

ارائه برهانی نوین بر اصالت جامعه متکی بر قاعده «فناء عرفانی» بر اساس اندیشه علامه طباطبایی و خواجه نصیرالدین طوسی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۹

ابراهیم خانی^۲

چکیده

موضوع این پژوهش «معنا و اثبات اصالت جامعه» و هدف از آن ارائه قرائتی دقیق‌تر از معنای اصالت جامعه با اتکاء بر برهانی نوین است. در این مقاله با اتخاذ روش دلالت‌پژوهی و با تکیه بر یکی از مفاهیم محوری در عرفان اسلامی یعنی مقام فناء عرفانی، برهانی جدید برای اثبات اصالت جامعه ارائه شده است. هدف نخست این مقاله توجه دادن به این حقیقت است که مقام فناء عرفانی به غیر از مصادیق ناظر به سلوک عرفانی در متن افعال اجتماعی نیز مصادیق قابل توجهی دارد و طبق بیان علامه طباطبایی، در متن هر اطاعتی نوعی فناء مطیع در مطاع مستتر است. پس از اثبات این مطلب، این حقیقت به عنوان مقدمه استدلالی با روش برهانی برای اثبات اصالت جامعه مورد استفاده قرار گرفته است و نشان داده شده که عمل اجتماعی و حب و بغض‌های مستتر در آن، ظرفی برای تحقق و بروز مقام فناء عرفانی به صورت جمعی است و در نتیجه افراد جامعه در قالب کنش‌های اجتماعی در حال طی نمودن مراحل فناء عرفانی و در نهایت متحد شدن در تعیین کمال مطلوب با یکدیگر هستند و این حقیقت را به صورت انضمامی در متن بسیاری از رفتارهای اجتماعی نظیر انواع اجتماعات ورزشی، دینی، هنری و... می‌توان رصد نمود. حقیقتی که اشاراتی به آن را می‌توان در آثار خواجه نصیرالدین طوسی مشاهده کرد و نشان داد او نیز چنین فهمی از نحوه اتحاد افراد جامعه داشته است و در پایان به مزیت‌های این برهان در قبال سایر ادله اثبات اصالت جامعه پرداخته شده است.

کلید واژگان: اصالت جامعه، فناء عرفانی، فلسفه علوم اجتماعی، اتحاد وجودی، محبت.

۱. لازم به ذکر است این مقاله بخشی از پروژه سربازی نگارنده در سازمان نخبگان و در ذیل شورای حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگ بوده است. همچنین این مقاله در کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی ارائه شده و مورد حمایت این کنگره قرار گرفته است و هم‌اینک با هماهنگی این دو ارگان برای چاپ آن اقدام شده است.

۲. عضو هیئت علمی دانشکده فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق ع؛ نویسنده مسئول؛ U.khny@yahoo.com

بیان مسئله

مسئله هستی‌شناسی هویت جمعی و نحوه تبیین آن در قالب پاسخ به مسئله دوگانه اصالت فرد و اصالت جامعه، سابقه نسبتاً طولانی در میان اندیشمندان حوزه علوم اجتماعی دارد. در حقیقت مبنای هستی‌شناسانه دوگانه مهم و تأثیرگذار فردگرایی و کل‌گرایی در علوم اجتماعی همین دوگانه اصالت فرد و اصالت جامعه است. به همین دلیل ارائه هر تحلیلی از کیفیت وجودی جامعه و اتخاذ موضع در قبال مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه، تأثیر مستقیمی در غلبه رویکرد فردگرایانه و یا کل‌گرایانه در فهم و تحلیل مسائل اجتماعی دارد.

از این منظر هر چند می‌توان اندیشمندان مطرح علوم اجتماعی را با توجه به رویکرد فردگرایانه و یا کل‌گرایانه، اصالت فردی و یا اصالت جمعی تلقی نمود، اما حقیقت آن است که در سابقه طولانی پاسخ به مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه کمتر می‌توان پاسخی هستی‌شناسانه و با تکیه بر مبادی فلسفی و روش برهانی یافت. به طور مثال دورکیم را به خاطر رویکردی کل‌گرایانه قائل به اصالت جامعه، و ماکس وبر را به خاطر رویکرد فردگرایانه قائل به اصالت فرد دانسته‌اند (سیدی‌فرد، ۱۳۹۵: ۸۳ و ۹۰). اما این بدان معنا نیست که آنها ابتدا با تکیه بر مبادی هستی‌شناسانه موضع خود را در قبال این مسئله تعیین کرده باشند و سپس بر اساس آن، رویکرد فردگرایانه و یا کل‌گرایانه اتخاذ نموده باشند. به همین دلیل در اندیشه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی دوگانه اصالت فرد و اصالت جامعه یک دوگانه شفاف و مرزبندی‌شده نیست و گاه لوازم اصالت فرد و اصالت جامعه به طور متعارض و غیر متجانسی در اندیشه آنها جمع شده است و همین امر قضاوت دقیق در مورد اندیشه‌های آنها را با دشواری روبرو می‌کند (همان: ۸۷).

از سوی دیگر ضعف مبانی هستی‌شناسانه در پاسخ به مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه و اتکا بر مبادی فلسفه‌های مادی‌گرا باعث شده تا رویکرد کل‌گرایانه و به تبع آن اصالت جامعه صرفاً به رویکردی ساختارگرایانه تقلیل یابد و در نتیجه نزد کسانی که در تحلیل مسائل اجتماعی به ساختارها و کارکردهای آن بیشتر از کنش فردی توجه می‌کنند، اصالت اجتماعی تلقی شود و به عبارت دیگر اصالت جامعه معنای متبادری جز اصالت و عینیت قائل شدن برای ساختارها و کارکردهای آن نداشته باشد. به طور مثال دورکیم را بدان خاطر پیرو اصالت

اجتماعی می‌دانند که برای ساختارهای اجتماعی فارغ از فردیت افراد، احکام عینی و مختص به خود قائل است (دورکیم، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۷). در حالی که این مقاله نشان داده‌است که با تدقیق در مبانی هستی‌شناسی اصالت جامعه می‌توان گونه‌ای از اصالت جامعه را اثبات نمود که در افقی بسیار فراتر از ساختارهای اجتماعی، هویت جمعی جامعه را، نه بر اساس عینیت قائل شدن برای ساختارهای اجتماعی بلکه بر اساس رابطه طولی اراده‌های انسانی در متن کنش اجتماعی افراد، تبیین نماید.

پژوهش حاضر بین‌رشته‌ای است و در آن از روش «دلالت پژوهی» استفاده شده‌است. در این روش تلاش می‌شود از مفاهیم و نظریات بنیادین یک رشته در موضوعات پژوهشی دیگر استفاده شود (دانایی‌فرد، ۱۳۹۵: ۳۹-۷۱). بر این اساس در این پژوهش با روشی فلسفی و تحلیل منطقی - برهانی تلاش شده تا از مبادی حکمی و عرفانی به سمت دلالت‌های آن در قبال مسئله مد نظر در علوم اجتماعی حرکت شود. به این منظور پس از گردآوری اصول و مبانی حکمی و عرفانی مورد نیاز به روش کتابخانه‌ای، با روش تحلیل منطقی و استدلال برهانی به ارائه دلالت‌های این مبانی در اثبات اصالت جامعه پرداخته شده‌است. در ادامه ابتدا به پیشینه آن بخش از مباحث هستی‌شناسی اجتماعی پرداخته شده‌است که قرابت بیشتری با مباحث این مقاله دارد و سپس تلاش شده با تکیه بر مبادی هستی‌شناسی عرفان و فلسفه اسلامی، برهان نوینی ارائه گردد که بیانی شفاف‌تر و کارآمدتر از معنای اصالت جامعه داشته باشد.

پیشینه تحلیل اصالت جامعه بر پایه مبادی هستی‌شناسی فلسفه اسلامی

هرچند می‌توان مباحث هستی‌شناسانه در مورد هویت جامعه را در سابقه طولانی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از جمله فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی جستجو نمود - که در این نوشتار بدانها پرداخته شده‌است - اما شاید طرح شفاف و مرزبندی شده این مسئله در قالب مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه و تلاش برای پاسخ هستی‌شناسانه به آن را باید از اندیشه علامه طباطبایی و شهید مطهری آغاز نمود.

علامه طباطبایی با تکیه بر برخی از آیات قرآن کریم قرائتی هستی‌شناسانه از اصالت جامعه ارائه می‌نماید که بر اساس آن جوامع و امم مختلف فارغ از حیات تک‌تک افراد آن، دارای

احکام وجودی مستقلی مانند اجل، نامه اعمال، سنن، پاداش و عقاب و ... هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۶). این قرائت هرچند قرائتی هستی‌شناسانه از هویت جمعی جامعه است، اما روش نقلی و تفسیری در اثبات آن غالب است و ابعاد برهانی آن به‌طور شفاف و مبسوط در بیان علامه طباطبایی تشریح نشده است. به همین دلیل نیز برخی مانند آیت‌الله مصباح یزدی با مناقشه در دلالت آیات مورد استناد علامه طباطبایی سعی در رد استناد معنای اصالت جامعه به آیات قرآنی می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۷۷-۸۱).

در ادامه تلاش علامه طباطبایی، شهید مرتضی مطهری با شرح و بسط بیان او در برخی از آثار خود، علاوه بر تشریح مستندات نقلی اصالت جامعه، تلاش‌هایی نیز برای تأمین مبادی برهانی این مسئله می‌نماید. به‌طور مثال وی با تشریح انواع ترکیب‌های صناعی و حقیقی از منظر فلسفه اسلامی، ترکیب اجتماعی را ترکیب حقیقی اما منحصر به فرد می‌داند، که در عین حفظ استقلال نسبی افراد، حاوی نوعی از ترکیب حقیقی و تحقق هویت و روحی جمعی است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۸-۲۷). ولی همچنان بیانات مرتضی مطهری در قالب یک استدلال منقح برهانی صورت نمی‌بندد.

در این میان به نظر می‌رسد اولین کسی که تلاش نموده در قالب یک برهان منقح فلسفی، مسئله اصالت جامعه را به روش برهانی اثبات نماید، حمید پارسانیا در کتاب *جهان‌های اجتماعی* بوده است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۲۰). حد وسطی که او در ارائه این برهان استفاده می‌کند قاعده اثبات شده «اتحاد عاقل و معقول» در حکمت صدرائی است. در حکمت صدرائی اثبات می‌شود که علم تنها حاصل اتحاد وجودی میان عالم با معلوم است و اگر هیچ سطحی از اتحاد وجودی میان عالم و معلوم وجود نداشته باشد امکان تحقق علم وجود ندارد. البته در این تحلیل معنای اتحاد عالم با معلوم، اتحاد ابعاد مادی و جسمانی عالم با معلوم نیست؛ چون به‌طور بدیهی چنین اتحادی محال است و حیثیت مادی هیچ عالمی با معلوم او متحد و یکی نمی‌شود. بلکه این اتحاد میان ابعاد فرامادی عالم و معلوم در مراتب مثالی و عقلی عالم رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷). بر این اساس فارغ از اثبات این مدعا حتی درک چنین اتحادی نیز متکی بر قبول مراتب هستی و نسبت وجودی این مراتب با یکدیگر است. امری که به‌طور مبسوط و مبرهن در حکمت اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. از این منظر قاعده اتحاد عالم

و معلوم برای فلسفه‌های مادی و علوم اجتماعی متکی بر آن که جز سطحی مادی برای هستی و به تبع آن برای انسان و جامعه قائل نیستند، از اساس قابل تصور نیست.

از سوی دیگر در هر اجتماع انسانی معارف و معلومات مشترکی وجود دارد که پایه فرهنگ و ارزش‌های مشترک اجتماعی آن جامعه است. به بیان دیگر ارزش‌ها و فرهنگ‌های اجتماعی مبتنی و برآمده از نگاه مشترکی است که اهالی آن فرهنگ و جامعه به حقیقت هستی، انسان، سعادت و ... دارند.

پارسانیا با تکیه بر این دو مقدمه بیان می‌کند از آنجا که علم حاصل اتحاد وجودی عالم با معلوم است، در نتیجه اشتراک افراد یک جامعه در معارف منطوی در یک فرهنگ خبر از اتحاد وجودی آنها بر مدار این معرفت واحد دارد و لذا افراد یک اجتماع در لایه‌های فرامادی وجودی خود، به میزان اشتراک در معارف علمی و فرهنگی، از اتحادی وجودی برخوردارند و این اتحاد وجودی مبین هستی‌شناسانه هویت جمعی و اصالت جامعه است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۹ و ۱۲۰). به بیان دیگر آن چیزی که اتحاد وجودی افراد متعدد یک اجتماع را به لحاظ هستی‌شناسانه تأمین می‌کند، معرفت‌های مشترکی است که در متن آن اجتماع وجود دارد؛ زیرا معرفت و علم، حاصل اتحاد عالم با معلوم است و زمانی که افراد متعددی به یک معلوم واحد علم داشته باشند، به اندازه سعه وجودی آن معلوم و اتحاد وجودی عالمان با آن معلوم، آن افراد نیز با یکدیگر متحد شده‌اند. پارسانیا در کتاب *جهان‌های اجتماعی* به اثبات و بررسی اجمالی برخی از لوازم این برهان در تحلیل مسائل اجتماعی می‌پردازد. اما به نظر می‌رسد از آنجا که اهالی علوم اجتماعی با مبانی برهانی فلسفه اسلامی آشنایی بسیار اندکی دارند، و در حقیقت، علوم اجتماعی مدرن با تکیه بر مبادی فلسفه مادی از درک و انس با این نوع معارف فاصله بسیاری دارد، این بیان اجمالی برای ایجاد پیوند میان مبادی فلسفه اسلامی با مسئله اصالت جامعه، هنوز کفایت نمی‌کند و لازم است تا این حقیقت در قالب‌های مختلف و با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار گیرد. به بیان دیگر هر چند استدلال پارسانیا صورتی کاملاً برهانی دارد، اما با این وجود همچنان نحوه تبیین آن از هویت جمعی جامعه صورتی انتزاعی دارد، که با درک معمول و انضمامی انسان‌ها از حیات اجتماعی فاصله دارد، لذا نمی‌توانند آن را به درستی درک و لوازم آن را شناسایی نمایند.

از این رو در این مقاله فحوای اصلی این برهان با تکیه بر حد وسطی دیگر که به نظر می‌رسد با مسائل اجتماعی پیوند وثیق‌تری دارد ارائه شده‌است و چون قوام هر برهانی به حد وسط آن است، با تغییر حد وسط برهان مذکور می‌توان ادعا نمود که این استدلال برهانی جدید برای اثبات اصالت جامعه و لوازم آن در تحلیل مسائل اجتماعی است که علاوه بر اثبات برهانی مسئله، با درک انضمامی و متعارف انسان‌ها از حیات اجتماعی پیوند شفاف‌تری دارد.

۱. اثبات اصالت جامعه بر اساس مقام فناء عرفانی

برای اثبات اصالت جامعه بر اساس مبنای مقام فناء عرفانی ابتدا لازم است این مفهوم عرفانی اجمالاً تشریح شود و سپس نشان داده شود که مصادیق این مفهوم عرفانی برخلاف تصور عرفی، تنها مختص به مقامات و مدارج سلوک عرفانی نیست و می‌توان مصادیق متعددی از مقام فناء عرفانی را در پدیده‌های اجتماعی ردیابی نمود آن هم به گونه‌ای که با درک متعارف انسان‌ها از آن پدیده‌های اجتماعی فاصله نداشته باشد و مورد تأیید فهم متعارف اجتماعی نیز باشد.

چیستی فناء عرفانی

عارفان اسلامی با تفکیک فعل، صفت و ذات انسان به عنوان مراتب وجودی او، مراحل سلوک او را متناظر با این مراتب وجودی تبیین می‌کنند. بر این اساس سالک در مسیر قرب خود به حق تعالی، به واسطه تلاش در مسیر عبودیت به مرور با کم‌رنگ شدن حجاب آنانیتش به مقامی دست می‌یابد که در آن می‌باید افعال و آثار وجودی او همگی از جانب حق تعالی و منسوب به اوست و به واسطه او تحقق می‌یابد. به بیان دیگر سالک در این مقام همه افعال خود را در همان موطن وقوع فعل، فعل حق تعالی می‌بیند. از این مرحله به عنوان مقام «فناء افعالی» یاد می‌شود؛ زیرا در این مقام سالک از انتساب فعل به خود فانی گشته و فاعلیت تام حق تعالی در وقوع افعال خویش را به وضوح مشاهده می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰-۳۵۱). ادامه این مسیر سلوکی، سالک را بدانجا می‌رساند که فراتر از افعال خود حتی ملکات و صفات خویش را هم ظهور صفات الهی می‌یابد و با فناء در توحید صفاتی همه صفاتش را به وضوح از آن حق تعالی می‌یابد. این مقام فناء صفاتی است که از آن به عنوان مقام «قرب نوافل» نیز یاد می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰؛ ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۲: ۵۵۹)؛ زیرا طبق روایات اثر انجام نوافل این است که بنده به

مرور می‌یابد که با چشم و گوش حقیقی می‌بیند و می‌شنود و به بیان دیگر حق تعالی گوش و چشم بنده و به تعبیر دقیق‌تر بینایی و شنوایی او می‌شود (شعیری، ۱۴۰۵ق: ۸۱).

سالک در ادامه مسیر عبودیت با پیمودن مسیر قرب به مرحله‌ای می‌رسد که حجاب آنانیت او به طور کامل برطرف می‌گردد و درمی‌یابد که حتی ذات او نیز جز به واسطه نور ذاتی حق تعالی، هیچ موجودیتی ندارد. بنابراین در این مقام نه تنها در حیطه افعال و صفات، اصالت حق تعالی را می‌یابد، بلکه در مقام ذات نیز تقوم خود به حق تعالی و اصالت وجود حق تعالی را به وضوح مشاهده می‌کند. از این مرحله تعبیر به «فناء ذاتی» و یا «قرب فرائض» می‌نمایند؛ زیرا اثر انجام فرائض این است که سالک به مقامی دست می‌یابد که دیگر ذاتی مستقل از حق تعالی برای خود نمی‌پندارد و در نتیجه افعال و آثار او افعال و آثار حق تعالی می‌شود و او خود چشم و گوش حق تعالی می‌گردد. در حقیقت در فناء افعالی حق تعالی چشم و گوش بنده می‌شود، اما در فناء ذاتی این بنده است که به عنوان ظهوری از حق تعالی چشم و گوش حق تعالی می‌شود؛ زیرا جهت خلقی ذات او مستهلک در جهت حقیقی گشته و در نتیجه افعال او همان افعال حق تعالی شده و حق تعالی به واسطه او اراده‌اش را در عالم افعال می‌نماید (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۰).

بر این مبنا فنای عرفانی به معنای نیستی و ناپودی نیست؛ بلکه به این معناست که با غروب آنانیت خلقی که کمالات را به خود منتسب می‌نمود، تنها آنانیت الهی باقی می‌ماند و جمیع کمالات در تمامی مراتب وجودی انسان بدون آنکه منتسب به آنانیت انسانی باشند، به طور مستقیم به حضرت حق منتسب می‌گردد.

کیفیت ظهور مقام فناء در افعال انسان بر اساس بیان علامه طباطبایی

پس از تشریح مختصر معنای فنای عرفانی آنچه به عنوان مقدمه برهان مد نظر ضروری است تبیین این حقیقت است که مقام فناء عرفانی تنها در تحلیل مسیر سلوک الی‌الله کارآیی ندارد، بلکه در تبیین بسیاری از کنش‌های اجتماعی حتی با اهدافی غیر توحیدی نیز کارآمد است. این مدعا را می‌توان با تدقیق در یکی از بیانات علامه طباطبایی که به تشریح معنای اطاعت پرداخته و علاوه بر اطاعت‌های دینی، انواع مصادیق اطاعت‌های اجتماعی را نیز مورد توجه قرار داده است،

تشریح نمود و سپس با توسعه این بیان، نسبت مقام فناء عرفانی با کنش‌های اجتماعی را بهتر درک نمود.

علامه طباطبایی در انتهای رساله «وسائط» به مناسبت تشریح هستی‌شناسانه نقش شیطان در نظام هستی، بیان می‌کند که برای درک معنای معصیت، ابتدا باید درک صحیحی از هستی‌شناسی معنای اطاعت داشت؛ و آنگاه در تشریح معنای اطاعت نشان می‌دهد که در هر اطاعتی نوعی فنای اراده و میل مطیع نسبت به اراده و میل مطاع وجود دارد (طباطبایی، بی تا م: ۱۹۹). ایشان برای اثبات این مدعا بیان می‌کند که اراده انجام هر فعلی ناشی از محبت و میل تام فاعل به انجام آن فعل است. اما زمانی که یک فاعل، فعلی را به خاطر امر و دستور فرد دیگری انجام می‌دهد، محبت او به انجام آن فعل نه از جهت محبت و میل شخصی او بلکه از آن جهت تعلق می‌یابد که میل و اراده امر به انجام آن فعل تعلق گرفته است. به بیان دیگر اگر اطاعت‌کننده به حسب میل و علاقه خود فعلی را انجام دهد و آنگاه از سر اتفاق این فعل مطابق امر آمر باشد، فعل او اطاعت از آمر قلمداد نمی‌شود بلکه زمانی یک فعل به عنوان اطاعت از دیگری قلمداد می‌شود که فرد با اطلاع از میل و اراده آمر، اراده و میل خود را تابعی از اراده و میل او قرار دهد و به مقتضای اراده و میل آمر عمل نماید. آنگاه ایشان نتیجه می‌گیرد که در هر اطاعتی نوعی فنای اراده فاعل و مطیع، در اراده آمر و مطاع وجود دارد و اگر این فناء محقق نشود، اساساً نمی‌توان آن فعل را اطاعت دانست. او در ادامه به این حد از تحقق مقام فناء در معنای اطاعت کفایت نمی‌کند و بیان می‌کند از آنجا که اراده و فعل انسان مرتبه‌ای از وجود او است، فنای اراده او در قبال اراده دیگری خبر از فنای مرتبه‌ای از ذات او در قبال ذات دیگری دارد؛ و آنگاه در یک نتیجه‌گیری کلی هر اطاعتی را شامل نوعی فنای مطیع در مطاع می‌داند که البته دامنه و عمق این فناء به حسب نوع فعل و میزان و عمق اطاعت متفاوت خواهد بود (طباطبایی، بی تا م: ۱۹۹).

۱. «إرادة الفعل لا تكون إلا بمحبه تامه فالذی يصدر عن الفاعل المطيع إنما هو الذی يحبه الأمر من حيث أنه يحبه و إلا لم يكن موافقه أي أن علم الفاعل في إرادته الفعل إنما تعلق بالفعل بما أن الأمر يحبه أي بمحبه الأمر مشاهدا تعلقها بالفعل و وجودها في الفعل (تقدير: يفعل الفعل) و حيث أن العلم متحد بالمعلوم فمنشأ الفعل إرادة الأمر التي عند الفاعل فهذا الفعل إنما تحقق بفناء إرادة الفاعل في إرادة الأمر و حيث أن الفعل أثر الفاعل و وجوده رابط غير مستقل بالنسبة إلى الذات فللذات وجود ما في مرتبه (ذات در فعل وجود مائی دارد) ففناء الإرادة في الإرادة يستلزم فناء ما للذات في الذات في هذه المرتبه فيختلف الفناء المذكور باختلاف الأفعال فهناك فناءات مختلفه بالنسبة إلى الأفعال المختلفه و الطاعات المتشبهه».

همچنین می‌توان به شاهد دیگری در آثار علامه طباطبایی برای توضیح تحقق فناء عرفانی در متن حیات اجتماعی اشاره کرد. وی ذیل تفسیر آیه ۲۰۰ سوره آل عمران به مناسبت توضیح تفاوت تفکر فردی و تفکر اجتماعی از مثالی بهره می‌گیرد که مؤید تحقق فناء عرفانی در متن روابط اجتماعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۰۵). طبق این بیان همان‌طور که اجزا و قوای بدن مانند دست و پا و چشم و گوش در راستای تحقق مقاصد و منافع انسان عمل می‌کنند، در اجتماعی که افراد آن دارای تفکر اجتماعی باشند، افراد نیز طبق مصالح و مقاصد حیات اجتماعی به مثابه یک حقیقت واحد عمل می‌کنند. آنچه این بیان را به‌عنوان شاهد مدعای مذکور تقویت می‌کند، تعبیری است که نویسنده در تبیین رابطه نفس و بدن استفاده می‌کند و سپس آن را به حیات اجتماعی تسری می‌دهد. نویسنده تصریح می‌کند که اعضا و قوای بدن «فعالاً و ذاتاً مستهلک» در نفس هستند (همان)؛ یعنی فعل و ذات آنها کاملاً وابسته به نفس و در جهت انجام مقاصد آنست و به همین وزن در حیات اجتماعی که دارای شخصیتی واحد است، فعل و مقاصد افراد جامعه نیز مستهلک در مقاصد و منافع اجتماعی است. روشن است که تعبیر «استهلاک فعلی و ذاتی» که مناسبت تامی با مقام فناء عرفانی دارد، برای تبیین تفکر اجتماعی استفاده شده‌است و دلالت شفافی بر مدعای مذکور یعنی تحقق فناء عرفانی در متن حیات اجتماعی دارد.

بیانی دیگر در اثبات کیفیت ظهور فناء عرفانی در افعال انسانی

علاوه بر بیان علامه طباطبایی در تبیین نسبت اطاعت با مقام فناء عرفانی، می‌توان بر اساس توضیحاتی که در فرع پیشین در مورد مراتب فناء عرفانی بیان شد، کیفیت ظهور فناء عرفانی در افعال انسان را به گونه‌ای دیگر نیز تشریح نمود. انسان به حسب نوع خلقت همواره کمالاتی را طلب می‌نماید که به طور بالفعل دارای آن نیست و حتی تعیین^۱ و خصوصیات فعلی او متعارض با آن کمال مطلوب است. به طور مثال انسان برای رسیدن به سعادت مادی و معنوی نیازمند ملکات روحی متعددی مانند ملکه علم، صبر، شجاعت، حیا، تقوا، بصیرت و ... است، که معمولاً به جز موارد نادری که به طور ارثی و

۱. تعیین در این متن به‌عنوان خصوصیات ذاتی و صفتی یک فرد است.

غیر اکتسابی در هر یک از انسان‌ها وجود دارد، مابقی را باید در مسیر زندگی خود کسب نماید. حال با دقت در مراحل که انسان برای وصول به این کمالات طی می‌نماید می‌توان به‌طور آشکاری نقش‌آفرینی مقام فناء عرفانی را مشاهده نمود. به‌طور مثال انسانی که عجز و بی‌صبر است به‌طور بالفعل خود را در وضعیت و تعیینی می‌یابد که تحمل و صبری در قبال شرایط سخت ندارد. حال اگر بخواهد خود را به کمال و ملکه صبر متخلق نماید، حسب روایتی از امیرالمؤمنین -که عقلانیت تجربی انسان‌ها نیز مؤید آن است- باید ابتدا ظاهر عمل خود را ولو به نحو تصنعی، مجازی و با تکلف به ظاهر رفتار انسان‌های صبور شبیه نماید، تا با استمرار بر این رفتار به مرور ملکه صبر در وجود او محقق گردد (سید رضی، ۱۳۸۶: ۴۸۰). چنان‌که اگر بخواهد به ملکه علم، شجاعت، اخلاص و ... برسد نیز مسیری مشابه همین مسیر را باید طی نماید. حال آنچه را در این مسیر تکامل به لحاظ هستی‌شناسانه برای وجود انسان رخ می‌دهد می‌توان بر اساس منطق مقام فناء عرفانی توضیح داد. بدین ترتیب که در حقیقت انسان قبل از آنکه دارای کمال صبر باشد خود را در تعیینی موجود می‌یابد که اقتضای آن بی‌صبری و جزع و فزع در موقع رویارویی با سختی‌هاست، ولی با درک نقص تعیین فعلی، تعیین و وضعیتی را در وجود خود طلب می‌نماید که اثر آن تحمل و صبر بر سختی‌هاست. اما او برای وصول به چنین تعیینی، نمی‌تواند ذات و ملکات وجودی خود را به یکباره مطابق وضعیت مطلوب تغییر دهد، اما این امکان را دارد که لایه سطحی‌تر وجود خود را که همان موطن عمل اوست مطابق با آثار تعیین مطلوبش تغییر دهد و به بیان عرفانی خود را در مقام فعل از تعیین قبلی فانی گرداند و با نظر به تعیین مطلوب عملش را انجام دهد. در واقع او در چنین حالتی به جای اینکه در موقع سختی‌ها از تعیین فعلی خود دستور بگیرد، که چه رفتاری انجام دهد، از تعیین مطلوبی که در نظر دارد دستور می‌پذیرد و مطابق امر آن تعیین مطلوب، عمل می‌نماید؛ و طبق بیان علامه، این بدان معناست که چنین فردی در حال فانی کردن تعیین فعلی خود در تعیین مطلوب است. آنگاه همان‌گونه که مقاومت در مقام فناء افعالی باعث می‌شود تا سالک به مقام فناء صفاتی راه یابد، چنین فردی نیز با استمرار بر عمل مطابق ملکه صبر به مرور به مقامی دست می‌یابد که تعیین پیشین او در قبال تعیین و ملکه صبر در مرتبه‌ای عمیق‌تر یعنی مقام صفات وجودی دچار فناء می‌شود و با فناء و نابودی تعیین پیشین او، به حقیقت متخلق به اخلاق صبر می‌شود. گاهی این

تخلقی به صبر در مرتبه صفات می‌تواند آنقدر در وجود یک فرد ریشه یابد که حتی تعیین پیشین ذاتی او را نیز فانی نماید و ذات او متعین به مقام صبر گردد.

بر این اساس انسان‌ها با عمل کردن به مقتضا و آثار تعیین کمالات مطلوب مورد نظر خویش مقدمات فناء تعیین فعلی خویش و وصول به تعیین مطلوب را در وجود خود فراهم می‌نمایند و این قاعده‌ای عمومی است که نحوه تأثیر بسیاری از افعال فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. به طور مثال حقیقت توحید، کمالی است که انسان‌ها معمولاً در ابتدا فاقد آن هستند، ولی برای وصول به آن حقیقت ابتدا با عمل به شریعت توحیدی در مقام فعل، خود را از افعال نفسانی، فانی می‌نمایند و سپس با استمرار اطاعت از اوامر الهی، این مقام فناء در لایه‌های عمیق‌تر وجود آنها یعنی مقام صفات و ذات نیز محقق می‌شود و آنها به حقیقت متخلقی به اخلاق الهی می‌شوند.

آنچه در این میان مهم است آن است که این فرآیند تنها در مورد وصول به کمالات حقیقی و توحیدی صادق نیست و انسان هر کمالی را مطلوب و هدف خود قرار دهد با طی کردن این مراحل به آن می‌رسد. به طور مثال حتی فردی که به شدت به یک بازیگر و یا یک ورزشکار علاقه‌مند می‌شود، این علاقه سبب می‌شود تا او به‌طور آگاهانه و یا ناخودآگاهانه در مقام عمل، از رفتارها و سبک زندگی فرد مورد علاقه خود تقلید نماید و آنگاه با استمرار این تقلید، در حیطه عمل به مرحله‌ای می‌رسد که با فناء تعینات و ملکات قبلی خود، متخلقی به روحیات و حتی عقایدی می‌شود که مشابه فرد مورد علاقه او است. به بیان دیگر در این رفتار عرفی و عامیانه، فرد به طور خواسته و یا ناخواسته مراتب فناء افعالی، صفاتی و حتی ذاتی را در قبال تعیین فرد مورد علاقه خود طی می‌کند و ممکن است بعد از چندین سال خود و دیگران با کمال تعجب او را در وضعیتی به لحاظ فعل، صفات و روحیات ذاتی دریابند که به‌طور کامل فانی در تعیین فرد مورد علاقه‌اش بوده و در نتیجه متصف به آثار وجودی او است.

بر اساس توضیحات مذکور بیان علامه طباطبایی نیز روشن‌تر می‌شود که چرا اطاعت مشتمل بر نوعی فناء مطیع در مطاع است؛ زیرا در عمل اطاعت با نادیده گرفتن اقتضا و آثار تعیین فعلی خود، به اقتضای تعیین و میل آمر و مطاع، عمل می‌شود و این همان فنای فعلی مطیع در مطاع است.

بیانی از خواجه نصیرالدین طوسی در مورد نقش محبت در شکل‌گیری هویت جمعی

در فهم کیفیت وقوع مقام فناء عرفانی، غیر از کارکرد عمل، عامل بسیار مهم دیگری نیز نقش دارد و آن محبت و علاقه شدید به تعیین مطلوب است؛ به گونه‌ای که هر قدر علاقه و محبت به تعیین مطلوب در فرد بیشتر باشد با کیفیت، سرعت و سهولت بیشتری انتقال او از تعیین فعلی به تعیین مطلوب حاصل می‌شود و گاه حتی با حجم عمل بسیار ناچیزی می‌تواند تمامی مقامات فناء عرفانی را در قبال هدف مورد نظر خود به سرعت طی نماید (ترمذی، ۱۴۲۲: ۵۰۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۰: ۷۸). در نقطه مقابل نیز اگر علاقه فرد به تعیین مطلوب ناچیز باشد، تأثیر عمل در طی این مسیر بسیار کاهش می‌یابد و حتی گاه با وجود استمرار بر عمل، هیچگاه مقام فنائی در قبال تعیین فعلی و وصول به تعیین مطلوب برای او حاصل نمی‌شود. علت این امر نیز آن است که شدت علاقه به تعیین مطلوب باعث می‌شود که فرد با آسودگی و سهولت بیشتری از تعیین فعلی خود دل بکند و به تعیین مطلوب راه یابد و در نقطه مقابل اگر این علاقه ناچیز باشد، علاقه جلی انسان‌ها به تعیین فعلی خویش، مانع دل‌کندن از آن و وصول به تعیین مطلوب می‌شود.

به همین دلیل در سلوک عرفانی نیز علاوه بر توصیه به ملازمت عمل به شریعت، به مسئله محبت و عشق به حق تعالی و حضور این عشق و محبت در متن اعمال عبادی، تأکید بسیاری می‌شود و لذا گاه مسیری را یک سالک عادی در سالیان درازی از عبادت می‌پیماید و سالکی دیگر با داشتن محبت و عشق وافر به حق تعالی در مدت زمانی بسیار کمتر می‌پیماید (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

این حقیقت را حتی در رفتارهای اجتماعی نیز می‌توان مشاهده نمود. به‌طور مثال در کسی که علاقه شدیدی به یک شخصیت اجتماعی نظیر بازیگر، ورزشکار، سیاستمدار و ... دارد، مشاهده می‌شود که با تقلید رفتارهای ظاهری او به سرعت صفات اخلاقی و حتی ذاتی او نیز در این فرد محقق می‌گردد و این یعنی آنکه این فرد به خاطر علاقه شدید به سرعت مراحل فناء افعالی، صفاتی و حتی ذاتی را در قبال شخص مورد علاقه پیموده است. مثال بارز این حقیقت را می‌توان در سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی مشاهده نمود که برخی از جوان‌های غیر مذهبی با علاقه‌مند شدن به شخصیت حضرت امام خمینی (ره) با سرعتی که برای اطرافیان آنها باور کردنی نبود، از تعیین قبلی خود فانی می‌شدند و به حقیقت به افعال، صفات و ملکات توحیدی

حضرت امام متخلق می‌گشتند؛ تا آنجا که امام در وصف آنها فرمود این شهیدان ره هفتاد ساله را یک شبه طی نمودند (خمینی، بی‌تا، ج ۱۷: ۳۰۴؛ ج ۱۲: ۲۷۵).

نکته جالب توجه آن که توجه به نقش‌آفرینی محبت در کیفیت وصول به کمالات، علاوه بر سابقه‌ای که در اندیشه‌های عرفانی و سلوکی دارد، در اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از جمله فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز محل توجه بوده است (فارابی، ۱۴۰۵م: ۷۰ و ۷۱؛ خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۳۳۳ و ۳۳۴). در ادامه، بیان خواجه نصیرالدین طوسی که از صراحت بیشتری برخوردار است، مورد واکاوی قرار گرفته است. خواجه نصیر در تشریح کیفیت تألیف افراد جامعه با یکدیگر و تحقق همبستگی اجتماعی به جایگاه ویژه محبت تصریح می‌نماید. او در بیان معنای محبت به نکته‌ای اشاره می‌کند که مناسبت تامی با مقام فناء عرفانی دارد و آن اینکه حقیقت محبت طلب اتحاد وجودی با محبوب است (خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۳۳۴). یعنی انسان وقتی چیزی را دوست دارد، در حقیقت می‌خواهد وجود او با آن محبوب متحد و یکی شود. بر اساس مباحث پیشین روشن است که اتحاد وجودی میان دو شیء مادامی که هیچ یک آنها از تعیین قبلی خود دست نکشند، امکان پذیر نیست؛ و لذا وصول محب به محبوب از منظر هستی‌شناسی عرفانی مشروط به فنای محب از تعیین قبلی و فانی شدن او در تعیین محبوب است. به‌علاوه خواجه نصیر در مقایسه میان نقش عدالت و محبت در ایجاد یک همبستگی اجتماعی تعبیری بسیار دقیق ارائه می‌کند که تشریح و تفصیل آن، عیناً به برهان مورد نظر این مقاله در اثبات اصالت جامعه منجر می‌شود. او در تشریح کیفیت اتحاد اجتماعی بیان می‌کند که «عدالت مقتضی اتحادیست صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی» (خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۳۳۳)؛ یعنی خواجه تصریح می‌کند که اگر همبستگی و تألیف اجتماعی برآمده از محبت افراد جامعه به یکدیگر باشد، چنین اتحادی یک اتحاد طبیعی و حقیقی است؛ اما اگر صرفاً برآمده از التزام به قوانین عادلانه اجتماعی باشد یک اتحاد تصنعی و مصنوعی است. با توجه به اینکه جناب خواجه یک فیلسوف درجه اول اسلامی است، نباید این تعابیر او را تمثیلی تلقی نمود؛ و به نظر می‌رسد خواجه با دقتی هستی‌شناسانه محبت را عامل اتحادی طبیعی میان افراد جامعه می‌داند و از این منظر شاید برهان مورد نظر این مقاله تفصیل اندیشه خواجه باشد.

تبیین نحوه اتحاد وجودی افراد و تحقق اصالت جامعه بر اساس قاعده فناء عرفانی

پس از تشریح مقام فناء عرفانی و نسبت آن با عموم افعال انسانی می‌توان کیفیت استفاده از این قاعده عرفانی را در اثبات اصالت جامعه تبیین نمود.

حیات اجتماعی مملو از سبک‌های رفتاری است که بر پایه ارزش‌ها، علائق و نفرت‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و با تکیه بر مباحث پیشین می‌توان نشان داد که چگونه این سبک‌های رفتاری در جامعه سبب بروز فناء افعالی، صفاتی و یا حتی ذاتی افراد جامعه در قبال یک حقیقت و تعیین واحد می‌شود؛ و در نتیجه با فنای تعیین پیشین افراد جامعه در تعیین مطلوب آنها به لحاظ هستی‌شناسانه در آن تعیین مطلوب به اتحادی وجودی دست می‌یابند. در حقیقت زمانی که مجموعه‌ای از انسان‌ها به کمالی واقعی و یا حتی موهوم علاقه‌مند می‌شوند و آن را به‌عنوان کمال مطلوب خود بر می‌گزینند، رفتارهای فردی و اجتماعی خود را بر اساس اقتضائات آن تعیین مطلوب تنظیم می‌کنند و در این فرآیند طبق توضیحات قبلی در حقیقت در حال پیمودن مراحل فناء افعالی، صفاتی و حتی ذاتی در قبال آن تعیین مطلوب هستند. حال وابسته به کیفیت تنظیم و عمل به اقتضائات آن هدف مشترک، افراد آن جامعه با فانی شدن از تعیین قبلی خود، به لحاظ هستی‌شناسانه در موطن تعیین مطلوب به اتحادی وجودی و فرامادی دست می‌یابند.

این برهان هرچند از حیث ثقالت مفاهیم و مقدمات فلسفی مشابه برهان پارسانیا است، اما درک عینی و انضمامی از آن در متن وقایع جاری اجتماعی بسیار راحت‌تر و کارآمدتر است. زیرا در این برهان به جای اینکه از حقیقت علم به عنوان مدار اتحاد وجودی افراد یک جامعه استفاده شود، از توجه به اثر عمل و حب و بغض اجتماعی در ایجاد اتحاد وجودی افراد جامعه استفاده می‌شود؛ که درک انضمامی آن در انواع رفتارهای اجتماعی بسیار آسان‌تر است. به بیان دیگر هرچند در هر رفتار اجتماعی نوعی معرفت مشترک منطقی است که می‌تواند مدار اتحاد وجودی افراد آن جامعه قلمداد گردد، اما رابطه حیات اجتماعی با عمل اجتماعی و حب و بغض‌های اجتماعی بسیار ملموس‌تر از معرفت‌های مشترک منطقی در آن است. به طور مثال زمانی که ده‌ها هزار نفر در یک ورزشگاه در قالب عملی واحد، علاقه شدید خود به یک تیم ورزشی را اظهار می‌کنند، و یا زمانی که در یک کنسرت، شرکت‌کنندگان در قالب اجتماعی واحد به خواننده اظهار علاقه می‌کنند، و یا زمانی که در یک گردهمایی سیاسی، افراد به نفع

کاندیدای مورد نظر خود شعار می‌دهند، و یا زمانی که در قالب یک دسته عزاداری جمعی از مؤمنین در قالب عمل واحد سینه‌زنی به حضرت امام حسین علیه‌السلام اظهار علاقه شدید می‌کنند، همگی این موارد، با شدت و ضعف، مشمول قواعد پیشین در طی مراحل مقام فناء عرفانی و اتحاد افراد آن اجتماع در تعیین مطلوب و محبوب آنهاست. ذکر مثال‌های متنوع برای تأکید بر این مطلب است که این حقیقت تنها شامل انواع خاصی از اجتماعات انسانی نیست و هرگاه انسان‌ها بر پایه علاقه و هدفی واحد دست به عمل اجتماعی مشابهی بزنند، مشمول قاعده فناء عرفانی در وصول به اتحادی وجودی ذیل آن هدف واحد خواهند بود. شاهد عینی این اتحاد وجودی نیز آن است که استمرار بر چنین رفتارهایی موجب انس و یک‌رنگی شدید روحی افراد آن اجتماعات می‌شود و همان‌گونه که خواجه نصیر بیان کرده، افراد این اجتماعات به مرور به صورت کاملاً انضمامی احساس می‌کنند اتحاد آنها با یکدیگر صرفاً تصنعی و ظاهری نیست و اتحادی طبیعی و حقیقی میان آنها پدید آمده است.

به‌علاوه این برهان، مصونیت شفاف‌تری نسبت به برخی از ایرادات مطرح شده به برهان پارسانیا دارد. به عنوان مثال برخی این ایراد را به بیان پارسانیا وارد نموده‌اند که اگر علم بتواند مدار اتحاد وجودی افراد مختلف باشد، این اتحاد امری فراتر از هویت اجتماعی است، زیرا انسان‌هایی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، معرفتی واحد دارند، دارای نوعی اتحاد وجودی هستند؛ در حالی که این اتحاد وجودی امری فراتر از مسئله مورد نظر، یعنی اصالت جامعه و اتحاد وجودی در ظرف یک حیات اجتماعی است (سیدی‌فرد، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۴). هر چند این ایراد مبنایی به برهان پارسانیا وارد نیست، اما مصونیت برهان مورد نظر از این ایراد شفاف‌تر است، زیرا این اتحاد وجودی به‌طور اساسی برآمده از یک علاقه و عمل اجتماعی است، که کاملاً بر اساس ظرفیت‌های اجتماعی در تنظیم و مدیریت عمل و علائق اجتماعی است، و موجب بروز اتحادی وجودی در متن همبستگی اجتماعی می‌شود. به‌علاوه می‌توان گفت که کارکرد اصلی ترویج ارزش‌ها و حب و بغض‌های اجتماعی در جوامع مختلف همین دستیابی به اتحاد حقیقی میان افراد جامعه است؛ زیرا همان‌طور که خواجه نصیر تصریح می‌نماید، اتحاد حقیقی از اتحاد صناعی پایدارتر و پر بازده‌تر است (خواجه نصیر، ۱۳۸۷: ۳۳۳) و چنین اتحادی

نیز تنها در بستر ارزش‌های اجتماعی و فناء‌انانیت‌های فردی در قبال آن ارزش‌های مشترک حاصل می‌شود.

۲. لوازم توجه به لوازم اجتماعی فناء عرفانی در تحلیل مسائل اجتماعی

همان‌گونه که در ابتدای مقاله اشاره شد، نگاه‌های کل‌نگر به حیات اجتماعی معمولاً معطوف به ابعاد ساختاری و کارکرد این ساختارها در حیات اجتماعی است. بر این اساس اصالت جامعه در چنین فضایی با نگاه‌های کارکردی و ساختاری تلازم می‌یابد. در حالی که در برهان مذکور به جای توجه به ساختارهای اجتماعی، با توجه به مقام فناء عرفانی که منطوقی در کیفیت عمل، اراده و محبت کنشگران اجتماعی است، اصالت جامعه در افقی فراتر از ساختارهای اجتماعی، در ابعاد فرامادی وجود انسان‌ها تبیین می‌شود. به بیان دیگر این برهان علاوه بر هویتی استدلالی و اثباتی^۱، از هویتی تفسیری که معطوف به فهم کنش اجتماعی است برخوردار است، و در آن با تکیه بر فهم و تحلیل معنای فعل کنشگران و فنایی که در متن این کنش در قبال تعیین مطلوب برای فرد حاصل می‌شود، هویت جمعی اجتماعات تبیین می‌گردد.

هویت تفسیری این برهان به درک عمیق‌تر هویت انواع اجتماعات بشری و تفکیک احکام هستی‌شناسانه آنها کمک شایانی می‌نماید. به طور مثال اصطلاح اراده جمعی بر اساس این برهان، تحلیل هستی‌شناسانه متفاوتی می‌یابد. در نگاه اتمیستی^۲ و اصالت فردی، اراده جمعی، چیزی جز تجمیع اراده‌های فردی و حاصل جمع اثر آن اراده‌ها نیست. به بیان دیگر بر مبنای اصالت فرد، اراده‌ها با وجود تفاوت و شدت و ضعف به لحاظ وجودی همواره در عرض یکدیگر قرار دارند و با یک ترکیب و اتحاد صناعی و اعتباری در ساختارهای اجتماعی منجر به بروز آثار جدیدی می‌شوند. اما بر اساس برهان مذکور در این مقاله اراده‌ها صرفاً رابطه عرضی با یکدیگر ندارند، بلکه با تحقق مقام فناء عرفانی در نسبت میان افراد جامعه – چنان که در بیان علامه طباطبایی توضیح داده شد – گاه اراده فرد و یا افرادی به حقیقت در اراده فرد دیگری فانی

۱. منظور از اثبات‌گرایی در اینجا روش پوزیتیویسم نیست که اثبات را تنها حاصل عقلانیت تجربی می‌داند، بلکه روشی است که با تکیه بر تمام ظرفیت عقلانیت استدلالی اعم از عقلانیت تجربی و متافیزیکی به اثبات مسئله به شکل برهانی می‌پردازد.

می‌شود و در نتیجه اراده مطاع با بسط و ظهوری که در متن اراده افراد متعددی می‌یابد، هویتی جمعی پیدا می‌کند که در طول آن اراده‌هاست.

در همین رابطه مرتضی مطهری به مناسبتی به توضیح مفهوم «توسعه من» در برخی رفتارهای اجتماعی می‌پردازد. به این معنا که گاه فرد با گذشتن از آنانیت و من شخصی خود، دارای من وسیع‌تری می‌شود که در قالب یک خانواده، یک قبیله، یک حزب، یک ملت و یا یک مذهب بروز می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۴۰-۸۵۰). حال این حقیقت را می‌توان بر اساس برهان مذکور بازتقریر نمود. در حقیقت آنچه در «توسعه من» رخ می‌دهد فنای آنانیت‌های جزئی‌تر و تابع شدن این آنانیت‌های جزئی در قبال اراده و خواست یک آنانیت کلی‌تر در قالب خانواده، حزب، ملت و ... است. به‌طور مثال سربازی که بدون اجبار، جان خود را برای ملت و یا دین خود فدا می‌کند، در حقیقت با فنای تعیین فردی و سود و مصلحت آن در تعیین ملی و یا دینی و سود و مصلحت آن، فعل، صفت و حتی ذات خود را در موطن تعیین مطلوب خود فانی می‌گرداند. به‌علاوه با توجه به این حقیقت می‌توان تفسیری عمیق‌تر از انواع همبستگی‌های اجتماعی و لوازم آن ارائه نمود و در حقیقت اصطلاح اتحاد طبیعی و اتحاد صناعی در بیان خواجه نصیر و لوازم اجتماعی آن را تفسیر کرد که البته بررسی تفصیلی آن مجال مجزای دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد با تکیه بر یکی از مفاهیم محوری در عرفان اسلامی یعنی مقام فناء عرفانی، برهانی جدید برای اثبات اصالت جامعه ارائه گردد. دستاورد نخست این مقاله در مسیر اثبات اصالت جامعه، توجه دادن به این حقیقت است که مقام فناء عرفانی به غیر از مصادیق ناظر به سلوک عرفانی، در متن افعال اجتماعی نیز مصادیق قابل توجهی دارد؛ و طبق بیان علامه طباطبایی در متن هر اطاعتی، نوعی فناء مطیع در مطاع مستتر است. به‌علاوه بسیاری از تغییرات وجودی انسان در کسب ملکات مختلف رفتاری را بر اساس منطبق فناء افعالی، صفاتی و ذاتی می‌توان با دقت بیشتری توضیح داد. پس از تشریح و اثبات این مطلب، این حقیقت به‌عنوان مقدمه برهانی جدید برای اثبات اصالت جامعه مورد استفاده قرار گرفت و نشان داده

شد که عمل اجتماعی و حب و بغض‌های مستتر در آن، ظرفی برای تحقق و بروز مقام فناء عرفانی به صورت جمعی است و در نتیجه افراد جامعه در قالب سبک‌های رفتاری مشخص که مبتنی بر ارزش‌ها و حب و بغض‌های منطوی در آن است، در حال طی نمودن مراحل فناء عرفانی و در نهایت متحد شدن در تعیین کمال مطلوب با یکدیگر هستند؛ که این حقیقت را به صورت انضمامی در متن بسیاری از رفتارهای اجتماعی نظیر انواع اجتماعات ورزشی، دینی، هنری و ... می‌توان رصد نمود.

علاوه بر نو بودن حد وسط این برهان در استفاده از یک قاعده عرفانی در اثبات اصالت جامعه، به نظر می‌رسد این برهان از چند جهت دارای مزیت نسبی است؛ اولاً برخلاف رویکرد کل‌گرایان در جامعه‌شناسی مدرن، اصالت جامعه را نه با تکیه بر ساختارها، بلکه با تکیه بر عاملیت و اراده‌کنشگران تبیین می‌کند؛ ثانیاً نسبت به برهان حمید پارسانیا انضمامی‌تر است، زیرا با تکیه بر حب و بغض‌ها و رابطه‌ی طولی اراده‌کنشگران به اثبات اصالت جامعه می‌پردازد؛ ثالثاً در عین هویت استدلالی این برهان، از مزیت رویکرد تفسیری نیز برخوردار است، زیرا با تکیه بر معنای فعل و رابطه‌ی اراده‌کنشگران به اثبات اصالت جامعه می‌پردازد.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیة*. جلد دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.
- ترمذی، محمدبن‌علی‌الحکیم (۱۴۲۲ق). *ختم الأولیاء*. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
موسوی خمینی، روح‌الله (بی تا). *صحیفه امام خمینی ره*. جلد هفدهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تهران: بهزاد.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷). *قواعد روش جامعه‌شناسی*. ترجمه‌ی علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران. چاپ هشتم.
- سیدالرضی، محمدبن حسین (۱۳۸۶). *نهج البلاغه*. ترجمه‌ی محمد دشتی. قم: سبط النبی.

- سیدی فرد، سید علی (۱۳۹۵). هستی‌شناسی اجتماعی. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- شعیری، تاج‌الدین (۱۴۰۵). جامع الأخبار. قم: رضی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹). رساله لب اللباب. قم: بوستان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان. جلد اول و بیستم. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). مجموعه الرسائل. قم: باقیات. چاپ اول.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ ق). فصول منتزعه. تهران: الزهراء.
- قیصری رومی، محمدداود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار. جلد بیست و دوم. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱ م). الأسفار الأربعة. جلد سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.