

جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن (بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و مطهری)*

سید علی رضا واسعی**

چکیده:

علاوه بر آیه‌های بسیاری که خطاب به «تک‌فرده‌های آدمیان» در قرآن آمده، آیه‌هایی نیز وجود دارد که امری فراتر از آن را مخاطب ساخته است. همین امر زمینه تأملاتی برای فیلسوف‌مفسران شده که آیا مراد خداوند در این آیات، پدیده مستقلی به نام «امت» (جامعه) است یا نه؟ برخی بر اساس این آیات به اصالت فلسفی جامعه نظر داده، و دسته‌ای صرفاً اعتباری و تبعی بودن آن را قابل اثبات دانسته‌اند. این مقاله بر آن است تا به استناد آیه‌های قرآن و بهره‌گیری از داده‌های فلسفی تاریخ، نظر قابل دفاع‌تر را بیان دارد؛ با این فرضیه که هویت جامعه امری استقلالی و دارای اصالت فلسفی است، چنان‌که با هم بودگی انسان‌ها، قدرتی متمایز از افراد می‌آفریند. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله، چگونگی هویت جامعه از منظر قرآن است و روش تبیین نظریه، بررسی آیات مرتبط با مقوله امت، بر اساس دیدگاه دو اندیشمند معاصر، یعنی علامه طباطبایی و شهید مطهری است و بالتبع، رویکردهای صدر و مصباح یزدی به‌عنوان دیدگاه رقیب، مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها:

امت / اصالت جامعه / طباطبایی / مطهری

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۳.

برخی از آیه‌های قرآن با محور قرار دادن «امت» به بیان ویژگی‌هایی برای آن پرداخته که زمینه تأمل، تفکر و نظریه‌پردازی دسته‌ای از فیلسوف‌مفسران معاصر را فراهم کرده است. اینکه به‌راستی مراد قرآن در این آیات، امری و رای افراد و تک‌انسان‌ها و به تعبیر امروزی، جامعه یا همان انسان‌هاست، پرسشی بنیادین است؛ هرچند از صراحت هیچ آیه‌ای برای آن نمی‌توان استنادی جست. واقعیت آن است که توجه به پدیده‌ای به‌نام «جامعه» که امروزه در علوم اجتماعی جا یافته، سابقه‌ای نسبتاً دیرینه دارد؛ هرچند اصطلاح «جامعه‌شناسی» امری نوپدید است. بر اساس ادعای علامه طباطبایی (طباطبایی، ۹۲/۴) و نیز شهید صدر (صدر، ۱۰۷)، دیانت اسلامی و قرآن، برای اولین بار^۱ به «جامعه» به‌مثابه امری متمایز و پدیده‌ای مستقل از افراد^۲ نظر کرده و بعد از این متفکران اسلامی به آن توجه کردند.

پیش از همه، ابن خلدون، فیلسوف مورخ قرن هفت و هشت هجری بود که پای در این عرصه نهاد و برای جامعه جهانی و بالتبع جوامع انسانی، جایگاه قابل مطالعه‌ای قائل شد و به این منظور، دانشی با عنوان «علم العمران» تأسیس کرد و در پرتو آن، به بررسی تاریخ نشست (ابن خلدون، ۴/۱ و رک: مهدی، ۱۷۰ به بعد). گرچه پیش از او ابوعلی مسکویه با نگاهی «امت‌محور» به تحلیل تاریخ نشسته بود،^۳ اما در ذهنیت وی، امت دارای هویت مستقل قابل مطالعه قلمداد نمی‌شد، یا لاقلاً چنین ادعایی از مصرحات وی به‌دست آمدنی نیست. آنچه ابن خلدون بیان داشته بود، بخشی با عنوان جامعه‌شناسی و بخشی دیگر با عنوان فلسفه تاریخ، مورد تحقیق و تأمل دانشمندان قرار گرفت.

«اصالت فرد» یا «اصالت جامعه» یکی از مسائل عمده این حوزه مطالعاتی است. فیلسوفان و جامعه‌شناسان نظر واحدی درباره آن ندارند؛ برخی به اصالت و برخی خلاف آن نظر دارند (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۴۷ به بعد). اما فیلسوف‌مفسران اسلامی پس از توسعه اندیشه‌های مارکسیستی سوسیالیستی، این مقوله را مورد توجه قرار داده و به استناد داده‌های قرآنی، در باب آن به گفت‌وگو پرداختند. اما اینکه قانونمندی جامعه و در ادبیات اسلامی، سنت‌مداری آن، با فرض



اثبات وجود فلسفی جامعه معنا می‌یابد یا با فرض عدم پذیرش اصالت آن باز می‌توان چنین بحثی را دنبال کرد، محل اختلاف صاحب‌نظران است که کاویدن آن مجال دیگری را می‌طلبد.

امت یا جامعه در قرآن

آیاتی که صاحب‌نظران برای گفت‌وگو درباره چیستی «جامعه» به آنها استناد کرده‌اند، داده‌هایی است که با محوریت «امت» نازل شده‌اند؛ هرچند آیه‌های حاوی قریه، قوم و ناس نیز تا حدی در این خصوص می‌توانند به‌کار آیند. البته در اینکه امت به چه معناست و آیا با واژه جامعه برابری می‌کند یا نه، خود بحثی پردامنه است.^۴ این نوشتار به حکم دیدگاه دسته‌ای از فیلسوف‌مفسران صاحب‌نظر، با برابرنگاری این دو، به قرآن نظر می‌کند و پیش می‌رود.

مفسران کهن از آیات حاوی امت، معنایی جز مصادیق آن، یعنی تک‌انسان‌های عینی فهم نمی‌کردند و طبعاً اوصاف و ویژگی‌های بیان شده برای آن را به همانان نسبت می‌دادند، بی‌آنکه پدیده‌ای جدای از تک‌فردها در مخیله آنان راه یابد. در نگاه آنان، این آدمیان‌اند که دارای گناه، انحراف، نامه اعمال، مرگ، شعور، رفتار عقلانی و طاعت‌اند و ورای آنها، چیزی وجود اصیل و فلسفی ندارد. اما فیلسوف‌مفسران امروزی در نگاهی متفاوت، برای آن آیات مراد دیگری یافته و به حکم ظواهر قرآنی، پدیده‌ای جدای از تک‌فردهای انسانی را فهم کرده و آورده‌اند که خداوند در آن آیه‌ها، برای پدیده‌ای به نام امت (جامعه)، احکام و سنت‌هایی را بر شمرده است که علی‌القاعده، جز با اصالت‌داری و پدیدگی آن نمی‌تواند باشد. گویی اول‌بار علامه طباطبایی با چنین رویکردی به تفسیر آیات پرداخته باشد.^۵ وی ذیل آیه آخر سوره آل عمران که خداوند از مؤمنان می‌خواهد تا صبوری ورزند و استوار باشند، در تفسیر واژه «رابطوا»، نگاهی به مقوله جامعه می‌افکند و می‌نویسد:

«دین اسلام، علاوه بر توجه به زندگی فردی، به وجه اجتماعی نیز نظر دارد، ... اگر رابطه نباشد، گو اینکه صبر تک‌تک آدمیان، علم آنها و هر فضیلت دیگر به تنهایی، فقط می‌تواند بعضی از سعادت‌ها را تأمین کند که طبعاً سعادت

حقیقی نیست، پس باید رستگاری حقیقی را که در پرتو جامعه حاصل می‌شود، جستجو کرد.» (طباطبایی، ۹۲/۴)

وی سپس بحثی را با عنوان «کلام فی المرابطة فی المجتمع الاسلامی» می‌گشاید و پس از ذکر مقدماتی مبنی بر اجتماعی بودن انسان، ضرورت زیست اجتماعی و اجتماعی بودن دیانت اسلامی، به چگونگی ترکیب اجزاء و اعضا و شکل‌گیری وجود متفاوت اشاره می‌کند و به‌صراحت می‌گوید که چنین نسبت و رابطه‌ای نیز میان فرد و اجتماع وجود دارد و از این رابطه حقیقی، به ناگزیر وجود دیگری پدید می‌آید که ناشی از وجود، توان و خواص اشخاص است، اما غیر از آنهاست. بنابراین در اجتماع، گونه‌ای از وجود شکل می‌گیرد که هم‌سنخ وجود فرد است و همه ویژگی‌های وجود فلسفی را دارد و تصریح می‌کند قرآن همان گونه که به اشخاص عنایت دارد، به تاریخ امت‌ها و جوامع نیز نظر دارد و حتی اعتناش به امت‌ها بیشتر از اشخاص است. او برای اثبات مدعای خویش که وجود حقیقی جامعه باشد، به بیان هفت ویژگی برای امت (جامعه) مبتنی بر آیات قرآنی می‌پردازد:

۱- مرگمندی و عمرداری امت؛ خداوند در آیه ۳۴ اعراف و ۵ حجر، از امت به‌عنوان پدیده‌ای دارای عمر و اجل یاد می‌کند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾.

۲- دارای نامه عمل بودن امت؛ ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا﴾ (جاثیه/۲۸).

۳- درک داری و شعورمندی امت؛ در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید: ﴿زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾.

۴- رفتار عقلانی داشتن امت؛ ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ (مائده/۶۶).

۵- شأن اطاعت داشتن امت؛ ﴿أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ﴾ (آل عمران/۱۱۳).

۶- گناهکاری امت؛ ﴿وَوَهَّمَتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ، لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر/۵).

۷- در معرض ستمگری و خلاف‌کاری بودن امت؛ خداوند در آیه ۴۷ سوره یونس، امت را به این وصف می‌شناساند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾.



علامه با پذیرش اصالت فلسفی جامعه، ابراز می‌کند این هویت استقلالی تا به آن حد است که در موارد بسیاری، اراده و تصمیم فرد را در خود حل می‌کند، از این رو اگر میان قوای فردی و اجتماعی تعارض افتد، این جامعه است که غلبه می‌یابد، چنان‌که تجربه آن را نشان می‌دهد (همان، ۹۴ به بعد). وی برای روشن‌تر شدن مدعا می‌گوید:

«در قیام‌ها و شورش‌های اجتماعی، اراده یک فرد هرگز قدرت مقابله با اراده عمومی اجتماع را نداشته و برای فرد که جزئی از اجتماع است، چاره‌ای جز پیروی کامل از کل که جامعه باشد، وجود ندارد. فرد همیشه به پیروی از سیر اجتماع پیش می‌رود و اصولاً جامعه توان هرگونه اندیشه‌گری و شعورورزی را از افراد خود سلب می‌کند، چنان‌که ترس و وحشت‌های اجتماعی، آداب و رسوم قومی و مانند آن چنین است. به همین دلیل، اسلام به مسائل اجتماعی اهمیت زیادی داده است.» (همان، ۱۱۲)

علامه با این رویکرد، اصالت جامعه را امری مسلم می‌داند، از این رو در جای دیگر به صراحت از وجود انسانی، حتی اراده و اختیار جامعه سخن می‌راند و بر آن است که جامعه دارای وجودی است که پیشینیان و آیندگان در آن مستهلک می‌شوند و متأخران به گناه متقدمان مؤاخذه می‌گردند و مردگان به گناه زنده‌ها (همان، ۱۴/۵). همچنین تأکید می‌کند:

«هیچ امتی از اجل تخطی نمی‌کند، چنان‌که اجل از آن تخطی نمی‌کند و برای هر امتی اجل فرا می‌رسد... هر امتی دارای حیاتی و رای حیات فردی است و دارای عمر و ماندگاری، سعادت و شقاوت، تکلیف و رشد و عدم رشد، و ثواب و عقاب است، همان طوری که یک فرد چنین تقدیرهایی دارد.» (همان، ۱۰/۱۲۱)

ایشان در این بیان‌ها اولاً به اصالت وجودی و استقلال فلسفی جامعه نظر می‌دهد و آن را دارای هویتی جدای از افراد و دارای اراده و اختیار می‌داند، ثانیاً رابطه بین فرد و جامعه را مانند رابطه اعضا و هیكل می‌داند که در عین اصالت وجودی تک تک اعضا،^۶ خود دارای هویت و نیروی جدید است (همان، ۲/۴۲۰)، ثالثاً جامعه را دارای سنت‌هایی^۷ می‌داند که تابع آنها عمل می‌کند؛ یعنی هم‌زمان با

اثبات اصالت جامعه، قانونمندی آن را بیان می‌دارد و گویی میان این دو نظریه، ملازمه‌ای می‌بیند. او پذیرش آن را برای کسی که تأمل اندکی داشته باشد، مسلم می‌انگارد و معتقد است جامعه انسانی مانند شخص واحد، دارای اعضای مختلفی است که در غرض و هدف حیات با یکدیگر مرتبط‌اند (همان، ۳۸۷). این رویکرد بعدها مورد تأملات بیشتری قرار گرفت، چنان‌که شهید مطهری در نگاهی هم‌سویانه با ایشان وارد عمل شد و با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفه تاریخ، به استحکام بیشتر نظریه پیش گفته یاری رساند.^۸

جامعه در فلسفه نظری تاریخ

گفت‌وگو درباره چیستی جامعه، گاه ذیل فلسفه تاریخ و گاه ذیل فلسفه‌الاجتماع (پویایی‌شناسی جامعه) صورت گرفته است (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۱۳۰)، اما در میان متفکران مورد بحث، بیشتر ذیل فلسفه تاریخ (نقیلاً یا اثباتاً) مطرح شده است.^۹ در این فلسفه، سخن از پدیده‌ای هویت‌دار به‌نام «تاریخ» است که به‌زعم باورمندان، دارای مسیر، حرکت، محرک و غایت آن است. غایت‌داری تاریخ و امکان شناخت آن با فرض امکان پیش‌بینی معنا می‌یابد^{۱۰} که بدون وجود قانون، برای آن امکان‌پذیر نیست، از این‌رو یکی از مباحث جدی در این دانش، قانونمندی تاریخ است، به این معنا که تاریخ دارای قانونی است که «در سیر و روند کلی رویدادها یا ماهیت عمومی فرایند تاریخی که فراتر از عقلانیتی است که کار و پژوهش متداول تاریخی می‌تواند به آن دست یابد» (ادواردز، ۳)، ساری و جاری است.

