

علامه طباطبایی و لیبرالیسم؛ تطبیق و نقد مبانی و شیوه‌های مواجهه عملی

حسین شاهرودلو*
حسن پناهی‌آزاد**

چکیده

علامه طباطبایی، با تکیه بر مبانی عقلانی و وحیانی فرهنگ اسلام شیعی، با آراء و گفتمان‌های رقیب و معارض عصر خود، از جمله لیبرالیسم به مواجهه نظری و عملی پرداخت. این پژوهش در صدد است، با مراجعه به منابع مکتوب و اسناد و آثار علامه طباطبایی، روش توصیفی و تحلیلی، دو نوع مواجهه ایشان با جریان لیبرالیسم را تحلیل و ارائه کند. ایشان در این مواجهه از واقع‌گرایی هستی‌شناختی، اصل تشکیک وجود و اصل علیت از مبانی هستی‌شناختی؛ کارآمدی ابزارهای معرفت از جمله حس و عقل و وحی، از مبانی معرفت‌شناختی و دوساحتی بودن انسان، فطرت و سعادت از مبانی انسان‌شناختی با ارائه دقیق و نظام‌مند بهره‌برداری می‌کند و در مواجهه عملی، با تشکیل حلقه‌های فکری و علمی همچون: حلقه تفسیر قرآن کریم و ... اشاعه آموزه‌های قرآن، سنت و حکمت در این اجتماعات، به سوی اهداف علمی و اعتقادی مطلوب خود گام برداشته است.

واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، گفتمان لیبرالیسم، انقلاب اسلامی، مواجهه تلفیقی، حلقات فکری.

*. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم (نویسنده مسئول).
h.shahverdlo67@gmail.com
hasan.panahiazad@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

طرح مسئله

آغاز ورود اندیشه‌های جدید غربی، همزمان با هجوم سازمان‌یافته و گسترده استعمار غرب مدرن به ایران از اوایل سلطنت قاجار، دوره‌ای جدید در فضای فکری و سیاسی ایران باز کرد. دوره‌ای که در آن، مفاهیم و پرسش‌هایی همچون آزادی، دموکراسی، قانون، مشروعیت، اومانیزم و ... در صحنه‌های اجتماعی و ادبیات سیاسی ایران مطرح شد و دغدغه‌ها، پرسش‌ها و انتظارات جدیدی را فراروی جامعه فکری ایران قرار داد. همچنین منشأ انواع تردید نسبت به سنت فکری و سیاسی در میان جریان‌ها و نخبگان جامعه فکری ایران و به تبع آن سخن از لزوم دگرگونی نظام فکری و ساختار سیاسی و اجتماعی موجود شد. این اندیشه‌ها و گفتمان‌ها صرفاً طرح یک شبهه یا نظریه در یک فضا و محیط علمی نبودند؛ بلکه هدف اصلی از ارائه آنها ایجاد تحولات اجتماعی در قالب‌های نوسازی، توسعه و جبران عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی در مقابله با اندیشه‌های رایج دینی در جامعه ایران بود.

گفتمان لیبرالیسم، یک نظریه تحول اجتماعی بود که با ادبیات جذاب، جهانی را با وفور امکانات، توسعه و آزادی همه‌جانبه برای افراد ترسیم می‌کرد. این تصور، برای برخی از نخبگان، مراکز علمی، سیاست‌مداران، مدیران و ... پرجاذبه بود. ورود این گفتمان‌ها که از مبانی فلسفی غربی سیراب بود، علاوه بر به چالش کشیدن مبانی معرفتی دین، دین‌داران و جامعه مذهبی را با پرسش‌های جدی از کارکردهای دین مواجه ساخت. پیامد این امر، جلوه دادن دین به نوان مانع توسعه و ترقی جامعه بود. این هجمه، با ادبیاتی به ظاهر عالمانه و جذاب، با انبوهی از پرسش‌های همسو، نهاد دین، اندیشه دینی و زندگی دیندارانه را هدف گرفته بود. لیبرالیسم، خود سرچشمه این شبهات و سوءترسیم‌ها نبود؛ بلکه به پشتوانه مبانی مختلف خود، از جمله مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی در مقابل آموزه‌های دین ظاهر می‌شد و هر پاسخی از موضع و مبنای دین را به اتهام عدم کارآمدی دین، مردود می‌شمرد. بخشی از این آسیب، ناشی از این بود که مبانی لیبرالیسم در جامعه آن روز، به معنای واقعی کلمه، مبنای فلسفی و عقلی معرفی و تلقی می‌شد. در حالی که این مبانی در نگاه محققان اسلام‌شناسی مانند علامه طباطبایی، مخدوش، متزلزل و ناتمام بودند و مهم‌ترین گام در آن دوران، افشای تزلزل، ناتمامی و ناکارآمدی آن مبانی در قبال سعادت‌طلبی و حقیقت‌جویی فطری انسان بود. برای دستیابی به این هدف، دو رکن ضرورت داشت، نخست: آگاهی لازم و کافی از نظریه‌ها و گفتمان‌های نوپدید؛ دوم: برخورداری از پشتوانه سترگ، دقیق و کارآمد از مبانی و قواعد معرفتی اسلام. با این دو مؤلفه، بازخوانی اسلام برای اقشار مختلف، از جمله نخبگان، در راستای تولید گفتمان توانمند روزآمد و کارآمد و پاسخ درخور انتظار به پرسش‌های رایج، عملی بود.

علامه طباطبایی، سرمایه علمی و معرفتی را طی سال‌ها تعلّم در محضر حکما، مفسران و فقهای بزرگ شیعه در حوزه‌های علمیه نجف و قم در درجاتی عالی به دست آورده و خود اندیشمندی صاحب مکتب و مبنا گشته بود. این امتیاز در کنار ویژگی‌های اخلاقی و معنوی، از ایشان شخصیتی معتبر و مؤثر حاصل آورده بود. اما ایشان از این برتری به تنهایی راضی نبود و همواره می‌کوشید آگاهی هرچه دقیق‌تر و عمیق‌تر از آراء و گفتمان‌های نوپدید در صحنه علمی و فکری ایران و جهان عصر خود به دست آورد. این دو در کنار هم، منشأ گفتمانی جدید، توانمند و راه‌گشا در مقابل گفتمان‌های وارداتی برای تحکیم پایه‌های معرفت دینی در جامعه آن روزگار بود. علامه طباطبایی، با جهاد علمی و معنوی از یک‌سو و ایجاد ارتباطات برای آگاهی لازم و کافی از مبانی و مبادی اندیشه‌های وارداتی از سوی دیگر، وارد عرصه مبارزه علمی و عملی با جریان‌های فکری معارض انقلاب اسلامی، از جمله لیبرالیسم، در نسخه‌های مختلف علمی و اجتماعی شد.

نوشتار پیش‌رو درصدد است به روش توصیفی و تحلیلی، عملکرد علامه طباطبایی را در دو ساحت یادشده، استخراج و ارائه کند. ناگفته پیداست که انقلاب اسلامی در دوره حاضر و آینده، نیازمند این جامعیت میان نظر و عمل، برای تحکیم و توسعه مبانی و ابعاد گفتمان خویش است.

پیشینه پژوهش

مواجهه فکری با گفتمان‌های غربی از جمله لیبرالیسم، به آغاز دوره ورود این اندیشه و ادعاها به جامعه ایران بازمی‌گردد. پس از بازگشت دانش‌آموختگان اعزامی از ایران به غرب، به تدریج مغایرت و مقابله و نزاع بین اندیشه‌های سنتی و دینی ایران با آورده‌های علمی و فنی غربی موجب شد افراد و جریان‌هایی از خاستگاه دین و سنت به مواجهه‌های ایجابی یا سلبی با این امر وارداتی بپردازند. مصادیق این مفهوم را می‌توان در مقاطعی از دوره‌های میانی و پایانی قاجار و تمام سال‌های حکومت پهلوی یافت.

