

مبانی هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی اسلامی

حسین اژدری‌زاده*

چکیده

در این مقاله درصدد بررسی مبانی هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی از دیدگاهی قرآنی هستیم. با استفاده از آیات قرآن، چهار عنصر «خدا»، «انسان»، «زمین» و «پیوند میان انسان با این عناصر و انسان‌های دیگر»، پایه‌های اصلی (و البته حداقلی)، برای تشکیل جامعه انسانی تشخیص داده شد. با محور قرار دادن دو عنصر «انسان» و «پیوند»، ماهیت هر یک را تحلیل کرده، سپس به عناصر دیگر و نحوه اثرگذاری آنها بر این دو عنصر پرداخته‌ایم. چنین نگاهی، جامعه‌شناسی موجود انسان - محور را به یک جامعه‌شناسی خدا - محور تبدیل کرده، انسان را فقط امانتدار تلقی می‌کند. در این نگاه قرآنی، انسان موجودی دو بُعدی است: حیوانی - ملکوتی؛ یعنی میلی بی‌نهایت، هم به پستی‌ها و هم به فضیلت‌ها دارد. همین وضعیت در جامعه انسانی که محصول گرایش‌ها، روحیه‌ها، اخلاقیات، افکار و اندیشه افراد است، نیز رخ می‌دهد و درجه‌ای از هویت پست یا متعالی را در صحنه اجتماعی از خود به نمایش می‌گذارد. در این رویکرد، وجود سه عنصر قدرت، معرفت و گرایش‌های متضاد، میدانی برای ظهور متمایزترین ویژگی انسان، یعنی اختیار دانسته شده است. این ویژگی، خود را در سطوح مختلف فردی، گروهی و اجتماعی نشان می‌دهد. از دیدگاه قرآنی، مشغولیت زیاد انسان و جامعه انسانی به گرایش‌های حیوانی و نیز امور خارج از وی (طبیعت و زمین)، از یک سو و فراموشی و بی‌توجهی به خود ملکوتی و نیز خداوند، از سوی دیگر، باعث بیگانگی فردی و جمعی انسان‌ها می‌شود. مهم‌ترین عامل برای برطرف کردن این حالت، توجه به خدا و خود واقعی است. با توجه به این رویکرد، برای اینکه تحلیل کاملی از جامعه انسانی داشته باشیم، همواره باید به دو عنصر اصلی جامعه (فرد و جمع)، توجه داشته باشیم. همچنین، توجه به نوع رابطه این دو با خداوند و هستی (طبیعت و زمین) نیز تأثیر بسزایی در فهم رفتار فردی و اجتماعی انسان دارد.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اسلامی، فطرت، جامعه، انسان، اجتماع

* عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق و دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
Email: hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

بیان مسئله

هر بنایی، بر پایه‌هایی مبتنی است. جامعه‌شناسی اسلامی نیز به عنوان یک ساختمان و بنای علمی، از این قاعده مستثنا نیست و اصول و مبانی ویژه خود را دارد. هر نظام معرفتی و علمی، پایه‌های مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، روش‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و مانند اینها دارد که جامعه‌شناسی اسلامی نیز چنین است و ما در این مقاله به دنبال ارائه عناصر وجودی‌ای هستیم که برای ساختن یک جامعه‌شناسی اسلامی باید در نظر گرفت. به بیان دیگر، درصدد بررسی پایه‌ها و اصول هستی‌شناسانه‌ای هستیم که جامعه‌شناسی اسلامی را می‌توان بر آن استوار کرد.

ضرورت تحقیق

ضرورت این بحث روشن است. علوم انسانی اساساً ویژگی‌های گوناگونی دارد، مانند پوزیتیویستی، لیبرالیستی، سکولاریستی، مارکسیستی، مادی، الهی، دینی و غیر دینی. بخش عمده این تفاوت و اختلاف، به مبانی آنها بازمی‌گردد؛ چرا که همه علوم و به‌ویژه علوم انسانی بر مبانی ویژه‌ای استوار است. به بیان دیگر، موضع‌گیری در هر یک از زمینه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی علوم، نقش بسزایی در شکل‌گیری آنها دارد و می‌تواند به آنها جهت متفاوتی دهد. برای نمونه، این مسئله بسیار مهم و تأثیرگذار است که ما جهان را کاملاً مادی ببینیم و یا آنکه آن را به دو بخش مادی و غیر مادی تقسیم کنیم؛ انسان را موجودی صرفاً مادی تلقی کنیم یا آنکه بعد دیگری نیز برای وی قائل شویم؛ معرفت را صرفاً حسی بدانیم یا آنکه به معرفت‌های عقلانی، شهودی و مانند آن نیز باور داشته باشیم؛ به لحاظ روشی، فقط به روش تجربی معتقد باشیم یا آنکه روش‌های دیگری، مانند روش عقلی، شهودی و مانند آن را نیز به کار گیریم. برای تدوین جامعه‌شناسی اسلامی نیز ناچاریم به مبانی مختلف آن در زمینه‌های مورد اشاره توجه کنیم و موضع‌گیری اسلام را در مقایسه با مکاتب و نظریه‌های دیگر بازشناسیم.

اهداف تحقیق

اهداف این پژوهش براساس محورهایی قابل تبیین است: اول، اسلامی‌سازی علوم انسانی و اجتماعی است؛ به این معنا که، سعی داریم تا با استفاده از روش و حیانی، مضامین مرتبط به مبانی جامعه‌شناسی را استخراج کنیم. دوم، بومی‌سازی علوم انسانی است. به دلیل آمیختگی فرهنگ ایرانی با اسلام، هر کمکی به معارف اسلامی، کمک به فرهنگ بومی نیز تلقی

می‌شود؛ بنابراین، با استخراج مضامین اسلامی در این باره، به تدوین علوم انسانی بومی و ایرانی نیز کمک کرده‌ایم. سوم، بیان مضامین اسلامی در قالب مفاهیم جدید (جامعه‌شناسی)؛ به این معنا که می‌خواهیم مفاهیم بلند قرآنی را به زبان روز دنیا بیان کنیم. بالأخره، هدف ما ارائه مضامین بدیع و نو موجود در معارف اسلامی به مجامع علمی جهان است.

روش تحقیق

در این پژوهش، تکیه اصلی ما بر روش وحیانی است. هدف ما این است که با استفاده از مضامین دینی و به خصوص قرآنی و تفاسیر مربوط، دست‌کم برخی از مبانی هستی‌شناسانه لازم برای جامعه‌شناسی دینی و اسلامی و نیز ادله مرتبط با آن را ارائه کنیم.

پیشینه

از جمله دانشمندان و متفکران مسلمان پیشرو در طرح مباحث اجتماعی (با محوریت فرد و جمع)، فارابی، خواجه نصیر و ابن خلدون هستند. فارابی در قرن سوم هجری در مباحثش رویکردی کاملاً فردگرایانه دارد (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۸، ب، ص ۳۷)؛ اما خواجه نصیر در قرن هفتم سخن از یک هویت مستقل، یعنی اجتماع، نیز به میان می‌کشد (رجبی، ۱۳۷۸، ب، ص ۱۵۰ و ۱۵۱). شاید همین بحث، زمینه‌ای بود تا ابن خلدون در قرن هشتم با چنین رویکردی برای اولین بار سخن از علمی جدید، یعنی علم العمران یا جامعه‌شناسی به میان آورد. وی محور این علم را «عمران» گذاشت تا معلوم شود که اندیشه‌اش در قرآن ریشه دارد (رجبی، ۱۳۷۸، ب، ص ۱۸۱): «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا؛ او شما را از زمین پدید آورد و در آن شما را استقرار داد»^۱ (هود، ۶۱). گویا در سخنان وی نیز گونه‌ای هویت مستقل برای جامعه در نظر گرفته شده است. بعد از وی، اندیشمندان بسیاری نفیاً یا اثباتاً درباره این هویت مستقل نظر داده‌اند. از متفکران متأخر و معاصر، می‌توان اقبال لاهوری، شریعتی، شهید صدر، مرحوم علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله مصباح را نام برد. مرحوم اقبال (سعیدی، ۱۳۳۸، ص ۵۶ و ۵۷) و علامه مصباح (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۷۳ به بعد)، فردگرا هستند؛ اما بقیه اندیشمندان بیان‌شده علاوه بر هویت فردی، برای جمع نیز هویت مستقلی اثبات می‌کنند (شریعتی، بی‌تا، ص ۲۹۳؛ صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۳-۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۵۲ و ۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۹).

۱. در این مقاله، برای ترجمه آیات از ترجمه فولادوند استفاده شده است.

چارچوب نظری (مفهومی)

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت که درباره اصالت فرد و جامعه، چهار نظریه مهم مطرح شده است:

اصالت فردی محض

گاهی جامعه موجودی صرفاً اعتباری تلقی می‌شود که از خود هیچ هویت مستقلی ندارد. در جامعه، واقعاً ترکیبی صورت نمی‌گیرد و انسان‌ها در زندگی اجتماعی هرگز به گونه‌ای حقیقی - مانند ترکیبات شیمیایی - در یکدیگر ادغام نمی‌شوند.

اصالت فردی

زمانی دیگر، جامعه، مرکب حقیقی، مانند مرکب‌های طبیعی نیست: اما مرکب صناعی محسوب می‌شود. مرکب صناعی، خود نوعی مرکب حقیقی است، هرچند طبیعی نیست. براساس این نظریه، جامعه از نهادها و سازمان‌های اصلی و فرعی تشکیل شده است. این نهادها و افرادی که این نهادها به آن وابسته‌اند، همه به یکدیگر وابسته و پیوسته هستند. تغییر در هر نهادی باعث تغییرهایی در نهادهای دیگر می‌شود و زندگی اجتماعی به مثابه یک اثر، وابسته به کل ماشین اجتماع پدید می‌آید، بدون آنکه افراد در کل جامعه، یا نهادها در شکل کلی جامعه، هویت خود را از دست بدهند.

اصالت فردی و جمعی

همچنین گاهی هویت مستقل افراد و نیز وجود حقیقی جامعه پذیرفته می‌شود. در این نظریه، جامعه مرکب حقیقی، از نوع مرکب‌های طبیعی است؛ ولی ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها، اراده‌ها و بالأخره، ترکیب فرهنگی است و ترکیب جسم‌ها و اندام‌ها نیست. هرچند افراد انسان، هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام شده، هویت روحی جدیدی می‌یابند که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود.

اصالت جمعی محض

زمانی دیگر، جامعه مرکب حقیقی، بالاتر از مرکب‌های طبیعی است؛ زیرا در مرکب‌های طبیعی، اجزا پیش از ترکیب، از خود هویت و آثاری دارند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند؛ در

حالی که براساس این نظریه، افراد انسان پیش از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی از خود ندارند و فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. آنها پیش از آنکه اجتماعی شوند، حیوان محض هستند و این اجتماع است که به آنها شخصیت، اندیشه، عاطفه، احساس و غیره می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۹). در ادامه بحث، با طرح پرسش‌هایی که از مضامین این چند نظریه استفاده می‌شود، به دنبال آن هستیم تا معلوم کنیم نگاه قرآنی به کدام یک از نظریه‌ها نزدیک‌تر است.