بر اساس این رویکرد، «تاریخ» دارای هویتی در حال سیر است که آدمیان در آن نقشی ندارند (رک: زرین‌کوب، ۱۹۸ به بعد). این دیدگاه البته از دیرباز مخالفینی در کنار خود داشت (پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ۴۱۸ به بعد)، چنان‌که مصباح با همین انگاره به تأمل در تاریخ و جامعه روی کرده است (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۱۵۸؛ همو، آموزش فلسفه، ۱۱۴/۲). آنانی که چنین تاریخی را می‌پذیرند، باز در تصویر آن اختلاف دارند. دسته‌ای جدای از آنچه در زندگی آدمیان وجود دارد، آن را به مطالعه می‌گیرند و بشر و زندگی او را درون آن و تابع خواسته‌های آن می‌دانند (هگل، ۱۶۵ به بعد)، ولی برخی به‌گونه‌ای سخن می‌رانند که گویی آن تاریخ، همان



جوامع بشری است و به تعبیر دیگر، تاریخ به معنای پدیده را در زندگی بشر جست‌وجو می‌کنند. از این منظر، قانون‌مندی تاریخ با قانون‌مندی جوامع برابر انگاشته می‌شود، به این سبب گفت‌وگو درباره جامعه و قانونمندی آن را لازم می‌شمرند. در نگاه اینان، جوامع بشری مظهر و تجلی تاریخ شمرده می‌شود و طبعاً از طریق آنها می‌توان وضعیت تاریخ را گمانه زد، چنان‌که هگل با این نگاه مدعی بود درجه آزادی مطلق و متعالی را (که به‌زعم وی غایت تاریخ بود) می‌توان در هر دوره از روحیه مردم تاریخی آن عصر دریافت (سروش، فلسفه تاریخ، ۱۴). شهید صدر نیز در معرفی این رویکرد بر آن بود که صحنه تاریخ عبارت است از صحنه‌ای که جریان‌ات و رویدادهای مورد توجه و اهتمام مورخان در آن جای دارد (صدر/۱۲۴).

علاقه‌مندی شهید مطهری به مباحث فلسفه نظری تاریخ، وی را به این عرصه کشانده، چون گشایش دسته‌ای از معضلات معطوف به جامعه را مبتنی بر آن می‌دانسته است، چنان‌که شهید صدر با نتایج متفاوت، چنین رویکردی را در مطالعات خویش داشته است، اما مصباح یزدی از منظر فلسفه علم‌الاجتماع به این مقوله روی کرده و در نهایت، دیدگاهی مقرون به نظر صدر را ابراز کرده‌اند. اساساً مطهری فلسفه تاریخ را با فرض وجود هیولای جامعه معنادار می‌یابد و می‌نویسد:

«پس تاریخ آن‌گاه فلسفه دارد و آن‌گاه تحت ضابطه و قاعده کلی درمی‌آید و آن‌گاه موضوع تفکر و مایه تذکر و آینه عبرت و قابل درس‌آموزی است که جامعه از خود طبیعت و شخصیت داشته باشد.» (مطهری، مجموعه آثار، ۲۴/۴۰۸)

وجود هیولای جامعه بر اساس قرآن

فیلسوف‌مفسران قرآنی دو دیدگاه متمایز در خصوص جامعه عرضه داشته‌اند: اصالت وجودی و فلسفی، مفهوم اعتباری و انتزاعی. پیش از ورود تفصیلی در این خصوص، نگاهی به معنای «اصالت» لازم می‌نماید.

شهید مطهری دو جنبه اصالت را از یکدیگر متمایز می‌سازد: جنبه فلسفی که معطوف به هویت‌داری پدیده است، و جنبه حقوقی (فلسفه قانون) که ناظر به هدف قانون‌گذاری است که آیا سعادت فرد باید هدف باشد یا قدرت اجتماع؟

(همان، ۱۶۹/۱). به بیان دیگر، هنگام تعارض و تزام حقوق فردی با حقوق جامعه، کدام یک رجحان می‌یابد؟ مصباح یزدی می‌گوید:

«دو مکتب بزرگ اصالت جامعه یا جامعه‌گرایی (سوسیالیسم = socialism یا کولکتیویزم = collectivism) و مکاتب طرفدار اصالت فرد یا فردگرایی (اندیویدوآلیزم = individualism) در این راستا پدید آمده‌اند که یک مبحث تشریحی و حقوقی است، نه تکوینی و جامعه‌شناختی.^{۱۱} در این معنا، اصالت جامعه چیزی جز اولویت و تقدم حقوق جامعه بر حقوق و مصالح اقلیت نیست و اصالت فرد نیز چیزی جز تقدم و آزادی‌های فردی نیست، اما در معنای اول، سخن در این است که آیا فرد وجود عینی دارد و جامعه وجود اعتباری، یا جامعه وجود حقیقی دارد و فرد وجود طفیلی و تبعی، یا هر دو وجود حقیقی دارند؟» (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۴۰)^{۱۲}

بدیهی است آنچه در این مقام محل گفت‌وگوست، معنای اول است. به گفته ویلیام درای، تقابل میان فردگرایی و کل‌گرایی در تاریخ و علوم اجتماعی به اجمال چنین است: آیا شرایط و حوادث بزرگ اجتماعی را باید صرفاً مجموعه‌ها و منظومه‌هایی شمرد مؤلف از افعال و اذواق و نسب و احوال آحاد زنان و مردان برخوردار از آنها، مبتلا به آنها و مشارک در آنها یا نه؟ پاسخ طرفداران فردگرایی روش‌شناختی (Methodological individualism) به سؤال مثبت است، لکن طرفداران کل‌گرایی (holism) یا به ترجیح برخی، جمع‌گرایی روش‌شناختی (Methodological collectivism) بر آن‌اند که پدیدارهای جمعی را می‌باید در مقام تحلیل، موجوداتی درشت (macroscopic) و خودمختار دید. به نظر اینان، واحد راستین مطالعه تاریخی، کل‌های اجتماعی است، نه افراد انسانی که عضو آن کل‌ها هستند (سروش، علم‌شناسی فلسفی، ۳۳۹). با این نگاه، کل یا موجود درشت یا جامعه به مثابه واقعیتی مستقل شناخته می‌شوند.

مطهری همانند و متأثر از دسته‌ای از فیلسوفان تاریخ (کار، ۴۶)، پس از تعریف جامعه و اجتماع و ژرف‌کاوی در علل و عوامل رویکرد انسان به همزیستی با دیگران، به استناد دسته‌ای از آیات قرآن، ذیل «آیا جامعه وجود اصیل و عینی دارد»،



به طرح چگونگی ترکیب جامعه می‌پردازد. وی چهار نوع ترکیب را برای جامعه متصور می‌داند:

- ۱- ترکیب اعتباری که صرفاً انتزاعی است.
- ۲- ترکیب حقیقی، اما نه مانند مرکب‌های طبیعی، بلکه مرکب صناعی که در عین هویت‌داری اجزاء، یک «کل» شکل می‌گیرد با ویژگی‌ها و کارکردهای متفاوت.
- ۳- مرکب حقیقی از نوع مرکب‌های طبیعی، اما در روح و اندیشه و عاطفه و خواست و اراده؛ یعنی ترکیب فرهنگی، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. در این نگاه جامعه مرکب از روح‌های آدمیان است و با ترکیب روح‌ها، روح جدیدی پیدا می‌شود که از آن به روح جمعی تعبیر می‌شود. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت. این ترکیب از آن جهت که اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی داشته و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزاء هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و «مرکب» به‌عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد؛ یعنی در سایر مرکبات طبیعی، ترکیب، ترکیب حقیقی است؛ زیرا اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم یک «واحد» واقعی است؛ یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد و کثرت اجزاء تبدیل به وحدت کل شده است. اما در ترکیب جامعه، ترکیب، ترکیب واقعی است؛ زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند، هویت و صورت جدید می‌یابند، اما به‌هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان‌الکل» به‌عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد.

- ۴- ترکیبی حقیقی بالاتر از مرکب‌های طبیعی؛ در این رویکرد، اساساً برای اجزای جامعه (آدمیان)، پیش از ترکیب هویتی قائل نیست. اینان مانند ظرف خالی‌اند که استعداد پذیرش روح جمعی را دارند، برخلاف ترکیب طبیعی که اجزای آن پیش از مرکب شدن دارای هویت‌اند.

مطهری نظریه اول را اصالةالفردی محض می‌داند که برابر آن، نه جامعه وجود حقیقی دارد، نه قانون، نه سنت، نه سرنوشت و نه شناخت. نظریه دوم را نیز اصالةالفردی می‌شناساند؛ با این تفاوت که جامعه در عین اینکه وجود مستقل از افراد ندارد، اما افراد و اجزاء آن مانند اجزای یک کارخانه، وابسته به یکدیگر و دارای رابطه علی و معلولی‌اند و طبعاً شناخت‌پذیر است. وی نظریه سوم را اصالةالفردی و اصالةالاجتماعی و نظریه چهارم را اصالةالاجتماعی محض می‌داند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که آیات قرآنی نظریه سوم را تأیید می‌کند (مطهری، جامعه و تاریخ، ۱۶) و می‌گوید:

«ترکیب جامعه از افراد، نه مانند ترکیب عناصر است، و نه از نوع ترکیب‌های سددرد اعتباری. در این رویکرد، جامعه در عین اینکه مرکب است، ولی با ترکیب‌های دیگر فرق دارد؛ یعنی شخصیت فرد به کلی از بین نمی‌رود و همچنان از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مند است. این می‌شود اصالت فرد در عین اصالت جامعه.» (همو، فلسفه تاریخ، ۱/۱۴۱)

مطهری برای تثبیت ادعای خود، با ذکر اینکه قرآن تاریخ را به‌عنوان یک درس و یک منبع معرفت و شناسایی، یک موضوع تفکر و مایه تذکر و آینه عبرت یاد می‌کند، نقبی به مقوله جامعه می‌زند و با طرح پرسش‌هایی چون: آیا قرآن به تاریخ به چشم فردی می‌نگرد یا به چشم اجتماعی؟ آیا قرآن تنها نظرش به این است که زندگی افرادی را برای عبرت سایر افراد طرح کند، یا نظرش به زندگی جمعی است، لااقل زندگی جمعی نیز منظور نظر قرآن هست؟ و به فرض دوم، آیا از قرآن می‌توان استنباط کرد که جامعه، مستقل از افراد، حیات و شخصیت و مدت و اجل و حتی شعور و ادراک و وجدان و ذوق و احساس و نیرو دارد یا نه؟ و بنا بر این فرض، آیا از قرآن کریم می‌توان استنباط کرد که بر جامعه‌ها و اقوام و امم، سنت‌ها و روش‌ها و قوانین معین و مشخص و یکسانی حاکم است یا نه؟ می‌نویسد:

«البته بررسی کامل این مطلب نیازمند رساله‌ای جداگانه است؛ اینجا به‌طور اختصار عرضه می‌دارم که پاسخ هر سه پرسش مثبت است.» (همو، مجموعه آثار، ۲۴/۴۰۹)



مطهری با تمسک به آیه‌های قرآن و با پشتوانه‌ای از فلسفه نظری تاریخ (رک: همان، ۶۳۵/۱۳ به بعد؛ ۵۳/۱۵ به بعد)، به اثبات اصالت جامعه می‌پردازد. وی با پذیرش هویتی برای تاریخ، از سرانجام و سرنوشت تاریخ، و ضمناً مسیر و بستر تکامل تاریخ سخن به میان می‌آورد که با پیروزی ایمان بر بی‌ایمانی، تقوا بر بی‌بندوباری، صلاح بر فساد، و عمل صالح و خدایسند بر عمل ناشایسته، به پیش می‌رود و برای تأیید مدعای خویش، از آیه ۵۵ سوره نور استمداد می‌کند که خداوند می‌فرماید: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (همو، جامعه و تاریخ، ۱۷۱). با همین رویکرد، ایشان از تحول و تطور تاریخ سخن به میان آورده و زندگی اجتماعی انسان را تابع آن، دارای مراحل و دوره‌هایی می‌شناساند و به‌عنوان اصل موضوعی می‌پذیرد که حرکت و سیر تاریخ در مجموع در جهت پیشرفت است (همان، ۲۰۹)، چنان‌که ویل دورانت بر آن تصریح کرده بود (دورانت، ۲۷۲).

مطهری در عین پذیرش پیشرفت تاریخ، در خصوص جامعه، نظری دیگر دارد و بر آن است که حرکت جامعه همیشه رو به پیشرفت نیست، اما در مجموع خود یک سیر متعالی را طی می‌کنند (مطهری، جامعه و تاریخ، ۱۷۱؛ همو، مجموعه آثار، ۱۷۹/۱۵) و با این سخن، جامعه را در بستر تاریخ به مثابه یک پدیده مستقل به مطالعه می‌نشیند و برای آن اصالت و قانون قائل شده و می‌نویسد:

«بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان برای آن معنا ندارد. اینها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است.» (همو، مجموعه آثار، ۶۲۳/۱۳).

وی معتقد است حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان‌که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است (همو، جامعه و تاریخ، ۲۱) و تصریح می‌کند:

«قرآن مجید هم بر شخصیت و واقعیت جامعه تأکید دارد، و هم بر سیر صعودی و کمالی آن.» (همو، مجموعه آثار، ۴۱۰/۲۴ و ۶۵۴/۱۳)

وجود اعتباری و تبعی جامعه

از آیه‌های قرآن آشکارا می‌توان به وجود امری ماورای تک‌فرد انسانی تفتن یافت، اما اختلاف در وجود واقعی و عینی یا ذهنی و تبعی آن است. صدر که همچون مطهری از منظر فلسفه تاریخ به مقوله «امت» (جامعه) نظر داشته، بر آن است که قرآن به‌نحوی مؤکد بیان می‌کند که صحنه تاریخ دارای قوانین و سنن و ضوابطی است، درست مانند دیگر صحنه‌ها و میدان‌های جهان هستی [= جهان طبیعت و جهان کیهانی] که آیین‌ها و سنت‌های خاص خود را دارند (صدر، ۱۰۶). او در ادامه «جامعه» را مورد مذاقه قرار می‌دهد و با طبقه‌بندی آیات قرآن، آن را دارای اجل (یونس/۴۹، اعراف/۳۴، حجر/۳-۴، مؤمنون/۴۳)، مرگ و زندگی (اعراف/۱۸۵)، کفر دنیایی (کهف/۵۸-۵۹، فاطر/۴۵) و نابودی بر اثر طرد پیامبران (اسراء/۷۶-۷۷) می‌داند و در تأیید مدعا، علاوه بر آیات پیش‌گفته، از آیه‌های دیگری بهره می‌گیرد که جریان سنت تاریخ را در قالب مصداقی از جوامع نشان می‌دهد (صدر، ۸۵-۱۰۹). با همه اینها، وی برای جامعه اصالت مستقل قائل نیست و تصریح می‌کند:

«آنچه در خصوص جامعه گفته شد، نباید موجب این پندار شود که جامعه موجودی است هیولایی و دارای وجود یکپارچه و هماهنگ و برای خود پیکر و اندام‌هایی مستقل از دیگر افراد دارد و هر فرد نسبت به جامعه، در حکم یک هسته نسبت به این هیولای بزرگ است، چنان‌که برخی از متفکران و اندیشمندان اروپایی می‌پندارند... ما در عالم واقع، تنها افرادی از قبیل زید و بکر و خالد داریم، نه آن هیولای مستقر در پشت سر آنان.» (همان، ۱۳۹)

وی طبعاً تمامی آیات مذکور را حاوی پیام‌هایی برای تک‌فرد انسان‌ها دانسته و وجود جامعه را امری اعتباری می‌شناساند. وی همچون علامه که قائل به بداهت اصالت فلسفی جامعه بود، اعتباری بودن جامعه را روشن‌تر از آن می‌دانست که بخواهد برای آن دلیلی بیاورد، از این‌رو همه آیات مرتبط را ناظر به افراد انسانی تبیین کرده است.



مصباح یزدی مانند صدر وارد عمل شده است،^{۱۳} جز آنکه اصالت پدیده‌ای به نام «تاریخ» را نیز نمی‌پذیرد. او پس از بیان معنای اصالت جامعه^{۱۴} و نیز اقسام ترکیب که مطهری به آنها پرداخته بود (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۳۴ به بعد)، به نفی اصالت فلسفی جامعه تصریح کرده و آن را امری اعتباری می‌داند، نه حقیقی و می‌نویسد:

«در ترکیب اعتباری، موجود حقیقی دیگری علاوه بر خود اجزاء پدید نمی‌آید تا آنها را متحد سازد، یعنی در پی اجتماع شخصیت‌های متعدد، شخصیت واحد دیگری حاصل نمی‌شود.» (همان، ۳۶)

او سپس به بیان دیدگاه‌های فردگرایی و جامعه‌گرایی روی می‌کند و ادله هر یک را به تفصیل برمی‌شمارد (همان، ۴۷ به بعد)، آن‌گاه به نقد دیدگاه جامعه‌گرایی از دیدگاه عقل روی کرده و چهار دلیل آنان^{۱۵} را که برای اثبات اصالت جامعه برشمرده بودند، مخدوش می‌سازد؛ «اعتقاد به روح جمعی» را صرفاً برآمده از وحدت مفهومی و ماهوی می‌داند، نه وحدت شخصی. «تکالیف مترتبه بر رفتار انسان‌ها» را نیز که دورکیم آن را «خارجی بودن واقعه اجتماعی نسبت به شعور افراد» می‌نامد، خود دلیل بر عدم اصالت فلسفی جامعه ذکر می‌کند؛ چون معنای سخن آن است که تکالیف و الزامات اجتماعی پیش از وجود یافتن فرد، جز به معنای وجود داشتن آنها در اذهان کسانی که نسبت به آنها عالم‌اند، نیست، پس دلیل بر واقعی و عینی بودن آنها نیست. دلیل سوم که بر «وجود فشار و نیرویی بیرونی که مهارکننده افراد است» اشاره دارد، باز نشان‌دهنده وجود نیرویی اجتماعی است که هرگز نمی‌تواند فرد را مسلوب‌الاختیار سازد، ضمن اینکه این نیروی آرا و نظرات جمعی است که فرد را مجاب می‌سازد، نه موجودی هیولا به نام جامعه. دلیل چهارم جامعه‌گرایان که بر «فوق ارادی بودن شیء عینی» اصرار دارد، از نظر مصباح باز نمی‌تواند مثبت مدعا باشد؛ چون صرفاً حاکی از وجود اراده‌ای قوی‌تر از اراده فرد، یعنی اراده جمعی است (همان، ۷۴). وی در ادامه مباحث خود، دیگر ادله را نیز وافی به مقصود ندانسته (همان، ۷۹) و بدین گونه نتیجه می‌گیرد که جامعه دارای اصالت نیست.

اما مهم‌ترین بخش رویکرد مصباح به مقوله جامعه، ذیل «نقد جامعه‌گرایی از نظر قرآن» جای گرفته است (همان، ۸۴ به بعد). او به‌صراحت دلالت قرآن بر اصالت جامعه را نفی کرده و بر آن است که هیچ‌یک از آیات الهی بر وجود عینی جامعه دلالت ندارد. سپس برای اثبات مدعای خویش، ابتدا پنج واژه قرآنی را که موهم معنای جامعه است، یعنی واژه‌های «قوم، ناس، امت، قریه و اناس» را مورد مذاقه قرار می‌دهد، پس آن‌گاه به مستندات قرآنی دانشمندان و نویسندگان که در آنها واژه «امت»^{۱۶} به‌کار رفته، اشاره می‌کند و با بیان معانی مختلفی که برای امت وجود دارد، یکایک آیه‌ها را معطوف به عمل افراد می‌داند، نه چیزی به نام جامعه (همان، ۹۱) و برای اثبات مدعای خویش، ضمیرهای ارجاعی را گواه می‌گیرد که اگر به‌راستی «امت» به‌مثابه امری واقعی مورد نظر قرآن باشد، باید ضمیر مؤنث به‌کار آید، در حالی که چنین نیست. مثلاً در آیه ۱۰۸ سوره انعام خداوند می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ﴾ که با ضمیر جمع مذکر آمده است. او در نهایت برای مفهوم‌سازی آیه می‌گوید:

«از این داده قرآنی تنها می‌توان دریافت که در میان اعضای هر امتی، فعل و

انفعال و تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد، نه بیش از این.» (همان، ۹۲)

مصباح محکم‌ترین استدلال قائلین به اصالت جامعه را دو آیه ۴۹ سوره یونس ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، و آیه ۵ حجر و ۴۳ مؤمنون ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ می‌داند که به زعم ایشان، به سه دلیل مردود است: اولاً ضمیرهای جمع حاکی از عدم وجود مستقل و شخصیت امت است. ثانیاً اگر مراد از مرگ امت آن چیزی است که بر اقوام نوح، هود، لوط و دیگران رفته، که چیزی جز مرگ اعضای آن نبوده است. ثالثاً به‌فرض اینکه بتوان امتی را نشان داد که از حیث امت بودن نابود شده باشد، باز اثبات وجود استقلالی آن را نمی‌کند (همان، ۹۵). بدین گونه مصباح همه مستندات قرآنی علامه و مطهری را برای اثبات وجود فلسفی جامعه ناکارآمد نشان داده و همانند صدر، نتیجه می‌گیرد که وجود جامعه، وجودی اعتباری است، نه حقیقی.^{۱۷}



بر این اساس مصباح از یک سو دلایل فلسفی و قرآنی مدعیان اصالت جامعه را ناکارآمد می‌داند، از سوی دیگر راهی برای اثبات پدیده عینی جامعه، جدای از تک‌فرد انسانی نمی‌یابد، بنابراین وجود آن را غیر قابل اثبات می‌داند.

پشتوانه‌های قرآنی هویت جامعه

به نظر می‌رسد آنچه به‌عنوان ادله و مستندات قرآنی از سوی علامه و مطهری ارائه شده، بیشتر مبتنی بر پیش‌فرضی بدیهی‌نما بوده که به اقامه ادله یا توضیح زیاد نیاز ندارد، اما با تأمل بیشتر شاید بتوان برای آنها پشتوانه‌ای یافت.

انطباق داده‌های قرآنی که تا حدی بر وجود امت (جامعه) تصریح دارد (رک: مطهری، مجموعه آثار، ۵۲۶/۱۵)، با یافته‌های علمی و به‌خصوص با دستاوردهای عقلی فلسفی، برای نظریه‌پردازان این حوزه گواه قابل استنادی ساخته است. چنان‌که گفته آمد، از نظر فیلسوفان نظری تاریخ، چه آنان که بر اساس یافته‌های عقلانی و نظری سخن رانده‌اند، و چه آنها که از مسیر دیانت‌های آسمانی به اظهار نظر پرداختند، جامعه دارای هویتی فلسفی و اصیل است که از برآیند زندگی جمعی انسان‌ها در گذر تاریخ (زمان) تحقق می‌یابد. جامعه همچون پدیده‌های دیگر سیری تطوری دارد و آهسته‌آهسته هویت می‌یابد. وجود آن از وجود تک‌فردهای انسانی متفاوت و متمایز و دارای ویژگی‌ها و اوصافی اختصاصی است. البته در این باره گفت‌وگوهای بسیاری وجود دارد و نپذیرفتن این نگره چندان عجیب نمی‌نماید؛ چرا که در مباحث نظری، وجود چنین اختلاف‌هایی شایع است، اما حتی آنان که به انکار چنین پدیده‌ای روی کرده‌اند، از وجود اعتباری و تبعی آن که قوانین و سنت‌های خاصی دارد، گریزی نداشته‌اند.

شهید صدر که به‌صراحت وجود پدیده مستقلی به نام جامعه را نفی می‌کند،^{۱۸} مبحثی را به تفاوت عمل فرد و جامعه اختصاص می‌دهد و می‌گوید خداوند دو گونه کارنامه اعمال دارد: کارنامه‌ای که اعمال فرد را ثبت می‌کند، و کارنامه‌ای که مربوط به امت (جامعه) است. سپس می‌گوید:

«کلیه اعمالی که دو بُعد بیشتر ندارند (سبب و هدف)، در کتاب یا کارنامه فردی

انسان‌ها ثبت می‌شود و کلیه اعمال سه بعدی (سبب، هدف و موج)^{۱۹} هم در

کارنامه فردی و هم در کارنامه متعلق به امت و جامعه مربوط ثبت می‌شود.»

مستند کلام وی آیه ۲۸ و ۲۹ سوره جاثیه است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿ (صدر، ۱۳۳). بدین گونه صدر قانونمندی جامعه را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد نفس اتصاف به ویژگی‌ها حاکی از وجود فلسفی و اصالت جامعه است؛ چون امر تبعی و اعتباری، قوانین حقیقی و علمی بر نمی‌دارد، چنان‌که مطهری می‌نویسد:

«انسان دارای دو روح و اندیشه است: یکی روح فردی که مولود حرکت جوهری است (شخص)، و دیگری اندیشه جمعی که از زندگی اجتماعی او برمی‌خیزد (شخصیت). در این صورت، بر انسان هم قوانین روان‌شناسی حاکم است، و هم قوانین جامعه‌شناسی که قرآن مؤید هر دو قانون برای اوست...؛ زیرا قرآن کریم تصریح دارد که امت‌ها و جامعه‌ها از این نظر که امت و جامعه‌اند، نه صرفاً افراد جامعه، سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌هایی طبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند.» (مطهری، مجموعه آثار، ۳۴۴/۲)

وی البته نمی‌تواند به قانونمندی جامعه روی کند، بی‌آنکه برای آن اصالتی قائل نباشد (ملازمه میان اصالت فلسفی و قانونمندی)، به همین سبب می‌گوید:

«قانونمندی جامعه با فرض وجود حقیقی آن معنا می‌یابد و اگر چنین وجودی برای آن قائل نباشیم، نمی‌توان برای آن قانونی را شناسایی کرد.» (همو، جامعه و تاریخ، ۲۶)

سپس می‌نویسد:

«[اما] جامعه، طبیعت و خصلت و سنت و قاعده و ضابطه دارد؛ یعنی طبق طبیعت خود عمل می‌کند و عمل‌ها و عکس‌العمل‌هایش طبق یک سلسله قوانین کلی و عمومی قابل توضیح است.» (همو، مجموعه آثار، ۴۰۸/۲۴)

مطهری دسته‌ای از روایات را مؤید اصالت جامعه دانسته، می‌نویسد:

«اینکه در روایتی آمده «المؤمنون ابوهم النور و امهم الرحمة»؛ مؤمنان،



پدرانشان نور و مادرانشان رحمت است، بیان واقعی است، نه تمثیلی؛ چنان که در روایتی دیگر که به صراحت آمده «مثل المؤمنین فی تواددهم و تواصلم کمثل الجسد»، مؤمنان به مثابه پیکر دانسته شده‌اند... که دارای هویت و شخصیت مستقل است.» (همان، ۵۷/۱۵ به بعد؛ ۴۱۹/۲۱)

همچنین به فعلیت رسیدن استعدادها در پرتو وجود جامعه امکان پذیر می‌شود، جامعه هم محرک آن است و هم محل تجلی آن، چنان که تکامل تاریخی انسان‌ها با وجود جامعه صورت می‌گیرد (همان، ۵۴۳/۱۵ و ۸۰۱ به بعد)، چون اگر جامعه وجود نداشت، آدمیان همچنان در بدaut و خامی به سر می‌بردند.

در خصوص آیه‌های ذکر شده در باب جامعه، هرچند برخی می‌تواند حمل بر مصادیق امت شود، اما دسته‌ای از آنها بر وجه اصالت وجودی امت حمل پذیرتر است اگر ادعای صراحت نشود. به‌ویژه آیه‌هایی که از مرگ امت در گذر زمان خبر می‌دهند، به‌آسانی قابل حمل بر افراد انسانی نیست، چنان که ارجاع ضمیر مؤنث در آیه ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ (مؤمنون/۴۳)، حاکی از پدیده‌ای مستقل است. در این آیه خداوند مرگمندی امت (جامعه) را بیان می‌دارد که متفاوت با مرگ انسان‌هاست. برابر این داده، جامعه انسانی تابع شرایطی می‌میرد و اثری از آن باقی نمی‌ماند. بدیهی است نسبت دادن مرگ به‌عنوان امری واقعی، به پدیده‌ای که وجود عینی و واقعی نداشته باشد، درست نمی‌نماید. آیه ۶۶ سوره مائده نیز که می‌فرماید: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾، گویی بر میانه‌روی مبتنی بر خردمندی جامعه نظر داشته و اساساً میانه‌روی وصف امت شمرده شده است؛ چنان که اطاعت کردن امت در آیه ۱۱۳ آل عمران با همین رویکرد تبیین شدنی است. علاوه بر اینها، از آیات دیگری نیز می‌توان چنین نتیجه‌ای را به دست آورد.

نگاهی به حیات انسانی نیز مؤید وجود پدیده‌ای ورای تک‌فردهای انسانی است؛ پدیده‌ای که دارای قدرت اثرگذار است و افراد تشکیل‌دهنده خود را تسلیم خود ساخته و برای آنان تعیین تکلیف می‌کند، همان طور که تکامل تاریخی بشر و هویت‌یابی تمدنی ذیل وجود آن معنا می‌یابد. این سخن البته اختیار بشری را از بین نمی‌برد (رک: مطهری، مجموعه آثار، ۷۶۵/۲۲)، بلکه موجب می‌شود او تصمیمی

متناسب با خواست جامعه بگیرد و این غیر از تأثر فرهنگی یا تربیتی جامعه بر فرد است. در این نگره، جامعه موجودی است متشکل از اعضای انسانی، اما هویت یافته و متمایز از افراد که می‌تواند مورد مطالعه مستقل قرار گیرد، چنان‌که دارای قواعد و ضوابط مختص به خود است.

نتیجه‌گیری

از ظواهر دسته‌ای از آیات قرآن می‌توان برای اصالت فلسفی جامعه استنتاجی داشت، چنان‌که مقاله در بررسی اجمالی دیدگاه‌ها به نتایج زیر رسیده است:

۱- دسته‌ای از آیات قرآن به صراحت احکامی چون میرایی، اطاعت‌گری، نامه عمل، تخلف، گناه، شعورمندی و... را به «امت» نسبت می‌دهد که حاکی از وجود متمایز آن از تک‌فرد انسانی است؛ چون نسبت دادن چنین ویژگی‌هایی جز به پدیده‌ای واقعی معقول نمی‌نماید.

۲- ارجاع ضمیرها در برخی از آیه‌های مورد استناد به گونه‌ای است که می‌توان بر پایه آنها، پدیده‌ای متمایز از تک‌افراد را به اثبات رساند، ضمن اینکه ویژگی‌های مربوط به انسان‌ها در آیات بسیاری مورد عنایت خداوند بوده است و بیان مکرر آنها ذیل چنین عنوانی چندان قابل دفاع نمی‌نماید.

۳- علامه ذیل آیه‌های چندی، از منظر فلسفه‌الاجتماع، وجود واقعی به نام جامعه را که دارای سنت‌های هفت‌گانه مختص به خود است، بدیهی گرفته و تاریخ را نیز مؤید آن دانسته است.

۴- مطهری به پیروی از علامه، بر اساس همان آیات و استمداد از آیه‌های دیگر، با بهره‌گیری از دانش فلسفه تاریخ، به اثبات وجود فلسفی و هویت استقلالی جامعه پرداخته و میان آن و قانونمندی ملازمه قائل است.

۵- از نظر شهید صدر، می‌توان بر اساس داده‌های قرآنی، قانونمندی جامعه را به‌دست آورد؛ هرچند از این منظر اثبات وجود هیولای برای آن میسر نیست، چنان‌که مصباح آیه‌های قرآن را در عرصه قانونمندی جامعه قابل دفاع می‌داند، بی‌آنکه میان آن و اصالت فلسفی ملازمه‌ای ببیند.



۶- واقعیت‌های خارجی حاکی از پدیده‌ای متمایز از افراد است که دارای قدرت و تأثیر آشکار در حیات انسانی است، به‌گونه‌ای که آدمیان به تبعیت آن تن می‌دهند. بنابراین جامعه همانند فرد انسانی، دارای اصالت و جود، شخصیت، حیات، سنت و غایت است.

از نظر علامه، جامعه علاوه بر ویژگی‌های پیش‌گفته، دارای انسانیت، اراده و اختیار است که مسیری را برای حیات خویش دنبال می‌کند و این سنت‌ها نافی اختیار افراد و اراده‌گری آنان نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱- فارابی البته پیش از ابن خلدون، در کتاب «*آراء اهل المدینة الفاضله*»، در بیان گونه‌های مختلف اجتماع، به تشبیه اجتماع به پیکره انسانی پرداخته و جایگاه حاکم، مردم و وظیفه هر یک را در آن نشان می‌دهد، اما واقعیت آن است که توجه او به اجتماع، اساساً با رویکرد جامعه‌شناسانه متفاوت بوده و او چیزی به‌عنوان جامعه را به‌مثابه پدیده‌ای متمایز مد نظر نداشته است. (ص ۱۱۹ و رک: آزاد ارمکی، ص ۲۱۹ به بعد)

۲- از منظر علامه، این استقلال فلسفی و از دیدگاه صدر، اعتباری است.

۳- اساساً عنوان کتاب تاریخی وی، «*تجارب الامم*» ناظر به همین رویکرد است. (رک: مسکویه، *تجارب الامم*)

۴- علامه در خصوص واژه «امت» می‌گوید: «این واژه از ریشه *أمّ* یا *أمّ* به‌معنای قصد است و بر جمعیتی که دارای قصد واحدی باشند، اطلاق می‌شود.» (رک: طباطبایی، ۱۲۳/۲؛ مطهری، *مجموعه آثار*، ۷۷۴/۱۵)

۵- پیش از علامه البته محمد رشیدرضا ذیل آیه ۵ سوره حجر، به اختصار از مرگ امت به‌مثابه پدیده‌ای متمایز از افراد سخن به میان آورده، اما جوانب آن را نکاویده است. (رک: رشیدرضا، ۳۶۰/۸)

۶- در میان دانشمندان غربی، پذیرش اصالت جامعه بیشتر با نفی اصالت فرد همراه است. صدیقی می‌نویسد: «فیلسوفان غربی علی‌رغم اختلاف عقایدشان، در مورد یک نکته هم‌داستان‌اند و آن این است که تنها «فنا‌ی فرد در جمع» درست است و هستی جداگانه و قائم به ذات فرد چیزی نیست، جز فریب و نیرنگ.» (صدیقی، ۱۴۵)

۷- علامه در تعریف سنت می‌گوید: «هی الطريقة المعمولة التي تجرى بطبعها غالبا او دائما».
(طباطبایی، ۳۴۰/۱۶)

۸- مطهری در مباحث مختلفی به این مقوله توجه کرده است؛ بحث جبر و اختیار، تعلیم و تربیت، فلسفه اخلاق، تکامل و پیشرفت، قیام و انقلاب مهدی، نقد اندیشه سوسیالیستی، فلسفه تاریخ و

۹- مراد از فلسفه تاریخ در اینجا، فلسفه نظری تاریخ (SPECULATIVE PHILOSOPHY OF HISTORY) است، نه فلسفه علم تاریخ (CRITICAL PHILOSOPHY OF HISTORY).
(جهت اطلاع بیشتر: رک: نوذری، ۴۲ و والش، ۱۶)

۱۰- توین بی به صراحت امکان پیش‌بینی را نفی می‌کند. (توین بی، ۹۰)

۱۱- در قلمرو جامعه‌شناختی، سخن روی هست و نیست است، نه باید و نباید.

۱۲- البته مصباح معنای سومی را نیز برای اصالت جامعه برمی‌شمرد که اصالت روان‌شناختی باشد؛ به این معنا که جامعه بر فرد تأثیر آشکار دارد. وی با پذیرش تأثیر جامعه بر فرد، به سه نکته اشاره می‌کند: ۱- جامعه تنها عامل تکوین شخصیت نیست. ۲- این تأثیر به هیچ عنوان اختیار و اراده آزاد فرد را نفی نمی‌کند. ۳- از این اصالت نمی‌توان به اصالت فلسفی دست یافت.

۱۳- ایشان متناظر به سخنان و مدعیات شهید مطهری به طرح بحث پرداختند.

۱۴- وی دو معنای اصالت، یعنی اصالت حقوقی و اصالت به معنای روان‌شناختی اجتماعی را قابل پذیرش و تأمل می‌داند، اما اصالت فلسفی را نه.

۱۵- دلیل اول: وجود باورها، احساسات، شیوه‌های قومی، رسوم اخلاقی و... برای افراد انسانی است که تابع زندگی اجتماعی حاصل می‌شود و این دلیل بر وجود یک روح جمعی واحد است که همه افراد را تحت تسخیر و تصرف خود دارد، پس وجود حقیقی دارد. دلیل دوم: هر فردی در زندگی وظایفی مثل وظیفه فرزند یا همسری یا شهروندی انجام می‌دهد که خارج از فرد و در جای دیگری وجود یافته و تعیین شده‌اند. دورکیم از آن به «خارجی بودن واقعه اجتماعی نسبت به شعور افراد» یاد می‌کند. پس چیزی ورای اشخاص وجود واقعی دارد که برای افراد تعیین تکلیف می‌کند. دلیل سوم: وجود قدرت آمر و قاهر که بر فرد حکم می‌راند و او را به‌رغم میلش، به کارهایی و می‌دارد و چارچوبی نسبتاً پایدار و محدودکننده برای کردار او می‌سازد و این، دلیل بر وجود چیزی ورای فرد است. دلیل چهارم: نشانه مهم هر شیء عینی خارجی آن است که با حکم اراده نمی‌توان آن را تغییر داد،



جامعه نیز چنین است؛ قالب‌هایی را بر افراد تحمیل می‌کند که اعمال خود را به‌ناچار در آن می‌ریزند و چاره‌ای جز تبعیت از آن ندارند، پس وجود واقعی دارد.

۱۶- مصباح برای «امت» پنج معنا برمی‌شمرد و می‌کوشد تا آن معنای مورد استناد را برنماید. (مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ۸۵)

۱۷- البته مصباح بر آن است که در قرآن بر خلاف ادعای دیگران، کلمه «قریه» بهترین معادل برای جامعه در زبان فارسی است. (رک: جامعه و تاریخ در قرآن، ۸۹)

۱۸- البته وی با اینکه به نفی وجود فلسفی جامعه می‌پردازد، در عین حال برای جامعه اعتباری عناصری قائل می‌شود و می‌گوید سه عنصر برای جامعه می‌توان به دست آورد: اول انسان، دوم زمین یا به‌طور کلی طبیعت، و سوم رابطه معنوی انسان با زمین یا طبیعت از یک سو و با دیگران از دیگر سو. (رک: صدر، ۱۶۷)

۱۹- مراد وی از موج آن است که یک عمل موجی فراتر از عامل فردی داشته باشد؛ مثل بازرگانی در مقابل خوردن و آشامیدن. (صدر، ۱۳۲)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.
۳. ادواردز، بل؛ فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. استنفورد، مایکل؛ درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ ش.
۵. آزاد ارمکی، تقی؛ اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران، سروش، ۱۳۹۰ ش.
۶. یوپر، کارل ریموند؛ حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳ ش.
۷. _____؛ فقر تاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۰ ش.
۸. توین بی، آرنولد؛ مورخ و تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۹. دورانت، ویل؛ لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش.

۱۰. رشید رضا، محمد؛ المنار، مصر، قاهره، الهيئة المصرية للكتاب، ۱۹۹۰م.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین؛ تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.
۱۲. سروش، عبدالکریم؛ علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران، طلوع آزادی، ۱۳۶۱ش.
۱۳. _____؛ علم شناسی فلسفی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۱۴. _____؛ فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷ش.
۱۵. صدر، سید محمدباقر؛ سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در قرآن، ترجمه حسین منوچهری، بی جا، مرکز نشر رجاء، ۱۳۶۹ش.
۱۶. صدیقی، عبدالحمید؛ تفسیر تاریخ، ترجمه جواد صاحبی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۱۸. فارابی، ابونصر؛ آراء اهل المدينة الفاضله، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲م.
۱۹. کار، ای. اچ؛ تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶ ش).
۲۰. کالینگ وود، آر.جی؛ مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۵ش.
۲۱. لوفان بومر، فرانکلین؛ جریان‌های بزرگ در اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، انتشارات باز، ۱۳۸۲ش.
۲۲. مسکویه، ابوعی؛ تجارب الامم و تعاقب الهمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹ش.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۴. _____؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ جامعه و تاریخ، قم، صدرا، بی تا.
۲۶. _____؛ فلسفه تاریخ، قم، صدرا، ۱۳۶۹ش.
۲۷. _____؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ش.
۲۸. مهدی، محسن؛ فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸ش.
۲۹. وایتهد، آلفرد؛ سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۳۰. هگل، گئورگ؛ عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۵ش.