

جامعه از منظر قرآن

سید حسین فخر زارع*

دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه جامعه‌المصطفی و مرتبی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱)

چکیده

زندگی اجتماعی و توجه به روح جامعه یکی از اساسی‌ترین تعلیمات قرآن است. چشم‌اندازی که قرآن برای جامعه انسانی و تفسیر آن در مورد عوامل فعال در این جامعه ترسیم می‌کند، بر پایه نگرش شمول‌گرایانه به انسان به عنوان مجموعه‌ای متجانس و هماهنگ قرار دارد که ناظر به جنبه‌های آن است. در این چشم‌انداز، تعبیر مختلفی در آیات می‌توان مشاهده کرد که به بیان سنت‌ها و تاریخ آنها، مسائل اجتماعی و دعوت به مطالعه جوامع پرداخته است. بحث از هستی، چیستی و ترکیب جامعه، حل‌کننده پاره‌ای از مشکلات و ابهام‌های موجود در مباحث اجتماعی است. اصالت دادن به فرد یا جامعه، تکلیف امکان یا عدم امکان شمول ایدئولوژی واحد بر کل جامعه، وجود یا عدم وجود سنت‌ها بر آن و بسیاری از مسائل نظری و انتزاعی را در مورد جامعه حل خواهد کرد. قرآن کریم هستی پایدار جامعه را مربوط به حیات مردمی می‌داند که در آن زندگی می‌کنند و شناخت جامعه و تغییرات آن را متکی به روابط اجتماعی افراد قلمداد می‌کند و از سویی، با رشد و گستردگی مردم، شبکه‌های وابستگی در میان آنان نیز تغییر می‌یابد و روابط به صورت تضاع هندسی پیچیده‌تر می‌شود و شکل جدیدتری می‌یابد. قرآن برای درک این شبکه‌ها، روابط و جامعه، انسان را به شناخت درونمایه انسانی خود ارجاع داده است. وجود یک امر فطری در انسان کافی است که گفته شود او در برابر محیط انسانی و اجتماعی یا طبیعی و غیره موجودی منفعل نیست، بلکه درون خود، معرفت‌ها و گرایش‌هایی را نهفته دارد که در شخصیت او تأثیر بسزایی دارد و اصولاً سیستم زندگی اجتماعی انسان در نظام آفرینش، متکی به فطرت اوست.

واژگان کلیدی: جامعه، اصالت، فرد، ترکیب، فردگرایی، جمع‌گرایی.

* E-mail: faryadfakhr@gmail.com

مقدمه

چون بحث از وجود جامعه موضوعی عام است، در مباحث علوم اجتماعی و جامعه‌شناختی، آثار زیادی به صورت پراکنده از سوی اندیشمندان اجتماعی بدان اختصاص یافته است. در حقیقت، مطالعه از وجود جامعه بر طبق اصول علمی، از آثار برخی از دانشمندان که روابط انسان را با محیط پیرامونش، چه از لحاظ طبیعی و چه از جهات اجتماعی مورد بررسی قرار دادند، ریشه می‌گیرد. آبشخور اصلی این بحث به معنای علمی آن را که اغلب جامعه شهری و پدیده شهرنشینی را تداعی می‌کند، در آثار فلاسفه یونان و دانشمندان اسلامی می‌توان یافت. تعبیرهایی مانند «مدنیت طبیعی» و «الانسان مدتیّ بالطبع» در آثار ارسطو و فارابی (ر.ک؛ مبنای جامعه شناسی، ۱۳۷۳: ۲۶۱ و ۲۷۸)، «جامعه» در آثار خواجه نصیر که برای اولین بار بحث اصالت آن را به مفهوم فلسفی مطرح کرد (ر.ک؛ همان: ۱۳۷۳: ۲۲۸) و دیگران (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۶۰: ۲۸۰-۲۷۹ و ابن‌خلدون، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۹)، ناظر به چنین دیدگاهی است. البته در نگاه این اندیشمندان اجتماعات کوچکتر از شهر، اجتماع‌های ناقص‌اند و هنگامی که به مرحله شهر می‌رسند نام «اجتماع کامل» یا «جامعه» را به خود می‌گیرند (ر.ک؛ درآمدی بر جامعه شناسی...، ۱۳۷۳: ۲۱۱). اما اکثر قریب به اتفاق جامعه‌شناسان با اتکا به اطلاعات صریح و مثبت و با توجه به ابعاد اثبات‌گرایانه وجود جامعه، در دهه دوم قرن بیستم، حجم ادبیات اجتماعی زیادی را به خود اختصاص داده‌اند. از میان اندیشمندان اسلامی، اگرچه در آثار شیخ طوسی، فارابی و ابن‌خلدون عبارتهایی دال بر وجود جامعه مشاهده می‌شود، اما مباحث مستقیمی را در این زمینه که استناد به آیات قرآن داشته باشد، جز در پاره‌ای موارد کمتر می‌توان یافت، لکن طرح جدی این بحث را در مباحث مرحوم علامه طباطبائی می‌توان دید و پس از او، شهید صدر، شهید مطهری و مصباح یزدی بیشترین ادبیات را در این زمینه به خود اختصاص داده‌اند.

پرسش اصلی که این مقاله به دنبال پاسخ به آن است، چیستی هویت جامعه و نتایج و فواید مترتب بر آن از منظر قرآن می‌باشد. در حاشیه این پرسش، چند دغدغه فرعی‌تر نیز دنبال خواهد شد که عبارتند از اینکه از نگاه قرآن، آیا جامعه دارای ماهیت استقلالی است؟

هستی پایدار جامعه به چیست؟ قرآن تقدّم و اولویت را به منافع افراد و کنشگران می‌دهد یا ساختارهای جامعه و اجتماع؟ منشاء تشکیل جامعه و اجتماع چیست و عامل اصلی اجتماعات مدنی کدام است؟

۱- مفهوم‌شناسی

واژه «جامعه» علی‌رغم کاربرد فراوان خود هنوز تعریف جامع و مانع نیافته است (ر.ک؛ ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱۰۶) و یکی از واژگان مبهم و کلی در میان اندیشمندان اجتماعی است (ر.ک؛ باتامور، ۱۳۵۷: ۱۲۴ و کولد و گولب، ۱۳۷۶: ۲۸۷). این ابهام تا جایی گسترش یافته که گاه با واژگانی مانند «ملت»، «امت»، و مفاهیم دیگری، حتی با مجموعه گسترش یافته‌ای در دوره قابل ملاحظه‌ای از زمان، یعنی «تمدن» نیز مترادف شده است و گاه برخی عالمان اجتماعی، آن را صرفاً به اجتماع‌های بزرگ اطلاق کرده‌اند که رابطه‌ای پیکرینه (آرگانیک) میان اجزاء و بافت‌های متشکل آن برقرار است و جوامع کوچکتر را که به مرحله مدنیّت نرسیده‌اند، جماعت، گروه، دسته و... نامیده‌اند (ر.ک؛ کینگ، ۱۳۵۵: ۲۰۱).

در نگرش بسیاری از عالمان اجتماعی، میان «جامعه» و «اجتماع» نیز تمایز نهاده شده است. جامعه مبتنی بر اراده اندیشیده، روابط صوری و قراردادی بین انسان‌ها دانسته شده، حال آن که آنچه در زبان فارسی، «اجتماع» یا «جامعه معنوی ترجمه شده، ناشی از اراده ارگانیک و پیوند عاطفی بین انسان‌هاست (ر.ک؛ ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۰۷).

در زبان عربی قدیم، این واژه صرفاً کاربرد لغوی داشت و به معنای اصطلاحی و رایج امروزی آن ارتباطی ندارد. در قرآن نیز واژه «جامعه» با مشتقات آن به مفهوم رایج و اصطلاحی آن نیامده است، اما با توجه به تعریف‌ها و ویژگی‌هایی که برای جامعه شمرده می‌شود، ساختارها و واژگان اجتماعی دیگری را که زیرمجموعه این مفهوم هستند، می‌توان در آیات متعددی باز یافت که دلالت بر وجود، ویژگی‌ها و سنت‌های موجود آن دارد، مانند فئه، قرن، قریه، شعوب، رهط، امت، خانواده، قوم، حزب، طائفه، قبیله، معشر، مدینه، ساکنان یک

سرزمین وسیع، افراد پیرامونی یک دین و... بنابراین، مفهوم جامعه از دیدگاه قرآن، یک مفهوم تشکیکی و ذومراتب است.

از نظر لغوی، واژه «جامعه» اسم فاعل مؤنث از مصدر «جمع» به معنای گردآورنده، فراهم‌کننده و جمع‌کننده می‌باشد (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ذیل واژه). در عرف نیز هر موردی که بتواند برای گروهی از مردم، وجهی جامع و جهت وحدتی اعتبار کرد، اطلاق لفظ جامعه بر آن رواست، اما در معنای اصطلاحی این مفهوم، دانشمندان علوم اجتماعی، قیدهایی را لازم دانسته‌اند که در کم و کیف آن اختلاف زیادی پدید است که دستیابی به یک تعریف روشن، جامع و مانع را غیرممکن یا دشوار کرده است، به‌ویژه اگر مقصود از تعریف «جامعه»، روشن ساختن حقیقت جامعه باشد نه تعریفی ساده و اجمالی از آن؛ زیرا توصیف وضعیت جامعه از تمام ابعاد، برای دستیابی به تعریفی کامل و جامع، امری ممتنع است. بنابراین، در تعریف اصطلاحی، به کلیتاتی ساده و اجمالی از آن بسنده می‌شود.

