



هستی‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه شهید مطهری

عباس کشاورز شکری*

زاهد غفاری هاشجین**

مهدی جمشیدی***

چکیده

هدف اصلی این مقاله، ارائه یک تحلیل ساختاریافته و منظومه‌وار از نظریات پراکنده استاد مطهری درباره «هستی‌شناسی اجتماعی» است. هستی‌شناسی اجتماعی (بحث فلسفی در قلمرو مبادی و مبانی هستی‌شناختی علم اجتماعی)، یکی از موضوعات عمده فلسفه علم اجتماعی است. به این ترتیب، پرسش اصلی مقاله پیش رو این است که آیت‌الله مطهری چه پاسخ‌هایی به مسائل هستی‌شناختی «فلسفه علم اجتماعی» داده است؟ از میان مباحث مربوط به بحث هستی‌شناسی اجتماعی، چهار مقوله بنیادی مطالعه شده است: «انسان‌شناسی اجتماعی»؛ «هویت‌پژوهی فلسفی جامعه»؛ و «علیت در جهان اجتماعی» و «مضمون دگرگونی‌های اجتماعی». در بخش انسان‌شناسی

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد.

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد.

*** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی از دانشگاه شاهد.

اجتماعی مشخص شده باورمندی به گونه‌ای خاص از معانی ذهنی در کنشگران اجتماعی و هویت‌مندی پیشااجتماعی، تأثیر عمیقی بر تبیین اجتماعی می‌نهد. در بخش دوم مقاله، ثابت شده که علامه مطهری برای جامعه، «وجود حقیقی» قائل است؛ اما در عین حال، فرد را مستحیل در جامعه نمی‌انگارد و برای فرد، «استقلال نسبی» از ساختارهای اجتماعی را می‌پذیرد. در بخش «علیت در جهان اجتماعی» گفته می‌شود که از نظر آیت‌الله، در جهان اجتماعی، رابطه علیت وجود دارد، اما علل، محدود به علل مادی نیست؛ بلکه «علل معنوی و غیرمادی» نیز در تحولات اجتماعی، مداخلت دارند. در بخش پایانی نیز آمده است که آیت‌الله شهید، برای پاره‌ای از «دگرگونی‌های اجتماعی»، هویتی از نوع نزاع حق و باطل قائل شده است.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی اجتماعی، انسان‌شناسی دینی، کنشگران اجتماعی، ساختارهای اجتماعی، سازوکار علی.

مقدمه

بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات جامعه‌شناسی^۱، همچنان با معضل عدم اتفاق نظر نسبی در تعریف خود روبه‌رو هستند؛ به گونه‌ای که حتی در مفاهیم و اصطلاحات بنیادی و اولیه جامعه‌شناسی نیز وفاق نسبی در میان جامعه‌شناسان صورت نپذیرفته است. یکی از اصطلاحات مبتلا به این معضل اساسی، اصطلاح «نظریه اجتماعی»^۲ است که از آن، تعریف‌های متفاوتی شده است (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۱، ص ۵۶). در این مقاله، نگارنده می‌کوشد تا از مندرجات و درون‌مایه‌های تعاریف مهم این اصطلاح، اجزا و عناصری را برگیرد و تعریفی به این صورت پروراند: «نظریه اجتماعی، عبارت است از یک شبکه منسجم و منطقی از گزاره‌های حاکی از جهان اجتماعی^۳ که می‌تواند به توصیف، تعلیل و یا پیش‌بینی پدیده‌های این جهان پردازد».

نظریه اجتماعی بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۸۸) که نگارنده در این مقاله، آن‌ها را «مبانی نظری»^۴ نامیده است. «فلسفه علوم اجتماعی»^۵ یا «فلسفه جامعه‌شناسی»^۶، عهده‌دار مطالعه و اظهار نظر درباره این مبانی است. بنابراین، «نظریه اجتماعی»، این مبانی را مفروض می‌گیرد و درباره صحت و سقم آن‌ها اظهار نظر نمی‌کند.

استاد مطهری معتقد است که مبانی و مبادی هر علمی شامل دو دسته است (مطهری،

-
- 1 . Sociology.
 - 2 . Social theory.
 - 3 . Social world.
 - 4 . Theoretical basics.
 - 5 . Philosophy of Social Science.
 - 6 . Philosophy of Sociology.

۱۳۸۷، د: ۲۳-۲۴):

يك. «مبادی تصویری» که روشنگر تعاریف اصطلاحات اساسی به کار رفته در آن علم است؛

دو. «مبادی تصدیقیه» که خود در بردارنده دو گروه از اصول است:

الف. «اصول متعارفه» که عبارت است از «يك یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم بر روی آن‌ها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیر قابل تردید است» (مطهری، ۱۳۸۷، د: ۲۴).

ب. «اصول موضوعه»^۱ که عبارت است از:

«يك یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم، متکی به آن‌ها است و خود آن اصول، بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجالاً بر صحت آن اصول نیست؛ ولی آن اصول را مفروض الصحه گرفته‌ایم و البته ممکن است که يك اصل موضوع، در يك علم جنبه وضعی و فرضی داشته باشد، ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم، به تحقق پیوسته باشد» (مطهری، ۱۳۸۷، د: ۲۴).

اصول متعارفه، همان بدیهیات فلسفی است که هر علمی، به آن‌ها متکی است و ما در این مقاله، فقط به يك مناسبت، درباره آن‌ها بحث خواهیم کرد. اما اصول موضوعه، اصولی است که ماهیت این مقاله را می‌آفریند. مقصود نگارنده از «مبانی نظری» به صورت عمده همان «اصول موضوعه» است که در این جا، «اصول موضوعه نظریه اجتماعی علامه مطهری» را در برمی‌گیرد. اصول موضوعه نظریه اجتماعی استاد مطهری، چیزی جز رویکرد وی در باب «فلسفه علوم اجتماعی» نیست. از این رو، مباحث در دو بخش عمده جای می‌گیرد:

1 . Axioms.

۱. «معرفت‌شناسی اجتماعی»،^۱ که دربارهٔ مسائل مرتبط با شناخت ما از جهان اجتماعی بحث می‌کند؛ از قبیل واقع‌نمایی شناخت اجتماعی، روش‌های شناخت اجتماعی و تعمیم شناخت اجتماعی.

۲. «هستی‌شناسی اجتماعی»^۲ نیز دربارهٔ آن دسته از واقعیت‌ها بحث می‌کند که در علم اجتماعی باید شناخته شوند و موضوع و متعلق شناخت اجتماعی است؛ همچون کنشگر، جامعه و ساختارهای آن، علیت میان پدیده‌های اجتماعی و دگرگونی اجتماعی.

بنابراین نظریهٔ اجتماعی، امکان تحقق و تولد ندارد، مگر آن‌که موضع خویش را در قبال مسائل مرتبط با معرفت‌شناسی اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی - یا همان اصول موضوعهٔ نظریهٔ اجتماعی - روشن کرده باشد. از این رو استاد مطهری تأکید می‌کند: «مبادی تصویری و تصدیقی هر فنی، به منزلهٔ نقاط اتکا و از لحاظی به منزلهٔ ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود» (مطهری، ۱۳۸۷، د، ۲۵).

در این مقاله به بیان تفکر شهید مطهری دربارهٔ هستی‌شناسی اجتماعی می‌پردازیم.^۳ به بیان دیگر، هدف اصلی این مقاله، ارائهٔ یک تحلیل ساختاریافته و منظومه‌وار از نظریات پراکندهٔ استاد مطهری دربارهٔ «هستی‌شناسی اجتماعی» است. به این ترتیب، پرسش اصلی مقالهٔ پیش رو این است که آیت‌الله مطهری چه پاسخی به مسائل هستی‌شناختی «فلسفهٔ علم اجتماعی» داده است؟ از میان مباحث مربوط به بحث هستی‌شناسی اجتماعی، چهار مقولهٔ بنیادی مطالعه شده است: «انسان‌شناسی

1 . Social epistemology.

2 . Social ontology.

۳. گفتنی است که مباحث مرتبط با معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشهٔ اجتماعی که مبنا و شالودهٔ - مباحث هستی‌شناسی اجتماعی را تشکیل می‌دهد، در مقالهٔ دیگری با عنوان «معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری» - که این مقاله نیز به کنگرهٔ بین‌المللی علوم انسانی اسلامی ارائه شده است - به تفصیل طرح گردیده است.

اجتماعی»، «هویت‌پژوهی فلسفی جامعه»، «علیت در جهان اجتماعی» و «مضمون دگرگونی‌های اجتماعی». در بخش انسان‌شناسی اجتماعی، مشخص می‌شود که باورمندی به گونه‌ای خاص از معانی ذهنی در کنشگران اجتماعی و هویت‌مندی پیشااجتماعی، تأثیر عمیقی بر تبیین اجتماعی می‌نهد. در بخش دوم مقاله، ثابت شده است که استاد مطهری برای جامعه، «وجود حقیقی» قائل است؛ اما در عین حال، فرد را مستحیل در جامعه نمی‌انگارد و برای فرد، «استقلال نسبی» از ساختارهای اجتماعی را می‌پذیرد. در بخش «علیت در جهان اجتماعی» گفته می‌شود که از نظر ایشان در جهان اجتماعی، رابطه علیت وجود دارد اما علل، محدود به علل مادی نیست؛ بلکه «علل معنوی و غیرمادی» نیز در تحولات اجتماعی، مدخلیت دارند. در بخش پایانی نیز آمده است که آیت‌الله شهید، برای پاره‌ای از «دگرگونی‌های اجتماعی»، هویتی از نوع نزاع حق و باطل، قائل است.

۱- انسان‌شناسی اجتماعی

انسانی که شهید مطهری از آن سخن می‌گوید، با انسان تعریف‌شده در جامعه‌شناسی سکولار^۱ تفاوت‌های چشمگیری دارد. در این جا تأثیر «انسان‌شناسی دینی»^۲ و «انسان‌شناسی سکولار»^۳ بر علوم اجتماعی آشکار می‌گردد و نشان می‌دهد که انسان‌شناسی در مطالعات اجتماعی، تا چه اندازه به ماهیت مطالعه، جهت می‌دهد. آیت‌الله شهید، ویژگی‌هایی از این قبیل را برای انسان برمی‌شمرد:

از نظر قرآن، انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه‌ملکوتی و نیمه‌مادی، دارای فطرتی خدا آشنا،

1 . Secular sociology.

2 . Religious anthropology.

3 . Anthropology secular.

آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم به خیر و شر، وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود، اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامت ذاتی برخوردار است، احیاناً انگیزه‌هایش هیچ‌گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمت‌های خدا به او داده شده است، ولی در برابر خدای خودش وظیفه‌دار است» (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۴).

در این بخش، درباره برخی از این ویژگی‌ها سخن می‌گوییم.

اول. وجود فطرت الاهی در انسان: انسان دارای یک «هویت تکوینی» است که مخلوق اجتماع نیست؛ بلکه در متن خلقت به او بخشیده شده است و همین هویت تکوینی، منشأ «انسانیت» وی است:

پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات او و گرایش‌های متعالی او است، در متن خلقت او با دست عوامل آفرینش نهاده شده است. درست است که انسان، بر خلاف نظریه معروف افلاطون، با شخصیتی ساخته و پرداخته به دنیا نمی‌آید، اما ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد، نه اجتماع. اگر بخواهیم با اصطلاح فلسفی سخن بگوییم این چنین باید گفت که مایه اصلی ابعاد انسانی انسان - اعم از اخلاقی، مذهبی، فلسفی، هنری، فنی، عشقی - صورت نوعیه انسانیه و مبدأ فصل او و نفس ناطقه اوست که با عوامل خلقت، تکون می‌یابد. جامعه، انسان را از نظر استعدادهای ذاتی یا پرورش می‌دهد و یا مسخ می‌نماید. نفس ناطقه، نخست بالقوه است و تدریجاً به فعلیت می‌رسد. علی‌هذا انسان از نظر اصول اولیه فکر و اندیشه و از نظر اصول گرایش‌ها و جاذبه‌های معنوی و مادی، مانند هر موجود زنده دیگر است

که نخست همه اصول به صورت بالقوه در او وجود دارد و سپس به دنبال یک سلسله حرکات جوهری، این خصلت‌ها در او جوانه می‌زند و رشد می‌کند. انسان تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری خود را پرورش می‌دهد و به کمال می‌رساند و با احیاناً آن را مسخ و منحرف می‌کند (علامه مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۰۰).

آیت الله شهید بیان می‌کند که فطرت، یکی از عوامل اصلی سازنده شخصیت انسان و تعیین‌کننده مسیر آینده او است:

هرچند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، ولی بذر یک سلسله بینش‌ها و یک سلسله گرایش‌ها در نهاد او نهفته است. انسان نه مانند يك ماده خام و یا ظرف و نوار خالی است که تنها خاصیتش پذیرندگی از بیرون است، بلکه مانند يك نهال است که استعداد ویژه‌ای برای برگ و بار ویژه‌ای در او نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرون، نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل‌دهنده نیست، بلکه نظیر يك نهال به خاک و آب و نور و حرارت است که به کمک آن‌ها، مقصد و راه و ثمره‌ای که بالقوه در او نهفته است، به فعلیت برساند. [...] این است که انسان باید [پرورش] داده شود، نه اینکه [ساخته] شود، مانند يك ماده صنعتی (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

وجود انسان در آغاز با نهادن به دنیا، دارای استعدادهای عالی و انسانی‌ای - علاوه بر استعدادهای حیوانی - است که همین استعدادهای ارکان بنیادی شخصیت و هویت انسانی او را تشکیل می‌دهند:

روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او تقدم دارد، جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی او مایه می‌گیرد. بنا بر اصل فطرت، انسان در آغاز که متولد می‌شود در عین این‌که بالفعل است نه درکی دارد و نه تصویری و نه تصدیقی و نه گرایشی انسانی، در عین حال، با ابعاد وجودی علاوه بر ابعاد حیوانی به دنیا می‌آید. همان ابعاد است که تدریجاً يك سلسله

تصورات و تصدیقات انتزاعی (و به تعبیر منطقی و فلسفی، معقولات ثانیه) که پایه اصلی تفکر انسانی است و بدون آن‌ها هرگونه تفکر منطقی محال است، و یک سلسله گرایش‌های علوی در انسان به وجود می‌آورد و همین ابعاد است که پایه اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۰۱).

همین فطرت، عامل گراییدن انسان به سوی ارزش‌های متعالی انسانی، از جمله خداطلبی است:

انسان به سبب ساختمان خاص روحی خود، متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان، خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه نهاده شده است؛ همچنان که غریزه جست‌وجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است (مطهری، ۱۳۸۷، د: ۶۸).

همین مطالبات و تمایلات برخاسته از فطرت، انسان را از حیوان متمایز می‌کند: این بینش از نظر روان‌شناسی، افراد انسان را مرکب می‌داند؛ از یک سلسله غرایز حیوانی که وجه مشترک انسان با حیوان است و یک سلسله غرایز عالی و از آن جمله است غریزه دینی و غریزه اخلاقی و غریزه حقیقت‌جویی و غریزه زیبایی که ارکان اولیه شخصیت انسانی انسان و مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۳۶).

ارزش فوق‌العاده اصل فطرت تا آن‌جا است که استاد مطهری تأکید می‌کند در فرهنگ و معارف اسلامی، باید این اصل به عنوان «امّ المعارف» شناخته شود. (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۰۰ و ۱۹۶).

دوم. صدور کنش‌های معطوف به ارزش از انسان: وجود فطرت در انسان سبب می‌گردد که او تنها در پی دستیابی به «خواسته‌های مادی و خودخواهانه» نباشد، بلکه

گستره وسیعی از کنش‌هایش در راستای ارزش‌هایی صورت پذیرد که از جنس معنویات و حوایج و گرایش‌های فرا حیوانی است:^۱

او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند، یگانه محرك او حوایج مادی زندگی نیست. او احیاناً برای هدف‌ها و آرمان‌هایی بس عالی می‌جنبد و می‌جوشد. او ممکن است که از حرکت و تلاش خود، جز رضای آفریننده، مطلوبی دیگر نداشته باشد (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۳).

انسان مانند جانداران دیگر، تحت تأثیر جاذبه‌ها و کشش‌های مادی و طبیعی است؛ میل به غذا، میل به خواب، میل به امور جنسی، میل به استراحت و آسایش و امثال این‌ها او را به سوی خود می‌کشد اما جاذبه‌هایی که انسان را به خود می‌کشد، منحصر به این‌ها نیست؛ جاذبه‌ها و کشش‌های دیگر، انسان را به سوی کانون‌های غیر مادی، یعنی اموری که نه حجم دارد و نه سنگینی و نتوان آن‌ها را با امور مادی سنجید، می‌کشاند (پیشین، ۱۸).

۱. لفظ «کنش»، يك اصطلاح بسیار شایع در علوم اجتماعی است که معنای خاص و تا حدودی تثبیت شده دارد. ماکس وبر، از پدران کلاسیک جامعه‌شناسی، معتقد است: اگر رفتار را از صورت عینی عمل انسان که فاقد معنا و نیت و انگیزه است بدانیم، کنش عبارت خواهد بود از «رفتار معنادار». در واقع، اعمال انسان بر دو نوع است: رفتارها و کنش‌ها. «کنش اجتماعی» آن هنگام پدید می‌آید که معنا و نیت نهفته در آن، معطوف به انسان دیگری باشد. از این رو، آنچه موضوع مطالعه جامعه‌شناسی است، «کنش اجتماعی» است، نه «کنش» یا «رفتار». استاد مطهری، به صورت مستقیم به چنین بحثی اشاره نکرده است، اما آنچه در تبیین ایشان از وقوع انقلاب اسلامی به چشم می‌خورد، این است که: اولاً عاملیت‌های اجتماعی در انقلاب اسلامی، از نوعی آگاهی درونی برخوردار بودند که این آگاهی، مولد و منشأ انقلابی‌گری آنها بودند. بنابراین، انقلاب اسلامی معلول کنش آنها بود، نه رفتارشان. ثانیاً ایشان همچون رویکرد تفسیری در علوم اجتماعی، به مطالعه عکس‌العمل‌های ظاهری و بیرونی عاملیت‌ها و ساختارهای اجتماعی بسنده نکرده، بخش قابل توجهی از مباحث خود را به اکتشاف و تحلیل ذهنیت آنها اختصاص داده است. این موارد نشان می‌دهد که ایشان با رویکرد رفتارگرایی، موافق نبوده و «کنش» را به «رفتار» فرونگاهیده است.

آیت الله شهید از دو نوع منطق برای زندگی سخن گفته است: «منطق فطرت» و «منطق منفعت». در منطق فطرت، جست‌وجوی ارزش‌های الاهی و رستن از تعلقات مادی شخصی یا طبقاتی معنا می‌یابد و همین منطق است که موجب صدور کنش‌های معطوف به ارزش‌های الاهی از انسان می‌گردد:

در انسان يك سلسله ميل‌ها و جاذبه‌های معنوی وجود دارد که در سایر جاندارها وجود ندارد. این جاذبه‌ها به انسان امکان می‌دهد که دایرهٔ فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشاند (پیشین: ۲۶).

نظر به این که قرآن به اصل فطرت قائل است و به منطقی حاکم بر زندگی انسان قائل است که منطق فطرت باید نامیده شود و نقطهٔ مقابل منطق منفعت است که منطق انسان منحط حیوان صفت است، لهذا اسلام اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» و یا «تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی» را نمی‌پذیرد و آن را اصلی غیرانسانی می‌شمارد؛ یعنی این تطابق در انسان‌هایی به انسانیت نرسیده و تعلیم و تربیت انسانی نیافته، مصداق دارد که منطقشان، منطق منفعت است، نه در انسان‌های تعلیم و تربیت یافته و به انسانیت رسیده که منطقشان، منطق فطرت است (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۹۵).

افزون بر این، خداوند متعال چنان هویت انسان را سرشته که در او، «منطق فطرت» اصالت دارد نه «منطق منفعت»:

از نظر قرآن، روح اصالت دارد و ماده، هیچ گونه تقدیمی بر روح ندارد. نیازهای معنوی و کشش‌های معنوی در وجود انسان، اصالت دارد و وابسته به نیازهای مادی نیست [...] شخصیت فطری روانی انسان بر شخصیت اجتماعی او تقدم دارد (پیشین، ص ۱۷۸).

بنابراین، تحقق پدیده‌های اجتماعی و مدخلیت علی کنشگر^۱ در آن‌ها، تنها به غرایز حیوانی انسان باز نمی‌گردد، بلکه گاه در فطریات انسانی کنشگر ریشه دارد و از جاذبه‌های معنوی نهفته در سرشت او برمی‌خیزد. به عنوان مثال، این گونه نیست که در همه انقلاب‌های اجتماعی،^۲ کنشگران انقلاب تنها در پی منافع طبقاتی^۳ در حوزه اقتصاد یا قدرت‌طلبی در حوزه سیاست باشند، بلکه انقلاب‌هایی نیز هستند که برخاسته از «خودآگاهی الهی و فطری» با عاملیت‌های انسانی اند.

سوم. وجود روح در انسان: در جهان‌بینی اسلامی، وجود انسان تنها در جسم مادی او خلاصه نمی‌شود، بلکه وجود حقیقی و اصیل او، روح است که در آن فنا راه ندارد. درک این بینش، به فهم انگیزه «مرگ‌آگاهی» و «شهادت‌طلبی» کنشگران انقلابی می‌انجامد:

مسئله روح و نفس و بقای روح پس از مرگ، از امتهات معارف اسلامی است. نیمی از معارف اصیل غیر قابل انکار اسلامی، بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقا بعد الموت آن استوار است؛ همچنان که انسانیت و ارزش‌های واقعی انسانی بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آن‌ها موهوم محض است (مطهری، ۱۳۸۷ ج: ۱۶).

آیت الله شهید تصریح می‌کند که «انکار روح، يك اندیشه کثیف متعفن غربی است که از حس‌گرایی^۴ و مادی‌گرایی^۵ غربی سرچشمه می‌گیرد» (پیشین، ۱۷-۱۸).

چهارم. آزادی نسبی انسان: انسان نه دارای اراده مطلق و بی قید و شرط است، و نه آنچنان است که مغلوب و در بند ساختارهای بیرون از خویش باشد، بلکه دارای

-
- 1 . Actor.
 - 2 . Social revolutions.
 - 3 . Class interests.
 - 4 . Empiricism.
 - 5 . Materialism.

آزادی نسبی است:

بدیهی است که انسان در عین آزادی، برای ساختن اندام‌های روانی خویش و تبدیل محیط طبیعی به صورت مطلوب خود و ساختن آینده خویش آنچنان که خود می‌خواهد، محدودیت‌های فراوانی دارد و آزادی‌اش، آزادی نسبی است؛ یعنی آزادی در داخل يك دایره محدود است؛ در داخل همین دایره محدود است که می‌تواند آینده سعادت بخش برای خود انتخاب کند و هم آینده شقاوت‌آلود. (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۳۶).

دو نیروی «عقل» و «اراده»، در کنار یکدیگر می‌توانند به زندگی انسان شکل دهند:

انسان در عین این که نمی‌تواند رابطه‌اش را با وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و تاریخ و زمان به کلی قطع کند، می‌تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیت‌ها طغیان کرده، خود را از قید حکومت این عوامل آزاد سازد. انسان به حکم نیروی عقل و علم از يك طرف، و نیروی اراده و ایمان از طرف دیگر، تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آن‌ها را با خواست‌های خویش منطبق می‌سازد و خود، مالک سرنوشت خویش می‌گردد (پیشین، ص ۳۸).

انسان موجودی است دارای سرشت الاهی، مجهز به فطرتی حق‌جو و حق‌طلب، حاکم بر خویشتن و آزاد از جبر طبیعت و جبر محیط و جبر سرشت و جبر سرنوشت. بنا بر این تلقی از انسان، ارزش‌های انسانی در انسان اصالت دارد، یعنی بالقوه به صورت يك سلسله تقاضاها در سرشت او نهاده شده است. انسان به موجب سرشت‌های انسانی خود، خواهان ارزش‌های متعالی انسانی است، و به تعبیر دیگر، خواهان حق و حقیقت و عدالت و مکرمت‌های اخلاقی است، و به موجب نیروی عقل خود می‌تواند طراح جامعه خود باشد و تسلیم کورکورانه محیط نباشد، و به موجب اراده و نیروی انتخاب‌گری خود، طرح‌های فکری خود را به مرحله اجرا درمی‌آورد. وحی به عنوان هادی و حامی ارزش‌های انسانی او، او را یاری می‌دهد و راهنمایی می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۴۷-۴۸).

در واقع، نوعی رابطه متقابل و دوسویه میان «عاملیت‌های انسانی»^۱ و «ساختارها»^۲ وجود دارد؛ به گونه‌ای که عاملیت‌ها، هم باید در درون شرایط ساختاری، کنش کنند و هم کنش آن‌ها می‌تواند به پیدایش تغییراتی در ساختارها منجر شود:

بدون شك، انسان از محیط و شرایط خود متأثر می‌شود، ولی این تأثر و تأثیر، يك جانبه نیست. انسان نیز روی محیط خود تأثیر می‌گذارد (پیشین، ص ۴۸)؛

انسان یگانه موجودی است که خودش باید «خویشتن» را انتخاب کند که چه باشد. (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۳۴).

البته همان‌طور که گفته شد، آزادی انسان، نسبی است و همه ساختارها، شکننده و دگرگونی‌پذیر نیستند و انسان تنها می‌تواند به نقش پیش‌برنده یا بازدارنده آن‌ها نسبت به کنش خویش، آگاه گردد، اما در این جا نیز این انسان است که نوع کنش را انتخاب می‌کند. سنت‌های تاریخی و اجتماعی که در قرآن کریم به آن‌ها اشاره شده، چنین ساختارهایی است:

قرآن کریم، نکته فوق‌العاده آموزنده‌ای در مورد سنت‌های تاریخ یادآوری می‌کند. و آن این که مردم می‌توانند با استفاده از سنت جاریه الهیه به تاریخ، سرنوشت خویش را نیک یا بد گردانند، به این که خویش و اعمال و رفتار خویش را نیک یا بد گردانند؛ یعنی سنت‌های حاکم بر سرنوشت‌ها، در حقیقت يك سلسله عکس‌العمل‌ها و واکنش‌ها در برابر عمل‌ها و کنش‌ها است. عمل‌های معین اجتماعی، عکس‌العمل‌های معین به دنبال خود دارد. از این رو، در عین آن که تاریخ با يك سلسله نوامیس قطعی و لایتخلف اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او، به هیچ وجه، محو نمی‌گردد (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۱۹).

پنجم. وجود تضادّ درونی در انسان: در درون انسان، دو دسته گرایش وجود دارد

1 . Human agencies.

2 . Structures.

که در ستیز با یکدیگرند: یکی گرایش‌های عالی و الهی که برخاسته از فطرت انسان است و دیگری گرایش‌های حیوانی و مادی که در نقطه مقابل دسته اول قرار دارد: از ویژگی‌های انسان، تضاد درونی فردی است میان جنبه‌های زمینی و خاکی و جنبه‌های آسمانی و ماورایی انسان، یعنی میان غرائز متمایل به پایین که هدفی جز یک امر فردی و محدود و موقت ندارد و غرائز متمایل به بالا که می‌خواهد از حدود فردیت، خارج شود و همه بشریت را دربرگیرد و می‌خواهد شرافت‌های اخلاقی و مذهبی و علمی و عقلانی را مقصد قرار دهد (پیشین، ص ۳۷).

ششم. ضرورت دستیابی انسان به ایمان: انسان آنگاه به کمالات بالقوه انسانی دست می‌یابد و واجد ارزش معنوی و اخلاقی می‌گردد که ایمان دینی در او شکل گیرد: نظر قرآن به این است که انسان، همه کمالات را بالقوه دارد و باید آن‌ها را به فعلیت برساند و این خود او است که باید سازنده و معمار خویشتن باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد، ایمان است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا برمی‌خیزد. [...] پس انسان حقیقی که خلیفه الله است، مسجود ملائکه است، همه چیز برای او است و بالاخره، دارنده همه کمالات انسانی است، انسان به‌علاوه ایمان است نه انسان منهای ایمان. انسان منهای ایمان، کاستی گرفته و ناقص است. چنین انسانی حریص است، خونریز است، بخیل و ممسک است، کافر است، از حیوانات پست‌تر است (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۶).

سازوکار ارتباط میان «انسان‌شناسی»^۱ و «تبیین اجتماعی»^۲ به این صورت است که: اول. «پدیده‌های اجتماعی» محصول کنش‌های «عاملیت‌های انسانی» است. به عنوان مثال، انقلاب اجتماعی در اثر کنش‌های اعتراضی و انقلابی عاملیت‌های انسانی

1 . Anthropology.

2 . Social explanation.

پدید می‌آید.

دوم. «خصوصیات عاملیت‌های انسانی» در تکوین «ماهیت پدیده‌های اجتماعی»، دخالت دارد. به عنوان مثال، استاد مطهری مدعی است که انقلاب اسلامی، یک انقلاب فطری است؛ زیرا ریشه در مطالبات و جهت‌گیری‌های فطری کنشگران انقلابی دارد.

۲- هویت‌پژوهی فلسفی جامعه

مطهری در گام اول، به تعریف «جامعه»^۱ می‌پردازد. او در تعریف جامعه می‌نویسد: مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته‌جمعی دارند، جامعه را تشکیل می‌دهند. زندگی دسته‌جمعی این نیست که گروهی از انسان‌ها در کنار یکدیگر و در یک منطقه، زیست کنند و از یک آب و هوا و یک نوع مواد غذایی استفاده نمایند [...] زندگی انسان که اجتماعی است، به معنی این است که ماهیت اجتماعی دارد: از طرفی نیازها، بهره‌ها و برخورداریه‌ها، کارها و فعالیت‌ها، ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع نیازمندی‌ها در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست؛ از طرف دیگر، نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، خلق و خوی‌ها بر عموم حکومت می‌کند که به آن‌ها وحدت و یگانگی می‌بخشد؛ و به تعبیر دیگر، جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (مطهری، ۱۳۸۷، ت: ۱۷-۱۸).

سپس وی در این باره بحث می‌کند که آیا وجود جامعه، حقیقی است یا اعتباری. از

1 . Society.

همین‌جا، به حوزه مسأله مهمی پا می‌نهییم. یکی از مناقشات نظری دامنه‌دار در جامعه‌شناسی، این بحث که آیا «فرد» باید به عنوان سطح تحلیل انتخاب شود، یا «جامعه»؟ این مناقشه نظری از چنان اهمیتی برخوردار است که جورج ریترز می‌نویسد: «مسأله اصلی در نظریه جامعه‌شناسی، بررسی رابطه میان نظریه‌های خردبینانه و کلان‌نگرانه و یا سطوح خرد و کلان واقعیت اجتماعی است» (ریترز، ۱۳۸۰، ۵۹۶-۵۹۷). از نظر او، علاوه بر امریکا، در اروپا نیز این مسأله، «قضیه بنیادی» در نظریه اجتماعی مدرن به شمار می‌آید (پیشین، ص ۶۹۷).

نظریه‌پردازان جامعه‌شناس، از این زاویه، در سه پایگاه نظری قرار می‌گیرند: اول. اصالت ساختار؛ دوم. اصالت عاملیت؛ سوم. رویکرد تلفیقی یا پیوند دو سویه میان ساختار و عاملیت (پارکر، ۱۳۸۶، ص ۲۵)، نسل جوان و نوپای نظریه‌پردازان، اغلب در پایگاه سوم قرار می‌گیرند و گویا نظریه اجتماعی، به تلفیق گرایش پیدا کرده است. می‌توان گفت پیش از نظریه‌پردازان متأخر جامعه‌شناسی، جورج زیمل به درستی دریافته بود که فرد و جامعه، به صورت متقابل، یکدیگر را بازمی‌آفرینند: از یک سو، جامعه، فرد را متعین می‌سازد و از سوی دیگر، خود فرد، تعیین‌کننده است؛ از یک بعد، جامعه بر فرد تأثیر می‌نهد و از بعد دیگر، فرد دارای انگیزه‌ها و نیات محرک درونی است. بنابراین، جامعه هم تحقق فردیت و خودمختاری عاملیت را ممکن می‌سازد و هم قدری از آن جلوگیری و قواعد خود را تحمیل می‌کند (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵-۲۵۶). به هر حال، واقعیت این است که ساختارها و عاملیت‌ها دو نوع هستی اجتماعی^۱ متفاوت‌اند که انواع متفاوتی از درک جامعه‌شناختی را می‌طلبند. برای آن‌که واقعیت اجتماعی^۲ را بفهمیم ناگزیریم هر دو را بفهمیم: ساختارهای اجتماعی بدون این عاملیت‌ها بر جای

1 . Social existence.

2 . Social reality.

نخواهند ماند و بر عکس (کرایب، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

استاد مطهری را باید يك «نظریه پرداز تلفیقی» شمرد. وی درباره وجود فرد معتقد است که «جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند جامعه وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۸۷، ص: ۲۳) و در توضیح چگونگی این ترکیب، چند صورت را مطرح می‌سازد (پیشین، ص ۲۳-۲۸):

۱. «اعتباری بودن ترکیب جامعه از افراد»: یعنی واقعاً ترکیبی صورت نگرفته و جامعه، تنها يك وجود اعتباری و انتزاعی است و آنچه وجود اصیل و حقیقی دارد، فرد است.

۲. «حقیقی بودن ترکیب جامعه از افراد»: یعنی واقعاً ترکیب صورت می‌پذیرد و يك پدیده جدید با ویژگی‌های خود از تأثیرهای متقابل میان افراد به وجود می‌آید که جامعه است. این فرض، خود سه شکل می‌یابد:

۲/۱. «ترکیب حقیقی صناعی»: در این حال، اجزا هویت خود را از دست نمی‌دهند؛ هرچند پس از ترکیب، دیگر از استقلال اثر برخوردار نیستند. به تعبیر دیگر، کل، وجودی مستقل از اجزا ندارد و حاصل ارتباط میان اجزا است.

۲/۲. «ترکیب حقیقی طبیعی»: اجزا هویت خود را از دست نمی‌دهند و از استقلال اثر نسبی برخوردارند، اما از سوی دیگر، يك وجود انتزاعی به عنوان «روح جمعی» سر بر می‌آورد که محصول ادغام اندیشه‌ها، احساسات، ارزش‌ها و هنجارها است. در این جا، هم وجدان فردی وجود دارد و هم وجدان جمعی؛ یعنی وجود افراد در وجود جامعه حل نمی‌شود و افراد با سرمایه‌ای پیشینی (فطری) به جامعه وارد می‌شوند. بنابراین، روان‌شناسی انسان مقدم بر جامعه‌شناسی او است.

۲/۳. ترکیب حقیقی فراطبیعی: افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی، هیچ‌گونه هویت انسانی ندارند و شخصیت آن‌ها محصول روح جمعی است و همچنین در مقابل جامعه، استقلال اثر ندارند. از این رو، جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او مقدم و وجدان فردی، مطهری از وجدان جمعی است.

از میان این شقوق، استاد مطهری «ترکیب حقیقی طبیعی» را برمی‌گزیند:

جامعه، مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی، ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها [...ی] افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن، شبیه و نظیری نمی‌توان یافت (پیشین، ص ۲۴-۲۵).

بنابراین، او به وجود جامعه معتقد است؛ بدین معنا که علاوه بر وجود کنشگران فردی، وجود دیگری نیز در میان است که کنشگران فردی، اجزای سازنده آن به شمار می‌آیند. شهید مطهری، معتقد است که این نظر، با قرآن نیز هماهنگ است؛ زیرا قرآن نیز به وجودی فراتر از کنشگران فردی در ساحت اجتماع اشاره دارد:

قرآن برای امت‌ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. بدیهی است که امت اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد. این‌ها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است (پیشین، ص ۲۸).

نخستین نتیجه‌ای که از پذیرش وجود جامعه، می‌توان گرفت این است که این وجود حقیقی، دارای قواعد و سنت‌هایی مستقل از کنشگران فردی است؛ یعنی جامعه اگر وجود حقیقی داشته باشد، قهراً قوانین و سنت‌های مخصوص به خود دارد (پیشین، ص ۳۳). به عبارت دیگر، چون جامعه، وجودی مستقل از افراد، طبیعت و شخصیت دارد، به اقتضای طبیعت و شخصیت خود، عمل می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۱۶). بنابراین، عمل‌ها و عکس‌العمل‌های جامعه، طبق یک سلسله قوانین کلی و عمومی، قابل توضیح است» (پیشین). از سوی دیگر:

تاریخ آن‌گاه فلسفه دارد و آن‌گاه تحت ضابطه و قاعده کلی درمی‌آید و آن‌گاه، موضوع تفکر و مایه تذکر و آیینۀ عبرت و قابل درس‌آموزی است

که جامعه از خود، طبیعت و شخصیت داشته باشد؛ وگرنه جز زندگی افراد، چیزی وجود ندارد و اگر درس و عبرتی باشد، درس‌های فردی از زندگی افراد است، نه درس‌های جمعی از زندگی اقوام و ملل (پیشین، ۱۷).
به طور خلاصه، جامعه به حکم این‌که از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است، قوانین و سنت‌هایی مستقل از افراد دارد، که قابل تقلیل به سطح کنشگر نیستند و ماهیت روان‌شناختی ندارند (مطهری، ۱۳۸۷، ث: ۳۳).

مسأله دیگر تعیین نوع رابطه میان فرد و جامعه (یا عاملیت و ساختار) است. آیا فرد بر جامعه حاکم و مسلط است یا جامعه بر فرد؟! تا حدودی از عبارات نقل شده روشن گردید که استاد مطهری معتقد است کنشگر به دلیل برخورداری از فطرت - که مقوله‌ای باطنی و ماقبل حیات اجتماعی در انسان است - یکسره مغلوب جامعه و برآمده از الزامات آن نیست، بلکه در حالتی بینابین به سر می‌برد:

اجزای جامعه که همان افراد انسان‌اند - بر خلاف نظریه ماشینی - استقلال هویت خود را ولو به طور نسبی از دست داده، حالت ارگانیزه پیدا می‌کنند، ولی در عین حال، استقلال نسبی افراد محفوظ است؛ زیرا حیات فردی و فطریات فردی و مکتسبات فرد از طبیعت، به کلی در حیات جمعی حل نمی‌گردد، و در حقیقت، مطابق این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: حیات و روح و «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است، و دیگر حیات و روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است، و علی‌هذا بر انسان، هم قوانین روان‌شناسی حاکم است و هم سنن جامعه‌شناسی (پیشین، ص ۳۳-۳۴).

قرآن کریم نیز این نظر را تأکید می‌کند:

قرآن کریم در عین این‌که برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عصیان قائل است، صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند. تکیه قرآن بر آن چیزی است که آن را «فطرت الله» می‌نامد (پیشین، ۳۹).

تعلیمات قرآن، یکسره بر اساس مسؤولیت است؛ مسؤولیت خود و مسؤولیت جامعه. امر به معروف و نهی از منکر، دستور طغیان فرد است علیه فساد و تبهکاری جامعه. قصص و حکایات قرآن، غالباً متضمن عنصر طغیان و عصیان فرد در برابر محیطها و جوهای فساد اجتماعی است. داستان نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، رسول اکرم، اصحاب کهف، مؤمن آل فرعون و غیره، همه متضمن این عنصر است (پیشین، ص ۴۰).

امیل دورکیم^۱ در نقطه مقابل این نظر قرار دارد. وی فرد را به کلی، تجلی حیات اجتماعی می‌انگارد و وجود هرگونه هویت و شخصیت مجزا و مستقل از جامعه را در او انکار می‌کند. از این رو، کنشگر همواره زیر سیطره اجتناب‌ناپذیر جامعه و ساختارهای آن قرار دارد. استاد مطهری بر این باور است که جبرانگاری دورکیم، ناشی از غفلت وی از اصالت «فطرت» در انسان است. اگر به هویت ماقبل اجتماعی در انسان قائل باشیم، دیگر نمی‌توانیم به جبر ساختارهای اجتماعی معتقد باشیم:

«جبر دورکیمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است، غفلت شده است. این فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیل اجتماع، توانا می‌سازد. این است که در رابطه فرد و جامعه، نوعی «امر بین الامرین» حکمفرما است (پیشین، ص ۳۹).

دلیل دیگر پذیرش جبرگرایی اجتماعی^۲ این است که برخی پنداشته‌اند لازمه برخورداری جامعه از وجود حقیقی، مستحیل شدن کامل کنشگر در جامعه است:

ریشه توهم جبر افراد در برابر جامعه و محیط اجتماعی، این است که تصور شده لازمه ترکیب حقیقی، ادغام اجزا در یکدیگر و حل شدن کثرت

1 . Emile Durkheim.

2 . Social determinism.

آن‌ها در وحدت «کل» و به وجود آمدن حقیقتی تازه است» (پیشین، ص ۴۰).

بر پایه نظر استاد:

«از آن نظر که افراد انسان - که اجزای تشکیل دهنده جامعه‌اند - از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی برخوردارند، و به علاوه، در ترکیب مراتب بالای طبیعت، استقلال نسبی اجزای محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب الاختیار نیست» (پیشین، ص ۴۱).

الزامات ساختاری بر کنشگر، جبری نیست؛ یعنی این گونه نیست که فرد بخواهد خود را از این الزامات رها سازد و آن‌ها را نادیده بگیرد و نتواند. خیر، می‌تواند اما نمی‌خواهد. «بالضروه یک طرف را اختیار کردن غیر از این است که جبراً به او تحمیل شده باشد» (مطهری، ۱۳۸۷، ز: ۲۱۵). جبر آن است که کنشگری چیزی را بخواهد اما نتواند، حال آن‌که وی می‌تواند خلاف الزامات و مقتضیات اجتماع عمل کند، اما نمی‌خواهد چنین کند (پیشین، ص ۲۱۷). به بیان دیگر:

فرق است میان ضرورت بالااختیار و ضرورت حاکم بر اختیار. این‌که بعضی خیال کرده‌اند اگر اختیار بود ضرورت نیست و اگر ضرورت بود، اختیار نیست، اشتباه است. فرق است میان ضرورت‌هایی که حاکم بر اختیار و سلب‌کننده اختیارند و ضرورت‌های ناشی از اختیار (مطهری، ۱۳۸۷، ز: ۳۲۸).

به عنوان مثال، عقل انسان قطعاً اقتضائاتی دارد؛ یعنی در مواجهه انسان با گزینه‌های مختلف، تنها یکی یا برخی از گزینه‌ها را منطقی می‌شمارد؛ با این حال، انسان می‌تواند مصلحت عقلی را نادیده گرفته، مسیر دلخواه خود را پیماید. یا این‌که، فطرت انسان اقتضا می‌کند که وی به حق بگراید، ولی این اقتضا، جبری نیست و انسان می‌تواند در مقابل آن بایستد و خلاف حکم فطرت الهی عمل کند (پیشین، ص ۳۲۸-۳۲۹). بر مبنای نوع نگاهی که شهید مطهری به هستی‌های اجتماعی دارد، در نظریه

جامعه‌شناختی‌اش، هم از فرهنگ،^۱ ساختار،^۲ جامعه،^۳ کارکرد،^۴ ارزش^۵ و سایر مقولات «سطح کلان» سخن گفته و هم از کنش،^۶ کنشگر،^۷ و آگاهی که در شمار مقولات «سطح خرد» قرار می‌گیرند. اما این دو در ارتباط و تعاملی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند، به گونه‌ای که یک چرخه اجتماعی می‌آفریند که از پویایی و تحرک باز نمی‌ایستد. شرح آن خواهد آمد.

۳- علیت در جهان اجتماعی

۳-۱- علیت‌مندی جهان اجتماعی

قانون علیت،^۸ عبارت است از این‌که هر رویدادی به موجب و پدیدآورنده‌ای نیاز دارد (مطهری، ۱۳۸۷، د: ۹۲). قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. صدفه عبارت است از این‌که رویدادی خود به خود و بدون وجود علت، تحقق یابد. همچنان‌که گفتیم، یکی از ضروریات عقل، امتناع صدفه و اتفاق است. استاد مطهری تأکید می‌کند که انکار اصل علیت، حتی به نفی علم منجر می‌شود:

اعتقاد به صدفه و اتفاق و نفی قانون قطعی علیت و معلولیت، مستلزم این است که هیچ‌گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان قائل نشویم و هیچ چیز را شرط و دخیل در هیچ چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه‌ای را

-
- 1 . Culture.
 - 2 . Structure.
 - 3 . Society.
 - 4 . Function.
 - 5 . Value.
 - 6 . Action.
 - 7 . Actor.
 - 8 . Causality.

مربوط به هیچ امری ندانیم و بین هیچ چیزی و چیز دیگری، رابطه‌ای قائل نشویم و البته این جهت مستلزم این است که خط بطلان روی تمام علوم بکشیم؛ زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش يك حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد، در همه وقت و تحت هر شرطی، وقوع هر حادثه‌ای را می‌توان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچ‌گونه شرایطی، اطمینان به عدم وقوع هیچ حادثه‌ای را نمی‌توان پیدا کرد (پیشین).

از منظر جهان‌بینی اسلامی، سراسر جهان آفرینش محکوم «اصل علیت» است؛ یعنی «جهان دارای نظام متقن علی و معلولی، سببی و مسببی است» (مطهری، ۱۳۸۷، پ: ۱۰۷). نتیجه وجود نظام علی و معلولی، وجود مجموعه‌ای از سنت‌های تکوینی در جهان طبیعی^۱ و جهان اجتماعی^۲ است: «بر عالم، يك سلسله سنن و قوانین لایتخلف حکمفرما است که لازمه نظام علی و معلولی جهان است» (پیشین: ص ۱۰۸).

۲-۳- گستره علل در جهان اجتماعی

در جامعه‌شناسی، بنا بر رهیافت تجربه‌گرایانه حاکم بر آن، تنها به عللی که تجربه‌پذیر و محسوسند و یا به واسطه شاخص‌پذیری عملیاتی، از صورت انتزاعی خود خارج شده، به محک تجربه درمی‌آیند، پرداخته می‌شود. اما استاد مطهری تأکید می‌کند که در جهان طبیعی و جهان اجتماعی، رویدادها و حوادث، تنها از «علل و عوامل مادی و تجربی» برنمی‌خیزند بلکه معلول «علل معنوی و غیرمادی» نیز هستند:

نظام علت و معلول و اسباب و مسببات، منحصر به علل و معلولات مادی و جسمانی نیست. جهان در بُعد مادی خود، نظام علی و

1 . Natural world.

2 . Social world.

معلولی‌اش مادی است و در بُعد ملکوتی و معنوی خود، نظام علی و معلولی‌اش غیرمادی است، و میان دو نظام، تضادی نیست؛ هرکدام مرتبه وجودی خود را احراز نموده است. ملائکه، روح، لوح، قلم، کتب سماوی و ملکوتی، وسائط و وسایلی هستند که به اذن پروردگار، فیض الهی به وسیله آن‌ها جریان می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۷، پ: ۱۰۸).

وی این تلقی را در حوزه تبیین اجتماعی نیز وارد می‌کند و بر اساس آن به تبیین رویدادهای اجتماعی می‌پردازد. چشم‌انداز جامعه‌شناختی شهید مطهری در این قلمرو، دارای دو ویژگی است:

اول. حضور و وجود علل فرامادی و معنوی و مدخلیت علی آن‌ها در وقوع رویدادها و پدیده‌های اجتماعی؛

دوم. جواز پرداختن به این نوع علل فرامادی و معنوی در تبیین اجتماعی، و نقد تجربه‌گرایی.^۲

۴- مضمون‌های دگرگونی‌ها در جهان اجتماعی

استاد مطهری بخش عمده توان فکری خود را صرف اثبات این واقعیت کرده است که دگرگونی‌های اجتماعی،^۳ تنها معلول و محصول عوامل مادی نیست. به بیان دیگر، آنچه انسان‌ها را طالب دگرگون ساختن نظم اجتماعی می‌کند، فقط حوائج مادی و حیوانی آنان نیست؛ بلکه در برخی موارد عوامل معنوی و فطری و عالی انسانی، زمینه‌ساز و علت پیدایی دگرگونی در نظم اجتماعی^۴ می‌شود:

نبرد درونی انسان که قُداً آن را نبرد میان عقل و نفس می‌خواندند، خواه

1 . Sociological perspective.

2 . Positivism.

3 . Social changes.

4 . Social order.

ناخواه به نبرد میان گروه‌های انسانی کشیده می‌شود؛ یعنی نبرد میان انسانی کمال‌یافته و آزادی معنوی به دست آورده از یک طرف، و انسان منحط در جا زده و حیوان‌صفت از طرف دیگر. قرآن آغاز نبرد میان انسان به ایمان و آزادی معنوی رسیده با انسان منحط ماده‌پرست را در داستان دو فرزند آدم، هابیل و قابیل، منعکس کرده است (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۳۸-۳۷).

در طول تاریخ، در کنار نبردهایی که بشر به خاطر حوائج مادی خوراک و پوشاک و مسکن و مسائل جنسی و تفوق‌طلبی انجام داده - که البته فراوان است - یک سلسله نبردهای دیگر هم داشته که باید آن‌ها را نبرد حق و باطل یا خیر و شر خواند؛ یعنی نبردهایی که در یک سو، پایگاه عقیدتی و انگیزه انسانی و ماهیت آرمانی و جهت‌گیری به سوی خیر و صلاح عموم و هماهنگی با نظام تکاملی خلقت و پاسخگویی به فطرت در کار بوده و در سوی دیگر، انگیزه‌های حیوانی و شهوانی و جهت‌گیری فردی و شخصی و موقت. به تعبیر دیگر، نبرد میان انسان مترقی متعالی که در او ارزش‌های انسانی رشدیافته با انسان پست منحرف حیوان‌صفت که ارزش‌های انسانی‌اش مرده و چراغ فطرتش خاموش گشته است؛ به تعبیر قرآن، نبرد میان «جندالله» و «حزب الله» با «جند الشیطان» و «حزب الشیطان» (پیشین، ص ۳۸).

البته نباید پنداشت که همه تحولات اجتماعی و تاریخی، ماهیت دینی دارند و همه ستیزها و کشمکش‌ها از نوع نبرد میان انسان کمال‌جو با انسان منحط است. مدعای آیت الله شهید این است که این نوع جدال‌ها، تنها یکی از گونه‌های جدال‌های

اجتماعی و تاریخی است. جدال‌های اجتماعی و تاریخی، گاهی ماهیت اقتصادی^۱ دارند، گاهی ماهیت سیاسی^۲، گاهی ماهیت دینی^۳ و گاهی نیز از ماهیت متکثر و ترکیبی برخوردارند (مطهری، ۱۳۸۷، ر: ۱۷۹). در این بینش اجتماعی، از نظر توصیفی و تبیینی، هیچ یک از علت‌های سیاسی، اقتصادی، دینی و... در همه ادوار تاریخ حیات انسان، عامل نهایی و تعیین‌کننده نبوده است، اما از نظر تجویزی و هنجاری، نبردهای دینی - یا به تعبیر استاد مطهری، نبرد میان حق و باطل - اصیل و مطلوب و واجد ارزش است. نبردهای مادی، از قدرت‌طلبی سیاسی یا افزون‌خواهی اقتصادی برمی‌خیزند و خاستگاه فطری ندارند. شهید مطهری بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه جامعه و تاریخ بشری را پیش می‌برد، همین گونه از تضادها و کشمکش‌ها است:

نبردهای تاریخ دارای شکل‌ها و ماهیت‌های مختلف و معلول علل متفاوتی بوده است؛ ولی نبردهای پیش‌برنده که تاریخ و انسانیت را به جلو برده و تکامل بخشیده است، نبرد میان انسان متعالی مسلکی وارسته از خودخواهی و منفعت‌پرستی و وابسته به عقیده و ایمان و ایدئولوژی با انسان بی‌مسئله خودخواه منحط حیوان‌صفت و فاقد حیات عقلانی و آرمانی بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ژ: ۴۱-۴۰).

نبرد میان انسان رسیده به عقیده و ایمان و جویای آرمان و وارسته از اسارت طبیعت و محیط و غرائز حیوانی، همواره وجود داشته است و نقش اصلی در پیشبرد تاریخ داشته است (پیشین، ص ۳۸).

از این رو، چنین نیست که نتیجه هر «دگرگونی اجتماعی»، پیشروی جامعه به سوی

-
- 1 . Economic.
 - 2 . Political.
 - 3 . Religious.

ارزش‌های انسانی و تکامل معنوی باشد. از آن‌جا که این تغییر و تحولات ساختاری، به «اراده کنشگران» بازمی‌گردند و اراده انسان در مقام کنشگر نیز می‌تواند در هر دو جهت «صلاح» و «فساد» قرار گیرد، دگرگونی‌های اجتماعی نیز می‌توانند در بردارنده صلاح یا فساد باشند:

نظر به این که عامل اصلی این حرکت، انسان است و انسان، موجودی مختار و آزاد و انتخابگر است، تاریخ در حرکت خود نوسانات دارد؛ گاهی جلو می‌رود و گاهی به عقب برمی‌گردد، گاه به راست منحرف می‌شود و گاه به چپ، گاهی تند می‌رود و گاهی کند و احياناً برای مدتی ساکن و راکد و بی‌حرکت می‌ماند. يك جامعه، همچنان که تعالی می‌یابد، انحطاط [هم] پیدا می‌کند (پیشین، ص ۴۴).

بنابراین، تفاوت تلقی‌های هنجارمند از «مضمون‌های دگرگونی‌های اجتماعی» به تفاوت تلقی‌ها از «هویت انسان»^۱ باز می‌گردد (پیشین، ص ۴۶).

نتیجه‌گیری

یکم) اصول موضوعه نظریه اجتماعی علامه مطهری، عبارت است از رویکرد وی در باب «فلسفه علوم اجتماعی». مباحث این حوزه علمی نیز در دو بخش عمده جای می‌گیرد: «معرفت‌شناسی اجتماعی» که درباره مسائل مرتبط با شناخت ما از جهان اجتماعی بحث می‌کند (از قبیل واقع‌نمایی شناخت اجتماعی، روش‌های شناخت اجتماعی، تعمیم شناخت اجتماعی و...)؛ «هستی‌شناسی اجتماعی» نیز درباره آن دسته از واقعیت‌هایی که در علم اجتماعی باید شناخته شوند و موضوع و متعلق شناخت اجتماعی هستند، بحث می‌کند (همچون کنشگر، جامعه و ساختارهای آن، علیت میان پدیده‌های اجتماعی، دگرگونی اجتماعی و...). از این رو، نظریه اجتماعی، باید موضع

1 . Human identity.

خویش را در قبال مسائل مرتبط با معرفت‌شناسی اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی مشخص نماید.

دوم) آیت الله شهید معتقد است انسان دارای یک «هویت تکوینی» به نام «فطرت» است که مخلوق اجتماع نیست، بلکه در متن خلقت به او بخشیده شده است و همین هویت تکوینی، منشأ «انسانیت» وی است. فطرت، هم یکی از عوامل اصلی سازنده شخصیت انسان و تعیین‌کننده مسیر آینده او است، و هم عامل گراییدن انسان به سوی ارزش‌های متعالی.

سوم) وجود فطرت در انسان سبب می‌گردد که او تنها در پی دستیابی به خواسته‌های مادی و خودخواهانه نباشد، بلکه گستره وسیعی از کنش‌هایش در راستای ارزش‌هایی صورت پذیرد که از جنس معنویات و حوایج و گرایش‌های فراحوانی است. آیت الله شهید از دو نوع منطق برای زندگی سخن گفته است: «منطق فطرت» و «منطق منفعت». در منطق فطرت است که جستجوی ارزش‌های الهی و رستن از تعلقات مادی شخصی یا طبقاتی معنا می‌یابد و همین منطق است که موجب صدور کنش‌های معطوف به ارزش‌های الهی از انسان می‌گردد. بنابراین، تحقق پدیده‌های اجتماعی و مداخلیت علی‌کنشگر در آنها، تنها به گرایش حیوانی انسان بازمی‌گردد، بلکه گاه ریشه در فطریات انسانی کنشگر دارد و از جاذبه‌های معنوی نهفته در سرشت او برمی‌خیزد.

چهارم) در جهان‌بینی اسلامی، وجود انسان تنها در جسم مادی او خلاصه نمی‌شود، بلکه وجود حقیقی و اصیل او، روح است که فنا و زوال در آن راه ندارد. درک این بینش، به فهم انگیزه «مرگ‌آگاهی» و «شهادت‌طلبی» کنشگران اجتماعی در جامعه دینی می‌انجامد.

پنجم) انسان نه دارای اراده مطلق و بی‌قید و شرط است، و نه مغلوب و در بند ساختارهای بیرون از خویش؛ بلکه از آزادی نسبی برخوردار است؛ به گونه‌ای که دو نیروی «عقل» و «اراده»، در کنار یکدیگر می‌توانند به زندگی انسان و عامل غلبه یافتن وی بر

ساختارهای اجتماعی شکل دهند. البته علامه مطهری به وجود نوعی رابطه متقابل و دو سویه میان «عاملیت‌های انسانی» و «ساختارها» معتقد است، با این استدلال که عاملیت‌ها هم می‌باید در درون شرایط ساختاری کنش کنند و هم کنش آن‌ها می‌تواند به پیدایش تغییراتی در ساختارها منجر شود.

ششم) زندگی انسان، ماهیت اجتماعی دارد؛ به این معنی که از طرفی نیازها، بهره‌ها و برخورداری‌ها، کارها و فعالیت‌ها، ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع نیازمندی‌ها در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست؛ از طرف دیگر، نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، و خلق و خوها بر عموم مردم حکمفرما است که به آن‌ها وحدت و یگانگی می‌بخشد. از این رو، شهید مطهری در تعریف جامعه می‌نویسد: جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که بر اثر جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها در یکدیگر ادغام شده‌اند.

هفتم) جامعه مرکب حقیقی است؛ یعنی محصول ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها است. افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و هویت روحی جدیدی می‌یابند که برای آن تعبیر روح جمعی به کار برده می‌شود. این ترکیب، طبیعی است و برای آن، شبیه و نظیری نمی‌توان یافت.

هشتم) این وجود حقیقی، دارای قواعد و سنت‌هایی مستقل از کنشگران فردی است؛ یعنی جامعه اگر وجود حقیقی داشته باشد، ناگزیر قوانین و سنت‌های مخصوص خود را دارد. به عبارت دیگر، چون جامعه مستقل از افراد، طبیعت و شخصیت دارد، به اقتضای طبیعت و شخصیت خود عمل می‌کند.

نهم) ایشان تأکید می‌کنند که در جهان طبیعی و جهان اجتماعی، رویدادها و حوادث، تنها از «علل و عوامل مادی و تجربی» برنمی‌خیزند، بلکه معلول «علل معنوی و غیرمادی» نیز هستند. افزون بر این، ایشان پرداختن به این نوع علل فرامادی و معنوی

را در تبیین اجتماعی، مجاز می‌شمارد و تسلیم تجربه‌گرایی نمی‌شود. **دهم)** دگرگونی‌های اجتماعی، تنها معلول و محصول عوامل مادی نیست؛ به این معنی که آنچه انسان‌ها را طالب دگرگون ساختن نظم اجتماعی می‌سازد، تنها به حوایج مادی و حیوانی باز نمی‌گردد، بلکه در برخی موارد عوامل معنوی و فطری و عالی انسانی، زمینه‌ساز و علت پیدایی دگرگونی در نظم اجتماعی می‌شود. علامه مطهری بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه جامعه و تاریخ بشری را پیش می‌برد، همین گونه کشمکش‌ها - یعنی نزاع حق و باطل - است.

منابع

۱. آرون، ریمون: (۱۳۸۱)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، علمی و فرهنگی، تهران.
۲. اچ ترنر، جانانان: (۱۳۸۲)، ساخت نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه عبدالعلی لهستانی زاده، نوید، شیراز.
۳. چالمرز، آلن، اف: (۱۳۸۷)، چستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، سمت، تهران.
۴. باقری، خسرو: (۱۳۸۷)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵. بنتون، تد؛ و یان کرایب: (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، آگه، تهران.
۶. تریگ، راجر: (۱۳۸۴)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، نی، تهران.
۷. تیلور، استلن: (۱۳۸۸)، علوم اجتماعی و انقلاب‌ها، ترجمه علی مرشدی‌زاد، دانشگاه شاهد، تهران.
۸. دلانتی، گرارد: (۱۳۸۴)، علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران.
۹. ریتزر، جورج: (۱۳۸۰)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، علمی، تهران.
۱۰. شجاعی زند، علی‌رضا: (۱۳۸۳)، «اندیشه اجتماعی، دانش جامعه‌شناختی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه، تربیت معلم، سال دوازدهم، شماره ۴۴، بهار، صص ۱-۳۷.
۱۱. _____: _____، تکاپوهای دین سیاسی: جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، باز، تهران.

۱۲. _____: (۱۳۸۲)، برهه انقلابی در ایران، عروج، تهران.
۱۳. فرانکفورد، چاوا؛ و دیوید نجمیاس: (۱۳۸۱)، روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی، ترجمه فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، سروش، تهران.
۱۴. کاف، ای.سی؛ دبلیو. دبلیو. شاروک و دی. دبلیو. فرانسیس: (۱۳۸۸)، چشم‌اندازهایی در جامعه‌شناسی، ترجمه بهزاد احمدی و امید قادرزاده، کویر، تهران.
۱۵. کرایب، یان: (۱۳۸۶)، نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، آگه، تهران.
۱۶. کوزر، لیوئیس: (۱۳۸۰)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، علمی، تهران.
۱۷. لیتل، دانیل: (۱۳۸۶)، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، صراط، تهران.
۱۸. مطهری، مرتضی: (۱۳۸۸)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان، جلد اول، صدرا، تهران.
۱۹. _____: (۱۳۸۷ الف)، آینده انقلاب اسلامی ایران، صدرا، تهران.
۲۰. _____: (۱۳۸۷ ب)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جهان‌بینی توحیدی، جلد دوم، صدرا، تهران.
۲۱. _____: (۱۳۸۷ پ)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، وحی و نبوت، جلد سوم، صدرا، تهران.
۲۲. _____: (۱۳۸۷ ت)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، انسان در قرآن، جلد چهارم، صدرا، تهران.
۲۳. _____: (۱۳۸۷ ث)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، جامعه و تاریخ، جلد پنجم، صدرا، تهران.

۲۴. _____: (۱۳۸۷د)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، صدرا، تهران.
۲۵. _____: (۱۳۸۷ذ)، فلسفه تاریخ، جلد اول، صدرا، تهران.
۲۶. _____: (۱۳۸۷ر)، فلسفه تاریخ، جلد دوم، صدرا، تهران.
۲۷. _____: (۱۳۸۷ز)، فلسفه تاریخ، جلد چهارم، صدرا، تهران.
۲۸. _____: (۱۳۸۷ژ)، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، صدرا، تهران.
۲۹. _____: (۱۳۸۷ج)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، زندگی جاوید یا حیات اخروی، جلد ششم، صدرا، تهران.
۳۰. _____: (۱۳۸۷چ)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول، صدرا، تهران.
۳۱. _____: (۱۳۸۷ح)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد سوم، صدرا، تهران.
۳۲. _____: (۱۳۸۷خ)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد چهارم، صدرا، تهران.
۳۳. _____: (۱۳۸۶الف)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، صدرا، تهران.
۳۴. _____:؛ (۱۳۸۶ب)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم، صدرا، تهران.
۳۵. _____: (۱۳۸۶پ)، فلسفه تاریخ، جلد سوم، صدرا، تهران.
۳۶. _____: (۱۳۸۶ت)، علل گرایش به مادیگری، صدرا، تهران.
۳۷. مك نیل، پاتریک: (۱۳۷۸)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه محسن ثلاثی، آگاه، تهران.