

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۷، ویژه علوم اجتماعی

مقایسه نسبت فرد و جامعه در اندیشه علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت الله مصباح یزدی

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۰

احمد کرمی نژاد*

چکیده

بحث عاملیت و ساختار همچنان در اندیشه اجتماعی مدرن به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث و نزاع‌های نظری علوم اجتماعی در جریان است. این بحث در پارادایم فکری اسلامی تحت عنوان نسبت «فرد» و «جامعه» مطرح می‌شود. در بین متفکران اخیر اسلامی، کسانی که به صورت خاص و ممتخص به بحث فرد و جامعه و نسبت میان این دو و وجود این دو پرداخته‌اند، علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت الله مصباح یزدی هستند. علامه طباطبایی وجود حقیقی برای جامعه قائل است؛ قول به اصالت جامعه و اصالت فرد می‌دهد؛ و تعیین‌کنندگی و نیروی بیشتر و غلبه را به جامعه می‌دهد تا اراده و عاملیت فردی. شهید مطهری نیز به وجود حقیقی جامعه و اصالت جامعه و اصالت فرد باور دارد؛ اما به خلاف علامه طباطبایی نقش اختیار، اراده و عاملیت فردی را در نسبت با تحمیل و فشار جامعه بیشتر دانسته و حکم به غلبه‌ی بیشتر آن می‌دهد ولی آیت الله مصباح یزدی وجود حقیقی جامعه را نپذیرفته، وجود آن را اعتباری می‌داند و اصالتی برای آن قائل نیست، فلذا تمام غلبه و تعیین‌کنندگی را به اراده و عاملیت فردی می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: عاملیت، ساختار، فرد، جامعه، علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیت‌الله مصباح یزدی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

آیا جامعه وجود دارد یا صرفاً برآیندی از افراد است؟ یا آیا جامعه است که فرد را می‌سازد؟ اصالت با فرد است یا جامعه؟ در صورت تنازع، آیا غلبه با اراده و عاملیت فرد است یا ساختارهای اجتماعی؟

بحث عاملیت و ساختار همچنان در اندیشه اجتماعی مدرن به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث و نزاع‌های نظری علوم اجتماعی در جریان است. البته لازم به ذکر است در سنت مرسوم آکادمیک علوم اجتماعی پس از تأثیر منطق جدید فرگه، که در آن اصالت نه به محمول و نه به موضوع، بلکه به ربط و نسبت میان آن دو داده شده در جریان تفکر و علوم اجتماعی، و همچنین تأثیر زبان‌شناسی سوسور که با طرح ساختارگرایی، اصالت را نه به دال و نه به مدلول، بلکه به رابطه‌ی میان این دو داد، در تفکر اجتماعی، شاهد ظهور مفاهیم عاملیت و ساختار به جای فرد و جامعه در فکر اجتماعی مدرن بودیم. در واقع با از میان برخاستن اصالت از فرد و جامعه و اصیل شدن رابطه‌های میان این دو، «فرد» و «جامعه» به «عاملیت» - یعنی رابطه‌ی فرد با نقش اجتماعی - و «ساختار» - یعنی رابطه‌ی میان خود نقش‌های اجتماعی - تقلیل یافتند.

اما از آنجا که چنین منطق و زبان‌شناسی‌ای بر تفکر اسلامی سایه نینداخته و آن را متأثر نکرد، همچنان در پارادایم فکری اسلامی بحث از «فرد» و «جامعه» در جریان است نه «عامل» و «ساختار». بحث‌هایی که پیرامون اصالت یا عدم اصالت جامعه و فرد، غلبه یکی بر دیگری و رابطه‌ی میان این دو انجام می‌شود.

در بین متفکران اخیر اسلامی، کسانی که به صورت خاص و ممخّص به بحث فرد و جامعه و نسبت میان این دو و وجود این دو پرداخته‌اند، علامه طباطبایی، شهید مطهری و

آیت الله مصباح یزدی هستند که آرای ایشان پس از مقدمه‌ای از تاریخچه اقوال، در ادامه آمده و مقایسه می‌شود.

در باب اصالت داشتن و حقیقی بودن جامعه، به معنا و مفهوم فلسفی آن، دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی وجود دارد؛ برخی اصالت را به جامعه داده‌اند، گروهی به فرد و برخی نیز برای هر دو (فرد و جامعه) اصالت قائل شده‌اند، (خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۱۵) در این بخش، به اندیشه مخالفان و موافقان به اجمال اشاره می‌شود.

برای باز کردن و بررسی قول علامه و شهید مطهری در این باره، ابتدا لازم است انواع ترکیب‌های متصور برای جامعه تقریر شود.

ترکیب جامعه

با توجه به اقسام ترکیب که بیان شد پرسش این است که نسبت جزء و کل در اینجا یعنی فرد و جامعه، چه نوع نسبت و ترکیبی از اقسام مذکور ترکیب است؟ در پاسخ به این پرسش، میان اندیشمندان و متفکران مسلمان اتفاق نظری وجود ندارد، بلکه هر کدام از طوایف علما عقیده ای ابراز کرده اند:

پاسخ‌هایی که به پرسش از وجود جامعه داده شده به دو بخش تقسیم می‌شود: نظریات دسته اول، نظریاتی که برای جامعه وجودی ممتاز از وجود افراد و یا افعال و آثار آنان قائل نیستند؛ نظریات دسته دوم، نظریاتی که جامعه را دارای وجودی ویژه و خاص می‌دانند.

نظریات دسته اول را می‌توان در دو دیدگاه جای داد:

۱. ترکیب جامعه از افراد ترکیب اعتباری است. یعنی واقعا ترکیبی صورت نگرفته است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۳) به صرف کنار هم قرار گرفتن تعدادی از امور گفته می‌شود و

حالتی است که در آن، اجزاء، نه هویت خود را از دست می دهند، نه استقلال اثر خود را. و اثر مجموع، همان مجموع اثر تک تک افراد است؛ مانند گله گوسفند یا توده های شن؛ البته گاه که مسأله دقیق تر می شود، ممکن است گمان شود اثر جدیدی پیدا شده؛ در حالی که با دقت معلوم می شود این اثر جدید در واقع همان «مجموع آثار افراد» است که یکجا نگریسته شده است؛ برای مثال، جنگل، چنین ترکیبی است؛ یعنی اگر وجود جنگل، تأثیری در آب و هوای منطقه دارد، این تأثیر، «مجموع تأثیر درختان» است که در تعداد کم چنین تأثیری محسوس نبود. (سوزنچی، ۱۳۸۵: ۴۷)

۲. جامعه مرکب صناعی است. مراد از ترکیب صناعی، پدید آمدن موجود جدیدی به نام جامعه نیست، بلکه حضور افراد و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر است، به گونه ای که کار و اثر آنها در حالت فعل و انفعال، عین کار آنها در حال انفراد نیست؛ البته این، کار و اثر جدیدی نیست که به اثر و کار افراد استناد پیدا نکند، مانند ماشین که کار آن چیزی جز کار عناصر و اجزای مربوط به آن نیست ولی در اثر همراهی عناصر، اثر به گونه ای یافت می شود که در حالت جدایی اعضا ممکن نیست. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹۸) در چنین ترکیبی، اجزای مرکب، هویت خود را حفظ کرده اند؛ ولی استقلال اثر خود را از دست داده، و اثر جدیدی پدید آورده اند.