اما در خصوص پیشینه خاص، مرور در آثار موجود نشان می‌دهد تاکنون درباره شیوه مواجهه علامه طباطبایی با گفتمان لیبرالیسم، به عنوان گفتمان رقیب انقلاب اسلامی، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. اما می‌توان به برخی آثار مرتبط که به اجزاء و بخش‌هایی از مسئله این پژوهش پرداخته‌اند اشاره کرد: کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب، سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، (بروجردی، ۱۳۷۷) در فصل چهارم به مقابله علامه طباطبایی و برخی از علما با مکاتب فکری آن دوران اشاره می‌کند. کتاب *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران (۲۰۰۰ - ۱۹۵۳) از بازرگان تا سروش*، (جهانبخش، ۱۳۸۵) در تلاش است نقش ظهور مجدد دین را در رابطه با مسئله پیچیده سازگاری اسلام و دموکراسی بررسی کند

و ضمناً به اندیشه برخی شخصیت‌ها از جمله علامه طباطبایی اشاره می‌کند. مقاله «علامه طباطبایی و تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران» (اسماعیلی، ۱۳۹۸: ش ۴۶) به دنبال آشکار ساختن نقش علامه طباطبایی در تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی است. تفاوت پژوهش حاضر با آثار یادشده، تمرکز بر مواجهه نظری علامه طباطبایی با گفتمان لیبرالیسم بر اساس مبانی و دلایل عقلانی و وحیانی فرهنگ اسلام شیعی و مواجهه عملی ایشان از طریق ایجاد الگوها و ظرفیت‌های اجتماعی و فرهنگی است.

مبانی نظری اندیشه‌ها و کنش‌های علامه طباطبایی

علامه طباطبایی دانش‌آموخته ممتاز مکتب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و مسلط بر علوم مختلف عقلی و نقلی اسلامی و دارای توانی بسیار بالا در تحلیل آراء مطلوب و مخالف، در پرتو عقل، اقتضائات زیستی، توانمندی‌های ظاهری و باطنی و فلسفه وجودی انسان و نیز آگاه از خلل‌ها و ضعف‌های مکاتب طبیعت‌گرا و انسان‌محور است. این ویژگی‌ها از مواجهه علمی و عملی ایشان با گفتمان لیبرالیسم که در همه مبانی یادشده، از هستی‌شناسی تا انسان‌شناسی، با فرهنگ اسلامی شیعی در تعارض است، پشتیبانی می‌کند. ایشان در معارضه‌های خود با مکاتب مختلف از جمله لیبرالیسم، از مبانی مختلفی مانند مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی بهره می‌برد.

۱. مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی ضمن تبعیت عمده از صدرالمآلهین، نوآوری‌های مهمی در نظام فرهنگ و حکمت شیعی دارد. مبانی هستی‌شناختی علامه؛ که کاربرد آنها در مواجهه ایشان با لیبرالیسم ارائه خواهد شد عبارتند از: واقع‌گرایی هستی‌شناختی، اصل تشکیک وجود و اصل علیت.

یک. واقع‌گرایی هستی‌شناختی

واقع‌گرایی هستی‌شناختی، یعنی در عالم هستی، واقعیت‌هایی از جمله انسان، اشیاء محیط و موجودات عالم طبیعت به‌طور حقیقی، نه پنداری و موهوم، وجود دارند که انسانی که در موضع عناد و لجاجت نباشد، به انکار آنها حکم نمی‌کند. گروه‌هایی مانند سفسطه‌گرایان، با اینکه از مبدأ وجود واقعی خود سخن می‌گویند، واقعیت‌ها را انکار می‌کنند و این چیزی جز لجاجت و نادیده‌گرفتن تناقض ادعا و عمل نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳ / ۲۴) البته نباید غافل بود که گاه تصورات ذهنی صرف، که ساخته و پرداخته در درون دستگاه ادراکی شخص بوده و هیچ مطابق عینی در مراتب هستی (غیر از قلمرو ذهن خود شخص)

ندارد، واقعیت خارجی پنداشته و حکم واقعی بر آن حمل می‌شود. اینجا همان موضعی است که منطق و معرفت‌شناسی به راهبری ذهن پرداخته و به انسان راه تفکیک امور موهوم از واقعیت‌ها را نشان می‌دهند. با این همه، حکمت اسلامی، همان موهومات را نیز در شمار واقعیت‌ها قرار می‌دهد؛ اما واقعیت‌های محصور به ذهن که اثری بر آنها مترتب نیست. حال اگر کسی حکم خارجی بر این تصورات حمل و آن‌ها را ملاک رفتار خارجی خود قرار دهد، دچار خطا و انحراف خواهد شد. راه‌هایی از خطا و انحراف در مراحل مختلف اندیشه و رفتار، مطابقت اندیشه و رفتار با «حق» است. حق به دو معنا؛ نخست امری که در سلسله‌مراتب هستی به وجود واجب‌بالذات متکی است و دوم خود حقیقت واجب‌الوجود بالذات که حق مطلق است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۱۰۴ - ۱۰۳) مفهومی که رویکردهایی مانند لیبرالیسم، به‌طور مبنایی با آن مخالف و یا از آن بی‌خبرند.

دو. تشکیک وجود

دومین مبنای هستی‌شناختی علامه طباطبایی، که دستاورد ممتاز حکمت صدرایی است، تشکیک وجود است. این اصل بدین معنا است که همه موجودات در عین کثرت، در نظام مترتب طولی از ناقص به کامل و از ضعیف به شدید مستقرند و هر موجودی، نازله وجود مافوق خود و کامل موجود مادون خویش است. این مراتب در عالم امکان، به سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل ترتیب یافته‌اند. هر موجودی از جمله نفس انسان، می‌تواند در هر کدام از این مراتب حاضر باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۰ - ۱۱۹) همه مراتب امانی سه‌گانه، مادون عالم برتر، یعنی عالم اسماء و صفات که در مراتب ربوبی معرفی می‌شود، قرار دارند. (همان: ۱۴۳) انسان در این نظام، بخشی از موجودات دارای امکان تعالی و کمال‌پذیری است که در عین اینکه در عالم ماده و محسوسات قرار دارد، می‌تواند از کمالات وجودی مراتب مثال و عقل نیز بهره‌مند شود. حکمت صدرایی و علامه طباطبایی، نقطه عطف تبیین این نظام را که در قرآن و سنت به رابطه مُلک و ملکوت یاد شده است، انسان می‌دانند. زیرا تنها موجودی که به اراده تکوینی حق تعالی، امکان تعالی و اشتداد وجودی در همه مراتب عالم امکان را دارد، نفس انسان است. بدیهی است که این ترسیم از انسان، بدون تکیه بر مبدأ حقیقی هست، که در مبنای واقع‌گرایی هستی‌شناختی یادشد، ناتمام خواهد بود و اگر مکتب و رویکردی از جمله لیبرالیسم، مراتب مافوق ماده و جسم و امکان تعالی انسان در مراتب هستی را نپذیرد، نگاه تامی به ابعاد انسان نداشته و در اثر ابتلا به سکولاریسم، یعنی گسستگی مُلک از ملکوت، ترسیم حقیقی و تامی از انسان و نیازها و اقتضات وجود نخواهد داشت. به تبع این، الگویی که برای تقسیم قدرت و مدیریت جوامع انسانی و رقم زدن سرنوشت انسان ارائه می‌دهد، ناتمام و مبتلا به خطا و نقصان خواهد بود. زیرا به عنوان مثال، مرگ را نابودی انسان و اصالت را از آن ابعاد مادی و

تعلقات زیست مادی او می‌شمارد؛ حال آنکه انسان در ترسیم فرهنگ اسلامی، موجودی برتر از ماده و طبیعت است. در نتیجه جامعه و نهادهای سیاسی مبتنی بر این فرهنگ، با نظام و نگاه سکولاریستی لیبرالیسم، سازگاری نخواهند داشت. به عبارت دیگر، در مکتب شیعی، هرم هستی، مینا و الگوی هرم قدرت در جامعه و مناسبات سیاسی انسان‌ها است. کسی شایسته حضور در رأس سلسله هرم قدرت را دارد که جامع کمالات مراتب انسانی باشد. فردی که در تقوای دینی، حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع، زبده‌ترین فرد جامعه است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷۸)

سه. علیت در مراتب هستی

پيامد دو اصل پیش‌گفته، جریان اصل علیت، در همه مراتب نظام هستی است. (طباطبایی ۱۳۸۷ ب: ۱۲۴ - ۱۲۳) نظام عالم، نظام سبب و مسببات و علل و معلول‌ها است و هیچ اتفاقی در نظام عالم، از جمله جوامع انسانی، بدون منشأ و علت وجودی رخ نمی‌دهد. علامه طباطبایی اصل علیت را در اجتماع و واقعیت‌های اجتماعی نیز جاری و آن را بر اساس انطباق آراء عمومی با واقعیت (حق) ثابت و دائم می‌داند. از نظر ایشان، نظام سبب و مسببات و اصل علیت، با رأی و حکم افراد، هرچند اکثریت جامعه باشند، تغییر نمی‌یابد و کثرت منشأ تبدل حق به باطل یا بالعکس نیست. این اصل، اصلی عقلی و تابع بدیهیات است و نه تنها در پدیده‌های عالم ماده و طبیعت، که در نظام مراتب هستی یادشده در اصل تشکیک وجود، نیز برقرار است. مفهوم حق در چهره هستی‌شناختی، مبتنی بر اصل مراتب وجود و تحت حاکمیت اصل علیت است. بنابراین، اعطای حق یا برخورداری به کسی یا سلب آن از کسی، باید بر اساس منشأ و مبدأ عقلانی مبتنی بر اصل علیت و ارتباط حق بر نظام هستی مترتب و متکی به حق مطلق باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۳) بر این اساس، علامه میان آراء اکثریت و واقعیتی که باید آراء بدان تعلق گیرد تفاوت قائل است و تنها آرای را که مطابق با واقعیت و تابع حق باشند قابل‌پذیرش می‌داند. (امیدی، همان: ۸۳)

۲. مبانی معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، معرفت‌شناسی اسلامی را با اثر گران‌سنگ اصول فلسفه و روش رئالیسم به استقلال رساند. ایشان در این زمینه، همسو با مبانی هستی‌شناختی، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی را برگزیده و به نقد و رد رویکردهای انکار امکان معرفت پرداخته است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱ / ۵۸) در مکتب ایشان، معرفت صادق، همان معرفت مطابق با واقع است که توسط ابزارهای معرفت (حس، قلب و عقل) کسب شده و با تبعیت از فرایند تکیه معرفت‌های نظری بر معرفت‌های بدیهی و تکیه نهایی ابده‌البدیهیات بر علم حضوری ارزیابی و اثبات می‌شود. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۳۲) در ادامه از مبانی معرفت‌شناختی علامه؛

کارآمدی ابزارهای معرفت که محل بحث جدی میان ایدئالیست‌های معرفتی و واقع‌گرایان معرفتی است بیان می‌شود.

– کارآمدی ابزارهای معرفت

ابزارهای معرفت، ادوات و قوایی در اختیار نفس انسان و متناظر با عوالم هستی‌اند که تحت سرپرستی نفس، مأمور به کسب آگاهی از واقعیت‌ها هستند. حواس ظاهری از عالم طبیعت، حواس باطنی و قلب از عالم مثال و عقل، از عالم عقل به تحصیل معرفت می‌پردازند. در حکمت متعالیه، قلب و عقل، دو قوه برتر هستند که می‌توانند به منبع معرفت نیز تبدیل شوند.

یک. حس و تجربه

علامه طباطبایی در مسئله ابزارهای کسب معرفت (Means / channels of knowledge)، انسان را به یک راه و یک روش محدود نمی‌کند. ایشان معتقد است بخش عمده‌ای از معرفت از طریق حواس به دست می‌آید که اینها ادراکات حسی هستند. اما آگاهی‌های انسان تنها محسوسات نیستند. (آدم‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۸) ایشان معتقد است توانایی‌هایی مانند نوشتن و تبادل علم میان انسان‌ها، از اراده الهی در تعبیه این قدرت در وجود انسان سرچشمه یافته و انسان در سایه اعطای این قدرت است که می‌تواند به آگاهی‌های مرکب و انتزاعی مبسوط و تودرتو، از آگاهی‌های ساده به گزاره‌سازی و از آنجا به تولید نظریه و علم ارتقاء یابد. اما همه این فرایندها، تحت مدیریت و سرپرستی حق تعالی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۵۰۵) برخلاف مکاتب مادی که انسان را محدود به امور ادراکی مادی و تجربی کرده و ارتباطی با مافوق طبیعت برای او نمی‌شناسند.

دو. عقل

عقل در مکتب علامه طباطبایی، قوه درک معانی کلی و برترین ابزار معرفت در وجود انسان است. حواس و قلب و خیال، بدون اشراف عقل، به معرفت حق و مفیدی نایل نمی‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۴۱۷) ایشان برخلاف غربیان که معرفت و معیار صواب و خطا را حواس می‌دانند، می‌گویند همه مقدماتی که مادی‌گرایان در انحصار معرفت‌ها به معرفت حسی ارائه می‌کنند، عقلی است نه حسی؛ علاوه بر آن اینکه، خطا در حس کمتر از خطا در عقلیات نیست؛ همچنین تمامی علوم مبتنی بر تجربه، متکی به عقل ارزش می‌یابند؛ پس اعتماد بر علوم حسی به‌طور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۱۷)

سه. وحی

حکمت اسلامی، وحی را برترین و معتبرترین ابزار و منبع معرفت می‌داند. این از آن‌روست که وحی از

همان جایی نازل می‌شود که هستی همه موجودات از آن سرچشمه گرفته است. وحی، کاربردهای مختلفی در قرآن و منابع دیگر فرهنگ اسلامی دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۲۷) گاه به معنای نوعی معرفت (همان: ۲ / ۲۳) و گاه به عنوان «منبع معرفت‌های وحیانی» است. در این نوشتار، وحی به معنی گونه‌ای از ابزار معرفت است که در اختیار انسان‌های برگزیده خدای تعالی قرار دارد که از راه وحی به عالم ماوراء طبیعت و شناخت‌های الهی نائل می‌آیند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۷) این معنا، منطبق و همسو با مبانی هستی‌شناختی، یعنی ترتب عوالم هستی و تکیه آن بر مبدأ حقیقی هستی؛ یعنی حق تعالی است. این در حالی است که مکاتب و رویکردهایی مانند لیبرالیسم، در تبیین نسبت موجودات با همدیگر و راه‌های کسب آگاهی از آنها، مبدأ و منشأی غیر از ماده و محسوسات را نمی‌شناسند.

۳. مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی

انسان‌شناسی در آثار علامه طباطبایی عمق و تنوع مسائل جدی دارد. از میان مبانی انسان‌شناختی ایشان در این نوشتار، مخلوق حق تعالی بودن، دو ساحتی بودن، فطرت و سعادت ارائه می‌شود.

یک. انسان مخلوق ویژه حق تعالی

از نظر علامه، انسان مخلوق پروردگار است و نه موجود تکامل‌یافته از موجودات دیگر (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۱۲) ایشان برای اثبات این امر به آیات مختلفی استدلال می‌کند. (حجرات / ۱۳؛ اعراف / ۱۸۹) مخلوق بودن انسان نافی استقلال ذاتی انسان در برابر خداوند است. این امر به معنای نفی نگرش مادی و تک‌ساحتی به حیات انسان و نفی رویکرد سکولار به مباحث سیاسی و اجتماعی است. زیرا وجود خالق برای انسان به معنای وجود برنامه‌ای از قبل تعیین‌شده برای جهت‌دهی به رفتارهای انسانی در حیات فردی و اجتماعی است.

