد می کند:
 الف) تأمین نیازهای زندگی که بدون اجتماع بسختی میسر است و یا امکان پذیر نیست و موجب هلاکت انسان می شود.
 ب) دستیابی به کمالات انسانی که تنها در پرتو زندگی اجتماعی امکان پذیر است.
 ج) محبت و الفت انسانها به یکدیگر در خمیره آفرینش ایشان نهفته است و بدون آن انسانها چون حیوانات وحشی جدای از یکدیگر زیست می کنند.
 وی در توضیح عامل نخست می نویسد:



«انسان در زندگی دنیوی خویش به نوعی مشارکت و تعاون همنوعانش نیازمند است، زیرا اگر یک فرد از دیگر افراد نوع خود جدا شود و به تنهایی زندگی کند... بزودی نابود شود یا زندگی اش تیره گردد چون در زندگی اش به بیش از آنچه در طبیعت وجود دارد نیازمند است»

و در خصوص عامل دوم می نویسد:

«بی شک امکان ندارد انسان به کمالی که هدف آفرینش اوست نائل شود مگر با گردهم آمدن جمع بسیاری از ایشان در حالی که هر یک با دیگری در تأمین برخی نیازهایش تعاون کند تا در نتیجه تلاش و فعالیت همگان، کلیه مایحتاج انسان در پایداری و بقا و در وصول به کمال فراهم آید و به همین دلیل است که اجتماعات انسانی فراوان شدند»

ملاصدرا در تفسیر آیه ای از سوره یس به تشریح سومین منشأ زندگی اجتماعی پرداخته پس از بیان نسبتاً مفصلی در باب فعالیت های مختلف و ابزار و ادوات متعددی که برای تهیه یک قرص نان ضرورت دارد می نویسد:

«اگر سازندگان ابزارها و تهیه کنندگان خوراک و دیگر نیازمندیها، اتفاق رأی نداشته، همانند حیوانات وحشی طبایعشان از یکدیگر متنفر باشد، انشعاب یافته، پراکنده و از یکدیگر دور می شدند و برخی از برخی دیگر بهره مند نمی گشتند، بلکه چونان حیوانات وحشی یک سرزمین آنان را در بر نمی گرفت و هدف واحدی آنان را گردهم نمی آورد. ببین چگونه خداوند بین دلهاشان الفت افکند الفتی که اگر همه آنچه در زمین به ودیعت نهاده شده در این راه صرف می کردی به آن دست نمی یافتی. پس به سبب الفت و آشنایی جانهاست که انسانها گردهم آمده و به هم پیوسته اند.» [5]

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی فیلسوف پرآوازه و مفسر کبیر قرآن نیز در تبیین منشأ زندگی اجتماعی، در آثار خویش از سه عامل «حب ذات»، «غریزه جنسی» و «غریزه استخدام» یاد می کند. ولی برخلاف دیدگاه برخی از فلاسفه اجتماعی و دانشمندان اسلامی که حب ذات را منشأ کلیه فعالیت های انسان می دانند، معتقدند که روی آوردن به زندگی اجتماعی بر اساس حب ذات، خود نوعی استخدام است چنانکه تن دادن به زندگی اجتماعی در اثر غریزه جنسی مصداق دیگری از همین حب است.

در توضیح نقش عامل خود دوستی در زندگی اجتماعی، علامه بر این باور است که هر انسانی، انسانهای دیگر را چونان خود می داند و می یابد و از آنجا که خود دوستی در طبیعت و ذات انسان نهفته است، دیگر انسانها را به این علت که مشابه اویند دوست می دارد و می خواهد که با ایشان زندگی کند. وی که خود دوستی را جزء ذات هر موجود می داند در تحویل و ارجاع آن به غریزه استخدام در مقام عمل می نویسد:

«بلی هر پدیده ای از پدیده های جهان و از آن جمله حیوان و بویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و همنوع خود را همان خود می بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به همنوعان خود را می خواهد و به اجتماع فعلیت می دهد و چنانکه پیداست همین نزدیک شدن و گردهم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می گیرد»

وی نظیر مسأله را در مورد ارجاع ارضای غریزه جنسی به اصل استخدام نیز ذکر کرده است. خلاصه بیان ایشان در توضیح غریزه استخدام (که در کتب تفسیری فلسفی و اجتماعی بیش از دو عامل دیگر به آن پرداخته) چنین است:

«انسان به گونه ای خلق شده است که می خواهد از همه چیز در راه تأمین نیازمندیهای خویش استفاده کند. بر این اساس همان گونه که استفاده از موجودات بی جان و جانداران غیرانسانی را وجهه همت خود قرار می دهد، در صدد به خدمت گماردن انسانهای دیگر نیز بر می آید، ولی برخلاف استخدام سایر موجودات در استخدام انسانها در می یابد که سایر انسانها نیز در چنین اندیشه ای هستند و استخدام صرف و یکطرفه در این مورد قابل پیاده شدن نیست، بلکه باید در برابر تقاضای استخدام دیگران خود نیز به استخدام ایشان در آید و بدون چنین استخدام دو طرفه امکان بهره گیری از انسانهای دیگر و اعمال غریزه استخدام نسبت به انسانها میسر