نظریاتی که به حقیقی بودن جامعه قائلند نیز در دو دسته جای می گیرند:

۱. ترکیب حقیقی طبیعی جامعه. نوع دیگری که برای ترکیب قابل فرض است، آن است که اجزا قبل از ترکیب، هویت و آثار خاص خود را دارند و بعد از ترکیب، هویت و آثار جدیدی زاده می شود؛ اما نه به صورتی که محو کننده هویت و آثار پیشین باشد؛ بلکه این دو هویت به نوعی در طول هم قرار می گیرد. در این معنا است که هم فرد و هم جامعه اصالت دارد؛ یعنی فرد از خود هویت و آثار دارد و با ورود به جامعه، هویتی ثانوی و آثاری جمعی نیز پیدا می شود.

جامعه مرکب حقیقی پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می‌نمایند و به اصطلاح فلاسفه اجزاء ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب مرکب جدید حادث می‌شود و اجزاء با هویت تازه به هستی خود ادامه می‌دهند، افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۴)

۲. ترکیب حقیقی فراطبیعی جامعه. در این دسته اجزاء پس از ترکیب، هویت جدیدی پیدا می‌کنند که غیر از هویت سابق تک تک اعضای آن است. اجزا در این حالت یا قبل از ترکیب هویت مستقل داشته اند مانند آب که قبل از ترکیب از اجزایی مستقل تشکیل شده است؛ یا قوه محض بوده‌اند و افراد صرفاً پس از ورود به جامعه است که انسان است. (سوزنچی، ۱۳۸۵: ۴۹) البته برخی معتقدند که ترکیبی مانند ترکیب آب ترکیب حقیقی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵) دومی افراطی‌ترین حالت اصالت جامعه است که هیچ گونه هویتی قبل از ورود انسان به اجتماع برای او قائل نیست. شهید مطهری در دسته بندی و نقد خود بیشتر به حالت دوم این دسته نظر دارد، هر چند که مشابه آن را می‌توان برای حالت اول نیز استناد کرد. در این دسته از نظرات اجزاء پس از ترکیب، هم هویت و هم استقلال خود را از دست می‌دهند. افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی، هیچ هویت انسانی ندارند؛ ظرف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می‌باشند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان، یعنی احساس متن انسانی، تفکر و اندیشه انسانی، عواطف انسانی و بالأخره آنچه از احساس‌ها، تمایلات، گرایش‌ها، اندیشه‌ها، عواطف که به انسانیت مربوط می‌شود، در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود و این روح جمعی است که این

ظرف خالی را پر می‌کند و این شخص را به صورت شخصیت درمی‌آورد. مطابق این نظر اگر انسان وجود اجتماعی نمی‌داشت و اگر جامعه‌شناسی نمی‌داشت، روان انسانی فردی و روان‌شناسی فردی نداشت. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵)

شهید مطهری درباره وجود جامعه به **چهار نظر** اشاره می‌کند. نظر اول و دوم در نظریات دسته یکم و نظر سوم و چهارم در نظریات دسته دوم قرار می‌گیرند: (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹۷-۱۹۸)

نظریه اول یک نظریه اصالة الفردی محض است. زیرا مطابق این نظریه جامعه نه وجود حقیقی دارد و نه قانون و سنت و نه سرنوشت و نه شناخت؛ تنها افرادند که وجود عینی دارند و موضوع شناخت قرار می‌گیرند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۶)

نظریه دوم نیز اصالة الفردی است. برای جامعه به عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به عنوان یک ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست ولی این نظریه رابطه افراد را نوعی رابطه اصیل و عینی شبیه رابطه فیزیکی می‌داند. از این رو در عین اینکه جامعه وجود مستقل از افراد ندارد، ولی نظر به اینکه افراد مانند اجزای یک کارخانه به هم وابسته اند، آثار و حرکاتشان به یکدیگر گره خورده است، افراد سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی مجموعه مرتب اجزاء، شناختی مستقل از شناخت هر یک از اجزا دارد. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۶)

نظریه سوم هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود افراد را در وجود جامعه منحل شده نمی‌داند، و برای جامعه وجودی یگانه مانند ترکیبات شیمیایی قائل نیست، اصالة الفردی است. اما از آن جهت که ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند که افراد در کل و جامعه، هویت جدید می‌یابند اصالة الاجتماعية است. واقعیت جدید و زنده، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و

خواست جدیدی پدید آمده است که بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۶)

نظریه چهارم اصالة الاجتماعی محض است. مطابق این نظریه هرچه هست روح جمعی و وجدان جمعی و شعور جمعی و اراده و خواست جمعی و «من» جمعی است. شعور و وجدان فردی مظهری از شعور و وجدان جمعی است و بس. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۷)

اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در رابطه‌ی فرد و جامعه قائل به ترکیب سوم بوده، یعنی جامعه را مرکب حقیقی از جنس مرکبات طبیعی دانسته و هم وجود فرد و هم وجود جامعه را اصیل می‌داند. وی وجود جامعه را حقیقی دانسته و بر غلبه‌ی آن بر وجود فرد تأکید می‌کند.

انسان موجودی فطرتاً اجتماعی

از نظر علامه، انسان موجودی اجتماعی و طبیعتاً جمع‌گراست و اجتماعی بودن از فطریات او محسوب می‌شود (مظاهری، ۱۳۸۴: ۲۱۶). وی در دفاع از اجتماعی بودن انسان می‌گوید: «اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن، احتیاج به بحث زیادی ندارد؛ چه آنکه خاصه اجتماعی بودن از فطریات هر فرد است. (کلانتری و کچویان، ۱۳۹۰: ۱۰). «اجتماعی بودن از فطریات هر فرد است. تاریخ و همچنین آثار باستانی که از قرون اعصار گذشته حکایت می‌کند چنین نشان می‌دهد که انسان همیشه در اجتماع و بطور دسته جمعی زندگی می‌کرده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۶۲)

ایشان برای اثبات این مدعا به آیاتی از قرآن استناد می‌کند. از جمله این آیات می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد: «ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا (حجرات ۱۳)؛ ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم.»

«نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوه الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً (زخرف ۳۲)؛ ما معيشت آنها را در حیات دنیا در میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند) و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع آوری می کنند بهتر است.»

«بعضکم من بعض (نسا/ ۲۵) و (آل عمران ۱۹۵)؛ [همه] از یکدیگرید.»

«الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً (فرقان ۵۴)؛ اوست کسی که از آب بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نسبی و دامادی قرار داد.»

علامه با تکیه بر دو مفهوم «استخدام گری» و «همکاری و معاونت»، اجتماعی بالذات بودن انسان را از مشخصه های او معرفی میکند. بر این منبأ علامه از میل ذاتی انسان به تصرف طبیعت و استخدام آن شروع می کند و آن را نشانه کمال طلبی انسان معرفی می کند. سپس با استناد به آیات ۷۲ احزاب، ۱۹ المعارج، ۳۴ ابراهیم و ۷ علق، چنین نتیجه می گیرد: «انسان همنوعان خود را نیز مانند سایر موجودات در راه منافع خویش استخدام می کند ولی چون هر فردی درصدد استفاده از فرد دیگر و کارکشیدن از سایر انسان هاست، ناچار باید یک سازش و همکاری بین افراد بشر برقرار شود تا در سایه آن، همه از هم بهره مند گردند و این همان قضاوتی است که بشر درباره لزوم تمدن و وجود اجتماع تعاونی می کند» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۱۶۲)

اصالت وجود جامعه

علامه طباطبایی به هنگامی که از جامعه سخن می گوید، مقصودش متوجه پدیده ای اصیل، متعین و قائم به خود است. پدیده ای که اگرچه افراد در شکل دهی به آن صاحب نقش هستند اما هرگز نمی توان آن را به روابط بینایی آن افراد تقلیل داد:

«این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه ناخواه به وجود و کینونتی دیگر منجر می‌شود؛ کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و در نتیجه غیر از وجود تک تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند یک وجودی دیگر پیدا می‌شود به نام مجتمع و غیر از آثار و خواصی که تک تک افراد دارند خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، به نام آثار اجتماع». (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۵۲).

وی با استناد به آیات قرآن می‌گوید که قرآن برای جوامع (امت‌ها)، وجود، حیات، اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت اعتبار فرموده است. برخی آیاتی که شاهد این مدعا هستند عبارتند از:

«و منهم امة مقتصده (مائده، ۶۶)؛ از میان آنان امت میانه‌رو هستند». اثبات وجود جامعه و اتصاف آن به یک صفت (میانه روی).

«و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (اعراف ۳۴) و برای هر امتی اجلی است؛ پس هنگامی که اجل آنان فرا رسد، نه ساعتی آن‌را پس اندازند و نه پیش». اثبات اجل برای جامعه.

«كل امة تدعى الي كتابها (جاثیه، ۲۸)؛ هر امتی را به سوی کتاب آن فرا خوانند». اثبات کتاب برای جامعه.

«زینا لكل امة عملهم (انعام، ۱۰۸)؛ برای هر امت کار آنان را زینت دادیم». اثبات عمل برای جامعه.

«و همّت كل امة برسولهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذته فكيف كان عقاب (غافر، ۵) هر امتی آهنگ پیامبر خود را کرد تا او را بگیرند و به باطل جدال

نمودند تا حقیقت را با آن پایمال کنند. پس آنان را فرو گرفتیم؛ پس عقاب چگونه بود». اثبات معصیت و جزا برای جامعه.

علامه پس از بیان دلایلی قرآنی برای اثبات وجود و حیات و سعادت و شقاوت جامعه می‌گوید: «به همین جهت است که می‌بینیم همانطور که قرآن به داستان‌های اشخاص اهمیت داده، بیش از آن به تاریخ ملت‌ها اهمیت داده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۶۴ - ۱۶۵)

علامه طباطبایی همچنین قائل به هدفداری جامعه به عنوان موجودی زنده و ارگانیک است. به گفته ایشان این هدف عالی جامعه عبارت است از «سعادت حقیقی و قرب منزلت پیدا نمودن نزد خدا». (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۲۶)

رابطه فرد و جامعه

علامه طباطبایی رابطه دوسویه و تاثیر و تاثر متقابلی برای فرد و جامعه را می‌پذیرد. علامه طباطبائی هرچند به وجود جامعه اذعان دارد، در عین حال بر وجود و نقش فرد در جامعه نیز تأکید می‌ورزد و بسیاری از تحلیل‌های اجتماعی‌اش را بر مبنای همین قواعد روان‌شناختی سامان می‌دهد. اما پرسشی که مطرح می‌شود این است که علامه رابطه فرد و جامعه را چگونه ارزیابی می‌کند؟ آنچه از برخی عبارات المیزان استفاده می‌شود این است که وی به نقش قوی‌تر جامعه باور دارد. (گلستانی، ۱۳۹۳: ۵۷) وی می‌نویسد:

«هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه کند، و حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند و بر این معناشهادت می‌دهد؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند.» (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۵۳ و ۱۵۴).

«تربیت اخلاقی و غرایزی که در افراد موجود بوده محال است در مقابل اخلاق و غرایز مخالف و نیرومندی که در اجتماع تکوین یافته است غالب شوند و به نتیجه برسند. به همین جهت است که می‌بینیم اسلام مهم‌ترین دستورات دینی خود را از قبیل حج، نماز، جهاد، انفاق و بالاخره هرگونه تقوای دینی را بر اساس اجتماع بنیان‌گذاری نموده است» (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۶۶)

البته از دید علامه هرچند ساختار نقش قوی‌تری نسبت به فرد دارد، با توجه به مبنای انسان‌شناختی وی در باب اختیار، این تأثیرگذاری به گونه‌ای نیست که انسان را مقهور جامعه و مسلوب‌الاختیار کند. (گلستانی: ۵۸) در انسان‌شناسی علامه «از ویژگی‌های فطری انسان، اختیار اوست. اختیار انسان نسبت به سعادت و شقاوتش جزء علت تامه است» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۴۲۷) و همین ویژگی است که تحسین و تقبیح رفتار انسان را توجیه می‌کند و پاداش و کیفر عامل رفتار زشت و زیبا را مشروع می‌سازد. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۲۱۰) بر همین اساس است که علامه سنت‌های اجتماعی الهی در جامعه و تاریخ، از جمله سنت دگرگونی اجتماعی و تغییر سرنوشت اقوام و ملل را بر مدار رفتار اختیار تحلیل می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۱: ۴۲۳)

اعتباریات، واسط میان فرد و جامعه

علامه طباطبائی دو نوع ادراک و علم متفاوت را طرح می‌کند: «ادراکات حقیقی» که دانشمند واقع بین به آن علاقه مند است. این ادراکات به دنیای واقع و نفس الامر اشاره دارد و پرده از آن برمی‌دارد. به بیان دیگر، ادعای کاشفیت دنیای خارج را دارد و بر آن اساس، محک می‌خورد. (کلانتری، ۱۳۹۰: ۱۲) دیگری، «ادراکات اعتباری» یا اعتباریات است. این ادراکات «فرض‌هایی است که ذهن، به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد». (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

بر مبنای طبقه بندی علامه طباطبایی، اجتماعیات شعبه مهمی از اعتباریات محسوب می شود. با این وصف، ویژگی اول اعتباریات، با کمترین تغییر، در حوزه اجتماعیات به این صورت است: مفاهیم تصویری و گزاره های تصدیقی اعتبارات اجتماعی (اجتماعیات)، در واقع و نفس الامر مطابق ندارد و تنها در ذهن مطابق دارد؛ برای نمونه، تمامی سمت ها و عنوان های شغلی نظیر رئیس، معاون، مرئوس، مالک، مملوک و... اعتباری تلقی می شود؛ از این رو مابازاء خارجی ندارد و تنها، مفاهیمی اعتباری است که انسان ها بر حسب نیازهایشان در زندگی اجتماعی خلق کرده اند. (کلانتری، ۱۳۹۰: ۱۲)

در تفکر اجتماعی علامه طباطبایی اعتباریات به معنی الاخص، یعنی اعتباریات عملی، به ویژه اعتباریات اجتماعی، واسط میان درونی شدن جامعه، و راهنمای عمل فرد، یعنی اعمال قدرت فرد در جامعه است. معادل «عادت‌واره» در نظریه ساختارگرایی تکوینی بوردیو؛ و «قواعد و منابع» در مدل دوسویگی ساخت گیدنز.

جامعه شناسی که «عزم فهم دنیای اجتماعی را دارد، باید اعتبارات را بشناسد: واژگان، کنش ها، حرکات و... از چنین رویکردی معنادار می شود. از این رویکرد، انسان موجودی اعتبارساز است که برای برآورده شدن نیازهایش، توافقی (به دور از سلطه) یا سلطه جویانه اعتباراتی را وضع کرده است. این اعتبارات، نسل به نسل، منتقل و کم و بیش دچار تحول می شود؛ انسان در دنیای اعتبارات زاده می شود و در چنین دنیایی می میرد و براساس اعتباراتی نیز فراموش می شود» (کلانتری، ۱۳۸۶: ۲۱۱).

علامه طباطبایی تفاوت اعتبارات در میان گروه های مختلف اجتماعی را نیز نادیده نمی گیرد. به باور ایشان، ممکن است خرده فرهنگ ها و طبقه ها و حتی گروه های مختلف شغلی، با اعتبارات مختلف، در قالب نظام های ارزشی، هنجاری، مناسک، آداب و رسوم و حتی قوانین مختلف متجلی شده باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۱۵)

از نظر علامه طباطبایی، اعتباریات ویژگی دیگری نیز دارد: ادراکات و معانی اعتباری زائیده نیازهای انسانی است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۹۹ تا ۲۰۱) و بر این مبنا «هر اعتباری را حقیقتی است» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۲۷).

در نظر ایشان اعتبار محض وجود ندارد و «هر اعتباری را حقیقتی هست». (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۲۷) کسی که معتقد است انسان باید غذا بخورد و اعتبار باید را در اینجا لحاظ می کند، پیشاپیش، خواسته یا ناخواسته، باور دارد که انسان به غذا نیازمند است. چراکه «روابط وضعی قراردادی باید بالاخره بر روابط حقیقی وجودی بازگشت کند». (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۴) به گفته علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری با آنکه غیرواقعی است، آثار واقعیه دارد و لغو و بی اثر نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۶ تا ۱۶۷)

علامه طباطبایی ویژگی دیگری برای اعتباریات مطرح می کند که می تواند مبنای مهمی برای استنتاجات قرار گیرد: اعتبارسازی خودسرانه نیست. هر وضع استعاره و اعتباری باید اجماع کنشگران آن عرصه را به همراه داشته باشد؛ چراکه در غیراین صورت، در بهترین حالت، به نظام استعاری و حاشیه ای و حتی خصوصی تبدیل خواهد شد. (کلانتری، ۱۳۹۰: ۱۵)

از این رو اعتباریات نه تنها در سرمنشأشان برخاسته از اجتماع و نیازها و اقتضائات آن هستند، بلکه تکوین آن ها نیز اجتماعی و بنا به حصول توافق جمعی است و دست فرد و اراده فردی در ساخت و تثبیت آن ها میسوط نیست. در نتیجه، افراد قواعدی را می آموزند و با آن ها در اجتماع رفتار می کنند که ساخته ی جامعه است، نه محصول عاملیت فردی. قواعدی برخاسته از نیازهای جامعه و ساخته شده توسط وفاق جمعی، که افراد با اختیار و اراده فردی و با راهنمایی آن ها در جامعه رفتار کرده و حتی جامعه را تغییر می دهند و قواعد دیگر می سازند. از همین رو اعتباریات خاصیتی دو سویه داشته و واسطی میان اراده و آگاهی فردی و الزامات و اقتضائات اجتماع است.

به دلیل همین خاصیت دوسویگی، اعتباریات هم امکان علوم اجتماعی علت کاوانه و هم علوم اجتماعی دلیل کاوانه را فراهم می‌کند (کلانتیری، ۱۳۹۰). به دلیل قوت الزام اعتباریات عملی در جامعه، علوم اجتماعی که به دنبال توضیح رفتار انسان‌هاست می‌تواند «علت» این کنش‌ها را در اعتباریات بجوید. و در دیگر سو به دلیل توافقی و زابیده‌ی ذهن بودن این اعتبارات، علوم اجتماعی که به دنبال کشف سیر تکوین و خلق این قواعد است، باید به پژوهش‌های دلیل کاوانه رو آورد.

اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری در ادامه مباحث طرح شده توسط علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان راجع به اصالت جامعه در کنار اصالت فرد، به شرح و بسط آن اقدام می‌کند.

رویکرد دوم از نظریاتی که به ترکیب حقیقی جامعه قائلند دیدگاهی است که شهید مطهری آن را برگزیده است. او جامعه را ترکیب حقیقی و در عین حال واقعی و خارجی می‌داند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹۹) و خصوصیات آن را چنین ذکر می‌کند:

۱. جامعه حقیقتاً وجود دارد. جامعه یک موجود زنده است و بر آن می‌تواند روح واحدی حکمفرما باشد که افراد عضوهای آن هستند. روح واحد، همان فرهنگ حاکم بر جامعه و روح کل است نه مجموع حیات افراد. حیات جامعه چونان صورتی بر ماده حیات افراد است که به همه آنها وحدت می‌بخشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۵۴-۱۵۵).

۲. ترکیب جامعه از افراد ترکیبی طبیعی ولی ویژه و مخصوص به خود است که نظیر و شبیهی ندارد، (شاکرین، ۱۳۸۹: ۲۱) زیرا:

الف. ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، اراده‌ها و عاطفه‌هاست؛ نه ترکیب اندام‌ها و تن‌ها.

ب. در ترکیب جامعه، بر خلاف ترکیب طبیعی، کثرت اجزا به وحدت کل تبدیل نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵)

۳. جامعه، واقعیتی جدید و زنده است، ولی هویتی یگانه ندارد؛ (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۷) یعنی به عنوان یک واحد واقعی که کثرتها در آن حل شده باشد، وجود ندارد. به دیگر سخن «جامعه‌الکل مانند انسان‌الکل، وجود ندارد؛ بلکه همان مجموع افراد است و وجود اعتباری دارد.» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵) البته جامعه دارای حیات مستقل از فرد است؛ ولی این حیات جمعی، وجود جدایی نداشته و در افراد حلول کرده و پراکنده شده (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۴) است.

۴. جامعه موجودی تک‌حیاتی - چند‌حیاتی است. تک‌حیاتی است، یعنی مانند یک فرد است که یک روح و یک حیات دارد و این حیات بر تمام حیاتهای عضوی او حاکم است. چند‌حیاتی است، یعنی جوهره اصلی حیات آن فقط مذهب، سیاست، اقتصاد و یا هر چیز دیگر به تنهایی نیست، بلکه حیاتی ذو وجوه و چندساحتی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۶۲۱ - ۶۲۴).

۵. هم فرد اصیل است و هم جامعه؛ دیدگاه شهید مطهری از آن رو که وجود افراد (اجزا) را حال در وجود (کل) ندانسته و برای جامعه وجود یگانه‌ای مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست، اصالت فردی است؛ اما از آن رو که ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی، فکری و عاطفی، از نوع ترکیبات شیمیایی دانسته و معتقد است افراد در جامعه هویت جدیدی می‌یابند که همان هویت جامعه است، اصالت جمعی است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۷)

۶. انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: یکی «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است؛ دیگری «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است. (شاکرین، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲)

ترکیب اتحادی ماده و صورت

قسمتی از استدلال شهید مطهری برای اثبات وجود جامعه، بحث از ترکیب اتحادی ماده و صورت است. «به اصطلاح فلاسفه اجزاء ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب مرکب جدید حادث می‌شود و اجزاء با هویت تازه به هستی خود ادامه می‌دهند. افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت.» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۵)

جامعه ترکیب حقیقی است به گونه‌ای که افراد انسان پس از کنش‌های متقابل و فعل و انفعالاتی که در رفتار و اعمال آنان ایجاد می‌شود، استعداد پذیرش صورت جدیدی را پیدا می‌کنند و پس از اتحاد با آن صورت، وجود جدیدی که حاصل آن، ترکیبی حقیقی به نام جامعه است متولد می‌شود. آن صورت جدید، گرچه در اجسام و ابعاد جسمانی افراد اثر می‌گذارد، ولیکن مانند صور عنصری معدنی و یا نباتی در افق جسم و بدن با ماده قبلی پیوند و اتحاد پیدا نمی‌کند، بلکه در افق جان و روح افراد با آنان متحد می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹۹)

دلایل عقلی

شهید مطهری مانند علامه طباطبایی استدلال خود را در دو مقطع سازمان می‌دهد: مقطع نخست، اثبات امکان وجود جامعه، و مقطع دوم، استدلال بر وجود جامعه است. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۰۰) ایشان ابتدا با اشاره به انحای ترکیبات، از ترکیبی یاد می‌کند که اجزا با حفظ امتیازات و خواص خود، صورت نوعیه جدیدی پیدا کرده، و احکام و آثار نوینی را نیز می‌یابند، و انسان را نمونه‌ای از این ترکیب قلمداد می‌کند. آن‌گاه بر همین قیاس،

رابطه افراد با یکدیگر را زمینه تکوین واقعیتی جدید می‌خواند. (طباطبایی به نقل از پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

سپس ایشان با استفاده از قوانین، احکام و خصوصیات که مختص جامعه است و به افراد استناد داده نمی‌شود، بر وجود جامعه استدلال می‌کند. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

استاد مطهری نیز دو مرحله فوق را در استدلال خود طی می‌کند. ایشان با اشاره به انحای ترکیب، از احتمال و امکان وجود جامعه به یکی از صورت‌های یاد شده خبر می‌دهد؛ سپس به این نکته تصریح می‌کند که جامعه اگر وجود حقیقی داشته باشد، قهراً قوانین و سنن مخصوص به خود دارد. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۶)

از مهم‌ترین دلایل عقلی شهید مطهری، قانونمندی جامعه و تاریخ است. (سوزنچی، ۱۳۸۵: ۵۲) شهید مطهری بر این باور است که «اگر جامعه مستقل از افراد اصالت نداشته باشد، جز افراد و قوانین حاکم بر آن‌ها چیزی وجود نخواهد داشت و در نتیجه، علم تاریخ و علم جامعه‌شناسی که علم به قواعد و سنن حاکم بر جامعه‌ها است که اولی به قوانین «شدن»، و دومی به قوانین «بودن» جامعه‌ها می‌پردازد، علمی بدون موضوع خواهد بود». (مطهری، به نقل از سوزنچی، ۱۳۸۵: ۵۲) قانون داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت داشتن تاریخ، و طبیعت داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت جامعه است. (مطهری، به نقل از سوزنچی، ۱۳۸۵: ۵۲)

دلایل نقلی

شهید مطهری مانند علامه طباطبایی برای وجود جامعه از قرآن شاهد می‌آورد. استدلال ایشان به طور خلاصه این است که قرآن برای امتها (جامعه‌ها)، سرنوشت، نامه، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان و حقوقی مشترک قائل است. بدیهی است این ویژگیها مختص موجود زنده است. اگر جامعه واقعیتی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و

شعور و طاعت و عصیان برایش معنا ندارد و این‌ها دلیل است بر این‌که قرآن کریم به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۸)

و آیاتی مانند وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (اعراف (۷)، ۳۴)؛ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا (جاثیه (۴۵) ۲۸)؛ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ (انعام (۶)، ۱۰۸)؛ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالنَّبِاطِ لِيُذْخِرُوا بِهِ الْحَقُّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (غافر (۴۰)، ۵) دلالت دارد که یک امت حیات و مرگ واحد، شعور واحد، نامه عمل واحد، و معیارهای خاص و طرز تفکر خاصی دارد. در آیه آخر، سخن از یک تصمیم، اراده و عمل ناشایسته اجتماعی است و عمل جمعی و پاداش و کیفر جمعی معنا ندارد، مگر این‌که حیات و وجدان جمعی، وجود حقیقی داشته باشد. (سوزنجی، ۱۳۸۵: ۵۶)

همچنین در قرآن کریم مواردی هست که کار یک فرد به همه جامعه یا کار یک نسل به نسل‌های بعد نسبت داده می‌شود. (برای مثال، بقره (۲): ۷۹؛ آل عمران (۳): ۱۱۲). این‌ها بدین دلیل است که از نظر قرآن، ادامه و امتداد همان‌ها، بلکه از نظر روح جمعی عین آن‌ها هستند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۰) قرآن کریم تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد آن‌ها) سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌های طبق آن سنت‌ها قانون‌ها دارند. (برای مثال، اسراء (۱۷): ۴-۸) سرنوشت مشترک داشتن به معنای سنت مشترک داشتن است و به‌ویژه جمله وَإِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا (اسراء (۱۷)، ۸) به بنی اسرائیل (با توجه به این‌که مخاطب، قوم و امت است، نه فرد) کلیت و سنت بودن قوانین حاکم بر جامعه را می‌رساند (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۷) و سنت داشتن لازمه وجود حقیقی داشتن جامعه است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۳)

حفظ اصالت فرد در عین اصالت جامعه

استاد مطهری پس از اثبات امکان وجود جامعه و استدلال بر اصل وجود آن، با استناد به اختیار انسان و توان مقاومت فرد در برابر جامعه و همچنین با استناد به زوایای فطری وجود آدمی، قوی که فرد را فرع بر اجتماع دانسته و وجود جامعه را اصل و تعیین کننده می خواند نفی می کند. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۰۴) بدین ترتیب پس از اثبات اصل وجود جامعه که مشترک بین نظر سوم و چهارم است، نظر سوم (ترکیب طبیعی جامعه) را که ضامن حیات مستقل افراد نیز هست اثبات می کند.

ایشان در این باره می نویسد: اگر نظریه سوم را بپذیریم، اولاً، جامعه به حکم این که خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است هرچند این حیات جمعی وجود جدایی نداشته و در افراد پراکنده شده و حلول کرده است قوانین و سنتی مستقل از افراد اجزای خود دارد که باید شناخته شود؛ ثانیاً، اجزای جامعه که همان افراد انسانند، برخلاف نظریه ماشینی، استقلال هویت خود را ولو به طور نسبی از دست داده، حالت ارگانیزه پیدا می کنند، ولی در عین حال استقلال نسبی افراد محفوظ است، زیرا حیات فردی و فطرت فردی و مکتسبات فرد از طبیعت به کلی در حیات جمعی حل نمی گردد و در حقیقت مطابق این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «مَن» زندگی می کند: حیات و روح و «مَن» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است و دیگر حیات و روح و «مَن» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «مَن» فردی حلول کرده است و علی هذا بر انسان هم قوانین روان شناسی حاکم است و هم سنن جامعه شناسی. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۷)

همانطور که گذشت، شهید مطهری علاوه بر این که وجود و اصالت جامعه را اثبات می کند، همزمان مانند علامه طباطبایی باور به اصالت فرد را نیز حفظ می کند. در بحث غلبه ی فرد یا جامعه اما نسبت به علامه طباطبایی، اختیار و عاملیت بیشتری برای فرد و

الزام و تحمیل کمتری برای جامعه قائل است. درست است که در تفکر شهید مطهری و علامه طباطبایی هم فرد وجود حقیقی دارد و هم جامعه، اما شدت و تأثیرگذاری این دو وجود در اندیشه شهید مطهری نسبت به علامه طباطبایی مقداری متفاوت بوده و شدت اثر اراده‌ی فردی بر مقاومت در برابر جامعه و تغییر آن نسبت به اندیشه علامه بیشتر است. لذا ایشان نسبت به علامه طباطبایی تا حدی فردباورتر و عاملیت‌گراتر است.

اندیشه آیت الله مصباح یزدی

آیت الله مصباح یزدی از بین ترکیب‌های ذکر شده برای جامعه، به دسته اول، یعنی ترکیب‌هایی که برای جامعه وجودی ممتاز از وجود افراد و یا افعال و آثار آنان قائل نیستند گرایش دارد و وجود جامعه را اعتباری می‌داند.

آیت الله مصباح یزدی، موضع خویش را کاملاً مبتنی بر اصالت فرد عنوان می‌کند و به نوعی از فرو کاهش (یا واگشت‌گرایی) قائل است؛ یعنی همه پدیده‌های اجتماعی در نهایت می‌تواند به پدیده‌های روانی تحویل و ارجاع گردد. این نوع از فرو کاهش همان است که امروزه به نام «اصالت روان‌شناسی» خوانده می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۲)

استاد مصباح به تقدم روان‌شناسی به تمام علوم انسانی قائل است. «ریشه همه امور و شئون اجتماعی و انسانی را باید در روح آدمی بازجست؛ و این مفاد همان نظریه‌ای است که «اصالت روان‌شناسی» خوانده می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۷۰). استاد مصباح جامعه‌شناسی را به عنوان یک علم مستقل می‌پذیرد بدین معنا که به بررسی گروه‌ها و اقشاری می‌پردازد که مرکب از افرادند. لذا به باور ایشان جامعه‌شناسی را می‌توان به روان‌شناسی اجتماعی تقلیل داد و روان‌شناسی اجتماعی اساساً ریشه در روان‌شناسی داشته و باید وابستگی و فرعیّت آن را نسبت به روان‌شناسی پذیرفت. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۷۰)

آیت الله مصباح در کتاب جامعه و تاریخ، در بحث اصالت فرد یا جامعه انواع دیدگاه‌های جامعه‌شناسان جمع‌گرا را تبیین کرده و جامعه‌گرایی را با دلایل عقلی و قرآنی رد می‌کند:

جامعه‌گرایان با وجود اختلاف نظرهای فراوان، در این مطلب اتفاق نظر دارند که جامعه مرکبی است واقعی و واحدی است حقیقی. بنابراین قوانینی ویژه بر جامعه حاکم خواهد بود و باید مستقلاً موضوع شناخت واقع شود. به همین جهت، جامعه‌گرایان، میان روان‌شناسی به منزله علم فرد و جامعه‌شناسی به منزله علم اجتماع، تمایزی قاطع قائل می‌شوند و معتقدند که هیچ‌یک از پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان با تحلیل رفتار افراد انسانی شناخت و تبیین و توجیه کرد. جامعه‌گرایان را برحسب میزان افراط و تندروری‌ای که در این زمینه دارند، می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۷)

گروه اول، کسانی هستند که اساساً منکر وجود پدیده‌های صرفاً روانی و فردی‌اند. اینان عقیده دارند که انسان غیراجتماعی، یا وجود ندارد و یا اگر وجود داشته باشد، فاقد هویت انسانی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۷)

