

چیستی و هستی جامعه

از دیدگاه استاد مطهری

■ حمید پارسانیا*

دیدگاه‌های چهارگانه درباره وجود جامعه از نظر شهید مطهری

بخش پنجم از کتاب مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، «جامعه و تاریخ» است که بحث نخستین آن درباره جامعه است. شهید مطهری در این بحث به این پرسش پاسخ داده است که آیا جامعه وجود اصیل دارد. این پرسش از دیرباز مورد توجه متفکران مسائل اجتماعی بوده است و اغلب آنان به این پرسش، به‌طور ضمنی یا مستقل، پاسخ داده‌اند. برخی از آنان برای پاسخ خود استدلال و برهان اقامه کرده‌اند و برخی دیگر به بعضی شواهد و یا حتی به فرض وجود آن اکتفا کرده و براساس همان فرض و یا با اعتماد به همان شواهد بحث خرد را سامان بخشیده‌اند.

در این مقاله به دنبال بیان تأثیرات نحوه پاسخ به این پرسش در دانش اجتماعی و علم جامعه‌شناسی نیستیم، ولی اجمالاً باید بدانیم که این پاسخ در نحوه تبیین بسیاری از مسائل اجتماعی مؤثر است.

پاسخ‌هایی که به پرسش از وجود جامعه داده شده به دو بخش تقسیم می‌شود: یکم، نظریاتی که برای جامعه وجودی ممتاز از وجود افراد و یا افعال و آثار آنان قائل نیستند؛ دوم، نظریاتی که جامعه را دارای وجودی ویژه و خاص می‌دانند. در هر یک از دو بخش، بیان‌های مختلفی درباره وجود جامعه یا نحوه آن می‌توان یافت.

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:

* عضو پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

نظر اول: جامعه اعتباری است. در این نظر، چیزی جز افراد و رفتارها و کنش‌های آنان در قیاس با یکدیگر مطرح نیست.

نظر دوم: 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 گونه‌ای 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 گونه‌ای یافت می‌شود که در حالت جدایی اعضا ممکن نیست.

نظر سوم: جامعه مرکب حقیقی است. مراد از مرکب حقیقی، تکوین واقعیت و موجودی جدید غیر از واقعیت عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن است. ترکیب حقیقی به صورت‌های گوناگون قابل تصور است، در برخی از ترکیبات اجزای مرکب تنها پس از تحلیل ذهنی، انتزاع و کشف می‌شوند. این نوع از مرکبات را «بسایط خارجی» می‌نامند، یعنی در خارج اجزای آن هرگز منفک و جدای از یکدیگر و به صورت مستقل یافت نمی‌شوند، مانند سفیدی و سیاهی، که هر یک از آن دو از یک معنای مشترک یعنی رنگ و از یک معنای مختص، یعنی صورت سفیدی یا سیاهی که فصل آن است، حاصل شده‌اند. عناصر معدنی نیز از این قبیل هستند، زیرا در جهان خارج هرگز معنای جسم بودن را - که بر حضور بدهای سه‌گانه دلالت می‌کند - به صورت مستقل و بدون همراهی با یکی از فصول ممیزی که مبدأ تکوین عناصر مختلف است نمی‌توان یافت، یعنی در خارج نمی‌توان جسمی را یافت که بر مبنای طبیعات قدیم (آب، خاک، هوا و مانند آن) و یا بر مبنای طبیعات جدید (انرژی یا یکی از عناصر صد و چهارگانه جدول مندلیف و یا مانند آن) نباشد.

گیاهان و حیوانات، مرکبات حقیقی‌ای هستند که تفکیک خارجی اجزای آنها در برخی شرایط قابل تصور است، مثلاً ذره‌ای از خاک جذب گیاه می‌شود و یا نطفه‌ای که به صورت حیوان زنده و جاندار درمی‌آید، در مسیر حرکت با کسب کمالات و صور جوهری جدید، واقعیت جدیدی را پدید می‌آورد و یا آن‌که به قلمرو حقیقتی جدید وارد می‌شود.

در این دسته از مرکبات با آن‌که انفکاک خارجی اجزا در برخی از حالات و شرایط قابل تصور است و لیکن در هنگامی که شیء جدید، که مرکب از آن اجزاست، پدید می‌آید، هیچ یک از اجزا هویت یا وجودی جدا و ممتاز از وجود کل ندارند و به همین دلیل برخی از فیلسوفان از اتحادی بودن ترکیب اجزای آنان سخن گفته‌اند. در برخی ترکیبات دیگر به‌رغم

وحدت و اتحادی که بین اجزا حاصل می‌شود، می‌توان حوزه‌های از استقلال را برای اجزا تصور کرد، مانند انسان که از نفس و بدن ترکیب شده موجود حقیقی واحدی است. بدن او قبل از آن‌که صورت نفسانی را پیدا کند، مراحلی از کمال را طی می‌کند و پس از دریافت کمال نفسانی، بدن که جزء مادی وجود انسان است در ذیل سرپرستی و تدبیر نفس یعنی جزء صوری قرار گرفته و با وحدت آن، وحدت می‌یابد و با تحولات و تطورات آن دگرگون می‌گردد. کسانی که برای جامعه وجودی را غیر از وجود اجزای آن پذیرفته‌اند و به ترکیب حقیقی جامعه نظر داده‌اند، وجود جامعه را نمی‌توانند از نوع مرکباتی بدانند که اجزای آن جز در ظرف ذهن از یکدیگر امتیاز پیدا نمی‌کنند، بلکه آنان به امتیاز و ترکیب خارجی نظر می‌دهند، زیرا وجود خارجی افراد، بلکه حضور آنان قبل از اجتماع امری است که به کمک حس و تجربه شناخته می‌شود و مجالی برای انکار آن نیست. وجود خارجی افراد که عنصر مادی جامعه هستند، چندان واضح و آشکار است که در آن تردیدی نمی‌توان کرد و اگر شک و تردیدی باشد، در حضور جزء صوری و امری است که از طریق ترکیب آن با افراد، ماهیت و حقیقت نوعی جدیدی به نام جامعه تشکیل می‌شود.

نظریه سومی که شهید مطهری از آن درباره وجود جامعه یاد می‌کند، قول به ترکیب حقیقی و در عین حال خارجی جامعه 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.

شهید مطهری درباره ترکیب افراد با صورت جدیدی که جامعه را می‌سازد می‌نویسد:

همچنان که عناصر مادی در اثر و تأثیر و تأثر با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می‌نمایند و به اصطلاح فلاسفه، اجزای ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر، استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب مرکب جدیدی حادث می‌شود و اجزا با هویتی تازه به هستی خود ادامه می‌دهند، افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌های فطری و سرمایه 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 ... در ترکیب جامعه و فرد، ترکیب ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب که همان افراد اجتماعند، هویت و صورت جدیدی می‌یابند، اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود.^۱

نظر چهارم: جامعه وجود حقیقی دارد؛ البته این تفاوت را با نظر سوم دارد که در نظر سوم، افراد مقدم بر جامعه موجود می‌شوند و جامعه به تناسب کنش‌ها و فعل و انفعالات افراد با یکدیگر، صورت نوعیه خود را پیدا می‌کند، به گونه‌ای که هرگاه رفتارهای اجتماعی افراد دگرگون شود، پیوند و اتحاد آنان با روح جمعی و صورت اجتماعی تغییر می‌پذیرد، اما در نظر چهارم، هویت افراد هیچ نوع سبقت و تقدمی بر هویت اجتماع نمی‌تواند داشته باشد. شهید مطهری درباره این نظر می‌نویسد:

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، روان‌شناسی فردی و روان‌شناسی فردی نداشت.^۲

آنچه بیان شد، چهار نظری است که شهید مطهری در پرسش از وجود خارجی جامعه طرح کرده است. دو نظر اول در زمره نظریاتی قرار می‌گیرد که در حقیقت به انکار وجود جامعه می‌پردازند و دو نظر دوم در مجموعه نظریاتی واقع می‌شود که وجود جامعه را قبول دارند. نظریات دسته نخست را «نظریات جامعه‌گرا» یا کل‌گرا و نظریات دسته دوم را «نظریات فردگرا» یا جزءگرا نیز می‌خوانند. چهار نظر فوق را - به ترتیبی که بیان شد - می‌توان در یک مسیر طیف‌بندی شده قرار داد.

نظر اول در طرفی قرار می‌گیرد که همه اصالت را به فرد می‌بخشد، و در نتیجه جامعه‌شناسی را به روان‌شناسی اجتماعی و مانند آن فرو می‌کاهد، و نظر چهارم، نظری است که همه اصالت را به جمع می‌دهد و روان‌شناسی را به جامعه‌شناسی باز می‌گرداند؛ البته در این طیف‌بندی، نظریات دیگری را می‌توان طرح کرد، هرچند که آن نظرها به وضوح قابل طرد هستند، مانند این نظر که جامعه یک موجود حقیقی است به گونه‌ای که ترکیب آن مانند

اعراض تنها در ظرف ذهن است. این‌گونه از مرکبات را «بسایط خارجی» می‌نامند.

اثبات «وجود جامعه» در اندیشه آیه‌الله مطهری

همان‌گونه که در آغاز این نوشتار اشاره شد، به دلیل این‌که نحوه نگرش انسان درباره هستی جامعه در نظریه‌های اجتماعی مؤثر است و هر نظریه از تفسیری که نظریه‌پرداز درباره وجود جامعه داشته باشد اثر می‌پذیرد، از این‌رو همه کسانی که در مسائل اجتماعی نظریه‌پردازی کرده‌اند، به‌طور آشکار یا ضمنی، درباره وجود جامعه نظری را اتخاذ کرده‌اند. جامعه‌شناسی کلاسیک در ابتدا بیشتر بر مبنای نظریاتی سازمان می‌یافت که برای جامعه وجودی ممتاز قائل بودند؛ اگوست کنت و دورکیم بر وجود حقیقی جامعه به‌عنوان امری ممتاز از افراد و حاکم بر آنها، تأکید می‌کنند. دورکیم در کتاب خودکشی، به نظر چهارم میل می‌کند، و اگوست کنت در طبقه‌بندی که برای علوم می‌کند، جایی برای روان‌شناسی باقی نمی‌گذارد.^۳ ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، در سال‌های پایانی قرن نوزدهم، به انکار وجود جامعه به‌عنوان یک واقعیت مستقل می‌پردازد و موضوع جامعه‌شناسی را کنش‌ها و رفتارهای معنادار آدمیان می‌داند.^۴

در میان اندیشمندان مسلمان نیز دو دیدگاه درباره وجود جامعه به‌طور آشکار یا ضمنی یافت می‌شود: برخی از عبارات خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون اشارت به نحوه‌ای وجود برای جامعه می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی موضوع علم مدنی را هیأتی می‌خواند که از اجتماع اشخاص حاصل می‌شود.^۵ ابن خلدون نیز از اجتماع، و عمران که حالتی از آن است، به‌عنوان موضوع دانشی مستقل یاد می‌کند.^۶ البته در آثار آنان بحث مستقل و مستقیمی که در مقام تبیین اصل وجود یا نحوه وجود جامعه باشد یافت نمی‌شود، بلکه از برخی عبارات فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، برمی‌آید که توجه و تمرکز آنان بیشتر بر افعال و اعمال افراد انسانی و نظامی است که از امتزاج آن افعال پدید می‌آید.

در آثار اهل عرفان و نظریه ادوار و اکوار تاریخی آنان زمینه‌های روشن‌تری درباره نظریه‌هایی که وجود مستقل جامعه را به‌عنوان یک کل می‌پذیرند، وجود دارد.

از جمله متفکران مسلمان که به‌طور مستقیم و صریح قائل به وجود مستقل جامعه شده‌اند، علامه طباطبایی و شاگرد ایشان استاد شهید مطهری است؛ البته این نظر مورد انتقاد برخی دیگر از اندیشمندان قرار گرفته است. در این تحقیق کوشش می‌شود با طرح برخی از این دیدگاه‌ها، به نقل و نقد برخی استدلال‌هایی پرداخته شود که طرفین در اثبات یا نفی وجود

جامعه اقامه کرده‌اند.

ممکن است کسانی که برای جامعه وجودی مستقل و ممتاز از افراد قائل می‌شوند برای دیدگاه خود دلیلی اقامه نکنند و آن را تنها از طریق تشبیه جامعه به انسان، به‌عنوان یک فرضیه طرح کنند و براساس این فرضیه به تحلیل مسائل اجتماعی بپردازند، در این صورت فرضیه‌ای ارائه شده در عرض فرضیات دیگری مطرح خواهد شد که وجود مستقلی را برای جامعه قائل نیست و تا هنگامی که دلیل و شاهد کافی بر ابطال یا اثبات یکی از فرضیات رقیب ارائه نشود، نمی‌توان از صدق و کذب یکی از فرضیات سخن گفت.

حقایق و موجودات یا بدیهی و یا نظری هستند و امور بدیهی و نظری یا به حس و یا به عقل ادراک می‌شوند؛ بسیاری از امور نظیر رنگ‌ها و طعم‌ها دارای بدهت و وضوح حسی هستند، انسان با حس خود، رنگ سفید و سیاه را ادراک می‌کند و طعم شیرینی و شوری را درمی‌یابد. انسان اصل واقعیت و وجود خود را نیز حقیقتی می‌داند که غیر از رنگ و طعم و مانند آن بوده و دارای حواس مختلف است، که مستقیماً و بدون وسایط و دلایل نظری تعقل و ادراک می‌کند. برخی از امور دیگر را انسان به صورت نظری و به کمک استدلال و از طریق لوازم و آثار آن می‌شناسد و یا اثبات می‌کند. در این استدلال‌ها گاه از لوازم و آثار محسوس و گاهی از لوازم غیر محسوس و عقلی کمک گرفته می‌شود؛ ماهیت جوهر از جمله اموری است که به کمک عقل و از طریق لوازم محسوس آن اثبات می‌شود.

وجود جامعه اگر دارای بدهت حسی و یا عقلی نباشد، ناگزیر باید از طریق برهان اثبات شود وگرنه ماهیت آن به‌عنوان امری فرضی و ذهنی باقی می‌ماند. حقیقت جامعه، بدون شک، امری نیست که از طریق حواس به‌طور مستقیم ادراک شود تا آن‌که از زمره بدیهیات حسی محسوب گردد. همچنین عقل انسان نیز حقیقت آن را نظیر حقیقت نفس انسانی بی‌واسطه ادراک نمی‌کند. آنچه به چشم دیده می‌شود، افراد انسانی و افعال و رفتار و کنش‌های اجتماعی آنان است، پس به چه دلیل علاوه بر افراد انسانی و رفتار هر یک از آنها، حقیقتی به نام جامعه وجود دارد؟ و اگر حقیقت جامعه به حواس ظاهری ادراک نمی‌شود و شناخت آن بدیهی خوانده نمی‌شود، آیا راهی هست که عقل با استفاده از آن به وجود جامعه اذعان کند و آن را هر چند به اجمال بشناسد و یا معرفی کند؟

عقل پس از نظر به حقایق محسوس، هنگامی به وجود و حضور یک واقعیت دیگر گواهی می‌دهد که یا مانند نفس آدمی آن را به بدهت بیابد و یا آن‌که آثاری پیدا کند که آن آثار را نتواند به حقایق و ماهیاتی که در پیش روی دارد استناد دهد. وجود جوهر که غیر از ماهیات

عرضی است از جمله اموری است که عقل به کمک حس و از طریق لوازم محسوس به آن پی می‌برد، و انواع مختلف جوهری نیز از همین طریق اثبات می‌شوند. وقتی که انسان در پیش روی خود آثاری را می‌بیند که نمی‌تواند به اجزا و عناصر شناخته شده در پیش روی خود استناد بدهد، به حضور حقیقتی غیر از آنها گواهی می‌دهد.

ساختار و نظام همگون و هماهنگ در بین اجزا و عناصر شناخته شده، هنگامی که اثر مترتب بر آن عناصر نباشد، گواه بر حضور حقیقتی واحد در متن آن کثرت است، یک حیوان دارای اعضا و سلول‌های متعددی است ولیکن در بین اعضا و اجزای بدن او هماهنگی و همگونی مستمری است که در نسل‌های پیاپی ادامه می‌یابد، بدون آن‌که آن نظم و همگونی در بین اجزا و عناصر حیوانی دیگر باشد. از این خصوصیت، ذهن به وجود واقعیتی مختص به آن حیوان پی می‌برد، و آن حیوان را به لحاظ همان واقعیت، موجودی حقیقی می‌شمارد. آن موجود حقیقی یک نوع ویژه است که گرچه نظیر رنگ‌ها و یا اصوات و طعم‌های مختلف با حواس شناخته نمی‌شود، ولی انسجام و هماهنگی برخی از این امور به حضور آن گواهی می‌دهد و انسان از طریق همان لوازم به شناخت اجمالی آن حقیقت پی می‌برد. یکی از راه‌های اثبات این‌که جامعه نیز واقعیتی فراتر از افراد و اعمال آنها دارد، ارائه و اثبات برخی از خصوصیات و احکامی است که به اشخاص و افراد جامعه قابل استناد نباشد؛ راهی را که شهید مطهری و استاد ایشان علامه طباطبایی طی می‌کنند، همین طریق است.

علامه طباطبایی در *المیزان استدلال* خود را در دو مقطع سازمان می‌دهد: مقطع نخست، اثبات امکان وجود جامعه، و مقطع دوم، استدلال بر وجود جامعه است. 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.^۷

سپس ایشان با استفاده از قوانین، احکام و خصوصیات که مختص جامعه است و به افراد استناد داده نمی‌شود، بر وجود جامعه استدلال می‌کند. علامه طباطبایی وجود احکام مختص به جامعه را، که از آنها با عنوان «خواص جامعه» یاد می‌کند، امری ظاهر و مشهود می‌خواند؛ مشهود بودن خواص و احکام و یا بدهت آنها غیر از مشهود بودن یا ظاهر بودن وجود جامعه است. ایشان پس از بیان این‌که جامعه فردی موجود دارد و خواصی ظاهر و مشهود دارد، به برخی شواهد قرآنی تمسک می‌کند و می‌نویسد:

به همین دلیل در قرآن برای امت، وجود، اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت قائل شده است.^۸

استاد مطهری نیز دو مرحله فوق را در استدلال خود طی می‌کند. ایشان - همان‌گونه که گذشت - 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.^۹

ایشان نیز به برخی شواهد قرآنی که احکام و سننی را به جامعه نسبت می‌دهد استشهد می‌کند و می‌نویسد:

قرآن کریم تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد جامعه‌ها)، سنت و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاطها برطبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند.^{۱۰}

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، قولی را که فرد را فرع بر اجتماع می‌داند و وجود جامعه را اصل و تعیین کننده می‌خواند نفی می‌کند. بدین ترتیب پس از اثبات اصل وجود جامعه که مشترک بین نظر سوم و چهارم است، نظر سوم را که ضامن حیات مستقل افراد نیز هست اثبات می‌کند.

ایشان درباره ویژگی نظر سوم می‌نویسد:

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 می‌کنند، 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 نمی‌گردد و در حقیقت مطابق این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: حیات و روح و «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است و دیگر حیات و روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است و علی هذا بر انسان هم قوانین روان‌شناسی حاکم است و هم سنن جامعه‌شناسی.^{۱۱}

علامه طباطبایی در میزان به هنگام ارائه شواهد قرآنی، برای نمونه از هفت آیه یاد می‌کند؛ آن آیات عبارتند از:

یکم، «ولکل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^{۱۲}؛ و برای هر امتی اجلی است؛ پس هنگامی که اجل آنان فرا رسد، نه ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش». دوم، «كل أمة تدعى إلى كتابها»^{۱۳}؛ هر امتی را به سوی کتاب آن فرا خوانند». سوم، «زين لكل أمة عملهم»^{۱۴}؛ برای هر امت کار آنان را زینت دادیم». چهارم، «منهم أمة مقتصدة»^{۱۵}؛ از میان آنان امت میانه‌رو هستند». پنجم، «إنه قائمة يتلون آيات الله أناء الليل»^{۱۶}؛ از اهل کتاب امتی قائم هستند، آیات خداوند را در دل شب می‌خوانند».

ششم، «و همت كل أمة برسولهم ليأخذوه و جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فأخذتهم فكيف كان عقاب»^{۱۷}؛ 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». هفتم، «و لكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضی بينهم بالقسط»^{۱۸}؛ و هر امتی را پیامبری هست؛ پس هنگامی که رسول آنان بیاید، میانشان به قسط دادرسی شود».

علامه طباطبایی پس از ذکر آیات فوق، می‌نویسد:

از همین‌روست که در زمانی که در تواریخ جز ضبط حالات پادشاهان و بزرگان مشهور متداول نبود، قرآن به تاریخ امت‌ها همانند قصه اشخاص توجه می‌کند، بلکه بیشتر به تاریخ امت‌ها می‌پردازد.

سپس ایشان یکی از خواص اجتماعی را که مشهود است ذکر می‌کند و این خاصیت همان است که دورکیم با تأکید بر آن بر وجود جامعه استدلال می‌کند:

لازمه آنچه که به آن اشاره شد، این است که قوا و خواص اجتماعی قوایی باشد که بر قوا و خواص فردی، به هنگام تعارض و تضاد، غالب آید؛ همان‌گونه که حس و تجربه بر این امر نسبت به قوای فاعلی و انفعالی گواهی می‌دهد. هنگامی که جماعت برابری هست و اراده می‌کند، آن چنان که در غوغاها و هجوم‌های اجتماعی پدید می‌آید، اراده هیچ یک از اشخاص و اعضای جامعه نمی‌تواند در تعارض و تضاد با آن دوام آورد؛ پس «جزء» را جز تابعیت از «کل» چاره‌ای نیست و بر «جزء» آنچه بر «کل» می‌رود می‌گذرد، تا آن‌جا که شعور و فکر از افراد و اجزای آن سلب می‌شود، و همین‌گونه ترس عمومی و دهشت‌فراگیری که در موارد شکست و سلب امنیت و زلزله و قحطی و وبا یا در اموری کمتر از آنها نظیر رسومات

شناخته شده و هیئات و پوشش‌های قومی، پیش می‌آید، فرد را ناگزیر از پیروی از دیگران می‌کند، به گونه‌ای که قوه ادراک و فکر را از او سلب می‌کند».^{۱۹}

مهم‌ترین استدلالی که دورکیم بر وجود جامعه اقامه می‌کند، استدلالی نظیر استدلال فوق است. او مقاومتی را که جامعه در قبال فرد از خود نشان می‌دهد، همان اثری می‌داند که به فرد قابل انتساب نیست و گواه بر وجود واقعیتهایی به اسم جامعه است. این مقاومت گاه به صورت تنبیه و تشویق‌های خارجی خود را نشان می‌دهد و گاهی به صورت الزامات درونی در قبال خواهش‌های فردی و شخصی ظاهر می‌شود. دورکیم دوگانگی‌ای را که در طبیعت بشر شکل می‌گیرد، حاصل فرآیند جامعه‌پذیری و حضور وجدان جمعی در هویت اشخاص و افراد می‌داند.^{۲۰}

دورکیم دلیل دیگری را نیز برای اثبات وجود جامعه به کار می‌گیرد. در دلیل سابق از خواص و احکام جامعه که قابل اسناد به فرد نیست، استفاده شده است؛ اما در این دلیل از خصوصیت قوانینی استفاده می‌شود که در متن جامعه حضور دارند - احکام و قوانینی که در متن جامعه وجود دارند و ساختار اجتماعی را شکل می‌دهند، «قواعد وضعی» هستند - مانند قوانین حقوقی و یا قواعد اخلاقی. این قوانین برخلاف سنی که بر جامعه حاکم هستند، قوانین تکوینی نیستند و در عین حال به رفتارهای اجتماعی نظم و انسجام می‌بخشند. دورکیم معتقد است شکل‌گیری این قوانین را نمی‌توان به افراد نسبت داد، زیرا آنها قبل از افراد وجود داشته‌اند. اگر افراد این قوانین را ساخته باشند، باید قوانین پس از افراد موجود باشند، حال آن که هر یک از اعضای جامعه پس از تولد، آنها را فرا می‌گیرد و گاهی فرد برای شناخت قواعد به مفسران قوانین رجوع می‌کند.^{۲۱}

علامه طباطبایی و شهید مطهری به این دلیل اشاره‌ای نمی‌کنند و شاید دلیل آن، ضعف آشکار این استدلال باشد، زیرا گرچه هر فرد احکام و قوانین و ارزش‌ها را پس از تولد فرا می‌گیرد، ولی وجود سابق آن قوانین می‌تواند مستند به اراده، خواست و قبول افرادی باشد که قبل از او موجود بوده‌اند، یعنی مقبولیت قوانین قبل از آن که یک فرد و یا یک‌ایک افراد موجود شوند، دلیل بر این نیست که مقبولیت آنها در ظرفی غیر از وجود افرادی است که سابق بر هر فرد وجود دارند.

استدلال علامه طباطبایی و شهید مطهری و صورتی خاص از این استدلال که با ارائه ویژگی‌ای از جامعه یعنی مقاومت آن همراه بوده و دورکیم نیز بر آن اعتماد کرده است، در صورتی مورد خدشه قرار می‌گیرد که خواص مورد ادعا از جمله خاصیت مقاومت، به مرجع یا

مراجعی شخصی و فردی اسناد پیدا کند. کسانی که وجود جامعه را به عنوان واقعیتی ممتاز انکار می‌کنند، همین راه را طی می‌نمایند، یعنی آنان می‌کوشند تا آثار و خواص یاد شده را در قلمرو افراد و افعال و کارهای آنان تحلیل کنند. ماکس وبر و همه کسانی که از جامعه‌شناسی کلان به سوی جامعه‌شناسی خرد روی آورده‌اند، مسیر فوق را طی کرده‌اند.

در آثار متفکران مسلمان، نظیر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز عباراتی وجود دارد که زمینه تقلیل جامعه‌شناسی را به علمی فراهم می‌آورد که به کنش‌ها و رفتار و افعال آدمیان می‌پردازد. فارابی در تعریف حکمت مدنی و دانش اجتماعی می‌نویسد:

فلسفه مدنی از مسائلی که تفحص می‌کند، از قبیل افعال و سنن و ملکات ارادی، قوانینی کلی به دست می‌دهد و اندازه‌های آداب و رسوم را به حسب حالات مختلف و زمان‌های متفاوت ارائه می‌کند و چگونگی آداب و رسوم و اسباب پیدایش آنها و شیوه‌های اندازه‌گیری آنها را معرفی می‌نماید.^{۲۲}

در تعریف فوق، توجه و عنایت به افعال و سنن و ملکات ارادی انسان‌هاست؛ البته باید توجه داشت که در آثار اندیشمندانی چون فارابی و خواجه نصیر، بحث مستقل و مستقیمی در مورد 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، چه این که برخی از عبارات آنان اشعار به این معنا نیز دارد.

طرح جدی بحث درباره موجودی به نام جامعه در آثار متفکران مسلمان به مباحث علامه طباطبایی بازمی‌گردد. بحث از هستی جامعه با آن که در تاریخ اندیشه غرب خصوصاً از فلسفه هگل به بعد به‌طور جدی مطرح شد و از آن پس نیز در قلمرو جامعه‌شناسی مورد تأکید بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی کلاسیک یعنی اگوست کنت و دورکیم قرار گرفت، اما به مرور بنیان‌های استدلالی و برهانی خود را از دست داد، و بیشتر به صورت یک نظریه و فرضیه‌ای درآمد که به‌عنوان اصل موضوعی مورد قبول و یا انکار قرار می‌گیرد. بیشترین تلاش برای برهانی کردن مسأله در بین جامعه‌شناسان، متعلق به دورکیم است؛ البته استدلال‌های او کمتر مورد تأملات و دقت‌های عقلی قرار گرفت، و دلیل آن، افول تفکرات و تأملات انتولوژیک و وجود شناختی در حوزه تفکر و اندیشه غرب است. با حضور قوی و قدرتمند مباحث وجود شناختی در تفکر اسلامی، انتظار آن می‌رود که بحث انتولوژیک درباره جامعه، پس از آن که در آثار علامه طباطبایی مورد توجه قرار گرفت، فضای جدیدی از مباحثات و تأملات رابه‌دنبال آورد.

نقد استاد مصباح بر دیدگاه استاد مطهری درباره وجود جامعه

شهید مطهری در جامعه و تاریخ و برخی آثار دیگر به بسط و گسترش نظر استاد خود کمک کرد و از آن پس، مباحث مطرح شده، برخی از تأملات متفکران مسلمان را به خود جلب کرد. در این راستا نظرگاه‌های موافق و مخالف در دفاع یا نقد آرای شهید مطهری و علامه طباطبایی ارائه شد. استاد مصباح یزدی در سلسله مباحث «معارف قرآن»،^{۲۳} با موضعی نقادانه در قبال استاد خود، بر دامنه بحث افزود. ایشان استدلال‌هایی را که برای وجود جامعه ارائه شده‌اند ناتمام دانسته و خواص و آثاری را که به جامعه اسناد داده می‌شود از جمله خواص مربوط به افعال و رفتار جامعه شمرده است.

ایشان در این درس‌ها، چهار استدلال برای وجود جامعه ذکر کرده که استدلال سوم و چهارم آن قابل ارجاع به یکدیگر می‌باشد و در واقع همان استدلال دورکیم است که از طریق مقاومت و یا فشار جامعه به فرد، تبیین می‌کند؛ این استدلال در حقیقت، اثبات جامعه از طریق یکی از آثار ویژه آن است. در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن در رد استدلال مزبور آمده است:

شک نیست که هر کسی در زندگی اجتماعی کمابیش با نیرو و فشاری روبه‌رو می‌شود و به همین سبب کارهایی را علی‌رغم میل باطنی خود انجام می‌دهد، ولی سخن در این است که این نیرو و فشار از کجا نشأت می‌پذیرد. پس اهتمام خود را یکسره مصروف اثبات وجود این نیرو و فشار کردن و در چند و چون آن، راه مبالغه پیمودن، گرهی از مشکل اصلی نمی‌گشاید. واقع این است که قدرت مزبور از آن موجودی هیولا مانند به نام جامعه نیست.^{۲۴}

درست است که پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان به صرف اراده و با سهولت دگرگون کرد، ولی عدم تابعیت آنها از اراده فرد، فقط دال بر این است که به اراده‌های سایر افراد جامعه نیز بستگی دارند، نه این که نشان دهنده این باشد که چیزی به نام جامعه وجود دارد که تابع اراده فرد نیست و در برابر آن مقاومت می‌ورزد... آنچه همه این قسم استدلال‌ات اثبات می‌توانند کرد، تأثیر و تأثر فعل و انفعال متقابل افراد اجتماع است که مورد شک و انکار کسی نیست. تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در یک فرد انسانی نیز هر چند عمیق و همه جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد.^{۲۵}

آنچه در اشکال فوق آمده، منع مقدمه‌ای است که در آن اثر و یا سنت و قاعده مختص به جامعه خبر داده می‌شود. وقتی که چنین اثر یا قاعده‌ای پذیرفته نشد، استدلالی که از طریق اثر بر حضور موجودی به نام جامعه دلالت کند نیز نمی‌تواند شکل گیرد. این اشکال نمی‌تواند

امکان وجود جامعه را انکار کند؛ بنابراین اگر قائلان به وجود جامعه بتوانند اثری را نشان دهند که قابل ارجاع به افراد نباشد و یا بتواند از راه دیگری وجود جامعه را اثبات کنند، از اشکال مزبور مصون خواهند بود.

استاد مصباح در ذیل برهان سوم و چهارم، که همان برهان دورکیم است، اشکال دیگری را نیز مطرح می‌کند؛ به این بیان که زندگی اجتماعی هرگز چنان نیست که فرد را بی‌اختیار سازد و او را وادار به اعمالی کند که به هیچ روی موافق اراده آزاد وی نیست. این اشکال برخلاف اشکال سابق، اصل استدلال را نفی نمی‌کند، بلکه به ابطال نظری می‌پردازد که فرد را به‌طور کامل مقهور و متأثر از جامعه می‌داند، یعنی این اشکال برای نفی نظر چهارم مفید است و نظر سوم را که حوزه‌ای از استقلال را برای فرد می‌پذیرد، ابطال یا منع نمی‌کند.

از عبارات کتاب یاد شده، اشکال سومی را می‌توان استفاده کرد، که در صورت تمام بودن، نظر سوم را نیز ابطال می‌کند و بدین ترتیب، تنها به رد برهان اقامه شده نمی‌پردازد، بلکه امکان تحقق جامعه به‌عنوان موجودی حقیقی را نفی می‌کند. آن اشکال این است که دو «روح» و یا دو «تن» فردی و اجتماعی برای انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد:

این قبیل سخنان اگر از مقوله بیانات خطابی و شعری، یعنی مبنی بر مسامحه و تشبیه باشد، جای چون و چرا ندارد... ولی اگر سخنانی از این قبیل به معنای اثبات دو «نفس» و «من» در هر انسان باشد، به کلی مردود است. نفس آدمی موجودی است واحد و بسیط که در عین بساطت، دارای مراتب و شوون و قوا و نیروهای متعدد است: النفس فی وُحْدِهَا كَلِّ الْقُوَى. بنابراین اعتقاد به دو روح و دو هویت برای هر انسان کاملاً سخیف و باطل است.^{۲۶}

نقد اشکالات

اگر اشکال فوق تمام باشد، بخش اول بیان علامه طباطبایی و شهید مطهری، که عهده‌دار بیان امکان وجود جامعه است، نیز از اعتبار ساقط می‌شود. بدین ترتیب اثبات می‌گردد که جامعه به معنای سوم نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد.

تاکنون سه اشکال بیان شد و هر یک از این اشکال‌ها اثر خاصی دارد: اشکال اول، استدلالی را که از راه برخی آثار نظیر فشار جامعه به اثبات وجود جامعه می‌پردازد، منع می‌کند. اشکال دوم به استحاله وجود جامعه به معنای چهارم و اشکال سوم بر استحاله وجود جامعه به معنای سوم دلالت می‌کنند. علامه طباطبایی و همچنین شهید مطهری به دلیل این که نظر چهارم را درباره وجود جامعه قبول ندارند، از اشکال دوم مصون هستند، بلکه شهید مطهری با

استدلالی نظیر آنچه در اشکال دوم آمده است، نظر چهارم را ابطال می‌کند.^{۲۷} بنابراین آنچه مهم است، دآوری درباره اشکال اول و سوم است. اشکال اول خالی از قوت نیست، زیرا فشاری را که از ناحیه الزامات اجتماعی بر فرد وارد می‌شود، می‌توان به مجموعه اعتقادات، باورها و رفتارهایی نسبت داد که در دیگر افراد جامعه و یا حتی در بخشی از اعتقادات و اندیشه‌های خود فرد حضور دارند، و اثبات این که مجموعه مزبور، اولاً، هویتی فراتر از هویت اشخاص و افراد جامعه دارند و ثانیاً، آن هویت مربوط به همان واقعیت و موجودی است که جامعه و یا روح جمعی نامیده می‌شود، امری دشوار است، و با صرف احتمال و یا تا زمانی که برهان خاصی بر آن اقامه نشده باشد، نمی‌توان به وجود آن حکم کرد.

نکته مهم این است که اشکال اولی به رغم قوتی که دارد، دارای اثر محدودی است، زیرا این اشکال فقط مقدمه یکی از براهین اثبات وجود جامعه را منع می‌کنند و راه را بر براهین دیگر نمی‌بندد. به همین دلیل اگر بتوان براهین دیگری اقامه نمود، می‌توان از وجود جامعه دفاع کرد.

اما اشکال سوم، وجود جامعه را به‌عنوان امری که با وجود فرد متحد شده، نظری سخیف و غیرقابل دفاع تلقی می‌کند و بدین ترتیب هر برهانی را که بر وجود جامعه اقامه شود، مخدوش و غیرقابل قبول می‌داند. این اشکال به‌رغم اثر گسترده و عامی که دارد، از قوت و استحکام اشکال اول برخوردار نیست، بلکه گرفتار ضعف و فتور است. اشکال سوم در حقیقت متوجه بیان شهید مطهری در تقریر نظر سوم است. شهید مطهری در آن بیان، از وجود دو «من» یا دو «روح» در انسان سخن می‌گوید و این بیان شبیه کلام دورکیم در مورد حضور دو وجدان در درون انسان است.^{۲۸} اشکال این است که وجود دو نفس و یا دو «من» در انسان واحد ممکن نیست. این اشکال در صورتی وارد است که دو نفس با دو «من» به‌عنوان دو امر مستقل و جدای از یکدیگر در نظر گرفته شوند، ولیکن اگر دو نفس دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت تلقی شوند، اشکال وارد نخواهد بود. توضیح مسأله این است که نظیر اشکال فوق درباره نفس انسانی و اشتغال آن بر نفوس حیوانی و نباتی وارد شده است.

صدرالمتألهین در *اسفار اربعه* (سفر چهارم) درباره نفس انسانی و اشتغال آن بر صور عناصر طبیعی، نفس نباتی و نفس حیوانی، چهار قول را نقل می‌کند:^{۲۹}

قول اول: ملاصدرا این قول را به جماعتی از قاصران و کوتاه‌نظران نسبت می‌دهد؛ بنابراین قول، انسان مرکب از صورت طبیعی و سه نفس نباتی و حیوانی و انسانی است. این قول نمی‌تواند وحدت شخصیت انسان را حفظ کند و با اشکالات فراوانی مواجه می‌شود.

قول دوم: در این قول، حقیقت انسان همان نفس ناطقه اوست و دیگر مراتب در حکم قوا و ابزارهای آن هستند؛ به این معنا که دخالتی در حقیقت و نحوه وجود نفس ندارند و تنها در کار او مؤثر هستند. این قول مربوط به حکمای مشاء است و صدرالمتألهین بر آن اشکال کرده است.

قول سوم: بنابراین قول، انسان دارای هویت واحدی است که براساس الف) اصالت وجود، ب) تشکیک در وجود، ج) اشتداد و حرکت جوهری وجود، از پایین ترین منازل حرکت کرده و پس از کسب صور عنصری، نباتی و حیوانی، به درجه تعقل و اندیشه انسانی می‌رسد. در این بیان، نفس انسان حقیقت واحدی است که با وحدت سعی و گسترده خود همه مراتب دانی را زیر پوشش خود می‌گیرد و آن مراتب در حکم شوون و تجلیات او ظاهر می‌گردند. از این قول با عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» نیز یاد می‌شود، یعنی نفس با حفظ وحدت خود، همه قوا را در برمی‌گیرد، نه آن که قوا در خارج از حیطه حضور و وجود او بوده و در حکم ابزار و آلات و یا در حکم نفوس و حقایق مجاور با او باشند.

قول چهارم: گفتاری است که به تعبیر ملاصدرا بر شیوه اهل بصیرت است. این قول در چارچوب عرفان نظری طرح می‌شود. ما جهت اختصار از بیان آن در این جا خودداری می‌کنیم. نظرگاه‌هایی شبیه چهار نظر فوق درباره نفس و «من» اجتماعی انسان و نسبت آن با نفس و «من» فردی می‌توان بیان کرد. انسانی که مراتب کمال را با حرکت جدیدی از پایین ترین منازل طی می‌کند، پس از کسب کمالات حیوانی و خصوصیات شخصی و فردی می‌تواند به کمالات دیگری دست یابد که هویت اجتماعی و فراگیر دارند، و به لحاظ این مرتبه، از نفس و وجدانی جمعی بهره‌مند شود؛ همان‌گونه که اعضا و اجزای مختلف بدن پس از دریافت روح و نفس جزئی و شخصی با حفظ امتیازات مختص خود، در زیر پوشش نفس، هویت جمعی واحدی به نام انسان پیدا می‌کند، انسان‌های متعدد و مختلف نیز پس از وصول به یک روح و نفس جمعی، با حفظ خصوصیات فردی و شخصی در حقیقتی برتر وحدت می‌یابند و در حکم و شوون و مراتب آن حقیقت واحد نقش ویژه خود را ایفا می‌کنند.

اگر رابطه «من» فردی و جمعی، نظیر رابطه نفس حیوانی و انسانی در قول اول باشد، اشکال سوم وارد خواهد بود، زیرا در این صورت دو امر متکثری که در کنار هم قرار گرفته‌اند، بدون آن که وحدتی در بین آنها باشد واحد می‌باشند؛ اما اگر رابطه «من» فردی و جمعی مطابق با دیدگاه سوم یعنی بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود تنظیم شود، «من» فردی و «من» جمعی به صورت دو مرتبه و یا دو شأن از یک حقیقت درمی‌آید و در این صورت،

اشکال سوم وارد نخواهد شد؛ بنابراین اشکال سوم تنها بر بعضی تقریرات دربارهٔ رابطهٔ فرد و جامعه، وارد است و برخی دیگر از تقریرات از این اشکال مصون است. با دفع اشکال سوم، راه برای دفاع از نظر علامه طباطبایی و شهید مطهری هموار می‌گردد، زیرا گرچه استدلالی که با استفاده از خاصیت فشار و الزامات اجتماعی بر وجود جامعه اقامه شد، با اشکال اول نقض می‌شود، اما راه برای ارائه استدلال‌های دیگر باز است.

نقد شواهد قرآنی دال بر وجود جامعه

علامه طباطبایی در *المیزان* علاوه بر استدلال مزبور، به برخی از آیات هم که احکام و سننی را به اجتماع نسبت می‌دهد استشهاد کرده است و شهید مطهری نیز از برخی آیات برای اثبات مطلوب کمک گرفته است.

استاد مصباح در کتاب *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، این شواهد قرآنی را نیز مورد نقد قرار داده است. قبل از پرداختن به این نقد، لازم است اشاره‌ای کوتاه به شیوهٔ استفاده از دلایل نقلی و حدود دلالت آنها داشته باشیم.

از دلایلی نقلی گاه برای احکام و مقررات عملی استفاده می‌شود و گاهی برای شناخت حقایق عینی و خارجی. در احکام عملی هنگامی که دلیل قطعی و یقینی وجود نداشته باشد، برخی از ظنون می‌توانند حجت باشد، زیرا عمل بر طبق گمان و ظن ممکن است، بلکه بخش عمدهٔ رفتار انسان براساس ظنونی است که دلیل قطعی عقلی یا نقلی، آن را معتبر می‌شمارد؛ اما دلایل نقلی در شناخت حقایق خارجی و احکام مربوط به آنها تنها در صورتی معتبرند که نقل در سند، دلالت و جهت صدور خود یقینی باشد. در غیر این صورت، مفاد دلیل چیزی بیش از شناختی ظنی به دست نمی‌دهد، و ظن و گمان در شناخت جهان هیچ اعتبار حقیقی ندارد.

آیاتی از قرآن کریم که به عنوان دلیل برای سنن و احکام جامعه ارائه می‌شود، از دلایل نقلی است و این دلایل گرچه به لحاظ سند و جهت صدور یقینی هستند، ولیکن دلالت بسیاری از آنها نص نیست و در حد ظهور است. مراد از «نص» این است که دلالت لفظ بر معنا به گونه‌ای باشد که احتمال خلاف در آن نرود، و مراد از «ظهور» آن است که دلالت لفظ بر معنا با احتمال خلاف ظاهر همراه باشد؛ لفظی که در آن احتمال مجاز، تخصیص و تقيید برود، تا هنگامی که یقینی بر مجاز بودن یا تخصیص و یا تقيید آن حاصل نشود، در معنای خود ظاهر است. در این موارد، مفاد آیه را در حد ظهور یعنی با حفظ احتمال خلاف می‌توان به

شارع نسبت داد. آیاتی که در قرآن کریم دربارهٔ جامعه و امت و سنن و احکام مربوط به آنها وارد شده است، در معنای حقیقی خود ظهور دارند؛ به همین دلیل هرگاه دلیل و قرینه‌ای منفصل یا متصل و شاهی عقلی یا نقلی بر مجاز بودن معنای آنها اقامه شود، بر معنای مجازی حمل می‌گردند؛ اما تا زمانی که قرینه‌ای بر مجاز بودن آیات اقامه نشود، بر ظهور ابتدایی آنها اعتماد می‌شود و این ظهور در مواردی که پیامی عملی داشته باشد، به مفاد دلایلی که اصالة الظهور را اثبات می‌کند، در مقام عمل حجت است ولیکن در مواردی که فاقد اثر عملی باشد، تنها پیام ظنی خود را در تبیین واقعیت افاده می‌کند.

از آنچه بیان شد، یکی از آثار مهم اشکال سوم - که پیش از این در باب وجود جامعه نقل شد - آشکار می‌گردد. اگر آن اشکال درست باشد، یعنی وجود جامعه استحالة عقلی داشته باشد، اشکال به‌عنوان یک دلیل عقلی در حکم قرینهٔ متصل مانع از انعقاد ظهور در آیاتی می‌شود که بر وجود جامعه و یا سنن و خواص آن دلالت می‌کنند؛ اما از آن‌جا که اشکال مزبور تنها بر برخی از تقریرات در مورد وجود جامعه وارد می‌شود، و تنها صورتی از وجود جامعه را در بر می‌گیرد که متضمن وحدت حقیقی «من» شخصی با «من» اجتماعی نباشد و همچنین از آن‌جا که بعضی تقریرهای دیگر که در مورد وجود جامعه ارائه می‌شود مصون از آن اشکال است، پس رادع و مانعی برای ظهور آیات و یا حتی ظهور روایاتی که در این باب وارد شده، نیست.

استاد مصباح در کتاب جامعه و تاریخ آیاتی را که ممکن است از ظهور آنها بر وجود جامعه استدلال شود، به شش دسته تقسیم می‌کند؛ البته با این توضیح که «در پاره‌ای از آیات مطالبی آمده است که شاید ظاهر ابتدایی آنها این باشد که امت آثار و احکامی دارد مستقل از آثار و احکام اعضای آن و علاوه بر آن که هر فرد انسانی حکمی جداگانه و مخصوص به خود دارد، هر امت نیز دارای حکمی علی حده و مختص به خود است و لازمهٔ این امر این است که از دیدگاه قرآنی، امت، وجود حقیقی داشته باشد».^{۳۰}

دسته اول، آیاتی که به هر امت، عمل و سلوک خاصی نسبت می‌دهد، نظیر «و مِّنْ خَلْقِنَا أُمَّةً یَّهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ یُعْذِلُونَ»^{۳۱} از میان کسانی که آفریده‌ایم، امتی به حق راهنمایی می‌کنند و به وسیله حق داد می‌گسترند».

دسته دوم، آیاتی که شعور، فهم، ادراک، طرز تفکر و معیارهای داوری هر امت را برای همان امت اثبات می‌کند: «کذلک زینا لكل أمة عملهم»^{۳۲}؛ بدین سان برای هر امت کارشان را بیاراستیم».

دسته سوم، آیاتی که امت‌ها را همانند افراد مستحق ثواب و عقاب می‌خواند، مثل «و لكل أمة رسولٌ فإذا جاء رسولهم قضیٰ بينهم بالقسط و هم لا یظلمون»^{۳۳}؛ هر امتی را پیامبری است، چون پیامبرشان بیاید میان ایشان به انصاف داوری می‌شود و ایشان ستم نمی‌بیند».

دسته چهارم، آیاتی که برای هر امت حیات و مرگ خاصی را قائل می‌شود، مانند «ما تسبق من أمةٍ أجلها و ما یستأخرون»^{۳۴}؛ هیچ امتی از اجل و سرآمد خویش جلو نمی‌افتد و عقب نمی‌افتد».

ایشان این دسته آیات را قوی‌ترین و روشن‌ترین استدلال طرفداران مسلمان اصالت جامعه می‌خوانند.

دسته پنجم، آیاتی که برای امت‌ها مانند افراد، قائل به حشر و حساب و کتاب است، مانند «کل أمةٍ تدعیٰ إلی کتابها»^{۳۵}؛ هر امتی به سوی نامه اعمالش فرا خوانده می‌شود».

دسته ششم، آیاتی که عمل یک فرد از افراد جامعه یا عمل یک نسل را خود به جامعه نسبت می‌دهد، گویی که یک تفکر عمومی و اراده عمومی و روح جمعی حضور دارد و عمل مستند به آن روح جمعی است، مانند استناد پی کردن شتر به قوم ثمود: «فَعَقَرُوهَا فَذَمِّمَ عَلَیْهِمْ زَنْبَهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّیْهِمَا؛ آن [شتر] را [ثمودیان] پی کردند و پروردگارشان به [سزای] گناهشان نابودشان کرد و سرزمینشان را هموار کرد [با خاک یکسان گرداند]».

اشکالی که بر اغلب آیات مزبور وارد شده است - و آن را بهترین اشکال دانسته‌اند - این است:

به گمان ما بهترین دلیل بر این‌که 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 به عنوان یک موجود حقیقی مستقل.^{۳۶}

توضیح اشکال این‌که گرچه در آیات مزبور از امت یاد شده، اما هنگامی که خصوصیات، افعال یا آثار امت ذکر شده، آن خصوصیات و افعال با ضمیر جمع به افراد امت نسبت داده شده است. پس در قرآن، عمل و خصوصیتی مستقیماً به جامعه نسبت داده نشده تا از این طریق بر وجود جامعه دلالت شود؛ از این‌رو جامعه می‌تواند یک مفهوم اعتباری باشد که از نظر به افراد و اشخاص حقیقی به لحاظ‌های مختلف انتزاع شده و بر آنها نیز دلالت می‌کند، و افرادی که بدین ترتیب منشأ انتزاع مفهوم جامعه می‌شوند، ترکیب حقیقی ندارند تا آن‌که وجودی جدید به نام جامعه را ایجاد کنند.

در نقض استدلال فوق می‌توان گفت که گرچه در برخی از آیات، خصوصیات، آثار یا افعال با ضمیر جمع به افراد جامعه اسناد داده شده، ولیکن در همان آیات و یا آیاتی دیگر، همان خصوصیات یا برخی خصوصیات دیگر به امت نیز نسبت داده شده است، مثلاً در آیه «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»^{۳۷} اولاً، خلقت خداوند به امت تعلق گرفته، سپس هدایت به سوی حق با ضمیر جمع مذکر به افراد امت نسبت داده شده است. همچنین در آیه ۴۷ سوره یونس، رسول به امت نسبت داده شده و در همان آیه از آمدن رسول افراد امت نیز خبر داده شده است. و در آیه «ما تسبق من أمة أجلها و ما يستأخرون»^{۳۸} اجل با ضمیر مؤنث به امت نسبت داده شده و عدم سبقت از اجل در فعل «ما تسبق» نیز به امت استناد گردیده، اما تأخیر نکردن از اجل به افراد امت مستند شده است، در حالی که در آیه «لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون»^{۳۹} اجل به امت نسبت داده شده و پس از آن، دیگر بار عدم تأخیر از اجل به افراد امت استناد گردیده است.

بنابراین در آیات همان‌گونه که برخی از امور نظیر خلقت، اجل و تقدم نگرفتن بر اجل الهی به افراد جامعه نسبت داده می‌شود، به امت‌ها نیز استناد می‌یابد، و استناد این امور به جامعه دلیل بر واقعیت داشتن آن است.

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.

پاسخ از نقد شواهد قرآنی

پاسخ اشکال فوق این است که استناد فعل و اثر به افراد جامعه در صورتی می‌تواند قرینه بر حقیقی نبودن وجود جامعه و مجاز بودن استناد اثر به جامعه باشد که استناد یک اثر به جامعه و در عین حال به افراد آن اشکال عقلی داشته باشد. یک اثر را در صورتی نمی‌توان به دو شیء یا دو فاعل نسبت داد که آن دو شیء یا آن دو فاعل به گونه‌ای مستقل از یکدیگر و

در عرض هم موجود باشند، اما اگر دو شیء در طول یکدیگر باشند و یا آن که دو شیء ترکیب حقیقی با یکدیگر داشته باشند و به صورت مراتب، شوون و تجلیات حقیقتی واحد درآمده باشد، می‌توانند هر دو علت یک اثر شمرده شوند، بدون آن که علت یکی مانع از علت دیگری باشد، و همچنین اثر می‌تواند حقیقتاً بر هر دو آنها مستند گردد، مانند افعال قوا و مراتب مختلف نفس انسانی که در عین استناد به آن قوا، به نفس نیز مستند می‌گردد و همچنین افعال و آثار مخلوقات که در عین حال به خدای تعالی نسبت داده می‌شود. خداوند سبحان یک کار را در برخی از آیات به مخلوقات خود نسبت می‌دهد و در بعضی از آیات، همان کار و اثر را به خود مستند می‌گرداند، بدون آن که استناد کار به مخلوق موجب مجاز بودن استناد آن به خداوند شود.

اگر منعی عقلی بر استناد خواص و آثار وجودی دو شیء ای که در طول یکدیگر هستند و یا برخی از انحاء اتحاد و ترکیب را دارند وجود ندارد، پس دلیلی نیست که استناد آثار و لوازم وجودی جامعه به آن را که در آیات آمده است حمل بر مجاز کرد، و شاهد نقلی‌ای که با استفاده از قسمت پایانی آیات در اشکال ذکر شده است نیز نمی‌تواند قرینه بر عدول از ظاهر قسمت نخست آن آیات باشد، بلکه ظهور ابتدایی آیات همچنان بر قوت خود باقی بوده و ظاهر آیات بر وجود جامعه و حیات و ممات و حشر و نشر آن دلالت می‌کند، همان طور که آیات بر زندگی و مرگ و حشر و نشر افراد نیز دلالت می‌کند.

امت که در اثر ترکیب حقیقی افراد جامعه پدید می‌آید، گرچه حقیقتی ممتاز و مختص به خود دارد، ولیکن وجود و واقعیت آن جدا و ممتاز از وجود افرادی که مقوم وجود آن می‌باشند نیست و آثار و افعال او نیز در عالم طبیعت بدون حضور افراد و اشخاص ظاهر و آشکار نمی‌گردد. به همین دلیل، کار و اثر او در عین آن که به او نسبت داده می‌شود، با دست و اعضا و اندام افرادی به ثمر می‌رسد که با اختیار و اراده خود زمینه تکوین و پیدایش آن را پدید آورده و با او وحدت و اتحاد یافته‌اند.

علی علیه السلام در نهج البلاغه از انسان‌هایی سخن می‌گوید که «شیطان را ملاک امر خویش قرار داده و شیطان نیز آنان را شریک خود می‌گرداند. شیطان در سینه آنان تخم و جوجه می‌گذارد و در خانه وجود آنان می‌خزد و راه می‌رود، تا آن که با چشم آنان می‌بیند و با زبان آنان سخن می‌گوید و به وسیله آنان بر مرکب لغزش و گناه سوار می‌شود و حماقت و سبکسری را برای آنان زینت می‌بخشد».^{۴۰}

فعل و کار این افراد، کار کسی است که شیطان در سلطه آنان شریک است و سخنان باطل

را بر زبانشان می‌نهد. اگر شیطان می‌تواند افرادی را که کارها و فرمان‌های او را ملاک زندگی خویش قرار می‌دهند، چنان تحت سلطه و اقتدار خود قرار دهد که با چشمان آنان بنگرد و با زبان آنان سخن گوید، پس کار اعضا و جوارح آن افراد را که به اختیار خود ولایت و سرپرستی شیطان را پذیرفته‌اند به شیطان نیز می‌توان نسبت داد، بدون آن که استناد کار به شیطان، مانع از استناد کار به اعضای آنها یا به نفس آنان باشد. کسانی که تحت ولایت الهی قرار می‌گیرند نیز در قرب نوافل - که مفاد برخی از روایات است - به جایی می‌رسند که خداوند سبحان کار آنان را به خود مستند می‌کند و این دلیلی است بر این که در بسیاری از موارد یک کار که با دستان و اندام انسان انجام می‌شود، می‌تواند به حقایق و اموری که در طول وجود او قرار گرفته و با او نحوه‌ای از وحدت و اتحاد را پیدا می‌کند، استناد یابد.

با دفع اشکالی که با استفاده از برخی قراین لفظی بیان شد، دلالت ظاهر برخی از آیات بر وجود جامعه باقی می‌ماند. این ظهور تا زمانی که قرینه لفظی دیگری که متصل به آیات بوده یا به صورت آیات و احادیثی جدا (منفصل از آیات) باشد و یا تا هنگامی که دلیلی عقلی به صورت قرینه‌ای متصل مانع نشود، به قوت خود باقی است.

در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن در ذیل دسته‌های شش‌گانه آیات، به غیر از اشکال مزبور که اشکالی مشترک بر اغلب آن آیات است، برخی اشکالات خاص دیگر نیز وارد شده است، که آنها نیز در حد یک دلیل عقلی قابل اعتماد بر استحاله تحقق جامعه مطابق با نظر سوم نیست، بلکه برخی از آنها در حد استبعاد است و بعضی دیگر بر برخی صورت‌های مفروض برای وجود جامعه وارد می‌شود؛ مثلاً در ذیل دسته اول از آیات، پس از اشکال مشترک، اشکال دومی نیز به این صورت آمده است:

چگونه می‌توان پذیرفت که مثلاً آن گروه از مسیحیان و یهودیان که اهل شب زنده‌داری و دعا و مناجات و امر به معروف و نهی از منکر و مبادرت به کارهای نیکند، با همدیگر ترکیب شده‌اند و اتحاد یافته‌اند، و حال آن که در چهار سوی عالم پراکنده‌اند و نه فقط در امور و شوون زندگی اشتراک و ارتباط ندارند، بلکه حتی از وجود همدیگر بی‌خبرند؟ چگونه می‌توان گفت که یک روح واحد شخصی بر مجموعه چنین انسان‌هایی حاکم است و آنان را تحت تدبیر و تصرف خود دارد.^{۴۱}

این اشکال اولاً، همان‌گونه که بیان شد، در حد استبعاد است و دلیلی بر استحاله نحوه‌ای از وحدت بین امت موسی یا امت عیسی و امت‌های دیگر پیامبران را اقامه نمی‌کند؛ ثانیاً، استبعاد هنگامی معنا پیدا می‌کند که وحدت و ترکیب مانند مرکبات طبیعی در افق

ابدان و اجسام انسان‌ها باشد؛ اما اگر - همان‌گونه که شهید مطهری در نظریه سوم بیان می‌کند - در افق ارواح، اندیشه‌ها و آرمان‌ها باشد، استبعاد کمتر می‌شود؛
ثالثاً، ترکیب حقیقی مشروط به خود آگاهی و آشنایی حصولی اعضایی نیست که در حکم ماده از برای حضور صورت نوعی جدید هستند.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، دانسته می‌شود که گرچه دلیل عقلی یا تجربی‌ای که علامه طباطبایی و شهید مطهری بر وجود جامعه اقامه کرده‌اند فاقد استحکام و قدرت لازم است و در معرض اشکال قرار دارد، اما آنچه را که درباره امکان تحقق جامعه بیان کرده‌اند مصون از اشکال است، و دلایل نقلی‌ای که با استفاده از ظواهر آیات اقامه شده است، فی‌الجمله اصل وجود جامعه را اثبات می‌کند، هرچند که این اثبات از حد ظهور آیات فراتر نمی‌رود و در حکم نص نیست، و تا هنگامی که برهان مستقلی در نفی وجود جامعه اقامه نشود دلیلی برای اغراض از ظواهر قرآنی نیست.

در سالیان اخیر مباحث دیگری درباره علامه طباطبایی و شهید مطهری مطرح کرده‌اند، شکل گرفته است و تقسیم این نوشتار نیازمند به مجال وسیع‌تری است که با طرح آن انظار همراه باشد. در برخی آثار نقدهای دیگری بر بیان شهید مطهری وارد شده است که آن نقدها گرفتار برخی اشکالات مبنایی و بنایی است. حضرت استاد آیه الله جوادی آملی نیز در بعضی مباحث کوشیده‌اند تا راه جدیدی را برای اثبات وجود جامعه طی کنند و علاوه بر آن، حکمت متعالیه نیز توانمندی‌های دیگری برای اقامه استدلال برهانی بر وجود جامعه دارد. در صورتی که بتوان برهانی مستقل بر وجود جامعه اقامه کرد، ظواهر قرآنی شاهد و مؤید آن برهان خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی مطهری، تاریخ و جامعه، ص ۱۸ - ۱۹.
۲. همان، ص ۱۹ - ۲۰.
۳. جوزوف روسک و رولنددارن، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، ترجمه بهروز نبوی و احمد کریمی، ص ۳۳۴.
۴. ژولین فروند، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، ص ۱۲۱.
۵. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۵۵.
۶. مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۹.
۷. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۹۶.
۸. همان.
۹. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۲۶.
۱۰. همان، ص ۲۹.
۱۱. همان، ص ۲۷.
۱۲. اعراف (۷) آیه ۳۴.
۱۳. جاثیه (۴۵) آیه ۲۸.
۱۴. انعام (۶) آیه ۱۰۸.
۱۵. مائده (۵) آیه ۶۶.
۱۶. آل عمران (۳) آیه ۱۱۳.
۱۷. غافر (۴۰) آیه ۵.
۱۸. یونس (۱۰) آیه ۴۷.
۱۹. المیزان، ج ۴، ص ۹۷.
۲۰. ر. ک.

Durkem, Emile, *The Dualism of Human and its social conditions*, translated by charles Blend, Edited by kurt, H. wolff.

۲۱. قواعد و روش جامعه‌شناسی، ص ۲۴ - ۲۶.
۲۲. ابوحامد محمد غزالی، احصاء العلوم، فصل پنجم در علم مدنی.
۲۳. درس‌های جامعه و تاریخ که در سال ۱۳۶۴ ارائه می‌شد.
۲۴. محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۷.
۲۵. همان، ص ۷۹.
۲۶. همان، ص ۸۱.
۲۷. مرتضی مطهری، پیشین، ص ۳۳.

۲۸. امیل دورکیم، تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.
۲۹. محمدبن ابراهیم شیرازی (مالصدر)، اسفار اربعه، ج ۹، ص ۱۳۳ - ۱۴۳.
۳۰. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۹۱.
۳۱. اعراف (۷) آیه ۱۸۱.
۳۲. انعام (۶) آیه ۱۰۸.
۳۳. یونس (۱۰) آیه ۴۷.
۳۴. مؤمنون (۲۳) آیه ۴۳.
۳۵. الجاثیه (۴۵) آیه ۲۸.
۳۶. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۹۲.
۳۷. اعراف (۷) آیه ۱۸۱.
۳۸. مؤمنون (۲۳) آیه ۴۳.
۳۹. هر امت را اجلی است، چون اجل آنان فرا رسد نه لحظه‌ای تأخیر می‌کنند و نه از آن سبقت می‌گیرند. «اعراف (۷) آیه ۳۴».
۴۰. اتخذوا الشيطان لأمرهم ملاكاً واتخذهم له أشراقاً قباض و فزخ في صدورهم وذب و درج في حجورهم فنظر بأعينهم و نطق بألسنتهم فركب بهم الزلل و زين لهم الخطل فَعَل مَن قَد شَرَكه الشيطان في سلطانه و نطق بالباطل على لسانه. «نهج البلاغه، خطبه ۷».
۴۱. محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۹۳ - ۹۴.