

بررسی تطبیقی مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در المیزان و فی ظلال مبتنی بر "نظریه استخدام"

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۱

بحرالدين شهاب الدين حليمي^۱

قاسم ابراهيمي پور^۲

صادق گلستاني^۳

چکیده

این تحقیق به هدف شناسایی و تبیین مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی المیزان و فی ظلال از روش تطبیقی و تحلیل محتوایی و تحلیل منطقی بهره گرفته است و با استفاده از اطلاعات اسنادی و کتابخانه‌ای به این پرسش که آیا انسان پس از سنجش مصلحت زندگی اجتماعی را برگزیده یا ساختار وجودی اش او را به این زندگی سوق داده است؟ پاسخ داده است. المیزان این بحث را در دو سطح مطرح می‌کند؛ اصل اجتماعی بودن زندگی انسان و استخدام‌گری و ناهمنوایی انسان در زندگی اجتماعی. این دو مسئله در واقع دو منشأ و مبنا برای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در نگاه المیزان شمرده شده است که در طول هم قرار دارند؛ البته نگاه فی ظلال در این باره متفاوت‌تر است؛ زیرا این مسئله را پیوند داده است به امر خانواده و فطرت و سرمنشأی زندگی اجتماعی را آن دو قلمداد کرده است. در تکافل خانوادگی، فی ظلال بر این نظر است که خانواده همان خشت اول بنای اجتماعی است. خانواده خود بر پایه خواسته‌های ثابت در فطرت انسان و بر عاطفه، دوستی، رحمت، مقتضیات مصالح و مشکلات ایستاده است. المیزان به سه نوع انسان؛ وحشی بالطبع، تعدیل در توحش طبیعی؛ تا حدودی نوعی از استخدام متقابل و کسانی که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند، اشاره کرده است و فی ظلال، خانواده را یکی از عناصر مهم و اولیه گروه اجتماعی می‌داند و تعهد، اعتدال، وحدت، مشورت، همنوایی و همکاری از جمله صفاتی اند که فی ظلال برای خانواده بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: استخدام‌گری، خانواده، زندگی اجتماعی، طبیعت و فطرت، المیزان، فی ظلال.

۱. دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین، جامعه المصطفی نمایندگی تهران و البرز (نویسنده مسئول):

halemi1394@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی موسسه امام خمینی قم: Ebrahimipoor14@yahoo.com

۳. استادیار و عضو هیئت علمی موسسه امام خمینی قم: sadeq.golestani47@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

تردیدی نیست که انسان موجودی اجتماعی است و در جمع زندگی می‌کند. گرچه ممکن است کسی در یک دیر یا صومعه زندگی انفرادی داشته باشد، اما این زندگی، انسانی و مسئولانه نخواهد بود؛ زیرا زندگی ای انسانی است که در آن آدمی بکوشد تا دیگران را هدایت کند یا اگر جاهل است از دیگران بیاموزد و اگر عالم است به دیگران تعلیم دهد، در حالت ضلالت از راهنمایی هدایت جوید و در حالت هدایت، هادی گمراهان گردد. اگر تهیدستی را دید در صورت توانمندی او را یاری کند و اگر خود تهیدست است، مشکل خود را با استعانت از دیگران رفع نماید. در بیماری به پزشک مراجعه کند و اگر طیب است خود به بالین بیماری برود و... انسان مزوی گرچه زندگی دارد، اما زندگی او، زندگی انسانی به معنای واقعی نخواهد بود. ناگفته نماند، گاهی افراد فوق العاده ای یافت می‌شوند که بدون معاشرت با دیگران یا استمداد از آن‌ها، به دلیل فوق العاده بودن قادر به تأمین نیازمندی‌های خود هستند و گاهی افرادی یافت می‌شود که مادون انسان‌های عادی می‌باشند و زندگی آن‌ها در حد زندگی حیوانی است، اما این دو دسته یکی به لحاظ عظمتش و دیگری به خاطر دناتش از موضوع بحث و مطالعه خارج اند؛ زیرا آن‌ها از حد طبیعی خارج اند، اما عموم انسان‌ها اگر بخواهند زندگی انسانی داشته باشند که از زندگی حیوانی برتر باشد و همگام و هماهنگ با زندگی عادی انسانی لازم است با هم زندگی کنند و از تعاون و همکاری همدیگر برای رفع نیازهای خود بهره‌مند شوند. با توجه به مطالب مطرح شده، زندگی اجتماعی و اجتماعی زیستن یک امر روشن و بدیهی است؛ به دلیل آنکه تکامل مادی و معنوی انسان در گرو حیات اجتماعی است و این حیات جمعی نیاز به عوامل روانی و جسمانی دارد که از سوی خدا در اختیار او قرار داده شده و یکی از بهترین نشانه‌های عظمت پروردگار است. توجه انسان به این نوع زندگی علاوه بر انگیزه فطری، به خاطر کثرت و تنوع نیازهای او، و همت‌والایش برای رسیدن به مراحل بالاتر و کامل‌تر است و تأمین این نیازهای جسمی و روحی بدون زندگی اجتماعی ممکن نیست. یکی از محورهای بنیادین گفتگوی اندیشمندان اجتماعی، منشأ شکل‌گیری زندگی اجتماعی است و این موضوع یکی از مباحث مهم در اندیشه دانشمندان اجتماعی دانسته شده است. علما و اندیشمندان زیادی در این مورد به میدان تحقیق آمده‌اند و هرکدام در سهم خویش، تلاش‌های چشم‌گیر و جانانه‌ای انجام داده‌اند که علامه طباطبائی در المیزان و سیدقطب در فی‌الظلال، نیز این مسئله را به دست بحث قرار داده‌اند. عواملی که به عنوان منشأ و مبنای این روش از زندگی در این مقاله قلمداد شده است از محورهای اصلی بحث است.

پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در المیزان و فی ظلال چگونه است؟ و چه شباهت و تمایزهای میان آن دو وجود دارد؟ فرضیه تحقیق این است که به نظر می‌رسد، المیزان مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی را اصل اجتماعی بودن زندگی انسان و استخدام‌گری او می‌داند، همانطور که فی ظلال هسته اولی و سرآغاز این زندگی را خانواده و فطرت اولی او قلمداد کرده است.

پیشینه تحقیق

در باره مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی مقالات و تحقیقاتی تدوین شده است، ولی هیچ‌یک از آنها با نگاهی تطبیقی و مقایسه‌ای این بحث را مورد مطالعه قرار نداده اند؛ بنابراین، بررسی تطبیقی این موضوع، نوآوری تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد؛ توضیح بیشتر این‌که از لحاظ پیشینه، مقالات دیگری هم در این زمینه - خواه به صورت مستقل و خواه غیر مستقل ضمن مباحث دیگر- از طرف پژوهش‌گران اجتماعی، نوشته شده است و البته آنچه که باعث تحریر دوباره در باره این موضوع شده است، جنبه‌های مبهم و مجهول این موضوع است؛ به این معنی که در تحقیقات قبلی و انجام شده به صورت تک بعدی تنها و تنها به جمع‌آوری مطالب در کنار هم و توصیف آنچه دیگران گفته اند، اکتفا شده است و تقلیدی‌گونه می‌باشد؛ علی‌الحقیقه نگاه آنها به موضوع، تقلیدی و توصیفی محض می‌باشد که این شیوه در ذات خود یک نوع روش تحقیقی است و خوبی‌های خاص خودش را نیز دارد در حالی که شیوه تحقیقی در این مقاله متمایزتر از تحقیقات قبلی است و آن عبارت است از توصیف در کنار مقایسه و تطبیق دو اندیشه که یکی در دامان تمدن تشیع و دیگری در آغوش تسنن زیسته است. همان‌طور که عقبه المیزان و فی ظلال از لحاظ فکری نیز متفاوت است. نگاه تطبیقی به این موضوع از دریچه فکری دو صاحب‌نظر و دو پژوهش‌گر دینی، خالی از نوآوری نخواهد بود؛ بنابراین، آنچه مسیر این مقاله را از سایر مقالات دیگر جدا می‌سازد، نگاه تطبیقی به این مسئله و موضوع است و این امر وجه امتیاز این مقاله با سایر مقالات نوشته شده در این زمینه را برجسته و مشخص می‌سازد.

چهار چوب مفهومی

چهارچوب مفهومی و ستون فقرات مقاله حاضر ریشه در اصطلاح "زندگی اجتماعی" دارد و بر آن بنا شده است. تعاریف متعددی از این اصطلاح ارائه شده است؛ "زندگی انسان اجتماعی، به معنای این است که ماهیت

اجتماعی دارد؛ از طرفی نیازها، بهره‌ها و بر خورداری‌ها، کارها و فعالیت‌ها، ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع نیازمندی‌ها، در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست. از طرف دیگر، نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، خلق و خوی‌ها، بر عموم، حکومت می‌کند" (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲: ۱۸-۱۹)؛ "یعنی انسان باید در مدینه‌ها اجتماع کنند تا یکی برای دیگری طحانی و آن دیگر برای او خبازی نماید و فلان، حیانت کند و بهمان خیانت، پس هر یک ملایم طبع خود را می‌خواهد و بر مزاحم خود مبالغه می‌ورزد." (سبزواری، هادی، ۱۳۷۰: ۲۱۵). ابن‌خلدون با اشاره به همین معنا می‌نویسد: زندگی اجتماعی برای انسان، ضروری است که حکما از این مسأله به مدنی بالطبع بودن انسان یاد می‌کنند؛ به این معنا که زیست اجتماعی برای انسان ضرورت دارد؛ زیرا که خدای سبحان انسان را به نیازهایی آفریده که رفع آن از حیثه توانایی فردی او بیرون است و ناگزیر است که به مساعدت دیگران در زندگی اجتماعی روی آورد (ابن‌خلدون، ۱۹۷۸: ۴۲-۴۱). فخر رازی نیز این مفهوم را در همین معنا به کار برده است. به اعتقاد وی، تفاوت انسان با سایر حیوانات در این است که به تتهایی نمی‌تواند به خوبی از پس معیشت خود برآید. به همین دلیل ناگزیر است تا در زندگی اجتماعی از کمک دیگران بهره‌برد؛ از این‌رو، انسان را مدنی بالطبع می‌نامند (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۲/۵۵۵).