پرسش‌های تحقیق

پرسش اصلی این تحقیق این است: جامعه‌شناسی اسلامی بر چه عناصری بنا شده است؟ از این پرسش اصلی می‌توان پرسش‌های فرعی بسیاری، مانند این پرسش‌ها را استخراج کرد: مؤلفه‌های قرآنی جامعه انسانی چیست؟ فرد از چه عناصری تشکیل شده است؟ آیا فرد وجود مستقلی دارد؟ عامل مسلط در وی چیست؟ دلایل روی آوردن انسان به جامعه چیست؟ آیا جامعه وجود مستقلی دارد؟ بر فرض پذیرش هویت مستقل جامعه، اختیار انسان چه وضعیتی پیدا می‌کند؟ و مانند آنها.

مبانی هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی از دیدگاه قرآن

اشاره

یکی از بحث‌های مهم در جامعه‌شناسی، پرسش از اموری است که می‌توان جامعه‌شناسی را بر آن بنیان نهاد. پاسخ این پرسش با توجه به دیدگاه‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد. در این بحث به دنبال آن هستیم تا از دیدگاه اسلامی (و به‌طور عمده قرآنی) به این پرسش پاسخ دهیم.

قرآن و عناصر تشکیل‌دهنده جامعه

پاسخ اجمالی قرآن به پرسش بالا را تا اندازه‌ای می‌توان از آیه شریفه‌ای که سخن از نخستین آفرینش انسان به میان می‌آورد، دریافت کرد: «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت» (بقره، ۳۰). با دقت در این آیه مبارکه چنین استفاده می‌شود که خداوند متعال قصد دارد تا جامعه‌ای بر روی زمین پدید آورد. آیه یادشده سه عنصر را درباره پدید آوردن جامعه معرفی می‌کند: زمین (طبیعت) و پیوند. بسیار روشن است که بحث درباره انسان بوده، قرار است که او را در جایی اسکان

دهند؛ از این رو، انسان، عنصری کلیدی و اصلی در تشکیل جامعه شمرده می‌شود. آیه مبارکه، غیر از انسان، به زمین یا به طور کلی، طبیعت نیز اشاره دارد. سومین عنصر، رابطه‌ای معنوی است که انسان را به زمین یا طبیعت، از یک سو و به سایر انسان‌ها، از سوی دیگر، پیوند می‌دهد. این پیوند و رابطه معنوی را خداوند با تعبیر «جانشینی» بیان فرموده است. هر چند همه جوامع در آن مشترک هستند، اما ماهیت این رابطه و کیفیت ساخت و بافت این پیوند، در جوامع گوناگون با هم تفاوت دارد؛ از این رو، عنصر سوم، در بین دیگر عناصر، عنصری انعطاف‌پذیر و پویا خواهد بود. جوامع در ارتباط با این عنصر (پیوند)، به جوامع دارای ساختار سه‌بُعدی یا ساختار چهاربُعدی دسته‌بندی می‌شوند. ساختار چهاربُعدی، ساختاری است که به وسیله آن، طبیعت و انسان، با انسان پیوند می‌خورد، اما افزون بر آنها، طرف چهارمی هم در این روابط اجتماعی وجود دارد که برای چارچوب جامعه است و با اینکه در چارچوب جامعه نیست، یکی از پشتوانه‌های اساسی روابط اجتماعی به شمار می‌آید. با دقت در تعبیر «جانشینی»، این بُعد چهارم نیز به دست می‌آید: جانشین‌کننده (خداوند)؛ جانشین‌شده (انسان)، که در ارتباط با خدا و طبیعت، و در ارتباط با یکدیگر و طبیعت است) و آنچه که جانشینی روی آن صورت می‌گیرد (زمین یا طبیعت). آنچه از چنین ساختاری استفاده می‌شود، یک دیدگاه ویژه به زندگی و هستی است که بر اساس آن، هیچ سرور، صاحب و خدایی جز خدای متعال، برای کل زندگی و هستی نیست. و همچنین نقش انسان در صحنه زندگی، فقط جانشینی و امانتداری است و هر رابطه‌ای میان انسان و طبیعت به وجود آید، در جوهر، اصل و اساس خود، رابطه مالک و مملوک نیست؛ بلکه رابطه یک امین درباره امانتی است که به دستش سپرده شده است. در برابر این‌گونه ساختارهای چهاربُعدی، ساختارهای سه‌جانبه وجود دارد که به وسیله آن، انسان با انسان و با طبیعت پیوند می‌خورد؛ ولی دیگر سخن از بُعد چهارم، یعنی خداوند به میان نمی‌آید (صدر، ۱۳۶۹، ص ۱۵۷-۱۷۳).^۱ می‌توان ادعا کرد که همه انواع نظریه‌های جامعه‌شناسی موجود، ساختار سه‌بُعدی را برای جامعه در نظر گرفته‌اند. در این جستار با توجه به ایده قرآنی، جامعه را چهاربُعدی تلقی خواهیم کرد و با محور قرار دادن دو عنصر «انسان» (فرد) و «پیوندش با انسان‌های دیگر» (جامعه)، به نوع رابطه انسان با خدا و زمین و به طور کلی، طبیعت و هستی، نیز خواهیم پرداخت.

۱. البته عناصر هستی‌شناسانه جامعه‌شناسی بیش از این است. ما از میان عناصر مختلف وجودی، بر این چند عنصر تأکید کرده‌ایم (برای توضیح بیشتر، رک: بستان، در حال چاپ، فصل اول (از بخش اول): «پارادایم علم اجتماعی اسلامی: هستی‌شناسی».

چیستی انسان

در این قسمت به بررسی ماهیت و چیستی انسان به عنوان یکی از اصلی‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده جامعه انسانی می‌پردازیم. مشخص کردن ماهیت انسان می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در شناخت بهتر جامعه و جامعه‌شناسی مورد نظر داشته باشد. پرسش اصلی آن است که ماهیت انسان چیست و چه عاملی نقش محوری در مسائل انسانی دارد؟

مروری بر نظریه‌ها

پاسخ اندیشمندان این حوزه به پرسش بالا، مختلف است. به‌طور کلی، این پاسخ‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: در یک دسته، نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که انسان را موجودی کاملاً منفعل در نظر گرفته، عامل مسلط و تعیین‌کننده در مسائل انسانی و اجتماعی را بیرون از انسان تلقی کرده است؛ در دسته دوم، نظریه‌هایی طرح می‌شود که انسان را موجودی فعال در نظر می‌گیرد و عامل مسلط در وی را امری درونی می‌داند. از جمله نظریه‌های دسته اول، می‌توان به مکاتب جغرافیایی، تکنولوژیک و قائلان به علل اجتماعی، و از نظریه‌های دسته دوم، به مکتب زیست‌شناختی و نظریه فطرت اشاره کرد.

طرفداران مکتب جغرافیا سعی دارند تا واقعیت‌های اجتماعی و همچنین معرفت و خلق و خوی‌های انسان را به کمک پدیده‌هایی طبیعی، مانند پستی و بلندی، اقیانوس و دریاها، خاک و منابع زیرزمینی و آب و هوا توضیح دهند (گورویچ، ۱۳۴۹، ص ۸۶ و ۸۷).^۱ مکتب تکنولوژیک تلاش دارد تا فناوری را در میان عوامل گوناگون، عامل تعیین‌کننده در امور انسانی به شمار آورد. این نظر، از برخی عبارات‌های مارکس استفاده می‌شود که بیشترین اهمیت را به ابزار تولید می‌دهد. البته متأخر از این‌گونه اندیشه‌های مارکس، مارکسیست‌هایی چون بوخارین، ویتفولگ و بوگدانو به چنین نظریه‌ای گرایش پیدا کرده‌اند (فقیرزاده، ۱۹۸۸، ص ۴۹). در حالی که برخی از اندیشمندان، عوامل غیر اجتماعی پیشین را عامل مسلط تلقی کرده‌اند، از سخنان برخی جامعه‌شناسان چنین استفاده می‌شود که روابط اجتماعی، به‌ویژه روابط تولیدی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ بسیاری از سخنان مارکس چنین موضعی را می‌رساند (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳ و ۱۶۴). در کنار این دیدگاه‌های مطرح‌شده که عامل مسلط را به امری بیرونی نسبت می‌دادند، نظریه‌هایی مطرح است که عامل مسلط در انسان را امور باطنی او تلقی می‌کنند. برای نمونه، مکتب زیست‌شناختی یا

۱. از میان مارکسیست‌ها، پلیخانف به این مطلب قائل است.

به تعبیری طبیعت‌گرایان، عامل تعیین‌کننده در مسائل اجتماعی و انسانی را مسائل زیستی می‌داند. برجسته‌ترین طرفداران چنین دیدگاهی، فروید، پارتو و نیچه هستند. از نظر آنها، انسان بیش از آنکه تحت تأثیر محیط اجتماعی خود باشد، از مسائل زیستی و طبیعی خود اثر می‌پذیرد (فقیرزاده، ۱۹۸۸؛ دائرةالمعارف فلسفه، ۱۹۶۷).

مجموع نظریه‌های گذشته، بر این عقیده تأکید دارند که یک عامل مسلط در انسان وجود دارد و همان است که حرف آخر را در امور انسانی می‌زند. در مقابل، برخی معتقدند که عوامل گوناگونی می‌تواند بر انسان مسلط باشد؛ شلر از آن جمله است. به باور او، عامل مسلط متغیر است؛ یعنی از میان «عوامل واقعی»^۱ و عینی در هر زمان، یکی به صورت تعیین‌کننده عمل می‌کند (علیزاده، ۱۳۷۶، ص ۴۸). به نظر وی، در طول تاریخ، سه مرحله را باید از هم متمایز کرد که در هر کدام از آنها، عامل مسلط متفاوت است: مرحله نخست، در نظر شلر، تحت تأثیر شدید رابطه خونی^۲ است؛ در مرحله دوم، برتری و تفوق با قدرت سیاسی است؛ در مرحله سوم، اقتصاد عامل مسلط به شمار می‌رود (همان، ص ۴۴).

قرآن و هویت انسان

همه دیدگاه‌های گذشته، انسان را به گونه‌ای غیر مختار تلقی کرده‌اند که بر هستی، اندیشه، کردار و گفتارش، محیط طبیعی و جغرافیایی، روابط اجتماعی، تکنولوژی و یا غرایز جنسی، قدرت‌طلبی و مانند آن حکومت می‌کند. انسانی که قرآن معرفی می‌کند، چگونه انسانی است؟ این پرسش را در قالب تبیینی اجمالی از نظریه فطرت، می‌توان پاسخ داد.

فطرت انسانی

آیات گوناگون قرآن بر این امر دلالت دارد که انسان موجودی دو بُعدی (ملکوتی و حیوانی) است که می‌تواند خود را بهترین موجود امکانی معرفی کند و به مرتبه‌ای برسد که ملائکه الهی به پای او به سجده افتند: «و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید، پس به جز ابلیس - که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد - [همه] به سجده افتادند» (بقره، ۳۴). با این وجود، انسان موجودی است که می‌تواند به دلیل کارهایی که انجام می‌دهد، خود را در شمار پست‌ترین حیوانات: «آنان همانند چارپایان، بلکه گمراه‌ترند» (اعراف، ۱۷۹)، یا حتی موجودات قرار دهد: «سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیم» (تین، ۵).

1. real factors
2. blood relationship

از جمله آیاتی که به بُعد اول و ملکوتی انسان دلالت دارد، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت» (بقره، ۳۰)، به این معنا که انسان شایستگی جانشینی خداوند را در زمین دارد. همچنین انسان بزرگ‌ترین ظرفیت علمی‌ای را دارد که یک مخلوق و آفریده ممکن است داشته باشد. «و [خدا] همهٔ [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت» (بقره، ۳۱). چنان که از آیهٔ بعد استفاده می‌شود، حتی فرشتگان الهی نیز ظرفیت علمی انسان را ندارند: «و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریهٔ آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا، گواهی دادیم» (اعراف، ۱۷۲)؛ بنابراین، انسان فطرتی خدا آشنا دارد. همچنین انسان شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانتدار خداست و رسالت و مسئولیت دارد: «ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه کردیم؛ پس، از برداشتن آن سر باززدند و از آن هراسناک شدند؛ و [لی] انسان آن را برداشت» (احزاب، ۷۲). انسان، کرامت و شرافت ذاتی دارد و خداوند او را بر بسیاری از آفریدگان برتری داده است: «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم» (اسراء، ۷۰). انسان، وجدانی اخلاقی دارد و به حکم الهامی فطری، زشت و زیبا را درک می‌کند: «سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد» (شمس، ۷-۸). انسان جز با یاد خدا، با چیز دیگری آرام نمی‌گیرد. خواست‌های او نامحدود است؛ به هرچه برسد، از آن سیر و دلزده می‌شود، مگر آنکه به ذات بی‌حد و نهایت خدا بپیوندد «آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌گیرد» (رعد، ۲۸). هدف از آفرینش انسان، پرستش خدا بوده است: «و جنّ و انس را نیافریدیم، جز برای آنکه من را پرستید» (ذاریات، ۶). انسان موجودی است که تنها در سایهٔ شناخت خداوند می‌تواند خود را بشناسد: «و چون کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد» (حشر، ۱۹). در سرشت انسان، افزون بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی یافت می‌شود: «و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس [تداوم] نسل او را از چکیدهٔ آبی پست مقرر فرمود؛ آنگاه او را درست‌اندام کرد، و از روح خویش در او دمید» (سجده، ۷-۹). آیاتی که بیان شد، نمونه‌ای از آیاتی است که بعضی از ویژگی‌های مثبت انسان را یادآور می‌شود.

اما در کنار این آیات، آیات دیگری دیده می‌شود که به ویژگی‌های منفی انسان اشاره دارد و از انسان به بدی یاد کرده است. همان‌طور که می‌دانیم انسان، در عین حال که دو بُعد

ملکوتی و مادی دارد، به بُعد مادی خود پرداخته، از بُعد ملکوتی غافل می‌ماند: «قطعاً انسان، ستم‌پیشه ناسپاس است» (ابراهیم، ۳۴). آدمی نفع مادی خود را بر منافع دیگران ترجیح می‌دهد: «انسان همواره بخیل است» (اسرا، ۱۰۰). برای انسان، دنیا و لذت‌های آن بر آخرت ترجیح دارد. نزد او، حرامی که دست‌یافتنی‌تر باشد، بر حلالی که دیرتر برسد برتری دارد: «انسان همواره شتابزده است» (اسرا، ۱۱). یکی از ویژگی‌های ذاتی انسان، خودبزرگ‌بینی اوست: «بی‌گمان، او شادمان و فخرفروش است» (هود، ۱۰). انسان تا آنجا با منافع دیگران هماهنگ است که خود را نیازمند احساس می‌کند و به محض احساس بی‌نیازی از آنها، از همراهی ایشان کنار می‌کشد: «اگر انسان خود را بی‌نیاز بیند، سرکشی می‌کند» (علق، ۶ و ۷؛ شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۲۶-۳۵ و ۱۳۷۱، ص ۲۴۶).

این آیات - که به ویژگی‌های مثبت و منفی انسان اشاره داشت - در ظاهر چنین می‌نماید که با هم ناسازگار است؛ اما باید به این نکته توجه کرد که برخی از آیات یادشده، احتمالاً ناظر به انسان آغازین و بعضی مربوط به انسان فرجامین است. همچنین آیات مربوط به انسان آغازین - که قوا، استعدادها و گرایش‌های آدمی را برمی‌شمارد - برخی ناظر به ساحت متعالی، و برخی مربوط به ساحت فرودین وجود آدمی است؛ در این صورت، ناسازگاری ظاهری آیات برطرف شده، به جمع‌بندی مناسبی درباره آیات می‌رسیم. پس از جمع‌بندی، اگر آیات مربوط به انسان آغازین را کنار هم قرار دهیم، خواهیم فهمید که او موجودی است که فطرت الهی، خداجو و خداشناس دارد؛ آفریده‌ای است که به‌خوبی و فضیلت گرایش دارد؛ خیرخواه و نوع‌دوست است؛ دانش‌پژوه و جستجوگر، و قدرتمند و آزادی‌طلب است؛ میل به خلاقیت و جاودانگی دارد و مانند اینها، با این وجود، همین انسان آغازین، یک رویه دیگر نیز دارد: خودخواه، استخدام‌گر و منفعت‌طلب است؛ ستمگر، عجول و تنگ‌نظر بوده، حریص و طماع است؛ تن‌پرور و لذت‌جو است و مانند اینها. به این ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم که در انسان آغازین دو ساحت وجود دارد و به تعبیری، انسان دو «مَن» دارد: مَن فرودین یا حیوانی، و مَن متعالی یا ملکوتی. انسان‌ها با وجود اختلاف‌هایی که با یکدیگر دارند، یک حقیقت واحد هستند؛ اما آن حقیقت وجودی، درجه و رتبه دارد؛ در یک درجه، گرایش‌های حیوانی، و در درجه دیگر، گرایش‌های ملکوتی دارد. همین بُعد ملکوتی است که بخش اصیل وجود انسان را تشکیل می‌دهد و درحقیقت، انسانیت انسان، به همین گرایش‌ها، قوا و استعدادهای ملکوتی او وابسته است؛ به گونه‌ای که انسان با از دست دادن آن، از دست رفته و باخته است. همچنین، کسی که

من متعالی و ضرورت آن را فراموش کند، خود واقعی و راستین خویش را فراموش کرده است. براساس این نظریه (نظریه فطرت)، انسان بر مبنای آفرینش و سرشت نخستین خود شاکله‌ای دارد و نیز گرایش‌ها و بینش‌هایی دارد که از بیرون بر او تحمیل نشده؛ بلکه از درون وجودش برآمده است. همه این گرایش‌ها به انسانیت انسان مربوط نیست؛ بلکه بخشی از آنها، میان او و دیگر حیوانات مشترک است و این همان گرایش‌های من فرودین انسان است. بخش دیگر آن، ویژه انسان است و به او اختصاص دارد. مجموعه این شناخت‌ها و بینش‌هاست که فطرت انسانی را شکل می‌دهد. به دلیل آنکه این فطرت به نوع انسان مربوط است، میان همه افراد انسان مشترک بوده، در همه زمان‌ها و مکان‌ها، و ملت‌ها و نژادها و مانند آن، به یکسان یافت می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۴۴).

پایه‌های اختیار در انسان

یکی از ویژگی‌های آشکار قرآنی انسان، «اختیار» وی است. انسان موجودی است که همه مؤلفه‌های لازم برای «اختیار» در وجود وی نهاده شده است. اختیار، سه رکن اصلی، یعنی «شناخت»، «میل» و «قدرت» دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۳۹۴ و ۳۹۵؛ رجبی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۱۹). این سه، اموری است که آیات قرآن وجود آنها را در انسان تأیید می‌کند. همان‌گونه که بیان شد، انسان موجودی است که به‌طور فطری شناخت‌هایی (حضور و حصولی) دارد و با در اختیار داشتن ابزارهای مختلف شناختی (حسی، عقلانی و قلبی) می‌تواند آن شناخت‌های فطری را شکوفا کند (شیروانی، ۱۳۷۶). اما در کنار شناخت‌های گوناگون ذاتی و اکتسابی در انسان، گرایش‌های مختلف حیوانی و انسانی - که در مقام عمل، در تضاد و جنگ است - نیز وجود دارد. به این ترتیب، وجود دو رکن از ارکان اراده آزاد انسانی در وی، مسلم خواهد بود. برخی از آیات بحث «فطرت» نیز بر وجود رکن سوم، یعنی قدرت، دلالت دارد.^۱ آیاتی که در ادامه می‌آید، به گونه‌ای آشکارتر، وجود انواع قدرت، یعنی قدرت طبیعی، تکنیکی، اجتماعی، و متافیزیکی (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۴-۴۲۱) را در وجود انسان اثبات می‌کند. در قرآن به قدرت طبیعی انسان اشاره شده است: «آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را که در آسمان‌ها و آنچه را که در زمین است، مسخر شما کرده و نعمت‌های باطن و ظاهر خود را بر شما تمام کرده است؟» (لقمان، ۲۰). این آیه دلالت می‌کند که انسان با قدرت طبیعی خود می‌تواند از مواهب گوناگون قرار داده‌شده

۱. برای نمونه، آیه ۷۲ سوره احزاب از آن جمله است و بر قدرت مسئولیت‌پذیری انسان دلالت دارد.

در طبیعت و جهان استفاده کند (همان، ص ۴۴ و ۴۱۴). برخی آیات نیز نشان‌دهنده وجود قدرت فنی در انسان است: (همان، ص ۴۱۷): «و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود» (ابراهیم، ۳۲). همچنین خدای متعال می‌فرماید: «ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از برخی [دیگر] قرار داده‌ایم، تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند». این آیه بر این امر دلالت دارد که انسان با نعمت‌های خدادادی، می‌تواند بر انسان‌های دیگر تأثیر عادی بگذارد و آنها را به سود خود استخدام کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹)؛ چنان که در آیه ۳۶ سوره صاد نیز بر قدرت متافیزیکی اشاره شده است: «پس باد را در اختیار او [سلیمان] قرار دادیم که هر جا تصمیم می‌گرفت، به فرمان او، نرم و روان می‌شد» (همان، ص ۴۲۰ و ۴۲۱).

