

## هستی‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه شهید مطهری

عباس کشاورز شکری

استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

زاهد غفاری هاشجین

استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

مهدی جمشیدی

کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی، پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

### چکیده

هدف اصلی این مقاله، عرضه‌ی بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «هستی‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری است که در حقیقت، سازنده‌ی پاره‌ای مبادی و مبانی فلسفی «جامعه‌شناسی اسلامی» است. برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شده است. از میان مباحث مربوط به بحث هستی‌شناسی اجتماعی، سه مقوله‌ی بنیادی مورد مطالعه قرار گرفته است: «انسان به مثابه کنشگر اجتماعی»، «جامعه به مثابه ساختار اجتماعی»، «رابطه‌ی علیت میان پدیده‌های اجتماعی» و «دگرگونی‌های اجتماعی». در بخش انسان‌شناسی اجتماعی، مشخص می‌شود که انسان‌شناسی اجتماعی علامه مطهری مبتنی بر «انسان‌شناسی دینی» است و این نوع انسان‌شناسی، از جهت باورمندی به

گونه‌ای خاص از معانی ذهنی نهفته در کنش کنشگران اجتماعی و هویت‌مندی پیشااجتماعی در آن‌ها، تأثیر عمیقی بر تبیین اجتماعی وی نهاده است. 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 رابطه‌ی علیت میان پدیده‌های اجتماعی، گفته می‌شود که از نظر آیت‌الله، در جهان اجتماعی، رابطه‌ی علیت وجود دارد، اما علل، محدود به علل مادی نمی‌شوند، بلکه «علل معنوی و غیرمادی» نیز در تحولات اجتماعی، مداخلت دارند. علاوه بر این، تبیین علی در جامعه‌شناسی، محتاج رجوع از سطح ساختارها به سطح خُرد است؛ یعنی فاعلیت حقیقی در جهان اجتماعی به کنشگران اجتماعی بازمی‌گردد، نه به ساختارها. در بخش پایانی نیز آمده است که آیت‌الله شهید، «دگرگونی‌های اجتماعی» را از دو نظر محتوا و صورت، مورد مطالعه‌ی جامعه‌شناختی قرار داده است.

**کلیدواژگان:** علم اجتماعی، جهان اجتماعی، هستی‌شناسی اجتماعی، انسان‌شناسی دینی، کنشگران اجتماعی، ساختارهای اجتماعی، سازوکار علی

## مقدمه

بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات جامعه‌شناسی<sup>۱</sup>، همچنان با معضل عدم اتفاق نظر نسبی درباره تعریفشان روبه‌رو هستند؛ به گونه‌ای که حتی پیرامون مفاهیم و اصطلاحات بنیادی و اولیه جامعه‌شناسی نیز یک وفاق نسبی در میان جامعه‌شناسان صورت پذیرفته است. یکی از اصطلاحات مبتلا به این معضل اساسی، اصطلاح «نظریه اجتماعی»<sup>۲</sup> است که از آن، تعریف‌های متفاوتی شده است. (فرانکفورد و نچمیاس، ۱۳۸۱: ۵۶) در این مقاله، نگارنده تلاش کرده تا از مندرجات و درونمایه‌های تعاریف مهم از این اصطلاح، اجزا و عناصری را برگیرد و تعریفی به این صورت بپروراند: نظریه اجتماعی عبارت است از یک شبکه

1. Sociology.

2. Social theory.

منسجم و منطقی از گزاره‌های حاکی از جهان اجتماعی<sup>۱</sup> که می‌تواند به توصیف، تعلیل و یا پیش‌بینی پدیده‌های این جهان پردازد.

نظریه اجتماعی بر یک سلسله اصول و پایه‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۸) که نگارنده در این مقاله، آن‌ها را «مبانی نظری»<sup>۲</sup> نامیده است. «فلسفه علوم اجتماعی»<sup>۳</sup> (یا «فلسفه جامعه‌شناسی»<sup>۴</sup>) عهده‌دار مطالعه و اظهارنظر درباره این مبانی است. بنابراین «نظریه اجتماعی»، این مبانی را مفروض می‌گیرد و درباره صحت و سقم آن‌ها اظهارنظر نمی‌کند.

علامه مطهری معتقد است که مبانی و مبادی هر علمی شامل دو دسته است (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴-۲۳):

۱. «مبادی تصویری» که روشنگر تعاریف اصطلاحات اساسی به‌کاررفته در آن علم است.  
 ۲. «مبادی تصدیقیه» که خود دربردارنده دو گروه از اصول است:  
 الف) «اصول متعارفه» که عبارت است از «یک یا چند اصلی که دلایل و براهین آن علم بر روی آن‌ها بنا شده و خود آن اصول، بدیهی و غیرقابل تردید است.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴)

ب) «اصول موضوعه»<sup>۵</sup> که عبارت است از: «یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم، متکی به آن‌هاست و خود آن اصول، بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجالتاً بر صحت آن اصول نیست، ولی آن اصول را مفروض‌الصحه گرفته‌ایم و البته ممکن است که یک اصل موضوع، در یک علم جنبه وضعی و فرضی داشته باشد، ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم، به تحقق پیوسته باشد.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۴)

اصول متعارفه، همان بدیهیات فلسفی هستند که هر علمی، متکی بر آن‌هاست و ما در این مقاله، فقط به یک مناسبت، درباره آن‌ها بحث خواهیم کرد. اما اصول موضوعه،

---

1. Social world.  
 2. Theoretical basics.  
 3. Philosophy of Social Science.  
 4. Philosophy of Sociology.  
 5. Axioms.

اصولی هستند که ماهیت این مقاله را می‌آفریند. مقصود نگارنده از «مبانی نظری» به صورت عمده، همان «اصول موضوعه» است که در اینجا، «اصول موضوعه نظریه اجتماعی علامه مطهری» را در بر می‌گیرد. اصول موضوعه نظریه اجتماعی علامه مطهری، چیزی جز رویکرد وی در باب «فلسفه علوم اجتماعی» نیست. از این رو، مباحث در دو بخش عمده جای می‌گیرد:

۱. «معرفت‌شناسی اجتماعی»<sup>۱</sup> درباره مسائل مرتبط با شناخت ما از جهان اجتماعی بحث می‌کند؛ از قبیل واقع‌نمایی شناخت اجتماعی، روش‌های شناخت اجتماعی، تعمیم شناخت اجتماعی و...

