

فقه نظام‌ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال اول؛ شماره سوم؛ پاییز ۱۴۰۱

نظام اجتماعی در اسلام از منظر آیت الله سبحانی

ابوالحسن حسینی^۱

چکیده

مسائل اندیشه اجتماعی هر دوره‌ای متأثر از شرایط جامعه زمانه است. در دوره معاصر نیز انقلاب اسلامی موجب شد علمای شیعی ناگزیر به طرح مباحثی در زمینه اجتماع باشند و البته در این زمانه نظام اجتماعی بیشتر مورد توجه آنان قرار گرفت. فقیه، مفسر و متکلم معاصر آیت الله سبحانی از جمله این عالمان است که به مسائل اجتماعی که می‌بایست حاکم بر جامعه عصر جدید باشد، پرداخته است که مهم‌ترین آن‌ها نظام اجتماعی است. نظام اجتماعی شامل مسائل متنوعی است که وی در آثار مختلف خود به آن‌ها پرداخته و تلاش دارد با نگاهی مصلحانه، تصویری از نظام اجتماعی مطلوب ارائه نماید. رویکرد این پژوهش استنباطی است و تلاش دارد آرای او را براساس آثار مکتوب‌اش تحلیل نماید. رویکرد تفسیری آن نیز دلالت‌شناختی است. از جهت گردآوری داده‌ها، روش انجام این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده از طریق جمع‌بندی مطالب فیش‌ها و تحلیل آن‌ها به نتایج مورد انتظار رسیده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیت الله سبحانی قصد دارد به ترسیم زندگی فردی و اجتماعی براساس منابع معرفتی اسلام بپردازد و با نگاهی کلامی، عقلی و فقهی، تصویری از نظام اجتماعی مطلوب ارائه دهد و نظام‌های رقیب را نقد کند.

واژگان کلیدی: اندیشه اجتماعی، نظام اجتماعی، نظام اسلامی، آیت الله سبحانی

۱. مدرس و پژوهشگر حوزوی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳ * تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۹



مقدمه

آیت‌الله سبحانی یکی از مصلحان و اندیشه‌پردازان معاصر شیعه است که اندیشه‌های وی در حوزه‌های علمیّه، بلکه فراتر از آن مورد توجه قرار گرفته است. اندیشه‌های او در باب نظام اجتماعی می‌تواند برای جامعه و تمدن نوین اسلامی مورد توجه قرار گیرد. یکی از ویژگی‌های وی این است که در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از قبیل: فقه، اصول فقه، تفسیر و کلام و نیز نیازهای اجتماعی سخن برای گفتن دارد. او از آن دسته اندیشمندان اسلامی است که از مواجهه با مدرنیته غربی پرهیز نکرده و در عین حال، اصالت اسلامی و شیعی خود را نیز حفظ کرده است. بنابراین، تدوین اندیشه‌های وی در باب نظام اجتماعی می‌تواند برای جامعه اسلامی مفید باشد.

این مقاله موضوع‌محور است و مسأله آن تحلیل موضوع نظام اجتماعی از منظر آیت‌الله سبحانی است. رویکرد این پژوهش استنباطی است و تلاش دارد آرای او را براساس آثار مکتوب‌اش تحلیل نماید. از جهت گردآوری داده‌ها، روش انجام این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده از طریق جمع‌بندی مطالب فیش‌ها و تحلیل آن‌ها به نتایج مورد انتظار رسیده است. نگارنده، با توجه به فهرست کتاب‌های آیت‌الله سبحانی، بخشی از فیش‌های خود را از مباحث مورد انتظار جمع کرده است. در ضمن، با توجه به کارآمدی کتابخانه نرم‌افزاری وی، از طریق جست‌وجو با واژه‌های مناسب بخش دیگری از فیش‌های خود را تهیه کرده است. بخشی از فیش‌ها نیز با توجه به آشنایی نگارنده با این متون و شناخت جایگاه مطلب معهود جمع شده‌اند.

در این مقاله ابتدا به مفهوم نظام اجتماعی پرداخته شده است و سپس مبادی فلسفه تحلیل جامعه از منظر آیت‌الله سبحانی بازگویی می‌شود. در ادامه مبادی نظام اجتماعی و ارکان نظام اجتماعی، نظارت اجتماعی و فرهنگ بررسی شده است و در پایان قاعده حفظ نظام از دیدگاه آیت‌الله سبحانی معرفی می‌شود.

۱- مفهوم نظام اجتماعی

در نگاه مرسوم به نظام، تراحم و تعارض میان اجزای نظام، موجب اختلال در آن به‌شمار



می‌آید؛ اما در نظام اجتماعی تراحم منافع و تصادق حقوق و حتی تعارض و ستیز بخشی از نظامات اجتماعی است و در جامعه کارکرد دارد و جالب این است که از مهم‌ترین کارکردهای آن ایجاد هماهنگی، تعادل و انسجام در جامعه است. بنابراین، شاید تعریف نظام اجتماعی در چارچوب «هویت جامعه» مفیدتر باشد. به هر حال، مجموعه ساختار و عناصر تشکیل‌دهنده جامعه، یعنی موقعیت‌ها، نقش‌ها، گروه‌ها، جبهه‌بندی‌ها و طبقات در عرصه‌های مختلفی نظیر خانواده، بازار، اداره، بیمارستان و مانند آن‌ها نظام اجتماعی را تشکیل می‌دهند. مفهوم نظام اجتماعی اشاره به یکپارچگی و شبکه‌ای بودن جامعه دارد. جامعه‌شناسان نظام اجتماعی را با رویکرد توصیفی پی می‌گیرند؛ اما مصلحان اجتماعی به این مسأله با رویکرد تجویزی نگاه می‌کنند. نگاه مصلحان و اندیشه‌پردازان اجتماعی سازنده نظام‌های اجتماعی آینده است.

شرط اساسی برای ایجاد و بقای یک جامعه این است که گفتمان زندگی افراد، اشتراکات اساسی داشته باشد. جامعه از هم‌زیستی گروهی از انسان‌ها حاصل می‌شود که شکل زندگی آن‌ها به نظام روابط میان‌شان وابسته باشد. نظامی که بر مبنای زور باشد، دو اشکال اساسی دارد: اول این که نمی‌تواند کارویژه‌های لازم خود را ایفا نماید و دوم این که نمی‌تواند دوام طولانی مدّت داشته باشد. بنابراین، نظام ارتباطات افراد باید با توافق عمومی باشد. اما صرف توافق افراد برای دوام طولانی مدّت کارکرد جامعه کافی نیست؛ بلکه توافق باید ناشی از الزام‌های درونی باشد، نه از الزام‌های خارجی. برای مثال فرض کنید از گروهی انسان، هریک بخواهند دیگران را به خدمت خود بگیرند و از آن‌ها برای رفع نیازهای خود بهره ببرند. طبیعی است که با مقاومت دیگران مواجه می‌شوند. زیرا دیگران هم هریک می‌خواهد آن‌ها را به خدمت خود بگیرند. این وضعیت جنگ همه علیه همه، شاید آنان را ناچار به توافق کند که با هم تسالم نمایند و با خدمت به دیگری، از آن‌ها نیز خدمت بگیرند. اما این وضعیت دوام‌پذیر نیست؛ زیرا از الزام‌های خارجی نشأت گرفته است و در اوّلین فرصتی که هر فردی بیابد، جریان دو سویه خدمت را به نفع خود یک‌سویه می‌کند. این وضعیت چون وضع گرگان گرسنه است. اما اگر این توافق ناشی از الزام‌های درونی باشد و شخص به لحاظ هویت و شخصیت خود، خود را ملزم به این توافق ببیند،



این توافق بادوام خواهد بود. این همان نکته‌ای است که گفته شد: اشتراکات اساسی در گفتمان زندگی افراد در یک جامعه. این محوری است که می‌توان براساس آن نظام جامعه را تعریف کرد و در پیرامون آن ساختار جامعه، یعنی شبکه پیچیده پایگاه‌ها، نقش‌ها و قوانین را سامان داد.

