نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۶، زمستان ۱۳۹۹، شماره ۶۳
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۱۶۴ ـ ۱۳۹

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 16, Winter 2021, No. 63
Scientific Research Article

مقایسه دیدگاه‌های ژان ژاک روسو و استاد مطهری در مورد جبر اجتماع

محمدرضا عظیمی*
علیرضا عبدالرحیمی**
فرج بهزاد وکیل‌آباد***

چکیده

این نوشتار، به مقایسه نظریّات دو فیلسوف بزرگ اسلامی و غربی، استاد مطهری و روسو درباره جبراجتماعی پرداخته، مسئله تحقیق این است که چه رابطه‌ای بین دیدگاه‌های استاد مطهری و روسو درباره جبر اجتماعی وجود دارد؟ هدف این جستار روشن کردن افتراقات و یا اشتراکات احتمالی موجود دردیدگاه‌های ایشان درخصوص جبر اجتماعی است. لذا این پژوهش به روش تحلیلی ـ توصیفی و با استفاده از مطالعه کتابخانه‌ای و بررسی آثار این دو فیلسوف، به بررسی ادلّه و مبانی آنان پرداخته و فرضیّه تحقیق این است که هرچند هر دو متفکّربه جبراجتماعی معتقدند، اما درمواجهه با جبراجتماعی، دیدگاه‌های کاملاً متفاوتی دارند. یافته‌های پژوهش، مبانی روسو را به صورت مثلّثی که قاعده آن اصالت جامعه است، نشان می‌دهد. درمقابل، مبانی استاد مطهری در نفی جبر اجتماعی، به صورت مخمّس بیان شده که اصل فطرت درآن نقش بنیادین و اساسی دارد.

واژگان کلیدی

جبرواختیار، جبراجتماعی، استاد مطهری، ژان ژاک روسو، قضاوقدر.

---

*. دانشجوی دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحداردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.
m.azim432@yahoo.com
**. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحداردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران و مدرس معارف اسلامی.
(نویسنده مسئول) abdorrahimy.ar@gmail.com
***. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحداردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران و مدرس معارف اسلامی.
behzad.f.phd@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۹

مقدمه

جبر و اختیار ازجمله مباحثی است که همواره در همه مکتب‌های فکری و شیوه‌های اندیشهٔ بشری مطرح بوده و آرای متفکران و اربابان مکاتب گوناگون را در پی داشته است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۵۱) و یکی از جدال برانگیزترین مباحث کلامی در بیشتر ادیان بزرگ ازجمله اسلام و مسیحیت بوده و یکی از فروع آن، جبر اجتماعی است که امروزه مورد بحث بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام و غرب است.

اهمیت و ضرورت تحقیق پیش‌رو ازاینجا ناشی می‌شود که بحث از جبر اجتماعی، در ردیف مسائل عملی و اجتماعی قرار می‌گیرد؛ زیرا طرز تفکری که انسان‌ها در این مباحث پیدا می‌کنند، در زندگی عملی، رفتارهای اجتماعی، سبک زندگی و تعامل او با پدیده‌ها و حوادث زندگی مؤثّر است. ازاین‌رو، امروزه دانشمندان و اندیشمندان به جنبه‌های اجتماعی و عملی آن اهمیت بیشتری می‌دهند و تأثیر آن را در زندگی و تعاملات اجتماعی انسان‌ها نادیده نمی‌گیرند.

امروزه پیچیدگی جوامع بشری و گسترش روابط انسانی در آنها از یکسو و ظهور فناوری‌های نوین و رسانه‌های تبلیغی و وسایل ارتباطی مانند: اینترنت، شبکه‌های ماهواره‌ای و تلویزیونی، شبکه‌های اجتماعی و ورود آنها در حریم زندگی افراد و آحاد جوامع انسانی به‌گونه‌ای گسترده، نوعی جبر اجتماعی را بر زندگی انسان‌ها تحمیل کرده و سبک زندگی آنها را با چالش و تهدید مواجه ساخته است. اینکه در مقابل این تهدیدات اجتناب‌ناپذیر و در برابر آثار منفی و پیامدهای زیانبار اعتقاد به جبر اجتماعی ازقبیل: تن‌دادن به آثار مخرّب نابهنجاری‌های اجتماعی؛ افزایش و رواج فساد؛ پوچ‌گرایی؛ ول‌انگاری و سلب مسئولیت چه موضعی می‌توان اختیار کرد؟ دست‌بسته باید نشست یا باید کاری انجام داد؟ سؤالات تحقیق حاضر را شامل می‌شود.

در میان مسلمین با توجه به عقیده به جبر، سه گروه را می‌توان تشخیص داد که در روایتی از امام صادق‌علیه‌السلام نیز به آن اشاره شده است:

الف) گروهی می‌پندارند که کارها به انسان واگذارشده است؛

ب) گروهی می‌پندارند که خداوند، بنده‌ها را بر معاصی مجبور کرده است؛

پ) گروهی که معتقد است خدا به بنده‌هایش تکلیفی کرده به‌اندازهٔ طاقت، و تکلیف بیرون از حدطاقت نکرده است.

از سه گروه مذکور، دو طایفهٔ نخست بر هلاکت‌اند و گروه سوم برحق و درست است. (ابن‌شعبهٔ‌حرانی، ۱۴۲۳: ۳۳۹) لذا این عقاید در تاریخ کلام اسلامی با سه فرقهٔ کلامی معتزله، اشاعره و امامیه منطبق می‌شود، هرچند که ابن‌رشد اندلسی از معتزله، جبریه و اشعریه نام برده و فرقهٔ سوم را

به‌عنوان حدّوسط معرفی کرده است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۲۴)

باید دانست که از نیمهٔ دوم قرن اول هجری، دو طرز تفکر«قَدَری» که طرفدار آزادی و اختیار بشر بودند و «جبری» که طرفدار عقیدهٔ تقدیر بودند، پیدا شدند. تدریجاً دو مکتب قدریون و جبریون و دو فرقهٔ بزرگ کلامی (اشاعره و معتزله) پدید آمدند. کتب کلامی و تفسیری اشاعره و معتزله پر از تأویل و توجیه است؛ چنان‌که معتزله آیات تقدیر را تأویل کردند و اشاعره نیز آیات اختیار را تأویل نموده است. نظرسومی وجود دارد که هیچ‌گونه تناقض و تعارضی میان این دو دسته از آیات نمی‌بیند. (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۸ و ۴۲)

در اندیشهٔ کلامی امامیه، هر دو مسلک یادشده بیراهه رفتن و گمراه شدن است. راه مستقیم حق، از تصور جبری و توهم تفویضی به دور است. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۳۰۱) امامیه و معتزله را عقیده دارند که انسان، اراده کنندهٔ افعال خود است؛ ولی اشاعره دراین‌مورد مخالفت کرده‌اند. اشاعره را عقیده بر این است که آنچه از ما سر می‌زند، از فعل خدای تعالی است؛ ولی امامیه را عقیده بر این است که آنچه از افعال ما به‌وجود می‌آید، مستند به خود ماست؛ ولی اهل‌سنت دراین‌مورد مخالفت کرده‌اند. (حلّی، ۱۴۰۷: ۱۳۲ ـ ۱۳۱)

در رویکرد سنتی بحث جبر و اختیار، نزاع اصلی از منظر معتزله یا اشاعره، انتساب اختیار انسانی به خود او یا قدرت مطلق خداوند است؛ ولی در صورت‌بندی جامعه‌شناختی، فارغ از اینکه منبع چنین قدرتی کجاست، از جبری بحث می‌شود که منبعی ارادی دارد. (اعتمادی‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۰۴)

جبری بودن پدیده‌های اجتماعی، از طریق قدرت و پشتوانهٔ اجتماعی آنها که ریشه در نهادهای اجتماعی دارند، شناخته می‌شود. (محسنی، ۱۳۶۶: ۱۵) در رویکرد سنّتی بحث جبر و اختیار، همواره محور بحث، رابطهٔ انسان با خدا بوده و محورهای دیگر ازجمله جبر اجتماعی متروک مانده است؛ ولی مزیت رویکرد امامیه در تبیین امربین‌الامرین از مسئلهٔ اختیار، نسبت به سایر رویکردهای کلامی به لحاظ توأم کردن اختیار انسان‌ها در عمل همراه با ضرورت‌های ناشی از قدرت و علم خداوند است، مزیتی که می‌تواند با لحاظ شیوهٔ تبیین جامعه‌شناختی تقریر بهتری پیدا کند. (اعتمادی‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۰۵)

بنابراین تبیین جبر اجتماعی مطابق ضروریات روز، تنها در رویکرد امامیه ممکن است؛ زیرا این رویکرد در توجیه جبر یا اختیار انسانی درمقابل قدرت خداوند با تبیین «امربین الامرین» نه جبر را نفی می‌کند و نه اختیار را. پس دیدگاه امامیه، منطبق با منطق قرآنی، حالتی میانگین است که در روایتی از امام صادق‌علیه‌السلام به آن اشاره شده است: «لاجَبرَ وَ لاتَفویضَ وَلَکن أمرُ بَینَ الأمرَین» (حرّعاملی، بی‌تا: ۷۲ و ۷۴) یا «لاجَبرَ وَ لاتَفویضَ وَلَکن مَنزلهٌ بَین المنزلتین». (ابن‌شعبهٔ حرّانی، ۱۴۲۳: ۳۳۹)

بنابراین، مکتب کلامی اهل‌بیت‌علیهم‌السلام بر دو شکل افراط و تفریطی خطّ بطلان کشیده و حق و صواب را راهی میانه اعلام کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۹۶) معنای «امربین‌الامرین» این است که بندگان در اعمال و حرکات خود، مختارند از همان جهت که مجبورند. (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۰۰) پس نه جبر باشد چنانچه اشاعره گویند و نه تفویض چنانچه معتزله باور دارند؛ بلکه امری برزخی، بینابین، متوسط و بین‌الأمرین است. (جامی، ۱۳۸۲: ۲۲۱)

در غرب نیز مباحث جبر و اختیار قدمتی دیرینه داشته و از تعالیم کتاب مقدس به خصوص از داستان هبوط آدم و حوا، برداشت‌های جبرگرایانه شده به‌خصوص بعد از رنسانس، گرایش به جبرگرایی اوج گرفته است. در قرن ۱۸م اندیشمندانی چون «ولتر» و «روسو» که تکیه‌گاه آنها آزادی بود، مقداری قائل به محدودیت شدند و گفتند که جامعه حق دارد بیش از این اندازه برای فرد محدودیت ایجاد کند. در مواجهه با جبر و اختیار، سه دیدگاه کلی را در میان فلاسفهٔ غربی می‌توان تشخیص داد: الف) دترمینیسم یا جبرگرایی، ب) لیبرتاریانیسم یا اختیارگرایی، پ) سازگارگرایی.

از مفروضات و استدلال‌های جبرگرایان این است که اعمال کنونی ما لزوماً واقع می‌شوند و برای تغییر آن هیچ‌کاری از دست ما ساخته نیست. دیدگاه جبر اجتماعی در بین برخی از جامعه‌شناسان غربی ازجمله «اگوست کنت» و «امیل دورکهایم» ریشه دارد. به نظر دورکهایم، نهادهای اجتماعی، افراد را از هر طرف احاطه کرده و فرد را به اندیشه و عمل معینی وادار می‌سازند.

از اندیشمندان و صاحب‌نظران جهان اسلام و غرب که دربارهٔ جبر اجتماعی دیدگاه‌های قابل بررسی دارند، «استاد مطهری» و «ژان ژاک روسو» قابل ذکر هستند. استاد مطهری در آثار خود و عمدتاً در کتاب‌های «سرنوشت بشر»، «جامعه و تاریخ» و «فلسفهٔ تاریخ» مباحثی را ارائه کرده است. اهتمام روسو نیز در بیان جبر اجتماعی عمدتاً در دو کتاب «قرارداد اجتماعی» و «امیل» مشهود است. مسئلهٔ تحقیق این است که چه رابطه‌ای بین دیدگاه‌های استاد مطهری و روسو درخصوص جبر اجتماعی وجود دارد؟ و افتراقات و یا اشتراکات آنها چیست؟ لذا پژوهش حاضر، به مقایسهٔ دیدگاه‌های این دو متفکر دربارهٔ جبر اجتماعی پرداخته و فرضیهٔ پژوهش این است که اگرچه هر دو متفکر، به جبر اجتماعی معتقدند؛ ولی مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی ایشان، برداشت‌های کاملاً متفاوتی از جبر اجتماعی را نشان می‌دهد. بنابراین، ضمن بیان مبانی و ادلهٔ هر یک در باب جبر اجتماعی، تفاوت‌ها و احیاناً اشتراکات آنها بیان می‌گردد.

پیشینه و روش تحقیق

باید دانست درباره جبر و اختیار از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی مقالات معدودی نوشته شده است که در حدّ کمی به جستار حاضر ارتباط پیدا می‌کند ازجمله:

۱. مقالهٔ با عنوان «سازگارگرائی جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا» (علوی و شاقول، ۱۳۹۳) ضمن بیان راهکارهای سازگارگرایی در فلسفهٔ غرب، امربین الامرین در کلام اسلامی را با عنوان سازگارگرایی اسلامی همراه با نظرات ملاصدرا بررسی نموده است.

۲. مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی تطبیقی اختیار انسان در فلسفهٔ اسپینوزا و استاد مطهری» (رسولی و علمی، ۱۳۸۸) به مقایسهٔ آزادی و اقسام آن، اراده، عقل، نسبت عقل و اراده، ضرورت و اتّفاق از منظر این دو متفکر پرداخته، وجوه تشابه و تفاوت آنها را بیان کرده است.

۳. مقالهٔ سوم با عنوان «جدال جبر و اختیار: مسئلهٔ جبر و اختیار به روایت فیلسوفان غرب» (علوی، ۱۳۹۲) به بررسی خاستگاه دیدگاه‌های جبرگرایانه و بیان مواضع مختلف بر ضد اندیشه‌های جبرگرایانه پرداخته است.

۴. مقالهٔ چهارم با عنوان «جبر یا اختیار: رویکردی جامعه‌شناسانه به نزاعی کهن» (اعتمادی‌فرد، ۱۳۹۴) با ارزیابی اجمالی شرایط تاریخی واجتماعی دیدگاه‌ها، امکانات فهم جامعه‌شناسانه درخصوص اختیار و حدود آن را بررسی نموده است.

باید توجه داشت مقاله‌ای که جبر اجتماعی را از دیدگاه شهید مطهری و ژان ژاک روسو مورد بررسی قرار دهد، ملاحظه نگردید. ازاین‌رو جستار حاضر به شیوهٔ تحلیلی ـ توصیفی و با استفاده از تحقیق کتابخانه‌ای و بررسی آثار استاد مطهری و روسو به مقایسهٔ دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ جبر اجتماعی پرداخته است. ازآنجاکه شیوهٔ مقایسه، یکی از روش‌های مهم برای مطالعه، و تجزیه و تحلیل است و برای نظم‌بخشی به داده‌های پژوهشی، بهتر می‌تواند عمل کند، از این شیوه بهره گرفته شده است. به قول دکتر شریعتی، یکی از بزرگ‌ترین وسایل تحقیق و شناخت در علوم انسانی، مقایسه است؛ زیرا در مقایسه می‌توان به شناخت کامل رسید. (شریعتی، بی‌تا، ۱۲۰)

تعاریف واژگان و اصطلاحات

برای درک بهترموضوع و روشن شدن برخی مفاهیم دخیل در بحث، ابتدا لازم است به تعریف واژگان و اصطلاحات تخصصی پرداخته شود و تعاریف لغوی و اصطلاحی آنها ارائه گردد.

۱. اختیار

در لغت به‌معنای برگزیدن، آزادی عمل، قدرت بر انجام کار به ارادهٔ خود، و مقابل اجبار است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۵۱۳) و آن حالتی است در موجود حی عالم که منشأ انجام فعل و ترک و به عبارت دیگر حالتی است قائم به فاعل عالم که به‌واسطهٔ آن صفت و حالت، بعضی از آثار و افعال خود را بر

بعضی دیگر ترجیح می‌دهد؛ چنان‌که خواجه طوسی می‌گوید: اختیار مرادف با قدرت و امری است که مبدأ فعل و ترک می‌باشد. (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۵) در تعریفی از نویسندهٔ غربی آمده است: آیین اختیار می‌گوید پاره‌ای از رویدادها، به‌ویژه برخی از اعمال و تصمیم‌های آدمی زادگان، اصولاً قابل پیش‌بینی نیستند. (کرنستون، ۱۳۵۴: ۱۱۵)

۲. تفویض

در لغت به‌معنای کار را به کسی گذاشتن، سپردن و بازگذاشتن کار خود به کسی یا به خدا است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۸۶۴ / ۱) در اصطلاح، اعتقاد به اینکه خداوند تمام امور را به بندگان خود واگذار کرده است و هیچ دخالتی در اعمال و افعال بندگان ندارد، تفویض نامیده می‌شود. (احمدی، ۱۳۹۵: ۱۹۳) در میان فرقه‌های کلامی، معتزله قائل به تفویض‌اند.

۳. جبر

ابتدا باید توجه داشت که جبر، خلاف قَدَراست. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۱۶) جبر در لغت به‌معنای اصلاح چیزی با نوعی تحکم و قهر است. گاهی به‌معنای اصلاح و ترمیم و گاهی به‌معنای قهر و زور است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰: ۱۸۳) و از نظر علمی و فلسفی، انتساب تمام امور به ذات خدای متعال است و بنده وسیله محض بوده و هیچ نوع اراده‌ای از خود نداشته و مانند جمادات می‌باشد، (سجادی، ۱۳۳۸: ۹۹) یعنی اکراه و اجبار انسان از طرف قضا و قدر است. پس جبر اصطلاحی، یعنی تأثیر مستقیم قضا و قدر بر روی ارادهٔ انسانی به‌صورت عامل منفی برای رفع و جلوگیری است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۰)

بنابراین جبر، نفی فعل حقیقی از بنده و نسبت دادن آن به پروردگار متعال است. (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۱ / ۷۲) در تعریفی از نویسندهٔ غربی نیز آمده است، جبر عبارت است از آیینی که می‌گوید هر آنچه که در کیهان روی می‌دهد، ازجمله اعمال و تصمیم‌های آدمی زادگان، اصولاً قابل پیش‌بینی است. پس جبرگرایان مدعی است که اندیشه‌ها و کنش‌های ما همگی اصولاً قابل پیش‌بینی هستند. (کرنستون، ۱۳۵۴: ۱۱۵ و ۱۱۸)

۴. قضا و قدر

قضا در لغت به‌معنای فرمان دادن و حکم کردن، روا گردانیدن و واجب کردن است و قدَر به‌معنای مقدار و اندازهٔ چیزی آمده است و در اصطلاح فلسفه، قضا عبارت از علم حق است به آنچه سزاوار

است، هستی پذیرد و قدَر عبارت است از خروج اشیا در عالم وجود عینی همان‌گونه که در قضا مقرر بود. در اصطلاح عرفان و حقوق و فقه نیز معانی دیگری دارد. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱ / ۱۷۶۱۹ و ۱۷۴۶۰) به عبارت دیگر، قضا عبارت ازحکم کلی الهی است و قدر نیز عبارت است از تعلق ارادهٔ ذاتیهٔ احدیت به اشیای خاص است. صدرا گوید قضا را امّ‌الکتاب و قدر را کتاب محو و اثبات هم گویند. (سجادی، ۱۳۳۸: ۲۴۶ و ۳۴۳ ـ ۳۴۲)

جبر اجتماعی و دیدگاه‌های ترکیب جامعه

ازجمله مسائل اساسی که میان دانشمندان، به‌خصوص در قرن اخیر مطرح است، مسئلهٔ جبر جامعه یا جبر اجتماعی و به قول استاد مطهری، مسئلهٔ جبر و اختیار فرد درمقابل جامعه یا به عبارت دیگر، جبر و اختیار روح فردی درمقابل روح جمعی است. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۳۹)

انسان‌ها در زندگی روزمرهٔ خود، باشماری از عوامل اجتماعی روبرو هستند که ارادهٔ آنها را محدود نموده و به‌صورت نیروی قاهر، ظاهر می‌شوند. پیداست که پیگیری و انجام این بحث، با مطالعات جامعه‌شناختی توأم است.

باید دانست که در بحث جبر اجتماعی، آنچه درصورت‌بندی جامعه‌شناختی تمایزمی‌یابد، وجود منبعی برای ایجاد جبر نسبت به اراده‌های انسانی برگرفته از خود اراده‌ها در نظام فرهنگی و تاریخی است. (اعتمادی‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۰۱) برخی از دانشمندان، مسئلهٔ مثلث شخصیت انسان (وراثت، فرهنگ و محیط) را مایهٔ مجبور بودن او در زندگی تلقی کرده‌اند. فرهنگ مفهومی گسترده است که شامل ارزش‌های اجتماعی و هنجارهای موجود در جامعه و نیز دانش، اعتقادات، هنرها، قوانین و آداب و رسوم می‌شود. بنابراین در این مثلث، عوامل فرهنگ و محیط، جبر اجتماعی را شامل می‌شود.

ازآنجاکه جامعه، ترکیبی از افراد است، ابتدا باید دید که این ترکیب چگونه است و فرد با جامعه چه رابطه‌ای دارد؟ نظریات متفاوتی دراین‌باره از سوی دانشمندان ارائه شده است. استاد مطهری این دیدگاه‌ها را در چهار نظریه دسته‌بندی، بیان و نتیجه‌گیری نموده است (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۲۹ ـ ۲۸، ۴۱ ـ ۴۰؛ ۱۳۸۲ث: ۱۳۶ ـ ۱۳۲) که به‌طور خلاصهٔ ذکرمی‌گردد:

۱. نظریهٔ اول

ترکیب جامعه از افراد، ترکیب اعتباری است، یعنی واقعاً ترکیبی صورت نگرفته است. این دیدگاه، اصالت‌الفردی محض است، یعنی جامعه نه وجود حقیقی دارد و نه قانون و سنت و نه سرنوشت و شناخت. تنها افراد هستند که وجود عینی دارند و سرنوشت هر فرد مستقل از سرنوشت افراد دیگر

است. در این نظریه، جای توهّم هیچ‌گونه جبر اجتماعی نیست؛ زیرا جز فرد و قدرت و نیروی فردی، قدرت و نیروی دیگری به‌نام قدرت جمعی وجود ندارد که بر فرد حکم براند، تا توهم جبر اجتماعی پیش آید. استاد معتقد است که اگر هم در این حالت جبری وجود پیدا کند، جبر فرد به‌وسیلهٔ فرد یا افراد است، نه جبر جامعه.

۲. نظریهٔ دوم

جامعه مرکب حقیقی نیست؛ بلکه مرکب صناعی هست. این دیدگاه، اصالت‌الفردی است؛ ولی برای جامعه به‌عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به‌عنوان ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست؛ ولی رابطهٔ افراد را نوعی رابطهٔ اصیل و عینی می‌داند. افراد وابسته به یکدیگرند و در رابطهٔ علی و معلولی مکانیکی، آثار و حرکات‌شان به یکدیگر گره خورده است. افراد سرنوشت مشترک دارند و جامعه، شناختی مستقل از شناخت هریک از اجزاء دارد.

۳. نظریهٔ سوم

باید دانست که جامعه مرکب حقیقی از نوع مرکبات طبیعی است. این دیدگاه، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود افراد را در وجود جامعه حل‌شده نمی‌داند، اصالت‌الفردی است؛ اما ازآن‌جهت که افراد در جامعه هویت جدید می‌یابند که همان هویت جامعه است، اصالت‌الاجتماعی است، هرچند جامعه هویت یگانه ندارد. اگرچه جامعه نیرویی غالب بر نیروی افراد دارد، مستلزم مجبور بودن افراد نیست. این است که در رابطهٔ بین فرد و جامعه نوعی «امربین‌الامرین» حکمفرماست. مطابق دیدگاه مذکور ازآن‌نظرکه افراد انسان که اجزای تشکیل‌دهندهٔ 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 اجزای محفوظ است، افراد انسان، یعنی روح فردی درم قابل جامعه یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۳)

۴. نظریهٔ چهارم

جامعه مرکب حقیقی، بالاتر از مرکبات طبیعی است. دیدگاه پیش‌رو، اصالت‌الاجتماعی محض است. براساس این نظریه هرچه هست روح جمعی، شعور و ارادهٔ جمعی است. بنابراین شعور و وجدان فردی، مظهری از شعور و وجدان جمعی است. مطابق این نظریه فرد از نظر شخصیت انسانی به‌منزلهٔ مادهٔ خام و مانند یک ظرف خالی است و تمام شخصیت انسانی، عقل، و ارادهٔ فردی که مبنای اختیار اوست،

پرتوی از تجلی عقل جمعی و ارادهٔ جمعی است. بنابر اصالت اجتماع که معنایش انتزاعیت فرد است، اختیار و نقش فرد قهراً به کلی از میان می‌رود و تنها جامعه نقش دارد، یعنی این یک جبری می‌شود که از هر جبری بالاتر است و دیگر مسئلهٔ اختیار فرد حرف مفت می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۲ث: ۱۳۵)
بنابراین، در دیدگاه مذکور جایی برای تصور اختیار فرد در جامعه باقی نمی‌ماند. «امیل دورکهایم» جامعه‌شناس فرانسوی که اصالت‌الاجتماعی می‌اندیشد، می‌گوید امور اجتماعی محصول جامعه‌اند، نه محصول فکر و ارادهٔ فرد و دارای سه خصلت می‌باشند: بیرونی بودن، جبری بودن و عمومی بودن. جبر دورکهایم ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری او در متن طبیعت است، غفلت شده است. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۱ ـ ۴۰)

درنتیجه ریشهٔ توهم جبر افراد در برابر جامعه و محیط اجتماعی این است که تصور شده است لازمهٔ ترکیب حقیقی، ادغام اجزاء در یکدیگر و حل شدن کثرت آنها در وحدت «کل» و به وجود آمدن حقیقتی تازه است یا باید شخصیت و اختیار افراد را پذیرفت و حقیقی بودن ترکیب و عینی بودن جامعه را نفی کرد، آن‌چنان‌که در نظریهٔ اول و دوم دربارهٔ اصالت جامعه و یا فرد آمده است، و یا باید حقیقی بودن ترکیب و عینی بودن جامعه را پذیرفت و شخصیت، استقلال و اختیار فرد را نفی کرد، آن‌چنان‌که نظریهٔ «دورکهایم» ایجاب می‌کند و جمع میان این دو ناممکن است و چون تمام قرائن و دلایل جامعه‌شناسی عینیت جامعه را تأیید می‌کند، پس نقطهٔ مقابل را باید منتفی شده دانست. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۲)

ادلهٔ و مبانی روسو دربارهٔ جبر اجتماعی

با بررسی افکار و عقاید روسو[۱] در منظومهٔ فکری وی که آمیخته‌ای از فرهنگ مسیحیت و فلسفهٔ غرب است، جبر اجتماعی را به مثلثی می‌توان تشبیه کرد که در آن نقش همهٔ اضلاع مثلث به یک اندازه نیست. آنچه بیش از همه نقش دارد و زیربنا و قاعدهٔ مثلث را تشکیل می‌دهد، «اصالت جامعه» است که سایراصول نیز از آن منشعب می‌شوند. با این بیان، مشهود است که دیدگاه روسو در ترکیب

۱. ژان ژاک روسو، در ۲۸ ژوئن ۱۷۱۲م در ژنو متولّد شده و سپس به فرانسه رفت. از آثار او: «امیل» رساله‌ای است دربارهٔ تعلیم و تربیت مطابق اصول طبیعی و بیشتر مطالب آن دربارهٔ مسائلی است که روسو در زندگی خود تجربه کرده و از آنها نتیجه‌گیری کرده است. دیگری «قرارداد اجتماعی» است که اساس طرز تفکر جدید غیردینی و دموکراسی را تشکیل می‌دهد و عامل مهمّی در آماده‌سازی مقدمات انقلاب کبیر فرانسه بود. (براون، ۱۳۷۵، ص۳۴) پاره‌ای از نظریات او ازقبیل نظریهٔ قرارداد اجتماعی، مشخِّص عصر اوست و در دیگر جنبه‌های فکری (سیاسی، تربیتی و روان‌شناسی)، اندیشهٔ او طلیعهٔ اندیشه‌های آینده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۴ / ۶). سرانجام چند سالی پیش از انقلاب کبیر فرانسه که وی بزرگ‌ترین الهام‌بخش آن بود، در دوم ژوئیه ۱۷۷۸م درگذشت. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۲۸)

جامعه، از دیدگاه «دورکهایمی» یا اصالت‌الاجتماعی محض (نظریهٔ چهارم) است که جامعه را مرکب حقیقی بالاتر از مرکبات طبیعی می‌داند. در دیدگاه مذکور، هویت فردی رنگ می‌بازد و شخص در درون هویت جامعه حل می‌شود و آنچه نمود واقعی و ظاهری پیدا می‌کند، تنها جامعه است که سازنده و شکل‌دهندهٔ فرد می‌شود.

همهٔ استدلال‌های روسو در قرارداد اجتماعی بر سه اصل استوار است که این سه اصل، ادلهٔ اعتقاد و پایبندی روسو به جبر اجتماعی را شامل می‌شود. این سه اصل عبارت‌اند از:

الف) طبیعت، انسان را نیک آفریده؛ ولی جامعه او را شریر تربیت نموده است.

ب) طبیعت، انسان را آزاد آفریده؛ ولی جامعه او را بنده نموده است.

پ) طبیعت، آدمی را خوشبخت ایجاد کرده؛ ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره نموده است. (روسو، ۱۳۴۱: ۱۶) مثلث مبانی جبر اجتماعی روسو به شرح ذیل تشریح می‌گردد:

۱. اصالت جامعه و انفعال انسان در برابر جامعه

براساس اصل پیش‌رو، در تحلیل عوامل شکل‌گیری شخصیت انسان، روسو به عوامل اجتماعی، بیشترین و اساسی‌ترین نقش را می‌دهد. طبق این اصول، جبر اجتماعی بر عامل طبیعت (به قول روسو) پیروز است. در کتاب امیل نیز می‌گوید: اجتماع، انسان را ناتوان بار می‌آورد و طبیعت با همکاری پدر و مادر، در این ناتوانی دخالت دارند. (روسو، ۱۳۴۸: ۱۰۷) بنابراین در اندیشهٔ روسو، انسان چنان زبون و دستخوش ارادهٔ جامعه و شرایط محیطی می‌گردد که اختیار از او سلب می‌گردد، تاجایی‌که تسلیم بودن دربرابر جبر اجتماعی را اسارت می‌نامد. در قرارداد اجتماعی می‌گوید: انسان با وجودی که آزاد متولد می‌شود، در همه جای دنیا در اسارت به سر می‌برد. (روسو، ۱۳۴۱: ۳۶)

بررسی افکار و اندیشه‌های روسو در امیل، این واقعیت را نشان می‌دهد که وی در گرایش به جبر اجتماعی، ازآنجاکه اصالت را به جامعه می‌دهد و برای شخص اصالتی قائل نیست، از نظریهٔ «تقدم جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی انسان» یا «تقدم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی او» تأثیر پذیرفته است. انسان، صرفاً موجودی پذیرنده است، نه پوینده، یعنی مانند موم یا یک مادهٔ خام است که هر شکلی به او بدهند، همان را می‌پذیرد. لذا انسان را مانند حیوانات، مقلد می‌داند. (روسو، ۱۳۴۸: ۱۳۸)

این دیدگاه، که برخلاف اصل فطرت است، خاستگاه اعتقاد جبر اجتماعی روسو و درواقع، علّت‌العلل عقاید جبرگرایانه وی است. به تعبیراستاد مطهری، در این دیدگاه، انسان در ذات خود «شیء» است و در پرتو عوامل اجتماعی، «شخص» می‌گردد. ابعاد انسانی یکسره معلول عوامل اجتماعی است و سازندهٔ شخصیت انسان و آنچه او را از صورت شیء خارج می‌کند و شخص می‌سازد، عوامل

اجتماعی بیرونی است. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۱۰۴ ـ ۱۰۳)

این دیدگاه روسو، بیشتر به دیدگاه اومانیسم مارکسیستی نزدیک است. در اومانیسم مارکسیستی، فرد بیشتر ساخته و پرداختهٔ ارتباطات اجتماعی و شرایط خاص تاریخی است و چون منکر ماهیت مستقل انسان هستند و بیشتر بر روابط اجتماعی وی اصرار دارند، به‌جای اختیار انسان به نوعی جبر تاریخی تأکید دارند، (توکلی، ۱۳۸۲: ۴۸) یعنی انسان، خود مسیر خود را تعیین نمی‌کند؛ بلکه جبر تاریخ است که مسیر انسان را تعیین می‌کند و شرایط موجود نیز مسیر تاریخ را تعیین می‌کند و انسان اگر موافق با این شرایط حرکت نکند، معدوم می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۱ب: ۲۱۲) فلسفهٔ هگل که منطق مارکسیسم از او گرفته شده، یک نظریهٔ اصالت اجتماعی است، این است که مسلک مارکسیسم یک مسلک جبر اجتماعی است. (مطهری، ۱۳۸۲ث: ۱۳۶)

۲. بدبینی نسبت به جامعه و پیشرفت‌های بشر

روسو وضع طبیعی را وضع کمال مطلوب زندگی بشر دانسته و معتقد است هنگامی که دولت به وجود می‌آید، انسان ناگزیر صفات ناپسند و ناهنجاری‌هایی می‌یابد و انحطاط می‌پذیرد و کمالی را که دارا بود، از دست می‌دهد. (جونز، ۱۳۸۳: ۹۳۱) بنابراین در نظر روسو، انسان‌ها در وضع طبیعی، در شرایط مطلوبی زندگی می‌کنند؛ ولی به ناچار وارد وضع مدنی می‌شوند. پس می‌توان پرسید: انسان‌ها که در وضع طبیعی خوشبخت هستند، چرا از این وضع وارد وضع مدنی می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که از نظر روسو گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی یک امر جبری محسوب می‌شود. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۹۳)

روسو که اصالت را به جامعه می‌دهد؛ چون انسان را دچار جبر اجتماعی می‌بیند، درنتیجه برای جامعه نقش فاسدکننده‌ای در نظر می‌گیرد و نسبت به جامعه و پیشرفت‌های بشر بدبین است. در«امیل» می‌گوید:

> تمام فلسفه‌ها، قدرت‌ها و اندرزها و همهٔ دانش‌های اجتماعی که در آن غوطه‌ور شده‌ایم، طبیعت اصلی انسان و افکارو اندیشه‌هایش را خفه کرده و هیچ‌چیز را به‌جای خود باقی نخواهد گذاشت. (روسو، ۱۳۴۸: ۲۶)

روسو نشان می‌دهد که شرارت انسان به دلیل زندگی او در اجتماع پدید آمده است، (استنگروم، ۱۳۸۹: ۷۳) لذا می‌گوید: «هرچه مردم به دورهم جمع شوند، زودتر رو به فساد می‌روند». (روسو، ۱۳۴۸: ۶۸) بدبینی روسو به جامعه در جایی از امیل به اوج خود می‌رسد که می‌گوید:

> اجتماع، انسان را ناتوان بار می‌آورد: اول اینکه حق استفاده از نیروی شخصی را از او

> می‌گیرد و دوم اینکه در فکر او رسوخ می‌دهد که تمام این توانایی‌ها برای او ناقص است. آن‌گاه دو نوع ناتوانی و عدم استقلال را نام می‌برد: عدم استقلال درمقابل چیزها که از طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ و عدم استقلال مردان که ریشه‌اش در اجتماع است. (روسو، ۱۳۴۸: ۱۰۸ ـ ۱۰۷)

روسو معتقد بود که علم و فضیلت باهم ناسازگارند و همهٔ علوم از منشأ پستی سرچشمه می‌گیرند. همچنین معتقد بود که انسان طبیعتاً خوب است و تنها سازمان‌ها هستند که او را بد می‌سازند. (راسل، ۱۳۸۸: ۵۱۸) بدبینی روسو نسبت به علوم و پیشرفت‌های بشری، آنجایی نمودارتر می‌شود که می‌گوید: «صبور باش و پزشکان را از نزد خود بران؛ رنج بکش، بمیر و معالجه بشو؛ اما تا آخرین ساعت مقاومت کن». (روسو، ۱۳۴۸: ۱۰۳)

۳. خوش بینی نسبت به ذات بشر

شایان ذکر است که از قرون ۱۶ و ۱۷م به بعد در اروپا، با حذف الوهیت، دیانت رنگ بشری به خود می‌گیرد. (کلباسی اشتری، ۱۳۹۱: ۸۲) درنتیجه، روسو نیز انسان را در مرکز تمام اعتقادات خود قرار می‌دهد. عقاید او هرچند مورد قبول رادیکال‌های قرن نوزدهم و پیشروان قرن بیستم است؛ اما درعین‌حال دارای نقطه‌ضعف‌های اساسی، چون خوش‌بینی تقریباً ساده‌لوحانه درمورد ذات بشراست. (براون، ۱۳۷۵: ۳۴) روسو، ازیک سو بر اثر باور به خوبی ذاتی انسان و از سوی دیگر به سبب باور به شرارت اجتماع معاصرش، توانست نهادهای اجتماعی و سیاسی نظام کهن فرانسه را نقد کند. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۲۸)

گفتنی است در تأکید روسو بر انسان باید گفت که او انسان را اساساً نیک طبع می‌داند و نگرش وی به انسان نقطه‌مقابل دیدگاه کلیسا است؛ چراکه دیدگاه کلیسا براین باور است که انسان به سبب گناه نخستین بالفطره گناهکار است. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۸) درحقیقت روسو انسان اجتماعی و سیاسی را مانند فرشته‌ای می‌داند که از بهشت بیرون رانده شده است و داستان انجیل دربارهٔ خروج انسان از باغ عدن به‌خوبی می‌تواند روایتی شاعرانه از نظر روسو دربارهٔ هبوط آدم از بهشت تنهایی به ورطهٔ اجتماع سیاسی باشد. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۳۱)

براساس نوشته‌های روسو در قرارداد اجتماعی، وی چنین عقیده‌ای دارد که طبیعت و سرشت بشر بر خیر و حق و راستی و درستی است و انحراف بشرعلت خارجی دارد که از بیرون تحمیل می‌شود. بنابراین، جامعه انسان را فاسد می‌کند. انسان طبیعی یا انسان ساکن در طبیعت یا انسان خارج از جامعه موجودی سالم و پاک است و همهٔ فسادها و انحرافات از طرف جامعه به او تحمیل می‌شود.

نقطه‌مقابل خوش‌بینی به ذات بشر، بدبینی به جهان آفرینش است که در افکار و اندیشه‌های روسو بیش از هرچیزی موج می‌زند.

روسو به اجتماع و زندگی اجتماعی بدبین است و در نظر او انسان‌ها هراندازه بیشتر به دورهم جمع شوند، به همان اندازه بیشتر فاسد می‌شوند. اوج بدبینی روسو به جهان آفرینش را در «امیل» می‌توانیم، ببینیم، آنجاکه می‌گوید: «من غیر از بدی در جهان نمی‌بینم». (روسو، ۱۳۴۸: ۳۹۲)

روسو، برای اینکه جبر اجتماعی را نشان دهد، سعی می‌کند ذات بشر را نیک و به دور از هرگونه بدی نشان دهد. اگرانسان‌های بدکار و بدکردار دیده می‌شود، از تأثیر جامعه است و انسان‌ها در اثر جبر جامعه بدکار و بدکردار می‌شوند. بدیهی است در چنین دیدگاهی، اختیار از کف انسان‌ها زدوده می‌شود و مسئولیت از میان می‌رود.

مبانی و ادلهٔ استاد مطهری در نفی جبر اجتماعی مطلق

ادله‌ای را که استاد مطهری[1] در نفی جبر اجتماعی ارائه کرده است، به مخمسی می‌توان تشبیه کرد که اضلاع آن، مبانی نفی جبر اجتماعی را شکل می‌دهد. در منظومهٔ فکری استاد که آمیخته‌ای از فرهنگ قرآن و فلسفهٔ اسلامی است، در قبال تأثیرات جامعه بر فرد، اصل فطرت از نقش بسیار مهم و پررنگ‌تری برخوردار است. در تبیین اساس جامعه‌شناختی نفی جبر اجتماعی، استاد، نظریهٔ سوم را اختیار کرده و می‌گوید که آیات کریمهٔ قرآن، نظریهٔ سوم را تأیید می‌کند. آنگاه ضمن بیان آیات قرآنی، نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها هرکدام از افراد، کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز ازآن‌جهت که در شمار موجودات زنده و مکلّف و قابل تخاطب هستند و اراده و اختیاردارند، نامهٔ عمل دارند و به‌سوی نامهٔ عمل خود، خوانده می‌شوند. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۳۱ ـ ۲۹)

همچنین قرآن کریم در عین اینکه برای جامعه، طبیعت و عینیت و حیات و مرگ قائل است، صریحاً فرد را از نظرامکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند. قصص و حکایات قرآن ازقبیل داستان نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، رسول اکرمﷺ، اصحاب کهف، مؤمن آل‌فرعون و غیره غالباً

---

۱. آیت‌الله شهید مرتضی مطهری در۱۳ بهمن ۱۲۹۸شمسی در فریمان تولّد یافته وجهت تحصیل علوم دینی درسال۱۳۱۰ به مشهد و در سال ۱۳۱۶ به قم رفته و از محضر حضرت امام خمینی، آیت‌الله بروجردی، میرزاعلی آقا شیرازی و علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیهم اجمعین) بهره‌مند شده و در سال۱۳۳۱ به تهران مهاجرت نموده است. از سال ۱۳۳۴ همزمان با تدریس در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، سخنرانی‌های روشنگرانه و مبارزات ایشان شروع و در۱۵ خرداد۱۳۴۲ ونیزدرسالهای ۱۳۴۸ و۱۳۵۱ دستگیر و سرانجام پس ازعمری تحقیق، تألیف، مجاهدت و مبارزه، در۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۸ توسّط گروه ضالّهٔ فرقان مورد ضربت قرار گرفته وبه فوز عظیم شهادت نایل گردید. ضمناً: جهت رعایت اختصار در این مقاله، از استاد مطهری با عنوان «استاد» یاد می‌شود.

متضمن عنصر طغیان و عصیان فرد دربرابر محیط‌ها و جوهای فساد اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۲ ـ ۴۱)

۱. اصل فطرت

استاد مطهری در نفی جبر اجتماعی، برای فطرت انسانی ارزش خاصی قائل است و حالت امربین‌الامرین را در این اصل می‌یابد. این فطرت به انسان نوعی امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان دربرابر تحمیلات اجتماع توانا می‌سازد، این است که در رابطهٔ فرد و اجتماع نوعی «أمرٌبَینَ‌الأمرَین» حکمفرماست. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۱) نظریهٔ فطرت، یعنی اینکه انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی جهان با بُعدی علاوه به جهان می‌آید و پایهٔ اولی شخصیت او را همان بُعد می‌سازد و سپس تحت‌تأثیرعوامل محیط تکمیل می‌شود.

بنابر اصل فطرت، روان‌شناسی انسان بر جامعه شناسی او تقدم دارد. مطابق اصالت فطرت و اصل تقدم روان‌شناسی انسان بر جامعه شناسی او انسان در آغاز هرچند فاقد هر ادراک بالفعل و هر گرایش بالفعل است؛ اما از درون خود به‌صورت دینامیکی به‌سوی یک سلسله ارزش‌های متعالی که معیارهای انسانیت اوست، پویاست. بنابراین انسان به حکم نوعیت خاص خود شخصیت و مقصد معینی دارد که قائم به فطرت خدایی اوست و خود واقعی او را آن فطرت تعیین می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۸۶، ۶۴ و ۱۰۶)

بنابراین، نظریهٔ «فطرت» نقطه‌مقابل ماتریالیسم تاریخی یا نظریهٔ «مادیت جبری تاریخی» قرار می‌گیرد که هگل و «مارکس» از طرفداران آن هستند و روسو نیزبا تأثیرپذیری از آن سخت طرفدار تأثیر مطلق جامعه بر فرد است. بنابر نظریهٔ مادیت جبری تاریخی، شرایط اجتماعی مادی، محدودکننده و جهت‌دهندهٔ انسان و سازندهٔ و جدان و شخصیت و اراده و انتخاب اوست و او در مقابل شرایط اجتماعی جز یک ظرف خالی و یک مادهٔ خام محض نیست. مطابق این نظریه، انسان صرفاً یک موجود پذیرنده است، نه پوینده. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۸۶ و ۱۰۶)

در این دیدگاه، انسان حالت یک خسی و خاشاکی را پیدا می‌کند که در سیلی افتاده و سیل به هر طرف که می‌رود، او را با خود می‌برد. شک ندارد که جامعه حکم یک سیل را دارد و افراد را با خود از این طرف به آن طرف می‌کشاند؛ اما استاد مطهری با توجه به اهمیتی که به اراده وفطرت انسانی قائل است، جبر مطلق را رد کرده، می‌گوید: محیط وجامعه و اوضاع اجتماعی به‌طور جبرمطلق برانسان حکمفرما نیست. (مطهری، ۱۳۸۲ج: ۲۵۵)

در بینش اسلامی، عواملی مانند: وراثت، محیط کودکی، اجتماع، فرهنگ‌ها و سنت‌های حاکم بر جامعه از یک‌سو و حقایقی مانند: فطرت، نهاد پاک انسانی و گرایش‌های سالم درونی از سوی دیگر

در جهت‌گیری و رفتارانسان اثرگذار است؛ ولی همهٔ این تأثیرات بیرونی یا درونی به‌صورت اقتضاست، نه علیت تامه. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰۳) ا

ازاین‌رو به اعتقاد استاد، هرچند برخی محدودیت‌های تکوینی نیزازقبیل وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ وعوامل زمانی وجود دارد؛ ولی از نظر اینکه انسان بخواهد آیندهٔ خود را چگونه بسازد و سرنوشت خود را به اختیار خود رقم بزند، دارای اختیار است.

بنابراین، در دیدگاه استاد مطهری، انسان می‌تواند تا حدود زیادی بر ضد این محدودیت‌ها طغیان نموده و به حکم نیروی عقل و علم، و نیروی اراده و ایمان تغییراتی در این عوامل ایجاد کند و خود را از قید این عوامل آزاد سازد (مطهری، ۱۳۸۲پ: ۳۸ ـ ۳۴) و هیچ‌وقت عوامل اقتصادی و هر عامل دیگری با اینکه قابل پیش‌بینی است، جبر نیست، یعنی هر امری که حتی از روی اختیار هم قابل پیش‌بینی است، آن را با جبر نباید یکی دانست. (مطهری، ۱۳۸۱ب: ۲۱۶) در نظر استاد، خطرناک‌ترین جبرها آن است که به‌صورت یک نیاز درونی در آید و آدمی از درون خود به زنجیر کشیده شود. (مطهری، ۱۳۸۲الف: ۲۴۴)

۲. نیروی اراده

استاد مطهری، اراده را هم‌دوش عقل و مربوط به درون و مختص انسان می‌داند و بین اراده و میل، تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: در انسان چیزی وجود دارد به‌نام اراده که در حیوان وجود ندارد، در حیوانات آنچه وجود دارد، میل و شوق است. همچنین برای ارادهٔ انسان، جنبهٔ غیرمادی قائل است و آن را مربوط به فطرت انسان دانسته و می‌گوید:

> اگر انسان، همین اندام و ارادهٔ انسان قهراً زاییدهٔ همین حرکات اتم‌ها و غیره باشد، انسان جز «مجبور» چیز دیگری نخواهد بود. پس انسان به‌دلیل اینکه نفخهٔ الهی است، می‌تواند از جبر طبیعت آزاد باشد. (مطهری، ۱۳۸۳: ۵۴ و ۱۶۸)

بنابراین از نظر استاد مطهری، از آن نظر که انسان ازعقل و اراده‌ای فطری برخوردار است که مقدم بر وجود اجتماعی است، افراد انسان، یعنی روح فردی درمقابل جامعه یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۳) ازاین‌رو، می‌توانیم مسئولیت انسان را در سایهٔ وجود نعمت اراده، تعلیل نماییم؛ زیرا هر آینه اگر انسان، فاقد نیروی اراده بود، هیچ مسئولیتی بر وی مترتب نمی‌شد؛ زیرا مسئولیت در کنار اختیار، مفهوم و موجودیت پیدا می‌کند.

۳. مسئلهٔ بدأ و قضا و قدر

استاد در نفی جبر اجتماعی، مسئلهٔ قضا و قدر را مطرح ساخته و براساس آن انسان را مختار دانسته و

می‌گوید: «اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه‌ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست». (مطهری، ۱۳۷۹: ۵۶) از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی، قضا و قدر الهی بر همهٔ جهان حاکم است و انسان به حکم قضا و قدر، مختار و مسئول و حاکم بر سرنوشت خود است. (مطهری، ۱۳۸۲پ: ۱۹) بنابراین، انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهرهٔ او را به‌دست خود داده است، تا هرطورکه می‌خواهد ترسیم کند؛ (مطهری، ۱۳۸۲ب: ۳۴) اما به‌هیچ‌وجه او را موجودی مُفَوَّض و به خود وانهاده نمی‌داند. (مطهری، ۱۳۸۲ت: ۴۱)

استاد، در بیان قابلیت تغییر قضا و قدر که از آن با نام قضا و قدرهای غیرحتمی یاد می‌شود، استدلالی متقن و محکم و در عین حال ساده و روشن آورده و به بهترین وجه ممکن آن را مدلّل ساخته است و به مسئلهٔ «بدأ» اشاره می‌کند، چیزی که فلاسفهٔ غربی ازجمله روسو تابه‌حال نتوانسته‌اند، راز آن را دریابند و همواره در تناقض گرفتار آمده و به تعبیر خود استاد، امروز که به جهان اروپا می‌نگریم، می‌بینیم افرادی مانند: «ژان پل سارتر» در شش و پنج این مسئله گرفتارند. (مطهری، ۱۳۸۱الف: ۱۲۰)

براساس این تقسیم‌بندی که راهگشای ما در تشریح و درک «امربین‌الامرین» است، موجودات جهان بر دو قسم است: یکی، عِلوی که امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها نیست؛ و دیگری، مادیات که امکان بیش از یک نوع خاصّ از وجود در آنها هست. در مجرّدات که تحت‌تأثیرعلل مختلف قرار نمی‌گیرند، قضا و قدر حتمی (غیرقابل تغییر) است. پس یک سرنوشت بیشتر ندارند. در غیرمجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند، قضا و قدرهای غیرحتمی وجود دارد؛ زیرا سرنوشت معلول در دست علت است. پس سرنوشت آنها غیرحتمی است و امکان تغییر و تبدیل قضا و قدر وجود دارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۸ ـ ۶۷) پس، در قضا و قدر غیر حتمی، نظام سفلی می‌تواند عالم علوی را تکان بدهد و سبب تغییراتی در آن شود و این عالی‌ترین شکل تسلّط انسان بر سرنوشت است. این همان مسئلهٔ عالی و شامخ «بدأ» است که قرآن کریم برای اولین‌بار در تاریخ معارف بشری از آن یاد کرده است:

> یمحوُا اللّهُ ما یشاءُ وَ یثبِتُ وَ عِندَهُ اُمُّالکتابِ. (رعد / ۳۹)
> خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد اوست.

ناگفته پیداست که تغییر و تبدیل سرنوشت به‌معنای قیام عاملی در نقطهٔ‌مقابل قضا و قدر یا در جهت مخالف قانون علیت، محال و ممتنع است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۹ و ۶۴) با این بیان استاد، نقشی در تعیین سرنوشت انسان به‌دست خود انسان داده می‌شود و توهم جبر اجتماعی هم از بین می‌رود.

۴. نظام اسباب و مسببات

استاد در نفی جبر اجتماعی، نظام اسباب و مسببات را مطرح ساخته و نتیجه می‌گیرد که عوامل مؤثر در محیط، تنها عوامل مادی نیستند؛ بلکه عوامل معنوی هم در کار هستند. می‌گوید نظام اسباب و مسببات و رابطهٔ علّی و معلولی بین حوادث غیرقابل انکار است و نه‌تنها علوم طبیعی و تجربی بر آن دلالت می‌کند؛ بلکه قرآن کریم نیز اصل علیت عمومی را تأیید کرده است و در فلسفهٔ الهی نیز متقین‌ترین براهین بر آن اقامه شده است. با این تفاوت که الهیون معتقدند سلسلهٔ علل در بُعدی از ابعاد زمان و مکان منتهی می‌شود به علّةالعلل و واجب‌الوجود، یعنی به حقیقتی که او قائم به ذات است و اتکایی به غیر خود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۵۴ و ۵۷)

مسئلهٔ جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای ارادهٔ انسان نقش فعال و آزاد قائل شد، همچنان‌که با نفی خدا نیز طبق قانون علیت عامه می‌توان به فرضیهٔ آزادی انسان ایراد گرفت. (مطهری، ۱۳۸۱الف: ۱۲۲)

باید دانست که در دیدگاه استاد، تمام علل و اسباب، مظاهر قضا و قدر الهی می‌باشند و جریاناتی که واقع می‌شوند و صورت می‌گیرند، به قضا و قدر الهی است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۲)

خداوند است که به موجودات خاصیت تأثیر و امکان تأثیر می‌دهد و عطا می‌کند و این تملیک و اعطای خداوند با حفظ و بقای مالکیت خداوند منافات ندارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۰۶) قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خود به‌وجود می‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۲پ: ۱۹)

استاد این عوامل را محدود به عوامل مادی نمی‌داند؛ بلکه امور معنوی را نیز دخیل در سرنوشت انسان دانسته و می‌گوید: «عوامل مؤثر در کار جهان که مجموعاً علل و اسباب جهان را تشکیل می‌دهند و مظاهر قضا و قدر به‌شمار می‌روند، منحصر به امور مادی نیستند؛ بلکه یک سلسله امور معنوی نیز وجود دارند که جزء عوامل مؤثر جهان‌اند و در تغییر و تبدیل سرنوشت مؤثرند». (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۷)

بنابراین، برخی عوامل نیز که از طرف مسبب‌الاسباب در اختیار انسان قرار داده شده است، می‌تواند در سرنوشت انسان و کاستن از جبر اجتماعی مؤثر باشد، مانند: حمایت ازحق و عدالت، توکل و اعتماد به خدا، دعا، احسان و صدقه.

۵. اصل سلامت

استاد مطهری به اصلی معتقد است که آن را اصل سلامت می‌نامد و در توصیف آن می‌گوید که از شواهد غلبهٔ رحمت بر غضب در نظام هستی، این است که همواره در جهان، اصالت از آن سلامت و

صحت است. بنابراین، در ساختمان هر موجود زنده قدرتی نهفته است که به نفع سلامت و تندرستی او فعالیت و از هستی او حمایت می‌کند.

در سرشت هر موجودی که از مسیر اصلی خود منحرف گردیده است، کششی وجود دارد که او را به‌سوی حالت اولیه بازمی‌گرداند. به اصطلاح فلاسفه، در هر طبیعت که گرفتار قَسر گردد، میلی برای رجعت به حالت طبیعی پدید می‌آید، یعنی همیشه در جهان نیروی گریز از انحراف و توجه به سلامت و صحت حکمفرماست. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۳۲)

بنابراین، اصل مذکور را اگر به جامعه و افراد آن نیز سرایت و تعمیم دهیم، می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که در برابر جبر جامعه، فرد هرگز دست‌بسته و بی‌دفاع نیست؛ بلکه برطبق اصل سلامت، سازوکارهایی در جهت حفظ و اعادهٔ اختیار فرد وجود دارد که باعث می‌شوند، همواره توازن جبر و اختیار بین جامعه و فرد برقرار شود. استاد، یکی از مهم‌ترین این سازوکارها را فطرت می‌داند که به انسان نوعی امکان و آزادی می‌دهد، تا او را بر عصیان دربرابر تحمیلات اجتماع توانا سازد. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۴۱)

ظهور شخصیت‌های تأثیرگذار در جوامع و در ادوار مختلف، دلیلی روشن بر صدق این مدعاست. در طول تاریخ، همواره انسان‌های بزرگی ظهور کرده‌اند که نه‌تنها اسیر جبر جامعه نشده و شرایط آلوده و منحرف‌کنندهٔ جامعه، آنان را تحت‌تأثیر قرار نداده است؛ بلکه اینان به هدایت جامعه قیام نموده و جامعه را درمسیر خواست‌ها و اهداف متعالی خود به پیش برده‌اند.

نقد افکار روسو در گرایش به جبر اجتماعی

باید دانست در بررسی دیدگاه‌های روسو به تناقض‌هایی برخورد می‌کنیم که در آثا روی مشهود است. هرچند توجیهات و دلایلی برای این تناقضات توسط برخی از نویسندگان غربی ارائه شده است؛ ولی این امر نتوانسته است صورت مسئله را پاک کند، ازجمله یکی از ویراستاران اخیر آثار روسو این اختلافات را خاطرنشان کرده و نشان داده است که اختلافاتی میان پیش‌نویس قرارداد اجتماعی و آخرین متن منتشرشدهٔ آن وجود دارد و در آخرین دست‌نویس قرارداد اجتماعی، نظریات روسو تغییرکرده است.

یکی از دلایل این تغییر بسیار روشن است: روسو دیگر مصلحی نیست که برضد شرارت‌ها و رذالت‌های اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، موعظه کند؛ بلکه می‌کوشد تا وجود کشور و سازمان آن را توجیه کند. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۳۱)

کاپلستون از نویسندگان فلسفه دربارهٔ قرارداد اجتماعی روسو می‌گوید:

> می‌بینیم تا چه‌حد کلمات آغاز فصل نخست قرارداد اجتماعی، گمراه‌کننده است، انسان آزاد زاده شده است و با این‌همه، همه‌جا در زنجیر است. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶ / ۹۸) موریس کرنستون نیز می‌گوید: «اینجا نزاعی هست که در آن، اصول متناقض، هردو نام واحدی گرفته‌اند». (کرنستون، ۱۳۵۴: ۱۸ ـ ۱۷)

بنابراین، روسو در همین عبارت آغازین قرارداد اجتماعی، اوج تناقض را به نمایش می‌گذارد. تناقضی که از یک طرف اعتقاد به اختیار انسان دارد و از سوی دیگر، اعتقاد به جبر اجتماعی را نشان می‌دهد. بنابر گفتهٔ جونز، نظریات وی عاری از نظم، گیج‌کننده، مبهم و متناقض و مجموعه‌ای است سخت آشفته از اظهارات تند و پرشوری که هریک جهتی متفاوت از دیگری دارد و هیچ‌گاه به نتیجهٔ منطقی خود نمی‌رسد. (جونز، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۲۹) ازجمله علی‌رغم پایبندی‌اش به جبر اجتماعی، در بخش تربیت امیل می‌گوید: «یک انسان، مانند یک درخت به زمین کاشته نشده که نتواند جای دیگر برود». (روسو، ۱۳۴۸: ۵۶)

ازجمله نقدهایی که بر نظرات روسو می‌توان وارد کرد، پایبندی او به اصالت جامعه است که اساس گرایشات او به جبر اجتماعی است. لذا از نظر روسو، انسان مدنی بالطبع نیست؛ بلکه منفرد بالطبّع است، یعنی انسان طبیعتاً منفرد آفریده شده و اجباراً اجتماع را انتخاب کرده است. در این دید که معنایش انتزاعیت فرد است، آزادی و نقش فرد قهراً به کلی از بین می‌رود و تنها جامعه است که نقش اساسی دارد.

روسو درقراردادااجتماعی نشان می‌دهدکه انسان به حسب طبع خود انفرادی است و به حسب قرارداد، اجتماعی است. پس زندگی اجتماعی برای انسان زندگی قراردادی است و طبیعی نیست.

ناگفته نماند که استاد مطهری، انسان را مدنی بالطّبع دانسته و می‌گوید:

> انسان به‌حسب خلقت با یک سلسله استعدادها و امکانات آفریده شده است که به فعلیت و کمال رسیدن این استعدادها امکان ندارد مگر در پرتو تعاون اجتماعی. (مطهری، ۱۳۸۴ب: ۱۱۰ و ۱۱۵)

استاد، جبر جامعه را آن‌طورکه روسو قبول دارد، نمی‌پذیرد؛ بلکه ضمن اینکه سهمی برای عوامل اجتماعی قائل است، با تکیه بر اصل فطرت برای فطرت انسان نیز نقشی قائل است و می‌گوید: در نظریهٔ فطرت، مسیر انسان را یک مقدار، همان فطرت اولیهٔ خود انسان تعیین می‌کند و یک مقدار هم جامعه. البته خود جامعه هم مجبور است از یک نوع فطرتی پیروی کند. (مطهری، ۱۳۸۲ث: ۱۵۱)

استاد، با استناد به اینکه دین جز برنامهٔ تکامل فردی و اجتماعی نیست، خوش‌بینی خاصی به جامعه و آیندهٔ آنها دارد و می‌گوید:

> بنابر اصالت فطرت، جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتحاب کرده است و آیندهٔ جوامع انسانی، جامعهٔ جهانی واحد تکامل‌یافته است که در آن انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود خواهد رسید. (مطهری، ۱۳۸۴الف: ۵۶)

باید توجه داشت که از دیدگاه روسو چون انسان اجباراً اجتماع را انتخاب کرده و اجتماعی شده است و جامعه او را فاسد می‌کند، بنابراین خوش‌بینی نسبت به ذات بشر و بدبینی به جامعه حاصل می‌شود. روسو علی‌رغم خوش‌بینی به ذات بشر، برابری حقوق و اصل عدالت را که زاییدهٔ آن است نشأت گرفته از خودخواهی بشر می‌داند. (روسو، ۱۳۴۱: ۳۷)

بنابراین توصیف بشر به خودخواهی، مخالف خوش‌بینی او به پاکی بشر ذات است. روسو درحالی که به جبر اجتماعی معتقد است و از طرف دیگر بشر را داتاً خوب و مثبت می‌داند؛ ولی می‌گوید: «ای انسان! بدی را از طرف خدا فرض نکن، خالق این بدی‌ها خودت هستی». (روسو، ۱۳۴۸: ۳۹۶) جبری در کار نیست و بشر، خود به وجود آورندهٔ اعمال خود است، بنابراین نمی‌توان اعمال بد را به خدا نسبت داد و روشن‌تر ازاین گفته، آن است که می‌گوید:

> اگر انسان عامل و آزاد است، خودش عمل را انجام می‌دهد. هر عملی که آزادانه انجام شود مربوط به سیستم منظم تقدیر نیست و نمی‌تواند به آن مربوط باشد، خداوند نمی‌خواهد که انسان عمل بدی انجام دهد. بنابراین انسان در اعمال خود آزاد است. (روسو، ۱۳۴۸: ۳۹۴)

هنگامی که انسان را اسیر جبر اجتماعی می‌بیند، می‌گوید: «انسان در این میان موجود تیره روزی است». (روسو، ۱۳۴۸: ۳۹۱)

آثار گرایش به جبر اجتماعی را در افکار و اندیشه‌های روسو می‌توان دید که یکی از آنها، یأس و ناامیدی است که در افکار او موج می‌زند. در امیل با امواجی از یأس و ناامیدی مواجه می‌شویم. به جرأت می‌توان گفت که گفتار روسو حاصل تجربه‌های او در زندگی است که نتایجی را از آنها به‌دست آورده و در «امیل» بیان داشته است، ازجمله، موهوم پنداشتن آینده است. وی به آینده خوش‌بین نیست و هاله‌ای از ابهام و یا شک و تردید بر افکار او سایه افکنده است؛ چنان‌که در کتاب دوم امیل می‌گوید:

به گوش خود می‌شنوم و می‌بینم آینده‌ای داریم که از ما می‌گریزد و ما را به جاهایی می‌کشاند که نمی‌دانیم انتهای آن کجاست؟ (روسو، ۱۳۴۸: ۹۸)

درجای دیگرمی‌گوید:

انسان، چه موجود خودخواهی است! با اینکه می‌داند مانند یک مسافر در این جهان زندگی می‌کند، همیشه آینده‌ای موهوم را می‌نگرد. (روسو، ۱۳۴۸: ۱۰۴)

وی با عبارات مذکور، آینده را وهمی و خیالی تصور می‌کند.

منفی و خیالی پنداشتن خوشی‌ها و کامیابی‌های زندگی از آثار دیگر جبر اجتماعی است که باعث شده است، تا زندگی را سراسر رنج و ناکامی بپندارد؛ چنان‌که در کتاب دوم امیل می‌گوید:

من می‌گویم که تمام این خوشی‌ها و سرمستی‌ها و رضایت قلبی، چیزی غیر از وهم و خیال نیست. رنج‌ها و ناکامی‌ها همیشه بیشتر از خوشی‌هاست و خوشی انسان در این جهان جنبهٔ منفی دارد. (روسو، ۱۳۴۸: ۹۹ و ۱۰۵)

جای دیگری می‌گوید:

اگر ما جاودانی بودیم، موجودات بسیار بدبختی بودیم. البته مردن بسیار دشوار است؛ اما دشوارتر وقتی است که انسان بخواهد برای همیشه زنده بماند و با اندوه، این زندگی بسیار خوب و این رنج را به پایان خواهد رساند. (روسو، ۱۳۴۸: ۱۰۲)

از آثار دیگر جبر اجتماعی، اینکه روسو انسان را روییده از حوادث زمان می‌پندارد. آنجاکه می‌گوید: «انسان دراین وادی بی‌انتها، مانند نهالی است که حوادث زمان اورا دربیابان رویانده است». (روسو، ۱۳۴۸: ۲۷)

این گفتهٔ وی، از گرایش به جبر اجتماعی حکایت دارد که سخت بدان پایبند است و این اعتقاد، او را وادار به احساس دشمنی با طبیعت کرده که مرگ را دشمنی طبیعت با انسان می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید:

بزرگ‌ترین دشمنی طبیعت با ما این است که همیشه ما را به‌سوی مرگ می‌کشاند و نتیجه، آن می‌شود که هیچ وسیله‌ای برای زندگی نداشته باشد و مجبور است، تسلیم مرگ شود. (روسو، ۱۳۴۸: ۲۶۵)

دیدگاه یادشده ناشی از روحیهٔ بدبینی او است که استاد مطهری گفته است: «فلاسفهٔ بدبین معمولاً از میان ماتریالیست‌ها برمی‌خیزند». (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۴) شاید، همین بدبینی‌ها و دشمنی‌ها

باعث شده بود که روسو در اواخر عمر به بیماری پارانویا یا «همگان دشمن پنداری» مبتلا شده بود که روزبه‌روز بر شدت آن افزوده می‌شد. او خیال می‌کرد دوستان قدیمی و همرزمان سابق‌اش در جنبش روشنگری به دسیسه‌چینی علیه او مشغول‌اند. (استنگروم، ۱۳۸۹: ۷۴)

از اشتراکاتی که در بادی امربه نظ رمی‌رسد، تأکید روسو و استاد بر تربیت است. البته تاحدی‌که به جبر اجتماعی مربوط میشود، اجمالاً اشاره می‌گردد. همهٔ تأکیدات و تلاش روسو در امیل برای تربیت امیل است، تا بر عادات غلبه کند و او را از عادات و جبرمحیط بیرون آورد. استاد هم تربیت را برای تقویت اراده لازم می‌داند؛ زیرا انسان یک موجود قابل تغییر است؛ اما تربیت مدنظرهرکدام متفاوت از دیگری است. تربیت در نظر روسو، صرف پرورش است منهای حس دینی؛ ولی در نظر استاد، پرورش استعدادهای درونی است.

نقد دیگری که بر روسو می‌توان وارد کرد، این است که او درحالی‌که به جبر اجتماعی معتقد است، در «امیل» به بیان نکات تربیتی پرداخته است، درصورتی‌که در حالت جبر، تصور تربیت ممکن نیست؛ زیرا تربیت درصورتی انجام می‌شود که اختیار باشد. بنابراین، تربیت با جبر نمی‌سازد و این دو مغایر باهم هستند.

نتیجه

پژوهش حاضر دیدگاه‌های دو متفکر اسلامی و غربی، استاد مطهری و روسو را درمورد جبر اجتماعی باهم مقایسه کرده و افتراقات آنها را نشان داد. در منظومهٔ فکری روسو، مثلث جبر اجتماعی شکل می‌گیرد که اضلاع آن «اصالت جامعه، بدبینی نسبت به جامعه، خوش‌بینی به ذات بشر» است که اصالت جامعه رکن اصلی و قاعدهٔ آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، روسو اصالت‌الاجتماعی محض، یعنی به روح جمعی و ارادهٔ جمعی معتقد است.

ازاین‌رو، انسان را مانند یک مادهٔ خام و ظرف خالی می‌بیند که هرچه جامعه در آن بریزد، بی‌چون‌وچرا می‌پذیرد، ازاین‌رو به جبر اجتماعی گرایش دارد و انسان را اسیر و موجودی تیره روز و مثل حیوانات مقلد می‌نامد. دراین‌دید به دلیل اجبار، مسئولیت‌ها مخدوش می‌شود. لذا برای رهایی بشر از جبر جامعه، راه چاره را در قرارداد اجتماعی دانسته و معتقد است که قرارداد اجتماعی، نوعی آزادی به بشر می‌بخشد.

باید دانست که به زعم او انسان قبل از قرارداد اجتماعی حیوان مطلق است، یعنی براساس جبر و زور زندگی می‌کند؛ ولی بعد از ورود به زندگی اجتماعی و مشارکت در ارادهٔ عام، زندگی او متحوّل شده

و به موجودی اخلاقی تبدیل می‌شود. روسو درنتیجهٔ دید جبرگرایانه‌اش، جامعه را فاسدکننده می‌داند و به جهان و جامعه و علوم و پیشرفت‌های بشری بدبین است.

روسو به طبیعت و حوادث روزگار معتقد است و انسان را مانند نهالی می‌داند که حوادث زمان پدید آورده است. دیدگاه‌های روسو با تناقض‌هایی همراه است که مثلث اعتقادی جبر اجتماعی او را متزلزل می‌کند. به‌علاوه هاله‌ای از سرگشتگی، آن را احاطه کرده و عموماً بیشتر فلاسفهٔ غرب چنین‌اند؛ زیرا نتوانسته‌اند به ذات و رموز اسرار الهی پی برده و آنها را مکشوف سازند.

درمقابلِ مثلث روسو، در منظومهٔ فکری استاد مطهری، مخمسی شکل می‌گیرد که اصل فطرت، پررنگ‌ترین ضلع آن را شامل می‌شود. بنابراین با اتکای به اصل فطرت، هم فرد را اصیل می‌داند، هم جامعه را و برای هر دوی اینها تأثیر متقابل قائل بوده و در رابطهٔ بین فرد و جامعه طبق اعتقاد کلامی امامیه به «امربین‌الامرین» معتقد است. چون انسان نفخهٔ الهی بوده و از فطرت الهی برخوردار است، پس علی‌رغم وجود برخی محدودیت‌های تکوینی و عوامل محیطی، برای ساختن آینده و سرنوشت خود، دارای اختیار است و می‌تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیت‌ها طغیان نموده و به یاری نیروی عقل، علم، اراده و ایمان، تغییراتی در عوامل محیطی ایجاد کرده و خود را از قید محدودیت‌ها و از جبر اجتماعی آزاد نماید. لذا با اعتقاد به غلبهٔ رحمت بر غضب در نظام هستی، اصل سلامت مطرح می‌شود که بنابراین در ساختمان هر موجود زنده قدرتی نهفته است که به نفع سلامت و تندرستی او فعالیت و از هستی او حمایت می‌کند.

بنابراین، سازوکارهایی در جهت حفظ و اعادهٔ اختیار فرد در برابر جبر اجتماعی وجود دارد که باعث می‌شوند همواره توازن بین جبر اجتماعی و اختیار فردی برقرارشود. از سوی دیگر، نظام اسباب ومسببات و قضا و قدر حتمی و غیرحتمی را مطرح ساخته که انسان می‌تواند در سرنوشت خود و حوادث زمان، مؤثر واقع شود. دیدگاه‌های استاد مطهری، از اتقان و انسجام برخوردار بوده و طیفی از آرامش و اطمینان در آنها موج می‌زند که از تأثیرات معارف الهی و قرآنی است که فارغ از تأثیرات جامعهٔ خود با آنها نشو و نما یافته و بالیده است. براساس یافته‌های تحقیق، اشتراکی در دیدگاه‌های روسو و استادمطهری قابل مشاهده نیست و رابطهٔ تباین بین آنها برقراراست.

منابع و مآخذ

۱. ***قرآن کریم***. ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۲. ***نهج‌البلاغه***، ۱٤۲۵ق، ضبط صبحی صالح، الطّبعه الرّابعه، بیروت، دارالکتاب المصری و اللبنانی.

۳. ابن‌رشد، محمّدبن احمد، ۱۹۹٤م، ***رساله مابعدالطّبیعه***، تقدیم و ضبط رفیق العجم، الطّبعه الاولی، بیروت، دارالفکراللّبنانی.

٤. ابن‌شعبه حرّانی، حسن، ۱٤۲۳ق، ***تحف العقول عن آل الرّسول***، بیروت، الاعلمی.

۵. ابن‌منظور، جمال الدّین، ۱٤۱٤ق، ***لسان العرب***، الطّبعه الثّالثه، بیروت، دارصادر.

٦. احمدی، سید قاسم‌علی، ۱۳۹۵، ***شرح رساله اعتقادات علامه مجلسی***، قم، دلیل ما، چ چهارم.

۷. استنگروم، جریمی و جیمز گارودی، ۱۳۸۹، ***فیلسوفان بزرگ ازسقراط تا فوکو***، ترجمه: ابوالفضل توکلی شاندیز، تهران، پارسه.

۸. اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، ***حقوق طبیعی و تاریخ***، ترجمه: باقرپرهام، تهران، آگاه.

۹. اعتمادی‌فرد، سیدمهدی، ۱۳۹٤، «رویکرد جامعه‌شناسانه به نزاعی کهن»، ***فصلنامه اندیشه نوین دینی***، قم، ش٤۲، ص ۱۰۸ ـ ۹۳.

۱۰. براون، کالین، ۱۳۷۵، ***فلسفه و ایمان مسیحی***، ترجمه: طاطه‌وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۱. توکلی، غلامحسین، ۱۳۸۲، «اومانیسم دینی و اومانیسم سکولار»، ***فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی***، قم، ش۱۷و۱۸، ص٤۵ ـ ٦٤.

۱۲. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۲، ***الدّره الفاخره***، به اهتمام: نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، شرح: عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل کانادا.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، ***حیات حقیقی انسان در قرآن***، قم، اسرا، چ هفتم.

۱٤. جونز، ویلیام تامس، ۱۳۸۳، ***خداوندان اندیشه سیاسی***، ترجمه: علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی، چ چهارم.

۱۵. حرّعاملی، محمد بن حسن، بی‌تا، ***الفصول المهمّه فی اصول الأئمّه***، الطّبعه الثّالثه، قم، مکتبه بصیرتی.

۱٦. حلّی، حسن بن یوسف، ۱٤۰۷ق، ***نهج الحقّ و کشف الصّدق***، قم، دارالهجرة، الطّبعه الأولی.

۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، ***لغت‌نامه***، زیر نظر: محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، مؤسسه لغت‌نامه.

۱۸. راسل، برتراند، ۱۳۸۸، ***تاریخ فلسفه غرب***، ترجمه: نجف دریابندری، چ الکترونیکی، تهران، کتاب‌های جیبی.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین، ۱٤۳۰ق، ***مفردات الفاظ القرآن***، الطّبعه الرّابعه، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم.

۲۰. رسولی، زهرا و محمدکاظم علمی، ۱۳۸۸، «بررسی تطبیقی اختیارانسان در فلسفه اسپینوزا و استاد مطهری»، ***فصلنامه مطالعات اسلامی***، مشهد، سال ٤١، ش ۲، شماره پیاپی ۸۳، ص ٦٨ ـ ۲۹.

۲۱. روسو، ژان ژاک، ١٣٤١، ***قرارداد اجتماعی***، ترجمه: غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، چهر، چ چهارم.

۲۲. روسو، ژان ژاک، ١٣٤٨، ***امیل***، ترجمه: ع. سبحانی، تهران، فرخی، چ دوم.

۲۳. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۳۸، ***فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی***، تهران، طهوری.

٢٤. شریعتی، علی، بی‌تا، ***تاریخ و شناخت ادیان***، ج ۱، تهران، نشر الکترونیکی تاریخ ما.

۲۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ١٤١٣ق، ***الملل و النحل***، الطبّعه الثّانیه، تصحیح: احمد فهیمی محمّد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

٢٦. علوی، فخرالسّادات، ۱۳۹۲، «مسئله جبر و اختیار به روایت فیلسوفان غرب»، ***دو ماهنامه سوره***، شماره ۱۲، ش ٦٨ ـ ٦٩، ص ١٥٧ ـ ١٥٤.

۲۷. علوی، فخرالسادات و یوسف شاقول، ۱۳۹۳، «سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا»، ***فصلنامه الهیات تطبیقی***، سال۵، شماره ۱۱، ص ۷۲ ـ ۵۷.

۲۸. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۷، ***تاریخ فلسفه***، ج٦، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، چ چهارم.

۲۹. کرنستون، موریس، ١٣٥٤، ***تحلیلی نوین از آزادی***، ترجمه: جلال‌الدین اعلم، تهران، امیرکبیر.

۳۰. کلباسی اشتری، حسین، ۱۳۹۱، «دین و خدا در فلسفه نقادی کانت»، ***جستارهای فلسفی دین***، سال اول، ش ۱، ص ۹۸ ـ ۷۹.

۳۱. محسنی، منوچهر، ١٣٦٦، ***مقدمات جامعه‌شناسی***، بی‌جا، چاپخانه باستان، چ دوم.

۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، ***انسان و سرنوشت***، تهران، صدرا، چ بیستم.

۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، ***عدل الهی***، تهران، صدرا، چ هفدهم.

٣٤. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱الف، ***علل گرایش به مادیگری***، تهران، صدرا، چ بیست و سوم.

۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱ب، ***فلسفه تاریخ (۲)***، تهران، صدرا، چ چهارم.

٣٦. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲الف، ***سیری در نهج‌البلاغه***، تهران، صدرا، چ بیست و هشتم.

۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ب، ***انسان و ایمان***، تهران، صدرا، چ بیست و چهارم.

۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲پ، ***انسان در قرآن***، تهران، صدرا، چ بیست و دوم.

۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ت، ***جهان‌بینی توحیدی***، تهران، صدرا، چ نوزدهم.

۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ث، ***فلسفه تاریخ (۱)***، تهران، صدرا، چ دوازدهم.

۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲ج، ***تعلیم و تربیت در اسلام***، تهران، صدرا، چ چهلم.

۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، ***فلسفه اخلاق***، تهران، صدرا، چ بیست و ششم.

۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴الف، ***جامعه و تاریخ***، تهران، صدرا، چ هفدهم.

۴۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ب، ***فلسفه تاریخ (۳)***، تهران، صدرا، چ دوم.