

The Theory of "The Individual Encompassing the Collective": A Novel Explanation in Social Ontology

Mohammad Reza Momeni

MA, Department of Philosophy of Science, Sharif University, Tehran; Level 4 Fiqh and Usul, Qom Seminary, Qom, Iran. mohamadreza.momeni@gmail.com

Abstract

Social science scholars require an ontological and precise explanation of society to establish scientific propositions and ensure the systematic nature of their scientific methods. In the post-revolution era, and following the Islamic society's need for Islamic humanities in the management of society, there was a pressing need to refine the foundations of these sciences. Within this context, Neo-Sadraean thinkers, who have been pioneers in ontology with a philosophical perspective, have extended their philosophical and wisdom-based foundations to explain the ontology of society. Prominent thinkers such as Allameh Tabataba'i, Martyr Motahhari, Ayatollah Mesbah, and others have specifically addressed this issue. This study aims to explore the theories of these scholars, highlight the differences, and ultimately adopt the theory of "The Individual Encompassing the Collective" as a distinct and alternative theory. Among the various perspectives, some scholars advocate the primacy of the individual, while others lean towards the primacy of society, with some extreme interpretations denying the primacy of the individual altogether. A middle ground acknowledges the primacy of both the individual and society. To construct this depiction of society as described above, analytical rational methods and the findings from the disciplines of philosophy and mysticism have been employed. Additionally, verses and narrations, along with the method of deriving meaning from texts, have been utilized to further substantiate the interpretation of these verses and narrations. It appears that by accepting the theory of "The Individual Encompassing the Collective," society can be conceived as an extended individual with an aspect of unity. The coexistence of these two aspects in the portrayal of society enables the application of this theory across various scientific fields and contexts. One such extension is the application of individual traditions to human societies, suggesting that any tradition addressed in the language of individual tradition in the verses and narrations can now be applied to the extended individual. Another implication of this theory is the expansion of Quranic interpretations, particularly verses addressing communities, or offering a new perspective on Islamic social rulings, such as almsgiving and self-sacrifice. These interpretations and outcomes are among the minimal applications of this theory to religious texts.

Keywords: The Theory of "The Individual Encompassing the Collective," Primacy of the Individual, Primacy of Society, Social Ontology.

Received: 2023/04/18 ; Received in revised form: 2023/06/09; Accepted: 2023/06/23; Published online: 2024/03/29

© The Author(s).

Article type: Research Article

<https://gnoe.bou.ac.ir/>

Published by: The Scientific Association for Social Studies of the Seminary



نظریه «فرد شامل جمع» تبیین نو در هستی‌شناسی جامعه

محمد رضا مؤمنی

کارشناسی ارشد، گروه فلسفه علم، دانشگاه شریف، تهران؛ سطح ۴ فقه و اصول، حوزه علمیه قم، ایران.
mohamadreza.momeni@gmail.com

چکیده

اندیشمندان علوم اجتماعی برای اتقان در گزاره‌های علمی و نظام‌مند بودن منهج علمی خود به تبیین هستی‌شناسانه و دقیق از جامعه نیاز دارند. در دوران پسا انقلاب و به تبع نیاز جامعه اسلامی به علوم انسانی اسلامی در عرصه اداره جامعه، نیاز مبرمی به تنقیح مبانی این علوم احساس شد. در این بین نوصدرائینی که با نگاه‌های حکمی، پیشگام در هستی‌شناسی بوده‌اند، با امتداد مبانی فلسفی و حکمی خود به تبیین حول هستی‌شناسی جامعه پرداخته‌اند. از جمله این افراد اندیشمندانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیت‌الله مصباح و... به صورت خاص به این موضوع ورود کرده‌اند. در این راستا، پژوهش حاضر با بررسی نظریه‌های این اندیشمندان و بیان تفاوت‌ها، درصدد اختیار نظریه «فرد شامل جمع» به عنوان نظریه‌ای منحاز و بدیل است. در بین نظرات، عده‌ای از اندیشمندان قائل به اصالت فرد و عده‌ای دیگر هم درصدد اصالت‌بخشی به جامعه و در قرائت افراطی آن، در پی نفی اصالت فرد می‌باشند. عده‌ای دیگر در میانه این دو، هم اصالت را برای فرد و هم برای جامعه قائل شده‌اند. برای این منظور و در تصویرسازی از جامعه به شکل فوق‌الذکر از روش‌های عقلی تحلیلی و همچنین نتایج به کار رفته در دو علم فلسفه و عرفان استفاده شده و نیز آیات و روایات و روش استظهار از متون برای تایید و استفاده هرچه بیشتر از آیات و روایات، به کار رفته است. به نظر می‌رسد با قبول نظریه «فرد شامل جمع»، تصویری از جامعه به صورت فردی توسعه یافته به همراه جنبه‌ای از وحدانیت قابل فرض است. در کنار هم قرار گرفتن این دو جنبه در تصویر از جامعه، باعث می‌شود تا لوازم امتداد نظریه در عرصه علوم مختلف و تطبیقات ممکن باشد. از جمله این امتدادات، امتداد سنن فردی بر جوامع بشری، با این توضیح است که هر سنتی که با لسان سنت فردی در آیات و روایات به آن توجه شده، حال می‌تواند بر فرد توسعه یافته نیز تطبیق داشته باشد. یا از دیگر لوازم این نظریه، توسعه در استظهارات قرآنی، خصوصاً آیات ناظر به جوامع می‌باشد و یا برداشتی جدید از احکام اجتماعی اسلام مثل انفاق و ایثار و... که در سایه نظریه «فرد شامل جمع» می‌تواند قرائتی جدید را نمایان کند و این لوازم و آثار از حداقل تطبیقات این نظریه بر نصوص شرعیه است.

کلیدواژه‌ها: نظریه «فرد شامل جمع»، اصالت فرد، اصالت جامعه، هستی‌شناسی جامعه.

استناد به این مقاله: مؤمنی، محمد رضا (۱۴۰۳). نظریه «فرد شامل جمع» تبیین نو در هستی‌شناسی جامعه. مطالعات فرهنگی اجتماعی حوزه، ۱۵(۱)، ص ۱۴۹-۱۶۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۱/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: انجمن علمی مطالعات اجتماعی حوزه
https://gnoe.bou.ac.ir/

© نویسندگان



۱. مقدمه

چیستی و ماهیت جامعه از جمله مبانی مهم در علم جامعه‌شناسی می‌باشد. در این مقام مقدمات عقلی و هستی‌شناسانه پذیرفته شده از سوی نظریه‌پردازان، محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. لذا، برای تحول و یا اسلامی‌سازی علوم اجتماعی، نیاز به اتخاذ مبنایی دقیق از جامعه و مفاهیم مرتبط با آن می‌باشد. از جمله مفاهیم مرتبط با تبیین و توضیح جامعه، حقیقی یا اعتباری بودن جامعه است. برای این منظور باید دید که جامعه متشکل از افراد، صرفاً اعتباری از سوی معتبرین بوده، یا حقیقی را در بیرون تشکیل داده است؟ در پی این مقدمه که وجود حقیقی دارای اثر می‌باشد و به ضمیمه این غایت که در علوم اجتماعی به دنبال کشف نسبت و به تبع تاثیر و تاثرات افراد نسبت به هم یا جامعه خود هستیم، می‌توان به اهمیت این سوال و پاسخ به آن پی برد.

۲. پیشینه تحقیق

در میان اندیشمندان اسلامی ملاحظه آثاری با موضوع پژوهش حاضر به عنوان پیشینه تحقیق، جزء مباحث پرتکرار میان ایشان نبوده است. اما یکی از افرادی که به صورت مشخص به این موضوع ورود داشته، ابن خلدون اندلسی و خواجه نصیرالدین طوسی است. خواجه نصیر در ضمن مکتوبات خویش اینگونه می‌فرماید: «به حکم آنکه هر مرگبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیأتی بود، که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزاء او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۷). توجه بیشتر به این مبحث، از سوی عالمان علوم اجتماعی دیده می‌شود. از جمله این علما علامه طباطبایی، شهید صدر، شهید مطهری، علامه مصباح و آیت‌الله جوادی آملی را می‌توان نام برد. بررسی آثار و نظرات این اندیشمندان قطعاً در بیان هرچه دقیق‌تر این نظریه راهگشا خواهد بود. در بین اندیشمندان متأخر نیز آقایان پارسانیا، سوزنجی و خیری به این موضوع پرداخته‌اند.

۳. قائلین به اصالت فرد

با توجه به وجدانی بودن استقلال افراد نسبت به یکدیگر و همچنین احکام شریعت و حتی قوانین جوامع انسانی بر فرد فرد انسان‌ها، قائلین به اصالت فرد در مقابل اجتماع، به موونه کمتری برای اثبات نظریه خود در مقابل قائلین به اصالت اجتماع نیاز دارند. با این وصف می‌توان قول رایج و دارج را در بین اندیشمندان اسلامی با اصالت فرد دانست و در بین ایشان قائلینی توأمان با اصالت جامعه یافت. برای نمونه از جمله قائلین به اصالت فرد می‌توان از شهید صدر نام برد.^۱ ایشان در کتاب «السنن التاریخیه فی القرآن» می‌فرماید: «برای ما شایسته نیست مانند برخی

۱. نکته بسیار مهم در نقل قول از شهید صدر این است که این موضع‌گیری منقول از ایشان در مقابل نگاه افراطی به اصالت جامعه



از اندیشمندان و فلاسفه اروپا فکر کنیم که جامعه دارای یک وجود مستقل و ریشه‌دار است و حدود و اعضای جدای از افراد دارد. این طرز تفکر هگل و گروهی از فلاسفه اروپا است که فکر کرده‌اند عمل اجتماعی مجزاً و مستقل از عمل فرد است. اینان می‌خواهند میان کار اجتماعی و فردی فرق گذاشته، بگویند ما یک موجود اصیل و ریشه‌داری به نام «جامعه» داریم که دارای اعضای است و در حقیقت، همه افراد در بطن جامعه و در میان او فشرده‌اند؛ هر فرد در جامعه، سلولی را در این واحد اصیل تشکیل می‌دهد و برای خود، روزه‌ای از داخل جامعه به خارج جامعه باز می‌کند. ما نیازی به غرق شدن در این خیال‌پردازی‌ها نداریم. ما برای جامعه و برای افراد مثل تقی و حسن و رضا هیچ مفهومی قائل نیستیم. ما هیچ اصلاتی برای این افراد برای جامعه نمی‌شناسیم» (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۷۹). با توجه به این بیان، ایشان به سمت اثبات اصالت فرد حرکت کرده است و جزء قائلین به این نظریه به حساب می‌آید. البته در نگاه دقیق‌تر، هر چند به صراحت بیان نکرده‌اند، ولی ایشان را می‌توان جزء قائلین به «نظریه فرد شامل جمع» به حساب آورد!

از دیگر اندیشمندانی که به تصریح در مقابل ادله قائلین به اصالت جامعه ایستادگی می‌کنند، آیت‌الله مصباح است. ایشان در کتابی با عنوان «جامعه و تاریخ»، به صورت مبسوط به تنقیح و بسط نظریه خود و نفی اصالت از جامعه گام برداشته‌اند. آیت‌الله مصباح در ابتدا و پس از تعریف ترکیب حقیقی و مقایسه با ترکیب اعتباری، معتقدند: «در هر مرکبی یا علاوه بر اجزای تشکیل‌دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم هست که بر همه اجزاء سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزاء شود یا نه. اگر موجود حقیقی دیگری هم در کار باشد، مرکب حقیقی مرکب خواهد بود؛ و الاً جز ترکیبی اعتباری و فرضی نخواهد داشت. در ترکیب حقیقی، دو یا چند چیز که ابتدا وجودهای حقیقی جداگانه دارند، در کنار هم قرار می‌گیرند، و آنگاه موجود حقیقی دیگری در طول آنها پدیدار می‌شود و آنها را در زیر چتر خود متحد می‌سازد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

ایشان با برخی از مقدمات که در این کتاب به صورت مبسوط به آن می‌پردازد، به این سوال که در نسبت میان فرد و اجتماع، اصالت با فرد است یا اجتماع؟ اینگونه پاسخ می‌دهد: «ما خود، به نوعی از فروکاهش (یا واگشت‌گرایی) قایلیم؛ و آن این است که همه پدیده‌های اجتماعی مآلاً می‌تواند به پدیده‌های روانی تحویل و ارجاع گردد. این نوع از فروکاهش همان است که امروزه به نام «اصالت روان‌شناسی» خوانده می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۷۵).

۴. قائلین به اصالت اجتماع

قائلین به اصالت اجتماع در مقابل اصالت فرد، توجه بیشتری به آثار اجتماعی پیامدها دارند و به عبارتی به غیر از افراد، برای اجتماع هم آثاری متمایز از تک‌تک افراد قائل هستند. البته در جایگاه افراطی این

بوده و در بسیاری از بخش‌های کتاب «السنن التاریخیه فی القرآن» بیاناتی دارند که در طیف اصالت فرد و جامعه جا می‌گیرند.

نظریه پردازان، دیگر برای افراد مستقل از جامعه، هویتی در نظر گرفته نمی‌شود و فرد کاملاً منفعل از جامعه تصویر شده و یا اینکه تصمیمات و افعال فرد در دل جامعه مطرح می‌شود و انسان قبل از ورود به جامعه را انسان بالقوه و انسان بعد از آن را انسان بالفعل می‌نامند. اتوشبان اینگونه می‌گوید: «انسان پیش از ورودش به اجتماع، وجود بالقوه محض است، تنها در اجتماع روحانی است که انسان فردیت و ماهیت اخلاقی خود را تکامل می‌بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۵۶). البته این نگاه افراطی در بین اندیشمندان اسلامی جایگاهی ندارد، و این اندیشمندان معمولاً در کنار اصالت فرد نهایتاً برای جامعه هم اصالت قائل شده‌اند. به معنای اینکه جدای از افراد جامعه، خود جامعه هم دارای احکام و آثاری مجزا است.

۵. قائلین به اصالت فرد و اجتماع

در بین اندیشمندانی که هم برای فرد و هم برای اجتماع اصالت قائل هستند، برخی فرد را در مقابل اجتماع دانسته و برخی دیگر فرد را در نسبت با اجتماع یا شامل اجتماع می‌دانند. از جمله اندیشمندان گروه اول علامه طباطبایی است که حتی در کلام شاگردان و منتقدین، به این نکته مکرر اشاره شده که ایشان برای اجتماع آثاری مجزای از افراد آن، ولی در تاثیر و تاثر با افراد آن قائل هستند. در دسته دوم هم از شهید مطهری می‌توان نام برد که در آثار خود هرچند به صورت پراکنده از روح جمعی در مقابل روح فردی نام می‌برد و هر دوی این دو روح را در یک انسان می‌داند.

۵-۱. دسته اول: فرد در مقابل جمع (اصالت فرد در مقابل اصالت جمع)

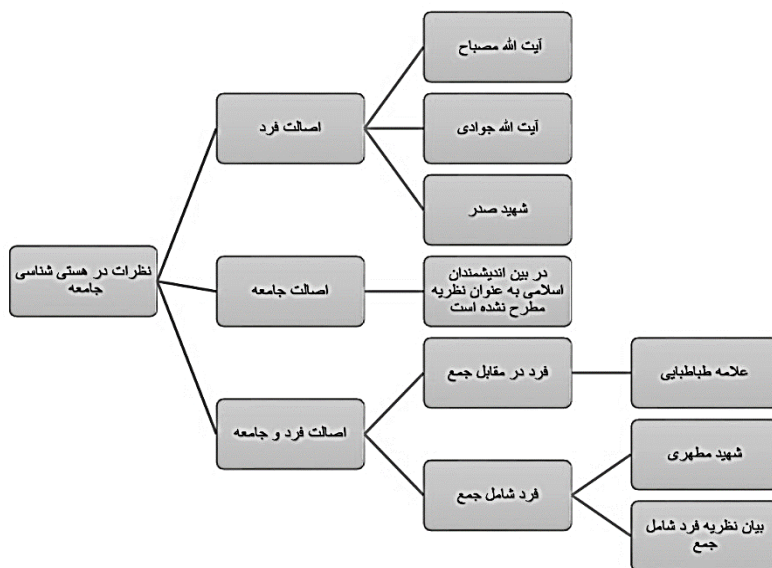
علامه طباطبایی ذیل دو سوره بقره (۲۱۳) و سوره آل عمران (۲۰۰) بحث‌هایی ناظر به جامعه و حقیقت آن دارند که می‌توان از میان بیانان نشان نظر ایشان را استیفاء کرد. علامه طباطبایی ذیل سوره آل عمران (۲۰۰) دعوت به تشکیل اجتماع را دعوتی از ناحیه مقام نبوت بیان می‌کند و در ادامه به نسبت میان فرد و جامعه و یا همان تبیین اصالت فرد و اجتماع می‌پردازد: «و این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه‌ناخواه به وجود و کینوتی دیگر منجر می‌شود، کینوتی در مجتمع و مطابق قوت، ضعف، وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفر هستند، یک وجودی دیگر به نام مجتمع پیدا می‌شود و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر به نام آثار اجتماع پیدا می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۲). ایشان در نهایت شخصیتی مستقل برای اجتماع در نظر می‌گیرد: «جهت قرآن کریم غیر از آنچه که برای افراد هست، وجودی و عمری و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۲). با اوصافی که ذکر شد، ایشان برای اجتماعات انسانی اصالت یا اثرگذاری خارج از اصالت هر فرد و اعمال وی قائل است، حتی این حیثیت جمعی را دارای آثاری اقوا از آثار فردی می‌داند.



۵-۲. دسته دوم: فرد شامل جمع

از دیگر اندیشمندانی که نظر ایشان در باب اصالت فرد و اجتماع حائز اهمیت است، شهید مطهری می‌باشد که به صراحت بیشتری به تبیین جایگاه جامعه و اصالت آن پرداخته و وجه جمعی میان اصالت فرد و جامعه را اقامه می‌نماید: «اما نظریه سوم، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود اجزاء، جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل شده نمی‌داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست، اصالة الفردی است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی، فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند که افراد در جامعه هویت جدید می‌یابد که همان هویت جامعه است، هر چند جامعه هویت یگانه ندارد، اصالة الاجتماعية است. بنابراین، نظریه 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، بر شعور و وجدان افراد نیز غلبه دارد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۹). شهید مطهری هم مانند علامه طباطبایی در کنار اصالت فرد برای اجتماعات انسانی نیز اصالت قائل است، حتی ایشان بیش از علامه به بسط و تبیین اصالت اجتماعی در قالب بیان انواع و انحاء ترکیب‌ها پرداخته‌اند.

شهید مطهری در برخی عبارات از عنوان «روح جمعی» یا «من جمعی» نام برده‌اند: «افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام شده و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵). در میان متأخرین نیز قائلین به اصالت فرد و جامعه به صورت توأمان دیده می‌شود. خیری در کتاب «مبانی نظام اجتماعی اسلام» علاوه بر معادل‌سازی اصالت فرد و جامعه با عناوینی مثل کنشگرایی (عاملیت) و ساختارگرایی و شیوع این نوع از نامگذاری‌ها در متون غربی، مدعی است که رویکرد تلفیقی و آشتی‌دهنده میان اصالت فرد و جامعه، قول رایج میان اندیشمندان علوم اجتماعی می‌باشد (خیری، ۱۳۹۳). ایشان در مقام جمع‌بندی و اختیار نظریه، اینگونه می‌فرماید: «سرجم تحولات انسانی در طول و عرض زیست اجتماعی انسان، حقیقتی را تولید می‌کند که ما از آن با عنوان نظام اجتماعی نام برده و آن حقیقت با کلیت خود دارای حقیقت و وجودی غیر از آحاد افراد خود است، و دارای ماهیت متمایز می‌شود و از آثار متمایز نیز برخوردار است» (خیری، ۱۳۹۳، ص ۹۸). همچنین ایشان در مقام مقایسه با نظریات دیگر در دستگاه اصالت فرد و جامعه معتقد است: «بر مبنای حکمت صدرایی نه ماهیت فرد و نه ماهیت جامعه، هیچ‌کدام دارای اصالت نیست و نظر به برخوردار از بهره‌ای از وجود، هم فرد در محدوده وجودی خویش دارای آثاری حقیقی است و هم جامعه که از برآیند آثار وجودی آحاد افراد از نظر سعه وجودی و تعامل آنها با خداوند و خود و طبیعت و موجودات بی‌جان و موجودات زنده و انسان‌های گذشته و حال تحقق می‌یابد، دارای آثار حقیقی است» (خیری، ۱۳۹۳، ص ۹۹).



نمودار ۱. تقسیم‌بندی دیدگاه‌های اصالت فرد و جامعه براساس اندیشمندان اسلامی

۶. مفاهیم پژوهش

۶-۱. اصالت

الف) معنای لغوی اصالت: در مورد معنی اصالت، ابن فارس در «معجم مقاییس اللغة» آورده است: «الهمزة و الصاد و اللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها أساس الشئ، و الثاني الحية، و الثالث ما كان من النهار بعد العشي» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۹)؛ «همزه و صاد و لام، سه اصل دور از یکدیگر هستند، یک معنای آن اساس شیء است، و دیگری مار و دیگری بعد از شامگاه». به نظر می‌رسد معنای اول، معنای متناسب با معنای اصطلاحی باشد. واژه اصل و اصالت در معنای لغوی خود در جایی به کار می‌رود که شیء دارای پایه، ریشه و اساس باشد و اگر به عنوان موصوف قرار گیرد، اشاره به ریشه یا پایه و اساس یک چیز معنا می‌شود.

ب) معنای اصطلاحی اصالت: معنای اصطلاحی اصالت به معنای لغوی آن نزدیک است، ولی می‌توان گفت، متناسب با اضافه‌ای که به آن می‌شود، معنای اصطلاحی خاصی دارد. علامه طباطبایی اصالت را در کنار فرد و اجتماع اینگونه تصویر می‌کند: «در کتاب‌های اجتماعی و حقوقی بحثی درباره اصالت فرد (اندیویدوالیسم^۱) و اصالت اجتماع (کلکتیویسم^۲) دیده می‌شود که مطابق آن طرفداران اصالت فرد معتقدند که

1. Individualism
2. Collectivism



هر فرد صاحب اختیار و بهترین قاضی منافع خویش بوده و در تشخیص و تحصیل آنها کاملاً آزاد است (البته تا آنجا که مزاحمتی به سایرین نشود) و در مقابل آنها، پیروان «مسلك اصالت اجتماع» عقیده دارند که منافع فرد، محکوم منافع اجتماعی است و حکومت‌ها می‌توانند در تمام شئون افراد مداخله کرده و برای آنها مقرراتی وضع کنند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۰). شهید مطهری اصالت را به معنای حقیقت داشتن یا دارای اثر بودن تعریف می‌کند: «حیات جمعی صرفاً يك تشبیه و تمثیل نیست، يك حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز يك حقیقت است» (مطهری، بی تا/ الف، ج ۲، ص ۳۳۹). آیت الله مصباح یزدی نیز در کتاب «جامعه و تاریخ»، در فصلی مجزا به معنای واژه اصالت پرداخته است. ایشان در ابتدا سه معنا از اصالت ارائه می‌کند. معنای سومی که در بیان ایشان وجود دارد، اصالت به معنای فلسفی آن بوده که این معنا از اصالت به معنای لغوی نیز نزدیک است: «اصالت» به معنای فلسفی (وجود حقیقی داشتن): وقتی که سخن از «اصالت» فرد یا جامعه به مفهوم فلسفی کلمه می‌رود، مراد این است که آیا فرد وجود حقیقی عینی دارد و جامعه وجود اعتباری؛ یا جامعه وجود حقیقی دارد و فرد وجود طفیلی و تبعی» (مطهری، بی تا/ الف، ص ۵۲). با توجه به مطالب پیش گفته، جمع بندی تعریف اصالت را می‌توان بدین صورت مطرح کرد که اصالت به معنای حقیقی بودن، در مقابل اعتباری بودن است، و این حقیقی بودن به معنای دارای اثر و احکام خاص خود بودن است. تأکید پژوهش حاضر بر این معنا از اصالت است؛ هرچند در امتداد و رابطه‌ای طولی می‌توان از اثرگذاری جامعه بر فرد، یا بالعکس صحبت به میان آورد، که این بیان متفرع از همان نگاه طولی میان این دو معنا از اصالت است.

۶-۲. ترکیب

تعریف ترکیب: یکی از مفاهیمی که برای تدقیق در مدعا ضرورت دارد، ترکیب و اقسام آن است. به عبارتی وقتی اقسام یک مفهوم بیان می‌شود، معنای آن به عنوان پیش فرض در نظر گرفته شده است. با توجه به معانی که از واژه ترکیب آمده، عناصر معنایی که در مفهوم ترکیب وجود دارد، روی هم قرار گرفتن دو چیز بر روی هم، و برتری و تفاوت برخی از اجزاء نسبت به اجزاء دیگر است. لذا، می‌توان گفت که در ترکیب اولاً دو شیء یا دو جزء مد نظر قرار می‌گیرد، و در مرحله بعد این دو بر روی هم قرار می‌گیرند یا نسبتی بین این دو جزء مفارق از هم ایجاد می‌شود. با توجه به بیان اجمالی معنای لغوی از ترکیب، در ادامه به بیان اقسام ترکیب پرداخته می‌شود تا در قالب بیان اقسام، تفصیل بیشتری از معنای لغوی و اصطلاحی این واژه بدست آید.

اقسام ترکیب: با توجه به موضوع پژوهش حاضر و توجه ویژه به ماهیت جامعه، و اینکه جامعه یکی از انحاء ترکیب میان افراد آن است، باید توجه داشت که یکی از انواع تقسیم بندی ترکیب، تقسیم به ترکیب حقیقی و اعتباری است؛ هرچند مصادیق دیگری از ترکیب وجود دارد که ممکن است با دو معنای فوق همپوشانی هم داشته باشد. به هر حال، ملاکی که علامه طباطبایی برای تمییز میان مرکب حقیقی و اعتباری بیان می‌کند، وجود وحدت حقیقی در مرکب حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق).

با توجه به تقسیم‌بندی فوق در مورد مرکبات، و نیز ملاحظه آراء اندیشمندان، پنج نوع تقسیم در مورد جامعه بیان شده است:

اول: در یک معنا، ترکیب در جامعه را می‌توان از نوع مرکبات اعتباری به‌شمار آورد. در این نوع ترکیب اجزاء آثار خود را دارند و فقط در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ برای مثال تعدادی حیوان که گله‌ای را تشکیل داده‌اند؛ یا ذرات شکر یا نمک که یک بسته را تشکیل داده‌اند. در این جامعه، در صورت انحلال و جدایی افراد از یکدیگر، باز هم آن فرد اثر خود را دارد. این نگاه به ترکیب در بستر جامعه را می‌توان یکی از افراطی‌ترین انحاء اصالت فرد نامید.

دوم: نوع دیگر ترکیب در جایی است که اجزاء در عین حفظ هویت خود، اثری در راستای اثر جمع به‌جا می‌گذارند. به عبارتی، استقلال تاثیر در فعل خارجی، در تک‌تک اجزاء وجود ندارد و مجموع عهده‌دار این نحوه از اثر است. مرکبات صناعی مثل ماشین‌ها و مشابه آن را شاید بتوان در دسته این نوع از مرکبات قرار داد. این نحوه از ترکیب در لسان برخی به ترکیب انضمامی و از جمله مرکبات حقیقی نام گرفته است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۴۶).

سوم: نوع دیگری از ترکیب که جزء ترکیب‌های حقیقی بوده، این است که اجزاء قبل از ترکیب آثاری دارند، و بعد از آن آثار دیگری. به عبارتی، بعد از ترکیب دیگر اجزاء آثار قبل خود را ندارند. بهترین مثال برای این نحوه از ترکیب‌ها ترکیب هیدروژن و اکسیژن و تشکیل ماده جدیدی به نام آب است، که در آب نه آثار هیدروژن یافت می‌شود و نه آثار اکسیژن.

چهارم: نوع چهارم از ترکیب، در حالی است که اجزاء قبل از مرکب شدن اثری از خود ندارند و به نوعی قابلیت هستند و در بستر ترکیب دارای ماهیت و اثر می‌شوند. شهید مطهری نسبتی اینچنین در آثار خود دارد: «همه کسانی که به اصالت اجتماع معتقدند، انسان را فاقد سرشت، و تمام ابعاد وجودی او را ساخته جامعه می‌دانند، و جبری فکر می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۲۱).

پنجم: نوع آخر از ترکیب، ترکیبی است که هم فرد و هم جامعه را به اصالت می‌شناسد و با تصویری طولی از اثرگذاری، جمع میان فرد و اجتماع می‌کند. این نوع از ترکیب که محل بحث پژوهش حاضر است، فردیت فرد را حتی در حالت حضور در اجتماع حفظ و منشاء اثر می‌کند، و از طرف دیگر، حرکت اجتماعی فرد را هم دارای اثر و هم اثرپذیر از جامعه می‌داند. به عبارتی، در این تصویر هم فرد اصیل است، و هم جامعه متشکل از افراد!

۳-۶. وجود مثالی (و بالاتر) و ویژگی‌های آن

یکی از مبانی که در تفتیح این نظریه مهم به نظر می‌رسد و از پیش فرض‌ها به حساب می‌آید، وجود یا بدن مثالی (و مراتب بالاتر آن) است. به عبارتی این اقسام ناظر به ترکیب میان افراد با یکدیگر و تشکیل جامعه



می‌باشد. بنابراین، قبل از بیان نوع ترکیب افراد با یکدیگر، باید در مورد امکان و چگونگی ترکیب یک فرد با فرد دیگر بحث کرد. با توجه به مقدمات پیش گفته و قبل از ورود به بحث بدن مثالی، باید اشاره‌ای نیز به عالم ماده و تراحمات میان موجودات مادی داشت. یکی از خصوصیات عالم ماده و اجسام مادی دارای حجم بودن و زمان‌داری و مکان‌داری است. با توجه به این مطلب، ترکیب یا جمع میان دو جسم مادی از حیث مادی بودن ممکن نیست.

علامه طباطبایی در «تفسیر المیزان» در تقابل میان خود و بدن مادی تصریح می‌کند که بدن مادی، بدنی دارای احکام ماده است: «انسان در جمیع لحظات وجود خود حقیقتی غیر خارج از خود به نام «من»، و «خودم» مشاهده می‌کند که اگر دقت و تعمق در آنچه در این مشاهده می‌یابد، بنماید، یقیناً خواهید دید که آن چیز برخلاف محسوسات مادی او حقیقتی است که مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان، و مکان نیست، و نیز آن حقیقت غیر این بدن مادی است که اعضاء و اجزایش محکوم به احکام ماده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۴). ایشان در جای دیگر زمان‌مندی و مکان‌مندی و تدریجیت را از احکام ماده می‌داند: «امر خدا- که روح هم یکی از مصادیق آن است- از جنس موجودات جسمانی و مادی نیست، چون اگر بود، محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود شود، وجودش مقید به زمان و مکان باشد. پس، روحی که در انسان هست، مادی و جسمانی نیست، هرچند که با ماده تعلق و ارتباط دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱).

بنابراین، ترکیب حقیقتی میان وجود یا بدن‌های مادی از حیث مادی بودن آنها ممکن نیست. با توجه به مطلب فوق، این سوال باقی می‌ماند که پس چگونه می‌توان در جامعه نحوه‌ای از ترکیب حقیقتی را قائل بود. پاسخ به این سوال در پرتو تبیین رتبه‌ای غیرمادی از وجود می‌باشد، که این رتبه از عالم مثال شروع شده، و در این عالم برخی از خصوصیات ماده برداشته می‌شود. تا به اینجا امکان ترکیب میان دو وجود مثالی، در مقابل عدم امکان در وجودهای مادی اثبات شد، اما نحوه ایجاد و تشکیل این وجود مثالی و به تبع نحوه ترکیب این وجود با وجودهای دیگر سوالی است که باید پاسخ داده شود. به عبارت دیگر، در چه صورت می‌توان گفت که دو بدن مثالی به صورت مرکبی واحد درآمده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین عوامل ساخت این وجود مثالی، افعال و ملکات سرزده از آدمی باشد، که هر انسانی با افعالی که از وی سر می‌زند، در واقع حقیقتی در خارج به نام وجود مثالی می‌سازد.

علامه طباطبایی در «رسائل توحیدی» اینگونه به این نکته اشاره می‌کند: «و باید دانست که ائتصاف مرتبه وجود مثالی انسان مثلاً به افعالی که از مرتبه وجود مادی او تحقق می‌یابد، روا می‌باشد؛ چراکه در غیر این صورت، ائتصاف به افعال، در آن مرتبه محال خواهد بود؛ پس، میان آن مرتبه از وجود با این افعال، نوعی نسبت برقرار است، و چون سخن در وجود است و وجود نسبت به دلیل غیر مستقل بودن آن، جز با تحقق دو طرف

خویش، تحقق نمی‌یابد، آن افعال به نحوی در مرتبه وجود مثالی، موجود خواهد بود، مانند عکس آن؛ و چون ضرورتاً مرتبه وجود مثالی فی‌نفسه، مقدم بر مرتبه افعال است، میان آنها تقدم و تأخر وجودی خواهد بود، در نتیجه میان وجود مثال و مرتبه افعال، چینی بر حسب مرتبه و علیت و معلولیت و ظاهریت و مظهریت برقرار می‌باشد، در نتیجه آنها دو مرتبه از مراتب ظهور وجود خواهند بود» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷). بنابراین، و با توجه به این نتیجه در مورد افراد و وحدت میان آنها در مورد اقسام ترکیب، می‌توان قائل به ترکیبی از نوع حقیقی میان افراد انسانی بود، که ثمره این ترکیب در مدعای اصلی مطرح خواهد شد.

۷. تبیین نظریه و اجزای مفهومی آن

در جایی که اجتماعی از انسان‌ها حول محور وحدتی که این محور وحدت متمایل‌کننده حب‌ها و بغض‌ها و تیات این افراد به هم یا به میلی واحد باشد، جمع شوند، در این موارد کثرت ظاهری میان این افراد به وحدتی در ناحیه وجودهای مثالی این افراد تبدیل می‌شود. انسان در مراتب ایمان هر چه بالاتر می‌رود، دیگران را شأن خویش و از خود می‌یابد و برای هدایت آنها دلسوزی می‌کند، و این فرد شامل جمع می‌شود. این ارتباطات بر مبنای نظام دستوری شکل نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای اتحاد روح‌ها، و براساس محبت شکل می‌گیرد. این اتحاد نحوه‌ای از ترکیب است که مشابه آن در نظام انسانی در بدن و نسبت اعضاء محقق می‌شود، که در عین حفظ هویت هر عضو، در نسبت با سایر اعضاء یک کل واحد را ایجاد می‌کند و هم فرد دیده می‌شود و هم جمع یک کل واحد می‌شود و هر دو مرتبه سر جای خود محقق می‌شود» (عابدینی، ۱۳۹۹/۰۶/۰۸).

با توجه به تبیینی که صورت گرفت، مدعا دارای اجزاء مفهومی زیر می‌باشد که متناسب با آن ادله‌ای باید اقامه شود:

- اصیل یا حقیقی بودن اجتماع،
- امکان اتحاد بین ارواح (وجودهای مثالی و بالاتر از آن).

۷-۱. ادله مدعا

۷-۱-۱. ادله اثبات اصالت جامعه

برای اثبات اصالت برای جامعه، نیاز به بحث در دو مقام است:
مقام اول: بحث ثبوتی بر امکان وجود حقیقی اصیل به نام جامعه،
مقام دوم: بحث اثباتی، اثبات وجود حقیقی اصیل به نام جامعه.
با توجه به اینکه بخش عمده‌ای از ادله قائلین به عدم اصالت جامعه، استناد به محاذیر عقلی در راستای اصالت جامعه می‌باشد، جنس مباحث ثبوتی در مقام اول ادله عقلی است، تا بتوان امکان را برای



اصالت‌داری جامعه ثابت کرد. در ادامه و بعد از اثبات امکان اصالت‌داری، باید به ادله‌ای در راستای ضرورت یا وجود اصالت در خارج برای جامعه استناد کرد، که در این مقام عمده ادله، ادله نقلی است. برای مثال، آیت‌الله جوادی آملی قبل از ورود به ادله لفظی و نقلی، در ناحیه ادله عقلی، فقط نفی ضرورت از اصالت‌داری جامعه می‌کند.

۷-۱-۱-۱. مقام اول: بحث ثبوتی بر امکان وجود حقیقتی اصیل به نام جامعه

۷-۱-۱-۱-۱. ادله عقلی بر امکان اصالت‌داری جامعه (یا امکان اتحاد میان افراد آن)

بهترین دلیل عقلی که بر اصالت جامعه اقامه می‌شود، امکان اتحاد میان ابدان مثالی است، به این تقریب که: «در نگاه فلسفی می‌گویند: «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء و لیس بشئ منها» (که طبق آن، وجود به سمت سعه حرکت می‌کند)، و نفس انسان هم در تمام پروزاتش هست، اما هیچ‌کدام به تنهایی نیست که «النفس فی وحدته کلّ القوا». این فردیت بسیط روحی، شامل تمام کثرات جمعی اجتماعی هم می‌شود» (عابدینی، ۱۳۹۷). برای اثبات این مطلب که فنای دو ذات می‌تواند درهم اتفاق بیفتد و به عبارتی اتحاد میان دو ذات واقع شود، می‌توان گفت: «با تأمل بیشتر درباره طاعت و عمل صالح، می‌توان دریافت که حقیقت عمل صالح همراه با طاعت، همانا پیوند ولایی با مولا است. از آنجا که اراده عامل، در اراده ولی فانی می‌گردد، لذا، در عمل صالح، به نوعی فنای ذات عبد در ذات مولی رخ می‌دهد. علامه طباطبایی در رساله «وسائط» از رسائل توحیدیه خویش، برهان «طاعت و معصیت» را در اثبات این مطلب اقامه کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲).

ایشان در ارتباط با فنای ذات در ذات، در رساله «وسائط» از مجموعه رسائل توحیدی اینگونه می‌فرمایند: «و از طرفی موافقت نمودن به وسیله طاعت، با شباهت فعلی به فعل دیگر حاصل نمی‌شود؛ بلکه به طور مثال، به واسطه مطابقت فعل با آنچه يك فرمانده و امرکننده با فرمان خود اراده نموده است، می‌باشد؛ و روشن است که فرمان لفظی، موضوعیتی ندارد و تنها برای رساندن «امر» به مأمور می‌باشد، و لذا فرمان عقلی، مانند فرمان لفظی است. فرمان يك امر اعتباری است که برای رسیدن به تحقق فعلی که از دیگری خواسته شده، با انگیزش و تحریک اعتباری مأمور به طرف فعل مورد نظر، اعتبار شده است؛ و چون اراده جز با محبت تمام نمی‌باشد، آنچه فاعل فرمان بر انجام می‌دهد، همانی خواهد بود که فرمانده دوست دارد، از آن جهت که دوست دارد، و در غیر این صورت موافقت نخواهد بود. یعنی علم فاعل در اراده فعل، به فعل از آن جهت که محبوب فرمانده است، تعلق گرفته؛ یعنی در واقع تعلق گرفته است به محبت فرمانده با مشاهده تعلق آن محبت به فعل و وجودش در آن...» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱). بنابراین، امکان فنای ذات و اتحاد میان دو وجود در وجودات غیرمادی فراهم است. حتی علاوه بر امکان، در واقع نیز اتفاق افتاده است.

۷-۱-۲. مقام دوم: بحث اثباتی بر اثبات وجود حقیقتی اصیل به نام جامعه

بعد از بررسی ادله عقلی در امکان اصالت‌داری اجتماع، حال برای کشف وجود اصالت، به سراغ ادله نقلی می‌رویم تا در مقام اثبات بتوانیم وجود جامعه اصیل را اثبات کنیم.

۷-۱-۲-۱. ادله نقلی بر اثبات اصالت برای جامعه

۷-۱-۲-۱-۱. آیات قرآن

الف) دلیل اول: استعمال واژه امت در قرآن کریم

دلیل اول در مورد این مطلب آیاتی است که برای امت‌ها احکامی واحد در نظر می‌گیرد. شهید مطهری نیز در کتاب «جامعه و تاریخ» مجموعه‌ای از این آیات را آورده و ادعای حیات جمعی را برای جوامع مطرح می‌کند: «قرآن برای «امت»‌ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت، فهم، شعور، طاعت و عصیان معنی ندارد. بر این مبنا، قرآن به نوعی حیات، یعنی حیات جمعی و اجتماعی قائل است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است. خداوند در سوره اعراف (۳۴) می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»، «هر امتی (هر جامعه‌ای) مدت و پایانی دارد، مرگی دارد، پس، آنگاه که پایان کارشان فرا رسد، ساعتی عقب‌تر یا جلوتر نمی‌افتند». در این آیه سخن از یک حیات و زندگی است که لحظه پایان دارد و تخلف‌ناپذیر است، نه پیش افتادنی است و نه پس افتادنی، و این حیات به «امت» تعلق دارد، و نه به افراد. بدیهی است که افراد امت نه با یکدیگر و در یک لحظه، بلکه به طور متناوب و متفرق، حیات فردی خود را از دست می‌دهند.

همچنین در سوره جائیه (۲۸) آمده است: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا»، «هر امت و جامعه‌ای به سوی (کتاب) و نوشته خودش برای رسیدگی خوانده می‌شود». پس، معلوم می‌شود که نه تنها افراد هر کدام کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، بلکه جامعه‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات زنده، شاعر، مکلف و قابل‌تخاطب هستند، و اراده و اختیار دارند، نامه عمل داشته و به سوی نامه عمل خود خوانده می‌شوند. خداوند در سوره انعام (۱۰۸) می‌فرماید: «رَبِّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ»، «عمل هر امتی را برای خود آنها زیبا قرار دادیم». این آیه دلالت می‌کند که یک امت شعور واحد، معیارهای خاص، و طرز تفکر خاص پیدا می‌کند و فهم و شعور و ادراک هر امتی مخصوص خود آن است. هر امتی با معیارهای خاصی قضاوت می‌کند (لا اقل در مسائل مربوط به ادراکات عملی)، هر امتی ذوق و ذائقه ادراکی خاصی دارد، چه بسا کارها که در دیده امتی زیبا و در دیده امتی دیگر نازیباست، جو اجتماعی امت است که ذائقه ادراکی افراد خود را اینچنین می‌سازد. در قرآن کریم احیاناً مواردی دیده می‌شود که کار یک فرد از افراد یک اجتماع، به همه آن اجتماع نسبت داده شده و یا کار یک نسل به نسل‌های بعدی



نسبت داده می‌شود و این در مواردی است که مردمی دارای يك تفکر اجتماعی و يك اراده اجتماعی و به اصطلاح دارای يك روح جمعی می‌باشند. مثلاً در داستان قوم ثمود عمل پی کردن شتر صالح را که ناشی از يك فرد بود، به همه آن قوم نسبت می‌دهد: «فَعَقَرُوها»، «آن قوم آن شتر را پی کردند». همه قوم را به عنوان مرتکب جرم می‌شمارد، همچنان که همه آنها را مستحق مجازات برای آن عمل می‌داند و می‌فرماید: «فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۴۰). شاهد بر این مطلب، آیه «وَلَوْ يَؤُوحِدُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يَؤُخِّرُهُمْ إِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِرُونَ» (نحل، ۶۱) بوده که اجل را حکمی برای هر کدام از افراد مردم بیان کرده است.

ب) دلیل دوم: استعمال جمع حقیقی در آخرت

آیه «یوم مجموع له الناس» (هود، ۱۰۳)

تقریب: آخرت محل اعتبار نیست، لذا، نشان می‌دهد که جمع و اجتماع در آنجا حقیقت دارد، و این نشان‌دهنده جمع حقیقی است (عابدینی، ۱۳۹۷).

علامه طباطبایی می‌فرماید:

و روز قیامت را به روزی توصیف کرده که مردم برای آن مجموع هستند، و نفرموده: به‌زودی جمع می‌شوند، و یا مردم برای آن جمع می‌شوند، تا بر این دلالت کند که جمع شدن مردم برای آن، از اوصاف لازم و لاینفک آن است، و حاجتی نیست به اینکه از آن خبر داده شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۶). در ادامه به حیثیت جمعی این افراد در آن دنیا اشاره می‌کند: «مردم نیز شأنی دارند که با آن تمامی افراد بشر به یکدیگر ارتباط یافته، اولی با آخری و آخری با اولی در آن مختلط می‌شود و بعضی با کل مربوط می‌شود؛ و آن شأن عبارت است از رسیدگی به حساب اعمالشان، از نظر ایمان و کفر و اطاعت و معصیت؛ و کوتاه سخن از نظر سعادت و شقاوت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۸)

۷-۱-۲-۱-۲-۲ روایات

از آنجایی که آیات قرآنی نیاز به بحث سندی ندارد، در ابتدا به صورت مبسوط آیات قرآنی از ناحیه دلالت مورد بررسی قرار گرفت. اما این معنا در روایات هم پر تکرار است. از آنجایی که به اعتقاد پژوهش حاضر ادله قرآنی وافی به مقصود بوده و بحث‌های سندی ادله روایی خارج از نوشتار پیش‌رو است، لذا، از مباحث سندی روایات صرف‌نظر شده و تنها دلالت‌های روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) روایت اول

در نهج البلاغه (خطبه، ۲۰۱) امیرالمؤمنین علیه السلام عبارتی به این مضمون دارند که «إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ السُّخْطُ»، «فقط و فقط رضا و سخط، مردم را دور هم جمع می‌کند». به عبارتی حضرت ملاک جمع میان

افراد را فراتر از ملاکی مادی، رضا و سخط بیان می‌فرمایند. جمع در اینجا جمعی فراتر از جمع اعتباری افراد به دور هم است، بلکه این تجمیع دائرمدار ملاکی حقیقی است. شاهد بر این مدعا، در ادامه کلام حضرت آمده است: «وَإِنَّمَا عَقَرْنَا قَةً تَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمَّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ»، «ناقه تمود را فقط و فقط یک نفر واحد پی کرد، ولی خداوند عذاب را بر همه آنها تعمیم داد، هنگامی که همگی بر رضایت بر کار آن فرد تعمیم پیدا کردند». حضرت نیز رضایت عموم را در اینجا ملاکی برای تعمیم و یکی دیده شدن از سوی خدا می‌دانند.

ب) روایت دوم

در عبارت دیگری از نهج البلاغه (خطبه، ۱۲)، آمده که بعد از پیروزی جمل، امیرالمؤمنین علیه السلام فردی را که در جنگ حاضر نبوده و فقط اراده حضور در جنگ داشته را حاضر در جنگ می‌نامند. «وَقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَدِدْتُ أَنْ أَخِي فَلَانًا كَانَ شَاهِدَنَا لِيرَى مَا نَصَرَكَ اللَّهُ بِهِ عَلَيَّ أَتَدَايِكَ فَقَالَ لَهُ علیه السلام [أَهْوَى أَخِيكَ مَعَنَا فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ شَهِدْنَا وَ لَقَدْ شَهِدْنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا [قَوْمٌ] أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ سَيَرَعَفُ بِهِمُ الرِّمَانُ وَ يَقْوَى بِهِمُ الْإِيمَانُ».

در این روایت هم مشاهده می‌شود که حضرت با توسعه اتحاد در فاعلیت، فعل فردی را که در جنگ حضور نداشته، حاضر در آن جنگ می‌داند، و ملاک این حضور را علاقه آن فرد به حضور در جنگ معرفی می‌کند. علاوه بر این توسعه مکانی برای شمول یک فرد در جمع اصحاب حضرت علیه السلام، در ادامه ایشان توسعه زمانی هم برای این شمول می‌دهد و افرادی را که هنوز متولد نشده‌اند، حاضر در جمع یاران خویش می‌داند که بسی محل تأمل است.

ج) روایت سوم

از دیگر روایت‌های مرتبط به این معنا، در حکمت‌های نهج البلاغه از زبان امیرالمؤمنین علیه السلام است، ایشان در جایی می‌فرماید: «وَقَالَ ع الرَّاضِي بِنَفْعِ قَوْمٍ كَالدَّخْلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَ عَلَيَّ كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَ إِثْمُ [الرِّضَا] الرَّضَى بِهِ» (حکمت ۱۵۴). در این روایت نیز حضرت علیه السلام راضی به فعل یک قوم را، داخل در افراد آن قوم می‌داند. به عبارتی، ایشان در اینجا نیز اتحادی از فاعلیت را تصویر می‌کنند، و این نحوه از اتحاد قطعاً اتحاد در ناحیه ابدان مادی نیست.

۲-۷. ادله اثبات امکان اتحاد میان وجودات

بخشی از ادله مورد نیاز در این گفتار در توضیح و تبیین وجود مثالی آمده و بخش دیگر آن ادله شائیت بوده که در مقاله‌ای با عنوان «ذات، صفات، اعمال» (عابدینی، بی تا) به صورت مبسوط به آن پرداخته شده است. در پژوهش حاضر نسبت میان ذات انسانی با صفات و اعمال آن بررسی شده و نحوه الحاق این مراتب به



یکدیگر و ایجاد اتحاد به صورت مبسوط آمده است. یکی از بهترین مثال‌ها برای ایجاد این اتحاد، اتحاد قوا و شئون مختلف نفس با نفس می‌باشد. این نحوه تنظیم آوردن نفس و قوا در قبال جامعه و افراد، در بیان شهید مطهری دیده می‌شود. ایشان از قول استاد خود علامه طباطبایی استشهادی می‌آورند که در آن از عبارت استهلاک قوا در نفس انسان استفاده می‌کند: «اگر جامعه‌ای دارای روح واحد و تفکر اجتماعی واحد شد، حکم یک فرد انسان را پیدا می‌کند و افرادش همانند قوا و اعضای انسان می‌گردند که ذاتاً و فعلاً در شخصیت انسان مستهلاک می‌باشند و لذت و دردشان عین لذت و درد انسان است و سعادت و شقاوتشان عین سعادت و شقاوت انسان است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۴۳). بنابراین، امکان اتحاد میان نفوس در مرتبه وجود مثالی و مافوق آن قابل اثبات و پذیرفتنی است.

۳-۷. ثمرات نظریه فرد شامل جمع

در این بخش به یکی از ثمرات اختیار نظریه فرد شامل جمع اشاره می‌شود.

۱-۳-۷. نظریه فرد شامل، به عنوان نظریه واسط

یکی از مهم‌ترین ثمراتی که بر انتخاب این نظریه بار می‌شود، ایجاد رابطی بین سنن فردی و اجتماعی است. به عبارتی، وقتی اجتماع مؤمنین در کنار افراد به عنوان فردی شامل دیگر افراد لحاظ شد، می‌توان دو برداشت از آن داشت: اول، این جامعه چیزی جز افراد آن است. به عبارتی فردی شامل جمع است که همان فرد به تنهایی نیست. دوم، حیث فردیت دارد، یعنی وقتی می‌گوییم فرد شامل جمع، می‌توان فرد بودن یا همان وحدت اجتماع را لحاظ کرد و به مثابه فرد در نظر گرفت و متناسب با آن احکامی صادر کرد.

با توجه به این مقدمات و توجه مجدد به این نکته که نظریه فرد شامل جمع دو حیث در خود نهفته دارد، حیثیت اجتماعی و حیثیت فردی؛ که حیثیت اجتماعی از شمول آن به دست آمده و حیثیت فردی و وحدت آن از فرد شامل آن بدست می‌آید. دو گفتار در اینجا مطرح می‌شود:

اول، فرد شامل جمع به مثابه فردی در کنار دیگر افراد یا ملاحظه حیثیت تغایر آن،

دوم، فرد شامل جمع به مثابه یک فرد یا ملاحظه حیثیت فردی.

با توجه به توسعه سنن فردی به اجتماعات انسانی که در ادامه به آن اشاره می‌شود، فقط مورد دوم مورد اهتمام و توجه قرار می‌گیرد. تغییر در این فرد شامل جمع، در پی حرکت در مسیر اراده یا حبّ حول هدف واحد صورت می‌گیرد. برخلاف شهید مطهری که تاریخ را به عنوان بستری برای تغییر در جامعه، با تبیین مذکور بیان می‌کنند، ما در این موقف حرکت افراد در سه مرتبه ذات، صفت و عمل را موجب تغییر جامعه می‌دانیم. از این رو می‌توان ادعا کرد که با ملاحظه اجتماع به مثابه یک فرد، امکان امتداد سنن فردی به یک اجتماع ایجاد می‌شود. به عبارتی می‌توان سننی که در لسان آیات و روایات به مثابه سنت‌های حاکم بر اعمال

یک فرد آمده را برای این جامعه واحد حقیقی قائل شد. به صورت اجمال می‌توان سنتی مثل سنت حبط تکفیر درء و یا استدراج و املاء و ابتلاء و یا انعکاس و الحاق و... را نام برد. این سنن می‌تواند با امتداد خویش، موجب ابتلائات اجتماعات هم بشود. ارتباط علیّی برخی از سنن در شکل (۲) آمده است.



شکل ۲. سیر کلی محوخت مؤمن و کافر» (جلیلی، ۱۴۰۰)

همه سنتی که در شکل (۲) بر نظام اعمال یک فرد حاکم است، با توجه به نظریه «فرد شامل جمع» بر اعمال فرد توسعه‌یافته نیز می‌تواند حاکم داشته باشد. با توجه به این مطلب، جوامع ما می‌تواند با استفاده از نظام سنن حاکم بر اعمال خود، نقشه راهی در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی داشته، و حتی به راهبردهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... دست یابد.

۸. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد با قبول نظریه «فرد شامل جمع»، تصویری از جامعه به صورت فردی توسعه یافته به همراه جنبه‌ای از وحدانیت قابل فرض است. در کنار هم قرار گرفتن این دو جنبه در تصویر از جامعه، باعث می‌شود تا لوازم امتداد نظریه در عرصه علوم مختلف و تطبیقات ممکن باشد. از جمله این امتدادات، امتداد سنن فردی بر جوامع بشری، با این توضیح است که هر سنتی که با لسان سنت فردی در آیات و روایات به آن توجه شده، حال می‌تواند بر فرد توسعه یافته نیز تطبیق داشته باشد. یا از دیگر لوازم این نظریه، توسعه در استظهارات قرآنی، خصوصاً آیات ناظر به جوامع می‌باشد و یا برداشتی جدید از احکام اجتماعی اسلام مثل انفاق و ایثار و... که در سایه نظریه «فرد شامل جمع» می‌تواند قرائتی جدید را نمایان کند و این لوازم و آثار از حداقل تطبیقات این نظریه بر نصوص شرعی است (مؤمنی، ۱۴۰۱).



منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جلیلی، مجید (۱۴۰۰). توصیف نظام‌مند مبانی و سنن حاکم بر عمل انسان از منظر قرآن و روایات. پایان‌نامه سطح سه، حوزه علمیه قم.
- خیری، حسن (۱۳۹۳). مبانی نظام اجتماعی اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۹ق). السنن التاريخیه فی القرآن. دمشق - سوریه: دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱-۲، ۶، ۱۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). رسائل توحیدی (توحید ذاتی، اسماء حسنی، افعال الهی، وسائط فیض میان خدا و عالم مادی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی.
- عابدینی، محمدرضا (۱۳۹۹/۰۶/۰۸). درس گفتارهای حرکت کاروانی. قابل دسترسی در:
<https://ble.ir/karavani>
- عابدینی، محمدرضا (۱۳۹۷). نگاه اجتماعی در سلوک. بی‌جا: بی‌نا.
- عابدینی، محمدرضا (بی‌تا). کتاب الموت. بی‌جا: بی‌نا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا/ الف). جامعه و تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا/ ب). شرح منظومه. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا/ ج). فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا/ د). خدمات متقابل ایران و اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا، ج ۵، ۲.
- مؤمنی، محمدرضا (۱۴۰۱). بررسی نظریه فرد شامل جمع و تاثیر آن بر سنن اجتماعی نظام اعمال انسان. پایان‌نامه سطح ۴.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۰). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیة.