

جریان علیّت در تاریخ؛ تأملی در آرای سارتر و مطهری

۶۱

پیش

علیرضا موفق*

چکیده

استاد مطهری با توجه به افکار جدید، توانست روند تاریخ را با توجه به اصل علیت تبیین کند. در این نوشتار که کنار آرای استاد به دیدگاه‌های برخی افراد برجسته مانند هگل و مارکس و به گونه‌ای مفصل‌تر به دیدگاه فیلسوف فرانسوی و نماینده مهم مکتب اگزیستانسیالیسم؛ سارتر پرداخته شده، به این مهم توجه می‌شود که ارزش مطالعه و بررسی تاریخ چیست و بر چه اصولی استوار است.

استاد مطهری در ارائه تفکر خود با وجود آن که به سنن و قوانین تاریخی و جریان ثابت اصل علیت تأکید داشت، به بسیاری از دغدغه‌های افراد طرفدار آزادی در جهان پاسخ مثبت داد. بررسی‌ها نشان می‌دهد او در عین حال که توانست از عهده تبیین منطقی جریان اصل علیت در تاریخ برآید و نوعی ضابطه و قانونمداری را در روند تاریخی به اثبات رساند، این امکان را یافت که بر اختیار و آزادی انسان در تعیین سرنوشت خویش تأکید کند. کاری که به جرأت بنا به اظهار نظر بسیاری مانند آن چه سارتر بدان تأکید می‌کند، مارکسیسم نتوانست آن را به انجام برساند. شاید اغراق نباشد که بگوییم نارسایی افکار افرادی مانند سارتر که برای حفظ آزادی و اختیار انسان به ناچار در افکار خود زمینه‌های فروکاست نقش علیت در تاریخ را فراهم آوردند، در اندیشه‌های شیعی استاد به خوبی ترمیم شده است.

واژگان کلیدی: اصل علیت، فلسفه تاریخ، مارکسیسم، جبر تاریخی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه و پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۷/۹ تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۸/۲۹

اندیشه‌ورانی که در عرصه تاریخ و بررسی رویدادهای تاریخی به بحث و بررسی می‌پردازند، همواره با این سؤال اساسی مواجهند که ارزش بررسی‌ها و کاوش‌های مختلف در رویدادی که زمان آن سپری شده، چیست. چرا باید در باره رویدادی بحث و بررسی کنیم که معلوم نیست عوامل مؤثر در آن در آینده همان اثربخشی گذشته را دارند یا نه. آیا عوامل تأثیرگذار در حوادث گذشته به طور تصادفی دارای اثر بودند یا این تأثیر همیشگی است؟ این سؤالات و سؤالات مشابه دیگر که با اساس فایده‌مندی مطالعه تاریخ ارتباط دارد، به یک امر مهم بر می‌گردد و آن نحوه ارتباط علیت با روند تاریخی است؛ البته سؤال اساسی‌تری وجود دارد و آن این است که آیا می‌توان بر عوامل تاریخی نام علت گذاشت. عواملی که باید در حیطه رفتارهای انسانی ملاحظه شود و به این جهت به نظر می‌رسد ارتباط قطعی و حتمی لازم را با نتایج خود نداشته باشد.

سارتر و مطهری به جهت آن که در زمانی می‌زیسته‌اند که هگل و مارکس، بیشترین طرفدار و بالاترین تفوق حکومتی را از آن خود کرده بودند، بررسی‌های بسیاری را در باره تاریخ و چگونگی جریان علیت در آن ارائه کردند. آرای این دو اندیشه‌ور در زمینه بررسی عوامل تأثیرگذار در تاریخ بشری که با خود پاسخ به سؤالات پیش‌گفته را به همراه دارد، از آن جهت حایز اهمیت است که می‌توان به نگاهی تطبیقی و مقایسه‌ای در باره تفاوت‌های ماهوی مکاتب آنان دست یافت. چگونگی بررسی‌ها و ارزش‌گذاری‌هایی که این دو در این زمینه بدان‌ها تأکید می‌کنند، بسیار اهمیت دارد، به ویژه آن که سارتر بنا به مطلبی که در دائرةالمعارف‌های فلسفی بدان تأکید شده، نماینده یکی از دو مکتب برجسته جهان غرب یعنی مکتب اگزیستانسیالیسم به شمار می‌آید. از سوی دیگر نیز آرا و نقدهایی که استاد مطهری در باره مسائل روز و آرای مکاتب برجسته داشته، هنوز به گونه‌ای کم‌نظیر در کلام اسلامی مورد توجه است؛ به طوری که جایگاه ایشان در حدی ارتقا یافته که می‌توان او را نماینده بی‌همتای کلام جدید به ویژه در جهان شیعه دانست.

در این نوشتار، ابتدا در باره مفهوم علیت و چگونگی نگرش مارکسیسم به این اصل پرداخته؛ سپس به آرای دو فیلسوف اشاره می‌شود: اولاً نظر آنان در باره اصل علیت و جریان آن در فلسفه تاریخ بررسی می‌شود. ثانیاً به تأملاتی اشاره خواهند شد که دو فیلسوف در باره چگونگی جریان اصل پیش‌گفته در تاریخ دارند. به طوری که شاخصه‌ها و

علل تأثیرگذار در تاریخ و شرایط این تأثیرگذاری از دیدگاه هر یک بررسی می‌شود. این مباحث می‌توانند ما را به این نکته برسانند که چگونه می‌توان اصل علیت را به طور شایسته و دقیق در حیطه انسانی به کار گرفت؛ حیطه‌ای که سارتر آن را موضوع مکتب خود می‌داند و مطهری نیز از مکتبی سخن می‌گوید که بیشترین مباحث آن در باره انسان و بررسی زوایای وجودی آن است.

۱. مفهوم اصل علیت

۶۳

مکتب

جریان علیت در تاریخ: تأملی در آرای سارتر و مطهری

اگر به اصل علیت به طور کلی بنگریم، آن را یکی از ارزشمندترین اصول علمی و فلسفی خواهیم یافت. اساس چرا گفتن‌ها و جستارهای فکری هر انسان صاحب فکری در پی بردن به راز وقایع و حوادث که از اول تا انتهای عمر همراه آدمی است، فقط در پرتو پذیرش این قاعده و چگونگی پذیرش آن شکل می‌گیرد.

در زمینه این اصل، آرای بسیاری ارائه شده است. عده‌ای مانند نیوتن، این اصل را ارمغان آور قوانین تغییرناپذیری می‌داند که به وسیله آن انسجام جهان مشخص می‌شود یا مانند وایتهد که آن را تأثیر و تأثر متقابلی که بین دو پدیده وجود داشته و سراسر جهان به این امر اختصاص یافته، قلمداد می‌کند (گلشنی، ۱۳۷۴: ص ۱۴۵) برخی نیز مانند شوپنهاور آن را یگانه امری می‌داند که ما آن را در ذهن می‌سازیم (فروغی، ۱۳۷۲: ص ۸۳) یا هیوم در جایگاه بزرگ‌ترین ناقد این اصل، آن را مقوله‌ای برخاسته از توالی پدیده‌ها می‌داند که بر اساس عادت، چیزی بیش از توالی انگاشته می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ص ۲۹۵). فیلسوفی دیگر نیز مانند ویتگنشتاین این اصل را بیش از یک خرافه نمی‌داند (گلشنی، ۱۳۷۴: ص ۱۰۵).

به نظر می‌رسد تعریف اصل علیت با این که در آن، آرای متعددی ارائه شده، مشخص و روشن است. حتی آنان که در اصل علیت تردید دارند، تعریف این اصل را پذیرفته؛ سپس به انکار و تغییر معنای آن پرداخته‌اند؛ پس معنای این اصل در لسان فیلسوفان این چنین بیان شده: علیت به ارتباط میان دو پدیده اطلاق می‌شود که بر اساس آن وجود یکی مبتنی و مستند به دیگری باشد.

آیودی و دیگر فرهنگ‌نویسان فلسفی بر این تعریف صحه می‌گذارند:

علیت به رابطه‌ای که بین علت و اثر وجود دارد یا ایجاد کردن اثر اطلاق می‌شود که این اثر ممکن است حادثه یا موقعیت یا موضوع باشد (Audi, 1999, p125).

اصل علیت در جریان تاریخ

مسأله‌ای که در باره اصل علیت و تاریخ مطرح می‌شود، بررسی جریان این اصل در امور انسانی است به این معنا که آیا این اصل همان‌گونه که در امور خارجی و پدیده‌های طبیعی جریان دارد، در افعال و اعمال انسانی نیز جاری است یا حوزه آن فقط شامل اشیا و امور بی‌جان یا حیواناتی می‌شود که در امور زندگی خود مشی خاص و پیش‌بینی شده‌ای دارند کسانی که انسان را از دایره اصل علیت خارج می‌کنند، با این دغدغه مواجهند که افعال و اعمال انسان را با توجه به قدرت اختیاری که دارد نمی‌توان تحت ضوابط و مقررات مشخصی قرار داد که اصل علیت بدان حکم می‌کند. او همواره آزاد است که بدون اعتنا به هر ضابطه‌ای و به دلخواه خود عمل کند و شیوه‌ای خلاف سیره همگان برای خود برگزیند. برخی نیز مانند ابن خلدون، تمام سلسله‌های تاریخی مدون خود را اساساً نوعی عبرت می‌داند (مهدی، ۱۳۷۳: ص ۷۸) که به نوعی ارتباط حکمت و علوم عقلی با تاریخ و جریان‌های تاریخی اشاره دارد. به عبارت دیگر، آدمی را به اندیشه در باره رویدادهای ظاهری جهان و کردارهای بشر و او را به آگاهی از اصول عقلی و رای آن‌ها رهنمون می‌شود.