۲. «هستی‌شناسی اجتماعی»<sup>۲</sup> 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... بنابراین نظریه اجتماعی، امکان تحقق و تولد ندارد، مگر آنکه موضع خویش را در قبال مسائل مرتبط با معرفت‌شناسی اجتماعی و هستی‌شناسی اجتماعی (یا همان اصول موضوعه نظریه اجتماعی) روشن کرده باشد. به این سبب است که علامه مطهری تأکید می‌کند که «مبادی تصویری و تصدیقی هر فنی، به منزله نقاط اتکا و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵)

در این مقاله، به بیان تفکر علامه مطهری درباره هستی‌شناسی اجتماعی می‌پردازیم.<sup>(۱)</sup>

### ۱. انسان به مثابه کنشگر اجتماعی

آن انسانی که علامه مطهری از آن سخن می‌گوید، با انسان تعریف شده در جامعه‌شناسی سکولار<sup>۳</sup> تفاوت‌های چشم‌گیری دارد. اینجاست که تأثیر «انسان‌شناسی دینی»<sup>۴</sup> و

1. Social epistemology.  
2. Social ontology.  
3. Secular sociology.  
4. Religious anthropology.

«انسان‌شناسی سکولار»<sup>۱</sup> 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 خداآشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا و مسئول 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، احياناً 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: ۱۴)

حال در این بخش، برخی از این ویژگی‌ها را روشن‌تر می‌سازیم:

۱. **وجود فطرت الهی در انسان:** انسان دارای یک «هویت تکوینی» است که مخلوق اجتماع نیست، بلکه در متن خلقت به او اعطا شده 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، برخلاف 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 او است 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

1. Anthropology secular.

از نظر اصول‌گرایش‌ها 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 یا احیاناً آن را مسخ و منحرف می‌نماید.» (علامه مطهری، ۱۳۸۷: ۱۰۰)

آیت‌الله 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 سلسله‌گرایش‌ها در نهاد او نهفته است. انسان نه مانند یک ماده خام و یا ظرف و نوار خالی است که تنها خاصیتش پذیرندگی از بیرون است، بلکه مانند یک نهال است که استعداد ویژه‌ای برای برگ‌وبار ویژه‌ای در او نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرون، نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل‌دهنده نیست، بلکه نظیر یک 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 یک ماده صنعتی.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۵)

وجود انسان در آغاز پانهادن 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 یک 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 سلسله‌گرایش‌های علوی در انسان به وجود می‌آورد و همین ابعاد است که پایه اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می‌رود.» (مطهری، ۱۳۸۷: 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؛ همچنان‌که غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۸)

این مطالبات و تمایلات برخاسته از فطرت است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند: «این بینش از نظر روان‌شناسی، افراد انسان را مرکب می‌داند از یک سلسله‌غرایز حیوانی که وجه مشترک انسان با حیوان است و یک سلسله‌غرایز 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: ۳۶)

ارزش فوق‌العاده اصل فطرت تا آنجاست که علامه مطهری تأکید می‌کند در فرهنگ و معارف اسلامی، باید این اصل به عنوان «ام‌المعارف» شناخته شود. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۰۰ و ۱۹۶)

**۲. 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 حوائج و گرایش‌های فراحوانی هستند: (۲)

«او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند؛ یگانه محرک او حوائج 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: 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 غیرمادی، یعنی اموری که نه حجم دارد و نه سنگینی و نه توان آن‌ها را با امور مادی سنجید، می‌کشاند.» (پیشین: ۱۸)

آیت‌الله 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:

«در انسان یک سلسله میل‌ها و جاذبه‌های معنی وجود دارد که در سایر جاندارها وجود ندارد. این جاذبه‌ها به انسان امکان می‌دهد که دایره فعالیتش را از حدود مادیات توسعه دهد و تا افق عالی معنویات بکشاند.» (پیشین: ۲۶)

«نظر به اینکه قرآن به اصل فطرت قائل است و به منطقی حاکم بر زندگی انسان قائل است که منطق فطرت باید نامیده شود و نقطه مقابل منطق منفعت است که منطق انسان منحط حیوان‌صفت 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: ۱۹۵)

افزون بر این، خداوند متعال آن‌چنان هویت انسان را سرشته که در او، «منطق فطرت» اصالت دارد، نه «منطق منفعت»: «از نظر قرآن، روح اصالت دارد و ماده هیچ‌گونه 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: ۱۷۸)

بنابراین تحقق پدیده‌های اجتماعی و مدخلیت علی کنشگر<sup>۱</sup> در آن‌ها، تنها به غرایز

1. Actor.

حیوانی انسان بازنمی‌گردد، بلکه گاه ریشه در فطریات انسانی کنشگر دارد و از جاذبه‌های معنوی نهفته در سرشت او برمی‌خیزد. به‌عنوان مثال، این‌گونه نیست که در همه انقلاب‌های اجتماعی<sup>۱</sup>، کنشگران انقلاب تنها در پی منافع طبقاتی<sup>۲</sup> در حوزه اقتصاد یا قدرت‌طلبی در حوزه سیاست باشند، بلکه نوعی از انقلاب‌ها که علامه مطهری آن‌ها را انقلاب‌های برخاسته از «خودآگاهی الهی و فطری» عاملیت‌های انسانی می‌نامد نیز وجود دارند که محصول بیدار شدن فطرت خفته در اثر تذکرات پیامبرگونه یک رهبر الهی است. همچنان‌که در فصل‌های بعدی خواهد آمد، علامه مطهری بر این باور است که انقلاب اسلامی ایران، انقلابی از این دست بوده است.

**۳. 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 فنا در آن راه ندارد. درک این بینش، به فهم انگیزه «مرگ‌آگاهی» و «شهادت‌طلبی» کنشگران انقلابی می‌انجامد: «مسئله روح و نفس و بقاء روح پس از مرگ، از امهات معارف اسلامی است. نیمی از معارف اصیل غیرقابل‌انکار اسلامی، بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقای بعد الموت آن استوار است؛ همچنان‌که انسانیت و ارزش‌های واقعی انسانی بر این حقیقت استوار است و بدون آن، همه آن‌ها موهوم محض است.» (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۱۶)

آیت‌الله شهید تصریح می‌کند که «انکار روح، یک اندیشه کثیف متعفن غربی است که از حس‌گرایی<sup>۳</sup> و مادی‌گرایی<sup>۴</sup> غربی سرچشمه می‌گیرد.» (پیشین: ۱۸-۱۷)

**۴. آزادی نسبی انسان:** انسان نه دارای اراده مطلق و بی‌قیدوشرط است و نه آن‌چنان است که مغلوب و در بند ساختارهای بیرون از خویش باشد، بلکه دارای آزادی نسبی است: «بدیهی است که انسان در عین آزادی، برای ساختن اندام‌های روانی خویش و تبدیل محیط طبیعی به‌صورت مطلوب خود و ساختن آینده خویش آن‌چنان‌که خود می‌خواهد، محدودیت‌های فراوانی دارد و آزادی‌اش، آزادی نسبی است؛ یعنی آزادی

1. Social revolutions.
2. Class interests.
3. Empiricism.
4. Materialism.

در داخل یک دایره محدود است. در داخل همین دایره محدود است که می‌تواند آینده سعادت‌بخش برای خود انتخاب کند و هم آینده شقاوت آلود.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۶)

دو نیروی «عقل» و «اراده»، در کنار یکدیگر می‌توانند شکل‌دهنده به زندگی انسان باشند: «انسان در عین اینکه 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 نموده، خود را از قید حکومت این عوامل آزاد سازد. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک 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: ۳۸)

«انسان موجودی است دارای سرشت الهی، 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 یک 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: ۴۸-۴۷)

در واقع، نوعی رابطه متقابل و دوسویه میان «عاملیت‌های انسانی»<sup>۱</sup> و «ساختارها»<sup>۲</sup> برقرار است؛ به گونه‌ای که عاملیت‌ها هم می‌باید در درون شرایط ساختاری کنش کنند و هم کنش آن‌ها می‌تواند به پیدایش تغییراتی در ساختارها منجر شود: «بدون شک، انسان از محیط و شرایط خود متأثر می‌شود، ولی این تأثر و تأثیر، یک‌جانبه نیست. انسان نیز

1. Human agencies.

2. Structures.

روی محیط خود تأثیر می‌کند.» (پیشین: ۴۸) «انسان یگانه موجودی است که خودش باید خویشتن را انتخاب کند که چه باشد.» (مطهری، ۱۳۸۷: 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 اینجا نیز این انسان است که نوع کنش را انتخاب می‌کند. سنت‌های تاریخی و اجتماعی که در قرآن کریم به آن‌ها اشاره شده است، چنین ساختارهایی هستند:

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

**۵. وجود تضاد درونی در انسان:** در درون انسان، دو دسته‌گرایش وجود دارد که در ستیز با یکدیگرند: یکی گرایش‌های عالی و الهی که برخاسته از فطرت انسان هستند و دیگری گرایش‌های حیوانی و مادی که در نقطه مقابل دسته اول قرار دارند:

«از ویژگی‌های انسان، تضاد درونی فردی است میان جنبه‌های زمینی و خاکی و جنبه‌های آسمانی و ماورایی انسان؛ یعنی میان غرایز متمایل به پایین که هدفی جز یک امر فردی و محدود و موقت ندارد و غرایز متمایل به بالا که می‌خواهد از حدود فردیت خارج شود و همه بشریت را در بر گیرد و می‌خواهد شرافت‌های اخلاقی و مذهبی و علمی و عقلانی را مقصد قرار دهد.» (پیشین: ۳۷)

**۶. 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 خلیفه‌الله است، مسجود ملائکه است، همه‌چیز 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: ۱۶)

سازوکار ارتباط میان «انسان‌شناسی»<sup>۱</sup> و «تبیین اجتماعی»<sup>۲</sup> به این صورت است که: اول) «پدیده‌های اجتماعی» محصول کنش‌های «عاملیت‌های انسانی» هستند. به‌عنوان مثال، انقلاب اجتماعی در اثر کنش‌های اعتراضی و انقلابی عاملیت‌های انسانی پدید می‌آید.

دوم) «خصوصیات عاملیت‌های انسانی» در تکوین «ماهیت پدیده‌های اجتماعی» دخالت دارد. به‌عنوان مثال، علامه مطهری مدعی است که انقلاب اسلامی یک انقلاب فطری است، زیرا ریشه در مطالبات و جهت‌گیری‌های فطری کنشگران انقلابی داشته است.

### جامعه به‌مثابه ساختار اجتماعی

مطهری در گام اول، به تعریف «جامعه»<sup>۳</sup> 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 آب‌وهوا و یک نوع مواد غذایی استفاده نمایند. [...] زندگی انسان که اجتماعی است به

1. Anthropology.  
2. Social explanation.  
3. Society.

معنی این است که ماهیت اجتماعی دارد؛ 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، 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: ۱۸-۱۷)

سپس وی در این باره بحث می‌کند که آیا وجود جامعه، حقیقی است یا اعتباری؟ از همین جا به حوزه مسئله مهمی پا می‌نهییم. یکی از مناقشات نظری پابرجا در جامعه‌شناسی، بحث در این رابطه است که آیا «فرد» باید به عنوان سطح تحلیل انتخاب شود یا «جامعه»؟ این مناقشه نظری از آن‌چنان اهمیتی برخوردار است که جورج ریتزر می‌نویسد: «مسئله اصلی در نظریه جامعه‌شناسی، بررسی رابطه میان نظریه‌های خردبینانه و کلان‌نگرانه و یا سطوح خرد و کلان واقعیت اجتماعی است.» (ریتزر، ۱۳۸۰: ۵۹۷-۵۹۶) از نظر او، علاوه بر آمریکا، در اروپا نیز این مسئله، «قضیه بنیادی» در نظریه اجتماعی مدرن به شمار می‌آید. (پیشین: ۶۹۷)

نظریه پردازان جامعه‌شناس از این زاویه، در سه پایگاه نظری قرار می‌گیرند: اول، اصالت ساختار؛ دوم، اصالت عاملیت؛ و سوم، رویکرد تلفیقی یا پیوند دوسویه میان ساختار و عاملیت. (پارکر، ۱۳۸۶: ۲۵) نسل جوان و نوپای نظریه پردازان، اغلب در پایگاه سوم قرار می‌گیرند و گویا نظریه اجتماعی، تمایل به تلفیق پیدا کرده است. می‌توان گفت پیش از نظریه پردازان متأخر جامعه‌شناسی، جورج زیمل به درستی دریافته بود که فرد و جامعه، به صورت متقابل، یکدیگر را باز می‌آفرینند. از یک سو، جامعه، فرد را متعیّن می‌سازد و از سوی دیگر، خود فرد، تعیین کننده است. از یک بُعد، جامعه بر فرد تأثیر می‌نهد و از بُعد 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 کرده و قواعد خود

را تحمیل می‌کند. (کوزر، ۱۳۸۰: ۲۵۶-۲۵۵) به هر حال، واقعیت این است که ساختارها و عاملیت‌ها، دو نوع هستی اجتماعی<sup>۱</sup> متفاوتند که انواع متفاوتی از درک جامعه‌شناختی را می‌طلبند. برای آنکه واقعیت اجتماعی<sup>۲</sup> را بفهمیم، ناگزیریم هر دو را بفهمیم؛ ساختارهای اجتماعی بدون این عاملیت‌ها برجای نخواهند ماند و برعکس. (کرایب، ۱۳۸۶: ۳۸)

علامه مطهری را باید یک «نظریه‌پرداز تلفیقی» قلمداد نمود. وی درباره وجود فرد معتقد است که «جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند، جامعه وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۳) و در توضیح چگونگی این ترکیب، چند صورت را مطرح می‌سازد (پیشین: ۲۸-۲۳):

۱. «اعتباری بودن ترکیب جامعه از افراد»: یعنی واقعاً ترکیبی صورت نگرفته و جامعه تنها یک 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 یک پدیده جدید با خواص مخصوص خود از تأثیرهای متقابل میان افراد به وجود می‌آید که جامعه است. این فرض، خود سه شکل می‌یابد:

الف) «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 اجزاست.

ب) «ترکیب حقیقی طبیعی»: اجزا هویت خود را از دست نمی‌دهند و از استقلال اثر نسبی برخوردارند، اما از سوی دیگر، یک وجود انتزاعی به عنوان «روح جمعی» متولد می‌شود که محصول ادغام اندیشه‌ها و احساسات و ارزش‌ها و هنجارهاست. در اینجا، 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.

1. Social existence.

2. Social reality.

ج) 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، مظهري از وجدان جمعی است.

از میان این شقوق، علامه 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. [...] افراد انسان که هرکدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت، وارد زندگی اجتماعی می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به روح جمعی تعبیر می‌شوند می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن، شبیه و نظیری نمی‌توان یافت.» (پیشین: ۲۵-۲۴)

بنابراین او قائل به وجود جامعه است؛ بدین معنی که علاوه بر وجود کنشگران فردی، وجود دیگری نیز در میان است که کنشگران فردی، اجزای سازنده آن به شمار می‌آیند. علامه 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: ۲۸)

نخستین نتیجه‌ای که از پذیرش وجود جامعه برمی‌آید 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: ۳۳) به عبارت دیگر، چون جامعه مستقل از افراد، طبیعت و شخصیت دارد، به اقتضای طبیعت و شخصیت خود عمل می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۷: 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 آینه عبرت و قابل درس‌آموزی است که جامعه از خود، طبیعت و شخصیت داشته باشد؛ و گرنه 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)

به‌طور 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: ۳۳)

مسئله 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 نقل‌شده روشن گردید که علامه مطهری معتقد است که 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 انسانند (برخلاف نظریه ماشینی) استقلال هویت خود را ولو به‌طور 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، به‌کلی 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 است 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: ۳۴-۳۳)

قرآن کریم نیز این نظر را تأیید 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 فطره‌الله می‌نامد.» (پیشین: ۳۹)

«تعلیمات قرآن، یک‌سره براساس مسئولیت است، مسئولیت خود و مسئولیت 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: ۴۰)

امیل دورکیم<sup>۱</sup> 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. علامه 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 (که زوال‌ناپذیر نیز هست) قائل باشیم، دیگر نمی‌توانیم قائل به جبر ساختارهای اجتماعی باشیم:

«جبر دورکهایمی 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 امرٌ بین الامرین حکم فرماست.» (پیشین: ۳۹)

دلیل دیگر پذیرش جبرگرایی اجتماعی<sup>۲</sup> این است که پنداشته شده لازمه برخوردارگی 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 آن‌ها در وحدت کل و به وجود آمدن حقیقتی تازه است.» (پیشین: ۴۰)

بر پایه نظر علامه مطهری، «از آن نظر که افراد انسان (که اجزای تشکیل دهنده

1. Emile Durkheim.
2. Social determinism.

جامعه‌اند) از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی برخوردارند و به‌علاوه، در ترکیب مراتب بالای طبیعت، استقلال نسبی اجزا محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست.» (پیشین: ۴۱)

الزامات ساختاری بر کنشگر، جبری نیست؛ یعنی این‌گونه 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: 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: ۲۱۷)

به بیان دیگر، «فرق است میان ضرورت بالاختیار 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: ۳۲۸)

به‌عنوان مثال، عقل انسان قطعاً اقتضائاتی دارد؛ یعنی در مواجهه انسان با گزینه‌های مختلف، تنها یکی یا برخی از گزینه‌ها را منطقی می‌شمارد، ولی با این حال، انسان می‌تواند مصلحت کشف‌شده از ناحیه عقل را نادیده گرفته و مسیر دلخواه خود را بپیماید و 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: ۳۲۸-۳۲۹)

بر مبنای نوع نگاهی که علامه مطهری به هستی‌های اجتماعی دارد، در نظریه

جامعه‌شناختی‌اش، هم از فرهنگ<sup>۱</sup>، ساختار<sup>۲</sup>، جامعه<sup>۳</sup>، کارکرد<sup>۴</sup>، ارزش<sup>۵</sup> و سایر مقولات «سطح کلان» سخن گفته و هم از کنش<sup>۶</sup>، کنشگر<sup>۷</sup> و آگاهی که در زمره مقولات «سطح خرد» قرار می‌گیرند. اما این دو در ارتباط و تعاملی تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند؛ به‌گونه‌ای که یک چرخه اجتماعی می‌آفریند که از پویایی و تحرک بازنمی‌ایستد. در فصل‌های بعدی، این مطلب بیشتر توضیح داده خواهد شد.

## رابطه علیت میان پدیده‌های اجتماعی

### ۱. حضور علیت در جهان اجتماعی

قانون علیت<sup>۸</sup> عبارت است از اینکه هر رویدادی به موجود و پدیدآورنده‌ای نیاز دارد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۲) قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. صدفه عبارت است از اینکه رویدادی خودبه‌خود و بدون وجود علت، تحقق یابد. (پیشین) همچنان‌که در بخش‌های پیشین اشاره گردید، یکی از ضروریات عقل، امتناع صدفه و اتفاق است. علامه مطهری تأکید می‌کند که انکار اصل علیت، حتی منجر به نفی علم 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 هیچ‌چیز را شرط و دخیل در هیچ‌چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه‌ای را مربوط به هیچ امری ندانیم و بین هیچ‌چیزی 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

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

جهان و اگر پیدایش یک حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد، در همه وقت و تحت هر شرطی، وقوع هر حادثه‌ای را می‌توان انتظار داشت و در هیچ‌وقت 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<sup>۱</sup> و جهان اجتماعی<sup>۲</sup> است: «بر عالم، یک سلسله سنن و قوانین لایتخلف حکم فرماست که لازمه نظام علی و معلولی جهان است.» (پیشین: ۱۰۸)

## ۲. مبانی خرد علیت در تبیین جامعه‌شناختی

در جامعه‌شناسی، سلسله رویدادهایی که علت را به معلول پیوند می‌دهد، «مکانیسم علی»<sup>۳</sup> می‌خوانند. برای نشان دادن ربط علی دو پدیده اجتماعی، باید از سازوکارهای علی ربط‌دهنده آن‌ها بهره بگیریم؛ به این معنی که می‌باید کشف کنیم «سلسله علل پیونددهنده علت به معلول» کدامند. بنابراین «توضیح مکانیسم علی پیونددهنده C به E، عین مبرهن کردن این معناست که چرا وقوع C موجب وقوع E می‌شود.» (لیتل، ۱۳۸۶: ۲۳) در واقع، «ربط علی میان دو متغیر وجود ندارد، مگر مکانیسمی علی، آن دو را به هم پیوندد.» (پیشین: ۳۵)

اما از آن سو، زیرین‌ترین علل موجود در سازوکار علی، از نوع علل فردی و معطوف به کنشگرند. از این رو، گفته می‌شود که سلسله علل نهفته در مکانیسم‌های سطح فردی، ناقل علیت ساختاری<sup>۴</sup> هستند. در این نگرش، ساختارهای اجتماعی به صورت مستقل از کنشگر، مدخلیت علی ندارند، بلکه آن‌ها به واسطه تقیید و تحدید کنش کنشگران یا تشویق و تسهیل کنش‌هاست که آثار علی خود را ظاهر می‌سازند. (پیشین: ۱۷۰)

ساختارهای اجتماعی همچون «بستر» و «زمینه» ای هستند که کنشگران در درون آن‌ها

1. Natural world.
2. Social world.
3. Causal mechanism.
4. Structural causality.

قرار دارند و از یک سو، می‌توانند از «مجال آفرینی»های آن‌ها بهره بگیرند و از سوی دیگر، می‌باید با «محدودیت‌آفرینی»های آن‌ها کنار آیند. علیت اجتماعی<sup>۱</sup>، مستقل از کنش کنشگران نیست، (پیشین: ۲۷) بلکه برآمده از آن‌هاست. ساختارهای اجتماعی، علت بودنشان فقط ناشی از تأثیری است که بر افعال و نیات افراد می‌نهند. به این سبب، وقتی می‌گوییم ساختاری بر فلان دسته از امور اجتماعی تأثیر علی دارد، باید معین کنیم که کنش کنشگران چگونه است که آن تأثیر را ممکن می‌سازد. (پیشین: ۲۸)

به‌عنوان مثال، وقتی ادعا می‌کنیم که پیدایش تنش و کشمکش ساختاری میان نظم اجتماعی سکولار<sup>۲</sup> و نظم اجتماعی دینی<sup>۳</sup> منجر به وقوع انقلاب اسلامی در ایران گردید، حکمی علی صادر کرده‌ایم که برای اثبات آن، باید به فرضیه‌ای رو آوریم که توضیح دهد چگونه کشمکش ساختاری<sup>۴</sup> یادشده، کنشگران را به کنش‌هایی وامی‌دارد که موجب وقوع انقلاب در ایران می‌شود. احتیاج به چنین فرضیه‌ای نشان می‌دهد تبیین اجتماعی، همواره محتاج بیان مبانی خرد است؛ یعنی باید به احوال و کنش‌های کنشگران رجوع کنیم تا حکم علی خود را اثبات نماییم.

### 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 و به محک تجربه درمی‌آیند، پرداخته می‌شود. اما علامه 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 معلولی‌اش مادی است و در بُعد ملکوتی

1. Social causation.
2. Secular social order.
3. Religious social order.
4. Structural conflict.

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، ۱۳۸۷پ: ۱۰۸)

وی این تلقی خود را در حوزه تبیین اجتماعی وارد می‌کند و براساس آن به تبیین رویدادهای اجتماعی می‌پردازد. چشم‌انداز جامعه‌شناختی<sup>۱</sup> علامه مطهری در این قلمرو، دارای دو خصوصیت برجسته و متمایز است:

الف) حضور و وجود علل فرامادی و معنوی و مدخلیت علی آن‌ها در وقوع رویدادها و پدیده‌های اجتماعی را می‌پذیرد.

ب) پرداختن به این نوع علل فرامادی و معنوی را در تبیین اجتماعی مجاز می‌شمارد و تسلیم تجربه‌گرایی<sup>۲</sup> نمی‌شود.

## دگرگونی‌های اجتماعی

### ۱. مضمون‌های دگرگونی‌های اجتماعی

علامه مطهری بخش عمده توان فکری خود را صرف اثبات این واقعیت کرده که دگرگونی‌های اجتماعی<sup>۳</sup> تنها معلول و محصول عوامل مادی نیستند. به بیان دیگر، آنچه انسان‌ها را طالب دگرگون ساختن نظم اجتماعی می‌سازد، تنها به حوائج مادی و حیوانی بازنمی‌گردد، بلکه در برخی موارد، عوامل معنوی و فطری و عالی انسانی، زمینه‌ساز و علت پیدایش دگرگونی در نظم اجتماعی<sup>۴</sup> می‌شوند:

«نبرد درونی انسان، که قدما آن را نبرد میان عقل و نفس می‌خواندند، خواه‌ناخواه به نبرد میان گروه‌های انسان‌ها کشیده می‌شود؛ یعنی نبرد میان انسان کمال‌یافته و آزادی معنوی به دست آورده از یک طرف و انسان منحط در جازده و حیوان‌صفت از طرف دیگر.

1. Sociological perspective.
2. Positivism.
3. Social changes.
4. Social order.

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: ۳۸-۳۷) «طبیعت تاریخ نه یک طبیعت مادی محض، بلکه مانند طبیعت فرد انسان، طبیعتی مزدوج است از ماده و معنی. تاریخ صرفاً یک حیوان اقتصادی نیست، تحول و تکامل تاریخ، تنها جنبه فنی و تکنیکی ابزاری و آنچه بدان تمدن نام می‌دهند ندارد، گسترده و همه‌جانبه است. همه شئون معنوی و فرهنگی انسان را در بر می‌گیرد» (پیشین: ۳۶)

«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 به‌سوی 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 رشد یافته با انسان پست منحرف حیوان‌صفت که ارزش‌های انسانی‌اش مرده و چراغ فطرتش خاموش گشته است؛ به تعبیر قرآن، نبرد میان جنرال‌الله و حزب‌الله با جنرال‌شیطان و حزب‌الشیطان.» (پیشین: ۳۸)

«از نظر قرآن مجید، از آغاز جهان همواره نبردی پیگیر میان گروه اهل حق و گروه اهل باطل، میان گروهی از تراز ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (صلوات الله علیهم) و پیروان مؤمن آن‌ها و گروهی از تراز نمرود و جباران یهود و ابوسفیان و امثالهم برپا بوده است.» (پیشین: ۴۸)

البته نباید پنداشت که همه تحولات اجتماعی و تاریخی، ماهیت دینی دارند و همه ستیزها و کشمکش‌ها از نوع نبرد میان انسان به‌کمال رسیده و انسانِ منحط است. مدعای آیت‌الله شهید این است که این نوع جدال‌ها، تنها یکی از گونه‌های جدال‌های اجتماعی

و تاریخی است. جدال‌های اجتماعی و تاریخی گاهی ماهیت اقتصادی<sup>۱</sup> دارند، گاهی ماهیت سیاسی<sup>۲</sup> دارند، گاهی ماهیت دینی<sup>۳</sup> دارند و گاهی نیز ماهیت متکثر و ترکیبی دارند. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۷۹)

در این بینش اجتماعی، هرچند از نظر توصیفی و تبیینی، هیچ‌یک 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 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. علامه مطهری بر روی این نکته تأکید می‌ورزد که آنچه جامعه و تاریخ بشری را پیش می‌برد، همین‌گونه از تضادها و کشمکش‌هاست: «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 و ارسته از خودخواهی و منفعت‌پرستی و وابسته به عقیده و ایمان و ایدئولوژی با انسان بی‌مسلک خودخواه منحط حیوان‌صفت و فاقد حیات عقلانی و آرمانی بوده است.» (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۰)

«نبرد میان انسان رسیده به عقیده و ایمان و جویای آرمان و ارسته از اسارت طبیعت و محیط و غرایز حیوانی صفت همواره وجود داشته است و نقش اصلی در پیشبرد تاریخ داشته است.» (پیشین: ۳۸)

از این رو، چنین نیست که نتیجه هر «دگرگونی اجتماعی»، پیشروی جامعه به سوی 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 دربردارنده صلاح یا فساد باشند:

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

«نظر به اینکه 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 احیاناً برای مدتی ساکن و راکد و بی‌حرکت می‌ماند. یک جامعه، همچنان‌که تعالی می‌یابد، انحطاط پیدا می‌کند.» (پیشین: ۴۴)

بنابراین تفاوت تلقی‌های هنجارمند از «مضمون‌های دگرگونی‌های اجتماعی» به تفاوت تلقی‌ها از «هویت انسان»<sup>۱</sup> بازمی‌گردد. (پیشین: ۴۶)

## ۲. صورت‌های دگرگونی‌های اجتماعی

دگرگونی‌های اجتماعی از جهت صورت و شکل، به انواع متفاوتی تقسیم می‌شوند. علامه مطهری به «اصلاح»، «کودتا» و «انقلاب» اشاره کرده و بیشتر به تعریف مفهوم انقلاب اجتماعی پرداخته است.

**الف) انقلاب:**<sup>۲</sup> آیت‌الله شهید تعریفی سنجیده و دقیق از انقلاب عرضه کرده است: «طغیان و عصیان که مردمی علیه نظم حاکم موجود، برای ایجاد وضع و نظمی مطلوب انجام می‌دهند.» (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۵۹) در جاهای دیگر، مطهری بر عناصری از مفهوم انقلاب اجتماعی، که در همین عبارت آمده، تأکید کرده است: «تغییر بنیادی ساخت جامعه.» (پیشین: ۱۳۱) حضور و نقش‌آفرینی «لااقل اکثریت مردم» (پیشین: ۲۷۵) و «ارادی» بودن. (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۱) بنابراین علامه مطهری بر این باور است که انقلاب اجتماعی، نوعی پدیده اجتماعی است که در آن، دست‌کم اکثریت افراد یک جامعه برضد نظم مسلط و ساخت فعلی جامعه، طغیان و عصیان می‌کنند و به دنبال استقرار نظم و ساخت دیگری برای جامعه هستند.

از نظر وی، انقلاب دو خاستگاه دارد: یکی نارضایتی و خشم از وضع موجود و دیگر، آرمان یک وضع مطلوب. (مطهری، ۱۳۸۷ الف: ۵۹) همچنین انقلاب دارای دو بُعد است: «انقلاب دو جنبه دارد: جنبه ویران‌کنندگی، و جنبه مهمش سازندگی است که جامعه آینده

1. Human identity.

2. Revolution.

چگونه و روی چه الگویی و با چه مدل و سیستمی باید ساخته شود.» (پیشین: ۸۴)  
 روشن است که تعریف ایشان از انقلاب، یک تعریف حداکثری است که بیشتر با آنچه  
 در جامعه‌شناسی انقلاب، «انقلاب بزرگ»<sup>۱</sup> خوانده می‌شود متناسب است. به این سبب،  
 وی نتیجه می‌گیرد که «انقلاب در دنیا، کم اتفاق افتاده» است (پیشین: ۱۱۹) و تصریح  
 می‌کند: «انقلاب ایران یک انقلاب به تمام معنا، واقعی است. در چند قرن معاصر، غیر  
 از انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه، انقلاب دیگری نیست که نامش را بشود  
 انقلاب گذاشت.» (پیشین: ۱۱۹).

مطهری انقلاب‌ها را از نظر ریشه و زمینه شکل‌گیری (که سازنده ماهیت انقلاب نیز  
 خواهد بود) به انواعی تقسیم کرده است (پیشین: ۱۲۱-۱۲۰):  
 اول) «انقلاب اقتصادی»<sup>۲</sup> که ریشه آن، وجود محرومیت‌ها و شکاف‌های مادی و  
 اقتصادی، و آرمان آن برقراری عدالت است.

دوم) «انقلاب سیاسی»<sup>۳</sup> که ریشه آن وجود استبداد و اختناق، و آرمان آن ایجاد آزادی  
 است.

سوم) «انقلاب دینی»<sup>۴</sup> که ریشه آن وجود نظم اجتماعی مغایر با هنجارها و ارزش‌های  
 دینی، و آرمان آن برقراری حکومت دینی و ایجاد جامعه توحیدی است.  
 از این رو، نظم حاکم و ساخت جامعه که در اثر انقلاب اجتماعی، تغییر بنیادی<sup>۵</sup> می‌کند،  
 ممکن است نظم اقتصادی یا نظم سیاسی و یا نظم فرهنگی باشد، اما در هر سه صورت،  
 بی‌تردید از آنجا که خرده‌ساختارهای اجتماعی کاملاً به یکدیگر مرتبط و در رابطه متقابل  
 با هم قرار دارند، نمی‌توان حالتی را تصور نمود که تنها یک خرده‌ساختار دگرگونی یابد  
 و دیگر خرده‌ساختارها، ثابت و بی‌تغییر باقی بمانند. به‌عنوان مثال، در انقلاب اجتماعی  
 با رویکرد اقتصادی، باید خرده‌ساختار سیاسی در راستای الگوی اقتصادی جدید و مورد

1. Big Revolution.
2. Economic Revolution.
3. Political revolution.
4. Religious revolution.
5. Fundamental change.

نظر انقلاب‌کنندگان، تغییر یابد و خود را با آن منطبق گرداند و یا در یک انقلاب اسلامی، ساخت کلی جامعه دگرگون می‌شود، زیرا ارزش‌های اسلامی، فراگیر و پهن‌دامنه‌اند و قلمروهای فرهنگ، سیاست و اقتصاد را درمی‌نوردند. بنابراین در همه اقسام انقلاب اجتماعی، کمابیش ساخت جامعه دچار تغییر بنیادی می‌شود.

ب) اصلاح: عبارت است از «سامان دادن‌های آرام، تدریجی و غیربنیادی» (پیشین: ۲۹) که «جزئی» است و «ساخت جامعه را دگرگون نمی‌کند.» (پیشین: ۱۳۱) اما در فرهنگ اسلامی، این اصطلاح معنای دیگری دارد: «در اصطلاح اسلامی، وقتی گفته می‌شود اصلاح، نقطه مقابل افساد است، اعم از آنکه تدریجی و ظاهری و به اصطلاح عَرَضی باشد یا بنیادی و جوهری.» (پیشین: ۲۹)

ج) کودتا: <sup>۲</sup> علامه مطهری درباره «کودتا» نوشته است:

«ماهیت مردمی ندارد، بلکه یک عده معدود که مسلح و مجهز به نیرو هستند، در مقابل یک قدرت دیگر که آن نیز هم احیاناً مسلح است، قیام می‌کنند. [...] اقلیتی علیه یک اقلیت دیگر قیام می‌کنند. [...] به هر حال، اکثریت مردم از حساب خارجند.» (پیشین: ۱۱۸)

علامه مطهری کودتای سوم اسفند سال ۱۲۹۹ شمسی رضاخان را مصداقی برای این اصطلاح معرفی کرده است. (پیشین) البته گاهی طغیان‌هایی در حد وسط میان کودتا و انقلاب قرار می‌گیرند و با این حال، انقلاب خوانده می‌شوند: «گاهی انقلاب‌هایی است که حالت نیمه‌انقلابی و نیمه‌کودتایی دارد؛ یعنی اگر مردم انقلاب کرده‌اند، در کنار آن مردم، یک ارتش منظم و قوی وجود داشته. مثل اینکه در روسیه، لنین ارتش هم داشت، در چین، مائو ارتش هم در کنار مردم داشت. ولی این تنها انقلاب ایران است که مردم با دست خالی قیام کردند.» (پیشین: ۱۱۹)

برای ارائه تعریف از یک مفهوم، باید به سراغ «پدیده‌های مشابه» رفت و «شباهت‌ها و مشترکات آن‌ها» را استخراج نمود و در درون تعریف گنجانید. این شباهت و مشترکات،

1. Reform.
2. Coup.

در واقع ذاتیات تعریف را تشکیل خواهند داد. مطهری در تعریف خود به این مطلب توجه داشته است. از سوی دیگر، تعریف باید از نظر مصداق، با معرّف مساوی باشد؛ یعنی باید «جامع افراد» و «مانع اغیار» باشد. از این رو، تعریف به «اعم»، «اخص» و «مباین» ناصواب است و تنها تعریف به «مترادف» صحیح است. تعریف وی از این خصوصیت نیز برخوردار است، زیرا انقلاب را از اصطلاحات مشابه، از قبیل کودتا و اصلاح، متمایز ساخته است. تعریف او نوعی «معنایابی ماهوی» است؛ یعنی معرّف به اجزای متباین خود تقسیم شده است.

### نتیجه‌گیری

این مقاله به دنبال عرضه‌ی بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «هستی‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری بود که در حقیقت، سازنده‌ی مبادی و مبانی فلسفی «جامعه‌شناسی اسلامی» است. برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شد و از میان مباحث مربوط به بحث هستی‌شناسی اجتماعی، سه مقوله‌ی بنیادی مورد مطالعه قرار گرفت: «انسان به مثابه کنشگر اجتماعی»، «جامعه به مثابه ساختار اجتماعی»، «رابطه‌ی علیت میان پدیده‌های اجتماعی» و «دگرگونی‌های اجتماعی».

در بخش انسان‌شناسی اجتماعی، مشخص شد که انسان‌شناسی اجتماعی علامه مطهری مبتنی بر «انسان‌شناسی دینی» است و این نوع انسان‌شناسی، از جهت باورمندی به گونه‌ای خاص از معانی ذهنی نهفته در کنش کنشگران اجتماعی و هویت‌مندی پیشااجتماعی در آن‌ها، تأثیر عمیقی بر تبیین اجتماعی وی نهاده است.

در بخش دوم مقاله، ثابت شد 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 رابطه‌ی علیت میان پدیده‌های اجتماعی، گفته شد که از نظر آیت‌الله، در جهان اجتماعی، رابطه‌ی علیت وجود دارد، اما

علل، محدود به علل مادی نمی‌شوند، بلکه «علل معنوی و غیرمادی» نیز در تحولات اجتماعی، مدخلیت دارند. علاوه بر این، تبیین علیّی در جامعه‌شناسی، محتاج رجوع از سطح ساختارها به سطح خرد است؛ یعنی فاعلیت حقیقی در جهان اجتماعی به کنشگران اجتماعی بازمی‌گردد، نه به ساختارها. در بخش پایانی نیز، این مطلب بیان گردید که آیت‌الله شهید، «دگرگونی‌های اجتماعی» را از دو نظر محتوا و صورت، مورد مطالعه‌ی جامعه‌شناختی قرار داده است.

## پی‌نوشت

۱. گفتنی است مباحث مرتبط به معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه‌ی اجتماعی که مبنا و شالوده‌ی مباحث هستی‌شناسی اجتماعی را تشکیل می‌دهد، در مقاله‌ی دیگری با عنوان «معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری» (که این مقاله نیز به کنگره‌ی بین‌المللی علوم انسانی اسلامی ارائه شده است) به تفصیل مطرح گردیده است. از این رو، در این مقاله، به بیان آن نمی‌پردازیم و مخاطبان علاقه‌مند را به آن مقاله ارجاع می‌دهیم. به صورت اجمالی، ویژگی‌های این رویکرد به معرفت اجتماعی عبارت است از:

یکم) امکان دستیابی به معرفت اجتماعی «مطابق با واقع» وجود دارد، ولی از آنجا که پاره‌هایی از جامعه‌شناسی در بردارنده‌ی معرفت تجربی است و معرفت تجربی نیز ذاتاً غیریقینی و حداکثر ظنی است، یافته‌های محقق اجتماعی، جنبه‌ی «احتمالی» و «غیرقطعی» به خود می‌گیرد. دوم) آیت‌الله شهید، در مقام شناخت پدیده‌های اجتماعی، ضمن رد و ابطال «تجربه‌گرایی»، به «تکثرگرایی روش‌شناختی» روی آورده و از روش‌های مختلف «تجربی»، «ذهنی عقلی» و «نقلی» بهره برده است.

سوم) ایشان برخلاف نظریه‌پردازان کلاسیک علوم اجتماعی، بر این باور نبوده که همه‌ی گزاره‌های اجتماعی را می‌توان «عام» و «جهان‌شمول» تلقی نمود، بلکه اغلب این گزاره‌ها، «میان‌دامنه» هستند. ۲. لفظ «کنش» یک اصطلاح بسیار شایع در علوم اجتماعی است که معنای خاص و تا حدودی تثبیت شده دارد. ماکس وبر، از پدران کلاسیک جامعه‌شناسی، تفکیکی را میان «رفتار» و «کنش» فرض کرده، به این صورت که اگر رفتار را عبارت 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». علامه مطهری، به صورت مستقیم به چنین بحثی اشاره نکرده است، اما آنچه که در تبیین ایشان از وقوع انقلاب اسلامی به چشم می‌خورد این است که:

یکم) 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 و نه رفتارشان. دوم) علامه مطهری همچون رویکرد تفسیری در علوم اجتماعی، به مطالعه‌ی عکس‌العمل‌های ظاهری و بیرونی عاملیت‌ها و ساختارهای اجتماعی بسنده نکرده، بلکه 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» فرونکاهیده است.

## کتابنامه

۱. آرون، ریمون، ۱۳۸۱، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. اچ ترنر، جاناتان، ۱۳۸۲، ساخت نظریه جامعه‌شناختی، ترجمه: عبدالعلی لهسایی‌زاده، شیراز، نوید.
۳. اف. چالمرز، آلن، ۱۳۸۷، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۴. باقری، خسرو، ۱۳۸۷، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بتتون، تد و کرایب، یان، ۱۳۸۴، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
۶. تریگ، راجر، ۱۳۸۴، فهم علم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، تهران، نی.
۷. تیلور، استلن، ۱۳۸۸، علوم اجتماعی و انقلاب‌ها، ترجمه: علی مرشدی‌زاد، تهران، دانشگاه شاهد.
۸. دلانتي، گراد، ۱۳۸۴، علم اجتماعی: فراسوی تعبیرگرایی و واقع‌گرایی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. ریتزر، جورج، ۱۳۸۰، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۰. شجاعی زند، علی‌رضا، ۱۳۸۲، برهه انقلابی در ایران، تهران، عروج.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، «اندیشه اجتماعی، دانش جامعه‌شناختی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، سال دوازدهم، شماره ۴۴، بهار، ص ۳۷-۱.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، تکاپوهای دین سیاسی: جستارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تهران، باز.
۱۳. فرانکفورد، چاوا و نجمیاس، دیوید، ۱۳۸۱، روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی، ترجمه: فاضل لاریجانی و رضا فاضلی، تهران، سروش.
۱۴. کاف، ای. سی؛ شاروک، دبلیو. دبلیو و فرانسیس، دی. دبلیو، ۱۳۸۸، چشم‌اندازهایی در جامعه‌شناسی، ترجمه: بهزاد احمدی و امید قادرزاده، تهران، کویر.
۱۵. کرایب، یان، ۱۳۸۶، نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس، ترجمه: عباس مخبر، تهران، آگه.
۱۶. کوزر، لیونیس، ۱۳۸۰، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی.
۱۷. لیتل، دانیل، ۱۳۸۶، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ الف، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا.
۱۹. \_\_\_\_\_، طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶ ب، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم، تهران، صدرا.

۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ پ، فلسفه تاریخ، جلد سوم، تهران، صدرا.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ ت، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ الف، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران، صدرا.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ب، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جهان‌بینی توحیدی، جلد دوم، تهران، صدرا.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ پ، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: وحی و نبوت، جلد سوم، تهران، صدرا.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ت، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ث، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ج، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: زندگی جاوید یا حیات اخروی، جلد ششم، تهران، صدرا.
۲۸. \_\_\_\_\_ و طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷ چ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول، تهران، صدرا.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ح، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد سوم، تهران، صدرا.
۳۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ خ، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۳۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ د، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۳۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ذ، فلسفه تاریخ، جلد اول، تهران، صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ر، فلسفه تاریخ، جلد دوم، تهران، صدرا.
۳۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ز، فلسفه تاریخ، جلد چهارم، تهران، صدرا.
۳۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ ژ، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
۳۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان و ایمان، جلد اول، تهران، صدرا.
۳۷. مک نیل، پاتریک، ۱۳۷۸، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، آگاه.