

## بررسی آراء علامه طباطبایی در زمینه نحوه هستی جامعه

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۲۳

محمود تقی‌زاده داوری<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی آراء علامه محمدحسین طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ هـ. ش) در زمینه نحوه هستی جامعه می‌پردازد. مسئله این پژوهش این است آیا آرا و دیدگاه‌های مرحوم علامه در این زمینه یک‌دست، همخوان و سازگار است یا منافی یکدیگر و ناهمخوان است؟ در پاسخ به این سؤال، از روش اسنادی و کتابخانه‌ای بهره گرفته شده و مجموع نوشته‌ها و آثار ایشان، مرتبط با عرصه مورد نظر، مطالعه و فیش‌برداری شد و سپس تجزیه و تحلیل گردیده و با یکدیگر مقایسه شده است. نگارنده در جمع‌بندی به این نظر رسیده است که آرا ایشان در این زمینه، متضاد، متنافی و غیرقابل جمع است. درحالی‌که ایشان در آثار فلسفی محض خود همچون اصول فلسفه و روش رئالیسم بر اعتباری بودن اجتماع تصریح می‌کنند، در آثار تفسیری - فلسفی خود بر عینی و واقعی و حقیقی بودن جامعه تأکید دارند. روشن است که این دو دیدگاه، کاملاً ناسازگار و نافی یکدیگرند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، اصالة فرد، اصالة اجتماع، فلسفه اجتماع، الاهیات اجتماعی.

## مقدمه

جامعه‌شناس فرانسوی، ژرژ گورویچ، در مقاله‌ای بحث تقابل اصالة فرد<sup>۱</sup> و اصالة الاجتماع<sup>۲</sup> را یکی از شش مسئله نادرست جامعه‌شناسی قرن نوزدهم حساب کرده است. به گفته وی: «جامعه‌شناسی قرن نوزدهم به چند مسئله محدود عنایت داشت که به شیوه‌ای جزئی مطرح کرده بود و غالباً به طرز نادرست به حل و فصل آنها می‌پرداخت. در بطن همین مسائل، می‌باید ریشه بسیاری از مکتب‌های به اصطلاح جامعه‌شناسی یا نظام‌های جامعه‌شناسی قرن نوزدهم را جستجو کرد. خوشبختانه امروزه اثری از اینگونه مسائل در صحنه علمی بر جای نمانده است.» (گورویچ، ۱۳۴۹: ۵۹) آن مسائل (شش‌گانه) تاریخ گذشته عبارت بودند از: ۱. جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ؛ ۲. جامعه‌شناسی نظم یا جامعه‌شناسی تکامل؛ ۳. تقابل اصالة فرد و اصالة جامعه؛ ۴. تقابل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی؛ ۵. مسئله عامل مسلط؛ ۶. مسئله قوانین جامعه‌شناسی.

گورویچ سپس در شرح تقابل، به اصطلاح بیهوده، فرد و جامعه می‌گوید: خیلی پیشتر از آنکه جامعه‌شناسی به وجود آید، این مسئله در زمره موضوعات جالب تمرین ذوق‌آزمایی ادبی به‌شمار می‌رفته است. ظهور جامعه‌شناسی نیز در آغاز به تشدید چنین مباحثات بیهوده‌ای کمک کرده است. فلاسفه، قانونگذاران و متفکرین سیاسی و اجتماعی و جامعه‌شناسان، هر یک به نحوی فرد (شخص انسانی) و جامعه (کلکتیویته) را به صورت جوهرهای مستقل، مجرد، کامل و یکپارچه که در کار مبارزه‌ای بی‌امان و جاودانی با یکدیگر در مورد بررسی قرار می‌دادند. از همان آغاز نظریه‌های پیروان مکاتب گوناگون فلسفی و اجتماعی چون: اصالت فردی‌ها، اصالت جمعی‌ها، یا اصالت تسمیه‌ای‌ها و واقع‌گرایان با یکدیگر در تصادم بوده و مبارزه آنها تا بعد از پیدایش جامعه‌شناسی و تا اوایل قرن بیستم ادامه داشت (همان: ۷۰).

او دسته‌ای از جامعه‌شناسان همچون آگوست کنت، اسپنسر، تونیس، دورکهایم، مارکس و مارسل موس را در زمره اصالت جمعی‌ها و گابریل تارد و استوارت میل و وارد و گیدنگز را در زمره اصالت فردی‌ها، و دسته سومی همچون زیمل، ماکس وبر، فون ویز، پارک، بورگز و مک ایور را در زمره طرفداران کنش متقابل فرد و جامعه (هم اصالت فرد و هم اصالت اجتماع)

1 Individualism

2 Collectivism

به‌شمار آورده است. او در پایان، اظهار داشته که امروزه می‌باید مباحثات مربوط به مبارزه فرد و جامعه را خاتمه‌یافته تلقی کرد. تردیدی نیست چنانچه مسئله از دیدگاهی درست نظاره شود دیگر نمی‌توان فرد و جامعه را عناصری مخالف و منافی یکدیگر دانست. فرد و جامعه شبیه دو گوی بیلبارد نیستند که با هم برخورد نمایند و سپس آزادانه از هم جدا شوند بلکه مکمل یکدیگرند و حیات اجتماعی از مشارکت متقابل آن دو فراهم می‌آید (همان: ۷۱).

باید به یاد داشت که معنای اصالت فرد و جمع در هریک از رشته‌های فلسفه، حقوق، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی متفاوت است. در فلسفه، دعوا بر سر وجود عینی و خارجی مستقل است. درحالی‌که اصالت فردی‌ها معتقدند که تنها فرد و افراد هستند که عینیت دارند و جامعه امری اعتباری است. اصالت جمعی‌ها بر این باورند که کل اجتماعی عینیت داشته و افراد همانند اجزا و سلول‌های آن به‌شمار می‌روند، افراد در ضمن جمع و جامعه وجود دارند. ولی در حقوق، نزاع بر سر تقدم حق فرد بر جمع و یا بالعکس است. درحالی‌که اصالت فردی‌ها معتقدند که حفظ حقوق فرد باید پایه و اساس تشکیل جامعه باشد و همواره حتی در تراحم با حق جمع و جامعه، باید مقدم شمرده شود، اصالت جامعه‌ای‌ها بر تقدم حق جمع و جامعه بر حقوق فرد و افراد تأکید می‌ورزند. در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، اختلاف بر سر تأثیر و تأثر است. درحالی‌که اصالت فردی‌ها بر نقش و تأثیر فرد و افراد در تحولات مهم اجتماعی و تاریخی تأکید دارند، اصالت اجتماعی‌ها بر تأثیر شگرف جامعه بر فهم، شعور، خواست، عواطف و احساسات، اعمال و رفتار فرد و افراد اصرار می‌ورزند.

### بیان مسئله

استاد علامه طباطبائی اولین متأله - فیلسوف مسلمانی است که هستی و وجود جامعه را از آیات شریفه قرآنی استنباط نموده و به شیوه برهانی آن را شرح و تفسیر کرده است. این ایده علاوه بر کتاب *تفسیری المیزان*، در سایر آثار ایشان، از جمله در اثر فلسفی، اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز مطرح شده است. سؤال این پژوهش این است که آیا آرا مرحوم طباطبائی در زمینه نوع هستی جامعه در همه آثار ایشان یکنواخت و همسان است و شرح‌ها و تفسیرهای ایشان نیز یکدست و یکپارچه است یا بین آرا ایشان در کتب مختلف، تضاد و ناهمخوانی وجود دارد؟

بدین معنا، اگر جامعه امری اعتباری باشد، طبعاً از هستی و وجود واقعی و حقیقی برخوردار نبوده و لوازم و پیامدها و ویژگی‌های خاص یک مرکب اعتباری و کل اعتباری را خواهد داشت، در حالی که اگر از هستی و وجود واقعی و حقیقی برخوردار باشد، لوازم، پیامدها و ویژگی‌هایی خواهد داشت که همه مرکبات حقیقی و واقعی دارند. حال اگر متفکری، جامعه را امری اعتباری بداند، پس او طرفدار اصالت فرد است زیرا جامعه از نظر او واقعیت و حقیقتی ندارد و صرفاً یک اعتبار و انتزاع است و اگر او جامعه را امری واقعی و حقیقی در نظر بگیرد، در این صورت یا فرد را هم در کنار جمع اصیل و واقعی تصور می‌کند که در این حالت، هم به اصالت فرد معتقد است و هم به اصالت جمع و اگر تنها کل اجتماعی را واقعی و حقیقی تلقی کند و فرد را امری تبعی و اعتباری، طبعاً در این صورت او تنها به اصالت جمع اعتقاد خواهد داشت و فرد را منشأ هیچ‌گونه تأثیر تعیین‌کننده‌ای در جامعه و تاریخ تصور نمی‌کند.

در عین حال باید متذکر بود که کتاب *اصول فلسفه*، کتابی کاملاً فلسفی و استدلالی است در حالی که کتاب *المیزان* کتابی تفسیری و *إلهیاتی* است. اگرچه علامه از تحلیل‌های فلسفی در تفسیر آیات قرآنی استفاده کرده است ولی چه‌بسا خواننده بین این دو کتاب و دو شیوه استدلال فرق گذارده و تطابق این دو بحث بر هم را به دلیل ماهیت فلسفی یکی و ماهیت *الهیاتی* دیگری نفی کند.

### اهداف و پرسش‌های پژوهش

دستیابی به آرا و نظرات متفکران تأثیرگذار جامعه، همواره در زمره اهداف پژوهش‌های مهم قلمداد می‌شود، زیرا آراء آنها علاوه بر نفوذ در محافل علمی و آکادمیک، در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و فرهنگی و اجرایی نیز دارای کاربرد هستند. برای مثال شناخت دیدگاه مرحوم امام خمینی درباره کنترل جمعیت یا دیدگاه مرحوم مطهری درباره آزادی‌های مدنی و امثال آن نه تنها در عرصه نظری راهگشا است بلکه در برنامه‌ریزی‌های دولت‌ها و دستگاه‌های اجرایی نیز تعیین‌کننده است. علامه طباطبائی نیز در جامعه اسلامی ما در زمره نظریه‌پردازان و نمایندگان طراز اول اسلام شیعی عصر حاضر تلقی می‌شود. طبعاً شناخت آراء اجتماعی ایشان و اینکه این آرا از یک‌دستی و یک‌نواختی لازم برخوردار است و یا اینکه از انسجام و یک‌پارچگی لازم

برخوردار نیست، از اهمیت ویژه‌ای دارد. از آنجایی که هریک از دیدگاه‌های اصالت فردی و اصالت جمعی دارای تبعات خاص اخلاقی، تربیتی، حقوقی، اجتماعی و غیره است، شناخت اینکه مرحوم طباطبائی به لحاظ فلسفی به کدام یک از این دیدگاه‌های پایه‌ای معتقد است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به خصوص آنکه خود ایشان از پایه‌گذاران دیدگاه اصالت فرد و جمع در فلسفه اجتماع معاصر است و برای آن شواهدی قرآنی فراهم آورده است. اینکه آیا او در همه نوشته‌ها و آثار خود به طور یکسان به این دیدگاه پایبند است و در همه جا از آن دفاع و آن را ترویج می‌کند، اهمیت مضاعفی به پژوهش پژوهشگر این عرصه می‌دهد. پس این پژوهش بدین خاطر جریان یافته که اولاً علامه طباطبائی در زمره یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان اسلام شیعی در عصر حاضر تلقی می‌شود؛ ثانیاً، بحث ایشان درباره اصالت جامعه، یکی از کلیدی‌ترین مباحث فلسفه انسان و اجتماع و تاریخ و تعلیم و تربیت و اخلاق و هنر می‌باشد؛ ثالثاً، ایشان احیاکننده فلسفه اجتماع و حکمت مدنی اسلام در عصر حاضر به‌شمار می‌روند. و رابعاً، آراء ایشان همواره توسط شاگردان برجسته ایشان همچون، مرتضی مطهری، عبدالله جوادی آملی، حسن حسن‌زاده آملی، سیدحسین نصر، محمدتقی مصباح یزدی و دیگران مورد استناد قرار گرفته و در کتب درسی مدارس و گروه معارف دانشگاه‌ها نیز مورد استفاده و استناد واقع شده و می‌شود. از این رو پژوهش در آراء اجتماعی ایشان و کنکاش در هم‌خوانی و ناهم‌خوانی نوشته‌های ایشان از اهمیت دوچندانی برخوردار است.

پرسش‌های این پژوهش به قرار زیر است:

۱. آیا آراء مرحوم علامه در زمینه نوع هستی جامعه یک‌دست و هم‌خوان است و یا ناهم‌خوان و ناسازگار است؟
۲. وجه ناهم‌خوانی این آراء چه می‌تواند باشد؟ آیا یکی زودتر نوشته شده و دیگری دیرتر؟ یا یکی صرفاً با ادبیات فلسفی نگارش شده و دیگری با ادبیات تفسیری الاهیاتی؟
۳. ویژگی‌های هریک از این آراء ناهم‌خوان کدام‌اند؟

### پیشینه پژوهش

در مقاله «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی»، بوذری‌نژاد در این مقاله تلاش داشته تا با توجه به نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، و اصل اعتبار اجتماع، منشأ حیات اجتماعی انسان‌ها از نظر ایشان را توضیح دهد.

پورحسن در مقاله «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن، بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، اعتباریات به معنی الاخص (یا اعتباریات اجتماعی) را از ابتکارات بدیع علامه طباطبایی به حساب آورده و تلاش کرده تا نتایج معرفتی این اعتباریات در مسئله ملک و حکمرانی و نیز سایر مناسبات انسانی و اجتماعی را توضیح دهد.

در مقاله «علامه طباطبایی و فلسفه علوم اجتماعی»، آقاجانی تلاش کرده تا با گزینش مفاهیمی از *المیزان* همچون مفهوم حق، غایات جوامع، سعادت و کمال انسان و امثال آن به تصویری نظری از فلسفه علوم اجتماعی مورد قبول خود در مقایسه با فلسفه علوم اجتماعی سکولار و نسبی‌گرا بپردازد.

طالب‌زاده و همکارانش در مقاله «شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت» به مقایسه دیدگاه کانت و علامه طباطبایی در عرصه خودبستگی و عدم خودبستگی عقل انسانی و آثار آن در بنای علوم اجتماعی مستقل و غیرمستقل از الاهیات، پرداخته‌اند. نویسندگان در عین حال بر این باورند که علامه با ارائه دریافتی عقلانی از کلام و الاهیات اسلامی، خطوط کلی اما مقدماتی را برای تحوّل پارادایمی در دریافت از انسان و شکل‌گیری سنت مستقل علوم اجتماعی در جهان اسلام را فراهم کرده است.

غفوری‌نژاد در «نظریه فطرت و آراء جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی»، معتقد است که علامه در اندیشه‌های اجتماعی خود به کرات به فطرت استناد می‌کند. گزینه استخدام و نقش آن در زندگی اجتماعی انسان، تحلیل رابطه فطرت و آزادی، رابطه دفاع و جهاد با فطرت، پیوند میان اصل مالکیت با فطرت، تحلیل رابطه عدالت و فطرت از رئوس اندیشه‌های جامعه‌شناختی علامه برشمرده می‌شود.

حسینی فر در «کارکرد نظریه ادراکات اعتباری در اندیشه سیاسی - اجتماعی علامه طباطبایی» تلاش داشته تا با توجه به اهمیت و ضرورت طرح اندیشه سیاسی - اجتماعی علامه، به شرح و بسط نظریه ادراکات اعتباری به عنوان مهم ترین مبنای معرفتی آن پرداخته و کارکرد آن در نوع نگاه علامه به مسائل سیاسی - اجتماعی را شرح دهد.

در «بررسی تطبیقی تفکر اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی و لیپمن و استخراج دلالت های آن در برنامه آموزش فلسفه برای کودکان» مرعشی و همکارانش معتقدند که لیپمن و علامه طباطبائی در خصوص توجه به فردیت در ضمن پذیرش شأن اجتماعی، باور به جایگاه تفکر و عقلانیت در تعاملات اجتماعی و توجه به امر گفت و گو با هم اشتراک نظر دارند، و افتراقات میان این دو اندیشمند شامل روش محوری در اندیشه لیپمن در مقابل محتوا محوری در اندیشه علامه، و مرجعیت تفکر نزد لیپمن و ایمان نزد علامه طباطبائی است.

اینک خواننده به خوبی درمی یابد که آنچه در این مقاله مورد بحث قرار می گیرد، در هیچ یک از منابع فوق الذکر مورد بحث قرار نگرفته و پژوهش در هم خوانی و ناهمخوانی آرا و دیدگاه های علامه در زمینه نوع حیات جامعه کاملاً تازه و غیر تکراری می باشد.

### تعریف مفاهیم

شکلی نیست که جامعه مرکب از افراد است و اگر افراد و اشخاص نباشند، جامعه ای وجود نخواهد داشت. ولی سؤال این است که جامعه چه نوع مرکبی است؟ آیا مرکب اعتباری است یا مرکب حقیقی و واقعی؟ معلم شهید، مرتضی مطهری این بحث را به طور دقیق و مفصل در اوایل کتاب جامعه و تاریخ خود مطرح ساخته است که برای اولین بار مطرح شده و سابقه ای در نوشته های فلسفه اجتماعی - تاریخی مسلمین ندارد. در ابتدا باید یادآور شد ترکیب ها یا طبیعی اند و یا غیر طبیعی. و ترکیب های غیر طبیعی یا صناعی اند یا اعتباری که در مجموع به سه نوع ترکیب متمایز می انجامد.

مقصود از ترکیب طبیعی، ترکیب هایی همانند پدیده ها و موجودات طبیعی است، همچون آب و گیاه و حیوان که اجزا و عناصر سازنده آن به طور تام و تمام در هم ادغام شده و در آن هم هویت و هم کیفیت و خاصیت و اثر خود را از دست داده و موجود جدید با اثر و خاصیت

جدیدی را پدید می‌آورند. برای مثال، آب ترکیبی از دو گاز اکسیژن و نیتروژن است که هرکدام فعلیت و خاصیت گازی خاص خود را دارد. ولی هنگامی که این دو گاز تحت شرایطی با هم ادغام می‌شوند و آب را پدید می‌آورند، دیگر آن فعلیت و خاصیت گازی سابق خود را ندارند و در ضمن آب موجود نیستند بلکه به‌طور کامل محو و نابود شده و فعلیت و ترکیب جدیدی به نام آب را پدید آورده‌اند. این ترکیب یک ترکیب واقعی و حقیقی است. حال اگر جامعه را یک مرکب طبیعی واقعی در نظر بگیریم باید بپذیریم که افراد انسانی در یکدیگر حل و هضم و ترکیب شده و موجود جدیدی به نام انسان الکُل را پدید می‌آورند که هم فعلیت و شخصیت جدیدی دارد و هم خاصیت و ویژگی تازه‌ای که در افراد آن موجود نیست.

و مقصود از ترکیب صنعتی، ترکیب‌هایی همانند ساعت و تلفن و ماشین است که از اتصال قطعات و اجزا به شکل خاص، پدید آمده و کار تازه‌ای را ارائه می‌دهد. در مرکبات صنعتی، اجزا اگرچه تشخص خود را از دست نمی‌دهند، ولی خاصیت و اثر انفرادی خود را از دست داده و با ضمیمه شدن به سایر اجزا و عناصر، به شکل جمعی و مجموعی، اثر جدیدی را پدید می‌آورند که خود به‌صورت فردی نداشته‌اند. برای مثال، حرکت ماشین، به عنوان یک کل و مرکب مربوط به تک تک اجزا و بخش‌های آن به‌صورت انفرادی نیست بلکه خاصیت اجزا آن به‌صورت انضمامی و ترکیبی است. حال اگر جامعه را به‌صورت یک مرکب صنعتی و صنعتی همانند ماشین تصور کنیم، معنایش این است که هر ک از افراد و اعضای جامعه اگرچه هویت و تشخص فردی خود را از دست نمی‌دهد ولی خاصیت و اثر و نقش فردی خود را از دست داده و تنها ماشین جامعه است که کار و اثر و نقش ارائه می‌کند و نه افراد.