گروه دوم از جامعه‌گرایان، آنان‌اند که در عین حال که جامعه‌شناسی را علمی کاملاً مستقل از روان‌شناسی می‌دانند، برای روان‌شناسی نیز شأنی قائل‌اند، ولی آن را مؤخر از جامعه‌شناسی می‌انگارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۸)

سومین گروه، کسانی‌اند که حتی بر تقدم جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی نیز تأکیدی ندارند، بلکه فقط بر جدایی این دو زمینه معرفتی، اصرار می‌ورزند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۰)

استاد مصباح، این ادعا را که از اجتماع افراد انسانی، مرکبی حقیقی، به نام «جامعه» پدید می‌آید، که آثار و خواصی دارد که در هیچ‌یک از آدمیان، قابل مشاهده نیست را رد می‌کنند. «انسان‌ها وقتی گرد هم می‌آیند تا زندگی‌ای را آغاز کنند و کارهای جمعی و

عواید و منافع آن کارها را در میان خود تقسیم کنند، «ماده» ای می شوند برای یک «صورت» جدید به اسم «جامعه»؛ و وحدت جامعه، اعتباری نیست، بلکه کاملاً حقیقی است. ادله ای که جامعه گرایان بر این مدعا اقامه می کنند، همگی از اتقان لازم و کافی بی بهره است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۰)

ادله رد جامعه گرایی:

۱. نقد بر ملازمه باورها، احساسات و رسوم مشترک، با وجود حقیقی جامعه

گفته می شود افراد انسانی بر اثر زندگی اجتماعی، واجد یک سلسله باورها، احساسات، شیوه های قومی، رسوم اخلاقی، میثاق های اجتماعی، تشریفات و شعایر مشترک و یک سان می شوند. این اعتقادات، عواطف، و افعال و انفعالات واحد، دال بر وجود یک روح جمعی واحد است که همه افراد را در تسخیر و تصرف خود دارد. همین روح جمعی، ملاک وجود حقیقی برای جامعه می باشد. در رد این دلیل، باید گفت: وحدتی که به اعتقادات، عواطف، و افعال و انفعالات مشترک افراد یک جامعه نسبت داده می شود، مفهومی و ماهوی است، نه وحدت شخصی؛ و حال آنکه آنچه با «وجود حقیقی» مساوی است و دال بر آن تواند بود، «وحدت شخصی» است، نه وحدت مفهومی. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۰)

۲. نقد بر ملازمه وجود تکالیف اجتماعی با وجود حقیقی جامعه

«درست است که هیچ یک از افراد یک جامعه نیست که واضح همه احکام و مقررات آن جامعه باشد؛ و نیز صحیح است که معمولاً هیچ کدام از اعضای جامعه از جمیع قوانین حاکم بر جامعه آگاهی تفصیلی ندارد؛ ولی از این مطلب مسلم نمی توان نتیجه گرفت که موجود حقیقی دیگری، به نام «جامعه» هست که واضح همه احکام و مقررات حاکم بر افراد و عالم به جمیع آن هاست.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۱)

۳. نقد بر وجود جبر اجتماعی

اولاً بر خلاف ادعای دورکیم، نیرو و فشار مورد بحث، هرگز به حدی نمی رسد که فرد مسلوب الاختیار گردد. بنابراین تعبیر «جبر اجتماعی» تعبیری است مسامحه آمیز. ثانیاً: شک نیست که هر کسی در زندگی اجتماعی، کمابیش با نیرو و فشاری روبه رو می شود و به همین سبب، کارهایی را علی رغم میل باطنی خود انجام می دهد، ولی سخن بر سر این است که این نیرو و فشار از کجا نشئت می گیرد. واقع این است که قدرت مزبور از آن موجود هیولا مانند، به نام «جامعه»، نیست. کسی که در صدد مخالفت عملی با قوانین یا افکار عمومی است، در حقیقت، به جنگ آرا و نظریات، احساسات و عواطف و امیال و اهواء قاطبه اعضای جامعه می رود و چون هیچ کس آن قدر قوی نیست که گروهی از اشخاص ضعیف تر، نتوانند بر او فائق آیند، شخص ناسازگار و تکرور، در بیشتر موارد، دیر یا زود به مسیری که سایرین می پسندند، خواه راه حق باشد و خواه راه باطل، بازگردانده می شود. پس مبارزه، در واقع بین فرد و «جامعه» نیست، بلکه میان فرد و سایر افراد (یا اکثریت افراد) است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۳)

۴. انسان نمی تواند دو روح داشته باشد

شرح مدعا: این بود که انسان دارای دو روح یا دو هویت فردی و اجتماعی است. این نقد اساساً به استدلال شهید مطهری و استادشان علامه طباطبایی (ره) مبنی بر داشتن دو روح فردی و اجتماعی ناظر است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۶) استاد مصباح یزدی در این رابطه می گوید: این گونه سخن گفتن بیش از آنکه به بیان منطقی و عقلی نزدیک باشد به گفتار خطابی و شعر نزدیک تر است؛ زیرا نفس آدمی جوهری واحد و بسیط بوده و در عین، بساطت دارای مراتب و شئون متعدد است: «النفسُ فی وحدتها کل القوی». (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۸)

۵. نقد بر ملازمه قانونمندی و وجود حقیقی جامعه

استاد مصباح قائل است که هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان حقیقی بودن وجود جامعه و قانون داشتن آن وجود ندارد. ایشان می‌گویند: کسانی نداشته‌اند که چون قانون حقیقی بیانگر ارتباط میان دو امر حقیقی و عینی است، جامعه تنها در صورتی قانون حقیقی می‌تواند داشت که وجود حقیقی و عینی داشته باشد و اگر جامعه امری اعتباری باشد، قوانینش نیز اعتباری خواهد بود. بنابراین فقط آنان که برای جامعه، اصالت فلسفی قائل‌اند می‌توانند از قوانین حقیقی آن دم بزنند. ولی حقیقت این است که می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و درعین حال، به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه، قائل بود. سرّ مطلب در این نکته نهفته است که هرچند جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم «جامعه» مفهومی است اعتباری و انتزاعی، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۲۴)

