

نسبت فرد و جامعه در قرآن (با تأکید بر نظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تفسیر المیزان)

سیدحسین فخرزادع*

چکیده

تصور فرد و جامعه به طور مجزا، تصویری ناممکن است و این دو عنصر در نسبت با همدیگر معنا می‌دهند؛ مقصود از بحث نسبت فرد و جامعه در رویکرد اجتماعی، پس از بحث اصالت یا عدم اصالت وجودی آن، میزان و نوع تأثیرگذاری جامعه در تکوین و تغییر شخصیت فرد و همچنین جهات و مقدار تأثیرگذاری فرد بر جامعه و نوع تعامل آن‌ها می‌باشد.

در این تعامل، هم فرد دارای کارکردها و قوای زیادی است و هم جامعه آثار زیادی را داراست. در پویای فلسفی - اجتماعی، هرچند تلاش زیادی برای تلفیق این دو عنصر انجام شده، اما چشم‌اندازهای یک‌جانبه‌ای وجود دارد که این توفقات را تهدید کرده است؛ اما در نگاهی رضایت‌بخش و با توجه به آیات قرآن سهم هر یک به طور قابل قبولی در نظر گرفته شده که ما را از چشم‌اندازهای افراطی دور می‌کند.

در این نگاه، هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می‌کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده‌دار است. قرآن، حق را آمیخته‌ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می‌داند؛ از این رو، نه فرد می‌تواند از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج شود و آن را نادیده بگیرد و نه جامعه می‌تواند بی‌توجه از عناصر خود باشد، ضمن این که قرآن بعد سومی را در کنار این دو بعد در نظر دارد و آن بعد الهی است؛ یعنی جهان هستی، چون دارای شعور و ادراک ویژه‌ای است در برابر کردار و رفتار انسان بی‌تفاوت نیست و در مقابل کنش‌های فردی و جمعی واکنش نشان می‌دهد. در این مقاله، این ابعاد از بحث با توجه به آیات قرآن و با تأکید بر تفسیر شریف المیزان، مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

فرد، جامعه، نسبت فرد و جامعه، قرآن.

مقدمه

در مورد تعامل دوسویه فرد و جامعه، تأملات زیادی از سوی اندیشمندان اجتماعی صورت گرفته (فی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) تا به نگاه رضایت‌بخشی رسیده که سهم هر یک به‌طور قابل قبولی در نظر گرفته شود و از چشم‌اندازهای یک‌سونگرانه و افراطی پرهیز گردد (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۴۶). در این میان، تلاش مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله علیه، در تفسیر گران‌قدر المیزان قابل تأمل است. ایشان پس از بحث در باره هویت، موجودیت و اصالت فرد و جامعه، هم فرد را دارای کارکردها و قوای زیادی دانسته‌اند و هم برای جامعه آثار و خواص زیادی برشمرده‌اند که رابطه حقیقی میان آن دو را به وجود و کینوتی دیگر به نام مجتمع منجر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۲).

اگرچه در موارد زیادی از این تفسیر، مباحث اجتماعی فراوانی می‌توان دید اما ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران بحث مفصلی در زمینه جامعه و اجتماع دارند که از جمله می‌توان به وجود، اصالت، ماهیت جامعه و چگونگی نسبت و روابط میان فرد و جامعه اشاره کرد. به نظر ایشان، در هیچ دین و ملتی هم چون اسلام، رابطه‌ای که میان فرد و اجتماعی برقرار است، سابقه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۵).

در این رویکرد هم فرد نسبت به جامعه تکالیفی را ایفا می‌کند و هم جامعه وظایفی را نسبت به افراد عهده‌دار است. قرآن، حق را آمیخته‌ای از هر دو ویژگی فردی و اجتماعی می‌داند لذا نه فرد از تأثیرات زندگی اجتماعی خارج است و نه جامعه بی‌توجه از عناصر خود می‌باشد، ضمن این که قرآن بعد سومی را در کنار این دو بعد در نظر دارد و آن بعد الهی است؛ یعنی جهان هستی، چون دارای شعور و ادراک ویژه‌ای است (اسراء: ۴۴؛ فصلت: ۲۱)، در برابر کردار و رفتار انسان بی‌تفاوت نیست و در مقابل کنش‌های فردی و جمعی واکنش نشان می‌دهد. به تعبیر علامه، هم‌چنان که خلقت در اشیا جاری و ساری است، به تناسب وجودشان از علم هم بهره‌مندند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۱۰؛ همان، ج ۱۷: ۳۸۱-۳۸۲) و هر موجودی که بهره‌مند از علم باشد، به‌طور یقین در برابر افعال جامعه و اعضای آن واکنش نشان داده و فرد و جامعه را مورد تأثیر قرار می‌دهد.

ایشان معتقد است قرآن، در عین این که برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعات و عصیان قائل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۶-۹۷)

صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند، لذا نه همچون برداشت‌های صرفاً کل‌گرایانه است که به آگاهی‌ها بی‌توجه‌اند (راین، ۱۳۸۲: ۲۰۵)، و معرفت مناسب را معرفت بر کل دانسته‌اند نه اجزاء (کرایب، ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۶۱)، یا جامعه را غیرقابل تقلیل به رفتار فردی می‌داند (فی، ۱۳۸۳: ۹۴) و نه همچون برداشت‌های کاملاً فرد‌گرایانه است که همه هستی اجتماعی را به مرکبات منطقی از افراد فرو کاهد و معتقدند تبیین‌های کلان پدیده‌های اجتماعی نیز از مکانیزم‌های فردی کسب تأیید می‌کنند (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۱۲-۳۱۷)؛ بلکه به هر دو سویه بحث نظر دارد و ضمن عنایت به فرد و آگاهی، به تبیین‌ها و ساختارهای کلان بی‌توجه نیست و به علاوه صورت‌های انفسی را در کنار صورت‌های آفاقی از نظر دور نمی‌دارد، لذا علامه در این بحث به یک روش چندگانه ترکیبی اعتقاد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۳-۹۷).

علامه در ملاحظات دیگری در ذیل آیات متعدّد تحت عنوان تقابل وحدت و کثرت، این بحث را دنبال می‌کند و می‌گوید انسان با همه کثرتی که دارد، یک انسان هستند و افعال آن‌ها با همه کثرتی که از نظر عدد دارد، از نظر نوع یک عمل است که به اعمالی متعدد تقسیم می‌شود؛ نظیر آب دریا که در ظرف‌های متعدد ریخته می‌شود؛ این آب‌ها اگرچه از نظر عدد بسیارند ولی از نظر نوع یک آب هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۵). در واقع از این نگاه، وحدت‌ها، سازنده کثرت‌ها بوده و کثرت‌ها نشان‌گر اجتماع واحدها می‌باشد. البته کثرت، بر دو گروه تقسیم می‌شود، یک نوع کثرتی که منافی وحدت است و تقابل و منافات دارد مانند وحدت در واجب‌الوجود که بر مبنای براهین مختلف و آیات قرآن در مورد توحید، هیچ کثرتی را برتنافته و واحد بودن در مورد او به معنای وحدت عددی مانند سایر موجودات نیست (همو، ۱۴۱۶، ج ۶: ۷۰ و ۸۸)؛ نوع دیگر، کثرتی که با وحدت منافات ندارد بلکه نشانه‌هایی از وحدت می‌باشد و از خود کثرت‌ها دریافت می‌شود. این کثرت، کثرت‌های تشکیکی هستند، یعنی تا جایی سازگاری دارند که قابل اجتماع و تلاقی باشند. شیء واحد، این نوع کثرت را بدون این که وحدت و بساطت خود را از دست بدهد، ایجاب می‌کند. به عنوان مثال، اعداد، کثرتی هستند که از آحاد و وحدت‌ها به وجود می‌آیند؛ هرچه کثرت که در اعداد ملاحظه می‌شود، این کثرت‌ها مخل به وحدت نیست؛ زیرا از تکرار آحاد به وجود آمده است. بیش و کمی عدد، بیش و کمی

آحاد است؛ هر عددی که آحادش بیشتر باشد، کثرات بیشتری دارد. لذا کثرتی که در عدد مشاهده می‌شود، نه تنها با وحدت منافات ندارد بلکه وحدت بنیاد و نهاد آن است (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴۴).

ایشان مانند فلاسفه پیش از خود، کثرت را مجتمع از وحدات می‌داند و آن را با مفهوم وحدت تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۴)؛ لذا هیچ کثرتی یافت نمی‌شود که خالی از آحاد باشد و بدون تناسب با آحاد تصور شوند؛ مانند نور که دارای شدت و ضعف می‌باشد که شدت و ضعف در آن‌ها، دلیل بر تباین میان نور و انرژی ضعیف با نور و انرژی قوی نیست. اصولاً حقایق مقول به تشکیک، مابه‌الافتراض عین مابه‌الاتحادشان است؛ یعنی در تقسیمات تشکیکی، همان چیزی که مابه‌الافتراض دو چیز است، عیناً مابه‌الاشتراک آن دو نیز می‌باشد. پس اصل هستی و از جمله هستی اجتماع، مقول به تشکیک و مشترک معنوی و دارای مراتب مختلف است و البته اختلاف در مراتب، دلیل بر اختلاف در حقیقت در افراد هستی نمی‌باشد، بلکه نشان‌گر نسبت وثیق میان آن‌ها است.

مفهوم‌شناسی

«فرد» در لغت به معنای یکی بودن و عدم اختلاط با غیر است (راغب، ۱۹۸۸: ۶۲۹) که در آیاتی از قرآن به همین معنا آمده است (مریم: ۸۰ و ۹۵؛ انبیاء: ۸۹). و جمع آن در قرآن، «فرادی» آمده است «لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى» (انعام: ۹۴) و فرق آن با واحد این است که فرد، افاده انفراد، بدون اینکه همراهی وجود داشته باشد، می‌کند. مانند «رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا» (انبیاء: ۸۹) و واحد مفید انفراد در ذات و صفات است (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۳۲) و «جمع» (در مقابل فرد) در لغت به معنای انضمام چیزی با دیگری است که به اجتماع هم تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۰۸). این واژه در قرآن، نسبت به افراد انسان (مرسلات: ۳۸؛ آل عمران: ۹؛ اسرا: ۸۸؛ هود: ۱۰۳؛ نور: ۳۱)، موضوعات خارجی (همزه: ۲؛ آل عمران: ۱۵۷؛ بقره: ۲۹؛ کهف: ۶۰؛ انفال: ۶۳) و اعمال و معانی استفاده شده است (طه: ۶۰؛ یونس: ۶۵؛ رعد: ۳۱؛ نور: ۶۳؛ رعد: ۴۲) و در برخی آیات مانند «سِبْهَرْمُ الْجَمْعُ» (قمر: ۴۵) و «يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ» (آل عمران: ۱۵۵) به معنای گروهی از افراد آمده و گاه به معنای گردآوردن و گردآوری می‌باشد (شوری: ۲۹ و ۷؛ تغابن: ۹؛ عادیات: ۵). منظور از «جامعه»، گروهی از مردمانند که بر اثر مجموعه‌ای از نیازها در قلمروی خاص در

سایه هدف و فرهنگی مشترک دارای روابط متقابل اند (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۲۱۳) و از ویژگی عمومیت، تداوم و مشارکت برخوردار است (بیرو، ۱۳۸۰: ۳۸۸) این واژه، گاه به صورت تسامح، با مفهوم «اجتماع» در جای هم به کار می‌روند، اما عالمان اجتماعی، جامعه را اراده اندیشیده، روابط صوری و قراردادی بین انسان‌ها و اجتماع یا جامعه معنوی را ناشی از اراده ارگانیک و پیوند عاطفی بین آنها می‌دانند (ساروخانی، ۱۳۷۵: ج ۲؛ آفاق، ۱۳۸۹: ۶۶).

منظور از «نسبت متقابل فرد و جامعه» در دانش اجتماعی به معنای تأثیر و تأثراتی است که با یکدیگر دارند؛ در اینجا زمانی که بحث از غلبه نفوذ و تأثیر یکی بر دیگری، یا توافقات و ادراکات متقابل آنها است که از حوزه فلسفی و ذهنی گذشته و به عینیت می‌رسد، از مباحث جامعه‌شناختی قلمداد می‌شود که به صورت‌های گوناگون و با اصطلاحات مختلف در کار نظریه پردازان مطرح شده است (ریتزر، ۱۳۸۲: ۵۹۸).

گفته شده در دانش اجتماعی وقتی بحث از نسبت فرد و جامعه می‌شود، منظور غلبه نفوذ و تأثیر یکی بر دیگری است. این تأثیرات متقابل را در اندیشه علامه در تفسیر المیزان در دو قسمت مجزا می‌توان بحث کرد:

تأثیر جامعه بر فرد

آیات متعددی از قرآن، فطری بودن زیست اجتماعی انسان را مورد تأکید قرار داده است (حجرات: ۱۳؛ فرقان: ۵۴). مرحوم علامه و دیگر مفسرین و عالمان اجتماعی نیز، آن را لازم حیات انسانی دانسته‌اند که انسان بدون معاشرت با جمع و جامعه، قادر به تأمین نیازهای خود نبوده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵ و ۳۰) و جز تن دادن به حیات اجتماعی با قوانین و مقررات جمعی چاره‌ای ندارد و وجود منحاز او، بدون تصور جامعه و فرهنگ میسر نیست؛ لذا به بحث تأثیرات اساسی آن پرداخته‌اند.

از نگاه اندیشمندانی که معتقد به وجود اعتباری جامعه‌اند، تأثیر مورد نظر نیز صرفاً تأثیر اکثریت افراد جامعه بر فرد یا افراد خاص است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۶۰)؛ در مقابل، علامه و شهید مطهری جامعه و تأثیر آن در اوصاف و خصائل افراد را به‌عنوان وجودی حقیقی، می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۴؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۲۹).

تأثیرپذیری فرد از جامعه به معنای این است که این عوامل می‌توانند ادراکات و

گرایش‌های روحی و فطری فرد را تقویت، یا تضعیف کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۳). علاوه بر این، جامعه می‌تواند وسایل و ابزار چنین میل و گرایش‌های فطری را از قوه به فعلیت رسانده و بروز دهد. همچنین، تعیین شیوه ارضاء گرایش‌ها حسب فرهنگ و نظام ارزشی جامعه و مشخص کردن شکل مجرای ارضای نیازها از دیگر کارویژه‌های جامعه در قبال فرد است. جامعه و زندگی اجتماعی چنین مجالی را به غرائز و گرایش‌های درونی افراد می‌دهد تا موضوع و متعلق خود را پیدا کرده و آن را به شکل دیگری ابراز نماید. اما به‌رغم تعیین‌کنندگی امیال و گرایش‌ها و غریزه فطری آدمی در شخصیت انسان، در مرحله بعد که جامعه فشارهای تضعیف‌کننده یا تقویت‌کننده‌اش را بر فرد فرو آورد، ممکن است وی را در سیطره خاصیت جمعی خود قرار داده و گاه به‌خاطر نیروی زیادی که جامعه از آن برخوردار است قوای فردی و روحی آدمی را تحت تأثیر قرار دهد یا حتی او را منفعل سازد.

علامه، تأثیر اجتماع در آحاد انسانی برای زیست اجتماعی را به‌عنوان یک عامل مهم قلمداد می‌کند و معتقد است اجتماع انسانی مانند سایر خواص روحی انسان و هر آنچه مربوط به اوست از آغاز به‌صورت کامل تکون نیافته، بلکه اجتماعی شدن او دوش به دوش سایر امور روحی و ادراکی‌اش در حال تکامل است و این یک خصوصیت استثنائاًپذیر انسانی است. در واقع، بخش مهمی از تکامل روحی و ادراکی و اجتماعی انسان در پرتو نیرویی است که از جامعه بر فرد وارد می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۲).

وی، اولین عاملی را که فرد از سوی اجتماع برای اجتماعی‌زیستن دریافت می‌کند، از مسیر ازدواج می‌داند که عاملی طبیعی است و از طریق جهاز تناسلی که قوی‌ترین عامل است، وی را وادار به زیست در یک کانون فرافردی می‌کند و اولین مشخصه‌های استخدام نیز در این فضای اجتماعی شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی، معتقد است جامعه همچون افراد دارای ویژگی‌ها، خواص و قوای خاصی است و چنانچه امیال این دو با هم تعارض کنند، مسلماً جامعه بر فرد غلبه خواهد کرد و فرد مجبور به پیروی از کلّ و تابع سیر اجتماعی می‌باشد و حتی گاه جامعه، چنان سیطره خود را بر افراد خواهد انداخت که در موارد مختلفی مانند شورش‌ها، انبوه‌ها، وحشت‌های عمومی و در برابر برخی آداب و رسوم قومی و... افراد را مسلوب‌الاختیار

می‌کند و فکر و ادراک را از آنان می‌گیرد (همان: ۹۳-۹۷)؛ البته قرآن تأثیرات یک‌سویه و فشارهای ساختاری جامعه را آن‌چنان که برخی اندیشمندان به‌طور افراطی تصور کرده‌اند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰ و ۱۱۶ و ۱۳۰-۱۳۱) و انسان را ساخته‌شده محیط و شخصیت انسانی را ناشی از عوامل اجتماعی قلمداد کرده‌اند، مردود می‌داند. قرآن ضمن توجه به تأثیرات و فشارهای ساختاری که از جانب جامعه بر افراد وارد می‌شود، همواره بر اراده انسان‌ها و توان مقابله با آن‌ها تأکید دارد؛ مثلاً اگر ساختار فرهنگی یک جامعه به‌عنوان کلیتی تبعیت‌پذیر قلمداد شود که افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، قرآن در آیات زیادی مواجهه مثبت یا منفی با شیوه‌ها و فرهنگ گذشتگان را نوعی تأثیرپذیری افراد از ساختارها تلقی می‌کند و تقلید از شیوه‌ها و اهواء و فرهنگ اقوام را مورد تقبیح قرار می‌دهد (مائده: ۷۷ و ۱۰۴؛ لقمان: ۲۱؛ بقره: ۱۷۰؛ اعراف: ۲۸؛ هود: ۱۹؛ جاثیه: ۱۸) و به پیروی و هدایت‌پذیری از ساختار و فرهنگ مثبت جامعه و تأثیرات آن سفارش می‌کند (انعام: ۹).

الگوهای فرهنگی

از عوامل اجتماعی که علامه بر شخصیت افراد موثر می‌داند، شیوه‌های تربیتی و جامعه‌پذیری یا اجتماعی‌شدن و به‌طور کلی الگوهای فرهنگی است که از طرق گوناگون مانند احکام و شرایع بر افراد تأثیر می‌گذارند. این احکام مانند امر به معروف و نهی از منکر به مقتضای شکل جمعی بودن و وجوبشان بر عموم جامعه، که یک مراقب باطنی و کنترل‌کننده است، افراد را در راستای هدف مشترک آنان - که سعادت حقیقی و قرب به خداوند است - قرار خواهد داد؛ از این رو، اهتمام اسلام به امر اجتماع بیش از هر نظام دیگر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۷).

این فرایند از نقش تربیتی والدین آغاز می‌شود و فطرت آماده مولود، با تربیت‌های آنان ارتقا یا تنزل داده می‌شود. انسان از آن‌جا که به تعبیر علامه، به حسب فطرت، تابع حق است و خودش نیز مصداقی از حق می‌باشد (همان، ۱۰۳: ۴). با برخی استعدادهای فطری در صورت و صفت، برای انسان شدن پا به عرصه حیات می‌گذارد و شخصیت او به‌وسیله افراد مانند والدین و گروه‌هایی تعیین می‌شود که با او کنش متقابل دارند (قمی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۱۱۵). در مسیر این فرایند، ممکن است در مراحل اولیه، آگاهی و خودآگاهی‌های فرد توسط

فعالیت‌های غریزی‌اش در رابطه با اطراف خود شکل بگیرد و در مرحله دوم، نوع آن تغییر می‌کند و اگرچه این آگاهی‌ها و خودآگاهی‌های اجتماعی مظهر خصایصی است که در مرحله نخست در فرد به وجود آمده، اما مسلماً عقاید بنیان‌یافته دیگری در او هویدا می‌شود که حاصل کنش‌ها و واکنش‌های حضور در جامعه است.

نوع تأثیرپذیری افراد در درون خانواده و یادگیری الگوهای فکری و رفتاری، همچون نهاده‌سازی فرهنگ توحیدی فرزندان (لقمان: ۱۳) و پابندی به ارزش‌های دینی (همان: ۱۶)، تا هنجارهای اجتماعی آنان، مانند روابط عادی با دیگران (همان: ۱۸-۱۹)، بر اساس این فرایند مهم است که فرد در تأثیر از محیط عاطفی جامعه کوچک خانواده، با انواع تشویق‌ها و تویخ‌ها و ارزش‌گذاری‌ها، آن را درونی می‌کند و خانواده، فرزندان را به پیروی و تطبیق با هنجارها و ارزش‌ها وامی‌دارد. قرآن آغازگاه این مرحله را از هنگام ولادت فرزندان و ناتوانی و ضعف آنان می‌داند (روم: ۵۴) که تا دوران بلوغ و رشد فکری او در تأثیر تربیت و فرهنگ‌پذیری خانواده ادامه می‌یابد (حج: ۵؛ نسا: ۶).

در مرحله بعد، آموزش‌هایی که فرد از جامعه خود می‌گیرد، در تکون شخصیت او تأثیر زیادی دارد و این نقش‌پذیری، از دیگران به‌ویژه گروه همالان و دوستان که قرآن نیز به این نقش در انحراف یا اصلاح فرد تأکید دارد (زخرف: ۶۸) حاصل می‌شود و در روایات نیز اشاراتی آمده است که فرد بر کیش هم‌نشینانش می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۹۲)، یا افراد را از تزویج آنانی که در فضای ناسالم رشد یافته‌اند، پرهیز داده است (کلینی، بی‌تا، ج ۵: ۳۳۲، ح ۴). با رسیدن کودک به مرحله بلوغ و رشد، حیات و زندگی او وارد مرحله دیگری می‌شود (کهف: ۸۲) و رشد فکری، اقتصادی، جسمی و جنسی او آغاز می‌گردد (عروسی حویزی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۴۴۲)، که نوع تأثیرپذیری او نیز با دوره قبل متفاوت است. عضویت در گروه همسالان، کودکان را در محیطی قرار می‌دهد که بیشترین میزان جامعه‌پذیری و تأثیرات فرهنگی را به‌صورت ناخودآگاه در وی دارند (قنادان و مطیع، ۱۳۷۶: ۱۰۲). در قرآن، توصیف حسرت ستم‌کار در قیامت به خاطر عدم همراهی با راه و روش رسول خدا و دوستی با افراد گمراه (فرقان: ۲۷-۲۹)، بیانگر تأثیرات مجموعه دوستان بد او در زندگی دنیوی دانسته شده است؛ چراکه بخش مهمی از افکار و صفات اخلاقی از گروه هم‌نشین و معاشران به انسان منتقل می‌شود. قرآن از زبان عده‌ای که با فریب هم‌نشینان تا مرز انکار

خدا و معاد پیش رفته‌اند، تأثیر فوق‌العاده این معاشران گمراه را در شکل‌گیری عقاید و اخلاق انسان، بیان کرده است (صافات: ۵۱-۵۷).

این تأثیرات گاه تا جایی توسعه می‌یابد که گاه حقیقت انسانی نیز تحت سیطره گروه یا عده‌ای قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی، در ذیل آیه شریفه و «لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» می‌گوید؛ چون افراد مجتمع انسانی با تمام امتیازاتی که با یکدیگر دارند، تماماً از یک حقیقت واحد (حقیقت انسانیت) می‌باشند: صحیح نیست که بعضی از آنها اراده و هوای نفسانی خود را بر بعض دیگر تحمیل نماید، مگر آن که معادل آن را از طرف خود تحمل کرده بپذیرد، که این همان تعاون در بدست آوردن مزایان حیات می‌باشد. اما خضوع تمام افراد یا یک فرد از آنان، نسبت به فرد دیگر از همنوعان خود، به طوری که او را از بعضیت و تساوی در حقوق خارج کند و به واسطه استعلاء و تحکم فرد مطاع را ربّ خود و مالک مطلق العنان خویش بگیرد و وی را در تمام اوامر و نواهی اطاعت کند؛ این خود مطلبی است که مبطل فطرت انسانی بوده، مخرب پایه انسانیت خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۴۹-۲۵۰).

زبان و بافت‌های فرازبانی

قرآن، قسمت عمده یادگیری‌های شخص را در محیط پیچیده‌ای که به وسیله رفتار افراد دیگر خلق و ایجاد شده است، قابل انجام می‌داند؛ حتی محتوای عینی زبان و علم نیز که مبرزترین شاخص فرهنگ و پدیده‌ای جمعی است، عملاً به وسیله وجود اجتماعی تعیین می‌شود. منظور از زبان و علم، صرفاً مجموعه‌ای برهم چیده از کلمات نیست که در مکاتبات یا مشافهات به کار گرفته می‌شود بلکه نوعی فضای فرهنگی و ارتباطی مد نظر است که دارای تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم بر افراد می‌باشد. حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام که پیش از مواجهه با فرعون، از خداوند گشوده شدن زبان را درخواست می‌کند (طه: ۲۷) یا هارون را افصح از خود در تأثیرگذاری می‌داند، به خاطر نقش مهمی است که در حوزه فرهنگی و اجتماعی توسط مهم‌ترین ابزار ارتباطی ایجاد می‌شود. علامه طباطبایی، در ذیل آیه «وَ أَلْحِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْنَا مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ» (قصص: ۳۴) می‌گوید: موسی که از خداوند درخواست می‌کند هارون را با او به سوی فرعونیان همراه

کند نه به جهت آن است که این همراهی باعث تصدیق گفته‌های حضرت موسی علیه السلام می‌شود؛ چرا که فرعونیان در مقام تکذیب باک نداشتند که حتی با همراه شدن هارون نیز او را تکذیب کنند، بلکه این همراه شدن، به خاطر تأثیر گفتمانی است که زبان با القای فضای خاص فرهنگی ایجاد می‌کند و در تصدیق مدعای موسی علیه السلام در مخاصمه آنان را قانع می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۴-۳۵). دستور مکرر قرآن به سخن گفتن نیکو (بقره: ۸۲) و به قول سدید (احزاب: ۷۰)، لَئِن (طه: ۴۴)، میسور (اسرا: ۲۸)، کریم (همان: ۲۳) و بلیغ (نسا: ۶۳)، حاکی از این تأثیر فرهنگی است. لذا کارکرد یا ساختار زبان و توصیف روابط آن و فراتر از آن، عوامل فرازبانی و بافت زمینه‌ای فرهنگی اجتماعی و نظام‌های موقعیتی اثرگذار بر افراد مورد لحاظ است. در واقع معانی و پیام‌های واحدهای زبانی در رابطه عوامل درون زبانی و برون زبانی و چگونگی تبلور آن معانی و پیام‌ها بر کنش‌ها، نقطه اصلی و قابل تأمل در اینجا است.

نظام کنترل و نظارت اجتماعی

از دیگر حوزه‌های تأثیرپذیری فرد از جامعه، حوزه تسلط یا کنترل اجتماعی است که به واسطه آن، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی در شکل‌های مختلف باعث فشار بر وجدان فردی شده؛ به طوری که عملاً سرپیچی از آن‌ها سخت، یا همراه با مجازات از سوی جامعه است. چنین تسلطی یا مجموع عوامل محسوس یا نامحسوسی است که یک گروه اجتماعی به منظور حفظ یگانگی خود و رعایت ارزش‌ها به کار می‌برد و یا مجموع موانعی است که گروه اجتماعی برای جلوگیری از کجروی اجتماعی به وجود می‌آورد. این کنترل‌ها نیز یا به صورت اجباری است و یا به صورت ترغیبی و تشویقی؛ اما به هر حال، نوعی تأثیر عمیق نهادینه شده جامعه بر روی افراد خود است.

امر به معروف و نهی از منکر، یکی از این ابزارها به عنوان اهرم قدرتمندی است که از سوی کلیت جامعه و از طریق بسیج همگانی زمینه‌ساز رشد فضائل و طرد مفاسد در افراد می‌شود؛ این فرایند که در قرآن بیش از ده مورد سخن از آن به میان آمده است (عصر: ۳؛ لقمان: ۱۷؛ اعراف: ۱۵۷ و ۱۹۹ و ۱۶۳ و ۱۶۶؛ آل عمران: ۱۱۰ و ۱۱۳ و ۱۱۴؛ حج: ۴۱؛ توبه: ۷۱ و ۱۱۱ و ۱۱۷)، نوعی دیده‌بانی و نظارت بر اجرای قوانین شرعی و قوانین موضوعه منبث از آن در

حمایت از اخلاق اجتماعی و اصلاح آن برای داشتن جامعه‌ای سالم است، سازوکاری دوسویه در قرآن است که نسبت به افراد جامعه تا رهبران امت را شامل می‌شود. کفایتی بودن و جوب آن به‌عنوان فریضه‌ای عام (مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸: ۴۵۶)، به‌معنای اقدام جمعی بودن آن است؛ همان‌طور که قرآن فرقه‌ای از هر طائفه‌ای را مکلف به این امر می‌کند (آل‌عمران: ۱۰۴) یا عالمان یهودی و مسیحی را که از این عمل سرباز زده‌اند، سرزنش می‌کند (مائده: ۶۳) و از طرفی به‌لحاظ این که همه مومنین را نسبت به هم دارای حق ولایت می‌داند، مومنانی که به این دو فریضه اهتمام می‌ورزند را مستحق رحمت می‌داند (توبه: ۷۱).

علامه طباطبایی، با استناد به روایاتی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر را که از سوی عده‌ای بر افراد اعمال می‌شود، در حق‌گرایی و سوق به حق به‌عنوان یکی از موثرترین عوامل تاثیرگذار دانسته که اعراض از آن موجب تنافر و دشمنی در جامعه و دوری از رحمت خداوند می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۸۳). وی این فریضه را از ویژگی‌های منحصر به فرد دین اسلام می‌داند که پیش از آن در ادیان دیگر صرفاً در حد دعوت زبانی بوده است و قدرت آن را دارد که به جامعه بدون روح، حیات تازه بدمد و آن‌قدر می‌تواند در جامعه اسلامی توسعه یابد که شامل جهاد با اموال و نفوس گردد و همه امور مربوط به زندگی بشر و همه اعمال و شوون وی را تحت تأثیر قرار دهد (همان، ج ۸: ۲۸۰-۲۸۱)؛ اهمیت این تأثیرگذاری تا حدی است که پیامبر ﷺ، تمام سطوح جامعه را در اطاعت‌پذیری از حاکمان جائر برحذر داشته و در ایستادگی در برابر آنان و تن به معصیت ایشان‌ندادن، تا مرز عاقبتی که برای یاران عیسی عليه السلام از قبیل کشته‌شدن و به دار آویختن رخ داد، پای فشرده است (همان، ج ۶: ۸۴).

نقش‌پذیری اجتماعی

موقعیت اجتماعی، از دیگر حوزه‌های تأثیر است که نقش‌پذیری فرد از سوی جامعه و ساختار کلان مورد لحاظ است و آن چارچوبی است که نظام اجتماعی به‌وسیله آن محدوده و کیفیت افکار و رفتارها را شکل می‌دهد. لذا در تعبیر جامعه‌شناختی، اشغال یک موقعیت اجتماعی و شکل‌گیری یک رابطه اجتماعی مانند، خویشاوندی، باعث می‌شود بسیاری از افکار و رفتارهای افراد از شکلی به شکل دیگری در آیند؛ انواع مشخصی از

رفتار را بر او تحمیل می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۳۰). فرد با اشغال هر موقعیت، وارد شبکه روابطی با موقعیت‌ها و نقش‌ها می‌شود و همین ورود به شبکه موقعیت‌ها، عاملی تعیین‌کننده برای رفتار او می‌شود. قرآن، درباره حقوق ارحام و خویشاوندان سفارش اکید دارد و حق، مطمئناً دارای تأثیر است و تأثیرات این مجتمع بر یکایک افراد در آیات زیادی آمده است. فلسفه وجودی مجتمعی که خداوند آن را بر اساس زناشویی تأسیس کرده، به تعبیر علامه طباطبایی، برای هستی و بقای فرد فرد مجموع آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۱۳)؛ لذا خداوند می‌فرماید، پاس حرمت این جمع را نگه دارید که وحدت خویشاوندی و رحمی، یکی از شئون و شعبه‌های وحدت سنخی و نوعی افراد بشر است (همان: ۲۱۹) که قرآن عنایتش را به امر مجتمع بزرگتر کرده و آن را حقیقتی صاحب اثر و دارای خواص دانسته است (همان: ۲۲۰).

روابط میان گروهی

روابطی همچون خویشاوندی، همسری، استاد و شاگردی، همسایگی و بسیاری از روابط چندسویه یا دوسویه، از دیگر نقش‌ها و پایگاه‌هاست که به جز اجزا و عناصر مولفه در آن، روابط و ساخت مجموعه، اثرات خود را بر افراد می‌گذارد؛ بدین نحو که سازنده این روابط، مانند زن و شوهری صرفاً افراد متشکل آن نیستند بلکه فضای اجتماعی ایجاد شده با اهمیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۵-۱۴۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۲-۱۴) برخی مفسرین معتقدند، در این رابطه نامتوازن، گاه افراد تحت نفوذ یک ساختار منفعل، ناکارآمد، یا حتی کارآمدتر و فعال‌تر ظهور می‌کند؛ تبعیت فرد از جامعه در رسوم متعارفه، در زمان جنگ و قحطی و شکست، در عادات قومی و دیگر انفعالات عمومی را از این باب می‌شمرد که قدرت نیروی جامعه، فرد را در خود مستهلک می‌کند و به خاطر چنین تأثیرات عمیق است که قرآن، مهم‌ترین احکام خود را بر اساس اجتماع قرار داده است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹).

از جمله حوزه‌های تأثیر می‌توان به نظاماتی هم‌چون امامت، بیعت، خلافت و ... اشاره کرد که فهم این مفاهیم در قرآن جز با فهم یک چارچوب مستقلی که تعیین‌کننده سلسله روابطی که حضور دائمی و ایستاگرایانه داشته باشند، میسر نیست؛ این مفاهیم، نه صرفاً در

گرو افراد و عناصر و کنش‌های فردی، بلکه در عرصه گسترده‌تر و باثبات‌تری که متشکل از سلسله روابط ثابت که هویتی اجتماعی دارد، قابل تعریف و تبیین است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۲)؛ لذا این روح واحد که در شکل اجتماعی تجلی می‌یابد، همچون افراد انسانی دارای ذات و جوهری است که مانند برخی اوصاف فردی انسان دارای اوصافی منحصر به فرد است. بنابراین مفاهیمی چون خلافت، در یک مجموعه و پیوستار به هم پیوسته مفهوم می‌یابد که شامل هر نوع انسانی با سلسله وظایفی روی زمین می‌شود (نجفی‌خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ۳۰)، که جانشین از سوی خداست و در نوع عمل مسئولیت‌ساز برای او و به حسب شرایط مختلف متغیر می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶: ۳۷۶). مفهوم امامت نیز به مجموعه رفتارهای جمعی در یک حوزه معنایی خاص اطلاق می‌شود که بر افراد جامعه تأثیرات همیشگی خود را می‌گذارد؛ علامه طباطبایی می‌گوید: امام دلیلی است که نفوس را به سوی مقامات خود راهنمایی می‌کند، هم‌چنان‌که پیغمبر، دلیلی است که مردم را به سوی معتقدات حق و اعمال صالح راه می‌نماید؛ البته بعضی از اولیای خدا تنها پیغمبرند و بعضی تنها امام‌اند و بعضی مانند ابراهیم و دو فرزندش دارای هر دو مقام هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۴۲۹). به هر حال، این مقام از جمله مواردی است که تأثیرات همه‌زمانی بر آحاد جامعه داشته و خواهد داشت.

لازم به ذکر است به تعبیر علامه، به دلیل آیه «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱)، برخوردار از امام، مختص گروهی خاص از مردم نیست، بلکه همه مردم در همه اعصار از امام حق و حجت الهی برخوردارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۴).

به حکم این آیه، امام حق در روزی که باطن‌ها ظاهر می‌شود، مردم را به طرف خدا سوق می‌دهد، همچنان‌که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می‌داد و آیه شریفه علاوه بر این نکته، این را نیز از کلمه «كُلُّ اُنَاسٍ» می‌فهماند که پست امامت پستی نیست که در دوره‌ای از دوره‌های بشری و عصری از اعصار از آن خالی باشد، بلکه در تمام ادوار و اعصار باید وجود داشته باشد، مگر اینکه نسل بشر به کلی از روی زمین برچیده شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۳). البته این معنا در حوزه فردی نیز قابل بحث می‌باشد که جامعه از شخص امام تأثیرات خود را دریافت نماید که در بخش بعدی قابل بررسی است.

علاوه بر این، قرآن وقتی سخن از گروه‌هایی مانند مومنین، مستضعفین، جاهلین مستکبرین و امثال این‌ها که عنوان‌های اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶)، به میان می‌آورد صرفاً منظور افراد موجود در زمان وحی نیست، بلکه منظور آن فضای فرهنگی و روابط حاکم بر آن‌ها است که شکل‌دهنده حُلق و رفتارهای جمعی مومنانه، مستضعفانه، جاهلانه و مستکبرانه آنان است که در تأثیرات از این فضا حاصل می‌شود.

تأثیر فرد بر جامعه

درباره تأثیر فرد بر جامعه، برخی برداشت‌ها وجود دارد که اصولاً تاریخ را بر اساس کار قهرمانان تفسیر می‌کنند و معتقدند هیچ تحول چشمگیر تاریخی به وجود نیامده است که ساخته مردان بزرگ نباشد و در همه ابعاد و وجوه تمدن و فرهنگ بشری، کارهای بزرگ را تنی چند از افراد بزرگ انجام داده‌اند و سایر افراد در این میان، چندان منشاء اثر نبوده‌اند. همان‌گونه که نیچه با طرح نظریه ابرانسان خود، سعی در طرح این نظریه افراطی داشت.

لکن چنین برداشتی به خاطر نداشتن هیچ معیاری برای شناسایی قهرمان و عدم ارائه هیچ‌گونه دلیل موجه بر این که تأثیر قطعی و انکارناپذیر چنین افراد در زمینه‌های فعالیتی، باعث تحول تغییر شده است و نادرست و مبالغه‌آمیز است؛ چراکه انبوه خلق، توده‌هایی بی‌صورت و بی‌شکل نیستند که منتظر بمانند تا قهرمان بدان‌ها شکل و صورت ببخشند، بلکه آن‌ها نیز می‌توانند منشاء اثر باشند. علامه طباطبایی، اثر گذاری فرد بر تربیت جامعه را تا زمانی می‌داند که قدرت نیروی جامعه فرد را در خود مستهلک نکند و اگر اخلاق و غرایز جامعه با این تربیت ضدیت کند، یا تربیت موثر واقع نمی‌شود و یا آن‌قدر ناچیز است که قابل قیاس و اندازه‌گیری نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۵۴).

تصویر دیگری که از تأثیر فرد بر جامعه می‌توان ارائه داد، این است که مجموع نیروهای جامعه، علت حرکت یک شیء می‌شوند و آنچه در جامعه انجام می‌شود، معلول مجموع نیروهای افراد آن جامعه است (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۲۱)؛ اما تصویر صحیح از تأثیر فرد در جامعه این است که برخی افراد که اقلیت جامعه را تشکیل می‌دهند، به موجب ویژگی‌های خاص، می‌توانند در اکثریت اثر گذاشته و خط و مشی و اوضاع و احوال زمان را دگرگون

کنند؛ لذا مسیر و جهت و وضع موجود جامعه نیز گاه معلول وجود آنان است (همان: ۲۲۲).

اعتباریات

از جمله تأثیرات فرد بر جامعه که در قرآن مورد توجه قرار گرفته، تأثیر در زمینه اعتباریات صرف است که نوآوری‌های برخی از افراد جامعه، مورد استقبال سایرین واقع شده و شیوع می‌یابد و در جامعه منشاء آثاری می‌شود؛ این زمینه‌ها شامل مواردی چون برخی نوآوری‌ها، قابلیت‌های فردی، ریاست، هنر و غیره است که توسط معدودی افراد تولید و به تدریج به‌عنوان هنجار جامعه مورد تبعیت قرار می‌گیرد. از نگاه علامه طباطبایی، اعتباریات چیزهایی است که جز در ظرف ذهن انسان‌ها جایی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۷). در واقع، اعتباریات اگرچه خودشان مصداق و مابه‌ازا ندارند، اما منشاء انتزاع واقعی دارند؛ زیرا اگر هیچ‌گونه منشاء انتزاع واقعی نداشته باشند، اصلاً فلسفه نمی‌تواند در آن‌ها بحث کند؛ بدین جهت که از موضوع فلسفه - که حقایق اشیاء - است خارج می‌شود (حائری‌یزدی، ۱۳۸۵: ۱۷۳). ایشان، معتقد است تأثیراتی که جامعه یا گروهی از شخص دریافت می‌کنند، گاه به خاطر برخی اعتباراتی است که وجود دارد؛ مثلاً اگر فردی را به‌عنوان ریاستی که امری اجتماعی است و او به عهده دارد، احترام می‌شود، دستوراتش اجرا می‌شود و گروهی از او تبعیت می‌کنند، این به خاطر وجود اعتباری ریاست است که در او نهفته است و جامعه آن را پذیرفته است، و گرنه او با مروؤس خود هیچ تفاوتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۹۶-۲۹۷).

تأثیر در زمینه فنون: صناعات و اختراعات از جمله این موارد تأثیر است که برخی افراد با ایجاد یا تکمیل ابزارهایی، در جهت گذران زندگی مادی بشر، موثر واقع می‌شوند یا با استفاده از وسائل مختلف سعی دارند سخن حق را به دیگران نفوذ دهند و آنان را ارشاد نمایند (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۷). قرآن در موارد زیادی به تأثیرگذاری انحراف‌آمیز این افراد، مانند شعرا اشاره کرده است (شعرا: ۲۲۴-۲۲۶) یا در جایی که مشرکان نسبت شاعری (حاقه: ۴۶)، کهانت (همان: ۴۲)، جنون (حجر: ۶؛ سبا: ۸؛ ذاریات: ۵۲-۵۳؛ فرقان: ۸) و سحر (ذاریات: ۵۲-۵۳؛ فرقان: ۸) به پیامبر ﷺ می‌دادند، به خاطر اثر این صناعات و اعتبارات بود که مستند به هیچ سبب از اسباب طبیعی و عادی نیست (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۳۰) و به تعبیر علامه طباطبایی، از

سلسله موضوعات ذهنی و اعتباری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۶۴-۳۶۵) و از جانب فردی، بر دیگران تأثیر می‌گذارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۴: ۴۷۸).

از دیگر مواردی که قرآن بر آن تأکید دارد، برخی تصرفاتی است که توسط فرد در اموال انجام می‌شود و بدین طریق بر منافع اجتماعی تأثیر گذاشته و آن را به ثبات یا بی‌ثباتی نزدیک می‌کند. در برخی آیات، اموال، با تعبیر «قیاما» معرفی شده که رکن زندگی اجتماعی است و به وسیله فرد حاصل می‌شود و ممکن است نوعی اختلال یا محدودیت در مصالح عمومی ایجاد نماید و بر کل جامعه تأثیر گذارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۷: ۷۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۴۹).

رهبری

از مهم‌ترین تأثیراتی که فرد در جامعه ایفا می‌کند، تأثیر در زمینه اعتباریات واجد منشاء حقیقی است که از طریق پیامبران و علمای دین، بر جامعه اعمال می‌شود تا ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی را در جهت هماهنگ کردن زندگی فردی و اجتماعی و مادی و معنوی خود به مردم عرضه کنند (مصباح، ۱۳۸۸: ۲۲۴). در طول تاریخ، هیچ امتی بدون پیامبر، امام، نذیر و هدایت‌گر نبوده (یونس: ۴۷؛ رعد: ۷؛ فاطر: ۲۴؛ نحل: ۳۶) و همواره امت‌ها در تأثیر کمابیش ایشان بوده، که شکل فرهنگ و تمدن و تاریخ را توانسته‌اند با حضور و پیام خود تغییر دهند و در قرآن از ایشان با عنوان «ائمه هدی» تعبیر شده‌اند (انبیاء: ۷۳؛ قصص: ۵؛ سجد: ۲۴). نقش و تأثیر رهبران الهی در حل و فصل اختلافات و فراهم ساختن وفاق و همبستگی اجتماعی، که در آیات بدان اشاره شده است (بقره: ۲۱۳؛ یوسف: ۱۹؛ نحل: ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۶)، از اساسی‌ترین وظایف پیامبران و مهم‌ترین موارد تأثیربخشی فرد بر جامعه است. قرآن، پس از ایمان و اطاعت خداوند، به نقش رهبری و تأثیر آن در حل منازعات جامعه و اطاعت از اولی‌الامر سفارش می‌کند (نسا: ۴۹) و بیعت و تبعیت‌پذیری از رسول خدا را مساوق بیعت با خدا می‌داند (همان: ۸۰) و در کنار آن، نقش تبیین احکام و برهان‌آوری (همان: ۱۷۴) و سوق جامعه به سوی سنت‌های پیامبران را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۲۶).

قرآن، ضمن ضروری دانستن رسول برای هر قوم (یونس: ۴۷)، وجود او در نقش رهبری و

تأثیر عمیق‌اش را سبب مانع‌شدن وقوع عذاب بر قوم و جامعه دانسته (انفال: ۳۳) و حتی عدم حضور او در جامعه را باعث پرستش مردم از غیر خدا می‌داند (بقره: ۵۱) و مسلم است وقتی پای ضرورت وجود رهبران به میان آید، با بحث تأثیرگذاری آن ملازمت دارد و به‌طور قطع تکذیب یا تصدیق همراه با نوعی عمل جمعی است که متأثر از وجود و حضور اوست. علامه طباطبایی، از مهم‌ترین تأثیرات فرد بر جامعه را تأثیراتی می‌داند که امت‌ها از پیامبران عهد خود به جهت آگاهی به منافع اجتماعی‌اش دریافت کرده‌اند. ایشان می‌گویند: اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماعی شد و به‌طور خودآگاه به مصالح آن پی برد و درصدد حفظ آن مصالح برآمد، زمانی بود که برای اولین بار پیامبری در میان بشر مبعوث شد و بشر به‌وسیله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید و وحدت اجتماعی‌شان از این طریق و به‌وسیله وضع قوانینی که آن‌ها در قالب دین تشریح نمودند، حفظ شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۲-۹۴).

تأثیرپذیری جامعه از نقش و جایگاه رهبر، بدان حد است که قرآن در قیامت هر امت و طائفه‌ای را به امامشان می‌خواند (اسرا: ۷) و امام هر طائفه، اشخاصی هستند که مردم بدان‌ها اقتدا و در راه حق یا باطل از آن‌ها پیروی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۲۲۸) و به پیشوایی‌اش تن داده باشند؛ به‌طوری که در قیامت هر تابعی، لازم متبوع خویش است (همان: ۲۲۸-۲۳۱). قرآن، هم‌چنین به نقش رهبرانی که منشاء تأثیرات منفی هستند و از آنان با اوصاف مستکبرین و ائمه ضلال یاد می‌شود، نیز اشاره کرده (قصص: ۴۱؛ توبه: ۱۲) که تأثیر زیادی را در انحراف جامعه ایفا می‌کنند، به‌طوری که از قول عده‌ای، علت گمراهی خود را گمراه کردن پیشوایانشان و شیاطین می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۹۲).

از آن‌جا که جهان‌بینی، نظام ارزشی و ایدئولوژی در جامعه انسانی، دارای نقشی اساسی است و انسان بدون آن، هویتی روشن ندارد و در همه ابعاد و وجوه حیات و نیز دنیا و آخرت جریان دارد، لذا تأثیرات فرهنگی و ایدئولوژیک که در دو قسم اخیر از آن یاد شد و به قدرت ایدئولوژیک معروف است (تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۴) که بیشتر از طریق رهبران جامعه که بنای تمدن‌سازی منوط به آن‌هاست و توسط نظام ارزشی و اعتقادی اعمال می‌شود، هم از نظر تعداد و گستره و هم از جهت عمق و نفوذ، بیش از سایر تأثیرات می‌باشد. این تأثیرات عمیق، در روایات نیز مورد عنایت قرار گرفته و اصلاح و افساد جامعه را به وجود

حاکمان و رهبران صالح و فاسد منوط کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۷؛ حرانی، ۱۳۶۳: ۸۶). در این فرایند، نظام ارزش گذاری و افکار عملی جامعه بر پایه تغییر در نظام جهان بینی و افکار نظری که از سوی مصلحان اجتماعی و رهبران تغییر می کند و کل جامعه را می تواند با تحولی چشمگیر مواجه سازد. در این میان، نقش امامان به عنوان رهبران جامعه ساز از نگاه علامه درخور توجه است. علامه با توجه به آیه «جَعَلْنَا لَهُمْ آيَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِرِينَ» (انبیاء: ۷۳) اذعان دارد که از جمله وظایف اصلی امام جامعه، رساندن امت به سوی رستگاری خود است و اصولاً هدایتی که در منصب امام در این آیه و آیات دیگر آمده است، معنایی جز رساندن به مقصد نداشته است که امام ضمن تأثیر گذاری بر امت، موظف است آنان را در مسیری قرار دهد که مقصد و مقصود و واقعی آنهاست؛ البته تأثیرات این هدایتگری امام همواره با اختیار انسانها و انتخاب خود آنها همراه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۷۲).

از جمله مصادیق و موارد چنین تأثیر گذاری، قرار گرفتن فرد در مسیر عدل و اعتدال است (نحل: ۷۶). به تعبیر علامه، قرآن مواجهه دو نوع افراد را مثال زده است، که یکی قادر بر کاری نیست و محروم از علوم و اثربخشی است و دیگری در مسیر عدل بوده و به اعتدال، امر و سفارش می کند. گونه دوم را به مقتضای این که گفتار و کردارشان بر میزان عدل استوار است، دوست دارند دیگران را هم از این خصلت برخوردار سازند، لذا آنان را به عدل امر کرده و از افراط و تفریط بر حذر می دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۴۲۷). در جای دیگر، با طرح معیار حق و باطل (یونس: ۳۵)، دیگران را در متابعت و اثرپذیری، از هر فرد یا پدیده انحراف ساز پرهیز می دهد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۹) و از افرادی که خود راه حق را پی گرفته است، ترغیب و ارشاد می کند که البته تمام خیرات و حق به خداوند منتهی می شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۴۹-۲۵۰).

قرآن، برای سالم سازی جوامع انسانی، به هسته های کوچکتر، رویکردی خاص دارد و به تأثیر گذاری مثبت افراد بر آن سفارش می کند. امر به نفوذ فرد برای بر حذر داری خود و اهل خود از عذاب (تحریم: ۶) و دستور بر وادار کردن آنها به نماز، از جمله چنین تأثیرات است. همچنین دستور به انذار عشیره نزدیک (شعرا: ۲۱۴)، اگر چه مخاطب آن پیامبر است اما دستور عام و همگانی است.

استخدام

فرایند دیگری که علامه، برای تأثیرپذیری جامعه از فرد مورد تأکید قرار داده‌اند، سازوکار و عامل استخدام است. البته همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، این عامل چنانچه از جانب گروه‌ها و ساختارهای کلان بر فرد و کنش‌های فردی صورت گیرد، در این حالت می‌توان نظریه استخدام را برای اثبات تأثیر جامعه بر فرد نیز در نظر گرفت لکن در ابتدایی‌ترین شکل آن که علامه از آن استفاده کرده است بر حسب رفع نیازمندی‌هایی طبیعی بر اساس نیروی غریزه، بیشتر مربوط به اثرگذاری فرد بر ساختارها است. ایشان، معتقد است انسان بر اساس چنین نیرویی به استخدام و تغییر و تحول در طبیعت و انسان‌های دیگر می‌پردازد و برای بقای حیاتش از آنان به نفع خود استفاده می‌کند و به هر طریق ممکن آن‌ها را به خدمت گرفته (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۶-۱۱۷) و سلطه خود را گسترش می‌دهد؛ آن‌گاه، اراده خود را بر آن‌ها تحمیل کرده و این خصیصه، گاه به صورت ریاست در خانواده، قبیله یا امت جلوه می‌کند (همان، ج ۴: ۱۴۶-۱۴۹؛ همان، ج ۶: ۴۹۲؛ همان، ج ۱۰: ۳۷۱ و ۳۷۹). و البته این میل در دیگران نیز وجود دارد و باید به آنان نیز چنین حق و اجازه‌ای را بدهد و بر این اساس به تشکیل اجتماع مدنی و تعاونی و البته عدل اجتماعی روی می‌آورد (همان: ۱۱۸). به این معنی که هر انسانی می‌خواهد به وسیله دیگران حوائج خود را برآورد، از نگاه ایشان، به سبب این غریزه بوده که اختلاف و نزاع میان افراد پیدا شده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۴۶ و ۱۹۴؛ همان، ج ۶: ۴۹۲) و لذا خداوند، انبیاء را برانگیخت تا وحدت اجتماعی آنان را برگرداند (بقره: ۲۱۳؛ شورا: ۱۳).

قدرت سیاسی اجتماعی افراد

تأثیر جامعه از فرد در زمینه قدرت‌های اجتماعی که عمدتاً در شکل سیاسی و نیز صورت‌های گوناگون اقتصادی، تبلیغاتی و غیره در جامعه رخ می‌نمایند، از دیگر موارد تأثیرات فرد می‌باشد. قرآن، افرادی را مثال می‌زند که درباره زندگی دنیا، گفتارهای اعجاب‌آوری دارند و خدا را به گفته خود شاهد می‌گیرند و زمانی که به حکومت می‌رسند، با گرایش به فساد و نابودی، دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهند (بقره: ۲۰۴). در این راستا، قرآن، رفتار حاکم جامعه چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی را از عوامل

تأثیرگذار قلمداد می‌کند. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (اعراف: ۳۳)، مقصود از باطن فواحش را امامان جور دانسته است که جامعه را به سوی خلاف اوامر خداوند سوق می‌دهند؛ همان‌طور که تمام حلال‌ها، امامان حق هستند که جامعه را به سوی صلاح هدایت کرده و به‌عنوان عنصری فعال و موثر در جامعه نقش ایفا می‌کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۴؛ کلینی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷۴).

از نگاه قرآن، حاکمان مستبد تلاش می‌کنند با اشاعه فرهنگ تملق، ترس، ریاکاری و ضعف، به تحقیر افراد جامعه بپردازند تا اطاعت و تسلیم آن‌ها را نهادینه کنند و از بحران عدم مشروعیت خود جلوگیری نمایند؛ لذا در آیه‌ای تحقیر یک قوم توسط حاکم مستبد برای اطاعت‌پذیری آنان مورد بحث قرار گرفته (زخرف: ۵۴) و در آیه‌ای دیگر به ایجاد رعب و وحشت، تحقیر، افساد فرعون و تأثیرپذیری جامعه توسط او اشاره شده است (قصص: ۴)؛ هم‌چنین در آیه‌ای دیگر، حضرت موسی به شکرانه نعماتی که خداوند به او داده، می‌گوید: هرگز پشتوانه ستمگر نخواهم شد (همان: ۱۷)؛ چرا که مساعدت به ظالم، باعث آسیب‌رسانی او به جامعه و دین مردم می‌باشد. قرآن در آیات مختلف از تأثیر دو قشر اطراف (اسرا: ۱۶؛ مومنون: ۶۴ و ۲۳؛ سباء: ۳۴؛ زخرف: ۲۳؛ واقعه: ۴۵؛ هود: ۱۱۶) و ملاء (اعراف: ۶۰ و ۶۶ و ۷۵ و ۸۸ و ۹۰ و ۱۰۹ و ۱۲۷؛ یونس: ۸۸؛ هود: ۲۷ و ۳۸؛ مومنون: ۲۴) بر توده‌های مردم سخن می‌گوید و مردم با وجود معجزات پیامبران و برهان روشن، راه و روش آنان را پیروی می‌کنند (هود: ۹۷) و طبقه ملاء نیز با هیبت خود، و مترفین با قدرت خود، دل مردم را که همیشه دنباله‌رو ایشان‌اند و از خود هیچ رأیی ندارند، پر کرده و بر آنان تأثیر می‌گذارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۳۸۰؛ همان، ج ۱۳: ۸۴).

علامه می‌نویسد، کلمه «ملاء» به‌معنای اشراف و بزرگان قوم است که با هیبت خود دل مردم را پر می‌کنند - نه به همه قوم، که شاید به کاربردن این کلمه برای اشاره به این معنا باشد که عامه مردم، همیشه دنباله‌رو اشراف و بزرگانند و از خود هیچ رأیی ندارند، رأی آنها همان تصمیمی است که اشراف برایشان بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۳۸۰)؛ البته این عامل نیز چنان‌چه به‌عنوان بخش‌هایی از جامعه که محصول ساختارها و نظام‌های اجتماعی‌اند و در شکل ساخت یافته مورد نظر قرار گیرد، می‌توان آن را از جمله مصادیق و عوامل اثرگذار جامعه بر فرد قلمداد کرد.

حقوق متقابل فرد و جامعه

توجه به این نکته حائز اهمیت است که تأثیر متقابل فرد و جامعه صرفاً به صورت یک عکس‌العمل جبری غیرقابل‌تخلف نیست. انسان به حکم این‌که موجودی آگاه، آزاد، انتخاب‌گر، با اراده و مجهز به سرشت متعالی است احیاناً عکس‌العمل‌هایی انجام می‌دهد بر خلاف آنچه یک حیوان ناآگاه و محکوم محیط انجام می‌دهد؛ و جامعه نیز ممکن است به‌رغم تلاش افراد برای تأثیرگذاری، در برابر تغییرات و تحولات مقاومت از خود نشان دهد.

با ابتنا بر تأثیرات متقابلی که برای دو عنصر مزبور برشمرده شد، قرآن، برای هریک از این دو، حقوق متقابلی را نیز نسبت به دیگری ترسیم کرده است. نخستین حق فرد نسبت به جامعه و ساختار کلی آن، حق حیات و زندگی است که از بدیهی‌ترین حقوق طبیعی بوده و پایه حقوق انسانی دیگر به‌شمار می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۷۱).

علامه طباطبایی در اینباره اذعان می‌دارد، در انسان‌ها علاوه بر وجود محسوس و مادی، مسأله دیگری به نام حیات هست که احساسات و ادراکات علمی و کارهایی که با علم و اراده صورت می‌گیرد، همه از آن چیز ناشی هستند، پس حیات یک قسم وجودی است که علم و قدرت از آن ترشح می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۸). وی با استفاده از آیات «أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنَّ الْأَرْضَ لَأَحْيَا لَمُحَى الْمَوْتَى» (فصلت: ۳۹)، «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ» (فاطر: ۲۲)، «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (انبیا: ۳۰) موجودات را به سه قسم انسان، حیوان و گیاه تقسیم می‌کند و با استفاده از آیات دیگر «وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا» (یونس: ۷)، «رَبَّنَا أَمْثَلْنَا الثَّنِينَ وَ أَحْيَيْتَنَا الثَّنِينَ» (غافر: ۱۱) حیات را نیز به همین تناسب سه قسم تصور می‌کند و می‌گوید دو بار زنده کردن در آیه، شامل زندگی در برزخ و زندگی در آخرت می‌شود و آیه قبلی هم از زندگی دنیا سخن می‌گوید، پس زندگی هم سه قسم است، همان‌طور که زندگان سه قسم هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۲۹). علامه در جای دیگر می‌گوید: انسان برای هر غرضی در حیات خود از هر چیزی استفاده می‌کند و آن را به‌خدمت خود می‌گیرد و گذشت زمان هم این موجود عجیب را همواره در تکثیر تصرفات و عمیق‌تر ساختن نظریات تأیید می‌کند، تا آنکه خداوند با کلمات خود حق را محقق سازد، و صدق کلام عزیزش را

که فرمود: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ» (جائیه: ۱۳) نشان دهد؛ ایشان حق حیات را دارای دوجنبه انسانی و خدایی دانسته و می گوید: مبداء این حیات در عین این که طبیعت است، ولی در عین حال مرتبط با پروردگار متعال می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۱۲).

بنابراین، قرآن ضمن این که به هیچ کس اجازه نداده این حق طبیعی را سلب کند، سلب حق حیات انسانی از هر فرد را بدون دلیل، به مثابه محروم کردن همه مردم از حق زندگی دانسته است (مائده: ۳۲). قرآن، از کلیت جامعه و ساختار اساسی آن خواسته تا برای حفظ این حق برای افراد تلاش کنند، لذا هر جنایتی را که باعث سلب حیات انسان شود، نهی کرده و برای آن مجازات قرار داده است (انعام: ۱۵۱). مفسرین این حق را فقط منحصر مسلمانان نمی دانند بلکه از عموم آیات استفاده کرده اند که جامعه در قبال شهروندان هم پیمان غیرمسلمان نیز موظف به رعایت حقوق کامل آنهاست (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳: ۵۰۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۴۱۰-۴۱۲).

از دیگر حقوق فرد نسبت به جامعه، مصونیت و امنیت فردی است. جامعه، مکلف است افراد خود را از هر گونه تعرض و تجاوز مانند: قتل، جرح، ضرب، توقیف، تبعید و مجازات های خودسرانه و یا اعمالی که مخالف و منافی شئون و حیثیت انسانی است، در امان دارد. قرآن، تعدی به حقوق و حدود دیگران را تحریم کرده و حتی به متجاوزین و کافرین و مشرکین در صورتی که دست از روش نادرست تجاوزکارانه خود برداشتند، اجازه تعدی نمی دهد (بقره: ۱۹۳).

علامه، درباره قتال در اسلام نیز معتقد است، قتال، جنبه دفاع دارد و اسلام می خواهد به وسیله آن با کفار از حق قانونی انسان ها دفاع کند؛ حقی که فطرت سلیم هر انسانی آن را برای انسانیت قائل است؛ از آنجایی که قتال در اسلام دفاع است و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعیش، تجاوز و خروج از حد و مرز است. لذا قرآن در آیه ۱۹۰ بقره دنبال فرمان قتال فرمود: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۱).

حق حمایت از حقوق شهروندی مانند حق انتخاب، حق مصونیت مسکن، حق انتقال، حق مالکیت، حق آزادی و حق حفظ حریم خصوصی، از دیگر حقوق افراد جامعه است

که قرآن تأکید دارد و علامه ذیل آیات مختلفی به بحث درباره آن‌ها پرداخته است و این حقوق با تمام زوایایش باید از سوی کلیت جامعه نسبت به افراد ایفا گردد.

در مقابل، قرآن برای جامعه نیز حقوقی را بر عهده افراد می‌گذارد که باید به‌خوبی ایفا شود. از جمله این حقوق، حفاظت از کلیت و تمامیت نظام و جامعه است؛ یعنی رعایت اموری که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اخلاف در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر افتاده و دچار هرج و مرج می‌شود. علامه در وظایف و حقوق جامعه نسبت به فرد صرف اکتفا کردن به ضرورت‌ها را تضمین‌کننده حیات و دوام مجتمع نمی‌داند بلکه برای پرهیز از هرج و مرج و داشتن نظام منسجم باید فضائل اخلاقی و انسانی، پیروی از حق و نیز انفاق‌های مستحب و غیره در جامعه گسترش یابد (همان، ج ۹: ۱۹۱)؛ به‌علاوه، پرهیز از ایجاد شبهات و آزادی‌هایی که باعث ایجاد هرج و مرج یا اختلاف بین مردم است و جامعه را به تباهی می‌کشاند، از جمله حقوقی است که کلیت جامعه نسبت به افراد دارد (همان، ج ۴: ۱۳۰-۱۳۱).

از دیگر حقوق جامعه نسبت به فرد، پایبندی به معاهدات و اهمیت دادن به قوانین و روابط قراردادی جامعه است (همان، ج ۹: ۱۹۰-۱۹۱)؛ قرآن وفای به عهد و مسئولیت در برابر قرارداد و پایبندی در معاهدات را علامت صدق در ایمان و نشانه تقوی دانسته و پیمان‌شکنان را به مجازات‌های سخت وعده داده است (بقره: ۱۷۷). قرآن، معاهداتی که از سوی کلیت جامعه، حتی با مشرکین و یهودیان بسته می‌شود را بر تمام شهروندان لازم‌الاتباع دانسته و این حق عامی است که جامعه بر دوش تک‌تک افراد دارد (توبه: ۴؛ انفال: ۷۲؛ نساء: ۸۹-۹۰؛ انفال: ۷۲ و ۹۲؛ ممتحنه: ۱۰).

به تعبیر علامه طباطبایی، اسلام، حرمت عهد و وجوب وفای به آن را به‌طور مطلق، سفارش کرده، چه به نفع پیمان‌گذار باشد چه به زیانش. از نظر اسلام، هر کس با دیگری پیمان می‌بندد، باید به پیمان خود عمل کند، یا از ابتدا آن را امضا نکند، چون رعایت جانب اجتماعی، لازم‌تر و واجب‌تر از سود و زیان فردی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۶۰).

وی، معتقد است حسن «وفای به عهد» و زشتی «پیمان‌شکنی» از جمله مسائل فطری بشر است و ریشه آن این است که بشر در زندگی فردی و اجتماعی‌اش هرگز بی‌نیاز از پیمان‌بستن و وفای به آن نیست؛ تمام حقوق و مزایای زندگی اجتماعی بر اساس عهد و

پیمان اجتماعی و عمومی، یا فردی و جزئی است و اصولاً تشکیل جوامع بشری بدین معناست که افراد آن در حقیقت، گردهم آمده و پیمان‌هایی میان خود، برقرار کرده و طبق آن زندگی خویش را پیش می‌برند، گرچه آن پیمان‌ها را بر زبان هم نیاورده یا برجایی ننوشته باشند؛ زیرا اگر چنین قرارهایی نباشد، اجتماعی هم تشکیل نمی‌شود و پس از تشکیل نیز اگر افراد اجتماع به هر بهانه‌ای به خود اجازه دهند که پیمان‌ها را بشکنند، اولین چیزی که شکسته می‌شود، عدالت اجتماعی است که رکن جامعه و پناهگاه انسان در برابر خطر اسارت استخدام و استثمار به‌شمار می‌رود (همان: ۱۵۹).

حفظ محیط‌زیست و جلوگیری از نابسامانی‌های موجود در طبیعت، از جمله حقوقی است که قرآن بر عهده هر شهروند نسبت به جامعه خویش گذاشته است. در منطق قرآن هر چیز به اندازه لازم آفریده شده است (قمر: ۴۹)، لذا ضمن دستور به احیاء و آبادانی زمین (هود: ۶۱)، تخریب آفریده‌ها در جهان طبیعت، به‌مثابه اعتداء و تجاوز دانسته شده که محرومیت از رحمت و محبت خداوند را در پی دارد (مائده: ۸۶).

قرآن در آیه «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يَجِبُ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)، معنای فساد در زمین را بیان می‌کند و از بین بردن حرث و نسل را موجب فساد در زمین می‌داند. به این دلیل که قوام حیات و بقای انسان به تغذیه و تولید مثل است که دو رکن اساسی و مهم در زندگی او هستند. انسان، از نظر تغذیه به حیوانات و گیاهان نیازمند است و حیوانات هم به گیاهان وابسته‌اند. در حقیقت در امر تغذیه، گیاهان اصل هستند و حرث هم همان پرورش گیاهان است، خداوند این چنین فساد در زمین را به حرث و نسل مرتبط می‌کند، زیرا از بین بردن حرث و نسل موجب نابودی انسان و در نتیجه ایجاد فساد در زمین می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۲۰۰). علامه طباطبایی، همچنین در تفسیر آیه «ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم: ۴۱) می‌نویسد:

این آیه به‌ظاهر لفظش عام است و مخصوص یک زمان، مکان و یا واقعه نیست و مراد از بَرّ و بحر، شامل همه روی زمین می‌شود و مراد از فساد در زمین، مصایب و بلاهایی عمومی است که منطقه‌ای را فراگرفته و نابود می‌کند؛ هر بلایی که نظام آراسته عالم را بر هم می‌زند؛ چه اینکه مستند به اختیار بعضی از مردم باشد و یا نباشد؛ چون همه آنها فساد است که در دریا و خشکی عالم پدید می‌آید و خوشی طیب عیش انسان‌ها را از بین

می‌برد... این فساد ظاهر در زمین، بر اثر اعمال مردم از قبیل شرک و گناهان دیگر است و در تفسیر آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» (اعراف: ۹۶) نیز اثبات شد که بین اعمال مردم و حوادث عالم رابطه مستقیم هست که هر یک متأثر از صلاح و فساد دیگری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۹۵).

نتیجه گیری

بحث نسبت میان فرد و جامعه یا به عبارتی تقابل نظام و ساختارهای پهن دامنه با عناصر تشکیل دهنده‌اش، در دانش اجتماعی، به معنای میزان و نوع تأثیر گذاری یکی بر دیگری و حقوق متقابلی است که بر یکدیگر دارند. این موضوع، از فروعات بحث فرد و جامعه است که از شالوده‌های اساسی مباحث جامعه‌ی قلمداد می‌شود و منازعات دامنه‌داری در باره وجود، هویت و اصالت هریک شده است. علامه طباطبایی، در تفسیر شریف المیزان، پس از اثبات وجود جامعه، در نگاهی رضایت‌بخش، نوعی نسبت تعاملی میان آن با فرد قائل است، لذا پس از موجودیت، لاجرم تأثیرات و حقوق متقابل هریک را در تفسیر آیات متعدد بیان می‌کند که در این جا حدالامکان مورد واکاوی قرار گرفته است. در نگاه علامه، چون قرآن حق، را در این مسئله، معیار اصلی دانسته است، جامعه و فرد تکالیف و حقوق متقابلی دارند که نه فرد خارج از تأثیرات حیات اجتماعی است و نه جامعه بی توجه به افراد و عناصر تشکیل دهنده خود می‌باشد؛ در عین حال علامه رحمته‌الله، یک بعد الهی را در کل جهان هستی در نظر دارد که موجودات با توجه به بهره‌مندی از علم و ادراک، خود، در برابر افعال جامعه و افراد آن واکنش نشان می‌دهد. جامعیت نگاه فلسفی علامه به این مسئله با تأییدات قرآنی در مورد این تأثیرات متقابل، در این مقاله در دو دسته تأثیرات جامعه بر فرد و تأثیرات فرد بر جامعه، آمده است؛ اما نکته قابل اهمیت این است که به اعتقاد ایشان در صورت تعارض امیال این دو سویه بحث، مسلماً جامعه بر فرد غلبه خواهد کرد و فرد مجبور به پیروی از کل و تابع سیر اجتماعی خواهد شد و حتی گاه افراد در برابر جامعه مسلوب‌الاختیار می‌گردند. در پایان این بحث، به‌طور اجمال، حقوق متقابلی که در تفسیر آیات مختلف برای فرد و جامعه بیان شده، مورد بحث قرار گرفته است.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء، قسمت الهیات، تحقیق: قنوتی و سعید زاید، قم: انتشارات کتابخانه نجفی.
۳. حرّانی، ابو محمد (۱۳۶۳)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۴. اسکید مور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد حاضری و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۶. بیرو، آلن (۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: دکتر باقر ساروخانی، تهران: نشر کیهان.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸)، فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۳)، تاریخچه جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات سمت.
۹. _____ (۱۳۷۸)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، قم: انتشارات سمت.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۵)، هرم هستی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. خواجه نصیر طوسی (۱۳۷۴)، اخلاق ناصری، تهران: نشر سخن.
۱۳. دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰)، مفاتیح‌الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. راغب اصفهانی (۱۹۹۸)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۲)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

۱۷. الزحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق)، تفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت و دمشق: دارالفکر المعاصر.
۱۸. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)، دائرة المعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۹. شارقی تفتی، آفاق (۱۳۸۹)، مبانی جامعه‌شناسی، یزد: انتشارات نیکوروش.
۲۰. شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر موسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۳. _____ (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۵. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالافاق الجدیدة.
۲۶. عضدانلو، حمید (۱۳۸۶)، آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.
۲۷. محمّد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی (۱۳۹۷ق)، الغیبة (النعمانی)، تهران: چاپ مکتبه الصدوق.
۲۸. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۹. فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه: مرتضی مردیها، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۰. قمی، عباس (۱۴۱۴)، سفینه‌البحار، تهران: دارالاسوه.
۳۱. قنادان، منصور و ناهید مطیع (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی مفاهیم کلیدی، تهران: انتشارات آوای نور.
۳۲. کرایب، یان (۱۳۷۸)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: آگه.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۵. لالمان، میشل (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: هرمس.

۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ ق)، من هدی القرآن، تهران: دار معی الحسین.
۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، جامعه و تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.
۴۱. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. مفضل بن عمر (۱۳۷۳)، توحید مفضل، ترجمه: نجف علی میرزایی، قم: موسسه انتشارات هجرت.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ ق)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه علی بن ابیطالب علیه السلام.
۴۴. _____ (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۷۱ ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامی.
۴۶. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.