

تبیین و بررسی اصالت جامعه از دیدگاه شهید مطهری و استاد

مصباح یزدی

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(علمی - پژوهشی)

سال سوم / شماره اول: ۶۶-۴۷

مهدی حسین‌زاده یزدی^۱

عضو هیات علمی دانشگاه تهران

پذیرش ۹۳/۹/۰۷

دریافت ۹۳/۶/۱۰

چکیده

بحث درباره اصالت جامعه و اصالت فرد، یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد بحث در قلمرو فلسفه جامعه‌شناسی یا فلسفه اجتماعی است. در میان متفکران اسلامی، پیشینه این بحث را می‌توان در آرای ابونصر فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، اخوان‌الصفاء و ابن‌خلدون ملاحظه کرد. در میان اندیشمندان مسلمان معاصر نیز می‌توان از علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید محمد باقر صدر، آیه‌الله جوادی آملی و استاد مصباح یزدی نام برد. در پژوهش حاضر، تبیین اصالت جامعه از دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح یزدی، با رویکردی فلسفی و نقد و بررسی آرای آنها مورد توجه است.

کلیدواژه‌ها: اصالت جامعه، اصالت فرد، اعتباری بودن جامعه، شهید مطهری، استاد

مصباح یزدی

مقدمه و بیان مسئله

برخی از بزرگان، بحث درباره اصالت جامعه و اصالت فرد را مهم‌ترین مسئله علوم اجتماعی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۴۷). این بحث را نمی‌توان بحثی جامعه‌شناختی دانست؛ زیرا در هر علمی، وجود موضوع آن، مسلم و مفروض تلقی می‌شود. بحث درباره وجود عینی و حقیقی داشتن جامعه، مسأله‌ای فلسفی است که می‌تواند در قلمرو فلسفه جامعه‌شناسی یا فلسفه اجتماعی قرار گیرد. از این رو، توجه به این مهم ضروری است که طرح این مسئله در جامعه‌شناسی، استطرادی است. البته این بدان معنا نیست که یک جامعه‌شناس نتواند با نگاهی فلسفی به این مسئله بپردازد. در این فرض، جامعه‌شناس ردای فیلسوف به تن کرده است.

در پژوهش حاضر، اصالت جامعه از دیدگاه دو متفکر مسلمان یعنی شهید مطهری و استاد مصباح، مورد تأمل قرار گرفته است. تبیین و بررسی دیدگاه دو متفکر مذکور، هدف اصلی بررسی حاضر است. فاصله بسیار دیدگاه آنها در این حوزه را می‌توان به مثابه دلیل انتخاب‌شان از میان سایر متفکران مسلمان دانست.

البته شایان ذکر است که در نوشتار حاضر، اصالت فرد را مطرح نمی‌کنم؛ زیرا هر دو فیلسوف به گونه‌ای برای فرد اصالت قائل‌اند. به عبارت دیگر، از دیدگاه این دو متفکر مسلمان، می‌توان برای فرد، اصالت در معنایی فلسفی قائل شد. این معنا در ادامه، تبیین خواهد گردید. البته همان‌طور که شهید مطهری به دقت بیان کرده است بحث درباره «من» انسان‌هاست و نه جسم یا بدن آن‌ها (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۴۰). تردیدی درباره وجود جسم انسان‌ها نیست. همین‌طور در این باره که جامعه، جسمی ندارد.

جامعه‌شناسان و فیلسوفان درباره جامعه در معنای واحد و جامع و مانع اتفاق نظر ندارند. به نظر می‌رسد بیان این بحث با در نظر داشتن تعریفی ارتكازی از جامعه، با اشکالی اساسی مواجه نشود. پس از بیان بحث می‌توان آن را در مورد تعریف هر یک از جامعه‌شناسان و فیلسوفان از جامعه مطرح کرد.

این موضوع را می‌توان از منظری قرآنی مورد بحث قرار داد. به این معنا که آیا آیه‌های شریفه قرآن - بدون در نظر گرفتن استدلال‌های فلسفی در این باب - برای جامعه، واقعیتی عینی و مستقل قائل هستند. هر دو متفکر با این رویکرد نیز بحث کرده‌اند؛ اما رویکرد پژوهش حاضر، کاملاً فلسفی است. به عبارت دیگر، در این نوشتار، پرسش از اصالت جامعه با نگاهی

فلسفی پاسخ داده می‌شود. از این رو، تفسیرهای آنان از آیه‌های شریفه درباره این موضوع، مطرح نمی‌شود.

این دو متفکر مسلمان، هرچند به گونه‌ای برای فرد اصالت قائل‌اند، درباره اصالت جامعه با یکدیگر اختلاف شایان توجهی دارند. در مقاله حاضر تلاش می‌کنم نخست، دیدگاه آنان را تبیین کنم و در ادامه، به نقد و بررسی آن بپردازم. با وجود اینکه کلام استاد مصباح، ناظر به دیدگاه شهید مطهری است، اما از آنجایی که عبارات شهید مطهری در برخی مواقع تا حدودی مبهم است، برای روشن شدن بحث ابتدا دیدگاه استاد مصباح را تقریر می‌کنم.

پیشینه بحث در میان متفکران مسلمان

همانطور که بیان گردید، این بحث در میان سایر متفکران مسلمان نیز مطرح شده است. در بین متفکران مسلمان معاصر به نظر می‌رسد علامه طباطبایی، نخستین فیلسوفی باشد که درباره این موضوع بحث کرده است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۹۷-۱۰۰). از دیگر متفکران معاصر می‌توان آیه‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۷-۳۴۵) و شهید محمد باقر صدر (صدر، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۰۹) را نام برد. در برخی آثار، پیشینه این بحث تا ابونصر فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، اخوان‌الصفاء و ابن خلدون ملاحظه می‌شود (خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۳). پژوهش‌هایی نیز در تطبیق دیدگاه برخی از این متفکران انجام شده است (برای نمونه پارسانیا، ۱۳۸۰؛ خلیلی، ۱۳۸۷؛ سوزنجی، ۱۳۸۵).

پرسش پژوهش

در پژوهش حاضر، از دیدگاهی فلسفی^۱ به دنبال بیان پاسخ به این پرسش بنیادین هستیم که آیا جامعه، وجودی حقیقی و عینی دارد یا وجودی اعتباری و غیرحقیقی. پرسش فوق، از دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح پاسخ داده می‌شود. پرسشی فرعی نیز در این پژوهش مورد توجه است: در صورت پذیرش اصالت فرد، آیا می‌توان از قانون‌مندی جامعه سخن گفت؟

۱ این مسأله را می‌توان با نگاهی قرآنی بررسی کرد. آیا قرآن‌کریم جامعه را اصیل و دارای وجود حقیقی و عینی می‌داند؟ برای مقایسه دیدگاه شهید مطهری و استاد مصباح در این بحث نک: (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۱۲).

روش پژوهش

در پژوهش حاضر، با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی-تحلیلی با ابزار تحلیل محتوا، دیدگاه دو اندیشمند مسلمان درباره موضوعی خاص تبیین و بررسی شده است. این مهم با مراجعه مستقیم به آثار و اسناد دست اول و بررسی برخی از مقالات و اسناد مورد توجه بوده است. تأکید می‌شود که هدف اصلی بررسی حاضر، تبیین و بررسی و نه مقایسه دیدگاه دو متفکر یادشده است.

تقریر دیدگاه استاد مصباح

استاد مصباح، آنگونه که شیوه پرداختن ایشان به مباحث فلسفی است، نخست به تدقیق و تبیین مفاهیم اصلی در این بحث همت می‌گمارد.

چارچوب مفهومی

استاد مصباح، در ابتدا مفاهیم «وحدت»، «اتحاد»، «ترکیب» و «اصالت» را مورد توجه قرار می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸: ۶۶-۳۱). در اینجا این مفاهیم را مرور می‌کنم.

۱- وحدت

وحدت گاهی به مفاهیم تعلق می‌گیرد و گاه به وجود. عدم توجه به این مهم، زمینه را برای فروافتادن در دام مغالطه فراهم می‌آورد.

وحدت ماهوی از جهتی به وحدت نوعی و جنسی تقسیم می‌شود. وحدت نوعی و جنسی به ماهیات و به عبارت دیگر به مفاهیم ماهوی اختصاص دارد. وحدت وجودی، ذاتاً صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیت آن نسبت داده می‌شود.

۲- اتحاد

«معنای اتحاد این است که دو شیء در عین آن که هر دو به حال خود موجودند، وجه اشتراکی بیابند و یک نحو وحدتی حاصل کنند. البته محال است که دو چیز از همان حیثیت کثرت‌شان وحدتی بیابند، یعنی از همان جهت که دو چیزند، یک چیز باشند- این یکی از مصادیق روشن و بارز تناقض است. به ناچار، در هر موردی که به دو چیز، اتحادی نسبت داده می‌شود، هم یک جهت کثرت، ملحوظ است و هم یک جهت وحدت. شیء واحد از آن رو که «واحد» است،

اتحاد ندارد؛ و اشیاء کثیر نیز از آن رو که «کثیرند» اتحاد ندارند؛ اتحاد فقط از آن اشیاء کثیر است، از آن رو که «واحد» ند، خواه کثرت‌شان حقیقی باشد و وحدت‌شان اعتباری، و خواه کثرت‌شان اعتباری باشد و وحدت‌شان حقیقی» (همان، ۳۳).

۳- ترکیب

«در ترکیبات بالفعل، دو یا چند چیز، که وجود بالفعل دارند، گرد هم می‌آیند. از مجموع‌شان «کل» ی ساخته می‌شود که هریک از آن دو یا چند چیز، یکی از اجزاء آن کل خواهد بود» (همان، ۳۵). در ترکیب، کثرت به گونه‌ای اصالت دارد؛ بدین معنا که شیء واحد را از آن جهت که واحد است، نمی‌توان مرکب در نظر گرفت؛ بلکه از آن حیث که دارای اجزاست، می‌توان مرکب دانست. این ترکیب به حقیقی و غیرحقیقی یا اعتباری تقسیم می‌شود. در صورتی که این «کل» دارای صورت جدیدی گردد، ترکیب حقیقی خواهد بود. در این قسم، علاوه بر اجزاء تشکیل‌دهنده کل، موجود حقیقی دیگری نیز وجود دارد که منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزاء می‌شود. در اینجا این پرسش قابل طرح است که در چه وضعیتی، ترکیب حقیقی تحقق می‌یابد. استاد مصباح معتقد است که این امر امکان ندارد، مگر آنکه دو یا چند چیز که اجزاء مرکب هستند، حالت ماده‌ای را بیابند که صورت جدیدی به خود می‌گیرند^۱. این صورت جدید، جهت وحدت هر مرکب حقیقی است. برای مثال، گیاه یک مرکب حقیقی است. اجزاء آن کثرت بالفعل دارند، جهت وحدت آن، همان صورت گیاهی است که بر روی مجموع آن اجزاء سایه می‌افکند. می‌توان گفت با توجه به این دیدگاه، در ترکیب حقیقی علاوه بر اجزاء، «کل» نیز مابه‌ازاء عینی دارد و این مابه‌ازاء همان صورتی است که بر اجزاء چیره می‌شود. این مابه‌ازاء حتی گاهی متعلق به علم حضوری قرار می‌گیرد. هر انسانی نفس واحد و بسیط خود را می‌یابد. این نفس، منشأ اتحاد همه اعضا و عناصر بدن است. از این رو، در ترکیب حقیقی «بر اثر اجتماع شخصیت‌های متعدد، یک شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید» (همان، ۳۵). اما در ترکیب اعتباری، شخصیت واحد دیگری به وجود نمی‌آید. آثار مرکب در این قسم، در واقع مجموع آثار یکایک اجزا است.

۱ استاد، اثبات این مطلب را به جای خود در مباحث فلسفی احاله می‌دهد.

بنابراین، با توجه به دیدگاه استاد مصباح، نه وجود اثر جدید، به مثابه ملاکی برای ترکیب حقیقی قابل طرح است و نه علیت و معلولیت یا تأثیر و تأثر متقابل میان دو چیز. «به هر تقدیر، ضابطه کلی این است که حقیقی دانستن یک ترکیب و وحدت در گرو اثبات وجود صورت نوعیه واحدی است که منشأ آثار حقیقی، غیر از مجموع آثار اجزاء مرکب باشد، بر این اساس، ترکیبات حیوانی و نباتی، که در آن‌ها علاوه بر اجزاء سازنده، مرکب صورت نوعی‌های (نفس حیوانی یا نباتی) هست که منشأ آثار حقیقی (حیوانی یا نباتی است) خواهند بود» (همان، ۳۷ برای توضیح بیشتر نک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۳۱-۳۴۶).

۴- اصالت

از دیدگاه استاد مصباح، «اصالت» جامعه یا فرد در علوم اجتماعی، حداقل سه معنا می‌تواند داشته باشد: (همان، ۴۶-۴۰)

- ۱- اصالت به معنای حقوقی؛ یعنی اولویت و تقدم حقوق و مصالح. در این معنا، اصالت جامعه یعنی، اولویت و تقدم حقوق و مصالح اکثریت افراد جامعه به حقوق و مصالح اقلیت و اصالت فرد، یعنی تقدم حقوق و آزادی‌های فردی؛
- ۲- اصالت به معنای روان‌شناختی اجتماعی؛ یعنی تأثیر و نفوذ عمیق و همه‌جانبه. در این مورد، اصالت جامعه این است که فرد به شدت تحت تأثیر همه‌جانبه جامعه واقع می‌شود؛ به گونه‌ای که در همه ابعاد حیات خود از جامعه اثر می‌پذیرد؛
- ۳- اصالت به معنای فلسفی؛ یعنی وجود حقیقی داشتن. در این معنا اصالت فرد و اصالت جامعه در پاسخ به این پرسش‌ها معنا می‌یابد: آیا فرد وجود حقیقی و عینی دارد و جامعه وجود اعتباری و تبعی؟ آیا جامعه، وجود حقیقی و عینی دارد و فرد وجود اعتباری و طفیلی؟ آیا می‌توان هر دو را دارای وجود حقیقی و عینی دانست؟ هدف بررسی حاضر، پاسخ به پرسش‌های مذکور است. در اینجا معنای اول و دوم اصالت، منظور نیست.

اصالت جامعه از دیدگاه استاد مصباح

جان کلام استاد مصباح در بحث اصالت جامعه، با توجه به مفاهیمی که توضیح داده شد، این است که در هیچ حالتی نمی‌توان برای جامعه، مابه‌ازاء عینی^۱ در نظر گرفت. وقتی انسان‌ها نزد

۱ مراد از مابه‌ازاء عینی در این نوشتار، مابه‌ازاء عینی مستقل و جداگانه است (نک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۹).

هم می‌آیند، مرکبی حقیقی به نام جامعه شکل نمی‌گیرد و به عبارت دیگر، از اجتماع افراد انسانی، ماده‌ای سامان نمی‌یابد که جامعه صورت آن باشد. از این رو جامعه، امری اعتباری است. ایشان به تفصیل به نقد دیدگاه‌هایی می‌پردازد که در آن جامعه، مرکب حقیقی تلقی می‌شود، به گونه‌ای که از نوعی حیات برخوردار است که مستقل از حیات یکایک افراد است. استاد با نقد استدلال‌هایی که برای جامعه ماب‌ازاء عینی اثبات می‌کند، اعتباری بودن جامعه را نتیجه می‌گیرد و به‌طور مستقیم دلیلی بر اعتباری بودن جامعه بیان نمی‌کند^۱ (همان، ۷۳-۸۴).

ایشان به تبیین و نقد چهار استدلال درباره اصالت جامعه می‌پردازد (همان، ۷۹-۷۴). با توجه به روشنی نقدها به ذکر دو نمونه اکتفا می‌کنم:

۱. انسان‌ها در زندگی اجتماعی دارای یک سلسله باورها، احساسات، رسوم اخلاقی و غیره می‌شوند. این باورها، اعتقادات، احساسات و غیره بر وجود یک روح جمعی واحد دلالت می‌کند که همه افراد را تحت تأثیر و تصرف خود دارد. این روح جمعی، همان وجود حقیقی جامعه است.

در این استدلال در واقع میان وحدت مفهومی و ماهوی و وحدت شخصی خلط شده است. وحدتی که در اینجا وجود دارد، وحدت ماهوی و مفهومی است و نه وحدت شخصی. آنچه با «وجود حقیقی و عینی» مساوی است، وحدت شخصی است و نه وحدت مفهومی و ماهوی. به تعداد افراد جامعه، باور، احساس و غیره وجود دارد. برای مثال، اینگونه نیست که فلان باور مشترک، وحدت شخصی داشته باشد. آن وحدتی که در اینجا وجود دارد، وحدت ماهوی و مفهومی است؛ یعنی افراد مختلف، باورهای یکسانی دارند.

۲. تکالیف و الزامات اجتماعی، پیش از وجود فرد، وجود دارند. فرد آن‌ها را نمی‌سازد؛ بلکه از راه تعلیم و تربیت فرا می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، فرد وقتی پا به عرصه جامعه می‌گذارد، خود را با الزاماتی اجتماعی روبه‌رو می‌بیند. اکنون اگر این تکالیف و الزامات، پیش از فرد وجود دارند، برای این است که در بیرون فرد موجود بوده‌اند. از آنجایی که این استدلال درباره همه

۱ در برخی آثار، استدلالی مستقیم از کلمات استاد برداشت می‌شود که در ادامه و ذیل بحث، موضع استاد مصباح

درباره دیدگاه شهید مطهری بیان خواهد شد.

افراد، قابل طرح است، به این مهم رهنمون می‌شویم که این‌گونه امور، نه تنها در خارج از یک فرد، بلکه خارج از همه افراد وجود دارند.^۱

در رد این دلیل باید توجه داشت «وجود داشتن تکالیف و الزامات اجتماعی، پیش از وجود یافتن فرد، جز به معنای وجود داشتن آن‌ها در اذهان کسانی که نسبت بدان‌ها عالم‌اند، نیست. به تعبیر دیگر، هر تکلیف و الزام اجتماعی به شماره افرادی که از آن آگاهی دارند، وجود شخصی دارد، لکن ظرف‌های این وجودات شخصی متعدد، اذهان انسان‌های آگاه از آن تکلیف و الزام است» (همان، ۷۵).

بررسی دیدگاه استاد مصباح

نکته‌ای که در عبارات استاد مصباح جای تأمل دارد، مفهوم «اعتباری» است. این مفهوم در کلمات ایشان، به‌طور کامل روشن نیست. جا داشت که این مفهوم نیز مانند سایر مفاهیم مطرح در این بحث، مورد بحث قرار می‌گرفت. با توضیحی که ایشان درباره مفهوم «اصالت» بیان می‌کند، اعتباری بودن در مقابل «وجود حقیقی و عینی داشتن» قرار می‌گیرد. از عبارات ایشان استنباط می‌شود «وجود حقیقی و عینی داشتن» مساوی با «ماه‌آزاء عینی» داشتن است؛ یعنی در صورتی که فرد یا جامعه و یا هر دو ماه‌آزاء عینی داشته باشند، اصیل و در غیر این صورت، اعتباری هستند. با توجه به این مطلب، همه مفاهیمی که ماه‌آزاء عینی ندارند، از معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی، از جمله مفاهیم اعتباری هستند. این یکی از معانی واژه اعتباری است که شیخ اشراق آن را مطرح می‌کند (نک: شیخ اشراق، ۱۳۵۵: ۲۱-۲۶ و ۱۶۲-۱۶۷). استاد در آموزش فلسفه، چهار معنا را برای اعتباری بیان کرده است:

۱- همه معقولات ثانیه، خواه منطقی و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می‌شود؛ بر اساس این اصطلاح، مفهوم وجود نیز از زمره مفاهیم اعتباری است؛

۲- در این معنا، مفهوم اعتباری به مفاهیم اخلاقی و حقوقی و مفاهیم درونی اختصاص می‌یابد؛

۳- مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق ذهنی و خارجی ندارند و قوه خیال آن‌ها را می‌سازد، اعتباری نامیده می‌شود؛

۱ این استدلال را دورکیم در آثارش مکرر بیان کرده است. برای نمونه نک: دورکیم، ۱۳۵۵: ۲۵-۲۹ و ۱۳۱-۱۳۳.

۴- در مقابل «اصالت» به کار می‌رود.

بنابراین، مفهوم جامعه، بنابر اصطلاح اول و چهارم، اعتباری است؛ اما چیزی که بر اساس این دو اصطلاح، اعتباری است، ممکن است در اصطلاح سوم، اعتباری نباشد. بنابر اصطلاح اول و چهارم، همه معقولات ثانی، از مفاهیم اعتباری محسوب می‌شود؛ بنابراین، با توجه به اینکه در دیدگاه استاد، مفهوم جامعه، بنابر اصطلاح چهارم، اعتباری است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در صورت مابه‌ازاء عینی نداشتن مفهوم جامعه، این مفهوم از زمره مفاهیم کلی حقیقی به‌طور عام و معقولات ثانیه فلسفی به‌طور خاص محسوب می‌شود یا اینکه در اصطلاح سوم نیز مفهومی اعتباری است.

پرسش را خاص‌تر مطرح می‌کنم: همانطور که بیان گردید، مفهوم جامعه جدای از افراد، مابه‌ازاء عینی ندارد. از این رو، بدیهی است که این مفهوم، از جمله معقولات ماهوی محسوب نمی‌شود. از آنجایی که این مفهوم بر امور خارجی حمل می‌گردد، نمی‌تواند معقول ثانی منطقی باشد.^۱ اکنون آیا این مفهوم از زمره معقولات ثانی فلسفی محسوب می‌شود یا مفهوم اعتباری در معنای سوم است؟

در پاسخ باید توجه داشت که مفهوم جامعه، چگونه لحاظ می‌شود. البته منظور، تعریف جامعه و دقت‌ها و ملاحظات نیست که جامعه‌شناسان در این باره دارند؛ بلکه مراد این است که وقتی جامعه را لحاظ می‌کنیم، حتی در زمانی که می‌خواهیم آن را تعریف کنیم، چه چیزی را لحاظ می‌کنیم. آیا آن را به مثابه یک کل در نظر می‌گیریم؟ یا اینکه آن را نسبتی میان اجزا مورد توجه قرار می‌دهیم؟

برای روشن شدن بحث، مثالی بیان می‌شود. وقتی مفهوم «خانه» را در نظر می‌گیریم، دو وضعیت را می‌توان تصور کرد: ۱- آن را به مثابه یک ماهیت لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم «چیزی است که دیوار، سقف و غیره دارد». گویی ماهیتی به نام خانه داریم که برای آن، مابه‌ازاء عینی در جهان خارج وجود دارد. همین‌طور در مورد جامعه، وقتی می‌گوییم «جامعه» امکان دارد یک کل و یک ماهیت مورد نظر باشد. در این صورت جامعه بنابر اصطلاح سوم نیز «اعتباری» است؛ جامعه با این لحاظ از امری حکایت می‌کند که هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد و صرفاً به اعتبار معتبر است.

۱ برای توضیح معقولات ماهوی و ثانی فلسفی و منطقی نک: (حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۷).

۲- خانه را به مثابه نسبتی میان یک سری اجزاء مانند دیوار، سقف، در، پنجره و غیره لحاظ کنیم؛ به عبارتی اجزائی را از این حیث در نظر می‌گیریم که با هم و در کنار هم نسبتی تشکیل داده‌اند. در این وضعیت، با امری مواجه هستیم که آثار و احکام مخصوص به خود را دارد. باید توجه داشت که این لحاظی، فلسفی است. امکان دارد در محاورات عرفی، هیچ‌گاه واژه خانه چنین به کار نرود.

برای مثال، وقتی می‌گوییم «خانه ما را در برابر حملات حیوانات وحشی مصون نگه می‌دارد» این یک اثر حقیقی است. واقعاً وجود خانه، مانع ورود حیوانات وحشی می‌شود. این امری اعتباری نیست؛ اما آیا این حکم، در عالم خارج، برای مابه‌ازاء عینی مفهوم خانه است؟ چیزی که علاوه بر اجزاء خانه وجود دارد. پاسخ منفی است. آیا این حکم برای اجزاء خانه است؟ باز هم پاسخ منفی است. زیرا وقتی اجزا را تک تک و جداگانه لحاظ می‌کنیم، چنین ویژگی ندارد. دیوارهایی بدون سقف و سقفی را بدون دیوار و استوار بر ستون در نظر بگیرید. آیا می‌توان گفت که این اجزاء به‌طور جداگانه چنین خاصیتی را دارند؟ پس این اثر یا حکم برای اجزاء است با لحاظ نسبتی که میان آن‌ها وجود دارند. این نسبت خاص به همراه اجزاء است که چنین اثری را دارند.

همین لحاظ در مورد جامعه نیز قابل طرح است. می‌توان جامعه را به مثابه نسبتی میان افراد در نظر گرفت. برای تقریب به ذهن، حی بن یقظان را در نظر بگیرید که در مکانی دورافتاده و جدا از سایر انسان‌ها زندگی می‌کند. وی نسبتی با فرد یا سایر افراد ندارد و هیچ تأثیر متقابلی میان آن‌ها پدید نمی‌آید. اکنون حی را در کنار سایر افراد در نظر بگیرید. آن‌ها با هم تعامل دارند، بر هم تأثیر می‌گذارند و غیره. می‌توان جامعه را به مثابه این نسبت در نظر گرفت؛ یعنی نسبتی میان افراد انسانی. آن هنگام است که می‌توان از قانون‌مندی جامعه سخن گفت. عدم توجه به این دو لحاظ می‌تواند بستری برای فرو افتادن در دام مغالطه فراهم کند.

اکنون با توجه به لحاظ دوم جامعه، یعنی در نظر گرفتن جامعه به مثابه نسبتی میان افراد، آیا جامعه مفهومی اعتباری در معنای سوم است یا از معقولات ثانیه فلسفی محسوب می‌شود. بدیهی است که در این لحاظ، جامعه مفهومی اعتباری نیست؛ زیرا از نسبت و رابطه‌ای در جهان خارج حکایت می‌کند که سوژه هیچ دخالتی در سامان آن ندارد. از این رو، می‌توان آن را معقول ثانی فلسفی دانست که مابه‌ازاء عینی ندارد، اما اتصاف آن خارجی است و نه ذهنی.

در مورد مثالی که بیان شد، توجه به این نکته ضروری است. نسبت میان اجزاء خانه و نسبت میان افراد جامعه، متفاوت است و تشبیه این دو با هم، نباید موجب مغالطه گردد. ظاهراً نسبتی که در میان اجزاء خانه وجود دارد، از مقوله وضع محسوب می‌شود. این مقوله از نسبت میان اجزاء با یکدیگر و با لحاظ جهت آن‌ها حاصل می‌شود.^۱ (برای توضیح نک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ۱۷۲-۱۷۳ و مصباح یزدی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۸-۲۰۱). اما نسبتی که میان افراد جامعه مورد توجه است، با این مقوله تفاوت دارد. «افراد یک جامعه، مانند دانه‌های شن موجود در یک توده شن نیستند، بلکه هم از وجود یکدیگر باخبرند، و هم با یکدیگر ارتباطات و تأثیر و تأثرهای متقابل دارند، و هم هم‌رتبه نیستند. به همین جهت، یک توده شن، به هیچ رو، چیزی برتر و بیشتر از انباشتگی دانه‌های شن نیست، و حال آنکه یک جامعه حاصل جمع همه افراد آن است به انضمام مجموع ارتباطات و مناسبات میان آنان» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۴).

قانون‌مندی جامعه و عدم اصالت آن

در صورتی که برای جامعه به وجودی حقیقی و عینی قائل شویم، تردیدی در قانون‌مندی آن وجود ندارد؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که اگر جامعه را دارای وجود حقیقی و عینی ندانیم، آیا می‌توان از قانون‌مندی آن سخن گفت؟ توجه به این نکته ضروری است که مراد از قانون، قانون حقیقی و تکوینی است. واژه قانون حداقل در دو معنا به کار می‌رود: ۱- قانون اعتباری یا تشریحی؛ این قانون، محتوای جمله‌ای است که به صراحت یا به‌طور ضمنی بر امر یا نهی دلالت دارد؛ ۲- قانون حقیقی یا تکوینی؛ مفاد جمله‌ای است که از یک ارتباط نفس‌الامری حکایت می‌کند و با اعتبار و قرارداد سروکار ندارد (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

اکنون اگر معتقد باشیم جامعه مابه‌ازاء عینی ندارد، آیا می‌توان از قانون حقیقی یا تکوینی در مورد آن سخن گفت. همانطور که دانستیم، مفهوم جامعه را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: ۱) در لحاظ اول، مفهومی اعتباری در معنای سوم است. از این رو، بحث درباره قانونی برای آن بی‌معنا است؛ ۲) در لحاظ دوم، این مفهوم از زمره معقولات ثانی فلسفی محسوب

۱ آیا مقولات از معقولات اولیه محسوب می‌شود یا معقولات ثانیه فلسفی؟ (برای پاسخ نک: مصباح، ۱۳۷۸ الف:

می‌شود؛ مانند مفهوم علت یا معلول. همانطور که در مورد سایر معقولات ثانی، بحث از قانون حقیقی قابل طرح است، در مورد این مفهوم نیز می‌توان از قانون‌مندی سخن گفت. سرّ مطلب آن است که معقولات ثانی فلسفی، از شئون وجودی حکایت دارند؛ شئونی که به اعتبار، معتبر نیست و به تعبیری نادقیق، بهره‌ای از واقعیت دارد.

از آنجایی که استاد مصباح، جامعه را «مفهومی اعتباری» در مقابل اصیل معرفی می‌کند و درباره معقول ثانی و فلسفی بودن آن بحث نمی‌کند، پرسش فوق را چنین پاسخ می‌دهد: «سرّ 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» (همان، ۱۲۷).

این عبارت به توضیح نیاز دارد. آیا مفاهیم اعتباری در اصطلاح سوم، منشأ انتزاع خارجی ندارد؟ آیا منشأ انتزاع در این عبارت در معنای خاصی به کار رفته است؟ از این عبارت استفاده می‌شود که هر مفهوم اعتباری که بتوان برای آن منشأ انتزاع در نظر گرفت، به اعتبار آن منشأ انتزاع، می‌تواند از آثار حقیقی و عینی برخوردار باشد. تا اینجا مشکلی نیست؛ اما مشکل زمانی آغاز می‌شود که توجه کنیم در واقع، بر اساس تحلیل استاد مصباح، اسناد قوانین به جامعه (بالحمل الشایع) اسنادی مجازی است. زیرا این قوانین، در حقیقت در مورد منشأ انتزاع این مفهوم است. مفهوم جامعه اتصافی در خارج ندارد تا بخواهد دارای قوانین باشد. از این رو، به صورت مجاز می‌توان گفت «جامعه، دارای قانون حقیقی است»؛ و به‌طور حقیقی باید گفت «جامعه دارای قانون حقیقی نیست»؛ و این مطلبی است که ظاهر عبارات استاد آن را نمی‌پذیرد. «کسانی پنداشته‌اند که چون قانون حقیقی، بیانگر ارتباط میان دو امر حقیقی و عینی است، جامعه تنها در صورتی قانون حقیقی می‌تواند داشت که وجود حقیقی و عینی داشته باشد، و اگر جامعه، امری اعتباری باشد، قوانینش نیز اعتباری خواهد بود؛ بنابراین، فقط آنان که برای جامعه، اصالت فلسفی قائل‌اند، می‌توانند از قوانین حقیقی آن دم بزنند» (همان).

ظاهراً استاد مصباح در این مسئله جامعه را بر خلاف مباحث گذشته به گونه دوم لحاظ می‌کند. این عبارت شاهدی بر این مدعی می‌تواند باشد: «حقیقت این است که می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و در عین حال، به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه، قائل بود» (همان). در این عبارت «قوانین اجتماعی» یا همان «قوانین حاکم بر جامعه»، به معنای «قوانین حاکم بر ارتباطات گروه‌ها و

قشرهای مختلف جامعه» تلقی می‌شود. در این صورت، اگر «قوانین حاکم بر» از دو عبارت «قوانین حاکم بر جامعه» و «قوانین حاکم بر ارتباطات گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه» حذف شود، آنچه می‌ماند، هم‌معنایی «جامعه» و «ارتباطات گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه» است و به عبارت دیگر، جامعه به مثابه نسبت و ارتباطی خاص لحاظ شده است.

در نتیجه، زمانی می‌توان از داشتن قوانین حقیقی و عینی درباره جامعه سخن گفت که آن را به لحاظ دوم، یعنی به مثابه معقول ثانی فلسفی در نظر گرفت.

اصالت جامعه از منظر شهید مطهری

همانطور که می‌دانیم جامعه از افراد ترکیب یافته است. در پاسخ به این پرسش که این ترکیب، چگونه ترکیبی است، شهید مطهری چهار نظریه را مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۳).

۱. در این نظریه، جامعه اعتباری دانسته می‌شود. به غیر از افراد و رفتار و کنش‌های آنان، چیزی به نام جامعه وجود ندارد. می‌توان جامعه را در این مورد به توده‌ای شن تشبیه کرد که چیزی به جز دانه‌های شن و کنش‌های آن وجود ندارد؛ در این حالت، اجزا هویت و استقلال اثر خود را دارند. آنچه وجود حقیقی و عینی دارد، فرد است. ایشان این نظریه را اصالت فردی محض معرفی می‌کند.

۲. جامعه، به مثابه مرکبی صناعی تلقی می‌شود. می‌توان برای مرکب صناعی، یک ماشین را مثال زد. عمل ماشین، چیزی جز کار عناصر و اجزای آن نیست؛ ولی به سبب همراهی این اجزاء، اثری یافت می‌شود که در حالت جدایی اعضا امکان ندارد. در این فرض، کل وجودی مستقل از اجزاء ندارد. کل عبارت است از مجموع اجزاء به علاوه ارتباط مخصوص میان آن‌ها. بنابراین در این حالت، موجود جدیدی به نام جامعه پا به عرصه وجود نمی‌گذارد؛ بلکه از حضور افراد و تأثیر و تأثر متقابل آن‌ها اثری جدید حاصل می‌شود. از این رو، اجزا هویت خود را از دست نداده‌اند؛ اما دیگر استقلال اثر ندارند. ایشان این نظریه را اصالت فردی می‌داند؛ زیرا برای جامعه به‌عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به‌عنوان ترکیب واقعی، عینیت و اصالت قائل نیست. البته این نظریه رابطه افراد را نوعی رابطه اصیل و عینی مانند روابط فیزیکی تلقی می‌کند.

۳. جامعه مرکب حقیقی است؛ ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها و اراده‌ها و غیره، نه ترکیب اندام‌ها. منظور از مرکب حقیقی، وجود واقعیت جدیدی غیر از وجود عناصر و اجزای آن است. افراد انسانی با تأثیر متقابل، استعداد پذیرش صورت جدیدی را می‌یابند؛ چنانکه

عناصر مادی در تأثیر متقابل با یکدیگر، زمینه پیدایش پدیده جدیدی را فراهم می‌کنند. ایشان این نظریه را اصالت فردی و اصالت اجتماعی^۱ معرفی می‌کند. اصالت فردی است؛ زیرا وجود اجزاء جامعه را در وجود جامعه حل شده نمی‌داند و برای جامعه، وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست. اصالت اجتماعی است از آن حیث که نوع ترکیب افراد را به لحاظ مسائل روحی، فکری و عاطفی مانند ترکیب شیمیایی تلقی می‌کند. افراد در جامعه هویت جدیدی می‌یابند که همان هویت جامعه است

۴. در این دیدگاه، مانند دیدگاه سوم، جامعه دارای وجودی حقیقی دانسته می‌شود؛ با این تفاوت که در دیدگاه سوم، افراد مقدم بر جامعه وجود دارند و جامعه به لحاظ کنش‌ها و تأثیر متقابل افراد، صورت نوعیه خود را حاصل می‌کند؛ اما در این دیدگاه، هویت افراد هیچ نوع تقدمی بر هویت اجتماعی نمی‌تواند داشته باشد. افراد انسانی به مثابه ظروف خالی در نظر گرفته می‌شوند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها با صرف نظر از این روح جمعی، حیوان محض تلقی می‌شوند که آن‌ها استعداد انسانیت را دارند. در واقع، وجود اجتماعی انسان، این ظرف خالی را پر می‌کند. این دیدگاه، اصالت اجتماعی محض است.

شهید مطهری خود دیدگاه سوم را می‌پذیرد. ایشان می‌نویسد: «افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب خود یک ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۵). ایشان در ادامه در توضیح این نوع ترکیب بیان می‌کند: «این ترکیب از آن جهت که اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزاء هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و «مرکب» به‌عنوان یک «واحد حقیقی» وجود ندارد با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد؛ یعنی در سایر مرکبات طبیعی، ترکیب، ترکیب حقیقی است، زیرا اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد، هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم یک «واحد واقعی» است، یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد و کثرت اجزاء به وحدت کل شده است؛ اما در ترکیب جامعه، ترکیب، ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزاء مرکب

۱) تعبیر شهید مطهری، اصالت فردی و اصالت اجتماعی است.

که همان افراد اجتماع‌اند، هویت و صورت جدید می‌یابند؛ اما به هیچ وجه، کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الکل» به‌عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد، انسان الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد» (همان، ۲۶-۲۵).

منظور از «صورت جدید» در این عبارت چیست؟ آیا مراد صورت در برابر ماده است؟ در هر حال، به نظر می‌رسد شهید مطهری برای این «صورت جدید» قائل به مابه‌ازاء عینی است. ردی که ایشان بر نظریه دوم دارد، مؤید این ادعا است: «و اگر نظریه دوم را بپذیریم و ترکیب جامعه را از نوع ترکیب صناعی و ماشینی بدانیم، جامعه قانون و سنت دارد ... بدون اینکه در جامعه نشانه‌ای از نوعی حیات و زندگی و آثار مخصوص دیده شود» (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۳). مؤیدهای دیگر در ادامه و در نقد بر تفسیری که بیان می‌شود، ارائه می‌گردد؛ اما اگر این برداشت از کلمات استاد درست باشد، استدلال ایشان درباره این مطلب چیست؟

در تفسیری دیگر، مفهوم صورت جدید و جامعه به مثابه معقول ثانی فلسفی لحاظ می‌شود. به عبارت دیگر، مطابق این تفسیر، استاد شهید، جامعه را به لحاظ دوم و از زمره معقولات ثانی فلسفی لحاظ می‌کند. در برخی آثار، بر این برداشت از کلمات شهید مطهری تأکید شده است (سوزنجی، ۱۳۸۵: ۶۰-۴۱).

در این تفسیر، مراد از «حقیقی» در ترکیب حقیقی، ترکیبی نیست که مابه‌ازاء عینی دارد؛ بلکه ترکیبی است که بهره‌ای از واقعیت دارد و اتصاف آن، خارجی است. در صورتی که این برداشت را از کلمات شهید مطهری بپذیریم، ظاهراً بسیاری از عبارات ایشان را باید مجازی تلقی کنیم؛ مانند «افراد انسان ... روحاً در هم ادغام می‌شوند» و یا «در اثر تأثیر و تأثر اجزاء، واقعیت جدید و زنده‌ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید، پدید آمده است. علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشه فردی افراد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۷). «حیات جمعی، صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است» (همان، ۲۸). «... نه تنها افراد هر کدام کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات زنده و شاعر و مکلف و قابل تخاطب هستند، اراده و اختیار دارند» البته این پرسش باقی می‌ماند که اگر شهید مطهری، چنین معنایی را مورد توجه داشته است، چرا چنین عباراتی را برای توضیح آن به کار برده است؟

اما مشکل اصلی این تفسیر آن است در صورتی که شهید مطهری، جامعه را معقول ثانی فلسفی بداند، چه تفاوتی میان نظریه دوم و نظریه سوم وجود دارد که ایشان نظریه دوم را کنار می‌گذارند و نظریه سوم را می‌پذیرند؟ مطابق با نظریه دوم، جامعه معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شود؛ زیرا از یک طرف، مرکب حقیقی دانسته می‌شود؛ پس اعتباری به معنای سوم نیست. از سویی مابه‌ازاء عینی ندارد؛ پس معقول ماهوی نیست و از آنجایی که اتصاف آن، خارجی است، معقول ثانی منطقی نیست. «... اجزاء به گونه‌ای خاص با یکدیگر مربوط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کند و در نتیجه آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزاء در حال استقلال نیست...».

موضع استاد مصباح درباره دیدگاه شهید مطهری

استاد مصباح، در این باره می‌نویسد: «بعضی از دانشمندان و نویسندگان اسلامی هم بر این رفته‌اند که «جامعه، خود، از نوعی حیات، که مستقل از حیات یکایک افراد است، برخوردار می‌باشد؛ در حقیقت، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: یکی حیات و روح و «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است، و دیگری حیات و روح و «من» جمعی که زاییده زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است. علی‌هذا، بر انسان، هم قوانین روان‌شناسی حاکم است و هم سنن جامعه‌شناسی. این سخن همان سخن دورکیم است که می‌گفت: «در هر یک از وجدان‌ها، دو وجدان موجود است: یکی وجدانی که در میان تمامی گروه مشترک است و در نتیجه خود ما نیست، بلکه جامعه زنده و کارورز است که در ماست. وجدان دیگر، وجدانی است که فقط معرف و نماینده ما در قسمت شخصی و متمایز ماست و نمایشگر چیزی است که از ما یک فرد می‌سازد» (مصباح، ۱۳۷۸: ۸۰). ایشان برای تقریب به ذهن در ادامه بازیکن و تیم را مثال می‌زند. در هر تیم تلاش بازیکن، متوجه این هدف است که تیمش برنده شود. در عین اینکه خود سعی می‌کند به بهترین وجه بازی کند.

موضع ایشان به این دیدگاه چنین است: «این قبیل سخنان اگر از مقوله بیانات خطابی و شعری، یعنی مبنی بر مسامحه و تشبیه باشد، جای چون و چرا ندارد... 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 شئون، و قوا و نیروهای متعدد (النفس

فی وحدت‌ها کل القوی) بنابراین، اعتقاد به دو روح و دو هویت برای هر انسان کاملاً سخیف و باطل است» (همان، ۸۱).

اندیشه‌ورزانی با استفاده از دیدگاه صدرالمتهلین درباره نفس انسانی و اشتغال آن بر صور عناصر طبیعی، نفس نباتی و نفس حیوانی، درصدد مقید کردن این استدلال استاد مصباح برآمده‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۱۳-۲۱۰). بنابراین، قول در مورد نفس انسانی، نفس انسان، حقیقت واحدی است که با حفظ وحدت، همه مراتب دانی را شامل می‌شود و آن مراتب در حکم تجلیات و شئون آن ظاهر می‌شود. «انسانی که مراتب کمال را با حرکت جدیدی از پایین‌تر 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 اعضای 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 شئون و مراتب آن حقیقت واحد، نقش ویژه خود را ایفاء می‌کنند» (همان، ۲۱۱، برای تقریری مستقل و خواندنی از این مطلب نک: پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۲۱).

با این بیان، اگر کلام استاد مصباح درباره من فردی و من جمعی باشد که وجودی در عرض هم دارند، اشکال استاد وارد است؛ اما اگر «رابطه من فردی و جمعی... بر مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود تنظیم شود، من فردی و من جمعی به صورت دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت در می‌آید و در این صورت، اشکال سوم وارد نخواهد شد؛ بنابراین، اشکال سوم [اشکالی که از استاد مصباح در نقد شهید مطهری بیان شد] فقط بر بعضی تقریرات درباره رابطه فرد و جامعه، وارد است و برخی دیگر از تقریرات از این اشکال مصون است (همان، ۲۱۲-۲۱۱).

در صورتی که بپذیریم استاد مصباح در این عبارت استدلال جدیدی را بیان می‌کند، توجه به این نکته ضروری است که در این فرض، من‌های جمعی، وحدت ماهوی دارند و نه وحدت شخصی. توضیح آنکه هر نفس انسانی که به تعداد افراد وجود دارد، دارای مراتب است. مطابق این تفسیر، یکی از مراتب آن، من جمعی است. این من‌ها از حیث وجود، هیچ وحدتی ندارند و وحدتی که به آن‌ها نسبت داده می‌شود، وحدت ماهوی است. همانطور که از کلمات استاد مصباح آشکار است، ایشان هیچ مشکلی با وحدت ماهوی ندارند. آنچه استاد درصدد ابطال آن

است، اثبات وجود شخصی برای من فردی و من جمعی است. به این معنا که علاوه بر وجود افراد انسانی، دلیلی بر وجود امر دیگری به‌عنوان جامعه در جهان خارج وجود ندارد.

با مروری بر دیدگاه شهید مطهری درباره اصالت جامعه، ظاهراً استدلال ایشان بر وجود جامعه - به مثابه «واقعیت جدید»، «واقعیت زنده»، «روح جدید»، «اراده جدید» و غیره، علاوه بر وجود افراد و شعور، وجدان و اراده فردی - از راه طرح و اثبات ویژگی‌ها و احکامی است که نمی‌توان آن را به افراد جامعه نسبت داد؛ بنابراین، موجود دیگری علاوه بر افراد باید وجود داشته باشد که از آن ویژگی‌ها و احکام برخوردار است.^۱

اما باید توجه داشت که در این مسئله، لحاظ دیگری نیز وجود دارد. چنین نیست که امر دائر میان افراد و جامعه باشد تا از این امر که ویژگی و حکمی برای افراد نیست، نتیجه گرفته شود جامعه وجود دارد و آن ویژگی و حکم برای آن است. آن لحاظ دیگر، همانطور که بحث شد، ارتباط و نسبتی است که میان افراد وجود دارد.

شاید بهترین بیان در این حوزه را خود شهید مطهری در توضیح نظریه دوم بیان می‌کند: «... در مرکب صناعی اجزاء، هویت خود را از دست نمی‌دهند، ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند؛ اجزاء به گونه‌ای خاص با یکدیگر مربوط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و در نتیجه آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزاء در حال استقلال نیست... در ترکیب ماشین، همکاری و ارتباط و پیوستگی جبری میان اجزاء هست، ولی محو هویت اجزاء در هویت کل در کار نیست، بلکه کل، موجودی مستقلی از اجزاء ندارد، کل عبارت است از مجموع اجزاء به علاوه ارتباط مخصوص میان آن‌ها» (همان، ۲۴). در این فرض آثاری هست که برای افراد نیست، اما به وجود دیگری نیز تعلق ندارد؛ بلکه آثار برای مجموع اجزاء به علاوه ارتباط مخصوص میان آن‌هاست.

۱ البته ایشان هرچند اصالت را برای جامعه می‌پذیرد، اما نظریه چهارم را با توجه به زوایای فطری وجود انسان، کنار می‌گذارد.

نتیجه گیری

مفهوم «جامعه» را می توان به دو صورت لحاظ کرد:

- ۱- آن را به مثابه یک ماهیت در نظر گرفت که مابه‌ازاء عینی دارد؛ در این صورت، مفهوم جامعه بنا بر هر چهار معنایی که برای اعتباری ذکر شد، «اعتباری» است؛ جامعه با این لحاظ از امری حکایت می کند که هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد و صرفاً به اعتبار معتبر است؛
 - ۲- می توان جامعه را به مثابه نسبتی میان افراد ملاحظه کرد؛ در این حالت با توجه به توضیحی که بیان گردید، با امری مواجه هستیم که آثار و احکام مخصوص به خود را دارد. در این هنگام می توان از قانون‌مندی جامعه سخن گفت. عدم توجه به این دو لحاظ می تواند بستری برای فرو افتادن در دام مغالطه فراهم کند.
- اکنون با توجه به لحاظ دوم جامعه، یعنی در نظر گرفتن جامعه به مثابه نسبتی میان افراد، آیا جامعه مفهومی اعتباری در معنای سوم است یا از معقولات ثانیه فلسفی محسوب می شود. بدیهی است که در این لحاظ، جامعه مفهومی اعتباری نیست؛ زیرا از نسبت و رابطه‌ای در جهان خارج حکایت می کند. از این رو، می توان آن را معقول ثانی فلسفی دانست که مابه‌ازاء عینی ندارد، اما اتصاف آن خارجی است و نه ذهنی.

منابع

- پارسا، حمید (۱۳۸۰)، چستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری، مجله علوم سیاسی، ۱۴، ۱۹۷-۲۲۰.
- _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء.
- حسین‌زاده یزدی، مهدی (۱۳۸۹)، رهیافتی نوین در مقایسه مقولات کانتی با معقولات ثانیه در فلسفه اسلامی، مجله خردنامه صدرا، ۵۹، ۴۳-۲۸.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰)، معرفت بشری؛ زیر ساخت‌ها، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷)، اصالت فرد یا جامعه؟ (چالش فلاسفه)، مجله معرفت، ۱۲۶، ۱۲۸-۱۱۱.
- دورکیم، امیل (۱۳۵۵)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- سوزنجی، حسین (۱۳۸۵)، اصالت فرد، جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، مجله قیاسات، ۴۲، ۶۰-۴۱.
- شیخ اشراق (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱.
- صدر، سید محمد باقر (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی اصفهانی، تهران: تفاهیم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____ (۱۴۲۴ق)، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸ الف)، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۲.
- _____ (۱۳۷۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- _____ (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران: صدرا، ۱.
- _____ (۱۳۸۵)، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.

Archive of SID