حسین زاده می‌گوید که استاد مصباح، جامعه را مساوی با ارتباطات بین گروه‌ها در نظر گرفته است و از این حیث می‌توان برای جامعه قوانینی حقیقی قائل بود. لذا زمانی می‌توان از داشتن قوانین حقیقی و عینی درباره جامعه سخن گفت که آن را به مثابه معقول ثانی فلسفی در نظر گرفت. (حسین زاده یزدی، ۱۳۹۲: ۵۹) شهید مطهری نیز، التزامی بین قانونمند بودن جامعه و قائل شدن به ترکیب صناعی جامعه نمی‌دید. «اگر ترکیب جامعه را از نوع ترکیب صناعی و ماشینی بدانیم، جامعه قانون و سنت دارد ولی همه قوانین و سنتش در رابطه علی و معلولی و مکانیکی اجزاء و تأثیر مکانیکی بخشه‌ای جامعه در یکدیگر خلاصه می‌شود بدون اینکه در جامعه نشانه‌ای از نوع حیات وزندگی و آثار مخصوص دیده شود.» (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۳) اما آیت‌الله جوادی آملی قوانین حقیقی را تنها برای وجود حقیقی جامعه قائل است و می‌گوید چنانچه جامعه وجود اعتباری داشته

باشد، فقط دارای قوانین اعتباری است؛ زیرا وجود حقیقی برتر از وجود اعتباری است و لذا نمی‌توان آن را تابع وجود حقیقی قرار داد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۹)

رد دلایل قرآنی اثبات وجود جامعه

استاد مصباح در کتاب جامعه و تاریخ آیاتی را که علامه طباطبایی و شهید مطهری از ظهور آن‌ها بر وجود جامعه استدلال می‌کنند برشمرده و چنین دلالتی را بر آن‌ها رد می‌کند. اشکالی که آیت الله مصباح بر اغلب آیات مزبور وارد می‌داند - و آن را بهترین اشکال دانسته‌اند - این است:

به گمان ما بهترین دلیل بر این که امت وجود عینی ندارد و در واقع جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری موجود نیست، این است که در آیات مذکور همه افعال به فاعل‌های جمع مذكر نسبت داده شده است، نه فاعل‌های مفرد مؤنث و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زند، نه از خود امت به‌عنوان یک موجود حقیقی مستقل. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۰)

اشکال را می‌توان به این صورت بیان کرد که در آیات یاد شده استناد برخی از آثار و افعال به امت و جامعه، استنادی حقیقی نبوده و مجازی است؛ دلیل بر مجاز بودن، قرینه لفظی‌ای است که در همان آیات وجود دارد، زیرا در آن آیات پس از استناد یک اثر به جامعه، دیگر بار همان خصوصیت به افراد جامعه نسبت داده شده است و یک خصوصیت یا عمل را نمی‌توان به دو امر نسبت داد. استناد خصوصیات و آثار جامعه به افراد جامعه، گواه بر این است که آن خصوصیات در حقیقت مربوط به افراد و اشخاصی است که منشأ انتزاع مفهوم اعتباری و ذهنی جامعه شده‌اند و چون جامعه یک عنوان انتزاعی بیش نیست، استناد خصوصیت و اثر به عنوان در حقیقت به معنای استناد به مصداق و منشأ انتزاع آن یعنی افراد و اشخاص است. (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۵)

همانطور که گذشت استاد مصباح استدلال‌های خویش را کاملاً معطوف به نقد ادله جامعه‌گرایان کرده و از این طریق به اثبات اصیل بودن فرد و اعتباری بودن جامعه پرداخته است. ذکر این نکته لازم است نقد یک استدلال زمانی به امتناع وجود آن شیء منتهی می‌شود که امکان وجود آن شیء را به صورت تام نفی کند. لذا همان‌گونه که اثبات حقیقی بودن جامعه نیاز به دلیل دارد، اعتباری بودن جامعه نیز نیاز به اثبات دارد و صرفاً با رد ادله جامعه‌گرایان، اعتباری بودن جامعه و اصالت داشتن فرد اثبات نمی‌شود. ولی استاد مصباح یزدی صرفاً به رد ادله جامعه‌گرایان پرداخته‌اند نه به رد حقیقی بودن جامعه.



نتیجه

همانطور که گذشت علامه طباطبایی وجود حقیقی برای جامعه قائل است؛ قول به اصالت جامعه و اصالت فرد می‌دهد؛ و تعیین‌کنندگی و نیروی بیشتر و غلبه را به جامعه می‌دهد تا اراده و عاملیت فردی. شهید مطهری نیز به وجود حقیقی جامعه و اصالت جامعه و اصالت فرد باور دارد؛ اما به خلاف علامه طباطبایی نقش اختیار، اراده و عاملیت فردی را در نسبت با تحمیل و فشار جامعه بیشتر دانسته و حکم به غلبه‌ی بیشتر آن می‌دهد. و آیت الله مصباح یزدی همه‌ی دلایل علامه طباطبایی و شهید مطهری در اثبات وجود حقیقی جامعه را رد کرده، وجود آن را اعتباری می‌داند و اصالتی برای آن قائل نیست. فلذا با انکار وجود حقیقی جامعه، تمام غلبه و تعیین‌کنندگی را به اراده و عاملیت فردی می‌دهد. آنچه هم به مسامحتاً به عنوان تحمیل یا فشار می‌پذیرد در واقع چیزی نیست جز غلبه‌ی اراده‌ی افراد دیگر بر اراده‌ی فرد.

متفکر	اصالت	وجود جامعه	غلبه
علامه طباطبایی	فرد و جامعه	حقیقی	جامعه
شهید مطهری	فرد و جامعه	حقیقی	فرد
آیت الله مصباح	فرد	اعتباری	فرد

فهرست منابع

۱. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، چپستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، نشریه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۴.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم: مرکز نشر اسرا.
۳. حسین زاده یزدی، مهدی (۱۳۹۲)، تبیین و بررسی اصالت جامعه از دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح یزدی، نشریه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۴. خلیلی، مصطفی، اصالت فرد یا جامعه؟ (چالش فلاسفه)، نشریه معرفت، شماره ۱۲۶، خرداد ۱۳۸۷.
۵. سوزنجی، حسین (۱۳۸۵)، اصالت فرد، جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، نشریه قبسات، شماره ۴۲.
۶. شاکرین، حمید رضا، و شاکرین، فاطمه (۱۳۹۸)، شهید مطهری و هستی‌شناسی جامعه (بررسی و نقد)، نشریه کوثر معارف، شماره ۱۶.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، تفسیرالمیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۰. کلانتری، عبدالحسین (۱۳۸۶)، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیتر وینچ، قم: کتاب طه.
۱۱. کلانتری، عبدالحسین، و کچویان، حسین (۱۳۹۰)، علوم اجتماعی قاعده مدار است یا قانون مدار؟ (بازخوانی آراء علامه محمدحسین طباطبایی)، نشریه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال اول، شماره ۱.
۱۲. گلستانی، صادق (۱۳۹۳)، روش‌شناسی اندیشه‌ی اجتماعی علامه طباطبائی، نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۱۸.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
۱۵. مظاهری، محمد مهدی (۱۳۸۴)، انسان، جامعه و حکومت اسلامی در نگاه علامه طباطبایی، نشریه پژوهش دینی، شماره ۱۱.