

واکاوی نسبت فرد و جامعه در اندیشه اجتماعی غربی و اسلام شیعی

پرویز ابراهیمی^۱

چکیده

هدف پژوهش حاضر واکاوی نسبت فرد و جامعه در اندیشه اجتماعی غربی و اسلام شیعی می باشد. در اسلام شیعی، تصور فرد و جامعه به طور مجزا، تصویری ناممکن است و این دو عنصر در نسبت با همدیگر معنا می دهند؛ مقصود از بحث نسبت فرد و جامعه در رویکرد اجتماعی، پس از بحث اصالت یا عدم اصالت وجودی آن، میزان و نوع تأثیرگذاری جامعه در تکوین و تغییر شخصیت فرد و همچنین جهات و مقدار تأثیرگذاری فرد بر جامعه و نوع تعامل آن ها می باشد و هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده دار است. قرآن، حق را آمیخته ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می داند؛ از این رو، نه فرد می تواند از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج شود و آن را نادیده بگیرد و نه جامعه می تواند بی توجه از عناصر خود باشد، و در اندیشه غربی، بسیاری از اندیشمندان و صاحب نظران در حوزه های مختلف، اصالت و اهمیت را به فرد داده و معتقد هستند افراد در تعامل و کنش متقابل خود جامعه را ساخته و پویا نگه می دارند. و برخی نیز جامعه را شکل دهنده حرکات و فعالیت تک تک افراد و اعضای جامعه دانسته و برتری را با جامعه می دانند.

کلید واژگان: اندیشه اجتماعی، اندیشه اجتماعی غربی، اسلام، شیعه، اندیشه اجتماعی اسلام شیعی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. کارشناس ارشد جامعه شناسی،

مقدمه

تقدم فرد بر جامعه یا جامعه بر فرد و تأثیر هر یک بر دیگری، از جمله، مباحث علمی دامنه‌داری است که هر یک از سویه‌های بحث، نظر شمار کثیری از اندیشه‌وران را به سوی خود جلب کرده است؛ اما از جمله رویکردهای مهم در این بحث، ایجاد رابطه میان این دو جنبه ساختی و کنشی است و به تعبیر گیدنز، راه پیشرفت برای از میان برداشتن شکاف بین رویکردهای ساختی و کنشی، شناخت این واقعیت است که ما در جریان فعالیت‌های هر روزه خود ساخت اجتماعی را فعالانه می‌سازیم (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۷۵۹-۷۶۹).

ادراک دیالکتیکی فرد و جامعه و توافق نوپدید این دو در نظریه‌های جامعه‌شناختی، به صورت‌های گوناگون و با اصطلاحات بسیار متفاوت در کار نظریه‌پردازان بسیار متخالف مطرح شده است (ریتزر، ۱۳۸۲، ۵۹۷). هر چند تلاش‌های حوصله‌سوزی در جهت تلفیق و توافق نظری این دو انجام شده، اما چشم اندازه‌های نظری دیگری این ادراک را تهدید کرده و از طرفی نظریه‌های بسیار خردنگر و کلان وجود دارد که همدیگر را تهدید می‌کند.

سده دوم حیات جامعه‌شناسی غربی تحت تاثیر دوئیت‌های^۱ دکارتی؛ انسان/ جامعه، تغییر/ نظم، عینیت/ ذهنیت، ارزش/ واقعیت، جبر/ اختیار و... قرار داشته است. این گونه دوگانه‌سازی‌ها موجب می‌شد که بذل توجه به یکی مستلزم چشم پوشی از دیگری شود و لذا کوشش‌های نظری معتنابهی برای فرارفتن از این دایکاتومی (دوئیت) سازی‌ها صورت گرفته، همچون؛ نظریه چندبعدی جامعه الکساندر، نظریه ساختمان‌دی گیدنز، نظریه ضرورت اجتماعی زتومکا، نظریه سطح ریتزر، نظریه ساخت-گرایی وضعیت - انتظار فارار و، نظریه مورفوزنیتز آرچرو... (چلبی، ۱۳۸۶: ۲۵۵) در این مجال به واکاوی دوگانه فرد/جامعه توجه می‌شود که به عنوان یکی از پر دامنه‌ترین دوئیت‌های اندیشه اجتماعی غربی که در سده اخیر به تکوین سه پارادایم «فردگرایی: تاکید بر تقدم نقش فاعلی و سوژگی فرد در برابر نقش انفعالی و ایژگی جامعه»، «جامعه‌گرایی با تاکید بر تقدم نقش فاعلی جامعه یا ساخت اجتماعی در برابر عدم عاملیت فردی» و «تاکید بر دیالکتیک فرد-جامعه یا ساخت‌یابی» انجامیده است.

بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران در حوزه‌های مختلف، اصالت و اهمیت را به فرد داده و معتقد هستند افراد در تعامل و کنش متقابل خود جامعه را ساخته و پویا نگه می‌دارند. و برخی نیز جامعه را شکل دهنده حرکات و فعالیت تک‌تک افراد و اعضای جامعه دانسته و برتری را با جامعه می‌دانند.

در مباحث جامعه‌شناسی، میان اندیشمندان و صاحب‌نظران علم جامعه‌شناختی، موضوعات متعددی مطرح است و هر یک در محل خویش، از جایگاه خاص برخوردار بوده و بسیاری از آن‌ها، علاوه بر جنبه نظری، در زمینه کاربردی نیز راهگشاست. امروزه ساختار این علم به مرتبه‌ای از ارتقا و پیشرفت دست یافته که جامعه‌شناسان معتقدند: بدون معرفت به اصول و مبانی این علم، نمی‌توان به توفیق

اجتماعی دست یافت. با تأمل در این ادعا، معلوم خواهد شد که چنین کلامی با حکمت و اندیشه همراه بوده و حقیقت مطلب هم همین است.

شرح و بسط رابطه بین فرد و جامعه و چگونگی فردیت یافتن انسان ذیل هستی اخلاقی جامعه در کار پارسونز تکمیل می‌شود. توجه به پارسونز برای شرح این رابطه از این حیث اهمیت دارد که دوگانه فرد و جامعه چگونه ذیل هستی اخلاقی جامعه و تولید فردیتی اخلاقی سنتز می‌شود. هستی اخلاقی جامعه به واسطه درونی شدن در فرد خود را حفظ و بازتولید می‌کند. تلفیق نگاه دورکیم و فروید در آرای پارسونز این رابطه را بهتر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان ورای دوگانه‌های از قبیل فرد/جامعه حرکت کرد و یکی را به نفع دیگری کنار گذاشت. پارسونز معتقد است که هر دو متفکر درگیر مسئله درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی‌اند و از این حیث بین دو متفکر همپوشانی‌هایی وجود دارد. دورکیم به این مساله می‌پردازد که فرد در جامعه آزاد نیست که مطابق امیال و تصمیمات اخلاقی خود عمل کند، بلکه جهت‌گیری‌های او متأثر از فشار اخلاقی‌ای است که از جانب جامعه احساس می‌کند این فشار اخلاقی دو وجهی است. از یک طرف فشار اخلاقی حاصل یک اقتدار اخلاقی است و نه یک زور و اجبار بیرونی و دوم این که کارایی این اقتدار اخلاقی منوط به درونی شدن الگوهای ارزشی در شخصیت فرد است. با توجه به همین مسیله دورکیم نتیجه می‌گیرد که جامعه تنها در ذهن افراد وجود دارد. از سوی دیگر فروید معتقد است که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی به واسطه مکانیسم درون‌فکنی در فرد تعبیه می‌شوند و بخشی از ساختار شخصیتی او را تشکیل می‌دهند. دورکیم از رفتار جمعی آغاز می‌کند اما فروید از فرد و ساختار شخصیتی او. اما در مجموع «این همپوشانی، از دو منظر مستقل و مجزا از هم، را باید به راستی یکی از نقاط بنیادی تحول و رشد علوم اجتماعی مدرن دانست» (پارسونز، ۲۰۱۵: ۵-۱۰۴).

چیستی جامعه و ماهیت آن هرچند از مباحث جامعه‌شناسی به شمار می‌آید و جامعه‌شناسان در تبیین و توضیح برخی از زوایای آن تلاش وافر نمودند و به توفیقاتی نیز دست یافته‌اند، اما با وجود این هنوز برخی ابعاد موضوع چندان روشن و شفاف نیست.

بیان مسئله

بحث اصلی و اساسی این است که آیا اولویت اصلی و اساسی با فرد می‌باشد یا جامعه؟ آیا ما باید افراد را به عنوان عناصر اصلی به شمار آورده و اعتقاد داشته باشیم که جامعه از آن‌ها ساخته شده است، درست مانند ساختمانی که از آجر ساخته شده باشد، یا باید ابتدا از جامعه آغاز کرد و عمل فرد را از درون آن جست. یا اینکه بگوییم فرد جامعه را می‌سازد پس فرد یک پدیده طبیعی است، یعنی فرد ساخته شده طبیعت است و جامعه ساخته شده فرد، یعنی شخصیت فرد قبلاً در طبیعت ساخته می‌شود و جامعه، شخصیتی داشته باشد یا نداشته باشد هر چه هست محصول افراد است که افراد در

طبیعت ساخته شده‌اند؟ یا اینکه باید نظر سومی را پذیرفت و رابطه فرد و جامعه را ناگسستنی و جدایی‌ناپذیر دانست؟ به گونه‌ای که برای هر دو اصلتی را قائل است. ادراک دیالکتیکی فرد و جامعه و توافق نوپدید این دو در نظریه‌های جامعه‌شناختی به چه صورت مطرح شده است؟ (ریتزر، ۱۳۸۲، ۵۹۲). هرچند تلاش‌های حوصله‌سوزی در جهت تلفیق و توافق نظری این دو انجام شده، چشم اندازه‌های نظری دیگری وجود دارد که این ادراک را تهدید می‌کند، از سویی نظریه‌های بیش از حد خردبینانه‌ای وجود دارد که به انکار سطح کلان می‌پردازد و از طرفی نظریه‌های افراطی کلان‌نگری وجود دارد که سطوح خرد را نادیده یا دست کم می‌گیرد.

بی‌شک تأثیرات متقابلی میان این دو سطح وجود دارد و تأثیر یک‌جانبه‌ای نیست، اما مهم این است که تأثیرات یادشده بر چه مبنا و معیاری تفسیر می‌شود. مسلماً در این بحث، وابسته به اختلافات در معیار تأویل، تقابل میان فرد و جامعه نیز متفاوت شده است. ساختارهای اجتماعی دارای وجود پیش-بینی هستند، اما این گونه هم نیست که بدون فعالیت انسانی این اتفاق رخ بدهد، اما ترکیب‌های ساختار یافته درونی، پس از تشکیل، دارای خصوصیات و نیروهای علیّ جدیدی می‌شوند که قابل تقلیل به ویژگی‌های اجزای خود نیستند.

بسیاری از اندیشمندان بر این باورند که بحث تناسب یا برتری بین فرد و جامعه، بحثی فلسفی است، زیرا «اصیل» یعنی موجود راستین و فیلسوف می‌تواند تشخیص دهد که چه چیزی حقیقتاً موجود است. وجود حقیقی جامعه همواره مورد تردید بوده است؛ اما در مقابل، شکی در این نیست که بسیاری از افراد انسان در خارج حقیقتاً موجودند و تقریباً دارای هستی مخصوصند و تقاضاها و اقتضاهای ویژه خویش را به همراه دارند و با علم شهودی، هستی خویش را ادراک می‌نمایند و هیچگونه خطایی اعمال نمی‌دهند.

از مسائل مهم دیگر که می‌توان مطرح کرد اینکه ترکیبی که جامعه را شکل داده چه نوع ترکیبی است؟ اصیل بودن جامعه به چه معناست؟ بحث از هستی‌شناسی جامعه در حیطه کدام یک از علوم راه دارد؟ آیا این بحث جزو مباحث جامعه‌شناسی است یا از بحث‌های فلسفی است؟ در صورت جامعه‌شناختی یا فلسفی بودن، اهمیت و جایگاه آن چگونه است؟ آیا اثبات وجود یا عدم آن مورد اجماع و اتفاق صاحب‌نظران است یا محل چالش اندیشه‌وران؟ بسط دامنه علوم و تعمیق آن تا چه حد در این موضوع تأثیرگذار بوده است؟ آیا پیشرفت علم جامعه‌شناسی یا فلسفه در بحث اصالت فرد و جامعه و یا سایر مباحث جامعه‌شناسی دخالت داشته است یا خیر؟ آیا نزاع در مسئله صرفاً یک نزاع لفظی است که در صورت آشکار شدن و اثبات و رد آن، هیچ آثاری بر آن مترتب نباشد؟ یا اینکه چالش در آن یک چالش علمی است و نتایج زیادی پس از روشن شدن مسئله بر آن مترتب می‌شود؟ مکتب عمل‌گرایی چنین پاسخی می‌دهد که بین جامعه و فرد تمایز معناداری نمی‌تواند وجود داشته باشد. واضح است که افراد در جامعه خلق می‌شوند و شکل می‌پذیرند ولی به همین گونه جامعه نیز

از افراد و اعمال انسانی ساخته شده است. به بیان دیگر افراد و اعمال انسانی است که جامعه را آنچنان که هست، می‌سازد (ادیبی، ۱۳۸۳، ۱۷۰).

اگر بر اساس نظریه فوق دو مفهوم مجرد-جامعه و فرد را به صورت یک واحد با هم در نظر بگیریم، آن وقت سؤال به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود: هر فرد چه تاثیراتی را از اجتماع پذیرفته و چه اثراتی را بر اجتماع گذاشته است؟ این چنین برخوردی افراد انسانی را تنها «بازیگران نقشه» تلقی نکرده، بلکه برای آن‌ها در کنش اجتماعی سهم بسزائی نیز قائل است. (همان).

با این همه امروزه رابطه فرد و جامعه در بعد دیگری مطرح می‌شود؛ از یک طرف فرد تا چه حد خودش را با نظام حاکم و قوانین و مقررات و سنت‌ها و فرهنگ غالب سازش می‌دهد و هم‌نوا می‌داند و از سویی دیگر دولت و حکومت و نظام حاکم تا چه مرحله و حدی به حقوق فردی و اجتماعی و انسانی احترام گذاشته و تلاش می‌کند در فراهم کردن آن‌ها برآورد.

اکنون سوال اساسی و اصلی به این صورت مطرح می‌شود که به چه طریقی می‌توان فرد و جامعه را هم‌زمان بدون غلبه یکی بر دیگری حفظ نمود؟ و به دور از تحلیل یک جانبه‌گرایی نقش هردو را در نظر گرفت.

بنابراین برای پاسخگویی به پرسش‌های فوق از دو تبیین هستی‌شناختی و جامعه‌شناختی مدد می‌گیریم تا به راه حلی برای پرسش‌های فوق دست یابیم.

ضرورت تحقیق

با توجه به وجود نقص و کاستی، و همچنین تناقض نظریات گوناگون (جامعه‌شناسی، فلاسفه، مذاهب، مکاتب و...) در تبیین‌های یک طرفه و جانبدارانه از فرد یا جامعه، ضرورت به وجود آوردن یک نظریه جامعه و کامل در توضیح رابطه فرد و جامعه ضروری به نظر می‌رسد به وجود آوردن نظریه‌ای اجتماعی که به صورت هماهنگ در یک زمان واحد اصالت فرد و جمع را حفظ کرده و رابطه‌ای متقابل بین آن‌ها برقرار نماید، دارای اقتضائاتی است. بنابراین ضرورت‌های مقاله حاضر بدین قرارند:

- ۱- ضرورت توسعه و گسترش تحلیل نظری برای پیوند فرد و جامعه
- ۲- لزوم پیدا کردن راه حلی برای رفع تنازعات بین فرد و جامعه و ایجاد پیوند ناگسستنی بین آن‌ها
- ۳- استفاده از نظریات اندیشمندان جهان اسلام، بخصوص مذهب تشیع برای پیوند رابطه فرد و جامعه
- ۴- کشف مکانیسم رابطه‌ای جهت حفظ هم‌زمان فرد و جامعه در نظریات اجتماعی
- ۵- استفاده از توصیه‌های اسلامی برای رفع تنازعات فرد و جامعه

اهداف و پرسش‌های تحقیق:

هدف از این نوشتار آشنایی هرچه بیشتر با اندیشه و دیدگاه‌های متفکران اسلامی (شیعه) و جامعه‌شناسان غربی در خصوص اصالت و اهمیت فرد و جامعه است. بحث و تحقیق در مورد موضوعاتی همچون اهمیت و اصالت فرد و جامعه از مهم‌ترین مباحث پیش روی هر متفکر شیعی و جامعه‌شناس

بوده و شناخت سایر حوزه ها و دیدگاه های او را تعیین ساخته است. به همین جهت از اهداف اصلی و اولیه شناخت تفکرات هر متفکری به شمار می آید. این اهداف را با پاسخگویی به سوالات ذیل می توانیم دنبال نماییم:

- ۱- از دیدگاه متفکران مسلمان (شیعه) آیا جامعه بر فرد تقدم و اهمیت دارد یا بالعکس؟
- ۲- آیا از دیدگاه جامعه شناسان غربی هویت فرد بر جامعه تقدم دارد یا بالعکس؟
- ۳- آیا هر دو دسته صورتی متفاوت تر از فرد و جامعه را در نظر گرفته اند و راه سومی انتخاب و به وجود آورده اند؟

مبانی نظری

مبحث فرد و جامعه و اصالت هر کدام از آن‌ها، رابطه این دو و تأثیرگذاری یکی بر دیگری از مباحث مهم و پایه‌ای در علوم اجتماعی است. در این پژوهش سعی شده است از آراء و افکار متفکران مسلمان (خصوصاً شیعه) و اندیشه های جامعه شناسان غربی به عنوان چارچوبی برای پیشبرد مباحث خویش استفاده نماییم. آرا و افکار متفکرانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، فارابی، علامه طباطبایی، شهید مطهری و... و اندیشه بزرگان جامعه شناسی از دورکیم گرفته تا هربرت اسپنسر، آگوست کنت، آنتونی گیدنز و... چارچوب نظریات ما را تشکیل می دهند.

مفهوم نسبیت فردگرایی (لیبرالیسم)

واژه «Individualism» از واژه لاتین «Individus» به معنای غیرقابل تجزیه و غیرقابل تقسیم اقتباس شده و به مفهوم «فردگرایی» و اصالت فرد به کار می‌رود. در این گرایش استقلال فرد نسبت به جمع، گروه و جامعه ترجیح داده می‌شود. بنابراین نظریه اگر تأمین منافع فرد و آزادی‌های او در جامعه به طور کامل صورت پذیرد، این امر خود به خود به تأمین مصالح اجتماعی نیز منتهی خواهد شد.

محدود ساختن آزادی‌های فردی در هیچ صورت صلاح نیست، بلکه تمام اختلالات در زندگی انسانی از همین جا ناشی می‌شود که دولت یا هر مرکزیت متمرکز اجتماعی دیگر به تضعیف فرد و تهدید آزادی عمل او مبادرت ورزد. این دخالت در قالب قوانین و نظامات حقوقی که منجر به محدود ساختن آزادی‌های فردی به خصوص در زمینه اقتصادی می‌شود سبب ایجاد فساد است. فردگرایی در حوزه سیاست، اعتقاد به آزادی فردی دارد مانند لیبرالیسم، و در حوزه اقتصاد نیز بر مالکیت خصوصی متکی است، در حوزه روانشناسی به تشریح وضعیت رفتار فرد در ارتباط با محیط می‌پردازد و در حوزه اجتماعی نیز بر واکنش متقابل افراد توجه دارد.

مفهوم فردگرایی از خلال مبانی «اصالت انسان» یا «اومانیزم» که در دوران مدرنیته شکل گرفته، به وجود آمده است. بر اساس چنین مفهومی، خدمت فرد به انسان، یگانه هدف مورد نظر برای تمام مقاصد عالی بشر است.

بنابراین از دیدگاه فردگرایانه، فرد انسانی خودش به تنهایی معنی و مفهوم و هویت مستقل دارد و از تمامی حقوق و آزادی‌ها به صرف انسان بودنش برخوردار است. به خلاف جمع‌گرایی که در آن فرد به سبب استحاله شدن در جمع هویت پیدا می‌کند. بنابراین اصطلاح فردگرایی که در برابر سوسیالیسم به کار برده می‌شود مفهومی است که در اغلب نظام‌های حکومتی دمکراتیک به عنوان پایه و هدف اولیه حکومتی تلاش می‌کند شرایطی را مهیا سازد که در آن بهترین منافع و تلاش‌ها در راستای دستیابی به تمامی ظرفیت‌های فردی محقق شوند. توماس هابز فیلسوف معروف انگلیسی یکی از طرفداران به نام فلسفه فردگرایی است. تا قبل از هابز، فلسفه فردگرایی تا این حد به رسمیت شناخته نشده بود. وی عقیده داشت هدف و فواید حکومت باید برای افراد به طور کامل محسوس باشد. این هدف و فواید عبارت است از آرامش، صلح، آسایش، امنیت و نیز حفظ حیات و اموال افراد. بنابراین قضاوت درباره مشروعیت حکومت و ارزش و کارایی آن باید بر اساس منافع فردی یاد شده انجام گیرد. پس از هابز، فلاسفه سیاسی مروج لیبرالیسم، اندیشه اصالت فرد را برگزیده و در حل مسایل اجتماعی رعایت منافع شخصی را بر مصالح عمومی ترجیح دادند. جان لاک، در فردگرایی با هابز همداستان شد؛ یعنی فرد را اصل شمرد و وجود جامعه را برای تأمین آسایش و منافع افراد لازم دانست.

بنابراین فردگرایی به عنوان اصل هستی‌شناختی لیبرالیسم به شمار رفته، دیگر اصول و ارزش‌های لیبرالیسم از قبیل آزادی، مدارا و حقوق فردی از این اصل ناشی می‌شوند. از دیدگاه لیبرالیسم انسان در درجه نخست، موجودی اجتماعی تلقی نمی‌شود که معنی یا رضایت خویش را در فعالیت‌های جمعی یا اجتماعی بیابد، بلکه موجودی قائم به ذات است که برای کناره‌گیری از جامعه به محدوده خصوصی محتاج است؛ نه تنها برای استراحت و تجدید قوا، بلکه به مثابه شرط ضروری تحقق بخشیدن به خویشتن.

