

بررسی پرونده اصالت جامعه با سه رویکرد زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

محمود پاکیزه*

چکیده

در فلسفه علوم اجتماعی با این سؤال پژوهشی روبه‌رو هستیم: «جامعه که در عالم خارج و عینی وجود مستقل دارد چگونه تبیین شدنی است؟» این مسئله را با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی با سه رویکرد بررسی می‌کنیم. بررسی مسئله با رویکرد زبان‌شناختی به دو گونه بررسی تک واژه هسته‌ای و بررسی «باهم آیی» واژگان است و بررسی مسئله با رویکرد معرفت‌شناختی به بازاندیشی چگونگی تولید معرفت بشری نسبت به جامعه است و بررسی مسئله با رویکرد هستی‌شناختی به بازخوانی پرونده فلسفه نفس و تطبیق آن بر فرایند رابطه فرد و جامعه است. نوع این تحقیق توسعه‌ای است و روش گردآوری، طبقه‌بندی و تحلیل اطلاعات در آن توصیفی - تحلیلی است. نتایج به دست آمده (یافته‌ها) از پژوهش حاضر این است: معناشناسی واژه «امه» بر وجود حقیقت مستقل آن دلالت دارد، و شناخت انسان از جامعه، شناختی از جمع آحاد نیست، بلکه شناخت حقیقتی در سوی دوم رابطه حقیقی فرد و جامعه است، و جامعه هست، چونان روحی دمیده شده بر پیکر آحاد. این نتایج تأییدی بر جامعه‌گرا بودن علامه طباطبایی است که با تبیینی ویژه از سوی ایشان در آثارش ارائه شده است.

واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، فردگرایی، جامعه‌گرایی، اصالت، امت، اختیار.

طرح مسئله

جامعه‌شناسی را می‌توان مطالعه علمی زندگی گروهی انسان‌ها تعریف کرد. جامعه‌شناسان سعی دارند تا نحوه زندگی کردن و کنش متقابل در گروه‌ها را به‌طور کلی و هرچه عینی‌تر، که در ضمن با موازین علمی هم سازگار باشد، توصیف و تشریح کنند. (کوئن، ۱۳۸۷: ۱۵)

بدون تردید، جامعه‌شناسی دینی را - که به یک معنا، می‌توان نوعی جامعه‌شناسی مبتنی بر اصول و مبانی دینی دانست - نمی‌توان از فلسفه جدا دانست و می‌توان انتظار داشت براساس چارچوب نظری و مفهومی ایجاد شده در مکتب اسلام، نظریه اجتماعی متفاوتی از دیگر نظریه‌های اجتماعی شکل گیرد. در این چارچوب نظری، بحث از اصالت فرد یا جامعه، که یکی از مسائل فلسفه علوم اجتماعی است اهمیت ویژه دارد. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است: «آیا از دیدگاه قرآن کریم، جامعه جدای از افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، در عالم خارج و عینی وجود مستقل دارد یا وجودش اعتباری است؟» و سؤالات فرعی پژوهش از این قرار است: «نقش اختیار انسان در چالش‌های زندگی اجتماعی تا چه حد است؟ تکلیف‌گرایی، وصف فرد است یا جامعه؟ آیا می‌توان تاریخ یک اجتماع را شناخت و رفتارهای آن جامعه را پیش‌بینی کرد؟» با اعتقاد به هویت مستقل جامعه می‌توان به درستی به تحلیل جوامع و قیاس آنها با هم پرداخت، و به نتیجه خواهیم رسید که نمی‌توان تاریخ یک اجتماع را تنها با شناخت رفتار آحاد آن جامعه به تحلیل نشست، و این نیز ثمره بحث است که وظیفه انبیاء هدایت جامعه در نقشه راه کلی الهی است.

دیدگاه فیلسوفان اجتماعی مسلمان از فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن‌خلدون و اقبال لاهوری تا علامه طباطبایی، استاد مصباح یزدی، استاد جوادی آملی و شهید محمد باقر صدر، همگی، معرکه آراء درباره اصالت فرد و جامعه است. اما آنچه در این مقاله مد نظر است تبیین درست رأی علامه طباطبایی است، که در مقایسه با آرای اندیشمندانی چون شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی بهتر درک می‌شود. در مواردی، اشکال‌هایی که از سوی منتقدان اندیشه علامه طباطبایی ذکر شده است و نیز به پاسخ آن اشکال‌ها، برای روشن شدن بحث، اشاره می‌شود.

در غرب نیز دیدگاه‌های متفاوتی درباره اصالت جامعه وجود دارد. یکی از این دیدگاه‌ها که شبیه دیدگاه علامه طباطبایی است دیدگاه دورکیم است، با این تفاوت که در اصالت جامعه چنان پیش می‌رود که فرد خودمختار را از ارزش می‌اندازد. (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۱۵ - ۹۰)

درباره مسئله این مقاله، نوشتاری که مستقل بدان پرداخته باشد و دیدگاه قرآنی را درباره اصالت فرد و جامعه به بررسی نشسته باشد یافت نشد. اما از لابه‌لای کتب اندیشمندانی که به بیان نظر خویش پرداخته‌اند می‌توان این پیشینه را کسب کرد و نیز می‌توان به مقالاتی که در این باره از سوی پژوهشگران تنظیم شده است اشاره کرد:

- نزاع اصالت جامعه یا اصالت فرد، یکی از مباحث با سابقه در اندیشه اندیشمندان اسلامی است، مسئله‌ای که اکنون از مباحث محوری فلسفه علوم اجتماعی شده است. در میان دانشمندان اسلامی، فارابی شاید نخستین بحث‌ها را در این مسئله بیان کرده است. بررسی‌کنندگان آراء و آثار فارابی ایشان را فردگرا دانسته‌اند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸: ۳۸ - ۳۷؛ داوری، ۱۳۵۵: ۲۶؛ کربن، ۱۳۵۲: فصل پنجم) اخوان‌الرضا درباره نیاز انسان به زندگی اجتماعی بحث کرده‌اند و در عبارات آنها رگه‌هایی از جامعه‌گرایی یافت می‌شود. (اخوان‌الرضا، بی‌تا: ۱ - ۱۰۰ - ۹۹؛ فاخوری، ۱۳۷۳: ۲۳۴) بعضی معتقدند اولین فیلسوفی که به صراحت از اصالت فلسفی جامعه سخن گفته است خواجه نصیرالدین طوسی است. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸: ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۲۳۷؛ یوسفی راد، ۱۳۸۰: ۱۴۵) شهید صدر در مباحث هستی‌شناختی جامعه، با اشاره به سنت‌های تاریخ [= قوانین اجتماعی و تاریخی] در قرآن، هرچند عمل جامعه را پذیرفته است، اما وجود حقیقی و مستقل آن را نفی کرده است. (صدر، ۱۴۲۶: ۸۶) علامه مصباح از فردگرایان است و اصالتی برای جامعه قائل نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۹۱) علامه جوادی آملی در تبیین و نقد استدلال علامه طباطبایی در هستی‌شناسی جامعه کوشیده است، (جوادی آملی، ۱۳۸۷: فصل اول از بخش پنجم)، چنان‌که شهید مطهری از شارحان مباحث علامه طباطبایی در این بحث است، هرچند خود نظری متفاوت دارد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۸ - ۱۶) - از مقالاتی که در زمینه مسئله اصالت جامعه و فرد نوشته شده است می‌توان به این مقالات اشاره کرد:

۱. «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه شهید مطهری»، حمید پارسا، علوم سیاسی، شماره ۱۴، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰ - ۱۹۷.

این مقاله پس از بیان چهار نظریه درباره اصالت جامعه به نظریه شهید مطهری می‌پردازد و اشکالات آن را مطرح کرده، به نقد می‌کشد. نویسنده در ضمن بیان نظر شهید مطهری از دیدگاه علامه طباطبایی نیز پرده برمی‌دارد. ۲. «اصالت فرد یا جامعه؟ چالش فلاسفه»، مصطفی خلیلی، مجله معرفت، سال ۱۷، شماره ۳، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸ - ۱۱۱.

نویسنده پس از دسته‌بندی نظریات درباره اصالت جامعه یا فرد، علامه طباطبایی را جزء موافقان اصالت هر دو می‌شمارد. آنگاه به بیان انواع ترکیب می‌پردازد. سپس، دیدگاه علامه طباطبایی، شهید مطهری، مصباح یزدی، و جوادی آملی را جداگانه بیان می‌دارد و در پایان به داوری اندیشه‌ها همت می‌گمارد.

۳. «اصالت فرد، جامعه یا هر دو بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی»، حسین سوزنچی، قبسات، شماره ۴۲، ۱۳۸۵، ص ۶۰ - ۴۱.

نویسنده پس از بیان اجمالی دیدگاه‌ها و توصیف محل نزاع، وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه شهید مطهری و مصباح را تقریر فرموده است. وی، سپس، ادله دو طرف را به نقد می‌نشیند و نتیجه‌گیری می‌کند.

۴. «بررسی و تحلیل جامعه‌شناسی دیدگاه‌های اصالت فرد و جمع از دیدگاه اسلام»، علی ربانی خوراسگانی،

پژوهش‌های مدیریت راهبردی، شماره ۲۲ - ۲۱، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶ - ۱۳۸.

نویسنده پس از مفهوم‌شناسی مفصل از واژه اصالت، دیدگاه‌های اصالت فرد و جامعه را از منظر شهید مطهری به بحث نشست است. وی، پس از نقد دیدگاه شهید مطهری، نظریه خود را ارائه می‌نماید. این مقالات، هرچند به مسئله اصالت جامعه و فرد پرداخته‌اند، از منظری که نویسنده بدان توجه داشته است، یعنی از دیدگاه قرآنی و با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی، بدان همت نگمارده‌اند. در این میان، مقاله «نقد نظریه اصالت فرهنگ براساس آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه» محمدکاظم فرقانی و سیدعلی سیدی فرد، دین و سیاست فرهنگی، شماره ۵، ۱۳۹۴، ص ۴۷ - ۳۳، به مناسبت نظریه اصالت فرهنگ به نظریه اصالت جامعه علامه طباطبایی پرداخته است. توصیه می‌شود به‌عنوان درآمدی بر مقاله پیش رو بدان توجه شود. نویسنده مقاله نقد نظریه فرهنگ معتقد است: مدعای اصلی نظریه «اصالت جامعه» این است که جامعه دارای وجودی حقیقی است که قابل تقلیل به مجموعه افراد تشکیل دهنده آن نیست. علامه طباطبایی یکی از نخبگانی است که به‌گونه‌ای ساختارمند به هویتی مستقل برای جامعه می‌اندیشد، بدان رودی که فرد، نه چندان آزادانه، در آن شناور است. از این منظر، نمی‌توان از دست رفتن حیات فردی را یکی از شئون زیست فردی دانست بلکه وابسته به حیات جمعی است؛ نمی‌توان مخاطب هشدارهای الهی را فرد تنها شمرد، بلکه مخاطب الهی یا فرد در جامعه است یا خود جامعه است؛ رفتار و نگرش‌های انسانی در قالب کلیاتی اجتماعی معرفت پذیرند، هرچند مشاهده‌پذیر به شهود تجربی نباشند. اندیشه علامه طباطبایی در اصالت جامعه با این چالش‌ها روبه‌رو است که باید تبیین شود: اختیار انسانی و جبر اجتماعی، ناسازگاری صالحان در جامعه ناصالح و هویت مستقل جامعه.

رویکرد زبان‌شناختی

در این رویکرد، الفاظی که به جامعه اشاره دارند گردآوری می‌شوند و ثابت می‌شود که این الفاظ صرفاً به معنای مجموعه‌ای از افراد یا اعمال نیستند. توجه به آیات قرآنی، امکان سخن گفتن از واژه‌های مهم اجتماعی، مانند امت و قریه، را به مخاطب می‌دهد و نیز می‌فهماند که کاربرد این واژه‌ها در گزاره‌هایی که با تحویل معنای آن واژه‌ها به افراد و نیز نگرش‌های فردی یا اعمال آحاد سر سازگاری ندارد از رویکرد جامعه‌گرایانه پشتیبانی می‌کند. تکیه‌گاه این نظریه بر این است که همواره نمی‌توان تعبیری جمع‌گرا را به جمع آماری آحاد فروکاست.

برای نمونه، راغب اصفهانی واژه قریه را به معنای مکانی که مردم در آن جمع می‌شوند و نیز به معنای خود مردم آن مکان گرفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۶۹) با این حال، نمی‌توان مراد از اهل قریه را فرد فرد انسانی دانست که در آن روستا زندگی می‌کنند. شاید بتوان واژه «فقرا» را به جمع آماری افراد فقیر و

شمارش چند فقیر دانست، اما به راحتی نمی‌توان واژه «القریة»، به معنای گروه انسانی را به افراد یک روستا برگرداند؛ چراکه بر افراد روستا حکم‌هایی بار می‌شود، مثل خوردن و راه رفتن، و بر خود روستا احکامی ویژه بارشده است، مثل غیور. اگر چنان باشد که برخی می‌پندارند، صحت بسیاری از گزاره‌های اجتماعی در سایه شوم تردید جاخوش می‌کند. به عنوان مثال، اگر یک مصلح اجتماعی از حرکت پس‌رونده جامعه به سوی انحطاط یا از حرکت پیش‌رونده آن سخن به میان می‌آورد، چه کسی خود را مخاطب این گزاره‌ها می‌داند؟ در تمثیلی جالب، فروکاستن واژه‌هایی با هویت کل و جمع مانند ملت، قوم و ناس، به جمعی از افراد به تفسیر مسیر یک گلوله توپ براساس مفاهیم مولکولی می‌ماند. شاید بدین سبب است که علامه طباطبایی مجتمعات انسانی را ترکیبی صرف از آحاد نمی‌داند بلکه رابطه حقیقی دوسویه می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۹۶)

به نظر می‌رسد در معناشناسی زبان و برداشت فردگرایانه یا جمع‌گرایانه نباید از ارتباط واژه با تعبیرهایی که بدان نسبت داده می‌شود غافل بود. نحوه ارتباط و تقابل یک واژه با دیگر واژه‌ها به شناسایی معنای واقعی آن یاری می‌رساند. برای نمونه، هرگاه کسی عقل یا عشق را به جامعه نسبت دهد، بی‌تردید، مراد وی افراد آن جامعه است؛ چراکه این پدیده‌ها پدیده‌هایی فردی‌اند، نه جمعی. اما هرگاه از شعور جمعی سخن به میان می‌آید تحویل آن به شعور تک تک افراد، مغلطه آمیختن ساحت‌های گوناگون است. لذا، علامه طباطبایی بدون هیچ تردیدی می‌نویسد:

در قرآن کریم به سبب این واقعیت که جامعه وجود دارد برای اجتماع، وجود و عمرو کتاب و شعور و فهم و عمل و اطاعت و معصیت قائل است.^۱ (همان)

نگاه علامه به این است که هرگاه خداوند متعال از ارسال رسل به سوی امت‌ها خبر می‌دهد، (برای نمونه یونس / ۴۷؛ غافر / ۵) قصد کرده تا داستانی جز آنچه از داستان اشخاص گفته نقل کند. (همان)

کاربرد واژه امت در قرآن، تداعی‌گر معنایی است که در تعبیر «جمعی از افراد هم‌کیش» نمی‌توان یافت. هرچند این معنا کمی دور از دسترس فهم تجربی باشد. به دور از هرگونه تردیدی، فروکاستن واژه امت به آینه‌ای حاکی از آحاد، پسند علامه طباطبایی نیست. معنای مورد نظر علامه اندکی فلسفی است. با این حال، جای شگفتی است که فهم فلسفی چگونه می‌تواند آن معنا را تنها به پندار نسبت دهد، چنان که شهید صدر از آن با تعبیر «هیولایی مستقر پشت سر افراد» یاد می‌کند. (صدر، ۱۴۲۶: ۸۶)

اگر در دیدگاه شهید صدر اندیشه کنی، به این باور می‌رسی که رویکرد زبانی به‌تنهایی نمی‌تواند به پذیرش اندیشه علامه طباطبایی در اصالت جامعه بینجامد. بی‌تردید، شهید صدر نیز در این آیات تأمل کرده است: یونس / ۴۹؛ اعراف / ۳۴ و ۱۸۵؛ حجر / ۴ - ۳؛ مؤمنون / ۴۳، آیاتی که از اجل جامعه خبر می‌دهند،

۱. و لذلک اعتبر القرآن للأمة وجودا و أجلا و کتابا و شعورا و فهما و عملا و طاعة و معصية.

اجلی که لحظه‌ای درنگ یا شتاب نمی‌کند. با این وجود، ایشان به حقیقت مستقل جامعه باور نیافته است، بلکه جامعه را یک واحد قومی و وجود دسته جمعی می‌داند که البته اجزاء آن هویت و استقلال و اصالت دارند. «هم‌نشینی» و «باهم‌آیی» واژگان بدین معنا که دو واژه در کنار هم و با هم به کار آیند، سندی بر هم‌افزایی معنایی واژگان است و می‌توان از آن به مفهومی جدید از واژه نخست دست یافت. به بیان دیگر، بر محور هم‌نشینی واژگان، نمی‌توان هر واژه‌ای را کنار هر واژه‌ای نشانند و جمله‌ای ساخت، چنان‌که سنگ و نوشیدن «باهم‌آیی» در یک جمله ندارند و نمی‌توان گفت: سنگ را نوشید. افزون بر این، واحدهای سازنده یک تعبیر و ارتباط معنایی میان اطلاعات واژگان سبب هم‌پوشانی است و ابهام معنایی یک واژه را واژه‌ای دیگر می‌تواند برطرف کند. (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۰۰)

برای توضیح نظر علامه طباطبایی از آرای بزرگانی چون شهید صدر و علامه جوادی بهره می‌گیریم تا در پایان به درک این مطلب برسیم که مراد علامه طباطبایی از اصالت جامعه، اصالت جمعی افراد نیست. با توجه به قاعده هم‌افزایی معنایی، براساس باهم‌آیی واژگان و بر اساس آیاتی که پیوند بین دو معنای اجل و امت برقرار کرده اند، شهید صدر، غیر از اجل فردی، به موعده دیگری مرتبط با وجود دسته جمعی افراد باور دارد. ایشان معتقد است که وجود دسته جمعی، جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد که افراد آن، افراد یک واحد قومی بوده و از طریق روابط و پیوندهای مبتنی بر اصول و آرمان‌های برخاسته از نیروها و استعدادهاشان با یکدیگر تماس و ارتباط دارند. قرآن از جامعه‌ای با این شرایط و مشخصات به «امت» تعبیر می‌کند و آن را دارای مرگ و زندگی و حرکت می‌داند. (صدر، ۱۴۲۶: ۵۶)

حال، جای این پرسش است که چگونه می‌توان به سنت تاریخی برای جامعه و اجل برای امت باور داشت، و در عین حال، منکر وجود حقیقی برای جامعه شد و آن را هیولا دانست؟ آیا بیان شهید صدر، تبیینی فلسفی دارد؟ علامه جوادی آملی منکر چنین سخنی است:

جامعه، اگر وجود حقیقی داشته باشد، می‌تواند سنت حقیقی و نیز سنت اعتباری داشته باشد، ولی چنانچه وجود اعتباری داشته باشد، فقط دارای سنت اعتباری بوده و فاقد هرگونه سنت حقیقی است؛ زیرا ... ثبوت هرگونه وجودی فرع وجود متبوع، به نحوی که درخور وجود تابع باشد است و چون وجود حقیقی برتر از وجود اعتباری است و نمی‌شود آن را تابع اعتباری قرار داد، اگر جامعه فاقد وجود حقیقی باشد، نمی‌تواند دارای سنت تکوینی و حقیقی باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۹)

پس، صرف وجود اعتباری جامعه را وجود حقیقی انگاشتن و اعتبار عقلایی را به مثابه سبب عقلی پنداشتن پشتوانه‌ای فلسفی ندارد.

این نقد منصفانه از تعبیر شهید صدر بهانه‌ای شده است برای تأکید نگارنده بر این سخن که نمی‌توان

مراد علامه طباطبایی را از اصالت جامعه به وجودی دسته جمعی از افراد فروکاست. برای درک تفاوت فرد و جامعه به این مثال ساده توجه کنید: «یادگیری» حداقل در دو فاز فردی و سازمانی تعریف پذیر است؛ اندیشمندان مدیریت بر این باورند که یادگیری سازمانی بیش از حاصل یادگیری انفرادی مجموعه اجزای آن، و جزء آن است. سازمان‌ها از طریق افراد یاد می‌گیرند و بدون آن یادگیری سازمانی حاصل نمی‌شود، اما یادگیری افراد یادگیری سازمانی را تضمین نمی‌کند و شرط کافی برای آن نیست؛ در سازمان، تفکری سیستمی حکومت می‌کند و می‌تواند ذهنیت افراد را تغییر دهد. (علوی، ۱۳۸۷: ۷۵ - ۶۶) می‌بینید که در این مثال اصالت فرد با اصالت سازمان به روشنی متفاوت است.

علامه جوادی آملی در باور به وجود مستقل برای جامعه با علامه طباطبایی همراه است، (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۷ و ۳۱۱) اما در رویکرد معناشناختی با علامه طباطبایی هم سخن نیست. ایشان می‌نویسد: «اگرچه ظاهر چند آیه بر حقیقی بودن جامعه دلالت کند، نمی‌تواند اصالت و وجود حقیقی آن را به اثبات رساند.» (همان: ۳۱۲) برای نمونه، علامه طباطبایی تعبیر امت را سندی بر حقیقت جامعه دانسته است اما آیا می‌توان این ایده را به جامعه حیوانی بسط داد؟ رابطه واژه امت با پرندگان چگونه تفسیرپذیر است، آنگاه که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أُمَّتًا لَكُمْ» (انعام / ۳۸)؟ این اشکالی است که علامه جوادی آملی بر رویکرد زبان‌شناختی علامه طباطبایی وارد می‌کند. (همان: ۳۱۷)

علامه جوادی آملی با چنین چالشی روبه‌رو است: اگر باور کنیم که پرندگان ادراک دارند، آیا باورکردنی است که سنت الهی از حیات و مامت، سعادت و شقاوت، طاعت و طغیان، و عزت و ذلت به جامعه مستقل حیوانی نیز نسبت دادنی است؟ آیا اطلاق امت بر حیوانات می‌تواند حقیقی باشد؟ آیا حیوانات افزون بر وجود فردی، وجود جمعی حقیقی نیز دارند؟ این بیان قرآن از باب حقیقت است یا تشبیه؟ چنان که بسیاری از مفسران کاربرد این واژه را برای حیوان از باب تمثیل دانسته‌اند. (همان: ۳۱۷) با چنین وضعیتی، چگونه می‌توان از کاربرد واژه امت درباره انسان و نسبت دادن تعبیرهایی مانند اجل، عمر، عمل و شعور به امت، وجود حقیقی جامعه را نتیجه گرفت؟ آیا می‌توان میان اطلاق آن بر حیوان و کاربردش در مورد انسان تمایز قایل شده، یکی را تشبیه و دیگری را حقیقت دانست و گفت که حیوانات وجود جمعی حقیقی ندارند، ولی جامعه انسانی اصیل است؟

به نظر می‌رسد که می‌توان این اشکال را با این بیان رفع کرد که حیوانات ادراک دارند، باشعورند و نه تنها در خوراک و جفت‌گیری و تهیه مسکن با انسان اشتراک دارند، بلکه در بازگشت به سوی خدا نیز با انسان یکسان‌اند. بدین سبب است که در ادامه آیه آمده است: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»، و در آیه «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ» به هم‌ترازی پرندگان با جن و انس اشاره شده است. علامه طباطبایی بر این باور است که مراد از امت حیوانی جماعتی از یک نوع حیوانی به صرف کثرت و

زیادی عددی نیست؛ وقتی به افراد کثیری امت اطلاق می‌شود که یک جهت جمعی، این کثیر را متشکل و به صورت واحدی درآورده باشد و همه یک هدف را در نظر داشته باشند، حال چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۷۳)^۱

به نظر می‌رسد تعبیر «چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری»^۲ بیانگر تفاوت امت انسانی با امت حیوانی باشد. به هر حال، علامه طباطبایی بر این باور است که اجتماع حیوانی نیز شکل گرفته است و بدین سبب، امت به طيور نسبت داده شده است، هرچند احکام مختص اجتماع بشری بر آن بار نشود، چنان که خداوند متعال، اجل (یونس / ۴۹)، عصیان (غافر / ۵)، و حساب و کتاب (جاثیه / ۲۸) و نظایر آن را به امت انسانی نسبت داده است، نه امت حیوانی.

پس، اشکال علامه جوادی آملی بر علامه طباطبایی وارد نیست و از ظهور آیات بر حقیقی بودن جامعه و باهم‌آیی واژه‌هایی چون اجل و عصیان با «امة» را می‌توان بر اصالت و وجود حقیقی جامعه استناد نمود.

رویکرد معرفت‌شناختی

در این رویکرد، تبیینی فلسفی از این سخن ارائه می‌شود که می‌توان به جامعه و خواص کلان اجتماعی بدون اتکا بر فردگرایی معرفت یافت. پرسش این است: درحالی که جامعه‌شناس، دسترسی مستقیمی به خواص کلان جامعه ندارد و نمی‌تواند بدون اتکای به افراد و بدون تحلیل رفتار آنان، واقعیتی اجتماعی را درک کند یا گذری از زمان را پیش‌بینی نماید، با چه تبیینی می‌توان مدعی شد که کل‌های اجتماعی، واقعیت خارجی دارند و رفتارهای فردی، صرفاً مؤید وجود جامعه‌ای اصیل است، نه تکیه‌گاه معرفتی آن؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان بر این سخن پای فشرده که معرفت‌شناسی نسبت به جامعه، منوط به معرفت‌شناسی نسبت به فرد نیست، بلکه مستقل از آن و با بازبینی جامعه رخ می‌نماید؟

چنان که پیش از این بیان شد، علامه طباطبایی از رابطه‌ای دوسویه و حقیقی خبر می‌دهد که یک سوی آن (فرد) مشاهده‌پذیر است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۹۶) وجود رابطه حقیقی بین فرد و جامعه، مؤید وجود حقیقی سوی دوم این رابطه (جامعه) است. اگر چنین است، بی‌تردید، معرفت‌شناسی نسبت به جامعه، معرفت‌شناسی‌ای مستقل است که به رفتارهای ویژه‌ای از جامعه متمرکز است.

۱. مؤید دیگری بر وجود شعور در حیوانات، به شعور فردی و شعور اجتماعی، و به درک جزئی و درک کلی، داستان مورچه‌ای است که فهم خود را برتر از درک لشکر سلیمان می‌داند. (نمل / ۱۹) و نیز داستان هدهدی است که سجده شرک‌آلود مردم سبا را به نقد می‌کشد. (نمل / ۲۴ - ۲۲) شاید بدین سبب است که شهرزوری به درک حیوان از معنای کلی حب و بغض - که سبب اجتماع و دفاع از آن است - اقرار می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۷۵) و ملاصدرا آن را ناشی از تدبیر کلی عقل نوعی حیوان می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۸۱)

۲. جامع واحد من مقصد اضطراری أو اختیاری یقصدہ أفرادہ. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۷۳)

علامه طباطبایی معتقد است از تأمل در وحدت آب و دریا می‌توان به وحدت نوعی فرد و جامعه معرفت یافت. برای درک سخن، به تفسیر این مثال می‌پردازیم؛ تحلیل رابطه آب و دریا می‌تواند ما را در معرفت به دریا راهگشا باشد. قطرات آب در کنار هم انباشته شده‌اند تا دریا شکل گیرد، اما دریا ویژگی‌هایی از جزر و مد، تلاطم، ژرفا و وسعت و آرامش دارد که آن قطرات ندارند. پس، دریا چیز دیگری است، هرچند مرکب از مولکول‌های آب باشد.

اما علامه جوادی آملی از همین مثال آب و دریا چیز دیگری می‌فهمد. وی این تبیین ساده را که در ارتباط آب و دریا ذکر شد نمی‌پذیرد و بر این باور است که نمی‌توان از این تحلیل ساده به وجود مستقل دریا معرفت یافت. استاد جوادی آملی در صدد است که خروش و انقلاب جامعه را به توان جمعی افراد تفسیر کند، چونان که سیل و سونامی توانی دارد که جز جمع توان تک تک قطره‌ها نیست:

جامعه هم در انقلاب، حکم سیل را داشته و افراد ساکن را متحرک و مخالف را موافق می‌سازد. اگر جامعه در دو حالت، دو اثر مختلف (فعل و انفعال) داشت، نشانه وجود حقیقی آن نیست، زیرا وجود غیرحقیقی هم این آثار را به دنبال دارد. این آثار، ویژگی مجموعه آثار است، نه از خصایص پدیده جدید. پس، دلیل [علامه] اعم از مدعاست، زیرا هم در مورد وجود حقیقی صادق است و هم در وجود اعتباری. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱۵)

با این بیان، سخن علامه طباطبایی بر وجود مستقل جامعه به سبب استقلال معرفتی نسبت به جامعه دچار اشکال است. آیا این اشکال پاسخی درخور دارد؟

بگذارید بیان علامه جوادی آملی را به گزاره‌ای کلی و منطقی ارجاع دهیم: اگر B از اشیائی از نوع A تشکیل شده باشد، رفتارهای B همگی برآمده از اوصاف اشیائی از نوع A است. اما واقعیت این است: اگر این گزاره وجودشناختی درست باشد، اگر همه رفتارهای B، بدون تردید، برآمده از A باشد، که البته همواره چنین نیست، نمی‌توان از این تحویل وجودشناختی، این گزاره معرفت‌شناختی را نتیجه گرفت که A بالاستقلال معرفت‌پذیر نیست. به بیان دیگر، نمی‌توان از درستی تحویل وجودشناختی درستی تحویل معرفت‌شناختی را نتیجه گرفت.

برای رهایی از این بن بست، گریزی برای علامه طباطبایی باقی نمی‌ماند جز اینکه جامعه را از طریقی به جز افراد بازشناساند و آنگاه، آثار جدید این موجود شناخته شده (جامعه) را از فعل (انقلاب) و انفعال (شکست) برشمارد. سخن بر سر این است که فردگرایی غربی اگر مابه‌ازای عینی برای امری نیابد، آن امر را قراردادی و غیرواقعی می‌پندارد و جامعه‌گرایی غربی اگر برای آنچه مابه‌ازای خارجی ندارد، مانند جامعه، روحی را تصویر کند، متهم به خیال‌بافی یا فلسفه‌ورزی است. اما فیلسوف اسلامی از معقول‌ثانی فلسفی سخن می‌راند.^۱ شهید

۱. براساس نظریه مشهور، اولین معقولاتی که در ذهن وارد می‌شود و صورت عقلانی امور عینی‌اند، معقولات اولیه هستند. هرگاه مفهومی در قیاس با موضوع، عروض (تغایر) و اتصاف (اتحاد) آنها در خارج باشد، معقول اول است؛ مثل اینکه

شهید مطهری در تفسیر این سخن که جامعه، معقول ثانی فلسفی است به این نکته اشاره دارد که «إجماعة الكل»؛ مانند انسان الکل، وجود ندارد بلکه همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵)

برخی از این سخن شهید مطهری برداشت کرده‌اند که ایشان برخلاف استاد خویش سخن گفته است، درحالی که حقیقت چیز دیگری است. توجه داشته باشید که کنار هم قرار دادن دو واژه انتزاعی و اعتباری در کلام شهید مطهری نشان می‌دهد که مقصود از اعتبار، قرارداد نیست، بلکه معقول ثانی فلسفی است. و آن‌کس که معقول ثانی فلسفی را فهمیده باشد می‌داند که جامعه وجود دارد اما مانند انسان وجود ندارد. خلاصه آنکه معرفت‌شناسی نسبت به جامعه، معرفت‌شناسی‌ای مستقل است که به درک معقول ثانی فلسفی از جامعه می‌انجامد.

رویکرد هستی‌شناختی

در این رویکرد، تبیین می‌شود که واژه‌های اجتماعی، نظیر «درآمد ملی»، «دولت» و «حکومت»، تنها برای گزارش رفتار هستی‌های فردی در قالبی جعلی نیست. در این رویکرد به اثبات خواهد رسید که، خواه باور کنیم و خواه نکنیم، واقعیت این است که جامعه وجود دارد، هست و قوانینی خودبنیاد دارد. ابتدا ببینیم «جامعه هست» یعنی چه. ابهام‌گزاره «جامعه موجود است» به این است که نمی‌شود برای جامعه وجودی عینی دست و پا کرد. با اندکی تأمل و بدون دغدغه، می‌توان ادعای وجود عینی و خارجی جامعه را به کناری نهاد؛ علامه مصباح تمثیل فرد و جامعه به اعضای بدن و انسان را - تمثیلی که علامه طباطبایی بر آن پای می‌فشارد: تن انسان مجموعه‌ای است مرکب از اعضاء و قوایی چند که همه به نوعی دست به دست هم داده و وحدتی حقیقی تشکیل داده‌اند که ما آن را انسانیت می‌نامیم. ... افراد یک جامعه نیز همین حال را دارند.»^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۱۰۵) - دلیلی بر نفی وجود عینی جامعه دانسته است:

وحدت انسان ملاک تکوینی دارد و این ملاک همان روح واحدی است که بر همه اجزاء بدن حاکم است و تابع رأی و نظر و ذهن و اعتبار ما نیست، ولی وحدت جامعه چنین

سفیدی با جسم همچنان که در خارج از یکدیگر متغایرنند، اتصاف و نوعی از اتحاد آن دو - که مصحح حمل ابیض بر جسم است - نیز در ظرف خارج وجود دارد. معقولات ثانیه منطقی و فلسفی به صورت کاملاً متمایز از یکدیگر به این بیان قابل عرضه هستند که معقول ثانی منطقی، مفهومی است که در مقایسه با موضوعش، هم عروض و تغایر و هم اتحاد و اتصاف در ذهن است و معقول ثانی فلسفی مفهومی است که در مقایسه با موضوع، عروض و تغایرشان در ذهن است اما اتحاد و اتصاف آن دو در خارج صورت می‌گیرد.

۱. الإنسان مجموع مؤلف من أعضاء و قوی عديدة تجتمع المجمع نوع اجتماع يعطيها وحدة حقيقية نسبيها الإنسانية ... و في حكمه حال أفراد مجتمع إنساني.

ملاک تکوینی‌ای ندارد، بلکه یکسره اعتباری است و به ذهن و اعتبار ما بستگی دارد.

(مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۹۱ - ۹۰)

به تعبیری دیگر، اگر بخواهیم وحدت وجودی انسان را به معنای وجود حقیقی‌اش بگیریم، اگر بخواهیم بگوییم انسانیت کسی باقی است، چراکه اعضای بدنش هنوز فعال‌اند، باید به ملاک تکوینی وحدت انسان یعنی روح باور داشت. اما آیا می‌توان برای جامعه نیز به چنین روح شخصی‌ای دمیده شده بر پیکر جمعی افراد باور داشت، چنان‌که علامه طباطبایی مدعی است؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۱۰۷)

به نظر می‌رسد اگر نوع وحدتی که علامه طباطبایی برای جامعه مدعی است مشخص شود و به درستی تبیین گردد، برهان هستی‌شناسانه ایشان روشن می‌شود.

نمی‌توان انکار کرد که روان آدمی با دو دسته گزینه روبه‌رو است: دسته اول؛ نفسانیاتی که هست، اگر هیچ انسان دیگری هم نبود، مانند ادراک حسی، حافظه، تداعی معانی، تخیل و اراده، و دسته دوم؛ نفسانیاتی که هست، تنها اگر انسان‌های دیگری باشند که با آنها درگیر است، مثل زبان، تقلید و تلقین‌پذیری. بخش اول را روان‌شناسی فردی و بخش دوم روان‌شناسی اجتماعی به تحلیل می‌نشیند. اولی مربوط به فرد است و دومی مربوط به فرد در جامعه. اما علامه طباطبایی - که فراتر از اندیشه فرد و فرد در جامعه، به فرد و جامعه می‌اندیشد - مدعی «بودن» روح جمعی با «بودن» روح فردی است و چون جامعه ترکیبی از افراد است، دو «من» برای یک فرد شناسایی می‌شود: من فردی و من اجتماعی.

علامه مصباح چنین بیانی را با این اشکال روبه‌رو می‌کند که نمی‌شود دو «روح» و یا دو «من» فردی و اجتماعی برای انسان باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۸۱)

پاسخ به این اشکال راه را برای تبیین سخن علامه طباطبایی باز می‌کند. انسان دارای مراتب نفس است از نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. ظهور یکی به معنای از بین رفتن دیگری نیست. نفس حیوانی یک مرحله از حرکت کمالی انسان است. محال است صورت طبیعی انسان تا دارای نفس حیوانی نشود به مرتبه نفس انسانی برسد؛ این داستان در انسان چنان است که نفس نباتی در حیوان. نفس حیوانی مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است که در پس عبور آدمی از حیوانیت خویش و رسیدن به مرتبه نفس انسانی، تحت تسخیر نفس ناطقه درمی‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۳۵ - ۱۳۳) به نظر نگارنده و بر همین منوال، انسان‌های گوناگون، پس از وصول به یک روح و نفس جمعی، با حفظ خصوصیات فردی و شخصی، در حقیقتی برتر وحدت می‌یابند و در حکم شئون و مراتب آن حقیقت واحد نقش ویژه خود را ایفا می‌کنند. بدین ترتیب، «من» فردی و «من» جمعی دو مرتبه یا دو شأن از یک حقیقت‌اند.

هویت مستقل جامعه و چالش‌های پیش رو

برگردیم به اصل سخن: «جامعه هست» یعنی چه؟ آیا وجود حقیقی جامعه - که البته تا اینجا دانسته شد

به معنای وجود مابازاء خارجی نیست - چنان است که فرد را در درون جمع نابود می‌کند، چنان که این سخن را به مارکس نسبت می‌دهند. (دورژه، ۱۳۶۶: ۱۹) علامه طباطبایی بر این باور است که در تعارض قوا و خواص اجتماعی با قوا و خواص فردی، قوانین اجتماعی غالب‌اند:

- وقتی جامعه بر امری همت گمارد و تحقق آن را اراده کند و قوای اجرایی خود را به کارگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خود به تنهایی علیه آن قیام کند. مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته جمعی، اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضا نماید و چاره‌ای ندارد جز اینکه تابع جمع شود، تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید. حتی می‌توان گفت: اراده جامعه آنقدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند. (فعل جامعه)

- خطری عمومی از قبیل شکست در جنگ یا شروع زلزله و یا وجود قحطی و وبا، جامعه را وادار به فرار می‌سازد و یا رسوم متعارفه باعث می‌شود که از ترک عملی شرم کند و یا عادت‌های قومی جامعه را وادار می‌سازد به اینکه فرم مخصوصی از لباس بپوشد. در همه این انفعال‌های عمومی، یک فرد نمی‌تواند منفعل نشود بلکه خود را ناچار می‌بیند که از جامعه پیروی کند. (انفعال جامعه) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۹۷)

به نظر می‌رسد ذوب شدن فرد در گستره جامعه تا بدان حد که «فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود، [تا هر چه بر سر کل آمد بر سر آن جزء هم بیاید. حتی می‌توان گفت:] اراده جامعه آنقدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند.»^۱ (همان) و پیروگی سنت‌های اجتماعی بر رویکردهای فردی چالشی اساسی برای اختیار انسان است. شاید بدین سبب است که علامه جوادی آملی بر آن است که جامعه هرگز اراده فرد را از او نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱۵) و علامه مصباح می‌نویسد: «فشار جامعه هرگز به حدی نمی‌رسد که فرد مسلوب الإختیار گردد». (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۷۷ و ۷۹)

شاید بتوان سخن علامه طباطبایی را با این بیان توجیه کرد که «فشار اجتماعی فرد را مجبور نمی‌سازد بلکه او را مکره می‌کند. و فرق است بین اجبار و اکراه». (خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۲۶)

پس از گذر از این بحث طولانی، اینک، به این پرسش می‌رسیم: علامه طباطبایی جامعه‌گرا است یا فردگرا؟ این پندار که علامه طباطبایی هم به اصالت جامعه باور دارد و هم به اصالت فرد به همان اندازه بحث برانگیز است که برخی افراد به اصالت وجود و اصالت ماهیت توأمان معتقد باشند. از سویی دیگر، این مسئله که قوانین جامعه‌شناختی خودبنیادند، به معنای امکان جامعه‌ای بدون افراد نیست، چنان که به قول مندلباوم، کل‌گرایان دوآتشه‌ای مثل هگل نیز چنین سخن بی‌معنایی نگفته‌اند. (بادامچی، ۱۳۸۶: ۱۱۴) با این مقدمه، می‌توان نتیجه گرفت که علامه طباطبایی جامعه‌گرا است. و البته، از یک جامعه‌گرا می‌توان از سرنوشت افراد جامعه پرسید، چراکه ایشان به هیچ وجه منکر وجود افراد نیست.

۱. تضرّف الفرد علی الإبتاع و تسلب عنه قوة الإدراک و الفکر.

چالش اختیار انسانی در جبر اجتماعی آنگاه پاسخ شیرین خود را می‌یابد که علامه طباطبایی مردان صالح را به امر به معروف و نهی از منکر جامعه فرامی‌خواند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۹۷) علامه طباطبایی، از سویی، صلاح و فساد جامعه را سبب صلاح و فساد افراد می‌داند، آنچنان که تربیت افراد در مقابل جریان توفنده جامعه توان ایستادگی ندارد (همان) و از سویی دیگر، بر این باور است که افراد صالح را یارای استقامت در برابر این جریان است، گویی این ابرمردان - که علامه از آنان به «عضو زایدی در هیكل جامعه» تعبیر می‌کند (همان: ۱۰۶) - تفکری غیراجتماعی دارند. جای این شبهه نیست که اگر ممکن است افرادی در جامعه باشند اما اجتماعی نیندیشند، پس، می‌توان جامعه‌ای را فرض کرد که هیچ کدام از اعضایش اجتماعی نمی‌اندیشند، چراکه جامعه از گرایش افراد به سوی هدفی مشترک شکل می‌گیرد، نه از کنار هم زیستن چند تن. پیامد اصرار علامه طباطبایی بر شخصیتی مستقل برای جامعه در چندین بحث رخ می‌نمایاند. برای نمونه، در باور علامه، نمی‌توان به سبب نیک خصلتی برخی افراد، توحشی را تمدن نامید و بر جامعه اسلامی خُرده گرفت که چرا چنین نیستند. بلکه باید کارکرد هویت مستقل آن جامعه را در قیاس با دیگر جوامع سنجید. علامه طباطبایی می‌نویسد:

از آنچه گفته شد، روشن گردید که در داوری نسبت به جوامع متمدن، معیار صلاح و فساد را نباید افراد آن جامعه قرار داد و نباید افراد آن جامعه را با افراد جامعه‌های دیگر سنجید. اگر دیدیم که مثلاً مردم فلان کشور غربی در بین خود چنین و چنان‌اند، رفتاری مؤدبانه دارند، به یکدیگر دروغ نمی‌گویند، و مردم فلان کشور شرقی و اسلامی این‌طور نیستند، نمی‌توانیم بگوییم: پس، به‌طور کلی جوامع غربی از شرقی‌ها بهترند، بلکه باید شخصیت اجتماعی آنان را و رفتارشان با سایر جوامع را معیار قرار داد. باید دید فلان جامعه غربی که خود را متمدن قلمداد کرده‌اند، رفتارشان با فلان جامعه ضعیف چگونه است، و خلاصه باید شخصیت اجتماعی او را با سایر شخصیت‌های اجتماعی عالم سنجید. (همان: ۱۰۷)

نمونه‌ای دیگر از نقش باور به هویت مستقل جامعه، هدایت و رهبری جامعه به دست ولی فقیه است. ولی فقیه به امور جزئی مثل ظهور یا سقوط افراد یا جناح‌ها کاری ندارد بلکه هدفش هدایت جامعه بر مسیر تکاملی است. در این مسیر، ممکن است مدتی به فشار رأی مردم و برای اثبات این نظر که جامعه در ارتباط با استکبار دچار ضرر خواهد شد اجازه دهد که گروهی مسئولیت اداره دولت را بر عهده گیرند و به پای میز مذاکره بنشینند اما گذر زمان آن نظریه را به اثبات خواهد رساند و همین مقدار در هدایت جامعه کافی است.

نتیجه

از آنچه در این مقاله نگاشته شد می‌توان نتیجه گرفت:

۱. علامه طباطبایی جامعه‌گرا است. و البته، از یک جامعه‌گرا می‌توان از سرنوشت افراد جامعه پرسید، چراکه ایشان به هیچ وجه منکر وجود افراد نیست.
۲. این سخن را می‌توان با رویکرد زبان‌شناختی به اثبات رساند، بدین بیان که فروکاستن واژه امت به آینه‌ای حاکی از آحاد، پسند علامه طباطبایی نیست. نگاه علامه به این نکته است که هرگاه خداوند متعال از ارسال رسل به سوی امت‌ها خیر می‌دهد، قصد کرده تا داستانی جز آنچه از داستان اشخاص گفته نقل کند و این خود نشان از اصالت جامعه است.
۳. و نیز می‌توان با رویکرد معرفت‌شناختی به این مفهوم دست یافت که جامعه در دیدگاه علامه طباطبایی هویتی مستقل دارد، بدین بیان که می‌توان به جامعه و خواص کلان اجتماعی بدون اتکا بر فردگرایی، معرفت یافت. علامه طباطبایی از رابطه‌ای دوسویه و حقیقی خبر می‌دهد که یک سوی آن (فرد) مشاهده‌پذیر است و سوی دیگر این رابطه جامعه است، که بدان معرفت به هر معقول ثانی فلسفی دیگری می‌توان به آن بار یافت. یعنی معرفت‌شناسی به جامعه نوعی ویژه از معرفت‌شناسی است که وابسته به معرفت‌شناسی به فرد نیست.
۴. رویکرد سومی که می‌تواند روشنگر این نکته شود که جامعه هویت مستقل دارد، رویکرد هستی‌شناسانه است، که به تبیین مراد از گزاره «جامعه هست» می‌پردازد. بدین بیان که در دیدگاه علامه طباطبایی، جامعه دارای روح [یا نفسی] می‌باشد که بر جمع سیطره دارد و آحاد جامعه را به پیش می‌برد و، در عین حال، افراد جامعه استقلال دارند، به گونه‌ای که می‌توانند بر ضد این پیکر قیام کنند، شاهد بر این سخن ظهور پیامبران در جامعه‌های فاسد برای هدایت مردم است. بنابراین، علامه طباطبایی، از سویی، صلاح و فساد جامعه را سبب صلاح و فساد افراد می‌داند، آنچنان که تربیت افراد در مقابل جریان توفنده جامعه توان ایستادگی ندارد و، از سویی دیگر، بر این باور است که افراد صالح را یارای استقامت در برابر این جریان است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اخوان الصفا، بی‌تا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، بیروت، منشورات عویدات.
۳. بادامچی، میثم، ۱۳۸۶، «فردگرایی و کل‌گرایی در فلسفه علوم اجتماعی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال ۱۳، ش ۵۲، ص ۱۲۷-۱۰۵.
۴. پالمر، فرانک. ر، ۱۳۹۱، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر مرکز (کتاب ماد)، چ ۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، جامعه در قرآن، قم، اسراء.
۶. حیدری، آرش و سجاد سرحدی، ۱۳۹۲، «دوگانه فرد / جامعه در اندیشه دورکیم؛ فردگرایی اخلاقی»،

جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۴، ش ۳، ص ۱۱۵ - ۹۰.

۷. خلیلی، مصطفی، ۱۳۸۷، «اصالت فرد یا جامعه؟ چالش فلاسفه»، مجله معرفت، سال ۱۷، ش ۳، ص ۱۱۱ - ۱۲۸.
۸. داوری، رضا، ۱۳۵۵، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، قم، سمت.
۱۰. دورژه، موریس، ۱۳۶۶، *روش‌های علوم اجتماعی*، ترجمه خسرو اسدی، تهران، امیرکبیر، چ ۲.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. صدر سید محمدباقر، ۱۴۲۶ ق، *التفسیر الموضوعی والفلسفة الاجتماعية فی المدرسة القرآنیة*، تقدیم و تنقیح و تعلیق جلال‌الدین علی‌الصغیر، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة*، بیروت، داراحیاء التراث.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. طوسی، محمد بن محمد [خواجه نصیرالدین]، ۱۴۱۳ ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.
۱۷. علوی، سمیه، ۱۳۸۷، «یادگیری سازمانی و عوامل مؤثر بر آن»، *پیام مدیران فنی و اجرایی*، ش ۲۴، ص ۷۵ - ۶۶.
۱۸. فاخوری، حنا و خلیل الجر، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمجد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۹. کرین، هانری، ۱۳۵۲، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر.
۲۰. کوئن، بروس، ۱۳۸۷، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا، چ ۱۹.
۲۳. یوسفی راد، مرتضی، ۱۳۸۰، *اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، بوستان کتاب.

