

* نسبت فرد و جامعه در نگاه اسلامی*

بابک شمشیری^۱
 نعمت‌الله بدخشان^۲

چکیده

موضوع اصالت فرد یا جامعه از جمله مواردی است که در طول چند دهه گذشته اندیشمندان مسلمان به آن توجه نشان داده‌اند. برخی از اندیشمندان موضعی بیناین اتخاذ کرده و اصالت را به هر دو داده‌اند و برخی دیگر نیز به کلی اصالت جامعه را نفی کرده‌اند. گرچه هر دو گروه در تأیید مدعای خود دلایل و شواهدی ارایه نموده‌اند، اما این موضوع به عنوان یک مسأله همچنان به قوت خود باقی است. از این رو هدف از مطالعه حاضر تبیین جایگاه فرد و جامعه و نسبت آنها از منظر آموزه‌های اسلامی است. بر این اساس، پرسش‌های این مطالعه عبارتند از:

۱. در نگاه اسلامی، اصالت از آن فرد است و یا جامعه؟
۲. در چارچوب آموزه‌های اسلامی، چه جایگاه و نقشی را می‌توان برای جامعه در نظر گرفت؟

روش مطالعه حاضر عبارت است از تحلیلی - استنتاجی. نتایج این مطالعه نشان

می دهد که در چارچوب آموزه‌های اسلامی، در نهایت اصالت از آن فرد است، اما جامعه نیز نقش تأثیرگذار دارد. این تأثیرگذاری به شکل بسترسازی عمل می‌کند. در پایان نوع مطلوب بسترسازی از منظر آموزه‌های اسلامی، مورد بحث قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اصالت فرد، اصالت جامعه، آموزه‌های اسلامی، بسترسازی، اندیشمندان مسلمان.

مقدمه

موضوع جایگاه و نقش فرد و جامعه، از مواردی است که از همان ابتدای تاریخ اندیشه‌های فلسفی برای فیلسوفان مطرح بوده است. از جمله توجه به این موضوع را می‌توان در آثار افلاطون به ویژه رساله جمهور، پی‌گیری نمود. آغاز عصر روشنگری و ورود به دوره مدرنیته و پیامدهای آن، موجب شد تا فرد و جامعه و نسبت آنها با یکدیگر به عنوان یک مسئله چالش برانگیز برای اندیشمندان و فیلسوفان طرح گردد.

در این عصر با رویدادهایی مواجه هستیم که هر یک به نوبه خود به بروز این مسئله کمک کردند. برای مثال ظهور اندیشه اومانیسم در عصر رنسانس، لیبرالیسم در اشکال مختلف خود، از جمله لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و همچنین نگاه متقدانه مارکس به جوامع سرمایه‌داری لیبرالیستی، که منجر به رشد نظریه کمونیسم و متعاقب آن گسترش اندیشه‌های مارکسیستی و مشتقات آن، از جمله لینیسم، استالینیسم و مائوئیسم در جهان گردید.

همان طور که می‌دانیم اندیشه‌های مارکس الهام‌بخش جنبش‌ها و انقلاب‌های بسیاری در نیمة اول قرن بیستم شد؛ از جمله اتحاد جماهیر شوروی سابق، جمهوری خلق چین (انقلاب مائوئیستی) و نظایر آن. در حقیقت، جهان در قرن بیستم، به ویژه نیمة اول آن، به دو قطب متضاد تقسیم گردید. کشورهای غربی یا پیرو غرب که تحت حاکمیت لیبرالیسم بودند، و کشورهای بلوک شرق (متشکل از شوروی، اروپای شرقی، چین، کره شمالی و برخی کشورهای آمریکای لاتین

و حتی خاورمیانه، خاور دور و آفریقا) که تحت نفوذ و حاکمیت اندیشه‌های مارکسیستی بودند. شرایط دوقطبی آن زمان، موضوع فرد و جامعه را به یک مسئله فلسفی تبدیل کرد؛ چرا که بلوک غرب به طور عمدۀ مدافعت اصالت و آزادی فرد بودند و در مقابل، بلوک شرق اصالت را از آن جامعه می‌دانستند.

به تبع این وضعیت، اندیشمندان ایرانی، از جمله اندیشمندان مسلمان، نیز در صدد برآمدن تا نسبت به این مسئله موضوع گیری نمایند. در چنین شرایطی، اندیشمندان ایرانی پیرو دیدگاه‌های لیرالیستی، به سمت اصالت فرد و به عکس آن، اندیشمندان هوادار مارکسیسم به سوی اصالت جمع گرایش پیدا کردند. در حالی که اندیشمندان اسلام‌گرای ایرانی، سعی کردند تا موضعی میانه اتخاذ نمایند. این نوع موضوع گیری بینایی با وقوع انقلاب اسلامی ایران، تشدید شد. تاریخ وقوع انقلاب اسلامی ایران یعنی اواسط نیمة دوم قرن بیستم، زمانه‌ای است که اکثر انقلاب‌های جهان از الگوی مارکسیستی و روایت‌های گوناگون آن پیروی می‌کردند. در این بین، انقلاب ایران از الگویی دینی پیروی می‌کرد که نه انطباق با لیرالیسم غربی و نه مارکسیسم شرقی داشت. به همین دلیل، عدم وابستگی به هریک از بلوک شرق و غرب و حفظ استقلال به عنوان یکی از اصول بارز این انقلاب نمود پیدا کرد؛ اصلی که به شکل شعار نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی خود را آشکار ساخت.

طبعی بود که در آن شرایط، اندیشمندان و نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی بر موضع بینایی خود همچنان پافشاری نمایند. نمونه این نوع نگاه‌ها را می‌توان در آراء و اندیشه‌های علامه طباطبائی ره، شهید مطهری ره و مرحوم شریعتی مشاهده نمود. در سطور ذیل به اختصار به هر یک از این دیدگاه‌ها و نیز نگاه‌های جدیدتر پرداخته می‌شود.

دیدگاه علامه طباطبائی ره
از نظر ایشان، اسلام میان فرد و جامعه رابطه‌ای حقیقی قائل است. بنا به دیدگاه

وی، همان‌طور که اجزاء و اعضای مختلف انسان که هر کدام آثار خاصی دارند، با هم می‌پیوندند و یک کل مرکب واحدی را به نام انسان ایجاد می‌کنند، که دارای آثار جداگانه و فواید تازه‌ای غیر از آثار هر یک از اجزاء است، انسان‌ها نیز با وصف کثرتی که دارند، یک کل واحد به نام جامعه را تشکیل می‌دهند که این کل مرکب واحد، آثار جداگانه و جدیدی به همراه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۳۰۰).

از این رو، علامه طباطبایی علیه السلام معتقد است که قرآن وجود حقيقة جامعه را تأیید می‌کند، زیرا قرآن برای «امت» (ملت)، وجود، اجل، کتاب، شور، فهم، عمل، طاعت و معصیت قائل است (همان، ۱، ۳۰). به علاوه، وی بر این باور است که غلبه، تأثیر و نفوذ جامعه بر افراد خود گواهی است بر آن که جامعه وجود عینی و واقعی دارد (همان، ۳۰۲-۳۰۳).

علامه علیه السلام در ذیل آیه **﴿وَ تَرِى كُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا﴾** (جائیه/۲۸)، چنین می‌نویسد: «از ظاهر این آیه استفاده می‌شود که در روز قیامت، علاوه برنامه عملی که فرد فرد انسان‌ها دارند ... هر امتی نیز نامه عمل مخصوص به خود دارد» (۱۳۶۳، ۲۸۷).

همان‌طور که پیداست، علامه طباطبایی علیه السلام، ضمن پذیرش اصالت فرد انسان، وجود حقيقة جامعه و تأثیرگذاری آن بر انسان را می‌پذیرد. به این ترتیب وی راه میانه‌ای را در پیش گرفته است. هر چند به نظر می‌آید که این راه میانه بتواند پاسخ مناسبی را برای تنافض میان اصالت فرد یا اصالت جمع فراهم آورد. لیکن، دیدگاه علامه علیه السلام ابهامات گوناگونی را نیز به همراه دارد. برای مثال در تفسیر ایشان از آیه ۲۸ سوره جائیه، بالاخره مشخص نیست که اولویت با نامه عمل فردی است و یا نامه عمل جمعی. همچنین این سوال قابل طرح است که اگر جامعه را به عنوان یک کل واحد حقيقة که به نوبه خود دارای هویت و اثربخشی است، پذیریم، باید قبول کنیم که تصمیمات این کل واحد از اراده و

اختیار شخص خارج است، پس نسبت نامه عمل جمعی با اختیار و انتخاب شخص چگونه است.

