

جایگاه اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی از منظر شهید مطهری

مهدی حسین‌زاده یزدی*

حمیده سادات حسینی روحانی**

چکیده

پیش‌فرض‌ها و مبانی انسان‌شناختی در علوم اجتماعی - به دلیل نقش محوری انسان در این علوم، هم به مثابه موضوع (ایژه) مورد مطالعه و هم در جایگاه فاعل شناسا (سوژه) - از اهمیت به‌سزایی برخورداراند. اصالت روح یا جسم و نیازهای معطوف به آن‌ها، خاستگاه اختلاف نظرهای بسیار در حوزه انسان‌شناسی و به تبع آن در زمینه علوم انسانی و اجتماعی شده است. در این مقاله تلاش شده تا با روش اسنادی، دیدگاه استاد مطهری در مسئله اصالت روح استخراج شده و امتداد معرفتی این رویکرد در علوم اجتماعی و انسانی بررسی شود. مواجهه با روح انسان به مثابه واقعیت وجودی و کشف قوانین و سنن آن و نسبت این بعد از وجود با ساحت متناظر خود در عالم هستی، وجه تمایزی به مسائل انسانی و اجتماعی می‌بخشد و عوامل معنوی را در کنار عوامل مادی، مؤثر در شکل‌گیری مسائل و پدیده‌های اجتماعی نشان می‌دهد. با این نگاه، فطرت به‌عنوان نوع آفرینش و جامع خصلت‌های ممتاز انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر و تبیین موضوعات انسانی و اجتماعی خواهد داشت.

کلید واژه‌ها

اصالت روح، مبانی انسان‌شناختی، علوم اجتماعی، استاد مطهری، انسان، جامعه.

مقدمه

با افول سیطره رویکردهای پوزیتیویستی بر علم و طرح انتقادات فراوانی که - در حوزه فلسفه علم - داعیه علم بدون پیش فرض را هدف می‌گرفت، در دایره امکانات هر جریان علمی و فکری، بار دیگر بحث از اصول موضوعه^۱ و یا مبانی متافیزیکی علوم مورد توجه قرار گرفت (نک: چالمرز، ۱۳۸۷: ۳۴-۴۸؛ پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۳۲). بر این اساس، بر خلاف ادعای حامیان فرضیه مشاهده‌عاری از نظریه و پیش فرض، متفکر و محقق همواره سیر علمی خود اعم از تفکر و مشاهده را مبتنی بر دسته‌ای از مبانی و داشته‌های پیشینی، آغاز می‌کند و در چارچوب آنها موضوعات و مسائل حوزه فعالیت علمی خود را یافته و نوع تعریف او از این موضوعات و مسائل و نیز شیوه گردآوری داده‌ها و روش تبیین، همه و همه متأثر از این مبانی صورت می‌گیرند و صورت علمی متفاوتی را در نسبت با دیگر نظام‌های نظری - برخاسته از مبانی متمایز در همان حوزه و بستر علمی - با عناوین موضوعی کلان یکسان پدید می‌آورد. از همین روست که توجه به مبانی و تمرکز بر انواع آن و نیز تأمل در نوع تأثیری که مبانی مختلف در شکل و محتوای علوم می‌گذارند، اهمیت می‌یابد و متفکر و محقق را در یافتن مسیر درست حرکت علمی و توصیف دقیق‌تر نسبت علم و واقعیت یاری می‌رساند.

بر اساس یک نوع تقسیم‌بندی، می‌توان گفت مبانی علوم گوناگون از جمله علوم انسانی و اجتماعی در چهار دسته کلی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی جا می‌گیرد. مبانی انسان‌شناختی - افزون بر پیوند محتوایی و صوری اجتناب‌ناپذیری که با سه دسته مبانی دیگر دارند - به‌طور خاص، در علوم اجتماعی و انسانی و به دلیل محوریت انسان در این مطالعات، نقش ویژه و منحصر به فردی دارند.

پیچیدگی انسان و ابهام‌های معرفتی در مطالعه ابعاد وجودی او در کنار نزاحم و تضادهای درونی بشر، متفکران را به تلاش برای تعیین اصالت در مورد سطوح متفاوت نفس انسانی سوق می‌دهد. بر همین اساس، از سویی نوع تفسیر پژوهش‌گران از مراتب نفس بشر اهمیت می‌یابد و از سوی دیگر اختلاف‌نظرهایی در حوزه تعیین اصالت هر یک از مراتب وجودی انسان بروز می‌کند. اعتقاد به وجود روح به‌مثابه بعد مجرد و غیرمادی وجود بشر و اصالت آن، منشأ تمایزهای بنیادین در حوزه مطالعات انسان‌شناختی بوده است. این اختلاف در چارچوب علوم اجتماعی نیز به تبع، اقتضائاتی دارد و در مسئله‌شناسی این حوزه و نوع تبیین پدیده‌ها اثرگذار است.

از همین‌رو، پژوهش در حوزه مبانی انسان‌شناختی علوم اجتماعی و به‌ویژه، مسئله‌ای

هم‌چون اصالت روح و آثار آن در این زمینه، اهمیت و ضرورت می‌یابد. بدون توجه به این مبانی و تمایزهای ممکن آنها در شکل‌دهی به علوم اجتماعی، نه می‌توان فهم انتقادی و نه حتی فهم توصیفی مناسبی از علوم موجود و ممکن داشت. از همین روست که بررسی مبانی گوناگون علوم اجتماعی از منظرهای فکری گوناگون و مقایسه و مطالعه نوع اثرگذاری آن‌ها بر این علوم، اهمیت می‌یابد.

هدف این پژوهش پی‌گیری تأثیر مبانی انسان‌شناختی با محوریت اصالت روح در علوم اجتماعی مبتنی بر آن، نمایش جنبه‌هایی از تفاوت و تمایز علوم اجتماعی متأثر از مبانی فلسفی متمایز با تأکید بر مفهوم اصالت روح در مبانی انسان‌شناختی و غنای ادبیات نظری در حوزه مبانی انسان‌شناختی فلسفه علوم اجتماعی است.

ملاحظات مفهومی

اصالت روح: در طول تاریخ بشر همواره مباحثی دربارهٔ دوساحتی بودن انسان و وجود بُعد مستقل از بدن مطرح بوده است. روح انسان همان بعد مستقل از جسم است که وجود و ویژگی‌های آن و نسبت آن با بدن، سرچشمه بسیاری از اختلاف‌نظرها در حوزه انسان‌شناسی بوده‌اند (نک: رجبی، ۱۳۸۶: ۹۵-۱۰۵).

در منظومه فلسفی ملاصدرا جسم و نفس - به عنوان دو بعد اصلی انسان - از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. نفس خود شامل ابعاد ادراکی و تحریکی می‌شود که بعد ادراکی معطوف به عقل و اندیشه انسان و بعد تحریکی به فطریات و نیازهای روحی او مربوط است (نصری، ۱۳۶۸: ۳۵).

به نظر می‌رسد اعتقاد به وجود روح در انسان با اعتقاد به دو گزاره همراه است: نخست این‌که این بعد وجودی، مجرد است و دیگر این‌که هویت واقعی انسان به روح اوست (رجبی، ۱۳۸۶: ۱۱۴). می‌توان گفت که اصالت روح به همین ابتناء شخصیت و هویت بشر به روح و نفس مجرد اشاره دارد.

انسان‌شناسی: «هر منظومه معرفتی را که به بررسی انسان، بعد یا ابعادی از وجود او یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌توان «انسان‌شناسی» نامید» (همان: ۲۱).

بر اساس روشی که انسان‌شناسان برای پژوهش در این حوزه اتخاذ می‌کنند، انواع گوناگون انسان‌شناسی شکل گرفته است. اگر روش تجربی روش اساسی و معتبر پژوهشگران این رشته باشد، «انسان‌شناسی تجربی» شکل می‌گیرد. این قسم، تقریباً تمام رشته‌های علوم انسانی موجود را در بر می‌گیرد. برخی از متفکران، برای شناخت انسان به روش‌های شهودی-عرفانی روی آورده‌اند و بر همین اساس، «انسان‌شناسی عرفانی» شکل گرفته است. با اصالت‌بخشیدن

به روش تعقلی - فلسفی در این حوزه «انسان‌شناسی فلسفی» شکل می‌گیرد و با روش «تعبدی - وحیانی»، «انسان‌شناسی دینی» عرضه خواهد شد. از جهت نوع نگرش به مباحث انسان‌شناختی نیز می‌توان تقسیم‌بندی متفاوتی ارائه داد. اگر انسان بنا به اقتضات زمانی، مکانی، فرهنگی و قومی مطالعه شود، انسان‌شناسی در سطح خرد بروز می‌یابد ولی اگر به انسان از وجه نامشروط توجه شود و مسائل عام نوع انسان بررسی شود، انسان‌شناسی کلان تحقیق یافته است (همان: ۲۲ تا ۲۴).

با توجه به برخی آثار می‌توان انسان‌شناسی فلسفی را نظریه‌ای در باب ماهیت و طبیعت انسانی تعریف کرد (کرایب و بنتون، ۱۳۸۹: ۲۱۶). دیرکس چهار مفهوم درباره اصطلاح «انسان‌شناسی فلسفی» مطرح کرده است که بنابر یکی از این مفاهیم، انسان‌شناسی فلسفی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون درباره انسان از آن حیث که انسان است، بیان می‌کنند. هر یک از این دیدگاه‌های فلسفی جنبه ویژه‌ای از انسان بودن را پررنگ می‌سازند (دیرکس، ۱۳۹۱، ۴ و ۵). البته، دیرکس انکار نمی‌کند که این معنا، با سه مفهوم دیگر هم‌پوشانی دارد (همان).

تأمل و مطالعه در مبانی انسان‌شناختی علوم تنها به انسان‌شناسی فلسفی محدود نمی‌شود. هر نوع نظریه و ایده‌ای درباره انسان که پیش‌فرض علوم واقع می‌شود، در دایره مبانی انسان‌شناختی علم جای می‌گیرد. تأملات انسان‌شناختی عام‌تر از انواع انسان‌شناسی به‌مثابه رشته‌های علمی^۱ هستند و همین تأملات و نظریه‌های برخاسته از آنها می‌توانند پیش‌فرض و مبنای علوم قرار گیرند. آرای انسان‌شناختی استاد مطهری در همین چارچوب مورد مطالعه قرار می‌گیرد هرچند به نظر می‌رسد در انسان‌شناسی استاد مطهری وجه فلسفی نسبت به دیگر ابعاد بروز و برجستگی بیشتری دارد. البته، با توجه به رویکرد فلسفی او و تأثیر از حکمت متعالیه - به‌عنوان مکتبی فلسفی که روش عقلانی و وحیانی در حوزه فلسفه را به هم پیوند می‌دهد - انسان‌شناسی وی نیز از خصلت توأمان عقلانی - وحیانی برخوردار است.

آرای استاد مطهری در این زمینه در عین حال متأثر از مؤیدات تجربی‌اند. به عقیده او گاهی دانشمندان علوم تجربی در میدان‌های مورد مطالعه خود به نتایجی دست می‌یابند که هرچند خود قادر به فهم آثار آن در زمینه مسائل فلسفی نیستند، اما این اکتشافات برای فیلسوفان بسترهای نو و ظرفیت‌های نوینی برای حل مسائل فلسفی ایجاد می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷ و ۲۵). استاد مطهری در تفکرات انسان‌شناختی خود از اکتشافات و دستاوردهای متفکران و محققان دیگر حوزه‌های دانش بهره گرفته است. در انسان‌شناسی او، ارجاع به آرای متفکرانی چون فروید، یونگ و داروین و دیدگاه‌های مکاتبی هم‌چون آگزیستانسیالیسم و مارکسیسم

به چشم می خورد. لازم به ذکر است که آنچه در این مقاله در نسبت با اندیشه‌های این نظریه پردازان و مکاتب عنوان می شود، مبتنی بر تفسیر استاد مطهری از این نظریه هاست.

علوم اجتماعی: علوم اجتماعی برخاسته از تفکرات نظام مند در زمینه توضیح و تبیین نظم و تغییر اجتماعی است که دو مفهوم انسان - اجتماع یا فرد - جامعه در آن نقش محوری دارند (جمشیدیها، ۱۳۸۷: ۲۱).

نظریه اجتماعی ویژگی‌هایی دارد که آن را از دعاوی روزمره در حوزه مسائل اجتماعی جدا می کند. نظریه اجتماعی منظم تر و خودآگاهانه تر شکل می گیرد. نظریه پردازان اجتماعی معمولاً آرای خود را بر اندیشه‌های متفکران پیش از خود بنا می کنند. نظریه اجتماعی مبتنی بر داده‌های منظم و گردآوری شده در حوزه واقعیت‌ها و روابط اجتماعی شکل می گیرد. انتشار نظریه‌های اجتماعی سبب امکان نقد و اصلاح آنها با هدف استفاده نظری پس از آن می شود. موضوعات و مسائل مورد مطالعه نظریه پردازان اجتماعی عموماً کلان اند و به شیوه‌ای فراگیر و گسترده مورد مطالعه قرار می گیرند (ریترز، ۱۳۸۹: ۲۴ - ۲۵). می توان گفت که همین ویژگی‌های نظریه اجتماعی به علوم اجتماعی وجه و شاخصه‌ای متمایز از هر نوع تفکر در حوزه مسائل اجتماعی می بخشد و آن را به عنوان حوزه‌ای علمی و شاخه‌ای معرفتی تحقق می بخشد.

روش شناسی

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، روش اسنادی و مبتنی بر تفسیر متن است. «روش‌های اسنادی در زمره روش‌ها یا سنجه‌های غیر مزاحم و غیر واکنشی به شمار می آیند» (ساروخانی، ۱۳۸۹: ۲۵۴). مراجعه به اسناد و مدارک در تحقیقات تاریخی یا پژوهش‌هایی که موضوع آنها مطالعه تحقیقات پیشین در مورد پدیده‌های موجود است و یا پژوهش‌هایی صورت می گیرد که موضوع آنها این مراجعه را ایجاب می کند (همان، ۲۵۶). در این روش دو مرحله گردآوری و سپس تحلیل، تبیین و داوری، قابل تصور است. در مرحله گردآوری رجوع به اسناد دست اول که شامل منقولات کتبی یا شفاهی و در مجموع آثار استاد مطهری است و یا رجوع به اسناد دست دوم که در بر گیرنده شرح شارحان و تفسیر دیگر محققان از این متفکر است، صورت می گیرد. در مرحله تفسیر و تحلیل متن، مفاهیم مورد استفاده استاد مطهری و ارتباط گزاره‌های نظری آنها ارزیابی و شرح می شود و پیش فرض روش شناختی این تفسیر نیز درک واقع گرایانه از متن و امکان دستیابی به سطحی از معانی ذهنی متفکر مورد بررسی در محدوده آثار مورد مطالعه است که البته، از محدودیت‌های روش شناختی خود بی بهره نبوده و گریزی از دخالت و استنباط‌های شخصی مفسر در امر تحلیل نیست، هر چند که این دخالت‌ها تا حد زیادی قابل کنترل و نیز شناسایی از منظر خود محقق و یا ناظر بیرونی اند. به هر حال، در این

مرحله تا حد ممکن تلاش می‌شود، مقوله‌هایی که شأن تفسیرگری دارند، از بیرون به آراء استاد مطهری تحمیل نشوند، بلکه از متن آثار و اندیشه او استخراج شده و نظام تفسیری مناسب را فراهم آورند.

روح و ارزش‌های انسانی

با تأسیس بنیان جامعه‌شناسی بر محور پوزیتیویسم در سده نوزدهم میلادی، الگوی علوم دقیقه و طبیعی در علوم اجتماعی اولویت یافت. منطق اثبات‌گرایانه، به دیگر حوزه‌های دانش که مبنای معرفتی و روشی متمایزی داشتند، برجسب «شبه‌علمی» یا «غیرعلمی» زد. با این نگاه، عقل مستقل از تجربه به همراه متافیزیک از گستره منابع معتبر شناختی خارج شد. از سوی دیگر، تفسیر ماده‌محورانه از انسان نسبت به دیگر تفسیرها غلبه پیدا کرد، اما در مسیر تحولات فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی، مکاتبی ضدپوزیتیویستی نیز در دایره جامعه‌شناسی شکل گرفتند. این مکاتب، یکی از عمده‌ترین انتقادات خود به پوزیتیویسم را وجود امر ارزش و معنا در قلمرو تصمیم‌ها و کنش‌های انسانی عنوان می‌کنند (کرایب و بنتون، ۱۳۸۹).

استاد مطهری در خلال نقد دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها، نوع رویاروی متفکرین مدرن با مسئله ارزش را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در این مسیر با ارجاعی به منطق فلسفه شرقی در رویارویی با این مسئله، از تقسیم خیر به محسوس و معقول در فلسفه ابن‌سینا بهره می‌گیرد. منظور از خیر «خواسته‌ای است که از عمق ذات انسان سرچشمه می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۷). متناسب با بعد مادی و مجرد وجود انسان، واقعیات مادی و مجردی وجود دارند که هر دو نوع نیازهای او را برآورده می‌کنند. در مورد هر دو نوع خیر محسوس و معقول نیز این امکان وجود دارد که لفظ منفعت و سود مورد استفاده قرار گیرد. ملاک خیر بودن، تکامل انسان است؛ یعنی آن اموری خیر به حساب می‌آیند که انسان با دست‌یابی به آنها به مرتبه‌ای از کمال دست یابد و وجودش با آنها تقویت شود. در فلسفه غرب با این‌که دست‌کم پس از مدتی جایگاه و اهمیت نسبت ارزش و کنش و نیازهای انسانی فهم شد، ولی برای حفظ غلبه تفسیر مادی از عالم و حفظ اولویت و اعتبار روش تجربی نسبت به روش عقلی، ارزش‌ها و مسئله انسانیت به مثابه اموری موهوم، جعلی و قراردادی در نظر گرفته شد که در برابر کنش معقول انسان و در راستای کسب سود مادی قرار می‌گیرد و کنش‌هایی را در جهت خود تنظیم می‌کند. از منظر اگزیستانسیالیست‌ها ارزش‌ها آفریدنی‌اند و نه کشف‌شدنی. انسان ارزش‌ها را کشف و فهم نمی‌کند، بلکه به آن‌ها واقعیت می‌بخشد.

از منظر استاد مطهری، تفسیری که به آفرینش ارزش‌ها به وسیله انسان قائل می‌شود، با مشکلاتی جدی روبه‌روست. قدرت آفرینندگی انسان تنها در حوزه ماده و آن هم در سطح تغییر در مواد و بخشیدن صورت جدید به آن سامان می‌گیرد؛ اما در حوزه معنا او توانایی آفرینش،

وجود و واقعیت بخشیدن ندارد؛ حداکثر قدرت خلاقیت انسان در دایره معانی، مربوط به حوزه اعتباریات و توانایی اعتبار کردن است. با اعتبار او نیز در نفس الامر تغییری حاصل نمی شود. با اعتقاد به خلاقیت بشر در حوزه ارزش ها و این که انسان است که در این زمینه اعتبار می کند، ملاک حسن و قبح در حوزه اخلاق، اعتبار بشر و نه مبدأ واقعی این امور تلقی می شود. بر این اساس، اموری همچون ایثار و اثره، یا عدل و ظلم در واقعیت نسبت یکسان و برابر دارند و تفاوت ارزشی آن ها را انسان تعیین می نماید.

در این تفسیر به این مهم توجه نمی شود که حداکثر توان انسان برای اعتبار ارزش در حوزه وسایل است و نه هدف ها؛ برای مثال، او می تواند برای اسکناس به عنوان وسیله ای برای هدف دیگر اعتبار ارزش کند. اهداف اموری هستند که خارج از دسترس او و در مرتبه ای بالاتر از او قرار دارند و انسان می کوشد به آن ها دست یابد؛ نه این که هم چون بت پرستان که به خاطر پرستش چیزی که با دست های خود ساخته اند در قرآن مورد مؤاخذه قرار می گیرند، انسان می تواند مخلوق خود و آنچه پایین تر از خود اوست را هدف قرار دهد! پس تا زمانی که لذت و منفعت و نیاز در ورای خواسته ای نباشد، آن امر ارزشمند تلقی نخواهد شد. ریشه ارزش، قوه ای از قوای بشر و آن چیزی است که برای کمال او لازم است. نتیجه این که اصالت های انسانی و معنویاتی که انسان برای دست یابی به آن ها کوشش می کند، ناشی از امور فطری وجود او هستند و حقایقی که انسان بنا به واقعیت خود و نیازهای واقعی اش به سوی آن ها گام برمی دارد (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۴۶-۱۵۴؛ مطهری، ۱۳۹۲: الف: ۲۳۳).

به نظر می رسد این که ارزش ها آفریده انسان باشند، آنها را از ارزشمندی تهی می کند. قداست موجود در ارزش های انسانی نشان دهنده شأن متمایز و حس فرابشری انسان نسبت به آنهاست. حسی که در مورد آنچه آفریده خود بشر است، بی معنا و غیر منطقی است. آن چنان که استاد مطهری نیز بیان می کند جایگاه غایی ارزش ها برای انسان، نشانه این است که این امور خارج از دسترس انسان بوده و آدمی در سعه وجودی خود در مسیر کمال نیازمند کسب آنهاست.

انسان در حوزه لذت ها نیز با دو گونه لذت روبه روست؛ بخشی از آن مربوط به حواس و مادی بوده و بخش دیگر، مربوط به روح انسان و معنوی است. در لذت های مادی، لذت از طریق عضوی از اعضای بدن حاصل می شود و با ماده خارجی ارتباط پیدا می کند؛ در حالی که در لذت معنوی، احساس خوشایند نه به واسطه یکی از اعضا حس می شود و نه در اثر ارتباط با ماده خارجی به دست می آید؛ همانند احساس های برآمده از موفقیت، احسان و خدمت به مردم و محبت و احترام. لذت های معنوی نسبت به مادی، از قوت و پایداری بیشتری برخوردارند و حتی در لذت هایی مثل ایمان کار به جایی می رسد که فرد حاضر است بسیاری از لذت های

مادی خود را فدای آن کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۳).

اعتقاد به وجود واقعی معنویات و نیازهای غیرمادی بشر طبیعتاً در نوع تفسیر انسان و رفتارهای او و نیز در تحلیل و نوع تبیین پدیده‌های اجتماعی اثرگذار است. این نوع نگاه، بر وجود بعد غیرمادی بشر صحه می‌گذارد و با آن به مثابه یک واقعیت وجودی برخورد کرده و آن را در کنار واقعیت مادی انسان قرار داده و یک دوراهی معرفتی بر سر راه انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان در تعیین اولویت و اصالت ابعاد وجودی متمایز او قرار می‌دهد. همچنین در نظرگرفتن خیرهای معقول واقعی برای نوع انسان، تفسیرهای فرهنگی - تاریخی را در مورد شکل‌گیری ارزش‌های معنوی رد نموده و وی را در کنار تأثیرپذیری از واقعیت مادی، متأثر از سطحی دیگر از واقعیت که متشکل از واقعیات معنوی است در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، واقعیت داشتن معنویات و موهوم نبودن آنها، این امور را صاحب منطق و سنت‌های خاص خود می‌کند که خارج از اراده و قدرت بشر، از منطق درونی خود تبعیت کرده و آثار واقعی به همراه می‌آورد و مثل همه واقعیات از ویژگی منشأ اثر بودن برخوردار است.

روان ناخودآگاه و اصالت روح

از دیگر نظریه‌هایی که در حوزه وجود روح و اصالت آن قابل توجه است، نظریه وجود روان ناخودآگاه و کشف آن است. در شناخت غیب عالم و از جمله روان ناخودآگاه، یکی از روش‌های کارآمد و مورد نیاز مراجعه به نشانه‌ها و دلالت آنها بر وجود این نوع واقعیت‌های غیبی است؛ روشی که استاد مطهری از آن با عنوان «شناخت آیه‌ای» یاد می‌کند. این شیوه پیش از این در شناخت ابعاد غیبی هستی مورد استفاده بوده است. ضمن کشف روان ناخودآگاه، بر امکان و اهمیت وجود چنین روشی در شناخت واقعیت‌های عالم تأکید شده است. این امر به‌طور طبیعی موجب غنای بیشتر مباحث معرفت‌شناسی نیز می‌گردد.

در آیات قرآن کریم نیز بر استفاده از این روش در شناخت غیب و خداوند بسیار تأکید شده و از نمونه‌های آن نوع معرفت حضرت ابراهیم (ع) به خداوند متعال است که در داستان مواجهه با ستارگان، ماه و خورشید و پرستیدن آنها، بر اساس آیه تغییر و مقهوریت به وجود رب رسید. روش آیه‌ای در شناخت غیب با بررسی نشانه‌هایی به کار می‌آید که در شهادت و بخش مشهود عالم برای انسان وجود دارد و از این نشانه‌ها می‌توان به وجود غیب و سطوح گوناگون آن و برخی ویژگی‌های آن معرفت یافت (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۶۳-۱۶۶). کشف روان ناخودآگاه نیز با استفاده از این روش صورت گرفته و اهمیت آن را در حوزه دانش بیش از پیش نمایان ساخته است. این‌که مسائل مربوط به روان ناخودآگاه ارتباطی با اعصاب و بعد مادی وجود انسان ندارد، آن‌چنان‌که در برخی بیماری‌های روانی و عدم تعادل‌های مربوط به این بخش نیز نشانه‌ای از

عدم تعادل در جسم و مغز انسان مشهود نیست و هم‌چنین امری مثل «تلقین» که نشان از غلبه روان بر جسم دارد به درک بعد غیرمادی وجود انسان و روح او کمک کرده و بر استقلال نسبی آن نسبت به جسم، صحه می‌گذارد، به‌ویژه نسبتی که بین روان ناخودآگاه با روان خودآگاه و جسم مطرح می‌شود، نظریه «اصالت روح» را تأیید می‌کند. بر اساس نظر فروید، آنچه در روان ناخودآگاه وجود دارد، عناصر رانده‌شده از روان خودآگاه آن هم از نوع اغلب جنسی است و این انتقال به ناخودآگاه خود را به شکل عاطفه و تمایلاتی که «ارزش‌های انسانی» لقب داده می‌شوند، نشان می‌دهد.

یونگ به عنوان شاگرد فروید هرچند وجود ناخودآگاه در انسان را می‌پذیرد، ولی این نوع تفسیر فروید از آن را نقد می‌کند و هرچند معتقد است که بخشی از ناخودآگاه انسان، متشکل از عناصر رانده شده ضمیر خودآگاه است، ولی بخشی نیز مربوط به تمایلات و عناصر فطری از پیش نهاده‌شده و خدادادی وجود اوست و یونگ با همین مبنا به وجود انسانیت قائل است (همان: ۱۵۵-۱۶۳). استاد مطهری از نوع تقسیم‌بندی یونگ از عناصر فطری در نظریه فطرت خود نیز استفاده می‌کند. به نظر استاد مطهری، در آیات و روایات اسلامی نشانه‌های زیادی مبتنی بر وجود امر ناخودآگاه در ضمیر انسان قابل مشاهده است. این‌که در تفسیر آیه «...فَأَنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى»^۱، در روایت آمده است که پنهان‌تر از راز آن چیزی است که در روان تو وجود دارد و تو خود آن را فراموش کرده‌ای و این‌که در دعای کمیل فرموده‌اند که «خداوند شاهد آن چیزی است که حتی از مأموران ثبت و ضبط اعمال پنهان است»^۲؛ نمونه‌هایی از تأکید منابع اسلامی بر وجود امری پنهان‌تر از پنهان، در انسان‌اند. روان خودآگاه انسان به‌عنوان یکی از ابعاد روح او امری است که با حس باطنی شهود می‌شود و روان ناخودآگاه با توسل به شناخت آیه‌ای به‌دست می‌آید که خبر از لایه‌های عمیق روح انسان می‌دهد (همان: ۱۵۳-۱۵۵).

آن‌چنان که گفته شد، برخی بیماری‌های روانی و دیوانگی‌ها بدون تغییر و وجود نشانه‌ای در جسم انسان تحقق می‌یابند، مثل برخی عدم تعادل‌هایی که پس از بروز مصائب رخ می‌نمایند و با انکار واقعیت به وسیله فریبکاری نفس، خود را نشان می‌دهند. به جز مصائب که نمونه‌ای از بسترهای مناسب ظهور این احوالات درونی در رفتارهای بیرونی‌اند، زمینه‌های دیگری نیز وجود دارند که نشان‌دهنده غلبه روان انسان بر بدن او هستند. این‌که به تناسب وقوع برخی حوادث و رخدادها یا به بیان دینی، در بستر امتحانات، برخی از عمیق‌ترین لایه‌های پنهان انسان ظهور یافته و یا به بیان روان‌شناختی، از ضمیر ناخودآگاه بر می‌آیند، یکی از همین نمونه‌هاست. با بروز این حوادث و امتحانات، عقده‌های مخفی روان انسان و مخفی‌ترین لایه‌های شعور باطن

۱. «... پس به‌راستی که او راز و پنهان‌تر از آن را می‌داند» (سوره طه: ۷).

۲. «و الشاهد لما خفی عنهم».

او رخ می‌نمایند و با این محرکات بیرون می‌ریزند و بسیاری از صفات و خصلت‌های زیرین و پنهان او را نمایان می‌سازند، چیزهایی که پیش از این بروز و ظهور آشکار نداشته و بنا به خصلت‌ها و منش ظاهری و آشکار انسان بسیار بعید می‌نموده‌اند (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ۱۹۳-۱۹۴).

توجه به ابعاد غلبه و سیطره روح بر جسم و اثبات اصالت و اولویت آن نسبت به بعد مادی بشر، چنان نگاه متمایزی را در حوزه انسان‌شناسی و نیز نوع تبیین ابعاد فردی و اجتماعی او ایجاد می‌کند که طبیعتاً در علوم اجتماعی متأثر از این نوع نگاه تأثیر مستقیم دارد. این چنین در تحلیل علل و عوامل وقوع بسیاری از رفتارهای انسانی و اجتماعی، بررسی ابعاد روحی نسبت به عوامل مادی و نیز اجتماعی اهمیت به‌سزایی می‌یابد، به‌ویژه اگر بتوان ویژگی‌های عام، مشترک و فطری را در روح انسان به‌عنوان یک نوع تشخیص داده و با تکیه بر آن به تحلیل و تبیین پرداخت (نک: لک‌زایی و عیسی‌نیا، ۱۳۹۱). هم‌چنین در صورت اثبات این اصالت و اولویت، تمرکز بر نیازهای روحی انسان نسبت به نیازهای مادی او اهمیت بیشتری می‌یابد و علت ناکارآمدی و نقصان بسیاری از تحلیل‌هایی که مشکلات و رنج‌های بشر را با انحصار در جست‌وجوی علل مادی و نیازهای مرتبط با آن تبیین می‌کنند، روشن می‌شود.

نظریه اصالت نیروی زندگی

حقیقت حیات و زندگی هرچه باشد، در این مهم اتفاق نظر وجود دارد که موجود زنده - چه نبات و چه حیوان - از آثار و ویژگی‌هایی در حفظ حیات برخوردارند که موجود غیرزنده بهره‌ای از آن ندارد. نیروی حیات در موجود زنده سبب می‌شود تا امکان سازگاری با موقعیت‌های گوناگون خارجی را از راه ایجاد تغییر در مؤلفه‌های داخلی خود داشته باشد. قدرت انطباق با محیط در موجود زنده سبب می‌شود تا او بتواند در نسبت میان موقعیت بیرونی و بقای خود سازگاری ایجاد نماید. عوامل خارجی مزاحم در بدو امر تعادل وی را به هم می‌ریزند، ولی خوی و عادت در او موجب می‌شود تا موجود زنده بتواند تعادل مورد نیاز خود را تأمین نموده و با محیط سازگاری پیدا کند، در حالی که موجود غیرزنده در نسبت با عوامل خارجی مزاحم منفعل است و تغییر شرایط خارجی به‌آسانی بقای او را به خطر می‌اندازد. همین نیروی حیات درون موجود زنده است که به او امکان تکامل و افزایش قدرت و جذب عامل خارجی متناسب و دفع نوع نامتناسب آن را می‌دهد. این نیرو جهت دارد و به صورت هدفمند مسیر چند هزارساله موجود زنده را هدایت می‌کند.

ماده به‌خودی خود از چنین امکانی برخوردار نیست و اقسام ترکیب مواد گوناگون و قواعد مخصوص آنها تنها شرط لازم و نه کافی وجود نیروی حیات در انواع موجودات است و نیروی حیات فعلیتی افزون، در نسبت با اقتضائات صرف ماده است. نظریه «تکامل انواع» داروین

هرچند در بدو امر، خود، با دغدغه اثبات نیروی زندگی شکل نگرفت و محوریت را به «انتخاب طبیعی» آن هم بر حسب تصادف و غیرقاعده‌مند داد، اما در نهایت سیر منظم تکامل انواع، داروین را وادار به اعتراف در مورد صاحب شخصیت بودن طبیعت زنده نمود، به گونه‌ای که در برداشت مفسران از نگاه او، انتخاب طبیعی قابلیت یافت که هم چون قوه‌ای ماوراءطبیعی فهم شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۰-۲۳). برای فیلسوفان قدیم، وجود طبایع در انسان و مزاج به عنوان حد وسط آنها به همین شیوه، به اثبات نفس مجرد در جانداران می‌انجامد. طبیعت‌های چهارگانه آثار متفاوتی در وجود انسان ایجاد می‌کنند و نفس آدمی با غلبه بر آثار این طبایع، تعادل مزاج را ممکن می‌نماید. این امکان مدیریت عناصر طبیعی نشان از وجود عاملی غیرطبیعی در جهت تدبیر آثار طبیعی دارد (نک: مطهری، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۲-۱۸۴).

وجود نیروی زندگی در موجودات زنده، نشانه دیگری بر وجود روح در این نوع موجودات است. البته، منتقدان این تفسیر از نیروی زندگی هم چون لامارک تنها به امکان تفسیر مکانیکی از انواع خصلت‌های جانداران از جمله نیروی زندگی قائل هستند. از منظر استاد مطهری، این نوع تفسیر و انتقاد به تبیین روح محور نیروی حیات، به فهم دوگانه‌انگار و ثنوی از نسبت روح و جسم باز می‌گردد؛ مشکلی که در تاریخ فلسفه و به‌ویژه فلسفه غرب وجود داشته و عامل بسیاری از اشتباهات شده است. خصلت روحانی نیروی زندگی منافی پیوند و تأثیر آن از موقعیت‌های خاص و شرایط محیط نیست و به امکان کنترل و مدیریت این قوه اشاره دارد. بنابراین، اعتقاد به وجود نفس مدبّر مجرد مستلزم فهم کارکرد و آثار آن در ارتباط با عوامل مؤثر محیطی است (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۳). به عقیده استاد مطهری، اشکال دیدگاه دوگانه‌انگار در این حوزه، با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسان» در آرای ملاصدرا قابل حل است.

نفس انسان: جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا

قرآن کریم در تبیین آفرینش فرزندان آدم از نطفه آغاز و با توصیف مراحل مادی گوناگونی که این ماده نخستین طی می‌کند، به مرحله‌ای اشاره می‌کند که خلقتی متفاوت از مراحل پیشین دارد^۱. استاد مطهری با اشاره به الهام گرفتن ملاصدرا از این آیه در طرح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسان، روح او را زاییده جسم او می‌داند. بر این اساس، هرچند سنخ ارواح بر اجسام تقدم دارد و روح پرتویی از عالم دیگر به این دنیاست، ولی این بعد مجرد موجودی تحقیق یافته در دنیایی دیگر نیست که به قفس تن نزول یافته باشد. با شکل‌گیری روح

۱. «... ثم انشأناه خلقاً آخر...» (سوره مؤمنون: ۱۴).

در مسیر خلقت انسان، مسیر تکاملی او نیز به سمت استقلال هرچه بیشتر وی از ماده پیش می‌رود (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ۱۸۰-۱۸۲؛ نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۱۴-۱۸).

در واقع، می‌توان گفت ماده‌جانداران در مسیر تکاملی خود واجد استعداد حیات و زندگی می‌شود، مؤلفه‌ای که ذات ماده فاقد آن است و با کسب این استعداد، از این افاضه و خلق متفاوت بهره‌مند می‌شود. این چنین واجد کمالی می‌گردد که پیش از این فاقد آن بود و آثار و ویژگی‌های متمایزی در او متجلی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۲۵-۲۶). از همین روست که ملاصدرا نفس را کمال اولی برای جسم طبیعی آلی می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۱-۱۴). نوعیت نوع وابسته به کمال اولی بوده و بدون وجود آن منتفی است. جسم طبیعی در برابر جسم صناعی قرار می‌گیرد که خصلت لابشرط دارد و آلی بودن اشاره به قوای گوناگون و ابزارهای مختلفی دارد که این جسم واجد آنهاست. نفس با این قوا و ابزار، آثار ناهمگون حیاتی و طبیعی را تحت تدبیر خویش قرار می‌دهد (نک: محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹).

در نگاه استاد مطهری نه تنها افراد انسانی بلکه جامعه بشری نیز در صورتی در فرایند تکامل قرار می‌گیرد که هرچه بیشتر از وابستگی به نهادهای اقتصادی، اجتماعی و طبیعت آزاد شده و در نتیجه این آزادی معنوی وابستگی بیشتری به عقیده و ایمان و ایدئولوژی پیدا کند. مسیر تکامل جوامع بشری نیز در همین جهت پیش می‌رود. بشر ابتدایی تأثیرپذیری بیشتری از غرایز حیوانی و طبیعی و عوامل اقتصادی و اجتماعی زندگی خود داشت و انسان امروزی، بیشتر به ایدئولوژی‌های مرفقی تعلق یافته و مسیر تکامل و توسعه را بر اساس آن پیش می‌برد (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۳۶، ۳۷ و ۴۴). البته، لازم به ذکر است که از دیگر آراء استاد مطهری برمی‌آید که وی به تکامل یکپارچه تمام قوای انسان در طول تاریخ تاکنون قائل نیست و بشر امروز را در برخی ابعاد کمال یافته و از جنبه‌های دیگر عقب مانده در نظر می‌گیرد (نک: مطهری، ۱۳۸۲: ب ۶۶-۷۵). اما در مجموع می‌توان گفت که از منظر استاد مطهری برآیند و سیر کلی جوامع انسانی در نهایت به سمت تکامل (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲۵-۲۲۷) و آزادی هرچه بیشتر از محدودیت‌ها و اقتضانات مادی و دست‌یابی روزافزون به آزادی معنوی است، به گونه‌ای که آنچه در انتهای تاریخ تحقق می‌یابد، اوج کمال ممکن این دنیایی انسان و تحقق آزادی معنوی است (نک: مطهری، ۱۳۹۰: ج ۳۶-۳۷ و ۴۴).

از سوی دیگر بنا بر این نوع نگاه، تعریف کمال - چه از منظر فردی و چه با تمرکز بر تکامل اجتماعی - از بسیاری از رویکردها متفاوت شده، به ارزش‌های متمایزی اولویت می‌دهد و در معنای سعادت بشر نیز تغییر ایجاد می‌کند. این تمایز، به تبع، در صورت و محتوا و در مسئله‌شناسی نظریه‌های حوزه توسعه و الگوی پیشرفت جوامع بشری نیز تأثیرگذار است. لازم به ذکر است که پیش از این در نظام فکری - فلسفی استاد مطهری متأثر از مبانی حکمت متعالیه با ابتدا بر اصالت وجود و ملحقیات آن، هستی‌شناسی محدود به ماده و

اقتضائات آن نشده و وجود ابعاد مجرد عالم اثبات و بر آن تأکید شده است. همین مینا امکان شناخت ابعاد و جنبه‌های مجرد وجود انسان را نیز بیشتر فراهم نموده است (نک: مطهری، ۱۳۷۴: ج ۳: مقاله هفتم؛ ج ۵: مقاله چهاردهم).

علم حضوری به نفس

از جمله دلایل مُتقنی که برای تجرد نفس و وجود بعد معنوی و روحی انسان در کنار بعد مادی او مطرح شده خودآگاهی فطری و علم حضوری به نفس است. جوهر ذات انسان در فلسفه آگاهی گفته می‌شود و «پیدایش من انسان، عین پیدایش آگاهی به خود است و در آن مرحله، آگاهی و آگاه و به آگاهی درآمده یکی است». در واقع، انسان پیش از دستیابی به هر نوع آگاهی، نسبت به نفس خود آگاهی حضوری دارد و این آگاهی به جسم و بعد مادی او مربوط نیست، بلکه نوعی فهم از خود با درک این قید است که موضوع فهم، از شأن تجرد از ماده برخوردار است. هرچند که در روند رشد انسان، پس از حصول آگاهی به بخشی از جهان خارج، آگاهی حصولی و همراه با واسطه تصاویر نیز از نفس حاصل می‌شود، ولی این آگاهی حصولی پسینی است و غیر از علم حضوری پیشینی به نفس است. علم حصولی به نفس و حالات آن امری است که در روان‌شناسی جدید بیشتر مورد توجه است ولی برای فیلسوفان، این علم حضوری به نفس و ابعاد آن نیز از اهمیت بالایی برخوردار است (مطهری، ۱۳۷۴: ب: ۵۹).

علم حضوری به نفس، همراه با علم به حالات و ابعاد آن است. درک شئون، قوا و حالات نفس نیز فهم این تجرد را بیشتر امکان‌پذیر می‌سازد. علم حضوری انسان به اختیار، تکلیف، عقل و علم و آگاهی، کرامت و عزت نفس، گرایش‌ها و نیازهای معنوی و مقدس و متعالی و... در درون خود که همگی مجرد از ماده‌اند، از این جهت نیز اهمیت می‌یابد (نک: مطهری، ۱۳۷۴: ج ۲: ۴۴-۴۶ و ۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۴: ب: ۲۷).

اصالت روح یا ماده

اعتقاد به روح در وجود بشر و اصالت و اولویت ابعاد مرتبط با آن، در حوزه تحلیل‌های فردی و اجتماعی از انسان، آثار متفاوتی را در مقایسه با اعتقاد به اولویت و اصالت ابعاد مادی وجود او پدید می‌آورد. نظریه مادیت در حوزه تاریخ که عرصه حضور و ظهور آثار انسانی است، مبانی ویژه‌ای دارد که این مبانی، با نظریه اصالت روح مورد تردید و انکار قرار می‌گیرند.

در نظریه مادیت تاریخی، تقدم ماده بر روح عنوان می‌شود و این‌که هر آن‌چه از امور روانی در عالم مشاهده می‌شود چیزی جز انعکاس تأثیرات عوامل خارجی بر مغز و اعصاب انسان نیست و عوامل محرک تاریخ نیز تنها مادی بوده و امور روانی در صورتی می‌توانند اندکی موثر

واقع شوند که در مسیر تعیین‌کنندگی عوامل مادی قرار گیرند. بر خلاف این نوع نگاه، قائلین به اصالت روح بر قدرت بی‌اندازه عوامل روحی نسبت به عوامل مادی اشاره کرده و از آثار اموری مثل تلقین و هیپنوتیزم و دیگر امور روحی که حتی قادر به اعمال تغییرات در حوزه جسم و بدن هستند، سخن می‌گویند. به عقیده استاد مطهری، این نگاه در دایره رئالیسم فلسفی می‌گنجد.

وی تأکید می‌کند که علم و ایمان به عنوان دو بال معنوی و از جمله مهم‌ترین این عوامل روحی، توان ایجاد تغییرات خارق‌العاده تاریخی دارند. از سوی دیگر، به عقیده مادی‌گرایان نیازهای معنوی از نظر شکل و کیفیت و ماهیت و نیز اولویت وجودی و ماهوی تابع نیازهای مادی هستند، درحالی که در نظریه اصالت نیازهای معنوی، هرچند نیازهای مادی زودتر جوانه زده و شکل می‌گیرند، ولی نیازهای معنوی اصالت دارند و در روند رشد و کمال انسان، حتی قربانی نمودن نوع مادی در راستای نیازهای معنوی نیز رخ می‌دهد. از سوی دیگر هرچند بنا به مادیت تاریخی اصل تقدم کار بر اندیشه مطرح می‌شود و این‌که کار انسان سازنده اوست - آن‌طور که در معنای «پراکسیس» عنوان می‌شود - ولی در نوعی نگاه واقع‌گرایانه و بنا به فلسفه قدیم، جوهر انسان اندیشه اوست و نوعی تأثیر متقابل میان اندیشه و کار وجود دارد؛ هرچند که اندیشه بر کار مقدم است.

در واقع، اندیشه از گردآوری داده‌های خارجی که به واسطه کار صورت می‌گیرد، استفاده کرده و بر اساس این مواد به فعالیت شناختی دست می‌زند، ولی نوع این فعالیت و سلسله اعمال ذهنی آن منبعث از جوهر غیرمادی روح است و همین امر رابطه متقابل اندیشه و کار را نمایان می‌سازد، ولی آن‌چنان که کار نسبت به اندیشه سازندگی امکانی و اعدادی دارد و اندیشه نسبت به کار سازندگی ایجابی و ایجاد و همواره اولویت و سازندگی واقعی با علت ایجاد و ایجابی است (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۸-۹۷).

از سوی دیگر، از لوازم نگاه مادی به تاریخ، تقدم وجود اجتماعی یا جامعه‌شناسی انسان بر وجود فردی یا روان‌شناختی اوست. بر اساس این نگاه، انسان چون لوح سفیدی است که شکل و رنگ جامعه، فرهنگ و تاریخ را به خود می‌گیرد، در حالی که با اعتقاد به اصالت و اولویت جنبه‌های روحی و فردی انسان نسبت به جامعه او، بشر با صورت نوعیه انسانی به وجود می‌آید و شخصیت او پایه و اساسی دارد که مبتنی بر آن ادراکات و نیز گرایش‌های متعالی شکل می‌گیرد. انسان با نفس ناطقه‌ای که فصل‌مُمیز او نسبت به دیگر جانداران است، متولد می‌شود و استعدادها و قوای او در روند رشد در اجتماع یا شکوفا شده و یا مسخ می‌شوند و این همان مسئله فطرت و اُمّ‌المعارف اسلامی است.

بر این اساس، هرچند برخی تصورات (برای مثال، اعداد) از ناحیه جامعه و در فرآیند جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد ولی حکم میان این تصورات از درون انسان و فطرت او برمی‌خیزد

و به شرایط اجتماعی و فرهنگی ربطی ندارد و لازمه روح انسان است (همان: ۹۸-۱۰۲). بر اساس نگاه مادیت تاریخی، نهادهای مادی جامعه نیز عناصر پیش‌برنده تاریخ هستند و بر جنبه‌های معنوی تقدم دارند که در نظریه مارکسیستی این مسئله به شکل تحلیل نه حتی اقتصادی جامعه و تاریخ که به شکل تبیین ابزاری خود را نشان می‌دهد و مرتبط با همان بحث تقدم کار بر اندیشه است. گویی ابزار و کار موجودی جاندار و ذی‌شعور است که خارج از اراده انسان تکامل یافته و در او ایجاد تغییر می‌کند (نک: همان: ۱۰۲-۱۱۲).

از آن‌جا که نگاهی که انسان را دارای دو بعد مادی و غیرمادی می‌داند، متناسب با اعتقاد به وجود غیب و شهادت در عالم و وجود موجودات مجرد است، در حوزه تحلیل شرایط جامعه و تاریخ نیز رویکرد متفاوتی شکل می‌گیرد. با این نگاه اعتقاد به تأثیر عوامل معنوی در کنار عوامل مادی در جامعه و امدادهای غیبی از ناحیه خداوند و عالم مجردات، بروزی می‌یابد.

بر این اساس، بحث از کیفیت تأثیر امدادها و عوامل غیبی ممکن می‌شود. برای مثال، می‌توان گفت که در حوزه موثر غیراختیاری بشر، امدادهای غیبی خداوند از طریق ایجاد شرایط موفقیت و یا الهامات، هدایت‌های معنوی، روشن‌بینی و تقویت اراده و یا الهامات علمی صورت می‌گیرد. این امر در تجربه‌های شخصی افراد بشر در تناسب پیشامدها و تلاش‌ها - چه به صورت عمومی و چه در مورد مؤمنین - قابل کشف است. این دوگانه به دو بخش امدادهای غیبی خداوند متعال به صورت عمومی و خصوصی، اشاره دارد. اسم رحمان خداوند رحمت عمومی او به همه موجودات را در بر می‌گیرد که از نمونه‌های آن فیض غیبی وجود به تمام عالم است و اسم رحیم او مربوط به رحمت نسبت به افراد مکلف در حین انجام تکلیف است، زمانی که استحقاق دریافت کمک را پیدا می‌کنند (نک: مطهری، ۱۳۷۴: الف: ۷۷-۸۳).

مؤمنین صدر اسلام که با ابزار و امکانات مادی بسیار کم نسبت به کفار بر آنان پیروز می‌شدند، جز به مدد ایمان و خلوص و نمایش قیام برای خدا وسیله موثر دیگری در ایجاد این غلبه نداشتند. مراجعه به الگوی ظهور پیامبران که همگی در دوره‌هایی از زندگی بشر است که مردم در لبه پرتگاه جهالت و ضلالت و اوج نزدیکی به هلاکت و بدبختی و جهل هستند نیز مؤید همین نکته است و از این دست نمونه‌های تاریخی فراوان وجود دارد (همان: ۷۳ و ۸۳-۸۵).

این‌چنین در تبیین زندگی اجتماعی انسان، عوامل معنوی نیز در تعیین اجل، سلامت و روزی موثرند. برخلاف تحلیل ماده‌انگارانه از عالم که افعال خوب و بد انسان بدون عکس‌العمل از ناحیه غیرانسان باقی می‌ماند، با اعتقاد به جنبه معنوی عالم، جهان واحدی زنده و باشعور و دارای عکس‌العمل است و اعمالی چون احسان، صدقه، نیکی، دعا و توبه در برابر گناه و ظلم و غیره در سرنوشت تأثیرگذارند (مطهری، ۱۳۷۴: د: ۸۵-۸۸).

با غلبه تحلیل مادی از تاریخ، نوعی ضرورت فلسفی نیز در تبیین آن حاکم می‌شود که به نفی اختیار انسان می‌انجامد و با پذیرش جبر مادی تاریخ، شرایط تاریخ و جامعه انسانی را نیز

به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که آگاهی انسان به آن تنها از حیث فهم مراحل جبری و منطبق تحولات ضروری آن مفید است و نه از جهت امکان تغییر اختیاری و آگاهانه. هم‌چنین هر دوره‌ای از تاریخ قوانین و شرایط ویژه‌ای دارد و در نتیجه متناسب با ویژگی‌های هر دوره تاریخی، ماهیت انسان نیز متفاوت است و هیچ نوع خصایل فطری و مبتنی بر سرشت انسان که بر اساس آن بتوان لزوم و امکان وجود قوانین جاودانه برای او را در دوره‌های مختلف تاریخی متصور شد، وجود ندارد.

از طرف دیگر، به دلیل نگاه مادی و یا دست‌کم اعتقاد به غلبه بعد مادی انسان بر بعد معنوی او، اموری همچون موعظه، تبلیغ و راهنمایی و هدایت نیز بی‌جا و بی‌فایده‌اند؛ چرا که این امور در صورتی تأثیرگذارند که روح انسان را تابع خود کرده و آن را متأثر کنند. در صورتی که با ادعای عدم وجود روح به عنوان یک واقعیت یا غلبه نیازها و ابعاد مادی انسان بر ابعاد معنوی او از سویی و از سوی دیگر، تبعیت جبری و ضروری انسان و رفتارهای او از قوانین ثابت ماده، همه این امور بی‌اثراند (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۴ تا ۱۳۱).

پیش از این بیان شد که برخی مکاتب متأخر نسبت به مکاتبی که گرایش‌های خلوص‌خواهانه در حوزه تبیین مادی از عالم دارند، هرچند که بیش از مکاتب متقدم به وجه نمادسازی و وجود ارزش و معنا در انسان تأکید می‌کنند، اما به دلیل زاویه‌ای که با اعتبار تبیین عقلی و فلسفی از جهان هستی و وجود واقعیت‌های مجرد دارند، وابسته به بسیاری از اقتضانات ماده‌انگاری جهان هستند و تبیین و تفسیر واقعیت‌محورانه و مبتنی بر فهم قوانین و سنت‌ها از ارزش‌های انسانی ارائه نمی‌دهند. این مسئله، یکی از ملاک‌های تعیین‌کننده امکانات محدودیت‌های چنین مکاتبی است.

نکته مهم دیگر این است که با نگاه مادی‌گرایانه، نه تنها اصالت ارزش‌ها و گرایش‌های معنوی و انسانی نفی می‌شود، بلکه حتی اصالت واقع‌گرایی نیز تحت الشعاع قرار می‌گیرد؛ چرا که اندیشه و علم نیز متأثر از اقتضانات مادی بوده و امکان وقوعی اندیشه بی‌طرفانه و تأثیرناپذیر از گرایش‌های مادی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۱۴).

نظریه مادیت تاریخی برای اثبات ادعاهای خود با مشکلات بسیاری روبه‌روست. تجربه تاریخی بشر نیز بسیاری از مفروضات آن را ابطال کرده و نمایان ساخته که نهاد و سامان اقتصادی جامعه نقش زیربنایی نداشته و تاریخ علت و محور تحولات و ظهورات اجتماعی در بسیاری از مصادیق قابل پی‌گیری، نبوده است. توجه به این مهم در نظریه‌پردازی‌های متفکرین مارکسیست پس از مارکس به عنوان یکی از بزرگترین طرفداران ماتریالیسم تاریخی، نیز خود را نشان می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۵۴).

از سوی دیگر، باز هم تجربه تاریخی نمایان ساخته که نه تنها ادیان و مذاهب که حتی

بسیاری از اندیشه‌ها و مکاتب و متفکرینی که در دوره‌های مختلف ظهور کرده‌اند از اقتضائات مادی عصر خود پیشی گرفته و پس از گذشت عصر ظهور خود نیز با وجود از بین رفتن شرایط مادی آن عصر، این اندیشه‌ها و مکاتب و مذاهب امتداد یافته و از بین نرفته‌اند. در عین حال، عدم وابستگی نهاد و تحولات فرهنگی به تغییرات نهاد اقتصادی، از این جهت هم مورد توجه است که هر تغییری که در صنعت با تغییر در حوزه اکتشاف و اندیشه انسان ایجاد می‌شود و نه برعکس؛ نخست با تحقیق و آزمایش رشد علمی رخ می‌دهد و پس از آن است که ابزار فنی پدید می‌آید. استفاده از لفظ تغییر و تکامل نیز تنها در مورد انسان می‌تواند حقیقی باشد و این لفظ در مورد ابزار مجازی است؛ چرا که در مورد ابزار تنها نسخ و تولد صورت‌های جدید و جانشینی آن‌ها قابل تصور است. ضمن این‌که این عدم پیوند، در نسبت میان علوم غیرفنی‌تر مثل پزشکی و ریاضی و علوم انسانی بیشتر به چشم می‌آید، البته، اگر بتوان سطحی از ارتباط و نزدیکی را نیز نشان داد. نکته مهم دیگر این است که ماتریالیسم تاریخی با ادعای وابستگی اندیشه به حوزه تغییرات مادی و اقتصادی، در واقع، خودمتناقض است و عام‌بودگی اندیشه و داعیه خود را نیز انکار می‌کند (همان: ۱۵۴-۱۶۰).

تکامل انسان

حتی با فرض پذیرش نظریه‌هایی چون نظریه «تکامل انواع» که با الزام ماده‌گرایی فهم شدند، تردیدی نیست که انسان نوع واحد است و نمی‌توان از تکامل و تغییر در ویژگی‌های زیست‌شناسانه او به گونه‌ای سخن گفت که در باب تکامل اجتماعی و تمدنی وی ممکن است. در زندگی بشر انواعی از تکامل قابل مشاهده است که بسیاری از متفکرین آن را با تکامل انسان در جنبه‌های روحی و معنوی و اجتماعی مرتبط می‌دانند که هیچ‌یک از اقتضاء تکامل مادی برخوردار نیستند (مطهری، ۱۳۷۵: ۴۹) و این امر، شاهد و گواهی دیگر بر وجود ابعاد معنوی در انسان است.

انسانیت

هرچند در ماهیت انسان میان مکاتب گوناگون اختلاف نظر وجود دارد، ولی فهم این امر در میان مکاتب متفاوت مشترک است که در انسان اموری غیرمادی وجود دارد که معیار انسانیت اوست، هرچند که برخی در تفسیر این امور دچار مشکل شده‌اند. به هر حال، این نکته قابل فهم است که اگر وجود امور معنوی در انسان انکار شود، در تبیین تفاوت‌ها و تمایزات انسان و حیوانات به عنوان موجوداتی که دست‌کم انعکاسشان در فهم ما همراه با مادیت محض یا غلبه آن است، با مشکل روبه‌رو خواهیم شد و این تفاوت را نمی‌توان نشان داد (مطهری، ۱۳۹۲: الف: ۵۷) به‌ویژه این‌که در بسیاری از مولفه‌های مادی، ضعف انسان نسبت به دیگر حیوانات قابل مشاهده

و در عین حال، قدرت و غلبه او نسبت به دیگر موجودات انکارناشدنی است.

تنوع‌طلبی انسان

مسئله قابل توجه دیگر، در نسبت میان نیازها و گرایش‌های مادی و معنوی انسان، تنوع‌طلبی و عدم رضایت بشر از شرایط موجود و دستاوردهای مادی دائمی‌اش به صورت مستمر و طلب نداشته‌ها و اهداف خارج از دسترس او و تعیین نسبت لذت و رنج با داشتن یا نداشتن آنهاست، در حالی که پس از برآورده شدن این امیال مادی نیز لذت مطابق با تصور پیشین و آرامش و سکون مورد انتظار واقع نشده و این حرکت و طلب پیوسته ادامه می‌یابد. نکته این‌جاست که انسان در طلب مطلوب حقیقی خود گاه در مصادیق دچار اشتباه شده و آنها را مطلوب واقعی می‌انگارد، حال آن‌که پس از آرامش موقتی‌ای که پس از نیل به مصادیق غلط، می‌یابد - به حکم فطرت‌اش - این عدم‌سنخیت و آن تفاوت با مطلوب حقیقی را درک کرده و از آن بیزار شده و در طلب مطلوب دیگری گام برمی‌دارد، در حالی که اگر از ابتدا در پی مقصد واقعی می‌بود و به آن دست می‌یافت، آرامش و سعادت واقعی محقق می‌گشت (مطهری، ۱۳۹۲، ب، ۱۱۴-۱۱۷).

این‌که مطلوب حقیقی چیست و چگونه قابل دست‌یابی است، بحثی است که در حوزه فطرت و نگاه استاد مطهری به آن، قابلیت بررسی تفصیلی دارد، ولی نکته این‌جاست که یکی از دلایلی که نشان‌دهنده عدم اصالت و اولویت نیازها و ابعاد مادی انسان است، همین تنوع‌طلبی و سرگردانی انسان در زمینه نیازها و آرزوهاست و این‌که احساس اطمینان و آرامش حقیقی مورد نیاز و جست‌وجوی انسان، با انحصار تلاش برای تأمین نیازهای مادی به دلیل تحقق همین سرگردانی به دست نیامده و جز با نیل به خواسته‌های معنوی فطرت انسان، محقق نمی‌شود.

اصالت روح در قرآن

استاد مطهری، در نقد برداشت ماتریالیستی از اسلام نیز به جنبه‌های مختلفی که در آیات و روایات، نشان‌دهنده تقدم، اصالت و اولویت روح نسبت به ماده و جسم‌اند، اشاره می‌کند که از جمله آنها برخی شخصیت‌های تاریخی قرآن‌اند - که چه از مومنین و چه از مستکبرین - که برخلاف اقتضانات مادی طبقه خود رشد کرده و قیام نموده‌اند. هم‌چنین تأکید قرآن کریم بر اهمیت و تأثیرگذاری موعظه، تبلیغ و هدایت حتی در برابر متکبرین مستکبر، از نشانه‌های دیگر اصالت روح در انسان است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

نتیجه‌گیری

سیر تحول نظریه‌ها و مکاتب علوم انسانی موجود در آکادمی‌های جدید، از جامعه‌شناسی گرفته

تا روان‌شناسی و حتی مطالعات زیست‌شناسی مرتبط با زیست بشری، نشان‌دهنده ناکارآمدی تفسیر و تبیین مادی محض از وجود افراد انسانی و کیفیت اجتماع آنهاست. ورود امری همچون ارزش و معنا در تحلیل کنش‌های انسان، کشف روان ناخودآگاه در وجود او و نیروی حیات غیرمادی تنظیم‌کننده بقای او به عنوان اکتشافات تجربی بشر، همگی نشانه‌های وجود ساحت فرامادی در انسان‌اند.

دستیابی به این مؤلفه‌های تبیینی اساسی در شرایط ناکارآمدی و نقصان متغیرهای تحلیل‌کننده پیشین تحقق یافته است. در عین حال، استاد مطهری با تمرکز بر نوع تفسیر دانشمندان این علوم از این مؤلفه‌ها، نشان می‌دهد که محدودیت‌های فلسفی متفکران علوم جدید در اذعان به وجود واقعی ساحت مجرد از ماده در عالم، به استمرار ضعف و نقصان معرفتی در تبیین وجود فردی و اجتماعی انسان می‌انجامد. از همین رو، امتیازات فلسفه اسلامی و به‌ویژه ظرفیت‌سازی‌های حکمت متعالیه در شناخت ماوراءطبیعت با تکیه به اصول و مبانی‌ای چون «اصالت وجود»، «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسان» و «علم حضوری به نفس» در ایجاد ظرفیت‌های نوین در تبیین و حل مسائل علوم انسانی خود را نمایان می‌سازد. تراجم مراتب گوناگون نفس انسان در موقعیت‌های مختلف و تضاد امیال او از یک سو و تنوع طلبی و سیری‌ناپذیری‌اش در تأمین خواسته‌ها از سوی دیگر، نشان‌دهنده اصالت گرایش‌ها و خواسته‌های ساحت غیرمادی وجود انسان به عنوان بعد محدودیت‌ناپذیر و بی‌نهایت طلب وجود اوست.

هم‌چنین مطالعه سیر تاریخ و سنن حاکم بر آن، غلبه و اولویت عوامل معنوی بر عوامل مادی را نشان می‌دهد. همین مهم، اهمیت مطالعه در باره قوانین و سنت‌های حاکم بر بعد مجرد جهان و انسان را به عنوان ساحتی واقعی با قواعد خاص خود در فهم و تبیین مسائل بشری و هستی، روشن‌تر می‌سازد. با این حال، از منظر استاد مطهری، فطریات ادراکی و گرایشی انسان که از الزامات وجود معنوی او هستند، به عنوان تعیین‌کننده‌ترین و اصیل‌ترین محرک‌های امور انسانی، در محور تحلیل و تبیین مسائل انسانی و اجتماعی قرار می‌گیرند و به نظر می‌رسد که یکی از دلایل این که استاد مطهری، مسئله فطرت را ام‌المسائل معارف اسلامی می‌داند، همین امر است. بنابراین، روح انسان و الزامات معنوی آن بخش اصیل وجود انسان را شکل می‌دهند و عامل تعیین‌کننده تحولات انسانی، اجتماعی و تاریخی‌اند. در این مسیر، فطرت انسان به عنوان نوع خاص آفرینش و تمایزبخش او از دیگر موجودات، آثار ویژه انسانی را در جامعه و تاریخ رقم می‌زند که لازم است جایگاه آن در اندیشه استاد مطهری در پژوهش‌های دیگری بحث و بررسی شود.

کتاب‌نامه

۱. بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
۲. پارسانیا، حمید (۱۳۸۵)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. جمشیدیها، غلامرضا (۱۳۸۷)، پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۸۷)، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۵. دیرکس، هانس (۱۳۹۱)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۶. رجیبی، محمود (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. ریتزر، جرج (۱۳۸۹)، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر ثالث.
۸. ساروخانی، باقر (۱۳۸۹)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (اصول و مبانی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. لکزایی، نجف و عیسی‌نیا، رضا (۱۳۹۱)، «انسان‌شناسی کلامی مطهری معبری برای سیاست‌شناسی»، فصلنامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم، سال ۱۵، ش ۵۸، ۳۹-۷۴.
۱۱. محمدرضایی، محمد و الیاسی، محمدرقاسم (۱۳۸۹)، «استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا (ره)»، خردنامه صدرا، ش ۶۲، ۷۸-۹۴.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، قیام و انقلاب مهدی (ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ و مقاله شهید، قم: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۶۷)، مسئله شناخت، قم: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۷۳)، مقالات فلسفی، قم: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۷۴ الف)، امدادهای غیبی در زندگی بشر، قم: صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۴ ب)، انسان در قرآن، قم: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۴ ج)، انسان و ایمان، قم: صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۷۴ د)، انسان و سرنوشت، قم: صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۴ ه)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، ۳ و ۵)، قم: صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۷۵)، جامعه و تاریخ، قم: صدرا.

۲۱. _____ (۱۳۸۲ الف)، درس‌های اسفار، ج ۱، قم: صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۸۲ ب)، نبرد حق و باطل؛ به ضمیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ، قم: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۴)، آشنایی با قرآن، ج ۱۱، قم: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۹۲ الف)، انسان کامل، قم: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۹۲ ب)، فطرت، قم: صدرا.
۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۶۸)، انسان از دیدگاه اسلام، تهران: دانشگاه پیام نور.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی