madsage
IRan Education
Research
NETwork
(IRERNET)

شبکه آموزشی - پژوهشی مادسیج
با هدف بهبود پیشرفت علمی
و دسترسی راحت به اطلاعات
برای جامعه بزرگ علمی ایران
ایجاد شده است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين

جزوه درس

جامعه شناسی تاریخی

گروه تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی
دانشکده الهیّات - دانشگاه پیام نور

گردآوری توسط: سیّده سوسن فخرائی
مجتبی سلطانی احمدی

منابع:سایت اینترنتی جامعه شناسی ایران، جزوه درسی آقای مجید کافی، منتخبی از کتاب سنت های تاریخ در قرآن شهید صدر

http://sociologyofiran.com

نکته: با توجه به سیاست مدیریت محترم دانشگاه در یکدست بودن و در اختیار قرارگرفتن منابع درسی دانشگاه پیام نور، و فرصت اندکی که گروه علمی در تهیه جزوه ی دروس بدون منبع داشته است قطعا کمبودها و اشکالاتی در این جزوه وجود خواهد داشت که در اولین فرصت مقتضی، با همکاری ، همراهی و انتقادات اساتید محترم و دانشجویان عزیز رفع خواهد شد. هر چند که تلاش ما پوشش دادن تمام سرفصل مصوب در حد قابل قبول بوده است. انتقادات و پیشنهادات عزیزان مزید امتنان خواهد بود.

جامعه‌شناسی تاریخی

بخش (۱)

مجید کافي

مقدمه

بدون شناخت گذشته و تجزيه و تحليل و صورت‌بندي آن از منظر امروز، نه مي‌توان موفقيت و كامياپي طرح‌هاي عظيم اجتماعي، اقتصادي و سياسي را ارزيابي كرد و نه مي‌توان از آنها به عنوان منبع و چراغ راهي براي آينده استفاده نمود. جامعه‌شناسي تاريخي شاهراهي است، براي كشف قانونمندي‌هاي اجتماعي، آزمايشگاه و بستري براي آزمون فرضيات مطروحه و ماده خام و مطالعات اكتشافي اوليه‌اي براي تدوين فرضيات نوين؛ اين رشته اين جنبه‌ها و خدمات كاربردي مهم را در اختيار جامعه قرار مي‌دهد.

آنگاه كه محقق تاريخ از منحصر كردن توجه خود به تحوّلات و امور شخصي اجتناب مي‌كند، «همگرايي تاريخ و نظرية اجتماعي» و زماني كه جامعه‌شناس از تمركز محض بر ساختارها اجتناب مي‌ورزد، «جامعه شناسي تاريخي» شكل مي‌گيرد.

مراد از اصطلاح «تاريخي» در جامعه‌شناسي تاريخي، فراتر از صرف وقايع و حوداث رخ داده در گذشته است؛ مراد چيزي است غير از سنگيني كسل‌كننده و بي‌روح و مردة گذشته نظير يادمان‌ها و ايام تاريخي، سلسله‌هاي حاكم، جنگ‌ها، پيمان‌ها و ديگر رويدادها. مفهوم تاريخي در جامعه‌شناسي تاريخي بيان كنندة بستر زماني و مكاني‌اي است كه وقايع، رخدادها و پديده‌هاي تاريخي در آن شكل مي‌گيرند، معنا و مفهوم مي‌يابند و در آن به وقوع مي‌پيوندند. مفهوم تاريخي براي انسان، از سويي نوعي تاريخمندي يا ذاتيّت تاريخي كه دريچة تازه‌اي از فهم و درك وقايع و پديده‌هاي سياسي، اجتماعي، اقتصادي، و فرهنگي را فراهم مي‌سازد و از سوي ديگر نوعي درك و فهم تاريخي كه افراد را قادر مي‌سازد، تا در خصوص تاريخمندي يا ذات تاريخي وقايع، پديده‌ها، كاريست‌ها و نهادهاي عيني به تفكر و تأمل پرداخته و به تحليل و تبيين آنها بنشيند.[1]

از آنجا كه واژة تاريخ به دو معناي «پديده‌هاي گذشته» و «شناخت و آگاهي به آن پديده‌ها» به كار رفته است، و به همين دليل فلسفه تاريخ داراي دو اصطلاح «فلسفه نقدي تاريخ» و «فلسفه نظري تاريخ» است؛ تاريخ در «جامعه‌شناسي تاريخي» نيز در همين دو معنا به كار مي‌رود.

شايان ذكر است كه اصطلاح جامعه‌شناسي تاريخي را نبايد با اصطلاح جامعه‌شناسي تاريخ اشتباه كرد. اصطلاح اول معرفتي درجه اول و از گرايش‌هاي رشته علمي جامعه‌شناسي است، در صورتي كه اصطلاح دوم معرفتي درجه دوم و مربوط به فلسفه علم. آنچه در اين جستار مورد توجه است، اصطلاح اول، يعني جامعه‌شناسي تاريخي مي‌باشد.

---

۱. تاريخ معاصر ايران، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۳؛ ص. ۱۹۲.

ارتباط جامعه و تاريخ

تاريخ، جامعهٔ ديروز است و جامعه، تاريخ فردا. تاريخ همان جامعه است كه زمان بر آن سپري شده است. بنابر اين نتيجه جمع جبري جامعه و زمان تاريخ است و تاريخ منهاي زمان همان جامعه است. لذا مي‌توان گفت كه جامعه و تاريخ دو روي يك سكه‌اند.

پيشينهٔ جامعه‌شناسي تاريخي

براي پديد آوردن جامعه‌شناسي صحيح بايد از اطلاعات تاريخي بهره‌ور شد. با وجود اين جامعه‌شناسي تاريخي در سده نوزدهم بخش بزرگي از اطلاعات خود را از مطالعهٔ جامعه‌هاي ابتدايي به دست آورد و به تاريخ اقوام كمتر توجه كرد.

جامعه‌شناسي تاريخي در جوامع غربي تاكنون سه مرحله تاريخي را پشت‌سر گذاشته است. مرحله اول آن تا قبل از دهة شصت در چالش با توتاليتريسم و با تأكيد بر دمكراسي و ليبراليسم راست‌كيشانه، و براي حل مشكلات جامعه به وجود آمد. جامعه‌شناسي تاريخي در اين مرحله بدون نياز به تغييرات بنيادي در جامعه با تأثير از پارسنز، و توسط مارشال[1]، اسملسر[2]، آيزنشتات[3]، مارتين ليپست[4]، و بنديكس دنبال شد.

مرحله دوم از ابتداي دهة شصت و با كشف نابرابري‌ها و جنبش‌هاي مقاومت اجتماعي به وجود آمد. اين مرحله با آثار مارك بلوخ[5] و نورت الياس[6] آغاز و توسط برينگتون مور[7] و تامسون و در دهة هفتاد توسط چارلز تيلي[8] و تدااسكاچپول[9] پي‌گيري شد.

---

۱ . مارشال ضمن مورد مطالعه قرار دادن «ايدئولوژي و كشمكش اجتماعي»، در *شهروندي و طبقهٔ اجتماعي* به چگونگي پيدايش حقوق مدني، سياسي و اجتماعي از قرون وسطي به بعد مي‌پردازد. عصري كه اين حقوق در آن تنها به نوع پايگاه، طبقه و ثروت فرد وابسته بود و با از هم پاشيدن اين جوامع، تمايزات مذكور در حقوق شهروندي به وجود آمد و با خود تضادهايي در سطح ساختاري همچون عدالت توافق، رقابت، و ... پديد آورد.

۲ . جامعه‌شناسي تاريخي در فضاي ساختي – كاركردي و ليبرال – دموكراسي آمريكايي توسط اسملسر (شاگرد پارسنز) آغاز شد. وي در *تغيير اجتماعي و انقلاب صنعتي* به تبعات ناشي از تفكيك ساختاري و افزايش خرده نظام‌ها و پيچيدگي آنها در طي مراحل مختلف كه با انقلاب صنعتي پديد آمده بود، پرداخت.

۳ . ايزنشتات در اين مرحله، نظام‌هاي سياسي امپراطوري و تغيير در ديوانسالاري آنها و نهادينه شدن نظام‌هاي سياسي در اين نوع ديوانسالاري‌ها را بررسي مي‌كند.

٤ . ليپست در دو كتاب *انسان سياسي* و *نخستين ملت جديد* با تأسي از الگوي آمريكايي به شرايط نظم دموكراتيك و زمينه‌هاي مؤثر در موكراسي‌هاي پايدار و چگونگي تبديل انقلاب‌هاي پوپوليستي به رژيم‌هاي غيراقتدارگراي پايدار و تولد ملتي جديد را با مطالعه تطبيقي و تجربي (با نمره‌دهي به شاخص‌هاي مورد نظر براي هر كشور مورد مقايسه) فرانسه، آمريكا، آلمان و سوئد دنبال مي‌كند.

٥ . بلوخ در اثر دو جلدي *جامعه فئودالي*، منتشر شده در ۱۹٦۱، اثر رشد تحولات پيوند ميان رهبران نظامي و حاميان آنها را در قرن نهم ميلادي و همچنين طبقات اجتماعي و سازمان‌هاي سياسي فئوداليسم قرن يازدهم به بعد در

سرانجام جامعه‌شناسي تاريخي در مرحله سوم همزمان با اضمحلال جهان دو قطبي و جنگ سرد و عقب‌نشيني شوروي از افغانستان به اوج خود رسيد. اين مرحله با آثار ماركسيستي پري آندرسون و والراشتاين، فرناند برودل، مايكل‌مان،* اسكاچپول، كالينز و گيدنز به اوج خود رسيد.

تعريف جامعه‌شناسي تاريخي

بررسي و مطالعه جامعه‌شناختي وقايع و حوادث گذشته براي فهم پديده‌هاي هر زماني، از زمان يونان باستان تا زمان شكل‌گيري «جامعه‌شناسي تاريخي» به طور جسته و گريخته در لابلاي آثار انديشمندان جامعه‌شناس بافت مي‌شود؛ چرا كه تغيير و پويايي هميشه همراه جوامع و پديده‌هاي اجتماعي بوده است. لذا شناخت آنها منحصر به بررسي آنها در زمان حال نمي‌شده است، بلكه براي درك و تبيين كامل وقايع اجتماعي، دانشمندان به گذشته دور يا

جامعه فئودالي را بررسي مي‌كند.

١ . الياس در *فرايند متمدن شدن* به جاي كنش، فرد را در مركز توجه قرار مي‌دهد تا جنبه‌هاي روانشناختي و اجتماعي زندگي بشر را كه به هم وابسته‌اند، در صور اجتماعي مرتبط با انسان‌ها نشان دهد. از اين رو سير تمدن از *Courtoisie* به *Civilite* و سرانجام *Civilisation* را به ترتيب در جوامع قرون وسطي، استبدادي و بورژوا همراه با تشكيل دولت پي مي‌گيرد.

٢ . مور دغدغه‌هاي ارزشي و معناداري را وارد جامعه‌شناسي تاريخي كرد. وي علي رغم عقلگروي انتقادي به *ريشه‌هاي اجتماعي ديكتاتوري و دموكراسي* (١٩٦٩) در جوامع دهقاني و كشاورزي بازسازي شده، به بررسي طبقة زميندار و طبقة بازسازي كننده، نوع ائتلاف آنها و نيز نوع خشونت يا دگرگوني‌هايي كه براي اين بازساز ي به كار رفته را - كه مي‌تواند به پيدايش نظام اجتماعي جديد به انجامد- مي‌پردازد.

٣ . تيلي كه كاركردگرايي را نقد مي‌كند به تضاد، كنش جمعي و دو فرآيند كلان گسترش سرمايه‌داري و رشد دولت ملي پرداخته و در *قرن شورشي* (١٩٧٥) سه كنش جمعي رقابتي، واكنشي و حمايتي را در اروپاي پيشاصنعتي و در قرن ١٩ و ٢٠ بررسي مي‌كند.

٤ . وي در *روش و بينش در جامعه‌شناسي تاريخي* (١٩٨٤) به منطق تحليل تطبيقي پرداخت. وي همچنين در *دولت‌ها و انقلاب‌هاي اجتماعي* شرايط انقلاب را ظهور كننده و نه ساخته شده و حاصل بي قصد و غرض تضادهاي چندگانه گروه‌هاي موجود، تحت شرايط اجتماعي، اقتصادي، بين‌المللي مي‌داند.

٥. مايكل‌مان در دو جلد *منابع قدرت* (١٩٨٦){جلد اول *قدرت از ابتدا تا ١٧٦٠* و جلد دوم *قدرت در جوامع صنعتي*} با تقسيم قدرت به چهار منبع اقتصادي، ايدئولوژيك، سياسي و نظامي كه غلبه هر كدام با توجه به بستر تاريخي جهاني در حال تغيير بوده است، جهش قدرت و سير توسعه جوامع انساني تا پيدايش تمدن غربي را از بين‌النهرين تا سرمايه‌داري بين‌الملل پيگيري مي‌كند. وي قدرت را در محورهاي توزيعي، اشتراكي و اجماعي و نيز سطحي و عمقي، اقتداري يا انتشاري، در دولت شهرهاي يونان، روم و اروپاي مسيحي تا عصر مدرن، همراه با شكل نظام سياسي و راهبردهاي طبقات حاكمه مدرن متصدي نوسازي در اروپا با توجه به ساختار آنها (مشروطه، ائتلافي، رقابتي يا استبدادي) براي نوسازي و سرانجام اين طبقات در تبديل به فاشيسم، سوسياليسم اقتدارگرا يا ليبرال - رفورميست با توجه به راهبردهاي اتخاذي (ليبرال، اصلاح‌طلبانه يا اقتدارگر- سنتي) مورد بررسي قرار داده است.

نزديك پديده‌ها نيز توجه مي‌كرده‌اند. اين تلقي از جامعه‌شناسي و به قول كنت جامعه‌شناسي پويا، نيازمند شناخت تاريخي است؛ چرا كه پديده‌هاي اجتماعي اغلب ريش‌هاي كهن دارند و علل آنها را بايد در زمان‌هاي دور جستجو كرد.

بنابر اين براي فهم مسائل اجتماعي يك جامعة توسعه يافتة معاصر، مطالعة سير اجتماعي آن جامعة از مطالعة جوامع ابتدايي مؤثرتر است. اگر از اطلاعات تاريخي جامعة مورد مطالعه صرفنظر شود و مطالعة اجتماعات ابتدايي را به اندازة مطالعة يك اجتماع متمدن معاصر مهم بشماريم، باز هم بدون اطلاعات تاريخي درجة اول قادر به تعميم و نتيجه‌گيري كافي نخواهيم بود.[1]

نكته قابل ذكر در باب مطالعة جامعه‌شناختي انديشمندان گذشته اين كه، تحليل كساني همچون افلاطون، ارسطو، ابوريحان، و ابن‌خلدون در رابطه با سير تاريخي و قانونمندي‌هاي حاكم بر تاريخ، قبل از اين كه نتيجه فلسفه آنان باشد، محصول مطالعات تاريخي آنان است. تحليل آنان در باب حكومت، تقسيم كار اجتماعي، طبقات، علل ظهور و سقوط تمدن‌ها و ... از مطالعه دقيق آنان در حوادث و وقايع تاريخي حاصل شده است.[2]

بنابر اين «جامعه‌شناسي تاريخي» گرايشي در جامعه‌شناسي است كه در صدد بررسي فرآيندها و مكانيسم‌هاي تغييرات در جوامع است، تغييرات اجتماعي كه سيماي جوامع را دگرگون يا بازتوليد مي‌كند. مطالعة گذشته جوامع، براي كشف اين كه آنها چگونه عمل مي‌كنند، چگونه تغيير مي‌كنند و سرانجام جستجوي «تغيير متقابل گذشته و حال، رويدادها و فرايندها، صورت گرفتن كنش‌ها و ساختاربندي شدن آنها و در نهايت تلاش براي پيوند زدن، تنوير و ايضاح مفهومي، تعميم تطبيقي و كشف تجربي با يكديگر».[3] در اين نوع مطالعه، بر اساس داده‌ها، اطلاعات، تحليل‌ها و مطالعات تاريخي به مطالعه و بررسي پديده‌هاي اجتماعي موجود پرداخته مي‌شود.

دروكيم در كتاب قواعد روش جامعه‌شناسي خود توصية مي‌كند كه جامعه‌شناسان بايد تجربيات خود را با اطلاعات تاريخي تأييد كنند.[4]

موضوع جامعه‌شناسي تاريخي

بيشتر جامعه‌شناسان تاريخي در مطالعات خود چهار سؤال را بررسي كرده‌اند. موضوع جامعه‌شناسي تاريخي توجه به همين سوالات چهارگانه زير است.

۱. وضع ابتدايي انسان چه بود و چگونه تغيير كرد؟ ۲. جامعه انساني در چه مسيري سير كرده است؟ ۳. اقوام گوناگون انساني با طي چه مراحلي به وضع اجتماعي كنوني خود رسيده‌اند؟ ٤. آيا امور اجتماعي مسيري دوري دارد و به اصطلاح تاريخ تكرار مي‌شود؟

در باب سؤال سوم، چهار دسته پاسخ به آن داده شده است. هر يك از اين چهار پاسخ در تاريخ انديشة اجتماعي ريشه‌اي مستقل دارد و مي‌تواند در جامعه‌شناسي علمي، نقش خاصي ايفا كند.

---

۱. *تاريخ انديشة اجتماعي*، ج۲، ص ٤٨٧.

۲. *تاريخ در ترازو*؛ فصل سوم.

۳. كتاب ماه علوم اجتماعي، شماره ٥٦، ص۲٦.

٤. قواعد روش جامعه‌شناسي،ترجمه عليمحمد كاردان،ص ١٦٢.

پاسخ اول از آن تكامل‌گرايان است كه كاملا از اعتبار افتاده است؛ چرا كه تكامل‌گرايي كلي يك خطي با واقعيات وفق ندارد.

طبق پاسخ دوم سير زندگي اجتماعي انسان، كلي است مشتمل بر مراحلي چند. نظريه كنت و دوركيم در اين دسته قرار دارد. از نظر دوركيم تكامل اجتماعي، يعني گذار از يك نظام مكانيكي پر انسجام به نظام اجتماعي ديگري كه مبتني بر تقسيم كار اجتماعي است. در عين حال از پيچيدگي فراوان برخوردار است. هاب‌هاوس مراحل تكامل اجتماعي را شامل پيدايش خويشاوندي و ظهور حاكميت و سازمان اجتماعي و انساني مي‌داند.

اين گونه نظريه‌ها در باب مراحل تاريخي از تكامل‌گرايي اجتماعي بي‌بهره نيستند، اما احتمالا به آن فلسفه‌هاي تاريخي كه مورد قبول جامعه‌شناسي نيستند، بستگي بيشتري دارند. افزون بر اين، اين نظريه‌ها متضمن وجوهي هستند كه آنها را به فلسفه‌هاي تاريخ مورد قبول، يعني نظريه‌هايي كه كلي و لاهوتي و يا نسبي افراطي نيستند، نزديك مي‌كنند. اين نظريه‌ها با خوشبيني ناروايي به سير تاريخ مي‌نگرند و نيز به اتكاء نمونه‌هاي معدود به نتيجه گيري مي‌پردازند.[1] افزون بر اين، اين نظرية، سير كلي حوادث اجتماعي كه بر اساس نمونه‌هاي معدودي به دست آمده است، درخور اعتماد نيستند.

سومين پاسخي كه به اين پرسش داده شده است، پاسخ كساني است كه با استفاده از روش مطالعه منفرد فرهنگها تغييرات يك يا چند بخش از كل جامعه را مورد تنظيم قرار مي‌دهند. در چنين نظريه‌هاي اساسا سير يك مورد فرهنگي مطمح نظرقرار مي‌گيرد. ولي در عين حال امكان يافتن موارد قابل قياس ديگر كنار گذاشته نمي‌شود. اين نظرية نيز به تعميمهايي كه براي تاريخگرايي افراطي لازم است، نميانجامد.

نظريه‌هاي سه گانه‌اي كه مطرح شد، تلويحا يا تصريحا از استمرار و همبستگي مراحل تاريخي سخن مي‌رانند.

امام چهارمين نظرية برخلاف سه نظرية قبل براي پرهيز از زياده‌رويهاي ناشي از تكامل‌گرايي از استمرار و همبستگي مراحل سخن نمي‌گويد. از اين ديدگاه مراحلي كه نام برده مي‌شوند، الزاما مراحل واقعي حوادث نيستند، بلكه تيپهاي ايده‌ال به شمار مي‌روند كه به منظور سنجش و مقايسه و تعميم مراحل واقعي طرح شده‌اند. اين نظريه از نظرية ماكس وبر تأثير پذيرفته است. به نظر مي‌رسد اين نظرية، يعني تنظيم مراحل بر اساس تيپهاي آرماني واجد ارزش جامعه‌شناختي و براي تحقيقات تاريخي ـ اجتماعي ابزار موثري است.[2]

روش جامعه‌شناسي تاريخي

جامعه‌شناسان تاريخي بر اثر عدم رعايت احتياط در مورد روشهاي تحقيق اسير روش تطبيقي شدند. حال آن كه جامعه‌شناس نبايد از يافته‌هاي خود مقولات بي‌زمان بسازد و آنها را براي كلي‌بافي به كار برد. اگر جامعه‌شناس چنين كاري كند، البته از لحاظ طبقه‌بندي از توفيق بي‌نصيب نخواهد بود، ولي طبقه‌بندي او الزاما يافته‌هاي او را تبيين نخواهد كرد. جامعه‌شناسي كه خواستار قدرت تبيين باشد نبايد در تعميم يافته‌هاي خود اصرار ورزد. يافته‌هايي كه مربوط به يك دوره يا حادثه تاريخي هستند، ممكن است واقعا قابل تعميم باشند، ولي جامعه‌شناس نبايد به قصد تعميم به گردآوري يافته‌ها بپردازد.

---

١. تاريخ انديشة اجتماعي، ج٢، ص ٥١٥.

٢. تاريخ انديشة اجتماعي، ج٢، ص ٥١٣ ـ ٥١٦.

مثلا در حوزه جامعه‌شناسي دين مسيحي، مفاهيمي مانند كليسا و فرقه و عضويت در فرقه و آداب عبادت براي درك مسيحيت لازم‌اند. ولي نمي‌توانند چگونگي دين را در خارج اروپاي غربي و امريكا تبيين كنند. ما نبايد تعميم را هدف خود قرار دهيم، ولي در صورتي كه اطلاعات ما دربارة فرهنگها واقعا منجر به تعميم شود، بر ما حرجي نيست.[۱]

هدف جامعه‌شناسي تاريخي

به نظر دنيس اسميت[۲] هدف جامعه‌شناسي تاريخي كلان جست‌وجوي سازوكاري است كه با آن جوامع تغيير مي‌كنند يا خودشان را با آن باز توليد مي‌كنند. جست‌وجوي ساختارهاي پنهاني كه برخي از آنها آرمان‌هاي انسان‌ها را سركوب مي‌سازند و برخي را متحقق مي‌كنند، چه آنها را دوست بداريم و چه نداريم.

جامعه‌شناسي تاريخي شاه‌راهي است براي قانونمندي‌هاي اجتماعي، آزمايشگاه و بستري براي آزمون فرضيات مطروحه (دست كم باب طبع ابطال‌گرايان) و ماده خام و مطالعات اكتشافي اوليه‌اي براي تدوين فرضيات نوين؛ اين جنبه‌ها و خدمات كاربردي مهم است كه اين رشته از منظر انتقادي در اختيار جامعه خويش قرار مي دهد.[۳]

نقد جامعه‌شناسي تاريخي كلان

روژ باستيد در نقد جامعه‌شناسي تاريخي كلان مي‌گويد: شيوه‌اي كه جامعه‌شناسي تاريخي (جامعه‌شناسي پويا) به كار مي‌گيرد، غالبا منحصر به اين است كه در آغاز پژوهش در بارة جامعه‌اي بپردازد كه تصوّر مي‌كند، ساده و ابتدايي است. حركت خود را از آن آغاز مي‌كند تا به تمدن كنوني برسد. از ديدگاه ما اين شيوه مملو از خطر است؛ چرا كه جامعه‌اي كه نقطة آغاز پژوهش به شمار مي‌آيد، جامعه‌اي است كه بيش از آن كه حقيقي باشد، فرضي است.[۴]

جامعه‌شناسي تاريخي و فلسفه نظري تاريخ

بديهي است كه بخش ناچيزي از فلسفة تاريخ در حوزة جامعه‌شناسي تاريخي مي‌گنجد و بخشهاي ديگر آن براي جامعه‌شناس پذيرفتني نيست. بي‌گمان جامعه‌شناسي تاريخي چه از لحاظ روش و چه از نظر محتوا از فلسفة تاريخ فرق دارد، اما با وجود اين بايد گفت كه فلسفة تاريخ نيز به نوبة خود خدمات بس مهمي به تكامل جامعه‌شناسي تاريخي كرده است.

در باب ارتباط جامعه‌شناسي تاريخي و فلسفه نظري تاريخ بايد خاطر نشان كرد كه جمع جبري جامعه‌شناسي‌هاي تاريخي، بيان نقاط مشترك جوامع در طول تاريخ و يافتن قانونمندي آنها فلسفه نظري تاريخ است.

---

۱. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ۴۹۰.

۲. *Dennis Smith; The Rise of Historical Sociology.*

۳ . كتاب ماه علوم اجتماعي ، شماره ۵۶، ص. ۲۶.

۴ . روژه باستيد: *مباني علم جامعه‌شناسي دين: ص. ۲۳۴* .

برداشت مزبور چنانچه در آثار كنت، ماركس، هگل، اشپنگلر، و توين‌بي ديده مي‌شود، مجموع تاريخ انسان، ادوار تاريخي انسان، تاريخ فرهنگ و تمدن‌ها و چرايي و چگونگي دگرگوني جوامع را شامل مي‌شود.

بنابر اين جامعه‌شناسي تاريخي كلان طبق تعريفي كه در اين نوشتار از آن ارائه شده است، با فلسفه نظري تاريخ فرق دارد. جامعه‌شناسي تاريخي كلان به وجود چندين و چند جامعه مستقل و مجزا باور دارد كه هر يك تطورات و تحولات تاريخي خاص خود را دارند و هر كدام به راه خود مي‌روند. به عبارت دقيق‌ترجامعه‌شناسي تاريخي كلان به بررسي و شناخت دگرگوني‌هاي يك جامعه خاص در طول زمان مي‌پردازد. اما فلسفة نظري تاريخ كل جامعه بشريت را، از آغاز تا انجام، يك موجود حقيقي واحد مي‌داند و جامعه‌هاي مختلف را چيزي بيش از يافته‌هاي تشكيل دهندة آن موجود نمي‌انگارد كه به طور متناوب به وجود مي‌آيند و از ميان مي‌روند، بدون اين كه به وحدت آن موجود زياني برسانند. به عبارت ديگر، فلسفه نظري تاريخ همه جامعه‌ها را، روي هم رفته پيكر موجودي به نام «تاريخ» تلقي مي‌كند كه در تطور و تحول مستمر و دائم است.

به عبارت دقيق‌تر، طبق ديدگاه اصالت‌الفردي كه تاريخ به عنوان يك موجود واحد شخصي واقعيتي ندارد و فقط به عنوان ظرف تطورات اجزاء و افراد تشكيل دهندة تاريخ يعني جوامع، تلقي مي‌شود، فلسفه نظري تاريخ واقعيتي ندارد و از اين رو مراحل سه‌گانة كنت، كمون پنج‌گانة ماركس، ادوار فرهنگ‌ها و تمدن‌هاي اشپنگلر و توين‌بي به عنوان نظريه‌هاي جامعه‌شناسي تاريخي در سطح كلان تلقي مي‌شوند. اما طبق ديدگاه اصالت‌الجمعي كه مفهوم «تاريخ» به عنوان يك كل واقعي و عيني، و با مفهوم بشريّت يكي انگاشته مي‌شود، نظريه‌هاي فوق به عنوان نظريه‌هاي فلسفه نظري تاريخ قلمداد مي‌شوند.

افزون بر تفاوت جامعه‌شناسي تاريخي با فلسفه نظري تاريخ به لحاظ موضوع مطالعه، اين دو رشته مطالعاتي به لحاظ روشي نيز متفاوتند. روش جامعه‌شناسي تاريخي مبتني بر تجربه، تخيل جامعه‌شناسانه، تفهم و درون فهمي، روش مقايسه‌اي، روش همدلي[1] و استفاده از داده‌هاي انسانشناسي، مردمشناسي و قومشناسي است. در صورتي كه فلسفه نظري تاريخ، براي اثبات يا رد گزاره‌ها خود از روش عقلي و براي تبيين آنها از تحليل عقلاني استفاده مي‌كند.

به جزء تفاوت‌هاي ذكر شده و از منظري ديگر مي‌توان مدعي شد كه اكثر مكتب‌ها و گرايش‌هاي جامعه‌شناسي مخالف فلسفه‌هاي نظري غايت‌شناسانة تاريخ هستند و هر گونه فلسفة تاريخي را كه به وجود الگوهاي تكرارشونده، حضور قوانين و به نحوي قائل به غايت (در شكل خطي، تكاملي، قانونمند و هدفمند) براي تاريخ بودند، طرد و نفي كردند.

---

۱. *Empathy.*

سطوح جامعه‌شناسي تاريخي

الف. جامعه‌شناسي تاريخي خرد

در اين تلقي تاريخ عبارت است از مجموعه روابط و مناسباتي كه در ساختار اجتماعي يك جامعه خاص بين اجزا و عوامل متشكله آن وجود دارد. اين سطح از جامعه‌شناسي تاريخي به نحوي در مطالعات بنيانگذاران نخستين جامعه‌شناسي مضمر و مكنون بوده است. در اين اصطلاح منظور از جامعه‌شناسي تاريخ، مطالعه نقش‌ها و منزلت‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، گروه‌ها، نهادهاي اجتماعي در طول تاريخ يك ملت يا جامعه براي فهم اوضاع و احوال فعلي آن جامعه است. اين اصطلاح به معناي پويايي‌شناسي‌اي است كه كنت آن را براي نخستين بار مطرح كرد. پويايي‌شناسي اجتماعي يا جامعه‌شناسي پويا عبارت است از: مطالعه اين كه چگونه الگوها، نقش‌ها، هنجارها، منزلت‌هاي مختلف اجتماعي به وجود آمده، چگونه تغيير و تحوّل يافته و چگونه به اين تغيير و تحوّلات ادامه داده است.

به عبارت ديگر جامعه‌شناسي تاريخي، در اين سطح، مطالعة تحوّلات و تغييرات اجتماعي ساختار اجزاء و عناصر تشكيل دهندة يك جامعة خاص در طول تاريخ است. در مرحله بعد با نگرش به واقعيتهاي تاريخي به شناخت معنا، مفهوم و اهميت اجزاء و عناصر تشكيل‌دهنده ساختار جامعه معاصر و نقش هر يك در تحولات اجتماعي معاصر مي‌پردازد. در اين نوع مطالعه، اجزاء و پديده‌هاي اجتماعي در حال «حركت» و در طول «زمان» مطالعه مي‌شوند و از اين راه قوانين عمومي رشد و پيشرفت اجتماعي آنها كشف مي‌گردد.

به عنوان مثال بررسي سلسله ساساني تا سقوط اين سلسله و ورود اسلام به ايران يك بررسي تاريخي است، ولي تبيين ساخت حكومت و ويژگي سازمان‌هاي سياسي آن در ارتباط با ساير اجزاء و عناصر جامعه ساساني مانند خانواده، جمعيت، گروه‌ها و طبقات اجتماعي و نظام بسته و ارتباط آنها و امور مشابه ديگر و بالاخره كشف علل و آثار و نتايج سقوط اين سلسله، از مطالعات جامعه‌شناسي تاريخي در سطح خرد است.

همين جزءنگري در «همگرايي تاريخ و نظرية اجتماعي» نيز مي‌تواند وجود داشته باشد. طبق اين باور پديده‌هاي تاريخي بايد در بستري جامعه‌شناسانه ارزيابي و سنجش شوند. دليل بهره‌گيري از اين روش اين است كه اكثر اين پديده‌ها از مسائل مطرح در جامعه‌شناسي هستند. لذا براي شناسايي روابط علّي و معلولي ميان پديده‌ها و حوادث هر عصر بايد از روش‌هاي متداول در جامعه‌شناسي بهره‌برداري كرد، چرا كه پديده‌ها وقتي در طول زمان مورد مطالعه قرار مي‌گيرد، تاريخ است و زماني كه در جهت كشف روابط علّي- معلولي و با روش و نظريه‌هاي جامعه‌شناختي بررسي شود، «همگرايي تاريخ و نظريههاي اجتماعي» است. بنابر اين محقق تاريخ نبايد از روش‌هاي متداول در جامعه‌شناسي براي بررسي تاريخ غفلت كند.[1]

در حقيقت جامعه‌شناسي تاريخي خرد خصيصه آثار دوركيم[2] و مطالعه تطبيقي اديان ماكس وبر[3] و چند تن از جامعه‌شناسان ديگر است كه از او متأثر شده‌اند. وبر استدلال مي‌كند كه «تصور به اصطلاح مادي تاريخ (فلسفه نظري تاريخ و شناخت تاريخي در سطح كلان)، چه به عنوان يك نوع جهان‌بيني و چه به عنوان فرمولي براي تبيين

---

۱. *ديانت و سياست*؛ ص. ۲٦.

۲. *صور ابتدايي حيات ديني*، و *تقسيم كار*.

۳. *اخلاق پروتستاني و روح سرمايه داري*.

علي واقعيّت تاريخي، بايد مردود شمرده شود.» اينجا وبر به جاي تبيين علي از اصطلاح «تفسير» (به عنوان روشي كه في‌نفسه كافي است) استفاده مي‌كند و با ادعاي ماركسيست‌ها مبني بر تبيين كل جريان تكامل اجتماعي و تاريخي مخالفت مي‌ورزد. نمونه‌هاي تفسير تاريخي خود او را مي‌توان به ويژه در مطالعاتي كه پيرامون ريشه‌هاي سرمايه‌داري، توسعه ديوان‌سالاري جديد و نفوذ اقتصادي مذاهب جهان به عمل آورده است، مشاهده كرد. خصائص اساسي مطالعات وي از نظر روش‌شناسي «جامعه‌شناسي تاريخي» در سطح خرد اين است كه در آنها تغييرات تاريخي خاص ساخت‌هاي اجتماعي و انواع جامعه بررسي گرديده (و از جهات خاصي با انواع ديگر جامعه و تغييرات آنها مقايسه شده) و هم تبيين علي و هم تعبير تاريخي را به ياري گرفته است.[۱]

همچنين در كتاب *تاريخ ازدواج بشر*[۲] يا كتاب *دولت*[۳] با همين نگرش و سطح خرد به بررسي تكامل كلي يك نهاد ويژة اجتماعي پرداخته شده است.

جامعه‌شناسي تاريخي نهادهاي اجتماعي

جامعه‌شناسي تاريخي نهادهاي اجتماعي حوزة مطالعاتي و تحقيقاتي جديدي نيست و ريشة آن را مي‌توان، به تعبير رندال كالنز، به مدتها پيش از «عصر زرين جامعه‌شناسي تاريخي» در دو دهة ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بازگرداند. پس از انتشار و چاپ كتاب *افول غرب* (۱۹۲۶) اثر اشپنگلر و تحقيقات و مطالعات نهادي و تمدني اثر ماكس وبر دربارة اديان جهاني و عقلانيت غربي در كتاب مجموعه *مقالاتي دربارة جامعه‌شناسي دين*(۱۹۲۰) و كتاب مهم ولي متأسفانه مهجور ماندة فرويد يعني *تمدن و ناخرسندي آن*(۱۹۳۰)، شاهد چاپ و انتشار دو اثر مهم و معتبر ديگر نيز در بررسي رابطة قدرت و تاريخ از چشم‌اندازي فراملي و منظري بيروني و گسترده‌تر هستيم، كتاب سه جلدي *تمدن و سرمايه‌داري قرن ۱۵ – ۱۸ ميلادي* (٤ – ۱۹۸۱) اثر فرنال برودل، { جلد اول: *ساختارهاي زندگي روزمره*، جلد دوم: *چرخهاي تجارت*، جلد سوم: *چشم انداز جهان*}؛ و كتاب دو جلدي نوربرت الياس *فرايند تمدن سازي*، { جلد اول: *تاريخ رفتار و سلوك* (۱۹۷۸) و جلد دوم : *تكوين دولت و تمدن* (۱۹۸۲). هر دو نويسنده بر اين عقيده‌اند كه حيات اجتماعي را بايد در چهارچوب عوامل بسيار گسترده‌تر از آنچه كه از دل دولت – ملتهاي مدرن بيرون مي‌آيند، مورد مطالعه و بررسي قرار داد؛ زيرا فقط از اين زاويه مي‌توان به فهم مناسب و درستي از حيات اجتماعي مدرن دست يافت. اين دو اثر كه به مطالعة سرمايه‌داري جهاني، روند تكوين دولت، و تمدنها مي‌پردازد، بخش مهمي از بنايي را تشكيل مي‌دهد كه «عصر زرين جامعه‌شناسي تاريخي» بر آن استوار شده است. بازيابي و احياء مجدد ماتريواليسم تاريخي در دو دهة ۱۹٦۰ و ۱۹۷۰ نيز انگيزة ديگري براي مطالعات تاريخي دربارة صور مختلف اجتماعي و فرهنگي از يك منظر تمدني اختصاصا بلند مدت فراهم ساخته است.[٤]

---

۱ . تي. بي. باتومور؛ *جامعه‌شناسي*؛ صص ٤۷ – ٤۸.

۲ . *E. westermarck; History of Human Marriage.*

۳ . . *oppenheimer; The State.*

٤. «ماهيت بين رشته‌اي علوم:...»، فصلنامه تاريخ ايران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۳.

قابل ذكر است كه جامعه‌شناسي تاريخي خرد با آثار جامعه‌شناسان تاريخي‌اي كه در سطح كلان نظريه‌پردازي مي‌كردند، مانند والراشتاين[۱]، آندرسون[۲]، فرناند برودل[۳]، شاما، كندي، گيدنز[۴] و سرانجام نظريه‌پردازان مكتب آنال[۵] به تعالي رسيد.

---

۱. والراشتاين با تمركز بر اقتصاد جهاني سرمايه‌داري و ترسيم خط سير نظام‌هاي جهاني، سازوكار، عملكرد و پايداري يا تحول آنها با سلطه بر ابزار سركوب توسط جوامع مركز، كسب تعهد ايدئولوژيكي كادرهاي اداري و تقسيم اكثريت استعمار شده اين نظام به حلقه جوامع پيرامونی و نيمه پيرامونی را نشان مي‌دهد. در اين مسير ويژگي دولت‌ها ، شهرها، روستاها، وضع اقتصادي طبقاتي و قومي و فرهنگي آنها را با تأكيد بر سه كنشگر عمده اين نظام يعني طبقات، ملل و قوميت‌ها بررسي مي‌كند و هر حلقه به خصوص توان *جنبش‌هاي ضد نظام*(۱۹۸۹) - جنبش‌هاي اجتماعي در غرب، اقليت‌هاي قومي، احزاب سنتي كمونيستي، جنبش‌هاي حقوق بشر و مخالف ديوانسالاري در شرق و جنبش‌هاي آزاديبخش جهان سوم كه بيشتر شكل مذهبي دارند، - را در اين نظام تحت مبادله نابرابر، مطالعه مي‌كند.

۲. وي در اثر دو جلدي *گذر از عهد باستان به فئوداليسم و تبارشناسيهاي دولت استبدادي* (۱۹۷٤) با روش‌شناسي تحقيق تاريخي و تعميم جامعه‌شناختي سعي در فهم سرشت دموكراسي بورژوايي، كاركرد دولت ملي و رابطة بين صورت‌بندي‌هاي اجتماعي از جمله دولت‌ها و همزيستي آنها با شيوه‌هاي توليد (كوچگرد، بازرگاني اوليه، بردهداري، و فئودالي) در سير توسعه اروپاي غربي دارد.

۳. برودل در *تمدن سرمايه‌داري: قرن ۱۵ – ۱۸* (۱۹۷۹) ، پديده‌هاي اجتماعي را تحت فرآيند ساختاريشدن، ساختزدايي و ساختاريشدن مجدد بررسي مي‌كند. وي در اين اثر به ساختارها، دوره‌هاي و رويدادها و تركيب اين سه موضوع در هر عصر مي پردازد و هر كدام را در بستر جغرافيايي و انساني خويش مورد مطالعه قرار مي‌دهد واثرات طبيعت بر تمدن‌ها و جوامع، نقش انواع شهرها (باز ، بسته، تحت سيطره) و ارتباط آنها با حوزه سياسي و روال حركت از اقتصاد شهر محور به اقتصادهاي جهاني در كار او بيشتر مشهود است.

٤. گيدنز با ديدگاهي نوتكاملي، نظرية تاريخي ماكس را از جهت غفلت از قابليت دانايي و خردمندي شورهاي انساني نقد مي‌كند و ساختاربندي نظام‌هاي اجتماعي را در سه شكل زماني كنش متقابل روزانه، دورة زماني زندگي و دگرگوني و بازتوليد نسلي نهادها مي‌داند و با اين بنياد نظري، ويژگي‌هاي جوامع ساده منقسم به طبقات كه بنيان سازماني آنها بر طبقه نيست و جوامع طبقاتي كه بنيان سازماني آنها طبقاتي است، را با توجه به ميزان تمايز زماني - مكاني، افزايش نظارت و نيز قدرتهاي قانوني، نظامي، مالي و دولتي (دولت ملي) به خصوص رابطة شهروندي و نظارت كه با پويايي اطلاعات و رسانه‌اي و بازتابي و مراقبت و كنترل بازانديشانه افراد جوامع طبقاتي پديد مي‌آيد، در كنار تشكيل دولت ملي و مليت‌گرايي كه از عناصر نهادين مدرنيته است، مورد كنكاش و بررسي قرار داده است.

٥. شش تن از متفكران مكتب آنال عبارتند از: نوربرت الياس، جامعه‌شناس؛ مارشال سالنيز، مردم شناس؛ ميشل فوكو، فيلسوف؛ و سه مورخ، يعني برودل، ايمانوئل لوروي لدوري، و ناتان واشل. مكتب آنال نيز بر ضرورت رويكرد تلفيقي بين رويكردهاي مختلف تأكيد مي‌كند. اين انديشمندان در مكتب آنال در تلاشند تا يك «تاريخ كلي» (كه منظور از آن نه تاريخ جهاني، بلكه ترغيب و ادغامي است از تمامي انواع، روشها و جنبه‌هاي تاريخ)، يك «تاريخ زنجيره‌اي» (كه پديده واحدي را طي دوراني طولاني مورد بررسي قرار مي‌دهد، و از آمار و ارقام موجود استفاده مي‌كند، و يك رويكرد ساختاري - كاركردي تدوين نمايند كه بر تداومها و نظامهاي جامعه تمركز مي‌كند.

ب. جامعه‌شناسي تاريخي كلان

از آنجا كه تغيير و پويايي هميشه همراه جوامع انساني بوده است، اين سطح از جامعه‌شناسي تاريخي در آثار اكثر جامعه‌شناسان ديده مي‌شود. جامعه‌شناسي تاريخي كلان به بررسي قانونمنديك جامعه، تحولات يك جامعه، دوره‌هايي كه آن جامعه خاص پشت سر گذاشته و اين كه در چه وضعي به سر مي‌برد، مي‌پردازد. جامعه‌شناسي تاريخي در اين سطح در صدد بررسي فرآيندها و سازوكارهاي تغييرات اجتماعي است كه سيماي جوامع را دگرگون يا بازتوليد مي‌كند. مطالعه گذشته جوامع، براي كشف اين كه آنها چگونه عمل مي‌كنند، چگونه تغيير مي‌كنند و سرانجام جستجوي «تغيير متقابل گذشته و حال، رويدادها و فرآيندها، صورت گرفتن كنش‌ها و ساختاربندي شدن آنها و در نهايت تلاش براي پيوند زدن، تنوير و ايضاح مفهومي، تعميم تطبيقي و كشف تجربي با يكديگر.» [۱]

در اين تلقي جامعه‌شناس به بازسازي گذشته يك جامعه از طريق برقراري رابطة مجدد بين اجزاء ساختي آن جامعه مي‌پردازد. منظور از برقراري رابطه صرفا از ديد يا تحليل علي يا تعليلي بين واقعيتهاي تاريخي نيست، بلكه به روابط متقابل بين اجزاء نيز توجه دارد تا در مجموع باگردهم آوردن اين واقعيتها به يك الگو يا مدل نظري دسترسي يابد. از طريق مدل نظري است كه جامعه‌شناس قادر خواهد بود تا بين واقعيتهاي از هم گسسته اولا، ارتباطي برقرار سازد و ثانيا، معناداري اين ارتباط را روشن كند. بنابر اين در اين سطح جامعه‌شناس فقط جوابگوي «چرا» در گذشته يك جامعه نيست، بلكه به پرسشهاي «چه» و «چطور» در تاريخ نيز مي‌پردازد، چرا كه يك مدل نظري در جامعه‌شناس نگرش سيستماتيك به وجود مي‌آورد و باعث مي‌شود كه تمامي واقعيتهاي تاريخي را در ارتباط منطقي امور با هم و در تأثير يكديگر مشاهده كند.[۲]

سطح كلان جامعه‌شناسي تاريخي از برداشت جامعه‌شناسان نخستين از فلسفة تاريخ و بعدها از نظرية زيستي تكامل تأثير پذيرفته است. اين برداشت متضمن وجود نوعي اولويت در ميان مسائل تحقيقي و نظري است و بر مسائل مربوط به منشأ اجتماعي تمدن، فرهنگ، و توسعه و دگرگوني يك جامعه خاص تكيه مي‌كند.

جامعه‌شناسي تاريخي تغيير اجتماعي

يكي از موضوعهايي كه در سطح كلان جامعه‌شناسي تاريخي بررسي مي‌شود، چگونگي و امكان تبيين علل و عوامل تحول و تغيير اجتماعي است. سوال اساسي براي جامعه‌شناس در بررسي تاريخي تغييرات اجتماعي عبارت است از: آيا نظرية يا حداقل الگويي در باب تحول و تغيير تاريخي اجتماع وجود دارد؟ در اين خصوص چهار رويكرد وجود دارد:

تغيير اجتماعي در جامعه‌شناسي تاريخي به تغيير ساختي يك دوره يا يك جامعه اطلاق مي‌شود؛ يعني تغيير در تركيب توازن اجزاي جامعه يا نوع سازمان و همچنين هنري پديد آمده در زبان (نظريه گنسبرگ). گاهي هم تغيير به

---

۱. *Dennis Smith; The Rise of Historical Sociology; P.* ۳.