﴿۱۰۷﴾

این سوال‌ها و نمونه‌های آن نشان می‌دهد که تبیین علامه طباطبائی ره نمی‌تواند به سادگی تناقض نامبرده را حل نماید و لذا به تأمل بیشتر نیاز است.

دیدگاه شهید مطهری ره

شهید مطهری ره، جامعه را مجموعه‌ای از افراد انسانی تعریف می‌کند که با نظام‌ها و سنن و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته‌جمعی (اجتماعی) دارند. به دیگر سخن، جامعه از نظر ایشان، عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها، ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (۱۳۶۹، ۱۸). ایشان نیز همچون استادشان (علامه طباطبائی ره)، به اصالت فرد و جامعه (هر دو) قائل هستند. زیرا از نظر شهید مطهری ره، وجود افراد در جامعه کاملاً حل شده نیست، پس می‌توان قائل به اصالت فرد شد. از سوی دیگر به دلیل این که با به وجود آمدن جامعه، ترکیب حقیقی جدیدی از اندیشه‌ها، روح‌ها (روح جمعی) و عاطفه‌ها به وجود می‌آید، می‌توان اصالت جمع را نیز قبول کرد. شهید مطهری ره نیز همچون علامه طباطبائی ره، معتقد است که قرآن مؤید اصالت جمع و فرد است. همان‌طور که فرد دارای شعور، عمر و پایانی برای عمر خود و در نهایت نامه عملی است، جامعه نیز دارای یک شعور خاص خود، عمر و اجل و سرآمد معین و کتاب مستقل است (۱۳۷۰، ۲۱۲-۲۱۳).

شهید مطهری ره برای اثبات اصالت فرد، به مفهوم فطرت متولّ می‌شود. از نظر او افراد انسان، هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، به لحاظ روحی در هم ادغام می‌شوند و هویت جدیدی که از آن به روح جمعی تعبیر می‌شود، شکل می‌دهند (۱۳۶۹، ۲۶).

در نظر گرفتن مفهوم فطرت از جمله نقاط قوت دیدگاه شهید مطهری ره به شمار می‌آید، لیکن پرسش‌هایی که درخصوص دیدگاه علامه ره مطرح بود، درباره این دیدگاه نیز همچنان قابل طرح است. در واقع در هر دو دیدگاه مشخص نیست که مرز میان اصالت فرد و جامعه کجاست. به عبارت دیگر، اصالت فرد تا کجا و نیز اصالت جمع تا کجا معنا پیدا می‌کند. تنها از این نوع دیدگاه‌ها چنین بر می‌آید که باید به هر دو باور داشت و بس.

نظرگاه مرحوم دکتر شریعتی

مرحوم دکتر شریعتی نیز سعی کرده بود تا راه میانه‌ای در پیش گیرد. مرحوم دکتر شریعتی دیدگاه خود را درباره این مسئله چنین بیان می‌دارد:

«جامعه، تجمعی از افراد نیست؛ ترکیبی از عناصر فردی است و همچنان که هر مرکبی دارای صفات و طعم و رنگ و بو و خواص فیزیکی و شیمیایی مستقلی است که در هیچ یک از عناصر سازنده‌اش وجود ندارد، جامعه نیز ترکیبی است دارای خصوصیات و حالات و قوانین و قواعدی که در هیچ یک از افراد آن صدق نمی‌کند. جامعه یک تجمع از افراد مستقل نیست؛ یک اندام مرکب از سلول‌هایی است که از آن خون، خوراک و شکل و حیات می‌گیرند، با این تفاوت که در این اندام اجتماعی، سلول‌ها نیز خود دارای آگاهی و اراده‌اند و در این تلقی است که مسؤولیت فرد معنی می‌دهد و منطق خواهد داشت ... به نظر من فرد و جامعه دو موجودی هستند که میان‌شان رابطه دائمی علت و معلولی متقابل برقرار است و میزان این تأثیر و تأثیر دو جانبه بستگی دارد به میزان قدرت و اثر وجودی فرد و جامعه؛ همچون رابطه انسان و طبیعت» (بی‌تا، ۵۳۰ و ۲۷۸).

در خصوص تبیین دیدگاه شریعتی باید اذعان داشت که وی نیز آنچنان که باید و شاید نتوانسته چگونگی اصالت هر دو (فرد و جمع) را تبیین کند. ضمن این که مثال ایشان نیز چندان صحیح نمی‌باشد؛ چرا که سلول‌های بدن انسان هیچ‌گاه به تنها‌یی و به طور مستقل اراده خود را آشکار نمی‌نمایند. به دیگر سخن

اراده و آگاهی آنها به کلی در اراده و آگاهی کلیت یکپارچه وجود انسان حل شده است.

﴿۱۰۹﴾

رأی شهید آیت‌الله محمد باقر صدر

شهید صدر^{ره}، در سلسله درس‌هایی با عنوان سنت‌های تاریخ در قرآن، برای امت، اجل و مرگ و زندگی‌ای غیر از اجل و مرگ و زندگی افراد تشکیل‌دهنده آن قائل می‌شود. وی با استناد به آیه ۴۹ سوره یونس، و آیه ۳۴ سوره اعراف، معتقد است که غیر از اجل معین و حتمی که برای هر یک از افراد انسان به عنوان فرد، تعیین شده است، اجل دیگری برای هر امت وجود دارد. وجود اجتماعی همه این افراد به عنوان امت، وقت معینی به پایان می‌رسد. از نظر ایشان، امت تعبیر قرآنی جامعه است. از این رو، هر جامعه مثل فرد، مرگ و زندگی دارد (۱۳۵۹-۴۰).

هر چند شهید صدر^{ره} باور به تمایزگذاری میان عمل فردی و اجتماعی دارد؛ لیکن به خلاف کسانی که برای جامعه هویتی عینی و مستقل از افراد تشکیل‌دهنده آن قائل‌اند، معتقد است که نباید باور به تفاوت عمل فردی و عمل اجتماعی و به تبع آن کارنامه فردی و کارنامه اجتماعی را به معنای داشتن یک هویت واقعی و مستقل از افراد برای جامعه در نظر گرفت. او در بیان تفاوت عمل فردی و عمل اجتماعی از اصطلاح علت فاعلی، علت مادی و علت غایی در فلسفه ارسطویی کمک می‌گیرد و عمل فردی را عملی می‌داند که فقط علت فاعلی و علت مادی دارد و آن را تنها به حساب فرد می‌گذارند، ولی عملی که دارای سه بعد علت فاعلی، علت مادی و علت غایی است، هم در کارنامه فرد و هم در کارنامه امت ثبت می‌شود. جامعه علت مادی (زمینه) عمل را فراهم می‌آورد؛ حال اگر فردی عملی را انجام داد و این عمل موجی در جامعه ایجاد کرد، به آن عمل اجتماعی و تاریخی گفته می‌شود و سنت‌های تاریخ بر آن حاکم است (همان، ۶۶). به دیگر سخن، عمل فردی عملی است که تنها دو بعد،

یعنی علت فاعلی و علت مادی دارد و اگر بعد سوم پیدا کرد، از آن رو که جامعه زمینه آن و علت مادی اش را فراهم می‌آورد، در کارنامه امت ثبت می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه شد، شهید صدر^{ره} برای جامعه وجود حقیقی قائل نیست و جامعه را دارای وجودی مستقل و ریشه‌دار نمی‌داند. وی در این باره چنین می‌گوید: «... این تصور موهوم را بسیاری از فلاسفه اروپا و به عنوان امتیازی برای کار اجتماعی در مقابل کار فردی پذیرفته‌اند، ولی باید به صراحة گفت این اندیشه صحیح نیست ... ما برای جامعه وراء افراد: حسن، تقى و رضا، هیچ مفهومی قائل نیستیم. ما هیچ اصالتی و رای این افراد برای جامعه نمی‌شناسیم (همان، ۷۱-۷۰).

