

نوع مقاله: ترویجی

انسان سیاسی از منظر توماس هابز و علامه طباطبائی

رضا احدپور / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

reza.ahadpour.1989@gmail.com
ravanbakhsh@iki.ac.ir

orcid.org/0000-0002-3855-8689

قاسم روانبخش / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۹

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵

چکیده

از مسائل مهم فلسفه سیاسی، مطالعه زندگی اجتماعی انسان با لحاظ مبانی فلسفی منتج به آن است که این تحقیق با روشی تحلیلی و توصیفی در این باره به بیان دیدگاه دو اندیشمند از دو نحله فلسفی مقابل (هابز و علامه طباطبائی) پرداخته است؛ که دیدگاه متفاوت این دو متفکر در مورد ماهیت انسانی با توجه به مبانی شان، به دو نظر مغایر با هم در تبیین چرایی زیست اجتماعی انسان می‌انجامد، که یکی از آنها (دیدگاه هابز) ناشی از دید فیزیکیالیستی به انسان و ادراکاتش بوده که به تجربه متکی بر مادی‌گرایی صرف قائل است و انسان را موجودی در پی برآورده کردن میل منبعت از طبیعت انسانی می‌داند که سببی‌ناپذیری این میل به ارضای امیال براساس طبیعت شریرش، او را به ستیزه‌گری در کنش با دیگران می‌کشاند که راه‌حلش، جامعه‌پذیری براساس قراردادگرایی است و دیگری ناشی از واقع‌گرایی است که در آن، انسان مرکب از نفس مجرد و بدن مادی برای تکامل ذاتی‌اش که با قریحه استخدام دیگران همراه است، به جامعه روی می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: انسان، ادراک، گرایش انسانی، وضع طبیعی، تکامل انسانی، جامعه، زیست اجتماعی.

مقدمه

تبیین کرد و آن را با نظر متفاوت دیگری که در تقابل با آن است، بررسی کرد. این مطلوب در آنجایی بیشتر خودنمایی می‌کند که هدف از تحقیق اینچنینی، بررسی تطبیقی نظرات دو اندیشمند از دو نحله فلسفی و فکری است؛ بهمانند تحقیق جاری که به بررسی نظریهٔ *توماس هابز* و علامه طباطبائی می‌پردازد. در نتیجه ضرورت و علت زیست اجتماعی انسان از دید این دو اندیشمند باید به‌طور جداگانه بررسی بشود.

پیش از هر چیزی، پرداختن به پیشینهٔ بحث ضروری است، در مورد زیست اجتماعی انسان باید خاطر نشان کرد که بنا بر متون دینی و آموزه‌های الهیاتی پیشینه زندگی اجتماعی انسان به زمان اولین انسان و همسر وی برمی‌گردد؛ و نیز با بررسی آثار به‌جامانده از زمان‌های دور می‌توان مؤیدی بر این مطلب یافت. ولی در مورد اینکه از چه زمانی این بحث مورد توجه اندیشمندان بوده است؛ با مراجعه به آثار به‌جامانده از دوران باستان به این نکته رهنمون می‌شویم که هم‌زمان با شروع بحث‌های مختلف فلسفی و انسانی در جامعهٔ یونان باستان، توجه به اینکه علت زیست اجتماعی انسان چیست، شروع شد که در مواردی به فصلی جدا از نگارشی در این مورد بر نمی‌خوریم؛ بلکه بیشتر اندیشمندان آن عصر در لابه‌لای بحث از حکمت عملی و در آغاز بحث از بخش تدبیر منزل و سیاست مدن به اینکه انسان موجودی اجتماعی است و دارای بعد اجتماعی علاوه بر بعد فردی است؛ به مطلب مذکور پرداخته‌اند.

برخی از این اندیشمندان انسان را به‌طور طبیعی مدنی و دارای گرایش به زندگی اجتماعی می‌دانند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۵) و برخی نیز بر این قائل‌اند که اخلاق بدون توجه به بعد اجتماعی معنایی ندارد؛ به‌طوری‌که انسان را بدون کشور نیک نمی‌دانند (مانند برخی از اشارات علامه طباطبائی در *المیزان* و کتاب‌های دیگرش، که تفسیر انسان مدنی را روشن می‌کند).

توجه به جامعه و زیست اجتماعی انسان در قرون بعدی نیز ادامه دارد تا اینکه در عصر جدید به نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی برمی‌خوریم که علت روی آوردن انسان به اجتماع را جلب منافع یا دفع ضررها با توجه به قرار داد بین انسان‌ها با شرط جمع شدن می‌دانند (مانند هابز در کتاب *لویاتان* و جان لاک در کتاب‌های *جستار در فاهمهٔ بشر* و *رسالهٔ حکومت*؛ چنانچه از عبارت بعدی برمی‌آید، تفاوت هابز و لاک در نحوهٔ روی آوردن به اجتماع و

در ابتدای هر تحقیقی تبیین واژگان و روشن ساختن نقطهٔ ابهام احتمالی هر عنوانی ضروری است و این مطلوب به خاطر آن است که در تبیین مقصود هر محقق تأثیر دارد، در نتیجه در این بخش به روشن ساختن مراد از زیست اجتماعی انسان می‌پردازیم.

منظور از زیست انسان، همان حیات اوست؛ به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در یک استعمال، حیات به موجودات دارای رشد و نمو تعلق دارد و در استعمال دیگر به موجودات دارای شعور و آگاهی اختصاص دارد. با توجه به معنای اول، گیاهان و حیوانات دارای حیات هستند و در معنای دوم موجود عالم مختار قادر دارای حیات است که یک مصداقش انسان است.

این توضیح مطابق مبانی فلسفه اسلامی است؛ ولی وقتی که توجه به مبانی فلسفه غربی می‌شود سؤالاتی پیش می‌آید از جمله اینکه آیا حیات منشأ فیزیکیلیستی دارد یا اینکه مختص موجودات غیرمادی است؟ توجه به نظریهٔ فیزیکیلیست‌های غیرتقلیل‌گرا این را می‌رساند که انسان ماهیتی مادی دارد و نمی‌توان به دوگانهٔ روح و ماده قائل شد و باید به نفس مادی قائل شد؛ که در این مورد قید مادی را برای نفس، احترازی می‌دانند و به نفس غیرمادی باور ندارند و فقط آن را مادی می‌دانند.

فلاسفهٔ اسلامی که به نفس نباتی و حیوانی و انسانی قائل هستند؛ بر این باورند که نفس مجرد است و حیات به آن تعلق دارد و هر مرتبه و هر قسم از اقسام نفس دارای حیاتی غیر از قسم دیگر است و در نتیجه حیات انسان را در معنای دوم حیات که ذکر شد جای می‌دهند.