هویت جامعه براساس محور یاد شده تعریف می‌شود. یک جامعه با اموری از قبیل خاطرات، اندیشه‌ها، ایمان‌ها و باورها، سنت‌ها و آداب، ذخیره‌های فکری و ذهنی، زبان، ادبیات و هنر، الگوهای خانوادگی، قوانین و مقررات، نظام‌های سیاسی، مهارت‌ها، ابزارها و وسایل و اجناس مصرفی شناخته شده و با همین امور از جوامع دیگر متمایز می‌شود و این مجموعه، وقتی به صورت یک کل نگریسته شود، همان نظام اجتماعی است. بنابراین، هویت جوامع وابسته به نظام آن جامعه است؛ یعنی با توجه به چنین نظامی می‌توان به یک جامعه اشاره کرد و از «این» یا «آن» جامعه سخن گفت. در صورتی که در میان جمعی از انسان‌ها نظام این روابط بر هم ریزد و نظام جدیدی ایجاد شود، جامعه دیگری ایجاد شده است که غیر از جامعه پیشین است؛ اگرچه انسان‌ها همان انسان‌های پیشین باشند. این نظام است که فرصت و شرایط رابطه با دیگران و رفتار اجتماعی را برای انسان فراهم می‌کند و اگر این نظام از بین برود، همه با هم از جامعه محروم خواهند شد؛ اما در عین حال، نظام جامعه انسانی یک مرکب طبیعی نیست که فراتر از اجزای خود باشد؛ بلکه حاصل اندیشه افراد برای تبیین، ارزیابی، توجیه، انتقاد و اصلاح جایگاه، نقش و عمل خود و دیگران در جامعه است. این موردی از اختیار امر بین الامرین است؛ انسان در این زمینه مختار است؛ اگرچه زمینه بروی احاطه ندارد و می‌تواند آن را نیز تغییر دهد. تحوّل هر جامعه‌ای با محوریت هویت آن جامعه معنا دار می‌شود. تحوّل یک حرکت است و حرکت در یک زمینه ثابت معنا دارد.

در درون نظام اجتماعی زیرنظام‌های متنوعی چون نظام سیاسی، نظام فرهنگی، نظام اقتصادی، نظام آموزش و پرورش، نظام دفاعی و مانند آن‌ها می‌توان دید. نظام در سطح جامعه ناشی از هماهنگی، انسجام و تعادل مجموعه نهادهای اجتماعی در چارچوب هنجارها و ارزش‌ها و پیش از جامعه است؛ به گونه‌ای که هریک از نهادها در جهت



عملکرد مطلوب قرار گیرند و نیز پایگاه‌های لازم برای افراد تعریف شده و فرصت و امکانات موجود برای ایفای نقش برای آنان فراهم گردد. یکی از مهم‌ترین عوامل پیچیدگی نظام جامعه دوری است که میان وجود جامعه و اجزای جامعه است. از سویی جامعه به‌عنوان یک کل، از اجزای خود تشکیل شده و بنابراین، مرتبه وجودی جامعه متأخر از آن‌ها است و از سوی دیگر، این اجزا به‌عنوان نهاد اجتماعی محصول جامعه هستند. در واقع، بقای جامعه به این است که اجزای خود را در درون خود بسازد.

۲- مبادی فلسفی تحلیل جامعه

وحدت جامعه

یکی از مسائل فلسفی جامعه مسأله وحدت جامعه است. از آن‌جا که وجود مساوق با وحدت است، اثبات وحدت جامعه مساوق با اثبات وجود جامعه است. روشن است که وحدت جامعه از سنخ وحدت ترکیبی است. ترکیب یا حقیقی است یا اعتباری. ترکیب اعتباری یک ترکیب ذهنی است؛ یعنی در واقع خارجی مرکبی وجود ندارد و این تنها فرض ما است که چند شیء را در کنار هم به‌عنوان واحد در نظر می‌گیریم. ترکیب حقیقی چند نوع است. در ترکیب حقیقی شیمیایی یا طبیعی اجزای یک مرکب در یکدیگر اثر می‌گذارد و پدیده‌ای تازه با ماهیتی نو پدید می‌آید و اجزا بر اثر ترکیب و ادغام در یکدیگر، شخصیت و آثار خود را از دست داده و هم از جهت ذات و هم از جهت اثر، در وجود مرکب حل می‌شوند. در ترکیب حقیقی صناعی یا ترکیب صناعی، اجزا شخصیت خود را از دست نمی‌دهند؛ اما از جهت اثر، در کل هضم شده و اثری واحد از کل مرکب حاصل می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ۴۰۱: ۴۰۲-۴۰۳). اما ترکیب جامعه هیچ‌یک از این دو نیست. با برداشت از قرآن کریم می‌توان دریافت که ترکیب جامعه ترکیبی منحصر به فرد است. جامعه ترکیب تن‌های افراد نیست؛ بلکه ترکیب «اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواسته‌ها و اراده‌ها و سرانجام ترکیب فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی و تربیتی است» (همان، ۴۰۳). زندگی اجتماعی افراد همراه با سرمایه‌های فطری و اکتسابی آنان است و با این سرمایه‌ها، کنش واکنش‌های روحی میان افراد جامعه شکل گرفته و در برآیند کلی این کنش واکنش‌ها، در جامعه روح



و فرهنگ خاصی ایجاد می‌شود. این فرهنگ مجموع روحيّات افراد نیست؛ بلکه ترکیب حقیقی ارگانیکی از این روحيّات است. مثال آن نسبت سلول‌های بدن با کلّ بدن است. هر سلولی از سلول‌های بدن انسان دارای وجود و شخصیتی مستقل بوده و یک واحد حیات مستقل به‌شمار می‌آید؛ ولی بر مجموع، روح واحدی حکومت می‌کند و همه سلول‌ها، انسان واحدی را تشکیل می‌دهند.

اصالت جامعه یا فرد

نظریه اصالت فرد در سه گزاره به‌صورت زیر تبیین می‌شود:

۱. فرد مستقل از جامعه به زندگی خود شکل می‌دهد و زندگی گروهی به این استقلال لطمه‌ای نمی‌زند.

۲. جامعه چیزی جز مجموع افراد نیست.

۳. زندگی اجتماعی برای تأمین خواسته‌های فردی است (همان، ۳۹۴).

در مقابل، اصالت جامعه را نیز در قالب سه گزاره تبیین می‌کند:

۱. زندگی فرد، تابع محیط اجتماعی است.

۲. چیزی که در خارج عینیت و واقعیت دارد، جامعه و انسان اجتماعی است نه فرد مستقل از دیگران و آنچه برای ما دیده می‌شود، همان انسان‌هایی هستند که با هم آمدوشد دارند و گروهی زندگی می‌کنند.

۳. هر فرد از انسان‌ها جزئی از جامعه و تابع آن است و اگر فرد اراده، غنا، خواست و بینش دارد، همگی بازتاب عوامل اجتماعی او است (همان، ۳۹۵).

این دو دیدگاه، نگرشی تند و حادّ دارند؛ اما در برابر آن‌ها دیدگاه «اصالت آمیخته فرد و جامعه» قابل طرح است و در سه گزاره اصول آن بیان می‌شود:

۱. زندگی اجتماعی طرحی در آفرینش انسان است.

۲. انسان یک پدیده‌گزیننده و هدف‌دار است و آفرینش او با آزادی و اختیار همراه است (همان).

۳. جامعه برای خود قوانین و روندی دارد؛ ولی افراد کوشا و سخت‌کوش هستند که می‌توانند در پرتو آگاهی از قوانین حاکم بر جامعه، مسیر آن را دگرگون سازند.



این تعریف از مسأله اصالت جامعه یا فرد متناسب با دیدگاه‌های کارگزارمحور یا ساختارمحور در نظریه‌های جامعه‌شناسی است و البته نظریه یاد شده به اجمال متناسب با نظریه‌های ساختار - کارگزار است.

در دیدگاه اصالت کارگزار پدیده‌های اجتماعی حاصل افعال افراد است و افراد عاملانی هستند که در چارچوب ارزش‌ها، اعتقادات، اهداف، معانی، اوامر و نواهی، احتیاط‌ها و تردیدها تصمیم می‌گیرند. این دیدگاه بر آگاهی، اراده، دلیل‌گرایی، سنجش و ارزیابی عقلانی انسان‌ها تأکید دارد. در برابر این دیدگاه، ساختارگرایان برآنند که فهم هر پدیده‌ای در اجتماع مستلزم فهم ساختارهای آن جامعه است. ساختار به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی نظام‌های اجتماعی، مستقل از افراد بوده و افراد در درون آن ایفای نقش می‌کنند. این ویژگی‌ها قابل تقلیل به رفتارهای فردی نیستند. امروزه دیدگاهی که میان جامعه‌شناسان رواج دارد، دیدگاه تلفیقی است؛ به این معنا که کارگزاران و ساختارها دو حیثیت از وجود واحدی هستند. گرچه افراد انسانی در چارچوب ساختارها هستند و به الزام‌ها و تکالیف برآمده از ساختارها عمل می‌کنند؛ اما از سوی دیگر، در تغییر، تکمیل و ایجاد ساختارهای نو نقش ایفا می‌کنند و میان ساختارها و عوامل انسانی رابطه متقابل و تأثیر و تأثر متقابل برقرار است.

قانونمندی جامعه

اگر جامعه وجود واقعی نداشته باشد، سخن گفتن از قوانین اجتماعی هم جز به مجاز صحیح نخواهد بود. ولی اگر جامعه واقعیت داشته باشد، نمی‌تواند بدون قانون باشد. شناخت این قوانین برای شناخت انسان اجتماعی، یعنی «من جمعی» لازم است. این قوانین همان وحدت پنهان در آن سوی پدیده‌های اجتماعی متفرق هستند. پیروزی و شکست، پیشرفت و انحطاط، و فراز و فرود جوامع تصادفی و بدون علت نیست؛ بلکه قوانین خاصی بر آن‌ها حاکم است. قرآن کریم از این قوانین با عنوان سنت الله یاد می‌کند. در جوامع و در تاریخ اتفاقات تصادفی زیادی دیده می‌شود. وقتی گفته می‌شود که این اتفاقات تصادفی هستند، آیا این به معنای نقض قانونمندی جامعه نیست؟ تصادف اطلاعاتی دارد که برخی از آن‌ها ممکن است و خلاف قانونمندی نیست؛ اما برخی از



انواع آن ممکن نیست. تصادف به معنای وجود پدیده‌ای بدون علت، اعم از علل طبیعی و غیرطبیعی ممکن نیست و قبول چنین تصادفی راه را برای هرگونه تحقیق علمی می‌بندد. زیرا تحقیق علمی برای یافتن قانون و علل پدیده‌ها است. مادی‌گرایان بر آن هستند که تصادف در صحنه جهان رخ داده و یک نظام کامل بدون علل آگاه و محاسبه عقلی به وجود آمده است و بر این اساس، نظم جهان را از طریق یک رشته علل مادی فاقد شعور و درک تفسیر می‌کنند. این معنا از تصادف نیز ممکن نیست. اما گاهی عاملی منجر به پدیده‌ای می‌شود که قانون و ضابطه‌ای کلی میان آن عامل و پدیده وجود ندارد. به‌عنوان مثال، چاه‌کنی که برای آب چاه می‌کند، به گنج برسد، یا یک فرد با یک دوست قدیمی در یک سفر به‌صورت تصادفی ملاقات می‌کند. این معنا از تصادف ممکن است و بسیار اتفاق می‌افتد. در این جا باید میان دو معنا تفاوت قائل شد: نبودن علت و نبودن قانون کلی. رابطه میان کندن چاه و رسیدن به گنج یا رابطه میان سفر و ملاقات با دوست قدیمی یک ضابطه کلی نیست و نمی‌توان آن را قانون دانست؛ اما رسیدن به گنج یا ملاقات با دوست بدون علت نیست. ملت‌های زنده بر این تصادف‌ها تکیه نمی‌کنند؛ بلکه به کار و کوشش در مسیر علل و اسباب مقاصد خود می‌پردازند تا بتوانند گره‌های زندگی را بگشایند.

حاکمیت سنت‌های الهی بر جامعه به معنی جبر تاریخی یا اجتماعی نیست که با حریت و آزادی انسان‌ها به‌صورت کامل منافات داشته باشد. قرآن در ردّ و انتقاد از چنین برداشتی یادآور می‌شود که مقصود از سنت‌های حاکم بر ملل و اقوام، قوانین خارج از اختیار نیست؛ بلکه هر جامعه‌ای محکوم نتایج اعمال خویش می‌باشد. به تعبیر دیگر، هر عمل فردی و اجتماعی یک رشته واکنش‌هایی را به دنبال دارد و سنت الهی همان واکنش‌ها است. تاریخ انسان‌ها قانون‌مند است و در عین حال، نقش انسان آزاد در این قوانین و سنت‌ها انکارپذیر نیست؛ زیرا انسان آزاد است که با کارهای خود جامعه خود را به انحطاط و نابودی بکشانند یا به سوی ترقی و تعالی سوق دهد (همان، ۴۲).



۳- مبادی نظام اجتماعی

منشأ حیات اجتماعی انسان

روشن است که انسان موجود اجتماعی است. حیات اجتماعی انسان با تقسیم وظایف و توزیع نقش‌ها انجام می‌شود؛ چه این تقسیم و توزیع عادلانه باشد، چه نباشد. انسان در حیات اجتماعی خود از این شیوه پیروی می‌کند؛ اما چرا چنین می‌کند؟

به صورت اجمالی سه نظریه درباره منشأ حیات اجتماعی انسان وجود دارد: نظریه اول این است که اجتماعی بودن انسان ناشی از اضطرار است. نظریه دوم این است که اجتماعی بودن انسان ناشی از تمایل به دستیابی به منافع بیشتر است و نظریه سوم این است که انسان بالطبع گرایش به زندگی اجتماعی دارد. نظریه اول به دو صورت تقریر شده است: اجمالاً تقریر اول این است که منشأ زندگی اجتماعی ترس از جنگ همه علیه همه است. نماینده این تقریر هابز، فیلسوف انگلیسی است. تقریر دوم این است که هر انسانی به چیزهایی نیاز دارد که در دست دیگران است و نیازهای متقابل، آن‌ها را ناچار می‌کند که زندگی اجتماعی را بپذیرند. نماینده این تقریر عمده اندیشمندان مسلمان هستند.

هابز، فیلسوف انگلیسی بر آن است که انسان بالطبع سه ویژگی دارد: هم‌چشمی، بدگمانی و خودپسندی. هم‌چنین، هر فردی بقای خود را می‌جوید. بنابراین تا انسان‌ها سر به فرمان قدرت مشترکی زندگی نکنند، در وضع جنگ به سر خواهند برد. براساس این تحلیل، او از تعبیر «وضع طبیعی جنگ» بهره می‌برد (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۰، ۵: ۴۶-۴۷). مصلحت انسان، خروج از وضع طبیعی جنگ است. عقل که در نهاد انسان است، شروط مناسب صلح را پیش می‌نهد؛ شروطی که ناظر به فعل یا ترک کارهایی برای بقای مداوم جان تا حدّ مقدور هستند (همان: ۴۸-۵۲). نتیجه این می‌شود که انسان‌ها با قرارداد فیما بین به زندگی اجتماعی تحت حاکمیت یک فرد مطلق‌العنان رضایت دهند (همان: ۵۴-۵۵).

بیشتر اندیشمندان اسلامی در بیان منشأ شکل‌گیری جامعه بر آن هستند که در مقام تحقیق خارجی، قوای لازم برای حیات و بقای انسانی در مجموعه انسان‌ها پراکنده‌اند و هر انسانی برای دستیابی به این قوا همکاری و همیاری دیگران را لازم دارد. نتیجه این وضع،



ضرورت جامعه است (حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۲۰۹؛ فخرالمحققین حلی، بی تا، ۱: ۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ۲۳: ۲۶۸). گرچه در آثار اندیشمندان مسلمان به نحوه شکل‌گیری جامعه اشاره نشده است، اما به نظر می‌رسد که مبنای آنان رضایت ناشی از نیاز همه به همه باشد. گرچه این نظریه را نظریه اجتماعی بالطبع بودن انسان نامیده‌اند، اما روشن است که این نظریه حیات اجتماعی را اضطرار ناشی از نیاز همه به همه می‌داند.

نظریه دوم این است که انسان‌ها منافع و هزینه‌های زندگی فردی و اجتماعی را سنجیده‌اند و براساس این سنجش زندگی اجتماعی را برگزیده‌اند. جان لاک، فیلسوف دیگر انگلیسی بر آن بود که انسان‌ها در وضع طبیعی، آزاد و برابر هستند. یعنی از هم مستقل هستند (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵، ۱۴۵). زیست طبیعی انسان فردی است؛ اما با مشکلاتی مواجه است. بنابراین، به مصلحت انسان‌ها است که برای حفظ مؤثرتر آزادی‌ها و حقوق‌شان جامعه سازمان‌یافته تشکیل دهند (همان: ۱۴۸) و این کار با قرارداد اجتماعی انجام می‌شود (همان: ۱۵۱).

اما بنا بر نظریه بالطبع بودن حیات اجتماعی، اجتماعی بودن انسان حاصل گرایش غریزی افراد انسانی به سوی یکدیگر است؛ نه اضطرار حاصل از فشار جنگ همه علیه همه یا ترس از خطرها یا فشار ناشی از نیاز همه به همه. قرآن این نظریه را تأیید می‌کند. بیان آیه‌ای از قرآن نشان می‌دهد که شکل‌های مختلف حیات اجتماعی آفریده خداوند است (سبحانی، ۱۳۸۳، ۲: ۸۳).

تنوع جوامع بشری

وقتی به حیات اجتماعی انسان نگاه می‌کنیم، تنوع جوامع بشری انکارناپذیر است. در این جا دو پرسش قابل طرح است: اول این که چرا جوامع بشری متنوع شده‌اند؟ دوم این که ممکن است روزی این همه جامعه متنوع با باورها و تمدن‌های مختلف به جامعه‌ای واحد با فرهنگ واحد و تمدن واحد درآیند و تحت یک حکومت باشند؟

تنوع جوامع علل زیادی دارد. از جمله آن‌ها، علل طبیعی مانند اختلاف قومیت‌ها و زبان‌ها و نژادها و مناطق جغرافیایی است. شرایط اقلیمی علت تفاوت‌های نژادی و اختلافات نژاد نیز موجب تنوع و اختلاف استعدادها می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۰). مناطقی



قهرمان‌آفرین و شخصیت‌پرور هستند. در این مناطق، نوع مردم از استعداد خاصی برخوردارند و خصلت‌های خاصی دارند که می‌تواند چرخ تاریخ را به حرکت درآورد (همان: ۶۱). نبودن ابزار معیشت در یک منطقه یا آماده بودن این ابزار به صورت طبیعی در یک منطقه، مانع ترقی جامعه می‌شود؛ اما در جوامعی که ما بین این دو باشند، چون هم ابزار معیشت وجود دارد و هم دستیابی به آن نیازمند تلاش است، تکامل و پیشرفت اتفاق می‌افتد (همان: ۶۲).

زبان هم از موجبات تنوع در جوامع است. تنوعی که قرآن کریم آن را به رسمیت شناخته است و از مؤلفه‌های هویتی جوامع به‌شمار می‌آید. قوام بسیاری از فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، به حفظ زبان و ادبیات آن فرهنگ است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸: ۲، ۳۱۴). تنوع جوامع ممکن است به حسب نوع فرهنگ و مکتب و سبک زندگی غالب باشد که به این اعتبار می‌توان از جامعه اسلامی و جامعه غربی نام برد. برای مثال یکی از ویژگی‌های جوامع غربی این است که جوامع غربی به دنبال ارزش‌های والا نیستند و در اشباع شهوات حیوانی حدّ و مرزی برای خود قائل نیستند (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲، ۸۲). در مقابل، جامعه اسلامی در پی اهداف والای اخلاقی و الهی است.

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت که با توجه به تکوینی بودن روح جمع‌گرایی در انسان‌ها، قطعاً این روح در جامعه بشریت، کم‌کم گسترش یافته و به ادغام همه جامعه‌ها در جامعه واحدی منجر خواهد شد (سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۳، ۴۴۳). ایجاد سازمان‌های بین‌المللی در عصر جدید گواه حرکت به سمت چنین جامعه‌ای است (همان: ۴۴۴ - ۴۴۵).

قوانین ثابت و متغیر اجتماع انسانی (سنن الهی)

با استناد به آیات قرآن کریم می‌توان به سنت‌های الهی در جوامع انسانی دست یافت. در این جا به برخی از سنن اشاره می‌شود:

هر امتی دوره و اجلی دارد

دانشمندان برآنند که جامعه همانند فرد، اوج و حضیض یا صعود و نزولی دارد. هر جامعه‌ای ابتدا حالت تهاجمی دارد و سپس با قناعت به داشته‌هایش حالت تدافعی به خود می‌گیرد.



تداوم و تناوب تهاجم و تدافع هم علت حرکت تاریخ است و هم شکل حرکت تاریخ را مشخص می‌کند. بنا بر آیات قرآنی، همان‌طور که فرد، مرگ و زندگی دارد، جامعه نیز آغاز و انجامی دارد (همان، ۱۳: ۴۴۳).

طلوع و غروب تمدن‌ها قطعی است

قرآن کریم طلوع و غروب تمدن‌ها را یک امر قطعی تلقی می‌کند. درخشندگی و افول تمدن‌ها از سنت‌های قطعی است که بر تمام اقوام و ملل حاکم است، سنت‌هایی که قابل تغییر و دگرگونی نیستند (همان: ۴۳۴).

ستمگری مایه نابودی است

بنا بر آموزه‌های قرآنی و تجربه تاریخی بشر و نیز تحلیل‌های عقلی، ستمگری و خروج از خط عدالت و دادگری مایه هلاکت و نابودی امت‌ها است. ظلم و تعدی در میان ملل از نقطه کوچکی شروع می‌شود و به مرور زمان به پایه‌ای می‌رسد که انفجار به دنبال می‌آورد. در برابر، صلاح و تقوا، درستکاری و پرهیزگاری مایه بقای دولت و ملت می‌شود و امنیت و آرامش فردی و اجتماعی، در دوری از ستم و تعدی است (همان: ۴۳۵).

تأثیر بهره‌مندی‌های مادی در رفتار اجتماعی انسان‌ها

قرآن کریم از تأثیر بهره‌مندی‌های مادی جوامع در طرز تفکر و شیوه زندگی سخن می‌گوید و این دو را از یکدیگر بیگانه نمی‌داند؛ نه به آن معنی که وضع مادی را زیربنا و آن دیگری را روبنا بشمارد؛ بلکه فقط پیوند و ارتباط این‌ها به یکدیگر را تصدیق می‌نماید. برای نمونه، اشاره دارد که مترفین و مسرفین طاغوت‌وار، سد راه پیشرفت پیامبران بودند و پیوسته با آنان به مخالفت برمی‌خاستند؛ برعکس فقیران و تهیدستان، پشتیبان رجال وحی و آموزگاران الهی بودند (همان: ۴۳۶).

با این حال، باید توجه داشت که نهاد اقتصاد عامل تنوع تفکر و روش نیست؛ به تعبیر دیگر، بی‌نیازی و ثروت با مادی‌گری فلسفی و یا مادی‌گری اخلاقی ملازم نیست و فقر و نیاز، خداگرایی را پرورش نمی‌دهد؛ بلکه هر دو گروه، زمینه خداگرایی دارند و فطرت پاک، هر دو گروه را به خداجویی می‌کشاند. اما گرایش گروه ثروتمند موانعی است که در



برابر گروه مستمند نیست. ثروتمندان احساس بی‌نیازی دارند، هرچند خیالی باشد؛ و این احساس مایه خودکامگی و لجام‌گسیختگی می‌گردد؛ در حالی که گروه دوم از چنین عامل فریبنده‌ای به دور می‌باشند (همان: ۴۳۸).

تکامل جامعه و حکومت مؤمنان و صالحان

چنان که آمد، همه جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف در جوامع بشری به فرهنگ واحدی ختم شده و صلح و صفا جای ستیزه‌جویی و خون‌ریزی را می‌گیرد. این امر به خاطر افزایش رشد اجتماعی بشر و فطری بودن میل به تکامل در انسان است. قرآن از تکامل جامعه‌ای انسانی که همگی زیر لوای توحید گرد می‌آیند، گزارش می‌دهد و احادیث اسلامی از افزایش اندیشه‌ها، تکامل صنایع، تسلط بشر بر گنجینه‌های زمین از گسترش عدل و داد و برقراری حکومت واحد جهانی در دوران ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه گزارش می‌دهد (همان: ۴۳۹). علت امیدواری به آینده بشر دو چیز است: افزایش رشد اجتماعی و فطری بودن تکامل (همان: ۴۴۰). سرانجام جوامع نیز تکامل عقول و خردها، تکامل صنایع، تکامل دینی (گسترش اسلام به همه جهان)، تکامل اخلاقی و ترمیم خرابی‌ها است (همان: ۴۵۳-۴۵۶).

تزاخم منافع

تمایلات بشری پایان‌ناپذیر است و داده‌های طبیعی و دست‌مایه‌های معیشتی محدود است. این امر موجب تزاخم منافع شده و از علل بروز اختلاف و نزاع در جوامع بشری است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸، ۲: ۴۲۱). همیشه در جوامع افرادی هستند که می‌خواهند همه چیز را به خود اختصاص دهند و در برابر افرادی هستند که توانایی حفظ و بهره‌برداری از منافع خود را ندارند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۶۳). تزاخم منافع یکی از عللی است که وجود قانون را ضروری می‌سازد. در مقام تزاخم منافع، به وسیله قانون، ذی‌حق شناخته می‌شود و میان آنان مطابق قانون داوری می‌گردد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۰۱).

با قانون حدود اختیارات و وظایف افراد در اجتماع روشن می‌شود. تصادم و برخورد قهری با حقوق دیگران لازمه همزیستی است. بنابراین، تنها با روحیه عدالت‌خواهی و



انصاف نمی‌توان حقوق خود و دیگران را حفظ کرد. لازم است افراد جامعه با حقوق خود و دیگران به صورت کامل آشنا بوده و در شرایط تراحم منافع، به وظیفه و اختیارات خود واقف و پایبند باشند (سبحانی، بی‌تا: ۲۶).

در این جا چند نکته مهم وجود دارد:

۱. اجرای قانون از اصل تشریح آن مهم‌تر است. در حکومت‌های دینی حاکمیت ضامن اجرای قانون است که با دو مشکل روبه‌رو است: اول این که ابزارهای حاکمیتی می‌توانند به تخلف‌های آشکار پایان دهند؛ دوم این که برای جلوگیری از تخلف و تعدی حاکمیت عامل بالادستی نیست؛ ولی در جامعه دینی که زیربنای نظام آن را ایمان و ترس از خدا تشکیل دهد، این مشکل خود به خود حل است (سبحانی، ۱۳۹۵: ۵۶۳).

۲. در تراحم میان حقوق جامعه و حقوق فرد تا آن‌جا که ممکن است، باید هر دو حق حفظ شود؛ اما در صورتی که رعایت این دو حقوق ممکن نباشد، اولویت و رجحان با حقوق جامعه است (جمعی از محققین تحت اشراف آیت‌الله سبحانی، ۱۳۹۸: ۱: ۲۵۰).

۳. بهترین قانون آن است که منافع اکثریت قریب به اتفاق را تأمین کند و لزومی به تضمین منافع تک‌تک افراد بدون استثنا نیست. جامعه بشری نمی‌تواند بدون تراحم باشد و برای حل بحران تراحم، چاره‌ای جز تضمین منافع اکثریت ندارد. در نظام تکوین هم چنین است. گاهی برای بقای نظام آفرینش ضرورت دارد که انفجاری صورت گیرد؛ یا برای زندگی در روی زمین، جریان‌های سیلاب ضرورت دارد هرچند مایه بدبختی گروهی از مردم گردد (سبحانی، ۱۳۷۵: ۵۰۵).

۴- ارکان نظام اجتماعی اسلام

عدالت

بهترین تعریف از عدل عبارتی است که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است: عدل هر چیزی را در جای خود می‌گذارد (نهج‌البلاغه، قسم‌الحکم، شماره ۴۳۷). هر چیزی یا به حکم عقل یا به حکم شرع و مصالح کلی جایگاهی در نظام هستی دارد؛ عدالت همان رعایت این جایگاه و عدم انحراف از آن به سمت افراط و تفریط است. جایگاه هر چیزی هم به حسب خود در



عالم تکوین به یک صورت و در جامعه بشری به صورتی دیگر تعیین می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۱۸). عدالت ابعادی دارد که بررسی گسترده آن‌ها تفصیل زیادی می‌طلبد؛ اما به اختصار به چند بُعد آن اشاره می‌شود:

۱. بُعد حکومتی عدل و قسط: مسأله این بُعد انتخاب پیشوای برگزیده است تا کسی که شایسته است در جایگاه رهبری جامعه قرار گیرد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۷۴).

۲. بُعد قانونی قسط و عدل: مسأله این بُعد، رعایت عدالت در قانون‌گذاری است. در قانون‌گذاری، مصالح و منافع همگان و خواسته‌های فطری و واقعی جامعه باید مدنظر باشد و برای هیچ طبقه‌ای در شرایط متساوی امتیازی داده نشود و تمام افراد در برابر قانون مساوی و برابر باشند (همان: ۱۷۵).

۳. بُعد اقتصادی عدل و قسط: مسأله این بُعد، توزیع عادلانه ثروت است. هرگونه برتری‌خواهی در تقسیم ثروت‌ها و دارایی خزانه باید از بین برود. ملاک توزیع ثروت لیاقت‌ها، شایستگی‌ها، فعالیت‌ها، تلاش‌ها و به اصطلاح تفاوت‌های طبیعی و اکتسابی هستند. حکومت اسلامی باید از توزیع تراکم سرمایه، احتکار، امتیاز و ربا که مایه پدید آمدن اختلاف طبقاتی هستند، جلوگیری کند و در ضمن آن از تجاوز به حقوق افراد با تمام قوا پرهیز نماید و در مبارزه با فقر و اختلاف طبقاتی بکوشد.

۴. بُعد اجتماعی عدل و قسط: مسأله این بُعد، داشتن فرصت‌های لازم برای ابراز شخصیت و ابراز نظر در جامعه است. معیار روابط افراد با یکدیگر و روابط آن‌ها با حکومت، عدل و حق و پرهیز از زورگویی و به بند کشیدن و بیگاری است. ملت باید قدرت قانونی و اجتماعی برای نظارت بر اجرای قوانین داشته باشند تا بتوانند به نیکی‌ها فرمان دهند و از بدی‌ها باز دارند. به‌ویژه باید بتوانند بر چگونگی داد و ستد نظارت کنند تا فرصت‌طلبان حق مستضعفان را پایمال نسازند (همان: ۱۷۶).

عدالت در جامعه خود را با چهره‌های مختلف نشان می‌دهد؛ مانند: ۱. عدالت در قضاوت و داوری؛ ۲. عدالت در اجرای قانون و در حقیقت، همگان محکوم به قانون باشند نه گروهی فوق قانون؛ ۳. عدالت در اقتصاد و رفع امتیازات بی‌جا؛ ۴. عدالت در روابط اجتماعی (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۸۴).



آزادی

واژه آزادی از مفاهیم نسبی (ذات‌الاضافه) است که در واقعیت آن نوعی انتساب به غیر، نهفته است: آزادی از چیزی (آزادی سلبی) و آزادی انتقال به چیزی (آزادی ایجابی) که باید هر دو طرف ملاحظه شود (همان: ۷۳). بدون تعیین عقلانی این دو نسبت، آزادی از عقلانیت برخوردار نشده و یک نوع آزادی جنگلی تلقی می‌شود (همان).

ملاک‌گرینش دو طرف نسبت یاد شده، ممکن است گرایش‌های درونی مانند بهره‌گیری از غرایز باشد؛ اما در عین لزوم توجه به این غرایز، آزادی بی‌چون و چرا در ارضای تمایلات، به قیمت نابودی اخلاق و سنن اجتماعی تمام می‌شود. بنابراین، در اشیاع غرایز دو شرط سعادت خود فرد و حقوق دیگران ملاک است (همان: ۷۴). ملاک دوم می‌تواند آداب و رسوم باشد. ولی آزادی آداب و رسوم باید در همان چارچوب ملاک پیشین، یعنی سعادت آن ملت و حقوق ملت‌ها معتبر است (همان: ۷۵). این دو ملاک عامل‌گریز هستند، نه عامل محدودکننده؛ ولی دو ملاک دیگر هستند که هم عامل‌گریزند و هم عامل محدودکننده. یکی داورهای خرد است. خرد، آزادی را به‌عنوان وسیله کمال می‌بیند، نه هدف. با این نگرش، می‌تواند مسیر آزادی و حد و حدود آن را مشخص کند تا آزادی به‌صورت کلی یک پدیده دلپذیر درآید (همان: ۷۶). اما شعاع درک عقل، آن‌چنان گسترده نیست که در همه مسائل زندگی بتواند نظر دهد (همان: ۷۸). آخرین ملاک، وحی الهی است که می‌تواند تعیین‌کننده حدود آزادی باشد. خالق انسان در رتبه انسان نیست که رقیب و مخالف او باشد؛ بلکه در ساحت برتری قرار دارد که به انسان از دیدگاه یک معلم دلسوز و مهربان می‌نگرد (همان: ۷۹). آزادی در مقابل استبداد است، نه معادل با بی‌بندوباری و اباحت و رهایی از قیود اخلاقی و ارزش‌های والای انسانی (همان: ۸۲). این نکته مسلم است که آزادی ارزشی در ذیل ارزش عدالت است. به عبارت دیگر، عدالت حاکم بر آزادی است و آن را مقید می‌کند (همان: ۸۴). به همین جهت، آزادی قلم و بیان، میوه عدالت اجتماعی است، نه قبل از آن (همان: ۸۶). باز به همین جهت، محدودیت‌های اجتماعی منافی با آزادی نیستند (همان: ۸۷).

در جهان‌بینی الهی، هر نوع آزادی در چارچوب تکالیف الهی قرار می‌گیرد. در حالی که در جهان‌بینی مادی وابستگی انسان و تکالیف او در برابر خدا مزاحم آزادی بوده و مطرود



می‌باشد (همان: ۹۰). در جهان‌بینی الهی واقعیت آزادی عبارت از فراهم ساختن شرایط شکوفایی استعدادها در جامعه به گونه‌ای است که هر فرد و هر گروهی از شرایط موجود بهره‌مند شده و راه رشد و تکامل را در پیش بگیرند و توان‌ها را به فعلیت تبدیل سازند (همان: ۹۲). نظامات استبدادی با چنین ایده‌ای در تضاد هستند. زیرا شکوفایی استعدادها و کمال جامعه را برای خود خطر می‌دانند. شکوفایی استعدادها در گرو ۱. خلافت و آفرینش‌گری روزافزون؛ ۲. وظیفه‌شناسی و تعهد؛ ۳. روحیه تعاون و مشارکت برادروار و ۴. مدیریت قوی و نیرومند است (همان: ۹۴).

غرب استعمارگر نمی‌تواند منادی آزادی باشد. تاریخ دو‌یست ساله استعمار، روشن‌ترین گواه بر این بهره‌کشی و یغماگری در پوشش آزادی‌خواهی است. انسانی می‌تواند پرچم آزادی را به دست بگیرد که از چهارده قرن قبل خود را رهایی‌بخش انسان‌ها از غل و زنجیرها معرفی کرده و می‌فرماید: «وَصَّعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف / ۱۵۷) (بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود، برمی‌دارد) (همان: ۸۳).

امنیت

امنیت وضعیتی است که هر شخص و هر ملتی در آن وضعیت بدون ترس از انسان دیگریا دولت، به بیان فکر و نظرش می‌پردازد و با آرامش به فعالیت‌های خود و کارهای روزمره‌اش می‌پردازد (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۶۵). البته باید گفت که امنیت یک مرتبه تکوینی دارد. یعنی وضعیتی که در آن انسان از خطرهای تکوینی مانند زلزله یا توفان ترس نداشته باشد؛ اما در این مباحث، مراد از امنیت، امنیت قانونی و تشریحی است.^۱ امنیت ارزشی در ذیل عدالت و آزادی است و هدف از آن تحقق عدالت، آزادی و صلح است. در واقع، اسلام برای این آمده است تا عدالت و آزادی به معنی واقعی در روی زمین تحقق پذیرد و صلح و امنیت در جامعه‌ها حکم‌فرما گردد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۴: ۲۹).