در مجموع می‌بینیم که شهید صدر^{ره}، به خلاف علامه طباطبائی^{ره}، شهید مطهری^{ره} و مرحوم دکتر شریعتی، هیچ گونه اصالتی برای جامعه قائل نیست. البته استدلال ایشان درخصوص به کارگیری علتهاي سه گانه ارسطوی برای تبیین نقش فرد و جامعه چندان روشن نیست. به دیگر سخن، این استدلال نه تنها موضوع را روشن‌تر نمی‌سازد؛ بلکه به عکس، بر ابهام آن نیز می‌افزاید. چرا که می‌توان گفت: نخست، چرا باید تصور کرد که علت مادی را جامعه و نه خود افراد فراهم کرده‌اند؟ دوم، چرا علت غایی تنها به عمل اجتماعی تعلق می‌گیرد و سوم، و از همه مهم‌تر، این که به نظر می‌آید بهره‌گیری از مفاهیمی فلسفی که تعلق به حوزه هستی‌شناسی دارند، برای تبیین و تفهیم موضوعی که تعلق به حوزه انسان‌شناسی و نیز قلمرو فلسفه اجتماعی دارد، منجر به قیاس‌ها و استنتاج‌های نادرستی می‌گردد. در مجموع تفسیر فوق نیز نمی‌تواند آن‌چنان که باید جایگاه فرد و جامعه را مشخص کند.

دیدگاه آیت‌الله محمد تقی مصباح‌یزدی

آیت‌الله مصباح‌یزدی از جمله شاگردان علامه طباطبائی^{ره} است که نظرش به خلاف استادش می‌باشد. ایشان در سلسله مباحث معارف قرآن، بخشی را به

عنوان «اصالت فرد و جامعه» اختصاص داد، و با ذکر پاره‌ای دلایل، دیدگاه شهید مطهری^{ره} و علامه طباطبائی^{ره} را مورد مناقشه و چالش قرار داده و در نهایت اصالت فرد را تأیید کرده است. از نظر وی آنچه واقعیت دارد و از وحدت واقعی برخوردار است، افراد انسانی هستند که در جامعه با هم روابطی واقعی دارند، ولی غیر از افراد و روابط متقابل آنها، چیزی به نام جامعه با هویتی مستقل از افراد تشکیل‌دهنده آن وجود ندارد. به نظر ایشان، ترکیب جامعه از افراد، ترکیبی اعتباری است. تفاوت ترکیب حقیقی از ترکیب اعتباری این است که اگر ترکیب دو یا چند چیز به گونه‌ای باشد که از مجموعه آنها «کلی» به وجود آید که دارای یک صورت و فعلیت جدید گردد، آن را ترکیب حقیقی و اگر اجزاء ترکیب شده یک صورت و فعلیت جدید نیابد، ترکیب را ترکیب غیرحقیقی یا اعتباری گویند (مصطفی‌یزدی، ۱۳۷۲، ۱۰۹).

آنچه فشار اجتماعی بر فرد نامیده می‌شود و به موجودی واقعی به نام جامعه نسبت داده می‌شود، در واقع اراده اکثریت مردم است، که در مناسبات اجتماعی و به تدریج منشأ آداب و رسوم اجتماعی ویژه‌ای می‌شود و چون اراده فرد آنقدر قوی نیست که در صورت عدم خشنودی از آنها به تنها‌ی بتواند این آداب و رسوم اجتماعی را کنار بزند، از آن تعبیر به جبر و فشار اجتماعی می‌شود و برای آن عاملی واقعی به نام جامعه تصور می‌گردد (همان).

مصطفی‌یزدی برای نقد خود بر جامعه گرایی، دلایلی را عنوان می‌کند که اهم آنها عبارتند از:

۱. نقد از طریق آثار و خواص: همان‌طور که رد دلیل مزبور این است که بدون تردید، در حیات اجتماعی، کمایش فشاری بر فرد وارد می‌شود و این موجب می‌گردد که فرد به خلاف میل و اراده‌اش کارهایی انجام دهد. سخن این است که منشأ این فشار از کجاست؟ از نظر ایشان، اسناد این فشار به جامعه، مشکلی را حل نخواهد کرد، زیرا وحدت جامعه از نوع وحدت مفهومی است نه

وحدت شخصی.

۲. نقد بر وجود تکالیف اجتماعی: باید توجه داشت که تکالیف اجتماعی، پیش از وجود یافتن فرد، به معنای وجود ذهنی افرادی است که بدان عالمند. به تعداد همین افراد، وجود شخصی وجود دارد. هیچ یک از افراد جامعه آگاهی تفصیلی به قوانین اجتماعی ندارند. پس موجودی حقیقی به نام جامعه وجود ندارد.

۳. نقد بر وجود جبر اجتماعی: از نظر مصباح یزدی، فشار اجتماعی در حدی نیست که فرد را در جامعه مسلوب الاختیار کند. پس تعبیر «جبر اجتماعی» تعبیری مبالغه‌آمیز است. از طرف دیگر، مقابله با فشار اجتماعی امری طبیعی است. اما منشأ این نیرو را جامعه دانستن و از این طریق حقیقت را بر وجود جامعه مترتب ساختن امری ناصواب است.

۴. ضعف دو هویتی بودن انسان: از نظر وی، صحبت از هویت فردی و اجتماعی، بیش از آن که به بیان منطقی و عقلی نزدیک باشد، به گفتار خطابی و شعر نزدیک‌تر است، زیرا نفس آدمی جوهری واحد و بسیط بوده و در عین بساطت، دارای مراتب و شؤون متعدد است (خلیلی، ۱۳۹۲، ۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مصباح یزدی سعی کرده است تا با ذکر دلایلی، اصالت جامعه را رد نماید. تمامی دلایل فوق مبتنی بر پیش‌فرض اصلی وی، یعنی ترکیب اعتباری و نه حقیقی جامعه است. در حالی که این پیش‌فرض نه بدیهی است و نه لزوماً تأیید شده است. اگر مبنای پذیرش ترکیب اعتباری جامعه تنها ذهنی بودن آن است و این که در عمل و واقعیت، ما با افراد سر و کار داریم، و نه بیش از آن، در این صورت، بسیاری مفاهیم انتزاعی دیگر، که نقش بسیار مهمی نیز در زندگی ایفا می‌نمایند، از درجه اعتبار ساقط خواهد شد. برای مثال باید پذیرفت که مفهوم خانواده نیز تنها ترکیبی اعتباری و نه حقیقی است. پس خانواده نیز نمی‌تواند تأثیر چندانی بر فرد داشته باشد. همچنین مفاهیمی مثل

شخصیت و خود ذهن نیز اساساً مفاهیمی انتزاعی بوده و لذا اعتباری هستند نه حقیقی. از این رو صحبت از هویت واحد فرد در طول زمان و نیز وحدت شخصیتی افراد نیز بسان جامعه مفاهیمی بی‌معنا خواهند بود.

﴿۱۱۳﴾

از طرف دیگر، نقد ایشان بر جبر اجتماعی، نقدی سطحی است که بر پایه دلایل و شواهدی محکم صورت نگرفته است؛ بلکه بیشتر بر مبنای همان پیشفرض به این نقد رسیده‌اند.

کلام آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی نیز، همچون آیت‌الله مصباح‌یزدی، اصلالتی برای جامعه قائل نشده است. از نظر ایشان، هرچند ظاهر چند آیه بر حقیقت جامعه دلالت دارد، لیکن از ظواهر آیات نمی‌توان اصالت جامعه را اثبات نمود. زیرا ظواهر نقلی پیامدی جز مظنه نخواهد داشت و ظن هم در مباحث عقلی دارای حجیت نخواهد بود. بنابراین با اعتماد به دلیل ظن، نمی‌توان به نتیجه قطعی دست یافت. از نظر ایشان، این که افراد در مقابل قدرت جامعه، اراده‌ای مستقل نخواهند داشت، سخن درستی است؛ لیکن این سخن نمی‌تواند برهانی برای اثبات حقیقت جامعه محسوب شود. زیرا جامعه در هر صورت، واجد این آثار و خواص است، چه اعتباری باشد و چه حقیقی. در نهایت این امر بدیهی است که اثر مجموع قوی‌تر از اثر جمع می‌باشد. اثر مجموع اراده‌ها بر یک جامعه بر آثار جمع پراکنده افراد غالب است (همان، ۷).

نکته‌ای که در استدلال جوادی آیت‌الله آملی نهفته است تفکیک میان آثار جامعه و اصالت آن است. ایشان آثار اجتماعی را نفی نکرده، بلکه ترکیب حقیقی آن را مورد تردید قرار می‌دهد. لیکن به نظر می‌آید که از نظر ایشان، آثار اجتماعی بر پایه اراده همگانی افراد شکل گرفته است. در حالی که از منظر جامعه‌شناسی، این آثار نه بر پایه اراده، بلکه بر پایه نوعی جبر است. برای مثال این که ما به زبان فارسی سخن گفته و از طریق این زبان فکر می‌کنیم، امری

ارادی نیست؛ چرا که زبان فارسی را خود انتخاب نکرده‌ایم، بلکه از همان بدو تولد در چارچوب فرهنگ ایرانی بر ما تحمیل شده است.

در مجموع، همان‌طور که ملاحظه شد، بین اندیشمندان مسلمان معاصر در خصوص اصالت جمع یا فرد، اتفاق نظر وجود ندارد. ضمن این که تمامی این اندیشمندان تنها از نظر ادلّه نقلی (قرآن) و یا ادلّه عقلی آن هم در حیطه هستی‌شناسی و متافیزیک به این بحث پرداخته‌اند (البته به غیر از شریعتی که در حوزه جامعه‌شناسی صاحب تخصص بود و لذا به دلایل و شواهد جامعه‌شناسی رجوع کرده بود). در حالی که به نظر می‌رسد برای فهم و تبیین بهتر و عمیق‌تر و در نتیجه موضع گیری نزدیک‌تر به واقعیت، باید یافته‌ها و شواهد جامعه‌شناسخی را زیر مورد توجه قرار داد. به عبارت دیگر، صرف نگاه متافیزیکی به این بحث ما را به نتیجه مطلوب نخواهد رساند.

به غیر از اندیشمندان فوق، محققانی که به این موضوع یعنی اصالت فرد و یا جامعه توجه نشان داده‌اند، نیز اغلب به بیان نگاه اندیشمندان مذکور پرداخته و از یکی از آنها دفاع کرده‌اند؛ بدون آن که بتوانند تبیین مناسبی را برای توجیه انتخاب خود ارائه نمایند. برای مثال خلیلی (۱۳۹۲)، در مقاله «خود تحت عنوان اصالت فرد یا جامعه به مقایسه دیدگاه‌های اندیشمندان معاصر پرداخته و در نهایت به نفع سید محمد باقر صدر، مصباح‌یزدی و جوادی آملی، موضع گیری کرده است. موسوی نیز در کتاب خود تحت عنوان «عدالت اجتماعی در اسلام» (۱۳۸۰، ۱۵۵)، نظر مطهری رهنما را به عنوان دیدگاه خود انتخاب کرده و بیش از آن مطلبی ارائه نکرده است.

در نتیجه همان‌طور که افروغ (۱۳۸۷، ۲۴-۲۵)، نیز به صورت تلویحی اشاره کرده است، اصالت فرد و جامعه و به دنبال آن سایر مباحث اجتماعی از قبیل حقوق فردی و جمیعی، هم‌چنان محل مناقشه و به عنوان یک مسأله مطرح است.

وی در این رابطه چنین اظهار نظر می‌کند:

«حال اگر افراد جامعه فقط به سمت حقوق فردی و حقوق گروهی، اعم از افقی و عمودی آن گرایش پیدا کنند، فلسفه وجودی جامعه چه می‌شود؟ طبیعی است جامعه از هم می‌گسلد. فرض کنید ما با جامعه‌ای مواجهیم که فقط فرد و در مرتبت بالاتر گروه‌ها اصالت دارند. فلسفه وجودی جامعه و انسجام و همبستگی چه می‌شود؟ جامعه چگونه امکان وجودی پیدا می‌کند؟ اینجاست که ضرورت فرایند سوم یعنی فرایند انسجام دوچندان می‌شود...» (همان، ۲۴).

اکنون پس از گذشت بیش از سه دهه از انقلاب اسلامی، چنین به نظر می‌آید که پاسخ‌های ارائه شده، علیرغم نقاط قوتی که دارند، لیکن هنوز نتوانسته‌اند تبیین روشی از نسبت فرد و جامعه و جایگاه آنها در نظام اندیشه اسلامی ارائه نمایند. از این رو، هدف مطالعه حاضر بررسی جایگاه و نقش فرد و جامعه در نگاه اسلامی است. لذا سؤال‌های این پژوهش عبارتند از:

۱. در نگاه اسلامی، اصالت از آن فرد است یا جامعه؟

۲. در چارچوب آموزه‌های اسلامی، چه جایگاه و نقشی را می‌توان برای

جامعه در نظر گرفت؟

روش مطالعه

کاملاً روشی است که سؤال‌های فوق از جنس فلسفی هستند. لذا روش مطالعه حاضر نیز تحلیل فلسفی مبتنی بر منطق است. بدین صورت که مقدمات در کنار هم قرار داده می‌شوند و در گام بعدی بر مبنای این مقدمات نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد. به دیگر سخن، روش این مطالعه عبارت است از روش تحلیلی - استنتاجی. لازم به ذکر است که مقدمات استفاده شده در این مطالعه، تنها مقدمات متفاصلیکی عقلی و نقلی نیستند؛ بلکه سعی می‌شود از یافته‌های علمی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز بهره گرفته شود.

بحث اصلی

همان طور که گفته شد، در این بخش، به مقدماتی که نتیجه گیری بر مبنای آنها صورت می‌گیرد، پرداخته می‌شود. این مقدمات به شرح زیر می‌باشند.

﴿۱۱۶﴾

۱. فطرت از جمله بنيادی‌ترین مفروضات اسلامی به حساب می‌آید. فطرت از ریشهٔ فطر به معنای شکافتن است. راغب اصفهانی در توضیح این واژه چنین می‌گوید: «فطرت العجین در وقتی است که آرد را با آب مخلوط کرده و همان وقت بدون تخمیر شدن آن را پیزی قبل از این که خمیر ور آمده باشد و از این معنی است واژهٔ فطرهٔ فطر الله الخلق: همان ایجاد و آفریدن و ابداع آن است بر طیعت و شکلی که آمادهٔ فعلی و کاری باشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ۷۲).

در واقع فطرت نشان‌دهندهٔ سرشت و خمیر مایهٔ الهی انسان است. به عبارت دیگر، فطرت، جوهرهٔ خدایی دارد و به همین دلیل انسان به طور فطری به سوی خدا گرایش دارد؛ چرا که ذات انسان از خداوند است. مفهوم فطرت دال بر این است که انسان هویتی اصیل و خدایی داشته و هویت انسان صرفاً سر منشأ اجتماعی ندارد. به دیگر سخن، به خلاف بسیاری از رویکردها و مکاتب جامعه‌شناسی و حتی روان‌شناسی که اجتماع را سازندهٔ فرد دانسته و قائل به این هستند که لایه‌های هویتی انسان حتی فردی‌ترین لایهٔ آن ساخته و پرداخته اجتماع است، در چارچوب آموزه‌های اسلامی، جدای از هویت‌های فرهنگی و اجتماعی که محصول فرهنگ و جامعه هستند، انسان از هویتی اصیل برخوردار است که حقیقت او را تشکیل داده و به او توانایی استقلال و فراتر رفتن از حد فرهنگ و جامعه را عطا کرده است. بنا به همین خمیر مایهٔ الهی است که انسان می‌تواند در جهت خلاف جریان آب شنا کرده و نه تنها در اسارت فرهنگ و جامعهٔ خود قرار نگیرد، بلکه حتی با نگاه منتقدانهٔ خود از آن رهایی یافته و در مسیر تعالیٰ قرار گیرد (شمیری، ۱۳۹۱).

۲. همان‌طور که می‌دانیم قرب الى الله به عنوان مهم‌ترین هدف غایی زندگی

انسان مطرح است. به همین دلیل در نظام تعلیم و تربیت اسلامی نیز آن را غایت اهداف تربیتی تلقی می‌نمایند (اعرافی و همکاران، ۱۳۷۶). آشکار است که قرب الى الله هدفی فردی است. به معنای دیگر، تحقق آن در فرد معنا پیدا می‌کند. به دیگر سخن، قرب الى الله به صورت جمعی و گروهی، بی‌معناست، بلکه این هدفی است که هر فرد باید به طور شخصی برای تحقق آن اقدام نماید.

۳. بنا به آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)، مبنای آفرینش انسان، بازگشت به سوی خداوند است. مطابق با دیدگاه عرفای مسلمان، انسان چیزی نیست جز تجلی هستی خداوند و تجلی نیز از خود هستی مطلق جدا نیست. چرا که غیر از خدا چیزی نیست و آموزه توحید که هسته مرکزی تمامی آموزه‌های ادیان الهی تلقی می‌شود؛ چیزی نیست جز وحدانیت خداوند و هستی مطلق او. به عبارت دیگر، توحید همان وحدت حقه خداوندی است. لذا انسان هم به عنوان تجلی از او است. متنها به تعبیر شیخ اشراق و ملاصدرا باشدتی کمتر و یا با فقر وجودی (موحد، ۱۳۸۴، ۱۱۶؛ شیروانی، ۱۳۷۴، ۶۵). لذا برای انسان سیری صعودی و تکاملی در نظر گرفته شده است. سیری که در آن، انسان باید مرحله به مرحله رشد و تکامل و تعالی پیدا کند تا در نهایت سزاواری بازگشت به سوی خداوند و به تعبیر عرفafa فنا فی الله را پیدا کند. به دیگر سخن، به اصل خود بازگردد. به تعبیر مولانا: (۱۳۷۸، ۷۰۶).

ما ز بالایم و بالا می‌رویم

هر چند این سیر صعودی اختصاص به افراد خاصی ندارد و همه ابناء بشر را در بر می‌گیرد، لیکن بدیهی است که هر فردی باید این مسیر را به صورت فردی طی نماید؛ چرا که افراد به صورت گروهی در یک مرتبه و درجه نیستند که بتوانند دسته‌جمعی و با هم این مسیر را منزل به منزل طی کنند. در نتیجه، در طی منازل این مسیر، فرد و حرکت فردی او فارغ از حرکت دیگران، اهمیت پیدا می‌کند.

۴. علاوه بر مفروضات بنیادین آموزه‌های اسلامی، و نیز فلسفه آفرینش انسان، بسیاری دیگر از مفاهیم اسلامی جنبه فردی پیدا می‌کنند. برای نمونه، آموزه‌هایی همچون ایمان، خلوص، تقوی، یقین، هدایت، اختیار و انتخاب، توکل، همگی ناظر به جنبه درونی انسان بوده و فردیت انسان را مد نظر قرار می‌دهند. آشکار است مؤلفه‌هایی که بسیار باطنی و درونی می‌باشند، وابسته به خود فرد بوده و جنبه اجتماعی آن بسیار ناچیز است. برای مثال ایمان، حالتی است که در تعامل و ارتباط بین فرد و خدا یا به تعبیر دیگر رابطه من - تو، تحقق پیدا می‌کند (به نقل از کوک، ۱۳۸۴، ۱۶۰). درخصوص توکل و یقین نیز همین امر صادق است. اختیار و انتخاب نیز امری است درونی و فردی. بنابراین صحبت از چیزی به نام اختیار همگانی، امری پوچ و بی معناست.

۵. باید توجه داشت که دین و دینداری، اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد، بلکه در هر زمان و مکانی نه تنها دینداری معنا پیدا می‌کند؛ بلکه ارزش دین و دینداری در شرایطی است که از نظر اجتماعی، همانند شنا کردن به خلاف جریان آب باشد. به عبارت دیگر، باور به دین و عمل به آن، تنها برای شرایط اجتماعی مساعد و مطلوب، که همه چیز بر وفق مراد باشد، تعریف نشده است، بلکه در بدترین شرایط نیز دین و دینداری، رسالت، اعتبار و نقش خود را دارد، و این در صورتی امکان‌پذیر است که فرد و هویت فردی اهمیتی به مراتب بالاتر و برتر از اجتماع و جامعه داشته باشد. در قرآن خطاب آمده است که اگر شرایط مناسب نیست، مهاجرت کنید (نساء ۹۷).

۶. بنا به دیدگاه اسلامی، در آخرت، هر فردی، به طور شخصی مسؤول اعمال خویش است. به همین دلیل خود باید پاسخ‌گو باشد. این موضوعی است که در آیات ۳۱ سوره آل عمران، ۳۵ سوره نازعات، ۱۶۴ سوره انعام، ۱۵ سوره طه و ۱۳ سوره اسراء به آن اشاره شده است.

مطابق با همین مسؤولیت پذیری شخصی، پاداش و مجازات اخروی نیز به

صورت شخصی به افراد تعلق می‌گیرد. بنابراین اگر قومی گمراه و فاسد باشند، دلیلی ندارد که تمامی اعضاء آن، حتی اگر به خلاف روال قوم خود زندگی کرده باشند، در آخرت مجازات شده و به جهنم فرستاده شوند.

از طرف دیگر، همان‌طور که می‌دانیم پاداش و مجازات اخروی، صرفاً به رفتار بد و خوب تعلق نمی‌گیرد، بلکه همان‌گونه که در احادیث نیز آمده است، نیت و انگیزه عمل دخیل است. مسلم است که نیت نیز به انتخاب و توانایی (قدرت اختیار) انسان برمی‌گردد. پس قضاوت خداوندی در آخرت و تعلق پاداش یا مجازات به انسان مبتنی بر اصل اختیار و انتخاب فرد فرد انسان‌ها در زندگی دنیوی است. به همین دلیل است که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ما راه را به او نشان دادیم، سپاس‌گزار باشد یا کفران کننده» (انسان/۳).

در مجموع همان‌طور که مشاهده می‌شود، براساس ادلۀ فوق، در چارچوب آموزه‌های اسلامی، بلکه ادیان توحیدی، اصالت و اعتبار از آن فرد است؛ به طوری که افراد تنها با اجتماع و هویت اجتماعی شان تعریف نمی‌شوند. اکنون ممکن است این شبهه پیش آید که پس جامعه نقشی اعتباری داشته و به همین دلیل، هیچ نقشی در زندگی و سرنوشت افراد ایفا نمی‌کند. این تصور نیز اشتباه است. مطابق با یافته‌های اندیشمندان و دانشمندان علوم اجتماعی و روانشناسی، جامعه و فرهنگ در شکل‌گیری لایه‌های هویتی انسان نقش مهمی را بازی می‌کنند.

برای مثال جرج هربرت مید^۱ معتقد است که «خود»^۲ هر فردی از خلال اخذ دیدگاه «دیگری»^۳ شکل می‌گیرد. به این صورت که فرد آگاهی می‌یابد که «موضوعی» در حوزه ادراک «دیگری» است و با درونی‌سازی آن به «خود» به عنوان «موضوعی» در حوزه ادراکی خویشتن آگاه می‌شود. به تعبیر دیگر، تصویری که فرد از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خود پیدا می‌کند،

بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند (گی رشه، ۱۳۶۷، ۱۶۱). چارلز هورتن کولی^۴ نیز دیدگاهی مشابه دارد. «خود» از نظر وی، سیمای درونی شخصیت و مرکز ذهن می‌باشد که دارای دو وضعیت است:

۱. وضعیت ذهنی خود که من فاعلی تشکیل دهنده آن است؛

۲. وضع عینی خود یا من برتر یا من مفعولی که جنبه اجتماعی خود است.

خود ذهنی بخشی از خود است که در تلاش برای یافتن عکس العمل «خود آینه‌ای»^۵ خویش در پاسخ‌های دیگران است. در حالی که خود عینی کاملاً جنبه اجتماعی دارد و وابسته به اجراء اجتماعی و قوانین اخلاقی و انتظارات دیگران است. بنا به اعتقاد وی «خود» اغلب یک خود اجتماعی است (ستوده و بقایی سرابی، ۱۳۸۷، ۶۲).

منصفانه نیست که تمامی دیدگاهها و نظریه‌های فوق را نادرست و بی‌ارزش تلقی نماییم و برای جامعه و نقش آن در شکل‌گیری هویت و شخصیت و حتی سرنوشت افراد هیچ نقشی قائل نباشیم، بلکه به عکس باید باور کرد که جامعه نیز وجهی حقیقی دارد، لیکن این توان و قدرت (بنا به اصل فطرت) در اختیار افراد قرار داده شده است که در اسارت جامعه و فرهنگ باقی نمانده و بتوانند با انتخاب‌های خود از آن رهایی یابند و مسیر تعالی را به صورت فردی طی نمایند. علاوه بر تأکید آموزه‌های دینی بر این توانایی انسان، بسیاری از مکاتب فلسفی نیز چنین نگاه اصلی به انسان دارند. برای مثال، فیلسوفان وجودگرا بر این باورند که در جهان هستی و درین تمام موجودات، تنها انسان است که از پیش تعریف نشده؛ بلکه هر انسانی با انتخاب‌های خود، خویشتن را تعریف می‌کند (گنجی، ۱۳۸۴، ۳۵۷).

فیلسوفان وجودگرا نیز برای انسان آزادی، اختیار و حق انتخاب قائل هستند، تا جایی که فیلسوفی وجودگرا، همچون ژان پل سارتر معتقد است که هیچ‌گونه حقایق کلی، قواعد مطلق یا سرنوشت نهایی وجود ندارد که هادی انسان باشد،

افراد برای انتخاب، آزادی کامل دارند. این آزادی کامل، مستلزم مسؤولیت کامل انسان در قبال اعمال و انتخاب‌هایش می‌باشد (گوتک، ۱۳۸۴، ۱۶۱).

﴿۱۲۱﴾

به همین دلیل است که مسؤولیت، مفهومی کلیدی در فلسفه وجودگرا تلقی می‌شود؛ چرا که مسؤولیت روی دیگر سکه اختیار و انتخاب است. روانشناسان و روان درمان‌گران وجودگران نیز بر توان انتخاب و به تبع آن مسؤولیت‌پذیری انسان‌ها تأکید می‌ورزند. برای مثال، در معنا درمانی به شیوه فرانکل، به درون‌نگری چندان توجه نمی‌شود، بلکه به وظایف مشاور و مراجع در معنی‌یابی زندگی و مسؤولیت اهتمام ورزیده می‌شود (المر، ۱۳۸۴، ۴۷۷).

جالب است بدانیم که بسیاری دیگر از اندیشمندان نیز با تلاش‌های خود، قدرت اختیار و انتخاب انسان را در عمل تأیید کرده‌اند. برای نمونه، کانت را در نظر آورید. کانت فیلسوفی است که معتقد است عقل انسان براساس مقوله‌های از پیش تعیین شده^۹ می‌اندیشد. به طوری که خارج از این مقوله‌ها تفکر رخ نمی‌دهد. بنابراین کانت نیز به نوعی به جبر ذاتی بشر اشاره دارد، لیکن علیرغم این گفته، تلاش خود او در جهت فهم این جبر و نقد عقل نظری، خود گواهی است بر این که انسان می‌تواند از قید اسارت جبرها و محدودیت‌های خود رها گشته و تعالی پیدا کند.

فروید نیز که قائل به حاکمیت ضمیر ناخودآگاه بر اعمال، افکار و انگیزه‌های آدمی است و به نوعی جبر گرا تلقی می‌شود، در نهایت بر این باور است که با هشیاری درباره ضمیر ناخودآگاه یا به دیگر سخن، خودآگاهی درباره مکنونات ضمیر ناخودآگاه، انسان می‌تواند از قید اسارت آن خارج گردد.

بدین ترتیب درمی‌یابیم که در برابر اصالت فرد، بی‌اعتباری و خنثایی جامعه مطرح نیست، بلکه قدرت و توان فرد برای فراتر از آن رفتن مطرح است. از این رو نقش و تأثیر جامعه را نیز نباید منکر شد. در حقیقت نقش اصلی جامعه را باید در زمینه‌سازی و آماده‌سازی شرایط جستجو کرد. به دیگر سخن، جامعه همچون

بستری است که می‌تواند به گزینش‌ها و انتخاب‌های افراد کمک نماید. بنابراین، آثار اجتماعی را نمی‌توان منکر شد. جامعه نقش تعیین‌کنندگی مطلق ندارد، بلکه با شرایط و زمینه‌های خود، نمی‌تواند احتمال نوع انتخاب‌ها و گزینش‌ها را افزایش داده یا کاهش دهد.

باید توجه داشته باشیم که از منظر اسلامی اولاً انتخاب‌ها و گزینش‌هایی ارزشمند و لایق پاداش هستند که منجر به رشد و تعالی انسان شوند؛ یعنی انسان را هم در مسیر بازگشت به خداوند (قرب الى الله) قرار دهد و هم در این سیر و سلوک به او کمک نمایند. ثانیاً این نوع انتخاب‌ها و گزینش‌ها باید براساس اختیار و معرفت (آگاهی) صورت گیرند. برای همین است که مؤلفه‌هایی همچون نیت، خلوص و ایمان مقدمه ضروری برای عمل محسوب می‌شوند؛ چرا که عمل می‌تواند از روی اجبار و اکراه نیز به وقوع بیوندد، در حالی که ارزش هر نوع عمل حتی اعمال دینی هم به اختیار و انتخاب آزادانه آن است. به تعبیر قرآن: «در دین اکراهی نیست چرا که راه از بی‌راهه آشکار شده است» (بقره/۲۵۶).

بدین ترتیب دو نوع بستر اجتماعی زمینه‌ساز برای رشد و تعالی افراد را می‌توان درنظر گرفت.

نخست: جوامع آرمان‌گرا (مدينه فاضله) که به دنبال خشکاندن ریشه‌های هر نوع بدی و شر هستند. جوامعی که در آنها زمینه فساد و بدی وجود نداشته باشد و همه در آن رشد و تعالی پیدا کنند. مسلم است که چنین شرایطی به راحتی و سهولت امکان‌پذیر نمی‌گردد. به همین دلیل تمامی رویکردهای آرمان‌گرا که به مدينه فاضله اعتقاد دارند، در نهایت به نوعی قائل به «مهندسی کردن» اجتماع هستند. برای مثال مدينه فاضله افلاطونی را در نظر آورید که در آن تعلیم و تربیت رنگ طبقاتی به خود می‌گیرد. به این معنی که او تربیت را در درجه نخست مخصوص افرادی می‌داند که دارای استعداد به اصطلاح طلایی

هستند و از همان آغاز کار این گونه افراد را که نخبگان جامعه‌اند از فرزندان افراد پست جدا کرده و تنها تربیت آنها را لازم می‌داند (کاردان و همکاران، ۱۳۷۴، ۱۶۹).
﴿۱۲۳﴾

نمونه دیگر مدینه فاضله یا جامعه آرمانی مارکسیسم است که در آن حالت اشتراکی حاکمیت دارد. امروزه بر همگان آشکار است آنچه که مطابق با اندیشه جامعه آرمانی مارکس در کشورهای بلوک شرق رخ داد، در نهایت به دیکتاتوری و خودکامگی از نوع حزب حاکم و یا حداکثر طبقه پرولتاریا منجر شد. غیر از این نیز گریزی نبود. رمان قلعه حیوانات اثر جورج اورول به خوبی نشان‌دهنده وضعیت چنین جوامع کمونیستی آرمان‌گرا می‌باشد.

نمونه دیگر مربوط است به تصویر جامعه آرمانی اسکینر که در آن به دنبال این است که با کنترل محیط اجتماع و مهندسی رفتارهای آدمیان، جامعه‌ای کامل بسازد (اسکینر، ۱۳۸۰).

اصولاً اندیشه مدینه فاضله‌ای یا جامعه آرمانی در عمل به جامعه‌ای توالتیر، دستوری، تحمیلی و کلیشه‌ای بدل می‌شود. جامعه‌ای که در آن شأن و جایگاه فردیت انسان‌ها کاملاً محو و نابود می‌شود. جامعه‌ای که بیش از آن که انسانی باشد، جامعه‌ای ماشینی و یا حداکثر همچون رمان قلعه حیوانات، جامعه‌ای حیوانی است. در چنین جوامعی، اصالت فرد هیچ گونه معنا و جایگاهی ندارد؛ چرا که هویتی اصیل برای آدمیان قائل نیستند. آشکار است که این نوع نگاه به جامعه، با مبانی دینی به ویژه اسلامی از جمله مؤلفه فطرت در تعارض است. به علاوه، در این نوع جوامع فضایی برای اختیار، آزادی و حق انتخاب انسان‌ها، باز نمی‌شود. بنابراین با فلسفه خلقت انسان توسط خداوند نیز در تعارض آشکار است؛ چرا که خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار آفرید. راز ارج و قرب آدم و اشرف بودن او نیز نسبت به سایر مخلوقات، حتی فرشتگان، که همواره به اطاعت خداوند مشغول هستند، در همین آزادی، اختیار و حق انتخاب که به وی اعطاء

شده نهفته است.

دوم: جامعه آزاد و طبیعی: چنین جامعه‌ای مطابق با خلقت خداوندی است.

اگر به داستان خلقت آدم و حوا توسط خداوند در آیات ۲۹ الی ۳۸ سوره بقره،

رجوع نماییم، معنای شرایط طبیعی جامعه بهتر آشکار خواهد شد.

همان‌گونه که این آیات نشان می‌دهد، انسان موجودی است که امکان فساد نیز به صورت طبیعی به او داده شده است، یعنی مسئله‌ای که مورد اعتراض و نقد ملائک قرار گرفت، لیکن این اعتراض بی‌مورد بود؛ چرا که انسان تنها به فساد شناخته نمی‌شود. انسان‌ها بر روی زمین فساد می‌کنند، اما بسیاری از انسان‌های دیگر هم به مراتبی دست می‌یابند که به هیچ وجه برای فرشتگان مقدور نیست و دست یابی به این مراتب در شرایط طبیعی آزاد و با حضور همین فسادها صورت می‌گیرد. به علاوه همان‌طور که در این آیات می‌بینیم، اراده خداوند به این تعلق گرفته است که به شیطان جهت گمراه کردن آدمیان، مجوز داده شود.

در حقیقت وجود و حضور شیطان، نشان‌دهنده شرایط طبیعی زندگی آدمیان در دنیا و بر سر دو راهی بودن آنان است؛ وضعیتی که پیش‌شرط تعالی و بازگشت به سوی خداوند محسوب می‌شود. حال باید توجه داشته باشیم که شیطان نه به اختیار و قدرت مستقل خود، بلکه بنا به اراده خداوند توان وسوسه و گمراه کردن انسان‌ها را دارد. آیا می‌توان شیطان را حذف کرد؟ آیا می‌توان مدینه فاضله‌ای ترسیم کرد که در آن شیطان جایگاهی نداشته باشد؟ به نظر نگارندگان چنین تلاش‌هایی حرکت در جهت خلاف خواست و اراده خداوندی است.

از سوی دیگر در قرآن چنین می‌خوانیم: «ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قیله‌ها قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید» (حجرات/۱۳). آن چنان که از این آیه برمی‌آید، تکثر و تنواع در بین جوامع و حتی در یک جامعه نه تنها مانع رشد و تعالی نیست، بلکه لازمه رشد و تعالی حقیقی است؛ چرا که

تنوع و تکثر منجر به معرفت و آگاهی می‌شود. به قول منطق دانان، «تعرف الاشياء با خصائصها»، پس شرایط طبیعی اجتماعی، وضعیتی است که در آن تکثیر و تنوع وجود داشته باشد و نه جامعه‌ای یک‌دست و کلیشه‌ای.

﴿١٢٥﴾

در مجموع، به نظر می‌آید که جامعه آزاد و طبیعی هماهنگی بیشتری با آموزه‌های اسلامی داشته باشد. البته باید توجه داشت، جامعه آزاد طبیعی به معنای رهاسدگی آن نیست. اگر چنین بود، حضور و فعالیت پیامبران و اولیاء الهی علیهم السلام، امری عبث و بی‌معنی بود. در واقع خداوند، جامعه انسانی را رهان نکرده است. بلکه همان‌گونه که در آیه ۳۸ سوره بقره می‌فرماید، پس از هبوط به انسان‌ها وعده می‌دهد که منتظر بمانند تا هدایت الهی شامل حالشان گردد. هدایتی که بخشی از آن توسط مبعوث شدن پیامبران علیهم السلام و انجام رسالت‌شان، تحقق می‌یابد. حال باید دید که رسالت پیامبران علیهم السلام چیست. آیا رسالت آنان، خشکاندن ریشه‌های بدی و شر، از طریق مهندسی کردن جوامع و ایجاد جامعه‌های آرمانی است؟ در واقع در هیچ بخشی از آموزه‌های اسلامی به چنین مواردی اشاره نشده است، تا جایی که حتی قرآن رسالت پیامبر اسلام صلوات الله علیه و آله و سلم را تنها ابلاغ پیام خداوند و تبشير و تندیز می‌داند و نه بیشتر از آن (فرقان/۵۶-۵۸). حتی در جای جای قرآن، خداوند هدایت را از آن خود معرفی می‌کند (برای نمونه ر.ک: بقره/۵). بنابراین مهندسی کردن جامعه برای هدایت انسان‌ها امری است ناشدنی و خلاف اراده خداوندی. تنها چیزی که اصالت دارد ارائه طریق است. به دیگر سخن نقش هدایتی پیامبران، اولیا و سایر انسان‌ها به ارائه طریق محدود می‌شود و نه ایصال به مطلوب.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که جامعه آزاد و طبیعی مطلوب جامعه‌ای است که امکان ابلاغ و رساندن پیام خداوندی و آشکار شدن حق در برابر باطل در آن وجود داشته باشد. به دیگر سخن جامعه‌ای که افراد در شرایط آزاد و برابر بتوانند هم با حق مواجه شوند و هم با باطل. آزادی و حق انتخاب هم در

صورتی معنا پیدا می کند که گزینش‌های مختلف در برابر فرد وجود داشته باشد. از این رو اگر قرار باشد امکان گزینش حق و خیر در برابر باطل و شر وجود نداشته باشد، جامعه از حالت آزاد و طبیعی خارج شده و جامعه‌ای بیمار محسوب می شود.

در این صورت رسالت انبیاء ﷺ تنها به تبییر و تnzیر ختم نمی شود، بلکه پیامبران مبعوث می شوند تا جامعه را به شرایط طبیعی و سالم باز گردانند. شرایطی که حقیقت پوشانده نشده باشد. جامعه‌ای که یک سویه به نفع باطل ادامه حیات ندهد، بلکه جامعه‌ای که در آن عدالت برقرار گردد؛ عدالت به معنای ایجاد فرصت‌های برابر برای انتخاب و گزینش، به معنای رفع تبعیض‌ها و موانع برای حق و حقیقت، ایجاد موازن و وضعیتی که توازن به نفع بدی و شر به هم خورد و بالاخره شرایط انتخاب آزاد واقعی و نه تصنیعی. حال ممکن است این شبهه پیش آید که همواره باید باطل حضور داشته باشد تا توازن برقرار گردد. در این صورت نمی توان برای حذف باطل اقدام کرد. در پاسخ باید توجه داشت که بر هم خوردن توازن به نفع حق نه تنها منفی نیست، بلکه به عنوان یک هدف غایی نیز محسوب می شود متنها در صورتی که این تلاش برای حذف باطل از روی اختیار و آزادی و انتخاب آگاهانه تک تک افراد صورت پذیرد. به عبارت دیگر، حذف باطل باید نتیجه رشد و تعالی افراد باشد و نه نتیجه برنامه‌ای مهندسی شده. به همین دلیل است که مداخله پیامبران برای برقراری قسط و عدالت تلقی شده است. چنان که در آیه شریفه ۲۵ سوره حديد چنین می خوانیم: «ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب آسمانی و میزان نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند...».

از سوی دیگر، همان طور که در فرهنگ منجد الطلاق (۱۳۷۰، ۴۸۲) آمده است، کفر در لغت به معنای پوشاندن است. در حقیقت شرایط کفر، وضعیتی است که در آن، «حقیقت» پوشیده و پنهان شده و امکان انتخاب و گزینش آزاد

آن برای افراد وجود نداشته باشد. بنابراین مبارزه با کفر، مبارزه با انتخاب آزادانه افراد نیست؛ بلکه مبارزه با بر هم زدن توازن به نفع باطل است. مبارزه با تحمیل باطل به افراد است. در حقیقت مبارزه و مخالفت با جامعه‌ای کلیشه‌ای و دستوری است.

پس همان‌طور که ملاحظه شد، جامعه سالم و مطلوب از منظر اسلامی، جامعه‌ای آزاد طبیعی و عادل است. از این رو مهم‌ترین وظيفة اجتماعی اسلامی، تلاش در جهت ایجاد چنین جامعه‌ای است. البته آزادی و طبیعی بودن، شرایط عادی جامعه است، تلاش و مداخله باید در جهت ایجاد قسط و عدل انجام پذیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیشین، درمی‌یابیم که در چارچوب آموزه‌های اسلامی، صحبت از مفهومی تحت عنوان مدینه فاضله یا جامعه آرمانی، بی‌معنا و عبث است. در مقابل باید از جامعه سالم و مطلوب بحث کرد. همان‌طور که گفته شد، جامعه سالم، جامعه آزاد طبیعی عادل است. جامعه آزادی که عدالت و توازن در آن وجود داشته باشد. جامعه‌ای که رشد و تعالی آزادانه و آگاهانه افراد در آن امکان‌پذیر بوده و مبارزه با بدی‌ها و حذف باطل با اختیار صورت می‌پذیرد. پس آزادی بدون عدالت هم آسیب‌زاست؛ چرا که جامعه به واسطه عوامل قدرتمند منفی - به تعبیر شریعتی (۱۳۶۴)، زر، زور و تزویر - به سمت باطل، بدی و فساد سوق پیدا می‌کند. از این رو صرف زندگی در جامعه‌ای آزاد، ضامن رشد و تعالی و سعادت انسان نیست، بلکه عدالت هم شرط لازم و بنیادی برای تحقق رشد و سعادت است. شاید به همین دلیل است که جان راولز فیلسوف معاصر آمریکایی، عدالت را بسیار مهم تلقی می‌کند و دموکراسی بدون عدالت را ناقص می‌داند (هووف، ۱۳۸۳، ۶۵).

بنابراین جامعه آزاد طبیعی عادل، بستر و شرایط مناسب‌تری را برای رشد و

تعالی افراد فراهم می آورد. در این صورت می توان شاهد ظهور و رشد افراد آرمانی بود. مثل مفهوم انسان کامل، یا مصاديقی برای انسان متقدی و انسان مؤمن و نظایر آن.

در حالی که به کاربردن چنین واژگانی برای جامعه مثل جامعه متقدی، جامعه کامل و یا جامعه ایمانی، امری عبث، بی معنی و خیالی است که تحقق آن نیز نه شدنی است و نه مطلوب. اصولاً چنین ترکیب‌های اضافی همچون جامعه متقدی در بطن خود دچار تناقض است، زیرا همان‌طور که گفته شد، تقوی، ایمان و مانند آن، مؤلفه‌هایی درونی، باطنی و فردی هستند. در حالی که جامعه مفهومی ظاهری و بیرونی است.

حال این سؤال پیش می آید که نقش مناسبات اجتماعی و تأثیر آن بر انسان چه می شود؟ همان‌طور که مطالعات و یافته‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی از جمله روان‌شناسی اجتماعی نشان می‌دهند، تعاملات و روابط اجتماعی و بین فردی، آثار زیادی بر انسان‌ها دارند؟ به طوری که بنا به این نوع تعاملات انسان‌ها هم می‌توانند به رشد و تعالی یکدیگر کمک کنند و یا به عکس، در نتیجه تأثیر و تأثر متقابل و هم‌افزایی‌ها به سیر نزولی یکدیگر یاری رسانند.

در اینجا باید دو مفهوم را از هم جدا کرد. یکی مفهوم جامعه و دیگری مفهوم گروه‌های اجتماعی. جامعه همان‌طور که گفته شد به صورت طبیعی متکثر و متنوع است و مطابق با خلقت خداوندی باید این چنین باشد. در حالی که گروه‌های اجتماعی، متشکل از افرادی با شباهت‌های قابل توجه هستند که براساس انتخاب‌های مشابه شکل گرفته‌اند و مطابق همین اشتراک در انتخاب، در کنار هم قرار گرفته، یکدیگر را تقویت کرده و به هم یاری می‌رسانند. آشکار است که عدالت ایجاب می‌کند چنین گروه‌هایی با انتخاب‌های مشترک بتوانند شکل گیرند؛ چرا که افراد برای حرکت در مسیر تریت، رشد و تعالی به چنین فعالیت‌های جمعی و مناسبات بین فردی و گروهی نیاز دارند. به نظر می‌آید که

بنا به همین دلیل است که در قرآن و سنت، در بسیاری از موارد به واژگانی چون مؤمنون و امت بر می خوریم. برای مثال در حدیث نبوی آمده است «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةً» (حجرات ۱۰/۱)، این حدیث اشاره به تشکیل گروه مؤمنان، یعنی کسانی با انتخاب‌ها و شرایط مشابه دارد. کسانی که بتوانند با تشکیل گروه، هم افزایی داشته باشند، در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران چنین می‌خوانیم: «شما بهترین امتی بودید که به سود مردم آفریده شده‌اید چه این که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید».

بنا به این آیه، امت اشاره به افرادی است با ویژگی‌های مشترک و انتخاب‌های مشابه که به طور ارادی گرد هم جمع آمده‌اند. در جای دیگر از قرآن، به صراحة تفاوت میان ناس (مردم) و امت بیان شده است. در آیه ۱۱۸ سوره هود چنین آمده است: «و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را (به اجبار) امت واحدی (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد، ولی آنها همواره با هم اختلاف دارند».

از این نظر، اسلام دینی است واجد بعد اجتماعی، چرا که هم شرایط و بستر اجتماعی را مدنظر قرار داده است و لذا برای فعالیت‌های گروهی مثل تشکل‌های جمعی براساس انتخاب‌های مشترک، اعتبار و ارزش قائل شده است. لیکن همان‌گونه که اشاره شد، باید مفاهیمی همچون جامعه، ملت و امت را از هم تفکیک کرد. جامعه و ملت مفاهیمی مبتنی بر تکثر و تنوع هستند، در حالی که امت مبتنی بر انتخاب‌های مشترک و ویژگی‌های یکسان است. لذا تصمیم‌های چنین گروه‌هایی نیز تنها در خور خودشان است و نه جامعه. چرا که مبنای این تصمیم‌های مشترک، انتخاب‌های مشترک است و نه انتخاب تعدادی افراد برای همگان.

پی‌نوشت‌ها

1. G.H. Mead
2. Self
3. Other
4. C. H. Cooley
5. Looking – Glass Self
6. Categories

﴿۱۳۰﴾

منابع و مأخذ

• قرآن کریم.

۱. اسکینر، بی. اف. (۱۳۸۰)، آرمان شهر، (والدن ۲)، ترجمه جعفر نجفی زند و ضیاءالدین رضاخانی، تهران، انتشارات ساواlan.
۲. اعرافی، علیرضا؛ بهشتی، محمد؛ فقیهی، علی نقی و ابوجعفری، مهدی (۱۳۷۶)، اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، تهران، انتشارات سمت.
۳. افروغ، عماد (۱۳۸۷)، حقوق شهروندی و عدالت، تهران، انتشارات سور، مهر.
۴. بی‌نا (۱۳۷۰)، منجد الطالب، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران، انتشارات اسلامی.
۵. پالمز استفن (۱۳۸۴)، نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی، ترجمه ناصر یوسفی و همکاران، اصفهان، نشر پرسش.
۶. خلیلی، مصطفی (۱۳۹۲)، اصالت فرد یا جامعه، www.Marifat.Nashriyat.ir
۷. راغب اصفهانی (۱۳۶۹)، مفردات الفاظ قرآن، (ج ۳)، ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی، تهران، انتشارات مرتضوی.
۸. ستوده، هدایت‌الله و بقایی سرایی، علی (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی آموزش و پژوهش، تهران، انتشارات ندای آریانا.
۹. شریعتی، علی (۱۳۶۴)، امت و امامت، تهران، انتشارات قلم.
۱۰. ————(بی‌تا)، مجموعه آثار، (ج ۲۸ و ۴)، تهران، انتشارات قلم.
۱۱. شمشیری، بابک (۱۳۸۷)، درآمدی بر هویت ملی، شیراز، انتشارات نوید.
۱۲. ————(۱۳۹۱)، نسبت دین، فرهنگ و تربیت دینی، در مجموعه مقالات همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، ایران.
۱۳. شیروانی، علی (۱۳۷۴)، دروس فلسفه، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم.
۱۴. صدر، محمد باقر (۱۳۵۹)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، تهران، انتشارات روزبه.
۱۵. طباطبائی علیه السلام، محمد حسین (۱۳۶۹)، تفسیر المیزان، (ج ۱۰)، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی علیه السلام.
۱۶. ————(۱۳۷۰)، مجموعه رسائل، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر

نشر فرهنگ اسلامی.

۱۷. کارдан، علی محمد و همکاران (۱۳۷۴)، فلسفه تعلیم و تربیت، (ج ۱). تهران. انتشارات سمت.

﴿۱۳۱﴾

۱۸. گنجی، محمد حسین (۱۳۸۴)، کلیات فلسفه، تهران، انتشارات سمت.

۱۹. گوتک، ال، جرالد (۱۳۸۴)، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه محمد جعفر پاکسرشت، تهران، انتشارات سمت.

۲۰. گی رشه (۱۳۶۷)، کنش اجتماعی، ترجمه هما زنجانی زاده، مشهد، انتشارات فردوسی مشهد.

۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۲. مطهری رهنما، مرتضی (۱۳۷۰)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا.

۲۳. ----- (۱۳۶۹)، جامعه و تاریخ، تهران، انتشارات صدرا.

۲۴. موحد، صمد (۱۳۸۴)، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، تهران، انتشارات طهوری.

۲۵. موسوی، سید جمال الدین (۱۳۸۰)، عدالت اجتماعی در اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲۶. مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۷۸)، دیوان شمس تبریزی، تهران، نشر سرایش.

۲۷. هوف، انگرید (۱۳۸۳)، برداشت‌هایی فلسفی درباره عدالت، ترجمه امیر طبری، تهران، نشر اختیان.