بنابراین، انسان به‌طوری خلق شده است که میل به زندگی اجتماعی دارد (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۲/۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۲/۴۸). این ویژگی نیز به‌علت وجود خصوصیتی است که بر آن "استخدام" اطلاق می‌شود (همو، ۱۴۲۵: ۵۰-۵۱). در فرایند استخدام، انسان با هدف نیل به کمال با استفاده از احکام نشأت‌گرفته از ادراکات اعتباری خویش، کوشش می‌کند تا افراد هم‌نوع خود را به خدمت گیرد (همو، ۱۹۹۱: ۲/۱۱۸). در این میان، تفاوت‌های موجود در توانایی‌های طبیعی و اکتسابی افراد، سبب سود بردن بعضی افراد از بعضی دیگر می‌شود و این خود، اختلاف انسان‌ها را به دنبال دارد که استمرار آن، هرج و مرج و نابودی انسان را در پی خواهد داشت. از این‌رو، انسان برای حفظ امنیت اجتماع انسانی و برطرف کردن تهدید اختلافات یادشده که در خصوصیت استخدام‌گری بشر ریشه دارد، به ضرورت قانونگذاری پی می‌برد (همو، ۱۴۲۵: ۲، ص ۱۲۰، همو، ۱۳۷۹، ص ۴۴). مراجعه به دین در زندگی اجتماعی به‌جای استفاده از روش‌های سکولاریستی راه‌حلی است که اندیشمندان دینی از جمله علامه طباطبائی و سیدقطب برای حفظ قانون در جامعه در مواجهه با طبع سرکش انسانی طرح می‌کنند؛ زیرا در دین اسلام علاوه بر وجود قوانین مجازات و نظارت بیرونی، ناظری درونی نیز برای حفظ قوانین لحاظ شده است؛ «قُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرِ اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه، ۱۰۵). در این آیه عناصر سه‌گانه معنوی (خدا، رسول و

مومنان) به عنوان ناظر خوانده شده است؛ این سه ناظر علی الحقیقت وجدان سالم و فطری ای است که خداوند در جوهر ذاتی هرکس به ودیعت گذاشته و مومنان خداواری از طریق پیامبران، آنرا بدست آورده اند. از این رو قوانین دینی از نظر تأمین امنیت در روابط اجتماعی، نوعی استخدام تعاملی عادلانه و متعالی ایجاد می‌کند.

بررسی تطبیقی مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در میزان و فی ظلال مبتنی بر نظریه استخدام"

اعتبار	نتیجه		تأثیر بر اجتماع	تأثیر بر آزادی	نسبت اجتماع و آزادی
	یک	دوسو			
استخدام: انسان در روابط با هموعان خویش پیوسته به دنبال سود خود است.	خارج از چارچوب قوانین الهی	ظلم و سیطره طلبی / تحقق روابط اجتماعی ناعادلانه	تولید ناامنی اجتماعی/مکتب امنیتی اجتماعی متدانی حد اقلی/حد حداکثری	سلب آزادی متدانی (ناعادلانه)؛ آزادی حد اقلی/ حداکثری	تقدیم امنیت اجتماعی بر آزادی / تقدیم آزادی بر امنیت اجتماعی
عدالت: خواستار سود همگانی	در چارچوب قوانین الهی	برابری/تحقق روابط اجتماعی عادلانه	تولید امنیت عادلانه/ مکتب امنیت اجتماعی متعالی	آزادی متعادلی (عادلانه)	تعادل و تلازم اجتماع و آزادی

سوالی که مطرح می‌شود این است که این زندگی با کدام فرایند آغاز شده است؟ آیا منشأ و مبنایی برای آغازش وجود دارد؟ نظر دانشمندان دینی بالخصوص دو اندیشمند معاصر یعنی طباطبائی و سیدقطب در این باره چیست؟ پاسخ آن را در لابلای ادامه بحث خواهیم خواند.

عدالت اجتماعی

عدالت از ریشه عدل به معنای میانه روی، مساوات، برابری، کارمیانہ (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۱/ ۸۳). آن چه که در نفوس انسانی مایهٔ اعتدال و مرتبی و استقامت و انتظام می‌شود، عدالت است و چنین انسانی مستقیم و راست و درست است و متضاد آن جور است (همان). همچنین عدل به معنای حکم به حق، حد وسط، ضد جور، مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۷). آنچه در این تعریف به مفهوم مورد نظر ما نزدیک‌تر است، عدل به معنای برابری و تساوی، دادگری و انصاف و مفاهیمی از این قبیل و نیز حکم به حق است.

پس عدالت اجتماعی به معنای رعایت تناسب، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها در ساحت اجتماع است. در این تعریف، هر گروه و صنف و طبقه‌ای باید در جایگاه شایسته خویش جای گیرد و در پی جایگاه دیگران برنیاید. عدالت اجتماعی مبتنی بر احوال و افعال اعضای جامعه است و مرتبت هر کس بنابر استحقاق و استعداد او تعیین می‌شود (فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۷۶).

مبنا

نکته دیگر اینکه مراد از مبنا در این مقاله، اصول موضوعه و قواعد شناخته شده و آن دسته از گزاره‌ها و ابزارهای شناخت هستند که در اندیشه و تکوین فکری و نظریه پردازی مفسر تأثیرگذار می‌باشند. در حقیقت این مبانی مانند روح در قالب جسم است. به دیگر تعبیر، مبانی را همچون روحی می‌دانند که در تمام حوزه‌های اجتماعی جریان دارد و نظریه پرداز با تکیه بر آن مبانی، کنش‌های اجتماعی را در حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی تحلیل می‌کند؛ بنابراین، منظور نویسنده آن مبانی معرفتی است که موجب تولید برخی نظریه‌های اجتماعی شده است.

استخدام

نکته پایانی اینکه استخدام در این مقاله به معنای اخص آن یعنی استخدام هم‌نوع است که منشأ بسیاری از نابرابری‌های اجتماعی می‌باشد و ممکن در تفسیر محور بحث استخدام اشیاء و غیر هم‌نوع به طور اعم و از باب مثال نیز مطرح شده باشد که مقصود نیست؛ زیرا منظور نویسنده از "استخدام" نوع اول آن یعنی (استخدام هم‌نوع) است.

مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در المیزان

این مسئله که آیا انسان مدنی بالطبع است یا بالاخرتیار؟ به عبارت دیگر آیا انسان پس از سنجش مصلحت زندگی اجتماعی، آن را برگزیده یا ساختار وجودی اش او را به این زندگی سوق داده است؟ این پرسش سابقه طولانی در تاریخ تفکر اجتماعی دارد. مرحوم علامه این بحث را در المیزان در دو سطح مطرح می‌کند:

الف) اصل اجتماعی بودن زندگی انسان.

ب) استخدام‌گری و ناهمنوایی انسان در زندگی اجتماعی.

این دو مسئله در واقع دو منشأ و مبنا برای شکل‌گیری جامعه و زندگی اجتماعی در نگاه المیزان شمرده می‌شوند که در طول هم قرار دارند. پاسخ اصلی به پرسش این مقاله در این دو محور قابل جستجو و بررسی است.

فطری بودن اصل زندگی اجتماعی

المیزان، اصل زندگی اجتماعی را فطری می‌داند و این ویژگی را در راستای تأمین نیازهای وجودی انسان تعریف می‌کند؛ به این صورت که نوع انسان، دارای غایات وجودی است که دستیابی به آن تنها در سایه زندگی اجتماعی امکان‌پذیر می‌گردد. دلیل این امر، مجهز شدن او به عناصری است که او را نیازمند به دیگران می‌سازد؛ مانند نری و مادگی، عواطف و احساسات و فراوانی نیازهای متراکم (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۱/ ۱۵۵؛ ۱۲/ ۱۹۹؛ ۱۶/ ۱۹۲)؛ به عبارت دیگر، آن غایت و سعادت عالی‌ه انسان که بواسطه آن، از سایر انواع حیوانی متمایز می‌شود، اقتضا می‌کند که خدای سبحان او را به نیروهای مختلف و ترکیب وجودی خاصی مجهز نماید تا به تنهای نتواند به این نیازهای عجیب و متنوعش اقدام نماید و ناگزیر به زندگی اجتماعی شود تا با بهره‌گیری از فکر، اراده و کار دیگران بتواند در دستیابی به نیازهای مربوط به خوردن، نوشیدن، پوشش، مسکن، ازدواج و... موفق گردد (همان، ۱۸۹/ ۸). بنابراین، طبیعی است که مراد از کمالات وجودی؛ اعم از کمالات مادی و معنوی است؛ بلکه جنبه‌های معنوی آن تقدم رتبی نسبت به جنبه مادی آن دارد و کمالات مادی بدون کمالات معنوی موضوعیت و ارزشی ندارد و تنها می‌تواند آن را مقدمه تأمین کمالات معنوی معرفی کرد.