در قوانین اسلام برای افراد چهار مرتبه از امنیت مورد توجه قرار گرفته است: امنیت جانی؛ امنیت مالی؛ امنیت حیثیتی و آبرویی؛ امنیت شخصیت انسان در فکر و ذهن دیگران (سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). در سطح نظام سیاسی نیز امنیت ملی همه شؤون مربوط به يك نظام

۱. اشاره به دو امنیت تکوینی و تشریحی در: همو، الأقسام فی القرآن الکریم، ص ۱۸۰.



سیاسی را دربر می‌گیرد؛ مانند: نظام اداری، تمامیت ارضی، حاکمیت ملی و... چون نظام سیاسی برخاسته از اراده و حاکمیت مردم است، هر نوع تهدید امنیت ملی، نوعی تجاوز به حقوق جامعه است که این نظام را با اراده خود پدید آورده و در راه آن جان و مال داده است. در اهمیت امنیت ملی، فرقی میان نظام‌های دینی و غیردینی نیست؛ بلکه حدود امنیت ملی و منشأ الزامات و تعهدات در این نظام‌ها متفاوت است (سبحانی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۲۲؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۹۸). در برابر انسان‌هایی که بر اثر تربیت‌های غلط، مخل امنیت می‌باشند جزو نیروهای بازدارنده کارساز نیستند. از این جهت باید نیروهای حافظ امنیت در یک کشور با عوامل ویرانگر باورهای دینی به‌شدت برخورد کنند. زیرا این عوامل به‌تدریج از امنیت اجتماعی کاسته و فضا را برای انسان‌ها ناگوار می‌سازند. با این حال، در نظام دینی همه بار حفظ امنیت برعهده حاکمیت نیست. علاوه بر آن، باورهای دینی، به‌ویژه باور به معاد، در برپایی امنیت و حفظ حقوق، تأثیر بسزایی دارد و در حقیقت عقیده انسانی همانند یک پلیس مخفی همه‌جا حافظ و پاسدار است (سبحانی، ۱۳۸۸، ۹: ۴۸۰؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۴: ۳۰-۳۲؛ سبحانی، ۱۴۲۱، اق، ۲: ۵۴۰-۵۵۸).

رفاه

یکی از ارزش‌های اجتماعی که اسلام به آن توجه دارد، رفاه است. اما این ارزش نیز همانند آزادی و امنیت ارزش تبعی است و بلکه در ذیل سه ارزش پیشین قرار دارد. یکی از مشخصات شریعت جهانی اسلام این است که بر اثر بینش وسیع، قوانینی عرضه کرده که با تمام چهره‌های تمدن بشر و شرایط زندگی و امکانات ملت‌های مختلف جهان منطبق می‌شود و پیروی از آن، نه تنها مردم اقلیمی را نجات می‌دهد و به اوج سعادت و خوش‌بختی می‌رساند، بلکه سعادت و رفاه تمام ملت‌های عصر خود و همه اعصار را فراهم می‌نماید (سبحانی، بی‌تا: ۲۴). حکومت اسلامی در عقد بیعت متعهد می‌گردد که در راه اصلاح و رفاه طرف مقابل بکوشد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). یکی از ویژگی‌های اسلام این است که احکامی مانند انفاق را برای توسعه رفاه عمومی جعل کرده است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۷۹).



نظارت اجتماعی

یکی از مسائل بسیار مهم در نظام اجتماعی مسأله نظارت عمومی است. در زندگی انفرادی، فرد در برابر دیگران قرار ندارد و از این جهت مسئولیتی در برابر آن‌ها ندارد. اما زندگی اجتماعی در عمل مسئولیت‌زا و تعهدآور است و آزادی‌ها در حدود مصالح افراد جامعه محترم شمرده می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۲۸). این نکته روشنگر فلسفه نظارت عمومی است. نظارت عمومی مهم‌ترین ابزار حفظ جامعه است که پایداری زندگی اجتماعی وابسته به آن است. بنابراین، این نظارت عمومی خلاف آزادی نیست و هر کسی با پذیرفتن زندگی اجتماعی باید چنین محدودیت‌هایی را نیز بپذیرد (سبحانی، ۱۳۹۰، ۱۳: ۳۷۶). نظارت عمومی در قرآن کریم با عنوان امر به معروف و نهی از منکر یاد می‌شود. این نظارت که می‌توان آن را نظارت عمومی یا نظارت ملی نامید، موضوع دامن‌داری است که در تمام شؤون زندگی ما دخالت دارد. با نظارت مردم، فرایض و تکالیف انجام می‌گیرد و مردم ملزم می‌شوند از حرام پرهیزند و از طرق مشروع و کسب حلال ارتزاق کنند و در سایه دستگاه‌های مبارزه با فساد، تمام راه‌های کشور امن می‌گردد و امنیت بر اثر اجرای حدود و کیفر دادن جنایتکاران در سرتاسر کشور سایه می‌افکند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

در جهان امروز، علاوه بر نظارت و مراقبت‌های تخصصی که برعهده مؤسسه‌های خاص و دوایر مخصوص است، مانند نیروهای امنیتی و انتظامی و شهرداری‌ها، يك نظارت ملی و عمومی به تمام مردم واگذار شده که حق نظارت و راهنمایی و انتقاد در کلیه امور داشته باشند تا با بیان و منطق، لغزش‌ها و نقایص را تذکر دهند (همان: ۱۶۳). پیشتر در بحث از عدالت بیان شد که این نظارت از وجوه عدالت است و جزو حقوق مردم به‌شمار می‌آید که باید فرصت و ابزار آن تأمین شود. گرچه در جهان امروز استفاده کردن از این حق یک تکلیف نیست؛ اما در اسلام استفاده از این حق یک تکلیف است (همان: ۱۶۴).

۵- فرهنگ

جایگاه فرهنگ در جامعه

فرهنگ هر کشور یکی از زیربناهای مهم آن کشور است. پیشرفت کشور یا عقب‌ماندگی آن،



به صورت مستقیم وابسته به فرهنگ آن کشور است. گرچه اقتصاد و سیاست و اداره یک کشور نیز از بنیادهای آن کشور و جامعه به‌شمار می‌آید، اما فرهنگ است که فرهیختگان کارآمد را در زمینه‌های فرهنگ و اقتصاد و سیاست پرورش می‌دهد تا زمام کشور را به دست گیرند و جامعه را به سوی کمال رهبری کنند. لذا، در کشورهای متمدن، بودجه فرهنگی، سهم بالایی را به خود اختصاص می‌دهد (سیحانی، ۱۳۸۸، ۱۰: ۲۱۷).

اصولاً حقوق، از اراده ملت‌ها سرچشمه می‌گیرد و هر ملتی، برای خود فرهنگ و آدابی دارد. منادیان حقوق بشر باید از هر ملتی بخواهند که طبق فرهنگ، حقوق گروه‌های مختلف را وضع و رعایت کنند، نه این‌که همه فرهنگ يك ملت را زیر پا نهند تا ارزش‌های مورد قبول خود را به آن‌ها تحمیل کنند (سیحانی، ۱۳۸۸، ۵: ۵۵۰).

فرهنگ اسلام فرهنگ حریت و آزادی و علم و دانش و تلاش و کار است. آشنا ساختن مردم با این فرهنگ و نهادینه کردن آن در جامعه کار علما و دانشمندان و فرهیختگان دینی است (همان، ۱۰: ۲۱۷).

فرهنگ و اخلاقیات در جامعه

درباره نسبت اخلاق و فرهنگ از دو جهت می‌توان بحث کرد: فلسفی و اجتماعی. در بحث فلسفی از نسبت آموزه‌های اخلاقی با آداب و رسوم اجتماعی بحث می‌شود و در بحث اجتماعی از تأثیر فرهنگ در تربیت اخلاقی بحث می‌گردد.