با این وصف، هر یک از عالمان اجتماعی، بر حسب وابستگی به مکتب یا رویکرد خاص، در تعریف خود از جامعه به عناصری اشاره کرده‌اند؛ مثلاً برخی به عناصری مانند اهداف عام‌المنفعه تأکید کرده‌اند (ر.ک؛ کینگ، ۱۳۵۵: ۲۰۱ و صلیبا، ۱۳۷۰: ۱۵۲)، برخی دیگر سنت‌ها، عبادات، رسوم، شیوه زندگی و فرهنگ مشترک را عناصر اساسی در تعریف جامعه برشمرده‌اند. عده‌ای وحدت جزئی جسمی، روانی و اخلاقی بین موجودات هوشمند، برخورداری از حکومتی پویا، فراگیر و کارآمد، یا هدف، سرزمین و فرهنگی مشترک و پیوندهای زیستی، فنی و فرهنگی را مهم دانسته‌اند (ر.ک؛ بیرو، ۱۳۶۶: ۳۸۸-۳۸۷) و عده‌ای آن را به جمع شدن ارادی افراد برای به دست آوردن امتیازهای مستقیم و غیرمستقیم تعریف کرده‌اند (ر.ک؛ سووه، ۱۳۵۸: ذیل واژه جامعه و گولد، ۱۳۷۶: ۲۸۸).

در یک نگاه کلی، می‌توان جامعه را عبارت از مجموعهٔ انسان‌هایی دانست که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها، ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده‌اند و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۳۳۳) و روابط گوناگون مشترک،

متقابل و نسبتاً پایداری آنها را به هم پیوند می‌دهد (ر.ک؛ درآمدی بر جامعه شناسی...، ۱۳۷۳: ۳۴۹) و هدف واحدی آنان را گرد هم آورده است (ر.ک؛ صلیبا، ۱۳۷۰: ۱۵۲).

بسامد مفاهیم جامعه در قرآن

در یک نگاه کلی به واژگان مترادف واژه «جامعه»، مفاهیمی را در قرآن می‌توان یافت که گرچه هر یک معنای ویژه خود را دارد و حاکی از واقعیتی خاص است، اما ناظر به جمع و گروه است. از جمله این موارد، واژه «امت» است که مشتق از «ام» می‌باشد و به گروهی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی مانند دین واحد، زمان واحد و مکان واحد به طور اختیاری یا اجباری داشته باشند (ر.ک؛ راغب، بی تا: ۸۶). این واژه، ۶۵ بار در قرآن تکرار شده که ۵۲ مورد آن به صورت مفرد و ۱۳ مورد به صورت جمع آمده است. اطلاق این واژه در برخی آیات قرآن، بیشتر به معنای جامعه بشری و گروهی همسان در دین و آیین یا گروهی دارای جهت مشترک اطلاق شده است که عصر یا مکان واحد آنها را به هم پیوند داده باشد و در پناه پروردگار یگانه، هدف مشخص و برنامه‌ای دقیق را دنبال می‌کنند (ر.ک؛ النحل / ۳۶؛ الأعراف / ۷؛ البقره / ۱۲۸ و ۱۳۴ و المائده / ۴۸).

این واژه در قرآن به معانی دیگری نیز از جمله گروه میانه‌رو در دین آمده است؛ مانند آیه ﴿مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ﴾: از آنان گروهی میانه‌رو و معتدل‌اند (المائده / ۶۶). همچنین در آیه‌ای به معنای گروهی همسان از جانداران هوایی و زمینی آمده است: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ...﴾: هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، نیست، مگر اینکه امت‌هایی همانند شما هستند... (الأنعام / ۳۸). گاه نیز این واژه در قرآن به معنای پاره‌ای از زمان آمده است: ﴿وَلَيُنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ...﴾ و اگر مجازات را تا زمان محدودی از آنها به تأخیر اندازیم... (هود / ۸). معانی دیگری هم برای این واژه هست که در اینجا نیاز به ذکر آن نمی‌باشد.

واژه «قریه» نیز که بر اشتراک مکانی دلالت دارد و «قرن» نیز که همسانی عصری را می‌رساند، در قرآن به معنای امت یا جامعه در موارد متعددی به کار رفته است؛ مانند آیات ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ چه بسیار آبادی‌های ستمگری را در هم شکستیم و بعد از آنها، قوم دیگری روی کار آوردیم ﴿(الأنبياء/ ۱۱)﴾، ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ...﴾ چه بسیار اقوامی را پیش از آنان نابود کردیم که... ﴿(مریم/ ۷۴)﴾.

هویت جامعه

بحث از هویت، وجود و اصالت جامعه یا فرد که در اکثر دانش‌ها از آن بحث می‌شود، از آن روی دارای اهمیت است که هر نوع نظریه‌پردازی و نگرش به آن، بر نگرش‌های نظری و عملی دیگر اثر خواهد گذاشت و بسیاری از مسائل دیگر مانند جامعه‌پذیری، تغییرات اجتماعی، جبرهای جامعه و... بر پایه آن روشن می‌شود.

نگاه به تاریخ چه در دوران پیشین و چه در زمان‌های اخیر، نشان می‌دهد که انسان همواره اجتماعی زندگی کرده است و آنقدر این نوع زندگی برای بشر اهمیت حیاتی داشته و دارد که حتی تصور خارج از اجتماع زیستن نیز، برای او تصویری دشوار بوده است تا آنجا که اجتناب‌ناپذیر بودن اصل رابطه اجتماعی و حیات جمعی و گروهی را از برخی آیات که مبتنی بر اعتراض ملائکه به خلقت انسان است، می‌توان استنباط کرد: ﴿...قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...﴾ فرشتگان گفتند: پروردگارا! آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! ﴿(البقره/ ۳۰)﴾. منظور از فساد و خونریزی در این آیه، فساد جمعی است که از رابطه انسان‌ها پدید می‌آید. در واقع، ملائکه قبل از آفرینش انسان‌ها می‌دانستند آنها به شکلی آفریده خواهند شد که ناچارند در تعامل و رابطه یکدیگر قرار گیرند و این موجب خونریزی و فساد می‌شود؛ زیرا موجود زمینی به خاطر مادی بودنش و مرکب بودن از قوای غضبی و شهوی همواره در مظنه فساد واقع می‌شود و چون دنیا محلّ تراحم است، در این صورت، بقاء به حدّ کمال نمی‌رسید، جز با زندگی دسته‌جمعی که این نحوه

زندگی به فساد و خونریزی می‌انجامد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۵). بدین دلیل است که برخی عالمان اجتماعی قائل به تقدّم جامعه بر فرد شده‌اند و زندگی را محصول فعالیت‌های متقابل افراد جامعه دانسته‌اند (ر.ک؛ کینگ، ۱۳۵۵: ۲۷-۲۶). از سوی دیگر، اهمیّت علایق و اراده‌های فردی و تأثیر زیاد فرد بر محیط و افراد پیرامون خود، موجب شده برخی از قدما همچون ابونصر محمد فارابی (ر.ک؛ رجبی و دیگران، ۱۳۷۸: ۳۷) و برخی از معاصران مانند مصباح یزدی (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴) و دیگران، وجود مستقلّ جامعه از افراد را منکر شده، قائل به تقدّم فرد بر جامعه و یا انکار وجود جامعه باشند و وجود عینی و جبر، ضرورت‌ها و قانونمندی خاص فراتر از قوانین حاکم بر روابط افراد را رد کنند.

این اختلاف نظر نه تنها در میان اندیشمندان اسلامی، بلکه معركة آراء تمام فلاسفه و متفکران بوده است. افرادی نظیر افلاطون، ارسطو، روسو، دورکیم، تارد، لوپن، در این مورد اظهار نظر کرده‌اند و هرکدام یکی از این دو بینش را پذیرفته‌اند (ر.ک؛ توسلی، ۱۳۸۰: ۲۷۸). بدیهی است که روی آوردن به هر یک از دو سر این طیف، در سراسر نظریه‌پردازی‌ها، رهیافت‌ها و عملکردهای ایشان اثرگذار بوده است. نماینده این دو جریان در بین جامعه‌شناسان جدید، یکی دورکیم است که طرفدار اصالت جمع است. وی معتقد است پدیده‌های اجتماعی از قوت و قدرت اجباری برخوردارند و خود را بر فرد تحمیل می‌کنند و فرد هرگز نمی‌تواند بنیاد پدیده‌های مذکور باشد (ر.ک؛ دورکیم، ۱۳۸۳: ۳، ۲۹، ۱۱۶ و ۱۳۱-۱۳۰) و اساساً انسان را ساخته محیط و شخصیت انسانی را ناشی از عوامل اجتماعی قلمداد کرده است (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۵: ۳۷۷). دیگری دوتارد است که اصالت را به فرد می‌دهد و اجتماع را بدون فرد هیچ می‌انگارد.

واقعیت داشتن جامعه به معنای اصالت آن و جبر تخلف‌ناپذیرش، یا اصالت و استقلال فرد از جامعه به معنای اینکه شخص در تشخّص خود مستغنی از جامعه باشد، هیچ یک را نمی‌توان به صراحت از آیات قرآن استنباط کرد. از آنجا که شعور فردی را نه می‌توان از روح ناشی از وجود برخورد اشخاص یا گروه‌ها با یکدیگر جدا کرد و نه از روح جمعی خودآگاه یا ناخودآگاه (ر.ک؛ گورویچ، ۱۳۷۶: ۵)، لذا این تنیدگی فرد و اجتماع ما را دچار ابهام‌هایی می‌کند که این بحث می‌تواند به حلّ پاره‌ای از مشکلات و ابهام‌های مهم در مباحث اجتماعی

کمک می‌کند. با توجه به این اهمیت، آیا قرآن افراد انسانی را واحدهای اصلی و اولیّه می‌داند یا جامعه را اصل قرار داده است و کنش افراد را ناشی از آن می‌داند؟ آیا جامعه وجودی مستقل از افراد دارد و قانونمندی خاصی فراتر از قوانین حاکم بر روابط افراد بر آن حاکم است؟ یا اینکه قرآن قایل به تمایز معناداری میان فرد و جامعه نیست و نوعی وحدت و یگانگی میان افراد و جامعه را لازم می‌داند؟ در واقع، در بحث تأثیر متقابل فرد و جامعه، دو نظریهٔ مشهور وجود دارد که یکی در جانب افراط است و دیگری در جانب تفریط، اما تصویر میانه‌ای هم ترسیم شده که در حدّ فاصل آن دو قرار دارد.

توجه قرآن به جامعه و امت نه تنها به عنوان یک کُل معطوف شده، بلکه پدیده‌ها و امور اجتماعی به عنوان اجزاء، بخش‌ها و عناصر آن نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است. با توجه به مجموعهٔ آیات، این نتیجه گرفته می‌شود که در عین اینکه جامعه موجود است و روح جمعی از واقعیت برخوردار است، فرد نیز نوعی استقلال و شخصیت دارد و دارای روح خاص خود است و هر دو با هم در کمال‌اند. در واقع، قرآن هم به حالت ایستایی جامعه عنایت دارد و هم به پویایی آن. اما بحث در اینجا، مربوط به چگونگی و نوع ترکیب افراد در جامعه است.

در این باره دو نظر کلی قابل استنباط است: یکی آنکه برای جامعه وجودی ممتاز از وجود افراد و افعال و آثار آنان قایل نیست. نظریات در این باره به «فردگرایی» معروف‌اند و وجود جامعه را نپذیرفته، جامعه‌شناسی را به روانشناسی اجتماعی و مانند آن فرومی‌کاهند. دودیگر نظری است که جامعه را دارای وجودی ویژه و خاص می‌داند که نظریات این دسته، به «جامعه‌گرایی» مشهور شده است و از زمرهٔ نظریاتی هستند که روانشناسی را به جامعه‌شناسی بازمی‌گردانند.

اگرچه در آیات قرآن کریم، صراحتی بر تقدّم یا اصالت هر یک از فرد و جامعه بر دیگری دیده نمی‌شود و آنچه صراحت دارد، تقدّم قوانین و احکام الهی است که گاهی منطبق با منافع اقلیت است، زمانی در راستای تأمین منافع اکثریت و در پاره‌ای مواقع، مخالف منافع هر دو است، اما با توجه به مجموعهٔ آیات، وجود جامعه در عین استقلال فرد استنباط می‌شود (ر.ک؛

برزگر کلیشمی، ۱۳۷۲: ۴۱۵). هر یک از فائلان به این دو رویکرد، به شواهد قرآنی زیادی نیز تمسک جسته‌اند.

دسته اول) برخی جامعه را «اعتباری» می‌دانند که چیزی جز افراد و رفتار و کنش‌هایشان، در قیاس با یکدیگر مطرح نیست و جامعه وجود اصیل و حقیقی ندارد و آنچه اصالت و حقیقت دارد، فرد است. از میان اندیشمندان جامعه‌شناس، ماکس وبر در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، به انکار وجود جامعه به عنوان یک واقعیت مستقل پرداخت و موضوع جامعه‌شناسی را کنش‌ها و رفتارهای معنادار آدمیان دانست (ر.ک؛ پارکین، ۱۳۸۴: ۳۲ و فروند، ۱۳۶۲: ۱۲۱). از میان متفکران اسلامی نیز، مصباح یزدی، امور و شئون اجتماعی را در روح آدمی جستجو می‌کند و وجود جامعه را چه به لحاظ فلسفی و چه از منظر قرآنی رد می‌کند (ر.ک؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۷۰-۶۰).

دسته دوم) برخی نیز جامعه را «مرکب حقیقی» می‌دانند که به واسطه آن، موجود و حقیقتی جدید غیر از وجود افراد و عناصر تشکیل‌دهنده آن به وجود می‌آید و افراد انسان پس از کنش‌های متقابل، فعل و انفعال‌هایی که در رفتار و اعمال آنان ایجاد می‌شود، قابلیت به وجود آمدن صورت جدیدی به نام جامعه را نه در افق جسم و بدن، بلکه در ساحت جان و روح پیدا می‌کنند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۲۶).

برخی دیگر جامعه را «مرکب حقیقی» دانسته‌اند، اما ترکیب آن بالاتر از مرکبات طبیعی است. در این نگاه، هویت افراد، هیچ‌گونه تقدّم بر هویت اجتماع ندارد و ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوانی محض است که تنها استعداد انسانیت را دارد و انسانیت انسان تنها در پرتو روح جمعی حاصل می‌شود. در قرآن اگرچه آیات زیادی دالّ بر وجود اجتماع و روح جمعی وجود دارد، اما این به معنای انکار اراده‌های فردی نیست، همان‌گونه که در آراء برخی اندیشمندان اجتماعی وارد شده است و جامعه‌شناسان و فلاسفه‌ای مانند اگوست کنت، کارل مارکس و اغلب وارثان هگل در این دسته قرار دارند.

با توجه به چهار وجه متصور مذکور، در صورتی که دو فرض اولی را بپذیریم و قائل به انکار وجود جامعه شویم، باید بسیاری از خطاب‌های قرآنی را مجازی و غیرحقیقی بدانیم؛ از جمله: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ از آنان گروهی میانه‌رو و معتدل‌اند ﴿(المائده/ ۶۶)﴾. ﴿...وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ﴾ و هر امتی در پی آن بود که توطئه کند... ﴿(غافر/ ۵)﴾، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾: برای هر قوم و جمعیتی، زمان و سرآمد (معینی) است... ﴿(الأعراف/ ۳۴)﴾، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾: همان‌گونه شما را نیز امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط)... ﴿(البقره/ ۱۴۲)﴾، ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ...﴾: آنها امتی بودند که درگذشتند. اعمال آنان، مربوط به خودشان بود... ﴿(البقره/ ۱۳۳)﴾ و آیات زیاد دیگر از این دست، در حالی که قانون در هر سخن این است که در ابتدا باید آن کلام به عنوان حقیقت تلقی شود، مگر قرینه‌ای برای مجاز بودن آن وجود داشته باشد (ر.ک؛ نجفی علمی، ۱۳۷۱: ۲۵). ضمن اینکه انکار وجود جامعه، ملازم با انکار هر گونه سنت و قانون جامعه است. علاوه بر این، اگر وجود جامعه به خاطر حسّی و ملموس نبودن آن انکار شود، باید تمام حقایق غیرمادی و غیرملموس، حتّی در برخی موارد که علّت موجودات مادی هستند، انکار شود.

علامه طباطبائی با استناد به آیات زیادی از قرآن، یکی از راه‌های اثبات امکان و وجود حقیقتی به نام جامعه که فراتر از افراد و اعمال آنهاست، ارائه و اثبات برخی خصوصیات ظاهر، مشهود و احکامی می‌داند که قابل استناد به افراد و اشخاص نیست. به همین دلیل، قرآن با ذکر «اجل»، «کتاب»، «شعور»، «فهم»، «عمل»، «طاعت» و «معصیت» برای امت، وجود حقیقتی به نام جامعه را ارائه کرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۹۶). ایشان برای نمونه به این هفت آیه استناد می‌کنند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾: برای هر قوم و جمعیتی، زمان و سرآمد (معینی) است... ﴿(الأعراف/ ۳۴)﴾، ﴿...كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا...﴾: هر امتی بسوی کتابش خوانده می‌شود... ﴿(الجاثیه/ ۲۸)﴾، ﴿...زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ...﴾: ... اینچنین برای هر امتی عملشان را زینت دادیم... ﴿(الأنعام/ ۱۰۸)﴾، ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾: از آنان گروهی میانه‌رو

و معتدل آند ﴿المائدة/ ۶۶﴾، ﴿...أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ...: جمعیتی هستند که (به حق و ایمان) قیام می‌کنند...﴾ (آل عمران/ ۱۱۳)، ﴿...وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ: و هر امتی در پی آن بود که توطئه کند...﴾ (غافر/ ۵)، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ...: برای هر امتی، رسولی است...﴾ (یونس/ ۴۷). ایشان مقاومت جامعه را در برابر فرد که قابل انتساب به فرد نیست، گواه وجود واقعیتی به نام جامعه می‌دانند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۴: ۹۷). شهید صدر نیز با استناد به آیات مزبور و اثبات سنت‌های اجتماعی و قوانین تاریخ، در برخی آثار خود با نظر علامه همنواست (ر.ک؛ صدر، ۱۳۶۹: ۸۵). به جز موارد مزبور، استنادهایی قرآنی که هویتی را - چه از زبان خود و چه به صورت حکایت - به اصحاب نسبت می‌دهد (مانند اصحاب المؤتفکة، اصحاب الأیکة، اصحاب الرّس و...) یا «قوم» و «آل» را مورد نظر قرار می‌دهد (مانند قوم تبع، قوم موسی، قوم بلقیس، آل فرعون، آل یعقوب و...) و یا آن هویت را که به فرهنگی خاص نسبت می‌دهند، نشان از وجود یک روح و اراده جمعی دارد که دارای خصوصیات جدا از وجود تک‌تک افراد جامعه است. البته لزوماً اثبات وجود جامعه به معنای عدم استقلال افراد و وابستگی آنان به جامعه نیست، بلکه در نگاه آیات، فرد نیز به عنوان شخصیتی واقعی مورد خطاب قرار گرفته است و دارای اجل، هلاک و... است. از مجموعه آیات می‌توان دریافت که فرد و جامعه هر دو از واقعیت برخوردار هستند و بدین دلیل است که قرآن به تاریخ‌های اُمم اعتنا دارد، همان‌گونه که به اشخاص اعتنا دارد و برای جامعه مانند اشخاص حیات قائل است.

در تفسیر نورالثقلین، روایتی از امام صادق^(ع) درباره آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...﴾ (البقره/ ۱۷۸) آمده که می‌فرماید: «هِيَ لَجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ مَا هِيَ لِلْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً: این حیات برای جماعت مسلمین است نه اختصاصاً برای مؤمنین» (عروسی حویزی، بی تا، ج ۱: ۱۵۷). در واقع، برای جامعه وجودی غیر از وجود افراد آن قائل است که می‌تواند اوصاف و ویژگی‌هایی داشته باشد، همانند افراد که دارای وجودی حقیقی دارند.

علامه طباطبائی نیز در ذیل آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...﴾ و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است... ﴿(البقره/ ۱۷۹)﴾، در اثبات وجود جامعه و خصوصیات مانده حیات و مرگ برای آن، می‌گوید: «کشتن قاتل، حیات در زندگی را ضمانت می‌کند و در صورت عدم توجه به آن، جامعه مرده است و با قصاص، روح زندگی و طراوت در مجتمع دیده می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۱: ۴۳۳).

در مقابل نظر علامه و شهید مطهری (اصالت جامعه و فرد)، دیدگاه فردگرایانه مصباح یزدی قرار دارد. وی قول به وجود و اصالت جامعه را از منظر قرآنی مردود می‌داند و استدلال‌های اثبات وجود جامعه را ناتمام دانسته است و خواص و آثاری را که به جامعه نسبت داده می‌شود، خواص مربوط به افعال و رفتار جامعه شمرده است. ایشان وجود دو روح و یا دو من فردی و اجتماعی برای انسان واحد را رد می‌کنند (ر.ک؛ مصباح، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۰)، چون نفس آدمی موجودی است واحد و بسیط که در عین بساطت، دارای مراتب و شئون، قوا و نیروهای متعدّد است. نفس هر کس یکی بیش نیست، نه متعدّد است و نه تعدّدبردار (ر.ک؛ همان: ۸۲) و بهترین دلیل آن است که در آیات مورد استناد، همه افعال به فاعل‌های جمع مذکر نسبت داده شده، نه فاعل‌های مفرد مؤنث. این نشانه آن است که از یکایک اعضاء امت سرمی‌زند نه از خود ملت به عنوان یک موجود حقیقی مستقل (ر.ک؛ همان: ۹۳-۹۲).

وی در پاسخ به اندیشمندانی که با ملاحظه قاعده فلسفی صدرایی «الْوَحْدَةُ مُسَاوِقَةٌ لِلْوُجُودِ وَ الْوُجُودِ مُسَاوِقٌ لِلْوَحْدَةِ»، به وجود و اصالت جامعه استدلال کرده‌اند، می‌گوید: «آنان که با روح جمعی، وجود جامعه را ثابت می‌کنند، وحدت مفهومی را در نظر می‌گیرند، در حالی که وحدت شخصی مساوق و معادل با وجود حقیقی است نه وحدت مفهومی» (همان: ۶۰)؛ مثلاً شجاع و سلحشور بودن همه افراد جامعه بدین معنا نیست که شجاعت و سلحشوری که در همگی آنان هست، یک وحدت شخصی دارد، بلکه شجاعت هر فرد به خود اوست و به تعداد افراد جامعه شجاعت‌های متعدّد وجود دارد.

برخی آن را «مرگب صناعی» دانسته‌اند که حضور افراد و تأثیر و تأثر آن بر یکدیگر مطرح است، به طوری که این حضور مانند کار آنها به صورت فردی نیست. البته منظور پدید آمدن موجود جدیدی به نام جامعه هم نیست.

در پاسخ به این قول، گفته شده هیچ منع عقلی نیست که استناد خواص و آثار به جامعه و نیز به افراد داده شود؛ زیرا نسبت یک اثر به دو شیء یا دو فاعل، زمانی منع عقلی دارد که آن دو در عرض یکدیگر و مستقل از هم باشند، اما اگر آن دو شیء در طول هم باشند، یا ترکیب حقیقی با یکدیگر داشته باشند و به صورت مراتب، شئون و تجلیات حقیقی واحد درآمده باشند، می‌توانند هر دو علت یک اثر شمرده شوند، لذا دلیلی نیست که استناد آثار و لوازم وجودی جامعه، به آن را که در آیات آمده است، حمل بر مجاز کنیم (ر.ک؛ پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

منشاء جامعه

انسان موجودی اجتماعی و همواره در اجتماع زندگی کرده است. کاروان انسانیت همواره از اجتماع عبور کرده، زندگی نوع انسان در آن سپری شده، است، نوعی رابطه همزیستی، همه مردم را به هم مربوط ساخته است. به تجربه تاریخ هیچ ملت، گروه یا فرهنگی نمی‌تواند جدا یا مستقل باقی بماند، چراکه تماس با بخشی از جامعه و دنیا، مستلزم تمام قسمت‌های دیگر است (ر.ک؛ سماور، ۱۳۷۹: ۲۷).

بحث از منشاء زندگی اجتماعی که در حیطه کار فلاسفه اجتماعی است، با بحث از منشاء جامعه به عنوان بحثی جامعه‌شناختی متفاوت است و تنها تعداد اندکی از جامعه‌شناسان، این دو را جداگانه بحث کرده‌اند؛ به عنوان مثال، پاسخ پیروان هابز بر علت و منشاء به هم‌پیوستگی، بر محور دیدگاه «انسان بسیار اجتماعی شده» دور می‌زند و پاسخ پیروان مارکس، دیدگاه «به هم پیوستگی بیش از حد جامعه» را مد نظر دارد (ر.ک؛ کوزر، ۱۳۷۸: ۱۲۱). اما اغلب این دو امر، با هم مشتبه شده، در بررسی آنها کمتر به منشاء هر یک جداگانه

پرداخته می‌شود. در اینجا نیز فارغ از این تفاوت‌ها به صورت تسامح، منشاء هر دو در نگاه قرآن مورد بررسی است.

بررسی منشاء جامعه و اجتماع از دو ساحت مادی و معنوی قابل ملاحظه است. در اندیشه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی، از بُعد معنوی موضوع غفلت شده است و بیشتر به جنبه‌های مادی و صوری آن اکتفا شده است، اما قرآن توجه عمیقی به عوامل پیدایش و تداوم زندگی اجتماعی انسان‌ها در دو ساحت مادی و معنوی کرده است. پیدایش زندگی جمعی و همبستگی انسان‌ها، در ساحت معنوی که از عامل ایدئولوژی نشأت می‌گیرد، در اسلام و نیز سایر ادیان آسمانی بیش از هر چیز به آن اهمیت داده شده است.

در واقع، قرآن مهم‌ترین عامل پیدایش و تداوم اجتماع بشری را در وحدت فرامادی دانسته که مرزهای جغرافیایی، زمانی، خویشاوندی، نژادی و... را درمی‌نوردد، همه را نیز تحت‌الشعاع خویش قرار می‌دهد (ر.ک؛ بزرگر کلمیسی، ۱۳۷۲: ۱۹۶) و باعث الفت بین اعضا می‌گردد؛ ﴿...فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...﴾ و او میان دل‌های شما، الفت ایجاد کرد، و به برکت نعمت او، برادر شدید... ﴿(آل عمران / ۱۰۳). در نگاه قرآن، ایمان و عقیده مهم‌ترین معیار اتحاد و همبستگی جوامع انسانی است که دیگر عوامل را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. هرچه روح توحیدی در انسان قوی‌تر باشد، انسجام اجتماعی بیشتر خواهد بود، نادیده گرفتن بُعد معنوی انسان به معنی نفی حقیقت وجود انسان و جامعه انسانی است. گذشته از بُعد معنوی، گرایش‌های مختلفی را می‌توان بر منشاء جامعه و زندگی اجتماعی تصور کرد. عده‌ای طرفدار منشاء درونی و طبیعی‌اند و معتقدند که زندگی اجتماعی، ریشه در درون و سرشت افراد بشر دارد؛ مثلاً ارسطو انسان را به حکم طبیعت خود، حیوانی اجتماعی می‌داند که طبیعت او، تمایل به زندگی را در او ایجاد می‌کند (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۱: ۵). فارابی و خواجه نصیر نیز انسان را موجود «مَدَنِيٌّ بِالطَّبَعِ» می‌دانند و سرشت آدمی را سرشتی اجتماعی قلمداد می‌کنند (ر.ک؛ فارابی، ۱۹۹۶م: ۱۱۴ و طوسی، ۱۳۶۰: ۲۴۹-۲۵۰) که بالطبع محتاج اجتماع است. در تفسیر المنار نیز ذیل آیه ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ (یونس / ۱۹) و آیه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقره / ۲۱۳) چنین استفاده کرده است که آفرینش به صورت

«امت واحد» به این معنا است که چون امکان تنها زیستن و بدون اجتماع با دیگران وجود ندارد، برای رفع همهٔ احتیاج‌ها صرفاً نیروهای نفسانی و بدنی او کافی نیست. بنابراین، باید نیروهای دیگران در رفع نیازمندی‌ها نیز به وی ضمیمه شود. به همین دلیل، اختلاف نیز امری طبیعی است (ر.ک؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۲: ۲۸۲). شهید مطهری نیز معتقد است از برخی آیات چنین استنباط می‌شود که اجتماعی بودن انسان، در متن آفرینش او پی‌ریزی شده است. اختلاف و وجه افتراق انسان‌ها برای نیازمندی آنان به یکدیگر قرار داده تا زمینهٔ زندگی به هم پیوستهٔ اجتماعی که امری طبیعی است، فراهم آید (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۱). این آیات عبارتند از: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...!﴾ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید... ﴿(الحجرات/۱۳)﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا...!﴾ او کسی است که از آب، انسانی را آفرید؛ سپس او را نسب و سبب قرار داد... ﴿(الفرقان / ۵۴)﴾، ﴿...نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا...!﴾ آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در حیات دنیا در میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را به خدمت گیرند... ﴿(الزخرف / ۳۲)﴾.

عده‌ای نیز به «منشاء بیرونی» تشکیل جامعه پرداخته‌اند و معتقدند راز اجتماعی زیستن انسان را باید در عوامل دیگر غیر از عوامل درونی جستجو کرد. افلاطون و ابن‌سینا علت وجود جامعه را به خاطر رفع نیازمندی انسان، از اشخاص متعدّد دانسته‌اند (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۱۴ و ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱). شهرستانی نیز منشاء اجتماع را در احتیاج دنیوی و اخروی زندگی انسان جستجو می‌کند (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۶۰).

برخی دیگر که طرفداران «منشاء بیرونی و درونی» هستند، به هر دو عامل درونی و بیرونی پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، علامه طباطبائی معتقد است که انسان به حکم اینکه خود را دوست دارد (حُبِّ ذات) و هم‌نوع خود را همانند خود می‌بیند، طبیعتاً احساس انس درون وی پدید می‌آید و به آنان گرایش می‌یابد. بر اثر این اجتماع، یک نوع «استخدام» و استفاده از

هم‌نوعان پدید می‌آید و چون این غریزه در همه به صورت مشابه هست، نتیجهٔ اجتماع را می‌دهد. ایشان در ذیل توضیح آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم، پس از اشاره به غریزهٔ جنسی به عنوان یک عامل طبیعی که آگاهانه در راستای اصل استخدام مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، عواطف اجتماعی را نیز در راستای اجتماعی شدن، دارای نقشی مؤثر می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۸۰-۷۸ و ۶۹-۷۰ و همان، ج ۴: ۹۳). در نتیجه، در ساحت مادی، نخستین عامل پیدایش و استقرار زندگی اجتماعی از منظر قرآن را می‌توان در یک جنس بودن دو انسان اولیّه و احساس نیاز مشترک آنها به هم باز یافت که به عنوان یک غریزهٔ حیوانی و در کنار آن، عواطف خانوادگی و اجتماعی، با تولّد فرزندان و ایجاد ارتباط‌های سببی و نسبی به یکدیگر، عوامل طبیعی جامعهٔ انسانی تلقی می‌شوند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۹۷).

بنابر این، نخستین حلقه‌های ارتباط انسان‌ها و تشکیل جامعهٔ انسانی در خانواده شکل می‌گیرد: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد... ﴿(الرّوم / ۲۱). در عین حال، این روابط موجب نوعی پیوستگی، پیدایش قبایل مختلف و شعوب گوناگون است و پس از آن، زندگی اجتماعی از حدّ قبایل فراتر رفته، به مرحلهٔ ملیت‌ها، رنگ‌ها و اختلاف در آنها منجر می‌شود. این دو عنصر باعث نوعی وحدت میان اعضاء هر یک از گروه‌ها می‌شود: ﴿وَإِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الرّوم / ۲۲).

همچنین تفاوت انسان‌ها از جهات مختلف، باعث نیازمندی انسان‌ها به یکدیگر، همزیستی، کسب و تجارت شده، زندگی اجتماعی را دوام بیشتری بخشیده است و نیازهای بشری که روز به روز افزایش می‌یابد، موجب ایجاد اجتماع و سبب استحکام بیشتر آن می‌گردد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۱۶۶). فواید همکاری و تعاون نیز از جمله عوامل دیگری است که طی زندگی اجتماعی از طریق تجربهٔ عملی بشری به دست آمده است و موجب استحکام و تقویت زندگی اجتماعی می‌شود. شایان ذکر است که عده‌ای از جامعه‌شناسان کارکردگرا بحث از وجود جامعه را با تحلیل و نگاهی کارکردی، توجیه و منشاء آن را در خارج از فرد، به

صورت اجباری جستجو کرده‌اند. اینان معتقدند هرگز طیّ تطوّر اجتماعی، لحظه‌ای پیدا نشده که افراد بتوانند با هم شور کنند تا بدانند آیا صلاح هست که به حیات جمعی یا اجتماعی خاص بپیوندند یا نه؟ بنابراین، پیدایش جامعه و نیز هر واقعه اجتماعی را باید در کارکرد آن و در رابطه‌ای جستجو کرد که هدف اجتماعی معین دارد (ر.ک؛ دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۱۹).

شهید مطهری مجموع اقوال درباره منشاء جامعه را به سه دسته فطری، اضطراری و اختیاری تقسیم کرده است. بنا بر نظر اوّل، عامل اصلی منشاء جامعه، طبیعت درونی انسان‌هاست و بنا بر نظر دوم، عواملی از قبیل امور اتّفاقی و عرضی به عنوان غایت ثانوی است نه اوّلی و نیز بنا بر نظر سوم، اجتماعی بودن از قبیل غایات فکری است نه طبیعی. استاد مطهری مناسب‌ترین برداشتی را که با آیات مذکور منطبق است، در نظر نخست دانسته است که اجتماعی بودن در متن آفرینش انسان پی‌ریزی شده است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۲۱).

ارتباط جامعه با فرهنگ

فرهنگ به عنوان مهم‌ترین وجه تمایز انسان با سایر موجودات و یکی از مفاهیم بسیار رایج در علوم اجتماعی است که تعریف‌های بسیار زیادی از آن ارائه شده است و با اندکی تسامح می‌توان در اصطلاح، آن را به معنای روش‌های زندگی اعضاء یا گروه‌های یک جامعه دانست که شامل ارزش‌ها، هنجارها، باورها و کالاهای مادی آن می‌شود (ر.ک؛ گیدنز، ۱۳۸۶: ۳۴). جامعه از طریق این عنصر مهم، افراد را به باورها، اعتقادات و رفتارهای معین وامی‌دارد. در واقع، فرهنگ، چکیده و عصاره زندگی اجتماعی است (ر.ک؛ گلابی، ۱۳۷۸: ۱۳۶)، مشخصه‌های اصلی آن را می‌توان در سه جنبه خاصّ بیشتر تعریف باز یافت: «پدیدار شدن در تعامل‌های سازش‌پذیر، اجزاء مشترک داشتن و انتقال آن در طول دوره‌های زمانی به نسل‌های مختلف» (تریاندیس، ۱۳۷۸: ۲۹-۲۸).

از نظر مفهومی، گرچه می‌توان مفهوم فرهنگ و جامعه را از هم متمایز ساخت، به‌طوری که فرهنگ را متشکل از شیوه زندگی جامعه و جامعه را متشکل از مردمی بدانیم که با هم کنش متقابل دارند و در یک فرهنگ سهیم می‌باشند (ر.ک؛ رابرتسون، ۱۳۸۵: ۵۶)، اما

پیوندهای تنگاتنگی میان آنهاست و تلازم همیشگی آن دو، این تلقی را به وجود آورده است که هیچ فرهنگی بدون جامعه نمی‌توانست پدید بیاید و هیچ جامعه‌ای در دنیا وجود ندارد، مگر آنکه فرهنگی در شریان‌های آن جاری باشد. همواره فرهنگ که به مثابه حافظهٔ آحاد جامعه است، سازندهٔ سنت‌ها، رسوم، آیین‌ها و هنجارهاست و این عناصر نه تنها به مردم می‌گویند که در گذشته چه چیزهایی مؤثر بوده است، بلکه انتخاب رفتارهایی را که ممکن است در زمان حال نیز مؤثر افتند، برای انسان آسان می‌کنند و محیط اجتماعی را قابل پیش‌بینی می‌کند.

اگرچه تمام مکاتب جهان به ناگسستگی و ارتباط میان این دو مفهوم ملتزم‌اند، اما نوع ارتباطی که از آیات قرآن می‌توان استفاده کرد، تفاوت عمیق با آن برداشت دارد؛ یعنی در مکتب‌های مادی و جامعه‌شناختی، غایت قصوای زندگی اجتماعی، وجود هنجارها و ارزش‌ها را در جهت برآورده شدن نیازهای مادی جامعه و تأمین منافع و مصالح دنیوی انسان‌ها می‌داند، حتی دین را که در قلّه فرهنگ هر جامعه قرار دارد، برای حفظ یا افزایش همبستگی در جامعه و رسمیت بخشیدن به وقایع مهم شخصی، یا برای تثبیت مناسبات اجتماعی می‌داند، در حالی که مجموعه مؤلفه‌هایی که در قرآن، ضمن هنجارها و ارزش‌ها آمده است، یک فرهنگ را تشکیل می‌دهند که در هستهٔ مرکزی آنها نیز توحید و پرستش خداوند و تفکر دینی قرار دارد. در واقع، قرآن زندگی اجتماعی و مناسبت‌هایی که انسان‌ها در ضمن ساختارهای اصلی و فرعی یک جامعه با یکدیگر دارند، به‌ویژه استخلاف انسان، تشکیل حکومت و استقرار نظم، امنیت و آرامش جامعه را مقدمه‌ای برای توسعه و تعمیق کمی و کیفی خداپرستی، ایمان و توحید می‌داند. ارتباط میان فرهنگ و جامعه، یک ارتباط تعاملی است که هر یک در راستای اعتلای دیگری می‌کوشد و هدف اصلی آن، گسترش روح توحیدی در همهٔ دستاوردهای مادی و معنوی جامعه است.

آنچه در اینجا مهم است، نوع تأثیری است که جامعه و متغیرهای طبیعی و اجتماعی آن بر فرهنگ می‌گذارد. ممکن است اینگونه تلقی شود که فرهنگ و تفاوت‌های فرهنگی تابع این گونه متغیرها است، در حالی که قرآن گرچه تأثیر اعدادی و عوامل طبیعی و اجتماعی جامعه را در شکل‌دهی یا تفاوت‌های فرهنگی منکر نیست، اما تأثیر ایجابی، تعیین‌کننده و جبری آنها

را نمی‌پذیرد و آنها را زاییده حُسن یا سوء اختیار خود انسان‌ها تلقی می‌کند (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

مکانیزم ارتباط جامعه و فرهنگ بدین صورت قابل ترسیم است که جامعه همواره و به تدریج به شکل‌گیری فرهنگ یاری می‌رساند که در این میان، افراد جامعه‌پذیر می‌شوند و شخصیت‌ها شکل مطلوبی می‌یابند و شخصیت‌های جامعه‌پذیر فرهنگی نیز به نوبه خود شکل‌دهنده انواع خاص رفتارها هستند.

در واقع، فرهنگ جامعه که سازنده تاریخ آن است، می‌تواند باعث بقاء یا سقوط آن جامعه شود. قرآن نیز در آیات بسیاری فرجام نیک و بد جوامع پیشین را در نوع فرهنگ حاکم بر آنها که برگرفته شده از حُسن یا سوء اختیار آنهاست و به واسطه آنچه که انسان به دست خود می‌سازد، دانسته است: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...﴾ فسادهای فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است... ﴿(الرّوم/۴۱). در حقیقت، علت دوام و بقاء جامعه در قرآن، وجود و شیوع یک فرهنگ خوب در قالب اخلاق، باور و ارزش‌های نهادینه شده و حاکم بر آحاد آن جامعه تلقی شده است، همان‌گونه که فرجام سقوط و گسست جوامعی که فرهنگ نهادینه آنها جز ظلم و تباهی نیست، حتمی قلمداد شده است (ر.ک؛ آل‌عمران/۱۳۷؛ الأعراف/۸۴؛ یونس/۷۳ و النمل/۱۴).

قانونمندی جامعه

کلمه سنت و مشتقات آن که در یازده آیه از آیات قرآن به کار رفته، به معنای طریقه معمول و رایج است که به طبع خود غالباً یا دائماً جاری باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۲۴۰) و منظور از سنت یا قانون جامعه، طریقه‌ای جاری و صحیح است که برای رهنمون جامعه جعل شده است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۸۴۱ و همان، ج ۶: ۶۶۷) که جامعه در آن سیر می‌کند و مسیری است که باید از آن پیروی شود و عادت خداوند درباره امت‌های پیشین بوده است (ر.ک؛ همان، ج ۸: ۶۴۵). آگاهی از قانونمندی جامعه، نقش‌ها و پیامدهای مهمی را به دنبال دارد که عبارتند از: قدرت بر کشف قوانین که شرط لازم قابل پیش‌بینی

بودن جامعه و تاریخ‌اند، کالبدشکافی و تحلیل دقیق جوامع گذشته، شناخت حوادث و رخداد‌های غیرمنتظره و آمادگی برای تقابل با آن، برنامه‌ریزی دقیق برای مقابله با آسیب‌های اجتماعی و چاره‌اندیشی برای بهبود وضع موجود.

تقدّم قوانین الهی در جامعه

معنی اینکه جامعه یا تاریخ دارای قانون می‌باشد، جز این نیست که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی‌علت و تصادفی نیستند، بلکه معلول عللی هستند که از طریق آنها تبیین و تفسیر می‌شوند و به حکم تکوینی خداوند در ساختن و ویران کردن اجتماعات حاکم و مؤثرند (ر.ک؛ کمالی، ۱۳۸۴: ۱۹۱).

اینکه قرآن در ۱۳ مورد امر به سیر در زمین و بررسی اوضاع و احوال اقوام و ملت‌ها می‌کند، نشانگر اهمیت تاریخ و آشنایی با قوانین و سنت‌هایی است که پیامد قهری صلاح و فساد جوامع می‌باشد و اراده‌ای الهی وراء آن وجود دارد که در آیات فراوانی هلاک و نجات امت‌ها، اقوام و ملت‌ها به خداوند نسبت داده شده است (ر.ک؛ الحج/ ۴۵؛ الأعراف/ ۸۴ و...). لذا اهمیت و ارزش تاریخ نه به لحاظ تاریخ‌نگاری، بلکه به خاطر تاریخ‌نگاری آن است یعنی مطالعهٔ تاریخ برای کشف قوانین حاکم بر آن و سیر آن در مسیری که خداوند بدان امر فرموده است (ر.ک؛ نصری، ۱۳۸۵: ۵۱).

البته نباید تصور شود که قرآن که برای سنت‌های تاریخ، طبیعت غیبی و الهی قائل است، از تفسیر علمی و تجزیه و تحلیل موضوعی تاریخ دور می‌شود و صرفاً تاریخ و حوادث آن با گرایش الهی و ایدئولوژیکی تفسیر می‌شود، همان‌گونه که گرایش لاهوتی و صرفاً الهی اوگوستین و دیگران به آن گرایش دارند (ر.ک؛ صدر، ۱۳۶۹: ۱۱۵). در واقع، ارتباط یک رویداد تاریخی با امور الهی را به عنوان جایگزین روابط طبیعی قلمداد نمی‌کند، بلکه تنها سنت تاریخ و وجود روابط و مناسبت‌ها را به خدا نسبت می‌دهد؛ یعنی وجود رابطهٔ میان رویدادهای تاریخی بازگوکنندهٔ حکمت، حُسن تدبیر و قدرتی است که خداوند در آفرینش و ساخت طبیعی و تکوینی تاریخ و صحنه‌های آن به کار برده است و از حوزهٔ قدرت او بیرون

نیستند. با چنین دیدگاهی، رابطه همزمان علم، ایمان، انسان و خدا نیز به خوبی قابل فهم‌تر خواهد شد.

به طور خلاصه، آنچه درباره این دسته قوانین از آیات می‌توان استفاده کرد، سه ویژگی مهم زیر را داراست:

۱- چون عالم، عالم اسباب است و هر چیز از مجاری قوانین الهی صورت می‌گیرد، این قوانین کورکورانه و اتفاقی نیست. در آیات ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ این سنت خداوند در اقوام پیشین است و برای سنت الهی هیچ گونه تغییری نخواهی یافت ﴿(الأحزاب/۶۲)﴾ و ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ این سنت (ما در مورد) پیامبرانی است که پیش از تو فرستادیم و هرگز برای سنت ما تغییر و دگرگونی نخواهی یافت ﴿(الإسراء/ ۷۷)﴾ که دلالت بر شمول و عمومیت قانون الهی دارد، به این واقعیت اشاره دارد که تحویل و تبدیل سُنن و قوانین محصول صدفه نیست و یقیناً اراده‌ای وراء آن نهفته است.

۲- این قوانین جنبه خدایی دارد و به الله پیوند می‌خورد و خداوند قدرت خود را از مجاری این سُنن و قوانین اعمال می‌کند؛ به عبارت دیگر، سُنن الهی مظهر مشیت و خواست و حکمت سبحانی هستند.

۳- این قوانین ملازم و همگام با اراده و اختیار انسان می‌باشد. در واقع، قرآن میان جبر قوانین و آزادی انسان آشتی برقرار ساخته است و اصل اختیار را منافی حاکمیت سُنن الهی نمی‌داند.

کارکردهای جامعه

قرآن کریم جامعه را متشکل از افرادی از انسان‌ها قلمداد می‌کند که نظام‌ها، سُنن، آداب و قوانین خاصی بر آنها حاکم است و طی یک زندگی جمعی، بر اساس کنش و تفاهم متقابل در رسیدن به هدفی خاص در تلاش هستند. در واقع، قرآن زمانی که به ترسیم جامعه‌ای خاص

می‌پردازد، افزون بر مجموعهٔ افراد انسانی، اصلی‌ترین تأکید خود را بر روی ماهیت اجتماعی، فرهنگ و نیروی عقلانی متحدکننده و آداب و قوانین آن می‌گذارد که مجموعهٔ این عوامل به جامعه قدرت بخشیده، باعث نظم و انتظام و نیز پایداری آن می‌شود و می‌تواند به شکل‌دهی کارکردها و وظایف اصلی جامعه انجامد. به هر حال، آنچه را که به تداوم و بقا زندگی افراد جامعه کمک کند و باعث حرکت آنان در سایهٔ جمعی می‌شود، می‌توان کارکردها و وظایف یک جامعه قلمداد کرد که قرآن به این کارکردها و وظایف، عنصر معرفتی و نگاه توحیدی را نیز می‌افزاید.

اگر با توجه به آیات، هدف تشکیل جامعهٔ انسانی، زندگی او در پرتو ایمان و عبادت است؛ مانند آیهٔ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند)» (الذّارّيات / ۵۶)، فراهم آوردن امکان این زندگی از مهم‌ترین کارکردهای آن است و هر جامعه‌ای که بتواند به نحو مطلوب‌تری به هدف‌های خود نایل آید، جامعهٔ کارآمدتر قلمداد می‌شود. ایجاد روابط و نظام ارتباطی از دیگر کارهای ویژه‌ای است که جامعه به مقتضای سیستم زندگی اجتماعی انسان‌ها که در فطرت نظام آفرینش قرار دارد، میان افراد جامعه برقرار می‌کند، به طوری که آنها در زمان و مکانی دور هم جمع می‌شوند و با کمک نمادهای مشترک، معانی و مقاصد رفتارهای یکدیگر را می‌فهمند. در آیهٔ ۲۰۰ سورهٔ آل عمران، مؤمنین به صبر، مصابره و رابطه با یکدیگر در پرتو تقوا سفارش شده‌اند. ایجاد رابطه یعنی از کنج عزلت خارج شدن و در سایهٔ ارتباط جمعی و در قالب ساختار جمعی، تشکیل جامعه دادن و لازمهٔ ساختار جمعی، ایجاد جماعت، رابطه و نظام ارتباطی میان افراد جامعه است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق.، ج ۴: ۹۷).

همنوعی اجتماعی که از طریق جامعه‌پذیر و فرهنگ‌پذیر کردن افراد جامعه رخ می‌دهد و منطبق ساختن افراد جامعه با ارزش‌های پایدار غالب جامعه است، از دیگر کارکردهای جامعه است که جامعه از طریق نظام سامان‌یافتهٔ تربیتی نسبت به اجتماعی شدن افراد اقدام می‌کند. قرآن بر این وظیفهٔ مهم بر اساس ساز و کارهای بنیادی، مکانیزم اعتدالی و معقولی ارائه می‌دهد که به دور از هر گونه افراط و تفریط است تا شخصیت افراد در آن کاملاً تثبیت و

مستقر شود؛ به عنوان مثال در جامعه‌پذیری اولیّه که در سطح خانواده صورت می‌گیرد، قرآن طریقه میانه‌ای را برای پرورش فرزندان سفارش می‌کند، که هر دو ساحت مادی و معنوی را مدّ نظر دارد؛ مثلاً توجه کافی به فرزندان بر اساس ساز و کارهای خاصی را موجب جامعه‌پذیری و استوار شدن شخصیت آنان می‌داند، اما از سویی، توجه افراطی به آنان را در سیری قهقرایی می‌بیند؛ بدین معنا که هم فرصت رشد و یادگیری را در آنان سلب می‌کند و هم توجه به خالق را از والدین (ر.ک؛ الحديد/ ۲۰؛ المجادله/ ۱۷؛ الممتحنه/ ۳۰؛ المنافقون/ ۹؛ التغابن/ ۱۴-۱۵؛ التّوبه/ ۸۵ و نوح/ ۲۱). بنابراین، یک سیستم متعادل برای انذار، تبلیغ، تشویق، توبیخ و... در راستای اجتماعی شدن افراد، به‌ویژه در سطح آموزش و خانواده برای افراد ارائه می‌دهد.

ویژگی مهمّ دیگری که در حفظ، تداوم و ثبات جامعه بسیار پراهمیت است، نظام دفاعی جامعه است. اگرچه این کارکرد مهم به صورت طبیعی در نهاد همه افراد و نیز در هر فرهنگی وجود دارد و نیز بدیهی تلقی می‌شود، اما در منطق قرآن، آن را با نظام فرهنگی و معرفتی بشر پیوند داده است و به خاطر حفظ جامعه اسلامی، به مدافعان آن وعده نصرت و اجر می‌دهد (ر.ک؛ الحج/ ۳۸)؛ یعنی از منظر قرآن، از سویی، بر حفاظت و حراست جامعه که به طور طبیعی، خودجوش و غریزی در افراد و جامعه وجود دارد، تأکید شده است و از سوی دیگر، این وظیفه مهم را با ارزش‌های آسمانی مرتبط نموده است.

تقسیم‌بندی جامعه از نگاه قرآن

طبقات اجتماعی ریشه‌ای تاریخی دارد و در هر جامعه‌ای می‌توان سابقه تاریخی آن را کاوش کرد که البته در منشاء پیدایش آن اختلاف نظرهایی وجود دارد (ر.ک؛ سلیمانی، ۱۳۸۰: ۱۵). آنچه از متون مذهبی به دست می‌آید، این است که جامعه در نخست، دارای طبقه اجتماعی به معنای اصطلاحی و علمی آن نبوده است (ر.ک؛ ادیبی، ۱۳۵۴: ۱۸). طبقه زمانی به وجود آمد که روح تکبر در میان مردم جامعه شایع شد و احساس برتری و تسلط در آنان رشد کرد. اگرچه مفهوم طبقه در نگرش جامعه‌شناسی آن با آنچه در قرآن آمده، متفاوت است و دارای معیار و ملاک مختلفی است، اما به هر روی، قرآن نیز از دو جریان

اجتماعی به طور مکرر یاد کرده است که یکی با صفت «حق» توصیف شده است و دیگری با وصف «باطل» آمده است. البته حق و باطل مصادیق فراوانی دارد و در بُعد اجتماعی نیز دارای مصداق‌هایی است، اما یکی از مصادیق آن هم طبقات و گروه‌های اجتماعی است که در قالب داستان‌ها، قصص، گفتار و رفتار اقوام و افراد ترسیم شده است. این دو طبقه نهایتاً به توحید اجتماعی و شرک اجتماعی منتهی می‌شوند (ر.ک؛ سلیمانی، ۱۳۸۰: ۴۱). در واقع، سنجش طبقات اجتماعی در قرآن با ملاک و معیار «حق» است که بیانگر اوصاف و ویژگی‌های جریان الهی است.

آنچه مسلم است اینکه قرآن در مرحله دعوت و ابلاغ هدایت، جهت‌گیری طبقاتی ندارد، ولی هنگام پذیرش این دعوت هر یک از طبقات به نوعی پاسخگوی این دعوت هستند و عمدتاً طبقه «ملاً، مترّف و مستکبر» از مصادیق جریان باطل اجتماعی در قرآن تلقی می‌شود (ر.ک؛ الأعراف/ ۷؛ یونس/ ۷۵؛ هود/ ۹۷؛ المؤمنون/ ۴۵؛ الزخرف/ ۴۶؛ غافر/ ۲۳).

«ملاً» در لغت به معنای «اشراف قوم و رؤسای آن» است (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳: ۱۶۶). در تفسیر المنار، ذیل آیه ۵۹ سوره اعراف آمده است: «ملاً همان اشراف قوم هستند که دیدن آنها چشم‌ها را پُر می‌کند، به دلیل اینکه عادتاً زی‌ممتاز آنها و آراستگی و شمایل ایشان دیگران را به تعجب وامی‌دارد» (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ۴۹۱). این طبقه که در نگاه قرآن دارای جلال و شوکت هستند، بر آنند که موضع سیاسی و نفوذ اجتماعی خود را حفظ کرده، مطامع و منافع دنیوی خویش را برآورده سازند و همواره با تکذیب انبیاء، از بسط عدالت و هدایت به راه حق جلوگیری می‌کنند: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ وَأُغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا: أَمَّا سِرَانَجَامُ أَوْ رَا تَكْذِيبُ كَرَدْنَدُ وَ مَا أَوْ وَ كَسَانِي رَا كَه بَا وَي دَر كَشْتِي بُوْدْنَد، رَهَائِي بَخْشِيدِيم وَ كَسَانِي كَه آيَات مَا رَا تَكْذِيبُ كَرَدْنَد، غَرَقُ كَرْدِيم...﴾ (الأعراف/ ۶۴). البته در بسیاری از موارد هم موفق بوده‌اند: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْتَ زِينَةَ وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَي أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَي قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ: مُوسَى كَفْت: پُروردگار! تو فرعون و اطرافیان او را زینت و اموال (سرشاری) در زندگی دنیا داده‌ای، پروردگار! در

نتیجه، (بندگان را) از راه تو گمراه می‌سازند! پروردگارا! اموال ایشان را نابود کن و (به جرم گناهانشان)، دل‌هایشان را سخت و سنگین ساز، به گونه‌ای که ایمان نیاورند تا عذاب دردناک را ببینند ﴿یونس / ۸۸﴾ و در نهایت، اینان موجب خشم خداوند، هلاکت خود و سقوط جامعه خود می‌شوند.

از نگاه قرآن، یکی از اوصاف طبقه ملأ، اتراف و دنیازدگی است. تأکید شدید قرآن بر برابری و رفع هر گونه تبعیض نامعقول و غیرمعمول در جامعه، وجود تفاوت‌ها و فواصل زیاد میان گروه‌ها و دسته‌های اجتماعی را مورد تردید جدی قرار داده است و آبادانی و رونق بیش از حد یک طبقه که به جز با خرابی و ویرانی طبقات زیردست میسر نیست، محکوم شده، وجود یک نوع طبقاتی در جامعه که یک برتری و کهنتری نسبت به هم داشته باشند، از مواردی است که منطق اسلامی با آن شدیداً به جدال برخاسته است.

دو پارامتری که در همه نظام‌های اجتماعی وجود دارد و پدیدآورنده تمایز می‌باشد، قدرت و ثروت است؛ یعنی در همه نظام‌ها، ثروتمند و قدرتمند دارای ارج و قرب و منزلت خاصی است، اما در نظام اسلامی و در منطق قرآن، هیچ چیز جز پیوندش با ایمان دارای قرب و منزلت نیست.

اعتلاء و انحطاط جامعه

شناخت عوامل رشد و گسست یک جامعه مستلزم شناخت صحیح انسان و جامعه است و شناخت این دو، وابسته به شناخت جهان می‌باشد. بنابراین، درک عمیق اسباب فروپاشی یا پیشرفت هر جامعه رابطه مستقیمی با جهان‌بینی افراد دارد و چون جهان و جهان‌بینی‌ها مختلف است، تفسیرها از اعتلاء و انحطاط نیز گوناگون می‌باشد. اگر جهان و انسان، مادی باشد، رابطه انسان و جهان نیز در همین مدار قرار می‌گیرد و رشد یا گسیختگی جامعه نیز بر موازین آن تفسیر می‌شود، اما در جهان‌بینی الهی، چون انسان و جهان جاودانه دیده می‌شود، نه در فاصله میان تولد تا مرگ. بنابراین، نوع نگرش به رشد و انحطاط آن نیز متفاوت است. قرآن نیز اعتلاء و انحطاط جامعه را بر حسب نوع نگرش و جهان‌بینی افراد تبیین می‌کند و

اعتلاء و انحطاط جامعه را بر حسب نوع نگرش و جهان بینی افراد توجیه می کند. به عنوان مثال، از زبان آنان که نگرشی مادی دارند و پیشرفت را تنها از دریچه مادی می نگرند، می فرماید: ﴿...وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى: ...امروز رستگاری از آن کسی است که برتری خود را اثبات کند﴾ (طه / ۶۴). در منطق قرآن، جامعه ای که این نوع جهان بینی را داشته باشد، محکوم به شکست است و رشد هر جامعه دائر مدار پیشرفت فکری و اعتقادی و علمی است که از حق سرچشمه گرفته باشد و اساس آن را اعتقادات صحیح تشکیل می دهد.

مکانیزم هلاکت یک جامعه، با برداشت از آیات مختلف چنین است که طبقات مرفه و مترف، به خاطر در دست داشتن سلطه های مختلف، باعث به وجود آمدن و شیوع فسق و انحراف همه جانبه در بین توده مردم و جامعه می شوند. این موضع خصمانه با توجه به اینکه یکی از اهداف مهم ارسال رسل اقامه عدالت و مبارزه با ظلم است، در مقابل حق و عدالت شدیدتر می شود و فساد و تباهی چنان شیوع می یابد که جامعه و روح جمعی، صفت فسق را به خود می گیرد و از فطرت اولی و مسیر خلقت منحرف شده، در نتیجه، جامعه مستحق عذاب، هلاکت و قهر خداوند می شود: ﴿فَقَطِّعْ ذَآبِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا...: (به این ترتیب، دنباله زندگی) جمعیتی که ستم کرده بودند، قطع شد...﴾ (الأنعام / ۴۵).

قرآن ضمن بیان قصص اقوام پیشین، هم انسان ها را به قانونمندی برخی وقایع اجتماعی و عبرت گیری از آنها توجه داده است و هم علل اساسی انحطاط جامعه را به صورت تلویحی یا به تصریح برشمرده است. از کنار هم نهادن مجموع آیاتی که این قصص در آنها بیان شده، به چهار علت اساسی برمی خوریم که رابطه مستقیمی با فروپاشی جامعه دارند؛ بدین معنا که به هر اندازه که این علل در جامعه ای رخ بنمایند، آن جامعه به همان میزان سیر قهقرای سقوط را سریع تر طی خواهد کرد: بی عدالتی و ظلم، تفرقه و تشتت، ترک امر به معروف و نهی از منکر و فسق و فجور.

نتیجه‌گیری

اجتناب‌ناپذیر بودن اصل روابط اجتماعی، شکل تعامل انسان‌ها و ارتباط آنها در حیات جمعی خود، از جمله مباحثی است که در آیات متعدّد به آن پرداخته شده است، لیکن این مسائل متفرّع بر یک سلسله مباحث زیربنایی است که در قرآن آمده است. اصولاً مباحث اجتماعی قرآن را می‌توان، به دو دسته مبنایی و بنایی تقسیم کرد. دسته اول مباحثی است که سایر مباحث اجتماعی بر آن استوار است و موضع‌گیری‌های نسبت به آن در بررسی سایر مسائل مؤثر است. دسته دوم مباحث درون‌علمی علوم اجتماعی است که مباحث آن مبتنی بر موضع‌گیری‌های دسته اول است.

بحث از وجود یا عدم جامعه، دارا بودن یا نبودن استقلال، شعور، عمل، احساس و قدرت به موازات و در کنار وجود و استقلال فرد به لحاظ آنکه می‌تواند در رهیافت‌های جانبی خود تأثیرگذار باشد، تقریباً به دغدغه مهمّی در بیشتر دانش‌ها تبدیل شده است. اگرچه نظریه‌پردازی‌های مختلفی درباره وجود یا عدم وجود جامعه ابراز شده است و در آیات نیز صراحتی بر تقدّم یا اصالت فرد یا جامعه دیده نمی‌شود، اما از اوصافی که برای جامعه آورده می‌شود و این اوصاف قابل استناد به فرد نیست، اینگونه برداشت می‌شود که وجود محازی برای جامعه متصور است و یک نوع روح جمعی بر سر افراد جامعه سایه افکنده که غیر از وجود آنان است. با این وصف، می‌توان به وجود سنت‌ها و قوانین بر جامعه ملتزم بود. همچنین امکان حاکمیت ایدئولوژی واحد با چنین ویژگی امکان‌پذیر می‌باشد. بر این اساس، وجود سنن، قوانین و ایدئولوژی واحد، پیش‌بینی و بررسی علل اعتلا، انحطاط آن نیز میسر می‌گردد.

قرآن برای جامعه هیچ گونه تقسیم‌بندی و قطب‌گرایی طولی قائل نیست، اما در سراسر قرآن به دو جریان اجتماعی مکرراً اشاره شده است که یکی با صفت «حق» و دیگری با صفت «باطل» توصیف شده است. در نهایت، این دو طبقه به تو حید و شرک اجتماعی منتهی می‌شوند. در واقع، قرآن کُلّ حرکت و حیات یک جامعه را بر مبنای تفکر دینی، ایمان و معنویت جامعه مورد سنجش قرار می‌دهد.

منابع و مأخذ

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۹). *المقدمه*. ترجمه محمد پروین گنابادی. چاپ نهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق.). *الشفاء*. (قسمت الهیات). تحقیق فنواتی و سعید زاید. قم: انتشارات کتابخانه نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق.). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ادیبی، حسین. (۱۳۵۴). *جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی*. تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو. (۱۳۷۱). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. چاپ سوم. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون. (۱۳۷۴). *جمهوری*. ترجمه فؤاد روحانی. چاپ ششم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- باتامور، تی. بی. (۱۳۵۷). *جامعه‌شناسی*. ترجمه حسن منصور و حسن حسینی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سهامی.
- برزگر کلیمشی، ولی‌الله. (۱۳۷۲). *جامعه از دیدگاه نهج البلاغه*. چاپ اول. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- بیرو، بیرو. (۱۳۶۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: انتشارات کیهان.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۰). «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری». *مجله علوم سیاسی*. سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴). صص ۱۹۷-۲۲۱.
- پارکین، فرانک. (۱۳۸۴). *ماکس ویر*. ترجمه شهناز مسمی پرست. چاپ اول. تهران: نشر ققنوس.
- درآمدی بر جامعه‌شناسی؛ تاریخچه جامعه‌شناسی*. (۱۳۷۳). چاپ اول. قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). *قواعد روش جامعه‌شناسی*. ترجمه علی محمد کاردان. چاپ ششم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رابرتسون، یان. (۱۳۸۵). *درآمدی بر جامعه*. ترجمه حسین بهروان. چاپ چهارم. مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
- راغب اصفهانی، حسین. (بی‌تا). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*. به کوشش صفوان عدنان داودی. چاپ سوم. قم: انتشارات ذوی‌القربی.

- رفیع پور، فرامرز. (۱۳۷۸). *آنا تومی جامعه*. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق.). *تفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفه.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۸۱ق.). *تفسیر المنیر*. دمشق: نشر دار الفکر المعاصر.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۵). *دائرة المعارف علوم اجتماعی*. ج ۲. تهران: انتشارات کیهان.
- سلیمانی، داود. (۱۳۸۰). *دو طبقه اجتماعی در قرآن*. چاپ اول. تهران: نشر شیوه.
- سماور، لاری. ا.، ریچارد. ای. پورتر و لیزا. ا. استفانی. (۱۳۷۹). *ارتباط بین فرهنگها*. ترجمه غلامرضا اعوانی و اکبر میرحسینی. چاپ اول. تهران: انتشارات باز.
- سووه، توما. (۱۳۵۸). *فرهنگ اصطلاحات اجتماعی و اقتصادی*. ترجمه خلیل مکی. چاپ دوم. تهران: انتشارات رواق.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۳). *ملل و نحل*. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چاپ سوم. تهران: انتشارات اقبال.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۷). *انسان مسئول و تاریخ ساز از دیدگاه قرآن*. ترجمه محمدمهدی فولادوند. چاپ دوم. تهران: نشر بنیاد قرآن.
- _____ . (۱۳۶۹). *سنت‌های تاریخی در مکتب قرآن*. تهران: نشر رجاء.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۷۰). *واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی*. ترجمه کاظم برگ نیسی و صادق سجادی. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۷ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر مؤسسه النشر الإسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق.). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: نشر دارالمعرفه.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- عروسی حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر نورالثقلین*. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- _____ . (بی تا). *تفسیر نورالثقلین*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶م.). *آراء اهل المدینه الفاضله*. با مقدمه دکتر نادر بیر نصری. چاپ هفتم. بیروت: دارالمشرق.
- فروند، ژولین. (۱۳۶۲). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: بی نا.

- کمالی، علی. (۱۳۸۴). *قرآن و جامعه*. چاپ اول. قم: نشر فرتاب.
- کوزر، روزنبرگ. (۱۳۷۸). *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی*. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- کینگ، ساموئل. (۱۳۵۵). *جامعه‌شناسی*. ترجمه ربیع مشفق همدانی. چاپ ششم. تهران: نشر سیمرغ.
- گلایی، سیاوش. (۱۳۷۸). *اصول و مبانی جامعه‌شناسی*. چاپ نهم. تهران: نشر میترا.
- گورویچ، ژرژ و دیگران. (۱۳۷۶). *مسائل روانشناسی جمعی و روانشناسی اجتماعی*. ترجمه علی محمد کاردان. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- گولد، جولیبوس و ویلیام ل. کولب. (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه گروه مترجمان. چاپ اول. تهران: نشر مازیار.
- مبانی جامعه‌شناسی*. (۱۳۷۳). تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. چاپ پنجم. تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *جامعه و تاریخ*. چاپ هفدهم. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- موثقی، سید احمد. (۱۳۷۵). *استراتژی وحدت*. مقدمه علامه محمدتقی جعفری. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نجفی علمی، محمدجعفر. (۱۳۷۱). *جامعه و سنن اجتماعی در قرآن*. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۵). *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.