از کسانی که بررسی این مطلب برایشان اهمیت دارد و موضع سلبی و ایجابی مطلب می‌تواند در ارائه آرای آن‌ها مهم تلقی شود، محققان فلسفه تاریخ هستند. آن‌ها همواره با این پرسش مواجهند که آیا می‌توان از تاریخ بشر برای پیش‌بینی افعال و اعمال بشری در مسیر زندگی آینده بهره گرفت یا نه. این پیش‌بینی، مستلزم پاسخ به سؤال مطرح شده است که آیا اصل علیت در حوزه‌ای انسانی نیز جای می‌گیرد یا نه. پاسخ مثبت، راه پیش‌بینی را فراهم می‌سازد و جواب منفی، افعال انسانی را از قرار گرفتن تحت هر گونه ضوابطی مبرا ساخته و به این وسیله اساس ارزش تاریخ و فلسفه آن مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ چون وقتی فعلی از افعال انسانی قابل پیش‌بینی نباشد، دیگر دانستن این که انسان‌ها در فلان برهه از تاریخ، این کار و فعل را انجام دادند مهم نیست.

دیدگاه هگل و مارکس

لازم است پیش از ورود به بحث، به آرای دو اندیشه‌ور که به طور برجسته در باره روند تاریخ، فلسفه آن و جریان علیت در آن به بحث پرداخته‌اند، به اختصار اشاره شود.

آرای این دو فیلسوف می‌تواند زمینه لازم را برای تبیین و توضیحات لازم، فراهم کند:

۱. هگل (Hegele, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831s)): او معتقد است که جریان تاریخ، حتی با این که گوهر آن رویدادهای عینی است و مانند فلسفه نیست که به طور مستقل، علمی و بدون ارجاع به امور واقعی از قوه نظری انسان زاده می‌شود، با این حال کار مورخ شناخت و جوه صوری و کلی واقعیات یعنی اصول و قواعد و مبانی تحولات تاریخی است؛ البته درستی همه این اصول و قواعد بسته به مطابقت آن‌ها با جهان تجربی است. هگل در باره این اصول و قواعد بیشتر توضیح می‌دهد و معتقد است که عقل حکم می‌کند این همه رنج و ستیزه و جانبازی‌ها در جهان بیهوده نیست؛ بلکه غایتی دارد و آن غایت هم عقلایی است:

مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد و سیر تاریخ جهانی تابع عقل است (هگل، ۱۳۷۹: بیست و چهار).

مطلب بعدی آن است که این پیروی از عقل که همواره سبب پیشرفت و سیر تحول‌گرای تاریخی را ایجاد می‌کند، به کدام ضرورت و علیت باز می‌گردد. او در این جا اصول عقلی خود را با عقاید دینی آمیخته و به این نکته اشاره می‌کند که «غایت روح تاریخ، بزرگداشت خدا است» به این معنا که «اگر بپذیریم مشیت خدا در همه چیز کارگر می‌افتد، چرا آن را در تاریخ روا ندانیم» (همان).

۲. مارکس (Mrx, Karl (1818-1883s)): این متفکر نیز از کسانی است که مباحث بسیاری را در باره تاریخ و علیت در آن مطرح کرد. جالب این است که مهم‌ترین دیدگاه او در این زمینه، در مخالفت با هگل رقم می‌خورد؛ به ویژه در مخالفت با روند الهی و ماورایی موجود در تاریخ که هگل بر آن تأکید کرد. ادعای او این بود که واقعیت واقعی انسان در مسأله، واقعاً زمینی و غیر آسمانی در ابعاد راستین آن است: «ما باید حریف را بر زمین بجوییم؛ بر زمینی که او با تمامی افعال واقعی‌اش و نیز با تمامی او‌هامش در واقعیت بر آن ایستاده است؛ یعنی بر زمین اقتصاد و تولید مادی (کرش، ۱۳۸۲: ص ۱۵۵).

مارکس بعد از نظریه پردازی‌هایی که ارائه کرد و به دنبال آن با پی‌گیری شاگردان وی مانند پلخائف و لنین مکتبی قابل توجه به نام مارکسیسم شکل گرفت. فلسفه‌ای مادی که بر علیت و موجبیت و به‌ویژه بر تقدم فرایندهای مادی بر فرایندهای ذهنی تأکید می‌کند و

آن را در تمام مسائل اجتماعی، جامعه‌شناسی و به ویژه بر روند تاریخ انسان، اصل تلقی می‌کند. اساس این مکتب را می‌توان در جملات ذیل خلاصه نمود:

انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی حیات خود، در مناسبات معین و ضرور پای می‌گذارند که از اراده آن‌ها مستقل است؛ یعنی مناسبات تولیدی که با مرحله معینی از رشد نیروهای تولید مادی‌شان متناسبند. کل این مناسبات تولیدی ساخت اقتصادی جامعه [یعنی] زیربنای واقعی آن را تشکیل می‌دهد که بر پایه آن روبنای حقوقی و سیاسی [جامعه] بر پا می‌شود و اشکال معین آگاهی اجتماعی در تناظر با آن قرار می‌گیرند. شیوه تولید زندگی مادی، روند عام زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را مشروط می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن را تعیین می‌کند؛ بلکه بر عکس، وجود اجتماعی آنان تعیین‌کننده آگاهی‌شان است. نیروی تولید مادی جامعه در مرحله معینی از رشد خود با مناسبات تولیدی موجود (با مناسبات مالکیتی که تا آن مرحله از رشد خود در چارچوب آن عمل می‌کرده‌اند) در تضاد می‌افتد. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولد بیرون می‌آیند، به دست و پای آن‌ها زنجیر می‌زند؛ آن‌گاه یک دوره انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد و تغییر پایه‌های اقتصادی، کل روبنای عظیم [آن] دیر یا زود دگرگون می‌شود. (ر.ک: کرش، ۱۳۸۲: ص ۱۶۱ و ۱۶۲)

در تبیین پیشین کلماتی مانند «معین و ضرور»، «مستقل بودن از اراده» در تبیین مناسبات اجتماعی انسان از جبر و انصراف از آزادی عمل انسان خبر می‌دهد. هر چند این امر ممکن است از سوی برخی از طرفداران، کم سو جلوه داده شود، مطمئناً قابل انکار نیست. «روبنا» بودن مسائل حقوقی، اجتماعی و غیره در مقایسه با تولید و اقتصاد از دیگر نکات مهم دیدگاه مارکس است. حتی در نگاه وی، آگاهی انسان زیر بنا نیست؛ بلکه روبنایی است که به واسطه زیربنای اقتصادی تأمین می‌شود؛ بنابراین، تأمین‌کننده واقعی تاریخ و عوامل تحول اجتماعی و تاریخی، چیزی جدا از مسائل حقوقی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است و آنچه بازیگر اصلی تأمین و تعیین حیات تاریخی به‌شمار می‌رود، تولید اقتصادی است: «مارکس در نقد ایدئولوژی رایج، نظرگاه «ماتریالیستی» خود را ساخته و پرداخته کرد که بنا بر آن عامل اقتصادی و یا سیاسی به مانند عامل اساسی تعیین‌کننده عوامل دیگر در حیات تاریخی - اجتماعی انسان نمودار می‌شود» (همان، ۱۵۷).

در مارکسیسم، حتی مردم به «نیروه‌های مولد» تعبیر شده و تحولات تاریخ و انقلابات اجتماعی در جهت ابزار انگاری مردم تحلیل می‌شوند: «زمانی می‌رسد که رشد نیروهای مولده دیگری در چارچوب مناسبات تولید موجود نمی‌گنجد و این مناسبات تولید یا شکل مالکیت و مناسبات دیگر اقتصادی بین افراد جامعه، برای رشد قوای مولده سد می‌شوند. از این‌جا دوران عدم توافق نیروهای مولد و مناسبات تولید آغاز می‌شود. این دوران، دوران انقلاب اجتماعی است» (طبری، بی تا، ۲۵).

۶۷

نظر سارتر

پیش از بیان نظر سارتر، (Sartre, Jean paul (1905-1980)). لازم است به این نکته اساسی توجه شود که اوضاع و احوال دوره زندگی سارتر که در فرانسه آن زمان شکل و نضج گرفت، با اوضاع امروز تا حدی متفاوت است. بررسی اجمالی از زندگی و فعالیت‌های وی نشان می‌دهد که در آن زمان، افکار مارکسیسم شیوع بسیاری داشته و سارتر به شدت تحت تأثیر جو کمونیستی حاکم بر آن زمان فرانسه بوده است (Howells, IX to XVI, 1995). این امر در قسمت اعظم سخنان و نظریه‌های سارتر به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، خود سارتر نیز به مارکسیسم و مبانی آن علاقه بسیاری داشت و خود نیز به این مطلب تصریح می‌کند. هر چند او از سال ۱۹۵۶ حمایت بی دریغ خود را از حزب کمونیست قطع کرد، با این حال، او معتقد بود که «مارکسیسم اگر چه فلسفه‌ای کامل برای تمام آینده نیست، یگانه فلسفه زنده در زمان ما است»* (Copleston, 372,...). ارتباط شدید و برتری افکار مارکسیسم در آن زمان باعث شده تا بسیاری از افکار خود را در قالب ادبیات مارکسیستی عرضه و مشی‌های فکری خود را بر اساس نگرشی تطبیقی عرضه کند (Ibid).

۱. قبول اصل علیت

برخی بدون توجه به مقدمه پیشین وقتی دیدگاه سارتر را در باره علیت بررسی می‌کند با نوعی تعارض مواجه می‌شوند. از سویی می‌بینند که او علیت را به صورت کلی نفی می‌کند و حتی دیگر اگزیستانسیالیست‌ها را معتقد بر علیت نمی‌داند (mardoch, 1969, 75) و

* Marxism is the one living philosophy of our time is not to say that it is the final philosophy for all future time.