اکثر اندیشمندان شیعه براساس آموزه حسن و قبح ذاتی و عقلی، اخلاق را مطلق می‌دانند. فلاسفه مغرب زمین در مقابل اخلاق مطلق به اخلاق نسبی نیز معتقد شده‌اند. یکی از تقریرات اخلاق نسبی وابستگی حُسن یک فعل به محیط و فرهنگ است. به عنوان مثال، داشتن کلاه در یک محیط خوب است و در محیط دیگر خوب نیست. احترام در يك محیط نظامی با احترام در محیط خانه تفاوت دارد؛ اما اخلاق از احکام نظری عقل است و از آفرینش انسان سرچشمه می‌گیرد. عقل قاطعانه می‌گوید که پیمان‌شکنی در همه جا قبیح است و همه ملل هم بر این قول متفق هستند. فرهنگ‌ها عوض می‌شوند؛ اما اخلاق عوض‌شدنی نیست؛ مگر این‌که آفرینش انسان دگرگون گردد و واقعیت انسان امروزه غیر از انسان دیروزی یا آینده باشد. اخلاق مانند فرمول‌های ریاضی ثابت است. هم‌چنین اخلاق



عملی، نه آداب و رسوم و فرهنگ، هم یکسان و ثابت است. مثال آموزه اخلاقی احترام به میهمان است که ریشه فطری و آفرینشی دارد؛ ولی کیفیت احترام از آداب و رسوم است که میان جوامع صور مختلفی دارد (سبحانی، ۱۳۹۱: ۳۲۴؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۵۸). اخلاق مربوط به خود انسان است. نظام بخشیدن به غرایز انسان را اخلاق می‌نامند. چون در تمام انسان‌ها غرایز انسانی یکسان است، به طبع نظام بخشیدن به آن نیز یکسان خواهد بود. ولی عادت مربوط به شرایط زندگی و نیازهای روز است که با تفاوت تمدن‌ها و شرایط زندگی تفاوت می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۲، ۱۵۹).

مسئله فلسفی دوم درباره فرهنگ، میزان تأثیر فرهنگ در شکل دادن به زندگی انسان است. تأثیر فرهنگ و «روابط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی» بر شکل زندگی انسان قابل انکار نیست؛ اما حد تأثیر عناصر فرهنگی ایجاد گرایش‌ها و انگیزه‌ها است؛ ولی در نهایت خود انسان با اختیار خود بر مقتضای این عوامل عمل می‌کند یا ضد آن‌ها می‌شورد و گاهی جامعه را از قید این عوامل می‌رهاند. وجود اختلاف میان ملت‌هایی که در شرایط مساوی زندگی می‌کنند، نشانه غیرقطعی بودن تأثیر عوامل فرهنگی است (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹، ۴۱۷ و ۴۲۲).

مهم‌ترین مسئله از مناسبات اجتماعی فرهنگ و اخلاق، تأثیر فرهنگ در تربیت اخلاقی است. ضمیر کودک مملو از کمالاتی است که خداوند در او آفریده است؛ اما ظهور و رشد این کمالات نیازمند زمینه است. کمالاتی مانند خداجویی و صداقت و امانت‌داری. اگر این کودک در محیط و فرهنگ سالم و خدایی قرار گیرد، این کمالات رشد کرده و به ظهور می‌رسند؛ اما اگر محیط و فرهنگ، محیط و فرهنگ ضد خدایی و محیط خیانت و فساد باشد، این کمالات فرصت رشد و ظهور پیدا نمی‌کنند.

از سوی دیگر، فرهنگ سالم نیز بروز و ظهور احساسات چهارگانه‌ای هستند که در روح و روان ما ریشه دوانیده و ابعاد آن را تشکیل می‌دهند و این احساسات چهارگانه عبارتند از: ۱. حس خداجویی یا حس مذهبی که منشأ پیدایش مذهب در میان تمام ملت‌ها و میل به مسائل ماورای طبیعت در میان افراد تمام قاره‌ها است؛ ۲. حس نیکی یا اخلاق که منشأ قوانین و آداب و رسوم اخلاقی در جوامع است؛ ۳. حس علم‌جویی و یا کنجکاوی که



منشأ دانش و علم است؛ ۴. حس هنر و میل به زیبایی که منشأ آثار هنری است (همان، ۹: ۳۶۰-۳۶۳). برای مثال، می‌توان به هنرهای شعری در فرهنگ شیعه اشاره داشت. در این فرهنگ شعر از مضمون عالی برخوردار بوده و اخلاق و تلاش را در انسان تقویت می‌کند. چنین شعری پایه تمدن است و پیشرفت در این قلمرو، پایه فرهنگ ملت و ترقی‌اش است (سبحانی، ۱۳۷۸، ۶: ۵۰۹).

فرهنگ و دیانت در جامعه

همچون بحث پیشین، در مناسبات فرهنگ و دین از دو منظر می‌توان بحث کرد: منظر فلسفی و منظر اجتماعی. در بحث فلسفی تأثیر فرهنگ در دین بررسی می‌شود و در بحث اجتماعی، تأثیر دین بر فرهنگ و تأثیر فرهنگ بر دین‌داری بررسی می‌شود.

برخی از فلاسفه دین، دین را متأثر از فرهنگ می‌دانند. برای مثال، یکی از مدعاهای پلورالیزم دینی این است که حقیقت دینی در مقام شهود موجود متعال یکی است؛ ولی تفسیر آن متأثر از فرهنگ زمانه است. این دیدگاه به دلایل زیر نمی‌تواند قابل قبول باشد (سبحانی، ۱۴۲۵، ۲: ۳۲۳):

۱) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در میان قومی مبعوث شد که دین‌شان بت‌پرستی و شرک بود؛ اما برخلاف آن فرهنگ، آن‌ها را به توحید دعوت کرد.

۲) مدعیان پلورالیسم بر آن هستند که حضرت مسیح علیه‌السلام مردم را به تثلیث دعوت کرد، در حالی که در میان بنی‌اسرائیلی زندگی می‌کرد که موحد بودند.

۳) اگر انبیا از فرهنگ و زبان و تاریخ و وضع جسمی خود متأثر بودند، باید مذاهب انبیای گذشته در عقاید متفاوت می‌شد، در حالی که همه آنان به توحید دعوت کرده‌اند و با بت‌ها جنگیده‌اند، گرچه برخی از پیروان مسیح دین او را توحیدی نمی‌دانند.

اخیراً برخی تلاش می‌کنند پندار «دین‌زدگی» و یا «دین‌گریزی» را به صورت یک اندیشه پابرجا، نهادینه سازند. این تلاش از دو موقعیت فلسفی و یک موقعیت اجتماعی حمایت می‌کند.

برخی، تحت تأثیر مکتب مادی‌گرایانه مدعی هستند که زمان دین و عصر آن سپری شده و اصلاً بشر در زندگی اجتماعی خود، به دین نیازی ندارد. دین هرچند در دوران‌های پیشین



خدماتی به جامعه بشری نموده، احیاناً مبدأ علم و تمدن، اخلاق و آرامش گشته است؛ ولی امروز دیگر به چنین عاملی نیاز نیست و باید آن را به صورت محترمانه کنار گذاشت! زیرا خود بشر، راه خود را از طریق علم و دانش و تجربه و آزمون گشوده است و به پیش می‌برد. در برابر این گروه باید گفت که دین، يك متاع وارداتی نیست که روزی به آن نیاز باشد و روز دیگر بشر از آن بی‌نیاز گردد. دین ندایی است که انسان آن را از درون می‌شنود و فطرت انسانی، خواهان توجه به جهان غیب است و تا انسان در این دنیا به حیات خود ادامه می‌دهد، به دین گرایش ذاتی دارد. آثار سازنده دین در تعدیل غرایز و ایجاد امنیت در جامعه، به‌خصوص در برآوردن خواسته‌های معنوی غریبان را پس از دو جنگ جهانی ناچار کرد که به دین روی آورند؛ چون جایگزینی برای آن ندیدند. دیدگاه گورباچف مبنی بر تأثیر فقدان معنویت و دین در فروپاشی شوروی نیز نشانه مهمی بر نادرستی این دیدگاه است (سبحانی، ۱۳۸۸، ۳: ۳۳-۳۴).

برخی اصل دین را می‌پذیرند؛ ولی بر آن هستند که باید در آن نوسازی صورت گیرد تا با فرهنگ‌ها و آداب و اخلاق و خواسته‌های جامعه تطبیق کند. زیرا در غیر این صورت، دین‌گریزی همه افراد جامعه را فرا خواهد گرفت. چنین دیدگاهی، به‌ظاهر دین را همانند يك کالای مادی فرض کرده است که باید در هر زمان مطابق الگوی فرهنگ آن زمان باشد. این نوع تصوّر، حاکی از آن است که دین در اندیشه این گروه، کالای مادی و محصول اندیشه بشری است که رابطه و پیوندی با جهان غیب ندارد. لذا می‌توان در آن دستکاری کرد و دگرگونی انجام داد؛ همچنان که بشر پیوسته در سبک زندگی خود، دگرگونی‌هایی پدید می‌آورد. برخلاف اندیشه این گروه، منشأ دین ارتباط انسان با خالق جهان و مدبر انسان است که به عوامل سعادت او از همه داناتر است (همان: ۳۴-۳۵). دین و گرایش به ماورای طبیعت، به‌مثابه حسّ چهارم، در انسان ریشه فطری و نهادی دارد. دگرگونی‌های زندگی و اوضاع جغرافیایی و اقتصادی و پدید آمدن نظامات و تشکّل‌های مختلف سیاسی در گرایش انسان به دین مؤثر نیست. زیرا دین با آفرینش انسان عجین شده و تا انسان، انسان است این گرایش با او همراه می‌باشد. ولی در فرهنگ غرب، گرایش به دین به صورت يك پدیده اجتماعی در آمده که مانند دیگر پدیده‌ها و اندیشه‌ها و آداب و رسوم که سابقه‌ای در حیات



انسان نداشتته و به خاطر علّت یا عللی پدید آمده‌اند. این پیش‌فرض عامل پیدایش چنان دیدگاهی نسبت به دین شده است (همان، ۷۳ و ۷۴). قابل توجه است که این تلاش‌ها برای گستردن فرهنگ غربی و تغییر دین به سمت یکسان‌سازی با فرهنگ غربی شکل می‌گیرد. ادغام فرهنگ‌ها در فرهنگ غربی و نابود کردن تمام باورهای دینی و ذوب آن در يك فرهنگ «سکولار» که به سیطره فرهنگی غرب می‌انجامد، راه را برای تسلط غرب بر منابع ثروت هموار می‌سازد (همان، ۲۹: ۳).

گروه سوّم، بدون موضع‌گیری فلسفی، از هر نوع حمله به دین خودداری می‌نماید؛ اما عملکرد روحانیت را مایه نارضایتی مردم از دین و دین‌گریزی آنان معرّفی می‌کنند. در پاسخ باید گفت: گرچه نمی‌توان همه روحانیت را پیراسته از نقد دانست، زیرا آنان عضو همین جامعه بوده و متأثر از اجتماع خود می‌باشند. همان‌طور که در جامعه درستکار و خباتکار و وظیفه‌شناس و مجرم‌پیدا می‌شود، روحانیت نیز از این اصل پیراسته نیستند. لذا در قرآن و حدیث از عالم بدون عمل انتقاد شده است؛ ولی باید به این حقیقت اعتراف کرد که اکثریت این طبقه پاک‌ترین و بی‌آلایش‌ترین انسان‌های جامعه هستند که حافظ و نگهبان معنویت و اخلاق در جامعه می‌باشند و بدون چشم‌داشت به مقام و ثروتی، ارزنده‌ترین خدمت را به جامعه عرضه می‌کنند (همان: ۳۴-۳۶).

اسلام و تعالیم آن در صدر اسلام در همه عرصه‌های زندگی نفوذ کرد. این پیشرفت بزرگ توسط این اعراب جاهلی در شبه جزیره عربستان حاصل شد، در حالی که برخی از اقوام عرب، مانند اعراب یمن یا غسانیان که دارای فرهنگ و تمدن بسیار بودند و زندگی متمدن پیشرفته‌ای داشتند، نتوانستند به این تحوّل فراگیر برسند یا چنین تحوّل‌ای ایجاد کنند. امپراتوری‌های ایران و روم در آن دوره در حضيض سقوط بودند (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱۷).

۶- فقه و نظام اجتماعی

در فقه قواعد مختلفی وجود دارد که برای حفظ نظام اجتماعی بنا شده‌اند. این قواعد بر این مبنا بنا شده‌اند که حفظ نظام اجتماعی انسان از واجبات عقلی است که بشر ناگزیر از آن است؛ چون سعادت و سلامت او وابسته به نظام بوده و نظام مصالح و آینده او را تضمین می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۲، ۲۰۳). بنابراین، وجوب حفظ نظام یک قاعده عام و حاکم



بر کل ابواب فقهی است. اما در بهره‌گیری از این قاعده باید به یک نکته توجه داشت. دو نوع نظام وجود دارد:

(۱) نظام‌هایی که بر پایه‌های مادی استوار هستند و قوانین اجتماعی خود را از آن می‌گیرند و رابطه‌ای با دین و ماوراء طبیعت ندارند؛ مانند نظام‌های معمول در غرب.
(۲) نظام‌هایی که بر پایه‌های دینی و عقاید الهی استوار هستند و با ماوراء طبیعت ارتباط دارند. در این نظام‌ها اعتقاد به دین و احکام آن رکن حفظ نظام و خروج از عقیده دینی و تظاهر به آن خروج بر اصل نظام است (سبحانی، ۱۳۹۲: ۱، ۱۴۷). آنچه از قاعده حفظ نظام بر می‌آید، حفظ نظام‌های دینی است و فقه متکفل دفاع از نظام‌های مادی نیست.

یکی از مسائل پیرامون نسبت احکام اسلامی با نظام اجتماعی، مسأله ثبات احکام اسلامی است. گاهی این مسأله مطرح می‌شود که نظام اجتماعی تحولاتی دارد، در حالی که احکام اسلامی ثابت هستند. چگونه می‌توان با احکام ثابت تحولات نظام را اداره کرد؟ باید گفت که تحوّل حیات اجتماعی در برخی از بخش‌ها موجب فاصله گرفتن نظام جاری از چارچوب فطرت نمی‌شود. تغییر شکل زندگی مانند سواری، ابزار جنگ، ابزار ارتباطات و مانند آن‌ها اقتضای نسخ حرمت ظلم و وجوب عدل و لزوم ادای امانات و وفا به عهود و قسم و مانند آن‌ها را ندارد. با این حال، اسلام احکامی متغیّر نیز دارد که با تحوّل زمان و مکان، به دلیل تحوّل موضوعات تحوّل پیدا می‌کنند (همان، ۳: ۲۴۹).

حفظ نظام فروع بسیاری در فقه و اصول فقه دارد که پرداختن به آن‌ها از حدود این مقاله خارج است. در این جا تنها به یک فرع مهم اشاره می‌شود. از مهم‌ترین فروع وجوب حفظ نظام، ضرورت تشکیل حکومت است (همان، ۲: ۲۰۳). زیرا جامعه همواره به کسی نیاز دارد که امور مختلف آن را اداره کند و البته اداره هر یک از امور نیز نیازمند مؤسساتی است که در نهایت در یک مرکز به تصمیم واحد برسند و این همان حکومت است. از آن‌جا که اسلام در پی ایجاد نظام دینی در جامعه است، به همین جهت، بخشی از احکام متکفل تشکیل حکومت هستند. روشن است که حکومت به خودی خود، هدف نیست؛ بلکه هدف تنفیذ احکام و قوانین و تضمین اهداف والای اسلامی است و این امور بدون حکومتی



با پایه‌های اسلامی تأمین نمی‌شود (همان، ۱: ۶۵۰-۶۵۱). اهمیت قید «اسلامیت» در حفظ نظام به حدی است که تا آن‌جا که ممکن است، نباید حتی در اختلافات به محاکم دولت‌های غیراسلامی مراجعه کرد (سبحانی، ۱۴۱۵ق: ۵۶).



منابع

۱. نهج البلاغه.
۲. جعفر سبحانی (۱۳۸۷): آزادی و دین سالاری، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۳. _____ (۱۳۷۸)، الأقسام في القرآن الكريم، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۴. _____ (۱۴۱۵ق)؛ الرسائل الأربع: قواعد أصوليه و فقهيه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۵. _____ (۱۳۹۳): السيره المحمديه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۶. _____ (۱۳۸۳): الفكر الخالد في بيان العقائد، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۷. _____ (۱۳۹۵): الهيات و معارف اسلامی در صد و بيست درس، قم، توحيد.
۸. _____ (۱۳۸۲): اندیشه‌های جاوید، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۹. _____ (۱۳۸۵): حکومت اسلامي در چشم‌انداز ما، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۰. _____ (۱۳۷۵): راه خداشناسی و شناخت صفات او، قم، مکتب اسلام.
۱۱. _____ (۱۴۲۵ق)؛ رسالت و مقالات، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۱۲. _____ (بی‌تا): رسالت جهانی پیامبران و برهان رسالت، قم، مکتب اسلام.
۱۳. _____ (۱۳۷۸): سیمای اقتصاد اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۴. _____ (بی‌تا): سیمای انسان کامل در قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸): سیمای فرزندگان، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۶. _____ (۱۳۹۲): شبهات و ردود، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۷. _____ (۱۳۷۸): فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحيد.
۱۸. _____ (۱۳۸۵): فلسفه تاریخ، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۱۹. _____ (۱۳۹۱): کاوشی در کلام و فقه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۰. _____ (۱۳۸۲): مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۱. _____ (۱۳۸۳): مربی نمونه، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۲. _____ (۱۴۲۱ق)؛ مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه‌السلام.
۲۳. _____ (۱۳۹۰): منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۴. _____ (۱۳۹۱): نظام اخلاقی اسلام، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۵. جمعی از محققین تحت اشراف آیت الله سبحانی (۱۳۹۸): دانشنامه کلام اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق عليه‌السلام.
۲۶. حسن بن یوسف بن مظهر علامه حلی (۱۴۲۵ق)؛ مختلف الشيعه فی أحكام الشريعة، قم، مؤسسه الامام الصادق عليه‌السلام.
۲۷. سید ابوالقاسم موسوی خویی (۱۴۱۸ق)؛ موسوعه الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۸. فخرالمحققین حلی (بی‌تا)؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، بی‌جا، بی‌نا.
۲۹. فردریک کاپلستون (۱۳۷۰): تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی)، امیر جلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - انتشارات سروش، چاپ دوم.

