



An Analysis of the Ontology of the Collective Spirit in Light of Management of the Collective Faculties, with Reference to the Agency–Structure Problem in Sadrian Philosophy

Dr. Armin Mansouri

Assistant Professor, University of Tabriz

Email: mansouri.a1373@gmail.com

Abstract

The relationship between agency and structure has long been a subject of extensive debate throughout the history of philosophy. Once the agency–structure problem is addressed by affirming the reality of structure—and, consequently, by positing the existence of a collective spirit—it becomes necessary to theorize about the mode of being, the manner of realization, and the constitutive principles of the collective spirit. Such an exposition lays the groundwork for subsequent theoretical developments in the philosophy of social sciences. In this study, the author seeks, first, to survey the views of major theorists in this field; second, to extract the Sadrian position on agency and structure; and third, in light of this position, to offer an account of the collective spirit. The findings of this research indicate the following: (1) the collective spirit does not come into existence as an independent entity in the external world; however, this does not entail the rejection of the collective spirit altogether. Rather, the collective spirit is a particular mode of being that human souls acquire through collective life. (2) A society endowed with a collective spirit is realized only when the social order is grounded on intellect and rational faculties as constituents of the human soul. (3) The Transcendent City (Madinah Mutā'aliyyah) is precisely the society that emerges from the realization of the collective spirit—one that comes into being through the presence of the position of *walāyah* and through the management of the collective faculties (*mudiriyyat jam' al-quwā*) exercised by the authority of *walāyah* within a community formed by human souls.

Keywords: Agency; Structure; Collective Spirit; Management of the Collective Faculties (*Mudiriyyat Jam' al-Quwā*); *Walāyah*.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under
[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 185 - 205	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1404/02/18	تاریخ بازنگری: 1404/07/23
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1404/07/23
	DOI: 10.22067/epk.2025.93419.1441

تحلیلی بر هستی‌شناسی روح جمعی در پرتو مدیریت جمع القوی با نگاه به مسئله عاملیت و ساختار مبتنی بر فلسفه صدرایی

آرمین منصوری

استادیار دانشگاه تبریز

mansouri.a1373@gmail.com

چکیده

عاملیت و ساختار یک مسئله‌ای است که در تاریخ فلسفه محل بحث فراوان بوده است. پس از تعیین تکلیف مسئله عاملیت و ساختار، با قائل شدن به ساختار و در نتیجه طرح روح جمعی، ضروری است در خصوص نحوه هستی، چگونگی و مقوم تحقق روح جمعی نظریه‌پردازی صورت پذیرد. چنین تبیینی امکان نظریه‌پردازی در گام‌های بعدی فلسفه علوم اجتماعی را ممکن می‌کند. در این پژوهش، نگارنده درصدد است، با مرور دیدگاه نظریه‌پردازان این حوزه، پس از استنباط دیدگاه صدرایی در رابطه با عاملیت و ساختار، در پرتو این یافته، به تبیین روح جمعی بپردازد. یافته‌های این پژوهش گویای آنند که یکم؛ چنین نیست که روح جمعی به‌عنوان یک وجود مستقل در عالم محقق شود اما این به معنای رد روح جمعی نیست، بلکه روح جمعی یک نحوه هستی است که نفوس انسانی به واسطه زیست جمعی می‌یابند. دوم؛ تنها در اجتماع مبتنی بر عقل و قوای عقلی به عنوان مقوم نفس انسانی، اجتماع دارای روح جمعی تحقق می‌یابد و سوم؛ مدینه متعالیه همان اجتماعی است که حاصل تحقق روح جمعی بوده و این روح جمعی به واسطه حضور مقام ولایت و مدیریت جمع القوای ولایت در اجتماع متشکل از نفوس انسانی پدید می‌آید.

واژگان کلیدی: عاملیت، ساختار، روح جمعی، مدیریت جمع القوی، ولایت.

مقدمه

مسئله عاملیت و ساختار در تاریخ فلسفه غرب و اصالت فرد و جامعه در تاریخ جامعه فلسفی ایران مسئله‌ای بنیادین است که محل تمرکز فلاسفه بوده است. در مسئله عاملیت و ساختار، قائلان به ساختار (به هر نحوی از انحاء آن) به نوعی موجودیتی به نام روح جمعی و یا هویت جمعی را مطرح نموده و در خصوص آن مباحثی ارائه نموده‌اند. اصولاً شناخت دقیق روح جمعی در ارائه نظریات جامعه شناختی بنیادین است؛ اما در عین حال در عمده نظریه‌پردازی‌هایی که پیرامون عاملیت و ساختار و فروع آن انجام می‌شوند، اگر افرادی قائل به ساختار شدند، بدون آنکه در خصوص روح جمعی، نحوه هستی، چگونگی و مقوم تحقق آن، دیدگاهی طرح کنند، با صرف قول به ساختار و اثبات آن، نظریه‌پردازی پیرامون این مسئله را به صورت ناتمام رها می‌سازند؛ درحالی‌که اتفاقاً مهم‌ترین مسئله، پس از رد عاملیت و اصالت فرد (حال چه با اثبات هر دوی اصالت فرد و اصالت جامعه و چه با اثبات تنها اصالت جامعه)، تبیین نحوه وجود و ماهیت روح جمعی است که پیرو قول به ساختار، اهمیت اساسی می‌یابد.

به‌عنوان مثال علامه طباطبایی از جمله فلاسفه‌ای است که قائل به اصالت جمع بوده و به همین مناسبت در خصوص چیستی روح جمعی بیان کرده‌اند که «این پیوند حقیقی بین فرد و جامعه به ناچار کینونت جدیدی را برای جامعه پدید می‌آورد که شخصیت وجودی افراد جامعه و قوا و خواص و صفات و آثار آن در جامعه، آثاری هم سنخ با افراد ایجاد می‌کند به طوری که در جامعه نسخه‌ای از وجود و ویژگی‌های وجود فرد شکل می‌گیرد و این مشهود و ظاهر است».¹

حتی علامه طباطبایی و شهید مطهری با استناد به آیات قرآن برای جامعه، مستقل از افراد، حیات و شخصیت قائل بوده و بیان کرده‌اند که قرآن برای امت و جامعه، وجود، سرنوشت، عمر، وجدان، شعور، عمل و... فراتر از افراد آن در نظر گرفته است.²

این عبارات، نمونه‌ای از مباحثی است که علامه طباطبایی به‌عنوان یکی اصلی‌ترین قائلان به اصالت جمع و نیز شهید مطهری در خصوص روح جمعی بیان کرده‌اند؛ اما همانطور که روشن است معمولاً جزئیاتی پیرامون روح جمعی طرح نشده و با ذکر مباحث کلی در خصوص آن، به سادگی از کنار هستی و چیستی روح جمعی عبور می‌شود.

بنابراین مقاله حاضر گرچه با مبحث عاملیت و ساختار پیوند عمیقی دارد؛ اما مسئله این نوشتار نه خود عاملیت و ساختار بلکه تحلیل نحوه هستی روح جمعی، ماهیت، چگونگی تحقق و مقوم تحقق آن، با تکیه

1. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 4/96.

2. رک: مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 2/339-336.

بر اصل مبحث عاملیت و ساختار است.

حاصل آنکه این نوشتار در راستای تحلیل روح جمعی، درصدد پاسخ به چند پرسش زیر است:

- 1- هستی روح جمعی چگونه است؟ آیا جدای از افراد هستی مستقل خارجی دارد؟ یا در ظرف ذهن تحقق می‌یابد؟
 - 2- آیا در تمامی جوامع انسانی امکان تحقق روح جمعی وجود دارد یا جوامع خاصی روح جمعی پیدا می‌کنند؟
 - 3- مقوم تحقق روح جمعی چه امری است؟
 - 4- مقوم روح جمعی با چه کیفیتی موجبات تقویم روح جمعی را فراهم می‌کند؟
- جست و جویهای نگارنده در خصوص مسئله مورد توجه این پژوهش گویای آن است که تاکنون پژوهشی متناسب با دغدغه این مقاله منتشر نشده است.

1- دیدگاه‌ها پیرامون مسئله عاملیت و ساختار

مسئله عاملیت و ساختار در میان فلاسفه معاصر مورد توجه بوده و توسط افرادی مانند علامه طباطبائی، شهید مطهری، علامه جعفری، مصباح یزدی و جوادی آملی که می‌توان گفت همگی از فلاسفه نوصدرایی محسوب می‌شوند، مورد بررسی قرار گرفته است. اکثر این حکما (غیر از مصباح یزدی) قائل به اصالت فرد و جامعه بوده و برای هر دو جایگاهی در نظر گرفته‌اند.

با توجه به اینکه عمده نوصدرانیان با تکیه بر مبانی دیدگاه‌های ملاصدرا با قرائت‌های مختلفی قبول به اصالت هر دو را استنباط کرده‌اند؛ لذا ابتدا نظر اندیشمندان ذکر شده را مرور کرده و در ادامه تحلیلی مستخرج از دیدگاه صدرایی ارائه می‌دهیم و در نهایت در پرتو آن به پرسش این نوشتار پاسخ می‌دهیم.

نیازمندی انسان به اجتماع و فعالیت جمعی حقیقتی است که فطری بشر بوده و بشر با استفاده از این ویژگی فطری نظامات اجتماعی مختلف کلان مانند یک حکومت و کشور یا خرد مانند سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی دارای اهداف خاص در داخل آن نظام کلان را ترتیب می‌دهد. همین مسئله در کنار توجه به تأثیرات عمده‌ای که جامعه بر روی افراد می‌گذارد، باعث می‌گردد پرسش‌هایی اساسی در خصوص نحوه هستی نظامات اجتماعی مطرح گردد؛ اینکه هستی نهاد اجتماعی چه نسبتی با هستی افراد تشکیل دهنده آن دارد؟ تأثیرات متقابل اجتماع و فرد بر روی یکدیگر به چه صورت است؟ و سوالات دیگری که فرع بر این دو سوال اساسی محسوب می‌شوند.

علامه طباطبائی صریحا معتقدند که جامعه صرفا مجموعه افراد نیست، بلکه خودش یک حقیقت و

شخصیت دارد در نتیجه یک رابطه حقیقی میان فرد و جامعه وجود دارد که خواه ناخواه به وجود و هستی دیگری منجر می‌شود. این هستی کینونتی در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان در خواصشان و آثارشان دارند، است. در نتیجه غیر از وجود *تک تک* افراد *یک* وجودی دیگری بنام مجتمع پیدا می‌شود و به تبع خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود، بنام آثار اجتماع که غیر از آثار و خواصی است که *تک تک* افراد دارند.¹ پس ایشان در بحث روابط اجتماعی انسان وجود حقیقی مجتمع را مطرح کرده و معتقد است که چون از مجموعه از انسان‌ها آثاری متفاوت با آثار *تک تک* افراد ظهور می‌یابد لذا جامعه وجود حقیقی دارد.

«این رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، ناچار، موجب می‌شود که خواص و آثار فرد، در اجتماع نیز پدید آمده و به همان نسبت که افراد، از نیروها و خواص و آثار وجودی خویش جامعه را بهره‌مند می‌سازند، این حالات *یک* موجودیت اجتماعی نیز پیدا نمایند».²

شهید مطهری نیز معتقد است که جامعه یک نوع مرکب حقیقی از ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواست‌ها و اراده‌هاست نه ترکیب اندام‌ها و تن‌ها. افراد انسان با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و روح جمعی را به وجود می‌آورند.³

آیت الله جوادی آملی وجود عینی جامعه را می‌پذیرد اما روش اثبات علامه را که با آیات قرآن است، رد می‌کند و بیان می‌کند که هستی‌شناسی اجتماعی مسئله‌ای تعبدی نیست که با ظواهر قرآن بتوان اثباتش کرد.⁴ در نگاه ایشان جامعه منسجم که در عقاید، اخلاق، عادات و آداب و رسوم فرهنگی هم‌تا و هم‌سان بوده و با تعامل متقابل در اندیشه و انگیزه به حیات خود ادامه می‌دهد، همانند درخت طبیعی از وجود عینی برخوردار است.⁵ از نظر ایشان وجود جامعه مانند اعداد وجود منسجم است.⁶

در نگاه علامه جعفری درباره عاملیت و ساختار دیدگاهی دو گانه وجود دارد. به این معنا که ایشان حکم کلی در مورد عاملان و تمامی ساختارها ابراز نمی‌کند، بلکه معتقد است که هر فرد با یک طبیعت اولیه و خارج از عوامل جبری پا به این جهان می‌گذارد. این مختصات اولیه می‌تواند هویتی خاص برای فرد به دنبال داشته و به او نوعی استقلال شخصیت اعطا کند. از سوی دیگر شخص به‌عنوان یک کنشگر در

1. طباطبایی، تفسیر المیزان، 4/ 152.

2. شمس، با علامه در المیزان، 132.

3. مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 337/2.

4. جوادی آملی، جامعه در قرآن، 313.

5. همان، ص 330.

6. همان، 328.

خلاء رشد نمی‌کند بلکه پس از ورود به این جهان تحت تاثیر عوامل طبیعی، محیطی و ساختارهای از پیش شکل گرفته اجتماعی و حتی غرایز شخصی و خود طبیعی قرار خواهد گرفت. نوع حیات فرد و چگونگی مواجهه او با این منابع تاثیرگذار، تعیین کننده اصالت کنش فرد یا اصالت ساختارهای اجتماعی در مورد اوست.¹

از نگاه آیت الله مصباح یزدی جامعه وجود عینی نداشته و جمع آثار مختلف افراد ذیل عنوان واحدی به نام جامعه فقط در حد وحدت مفهومی و ماهوی پذیرفتنی است نه حقیقت عینی آن.² وجود الزامات اجتماعی پیش از وجود افراد معنایی جز این نخواهد داشت که چنین الزاماتی در ذهن آگاه افراد جامعه جای دارد.³

بر اساس دیدگاه اندیشمندانی که قائل به اصالت هر دو هستند؛ از یک طرف جامعه صرفاً مجموعه (جمع جبری) افراد نیست، اما از طرف دیگر بالاخره همین افراد هستند که ترکیب آن‌ها در کنار هم، واحدی به نام اجتماع را با توضیحی که بیان شد به وجود می‌آورد. چگونگی این ادعا نیاز به تبیین بیشتر دارد. به نظر می‌رسد شهید مطهری تبیینی نسبتاً قابل قبول‌تر و دقیق‌تر از جایگاه جامعه ارائه داده‌اند. ایشان در تبیین ادعایشان بیان کرده‌اند که یک امر مرکب به چند صورت می‌تواند ترکیبی از اجزای خود باشد و بالتبع ترکیب جامعه از افراد نیز یکی از این چند حالت می‌تواند باشد؛ ترکیب اعتباری، ترکیب حقیقی صناعی، ترکیب حقیقی طبیعی و ترکیب حقیقی فراتر از ترکیب طبیعی.

ترکیب جامعه از افراد، مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی ولی نه ترکیب بدن‌ها بلکه ترکیب نفوس عوامل که هر یک دارای افکار، قصدها، عواطف، اراده‌ها و... هستند. در ترکیب حقیقی زمانی که اجزا در کنار هم قرار می‌گیرند تاثیر و تاثر میان آن‌ها به وجود می‌آید که در اثر این تاثیر و تاثرها، فعل و انفعالات و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با خواص جدید و مخصوص خود پدید آید. همانطور که در نتیجه تاثیر و تاثر عناصر مادی با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید به وجود می‌آید نفوس افراد انسانی که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب یک تفاوت عمده با سایر ترکیب‌های حقیقی طبیعی دارد که توجه به آن حائز اهمیت بوده و ثمراتی بر آن مترتب است. درست است که در ترکیب جامعه از افراد، این افراد در یکدیگر تاثیر و تاثر عینی دارند و موجب تغییر

1. ربانی و فهامی، «مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری»، 95.

2. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، 74.

3. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، 75.

عینی یکدیگر می‌گردند و هر یک از اجزاء، هویت جدیدی می‌یابند، اما از آن جهت که کل و مرکب به عنوان يك «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد، یعنی در سایر مرکبات طبیعی ترکیب، ترکیب حقیقی است، زیرا اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم يك «واحد» واقعی است، یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد، کثرت اجزاء تبدیل به وحدت کل شده است. اما در ترکیب جامعه و فرد ترکیب، ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند هویت و صورت جدید می‌یابند، اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الكل» به عنوان يك واحد واقعی که کثرتها در او حل شده باشد وجود ندارد، انسان الكل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد. 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، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد. پس حیات جمعی صرفاً يك تشبیه و تمثیل نیست، يك حقیقت است.¹

2. استنباط دیدگاه صدرایی درباره اصالت فرد و جامعه

پس از تبیین این مسئله که منظور از اصالت داشتن فرد و جامعه چیست و مرور دیدگاه‌های مختلف؛ اینکه میان فرد و جامعه تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد امری واضح و مسلم است؛ اما با توجه به اینکه مسئله اصالت فرد و جامعه در زمان و محل زیست صدرا مطرح نبوده، مستقیماً نمی‌توان در آثار صدرا، نظر او در خصوص این مسئله را جویا شد؛ لذا برای اینکه بتوان بر اساس مبانی فلسفه صدرایی استنباط کرد که نظر فلسفه صدرایی در رابطه با هستی اجتماع و ارتباط آن با افراد چگونه است و آیا روح جمعی و جامعه وجود عینی و حقیقی دارد یا نه و اگر دارد چه نسبتی با افراد دارد، باید از مبانی همچون چیستی و خصائص وجود حقیقی و اعتباری، وحدت و کثرت و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، حرکت جوهری و نقش اجتماع و افراد دیگر در حرکت جوهری فرد و ... بهره‌گیری کرد.

ابتدا باید توجه کرد که منظور از اصالت در این مقام چیست؟ اصالت سه معنی می‌تواند داشته باشد؛ 1. اشاره به حقوقی بودن مسئله داشته باشد یعنی اینکه اولویت حق با اجتماع است یا حق فرد 2. به معنی تأثیر و تأثر باشد به این معنی که آیا فرد بر جامعه اثر می‌گذارد و آن را می‌سازد یا جامعه بر فرد اثر گذاشته و فرد و کنش او را می‌سازد یا هردو؟ 3. به معنای وجود داشتن حقیقی یا اعتباری است.²

1. مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 2/ 336-339.

2. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، 1/ 288-294.

معنی اول محل بحث این نوشتار نیست؛ اما معنی دوم و سوم به عاملیت و ساختار و نیز اصالت فرد و جامعه مربوط می‌شوند و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در رابطه با معنی دوم (چگونگی تاثیر و تاثر میان فرد و جامعه) با نظر اجمالی به مبانی صدرایی مسئله واضح است. از آنجایی که جامعه از افراد تشکیل شده و نقش فرد در شکل‌گیری جامعه بدیهی است، طبیعی است که افکار، رفتار و اخلاق جمعی از مردم به صورت انباشت اجتماعی در تار و پود فرهنگ آن جامعه رسوخ کرده و حتی به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌شود. از طرف دیگر بر اساس فلسفه صدرایی همین اجتماع موثر در حرکت جوهری فرد بوده و در شکل‌گیری هویت و ساختار وجودی فرد نقش مستقیم دارد. انسان به گونه‌ای خلق شده که بعضی از استعدادهایی که خدا در وجودش قرار داده فقط و فقط از طریق اجتماع و زندگی اجتماعی شکوفا می‌شود. به همین دلیل زندگی اجتماعی و تشکیل اجتماع برای به ظهور رسیدن تمامی استعدادهای او ضروری است.^۱ هویت و حقیقت انسان حقیقتی متغیر است و هرگونه تحول جوهری در آن ممکن است. هرچند این حرکت درونی است اما با تحریک محرک خارجی انجام می‌شود. این عامل و محرک خارجی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد آن فرد هم می‌تواند معصوم یا غیر معصوم و عادل یا غیرعادل و آن جامعه می‌تواند صالح یا طالح باشد.^۲ حاصل آنکه تاثیر و تاثر میان فرد و جامعه و نقش افراد در شکل‌گیری کیفیت و ساخت فرهنگ جامعه غیرقابل کتمان و از طرف دیگر تاثیر وضعیت جامعه و انباشت‌های اجتماعی و فرهنگی در کنار نقش خود فرد در نحوه حرکت جوهری او، کاملاً قابل اثبات است.

معنای سوم البته در اصل مبدأ بحث چیزی جدای از مسئله عاملیت و ساختار نیست و اساساً به منظور توجیه هستی‌شناسانه تاثیر ساختارهای اجتماعی بر افراد، توسط اندیشمندان اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. این معنی نیازمند بررسی و تحقیق بیشتر است تا بتوان نظر فلسفه صدرایی را در رابطه با آن استنباط کرد. آنچه که محل بحث میان قائلان به اصالت فرد و جامعه است، صرفاً نحوه تاثیر و تاثر فرد و جامعه نیست. بلکه محل بحث وجود یا عدم وجود حقیقت اصیل و عینی برای جامعه است. اصالت فرد در نگاه تمامی اندیشمندان اسلامی مورد قبول بوده و اختلافی در میان نیست. لکن در اینکه جامعه هم مانند فرد دارای وجود اصیل است یا نه، ولو اینکه جدای از افراد هم نباشد، اختلاف نظر وجود دارد.

همانطور که اشاره شد برای بررسی دیدگاه احتمالی صدرایی در خصوص اصالت فرد و جامعه باید از سه مبنای وجود حقیقی و اعتباری، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و حرکت جوهری و

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۰.

۲. جواد آملی، جامعه در قرآن، ۳۲۲-۳۲۳.

ارتباط آن با اجتماع استفاده کرد. در ادامه این سه مبنا و نقش آن‌ها در تبیین اصالت فرد و جامعه را پی می‌گیریم.

در خصوص بنای وجود حقیقی و اعتباری باید توجه کرد برای پاسخ‌گویی سوال طرح شده، صحبت از مفاهیم حقیقی و اعتباری کفایت نمی‌کند. صحبت از مفاهیم حقیقی و اعتباری در نحوه برقراری ارتباطات اجتماعی میان افراد به کار می‌رود؛ اما اینکه بخواهیم به واسطه آن وجود حقیقی و اصیل جامعه را اثبات نماییم (مانند آنچه در برخی پژوهش‌ها دیده می‌شود) دچار اشتباه خواهیم شد.

باید دید بر اساس فلسفه صدرایی وجود اصیل در خارج چه خصوصیتی دارد و آیا می‌توان مبتنی بر آن جامعه را دارای وجود حقیقی خارجی (در مقابل ذهنی) دانست یا نه؟ اگر بله چگونه ارتباطی میان افراد و جامعه قابل تبیین است؟ به عبارت دیگر باید دید آیا جامعه صرفاً انتزاع ذهن از مجموعه افراد مرتبط با یکدیگر است و در خارج اصلاً به عنوان یک هویت تحقق ندارد و این ارتباطات انسانی میان افراد است که جامعه را می‌سازد یا اینکه در خارج تحقق دارد؟ اگر در خارج تحقق دارد نسبت آن با افراد چگونه نسبتی است؟

برای پاسخ به این پرسش وجود ذهنی و چیستی آن را باید بررسی کرد. وجود ذهنی هستی یافتن را علاوه بر موطن خارج در موطنی دیگر به اثبات می‌رساند. همچنانی که از نام آن پیداست؛ وجود ذهنی یعنی وجودی که وابستگی به ذهن دارد و متناسب به ذهن است؛ زیرا با یاد نسبت به ذهن منسوب شده است. بنابراین ذهنی بودن یک امر به معنای این است که آن امر در درون انسان هستی یافته است. هرآنچه در درون انسان باشد دارای وجود ذهنی است. به بیان دیگر درون انسان ذهن است و آنچه در درون انسان است وجود ذهنی دارد. در مقابل آنچه در خارج است، وجود خارجی دارد.

وجود ذهنی در فلسفه اسلامی در نگاه اول، عبارت از آن چیزی است که موجودات خارجی فیزیکی را در درون انسان بازنمایی می‌کند؛ به بیان دیگر اگر موجود خارجی در درون انسان متناسب با اوضاع درونی انسان هستی یابد دارای وجود ذهنی خواهد بود. شی بیرونی اگر بخواهد به درون انسان انتقال پیدا کند باید از وجود خارجی خود به وجود ذهنی تنزل پیدا کند. پس هنگام بحث از وجود ذهنی اولین چیزی که تبادرمی‌کند، بحث علم و وجود یافتن یک موجود خارجی در ذهن است.

در ابتدای بحث، باید دقت نمود که براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، وجود خارجی و وجود ذهنی یک موجود، جدای از هم نیستند؛ بلکه هر دو ظهور و هستی یک حقیقت واحدند، منتها آن حقیقت در یکی از آن‌ها، عین خارجیت است و دیگری همان حقیقت و وجود واحد است که در مرتبه‌ای دیگر متناسب با شرایط آن مرتبه هستی یافته است. آن چیزی که در ذهن وجود می‌یابد، خود وجود عینی آن

حقیقت واحد نیست؛ زیرا وجود، تماما و عینا خارجیست و تحقق است و اگر همان وجود خارجی به ذهن بیاید دیگر وجود نخواهد بود؛ بلکه مرتبه نازل آن وجود خارجی به نحوه دیگری از وجود در ذهن هستی می‌یابد:

برای اشیاء حصول و تحقیقی است در نزد ذهن ولی بدین معنا که اشیاء به مفاهیم و ماهیت و معانی خویش در ذهن حاصل می‌شوند نه به هویات اشخاص و اعیان خارجه خود و الا اگر اشیاء به وجود عینی و بدان گونه که در خارجند در ذهن حاصل می‌شدند وجود ذهنی عینا وجود عینی بود و فرقی ما بین دو وجود نبود و بنابراین قسم دیگری از وجود به نام وجود ذهنی، وجود نداشت ... پس (وجود ذهنی) فقط حصول مفاهیم (و صور) اشیاء در ذهن ما است نه افراد و اشخاص. ... آنچه از تصور و تعقل حیوان در ذهن حاضرمی‌گردد مفهوم حیوان است نه شخص خاص و فردی از حیوان.¹

بنابراین اینکه وجود خارجی را در مقابل وجود ذهنی قرار دادیم موهم این برداشت نباید شود که از دو حقیقت صحبت می‌کنیم. آنچه از موجود خارجی به ذهن منتقل می‌شود، وجود خارجی آن موجود نیست؛ بلکه اگر آن موجود خارجی بخواند به ذهن منتقل شود، باید از وجود خارجی و اصیل خود عدول کرده و به وجود ذهنی و غیر اصیل تبدیل شود؛ اما در عین حال همان موجود است که در موطن ذهن هستی پیدا کرده است. حال آن چیزی که در این انتقال یکسان باقی می‌ماند و نشان‌دهنده این است که آن موجود خارجی در درون انسان با موجودیتی ذهنی، بازنمایی شده، ماهیت است. تمام ماهیت آن موجود خارجی اعم از ذات و عوارض آن، به وجود ذهنی در ذهن موجود می‌شوند. طبیعتا نمی‌توان انتظار داشت آثاری که از وجود خارجی آن موجود متوقع است، از وجود ذهنی آن موجود هم صادر شود. وجود ذهنی وجودی است ظل وجود خارجی² که به نوعی سایه وجود خارجی محسوب می‌شود؛ لذا با توجه به ضعف وجود ذهنی نمی‌توان انتظار داشت آثاری که از وجود خارجی صادر می‌شود از وجود ذهنی هم صادر شود، ولو اینکه ماهیت یکسان باشد. پس یک ماهیت واحد دارای انحای مختلفی از وجود و ظهور است که بعضی از آن‌ها قوی و شدیدتر از بعضی دیگر هستند. وجود خارجی از وجود ذهنی قوی‌تر است و آثار و خواصی از آن ظهور می‌کند که از وجود ذهنی بروز نمی‌کند. آتش عینی و خارجی می‌سوزاند ولی آتش ذهنی نمی‌سوزاند؛ درحالی که ماهیت آتش هم بر آتش ذهنی و هم بر آتش خارجی به طوریکسان صادق است.³ این مطلب در حالتی است که از وجود ذهنی یک موجود خارجی صحبت کنیم درحالی که از طرف

1. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، 49.

2. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 263/1.

3. حسن زاده آملی، شرح فارسی الاسفار الاربعه، 466/3.

دیگر باید در نظر داشت که ذهن این توانایی را دارد که یک مفهوم ذهنی را که مصداق اصیل آن در خارج نیست و فقط به دلیل حیثیتی از حیثیت‌های موجود خارجی، صرفاً آن مفهوم را از آن انتزاع می‌کند را نیز با وجود ذهنی در خود خلق کند.

بر این اساس واضح به نظر می‌رسد که جامعه یک معقول ثانی فلسفی است. یک مفهوم زمانی ثانی فلسفی است که مانند مفهوم ماهوی از مصداق خارجی آن انتزاع نشود اما در عین حال مانند مفهوم ثانی منطقی کلاً ذهنی هم نیست و اتصاف آن خارجی است. همانند مفهوم علیت که درست است خود علیت در خارج نیست اما در خارج قابل اتصاف بر مصادیق خود است. جامعه هم به‌عنوان یک مصداق خارجی چیزی غیر از مجموع افراد مرتبط به یکدیگر نیست اما قابلیت اتصاف در خارج را دارد. آن چیزی که سبب شده این مفهوم ثانی فلسفی از روابط متقابل مجموعه چند فرد ادراک شود، همان هویت و صورت جدید اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند است. پس مفهوم جامعه یک چیزی مانند مفهوم علت است که درست است در خارج توسط حواس پنجگانه ادراک نمی‌شود؛ ولی به دلیل روابط وجودی میان موجودات اصیل حقیقت دارد، البته در عین حال این طور هم نیست که کثرت تبدیل به وحدت شود و انسان الکل وجود خارجی پیدا کند. در نتیجه این هویت و صورت جدیدی که نفوس مختار انسانی در تعامل و ارتباط متقابل با یکدیگر پیدا می‌کنند روح جمعی و من جمعی خواهد بود نه اینکه روح جمعی غیر از این نفوس در عالم حادث شود. البته این مسئله نسبتی با ولایت بر اساس فلسفه صدرایی خواهد داشت که در ادامه روشن می‌گردد.

مبنای دومی که باید بررسی شود به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت باز می‌گردد. می‌دانیم که در فلسفه صدرایی به دلیل اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و از آن بالاتر در دیدگاه‌های نهایی صدرا، وحدت شخصی وجود، تمامی کثرات از یک وجود واحد ناشی شده‌اند و در حقیقت یک وجود واحد وجود دارد که در مراتب مختلف وجودی متناسب با آن مرتبه ظهور می‌یابد. در فلسفه صدرایی هر کثرتی به سمت وحدت حرکت می‌کند و کثرات در عین اینکه به لحاظ وجودی جدای از وجود واحد نیستند اما در مرتبه خودشان نمایانگر آن واحدند.

مباحث مربوط به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مفصل بوده و در این مقال نمی‌گنجد؛ لذا صرفاً منظور از این نظریه را که مبتنی بر تشکیک در وجود (نه وحدت شخصی وجود) بیان شده از بیان شهید مطهری نقل می‌کنیم:

«... بعضی دیگر که به وحدت در حقیقت وجود قائل هستند نوعی کثرت در حقیقت وجود را نیز می‌پذیرند و به اصطلاح به وحدت تشکیکی وجود معتقدند که وحدت در عین کثرت است و کثرت در عین

وحدت. ... (افرادی) طرفدار آن نوع از وحدت وجود هستند که با نوعی کثرت مابینت ندارد، وحدت در کثرت است و کثرت در وحدت. ... مقصود از این تکثر وجود همان تکثر حقیقت واحد است که در عین وحدت تکثر دارد ... (مانند نور خورشید) نور خورشید در ذات خود یک امر واحدی است ولی وقتی که در شیشه‌های مختلف می‌تابد به تبع این شیشه‌ها کثرت پیدا می‌کند؛ یعنی این کثرت از ذات خودش نیست، از قابلیت‌ها پیدا شده است».^۱

با توجه به این مبنا مشخص است که در وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، در واقع از یک وجود واحد صحبت می‌شود که در قوس نزول به دلیل تعدد مراتب مشکک وجود، کثراتی به وجود می‌آیند که این کثرات از حیث مراتب وجودیشان کثیرند اما از حیث عدم استقلال و عدم تعدد در اصل حقیقت هستیشان، وحدت دارند. کما اینکه در مسئله نسبت میان نفس و قوا و نسبت میان نفس و بدن نیز مسئله همین است. قوا و بدن وجودی جدای از نفس ندارند بلکه همان نفسند در مرتبه خودشان؛ یعنی نفس در آن مرتبه مخصوص به قوه خاص، به صورت آن قوه ظهور می‌یابد.

حال به نظر نگارنده از کسانی که اصالت جامعه را با تکیه بر این مبنا توجیه می‌کنند باید پرسید؛ آیا جامعه هم اینطور است؟ آیا یک هستی واحد مشککی و روح واحدی به نام روح جمعی وجود دارد که افراد آن اجتماع و نفوس آن‌ها، ظهورات آن روح جمعی در مرتبه خودشانند؟ در حالی که مسئله دقیقاً برعکس است و این نفوس افرادند که طی روابط اجتماعی، جامعه را به وجود می‌آورند.

به هر حال بزرگانی چون شهید مطهری مسئله ارتباط فرد و جامعه را با تکیه بر وحدت در عین کثرت توضیح داده‌اند که به نظر نگارنده با توجه به معنای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت که از خود شهید مطهری نقل شد، محل تردید جدی است. تبیین ایشان در خصوص نسبت فرد و جامعه را که متکی بر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بیان کرده‌اند، دوباره یادآوری می‌کنیم:

«حقیقت این است که از نظر فلسفی، همه ترکیب‌های حقیقی را نمی‌توان یکسان شمرد. در مراتب پایین طبیعت، یعنی در جمادات و موجودات بیجان که به اصطلاح فلاسفه تنها یک قوه بسیط محض در هر موجودی حاکم است و به تعبیر فلاسفه «علی و تیره واحدة» عمل می‌کنند، اجزاء و قوا در یکدیگر ادغام کلی می‌شوند و وجود آنها در وجود «کل» یکسره حل می‌گردد، آن‌چنان‌که مثلاً در ترکیب آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌بینیم، اما هر اندازه که ترکیب در سطح بالاتر قرار می‌گیرد، اجزاء نسبت به «کل» استقلال نسبی بیشتری پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید

۱. مطهری، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ۴۷۵/۹.

چنانکه در انسان می‌بینیم که در عین وحدت، از کثرتی عجیب برخوردار است که نه تنها قوا و نیروهای تابعه کثرت خود را تا اندازه‌ای حفظ می‌کنند بلکه نوعی تضاد و کشمکش دائم میان قوای درونی او برقرار می‌گردد. جامعه، راقی‌ترین موجود طبیعت است و استقلال نسبی اجزاء ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است. پس، از آن نظر که افراد انسان که اجزاء تشکیل دهنده جامعه‌اند از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدّم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و بعلاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعت استقلال نسبی اجزاء محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی مجبور و مسلوب الاختیار نیست».¹

در نهایت در خصوص مبنای سوم پیشتر بیان شد جامعه و انباشت اجتماعی و فرهنگی، یکی از عوامل اثرگذار در حرکت جوهری نفوس انسانی آن جامعه است. حال همین حرکت جوهری حادث در نفوس، به تبع حرکت در جامعه و ساختارهای آن را رقم می‌زند؛ اما چنین نیست که جامعه جوهر یا موجودیتی غیر از افراد داشته که شامل حرکت جوهری باشد، بلکه تحول افراد است که منجر به تحول اجتماع و نحوه شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی می‌شود.

با این بیان، مشخص شد که اگر اصالت جامعه را به معنای تحقق عینی یک موجود خارجی مستقل از افراد تعریف کنیم، چنین ادعایی از دیدگاه نگارنده قابل رد است؛ ولی اگر منظور از اصالت این باشد که جامعه در شکل‌گیری نحوه حرکت جوهری نفوس نقش دارد و در عین حال این ارتباطات میان نفوس، منجر به شکل‌گیری هویت جمعی در آن‌ها می‌شود که این هویت جمعی غیر از هستی آن افراد هم نیست، این ادعا قابل اثبات خواهد بود. خلاصه آنکه اگر تنها قائل به اصالت فرد هم نباشیم و جایگاهی برای اجتماع اثبات کنیم، اولاً نمی‌توان هستی مستقل اصیلی (در معنایی که بیان شد) برای جامعه اثبات کرد و دوماً دست کم اصالت فرد حتماً تقدم رتبی به جامعه خواهد داشت.

اکنون به تدریج درصدد پاسخ به پرسش این نوشتار هستیم؛ اینکه چه چیزی سبب تحقق هویت واحد جمعی و اصطلاحاً روح جمعی (در معنایی که استنباط شد) می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال باید ابتدا بررسی کرد که اصولاً جامعه به چند قسم تقسیم می‌شود.

3- انواع اجتماعات انسانی و روح جمعی

پیش از بیان این تقسیم لازم است بیان شود که بر اساس فلسفه صدرایی انسان گرچه در ابتدای حدوث دارای نوع واحد مشترکی است اما در مرحله بقاء انواع متعددی می‌یابد که مندرج تحت نوع متوسط و

1. (مطهری، مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)، 350/2).

جنس سافلند؛ یعنی هویت انسان حقیقت متحرکی است که در هر مرتبه نسبت به مراتب بعد، صیوریتی داشته و جایگاه نهایی اش با صبغه ملکوتی او تعیین می‌گردد.^۱ لازمه حرکت جوهری این است که افراد انسان دارای نوع واحد نبوده و وحدتی که میان انسان‌ها بیان می‌شود وحدتی است فرضی که ذهن جهت تفکیک انسان از موجودات دیگر ایجاد می‌کند لذا انسان جنسی است که تحت آن انواع گوناگون قرار دارد.^۲

این مطلب سبب می‌شود که بر اساس جهت حرکت جوهری نفوس، بتوان جامعه و نهادهای اجتماعی را تیپ‌بندی نمود. توضیح آنکه مبتنی بر توجه به دو حیث طبیعت و فطرت انسان، اجتماعاتی که انسان‌ها به موجب این دو جنبه از ساختار وجودیشان شکل می‌دهند چند حالت دارد؛ اول اینکه عده‌ای از انسان‌ها تابع محض طبیعت بوده و بر اساس وهم و خیال و با حاکمیت شهوت و غضب عمل می‌کنند و چون طبیعت انسان در این حالت مانند سایر حیوانات جز به توحش و استخدام محض سایر موجودات امر نمی‌کند، این گونه - که جز به استخدام دیگران نمی‌اندیشند و به هیچ قانونی پایبند نیست - را می‌توان انسان وحشی نامید. گونه دیگر با عقل خود ضرورت زندگی اجتماعی و عدم امکان توحش و استخدام محض دیگران را دریافته؛ از این‌رو به محدودیت‌های اجتماعی تن می‌دهد، اما قبول محدودیت در چهارچوب همان طبیعت و حیوانیت بوده و جهت زندگی حیوانی است و فراتر از آن نمی‌رود. به همین دلیل از یک زندگی سالم عقلی برخوردار نیست. این گروه را می‌توان انسان اجتماعی نامید. دسته دیگری از انسان‌ها مانند گروه دوم ضرورت اجتماع را با عقل دریافته و آن را می‌پذیرند اما این پذیرش و ورود به اجتماع نه جهت تأمین زندگی حیوانی بلکه جهت رسیدن به کمالات عقلانی و اغراض فطری و رسیدن به سعادت ابدی است. این گروه نیز مراتبی دارند؛ گروهی از آن‌ها کسانی هستند که مانند گروه دوم اهل استخدام متقابل‌اند اما در انگیزه و نوع کار با آن‌ها متفاوت‌اند. انگیزه آنان از استخدام متقابل زندگی حیوانی نیست، بلکه وصول به کمالات انسانی است. این دسته را می‌توان انسان عدالت محور نامید. مرتبه بالاتر گروه دوم کسانی هستند که اساساً اهل استخدام متقابل هم نبوده و هدف آن‌ها از ورود به اجتماع و زندگی با دیگران، ایثار احسان و خدمت به دیگران است. این گروه انسان‌های متمدن بالفطره هستند که فطرت خود را بارور کرده و حیوانیت و طبیعت خویش را تحت مدیریت و کنترل فطرت درآورده‌اند که نتیجه آن، تمدن و اجتماع مبتنی بر ایثار و خدمت به دیگران است.^۳

۱. جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، ۲۸۸، ۲۹۱.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱۱/ ۳۰۵-۳۰۴.

۳. جوادی آملی، ریح مختوم، ۳۹۱-۳۹۳.

این مسیر حرکت جوهری افراد است که در کدام مسیر به تکامل خود پرداخته و جامعه را هم بر اساس کنش‌های خود شکل دهند. در فلسفه اسلامی نام‌های مختلفی توسط افرادی مانند فارابی بر جوامع شکل گرفته از افراد (بر اساس تیپ بندی‌های ذکر شده)، گذاشته شده و فلاسفه متأخر مانند ملاصدرا از آن بهره گرفته است. لازم به ذکر است می‌توان بر اساس این تقسیم‌بندی شکل‌گیری اجتماعات و به تبع کنش‌های افراد در نسبت با سایر افراد را که می‌توان آن را کنش اجتماعی نامید، توضیح داد.

اکنون به پاسخ سوال ابتدای این بخش می‌پردازیم. سوال این است که روح جمعی و هویت واحد جمعی مدنظر فلاسفه اسلامی را به کدام دسته از این اجتماعات می‌توان نسبت داد؟ آیا اصلاً اجتماع انسانی را که بر اساس استخدام متقابل شکل گرفته می‌توان جامعه دارای روح جمعی دانست؟ پاسخ منفی است. آنچه در سایه استخدام بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن به وجود می‌آید.¹

4- رابطه ولایت، روح جمعی و مدینه متعالیه

در قسمت پیشین بیان شد که اصولاً روح جمعی در اجتماعی که بر اساس عقل و فطرت شکل گرفته باشد، به نحوی که بیان شد، قابل طرح است. چنین اجتماع متکی بر عقل و فطرت تحت عنوان مدینه فاضله در فلسفه اسلامی و نیز توسط ملاصدرا عنوان شده است. مدینه فاضله و مباحثی که پیرامون آن در فلسفه اسلامی ارائه شده، فرصت خوبی برای بهره‌گیری از آن مباحث در رابطه با نهادهای اجتماعی و سازمانی به دست می‌دهد.

مدینه فاضله، یا به بیان نگارنده؛ با گریز به ادبیات صدرایی، مدینه متعالیه، اجتماعی را به تصویر می‌کشد که در آن که هدف واقعی از اجتماع در آن تعاون و همکاری برای رسیدن به غایت حقیقی است.² اجتماع چنین مردمی اجتماع فاضل (اجتماع متعالی) و امتی که برای رسیدن به آن غایت تعاون و همکاری می‌کنند امت فاضلند (متعالیند).³ صدرا با تأیید سخن فارابی مدینه فاضله و نحوه همکاری میان افراد اجتماع فاضل را به نحوه همکاری اعضای بدن تشبیه می‌کند. مدینه فاضله به بدنی کامل و سالم شباهت دارد که همه اعضای آن برای ادامه زندگی حیوان با یکدیگر همکاری می‌کنند که یک عضو اصلی دارد که قلب بوده و اعضای که درجات آن به آن عضو اصلی نزدیک است؛ زیرا هر یک از آنها قوه‌ای دارند که به

1. جوادی آملی، رحیق مخموم، به نقل از پارسا و سلطانی، «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده شناختی بر اساس حکمت متعالیه»، 135.

2. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 490.

3. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، 113.

وسیله آن عمل خود را مطابق با آنچه که هدف آن ارگان اصلی (قلب) است انجام می‌دهد. اعضای دیگری نیز وجود دارند که قوایی از روی طبیعت خود دارند این اعضای افعالشان را بر حسب قوایشان انجام می‌دهند و میان این قوا و رئیس القوی واسطه‌ای نیست. این قوا در مرتبه دوم هستند. اعضای دیگری نیز وجود دارند که افعالشان را بر حسب اغراض قوای مرتبه دوم انجام می‌دهند تا اینکه می‌رسیم به اعضای که کاملاً خادم هستند و هیچ در مرتبه ریاست بر سایر اندام‌ها و قوی نیستند.^۱ با این مبنا صدرا سخن از اعضای می‌کند که از سلسله ریاست برخوردار بوده تا در نهایت به رئیس اول می‌رسد. صدرا اجتماع فاضله را هم به همین حالتی که در بدن وجود دارد تشبیه کرده و چنین ارتباطی را میان آن‌ها برقرار می‌داند، با این تفاوت که در افراد اجتماع فاضله چنین افعالی را به صورت ارادی انجام می‌دهند اما اعضای بدن به صورت طبیعی. در اجتماع فاضله افراد دون رئیس اول تحت ریاست او و در راستای اهداف او افعال انجام می‌دهند و افراد دون آن‌ها تحت ریاست روسای مرتبه دوم در راستای اهداف رئیس اول افعال خود را انجام می‌دهند.^۲ چنین خصوصیتی که در اجتماع فاضله وجود دارد و امت اجتماع فاضله تحت ریاست واحد رئیس اول برای دستیابی به هدف واحد (رسیدن به غایت حقیقی) مبتنی بر عقل و فطرت کنش‌های خود را ترتیب می‌دهند، منجر به تحقق روح واحد جمعی و هویت واحد جمعی تحت ولایت رئیس اول می‌شود. حاصل آنکه صدرا این خصوصیت را ویژه مدینه و اجتماع فاضله دانسته و بر همین اساس ادعای ما این است که مدینه متعالیه در نگاه صدرایی همان اجتماعی است که در آن امکان تحقق روح جمعی وجود دارد. پیشتر بیان کرده بودیم که آن اجتماعی که در سایه استخدام در اجتماعات غیرفاضله (غیرمتعالیه) بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی است و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن به وجود می‌آید. کنش بر اساس فعال شدن عقل و فطرت نیز تنها در میان امت اجتماع فاضله می‌تواند پدید آید. رئیس اول نیز در ادبیات صدرایی همان مقام ولایت است که به‌عنوان محور اجتماع فاضله هم به لحاظ وسعت وجودی تکوینی، اعضای اجتماع با وجود اراده‌ای که دارند تحت امر او هستند و هم همین مقام ولایت ضامن تحقق هویت جمعی و روح جمعی در چنین اجتماعی است. اصولاً کنش عوامل انسانی در راستای اهداف ولایت، چون هر یک از عوامل اراده خود را مختاراً در اراده ولی فانی می‌کنند سبب ایجاد روح و هویت جمعی واحد ذیل روح ولایت می‌گردد.

اکنون مناسب است چگونگی شکل‌گیری روح جمعی را در اجتماع مبتنی بر عقل و فطرت توضیح

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۰.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۱.

دهیم. برای اینکار تنها راه تمسک به اتحاد عقل، عاقل و معقول است. اتحاد عاقل و معقول و اتحاد وجودی تمام عوامل با یک ادراک علمی و در نتیجه اتحاد وجودی عوامل با یکدیگر است که منجر به روح و هویت جمعی می‌شود. توضیح آنکه بر اساس اتحاد عاقل و معقول، نفس در هنگام ادراک یک صورت معقول، با وجود برتر ماهیت آن معلوم ارتباط وجودی برقرار می‌کند؛ نه اینکه ادراک به ماهیت معلوم بازگردد و نفس ماهیت مدرک را ادراک کند. نفس با وجود برتر ماهیت معلوم اتحاد پیدا می‌کند و این اتحاد وجودی سبب تحقق ادراک در نفس می‌شود.¹ حال حالتی را تصور کنیم که چند نفس با یک معقول اتحاد وجودی پیدا کنند، در این شرایط چه اتفاقی می‌افتد؟ نفوس با یک وجود معقول اتحاد پیدا می‌کنند و در نتیجه این نفوس در حیطه آن معقول به علت اتحاد با وجود یک معقول واحد اتحاد پیدا می‌کنند. ثمره این اتحاد می‌تواند تحقق روح جمعی البته در حیطه آن معقول باشد.

5- تحقق هویت جمعی حاصل مدیریت جمع القوی است نه مدیریت با اعتباریات

حال بر اساس مباحث قسمت قبل می‌توان از دسته‌ای از ریاست و مدیریت نام برد که نه به واسطه اعتباریات بلکه همچون حالتی است که در خصوص نسبت ولایت و امت بیان شد. علامه طباطبایی در کتاب مجموع رسائل خود نام مدیریت جمع القوی را برای این حالت انتخاب کرده‌اند.² علامه طباطبایی تنها در این کتاب و به اختصار به مدیریت جمع القوی اشاره کرده و عبور کرده‌اند. اما قرار دادن مبانی فلسفی و ادعای ایشان در خصوص مدیریت جمع القوی، به این نتیجه منجر می‌شود که یک حالت هست که اجتماعی از انسان‌ها به دلیل حفظ نهاد اجتماعی خود و دوری از هرج و مرج، ریاست را میان خود اعتبار می‌کنند که ریاست در چنین اجتماعی، از هیچ حقیقتی برخوردار نیست و صرفاً اعتبار میان افراد آن اجتماع است. درحالی‌که در حالت دوم اطلاق ریاست و تعیین جایگاه ریاست نه به صورت اعتباری، بلکه امری حقیقی و تکوینی است؛ دقیقاً همچون مثالی که در خصوص نسبت میان قلب به عنوان رئیس بدن (به عنوان اجتماع اعضا) و سایر اعضا در مدینه فاضله بیان شد. همچنانی که کنش تمامی اعضای بدن در راستای هدف قلب (که اتفاقاً هدف از اجتماع اعضا و هدف یکایک اعضا برای دوام حیات خویش نیز همان هدف قلب است) است، هدف افراد اجتماع فاضله که در آن اجتماع افراد ذیل ریاست نه به صورت اعتباری بلکه ناشی از نظام تکوین است، نیز همان هدف مقام ولایت است که به صورت مدیریت جمع القوی تمامی افراد اجتماع فاضله با اختیار خود به صورت قوه‌ای از قوای مقام ولایت در راستای هدف مقام

1. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی.

2. طباطبایی، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، 350.

ولایت (که اتفاقاً همان هدف یکایک عوامل و اجتماعی که تشکیل داده‌اند نیز هست) در می‌آیند. فقط تفاوت در اینجاست که در بدن، اعضا اختیاری از خود در حرکت در طول حرکت و قلب ندارند درحالی‌که در مدیریت جمع القوی چنین نیست و هر یک از عوامل با اراده خود به عنوان قوه‌ای از قوای ولی کنش انجام می‌دهند.

شاید این سوال مطرح شود که چه اتفاقی می‌افتد عامل انسانی به این نتیجه می‌رسد که با اراده خود چنین جایگاهی پیدا کند؟ پاسخ این است که همان‌طور که پیشتر با تأکید بسیار اشاره شد اصل مدینه فاضله و روح جمعی زمانی به وجود می‌آید که عوامل به حدی رسیده باشند مبتنی بر عقل و فطرت کنش‌های خود را ترتیب می‌دهند، همین امر سبب می‌شود که این عوامل در حقیقت آنچه را اراده کنند که اراده ولی نیز هست. به عبارت دیگر چون کنش‌های خود را با رجوع به فطرت اولیه و نظامات فطرت و با شکوفایی حقیقت عقلانی خود انجام می‌دهند، تکویناً آنچه را اراده می‌کنند چیزی غیر از اراده ولی نیست. حال همچون اعضای بدن هر کدام متناسب با قدرت و موقعیتی که دارند کنشی متفاوت از سایر اعضا، اما در راستای یک هدف و اراده واحد صورت می‌دهند.

سوال مقدر بعدی این است که اگر اجتماع وجود نداشته باشد آیا مدیریت جمع القوی امکان‌پذیر است؟ به عبارت واضح‌تر نقش اجتماع در شکل‌گیری مدیریت جمع القوی و فعلیت مقام ولایت در بروز چنین جایگاهی در اجتماع چه میزان حیاتی است؟ آنچه مسلم به نظر می‌رسد وجود اجتماع فاضله (نه هر اجتماعی) برای فعلیت مقام ولایت ضروری است؛ زیرا که اصولاً سخن از ریاست (چه تکوینی و چه اعتباری) بدون وجود اجتماع بی‌معنی است و زمانی ریاست تکوینی بر عالم توسط مقام ولایت تحقق می‌پذیرد که اجتماعی وجود داشته باشد تا از طریق آن امکان جلوه‌گری کامل اسماء الهی برای مقام ولایت در عالم میسر باشد.

نتیجه‌گیری

این مقاله درصدد تحلیل نحوه هستی، چگونگی و مقومات روح جمعی بر اساس فلسفه صدرایی بود. آنچه نگارنده با اتکا بر فلسفه صدرایی استنباط می‌کند عبارت از این است که اصالت جامعه به معنای تحقق عینی یک موجود خارجی مستقل از افراد قابل مناقشه است؛ اما در عین حال نمی‌توان وجود هویت و روح جمعی را به این صورت که جامعه در شکل‌گیری نحوه حرکت جوهری نفوس نقش دارد و در عین حال این ارتباطات میان نفوس، منجر به شکل‌گیری هویت جمعی در آن‌ها می‌شود که این هویت جمعی غیر از هستی آن افراد هم نیست، قابل کتمان دانست. گویی نفوس انسانی چنین قوه‌ای دارند که با زیست

اجتماعی از طریق اتحاد با معقولات مشترک، یک هویت جمعی در آن‌ها ظهور یابد. یافته دیگر این پژوهش این است که در هر اجتماعی روح جمعی پدید نمی‌آید. آنچه در سایه گردهم‌آیی مبتنی بر استخدام بروز پیدا می‌کند جامعه نخواهد بود بلکه کثرت‌هایی است که دارای هویت واحد نیستند لذا نمی‌توان آن‌را دارای روح جمعی دانست. هویت واحد در سایه فعال شدن عقل و قوای عقلی به وجود می‌آید و با بروز و ظهور عقل و فطرت در کنش‌های انسانی تمدن ایجاد می‌گردد. بر اساس همین تحلیل، مدینه متعالیه در نگاه صدرایی همان اجتماعی است که در آن امکان تحقق روح جمعی وجود دارد. کنش بر اساس فعال شدن عقل و فطرت نیز تنها در میان امت اجتماع فاضله می‌تواند پدید آید. رئیس اول نیز در ادبیات صدرایی همان مقام ولایت است که به‌عنوان محور اجتماع فاضله هم به لحاظ وسعت وجودی تکوینی، اعضای اجتماع با وجود اراده‌ای که دارند تحت امر او هستند و هم همین مقام ولایت با مدیریت جمع القوی که به نوعی حالت تکوینی دارد، ضامن تحقق هویت جمعی و روح جمعی در چنین اجتماعی است.

حاصل آنکه؛

1. چنین نیست که روح جمعی به‌عنوان یک وجود مستقل در عالم محقق شود اما این به معنای رد روح جمعی نیست، بلکه روح جمعی یک نحوه هستی است که نفوس انسانی به واسطه زیست جمعی می‌یابند.
2. تنها در اجتماع مبتنی بر عقل و قوای عقلی به عنوان مقوم نفس انسانی، اجتماع دارای روح جمعی تحقق می‌یابد.
3. مدینه متعالیه همان اجتماعی است که حاصل تحقق روح جمعی بوده و این روح جمعی به واسطه حضور مقام ولایت و مدیریت جمع القوای ولایت در اجتماع متشکل از نفوس انسانی پدید می‌آید.

منابع

- پارسانیا، حمید و مهدی سلطانی. «بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده شناختی بر اساس حکمت متعالیه». معرفت فرهنگی اجتماعی، سال سوم، ش. اول (1390): 107-128.
- جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: فرهنگ اسلامی، 1359.
- جوادی آملی، عبدالله. جامعه در قرآن. تحقیق غلامعلی امین‌دین، قم: اسراء، 1389.
- جوادی آملی، عبدالله. حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی، قم: اسراء، 1384.
- جوادی آملی، عبدالله. رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء، 1386.
- حسن زاده آملی، حسن. شرح فارسی الاسفار الاربعه. قم: بوستان کتاب، 1392.
- ربانی، علی و فائزه فهامی. «مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری». اسلام و علوم

اجتماعی، سال ۷، ش ۱۳ (۱۳۹۴): ۹۵-۱۲۶.

شمس، مرادعلی. با علامه در المیزان. قم: اسوه، ۱۳۸۴.

صدرالدین شیرازی، محمد. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. حاشیه علامه طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

صدرالدین شیرازی، محمد. شواهد الربوبیه. ترجمه جواد مصلح، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی، محمد. المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

طباطبائی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

طباطبائی، محمدحسین. مجموعه رسائل علامه طباطبائی. قم: باقیات، ۱۴۲۸.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت، ۱۳۹۵.

فازابی، ابونصر. آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها. محقق الدكتور علی بو ملحم، دار مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.

مصباح یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (جامعه و تاریخ). قم: صدرا، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه). قم: صدرا، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران-قم: صدرا، ۱۳۷۷.

Transliterated Bibliography

Fārābī, Abū Naṣr. *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muḍādātahā*. Muqaddamah Duktur 'Alī Bū Mulḥim. s.l: Dār Maktaba al-Hilāl, 1995/1373.

Ja'farī, Muḥammad Taqī. *Tarjumah va Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Farhang-i Islāmī, 1980/1359.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Ḥayāt Ḥaqīqī Insān dar Qurān*. researched by Muṣṭafā Khalīlī, Qum: Asrā', 2005/1384.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Jāmi'ah dar Qurān*. researched by Ghulām 'Alī Amīn Dīn, Qum: Asrā', 2011/1389.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. Chāp-i Sivum, Qum: Asrā', 2008/1386.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Sharḥ Fārsī al-Asfār al-Arba'a*. Qum: **Bustān-i Kitāb**, 2014/1392.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Jāmi'ah va Tārīkh az Dīdgāh Qurān*. Tehran: **Sāzīmān** Tablighāt-i Islāmī,

1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār (Jāmi‘ah va Tārīkh)*, Qum: Šadrā. 1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār (Sharḥ Mabsūṭ Manẓūmah)*. Qum: Šadrā. 1994/1372.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah-yi Āsār*. Tehran: Šadrā, 1999/1377.

Pārsāniyā , Ḥamīd; Sulṭānī, Maḥdī. “ Bāzkhānī Jahān-hā-yi Ijtimā‘ī Jāmi‘ahshināsī Padīdihshinākhtī bar Asās Ḥikmat Muta‘āliyah”. *Ma‘rifāt Farhangī Ijtimā‘ī*, yr. 3, no. 1 (2012/1390): 107-128.

Rabānī, ‘Alī; Fahāmī, Fā ḥizh. Munāsibāt Amiliyat va Sākhtār az Dīdgāh-i ‘Allāmah Muḥammad Taqī Ja‘farī”. *Islām va ‘Ulum Ijtimā‘ī*, yr. 7, no. 13 (1974/1394): 95-126.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Chāp-i Sivum, Ḥāshiyah ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Mabḍā‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. translated by Javād Mušlih, Tehran: Intishārāt Šidā va Šimāy Jumhūrī Islāmī Irān, 1988/1366.

Shams, Murād ‘Alī, *bā ‘Allāmah dar al-Mizān*, Qum: Usvih, 2005/1384.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū‘assisa al-‘Alamī li-l-Maṭbū‘āt. 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Majmū‘ah-yi Rasā’il ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī*. Qum: Bāqiyāt, 2007/1428.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizān*. translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Musawī Hamadānī. Qum: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah **Qum**, 1996/1374.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bar Nizām Ḥikmat Šadrā‘ī*. Tehran: Samt, 2017/1395.