از این‌رو، لیبرال‌هایی چون استوارت میل و پیروان او هر گونه جامعه‌گرایی را بر خلاف منافع و استقلال فرد می‌دانستند، بدین جهت آنان به اتحادیه‌های کارگری با سوءظن می‌نگریستند. در قرن هیجدهم، آدام اسمیت، هیوم، مونته‌سکیو، ولتر و روسو، همگی طرفدار فلسفه اصالت فرد، در قرن نوزدهم، بنتام جیمز میل و جان استوارت میل از چهره‌های برجسته لیبرال و از طرفداران فردگرایی بودند. در قرن بیستم فلاسفه مهم و معروف انگلیس و آمریکا عموماً طرفدار فردگرایی محدود و معتدل - نه مطلق - بودند.

مبانی لیبرالیسم

از پایان قرن نوزدهم در لیبرالیسم جدید تعدیل‌ها و اصلاحاتی به عمل آمده و در نتیجه نسبت فرد و جامعه به گونه‌ای جدید تبیین شده است. لیبرال‌های جدید بر این باور بودند که قدرت یا ظرفیت مردم از طریق عمل دولت قابل افزایش است و اگر چه چنین عملی، آزادی بعضی افراد را محدود خواهد کرد، ولی اصل تساوی طلبی که به موجب آن همه به یک اندازه حق دارند آزادی واقعی خویش

را افزایش دهند این عمل را توجیه می‌کند. پیروان لیبرالیسم جدید چنین موضعی را با تعهد داشتن در قبال فردگرایی ناسازگار نمی‌دانستند، به عنوان مثال، این واقعیت که مردم از مسئولیت تأمین شرایط مناسب مسکن رها شده بودند به این معنا بود که فرصت بیشتری برای افزایش اتکای به خود در سایر حوزه‌ها دارند. با این توصیف به مبانی لیبرالیسم خواهیم پرداخت.

لیبرالیسم و مذهب: اعتقاد به حق هر کس برای انتخاب دین یا بی دینی. حکومت حق هیچ دخالتی در دین ندارد مثل قانون اساسی کشور فرانسه که هیچ دینی را دین رسمی اعلام نکرده است! آن‌ها مانند سکولارها مدافع جدایی دین از حکومت هستند و می‌گویند دین فقط به حوزه خصوصی افراد مربوط است.

فرد گرایی: یعنی برتری فرد بر هر گروه اجتماعی این طرز تفکر در واقع نقطه مقابل تفکر عصر فنودالیستی است که هویت افراد بر پایه طبقه اجتماعی آنان تعیین می‌شد.

آزادی: لیبرال‌ها خواهان رهایی فرد از اجبارهایی هستند که حکومت بر افراد تحمیل می‌کند، فرد باید آزادانه شغل، ملیت و... را تغییر دهد. ولی با آزادی مطلق آن چنان که باعث آسیب رساندن به دیگران شوند موافق نیستند.

عقل گرایی: معتقدند انسان با عقل خود می‌تواند بهترین منافع خود را بشناسد پس نیازی به وحی ندارد.

عدالت و برابری حقوق انسان‌ها: لیبرال‌ها معتقدند همه افراد از حقوق یکسانی برخوردارند و قانون چه حمایت کننده و چه مجازات کننده باید برای همه برابر باشد و قانون نباید به برخی امتیازات خاص بدهد و یا برای برخی تبعیض قائل شود.

تساهل: به معنی مدارا، یعنی هر کس به طریقی که دوست دارد سخن بگوید و عمل کند. جان لاک می‌گوید: وظیفه حکومت صیانت از حیات، آزادی و مالکیت افراد دارد و هیچ حقی در مراقبت از روح انسان‌ها ندارد. در واقع آزادی تشکیل انجمن‌ها، آزادی دین و مذهب؛ همگی ضامن تساهل اند. بنابراین لیبرالیسم ضامن نسبی گرایی اخلاقی و فرهنگی است.

در مقابل نظریه فردگرایی، نظریه جامعه‌گرایی یا سوسیالیسم قرار دارد که معتقد به محدود ساختن آزادی عمل فرد برای تأمین منافع اجتماعی است. اصطلاح سوسیالیسم یا جامعه‌گرایی، از واژه " سوسیال "، به معنای اجتماعی، در زبان فرانسه، گرفته شده است، تعریف معمول این اصطلاح را در واژه نامه انگلیسی آکسفورد، چنین می‌توان یافت: " هدف سوسیالیسم مالکیت یا نظارت جامعه بر وسایل تولید - سرمایه، زمین، اموال و جز آن‌ها - به طور کلی، و اداره آن‌ها به سود همگان است. " اصطلاح دیگری هم وجود دارد که مبین همین معنی است و آن کلکتیویسم یا اصالت جمع است. بنابراین نظریه، اگر انسان آزاد شود و از جانب دولت که نماینده جامعه و اکثریت تلقی می‌شود آزادی عملش محدود نگردد، به علت سودجویی‌های افراد، جامعه به دو قطب ظالم و مظلوم تقسیم می‌شود.

لذا باید از آزادی‌های فردی به نفع جامعه چشم پوشید و دولت را در تمامی فعالیت‌های افراد به خصوص فعالیت‌های اقتصادی مداخله‌ای تعیین کننده داد. مهم ترین عنصر مشترک نظریه‌های سوسیالیست تکیه بر برتری جامعه و سود همگانی بر فرد و سود فردی است. از جهت تاریخی، سوسیالیسم طغیانی است بر ضد فردباوری و لیبرالیسم اقتصادی جدید. سوسیالیسم نفی این نظریه است که پیگیری نفع فردی، چنان که هواداران سرمایه داری ادعا می‌کنند، خود به خود به نفع اجتماعی می‌انجامد، بلکه به عقیده این مکتب، دخالت اکثریت و دولت، در مقام نماینده‌ی اکثریت، می‌تواند نفع عمومی را از دستبرد افراد در امان دارد.

سوسیالیسم جدید، در واقع، فرآورده مستقیم انقلاب صنعتی است. سوسیالیسم یک ایدئولوژی شورنده علیه پیامدهای شوم انقلاب صنعتی برای اکثریت جامعه بویژه پرولتاریاست. شاخص ترین اندیشمند این دیدگاه «امیل دورکیم» جامعه‌شناس فرانسوی است، او معتقد است که فراسوی افراد یک هویت فرافردی و یک واقعیت اجتماعی و خارجی به نام «جامعه» وجود دارد که خود را بر افراد تحمیل می‌کند و این واقعیت اجتماعی دارای مؤلفه‌های زیر است:

الف) خارجیّت دارد: یعنی فراسوی افراد به عنوان یک واقعیّت خارجی دارای وجود مستقل است.
ب) پایداری و استمرار دارد: یعنی افراد می‌آیند و می‌روند اما واقعیّت خارجی «جامعه» همچنان باقی و پایدار است.

ج) الزام آور است: یعنی وجود افراد را مسخّر و اراده آن‌ها را درهم می‌شکند و خود را بر افراد تحمیل می‌کند، او آنقدر در جمع‌گرایی افراط کرد که بکلی افراد را به فراموشی سپرد.

تبیین‌های جامعه‌شناختی

یکی از اشتباهات در هستی‌شناسی جامعه آن است که وجود را صرفاً جنبه ملموس و پیدایی آن بدانیم؛ در حالی که لایه‌های نامحسوس و ناپیدا نیز وجود دارد که مستند و معطوف به روابط درون اشیاست. در این رویکرد ضمن آنکه هم بر سیستم و ساختار (structure) و هم بر عاملیت و فرد (agency) تأکید می‌شود، روابط و زمینه‌ها نیز مغفول نمی‌باشند؛ یعنی بیش از آنکه به یک جز و عنصر و سیستم بها داده شود، به یک رابطه توجه دارد. مسلماً این نوع نگاه معتقد به این نیست که فرد، سازنده کل است، یا هستی مطلق از آن کل می‌باشد؛ بلکه فرایند شکل‌گیری و نگاه وحدت‌گرا و نائویت در عین رابطه‌گرایی در این چشم‌انداز بسیار مهم است.

اما در این میان بحث مهم و فلسفی دیگری مطرح است که افراد چگونه با همدیگر کنش دارند و تعامل آنان چگونه است؟ پاسخی که اجمالاً می‌توان به این پرسش داد این است که افراد با یکدیگر وارد کنش می‌شوند و از طریق کنش ساختارها بازتولید می‌شوند یا تغییر می‌کنند (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۷۵۹)؛ اما این‌گونه نیست که انسان‌ها برای بازتولید ساختارها کنش نمایند، چراکه این اتفاق ناخودآگاه رخ می‌دهد. در واقع یک ترکیب خودآگاه و ناخودآگاه در اینجا شکل می‌گیرد؛ یعنی افراد

آگاهانه کنش خودشان را انجام می‌دهند و ساختارها ناخودآگاه بازتولید می‌شوند، مانند ساختارهای نوظهور فراوانی که در جامعه اتفاق می‌افتد. برای مثال، انسان‌ها ازدواج نمی‌کنند تا ساختاری به نام خانواده به‌عنوان یک نهاد اجتماعی شکل بگیرد، بلکه آنان ازدواج می‌کنند تا به آرامش برسند و نیازهای خود را اقماع کنند؛ اما این ساختار خودبه‌خود و ناخودآگاه پدید می‌آید. نظریه‌های اجتماعی را از لحاظ اهمیت قائل شدن به کارگزار یا ساختار در تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: نظریه‌های کارگزار محور، نظریه‌های ساختار محور و نظریه‌های کارگزار درون ساختاری. نظریه سوم در برگزیده دیدگاه‌های گیدنز (نظریه ساخت یابی) و بسکار و جسوپ (واقع‌گرایی انتقادی) است. این دو اندیشمندان در صددند از دوگانگی موجود بین ساختار و کارگزار در تبیین‌های پیشین فراتر رفته و در توضیح پدیده‌های اجتماعی هر دو روی سکه را مد نظر قرار دهند.

اراده‌گرایی

در این جا نقطه تمرکز روی کارگزار است و او عامل و علت اصلی پدیده‌ها و پیامدهای آن‌ها به شمار می‌رود قائلین به اراده‌گرایی، تبیین‌های جبراًگرایانه را نمی‌پذیرند و بر اقتضایی بودن ماهیت رفتارها و کنش‌های اجتماعی تأکید می‌ورزند برداشت اراده‌گرایان در مورد علت وقوع پدیده‌ها، ساده و تک علتی است؛ عمل افراد و کنش‌های آن‌هاست که ساختارهای اجتماعی را ایجاد می‌کند نه بالعکس.

ساختارگرایی

این دیدگاه در مقابل اراده‌گرایی قرار می‌گیرد. ساختارگرایان نقش فرد را در وقوع رخداد‌های اجتماعی مهم نمی‌دانند. اینان معتقدند ساختارها تعیین‌کننده رفتار کارگزاران هستند.

ساخت یابی

دو دیدگاه متضاد اراده‌گرایی و ساختارگرایی در چند جنبه با هم مشترکند: اول این که هر دو دیدگاه رابطه علی بین پدیده‌های اجتماعی را خطی در نظر می‌گیرند؛ دوم این که نگرش آن‌ها تک علتی است. اراده‌گرایان، کارگزار را علت اصلی به حساب می‌آورند و ساختارگرایان، ساختار را؛ اما گیدنز معتقد است هر دو گروه به خطا می‌روند، چرا که پدیده‌های اجتماعی نه رابطه خطی با یکدیگر دارند و نه علت وقوع آن‌ها یک پدیده است، بلکه اغلب پدیده‌های اجتماعی علت‌های گوناگون دارند؛ بنابراین نقطه شروع بحث گیدنز دخیل دانستن ساختار و کارگزار در تبیین پدیده‌های اجتماعی است، بدون این که یکی را تعیین‌کننده دیگری بدانند. وی در عین حال که معتقد است اکثر نظریه پردازان در تبیین پدیده‌های اجتماعی، نگرش تک بعدی داشته‌اند، به این مسأله نیز اذعان دارد که عده‌ای تلاش کرده‌اند تا جوانب مختلف یک پدیده را مد نظر قرار دهند؛ اما به نظر گیدنز این گروه نیز مرتکب اشتباه دیگری شده و رابطه بین کارگزار و ساختار را یک رابطه متقابل و یا دینامیسم تأثیر پذیری دو گانه فرض کرده‌اند که در نهایت به تقدم یکی بر دیگری می‌انجامد. گیدنز، مارکس را نمونه‌ای ذکر

می‌کند که در نهایت ساختارها را بر کارگزاران برتری داده است. وی پیشنهاد می‌کند پژوهشگران به ساختار و کارگزار همچون دو رویه یا دو وجه متفاوت هر عمل اجتماعی نگاه کنند و بلافاصله یاد آوری می‌کند که این جداسازی صرفاً جهت تحلیل و تبیین است و در عالم واقع چنین چیزی مشاهده نمی‌شود. دوگانگی ساختاری به نحوه ارتباط کارگزار و ساختار اشاره دارد. بر این اساس ساختارهای اجتماعی از یک جهت واسطه وقوع کنش‌های کارگزاران هستند و یا به عبارتی شرایط عمل کارگزاران را فراهم می‌کنند و از طرفی نیز خودشان به وسیله همان کنش‌ها بازسازی می‌شوند. به نظر او جامعه-شناسی معمولاً ساختار را نوعی ویژگی مقید کننده یا تعیین کننده حیات اجتماعی می‌داند؛ اما در واقع ساختار، چاره ساز نیز هست.

در اینجا برای فهم بیشتر موضوع نظریات گوناگون جامعه‌شناسان غربی را مورد بحث قرار می‌دهیم.

امیل دورکیم

جامعه‌شناسان اغلب نظرات دورکیم را بر مبنای یک فلسفه ضدفردگرا تفسیر کرده‌اند (کوزر، ۱۹۴۰، ۱۳۸۲). دورکیم معتقد بود که پدیده‌های اجتماعی باید در قالب اجتماعی تفسیر شود و تفسیرهای ذهنی و روانی را رد کرده و اصرار داشت که هر پدیده اجتماعی باید در قالب اجتماعی آن تجزیه و تحلیل شود و می‌تواند در معرض مطالعه علمی در جامعه‌شناسی قرار بگیرد (ادیبی، ۱۳۸۳، ۶۷). برای پیگیری مباحث مورد نظر دورکیم می‌بایست به چگونگی گذار از جوامع سنتی به مدرن مورد نظر وی پرداخت. برای تشخیص و فهم بیشتر مطالب خود از دو نوع همبستگی مکانیکی و ارگانیکی در جوامع یاد می‌کند. در همبستگی مکانیکی، «همبستگی» ناشی از همانندی‌ها به حد اعلائی خود خواهد رسید، در این صورت فردیت ما هیچ می‌شود. در این همبستگی شخصیت افراد برآیندی از «وجود جمع» است، سپس محو می‌شود و فرد چون شی‌ای که به صاحبش وابسته است در مسیر تعاملات قدم بر می‌دارد (دورکیم، ۱۳۸۱، ۱۱۸).

همبستگی نوع دوم به همبستگی آلی یا ارگانیکی شهرت دارد. این نوع همبستگی بر اساس نظریه «تقسیم کار» در جوامع جدید بوده و اساس آن را تمایز و تفاوت افراد تشکیل می‌دهد و در نتیجه هرکس شخصیت خاص خود را دارد، و این نظریه را در رابطه با مسأله نظم و ساخت اجتماعی مورد استفاده قرار داد. به عقیده او، اصل تقسیم کار عامل عمده در تکامل و تطور جامعه‌هاست و مهم‌ترین عامل انسجام جامعه جدید تقسیم کار می‌باشد (ادیبی، ۱۳۹۱، ۶۸). در جامعه‌های اولیه به شکل ساده‌ای از رابطه اجتماعی برخوردار می‌کنیم، زیرا هنوز تقسیم کار به مرحله پیچیده نرسیده و افراد براساس وحدت مکانیکی اساس جامعه خود را تشکیل می‌دهند. در حالی که در جوامع پیشرفته اساس اجتماعی بر وحدت ارگانیکی بوده و به علت پیچیدگی تقسیم کار، تجانس اجتماعی جنبه پیشرفته‌تری دارد (همان، ۶۹). دورکیم لازمه گذر از انسجام مکانیکی به ارگانیکی را که با تغییرات در چیزی است که آن را «وجدان جمعی» می‌نامد. این‌ها عقیده‌هایی هستند که اعضای یک گروه، قبیله یا جامعه در

آن‌ها باهم اشتراک دارند. آن‌ها از این نظر جمعی هستند که هیچ فرد منفردی همه آن‌ها را نمی‌داند یا ندارد؛ فقط کل مجموعه افراد هستند که همه آن‌ها را می‌دانند و دارند (ریترز، ۱۳۹۲، ۴۵). همچنین در جوامع کوچک با انسجام مکانیکی، وجدان جمعی تک‌تک افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما در جوامع بزرگ و ارگانیکی وجدان جمعی کنترل‌چندانی روی فرد ندارد (همان، ۴۶). همچنین وجدان جمعی به وجدان فردی اجازه بروز می‌دهد تا آن دسته از نقش‌های خاصی که خود توانایی ایفای آنان را ندارند، توسط وجدان فردی ایفای شوند، در اینجا فردیت کل همزمان و همراه با فردیت اجزا افزایش می‌یابد؛ جامعه با حرکت کردن همراه با مجموعه تواناتر است و در عین حال هر یک از اجزا نیز حرکات شخصی بیشتری ندارند (دورکیم، ۱۳۸۱، ۱۱۹). از طرف دیگر ویژگی همبستگی ارگانیک این بود که وابستگی فرد به وجدان جمعی به واسطه پیوندهایی با گروه‌های دیگر صورت می‌گرفت، البته پیوندهایی ناشی از تخصصی شدن شغلی در تقسیم کار (گیدنز، ۱۳۸۱، ۱۳۵). از این گفته بر می‌آید که در فردگرایی دورکیم، جامعه مقدم بر فرد فرض می‌شود به نحوی که این گروه است که فردیت شخص را در نظام کنش ایجاد می‌کند، چرا که رسمیت یافتن حقوق فردی بسته به این است که گروه یا جامعه آن را به رسمیت بشناسند. در نزد دورکیم «فردگرایی یک ارزش جمعی است که کل جامعه در آن شریک هستند» (کرایب، ۱۳۸۲، ۱۳۰). پس از این مطالب نتیجه می‌گیریم براساس نظریه دورکیم کل اجتماعی دارای واقعیتی مستقل از اعضای خود بوده و به همین دلیل شناخت اعضای آن کل باید در رابطه با کل آن در نظر گرفته شود.

ماکس وبر

نظریات ماکس وبر را در دو حوزه روش‌شناسی و جامعه‌شناسی مورد توجه قرار می‌دهند. روش‌شناسی وبر بر حول دو مفهوم کلیدی؛ یعنی جامعه و فرد متمرکز است. در جامعه‌شناسی ماکس وبری برعکس دورکیمی، فرد جایگاه از دست داده‌ی خود را در تحلیل به دست می‌آورد. این توجه به فرد در روش ماکس وبر و تعریف او از جامعه‌شناسی و حتی نوعی تحلیل او از مسائل، آثار زیادی برجای گذاشت و فضایی متفاوت از جامعه‌شناسی را به روی علاقه‌مندان این رشته باز گشود. اهمیت فرد در دستگاه تحلیلی وبر موجب طرح موضوع‌هایی مانند ارجاع به ارزش‌ها، نمونه آرمانی و بی‌نظیر ارزش‌شناختی شد (جمشیدی‌ها، ۱۳۸۳، ۱۴۵). به اعتقاد ماکس وبر، روش یک فن است و تابع قانون کارایی، یعنی هر محقق می‌تواند متناسب با تحقیق خود از هر روشی استفاده کند. آنچه از روش مهم‌تر است، محقق و ارزش‌های اوست، در اینجا ماکس وبر برای توضیح دیدگاه خود، مفهوم ارجاع به ارزش‌ها را مطرح می‌کند. او تلاش می‌کند نشان دهد که مفهوم ارجاع به ارزش‌ها مبانی ارزشی ندارد (همان، ۱۴۸). در حوزه جامعه‌شناسی ماکس وبری که معروف و مشهور به جامعه‌شناسی تفهیمی است، نیز فرد نقش پایه را بر عهده دارد، او می‌گوید: جامعه‌شناسی تفهیمی، فرد و رفتار او را چونان واحد پایه در نظر می‌گیرد، حتی اگر این مقایسه خالی از وجه را بر من خرده‌نگیرند، می‌گویم چونان «اتم» خود ملاحظه

می‌کند(فروند، ۱۳۶۲، ۴۸). از نظر ماکس وبر، جامعه هویتی مستقل از فرد ندارد، بلکه مرکز اندیشه وبر در مورد جامعه، رفتار معنا دار فرد است. از نظر او رفتار معنادار یا کردار اجتماعی، کرداری است که بر حسب معنای مورد نظر کارگزار یا کارگزاران به رفتار دیگری بر می‌گردد تا به گسترش آن جهت بدهد(همان، ۱۱۱). ماکس وبر رفتار و کنش را از هم متمایز می‌کند و معتقد است؛ رفتار عکس العمل با اندیشه اندک یا بدون اندیشه مردم است، ولی کنش فرآیندی آگاهانه است. رفتار پیوند نزدیکی با فردگرایی دارد و کنش با اعمال جمعی ارتباط دارد. چهار کنش مورد نظر ماکس وبر عبارتند از: کنش عاطفی- کنش سنتی- کنش عقلانی، ارزشی و کنش عقلانی وسیله هدف.

آنتونی گیدنز

گیدنز از جمله نظریه پردازانی است که با اطلاع از ضعف ناشی از نظریه های فردگرا و جمع گرا در سنت جامعه شناسی، اقدام به برقراری پیوند بین عاملیت و ساختار نموده است. از نظر گیدنز تقسیم بندی اساسی در جامعه شناسی و نظریه اجتماعی همان است که میان دو رویکرد به تحلیل اجتماعی وجود دارد: رویکرد عامل محور و ساختار محور. او معتقد است که پنداشت جامعه شناسان از عاملیت و ساختار دیدگاه های گسترده تر اجتماعی-تاریخی و تجربی آنان را شکل خواهد داد (سیدمن، ۱۳۸۷، ۱۹۰). او به جای فرض رابطه ای تعاملی میان فرد (عاملیت) و جامعه (ساختار اجتماعی)، پیشنهاد می‌دهد که عاملیت و ساختار را صرفاً "وجه مختلف کلیه اعمال اجتماعی بینیم. می‌توانیم وجه ساختاری و وجه مربوط به عامل یا کنشگر کنش بشر را از یکدیگر جدا کنیم. گیدنز تأکید می‌کند که حیات اجتماعی نه مجموعه ای از کنش های فردی و نه مجموعه ای از ساختارهای اجتماعی است، بلکه به مثابه فرآیندی در نظر گرفته شده که مفهوم کلیدی آن عمل اجتماعی به شمار می‌آید و دارای دو جنبه عاملانه و ساختاری است (سیدمن، ۱۳۸۸، ۱۹۲). گیدنز تلاش های وافر را در تلفیق جامعه شناسی خرد و کلان به ویژه در صورت بندی نظریه ساختار بندی خود به انجام رسانده است. وی بر بازتابی بودن فعالیت های انسانی تأکید داشت و بر این باور است که این فعالیت ها خصلتی راجعه دارند، فعالیت های انسانی تنها به وسیله کنشگران اجتماعی پدید نمی‌آیند بلکه از طریق همان راه هایی که کنشگران برای ابراز وجودشان در پیش می‌گیرند، پیوسته باز ایجاد می‌شوند، عاملان اجتماعی از طریق فعالیت شان شرایطی ایجاد می‌کنند که این فعالیت ها را امکان پذیر می‌سازد(ریترز، ۱۳۸۲، ۶۰۱). از نظر گیدنز "جامعه صرفاً" انبوهی از فعالیت ها در سطح خرد نیست و از طرف دیگر فقط در سطح کلان قابل مطالعه نمی‌باشد، تحلیل خرد و کلان هر دو ناقصند و اینکه همواره یکی از این دو مورد استفاده قرار می‌گیرد ناشی از فرض تقابل و تمایز میان عاملیت و ساختار است(گیدنز، ۱۳۸۴، ۱۷). گیدنز معتقد است کنشگر عامل و ساختار اجتماعی دو روی یک سکه اند که پیوسته با یکدیگر ارتباط داشته و قابلیت انفکاک را ندارند، تحلیل کنش فردی بدون بسترهای اجتماعی و ساختارهای موجود آن امکان پذیر نیست و بالعکس به نوعی جامعه از طریق

کنش انسانی تولید و بازتولید می شود (کرایب، ۱۳۸۵، ۶۰۱). گیدنز ساختار را عبارت از قواعد و منابع، دانش و مهارت ها، توانش علمی و خلاصه آن چیزی که ممکن است آن ها را کلا به عنوان فرهنگ بشناسیم و اینها را مردم از طریق اجتماعی شدن اخذ می کنند (اسمیت، ۱۳۸۳، ۲۲۹). گیدنز نه تجربه کنش فردی و نه وجود نوعی کلیت اجتماعی را اصل می انگارد بلکه به کردار اجتماعی سازمان یافته در زمان و مکان قائل است (کرایب، ۱۳۸۵، ۶۰۱). گیدنز از مفهوم نظام اجتماعی به عنوان یک مکانیسم رابطه ای استفاده می کند که می تواند نحوه تعاملات بین فرد و جامعه را توضیح دهد و نظام های اجتماعی را نظام کنش های متقابل اجتماعی می داند که شامل فعالیت های وضع یافته فاعلان انسانی هستند و در جریان زمان موجودند (کسل، ۱۳۸۳، ۱۶۷).

بنابراین گیدنز علاوه بر شخصیت و جامعه به ساخت یا نظام اجتماعی نیز اهمیت می دهد، اما اینکه نظام اجتماعی به عنوان عامل سوم تا چه اندازه می تواند به تبیین فرد و جامعه، در نظریه او کمک کند، جای بحث و تأمل دارد.

هابرماس

از مفاهیم مورد بحث هابرماس در زمینه جامعه جهانی، می توان به «جهان زندگی» یا «زیست جهان» اشاره کرد. هابرماس گستره همگانی را به عنوان زنجیره ای از اشکال کنش ارتباطی مطرح می کند که در جامعه ای فارغ از زور و اجبار، جهان و زندگی را که جوهر روابط سمبلیک و ساخت های نرماتیو، جهان معنا، عمل ارتباطی، تفاهمی، اجماع، توافق و رابطه ذهنی است استحکام می بخشد. از طریق ارتباط و تفاهم اجتماعی، علایق جزئی جهت دوام و بقا جامعه عمومیت پذیر می شوند (احمدی، ۱۳۷۳، ۱۸۹). وی در بحث ترسیم انواع کنش ها، معتقد است که کنش ارتباطی مبتنی بر تفاهم و به دور از اجبار و تحمیل است. در این کنش، کنش های افراد درگیر نه از طریق حسابگری های خودخواهانه و موقعیت شخصی، بلکه از طریق کنش های تفاهم آمیز هماهنگ می شود. و افراد دخیل در کنش ارتباطی اساساً در بند موفقیت شخصی شان نیستند، بلکه هدف هایشان را در شرایطی تعقیب می کنند که بتوانند برنامه های کنشی شان را بر مبنای تعریف هایی از موقعیت مشترک، هماهنگ سازند (ریتزر، ۱۳۷۷، ۲۱۱). در نوع خاصی از این کنش ها، که معقول و هدفدار است، هدف اصلی فقط دستیابی به موفقیت شخصی است و فرد در این جا کاری با موفقیت جمع و جامعه ندارد و خود به دو نوع «کنش وسیله ای» و «کنش استراتژیک» تقسیم می شوند که هدف دستیابی یک یا چند نفر برای رسیدن به مقصود است (یان کرایب: ۱۳۷۸). او اظهار می دارد شیوه فکر اثباتی، گسترش تفاهمی و ارتباط عقلانی و بین الذهانی را تضعیف کرده و در نتیجه «عرصه عمومی» رو به زوال می رود و عقل ارتباطی در چنبر سلطه و سیستم گرفتار می آید و حوزه های وسیعی از جهان زیست بر حسب علایق سیستم، یعنی عقلانیت ابزاری و شی گونگی بازسازی شده

است. نتیجه سلطه سیستم بر جهان زیست در عصر ما، از دست رفتن معنای زندگی اجتماعی و جمعی و از خودبیگانگی و شیء گونگی می باشد (هولاب، ۱۳۷۵، ۶).

هربرت مید

به نظر مید فرد و جامعه را نمی توان در مقابل هم گذاشت. بین آن ها دوگانگی نیست. بلکه در واقع آن ها اجزای جدایی ناپذیر یک فرآیند مشترکند. به بیان دیگر فرد و جامعه دو روی یک سکه اند، با این همه با هم تفاوت دارند. از این جاست که مید حالت پیشی داشتن جامعه بر فرد را می پذیرد. وی با طرح جدید رابطه فرد و جامعه می کوشد تا از فرآیند و جریان توسعه آگاهی های شخصی و اجتماعی افراد در درون جامعه تصویر جمعی به دست دهد (ادیبی، ۱۳۹۱، ۱۸۸).

نظریه هورتن کولی

کولی سعی در تبیین چگونگی شکل گیری خود در رابطه متقابل فرد و جامعه و در تجربه اجتماعی دارد. مکانیسم این عمل عبارت از نگاه کردن خود در آینه دیگران است (تنهایی ۱۳۷۴، ۴۸۰). وی چنین استدلال می کرد که خود یک شخص از رهگذر تبادل او با دیگران رشد می یابد (لوئیس کوزر، ۱۳۷۷، ۴۱۰). کولی معتقد است که «خود و جامعه» دو پدیده همزاد هستند. همچنین تأکید بر پیوند ارگانیک و گسست ناپذیر خود و جامعه، موضوع اصلی بیشتر تحقیقات او را تشکیل داده و به عنوان خدمت اصلی او به جامعه شناسی و روانشناسی اجتماعی نوین همچنان مطرح است (کوزر، ۱۳۷۷، ۴۰۹). علاوه بر آن کولی معتقد است که وضع عینی «خود» یا همان من مفعولی بر خلاف من فاعلی که جنبه فردی و شخصی دارد، کاملاً جنبه اجتماعی دارد و وابسته به اجبار اجتماعی و قوانین اخلاقی و انتظارات دیگران است (توسلی، ۱۳۸۲، ۲۹۷).

بنابراین از نظر کولی، خود انسان نخست فردی و سپس اجتماعی نمی شود، بلکه از رهگذر یک نوع ارتباط دیالکتیکی شکل می گیرد، چون آگاهی یک شخص از خودش بازتاب افکار دیگران در باره خودش است، پس به هیچ روی نمی توان از خودهای جداگانه سخن به میان آورد.

دیدگاه اندیشمندان تشیع

بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان اسلامی بر این عقیده اند که بحث «اصالت فرد و جامعه» را اولین بار خواجه نصیرالدین طوسی معروف به «استاد بشر و عقل حادی عشر» در قرن هفتم هجری در اثر ارزشمند خود یعنی (اخلاق ناصری) مطرح کرده اند و با صراحت در باب اصالت و حقیقی بودن جامعه سخن گفته و مفهوم فلسفی «اصالت» را وارد مباحث جامعه شناسی کرده است. به نظر می رسد در بین متفکرین شیعه، بحث اصالت داشتن فرد یا جامعه نسبتاً جدید به نظر می رسد که نخستین بار علامه طباطبایی بدان پرداخته باشد. سپس اندیشمندانی نظیر شهید مطهری، آیت الله مصباح یزدی و.... مباحثی را مطرح کرده باشند. مسئله این است که آیا جامعه افزون بر فرد، اصالت و هویتی دارد یا خیر؟ چرا که ظاهراً اگر جامعه مستقل از افراد اصالت نداشته باشد، جز افراد و قوانین حاکم بر افراد

خبری نخواهد بود و در نتیجه فلسفه تاریخ که مطالعه جامعه در حال شدن است و به بررسی قوانین و سنن حاکم بر جامعه می پردازد، علمی بودن موضوع خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۲، ۷۹).
قبل از مطرح کردن نظریات اندیشمندان اسلامی پیرامون بحث اصالت داشتن فرد یا جامعه، لازم است مفهوم اصالت از سه دیدگاه و منظر فلسفی، حقوقی و نظری تعبیر و تفسیر شود.
الف) معنای فلسفی: در اصطلاح فلسفی، اصالت به معنای حقیقت خارجی است که در مقابل وجود اعتباری به کار می رود. کاربرد آن در علم جامعه شناسی که به معنای تعلق داشتن حقیقت وجود به فرد بوده است یا جامعه چندان مورد توجه جامعه شناسان نبوده است.

ب) مفهوم حقیقی: بیشتر در مکاتبات مختلف به کار رفته است مانند مکتب مارکسیسم، کاپیتالیسم، لیبرالیسم و..... که در صورت تعارض بین حقوق و مصالح فرد یا جامعه، این حق فرد است مقدم باشد یا مصالح جامعه باید بر فرد تقدم داشته باشد.

ج) مفهوم نظری: اصالت در این مفهوم با تجزیه و تحلیل سروکار دارد و بیشتر «اثرگذاری» آن مورد توجه است که آیا فرد بر جامعه تاثیرگذار است یا بالعکس.

اسلام از دیدگاه معنای حقوقی اصالت، حقوق و مصالح فرد را بر جامعه مقدم می‌دارد، اما نه با آنچه که نظام های مادی مورد توجه قرار می‌دهند. در اسلام به این خاطر حق را به فرد می‌دهند تا ایثار کرده و روحیه ایثارگری در او تقویت گردد. پیامبر اکرم (ص) با ترویج و تعلیم این فرهنگ در مقام تحکیم مبنای عظیم جامعه‌ای برآمدند که با هیچ تهدیدی متزلزل نخواهد شد، زیرا با عمل به تعالیم آن، افراد جامعه، تامین معاش دیگران را جزئی از حیات فردی خویش دانسته و با از خودگذشتگی، سعادت و رستگاری آخرت را برای خود فراهم می‌سازند. پس تقدم حقوق فرد بر جامعه در اسلام برای بذل و ایثار آن به نیازمندان است، نه برای اسراف در دست متمکنین در جهت ظلم و تجاوز به دیگران.

دیدگاه امیرالمومنین حضرت علی(ع)

امام علی (ع) مانند برخی از آیات قرآن کریم بر نوعی روح جمعی، غیر از افراد و روح فرادای آن‌ها دلالت دارد. ای مردم، همه افراد جامعه در خشنودی و خشم شریکند؛ چنانکه شتر ماده ثمود را یک نفر پی کرد اما عذاب آن تمام قوم ثمود را گرفت؛ زیرا همگی آن را پسندیدند. خداوند سبحان می‌فرماید: ماده شتری را پی کردند و سرانجام پشیمان شدند (شعرا / ۱۵۷). پس سرزمین آنان همچون آهن گداخته ای که در زمین نرم فرو رود، فریادی زد و فرو ریخت (نهج البلاغه/خطبه ۲۰۱). پس مرتکب جرم شدن همه قوم بدان دلیل است که این مردم یک تفکر اجتماعی و به اصطلاح، یک روح جمعی داشتند.

تاکید امیرالمومنین(ع) بر توانایی افراد برای حرکت در مسیری بر خلاف روح جمعی حاکم بر جامعه فراوان است و سیره او و برخی اصحابش مانند سلمان دلالت بر آن دارد. بنابراین هویت و شخصیت افراد در گرو اعمالشان است و منسوب بودن به افراد بزرگ، گروه‌ها و..... در حقیقت و ماهیت فرد

تغییری ایجاد نمی‌کند. پس امام علی(ع) نه نظریه اصالت فرد و نه نظریه اصالت جامعه را نمی‌پذیرد، بلکه از مجموع سخنان و حکمت‌های نهج البلاغه برمی‌آید که نظریه اصالت فرد و جامعه را مورد بحث قرار داده‌اند.

ابونصر فارابی (معلم ثانی): اصالت جامعه را به شدت رد می‌کند و بر اصالت فرد تاکید دارد. جامعه از نگاه ایشان، وجود منحاز و مستقلی ندارد؛ زیرا حقیقت و ماهیت جامعه چیز جدیدی جز افراد آن نیست. «جامعه» مجموعه‌ای از افراد را گویند که در یک جا جمع شده‌اند و با تعاون و همکاری، اهدافی را پی می‌گیرند. هرگز نمی‌توان جامعه را به منزله اعضا و جوارح بدن تصور نمود که با اجتماع و اتفاق، هدف واحدی را دنبال می‌کنند؛ زیرا تمایز اساسی میان اندام بدن و افراد جامعه این است که افراد جامعه با علم و آگاهی، تکالیف و وظایف خود را انجام می‌دهند، در حالی که جوارح اندام، فاقد هرگونه درک و شعوری هستند (فارابی، ۱۱۹). وی معتقد است: آدمی برای نیل به سعادت، محتاج معاونت و همکاری با هم‌نوعان خویش است و برای تأمین این هدف، در جایی مسکن می‌گزیند که مجاور آن باشد و از این نظر، انسان را «حیوان انسی» و «حیوان مدنی» می‌گویند (همان، ۱۱۹).

تمایل انسان به اجتماع از باب وسیله است، نه هدف. هرچند بسیاری از متفکران غربی در اندیشه فارابی تأمل نموده و برخی همچون هابز انگلیسی و روسو، فیلسوف فرانسوی، آن را پذیرفته و گروهی دیگر مثل هربرت اسپنسر و پیروان او با دیدگاه وی مخالفت ورزیده‌اند، اما تردیدی نیست که فارابی نخستین بار این موضوع را طرح نموده است. اخوان الصفا (گروهی از اندیشمندان قرن چهارم هجری) نیز وجود جامعه را برای نیل انسان‌ها به کمالات دنیا و سعادت آخرت لازم دانسته، ولی استقلالی برای آن قایل نشده‌اند (اخوان الصفا، ۳۷۵).

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی صاحب تفسیر ارزشمند «المیزان» می‌باشند. برای روشن شدن دیدگاه ایشان در موضوع نسبت فرد و جامعه لازم است انواع ترکیب فرد و جامعه را برشماریم:

۱- ترکیب اتحادی: در این ترکیب هر کدام از اجزای وجود مستقل و جداگانه‌ای ندارند، مانند ترکیب آتش از باد و مواد سوختنی.

۲- ترکیب انضمامی: هر یک از اجزای وجود مستقل دارند مانند ترکیب بدن انسان از سر، قلب، کلیه ها و... تشکیل شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۸۳).

۳- ترکیب اعتباری: اجزای وحدت اعتباری دارند. یعنی وجود مرکب یک وجود اعتباری است و آنچه به طور واقعی وجود دارد همان اجزای هستند نه کل.

۴- ترکیب حقیقی: میان اجزای وحدت حقیقی حاکم است و به سه ترکیب عقلی، خارجی و مقداری تقسیم می‌شود.

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن کریم قائل به ترکیب اعتباری می باشند. او در روش خویش علاوه بر علوم نقلی، از عقل و برهان نیز استفاده برده است. ایشان برای اثبات مدعای خود می گوید که خداوند برای جامعه نوعی حیات قائل است و قول به این زندگی نه از باب تشبیه و تمثیل، بلکه واقعیتی است که ذات حق از آن پرده برداشته. رابطه حقیقی که بین فرد و اجتماع برقرار است، موجب می شود خواص و آثار فرد در اجتماع نیز به وجود آید و به همان نسبت که افراد جامعه را از نیرو و خواص و آثار وجودی خود بهره مند می سازند این حالات موجودیت اجتماعی نیز پیدا می کند. بسیاری از آیات در باب اجتماع ناظر به همین نکته است. درباره اجل و مرگ جامعه می فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِدُونَ» (اعراف/ ۳۴)؛ برای هر ملتی، اجل و دوره‌ای است که نه لحظه‌ای به تأخیر افتد و نه لحظه‌ای پیشی گیرد. علامه طباطبائی بر اساس براهین و دلایل عقلی معتقد است: فرد و جامعه هر دو دارای قوا، خواص و ویژگی‌هایی هستند. در صورتی که امیال آن دو متعارض شود، فرد مغلوب و مقهور جامعه خواهد شد. این را تجربه هم ثابت می کند. برای مثال، در انقلاب‌ها و شورش‌های اجتماعی، هیچ‌گاه اراده یک فرد، قدرت مقابله با اراده عمومی اجتماع را نداشته و برای فرد، که جزئی از اجتماع است، چاره‌ای جز پیروی کامل از کل، که جامعه باشد، نیست. فرد همیشه تابع سیر اجتماع است و اصولاً جامعه قدرت هرگونه فکرو شعوری را از افراد خود سلب می کند و به همین صورت است ترس و وحشت‌های اجتماعی، آداب و رسوم قومی و مانند آن. به همین دلیل، اسلام به مسائل اجتماعی اهمیت زیادی داده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ۱۱۲ه.ق). بنابراین، علامه طباطبائی معتقد است که علاوه بر وجود و اصالت فرد، جامعه نیز دارای وجود مستقل و اصالت می باشد.

دکتر شریعتی

شریعتی در بحث از اصالت فرد یا جامعه با طرح مبحثی چون "شخصیت اجتماعی" به تشریح این مسئله پرداخته است. او این مفهوم را از طرفی ترکیب جامعه و از طرف دیگر ویژگی‌های او، یعنی خصایصی که وجود او را از دیگر وجودهای اجتماعی ممتاز می سازد، می داند. جامعه شناسی قرن نوزده وقتی می گوید فرد فرد ساخته شده جامعه است یا جامعه فرد را می سازد، سخن بی معنی است چون فرد را از نظر وجودش می سازد. من چه در جامعه شرقی باشم چه غربی، فردم. فرد زاده جامعه و تاریخ نیست، زاده پدر و مادر است (شریعتی، ۱۳۸۴، ۷۱). او همچنین شخصیت فرد را منوط به تغییر صفات جامعه در نظر می گیرد و در این باره می نویسد «حال که فرد ساخته جامعه است و هیچ چیز جز آنچه از جامعه گرفته است ندارد، وقتی که تیپ جامعه در حال عوض شدن است، یعنی می خواهد آنچه را که دارد رها کند تا آنچه را که می خواهد بگیرد، بنابراین در چنین حالتی طبیعی است که فرد دچار شخصیت زدایی شود. در این دوره است که افراد نسبت به شخصیت خودشان فاصله می گیرند، زیرا صفاتی که جامعه به شخص داده است، با عوض شدن شخصیت جامعه، دگرگون شده

و ضعیف می گردد» (شریعتی، ۱۳۸۴، ۱۷۱ و ۱۷۲). بنابراین شریعتی معتقد است که انسان جدا از جامعه و جامعه جدا از تاریخ قابل تصور نیست. این مسئله در فلسفه تاریخ و در جامعه شناسی خیلی مهم است و آن این است که ما در عین حال که به جبر تاریخ، جبر علی طبیعت و جبر نظام اجتماعی در انسان اعتقاد داریم، به اراده انسان که می تواند این جبر را تغییر دهد، بشکند و عصیان کند نیز معتقدیم (شریعتی، ۱۳۷۹، ۲۶۵). شریعتی معتقد است میان فرد یا روان شناسی و جامعه یا جامعه شناسی رابطه علیت یک جانبه نیست، دوجانبه و متقابل است. وجدان فردی و وجدان جمعی در برابر هم قرار دارند و به طور مداوم در حال اثرگذاری و اثر پذیری متقابل اند. رابطه علت و معلول و معلول و علت برقرار است. یعنی در همان حال معلول آن و معلول در عین حال علت آن می گردد. بنابراین این بحث که فرد جامعه را می سازد یا جامعه فرد را، باید بدین صورت مطرح شود که فرد و جامعه، دائما در حال ساختن و پرداختن یکدیگرند (شریعتی، ۱۳۸۴، ۵۴).

شهید مطهری

شهید مرتضی مطهری اعتقاد دارد که حل مسئله اصالت فرد و اصالت جامعه در واقع مصداقی از نگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (مطهری، ۱۳۷۲، ۴۳). شهید مطهری در بحث اصالت فرد و جامعه را در آثار خویش با نیم نگاهی به آرای اندیشمندان غربی مطرح کرده است. شهید مطهری قائل به اصالت فرد و جامعه به صورت توأمان می باشد و آنها را به صورت ترکیبی مورد توجه قرار می دهد. وی توضیح می دهد: این ترکیب از آن جهت که اجزا در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر یکدیگر می گردند و اجزا، هویت جدیدی می یابند، شبیه مرکبات طبیعی می باشند. اما از آن جهت که کل و مرکب به عنوان یک واحد واقعی (مستقل) وجود ندارد با سایر مرکبات طبیعی فرق می کند. در مرکبات طبیعی، هویت افراد، هویتی دیگر می گردد و مرکب هم یک واحد واقعی است. اما در ترکیب فرد و جامعه، ترکیب، ترکیبی واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می دهد و اجزای مرکب، هویت و صورت جدیدی می یابند. اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی شود. انسان الکل به عنوان یک واحد حقیقی که کثرتها در او حل شده باشد، وجود ندارد و انسان در کل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد (مطهری، ۲۶، ۷۲-۲۷).

آیت الله جوادی آملی

جوادی آملی اعتقاد دارد که قرآن کریم درباره جامعه و حیات اجتماعی دو نظر ارائه داده است: نخست اینکه جامعه را بیان احکام و قوانین اجتماعی احیا نموده است و دیگر اینکه علاوه بر داستانها و قصه های افراد، به ویژگیها و قصه های افراد توجه خاص نموده است و به پیامبر اکرم (ص) فرموده: «نحن نقص عليك احسن القصص» (یوسف: آیه ۳).

همه آنچه را که قرآن در باره جامعه فرموده دو امر اساسی است: یکی پذیرفتن جامعه به عنوان یک اصل و شکوفا ساختن آن، و دیگری ارتقا بخشیدن به مباحث جامعه شناسی، زیرا تأکید کتاب الهی بر تکریم و تقدیس امور اجتماعی به منزله قداست نهادن به مقدسات شخصی است. خداوند در رابطه با مقدسات اجتماعی می فرماید: «ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله» (انعام آیه ۱۰۸).

۱- گرایش جامعه‌گرا: این گرایش بر خصوصیات جمعی پدیده‌های اجتماعی تأکید می‌ورزد و جامعه را واقعیتی عینی تلقی می‌کند که متمایز از افراد است. طبق این دیدگاه، جامعه اراده، آثار و ویژگی‌هایی دارد که در افراد وجود ندارند. این دیدگاه معتقد است که هیچ چیزی جز کل حقیقت ندارد و انسان پیش از ورود به حیات اجتماعی، انسانی بالقوه است، نه بالفعل. تنها در اجتماع، انسان می‌تواند فردیت و ماهیت اخلاقی خود را تکامل بخشد.

جامعه‌گرایان را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: گروهی که منکر وجود فردی‌اند و می‌گویند: انسان غیراجتماعی، یا وجود ندارد و یا فاقد هویت انسانی است.

گروه دوم جامعه‌شناسی را علمی مستقل از روان‌شناسی دانسته، معتقدند: جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی تقدم منطقی دارد؛ یعنی شناسایی فرد وقتی ممکن است که جامعه را بشناسیم. گروه سوم کسانی هستند که بر تفکیک و جدایی جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی تأکید دارند.

۲- گرایش فردگرا: جامعه‌ها و امت‌ها هیچ واقعیتی ندارند. بلکه فقط انسان‌های منفرد وجود دارند که به مجموع آن‌ها «جامعه» گفته می‌شود. پس جامعه حاصل جمع افراد انسانی است و واجد مشخصات متمایزی از فرد نیست.

۳- دیدگاه تلفیق: مارکس و دورکیم، که متمایل به چنین گرایشی هستند، می‌گویند: برای آشتی دادن دو گرایش فردگرایی و جامعه‌گرایی، مجموعه اعتقادات و احساساتی که در میان معدّل اعضای یک جامعه مشترک است، دستگاه معینی را با یک زندگی مخصوص می‌سازد. مارکس می‌گوید: فرد انسانی محصول جامعه و تاریخ است و جامعه و تاریخ هم محصول انسانند. (مصباح، ۱۳۷۹، ۳۵).

نقد جامعه‌گرایی: آیه‌الله مصباح با بیان مقدمه مذکور در نقد اصالت جامعه، چنین می‌گوید: برهان اول معتقدان به اصالت جامعه این بود که جامعه مرکب حقیقی است؛ زیرا دارای آثار و خواصی است که در افراد نیست و به همین دلیل، افراد تحت تسخیر جامعه خود قرار دارند.

پیشینه تحقیق

در زمینه اصالت و اهمیت فرد و جامعه و چگونگی ارتباط آن‌ها با هم، تحقیقات و پژوهش‌های نه چندان زیادی انجام گرفته‌اند که هر کدام به نوعی به یک نتیجه‌گیری دست یافته‌اند. در میان پیشینیان مسلمان بحث اصالت فرد و جامعه را نخستین بار خواجه نصیرالدین طوسی معروف به «استاد بشر و عقل حادی عشر» در قرن هفتم هجری در کتاب اخلاق ناصری مطرح کردند. ابونصر فارابی پیش از

خواجه نصیرالدین طوسی در آثار فلسفی خویش آن را بیان نمودند. در زمان معاصر علامه طباطبایی نخستین فیلسوفی می باشد که در این موضوع بحث کرده است (طباطبایی، ۴۳۲، ق، ۹۷-۱۰۰). علاوه بر آن از شهید مطهری، جوادی آملی و جامعه شناسی مانند دکتر شریعتی را می توان نام برد. در میان جامعه شناسان و اندیشمندان غربی، هگل، آگوست کنت، هربرت اسپنسر، دورکیم و..... را می توان برشمرد. همچنین غلامرضا جمشیدی‌ها در پژوهشی با عنوان «اصالت فرد یا جامعه از منظر شریعتی» بیان می نماید شریعتی بحث به واکاوی سوسیالیسم اندیویدوآلیسم در بستر تاریخ را پیش می کشد و به جای تأکید بر اصالت فرد یا جامعه، بر اصالت جامعه شناسی رأی می دهد. او جامعه شناسی را علمی می داند که در آن رابطه متقابل علمی مبتنی بر اراده و خودآگاهی انسانی میان محیط و انسان، قابلیت تحلیل و بررسی را دارد (جمشیدی‌ها، ۱۳۹۶، ۳۷).

سید حسین فخرزاد در مقاله‌ای با عنوان نسبت فرد و جامعه در قرآن (با تأکید بر نظر علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان) پرداختند. تصور فرد و جامعه به طور مجزا، تصویری ناممکن است و این دو عنصر در نسبت با همدیگر معنا می دهند؛ مقصود از بحث نسبت فرد و جامعه در رویکرد اجتماعی، پس از بحث اصالت یا عدم اصالت وجودی آن، میزان و نوع تأثیرگذاری جامعه در تکوین و تغییر شخصیت فرد و همچنین جهات و مقدار تأثیرگذاری فرد بر جامعه و نوع تعامل آن‌ها می باشد. در این تعامل، هم فرد دارای کارکردها و قوای زیادی است و هم جامعه آثار زیادی را داراست. در پویش‌های فلسفی-اجتماعی، هرچند تلاش زیادی برای تلفیق این دو عنصر انجام شده، اما چشم‌اندازهای یک‌جانبه‌ای وجود دارد که این توافقات را تهدید کرده است؛ اما در نگاهی رضایت‌بخش و با توجه به آیات قرآن سهم هر یک به طور قابل قبولی در نظر گرفته شده که ما را از چشم‌اندازهای افراطی دور می کند. در این نگاه، هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده دار است. قرآن، حق را آمیخته‌ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می داند؛ از این رو، نه فرد می تواند از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج شود و آن را نادیده بگیرد و نه جامعه می تواند بی توجه از عناصر خود باشد، ضمن این که قرآن بعد سومی را در کنار این دو بعد در نظر دارد و آن بعد الهی است؛ یعنی جهان هستی، چون دارای شعور و ادراک ویژه‌ای است در برابر کردار و رفتار انسان بی تفاوت نیست و در مقابل کنش‌های فردی و جمعی واکنش نشان می دهد (فخررازی، ۱۳۹۵: ۴۰).

آرش حیدری و سجاد سرحدی در مقاله‌ای با عنوان دوگانه فرد و جامعه در اندیشه دورکیم به این نتیجه می رسند که دورکیم اعتقاد دارد در فردگرایی در عصر جدید، فرد دیگر یک مفهوم انتزاعی و فلسفی نیست، بلکه واقعیتهای اجتماعی است که باید بدان تسلیم شود، چرا که تمامی حیات ما تنیده شده و می باید تمام سازمان اخلاقیمان را برحسب آن مورد بازنگری قرار دهیم. بدین ترتیب فردگرایی

در تقابل با جمعگرایی و وجدان جمعی نیست، بلکه در تقابل با نظریه اصالت سودی است که در بهترین حالت بر پایه یک فردگرایی خودمحور استوار است (حیدری، ۱۳۹۲، ۱۱۵). همچنین زاهد زاهدانی در مقاله‌ای تحت عنوان «رابطه فرد و جامعه و مقایسه آن از دیدگاه شهید مطهری و اریک فروم» بیان می‌نماید هر دو متفکر به نحوی در حفظ اصالت فرد و جامعه تلاش می‌نمایند و راه چاره را در عامل پیوند دهنده یا عنصر سوم می‌جویند. همچنین هردو روان‌شناسی فرد را مقدم بر جامعه‌شناسی می‌دانند اما در برقراری رابطه بین دو مفهوم، فروم اصالت فرد را مقهور اصالت جمع می‌نماید و با اختیار عنصر سوم یعنی خوی اجتماعی از جنس جامعه، فرد را مغلوب جامعه می‌کند.

روش تحقیق

در این پژوهش از روش تطبیقی استفاده شده است. روش تطبیقی بر منطق ساده تغایر استوار است، و به روشی گفته می‌شود که از مقایسه و همسنجی برای مطالعه استفاده می‌شود. تغایر وسیله تمیز می‌باشد و اصولاً تطبیق جایگاه محوری در اندیشه بشری دارد و هسته روش‌شناختی روش علمی نیز هست. اگر قادر به تمیز غریب هر موضوعی از دیگر موضوعات نباشیم، حتی تشخیص اولیه آن موضوع نیز ممکن نخواهد بود. هر چه تمیز غریب‌تری و دقیق‌تر باشد شناخت ما از موضوع نیز بیشتر و روشنتر خواهد بود. تفکر بدون مقایسه قابل تصور نیست و در غیاب مقایسه‌ها هیچ اندیشه و پژوهش علمی نیز امکان‌پذیر نیست. روش تطبیقی که مبتنی بر مقایسه برای فهم شباهت‌ها و تفاوت‌هاست، یکی از قدیمی‌ترین روش‌ها در اندیشه اجتماعی و علوم اجتماعی است. ارسطو به مقایسه میان دولت شهرهای گوناگون یونان و هرودوت به مقایسه میان جهان یونانی و غیر یونانی پرداختند (مک کی و سی بی، ۱۳۷۸، ۲۸۷).

غربیان منتسکیو را جزو اولین کسانی دانسته‌اند که مطالعات خود را با مقایسه بین جوامع آغاز کرد. آگوست کنت و دورکیم نیز مقایسه را روش اساسی تحقیق در علوم اجتماعی تلقی می‌کردند. در شرق مطالعه تطبیقی قدمت بیشتری داشته و ابو جعفر محمد بن حسن ملقب به شیخ طوسی از علمای بزرگ شیعه از این روش استفاده کرده‌اند. همچنین علامه حلی نیز در قرن هفتم کتابی با عنوان (مختلف الشیعه فی احکام الشریعه) تألیف کرده است که مطالعه تطبیقی به شمار می‌آید. نوشته‌های علوم اجتماعی نشان می‌دهند مطالعات تطبیقی بیشتر در خصوص واحدهای کلان و بزرگی انجام شده‌اند که معمولاً حجم محدودی را شامل می‌شوند. به هر حال تعداد واحدها یا موردی تحت بررسی، نکته‌ای اساسی در این روش است به حدی گفته می‌شود مطالعات تطبیقی کمی با موارد زیاد (N) و مطالعه تطبیقی کیفی با موارد محدود (n) سروکار دارند. مطالعات تطبیقی دارای ویژگی‌هایی می‌باشد که عبارتند از:

۱- واحدهای مقایسه یا معیارهای متفاوت محدود است.

۲- جامعه، نمونه و نمونه گیری مطرح نیست.

۳- نیازی به تحلیل آماری نداشته و بحث تعمیم مطرح نیست و معمولاً مطالعه پدیده ها یا موارد منتخب برای یک موضوع خاص تحقیق پذیر و طراحی الگوی خاص است. در این نوشتار رابطه فرد و جامعه نسبت به هم را از دیدگاه‌های برخی از جامعه شناسان غربی و اندیشمندان اسلامی (بخصوص شیعی) گردآوری و سپس داوری و مقایسه و سرانجام نکات قوت و ضعف هر کدام را در قسمت نتیجه-گیری بر می‌شماریم.

نتیجه‌گیری

بحث نسبت میان فرد و جامعه یا به عبارتی تقابل نظام و ساختارهای پهن دامنه با عناصر تشکیل دهنده اش در دانش اجتماعی به معنای میزان و نوع تاثیرگذاری یکی بر دیگری و حقوق متقابلی است که بر یکدیگر دارند. این موضوع، از فروعات بحث فرد و جامعه است که از شالوده های اساسی مباحث جامعه‌ی قلمداد می‌شود و منازعات دامنه داری درباره وجود، هویت و اصالت هر یک شده است. در نگاه علامه چون قرآن حق، را در این مسئله معیار اصلی دانسته است، جامعه و فرد و تکالیف و حقوق متقابلی دارند که نه فرد خارج از تاثیرات حیات اجتماعی است و نه جامعه بی توجه به افراد و عناصر تشکیل دهنده خود می‌باشد و در صورت تعارض میان نسبت فرد و جامعه، مسلماً جامعه بر فرد غلبه خواهد کرد و فرد مجبور به پیروی از کل و تابع سیر اجتماعی خواهد شد و حتی گاه افراد در برابر جامعه مسلوب الاختیار می‌گردند و این مبحث در بین شیعه ها می‌باشد و در اندیشه غرب، این موضوع کمی متفاوت با مکتب شیعی می‌باشد و دورکیم معتقد است که در فردگرایی در عصر حاضر، فرد دیگر یک مفهوم انتزاعی و فلسفی نیست بلکه واقعیتی اجتماعی است که باید بدان تسلیم شود، چرا که در تمامی حیات ما تنیده شده و می‌باید تمامی سازمان اخلاقی‌مان را بر حسب آن مورد بازنگری قرار دهیم. بدین ترتیب فردگرایی در تقابل با جمع‌گرایی و وجدان جمعی نیست بلکه در تقابل با نظریه‌های اصالت سودی است که در بهترین حالت بر پایه یک فردگرایی خود محور استوار شده است. دورکیم در این اثر برجسته بیان می‌دارد که اگر نشان و جایگاه فرد از ویژگی‌های فردی او می‌آید و از ویژگی‌هایی که او را از دیگران متمایز می‌کند، آن‌گاه باید این هراس را داشته باشیم که در خود محوری اخلاقی در غلنتد، چیزی که مانع شکل‌گیری هر گونه انسجامی است. لذا فردگرایی اخلاقی جامعه ارگانیک مدرن شیوه‌ای از حفظ وجدان جمعی مدرن است، با محور تقدس بخشی به فرد و حقوق فردی، فرد و فردگرایی ارزش خود را از منبعی بالاتر می‌گیرد، از چیزهایی که او با دیگران به اشتراک گذاشته. اما این امور به تمامی در درون فرد جای ندارند، بلکه در بین تمامی افراد توزیع شده‌اند با این اوصاف فرد نمی‌تواند ارزش‌های فردگرایانه را بدون این‌که خود را ملزم به برون آمدن از خویش و ارتباط با دیگران بکند پی‌بگیرد. فردگرایی اخلاقی، غیر شخصی است و ورای اذهان فردی قرار دارد و در عین حال محل اجماع و همبستگی است. الزام همبستگی در یک جامعه این است که

افراد به اهداف یکسانی چشم بدوزند و ایمان مشابهی داشته باشند و این بدان معنا نیست که موضوع چنین هدف و ایمانی با سرشت بشری در تضاد باشد. این موضوع همان فردگرایی است که کرامت‌اش را نه از «خود» که از «فرد» در معنای عام می‌گیرد. فردگرایی از خودمداری نشأت نمی‌گیرد بلکه حاصل همدلی بین کسانی است که در بادی امر انسان‌اند (دورکیم، ۱۳۸۴، ۶۴).

بدین ترتیب فردگرایی جامعه مدرن آنارشیستی نیست بلکه تنها نظامی از باورها است که می‌تواند وحدت اخلاقی در جامعه را تضمین کند. در این معنا دفاع و تمرکز بر فرد و حقوق او در جامعه مدرن با هدف حفظ وجدان جمعی مدرن صورت می‌گیرد. بدین ترتیب فردگرایی آنومیک و خودخواهانه حاصل فقدان هنجارها و پیوندهای فرافردی است که به آسیب اجتماعی من جمله خودکشی می‌انجامد. همان‌طور که پیشتر گفته شد دورکیم مکانیسم بسط دهنده فرد گرایی اخلاقی مورد نظرش را نهاد آموزش و پرورش در معنای خاص و تربیت در معنای عام کلمه می‌داند.

فردگرایی که برای احقاق حقوق فردی مبارزه می‌کند در واقع از علاقه اساسی جامعه دفاع می‌کند او به همان نسبتی به جامعه‌ی خود خدمت می‌کند که یک رومی باستان برای حفظ سنت‌هایش و شهرش در مقابل بدعت‌گزاران بی‌پروا مبارزه می‌کرد (دورکیم، ۱۳۸۴، ۶۵).

منابع

- احمدی، ب (۱۳۸۰)، ساختار و هرمنوتیک، تهران نشر طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، مدرنیته، و اندیشه انتقادی، نشر مرکز تهران، چاپ سوم.
- ادیبی، حسین (۱۳۸۳)، نظریه های جامعه شناسی، تهران نشر دانژه.
- آراسته خو، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، انتشارات چاپخش، تهران، چاپ اول.
- آرون، ریمون (۱۳۸۷)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بروس، کوئن (۱۳۷۲)، مبانی جامعه شناسی، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران انتشارات سمت.
- تنهایی، حسین (۱۳۷۴)، درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامعه شناسی، گناباد، نشر مرندیز، چاپ دوم.
- جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۸۷)، پیدایش نظریه های جامعه شناسی، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی جامعه در قرآن، ویراستار: سعید بندعلی، قم، نشر اسرأئ.
- چلبی، مسعود (۱۳۸۶)، جامعه شناسی نظم، تهران، نی.
- حیدری، آرش، دوگانه فرد و جامعه در اندیشه دورکیم، شماره ۳، پ اییز ۱۳۹۲.

- خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (۱۳۶۰)، تهران، خوارزمی، چ دوم.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴)، درباره تقسیم کار اجتماعی، مترجم: باقرپرهم، تهران: نشر مرکز.
- راین، آلن (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، چ چهارم، تهران، صراط.
- ریتزر، جرج (۱۳۹۲)، نظریه های جامعه شناختی معاصر و ریشه های کلاسیک آن، تهران نشر جامعه شناسان.
- زاهدانی، فصلنامه علوم اجتماعی و انسانی، دانشگاه شیراز، شماره ۱۰.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۸)، کشاکش آرا در جامعه شناسی، مترجم: هادی جلیلی، تهران، انتشارات نی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹)، جهان بینی و ایدئولوژی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) تاریخ تمدن ۱، تهران: انتشارات قلم، چاپ هفتم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) تاریخ تمدن ۲، تهران: انتشارات قلم، چاپ هفتم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) ما و اقبال، تهران: انتشارات الهام، چاپ نهم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) ویژگی های قرون جدید، تهران: انتشارات چاپخش، چاپ ششم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۲)، المیزان فی تفسیرالقرآن قم، اسماعیلیان، ج ۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۲ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، موسسه الاعلمی.
- عبداللهی، م (۱۳۷۵)، بحران هویت جمعی دینامیم و مکانیسم تحول آن در ایران، انجمن جامعه شناسی ایران دفتر اول.
- فخررازی، سیدحسین (۱۳۹۵)، نسبت فرد و جامعه در قرآن (با تأکید بر نظر علامه طباطبائی (ره) در تفسیر المیزان)؛ مقاله ۲، دوره ۴، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، زمستان ۱۳۹۵، صفحه ۴۰-۶۷.
- کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات آگاه.
- کرایب، یان (۱۳۸۲)، نظریه های اجتماعی کلاسیک، شهناز مسمی پرست، تهران، انتشارات آگاه.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۲)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ هفتم.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۲)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران نشرنی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چ سوم، تهران، نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱)، سیاست، جامعه شناسی و نظریه اجتماعی، مترجم: منوچهر صبوری، تهران: نشرنی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن تهران، شرکت چاپ و نشر بین المللی.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، تهران چاپ صدرا.
- مک کالا، سی بی ین، بنیادهای علم تاریخ، چیستی و اعتبار شناخت تاریخی، مترجم: احمد گل محمدی، تهران، نشرنی.
- مآصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ سوم، ج ۵.
- نهج البلاغه امیرالمومنین (ع)، مترجم: محمد دشتی (۱۳۸۹)، قم، انتشارات امیرالمومنین (ع).
- هولاب، ر، هابرماس، ی (۱۳۷۵)، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، نشرنی.
- Parsons, Talcott (۲۰۱۵), The superego and the theory of social system. psychiatry, 15, 15-25. Reprinted in social structure and personality 190, free press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی