

اصالت فرد، جامعه یا هر دو؟

۴۱

پیش

بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی

حسین سوزنچی*

چکیده

بحث از اصالت داشتن جامعه، یکی از مبادی فلسفه نظری تاریخ قلمداد شده است. مسأله این است: آیا فرد اصالت دارد یا جامعه یا دیدگاه سومی در کار است که به گونه‌ای برای هر دو اصالتی را قائل است. این بحث میان متفکران مسلمان نسبتاً جدید است و شاید اول بار علامه طباطبایی بدان توجه کرده؛ سپس شهید مطهری و استاد مصباح یزدی در این باب به تأملاتی پرداخته‌اند. شهید مطهری از دیدگاه اصالت هر دو دفاع می‌کند (البته با تبیین خاصی که از این مسأله می‌دهد) و استاد مصباح یزدی انتقادهایی بر این رای وارد، و اصالت جامعه را کاملاً نفی می‌کند. در این مقاله، بیان دیدگاه این دو متفکر و داوری بین ایشان مد نظر بوده و با توجه به اصرار دو طرف بر استناد سخن خود به قرآن، تاملی نیز در برخی آیات قرآن کریم ارائه شده است. روال بحث این‌گونه بوده که پس از توضیح مختصری از سه دیدگاه اصالت فرد، اصالت جامعه و اصالت هر دو، به مبادی تصویری بحث (مفهوم اصالت، مفهوم ترکیب جامعه) پرداخته شده؛ سپس با توضیح وجوه شباهت و افتراق این دو دیدگاه به بررسی ادله فلسفی و قرآنی طرفین و داوری بین آن‌ها اقدام شده است.

واژگان کلیدی: اصالت فرد، اصالت جامعه، مطهری، مصباح یزدی، اصالت، ترکیب.

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۷/۴ تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۸/۲۹

بحث از اصالت داشتن یا نداشتن جامعه، یکی از مبادی فلسفه نظری تاریخ* دانسته شده است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۷۹)؛ پس در جایگاه ناظر به فلسفه تاریخ می‌توان بدان پرداخت. مسأله این است که آیا جامعه افزون بر فرد، اصالت و هویتی دارد یا خیر؛ چرا که ظاهراً اگر جامعه مستقل از افراد اصالت نداشته باشد، جز افراد و قوانین حاکم بر افراد خبری نخواهد بود و در نتیجه فلسفه تاریخ که مطالعه جامعه در حال شدن است و به بررسی قوانین و سنن حاکم بر جامعه می‌پردازد، علمی بدون موضوع خواهد بود (همان: ص ۷۵ و ۷۹). به هر حال، مسأله این است که آیا فرد اصالت دارد یا جامعه یا دیدگاه سومی در کار است که نوعی اصالت را به هر دو می‌دهد. این بحث بدین صورت میان متفکران مسلمان جایگاه چندانی نداشته و شاید نخستین کسی که به تصریح در این باره بحث کرده، علامه طباطبایی باشد. وی در تفسیر المیزان در ذیل آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا» (آل عمران (۳): ۲۰۰) بحث گسترده‌ای را درباره جامعه اسلامی مطرح کرده که در فصل چهارم آن بحث، به‌طور مشخص درباره رابطه فرد و جامعه و اصالت آن‌ها داد سخن داده و مستقل از مباحث مطرح میان متفکران غربی، به نقد اصالت فرد محض و اصالت جامعه محض پرداخته و دیدگاه سومی که می‌توان آن را اصالت توأمان فرد و جامعه نامید، مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۹۷ - ۱۰۰).

شهید مطهری در آثار گوناگون خود، این بحث را گسترش بیشتر داده، و زوایای مختلف آن را با نیم‌نگاهی به آرای اندیشه‌وران غربی مطرح کرده و ادله جدیدی در تقویت این رأی علامه اقامه کرده است. بعد استاد مصباح یزدی، مباحث شهید مطهری را

* عنوان «فلسفه تاریخ» در ادبیات رایج به دو معنا به کار برده می‌شود: یکی فلسفه تاریخ واقعیت محور یا نظری، و دیگری فلسفه تاریخ تحلیلی یا انتقادی (استنفورد، ۱۳۸۲: ص ۲۲) یا به تعبیر دیگر، فلسفه نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ (سروش، ۱۳۵۷). این تمایز با دو معنای متمایز از تاریخ پیوند می‌یابد. تاریخ گاهی به جریان رویدادهایی که در واقع رخ می‌دهد، معطوف است و گاهی به آنچه درباره این رویدادها باور داریم و می‌نویسیم؛ که این‌ها به ترتیب «تاریخ به منزله رویداد» (تاریخ ۱) و «تاریخ به منزله گزارش» (تاریخ ۲) می‌نامند. پیش از قرن بیستم، واژه فلسفه تاریخ معمولاً به تاملات نظری پیرامون کل جریان رویدادهای (تاریخ ۱) اطلاق می‌شد، اما به تدریج رویکرد رایج در قرن بیستم این شد که به جای نظریه‌پردازی‌های کلان، به فعالیت «درجه دوم» پرسش‌گری و نقد شیوه‌های کار مورخان روی آوردند که این همان معنای دوم فلسفه تاریخ است. (استنفورد، ۱۳۸۲: ص ۲۲)

در فضای بررسی آرای غربی‌ها (و البته بدون ذکر نام وی) به چالش می‌کشد و مدعی می‌شود که اصالت جامعه به هیچ صورت قابل دفاع فلسفی نیست. چه در جایگاه مستقل (اصالت جامعه محض) و چه حتی در تلفیق با اصالت فرد.

در این مقاله قصد داریم به بیان دیدگاه این دو متفکر مسلمان و داوری بین آن‌ها پردازیم و با توجه به اصرار دو طرف بر مستند کردن دیدگاه خود به آیات قرآن کریم، از رهگذر این مبحث، تاملی نیز در باب دیدگاه قرآن کریم در این زمینه داشته باشیم.

۴۳

قبس

اصالت فرد، جامعه یا هر دو؛

از آن‌جا که فهم صورت مسأله نقش بسزایی در پاسخ دادن به آن دارد، بحث خود را در دو بخش مطرح خواهیم کرد. در بخش اول به تبیین صورت مسأله و ارائه تصویر شفافی از مسأله خواهیم پرداخت و بدین منظور پس از تعریفی اجمالی از سه دیدگاه اصالت فرد، اصالت جامعه، و اصالت هر دو، سراغ مهم‌ترین مبادی تصویری بحث می‌رویم. ابتدا به تبیین مقصود از مفهوم اصالت، در این بحث می‌پردازیم؛ سپس با توجه به این‌که هر دیدگاهی در باب جامعه، به هر حال، جامعه را نوعی ترکیب از افراد معرفی می‌کند، به بیان انواع معانی قابل فرض برای ترکیب می‌پردازیم. در گام بعدی و با توجه به روشن شدن مبادی تصویری، به تقریر دقیق محل نزاع و بیان وجوه شباهت و افتراق آرای این دو بزرگوار می‌پردازیم تا معلوم شود در ادله، دنبال اثبات یا رد چه مطلبی باشیم. در بخش دوم، سراغ ادله بحث خواهیم رفت و مطلب را در دو محور ادله فلسفی و ادله قرآنی مطرح خواهیم کرد و از آن‌جا که عموماً استاد مطهری مطرح کرده و استاد مصباح به نقد آن‌ها پرداخته، ما نیز ابتدا به گزارش این دو می‌پردازیم؛ سپس به نقد بررسی و داوری خواهیم پرداخت.

بخش اول: تصویر مسأله

۱. معرفی اجمالی دیدگاه‌های اصالت فرد، اصالت جامعه و اصالت هر دو

أ- اصالت فرد: دیدگاه اصالت فرد که به یک معنا در فلسفه دکارت ریشه دارد، قائل است که «فقط فردها هستند که می‌اندیشند و عمل می‌کنند و جامعه به خودی خود هیچ واقعیتی ندارد و چیزی جزء مجموعه افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد نیست. جامعه، حاصل جمع همه افراد آن است نه چیزی ورای آن و مقصود از تأثیر جامعه بر فرد، چیزی جز تأثیر دیگر افراد جامعه بر فرد خاص نیست. مقصود از حقوق و تکالیف فرد در برابر

جامعه هم چیزی جز حقوق و تکالیف فرد در برابر سایر افراد جامعه نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ص ۵۴). به تعبیر جان استوارت میل، یکی از بزرگ‌ترین منادیان فردگرایی، «افراد انسانی هنگامی که گرد هم می‌آیند، به ماده تازه‌ای مبدل نمی‌شوند (کار، بی‌تا: ص ۴۶). انسان‌ها در جامعه هیچ صفت و خاصیتی ندارند، جز آن‌هایی که از قوانین طبیعت فرد آدمی ناشی می‌شوند (باتومور، ۱۳۵۷: ص ۴۶).

پیروان اصالت فرد، جامعه شناسی را نوع مخصوصی از روان‌شناسی می‌دانند که در آن به مطالعه نفسانیاتی که در نتیجه تلاقی بین وجدان‌های مختلف حاصل می‌شود، می‌پردازد (شاله، ۱۳۵۰: ص ۱۹۸)؛ برای مثال از نظر ماکس وبر، در جایگاه جامعه‌شناس پیرو اصالت فرد، «جامعه، واقعیت قائم به نفس نیست و پدیده‌های اجتماعی را صرفاً باید بر اساس رفتارهای معنادار افراد انسانی بازنگری کرد» (فروند، ۱۳۶۲: ص ۱۲۱). خلاصه کلام این‌که بر اساس این دیدگاه، ملت چیزی نیست، جز تعدادی از افراد انسانی و مبادله‌هایی که میان‌شان صورت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۵۸).

ب. **اصالت جامعه:** در نقطه مقابل اصالت فرد، پیروان اصالت جامعه با تاکید بر خصیصه جمعی پدیده‌های اجتماعی، جامعه را واقعیتی عینی تلقی می‌کنند که متمایز از افرادی است که آن را تشکیل داده‌اند و آثار و خواص ویژه‌ای دارد که در افراد انسانی دیده نمی‌شود. آن‌ها بر این باورند که فقط جامعه واقعیتی اصیل دارد و فرد، جز واقعیتی تبعی ندارد. همان‌گونه که شخص انسانی، کل مرکب و دارای زندگی واحدی است که مجموعه‌ای از اعضای منفصل بدن، آن حیات را ندارد، اجتماع انسانی نیز که مرکب از افراد است، حیاتی خاص خود دارد که مجموعه‌ای از آحاد انسانی پراکنده، فاقد آن است.

هگل در جایگاه مهم‌ترین فیلسوف این مکتب، قائل است:

فقط یک مقوله واحد و یک واقعیت وجود دارد و آن، روابط است؛ بنابراین، جوهرها، مانند افراد انسان، به وسیله روابطشان تعیین می‌یابند. آن‌ها فقط به اعتبار این روابط است که آنچه هستند، هستند. حال اگر چنین باشد، جامعه می‌تواند و باید به عنوان کل حقیقی تلقی شود. فرد انسانی که تعیین خود را به وسیله روابط اجتماعی می‌یابد، در این جا به صورت امری فرعی نمایان می‌شود؛ چیزی که کمتر از جامعه واقعی است» (بوخنسکی، ۱۳۶۱: ص ۱۲۴).

از نظر طرفداران اصالت جامعه، «انسان پیش از ورودش به اجتماع، وجود بالقوه محض است و تنها در اجتماع است که شخصیت و هویت خود را می‌یابد» (دورژه، ۱۳۶۶: ص ۱۸).

هر فرد انسانی، در مرحله‌ای از تاریخ در جامعه‌ای متولد شده و از همان نخستین روز زندگی، با آن جامعه شکل می‌گیرد. محیط اجتماعی در تعیین طرز فکر او تأثیری تام دارد. او هیچ رفتار صرفاً فردی ندارد. جامعه‌گرایان بر این باورند که تمام افکار و احساسات و تصمیم‌های آدمی تحت تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی رخ می‌دهد و اراده فرد توان ایستادگی در مقابل جامعه را ندارد؛ بلکه همواره تابعی از آن است. آگوست کنت با توسل به همین استدلال، روان‌شناسی را علمی بی‌موضوع معرفی کرد (روسک، ۱۳۵۵: ص ۳۳۳) و به تعبیر امیل دور کیم، «همان‌طور که سلول زنده از یک مجموعه مولکول‌مردده تشکیل شده اما با همین ترکیب شدگی، نمود تازه‌ای پدید آمده که مشخص‌کننده حیات است و این حیات را نمی‌توان در هیچ‌یک از عناصر مجزا یافت. جامعه نیز حاصل جمع ساده‌ای از افراد نیست؛ بلکه دستگاهی است متشکل از ترکیب آن‌ها با هم که معرف واقعیتی ویژه و دارای خواص مخصوص به خود است» (دورکیم، ۱۳۵۵: ص ۱۳۰).

ج. اصالت فرد و جامعه: این دیدگاه بر این باور است که هر دو دیدگاه پیشین به بهره‌هایی از حقیقت رسیده بودند؛ ولی هر دو از تفسیر برخی از مسائل انسانی ناتوانند. در مقابل، جریان جامعه‌گرا بر این باور است که جامعه در تکوین شخصیت فرد بسیار مؤثر است و نقش بسزایی در به فعلیت رساندن استعدادهاى فرد و حتی جهت دادن به آن دارد؛ اما این امر به حدی نیست که فردیت فرد را کاملاً منحل کند و فرد را همواره منفصل محض در مقابل جامعه قرار دهد؛ بلکه فرد دارای عقل و اراده است و به او این امکان را می‌دهد که در مقابل جریان جامعه مقاومت کند؛ البته در مقابل دیدگاه فردگرا هم می‌گوید که جامعه صرفاً جمع جبری رفتارها و اراده‌های افراد نیست؛ بلکه جامعه نیز شخصیت واحدی دارد که دارای حیات و ممات است؛ چرا که سرنوشت انسان‌ها در جامعه با هم چنان گره می‌خورند که به روشنی می‌توان از سرنوشت مشترک و اراده جمعی سخن گفت و خلاصه این که جامعه فقط مجموعه‌ای از آرا و عقاید و اراده‌های تک‌تک افراد نیست؛ بلکه یک اراده جمعی و یک حیات جمعی نیز در جامعه حضور دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۲-۵۶).

۲. مفهوم اصالت

شاید مهم‌ترین واژه این بحث، واژه اصالت باشد. اولاً مقصود از اصالت، مبحث تحقق عینی خارجی است؛ یعنی واقعیتی فراتر از اعتبارهای ذهنی و قرار دادی ما. در واقع، بحث

بر سر این است که آیا فرد شخصیت واقعی و قائم به خود دارد و جامعه فقط مفهوم اعتباری است یا آنچه به واقع شخصیت دارد، جامعه است و فرد تمام شخصیت و هویتش تابع شخصیت و وجود جمعی جامعه است و به این معنا قبول شخصیت برای فرد مستقل از جامعه، فقط امر اعتباری است یا دیدگاه سوم درست است و هر دوی این‌ها شخصیت واقعی دارند؟

نکته دومی که در بحث اصالت باید بدان توجه کرد، این است که به تعبیر برخی از متفکران، بحث بر سر «من» انسان‌ها است، نه در باره «تن» آن‌ها (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۴۰).

اگر مقیاس را شخص و جسم فیزیکی و حتی حیوانی انسان‌ها بدانیم، تردیدی نیست که آنچه واقعیت و تحقق خارجی دارد، فرد است و جامعه به این معنا فقط مجموعه‌ای اعتباری است و هیچ گونه واقعییتی عینی ندارد؛ اما اگر بحث را روی «من» و «شخصیت» انسان‌ها ببریم، آن‌گاه این سوال به صورت جدی مطرح می‌شود که فرد، جامعه را می‌سازد یا جامعه، فرد را یا تأثیر متقابل بین این دو بر قرار است. به تعبیر دقیق‌تر، آیا شخصیت فردی است که حقیقتاً و مستقلاً وجود دارد و جامعه صرفاً بر مجموعه‌ای از این شخصیت‌ها اعتبار می‌شود یا آنچه به خودی خود شخصیت و منش و حقیقت دارد، جامعه است و فرد فقط و فقط در پرتو جامعه به هويت واقعی و شخصیت حقیقی می‌رسد و به گونه‌ای که اگر او را جدا از جامعه در نظر بگیریم، جز اندام فیزیولوژیکی چیز دیگری نیست یا شق سومی در کار است؛ به گونه‌ای که هم فرد شخصیتی از خود دارد که جدا از جامعه، هیچ و پوچ نیست و هم جامعه شخصیتی دارد که تک تک افراد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

۳. معانی (یا اقسام) * ترکیب

مفهوم دیگری که برای روشن شدن بحث ما ضرورت دارد، واژه «ترکیب» است.

* تفاوت «معانی» یک واژه با «اقسام» آن واژه این است که وقتی سخن از اقسام می‌شود که همه آن‌ها در یک معنای واحد مشترکند؛ اما وقتی سخن از معانی می‌شود که آن واژه فقط به اشتراک لفظی بر آن چند مورد حمل شده و معنای حقیقتاً واحدی بین افراد مربوط پیدا نمی‌شود. در باب مواردی که واژه ترکیب در مورد آن‌ها استعمال می‌شود، چندان روشن نیست که آیا به واقع معنای جامعه دارند یا خیر؛ مخصوصاً آیا بین ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری، حقیقتاً معنای مشترک وجود دارد. از آن‌جا که این بحث فی حد نفسه بحث لفظی و خارج از حوصله این مقال است، به این مطلب نمی‌پردازیم و فقط این تذکر را مطرح کرده‌ایم که کاربرد تعبیر «معانی مختلف ترکیب» یا «اقسام مختلف ترکیب» در این مقاله، لزوماً به معنای اتخاذ موضعی در باب بحث پیش‌گفته نیست.

جامعه، به هر حال، ترکیبی از افراد است و در تقسیم ثنایی، ترکیب را می‌توان به دو قسم ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری تقسیم کرد؛ هر چند در نگاهی عمیق‌تر ترکیب بر موارد متعددی حمل می‌شود که لزوماً با این دو عنوان، مرز آن‌ها مشخص نمی‌شود. به هر حال، حداقل ملاک قطعی که برای حقیقی یا اعتباری دانستن ترکیب مطرح شده، این است که آیا مجموعه مرکب، منشأ آثاری غیر از مجموع آثار اجزا هست یا نه و به تعبیر دیگر، در این ترکیب، امری بیش از جمع جبری اجزا پدید آمده است یا نه؟ اگر امری ورای اجزا بتوان یافت، آن مرکب و ترکیب حقیقی، و اگر نه اعتباری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۳۵؛ مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۴). در مورد ترکیب توده‌ای از شن یا گله گوسفندان، به راحتی می‌توان گفت که ترکیبی اعتباری است و در مورد ترکیب اکسیژن و نیدروژن و پیدا شدن آب، به روشنی می‌توان گفت که ترکیب حقیقی رخ داده؛ اما جامعه کدام یک از این‌ها است؟ اگر با توجه به مفهومی به اسم «جامعه» دوباره به سراغ مفهوم «ترکیب» برویم، خواهیم دید که پنج معنا برای ترکیب می‌توان یافت که مرکب بودن جامعه به این پنج معنا مطرح شده و اتفاقاً دو دیدگاه نزدیک به همی که بین دو معنای پیشین قرار می‌گیرد، محل اصل نزاع است؛ اما آن پنج معنا:

۱- نوع اول ترکیب که به طور قطع، تعبیر ترکیب اعتباری در موردش صادق است، به صرف کنار هم قرار گرفتن تعدادی از امور گفته می‌شود و حالتی است که در آن، اجزا، نه هویت خود را از دست می‌دهند، نه استقلال اثر خود را و اثر مجموع، همان مجموع اثر تک تک افراد است؛ مانند گله گوسفند که پیش‌تر مطرح کردیم؛ البته گاه که مسأله دقیق‌تر می‌شود، ممکن است گمان شود اثر جدیدی پیدا شده؛ در حالی که با دقت معلوم می‌شود این اثر جدید در واقع نقطه همان «مجموع آثار افراد» است که یکجا نگریسته شده است؛ برای مثال، جنگل، چنین ترکیبی است؛ یعنی اگر وجود جنگل، تأثیری در آب و هوای منطقه دارد، این تأثیر، «مجموع تأثیر درختان» است که در تعداد کم چنین تأثیری محسوس نبود یا به طور مثال، وقتی گفته می‌شود یک تنه درخت ۵۰۰ کیلویی را ده نفر با کمک هم می‌توانند بلند کنند، اما تنهایی هیچ‌کس نمی‌تواند، بدان معنا نیست که با جمع شدن این افراد، نیروی جدیدی حاصل می‌شود؛ بلکه این نیرو همان «مجموع نیروهای افراد مذکور» است. به نظر می‌آید چنین دیدگاهی درباره جامعه، افراطی‌ترین نوع اصالت فرد باشد.

ب. نوع دیگر ترکیب در جایی است که اجزای مرکب، هویت خود را حفظ کرده‌اند؛ ولی استقلال اثر خود را از دست داده، و اثر جدیدی پدید آورده‌اند. نمونه بارز چنین ترکیبی را می‌توان در مرکبات صناعی یافت؛ برای مثال، اتومبیل، اشیایی را با سرعت معینی از محلی به محل دیگر منتقل می‌کند؛ در حالی که این اثر (انتقال) نه به جزئی خاص تعلق دارد و نه به مجموعه افراد در حال استقلال. در اتومبیل همکاری و ارتباط و پیوستگی میان اجزا هست؛ ولی محو هویت اجزا در هویت کل رخ نمی‌دهد؛ بلکه کل، وجودی مستقل از وجود اجزا ندارد. کل، عبارت از مجموع اجزا، افزون بر ارتباط میان آن‌ها است. برخی بدین جهت که افزون بر اثر تک تک اجزا، اثر جدیدی زاده شده، این را مصداق ترکیب حقیقی می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۵) و برخی چون معتقدند شیء جدیدی در این میان به نام کل که وجودی غیر از وجود اجزا داشته باشد، پیدا نشده، این‌ها را مرکب اعتباری می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۳۶).

ج. نوع سوم ترکیب که به‌طور قطع ترکیب حقیقی است در جایی است که اجزا قبل از ترکیب، هویت و آثار خاص خود را دارند و بعد از ترکیب و بر اثر تأثیر و تأثر با یک‌دیگر، زمینه پیدایی شیء جدیدی را فراهم می‌آورند که هویتی جدید و آثار جدیدی از خود دارد. نمونه بارز چنین ترکیبی را می‌توان در مرکبات طبیعی یافت. اکسیژن و نیتروژن قبل از ترکیب، هویت و آثار خاص خود را دارند و بعد از ترکیب و پیدا شدن آب، هویتی جدید با آثاری جدید پیدا می‌شود.

د. نوع چهارم ترکیب که برخی مطرح کرده‌اند، این است که اجزا قبل از ترکیب هیچ هویتی از خود نداشته باشند و قابلیت محض باشند و فقط در ترکیب است که هویت و واقعیتی بالفعل می‌یابند. این ترکیب را برخی از جامعه‌گرایان (مانند اتواشبان، فیلسوف آلمانی) درباره ماهیت جامعه مطرح، و عنوان کرده‌اند که فرد قبل از جامعه، بالقوه محض است و فقط پس از ورود به جامعه است که هویت می‌یابد (دوورژه، ۱۳۶۶: ص ۱۸)، و در واقع افراطی‌ترین نوع اصالت جامعه است؛ البته به نظر می‌رسد اگر دقت فلسفی بیشتری به خرج دهیم بتوانیم این دیدگاه را به دیدگاه پیشین ارجاع کنیم؛ چرا که این‌ها به لحاظ وجود فیزیکی خارجی، منکر فرد نیستند؛ بلکه به لحاظ شخصیت است که منکر فرد و هویت اویند؛ پس در این مورد هم با حفظ پیش‌فرض‌های این جامعه‌گرایان می‌توان گفت:

افراد قبل از ورود به جامعه، هویت (به معنای فلسفی کلمه، یعنی وجود عینی) و آثار خاص خود را دارند (اگر چه این هویت در حد هویت حیوانی باشد)؛ اما با ورود به جامعه، هویت و آثار جدیدی می‌یابند. به تعبیر دیگر، اگر هویت را به معنای شخصیت انسانی بگیریم، این دیدگاه غیر از دیدگاه پیشین است؛ اما اگر به معنای فلسفی موجودیت بگیریم، تفاوتی بین این دو معنای ترکیب نخواهد ماند.

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

۴. تقریر محل نزاع

با این مقدمات، اکنون می‌توان به درک بهتری از دیدگاه دو متفکر محل بحث (استاد شهید مطهری و استاد مصباح یزدی) رسید. استاد مطهری با صراحت، نوع پنجم ترکیب را درباره جامعه اتخاذ کرده است. وی توضیح می‌دهد:

این ترکیب از آن جهت که اجزا در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر یکدیگر می‌گردند و اجزا، هویت جدیدی می‌یابند، شبیه مرکبات طبیعی [ترکیب نوع سوم] می‌باشند؛ اما از آن جهت که کل و مرکب به عنوان یک واحد واقعی [مستقل] وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق می‌کند. در مرکبات طبیعی، هویت افراد، هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم یک واحد واقعی است؛ یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد و کثرت اجزا به وحدت کل تبدیل شده است؛ اما در ترکیب فرد و جامعه، ترکیب، ترکیب واقعی است؛ زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب، هویت و صورت جدیدی می‌یابند؛ اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود. انسان الکل به عنوان یک واحد واقعی که کثرتها در او حل شده باشد، وجود ندارد و انسان الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۶ - ۲۷)

* در تلقی عمومی، در طول هم بودن صرفاً به معنای رابطه علی ایجابی تلقی می‌شود؛ در حالی که می‌توان سخن از رابطه طولی غیر علی به میان آورد، و این جا چنین مفهومی مورد نظر است. برای درک این مفهوم، ر. ک: عبودیت، ۱۳۸۳: ص ۲۷ و ۲۸؛ سوزنجی، ۱۳۸۴: ص ۷۳.

دیدگاه استاد مصباح، دوم است. وی برای ترکیب فقط دو قسم قائل می‌شود: حقیقی و اعتباری وی ابتدا ملاک ترکیب حقیقی را این می‌داند که افزون بر اجزای تشکیل دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم باشد که بر همه اجزا سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزا باشد؛ اما در مرکب اعتباری، اجزای مرکب، وجودهای مستقل و آثار جداگانه خود را دارند و آثاری که از مرکب نشأت می‌یابد، چیزی جز مجموع آثار یکایک اجزا نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۳۵ - ۳۶) که با این مقدار از توضیح باید وی را به دیدگاه اول در باب ترکیب قائل دانست؛ اما توضیح بیشترش، با صراحت به دیدگاه دوم بر می‌گردد:

«البته افراد یک جامعه، مانند دانه‌های شن موجود در توده شن نیستند؛ بلکه هم از وجود یک‌دیگر با خبرند و هم با یکدیگر ارتباطات و تأثیر و تأثرهای متقابل دارند و هم هم‌رتبه نیستند؛ به همین جهت یک توده شن، به هیچ روی، چیزی برتر و بیشتر از انباشتگی دانه‌های شن نیست و حال آن که جامعه، حاصل جمع همه افراد آن است به انضمام مجموع ارتباطات و مناسبات میان آنان؛ ولی آنچه مهم است، این است که ترکیب افراد و تأثیرات و تأثرات آنان، ترکیبی حقیقی نیست تا بتوان جامعه را یک واحد حقیقی دانست. .. جامعه جز افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد چیزی نیست... فرد گرایی فعل و انفعالی را که میان انسان‌ها صورت می‌گیرد، چیزی غیر واقعی نمی‌داند؛ لکن آن‌ها را قائم به خود انسان‌ها و از آثار آنان می‌شمارد، این گرایش، جامعه را که حاصل جمع افراد انسانی و نیز همه ارتباطات و تعامل‌های موجود در میان آن‌ها است، مرکب واقعی و واحد حقیقی نمی‌انگارد و بنابراین آن را دارای آثار و خواص ویژه‌ای نمی‌داند و همه پدیده‌های اجتماعی را قابل تبیین و توجیه روان‌شناختی قلمداد می‌کند* (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۵۴-۵۵).

تا این‌جا بحث، شاید کسی گمان کند اختلاف بین این دو متفکر فقط اختلاف لفظی

* . با کمال شگفتی باید گفت: استاد مصباح یزدی در جایی که به نفی اصالت جامعه می‌پردازد، سخنان دیگری نیز دارد با معنای ایشان سازگار نیست. وی آن‌جا پس از تفکیک اصالت حقوق و اصالت فلسفی اعلام می‌کند که از اصالت حقوقی جامعه اصالت فلسفی آن در نمی‌آید و بر این مطلب دو دلیل ارائه کرده است، اولاً گفته: تقدم مصالح جامعه صرفاً به معنای تقدم مصالح اکثر افراد بر مصالح اقلیت افراد است و ثانیاً این بحث حقوقی و تشریحی است، نه فلسفی و تکوینی (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۴۲)؛ در حالی که اولاً خود وی در نقدهای عمیقی که بر دموکراسی غربی داشته، نشان داده است که اکثریت بما هو اکثریت هیچ گاه ایجاد حق نمی‌کند و تقدم اکثریت بر اقلیت صرفاً به سبب کثرت عددی قابل دفاع فلسفی نیست؛ پس معلوم نیست چگونه این‌جا مصالح اجتماعی به مصلحت اکثریت تفسیر می‌شود. ثانیاً در همان جمله‌ای که از وی در متن نقل کردیم، تصریح دارد که مسائل حقوقی و تشریحی در اسلام مبتنی بر مسائل واقعی و فلسفی است. در واقع، اگر بخواهیم درست دقت کنیم، همین بحث (اصالت حقوقی جامعه و تلازم اصالت حقوقی با اصالت فلسفی) می‌تواند یکی دیگر از ادله فلسفی اصالت جامعه قلمداد شود.

است؛ چرا که شهید مطهری در جایی «کل به معنای مجموع اجزا به علاوه ارتباط بین آنها» را مرکب حقیقی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۵). در عین پذیرش اصالت فرد به نوعی اصالت جامعه هم فتوا داده است؛ در حالی که در عبارات قبل، استاد مصباح یزدی با صراحت این را مرکب اعتباری می‌شمرد؛ بدین لحاظ به اصالت فرد قائل شده؛ اما حقیقت این است: با معانی پنبجگانه‌ای که برای ترکیب مطرح کردیم، دیدگاه استاد مصباح یزدی دیدگاه دوم و دیدگاه شهید مطهری دیدگاه پنجم است، و تفاوت بین این‌ها هنوز باقی است. برای این که بهتر بتوان بین این دو دیدگاه داوری کرد، مناسب است به وجود اشتراک و افتراق این دو رأی اشاره‌ای داشته باشیم:

أ- وجوه اشتراک دو دیدگاه

۱. هر دو دیدگاه، اصالت فرد را اجمالاً قبول دارند؛ یعنی به وجود سرمایه‌هایی فطری در وجود انسان معتقد هستند که پیش از اجتماع و مقدم بر زندگی اجتماعی برای هر کس وجود دارد؛ به گونه‌ای که ورود فرد به جامعه، هویت فرد را صد در صد تحت الشعاع قرار نمی‌دهد و جایی برای عقل و اراده شخصی فرد باقی می‌ماند.
۲. هر دو دیدگاه به وجود روابط بین انسان‌ها و تأثیر و تأثر متقابل افراد جامعه اذعان دارند و تأثیرپذیری انسان‌ها از همدیگر را فی الجمله می‌پذیرند.
۳. هر دو دیدگاه وجود جامعه را در جایگاه انسان الكل منکرند و به این معنا آن را وجود اعتباری و انتزاعی می‌دانند، نه وجود عینی و حقیقی؛ یعنی هر دو دیدگاه منکر وجود جامعه در جایگاه واحد حقیقی است که کثرتها در او حل شده باشد.

ب. وجوه افتراق

وجه افتراق اصلی در این است که آیا افراد با حضور در جامعه، هویت واقعی جدیدی می‌یابند؛ به گونه‌ای که بتوان از من جمعی، افزون بر من فردی سخن گفت و آیا می‌توان از آثار جامعه بماهو جامعه صحبت کرد یا همه آثار جامعه، آثار افراد جامعه است (آثار جامعه بما هو افراد است) و به تعبیر دیگر، آیا می‌توان به جامعه‌شناسی مستقل از مباحث روان‌شناسی نیز اذعان داشت یا خیر. (البته شهید مطهری هم قائل به تقدم روان‌شناسی بر جامعه‌شناسی است بدین معنا که در تحلیل رفتارهای انسانی، روان‌شناسی مقدم است

(مطهری، ۱۳۷۲: ص ۱۰۶ و ۱۰۷) نه به این معنا که تمام بحث‌های جامعه‌شناسی ذیل مباحث روان‌شناسی قابل تبیین باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۵۵).

بخش دوم: بررسی ادله دو طرف

بحث قبل اگر چه شاید مقداری مفصل بود، به نظر می‌رسد برای شفاف سازی صورت مسأله لازم بود و اکنون می‌توان با داشتن تصویر آشکاری از مسأله به سراغ بررسی ادله رفت؛ چرا که اکنون معلوم شده چه چیزی باید اثبات یا رد شود. از آن‌جا که این بحث‌ها ابتدا در آثار شهید مطهری مطرح شده و استاد مصباح یزدی، مباحث خود را ناظر به بحث‌های وی مطرح کرده، ما نیز در هر مورد، ابتدا دیدگاه شهید مطهری و سپس نقدها و پاسخ‌های استاد مصباح یزدی را مطرح می‌کنیم و در ادامه به نقد و داوری می‌نشینیم و چنان‌که پیش‌تر هم گفتیم، بحث را در دو محور ادله فلسفی و ادله قرآنی مطرح می‌کنیم:

۱. ادله فلسفی

مهم‌ترین دلیل فلسفی محل بحث، قانونمندی جامعه و تاریخ است. شهید مطهری بر این باور است که «اگر جامعه مستقل از افراد اصالت نداشته باشد، جز افراد و قوانین حاکم بر آن‌ها چیزی وجود نخواهد داشت و در نتیجه، علم تاریخ {و علم جامعه‌شناسی} که علم به قواعد و سنن حاکم بر جامعه‌ها است که اولی به قوانین «شدن»، و دومی به قوانین «بودن» جامعه‌ها می‌پردازد (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۷۶ - ۳۹ - ۳۵) بدون موضوع خواهد شد. قانون داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت داشتن تاریخ، و طبیعت داشتن تاریخ، فرع بر طبیعت داشتن جامعه است (همان: ص ۷۹)؛ اما استاد مصباح ادعا کرده‌اند که تلازمی بین قانونمندی جامعه و اصالت فلسفی آن نیست و «می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور داشت و در عین حال به قوانین اجتماعی به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه قائل بود و سر مطلب در این نکته نهفته است که هر چند جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم «جامعه»، مفهومی است اعتباری و انتزاعی، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد، و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۱۲۷).

نقد و بررسی

در بررسی این مطلب، دو نکته را باید مد نظر قرار داد: اول این که موجودیت جامعه به چه معنا است و دوم این که در چه صورت وجود قوانین اجتماعی بر وجود جامعه دلالت می‌کند.

در خصوص نکته اول، چنان که نقل شد، استاد مصباح یزدی قائل است که جامعه مابه‌ازای خارجی ندارد؛ اما منشأ انتزاع عینی و خارجی دارد و باید پرسید: مگر محل بحث چیز دیگری بود؟ در واقع به نظر می‌رسد استاد مصباح یزدی آن‌جا که به‌طور مشخص به نقد اصالت جامعه می‌پردازد، جامعه را کاملاً امری اعتباری (به معنای قرار دادی) تفسیر می‌کند و حتی تصریح می‌کند که «ما وحدت را اعتبار می‌کنیم، نه این که خودشان در واقع وحدتی داشته باشند» (همان: ص ۳۶)؛ اما این‌جا اعتباری بودن جامعه را به معنای معقول ثانی فلسفی گرفته‌اند که منشأ انتزاع خارجی دارد، و چنان که گذشت، دیدگاه شهید مطهری درباره واقعیت داشتن جامعه لزوماً به معنای معقول اولی بودن (ما به ازای عینی داشتن) نبود و او تصریح می‌کند اگر به معنای معقول اولی (انسان‌الکل) قلمداد کنیم، غلط است و به این معنا، جامعه صرفاً وجود انتزاعی و اعتباری دارد (کنار هم قرار دادن انتزاعی و اعتباری، نشان می‌دهد که مقصود از اعتبار قرارداد نیست؛ بلکه معقول ثانی فلسفی است).

در واقع به نظر می‌رسد در مباحث استاد مصباح یزدی بین واقعی بودن و معقول اولی بودن تفکیک لازم انجام نشده، و این همان معضلی است که در اندیشه‌های فردگرای غربی وجود دارد. چون در فلسفه‌های غربی امری به صورت معقول ثانی فلسفی وجود ندارد، اگر ما به ازای عینی برای امری نفی شود؛ آن امر، امری قراردادی و غیرواقعی تلقی می‌شود در حالی که در فلسفه اسلامی نشان داده می‌شود واقعیت اعم از ما به ازای عینی داشتن است. نمونه بارز آن علیت است که ما به ازاء ندارد؛ اما واقعی است و شهید مطهری وقتی از اصالت جامعه دفاع می‌کند، آن را بدین معنا می‌گیرد. خوب است بار دیگر به جمله شهید مطهری توجه کنیم که:

در ترکیب جامعه و فرد، ترکیب واقعی است و اجزای مرکب که همان افراد اجتماع‌اند، هویت و صورت جدید می‌یابند؛ اما به هیچ وجه کثرت، تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان‌الکل» به عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد. انسان‌الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۲۷).

نکته دوم این است که فقط در صورتی قوانین اجتماعی بر وجود جامعه دلالت می‌کند

که قوانینی غیر از قوانین فردی برای جامعه بتوان یافت. این نکته‌ای است که استاد مصباح متوجه آن شده و بیان کرده است:

فقط در صورتی می‌توان به وجود قوانین حقیقی اجتماعی قائل بود که ثابت شود که بر افراد انسانی، غیر از قوانین فردی، قوانین دیگری نیز حاکم است که وقتی افراد عضویت گروه‌ها و قشرها را می‌پذیرند، مصداق می‌یابد (مصباح، ۱۳۶۸: ص ۱۲۸)؛

سپس چنین توضیح داده است «سابقاً به پاسخ به این مسأله اشاره‌ای کرده‌ایم و گفته‌ایم هر فرد آدمی دارای دو دسته نفسانیات است: یکی نفسانیات کاملاً فردی که اگر انسان دیگری هم نبود، آن‌ها را واجد بود؛ مانند حافظه و دوم نفسانیاتی که اگر انسان‌های دیگری وجود داشته باشند، وی آن‌ها را واجد می‌شود؛ مثل زبان که قوانین مربوط به این‌ها را اصطلاحاً قوانین روان‌شناسی اجتماعی می‌گویند (همان).

اگر وی مطلب را تا همین جا تمام، و به همان بحثی که در مباحث نفی اصالت جامعه بود بسنده می‌کرد، معلوم می‌شد که از نظر او تمام قوانین مربوط به جامعه، قوانین ناظر به افراد انسانی است و چون جامعه بما هو جامعه قوانین نداشت، قانونمندی جامعه به معنایی که مستلزم اصالت جامعه باشد، قابل دفاع نبود؛ اما در کمال شگفتی در ادله جمله‌های پیشین می‌گوید:

ولی اگر از احکام روان‌شناختی، اعم از فردی و اجتماعی نیز صرف نظر کنیم، باز به احکام دیگری بر می‌خوریم که بر گروه‌ها و قشرهایی که در درون هر جامعه پدیدار می‌شوند، حاکم است (همان). و نمونه‌هایی از چنین قوانینی را نیز می‌شمرد؛ مانند این قانون که «اگر اکثر افراد یک جامعه به عملی خاص دست بزنند، آثار خوب یا بد آن عمل بر همه افراد دامن گستر می‌شود» (همان: ص ۱۲۸) یا این که «هیچ حرکت و تغییر سیاسی‌ای نیست که با موانعی برخورد نکند و هیچ نتیجه نامطلوبی به بار نیآورد» (همان: ص ۱۲۹). عجیب‌تر این‌که وی مواردی را که با صراحت دیدگاهش را نقض می‌کند مطرح نموده و در عین حال می‌گوید: قانون مذکور، در عین حال که به هیچ وجه دلالتی بر وجود و وحدت و شخصیت حقیقی جامعه ندارد، بیانگر یک ارتباط حقیقی و تکوینی است، نه اعتباری و قرار دادی. این قانون را باید یک قانون جامعه‌شناختی دانست. ... خلاصه این که واقعیات انسانی بی‌شماری هست که نه با قوانین روان‌شناسی فردی تبیین‌پذیر است و نه با قوانین روان‌شناسی اجتماعی؛ بلکه در حیطه بررسی و پژوهش جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد (همان: ص ۱۲۹).

منتها در جایی توضیح نداده است که چرا «به هیچ وجه دلالتی بر وجود و وحدت و

شخصیت حقیقی جامعه ندارد؟ بلکه با توضیحات پیشین، چنین دلالتی دارد. افزون بر این، او هنگام نفی اصالت جامعه، با صراحت قائل شده بود که «همه پدیده‌های اجتماعی {= مسائل جامعه‌شناسی} قابل تبیین و توجیه روان‌شناختی است (همان: ص ۵۵)؛ اما در عبارات پیشین تصریح می‌کند که جامعه‌شناسی مطالبی دارد که در روان‌شناسی قابل بررسی نیست.

۲. ادله قرآنی

۵۵

قبس

اصالت فرد، جامعه یا هر دو؛

شهید مطهری به تبع علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۹۷-۱۰۰) بر این باور است که قرآن کریم، نظریه او را تایید می‌کند؛ چرا که قرآن کریم برای امت‌ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. اگر جامعه واقعی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان برایش معنا ندارد و این‌ها دلیل است بر این که قرآن کریم به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۳۰) و آیاتی مانند وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِرُونَ (اعراف (۷)، ۳۴)؛ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا (جاثیه (۴۵)، ۲۸)؛ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (انعام (۶)، ۱۰۸)؛ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ غَافِرٍ (۴۰)، ۵) دلالت دارد که یک امت حیات و مرگ واحد، شعور واحد، نامه عمل واحد، و معیارهای خاص و طرز تفکر خاصی دارد.

در آیه آخر، سخن از یک تصمیم، اراده و عمل ناشایسته اجتماعی است و عمل جمعی و پاداش و کیفر جمعی معنا ندارد، مگر این که حیات و وجدان جمعی، وجود حقیقی داشته باشد. همچنین در قرآن کریم مواردی هست که کار یک فرد به همه جامعه یا کار یک نسل به نسل‌های بعد نسبت داده می‌شود. (برای مثال، بقره (۲): ۷۹؛ آل عمران (۳): ۱۱۲). این‌ها بدین دلیل است که از نظر قرآن، ادامه و امتداد همان‌ها، بلکه از نظر روح جمعی عین آن‌ها هستند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۳۰-۳۴). قرآن کریم تصریح می‌کند که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد آن‌ها) سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌های طبق آن سنت‌ها قانون‌ها دارند (برای مثال، اسراء (۱۷): ۸-۴). سرنوشت مشترک داشتن به معنای سنت مشترک داشتن است و به‌ویژه جمله وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا (اسراء (۱۷)، ۸) به بنی اسرائیل (با توجه به این که مخاطب، قوم و امت است، نه فرد) کلیت و سنت بودن قوانین حاکم بر جامعه را می‌رساند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۳۸ - ۳۹) و سنت داشتن لازمه وجود

حقیقی داشتن جامعه است (همان: ص ۳۵).

استاد مصباح یزدی در پاسخ به این استدلال‌ها معتقد است:

اولاً مهم‌ترین دلیل بر این که {در این آیات} امت، وجود عینی ندارد، این است که در آیات مذکور، همه افعال به فاعل‌های جمع مذكر نسبت داده شده‌اند، نه فاعل‌های مفرد و مؤنث، و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضا سر می‌زنند، نه از خود امت (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۹۶-۹۲).

ثانیاً همه موارد پیش‌گفته، تعبیر امت قابل توجیه به افراد است برای مثال:

- در آن‌جا که گفته شده امت‌ها مرگ دارند می‌تواند مقصود، عذاب استیصال باشد که همه افراد جامعه به عذاب الاهی ناپود و در مواردی که همه اعضای مذکور نمرده‌اند (مثل حکایات بنی اسرائیل)، می‌تواند منظور فنای شوکت و اقتدار و حکومت آن‌ها باشد که وحدت این‌ها هم اعتباری است؛ یعنی مرگ امت به معنای از هم گسیختن نظام و شیرازه اجتماعی و سیاسی آن امت باشد نه این‌که امت موجود واحد حقیقی‌ای باشد که همان گونه که روزی به دنیا آمده، روز دیگر رخت بر بندد (همان: ص ۹۶).

- یا از کتاب داشتن امت نمی‌توان وجود عینی و واقعی را نتیجه گرفت؛ زیرا مثلاً در سوره مطففین هم سخن از «کتاب فجّار» و «کتاب ابرار» است؛ پس آیا دو موجود عینی به نام «جامعه خوبان» و «جامعه بدکاران» پدید می‌آید؟ (همان: ص ۹۷).

- یا آیه‌ای که می‌فرماید:

اعمال هر امتی را برایشان زینت دادیم فقط دلالت دارد که همه اعضای یک امت، ارزش‌های حقوقی اخلاقی و زیبایی‌شناختی یکسانی را می‌پذیرند؛ چون تحت تعلیم و تربیت همانندی بوده‌اند نه این‌که موجود حقیقی واحدی به نام امت پدید آید (همان: ص ۹۳).

- یا در مورد آیه ۵ سوره غافر باید گفت: «آیا می‌توان پذیرفت که تا زمانی که فردیت افراد انسانی ذوب نشود و همه در هم ادغام نشوند، خدای متعالی برایشان پیامبری نخواهد فرستاد و هر جامعه‌ای که پیامبری در آن مبعوث شده، پیش‌تر وجود و وحدت حقیقی یافته است؟» (همان: ص ۹۴).

- ثالثاً در خصوص مواردی که عمل یک فرد به کل جامعه یا عمل یک نسل به

نسل‌های بعدی سرایت داده شده، چنین توضیح داده است که:

در مقام رد این استدلال، اجمالاً می‌گوییم که دین اسلام، محکم و متشابه دارد و در تفسیر متشابهات نباید از محکمت غافل شد. یکی از محکمت‌های این است که هیچ‌کس گناه دیگری را بر دوش نمی‌کشد (نجم، ۳۸؛ انعام، ۱۶۴؛ اسراء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷)؛ پس علت این‌که آن‌ها عذاب شده‌اند، این است که آن‌ها یا مشوق گناهکاران بوده‌اند یا ترک از نهی از منکر کرده‌اند که خود، گناهی عظیم است یا خشنود به آن عمل بوده‌اند و خشنودی به گناه، جزء گناهان جوانحی

محسوب می‌شود به علاوه که قرآن کریم در موارد متعددی توضیح داده که مثلاً افراد ناهی از منکر نجات یافته‌اند؛ پس امت، کاملاً واحد نبوده است.

در مواردی هم که اعمال زشت نسل‌های گذشته بنی اسرائیل را به یهودیان معاصر پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد، در مقام این است که لاف زدن‌ها و فخرفروشی‌های یهودیان صدر اسلام را نقش بر آب سازد و در واقع بگوید اگر آبا و اجداد شما مفاخری داشته‌اند، رذایل مهمی هم داشته‌اند. یا دست از این فخرفروشی‌ها بردارید یا اعمال بد آن‌ها را هم بپذیرید و در واقع نه کار نیک آبا و اجداد موجب سر بلندی نسل‌های بعدی است، نه کار بد ایشان موجب سر افکندگی است (همان: ص ۱۰۲-۱۰۹).

۵۷

نقد و بررسی

در خصوص مطلب اول (نقد لفظی) باید گفت که این پاسخ چندان موجه نیست؛ زیرا اولاً آیاتی هم داریم که با ضمیر فاعل مفرد مؤنث اشاره شده؛ مانند آیه «کل امة تدعی الی کتابها» ثانیاً در زبان عربی، اسم‌هایی که «اسم جمع» هستند، گاهی به صورت مفرد و گاهی به صورت جمع به کار می‌رود و حتی اگر ضمیر راجع به این نوع کلمات، جمع باشد، بر کثرت و عدم هر گونه وحدتی در آن‌ها دلالت نمی‌کند؛ چرا که اصلاً واژه واحد و مفرد را برای مفهوم جمع به کار بردن (که خصلت اصلی اسم جمع‌ها است) به هر حال بر یک نوع وحدت (و لو وحدت اعتباری) دلالت دارد؛ در حالی که اگر استدلال وی تام باشد، در این موارد حتی وحدت اعتباری هم نباید لحاظ شود و ثالثاً و از همه مهم‌تر این‌که داوری در باب بحث عمیق فلسفی را نمی‌توان بر عهده بحث لفظی نهاد.

در خصوص مطلب دوم، حقیقت این است که تمام توجیهات وی حداکثر در این حد قانع کننده است که ما اعتقاد به موجود مستقل عینی خارجی به نام جامعه و در عرض تک تک افراد نداشته باشیم؛ حال آن‌که این محل بحث نیست؛ بلکه محل بحث این است که آیا جامعه یک نحوه واقعییتی دارد که یک سرنوشت مشترک، یک عمل جمعی و یک کیفر و پاداش مشترک را متوجه افراد سازد یا خیر؛ برای مثال، وی در خصوص آیه اول می‌نویسد که «مرگ امت به معنای از هم گسیختن نظام و شیرازه اجتماعی و سیاسی آن امت است، نه این‌که امت موجود واحد حقیقی‌ای باشد که...» و اتفاقاً همین نظام و شیرازه اجتماعی محل بحث است. در واقع، مسأله این است که آیا می‌پذیریم انسان‌ها افزون بر هویت فردی خود، هویت جمعی نیز می‌یابند که به سبب آن در سرنوشت‌های مشترک واقع می‌شوند و

قبس

اصالت فرد، جامعه یا هر دو؛

این هویت جمعی و نظام و شیرازه اجتماعی مرگ و حیاتی دارد و ... باید توجه کرد که به تعبیر شهید مطهری:

وحدت جامعه انسانی یک وحدت فرهنگی است و در اثر تبادل فرهنگی واقعاً یک شخصیت واحد واقعی بوجود می‌آید (مطهری، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۹۵)؛

مسئله این است که آیا این وحدت فرهنگی به واقع تحقق می‌یابد یا خیر. تمام آیات مذکور صریحند در این که چنین فرهنگ واحد و شخصیت اجتماعی واحدی در جامعه شکل می‌گیرد.

در خصوص مطلب سوم هم باید گفت: اولاً مقصود از شخصیت واحد اجتماعی، وجود این شخصیت در افراد همفکر و هم مرام است، نه در خصوص افرادی که در یک جغرافیای واحد زندگی می‌کنند؛ پس این که ناهیان منکر از عذاب جمعی نجات یافتند، مؤید بحث شهید مطهری است، نه نافی آن. ثانیاً مهم‌تر این که تمام مواردی که وی به نحوی توجیه کرده که چگونه عمل بد دیگران دامنگیر بقیه می‌شود، همه مؤید بحث شهید مطهری است. در واقع همه آن توجیها نشان می‌دهد که فرد در فردیت خود رها نشده؛ بلکه انعکاس‌های اجتماعی عملش و در واقع هویت جمعی‌اش نیز دامنگیر او می‌شود.

اگر بخواهیم از منظر کلان‌تری به مسئله نگاه کنیم، باید پرسید که آیا به واقع تکالیف اجتماعی جز با پذیرش یک نحوه واقعیت اجتماعی قابل دفاع است. در منطق اسلام، تکالیف اجتماعی مبتنی بر یک سلسله مصالح اجتماعی است و این مصالح، قراردادی نیستند؛ بلکه بر واقعیاتی در خارج مبتنی هستند و این‌ها به نوعی بر اصالت و واقعیت قائل شدن اسلام برای جامعه دلالت می‌کند و خود استاد مصباح یزدی بر این مطلب تصریح کرده که مفاهیم حقوقی و ارزشی (و به طریق اولی، تکالیف دینی) در اسلام عینیت و واقعیت دارد و از سنخ مسائل حقیقی و فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ص ۱۶۶).

نتیجه‌گیری

اگر فلسفه دکارت را اوج مبنای فردگرایی بدانیم (چرا که در تحلیل فلسفی خود، فقط به جواهر توجه دارد و مطلقاً به روابط توجهی نکرده) و فلسفه هگل را اوج مبنای جامعه‌گرایی (که فقط به روابط توجه دارد و جواهر مستقل از روابط را به رسمیت نمی‌شناسد)، سایر دیدگاه‌هایی که هم برای فرد اعتباری قائلند و هم روابط بین افراد را یک

امر واقعی می‌شمرند نمی‌توانند کاملاً اصالت فردی یا کاملاً اصالت جمعی باشند. با این حال، میان متفکران مسلمان، استاد مصباح یزدی، مدعی اصالت فرد و نفی هر گونه اصالت فلسفی برای جامعه و شهید مطهری در پی تبیین دیدگاهی که می‌توان آن را اصالت فرد و جمع نامید. در این مقاله، پس از بررسی مبادی تصویری مساله و وجوه شباهت دو دیدگاه، به وجه تمایز بین دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح یزدی پرداختیم که اولی قائل است که فرد در جامعه افزون بر آثار تک تک افرادش، آثاری نیز بما هو جامعه دارد و استاد مصباح این را نفی می‌کرد و در بررسی ادله دو طرف، به نظر می‌رسد ادله استاد مصباح یزدی حداکثر وجود عینی مستقل خارجی جامعه را نفی می‌کند، نه هرگونه هویت واقعی برای جامعه را؛ به‌ویژه استاد مصباح یزدی حداکثر وجود عینی مستقل خارجی جامعه را نفی می‌کند، نه هرگونه هویت واقعی برای جامعه را؛ به‌ویژه استاد مصباح یزدی نه تنها به مهم‌ترین دلیل فلسفی بحث که همان قانونمندی تاریخ و جامعه بود، پاسخ مناسبی نداد، بلکه شواهدی داد که بیشتر واقعی دانستن جامعه را تایید می‌کرد* و همچنین بود حکایت مباحث قرآنی دو طرف. در این مقاله بیشتر به مبادی تصویری و تصدیقی این بحث پرداختیم؛ اما این لوازم و آثار مهمی نیز در تحلیل مسائل اجتماعی دارد نظیر بحث از نظریه تکامل اجتماعی انسان و مهدویت، مدنی بالطبع دانستن (یا ندانستن) انسان، قبول فطرت فردی و جمعی برای انسان، قبول غایت واقعی برای جامعه و به تبع آن، تبیین فلسفی مسأله امامت و حکومت دینی و... که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

*. به نظر می‌رسد ریشه اختلاف اصلی این دو متفکر در بحث تشکیک وجود و مسأله وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یافت شود. شهید مطهری مصرّ است که حل مساله اصالت فرد و اصالت جامعه در واقع مصداقی از نگاه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۴۳). در مقابل استاد مصباح یزدی در آثار خود تصریح دارد که تشکیک وجود را صرفاً به معنای تشکیک علی طولی می‌پذیرد، نه به معنای عینیت وحدت و کثرت (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ص ۵۲). همچنین اختلاف این دو متفکر شبیه اختلاف مشائیان و صدرائیان در تعیین رابطه نفس و قوای نفس است که مشائیان نفس را امری می‌دانند که با تغییر و تحولات و علم آموزی و ... ذاتش عوض نمی‌شود و فقط عوارضی می‌آید و می‌رود؛ اما صدرائیان به حرکت جوهری در نفس قائلند. استاد مصباح نیز فرد انسانی را در بستر جامعه یک واقعیت اصلی تلقی می‌کند که جامعه صرفاً در عوارضی بر او تأثیر می‌گذارد؛ یعنی انسان است و روابط (به معنای اعراض) او؛ اما شهید مطهری فرد انسانی را واقعیت اصلی می‌داند که در جامعه به صورت امر اصیل دیگر، متحول می‌شود و هر دو هویت را با هم دارد بدون این‌که این کثرتش نافی وحدتش باشد.

منابع و مأخذ

۱. استنفورد، مایکل، درآمدی بر فلسفه تاریخ، احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ ش.
۲. باتومور، تی.بی، جامعه‌شناسی، سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷ ش.
۳. بوخنسکی، م، مقدمه‌ای بر فلسفه، محمد رضا باطنی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۱.
۴. دورکیم، امیل، قواعد روش جامعه‌شناسی، علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ ش.
۵. دوورژه، موریس، روش‌های علوم اجتماعی، خسرو اسدی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶ ش.
۶. روسک، جوزف و دارن، رولند، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، بهروز نبوی واحد کریمی، تهران، کتابخانه فروردین، ۱۳۵۵ ش.
۷. سروش، عبدالکریم، فلسفه تاریخ، تهران، حکمت، ۱۳۵۷ ش.
۸. سوزنچی، حسین، بررسی انتقادی نظریه تشکیک وجود در حکمت متعالیه، پایان نامه دکتری دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴ ش.
۹. شاله، فیلیسین، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۲۲ ش.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی (۲) تشکیک وجود، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک گهر، تهران، نیکان، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. کار، ای.اچ، تاریخ چیست؟، حسن کامشاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، بی تا.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. مطهری، مرتضی، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. _____، فلسفه تاریخ (۱)، تهران، صدرا، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. _____، فلسفه تاریخ (۳)، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. _____، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (۵) - جامعه و تاریخ، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. _____، نقدی بر مارکسیم، تهران، صدرا، ۱۳۶۳ ش.