(سارتر، ۱۳۷۶: ص ۹۳)؛ اما از سویی دیگر مشاهده می‌شود که وی در مصاحبه‌ای درباره کلیت برخاسته از علیت، موضع مثبتی را اعلام می‌کند و حتی در گفت‌وگوی خود با منتقدی به نام ناویل، جبر مورد اشاره وی را رد نمی‌کند، و قبول آن را مبتنی بر فهم کلیت می‌داند (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۱۰۶).

با مراجعه به آثار سارتر می‌توان دریافت که این تعارض ظاهری به نگاه ویژه وی به مواضع مارکسیسم بر می‌گردد؛ به طوری که او هنگام نکول از اصل علیت، بیش از همه به مواضع و آرای مارکسیسم اشاره می‌کند. این مطلب که انکار سارتر به علیتی خاص که معهود مارکسیستی بر می‌گردد نه تنها از گفته‌ها و آثار سارتر بلکه از توضیحات شارحان نظریه‌های او نیز کاملاً قابل فهم است. به طوری که یکی از آنان بعد از آن‌که به انکار سارتر در زمینه علیت اشاره می‌کند، می‌گوید:

مارکسیسم می‌تواند یک سودگرایی قاطع باشد؛ چون هم به وضوح بر رضایت انسانی رأی می‌دهد و هم بر راهبردهای علیت و تأثیر اجتماعی پایبند است. سارتر از هر دوی این‌ها خالی است» (Mardoch, 1969, 75).

این مطلب حاکی از آن است که او هر چند مواضع مارکسیسم را از برخی جهات متجدد و دارای مبانی مترقی می‌داند و بدان‌ها تأکید می‌کند، در بسیاری از موارد از جمله نظریاتی را که در باره اصل علیت دارند، نمی‌پذیرد. در این باره لازم است مطالب، ذیل دو عنوان بیشتر تبیین شود:

۱. رد دیدگاه مادی مارکسیسم

همان‌گونه که گفته شد، نگاه مارکسیسم به اصل علیت، نگاهی کاملاً مادی است. این مطلب باعث شده که سارتر علیت مورد نظر آن‌ها را مبهم و غیر واضح بداند: آن روزی که یک نفر مارکسیست این موضوع را به من تفهیم کند، من نیز به علیت فلسفه مارکس معتقد خواهم شد (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۱۰۶).

سارتر، مارکسیست‌ها را متهم می‌کند که اگر روزی بخواهند علیت را معرفی کنند، این امر فقط با به‌کار بردن الفاظ و تعابیر فریبنده میسر نیست؛ بلکه باید در بسیاری از امور دیگر تجدید نظر شود: «هنگامی که برای شما از آزادی سخن می‌گویند، توجه شما صرف این می‌شود که بگویید: نه! علیتی هست. شما از این علیت «مخفی» که جز در فلسفه هگل در فلسفه دیگر معنا ندارد، محال است بتوانید توجیه و توضیحی به‌دست دهید» (همان).

سخنان سارتر در جمله پیشین در زمینه فلسفه هگل به این مطلب اشعار دارد که اگر مارکسیستی بخواهد برای علیت و معلولیت، توجیه قابل قبولی ارائه کند، این امر جز با تغییر مبنا و قبول مبانی فیلسوفان دیگری همچون هگل که روش صرفاً مادی را در ادراک اصل علیت مورد سؤال قرار می‌دهد، امکان‌پذیر نیست.

ب. پیروی از هگل و کانت

۶۹

پیش

سخنان سارتر در جمله گذشته به تمایل وی به توجیهی که از سوی هگل درباره اصل علیت شده است، دلالت دارد. در فلسفه هگل بر روش کانتی و قبول علت همانند دیگر مقولات فطری تمایل نشان داده شده و مبناى آرای مارکسیسم و هیوم که ملاک تشخیص علیت را در حس منحصر کرده‌اند، مردود شمرده شده است.

برای توضیح بیشتر، بهتر است نظر هگل در باره اصل علیت بیان شود:

استیس یکی از شارحان آرای هگل، نظر وی را در باره اصل علیت به ترتیب ذیل تبیین می‌کند:

۱- او اول به توهمی بودن اصل علیت از دیدگاه هیوم اشاره می‌کند:

چون به عقیده هیوم تجربه تنها سرچشمه دانش راستین است و چون عناصر اصلی علیت یعنی کلیت و ضرورت را در تجربه نتوان یافت، چنین بر می‌آید که علیت، توهمی بیش نیست (استیس، ۱۳۷۵: ص ۴۷).

۲- در مرحله بعد، کانت اصل علیت را امری ضرور و امری فی نفسه دانست که مانند زمان و مکان، بر تجربه مقدم است: چنین مفاهیمی [مثل مفهوم علیت] نیز مانند مکان و زمان باید مقدم بر تجربه باشند یا به عبارت کانت، باید قبلی (prior) باشند و باید نه از راه چیزی فی نفسه، بلکه از راه همین مدرک به دانش یاری رسانند و همچنین باید صور محضی باشند وارسته از هر گونه عین محسوس؛ زیرا محتوای هر احساسی ناشی از چیز فی نفسه است و حال آن‌که صورت هر احساسی، ساخته و پرداخته ذهن است (همان، ص ۵۴).

۴. پس از این دوره، استیس به مرحله جدیدی اشاره می‌کند که در آن، هگل و هم مسلکان وی به پیروزی ارزشمندی دست می‌یابند و با رد امر فی نفسه، تحولی را در تفکر فلسفه آن زمان می‌آفرینند: «فلسفه هگل در عین آن‌که مفاهیم کلیت و ضرورت و اندیشه محض را همچون مبانی ذهنی قبلی (prior) با اشتیاق پذیرفت، چیز فی نفسه کانت را رد کرد (همان، ص ۵۸-۶۰)؛ بنابراین می‌توان دریافت که نظر هگل (بنا بر تبیین استیس) در

زمینه قبول علیت در مبنا با آرای مارکسیسم که به گونه‌ای مادی آن را توجیه می‌کند، تفاوت عمده دارد. او فهم ضرورت و علیت را به صورت مبانی ذهنی پذیرفت و آن را بر تجربه مقدم دانست؛ بنابر این، نکته‌ای که سارتر بدان تأکید می‌کند، این است که مارکسیسم نخواستہ است در توجیه قانون علیت و معلولیت پای خود را از حس و ماده که اساس ایدئولوژی آن را تشکیل می‌دهد، فراتر بگذارد. آن‌ها خواسته‌اند به واسطه درک منحصر محسوسات به ارتباط آن‌ها که امری غیرمحسوس، است نایل شوند که این امر به نظر سارتر، نشدنی است.

۲. علیت در تاریخ

از جمله‌هایی که سارتر در گفت‌وگوی خود با ناول (یکی از مارکسیست‌ها و منتقد به او) ارائه داده، به خوبی می‌توان فهمید که وی با علیت مطرح شده در تاریخ و روند آن مخالفتی ندارد:

ما هرگز ادعا نکرده‌ایم که وضع بشری یا مقاصد فردی قابل تجزیه و تحلیل نیست. آنچه ما «موقعیت» می‌نامیم، دقیقاً مجموعه وضعیت مادی و حتی روانی است که در زمانی مفروض، مجموعه‌ای را به‌طور دقیق مشخص می‌کند (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۱۰۷).

وقتی بتوانیم وضعیت مادی و روانی را ارزیابی کنیم، عکس‌العمل‌های اشخاص و جامعه در پی تاریخ به‌خوبی روشن خواهد شد. به عبارت دیگر، پذیرش یک سری قوانین و قواعد ثابت، سرانجام به قبول علل واقعی بر روند تاریخ می‌انجامد و الا اگر قوانینی را بر تاریخ و جوامع بشری حاکم ندانیم، به هیچ وجه رفتارهای نهایی افراد قابل پیش‌بینی نخواهد بود؛ البته وی به نکته مهمی در زمینه روند و علیت تاریخی اشاره می‌کند که آن اصل تحول و تغییر است. او معتقد است که نباید فقط به قواعدی منظم و ایده‌هایی بنیانی در روند تاریخی اشاره کنیم. کلیتی که معلوم نیست به خوبی از عهده تبیین جزئیات برآید. نباید به محض آن که حوادثی مانند انقلاب گرسنگان را می‌بینیم، بی‌درنگ آن را در چارچوب سخت نظری قرار دهیم. قوانین تاریخی در جایگاه پروسه متحد‌کننده که گذشته و حال را به هم می‌آورد می‌تواند داشته باشد؛ اما این قوانین را نباید تمام شده انگاشت؛ بلکه فقط باید آن‌ها را فرضیاتی دانست که قابل تغییر و تحول است (Copleston, ...: 370-371).

نکته بعدی آن است که پذیرش اصل علیت در روند تاریخ و قابل پیش‌بینی دانستن

رفتارها و عکس‌العمل‌ها به نظر سارتر توجه به این نکته را از بین نمی‌برد که انسان خود در قلمرو این پیش‌بینی‌ها نباید فراموش شود. او و قدرت و اختیارش باید در تمام مراحل پیش‌بینی‌ها مورد لحاظ قرار گیرد. این نکته در اکثر دیدگاه‌های سارتر بیش هر چیز دیگری به چشم می‌خورد. با توجه به این نکته، سارتر هنگام تبیین روند تاریخی مورد پذیرش خود، به برخی از اصول که بر گرفته از اصول مکتب مورد توجه او یعنی اگزیستانسیالیسم است، اشاره می‌کند:

۷۱

أ: عدم شیء انگاری انسان

پیش

یکی از مهم‌ترین نکاتی که در زمینه تاریخ و جریان اصل تاریخ از دیدگاه سارتر باید بدان توجه کرد آن است که خود انسان چه نقشی در این رابطه دارد. آیا او موجودی مؤثر است یا متأثر؟ در هر صورت نیز تا چه اندازه می‌تواند اثرگذار باشد.