به‌طور کلی در مورد حقیقت انسان و اینکه حیات او چیست و آیا انسان نفس دارد یا نه، اینکه نفس او مادی است یا نه، و حیات انسان قابل تعریف است یا نه، نکات مفصلی وجود دارد که پرداختن به آنها از گنجایش و هدف مقاله خارج است. به‌طور خلاصه می‌توان بیان کرد که منظور از زیست اجتماعی انسان، حیات انسان در عرصه اجتماع انسانی است.

با توجه به اختلاف نظرهایی که ذکر شد و با عطف نظر به معنای زیست اجتماعی انسان، لازم است که در ذکر اینکه انسان چرا به اجتماع روی می‌آورد، به ماهیت او و چیستی نفس انسانی و امکان و چگونگی زیست اجتماعی انسان توجه شود تا از دل مبانی متفاوت، تبیینی درست از عنوان تحقیق مذکور برآید. لذا باید هدف مذکور را با توجه به مبانی هر اندیشمندی و از ساحت نظری او مطالعه و

که ناگزیر باید به آن روی آورد. تأثیر این فیلسوف در دوران معاصر و در مکتب فلسفی اسلامی با گرایش‌های خود، که نظریه غربی ذکر شده را به چالش کشیده، قابل درک است. از این رو، توجه به نظریه این دو اندیشمند در بحث مذکور شایسته است.

در آثار مختلفی به نظریات این دو اندیشمند پرداخته شده است؛ مثلاً در مورد هابز در مباحث فلسفه سیاست به بررسی کلی آثار او یا در مقالاتی به بررسی و مقایسه نظرات سیاسی و اجتماعی او در باب نظریه قراردادهای اجتماعی؛ و یا در باب فلسفه حقوق به بررسی تأثیر نظرات او در بحث حقوق طبیعی و حقوق بشر پرداخته شده است. در مورد علامه طباطبائی نیز در آثار مختلفی، نظرات وی در حوزه مباحث اجتماعی وجود دارد و برخی از محققان به پژوهشی در باب فلسفه سیاسی او و امکان آن، آثاری ارائه کرده‌اند. البته علامه طباطبائی از اندیشمندان صدرایی است و در این حوزه، اختلاف نظری وجود دارد مبنی بر اینکه آیا حکمت متعالیه سیاسی وجود دارد یا نه (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۰) و اینکه آیا فلسفه سیاست مبتنی بر حکمت متعالیه وجود دارد یا نه؟

در زمینه موضوع مورد پژوهش این مقاله اثری که بخواهد علت زیست اجتماعی انسان را از دیدگاه این دو فیلسوف بیان کرده و آن را از دل مباحث فلسفی شان استخراج کند، نبوده است؛ به طوری که با نگاهی انضمامی در مورد فلسفه و امور اجتماعی تحقیق کرده باشد و نیز اثری که به بررسی مبانی فلسفی منتج به علت زیست اجتماعی از دید این اندیشمند و دانشمند انگلیسی توماس هابز پرداخته باشد، تألیف نشده است.

هدف این پژوهش این است که علت زیست اجتماعی انسان را در دید این دو اندیشمند نشان دهد و آن را با توجه به مبانی فلسفی خاص هریک از این دو، و با تأکید بر نکات مهم و با رعایت اختصار به تبیین فلسفی این مبانی بپردازد و در ادامه علت زیست اجتماعی را از این مبانی استنتاج کند.

بنابراین در ابتدا به بیان دیدگاه هابز در مورد اینکه انسان چیست و ماهیت ادراکات وی فیزیکیالیستی است یا خیر، پرداخته خواهد شد و اینکه گرایش‌ها و امیال وی کدامند و دارای چه ماهیتی هستند؟ و با توجه به آن، به بیان ویژگی‌های انسان و وضع طبیعی او و اینکه در وضع طبیعی، انسان در چه حالتی قرار دارد و قرار گرفتن در آن، انسان را با مشکلات بعدی مواجه می‌کند یا خیر؟ و آیا برای برون‌رفت از آن، باید به زندگی اجتماعی روی آورد یا نباید؟

ضرورت آن است) و انسان را در حالت طبیعی بدون گرایش به اجتماع دانسته، یا اینکه به طور طبیعی انسان را دارای نیاز به اجتماع می‌داند که در حالت طبیعی و اولیه، اجتماعی نیست؛ بلکه به خاطر اغراضی هست که به اجتماع روی می‌آورد و اگر توان تأمین این اغراض را داشت به اجتماع روی نمی‌آورد. در اینجا با نظریه مدنی بالطبع بودن انسان، تفاوت مشهودی جلب توجه می‌کند.

در دوره‌های بعدی نیز این دیدگاه عمده، با تفصیل و تفاوت‌ها ادامه پیدا می‌کند.

در بین اندیشمندان اسلامی نیز توجه به جامعه و علت تشکیل آن و روی آوردن انسان به جامعه از زمان اولین آثار مکتوب فلسفی و در بین آرای کسانی مثل فارابی (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵-۱۲۲)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶)، خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۳۶) و حتی صدرالمشألهین (ر.ک: صدرالمشألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، باب ۹) قابل مطالعه است و در دوران معاصر، علامه طباطبائی در آثار خود و نیز شاگردان وی (مثلاً آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *نظریه حقوقی اسلام*) به این مطلب پرداخته‌اند.

با توجه به پیشینه بحث، که حاکی از آن است که این بحث مورد توجه و اهتمام اندیشمندان زیادی بوده و نیز توجه به اینکه گرایش‌های مختلفی به ارائه تصویری از بحث، متناظر با مبانی مخصوص به خود مبادرت کرده‌اند؛ باید به ضرورت مطالعه و پژوهش در این موضوع با عنایت به تأثیر مبانی متفاوت اندیشه‌ای هر دیدگاه یا هر مکتب توجه داشت.

در میان مکاتب فلسفی غربی، برخی نحله‌ها و اندیشمندان به تفسیر مادی و فیزیکیالیستی حقیقت وجود انسانی و به تبع آن ادراک و گرایش انسانی می‌پردازند (مثل هابز در کتاب *لویاتان*)؛ و این اندیشمندان با دوگانه‌انگاران جوهری انسانی که قاطبه فلاسفه اسلامی را تشکیل می‌دهند، فرق دارند و این تفاوت در موضوع این تحقیق خود را نشان می‌دهد.

از جمله این اندیشمندان، توماس هابز است که از نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی است که به این منشأ فیزیکیالیستی معرفت انسانی اقرار می‌کند و تأثیر وی در اندیشمندان بعدی نحله مذکور (مانند لاک و روسو) و سایر نحله‌ها، بارز است؛ و از طرف دیگر علامه طباطبائی نماینده فلسفه اسلامی است که دیدگاه‌های اینچنینی در حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را به بوته نقد و نظر کشیده و منشأ و غرض تشکیل جامعه را امری متفاوت می‌داند

همین مباحث در بخش علامه طباطبائی نیز تکرار می‌شود؛ با این تفاوت که بعد از بیان دیدگاه وی در مورد انسان و ادراکات و امیال و گرایش‌های او، به دیدگاه این اندیشمند در مورد فطرت و ذات انسان و ویژگی‌های ذاتی او و ارتباط آن با زیست اجتماعی انسان و نقش آن در امر مذکور پرداخته خواهد شد. در ادامه نیز به این سؤال پاسخ داده می‌شود که راهکار علامه طباطبائی در مورد تأمین هدف از زیست اجتماعی چیست. در ادامه نیز این دو دیدگاه با توجه به فرایندی که هر کدام طی کرده‌اند، مقایسه شده و یافته‌های تحقیق و چگونگی تأیید فرضیه موجود در سؤال با توجه به این یافته‌ها تبیین، و نتیجه تحقیق بیان خواهد شد.

الف. بررسی نظریه توماس هابز

توماس از نظریه‌پردازان قراردادهای اجتماعی است. بر طبق این نظریه‌ها، انسان برای رسیدن به غایت و مطلوب خود باید به اجتماع روی آورد و با قراردادی اجتماعی قدرت و اقتدار را به لویاتان (حاکم) بدهد؛ وی نیز هدف انسان را تأمین کند. به عبارت دیگر، افراد انسانی برای حصول این مطلوب و برخلاف طبیعت حیوانی (به‌طور مصنوعی و ناشی از پیمان)، قدرت را به فرد یا هیئت حاکمه‌ای تفویض می‌کنند (راسل، ۱۳۴۰، ص ۴۲۱). این مطلوب و این اقدام برای عبور انسان از وضع طبیعی و علاج آن صورت می‌گیرد. در اینجا هدف از قرارداد اجتماعی تأمین امنیت به روش مذکور است و کاری با اینکه باید فضایل اخلاقی در جامعه پرورش یابد، ندارد. او برای رسیدن به این مطلوب در ابتدا عواطف طبیعی انسان را می‌شمارد و بیان می‌دارد که برای زندگی مسالمت‌آمیز باید بر عواطف مذکور با استمداد از قوانین اجتماعی قیدوبند زد (عنایت ۱۳۹۱، ص ۱۹۹). با توجه به مطالب گفته‌شده، لازم است که ابتدا روش تحقیق هابز مورد توجه قرار گیرد.

۱. روش شناسی هابز

برخی بر این باورند که هابز و لاک به پیروی از ماکیاولی به مطالعه و نظریه‌پردازی در مورد موضوعات فلسفی، اجتماعی و سیاسی بر پایه مشاهدات تجربی و تحلیل تجربی پرداخته‌اند (اونیل، ۱۳۹۴، ص ۱۲). اینکه میزان و چگونگی تأثیر ماکیاولی در هابز و لاک چقدر بوده، از موضوع بحث خارج است؛ اما آنچه در بررسی دیدگاه‌ها در مورد هابز و نیز مطالعه آثار او ما را به این نکته رهنمون می‌سازد، این

است که وی دارای روشی تجربی بوده است.

او جست‌وجوی حقیقت در ورای محسوسات را بیهوده می‌داند و حقیقت را عین ماده می‌داند و هر اصطلاح ناسازگار با آن را فقط الفاظ مدرسی تلقی می‌کرد. از دید وی هیچ چیز بدون ماده وجود نداشته و هر چیزی در جهان و نیز انسان مادی می‌باشد (باکینگهام، ۲۰۱۱، ص ۱۱۳).

در نتیجه وی به‌طور آشکاری نگاه ماتریالیستی و تفسیری فیزیکیالیستی از ماهیت انسان و ادراک وی داشت؛ و ویژگی‌های انسانی مثل حس، تصور و رؤیا را با منشأ فیزیولوژیکی تفسیر می‌کرد (هاندریچ، ۱۹۹۹، ص ۵۰).

مؤید این مطالب، عبارت خود هابز در اولین صفحه از متن کتاب *لویاتان* (نه مقدمه‌اش) است که وی ریشه همه افکار را حس می‌داند و بر این باور است که بقیه از آن ناشی می‌شوند؛ زیرا هر تصویری که در ذهن انسان وجود دارد، کلاً یا بعضاً با اندام‌های حسی دریافت شده است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۷۸).

روش وی از مخالفتش با روش ارسطویی و با توجه به محاوراتش با فرانسویس بیکن برمی‌خاست؛ کسی که قائل به روش تجربی و علم تجربی بود (اورمسان، ۱۹۹۱، ص ۱۸۱).

روش هابز در فهم قواعد سیاسی و تبیین پدیده‌های اجتماعی ناشی از علاقه او به قواعد هندسی است که در آن از قضایای ساده شروع کرده و با استفاده از گزاره‌های بی‌نیاز استدلال و با اتکا به روش تجزیه‌ای - ترکیبی گالیله به تبیین علمی و علی پدیده‌ها می‌پرداخت و قائل بود که برای جلوگیری از سوءفهم و ممانعت از انحراف در شناخت پدیده‌ها، بایسته است که در وهله اول تعاریف مؤلفان پیشین بررسی شده و تصحیح شوند.

به‌طور مثال، برای تبیین چرایی وقوع جنگ بر این باور بود که روحیه جنگ‌طلبی انسان منجر به این امر می‌شود و برای جلوگیری از وقوع جنگ، بررسی مذکور را لازم می‌دانست (شریعت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۷).

مکفرسون در مقدمه کتاب *لویاتان* می‌گوید که هابز برای حل مسائل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی از اصول بدیهی هندسه استفاده کرده و بین عدم قطعیت مسائل مذکور با قطعیت این اصول، پیوند برقرار کرده است. وی با تأثیر پذیرفتن از گالیله به حرکت در وضع طبیعی اشیاء باور داشت و می‌گفت که انسان‌ها در حرکت هستند؛ مگر اینکه چیزی آنها را از حرکت بازدارد؛ و بر این پایه حرکت و رفتار آدمی را نسبت به دیگر هم نوعانش تبیین می‌کرد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۱ و ۲۲).

در نتیجه وی فلسفه یا علمی منظم را در سه بخش طراحی کرد:

۱. اصول اولیه حرکت؛

۲. بخش مربوط به انسان: انسان موجودی در حال حرکت است و احساسات و امیال و رفتار وی ناشی از پیامدهای حرکت درونی و تحت تأثیر حرکات بیرونی بر آن حرکت است (همان، ص ۲۱ و ۲۲ و ۱۰۶).

۳. بخش مربوط به شهروند: نتایج این حرکات، بهبودبخشی نتایج با تکیه بر معرفت به این قوانین و با استفاده از پیش‌اندیشی عقلانی است (همان، ص ۲۲ و ۲۳).

وی حرکت در جانداران را به حرکت حیاتی که از بدو تولد در انسان وجود دارد و بدون وقفه است (مانند جریان خون، نبض و...) و حرکت ارادی تقسیم می‌کند که در آن راه رفتن و سخن گفتن و حرکت دادن اندام‌ها به شیوه‌ای که نخست در ذهن ما صورت می‌بندد، وجود دارند (همان، ص ۱۰۴).

البته وی اراده را مانند اهل مدرسه به میل عقلانی تفسیر نمی‌کند و دلیل آن را عدم امکان عمل ارادی بر ضد عقل می‌داند؛ چون بر این باور است که منشأ عمل ارادی فقط از اراده است و لذا اراده را میل بر خواسته از تأمل قبلی می‌داند که آخرین میل در جریان تأمل و چاره‌جویی است (همان، ص ۱۱۱ و ۱۱۲).

نخستین قضیه هابز در مورد انگیزه انسان این است که انسان به واسطه خواهش‌ها و بیزاری جستن‌ها به جنش درمی‌آید و برخی از این امیال ذاتی‌اند (مانند میل به خوراک و...) این امیال و خواهش‌ها دائماً در حال دگرگونی هستند و در نزد انسان‌های متفاوت فرق می‌کنند. خواهش‌ها در نظر هابز بدون وقفه هستند و برای برآورده شدن آنها باید تا زمان مرگ فعالیت داشت و این امیال و خواسته‌ها در نزد انسان‌های متفاوت از قوت یکسانی برخوردار نیستند (همان، ص ۱۳۸) - البته این بیان هابز با مطلبی دیگر که خواهد آمد، منافات دارد - در نتیجه، انسان‌ها در سطوح مختلفی از قدرت و ثروت و شأن و عزت و... خرسند می‌شوند.

در قدم بعدی وی به تبیین قدرت می‌پردازد و بیان می‌دارد که قدرت، وسایل و امکانات فعلی انسان برای دستیابی به امری ظاهراً مطلوب در آینده است (همان، ص ۱۲۹)، که براساس قدرت‌هایی که موجب برتری بر دیگران می‌شوند، تبیین می‌شوند (نه قدرت جسمی و ذهنی)؛ و قدرت طبیعی برتر از قوای ذهنی یا بدنی است و در نتیجه باید برای کسب قدرت در آینده تلاش کرد.

همان‌طور که ذکر شد، انسان‌ها در سطح یکسانی از قدرت قرار

ندارند. این امر موجب می‌شود که با تسلط برخی از انسان‌ها بر برخی از قدرت‌های آدمیان دیگر (قدرت اکتسابی) که ناشی از مقاومت و ممانعت از قدرت هر شخصی در مقابل اثرات و قدرت طرف دیگر است؛ رقابت و کشمکش پایان‌ناپذیر به وجود آید که جلوه‌ای از امیال و خواسته‌های بی‌حدومرز انسانی است.

این امر با مرگ پایان می‌پذیرد؛ زیرا بدون کسب قدرت بیشتر، نمی‌توان قدرت و ابزارهای حاضر برای بهتر زیستن را تضمین کرد (همان، ص ۱۳۸).

۲. وضع طبیعی انسان از دید هابز

هابز اعتقاد دارد که به حکم طبیعت انسان‌ها با هم و از حیث قوای بدنی و فکری برابرند و اگر تفاوتی داشته باشند، وقتی با هم در نظر گرفته شوند، آنچنان نیست که زیاد باشد. این برابری منجر به ترس انسان‌ها از یکدیگر می‌شود؛ زیرا دیگران توان مقابله با فرد مقابل خود و کسب اموال و محروم کردن وی از حیات و آزادی را دارند و خود مهاجم نیز در معرض خطر است.

این ترس منجر به جنگ می‌شود؛ به دلیل اینکه با توجه به آنچه در مورد امیال آدمی و در تحلیل ماهیت قدرت گفته شد، هرکس میل دارد که از طریق زور و تزویر بر آدمیان تسلط یابد تا از به خطر افتادن توسط دیگران ممانعت به عمل آید (همان، ص ۱۵۶ و ۱۵۷).

این حالت به جنگ همه علیه همه و سلب آرامش و امنیت می‌شود. همان‌گونه که در روش‌شناسی هابز گفته شد، وی از روش تجزیه‌ای - ترکیبی برای تبیین پدیده‌ها و حل آنها استفاده می‌کند. در اینجا نیز وی برای ارائه راهکار جلوگیری از نزاع‌های انسانی در وهله نخست به تبیین ماهیت انسانی و ادراکات و امیال او می‌پردازد و در ادامه علت بروز ستیزه را یافته و برای آن راهکار مطلوب را ارائه می‌دهد و می‌گوید که وجود رقابت بین انسان‌ها منجر به کشمکش می‌شود.

این کشمکش به خاطر آن است که هرکسی در پی ارضای امیال خویش است (همان، ص ۱۲۰).

مطلوبیت این امر به خاطر آن است که خوب و بد از دید هابز دارای جنبه اعتباری بوده و نیز شخصی و مطابق میل هر آدمی است. این امر ملازم با خودپرستی انسان است (عنایت، ۱۳۹۱، ص ۲۰۱).

به تعبیر راسل این غریزه صیانت نفس انسان است که از دید هابز انسان را به ارضای امیال و تسلط بر دیگران وامی‌دارد و این امر به حالت جنگ منجر می‌شود (راسل، ۱۳۴۰، ص ۴۲۱).

زیرا جامعه با توجه به قدر مشترک اکثر اندیشمندی که به تعریف جامعه پرداخته‌اند (با صرف نظر از اینکه در تعریف خود جامعه بین اندیشمندان بحث‌هایی است)، دربردارنده یک سری آداب و سنت‌ها و قوانین است که زیست اجتماعی عادلانه و هدفمند را برای تأمین نیازهای انسانی تأمین کند. ولی اجتماع اولیه انسانی که منجر به وضع طبیعی هرج و مرج گونه می‌شود، این گونه نیست؛ لذا اجتماعی انسانی ضرورتاً شکل نگرفته است.

با فرایندی که توضیح داده شد، جامعه انسانی به انگیزه‌های مذکور و با راهکار مذکور شکل گرفته و انسان به زیست اجتماعی روی می‌آورد.

ب. بررسی نظریه علامه طباطبائی

۱. ماهیت انسان و نحوه حصول ادراک در انسان

از دید این فیلسوف صدرایی، انسان حقیقتاً وجود دارد و با دیگر انسان‌ها ارتباط داشته و از آنها متأثر شده و بر آنها تأثیر می‌گذارد و انسان می‌تواند که مطلب مذکور را درک کند و این برای انسان بدیهی و وجدانی است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۷؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۶).

وی ضمن بحثی در اوایل کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و در ضمن اشاره به اقوال منکرین قول به وجود واقع، بیان می‌دارد که انکار وجود علم که بنا بر متن این کتاب، ادراک جازم مطابق با واقع است و کسی که بخواهد این امر و به تبع آن وجود واقعیت را انکار کند، علم به عدم واقعیت را اثبات کرده است و این خود واقعیتی است که اثبات می‌شود. از نظر این فیلسوف قول به تعلق ادراک و نفس انسانی به واقعیت مادی با انکار واقعیت و سفسطه فرق دارد؛ همان طور که قول به انکار وجود ماده با این مطلب فرق دارد و به طور کلی سفسطه غیر از انکار بخشی از واقعیت‌های عالم است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹).

در نتیجه با رد قول به انکار واقعیت، محل نزاع در این است که چه واقعیت‌هایی در عالم وجود دارد و حقیقت انسان چیست و ادراکات او به چه نحو است.

وی قول به اینکه در به وجود آمدن ادراک حسی، واقعیت عینی خارجی دخیل است، شکی ندارد؛ ولی سخن بر سر این است که این واقعیت مذکور عین ادراک حسی و متأثر از حس است؛ یا اینکه فقط جنبه تأثیر دارد و صرفاً فراهم‌کننده یک سری مقدمات مادی برای امری مجرد به نام ادراک است؟

مؤید این مطلب سخن هابز در کتابش است که بیان می‌کند در وضع طبیعی این قانون طبیعی است که به انسان اجازه اعمال حق طبیعی به نحو احسن (تجاوز و تعدی به هر کس) می‌دهد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۴۰).

این امور به انسان انگیزه ستیزه‌جویی با هم‌نوع را می‌دهد و در حالت طبیعی نزاع قرار می‌گیرد و همین می‌شود که به نقل معروف از هابز، انسان‌ها گریگ یکدیگر می‌شوند که ناشی از نبود فصل‌الخطاب است. در وضع طبیعی هیچ چیز عادلانه نیست؛ زیرا قدرت عمومی وجود ندارد تا مفهوم حق و ناحق و عدالت باشد؛ این امر به علت نبود قانون است (همان، ص ۱۶۰).

۳. راه علاج وضع طبیعی و علت روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی

از دید وی بهترین وسیله برای صیانت انسان توافق بر این است که انسان‌ها از برخی از حقوق‌شان برای صلح و دفاع از خویش دست بکشند. این مطلوب به این روش به دست می‌آید که هابز در تبیین آداب می‌گوید: آداب آن دسته از ویژگی‌های انسانی هست که منجر به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در حال صلح و یگانگی است (نه صرف احترام به دیگری).

آرزوی آرامش و دوری از حالت طبیعی و استفاده از لذت حسی، انسان را مجبور به فرمان‌برداری از قدرت عمومی می‌کند که ناشی از فرمان‌برداری مدنی از عشق به آرامش و ترس از مرگ و آرزوی دستیابی به معارف و دانش‌های صلح‌آمیز ناشی می‌شود (همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

وی در جای دیگر حالات نفسانی و امیال متمایل‌کننده به صلح در آدمیان را ترس از مرگ و طلب زندگی راحت و امید به دست آوردن لوازم مطلوب زندگی از طریق کار و کوشش می‌داند. برای رسیدن به صلح نیز اصولی را به نام قانون طبیعی طرح می‌کند (همان، ص ۱۶۰).

برای رسیدن به مطلوب انسانی و فرار از وضع طبیعی، انسان باید به وضع قوانین متناسب باهدف مذکور پردازد که این امر مستلزم روی آوردن به زندگی اجتماعی است و در سایه زندگی اجتماعی منضبط است که این امر حاصل می‌شود و این امر با دادن قدرت به حاکم یا هیئت حاکمه‌ای و فرمان‌برداری از وی حاصل می‌شود.

با توجه به این امور، هابز زندگی اجتماعی را آن زندگی می‌داند که به ارضای غریزه صیانت از نفس و ارضای امیال انسانی که اساساً برای وی مطلوب است، منجر شود و اینکه انسان‌ها در وضع طبیعی به‌صرف ستیزه‌داری زندگی اجتماعی شوند، درست نیست.

در چنین حالتی چنین اجتماعی نمی‌تواند که جامعه نامیده شود؛

معانی منطبق بر موجودات خارجی فی حد نفسها (سواى انتزاع و تعقل و انطباق معانی مذکور یا عدم آنها) هستند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).
قسم دوم، معانی قابل انطباق بر امور خارجی بدون تحقق و وقوع آنها در خارج هستند؛ مثل ملک و ریاست که عقلاً متغیرند (مثلاً اذعان اجتماعی به ریاست انسانی و عدم اذعان اجتماع دیگری به آن...) (همان، ص ۵۰).

در بیان ویژگی‌های ادراکات حقیقی و اعتباری بیان می‌شود که:
۱. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات واقعی و نفس‌الامری هستند؛ ولی ادراکات اعتباری دارای جنبه وضعی و قراردادی بوده و فرضی و اعتباری، غیرمرتبط با نفس‌الامر هستند (بلکه به منظور رفع احتیاجات حیاتی می‌باشند).

۲. ادراکات حقیقی، منطقی بوده و در علومى مثل ریاضی و فلسفه کاربرد دارند؛ ولی ادراکات اعتباری، غیرمنطقی هستند.

۳. ادراکات حقیقی از احتیاجات طبیعی موجود زنده تبعیت کرده و متغیر به تغییر آن هستند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری این‌گونه نیستند.

۴. ادراکات حقیقی قابلیت نشو و ارتقاء ندارند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری این قابلیت را دارند.

۵. ادراکات حقیقی دارای اطلاق و دوام بوده و ضرورت دارند؛ درحالی‌که ادراکات اعتباری، نسبی بوده و موقت و غیرضروری هستند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۳).

در مورد معانی اعتباری، به علت اینکه در خارج دارای واقعیت نیستند، باید در ذهن محقق شوند؛ ولی ذهن اینها را از خارج انتزاع می‌کند و آنها را ابداع ذهنی نمی‌کند و از آنجاکه ذهن این مفاهیم را به خارج، به توهم موجود بودنشان در خارج، بر خارجیات منطبق می‌کند؛ انطباق‌شان به یک نحو است و در نتیجه از معانی حقیقی انتزاع می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۰).

به عبارت دیگر، فرض قراردادی بودن و مابازای خارجی نداشتن ادراکات اعتباری و اینکه صرفاً ابداعی و اختراعی هستند، درست نیست؛ زیرا عناصر جدید و مفهوم‌های تازه در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن باشند و ما ناچار راه ورود آنها به ذهن را توجیه می‌کنیم و مصداق واقعی دارند که نسبت به آن مصداق حقیقت‌اند و عروض آنها بر ذهن از همین طریق است.

ولی ذهن در ظرف توهم خود و برای مقاصد عملی، مصداق دیگری را بر آن فرض می‌کند و این بسط و گسترش ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهوم‌های حقیقی‌اند (تصرف ذهن بر روی عناصر ادراکی).

به نظر علامه طباطبائی قول دوم صحیح است؛ زیرا ویژگی‌های ماده و امور مادی که مهم‌ترین آن امتدادپذیری و عدم حضور (غیبت) است در علم وجود ندارد و همین که چیزی که ادراک می‌شود را بخواهیم دوباره ادراک کنیم، با دفعه اول فرق ندارد و همین مطلب حاکی از این است که علم تغییرپذیر نیست و ثبات دارد؛ این در حالی است که ماده و امور مادی چنین نیستند. در اینجا بحث‌های مفصلی وجود دارد که برای دور نشدن از هدف تحقیق، از بیان آنها خودداری می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲-۹۵).

اگر ادراک مادی نباشد، چیزی که دارای ادراک است نیز مادی نیست؛ زیرا ادراک که مادی نیست به این علت است که سنخیتی با امر مادی به این نحو ندارد که نمی‌تواند از آن ناشی شود؛ در نتیجه منشأ ادراک نیز مادی نیست.

علامه طباطبائی برای مادی نبودن نفس دلیل می‌آورد که هر شخصی علم به خود دارد و می‌داند که وجود دارد و نیز این را می‌داند که قابل انطباق بر عضو یا خاصیت عضوی بدنش نیست؛ زیرا این امور مشمول تغییر و فرسودگی و از این قبیل تغییرات نزولی می‌شوند؛ درحالی‌که نفس این‌گونه نیست؛ حتی این امور فراموش می‌شوند درحالی‌که نفس این‌گونه نیست. همچنین خودش و ادراک خودش را از زمان گذشته در زمان حال مشاهده می‌کند و می‌بیند که تغییرناپذیر است و هیچ‌گونه تغییر و انقسام‌پذیری را ندارند؛ چیزی صرف و خالص (بدون تحدید نهایی در وجود) بوده و هیچ غیبتی از خود نداشته و هیچ چیز بین او و خودش حائل نیست (البته او و خودش در تعبیر علامه که بیان شد، تعبیری مسامحی و برای بیان مقصود از مطلب است، وگرنه او بودن انسان با خودش بودن تفاوتی ندارد).

در نتیجه علم به نفس، مادی نیست و از آنجاکه علم به نفس، از خود نفس جدایی ندارد؛ عین وجود نفس است و به اصطلاح علم حضوری به خود است که با علم حصولی فرق دارد که صورتی از اشیای خارج از نفس انسانی است که در ذهن وجود دارد. با این بیان، وجود نفس انسانی و مادی نبودن آن و مادی نبودن ادراک روشن می‌شود (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۴).

۲. اقسام ادراکات و تفاوت آنها با هم

در ابتدا لازم به ذکر است که ادراکات به تصور و تصدیق (حکم) تقسیم می‌شوند.

معانی و صور ذهنی، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: قسم اول،

۲. اعتباریات بعد از اجتماع:

محل بحث موردنظر تحقیق از اعتباریات این بخش است و این بدان علت است که با توجه به اینکه مشخص شد انسان دارای ماهیتی مجرد است و از طرفی دارای ادراک است و ادراک او مجرد از ماده است؛ بیان می‌شود که انسان دارای تقسیمات پیش گفته شده از ادراک است و بخشی از آن به ادراک امور اعتباری تعلق دارد که اعتباریات بعد از اجتماع بخشی از آن است.

اعتباری بودن این امور به این نتیجه منجر نمی‌شود که این فیلسوف در گزاره‌های اخلاقی و به تبع آن در گزاره‌های اجتماعی به نسبت معرفتی و ارزشی قائل شود؛ به طوری که ارتباط این اعتباریات که منجر به یک سری از گزاره‌های الزامی است که با هستی منقطع شود و مثل اشاعره و حتی فلاسفه رواقی به نسبت اخلاقی منجر شود؛ بلکه همان طور که پیش از این ذکر شد، ادراک اعتباری ارتباط واقعیت دارد؛ هرچند که این ارتباط از نوع تولیدی نباشد.

از شواهد این مطلب می‌توان به نوع نگاه علامه طباطبائی به نحوه روی آوردن انسان به زیست اجتماعی اشاره کرد و نیز دفاع از حقانیت مکتب اخلاقی اسلامی در آثار مختلف این فیلسوف اشاره به طرد نسبت معرفتی و اخلاقی دارد و این شاهدهی بر این مطلب است که امور اعتباری بکلی منقطع از واقع نیست؛ در نتیجه علامه مثل برخی از مکاتب غربی به نسبت در امور معرفتی و ارزشی و اجتماعی قائل نیست.

برخی مانند علامه مصباح یزدی به تبعیت از استاد خودش بر این باور است که مفاهیم اخلاقی و حقوقی از مفاهیم کلی فلسفی بوده که از راه مقایسه دو چیز و انتزاع حاصل از طریق این مقایسه به دست می‌آیند و معنای ارزشی این واژه‌ها ناظر به همین اعتباری بودن است؛ یعنی مدلول التزامی شان ارزشی بودن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۰۰). علامه طباطبائی نیز در نظری مشابه بر این باور است که انسان برای رسیدن به هدفی که دارای واقعیت نفس‌الامری است به جعل اصطلاح دست می‌زند و این گونه نیست که ارتباط امر اعتباری با واقع به طور کلی قطع شده باشد.

بعد از بیان مطالب بالا، لازم است که انواع این قسم از اعتباریات نیز بیان بشود:

۱. اصل ملک: ریشه در اختصاص (امتیاز) دارد و بعدها به صورت ملک، دارای اثر خاصی که مجوز همه‌گونه تصرفات بوده باشد، گردید (همان، ص ۲۱۷ و ۲۱۸).

مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ شده‌اند و اعتبار و فرض مطلق نداریم (مفاهیم حقیقی، حسی یا انتزاعی). البته، ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی رابطه تولیدی ندارند (علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که به واسطه عمل تفکر در بین برخی از ادراکات با بعض دیگر است) (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

علت این است که همواره در اعتباریات، بین موضوع و محمول رابطه وضعی و فرضی وجود دارد (غیر نفس‌الامری)؛ در نتیجه:

۱. با برهان (دلیلی که اجزایش حقایق است) مدعای اعتباری ثابت نمی‌شود.

۲. با دلیل متشکل از مقدمات اعتباری، حقیقی از حقایق اثبات نمی‌شود.

۳. برهان از مقدمات اعتباری تشکیل نمی‌یابد و امر اعتباری از آن به دست نمی‌آید (همان، ص ۱۷۲).

بین دو طرف قضیه اعتباری، ارتباط فرضی و قراردادی در جهت وصول به هدف و مصلحت و با مقیاس لغویت یا عدم لغویت است (در نظر گرفتن قوه عقل در اعتبار عقلی، قوه خیال و وهم در اعتبار خیالی و وهمی) (همان، ص ۱۷۶).

اعتباریات به معنای عام در مقابل مہیات (مفاهیم حقیقی) و در معنای خاص خود، لازمه قوای فعاله انسان هاست. معنای اخیر (اعتباریات عملی) به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. عمومی: ثابت غیرمتغیر (اعتبار متابعت علم، اجتماع، اختصاص)؛ لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و اکراه و ...

۲. خصوصی: قابل تغییر مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

در تقسیمی دیگر به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات قبل از اجتماع:

۱-۱. وجوب: صدور فعل از فاعل با اعتقاد وجوب و ضرورت؛

۱-۲. حسن و قبح: حسن و قبح: ملایمت یا عدم ملائمت با قوه مدرکه؛

۱-۳. انتخاب اخف و اسهل؛

۱-۴. اصل استخدام و اجتماع: با توجه به مدنی بالطبع بودن انسان، سودخواهی او از همه بوده و سودخواهی او برای همه است.

این مطلب توضیحی می‌شود برای اینکه نحوه علت روی آوردن انسان به اجتماع چیست، و اینکه زیست اجتماعی انسان فطری است یا فطری نیست.

۱-۵. اصل متابعت علم (حجیت علم) (همان، ص ۲۰۱-۲۱۱).

۲. کلام سخن:

می‌پردازد که این امر موجب سعادت دیگری نیز خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

به این نحو که انسان‌ها برای تأمین مطلوب‌شان با توجه به استعداد و موقعیت اجتماعی خود فعالیت‌های خاصی را انجام می‌دهند که حاصل آن انتفاع همگانی در راستای تأمین کمال انسانی است (همان).

در حقیقت برای تحصیل کمالات انسانی به تکامل احتیاج است که این مهم در زندگی اجتماعی رخ می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۱ و ۴۲).

به عبارتی دیگر، ورود انسان به ساحت اجتماع به حکم فطرتش و اقتضای غریزه‌اش است که با آن، آنچه را که به اصل فطرت به‌طور اجمالی درک کرده را تأمین کرده و فقط موجب اصلاح آنچه در وهله اول وضع کرده است و نیز ترتیب و تعظیمش در صورت نوامیس اجتماعی رایج می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۴).

هر اجتماعی (انسانی و...) براساس احتیاج فطری موجود که موجب حفظ وجود و بقای آن است، وجود می‌یابد و فطرت، حق تصرف در آنچه در حیاتش از آن منتفع می‌شود را برای حفظ وجود و بقایش می‌دهد (همان، ص ۶۹).

این امر ناشی از قریحه استخدام است که در بخش قبل این تحقیق گفته شد؛ فلذا، انسان به این باور دارد که باید آنچه را که موجب کمالش است به استخدام درآورد و از آن استفاده کند (همان، ص ۱۱۶).

انسان این را درک می‌کند که سایر هم‌عانش از او آنچه را می‌خواهند که او از آنها می‌خواهد و با آنها مصالحه می‌کند که در این امور از هم منتفع شوند. این، موجب اخذ مدنیت و اجتماع تعاونی می‌شود و حکم بر لزوم استقرار اجتماع می‌دهد و این به سبب اضطرار است و از این جهت است که انسان، مدنی بالطبع است (همان، ص ۱۱۷).

البته همین قریحه استخدام و اختلاف ضروری ناشی از خلقت و عادات و اخلاق، موجب اختلاف بین افراد انسان و انحراف از عدل اجتماعی می‌شود (همان، ص ۱۱۸). با توجه به این مطلب، باید گفت که برای جلوگیری از نزاع و تأمین هدف از زیست اجتماعی باید به قانون و وضع قانون روی آورد.

در توضیح باید گفت که بنا بر اصول اجتماعی، جامعه انسانی برای حفظ حیات و ادامه وجودش به قوانین موضوعه معتبر بینشان احتیاج دارد که ناظر بر احوال انسانی بوده و حکومت بر اعمال‌شان ناظر است و این ناشی از فطرت اجتماع و غریزه افراد است و براساس هدایت آن، کل طبقات بشر بر آنچه ملائم نفسش است، می‌رسد و عدل اجتماعی حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۸۴).

پی بردن به ساختن سخن و وضع لفظ در اولین مرحله اجتماع به علت فهمیدن مقاصد و منویات یکدیگر بوده و لفظ در کلمات نماینده معناست و در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی می‌گردد (همان، ص ۲۱۸).

۳. ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها: با عنایت به روش جوامع انسانی و توجه به تاریخ نقلی، به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، انسان‌های قوی (از حیث جسمی) در پی استخدام افراد جامعه هستند (همان، ص ۲۲۰).

از دید علامه طباطبائی هر اندیشه تازه‌ای از تکامل اجتماع انسانی ناشی می‌شود و هر طرح نوینی از آن کاری پیروی می‌کند که انسان برحسب فطرت انجام داده است. این امر نشان می‌دهد اعتباریاتی مثل امر مذکور که در غریزه استخدام ریشه دارد به این امر اشاره می‌کند که اعتباریات به‌طور کلی از واقعیت منقطع نیست؛ فلذا، روی آوردن به اجتماع نیز ریشه در واقعیت دارد.

۴. اعتبارات مورد تساوی طرفین:

این مورد در میان افراد متساوی‌الحال (بدون لحاظ رئیس و مرئوس بودن) از راه حاجت اجتماع وضع شده است (مثل اقسام مبادله‌ها و ارتباطها و حقوق متعادل اجتماعی) (همان، ص ۲۲۳).

۳. علت روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی از دید علامه طباطبائی

همان‌طور که گفته شد انسان در راستای زندگی اجتماعی خود از ادراکات اعتباری استفاده می‌کند؛ اما سخن در چرایی امر مذکور است که ناشی از روی آوردن به زندگی اجتماعی است و در حقیقت مسئله اصلی، علت روی آوردن انسان به زیست اجتماعی است.

در نظر علامه طباطبائی، با مطالعه نحوه پیدایش جوامع قبلی به این نکته پی برده می‌شود که هر انسانی ذاتاً کمال‌جو بوده و در پی سعادت خود است و این سعادت فقط در اجتماع انسانی محقق می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). علت اینکه انسان توانایی این را ندارد که به تنهایی کمالات خود را بیابد این است که احتیاجات زندگی انسان گوناگون است و برای تأمین آنها که منجر به کمالی از کمالات انسانی می‌شود مانع وجود دارد و برای رفع آن باید به تعاون و همکاری روی آورد که این مهم در سایه زندگی اجتماعی انسان است. فلذا، برای تأمین سعادت خویش به همکاری با دیگران

ممکن است که این مطلب به ذهن بیاید که با این توضیحات ذکر شده، هر قانونی که زندگی اجتماعی را تأمین کند خوب است؛ ولی باید خاطر نشان کرد که اجتماعات غیردینی (مخصوصاً مترقی) هدفشان بهره بردن بیشتر از مزایای زندگی مادی است و قوانین را فقط به همین خاطر وضع می کنند و وظیفه زمامداران حفظ منافع حیاتی اجتماع است.

ولی حیات حقیقی انسان از دید اسلام جامع بین سعادت دنیا و آخرت است؛ فلذا باید قوانین زندگی بر فطرت و آفرینش مبتنی باشد و دعوت بر اساس پیروی از حق باشد. پس باید رعایت عقاید حق و اخلاق فاضله و اعمال شایسته بشود.

در نتیجه از نگاه علامه طباطبائی قانون باید این ویژگی را داشته باشد و اینکه بگوییم هر قانونی و هر جامعه ای که قوامش به قانون است، تأمین کننده علت زیست اجتماعی انسان باشد، درست نیست و نگاه پلورالیستی به این امر نفی می شود و این خود یکی از مؤیدات مطلبی که پیش از این در بخش قبلی گفته شد است که نگاه علامه طباطبائی به گزاره های اخلاقی و حقوقی هر چند که اعتباری است و اعتبار آن به دست اعتبار کننده است؛ ولی این اعتبار از واقعیت جدا نیست، ولو اینکه امور اعتباری و ادراکات اعتباری رابطه تولیدی با ادراک حقیقی و امور حقیقی نداشته باشند.

با توجه به مطالب گفته شده، صلاح جامعه انسانی بر این است که برخی از افراد بر برخی دیگر مسلط بشوند و فرد قوی، فرد ضعیف را به نحو شایسته ای تدبیر کرده و موجب تکاملش بشود (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴).

استكمال جامعه مدنی و نیل به سعادت اجتماعی مستلزم این است که برخی از افراد از سعادت حیاتی فردی محروم بشوند و نیز مستلزم محرومیت از سعادت شخص به خاطر حفظ حریم جامعه است (مانند شهادت در راه دفاع از وطن) و علت این امر این است که انسان این را کمال جامعه به لحاظ جامعه بودنش می داند و اینکه انسان جامعه را برای خودش می خواهد. البته کمال جامعه زمانی کمال نفس انسان است که دو کمال با هم مطابق باشند (همان، ج ۱، ص ۴۲۳).

در نتیجه، سعادت شخص، مبنی بر صلاح ظرف اجتماعی انسان است که در آن زندگی می کند و خیلی سخت است که فرد در جامعه فاسدی که اشقیاء در آن سلطه دارند، رستگار شود (همان، ج ۱۲، ص ۳۳۰).

آنچه انسان را به سوی وضع قوانین و سنن اجتماعی می کشاند، نیاز به رفع حاجات زندگی است (همان، ج ۱۵، ص ۱۷)؛ که در این جامعه فرد قوی با توجه به معیار گفته شده بر فرد ضعیف مسلط

می شود و طبقات و نظام های اجتماعی پدید می آیند. در نتیجه، انسان جامعه را برای اینکه در آن با هویت اجتماعی اش زندگی کند، ایجاد کرده است (همان، ج ۱۸، ص ۳۰۵).

نتیجه گیری

از مطالب گفته شده این نتیجه به دست می آید که هابز با تفسیر فیزیکالیستی از ماهیت انسانی و ماهیت ادراکات انسانی و تبیین ویژگی و گرایش های انسانی با توجه به مطلب مذکور به این قائل شده که انسان با وصف کمال جویی و افزون خواهی ناشی از قوه سیانت نفس و رضای امیال در وضعیت تیره طبیعی به زیست اجتماعی و جامعه روی می آورد و در ازای تأمین امنیت و آرامش در مواردی که به نزاع با دیگران منجر می شود، آزادی خود را در بستر اجتماع و برای هدف مذکور با وضع قوانین و تفویض قدرت به لویاتان حاکم محدود می کند و در نتیجه زیست اجتماعی انسان به جهت مذکور شکل می گیرد.

در مقابل این نظریه، علامه طباطبائی بر این باور است که انسان ماهیتی مجرد از ماده دارد و حتی ادراکات و گرایش های او نیز هر چند در ارتباط با امور مادی باشند، مجرد هستند و سپس با بیان ویژگی امور و ادراکات حقیقی و اعتباری و تمیز آنها از هم، به بیان این نکته می پردازد که علی رغم عدم رابطه تولیدی بین امور حقیقی و اعتباری، گزاره های اعتباری غیر مرتبط با واقع نیست و این امر هر چند به نسبت گزاره های اخلاقی و به تبع آن اجتماعی می انجامد؛ ولی منجر به کثرت گرایی نمی شود و این چیزی است که از نظریه هابز استخراج نمی شود. وی در ادامه به بیان اقسام امور اعتباری می پردازد که قسمی از آن اعتباریات بعد از اجتماع است.

با توجه به این مطالب که در مورد دیدگاه علامه طباطبائی گفته شد، در ادامه بیان شده است که انسان بدون تعاون و همکاری نمی تواند به کمال برسد و زندگی اجتماعی انسان به جهت نیل به تکامل انسان هاست که امری فطری و ناشی از ماهیت انسانی است و تأمین غرض از زیست اجتماعی انسان با استفاده از اعتباریات بعد از اجتماع محقق می شود که در آن انسان ها با توجه به ضوابط قانونی و نظام اجتماعی مبتنی بر قانون به تدبیر دیگر انسان ها در جهت هدف مذکور می پردازند. ولی آن نظام اجتماعی هدف مذکور را که ناشی از ویژگی فطری انسان و نیز امری طبیعی است، تأمین می کند که جامع دنیا و آخرت و در چارچوب قوانین الهی و مبانی اسلامی باشد.

simply explained, first edition, New York United States, DK Publishing.

Hondrich, ted, 1999, *the philosophers: introduction great western thinkers*, first edition, London England, Oxford University Press.

Urmson, J.o and Ree' Jonathan, 1991, *the concise encyclopedia of western philosophy and philosophers*, Second edition, London and New York, Routledge.

با توجه به دیدگاه‌های این دو فیلسوف، روشن می‌شود که نگاه این دو نفر به ماهیت انسانی و ادراکات و ویژگی‌های انسانی در نقطه مقابل هم بوده و در نتیجه علت زیست اجتماعی در اندیشه‌شان باهم فرق داشته و منجر به شکل‌گیری مبانی فلسفی و اجتماعی خاصی می‌شود که خروجی آن، جامعه‌های متفاوت از هم و با اهدافی متفاوت می‌باشند.

منابع.....

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات والتنبیحات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

ارسطو، ۱۳۴۹، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ دوم، تهران، فرانکلین.

اونیل، پاتریک، ۱۳۹۴، *مبانی سیاست تطبیقی*، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس.

حسنی، ابوالحسن، ۱۳۹۰، *حکمت سیاسی متعالیه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

راسل، برتراند، ۱۳۴۰، *تاریخ فلسفه غرب*، کتاب سوم، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

شریعت، فرهاد، ۱۳۸۴، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)*، تهران، نشر نی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالفکر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات

____، ۱۴۱۴ق، *بدایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.

____، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الإشارات والتنبیحات*، قم، بوستان کتاب.

عنایت، حمید، ۱۳۹۱، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران، دانشگاه تهران.

فارابی، محمدبن محمد، ۱۹۹۵م، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، بیروت، مکتبة الهلال.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۸، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا، ج ۱.

____، ۱۳۹۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ نوزدهم، تهران، صدرا، ج ۲.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

Buckingham, will and others, 2011, *the philosophy book: big ideas*