

بازخوانی رویکرد انتقادی تفسیر اجتماعی المیزان

صادق گلستانی *

چکیده

یکی از وجوه قابل اهتمام در علم اجتماعی، رویکرد انتقادی آن است. در علم اجتماعی مدرن که بر معرفت‌شناسی پوزیتیویستی بنا شده، این مقوله کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اما رویکرد انتقادی در کانون اندیشه‌ورزی اجتماعی متفکران مسلمان قرار داشته که تفسیر اجتماعی المیزان نمونه بارز آن است.

این نوشتار رویکرد انتقادی تفسیر المیزان را به عنوان مسئله اصلی خود بررسی نموده است و به این پرسش پاسخ می‌دهد که المیزان بر اساس چه مبانی و در چه سطوحی اندیشه‌های انتقادی‌اش را پی‌می‌گیرد. این پژوهش بر پایه روش‌شناسی بنیادین به عنوان یکی از روش‌های کلان در پژوهش‌های اجتماعی شکل یافته است. جمع‌آوری داده‌ها از متن تفسیر المیزان نیز با روش تحلیل محتوای کیفی صورت پذیرفته و نشان داده است که المیزان رویکرد انتقادی‌اش را بر اساس مبانی سه‌گانه: پذیرش واقعیت نفس‌الامری مصالح و مفاسد اجتماعی، وحدت توحیدی جوامع و کثرت‌گرایی روش کسب معرفت اجتماعی تنظیم نموده است و بر اساس آن، بررسی‌های انتقادی‌اش را در دو سطح نقد جوامع اسلامی و نقد تمدن و فرهنگ مدرن سازمان داده است.

کلید واژه‌ها: رویکرد انتقادی، تمدن مدرن، جوامع اسلامی، واقعیت نفس‌الامری، تفسیر اجتماعی المیزان

*. استاد یار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
sadeq.golestani47@yahoo.com
دریافت: ۹۷/۵/۱۷ تأیید: ۹۷/۷/۲۰

مقدمه

خاستگاه تاریخی علم اجتماعی را وجود مسائل و مشکلات اجتماعی و درک ضرورت حل این مسائل شکل می‌دهد. در واقع وجود برخی مشکلات در هر فرهنگ و جامعه‌ای، اندیشمندان آن را به سمت تولید اندیشه، جهت تبیین و حل آن مسائل سوق داده است. از همین رو است که برخی، عالمان اجتماعی را طیبیان اجتماعی می‌دانند که در پی شناخت و حل آسیب اجتماعی‌اند.

تحقق این غرض اجتماعی بدون داشتن نظام ارزشی و امکان داوری و صدور احکام ارزشی نسبت به وضعیت موجود اجتماعی امکان پذیر نیست. این نظام ارزشی، تعیین کننده چهارچوب کلی زندگی اجتماعی جهت دستیابی به سعادت است که غرض فطری زندگی جمعی انسان را شکل می‌دهد.

جامعه‌شناسی از همان آغاز به دلیل خطای روش شناختی‌اش که همان محصور کردن علم در روش آزمون پذیر باشد، خود را از این مسئله به کنار دانست و به دلیل ناتوانی در ورود به امور هنجاری و تجویزی، به جدایی دانش از ارزش حکم نمود. چنانکه ماکس وبر در کتاب معروفش «دانشمند و سیاستمدار» می‌گوید: ماهیت علم با داوری‌های ارزشی مغایرت دارد. سؤالات ارزشی را نباید در کلاس درس مطرح کرد. این امور در حوزه کارهای عوام‌فریب قرار می‌گیرد که جایی در کرسی استادی ندارند (وبر، ۱۳۶۸: ۸۲ و ۸۶). در همین راستا است که به جدایی علم سیاست از سیاست هنجاری و عملی سیاستمداران فتوی داد. به اعتقاد وی: «قضاوت ارزشی، کاری اجتماعی و سیاسی و مربوط به حزب و مانند آن است و حلقه درس، مستقل از هنجارها و ارزش‌ها،

گزاره‌های آزمون پذیر را بیان و شیوه‌های آزمون و بررسی را دنبال می‌کند» (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۲۷ و ۱۷۶).

در امتداد همین نگاه است که جامعه‌شناسی در هر دو رویکرد کلان تبیینی و تفهیمی، رسالت خود را در فهم و توصیف و تبیین امور و شئون اجتماعی خلاصه می‌کرد؛ بدون آن که بخواهد یا بتواند درباره کنش‌های اجتماعی و نتایج آن، داوری ارزشی داشته باشد. به خاطر همین رویکرد است که جامعه‌شناسی پوزیتیویستی را به ویژگی محافظه کاری توصیف می‌کنند. در واقع محدود شدن به توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی را به علم محافظه کار تبدیل نموده است که تنها به توجیه وضعیت موجود جامعه می‌پردازد؛ وضعیتی که به نفع گروه‌های قدرت‌مند اجتماعی است. به تعبیر مکتب انتقادی، جامعه‌شناسی از جامعه، انتقادی جدی نمی‌کند و نمی‌خواهد از ساختار اجتماعی موجود فراتر رود. جامعه‌شناسی پایبندی‌اش را به یاری ستم‌دیدگان جامعه وانهاده است. به همین دلیل است که برخی بر این باورند که جامعه‌شناسی به جای آن که وسیله‌ای برای انتقاد و محرک نوگرایی باشد، به یک بخش جدایی ناپذیر جامعه موجود تبدیل گشته است.

آشکار شدن ضعف این دو پارادایم در جامعه‌شناسی باعث شده است تا مکتب انتقادی فرانفکورت ظهور نماید که به جای توصیف و تبیین صرف، شیوه انتقادی را نیز مبنای کارش قرار دهد. ریتزر برخی از انتقادات آن را بررسی نموده است که نقد بر علم جامعه‌شناسی و نظریه‌های جامعه‌شناختی؛ از قبیل نظریه مارکسیستی، پوزیتیویستی و نیز انتقاد از جامعه جدید و اجزای سازنده‌اش؛

مثل فرهنگ و تکنولوژی نمونه آن است (ریتزر، ۱۳۷۹: ۲۰۳-۱۹۹).

مطابق این رویکرد، جامعه‌شناسی تنها یک علم ابزاری نیست تا در خدمت وضع موجود باشد؛ بلکه دانشی است که با داوری ارزشی نسبت به ارزش‌ها و هنجارها، توصیه‌های علمی خود را جهت گذار از نظام اجتماعی موجود، به سوی نظام اجتماعی مطلوب انجام می‌دهد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۷۹).

مکتب انتقادی نیز همچون دیگر رویکردهای جامعه‌شناسی از بنیان‌های معرفتی یکسانی تغذیه می‌کنند از جمله: جمود به لایه‌های ملکی و ظاهری جهان، عدم باور به لایه‌های پنهان و ملکوتی آن، محدود ساختن انسان به ابعاد مادی و نیز قطع ارتباط کنش‌های اجتماعی با دیگر ابعاد هستی، که بنیان‌های نظری هر سه رویکرد اثباتی و تفسیری و انتقادی را شکل می‌دهد. از همین روست که در این سه رویکرد استفاده از داده‌های وحیانی و عقل نظری و عملی در کسب معرفت اجتماعی جایگاهی ندارد.

بر این اساس، رویکرد انتقادی که بر خلاف رویکردهای پیشین جامعه‌شناسی، علم اجتماعی و جامعه‌مدرن را به نقد کشیده، مبنای خود را نه عقل عملی و وحی بلکه عقل عرفی قرار داده است و با تکیه بر آن، شیوه انتقادی‌اش را پی می‌گیرد.

هر چند جامعه‌شناسی انتقادی نسبت به جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، گامی به جلو محسوب می‌شود؛ ولی اتکای به عرف به عنوان منبع معرفتی مستقل، ماهیت انتقادی آن را با چالش مواجه می‌سازد؛ زیرا با توجه به ماهیت سیال عرف و تنوعش در فرهنگ‌های مختلف نمی‌تواند به عنوان منبع معتبر علمی برای داوری

ارزشی نسبت به فرهنگ جوامع دیگر قرار گیرد؛ همین مسئله، اعتبار داورهای این رویکرد را مخدوش و نامعتبر می‌سازد.

دانش اجتماعی مسلمین بر خلاف علم اجتماعی مدرن، مطابق مبادی معرفتی‌اش، در شناخت پدیده‌های اجتماعی تنها به جنبه‌های توصیفی و تبیینی بسنده نکرده بلکه نگاه انتقادی را در کانون توجه خود قرار داده است. این مسئله در تفسیر اجتماعی به معنای عام و تفسیر المیزان به معنای خاص نیز مصداق دارد. نکته قابل توجه این که می‌توان نقطه عزیمت رویکرد اجتماعی مفسران را در همین نگاه انتقادی معرفی نمود.

رویکرد انتقادی در تفسیر اجتماعی المیزان جلوه روشن‌تری دارد. المیزان در کنار نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف اجتماعی و ارائه توصیف و تبیین روش‌مند از کنش اجتماعی و پیامدهای آن، بخش زیادی از اندیشه ورزی‌اش را به داور ارزشی نسبت به فرهنگ و جوامع مختلف اختصاص داده است. نقد علم و جامعه مدرن و نیز فرهنگ واقعی و شیوه زیست جوامع اسلامی از امتیازات روشی این تفسیر است که به عنوان یکی از روشن‌ترین وجوه امتیاز علم اجتماعی و حیانی نسبت به علم اجتماعی مدرن، است. المیزان این روش را بر اساس مبانی معرفتی و حیانی سازمان می‌دهد.

این نوشتار در ابتدا مبانی معرفتی این رویکرد المیزان را بررسی نموده و سپس بر پایه آن مبانی، اندیشه‌های انتقادی علامه را در ابعاد مختلف بازخوانی می‌کند.

مبانی معرفتی رویکرد انتقادی میزان

رویکرد انتقادی نسبت به جامعه و فرهنگ، بر مدار برخی مبانی معرفتی شکل می‌گیرد. در واقع یک متفکر در صورتی می‌تواند نگاه انتقادی در علم اجتماعی را دنبال کند که برخی مبادی معرفتی را پذیرفته باشد. پذیرش واقعیت نفس الامری در هستی‌شناسی، کثرت‌گرایی روشی در معرفت‌شناسی و وحدت توحیدی جوامع از مهم‌ترین آن مبادی می‌باشد که تفسیر اجتماعی میزان بر پایه این مبانی معرفتی رویکرد اجتماعی‌اش را دنبال می‌کند.

۱- واقعیت نفس الامری مصالح و مفاسد اجتماعی

پذیرش وجود واقعیت نفس الامری و مصالح و مفاسد واقعی، نقش بنیادی در رویکرد انتقادی دارد. در واقع زمانی می‌توان از داوری ارزشی نسبت به فرهنگ‌های دیگر و نقد آن سخن گفت که واقعیت نفس الامری ارزش‌های اجتماعی و اشتراک جوامع در قانونمندی اجتماعی پذیرفته شده باشد. اگر ارزش‌های اجتماعی را مبتنی بر واقعیت نفس الامری ندانیم و برای فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی، واقعیت عینی قایل نشویم و قانونمندی اجتماعی مشترک جوامع را نپذیریم، نتیجه منطقی آن نسبیت فرهنگی خواهد بود، در این صورت هر فرهنگی در ظرف تحقق خودش خوب بوده و مقایسه فرهنگ‌ها و نقد برخی از آنها بی‌معنا خواهد بود. تنها با وجود جهات اشتراک جوامع است که می‌توان نظام ارزشی واحدی داشت و با تکیه بر آن به داوری دربارهٔ سایر نظام‌های ارزشی پرداخت. به عبارت دیگر «تکوینیات و واقعیات مشترک منشأ

تشریعیات و ارزش‌های مشترکی می‌شود که یک نظام ارزشی واحد را می‌سازد. این نظام ارزشی مطلقاً خوب است و سایر نظام‌های ارزشی، بسته به میزان اختلاف و تبعادی که با این نظام دارند، بد خواهند بود. پس نظام‌های ارزشی و فرهنگ‌ها را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و در باب بهتر یا بدتر بودن هر یک از آنها نسبت به دیگری سخن گفت» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

زندگی اجتماعی بر محور مصالح و مفاسد واقعی سازمان می‌یابد. واقعی بودن این مصالح و مفاسد از آن جهت است که با غایت وجودی انسان که همان کمال وجودی یا سعادت او باشد ارتباط دارد. این غایت وجودی به صورت نیاز فطری در درون انسان قرار داده شده است. به گفته علامه طباطبایی: آن غایت و سعادت عالیۀ انسانی که انسان بواسطه آن، از سایر انواع حیوانی متمایز می‌شود، اقتضا می‌کند که خدای سبحان او را به ادوات و نیروهای مختلف مجهز و به او ترکیب وجودی خاصی عنایت کند؛ تا به تنهایی نتواند در رفع این نیازهای عجیب و متنوع اقدام نماید و ناگزیر به زندگی اجتماعی شده تا با بهره‌گیری از فکر و اراده و کار دیگران بتواند در دستیابی به آن نیازها، موفق گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۸: ۱۸۹).

اعتبارات اجتماعی که ابزار تنظیم مناسبات اجتماعی‌اند و به گفته علامه حلقه واسط بین نیاز و نقص انسان و کمالات او هستند تأمین این نیازهای فطری را بر عهده دارند (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۱۶: ۱۹۲). میزان پاسخگویی به آن نیازها که در واقع تأمین‌کننده مصلحت متناسب با ساختار وجودی انسان است او را گامی به سمت سعادت و کمال نهایی نزدیک می‌سازد و تأمین

مجموع مصالح در واقع کمال نهایی یا سعادت او را به ارمغان می‌آورد.

بنابراین فرهنگ و ساختار اجتماعی و مجموعه اعتباریاتی که برای تنظیم روابط اجتماعی وجود دارد، نسبت به کمال وجودی انسان دارای مصلحت و مفسده است. اگر فرهنگی، کنشگران اجتماعی را به کمال وجودی‌شان نزدیک سازد، در این صورت به عنوان فرهنگ صالح و دارای مصلحت واقعی توصیف می‌گردد، همچنین ممکن است موجب انحراف کنشگران از مسیر کمال و سعادت گردد که به عنوان فرهنگ فاسد شناخته می‌شود.

علامه طباطبایی وجود مصلحت و مفسده واقعی کنش‌های انسانی را این‌گونه بیان می‌کند: ما انسان‌ها با افعال اختیاری خود به دنبال تکمیل نواقص وجودی خود و رفع نیازهای زندگی‌مان هستیم. از آنجا که برخی از افعال اختیاری ما مطابق سعادت مطلوب ما و برخی مخالف آن است، به ناگزیر جانب آن کاری را می‌گیریم که ایمان به مصلحت آن داریم و سعادت خود را در آن می‌بینیم و این باعث می‌شود تا قوانین جاری و احکام عمومی و قوانین اجتماعی را به جهت مطابقت آن با مصلحت و سعادت انسانی، واجب‌الاطاعه بشمریم. این مسئله موجب می‌گردد تا باور کنیم که آن مصالح و مفاسد، دارای وجود واقعی بوده و ظرف تحقق بیرون از عالم ذهن و خارج دارند و موافقت و مخالفت با آن مصالح و مفاسد، در عالم تکوین نیز اثر دارد؛ بنابراین هر گاه افعال و احکام ما، مطابق آن مصالح واقعی ثابت در نفس الامر باشد، خود این افعال و احکام نیز دارای مصلحت می‌گردد و به سعادت ما می‌انجامد و در صورت مخالفت این افعال و احکام با آن مصالح واقعی و هماهنگی با مفاسد واقعی، به ضرر و شرّ ما منجر

می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۷: ۱۱۹).

۲- وحدت توحیدی جوامع

در قلمرو زندگی بشر همواره ملاک‌هایی برای تمایز جوامع وجود داشته است؛ ملاک‌هایی که مرزهای مناطق را از هم جدا می‌کند و قوم و ملت متمایزی را شکل می‌دهند. ملاک‌های قومی و جغرافیایی نمونه آن هستند. امروزه استقلال سیاسی به عنوان ضابطه‌ای کلی در تمایز کشورها مورد قبول جامعه‌شناسان واقع شده است (تی، بی، باتومور، ۱۳۷۰: ۱۲۴). معمولاً کشورها روابط خود را با دیگر جوامع بر اساس همین ملاک تنظیم می‌کنند و وظیفه خود را در قلمرو سرزمینی و داخل مرزهای سیاسی خود تعریف می‌کنند. در واقع ورای این مرزها، تکلیفی نسبت به دیگر جوامع احساس نمی‌کنند.

از منظر علامه در منطق و حیانی، ملاک‌های قومی و جغرافیایی را نمی‌توان به عنوان عامل شکل‌گیری جوامع و تمایز آن پذیرفت. ملاک‌های قومی که در قالب وطن دوستی و ملی‌گرایی در حیات اجتماعی ظهور می‌یابد، اگر چه خاستگاه فطری دارد؛ ولی این ملاک اگر در تعاملات اجتماعی در سطح خرد مبنای رفتار اجتماعی کنشگران و در سطح کلان، مبنای تعامل کشورها قرار گیرد آفت‌های فراونی را به اجتماع انسانی وارد می‌کند.

به گفته علامه: «هر چند ملاک‌های قومی برای شکل‌گیری اجتماعات بشری مبتنی بر نیازهایی طبیعی است که فطرت، او را جهت رفع آن نیازها، به چنین مرزبندی‌هایی سوق می‌دهد و بدین ترتیب وطن شکل می‌گیرد. اما از

جهت دیگر این گونه اجتماعات، با برخی اقتضائات فطرت انسانی منافات دارند؛ زیرا اقتضای فطرت انسانی این است که نوع انسان یک جامعه را شکل دهند و نیروهای پراکنده‌شان را جمع نموده تا بهتر به هدف‌های صالح برسند. در حالی که انشعابات وطنی بر خلاف آن مطالبات فطرت است؛ زیرا جوامعی که به وطن خاص تعلق دارند به تدریج به سمت اتحاد بیشتر سوق یافته و جسم و روح واحدی را شکل می‌دهند که از دیگر کشورها جدا می‌گردند و در واقع وحدتی که فطرت دنبال آن بود از بین می‌رود و تفرقه جایش را می‌گیرد و هر یک از این جوامع شیوهٔ استخدام‌گری که انسان‌ها نسبت به دیگر جوامع دارند را در پیش می‌گیرند؛ همان روشی که از روز اول دنیا تا به امروز ادامه داشته است» (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۲۵)

نتیجه این منطق اجتماعی، جنایاتی است که دولت‌های قوی‌تر بر ضد کشورهای ضعیف مرتکب شدند و رنج‌هایی است که بشر همواره تجربه کرده است. امروزه نیز به رغم ادعای شکل‌گیری تمدن جدید؛ با پیشرفت علم و فناوری آن جنایات به شکل نوینی در حال پیگیری است. این جنایات نتیجهٔ طبیعی ملاک‌های قومی و وطنی برای تمایزات اجتماعی است. در واقع این گونه نگرش است که در کنار دیگر عوامل فرهنگی زمینه‌های استعمار دیگر جوامع را فراهم می‌سازد. به خاطر همین آفت است که قرآن کریم، ملاک توحیدی را محور ارتباطات جوامع قرار داده است؛ ملاکی که ریشه در فطرت انسان دارد و ۱۰ جهت‌گیری تلاش پیامبران را نیز شکل می‌دهد. در همین راستا است که قرآن کریم همهٔ پیروان اسلام را فارغ از همهٔ تفاوت‌های فرهنگی و قومی و ملی، یک

ملت معرفی می‌کند. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ، وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»^۱ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد...».

با اشاره به همین مسئله می‌نویسد: قرآن کریم ملاک‌های قومی و وطنی را بخاطر آفت‌هایی که داشته‌اند ملغی ساخته و در عوض، عقیده را جایگزین نموده است (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۱۲۶-۱۲۵). بر همین اساس همه انسان‌ها را یک امت شمرده است؛ امت پیامبران و پیروان که تنها بر مدار پروردگار واحدی باید اجتماع نمایند (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۶: ۲۶۳).

داوری ارزشی المیزان نسبت به جوامع و نیز تعیین سعادت‌مندی و عدم سعادت‌مندی آن بر مدار همین مبنای معرفتی رخ داده است. مطابق این مبنای، جوامعی که در روابط درون‌گروهی و نژادی و داخل مرزهای جغرافیایی‌شان، ملاک‌های انسانی را رعایت می‌کنند و نظم و امنیت و رفاه را برای مردم خود به ارمغان می‌آورند؛ اما در تعامل با جوامع و فرهنگ‌های دیگر مرزهای انسانیت را می‌درند نمی‌توان سعادت‌مند دانست.

مطابق همین رویکرد است که المیزان جوامع غرب را به خاطر تعامل غیر انسانی با جوامع بیرون از مرزهای جغرافیایی‌شان، به جامعه حیوانی توصیف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵، ج ۷: ۲۷۶).

۳- کثرت گرایی روشی کسب معرفت اجتماعی

مبانی معرفتی المیزان، روش شناخت پدیده‌های اجتماعی را از روش‌های علم اجتماعی مدرن متمایز می‌سازد. فطری بودن زندگی اجتماعی، غایات وجودی انسان در زندگی اجتماعی، لایه‌بندی جهان هستی و عدم انحصار واقعیت در سطح ملکی و مادی، ارتباط انسان با سایر مراتب هستی و قانونمندی حاکم بر زندگی اجتماعی بخشی از آن مبانی را شکل می‌دهد. بر اساس این مبانی است که المیزان، روش شناخت و حل مسائل اجتماعی را به روش تجربی منحصر نمی‌کند تا علم اجتماعی هنجاری را دور از دسترس و غیر علمی بداند؛ بلکه استفاده از حس و عقل و وحی را در شناخت اجتماعی ضروری می‌شمرد. بر اساس همین مبانی معرفتی است که امکان داوری ارزشی نسبت به فرهنگ‌ها، توجیه پذیر می‌شود و المیزان نیز با تکیه بر این مبانی رویکرد انتقادی‌اش را پی می‌گیرد.

رویکرد انتقادی المیزان متفاوت از رویکرد فرانکفورت است که عقل عرفی را مبنای خود قرار می‌دهد و در واقع المیزان عرف را به عنوان یکی از منابع معرفت علمی نمی‌داند. قرآن کریم نیز که از عرف سخن می‌گوید؛ آن را به عنوان منبع معرفت نمی‌نگرد. این شناخت را تا هنگامی که بر مدار عقل و یا وحی شکل گرفته باشد، معتبر می‌داند و پیروی از آن را در صورتی که در افق شناخت علمی و عقلی نباشد، جایز نمی‌داند» (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۷۱). بخش زیادی از آیات قرآن کریم به نقد شیوه زیست و ارزش‌هایی تعلق گرفته که

بیرون از چارچوب نظام ارزشی وحیانی سازمان یافته است. نقد بت پرستی^۱ و ارزش‌های خرافی مثل امتیازات موهوم اجتماعی^۲ نمونه آن است.

المیزان بر مبنای نقل یا آموزه‌های وحیانی و داده‌های عقل عملی داوری ارزشی‌اش را سازمان می‌دهد. از منظر المیزان: عقل به یک اعتبار به نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری همان نیروی درونی است که حقایق اشیاء (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۱۴۸) یا ضرورت و امکان (همان، ۱۴۲۵ ق، ج ۸: ۵۵) را درک می‌کند اما عقل عملی آن نیرویی است که متعلق آن، عمل انسان است از این جهت که شایستگی انجام یا ترک دارد (همان، ۱۴۲۵ ق، ج ۱۴: ۹۸) به حسن و قبح اشیاء حکم می‌کند، مصالح و مفاسد اجتماعی را می‌فهمد و مجازات اجتماعی را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق، ج ۲: ۱۴۸ و ۱۸۰: ج ۵: ۲۶۶؛ ج ۷: ۲۹۶؛ ج ۸: ۵۵) ظرف تحقق این عقل، زندگی اجتماعی است که حوادث خیر و شر را تجربه می‌کند و عواطف و احساسات باطنی‌اش تحریک می‌شود و متعاقب با علم و اراده عمل می‌کند که گاهی به خطا و گاهی راه

۱. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آنها گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر بیاوید» می‌گویند: «آنچه را از پدران خود یافته‌ایم ما را بس است» آیا نه چنین است که پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند» سوره مائده، آیه ۱۰۴).

۲. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید ولی گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (سوره حجرات، آیه ۱۳).

صواب می‌رود تا این که در شناخت خیر و شر و نفع و ضرر مهارت کسب می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق، ج ۸: ۳۱۷).

سنخ‌شناسی نقدهای اجتماعی المیزان

پس از بیان مبادی معرفتی، اندیشه‌های اجتماعی انتقادی المیزان در ابعاد مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. المیزان در تفسیر آیات مختلف شیوه انتقادی‌اش را دنبال نموده است. بطور کلی آن اندیشه‌ها را در دو دسته می‌توان بیان نمود: ۱- نقد بر فرهنگ و جامعه غرب و ۲- نقد بر فرهنگ واقعی جوامع اسلامی

۱- نقد تمدن و جوامع مدرن

تمدن جدید که جهان غرب، مظهر آن شناخته می‌شود، ظرفیت‌هایی برای این جهان ایجاد نموده و باعث تمایز آن از دیگر جوامع گردیده است. پیشرفت علمی و فنی بارزترین ویژگی آن است. این امتیاز موجب شده است تا درباره آن، نظریه‌پردازی‌های زیادی صورت گیرد. از سوی دیگر، آن ظرفیت‌ها باعث شده تا بسیاری از متفکران غرب، تمدن جدید و جهان اجتماعی غرب را مظهر تکامل جوامع بشری معرفی نمایند. معمولاً تفسیرهای تک خطی از تاریخ نیز در همین چارچوب صورت پذیرفته است. در این نگاه، جامعه غرب؛ به عنوان مدینه فاضله‌ای معرفی می‌شود که فرجام حرکت تاریخی بشر رسیدن به این قله مطلوب خواهد بود. جهان غرب تلاش کرده است تا این نگاه را به دیگر جوامع؛ بویژه جوامع اسلامی نیز منتقل نماید و از کانال نخبگان علمی، فرهنگ

عمومی را در نوردد؛ چنانکه در این مسئله به توفیقات زیادی نیز دست یافته است.

موضوع علم اجتماعی مدرن، جهان غرب است و نظریه‌های اجتماعی ناظر به مسائل همان جامعه و بر اساس ذخیره معنایی تمدن جدید، تولید شده‌اند؛ اما در امتداد همان نگاه است که آن نظریه‌ها، توسط نخبگان بدون کمترین دخل و تصرف، برای تحلیل مسائل اجتماعی جهان اسلام به کار گرفته شود. در حالی که پیشرفت علمی و فنی جامعه غرب، نگاه تحسین‌آمیز بسیاری را به فرهنگ و تمدن آن؛ معطوف نموده بود؛ به گونه‌ای که حتی برخی از مفسران نیز بر آن شدند تا قرآن کریم را به نفع علم مدرن به تأویل ببرند، علامه طباطبایی با اشاره به ضعف‌های بنیادی این فرهنگ و پیامدهای آن در جهان بشری، بویژه جوامع اسلامی، رویکرد انتقادی‌اش را پی‌می‌گیرد و تلاش می‌کند با کنار زدن نقاب علمی و فنی، چهره دیگری از واقعیت این تمدن را به بشریت نشان دهد.

صاحب المیزان نقد خود را متوجه مبانی معرفتی تمدن غرب می‌کند که عبارت است از: رویکرد مادی‌گرایانه به هستی و منحصر نمودن جهان به سطوح ظاهری و ملکی. این رویکرد نه تنها در جامعه غرب؛ بلکه در طول تاریخ بشر منشأ بسیاری از انحرافات فرهنگی و مفاصل اجتماعی بوده است. یکی از عوامل انحرافات فرهنگی مردم در مواجهه با پیامبران، همین رویکرد بوده است.

مفسران؛ قوم بنی اسرائیل را نمونه روشن این واقعیت بر می‌شمرند که به

خاطر فرو رفتن در مظاهر حسی، به معرفت و شیوه زندگی غیر حسی نمی‌اندیشیدند و ایمان نمی‌آوردند (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱: ۲۱۰). مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱۲-۳۱۱). آنچه زمینه تزویر و سوء استفاده سامری را در غیبت حضرت موسی (ع) فراهم نمود و پرستش گوساله را در میان قوم موسی (ع) ممکن ساخت، حس گرایی بنی اسرائیل بود؛ زیرا آن کس که براساس شناخت حسی جهان را می‌شناسد و مطابق آن ایمان می‌آورد، اگر ابزار شناخت و حس او عوض شود و یا آنکه متعلق حس او دگرگون گردد، دست از ایمان خود بر می‌دارد و ایمان بنی اسرائیل اینگونه بود که با دیدن عصای موسی (ع) ایمان آوردند و از آن پس چون مشاهده کردند جسدی گوساله گونه بانگ برآورد به سامری گرویدند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۴۷-۲۴۶).

به گفته علامه: تمدن غربی تمدن حس‌گرا است که به واقعیتی ورای عناصر مادی توجه ندارد و از این رو تنها به داده‌های حسی تکیه دارد (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱: ۲۱۰) بر همین اساس عقلانیت ابزاری، هویت تمدن غرب را شکل می‌دهد. این نوع عقلانیت زندگی احساسی‌ای را رقم می‌زند که بر مدار خواش و میل انسان سازمان می‌گیرد. هدف این عقلانیت استفاده حداکثری از منابع مادی است؛ چه مطابق حق باشد یا نباشد. بر همین اساس، قوانین اجتماعی بر پایه میل و خواست اکثریت وضع و اجرا می‌شود و هیچ وظیفه‌ای نسبت به اخلاق و معارف اصلی ندارند. در واقع مردم در ورای قوانین، آزادی کامل دارند (طباطبایی، ۱۴۲۵ ق ج ۴: ۱۰۱؛ ج ۱۳: ۸۷).

علامه نظام اجتماعی و تمدنی‌ای را که با چنین ویژگی‌ای شکل گرفته باشد

غیر انسانی و حیوانی می‌شمرد، چنانکه می‌نویسد: هنگامی که بهره‌گیری از تمتعات مادی و غریزه استخدام هر وسیله برای رسیدن و چیره‌گی بر مشتهیات نفسانی، محبوب انسان شده، در این صورت فرصتی برای او باقی نمی‌ماند تا در گنجینه معارف و حقایق موجود در فطرت انسان جستجو نماید و مسیر حیات خود را بر اساس آن تنظیم کند و هنگامی که این ویژگی بر جامعه مسلط شود و در واقع به فرهنگ عمومی تبدیل گردد، خود به عنوان ظرف و بستری خواهد شد که افراد را در تمتعات مادی محصور می‌سازد و دیگر چیزی از فضائل انسانی در آن جریان نخواهد داشت؛ به گونه‌ای که به تدریج به جامعه‌ای حیوانی تبدیل خواهد شد. ایشان جامعه پیشرفته غرب را مصداق چنین جامعه‌ای معرفی می‌کند؛ جامعه‌ای که در مادیات غوطه‌ور شده و تسلیم تمتعات مادی گشته است و همین آنان را از تفکر نسبت به امور معنوی و آنچه که موجب سعادت حیات حقیقی شان می‌شود باز داشته است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۷: ۲۷۶). بنابراین هر چند تمدن غرب موجب برتری کشورهای غربی در عده گردیده و توانایی‌شان در بهره‌گیری از منابع مادی را افزایش داده است، اما این جوامع را به خاطر دور شدن از سعادت اخروی و معنوی، نمی‌توان سعادت‌مند دانست (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۰۴ و ۱۰۱).

علامه با تکیه بر همین مبنا، کیفیت دگرگونی‌های اجتماعی جوامع بشری را ارزیابی می‌کند. از نظر ایشان، جوامع بشری هر چند در سیر حرکت تاریخی‌اش از بساطت به سمت پیچیدگی رفته و پیشرفت‌هایی را تجربه نموده است؛ اما این تحول را نمی‌توان همواره تکاملی تفسیر کرد؛ زیرا ملازمه‌ای بین

تکامل در زمینه‌های مادی و اجتماعی و استکمال معنوی وجود ندارد. تاریخ، تمدن‌هایی را نشان می‌دهد که در زمینه‌های بهره‌مندی‌های مادی در اوج قرار داشتند؛ اما بهره‌ای از کمالات معنوی نبرده بودند؛ تمدن بابل و مصر نمونه آن است. این روند تاریخی تا به امروز نیز ادامه داشته است و چه بسا برخی جوامع سیر قهقهه‌رایی را پیمودند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۱۳۳ و ۳۵۴).

علامه در ادامه ارزیابی‌های انتقادی‌اش به زیان‌های اجتماعی فراوانی اشاره می‌کند که این تمدن بر جامعه غربی و غیر غربی بویژه جوامع اسلامی متأثر از این فرهنگ، تحمیل نموده است که گسترش فساد و فحشا، نمونه بارز آن است. علامه این واقعیت اجتماعی را چنین توصیف می‌کند: اختلاط بی‌ضابطه زن و مرد و رهایی جامعه در کامجویی جنسی باعث گسترش فحشا در جامعه غربی شده است؛ به گونه‌ای که از هزار نفر زن و مرد به سختی می‌توان فردی را یافت که از ننگ زنا پاک مانده باشد. این مسئله، تولد فرزندان نامشروع را به دنبال داشته است و به سختی می‌توان از میان مردان، فردی را یافت که نسبت به مشروع بودن فرزند خود یقین داشته باشد. این فحشا به تدریج به زنا با محارم و همجنس‌گرایی نیز انجامیده است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۳۱۵ و ۱۸۵؛ ج ۱۳: ۸۷). البته با رسوخ فرهنگ غرب در جوامع اسلامی و جایگزینی فرهنگ برهنگی با فرهنگ حجاب و عفاف، مفاصد اخلاقی زیادی در این جوامع نیز ایجاد شده است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۳۵۱).

علامه از قشربندی اجتماعی و شکل‌گیری فاصله طبقاتی فزاینده - که خود آسیب‌های اجتماعی فراوانی را به دنبال می‌آورد به عنوان دیگر پیامد سوء

تمدن غربی یاد می‌کند و می‌نویسد: مردم پس از ظهور تمدن غربی، در امور زمینی و تلاش در جهت استفاده حداکثری از مشتهیات و هوس‌های حیوانی و نفسانی غرق شدند و همه توان خود را در این راه به خدمت گرفتند، در نتیجه باب انفاق بسته و در مقابل، باب ربا باز شد. این مسئله باعث جمع شدن ثروت در دست صاحبان قدرت و ثروت از یک سو و محرومیت اکثر مردم از سوی دیگر گردید و همین فاصله طبقاتی، نزاع و اختلاف اجتماعی بین دو این طایفه را ایجاد نمود که جنگ جهانی و ظهور کمونیسم و از بین رفتن حقیقت و فضیلت و سکونت آرامش از آثار همین وضعیت است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۳۸۴).

محوریت وحدت توحیدی در نگاه انتقادی المیزان نسبت به تمدن غرب

وحدت توحیدی که در بخش مبانی بدان اشاره شد، یکی از معیارهایی است که المیزان بر مدار آن رویکرد انتقادی‌اش را شکل داده است. داوری نسبت به جوامع غرب و حیوانی دانستن آن، به رغم نکات مثبتی که دارد، بر مدار همین معیار صورت پذیرفته است.

تردید نیست که غرب در درون خود دارای برخی زیبایی‌ها است؛ رعایت نظم اجتماعی و کار و تلاش نمونه آن است؛ حال آیا می‌توان با تکیه بر این زیبایی‌هایی که در روابط اجتماعی جوامع غربی وجود دارد به داوری بین آن و سایر ملل پرداخت؟ علامه در نگاه انتقادی‌اش با اشاره به این زیبایی‌ها

می‌نویسد: صرف وجود زیبایی‌ها و نکات مثبت در روابط درون گروهی نمی‌تواند ملاک داوری بین جوامع و تمدن‌ها باشد؛ بلکه باید شخصیت اجتماعی جوامع را در نوع تعامل با دیگر جوامع ملاحظه نمود (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۰۵). مطابق آنچه در مبانی معرفتی المیزان گذشت، علامه بین وحدت توحیدی و وحدت عرفی تمایز می‌افکند و معیار توحیدی وحدت را وحدت تدینی می‌داند. در این نگاه، تفاوتی بین انسان و انسان دیگر یا جامعه با جامعه دیگر وجود ندارد و مرز جغرافیایی نیز بی‌معنا خواهد بود. بر این اساس، داوری ارزشی بین تمدن‌ها باید بر پایه وحدت تدینی صورت پذیرد. المیزان نیز از این منظر تمدن غرب را داوری می‌کند و با ملاحظه شخصیت اجتماعی غرب در مواجهه با دیگر جوامع، تمدن غرب را این گونه توصیف می‌کند: اگر پژوهشگری متفکر، تاریخ حیات اجتماعی غرب را از روزی که نهضت جدید اروپایی شروع شده مطالعه نماید و درباره تعامل‌شان با امت‌ها و نسل‌های فقیر و ضعیف تعمق کند، بدون درنگ می‌فهمد که همه ادعاهای بشر دوستانه‌شان درباره رأفت و خیرخواهی و آزادی و غیره دروغی بیش نیست و آنان هدفی جز بردگی امت‌های ضعیف ندارند. این هدف را با روش‌های مختلف پی‌گیری نمودند؛ گاهی با لشگرکشی و حمله نظامی، گاهی از راه استعمار و گاهی به نام حفظ منافع مشترک و گاهی تحت عنوان کمک به حفظ استقلال و گاهی به عنوان دفاع از حقوق طبقات محروم. هیچ فطرت انسانی و سالمی نمی‌تواند چنین جوامعی را سعادتمند شمرد؛ هر چند نظر دین و وحی را نسبت به سعادت نشناسد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۰۶ و ۱۰۷).

علامه این تمدن را عامل بردگی جدید در دنیای کنونی می‌شمرد و این واقعیت را این‌گونه توضیح می‌دهد: هر چند بردگی رسمی که مرد و زن را به عنوان غلام و کنیز، خرید و فروش می‌کردند ملغی شده است؛ ولی غرب نوع دیگری از بردگی را جایگزین آن نموده است. حوادث جنگ جهانی دوم نمونه‌ای از این بردگی است که دولت‌های مغلوب را وادار به تسلیم بدون قید و شرط کردند و کشورشان را اشغال کردند، اموال بی‌شمارشان را به تاراج بردند و میلیون‌ها نفر را به داخل کشور بردند و به هر کاری که خواستند وادارشان کردند و تا به امروز نیز همین روش را پی می‌گیرند. بردگی غیر از این نیست که عده‌ای اراده و عمل دیگران را تملک نمایند و افراد قوی حکم شان را مطابق میل خود، در حق افراد ضعیف و ذلیل اعمال نمایند

صاحب المیزان اعلان الغای بردگی توسط غرب را بازی‌ای سیاسی برای نوع دیگری از برده‌گیری معرفی می‌کند و در همین راستا به تاریخ استعمار غرب در کشورهای آسیایی و آفریقایی و آمریکایی و جنایات و خونریزی‌ها و هتک نوامیس و چپاول اموال بی‌شمارشان در این مناطق و نیز جنایات کشورهای فرانسه و انگلیس در الجزایر و کشورهای عربی اشاره می‌کند و آن را نمونه دیگر همین واقعیت می‌شمرد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۶: ۳۵۵-۳۵۴؛ ج ۱۲: ۲۹۵).

انتقادی المیزان است. جهان اسلام به رغم برخورداری از فرهنگ غنی اسلام، اما از مسئله انحطاط و عقب ماندگی رنج می برد و این واقعیت از جمله مسائلی است که انگیزه گرایش به تفسیر اجتماعی را در علمای اسلام ایجاد نموده است. المیزان در مجلدات مختلف به مفاسد جوامع اسلامی اشاره می کند که زمینه سلطه غرب را به دنبال داشته است. مهم ترین مفاسدی که علامه بدان اشاره می کند عبارتند از؛ انحطاط اخلاقی، فرو رفتن در لهو و لعب و شهوات و مفاسد اخلاقی و منکرات که شیوع این گونه کجروی ها و انحطاط اخلاقی، شکسته شدن همه حریم ها را به دنبال داشته است (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۸۶) و باعث شده است تا مخالفین دین اسلام آن را به ماهیت این دین و حیانی و قوانین اجتماعی آن اسناد دهند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۹۲-۱۹۱). علامه در راستای این ارزیابی انتقادی از فرهنگ واقعی جهان اسلام به تبیین زمینه های فرهنگی و اجتماعی سقوط تمدن اسلامی می پردازد. ایشان کنار گذاشته شدن این دین و حیانی را از متن زندگی به عنوان مهم ترین عامل معرفی می کند. این مسئله را می توان در پاسخ انتقادی المیزان به دیدگاه منتقدین قوانین و حیانی پی گرفت. برخی از متفکران غرب و به تبع آنان نویسندگان سکولار جامعه اسلامی تلاش کردند تا عقب ماندگی جوامع اسلامی را به احکام و معارف آن مستند سازند. علامه این دیدگاه را ناشی از یک مغالطه می شمرد و می نویسد: «این دیدگاه از خلط بین طبیعت حکم صالح و طبیعت مردم فاسد بر می خیزد. اسلام، مجموعه ای از معارف اعتقادی و اخلاقی و قوانین عملی است که اجزای سه گانه اش متناسب و مرتبط با یکدیگر

هستند؛ بنابراین هنگامی که برخی اجزای آن فاسد شود، همه اجزای آن نیز فاسد شده و اثرش را از دست خواهد داد» (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۴: ۱۹۲).

در نگاه المیزان، آن دینی که سعادت بخش حیات اجتماعی انسان است و پیامبر اکرم (ص) آورنده آن است تنها اندکی پس از آن حضرت در جامعه جریان داشت؛ اما به تدریج بازیچه دست حاکمان بنی‌امیه و پیروان آن شد. با احکام دین بازی کردند و حدود و سیاسات دینی را کنار زدند و در واقع چیزی از اسلام نمانده بود (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۸۶) علامه در تفسیر آیه ۲۲۹ سوره بقره^۱ با اشاره به واقعیت یاد شده، عمل به ظواهر اسلام و ترک روح و باطن آن را عامل انحطاط جوامع اسلامی به شرح ذیل بیان کرده است.

نباید بین احکام فقهی و اصول اخلاقی اسلام تفکیک کرد. مجرد عمل به ظواهر دین و جمود در ظواهر دین کافی نیست. این روش در واقع از بین بردن مصالح شریعت و غرض دین است که همان سعادت حیات انسانی باشد. انحطاط و سقوط مسلمین به خاطر این بود که تنها به ظواهر دین تمسک

۱. «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ وَ لَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ طلاق [رجعی] دو بار است. پس از آن یا [باید زن را] به خوبی نگاه داشت، یا به شایستگی آزاد کردن و برای شما روا نیست که از آنچه به آنان داده‌اید، چیزی بازستانید. مگر آنکه [طرفین] در به پا داشتن حدود خدا بیمناک باشند پس اگر بیم دارید که آن دو، حدود خدا را برپا نمی‌دارند، در آنچه که [زن برای آزاد کردن خود] فدیة دهد، گناهی برایشان نیست».

کردند ولی از روح و باطن آن اعراض نمودند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۲۳۵).
 علامه در همین راستا با اشاره به نقش تساهل مسلمان در امر دینی، تأثیر
 آن را در افول تمدنی‌شان این گونه بیان می‌کند:

«جریان تاریخ این سخن قرآن کریم را تصدیق نموده است که عملکرد
 مؤمنین در تساهل در امر دین و سپردن ادارهٔ امور جامعه به دست دشمنان دین
 و دوست گرفتن آنان باعث شده است تا امت‌های اسلامی به اوج ذلت سقوط
 کنند و مورد غارت قرار بگیرند به گونه‌ای که مالک مال و جان و ناموس خود
 نیستند، نه اجازهٔ مرگ و حیات به آنها می‌دهند و نه اجازه می‌دهند تا از مواهب
 زندگی بهره ببرند. دین از میان آنها هجرت کرد و فضیلت‌های شان رخت
 برپست» (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۴۰۹).

راه حل المیزان

علامه تنها به طرح دیدگاه انتقادی نسبت به وضعیت موجود بسنده نکرده
 است؛ بلکه سازوکار حل این مشکل اجتماعی و عقب ماندگی را نیز بیان نموده
 است. ایشان این سازوکار را در بازگشت به قرآن و ادارهٔ حیات اجتماعی بر
 اساس قوانین و حیانی که همان دین فطری است می‌یابد. به گفتهٔ صاحب
 المیزان: زندگی اجتماعی نیاز به قوانینی دارد که در صورت عملی شدن، امور
 مردم نظم می‌یابد و اختلافات ضروری نیز رفع می‌گردد و هر فردی در جایی
 که شایستهٔ آن است قرار می‌گیرد و به سعادت و کمال وجودی خودش دست
 می‌یابد. این احکام و قوانین عملی، ناشی از نیازهایی هستند که خاصیت

وجودی انسان ایجاب می‌کند و این همان معنای فطری بودن دین است. در واقع دین عبارت است از؛ مجموعه احکام و قوانینی که ساختار وجودی انسان، آن را می‌طلبد. به عبارت دیگر؛ دین عبارت است از سنت‌هایی که هستی عمومی عالم آن را اقتضاء می‌کند که اگر در جامعه اقامه گردد، جامعه اصلاح می‌گردد و افراد به غایات و کمال مطلوب خود می‌رسند و در صورت محقق نشدن، جهان انسانی فاسد شده و برای نظام عمومی هستی نیز مزاحمت ایجاد می‌کند (ج ۱۹۹: ۱۲).

از منظر قرآن کریم نسخه شفای جامعه را تنها در روابط اجتماعی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی می‌توان جستجو کرد. در غیر این صورت جامعه انسانی در درون حصار خود ساخته‌ای قرار می‌گیرد که گریزی از آن نیست. چنانکه جهان مدرن در چنین حصاری قرار گرفته است و برخی جامعه‌شناسان از آن به قفس آهنین یاد می‌کنند. وصف آهنین بودن، نشانگر تصلب و سختی آن است.

قفس آهنین بودن این جهان از آن جهت است که ساختار آن بر مدار عقلانیت ابرازی و تمایلات غریزی انسان ساخته شده است. تا مادامی که تمایلات انسان بر مدار طبیعت و نه اقتضائات فطری سازمان گیرد و روابط اجتماعی بر اساس همان تمایلات و بر محور عقلانیت ابرازی تنظیم گردد، رهایی از این قفس امکان پذیر نخواهد بود.

ساختار وجودی انسان را خدای سبحان به گونه‌ای آفرید که میل به بی‌نهایت دارد، بنابراین مادامی که خواسته‌های انسانی از افق طبیعت فراتر

نرود و مناسبات زندگی در قلمرو طبیعت محدود شود، رهایی از تنگناهای آن امکان پذیر نخواهد بود. قرآن کریم با اشاره به این حقیقت می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى؛ و هر کس از یاد من روی گردان شود زندگی تنگ و سختی خواهد داشت» سوره طه، آیه (۱۲۴).

زندگی تنگ مورد نظر آیه، معطوف به همان مبانی انسان شناختی و حیانی است که بدان اشاره شده است و ارتباطی با کمی یا زیادی درآمد زندگی؛ به عبارت دیگر فقر و غنا ندارد. به گفته علامه: تنگ بودن زندگی از آن جهت است که انسانی که خدا را فراموش نموده و از او بریده است، تنها به دنیا دل می‌بندد و آن را یگانه مطلوب خود قرار می‌دهد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند و تنها به اصلاح و توسعه این دنیا و بهره‌مندی از آن اهتمام می‌ورزد. اما معیشتی که بدان دست می‌یابد؛ زیاد باشد یا کم، خواسته‌های او را پوشش نمی‌دهد؛ زیرا به هر چه از این منافع دنیوی برسد نفس او را راضی نمی‌کند و همواره منافع بیشتر و وسیع‌تر را تقاضا می‌کند که تا بی نهایت نیز ادامه دارد؛ به همین دلیل قلب او همیشه در تنگی نسبت به چیزهایی که آروزش را دارد؛ ولی هنوز بدان نرسیده است به سر می‌برد. این افزون بر غم و اندوه و نگرانی و اضطراب و ترسی است که از نزول بلایا و عوارضی؛ چون مرض و مرگ و نیز حسد حسودان و کید دشمنان و ناکامی تلاش و از دست دادن محبوب خود احساس می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۴: ۲۲۵).

بنابراین هر جامعه‌ای که مناسبات آن بر مدار عقلانیت ابزاری سازمان گیرد،

قفس آهنین، واقعیت جدایی ناپذیر آن خواهد بود که جهان اجتماعی غرب مصداق آن است. به گفته برخی اندیشمندان بسط و توسعه جهانی که از طریق معانی بنیادین و مفاهیم کلیدی جهان متجدد؛ یعنی سکولاریسم، روشنگری، اومانیسم و... شکل گرفت، آدمی را با قفس و زندانی مواجه ساخت که آن را ساخته و پرداخته خود می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ۱۶۴-۱۶۳).

در این صورت تلاش مکاتبی که در صدند تا در چهارچوب نظام معرفتی غیر وحیانی نسخه‌هایی بخش به جامعه انسانی ارائه دهند ناکام خواهد بود. تنها راه‌هایی از این قفس آهنین را باید در نظام اجتماعی‌ای یافت که وحی، مطابق نیازهای فطری انسان فراروی او می‌گذارد. قرآن کریم، این واقعیت را یکی از اهداف پیامبران معرفی کرده است. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...»؛ آنها که از فرستاده [خدا] پیامبر [امی] پیروی می‌کنند کسی که صفاتش را در تورات و انجیلی که نزدشان است می‌یابند و آنها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد پاکیزه‌ها را برای آنها حلال می‌شمرد ناپاکها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود [از دوش و گردنشان] برمی‌دارد...».

نتیجه‌گیری

در این مقاله رویکرد انتقادی میزان مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های آن به شرح ذیل است:

رویکرد انتقادی در علم اجتماعی از آن جهت اهمیت دارد که در ارزیابی فرهنگ‌ها و ترسیم الگوی مطلوب زندگی اجتماعی و در نتیجه ارائه راه حل اجتماعی برای رسیدن به آن زندگی می‌توان راه‌گشا باشد.

علم اجتماعی به خاطر رویکرد تجربه‌گرایانه به معرفت، توانایی داوری ارزشی را نداشته؛ از همین رو نه تنها خود را از آن بر کنار دانسته؛ بلکه به علم محافظه کار تبدیل شده است.

مکتب فرانکفورت هر چند این رویکرد را دنبال نموده؛ ولی بخاطر فقدان مبانی معرفتی درست و تکیه بر داده‌های عرفی عملاً در دستیابی به آن هدف ناکام بوده است.

المیزان اندیشه‌های اجتماعی خود را بر مبانی معرفتی و حیانی استوار ساخته است. تقسیم جهان به لایه‌های ملکی و ملکوتی، انسان شناسی فطری، اعتقاد به واقعیت نفس الامری و مصالح و مفاسد واقعی نمونه آن است.

بر اساس این مبانی معرفتی، روش کسب معرفت اجتماعی، به شیوه تجربی محدود نمی‌گردد و عقل و وحی به عنوان منبع معرفتی به رسمیت شناخته می‌شود و داوری ارزشی، امری غیر علمی تلقی نمی‌گردد. در همین راستا است که میزان در کنار توصیف و تبیین، رویکرد انتقادی را نیز حفظ می‌کند.

المیزان شیوه انتقادی خود را در سطوح مختلف پی می‌گیرد که نقد به جهان

مدرن و جامعه اسلامی نمونه آن است. ایشان در نقد جهان مدرن، حس گرایی و تکیه بر انگیزه و منافع مادی را مهم‌ترین آن می‌شناسد و سایر کجروی‌ها و جنایت‌ها در طول تاریخ غرب مدرن را محصول آن معرفی می‌کند.

در رویکرد انتقادی میزان، عقب ماندگی جهان اسلام و مفسد اجتماعی حاکم بر فرهنگ عمومی جوامع اسلامی را باید در فاصله گرفتن از دین و آموزه‌های وحیانی جستجو نمود.

این تفسیر تنها به انتقاد اکتفا نکرده است؛ بلکه راه حل سیر جامعه به سمت وضعیت مطلوب را نیز معرفی کرده است و این راه حل را در نظام ارزشی وحیانی شناسایی می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. باتومور، تی‌بی، (۱۳۷۰)، جامعه شناسی، ترجمه سید حسن منصور و سیدحسین کلجاهی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر
۳. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۱)، جهان های اجتماعی، قم: کتاب فردا
۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۹)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، فطرت در قرآن، قم: نشر اسراء
۶. ریتزر، جرج ، (۱۳۷۹)، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی
۷. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۲۵ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۸، ۷، ۶، ۴، ۱، ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۸. مصباح یزدی، (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل
۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، آموزش فلسفه، ج ۲، قم: شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی
۱۰. وبر، ماکس، (۱۳۶۸)، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