او در بحث تاریخ نیز مانند دیگر مباحث به انسانی اشاره می‌کند که هیچ تقید و محدودیتی در او نیست و هر امری که شائبه چنین محدودیتی را در انسان پدید می‌آورد، از نظر وی مردود است. به نظر سارتر انسان مثل یک موجود جامد، بی‌تفاوت، سرد و متحمل بی‌چون و چرای وظیفه نیست که بتوان از او همچون ماشین کار کشید. او موجودی نیست که یگانه ثمره او، چرخاندن چرخه اقتصاد جامعه باشد؛ به طوری که تاریخ او نیز فقط در این جهت رقم بخورد و او در تحولات تاریخی، یگانه نقشش، انجام وظیفه باشد. عقیده به انسانی که امور مذکور در او متمرکز باشد، قائل شدن به نوعی شیئیت برای انسان است که او آن را با این عبارت که اصالت «سوژه» در برابر اصالت «آبژه» برتر است (همان، ۲۹)، رد می‌کند.

در واقع به نظر می‌رسد اساس نظریه او در باره «شیئیت» و رد آن، نوعی موضع‌گیری در برابر تئوری‌های مارکسیسم است که در زمان سارتر نشو و نمای خاصی داشت. او با تذکر به این نکته خواسته است انسان را به نوعی از ضرورت تاریخی مارکسیسم رهایی دهد یا این که آن را تا حدی اصلاح کند.

سارتر نارسایی‌های مارکسیسم را در زمینه بیان «شخصیت عصبانگر انسان»، «قدرت اراده و انتخاب» او و اهمیت فکر و احساس بشری و «نقش مستقیم وی در تحولات تاریخی» را تشخیص داد و اختلاف بنیادی خود و فلسفه اگزیستانسیالیسم را با مکتب مذکور در زمینه‌های پیشین در نکته اساسی و هوشمندانه «عدم شیء بودن انسان» خلاصه کرد:

اگزستانسیالیسم، تنها فلسفه‌ای است که به بشر شایستگی می‌بخشد. تنها فلسفه‌ای است که بشر را شیء نمی‌انگارد. هر ماتریالیستی سرانجام تمام افراد بشر و از جمله خود را چون اشیاء مطرح می‌کند؛ یعنی همچنین مجموعه عکس‌العمل‌های جبری که در آن میان بشر و مجموعه اوصاف و پدیده‌هایی که تشکیل سنگ و چوب را می‌دهند، هیچ‌گونه تمایزی نیست. ما می‌خواهیم با روشنی و وضوح، نوع انسان را چون مجموعه‌ای از ارزش‌های مجزا و منفک از جهان ماده مشخص کنیم» (همان، ص ۵۷).

ب. فردیت

یکی از امور مهم در نگاه سارتر به انسان، این است که او آدمی را در فردیت وی متجلی می‌داند. انسان از دیدگاه وی آدمی نیست که در جامعه بر اساس جمع، دیدگاه‌های خود را وفق داده است؛ بلکه از دیدگاه وی، انسان این قابلیت را دارد که به صورتی مجزا از جمع و خواست‌های جامعه نقش ایفا کند. نه تنها «فردگرایی» یکی از عقاید سارتر را در فلسفه‌اش را تشکیل می‌دهد؛ بلکه این امر به صورت یکی اساسی‌ترین آرای وی که بر گرفته از اصول اگزستانسیالیست او است مطرح می‌شود. مردوک در جمله‌ای مطلب پیش‌گفته را به خوبی باز می‌گوید:

آنچه سارتر می‌داند این واقعیت است: «شناخت روانشناسانه‌ای که تنها از فردگرایی به دست می‌آید» (Murdoch, 1969, 78)

سارتر یکی از شاخص‌های مهم مورد نظر خود را توجه به عمل یا پراکسیس فردی (Individual praxis) می‌داند؛ زیرا اگر انسان تاریخ را می‌سازد و اگر تاریخ تمامیت‌سازی اعمال افراد است، لازم است نشان داده شود که عمل انسان، نوعی ساختار دیالکتیکی درونی دارد و «تمام دیالکتیک تاریخی، بر پراکسیس فردی مبتنی است» (کاپلستون ۱۳۸۴: ص ۴۴۷).

بحث فردیت سارتر از یک سو به طور کامل به مارکسیسم متعرض است که جامعه و تاریخ را به توده مردم و اجتماع انسانی منحصر دانسته و یگانه امر مؤثر در آن را محدود به اجتماع و شکل جمعی انسان قلمداد کرده است. نکته مهم در فردگرایی سارتر این است که او نمی‌خواهد از آزادی و اختیار محض انسان ذره‌ای عقب بنشیند. او در این باره به

* The sychology of the lonely individual.

محوریت آزادی و حتی به محکومیت انسان در برابر چنین محوریتی پای می‌فشرد؛ به طوری که این تأکید جزء شاخص‌ترین آرای او به شمار می‌رود (توماس، ۱۳۸۲: ص ۲۳۱)؛ از این رو هر امری که این اختیار را به گونه‌ای محو کند، از نظر وی مردود است. او در این باره با مارکسیسم مخالفت می‌ورزد؛ چون نقش انسان و اختیار و تصمیم‌های او به ویژه در مسیر تاریخ در توده و اجتماع به نوعی کم‌رنگ می‌شود. انسان آن آزادی عمل را در تغییر و تحولات ندارد؛ بلکه حتی تصمیم‌های او به نحوی به نگرش‌های اجتماعی و حیات جمعی، آن‌هم به وضع اقتصادی جامعه بر می‌گردد. سخن سارتر مطمئناً به گفتار هگل به گونه مؤکدتری اشاره دارد. هگل، روند کلی تاریخ را به موجودی ماورایی یعنی خداوند موکول دانست؛ در حالی که سارتر اساساً در روند تاریخی و سیر زندگی آدمی هیچ مددی را از ماورا نمی‌پذیرد و فقط عمل فردی را نجات بخش می‌داند؛ نجات بخش موجودی رها شده که باید جهان را با خودش سازگار کند (بلاکهام، ۱۳۷۶: ص ۱۸۰).

ج. فقدان طبیعت

سارتر انسان را از داشتن طبیعت و سرشت مشخص و معلوم مبرا دانسته و در این مسیر، حتی دیگر آرا از قبیل نگرش‌های تاریخی خویش را بر این اصل مبتنی ساخته است: «انسان اول هست و بعد این یا آن می‌شود. انسان باید جوهر خاص خودش را (که از ابتدا ندارد) خودش بیافریند؛ یعنی کم‌رویی، پررویی، درستی، نادرستی و... را باید خودش در خودش خلق کند» (فولکیه، ۱۳۳۲: ص ۶۸) سارتر جریان تاریخی را چون برخاسته از انسانی می‌داند که چنین خصوصیتی دارد، آن را امری متحول و ناآبیت می‌داند. بنا به نظر وی، هر عصری دارای حدی از توسعه و رشد است که به مرور زمان دگرگون می‌شود؛ درست همانند خود انسان که قابل تحول است؛ اما با این همه و با وجود تمام تحولات، از نظر وی دستیابی به اصول و قوانین کلی که خود بر قبول اصل علیت در پروسه تاریخ مبتنی است، امری دور از انتظار و محال نیست:

اکنون که معتقدیم «طبیعت بشری» وجود ندارد، باید ببینیم در جریان تاریخی که پیوسته در تحول و دگرگونی است، چگونه می‌توان اصول کلی آن را تا آن حد محفوظ داشت که بتوان مثلاً پدید آمدن اسپارتاکوس را تفسیر کرد؛ چه این حداقل درک مسائل زمان است (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۱۰۶).

او برای روشن شدن ارتباط بین رأی به عدم وجود طبیعت بشری و قول به تحول و توسعه در تاریخ و هر دورانی می‌گوید:

هر دورانی طبق قواعد دیالکتیکی رشد و توسعه می‌یابد، و افراد بشر، به هر عصر خود تعلق دارند و نه به یک طبیعت بشری (همان)؛

بنابر این، پذیرش قواعد کلی و اصیل علیت از نظر سارتر به این معنا نیست که تاریخ، روندی ثابت و مشخص دارد تا بشر محکوم به چنین روندی باشد و قدرت انتخاب او در این عرصه از بین برود؛ بلکه انسان از نظر او نه دست بسته عوامل درونی است که در اعتقاد به ذات آرام و ثابت نصیب او می‌شود و نه تسلیم عوامل بیرونی است که در اثر رأی به روند مشخص و لایتغیر جریان تاریخ و اعصار بدان دست می‌یابد؛ بلکه او می‌تواند هم خود و هم روند تاریخ و جامعه خویش را تغییر دهد.

۳. اهمیت تاریخ برای آینده

ممکن است بعد از آن که دو اصل گذشته را مد نظر قرار دادیم، این چنین به نظر رسد که هر چند سارتر تاریخ را هم مشمول قانون علیت می‌داند، در جایگاه امر تأثیرگذار در زندگی آینده، اهمیت خاصی برای آن قائل نیست؛ چرا که اموری مانند تحول، ناآبایت بودن، آزادی، اختیار و غیره دائم جریان تاریخ را از حالت ویژه‌اش خارج می‌کند. به عبارت دیگر، برای سارتر آنچه اهمیت دارد، سازندگی آن به واسطه خود آن است نه آن که برای تاریخ هویتی تأثیر گذار قائل شویم است.

سارتر بر خلاف این تصور در آثار دیگر خود نظر منفی خود را در این باره مطرح

کرده و اهمیت گذشته را در رابطه با دستاوردهای آینده گوشزد می‌کند:

توجه به گذشته هم برای انتخاب هدف‌های آینده ضروری است؛ یعنی نشان می‌دهد که چه چیز باید عوض شود و هم نشان می‌دهد که هیچ طرح نو بدون توجه به آینده میسر نیست (نوالی، ۱۳۷۴: ص ۲۱۴).

عجیب آن است او که به آزادی و تحول به صورت اصل در فلسفه خود بدان می‌نگرد و حتی از ذات و طبیعت انسانی در این باره چشم می‌پوشد، تاریخ را به صورت یکی از شروط انتخاب می‌پذیرد: «گذشته، شرط ضروری تحقق آینده است؛ زیرا «مسلم بودن امکان تحقق در آینده» اقتضاء می‌کند ما آنچه را که در گذشته نیست، انتخاب نماییم (همان، ۲۱۵). او تاریخ را به‌رغم ارزشی که برای اراده و انتخاب قائل است، نه تنها امری پوچ و مهمل نمی‌داند، بلکه نگرش‌های آینده را بر آن مبتنی می‌کند: «انسان معنای یک «وضع» را دارد...

که حتی احساسات و انکارش «مشروط» به شرایط طبقه و نوع کار او است».

نتیجه‌گیری نهایی وی از اهمیت تاریخ را می‌توان در کتاب *پدیدارشناسی روزه ورنو* به‌دست آورد. سارتر بر اساس جمله‌ای که در این کتاب آمده، تاریخ را به‌صورت امری که نمی‌توان آن را (در گذشته خودش) تغییر داد، یاد کرده و ناباورانه آن را در پیشنهاد انسان وارد می‌کند. کاری که او حتی درباره طبیعت انسانی نکرد و به هیچ وجه از وی انتظار نمی‌رفت:

«انسان از جهت تن و گذشته خود همواره در «موقعیت» و در یک وضع و موقعیت معینی است که مقدور است و ممکنات او را در انتخاب، محدود می‌سازد. اختیار عبارت است از «تجاوز و گذشتن» از این موقعیت، برای گذشتن و تجاوز از آن که باید از آن‌جا عازم شود، بنابر این اختیار، ضرورتاً آن را به عنوان واقعه و امری که نمی‌توان تغییر داد در طرح و پیش‌نهادهای خود وارد می‌کند» (ورنو، ۱۳۷۲: ص ۲۶۶).

مطالب پیشین شاید مبین نوعی دوگانگی در آرای سارتر باشد؛ اما خود سارتر در رفع این توهم می‌کوشد و تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد که میان تأثیر محیط و آزادی و اختیار بلامنازع ادعایی خود جمع کند. کاپلستون از این جمع با عنوان «ارتباط دیالکتیکی میان انسان و طبیعت» یاد، و آن را چنین تبیین می‌کند:

انسان در محیطی مادی وجود دارد و هر چند که در محیط خود تأثیر می‌بخشد، محیط (یا طبیعت) نه «فی‌نفسه» بلکه در ارتباط با انسان نیز در او تأثیر می‌بخشد و فعالیتش را مقید می‌سازد. انسان در این محدودیت‌ها می‌تواند محیط خود را تغییر دهد؛ ولی محیط تغییر یافته هم شرایط عینی تازه‌ای را پدید می‌آورد؛ یعنی مجموعه‌ای از شرایط مقدم که در فعالیت آدمی اثر گذاشته است و آن را محدود می‌کند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۴: ص ۴۴۵).

آرای استاد مطهری

از موضوعاتی که استاد مطهری در باره آن، آرای ارزشمند و بدیعی ارائه کرده، تاریخ، اصل علیت و ارتباط این دو با یکدیگر است. آرای وی در باره تاریخ و فلسفه برگرفته از مبانی اصیل اسلام و متون روایی و قرآنی است. در این باره به جرأت می‌توان گفت که نظریه استاد را دست‌کم می‌توان در ردیف نظریه‌های مهم جهان مانند نظریه هگل، مارکس و در مرحله بعد نظریه سارتر قرار داد. با بررسی‌هایی که اکنون مطرح می‌شود، شاید بتوان

به این نتیجه دست یافت که استاد توانسته نظریه خود را از بسیاری از نارسایی‌هایی که در مکاتب فکری دیگر وجود دارد، فارغ سازد.

۱. پذیرش اصل علیت

استاد در باره اصل علیت معتقد است که اگر این امر مخدوش شود، به دگرگونی و از بین رفتن محتوای فلسفه و اساس علم تمام می‌شود:

قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود، فلسفه زیر و رو می‌شود و به عقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آن را متزلزل فرض کنیم، دیگر علم به طور کلی بی‌معنا است (مطهری، بی‌تا: ص ۴۹۳).

علت این استناد و ارزش فوق‌العاده اصل علیت را باید در مفهوم عام آن دانست که در ابتدا نیز توضیح داده شد: «قانون علیت آن است که هر حادثه‌ای که پیدا می‌شود احتیاج به موجد و پدید آورنده‌ای دارد» (همان، ص ۴۱۴). اگر فرض کنیم برای حوادثی که پیرامون ما اتفاق می‌افتد به دنبال موجد و ایجاد کننده خاصی نباشیم و هر علتی بتواند از هر چیزی پدید آید، آن‌گاه اصلاً علم چه معنایی خواهد داشت. مگر نه این است که علم علل ناپیدای امور را مشخص می‌کند؟ مگر نه این است که انسان با یادگیری و تلاش برای فهم مفاهیم و مشاهده و احساس همواره می‌خواهد علت‌ها را که مخصوص حوادث و معلول‌های خاصی است، کشف کند. اگر رابطه علیتی نباشد چگونه می‌توان برای چنین تلاش‌هایی ارزش و نتیجه‌ای را در نظر گرفت.

مطلب بعدی این است که پای را از اساس ضرور بودن این اصل فراتر برده و حقیقت آن را بیشتر بکاویم. در این باره با سؤالی عمیق و مهم روبه‌رو می‌شویم که ارتباط علی میان پدیده‌ها چیست و چگونه قابل درک است؟ در بخش مربوط به آرای سارتر این بحث را مطرح کردیم که او مادیت اصل علیت را مورد سؤال قرار داد و معتقد بود که اگر فقط به امور مادی و ظاهری معتقد باشیم نمی‌توان توجیه قابل قبولی را برای این اصل در نظر گرفت. استاد نیز در این باره نگاه مادی به اصل علیت را برای تبیین حقیقت آن کافی نمی‌داند. او در تبیین آرای مادی گراها به سخن ژان ژاک اشاره می‌کند:

چون تبدلهایی همواره یکسان در احوال چیزها مشاهده می‌کنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدل‌ها را می‌دهند؛ سپس آن تبدل‌ها را معلول و چیزهائی که این تبدل‌ها را می‌کنند

علت می‌نامیم و نیز از همین راه آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می‌شود (همان). سپس در نقد این نظریه معتقد است که نظریه از عدم دقت کافی در تعیین حدود حس پیدا شده. در خارج به وسیله حواس، فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوس‌ها را نیز درک می‌کنیم؛ اما بعضی از این حوادث در بعضی دیگر «تأثیر» دارند که در گفته ژاک به کلمه «می‌دهند» و «می‌کنند» تعبیر شده، قابل احساس نیست؛ برای مثال ما به وسیله حواس خود آتش و فلز و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کلی (انبساط) و مقارنه افزایش کلی و حرارت را درک می‌کنیم؛ اما این که علیّت و تأثیری هم در کار است، به وسیله هیچ حسی درک نمی‌کنیم.

استاد برای نقد دیدگاه حسیون به این مطلب اشاره کرده است که «علیت در چنبره حس نمی‌گنجد». این مطلبی است که بسیاری از فیلسوفان حتی هیوم بدان تصریح کرده‌اند که اگر ما فقط به ماده و تجربه نگاه کنیم به یگانه امری که خواهیم رسید توالی پدیده‌ها بوده و امری عینی و حقیقی آن سوی توالی وجود ندارد؛ البته هیوم بعد از اذعان به این مطلب چون نگاهی منحصر به ماده داشت، به ناچار انکار علیّت را به نظریه خود ملحق کرد؛ اما انکار علیّت نه تنها مسأله را حل نمی‌کرد؛ بلکه بسیاری از مشکلات را در سر راه افراد حتی تجربه‌گراها در توجیه قوانین طبیعی قرار می‌داد (همان، ص ۱۵۸).

استاد در تبیین دیدگاه مادی‌گرا نسبت به اصل علیّت معتقد است: آن‌ها چاره‌ای نداشتند که یا مانند هیوم به کلی منکر اصل علیّت شوند یا آن‌که مبنای خود را مبنی بر انحصار شناخت در حس را تغییر داده، قائل شوند که ممکن است انسان بتواند بعضی امور را که حتی به حس در نمی‌آید واقعی دانسته و از خمود و تنگ‌نظری دست بردارند و بنا به پیشنهاد استاد، اصل علیّت را به صورت اصل موضوعی مورد پذیرش قرار دهند.

استاد در زمینه قول اول می‌فرماید:

چه ضرورتی ایجاب می‌کند که قانون علیّت را یک قانون تجربی بدانیم و آن‌را مرادف با مکانیسم بگیریم و آن‌گاه که خلاف مکانیسم ثابت می‌شود، جنجال راه بیندازیم که قانون وجوب ترتب معلول بر علت که قرن‌ها بر فکر بشر حکومت می‌کرد، از مقر فرمانروایی خود معزول شد (همان).

