

اصالت یا اعتباریت تاریخ از منظر قرآن

جواد سلیمانی امیری*

چکیده

اصیل یا اعتباری بودن «تاریخ» متوقف بر اصالت یا اعتباریت جامعه است؛ زیرا جوامع سلول‌ها و عناصر سازنده تاریخ هستند. هر یک از جامعه گرایان و فردگرایان ادله عقلی‌ای برای اثبات مدعای خود ارائه کرده‌اند. در این مقاله ادله قرآنی در این زمینه مورد بررسی قرار گرفته است.

برخی جامعه گرایان معتقدند از ظاهر برخی از آیات قرآن به دست می‌آید که افزون بر افراد، امت‌ها عمل و سلوک خاص، نامه اعمال، ثواب و عقاب، حیات و ممات دارند. این امر حاکی از این حقیقت است که جوامع در کنار افراد، وجود مستقلی دارند. در مقابل، برخی معتقدند از آنجا که برهان عقلی بر اصالت فلسفی جامعه وجود ندارد و یا برهان قاطع عقلی بر وجود حقیقی جامعه ارائه نشده است، تمسک به ظاهر آیات روا نیست، در این مقاله، دلایل طرفین تقریر و جمع بندی شده است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، اصیل یا اعتباری بودن جامعه، جامعه گرایان، فردگرایان، سنت‌های الهی

مقدمه

یکی از بحث‌های اساسی در فلسفه تاریخ، مسئله اصیل یا اعتباری بودن تاریخ است. از سخنان برخی اندیشمندان به دست می‌آید که تاریخ موجودی با شعور و زنده است و مانند یک انسان، دارای اراده، حرکت و هدف خاصی است؛ حرکت خود را از مبدأ خاصی آغاز و به مقصد معینی ختم می‌کند. در این حرکت، از قانون خاصی پیروی می‌کند، موتور و عوامل حرکت و مدل خاصی برای حرکت داشته و مسیر خود را مرحله به مرحله طی می‌کند. این گروه، تا حدی پیش رفته‌اند که فعالیت افراد و تک تک انسان‌ها را غیر ارادی و تحت سلطه تاریخ می‌شمارند. آنان وجود فردی آدمیان را مسخر، مقهور و محکوم حرکت تاریخ می‌دانند.

هگل و پیروانش تاریخ را کشتارگاه اراده‌های فردی انسان‌ها، و شیطنی فریبکار و مگاز شمرده‌اند. و انسان‌ها را در برابر حوادث تاریخ تنها قابله‌هایی که فقط به وضع حمل مادر آبستن تاریخ کمک می‌کنند، توصیف کرده‌اند. از منظر این فیلسوفان، تاریخ سنگدل‌ترین خدایان است که آربه پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می‌راند.^۱ ایشان معتقدند: تاریخ به معنای سرگذشت جوامع پیشین، بسان بدن موجودی زنده محسوب می‌شود. و جوامع و افراد، سلول‌های بی‌اختیار و اراده‌ای هستند که تحت سلطه بدن حرکت می‌کنند.

از نظر این کاوشگران، تاریخ هویتی حقیقی است نه اعتباری و به سخنی دیگر، انسان‌ها و حوادث، خود تاریخ نیستند، بلکه در تاریخ‌اند. تاریخ، بشرها را فراگرفته و در میدان خودگرد آورده و برگردنشان رشته‌ای افکنده و آنها را به جایی که خود می‌خواهد می‌کشاند.^۲

هگل صریحاً اعتراف می‌کند: «تاریخ، در حقیقت هیچ نیست جز روحی رها شده و سرگردان و بی‌اعتنا بخواست این و آن ... انسان‌ها، جسم تاریخ‌اند که در فرمان یک روح مقتدر و پر هیبت‌اند».^۳

وی معتقد است که روح مطلق یا جان جهان، یعنی روح کلی حاکم بر تاریخ‌شورهای مردان بزرگ تاریخ را همچون ابزار به کار می‌گیرد و دلبستگی‌های شخصی انسان‌های، به ظاهر تاریخ ساز هرچه باشد، روح تاریخ با فریبکاری خویش از این دلبستگی‌ها بهره می‌گیرد. جمهوری روم را به امپراطوری بدل می‌کند تا به هدف خود برسد؛ یعنی نبوغ و روح رومی را به اوج کمال خود برساند.^۴

توین بی می گوید:

تاریخ، جسمی و جانی دارد و این جسم در قبضه آن جان است. حوادث در تاریخ‌اند و طلوع و افول‌ها، خدمتگزار تاریخ‌اند و هجوم و پاسخ‌ها سازنده تاریخ‌اند. ولی خود تاریخ، چیز دیگری است که غیر آنها و سوار بر آنهاست و زمام آنها را به دست دارد.^۹

در برخی مکاتب فلسفه تاریخ، تاریخ کل جامعه بشری از آغاز تا انجام، یک موجود حقیقی واحد محسوب می‌شود و جامعه‌های مختلف یاخته‌های آنرا تشکیل می‌دهند که به طور متناوب به وجود می‌آیند و از میان می‌روند. بدون اینکه به وحدت آن موجود، زیبایی برسانند. به عبارت دیگر، همه جامعه‌ها روی هم رفته پیکر موجودی را می‌سازند به نام «تاریخ» که در تطوّر و تحوّل مستمر و دائم است.

در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان تاریخ معتقدند: تاریخ، چیزی جز سرگذشت انسان‌ها و اقوام و جوامع گذشته نیست. آنچه در تاریخ اصالت دارد، انسان‌ها هستند. سرگذشت‌ها و تحولات نیز ریشه در رفتار آدمیان دارد. انسان تاریخ ساز است، نه تاریخ انسان ساز. بنابراین، افراد امری اصیل و جامعه و تاریخ اموری انتزاعی به شمار می‌آیند. نه تنها اراده انسان‌ها مقهور اراده تاریخ نیست، بلکه تاریخ ساخته و پرداخته اراده افراد است. حال باید دید آیا تاریخ، وجود خارجی دارد یا تنها ظرفی است که افراد و جوامع در آن فعالیت می‌کنند و دگرگونی‌های فردی و اجتماعی در آن اتفاق می‌افتد؟

نکته حائز اهمیت این که برخی از نظریات مطرح شده در فلسفه تاریخ، حاکی از آن است که همه نظریه پردازان این عرصه، تاریخ را به صورت یک روح کلی و هیولای واحد لحاظ نکرده و نظریات خود را بر آن بنیاد نهاده‌اند، بلکه گاه تطورات یک قوم، جامعه یا اُمّت را در طول چند قرن مورد لحاظ قرار داده‌اند. به عنوان نمونه، آگوست کنت، اسپنسر و اشیپنگلر، مراحل حرکت تاریخ را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که ناظر به تطورات یک جامعه در طول زمان است، نه کل تاریخ، یا آرندل توین بی را که نظریه اش بیشتر ناظر به جامعه شناسی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است فیلسوف تاریخ شمرده‌اند.

بنابراین، کالبد شکافی نظریات برخی افراد موسوم به فیلسوف تاریخ، نشانگر آن است که آنان مطالعه حرکت کلی تاریخ را با مطالعه هر جامعه در بستر زمان، یکی تلقی کرده‌اند. از منظر آنان، هر جامعه ای، یک واحد مجزاً و مستقل قلمداد می‌شود. قواعد تطوّرش در طول زمان، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

از این رو، بحث اصالت یا اعتباری بودن تاریخ، خواسته یا ناخواسته به بحث اصالت جامعه باز می‌گردد؛ چه اینکه موضوع بحث فلسفه تاریخ، در حقیقت مطالعه افراد و جوامع گذشته، در دالان زمان است، به دیگر سخن، تاریخ چیزی جز مجموعه تحولات جامعه‌های بشری نیست، از این رو، برای بررسی مسئله اصالت یا اعتباریت تاریخ، باید اصالت یا اعتباری بودن جامعه مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا پاسخ پرسش اول در گرو پاسخ پرسش دوم است، بطوری که اگر اعتباری بودن جامعه به ماهو جامعه، در کنار افراد اثبات گردد، اعتباری بودن تاریخ نیز اثبات می‌شود. شاید از این رو است که غالباً دانشمندان، بحث اصالت یا اعتباری بودن جامعه و تاریخ و احکام مترتب بر آنها را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند. چنانکه فیلسوفان و علمای دین، بحثی تحت عنوان اصالت فرد یا جامعه و تاریخ مطرح کرده و از منظر عقل و وحی، این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند.

تحریر محل نزاع

«اصالت جامعه» لفظ مشترکی است که در بحث‌های علوم انسانی با معانی گوناگونی استعمال می‌شود:

۱. گاه مقصود از اصالت جامعه - در برابر فرد، این است که هنگام برخورد رأی فرد در برابر جامعه، از آنجا که اکثریت افراد، قدرت بیشتری از اقلیت دارند، رأی جامعه غلبه یافته و پیروز می‌شود. به عبارت دیگر، سخن، فرد بشدت تحت تأثیر عمیق جامعه است. که این نوع اصالت را، اصالت روان‌شناختی جامعه می‌گویند.

۲. گاهی مقصود این است که وقتی در جامعه بین مصالح فردی و منافع اجتماعی، تعارض رخ می‌دهد، رعایت حق جمع، مقدم بر رعایت حق فرد است. در این مورد، مقصود از اصالت جامعه، اصالت حقوقی جامعه در برابر افراد است که در علوم دستوری مثل علم حقوق، مطرح می‌شود.

۳. اما اصالت جامعه، معنای سومی دارد که در علوم فلسفی مانند فلسفه جامعه و تاریخ مطرح می‌شود. مقصود از اصالت جامعه در این دسته از مباحث فلسفی، اصالت هستی‌شناختی جامعه است؛ یعنی آیا جامعه مانند سایر اشیاء عینی، وجود منحازی در خارج دارد یا خیر؟

بیان اندیشمندان مسلمان کاملاً حاکی از این است که محل نزاع در بحث اصالت جامعه و تاریخ، اصالت فلسفی و هستی‌شناختی است، ولی سخنان دانشمندان غربی در بحث

حاضر، گاه ناظر به ابعاد روان‌شناختی رابطه فرد و جامعه است و گاه ناظر به ابعاد فلسفی رابطه فرد و جامعه؛ یعنی گاهی بحث را به گونه‌ای مطرح می‌کنند که خواننده گمان می‌کند آنان در صدد اثبات اصالت روان‌شناختی جامعه یا فرد هستند؛ یعنی می‌خواهند بگویند قدرت تک تک افراد در مقابل جامعه، ناچیز است. به طوری که هنگام درگیری رأی فرد با اکثریت جامعه، اراده تک تک افراد، مغلوب خواست جامعه، به معنای اکثریت افراد می‌شود. در برخی موارد نیز بحث را به گونه‌ای هدایت می‌کنند که گویا برای جامعه اصالت فلسفی قائل بوده و افراد را اعتباری و مقهور واقعیتی خارجی بنام جامعه می‌دانند. از این رو، ما نمی‌توان به طور کلی همه سخنان آنان را ناظر به بحث فلسفی یا روان‌شناختی دانست. با اطمینان می‌توان گفت محل نزاع مورد نظر همه فیلسوفانی که در این بحث اظهار نظر کرده‌اند، اصالت فلسفی فرد یا جامعه و تاریخ بوده است. ولی برخی از بیانات صریح یا لوازم دیدگاه‌های ایشان، یا بعضی از نتایجی که از این بحث می‌گیرند، حاکی از این است که به نوعی به اصالت فلسفی جامعه و تاریخ یا عدم آن معتقد بوده‌اند و نزاع اصلی آنان، مسئله اصالت فلسفی جامعه بوده، نه اصالت روان‌شناختی. گرچه ظاهر برخی از مثال‌ها و تبیین‌های ایشان موهم این است که محل بحث و اختلاف ایشان، اصالت روان‌شناختی است.^۱ از این رو، ما بدون این ادعا که همه جامعه‌گرایان به وحدت حقیقی جامعه قائل بوده و ترکیب حقیقی افراد را مطرح کرده‌اند. می‌توان به طور مسلم گفت که وجه اشتراک نظریات برخی از آنان، ترکیب واقعی و وحدت حقیقی جامعه بوده است. از سوی دیگر، وجه مشترک نظریات برخی دیگر اعتباری بودن جامعه و واقعی بودن افراد است.

بر این اساس، دسته اول را «جامعه‌گرا» و دسته دوم را «فردگرا» می‌نامیم. و بحث را حول محور فلسفی پایه ریزی می‌کنیم. بنابراین، پرسش اساسی بحث این است که، آیا جامعه به عنوان یک واقعیت در خارج از ذهن، وجود مستقل دارد یا خیر؟ این پرسش به گونه‌ها و در قالب‌های مختلفی طرح می‌شود مانند: آیا وحدت جامعه، یک وحدت مفهومی و ذهنی است؛ یعنی جامعه چیزی جز افراد و روابط متقابل آنها نیست، یا وحدت جامعه یک وحدت شخصی است که مساوق خارجیت و مستقل بودن است؟ آیا فرد اصیل است و جامعه و تاریخ، انتزاعی است یا جامعه و تاریخ، اصیل هستند و افراد، انتزاعی و یا قسم سوم وجود دارد؟

به دیگر سخن، آیا جامعه و تاریخ، واقعیت و عینیت دارند یا فقط امری اعتباری هستند؟ واژه «اعتباری» نیز مانند واژه «اصالت» در مباحث عقلی، به مفاهیم گوناگونی به کار می‌رود: (ا) طبق یک اصطلاح، تمام معقولات ثانیه، خواه منطقی، مانند مفهوم کلی و جزئی و خواه فلسفی، مانند مفهوم علت و معلول، جزو مفاهیم اعتباری به شمار می‌رود.

(ب) در اصطلاح دیگر، مقصود از مفاهیم «اعتباری»، تنها مفاهیم حقوقی و اخلاقی است که امروزه به آنها «مفاهیم ارزشی» گفته می‌شود. در اینجا، اعتباری بودن به معنای ارزشی است.

(ج) در اصطلاح سوم، فقط به مفاهیمی که هیچ‌گونه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، «اعتباری» یا «اعتباریات» گفته می‌شود، مانند مفهوم «غول» یا «عنقای هفت سر» و سایر وهمیات.^۷

(د) در اصطلاح چهارم، «اعتبار» در مقابل «اصالت» مطرح در بحث اصالت وجود یا ماهیت، در فلسفه مطرح می‌شود. در اینجا مقصود از «اعتباریت»، مصداق بالعرض بودن واقعیت عینی، برای یک مفهوم است. چنانکه وقتی در فلسفه سخن از اصالت یا اعتباریت مفهوم «وجود» به میان می‌آید، مقصود این است که آیا واقعیت خارجی، مصداق بالذات مفهوم «وجود» است یا مصداق بالعرض. به عبارت دیگر، مقصود از اعتباری یا اصیل بودن یک مفهوم این است که آیا مصداق خارجی دارد یا ندارد.^۸

مقصود از اعتباری بودن تاریخ در بحث حاضر، به معنای چهارم اعتباری باز می‌گردد؛ یعنی آیا تاریخ مانند مفاهیم لشکر، سپاه، گردان، تنها یک مفهوم انتزاعی است که از چینش خاص افراد در بیرون ذهن انتزاع می‌شوند، بدون اینکه در ماورای ساحت ذهن در کنار افراد، وجود دیگری به نام لشکر، سپاه یا گردان داشته باشیم؟ یا مفهومی است که مابه‌ازاء عینی و خارجی دارد؛ یعنی «اصیل» است.

۱. ثمره بحث اصیل یا اعتباری بودن جامعه

اصالت بخشیدن به جامعه می‌تواند مولد آثار ویژه‌ای در عرصه‌های گوناگون باشد، به عنوان نمونه، اگر جامعه اصالت فلسفی داشته و اراده فرد مقهور اراده جامعه و تاریخ شمرده شود، در آن صورت مجازات مجرمان و تأییب ظالمان و ستمگران مفهومی نخواهد داشت؛ زیرا بر مبنای این تفکر گناهکار اصلی جامعه و تاریخ است، نه افراد؛ چه اینکه افراد

مسخر خواسته‌های مادر تاریخ هستند. از این رو، مبارزه با ظلم پادشاهان و اقلیت‌ها و حاکمیت اقلیت نالایق بر حقوق سیاسی، اقتصادی و قضایی اکثریت جامعه، می‌تواند انگیزه اعتقاد به اصالت جامعه ونفی فردگرایی باشد. ولی حسن انگیزه، ملازمه‌ای با حسن اندیشه ندارد. نکته دیگر اینکه بر مبنای اصالت جامعه با مطالعه رفتار افراد و روان‌شناسی آنان، نمی‌توان انسان‌ها را شناسایی کرد، بلکه حتماً باید جامعه را مورد مطالعه قرار داد؛ زیرا بر مبنای جامعه‌گرایی و حیات‌مندی تاریخ، روح و روان آدمی تحت تأثیر روحی بزرگ و محیط بر آن قرار دارد. بنابراین، با مطالعه روان‌شناسانه نمی‌توان انسان را شناخت، بلکه باید شناخت جامعه و تاریخ را بر افراد مقدم داشت؛ یعنی جامعه‌شناسی مقدم بر روان‌شناسی است. ولی بر مبنای فردگرایی و اعتباریت تاریخ، انسان‌ها با اراده خویش جامعه و تاریخ را می‌سازند. بنابراین، شناخت انسان و جامعه انسانی و تحلیل تحولات تاریخ در گرو شناخت افراد انسانی است که عناصر اصلی تکوین جامعه و تاریخ به شمار می‌آیند و با اراده خویش تحولات را رقم می‌زنند. از این رو، پیامد فردگرایی بر عکس جامعه‌گرایی، این است که جامعه‌شناسی در واقع علم مطالعه رفتار انسان است و موضوعی غیر از فرد ندارد. ولی پیامد جامعه‌گرایی این است که با تحلیل رفتار افراد انسانی، نمی‌توان پدیده‌های اجتماعی را تبیین کرد.

بنابراین، در صورت پذیرش اصالت «جامعه» و «تاریخ» باید پذیرفت روان‌شناسی علمی حقیقی نیست؛ زیرا هیچ‌یک از لذت‌ها، آلم‌ها، احساسات، هیجانات، امیال، تصورات، افکار، تصمیم‌های ارادی انسان کاملاً فردی نیست، بلکه از زندگی اجتماعی رنگ پذیرفته است، و باید در جامعه‌شناسی مطالعه شود. روان‌شناسی نیز دارای شأن خاصی است. ولی مؤخر از جامعه‌شناسی است که همه پدیده‌های روانی متأثر از زمینه‌های اجتماعی است. اما این به معنای نفی هرگونه امر فطری و مادر زاد نیست. از آنجا که تأثیر جامعه در قالب ریزی رفتار فردی عظیم است، باید اول آثار و خواص جامعه را شناخت.

در مجموع، می‌توان گفت اصالت فلسفی جامعه، منجر به نوعی جبرگرایی اجتماعی می‌شود که آثار آن در نظام مجازات افراد در قوانین قضایی و تقدم علوم اجتماعی بر علمی که موضوع آنها مطالعه افراد است، اعم از روان‌شناسی، اخلاق، علوم تربیتی و غیره نمایان می‌شود. بر این اساس، نظام امر به معروف و نهی از منکر و مجازات افراد به جرم

دزدی، بزهکاری، قتل، تهمت و افتراء و امثال آن، که مورد اهتمام ادیان آسمانی است، کاملاً غیرواقع بینانه و غیرحکیمانه جلوه می‌کند. راه اصلی و اساسی اصلاح، مطالعه و اصلاح پدیده‌ای به نام «جامعه» و «تاریخ» است، نه در دست‌رس ماست و نه با خواست آحاد بشر قابل اصلاح می‌باشد.

نظریه‌های چهارگانه اصالت فرد یا جامعه

از آنچه گذشت روشن شد که مدعای جامعه‌گرایان این است که جامعه و تاریخ فی نفسه، در خارج و مستقل از افراد وجود دارد. از منظر آنان، فشار اجتماعی، آثار ویژه‌ای که جمع در افراد می‌گذارد، و اموری از این قبیل، شاهد صدق این مدعاست. در مقابل، فردگرایان معتقدند: اساساً در عالم خارج، چیزی جز افراد و روابط متقابل آنها وجود ندارد. آثار خاص جامعه، قابل بازگشت به افراد بوده و در آثار افراد مستهلك می‌شود. و عین آثار افراد به شمار می‌آیند، اما نحله‌های مختلف جامعه‌گرا، و فردگرا اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند که توجه به آنها حائز اهمیت است. این نحله‌ها را می‌توان به گونه‌های زیر تقسیم بندی کرد:

۱. اصالت فرد محض

بر اساس این نظریه، فرد دارای وجود «حقیقی» و جامعه، دارای وجود «اعتباری» است. جامعه، روح مستقل از افراد ندارد. از شعور و طرز فکر، اعمال، سرنوشت و ثواب و عقابی جدای از افراد، برخوردار نیست؛ یعنی تنها فرد است که واقعیتی اصیل دارد و جامعه جز از واقعیتی تبعی، برخوردار نیست. در میان فلاسفه، استاد مصباح یزدی چنین دیدگاهی دارد.^۹

۲. اصالت فرد مقید

جامعه، در عین اینکه وجود مستقل ندارد و تنها افرادند که وجود عینی و حقیقی دارند، ولی نظر به اینکه افراد و اجزاء جامعه، مانند اجزای یک کارخانه و یک ماشین، وابسته به یکدیگرند و در یک رابطه علی معلولی مکانیکی، آثار و حرکاتشان به یکدیگر گره خورده است. افراد سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی این مجموعه مرتبط الاجزاء، از نظر رابطه خاص علی و معلولی مکانیکی، که میان اجزای آن برقرار است، هویتی مستقل از هویت هر یک از اجزا دارد. نظریه اندام وارگی اسپنسر به این دیدگاه نزدیک است.^{۱۰}

۳. اصالت جمع محض

جامعه دارای وجود حقیقی، و فرد دارای وجود اعتباری محض است. افرادی مانند هگل و انگلس و امثال آنها این گونه می‌اندیشند. البته به نظر می‌رسد، ایشان منکر وجود حقیقی افراد نیستند، ولی منکر وجود اراده مستقل و نقش تأثیرگذار افراد در حرکت تاریخ هستند؛ یعنی برای هویت جامعه و تاریخ در حرکت و سازندگی شان تأثیر تام قائلند و نقش افراد را در حد آلت فعل تنزل می‌دهند.^{۱۱}

۴. اصالت فرد و جمع

بر اساس این نظریه، جامعه و فرد هر دو دارای وجود حقیقی هستند. هر یک وجودی منحاز از دیگری دارد. ولی برخی از صاحبان این نظریه، بر این عقیده‌اند که وجود جامعه، مُندک در وجود افراد بوده و این دو وجود در عین استقلال، با یکدیگر مرتبط و وابسته هستند. در میان فلاسفه اسلامی، استاد شهید مطهری چنین دیدگاهی دارد.^{۱۲}

۵. طرح دیدگاه علمای اسلامی

برخی از علمای مسلمان معتقدند، قرآن، نظریه چهارم را تأیید می‌کند. ولی برخی دیگر آنرا نپذیرفته و معتقدند با استمداد از ادله قرآنی نظریه چهارم اثبات نمی‌شود. ولی از آنجا که مسئله فوق در قرون جدید در فلسفه علوم اجتماعی طرح شده است. بسیاری از مفسران و دانشمندان اسلامی به آن پرداخته و درباره آن اظهار نظر نکرده‌اند. اگر در کلمات فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی و امثال ایشان اشاراتی به این مباحث شده، به صورت کوتاه و استطرادی بوده است؛^{۱۳} ولی علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان، تحت عنوان «اعتبار الإسلام رابطه الفرد و المجتمع»، بحث هستی جامعه و تاریخ را به صورت مستقل مورد بررسی قرار داده است.^{۱۴} همین‌چنین ایشان به مناسبت‌های مختلف در ذیل آیات متعددی، به این بحث اشاره کرده‌اند.

بعد از ایشان، شهید مطهری، دیدگاه استاد خود را در کتاب «جامعه و تاریخ در قرآن» و بحث‌های «فلسفه تاریخ»، شرح و تأیید نموده‌اند. شهید صدر نیز در سلسله بحث‌های «سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن»، با استناد به آیات مربوط به أجل جوامع در تاریخ،^{۱۵} حیات جامعه در قرآن را تأیید نموده است.^{۱۶} ولی در فراز دیگر، اصالت فلسفی جامعه را، آن گونه که فلاسفه غربی مانند هگل می‌گویند، خیال پردازانه می‌خواند.^{۱۷}

استاد مصباح یزدی در کتاب «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن»، نظر علامه شهید مطهری را نقد، و استشهادهای قرآنی ایشان، در باب اصالت فلسفی جامعه و تاریخ را رد کرده است. استاد جوادی آملی نیز در کتاب «جامعه در قرآن» به این بحث پرداخته‌اند. ایشان تمسک به ظهور آیات قرآن برای اثبات اصالت جامعه را از آنجا که این بحث صبغه عقلی و علمی دارد، کافی نمی‌داند. ولی تلاش کرده‌اند تا با دلایل عقلی، وجود مستقل جامعه را به معنای خاصی اثبات نمایند.

در اینجا ابتدا مهم‌ترین آیات مورد استشهاد علمای طرفدار «اصالت جامعه» را بیان، و سپس نقدهای استاد مصباح را ذیل آنها ارائه و سرانجام، به جمع‌بندی پرداخته، و نظر نهایی را بیان می‌کنیم. ولی پس از ورود به بحث، باید دانست که جامعه‌گرا معتقدند که ظهورهای آیات قرآن، حاکی از این است که جامعه، اصالت فلسفی دارد. ولی استاد مصباح معتقدند. قراین موجود، مانع حجیت ظهورهای قرآنی است. بنابراین، نمی‌توان گفت از نظر قرآن، جامعه اصالت دارد. در نتیجه، علمای فردگرا مدعی نیستند که آیات قرآن مؤید اصالت فرد و اعتباری بودن جامعه است، بلکه تنها دلالت ظاهر آیات بر وجود حقیقی جامعه را نفی کرده، معتقدند قراین موجود، مانع انعقاد ظهور آیات دال بر اصالت فلسفی جامعه می‌شود.

نقد و بررسی دلایل قرآنی جامعه‌گرایان^{۱۸}

بیشتر استدلال‌های طرفداران اصالت فلسفی جامعه مستند، به آیات شریفه‌ای است که در آنها واژه «امت» به کار رفته است. از این رو، ابتدا این دسته از آیات را بررسی، و سپس به سایر آیات می‌پردازیم.

۱. دلیل اول

در بعضی از آیات، قرآن کریم به هر امتی عمل و سلوک خاصی نسبت می‌دهد. می‌فرماید:

– از میان کسانی که خلق کرده ایم گروهی [دیگران را] به حق راهنمایی می‌کنند و به وسیله حق عدالت را می‌گسترند. (اعراف: ۱۸۱)

– هر وقت پیامبر امتی آمد تکذیبش کردند. (مؤمنون: ۴۴)

– یکسان و برابر نیستند، از اهل کتاب گروهی [به فرمانبرداری خدای] ایستاده‌اند، آیات خدا را شبانگهان می‌خوانند و سجده می‌کنند. به خدا و روز بازپسین ایمان دارند و به کار

نیک و پسندیده فرمان می‌دهند و از بدی و زشتی باز می‌دارند و خود در کارهای نیک می‌شتابند، اینان از نیکان و شایستگانند. و هر کار نیکی که کنند هرگز ناسپاسی نبینند و خداوند به [حال] پرهیزگاران داناست.

– از اهل کتاب اُمّتی میانه رو است. (مائده: ۶۰)

– و از قوم موسی گروهی اند که [مردم را] به حق راه می‌نمایند و بدان [وسیله] دادگری می‌کنند. (اعراف: ۱۵۹)

– هر اُمّتی آهنگ آن کردند تا پیامبرشان را بگیرند – و از گفتن حق بازدارند یا بکشند و یا تبعید کنند. (غافر: ۵)

جامعه گرایان می‌گویند: اگر اُمّت، وجود عینی نداشته باشد، نمی‌توان عمل و سلوک خاصی را بدان منسوب کرد. در حالی که، در آیات فوق، دعوت به حق، دادگستری، امر به معروف و نهی از منکر، سرعت در کار خیر، اعتدال، دستگیری و سختگیری بر پیامبران، به برخی از اُمّت‌ها نسبت داده شده است. اینها نشان می‌دهد که قرآن مجید برای وجود منحازای از افراد قائل است.

نقد

اولاً، در آیات فوق، افعال به فاعل‌های جمع مذکر نسبت داده شده، نه به فاعل‌های مفرد مؤنث. این نشانه آن است که افعال، از یکایک اعضای اُمّت سر می‌زند، نه از خود اُمّت، به عنوان یک موجود حقیقی مستقل.

ثانیاً، چگونه می‌توان پذیرفت که مثلاً آن گروه از مسیحیان و یهودیان، که اهل نماز شب و دعا و مناجات و امر به معروف و نهی از منکرند، با همدیگر ترکیب شده‌اند و اتحاد یافته‌اند. در حالی که، در سراسر عالم پراکنده‌اند و نه فقط در امور زندگی اشتراک ندارند، بلکه از وجود همدیگر بی‌خبرند؟

حقّ این است که آنچه مجوز اُمّت دانستن این انسان‌هاست، فقط همان وحدت در ایمان و اعمال است، که، وحدتی مفهومی و نوعی است نه وجودی و شخصی، نه اینکه روح یا صورت جدیدی همه شان را مسخّر کرده باشد.^{۱۹}

اما بند اول این نقد، قابل تأمل به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر بازگشت ضمیر جمع به «اُمّت»، حاکی از این است که مقصود از اُمّت، افراد شان هستند، بازگشت ضمیر مفرد مؤنث «رسول‌ها» در آیه «کَلَّمَا جَاءَ أُمَّهُ رَسُولَهَا كَذَّبُوهُ» و یا «کتابها» در آیه «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ

کتابها» (جائیه: ۲۸) به «أمت» شاهدهی است بر اینکه، مقصود از اَمّت افرادش نیستند، بلکه وجود فی نفسه اَمّت مورد نظر است. پس یا اصالت هر دو تأیید می‌شود و یا معلوم می‌شود بازگشت ضمیرهای جمع یا مفرد مؤنث به کلمه «أمت»، با عنایت به بحث اصالت داشتن فرد یا جامعه یا هر دو نبوده است.

دلیل دوم

از منظر قرآن کریم، هر اُمّتی طبایع، مقدسات، سلیقه و مذاق اخلاقی خاص خود را دارد؛ زیرا در قرآن می‌خوانیم: «این گونه برای هر اُمّتی کردارشان را آراسته‌ایم.» (انعام: ۱۰۸) تا اَمّت‌ها و جوامع، قوه ادراک نداشته باشند، زیبایی را از زشتی تشخیص نخواهند داد. بنابراین، آیه فوق، در درجه اول، اصل مُدرک بودن و داشتن قوه فاهمه را برای اَمّت‌ها اثبات می‌کند و در درجه دوم، دلالت می‌کند بر اینکه شعور، فهم، طرز تفکر، و معیارهای داوری، لاقفل در امور مربوط به عمل هرامّت، واحد و مخصوص به همان اَمّت است. هر اُمّتی ذوق و ذائقه ادراکی خاص دارد. هرامّتی مذاق حقوقی، اخلاقی و زیبایی شناختی خاص خود را دارد. چه بسا کاری در دیده یک اَمّت زیباست، در حالی که در دیده اَمّت‌های دیگر زشت است. وجدان جمعی هر اُمّت، یا «مَن» اجتماعی هر یک از اعضای اَمّت، است که ذائقه و ادراک یکایک افراد را می‌سازد. این حقیقت بارها تجربه شده است که انسان‌هایی در دوران نوجوانی و جوانی در میان یک جامعه سَنّتی خاصی زندگی می‌کرده‌اند و آداب معاشرت، لباس‌ها، رنگ‌ها، رسم‌های ازدواج و جشن و غیره ویژه‌ای را می‌پسندیدند و با رغبت به آنها ملتزم بوده‌اند. ولی وقتی از جامعه سَنّتی به محیط اجتماعی مدرن هجرت کردند، بعد از چند سال یا چند دهه، اندک اندک طرز فکر و مذاق آنان به کلی تغییر کرد. به گونه‌ای که نسبت به آداب و سنن و افکار موجود در جامعه سَنّتی، بیزاری جستند. این امر نشان می‌دهد که هر جامعه‌ای سلیقه فکری و ذائقه فرهنگی خاصی دارد که در شخصیت افراد تأثیر می‌گذارد. به گونه‌ای که شخصیت فردی آحاد مردم، تحت تأثیر شخصیت اجتماع ساخته می‌شود و یا دگرگون می‌گردد.

نقد

اینکه همه اعضای یک اَمّت ارزش‌های حقوقی، اخلاقی و زیبایی شناختی کمابیش یکسانی را می‌پذیرند، به این دلیل است که همگی تعلیم و تربیت‌های همانندی می‌یابند هر یک از

آنان از سایرین تقلید می‌کند. از این آیه، فقط می‌توان به این نتیجه رسید که در میان اعضای هر اُمّتی، فعل و انفعال و تأثیر و تأثرهای متقابل وجود دارد، ولی این هرگز موجب نمی‌شود که افراد انسانی در هم ادغام شوند و موجودی حقیقی و واحد، پدید آورند. یا هر کدام از اینها، علاوه بر روح فردی، دارای روح جمعی شوند. اگر چنین می‌بود، آیه شریفه مزبور می‌بایست بدین گونه باشد: «زینا لكلّ اُمّه عملها».^{۲۱}

نکته دیگر اینکه، اگر هر جامعه‌ای وجود عینی دارد، به طوری که آن وجود عینی ثبات داشته، و فکر و فرهنگ خاصی را به افرادش می‌دهد، چرا مذاق برخی از جوامع پس از مدتی تغییر می‌کند؟!، به عنوان نمونه، اُمّت پیامبر ﷺ در عصر رسول خدا ﷺ معنوی و آخرت‌گرا بودند، ولی پس از رحلت آن حضرت، اندک اندک تعهدات دینی شان ضعیف شد، بطوری که در عصر حکومت امیرمؤمنان ﷺ دنیاگرا شدند. از این رو، حضرت در مورد مردم زمانش می‌فرماید: «بسیاری از مردم از بهره‌زیادی که ممکن بود (در آخرت نصیب آنها گردد) بازماندند، و به دنیا روی آوردند و براساس هوای نفس سخن گفتند، و این کار موجب تعجب من گردیده».^{۲۲}

بنابراین، نمی‌توان رویه ثابت و لایتغیری را در سیره عملی جوامع اثبات کرد و بر فرض اثبات هم نمی‌توان وجود خارجی ثابت و منحاز جوامع در برابر افراد را از آن استنتاج کرد، به نظر می‌رسد، آیه می‌فرماید: در طول تاریخ، چنین بوده که در هر اُمّتی چهره‌های متنوّذ و تأثیر گذاری بوده‌اند که سنّت‌ها و اندیشه‌هایی را به مردمان زمانه شان آموخته‌اند و مردم زمانه آنان نیز به هر دلیلی آن‌را پسندیده و بدان ملتزم شده‌اند. سپس، این سنّت‌ها و اندیشه‌ها به نسل‌های بعد منتقل شده و هر نسلی از سیره و روش نسل قبلی تقلید کرده است، تا اینکه کم‌کم به یک رویه محبوب و مطلوب ریشه دار تبدیل شده است. اما این رویه امری لایتغیر نیست، بلکه قابل تغییر و تبدیل است. در غیر این صورت، هدایت انبیاء و نزول وحی بیهوده خواهد بود؛ زیرا فلسفه ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی و جعل تکالیف شرعی، تهذیب اعمال و اخلاق و هدایت افکار، و تحکیم سنّت‌ها و افکار حکیمانه جوامع بشری است. به عبارت دیگر، اگر هر اُمّتی وجود عینی منحازی از افراد داشته باشد و خداوند طبایع خاصی را در وجود عینی هر اُمّتی به صورت تکوینی و ذاتی قرار داده باشد که سازنده و مسلط بر شخصیت فردی آحاد مردم است، اصلاح اعمال و

تزکیه افرادِ جوامع از سوی پیامبران آسمانی، ممکن نخواهد بود؛ زیرا تغییر در ذاتیات اشیاء امکان ندارد.

دلیل سوم

قرآن، همان‌گونه که برخی اعمال و رفتار خیر و شر را به افراد نسبت داده و آنان را مستوجب ثواب و عقاب می‌داند، برخی اعمال ناروا و عصیانگری‌ها را به امت‌ها نسبت داده و هر امتی را مستوجب ثواب و عقاب می‌داند. می‌فرماید: «و هر امتی آهنگ پیامبرش را کردند تا او را بگیرند و به باطل با او جدال کردند تا حق را به این وسیله بشکنند؛ و چون چنین کردند من آنها را گرفتم؛ پس عقاب من چگونه بود؟» (غافر: ۵)

در این آیه نیز سخن از یک تصمیم و اراده و عمل ناشایست اجتماعی است که نتیجه آن، جز یک کیفر عمومی نیست. این انتساب عقلاً معنا ندارد، مگر در صورتی که جامعه و امت‌ها، حیات و وجدان جمعی یا وجود حقیقی داشته باشند؛ زیرا تاریخ گواهی می‌دهد، زمانی که پیامبری مبعوث می‌شد، در بسیاری از موارد، برخی افراد محدود به او ایمان می‌آوردند این‌طور نبوده که در همه امت‌ها، تمامی مردم پیامبرشان را انکار کرده باشند.^{۳۳}

در جایی دیگر می‌فرماید: «هر امتی را پیامبری بود و چون پیامبرشان بیامد، کارهایشان به عدالت فیصله یافت و مورد ستم واقع نشدند.» (یونس: ۴۷)

تا عصیان و گناهی در میان نباشد، نیازی به رسولان برای داوری براساس قسط و عدل نیست. پس از اینکه قرآن می‌فرماید: برای هر امتی رسولی آمده و میان دادگستری کرده، معلوم می‌شود قرآن عصیانگری را به وجود منحاز و مستقل امت‌ها نسبت می‌دهد؛ زیرا همه افراد امت‌ها عصیانگری نکرده‌اند.

نقد

اولاً، اگر امت وجود حقیقی داشت، ضمیری که به آن ارجاع داده می‌شد، مفرد بود نه جمع. ثانیاً، از این آیات، اصالت فلسفی جامعه به دست نمی‌آید؛ زیرا تنها راه توجیه آیات فوق، اصالت فلسفی جامعه نیست، بلکه طبق محاورات عرف عقلا، که قرآن نیز مطابق عرف عقلا نازل شده است، اگر اکثر افراد یک جامعه دست به عصیان بزنند، می‌توان گفت آن جامعه دست به عصیانگری زده است و به نابودی پیامبر خود کمر همت بسته‌اند.

ثالثاً، اگر گفته شود در آیه سوره یونس، مقصود از اُمّت، وجود خارجی اُمّت است، باید پذیرفت تازمانی که فردیت افراد انسانی ذوب نشود و همه افراد در هم ادغام نگردند، خدا پیامبری به سوی ایشان نخواهد فرستاد؛ یعنی هر جامعه‌ای که پیامبری در آن مبعوث شده، قبلاً وجود و وحدت حقیقی یافته بوده است. در حالی که، پیش از بعثت حضرت آدم، جامعه‌ای وجود نداشت.^{۲۴}

دلیل چهارم

از منظر قرآن، اُمّت‌ها و جوامع حیات و ممات دارند. همان‌گونه که هر فرد انسان، زندگی و مرگ دارد. قرآن کریم برای هر اُمّتی، حیات و ممات خاصی قائل است. می‌فرماید:

– برای هر اُمّتی، سرآمدی است و هنگامی که سرآمد آنها فرا رسد، نه ساعتی از آن تأخیر

می‌کنند و نه بر آن پیشی می‌گیرند. (اعراف: ۳۴)

– هیچ اُمّتی از سرآمد خویش نه پیشی گیرد و نه واپس رود. (مؤمنون: ۴۳)

بر اساس این آیات، زندگی اُمّت‌ها مانند زندگی افراد، لحظه پایان دارد و آن لحظه، تغییرناپذیر است؛ یعنی هنگامی که لحظه موعود فرا برسد، بدون هیچ استثنا مرگ اُمّت‌ها فرا می‌رسد. از آنجا که اعضای یک اُمّت یکباره نمی‌میرند، بلکه در طول زمان و به صورت متناوب می‌میرند، پس آن حیات جمعی، که یکباره پایان می‌گیرد، به وجود منحاز اُمّت‌ها تعلق دارد، نه به افراد آنها. بنابراین، اینکه قرآن می‌فرماید: جامعه یک موجود زنده است که زمانی می‌میرد، صرفاً یک تمثیل نیست، بلکه یک حقیقت است. همچنان که مرگ جمعی نیز حقیقتی است غیر از مرگ فردی یکایک انسان‌ها. چه بسا تعداد زیادی از اعضای یک اُمّت و حتی اکثریت اعضا زنده باشند، ولی مرگ آن اُمّت فرا رسیده باشد. مثل مرگ بنی اسرائیل، که زمانی فرارسید که اجتماع آنان، اتحاد، قدرت و شکوه خود را از دست داد. و حال آنکه، در همان زمان بیشتر آنان زنده بودند. بنابراین، حیات و ممات اُمّت‌ها قابل بازگشت به افراد آنها نیست، بلکه حیات و ممات مستقلی است. این خود دلیلی بر وجود و شخصیت مستقل آنها است.^{۲۵}

نقد

این قوی‌ترین و روشن‌ترین استدلال قرآنی جامعه‌گرایان نیز قابل ردّ است:

اولاً، ضمیرهای جمعی که در آیات فوق به کار رفته، گواه بر این است که اُمّت، وجود مستقل و مخصوص ندارد.

ثانیاً، اگر مراد از مرگ اُمّت، عذابی از قبیل عذاب‌هایی که بر اقوام نوح، عاد، هود، ثمود، صالح، کلدّه، ابراهیم، لوط، شُعَیب، قِبط و سَدُوم ... نازل گشته است، - چنانکه در کلام برخی از مفسران بزرگ بدانها اشاره شده است - ، آذر این صورت، مرگ اُمّت، چیزی جز مرگ همه یا اکثر اعضای اُمّت نخواهد بود؛ چه اینکه عذاب این اُمّت‌ها با نابودی همه یا اکثر افرادشان همراه بوده است.

ثالثاً، به فرض اینکه بتوان موردی را یافت که در آن یک اُمّت، به عنوان اُمّت، نابود شود، ولی بسیاری از اعضای آن باقی بمانند، باز نمی‌توان وجود حقیقی اُمّت را استنتاج کرد؛ زیرا شاید مقصود از نابودی اُمّت در این موارد، از بین رفتن دولت و وحدت و اقتدارشان باشد. به عنوان نمونه، افراد فراوانی از بنی اسرائیل تا به امروز زنده‌اند. ولی چون متفرّقند و اتّحادی ندارند و از دولت، و حکومت واحد، اقتدار و شوکت محرومند، می‌توان گفت که یک اُمّت مرده‌اند. بنابراین، از این آیه به دست می‌آید در زمانی که بنی اسرائیل به عنوان یک اُمّت، باقی و زنده بودند، ترکیب و اتّحاد حقیقی می‌داشتند. حدّاکثر می‌توان گفت: مرگ یک اُمّت به معنای از هم گسیختن نظام اجتماعی و سیاسی آن اُمّت است.^{۲۷}

دلیل پنجم

قرآن برای امت‌ها، نامه اعمال قائل شده است. خداوند به پیامبر ﷺ می‌فرماید:

- در روز قیامت خواهی دید که هر اُمّتی (از شدّت وحشت) به زانو در آمده (به زانو

نشسته)، به سوی کارنامه اش فراخوانده می‌شود. (جائیه: ۲۸)

- هر اُمّتی به سوی کارنامه اش فراخوانده می‌شود. (جائیه: ۲۸)

از ظاهر آیه فوق به دست می‌آید همان‌گونه که تک تک انسان‌ها، نامه اعمالی دارند که در روز قیامت به دستشان داده می‌شود، چنانکه قرآن می‌فرماید « و [سرنوشت] کردار هر انسانی را در گردنش بسته‌ایم و روز رستاخیز برای او نوشته‌ای بیرون آوریم که آن را گشوده ببیند» (إسراء: ۱۳)، اُمّت‌ها نیز نامه اعمال جداگانه‌ای دارند که جهت حسابرسی فراخوانده می‌شوند.^{۲۸}

داشتن نامه اعمال در روز رستاخیز، حاکی از این است که امت‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات حقیقی زنده، شاعر و فهیم، مختار و با اراده، قابل تخاطب، مکلف و مسئول هستند، مانند افراد به سوی کارنامه خود خوانده می‌شوند. به بیان دیگر، به همان نسبت که مردم در دنیا قوم قوم و ملت ملت هستند، در حدی که واقعاً با هم تشابه فکری و روحی و اعتقادی دارند، در قیامت هم به سوی آن سرنوشت مشترک خودشان خواهند رفت. پس از منظر قرآن، حساب امت از جامعه جدا است. این بدین معناست که جامعه وجود عینی منحاز از افراد دارد.^{۲۹}

نقد

اولاً، در روز قیامت، جامعه و زندگی اجتماعی در کار نیست؛ زیرا قرآن می‌فرماید:

– همه آنها روز رستاخیز تنها به سوی او می‌آیند. (مریم: ۹۵)

– (روز قیامت به آنها گفته خواهد شد) هرآینه همان گونه که شما را بار اول آفریدیم تنها

نزد ما آمدید. (انعام: ۹۴)

ثانیاً، از اینکه هر امتی کتابی دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود عینی و حقیقی نیز دارد؛ چه اینکه هر گروهی از انسان‌ها که پیامبری بر آنان مبعوث شده است، کتابی جداگانه دارند. یا فاجران و ابرار عالم، کتابی مستقل دارند. آیا از این آیات «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ» (مطففین: ۷) و «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ» (مطففین: ۱۸) می‌توان استنتاج کرد که بدکاران یا نیکوکاران تاریخ – با هر رنگ و نژاد و زبان و دین و مکان و زمان – نیز ترکیب و اتحاد حقیقی می‌یابند و وجود جمعی واحدی دارند. اگر چنین ادعا شود، باید گفت ما در طول تاریخ تنها دو جامعه بزرگ داریم. در این صورت، با یک تعارض جدی مواجه خواهیم شد؛ زیرا به عقیده جامعه گرایان ظاهر برخی آیات قرآن حاکی از این است که هر امتی وجود مستقلی از افرادش دارد.^{۳۰}

دلیل ششم

استدلال دیگر جامعه گرایان این است که قرآن کریم، گاهی کار یک فرد از افراد یک جامعه را به همه آن جامعه، و گاهی عمل یک نسل از نسل‌های یک جامعه را به نسل‌های دیگر نسبت می‌دهد. این نسبت به این دلیل است که افراد و نسل‌های هر جامعه، دارای یک تفکر اجتماعی، یک اراده عمومی، و یک روح جمعی هستند و رفتارشان از یک روح

جمعی صادر شده است. چنان‌که وقتی انسانی با «دست» خود کاری را انجام می‌دهد، نمی‌گویند که «دست» وی فلان عمل را انجام داده، بلکه به او به عنوان یک کل نسبت می‌دهند. از این نسبت‌های در قرآن می‌توان فهمید فردها و نسل‌ها اجزای یک کل حقیقی و عینی هستند.

در داستان قوم ثمود، شتر صالح علیه السلام توسط یکی از ثمودیان پی گردید؛ چه اینکه قرآن می‌فرماید: «آنگاه همراه خویش را فرا خواندند و او دست پیش برد و (آن شتر را) پی کرد.» (قمر: ۲۹)

ولی قرآن آن‌را به همه ثمودیان نسبت داده، و می‌فرماید: «اما آنان او را دروغزن شمردند و آن (شتر) را پی کردند خداوند هم آنان را به گناهشان یکسره نابود ساخت و (با خاک) یکسان کرد.» (شمس: ۱۴)

و یا در آیه دیگر می‌فرماید: «پس، آن را پی کردند و پشیمان شدند» (۱۵۷- شعراء) ^{۳۱}

علی علیه السلام در تبیین این مطلب می‌فرماید:

ای مردم! همانا آن چیزی که عموم را درخود گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک به آنها می‌دهد، خوشنودی و خشم است. و همانا خداوند، عذاب خود را به صورت جمعی بر عموم مردم ثمود فرود آورد؛ زیرا که عموم مردم ثمود به تصمیمی که یک فرد گرفت خوشنود بودند. سپس خداوند سبحان فرمود: «پس ثمودیان آن شتر را پی کردند و سپس پشیمان شدند.» ^{۳۲}

پس از نظر حضرت، چیزی که به انسان‌ها وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک می‌دهد، خوشنودی و خشم است. البته خوشنودی از گناهی که دیگری کرده فقط وقتی گناه محسوب می‌شود که به نحوی در تصمیم و عمل شخص مرتکب گناه، مؤثر واقع شده باشد. گناهان اجتماعی از همین قبیل است. جو اجتماعی و روح جمعی از وقوع گناهی، خوشنود می‌گردد، آهنگ ارتکاب آن را می‌کند، و سپس یک فرد از افراد جامعه مرتکب آن گناه می‌شود.

حاصل آنکه، صرف نیت ارتکاب گناه یا راضی به گناهکاری دیگران بودن، گناه محسوب نمی‌شود. پس ثمودیان به صرف اینکه به پی کردن ناقه صالح راضی بودند، نباید گناهکار و مستوجب عذاب به شمار آیند. اما از سوی دیگر، خدای متعال همگی ایشان را مجرم دانسته و مجازات کرده است. بنابراین، تنها راه توجیه این است که همه ثمودیان را دارای روح واحدی بدانیم و جامعه ایشان را مرکبی حقیقی بینگاریم. ^{۳۳}

از سوی دیگر، قرآن کریم در موارد متعددی، اعمال نسل‌های گذشته بنی اسرائیل را به یهودیان معاصر پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد. مثلاً می‌فرماید:

از فرعونیان رهایی تان دادیم که عذابی سخت بر شما روا می‌داشتند: پسرانتان را سر می‌بردند و زنانان را زنده نگه می‌داشتند، و در این امور بلایی بزرگ از جانب پروردگارتان بود. دریا را برای شما بشکافتیم و نجاتتان دادیم و فرعونیان را غرق کردیم در حالی که شما می‌نگریستید. (بقره: ۴۹-۵۰)

- پس از موسی گوساله پرستیدید. (بقره: ۵۱) ۳۴

همچنین قرآن، پس از انتساب اعمال گذشته قوم بنی اسرائیل به مردم زمان پیامبر ﷺ می‌فرماید: اینها به موجب اینکه پیامبران را به ناحق می‌کشند استحقاق ذلّت و مسکنت دارند، می‌فرماید:

جز در پناه خداوند یا پناه مردم هر جا یافته شوند محکوم به خواری‌اند و دچار خشمی از سوی خداوند و محکوم به تهیدستی شدند، آن بدین رو بود که آنان به آیات خداوند کفر می‌ورزیدند و پیامبران را ناحق می‌کشند، آن، از این رو، بود که نافرمانی ورزیدند و تجاوز می‌کردند. (آل عمران: ۱۱۲)

و نیز درباره قوم موسی می‌فرماید: «و (یاد کن) آنگاه را که پروردگارت آگاهاند که هنگام رستخیز کسی را بر آنان برمی‌انگیزد تا بدترین عذاب را به آنها بچشانند» (اعراف: ۱۶۷)

روشن است که هیچ‌یک از معاصران آن حضرت، هیچ‌کدام از این کارها را مرتکب نشده بودند. پس، راز این خطاب و عتاب و عقاب‌ها چگونه تبیین می‌شود؟ جامعه گرایان معتقدند. راه تبیین این است که یهودیان زمان پیامبر ﷺ از نظر قرآن ادامه و امتداد قوم گذشته بنی اسرائیل هستند، بلکه از نظر روح جمعی، عین آنها هستند که هنوز هم ادامه دارند. به عبارت دیگر، از دیدگاه قرآنی، بنی اسرائیل جامعه واحدی هستند و دارای یک روح یگانه‌اند. از این رو، کاری که به دست یک فرد یا یک نسل از آنان صورت می‌پذیرد، در واقع کار آن روح واحد است و به همه افراد یا نسل‌ها نسبت داده می‌شود. همین روح جمعی، وقتی به گناهانی آلوده شده است، همه افراد و نسل‌ها را، که اجزاء آن به شمار می‌روند، گرفتار کیفر و مجازات کرده است. ۳۵

نقد

لازم به یادآوری است از برخی کلمات جامعه گرایان، که پیشتر بیان شده است، چنین به دست می‌آید که مقصود آنان از مجازات یک قوم به خاطر گناه برخی از افرادشان، این

است که امت‌ها و نسل‌ها به خاطر اموری چون رضایت به گناه دیگران و یا ترک امر به معروف و نهی از منکر در جامعه گناهکار و مستوجب عذاب می‌باشند، ولی مدعی آنان عام بوده و با صراحت علت انتساب اعمال یک فرد به یک قوم، یا یک نسل به نسل‌های دیگر را وجود خارجی جامعه و تاریخ و وجودی که مشترک بین افراد یک قوم یا یک قوم و نسل‌های آینده‌شان است، می‌خوانند. از این‌رو، سخنانشان از این زاویه باید نقد گردد.

با توجه به این نکته باید گفت که لازمه این تبیین این است که گناه شخصی به دیگری نسبت داده شد. و نسلی را به خاطر گناه نسل گذشته متهم کرده‌ایم دارد که مخالف اعتقادات مسلم همه ادیان آسمانی است. اگر این تفکر صحیح باشد، در آخرت نیز باید یک قوم به خاطر گناه یکی از اعضایش مجازات گردد. یا یک نسل به سبب گناه نسل گذشته عقاب شود. این مخالف نص صریح قرآن است که می‌فرماید: «ولاتزرُّ وازرهُ وزرُّ اُخری» (۱۶۴- انعام؛ ۱۵- اسراء؛ ۱۸- فاطر؛ ۷- زمر).

علاوه بر این، انتساب اعمال یک فرد به یک نسل یا یک نسل به نسل‌های دیگر، توجیه‌های دیگری غیر از وجود روح جمعی دارد. از این‌رو، آیات فوق الزاماً بر اصالت فلسفی جامعه و تاریخ دلالت ندارند.

مهم‌ترین توجیه‌های آنان به شرح ذیل است:

اولاً، همه قوم نمود، شخص پی‌کننده را تشویق می‌کردند و در تصمیم و عمل او مؤثر بودند. از این‌رو، می‌فرماید: «یار خویش را فرا خواندند و او سلاح بر گرفت و شتر را پی کرد». (قمر: ۲۹)

ثانیاً، به فرض که هیچ‌گونه تشویقی نداشته‌اند، باز نمی‌توان ادعا کرد که هیچ‌گناهی مرتکب نشده‌اند؛ چرا که ترک نهی از منکر، خود گناه بزرگی است، به خصوص اینکه آنها مکلف بودند که شتر را آزاد بگذارند و کسی را که قصد سوء دارد نهی کنند.

ثالثاً، ثواب و عقاب، اختصاص به اعمال جسمی و بدنی ندارد، ثواب و عقاب بر اعمال اختیاری مترتب می‌شود؛ خواه نفسانی باشد خواه جسمی، قرآن کریم می‌فرماید: «... اگر آنچه در دل دارید آشکار یا پنهان کنید، خداوند حساب آن را از شما باز خواهد خواست،...» (بقره: ۲۸۴)؛ «ای مؤمنان! از بسیاری از گمان‌ها دوری کنید که برخی از گمان‌ها گناه است...» (حجرات: ۱۲)

پس، آنچه در دل هست، مورد امر و نهی قرار می‌گیرد. برخی خطورات انسان هم گناه محسوب می‌شود. البته اگر خطورات غیراختیاری باشد، نظیر حسد یا عداوت، مادامی که غیراختیاری است، مشمول تکلیف و امر نهی نمی‌شود. ولی اگر با تلقینات و تأملات اختیاری ادامه یابد، گناه است. ثمودیان اگر هیچ گناهی مرتکب نشده‌اند، دست‌کم راضی به پی کردن شتر صالح بوده‌اند، و این خود گناه است. بنابراین، عذاب سایر ثمودیان، به سبب گناه یکی از آنان نبوده تا برای توجیه کیفر سایر قوم، مجبور شویم اصالت فلسفی جامعه و تاریخ یا روح جمعی شویم! این تبیین مؤیداتی دارد. از جمله در داستان اصحاب سبت، بنی اسرائیل در مورد صید روز شنبه، که گناه شمرده می‌شد، به سه گروه تقسیم شدند.

کسانی که مرتکب گناه می‌شدند. کسانی که مرتکب گناه نشدند، ولی نهی از منکر هم نمی‌کردند و کسانی که نهی از منکر می‌کردند.

در میان آنان علاوه بر گروه اول، گروه دوم، که از صید روز شنبه، نهی نمی‌کردند نیز عذاب شدند.^{۳۷} آژ سوی دیگر، اساساً در همه عذاب‌هایی که قرآن به بازگویی داستان آنها پرداخته، هر جا افراد بی‌گناهی بودند، نجات یافته‌اند. همچنین اگر در میان خانواده‌ای که مشمول عذاب الهی بود، فرد گناه کاری بود، همان یک نفر به کیفر می‌رسید. مثل همسر لوط. پس از دیدگاه قرآن، کسی به جای دیگری عقاب نمی‌شود.^{۳۷}

اما مراد از فرمایش امیرالمؤمنان علیه السلام آئین است که هر انسانی موظف است که هم خود آنچه را بایسته است انجام دهد، و هم دیگران را امر به معروف و نهی از منکر کند، زیرا ظاهر سخن حضرت این است که تأیید و تکذیب انسان‌ها نسبت به یک گفتار یا کردار، موجب می‌شود که انسان‌ها سرنوشت مشترک پیدا کرده، حزب واحدی تشکیل دهند. این سخن هیچ دلالت مطابقی یا التزامی بر وجود منحاژ داشتن جامعه و تاریخ ندارد.^{۳۹}

اما آیاتی که اعمال خوب یا بد نسل‌های گذشته بنی‌اسرائیل را به یهودیان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت می‌دهد، در مقام این است که لاف زدن‌ها و فخر فروشی‌های یهودیان صدر اسلام را نقش بر ملا سازد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: یهودیان زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از نزول نعمت‌هایی چون کتاب، حکمت و پیامبر، تفاخر کرده و می‌گفتند: هرگز به بهشت داخل نخواهد شد مگر کسی که یهودی باشد (بقره: ۱۱۱)؛ یهودی شوید تا هدایت یابید (بقره: ۱۳۵)؛ آتش جهنم به ما نخواهد رسید مگر روزی چند (آل عمران: ۲۴).

قرآن کریم به یهودیان می‌فرماید: درست است که آباء شما امتیازاتی داشته‌اند، ولی مظالم شان نیز کم نظیر است. به عبارت دیگر، یهودی بودن نه مایه ننگ است و نه مایه نام. اساساً اسم، کار ساز نیست. مهم ایمان است و عمل صالح، «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۶۲). نظیر همین آیه در آیه ۶۹ از سوره مائده نیز آمده است.^{۴۱}

بنابراین، در قرآن کریم هر جا بنی اسرائیل یا اهل کتاب، نکوهش می‌شوند، همه آنان مراد نیستند؛ مراد از یهودیان، که ذلت بر آنان مقرر گشته و دچار غضب الهی اند، و خدای متعال آنان را روز قیامت آزار می‌دهد، کسانی هستند که به آیات الهی کفر می‌ورزند، انبیاء را می‌کشند و ظالم هستند. ... اگر غیر از این باشد و صرف انتساب به حضرت یعقوب علیه السلام، همه بنی اسرائیل را مشمول یک حکم واحد کند، باید پذیرفت بسیاری از یهودیانی که در صدر اسلام به اسلام گرویدند، مشمول عذاب‌اند. در حالی که، قرآن درباره دانشمندان اهل کتاب، که با اسلام خود موجب مسلمان شدن بسیاری از پیروان خود شده‌اند، می‌فرماید: «وَأُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا...» (قصص: ۵۴)؛

حقیقت این است که خدای متعال می‌داند که تا روز قیامت، پیوسته افراد و گروه‌هایی از یهودیان هستند که مثل پدران خود دست از کفر و ظلم بر نمی‌دارند، همین‌ها مورد خطابات ملامت آمیز و ترس انگیز قرآن هستند.^{۴۳}

نتیجه گیری

با توجه به ظواهر آیات قرآن، هر جامعه‌ای مانند یک فرد، موجودی زنده و دارای وجود، شخصیت، طبیعت، وحدت، وجدان، فهم و شعور، عمل، طاعت و معصیت، نامه اعمال و سرانجام مرگ، حساب و پاداش و عقاب است. اما اوصافی که به ظاهر به امت باز می‌گردد، را می‌توان به افراد جامعه بازگرداند؛ زیرا ظهور بدوی آیات مربوط، محفوف به قرآینی لفظی و لَبّی است که مانع انعقاد ظهور شده و یا آنها را از حجیت ساقط می‌کند و باید حمل بر معنای مجازی شوند. بنابراین، وجود روح و جان مستقل از افراد، برای امت‌ها بطوری که در طول تاریخ زنده، و اعمال و ثواب و عقابی مستقل از افراد داشته و اراده خویش را بر افراد تحمیل می‌کند، با استفاده از قرآن مجید، قابل اثبات نمی‌باشد. همان‌گونه

که عقلاً در محاورات عرفی، وقتی دربارهٔ خصایص و اخلاق اقوام و اهالی یک شهر یا ملت سخن می‌گویند، مقصودشان اکثریت افراد آن شهر یا کشور است، و موارد استثناء را لحاظ نکرده و عمل اکثریت افراد را به کل جامعه نسبت می‌دهند، و احکام کلی صادر می‌کنند، قرآن نیز هنگامی که از اقوام و امت‌ها بحث می‌کند، به زبان عُرف عقلاً سخن می‌گوید. پس همان گونه که از احکام کلی در محاورات عرفی در مورد جامعه، روح یگانه جمعی استنباط نمی‌شود، از بیان قرآن نیز نمی‌توان چنین برداشتی به دست داد.

اما همان‌طور که برخی از علما بیان کرده‌اند، توجّه به این نکته ضروری است که اگر به فرض، ظهور آیاتی که جامعه را دارای کتاب، سرنوشت، ثواب و عقاب، شعور، تصمیم و اراده، طرز فکر، قانون و سنت، شخصیت، کتاب و نامه عمل معرفی می‌کنند، بر مراد جامعه گرایان بپذیریم، نمی‌توان گفت جامعه به طور یقینی دارای وجود حقیقی است؛ چرا که وجود حقیقی یا اعتباری بودن جامعه، مسئله‌ای تبعّدی نیست تا با ظواهر الفاظ قرآن قابل اثبات باشد؛ زیرا ظواهر نقلی دلیل ظنی به شمار می‌آیند. ظنون نیز فی نفسه حجّیت ندارند. تنها در ظرف فقدان دلیل قطعی و یقینی از باب خارج کردن انسان از بحران در مقام عمل و نه علم، رهگشا می‌باشند.

البته به طور ظنی می‌توان آن‌را به شارع نسبت داد. ولی اسناد یقینی اصالت جامعه و استقلال امت، به قرآن مجید نادرست است؛ زیرا اگر برهان عقلی بر عدم وجود حقیقی جامعه اقامه شود، ظواهر همه آیات باید توجیه شوند و برخلاف ظاهر حمل گردند و اگر عقل در نفی و اثبات وجود حقیقی جامعه ناتوان باشد، در این صورت ظواهر لفظی به قوّت خود باقی می‌مانند. ولی این ظواهر در حد ایجاد گمان مفید هستند. و این گمان در مسائل عقلی و علمی کارآمد نیست. بنابراین، سهم اصلی در اثبات یا نفی این مسئله، از آن دلیل عقلی است و دلیل نقلی در صورت همراهی یا سکوت عقل، تنها در حدّ مؤید ظنّ آور، مفید فایده می‌باشد. با توجه به آنچه گذشت، نمی‌توان با تمسّک به ظهور بدوی آیات قرآن، بر فرض انعقادِ ظهور، وجود حقیقی جامعه را اثبات کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: سروش، *فلسفه تاریخ*، ص ۸-۹.
۲. همان، ص ۸
۳. همان، ص ۱۵
۴. ر.ک: کاپلستون، *فردریک، تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)*، ج ۷، ص ۲۲۱.
۵. سروش، *فلسفه تاریخ*، ص ۲۰.
۶. در زمینه بررسی تفصیلی دیدگاه جامعه‌گرایان. ر.ک: ر.ک: ای. اچ. کار، *تاریخ چیست؟*، ص ۴۶-۴۷؛ راب استونز، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ص ۴۰؛ موریس دوورژه، *روش‌های علوم اجتماعی*، ترجمه خسرو اسدی، ص ۱۸؛ ژرژ گورویچ و هانری مندارس، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۰؛ راب استونز، *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ص ۷۸.
- و برای نگاه تفصیلی به دیدگاه فردگرایان ر.ک:
- ژرژ گورویچ و هانری مندارس، *مبانی جامعه‌شناسی*، ص ۲۹ - ۳۱؛ موریس دوورژه، *روش‌های علوم اجتماعی*، ص ۱۷ - ۱۸.
۷. ر.ک: محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۸. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۱.
۹. ر.ک: مصباح، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، بخش دوم
۱۰. ر.ک: همان، ص ۵۹ - ۶۱؛ ژرژ گورویچ و هانری مندارس، *مبانی جامعه‌شناسی*، ص ۲۹ - ۳۱؛ موریس دوورژه، *روش‌های علوم اجتماعی*، ص ۱۷ - ۱۸
۱۱. ر.ک: هگل، *عقل در تاریخ*.
۱۲. ر.ک: مطهری، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۲، ص ۳۳۵ - ۳۴۶، بخش جامعه و تاریخ.
۱۳. ر.ک: جوادی آملی، *جامعه در قرآن*، ص ۲۹۴ - ۲۹۶
۱۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۹۵-۹۷
۱۵. مؤمنون: ۴۳؛ یونس: ۴۹؛ اعراف: ۳۴؛ حجر: ۳-۴.
۱۶. ر.ک: محمدباقر صدر، *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، ترجمه حسین منوچهری، ص ۸۷ - ۸۶
۱۷. همان، ص ۱۳۹-۱۴۱.
۱۸. برای مطالعه ادله قرآنی جامعه‌گرایان، رجوع کنید به: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۴، ص ۹۵-۹۷؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار استاد مطهری*، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۳ و ج ۱۵، ص ۷۷۴-۷۹۰، محمدباقر صدر، *سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن*، ص ۸۵-۸۷؛ عبدالله جوادی آملی، *جامعه در قرآن*، ص ۳۰۳-۳۴۷.
۱۹. ر.ک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ در قرآن*، ص ۹۳-۹۴
۲۰. ر.ک: مرتضی، مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۳۴۰.
۲۱. ر.ک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ در قرآن*، ص ۹۳-۹۴
۲۲. *نهج البلاغه*، نامه ۷۸.

۲۳. عبدالله جوادی آملی، *جامعه در قرآن*، ص ۳۱۱
۲۴. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ در قرآن*، ص ۹۴
۲۵. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۸، ص ۸۶ و ج ۱۰، ص ۷۲ و ج ۱۲، ص ۹۸.
۲۶. رک: همان، ج ۱۰، ص ۷۲
۲۷. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ در قرآن*، ص ۹۵-۹۶
۲۸. رک: سیدمحمدحسین، *المیزان*، ج ۱۸، ص ۱۷۷
۲۹. رک: مطهری، همان، ج ۲، ص ۳۴۰ و ج ۱۵، ص ۷۸۸
۳۰. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ در قرآن*، ص ۹۶-۹۷
۳۱. این انتساب، در آیات دیگر نیز تکرار شده است، رک: اعراف: ۷۷؛ هود: ۶۵.
۳۲. *نهج البلاغه*، خ ۲۰۱
۳۳. رک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۳۴۱ - ۳۴۳
۳۴. این روند در آیات فراوان دیگر تکرار شده است، به عنوان نمونه بنگرید به: بقره: ۵۵ و ۵۶ و ۶۱ و ۶۳ و ۹۳ و ۷۲ و ۷۴ و ۷۵ و ۸۷ و ۹۱ و ۶۴؛ نساء: ۱۵۳ و ۱۵۴ و ۱۵۶ و ۱۵۷؛ مائده: ۶۰؛ آل عمران: ۲۱ و ۱۱۲ و ۱۸۱ و ۱۸۳.
۳۵. رک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۳۴۲.
۳۶. برای توضیح بیشتر رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۸، ص ۳۰۱ - ۳۰۵، ذیل آیات ۱۶۳ تا ۱۶۶ از سوره اعراف، بحث روایی.
۳۷. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ص ۱۰۳ - ۱۰۴
۳۸. *نهج البلاغه*، خ ۲۰۱.
۳۹. البته سخنی از پیامبر منقول است که (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ وَاحِدٌ تَدَاعَى سَائِرُ الْجَسَدِ بِالْحَمَى وَ السَّهْرِ) (فضل بن حسن طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۳۰۰؛ رک: *نهج الفصاحه*، ص ۷۱۵، ش ۱۱۳۹؛ محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۵۸، ص ۱۵۰) «همانا مؤمنان در اینکه به هم دیگر رحمت و عطف دارند مانند یک پیکرند که هنگامی که عضوی از آن به درد می آید. دیگر اعضا باتب و بیداری یکدیگر را فرا می خوانند.» لکن این سخن اولاً، فقط مؤمنان را در بر می گیرد نه هر جامعه ای را، ثانیاً، مؤمنان را هم یک تن نمی داند، بلکه مانند یک تن می انگارد. این سخن تنها در مقام ترغیب مؤمنان به همکاری است نه بیان یک حقیقت فلسفی.
۴۰. «بی گمان از کسانی که (به اسلام) ایمان آورده اند و یهودیان و مسیحیان و صابئان، کسانی که به خداوند و روز بازپسین باور دارند و کاری شایسته می کنند، پاداششان نزد پروردگارشان است و نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می گردند.»
۴۱. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ص ۱۰۶ - ۱۰۷
۴۲. «آناند که پاداششان برای شکیبی که ورزیده اند دو بار به آنان داده می شود...»
۴۳. رک: محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.
۴۴. رک: عبدالله جوادی آملی، *جامعه در قرآن*، ص ۳۱۳ - ۳۱۴.

منابع

- نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
- ای. اچ. کار، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد، چ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- جمعی از نویسندگان، درآمدی به جامعه شناسی اسلامی (۱) تاریخچه جامعه شناسی، تهران، سمت، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، قم، اسراء، بی تا.
- دوورژه، موریس، روش های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، چ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- راب استونز، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم، فلسفه تاریخ، تهران، حکمت، ۱۳۵۷.
- صالحی دمشقی، محمدین یوسف، سبیل الهدی و الرشاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- صدر، محمداقرا، سنت های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ترجمه حسین منوچهری، تهران، رجاء، ۱۳۶۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۷.
- گورویچ، ژرژ و مندارس، هانری، مبانی جامعه شناسی (همراه با تاریخ مختصر جامعه شناسی)، ترجمه باقر پرهام، چ سوم، تهران، بی جا، ۱۳۵۴.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸ش.
- مصباح، محمدتقی، جامعه و تاریخ در قرآن، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۲ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری (فلسفه تاریخ)، چ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ دوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ش.