و مقصود از مرکب اعتباری، ترکیب‌هایی است که تنها در عالم فرض و نظر و اعتبار یک واحد مرکب در نظر گرفته شده و درواقع هیچ‌گونه ترکیب و ادغامی بین اجزا و عناصر آن وجود ندارد و اجزا و عناصر آن نه تشخص خود را از دست می‌دهند و نه خاصیت فردی و انفرادی خود را. مثلاً وقتی گفته می‌شود یک باغ و یک لشکر و یک مدرسه. درواقع، یک ترکیب واقعی و حقیقی روی نداده است بلکه مجموعه‌ای از درختان موجود در یک قطعه از زمین به عنوان یک باغ، نامیده شده و مجموعه‌ای از افراد با ابزارهای نظامی معین به عنوان یک لشکر، اصطلاح شده و به تعدادی از کودکان در حال تحصیل در یک مکان خاص، یک مدرسه نامیده



شده است. هیچ‌گونه حلّ و هضم و ادغام و ترکیب و به‌هم‌آمیختگی صورت نگرفته است. حال اگر جامعه را به‌صورت یک مرکّب اعتباری در نظر بگیریم، معنایش این است که ما مجموعه افراد انسانی موجود در یک منطقه جغرافیایی دارای یک شیوه زندگی واحد را، یک جامعه اصطلاح کرده‌ایم، بدون اینکه هیچ‌گونه ترکیبی بین آنها رُخ داده باشد، و فعلیت و موجود جدیدی به نام جامعه، پدید آمده باشد؛ ما آنها را یک واحد اجتماعی لحاظ می‌کنیم درحالی‌که آنها هم در وجود و هم در اثر کاملاً مستقل و منفردند.

ولی در عین حال، جامعه را می‌توان نوع خاص و منحصر به‌فردی در نظر گرفت که در هیچ‌یک از سه نوع ترکیب مذکور جای نداشته باشد و خود ترکیب چهارمی را پدید آورد. و آن اینکه جامعه ترکیبی فرهنگی باشد مرکّب از عقاید، باورها، آئین‌ها، آداب، رسوم، شعائر، مناسک، عادات، رویه‌ها، عواطف، امیال، تمایلات، سنن، قواعد، الگوها، نگرش‌ها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای جمعی و نه ترکیبی از ابدان و اجساد و کالدهای افراد. در این صورت هم فرد وجود عینی و خارجی خواهد داشت و هم جامعه وجودی حقیقی و واقعی (مطهری، بی‌تا: ۱۶-۱۹).

### روش پژوهش

محدوده و جامعه تحلیلی این پژوهش شامل کلیه آثار و نوشته‌های علامه طباطبائی و نیز پایگاه‌های اطلاعاتی مناسب با موضوع این پژوهش است که در ابتدا شناسایی و سپس به‌صورت متمرکز و عمیق مورد مطالعه قرار گرفته و پس از استخراج بخش‌های مناسب و جمع‌آوری داده‌ها، به شیوه تحلیلی - استنباطی، مورد تجزیه و تحلیل و مقایسه قرار گرفته و نتیجه مورد نظر به‌دست آمده است.

### یافته‌های تحقیق

#### نوع هستی جامعه در آثار علامه طباطبائی

نوع یا نحوه هستی جامعه در دو اثر از آثار مکتوب علامه به تفصیل بحث شده است؛ اولی ذیل عنوان «اصل استخدام و اجتماع» در فصل ادراکات اعتباری در جلد دوم کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، و دومی، در بند چهارم از بندهای پانزده‌گانه که در ذیل عنوان «بحثی در زمینه

رابطه متقابل افراد در جامعه اسلامی<sup>۱</sup> در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، در جلد ۴ تفسیر مطرح شده است. حال باید ببینیم که بیان مرحوم علامه در این دو اثر، در زمینه نوع هستی جامعه با هم‌خوان و سازگار است یا ناهم‌خوان و متنافی است؟ در واقع در این بحث به سؤال اول طرح شده در بخش پرسش‌های این پژوهش، پاسخ می‌دهد.

استاد شهید مرتضی مطهری، که متن اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه را شرح کرده، در شرح ادراکات اعتباری گفته است: «ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است ... و اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد». ایشان سپس برای هر یک از این ادراکات چهار ویژگی ذکر می‌کند: ۱. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی \_ طبیعی یا ریاضی \_ جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت... ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد ولی ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ۲. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند، و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ۳. ادراکات حقیقی قابل تطوّر و ارتقا نیست و اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و ارتقاء را طی می‌کند. ۴. ادراکات حقیقی مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری، نسبی و موقت و غیرضروری است. (مطهری، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۰).

علوم که با ادراکات حقیقی سروکار دارند، علوم حقیقی (و واقعی) هستند و علوم که با اعتباریات یا به تعبیر علامه، اندیشه‌های پنداری سروکار دارند، علوم غیرحقیقی می‌باشند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۳). در حالی که ادراکات نظری حقیقی ریشه در واقعیت و خارج و نفس‌الامر دارند، منشأ اعتباریات، عواطف و احساسات و امیال و گرایش‌های انسانی همچون حبّ و بغض و کراهت و خواست است. (همان: ۱۸۷). اعتباریات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول اعتباریات قبل الاجتماع همچون اعتبار مفهوم وجوب؛ حسن و قبح (خوبی و بدی)؛ آخف و

آسئهل (سبک‌تر و آسان‌تر)؛ اصل استخدام و اجتماع؛ و اصل متابعت علم. و دوّم اعتباریات بعد الاجتماع همچون اعتبار اصل ملک؛ کلام / سخن؛ ریاست و مرئوسیت؛ امر و نهی و جزا و مزد، و تساوی طرفین.

علامه در شرح اصل استخدام و اجتماع، ابتدا می‌گویند، انسان به‌خاطر نیازهای (جسمانی) و در جهت حفظ بقا خود به‌ناچار در محیط خود یعنی در جمادات، نباتات و حیوانات تصرف کرده و از آنها بهره‌برداری می‌کند و این امر برای او، امری طبیعی و مطابق طبیعت و سرشت اوست (اصل استخدام). و سپس می‌پرسند: آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جای‌گیر شده و به دنبال آن، اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع (گرد هم آمدن و زندگی دسته جمعی کردن) پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده و افراد نوع به یکدیگر گزاشیده و زندگانی تعاونی را پی‌جوئی نموده و همه از همه برخوردار می‌شوند و ضمناً گاهی و یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل به یک توده هرج و مرج و سودبری و رنج‌کشی و بالاخره بردگی و استثمار می‌شود؟ (همان: ۱۹۵) ایشان سپس نظر اول را تأیید کرده و آن را مستند به مشاهده زندگی انسان‌ها و حیوانات در حالت ابتدایی آن می‌کنند و می‌گویند: در حقیقت، اینگونه اجتماع (انسانی)، فرع بر استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد نه اینکه طبیعت انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای (یعنی اندیشه اجتماع) رهبری نماید. (همان: ۱۹۷). علامه در شرح بیشتر دیدگاه فوق می‌گویند: انسانی که در مواجهه با طبیعت و محیط طبیعی از همه اجزاء جمادی و نباتی و حیوانی آن بهره‌برده و آنها را تحت تصرف و سلطه و استخدام خود درمی‌آورد، آیا می‌توان باور کرد هنگامی که با هم‌نوع خود مواجه شده، آنها را استثنائاً برای خود نخواسته و آنها را به استخدام خود درنیاورده بلکه آنها را برای خود آنها خواسته و تن به زندگی اجتماعی تنها برای خود زندگی اجتماعی (و نه برای استخدام بیشتر و بهتر هم‌نوع) بدهد! ایشان در انتهای این بخش می‌گویند: از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود: ۱. انسان در نخستین بار، استخدام را اعتبار داده است. ۲. انسان مدنی بالطبع است (و اجتماع را اعتبار داده است). ۳. عدل اجتماعی خوب و ظلم بد می‌باشد (همان: ۱۹۸) و سپس در جمع‌بندی مطالب پیشین خود می‌گویند: «ما می‌گوئیم انسان با هدایت

طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم). و در نتیجه، فطرت انسانی حکمی که با الهام از طبیعت و تکوین عرضه می‌کند، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پایین جامعه ندارد بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و استعدادات پذیرفته و براساس سه اصل فوق‌الذکر، می‌خواهد هرکسی در جای خودش قرار گیرد (همان: ۱۹۹).

روشن است که علامه در این مکتوب دیدگاه روشنی درباره اصلت جامعه اتخاذ کرده و آن را امری اعتباری تلقی نموده‌اند. حال می‌خواهد منشأ آن نیازهای جسمانی باشد یا استخدام دیگران. جامعه مطابق این تصویر، یک مرکب اعتباری، یک کل فرضی و یک موجود غیرواقعی و غیرحقیقی است. وحدت، اتحاد و یکپارچگی آن به اعتبار معتبر و به فرض، محاسبه‌کننده و ایسته است.

اما بحث ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران (جلد چهارم تفسیر المیزان) دارای عنوان «کلام فی المرباطة فی المجتمع الاسلامی - بحثی در زمینه رباطه متقابل افراد در جامعه اسلامی» است که دارای پانزده بند به شرح زیر است: ۱. انسان و اجتماع. ۲. انسان و رشدش در جامعه. ۳. عنایت اسلام به جامعه. ۴. اعتبار رباطه فرد و جامعه در اسلام. ۵. آیا سنت اجتماعی اسلام ظرفیت اجرا و استمرار را دارد؟ ۶. جامعه اسلامی با چه چیزی متحقق و موجود می‌شود؟ ۷. دو منطق تعقل و احساس. ۸. معنای طلب اجر از خداوند و اعراض از غیر او چیست؟ ۹. معنای آزادی در اسلام چیست؟ ۱۰. راه تحول و تکامل در جامعه اسلامی چگونه است؟ ۱۱. آیا شریعت اسلامی می‌تواند در دست‌یابی به سعادت در حیات حاضر، کافی باشد؟ ۱۲. چه کسی متولی زمامداری جامعه اسلامی است و سیره او چگونه است؟ ۱۳. مرز مملکت اسلامی، عقیده است و نه حدود جغرافیایی و قراردادی. ۱۴. دین اسلام، در تمام شئون‌اتش، اجتماعی است. ۱۵. دین حق سرانجام دین غالب بر جهان است.

علامه بحث اصلی خود در زمینه اصالة الفرد و اصالة الاجتماع را در بند چهارم مطرح کرده، ولی مقدمات این بحث را در سه بند قبل فراهم آورده است. در بند اول، فطری و طبیعی بودن

زندگی اجتماعی برای انسان و اینکه نوع انسان بالفطره موجودی اجتماعی است مورد بحث قرار گرفته و با آیات قرآنی مورد تأیید واقع شده است. (طباطبائی، بی تا، ج ۴: ۹۲) در بند دوم تطوّر و تکامل زندگی اجتماعی انسان در تاریخ همانند مراحل رشد فرد انسانی مورد بحث قرار گرفته و نقش اجتماع خانوادگی (و غریزه جنسی در شکل دادن خانواده) و اصل استخدام در شکل دادن انواع ریاسات خانوادگی و عشیره‌ای و قبیله‌ای و سپس ریاست امت و ملت، تشریح شده و در انتها با استناد به آیات متعدّد قرآنی مورد تأیید قرار گرفته است. (همان: ۹۲-۹۴) و بند سوم در زمینه اجتماعی بودن دین و شریعت اسلامی بحث می‌کند. طباطبائی در ابتدای این بند گفته: «شکی نیست که اسلام تنها دینی است که بنیان‌اش را صریحاً بر اجتماع گذارده و امر اجتماع را در هیچ موردی از موارد، بی‌پاسخ نگذارده است»<sup>۱</sup>. ایشان سپس خواننده را به مقایسه بین دین اسلام و سایر ادیان الهی و غیرالهی فراخوانده و اظهار داشته‌اند: «اولین بانگی که گوش نوع بشر را نواخت و به وسیله آن، نوع انسانی را به اهتمام به امر اجتماع فراخواند و آن را موضوع مستقّلی به دور از عرصه إهمال و تبعیت از (احکام فردی) قرار داد، همانا ندائی است که حاکم اسلامی (پیامبر) که بر او باد، برترین درودها و سلام‌ها، به آن ندا داد و مردم را به آنچه که بر او از ناحیه پروردگارش در جهت سعادت حیات و خوشی زندگی جمعی آنهاست، دعوت نمود»<sup>۲</sup> (همان: ۹۴ و ۹۵). ایشان در ادامه مطالب این بند را با استناد به آیات شریفه قرآن، مورد تأیید قرار داده است.

و اما عنوان بند چهارم، «اعتبار الاسلام رابطه الفرد والمجتمع - اعتبار رابطه فرد و جامعه در اسلام» است. در همین بند است که مرحوم علامه به وجود فلسفی و حقیقی و عینی جامعه در عین وجود فرد و افراد (نظریه کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، و یا اصالة الفرد والجمع توأمان) تصریح داشته و آن را به آیات قرآنی مستند ساخته‌اند.

۱ لاریب انّ الاسلام هوالدين الوحيد الذي أسس بنيانه على الاجتماع صريحاً ولم يمهل امر الاجتماع في شأن من شؤونه.

۲ فاوّل نداء قرّع سمع النوع الانساني و دعى به هذا النوع إلى الإعتناء بأمر الاجتماع، يجعله موضوعاً مستقلاً خارجاً عن زاوية الإهمال و حكم التبعيه، هوالذي نادى به صاعد الاسلام عليه افضل الصلاة والسلام، فدعى الناس بما نزل عليه من آيات ربّه إلى سعادة الحياة و طيب العيش مجتمعين.

بحث با تشبیه جامعه به (اعضا و بدن) فرد آغاز می‌شود. اعضا و اجزای یک مرکب در حالت انفرادی، هریک دارای فایده و خاصیتی هستند که در حالت انضمامی و ترکیبی، خواص و آثار قوی‌تری را پدید می‌آورند. به عبارت دیگر، اجزا و عناصر در حالت کثرت و استقلال اگرچه از خواص و آثار خاصی برخوردارند ولی در حالت وحدت و پیوستگی، خواص و آثار ترکیبی جدیدی را پدید می‌آورند که به مراتب نیرومندتر و تأثیرگذارتر است. برکه‌ها و جویبارها را در نظر بگیرید هنگامی که به هم می‌پیوندند، رودهای خروشان با قدرت تخریبی وسیعی را پدید می‌آورند. علامه این بخش را با آیات قرآنی ۵۴ سوره فرقان، و ۱۳ سوره حجرات؛ و ۱۹۵ سوره آل عمران تأیید می‌کنند و در ادامه می‌گویند: «این رابطه حقیقی (عینی) بین شخص و جامعه، به ناچار منجر به پیدایش موجود / عینیت دیگری مطابق با خصوصیات افراد، از وجود و قوا و خواص و آثارشان، در جامعه می‌شود، و چیزی شبیه و هم سنخ با فرد، در وجود و خواص وجودی در جامعه تکون می‌یابد، و این امر ظاهر و مشهود است»<sup>۱</sup>، و سپس می‌گویند: «و به همین دلیل، قرآن برای امت‌ها، وجود (حیات)، عمر، نامه عمل (کتاب)، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت را معتبر دانسته است»<sup>۲</sup> (همان: ۹۶). آیات ۳۴ سوره اعراف؛ ۲۸ سوره جاثیه؛ ۱۰۸ سوره انعام؛ ۶۶ سوره مائده؛ ۱۱۳ سوره آل عمران؛ ۵ سوره غافر؛ و ۴۷ سوره یونس در تأیید ایده مذکور مورد استناد واقع شده است.

علامه می‌گویند به خاطر همین حیات اجتماعی امت‌هاست که قرآن مجید به تاریخ زندگی امت‌ها همانند سرگذشت اشخاص (بزرگ)، اعتنا و اهتمام ورزیده است، آن هم هنگامی که در کتب تاریخی مورخان چیزی بیش از شرح حال مشاهیری از پادشاهان و بزرگان موجود نبود و مورخان به سرگذشت امت‌ها و جوامع، اعتنایی نداشتند مگر وقتی که قرآن نازل شد و آنها با تاریخ امت‌ها آشنا شدند و آنگاه تعدادی از آنها همانند مسعودی و ابن‌خلدون به ذکر تاریخ امت‌ها پرداختند و در تاریخ‌نویسی تحوّل پدید آمد و تاریخ نقلی از نقل سرگذشت اشخاص و افراد به نقل سرگذشت امت‌ها تحوّل پیدا کرد.

۱ و هذه الرابطة الحقیقیة بین الشخص والمجتمع لامحالة تؤدی إلى کینوبه اخرى فی المجتمع حسب ما یمده الاشخاص من وجودهم و قواهم و خواصهم و آثارهم، فیتکون فی المجتمع سنخاً ما للفرد من الوجود و خواص الوجود و هو ظاهر مشهود.

۲ ولذک اعتبر القرآن للأمة وجوداً وأجلاً و کتاباً و شعوراً و فهماً و عملاً و طاعة و معصية.

ایشان مجدداً در شرح نظریه فلسفی خود می‌گویند: «و در مجموع، لازمه این دیدگاه، همان‌گونه که بدان اشاره شد این است که قوا و ویژگی‌های اجتماعی قوی بوده و بر قوا و ویژگی‌های فردی در هنگام تعارض و تضاد، قهر و غلبه پیدا می‌کند، همان‌گونه که حسن و تجربه بر این امر، هم در قوا و خواص فعال و هم منفعل، شاهد است. از این رو، همت و اراده جمعی در امری، مثلاً در مورد بلواها و شورش‌ها و نیز در مورد تهاجمات اجتماعی، (در حدی از قوت و شدت است که) اراده‌های افراد معارض و مضاد، قادر به مقاومت در برابر آن نیست و برای جزء و فرد چاره‌ای نیست جز آنکه تابع کل و مجموع بوده و در مسیر آن حرکت کند، حتی تا بدان‌جا که شعور و فکر از افراد و اجزا (مجموع و کل) سلب می‌شود (و کانه لااختیار شده و همراه با سیل جمعیت روان می‌گردند)، و همچنین است در هنگام ترس و اضطراب عمومی همچون موارد هجوم دشمن و فرار افراد و سلب امنیت، و وقوع زلزله و قحطی و شیوع وبا و یا مواردی خفیف‌تر از اینها، همچون در رسم و رسومات متعارفه و آئین‌های قومی که فرد ناچار به پیروی از جمع شده و قوه ادراکی و فکری اش سلب می‌شود»<sup>۱</sup>. (همان: ۹۷).

علامه در ادامه می‌گوید: «(همین وجود قوی‌تر و سلطه حیات اجتماعی بر حیات فردی) دلیل اهتمام اسلام به شأن جامعه است به‌گونه‌ای که نظیر این اهتمام را در هیچ دین دیگر و هیچ سنت ملت متمدن دیگری نمی‌توان یافت. و با این حساب، تربیت اخلاقی فرد، که در واقع، اصل و ریشه در حیات جامعه است، هیچگاه با وجود اخلاق جمعی معارض و مضاد که قاهر و مسلط بر روحيات فرد است، به نتیجه مطلوب نمی‌رسد مگر بسیار اندک که قابل ذکر نیست. و سرانجام این بند با این بحث به پایان می‌رسد که وضع احکام و شریعت اسلامی همچون حج و نماز و جهاد و انفاقات (عامه) براساس حفاظت از جامعه، به‌اضافه قوای حکومت اسلامی

۱ و بالجمله لازم ذلک علی ما مرّت الاشارة الیه تکون قوی و خواص اجتماعیه قویه تقهر القوی والخواص الفردیه عند التعارض والتضاد، علی انّ الحس والتجربه یشهدان بذلك فی القوی والخواص الفاعله والمنفعله معاً، فهمة الجماعه و ارادتها فی امر کما فی موارد الغوغائات و فی الهیجتمات الاجتماعیه لاتقوم لها اراده معارضه ولا مضاده من واحد من اشخاصها واجزائها، فلا مفرّ للجزء من ان یتبع کله و یجری علی ما یجری علیه حتّی انه یسلب الشعور والفکر من افراده و اجزائه، و کذا الخوف العام والدهشه العامه کما فی موارد الانهزام وانسلاّب الامن والزلزله والقحط والوباء او ما هو دونها کالرسومات المتعارفه والازیاء القومیه و نحوهما تضطر الفرد علی الاتباع و تسلب عنه قوه الإدراک والفکر.

که حافظ شعائر دینی عمومی و محدوده آن است، و به‌اضافه فریضه دعوت به خیر، و امر به معروف و نهی از منکر عمومی برای جمیع اُمت، هدف جامعه اسلامی را رساندن افراد جامعه به سعادت حقیقی و قرب و منزلت در نزد خداوند قرار می‌دهد. «...و این همان مطلبی است که در سطور قبل ذکر کردیم که سنت اهتمام اسلام به شأن جامعه از سنت سایر ادیان و مذاهب، برتر و جلوتر است»<sup>۱</sup>.

در مجموع عبارات علامه در این بخش به‌خوبی گویای هستی عینی و واقعی و حقیقی جامعه است که با استنباط از آیات شریفه قرآنی به‌دست آمده است. حال با توجه به مطالب این بخش، پرسش اول مطرح شده در اوایل این مقاله، پاسخ کاملاً روشنی یافته است.

حال در پاسخ به پرسش دوم این مقاله در وجه ناهم‌خوانی این آراء، دو توجیه را می‌توان ارائه نمود. والله اعلم. توجیه اول، تغییر رأی در فاصله زمانی تدوین این دو اثر. بدین معنا که ایشان در ابتدا با نوشتن متن کتاب *اصول فلسفه*، دیدگاه فلسفی خود را شرح داده و سپس با فاصله زمانی، هنگام نوشتن تفسیر آیه ۲۰۰ سوره اعراف، به نگرش تازه‌ای دست یافته و آن را با ادبیات فلسفی شرح کرده است. چنین امری نه تنها بعید نیست بلکه به‌طور مکرر برای نظریه‌پردازان علوم مختلف روی داده و نمونه‌های متعددی از آن را می‌توان در تاریخ تفکر انسانی ارائه نمود.

و اما توجیه دوم این است که بگوییم این ناهم‌خوانی صوری و ظاهری است و درحقیقت و باطن تنافی‌ای بین این دو متن نیست. یکی متنی فلسفی است و دیگری متنی تفسیری و الهیاتی. یکی زبان خشک استدلالی و تحلیلی دارد و دیگری زبان توضیحی و توجیهی و تفسیری. این توجیه، به هر تقدیر، چندان قانع‌کننده و دلچسب به‌نظر نمی‌رسد و احتمال اول چه‌بسا منطقی‌تر باشد.

و اما در پاسخ به سؤال سوم در زمینه ویژگی‌های هر یک از این دو دیدگاه اعتباری و حقیقی بودن جامعه، باید گفت: جامعه به‌مثابه یک مرکب اعتباری، یک نظریه اصالت فردی محض است و مطابق آن جامعه نه وجود حقیقی دارد (و تنها یک امر اعتباری است)؛ و نه قانون و سنت دارد (چون وجود حقیقی ندارد)؛ و نه سرنوشت مشترک افراد وجود دارد (زیرا حقیقتاً جمعی پدید

۱ و هذا هو الذی ذکرنا أنّ الاسلام تفوق سنه اهتمام بشأن الاجتماع سائر السنن والطرائق.



نیامده است و هر فرد سرنوشت خود را خواهد داشت؛ و نه موضوع شناخت مستقّلی وجود خواهد داشت که توسط علم الاجتماع مطالعه شود.

ولی جامعه به مثابه یک مرکّب صناعی (همانند یک ماشین و یا ساعت) نیز اصالت فردی است زیرا وجود و عینیت افراد در ضمن کلّ (ماشین اجتماعی) همچنان حفظ می‌شود ولی استقلال عمل آنها از بین می‌رود. مطابق این نظریه، رابطه افراد با یکدیگر و تأثیر و تأثر آنها برهم، یک رابطه عینی و واقعی (شبهه رابطه طبیعی و فیزیکی) خواهد بود؛ سرنوشت مشترکی نیز بر افراد حاکم می‌شود (زیرا آنها همگی کار و اثر واحدی را ارائه می‌دهند) و جامعه، پ همانند یک پدیده مکانیکی همچون ماشین، موضوع شناخت مستقّلی از فرد خواهد بود.

اما نظریه جامعه به مثابه یک مرکب طبیعی و یک موجود عینی تامّ و تمام، اصالت اجتماعی محض است. در آن تنها روح جمعی و شعور جمعی و خواست جمع و اراده جمع و عمل جمع مطرح است و لاغیر. روح فرد، شعور فرد، خواست فرد و اراده فرد، همه و همه جلوه و مظهری است از روح جمع و خواست و اراده جمع و فکر و شعور جمع. فرد همواره تابع بلامنازع جمع و جامعه است. آنچه که قانون و سنت و مسیر حرکت دارد و موضوعی مستقل برای مطالعه و پژوهش است، تنها جامعه است و لاغیر.

و سرانجام در نظریه اصالت توأمان فرد و جامعه، هم فرد اصیل خواهد بود و هم جامعه. از آنجایی که افراد به لحاظ بدنی و جسمانی در هم ادغام نشده و انسان الکلی را پدید نمی‌آورند، و هستی و وجود فردی آنها حفظ می‌شود، اصالت فردی است و از آنجایی که همین افراد، با روح‌ها و اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها و خواست‌ها و اراده‌هایشان درهم می‌آمیزند و روح جمعی را پدید می‌آورند که همان هویت جامعه است، اصالت اجتماعی است. بر مبنای این تصویر، هم فرد اصیل است و هم جامعه؛ افراد هم هویت شخصی دارند و هم هویت اجتماعی؛ سرنوشت مشترک بر آنها حاکم خواهد بود؛ جامعه، نیز قانون و سنت مستقل خود را خواهد داشت؛ جامعه به‌عنوان موضوع مستقل، توسط رشته مستقلی به نام علم الاجتماع مورد پژوهش و مطالعه قرار خواهد گرفت، همان‌گونه که فرد/افراد نیز توسط دانش دیگری به نام روان‌شناسی مورد مطالعه واقع خواهند شد؛ و نهایتاً در نتیجه این نوع ترکیب خاص، روح جمعی، شعور جمعی، وجدان

جمعی، میل جمعی، اراده جمعی و عمل جمعی پدید می‌آید که نوعاً بر شعور و وجدان و میل و عاطفه و اراده و عمل فردی غلبه دارد (مطهری، بی‌تا: ۲۰ و ۲۱).

### نتیجه‌گیری

خواننده اکنون به روشنی دریافته است که آنچه در چکیده این مقاله در تنافی آرا مرحوم علامه طباطبایی در زمینه نحوه و نوع حیات جامعه ادعا شده بود، صحت دارد. نوشته ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم کاملاً صریح و گویاست که اجتماع/جامعه امری اعتباری و وحدت آن قائم به معتبر است. اجتماع/جامعه در زمره اعتباریات عملی و ریشه گرفته از عواطف و احساسات و اراده و خواست انسان است. همانند ادراکات نظری، حقیقی نیست که ریشه در واقعیت و عینیت و نفس الامر داشته باشد. بلکه معلول نیاز و احتیاج و ضرورت و اضطرار انسان به استخدام بیشتر و بهتر هم‌نوعان است تا از طریق اجتماع، بهتر بتواند نیازهای اساسی جسمانی خود را مرتفع سازد. درست به عکس، نوشته ایشان در تفسیر المیزان که مستنبط و مستظهر به آیات شریفه قرآنی است و عمدتاً از آیات مربوط به امت (در معنای جامعه) استنباط شده است، برای جوامع، حیات عینی و خارجی و حقیقی و تکوینی قائل بوده و نقش و تأثیر و نفوذ آن بر فرد و افراد را برتر از نقش و تأثیر و نفوذ فرد بر فرد تصویر می‌کند. از این رو، در زمینه اصلاح و بهبود افراد جامعه، تقدم را به اصلاحات اجتماعی می‌دهد تا به اصلاحات فردی. علامه در این مکتوب تعبیرات گویائی آورده همچون «وهذه الرابطة الحقيقية؛ تؤدى إلى كينونة أخرى؛ فيتكون فى المجتمع و...». روشن است که این تعبیرات نثرسرائی و قلم‌فرسائی و مجازگویی و استعاره و تشبیه‌نویسی یک ادیب نیست بلکه تعبیرات دقیق یک فیلسوف سخت‌نویس است که این همان ایراد اول است.

و اما ایراد دوم این است که روابط حقیقی بین افراد علی‌القاعده و بنا بر فرض، باید سبب تولد موجودی حقیقی جدیدی به نام جامعه شود، نه اینکه رابطه حقیقی بین فرد و جامعه منجر به پیدایش کینونه جدیدی در جامعه شود! به عبارت ایشان دقت کنید: «و این رابطه حقیقی بین شخص و جامعه به‌ناچار منجر به پیدایش عینیت دیگری در جامعه می‌شود ... پس در جامعه

چیزی هم‌سنگ با فرد، متکون می‌شود/تکون می‌یابد<sup>۱</sup>. حال سؤال این است که اگر جامعه موجود هست، پس دیگر چه لزومی دارد که مجدداً ایجاد شود؟ به عبارت دیگر، آیا روابط و تعامل و فعل و انفعال و کنش و واکنش حقیقی بین افراد و آحاد مردم است که جامعه و اُمت را پدید می‌آورد یا روابط بین افراد و اشخاص با جامعه است که جامعه جدیدی را متولد می‌کند و کینونت می‌بخشد؟ از این رو نحوه تصویر و ترسیم ایشان از تولد و شکل‌گیری جامعه (اعم از اجتماع خانوادگی، عشیره‌ای و مدنی) دارای ابهام بوده و چندان روشن به نظر نمی‌رسد. درست این است که گفته شود: روابط متقابل فشرده افراد با یکدیگر دائماً جوامعی با ماهیت‌های مختلف (فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و...) می‌آفریند که همواره با تجدید و نو شدن این روابط، تغییر یافته و ماهیت جدید می‌یابد و دائماً نو می‌شود. ممکن است دیروز ماهیتی مادی و اقتصادی داشته، و امروز با تغییر نوع روابط انسان‌ها با یکدیگر، ماهیتی معنوی و فرهنگی پیدا کند. جامعه مادی دیروز به جامعه فرهنگی امروز مبدل گردد. پس ملاک، روابط متقابل افراد با یکدیگر است و نه روابط فرد یا افراد با جامعه<sup>۲</sup>.

## منابع

- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۳)، «علامه طباطبایی و فلسفه علوم اجتماعی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۱۸، ص ۲۱-۴۰.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۱)، «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۲، شماره ۲، ص ۴۱-۶۲.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن، بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، *حکمت و فلسفه*، دوره ۹، شماره ۳۶، ص ۴۷-۷۰.
- حسنی‌فر، عبدالرسول (۱۳۹۶)، «کارکرد نظریه ادراکات اعتباری در اندیشه سیاسی اجتماعی علامه طباطبایی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال نوزدهم، شماره ۱، ص ۲۱۹-۲۳۷.

---

۱ و هذه الرابطة الحقيقية بين الشخص والمجتمع، لامحالة تؤدي إلى كينونة أخرى في المجتمع ... فيتكون في المجتمع سنخ مالفرد الخ.

۲ و در پایان به روح بلند آن فیلسوف و مفسر و احیاگر بزرگ دانش سازنده الاهیات اجتماعی و فلسفه اجتماع در عصر حاضر درود می‌فرستیم و به راه و رسم و مشی و سیره علمی او اقتدا می‌کنیم. و لله الحمد من اوله إلى آخره.

- طالب‌زاده، سیدحمید؛ فانعی‌راد، سیدمحمدامین؛ توکل، محمد؛ مرشدی، ابوالفضل (۱۳۹۳)، «شرایط امکان علوم اجتماعی در فلسفه اجتماعی علامه طباطبایی در پرتو مقایسه تطبیقی با فلسفه اجتماعی کانت»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۴، شماره ۱، ص ۵۵-۸۶.
- طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، قم: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *تفسیر المیزان*، ج ۴، قم: منشورات جماعه المدرّسین فی الحوزة العلمیه.
- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۹۴)، «نظریه فطرت و آرای جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی*، سال دوازدهم، شماره ۳۳، ص ۵۱-۷۶.
- گورویچ، ژرژ، ۱۹۵۷، *مسائل نادرست جامعه‌شناسی قرن نوزدهم*، در: طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۴۹.
- مرعشی، سیدمنصور؛ چراغیان، جعفر؛ صفایی مقدم، مسعود؛ ولوی، پروانه (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی تفکر اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی و لیپمن و استخراج دلالت‌های آن در برنامه آموزش فلسفه برای کودکان»، *فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی*، سال سوم، شماره ۱، ص ۱۴۹-۱۸۶.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *جامعه و تاریخ*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *حواشی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، محمدحسین طباطبایی، جلد ۲، قم: انتشارات صدرا، بی‌تا.