وی در مورد قول دوم، ضمن اشاره به عواقب ردّ اصل مورد نظر، پیشنهاد خود را مطرح می‌کند: اگر قانون علیّت را نپذیریم، در درجه اول باید علوم تجربی را به کنار بگذاریم. این است که ما

می‌گوییم علوم باید قانون علیت را به عنوان اصل موضوعی بپذیرد. (همان، ص ۵۱۹).

سارتر ضمن نقدهایی که به مارکسیسم دارد، در مقابل درک حسی قانون علیت موضع می‌گیرد و همان‌طور که در بخش آرای وی ذکر شد، این امر را به ابهام‌گویی و مهمل‌پنداری منجر دانسته، آن را محال قلمداد می‌کند. اینجا است که نوعی همگرایی در آرای این دو فیلسوف آشکار می‌شود. این همگرایی آن‌گاه بیشتر رخ می‌نماید که استاد مستقیم از نارسایی‌های مکتب ماتریالیسم دیالکتیک، در زمینه مذکور، سخن می‌گوید:

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی نظریه‌حسیون را پیروی می‌کنند و مدعی هستند، تنها تصویری حقیقت است که انسان از راه حس بدان نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی می‌دانند؛ لہذا با زور، هو و جنجال می‌خواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است (همان، ص ۲۱۴).

وی بر خطای مشترک حسیون و ماتریالیسم اشاره کرده و بر ناتوانی آن‌ها برای درک

این اصل همانند سارتر تاکید می‌ورزد:

علاوه بر این‌که این آقایان مسأله ضرورت ترتب معلول بر علت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسأله تقدیم و تأخر و تقارن زمانی علت و معلول را با این مسأله که آیا حس و تجربه قادر به درک علیت و معلولیت هست یا نیست، دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده‌اند، نفهمیده‌اند یا نخواستند بفهمند که آنچه ما بدان در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم، مقارنه یا تعاقب حوادث است نه علیت و معلولیت آن‌ها (همان).

نکته مهم آن است که هر چند گفتار استاد در رد دیدگاه مادپگراها درباره فهم اصل علیت مشابه سارتر است، به نظر می‌رسد در برخی دیدگاه‌ها نسبت به هم تفاوت داشته باشند. آنچه مهم است آن بدانیم که سارتر پس از رد مادیت مورد تأکید مارکس، چه چیزی را جایگزین آن قرار می‌دهد. گرایش‌های او به «درونگرایی»، مشابه درونگرایی که دکارت بدان قائل بود و تنها اصل بدیهی دانستن آن (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۱۰۶) و همچنین توجه او به هگل که به ذهنی بودن اصل علیت نظر می‌دهد که در همین نوشتار درباره آن صحبت شد، این نکته را روشن می‌سازد که او همواره اصل علیت را امر ذهنی محض دانسته که فقط می‌توان آن را درون خود جست.

استاد کنار مخالفت با نگاه مادی به اصل علیت با نگاه ذهنی به این اصل نیز مخالف است. او با اشاره به این نکته مهم فلسفی که از سوی علامه مورد تأکید اشاره قرار گرفته که «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ص ۲۳۹) به این نکته

مهم در فلسفه اسلامی اشاره می‌کند که «تا آدمی نمونه واقعیت شیء را نیابد نمی‌تواند تصویری از آن بسازد» (مطهری، بی‌تا: ص ۲۱۵). بنابر این که هر ادراک و تصویری که در ذهن نقش می‌بندد باید به احساس جزئی متکی باشد، ادراک و فهم اصل علیت نمی‌تواند فقط بر ذهن و درونگرایی انسان مبتنی باشد؛ بلکه آدمی با درک این اصل در درون در مرحله اول و سپس با انطباق آن در بیرون به خصوص با مشاهده آن در افعال و آثار خود می‌تواند به درک این اصل مهم و در عین حال بدیهی دست یابد؛ البته استاد این نکته را از ذهن دور نمی‌دارد که این اصل ممکن است برای حیوان یا کودک قابل درک باشد؛ اما این درک بیش از «تداعی معانی» یا «عادت ذهنی» نیست. آنچه حقیقت این اصل را مبین می‌سازد و مخصوص انسان است و به واسطه آن آدمی به «تفکر منطقی» دست می‌یابد، با تلفیق علم درونی و علم بیرونی تحصیل می‌شود (همان، ص ۴۹۰).

نتیجه آن که استاد بنا بر نظر فیلسوفان اسلامی نه به سخن مارکس در مادی بودن اصل علیت معتقد است و نه مانند هگل و سارتر اصل علیت را به دریافتی کاملاً درونی مربوط می‌داند. او انحصار مادی نگری یا درون گرایی را رد کرده، با تأکید بر ضرورت ارتباط علم حصولی و حضوری ادراک اصل علیت را مبتنی بر هر دو نوع از علم می‌داند.

۲. وجود قوانین و جبر تاریخ

مطلب بعدی در این باره امکان جریان اصل علیت در عرصه امور اجتماعی و تاریخی است. استاد جامعه را دارای هویت، ارزش و حیاتی مستقلی می‌داند. به عبارتی همان‌گونه که افراد انسانی حیات و هویت مستقل و ممتازی دارند، زندگی جمعی انسان‌ها و جامعه‌های انسانی نیز وجود و هویتی مستقل دارند که بر فرهنگ و آداب و رسوم آن‌ها مبتنی است (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۶۱) این نکته از آن جهت مهم است که اگر قرار شد بتوان برای جوامع انسانی هویتی مستقل در نظر گرفت، از این رو می‌توان برای آن قواعد و قوانینی هم فرض کرد. این قوانین می‌تواند روند حرکت این هویت‌های مستقل را رقم بزند: «در این که سرگذشت بشر مانند همه حوادث جهان قانون لایتغیری دارد و عوامل تاریخی مانند همه عوامل دیگر تأثیرات قطعی و ضروری دارند، سخنی نیست» (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۲۲۱).

در حقیقت استاد با تأیید و قبول قانون‌های ثابت در روند تاریخ و سرگذشت‌های بشر،

به طور مستقیم جریان اصل علیت را در آن پذیرفته است؛ زیرا نخستین مطلبی که اصل علیت به ارمغان می آورد، آن است که نتایج خودسرانه از هر امری ناشی نمی شوند؛ بلکه مقدمات ویژه‌ای دارد که به هیچ وجه نمی توان تخلفی بین آن‌ها مشاهده کرد. به عبارت دیگر، ثقل بحث علیت در تاریخ مبتنی بر این است که آیا قانون ثابتی در آن وجود دارد یا خیر که استاد طبق مطالبی که گذشت بر وجود آن‌ها تأکید می کند.

استاد به دنبال تأیید وجود قوانین لایتغیر و به تعبیر متون دینی «سنن الاهی» از این که آن را «جبر تاریخ» بنامیم، ابایی نداشته، پذیرش قطعی آن را بعد از قبول اصل علیت، امری مسلم می داند:

قهرا وقتی ما اصل علیت را در تاریخ قبول کنیم، ناچار باید جبر تاریخ را بپذیریم (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۲۲۱).

بسیار مهم است دانسته شود که منظور از جبر تاریخی چیست:

«جبر تاریخ یعنی ضرورتی که لازمه شرایط تاریخی است این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است قانون علیت یعنی هر معلولی، تابع شرایط خاص و علل معین است که با پیدایش آن علل، پیدایش آن معلوم قطعی، ضروری، حتمی ولایتخلف است و با نبودن آن علل، پیدایش آن معلول محال و ممتنع. این معنای جبر و قانون علیت است» (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۹۹).

بنابراین، منظور وی از کلمه جبر تاریخ همان جریان اصل علیت در مسیر تاریخ است. این که قوانینی در جریان تاریخ وجود دارد که براساس آن عواملی خاص علت معلول‌ها و حوادثی مشخص و معلوم هستند. این قوانین نیز ثابت بوده و در هیچ زمانی تغییر نمی کند. هر ملتی با هر گونه ویژگی و آدابی که باشند در برابر این قانون‌ها برابرند. هیچ کس نمی تواند از قلمرو این قوانین خارج شود. به این دلیل که انسان‌ها اختیاری در پذیرش و عدم پذیرش این قوانین ندارند، ناگزیر از کلمه جبر استفاده شده است.

استاد برای پذیرش جبر یاد شده، به آیات الاهی استناد می کند؛ برای مثال، یکی از آن آیات آیه مشهور ذیل است:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.

خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی دهد، مگر این که آن‌ها خود، خویشتن را متحول کنند (ص ۳۸): (۱۰۰).

۳. تأکید بر اختیار و اثرگذاری انسان

بعد از طرح مسأله جبر تاریخ، شاید نخستین مطلبی که به ذهن برسد، عدم آزادی و مجبور بودن انسان در برابر سرنوشت خود دست‌کم در بعد اجتماعی است. به نظر می‌رسد با توجه به پذیرش قوانین ثابت در جامعه و تاریخ بشری که انسان هیچ نقشی در تغییر آن ندارد، دیدگاه استاد متصلبانه جلوه کند؛ در حالی که با بررسی بیشتر شاید این نتیجه تغییر یابد. به نظر می‌رسد برای تشخیص متصلبانه بودن نگاه استاد و هر نظریه دیگری که در مسائل اجتماعی ارائه می‌شود، باید بیش از آن که به اصل وجود قوانین دقت شود به محتوای قوانین دقت شود. چه بسا خود قوانین، آزادی عمل و اختیار بیشتری را سبب شود و نبود قوانین به هرج و مرجی دامن زند که اساساً اختیار و آزادی عمل در آن معنایی نداشته باشد. استاد نیز این امر را ملاحظه کرده است؛ برای مثال، او به یکی از مهم‌ترین قوانینی که اشاره می‌کند، اصل پویایی و اختیار انسان‌ها در عرصه اجتماعی است که در آیه شریفه سوره ص بدان اشاره شده. در این آیه شریفه، به این نکته اشاره می‌شود که انسان در امور زندگی خود مختار است و حتی برای آن که بخواهد سرنوشت خیر یا شری داشته باشد، باید برای آن بکوشد. خداوند نیز بر اساس تلاش‌ها و انگیزه‌های او است که برایش نعمت یا نعمت مقدر می‌کند. حال با در نظر گرفتن این قانون در عرصه اجتماع و تاریخ بشری می‌توان به راحتی به این درک دست یافت که چه بسا قانونی راه را برای آزادی عمل بیشتر باز کند؛ بنابر این، نباید به صرف این که از کلمه جبر در روند تاریخی استفاده شده، آن را منافی اثرگذاری انسان در روند تاریخ قلمداد کرد؛ بلکه باید ببینیم با این کلمه علیت چه عوامل و قوانینی در جامعه حاکم می‌شود.

به نظر می‌رسد سارتر هنگام پذیرش قوانین تاریخی بنا به آنچه گفته، همواره این دغدغه را داشته که ممکن است پذیرش این قوانین به نوعی عدم آزادی بینجامد و بعد هم که پذیرفت، این قوانین را متحول دانست؛ در حالی که اگر به گفته‌هایش رجوع کنیم، او به اصل آزادی و مختار بودن انسان اشاره می‌کند. سؤال این است که آیا او این قانون و اصل را به زمان خاصی محدود می‌کند یا آن را متحول می‌داند. مطمئناً او در باره حرف محوری خود در مکتب اگزیستانسیالیسم که انسان محکوم به آزادی است این گونه نمی‌پندارد. پس آنچه در حقیقت باعث دغدغه است، محتوای قانونی است که امکان تصلب و محدود شدن

را فراهم می‌سازد نه اصل پذیرش قانون. چه بسا ممکن است عدم پذیرش قوانین کلی و ثابت تکیه گاه‌های اساسی انسان را از بین ببرد و قدرت ارائه نظر را حتی در بعد ارزش‌گذاری به انسان و اختیار وی را از آدمی سلب کند. چیزی که سارتر بدان تأکید داشت و به این لحاظ به لزوم وجود تکیه‌گاه‌های اصولی در افکار بشری اشاره کرد:

بنیان کار باید بر اساس قبول حقیقتی استوار باشد (سارتر، ۱۳۷۶: ص ۵۶)؛

بنابر این، نظر سارتر مبنی بر سختی قبول قوانین تاریخی و قایل شدن به تحول قوانین لزوماً اختیارزا نیست؛ همان‌گونه که قبول قوانین ثابت نیز امری نیست که حتماً به تصلب و محدودیت بینجامد. همه داورهای لامحاله به خود قوانین و محتوای آن‌ها بر می‌گردد.

در مکتب مارکسیسم نیز از کلمه جبر تاریخی استفاده شده است؛ بنابر این، بدون لحاظ تلقی‌های پیش‌فرضانه لازم است به قوانین مورد اشاره این مکتب مراجعه شود:

بنابر آنچه در ابتدای مقاله ذکر شده، قانون علیت در نگاه مارکس به این مسأله می‌انجامد که سرنوشت انسان در مسائل اجتماعی و تاریخی به مسائل اقتصادی مربوط می‌شود. بسیاری از امور مهم و حیاتی انسان مانند مسائل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی آگاهی آدمی امور روبنایی هستند که ریشه و زیربنای آن‌ها امور اقتصادی را تشکیل می‌دهد؛ از این رو حرکت و شور انسان در برابر ظلم و راه اندازی انقلاب فقط به امور اقتصادی مربوط می‌شود. این قانون اجتماعی است؛ اما آنچه اهمیت دارد آن است که ارزش این قانون تا چه اندازه است. تا چه اندازه با واقعیت انسانی انسان که بر اساس آن می‌توان برای او اختیار و تصمیمی در نظر گرفت، مطابق است.

استاد نگاه مارکس به انسان را مبتنی بر بینشی ابزاری می‌داند. او نیز مانند سارتر به انتقاد از این آرا این دیدگاه که وجود انسان را عین کار اجتماعی بدانیم، می‌پردازد. از نظر وی بینش ابزاری بر اساس این طرز تفکر قرار دارد که انسان در آغاز پیدایی، یک ماده خام است و کار و ابزار کار است که به این ماده خام، شکل متناسب با نوع کار و شکل ابزار تولید می‌دهد. یک ظرف خالی محض است که از بیرون و تحت تأثیر عوامل اجتماعی پر می‌شود؛ از این رو هر نوع و هر شکل و شخصیتی به او داده شود، از نظر او که ماده خام و ظرف خالی بیشتر نیست، بی‌تفاوت است؛ ولی از نظر بینش انسانی و فطری، که اسلام بدان تأکید می‌کند هر چند انسان در آغاز پیدایی، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، بذریک

سلسله بینش‌ها و یک سلسله گرایش‌ها در نهاد او نهفته است. انسان نه مانند ماده خام یا ظرف نوار خالی است که یگانه خاصیتش پذیرندگی از بیرون است؛ بلکه مانند نهال است که استعداد ویژه‌ای برای برگ و بار ویژه‌ای در او نهفته... این است که انسان باید پرورش داده شود نه این‌که «ساخته» شود، مانند یک ماده صنعتی (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳: ص ۳۵).

این‌جا استاد به یک قانون کلی اشاره می‌کند که در حقیقت نوعی ریشه‌یابی خطای مارکسیسم به‌شمار می‌رود. برآستی چرا چنین مکتبی که داعیه‌های بسیاری را در زمینه رهایی انسان و نجات بخشیدن او از ستم‌ها، یدک می‌کشد، انسان را این چنین پست و فرومایه تصور کند و منزلت او را همانند موجودی بی‌اختیار و مجبور و ابزاری اقتصادی تنزل دهد. او معتقد است که مارکسیسم با نفی خداوند نتوانست حقیقت انسان را بشناسد. مارکس با نفی خداوند حقیقت انسانی را نیز نفی کرد (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۱۰۹). با کمی تأمل در خواهیم یافت که آرای پیشین نمی‌تواند فقط به مارکسیسم محدود باشد، بلکه مسلماً مکاتب الحادی دیگر از جمله اگزیستانسیالیسم الحادی سارتر را نیز در بر خواهد گرفت.

۴. تأکید بر فرد کنار اجتماع

در آرای مطرح شده دو نظر عمده مطرح شد:

اول مارکسیست‌ها بودند که در آرای خود از جامعه‌شناسان پیروی کردند و فردیت انسان را در جامعه، بی‌اهمیت جلوه دادند. حتی می‌توان گفت که از جهاتی، افراطی‌تر از آن‌ها عمل کردند. چرا که در آرای جامعه‌شناسان، انسان موجودیت و اراده‌ای دارد؛ اما این موجودیت و اراده به‌واسطه جامعه مضمحل می‌شود؛ اما در مکتب مارکسیسم از این اراده و موجودیت ابتدایی نیز خبری نیست و انسان ابداً موجودیتی غیر از موجودیت اجتماع ندارد و تمام موجودیت او امری است به نام کار اجتماعی که دیگر امور انسان در پرتو این امر اصیل معنا و مفهوم می‌یابد، استاد در این زمینه می‌گوید:

از نظر مارکسیسم، موجودیت انسانی انسان، اولاً اجتماعی است نه فردی. ثانیاً موجودیت انسان اجتماعی کار اجتماعی یعنی کار تجسم یافته است و هر امر فردی، احساس فردی، خود و احساسات خود و یا هر امر اجتماعی دیگر از قبیل فلسفه، اخلاق، هنر و مذهب و... مظاهر و تجلیات واقعی انسان است نه عین موجودیت واقعی انسان (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۱۵).

نظر بعدی نظر سارتر بود که به فردیت انسان تأکید داشته، مطالب مهمی را در باره

فردیت و پراکسیس فردی انسان مطرح می‌کند که تبیین آن‌ها گذشت. شاید در ابتدا این گونه تصور کند که آرای استاد با آرای سارتر مبنی بر ارزش‌گذاری انسان و نقش وی در تعیین سرنوشت و روند تاریخ، ما را به یکی دانستن دیدگاه‌ها رهنمون می‌سازد؛ اما نکات مهمی وجود دارد که آرای بظاهر منطبق سارتر و مطهری را از هم متمایز می‌سازد. این تمایز را می‌توان در مطلق‌انگاری سارتر و مقید دانستن مطهری جست.

با نگاهی به جمله‌های سارتر می‌توان دریافت که سارتر برای شرایط جنسی و محیط در مورد «انسان‌ها»، ارزش و علیت چندانی قایل نیست و تأثیرگذاری آن‌ها را در عملکرد انسان‌ها کاملاً مخدوش می‌داند. یکی از تبیین‌گران آرای سارتر از قول وی می‌گوید:

هیچ حالت واقعی، ساخت سیاسی، ساخت اقتصادی جامعه، حالت روانی و غیره فی‌نفسه نمی‌تواند محرک عملی باشد (نوالی، ۱۳۷۳: ص ۲۳۰).

اساساً سارتر یگانه امر قابل ارزش و مهم را زیست درونی و طرحی که به درون وی مربوط است می‌داند که طبق این صحبت‌ها و مطالبی که در کتاب‌های دیگر موجود است، در اصول فلسفه‌ای که وی پی می‌ریزد، می‌کند نقش محیط و شرایط را کاملاً بی‌رنگ و کم‌ارزش می‌داند. بر این اساس، حتی حقیقت انسان را «طرح»ی می‌داند که خود انسان طبق آگاهی‌هایی که گفته شد می‌سازد:

بشر بیش از هر چیز «طرحی» است که در درون‌گرایی خود می‌زید (سارتر، ۱۳۷۴: ص ۲۹).