دو. دو ساحتی بودن انسان

از نظر علامه، انسان موجودی مرکب از روح و جسم است. این دو تا زمان مرگ باهم‌اند و بعد از مرگ، روح باقی می‌ماند و به عالم برتر از طبیعت ارتقا می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۱۳) دو ساحتی بودن حیات انسان مقتضی ناظر بودن دین و سیاست به هر دو ساحت وجود آدمی است. این امر باید هم در عرصه تقنین و هم عرصه قضا و اجرا و الزام مورد توجه قرار گیرد (همو، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۲۷) دین از نظر منطبق قرآن، یک روش زندگی اجتماعی است. این روش باید هم مشتمل بر قوانین و مقرراتی باشد که با اعمال و اجرای آنها سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید و اخلاق و عبادات است که سعادت آخروی او را تضمین می‌کند. (همان)

سه. فطرت

فطرت، مفهومی قرآنی است که به‌طور خاص درباره انسان به کار رفته است. فطرت جنبه برآمده از اراده تکوینی خدای تعالی در آفرینش انسان است. فطرت دارای دو نوع فطرت بینشی و گرایشی است. فطرت بینشی در ناحیه شناخت آدمی قرار دارد و دربردارنده بسیاری از معلومات بدیهی مانند استحاله اجتماع نقیضین است (مطهری، ۱۳۹۵: ۴۷۶) بُعد دیگر فطرت، گرایش‌های انسان است که هدایت درونی او را به‌سوی امور معنوی برعهده دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۲۷) بر این اساس انسان از راه الهام تکوینی و هدایت فطرت و خلقت الهی واجد معلوماتی است که در زندگی ضامن سعادت وی است (همو، ۱۳۸۸: ۴۴) اعتقاد به فطرت توحیدی انسان، نگرش الحادی موجود در اومانیزم و سکولاریسم را رد می‌کند. فطرت جنبه مطلق‌شناسی و مطلق‌خواهی انسان است که جز به کمال مطلق راضی و قانع نیست و در همه انسان‌ها حاضر بوده و با هیچ عامل انسانی و مادی و ... زایل نمی‌شود. این جنبه از وجود انسان، با اراده تشریعی الهی، یعنی ارسال رسل و انزال کتب، به‌سوی مصداق حقیقی مطلوب خود، یعنی حق تعالی، هدایت می‌شود.

چهار. سعادت

از نظر علامه، سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت است از: رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی و متنعم شدن به آن. این نوع سعادت، امری اختیاری و اکتسابی است. از نظر ایشان، سعادت دنیا و آخرت افراد جامعه فقط در سایه توحید و ارزش‌های اخلاقی و طهارت نفس در بستر زندگی اجتماعی صالح به دست می‌آید. و این تنها از راه نبوت و هدایت الهی تأمین و حاصل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲ / ۱۴۹)

مواجهه نظری علامه با گفتمان لیبرالیسم

اکنون که برخی از مبانی اندیشه‌های علامه طباطبایی به اجمال معرفی شد، مواجهه نظری ایشان با گفتمان لیبرالیسم، که خود را مکتبی مستقل و کارآمد و منکر دین و ارزش بعد دینی انسان معرفی می‌کند، ارائه می‌شود. در این بخش، از روش و نظریه تفکر و اندیشه «گلن تیندر» (تیندر، ۱۳۹۸: ۸) استفاده خواهد شد. در نظریه تیندر، سوالات اساسی در حوزه اندیشه و تفکر مطرح و پاسخ آن از منظر اندیشمندان و گفتمان‌های مختلف ارائه می‌شود و در این بین تفاوت پاسخ و مواجهه گفتمان‌ها و اندیشه‌های مختلف تبیین و مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

لیبرالیسم، سازمان خود را بر مفاهیمی به‌ظاهر علمی اما انسان‌محور، ماده‌گرا و دنیامدار بنا نهاده است.

این مبانی، با روش‌های به کار رفته توسط نظریه‌پردازان لیبرالیسم، در سه مقوله آزادی، دموکراسی و اومانیسیم تبلور یافته است. پیش از بیان مواجهه علامه طباطبایی با این ساختار و گفتمان، مفاد ادعاهای طرفداران لیبرالیسم نسبت به این مفاهیم ارائه می‌شود.

۱. آزادی

آزادی، دال مرکزی گفتمان لیبرالیسم و برای این جریان، اهمیت اساسی دارد. واژه «آزاد» به معنی اختیار، قدرت بر عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب و رهایی است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۷)

اما در اصطلاح لیبرالیست‌ها، معناهای مختلفی برای آزادی ارائه شده است: «آزایا برلین» آزادی را به فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۹) و «منتسکیو» آزادی را به برخورداری انسان از حق انجام هرکاری که قانون اجازه داده معنا می‌کند. (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۲) آزادی از نظر لیبرال‌ها به آزادی فلسفی، اجتماعی، اخلاقی، مثبت و منفی تقسیم می‌شود. از بین این تقسیم‌بندی، آزادی منفی که به معنای نبود مانع فراروی خواست و اراده فرد است، بیشتر مورد توجه این گفتمان قرار دارد. (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۵۵) با این وجود دال مرکزی گفتمان (اصل آزادی) به حکم عقل و در ارتباط با اصول و ارزش‌های دیگر مانند عدالت اجتماعی، امنیت و نظم عمومی محدود می‌شود. (همان: ۱۸۲) در گفتمان لیبرالیسم، آزادی ارزش ذاتی دارد، نه ارزش وسیله‌ای. از این‌رو آزادی از سوی لیبرالیسم، یک هدف تلقی می‌شود. هدفی که «ماتریالیسم»، «سکولاریسم»، «فردگرایی»، «اومانیسیم» و «معاذانکاری و نهیلیسم»، از مبانی آن محسوب می‌شود. (صانع‌پور، ۱۳۸۷: ۲۲ - ۲۱؛ وحیدی‌منش، ۱۳۸۴: ۱۲۸)

اما در فرهنگ اسلام و اندیشه‌های علامه طباطبایی، آزادی مفهومی بی‌نیاز از تعریف بوده و هر انسانی به نحو فطری و ذاتی آن را درک می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۵) انسانی که در زندگی اجتماعی قرار ندارد، آزاد است و می‌تواند آزادی را به نحو ذاتی و طبیعی درون خود بیابد و برای آزادی نیازی به استدلال و برهان ندارد؛ زیرا به حکم فطرت نسبت به فعل و ترک، تکویناً آزاد است. (همان: ۱۱۷) اما در سنجش نسبت دیدگاه اسلام با لیبرالیسم، باید گفت اندیشه علامه، در مقوله آزادی معطوف به حقایق فرامادی، حیات دنیوی پیوسته با آخرت، مذهب و معارف وحیانی است.

- نقد مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی لیبرالیسم در آزادی

گفتمان لیبرالیسم آزادی را بر اساس قطع ارتباط وجودی و تکوینی انسان با مبدأ هستی، یعنی خدای تعالی، رکن اندیشه‌ای خود معرفی می‌کند. به گفته برخی طرفداران این نحله، «آزادی طبیعت بشر به این است که هرگونه قدرت مافوق زمینی رها شده، تابع اراده یا اقتدار قانون بشر دیگری نباشد و تنها از

قانون طبیعت پیروی کند» (جونز، ۱۳۵۸: ۲۰۸). اما در حکمت اسلامی و نیز اندیشه علامه، انسان، همانند موجودات دیگر هستی، معلول و مخلوق خدای تعالی است. همین مخلوق بودن، دلیل و مبنای ارتباط عبد و رب مابین انسان و خدا است. رابطه‌ای که در آن عبد، همواره مطیع رب و وابسته به اوست و اگر قدرت و اراده‌ای دارد، آن را از خدای خود گرفته و همه توانایی‌هایش در طول قدرت و اراده حق تعالی است. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۲۱۴ و ۲۱۶) از این رو، هیچ رب و معبود و مبدأ مطلقاً غیر از خدای تعالی، اعتبار و ارزش تبعیت ندارد؛ حتی اگر مدعی استقلال همه‌جانبه انسان باشد. آزادی انسان، دو بعد دارد؛ نخست بعد تکوینی، یعنی جنبه آفرینش انسان که در آن توان انجام یا ترک هر فعلی، برای انسان فراهم است. اما در فرهنگ اسلامی، این آزادی معیار آزادی مطلق او نیست؛ زیرا انسان تکویناً آزاد مطلق نیست؛ چون مخلوق و معلول قدرتی فراطبیعی و ذاتاً متصف به امکان و در فعلیت نیازمند علت است؛ از این رو در مقام قانون و حیات اجتماعی نیز باید تابع جنبه تکوینی خود باشد. همان مسئله‌ای که مادی‌گرایان و منکران ارتباط عالم ملک و ملکوت با ادعای مادی بودن انسان و محدودیت هستی به ماده و محسوسات، مبنای لازم را برای لیبرالیسم تهیه کرده‌اند؛ اما ماتریالیسم به هر نوع و نسخه آن، مورد نقد مبانی و روشی و مبتلابه تناقضات درونی است. (همان، ۳ / ۸۵ و ۲۱۴)

بعد دوم آن آزادی اجتماعی است. علامه طباطبایی در تبیین مفهوم آزادی اجتماعی، هم به بعد سلبی آزادی (یعنی رهایی انسان از عبودیت غیر خداوند) و هم به بعد ایجابی آزادی (یعنی انجام هرگونه فعالیت در راستای عبودیت خداوند متعال) توجه کرده است. از نظر ایشان نوع آزادی که اسلام به بشر ارزانی داشته، آزادی از هر قیدوبند و عبودیتی جز عبودیت خداوند است. ایشان بر خلاف گفتمان لیبرالیسم، معتقد است تنها کسانی می‌توانند به حریت دست یابند که به سیره عملی، که در سنت اسلامی مردم را به آن فرامی‌خواند و آن را در بین افراد جامعه برقرار می‌سازد، عمل کنند. (همو، ۱۳۸۸: ۱۱ و ۱۲)

علامه طباطبایی، اصل آزادی را که مبتنی بر کسب حداکثر تمتعات و بهره‌برداری از مادیات و لذایذ دنیوی می‌باشد را عامل از بین رفتن روح انسانیت و ملکات فاضله و تنزل انسان به حد حیوانیت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۴) از نظر وی، آزادی باید مبتنی بر دیدگاه دین باشد چراکه آزادی مبتنی بر دین علاوه بر اینکه تأمین‌کننده آزادی مدنی است، تأمین‌کننده آزادی از قید بندگی غیر خدا نیز می‌باشد. علامه این نوع آزادی را «آزادی معنوی» نام‌گذاری می‌کند. (همان: ۲۵۰) به غیر از تقابل مفهوم و تعریف آزادی در اندیشه علامه طباطبایی با گفتمان لیبرالیسم؛ مبانی و عوامل محدودکننده آزادی نیز در تضاد هستند.

۲. دموکراسی (قرارداد اجتماعی)

اصل قرارداد اجتماعی یا «دموکراسی» از اصول مهم و دال‌شناور برای گفتمان لیبرالیسم محسوب می‌شود.

در این گفتمان، دولت به مثابه وسیله‌ای بی‌طرف و صرفاً برای حفظ جامعه مدنی یا حفاظت از حوزه غیرسیاسی فعالیت افراد پذیرفته می‌شود. (وینست، ۱۳۷۸: ۴۸ - ۴۰) طبق این اصل، علاوه بر استقلال حوزه مدنی از سیاسی؛ حوزه سیاسی نیز از حوزه دین مستقل تلقی می‌شود و متقابلاً دین نیز از حضور و مداخله در عرصه سیاسی و بلکه تمامی عرصه‌های عمومی ممنوع و محذور می‌گردد. منتج از چنین نگاهی، دیانت و سیاست به هیچ وجه در ظرف واحدی نمی‌گنجد. (بوردو، ۱۳۸۷: ۱۱۴)

به‌طور بنیادی در نظریه لیبرال دموکراسی، مشروعیت سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم به‌طور مستقل و فی‌نفسه، مشروعیت‌بخش محسوب می‌شود (آرامه، ۱۳۷۶: ۹۳ - ۹۲) به بیان دیگر، رأی مردم معیار صحت و صدق الگوی مدیریت اجتماعی جامعه انسانی است. دولت در نظریه لیبرال دموکراسی نمی‌تواند دارای غایتی ویژه خود باشد و بر مبنای آن اعمال قدرت کند. دولت لیبرالی باید در قبال شیوه‌های مختلف زندگی، خنثی و بی‌طرف باشد و نبایستی برداشت‌های خاصی از «زندگی مطلوب» را ترویج یا تحذیر کند. (بوردو؛ همان: ۵۵) حکومت باید نسبت به تلقی‌هایی که شهروندانش از حیات سعادت‌مندانانه پی‌جویی می‌کنند، بی‌طرف باشد و به‌طور برابر نسبت به آنها متساهل باشد. (۶؛ ۱۹۹۷: kekes) وظیفه و نقش حکومت، نقش خادم، مدیر، نگهبان و داور در جامعه است. دولت براساس اصل بهزیستی و آسایش مردم، مأمور اداره امور و تأمین خدمات برای مردم است. متفکران لیبرال معتقدند نباید یک مکتب یا نظام جامعه اخلاقی مبنای قانونگذاری قرار گیرد، بنابراین قانون باید یک مجموعه و بیانیه حقوقی بی‌طرف و خالی از یک نظام جامعه انسان‌سازی باشد. این دیدگاه ادعاهای خود را بر این زیربنا مستقر می‌کند که حق، همان است که در رأی اکثریت افراد جامعه تبلور یابد و الگوی حکومتی باید تابع این معیار باشد.

یک. نقد مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دموکراسی

علامه پاسخ به ادعای یادشده از سوی لیبرالیسم را بدین صورت نقد می‌کند که: حکومت، ناظر به نیاز انسان و مبدأ تأمین آنها است. انسان وجودی نیازمند است که بسیاری از نیازهای خود را در حیات اجتماعی تأمین می‌کند. در کنار این امر، اصل ملکیت از اعتبارات ضروری است که بشر چه در حال فردی و چه اجتماعی، بی‌نیاز از آن نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۹ - ۲۲۶) و رفع ناهنجاری‌ها و نابسامانی‌های اجتماع و استیفای حقوق ستمدیدگان و حفظ کیان و کرامت انسانی از دلایل ضرورت تشکیل حکومت می‌باشد. اما انسان به تنهایی قادر به تشخیص نیازهای حقیقی و مبدأ تأمین این نیازها نیست و برای نیل به این مبادی، باید به مبدأ برتری از انسان که محیط و مشرف بر ابعاد حیات فردی و اجتماعی انسان است، تکیه کند. این همان معنای تبعیت از اسلام، یعنی تبعیت از پیام وحی است که

توسط انبیا برای هدایت انسان به مسیر رشد و کمال حقیقی فرستاده شده‌اند. بدیهی است آگاهی‌های این مبدأ از انسان و ابعاد او مطابق با واقعیت‌های فردی و اجتماعی وجود انسان و راه تأمین صحیح نیازهای او است. (همان: ۴ / ۴۰۳)

علامه چون ضرورت زندگی اجتماعی را از زاویه تحقق کمالات انسانی مورد توجه قرار می‌دهد، حکومت را نیز برای جامعه ضروری می‌داند. بنابراین حکومت از نظر علامه برخلاف آنچه مدنظر لیبرال‌ها است؛ باید در راستای به فعلیت رساندن و تحقق کمالات انسانی باشد. به همین جهت است که به اعتقاد ایشان، بقاء اجتماع و روح تعاون میان افراد جامعه منوط به وجود حکومت الهی است. زیرا جامعه، برآمده از افراد انسانی و دارای حیات و ممت و همانند فرد نیازمند تربیت و هدایت است. (همان، ۱۰ / ۷۳) نباید جامعه به حال خود رها شود؛ زیرا خوی استثمارگری رها شده فرد، منتهی به پیدایش جامعه استثمارگر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۰) گفتمان لیبرالیسم در بی‌طرفی نسبت به سعادت افراد جامعه و عدم قانونگذاری با نظام اخلاقی مردود می‌باشد.

دو. نظریه اعتباریات و حیات اجتماعی انسان

جهت ملاحظه عمق تحلیل علامه از چیستی جامعه و ارتباط انسان با جامعه، باید به نظریه بدیع ایشان، یعنی «نظریه اعتباریات» اشاره کرد تا فرایند تشخیص نیاز و شناسایی راه رفع آن در نظام ادراکی بشر و اعمال معیارهای آن در حیات اجتماعی برای نیل به سعادت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی روشن شود. این همان موضعی است که در تقابل با مادی‌انگاری انسان، ذهن، نفس و دستگاه ادراکی اوست. علامه علم و نفس انسان را امری مجرد می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۱ / ۵۰، ۹۵ و ۱۰۹) که با معیارهای مادی و تجربی صرف قابل ارزیابی و سنجش نیست و ضرورتاً باید با مبادی مافوق ماده یعنی همان مبدأ تکوین و آفرینش انسان که همان مبدأ وحی و دین است، ارزیابی شود.

حکمت اسلامی، نظام جامع بین انسان و جهان را در سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل، ترسیم می‌کند. علامه طباطبایی نیز ابداع خود را در همین دستگاه فلسفی ارائه می‌کند. انسان با این پرسش دست به گریبان است که: آگاهی‌های او مطلق، آزاد و ثابت است یا فرضی، نسبی، متطور و تابع نیازها و عوامل؟ این پرسش، منبعث از «کوشش برای حیات» و «انطباق با محیط» است. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲ / ۱۵۸ - ۱۵۹) این از آن‌روست که انسان در وجود خود از قوه ذهن برخوردار است که می‌تواند علاوه بر یافته‌های خود از عالم خارج، مفاهیم و گزاره‌هایی را ساخته و ملاک عمل خارجی و در قلمرو حقوق، منافع و مضار متقابل انسان‌ها قرار دهد. اینجاست که عامل میانجی میان ادراکات برگرفته از خارج و شناخت‌های تولید شده در ذهن، قضاوت و ارتباط متقابل این دو نوع ادراکات را از ذهن به خارج و بالعکس برقرار می‌کند.

این منبعث از اعتقاد به تجرد علم و نفس است؛ برخلاف دیدگاه ماتریالیسم که مبنای عام مکاتبی همچون لیبرالیسم است. اگر عنصر تجرد از وجود انسان سلب شود، ضرورت و نیاز به امری فراتر از فعالیت‌های همسان با حیوان برای جسم انسان وجود ندارد. (همو، ۲ / ۱۸۰ - ۱۸۶) زیرا چه‌بسا انسان فعالیتی انجام می‌دهد که در مرتبه ماده، جز رنج جسمانی ندارد؛ اما انسان تمام رنج را به جان می‌خرد تا خود را به هدفی که در جسم و ماده ظاهر نمی‌شود، برساند و از آن لذتی بسیار بیشتر از لذت جسمانی ببرد. (همان: ۱۹۸)

اکنون باید افزود که انسان، بر اساس ارزشی که برای مقولات ذهنی خود قائل است، حیات اجتماعی خود را به نحوی ترسیم می‌کند که از راه ارتباط بین اذهان و تبادل ادراکات، راه دریافت متقابل خدمت و منفعت را بگشاید (همان: ۲۰۵). گفتنی است در نظام دینی نیز مفاهیم حقوقی و اخلاقی و عناوین احکامی مانند وجوب و حرمت، حسن و قبح و ... بر اساس ارتباط ویژه ادراکی انسان با اشیاء و اشخاص شکل گرفته که در پی ارتباط ذهن و خارج سامان می‌یابند. (طباطبایی، ۴۱: ۱۳۸۱ و ۴۲) در این میان، «ضرورت» مفهومی است که انسان آن را در جهان حقیقی می‌یابد و بر اساس درک نیاز به تحصیل اهداف حیات خود، همان مفهوم را در ذهن نیز می‌سازد. سپس این معنا، مورد تصدیق دیگر فاعل انسانی قرار گرفته و انتظار واکنش مشابه متقابل شکل می‌گیرد و در نتیجه به امری اشتراکی و مورد توافق تبدیل و مناسبات انسانی متقابل (اجتماعی) بر آن مستقر می‌شود. (کیاشمشکی، ۱۳۹۰، ۲ / ۳۷) اعتباریاتی که همه سازمان ارتباطات اجتماعی انسان‌ها را در بر گرفته است، ساخته ذهن هستند، اما هرگز بی‌اساس و ملاک و منقطع از واقعیات خارجی نیستند زیرا بر اساس معانی حقیقی نزد ذهن تولید می‌شوند. همانند مفهوم مالکیت، معبر رسیدن به آثار حقیقی است. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۱۱ / ۱۳۴)

اکنون اگر مانند مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی لیبرالیسم، حکومت و مناسبات حقوقی جامعه انسانی، برگرفته از ساحت مادی و تجربی صرف انسان‌ها باشد، حیات انسانی به حیات حیوانی یا نباتی تنزل یافته است و اگر این مکاتب اصراری بر تفاوت جوهری انسان و حیوان بورزند، باید معیار هستی‌شناختی و سرمایه ادراکی و جایگاه انسان در نظام هستی را با دلایل قاطع تبیین کنند.

در گفتمان لیبرالیسم رأی مردم مشروعیت‌بخش حکومت تلقی می‌شود؛ اما علامه طباطبایی فرمانروایی بر انسان را بر اساس ماهیت و هویت حقیقی انسان، از سنخ مالکیت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳ / ۱۲۹ - ۱۴۴) که ذاتاً متعلق به مبدأ هستی انسان و به اذن او، به انسان‌های برگزیده تعلق دارد. (همان: ۱۰ / ۳۶۹) بنابراین معیار حقیقی مشروعیت، بالذات و بالاصاله اذن و اراده تشریحی الهی است. انسان‌های عادی نسبت به نفع و ضرر خود و دیگران مالکیتی ندارند و تنها راه این حق، تأیید حق تعالی و انسان‌های برگزیده اوست. خدای تعالی این معنا را دقیقاً از راه و مسیر ادراکات اعتباری بر

علامه طباطبایی و لیبرالیسم؛ تطبیق و نقد مبانی و شیوه‌های مواجهه عملی □ ۱۲۵

انسان‌ها نازل و برای ایشان تبیین کرده که در سایه ارتباط بین اذهان و به کارگیری برهان، راه و معیار صدق و حقانیت و لازم‌الاتباع بودن فرستادگان الهی را نیز تعیین کرده است. (همان: ۱۱ / ۳۲۴)

علامه به صراحت مبنای جبر و یا نظریه اکثریت (اکثریت مدنظر لیبرالیسم) را در بنای حکومت اسلامی رد می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۵ق: ۸۴) از نظر ایشان اکثریت تنها زمانی قابل دفاع است که مبتنی بر عقل و فطرت سالم باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰ / ۱۹۱)

علامه با طاغوتی خواندن روش حکومت استبدادی و روش حکومت اجتماعی (اداره امور مردم به دست قانون بشری) از روش مطلوب خود رونمایی می‌کند از نظر ایشان حکومت مطلوب در این عصر، روش دینی می‌باشد: روش دینی یعنی روشی که اراده خدای جهان در مردم، به دست همه مردم حکومت کرده و اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲ / ۱۵۱ و ۱۵۸)

۳. اومانیسیم

اومانیسیم از نظر لغت، انسان‌دوستی یا انسان‌گرایی ترجمه شده است. در اصطلاح فلسفی، اومانیسیم عبارت است از یک سیستم اعتقادی که بر نیازهای عمومی انسان مبتنی است و در پی از بین بردن مشکلات انسان با توسل به عقل برمی‌آید و به خدا تکیه نمی‌کند. (بهشتی، ۱۳۸۲: ۱۵ - ۱۴) به بیانی دیگر، اومانیسیم در معنای رایج آن، نگرش یا فلسفه‌ای است که با نهادن انسان در مرکز تأملات خود، اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می‌دهد. اساس این فلسفه، بر مبنای ارزش‌گذاری به منزلت و مقام انسان نهاده شده است. اومانیسیت‌ها، انسان را معیار همه چیز و ملاک حقانیت، عدالت، قانون و اخلاق می‌دانند. چون گفتمان لیبرال ارزش‌های اخلاقی را ساخته دست بشر معرفی می‌کند؛ در پاسخ سؤال از نسبی یا مطلق بودن ارزش‌های اخلاقی، معتقد به نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی می‌باشند، از نظر آنها، نیکو نسبتاً نیکو است و زشت نسبتاً زشت است و حسن و قبح‌ها بر حسب اختلاف منطقه‌ها مختلف و متعدد می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۵۳)

اومانیسیم در یک دسته‌بندی فراگیرتر، به اومانیسیم دینی یا سکولار تقسیم می‌شود؛ اومانیسیم سکولار به لحاظ فلسفی طبیعت‌گر و به لحاظ الهیاتی تفکری الحادی و به لحاظ اخلاقی هم اومانیسیم نوعی نسبییت اخلاقی را می‌پذیرد. (توکلی، ۱۳۸۲: ۵)

– نقد مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اومانیسیم

انسان در فرهنگ اسلامی مخلوق خداست که جوهره اصلی او روح اوست. حقیقتی که در قرآن کریم «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ...». (ص / ۷۲) منسوب به حق تعالی معرفی شده است. علامه طباطبایی برخلاف

انسان‌شناسی مطرح در اومانیسیم، معتقد است خداوند انسان را متشکل از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد، یکی ماده بدنی و یکی هم جوهر مجرد که همان نفس و روح است. که روح در عین حالی که یک نوع اتحاد با بدن دارد ولی یک نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می‌شود. (همان: ۱۲ / ۲۲۸) علامه هر چند طبق آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰) به جایگاه ویژه انسان نظر دارد ولی در رد دیدگاه اومانیسیم درباره ملاک و میزان بودن انسان در همه چیز، با اشاره به آیاتی همچون: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا؛ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»؛ وصف‌های نکوهیده‌ای از انسان نام می‌برد که به جهت آنها انسان سرزنش شده است. ایشان با استناد به آیات قرآن؛ نسبت به خدامحوری تأکید زیادی دارد و معتقد است قرآن از یک طرف خدای متعال را محور نظام تکوین می‌داند و از طرف دیگر، نظام تشریحی و قوانین سعادت‌آفرین را ناشی از علم، حکمت و رحمت بی‌منتهای خداوند می‌داند. به بیان دقیق‌تر از نگاه علامه، این خداست که خالق و رب علام است و محور و اساس هر امری قرار می‌گیرد، نه انسانی که مرکب از وجه خوب و بد است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۲۵۱)

علامه طباطبایی در نقد عقل‌گرایی افراطی اومانیسیت‌ها به ضرورت برانگیختن پیامبران و ناتوانی عقل در تأمین نهایی سعادت انسان، به عقل عملی و عقل نظری اشاره کرده و می‌نویسد: آن عقل عملی که مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد، و بالفعل موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد. از نظر ایشان هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود با اینکه همه انسان‌های وحشی، هم عقل دارند، و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۲۲)

از نظر علامه در اثر انحراف فطرت از مجرای طبیعی، دایره عقل هم تنگ‌تر می‌شود و چه بسا اموری عقلانی و خردمندانه محسوب شوند، و حال آنکه به معنی حقیقی کلمه، خلاف عقل باشند (همان: ۲۵۴) به عبارت دیگر عقلانیت حاکم بر دنیای جدید، ریشه در انسان‌مداری و شاخه در سکولاریسم دارد، اما عقلانیت مبتنی بر فطرت سالم انسان - که مورد قبول علامه است - هم در مبدأ و هم در مقصد، خدامحور است. (همان: ۱۷ / ۲۸۲) پس عقلانیت در نظر علامه، عقلانیتی واقع‌نما و واقع‌گرا است و از شک‌گرایی و نسبی‌گرایی فاصله دارد. علامه طباطبایی با اشاره به دلایل نسبی‌گرایان اخلاقی مانند: تنوع اخلاق جوامع و تطور اجتماعی» (همان: ۱ / ۵۶۳) در تحلیلی نسبتاً مفصل، گونه‌ای نسبی‌گرایی را شدیداً نفی می‌کند و تفسیر خاصی از مطلق بودن ارزش‌ها به دست می‌دهد. (همان: ۵۷۴ - ۵۶۳) از نظر ایشان استدلال اومانیسیت‌ها مبنی بر اینکه: نیکو نسبتاً نیکو است و زشت نسبتاً زشت است و حسن و قبح‌ها بر

حسب اختلاف منطقه‌ها مختلف و متعدد می‌شود، مغالطه‌ای است میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود. (همان)

مواجهه عملی علامه با گفتمان لیبرالیسم

طبق بررسی مقاله حاضر، علامه طباطبایی در تشکیل حلقه‌های فکری «حلقه تفسیر قرآن کریم، مرجعیت و زعامت، حلقه کرین و انجمن نویسندگی» نقش اساسی داشته است. این حلقات از مهم‌ترین تشکل‌ها و گروه‌های فکری است که علامه طباطبایی در تشکیل و ساختار آنها نقش داشته است، (اسماعیلی، ۱۳۹۸؛ ۴۰) علامه با شرکت در این حلقه‌ها و تبیین ابعاد اجتماعی و سیاسی اسلام در آنها، عملاً با گفتمان‌های رقیب انقلاب اسلامی از جمله گفتمان لیبرالیسم مقابله کرده است.

۱. تشکیل حلقه تفسیر قرآن کریم

علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، که ساختار کلی آن در جلسات قرآن پی‌ریزی می‌شود، به نقد سلطنت مطلقه و مشروطه پرداخته و با تبیین اسطوره «ملک اجتماعی»، «حکومت اجتماعی دینی» و «نظام اعتباری جمهوری» به مفاهیم مختلف از جمله آزادی و دموکراسی در اسلام و غرب، می‌پردازد. بیشتر اعضای اصلی فکری و ایدئولوژیک انقلاب اسلامی ایران در کلاس‌های تفسیر علامه شرکت داشتند. انس شدید مطهری با تفسیر المیزان و مراجعات مکرر وی به این تفسیر در حوزه مباحث حکومت، صراحتاً از نقش جلسات تفسیری علامه در شکل‌دهی به اندیشه‌های شاگردان انقلابی‌اش خبر می‌دهد. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۰: ۳۴۱) از این رو می‌توان جلسات قرآن و تفسیر المیزان علامه را از متون پایه جهت درک مفاهیم اساسی در گفتمان انقلاب اسلامی به‌شمار آورد.

۲. حلقه پژوهش و تألیف اثر

در سال ۱۳۳۰ که حملات و تبلیغات مادی‌گرایی در ایران رواج یافت، کمتر مقاله دینی یافت می‌شد که بتواند پاسخگوی احتیاجات روز باشد. در این شرایط، علامه طباطبایی انجمنی متشکل از فضلاء آن روز حوزه به وجود آورد و از آنان تقاضا کرد تا مقالاتی در موضوعات مختلف بنویسند (سبحانی، ۱۳۷۸: ۶۷) ایشان با تقویت نویسندگی، پژوهش و تحلیل در سبک جدید، این امکان را برای طلاب و فعالان مذهبی - سیاسی همچون مطهری، بهشتی و دیگران فراهم ساخت، تا بتوانند از منظر عقلی - اجتماعی اسلام در تجزیه و تحلیل مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی و به‌طور مشخص، شرح و معنابخشی به مفهوم نوظهور جمهوری اسلامی نقش خود را ایفا کنند. از سوی دیگر، ایشان همزمان از مؤسسات آموزشی اسلامی

جدید همچون مدرسه حقانی و نشریات مهم حوزوی همچون مکتب اسلام و مکتب تشیع (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۴۷ - ۲۲۷) حمایت فکری می‌کرد که برخی از آثار علامه در همین مؤسسات آموزشی تدریس می‌شد و به طبع می‌رسید. از این رو باید بعد نویسنده‌گی و پژوهشی و حلقه‌های که علامه تشکیل داده بودند را یکی از مهم‌ترین سازوکارهای اجتماعی پیوند اجتماعی اندیشه علامه طباطبایی در بخش‌های مختلف با گفتمان انقلاب اسلامی دانست.

