

حکمت جامعه و تاریخ از منظر حکمای نوصدرایی: علامه طباطبایی و شهید مطهری (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

محمد رضا قائمی نیک^۱

چکیده

پس از مواجهه مسلمانان با دنیای مدرن غربی، بعضی از متفکران معاصر متأثر از حکمت متعالیه صدرالمتالهین شیرازی، مشهور به متفکران نوصدرایی، مواجهه‌ای انتقادی با فلسفه‌های تاریخ و نظریات علوم اجتماعی غربی معاصر، از جمله هگل، مارکس، کنت، دورکیم و نظایر آنها براساس مبانی حکمت اسلامی داشته‌اند. از خلال این مواجهه انتقادی، حکمت متعالیه بسط یافته و مجموعه تأملاتی از این حکمای معاصر صورت‌بندی شده است که می‌توان آنها را حکمت جامعه و تاریخ نامید. هرچند تحقیقات دیگری در این موضوع انجام شده است، اغلب آنها به رابطه فرد و جامعه پرداخته و در موارد اندکی قلمرو حکمت تاریخ را بررسی کرده‌اند. در این مقاله با هدف صورت‌بندی بسط حکمت متعالیه در جامعه و تاریخ، و با بهره‌گیری از روش‌شناسی تطبیقی، در بخش اول، با تأکید بر آرای مرحوم علامه طباطبایی (ره)، به اصل استخدام، استقلال جامعه از افراد، اعتباریات، تاریخ تکاملی بشر، تاریخ حق و باطل، و دوره‌بندی تاریخی پرداخته می‌شود. در بخش دوم نیز با دیدگاهی مقایسه‌ای به چیستی جامعه، اختیار فرد و جبر اجتماعی، علیت در تاریخ، اصالت فطرت، عامل محرک تاریخ، تکامل مجموعی تاریخ و سازوکارهای تحقق تاریخ براساس دیدگاه شهید مطهری اشاره شده است. در پایان مقاله، پس از نتیجه‌گیری، محور اصلی برای پژوهش‌های بعدی مطرح شده است: (۱) تحقیق در رابطه جزئی-کلی و کل، رابطه فرد، جامعه و تاریخ و اصالت هم‌زمان آنها، واقعیت تکاملی تشکیکی تاریخ، رابطه آگاهی و اراده؛ (۲) نقد نظریات جامعه‌شناسی معاصر براساس حکمت اسلامی. واژه‌های کلیدی: حکمت تاریخ، حکمت متعالیه، طباطبایی، مطهری، نظریه جامعه‌شناختی.

۱. گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی ghaeminik@gmail.com

مقدمه

حکمت متعالیه، به‌عنوان آخرین و مهم‌ترین دستگاه حکمی مسلمانان، واجد نوآوری‌های صدرالمتهلین شیرازی در سنت فلسفی رایج در جهان اسلام از جمله فلسفه مشائی و حکمت اشراق است که تکیه بر اصولی نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، اتحاد علم، عالم و معلوم، و حرکت جوهری و نظایر آن‌ها (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۶۵) توانسته بسیاری از مسائل فلسفی زمانه خود را حل و فصل کند. علی‌رغم این ابداعات فلسفی، در حکمت متعالیه بحثی مستقل و مستوفا درباره تاریخ یا جامعه، حداقل به‌معنایی که امروز برای مسلمانان در مواجهه با جهان مدرن به‌عنوان مسئله مطرح شده است، دیده نمی‌شود. بحث فلسفی یا حکمی درباره تاریخ و توضیح نظریه‌ای درباره تحولات تاریخی و اجتماعی که متمایز از تاریخ‌نگاری رایج در جهان اسلام باشد، مسئله‌ای است که در دنیای مدرن و طرح فلسفه‌های تاریخ روشنگری و بعد از آن مطرح شده است.

از مهم‌ترین قلمروهای فلسفی که در جهان معاصر غربی، به‌ویژه از اواخر سده هجده به بعد، از منظرهای مختلفی مورد توجه واقع شده است، قلمرو فلسفه تاریخ و جامعه، و ایده متضمن آن شامل ایده ترقی است و به‌جهت هم‌زمانی مواجهه مسلمانان با علوم انسانی و اجتماعی مدرن در این دوره (کچویان، ۱۳۸۹: ۸۲)، تأثیر بسیاری بر تحولات فکری جهان اسلام و ایران گذاشته است.^۱ فلسفه‌های تاریخ مدرن که عمدتاً ذیل ایده ترقی شکل گرفته‌اند، صورت سکولار و این‌دنیایی ایده مشیت الهی مسیحی محسوب می‌شوند (لویت، ۱۳۹۶: ۵۷) و در آرای متفکرانی نظیر ویکو، ولتر، تورگو، هگل و نظایر آن‌ها صورت‌بندی شده‌اند (همان: ۴۵-۱۷۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۷۳-۱۸۷) و در آرای آگوست کنت، با طرح نظریه تاریخی سه‌مرحله‌ای و ایده آخرالزمانی برای انسان مدرن، به‌عنوان بنیانی برای تأسیس جامعه‌شناسی ایفای نقش کرده‌اند (وگلین، ۱۹۹۹: ۱۷۷؛ لویت، ۱۳۹۶: ۶۷). هرچند کارل مارکس، منتقد فلسفه‌های تاریخ لیبرال این متفکران بود، از جهت تقابل با جهان‌بینی دینی و مسیحی، از آن‌ها پیشی گرفت و فلسفه

۱. یکی از اولین مسائلی که بعد از مواجهه ایرانیان با تجدد غربی به‌عنوان مسئله‌ای هویتی مطرح شد، مسئله ترقی و توسعه‌یافتگی است که می‌توان ریشه‌های آن را در روشنفکران اولیه نظیر میرزا ملکم‌خان یا طالبوف دنبال کرد (نک. اتابکی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲).

تاریخ خود را مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی مطرح کرد (همان: ۱۹-۴۰)؛ بنابراین حکمت جامعه و تاریخ در آرای متأثران از فلسفه ملاصدرا در دوره معاصر (با توجه به مطرح شدن فلسفه‌های تاریخ و نظریات جامعه‌شناختی مذکور در جهان اسلام) به‌عنوان مسئله‌ای نظری و قابل پژوهش، چندان دور از انتظار نیست و بازخوانی آن ضروری است.

چارچوب مفهومی

در این مقاله با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، مهم‌ترین مفاهیم یا نظریاتی که حکمای نوصدرایی^۱ در مواجهه انتقادی با متفکران غربی در قلمرو جامعه و تاریخ، در قالب یک منظومه نسبتاً منسجم به طرح آن‌ها پرداخته‌اند، در محور پژوهش قرار می‌گیرد. علامه محمدحسین طباطبایی (ره) و شهید مرتضی مطهری (ره) در آثاری نظیر اصول فلسفه و روش رئالیسم، جامعه و تاریخ، فلسفه تاریخ و نظایر آن‌ها عمدتاً در نقد علوم اجتماعی مدرن، مفاهیمی درباره فهم تحولات جامعه و تاریخ مطرح کرده‌اند. دیدگاه علامه طباطبایی با طرح اصل استخدام به‌عنوان مبنای تشکیل خانواده، به‌مثابه اولین واحد اجتماعی آغاز و به استقلال جامعه از افراد منتهی می‌شود. نظریه اعتباریات نسبت اعتبارات اجتماعی را با حقایق نفس‌الامری بیان می‌دارد و تحولات اجتماعی در یک سیر تکاملی، در جریان حق و باطل، دوره‌بندی تاریخی خاصی را شکل می‌دهد. شهید مطهری با مفاهیمی متفاوت، استقلال جامعه از افراد را با عبارت مرکب حقیقی جامعه و تحولات اجتماعی را براساس اختیار فرد، و قاعده جبر و اختیار اجتماعی توضیح داده است. علیت در تاریخ، اصالت فطرت، عامل محرک تاریخ، تکامل مجموعی تاریخ و سازوکارهای تحقق تاریخ در نظر شهید مطهری بیانگر منطق تحولات جوامع در تاریخ‌اند. هردو دیدگاه، از اصول مهم حکمت متعالیه نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و نظایر آن‌ها بهره برده‌اند. همان‌طور که مشهود است، اغلب این مفاهیم و نظریات یا در لفظ بدیع‌اند یا در معنا متضمن معنای متفاوت با معنای رایج در علوم انسانی و اجتماعی معاصر غربی مطرح شده‌اند؛ بنابراین در این تحقیق با تکیه بر این چارچوب مفهومی، این تفاوت‌ها و

۱. این اصطلاح را علی‌اکبر رشاد در مقاله گفتمان فلسفی نوصدرایی (۱۳۷۷) طرح کرد و متفکران آن را موج ششم سنت برگرفته از حکمت متعالیه معرفی کرد. با این حال خودش بحثی درباره حکمت جامعه و تاریخ نداشته است.

شباهت‌ها در چارچوب مطالعات تطبیقی (تطبیقی با مفاهیم و نظریات غربی، و تطبیق آرای دو متفکر) بررسی می‌شوند.

پرسش‌های تحقیق

در این مقاله به سه پرسش پاسخ داده خواهد شد:

۱. طرح بحث مرحوم علامه طباطبایی (ره) ذیل حکمت متعالیه از جامعه و تاریخ چیست؟
۲. تکمیل دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی (ره) در بحث جامعه و تاریخ توسط شهید مطهری (ره) چگونه انجام شده است؟
۳. چه زمینه‌های پژوهشی‌ای در استمرار این سنت وجود دارد؟

روش تحقیق

در این مقاله از روش تحقیق تطبیقی استفاده شده است. از یک‌سو میان دیدگاه دو متفکر مذکور و از سوی دیگر، میان دیدگاه آن‌ها و متفکران غربی تطبیق انجام شده است.

پیشینه تحقیق

اگرچه بعضی از آثار در موضوع این مقاله منتشر شده‌اند، مقاله‌ای که به‌طور مشخص این بحث را دنبال کند، یافت نشده است. بعضی از آثار نزدیک به این مقاله به این شرح‌اند:

- ۱) حمید پارسانیا (۱۳۸۰) در مقاله «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری»، درمورد اختلاف نظر مطهری و مصباح یزدی درباره اصالت و استقلال جامعه از افراد، داوری کرد و درنهایت بعضی از پرهان‌های لازم در تقویت دیدگاه شهید مطهری را ذکر کرد. این مقاله هرچند قرابت‌هایی با مقاله حاضر دارد، به تفصیل به دیدگاه علامه طباطبایی و به‌ویژه حکمت تاریخ نپرداخته و آن‌ها را مفروض گرفته است.
- ۲) مقالاتی نظیر جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن (براساس دیدگاه علامه طباطبایی و مطهری) از سید علیرضا واسعی (۱۳۹۵)، اصالت فرد یا جامعه و چالش فلاسفه از مصطفی خلیلی (۱۳۸۷)، اصالت فرد، جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی از حسین سوزنچی (۱۳۸۵) و فرد و جامعه؛ کشاکش آرای فلاسفه معاصر مسلمان از یحیی بوذری‌نژاد و همکاران (۱۳۹۹) هرچند از وجوهی مشابهت‌هایی با مقاله

حاضر دارند، بیشتر بر مسئله فرد و جامعه تأکید دارند و حکمت تاریخ را کمتر مورد توجه قرار داده‌اند. از این منظر، مقاله پیش‌رو هرچند در تکمیل آن‌ها است، به جهت توجه به حکمت تاریخ، واجد نوآوری‌های زیادی خواهد بود.

۳) کتاب *فلسفه تاریخ شیعی* از یحیی عبداللهی (۱۳۹۳) نیز هرچند قرابت بسیاری با موضوع این مقاله دارد، به جهت بی‌توجهی به نوآوری‌های فلسفی شهید مطهری (ره) در این بحث و اکتفا به بحث‌های علامه طباطبایی، این سیر را در میانه راه رها کرده و به دنبال هدفی دیگر، شامل مقایسه این دیدگاه با دیدگاه استاد سید منیرالدین حسینی بوده است. از این منظر، تلاش برای تدوین و تألیف فلسفه تاریخ در دوره معاصر تفکر اسلامی، نیازمند تأملات جدی و گسترده‌ای است که این مقاله آغازگر این راه محسوب می‌شود و از این حیث، علی‌رغم آنکه در استمرار بعضی از آثار فوق است، در مقایسه با آن‌ها واجد نوآوری در تألیف و تدوین است.

۱. جامعه و تاریخ از منظر علامه طباطبایی

۱-۱. حکمت تشکیل اجتماع به‌عنوان نقطه حرکت انسان در تاریخ

۱-۱-۱. اصل استخدام و تشکیل اولین اجتماع انسانی

پارسانیا (۱۳۸۰) که خود از پیروان حکمت متعالیه محسوب می‌شود، معتقد است «در آثار اندیشمندانی چون فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، بحث مستقل و مستقیمی درمورد وجود جامعه بیش از این مقدار نیست که هستی جامعه، از زمره هستی‌هایی است که از مسیر اراده و آگاهی انسان‌ها پیدا می‌شود و این مقدار، مانع از قول به ظهور و شکل‌گیری وجود جدیدی به نام جامعه نیست...، اما طرح مستقل درباره موجودی به نام جامعه در آثار متفکران مسلمان، به مباحث علامه طباطبایی بازمی‌گردد» (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۰۱). این موجود مستقل که از نظر علامه طباطبایی (ره) نقطه آغاز حرکت انسان در تاریخ نیز هست، با تشکیل اولین اجتماع یعنی خانواده همراه بوده و جامعه همیشه همراه بشر بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۹۷).

علامه طباطبایی، در ذیل تفسیر آیه آخر سوره آل عمران^۱، مبنای شکل‌گیری خانواده به مثابه اولین اجتماع انسانی را اصل «استخدام» می‌داند. بر مبنای این اصل، انسان «باید به هر طریقی که ممکن است به نفع خود، برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده کند و به هر سببی دست بزند» (همان: ۱۷۶). اولین بروز این اصل در جهان انسانی، تشکیل خانواده از طریق استخدام جنس مخالف برای مهم‌ترین نیاز انسانی است که به‌خلاف جهاز هاضمه «بشر را به اجتماع خانوادگی وادار می‌نماید؛ زیرا معلوم است که این دو دستگاه [تناسلی زن و مرد]، یکی بدون دیگری به‌کار نمی‌افتد» (همان: ج ۴: ۱۴۶).

بر اساس اصل استخدام، فرد انسانی در صورت اراده بر استخدام دیگری، نیازمند اتخاذ «اعتباریاتی» است تا این استخدام دوام یابد. البته در نزد علامه، اعتباریات منحصر به اعتباریات اجتماعی نیست، بلکه بر اساس تفکیک «معانی»، به دو دسته حقیقی (معانی‌ای که در خارج، دارای مطابق است و این معنا بر آن وجود خارجی انطباق می‌یابد و ما به‌ازای خارجی دارند مانند آسمان و زمین و نظایر آنها) و اعتباری (معانی‌ای که با بهره‌گیری از قوه واهمه قابلیت تطبیق بر موجود خارج پیدا می‌کند، مانند معنای ملک و ریاست و امثال آن)، در ذیل اصل استخدام قرار می‌گیرند. با این حال در نزد علامه طباطبایی، معانی اعتباری، بی‌ارتباط با جهان خارج نیستند؛ به‌گونه‌ای که کاملاً ساخته ذهن باشند، بلکه تقوم این معانی در پیدایش و انطباق به معانی حقیقی است و بدون وجود این معانی و امور حقیقی ساخته نمی‌شوند. از این‌رو منشأ انتزاع خارجی دارند (همان: ج ۲: ۲۳۴).

این معانی اعتباری، به دو دسته اعتباریات پیش از اجتماع و پس آن تعریف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۸۷-۱۸۹). اعتباریات پیش از اجتماع، مبتنی بر نیازمندی‌ها و احساسات ثابت انسانی‌اند که لازمه نوعیت انسان و ساختمان طبیعت انسان است و در طول زمان تغییر نمی‌کنند و تحول نمی‌پذیرند. این اعتباریات شامل وجوب، حسن و قبح، انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر و اصل استخدام و اجتماع و عدل اجتماعی‌اند (عبداللهی، ۱۳۹۳: ۱۵۷)، اما اعتباریات بعد از اجتماع به اعتباریاتی اطلاق می‌شود که انسان آن‌ها را در فرض شکل‌گیری اجتماع درست

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

می‌کند تا بتواند آن دسته از افعالی را که به مقتضای روابط اجتماعی مطلوب او هستند، انجام دهد. این نوع از اعتباریات عبارت‌اند از: اصل ملک، کلام-سخن، ریاست و مرئوسیت، و لوازم آن نظیر امرونهی (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۲۱). دلیل اعتبار این مفاهیم اعتباری از نظر علامه این است که «بقای وجود انسان و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی‌اش او را وادار می‌سازد که معانی اعتباری را معتبر شمرده، اعمال خود را بر آن تطبیق کند و بدین‌وسیله به سعادت خود نائل شود» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۶۴)؛ بنابراین در نگاه علامه، اعتبار اجتماع، فرع بر اعتبار استخدام است. همچنین اعتبار حسن عدل و قبح ظلم اجتماعی تابع اعتبار اجتماع و اعتبار استخدام‌اند؛ زیرا به دلیل بهره‌کشی دوجانبه انسان‌ها از یکدیگر در ذیل اصل استخدام، بعد از تشکیل اجتماع، انسان درمی‌یابد که «دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی‌اش منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابطش متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است» (همان: ۱۷۶). به‌طور خلاصه، از نظر علامه طباطبایی، «انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدل و قبح ظلم)» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۰۹).^۱

۱-۲-۱. استقلال جامعه از افراد معتبر

پیش‌تر اشاره شد که مطابق مدعای پارسانیا (۱۳۸۰: ۲۰۱)، توجه به استقلال جامعه از افراد، از توجهات خاص علامه طباطبایی است که در کار قدما یافت نمی‌شود. در نظر علامه طباطبایی، هرچند جامعه با ابتدای بر اصل استخدام و اعتبارات آن شکل می‌گیرد، جامعه یا اجتماع حقیقی مستقل از افراد اعتبارکننده آن نیز می‌یابد. طبق نظر ایشان، «پیوند میان جزء و کل، در سرپای

۱. البته این توضیح علامه به معنای نسبی شدن حسن عدل و قبح ظلم و نسبت اخلاق نیست، بلکه ایشان فقط تحلیل روند صدور فعل است. «پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجود بر دو قسم است: ۱. حسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمختلف فعل صادر است؛ چون وجوب عام و بنابراین ممکن است فعلی به حسب طبع، بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۰۱).

عالم به چشم می‌خورد؛ به‌گونه‌ای که اجزا و اعضای، هریک خواص خود را دارند، ولی مجموع آن‌ها آثاری جدید و فراتر از آثار تک‌تک اجزا دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۵۱-۱۵۲). این آثار، منحصر به فعل مشترک میان همه افراد نیست، بلکه «فعلی است که مستند به حیث وحدت انسان‌ها باشد. فعل مشترک فعلی است که شخص آن‌ها را انجام داده است و اشخاص دیگر نیز آن را انجام داده‌اند و این فعل بین آن‌ها مشترک است، ولی فعل اجتماعی به‌واسطه وجود اجتماع تحقق می‌پذیرد؛ یعنی اگر اجتماع و جامعه نبود، این‌گونه افعال هم نبود» (همان، ج ۲: ۱۹۷). علامه در بدو امر سعی دارد تا این موجود مستقل را با تشبیه آن به رابطه نفس و بدن توضیح دهد. «تن انسان مجموعه‌ای است مرکب از اعضا و قوایی چند که همه به‌نوعی دست‌به‌دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده‌اند که ما آن را انسانیت می‌نامیم و این وحدت حقیقی باعث می‌شود که تک‌تک آن اعضا و آن قوا، در تحت استقلال مجموع، استقلال خود را از دست داده و در مجموع مستهلک شوند، چشم و گوش و دست و پا و... هریک عمل خود را انجام بدهد و از عملکرد خود لذت ببرد، اما نه به‌طور استقلال، بلکه لذت‌بردش در ضمن لذت‌بردن انسان باشد» (همان، ج ۴: ۱۶۷).

یکی از پیامدهای استقلال جامعه از افراد، تأثیر این موجود جدید بر فردیت افراد است. «هر جا قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی معارضه کند، قوا و خواص اجتماعی به‌خاطر اینکه نیرومندتر است، بر قوا و خواص فردی غلبه می‌کند... حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن‌قدر قوی است که از فرد، سلب اراده، شعور و فکر می‌کند (همان: ۱۵۳). علامه برای این معنا از جامعه، در قرآن کریم نیز شواهدی ذکر می‌کند. «قرآن کریم غیر از آنچه برای فرد است، وجودی و عمری و کتابی، و حتی شعور و فهم، و عمل و اطاعت و معصیتی برای اجتماع قائل است»^۱ (همان: ۱۵۳-۱۵۴).

۱. علامه به این آیات اشاره دارد: درباره عمر و اجل امت‌ها: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف، ۳۴)؛ کتاب خاص هر امت: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه، ۲۸)؛ عمل بعضی امت‌ها: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مانده، ۶۶)؛ درباره طاعت هر امت: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران، ۱۱۳)؛ درباره معصیت امت‌ها «هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر، ۵).

مرحوم علامه با استناد اصالت اجتماع به قرآن کریم، معتقد است «اسلام تنها دینی است که بنیان فرد را بر اجتماع نهاده و این معنا را با صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است» (همان: ۱۴۹). البته این نکته در نظر علامه با برهانی توضیح داده می‌شود که براساس آن، جایگاه ادیان و به‌طور خاص، اسلام در شکل‌گیری جوامع تبیین می‌شود. پیش‌تر اشاره شد که استخدام، عامل تشکیل جامعه است، اما عامل اختلاف میان افراد نیز هست؛ بنابراین استخدام نمی‌تواند به‌خودی‌خود این اختلافات را سامان دهد. این شرایع آسمانی هستند که این اختلاف را حل و فصل می‌کنند. «از آنجا که اصل استخدام، اصلی مبتنی بر فطرت است و هم عامل تشکیل اجتماع و هم عامل اختلاف است، نمی‌تواند عامل رفع اختلاف هم باشد. از این‌رو خداوند با ارسال رسل و شرایع، این اختلافات را حل می‌کند» (همان، ج ۲: ۱۹۶).^۱ این نقش ادیان و انبیای الهی در رسیدن به مصالح اجتماعی از نگاه علامه، دست‌کم در دو آیه ۱۹ سوره یونس^۲ و ۲۱۳ سوره بقره^۳ آمده است. براساس این آیات، «انسان در قدیم‌ترین عهدش، امی واحد و ساده و بی‌اختلاف بوده، سپس به‌علت غریزه استخدام، در بین افرادش اختلاف پیدا شد و اختلاف هم به مشاجره و منازعه انجامید؛ لذا خداوند انبیا را برانگیخت و با آنان کتاب فرستاد تا به‌وسیله آن کتاب، اختلاف‌ها را برطرف کنند و انسان‌ها را دوباره به وحدت اجتماعی برگردانند و این وحدت را به‌وسیله قوانینی که تشریح فرموده حفظ کنند» (همان، ج ۴: ۱۴۷). تذکر علامه به تشریح، به‌خوبی بیانگر آن است که این اشاره به انبیای الهی، به‌معنای انحصار این نقش به شخص انبیا نیست و با نظر به ضرورت استمرار تاریخی

۱. علامه متذکر می‌شود که اختلاف میان انسان‌ها دو نوع است: نوع اول، از حیث معاش و میان خود آن‌ها است؛ به‌گونه‌ای که یکی ظالم و دیگری مظلوم واقع می‌شود. این نوع اختلاف، توسط تشریح دین و بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی برطرف می‌شود، اما نوع دیگر اختلاف، اختلافی است که بعد از آمدن دین، در خود دین و کتاب پدید می‌آید. در قرآن کریم ریشه این اختلاف، در علمای دین است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۴۲). علامه معتقد است ریشه اختلاف در هدایت یا ضلالت از نوع دوم است نه نوع اول و اصل استخدام (همان). جوادی آملی اختلاف نوع اول را ممدوح و طبیعی و دومی را مذموم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۳۸۲).

۲. وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا.

۳. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.

ادیان الهی از آدم تا خاتم، ناظر به آن معنایی است که به‌عنوان دین نزد خداوند با عنوان «اسلام» شناخته شده و در شریعت پیامبر خاتم (ص)، به کامل‌ترین شکل خود ظهور یافته است.

۱-۲. تاریخ تکاملی انبیا، بستر تحولات اجتماعی

پیش‌تر اشاره شد که نقطه آغاز حرکت بشر در تاریخ از نظر علامه، با تشکیل اجتماع همراه است و این اجتماع زمانی به سامان می‌رسد که حل و فصل امور، برپایه آموزه‌های ادیان الهی صورت پذیرد؛ بنابراین تحولات اجتماعی در بستر تاریخ شکل می‌گیرد و توضیح آن، براساس حکمت تاریخ با نگاه به ادیان الهی تبیین می‌شود. از نظر علامه، «اجتماع انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و آنچه مربوط به اوست، از روز آغاز پیدایش به‌صورت کامل تکوین نیافته تا کسی خیال کند اجتماع نمو و تکامل نمی‌پذیرد؛ نه در کمالات مادی و نه در کمالات معنوی، بلکه اجتماعی شدن انسان هم مانند سایر امور روحی و ادراکی‌اش، دوشادوش آن‌ها تکامل پذیرفته است. هرچه کمالات مادی و معنوی‌اش بیشتر شده، اجتماعش نیز سامان بهتری به خود گرفته است و مسلماً انتظار نمی‌رود که این یک خصوصیت از میان همه خصوصیات و خواص انسانیت مستثنا باشد» (همان: ۱۴۵). این ویژگی تکاملی خصیصه اجتماعی انسان در بستر تاریخ، بیانگر آن است که حکمت تاریخ از نظر علامه، منطقی تکاملی و اشتدادی دارد. «اجتماع انسانی مانند سایر خصوصیات روحی‌اش، از روز نخست آن‌طور کامل نبوده که دیگر صلاحیت برای تکامل و ترقی را نداشته باشد» (همان)، اما منطبق این تکامل برخلاف فلسفه‌های تاریخ تکاملی غرب، نه تابع اراده محض انسانی، بلکه تابع منطق ادیان الهی و در صدر آن‌ها اسلام است. «اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از کنج اهمال و تبعیت دیگر حکومت‌ها خارج کند، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به‌منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان نازل شده، پیروی کنند. پیش از پیامبر خاتم، دیگر پیامبران نیز هریک منادی اجتماع بوده‌اند و جامعه بشری را به هماهنگی حول توحید دعوت می‌کرده‌اند، اما رسالت نبی اکرم در پیدایش امت واحده، در مقیاسی برتر و فراگیرتر بوده است. از این‌رو می‌توان بعثت انبیا را اصلی‌ترین مرحله تکامل تاریخ به حساب آورد» (همان: ۱۵۰).

ویژگی تکاملی تاریخ بیانگر آن است که نیروهای محرک آن شامل انبیای الهی نیز از جهت فضل رسالت و درجات معنوی با هم برابر نیستند؛ «بنابراین هرچند دین الهی که بر انبیا نازل شده است واحد است، اما میان آن‌ها از جانب اجمال و تفصیل، اختلاف وجود دارد؛ لذا سیر حرکت و تکامل تاریخ را می‌توان بر محور ظهور انبیا صاحب کتاب و شریعت دسته‌بندی نمود. [این سیر] از حضرت نوح (ع) (اولین پیامبر دارای کتاب و شریعت) تا ابراهیم و موسی و عیسی (ع) [ادامه داشته است]» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳).

باین حال این تکامل، صرفاً توسط انبیای الهی و به صورت تشریحی نیست، بلکه اصل تکامل تاریخ ویژگی تکوینی نیز دارد که علامه آن را براساس هدایت عامه توضیح داده است. «یکی از شئون خداوندی خدا این است که هر چیزی را به آن نقطه‌ای که خلقتش را تمام می‌کند، هدایت نماید؛ بنابراین هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود دارد و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است که هر یک مترتب بر دیگری است تا منتهی شود به عالی‌ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی نوع است... این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای متعال است، هدایت عام الهی نام دارد. هدایت تکوینی هیچ‌گاه از مسیر تکوینی خود به خطا نمی‌رود، بلکه با استکمال تدریجی و به‌کار بستن قوا و ادواتی که مجهز به آن‌ها است، آن را به‌غایت نهایی سوق می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۲۸۴-۲۸۵). مؤید این دیدگاه، آیه ۵۰ سوره طه است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى».

۱-۳. جایگاه تاریخ باطل در تاریخ اشتدادی تکاملی حق

پرسشی که تاکنون در نگاه حکمی علامه به تاریخ پاسخ نیافته این است که اگر حرکت تاریخ جهان، براساس هدایت عام الهی صورت می‌گیرد، ظهور تمدن‌های غیرالهی که مبتنی بر نگاه انبیای الهی نیستند، چگونه رقم خورده است. پاسخ علامه طباطبایی، مبتنی بر تفکیک بعد جسمانی و روحانی وجود انسان است. «سعادت و شقاوت روح امری است، و سعادت و شقاوت جسم امری دیگر، و نیز سعادت و شقاوت انسان امری است، و سعادت و شقاوت حیوان امری دیگر، و به همین قیاس [در موارد دیگر صادق است]. انسان دنیاپرست و مادی که هنوز متخلق به اخلاق خدایی نشده و با ادب الهی بار نیامده، تنها و تنها کامیابی‌های مادی

را سعادت می‌داند و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی‌های معنوی ندارد» (همان، ج ۳: ۱۴). این دو بعد بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از این رو توسعه غربی موجب نقض تکامل روحانی بشریت می‌شود. با این مبنا، نتیجه این است که «رشد و تحول پدیدآمده در دنیای غرب نه تنها تکامل نیست، بلکه نوعی بت پرستی مدرن و توحش است. تمدن عصر حاضر نیز معجونی است مرکب از سنت‌های بت پرستی قدیم؛ با این تفاوت که بت پرستی قدیم، جنبه فردی داشت و در عصر حاضر، به شکل اجتماعی درآمده و از مرحله سادگی به مرحله پیچیدگی فنی درآمده است» (همان، ج ۴: ۱۶۲) یا «توسعه غربی مبتنی بر گسترش فساد و انحطاط است و حتی اگر نقطه مثبتی هم در این تمدن مادی دیده می‌شود، برگرفته از مسلمانان است» (همان، ج ۲: ۱۹۹).^۱

در مقابل، تکامل تاریخ که بر مبنای حرکت انبیا باشد، مبتنی بر سعادت جسمی و معنوی به صورت توأمان است و اینجا است که نقش انبیا، در تکامل تاریخ و هدایت جوامع ظهور می‌کند. «هدایت عام، معطوف به هدایت تکوینی که همان سیر به سوی کمال طبیعی و جسمانی است خواهد بود، اما آن کمالی که ناظر به سعادت حقیقی بشر و بعد معنوی و روحانی اوست، چنین کمالی جز با هدایت خاص الهی و تأیید از ناحیه نبوت حاصل نمی‌شود» (همان: ۲۲۴).

دیدگاه تکاملی درباره تاریخ و اعتقاد به قانون‌مندی حرکت آن، ناگزیر پرسشی از نسبت امر متغیر و امر ثابت یا همان قانون کلی را مطرح می‌سازد؛ پرسشی که اغلب جامعه‌شناسان کلاسیک از جمله آگوست کنت، در قالب دوگانه پویایی/ایستایی به آن توجه داشته‌اند (ریترز، ۱۳۹۳: ۱۷). پاسخ علامه به این پرسش با مفهوم فطرت است که در ادامه، توجه شهید مطهری را در توضیح منطقی تحولات تاریخی برمی‌انگیزد. از نظر علامه، آنچه ثابت است، نیازهای انسان است که بر اساس فطرت او مطرح می‌شوند؛ مانند خوردن، خوابیدن و نیاز به مسکن، و نظایر آنها، و آنچه متغیر است، شیوه رفع این نیازها است؛ بنابراین قوانین کلی‌ای که در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضای سعادت او است، در هیچ عصری مختلف و دستخوش تحول نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۹۰)، اما مسئله این است که اگر دین معطوف به امور ثابت

۱. برخی معتقدند علامه طباطبایی به دلیل اینکه انبیا و شریعت آن‌ها را عامل تکامل تاریخ معرفی می‌کند، جریان توسعه و تکامل مادی جریان باطل در تاریخ را توضیح نمی‌دهد (عبداللهی، ۱۳۹۳: ۲۷۱).

باشد، چطور می‌تواند عامل تکامل تاریخ نیز تلقی شود. پاسخ علامه این است که کلی و ثابت بودن از آن جهت است که هیچ‌گاه از حیات بشری حذف نمی‌شوند و جای خود را به موضوعات دیگری نمی‌دهند، ولی همین امور در طول تاریخ، تحت هدایت انبیای الهی رشد و ارتقا می‌یابند. در مقابل، موضوعات خرد زندگی انسانی، به‌طور مداوم در حال تغییر و تحول‌اند؛ بنابراین میان تحول مصادیق موضوع و تکامل موضوع تفاوت وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۰-۹۱). تکامل موضوع می‌تواند با بیان «قواعد و قوانین تکامل» و مبانی رشد و ارتقای سطح موضوع همراه باشد که هم این قاعده و مبانی ثابت هستند و هم موجب تکامل موضوع و مصادیق آن می‌شوند (عبداللهی، ۱۳۹۳: ۱۸۵).

۱-۴. دوره‌بندی تاریخ از منظر علامه طباطبایی (ره)

اغلب فلسفه‌های تاریخ غربی، پس از بیان منطق و منظر خود درباره چستی و هستی تاریخ و مطابق با آن، دوره‌بندی از آن ارائه می‌کنند؛ برای مثال، هگل با اشاره به پیروزی یونانی‌ها بر پارسی‌ها و انتقال تمدن به یونان (هگل، ۲۰۰۱: ۲۴۰)، سیر تمدن غربی را از یونان تا دوره مدرن، در سه دسته طبقه‌بندی کرده است (لویت، ۱۳۹۶: ۵۲) یا آگوست کنت، تاریخ را واجد سه مرحله تکاملی الهیاتی، متافیزیکی و سرآمد دوره‌های قبل، شامل دوره اثباتی می‌داند (آرون، ۱۳۸۲: ۹۰). دوره‌بندی تاریخ از نظر علامه به‌طور کامل در پیوند با نظریه اعتباریات طرح می‌شود. از نظر علامه مناسبات این دنیا اعتباری است و به‌دلیل اینکه هر امر اعتباری بر یک امر حقیقی تکیه دارد، تکیه این عالم، بر عالم حقیقی آخرت است. این نگاه موجب می‌شود که مرحوم علامه، عالم ذر را در طول این عالم بداند و بین این دو «رابطه علی-معلولی براساس ظاهر و باطن برقرار سازند و راه رسیدن به باطن دنیا و اعراض از ظاهر دنیا را نیز رسیدن به مقام ولایت می‌دانند» (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۹۳-۹۴). بدین ترتیب تقدم عالم ذر بر این عالم، نه تقدم زمانی، بلکه تقدم رتبی است. ایشان انسان را در عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقول به تصویر می‌کشد که «در طول یکدیگر بوده و هریک از این عوالم نسبت به عالم مادون به‌مثابه علت برای معلول است؛ به‌گونه‌ای که واجد همه کمالات آن بوده و از نقایص آن که از بعد عدمی آن نشئت می‌گیرد، مبری است. بر این اساس، انسان در همین عالم دنیا سه بعد مادی، مثالی و عقلانی را

دارد؛ هرچند که دو بعد مثالی و عقلی او ضعیف باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۱۸). علامه در تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف^۱ بیان می‌دارد که نخست، پیمان خداوند از ذریه بنی‌آدم تاریخ ندارد. انسان هنگامی که از زندگی دنیوی بهره‌مند است نیز در عالم ذر قرار دارد. علامه مقصود آیه را جنبه ملکوتی انسان‌ها می‌داند؛ به این معنا که جای شهود و اشهاد، و موطن میثاق، ملکوت انسان‌ها است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۴۰۰).

براساس این نگاه، آغاز تاریخ این دنیا که جهان اعتباریات است، با هبوط حضرت آدم (علیه‌السلام) است و خلقت انسان نیز ارتباطی با موجودات قبل از آن ندارد. «آیات قرآن، نسل بشر متولدشده از نطفه را منتهی به دو فرد از انسان به نام آدم و حوا می‌داند و درباره خلقت آن دو صراحت دارند به اینکه از تراب بوده، پس انسانیت منتهی به این دو تن است و این دو تن هیچ اتصالی به مخلوقات قبل از خود و هم‌جنس و مثل خود نداشتند، بلکه بدون سابقه حادث شده‌اند» (همان، ج ۴: ۲۲۷). تاریخ این دنیا نیز با حاکمیت دین و اسلام پایان می‌پذیرد. علامه با اشاره به آیه ۵۵ سوره نور^۲، هدف نهایی حرکت تاریخ بشر را ظهور و غلبه اسلام می‌داند. «روزی خواهد آمد که اسلام زمام امور جامعه انسانی را در هر جا که مجتمعی از انسان باشد، به دست خواهد گرفت» (همان: ۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۴۱). دلیل این ادعا نیز آن است که در آیین اسلام، شریعت اسلامی مشتمل بر شرایع گذشته بوده است و بر آن‌ها زیادت دارد.^۳

۱. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ: و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم گفتند بله گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم.

۲. وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ: خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند و بپیمشان را به ایمنی مبدل کند [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نکنند و هرکس پس از آن به کفر گراید، آنان‌اند که نافرمان‌اند.

۳. علامه در اینجا به آیه ۱۳ سوره شوری اشاره می‌کند: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ.

علامه در تفسیر آیه ۱۱۵ انعام^۱، کلمه را به ظهور دعوت اسلامی با نبوت حضرت پیامبر اسلام (ص) و نزول قرآن که مافوق همه کتاب‌های آسمانی است، معنا می‌کند. به‌زعم او، مراد از تمامیت کلمه، رسیدن به شرایع آسمانی است از مراحل نقص و ناتمامی به مرحله کمال و مصداقش همین دین محمدی است.

۲. جامعه و تاریخ از منظر شهید مطهری

دیدگاه شهید مطهری به حکمت جامعه و تاریخ، در اغلب موارد در جهت تکمیل دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی (ره) است، اما در بعضی موارد که اشاره خواهد شد، متضمن اختلافاتی نیز هست. شهید مطهری، در بدو امر میان سه معنا از علم تاریخ تمایز قائل می‌شود: ۱. تاریخ نقلی به معنای نقل حوادث تاریخی؛ ۲. تاریخ علمی به معنای علم به ضوابط حاکم بر «بودن»‌های جوامع در تاریخ؛ ۳. فلسفه نظری تاریخ به معنای علم به قوانین «شدن» و صیوروت و تحول جوامع در تاریخ (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶). از میان این سه معنا، معنای دوم و سوم، هر دو قائل به اصالت جامعه و جایگاه آن در فلسفه تاریخ هستند، اما تفاوت آن‌ها در توضیح «بودن»^۲ یا «شدن»^۳ جوامع در تاریخ است. این قسم اخیر است که می‌توان به‌عنوان حکمت تاریخ از منظر شهید مطهری مورد توجه قرار داد.

۲-۱. چیستی مرکبی به نام جامعه

شهید مطهری که در اصالت جامعه و استقلال آن از افراد با علامه طباطبایی هم‌رأی است، استقلال جامعه به‌مثابه مرکبی از افراد را با ترکیبات حقیقی طبیعی مقایسه می‌کند. ترکیبات حقیقی اعم از طبیعی و غیرطبیعی، متمایز از ترکیبات صناعی هستند. در ترکیبات صناعی که شبیه ترکیب عناصر یک ماشین است، جامعه به امری ساکن و ماشینی تبدیل می‌شود که چیزی جز مجموع اجزا نخواهد بود و استقلالی از اجزای خود ندارد، اما ترکیبات حقیقی که از اجزای تشکیل‌دهنده خود استقلال دارند، به دو دسته ترکیبات طبیعی و غیرطبیعی (مجرد) تقسیم می‌شوند. در ترکیبات

۱. وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ.

2. being
3. becoming

حقیقی طبیعی مانند ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن، اجزا و عناصر در مرکب حقیقی منحل می‌شوند و استقلال خود را فدای مرکب جدید خواهند کرد. شهید مطهری این ترکیب را قابل بسط به جوامع انسانی نمی‌داند و نظریه ساختارگرایی دورکیم را معادل این فهم از جامعه قلمداد می‌کند (همان: ۳۴۵-۳۴۷). در مقابل، شهید مطهری در یکی از بحث‌برانگیزترین مواضع فلسفی معاصر، درباره ترکیب حقیقی جامعه، قائل به اصالت توأمان جامعه و فرد می‌شود و تلاش می‌کند آن را به طرق گوناگون توضیح دهد. اگر ترکیب حقیقی جامعه با حفظ استقلال افراد را بپذیریم، نخست جامعه به حکم اینکه خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است، در عین اینکه این حیات جمعی وجود جدایی ندارد و در افراد پراکنده شده و حلول کرده است، قوانین و سنن مستقلی از افراد و اجزای خود دارد که باید شناخته شود. دوم، اجزای جامعه که همان افراد انسانی‌اند، برخلاف نظریه ماشینی استقلال، هویت خود را ولو به‌طور نسبی از دست می‌دهند، حالت ارگانیزه پیدا می‌کنند، اما در عین حال استقلال نسبی افراد محفوظ است؛ زیرا حیات فردی و فطریات فردی و مکتسبات فرد از طبیعت، به کلی در حیات جمعی حل نمی‌شود (همان). شهید مطهری در استناد قرآنی این بحث نیز مانند مرحوم علامه طباطبایی، به مفهوم «امت» اشاره می‌کند و تقریباً به همان آیاتی اشاره دارد که علامه به آن‌ها پرداخته بود (همان: ۱۶۰-۱۶۱).^۱

۲-۲. مسائل استقلال افراد در ترکیب حقیقی جامعه

۲-۲-۱. اختیار فردی یا جبر اجتماعی

اعتقاد به استقلال جامعه از افراد تشکیل‌دهنده آن و در عین حال عدم انحلال افراد در جامعه، لاجرم به طرح دوگانه اختیار فردی و جبر اجتماعی (ساختاری) منجر می‌شود. شهید مطهری سعی دارد تا با ارائه دلایل یا شواهدی این دوگانه را مرتفع سازد:

یک. تفاوت ماهوی ترکیب حقیقی انسانی و طبیعی

راهکار اول شهید مطهری با بهره‌گیری از حکمت متعالیه، ایجاد تمایز میان سطح و ماهیت ترکیبات حقیقی طبیعی و انسانی است. ترکیبات حقیقی طبیعی که در نظر شهید مطهری به‌درستی

۱. آیه ۳۴ سوره اعراف درباره عمر مستقل جامعه از افراد، ۲۸ سوره جاثیه درباره کتاب‌داشتن هر امت و استقلال کتاب امت از افراد، ۱۰۸ سوره انعام درباره شعور و وجدان داشتن امت‌ها.

دورکیم، جامعه انسانی را با آن سنجیده و معتقد است باید ماهیت مادی و «قابل پژوهش تجربی» داشته باشند (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۰۴)، متفاوت از تلقی شهید مطهری از جامعه انسانی است که با بهره‌گیری از اصل تشکیک وجود به‌عنوان مرکبی مجرد از ماده توضیح داده می‌شود. برخلاف مرکبات طبیعی، در سطح بالاتری از هستی، مرکباتی هستند که در آن‌ها «اجزا نسبت به کل استقلال نسبی پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۵۰). رابطه نفس و قوای انسانی نمونه‌ای از این ترکیب است که می‌تواند به قلمرو رابطه انسان و جامعه نیز بسط یابد. «در نتیجه انسان یعنی روح فردی در مقابل روح جمعی مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست» (همان: ۳۵۲).

دو. بسط توضیح کلامی قاعده جبر و اختیار به قلمرو جامعه و تاریخ

ساختارگرایان یا به تعبیر شهید مطهری، قائلان به اصالت اجتماعی مانند امیل دورکیم، معنای مقوله‌هایی نظیر زمان، مکان و علیت را تعریف شده توسط جامعه می‌دانند (دورکیم، ۱۹۱۲: ۲۲ و دورکیم، ۲۰۰۹: ۲۲-۲۸)؛ بنابراین فرد همواره در سلسله‌ای از علل طبیعی قرار می‌گیرد که از سوی جامعه بر او تحمیل شده است و جایی برای اختیار او باقی نمی‌ماند. شهید مطهری برای توضیح رابطه اختیار فردی و جبر اجتماعی، توضیحی کلامی نیز ارائه می‌کند. «در سوره نساء، آیه ۹۷^۱، درباره گروهی که خود را مستضعفین و ناتوانان در جامعه مکه می‌نامیدند و استضعاف خود را عذری برای ترک مسئولیت‌های فطری خود می‌شمردند و خود را در برابر جامعه خود مجبور قلمداد می‌کردند، می‌فرماید به‌هیچ‌وجه عذر آن‌ها پذیرفته نیست؛ زیرا حداقل امکان مهاجرت از آن جو اجتماعی و رساندن خود به جو اجتماعی دیگر بود. به‌علاوه براساس روایتی از امام صادق (ع)^۲، انسان مسلمان در مسئله جبر و اختیار، قائل به امر بین‌الامرین است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۹). در اینجا شهید مطهری در اقدامی کم‌سابقه، اصل کلامی جبر و

۱. إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ

وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيزَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ قُلْتُ وَ مَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَالَ مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَتَهَيَّئَتْ فَلَمْ يَنْتَهَ فَتَرَكَتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكَتَهُ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۲۶۲).

اختیار را که پیش از این در قلمرو تعلق علم ازلی (و همچنین قدرت و اراده) خداوند به فعل اختیاری انسان مطرح می‌شده است (برای مثال، نک. طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۸۸: ۲۲۱)، به قلمرو جامعه و حیات اجتماعی بسط می‌دهد و در جای دیگری، درباره قلمرو تاریخ نیز طرح کرده است. «هر ضرورتی منافاتی با اراده و اختیار ندارد. ضرورت‌های تاریخی، ناشی از اختیار انسان‌ها است؛ یعنی ضرورت‌هایی که عامل اختیار هم جزء علل ضروری کردن هستند، نه ضرورت‌هایی که یک عاملی با پس‌زدن اختیار، ضرورت را ایجاد کرده است. پس فرق است میان ضروری بالاختیار و ضروری بالاجبار و لا بالاختیار که اختیار را سلب می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۱۲-۱۱۴). اهمیت این استدلال زمانی روشن می‌شود که به تلاش دورکیم برای توضیح جامعه براساس تمثیل آن با خداوند، به‌ویژه با توجه به جایگاهی که کانت برای خداوند در عقل عملی قرار داده بود، توجه کنیم (دورکیم، ۱۳۹۱: ۸۷). دورکیم، در استمرار طبیعی‌سازی قلمرو اخلاق و دین که در کانت، بر مبنای عملکرد عقل عملی توضیح داده می‌شود، تبدیل به موضوع علم تجربی می‌کند و با تبدیل جامعه^۱ به عنوان اصل موضوعه^۲ پژوهش تجربی (همان: ۱۰۴)، گامی بسیار مهم در طبیعی‌سازی جامعه برداشت و از این جهت، راه اختیار انسانی در حیات اجتماعی را بست و محدود به جامعه طبیعی شده مدرن ساخت.

۲-۲-۲. تفاوت میان علیت جزئی و علیت کلی در جامعه و تاریخ

افزون بر توضیح کلامی مسئله جبر علی جامعه و تاریخ در مقابل اختیار و آزادی فردی، شهید مطهری پاسخی فلسفی نیز به آن می‌دهد. از نظر ایشان، آنچه ما در تاریخ امور تصادفی می‌نامیم، در حقیقت بلاعلت نیست، بلکه علت کلی ندارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۸). «ما هنگامی که معلولی را با طبیعت کلی یک علت بسنجیم و آن را لازمه آن طبیعت به‌طور کلی و عام و شامل نیابیم، نام تصادف را روی آن می‌گذاریم. امور تصادفی، تحت ضابطه کلی در نمی‌آیند و قانونی علمی نمی‌توانند داشته باشند؛ زیرا قوانین علمی عبارت از جریانات کلی و عمومی

1. Society

۲. Postulate: دورکیم در اینجا مطابق ترجمه ناقب‌فر، در استمرار اصطلاح کانتی، از اصل موضوعه بهره برده است و در بخش‌های دیگر این کتاب، جامعه را *sui generis*، معادل خودبنیاد یا آویژه (مطابق ترجمه ناقب‌فر) می‌داند. خودبنیادی جامعه هرگونه پرسشی از جامعه را متفی می‌سازد (نک. دورکیم، ۲۰۰۹: ۲۵).

طبیعت هستند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۴: ۴۰۷). ما در فلسفه تاریخ، با این علل کلی سروکار داریم؛ درحالی‌که از نظر شهید مطهری، «اگر حوادثی که ضابطه کلی ندارند، نقش مؤثر در حرکت‌های تاریخی داشته باشند، تاریخ خالی از هر نوع قاعده و قانون، و سنت و جریان مشخص خواهد بود، اما اگر تاریخ از طبیعتی جهت‌دار برخوردار باشد، نقش حوادث جزئی ناچیز خواهد بود؛ یعنی حوادث جزئی هرچند مهره‌ها را عوض می‌کند، در مسیر کلی تاریخ تأثیری ندارد. حداکثر این است که جریان را تند یا کند می‌کند، اما اگر تاریخ فاقد طبیعت و شخصیت و راه تعیین‌شده از ناحیه آن طبیعت و شخصیت باشد، از نظر ما که برای تاریخ، طبیعت و شخصیت قائلیم و این شخصیت و طبیعت محصول ترکیب شخصیت‌های فردی انسان‌هاست که بالفطره تکامل‌جو می‌باشند، نقش حوادث تصادفی به کلیت و ضرورت تاریخ زیان نمی‌رساند» (همان، ج ۲: ۳۸۶-۳۸۸).

این استدلال در قلمرو تاریخ نیز تکرار می‌شود. «اینکه تاریخ مربوط به انسان است و انسان رفتارش تحت ضابطه در نمی‌آید، حرف درستی نیست. کلیات رفتار انسان تحت ضابطه در می‌آید، ولی انسان بسیار پیچیده‌تر از سایر موجودات است... رفتار انسان ضابطه دارد، ولی ضوابطش بسیار مشکل به دست می‌آید؛ بنابراین مسائل جامعه‌شناسی و مسائل تاریخی از آن جهت تخمینی است که انسان تا کشف آن قوانین خیلی فاصله دارد؛ نه اینکه آن قوانین وجود ندارد» (همان: ۱۶۶-۱۷۳). در نبود این توانایی، برای توضیح قوانین عام تاریخ، بهره‌گیری از قدرت تعمیم می‌تواند راهگشا باشد. «انسان تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم دهد. نمی‌گوییم بشر صددرصد قادر شده قوانین تاریخ را کشف کند، اما تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم بدهد» (همان: ۱۷۴-۱۷۷).

۲-۲-۳. فرایند تکوین جامعه از فرد تا جامعه

یکی از موارد اختلاف جزئی علامه طباطبایی و شهید مطهری، دیدگاه آن‌ها درباره منشأ تکوین جامعه است. شهید مطهری بدون اشاره به اصل استخدام و البته در جهت تکمیل آن، با رد نظریه اضطراب انسان به تشکیل جامعه، عامل اصلی تشکیل اجتماع را امری فطری و عقلانی، و واجد اختیار می‌داند. «انسان به حکم عقل فطری و قدرت حسابگری خود به این نتیجه رسیده که با

مشارکت و همکاری، و زندگی اجتماعی، بهتر از مواهب خلقت بهره می‌گیرد. از این رو این شرکت را انتخاب کرده است» (همان: ج ۲: ۳۳۳-۳۳۴). غایت نظریه اضطراب انسان به تشکیل جامعه، به اصطلاح فلسفی، غایتی عرضی و ثانوی، و غایت دیدگاه مختار شهید مطهری، غایتی فکری و اولی است (همان). توضیح منشأ تکوین جامعه و حرکت تاریخ براساس نظریه فطرت، مبتنی بر تعریف خاصی است که شهید مطهری از فطرت و رابطه آن با جامعه و تاریخ، به‌عنوان بسترهایی برای تحقق استعدادهای انسانی ارائه داده است (همان: ج ۱۵: ۵۴۲).

۲-۲-۴. اصالت فطرت

پیش‌تر اشاره شد که شهید مطهری در فلسفه تاریخ، دل‌مشغول توضیح قوانین حاکم بر «شدن» جوامع است و موضوع مورد بحثش، «بودن» آن‌ها نیست. با این حال برخلاف هگل که صیوررت و شدن را با تکیه بر ایدئالیسم و سویژکتیویته مدرن و با تکیه بر اصل تضاد توضیح می‌دهد (هگل، ۱۹۶۹: ۸۳)، شهید مطهری آن را بر پایه فطرت، به‌مثابه مقوله‌ای نفس‌الامری و مبتنی بر حرکت جوهری اشتدادی نفس انسانی تبیین می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۰). شهید مطهری در توضیح نظریه فطرت متذکر می‌شود «افراد با یک سرمایه الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه نامش «فطرت» است. در نهاد و سرشت هر فردی استعدادهایی نهفته است که او را به سوی تکامل سوق می‌دهد و دعوت می‌کند، و انسان در مقابل جامعه به‌منزله یک کاغذ سفید در مقابل نویسنده یا به‌منزله یک نوار ضبط‌صوت در مقابل گوینده نیست» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴: ۵). ایشان فطرت را نه امری بالفعل و ناظر به بودن انسان، بلکه به‌مثابه اشتدادی در حال شکفتگی تفسیر می‌کند و از این رو آن را در حکم امکانی برای توضیح نقش افراد در شدن جوامع تلقی می‌کند و از این طریق، گرفتار جبرگرایی ساختاری اصالت‌الاجتماع نمی‌شود. استعدادهای انسانی به دو دسته استعداد پذیرندگی (فرد از جامعه) و شکفتگی (استعداد فرد برای تبدیل شدن به شیئی دیگر) تقسیم می‌شوند. «فطرت انسانی معنایش این نیست که انسان وقتی از مادر متولد می‌شود، یک چیزهایی را بالفعل دارد...، بلکه این استعداد، یک امر درونی ذاتی در او است که از درون خودش به سوی آن حرکت می‌کند و غیر اوشدن برای او انحراف و مسخ شدن است» (همان: ۵۱-۵۳). این ویژگی فطرت، در مقایسه با مفاهیم مشابه نظیر طبیعت و

سرشت آشکارتر می‌شود. فطرت، متفاوت با طبیعت و سرشت است. طبیعت، نخست دربارهٔ ویژگی‌های ذاتی موجودات بی‌جان به‌کار می‌رود و دوم، در موارد اشاره به موجودات جاندار، ناظر به ویژگی‌های مشترک جانداران و بی‌جان‌ها استفاده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۹)؛ سرشت نیز به‌جهت اکتسابی نبودنش، از امر فطری متمایز می‌شود؛ بنابراین امر اکتسابی نظیر رنگ چشم یا اندازهٔ قد، لزوماً تکامل‌پذیری امر فطری را ندارد (همان: ۳۴).

۲-۳. عامل محرک تاریخ

اقتضای طبیعی اعتقاد به تحول‌آفرینی فرد در جامعه آن است که مابازای این تحول در قلمرو تاریخ، به‌عنوان بستر تحولات اجتماعی نیز مورد توجه واقع شود. از اینجا مسئلهٔ تبیین عامل محرک تاریخ مطرح می‌شود. براساس برخی نظریات، عامل محرک فرد در تاریخ، حیثیت نژادی، جغرافیایی، اقتصادی، قهرمان‌بودگی یا نیروهای ماورایی و الهی است. شهید مطهری علاوه بر نقد نظریات فوق به‌جهت نادیده‌انگاشتن ابعاد روحی و معنوی انسان، دیدگاه مبتنی بر نیروهای الهی را که متناسب به بوسوئه^۱ می‌داند، به این جهت نقد می‌کند که در این نظریه، نقشی برای اختیار انسان در نظر گرفته نشده است و انسان، مقهور مشیت الهی تصویر می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۰۷). در مقابل، انسان کاملی که از دیدگاه شهید مطهری با تکیه بر اصل فطرت به‌عنوان عامل محرک تاریخ معرفی می‌شود، هم به ابعاد معنوی و روحی توجه دارد، و هم به اختیار انسانی ارزش می‌نهد. «عامل محرک تاریخ،» [هم] خارج از تاریخ هست و هم داخل آن است. خارج است به این معنی که عکس‌العملی است حکیمانه که این جهان در مقابل آن نشان می‌دهد و داخل است به این معنا که اصلاً تاریخ به‌صورت یک امر مجزا از سایر اجزای دستگاه عالم وجود ندارد» (مطهری، ج ۱: ۲۲۰-۲۲۲).

۲-۴. الزامات تاریخ تکاملی و واقعیت تاریخی

توضیح تکاملی تاریخ، همان پرسش پیشین دربارهٔ نظر علامه طباطبایی در مورد ظهور تاریخ غرب را در اینجا نیز مطرح می‌سازد. اگر توضیح تکاملی تاریخ، دینی است، جایگاه تاریخ غرب

1. Jacques-Bénigne Lignel Bossuet (1627-1704)

چگونه توضیح داده می‌شود؟ شهید مطهری تکامل تاریخی را براساس اصل اشتداد در وجود توضیح می‌دهد. «تکامل، یک مفهوم تشکیکی است. تکامل این است که شیء یک چیزی را دارد. بعد در همان [چیزی] که دارد، افزایش پیدا می‌کند؛ نه اینکه دارای چیز دیگری در کنار آن می‌شود. اصلاً معنای نقص و کمال این است که نسبت کامل‌تر با ناقص‌تر آن است که مابه‌الامتیازش با ناقص‌تر در همان ما به‌الاشتراک آن است و این جز با اینکه ما فلسفه وجودی خودمان را بپذیریم، معنی ندارد» (همان، ج ۱۳: ۷۸۰-۷۸۳).

همان‌طور که می‌دانیم، اعتقاد به اصل تشکیک وجود، منافی اختیار انسان نیست. شهید مطهری بعد از نقد نظریات ادواری، تصادفی و انحطاطی تاریخ، نظریه مختار درباره تکامل تاریخی را با عنوان «تکامل مجموعی» مطرح می‌کند و با طرح قید مجموعی، مسئله اختیار انسان را توضیح می‌دهد. اگر به تاریخ به صورت یک مجموعه کلی بنگریم، می‌بینیم که تاریخ در مسیر تکامل است، اما به دلیل اینکه «عاملش انسان است نه طبیعت، و انسان یک موجود آزاد و مختار است، گاهی ممکن است برای مدتی به عقب برگردد و مزایای کمالی خود را از دست بدهد، اما در مجموع حرکت تکاملی دارد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۸)؛ بنابراین شهید مطهری در اینجا تاریخ را به مثابه یک مجموعه یا کل در نظر می‌گیرد که امکان دارد بعضی از عناصرش، در مواردی از حرکت تکاملی آن مجموع انصراف دهند. از منظر انسان‌شناسی، آنچه امکان انصراف از تاریخ تکاملی را به انسان می‌دهد، فطرت است؛ زیرا فطرت استعدادی است که انسان مختار است آن را در مسیر درست تکامل تاریخ و جامعه قرار دهد یا از آن منصرف سازد.

نقطه کمال این تاریخ را شهید مطهری براساس نظریه مهدویت شیعی و با تطبیق آن بر نظریه فطرت توضیح می‌دهد. غایت تکامل مجموعی، پیروزی حق بر باطل و ابطال است و «در اطاعت‌درآوردن جنبه‌های فطری انسانی» است که «درنهایت امر منجر به حکومت و دولتی می‌شود که از آن به دولت مهدی (عج) تعبیر می‌شود» (همان: ۴۱)؛ هرچند انسان به حسب اختیار گاهی «برخلاف جریان تکامل تاریخ، به عقب برمی‌گردد» (همان، ج ۴: ۲۹۰-۲۹۳). واقعیت تاریخی هرچند همیشه رو به کمال نبوده است، اما کلیات تاریخ «همان حرکت انببای الهی است که قصد داشته‌اند انسان را به فطرت خویش بازگردانند» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۴: ۴۴۰).

۲-۵. سازوکارهای تحقق تاریخ

آن دسته از نظریات اجتماعی- تاریخی غربی که بر صیوروت و شدن جوامع در تاریخ تأکید دارند، سازوکارهایی برای تحقق تاریخ مدنظرشان نیز بیان می‌کنند؛ برای مثال، مارکس، در مانیفست کمونیسیم، وحدت کارگران جهان و تحقق انقلاب پرولتری را که از پس آگاهی طبقاتی شکل می‌گیرد، سازوکار اصلی تحقق تاریخ مدنظرش می‌داند (مارکس، ۱۹۸۱: ۵۸). همچنین شهید مطهری که مسئله «شدن» جوامع در تاریخ را مدنظر دارد، حداقل چهار سازوکار در تحقق تاریخ حق را مطرح می‌کند که با نظریه فطرت نیز سازگار است: نخست، راهبرد دعوت، به‌ویژه با تذکر نسبت به مبدأ و معاد، توجه‌دادن انسان به کرامت ذات و شرافت نفس و آگاهی به حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی است. دوم، عنوان مکتب اسلام است که تسلیم انسان به حقیقت را آشکار می‌سازد. سوم، توجه به شرایط و موانعی است که مانع یا تسهیلگر شکوفایی فطرت می‌شوند و چهارم، توضیح عوامل تکامل یا انحطاط جوامع در مقاطع مختلف تاریخ است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۸۷-۵۰۲). این راهبردها به‌طور عمده ناظر به تحقق کمال تاریخ حق به‌عنوان نقطه‌ای است که انسان به انسان کامل که مصداق آن از نظر شهید مطهری، ائمه معصومین (ع) هستند، تبدیل می‌شود. «انسان کامل آن انسانی است که نخست آنکه همه ارزش‌های انسانی در او رشد کنند و هیچ‌کدامشان بی‌رشد نمانند و ثانیاً همه هماهنگ با یکدیگر رشد کرده و ثالثاً رشد هر کدام از این ارزش‌ها به حد اعلیٰ برسد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳: ۱۱۲-۱۲۴).

نتیجه‌گیری

دیدگاه شهید مطهری (ره)، در اغلب موارد در جهت تکمیل دیدگاه علامه طباطبایی است، اما در مواردی نظیر اصل استخدام در شکل‌گیری جامعه متفاوت است. به‌علاوه مرحوم علامه بیشتر سعی داشته تا از اصل اعتباریات، چه در تکوین جامعه و چه در توضیح تحولات تاریخ این دنیا، بهره‌برد؛ درحالی‌که شهید مطهری عمدتاً با تکیه بر نظریه فطرت، مسئله را توضیح می‌دهد. با این حال در هر دو نظریه تلاش شده تا تکوین جامعه و تحولات آن در تاریخ، با نگاهی دینی و با محوریت انبیای الهی و معصومین (ع) در تفکر شیعی و عمدتاً با بهره‌گیری از مبادی حکمت متعالیه تبیین شود. از این جهت این نگاه در مقابل نگاه مدرن متفکرانی قرار دارد؛ نظیر هگل که

پایان تاریخ را در ایده سکولار انسان مطلق یا دولت شهر مدرن دنبال می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۵۹) یا دورکیم که نظریه جامعه‌شناسی پوزیتیویستی خود را جایگزین نظریه هبوط ادیان الهی معرفی می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۱۸) و آغاز یا پایان تاریخ و تکوین جوامع را براساس ایده‌های این‌دنیایی و سکولار توضیح می‌دهند.

در دوره معاصر، متفکران دیگری نظیر شهید محمدباقر صدر (۱۳۹۹) در همین مقطع زمانی و عمدتاً با ارجاع به سنن قرآنی یا در سال‌های بعد، مصباح یزدی (۱۳۶۸) یا پارسانیا (۱۳۸۰) سعی کرده‌اند تأملاتی در نقد یا تکمیل نگاه شهید مطهری داشته باشند. باین‌حال همان‌طور که اشاره شد، در قیاس با دقائق حکمت متعالیه، این دو قلمرو حداقل از دو منظر نیازمند تدقیق و پژوهش است:

(۱) آثار علامه طباطبایی و شهید مطهری در این دو قلمرو، هرچند در مقایسه با ابواب حکمت متعالیه نظیر کتاب‌النفوس (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳: ج ۸ و ۹) بدیع و جدید می‌کنند، در قیاس با آن‌ها به‌ویژه در توضیح مسائلی نظیر رابطه جزئی-کلی و کل^۱، رابطه فرد، جامعه و تاریخ و اصالت هم‌زمان آن‌ها^۲، واقعیت تکاملی تشکیکی تاریخ، رابطه آگاهی و اراده و نظایر آن‌ها هنوز نیازمند تدقیق‌ها و دلایل بیشتری هستند.

(۲) در سال‌های پس از شهید مطهری (ره)، نظریات جامعه‌شناختی یا حتی فلسفه‌های تاریخی که در استمرار نظریاتی مانند دورکیم یا هگل، مارکس و نظایر آن‌ها در غرب و عمدتاً در ذیل نظریات توسعه سرمایه‌داری نیمه دوم قرن بیستم یا جهانی شدن^۳ توسط متفکرانی نظیر

۱. برای مثال، شهید مطهری در بحث از مرکب حقیقی‌بودن جامعه، جامعه را امری کلی می‌داند و در بحث از ترکیب حقیقی انسانی (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۵۰) درباره جامعه و در بحث تکامل مجموعی، درباره تاریخ، از کل و نسبت آن با اجزا سخن می‌گویند. مطابق با قواعد فلسفه اسلامی، کلی تابع تغییرات جزئی نیست؛ درحالی‌که کل تابع تغییرات اجزایش است. همان‌طور که می‌دانیم، هگل با نفی منطق ارسطویی-مدرسی که علم به کلی را علم حقیقی و با تکیه بر ایدئالیسم مطلق، حقیقت را کل می‌داند (هگل، ۱۹۷۷: ۲۰). توضیح رابطه کلی و کل، یکی از مسائلی است که در آثار شهید مطهری در این بحث کمتر مورد توجه واقع شده و نیازمند تدقیق است. هرچند در آخرین سخنرانی‌های ایشان که تا یک روز قبل از شهادتشان ادامه یافته بود، بحث‌های مختصری در این باب دیده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۷: ۸۴).

۲. استاد مصباح یزدی با استناد به اصل «النفوس فی وحدتها کل القوی»، دیدگاه شهید مطهری (ره) را نقد کرد و معتقد بود «اعتقاد به دو روح و دو هویت، برای هر انسان، کاملاً سخیف و باطل است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۸۱) و پارسانیا (۱۳۸۰) سعی کرده به آن پاسخ دهد.

۳. نک: کچویان (۱۳۸۶) که در آن، نظریه‌های جهانی‌شدن بر مبنای فلسفه تاریخ غرب تحلیل و از منظر نظریه مهدویت نقد شده است.

هانتینگتون (۱۳۸۱)، فوکویاما (۱۹۸۹)، روستو، پارسونز (کالینیکوس، ۱۳۷۳: ۴۱۶)، آلوین تافلر (۱۹۸۳) و نظایر آن‌ها شکل گرفته‌اند، در ایران مطرح شده‌اند. علی‌رغم این گستره روبه‌فزونی، نقدها و ابداعات امثال شهید مطهری (ره) کمتر استمرار یافته است و مسائل مستحدثه این حوزه، کمتر مورد پژوهش واقع شده‌اند.

منابع

- اتابکی، تورج و زوکر، اریکیان (۱۳۸۷). *تجدد آمرانه*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: انتشارات ققنوس.
- آرون، ریمون (۱۳۸۲). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بوذری‌نژاد، یحیی، سلیمانی، کیوان و طالب‌زاده، الهه (۱۳۹۹). فرد و جامعه؛ کشاکش آرای فلاسفه معاصر مسلمان. *مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۲۷، ۴۷-۷۲.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۰). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری. *فصلنامه علوم سیاسی*، قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ۱۴، ۱۹۷-۲۲۰.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳). شرحی بر رساله الولایه علامه طباطبایی. *مجله میراث جاویدان*، ۲(۲)، ۹۹-۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*. قم: نشر اسراء.
- خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷). اصالت فرد یا جامعه؟ چالش فلاسفه. *مجله معرفت*، ۱۲۶، ۱۱۱-۱۲۸.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی و فلسفه*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: نشر علم.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). *صور بنیادین حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *گفتمان فلسفی نوصدرایی*. *مجله قیاسات*، ۱۰-۱۱، ۵۲-۶۳.
- ریتزر، جورج (۱۳۹۳). *نظریه جامعه‌شناسی در دوره معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ نوزدهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۸). *کلام اسلامی*. قم: انتشارات کتابه طه.

- سوزنچی، حسین (۱۳۸۵). اصالت فرد، جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی. مجله قیاسات، ۴۲، ۴۱-۶۰.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۹). سنت‌های تاریخی در قرآن کریم. ترجمه سید جلال میرآقایی. قم: انتشارات دارالصدر.
- صدرالمতالیهین، صدرالدین محمد (۱۳۹۳). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. جلد ششم. قم: منشورات طلیعه نور.
- طالب‌زاده، سید حمید (۱۳۹۶). گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری. پنج جلد. چاپ چهارم. قم: بی‌نا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. تهران: الزهرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). بدایه‌الحکمه. قم: انتشارات دارالعلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). روابط اجتماعی در اسلام. ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). ترجمه تفسیر المیزان. بیست جلد. ترجمه سید محمدباقر موسوی. چاپ سی‌ام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبداللهی، یحیی (۱۳۹۳). فلسفه تاریخ شیعی، با تطبیق آرای علامه سید محمدحسین طباطبایی و استاد منیرالدین حسینی الهاشمی. قم: فرهنگستان علوم اسلامی قم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. جلد ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
- کچویان، حسین (۱۳۸۶). نظریه‌های جهانی‌شدن: پیامد چالش‌های فرهنگ و دین. تهران: نشر نی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹). تجدیدشناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- لویت، کارل (۱۳۹۶). معنا در تاریخ. ترجمه زانیار ابراهیمی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). انقلاب اسلامی از نگاه فلسفه تاریخ. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار شهید مطهری، ۲۴ جلد، قم: انتشارات صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). فطرت. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). فلسفه تاریخ. جلد چهارم. چاپ هفدهم. قم: انتشارات صدرا.
- واسعی، سید علیرضا (۱۳۹۵). جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن (براساس دیدگاه علامه طباطبایی و مطهری). مجله پژوهش‌های قرآنی، ۸۱، ۱۰۰-۱۲۱.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۱). نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش. ترجمه مجید امیری وحید. تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- Durkheim, E. (1912). *The elementary forms of the religious life: the totemic system in Australia*. Paris: Alcan.
- Durkheim, E. (2009). *Sociology and philosophy*. Tralated by D. F. Pocock, Routledge.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. London: Penguin.
- Hegel, G. F. (1969). *Science of logic*. Tralated by A. V. Miller, New York: Humanities Press.
- Hegel, G. F. (2001). *The philosophy of history*. Tralated by J. Sibree, Canada, Batoche Books.
- Hegel, G. F. (1977). *Phenomenology of spirit*. Tralated by A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1981). *The Communist Manifesto*. London Elecbook.
- Toffler, A. (1983). *The third wave*. London, Pan books.
- Voegelin, E. (1999). *History of political Ideas*, Vol. 8, Ed. David Walsh, Columbia and London, University of Missouri Press.