استاد در برابر آرای پیش‌گفته به این نکته اشاره می‌کند که نه توده‌گرایی مارکس می‌تواند مبین علیت واقعی تاریخ باشد و نه فردگرایی سارتر قادر است ترسیم‌کننده عوامل تأثیرگذار در تاریخ باشد؛ بنابراین، باید به این نکته اندیشید که چرا حتماً باید به یکی از این دو معتقد شد و اعتقاد به یک عامل را سبب به حاشیه راندن دیگری دانست. چرا حتماً باید عنصر اجتماع و فرد دو امر مخالف و متناقض هم تلقی شود. استاد ضمن رد مخالف‌انگاری اجتماع و فرد، هر دو عنصر را عامل تأثیرگذار و علی تاریخ معرفی کرد. او با نظریه خود نه نقش فرد را امری توهمی یا فرعی دانست و نه ارزش جامعه و محیط اجتماعی را بی‌ارزش قلمداد کرد؛ بلکه آن‌ها را دو عنصر مؤثر و مرتبط دانست که ارتباط آن‌ها بین‌الامری است (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۴۱).

استاد با این نظریه برای انسان دو «من» قائل شد: یک من فردی و یک من اجتماعی که

هیچ‌یک نباید دیگری را مخدوش سازد.

مارکس نتوانست از عهده ارزش‌گذاری به من فردی انسان برآید. او افراد جامعه را در هویت جمعی هضم کرد و اراده فردی آنان را نادیده گرفت. در حالی که جامعه در عین حال که راقی‌ترین موجود طبیعت است، استقلال نسبی اجزای ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است. او معتقد است به هیچ وجه امور اجتماعی هر اندازه استحکام داشته باشد، قادر نیست روح فردی را تحت‌الشعاع خود قرار داده، او را در مقابل اجتماع مسلوب الاختیار سازد (همان، ۴۳).

۸۵

قیس

استاد در برابر دیدگاه سارتر نیز موضع مثبتی نداشته و از نظر وی، ارزش من اجتماعی سارتر نیز به صفر نزدیک است: «اگزستانسیالیسم» نوعی احیای اصالت فرد در مقابل جامعه است، سارتر و دیگران این همه تکیه کرده‌اند روی اختیار و آزادی انسان و این‌که انسان خودش ماهیت خودش را می‌سازند؛ نه جامعه و نه عامل دیگر، البته آن‌ها به طور افراطی باز از این طرف رفته‌اند... (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۱۴۲).

استاد در برابر نظریه افراطی سارتر مبنی بر این‌که ما فقط درون انسان و طرح خودساخته وی را یگانه عامل عملکرد انسان محسوب می‌کنیم، رأی معتدل خویش را چنین مطرح می‌سازد؛ در عین این که باید به فرد، انگیزه‌ها و اختیار او ارزش نهیم نباید نقش جامعه و محیط را به صورت یکی از عوامل تأثیرگذار از نظر دور نگه داشت.

ما تأثیر طبقه را قبول داریم... از نظر ما تأثیر وضع طبقه بر شخص محتمل است (مطهری، ۱۳۷۷ ب: ص ۱۴۹). شایان بذکر است که از نظر وی نه تنها این تأثیر یک تأثیر منفی نیست، بلکه عاملی است که برخاسته از فطرت ذاتی بوده و انسان‌ها در پرتو روح جمعی است که به کمال نهایی دست خواهند یافت و به واسطه آن می‌توانند استعدادهای خود را شکوفا سازند:

انسان که نوع واحد است نه انواع، به حکم فطرت و طبیعت خود اجتماعی است؛ یعنی اجتماعی بودن انسان و به صورت جامعه در آمدن او و دارای روح جمعی شدنش از خاصیت ذاتی نوع او سرچشمه می‌گیرد و یک خاصیت از خواص فطری نوع انسان است. نوع انسان برای این‌که به کمال لایق خود که استعداد رسیدن به آن را دارد برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. روح جمعی خود به منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۳).

نکته دیگری که استاد بدان توجه می‌کند، آن است که باید بدون شعارپردازی‌های

بی‌فایده در اوضاع و احوال اطرافمان دقت بیشتر کنیم. او در تأکید بر اراده فردی این مطلب را از ذهن دور نمی‌دارد که قدرت ایستادگی در برابر اجتماع یک امر فراگیر نیست که شامل همه شود. اکثر مردم جامعه در عین حال که اصل این قدرت را دارند، از به‌کارگیری این قدرت ابا می‌کنند؛ از این رو ایشان ضمن تأکید بر شاخصه ارزش‌های فردی، بر تفاوت‌های افراد در تأثیرپذیری از جامعه تأکید کرده و به این وسیله، واقع بینی خود را در باره تأثیر اجتماع بر اکثر افراد جامعه، فراموش نمی‌کند. وی با امعان نظر بر اکثریت منفعل جامعه و بیشترین قدرت عصیان را در نابغه‌ها روا دانسته و از حکم کلی عصیان در برابر جامعه برای همه اقشار جامعه می‌پرهیزد:

اگرستانسیالیست‌ها که اصالت فردی هستند، روی مسأله «عصیان» تکیه کرده‌اند. قهرا این قدرت عصیان در نابغه‌ها بیشتر است. در هر فردی قدرت عصیان هست؛ اما بعضی افراد آن قدر ضعیفند که اگر نگوئیم صدی صد، و نه منفعل از جامعه هستند (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ص ۱۶۷)؛ بنابراین، به نظر استاد با در نظر گرفتن دو نکته مهم «تأثیر اجتماع و تفاوت‌های فردی» می‌توان از یکسوی‌نگری افراطی «اگرستانسیالیست‌ها» به ویژه سارتر پرهیز کرد و در باره تاریخ به نظریات معتدل‌تری دست یافت.

نتیجه‌گیری

در نگاه سارتر: ۱. اصل علیت یک اصل مادی نیست؛ بلکه باید آن را در وراء امور مادی جست. ۲. او به قبول اصل علیت به گونه‌ای تأکید می‌کند که منافی آزادی انسان نبوده و موجودیتش به نگاه اقتصادی مارکس که به شیء دانستن وی محدود می‌شود، منجر نشود. ۳. او کنار پذیرش فوق به فردیت انسان و پراکسیس فردی و فقدان طبیعت انسانی تأکید کرده، بر این اساس او در روند تاریخ تابع محض توده مردم و تصمیم‌گیری ثابت نمی‌داند. ۴. تاریخ امری ثابت نیست؛ بلکه امری متحول است که بر اثر ارتباط دیالکتیکی طبیعت به وجود می‌آید. انسان در محیط تأثیر می‌گذارد و محیط هم که متأثر از انسان است، در او تأثیر دارد.

استاد مطهری در آرای خود ۱. اصل علیت را نه یک امر کاملاً مادی می‌داند و نه آن را بنا به نظر سارتر و هگل امری غیر مادی تصور می‌کند؛ پس برای فهم این اصل لازم است هر دو عنصر حواس باطنی و ظاهری به کار گرفته شود. ۲. او اصل علیت را در تاریخ

جاری دانسته، بر اساس آن به وجود سنن و قوانین ثابت در تاریخ اشاره می‌کند. ۳. اصل وجود قوانین ثابت در تاریخ نه تنها باعث سلب اختیار و آزادی انسان نشده، بلکه با توجه به «محتوای» قوانین آن در اسلام سبب تأکید عنصر اختیار و قدرت تصمیم‌گیری انسان شده است. بر این اساس، ابزار انگاری بشر که از سوی مارکسیسم مورد توجه است امری مردود است. ۴. نمی‌توان با توجه به فردیت از تأثیر اجتماع غافل شد. واقع‌گرایی حکم می‌کند که هر دو عنصر اجتماع و فرد را در روند تاریخ مؤثر بدانیم.

منابع و مأخذ:

۱. استیس، و.ت، فلسفه هگل، حمید عنایت، تهران، جیبی، ۱۳۵۷.
۲. بلاکهام، هرولدجان، شش متفکر اگزیستانسیالیست، محسن حکیمی، تهران، مرکز، ۱۳۶۸.
۳. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۴. روزه ورنو، پدیدارشناسی، یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.
۵. سارتر، ژان پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶.
۶. طبری، احسان، مارکسیسم لنینیسم، بی‌جا، بی‌تا.
۷. طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، اسلامیه، بی‌تا، ج ۱-۳.
۸. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۷۲، ج ۱-۳.
۹. فولکیه، اگزیستانسیالیسم، ایرج پورباقر، انتشارات تأیید اصفهان، ۱۳۳۲.
۱۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، عبدالحسین آذرنگ، سید محمود یوسف ثانی، تهران، علمی و فرهنگی، سروش، ۱۳۸۴، ج ۹.
۱۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۴، ج ۵.
۱۲. گلشنی، مهدی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، تهران، مشرق، ۱۳۷۴.
۱۳. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، صدرا، ۱۳۷۴، ج ۲.

۱۴. _____، جامعه و تاریخ، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۵. _____، شش مقاله (کتاب خاتمیت)، تهران، صدرا، ۱۳۶۵.
۱۶. _____، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ (الف).
۱۷. _____، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ب.
۱۸. _____، قیام و انقلاب مهدی، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
۱۹. مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، مجید مسعودی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.
۲۰. نوالی، محمود، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳.
۲۱. هگل، گئورگ ویلهلم، عقل در تاریخ، حمید عنایت، تهران، شفیعی، ۱۳۷۹.
22. Copleston, Fredrick, *A history of philosophy*, vol9, (Sartre & Marxism), London, search press.
23. Howells, Cristina, *Sartre*, Cambridge, Cambridge, 1995.
24. Murdoch, Iris, *Sartre*, Fontuna, 1969.
25. Robert Audi, *the Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge, second Edition, 1999.