نیست، از این روی به ناچار به تعاون و همکاری و به تعبیری زندگی اجتماعی تعاونی بر پایه تقسیم کار تن می دهد. وی شاهد این مدعا را این امر می داند که هرگاه انسان بتواند بدون بهره دهی به دیگران، دیگران را به خدمت گیرد، چنین خواهد کرد و بردگی و نظایر آن را نمونه و مصداق چنین طبع لجام گسیخته ای می داند» [5]

شهید مرتضی مطهری

استاد مطهری در کتاب جامعه و تاریخ پس از طرح سه منشأ برای زندگی اجتماعی (منشأ طبیعی، منشأ اضطراری و منشأ انتخابی)، منشأ نخست را می پذیرد و در توضیح آن می فرماید: «زندگی اجتماعی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هر یک از زوجین به صورت یک «جزء» از یک «کل» در متن خلقت آفریده شده و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به «کل» خود وجود دارد... عامل اصلی، طبیعت درونی انسان است... اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روانست»

استاد مطهری با تکیه به آیات شریفه قرآن (حجرات:13، فرقان:54، زخرف:32) نتیجه می گیرد که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که به طور فطری به زندگی اجتماعی گرایش دارد و به منزله جزئی از کل اجتماع است؛ زیرا بر طبق آیه نخست «انسان به گونه ای آفریده شده که به صورت گروههای مختلف ملی و قبیله ای در آمده است، با انتساب به ملیتها و قبیله ها، بازنشاسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می گیرد». آیه دوم «نیز روابط نسبی و سببی را که مایه پیوند افراد با یکدیگر و پایه بازنشاسی آنها از یکدیگر است به عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده عنوان نموده است». از آیه شریفه سوم نیز این نکته به دست می آید که «خداوند انسانها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است، بعضی را در بعضی از مواهب بر بعضی دیگر به درجاتی برتری داده است و احياناً آن بعض دیگر را بر این بعض، در بعضی دیگر از مواهب برتری داده است و به این وسیله همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داده و به این وسیله زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی را فراهم نموده است.» [3]

نتیجه گیری

نوع برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان وهستی عرضه می دارد، زیرساز و تکیه گاه فکری آن مکتب به شمار می رود. همه دین ها و مکتب ها و فلسفه های اجتماعی، متکی بر نوعی جهان بینی بوده است. هدف هایی که یک مکتب عرضه می دارد و به تعقیب آن دعوت می کند و راه و روش هایی که تعیین می کند، یا باید ها و نباید هایی که انشاء می کند و مسئولیت هایی که به وجود می آورد همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی است که عرضه داشته است. همه خصائص که لازمه یک جهان بینی خوب است، در جهان بینی توحیدی جمع است. جهان بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی براساس خیر و رحمت و رساندن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان بینی اسلامی، جهان بینی توحیدی است. از نظر اسلام خداوند مثل و مانند ندارد. خدا شبیه چیزی نیست و هیچ چیزی را نتوان به خداوند تشبیه کرد. خداوند بی نیاز مطلق است. او در همه جا هست و هیچ جا از او خالی نیست. از آیات کریمه قرآن استفاده می شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی ریزی شده است. قرآن برای امت ها «جامعه ها» سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان، قائل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت معنی ندارد. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است هم چنان که مرگ جمعی فیزیک حقیقت است. نیاز های مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان ها را آنچنان به یکدیگر پیوند می زند و زندگی آنچنان وحدت می بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می دهد که در یک وسیله نقلیه قرار دارند و سرنوشت یگانه ای پیدا می کنند. نیاز به عدالت در جامعه اسلامی، امری مسلم و ضروری است. از سوی دیگر عدل تنها شامل جزئیات و موارد غیر محصوره نمی شود و ما نمی توانیم تمام



موارد جزئی را بررسی کنیم، مگر اینکه برای اثبات آن قوانینی کلی وضع شده باشد و این قوانین کلی همان شریعت است. شریعت نیز باید واضعی داشته باشد تا قوانین را وضع کند و نیز آن ها را به گونه ای تقریر نماید که شایسته و بایسته ی آن است و در حقیقت این واضع همان «شارع» است. البته تفاوتی نمی کند که شارع خداوند باشد یا نبی، زیرا در هر صورت «عصمت» حاکم است، و با حاکمیت عصمت نزاع میان مردم جامعه مطرح نخواهد شد و عدالت در جامعه اسلامی حکمفرما خواهد شد.

مراجع

- [1] پورکهارت، ت. سهم هنرهای زیبا در تعلیم مسلمانان، فصل نامه فرهنگستان هنر، 1381.
- [2] مطهری، م. جهان بینی توحیدی، انتشارات صدرا، 1382.
- [3] مطهری، م. جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، 1382.
- [4] نکونام، م. ر. عرفان و مقامات، انتشارات ظهور شفق، 1385.
- [5] محمدی عراقی، م. در آمدی بر جامعه شناسی اسلامی، انتشارات سمت، 1382.