۳. حلقه مرجعیت و زعامت

حلقه مرجعیت و زعامت که در سال‌های ۱۳۴۱ - ۱۳۴۰ تشکیل شد، یکی از دیگر حلقه‌های فکری - اجتماعی است که پیوند اندیشه علامه طباطبایی با گفتمان انقلاب اسلامی را عیان می‌سازد. زیرا اصحاب این حلقه (بازرگان، طالقانی، مطهری و بهشتی) و مقالات آنان که در قالب کتابی با عنوان «مرجعیت و زعامت» به طبع رسید، نقش مهمی در تبیین نظام اجتماعی - سیاسی شیعه و جریان پیش‌برنده گفتمان انقلاب اسلامی ایفا کرد. در این مقالات است که نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی به مقایسه مفاهیم مختلف در نظام سیاسی اسلام و روش کمونیستی و لیبرالیستی پرداختند. (اسماعیلی، ۱۳۹۸: ۶۴) همچنین در این مجموعه مقالات است که علامه اختلاف ظریف و مهم خود با مهندس بازرگان را درباره دموکراسی و آزادی از دیدگاه اسلام آشکار کرد. علامه برخلاف مقاله بازرگان به نام «انتظارات مردم از مراجع»، به صراحت از ناسازگاری اسلام و دموکراسی سخن گفت. (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۷۱ - ۱۰۰)

۴. مذاکرات علمی با هانری کربن

علامه طباطبایی مدت‌ها در جمع موسوم به حلقه هانری کربن یا حلقه تأویل که در تهران برگزار می‌شد، شرکت داشت. (شایگان، ۱۳۷۱: ۵۸) بعد از پیروزی انقلاب، مسئله محوری این جلسات، «بحران معنویت جهان امروز» اعلام شده؛ اما این گزارش دقیقی نیست. بخش مهمی از مذاکرات علامه و هانری کربن به تبیین اندیشه اجتماعی و سیاسی اسلام اختصاص داشت. بخش مهمی از این مذاکرات در مجله مکتب تشیع با مدیریت هاشمی رفسنجانی به طبع رسید. با توجه به صبغه سیاسی - مذهبی این مجله و شخصیت مبارز هاشمی رفسنجانی، این موضوع نیز به نحوی به پیوند اندیشه علامه با گفتمان انقلاب اسلامی خبر می‌دهد.

نتیجه

آنچه گذشت، اشاره‌ای بود به مواجهه علامه طباطبایی با گفتمان لیبرالیسم، به شیوه تلفیقی از نظری و

عملی. ایشان از یک‌سو با نقد گفتمان لیبرالیستی از طریق بحث در مبانی و ادبیاتی که برای مطالبات سیاسی و اجتماعی تولید کرده بودند و از سوی دیگر با بازتولید گفتمان اسلامی و ادبیات درون دینی مطابق نیازها و تحولات اجتماعی جدید با اتکا به منابع اصیل اسلامی و میراث فلسفی اسلامی به مواجهه با این گفتمان رقیب انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. ایشان مواجهه‌ای فکری و معرفت‌شناختی با لیبرالیسم از گذرگاه نقد مبانی و بازخوانی و بازتعریف مسائل این رویکرد بر اساس فلسفه و اندیشه سیاسی اسلام کرد.

ایشان در کنار مباحث نظری در تشکیل و رشد حلقه‌های فکری، همچون حلقه «اصول فلسفه و روش رئالیسم»؛ «مرجعیت و زعامت»؛ «مذاکرات علمی با هانری کربن»، «تفسیر قرآن کریم» و «حلقه پژوهش و تألیف اثر» نقش اساسی داشته است. این حلقات از مهم‌ترین تشکلهای گروه‌های فکری است که علامه طباطبایی در تشکیل و ساختار آنها نقش داشت. علامه در این حلقات و تبیین ابعاد اجتماعی و سیاسی اسلام در آن حلقه‌ها، عملاً با گفتمان‌های رقیب انقلاب اسلامی، از جمله لیبرالیسم به مقابله مؤثر پرداخت.

اگر این مواجهه نظری و عملی ایشان، در ابعاد گسترده و عمیق رخ نمی‌داد حرکت بزرگ اسلامی نمی‌توانست در زمانی که موج فراگیر و پرشتاب گفتمان‌های رقیب مانند لیبرالیسم و مارکسیسم ظهور داشتند، نمایان شده و جان و جهانی را بنماید که کرامت انسان را در اتصال به ملکوت و رهایی او را در آویختن به پیام وحی می‌داند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، *لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۲. ارمه، گی، ۱۳۷۶، *فرهنگ و دموکراسی*، ترجمه مرتضی ثابت‌فر، تهران، ققنوس، چ ۱.
۳. آدم‌زاده، عفت، ۱۳۹۶، «از معرفت‌شناسی علامه طباطبایی تا تفکر چند وجهی در تربیت زیباشناختی با نگاهی به قرآن کریم»، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، سال دوم، ش ۳، ص ۱۳۰ - ۱۱۳.
۴. اسماعیلی، محمدجواد، ۱۳۹۸، «علامه طباطبایی و تکوین دال آزادی در گفتمان انقلاب اسلامی ۵۷ ایران»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۴۶، ص ۷۲ - ۴۲.
۵. برلین، آریا، ۱۳۶۸، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۶. بوردو، ژرژ، ۱۳۸۷، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.

۷. بهشتی، احمد، ۱۳۸۲، *اسلام و اومانیسیم*، نشریه کلام اسلامی، ش ۴۷، ص ۳۲ - ۱۴.
۸. تیندر، گلن، ۱۳۹۸، *تفکر سیاسی*، ترجمه: محمود صدری، تهران، علمی فرهنگی.
۹. توکلی، غلامحسین، ۱۳۸۲، «اومانیسیم دینی و امانیسیم سکولار»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۱۳۸۲، ش ۱۷ و ۱۸.
۱۰. جعفریان، رسول، ۱۳۹۰، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران: از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ - ۱۳۳۰)*، قم، نشر مورخ.
۱۱. جونز. و. ت، ۱۳۵۸، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، *فلسفه علوم اسلامی (بنیادهای نظری)*، قم، تعلیم و تربیت اسلامی.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. دهقانی فیروزآبادی، وحید، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی سعادت از دیدگاه فارابی و علامه طباطبایی»، *اخلاق*، س ۴، ش ۱۶، ص ۱۰۰ - ۶۷.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۸، *فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک*، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام.
۱۶. شایگان، داریوش، ۱۳۷۱، *آسیا در برابر غرب*، تهران، باغ آینه.
۱۷. صانع‌پور، مریم، ۱۳۸۷، «مبانی معرفتی اومانیسیم»، *قیسات*، ش ۱۲.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۰۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۴۱، *ولایت زعامت*، در بحثی در باره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشارات.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۱، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء علیها السلام.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۷ (الف)، *مجموعه رسائل*، ۳ جلد، قم، بوستان کتاب قم.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۷ ب، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، قم، بوستان کتاب.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

علامه طباطبایی و لیبرالیسم؛ تطبیق و نقد مبانی و شیوه‌های مواجهه عملی □ ۱۳۱

۲۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۹، *روابط اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمدجواد حجتی، قم، بوستان کتاب.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۵ ق، *مقالات تأسیسیه فی الفکر اسلامی*، بیروت، مؤسسه ام‌القری.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۶، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۱۲.
۳۲. قزلسلفی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی*، بابلسر، انتشارات دانشگاه مازندران.
۳۳. کیاشمشکی، ابوالفضل، ۱۳۹۰، *کاربرد نظریه اعتبارات علامه در علوم انسانی*، مجموعه مقالات علامه طباطبایی فیلسوف علوم انسانی اسلامی، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۵، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۳۵. منتسکیو، بارون، ۱۳۴۹، *روح القوانين*، ترجمه، علی‌اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر.
۳۶. واعظزاده خراسانی، محمد، ۱۳۶۰، *سیری در زندگی علمی و انقلابی استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۷. وحیدی‌منش، حمزه‌علی، ۱۳۸۴، «مقایسه مبانی مردم‌سالاری دینی و دموکراسی لیبرالی»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۸. وینست، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، انتشارات ققنوس، چ ۱.
۳۹. یزدانی مقدم، احمدرضا، ۱۳۹۰، *فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر*، پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
40. Kekes, John, 1997, *Against Liberalism*, London: *Cornel University Press*, Sandel, Michael J, 1996, *Democracy's Discontent*, America in Search of a Public Philosophy, Cambridge, Mass: the Bekknapp Press of Harvard University Press 45.