به این ترتیب، با استفاده از آیات گوناگون قرآن، وجود مؤلفه‌های اصلی اختیار انسان ثابت می‌شود و از این رو، می‌توان ادعا کرد: «انسان نیرویی دارد که با آن می‌تواند از حالت انفعالی خارج شود، پا فراتر نهد. بر غرایز و جاذبه‌های مختلف حاکم شود، و خواسته‌ای را فدای خواسته‌ای دیگر کند» (همان، ص ۳۷۸).

با توجه به مطالب بیان‌شده، به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه قرآنی، با اینکه اندیشه، روحیه، رفتار و گفتار انسان، ممکن است تحت تأثیر عوامل مختلف بیرونی (مانند: موقعیت، فضا، محیط، ساخت و روابط و مناسبات اجتماعی) و درونی (مانند: غرایز قدرت‌طلبی، مال‌دوستی و جنسی) قرار گیرد؛ اما آنچه امور انسانی را از دیگر حیوانات متمایز می‌کند، قدرت اختیاری است که خداوند به وی داده است. انسان با قدرت اختیار حتی می‌تواند خود را از شدیدترین فشارهای غریزی، اجتماعی و محیطی نجات دهد و نیروی آن عوامل را خنثی کند. این همان چیزی است که به کارهای او ارزش داده، وی را از حیوانات که فقط گرایش‌های مادی و حیوانی دارند و از فرشتگان که فقط گرایش‌های ملکوتی دارند، متمایز می‌کند. مایه تأسف اینکه بسیاری از انسان‌ها به خوبی به تربیت نفس خود نمی‌پردازند، من واقعی و ملکوتی خود را از یاد می‌برند و به جای اینکه نفسی فعال داشته باشند، در برابر فشارهای مختلف، منفعلانه عمل می‌کنند. درحقیقت، آنها چون از خود واقعی‌شان بیگانه می‌شوند، توانایی‌هایشان را نادیده انگاشته، در برابر فشارهای اجتماعی و غریزی مغلوب می‌شوند. چنین انسان‌هایی به «بیگانگی» مبتلا می‌شوند. به دلیل آنکه، مسئله «بیگانگی»، دردی فراگیر و عمومی است، بحث جداگانه‌ای لازم دارد. در ادامه بحث، با تفصیل بیشتر به چستی مفهوم بیگانگی، علت اصلی پیدایش آن و آثار اجتماعی‌اش می‌پردازیم.

بیگانگی^۱

مفهوم بیگانگی یکی از مفاهیم اصلی و مهم در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی است.^۲ هرچند این مفهوم به‌طور گسترده‌ای در علوم انسانی برای تبیین برخی از گونه‌های کنش‌ها و واکنش‌ها به جریان‌ها و واقعیت‌های پیرامونی، فشارهای روانی و تحمیل‌های اجتماعی و غیره به کار می‌رود؛ اما هنوز معنای ثابت و مشخصی ندارد، شاید دلیلش، رویکردهای گوناگون به آن باشد (محسنی تبریزی، ۱۳۷۰، ص ۲۵ و ۲۶). همچنین، در حالی که برخی، مانند آدورنو^۳ معتقدند بیگانگی پدیده‌ی خاص جامعه‌ی مدرن است. برخی دیگر، مانند کافمن^۴ آن را پدیده‌ای کهن و تاریخی در نظر می‌گیرند. از نظر این افراد، ریشه‌های این مسئله را در تفکر یونانی، مسیحیت و ادیان و مذاهب دیگر (مثلاً یهودیت و اسلام) نیز می‌توان دید (همان، ص ۲۷ و ۲۸). در هر حال، این امر مسلم است که پس از رنسانس، «بیگانگی» مورد توجه بسیاری از فیلسوفان، اندیشمندان اجتماعی، ادیبان، شاعران، نویسندگان و روشنفکران قرار گرفت. شاید گسترده‌ترین کاربرد این واژه توسط فیلسوفان پیش از هگل، یعنی واضعان مکتب قرارداد اجتماعی^۵، هابز، لاک و روسو باشد؛^۶ اما، این هگل بود که از دیدگاهی فلسفی، به‌طور گسترده به مفهوم بیگانگی پرداخت. تحلیل هگل از بیگانگی، جنبه‌ی نظام‌مند و در عین حال، ویژگی ذهن‌گرایانه^۷ دارد. هگل بیگانگی را «واقعیتی فکری»^۸ می‌پندارد. آن را به مفهوم بیگانگی انسان به کار می‌برد و خروج از بیگانگی و ورود آگاهی را فقط از راه معرفت (هنر، دین و فلسفه) امکان‌پذیر می‌داند (محسنی تبریزی، ۱۳۷۰، ص ۷۱) پس از هگل، شاگردانش، به‌ویژه هگلی‌های چپ، مانند هس، فویرباخ و مارکس، به تأمل درباره‌ی مفهوم بیگانگی پرداختند. تفاوت مهم اندیشه هس و مارکس با مفهوم بیگانگی هگلی این بود که آنها برخلاف هگل، کانون توجه خود را از دنیای اذهان به دنیای واقعی و عینی تغییر داده، کوشیدند بیگانگی را به جنبه‌ها و زمینه‌های اقتصادی و زندگی اجتماعی تعمیم دهند. موزس هس در اثر معروف خود، جوهر پول،^۹ به «بیگانگی خود از جامعه» اشاره دارد و پول را عامل بیگانه‌ساز در زندگی انسان معرفی

1. alienation

۲. برای تأیید این مطلب، برای نمونه می‌توان به کتاب‌های زیر که به این بحث پرداخته‌اند، اشاره کرد:

Cf: Hamilton, *Knowledge and Social Structure*, pp.17-24; Remmling, *Towards the Sociology of Knowledge*, pp.137-139.

3. Adorno

4. Kaufmann

5. social contract

۶. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این مکتب، رک: کوزر، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

7. subjective

8. fact of the mind

9. *Essence of Money*

می‌کند (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۱۱۵؛ استپلویچ، ۱۳۷۳، ص ۳۷۹). مارکس نیز بیگانگی را محصول ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌داند. وی معتقد است که بر اثر مالکیت خصوصی و تقسیم کار، انسان قادر نیست نتیجه کار و محصول فعالیت خود را از آن خویش بداند و از آن نگهداری کند؛ در نتیجه، نمی‌تواند توانمندی‌ها، توانایی‌ها و نیروهای بالقوه خود را بشناسد. چنین بیگانگی از کار و تولید، انسان را بیش از پیش از مفهوم انسانیت دور کرده، از هم‌نوع، طبیعت و نیز از خود جدا و بیگانه می‌کند (محسنی تبریزی، ۱۳۷۰، ص ۳۰ و ۳۱؛ کوزر، ۱۳۶۸، ص ۸۴-۸۷). البته نظریه مارکس درباره بیگانگی، از جنبه دیگری نیز اهمیت دارد؛ زیرا از میان‌هنگلی‌های جناح چپ، نظریه او و نیز فویرباخ درباره دین، بحث‌برانگیز بوده است. آنها دین را عامل مهمی برای بیگانگی انسان‌ها معرفی می‌کنند.^۱ این امری است که به شدت مخالفت موحدان را برانگیخته است.^۲

دین و بیگانگی

برخی منشأ بیگانگی انسان را اعتقاد به موجودی ماورائی می‌دانند، مهم‌ترین آنها سارتر، فویرباخ و مارکس هستند.

سارتر و به‌طور کلی، اگزیستانسیالیست‌ها، معتقدند که انسان برعکس همه موجودهای دیگر، سرشت و طبیعت مخصوص به خود ندارد. هر چیزی همان چیز آفریده شده است، مگر انسان که طبیعتی ندارد، جز آنچه خود می‌آفریند و برای خود می‌سازد. در نگاه ایشان، اساساً آزادی انسان به اندازه‌ای است که حتی به طبیعت خود شکل می‌دهد و دقیقاً به همین دلیل است که این مکتب را اگزیستانسیالیسم یا معتقدان به اصالت وجود یا تقدم وجود (انسان) بر ماهیت دانسته‌اند. آنها متأثر از این اندیشه محوری خود (آزادی مطلق انسان)، معتقدند هر چیزی که بر ضد آزادی انسان‌ها باشد، انسان را از انسانیت خارج کرده و از خود «بیگانه» می‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان چون به‌طور ذاتی آزاد است، هرچه او را محدود کند، درحقیقت امضاکننده بیگانگی‌اش از خویش خواهد بود. آنها به این نتیجه رسیده‌اند که اعتقاد به خدا، مستلزم بیگانگی انسان از خودش است. درحقیقت، آنها اعتقاد به خدا را از دو نظر مخالف اندیشه‌های خود می‌دانند؛ از یک‌سو، چنین اعتقادی از نظر آنها مستلزم اعتقاد به قضا و قدر است و در نتیجه، اعتقاد به طبیعت ثانوی برای بشر و جبر

۱. درباره این نظر و نقد آن، در مباحث آینده بیشتر سخن خواهیم گفت.

۲. برای نمونه رک: مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۹۴ به بعد.

است. به دلیل آنکه، اگر خدایی وجود داشته باشد، بشر باید در علم آن خدا، یک طبیعت ثابت داشته باشد و «لامتعین» نخواهد بود و نیز جبر بر انسان حاکم خواهد شد، از این‌رو، اعتقاد به خدا مخالف آزادی انسان خواهد بود. از سوی دیگر، اعتقاد به خدا، بدون در نظر گرفتن اینکه با آزادی انسان منافات داشته باشد یا خیر، مستلزم ایمان به خداست ایمان به خدا، به معنای وابستگی به خدا است. وابستگی به هر چیزی، به‌ویژه به خدا که بالاترین وابستگی‌هاست، بیگانگی انسان را به همراه خواهد داشت. در نتیجه، اعتقاد به خدا مستلزم بیگانگی انسان از خودش است (مطهری، بی‌تا، ص ۳۳۲-۳۳۷).

یکی از افراد دیگری که این نظر، یعنی منشأ بودن اعتقاد به دین برای بیگانگی انسان، به‌روشنی از سخنانش مشخص می‌شود، فویرباخ است.^۱ وی نخستین کسی است که از نظر جامعه‌شناسی، دین را طرد کرد و معتقد شد که دین و مفاهیم دینی، منشأ «ازخودبیگانگی انسان» است. به نظر فویرباخ، انسان در خود دو شخصیت دارد؛ از یک‌سو، در خودش سلسله‌ای از ویژگی‌های عالی انسانی، همچون راستی، درستی، امانت و علم را می‌بیند و از سوی دیگر، موجودی حیوانی و دچار گرایش‌های حیوانی است. به اعتقاد وی، پس از آنکه جنبه‌های پست حیوانی بر انسان چیره شود، در انسان حالتی شبیه به تنفر از خود پدید می‌آید. سپس او هر صفت خوبی را که در خودش وجود دارد، در موجودی فراتر از خود فرض می‌کند. به عبارت دیگر، انسان آن صفات را برون‌فکنی کرده و آنها را به موجودی برتر نسبت می‌دهد و نامش را خدا می‌گذارد؛ از این‌رو، اساساً اعتقاد به وجود خدا همراه با «ازخودبیگانگی» انسان خواهد بود. به باور فویرباخ، زمانی این بیگانگی تشدید می‌شود که خدای ساخته‌شده به دست انسان، معبود او شود؛ اینجاست که بیگانگی جلوه‌ای تازه می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۵۵۹ و ۵۶۰).

مفهوم ازخودبیگانگی مطرح‌شده توسط فویرباخ، در دیدگاه مارکس معنایی گسترده‌تر یافت و علاوه بر دین، دولت - حتی با شدت بیشتر - منشأ بیگانگی انسان‌ها تلقی شد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۵۶۳). به هر حال، مارکس نیز چون فویرباخ، بر این باور بود که دین مانع و پرتگاهی در مسیر کامل توانمندی‌های انسان و عاملی برای ازخودبیگانگی اوست. اساساً به اعتقاد وی، چنان که در نقد فلسفه حقوق هگل آورده است (پی‌تیر، ۱۳۵۴، ص ۲۳۶)، «دین افیون توده‌ها» است و با دادن وعده‌های اخروی، مردم را از انقلاب و شورش بر ضد انواع حکومت‌های استبدادی باز می‌دارد و نیز به انسان به جای هویت

۱. برای نمونه ر.ک: استپلویچ، هگلی‌های جوان، ص ۱۳۴ به بعد؛ پی‌تیر، مارکس و مارکسیسم، ص ۲۶.

حقیقی، انسانی خیالی را ارائه می‌دهد و این‌گونه، او را از خود بیگانه می‌کند (رجبی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۷۲).

قرآن و بیگانگی

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که نظر قرآن درباره منشأ بودن اعتقاد به خدا برای بیگانگی انسان چیست؟ اساساً رابطه انسان با خدا از نظر قرآن، چگونه ارتباطی است؟ چنان که پیش‌تر گفتیم، به نظر سارتر، اعتقاد به خدا از دو لحاظ با آزادی انسان ناسازگار است و باعث از خود بیگانگی او می‌شود؛ یکی، به دلیل آنکه اعتقاد به خدا مستلزم اعتقاد به قضا و قدر است، که نتیجه آن مجبور بودن انسان است؛ بنابراین، با آزادی انسان ناسازگار خواهد بود. از طرف دیگر، اعتقاد به خدا همراه با ایمان به خداست. ایمان هم به معنای وابستگی است که، از خود بیگانگی انسان را در پی خواهد داشت. این خلاصه نظرات سارتر و اگزیستانسیالیست‌ها است.

در نقد این سخنان، اجمالاً می‌توان گفت که مسئله قضا و قدر و نیز علم الهی، با اختیار انسان تناقض ندارد و آن مباحث، با قبول اختیار انسان مطرح می‌شود.^۱ اما مسئله مهم‌تر، قسمت دوم سخن سارتر است که می‌گفت: «وابستگی به هر چیزی، باعث از خود بیگانگی است»، به نظر می‌رسد که این سخن نیز سخن نادرستی باشد؛ زیرا از نظر قرآن، انسان موجودی رو به تکامل است. بر این اساس، هرچه انسان به این حرکت خود ادامه دهد و به هدف خود نزدیک‌تر شود؛ درحقیقت، خود را بیشتر شکوفا کرده و «خودش»، «خودش» شده است (مطهری، بی‌تا، ص ۳۳۸ و ۳۳۹). از نظر قرآن، غایت، کمال و هدف انسان، خداوند است و با حرکت به سوی او، کامل می‌شود. اساساً انسان موجودی «از اوایی» و «به سوی اوایی» است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶). در این نگاه، اصلاً «بیگانه‌ای» وجود ندارد تا اعتقاد به او، باعث «از خود بیگانگی» انسان شود. به عبارت دقیق‌تر، از نگاه قرآن، خدای متعال به دو دلیل با انسان بیگانه نیست: اول اینکه، وابستگی انسان به خدا، وابستگی به چیزی مغایر با ذات او نیست تا انسان با تعلق به او، خود را فراموش کند؛ زیرا این مسئله که «علت فاعلی هر شیء که قوام شیء به آن است، از آن شیء به آن نزدیک‌تر است»، مطلبی است که هم در فلسفه اسلامی و برهانی، بسیار روشن مطرح شده است و

۱. برای نمونه رک: مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۳۷؛ مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۲۲۳-۲۱۵ و همان، آموزش عقاید، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۴.

هم قرآن بر آن تأکید دارد. در قرآن چنین آمده است: «ما از خود شما به شما نزدیک‌تریم» (واقعاً، ۸۵)؛ به این معنا که نه تنها آگاهی ما به شما از آگاهی شما به خودتان بیشتر است، بلکه ذات ما از شما به شما نزدیک‌تر است (مطهری، بی‌تا، ص ۳۴۰ و ۳۴۱). همچنین، خداوند می‌فرماید: «و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم». مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه یادشده معتقد است که مسئله نزدیکی خدا به انسان مهم‌تر از این و خدای سبحان بزرگ‌تر از آن است. برای اینکه خدای متعال کسی است که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای آن قرار داده است؛ پس خداوند بین نفس آدمی و خود نفس، و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است. بنابراین، خدا از هر جهتی که فرض شود، حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است؛ اما چون این معنا معنای دقیقی است که تصورش برای فهم بیشتر مردم دشوار است، خدای متعالی به اصطلاح دست‌کم را گرفته است که برای همه قابل فهم باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۵۱۹-۵۳۰). دلیل دوم آنکه، قرآن می‌گوید انسان باید به خدا تعلق خاطر داشته باشد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸)، به این معنا که خدا را کمال و غایت سیر انسان و مسیر انسان را به سوی او می‌داند: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶). پس توجه انسان به خدا، توجه او به نهایت کمال خود و درحقیقت، رفتن به سوی خود است؛ رفتن انسان از «خود» ناقص‌تر به «خود» کامل است. بنابراین، سارتر که خدا را با چیزهای دیگر مقایسه کرده و پنداشته است که وقتی انسان به خدا توجه کرد، ارزش‌های خود را فراموش می‌کند و از حرکت می‌ایستد، به خطا رفته است (مطهری، بی‌تا، ص ۳۴۱).

نکته مهم دیگر، مسئله همراه بودن خودآگاهی انسان با خداآگاهی است. آگاهی انسان به خدا، عین آگاهی او به خودش است؛ وقتی انسان می‌تواند به خودش آگاه باشد که به خدا آگاه باشد. قرآن می‌فرماید: «و چون کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و او [نیز] آنان را دچار خودفراموشی کرد؛ آنان همان نافرمانان هستند» (حشر، ۱۹). بنابراین، نه تنها دین و خدا عامل بیگانگی انسان نیست؛ بلکه تنها عامل بازیابی انسان، خداست و فراموشی خدا عامل اصلی بیگانگی محسوب می‌شود. این دقیقاً برعکس چیزی است که سارتر و اگزیستانسیالیست‌ها قائل بودند. همچنین، با دقت در پاسخی که به سارتر داده شد، فی‌الجمله پاسخ شبهه مارکس و فویرباخ درباره منشأ بودن دین برای از خودبیگانگی انسان نیز روشن شد؛ زیرا موضوع مورد توافق آنها، این بود که دین و اعتقاد به یک نیروی ماورائی، عامل مهمی برای بیگانگی انسان است. با تحلیلی که ارائه کردیم، روشن شد که

تیین قرآن در این باره دقیقاً عکس نظریه ادعایی آنهاست. از دیدگاه قرآن و با توجه به انسان‌شناسی خاص قرآن و اسلام که انسان را موجودی ملکوتی می‌داند، اساساً تنها عاملی که می‌تواند انسان را از بیگانگی نجات دهد، ذکر و یاد خدا و توجه به اوست و مهم‌ترین عاملی که برای انسان خودفراموشی و بیگانگی می‌آورد، فراموشی خداست. البته از نظر قرآن به غیر از فراموشی خدا، به عنوان مهم‌ترین عامل، عوامل اجتماعی نیز باعث ازخودبیگانگی یا تشدید آن می‌شود. این نکته‌ای است که به خوبی می‌توان از آیات قرآن استنباط کرد. به هر حال، نکته قابل توجه آن است که فراموشی خود و خدا، یا ازخودبیگانگی، آثار بدی در زندگی اجتماعی انسان‌ها دارد. کسی که خود اصلی‌اش را فراموش کرده و فقط متوجه بُعد حیوانی خود است؛ کسی که خدایش را از یاد برده و فقط به دنیا دل خوش کرده و به ازخودبیگانگی گرفتار شده است، در زندگی دنیایی خود هرگز با کسی که همواره خدا را یاد می‌کند، یکسان نیست و مانند هم عمل نخواهند کرد. خداوند می‌فرماید: «و هر کس از یاد من دل بگرداند، درحقیقت، زندگی تنگ (و سختی) خواهد داشت» (طه، ۱۲۴). مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید:

کسی که خدا را فراموش کند و رابطه‌اش را با او قطع کند، دیگر چیزی غیر از دنیا نمی‌ماند تا وی به آن دل ببندد؛ در نتیجه، تمام کارها و کوشش‌های خود را به آن منحصر خواهد کرد و فقط به اصلاح زندگی دنیایی خود خواهد پرداخت. این در حالی است که اگر مقام پروردگارش را می‌شناخت و به یاد او می‌بود و او را فراموش نمی‌کرد، چنین عمل نمی‌کرد و اعمال و زندگی دنیایی خود را بر محوریت دنیا قرار نمی‌داد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۳۱۴ و ۳۱۵؛ رک: مطهری، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱ و همان، ۱۳۶۷، ب، ص ۱۷۹).

آنچه از این آیه و آیاتی مانند آن استفاده می‌شود، این است که یاد خدا و همچنین از یاد بردن او، بر زندگی اجتماعی انسان تأثیر می‌گذارد و سبک زندگی‌اش را دگرگون می‌کند. اما از آیات قرآن، عکس این مطلب، یعنی تأثیر اجتماع و عوامل اجتماعی بر انسان نیز استفاده می‌شود. بسیاری از آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه کارهای زشتی که انسان انجام می‌دهد، یا سبب ازخودبیگانگی انسان و یا باعث تشدید آن می‌شود: «آنگاه سرانجام کسانی که اعمال بد انجام دادند، این بود که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند گرفتند» (روم، ۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۲۳۹ و ۲۴۰). این آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه انجام کارهای زشت، تأثیرهایی دارد که از آن جمله، دور شدن هرچه بیشتر انسان از خدا و به تعبیری، ازخودبیگانگی انسان است. این ازخودبیگانگی متأثر از کارهای بد آدمی، به

اندازه‌ای می‌تواند تشدید شود که انسان، حتی، از انکار نشانه‌های آشکار الهی یا تمسخر آنها هیچ ترسی نداشته باشد. این تنها یکی از نشانه‌های فرد از خودبیگانه است. با تأمل در آیات گوناگون قرآن، نشانه‌های دیگری، مانند نبود تعادل روحی، بی‌هدفی، ناتوانی در تغییر وضعیت خود، اصالت دادن به مادیات و عدم بهره‌گیری از عقل و دل نیز به دست می‌آید (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۸ الف، ص ۱۷۵-۱۸۱). به هر حال، مهم این است که همه این حالت‌ها و ویژگی‌های فردی (مثبت و منفی)، در کنار هم، تشدید شده، هویت جمعی می‌یابد و می‌تواند بر افراد و دیگر هویت‌های جمعی تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته باشد.

چیستی جامعه

اشاره

در مباحث پیشین درباره چیستی انسان، بحث و به برخی پیوندهای وی اشاره شد. همچنین، برخی از آثاری که در اثر این پیوند بروز و ظهور می‌کند، مورد توجه قرار گرفت. اما یکی از اموری که در اثر پیوند انسان با زمین، طبیعت و هستی، از یک‌سو و انسان‌های دیگر از سوی دیگر، صورت می‌گیرد، هویت جمعی یا جامعه است (توکل، ۱۹۸۷، ص ۵۰ و ۵۱). برای اینکه بتوانیم تا اندازه‌ای جامعه‌شناسی قرآنی را بیان کرده باشیم، باید به برخی از مباحث مرتبط به جامعه از دیدگاه قرآنی نیز اشاره کنیم.

دلیل اصلی روی آوردن انسان به زندگی جمعی

یکی از مسائلی که از گذشته تا اکنون مطرح بوده، عوامل تأثیرگذار بر زندگی اجتماعی انسان است. آیا انسان اجتماعی آفریده شده است؛ یا اینکه اضطرار و جبر بیرونی وی را مجبور کرده است تا به زندگی اجتماعی روی آورد (زیرا به تجربه دریافته بود که به تنهایی نمی‌تواند نیازمندی‌های خود را برطرف کند)؛ یا اینکه اجتماعی شدن او ناشی از حسابرسی عقلانی‌اش بوده است (چون نتیجه بررسی او این بوده است که با زندگی اجتماعی بهتر می‌تواند از مواهب خلقت بهره گیرد)؟

از سه نظریه مطرح شده (طبیعت، اضطرار و انتخاب)، کدام یک مورد تأیید قرآن است؟ (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۲ و ۳۳۳). از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی شدن انسان، در متن آفرینش او پیریزی شده و امری فطری است. مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را

نگهبانی کنید و از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید» (آل عمران، ۲۰۰)، خاطرنشان می‌کند که انسان در میان جانداران، موجودی است که باید اجتماعی زندگی کند؛ زیرا فطرت انسان چنین است. تاریخ هم بیانگر این است که بشر هر جا بوده، اجتماعی زندگی کرده است. آثار باستانی هم این مطلب را ثابت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۴) آیات دیگری نیز بر این حقیقت دلالت دارد، از جمله این آیات: «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید» (حجرات، ۱۳)؛ «ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از برخی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را به خدمت گیرند» (زخرف، ۳۲)؛ «و اوست کسی که از آب، بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نسبی و دامادی قرار داد» (فرقان، ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۴ و ۱۴۵) آنچه از آیه ۱۳ حجرات استفاده می‌شود، این است که انسان به گونه‌ای آفریده شده که به صورت گروه‌های مختلف ملی و قبیله‌ای درآمده است؛ با انتساب به ملیت‌ها و قبیله‌ها، بازشناسی یکدیگر - که شرط جدایی‌ناپذیر زندگی اجتماعی است - صورت می‌گیرد. در واقع، اگر این انتساب‌های ریشه‌دار در آفرینش انسان‌ها نبود، بازشناسی ناممکن بود و در نتیجه، زندگی اجتماعی که بر اساس روابط انسان‌ها با یکدیگر است، امکان‌پذیر نبود. به این ترتیب، انتساب به شعب و قبیله‌ها، حکمت و غایتی طبیعی خواهد داشت و آن، تفاوت و بازشناسی افراد از یکدیگر است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۴۸۷-۴۸۹ و مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۴). آیه ۵۴ سوره فرقان نیز روابط نسبی و سببی را که باعث پیوند افراد با هم و پایه بازشناسی آنها از یکدیگر است، طرحی دانسته که در متن آفرینش، برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۴۸۹) علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۲ سوره زخرف به‌طور خلاصه این‌گونه می‌گوید که خداوند انسان‌ها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی، و عقلی و عاطفی، گوناگون و متفاوت آفریده است؛ بعضی را در برخی از مواهب بر بعضی دیگر به مراتبی برتری داده است و به این وسیله همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به یکدیگر قرار داده و زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی را فراهم کرده است (همان، ص ۱۴۷ و ۱۴۸). به این ترتیب، این آیه کریمه نیز دلالت دارد که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳۵).

علاوه بر این، گونه ارتباطی که پس از ورود انسان به جامعه مطرح می‌شود، نیز همانند زندگی اجتماعی انسان‌ها ریشه‌ای طبیعی و نظری دارد. این ارتباط، هم می‌تواند دوستانه،

مسالمت‌آمیز و آمیخته به محبت و مهربانی باشد و هم می‌تواند رابطه‌ای خصمانه و آمیخته به کینه و دشمنی باشد. برای هر یک از این دو گونه ارتباط می‌توان شواهد قرآنی نیز آورد. برای نمونه، از برخی آیات درباره روابط درون یک اجتماع چنین استفاده می‌شود که خداوند متعال به‌طور فطری آن روابط را بر پایه دوستی و محبت بنا کرده است: «و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا با آنها آرام گیرید و میاتنان دوستی و رحمت نهاد» (روم، ۲۱). یکی از روشن‌ترین جلوه‌گاه‌ها و نمونه‌های مودت و رحمت - که طبیعی است - جامعه کوچک خانواده است؛ چون زن و شوهر در محبت و مودت همراه یکدیگرند و این دو با هم و به‌ویژه زن، فرزندان کوچک‌تر را رحم می‌کنند. البته همانند این نمونه، مودت و رحمتی است که در جامعه بزرگ شهری و در میان افراد جامعه دیده می‌شود. وقتی کسی همشهری خود را می‌بیند، با او انس می‌گیرد و احساس محبت می‌کند. همچنین به ناتوانان ترحم می‌کند. هرچند این آیه از نظر سیاق، درباره اجتماع خانوادگی است؛ اما اطلاق آن، اجتماع‌های بیرون خانواده را نیز دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۲۴۹).

آیاتی نیز داریم که روابط موجود در میان انسان‌ها را به‌طور طبیعی، روابطی خصمانه معرفی کرده است. برای نمونه، قرآن می‌فرماید: «فرود آید که بعضی از شما دشمن بعضی [دیگر]‌ید؛ و برای شما در زمین، تا هنگامی [معین] قرارگاه و برخورداری است» (اعراف، ۲۴)، این خطاب، هم به آدم و همسر او و هم به ابلیس است. دشمنی برخی از انسان‌ها با برخی دیگر به دلیل اختلافی است که در طبیعت‌های آنان است و این قضایی الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۴۱). حال با توجه به این دو دسته آیات، که یکی جنس روابط اجتماعی را محبت‌آمیز و دیگری، نوع آن را خصمانه معرفی می‌کند، چه قضاوتی درباره روابط اجتماعی می‌توانیم داشته باشیم؟ یکی از پاسخ‌هایی که می‌توان به این پرسش ارائه کرد، این است که روابط محبت‌آمیز و دوستانه، ریشه در بُعد انسانی انسان و روابط خصمانه، ریشه در بُعد حیوانی او دارد؛ به این ترتیب، طبیعی بودن هر نوع حفظ می‌شود.^۱

آیا با کنار هم قرار گرفتن افراد، هویتی مستقل (جامعه) پدید می‌آورد؟

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز درباره جوامع مطرح بوده، این است که آیا جامعه با حاصل جمع تک‌تک افراد مساوی است یا اینکه جامعه چیزی فراتر از آن است و خود

۱. مانند این پاسخ را در منبع زیر می‌توان یافت: صدیق و همکاران، تاریخچه جامعه‌شناسی، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ همچنین برای تقسیم فطریات انسان رک: شیروانی، سرشت انسان، فصل سوم.

هویت، آثار، انفعالات، حالت‌ها و غیره دارد؟ نظریه‌های موجود در این‌باره را می‌توان
 اجمالاً به دو دسته اصلی تقسیم کرد: نظریه‌هایی که هیچ‌گونه هویت مستقلی برای جمع و
 جامعه قائل نیست^۱ و نظریه‌هایی که به گونه‌ای وجود جمعی برای اجتماع قائل است^۲
 (توکل، ۱۹۸۷، ص ۴۳-۴۵). با قدری تأمل شاید بتوان این دسته‌بندی را چهارگانه کرد:
 اصالت فردی محض؛ اصالت فردی؛ اصالت فرد و جمع؛ اصالت جمعی محض.^۳

به نظر می‌رسد که از میان این چهار نظریه، نظریه سوم با قرآن کریم بیشتر هماهنگ
 است. با وجود مخالفت بزرگانی^۴ با این نظریه، شواهد بسیاری بر آن موجود است. مرحوم
 علامه طباطبایی با تأکید بر هویت مستقل جامعه، می‌گوید که این رابطه حقیقی که بین فرد
 و جامعه وجود دارد، خواه یا ناخواه باعث وجود و هستی دیگری می‌شود؛ وجودی در
 مجتمع و مطابق قوت، ضعف، وسعت و ضیق که افراد در وجود و قوایشان و در خواص
 و آثارشان دارند. در نتیجه، غیر از وجود تک‌تک افراد، وجود دیگری پیدا می‌شود که جامعه
 نام دارد و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثار دیگری از همه
 قوی‌تر به نام آثار اجتماع پیدا می‌شود. به اعتقاد ایشان، این نکته چیزی است که قرآن نیز
 تأیید می‌کند؛ زیرا قرآن کریم غیر از آنچه که برای افراد هست، برای اجتماع نیز وجود و
 عمر و حتی شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت قائل شده است. ایشان آیات متعددی، از
 جمله این آیه را شاهد می‌آورد: «برای هر امتی اجلی است» (اعراف، ۳۴؛ یونس، ۴۹) و
 معتقد است که، این آیه درباره عمر داشتن امت‌ها سخن می‌گوید؛ درباره یک زندگی که
 لحظه پایان دارد و تخلف‌ناپذیر است؛ نه پیش‌افتادنی و نه پس‌افتادنی است و این زندگی
 به «امت» تعلق دارد، نه به افراد. روشن است که افراد امت، نه با یکدیگر و در یک لحظه،
 بلکه به‌طور متناوب و متفرق حیات فردی خود را از دست می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۴،
 ص ۱۵۲ و ۱۵۳؛ صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۵ و ۸۶).

شهید صدر درباره این آیه: «هر امتی به سوی کارنامه خود فراخوانده می‌شود» (جاشیه،
 ۲۸)، می‌گوید که اساساً قرآن کریم بین کار فرد و جامعه تفاوت گذاشته است. قرآن در

۱. در این دسته، افرادی چون جان استوارت میل، گابریل دوتارد، لاکمب، و ماکس وبر قرار دارند (ر.ک: مصباح یزدی،
 و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۵۴-۵۷).

۲. در این دسته، افرادی چون هگل، کنت و رادکلیف پروان هستند (ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۴).

۳. این دسته‌بندی چهارگانه، همان دسته‌بندی‌ای است که در قسمت چارچوب نظری به کار گرفتیم (ر.ک: مطهری، مجموعه
 آثار، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۹؛ نجفی علمی، جامعه و سنن اجتماعی در قرآن، ص ۲۲-۲۴).

۴. آیت‌الله مصباح (جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۳) به تفصیل به نقد و بررسی موضع جمع‌گرایی (به جمیع معانی آن)
 از دو دیدگاه عقلی و قرآنی پرداخته است.

مورد طرح و عرضه کارنامه‌های پنهانی، درباره وجود یک کارنامه مربوط به فرد فرد انسان‌ها و یک کارنامه مربوط به امت سخن می‌گوید؛ کتابی که کارهای هر فردی را ثبت کرده و به آمار کشیده است و کتاب دیگری که همین ثبت و آمارگیری اعمال را درباره امت و جامعه انجام داده است. این تفاوتی دقیق میان کار فردی منسوب به یک نفر و عمل یک جامعه و امت است؛ یعنی عمل دو بُعدی (سبب و هدف) و عمل سه بُعدی (سبب، هدف و موج). همه اعمالی که دو بُعد بیشتر ندارند، در کتاب یا کارنامه فردی انسان‌ها ثبت می‌شود و همه اعمال سه بُعدی، هم در کارنامه فردی و هم در کارنامه متعلق به امت و جامعه مربوط درج می‌شود (برخلاف آیه ۱۳ سوره اسراء، که بر کارنامه فردی هر شخص دلالت دارد). به علاوه، غیر از این چیزی که از آیات قرآن استفاده می‌شود (درباره کارنامه فردی و اجتماعی)، دو گونه احضار و فراخوانی نیز استفاده می‌شود: یکی، اختصاص به فرد فرد انسان‌ها دارد: «و روز قیامت همه آنها، تنها به سوی او خواهند آمد» (مریم، ۹۵)؛ دیگری، احضار فرد در بین جمع و فراخوانی یک امت، جامعه و قوم است: «هر امتی به سوی کارنامه خود فراخوانده می‌شود» (جاثیه، ۲۸).^۱ به این ترتیب، دلالت آیات قرآن بر وجود جامعه آشکار خواهد بود (صدر، ۱۳۶۹، ص ۱۳۳-۱۳۷).

از این آیه نیز می‌توان برای وجود هویت مستقل جامعه و اجتماع استدلال کرد: «این‌گونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم» (انعام، ۱۰۸). شهید مطهری معتقد است که این آیه دلالت می‌کند که یک امت، شعور واحد و معیارها و طرز تفکر خاص پیدا می‌کند و فهم، شعور و ادراک هر امتی، مخصوص خود آن است. هر امتی با معیارهای خاصی قضاوت می‌کند (حداقل در مسائل مربوط به ادراک‌های عملی) و ذوق و ذائقه ادراکی خاصی دارد. ممکن است کارهایی از نظر امتی زیبا و در دیده امتی دیگر نازیبا باشد. جو اجتماعی امت است که ذائقه ادراکی افراد خود را این‌گونه می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۰).

آیه دیگری نیز می‌توان در این باره مطرح کرد: «و اگر خدا مردم را به [سزای] آنچه انجام داده‌اند، مؤاخذه می‌کرد، هیچ جنبه‌ای را بر پشت زمین باقی نمی‌گذاشت؛ ولی تا مدتی معین مهلتشان می‌دهد و چون اجلشان فرارسد، خدا به [کار] بندگانش بیناست» (فاطر، ۴۵).^۲ تصور این مفهوم قرآنی، شاید دشوار باشد؛ زیرا به‌طور معمول همه مردم ستمگر و ظالم نیستند. در میان همین مردم، پیامبران و امامان معصوم (ع) هستند. از این رو، این پرسش

۱. در این آیه، ضمیر مؤنث به امت ارجاع شده است؛ بنابراین، از این نظر نیز اشکال وارد نمی‌شود (ر.ک: طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۷۰).

۲. مضمون آیات ۵۸ و ۵۹ سوره کف نیز همین است.

مطرح می‌شود که آیا می‌توان موضوع را به پیامبران و امامان (ع) تعمیم داد و آن شخصیت‌های والا را نیز مشمول هلاک و نابودی تصور کرد؟ پاسخ این است که این آیه از کیفر دنیایی سخن می‌گوید، نه عقوبت و کیفر اخروی. بحث درباره نتیجه طبیعی و پیامد قهری دستاوردهای یک امت و جامعه از مسیر ستم و سرکشی است که در چنین صورتی، این پیامد طبیعی، صرفاً دامنگیر یک گروه خاص از آن جامعه، یعنی ظالمان و ستم‌پیشگان نخواهد بود؛ بلکه همه افراد و اعضای آن را، دربر می‌گیرد. با آنکه هویت هر یک از آنان و نحوه رفتار و سلوکشان مانند یکدیگر نیست. شاهد این سخن داستان قوم بنی‌اسرائیل است. هنگامی که آنها به علت ظلم، طغیان و تمردی که مرتکب شده‌اند، گرفتار سرگردانی می‌شوند، فقط ستمگران آنها نیستند که دچار این بلا می‌شوند؛ بلکه این بلا و گرفتاری، حضرت موسی (ع) را نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا او نیز بخشی از همین امت است (صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۸-۱۹۰).

یکی دیگر از آیاتی که می‌توان در این باره مطرح کرد، این آیه است: «و بر شهری که آن را هلاک کرده‌ایم، بازگشتشان [به دنیا] حرام است» (انبیاء، ۹۵). مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید که خداوند تعالی در آیه یادشده به جای فرد، جامعه را محور سخن قرار داده و فرموده است: «وَحَرَامٌ عَلَى قَرْبَةٍ أَهْلُكُنَّاهَا» و فرمود: «وَحَرَامٌ عَلَى مَنْ أَهْلَكُنَّاهَا». این به آن دلیل است که فساد فرد، بالطبع به جامعه سرایت می‌کند و به طغیان آن جامعه می‌انجامد، آنگاه دیگر عذاب بر آنان حتمی می‌شود و همه به هلاکت می‌رسند. چنان که در جایی دیگر فرمود: «و هیچ شهری نیست، مگر اینکه ما آن را [در صورت نافرمانی] پیش از روز رستاخیز به هلاکت می‌رسانیم یا آن را سخت عذاب می‌کنیم» (اسراء، ۵۸، طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۴۵۸).

علاوه بر آیات مطرح شده و بسیاری دیگر از این گونه آیات، که برای جامعه آثاری چون مرگ، زندگی، غم، شادی و اندیشه قائل می‌شود، دلایلی دیگر نیز بر وجود هویت مستقل برای جامعه اقامه شده است. برای مثال، می‌توان به دیدگاهی اشاره کرد که وجود سنت‌های تاریخی و اجتماعی را نشانی بر هویت مستقل جامعه‌ها و اجتماعات می‌داند (ر.ک: صدر، ۱۳۶۹، ص ۸۳-۹۳؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۴۳).

به این ترتیب و با کنار هم گذاشتن آیات گوناگون قرآن، هم فرد و هم جمع هویت دارد؛ بنابراین، از میان چهار نظر مطرح شده در این باره، نظری مورد تأیید است که اصالت فرد و جمع را مطرح می‌کرد.

آیا پذیرش واقعی بودن جامعه، باعث سلب اختیار از انسان است؟

خوب است پیش از آنکه پاسخ این پرسش را از نظر قرآنی بدهیم، به تقسیمی اشاره کنیم که درباره نظریه‌های جمع‌گرا مطرح می‌کند. جامعه‌گرایان را از نظر افراط و تدریج در زمینه جمع‌گرایی، به سه دسته تقسیم کرده‌اند: یک دسته، کسانی‌اند که منکر وجود پدیده‌های صرفاً روانی و فردی هستند. به اعتقاد آنان، انسان غیر اجتماعی، یا نیست یا اگر باشد، هویت انسانی ندارد (کوزر، ۱۳۶۸، ص ۱۹۶). اساساً این پندار باطلی است که افراد انسانی بتوانند خارج از جامعه زندگی کنند، یا پیش از آنکه گرد هم آیند، وجود انسانی داشته باشند؛ زیرا دو عنصر اساسی انسان بودن، یعنی زبان و اندیشه، در زندگی جمعی ریشه دارد و چنان که انسان وارد زندگی جمعی نشود، نه می‌تواند سخن بگوید و نه توان اندیشیدن دارد. از این رو، فرد بدون جامعه، بی‌زبان و بی‌اندیشه خواهد بود و اگر فرد بی‌زبان و اندیشه، وجود داشته باشد، انسان نخواهد بود. قائلان به این نظریه معتقدند که اساساً هیچ تعقل و رفتاری از انسان سر نمی‌زند، مگر آنکه جامعه به او یاد داده باشد از آن جمله می‌توان به اراده اشاره کرد که مهم‌ترین عنصر انسانی است. در حقیقت، جامعه است که چگونه و چه اراده کردن را به انسان می‌آموزد. یکی از شاخص‌ترین افراد پایبند به این نظریه، دورکیم است. از نظر وی، اساساً روان‌شناسی علم حقیقی نیست و از این رو، هیچ‌یک از لذت‌ها، دردها، احساس‌ها، هیجان‌ها، عواطف، امیال، تصورها، افکار، خاطرات و حتی اراده‌های انسانی کاملاً فردی نخواهند بود و صحنه‌گردان واقعی، جمع است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۵۱ و ۵۲).

دسته دوم کسانی‌اند که هم استقلال جامعه‌شناسی را قبول دارند و هم روان‌شناسی را یک علم حقیقی دارای موضوع تلقی می‌کنند. آنها با اینکه قبول دارند پدیده‌های روانی در زمینه‌ای اجتماعی - که عمیقاً تحت تأثیر اجتماع است - به وجود می‌آید؛ اما آن را به معنای نفی هر گونه امر فطری و ذاتی نمی‌دانند. بر این اساس، هر انسانی یک رشته انگیزه‌های فطری خواهد داشت که البته بر اثر نیرو و فشار جامعه دستخوش دگرگونی‌های فراوان می‌شود و در هر نظام اجتماعی خاص و در شکل و هیئتی ویژه تجلی می‌کند. به نظر آنها، چون تأثیر جامعه در قالب‌ریزی رفتار فردی، بسیار بزرگ و قاطع است، باید نخست آثار و خواص جامعه و ویژگی‌های پدیده‌های اجتماعی را شناخت تا از این راه بتوان پدیده‌های نفسانی را فهمید. یکی از مهم‌ترین اندیشمندان قائل به این نظریه، اریک فروم است. او در این باره می‌گوید: با آنکه برخی از نیازها چون گرسنگی، تشنگی و غریزه جنسی

در میان همه مشترک است؛ اما سائق‌هایی مانند عشق، نفرت، شهوت و قدرت که خوی هر کس را از دیگران متمایز می‌کند، محصول فرایند اجتماع است (همان، ص ۵۲ و ۵۳).
 سومین دسته از جمع‌گرایان، افرادی هستند که هرچند وجود جمع را می‌پذیرند و موضوع جامعه‌شناسی را محقق می‌دانند؛ اما وجود افراد انسانی را نیز پذیرفته‌اند و معتقدند که هیچ‌یک از جمع و فرد، و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، بر دیگری تقدم ندارد و هر دو در کنار هم و مستقل از هم وجود دارند. رادکلیف براوان که به این نظریه معتقد است، می‌گوید که جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دو نظام کاملاً متفاوت است که یکی، نظام اجتماعی و دیگری، نظام روانی را مطالعه می‌کند. از نظر وی، ادغام این دو سطح تبیین امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۵۳ و ۵۴).

چنان که از مباحث گذشته تا حدودی استفاده شد، قرآن کریم در کنار اینکه گونه‌ای هویت و استقلال برای جوامع و امت‌ها قائل می‌شود، استقلال عینی و واقعی افراد را نیز به گونه‌های مختلف تأیید کرده است. بر این اساس است که می‌بینیم مرگ، زندگی و نامه عمل فردی و جمعی، را در کنار هم مطرح کرده است. افزون بر این، قرآن به صراحت فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه، توانا و مقتدر معرفی کرده و سرشت او را بر چیزی به نام «فطرة الله» بنا نهاده است. همچنین آموزه‌های قرآن یکسره بر پایه مسئولیت خود و جامعه است. اساساً امر به معروف و نهی از منکر، دستور طغیان فرد بر ضد فساد و تبهکاری جامعه است. داستان‌ها و حکایت‌های قرآن بیشتر دربردارنده عنصر طغیان و عصیان فرد در برابر محیط‌های فاسد اجتماعی است. داستان پیامبران الهی (ع)، و نیز اصحاب کهف، مؤمن آل فرعون و مانند اینها، دربردارنده تأکید بر اراده‌های فردی بر ضد اراده جمعی است (همان، ص ۳۴۸). بنابراین، افراد، یعنی اجزای تشکیل دهنده جامعه، عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود - مقدم بر وجود اجتماعی - دارند و در ترکیب جامعه، استقلال نسبی خود را حفظ می‌کنند. از این رو، افراد انسان (روح‌های فردی) در برابر جامعه یعنی (روح جمعی)، مجبور و بی‌اختیار نیستند؛ هرچند شدیداً تحت تأثیر آن هستند (همان، ص ۳۴۹).

به این ترتیب، از سه نظریه طرح شده، به نظر می‌رسد، نظریه اول که لازمه آن مجبور بودن انسان در برابر جامعه است، نادرست است. اینک باید دقت کرد که از دو نظریه دیگر، که هر یک استقلال فرد و جامعه را قبول دارند، اما یکی تقدم را به جامعه می‌دهد، کدام یک بیشتر مورد تأیید است. مرحوم علامه طباطبایی، گویا تقدم جامعه بر فرد را بیشتر تأیید می‌کند. به اعتقاد ایشان، هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند،

قوا و خواص اجتماعی به دلیل اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند؛ چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند. همچنین حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند. از این‌رو، اگر جامعه، چیزی را بخواهد و تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعله خود را به کار گیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خویش به تنهایی در برابر آن قیام کند. همچنین اگر قوای انفعالی جامعه به کار افتد و مثلاً جامعه از ترک عملی شرم کند و یا اینکه عادت قومی جامعه، او را به پوشیدن شکل مخصوصی از لباس وادارد، فرد خود را ناچار به اطاعت می‌بیند. به اعتقاد ایشان، اساساً علت اهتمام اسلام به شأن اجتماع، به دلیل همین جایگاه، منزلت و کارکرد جامعه است؛ زیرا هنگامی تربیت و رشد اخلاق و غرایز در یک فرد انسان به عنوان ریشه و مبدأ اجتماع، مؤثر است که جو جامعه با آن تربیت معارضه نکند؛ وگرنه قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود غرق و نابود می‌کند. اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت کند، یا تربیت ما اصلاً مؤثر واقع نمی‌شود و یا آن قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۱۵۰-۱۵۴ و سبحانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۲).

به نظر ما، مقدم دانستن همیشگی جمع بر فرد پذیرفتنی نیست. این مسئله به نوع تربیت افراد جامعه بستگی کامل دارد. اگر افراد جامعه به گونه‌ای تربیت شده‌اند که همواره در انتظارند تا دیگران برایشان تصمیم بگیرند، سخن علامه پذیرفتنی است؛ اما اگر تربیت، به گونه‌ای است که به اراده‌های فردی اهمیت بیشتری داده می‌شود، در آن صورت، حداقل در بسیاری از موارد می‌توان حکم به تقدم فرد یا افراد بر جمع کرد. همچنین، حتی در صورت قول به تقدم جمع بر فرد، به نظر می‌رسد که باید بین این امر به عنوان یک «واقعیت»، با همین مسئله به عنوان یک «حقیقت» و ارزش تفاوت قائل شد. در اندیشه اسلامی، حتی اگر فرد بخواهد همراه و هم‌رنگ دیگران شود، «باید» براساس رأی و نظر فردی و از روی تشخیص و اختیار خود باشد؛ چرا که در هر صورت مسئولیتش بر عهده خود اوست.

نتیجه‌گیری

از مباحث قبل نتایج زیر را می‌توان به دست آورد:

— جامعه و جامعه‌شناسی برخواسته از قرآن حداقل چهار رکن دارد: خداوند، انسان، زمین (طبیعت / هستی) و پیوند میان آنها. چنین نگاهی، جامعه‌شناسی موجود انسان - محور را به یک جامعه‌شناسی خدا - محور تبدیل کرده، انسان را تنها امانتداری بیش تلقی نمی‌کند.

- انسان موجودی دو بُعدی است: حیوانی - ملکوتی. او میلی بی‌نهایت، هم به پستی‌ها و هم به فضیلت‌ها دارد. همین وضعیت در جامعه انسانی که محصول گرایش‌ها، روحیات، اخلاقیات، افکار و اندیشه افراد است، نیز، قابل تطبیق است و درجه‌ای از هویت پست یا متعالی را در صحنه اجتماعی از خود به نمایش می‌گذارد.
- وجود سه عنصر قدرت، معرفت و گرایش‌های متضاد، صحنه‌ای برای ظهور متمایزترین ویژگی انسان، یعنی اختیار است. این ویژگی، خود را در سطح خرد (فردی)، متوسط (گروهی) و کلان (اجتماعی) می‌تواند نشان می‌دهد.
- اشتغال زیاد انسان و جامعه انسانی به گرایش‌های حیوانی و نیز امور خارج از وی (طبیعت و زمین)، از یک سو و فراموشی و بی‌توجهی به خود ملکوتی و نیز خداوند از سوی دیگر، باعث بیگانگی فردی و جمعی انسان‌ها می‌شود. مهم‌ترین عامل برای برطرف کردن این بیگانگی، توجه به خدا و خود واقعی است.
- برای اینکه تحلیل کاملی از جامعه انسانی داشته باشیم، همواره باید به دو عنصر اصلی جامعه، یعنی فرد و جمع، توجه داشته باشیم. از این رو، لازم است که بخشی از توجه خود را معطوف ویژگی‌های افراد و بخش دیگر را متوجه ویژگی‌های جمع کنیم. با وجود این، توجه به نوع رابطه این دو با خداوند و هستی (طبیعت و زمین) نیز تأثیر بسزایی در فهم رفتار فردی و اجتماعی انسان دارد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چ ۲، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی معاصر آلمان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: تبیان.
- استیلویچ، لارنس (۱۳۷۳)، هگلی‌های جوان، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- بستان، حسین (نجفی) (در حال چاپ)، علم دینی (۲): روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی (این کتاب توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه چاپ خواهد شد).
- پی‌یتر، آندره (۱۳۵۴)، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیایان، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رجبی، محمود (۱۳۷۸ الف)، انسان‌شناسی، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۸ ب)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- سبحانی، جعفر (بی‌تا)، منشور جاوید (دوره ۱۲ جلدی)، قم: دارالقرآن الکریم.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۳۸)، اقبال‌شناسی، تهران: اقبال.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، مجموعه آثار، ج ۱۶، [بی‌جا: بی‌نا].
- شیروانی، علی (۱۳۷۶)، سرشت انسان، قم: نهاد نمایندگی، معاونت امور اساتید.
- صدر، محمدباقر (۱۳۶۹)، سنت‌های تاریخی و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن، ترجمه حسین منوچهری، تهران: نشر فرهنگی رجا.
- صدیق، رحمت‌الله و همکاران (۱۳۷۳)، تاریخچه جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۹)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علیزاده، عبدالرضا (۱۳۷۶)، «نگاهی به جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۶۸)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- گورویچ، ژرژ (۱۳۴۹)، طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، [بی‌جا]: پیام.

محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۷۰)، «بیگانگی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۴۹)، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

_____ (۱۳۶۷)، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق.

_____ (۱۳۶۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، [بی جا]: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۶۶)، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۶۷ الف)، انسان و سرنوشت، چ ۷، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۶۷ ب)، گفتارهای معنوی، قم: صدرا.

_____ (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، قم: صدرا.

_____ (بی تا)، انسان کامل، تهران: قم: صدرا.

نجفی علمی، محمدجعفر (۱۳۷۱)، جامعه و سنن اجتماعی در قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Faghirzadeh, S. (1988), *Sociology of Knowledge*, Tehran: Soroush.

Hamilton, Peter (1977), *Knowledge and Social Structure*, London: Routledge and Kegan Paul.

Remmling, G. W. (1973), *Towards the Sociology of Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul.

Tavakol, M. (1987), *Sociology of Knowledge*, Sterling Publishers Private Limited, New Delhi.

The Encyclopedia of Philosophy (1967), ed. in Chief, Paul Edwards, vol.1-8, McMillan Publishing Co., inc and the Free Press, New Yourk.