المیزان در موارد مختلف برای تبیین اجتماعی بودن زندگی انسان از مفهوم "حکم فطری" استفاده می‌کند و اجتماعی بودن زندگی اجتماعی را معلول حکم فطرت شمرده است؛ به این معنا که فطرت با دیدن نیازهای مختلف و ناتوانی انسان در رفع این نیازها، به ضرورت زندگی اجتماعی حکم می‌کند (همان، ۸/ ۴۹ و ۸۰ و

۱۸۹؛ ۱۱۹/۹). در واقع، مراد از حکم فطری در اینجا همان حکم برخاسته از ساختار وجودی انسان؛ از قبیل فطریات منطقی است که قبلاً نیز بدان اشاره شده است. المیزان اولین و مهم‌ترین منشأ تکوین جامعه را دو عنصر غریزه جنسی و عاطفی می‌داند که موجب شکل‌گیری خانواده به عنوان کوچکترین واحد اجتماعی می‌گردد. علامه این فرایند را چنین تعریف می‌کند: "اولین اجتماعی که بشر تجربه کرده است، اجتماع خانوادگی است که بواسطه ازدواج تحقق یافته است؛ زیرا جهاز تناسلی و نیاز جنسی، قویترین عامل طبیعی برای شکل‌گیری زندگی خانوادگی است، به این دلیل که این نیاز بر خلاف نیازهایی مثل تغذیه بدون وجود طرف دیگر بر طرف نمی‌گردد (همان، ۹۳/۴).

به عبارت دیگر، هر یک از این دو دستگاه که در زن و مرد قرار داده شده است بدون دیگری ناقص و نیازمند به آن است و از مجموع آن دو، یک واحد کاملی شکل می‌گیرد که متعاقباً تولید نسل محقق می‌گردد (همان، ۱۶/۱۰۸/۳). در واقع، بر اساس یک نیاز فطری، زندگی خانوادگی به عنوان کوچکترین واحد اجتماعی شکل گرفت و سپس با گسترش تولید نسل و توسعه آن، به تدریج، قبیله، عشیره و جوامع مدنی بزرگ بوجود آمد (همان، ۳۲/۱۲). بنابراین، هر چند تشکیل اصل زندگی اجتماعی برای رسیدن انسان به کمالات و غایات وجودی انسان است؛ ولی مهم‌ترین عامل ایجاد این زندگی، غرایز عاطفی و جنسی است که در ساختار وجودی انسان قرار داده شده است و نیز نیازهای متنوع زیستی که بشر به تنهایی قادر به تأمین آن نیست.

در اندیشه المیزان، اصل اجتماعی بودن انسان، نیاز به اثبات ندارد و همواره بشر زندگی اجتماعی را گذرانده است؛ چنانچه تاریخ بشر و آثار بجامانده از دوران کهن، نیز همین واقعیت را گزارش می‌کند. قرآن کریم نیز در آیات مختلف بدان خبر داده است؛ آیات ۱۳ حجرات، ۳۲ زخرف، ۱۹۵ آل عمران و ۵۴ فرقان نمونه و شاهد آن است.

با توجه به آنچه در مطالب بالا به اصل فطری بودن زندگی اجتماعی از منظر "المیزان" بیان شد و اینکه المیزان برای تبیین اجتماعی بودن زندگی انسان از مفهوم "حکم فطری" استفاده می‌کند و اجتماعی بودن زندگی اجتماعی را معلول حکم فطرت، می‌داند، ناظر به جبر محض بودن زندگی اجتماعی و استخدام یک طرفه است ۴۰ که انسان از لحاظ فطری محکوم و مجبور به تن دادن زندگی اجتماعی است و از طرف دیگر خوی فطری انسان که همانا تن دادن به زندگی اجتماعی است بیانگر خوی استخدام دوطرفه و دوسویه و عادلانه انسان است و دال بر آن.

اکنون باید به این پرسش پاسخ داده شود که میزان، همنوایی و تعاون اجتماعی را چگونه ارزیابی می‌کند؟ بحث بعدی به عنوان مبنای دیگر تشکیل زندگی اجتماعی است که به این پرسش، پاسخ می‌دهد.

خوی استخدام‌گری طبیعی و تعاون اضطراری انسان

استخدام‌گری انسان به عنوان دومین مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در میزان شمرده می‌شود. در این مبنا نحوه شکل‌گیری تعاون و همنوایی اجتماعی، به عنوان یکی از مقومات پایداری حیات اجتماعی است، بررسی می‌شود. علامه مسأله همنوایی و به تعبیر او مدنیت انسان را بررسی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا انسان‌ها به قواعد جامعه تن می‌دهند و تعاون اجتماعی دارند؟ آیا همانطور که گرایش به اصل زندگی اجتماعی برخاسته از طبیعت اولی انسان است، همنوایی انسان و پذیرش قواعد و عدالت اجتماعی نیز از همین خاستگاه برمی‌خیزد؟ وی در پاسخ به این مسأله، استخدام‌گری انسان را مطرح می‌کند و این ویژگی را جزء طبیعت اولی انسان می‌داند، اما همنوایی و مدنی زیستن را برخاسته از اضطرار می‌شمرد؛ چنانکه می‌نویسد: مدنیت^۱ انسان بر خاسته از طبیعت او نیست؛ یعنی زیستن را برخاسته از اضطرار می‌شمرد؛ چنانکه می‌نویسد: مدنیت طبیعت او، وی را به سمت مدنیت سوق نمی‌دهد؛ بلکه انسان دارای طبیعت استخدام‌گری است که سعی می‌کند هر چه را که نتوانست؛ - اعم امور طبیعی، گیاهی و حیوانی - به نفع خودش استخدام کند. چنین کسی در استخدام‌گری افراد هم‌نوع خودش جری‌تر است، ولی از آنجا که هم‌نوعش را در همین ویژگی شبیه خود می‌یابد، ناگزیر به زندگی مسالمت‌آمیز، تن داده و به حقوقی شبیه حقوق خود برای او نیز قایل می‌شود (همان، ۱۴۵/۳؛ ۳۴۱/۶؛ ۲۷۰/۷؛ ۲۶۰/۱۰؛ ۱۹۱/۱۶؛ ۱۰۰/۱۸؛ ۱۹۱/۱۶).

به اعتقاد علامه، مفاد آیات مختلف قرآن کریم نیز بر همین ویژگی تأکید دارند؛ به عنوان نمونه آیاتی که انسان را به حریص بودن،^۲ طغیان‌گری،^۳ ستم‌پیشگی و کفرانگری^۴ توصیف می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۱۷/۲ و ۲۶۱/۱۰). بنابراین، مسأله مدنیت و همنوایی، ناشی از طبیعت ثانوی انسان است نه طبیعت اولی او. شاهدش

۱. منظور از مدنیت در ادبیات المیزان، همنوایی و تعاون و پذیرش عدالت اجتماعی است، نه اصل زندگی اجتماعی که مقتضای فطرت به معنای عام یا ساختار وجودی انسان است.

۲. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» معارج، ۱۹.

۳. «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي»؛ علق، ۶.

۴. «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»؛ ابراهیم، ۳۴.

این است که هر گاه این انسان اجتماعی، قوی شد و از دیگران احساس بی‌نیازی نمود به جان و مال و نوامیس شان تجاوز می‌کند به بردگیشان می‌کشد و استثمارشان می‌کند (همان، ۲۶۱/۱۰ و ۳۴۲/۶ و ۲۹۴/۲) و اگر عدالت اجتماعی مقتضای طبیعت اولی انسان بود، می‌بایست جریان غالب زندگی اجتماعی بشر را شکل می‌داد؛ در حالی که واقعیت خلاف این است. ظلم‌های کشورهای قوی نسبت به ملت‌های ضعیف که در طول تاریخ وجود داشته و تا به امروز که ادعای عصر آزادی و تمدن می‌شود ادامه یافته، نمونه آن است (همان، ۱۱۷/۲). قابل ذکر است که علامه طباطبائی از این ویژگی اجتماعی انسان؛ یعنی ناهمنوایی و تن دادن اجباری وی به تعاون اجتماعی، به «مدنی بالطبع بودن» یاد می‌کند (همان، ۲۸/۱۲ و ۱۱۷/۲ - ۱۲۶).

از مطالب یادشده به دست می‌آید که میزان خوی استخدام‌گری انسان را ناشی از طبیعت وی می‌داند نه فطرتش؛ به این معنی که میزان بین اصطلاح "طبیعت" و اصطلاح "فطرت" تفکیک قایل است؛ یعنی انسان از لحاظ طبیعت مستخدم و استخدام‌گر یک سو به و ناعادلانه است، ولی از لحاظ فطرت مستخدم عادلانه و دوسویه به معنای تعاون‌گر اجتماعی است؛ بنابراین، استخدام یکطرفه و ناعادلانه مذموم و مقهور است و ناشی از ویژگی طغیان‌گری، و ناسپاسی انسان است و استخدام دوسویه و عادلانه ممدوح و ناشی از صفت عطوفت انسان است.

استخدام‌گری انسان و اختلافات اجتماعی

وجود اختلافات اجتماعی به عنوان یکی از مبانی منظومه معرفت اجتماعی و حیانی میزان شمرده می‌شود. میزان نه همچون جامعه‌شناسان کارکردگر، نظم را طبیعی حیات اجتماعی می‌شمرد و نه مثل جامعه‌شناسان تضادگر منشأ اختلاف را در نبرد طبقاتی دو گروه دارا و ندار جستجو می‌کند. علامه اختلاف در جامعه را امری طبیعی شمرده و آن را در ویژگی‌های فطری جستجو می‌کند. به اعتقاد ایشان، اختلاف فطری در دستیابی به مزایای زندگی، بشر را به سوی اختلافات و دشمنی‌های مختلف سوق می‌دهد (همان، ۲۰۳/۶ و ۱۱۱/۲). فرشتگان الهی نیز با شناخت این ویژگی فطری بود که به هنگام معرفی انسان به عنوان خلیفه الهی او را به خونریز بودن توصیف نمودند؛ فرشتگان گفتند: «... أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...» (بقره، ۳۰). علامه در تبیین مدعی فرشتگان با اشاره به برخی ویژگی‌های فطری، حضور انسان دارای نیروی غضب و شهوت را در جامعه‌ای که با محدودیت منابع مادی و تزاوجات همراه است، موجب این اختلافات معرفی نموده است (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱/۱۱۵). عنصر کلیدی که میزان برای تبیین این مسأله اجتماعی مطرح می‌سازد، استخدام است. همان گونه

که گذشت علامه همنوایی و تعاون اجتماعی را مستند به اضطرار و جزو طبیعت ثانی انسان می‌داند، در برابر استخدام‌گری که طبیعت اولی او را شکل می‌دهد. ایشان وجود اختلافات اجتماعی را به عنوان یکی از لوازم استخدام‌گری انسان می‌شمرد، می‌فرماید: «نوع بشر به حسب طبیعتش استخدام‌گر است و همین ویژگی او را به سمت تشکیل اجتماع مدنی و نیز به اختلاف و فساد در همه شئون حیاتش می‌کشاند.» (همان، ۱۳۱/۲ و ۱۱۸ و ۱۲۴ و ۱۳۲).

ایشان با اشاره به تفاوت‌های طبیعی و توانایی‌های نابرابر انسان‌ها، استخدام‌گری را ابزار بهره‌گیری توانمندان از ضعیفان جامعه و در نتیجه اختلافات اجتماعی معرفی می‌کند (همان، ۱۲۵/۲-۱۲۴ و ۱۱۸).

علامه سعی می‌کند این ویژگی فطری را به شواهد تاریخی نیز مستند نماید. به باور ایشان تا آنجا که تجربه تاریخی بشر نشان می‌دهد، هیچ یک از جوامعی که در طول تاریخ آمده‌اند و منقرض شده‌اند از مسأله استخدام و اختلاف اجتماعی جدا نبودند. مشاهده حوادث اجتماعی دوران ما نیز گویای همین واقعیت است؛ جنگ‌های خانمان براندازی که به وقوع پیوسته و نبردهایی که میلیون‌ها انسان را نابود کرده است و زورگویی‌ها و بهره‌کشی‌هایی که نسبت به جان و مال و عرض مردم وجود دارد، همگی از آن واقعیت فطری؛ یعنی استخدام و اختلاف اجتماعی حکایت می‌کند. جالب این که مسایل یادشده در عصری اتفاق می‌افتد که عصر فرهنگ و تمدن شمرده می‌شود، حال چه رسد به قرن‌هایی که در دوران تاریکی و جهالت بوده‌اند (همان، ۱۳۱/۲-۱۳۲).

قابل ذکر است هر چند استخدام‌گری انسان منشأ طبیعی اختلاف در زندگی اجتماعی است، ولی محدودیت منافع زندگی در بروز و تشدید این اختلاف نقش بزرگ دارد؛ از همین رو است که در جوامع ساده و ابتدایی تاریخ بشر اختلافی در جوامع وجود نداشته است. المیزان، آیه ۲۱۳ سوره بقره را مؤید همین واقعیت می‌شمرد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ علامه در تفسیر این آیه می‌نویسد: دوره‌ای بر بشر گذشت که شناخت ناچیزی نسبت به رموز زندگی و اسرار طبیعت داشتند. وسایل بقای زندگی را با بسیط‌ترین شکل ممکن بدست می‌آوردند، طبیعی است که در چنین جامعه‌ای اختلاف قابل توجهی و فساد مؤثری رخ نمی‌دهد، اما به تدریج بر علم و توانایی‌اش اضافه شده و به مزایای جدید زندگی پی برده و روش تازه‌ای برای بهره‌مندی از آن مزایا بدست آورد. این توانایی‌ها در کنار تفاوت‌های طبیعی افراد، باعث گردید تا آن اختلاف فطری که گزینه استخدام بدان فرا می‌خواند، ظهور یابد (همان، ۱۴۲۵: ۱۲۴/۲).

همنوایی فطری انسان

استخدام گری که المیزان تأکید فراوان بر آن دارد و بخشی مهمی از اندیشه‌های اجتماعی و حیانی اش را بر محور آن سازمان می‌دهد، تنها یک بُعد از ابعاد وجودی انسان را شکل می‌دهد. در فرهنگ قرآن کریم، ساختار وجودی انسان را دو بُعد مادی و ملکوتی یا انسانی و حیوانی تشکیل می‌دهد که منشأ دو نوع کنش در زندگی اجتماعی می‌گردند. ویژگی‌های حیوانی چون استخدام‌گری، معطوف به طبیعت انسان است و ویژگی‌های ملکوتی او به فطرت به معنای خاص که در مقابل غریزه است، ارجاع می‌یابد. البته این دو بعد از خصلت‌های روح انسان هستند؛ در واقع روح مجرد انسان دارای دو گرایش طبیعی و ملکوتی یا غریزی و الهی است. به تعبیر مطهری، افراد انسان، مرکب از یک سلسله‌گرایز حیوانی که وجه مشترک انسان با حیوان است و یک سلسله‌گرایز عالی؛ نظیر غریزه دینی و غریزه اخلاقی و غریزه حقیقت‌جویی و غریزه زیبایی که ارکان اولیه شخصیت انسانی انسان و مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵: ۳۶).

مدح و ذم‌هایی که در قرآن کریم نسبت به انسان وارد شده مربوط به این دو بعد وجودی اوست. به گفته آیت الله جوادی، قرآن در آیات متعددی انسان را به ویژگی‌های نکوهیده‌ای چون؛ بخیل (محمد، ۳۸)، ضعیف (نساء، ۲۸)، هلوغ (معارج، ۱۹)، جزوع (معارج، ۲۰)، منوع (معارج، ۲۱)، و عجول (اسراء، ۱۱) توصیف کرده است و بخاطر آن، انسان را سرزنش کرده است. همه این ویژگی‌ها به طبیعت انسان بازمی‌گردد و منشأ پیدایش این اوصاف رذیله، جاذبه‌های طبیعی انسان است؛ چنانکه منشأ صفات فضیلت، جاذبه‌های فراطبیعی (فطری) اوست. جهاد اکبر یا اوسط، صحنه نبرد میان این دو دسته صفات است (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱: ۷۸ و ۲۲).

از منظر المیزان، انسان در فرهنگ قرآن نسبت متفاوتی با گرایش و بینش دارد؛ او به لحاظ بینش ملهم به خیر و شر است؛ یعنی خوبی و بدی را به لحاظ فطری درک می‌کند: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۸)؛ (پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد)؛ ملهم بودن انسان نسبت به فجور و تقوا، همان عقل عملی و از عناصر کامل شدن تسویه نفس و از ویژگی‌های خلقت آن است (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۲۹۹/۲۰). اما گرایش فطری انسان تنها به سوی خیر تنظیم شده است؛ بنابراین، هرچند انسان به لحاظ بینش خوبی و بدی را به صورت فطری درک می‌کند، اما گرایش فطری انسان تنها به سمت خیر سازماندهی شده است: «وَ لَكِنَّ اللَّهَ جَبَّ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (حجرات، ۷). مطابق این آیه خدای سبحان اگر به شیطان این امکان را داده تا بتواند کفر و فسق را نزد انسان، زیبا جلوه دهد، ایمان را نیز در قلب انسان زینت داده و

محبوبش کرده است (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۶۳/۱۲).

بنابراین، انسان چون لوح نانوخته‌ای نیست که هرچه را بر او تحميل کنند، بپذیرد. از منظر قرآن فطرت انسان در مسیر مستقیم قرار دارد؛ برای همین از میل به هرگونه تباهی، تعبیر به انحراف از صراط مستقیم می‌کند. هر انسانی صادق و امین به دنیا می‌آید؛ ولی گرایش به باطل - تحت تأثیر تربیت خانوادگی یا اجتماعی - بر او عارض می‌شود. بخاطر همین ویژگی فطری است که حتی غارتگران نیز در فضای عدالت به تقسیم مال غارت- شده، می‌پردازند و فرد متجاوز در تقسیم این اموال را به جرم خیانت توبیخ می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳).

مطابق آنچه گفته شد، اگرچه انسان به لحاظ طبیعت خودخواه و مستخدم است، اما از جهت فطری، مدنی و الهی صفت است. به گفته برخی فیلسوفان، انسان توحش فطری و تمدن فطری دارد؛ یعنی انسان به لحاظ فطرت متمدن و خداشناس و خواهان عدالت اجتماعی و کمک به هموعان خود است؛ ولیکن از لحاظ طبع اولی که به طین و طبیعت بدنی باز می‌گردد که پیر و شهوت و غضب است، جزء به استخدام و استعباد و استثمار دیگران، نمی‌اندیشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۳۸/۱۰-۴۳۹-۴۳۷۲: ۱۳۷۲: ۴۱۷).

بر اساس آنچه بیان شد، ساختار دوبعدی وجودی انسان دو نوع کنش فردی و اجتماعی متفاوت را ایجاد می‌کند؛ بُعد طبیعی انسان زمینه‌های مادی و این جهانی را فراهم می‌کند و گرایش ملکوتی، محرک کنش‌های معنوی و الهی اند. کنش‌های برخاسته از این دو ویژگی در واقع غایات وجودی انسان را که سعادت دنیوی و اخروی انسان است، تأمین می‌کند. پس منشأ شکل‌گیری زندگی اجتماعی را کنش‌های مادی که مرتبط با نیازهای جنسی و از دواج باشد، شکل می‌دهد.

المیزان با اشاره به انگیزه‌های مادی کنش انسانی، لذت در خوردن و رفتار جنسی را تدبیر حکیمانه خدای سبحان می‌داند تا بدین وسیله انسان برای بقا و استمرار نسل تحریک گردد و اگر چنین تدبیری در متن خلفت نبود، رغبتی برای تشکیل زندگی اجتماعی و تحمل رنج و سختی در این مسیر وجود نداشت و بدین ترتیب غرض خلفت از بین می‌رفت (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۰۸/۳-۱۰۹). استخدام‌گری و رفتار خودخواهانه انسان که همه ابزار را در مسیر تأمین خواسته‌ها و منافع شخصی‌اش به کار بگیرد، جلوه دیگر کنش‌های برخاسته از بُعد مادی و طبیعی انسان است. کنش‌هایی که بدون انگیزه‌های مادی و بیرون از چارچوب عقلانیت ابزاری صرف، صورت می‌پذیرد، برخاسته از ساختار ملکوتی وجودی انسان است. دعوت قرآن به کنش‌های ارزشی؛ نشانگر وجود همان محرک

معنوی در ساختار وجودی انسان است. به گفته مطهری، در انسان یک سلسله میل و جاذبه معنوی وجود دارد که در سایر جانداران وجود ندارد این جاذبه به انسان امکان می‌دهد که دایره فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشانند (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰).

آیات مربوط به انفاق، عدالت، احسان و جهاد، مصداق بارز آن است. به عنوان نمونه، قرآن کریم جامعه ایمانی را به التزام به عدالت فرمان می‌دهد؛ هر چند در چارچوب سازوکارهای مادی و عقلانیت ابزاری ننگبند و این کنش خسارت و ضرر فرد یا گروه را به دنبال داشته باشد. « ای کسانی که ایمان آورده اید پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید! هر چند به زیان خودتان یا به زیان پدر، مادر و خویشاوندان شما باشد...» (نساء، ۱۳۵).

مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی در فی ظلال

تفسیر فی ظلال القرآن به چند نوع از گروه انسانی اشاره کرده است و هسته‌ای اولی و منشأ زندگی اجتماعی را خانواده قلمداد کرده است. در تکافل خانوادگی، قطب بر این نظر است که خانواده همان خشت اول بنای اجتماعی است. خانواده خود بر پایه خواسته‌های ثابت در فطرت انسان و بر عاطفه و دوستی و رحمت و مقتضیات مصالح و مشکلات ایستاده و آشیانه‌ای است که در آن و در سایه آن آداب و اخلاق نشو و نما پیدا می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۳۸). وی سه دلیل را برای اهمیت نظام خانواده می‌آورد: دلیل بیولوژیکی، دلیل روحی و عاطفی و دلیل شخصیتی.

الف) خانواده

خانواده به عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماعی و هسته اولیه نهاد اجتماعی.^۱ این احساس فطری ایمانی ژرفی است؛ احساس عشق به چندین برابر شدن رهروان راه خدا و در پیشاپیش آنان فرزندان و همسران (سید قطب، ۱۹۹۶: ۱۷/۲، تحت آیه ۷۴ سوره فرقان).

عشیره: این جمع انسانی که عامل پیوند خون و نسب است، به عنوان یکی از صورت جامعه انسانی است (ولی الله، برزگر گلشیمی، ۱۳۷۲: ۴۸-۴۹). سید قطب در فی ظلال القرآن، این جمع انسانی را به عنوان

۱. آیات ۳۸ سوره رعد، ۷۴ سوره فرقان بر ازدواج و تشکیل خانواده تاکید دارند.

رابطه بزرگ اسانیت، خواننده است. می‌نویسد: دستور داده است، صلۀ رحم و خویشاوندی بر جای باشد و رابطۀ انسانیت بزرگ مراعات گردد (پیشین، ۱۹۹۶: ۵۰/۱؛ ذیل تفسیر آیه ۲۷ سوره بقره). وی در تفسیر فی ظلال، تحکیم روابط عشیره‌ای و خانوادگی را سبب تقویت و پایداری شیرازه امور اجتماعی حیات بشری و انسان‌ها و برچیدن هرج و مرج و فساد اجتماعی دانسته است؛ «وقتی انسان، آنچه را که خدا دستور داده است که پیوند بخورد و بر دوام باشد بگسلاند، دیگر شیرازه‌ی امور مردمان و دستاویز انسانها پاره می‌گردد و روابط و پیوندها گسیخته می‌شود و در زمین فساد بروز می‌کند و هرج و مرج جهان را فرا می‌گیرد.» (همان، ۱۹۹۶: ۵۱/۱).

قبیله یا تیره، که متشکل از چند عشیره است؛ بین اعضای قبیله نظیر عشیره، روابط نسبی و سببی وجود دارد که عامل اتحاد بین آنهاست. روابط عاطفی بین افراد یک قبیله با توجه به گسترش عرضی آن به استحکام روابط مذکور بین افراد یک عشیره نمی‌باشد (برزگر، ۵۱/۱۳۷۲). سیدقطب در تفسیر این آیه «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکرٍ وأنثی وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمکم عند الله أتقاکم إن الله علیم خبیر» (حجرات، ۱۳). ملت‌ها را عامل شناخت و معرفت یکدیگر می‌داند. همانطور که خداوند فرموده است. می‌نویسد: «ای کسانی که نژادها و رنگهای گوناگونی دارید، و ای کسانی که تیره‌ها و قبیله‌ها و ملت‌های مختلف هستید، شما همه از یک اصل یگانه‌اید. پس اختلاف نورزید و پراکنده نگردید و به پیکار همدیگر برنخیزید و شاخه شاخه و دسته دسته نشوید و تفرقه پیدا نکنید.» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۴۳/۳).

ویژگی گروه اجتماعی در فی ظلال

خانواده که عنصر اصلی و اولی تشکیل زندگی اجتماعی در فی ظلال به حساب می‌آید و نیز یکی از جمله انواع گروه‌های اجتماعی دانسته شده است، متصف به ویژگی‌های ذیل می‌باشد.

۱. مشورت: سید قطب می‌گوید: «همان‌گونه که برای مسلمان ترک نماز جایز نیست، ترک مشورت نیز جایز نیست، به خصوص در کارهایی که در ارتباط با مصالح عمومی جامعه است.» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۵/۲۲۹).
- سید قطب مشورت را اصل سوم در سیاست اسلام و یکی از اصول زندگی اسلامی قرار داده است (سید قطب، ۱۳۷۹: ۸۲-۸۳) «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران، ۱۵۹) سید قطب می‌گوید: اما صورتی که مشورت در قالب آن باید انجام شود، یک‌قالب مشخص و غیر قابل تغییری ندارد. پس صورت آن به شرایط زمان و مکان واگذار شده است تا این ویژگی و امتیاز در زندگی اجتماعی اسلامی عملی گردد. همچنین می‌گوید، برای مشورت،

مقررات خاصی مشخص نشده است و کیفیت اجرای آن بستگی به مقتضیات زمان دارد (سید قطب، ۱۹۹۶: ۲۵/۲۹۹ - ۳۰۰).

۲. وحدت: انسان مسلمان در جامعه بنای روابط اجتماعی خویش را بر وحدت می‌نهد از آن بابت که همه در اصل و ریشه همانند دیگر اند. وحدت درون گروهی و برون گروهی نیز در سراسر جامعه آثار خود را آشکار می‌سازد. از نظر قرآنی اگر گروه‌ها حول و محور باور و عقیده مشترک و تقوای الهی باشند و اعضای آنها از جایگاه خویش در درون گروه و در قبال کنش با گروه‌های دیگر آگاهی یابند، در عین کثرت‌گرایی و تعدد در موارد گوناگون، به طور بنیادین با یکدیگر وحدت دارند و مردم در تمامی عرصه‌های زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی و... خویش جویای حق می‌گردند (غفاری، حسین، ۱۳۸۷: ۱۰۶). سید قطب در تفسیر آیه ۱۱ سوره حجرات، می‌فرماید: «محبت و مودت و صلح و صفا و تعاون و همکاری و اتحاد و اتفاق، اصل کار در میان گروه مسلمانان است.» (سید قطب، ۱۹۹۶: ۲۹/۳).

۳. اعتدال: با نگاه به تاریخ جوامع بشری و تأمل در زندگی افراد، افراط و تفریط‌های در حوزه‌های مختلف آنان در میان گروه‌ها دیده می‌شود که امروزه نیز در مکاتب فکری و عرصه‌های گوناگون اجتماعی شاهد آن هستیم، اما افراد در جامعه قرآنی دارای مواضعی معتدل می‌باشند. همانطور که افراد در جامعه قرآنی در حوزه‌های مختلف از قبیل: اعتدال در امر دین (حجرات، ۱؛ مانده ۷۷)، در عبادات (مزمّل، ۲۰)، در هزینه‌ها (طلاق، ۷؛ فرقان، ۶۷)، در بهره‌مندی از زندگی و مواهب مادی (مانده، ۸۷-۸۸) داشته باشد؛ از منظر فی‌الذلال این نوع اعتدال در چارچوب قوانین باید رعایت گردد. می‌نویسد: «صاحب مال آزاد نیست هرطوریکه بخواهد دست خود را ببندد و هر طوری که بخواهد اتفاق کند گرچه این تصرف ذاتی بوده به خود فرد مربوط است و لیکن در اسلام فرد به حال خود واگذار نمی‌شود که هر چه بخواهد بکند، فرد آزادی دارد و لیکن در چهارچوبی از حدود» (سید قطب، بی تا: ۲۴۲). مصالح اجتماعی به ویژه عدالت اجتماعی نیز یکی دیگر از ارزش‌های حیاتی و موضوعات امنیت اقتصادی در اندیشه سید قطب است که محدودکننده آزادی اقتصادی شهروندان است؛ «حاکم می‌تواند مالیاتی در اموال مردم قرار دهد و وصول نماید و این اختیار البته هیچ قید و شرطی جز رعایت مصالح عمومی ملت و تحقق دادن یک عدالت کامل اجتماعی ندارد.» (سید قطب، ۱۳۸۷؛ ۱۹۹۶: ۲۷۶/۲).

۴. تعاون و همیاری: از دیگر ویژگی‌های انسان و گروه قرآنی در فی‌الذلال تعاون و همیاری بین افراد گروه است، اما اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها، و دگرگونی سرشت‌ها و خوی‌ها و اختلاف داده‌ها و استعدادها، اختلاف و

تنوعی است که مقتضی کشمکش و دشمنانگی نمی‌باشد؛ بلکه باعث همکاری و همیاری در اقدام به جملگی وظائف، و انجام همگی تکالیف و برآوردن تمام نیازمندی‌ها است.» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۴۳/۳؛ ادامه تفسیر آیه ۱۳ سوره حجرات).

۵. تعهد: از دیگر ویژگی‌های گروه‌های اجتماعی از دیدگاه فی ظلال وفا به عهد و تعهدات و پیمان‌هاست. انسان به حکم فطرت و به منظور تامین نیازهای خویش، تمایل به زندگی اجتماعی دارد. بر این اساس احترام به پیمان‌ها و لزوم عمل به آن نیز ریشه فطری دارد؛ بنابراین، نقض عهد در جامعه انسانی به عنوان خصایص منفور در جامعه تلقی می‌گردد؛ بنابراین، تقویت روابط اجتماعی در گروه رعایت اخلاق است که حلقه وصل اوصاف، وفای به عهد و پیمان می‌باشد این فضیلت اخلاقی علاوه بر آنکه به لحاظ فردی، انسان را به خداوند نزدیک می‌سازد، زنجیره روابط اجتماعی را مستحکم‌تر می‌سازد. در تفسیر این آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱). سید می‌نویسد: «یزدان جهان، این ضوابط و مقررات را (عقود) می‌نامد، و به مؤمنان دستور می‌دهد که بدین عقود و عهود وفا کنند» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۳۵۴/۲). سپس سیدقطب این ضوابط و مقررات را چنین تفسیر می‌کند: «بیان بسیاری از احکام شرعی و عبادی، عقیده درست، حقیقت الوهیت و عبودیت، روابط ملت مؤمن با ملت‌ها و مکتب‌ها و مذهب‌های گوناگون، وظایف و مشاغل ملت مؤمن، به تمام و کمال حکم کردن و عمل نمودن به چیزی که خدا نازل فرموده است، پرهیز از برگشت و دست برداشتن از برخی از چیزهایی که خدا نازل فرموده است، و پرهیز از ستمگری و ترک دادگری بر اثر پیروی از احساسات شخصی و متأثر شدن از مهر و محبت و بغض و عداوت با دیگران.» (همان ۳۵۵). همه و همه در مقررات شامل هستند که باید در برابر اینها تعهد و وفاداری تحکیم گردد.

با توجه به مطالبی که درباره "مبنای شکل‌گیری زندگی اجتماعی از منظر فی ظلال" بیان شد، از یک‌سو، انسان در جامعه از دیدگاه وی دارای حقوق شهروندی و حق زندگی اجتماعی از جمله حق انتخاب خانواده به عنوان هسته‌ای اولی زندگی اجتماعی، حق تربیت خانوادگی و حق آزادی بیان و... می‌باشد. از سوی دیگر، هیچکس حق ندارد آنها را از آن حقوق، محروم کند. در واقع، در اندیشه‌ای وی، استبداد اجتماعی (امنیت اجتماعی متدانیه‌ای حداقلی و عدم آزادی اجتماعی) که به استخدام یکطرفه منجر می‌شود، جایگاهی ندارد. بنابراین، می‌توان گفت که در اندیشه سیدقطب در فی ظلال، فرض تقدم تعهد اجتماعی (متدانیه‌ای حداقلی) بر همیاری و همکاری اجتماعی پذیرفته نیست. بلکه انسان در زندگی اجتماعی که سرآغاز آن، خانواده است؛

مفاهیم: همچون، تعهد، مشورت، همکاری اجتماعی و... در کنارهم و متلازم یکدیگر باشند یا به تعبیری در طول هم باشند و نه در عرض یکدیگر. در چنین حالت به استخدام عادلانه و دوطرفه منتهی می‌گردد و خانواده در چنین جامعه‌ای نشو و نما می‌داشته باشد همانطور که تکافل خانوادگی به استخدام دوسویه و دوطرفه (متعالیه‌ای حد اکثری) یا استخدام عادلانه همراه می‌گردد؛ یعنی (تحقق عدالت اجتماعی) در تمام عرصه‌ها.

ب) فطرت

از منظر فی‌ظلال، منشأ دیگری که فرایند زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد، فطرت انسانی است؛ زیرا انسان با این وجدان درونی قادر به کشف اموری غیر مادی و غیر محدود به قیود مادی می‌شود. «... در فطرت ایشان استعداد را به ودیعت نهاده است، استعدادی که به فطرت اجازه می‌دهد خدا را بشناسد و او را پرستش کند. وقتی که انسان‌ها از فطرت خدانشناسی کناره‌گیری کرده‌اند، منحرف گردیده‌اند و به کژراهه افتاده‌اند، خدا پیغمبران خود را به سویشان روانه کرده است تا ایشان را به سوی او برگردانند» (سیدقطب، ۱۳۸۷: ۲۰/۱).

در اینجا تفسیر فی‌ظلال، نه تنها فطرت را به عنوان مبنای انسان شناختی قلمداد کرده است؛ بلکه آن را محور و اساس برای تمامی رسوم و آداب اجتماعی و زندگی اجتماعی، قرار داده است. چنانکه در تفسیر آیه «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰). می‌گوید: «روند قرآنی بدین وسیله میان فطرت نفس بشری و سرشت این دین ارتباط برقرار می‌سازد؛ هر دوی آنها ساختار خدایند و هر دوی آنها با قانون هستی موافق و هم‌آوایند، و هر دوی آنها در سرشت و در رویکرد هماهنگ با یکدیگرند. خدائی که دل بشری را آفریده است، هم اوست که این آیین را فرو فرستاده است تا بر دل فرمان براند و دل را بگرداند و بیماری آن را دوا بکند و آن را از انحراف بازدارد و بر راه راست بدارد... فطرت ثابت و استوار است، و دین هم ثابت و استوار است» (سیدقطب، ۱۳۸۷: ۵۹/۱). سیدقطب انگیزه‌های فطری را با آداب و رسومات اجتماعی پیوند می‌زند؛ به این معنی که آداب و رسومات اجتماعی اصالتاً فطری و سرمنشأی فطری دارند. چنانکه می‌نویسد: «اسلام با انگیزه‌های فطرت نمی‌جنگد و آنها را زشت نمی‌شمرد؛ بلکه اسلام انگیزه‌های فطرت را نظم و نظام می‌دهد و پاک و تمیز می‌گرداند و آنها را از سطح حیوانی بالاتر می‌برد و اوج می‌دهد تا بدانجا که محوری می‌گردند که بسیاری از آداب روحی و رسوم اجتماعی پیرامون آن می‌گردند» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۱۵/۱).

وی فطرت را در کنار دین قرار داده است، همانطور که دین به عنوان مبنای معرفت حساب می‌شود، فطرت سالم نیز می‌تواند اشیارا درک و مفاهیم اجتماعی را تفسیر و تعلیل کند. اگر دین توان تبیین مفاهیم را دارد فطرت نیز که برخاسته از دین و منابع الهی است توان شناخت اشیارا دارد. از نظر محقق رمز و پیام اصلی دیدگاه تفسیر فی ظلال در مقایسه دین و فطرت این است که فطرت‌خدای و سالم، مانند دین از امورات ثابت و لایتغیر است همانطور که دین منبع و مرجع امورات است و می‌تواند امری را تایید و یارد کند؛ فطرت سالم هم در بحث شناخت بعنوان مبنا تلقی خواهد شد. چیزی که به فطرت ثابت شود در حقانیت آن تردیدی وجود ندارد؛ چراکه فطرت مانند دین مؤید حکم است و هرآنچه را که دین تایید بکند فطرت هم مؤید آن است؛ بنابراین، برای انسان معرفتی که از دریچه و عینک فطرت سالم، بدست می‌آید؛ شناخت درست و صحیحی خواهد بود و در حقانیت آن تردید وجود ندارد.

مقایسه یافته‌های میزان و فی ظلال

الف) شباهت‌ها

فطرت منشأ شکل‌گیری زندگی اجتماعی

المیزان اصل زندگی اجتماعی را فطری می‌داند و این ویژگی را در راستای تأمین نیازهای وجودی انسان تعریف می‌کند؛ به این صورت که نوع انسان، دارای غایات وجودی است که دستیابی به آن تنها در سایه زندگی اجتماعی امکان پذیر می‌گردد، دلیل این امر، مجهز شدن او به عناصری است که او را نیازمند به دیگران می‌سازد؛ نظیر نری و مادگی، عواطف و احساسات و فراوانی نیازمندی‌های متراکم (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۱/۱۵۵؛ ۱۹۹/۱۲ و ۱۴: ۱۶/۱۹۲).

فی ظلال نیز انگیزه‌های فطری را پیوند می‌زند با آداب و رسومات اجتماعی به این معنی که آداب و رسومات اجتماعی اصالتاً فطری و سرمنشأ فطری دارند. چنانچه می‌نویسد: «اسلام با انگیزه‌های فطرت نمی‌جنگد و آنها را زشت نمی‌شمرد. بلکه اسلام انگیزه‌های فطرت را نظم و نظام می‌دهد و پاک و تمییز می‌گرداند و آنها را از سطح حیوانی بالاتر می‌برد و اوج می‌دهد تا بدان جا که محوری می‌گردند که بسیاری از آداب روحی و رسوم اجتماعی پیرامون آن می‌گردند.» (سیدقطب، ۱۳۸۷: ۱۵/۱).

تمدن فطری و توحش طبیعی

هر انسانی از لحاظ فطری، صادق و امین به دنیا می‌آید؛ ولی گرایش به باطل تحت تأثیر تربیت خانوادگی یا اجتماعی بر او عارض می‌شود که این همان خوی طبیعی اوست؛ چنانچه در حدیث صحیح مؤید این ادعا آمده است: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودًا، أَوْ نَصْرَانًا، أَوْ يَمَجَّسَانَهُ» (محمد، بخاری، حدیث ۱۳۵۹؛ مسلم، حدیث ۲۶۵۸). طبق این حدیث، جامعه و زندگی طبیعی گاهی ویژگی فطری را قهراً از انسان می‌گیرد؛ مانند کسی که فطرت خلقت حیوانی را از او تغییر دهد مثل قطع گوش و ... خدا راه خیر و شر هر دو را در اختیار انسان قرار داده است، هر کدام را که انتخاب می‌کند جبری وجود ندارد، اگرچه انتخاب شر سبب نارضایتی خدا و انتخاب راه راست و خیر سبب خوشنودی او می‌گردد.

مطابق آنچه گفته شد، اگر انسان به لحاظ طبیعت خودخواه و مستخدم است؛ اما از جهت فطری، مدنی و الهی صفت است؛ یعنی انسان فطرتاً متمدن و خداشناس و خواهان عدالت اجتماعی و کمک به هم‌نوعان خود است؛ لکن از نظر طبع اولی که به طین و طبیعت بدنی باز می‌گردد، پیرو شهوت و غضب است، هر چند انسان به لحاظ بینش، خوبی و بدی را به صورت فطری درک می‌کند؛ اما گرایش فطری انسان تنها به سمت خیر سازماندهی شده است: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ» (حجرات، ۷)؛ سیدقطب بر این نظر است که خداوند می‌خواهد انسان را به کمالش برساند؛ می‌نویسد: «آیین پروردگاری دستش را می‌گیرد تا او را به سوی بلندترین درجه‌ی کمالی که بر حسب سرشت و وظیفه اش برایش معین گشته است، بالا ببرد.» (سیدقطب، ۱۳۸۷: ۱/۱). میزان استخدام‌گری انسان را مطرح می‌کند و این ویژگی را جزء طبیعت اولی انسان می‌داند، اما هم‌نوایی و مدنی زیستن را برخاسته از اضطرار می‌شمرد؛ چنانکه می‌نویسد: «مدنیت انسان^۱ برخاسته از طبیعت او نیست؛ یعنی طبیعت او وی را به سمت مدنیت سوق نمی‌دهد؛ بلکه انسان دارای طبیعت استخدام‌گری است که سعی می‌کند هر چه را که توانست؛ به نفع خودش استخدام کند چنین کسی در استخدام‌گری افراد هم‌نوع خودش جری‌تر است، ولی از آنجا که هم‌نوعش را در همین ویژگی شبیه خود می‌یابد، ناگزیر به زندگی مسالمت‌آمیز تن داده و به حقوقی شبیه حقوق خود برای او نیز قایل می‌شود» (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۱۴۵/۳ و ۳۴۱/۶ و ۲۷۰/۷ و ۲۰۶/۱۰، و ۱۹۱/۱۶ و ۱۹۹/۱۸، ۱۹۱/۱۶).

۱. منظور از مدنیت در ادبیات المیزان، هم‌نوایی و تعاون و پذیرش عدالت اجتماعی است، نه اصل زندگی اجتماعی که مقتضای فطرت به معنای عام یا ساختار وجودی انسان است.

عدم اصالت محسوسات در نظام اجتماعی

المیزان و فی ظلال هردو به ناقص بودن و ناتوانایی ادراکات حسی معتقدند. اعتقاد ناکافی بودن ادراکات حسی در منابع معرفتی نظام اجتماعی، یکی از افتراقات نظام اجتماعی قرآن با سایر نظام های اجتماعی که بر اصالت ماده و محسوسات پایه ریزی شده اند، می باشد و از نظر اسلام، اعتقاد به اصالت حس، نتیجه‌ی جز انکار توحید و مقاومت در برابر مسایل معنوی و باطنی، نخواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۳۱۶/۱). و بر طبق آن، فرد منافع مادی و حسی را بر معارف الهی و اخلاق فاضله ترجیح داده و مفهوم انسانیت به فراموشی سپرده می-شود (همان، ۳۱۷/۱).

ب) تفاوت‌ها

اصل اجتماعی بودن زندگی جمعی

با توجه به مقایسه‌ای که درباره وجوه اشتراکی المیزان و فی ظلال در مورد مبنای زندگی اجتماعی صورت گرفت بدون شک وجه افتراقی آنها در این زمینه نیز قابل بررسی است. المیزان در باره سرآغاز و سرمنشأ زندگی اجتماعی به اصل اجتماعی بودن زندگی انسان، استدلال می کند و مبنای این زندگی را با آن اصل پیوند می دهد؛ بنابراین، این اصل به عنوان مبنای شکل گیری زندگی اجتماعی در المیزان برجسته و نمایان است که فی ظلال به این اصل نپرداخته است.

خانواده

فی ظلال سنگ بنیاد و سرلوحه زندگی اجتماعی را خانواده می داند و آن را به عنوان هسته‌ای اولی و سرآغاز این زندگی قلمداد کرده است که این مبنا را المیزان به عنوان منشأی زندگی اجتماعی، بیان نکرده است و به آن نپرداخته است؛ بنابراین، از خصوصیات و وجوه افتراقی در فی ظلال، دانسته شده است.

خوی طبیعی

المیزان خوی استخدام گری انسان را ناشی از خوی طبیعی وی می داند؛ به این معنی که المیزان بین اصطلاح "طبیعت" و اصطلاح "فطرت" تفکیک قایل است؛ یعنی استخدام گری انسان ریشه در طبیعتش دارد نه در فطرتش؛

بنابراین، می‌توان این مورد را نیز از امتیازات المیزان به حساب آورد.

همنوایی و اضطراب

المیزان همنوایی و مدنی زیستن را برخاسته از اضطراب می‌شمرد؛ چنانکه می‌نویسد: مدنیت انسان بر خاسته از طبیعت او نیست؛ مدنیت طبیعت او وی را به سمت مدنیت سوق نمی‌دهد. ولی از آنجا که هم‌نوعش را در همین ویژگی شبیه خود می‌یابد، ناگزیر به زندگی مسالمت آمیز، تن داده و به حقوقی شبیه حقوق خود برای او نیز قابل می‌شود و این شیوه برخورد را فی‌الطال به این سبک بیان نکرده است؛ پس نتیجه می‌گیریم که پیوند دادن مدنی زیستن را با اضطراب و ناچاری از امتیازات المیزان دانسته و به آن نسبت داد.

ارزیابی دیدگاه‌ها

آورده مقاله نشان می‌دهد که عقبه و زمینه‌های فکری و اعتقادی سیدقطب در فی‌الطال و علامه در المیزان، متفاوت و جدا از هم است؛ سیدقطب و علامه، هم از لحاظ جایگاه با هم تفاوت دارند و هم از لحاظ اندیشه جدا از یکدیگر می‌اندیشند. سیدقطب در مقام یک کنشگر و فعال اجتماعی سیاسی قرار دارد و عملاً با اندیشه‌های مخالف و نامطلوب مبارزه می‌کند. کشاندن ایشان به پشت میله‌های زندان مصر گویای این ادعاست. البته علامه در جایگاه یک نظریه‌پرداز و صاحب نظر، به مباحث جهان اسلام نگاه کرده است و اکتفا می‌کند؛ بنابراین، سیدقطب در جریان سنت فعال و علامه در جریان سنت غیر فعال قرار می‌گیرد. شرایط مذهبی و گرایش‌های فقهی نیز از جمله مواردی اند که دو اندیشمند را از هم جدا می‌کند. به همین خاطر سیدقطب در فی‌الطال با عقبه و زمینه کلامی با سویه‌های مارکسیستی و رادیکالیسمی به مباحث جهان اسلام پاسخ می‌دهد و علامه با عقبه و زمینه‌ای حکمت‌صدرای و فلسفی با رگه‌های عرفانی در برابر شبهات وارد، پاسخ گفته و نگاه می‌کند.

این دو نحوه مواجهه به جهان اسلام و پدیده‌ها، نتایج و پیامدهای خاص خود را دارد و بدون شک منتج به نتایج متفاوتی است. سیدقطب بیشتر در مقام یک کنشگر اجتماعی فعال با یک عقبه کلام اسلامی که به موضوع اسلام در کانتکس مصر، ظاهر می‌شود و مسایل جهان اسلام را با این عقبه تفسیر می‌کند. متفاوت‌تر از آنچه علامه تفسیر می‌کند، می‌اندیشد. این که سید قطب، پیوند کلامی و عقیدتی به کلام اشعری دارد و نسبت به جهان اسلام با این عقبه نگاه می‌کند به معنای این است که تفسیر وی از پدیده‌های اجتماعی، متفاوت‌تر از آن است که

علامه طباطبائی دارد. یکی از این تفاوت‌ها، کم رنگ بودن جنبه عقلانی در این نوع تفسیر است؛ زیرا گرایش به عقبه کلام اشعری که بیشتر به نقل محور و نگاه ثانوی و ابزاری داشتن به عقل را تبلیغ می‌کند، به این معناست که محوریت اصلی عقل را در استدلالات از بین می‌برد و به "نقل محوری" می‌گراید. از سوی دیگر علامه با رویکرد و عقبه فلسفی در کانتکس ایران، تبارز می‌کند و مفاهیم برخاسته از آیات قرآن کریم را با این زاویه تفسیر می‌کند که جنبه عقلانی بودن این رویکرد قوی‌تر به چشم می‌آید؛ زیرا عقبه فلسفی، اصلی‌ترین و مقدم‌ترین کارش عقلانی کردن پدیده‌هاست. از طرف دیگر علامه به فقه جعفری و اندیشه فقهی آن باورمند است، نقش عقل را "اثبات‌گر" حکم ارزیابی می‌کند. در حالی که جایگاه عقل در باور فی ظلال در مقام "کاشف و پرده بردار" از حکم می‌باشد؛ بنابراین، در این مکتب عقل در ازای نقل قرار نمی‌گیرد بلکه مؤید نقل و در خدمت آن قرار دارد.

سید قطب عقل بشری و هستی انسان را محدود می‌داند و باورمند است که توان حرکت در بیرون از این مرزها را ندارد و به تنهای نمی‌تواند حقایق را درک کند و باید در چارچوب وحی عمل کند (سیدقطب، ۱۹۹۶: ۶/۳؛ سیدقطب، همان، ۸۰۸/۲)، اما علامه بر این باور است که عقل انسان به تنهایی توان درک حقایق را دارد، اما بدون وحی به فعلیت نمی‌رسد؛ با این بیان که نیروهای شهوی و نیروهای غضبی راه به فعلیت رسیدن عقل را می‌بندند و تنها وحی است که منظر فکر را روشن می‌سازد و راه را برای عقل باز می‌کند تا واقعیت را ببیند و تشخیص دهد.

سید قطب در معرفت‌شناسی سیاسی، منتسب به روش "نظم جدید اسلامی" (خلافت اسلامی) است که با سلفیه و همفکرانشان در این سنت قرار می‌گیرد (مسجد جامعی، ۱۳۵۲). علامه در المیزان از میان سه روش حکومتی (استبدادی، حکومت اجتماعی و حکومت دینی) به روش اجتماعی و حیانی باورمند است (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۲/۲۹۴؛ ۱۳/۲۸۵).

با توجه به تحلیل فوق، در تکافل خانوادگی، قطب بر این نظر است که خانواده همان خشت اول بنای اجتماعی است. خانواده خود بر پایه خواسته‌های ثابت در فطرت انسان و بر عاطفه و دوستی و رحمت و مقتضیات مصالح و مشکلات ایستاده و آشیانه‌ای است که در آن و در سایه آن آداب و اخلاق نشو و نما پیدا می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۳۸) و بنا به باور علامه، فرایند زندگی اجتماعی، از خوی فطری انسان که ریشه در نظریه استخدام دارد، نشأت می‌گیرد؛ تا آنجا که تجربه تاریخی بشر نشان می‌دهد؛ هیچ یک از جوامعی که در طول تاریخ آمده اند و منقرض شده اند از مسأله استخدام و اختلاف اجتماعی جدا نبودند. مشاهده حوادث اجتماعی دوران ما نیز

گویای همین واقعیت است (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۲/۱۲۴-۱۲۵ و ۱۱۸).

نتیجه گیری

برآیند نهایی این مقاله، به طور فهرست وار به قرار شرح زیر است:

۱. استخدام گری انسان در میزان یکی از مبانی شکل گیری زندگی اجتماعی قلمداد شده است. میزان این مفهوم را در پرتو "مدنی بودن انسان" مورد ارزیابی قرار داده است. استخدام هرگاه یک سویه و بر اساس خوی طبیعی انسان باشد؛ مذموم (متدانی) و اگر ناشی از خوی فطری وی و دوسویه باشد ممدوح (متعالی) و عادلانه است.
۲. فطری بودن اصل زندگی اجتماعی، یکی دیگر از منشأ شکل گیری زندگی اجتماعی در تفسیر میزان، دانسته شده است که این امر مورد تایید آیات، روایات و حتی از جمله امور بدیهیات دانسته شده است.
۳. این مقاله، خانواده را به عنوان هسته اولی و سرمنشأ زندگی اجتماعی در فی ظلال مشخص کرده است و تشکیل آن را در جامعه یک امر مهم و لازمی در امر تربیت اخلاقی و تکافل خانوادگی می داند.
۴. فی ظلال خانواده را عنصر اصلی و یکی از پایه های مستحکم گروه اجتماعی می داند که اعتدال، مشورت، انسجام، تعهد و همنوایی اجتماعی را از جمله ویژگی های منحصر به فرد آن خوانده است.
۵. انواع انسان در میزان به سه گونه (وحشی بالطبع مطلق، بین توحش طبیعی و ترحم فطری و ایشارگران) دسته بندی شده است.
۶. در این بخش فی ظلال به گونه های از گروه اجتماعی از قبیل قبیله، تیره، عشیره اشاره کرده است و برای هر یک وظایف و مسئولیت هایی مدنظر قراردادده است.
۷. میزان نظریه استخدام و خوی استخدام گری انسان را به طبیعتش پیوند می دهد و این صفت متدانی او را به دلیل یک امر طبیعی مسلم در ساختار و جودی وی، قابل بررسی می داند.
۸. عدالت اجتماعی از جمله مفاهیمی است که استخدام یکطرفه و سلطه گرایانه انسان را به خوی وحشی گری و ددمنشی وی پیوند می دهد.

۹. نظریه استخدام متناسب به علامه طباطبائی است و با این اصطلاح برای اولین بار ایشان مطرح می- کند همانطور که چارچوب نظری این مقاله را نیز شکل می دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۶۳ش)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه، ج ۱۱.
۲. برزگر گلشیمی، ولی الله، (۱۳۷۲ش)، جامعه ازدیدگاه نهج البلاغه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شریعت در آئینه معرفت، قم، مرکز نشر فرهنگی رجا.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، نشر اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، تسنیم، قم، نشر اسراء.
۷. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالکتب العربی.
۹. سبزواری، هادی ابن مهدی، (۱۳۷۰)، رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه، سید جلال الدین آشتیانی، بیجا، شرکت چاپ و انتشارات اسوه.
۱۰. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران، امیر کبیر.
۱۱. طاهره، عطوفی، (بی تا)، بررسی گروه‌های اجتماعی از منظر قرآنی روای و جامعه شناسی، مجله معرفت، ش ۲۱۲.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۲۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، پنجم.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۹ش)، آموزش دین یا تعالیم اسلام، به تنظیم سید مهدی آیت اللهی، تهران، جهان آرا.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۱ش)، روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. عبدالرحمن، محمد بن خلدون، (۱۹۷۸م)، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دارالعلم.

۱۷. غفاری، حسین، (۱۳۸۷)، ویژگی‌های جامعه قرآنی، قم، جامعه مدرسین.
۱۸. فخر الدین، محمد بن عمر الرازی، (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه، فی علم الیهیات و الطبیعیات، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۹. قطب، سید، (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، فی ظلال القرآن، قاهره، دارالشروق، بیست و پنجم.
۲۰. قطب، سید، (۱۳۸۷ش)، ترجمه فارسی فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان.
۲۱. قطب، سید، (۱۳۷۹)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمد علی گرامی، تهران، کلبه شروق.
۲۲. قطب، سید، (بی تا)، مقابله اسلام با سرمایه‌داری و تفسیر آیات ربا، ترجمه و اقتباس سید محمد رادمش، بنیاد علوم اسلامی، بی جا.
۲۳. گلستانی، صادق، (بی تا)، روش‌شناسی اندیشه اجتماعی میزان، رساله دکتری، بی جا.
۲۴. مسجد جامع، محمد، (۱۳۵۲)، زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران: الهدی، اول.
۲۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲ش)، جامعه و تاریخ، تهران، صدرا.
۲۷. مرتضی، مطهری، (۱۳۸۵)، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، صدرا، چاپ ۲۹.
۲۸. موسوی همدانی، سید محمدباقر، (۱۳۷۴)، ترجمه میزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، پنجم.