۲. مهدي ساده، روشهاي تحقيق، ص ۳۸۵.

معناي تغيير در ارزشها و معاني موجود در يك دوره تاريخي يا در يك جامعه يا گروه‌هاي مهم در جامعه است(نظرية رُز). انواع تغيير عبارتند از: دوري[1]، خزنده[1]، درون‌زاد[2]، خطي[3] و ارتجاعي.

در مورد عوامل تغييرات اجتماعي نيز دو ديدگاه وجود دارد: ديدگاه مادي كه تغيير عناصر مادي را عامل مي‌داند و ديدگاه‌هاي غير مادي كه انديشه را عامل تغييرات مي‌دانند. اين ديدگاه اعتقاد دارد كه زماني كه طرز تفكر انسان دگرگون گرديد، رنگ و معناي جهان نيز در برابرش جلوه‌اي ديگر خواهد يافت و به تبع آن جهاني ديگر تبلور مي‌يابد.[4]

ديدگاه زيست محيطي[5] به جامعه رويكردي است كه عناصر فرهنگي ـ اجتماعي را در محتواي كلي محيطي كه يك جامعه در آن قرار دارد، تحليل مي‌كند. با استفاده از اين ديدگاه در مورد جوامع مختلفي كه در جريان تكامل اجتماعي ـ فرهنگي در طول تاريخ پديد آمده‌اند، خواهيم توانست بسياري از گوناگونيها را در ساخت اجتماعي و فرهنگي جوامع مزبور توجيه نماييم. در واقع، با وجود اين كه هزاران جامعه، غالبا غير متشابه، از آغاز تاريخ انسان تاكنون پديد آمده‌اند، ولي مي‌توان به طور گسترده همه آنها را، به پنج نوع جامعة اساسي، برحسب استراتژيهاي معيشتي كه بر اين بهره‌برداري از محيط به كار برده‌اند، تقسيم‌بندي كرد:

جامعة شكار و گردآوري خوراك، جامعة شباني، جامعة باغچه‌كاري، جامعة كشاورزي و جامعة صنعتي. شايان ذكر است، افزون بر اين پنج نوع جامعه، نوع ششمي هم در اكثر مناطق پيشرفته و تكنولوژيك جهان در حال ظهور است كه جامعة فراصنعتي ناميده مي‌شود. در هريك از مراحل تكاملي مزبور، ساخت اجتماعي ـ فرهنگي پيچيده‌تر مي‌شود.[6]

كنت

كنت نظر مهمي در بارة مراحل مختلف اجتماعي ارائه داد. وي به آوردن نظريه‌اي صرفا در بارة سير عقلي جامعه اكتفا نكرد، بلكه در مقابل مراحل لاهوتي و فلسفي و اثباتي كه براي تكامل عقلي قائل شد، از دوره‌هاي تكامل اجتماعي مانند دورة ديني ـ نظامي و دورة فلسفي ـ حقوقي و دورة علمي ـ صنعتي نيز ياد كرد.

كنت در طرح جامعه‌شناسي خويش خردگرايي را با فلسفة رومانتيك مي‌آميزد و به آن صبغه‌اي فرانسوي مي‌زند و به خدمت جامعه‌شناسي تاريخي در مي‌آورد و قوانين تكامل اجتماعي و ذهني را استخراج مي‌كند.

رويكرد اسپنسر

---

۱ . *creeping.*

۲ . *endogenous.*

۳. *Lineal.*

٤. ساروخاني، روش تحقيق در علوم اجتماعي ج ۱ ، ص ۱۹۷.

٥. *Ecological approach.*

٦. رابرتسون، در آمدي بر جامعه ... ، ص ۹۸.

الگوي هربرت اسپنسر بر «تطور اجتماعي»[1] تأكيد مي‌ورزد. اين الگو با مفهوم به يك تعبير همان الگوي «تغيير اجتماعي»[2] است: پديده‌هاي تدريجي و انباشتي كه در مقابل حركتهاي دفعتي و ناگهاني يعني انقلاب قرار دارد؛ فرايند دروني يا درونزا كه غالبا با توجه به تفاوتهاي ساختاري تعريف مي‌شود و مبين حركت از وضعيت ساده و غير تخصصي و غير رسمي به سمت وضعيتي پيچيده، تخصصي و رسمي است.

بر خلاف نظر اسپنسر تحول اجتماعي فرايندي تك خطي و تك عاملي نبوده بلكه چند خطي و چند عاملي است؛ از اين رو، در تحليل روند تحول شكل اجتماعي ـ اقتصادي و سياسي ـ فرهنگي جوامع مختلف فقط نبايد به يك الگو يا راه به عنوان فقط الگو يا فقط راه ورود به صورتبندي مدرنيته نگريست بلكه راههاي مختلفي براي رسيدن به مدرنيته وجود دارد.

رويكرد ماركس

رويكرد ماركس در مقابل رويكرد اسپنسر قرار دارد. اين رويكرد پديدهاي اجتماعي را چند خطي و چند عاملي تلقي مي‌كند و در تحليل اين پديده‌ها بر عوامل مختلف چون بحران، انقلاب، و... تأكيد مي‌كند. اين الگويي است در بارهٔ روند استمرار و تداوم جوامع با همان صورتبندي اجتماعي كه به گونه‌اي پشت سرهم و متوالي و يكي پس از ديگري سر برآورده و هر كدام به نظامهاي اقتصادي با شيوه‌هاي توليد معين و خاص خود وابسته بوده و هر كدام نيز تضادها و تناقضات دروني خاص خود را دارند كه در نهايت به بروز بحران و وقوع انقلاب و تحول گسسته منجر شده كه در نهايت، صورتبندي موجود و مستقر جاي خود را به صورتبندي بعدي مي‌دهد.

پيتر برك

وي به ضرورت تحقيق در بارهٔ امكان ايجاد و ارائه يك سنتز يا الگوي تركيبي برساخته‌اي از دو رويكرد قبلي اشاره مي‌كند و از آن تحت عنوان راه سوم نام مي‌برد.[3]

اين سطح از مطالعات جامعه‌شناختي در باب تاريخ به نظريه‌پردازي مي‌انجامد. انديشمنداني كه به تحليل و نظريه‌پردازي در باب گذشته جوامع و پديده‌هاي تاريخي در طول زمان پرداخته‌اند، اغلب جامعه‌شناساني بوده‌اند كه به تاريخ هم پرداخته‌اند. از متفكران يونان باستان تا انديشمندان معاصر كساني چون افلاطون، ارسطو، فارابي، ماكياولي، توماس هابز، توماس مور، ويكو، منتسكيو، ولتر، روسو، هگل،[4] ماركس، وبر، ابن‌مسكويه، ابن‌خلدون، و.... كه به فلسفه تاريخ يا فلسفه سياسي علاقه‌مند بوده‌اند، در باب پديده‌هاي تاريخي نظريه‌پردازي كرده‌اند.[5]

---

۱. *Social evolution.*

۲. *Social change.*

۳. ر.ك: «ماهيت بين رشته‌اي علوم، ...» فصلنامه تاريخ ايران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۲۳. در ادامه انديشمنداني معرفي شده‌اند كه با اين رويكرد سوم به تحليل تغييرات اجتماعي پرداخته‌اند.

٤. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel;*(۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱) فيلسوف آلماني.

٥ . ر.ك: *تاريخ در ترازو*. فصل سوم و چهارم.

قانونمندي جامعه

آيا مي‌توان براي رسيدن به قانون، حوادث يك جامعه را از زمينهٔ خود تفكيك كرد و جزء را بدون كل شناخت و سپس به قوانيني بي‌زمان رسيد؟ يك نظري كه در اين زمينه وجود دارد اين است كه ويژگيهاي مجزا وقتي با معني هستند كه با توجه به زمينه كلي و روابط ميان خود در نظر گرفته شوند. اين ويژگيها قاعدتا به وسيله منطق روابط دروني خود، تشكيل واحد يگانه‌اي مي‌دهند. همچنان كه اجزاء كل واحد را قوام مي‌بخشد، كل نيز به اجزاء قوام مي‌دهد. اين دو مفهوم بدون يكديگر وجود ندارند. بنابر اين اگر اجزاء را براي طبقه‌بندي و نيل به تعميم بدون توجه به زمينه كل آنها مطمح نظر سازيم، از شناخت كل باز مي‌مانيم و كل به صورت مجموعه‌اي از اجزاء پراكنده درمي‌آيد.[1]

---

۱. تاريخ انديشه اجتماعي، ج۲، ص ۴۹۰.

بخش دوم

کاربرد نظریه‌های اجتماعی در مطالعات تاریخی

همگرايي تاريخ و نظريه‌هاي اجتماعي

همگرايي تاريخ و نظرية تاريخي از زير شاخه‌هاي تاريخ تحليلي است. در تاريخ تحليلي مورخ مي‌كوشد، وقايع تاريخي را با شيوه‌اي علمي و با توجه به شرايط و اوضاع و احوال زمان و وقوع حادثه در يك چهارچوب نظري، بررسي و مطالعه كند. مورخ در تاريخ تحليلي براي كشف حقيقت از نظريه‌هاي علوم ديگر مانند جامعه‌شناسي، روانشناسي، باستانشناسي، زيست‌شناسي، جغرافيا و ... بهره مي‌برد و افزون بر بررسي اسناد و مدارك تاريخي، خود واقعيت را در يك چهرچوب نظري و تئوري به نقد و تحليل مي‌كشد. در اين نوع تحليل و تحقيق چه بسا مورخ از ارتباطات حوادثي آگاه شود كه در هيچ كتاب تاريخي به آن اشاره نشده و يا بطلان و نادرستي آن حادثه را كه در كتب تاريخي ثبت شده است، به دست مي‌آورد.

پيتر برك[1] كه با مطالعات خود در همگرايي بين تاريخ و نظرية اجتماعي نقش مهمي ايفا كرده است، با اين سؤال آغاز ميكند كه فايدة نظرية اجتماعي براي مورخ چيست؟

وي بر اين باور است كه نگارش تاريخ معتبر و موثق بدون پشتوانة تئوريك و نقب‌زدن به عرصة نظري‌هاي اجتماعي، اگر نه ممكن كه دشوار خواهد بود. به اعتقاد وي نگارش هر گونه تاريخ علمي و معتبر مستلزم پشتوانه‌هاي ژرف و ديرپاي نظري و بسترسازيهاي مفهومي و فلسفي عميق و ريشه‌داري است كه اجزا و عناصر اصلي يا مواد خام تاريخنگاري و ساير حوزه‌هاي مطالعات تاريخي، اعم از روش‌شناسي و فلسفة تاريخ، بايد بر آنها استوار گردد؛ ولي فراهم ساختن اين پشتوانة نظري و بسترسازي مفهومي مستلزم استمداد از عرصة نظريه‌پردازي در علوم اجتماعي و دستگاههاي مفهومي در فلسفه است. غناي تاريخنگاري علمي در گرو پيوند مستمر و تنگاتنگ آن با نظريه‌هاي اجتماعي به طور عام و نظريه‌هاي جامعه‌شناسي به طور خاص است. بنابر اين كار تاريخنگار بدون استفاده از دستمايه‌هاي فكري و تحليلي و بدون به خدمت گرفتن نظريه‌ها، الگوها، روشها، و مفاهيم جا افتاده و مستقر و نهادينه شدة علوم اجتماعي، اگر نگوئيم غير ممكن، بسي دشوار خواهد بود.[2]

از اين رو راه‌هاي متعددي براي تركيب و درهم آميختن تاريخ و نظريه‌هاي اجتماعي وجود دارد:

۱. در صورتي كه مورخ مجبور باشد، دست به مقايسه بين پديده‌هاي تاريخي بزند؛ چرا كه در صورت عدم مقايسه نمي‌تواند بگويد كدام پديدة تاريخي واجد اهميّت بيشتري است؛ انقلاب مشروطه يا انقلاب اسلامي. اگر پديده‌هايي واقعا بي‌نظير و يكه نمي‌بودند، مورد توجه مورخ قرار نمي‌گرفتند. ولي وقتي وارد حوزة مقايسه بين پديده‌هاي تاريخي شويم، اقداماتي چند براي كاربرد نظرية اجتماعي تقريبا اجتناب ناپذير است.

---

۱. *Peter ; History and Social Theory.*

به نقل از «ماهيت بين رشته‌اي علوم»، فصلنامه تاريخ ايران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۵.

ضمنا در ادامه همين مقاله كتاب پيتر برك به طور مشرح معرفي شده است.

۲. *Ibid.*

۲. بدون ترکيب تاريخ و نظريه‌هاي اجتماعي به طور عام و نظريه‌هاي جامعه‌شناختي به طور خاص، مشکل بتوان گذشته و حال را در يك سير تاريخي ديد و آن را درك کرد.

۳. دسته‌اي از مورخان، نيز براي آگاهي از مشکلات مطالعات تاريخي به نظريه‌ها روي مي‌آورند. به عبارت ديگر، براي پي‌بردن به سؤالات و نه يافتن جواب‌ها. اين نوع علاقه‌مندي با توجه به نظريه‌ها موجب غناي کاربست تاريخ شده است، به خصوص طي نسل گذشته.

٤. هنگامي که مورخ به تجزيه و تحليل پديده‌هاي تاريخي و يافتن علل آنها مي‌پردازد، به نظريه‌هاي جامعه‌شناسي نياز دارد؛ زيرا هر واقعه‌اي نتيجه ترکيب پديده‌هاي مختلف است و براي شناخت آن آگاهي از ساخت‌ها، کارکردها، کنش‌ها و تضاد بين پديده‌ها ضرورت پيد ا مي‌کند.

به هر حال اين نکته نيز شايان ذکر است که برخي مورخان نظرية خاصي را پذيرفتند و سعي کردند در تحليل‌هاي خود از آن استفاده کنند؛ مثلا ادوارد پالمر تامپسون[1] مورخي است که در تحليل‌هاي خود از نظريه ماركسيستي (نظريه تضاد) بهره برده است.

تعريف نظريه

نظريه[2] نزد برك مفهومي بسيار گسترده و فراگير است و فقط به برخي از رشته‌هاي خاص علوم اجتماعي، مثلا جامعه‌شناسي محض، محدود نمي‌گردد بل طيف وسيعي از رشته‌هاي علوم اجتماعي و انساني را که با نظريه‌پردازي، مفهوم سازي، تدوين دستگاههاي نظري سروکار دارند، در بر مي‌گيرد: از جمله جامعه‌شناسي، علوم سياسي، تاريخ، باستانشناسي، اقتصاد، حقوق، ارتباطات، روانشناسي اجتماعي، مردمشناسي، مطالعات فرهنگي، مطالعات زنان، زبانشناسي، هرمنوتيك و ديگر رشته‌هاي فرعي که در سه دهة اخير به صورت مطالعات خرد تحقق يافته‌اند.

نظريه در علوم اجتماعي به ويژه جامعه‌شناسي عنصري حياتي است. نظريه چهارچوبي است که به مجموعه‌اي از مفاهيم، به شيوه‌اي قابل فهم و معني‌دار از طريق توضيح رابطة بين آنها نظم مي‌بخشد. اگر يك نظريه معتبر باشد، مي‌تواند به درستي پيش‌بيني کند که يك رابطة يکسان تحت شرايط يکسان در آينده اتفاق خواهد افتاد.

نظريه‌ها

پديده‌ها و واقعيت‌ها اجتماعي و تاريخي ساکت و خاموشند. آنها هيچ معني ندارند، مگر زماني که ما به آنها معني مي‌دهيم و اين معني از طريق ارائه نظريه حاصل مي‌شود.

بايد ياد آور شد که نظريه و عمل را نمي‌توان از هم جدا کرد، زيرا اساساً هر تصميم عملي که اتخاذ شود و هر عقيدة عملي که داشته باشيد، نوعي نظرية در پشت آن خواهيد يافت. ممکن است شخصي عقيدة اصلاح طلبان را در مورد زندانيان به عنوان يك نظريه رد کند و اين راهبرد عملي را ترجيح دهد که بزهکاران بايد شديداً مجازات شوند

---

۱. مايکل استنفورد؛ *تاريخ فلسفه*؛ ص.....

۲. *Theory.*

تا ديگر تشويق به ارتكاب جرم نشوند، ولي عملاً اين راهبرد عملي نشان‌دهندة نظريه‌هاي متعدد است؛ مانند اين نظرية كه مردم هميشه به طور منطقي انتخاب مي‌كنند كه مرتكب جرم شوند يا خير؛ و اين نظرية كه مردم سعي مي‌كنند از مجازات گريزان باشند؛ و با اين نظريه كه مجازات شديدتر ترس بيشتري در ارتكاب جرم ايجاد مي‌كند. پس نظريه يك تجمل‌گرايي روشنفكرانه نيست كه دانشمندان فقط آن را در برج عاج براي خود ساخته باشند.

يك نظرية اجتماعي موجب مي‌شود كه وقايع زندگي اجتماعي قابل درك و فهم شود. نظريه وقايع ظاهراً بي‌معني را در يك چهارچوب كلي قرار مي‌دهد كه مي‌توانيم علّت و معلول را در آن بازيابيم و رابطة آن دو را توضيح دهيم و پيش‌بيني نماييم.

امروزه سه چهار نظريه در جامعه‌شناسي نوين وجود دارد كه پديده‌هاي اجتماعي را با آنها تبيين مي‌كنند كه عبارتند از: نظرية كاركردگرايي، نظرية ساختگرايي، نظرية تضاد و نظرية كنش متقابل. در ادامه به توضيح مختصر هر يك از اين نظريه‌ها مي‌پردازيم.

نظرية كاركردگرايي

نظريه كاركردگرايي توجه خودش را به روشي معطوف مي‌كند كه به موجب آن اجزاي گوناگون جامعه براي حفظ ثبات كل نظام اجتماعي داراي كاركرد يا تأثير مثبت هستند. آثار اسپنسر و دوركيم الهام بخش اصلي اين ديدگاه است. در اين نظريه جامعه به ارگانسم زنده تشبيه مي‌شود كه هر ارگانيسم داراي ساخت؛[1] يعني مجموعه‌اي از اجزاي به هم پيوسته مانند سر، اندام‌ها، قلب، و غيره است. هر يك از اين اجزا داراي يك كاركرد[2] است كه نتيجة مثبت براي كل ارگانيسم زنده دارد.

اسپنسر به همين شكل استدلال كرد كه جامعه نيز داراي يك ساخت است. اجزاي به هم پيوسته آن عبارت است از: نهادها (خانواده، دين، آموزش و پرورش، دولت، و...) گروه‌ها، سازمان‌ها، نيروهاي امنيتي (پليس و ارتش) و... . در حالت عادي هر يك از اجزاي جامعه داراي كاركردي است كه به ثبات كلي نظام اجتماعي كمك مي‌كند.

نظرية كاركردگرايي بيان مي‌كند كه در شرايط عادي، همة عناصر در نظام اجتماعي از قبيل مدارس، خانواده، و دولت به سازگاري با هم گرايش دارند. به همين ترتيب كه هر عنصر به حفظ ثبات كلي و همگاني كمك مي‌كند؛ مثلاً كاركرد خانواده عبارت است از تنظيم رفتار جنسي، انتقال ارزش‌هاي اجتماعي به كودكان، مراقبت از خردسالان و كهنسالان كه در شرايط ديگر قادر به ادامة زندگي نيستند. كاركردگرايان همچنين بيان مي‌كنند كه اعضاي يك جامعه داراي توافق اساسي در مورد ارزش‌هاي مشترك هستند.

جامعه در نظريه كاركردگرا، از نوعي تمايل كلي به سوي ثبات و با تعادل برخوردار است. بنابر اين دگرگوني اجتماعي بيشتر اوقات مخرّب خواهد بود، مگر اين كه به طور آرام صورت گيرد؛ زيرا دگرگوني در يك جزء از اجزاء نظام معمولا دگرگوني در ساير اجزاي نظام را به دنبال خواهد داشت؛ مثلا اگر اقتصاد افزايش تعداد كارگران ماهر را

---

۱ . *Structure.*

۲ . *Function*

ايجاب نمايد، حكومت نيز پول بيشتري در آموزش هزينه خواهد كرد، و مدارس و دانشگاهها فارغ‌التحصيلان بيشتري عرضه خواهند كرد. ولي اگر اقتصاد آن چنان به سرعت توسعه يا ركود پيدا كند كه ساير عناصر در نظام اجتماعي نتوانند خود را با آن هماهنگ كنند، در نتيجه عدم تعادل به وجود خواهد آمد. در زمانهايي كه رشد بسيار سريع اقتصادي صورت مي‌گيرد، نظام آموزشي ممكن است، نتواند نيروي انساني واجد شرايط را تدارك ببيند تا به سرعت مشاغل جديد را اشغال كنند. از سوي ديگر در زمان ركود تعداد فارغ‌التحصيلان افزايش مي‌يابد، در حالي كه مشاغل كافي براي آنان وجود ندارد.

كاركرد مثبت و كاركرد منفي. چگونه مي‌توان كاركردهاي يك عنصر معين را در نظام اجتماعي تعيين كرد؟ اساسا، جامعه‌شناسان مي‌پرسند كه كاركرد و نتايج يك عنصر چيست؟ نه اين كه به خواهند بدانند چه هدفهايي بايد داشته باشد؛ زيرا به نظر جامعه‌شناسان يك عنصر كاركردهايي غير از هدفهاي خود دارد.

براي نمونه، مرتون از آن جامعه‌شناساتي است كه بين كاركرد آشكار[1]، يعني داراي نتايج آشكار و مورد نظر با كاركرد پنهان[2]، يعني داراي نتايج نامشخص و منظور نشده، تفاوت قائل شده است. به نظر وي كاركرد آشكار مدارس عبارت است از آموزش خواندن و نوشتن و ساير مهارتهاي لازم براي جامعه صنعتي جديد، ولي مدارس داراي كاركردهاي پنهان نيز هستنند كه از قبل مورد نظر نبوده است؛ مثلا مدارس در يك جامعه صنعتي كودكان را از كوچه‌ها و خياباتها جمع كرده و سرگرم مي‌كنند تا به سني برسند كه توانايي كاركردن داشته باشند.

مرتون همچنين خاطر نشان مي‌كند كه تمام جنبه‌هاي نظام اجتماعي در همه زمانها داراي كاركرد مثبت نبوده و گاهي ممكن است پاره‌اي از عناصر داراي كاركرد منفي[3] باشند. آن نتايج منفي ممكن است باعث تخريب و از هم گسيختگي نظام اجتماعي گردد؛ مثلا رشد جمعيت در كشورهاي كم توسعه جهان داراي كاركرد منفي است؛ زيرا اقتصاد جوامع مزبور به تأمين غذاي جمعيت فزاينده قادر نيست. گاهي اوقات يك عنصر در نظام اجتماعي مي‌تواند از يك جهت داراي كاركرد مثبت و از جهتي ديگر داراي كاركرد منفي باشد؛ مثلا□ صنعت از اين جهت كه كالاهاي مورد نيازي را كه زندگي جامعه وابسته به آن است، توليد مي‌كند، داراي كاركرد مثبت بوده، ولي از جهت آلوده ساختن محيط زيست داراي كاركرد منفي است. لذا نتايج كامل هر عنصر در نظام اجتماعي بايد به طور دقيق بررسي شود.

به طور خلاصه اصول اساسي نظريه كاركرد گرايي عبارتند از:

وحدت، يكي از اصول اساسي اين نظريه است. هر نظامي داراي خرده نظام‌هايي است كه در آن هر جزء ضمن انجام كاركردهاي خاص خود با ساير عناصر نيز هماهنگي بر قرار مي‌كند.

هماهنگي بين عناصر خرده نظام‌هاي يك نظام وجود دارد و اصل حاكم بر جامعه توازون است و نه تضاد.

نظام اجتماعي يكپارچه و منسجم است و بين بخش‌هاي مختلف آن هيچ نوع تضادي وجود ندارد و اجماع اصل حاكم بر جامعه است.

ديدگاه كاركردگرايي براي توضيح اين كه چرا برخي عناصر در يك جامعه وجود دارد و دوام آورده است، مفيد است؛ ولي بر اين ديدگاه انتقاداتي نيز وارد است. اساسي‌ترين انتقادي كه به اين ديدگاه شده است، اين است كه

---

۱ . *Manifest Function.*

۲ . *Latent Function.*

۳ . *Dysfunction.*

ديدگاه مزبور در عمل محافظه‌كار است. از آن جا كه تأكيد اصلي اين ديدگاه بر نظم و ثبات اجتماعي است، لذا كاركردگرايان دچار وسوسهٔ جلوگيري از دگرگوني‌هاي مخرب به عنوان كاركردهاي منفي هستند، حتي اگر دگرگوني‌هاي مزبور ضروري ، اجتنابناپذير و در دراز مدت مفيد نيز باشند.

نظريه تضاد(ستيز)

نظريهٔ تضاد، ديدگاهي از جامعه است كه توجه اصليش را به فرآيندهاي اجتماعي تنش، رقابت، و دگرگوني معطوف مي‌كند. اين نظريه ريشه در آثار و انديشه‌هاي ماركس دارد كه باور داشت نبرد بين طبقات اجتماعي نيروي محرّك تاريخ و سرچشمهٔ اساسي دگرگوني‌هاي اجتماعي است. البته نظريه‌هاي جديد تضاد فقط منحصر در تضاد و نبرد طبقاتي نيست؛ بلكه نظريه‌هاي جديد اين مكتب، تضاد ميان گروه‌ها و صاحبان منافع را در هر جامعه‌اي يك واقعيت زندگي مي‌داند. چنان كه مثلا تضاد ميان بزرگسالان در مقابل خردسالان، توليد كنندگان در مقابل مصرف كنندگان، شهرنشينان در مقابل روستانشينان و يك گروه نژادي و قومي در مقابل نژادي و قومي ديگر را نيز از واقعيت‌هاي اجتماعي مي‌داند.

تضادگرايان اين فرض را مي‌پذيرند كه جوامع پيوسته در حال دگرگوني هستند و تضاد خصلت دائمي آنها است. تضاد لزوما به معني خشونت محض نيست، بلكه تضاد شامل تنش، دشمني، رقابت، و عدم موافقت با ارزش‌هاي و هدف‌ها هست. اين گونه تضاد يك واقعهٔ اتفاقي نيست كه جلو جريان عادي جامعه را بگيرد، بلكه تضاد بخش اجتنابناپذير و هميشگي زندگي اجتماعي است. چيزهايي كه در نظر مردم مطلوب است، از قبيل قدرت، ثروت و مقام، همواره كمياب است و تقاضاي آنها از عرضه بيشتر است. كساني كه كنترل منابع مزبور را در اختيار دارند، مي‌توانند منافع خود را به هزينهٔ ساير مردم حفظ نمايند. تضادگرايان نظر كاركردگرايان را، مبني بر توافق عمومي در مورد ارزش‌ها را افسانهٔ محض مي‌دانند؛ چرا كه باور دارند كه آنچه عملا□ اتفاق مي‌افتد، اين است كه قدرتمندان قبول و همنوايي ديگران را به خود موجب مي‌شوند يا آنها را مجبور به آن مي‌سازند. به عبارت ديگر نظم اجتماعي نه به وسيلهٔ توافق جمعي، بلكه به وسيلهٔ اعمال قدرت مستقيم يا غيرمستقيم حفظ مي‌گردد.

تضادگرايان تضاد اجتماعي را لزوما مخرّب نمي‌دانند، اگر چه آنان مي‌پذيرند كه تضاد، گاهي اين نتيجه را در بر دارد. آنان باور دارند كه تضاد باعث پيوستگي گروه‌ها مي‌شود تا منافع خود را دنبال كنند و نيز باعث جلب توجه آنها به مسائل اجتماعي مي‌شود و اين به دگرگوني‌هاي مفيدي منجر خواهد شد كه در غير اين صورت رخ نمي‌داد. از اين طريق بوده است كه نهضت‌هاي اجتماعي مانند نهضت حقوق زنان يا نهضت مقابله با قدرت هسته‌اي، منبع مهمي براي دگرگوني بوده‌اند. لذا دگرگوني‌هاي به وجود آمده توسط تضاد اجتماعي مانع از ركود جامعه خواهد بود.

چه كسي نفع خواهد برد؟ نظريه تضاد، جامعه‌شناسان را وادار به پاسخگويي به اين سؤال كرد كه چه كسي از وضعيت موجود نفع يا زيان خواهد برد؟ مثلا در تحليل نابرابري اجتماعي چنين بحث مي‌كنند كه به طور كلي دليل وجود آن، كاركرد نابرابري براي جامعه نيست؛ بلكه به اين دليل نابرابري وجود دارد كه بعضي مردم توانسته‌اند قدرت سياسي و اقتصادي را در دست گيرند و آن را به نسل‌هاي بعدي خود منتقل سازند. به همين ترتيب تضادگرايان

آلودگي محيط زيست را به عموان كاركرد منفي صنعتي شدن در نظر نمي‌آورند، بلكه آنان به اين واقعيت اشاره مي‌كنند كه منافع خود را در فرآيندهاي صنعتي جستجو مي‌كنند.

از نظر تضادگرايان نظم و دگرگوني اجتماعي متأثر از روابط و منافع متغير گروه‌هايي است كه براي دستيابي به منافع خود رقابت مي‌كنند. يك جامعهٔ جديد طيف وسيعي از افكار، اشغالات، شيوه‌هاي زندگي و گروه‌هاي اجتماعي را در بر دارد. در هر مسأله و موضوع اجتماعي همواره گروهي از مردم در موقعيتي هستند كه نفعي به دست مي‌آورند و گروهي ديگر در موقعيتي قرار دارند كه زيان مي‌برند. فرآيندهاي اجتماعي را نمي‌توان بدون مراجعه به اين نوع تضاد منافع به خوبي فهميد؟ تضادي كه همواره نتيجه‌اش به نفع گروه قويتر است.

مزّيت نظريه تضاد برجسته كردن جنبه‌هايي از جامعه است كه نظريه كاركردگرا با تأكيدش بر توافق و ثبات از آنها غفلت مي‌ورزيد. ولي اين واقعيت، انتقاد مهمي را بر ديدگاه تضاد نيز وارد مي‌سازد و آن اين كه ديدگاه تضاد با توجه دقيق خود به مسألهٔ رقابت و دگرگوني، از جنبه‌هاي ثبات، نظم و نيز جنبه‌هاي غير جنجالي‌تر و واقعيت اجتماعي غافل مي‌ماند.

نظريه كنش متقابل

ديدگاه كنش متقابل[1] بر روشي تأكيد دارد كه مردم با كنش متقابل به هم پاسخ داده و بر يكديگر تأثير مي‌گذارند. اين ديدگاه الهام اصلي خود را از آثار ماكس وبر دريافت كرده كه تأكيدش بر اهميت فهم دنياي اجتماعي از طريق ديدگاه افرادي است كه درون آن عمل ميكنند. توسعه‌هاي بعدي اين نظريه تحت تأثير روان‌شناسي اجتماعي و آثار متفكران نخستين مكتب شيكاكو به ويژه هربرت ميد قرار دارد.

تفاوت اساسي اين نظريه با دو نظريهٔ قبلي اين است كه نظريه كنش متقابل توجهي به ساخت‌هاي كلان مانند دولت، اقتصاد، و طبقات اجتماعي ندارد. در مقابل توجه آن معطوف است به كنش متقابل اجتماعي روزمره‌اي كه در زندگي افراد جامعه رخ مي دهد.

كنش متقابل اساس زندگي اجتماعي. دليل اساسي‌اي كه نظريهٔ پردازان كنش متقابل، از تأكيدي كه ساير جامعه‌شناسان بر عناصر اصلي جامعه داشتند، پرهيز ميكنند اين است كه مفاهيمي مانند اقتصاد يا دولت روي‌هم رفته مفاهيمي انتزاعي است؛ زيرا اين مفاهيم به خودي خود وجود ندارد و عمل نميكنند، بلكه مردم هستند كه وجود دارند و عمل مي‌كنند و فقط از طريق رفتار اجتماعي آنان است كه جامعه مي‌تواند اساسا به وجود آيد و در نهايت جامعه از طريق كنش متقابل اعضاي خود به وجود مي‌آيد، حفظ مي‌شود و يا دگرگون مي‌گردد. برخي كنش متقابل‌گرايان توجه خود را به رفتار واقعي مردم، يعني به شيوه‌اي كه مردم نقش‌هاي مختلف خود را ايفا مي‌كنند و اعمال يكديگر را شكل مي‌بخشند و نيز به قواعدي و نكات دقيق زندگي اجتماعي، معطوف داشته‌اند. برخي ديگر توجه خود را به اين كه مردم چگونه از طريق كنش متقابل خود، معاني مشترك را به دنياي خارج مي‌دهند، معطوف مي‌دارند.

---

۱ . *Interactionist Perspective.*

حدود نيم قرن پيش، جامعه‌شناس آمريكايي به نام توماس[1] مشاهد كرد كه هر گاه مردم موقعيتها را واقعي تعريف كنند، نتايج آنها را نيز واقعي خواهند ديد. لذا اگر اعضاي يك جامعه باور داشته باشند كه زمين مسطح است، يا جادو حقيقت دارد، يا اشعهٔ ايكس وجود دارد، اين باورها مانند هر جنبهٔ ديگري از دنيايشان ، بخشي از واقعيت دنياي آنها را تشكيل خواهد داد و به مقتضاي آن واقعيت عمل خواهند كرد؛ يعني به طرف لبهٔ زمين نخواهند رفت، يا جادوگر را احترام خواهند كرد، و از اشعهٔ ايكس پرهيز يا از آن استفاده خواهند نمود.

اگر چه كنش متقابل‌گرايان تعدادي از نظريه را به طور تسامحي به هم پيوند زده‌اند، ولي نظريه‌اي كه بيشتر مورد استفادهٔ آنان قرار گرفته نظريهٔ كنش متقابل نمادي[2] است.

نظريهٔ كنش متقابل نمادي. نماد عبارت از هر چيزي است كه معني چيز ديگري را بيان كند. علامت‌ها، قواعد مشترك، و از همه مهمتر زبان مكتوب و شفاهي مثال‌هايي از نماد هستند. كنش متقابل نمادي، عبارت است از كنشي كه از طريق نمادها به طور متقابل بين مردم صورت مي‌گيرد. بسياري از اين گونه كنش‌ها به صورت رودررو است، ولي مي‌تواند به صورت‌هاي ديگر نيز باشد. چنان كه مثلا كنش متقابلي بين شما خوانندهٔ اين جملات و نويسنده در حال رخ دادن است. همچنين كنش متقابل، هر زمان كه شما از علائم راهنمايي و رانندگي پيروي مي‌كنيد، اتفاق مي‌افتد.

نكتهٔ اساسي در اين است كه مردم به طور مستقيم به جهان خارج واكنش نشان نمي‌دهد، بلكه آنان به دنياي خارج معنايي اجتماعي مي‌دهند و نسبت به آن معني واكنش نشان مي‌دهند. واژه‌هاي اين نوشته، چراغ قرمز راهنمايي و رانندگي، صداي سوت در خيابان، به خودي خود داراي هيچ معنايي نيست، بلكه مردم آموخته‌اند كه معني نمادي را به چيزها بدهند و زندگي خود را بر پايهٔ اين معاني نظم بخشد. ما در ميان نمادها و نيز در يك دنياي مادي زندگي مي‌كنيم و زندگي اجتماعي ما فرآيند دايمي معاني كنش‌هاي ما و كنش‌هاي ديگران است.

بدين ترتيب، ديدگاه كنش متقابل جامعه‌شناس را وادار به بررسي تعابير مردم از كنش‌هاي متقابلشان با يكديگر و واكنش‌هاي آنها، مي‌سازند. جامعه‌شناسان با استفاده از اين ديدگاه معمولا به جنبه‌هاي جزني و خاص زندگي روزمرهٔ اشخاص توجه ويژهاي مبذول مي‌دارند؛ مثلا چگونه و از طريق چه فرآيندي زني روسپي مي‌شود؟ چرا مردم در داخل آسانسور اين قدر وسواس دارند كه نگاهشان را در چشم ديگران نيندازند و در عوض به جاي ديگر مثلا به سقف، به كفش‌هايشان يا به ديوار نگاه كنند؟ چگونه كسي كشيدن مواد مخدر را خوشايند و دلپذير مي‌يابد؟ پزشك چه تاكتيك‌هايي براي جلوگيري از خجالت بيمار هنگام معاينهٔ عورت او اتخاذ مي‌كند؟ فرآيندهاي تصميمگيري گروهي چيست؟ چه اتفاق خواهد افتاد، اگر هنگام مكالمه، بيش از حد نزديك طرف مقابل بايستيد؟ چرا؟

ديدگاه كنش متقابل‌گرا بينش شگفت‌انگيزي راجع به حركات زندگي روزمره فراهم مي‌سازد و مزيت آن آشكار ساختن فرآيندهاي اجتماعي بنيادي‌اي است كه ساير ديدگاهها از آن غفلت مي‌ورزند. ولي ديدگاه مزبور در معرض اين انتقاد مهم قرار گرفته است كه اين ديدگاه نهادهاي اجتماعي بزرگتر و نيز فرآيندهاي ثبات و دگرگوني اجتماعي را مورد غفلت قرار داده، نهادها و فرآيندهايي كه رويهمرفته واقعيت‌هاي اجتماعي را مي‌سازند و اثرات مهمي بركنش متقابل اجتماعي و تجربهٔ شخصي دارند.

---

۱ . *W. I. Thomas.*

۲ . *Symbolic Interaction*

ارزيابي نظريه‌ها

از آنجا كه هر يك از ديدگاه‌هاي مذكور از فرض‌هاي مورد قبول متفاوتي آغاز مي‌كنند و هر يك از آنها پژوهشگر را به پرسش‌هاي مختلفي هدايت مي‌كنند، لذا هر ديدگاه احتمالا نتايج متفاوتي به دست خواهد داد. نظريه‌هاي مزبور از برخي جنبه‌ها كاملا با يكديگر در تناقضند، ولي اين به آن معنا نيست كه يك نظريه بهتر از ديگري است و يا اين كه همواره آنها با هم ناسازگارند. هر ديدگاه به جنبهٔ متفاوتي از واقعيت توجه مي‌كند، چنان كه ديدگاه كاركردگرا به طور عمده به نظم و همبستگي اجتماعي توجه مي‌كند، ديدگاه تضاد به طور عمده به تنش اجتماعي و دگرگوني، و ديدگاه كنش متقابل‌گرا به طور عمده به تجربيات معمولي و فهم زندگي روزمره، توجه دارد. هر يك از اين ديدگاه‌ها سهمي در تجزيه و تحليل جامعه دارند و در واقع استفادهٔ يك دانشمند از نظريه‌هايي كه آشكارا ناسازگارند، براي مطالعهٔ يك موضوع امري غير معمول نيست. چنان كه فيزيكدانان لازم و مفيد مي‌دانند كه گاهي نور را مانند يك موج ممتد و گاهي مانند جرياتي از ذرات در نظر گيرند ودر نتيجه درك بهتري از ماهيت نور به دست مي‌آورند.

بدين ترتيب، مي‌توان هر سه ديدگاه را مثلا براي مطالعهٔ آموزش به كار برد. در اين صورت، ديدگاه كاركردگرا كه به طور معمول تأكيدش بر كاركردهاي مدرسه در حفظ نظام اجتماعي است، متذكر خواهد شد كه آموزش، چگونه مهارت‌هاي مورد نياز زندگي بعدي را به جوانان مي‌دهد، چگونه مردم را براي انواع متفاوتي از مشاغل دسته‌بندي مي‌كند، چگونه ارزش‌هاي فرهنگي را از نسلي به نسل بعد منتقل مي‌سازد و حتي چگونه ميليون‌ها كودك را از كوچه و خيابان جمع مي‌كند. ديدگاه تضاد به اين امر تأكيد خواهد كرد كه چون آموزش راه مهمي براي دستيابي به موفقيت‌هاي مالي و اجتماعي در زندگي است، پس اين راه براي گروه‌هاي معيني مسدود است. ديدگاه مزبور خاطر نشان مي‌كند كه چگونه زمينهٔ اجتماعي ــ طبقه‌اي بر موفقيت تحصيلي يك محصل تأثير مي‌گذارد و چگونه مدرك‌هاي تحصيلي توسط افراد و گروه‌ها براي فريب دادن ديگران جهت دستيابي به مزاياي رقابتي به كار گرفته مي‌شود. ديدگاه كنش متقابل‌گرا برفعاليت‌هاي روزمره‌اي كه مدارس انجام مي‌گيرد، تأكيد خواهد كرد و به صور كنش متقابل بين معلم‌ها و دانش آموزان، به انواع تأثيري كه گروه‌هاي همسالان بر افراد دارد، و به شيوه‌هايي كه مقررات مدرسه تبعيت يا نقض مي‌شود، اشاره خواهد كرد. پاسخ‌هاي هيچ يك از ديدگاهاي مزبور به مسألهٔ درستتر از ديگري نيست بلكه همهٔ آنها با هم در ك عميق‌تر و وسيع‌تري از كل نهاد آموزش و پرورش را موجب مي‌شوند.[1]

---

۱. يان رابرتسون؛ *در آمدي بر جامعه*؛ صص ۳٤ ــ ٤۲.

نظريه پردازان

در ميان نظريه پردازان اجتماعي و مورخان چهار انديشمند نظرية اجتماعي يعني ابن‌خلدون، ويكو، ماركس، و وبر به وجود رابطة دروني و ذاتي بين تاريخ و نظرية اجتماعي و بين امر اجتماعي و امر تاريخي پي بردند.

ابن‌خلدون

محقق برجسته ديگري كه با تحقيق پر ارج خود خدمات شاياني به جامعه‌شناسي تاريخي كرده است، ابن‌خلدون تونسي است. وي نه فقط براي نخستين بار به تدوين نظريه‌اي تاريخي دست زد، بلكه از عهدة توصيف زندگي اقوام خانه بدوش و شبان افريقاي شمالي نيز به خوبي برآمد و از اين رو توانست زندگي مردم نانويسا را پيش كشد و قبل از پيدايش قوم نگاري كنوني از نظر تيزبين خود بگذراند.

جامعه‌شناسي تاريخي ابن‌خلدون با انتقاد از مورخان شروع مي‌شود. به نظر ابن‌خلدون شيوه‌هاي كار مورخان گذشته داراي اشكال و نقض است. به نظر او عيب تحقيات مورخان اين است كه در مورد طبيعت آدمي و اجتماع (روان‌شناسي تاريخي و جامعه‌شناسي تاريخي) كاري نكرده‌اند. اين نظر ابن‌خلدون را به تدوين علم جديد «عمران» رهنمون كرد.

هدف علم عمران، ازسويي تحقيق در باب ماهيت و اسباب و علل اجتماع انساني است كه جنبه‌هاي باطني و وقايع ظاهري تاريخ را آشكار سازد، و از سويي ديگر ارزيابي و داوري در مورد وقايع تاريخي است. تاريخ و علم عمران دو جنبه از يك واقعيت واحد را بررسي مي كنند. تاريخ حوادث ظاهري را بيان مي‌كند و حال آن كه علم عمران ، طبيعت و اسباب و علل همان حوادث را باز مي‌نمايد. در نتيجه علم عمران و تاريخ در اين معناي محدود، به سه طريق با هم ارتباط دارند:

۱. بنا به ترتيبي كه ذهن، كسب معرفت مي‌كند، علم عمران بعد از تاريخ مي‌آيد. علم تاريخ در بارة وقايع ظاهري مي‌انديشد و آنها را تشريح مي‌كند. از اين رو مورخ نمي‌تواند، بدون داشتن اندكي آشنايي با ماهيت و علل حوادث و وقايع تاريخي آنها را تبيين كند.

۲. در روش تحقيق و بررسي حوادث گذشته، تاريخ و علم عمران بايد توأم شوند.

۳. و سرانجام در وجود، پديدار شدن و هدف علم عمران قبل از هدف تاريخ قرار مي‌گيرد. وقايع تاريخي مولود ماهيت وعللي است كه علم عمران شالودة آن وقايع را تشكيل مي‌دهد.[1]

ابن‌خلدون كشف مهمش اين بود كه بيان كرد « علم تاريخ محتاج جامعه‌شناسي يا به تعبير خودش، علم عمران، است و علم تاريخ بدون جامعه‌شناسي، استوار و معتمد نيست». و چون ديد كه جامعه‌شناسي وجود ندارد، آن را به وجود آورد؛ يعني او دو كار كرد: يكي فهم و كشف احتياج تاريخ به جامعه‌شناسي؛ دوم، ايجاد علم جامعه‌شناسي. امّا آيا او در كار سوم يعني به كارگيري جامعه‌شناسي در تدوين علم تاريخ، موفق بوده است يا نه؟ امر ديگري است. بعضي از مورخان معتقدند كه او علم عمران را در تاريخ‌نگاري خودش چندان به كار نگرفته است.

تعريفي كه ابن‌خلدون از موضوع تاريخ مي‌كند، در واقع همان چيزي است كه امروز در جامعه‌شناسي مطرح است. او مي‌گويد: حقيقت تاريخ خبر دادن از اجتماع انساني يعني آباداني جهان و كيفياتي است كه بر طبيعت اين

---

۱. محسن مهدي؛ *فلسفه تاريخ ابن‌خلدون*؛ ص ۲۲۳.

اجتماع عارض مي‌شود. چون توحش، همزيستي، و عصبيت‌ها، چيرگي گروهي بر گروهي ديگر، تشكيل دولت و مراتب و درجات آن... و آنچه بشر در پرتو كوشش و كار خويش به دست مي‌آورد؛ چون پيشه‌ها و معاش و دانش‌ها. در باور ابن‌خلدون تاريخ، چيزيست از نوع جنس مربوط به جامعه.[۱]

يكي از نوآوري‌هاي روشي ابن‌خلدون در علم‌عمران استفاده از روش مقايسه‌اي[۲] است. به نظر وي مقايسه بين رويدادهاي اجتماعي و تاريخي وقتي ثمربخش است كه آنها را داراي ماهيت و طبيعت يكساني بدانيم و تكرارپذيري پديده‌هاي تاريخي را در زمانهاي مختلف بپذيريم.[۳] طرز تلقي ابن‌خلدون گرفته شده از مفاد آيات قرآن است كه طبيعت عمران يكسان است و سفارش قرآن به عبرت آموزي از سرنوشت اقوام ديگر بر همين مبنا است.

ابن‌خلدون مطالعه در باب جامعهٔ انساني را به طور ايستا در يك مقطع تاريخي خاص و به شكل پويا در طول زمان لازم مي‌داند، ولي بيشتر به روند تحولات اجتماعي نظر دارد و در پرتو درك اين تحولات است كه نقش جامعه‌شناسي تاريخي روشن مي‌شود . به نظر وي، غفلت از تحولات اجتماعي در طول تاريخ، بيماري مزمن، پنهان و ناپيدايي است.[۴]

توجه به سير تاريخي حوادث از ديگر ويژگي‌هاي روشي ابن‌خلدون است. به نظر وي، اين نكته كه يك پديده در طول زمان جايگاه ثابتي ندارد، مورد غفلت مورخان واقع شده و منشأ اشتباهات فراواني در آثار آنها گرديده است. او خاطر نشان مي‌كند كه گاهي شدت اين تغييرات به حدي است كه گويي آفرينشي نو پديد آمده است، ولي آن را هنوز با الگوهاي سابق بررسي مي‌كنيم. وي تحول حاصل شده در پديده‌هاي اجتماعي زمان خويش را يكي از دلايل ضرورت نگارش علم تاريخ جديد مي‌داند.

تطورگرايي دوري و جامعه‌شناسي تاريخي ابن‌خلدون.

در نظر ابن‌خلدون، تغيير وتحول در جهان عناصر و كون و فساد امري طبيعي به حساب مي‌آيد. عمران و اجتماعات انساني نيز دستخوش دگرگوني مي‌شوند. ابن‌خلدون، عمدتا به تحولات سياسي توجه دارد و در اين راستا، در بارهٔ كيفيت ظهور و زوال دولتها با تفصيل بيشتري بحث مي‌كند. تشكيل دولت نيز كه هدف طبيعي عصبيت است، از خصوصيات جوامع حضري است. در جامعه بدوي، نه رهبريت رسمي وجود دارد نه حاكميت. در بيان تفاوت اين دو، ابن‌خلدون معتقد است كه در تيره‌هاي بدوي به جاي قهر و سلطهٔ دولتهاي شهري، احترام و قداست ريش سفيدان نقش دارد.[۵]

دولتهاي شهري را باديه‌نشينان صاحب عصبيّت به وجود مي‌آورند كه پس از طي مراحل پنجگانه‌اي از بين مي‌روند. هر يك از اين مراحل احكام و حالاتي دارد. اين پنج مرحله عبارتند از:

---

۱. *تاريخ در ترازو*؛ ص. ۷۱.

۲. *omparative method.*

۳. *مقدمه*، ص.۵۱.

۴. *مقدمه*، ص ۲۵۱.

۵. *مقدمه*، ص ۱۴۰.

مرحله پيروزي. در اين مرحله، رييس دولت ازحمايت مردم برخودار است و در مقابل آنان تكروي نمي‌كند؛ زيرا با عصبيت آنها پيروزي به دست آمده است.

مرحلة خودكامگي. در اين مرحله، رييس دولت اهل قبيله و عشيرة خود را مهار مي‌كند و به از دست‌پروردگان و موالي استفاده مي‌كند.

مرحلة آسودگي و آرامش. خدايگان دولت در اين مرحله به ناموري شهرت‌طلبي و به جا گذاشتن يادگاري علاقه‌مندند و به رفاه دست‌پروردان و سپاهيان خود توجه مي‌كنند. اين مرحله، از آخرين مراحل استبداد و خودكامگي خداوندان دولت است.

مرحلة خرسندي و مسالمتجويي. در اين مرحله ، رييس دولت به وضعيت به جاي مانده از گذشته قانع است و دست به اقدام جديدي نمي‌زند.

مرحلة اسراف وتبذير. رييس دولت كه دستاوردهاي پيشينيان را در راه شهوتراني و رسيدن به لذايذ نفساني خود صرف مي‌كند، عهده‌دار كارهاي مهم نمي‌شود، نااهلان را به ادارة امور مي‌گمارد و نسبت به افراد صاحب صلاحيت، كينه مي‌ورزد و بيحرمتي مي‌كند. در اين مرحله، زمان فرسودگي و پيري دولت و سرانجام نابودي آن فرا مي‌رسد.

دو ركن اساسي دولت، يعني عصبيت و مال، به سبب رواج تجمل پرستي و بحرانهاي اقتصادي، سست و فرتوت مي‌شود. در اين مرحله، دولت طعمهٔ نيروهاي قدرت طلب مي‌شود و بدين ترتيب، دور جديدي از حاكميت شروع مي‌شود.

حال سوال اين است: آيا پايان دولت قديم و آغاز شكلگيري دولت جديد، به معناي پايان يك جامعه و يك فرهنگ به معناي دقيق كلمه و آغاز يك جامعه و فرهنگ جديد است؟ آيا ۱۲۰ سالي كه ابن‌خلدون به عنوان عمر يك دولت گفته[1]، پايان يك دورة اجتماعي است؟ آيا به عنوان مثال، انقراض امويان و سلطة عباسيان در تاريخ جوامع اسلامي، تحول يك دورة تاريخي و فرهنگي است يا فرهنگ و جامعه همچنان در استمرار است و تنها افراد عوض شده‌اند و تغييرات سياسي حكايت از انقراض يك فرهنگ و شكلگيري فرهنگي جديد ندارد؟ به نظر مي‌رسد، آنچه مدّ نظر ابن‌خلدون است، پايان يافتن دوران يك حكومت است و پايان يافتن يك جامعه يا فرهنگ ملازم با آن نيست.[2]

از آنچه گذشت روشن شد كه فيلسوف تاريخ بودن ابن‌خلدون مورد ترديد است و نظرية وي در باب ظهور و زوال حكومتها نمي‌تواند حكم فلسفهٔ تاريخ به معناي يادشده را داشته باشد؛ به اين معني كه همهٔ تحولات اجتماعي را در چهارچوب يك نظرية عام فلسفي در باب تاريخ، تفسير و تبيين كند.

ويكو

در طي سده‌هاي هفدهم و هجدهم ميلادي جامعه‌شناسي تاريخي بر آن بو كه تكامل اجتماعي را موافق مظرية ميثاق اجتماعي تبيين كند. بنابر اين كاستي هاي رواني و تاريخي نظرية ميثاق اجتماعي آماج يورش قرار گرفت و

---

۱. مقدمه، ص ۳۲۶.

۲. *تاريخ تفكر اجتماعي در اسلام*، ص ۲۱۴ ــ ۲۱۵.

براين اصلاح نظرات افلاطوم و پولي بيوس و لوكرسيوس و ابن‌خلدون گامهايي برداشته شد. يك از كساني كه در اين راه افتاد ويكوي ايتاليايي است.

ويكو گرچه خود در صدد رد نظرية ميثاق اجتماعي نبود، باز بادي گفت كه براي كشف و تبيين مسائل اجتماعي بر روشي استقرايي و تاريخي تأكيد كرد و اهميت زبان و قانون را باد آورشد.

افزون بر اين ويكو از راه مطالعاتي كه در بارة فلسفه تاريخ و تاريخ تمدن به عمل آورد توانست تا اندازة زيادي در پيشرفت جامعه‌شناسي تاريخي مؤثر افتد.[1]

ماركس

به اعتقاد حميد حميد فلسفه تاريخ ماركس نوعي جامعه‌شناسي تاريخي است.[2] به نظر ماركس و طبق تفسير مادي جامعه، فلسفه جوامع انساني عبارت است از گذر اجتنابناپذير جوامع انساني از درون ديالكتيك و تضاد و مبارزة طبقاتي و حركت به سوي تحقق هدفي آرماني يعني برپايي جامعة بي‌طبقه[3].

ماركسيسم روند كلي و عام تاريخ جامعه‌اي خاص را با توجه به روند تكامل نيروهاي توليد تفسير مي‌كند: رشد و افول سازمانهاي اجتماعي و اقتصادي جوامع مختلف (مناسبات توليدي) را بايد برحسب ظرفيت و توانمندي توليدي هر جامعه با همان نيروهاي توليدي مورد ارزيابي قرار داد. اين نيروهاي توليد و مناسبات توليد در مجموع با هم شيوة توليد را به وجود مي‌آورند. ماركس به چند شيوة توليد متوالي در بستر تاريخ در جوامع مختلف اشاره مي‌كند: شيوة توليد آسيايي ، باستاني (برده‌داري)، فئودالي و سرمايه‌داري.[4]

نام	نيروي توليد	وضعيت توليد	طبقات اصلي
اجتماع اوليه	ابزار سنگي، كمان، تير، شكار و ماهي‌گيري	مالكيت جمعي عوامل توليد	بدون طبقه
نظام بردگي	ابزارفلزي،دامداري،	مالكيت‌خصوصي	برده‌داران و بردگان

۱. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ٤٦٩.

۲. ؟؟؟؟؟؟؟؟

۳. نظرية ماركس را مي‌توان از سه منظر مورد بررسي و تحليل قرار داد: ۱. بخشي از نظريه ماركس مربوط به جامعه‌شناسي تاريخي است . در اين بخش وي به بررسي جوامع معاصر اروپايي خود ميپردازد. و مراحل سه يا چهار گانه انها را بررسي ميكند. ۲. در بخشي از مباحث خود نظريهاي را كه وي از بررسي جوامع اروپايي معاصر خود ميگيرد به جوامع ديگر سرايت ميدهد و روند تكاملي جوامع اروپايي را قابل انطباق بر همه جوامع ميداند. ۳. در بخش آخر كار خود كاري پيامبرانه مي كند و دست به پيش بيني مراحل تكاملي در آينده همه جوامع ميزند. به دليل مسأله اول است كه دكتر حميد حميد فلسفه تاريخ ماركس را نوعي جامعه‌شناسي تاريخي ميداند.

٤. «ماهيت بين رشته‌اي علوم:...» فصلنامه تاريخ ايران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۰٦.

	زراعت و پيله‌وري	عوامل توليد و انسان (توليد)	
فئوداليسم	اكتشاف آهن و خيش آهني، چرخ نخ ريسي، رشد زراعت و پيله‌وري	مالكيت خصوصي عوامل توليد و تا حدودي انسان	خانها و رعايا
سرمايه‌داري	كارخانجات بزرگ مجهز به ماشين آلات	مالكيت خصوصي عوامل توليد	سرمايه‌داران و كارگران(زحمتكشان)
سوسياليسم	ادامه رشد وسيع كارخانجات صنعتي	مالكيت جمعي عوامل توليد	بدون طبقه
كمونيسم	«	«	«[1]

كالينگ وود

كالينگ وود[2] مورخي است كه روش تفهمي را بيشتر از پيتر وينچ وارد تاريخ كرده است. وي به دنبال اين بود كه بهترين شيوة فهم تاريخ چيست؟ او كم و بيش به نظرية تفهمي جامعه‌شناسي وبر روي آورد و مكتب خود را در برابر مكتب اثباتي‌ها نهاد. وي مدعي است كه ما يك روش تحليل و فهم پوزيتيويستي از تاريخ داريم، (غرض وي از روش پوزيتيويستي همان روش تجزيه‌گرايي است) و يك شيوه فهم مبتني بر همدلي[3] كه در جامعه‌شناسي آن را روش و نظرية تفهمي مي‌نامند. روش تفهمي يك مفهوم كلي است كه بسياري ديگر از روش‌ها را هم شامل مي‌شود، اما گوهر سخن او اين است كه بايد به دليل فاعلان در تاريخ توجه و رجوع كرد.[4]

به نظر كالينگ‌وود مورخ در مقام تحقيق در باب رويدادهاي گذشته، ميان آنچه مي‌توان ظاهر رويداد ناميد و آنچه مي‌توان باطن رويداد نام داد، تمايز قائل مي‌شود. مراد از ظاهر رويداد، هر چيزي است كه به رويداد تعلق دارد و بر حسب ابدان و حركات ابدان قابل وصف است: مثل حركت امام حسين(ع) به همراه خانواده‌شان از مكه به طرف كوفه در يك تاريخ، يا ريخته شدن خونشان در سرزمين كربلا در تاريخي ديگر. و مراد از باطن رويداد، هر چيزي در رويداد است كه فقط بر حسب افكار قابل وصف است: مثل سرپيچي ابوذر از دستورات خليفه، يا نزاع بين او و خليفه بر سر سياست‌هاي خليفه. مورخ هيچگاه با فقط يكي از اين دو سر كار ندارد. او در باب رويدادهاي صرف تحقيق نمي‌كند (و مراد از رويداد صرف، رويدادي است كه فقط ظاهر دارد و باطن ندارد)، بلكه در باب افعال تحقيق مي‌كند؛

---

۱. آناتومي جامعه، رفيع پور، ص ٤٦٦.

۲. *Galing Wood.*

۳. *Empathy.*

٤ . *درسهايي در فلسفه علم الاجتماع*، ص. ۳۲٦.

و فعل همان اتحاد ظاهر و باطن يك رويداد است. مورخ به حركت امام فقط از حيث ارتباطي كه با هدايت جامعه داشته است، تعلق خاطر دارد. ممكن است كار مورخ با كشف ظاهر يك رويداد آغاز شود، اما هرگز نمي‌تواند در همين جا پايان پذيرد. مورخ بايد هميشه در خاطر داشته باشد كه رويداد مورد تحقيق او يك فعل بوده است و وظيفة اصلي او اين است كه خود را در درون اين فعل بينگارد تا فاعل فعل را باز شناسد.[۱]

ميلز

براي درك پديده‌هاي شخصي و جزيي تاريخ كه بي‌شمارند، لازم است به فراتر از پديده‌هاي شخصي و جزيي، يعني سطوح ساختاري آنها بنگريم. از نظر ميلز لازمة توانايي نگريستن به اين سطوح ساختاري وراي پديده‌ها و موقعيت‌هاي خاص، برخورداري از تخيل جامعه‌شناسانه است. تخيل جامعه‌شناختي مي‌تواند جامعه‌شناس را كمك كند تا وقايع تاريخي كلان و گسترده را با توجه به معاني مختلفي كه در زندگي دروني تجربه مي كند و در سرگذشت عيني و تاريخي براي افراد گوناگون رخ مي‌دهد، بفهمد.[۲]

جامعه‌شناس با درك تخيل جامعه‌شناختي متوجه اين نكته مي‌شود كه افراد تجربه خويش را مي‌فهمند و با همين فهم در سلسله مراتب و گذشت زندگي خويش مناسب عمل مي‌كنند. با تخيل جامعه‌شناسي مي‌توان دريافت كه چگونه تاريخ و سرنوشت جامعه با افراد در ساختي اجتماعي به هم مي‌رسند و در پيوندي جدلي به كنش مي‌پردازند . از اين رو داشتن تخيلي جامعه‌شناختي مستلزم اين است كه هم جامعه و هم فرد را در جدلي متقابل درگير دانست. تخيل جامعه‌شناسي قالبي مي‌شود تا به مدد آن انسان و فهم او از موقعيت‌هاي اجتماعي، اقتصادي و ساختار جامعه در تمام حالات استيابي‌شناسي و پويابي‌شناسي آن درك شود تا بتوان از اين درك كل‌گرايانه به مسائل اجتماعي و راه حل و مبارزه عليه مسائل را دريافت و به سوي نيت و عمل متعهدانه علم سوگيري كرد.[۳]

تخيل جامعه‌شناسانه مستلزم توانايي، دور ساختن انديشه‌مان از جريان هاي عادي زندگي روزانه براي از نو نگرستين به آنهاست. پديدة سادة كمك كردن به فقراء را در نظر بگيريد. از ديد جامعه‌شناختي در بارة يك چنين رفتار ظاهرا پيش پا افتاده چه مي‌توانيم بگوئيم؟ پاسخ اين است كه كمك كردن به فقراء و ستمديدگان فقط يك رفتار كمك‌رساني يك شهروند يا حاكم جامعه به آنان نيست، بلكه جزيي از شعاير ديني ــ اجتماعي است كه ارزش نمادي خاصي دارد. معمولا شعاير ديني ـ اجتماعي‌اي كه در كنار دستگيري از ضعيفان مي‌شود، خيلي مهمتر از عمل كمك كردن است. به عنوان مثال، حضرت علي(ع) كه به ديدار مستمندان و فقراء براي دلجويي و كمك كردن به آنها مي‌رفت، احتمالا به آگاهي يافتن ار وضعيت جامعه اسلامي، كيفيت زندگي مردم و شرايط آن، انجام وظيفيه ديني ـ انساني بيشتر علاقه‌مند بود تا به كمك كردن صرف. كمك كردن به ستمديدگان، شناخت شرايط زندگي آنان، انجام وظايف شرعي ـ اجتماعي و... در همة جوامع فرصتهايي براي كنش متقابل اجتماعي و اجراي شعاير هستند و اين

---

۱. *Colling Wood; The Idea of History; PP.* ۲۰۵ ــ ۲۱۷.

ترجمه ملكيان. فصلنامه حوزه و دانشطاه، شماره ۹ ، ص ۱۷٤ ــ ۱۷۵.

۲ . ابوالحسن تنهايي؛ *نظريه هاي جامعه شناسي (۲)*؛ص. ۲۳٦.

۳ . همان . ص. ۲۳۷.

فرصتها موضوعي غني براي مطالعة جامعه‌شناسي تاريخي ارائه مي‌كند كه با تخيل جامعه‌شناسانه مي‌توان به چند و چون آنها پي‌برد.

پرورش تخيل جامعه‌شناسانه به معناي استفاده از مطالب انسان‌شناسي و تاريخ و نيز خود جامعه‌شناسي است. بعد انسان‌شناختي تخيل جامعه‌شناسانه بسيار مهم است؛ زيرا به ما امكان مي‌دهد تا صور مختلف حيات اجتماعي را مشاهده كنيم. با مقايسه كردن شيوة زندگي خودمان با آنها، به تفاوت الگوهاي ويژة رفتار خودمان بيشتر پي‌ببريم.

اما به لحاظ بعد تاريخي، ما تنها هنگامي ماهيت متمايز جهان امروز را مي‌توانيم درك كنيم كه بتوانيم آن را با گذشته مقايسه كنيم. گذشته آينه‌اي است كه جامعه‌شناس بايد براي شناخت امروز در دست داشته باشد. هر يك از اين وظايف متضمن دور ساختن انديشه‌مان از رسوم و عادات خودمان است.[1]

ماكس وبر

طبق نظر وبر هيچ گونه هدف يا معني يا ارزشي كه همة هستي بدان ناظر باشد وجود ندارد و به طريق اولي هيچ مقصد يا هنجار يا آرماني كه همة بشريت براي تحقق آن تلاش ورزد، در ميان نيست. بنابر اين جستجوي عاملي لاهوتي، مانند مشيّت الهي يا وجود مطلق يا طبيعت زنده يا تكامل جهاني، بيهوده است. با وجود اين، نسبيتگرايي تام و تاريخگرايي افراطي اعتبار ندارد؛ چه مي‌توان به كلياتي كه منحصر به زمانها و مكانهاي معين نيستند، دست يافت.

وبر با مطالعة دقيق فرهنگها و روش مبتني بر تيپ آرماني عمل مي‌كند. وبر كه مورخي پر اطلاع بود نظريه‌هاي وسيع جامع را نمي‌پسنديد و در همة آثارش از *تاريخ كشاورزي در جهان باستان* تا مقالات متعدد همواره بر مطالعة فرهنگهاي منفرد تكيه داشته است و با تلاشهايي براي جستجوي سرمايه‌داري در يونان قديم و يكي شمردن قرون وسطي و دورة اپاريت را مورد مخالفت قرار داده است. با وجود اين حوادث تاريخي را از يكديگر جدا نمي‌داند. به قصد كشف الگوهاي دوره‌هاي معين تاريخي با تحليل وجوه قابل مقايسه، تاريخ را در مي‌يابد و از اين گذشته با روش مبتني بر تيپ آرماني با آن وجوه دست به كار تعميم مي‌شود.

مطابق روش او تيپهاي شخصيت و جريانات و ساختهاي اجتماعي به صورت كامل و جامع به ميان گذارده مي‌شوند. بديهي است كه چنين تيپهايي يا اصلا وجود ندارد، يا به صورت كامل و خالص ديده نمي‌شودند. اما در عين حال براي روشن كردن و تنظيم يافته‌هاي تاريخي سودمندند. يكي از اين تيپهاي آرماني «انسان عقلگراي» است. اين مفهوم مصداق ندارد، ولي به عنوان يك واقعيت ذهني براي سنجش واقعيات به كار مي‌رود.

به طور كلي تيپهاي آرماني را نبايد حد متوسط يا ميانگين آماري يك رشته از واقعيات شمرد، بلكه بايد آن را مقياسي دانست كه براي شناخت علمي واقعيت عمدا تنظيم شده است. به طور خلاصه تيپ آرماني بر اساس واقعيات جزيي تاريخ به دست مي‌آيد، ولي در عين حال از تعميم برخوردار است؛ مثلا مفهوم انسان عقلگراي در بعضي از دوره‌هاي تاريخ به درجه‌اي و نه به تمامي مشاهده مي‌شود و بديهي است كه اساس آن، اطلاعات ما از وقايع جزيي مقايسه پذير و مقايسه ناپذير است. در هر حال مفهوم انسان عقلگراي پس از آن كه پديد مي‌آيد، مي‌تواند مانند كليدي براي نيل ما به وجود انسانهايي كه كمابيش خصال عقلي معيني دارند، به كار رود.

---

۱ . انتوني گيدنز؛ *جامعه شناسي* ؛ ص. ۲۲ و ۲۳.

حتي فرهنگي كه داراي مختصات چناني نباشد، به وسيله اين مفهوم از ابهام بيرون مي‌آيد و معلوم مي‌دارد كه مشمول مفهوم انسان عقلگراي قرار نمي‌گيرد. پس تيپهاي آرماني هم به طور مثبت و هم به طور منفي قابل استفاده‌اند.

وبر در روش خود مبتني بر تيپ آرماني از يك فلسفة تاريخ سود مي‌جويد و اين فلسفه‌اي است، فاقد شمول جهاني و نسبيت و صبغة لاهوتي. از لحاظ ماكس وبر آنچه تكامل اجتماعي خواند مي‌شود، اساسا رشد مداوم تفكر عقلي، يعني قدرت انتزاع از امور انضمامي است و از اين رهگذر است كه ما مي‌توانيم براي خود تيپهاي آرماني مانند «انسان اقتصادي» و «انسان علمي» بسازيم. وبر با آن كه در برابر عمر خود دربارة مفهوم انسان عقلي بررسي كرد، علنا از قضاوت ارزشي در بارة آن خودداري ورزيد.

وبر مي‌گويد: جدايي جامعه و دين و ملازم آن كه عقلگرايي باشد، مي‌تواند نيك يا بد شمرده شود، ولي آنچه مسلم است، اين است كه سرنوشت ما مستلزم وصول به اين دو است. كسي كه نتواند مردانه اين سرنوشت را بپذيرد، بايد عقل را قرباني كند و به كليساهاي كهن پناه برد. ماكس وبر خود به قرباني كردن عقل نپرداخت، اما مرتكبان چنين عملي را هم سرزنش نكرد و فقط بر كساني كه مي‌خواستند علم و دين را با هم بيامزند، خشم گرفت.

به گمان وبر سراسر مفاهيم جامعه‌شناسي بايد بر مبناي جدايي جامعه و دين و عقلگرايي استوار باشد، ولي از اين بر نمي‌آيد كه جامعه جدا از دين و عقلگرايي ارزش اخلاقي دارد. با وجود اين وبر از تعميم تيپ آرماني خود كه مبني بر اين دو ويژگي است، خودداري مي‌كند و فقط اشاره مي‌كند كه اين دو ويژگي در همة فرهنگهاي منفرد مورد مطالعة او، وسيله مناسبي براي مقايسه و تعميم‌اند. بايد دانست كه ماكس وبر در باره اهميت عقلگرايي دچار مبالغه نمي‌شود و معتقد است كه بسيار از وجوه زندگي در حيطة عقلگرايي نمي‌گنجد.[1]

وبر با آن كه بر اساس نظرية ويندلباند و ريكرت نگرشي دربارة تيپهاي ايده‌آل فراهم آورده است، به هيچ وجه از تاريخ غافل نمي‌شود؛ مثلا در مورد تسلط اجتماعي دم از سه تيپ ايده‌ال[2] سنتي و فرهمند[3] و عقلي مي‌زند. ولي هر يك از اين تيپها با تاريخ مرتبط است و به همين دليل از عهده توجيه حوادث بر مي‌آيد. ريسمان سرخ تاريخ سراسر نگرش ماكس وبر را به هم بسته است. اين نگرش نه تنها به حوادث تاريخي معين بستگي دارد، بلكه در زمنيه عمومي تاريخ است كه قادر به تبيين و روشنگري مي‌شود.[4]

نظرية وبر از لحاظ جامعه‌شناسي تاريخي نظريه‌اي قابل قبول است و در عين وحدت براي خود تنوعاتي دارد. يكي از كساني كه به تنوع آن دامن زده است، آلفرد وبر برادر ماكس وبر است.

آلفرد وبر

جامعه‌شناسي فرهنگي

---

۱. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ۵۰۲ ــ ۵۰۵.

۲. *Ideal type*.

۳. *Charismatic* .

۴. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ۴۹۲.

آلفرد وبر در زمينهٔ تاريخ فرهنگ اطلاعات فراواني گرد مي‌آورد و بر اساس روش مبتني بر تيپ آرماني آنها را تحليل مي‌كند. كتاب او به نام *تاريخ فرهنگ* به عنوان جامعه‌شناسي فرهنگي، به شيوه‌اي كه به شيوهٔ برادرش مي‌ماند، به بررسي امور اجتماعي مي‌پردازد.

اما شيوهٔ او از نفوذ ماتريالیسم تاريخي بر كنار نيست و به حق مي‌توان گفت كه جامعه‌شناسي فرهنگي الفرد وبر تشريح حوادث تاريخي است موافق فرمولهاي ماركسيست، و در عين حال نقد آن مفاهيم و بيان نارسايي آنها است، در تبيين تكامل فرهنگي انسان. وبر كه فرهنگ را در مبناي خاص به كار مي‌برد، مي‌گويد كه گرچه تكامل فرهنگي برخلاف تأكيد ماركسيسم مقيد به نظام اجتماعي و جو فكري جامعه است، ذات آن صرفا با رجوع به نظام جامعه مشخص نمي‌شود.

آلفرد وبر با اين گونه تدقيقها به آميختن ايده‌آليسم و ماتريالیسم تاريخي و از طرف ديگر به آميختن رمانتيسيسم و عقلگرايي كشانده مي‌شود؛ مثلا دم از پيشرفت انسان مي‌زند، اما پيشرفت را محدود و منحصر به پيشرفت تمدني يا عقلي مي‌انگارد. در عين حال مانند متفكران رمانتيك عظمت انسان را در خالقيت و نبوغ افرادي كه آفريننده تجليات فرهنگي مانند موسيقي و تندپس و شعر هستند، مي‌داند.

قصد آلفرد وبر تنظيم جامعه‌شناسي فرهنگي است. البته جامعه‌شناسي فرهنگ با تاريخهاي كلي جهاني و فلسفه‌هاي تاريخ پر شمول فرق دارد. با وجود اين آن هم مي‌خواهد با ارزشهاي فرهنگي نهايي، تفسير واحدي از جريانات تاريخ به دست دهد، بي آن كه بدام قضاوتهاي ارزشي بيفتد. اين جامعه‌شناسي تاريخي كه با فلسفهٔ ريكرت مبني بر الويت انديشهٔ لاهوتي ارتباط نزديك دارد، خواستار تحليل منظم تمام تاريخ است.

هدف جامعه‌شناسي فرهنگي

اما براي چه منظوري؟ پاسخ اين است: براي فهم و تفسير فرهنگهاي گوناگون كل تاريخ با همهٔ تنوعاتشان. به بيان ديگر هدف جامعه‌شناسي فرهنگ مطالعهٔ سراسر تاريخ است، به قصد دريافت وجوه يا تجليات فرهنگي از لحاظ كاركرد كلي كه در دورهٔ تاريخي معيني بر عهده دارند.

آلفرد وبر در ضمن تحليلي كه براي فهم تاريخ لازم است، به سه عامل توجه مي‌كند: جامعه، تمدن، فرهنگ. هدف جامعه‌شناسي فرهنگ اين است كه ساخت و پويايي و آهنگ روابط ميان جامعه و تمدن و فرهنگ را بر اساس تيپهاي آرماني تحليل كند. حال آن كه هدف تاريخ، تحليل همين عوامل است به صورت انفرادي.

جريانهاي تاريخ از يك لحاظ مشتمل است بر تداوم و همزيستي و تداخل واحدهاي تاريخي بزرگ مانند واحدهاي بابلي، هندو، چيني، عبراني، ايراني، يوناني، رومي، بيزانسي، اسلامي، و اروپايي. هر يك از اينها ذاتي منفرد و گرايش حياتي ويژه و تجلي و سيماي مستقل دارد و به شيوهاي اختصاصي و با آهنگي خاص تغيير مي‌كند وفراز و نشيبهاي خود را مي‌پيمايد.

هر واحد تاريخي متضمن يك فرهنگ است. يعني نيروهاي حياتي خود را مطابق اسطورهاي انحصاري بروز ميدهد. بر اثر واكنشهاي خاص يك گروه به يك محيط معين و به بيان ديگر بر اثر آزمايشهاي تاريخي يك گروه ، فرهنگ تحقق مييابد و از اين جهت محصول واحدهاي حياتي است كه نقش و سيماي خود را بر پيشاني پيرامونش ميتاباند.

سيماي هر فرهنگ نگرش آن نسبت به زندگي مشخص مي‌شود. اين نگرش به منزلهٔ تظاهر واقعيت امري رواني يا كمابيش همان چيزي كه امروز ما ذهنيت مي‌خوانيم، محسوب مي‌شود و در جريان تاريخ پديد مي‌آيد. هر

فرهنگ با همهٔ اجزاء خود مانند دين و فلسفه و هنر و نمودهاي اجتماعي و رواني تابع شيوه يا انگاره‌هاي يگانه است. همبستگي وجوه متنوع يك فرهنگ درجاتي دارد و اين درجات به وسيلهٔ مقتضيات زمان تعيين مي‌شود. چنانكه در زمان ما همبستگي وجوه فرهنگي رو به ضعف مي‌رود و هنر و دين و فلسفه هر يك به درجه‌اي استقلال يافته‌اند.

هر يك از واحدهاي تاريخي بزرگ كه مشتمل بر فرهنگهاي اساسي بوده‌اند، موافق جريانات حياتي خاص خود تشكل يافته‌اند. به عبارت ديگر سير واحدهاي تاريخي مثلا واحدهاي تاريخي بابلي يا اسلامي يا چيني سيري دروني است؛ هر چند كه ارتباطات خارجي اين واحدها در جريان تجارت و جنگ و مهاجرت و غيره در فرهنگ هر يك اثر گذاشته است. جريانات اجتماعي هر واحد تاريخي زاده نيروهاي دروني آن واحد است و به صور و در مراحل تكاملي معيني تظاهر مي‌كند و همه نيروهاي انساني و غير انساني نسلها و جنسها و طبقات و گروههاي جغرافيايي و غيره را به مسيرهايي معين مي‌كشاند و اين است محورد نظرية ماركس. بنابر اين هر جامعه مهم جريانات اجتماعي ويژه‌اي دارد و اين جريانات بر اثر تحميل قالبها يا انگاره‌هاي معين جامعه بر مواهب فطري اعضاي جامعه ناشي مي‌شود. هر تغييري كه در جامعه روي دهد ملازم تغيير اين قالب يا انگاره است. سخن كوتاه جريانات اجتماعي موجد انگاره‌هاي اجتماعي هستند و بر اثر اين انگاره‌ها، جامعه‌ها از مراحل معيني مي‌گذرند، هر چند كه همه واحدهاي تاريخي از سير مشابهي متابعت نمي‌كنند. نمونه توالي مراحل سير واحدهاي تاريخي است از اجتماعات خويشاوندي به اجتاعات مدني يا كشوري.

تشكيل و تحول واحدهاي حياتي و سير جريانات اجتماعي ملازم است با جرياني ديگر، يعني جريان فكري و فرهنگي كه براي خود وحدت و جامعيت دارد و موجد حوزه عقلي و روحي خاصي براي هر واحدي فرهنگي مي‌شود. حوزه عقلي و روحي هر واحد تاريخي براي خود داراي نظامي است كه با نظام جريانات اجتماعي همبستگي و تا اندازه‌اي توازي دارد.

حوزه عقلي و روحي كه در عين تأثير برداري از جريانات اجتماعي، خود بر آنها تأثير مي‌گذارد، دو جزء را در بر مي‌گيرد: جزء صرفا عقلي و جزء فرهنگي. جزء عقلي در مقابل جزء فرهنگي بيش از جزء ديگر با وجوه مادي جريانات اجتماعي پيوستگي دارد و هدف آن تجدد و روشنفكري است و صورت اكمل آن به هنگام مشاهده و كنترل طبيعت، يعني در حوزه علوم طبيعي تحقق مي‌يابد. آلفرد وبر اين فعاليت عقلي را تمدن مي‌خواند و معتقد است كه متضمن تجدد و عقلگرايي و تحرك ذهني نيز هست. ذات تمدن با رشد عقل و معرفت منظم و پيشرفت تكنولوژي و تسلط بر طبيعت همراه است.

افزون بر اين چنين رشدي از انتظام و انسجام نيز برخوردار است. نتايج تمدن از نسلي به نسلي انتقال‌پذير و براي همهٔ انسانيت معتبر است. تمدن، پويشي است كه به موجب آن مي‌توان به شناخت طبيعت و انسان چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل دست يافت و آن را به ديگران منتقل ساخت. علوم جديد اوج چنين تكاملي است.

اين جريان عقلي بالنده عمدتا با سير جامعه توازي دارد، ولي با آن كه به سير جامعه مثلا به ظهور طبقات دانشپرور بستگي دارد، عليرغم سكون و توقف در جهتي برگشت ناپذير به پيش مي‌رود و كلي يا جهاني است. آلفرد وبر بر خلاف نظرية دورگرايي(دوري) سوروكين و نسبيتگرايي افراطي اشپنگلر و نظرية مانهايم در باره جامعه شناسي معرفت، فرهنگها را بر يكديگر منطبق نمي‌داند. با اين وصف مي‌گويد كه جهان دانش عقلي كه در طي تكامل تمدن تظاهر مي‌كند، كليت دارد و بالقوه همهٔ انسانها را در بر مي‌گيرد و در مرحله خاصي از سير خود مقام تاريخي مناسبي احراز مي‌كند. در هر جا هنگامي كه شرايط مساعد باشد حيات عقلي الزاما پديد مي‌آيد. از كليت تجليات تمدن چنين بر مي‌آيد كه جامعه‌هاي تاريخي با وجود تفاوتهاي خود از لحاظ پويشهاي اجتماعي و جنبشهاي فرهنگي در

يكديگر تأثير و تداخل مي‌كنند و بنابر اين به سوي تمدن يگانه‌اي با نظام فكري مشتمل برهمه بشريت پيش مي‌روند. در برابر سير عقلي جامعه سير ديگري كه همانان سير فرهنگي است، جريان دارد. نمودهاي فرهنگي بر خلاف نمودهاي تمدني ذاتا مشمول الزامات عقلي و مخصوصا اصل عليّت نيستند و در جريان زندگي مادي و عقلي قوام نگرفته‌اند. به بيان ديگري فرهنگ تكامل نمي‌كند و با تسلط انسان بر شرايط زندگي ملازمه ندارد. فرهنگ نمودار پيشرفت نيست، بلكه پسرفت نيز مانند پيشرفت برآن مستولي مي‌شود. بنابر اين گذشتهٔ فرهنگ ضامن آينده آن نيست.

فرهنگ از مايهٔ ذاتي انسان نشأت مي‌گيرد و از همهٔ امور عقلي و جهان‌بيني‌هاي عقلي در مي‌گذرد. تجليات آن غير قابل تكرار و بي‌نظيرند. از مباني عقلي تمدن زاده نمي‌شود. از اين رو تجليات آن قابل تبيين يا پيش‌بيني نيست و در عرصهٔ آن نمي‌توان سخن از مراتب يا مراحل تكاملي به ميان آورد. در سير فرهنگ آنچه مشاهده مي‌شود، دوره‌هايي متوالي است از: خلاقيت، نازايي، توقف و انحطاط. اگر بتوان در فرهنگ دم از تكامل زد، اين تكامل صرفا مربوط به وسايل فني و عيني تجليات فرهنگ خواهد بود.

آلفرد وبر اين مفهوم را با اصطلاحات خاص خود بيان مي‌كند. مي‌گويد: «روح» به ميانجي «جاتمايه»[1] تجلي مي‌كند و شكلي به خود مي‌گيرد. روح جاتمايه را فرا مي‌گيرد و مي‌كوشد كه آن را به هيأت مطلوب خود در آورد. به ديگر سخن انسان در حد والاي خود براي رهايي و آزادي خود از وجوه و شرايط زندگي تلاش مي‌كند. اين وجوه و شرايط كه از مقتضيات تاريخي جامعه بر مي‌آيد و براي سير تمدن وسايل علمي و فني مناسب فراهم مي‌آورند، در پرتو فرهنگ دگرگون مي‌شوند و بدين وسيله تحقق انسانيت انسان را ميسر مي‌سازند.

فرهنگ را فقط با نگرشي تاريخي مي‌توان شناخت. هر نمود فرهنگي را بايد منفردا مورد رسيدگي قرار داد؛ زيرا فرهنگ بر خلاف تمدن با روشهاي كليت طلب علم قابل دريافت نيست. با اين وصف بايد دانست كه آلفرد وبر بر خلاف اشپنگلر فرهنگهاي اقوام گوناگون را به هيچ وجه از لحاظ مراتب مماثل نمي‌داند، بلكه معتقد است كه هر فرهنگي واقعيتي است منحصر به فرد. بنابر اين ريختشناسي فرهنگ در معنايي كه اشپنگلر به كار مي‌برد، براي او پذيرفتني نيست. از اين گذشته پيش‌بيني سير فرهنگي امكان ندارد. روي هم رفته تجليات فرهنگي برخلاف تجليات تمدني كه قابل پيش‌بيني هستند، فقط پس از ظهور تشخيص داده مي‌شوند.

كاركرد جامعه‌شناسي فرهنگي

كاركرد جامعه‌شناسي فرهنگ عبارت است از تعيين آهنگ حركات فرهنگ و تحليل عناصر تكرار پذير و تكرار ناپذير تجليات فرهنگي و فهم ارتباط آن تجليات با سير جامعه و تمدن. فقط آن نمودهاي فرهنگي كه نمودار الگوهاي كلي يك جامعه معين هستند، مي‌توانند براي فهم همبستگي فرهنگ و جامعه به وسيله جامعه‌شناس به كار روند.

ما مي‌توانيم از همبستگي زماني و مكاني جريانات تمدني و فرهنگي دم زنيم و ميان آنها نوعي همبستگي كاركردي قائل شويم. اما آلفرد وبر ما را بر حذر مي‌دارد از اين كه همبستگي كاركردي را عليت به حساب آوريم. به عقيده او روابط علي ساده نه ميان جريانات تمدني و اجتماعي برقرار است و نه به طريق اولي ميان جريانات تمدني و فرهنگي. به گفته ديلتاي و ماكس وبر كار جامعه‌شناس فرهنگي فهم روابط است نه تبيين يا تعليل آنها.[2]

---

۱. *Stuff of life*.

۲. تاريخ انديشهٔ اجتماعي، ج۲، ص ۵۰۵ ـ ۵۱۳.

بخش سوم:جامعه‌شناسی و علم تاریخ

جامعه‌شناسي و جامعه‌شناسي تاريخي

مناقشات درون جامعه‌شناسي احتمالا باعث اهميت اطلاعات تاريخي براي استنتاجات جامعه‌شناسي خواهد شد. براي عبور از ديوارهاي پويايي‌شناسي فرهنگي كه بر اطلاعات تاريخي استوار است، بايد از اطلاعات تاريخي منظم و حساب شده‌اي استفاده كرد. پيشرفتهايي كه در اين جهت به دست مي‌آيد، براي جامعه‌شناسي سودمند خواهد بود. مسلما وقتي مناقشات نظريه‌هاي جامعه‌شناسي فرو نشست نتايج مثبت نظريه‌هاي دورگرايي (تطورگرايي) هر چه باشد ظاهر خواهد شد؛ زيرا به تجربه ثابت شده كه اصل «ستيز بنياد چيزها است» دست كم در باب انديشه درست است.

افزون بر اين، بررسيها نشان مي‌دهد كه روابط متقابل جامعه‌شناسي تاريخي و جامعه‌شناسي سيستماتيك براي هر دو علم فايده دارد. جامعه‌شناسي تاريخي بدون توجه به مسائل جامعه‌شناسي سيستماتيك راهي بن‌بست است و جامعه‌شناسي سيستماتيك بدون توجه به نتايج كلي بررسي فرهنگها و تيپهاي ايده‌آل عمقي نخواهد داشت. لذا اين دو علم مكمل يكديگر هستند.

به همين دليل يكي از نواقص جامعه‌شناسي امريكايي اين است كه جامعه‌شناسي امريكايي براي مطالعة تطور و دوره‌هاي تاريخ، فقط زمان حال و گذشتة بلافصل آن را مورد رسيدگي قرار مي‌دهد. به بيان ديگر بدون بهره‌وري از اطلاعات تاريخي لازم، جامعه‌شناسي تاريخي را مطرح مي‌كند. يكي از علل اين نقص و عيب بي‌اعتنايي كلي امريكاييان به تاريخ است. علت ديگر سهولت شناخت زمان حال و دشواري دريافت گذشته‌هاي دور است. بنابر اين جامعه‌شناس نظريات خود را بر وضع موجود استوار مي‌كند و تا مي‌تواند از منابع تاريخي رو برمي‌تابد.[1]

---

۱. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ۵۲۸.

رابطة جامعه‌شناسي و علم تاريخ

بحث در باب اهميت اطلاعات و داده‌هاي تاريخي براي جامعه‌شناسي تاريخي و به طور كلي هر گونه جامعه‌شناسي ما را به موضوع مهمي در زمينة منطق علوم اجتماعي مي‌كشاند و آن موضوع رابطة علم تاريخ و جامعه‌شناسي است. مطابق نظر ويندلباند[1] و ريكرت[2] تاريخ حوادث فريد و غير مكرر را مي‌شناسد و جامعه‌شناسي قوانين حاكم بر امور فريد مكرر را شناسايي مي‌كند؛ مثلا تاريخ اسلام به تشريح حكومت امويان يا عباسيان مي‌پردازد و جامعه‌شناسي قوانين آن حكومتها را كشف مي‌كند.[3]

دلايل زيادي براي رابطة بسيار نزديك بين تاريخ و نظريه‌هاي جامعه‌شناسي وجود دارد. علي‌رغم دوري و پرهيز مورخان و جامعه شناسان از هر گونه تعامل و همكاري با يكديگر در گذشته، ماهيت موضوع مورد مطالعة آنها يكسان و واحد است؛ يعني «جامعه انساني» به مثابة يك هويت كلي و رفتار انسانها به مثابة يك روند كلي. همين امر ضرورت همكاري بين جامعه‌شناسان و مورخان را اجتناب ناپذير مي‌كند.

هر فرد بصيري مي‌داند كه زمان حال دامنه‌اي بسيار محدود دارد، ولي حتي براي شناخت اين برهة زماني محدود هم مداركي مانند نوشته‌ها و مصاحبه‌ها و سفرنامه‌ها كه مورد استفاده مورخ‌اند، لزوم دارند. از طرف ديگر وقتي مي‌توان حوادث را به خوبي شناخت كه سير خود را كمابيش به پايان برسانند و به صورت گذشته درآيند. در چنين وضعي است كه با منابع تاريخي مانند خاطره‌ها، نامه‌ها و يادداشتهاي روزانه و اعترافات و اتوبيوگرافي‌ها و بايگاهي‌هاي محرمانه و قراردادهاي سياسي مخفي و اطلاعات آماري و پيمانهاي پنهاني اقتصادي و اختراعات افشا نشده و امثال اينها كه در زمان حال قابل حصول نيستند، شناخته خواهند شد.

از اين گذشته نظريه‌هاي مربوط به چرخه‌ها يا ادوار تاريخي صرفا با رجوع به وضع موجود قابل سنجش نيستند و براي داوري دربارة آنها يا بايد مسأله را به آينده نامشخص ارجاع كرد و يا با روش تطبيقي از روي حوادث گذشته مورد شناسايي قرار داد. جامعه‌شناسي هر چه پيشرفت كند، نمي‌تواند در بارة نظريات دورگرايي (تطورگرايي) به وضع موجود اكتفا كند.

سرانجام اين كه چون انسان وابسته به فرهنگ پيرامونش است، قضاوتهايي كه بر زمان حال مبتني باشند، خصوصي و نسبي و سهوآميز خواهند بود.[4]

ارائه نظريه‌هاي جديد، الگوسازي، مفهوم‌پردازي، و مبادرت به تدوين تحليلها و ارائه پارادايمهاي روش‌شناسانة جديد و در كنار آن رشد و غناي هر چه بيشتر رشته‌هاي مختلف علوم اجتماعي و انساني و ژرف‌انديشي در اين رشته‌ها نيز بدون به خدمت گرفتن شواهد، اسناد، و مدارك و يافته‌هاي مسلم و معتبر تاريخي و بدون استفاده ازمنابع و موضوعات مسلم و قطعي تاريخي كاري چندان درخور اعتنا، جدي، و معتبر و علمي نخواهد بود. به عبارت ديگر، تكاپو و تكامل نظريه‌هاي اجتماعي و پژوهشهاي جامعه‌شناختي در گرو داده‌هاي تاريخي است.[5]

---

۱. *Windelband*.

۲. *Rickert*.

۳. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص۴۸۹.

۴. تاريخ انديشة اجتماعي، ج۲، ص ۵۲۹.

۵. «ماهيت بين رشته‌اي علوم:...»، فصلنامه تاريخ ايران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۷.

البته اين تأثيرپذيري و تاثيرگذاري جرياني دو سويه بين جامعه‌شناسي و علم تاريخ بوده است. تاريخ نيز در اين ميان از وام گرفتن از تحليل‌ها و رويكردها و استفاده از الگوها، مفاهيم، روش‌ها و نظريه‌هاي علوم اجتماعي بي‌نصيب نمانده است.

به هر حال، با توجه به آنچه كه برشمرده شد، از يك سو يافته‌هاي و داده‌هاي عيني يا مستندات و مشهودات تاريخي مي‌توانند مؤيد و مقوم نظريه‌هاي علوم اجتماعي در تبيين روند تكامل تاريخي وقايع و رويدادهاي گذشته و حال به شمار آيند؛ و از سوي ديگر، جامعه‌شناسان و نظريه‌پردازان اجتماعي نيز با عنايت به اين رويكرد قادر به پيش‌بيني روند آتي پديده‌ها و امور اجتماعي خواهند بود.

درهمكرد جامعه‌شناسي با علم تاريخ

درست است كه جامعه‌شناسي هم مثل تاريخ با امور جزيي و فردي سرو كار دارد و اين مانع عمده‌اي براي وجود قانون در علم تاريخ و جامعه‌شناسي است؛ ولي كار مورخ را همه جا با كار جامعه‌شناس نمي‌توان قياس كرد. براي تاريخ، حوادث و اشخاص جزيي بيشتر اهميت دارند؛ در صورتي كه جامعه‌شناس بيشتر با مؤسسات و نهادهاي اجتماعي، سروكار دارد. در عين حال برخورد مجموع حوادث جزيي، افراد و مؤسسات است كه تاريخ را به وجود مي‌آورد. نكته اين است كه تاريخ تا وقتي تأثير متقابل اين عوامل را توجيه نكند، جنبهٔ علمي ندارد. نهايت آن كه در توجيه اين امر مورخ، بيش از جامعه‌شناس، به تأثير زمان و مكان توجه دارد....[1]

از اين رو، علم تاريخ مادهٔ خامي به شمار مي رود كه جامعه‌شناسي داده‌هاي خود را براي فهم پديده‌هاي اجتماعي كنوني ـ به دليل وجود ارتباطات سببي و علي بين گذشته و حال در شيوه‌هاي اجتماعي ـ از آن مي‌گيرد. علم تاريخ نقش‌هاي گوناگوني در جامعه‌شناسي دارد. اين علم از يك سو شواهدي تاريخي پيرامون مسائل مذكور ارائه مي‌دهد و از سوي ديگر، پيام‌آور از گذشته كه جامعه‌شناسي مي‌تواند حوادث اجتماعي و تغييراتي را كه در آنها پديد آمد و نيز عوامل مؤثر در آن را، از داده‌هاي آن استقراء كند. تاريخ وقايعي را در اختيار جامعه‌شناسي قرار مي‌دهد كه تا حدودي با وقايع و پديده‌هايي كه اين علم اكنون مي‌تواند ملاحظه و مشاهد كند، فرق دارد. براين اساس، تاريخ معناي نسبي بودن مؤسسه‌ها و نهادهاي اجتماعي را براي اين علم تبيين مي‌كند و به آن اجازه مي‌دهد كه تحولات متناقض آن را كه در طول زمان رخ داده، بازسازي كند. جامعه‌شناس اگر چه در تحليل‌هاي خود تاريخ را مورد استفاده قرار مي‌دهد، ولي برخورد او با تاريخ، با برخورد مورخ با پديده‌هاي تاريخي فرق مي‌كند. در واقع اين مسأله از منظر جامعه‌شناس در مطالعهٔ وقايع تاريخي صرف در ضمن شرايط زماني و مكاني خاص آنها ، خلاصه نمي‌شود، بلكه جامعه‌شناس بايد اين وقايع را از آن شرايط جدا كند تا بتواند ويژگي‌هاي مشترك پديده‌هاي اجتماعي را در دوره‌ها و شرايط متفاوت نشان دهد. كار جامعه‌شناس اين است كه حالت‌هايي را در تاريخ مقايسه كند و نشان دهد كه برخي از پديده‌ها در شرايط زماني متفاوت وجود نداشته و يا تكرار مي‌شوند. اين كار به وي امكان مي‌دهد تا روابط ثابتي را .... توالي و همزماني بين پديده‌هاي مورد نظر، استنتاج كند. بنابر اين، تاريخ به ما كمك مي كند تا

---

۱ . *تاريخ در ترازو*؛ ص. ۱۱۹.

نمونه‌هاي نسبتا ثابت پديده‌هاي اجتماعي را بيابيم و روابطي ثابت را ميان اين نمونه‌ها كشف كنيم. اين امور ثابت همان قوانين اجتماعي را تشكيل مي‌دهند.[۱]

به نظر برك، رشد و تكامل جامعه‌شناسي و تاريخ نه در تعارض و دوري بل در نزديكي و همكاري آنها نهفته است.

به نظر برك حضور آگاهي‌هاي تاريخي در نظريه‌هاي اجتماعي مدرن و كلاسيك كه از ابتداي دهة ۱۹۵۰ فقط به صورت باريكه‌اي از جريان جامعه‌شناسي تاريخي پديدار شده بود، در سال ۱۹۸۰ به جويبار جامعه‌شناسي تاريخي تبديل گرديد و در پايان دهة ۱۹۹۰ به يك سيلاب به تمام معني تبديل گشته است.[۲]

پارادايم نظري – تحليلي مورد استفادة برك بر مبناي بررسيهاي نظري و تحليل و تبيينهاي ساختاري – كاركردي فرايند پرفرار و نشيب تحولات، نهادها و ساختارهاي اجتماعي در بستر تكامل تاريخي و تبيين و تنوير رابطة تاريخ با ديگر رشته‌هاي علوم اجتماعي و علوم انساني يا به طور عامتر با نظرية اجتماعي استوار است.[۳]

ميشل فوكو

مطالعات عميق تاريخي فوكو در بارة نهادهاي تأديبي و انضباطي نظير زندان در كتاب *انضباط و تنبيه: تولد زندان* (۱۹۷۷)، تيمارستان در كتاب *جنون و تمدن: تاريخ ديوانگي در عصر خرد* (۱۹۶۵) و درمانگاه در كتاب *تولد درمانگاه* (۱۹۷۳) فقط يك نمونة جديد از همگرايي، ادغام و درهم آميختن نظرية اجتماعي و مطالعات تاريخي و قدرت سياسي در تجزيه و تحليل فرايند تمدني، تاسيسات و نهادهاي مدني جديد، بررسي صور و قالبهاي تمدني و ساختارهاي هويتي به شمار مي‌روند.

جامعه‌شناسي علم تاريخ

جامعه‌شناسي معرفت تاريخي، از زير شاخه‌هاي جامعه‌شناسي علم است كه در آن از تعيّنات اجتماعي علم تاريخ بحث مي‌شود.

.....كنت نيز بر اين باور بود كه تاريخ اجتماعي يا به تعبيير خودِ وي «تاريخ بدون نام افراد يا حتي نام ملت‌ها» براي كار نظريه كه وي نخستين كسي بود كه بر آن عنوان جامعه‌شناسي اطلاق نمود، ضروري و اجتناب ناپذير به شمار مي رفت.....

..... دو تا از سؤالات اساسي اين بخش عبارتند: فرق ميان تاريخ و جامعه‌شناسي تاريخي و در نتيجه مورخ مدرن و جامعه شناس چيست؟

---

۱ . محمد امزيان؛ *روش تحقيق در علوم اجتماعي*؛ صص. ۲۵۹ – ۲۶۰.

۲. *Peter ; Sociology and History; (London: George Allen & Unwin, ۱۹۸۰), P. ۱۳.*

به نقل از تاريخ معاصر ايران ، شماره ۳۰ ، تابستان ۱۳۸۳.

۳. همان، ص ۲۱۶.

آيا تاريخ در جامعه‌شناسي تاريخي استحاله يافته (گيدنزو آبرامز) است؟

در نظر رنسيمن فهم و درك انساني از تاريخ در سه مرحله گزارش (كشف مقاصد، نيات و عقايد كنشگر)، تبيين و درك علل كه بعد از گزارش انجام مي‌پذيرد، و سرانجام تشريح[1](مشاركت در موضوع مورد گزارش و تبيين واقع شده و ارزيابي و داوري آن) به نهايت مي‌رسد و مهمترين وسيله آزمون در اين رشته مقايسه شبه تجربي[2] است كه در آن تضادها در پديدارهاي مورد مقايسه روشن مي‌گردند.

..... تصور جديد از تاريخ، به عنوان رشتهٔ مطالعاتي‌اي كه، در عين حال، هم نقاد است و هم سازنده و حوزه‌اش گذشتهٔ انسان به تمامه است و روشش بازسازي آن گذشته از دل اسناد و مدارك مكتوب و نامكتوبي است كه نقادانه تحليل و تفسير شده‌اند كه تا سدهٔ نوزدهم پديد نيامده بود و حتي هنوز هم همهٔ لوازمش استيفاي كامل نشده است.

به هر حال مورخ نه تنها تئوري‌هاي جامعه‌شناسي، بلكه تئوري‌هاي اقتصاد ، روان‌شناسي و ... را نيز بايد بداند و به هنگام نياز، آنها را مصرف كند. تاريخ از علوم مصرف كننده است، لذا با كشف قوانين جديد در جامعه‌شناسي، ما تاريخ گذشته را به چشم ديگري مي‌توانيم ببينيم كه گذشتگان نمي‌ديدند.[3]

جامعه‌شناسي تاريخي از نظر شهيد مطهري

۲ . علم به قواعد و سنن حاكم بر زندگيهای گذشته كه از مطالعه و بررسی و تحليل حوادث و وقايع گذشته به دست می آيد . آنچه محتوا و مسائل تاريخ نقلی را تشكيل می دهد , يعنی حوادث و وقايع گذشته , به منزله ((مبادی)) و مقدمات اين علم به شمار می روند . و در حقيقت آن حوادث و وقايع برای تاريخ به معنی دوم , در حكم موادی است كه دانشمند علوم طبيعی در لابراتوار خود گرد می آورد و آنها را مورد تجزيه و تركيب و بررسی قرار می دهد كه خاصيت و طبيعت آنها را كشف نمايد و به روابط علی و معلولی آنها پی ببرد و قوانين كلی استنباط نمايد . مورخ به معنی دوم در پی كشف طبيعت حوادث تاريخی و روابط علی و معلولی آنهاست تا به يك سلسله قواعد و ضوابط عمومی و قابل تعميم به همه موارد مشابه حال و گذشته دست يابد . ما تاريخ به اين معنی را ((تاريخ علمی)) اصطلاح می كنيم . هر چند موضوع و مورد بررسی تاريخ علمی , حوادث و وقايعی است كه به گذشته تعلق دارد , اما مسائل و قواعدی كه استنباط می كند اختصاص به گذشته ندارد , قابل تعميم به حال و آينده است .

صفحه : ۷۲

اين جهت , تاريخ را بسيار سودمند می گرداند و آن را به صورت يكی از منابع ((معرفت)) (شناخت) انسانی درمی آورد و او را برآينده اش مسلط می نمايد .

فرقی كه ميان كار محقق تاريخ علمی با كار عالم طبيعی هست اين است كه مواد بررسی عالم طبيعی , يك سلسله مواد موجود حاضر عينی است و قهرا بررسيها و تجزيه و تحليلهايش همه عينی و تجربی است , اما مواد

---

۱. *Description.*

۲. *Quasi-exprimental.*

۳ . عبدالكريم سروش؛ *قبض و بسط تئوريك شريعت*؛ ص ۸۹.

مورد بررسی مورخ در گذشته وجود داشته و اکنون وجود ندارد , تنها اطلاعاتی از آنها و پرونده ای از آنها در اختیار مورخ است . مورخ در قضاوت خود مانند قاضی دادگستری است که براساس قرائن و شواهد موجود در پرونده قضاوت می کند نه براساس شهود عینی , از این رو تحلیل مورخ تحلیل منطقی و عقلانی و ذهنی است نه تحلیل خارجی و عینی . مورخ تحلیلهای خود را در لابراتوار عقل با ابزار استدلال و قیاس انجام می دهد نه در لابراتوار خار و با ابزاری از قبیل قرع و انبیق , لذا کار مورخ از این جهت به کار فیلسوف شبیه تر است تا کار عالم طبیعی .

تاریخ علمی مانند تاریخ نقلی به گذشته تعلق دارد نه به حال , و علم به ((بودنها)) است نه علم به ((شدنها)) , اما برخلاف تاریخ نقلی , کلی است نه جزئی , و عقلی است نه نقلی محض .

تاریخ علمی در حقیقت بخشی از جامعه شناسی است , یعنی جامعه شناسی جامعه های گذشته است . موضوع مطالعه جامعه شناسی اعم است از جامعه های معاصر و جامعه های گذشته . اگر جامعه شناسی را اختصاص بدهیم به شناخت جامعه های معاصر , تاریخ علمی و جامعه شناسی دو علم خواهند بود , اما دو علم خویشاوند و نزدیک و

کتابشناسي جامعه‌شناسي تاريخي

آيزنشتاد، ساموئل. ان؛ *فرايند تمدن*؛ دو جلد، ١٩٣٩.

جلد اول: *تاريخ آداب و سلوك*؛

جلد دوم: *صورتبندي دولت و تمدن*؛

———— ؛ نظامهاي سياسي امپراتوري‌ها؛ ١٩٦٣.

مور، برينگتن؛ ريشه‌هاي اجتماعي ديكتاتوري و دموكراسي،١٩٦٩.

اندرسون، پري؛ تبارشناسي‌هاي دولت استبدادي؛ ١٩٧٤.

———— ؛ گذر از عهد باستان به فئوداليسم؛ ١٩٧٤.

تيلي، چالز؛ تكوين دولتهاي ملي در اروپاي غربي؛ ١٩٧٥.

والستاين، ايمانوئل؛ نظام جهاني مدرن؛

جلد اول: كشاورزي سرمايه‌داري و خاستگاه‌هاي اقتصاد جهاني در قرن شانزدهم؛ ١٩٧٤.

جلد دوم: سوداگري و تثبيت اقتصاد جهاني اروپا، ١٦٠٠ ــ ١٧٥٠؛ ١٩٨٠.

جلد سوم: دومين عصر گسترش عظيم اقتصاد جهاني سرمايه‌داري، ١٧٣٠ ــ ١٨٤٠؛ ١٩٨٩.

بودور، پير؛ تمايز: نقدي اجتماعي بر حكم سليقه؛ ١٩٨٤.

مان، مايكل؛ منابع قدرت اجتماعي؛ ١٩٩٣.

جلد اول: تاريخ قدرت از آغاز تا ١٧٦٠م.

جلد دوم: ظهور طبقات و دولتهاي ملي

كتابشناسي همگرايي تاريخ و جامعه‌شناسي

مضمون اساسي در تمام منابع و آثار زير اين است كه ساختارهاي اجتماعي كنوني و شيوه‌هاي جديد كنش متقابل اجتماعي را نمي‌توان بدون يك چشم‌انداز تاريخي مورد تحقيق و پژوهش قرار داد.

اسملسر، نيل؛ تحول اجتماعي در انقلاب صنعتي، ١٩٥٩.

فوكو، ميشل؛ جنون و تمدن: تاريخ ديوانگي در عصر خرد؛ ١٩٦٥.

اسكاچپول، تدا؛ دولت‌ها و انقلاب‌هاي اجتماعي؛ ١٩٧٩.

ـــــــ ؛ بينش و روش در جامعه‌شناسي تاريخي؛ ١٩٨٤.

بنديكس، راينهارد؛ *پادشاهان يا مردم*؛ ١٩٧٨.

گيدنز، آنتوني؛ نقدي معاصر بر ماتريياليسم تاريخي؛ ١٩٨١- ١٩٨٥.

---

i. Cyclical.

« بخش چهارم »

ویژگیهای جامعه شناسی تاریخی

نویسنده: کات - تروپ / آنا - گرین

جامعه شناسی تاریخی به عنوان یک شاخه ترکیبی و حوزه میان رشته ای، نقطه تلاقی دو علم تاریخ و جامعه شناسی محسوب می شود. این رشته که در حقیقت، جامعه شناسی جوامع پیشین بر اساس اسناد و گزارشات تاریخی به جای مانده است،

این شاخه علمی، به رغم استعداد بالا و متولیان زیاد، احتمالا به دلیل فقر منابع و مراجع تاریخی متناسب با دغدغه ها و انتظارات پژوهشگران علوم اجتماعی، به ویژه در خصوص جوامع کهن بشری، به توسعه درخور توجهی دست نیافته است .مؤلفان این نوشتار برآنند تا با بیان ویژگی های مطالعات جامعه شناسی تاریخی، سیر شکل گیری این رشته در مراکز علمی غرب و نقل آراء برخی اندیشمندان این حوزه همچون وبر، والرشتاین و اسکوکپول در معرفی و توصیف آن، تصویری هر چند مبهم از این شاخه به دست دهند. امید آنکه ترجمه این گونه آثار، بستر مناسبی برای گسترش مطالعات این حوزه در جامعه علمی ما فراهم سازد.

در اواخر قرن بیستم بسیاری از نظریه پردازان چنین وانمود می کردند که یک جامعه شناسی تبیینی و توصیفی، باید یک جامعه شناسی تاریخی باشد. آبراهامز تا آنجا پیش رفت که جامعه شناسی تاریخی

را "عصاره و چکیده این رشته" نام نهاده و مدعی است که جامعه شناسی تاریخی تقریباً ذاتی اندیشه جدید غرب در تبیین دنیای معاصر، دست کم بر اساس دوره های تاریخی است.

«مسأله جامعه‌شناسی تاریخ چیست؟

با وجود آن‌که همه پرسش‌ها به مسائل و مشغولیات زمان حال و اکنون معطوف می‌شوند، برای پاسخگویی به آنها، باید رابطه با گذشته را در نظر گرفت. به تعبیر دیگر، برای ما وقایعی در تاریخ معنادار هستند که نسبتی با زمان حال داشته باشند؛ چنان‌که بررسی رابطه ملت و حکومت همواره برای ما مهم بوده و در این خصوص از تاریخ پاسخ می‌خواهیم. در واقع، در یک معنای غایت‌شناسانه، تاریخ، فرآیندها و مسیری که طی شده تا ما به وضع فعلی برسیم، را روشن می‌سازد. به همین دلیل، می‌توان گفت که در جامعه‌شناسی تاریخی، ما به دنبال تاریخ‌نگاری نبوده؛ بلکه در پی سر نخ‌هایی از گذشته، برای شناخت زمان حال هستیم. بنابراین در مفاهیمی که می‌سازیم، وجوه معینی از گذشته اهمیت دارد و برای رسیدن به پاسخ پرسش از زمان حال، وجوهی از گذشته برجسته می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که تاریخ‌نگاران ادعا می‌کنند که به امور بی‌همتا و تکرار ناپذیر می‌پردازند؛ جامعه‌شناسان در مقابل، به دنبال قواعد تکرار شونده هستند و می‌خواهند رابطه میان امور را پیدا کنند. در نتیجه، آنها میانگینی از واقعیت‌های بی‌همتا را دنبال می‌کنند تا منطق قواعد عام حاکم بر تاریخ را نشان دهند.

به تعبیر دیگر، علوم اجتماعی علی‌رغم اینکه در صدد دستیابی به قواعد رفتار عام انسانی هستند، خارج از متن تاریخی و فرهنگی قابلیت طرح ندارند. به همین دلیل، ما نمی‌توانیم وضعیت اجتماعی را مثل آب در آزمایشگاه که همیشه در صد درجه جوش می‌آید، به آزمایش بگذاریم. گزاره‌ها در علوم اجتماعی وضعیت خاصی دارند.

بر اساس دیدگاه شرق‌شناسانه، تنها غرب دارای تاریخ است و پویایی حاکم بر تاریخ، تطوری را امکان‌پذیر ساخته که در آخرین مرحله خود، به جامعه مدرن سرمایه‌داری می‌انجامد.[1]

ویژگی مطالعات جامعه شناختی تاریخی

اسکوکپول چهار ویژگی ذیل را برای مطالعات جامعه شناسی تاریخی برشمرده است:

1- این مطالعات، سؤالاتی را در خصوص ساخت ها یا فرایندهای اجتماعی، که به صورت پدیده های عینی و متحقق در زمان و مکان فهم می شوند، مطرح می کنند;

[1]- قسمتی از سخنرانی دکتر ابراهیم توفیق

2- این مطالعات، فرایندهای فرازمان را مورد توجه قرار داده و رشته های گذرا و موقت را با هدف دست یابی به نتایج، جدی تلقّی می کنند;

3- این مطالعات عمدتاً ارتباط متقابل میان کنش های معنی دار و هدفمند و بسترهای ساختی را به منظور معقول سازی پیامدها و نتایج مشهود نیت مند و غیر نیت مند

)کارکردهای آشکار و پنهان) در زندگی های فردی و اجتماعی مورد توجه قرار می دهند;

4- این مطالعات، جنبه های ویژه و متنوع انواع مشخصی از ساخت ها و الگوهای تغییر اجتماعی را برجسته و نمایان می سازند.۳

جامعه شناسی تاریخی، بیشتر با تأکید بر فرایند فعال به جای یک الگوی ایستا، مستقیماً تمایز میان تبیین های مبتنی بر ساخت و تبیین های مبتنی بر عمل (agency) را منظور نظر دارد. این موضوع در کانون اختلاف نظرهای موجود میان اکثر نظریه پردازان تاریخی جای دارد و در نظم و آرایش بیشتر منابع تاریخی نقش محوری ایفا می کند. از این رو، می توان تصور کرد که حرفه تاریخ (نگاری) از بینش های جامعه شناسی تاریخی استقبال کند. در حقیقت، این یک موضوع تازه و غیرمنتظره نیست. نگاهی اجمالی به فهرست نویسندگان و دست اندرکاران مجموعه های جامعه شناسی تاریخی، دست کم کسانی که بر ملاحظات نظری و روش شناختی متمرکزند، نشان می دهد که آن ها مایل به استخدام در دپارتمان های جامعه شناسی هستند.

بسترهای فکری جامعه شناسی تاریخی

واژه» جامعه شناسی» در اواسط قرن نوزدهم توسط آگوست کنت وضع شد. احتمالا تعلیم و تربیت کنت در علوم طبیعی بود که موجب شد وی به هنگام ره یابی به فلسفه تاریخ، یک مدل تکاملی از توسعه انسان به کار گیرد. کنت با بهره گیری از روش استقرایی به بسط نظریات عام خود از داده های تجربی پرداخت. وی در این خصوص از سه تن از نظریه پردازان اجتماعی یعنی کارل مارکس، ماکس وبر و امیل دورکیم که آثارشان بیشترین تأثیر را بر جامعه شناسی تاریخی قرن بیستم بر جای گذاشته است، تبعیت کرده است.۴

مارکس، وبر و دورکیم همچون بیشتر جامعه شناسان و مورخان، به رشد سرمایه داری و گذر اروپا به یک جامعه صنعتی نوین علاقمند بودند. مارکس به همراه دوست و همکارش انگلس، فرایند شکل گیری طبقات اجتماعی و کشمکش های اجتناب ناپذیر مبتنی بر نابرابری اقتصادی میان طبقات را مورد بحث

و بررسی قرار دادند.
وبر فرایند بوروکراتیزه شدن را، که به موازات گذر به مدرنیته جریان یافته و نیز جهان بینی ای که رشد سرمایه داری را تشویق و ترغیب کرده بود، مورد بررسی قرار داد. دورکیم نیز بی نظمی اجتماعی و اخلاقی) انومی) را، که به اعتقاد وی مقارن با تخصصی شدن فزاینده تقسیم کار در خلال صنعتی شدن بوجود آمده بود، مورد بررسی و تحقیق قرار داد. با اینکه هر یک از این سه نویسنده، نظریه های تبیینی کلان نگری را توسعه داده اند، اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که ایشان هیچ یک از تغییرات تاریخی را اجتناب ناپذیر نمی انگاشتند. اگر چه ممکن است اوضاع و شرایطی که فشارها و محدودیت ها را رفع کرد و حتی تغییرات را تأیید و تشویق کند، بالفعل وجود داشته باشد، اما این امر ضرورتاً بدان معنا نیست که جنبش ها و تحولات مورد پیش بینی آن ها به وقوع پیوندد.
با اینکه این نظریه پردازی های اولیه در اروپا و غالباً در بستر دانشگاه صورت پذیرفت، اما رشد عمده جامعه شناسی در بیش از پنجاه سال بعد در ایالات متحده آمریکا به وقوع پیوست. برای مثال، اولین دپارتمان جامعه شناسی در سال ۱۸۹۲ در دانشگاه شیکاگو شکل گرفت. این رشته علمی جدید فراتر از تولید نظریه های تاریخی فراگیر مشی کرد و بر فرایند اجتماعی شدن افراد در فضای دمکراسی «استثنایی» آمریکا متمرکز شد. مطالعه کنش متقابل افراد، جامعه شناسان را به مطالعه نظام های اجتماعی و نحوه عمل آن ها سوق داد .فرایند توسعه تفکر جامعه شناختی در خلال نیمه اول قرن بیستم، با طرح نظریه کارکردگرایی ساختی تالکوت پارسونز به اوج خود رسید.

جامعه شناسی تاریخی پارسونز

پارسونز عناصری از نظریه های مارکس، وبر و دورکیم را در نظریه خود وارد کرد و خود را ادامه دهنده پژوهش های مربوط به کنش اجتماعی، که از وبر آغاز شده بود، قلمداد می کرد. وی کارکرد عناصر متعدد تشکیل دهنده یک نظام اجتماعی را بررسی، و نحوه کنش متقابل این عناصر را طراحی و ترسیم نمود. کار پارسونز دارای جنبه تاریخی نیز بود. وی یک نظام تکاملی را فرض می کرد که در آن، آمریکای مدرن در همه نظام های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در مسیر نیل به بالاترین سطح پیشرفت ممکن جهت گیری کرده است. تغییر تاریخی زمانی به وقوع پیوست که برای مسائل کارکردی موجود در درون یک نظام معین راه حل هایی کشف شده و به همین جهت، این نظام به سطح بالاتری از سازمان اجتماعی ارتقا یافت. به هر حال، فرجام گرایی پارسونز در عمل با شکست مواجه شد و شواهد تجربی ارایه شده توسط منتقدان او، دعاوی وی را تأیید نکرد .برای مثال، همه کشورهای در حال

توسعه در آرزوی تکامل در مسیر نیل به سرمایه داری به سبک آمریکایی آن نبودند یا برای رسیدن به آن تلاش نمی کردند. از این رو، زمینه برای یک جامعه شناسی تاریخی جدید مبتنی بر داده های تجربی هموار شد.

در کشور انگلیس، جامعه شناسی به ارتباط با مردم شناسی تمایل یافت و غالباً کارکردگرا بود. این جامعه شناسی همچنین از نظریه های رادیکال در رشته های مختلف، که مارکس در مطالعه تضاد طبقاتی از آن به عنوان پایه و اساس نظریه خود استفاده کرد، سود جسته است.

در اروپا جنبش نازی با جامعه شناسی توافق و همسویی نداشت. به همین دلیل پیشرفت های اروپایی پیشین در جامعه شناسی استمرار نیافت. در خلال دهه ۱۹۵۰، در سراسر جهان غرب معجونی از رشته های تاریخ و جامعه شناسی به وجود آمد و جامعه شناسی تاریخی به عنوان یک رشته تأسیس شد. در سال ۱۹۵۸ سیلویا تراپ، نشریه مطالعات مقایسه ای در جامعه شناسی و تاریخ را پایه گذاری و منتشر کرد و در ۱۹۶۳ کنفرانسی تحت عنوان «تاریخ، جامعه شناسی و مردم شناسی اجتماعی» برای بررسی وضعیت جامعه گذشته و حال تشکیل گردید.۵

جامعه شناسی تاریخی هم در آغاز و هم در خلال چهل سال اخیر، بر موضوعات عمده متعددی متمرکز شده است. احتمالا توسعه یافته ترین این قلمروها رشد مدرنیته در همه ابعاد و مظاهر آن بوده است. همان گونه که قبلا بیان شد، مارکس، وبر و دورکیم سطوح مختلفی ازسرمایه داریو صنعتی شدن را مورد بحث و بررسی قرار دادند. به همین جهت، بیشتر اندیشمندان متأخر، غالباً در واکنش به آثار ایشان قلم فرسایی کرده اند ،در جای دیگر به تفصیل از این تأثیر سخن گفته ایم و اینک مشخصاً به وبر و نظریات وی خواهیم پرداخت.۶

جامعه شناسی تاریخی وبر

با اینکه مارکس و دورکیم کنش های فردی را عمدتاً محصول و ناشی از ساخت های اجتماعی می انگاشتند و از این رو، علاقه اندکی به بررسی نفس کنش از خود نشان داده اند; وبر به معانی کنش برای فرد علاقمند بود و چگونگی تأثیر جهان ذهنی در به انجام رساندن تغییرات اجتماعی یا حتی کمک به وقوع این تغییرات را در مقیاس کلان مورد بحث و بررسی قرار داد.

وی جامعه شناسی و تاریخ را دو فعالیت علمی مجزا و در عین حال، به هم مرتبط می انگاشت .جامعه شناسی مدل ها یا شیوه ها و قواعد یا الگوهای عام رخدادها و وقایع اجتماعی را تنظیم می کند، در حالی که، تاریخ «تحلیل علّی، ویژگی علّی کنش های فردی، ساخت ها و شخصیت های دارای اهمیت

فرهنگی» را وجهه همت خود قرار داده است.۷ وی در هر دو قلمرو مدل های تکاملی پیشین، که تغییر تاریخی را یک فرایند خطی هدایت شده توسط یک محرک علّی عمده تلقی می کردند، به کنار نهاده است. از این رو، دیدگاه وبر در خصوص علیت، دیدگاهی «چند وجهی» و «چند چهره» است. برای مثال، او از برتری و تفوق (نهاد) اقتصاد در فرایندهای تاریخی ـ آن گونه که مارکس می پنداشت ـ اجتناب کرده است.۸

آبراهامز بر آن است که «از دیدگاه وبر، فراهم بودن سرمایه و نیروی کار، هر چند به عنوان پیش شرط نظام سرمایه داری ضروری و لازم است، اما فی نفسه نمی توانند رشد واقعی سرمایه داری در چارچوب یک نظم اقتصادی و فرهنگی غالب را تبیین کنند.» وبر مدعی است که این تبیین (تنها) از طریق یک روش مقایسه تاریخی ممکن است، (مطالعه ای به سبک) مشهورترین اثر وی یعنی «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری». وی در این کتاب اروپای غربی را با مناطق دیگری همچون هند و چین، که به رغم برخورداری از شرایط و زمینه های سرمایه داری، این نظام در آن ها توسعه نیافت، مقایسه می کند. و در این اندیشه بود که وضعیت اروپا از چه ویژگی های متمایزی در مقایسه با این مناطق برخوردار بود.۹

وبر توسعه عقل گرایی غربی را عامل این تمایز می دانست. به زبان ساده، این نوع عقل گرایی از شاخ و برگ های خلقیات و روحیات پروتستانی بود که در مقابل آیین بیشتر اسطوره ای کاتولیک پیشین، مسیر مهمی را برای نجات عرضه کرد. این نوع عقلانیت نه صرفاً ابزار نیل به یک هدف، بلکه خود فی نفسه هدف بود، و در حقیقت، سرچشمه غیرعقلانی (Irrationality) و فقدان آزادی بود و کنش عقلانی نیز همچون سایر ارزش ها در آن محو و متوقف شد.۱۰

واژه «روح» در عنوان کتاب وبر، «نوعی کنش اجتماعی متضمن عقلانیت حساب گرانه است که سودمندی حداکثری را جستوجو می کند.» وبر در این استدلال متهم به همان گویی در ارایه دلیل است. منتقدان وی برآنند که «روح سرمایه داری مدرن» در حقیقت هیچ تمایزی با خود «سرمایه داری مدرن» ندارد. از این رو، روح هم عصاره و گوهر سرمایه داری و هم علت آن است. هولتون با یادآوری استنکاف وبر از پذیرش تک علتی) بودن رخدادهای اجتماعی)، مدعی است که وبر چنین تمایزی را ایجاد کرده و «روح» را تنها به عنوان یکی از پیش شرط های متعدد رشد سرمایه داری [ملاحظه کرده است.[۱۱

یکی از نقاط قوت اندیشه وبر از دیدگاه مورخان جدید، اعتقاد وی به طبیعت علمی تاریخ و اهمیت اسناد و مدارک است. تعریف او از طبیعت اسناد تاریخی گسترده تر از تعریف رانک است. از نظر رانک،

سند «هم می تواند دارای ویژگی عقلانی (= منطقی و ریاضی) و هم دارای ویژگی همدلانه، عاطفی و هنرمندانه باشد.»۱۲ بدیهی است که این عقلانیت با آن عقلانیتی که وبر را از تبیین تاریخی ساده انگارانه به یک مدل به غایت پیچیده سوق داده است، ناسازگاری دارد.

همچنین دیدگاه پیچیده وبر در خصوص عمل اجتماعی بود که کولینز را بر آن داشت، تا وی را به عنوان یک جامعه شناسی تضادی در کنار مارکس قلمداد کند. با اینکه تضاد در بحث مارکس پیرامون کشمکش های طبقاتی به سهولت تعریف شده، اما این تعریف در کار وبر وضوح کمتری دارد. کولینز مدعی است که تضاد در دیدگاه چند وجهی وبر از جامعه به صورت تلویحی طرح شده است. اگر جامعه از قلمروهای متعددی ساخته شده است احتمالا انواعی از توافق و همبستگی در آن وجود دارد، تضاد نیز به طور قطع و یقین هم در خود قلمروها و هم در میان آن ها وجود خواهد داشت.۱۴ در مجموع، وبر قشربندی جامعه را بر اساس سه حوزه طبقه، پایگاه و حزب تحلیل کرده است. هر یک از این حوزه ها برای غلبه و استیلا تلاش می کند.۱۵
الگوی کنش اجتماعی وبر در قرن بیستم، الگوی نافذ و مؤثری بوده است.۱۶ مان اخیراً مدعی شده است که جوامع و تاریخ آن ها بر اساس ارتباط و وابستگی چهار منبع قدرت اجتماعی، یعنی روابط ایدئولوژیکی، اقتصادی، نظامی و سیاسی به خوبی توصیف می شوند. این روابط هم فردی و هم نهادی اند. از دیدگاه مان تغییر تاریخی موقعی اتفاق می افتد که انسان های در جستوجوی اهداف خود شبکه های اجتماعی را به وجود آورند، شبکه هایی که چهار قلمرو فوق الذکر را در خود ادغام کرده است. یکی از این قلمروها به عنوان ساخت قدرت حاکم در یک منطقه معین نهادی شده است. در این بستر بیشتر شبکه های قدرت رقیب شکل می گیرند. در محیط فرایند تغییر در این چهار قلمرو عمده، زنجیرهای علّی متعدد دیگری وجود دارد که مان نظریه پردازی در خصوص آن ها را بسیار پیچیده می دانست. وی با کاربرد این مدل در دو جلد اول مجموعه سه جلدی خود، تاریخ جهان را از ۱۹۱۴ میلادی به این طرف با تفضیل بیشتری بحث کرده است. مان دیدگاه خویش درباره تاریخ را صراحتاً : »پایبندی و تعلق خاطر به بینش عام (وبر) در خصوص ارتباط میان جامعه، تاریخ و کنش اجتماعی» توصیف کرده است.۱۷

جامعه شناسی تاریخی والرشتاین

گرایش قرن نوزدهم در تبیین توسعه جهان مدرن، در نیمه دوم قرن بیستم نیز ادامه یافت. برخی از

جامعه شناسان تاریخی برجسته در این دوره عبارتند از :اس.ان ایزان اشتات، جی آر.بارینگتن مور، دبلیو. دبلیو روستو، ایمانوئیل والرشتاین، پیری اندرسن، رین هارد بندیکس و آر.جی هولتن.۱۸ در ادامه از والرشتاین به عنوان یک جامعه شناس تاریخی که کتابش ـ بر اساس نظریه مارکسیستی نگارش یافته ـ در هر دو حوزه تاریخ جهانی و تاریخ مابعد استعمار مؤثر بوده است، سخن خواهیم گفت.

والرشتاین کار خود را به عنوان یک آفریقاشناس آغاز کرد و به تأمل و بررسی گسترده در خصوص علل »توسعه نیافتگی» و فقر و شورش مستمر در دنیای غیرغربی سوق یافت. نظریه نوسازی که مدعی بود همه کشورها به تدریج تحت تأثیر سرمایه داری لیبرال ثروتمند شده و از نظر تکنولوژی توسعه خواهند یافت، یک نظریه توصیفی و پیش گویانه عقیم و ناکام از کار درآمد. والرشتاین در سال ۱۹۴۷ کتاب «نظام نوین جهانی» که در آن مشاهدات خود را بر اساس نظام توسعه اقتصادی جهان مدرن تبیین کرده است، منتشر نمود. محور استدلال وی این بود که اروپای شمال غربی در حدود سال ۱۴۵۰ از نظر تکنولوژی و سازمان یافتگی کمی بیش از سایر مناطق توسعه یافته بود. اما در خلال قرون متمادی و مطمئناً در عصر کنونی به واسطه بهره کشی و استعمار کشورهای غیر غربی پیرامونی از طریق یک نظام اقتصادی سازمان یافته در مقیاس جهانی، بسیار بسیار توسعه یافته است. والرشتاین نظام جهانی مورد نظر خویش را به سه منطقه جغرافیایی تقسیم نموده است:

مناطق مرکزی سرمایه داری، مناطق نیمه پیرامونی و مناطق پیرامونی. منطقه پیرامونی، منابع عمده و اولیه بسیار ارزان و ناشی از نیروی کار اجباری ارزان را در اختیار منطقه مرکزی قرار می دهد. این امر به ثروتمندی بیشتر منطقه مرکزی و در نتیجه افزایش کنترل اقتصادی آن بر مناطق غیرمرکزی منجر می شود. مشخصه هر منطقه داشتن یک ساخت اقتصادی و نیروی کار ویژه است و در درون هر منطقه، گونه های متفاوتی از یک طبقه حاکم به ظهور می رسد. در هر حال، استیلای منطقه مرکز مهم و فوق العاده است. این منطقه قادر است کل نظام اقتصادی را با بهره گیری از فعالیت های فوق اقتصادی ماهرانه کنترل کند و در مقابل این بهره کشی سنجیده و برنامه ریزی شده، توسعه پویای ساخت های اقتصادی و سیاسی مناطق پیرامونی، چیزی نزدیک به محال است.۱۹

همان گونه که انتظار می رفت، نظریه والرشتاین اختلاف نظرها و بحث های زیادی را نه فقط در استدلال صریح سیاسی آن، که در مشاجرات بحث انگیزشی برانگیخت. بر این نکته نیز در ظاهر توافق عامی وجود دارد که کار او اساساً یک کار آغازین و پیشگام است. و به تعبیر اسکوکپول، «کار والرشتاین نیز همچون بسیاری از فعالیت های پژوهشی پیشگام مهم دیگر، از زیاده گویی در امان نمانده و کمی نیز از هدف خویش فاصله گرفته است ([XX])«. انتقادات مطرح شده متنوع و گوناگون اند: برخی

تاریخی، برخی نظری و برخی نیز روش شناختی اند.
جی. ال .آندرسن، سه جنبه قابل اعتنا از مدل والرشتاین را مطرح کرده است. اولین جنبه اینکه، این مدل از نظر اقتصادی به انسجام و یکپارچگی، و از نظر سیاسی بیشتر به نظام های سیاسی به عنوان هویت های کلی عطف توجه کرده تا به سیاست های مجزا به عنوان بخش های آن نظام ها. «ثانیاً، والرشتاین فریب ها و تقلبات اقتصادی انفکاک ناپذیر از تجارت و روابط اقتصادی آزاد مفروض را متذکر شده است. و ثالثاً، او نشان داد که چگونه امکانات تاریخی در هر دوره زمانی معین به امکانات موجود در دوره های قبل بستگی دارد.»۲۱اوبراین، عمدتاً در زمینه های تاریخی، والرشتاین را مورد انتقاد قرار داد و اشتباهات تاریخی و آماری مهمی را متذکر شده است. به اعتقاد وی، سطح روابط تجاری میان مناطق مرکزی و مناطق پیرامونی در خلال سال های ۱۴۵۰ تا ۱۷۵۰ کاملا پایین و اندک بوده و از نگاه آماری، بخش قابل توجهی در توضیح نرخ شتابان رشد اقتصادی در مناطق مرکزی در سال های پس از ۱۷۵۰ شمرده نمی شود. وی همچنین معتقد است که ایده یک» اقتصاد جهانی» در قرن شانزدهم ایده ای غیرتاریخی است.۲۲ویسیلینگ ضمن پذیرش این ادعا، اضافه می کند که اقتصاد ما قبل صنعتی قادر به تولید حجم انبوهی از اقلام مازاد به میزانی که ادعای والرشتاین را تأیید کند، نبوده است. علاوه اینکه نظام های حمل و نقل به قدر کافی متناسب با نیازهای چنین اقتصادی، توسعه نیافته بود.۲۳
اسکوکپول نیز ضمن تأیید این نظر، بر آن است که والرشتاین غالباً به شیوه ای پسینی) مابعد تجربی) استدلال کرده و مایل است تا آن دسته از داده های تاریخی تصادفی که نظریه اش را تأیید نمی کند، نادیده انگاشته یا حذف کند.۲۴ در مقابل ترسک نظریه های والرشتاین را در تحقیق خویش، کنش در یک مقیاس خرد ملاحظه کرده و تعریف او را «درست و حساس» ارزیابی کرده است.۲۵
منتقدان از مشی والرشتاین در تغییر و تعدیل نظریه مارکسیستی اظهار ناخرسندی کرده اند. برای مثال تیلی معتقد است که والرشتاین بیشتر بر روابط مبادله تأکید کرده تا روابط تولید در نتیجه، مواجهه طبقاتی را که به دگرگونی ابزارها (و روابط) تولید منتهی می شود، رفع و رجوع کرده و دینامیسم تاریخی را از تز اصلی مارکس حذف کرده است. از این رو، والرشتاین نمی تواند توضیح دهد که چگونه نظام سرمایه داری از فئودالیسم سر بر آورد و نیز نمی تواند به نحو مستدل و قانع کننده بیان کند که چگونه ممکن است این نظام کنار نهاده، و جایگزین شود.۲۶
برینر نیز «استنکاف نظاموار والرشتاین از تلفیق نوآوری و تغییر تکنیکی به عنوان ویژگی منظم توسعه سرمایه داری» را مورد انتقاد قرار داده است. بار دیگر تأکید می کنم که معنای این سخن، عجز (نظریه والرشتاین) از بررسی توسعه ساخت های طبقاتی و ثمربخشی نیروی کار (طبقه کارگر) به عنوان بخشی

از تغییر تاریخی است.۲۷ به رغم، و شاید به دلیل همین انتقادات و انتقادات محتمل دیگر بود که کتاب «نظام نوین جهانی «موج جدیدی از جامعه شناسی تاریخی به راه انداخت. تیلی ضمن اعتقاد به سودمندی مشابه تاریخ، بر آن است که نظریات و دیدگاه های والرشتاین، تلفیقی میان یک خط فکری شناخته شده در خصوص اقتصاد جهانی سرمایه داری و نظریه فردیناند برادل در خصوص نحوه تعامل گسترده کشورهای حوزه مدیترانه با یکدیگر در خلال سال های شکل گیری سرمایه داری اروپایی به عنوان یک نظام به هم پیوسته منحصر به فرد پدید آورد ([xxviii]).و همان گونه که در جای دیگری بیان کردیم، والرشتاین کانونی را برای مطالعه فرایندهای بزرگ مقیاس در جامعه شناسی تاریخی گشود.

جامعه شناسی تاریخی تیلی

جامعه شناسان تاریخی علاوه بر بررسی توسعه جهان مدرن، به مطالعه انقلاب ها و کنش های جمعی نیز علاقه ویژه ای نشان داده اند. یکی از برجسته ترین نظریه پردازان این حوزه چارلز تیلی است. مانت ایده اساسی تیلی را این گونه توصیف کرده است: «چگونه تحت تأثیر تحولات ساختی طولانی مدت، کنش جمعی در اروپا، به وقوع پیوست؟». تیلی موضوعات متنوعی همچون توسعه شهرنشینی و رشد سرمایه داری را عمدتاً از طریق پژوهش های تاریخی مفصل در خصوص شورش ها، اعتصاب ها و سایر فعالیت های جمعی خاص مورد بررسی قرار داده است. این پروژه های تحقیقی غالباً، روش های کمّی از جمله روش های طولانی مدت را مورد استفاده قرار داده اند و تیلی داده های پایه را با فرضیات علّی جایگزین به شدت مورد انتقاد قرار داده است. کار او به ویژه به دلیل رهیافت دوگانه اش، ارزشمند است ـ او هم یک مورخ و هم یک جامعه شناس جدی است ـ وی در چارچوب هر دو سرمشق قلم زده و سعی کرده است تا این دو متدولوژی (تاریخی و جامعه شناسی) را در یکدیگر ادغام کند.۲۹

جامعه شناسی تاریخی اسکوکپول

تدا اسکوکپول نیز همچون تیلی رشته های تاریخ و جامعه شناسی را آشکارا در کتابش «دولت ها و انقلاب های اجتماعی، تحلیلی مقایسه ای از جامعه فرانسه، روسیه و چین» در هم ادغام کرده است.۳۰ وی سه نمونه از یک نوع انقلاب منحصر به فرد را مورد بررسی قرار داده که هر یک از آن ها را می توان به شیوه ای مشابه و از طریق یک رهیافت ساختی تبیین کرد. اسکوکپول، همان گونه که از گزیده ذیل از مقاله اش برمی آید، مدعی است که «انقلاب اجتماعی (در فرانسه، چین و روسیه) ترکیبی از سه نوع

توسعه بوده است:

1. فروپاشی یا تضعیف نظام ها و دستگاه های اداری و نظامی مرکزی;

2. شورش های دهقانی گسترده;

3. جنبش های سیاسی نخبگان غیرمهم.»۳۱

ر ذیل، به جزئیات بیشتری از استدلال اسکوکپول اشاره کرده و واکنش های اندیشمندان را نسبت به کتاب او بررسی خواهیم کرد. از نظر ویلیام سیویل، یکی از نقاط قوت کار اسکوکپول، رهیافت وی به مسئله علّیت چندگانه است. به اعتقاد وی، بیشتر تحلیل گران یک علت اصلی و عمده را گزینش کرده یا معمولا سعی می کنند پیچیدگی روابط علّی را از طریق قصه گویی و گزارشات زمانی تفهیم کنند. به هر حال، این رهیافت ها، رهیافت های کاملا تحلیلی نیستند و موضوع اسکوکپول را، که در تبیین خود معتقد شده است این سه انقلاب موفق در ترکیبی از سه فرایند علّی مجزا به وقوع پیوسته اند، تحسین و تمجید کرده است.۳۲ بیلی خاطرنشان می سازد که گزارش اسکوکپول از انقلاب فرانسه «متقاعدکننده ترین» گزارش در زمان انتشار خود است و تمایز وی میان تبیین های اراده گرا و ساخت گرا را تحسین می کند. بر طبق این تفکیک، اسکوکپول میان تبیین هایی که انقلاب را محصول تلاش آگاهانه یک جنبش توده ای برای بزیر کشیدن حکومت می انگارد و تبیین هایی که وضعیت ماقبل انقلاب را «عامل کلیدی» در وقوع انقلاب قلمداد می کند، تمایز قایل شده است.۳۳ با این وجود، هم سیویل و هم استون عدم توجه اسکوکپول به عوامل ایدئولوژیکی را مورد انتقاد قرار داده اند. استون مدعی است که گزارش «ساختی و غیر اراده گرایانه» وی نیازمند آن است تا با برخی از دغدغه های معطوف به تاریخ اراده گرا در درون یک چارچوب ساخت گرایانه سازگار افتد. به عبارت دیگر، این گزارش باید تغییر اجتماعی فرهنگی را در درون یک ماتریس روابط قدرت در میان حکومت ها و جوامع ارزیابی کند.»۳۴

اسکوکپول در پیش گفتار کتاب خود از علاقه وافر به مورّخان جویای تبیین های جامعه شناختی [پرده برداشته است.] و روشن می سازد که چگونه وی تاریخ های مفصل و گسترده روسیه، فرانسه و چین را قبل از مطالعه تحلیل های نظری انقلاب ـ ارائه شده از سوی عالمان اجتماعی ـ مطالعه کرده است. وی

معتقد است که عملکرد وی با عمل بیشتر جامعه شناسان مغایر است. این مسئله احتمالا تبیین می کند که چرا تفسیر وی از انقلاب تا بدین حد برای مورّخان دلچسب بوده است .از نظر اسکوکپول، ادبیات علوم اجتماعی، ادبیاتی «مأیوس کننده و چندش آور» است، چه تبیین های آن منطبق با اسناد و شواهد تاریخی نیست. وی این خصیصه را به عنوان یک مسئله ایدئولوژیک تفسیر می کند که از نظریه های برگرفته از مدل های فرضی تغییر در جوامع لیبرال ـ دموکراتیک یا سرمایه داری ناشی شده است. نظریه های مارکسیستی نیز همچون نظریه های ارائه شده از سوی غیر مارکسیست ها مسئله زا هستند. وی معتقد است که جامعه شناسی تاریخی مقایسه ای صرفاً باید در حوزه هایی صورت پذیرد که یک ادبیات تاریخی گسترده از قبل در آن وجود داشته باشد، چه بیشتر جامعه شناسان نه زمان و نه هیچ یک از مهارت های تاریخی را که برای انجام یک فعالیت پژوهشی عمده ضرورت دارند، در اختیار ندارند ([XXXV]).در خاتمه، گزیده ذیل از کار اسکوکپول را با قواعد و معیارهای ذهنی بررسی می کنیم:

یک روش تاریخی مقایسه ای چگونه در نوشتار وی شرح و تفسیر شده است، و نقاط قوت و ضعف آن کدام اند؟ کار اسکوکپول از چه حیث تاریخی و از چه حیث جامعه شناختی شمرده می شود؟ بر طبق آنچه از این گزیده برمی آید، اسکوکپول وامدار جامعه شناسان تاریخی پیشین، به ویژه والرشتاین است. تبیین اسکوکپول از نوگرایی، از چه جهت]با نظریه والرشتاین[مشابهت و از چه حیث تمایز دارد؟ و بالاخره، عطف توجه به تمایز اسکوکپول میان جهش های کوتاه مدت و علل بنیادین واقعی است. آیا چنین تمایزی برای مورّخان مفید است؟ این تمایز چگونه ممکن است، تحلیل ما از موضوعات را بیشتر از تحلیل مقایسه ای انقلاب متأثر سازد؟

پی‌نوشت‌ها

1ـ این نوشتار ترجمه فصل پنجم از کتاب ذیل است:

The houses of history, ANNA GREEN and KATEHLEEN TROUP, manchester university, Press, 1999, p.110-120.

2. Philip Abrams, Historical Sociology (Shepton Mallet, 1982), pp.1-2; Theda Skocpol (ed., Vision and Method in Historical Sociology (Cambridge, 1984), p.1.

3. Skocpol, Vision and Method, p.1.

4. Randall Collins, Four Sociological Traditions (New York, 1994), p. 38-46.

5. For the preceding paragraphs and for more details, see Abrams, Historical Sociology, p. 28-112 / Collins, Four Sociological Traditions, p. 38-46 / Dorothy Ross, The New and Newer Histories: Social Thery and Historiography in

an American Key, Rethinking History, 1 (1997), p. 126-133.

6. Durkheim, while originating the core tradition of sociology, tended to investigate systems, rather than processes of change, and so has been less influential for historical sociology: Collins, Four Sociological Traditions, p. 119.

7. Guenther Ross, History and Sociology in the Work of Max Weber, British Journal of Sociology, 27, (1976), p. 307-310 / Max Weber, Economy and Society, ed. G. Roth and C. Wittich (New York, 1968), p.19.

8. Stephen Kalberg, MaxWebers Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History, American Journal of Sociology, 85 (1980), p. 1151.

9. Abrams, Historical Sociology, p. 74-75, 83; Weber, The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans Talcott Parsons (Londan,[1904] 1930).

10. Abrams, Historical Sociology, p. 82-107.

11. R.J. Holton, The Transition from Feudalism to Capitalism (Londan, 198S), p. 104-109. See p. 109-124 for further discussion of Weber.

12. Weber, The Theory of Social and Economic Organization, trans. A.M. Henderson and Talcott Parsons (New York, 1974), p. 90, cited in Werner J. Cahnman, MaxWeber and the Methodological Controversy in the Social Sciences, in Werner J. Cahnman and Alvin Boskoff (eds), Sociology and History: Theory and Research (New York, 1964), p. 108.

13. Kalberg, Max Weber¨s Types of Rationality, p. 1151-1152 / See the rest of this article for more details on rationality and social action.

14. Collins, Four Sociological Traditions, p. 84-8S.

15. ibid, p. 86-92; these terms come from Gerth and Mills translation: Hans Gerth and C. Wright Mills (eds), From Max Weber: Essays in Sociology (New York, 1958), Section VII, Class, Status, Party.

16. For example, see the Work of W.G Runciman, and the ideas contained within A Critique of Max Weber¨s Philosophy of Social Science (Cambridge, 1972).

17. Michael Mann, The Sources of Social Power, 2 vols (Cambridge 1986-1993), vol. 1, ch. 1. sep. p. 1-4, 29, 32, fig. 1.2.

18. See, for example, S.N. Eisenstadt, the political Systems of Empires (New York, 1963).

19. This summary is derived from Charles Ragin and Daniel Chirot, The World system of Immanuel Wallerstein: Sociology and Politics as History, in skocpol, Vision and Method in Historical Sociological, pp. 276-277 and Theda skocpol, Wallerstein¨s World Capitalist System: A theoretical and Historical Critique, American Journal of Sociology, 82 (1977), p. 1077.

20. Skocpol, Wallerstein¨s World Capitalist System, p. 1076.

21. J.L. Anderson, Explaining Long- term Economic Change (London, 1991), p.66.

22. Patrick O¨Brien, European Economic Development: The Contribution of the Periphery, Economic History Review, 2nd series, 35 (1982). p.1-18.

23. Hank Wesseling, Overseas History, in Peter Burke (ed.), New Perspective on Historical Writing (Oxford, 1991), P.81.

24. Skocpol, Wallerstein¨s World Capitalism System, p. 1088.

25. Joan Thirsk, Economic and Social Development on a European- World Scale, American Journal of Sociology, 82 (1977), p. 1098.

26. Charles Tilly, As Sociology Meets History (New York, 1981), p. 41-42 / Skocpol, Wallerstein¨s World Capitalist system, p. 1088.

27. Robert Brenner, The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo - Smithian Marxism, New Left Review, 104 (1977), p. 28-92, sep. p. 56.

28. Tilly, As Sociolgy Meets History, p. 42.

29. For example, see Tilly, The Vendee (Cambridge, Mass., 1964); Lynn Hunt, Charles Tilly¨s Collective Action, in skocpol, Vision and Method, p. 244-245.

30. Skocpol, states and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China (Cambridge, 1979).

31. Skocpol, France, Russia, China: A Structural Analysis of Social Revolutions, reprinted in Social Revolutions in the Modern World (Cambridge, 1994), p.135.

32. William H. Sewell, J.R., Ideologies and Social Revolutions: Reflection on the french Case, Journal of Modern History, 57 (1985), p.57-58.

33. Bailey Stone, The Genesis of the French Revolution: A Global- Historical Interpretation (Cambridge, 1994), p. 13, 1-2. I am grateful to simon Burrows for this reference.

34. Sewell, Ideologies and Social Revolutions, p. 57; 5kocpol, States and Social Revolution, p.33; Stone, The Genesis of the French Revolution, p.14.

35. Skocpol, States and Social Revolutions, p. xiii-xiv. For further analyses of comparative historical sociological method, see Bonnell, The Uses of Theory, Concepts and Comparison in Historical Sociology; Skocpol and Margaret Somers, The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry, Comparative Studies in Society and History, 22 (1980), p. 174-197, Bendix, Concepts and Generalization in Comparative Socioligical Studies, American Sociological Review, 28 (1963), p. 532-539.

قرآن به‌شیوه‌ها وصورت‌های مختلف از این‌حقیقت سخن‌گفته است.

در بسیاری از آیات، این مفهوم کلی را بیان کرده که: تاریخ قرآن در رابطه با سنتهای تاریخ ضوابط و قوانینی دارد.

چنانکه این حقیقت را در آیات دیگر به صورت عرضهٔ این قوانین و بیان مصداق‌ها و نمونه‌هائی از آنچه در بستر تاریخ انسان می‌گذرد، بیان کرده است.

در پاره‌ای از آیات، این حقیقت طوری بیان شده که نظریه‌ها، با تطبیق‌ها، بهم درآمیخته یعنی مفهوم کلی را بیان کرده و در یک قالب دیگر مصداق آن مفهوم را هم آورده است.

در برخی دیگر از آیات، ترغیب و تشویق به استفاده از حوادث گذشته می‌کند، و همت‌ها را برای ایجاد عمل استقراء تاریخی بکار گرفته، و چنانکه می‌دانید استقراء حوادث، خود یک کار علمی است و در آن می‌خواهد قانون را بیابند و برای یافتن آن، جزئیات را کاوش کنند.

بنابراین قرآن، با لحنهای متفاوت و زبان‌های مختلف این حقیقت، یعنی سنتهای تاریخ، را توضیح داده و آن را شکوفا کرده است.

فصل اول

سنت‌های تاریخ در قرآن

قرآن و سیمای سنّت‌های تاریخ

گفتیم اندیشهٔ قرآن از سنت‌های تاریخ، در آیات فراوانی شکوفائی دارد، و با شکلهای مختلف و بیانهای متفاوت، روی این حقیقت تکیه و تأکید شده است.

در پاره‌ای از این آیات، اندیشهٔ سنتها به لفظ کلی بیان گردیده، در پاره‌ای دیگر، نمونه‌ها و مصادیقی از آن ارائه شده است، چنانکه در پاره‌ای دیگر از آیات، ما را به فحص و کاوش استقرائی در تاریخ برای رسیدن به سنت‌های تاریخی، فرا خوانده است. و نیز گروه بسیاری از آیات را می‌بینیم به صورت‌های مختلف متعرض این موضوع شده‌اند.

ما در این زمینه، به بسیاری از آیات مربوطه استشهاد خواهیم کرد.

پاره‌ای از آیاتی که به عنوان شاهد می‌آوریم، دلالتش بر مقصود واضح است.

پاره‌ای دیگر نوع دلالتش بر مقصود کمتر است، ولی با روح تعالیم قرآن در این فکر کاملاً هماهنگی دارد، و می‌تواند مؤید و یاری دهندهٔ این فکر باشد.

نمونه‌هائی از سنت‌های تاریخ در آیات قرآن:

یک نمونه از آیات قرآن که این اندیشه را بطور کلی اظهار کرده، و تاریخ را دارای سنتها و ضوابطی معرفی می‌کند، این دو آیه است:

لِکُلِّ اُمَّـةٍ اَجَـلٌ إذا جـاءَ اَجَـلُهُمْ فَـلاٰ یَسْـتَأْخِرُونَ سـاعَةً وَلایَسْتَقْدِمُونَ[1].

وَلِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذٰا جاءَ اَجَـلُهُمْ لایَسْـتَأْخِرونَ سـاعَةً وَلاٰ یَسْتَقْدِمُونَ[2].

چنانکه دراین دوآیه ملاحظه‌می‌شود، «اجل» به‌امت نسبت‌داده‌شده. امت یعنی جامعه، یعنی وجود جمعی مردم، نه این فرد یا آن فرد. بنابراین غیر از اجل معین و حتمی که هر یک از افراد انسان به عنوان فردی دارند، اجل دیگری برای امت‌ها وجود دارد. وجود اجتماعی همهٔ این افراد به عنوان امت، وقت معینی به عنوان سررسید دارد. یعنی گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهائی بر اساس مجموعه‌ای از افکار و مبانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آنها را در برخی از نیروها و استعدادها بهم مربوط می‌سازد، این جامعه‌ای که قرآن از آن تعبیر به امت کرده است، این امت دارای اجل است. مرگ دارد و زندگی دارد، حرکت دارد درست همانگونه که فرد دارای این خصوصیات است. فردی که

۱ـ یونس / ۴۹.

۲ـ اعراف / ۳۴ «برای هر اُمتی مدتی است که وقتی مدتشان سر رسید دیگر نه لحظه‌ای عقب و نه لحظه‌ای پیش خواهند رفت».

حرکت دارد می‌گوئیم زنده است، آنگاه می‌میرد. همانگونه که مرگ فرد، تابع اجل است و قانونی دارد و نظامی، همانگونه ملت‌ها اجل‌های مضبوطی دارند و قوانینی بر هر امتی حکومت می‌کند. بنابراین، ما فکر روشنی را از این دو آیه استفاده می‌کنیم. اندیشهٔ اینکه بر تاریخ، سنتهائی حکومت می‌کند. و این سنت‌ها غیر از سنن و ضوابط شخصی در مورد افراد است که روی خصوص شخصشان پیاده می‌شود.

وَمٰا اَهْلَکْنٰا مِنْ قَرْیَةٍ اِلاّٰ وَلَهٰا کِتٰابٌ مَعْلُومٌ، مٰا تَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهٰا وَمٰا یَسْتَأْخِرُونَ[1].

ما اهل هیچ روستا یا سرزمینی را هلاک نکردیم مگر آنکه برای آنان مدتی مضبوط و معین بود، و هیچ امتی از اجل خود پیش و پس نمی‌افتد.

عیناً این مضمون را در سورهٔ مؤمنون آیهٔ ۴۳ می‌خوانیم:

«هیچ امتی اجلش جلو و عقب نمی‌افتد».

در آیهٔ ۱۸۵ سورهٔ اعراف می‌خوانیم: «چرا به ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر آنچه خدا آفریده است نمی‌نگرید، چه بسا که اینها اجلشان فرا رسیده باشد، آیا بعد از قرآن به چه گفتاری باور می‌آورند[2].

ظاهر آیه منظور از اجلی که انتظار می‌رود نزدیک باشد یا تهدید به

۱ـ حجر / ۴ - ۵.

۲ـ اَوَلَمْ یَنْظُرُوا فی مَلَکُوتِ السَّمٰواتِ وَالاَرْضِ وَمٰاخَلَقَ اللهُ مِنْ شَیْءٍ وَاَنْ عَسی اَنْ یَکُونَ قَدِاقْتَرَبَ اَجَلُهُمْ فَبِاَیِّ حَدیثٍ بَعْدَهُ یُؤْمِنُونَ.

نزدیک شدنش می‌کند، اجل گروهی است نه اجل فردی، زیرا یک قوم همه با هم بطور عادی نمی‌میرند، وقتی مردن مردم بطور دفعی منظور باشد. مقصود از مردن، مردن حیات اجتماعی است نه حالتی که به این یا آن فرد قائم است، زیرا اجلهای مردم را وقتی با دید فردی، بنگریم معمولاً مختلف اتفاق می‌افتد، ولی هنگامی که با دید اجتماعی به عنوان یک مجموعهٔ بهم مربوط و مؤثر در همدیگر نسبت به عدل و ظلم آنها، سختی و آسایش آنها، بنگریم در این صورت دارای اجل واحدی می‌گردند. این اجل اجتماعی که قرآن بدان اشاره می‌کند، اجل امت می‌گوئیم و بدین معنا است که آیهٔ زیر با آیهٔ قبل مربوط می‌گردد:

وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاً وَتِلْكَ الْقُرىٰ أَهْلَكْناهُمْ لَمّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً[1].

پروردگار تو بسیار بخشاینده و مهربان است. اگر بخواهد مردم را به اعمالشان کیفر دهد، باید در عذاب آنها تسریع کند، ولی اینطور نیست. برای آنان سرفصلی است که از آن گریزی نخواهد بود و ما اهل این سرزمین‌ها را به علت اینکه ستمگر بودند هلاک کردیم و اجرای قانون هلاک آنها را به دقت معین موکول نمودیم.

«و اگر خدا مردم را به ستمگریشان مؤاخذه سریع می‌کرد،

۱ـ کهف / ۵۸ - ۵۹.

هیچ جنبنده‌ای را روی زمین رها نمی‌کرد، ولی کیفر آنها را تا مدتی معین به تأخیر می‌اندازد. و چون آن مدت به آخر رسید، نه یک لحظه پیش و نه یک لحظه پس، به حسابشان خواهد رسید»[1].

«و هرگاه خدا مردم را به اعمالشان مؤاخذه می‌کرد، در این دنیا بر پشت زمین، دیگر جنبنده‌ای باقی نمی‌گذاشت، ولی آنان را تا مدت مقرر به تأخیر می‌اندازد تا چون مدتشان به آخر رسید او خود بر سرنوشت بندگانش آگاه است»[2].

در این دو آیهٔ اخیر، قرآن می‌گوید اگر خداوند می‌خواست مردم را به ستم‌کاریشان و کارهای زشتشان مؤاخذه کند، در صحنهٔ زندگی مردم، دیگر هیچ جنبنده‌ای باقی نمی‌گذاشت، همهٔ مردم را هلاک می‌ساخت.

فرق عذاب دنیوی و عذاب اخروی

در اینجا مشکلی در تصور این مفهوم قرآنی پیش آمده و آن اینکه مردم معمولاً همه ستمگر نیستند. بین این مردم، پیغمبران زندگی می‌کنند، امامان وجود دارند، و اوصیائشان در میان همین توده‌ها هستند، آیا این

۱ـ نحل / ۶۱ «وَلَوْ يُؤاخِذُ اللّٰهُ النّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَكَ عَلَيْها مِنْ دابَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ.

۲ـ فاطر / ۴۵ «وَلَوْ يُؤاخِذُ اللّٰهُ النّاسَ بِما كَسَبُوا ما تَرَكَ عَلىٰ ظَهْرِها مِنْ دابَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللّٰهَ كانَ بِعِبادِهِ بَصِيراً».

هلاکت، شامل پیامبران و امامان و مؤمنان عدالت پیشه نیز می‌گردد؟ تا جایی این شبهه قوت گرفته که بعضی این دو آیه را دلیل بر انکار عصمت آنان آورده‌اند.

حقیقت اینکه، این دو آیه نه سخن از عذاب دنیوی دارد نه از عذاب اخروی سخن ازنتیجهٔ طبیعی‌اعمال امت از طریق‌ستمگری وتجاوزاست. این نتیجهٔ طبیعی، اختصاص به ستمگران جامعه ندارد، بلکه همهٔ فرزندان یک جامعه با اختلاف انواع رفتار و شخصیت‌ها، همه را فرا می‌گیرد.

وقتی بیابان گردی و سرگردانی بر بنی اسرائیل در نتیجه ستمگریشان نصیب گردید، این مجازات ویژهٔ ستمگران نبود، بلکه شامل موسی، پاکیزه‌ترین وهشیارترین مردم‌زمان ودلیرترین فردی که با ظلم‌وطاغوت مواجه شده بود نیز گردید، زیرا موسی جزئی از این امت بود. و هلاکت بر امت وارد می‌شد. و در نتیجهٔ این ظلم و فساد باید چهل سال در بیابان‌ها سرگردان باشند. از این رو این سرگردانی شامل موسی(ع) نیز گردید.

وقتی بلا و عذاب بر مسلمین بر اثر انحرافاتی که داشتند فرود آمد، یزید بن معاویه به عنوان خلافت بر آنها مسلط شد تا بر نفوس و اموال و اعراض و عقائدشان حکومت کند. هنگامی که این بلا فرود آمد، تنها به ستمگران جامعه اسلامی اکتفا نکرد، در آن روز به حسین مظهر پاک‌ترین، تربیت شده‌ترین، عادل‌ترین و پاک‌نهادترین مردم روی زمین امام معصوم(ع) نیز شامل شد و با آن کشتار فجیع، او و یاران و خاندانش کشته شدند. اینها همه منطق سنتهای تاریخ است.

وقتی عذاب در این دنیا طبق سنت‌های تاریخ در جامعه‌ای فرود آید، دیگر مختص ستمگرهای آن جامعه نخواهد بود، از این رو قرآن گوید:

«وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاتُصيبَنَّ الَّذينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ شَديدُ الْعِقابِ»[1].

از انقلابی بترسید که بلای آن مخصوص کافران نباشد و بدانید دست انتقام خداوند سخت کیفر است.

در حالی که در جای دیگر می‌گوید: وَلا تَزِرُ، وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ[2].

بلی مجازات اخروی همیشه مستقیماً متوجه شخص مجرم است، ولی مجازات دنیوی از این گسترده‌تر است و خشک و تر را باهم می‌سوزاند. بنابراین، دو آیهٔ فوق که از سنن تاریخ، سخن می‌گویند، ارتباطی با عقاب اخروی و عذاب‌های قیامت ندارد. سخن از سنتهای تاریخ است و به آنچه می‌تواند در نتیجهٔ کوشش، تلاش و فعالیت یک امت به دست آید، مربوط است.

نمونهٔ دیگر:

وَاِنْ كادوا لَيَسْتَفِزّونَكَ مِنَ الاَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْها وَاِذاً لا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ اِلاّ قَليلاً سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنا وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْويلاً[3].

۱ـ انفال / ۲۵.

۲ـ فاطر / ۱۸ «هیچ گناهکاری گناه دیگری را برنخواهد داشت.

۳ـ اسراء / ۷۶ - ۷۷

و چون بکوشند تا ترا در این سرزمین به زحمت اندازند و
از آن بیرونت کنند، در این صورت در جای تو جز مدتی
کوتاه درنگ نتوانند کرد. این قانونی است در بارهٔ پیامبرانی
که قبل از تو فرستادیم و قوانین ما تغییرپذیر نیست.

این آیه نیز تأکید روی سنت‌ها دارد، می‌گوید: «وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْویلاً؛ ما در رفتار با پیغمبران پیش از تو چنین رفتار کردیم، این قانون ادامه دارد و قابل تغییر نیست».

اهل مکه می‌خواهند ترا به زحمت اندازند تا از مکه بیرونت کنند زیرا آنها نتوانستند ترا نابود سازند، صدایت را خفه کنند، دعوتت را بکوبند. از این‌رو درمقابل آنها فقط یک‌راه مانده وآن بیرون کردن تو از مکه است.

این یکی از سنتهای تاریخ است که شرحش خواهد آمد. این سنت تاریخی می‌گوید: وقتی کارشان به مبارزه تا سرحد بیرون راندن پیامبر از شهر کشیده شد، بعد از آنکه نتوانستند با طرق و وسائل دیگر با او مبارزه کنند، در این صورت آنها مدت زیادی باقی نخواهند ماند مقصود از اینکه مدت کمی بیش نخواهند ماند، این نیست که به زودی عذاب بر آنها نازل خواهد شد تا گفته شود اهل مکه پیغمبر اکرم (ص) را بعد از نزول این سوره از مکه بیرون کردند، او را به زحمت انداخته و وسیلهٔ آزار و رعب او را فراهم کردند و پیغمبر اکرم(ص) چون پناهگاه امنی در مکه نداشت، از آنجا به مدینه مهاجرت کرد. ولی عملاً هیچ عذابی هم بر مردم مکه وارد نشد. مگر مقصود از این تعبیر این است مردم مکه، به عنوان یک جمعیت

مبارز پایدار باقی نمی‌مانند، اینان یک عده مردم با شخصیت انقلابی و مردمی هدف‌دار نخواهند بود، زیرا با رفتاری که انجام دادند موقعیت خود را به زودی از دست داده، متلاشی می‌گردند و بدین وضع، دراز مدتی درنگ، نخواهندکرد، زیرا این‌نبوتی‌که اکنون‌توانست‌جامعه‌اش را منطقاً از پای درآورد بعد از این هم می‌تواند در مبارزه، آنان را عملاً بلرزاند، همینطور هم شد. پیامبر خدا وقتی از مکه بیرون شد، آنها بعد از او مدتی دراز پایدار نماندند، مبارزهٔ آنها درهم شکست، مکه سقوط کرد و یکی از بلاد اسلامی شد و هنوز چند سال نگذشته، دومین مرکز اسلامی گردید.

پس‌آیه سخن‌ازسنتهای تاریخ به‌میان‌آورده‌و با تأکیدواصرارمی‌گوید:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ[1].

پیش از شما سنتهایی وجود داشته شما در روی زمین به سیر و سیاحت بپردازید، بنگرید تا بدانید پایان کار دروغ پنداران چگونه بوده است.

این آیه روی سنتهای تاریخ تکیه کرده پافشاری بر پیروی از حق و کاوش روی حوادث تاریخ، برای راهیابی به سنتهای تاریخ، و عبرت و موعظه گرفتن از آنها دارد.

نمونهٔ دیگر:

وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَ أُوذُوا

۱ـ آل عمران / ۱۳۷.

حتّیٰ اَتهمْ نَصْرُنا وَلا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِ اللّهِ وَلَقَدْ جاءَك مِنْ نَبَأ الْمُرْسَلینَ...[1].

همانا پیامبرانی را قبل از تو تکذیب کردند و آنها بر تکذیب مردم شکیبائی نشان دادند، آزار و اذیت مردم را تحمل کردند، تا یاری ما فرا رسید و هیچ قدرتی نتوانست نشانه‌های وعدهٔ ما را که به پیامبران داده‌ایم، دگرگون سازد. و همانا خداوند اخبار پیامبران را بر تو فرود آورد.

این آیه نیز دل پیامبر(ص) را استوار ساخته، او را از تجارب گذشتگان آگاه می‌سازد وباقانون تجارب گذشته‌اش آن‌را مربوط ساخته‌برایش توضیح می‌دهد. در این مورد، قانون و سنتی وجود دارد که در مورد او و همهٔ انبیای پیشین بطور یکنواخت جاری است. برطبق این قانون که در مورد انبیای سلف به تجربه رسیده است، به زودی او پیروز خواهد شد ویاری می‌شود، ولی باید شرائط یاری شدن را فراهم ساخت: شکیبائی، استقامت و تکمیل دیگر شرائط، تنها راه رسیدن به پیروزی است و لذا می‌گوید:

فَصَبَرُوا عَلیٰ مَا کُذِّبُوا وَاُوذُوا حَتّیٰ أتیٰهُمْ نَصْرُنا وَلا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِ اللّه.

آنان برتکذیب وآزار قوم‌خود شکیبائی نشان‌دادند تا یاری ما فرا رسیدوهیچگاه نویدما قابل‌تبدیل وتغییرنخواهدبود.

بنابراین کلمات خدا تبدیل نمی‌شود، یعنی نشانه‌های وعده‌هایش در

۱ـ انعام / ۳۴.

طول تاریخ تغییر پذیر نیست. «کلمه» یعنی رابطهٔ مستقیم بین پیروزی و تکمیل شرائط آن، و مسائل و اوضاع و احوال دیگر که در آیات به طور متفرق توضیح داده‌شده و دراینجا اشاره‌ای‌کوتاه صورت‌گرفته. این‌رابطه یک سنت تاریخی است. بر اساس این سنت تاریخی است که می‌گوید:

آیا سنت‌های تاریخ استثناء پذیر است؟

فَلَمّا جاءَهُمْ نَذیرٌ مازادَهُمْ اِلاّ نُفُوراً اِسْتِکْباراً فِی الاَرْضِ وَمَکْرُ السَّیِّیء وَلا یَحیقُ الْمَکْرُ السَّیِّیءُ اِلاّ بِاَهْلِهِ فَهَلْ یَنْظُرُونَ اِلاّ سُنَّةَ الاَوَّلینَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَةِ اللّهِ تَبْدیلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحْویلاً[1].

آنگاه که پیامبر انذار کننده آمد، آمدنش چیزی بر آنها جز مخالفت و نفرت نیفزود. از آن رو که می‌خواستند روی زمین تکبر و خودکامگی کنند و اندیشه بد خود را بکار بندند. حال آنکه اندیشهٔ بد، جز صاحبش دیگری را هلاک نخواهد کرد. آیا اینان جز سنت و قانونی که بر پیشینیان اجرا گردید (و آن هلاکت آنها بود) انتظار دیگری دارند؟ سنت الهی هیچ گاه عوض نمی‌شود، و هیچگاه مورد تخلفی از آن نخواهی یافت.

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساء وَالضَّرّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتّی یَقُولَ الرَّسُولُ

۱ـ فاطر / ۴۳ - ۴۲.

وَالَّذینَ آمَنُوا مَعَهُ مَتیٰ نَصْرُاللّهِ اَلاٰ اِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَریبٌ[۱].

آیا گمان کردید می‌توانید وارد بهشت شوید، حال آنکه بر شمامانند آنچه برگذشتگان شما وارد شد از رنج‌ها و سختی‌ها وارد نشود، آنانکه همواره پریشان و هراسان بودند تا آنکه پیامبر و مؤمنان همراه او، گفتند: خدایا! یاری تو کی بر ما می‌رسد؟، هشیار باشید یاری خدا نزدیک است.

خداوند به آنها عتاب می‌کند که چرا امید دارید برای شما استثنائی در سنن تاریخ وجود داشته باشد.

آیا طمع دارید قانون‌های تاریخ در مورد شما تخلف کند؟ شما وارد بهشت گردید، پیروز شوید، ولی زندگی امتهای پیروزمند و بهشت رو را نداشته باشید، آنها که پیروزی و بهشت نصیبشان گردید، کسانی بودند که تا جائی در سختی و ناملایمات و پریشانی‌ها بسر بردند که به تعبیر قرآن به سرحد وحشت و تزلزل کارشان می‌رسید، این حالات ترس و وحشت و رنج تا سرحد تزلزل یک نوع مدرسهٔ تربیتی برای این امت است، و آزمایشی است برای ارادهٔ امت که تا چه حد پایداری و استقامت دارند و آنگاه تمرینی است تا بتوانند به تدریج کسب قدرت کرده و خود را به مقام امت وسط برسانند. بنابراین یاری خدا نزدیک است، ولی یاری خدا راه دارد، قرآن می‌خواهد بگوید بی‌حساب نیست، تصادف نیست، کاری کورکورانه انجام نمی‌شود. یاری خدا نزدیک است، ولی باید راهش را فرا

۱ـ بقره / ۲۱۴.

گرفت، در آن راه باید سنن تاریخ را شناخت، منطق تاریخ را توجه کرد، تا بتوان به‌یاری‌خدای سبحان راه‌یافت. بسیار اتفاق‌می‌افتد دارو نزدیک بیمار باشد، ولی بیمار دارو را نشناسد، زیرا با فرمول علمی که ثابت می‌کند این دارو میکرب بیماری را از بین می‌برد، آشنا نیست. این بیمار نمی‌تواند از دارو استفاده کند، هر چند دارو در کنارش قرار گرفته باشد.

اطلاع بر سنن تاریخ است که می‌تواند انسان را مشمول یاری خداوند گرداند. این آیه به شدت به آنها که طمع بهره برداری استثنائی از سنن تاریخ دارند، حمله کرده و آنان را مورد سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید:

وَمٰا اَرْسَلْنٰا فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیر الاّ قٰالَ مُتْرَفُوهٰا اِنّٰا بِمٰا اُرْسِلْتُمْ بِهِ کٰافِرُونَ وَقٰالُوا نَحْنُ اَکْثَرُ اَمْوٰالاً وَاَوْلاداً وَمٰا نَحْنُ بِمُعَذَّبینَ...[۱]

ما در هیچ سرزمینی پیامبر نفرستادیم مگر آسایش طلبان آنها گفتند: ما به فرستادگان شما کافریم، آنها می‌گفتند: ما چون (در این دنیا) اموال و فرزندانی بیشتر از شما داریم، در آخرت هم عذابی به ما نخواهد رسید.

در تمام طول تاریخ، بین پیامبران با مترفان و مسرفان در همهٔ ملتها و جوامع رابطه‌ای برقرار بوده، این رابطه نشان دهندهٔ یکی از سنت‌های تاریخ است.

هیچگاه نباید آنرا اتفاق و تصادف دانست، اگر تصادف بود تکرار

۱ـ سباء / ۳۴ - ۳۵.

نمی‌شد و کلیت پیدا نمی‌کرد بحدی که می‌فرماید: «وَمٰا اَرْسَلْنٰا فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیرٍ اِلاّ قٰالَ مُتْرَفُوهٰا...؛ در هیچ سرزمینی اتفاق نیفتاد که ما پیامبری بفرستیم مگر مترفان گفتند ما به رسالت شما کافریم...» بنابراین یک رابطهٔ منفی در اینجا موجود است، رابطهٔ مخالفت و تناقض بین موقعیت رسالتهای آسمانی در زندگی اجتماعی مردم، در روند تاریخ با موقعیت مترفان و مسرفان، این رابطه در حقیقت نقش پیامبران را از نقش مسرفان و مترفان در زندگی اجتماعی جدا می‌سازد، و بطور کلی خود بخشی از طرز بینش اجتماعی این دو دسته است که در بحثهائی که از نقش نبوت در جامعه و موقعیت اجتماعی پیامبران خواهیم داشت، توضیح می‌دهیم. و نشان خواهیم داد که بطور طبیعی، مخالفان نبوت در جامعه، مترفان و مسرفانند. بنابراین وقتی آیه می‌گوید:

«وقتی بخواهیم سرزمینی را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را بر مترفان آنجا بیان داریم، وقتی آن مردم به فسق و فجور پردازند و مستحق هلاکت شوند، آنگاه آنان را سخت سرنگون می‌سازیم و چه بسیار اهل معصیت و ستم از اقوام بعد از نوح را که هلاک کردیم و برای رسیدگی به گناه بندگان، خداوند آگاه و بینا است»[1].

در این آیه، سخن از رابطهٔ مشخصی است بین ظلم حاکم بر جامعه، و

هلاکتی که ظلم به دنبال خود می‌کشاند و تأکید آیه بر این است که این رابطه، در تمام طول تاریخ کلیت داشته و یکی از سنت‌های تاریخ است.

در همین زمینه:

وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقٰامُوا التَّوْرٰاةَ وَالاِنْجیلَ وَما اُنْزِلَ اِلَیْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لاَکَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ[1].

هر گاه آنان تورات و انجیل را و آنچه از سوی پروردگارشان بر آنها فرود آمده، به پا داشته بر طبق آن عمل می‌کردند، از بالای سر تا زیر پا غرق در نعمت می‌شدند.

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُریٰ اٰمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنٰا عَلَیْهِم بَرَکٰات مِنَ السَّمٰاءِ وَالاَرْضِ وَلٰکِنْ کَذَّبُوا فَاَخَذْنٰاهُمْ بِمٰا کٰانُوا یَکْسِبُونَ[2].

هر گاه مردم روستاها ایمان آورده، پرهیزگاری می‌کردند، درهای برکات خود را از آسمان و زمین بر آنها می‌گشودیم، ولی آیات ما را دروغ پنداشتند، ما هم آنها را به نتیجهٔ کارشان گرفتیم.

وَاَنْ لَو اسْتَقٰامُوا عَلَی الطَّریقَةِ لاَسْقَیْنٰاهُمْ مٰاءً غَدَقاً[3].

هرگاه اینان در راه راست، استواری نشان می‌دادند، ما آنها را از فراوانی و وسعت روزی در زندگی سیراب می‌کردیم.

۱ـ مائده: ۶۶.

۲ـ اعراف / ۹۶.

۳ـ جن / ۱۶.

دراین سه‌آیه‌ملاحظه می‌شود سخن از یک رابطهٔ خاصی بین استقامت درتطبیق احکام خدا با بکار بستن آن‌از یک‌طرف، وبین فراوانی‌معیشت وکثرت تولید از طرف دیگر است و به زبان امروز بین عدالت در توزیع، و فراوانی در تولید رابطه برقرار شده. قرآن در این امر پافشاری دارد که هر جامعه‌ای در توزیعش به عدالت حکومت کند، در تنگنای کمبود تولید قرارنمی‌گیرند، دچار فقرنمی‌شود،ثروتش‌افزوده گشته وخیرات وبرکات فراوانی نصیبش می‌گردد. حال آنکه گمان می‌کنند عدالت در توزیع، فقر آور است، این طور نیست قانون و سنت تاریخ عکس این مطلب را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد هرگاه احکام و دستورات آسمانی در روابط توزیع رعایت شود، این امر باعث تولید بیشتر، و ثروت ملی زیادتری می‌شود و سرانجام برکات آسمان و زمین به روی این مردم گشوده می‌شود.

لزوم سیر و بررسی حوادث تاریخی

بنابراین یکی از سنت‌های تاریخ نیز همین است و آیات دیگری از قرآن تأکید بر این دارد که روی حوادث تاریخی، شما استقراء به عمل آورید، دقت و تأمل و تدبر کنید تا از طریق استقراء نوامیس طبیعت و سنن جهان، حقایقی در زمینهٔ علم تاریخ و سنن تاریخی بر شما روشن گردد.

... اَفَلَمْ یَسیرُوا فِی الاَرْضِ فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللّهُ عَلَیْهِمْ وَلِلْکافِرینَ اَمْثالُها[1]

... اینان چرا در زمین به سیر و سیاحت نمی‌پردازند تا پایان کار پیشینیان خود را بنگرند که چگونه خداوند آنانرا هلاک کرد، و بر سر همهٔ کافران چنین خواهد آورد...

اَفَلَمْ یَسیرُوا فِی الاَرْضِ، فَیَنْظُرُوا کَیْفَ کانَ عاقِبَةُ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ[1].

چرا اینان درزمین سیر وسیاحت نمی‌کنند تابنگرند چگونه بوده است، پایان کار ستمگرانی که پیش از آنها بودند.

فَکَاَیِّنْ مِنْ قَرْیَةٍ اَهْلَکْناها وَهِیَ ظالِمَةٌ فَهِیَ خاوِیَةٌ عَلی عُروشِها وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشیدٍ اَفَلَمْ یَسیرُوا فِی الاَرْضِ فَتَکُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ یَعْقِلُونَ بِها اَوْ آذانٌ یَسْمَعُونَ بِها فَاِنَّها لاتَعْمَی الاَبْصارُ وَلکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتی فِی الصُّدُورِ[2].

چه بسیار بودند مردم روستاهائی که بر اثر ستمگریشان، ما آنها را به هلاکت انداختیم، این روستاها، سقفهایش فرو ریخت، و دیوارهایش روی آنها ویران گردید، چاه‌های پر آب به حال تعطیل درآمد، وکاخ‌های مستحکم تهی از ساکنان ماند. آیا از چیست که مردم در زمین به سیر و سیاحت نمی‌پردازند تا با دل‌های خود تعمق نمایند و بیندیشند و با گوش‌های خود حقایق را بشنوند، این

چشم‌ها نیست که کور می‌شود، ولی دیدهٔ دل‌هاست که در سینه‌ها وقتی به اندیشه و تعقل نپردازند، کوردلی می‌آورد.

وَكَمْ اَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ قَرْنٍ هُمْ اَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشاً فَنَقَّبوا فِي الْبِلادِ هَلْ مِنْ مَحيصٍ إنَّ فى ذٰلكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهيدٌ...[1]

و چه بسیاری طوائفی را که قبل از اینان بودند و قوی‌تر از اینان هم بودند و راه به همهٔ بلاد یافته بودند، ما آنها را هلاک کردیم و آنها هیچ راه نجاتی نیافتند. در این سخنان، برای آنها که اهل دلند، و گوش ظاهر را رها کرده قلبشان حاضر باشد، تذکر و هشداری است.

از مجموع این آیات، مفهوم سنت‌های تاریخ شکوفا می‌شود. این آیات با کمال پافشاری و صراحت می‌گوید سنت‌هایی در زمینهٔ تاریخ وجود دارد، و ضوابطی در آن حکمفرماست، درست همان گونه که در سایر جنبه‌های دیگر ضوابطی موجود است.

اهمیت کشف سنت‌های تاریخ در قرآن

کشف این مفهوم قرآنی فتح بزرگی است زیرا ما در حد شناسائی خود، قرآن را اول کتابی می‌دانیم که این معنا را کشف کرده است و حتی روی آن پافشاری می‌کند و با تمام وسائل قانع کننده‌ای که در اختیار دارد، روی

۱ـ ق / ۳۶ – ۳۷.

این سنت‌ها اصرار می‌ورزد و با فکر اینکه حوادث خود به خود صورت می‌گیرد، به شدت مقابله می‌کند. و نیز این نظر که حوادث در دست تقدیرات غیبی است و ما را در برابر آنها جز تسلیم و رضا راهی نیست، به مخالفت صریح بر می‌خیزد.

انسان‌های معمولی حوادث تاریخی را توده‌ای از اتفاقات نامربوط می‌دانند که بر حسب تصادف، یا بر اساس قضا و قدر، یا بر مبنای قدرت خدا و لزوم تسلیم در برابر امر او، شکل گرفته و تفسیر و توجیه می‌گردد.

قرآن با این فکر به شدت مقاومت کرده، هیچ حادثه‌ای را بی‌جهت، و یا از روی اعمال قدرت، و لزوم تسلیم در برابر آن توجیه نمی‌کند، بلکه برعکس عقل بشر را هشدار می‌دهد که در این زمینه سنن و قوانینی حاکم است و برای اینکه انسان بتواند بر سرنوشت خود حاکم شود، لازم است این سنت‌ها و قوانین را بشناسد. و برای اینکه بتواند در این قوانین نفوذ کند، باید شناختی نسبت به آنها داشته باشد. در غیر این صورت هر چند شما چشم بسته باشید، آن قوانین در شما حکومت خواهد کرد. شما چشمانتان را باز کنید این قوانین، و این سنت‌ها را ببینید تا شما بر اینها حاکم گردید، نه اینکه آنها در شما اثر بگذارند.

این کشف بزرگ قرآنی، زمینه‌ای برای آگاهی و هشیاری اندیشهٔ بشر، نسبت به فهم و درک نقش عملی تاریخ در زندگی انسان فراهم ساخت تا جایی که هشت قرن بعد از نزول قرآن، کوشش‌هایی برای این منظور به دست خود مسلمان‌ها آغاز گردید.

ابن خلدون به بررسی تاریخ و کشف سنت‌ها و قوانین آن پرداخت، بعد از او حداقل چهار قرن گذشت تا اندیشهٔ اروپائی در اوائل دورهٔ رنسانس، شروع کرد این اندیشه را که مسلمانان از آن صرف نظر کرده بودند، مجدداً، شکل بدهد. اندیشه‌ای که مسلمانان نتوانستند به ژرفای آن فرو روند، این معنا را فکر غربی در آغاز رنسانس گرفت وبحث‌های متنوع و مختلفی پیرامون فهم تاریخ و سنت‌های آن آغاز کرد. و بر این اساس طرز تفکرهای ایده‌آلیستی و ماتریالیستی یا در حد متوسط بین این دو، و یا مکتب‌های متعدد دیگر هر کدام کوشیدند سنن تاریخ و نوامیس آن را با دید مکتبی خود تعیین کنند. بینشهائی پدید آمد که از همه معروفتر و پرسنر و صداتر و در خود تاریخ مؤثرتر، نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم گردید. بنابراین در واقع همهٔ کوشش‌های بشری در این زمینه از توجه قرآن نشأت گرفته و این قرآن است که عظمت و افتخار خود را در طرح این اندیشه برای اولین بار در میدان شناخت بشریت حفظ می‌کند.

فصل دوم

ویژگی‌های سنت‌های تاریخ در قرآن

سه مطلب بنیادی در سنت‌های تاریخ

در بین متونی که برای اثبات سنت‌های تاریخی از قرآن آوردیم، می‌توان در مقایسهٔ این متون سه مطلب اساسی پیدا کرد و گفت: قرآن سنت‌های تاریخی را در قالب این سه حقیقت تأکید دارد:

۱ - اولین حقیقت در سنن تاریخ، عمومیت داشتن آن است. یعنی سنت‌های تاریخ روابطی اتفاقی و کورکورانه نیست. وضعی ثابت و غیر قابل تخلف دارد. و تا وقتی جهان در وضع عادی بر منوال طبیعی و کیهانی‌اش سیر می‌کند، و تغییری در آن مشاهده نمی‌شود، عمومیت و کلیت این قوانین، سنن تاریخ را جنبهٔ علمی می‌بخشد، زیرا قوانین علمی مهم‌ترین امتیازش این است که فراگیر است و کلیت دارد و قابل تخلف نیست.

از این رو قرآن بر اثر پافشاری که روی کلیت داشتن و عمومی بودن سنت‌های تاریخ به عمل می‌آورد، آن را مایه علمی می‌بخشد. و در انسانهای مسلمان، احساسی بر می‌انگیزد تا حوادث تاریخی را پیگیری

کنند و با بصیرت و آگاهی آنها را بپذیرند، نه کورکورانه و با منطق با آنها برخورد کنند نه اجباراً تسلیم آنها شوند، و نه به سادگی آنها را تلقی نمایند. «شما برای سنت الهی هیچ گونه تغییر و تبدیلی نخواهی یافت[1].

«سنت ما را دگرگونی نیست»[2].

«چیزی که کلمات خدا را تبدیل سازد وجود ندارد»[3].

این متون صریح قرآن ما را به خصوصیت استمرار و کلیت قوانین الهی واقف می‌سازد، و به آنها جنبهٔ اصالت علمی می‌بخشد. و با شدت به کسانی که می‌اندیشند یا طمع دارند از سنت‌های تاریخ مستثنی باشند، عتاب می‌کند.

«آیا گمان کردید شما وارد بهشت شوید و هنوز آنچه بر گذشتگان شما وارد شده، همانند آن بر شما نگذشته باشد، آنها که سختی‌ها و زیان‌ها را تحمل کردند و از وحشت به تزلزل افتادند تا پیامبر و باور آوردگان با او گفتند: چه موقع یاری خدا فرا می‌رسد؟ آگاه باشید یاری خدا نزدیک است»[4].

۱ـ احزاب / ۶۲.

۲ـ اسراء / ۷۷.

۳ـ انعام / ۳۴.

۴ـ اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَالضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتّیٰ یَقولَ الرَّسُولُ وَالَّذینَ اٰمَنُوا مَعَهُ مَتیٰ نَصْرُ اللّهِ اَلا اِنَّ نَصْرَاللّهِ قَریبٌ. (بقره / ۲۱۴).

این آیه در رد کسانی است که آرزو دارند حالت آنها استثنائی باشد، و سنت‌های تاریخ در بارهٔ آنها اجرا نشود. بنابراین قرآن روی این حقیقت که سنت‌های تاریخ عمومی است پافشاری می‌کند و کلیت این سنت‌ها را رنگ علمی می‌دهد تا انسان با هشیاری و آگاهی علمی در چهارچوب این قوانین با حوادث تاریخی برخورد کند.

۲ ـ دومین حقیقت که قرآن روی آن تکیه دارد، خدائی بودن این سنت‌ها است. سنن تاریخ ربانی است، یعنی مربوط به خدا است، «سنةالله» است و به تعبیر دیگر «کلمات الله» است. یعنی هر قانونی از قوانین تاریخ، «کلمة الله» است. یک قاعدهٔ الهی است. پافشاری قرآن روی الهی بودن سنت‌های تاریخی، و خصوصیت غیبی داشتن آنها، برای پرورش اندیشهٔ وابستگی انسان به خدا است. یعنی حتی وقتی انسان می‌خواهد از طبیعت برخوردار شود، به «الله» وابسته است. تا انسان بتواند خدا را دریابد و احساس کند، موقعی می‌تواند از نظم کامل جهان در میدان‌های مختلف قوانین و سنت‌های حاکم بر طبیعت برخوردار باشد، که از خدا فاصله نگیرد، زیرا خداوند قدرتش را از خلال همین سنت‌ها اعمال می‌کند. این سنت‌ها و قوانین، «ارادهٔ الله»اند و حکمت و تدبیر او را در عالم تجسم می‌بخشند.

در اینجا ممکن است پندار غلطی پیدا شود، بگویند این رابطهٔ غیبی و الهی علم تاریخ، باعث می‌شود تاریخ از بررسی‌ها و تحلیل‌های علمی خارج شود، زیرا وقتی جنبهٔ الهی پیدا کرد، دیگر نمی‌شود در بارهٔ آن آزاد

اندیشی نمود. در این صورت علم تاریخ و سنت‌های تاریخی درست مانند تفسیر الهی تاریخ در مدارس اسکولاستیک مسیحیت که بدست عده‌ای از اندیشمندان لاهوتی مسیحی پایه گرفت، می‌گردد، تفسیری که ما امروز از سنت‌های تاریخ بر مبنای الهی بودنش می‌کنیم، همان تفسیری است که اگوستین و دیگر متفکران مسیحی از آن داشتند، که تاریخ را تفسیر الهی می‌کردند.

در پاسخ می‌گوئیم درست است که خصوصیت و رنگ الهی و غیبی به سنت‌های تاریخ دادن، سنت‌های تاریخ را از قالب علمی خاص و موضعی بیرون می‌برد، ولی در اینجا اشتباهی رخ داده و بین روش و طریقهٔ قرآن در برقراری رابطه میان علم تاریخ و وابستگی آن به عالم الهی و رنگ غیبی بخشیدن به آن، و بین این گونه تفسیر الهی که مسیحیت به سنت‌های تاریخی می‌دهد، فرقی اساسی وجود دارد این دو معنا با هم سخت مخلوط شده باید آن دو را از هم جدا ساخت، فرق کلی و اساسی این دو طریقه از آنجاست که:

وقتی مسیحیت یک واقعهٔ تاریخی را جنبهٔ غیبی و الهی می‌دهد و می‌خواهد آن را توجیه لاهوتی کند، دربست آن حادثه را به خدا نسبت می‌دهد و هیچ گونه پیوندی با دیگر حوادث برای آن نمی‌پذیرد. یکباره همهٔ روابط و پیوندهایش را با اشیاء و حوادث دیگر قطع می‌کند، تا پیوند الهی جای همهٔ آنها را بگیرد، تا در این میدان تاریخی تنها، ارتباط باخدا مطرح شود، نه ارتباط با بقیهٔ حوادث تاریخی، او نمی‌خواهد بپذیرد پیوند

یک واقعه با حوادث دیگر، نشان دهندهٔ قوانین و ضوابط و سنت‌های الهی در مورد آن واقعه می‌باشد.

و حال آنکه قرآن، حادثهٔ تاریخی را رنگ غیبی به آن نمی‌بخشد تا آن را از روابط دیگرش قطع کند و مستقیماً به خدای مربوط سازد.

قرآن رابطهٔ با خدا را به جای رابطه علت و معلول نمی‌نهد، بلکه سنت تاریخی را به خدا مربوط می‌سازد. به این معنی که شکل روابط و پیوندها را به خدا نسبت می‌دهد. قرآن وجود روابطی بین حوادث تاریخی این عالم را پذیرفته، ولی می‌گوید این روابط بین حوادث تاریخی تعبیری از حکمت خدا و حسن تدبیر و تقدیر او در ساختمان جهان، و در جولانگاه حوادث تاریخی است. اگر بخواهیم این مطلب را با مثالی روشن سازیم تا این دو نوع بینش را از هم بشکافیم، می‌توانیم از این مثال استفاده کنیم:

گاهی انسان می‌خواهد باران را شرح دهد، می‌گوید باران به خواست خدا می‌بارد، یعنی خواست خدا را به جای علل طبیعی آن به حساب می‌آورد، وگویا باران را پدیده‌ای می‌داند که هیچ گونه رابطه‌ای و پیوندی با دیگر حوادث ندارد. باران در این بینش به تنهایی مستقیماً دور از جریان حوادث دیگر به خدا مربوط شده است. این گونه تشریح و توضیح با بیان علمی پدیدهٔ باران، مخالف است، ولی وقتی شخصی آمد و گفت پدیدهٔ باران علل و عواملی را می‌خواهد، و روابطی با دیگر اوضاع و حوادث طبیعی دارد. آن امر یک گردش طبیعی آب است، آب تبخیر

می‌شود، به صورت گاز در می‌آید، گازها متصاعد شده پوششی از ابر پدید می‌آورند، ابرها به تدریج با پایین آمدن درجهٔ حرارت، تبدیل به مایع شده، فرو می‌بارند، ولی در عین حال این روابط علت و معلول منظم و متقن، این روابط پیچیده که بین پدیده‌های طبیعی است، عبارت دیگری از حکمت و تدبیر و حسن ادارهٔ خداوند است. این سخن با طبیعت علمی تشریح پدیده باران، هیچ منافاتی ندارد، زیرا ما سنت و قانون این پدیده را جدا از دیگر حوادث و با قطع نظر از علل و موجبات ظاهریش، به خدا نسبت دادیم.

بنابراین قرآن کریم، وقتی سنت‌های تاریخی را می‌خواهد پوشش الهی بدهد، نمی‌خواهد تاریخ را تنها به تفسیر الهی‌اش توجیه کند، بلکه می‌خواهد روی این حقیقت تأکید کند که این سنت‌ها خارج از قدرت الهی نیست، به عکس، قدرت خدا اگر بخواهد شکل بگیرد و تحقق یابد، به صورت همین سنت‌ها در می‌آید. قوانین طبیعت کلمات خدا، سنت‌های الهی و تجسم اراده و حکمت او در عالم است تا انسان پیوسته دستش به سوی خدا دراز باشد، و همیشه وابستگی‌اش را به او حفظ کند، تا پیوند مستحکمی بین علم و ایمان پدید آید. و بتوانیم درست در همان موقع با دید ایمانی هم آنها را نظاره کنیم.

قرآن روی جنبهٔ اصالت سنت‌های تاریخ و اتفاقی نبودن حوادث آن، تا جایی پیش رفته که حتی کارهای غیبی را در بسیاری از [illegible] نیز تابع سنت‌های تاریخ می‌داند، و رابطه آنها را با تصادف [illegible]

قطع می‌کند تا جایی که حتی خود امدادهای غیبی الهی را قرآن به سنت‌های تاریخ نیز مربوط می‌داند. یعنی شرایط و اوضاع و احوال باید متناسب باشد تا امداد صورت گیرد. و این حساس‌ترین فراز روح پیگیری از تفسیر تاریخ، بر اساس منطق و عقل و علم است تا بر مبنای ارادهٔ بی‌حساب عالم غیب. زیرا حتی امدادهای غیبی هم در این تفسیر باید طبق سنت‌های تاریخ صورت گیرد.

در سابق یک نمونه از سنن تاریخ را در این آیه ملاحظه کردیم:

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذينَ خَلَوْا....

اکنون بیایید تا از امدادهای غیبی سخن گوئیم که چگونه قرآن آنها را نیز به خود این سنت‌ها مربوط کرده است.

اِذْ تَسْتَغيثونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجابَ لَكُمْ اَنّى مُمِدُّكُمْ بِاَلْفٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ مُرْدِفينَ وَما جَعَلَهُ اللّهُ اِلاّ بُشْرىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ اِلاّ مِنْ عِنْدِاللّهِ اِنَّ اللّهَ عَزيزٌ حَكيمٌ[1].

به یاد هنگامی که استغاثه کرده از خدای خود پناه می‌خواستید و خداوند شما را اجابت کرده، گفت: من شما [illegible]

[illegible]

حکیم است.

بنابراین، جنبهٔ الهی که قرآن به حوادث تاریخ می‌دهد، برای این نیست که می‌خواهد خصوصیت الهی آنرا جایگزین روابط علل و اسباب و قوانین این حوادث سازد، بلکه می‌خواهد بین علم و ایمان را در تربیت اسلامی مربوط ساخته، بینش توحیدی به ما بیاموزد.

۳ - حقیقت سومی که قرآن روی آن خلال آیاتش، زیاد تکیه دارد مسأله آزادی اراده و اختیار انسان است.

پافشاری روی آزادی و انتخاب مخصوصاً در مسألهٔ سنت‌های تاریخ، حائز اهمیت بسیاری است که بعداً متعرض آن می‌شویم.

بحث در بارهٔ سنت‌های تاریخ، پندار نادرستی، پدید آورده که خلاصه‌اش وجود یک نوع تعارض و ضدیت بین آزادی انسان و سنت‌های تاریخی است. در نتیجه اگر سنن تاریخ را بپذیریم، باید اراده و آزادی و اختیار انسان را مردود شماریم. وهر گاه انسان را موجودی آزاد، با اراده و مختار بدانیم، مجبوریم زیر بار سنت‌های تاریخ نرفته و هر گونه قانون ثابتی را در این مورد رد کنیم.

وقتی قرآن می‌خواهد اثبات سنت‌های تاریخ نماید، ضرورت دارد با این پندار غلط به مبارزه برخیزد و لذا تأکید فراوان بر این حقیقت دارد که مرکز حوادث و قضایائی که یکی بعد از دیگری بر این جهان می‌گذرد، ارادهٔ انسان است. ما در آینده روش فنی مطلب را در هماهنگی بین سنت‌های تاریخ و آزادی ارادهٔ انسان بیان خواهیم کرد. و توضیح

می‌دهیم چگونه قرآن، سنت‌های تاریخ را با ارادهٔ انسان، هر دو امر را با هم جمع کرده و از کلیهٔ مواردی که استفادهٔ سنت‌های تاریخ از آنها می‌شده، آزادی انسان را می‌توان استفاده کرد.

با اینکه در آینده ما به این امر رسیدگی می‌کنیم، ولی اکنون همین کافی است که از چند آیه قرآن استفاده شود:

۱. إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ[1].

خداوند تا قومی خود را دگرگون نسازند، سرنوشت آنها را دگرگون نمی‌سازد.

۲. وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً[2].

و هر گاه آنان، در راه راست پایداری نشان دهند، ما از آب گوارای روزی فراوان، آنها را سیرابشان می‌کنیم.

۳. وَتِلْكَ الْقُرىٰ أَهْلَكْناهُمْ لَمّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً[3].

و ما اهل این شهرها و روستاها را به علت ستمگریشان هلاک ساختیم، و برای هلاکتشان سرآمدی قرار دادیم.

بنگرید چگونه سنت‌های تاریخ فراتر از دست این انسان نیست، بلکه همه از زیردست انسان می‌گذرد، زیرا خداوند هر گونه تغییر مطلوبی

۱ـ رعد / ۱۱.
۲ـ جن / ۱۶.
۳ـ کهف / ۵۹.

را در زندگی انسان به دست خود او سپرده و هرگاه ملتی راه راستش را تعقیب کند، خداوند او را از زندگی خوش، بهره‌مند می‌سازد. اینها موقعیت‌های مثبتی است برای انسان تا آزادی و انتخاب و تصمیم آزاد خود را، نشان دهد.

این موارد مثبت همه، در تعقیب سنت‌های تاریخی به دست می‌آید. باید اجراآت متناسب با آنها بکار بست، آگاهی‌های لازم فراگرفت، تا به نتایج مطلوب رسید.

بنابراین مسأله انتخاب انسان، در ترسیمی که قرآن نسبت به سنت‌های اسلامی دارد، نقش اساسی را ایفا می‌کند. و ما در آینده به این امر مهم اشاره می‌کنیم که سنت‌های تاریخ در قرآن خصوصیت علمی دارد، زیرا نشان دهندهٔ حکمت خدا و حسن تدبیر او در زمینهٔ تاریخ است، و نیز خاصیت انسانی دارد، زیرا انسان نمی‌تواند نقش مثبت در آن نداشته باشد و نمی‌تواند اراده‌اش و آزادی و انتخابش را در آن بی تأثیر بداند، بلکه هر چه بیشتر، مسؤولیت انسان را در میدان تاریخ حوادث نشان می‌دهد.

حدود و قلمرو سنت‌ها

اکنون که سه خصلت ممیزهٔ سنت‌های تاریخ را از قرآن کریم، استخراج کردیم با این پرسش جدید موجهیم که:

آیا میدان این سنت‌های تاریخ کجا است و جریان حوادث تاریخی که

این سنت‌ها و قوانین را بر خود منطبق می‌سازد، کدام است؟

ما تاکنون به این جمله اکتفا می‌کردیم که بگوییم این سنت‌ها در مسیر حوادث تاریخ جریان دارد، ولی آیا مسیر حوادث تاریخ تا هر کجا گسترش یابد، میدان سنت‌های تاریخی است، یا در بخشی از این حوادث، سنت‌های تاریخی، حکومت می‌کند. یعنی آن قسمت از حوادث تاریخی که تحت تأثیر سنت‌های تاریخ قرار می‌گیرد، و دارای قوانین متفاوت با قوانین فیزیکی، فیزیولوژی، بیولوژی، و کیهانی است آیا به تمام صحنه‌ها و همهٔ وقایع تاریخی گسترش می‌یابد، یا این قوانین بر بخشی از حوادث و جریان‌های تاریخی حاکم است؟ ولی قبل از این کار باید بدانیم مقصود از بستر تاریخ یا صحنه تاریخی چیست؟ صحنهٔ تاریخی عبارتست از صحنه‌ای که این حوادث و وقایع را در بردارد، وقایعی که مورد توجه و اهتمام مورخان است. مورخانی که تاریخ را مجموعه‌ای از حوادث و وقایع تاریخی می‌دانند و کتاب‌های خود را از آنها پر کرده‌اند. صحنه‌هائی که پر است از این حوادث، این صحنه‌ها مورد اهتمام مورخان است. از این گونه حوادثی که کتاب‌ها از آن می‌پردازند، اینها را صحنه یا میدان تاریخی می‌گویند.

بنابراین بهتر است سؤال به این شکل مطرح شود: آیا همهٔ این حوادث و وقایع که مورخان بهم مربوط می‌سازند، و داخل در منطقهٔ تاریخی آنان است و آنها را تدوین می‌کنند، آیا اینها همه محکوم سنت‌های تاریخی

هستند؟ همان سنت‌های تاریخی که خصوصیت نوعی‌اش آن را از بقیهٔ سنت‌های حاکم بر این دنیا و طبیعت، جدا می‌سازد، یا اینکه همهٔ این حوادث و صحنه‌ها مورد بحث ما نیست تنها بخش معینی از این حوادث و وقایع شامل سنت‌های تاریخ می‌گردد.

صحیح این است که بخش معینی از این حوادث و وقایع در حیطهٔ سنن تاریخ قرار دارد. بسیاری از حوادث وجود دارد که خارج از سنت‌های تاریخ است. و به جای آن، قوانین فیزیکی و شیمیایی، فیزیولوژیکی یا قوانین دیگر در زمینه‌های مختلف عالم بر آنها حاکم است.

برای مثال مرگ ابو طالب و خدیجه در سال معین، یکی از حوادث تاریخی مهم است که مورخان روی این موضوع حساسیت به خرج می‌دهند. اصولاً این امر، یک حادثهٔ تاریخی است که در ابعاد مختلف قابل بررسی تاریخی می‌باشد و نتایج فراوانی بر آن مترتب است، ولی در قلمرو سنن تاریخ نیست. این واقعیت مربوط به قوانین فیزیولوژی است، قوانین زیستی است که ایجاب می‌کند حضرت ابو طالب(ع) با حضرت خدیجه(ع) در این موقع معین بدرود حیات بگویند.

این حادثه در منطقهٔ صلاحیت عمل مورخان است، ولی قانونی که بر آن حاکم است، قانون فیزیولوژی بدن ابو طالب و بدن خدیجه علیهماالسلام می‌باشد.

این قوانین زیستی است که بیماری و پیری را در ضمن شرائط معین بوجود می‌آورد.

زندگی عثمان بن عفان خلیفهٔ سوم و طول عمر او یک حادثهٔ تاریخی است. این یک حادثهٔ تاریخی است که عمر او تا هشتاد سال طول کشیده است. بدیهی است این حادثهٔ تاریخی اثر عظیمی در تاریخ داشته است. اگر بنا بود این خلیفه به مرگ طبیعی بر طبق قوانین فیزیولوژی قبل از روز انقلاب بمیرد، ممکن بود بسیاری از رویدادهای تاریخی دگرگون می‌شد. شاید در آن صورت امام امیرالمؤمنین(ع) بدون این درگیری‌ها و فریادهای مردم، بدون هیچ‌گونه مخالفتی به خلافت می‌رسید، ولی قوانین فیزیولوژی بدن عثمان اقتضاء کرد عمر او تا کشته شدنش به دست مسلمانان انقلابی، ادامه داشته باشد. این حادثهٔ تاریخی مورد توجه مورخین است و اثر زیادی در رویدادهای تاریخ داشته است و نیز دارای عمق تاریخی است و نقش منفی یا مثبت آن در شکل دادن حوادث تاریخی دیگر واضح است. ولی سنت‌های تاریخ در آن حاکم نبوده است. چیزی که در آن حاکم می‌باشد، نیروی جسمانی عثمان است که به عثمان عمری بالغ بر هشتاد سال داده است.

بر آن حاکم باشد.

بنابراین در هر صحنه‌ای سنت‌های تاریخ حکومت نمی‌کند. وقایعی که طبری در تاریخش آورده سنت‌های تاریخ بر همهٔ آنها حاکم نیست، بلکه میدان معینی است که سنن تاریخ تنها در همان میدان معین حکومت دارد و ما آن را توضیح خواهیم داد.

فصل سوم

بستر سنت‌های تاریخ

نقش علت غائی در سنت‌های تاریخ

گفتیم میدان تاریخی که مورد توجه مورخان است، نمی‌تواند مشتمل بر همهٔ نواحی و حوادث تاریخ باشد، زیرا در این میدان پدیده‌های دیگر جهان و طبیعت مانند: پدیده‌های فیزیکی، بیولوژی و فیزیولوژی وجود دارد که خارج از میدان تاریخی است. این پدیده‌ها، تحت تأثیر قوانینی متناسب با نوع خودش می‌باشند. چنانکه پاره‌ای از این پدیده‌ها با دید تاریخی، اهمیت حیاتی فراوانی دارند. بسیاری از این حوادث از دید مورخان دارای اهمیت حیاتی فراوانی هستند و بعد زمانی‌اش در طول قرن‌ها پایدار و در جریان حوادث تاریخی باقی بوده‌اند، ولی با این وصف تحت تأثیر سنت‌های تاریخ قرار ندارند و سنت‌های خاص دیگری را سنت‌ها و قوانین جهان بر آنها حکومت می‌کنند.

امتیاز کلی پدیده‌هائی که در منطقهٔ سنت‌های تاریخ قرار می‌گیرند این است که این پدیده‌ها، علامت تازه‌ای دارند که در دیگر پدیده‌های جهان و طبیعت و بشر، مانند آن وجود ندارد. پدیده‌های جهان و طبیعت، همه

زیر بار قانون علیت می‌روند و رابطه علتی را که خود معلول علت دیگر است، تحمل می‌کنند تا در نتیجهٔ فراهم شدن مقدماتی، معلول پدید آید. این رابطه در تمام مظاهر جهان و عالم طبیعت موجود است.

برای نمونه، جوش آمدن آب کتری را در نظر می‌گیریم. این، یک پدیده‌ای‌است در طبیعت، که به‌شرائط خاصی‌وابسته است، ازقبیل‌درجه حرارت معین و به میزان خاصی نزدیک آتش قرار گرفتن آن و...، این رابطه، رابطهٔ علت و معلول است. پیوند ما در اینجا، رابطهٔ علیت است. پیوند حال به گذشته، به شرایطی که از پیش باید فراهم شده باشد. ولی پاره‌ای از پدیده‌ها در میدان تاریخ وجود دارد که نوع پیوند و ارتباطشان طرز دیگری است، پیوندی است به سوی هدف، حرکت و فعالیت را به خاطر رسیدن به مقصودی تنظیم می‌کند و به تعبیر فلاسفه، علاوه بر علت فاعلی، علت غائی دارد. این گونه پیوندها در همه جا نیست.

جوش آمدن آب بر اثر حرارت، علتش را و گذشته‌اش را، همراه دارد، ولی به هیچ وجه ناظر به نتیجهٔ کارش نیست. و تا وقتی به شکل کار انسانی در نیاید، نمی‌تواند ناظر به هدف باشد، و نمی‌تواند دارای کوشش بشری باشد. در صورتی که کار هدفدار انسان مشتمل بر پیوندی است غیر از پیوند با علت، و غیر از پیوند با گذشته. کار انسان پیوند با مقصد و هدفی دارد که هنگام عمل، موجود نیست و می‌خواهد بعداً تحقق پیدا کند، یعنی پیوند در اینجا، رابطه با آینده است نه گذشته، پیوند در [illegible] هدف است که دائماً در هر کار، نقش آینده را تجسم می‌بخشد. بنا[illegible]

رابطه، کار تاریخ که به وسیلهٔ آینده نگری مشخص می‌شود، و می‌تواند سنت‌های تاریخ در آن کارگر باشد، کار هدفدار است کاری است که به علت غائی مربوط می‌شود، چه این هدف صلاح باشد یا فساد، پاک باشد یا ناپاک. در هر حال یک عمل یا یک هدف است، یک حرکت فعال تاریخی در منطقهٔ سنت‌های تاریخ است که بر این اساس، و این آینده‌نگری می‌خواهد کار هدفدار و با مسؤولیتی را انجام دهد. به ناچار تأثیرش روی کار شخص، از زاویهٔ وجود ذهنی او خواهد بود، زیرا آن کار از نظر وجود خارجی آرزوئی بیش نیست و تنها جنبهٔ توجه به آینده‌ای دارد و چون وجود حقیقی نداشته تنها وجود ذهنی‌اش، شخص را به حرکت و تلاش واداشته است.

بنابراین، آینده یا هدفی که مقصود انسان از حرکت و تلاش تاریخی اوست در تحریک این فعالیت تاریخی، و در شکوفائی آن از راه وجود ذهنی‌اش، از راه اندیشه‌ای که می‌تواند وجود ذهنی هدف را با شرائط و خصوصیاتش تجسم بخشد، در ایجاد و تحریک این فعالیت مؤثر است.

اکنون که به یکی از مشخصات کار تاریخی از پدیده‌های میدان تاریخ [illegible]

[illegible] است به عبارت دیگر این امتیاز عبارت است از [illegible] علت غائی در عمل، این حقیقت که عمل به آینده گرایش دارد،

آینده از طریق وجود ذهنی‌اش محرک این عمل است. آینده‌ای که از نظر فکری خطوطش در ذهن نقش می‌بندد و در حقیقت این نقوش ذهنی است که سنت‌های تاریخ را در نوع خودش تشکیل می‌دهد. سنت‌های تاریخ در کاری است که غایت و هدف دارد. کاری که گذشته از پیوندهای مربوط به پدیده‌های طبیعی، از لحاظ روابط علت و معلولی؛ هدف و غایتی هم دارد. در عین حال باید دانست هر عملی که هدف و غایت دارد، نیز عمل تاریخی نیست و نمی‌توان گفت سنت‌های تاریخ در آن جریان دارد، بلکه بعد سومی وجود دارد که باید برای تاریخی شدن عملی بعد سوم آن را نیز در نظر گرفت. بعد اول علت، بعد دوم غایت یا هدف و آنگاه برای ورود به منطقهٔ سنن تاریخی بعد سومی لازم دارد. در این بعد سوم شرط است کار، جنبهٔ اجتماعی داشته باشد، زمینهٔ عمل جامعه باشد، کاری که موج ایجاد کند، موجی که از فاعل آن درگذرد و زمینه‌اش سطح جامعه‌ای را فرا گیرد و شخص فاعل، یکی از افراد آن جامعه باشد. بدیهی است این امواج، اختلاف درجاتش در این که محدود باشد یا موج بزرگ و گسترده‌ای ایجاد کند، فرق نمی‌کند تنها عملی، عمل تاریخی است که موج ناشی از آن از حدود فردی بگذرد.

انسان وقتی گرسنه‌شد چیز می‌خورد. وقتی تشنه‌شد آب می‌نوشد، وقتی نیاز به خواب پیدا کرد می‌خسبد، ولی این اعمال با اینکه هدفدار است و برای رسیدن به مقصودهائی انجام می‌شود، عملی است که موجش از حدود شخص تجاوز نمی‌کند و عملی که [illegible] یک فعالیت اجتماعی [illegible]

می‌دهد و پیوندهای متقابلی که با افراد گروهی دارد، از حدود شخصیش می‌گذرد. برای مثال بازرگانی که یک کار بازرگانی انجام می‌دهد، یا فرماندهی که دست بکار نبردی گسترده می‌زند، و یا سیاستمداری که یک پیمان سیاسی می‌بندد و مرتکب یک کار سیاسی می‌شود، اندیشمندی که نظری در بارهٔ جهان و زندگی اظهار می‌کند، این اعمال، موجی دارد از شخص فاعل می‌گذرد و در جامعه زمینه‌ای فراهم می‌سازد.

همچنین ما می‌توانیم از اصطلاحات فلاسفه الهام گرفته بگوئیم:

در اصطلاحات فلاسفه امتیاز بین علت فاعلی و علت غائی و علت صوری و علت مادی که در فلسفهٔ ارسطو آمده است، زیاد مورد بحث و گفتگو است. ما در اینجا از این اصطلاحها برای توضیح این اندیشه استفاده کرده می‌گوئیم:

جامعه، علت مادی عمل را تشکیل می‌دهد. یعنی زمینهٔ عمل را فراهم می‌کند. برای این خصوصیت اجتماعی، ما عمل را عملی تاریخی می‌شناسیم و لازم می‌دانیم که آن عمل تاریخی برای امت و جامعه صورت گرفته باشد، هر چند فاعل مستقیم آن یک یا چند فرد باشد، ولی به لحاظ موجی که ایجاد می‌کند، عمل اجتماعی می‌شود. بنابراین عمل تاریخی که سنت‌های تاریخ بر آن حاکم است، عملی است که دارای بار ارتباط با هدف باشد و در عین حال زمینه‌ای گسترده‌تر از حدود فردی داشته باشد. موجی ایجاد کند که جامعه، علت مادی‌اش را تشکیل دهد وبدین ترتیب، عمل اجتماعی می‌شود.

تفاوت بین عمل فردی و عمل اجتماعی

قرآن کریم بین عمل فردی و عمل اجتماعی امتیاز قائل است. گذشته از کارنامهٔ آمار غیبی که کارهای انسان را بر می‌شمارد، سخن از کارنامه فرد و کارنامهٔ امت به‌موازات هم به‌میان آمده‌است، کارنامه‌ای که کارهای شخصی را برمی‌شمارد و کارنامه‌ای که کارهای امت را ثبت می‌کند. این یک مشخصه دقیقی است تفاوت بین کار فرد که منسوب به فرد است، و بین کار جمعی که منسوب به امت است. بین عملی که سه بعد دارد و عملی که دو بعد بیشتر ندارد.

عملی که دو بعد دارد، فقط علت فاعلی و مادی دارد، وآنرا تنها به حساب فرد می‌گذارند، ولی عملی که دارای سه بعد است، هم علت فاعلی و علت مادی و هم علت غائی دارد، هم در کارنامهٔ فرد و هم در کارنامهٔ امت، ثبت می‌شود.

درکارنامهٔ امت وارد می‌شود، بر امت عرضه می‌شود، و بر اساس آن به حساب امت منظور می‌گردد همان‌گونه که قرآن می‌گوید:

«می‌بینی هر امتی را به سر زانو نشسته هر کدام از این امتها را به سوی نامهٔ عملشان فرا می‌خوانند. امروز به آنچه از پیش انجام داده‌اید مجازات می‌شوید، این کتاب ما است که بر شما به حق سخن می‌گوید. ما از پیش هر کاری که شما انجام می‌دادید را می‌نبشتیم[1]».

در اینجا قرآن سخن از کارنامهٔ امت به میان آورده، امتی که در برابر

۱ـ جاثیه / ۲۸ و ۲۹ (وَ تَرى كُلَّ أُمَّةٍ جاثِيَةً).

خدای خود به زانو درآمده کارنامه‌اش را بر او فرا می‌خوانند کارنامهٔ فعالیت‌ها و زندگی‌اش را که به عنوان امت داشته است. این عملِ با هدف، سه بعدی است. قرآن چه خوب می‌گوید:

إِنّا كُنّا نَستَنسِخُ ما كُنتُم تَعمَلُونَ: «ما عملکرد شما را می‌نوشتیم».

این نامهٔ عمل، کتاب تاریخ طبری نیست که تمام وقایع طبیعی، فیزیولژی و فیزیکی را ثبت کند. این کتاب تنها نقش‌ها و نوشته‌های اثر مستقیم کار افراد است، آنها که کاری را به عنوان امت انجام می‌دهند. کاری که امت انجام می‌دهد عمل هدفدار با موج است، به طوری که عمل را به امت نسبت داده، امت مسؤول کارنامه می‌باشد.

این عمل اجتماعی در کارنامه آمده چنانکه در آیهٔ دیگر ملاحظه می‌کنیم، می‌فرماید:

وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلزَمناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ وَ نُخرِجُ لَهُ يَومَ القِيامَةِ كِتاباً يَلقاهُ مَنشُوراً اِقرَءْ كِتابَكَ كَفى بِنَفسِكَ اليَومَ عَلَيكَ حَسيباً[1].

وهر انسانی که کارنامه‌اش را ملازم بااو در گردنش آویختیم، و روز قیامت بر او عرضه شده کارنامه‌ای می‌نگرد گشوده، باو گفته شود بخوان که تو خود امروز کارنامه‌ای می‌نگرد گشوده، باو گفته شود بخوان که تو خود امروز کارنامهٔ خود راحسابگر باکفایتی هستی.

۱ـ اسراء / ۱۳.

در اینجا پایگاهی است نابرابر، هر انسانی گرفتاری کارنامهٔ خویش است، کارنامهٔ هر کس از کوچک و بزرگ از کارهایش حکایت می‌کند، از نیکی‌ها، زشتی‌ها، لغزش‌ها، وسقوط‌هایش، و مراتب کمال و درکات نزول و خلاصه از هیچ چیز فرو گزار نمی‌کند. این کارنامه به دست کسی رقم شده که در مرتبه آگاهیش به اندازهٔ مثقال ذره‌ای در زمین و آسمان چیزی از پوشش علم او خارج نمی‌شود.

هر انسانی در زندگی گهگاه به فکر مخفی کردن نقطه ضعف‌هایش می‌افتد، می‌خواهد گناهی را پنهان دارد، خود را فریب می‌دهد. اظهارمی‌کند گناهی مرتکب نشده است، ولی کارنامه خدائی اش از کوچک و بزرگ چیزی از آن نمی‌افتد در آن روز به او می‌گویند تو خودت حسابگر باش، زیرا کارهائی که مرتکب شده‌ای دراین کارنامه همه را خواهی یافت. در این روز با تو با موازین حق و عدالت رفتار خواهد شد. روزی که هیچ انسانی قادر به حق پوشی نیست و نمی‌تواند حقیقتی را از خود و خدای خود مخفی نگهدارد.

این کارنامهٔ فرد، واین کارنامهٔ امت بود، در اینجا کارنامه امتی را که در برابر خدا به زانو در آمده بررسی کردیم، در جای دیگر می‌بینیم هر فرد یک کارنامه دارد. این امتیاز قرآنی که بین کارنامهٔ فرد و کارنامهٔ امت نهاده شده تعبیر دیگری است از آنچه قبلاً توضیح دادیم که عمل تاریخی، عملی است که کارنامهٔ امت را تشکیل دهد، عملی که سه بعد داشته باشد بلکه آنچه احضار فردی و احضار اجتماعی از آیاتی چند از قرآن کریم

استفاده می‌شود این است که مطلب فقط به کارنامه‌ای برای فرد و کارنامه‌ای برای امت تمام نمی‌شود، احضارهائی نیز در برابر خدا صورت می‌گیرد. احضاری برای فرد و احضاری برای امت. در احضارهای فرد هر کدام از انسان‌ها یکی یکی در برابر خدا آورده می‌شوند، در حالی که شخص هیچ یار و یاوری ندارد یا هیچ قدرتی نیست که بتواند در آن وهله به او کمک رساند تنها چیزی که به دادش می‌رسد، کار نیک و قلب پاک و ایمان او به خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی و پیامبران است. این احضار فردی است.

اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰاتِ وَالاَرْضِ اِلاّٰ آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْداً لَقَدْ اَحْصيٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً وَكُلُّهُمْ آتيهِ يَوْمَ الْقِيٰامَةِ فَرْداً[1].

این احضار، احضار فردی در برابر خداوند بود. احضار دیگر احضار فرد همراه با جمع است،یعنی احضار جماعت امت در برابر خداوند تبارک وتعالی است.

بنابراین همانگونه که دو کارنامه وجود دارد، دو احضار هم خواهد بود، چنانکه اشاره شد احضاری که به مضمون «تَرىٰ كُلَّ اُمَّةٍ جاثِيَةً تُدْعىٰ اِلىٰ كِتٰابِها» آمده، احضار گروه امت است.

از سیاق آیات استیناس می‌شود این احضار دومی به خاطر بازگشت

۱ـ مریم / ۹۴ «همهٔ آنان که در آسمانها و زمینند، بعنوان بندگی نزد خدای مهربان آورده خواهند شد. خداوند آنان را احضار کرده، آمار دقیق آنها را دارد، و همهٔ آنها روز قیامت تنها بر او در آیند».

روابط گذشته امت به حدود و موازین حق ومقتضای قانون است. زیاد اتفاق می‌افتد روابطی بین امت برخلاف حق و عدالت صورت گرفته باشد. برای نمونه شخص مستضعفی در میان امت شایستگی دارد که در رأس کارها قرار گیرد، در این امت روابط ناحق، به حق باز می‌گردد.

آن روز همان روزی است که قرآن آن روز را روز تغابن، روز «افسوس» خوانده است. چگونه افسوس صورت می‌گیرد؟ از راه گرد هم آمدن است. آنگاه هر انسانی خود را در امت مغبون می‌بیند. در بین امت به همان اندازه که مغبون شده است تفاوت حقش را می‌گیرد، در روزی که هیچ سخنی در برابر حق پذیرفته نیست.

ملاحظه کنید قرآن را: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ»[1].

بنابراین در اینجا دو کارنامه وجود دارد، یک کارنامه تنها به کار فرد می‌پردازد، و یک کارنامه عمل امت را ارائه می‌دهد. و عمل امت عبارت است ازعمل سه بعدی که اشاره کردیم: بعدی از ناحیهٔ فاعل که ارسطو آنرا علت فاعلی معرفی کرده، بعدی از ناحیهٔ هدف که ارسطو از آن به علت‌غائی تعبیر کرده، وبعدی از ناحیهٔ زمینهٔ کار و کشش موج آن، که به نام علت مادی معرفی شده است. اینعملی که دارای سه بعد است، موضوع سنتهای تاریخی است این عمل اجتماعی است.

۱ـ تغابن / ۹ «روزی که برای گردهم‌آئی، شما را جمع می‌کنند آنروز روز غبن و افسوس است».

آیا جامعه مستقل از افراد وجودی دارد؟

برای ما شایسته نیست مانند پاره‌ای از اندیشمندان و فلاسفهٔ اروپا فکر کنیم. جامعه دارای یک وجود مستقل و ریشه داری است و حدود و اعضائی جدا از افرادش دارد، و هر فردی جز سلولی برای این واحد مستقل و ریشه‌دار بزرگ، نقش دیگری ندارد.

این طرز تفکر «هگل» و گروهی از فلاسفهٔ اروپا است. اینان فکر کرده‌اند عمل اجتماعی بدین گونه مجزا و مستقل از عمل فرد است. اینان می‌خواهند بین کار اجتماعی و کار فردی فرق گذارده بگویند یک موجود اصیل و ریشه‌داری داریم به نام جامعه که دارای اعضائی است و در حقیقت همهٔ افراد در بطن جامعه و در کیان او فشرده‌اند.

هر فردی در جامعه، سلولی را در این واحد اصیل تشکیل می‌دهد، و برای خود روزنه‌ای ازداخل جامعه به خارج باز می‌کند و به قدری که استعداد این فرد و نیروی ابداع و ابتکارش اقتضا کند، می‌تواند از این روزنه به دنیای داخل جامعه نفوذ کند.

بنابراین هرگونه استعداد، نوآوری و هر اندیشه‌ای، عبارت است از دریچه‌ای از دریچه‌های این واحد اصیل هگلی، یعنی جامعه، به عالم خارج. این تصور موهوم را بسیاری از فلاسفهٔ اروپا به عنوان امتیازی برای کار اجتماعی در مقابل کار فردی پذیرفته‌اند، ولی باید صریحاً گفت این اندیشه صحیح نیست.

ما اکنون نیازی به غرق شدن در این خیال پردازی‌ها برای اینکه این

بنیاد افسانه‌ای را از ضمیر و از باطن این افراد بتراشیم، نداریم.

ما برای جامعه، وراء افراد: حسن و تقی و رضا، هیچ مفهومی قائل نیستم، ما هیچ اصالتی ورای این افراد برای جامعه نمی‌شناسیم «بدیهی است بحث باهگل از دید فلسفی بیرون از حدود این گفتار است و باید در مجال دیگری به آن رسیدگی کرد زیرااین تفسیر هگل نسبت به جامعه، به بررسی تمام و کامل سیستم فلسفهٔ نظری او، بستگی دارد.

ولی آنچه ما می‌خواهیم از این تصور بشناسیم، تنها نادرستی آن است. اجمالاً ما نیاز به فرض چنین افسانه‌ای برای تمیز بین عمل فردی و عمل اجتماعی نداریم، زیرا تمیز بین عمل فردی و عمل اجتماعی را ما از توضیحی که در بارهٔ بعد سوم دادیم استفاده می‌کنیم. عمل فردی، کاری است که تنها دو بعد دارد اگر بعد سوم پیداکرد عمل اجتماعی می‌شود. از آن رو که جامعه زمینهٔ آن را فراهم می‌سازد و علت مادی‌اش را تشکیل می‌دهد و در این صورت، در کارنامهٔ امت به زانو درآمده دربرابر خدای خود ثبت می‌شود، و این است میزان فرق بین دو عمل. بنابراین چیزی که ازبحث‌های‌گذشته نتیجه‌می‌گیریم، این‌است که موضوع سنت‌های تاریخ عمل هدفداری است که زمینهٔ اجتماعی داشته باشد و جامعه یا امت را بر طبق‌وسعت یا محدودیتش‌فرا گیرد. واین‌است‌موضوع‌سنت‌های‌تاریخی.

سه صورت از سنن تاریخ در قرآن

اکنون وقت آن رسیده است که صورت‌های مختلف سنن تاریخ قرآن

را بشناسیم. یعنی بدانیم سنت یا قانون تاریخ در قرآن با چه تعبیرهائی نشان داده می‌شود. و سنت‌های تاریخ از دیدگاه قرآن با چه صورت‌هائی عرضه می‌گردد؟

در اینجا ما سه صورت از سنت‌های تاریخ را از قرآن استخراج می‌کنیم. این سه صورت را با دقت متذکر می‌شویم، و روی هر کدام از آنها، بررسی‌های لازم و سنجش به عمل آورده وجوه اختلاف آنها را با دیگری متعرض می‌گردیم:

۱ - نخستین صورت ازصورت‌های سنن تاریخی در قرآن، در شکل و قیافهٔ قضیهٔ شرطیه ظاهر می‌گردد. و بین دو پدیده یا دو مجموعه از پدیده‌ها، در میدان تاریخ ارتباط برقرار می‌شود. قرآن این ارتباط را به صورت رابطهٔ شرط و جزا، سخت به هم متکی می‌سازد. به طوری که می‌گوید هر وقت شرط محقق شود، تحقق جزا حتمی است. این صورت را ما در بسیاری از قوانین و سنت‌های طبیعی، و عالمی در سطوح مختلف ملاحظه می‌کنیم.

برای مثال وقتی ما ازقانون غلیان یا جوش آمدن آب سخن می‌گوئیم، همیشه قانون را به تعبیر قضیهٔ شرطیه، ادا می‌کنیم یعنی می‌گوئیم: «اگر آب بر اثر مجاورت با حرارت به درجهٔ معینی از حرارت مثلاً صد درجه» برسد، تحت فشار مخصوص، آب جوش می‌آید.

این قانون طبیعی ارتباط بین شرط و جزا است که باوجود شرط مجاورت آب با حرارت و وجود خصوصیات دیگر، پدیدهٔ غلیان ظاهر

می‌شود. بنابراین، پدیدهٔ طبیعی غلیان که عبارت از تعبیر یافتن آب از صورت مایع به صورت گاز است به شکل قضیهٔ شرطیه در لفظ درآمده. بدیهی است این قانون، هیچ‌گاه به ما نمی‌گوید آیا شرط محقق شده است یانه. این قانون هیچ گاه به ما خبر نمی‌دهد آیا آب در چه موقع حرارت می‌بیند؟ این قانون اثبات نمی‌کند آیا درجهٔ حرارت آب به اندازهٔ مطلوب ما می‌رسد یا نه؟ اصولاً این قانون متعرض وجود یا عدم شرط نمی‌شود. فقط می‌گوید: هیچگاه شرط از جزا منفک نمی‌شود هر وقت شرط، که رسیدن درجهٔ حرارت به میزان معین است، حاصل شد، به دنبال آن وقوع جزا یعنی جوش آمدن آب حتمی است.

این مجموع آن چیزی است که قانون قضیهٔ شرطیه به ما می‌گوید. این گونه قوانین، خدمت بزرگی به انسان در زندگی معمولیش می‌کنند، و نقش مؤثری را در انسان‌سازی دارند، زیرا باشناخت این قوانین، انسان می‌تواند نسبت به جزای شرط در مورد خودش اقدام کند، و در هر حالی که خود را نیاز به وجود جزا احساس کرد با فراهم کردن شرط به دست خود، قانون را عملی سازد. و هرگاه جزای شرط با مصالح او سازگار نبود و آن را [illegible]

[illegible]

با خود تطبیق می‌دهد و اگر خلاف قصدش باشد از فراهم شدن شرایط تحقق شرط، جلوگیری می‌کند تا آب به درجهٔ حرارت مزبور نرسد.

بنابراین هر قانونی که به صورت قضیهٔ شرطیه تنظیم و عرضه [illegible]

زندگی انسان ارزش سازندگی دارد واز اینجا معلوم می‌شود چه حکمت مهمی در اظهار آن به صورت قضیهٔ شرطیه وجود دارد، وچرا خداوند جهان، نظام عالم را بر وفق قوانین کلی و نظام‌های پایدار و عمومی و سنت‌های ثابت برقرار کرده است، زیرا خداوند می‌خواهد با توجه دادن به نظام ثابت بهم بسته شده، جای پای انسان را در این نظام، نشان دهد و او را به وسائلی که در راه ساختن محیط زندگی‌اش مؤثر است، آشنا سازد تا نیازهای او را به دست خودش مرتفع گرداند.

اگر جوش آمدن آب، بطور تصادفی و بی هیچ قانون کلی و بدون نیاز به حرارت، صورت می‌گرفت، انسان نمی‌توانست هیچ گونه دخل و تصرفی در آن داشته ابشد، دیگر نمی‌توانست آن پدیده را در هر وقت خواست پدید آورد و هرگاه نخواست جلوش را بگیرد.

چنین قدرتی برای انسان از آنرو حاصل شده که سنت جهان و قانون ثابت آن را شناخته است، زیرا قانون طبیعت به صورت قضیهٔ شرطیه برای او طرح گردیده است. لذا انسان پیوسته در نور می‌نگرد نه در [illegible]

[illegible] تاریخ قرآن می‌یابیم [illegible] به صورت قضیهٔ [illegible] شکل گرفته است [illegible] می‌سازد. به طوری که سخن از پدیدهٔ نخستین که چه موقع [illegible] و چه موقع پیدا نمی‌شود، مطرح نیست، بلکه سخن به این

صورت مطرح می‌شود که هرگاه پدیدهٔ اول تحقق پیدا کرد، تحقق پدیدهٔ دوم قطعی خواهد بود.

درگذشته آیاتی از قرآن راکه دلالت بر سنت‌های تاریخی داشت، بررسی کردیم. عده‌ای از این آیات سنت‌های تاریخی را به زبان قضیهٔ شرطیه بیان‌کرده است. شما بیاد می‌آورید درگذشته این‌آیه مطرح‌گردید: **اِنَّ اللّهَ لاٰ یُغَیِّرُ مٰا بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّروا مٰا بِاَنْفُسِهِمْ**[1]، این یک سنت تاریخ قرآن است و با توضیحی که درگذشته در بارهٔ آن دادیم ودر آینده شرح آن را مبسوط‌تر خواهیم داد، این سنت تاریخ به زبان قضیهٔ شرطیه آمده است، زیرا بازگشت آن، به وجود پیوند بین دو نوع تغییر است، بین تغییر محتوای باطنی انسان، و تغییر وضعیت ظاهری او. مفاد این مطلب یک قضیهٔ شرطیه است. به این معنی که هرگاه تغییری در باطن مردم پیدا شود، تغییر در بنای ظاهری آنان و کیان مادی و اعتبار جهانی آنها قطعاً پدید می‌آید. این قضیهٔ شرطیه، قانون الهی را به زبان قضیهٔ شرطیه آورده است.

نمونهٔ دیگر این آیه است: **وَاَنْ لَوِ اسْتَقٰامُوا عَلَی الطَّرِیقَةِ لاَسْقَیْنٰاهُمْ مٰاءً غَدَقاً**[2].

درگذشته گفته‌ایم این آیه، از یکی از سنت‌های تاریخ سخن می‌گوید. سنتی که تولید فراوان را وابسته به عدالت در توزیع می‌داند. این سنت نیز

۱ـ رعد / ۱۱

۲ـ جن / ۱۶ «و اگر بر طریقه مستقیم پایدار بمانند، ما به آنها آب فراوان روزی بنوشانیم» (علم و روزی عطا کنیم).

به زبان قضیهٔ شرطیه آمده است و بطور وضوح ازشکل دستوری جملهٔ شرط و جزا استفاده شده است.

نمونهٔ دیگر این آیه است:

وَاِذٰا اَرَدْنٰا اَنْ نُهْلِكَ قَرْیَةً اَمَرْنٰا مُتْرَفیهٰا فَفَسَقُوا فیهٰا فَحَقَّ عَلَیْهٰا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰاهٰا تَدْمیراً[1].

این نیز یک سنت تاریخ است که به زبان قضیهٔ شرطیه بیان گردیده است. در اینجا دو چیز بهم وابسته شده، یکی اوامری که به فاسقان و آسایش طلبان جامعه متوجه می‌گردد و آنها مخالف آن اوامر رفتار می‌کنند، این امر، وابسته شده به امر هلاکت و انحلال وانقراض این جامعه. این نیز یک قانون تاریخی است که بر وفق قضیهٔ شرطیه صورت گرفته است. در این قانون گفته نمی‌شود چه موقع شرط محقق می‌گردد، ولی می‌گوید هرگاه شرط محقق گردید جزا محقق خواهد شد. این صورت اول از صورت‌های سنن تاریخی در قرآن است.

۲ ـ صورت دوم از صورت‌های سنن تاریخ در قرآن، شکل قضیهٔ فعلیهٔ قطعی و تحقق یافته دارد و به صورت منجز یعنی بدون حالت منتظره عرضه می‌شود. نمونهٔ آن را از قوانین طبیعی و کیهانی می‌توان مثال‌ها و شواهدی آورد. در علم هیئت، وقتی یک حکم علمی برطبق قوانین

۱ـ اسراء / ۱۶ «وچون بخواهیم سرزمینی را هلاک سازیم و آسایش طلبان آنان را امر کنیم و آنها مخالفت ورزند تا شایسته هلاکت شوند آنگاه آنانرا به سختی [illegible]

گردش سیارات صادر می‌شود دیگر هیچ حالت منتظره‌ای ندارد. خورشید در فلان روز خواهد گرفت. ماه در فلان شب خسوف دارد. این یک قانون علمی و یک قضیهٔ علمی است که به صورت یک واقعهٔ قطعی نه به صورت یک قضیهٔ شرطی درآمده است.

انسان در این موارد نمی‌تواند به هیچوجه شرایط و واوضاع و احوال این قضیه را تغییر دهد، زیرا صورت قضیه، شرطی نیست یک قضیهٔ قطعی است که بالفعل تحقق یافته است. «خورشید خواهد گرفت» «ماه خسوف خواهد داشت» در این قضیهٔ قطعی هر چند به زمان آینده نگاه شده، ولی خبر از وقوع آن قطعیت دارد. همین گونه است قرار و قانون‌های علمی که در بارهٔ اوضاع جوی صادر می‌شود.

«باران بر فلان منطقه فرو می‌بارد» این نیز، تعبیری از قضیهٔ فعلیهٔ وجودیه است و صورت شرطی ندارد و به طور قطعی و محقق به منظور تحقق در زمان و مکانی معین، صورت گرفته است.

این بود دومین صورت ازصورت‌های سنت‌های تاریخ. ما در آینده هنگام تحلیل عناصر اجتماعی مثال‌های دیگری برای صورت دوم را از آیات قرآن متعرض خواهیم شد.

این صورت دوم از سنت‌های تاریخی، اندیشهٔ اروپائی را به توهم مخالفت آن، با آزادی واختیار انسان انداخته است، این پندار غلط می‌گوید: اندیشهٔ سنت‌های تاریخ به هیچ وجه با اندیشهٔ آزادی و انتخاب انسان سازگار نیست، زیرا اگر سنت‌های تاریخ مسیر انسان را در

زندگی‌اش تنظیم می‌کند بنابراین، دیگر برای آزادی انسان چه می‌ماند؟

این پندار نادرست باعث شد پاره‌ای از اندیشمندان بگویند: انسان در این جهان تنها نقش منفی دارد تا سنت‌های تاریخ محفوظ بماند، و روی سنت‌های تاریخ بتوان تأکید کرد و تکیه نمود. اینان آزادی انسان را فدای سنت‌های تاریخ نموده‌اند.

پیروان این طرز تفکر می‌گویند: انسان نقشی که دارد فقط نقش منفی است، نقش مثبت ندارد. انسان مانند وسیله‌ای است هر طوری که ایجاب کند باید حرکت کند. تفصیل بیشتر این فکر را بعداً متعرض می‌شویم.

بعضی دیگر در مقام جمع بین این دو فکر، فکر آزادی انسان و فکر وجود سنت‌های تاریخی، در ظاهر، معتقد شده‌اند تنها اختیار انسان است که سنت‌های تاریخ را می‌سازد و مقررات و قوانین تاریخ، تحت تأثیر ارادهٔ انسان است و ما نباید آزادی انسان را فدای سنت‌های تاریخ کنیم بلکه می‌گوئیم خود انتخاب و آزادی انسان، نیز یک حادثه است و این حادثه به نوبت خود، تحت فرمان سنت‌ها قرار می‌گیرد. در این صورت آزادی انسان فدا شده است، ولی بصورت مخفی و در باطن.

برخی‌دیگر معتقدند سنت‌های‌تاریخ‌را بایدفدای‌آزادی واختیارانسان کرد. عده‌ای از اندیشمندان اروپا می‌گویند تاوقتی انسان آزاد است باید صحنهٔ تاریخ را از صحنه‌های قوانین جهان بیرون برد. باید گفت هیچ‌گونه سنت‌های خاص در صحنه‌های تاریخی جاری نیست تا بتوان آزادی انسان را حفظ کرد و اختیار و انتخاب در کار انسان را با قاطعیت پیش برد.

این دیدگاه‌ها عموماً اشتباه است. همه بر اساس یک پندار غلط نهاده شده و آن پندار نادرست، وجود تناقض اساسی بین سنت‌های تاریخ، وآزادی انسان است. این پندار از کجا پدید آمد؟ از آنجا که فکر کرده‌اند، تنها صورت سنت‌های تاریخ، فقط همین صورت دوم است یعنی همین صورتی که سنت‌های تاریخ به تعبیر جملهٔ فعلیه قطعی و محقق صادر می‌شود. بلی اگر سنت‌های تاریخی فقط به این صورت در صحنه‌های تاریخ تجلّی می‌کرد. و ما معتقد می‌شدیم تمام صحنه‌های تاریخی را این صورت پر می‌کند و هیچ جای دیگری برای تلاش و کوشش انسان باقی نمی‌گذارد، این توهم بجا می‌نمود، ولی برای بطلان این توهم، توجه به صورت اول از صور سنت‌های تاریخ که به شکل قضیه شرطیه معروض می‌گردد، ما را کافی است. غالباً در شرط این قضیهٔ شرطی، عیناً به ارادهٔ انسان و انتخاب او اشاره شده و درست ارادهٔ انسان در مرکز قضیهٔ شرطیه و شرط اصلی آن قرار گرفته است. بنابراین قضیهٔ شرطیه همچون مثالهائی که از قرآن آوردیم، سخن از رابطهٔ بین شرط و جزا بمیان می‌آورد. باید دانست این شرط کدام است؟

این شرط همان کار انسان، ارادهٔ انسان است، اِنَّ اللّهَ لایُغَیِّرُ مابِقَوْمٍ، حَتّیٰ یُغَیِّرُوا مٰا بِاَنْفُسِهِمْ[1]، خدا سرنوشت قومی را به شرطی تغییر می‌دهد، که آنها خودشان را تغییر دهند در اینجا تغییر به خود آن قوم نسبت داده شده یعنی به کار آنها مربوط می‌شود. آنان باید بخواهند و بوجود آورند.

۱ـ رعد / ۱۱.

بنابراین وقتی سنت تاریخ به زبان قضیهٔ شرطی آورده می‌شود، ووقتی کار به تصرف و دخالت مستقیم انسان مربوط می‌گردد، بلکه سنت تاریخ خود مقتضی آزادی و انتخاب انسان است، به انسان آزادی عمل می‌دهد تا بتواند در وضع خود تصرف کند، زیرا دانستن قانون طبیعی مثلاً جوش آمدن آب، قدرت انسان را زیاد می‌کند، زیرا در این صورت او می‌تواند با دانستن شرایط، درجوش آوردن آب، دست داشته باشد.

همین طور سنت‌های تاریخ به صورت قضایای شرطی، نه تنها مخالفتی با آزادی و ارادهٔ انسان ندارد، بلکه بعکس در آزادی و ارادهٔ انسان پافشاری هم می‌کند و نتایج کار انسان را توضیح می‌دهد تا بتواند راهی را که بدان نتیجه منتهی می‌شود، پیش پای انسان بگذارد و در پرتو نور و روشنائی آن، به نتیجهٔ کارش راه یابد.

این دومین صورت ازصور سنت‌های تاریخ بود.

۳ - صورت سوم از صور سنت‌های تاریخ که سخت مورد اهتمام قرآن کریم است، سنت‌هائی است که به گونه‌ای، کشش‌ها و گرایش‌های طبیعی در حرکت تاریخ انسان قرار گرفته نه به صورت یک قانون قطعی غیر قابل تخلف. معلوم است گرایش‌ها با قانون فرق دارد. برای توضیح بیشتر، اندیشهٔ معمولی خود رااز قانون در ذهن تجسم می‌بخشیم. قانون علمی برطبق تصور عادی عبارتست ازسنتی که از جانب انسان شکست‌بردار نیست، زیرا انسان نمی‌تواند سنت‌های طبیعی را نقض کند و از زیر بار اطاعتش بیرون رود.

انسان می‌تواند نماز نخواند، زیرا نماز یک واجب شرعی است نه یک قانون تکوینی و جهانی، می‌تواند مشروبات الکلی بنوشد، زیرا حرمت مشروبات الکلی قانون تشریعی است نه تکوینی، ولی هیچ گاه نمی‌تواند قوانین جهانی و سنت‌های آن را نقض کند. مثلاً نمی‌توان آب را در وضعیتی قرار داد که با وجود شرائط غلیان، از جوشائی‌اش جلوگیری گردد یا یک لحظه جوشائی آنرا از وقت معینش به تأخیر اندازد، زیرا قانون، قاطعیت دارد و قاطعیتش اجازه نمی‌دهد با آن مخالفت شود.

معمولاً ما از قانون، چنین اندیشه‌ای داریم تا حدی هم این اندیشه‌ای صحیح است، ولی لازم نیست هر سنت و قانون طبیعی تا این اندازه قابل شکست نباشد و کسی نتواند در مقابلش بایستد، بلکه ما یکعده گرایش‌ها و انگیزه‌های طبیعی داریم که درحرکت تاریخ و در سیر طبیعی انسان مؤثر است. خصوصیت این حرکت‌ها و گرایش‌ها این است که قابل انعطاف است و می‌توان با آنها به مبارزه برخاست، ولی مخالفت با آنها فقط برای یک مدت کوتاه یا یک دوره کوتاه ممکن است. اما برای دراز مدت، قابل مبارزه نیستند، شما نمی‌توانید حتی برای یک لحظه وقت جوشائی آب را به عقب بیندازید. ولی می‌توانید گرایشهائی از این قبیل را برای لحظه‌هائی از عمر تاریخ، به عقب بیندازید.

با این دگرگونی در گرایش‌ها مقصود ما، بی‌تأثیری آنها در حرکت تاریخ نیست. این گرایش‌ها هرچند قابل انعطاف است و می‌توان با آنها به مخالفت و مبارزه برخاست، ولی حرکت مخالف باعث می‌شود

مبارزه کننده بر اساس سنت‌های تاریخ را به تدریج بکوبد، و خورد کند. از اینجا باید دانست پاره‌ای از این گرایش‌ها قابل مبارزه هستند و هیچ اتفاقی هم برای کسی که با آنها مبارزه می‌کند، نخواهد افتاد. ولی گرایش‌هائی هم وجود دارد که برای مدتی کوتاه قابل مبارزه هست و آنگاه مبارزه کنندهٔ با سنت‌های تاریخ را، خورد می‌کند. این از خصوصیات گرایش‌ها و کشش‌های اصیل انسان در حرکت تاریخ است.

کشش جاذبه جنس مخالف یک نمونه از سنت‌های تاریخ

برای اینکه مطلب رابه ذهن شما نزدیک گردانیم، می‌توانیم بگوئیم کشش‌هائی وجود دارد که در پیدایش و ترکیب انسان مؤثر است. این کشش‌ها واقعیت خارجی دارد تنها تشریعی و قانونگزاری نیست. یک نمونهٔ آن گرایش برای ایجاد روابط خاصی بین زن و مرد در جامعهٔ انسانی در قالب ازدواج و پیوند زناشوئی است.

این گونه گرایش‌ها را نباید یک قانونگزاری اعتباری نامید، بلکه یک کشش اصلی است که برای پیمودن راه حرکت انسان بوجود آمده و تنها قانون تشریعی و یا فقط یک حکم شرعی‌اش نباید تصور کنیم. این طور نیست، ریشهٔ این گرایش‌ها در طبع انسان نهفته و ساختمان انسان بدانها وابسته است. این کشش‌ها انسان‌را به‌سوی جنس مخالفش برای بقاء نوع ازطریق ایجاد ارتباط در شکل یکی از قالب‌های اجتماعی ازدواج فرا می‌خواند. این کشش‌ها و گرایش‌ها در حد خود سنت‌های اصیل است نه قانون

اعتباری، زیرا مبارزه با آن فقط برای یک مدت کوتاه ممکن است. به قوم لوط این امکان را می‌دهد برای مدتی کوتاه این قانون طبیعت را پشت پا بزنند، در حالیکه بهیچ وجه هیچکس قادر نخواهد بود از قانون جوشائی آب جلوگیری کند. هر چند مبارزه با این سنت‌ها انسان را خورد می‌کند.

جامعه‌ای که باسنت‌های الهی در طبیعت بازی می‌کند، به دست خود سند مرگ و نابودی خود را می‌نویسد و امضاء می‌کند، زیرا با چنین رفتاری مبتلا به انحراف‌های فراوانی می‌شود که لازمهٔ انحراف از این نوع گرایش‌ها است و در نتیجه، جامعه نابود و خراب می‌گردد. لذا گفتیم تخلف از این سنت‌ها ممکن است، ولی برای مدتی محدود، برای دراز مدت قابل تخلف نیست، زیرا تخلف از این قانون باعث می‌شود این انسان‌ها سربه‌نیست شوند.

نیاز طبیعی زن و مرد به دو نوع رفتار نمونه‌ای دیگر از سنت‌های تاریخ

گرایش به دو نوع رفتار و وظیفه نسبت به زن و مرد، یک قرار طبیعی است. تنهاوظیفه و مسؤولیت قانونی نیست بلکه دو نوع گرایش مختلف در طبیعت زن و مرد است و از خارج پدید نیامده، ولی قابل مخالفت می‌باشد. یعنی می‌توان بر خلاف آن قانونی وضع کرد مبنی بر اینکه بر مرد واجب است در خانه بماند تا بکار پرستاری و ترتبیت اطفال بپردازد، و بر زن لازم است از خانه خارج شود تا رشتهٔ کار و فعالیت را در دست گیرد.

این کار ممکن است از طریق قانون جامهٔ عمل بپوشد، بدین وسیله می‌توان با کشش تقسیم وظائف بطور طبیعی، مبارزه کرد، ولی این مقابله با کشش طبیعی، کارش به دوام نمی‌کشد. سنتهای تاریخ با آن مخالفت می‌کند، زیرا ما بدین وسیله کلیهٔ توانائی‌ها و قدرت‌هائی که زن و مرد بدان مجهزند را از دست خواهیم داد.

قابلیت پرستاری زن و جاذبهٔ مادری، و نیز صبرو شکیبائی و تحمل فشارهای طاقت‌فرسای مردان در برخورد با موانع و مشکلات، این نیروها همه از دست میرود. درست این قانون مثل آن می‌ماند که کارهای نجاری ساختمان را به آهنکار و آهنکاری‌هایش را به نجار بسپاریم. می‌توان چنین کاری کرد و ممکن است ساختمان هم روی پای خود بایستد، ولی این بنا به زودی فرو می‌ریزد، دوام نمی‌آورد. برای مدتی دراز نخواهد ماند. باگذشت زمانی کوتاه بر اثر مخالفت با سنت‌های تاریخ، مخالفت با یک کشش طبیعی که مایهٔ حرکت انسان است، آن را در هم خواهد ریخت هر چند مخالفت با آن برای کوتاه مدت ممکن است ولی بعداً عکس العمل آشکاری نشان می‌دهد.

تدین و دینداری نمونهٔ دیگر از سنت‌ها

مهمترین مصداق این صورت از سنت‌های تاریخ، خود «دین» است. دین یکی از سنن طبیعی تاریخ است، دین تنها قانونگزاری نیست، دین سنت تاریخ است. دین به دو صورت قابل عرضه است: به عنوان

تشریع و یا به اصطلاح علم اصول فقه، به عنوان «ارادهٔ تشریعیه» همانگونه که قرآن می‌گوید:

«آئینی بر شما تشریع شد، که نوح بدان سفارش کردو همان که بر تو وحی فرستادیم و همان که بر ابراهیم، موسی، و عیسی وحی کردیم. مضمون سفارش این استکه دین را بپا دارید و متفرق نشوید که برمشرکان دعوت شما گران است».[1]

در اینجا دین به عنوان تشریع و قانون تلقی شده وامری است که از جانب خدای متعال آمده، ولی در جای دیگر دین به عنوان یک سنت تاریخی و به عنوان قانونی که از باطن ساختمان انسان و فطرت او ریشه گرفته است معرفی شده:

فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَةَ اللّهِ الَّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لاٰ تَبْديلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذٰلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ.[2]

روی خود رامتوجه بر دین متمایل به سرشت و پاکی گردان که فطرت الهی بر آنست، فطرتی که خداوند مردم رابر آن داشته و هیچ گونه دگرگونی برای خلقت خدا نیست. این است دین پایدار، ولی بسیاری از مردم نمی‌دانند.

در این آیه، دین تنها قرار و قانون تشریعی نیست که از مقام بالا بر

۱ـ شوری / آیهٔ ۱۳. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الَّذينَ ما وَصّى بِهِ نُوحاً وَالَّذى اَوْحَيْنا اِلَيْكَ.
۲ـ روم / ۳۰.

انسان تحمیل شده باشد. دین سرشت مردم است. فطرت الهی استکه مردم را بدان سرشته، وهیچ گاه خلقت را نمی‌توان دگرگون ساخت. این کلام خود یک سخن از واقعیت است. یک جملهٔ اخباری است. قانون انشائی نیست و به هیچ وجه نمی‌توان سازمان خلقت خدا را بهم زد، و همانگونه که شما نمی‌توانید هیچ بخشی از بخش‌های انسان را ازاو جدا سازید، نمی‌توانید از انسان دینش را برکنید، دین یک امر مربوط به تمدن نیست که در طول تاریخ، انسان آن را کسب کرده باشد یا بتوان آن را به کسی بخشید، یا کسی از آن اظهار بی نیازی کند. زیرا در این صورت دیگر دین فطرت الهی نخواهد بود.

دین فطرتی است که خداوند سرشت مردم را برآن نهاده است، و خلقت خدائی غیر قابل تبدیل است. اگر دین قابل تبدیل باشد، در این صورت دین یکی از چیزهائی می‌شود که انسان از میان پیشرفتهای مدنی و اجتماعی‌اش در طول تاریخ به دست آورده است.

قرآن می‌خواهد بگوید دین از این قبیل چیزهائی که بشود گرفت و بشود رها کرد نیست. قرآن می‌گوید دین، خلقت غیر قابل تبدیل خدا در انسان است. دین، فطرتی است که خداوند سرشت مردم را بر آن قرار داده و قابل تغییر نیست. «لا» در این جمله «لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللّهِ» نهی نیست که بگوید «نکن»، نفی است می‌گوید و خبر می‌دهد که دین، خلقت است و خلقت خدایی قابل تغییر نیست. و تا انسان، انسان است، دین یک سنت الهی در مورد انسان است.

این سنت با دیگر سنت‌ها فرقی دارد و آن نداشتن قاطعیت در حد جوشائی آب است. با این سنت می‌توان مقابله کرد، ولی برای کوتاه‌مدت، چنانکه برای کوتاه مدت با سنت ازدواج و نیاز به برخورد طبیعی بین زن و مرد و کشش ازدواج طبیعی، می‌توان مبارزه کرد. می‌توان از طریق انحراف جنیسی جلو ازدواج ایستاد. ولی برای کوتاه مدت. همینطور می‌توان با سنت دینداری به مبارزه برخاست، ولی برای مدتی کوتاه برای همیشه انکار دین و چشم‌پوشی از این حقیقت بزرگ ممکن نیست.

انسان برای مدتی کوتاه می‌تواند خورشید را نبیند، چشمانش را از دیدن خورشید ببندد، انکار کند و از دیدن این حقیقت خودداری نماید، ولی این مقابله فقط برای مدتی کوتاه ممکن است، زیرا خیلی زود به منکران دین عذاب نازل می‌شود. مقصود از عذاب در اینجا عذابی نیست که بر کسانی که مرتکب خلاف شرع می‌شوند به دست فرشتگان آسمان، روز قیامت انجام شود، و نیز مقصود کیفر به دست پلیس برای کسانی که مخالف قانون، انجام می‌دهند مرتکب خلاف را با چوب قانون تأدیب می‌کند، نیست.

کیفر در اینجا از خود سنت‌های تاریخ بیرون می‌آید، و برهر ملتی که بخواهد مرتکب تبدیل خلقت خدایی شود با توجه به اینکه خلقت الهی قابل تبدیل نیست، وارد می‌گردد. قرآن می‌گوید:

وَ يَسْتَعْجِلُوكَ بِالْعَذابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ

رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ.[۱]

در امر شکنجهٔ کفار آنان با تو شتابزدگی می‌کنند. حال آنکه خداوند وعده‌اش را تخلف نمی‌کند و یک روز نزد پروردگارت، همچون هزار سال به حساب شما است.

ما می‌گوئیم هر گاه انسان با صورت سوم از سنت‌های تاریخ به مبارزه برخیزد، به زودی دچار کیفر خواهد شد و خیلی زود از سنت‌های تاریخی بر او عقاب وارد می‌شود.

مقصود از کلمهٔ «خیلی زود» را باید سرعت تاریخی تلقی کرد نه به آن معنی از سرعتی که ما در زندگی معمولی خود، می‌فهمیم. این مطلبی است که در آیهٔ فوق، در مورد کیفر مشرکان، اظهار شده است.

در این آیه، عذابی که بر سرزمین‌های ستمگر گذشته، وارد شده مطرح می‌شود، آنگاه سخن از شتابزدگی مردم در ایام پیامبر خدا پیش آمده شتابزدگی نسبت به پیامبر(ص) و در امر عذاب مشرکان، به او می‌گویند پس این کیفر کجا است؟ این عذاب چه موقع خواهد فرا رسید؟ چرا تاکنون این عذاب به ما فرود نیامده؟ اکنون ما کافر شده‌ایم، ما با شما مبارزه می‌کنیم، به شما ایمان نیاورده‌ایم، ما گوشهای خود را از قرآن شما بسته‌ایم، پس چرا عذاب بر ما نازل نمی‌شود؟

۱ـ حج / ۴۷.

مقدار روز در اصطلاح سنت‌های تاریخ در قرآن

در اینجا قرآن از سرعت تاریخی سخن می‌گوید، سرعت تاریخی با سرعت عادی فرق دارد. می‌گوید: «اینان با تو در عذاب شتابزگی می‌کنند و خدا هیچ گاه وعده‌اش را خلاف نمی‌کند»[1]. زیرا سنت تاریخی پایدار است و یک روز نزد پروردگارت همچون هزار سال در شمار شما است[2] «میزان مدت» یک «روز» در سنت‌های تاریخ به حساب پروردگارت از آن رو که سنت‌های تاریخ کلمات خدا است، همانگونه که در گذشته «کلمات الله» را به سنن تاریخ تفسیر کردیم، هزار سال معمولی است بنابراین در کلمات خدا سرعت در سنت‌های تاریخی، طوری حساب آن سنجیده می‌شود که مدت کوتاهش، یعنی یک روز آن، برابر هزار سال است. طبعاً می‌دانید در آیهٔ دیگر از یک روز به پنجاه هزار سال تعبیر شده، ولی در آنجا مقصود روز قیامت است نه روز دنیا و همین است وجه جمع بین دو آیه در این دو کلمه.

آن آیهٔ دیگر این است:

تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ اِلَيْهِ فى يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسينَ اَلْفَ سَنَةٍ فاصْبِر صَبْراً جَميلاً اِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعيداً وَنَراهُ قَريباً يَومَ تَكُونُ السَّماءُ كَالْمُهْلِ.[3]

۱ـ معارج: ۴ – ۸.
۲ـ حج / ۴۷.
۳ـ معارج / ۴ – ۸.

فرشتگان و روح القدس روزی بر او صعود کنند که مقدار آن روز پنجاه هزار سال است تو سخت شکیبائی و درنگ کن، اینان آنروز را دور می‌پندارند، و ما آن را نزدیک می‌بینیم. روزی‌که آسمان، همچون‌فلز گداخته خواهد شد.

مقصود از این روز، روز قیامت است، زیرا روزی که آسمان مانند فلز گداخته گردد همان روز است. روز قیامت پنجاه هزار سال اندازه گیری شده است و در اینجا که از روز نزول عذاب دسته جمعی سخن می‌گوید وقت معین شده‌اش برطبق سنت‌های تاریخ یک روز به شمار ما، هزار سال است. وَاِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ.

بنابراین، سومین صورت از صورتهای سنتهای تاریخ به شکل گرایش‌های درونی در جریان تاریخ، در حرکت انسان، و در ساختمان انسان می‌باشد. با این حرکت‌ها برای مدتی کوتاه می‌شود به مبارزه برخاست، ولی سنت‌های تاریخ برای دراز مدت هیچ‌گاه قابل مبارزه نیست. چیزی که هست کوتاهی و درازی مدت را نباید برطبق زندگی معمولی سنجید. طبق تمایلات ما یک روز یا دو روز، را به حساب آورد، زیرا یک روز در «کلمات الله» و در سنت‌های خدا، همچون هزار سال به حساب روزهای معمولی ما است.

در این صورت سوم، دین بهترین و مهمترین مثال است. حال برای اینکه بدانیم چگونه دین، یکی از سنت‌های تاریخ است. نقش دین چیست؟ پایگاه دین کدام است؟ چرا دین فقط قانونگزاری و تشریع

نیست، و یکی از سنت‌های تاریخ است؟ یعنی یک نیاز اساسی و طبیعی انسان می‌باشد، درست مانند قانون ازدواج بین زن و مرد یک سنت طبیعی است، چرا این طور است؟ وچگونه این طور شده؟ و به عنوان یکی از سنت‌های تاریخ، دین چه نقشی می‌تواند در زندگی انسان داشته باشد؟.

برای شناسائی این مطالب باید جامعه راگرفته در پرتو قرآن به تحلیل عناصر آن، پرداخت تا به روح این مطلب که می‌گوئیم: دین یکی از سنت‌های تاریخ است، برسیم. چگونه باید جامعه را تحلیل کرد؟

تحلیل جامعه را در پرتو این آیهٔ قرآن بدست آوردیم.

وَاِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی الاَرْضِ خَلیفَةً قالُوا اَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها وَیَسْفِكُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ اِنّی اَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ[1].

در پرتو این آیه، ما ظریفترین، دقیقترین و عمیقترین بیان را برای تحلیل عناصر جامعه به دست ما می‌آوریم. ما این عناصر را تحلیل خواهیم کرد و بین آنها مقایسه به عمل می‌آوریم تا در پایان بدانیم دین چگونه یکی از سنت‌های تاریخ است.

۱ـ بقره / ۳۵.

فصل چهارم

تحلیل عناصر اجتماعی در قرآن

بررسی آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره: خلافت انسان

همانگونه که اشارت شد برای توضیح این حقیقت که دین یکی از سنتهای تاریخ است. برما لازم است عناصر جامعه را تحلیل کنیم تا بدانیم جامعه از نظر قرآن، از چه عناصری تشکیل شده و چگونه رابطه‌ای بین این عناصر حاکم است و در چه قالبها و سنت‌هائی این عناصر بهم مرتبط می‌شوند؟ برای پاسخ این سؤال آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره را برگزیدیم:

«هنگامیکه خداوند به فرشتگان گفت من روی زمین خلیفه‌ای خواهم نهاد، فرشتگان گفتند آیا کسی را درزمین قرار می‌دهی که در آن فساد و خونریزی کند، حال آنکه ما، ترا به سپاست تسبیح می‌گوئیم، و تقدیست می‌کنیم».

وقتی این آیه رامورد مطالعه قرار دهیم، ملاحظه می‌شود خداوند تعالی فرشتگان را آگاه می‌سازد که بنیاد جامعه را روی زمین پی افکنده است، می‌خواهیم بدانیم عناصر این جامعه کدام است؟ از تعبیر قرآن در این مورد می‌توان سه عنصر اصلی استخراج کرد. به این شرح:

۱ - انسان.

۲ - زمین یابطور کلی طبیعت به‌حکم: «اِنّی جاعِلاً فی‌الاَرْضِ خَلیفَةً».

۳ - عنصر سوم پیوندی است معنوی که انسان را با زمین و یا با طبیعت از یک طرف و انسان را با انسان‌ها به عنوان برادر از سوی دیگر، مربوط می‌سازد. این پیوند را قرآن استخلاف نامیده است. اینها عناصر جامعهٔ روی زمین‌اند: انسان، طبیعت، و پیوندی که انسان را به طبیعت از یک طرف و به برادرانش انسان‌ها از طرف دیگر، مربوط می‌سازد و این پیوند را قرآن استخلاف نام نهاده است.

وقتی ما جامعه‌های بشری را بررسی می‌کنیم می‌بینیم همه در عنصر اول و دوم، با هم مشترکند. شما جامعه‌ای را که در آن انسانی باشد که با برادرش انسان دیگر زندگی نکند، و یا روی زمین نباشد، یا برای ایفای نقش خود تماس با طبیعت نداشته باشد، پیدا نمی‌کنید. در این دو عنصر، همهٔ جوامع با هم اتفاق نظر دارند. اما در عنصر سوم، هر جامعه‌ای برای خود پیوندی دارد و جامعه‌ها در طبیعت این پیوند، و طرز شکل گیری آن، با هم مختلف‌اند.

عنصر سوم عنصر پیوند، عنصر متحول و قابل تغییر جامعه است. و در هر جامعه‌ای فرق می‌کند. هر جامعه‌ای این پیوند را به صورتی انجام می‌دهد. این پیوند دوگونه تعبیر دارد به یک تعبیر، چهار طرفی و به یک تعبیر دیگر سه طرفی می‌باشد.

اطراف چهارگانه‌اش عبارت است از: پیوندی که طبیعت را و انسان را با انسان‌های دیگر مربوط می‌سازد. در این جا، ما سه طرف داریم که عبارت است از طبیعت، انسان و ارتباط بین انسان و طبیعت یا ارتباط بین انسان‌ها با همدیگر و با فرض طرف چهارم خارج از قالب اجتماعی باز

تعبیر ما در ظاهر سه طرفه می‌گردد، زیرا طرف چهارم در خود جامعه نیست و از قالب اجتماعی بیرون است. اما تعبیر اطراف چهارگانه در روابط اجتماعی، باعث می‌شود طرف چهارم را نیز با وجودی که خارج از قالب اجتماعی است، یکی از بنیادیهای اصلی پیوندهای اجتماعی بدانیم و مقصود از تعبیر اطراف چهارگانه‌ای که قرآن از چهار بعد اجتماعی به نام استخلاف ایراد کرده است همین است.

بنابراین استخلاف از زاویهٔ دید قرآن پیوندی است اجتماعی و با توجه به تحلیل و بررسی جوانب آن چهار جنبه یا چهار عنصر برای آن نیز می‌توان در نظر گرفت، زیرا استخلاف ایجاب می‌کند:

۱- مستَخْلِف یعنی خلیفه گرداننده‌ای وجود داشته باشد.

۲ - مستخلف علیه، یعنی معین شود خلافتش در مورد چه چیز است.

۳ - مستخلَف بفتح لام یعنی کسی که خلیفه شده کیست؟

بنابراین مستخلف بکسر لام یعنی مستخلف بفتح لام یعنی خلیفه شده، انسان‌است ومستخلف علیه عبارت‌است از زمین وچیزهای روی‌آن، ویا کسان‌روی‌آن. بنابراین غیر ازانسان ورابطه‌اش باانسان‌ها، وطبیعت‌طرف چهارمی در تحقق استخلاف لازم است و آن خدا «الله» بعنوان مستخلِف می‌باشد. پس پیوند اجتماعی استخلاف، مشتمل بر چهار جنبه است:

۱ - مُسْتَخْلِفْ به کسر لام یعنی خدا.

۲ - مُسْتَخْلَفْ به فتح لام یعنی انسان.

۳و۴ - مُسْتَخْلَفْ عَلَيْهِ یعنی طبیعت و انسان.

و با دید و بینش خاصی که انسان نسبت به زندگی و جهان از نظر

جهانشناسی توحیدی پیدا می‌کند، با این دید است که می‌گوید:

هیچ آقایی، هیچ خدایی برای جهان و زندگی جز خداوند سبحان نیست، و نقش انسان در برخورد با زندگی‌اش نقش استخلاف است. یعنی خداوند انسان را جانشین خود، روی زمین ساخته و به او مقام امامت بخشیده است. رابطهٔ انسان با طبیعت در این صورت رابطهٔ مالک و مملوک نیست، بلکه در حقیقت رابطهٔ امین با مورد امانت است. و نیز رابطهٔ انسان با برادرش انسان دیگر در هر پایگاه اجتماعی که این دو باشند، رابطهٔ دو همکار در انجام وظیفهٔ خلافت الهی است و هیچ گونه رابطهٔ آقا وبرده، مالک و مملوک یا خدائی و بندگی در بین نمی‌باشد. این تعبیر اجتماعی چهار طرف قضیه استخلاف است که قرآن طرح ریزی کرده و دقیقاً با طرز جهان بینی انسان در اسلام مربوط می‌شود.

در مقابل این طرح قرآن، رابطهٔ سه طرفی قرارداد که انسانها را با انسانها و طبیعت پیوند می‌دهد و هرگونه ارتباط و پیوندی با طرف چهارم (خدا) را منکر می‌شود، و این پیوند اجتماعی را از بعد چهارمش یعنی از بعد «الله» تهی می‌سازد. بر اساس این امر یعنی ندیدن بعد چهارم، روابط هر جزئی به جزء دیگر در داخل این پیوند اجتماعی دگرگون می‌شود و ساختمان اجتماعی به صورت دیگری عرضه می‌گردد.

مالکیت و آقایی به رنگ‌های مختلف پدید می‌آید، آقایی انسان نسبت به انسان دیگر که برادر او باید باشد به صورت‌هائی در می‌آید که تاریخ با تعطیل بعد چهارم و انسان را مبدء گرفتن، متعرض این قسم رابطه گردیده است. در این فرض، صورت‌های مختلفی از مالکیت و

صورت‌های متفاوتی از آقائی و سیادت انسان‌ها، نسبت به انسان‌های دیگر، پدید آمده و در نمایشگاه زندگی خودنمائی می‌کند.

اگر با دقت این دو گونه پیوند را با همدیگر مقایسه کنیم، پیوند چهار طرفی (انسان + طبیعت + رابطهٔ بین انسان و طبیعت + خدا) را با پیوند سه طرفی (انسان + طبیعت + رابطه) بررسی کنیم، ملاحظه می‌شود افزودن طرف چهارم، تنها یک افزایش عددی نیست. تنها یک طرف به اطراف قضیه افزوده نشده است، بلکه این افزایش یک تغییر بنیادی در اساس روابط اجتماعی و در ساختمان سه طرف دیگر، پدید می‌آورد ونباید آن را تنها یک افزایش عددی به حساب آورد. وقتی این طرف بر آن سه طرف افزوده شد، به آن سه طرف روح دیگری می‌بخشد و مفهوم تازه‌ای می‌دهد، و در روابط چهار طرفی تحول بنیادی صورت می‌گیرد.

این تحول، انسان را، با برادرش، شریک در برگزاری امانت و خلافت الهی می‌گرداند. و طبیعت با همهٔ ثروت‌هایش و با هر چیز و هرکس روی زمین قرار دارد، امانت الهی می‌شوند و انسان باید وظیفهٔ امانتداری خود رانسبت به آنها انجام دهد و حقوق آنها را ادا نماید.

طرف چهارم در حقیقت ساختمان روابط اجتماعی را دگرگون می‌سازد، بنابراین ما در برابر روابط اجتماعی دو طرز می‌توانیم رفتار کنیم، یکی پیوند چهار طرفی و دیگری پیوند سه طرفی. قرآن تنها پیوند چهار طرفی را باور دارد. چنانکه از آیهٔ یاد شده[1]، روابط چهار طرف

۱ـ آیهٔ ۳۰ سورهٔ بقره.

استفاده گردید. زیرا خلیفه ساختن انسان، همان پیوند چهار طرفی در روابط اجتماعی است، ولی قرآن گذشته از باوری که نسبت به پیوند چهار طرفی دارد، آن را یکی از سنت‌های تاریخ می‌داند. همان گونه که در آیهٔ سابق دیدیم چگونه، دین را یکی از سنت‌های تاریخ دانسته همین طور پیوند چهار طرفی روابط اجتماعی که در حقیقت همان پیوند دین در زندگی است را یکی از سنت‌های تاریخ می‌داند. حال ببینیم چگونه می‌تواند پیوند چهار طرفی یکی از سنت‌های تاریخ باشد.

قرآن این پیوند را به دو گونه عرضه می‌کند: گاهی آن رابه عنوان یک عمل خدائی از زاویه دید نقش خدای متعال در عطای او و بخشش به خلق مطرح می‌سازد. و این همان تعبیر قرآن است که می‌فرماید: **اِنّی جٰاعِلٌ فِی الاَرْضِ خَلیفَةً**. این رابطه چهار طرفی است که در این آیه به عنوان عنایت و بخشش الهی مطرح شده خداوند انسان را به مقام خلافت می‌گمارد. در اینجا خداوند نقش مثبت و لطف خود را به عنوان پروردگار جهان نسبت به انسان، نشان داده است.

گاهی همین رابطهٔ چهار طرفی از زاویهٔ دید دیگری عرضه می‌شود. یعنی به عنوان یک موضوع مورد پذیرش خود انسان در این آیه دقت کنید:

اِنّٰا عَرَضْنَا الاَمٰانَةَ عَلَی السَّمٰاوٰاتِ وَالاَرْضِ والْجِبٰالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهٰا وَاَشْفَقْنَ مِنهٰا وَحَمَلَهَا الاِنسٰانُ اِنَّهُ کٰانَ ظَلُوماً جَهُولاً.[1]

۱ـ احزاب / ۷۲.

ما، بار امانت (خلافت الهی) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، آنها ازتحمل آن‌سرباز زدند وطاقت‌نیاوردند، انسان‌بسیار ستمکار ونادان بود که‌آن‌را پذیرفت و برداشت (ولی قدر این مقام عظیم را نشناخت و بر خود ستم کرد).

امانت همان صورت پذیرفته شدهٔ خلافت است: خلافت از ناحیهٔ خدا عرضه می‌شود که او این پایگاه بلند را به انسان می‌بخشد. امانت و خلافت عبارت است از استخلاف و استئمان یعنی به جانشینی برگزیدن، وبه امانت گرفتن و تحمل بار سنگین آن راکردن، و این همان پیوند چهار طرفی است که گاهی از ناحیهٔ ارتباط با بوجود آورندهٔ آن ملاحظه می‌شود. در این صورت گفته می‌شود **اِنّی جٰاعِلٌ فِی الاَرْضِ خَلیفَةً**» و گاهی از ناحیه پذیرندهٔ آن یا بقول فلاسفه از ناحیهٔ نقش انسان در پذیرش این امانت بررسی می‌شود. در این صورت گفته می‌شود «**اِنّٰا عَرَضْنَا الاَمٰانَةَ عَلَی السَّمٰوٰاتِ وَالاَرْضِ وَالْجِبٰالِ...**»

این امانتی که انسان، آن را پذیرفته و زیر بارش رفته است وقتی بر طبق این آیه بر او عرضه شد بنا به تفسیری که کردیم، به عنوان تکلیف و خواستن وظیفه، به انسان عرضه نشده است تا در حد یک وظیفه بدان عمل کند. مقصود از قبول این امانت که عیناً بر کوه‌ها نیز عرضه شده بود. و بر آسمان‌ها و زمین نیز عرضه گردیده، بدیهی است برای آسمان و زمین و کوه‌ها تکلیف و اطاعت و امتثال معنی ندارد.

ازاینجا باید بدانیم مقصود عرضهٔ تشریعی و قانونی نیست. مقصود این است که، این عطای پروردگار، در جستجوی جائی متناسب با طبیعتش،

متناسب با سرشتش، متناسب با ساختمان تاریخی و جهانی‌اش، همه جا گردش کرد. کوه‌ها با این خلافت هماهنگی نداشت. آسمان‌ها و زمین با این پیوند اجتماعی چهار طرفه مناسبتی نداشته تا بتواند بار امانت و خلافت الهی را بردارد. بنابراین، عرضهٔ تکوینی صورت گرفت، و پذیرش تکوینی پدید آمد، و این معنای سنت تاریخی است. یعنی این پیوند اجتماعی چهار طرفه در ساختمان تکوینی انسان قرار داردو داخل در مسیر طبیعی و رهگذر تاریخی انسان است.

بنابراین، در آیه نیز اشاره به یکی از سنت‌های تاریخی شده، سنتی از سنت‌های صورت سوم، سنتی که قابل مقابله و مخالفت است. از سنت‌هائی نیست که به هیچ وجه حتی برای مدتی کوتاه هم قابل معارضه نباشد. این سنت فطرت توحیدی است و می‌توان موقتاً با فطرت به مقابله برخاست، زیرا قرآن اشاره به این حقیقت کرده، بعد از بیان این سنت تاریخی گوید: «**حَمَلَهَا الاِنْسانُ اَنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً**» در تعبیر ظلوماً جهولاً پرده از روی حقیقت برداشته که انسان ستمگر و نادان می‌تواند مقابل این سنت بایستد، و با آن مبارزهٔ منفی کند. درست همان جمله‌ای که در پایان آیهٔ فطرت، «**فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّین...**» ملاحظه می‌کنیم. در آنجا نیز می‌فرماید: **وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النّاسِ لایَعْلَمُونَ**».

بنابراین همانگونه که از آیهٔ فطرت استفاده کردیم دین یکی از سنت‌های زندگی و یکی از سنت‌های تاریخ است. از این آیه نیز استفاده می‌کنیم، پیوند دین برای زندگی، عبارت از پیوند اجتماعی چهار طرفه است، به تعبیر قرآن امانت است، خلافت و استخلاف است. این پیوند

اجتماعی نیز به نوبهٔ خود، یکی از سنت‌های تاریخ به معنای قرآنی آن است. پس در حقیقت این دو آیه مفاداً با هم مطابق است. در آیهٔ اول می‌گوید: **فَاَقِمْ وَجْهَكَ للذینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لاٰ تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِكَ الدّینُ الْقَیِّمُ**[1].

تعبیر به دین قیم (آئین بخود استوار)، پافشاری روی مفهوم دین شده است، می‌گوید آنچه ساختمان انسان و نهاد بنیادی او را تشکیل می‌دهد، و تاریخش را می‌سازد و می‌تواند برای زندگی او سرپرستی کند و تکیه گاهش قرار گیرد، دین است. دین است که با تعبیر دین قیم (بخود استوار) می‌خواهد ما را با مفهوم قیمومت در زندگی آشنا سازد، قیمومت بیان فشرده‌ای از پیوند اجتماعی چهار طرفه‌ای است که در دو آیهٔ خلافت و امانت بدان اشارت رفت. دین سنت زندگی و تاریخ است. دین بعد چهارمی را در زندگی وارد می‌سازد تا در این روابط، تغییر بنیادی برقرار کند و تنها افزودن آن یک اضافهٔ عددی نباشد.

این بود مفهوم قرآن از سنت تاریخی دین، که از این دو آیه استخراج گردید. اما چگونه می‌خواهیم به صورتی واضحتر وگسترده‌تر این سنت را بشناسیم؟ چگونه باید نقش سنت تاریخ را در مورد قیمومت دین در زندگی و نقش خلافت و امانت انسان بدانیم؟ چگونه باید نقش روابط اجتماعی چهار طرفی را شناخت؟ چگونه می‌توان نقش طرف چهارم را به عنوان یک سنت از سنن تاریخ پذیرفت؟ و چگونه می‌تواند دین در

۱ـ رومی / ۳۰ «روی خود رابسوی دین پاک متمایل براست سرشت الهی کن سرشتی که در خلقت قابل دگرگونی نیست ود ین بخود استوار است.

زندگی انسان، در عرصهٔ تاریخ، نقش اساسی داشته باشد؟

برای‌شناخت‌این‌مطالب باید دورکن ثابت‌روابط‌اجتماعی‌را بشناسیم. این دو رکن یکی انسان و برادرش انسان است و دیگری طبیعت، یعنی جهان هستی، زمین. این دو رکن هم در تعبیر سه گانه و هم در تعبیر چهار گانه روابط اجتماعی وارد است و ما به همین لحاظ آنها را دو رکن ثابت نامیدیم. برای اینکه نقش رکن تازه را بدانیم و از نقشی که این رکن جدید ایفا می‌کند از نقش طرف چهارم، نقش خدا، در ساختمان رابطهٔ اجتماعی انسان‌باخبر شویم، بایدقبلاً به‌عنوان‌مقدمه نقش دورکن‌ثابت را بشناسیم.

نقش انسان در عمل تاریخ از زاویهٔ دید قرآن چیست؟ از دیدی که قرآن نسبت به انسان دارد، از درک ربانی قرآن نسبت به تاریخ و سنت‌های زندگی، انسان چه نقشی در روابط اجتماعی دارد؟ نقش طبیعت در روابط اجتماعی چیست، کار طبیعت در روابط اجتماعی در پرتو این دو نقش و تعیین این دو پایگاه، چگونه است؟

در این صورت است که نقش طرف جدید معلوم می‌شود، نقش طرف چهارم که‌مشخص این‌پیوند چهارطرفی درمقابل پیونداجتماعی سه‌طرفه است. با این بررسی معلوم می‌شود، نقش طرف چهارم تا چه حد ضروری است. سنت‌های تاریخ و ساختمان انسان، این عنصر را تا چه حد ایجاب می‌کند و باید این طرف یا طرف‌های دیگر در تشکیل ساختمان روابط اجتماعی چهار طرفهٔ انسان چگونه وجود داشته باشد. بنابراین فهمیدن این سنت تاریخی، ایجاب می‌کند نقش انسان و طبیعت را در ساختمان تاریخ از زاویهٔ دید قرآن بنگریم. و در آینده متعرض آن خواهیم شد.

فصل پنجم

نقش انسان در حرکت تاریخ

کیفیت تعامل عناصر تاریخ

گفتیم کشف ابعاد حقیقی نقش دین در حرکت تاریخ و مسیر اجتماعی انسان، موقوف به تحقیق و ارزیابی دوعنصر یا دو رکن ثابت این پیوند اجتماعی یعنی انسان و طبیعت است.

اکنون سخن از انسان و نقش او در حرکت تاریخ از دیدگاه مفهوم قرآن کریم داریم. بدیهی است در پرتو مفاهیم قرآن که در گذشته بررسی کردیم، انسان با محتوای درونی انسان، بنیاد حرکت تاریخ را می‌سازد و ما در گذشته به این مطلب اشاره کردیم که حرکت تاریخ از دیگر حرکات، امتیازش به هدف داشتن است. یعنی حرکت تاریخ یک حرکت هدف‌دار است. تنها تحت تأثیر قانون علیت نیست که تنها وابسته به علتش و به گذشته‌اش باشد، بلکه به هدفش نیز مربوط می‌باشد. چون حرکت هدفدار است، علت غائی دارد. آینده‌نگر است.

آینده، حرکت فعال تاریخی‌اش را می‌سازد. آینده‌ای که اکنون وجود ندارد و تنها از وجود ذهنی‌اش به آن نگاه می‌شود و حرکت می‌آفریند. بنابراین وجود ذهنی از یک سو، نشان دهندهٔ جنبهٔ فکری است یعنی

ناحیه‌ای که تصور هدف را در بردارد، ونیز از سوی دیگر نشان دهندهٔ نیرو و اراده‌ای است که انسان را به سوی هدف برمی‌انگیزد. بنابراین، وجود ذهنی که تجسم آینده و محرک تاریخ است از یک سو نشان دهندهٔ اندیشه و از سوی دیگر نشان دهندهٔ اراده است و با بهم آمیختن فکر و اراده، قدرت سازندگی آینده و نیروی حرکت آفرینی فعالیت تاریخی برصحنهٔ اجتماعی، تحقق می‌یابد.

این دو امر فکر و اراده در حقیقت تشکیل دهندهٔ ضمیر انسان‌اند، محتوای باطنی انسان در دو رکن اساسی «فکر و اراده» دیده می‌شود. بنابراین محتوای درونی انسان سازندهٔ حرکت تاریخ است. با آمیزش فکر و اراده می‌توان هدف‌های انسان را تحقق بخشید. با این توضیح می‌توان گفت سازندهٔ حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان یعنی فکر و اراده اوست. و ساختمان جامعه در سطح روبنا با همهٔ پیوندها، سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش روی زیر بنای محتوای باطنی انسان قرار دارد وهر گونه تغییر و تکاملی نسبت به روبنای آن، تابع تغییر و تکامل این زیربنا است و با تغییر آن روبنای جامعه تغییر می‌کند. بدیهی است هرگاه این بنیاد استوار باشد، روبنای جامعه استوار می‌ماند. براساس آنچه یاد شد، رابطهٔ بین محتوای باطنی انسان و روبنای اجتماعی و تاریخی جامعه، یک رابطهٔ تابع و متبوع یا علت و معلول است. این رابطه ما را به یاد سنت‌های تاریخ می‌اندازد که شرح آن را در ذیل آیهٔ «اِنَّ اللّهَ لاٰ یُغَیِّرُ مٰا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوا مٰا بِاَنْفُسِهِمْ» در سابق ملاحظه کردیم.

این آیه می‌گوید تغییر اوضاع و شؤون اجتماعی هر قومی روبنای آن قوم است، تغییر بنیادی تغییری است که در خود قوم پدید آمده باشد و هر تغییر دیگر، از این تغییر بنیادی سرچشمه گرفته است. مانند تغییر حالت نوعی، یا تغییر حالت تاریخی، و یا تغییر حالت اجتماعی قوم. بدیهی است مقصود از تغییر «مٰا بِاَنْفُسِهِمْ» تغییر در درون توده‌های ملت است. بطوری که محتوای باطنی جامعه، به عنوان یک ملت و یک قوم عوض شود و همچون نهالی باشد که پیوسته میوه‌های تازه وگوناگون از میوه‌های گذشته‌اش، ببار آرد وگرنه تغییر یک فرد، یا دو فرد، یا سه فرد از افراد جامعه و ملت، نمی‌تواند بنیاد تغییر یک جامعه و قومی را تشکیل دهد.

این تنها تغییر اوضاع و احوال یک قوم و ملت است، که از ریشهٔ تغییر درونی خود آن قوم و ملت را تغذیه می‌کند. همچون درختی که هر روز میوهٔ جدیدش‌را می‌دهد. بنابراین‌محتوای باطنی وروانی یک‌ملت به‌طور عموم که حالت روحی عموم افراد آن ملت از آن حکایت کند، می‌تواند به عنوان عموم ملت، پایه‌ها و زیربناهای اساسی تغییرات روبنائی همهٔ حرکتهای تاریخ باشد نه روحیهٔ یک فرد و دو فرد و چند فرد آن امت.

ضرورت هم‌آهنگی بین حرکتهای روبنائی و زیربنائی

اسلام و قرآن معتقد است عمل تغییر در ظاهر و باطن باید دوش به دوش هم پیش رود تا انسان بتواند باطن خود را یعنی روان، اندیشه و اراده و امیال خود را بسازد. این زیربنای داخلی باید هماهنگ با ساختمان

روبنای خارجی‌اش باشد. از آنجا که هیچ گاه نمی‌توان روبنائی را بدون زیربنای خارجی درنظر گرفت و روبنای تنها لرزان و متلاشی است، از این رو اسلام، ساختمان محتوای باطنی را در مسیر صحیحش جهاد اکبر نامیده است و روبنای آن را که در مسیر صحیحش به حرکت در آید «جهاد اصغر» می‌نامد. و در این رابطهٔ بین جهاد اکبر و جهاد اصغر می‌گوید: هر گاه جهاد اصغر از جهاد اکبر جدا شد، اصالت و محتوای اصلی خود رااز دست می‌دهد و به همین دلیل قدرت نخواهد داشت تغییر حقیقی در صحنه‌های تاریخی و اجتماعی بوجود آورد.

بنابراین باید این دو عمل، دوشادوش هم حرکت کند. هر گاه یکی از دیگری جدا شد، حقیقت و مضمون خود را از دست داده است. اسلام کار اول را که ساختمان حقیقت و محتوای باطنی است، جهاد اکبر نامیده تا بر خصوصیت اصلی بنیاد باطنی، پافشاری کرده باشد و این واقعیت را توضیح می‌دهد، تا معلوم شود اساس کار، همان محتوای باطنی انسان است. و روی همین اصل آنرا جهاد اکبر نامیده است.

پس هرگاه جهاد اصغر از جهاد اکبر جدا بماند، هیچ گونه تغییر باطنی مفیدی صورت نمی‌گیرد.

قرآن متعرض حالت جدائی بنای خارجی از زیر بنای باطنی شده، می‌فرماید:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰاةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللّٰهَ عَلىٰ مٰا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصٰامِ وَاِذٰا تَوَلّىٰ سَعىٰ فِي الاَرْضِ

لِيُفْسِدَ فيهاوَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لايُحِبُّ الْفَسٰادَ[1].

این آیه می‌خواهد بگوید وقتی انسان کار تغییر و دگرگونی بر دلش ننشست، و در اعماق روحش اثر نگذاشت، و خود را از درون نساخت، هیچ گاه نخواهد توانست سخن حق را بکار بندد و در نتیجه تا وقتی کلمات حق از قلبی شاداب از ارزش‌های انسان که محتوای سخن حق است برنیاید، هیچگاه تحولی در بنای جامعه صالح صورت نخواهد گرفت. در غیر این صورت سخن حق، الفاظی تو خالی و بی‌معنا و بی‌محتوی خواهد بود.

بنابراین مسألهٔ مهم، قلب است که به کلمات، معنا می‌بخشد و به شعارها بعد می‌دهد و به کار بنای خارجی، هدف و خط سیر می‌پوشاند.

تا اینجا دانستیم اساس حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان است. واین محتوای باطنی، قاعده و قانونی را تشکیل می‌دهد.

ایده‌آل گزینی در زندگی انسان

اکنون می‌پرسیم آیا محتوای باطنی انسان چیست؟ نقطهٔ شروع در ساختمان این محتوای باطنی را چه چیز تشکیل می‌دهد؟ و چگونه از آن

۱ـ بقره / ۲۰۴. کسانی از مردم هستند که گفتار آنها در این دنیا خوش آیند تو است و خدا گواه بر قلب اوست که (در زیرگفتار خوش) سرسخت‌ترین دشمنی‌ها نهفته است آنکس که چون از تو روی برتابد به فساد در زمین ونابودی مزارع و نفوس مردم کوشد و خداوند دوست دار فساد نیست.

چیز می‌توان پرده برگرفت؟.

حق مطلب این استکه ایده‌آل بزرگ انسان چنین نقشی را ایفا می‌کند. ایده‌آل است که محتوی و مضمون باطنی انسان را تشکیل می‌دهد، و حرکت آفرین چرخهای تاریخ اوست. ایده‌آل است که حرکت تاریخ را از خلال وجود ذهنی انسان، آمیختهٔ با اراده و اندیشه‌اش هدایت می‌کند، و این هدفهائی که به حرکت آورندهٔ چرخ‌های تاریخ است وسیلهٔ ایده‌آل تنظیم می‌گردد.

دانستیم محتوای باطنی انسان، تجسم دهندهٔ هدف‌هائی است که حرکت تاریخ بدان هدف‌ها وابسته است، و از میان وجودهای ذهنی که اراده و اندیشه در آن بهم آمیخته باشد، حرکت تاریخ را تجسم می‌بخشد. و هدف‌هائی که تاریخ نشان دهندهٔ آن است خود ساخته شدهٔ ایده‌آل برتر انسان است. اینها همه از دید کلی جامعهٔانسانی بود که همه از ایده‌آل بزرگش درزندگی، سرچشمه می‌گیرد. این ایده‌آل بزرگ است که هدف‌های کوچک را شکل می‌دهد، و مسائل جزئی از آن نشأت می‌گیرد، و هدف‌های کوچک را بوجود می‌آورد.

پس هدف‌ها به تنهائی سازندهٔتاریخند، و در حد خود زائیدهٔ بنیادی عمیقتر در ژرفنای محتوای داخلی انسان، یعنی ایده‌آل بزرگ زندگی او می‌باشند. و این ایده‌آل، در مرکز همهٔاین هدف‌ها قرار گرفته و بازگشت همهٔ هدف‌ها به سوی اوست. به هر اندازه که ایده‌آل‌های جامعهٔ بشری دارای وسعت، صلاحیت و عظمت بیشتری باشد، به همان اندازه

هدف‌هایش‌واجد صلاحیت ووسعت‌بیشتری‌است وهراندازه‌ایده‌آل‌های بزرگش محدود و پست باشد، هدف‌هائی که از آنها سرچشمه می‌گیرد، نیز محدود و پست خواهد بود. بنابراین ایده‌آل بزرگ انسان نقطهٔ آغاز ساختمان درونی جامعهٔ بشری است و بستگی به نحوهٔ دیدی دارد که آن جامعه، به‌زندگی وجهان می‌افکند. درپرتو آن دید، ایده‌آل‌بزرگش شکل می‌گیرد. و بر اثر نیروی روحی متناسب با آن ایده‌آل بزرگ، و با دیدگاهی که آن جامعه نسبت به زندگی و جهان دارد، می‌توان ارادهٔ جامعه را در حرکت به سوی این ایده‌آل، و در راه تحقق این ایده‌آل، تجسم بخشید.

بنابراین، ایده‌آل بزرگ نیز خود از یک نوع دید فکری و از یک نیروی روانی سرچشمه می‌گیرد و انسان، ایده‌آل هر جماعتی را برگزیند آن جماعت او را با خود می‌برد تا در مسیر ایده‌آل آن جماعت قرار دهد، زیرا اینان با برگزیدن ایده‌آل، در حقیقت راهشان را یافته‌اند. چرا که این راه به عنوان حرکت تاریخی معرفی می‌شود، و حرکت تاریخی از دیگر حرکات به‌هدف‌داری مشخص می‌گردد. چنانکه‌حرکات‌تاریخی هرکدام با دیگری به ایده‌آل‌های بزرگترشان شناخته می‌شوند. لذا هر حرکت تاریخی، یک ایده‌آل بزرگتری دارد. و این ایده‌آل بزرگ، هدف‌ها و مقاصدش را تعیین می‌کند. و این هدف‌ها و مقاصد است که تلاش‌ها و حرکت‌ها را در مسیر ایده‌آل بزرگتر قرار می‌دهد. قرآن کریم و تعبیرات دینی به‌این‌ایده‌آل‌بزرگتر، اطلاق«اله» می‌کند، ازآنرو که‌تنها امرکننده‌ای که اوامر مطاعش را می‌تواند به ما متوجه سازد، ایده‌آل بزرگتر است.

قرآن کریم این صفات را برای «اله» می‌داند و از این رو که از هر ایده‌آل برتر و بزرگتر، و هر نیرویی که مرکز بزرگترین ایده‌آل انسان را اشغال کند، از آن به «اله» تعبیر می شود، وهوای نفس یا کامجوئی بی قید و شرط انسان یکی از همین خدایان است. **اَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰاهُ**[1].

در این آیه از کامجویی‌های اوج گرفته، تعبیر به «اله» شده است و ایده‌آل یک انسان هواپرست، یعنی «اله» او، هوای نفس او، معرفی گردیده است.

بنابراین ایده‌آلهای بزرگ در تعبیر قرآن و دین، «الله» (خدا) است که معبود حقیقی انسان می‌باشد که او را امر و نهی می‌کند، و محرک واقعی او قرار می‌گیرد. در مفهوم دینی و اجتماعی اگر نفوذ چیزی در انسان تا این حد بود آن چیزها را آلهه و اله می‌نامند.

اقسام ایده‌آل‌ها

ایده‌آل‌های بزرگی که انسان روی آنها تکیه می‌کند، سه قسم است:

۱ ـ ایده‌آل‌های بزرگی که انسان تصور آنرا از تصور همان واقعیت خارجی می‌گیرد. و درست از همان وضع زندگی جامعهٔ بشری گرفته شده، و اوضاع و احوال و شرایط بینش جامعه در آن رعایت شده است. یعنی آن وجود ذهنی که آینده را می‌سازد، در اینجا نتوانسته نظر انسان را از این امر

۱ـ سورهٔ فرقان / آیهٔ ۴۳ «آیا دیدی آنکه را تا سرحد الوهیت از هوای نفس پیروی کرد».

مادی زندگی، فراتر ببرد، ایده‌آلش را از همین امر محدود و مقید به شئون مادیت گرفته است. هنگامی که ایده‌آل بزرگ انسان از وضع موجود یک جامعه با حدود و قیود و خصوصیاتش گرفته شود، زندگی یک حالت تکراری پیدا می‌کند. و به تعبیر دیگر از حرکت باز می‌ایستد، و جامد می‌شود. و تمام آرزوهای آینده که شخص را به تلاش برای تحقق آن فرا می‌خواند، و در نتیجه هر موضوعی رابه صورت نسبی و محدود می‌دید، حال دیگر همه چیز برایش مطلق می‌شود. و هرگاه چنین اتفاقی صورت گرفت، یعنی هدف انسان امری محدود و مقصور به وضع موجود شد، این امر محدود برای او لباس مطلق به خود می‌پوشد. دیگر انسان ورای آن وضع موجود، آرزوی رسیدن به هیچ مقصودی را ندارد. در این صورت حرکت تاریخ یک حرکت تکراری می‌شود، از پیشرفت باز می‌ماند. و آینده چیزی جز تکرار گذشته نخواهد بود.

این نوع خدایان، تکیه گاهشان تنها به این است که جلو تحول و تکامل گرفته شود، وشرایط نسبی را مطلق بپندارند تا جامعهٔ بشری، نتواند از آن درگذرد و با آرزوی کمال طلبی‌اش آنها را پشت سرگذارد.

اینگونه ایده‌آل گزینی دو علت دارد:

علت اولش انس و عادت به وضع موجود، و تنبلی و بی حالی از تلاش و حرکت است که از نظر روانی وقتی این حالت در جامعه‌ای پدید آید، جامعه را از حرکت باز می‌داد، نهال تکاملش را می‌خشکاند، زیرا بدین وسیله برایش خدا می‌سازد، و یک واقعیت نسبی را که می‌تواند وسیلهٔ

رسیدن به هدف باشد، آنرا در عالم خیال، تا حقیقت مطلق بالا می‌برد و لباس مطلق به آن می‌پوشاند، آن را تا درجه ایده‌آل بزرگ بالا می‌برد، و آن را هدفی می‌کند که بالاتر از آن هیچ هدفی نیست. این همان قیافهٔ تقلیدی است که قرآن در بسیاری از آیات در بارهٔ جامعه‌هائی که پیغمبران با آن مواجه بوده‌اند، عرضه می‌دارد.

در اعتقاد این جوامع، ایده‌آل‌های برتری، حاکم‌اند که در بارهٔ آنها مردم از حد واقعی آنها گذشته، می‌خواهند تا جایی آنها رابالا ببرند که از حدود نسبی شان آنها را کنده به حد مطلق برسانند. این پیامبران مواجه با مردمی شدند که انس و عادت و خلق وخویشان، منحرف شده دعوت پیامبران را رد می‌کنند و می‌گویند:

اِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَاِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ[1].

ما پدران خود را در راهی دیده‌ایم که خود بر همان راه پیروی و رهروی می‌کنیم، ما به دنبال ایده‌آل آنها می‌رویم.

اینها مادیت بر اذهانشان مسلط گشته، و دنبال محسوسات رفتند تا جائی مادیت بر احساساتشان غلبه کرده، که از آنها بجای یک انسان متفکر، یک موجود محدود مادی ساخته شده است. انسانی که پیوسته فرزند نیازهای روزمرهٔ خویش می‌باشد. پیوسته تحت تأثیر مادیات قرار دارد، نمی‌تواند فوق جریانات روز و امور مادی بیندیشد، و این جریانات را زیر نظر گیرد و از آن‌ها فراتر رود.

۱ـ زخرف / ۲۲.

بنگرید قرآن در بارهٔ اینان چه می‌گوید:

قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما اَلْفَیْنا عَلَیْهِ آباءَنا اَوَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لایَعْقِلُونَ شَیْئاً وَلا یَهْتَدُونَ[1].

گفتند ما از پدرانمان، از آنچه آنها بدان می‌گرائیدند و انس و الفت داشته‌اند، پیروی می‌کنیم. آیا حتی اگر پدران آنها نابخرد، و ره گم کرده هم بودند شما باید از آنها پیروی کنید.

قالوا حَسْبُنا ما وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا اَوَلَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْلَمُونَ شَیْئاً وَلا یَهْتَدُونَ[2].

گفتند راه پدرانمان را که یافته‌ایم ما را بس است آیا اگر پدران آنها، نادان و گمراه بودند باز هم شما را بس است.

قالُوا اَجِئْتَنا لِتَلْفِتَنا عَمّا وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا وَتَکُونَ لَکُما الْکِبْرِیاءُ فی الاَرْضِ وَما نَحْنُ لَکُما بِمُؤْمِنینَ[3].

به موسی و هرون گرفتند آیا شما آمده‌اید تا ما را از راهی که پدرانمان را بدان راه یافته‌ایم باز دارید و شما روی زمین بر ما بزرگی کنید، ما به شما ایمان نخواهیم آورد.

«وآیا شما ما را از پرستش آنچه پدرانمان می‌پرستیدند، باز می‌دارید حال آنکه ما در دعوت شما مردد و مشکوکیم»[4].

۱ـ بقره / ۱۷۰.

۲ـ مائده / ۱۰۴.

۳ـ یونس / ۷۸.

۴ـ هود / ۶۲ أَتَنْهانا اَنْ نَعْبُدَ ما یَعْبُدُ آباؤُنا وَاِنّا لَفی شَکٍّ مِمّا تَدْعُونا اِلَیْهِ مریبٍ.

«پیامبران آنها گفتند آیا در وجود خدای آفرینندهٔ آسمان و زمین تردیدی دارید، خدائی که شما را می‌خواند تا گناهانتان را بیامرزد، و اجل شما را تا مدتی معین به عقب اندازد گفتند: شما بشری مانند ما بیش نیستید که می‌خواهید ما را از راه عبادت پدرانمان باز دارید، شما برای ما دلیلی قاطع بیاورید»[1].

«بلکه آنها گفتند ما پدرانمان را در راهی یافته‌ایم و ما به دنبال آنها پیروی می‌کنیم»[2].

در همهٔ این آیات، قرآن به بیان اولین علت پرداخته نخستین علت، ایده‌آل گزینی منحط جامعه را بیان می‌کند و توضیح می‌دهد اینان به حکم انس و عادت، وبه حکم ذوب شدن در جامعهٔ ماده گرا و داشتن خلأ فکری، رویه‌ای در جامعه یافته و با یافتن آن طریقه، به خود اجازه ندادند از آن درگذرند، آن را شاخص کرده و در حد یک ایده‌آل برتر بدان گرویدند و به وسیلهٔ آن، دعوت پیامبران را در طول تاریخ کوبیدند. پس نخستین علت، ایده‌آل گزینی منحط آنها بود.

علت دوم: برای برگزیدن این ایده‌آل های پست، سلطهٔ طاغوتی فرعونیان در طول تاریخ بر جوامع بشری می‌باشد.

فرعون‌ها وقتی مراکز خود را در جامعه گرفتند، از هر نگرشی به سوی آینده، و از هر نظری نسبت به بالاتر از قدرت خود، بیمناک

۱ـ ابراهیم / ۱۰ «قالت رُسُلُهُمْ أفِی اللّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّموات والأرْضِ یَدْعُوکُمْ....
۲ـ زخرف / ۲۲ «بَلْ قالُوا اِنّا وَجَدْنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَاِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ».

می‌شوند و وجود خود و موقعیت خود را در برابر آن دیدگاه‌ها پیوسته، متزلزل می‌بینند.

لذا در طول تاریخ، مصلحت فرعونی‌ها در این بوده است که چشم‌های مردم را از این واقع‌نگری‌ها ببندند، و وضع زندگی پستی را که مردم با آن می‌گذرانند، در حد ایده‌آل بنگرند و ارزش آن را به مطلق برسانند، ووضع موجود را به خداگونگی، به یک ایده‌آل بزرگی که نمی‌شود از آن درگذشت برسانند. اینان می‌کوشند ملت را در چهارچوب افکار خود زندانی کنند، می‌گویند ملت باید در قالب وضع موجود به وضع آینده منتقل کند، ایده‌آل دیگری برگزیند، ونباید آرزوی برتری در فکرش پدید آورد. این علت اجتماعی ایده‌آل گزینی‌های پست است. این علت از خارج از درون انسان رخ برآورده است نه از داخل او. قرآن این شیوهٔ اخلال‌گری‌ها را در راه دعوت پیغمبران نیز متعرض شده گوید: «وَقالَ فِرْعَوْنُ یا اَیُّهَا الْمَلاَءُ ما عَلِمْتُ لَکُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَیْری[1]؛ فرعون گفت من جز خودم، خدایی را برای شما نمی‌شناسم».

قالَ فِرْعَوْنَ ما اُریکُمْ اِلاّ ما اَریٰ وَ ما اَهْدیکُمْ اِلاّ سَبیلَ الرَّشادِ[2].

در اینجا فرعون می‌گوید من بشما جز آنچه نظر و رأی شخصی خودم ایجاب کند، نشان نمی‌دهم. او می‌خواهد همهٔ مردم را درچهارچوب دید

۱ـ قصص / ۳۸.
۲ـ غافر (مؤمن) / ۲۹ «فرعون گفت بشما نشان نمی‌دهم مگر آنچه را خودم نظر بدهم و شما را جز به راه تمدن و رشد دعوت نمی‌کنم».

خودش بگذارد، و دید خودش و وضع موجود را مطلق می‌سازد که قابل گذشت از آن نباشد. در اینجا آنچه باعث می‌شود یک جامعه ایده‌آلی از اوضاع محیط بر او تحمیل شود و به او وانمود گردد این ایده‌آل تحمیلی، همان مطلقی است که نمی‌شود از آن رد شد، و او مجبور می‌شود آن را بپذیرد. سلطهٔ فرعونی است که دست برداشتن از این ایده‌آل را خطری برای خود و موجودیت خود می‌بیند. از بیان قرآن بشنوید:

آنگاه موسی و برادرش هارون را با نشانه‌هائی از خود، وقوت منطق، نزد فرعون و طرفدارانش فرستادیم، اینان مستکبری نشان دادند که مردمی بلندپرواز بودند و گفتند آیا ما به دو نفر که مانند خود ما هستند و قوم آنها تسلیم ما شده‌اند، ایمان آورده مطیعشان گردیم؟[1]

ما آمادگی نداریم به این ایده‌آلی که موسی آورده است ایمان بیاوریم، زیرا این ایده‌آل، پرستش قوم موسی و هارون را نسبت به ما متزلزل می‌سازد. بنابراین در قالب وضع زندگی موجود که بر جامعهٔ آن روز حاکم شده، باید جامعه را زندانی کرد، بایدجمود و تعصب نشان داد، باید جامعهٔ بشری را تحت تأثیر آزمندی سلطه گرانی که می‌خواهند وجود خود و واقعیت حاکمیتشان را تضمین کنند، محبوس گردانید.

این علت دوم ایده‌آل گزینی‌های پست از زبان قرآن بود. کلمهٔ

۱ـ مؤمنون / ۴۵ - ۴۷.

«طاغوت» از همینجا در قرآن استعمال شده:

وَالَّذینَ اجْتَنَبُوا الطّاغُوتَ اَنْ یَعْبُدُوها وَاَنابُوا اِلَی اللّهِ لَهُمُ الْبُشْری فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ اُولئِكَ الَّذینَ هَداهُمُ اللّهُ وَاُولئِكَ هُمْ اُولُوا الاَلْبابِ[1].

آنان که از پیروی طاغوت سرباز زده به خدای بازگشتند، مژده برای آنها است. پس شما به بندگان من، به آنها که سخنان را می‌شنوند و آنگاه از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند، مژده بده که اینان را خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندانند.

بنگرید تنها خصلت اساسی که طاغوت‌زدایندگان را معرفی می‌کند چیست؟ می‌گوید: «مژده بده بندگانم را، آنها که سخن‌ها را شنیده از بهترین‌ها پیروی می‌کنند»[2].

یعنی هیچ گونه قیدی به دست و بال ذهن آنها نیست. در قالب خاصی قرار نگرفته‌اند که نتوانند خود را از آن خارج سازند. تنها حقیقت را هدف همت خود ساخته‌اند. از این رو سخنان را می‌شنوند، تا نیکوترین را برگزینند. یعنی اینان پیوسته سر می‌کشند و هر مجالی را تغیب می‌کنند تا حقیقت را بیابند و از آن پیروی کنند حال آنکه اگر پرستندهٔ طاغوت بودند تنها در همان قالبی بودند که طاغوت می‌خواهد در آن قالب باشند. دیگر

۱ـ زمر / ۱۷ - ۱۸.
۲ـ زمر / ۱۸.

نمی‌توانستند سخنان را بشنوند و بهترین‌ها را برگزینند. تنها از همان سخنانی که مطلوب طاغوت بود پیروی می‌کردند. این است و دومین علت پیروی از ایده‌آل‌های پست.

تا اینجا توضیح دادیم:

تاریخ از خلال ساختمان درونی انسان می‌گذرد. ساختمان درونی انسان هدفهایش را مشخص می‌کند، هدف‌های انسان بربنیاد ایده‌آلهایش قرار دارد، ایده‌آلهای انسان از هدف‌های حیاتی اش سرچشمه می‌گیرد. هر جامعه‌ای ایده‌آل‌هائی دارد. این ایده‌آل‌ها، مسیر جامعه‌ها را مشخص می‌کند، و علائم راه هر جامعه‌ای را به عهده می‌گیرد. ایده‌آل‌ها بر سه گونه‌اند. تاکنون قسم اول آن را توضیح داده‌ایم و آن ایده‌آلی است که ازوضع موجود سرچشمه گرفته و از اوضاعی که در جامعه می‌گذارد، نشأت گرفته است. این گونه ایده‌آل‌ها، همیشه تکراری و ملالت بار است. حرکت تاریخ در زیر سایهٔ این نمونه ایده‌آل‌ها، همیشه یک حرکت تکراری است. به این معنی که وضع موجود را می‌گیرد تابرایش آیندهٔ مطلق بسازد، اینگونه ایده‌آل‌ها را قرآن ناشی از یکی از دو علت می‌داند. علت اول عامل روانی است و آن انس و عادت و بیهودگی و بوالهوسی است. و علت دوم عامل خارجی دارد و آن تسلط فرعون‌ها وطاغوت‌ها در طول تاریخ بشریت بر جامعه.

فصل ششم

نقش ایده‌آل گزینی

ضرورت گزینش و انواع آن، پی‌آمدها، خطرات آن و مراحل خطرات

ایده‌آل گزینی‌های پست و فرومایه که در فصل گذشته متعرض آن شدیم، در بسیاری از اوقات رنگ دین بخود می‌گیرد و با دادن یک نوع قداست و احترام تصنعی خاصی نسبت به آنها، کوشش می‌شود تا در لباس ارزش‌های دینی از آن نگهداری شود و حاکمیت آن بر نفوس افزوده گردد و استمرار یابد.

همان گونه که در آیات کریمه ملاحظه کردیم، چگونه جامعه‌هائی که دعوت پیامبران را رد کردند غالباً به پرستش دین پدران و گرفتن ایده‌آل‌های آنان چنگ می‌زدند. بلکه در حقیقت هیچ ایده‌آلی از این ایده‌آل‌ها پست‌تر نیست که از پوشش دینی خالی باشد چه به صورت آشکار و واضح، یا به صورت مخفی و نهان، زیرا همیشه این ایده‌آل‌ها به قول قرآن و بنا به تعبیرهای اسلامی، می‌خواهد جای «الٰه» را بگیرند و پیوسته پیوند یک ملت با ایده‌آلش در باطن، امر، یک نوع پرستشی نسبت به ایده‌آل‌هایش می‌باشد.

دین در قیافهٔ عمومی‌اش، چیزی جز رابطهٔ بین عابد و معبود نیست.

بنابراین، ایده‌آلها از رنگ دینی، چه در لباس صریح یا در لباس مخفی، جدا نیستند. اگر این ایده‌آل‌ها در ظاهر شعارهای دیگری هم به خود بگیرند، و یا در تحت نقاب‌های دیگری مخفی گردند، باز در حقیقت همان دین و مفهوم عبادت‌اند، و وابستگی پرستش کننده با پرستیده شده‌اش را نشان می‌دهد، چیزی که هست دین‌های ساختگی از ایده‌آل‌هائی پست و دین‌هائی محدود تشکیل شده، زیرا خود این ایده‌آل‌ها محدود و پست‌اند که بطور مصنوعی به صورت مطلق در آمده‌اند، وگرنه اینها در حقیقت چیزی جز خیالات، یا تصورات جزئی بیش نیستند که در سر راه دور و دراز تکامل انسان قرار گرفته‌اند. اینها نسبی‌هائی هستند که در پندار به مطلق تبدیل شده‌اند. مطلق‌های ساختگی، از این رو محدودیت ایده‌آل‌ها به ادیان ساخته شده از آنها سرایت می‌کند.

به عبارت دیگر ادیانی که انسان از میان این ایده‌آل‌ها برای خودش برمی‌گزیند، ادیانی است که از اصالت دادن به این ایده‌آل‌ها پدید می‌آید و بالا بردن تخیل آنها تا سرحد تصور مطلق‌های دروغین، این ادیان را می‌سازد. این ادیان در حقیقت ادعای تجزیه طلبی در مقابل دین توحید دارند. ما در آینده پیرامون دین توحید که ایده‌آلی بلند باابعاد مختلفش برای عموم بشریت است، بحث خواهیم کرد.

این ادیان تجزیه شده و این خدایانی که انسان‌ها در هر فراز از زمان برای خود تصور کرده‌اند، چیزی جز نام‌های خالی از حقیقت نیست.

همانگونه که قرآن می‌گوید:

اِنْ هِیَ اِلاّ اَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها اَنْتُمْ وَآباءُکُمْ ما اَنْزَلَ اللّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ[1].

این خدایان راکه شما و پدرانتان فقط به نام برگزیده‌اید، جز نام هیچ واقعیت منطقی وعلمی ندارند.

پس خدایانی که انسان تصور می‌کند، و دینی که می‌سازد و ایده‌آلی که نتیجهٔ تخیلات بشری است، هیچ‌گاه نمی‌تواند دین استوار باشد، ممکن نیست اینها نردبان ترقی فرا راه انسان‌ها باشند، زیرا هیچ‌گاه بشر نمی‌تواند در مسیر خود، خدایش را بیافریند.

گفتیم جوامع و ملت‌هائی که ایده‌آل‌های مادی و پست را می‌پرستند، در یک حالت تکراری زندگی می‌کنند. یعنی حرکت تاریخ برای آنها یک حرکت همانند وتکراری می‌شود. و این است که دست گذشته‌اش را گرفته به وضع موجود، و وضع موجودش او را به آینده می‌کشاند، آینده‌ای درحقیقت نخواهد بود که آینده‌اش همچون گذشته‌اش می‌باشد.

از اینجا است که وقتی گامی در تحلیل و بررسی و مشاهدهٔ اوضاع این ملت‌ها که مانند این قبیل ایده‌آل‌ها را برای خود برمی‌گزینند، به جلو برداریم می‌بینیم این امتها خیلی زود وابستگی‌شان رابه این ایده‌آل‌ها نیز از دست می‌دهند و نمی‌توانند به آنها چنگ بزنند، زیرا این ایده‌آل‌ها

۱ـ نجم / ۲۳.

وقتی تأثیر عملی‌شان را از دست دادند و نتوانستند خیری برسانند وبعد از اینکه دیگر رونوشتی از وضع موجود شدند و معلوم شد نمی‌توانند کاروان بشری را به پیش ببرند و در راه دور و دراز تکاملش او را یاری دهند، به تدریج جامعه و بشریت علاقه‌اش را نسبت به این ایده‌آل‌ها از دست می‌دهد یعنی وحدت قانونی که توده‌های وسیع برای خود برگزیده‌اند خیلی زود متلاشی می‌شود، زیرا وحدت این قانونها، به واسطهٔ ایده‌آل مشترک است وقتی ایده‌آل از بین رفت، قانون آن نیز متلاشی می‌شود.

وقتی‌ملت پیوند دوستی‌خودرا باایده‌آلش ازدست‌داد خیلی‌زود دچار پراکندگی، پاره‌گی و سرنگونی می‌شود و همان‌گونه که قرآن می‌گوید:

بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُم جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتّىٰ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لايَعْقِلُونَ.[1]

شدت و خشونت به سختی بین آنها حاکم است. آنها را با هم مجتمع می‌پنداری، ولی دل‌هاشان از هم پراکنده است، زیرا آنان مردمی نابخردند و تعقل نمی‌کنند.

از آن رو با هم سر سختند که مایهٔ وحدت ندارند، تنها صورت و شکل ظاهری آنها بهم نزدیک است، ولی یک ایده‌آل مشترک ندارند، همه در یک راه گام نمی‌نهند، دل‌هاشان از هم راکنده، تمایلات هر کدام به یک سو، روح‌ها متفرق و خردها جامد است. در چنین حالتی وحدت ملی باقی

۱ـ حشر / ۱۴.

نمی‌ماند، تنها شبحی از امت است و در سایهٔ این شبح، بزودی هر فردی از آنها خود را به نیازهای خصوصی‌اش سرگرم می‌کند، به کارهای کوچک خود می‌پردازد، زیرا ایده‌آلی که بتواند همهٔ نیروها را بدور خود بکشاند، همهٔ استعدادها و قابلیت‌ها را فراخود جلب کند و به خاطرش فداکاری صورت گیرد چنین ایده‌آل برتری وجود ندارد.

وقتی ایده‌آلی این چنین سقوط کرد، پرچم وحدت ملت سقوط کرده است، هر کس در این جامعه، سرگرم کار محدود خودش می‌باشد. مصالح شخصی، فکر در بارهٔ مسائل محدود خود، چگونه شب را صبح کند، چگونه روز را شام کند، چگونه بخورد، چگونه بیاشامد، چگونه برای خود وسائل آسایش و راحت فراهم کند و خود و خانواده و فرزندانش را چگونه استقرار و آرامش بخشد؟ چه راحتی و چه استقراری، راحت و استقرار به معنی ارزان آن، به معنی کوتاه مدت آن، استقراری که برای همیشه آدمی در گرو نیازهای مادی‌اش باقی بماند و یک موجود زندانی وابسته به نیازهایش باشد. هیچ چیز جز احتیاجات آنی‌اش را نمی‌بیند. پیوسته کارش اینکه دور خود چرخ بزند و در اطراف تمایلات مادی‌اش و نیازهای آنی‌اش که جز آنها نمی‌نگرد، تلاش کند، زیرا در زندگی او چیزی جز اینها نیست. ایده‌آل ندارد ایده‌آلش را از دست داده، آن را متلاشی کرده. آری در چنین ملتی ایده‌آل سقوط کرده است. گفتیم در این ملت نداشتن ایده‌آلی مطلق آنان را به صورت شبحی بی‌واقعیت در می‌آورد.

رفتار تاریخ با ملت‌های بی‌ایده‌آل

در چنین حالتی تاریخ می‌گوید سه نوع برنامه اجرائی با این امت صورت می‌گیرد که هر یک جای دیگری را می‌تواند پر کند.

۱ - نخستین رفتار تاریخی اجرائی، متلاشی شدن در برابر یک حملهٔ نظامی از خارج است، زیرا این ملت از درون پوسیده شده، دیگر همبستگی خارجی یک ملت بهم پیوسته را ندارد. تنها، افراد پراکنده‌ای هستند که دور هم جمع شده‌اند، هرکدام به فکر خوراک، لباس، و مسکن شخصی خوداند و مانند یک ملت برای جامعه نمی‌اندیشند. در این صورت ملت در مقابله با حملهٔ نظامی از خارج متلاشی می‌شود. این موضوع درست مسأله‌ای است که امروز دقیقاً برای امت اسلامی ما پیش آمده، وقتی مسلمانان ایده‌آل برتر خود را از دست دادند، و از تحت ولایت و نفوذ عنایت خدا، خود را رها ساختند، طعمه و شکار خوبی درچنگال مغول‌های کافر قرار گرفتند. در آن روز تمدن اسلامی سقوط کرد و دنیای اسلام که از خارج مورد حمله واقع شده بود از درون هم، دگرگون گردید.

۲ - دومین عمل اجرائی تاریخی که با آنها صورت می‌گیرد، ذوب شدن و تحلیل رفتن آنها در یک ایده‌آل بیگانه، یک ایده‌آل وارداتی از خارج است. ملتی که ایده‌آل فطری خود را از دست داده باشد، ایده‌آلی که هر چند از درون خود جامعه جوشیده است، ولی با از دست دادن نفوذ و حرکتش، و با از دست دادن اصالتش اکنون باید بکوشد با ایده‌آل دیگری

از خود جای آنرا پر کند، نه ایده‌آلی از خارج به او تحمیل گردد، و ملت رهبری خود را به دست آن ایده‌آل بدهد. این هم اجرای تاریخی دوم.

۳ - سومین عمل اجرائی تاریخی، اینکه برای بازگشت به ایده‌آل بزرگ ملت از نو، از همان بذر ایده‌آل اصیل استفاده شود و در مسیر پیشرفت زندگی جدید بتدریج ایده‌آل اصیل در ملت پیاده گردد.

امت اسلامی امروز بر سر دوارهی دوم و سوم قرار گرفته و با ورود در دوره استعماری، این دو راه در مقابلش خود نمائی می‌کند. این راهی است که گروهی از زمامداران مسلمان در کشورهای اسلامی پیش گرفته‌اند.

رضا خان در ایران، و آتاتورک در ترکیه می‌خواستند ایده‌آل مردم اروپای متمدن وپیشرفته را از خارج گرفته بر ملت مسلمان تطبیق دهند و مسلمانان را با از دست دادن ایده‌آل خود، به این ایده‌آل غربی دعوت کنند[1]. حال آنکه پیش آهنگان اندیشهٔ نهضت اسلامی در همین شرائط در آغاز دورهٔ استعمار واواخر فاصلهٔ قبل از آن، کوشیدند راه سوم را به جریان اندازند و زندگی تازه‌ای از راه انتشار این ایده‌آل برتر، و بازگشت

۱ـ اینکه استاد شهید در مثال وام گرفتن آرمان دیگران، به رضا خان و آتاترک در ایران و ترکیه اکتفاکرد بخاطر تضییقات و محدودیت‌هائی بوده است که هنگام ایراد سخن وجود داشته وگرنه کشورهای پر تجمع منطقه که با فرهنگ وارداتی و ایده‌آل‌های دیگران می‌کوشند کشورهای خود را اداره کنند هم اکنون بسیارند.(مترجم)

به زندگی اسلامی و ارائه آن به زبان روز، و با وسعت دید روز، و مطابق با نیازهای مسلمانان به کشور باز گردانند[1] ملتی که از ایده‌آلش تهی شده، و به صورت شبحی درآمد چاره‌ای جز این ندارد که به یکی از این اجراءات فوق تن در دهد و در عمل آن را بپذیرد.

تاکنون سخن ما از ملتی بود که خدایانی پست برای خود برگزیده از این رو ایده‌آل‌های تکراری آنان را متلاشی و پاره پاره می‌نماید، زیرا این ملت، پیوند خود را با ایده‌آل‌های مصنوعی‌اش از دست می‌دهد، جامعه و ملت به شکل شبحی در می‌آید و این یکی از سه عمل اجرائی تاریخ بود که از آن حکایت رفت. اکنون گامی دیگر به عقب باز می‌گردیم تا مواجه با نوع دوم از خدایان ایده‌آل بزرگ گردیم مگر در آغاز نگفتیم ایده‌آل‌ها منعکس کنندهٔ سه نوع برداشت از خارج می‌باشند.

نوع دوم از انواع ایده‌آل

تاکنون از نوع اول سخن گفتیم. اگر گام دیگری به عقب بگذاریم مواجه با نوع دوم خدایان ایده‌آل می‌گردیم و بتشریح آنها می‌پردازیم. این نوع دوم

۱ـ اندیشه جهان سوم که هم اکنون با انقلاب اسلامی نضج و رشد یافته و رهبری آنرا ایران انقلابی بدست گرفته است، گزینش راه سومی است که امروز به رهبری امام خمینی(قدس سره) مشعل‌دار حرکت مستضعفان جهان جلوه‌گر گردیده است و با کمال تأسف در آن روزها شهید صدر از تصریح به این واقعیت معذور بوده است.

عبارت است از ایده‌آلی که تمایل به آرمان‌های امت را بانگرش به آینده تأمین می‌کند این ایده‌آل دیگر تکراری از نیازهای روزمرده نیست، بلکه نظر به آینده دارد، گرایش به نوآوری و چیزهای بدیع یکی از خصوصیات آن است، می‌خواهد به سوی تکامل گام بردارد، لیکن این ایده‌آل تنها از یک گام به سوی آینده، گرفته شده و آن گام تنها بخشی از این راه دراز آنیده که در او آرمان می پرورد را، تشکیل می‌دهد، یعنی این ایده‌آل دیدگاه بلندی ندارد دارای دیدگاهی محدود است و هر چند سودمند باشد، ولی ملت نتوانسته مسافت‌های دوردستی را با آن، بپیماید، فقط توانسته است از یک آینده‌نگری محدود، استفاده کند و از این آینده‌نگری محدود ایده‌آل‌هایش را برگیرد. این ایده‌آل‌های باصطلاح برتر، با خود یک جنبهٔ ویژهٔ صحیحی همراه دارد، ولی از نظر قابلیت و استعداد و امکانات انسان عظیم نیست. و خیلی کوچک و ناچیز است. اما جنبهٔ خاص صحیحش این است که انسان در طول مسیر دور و درازش نمی‌تواند تمام راه طولانی را در نظر گیرد، برای او امکان احاطه و فراگیری نسبت به مطلق نیست، زیرا ذهن بشر محدود است و ذهن محدود بشر نمی‌تواند مطلق را فراگیرد. او پیوسته پرتوی و با رقه‌ای از مطلق را در دست دارد، او با دست‌آوردی که فرا خور قبضهٔ دستش باشد می‌تواند، فراراه خود نوری بپا شد و از مطلق طلبی در راه خود بهره‌مند شود.

این امر که امکانات فراگیری بشر محدود است یک واقعیت صحیح و مسلم خارجی است، ولی بخش مهم و خطرناکش در این است که دست

آوردی که انسان از مطلق بدست می‌گیرد، مطلق نیست، این تودهٔ محدود از مطلق است، این قطعهٔ نوری که از مطلق قبضه کرده است، این مقدار ناچیز را در تخیل خود به نور آسمان و زمین تبدیل می‌کند، به ایده‌آل برتر می‌کشاند، به مطلق می پیوندد. در اینجا خطر در کمین است، زیرا وقتی انسان می‌خواهد ایده‌آل برترش را بسازد آن را از تصور ذهنی محدودی که از آینده دارد می‌سازد، این یک تصور ذهنی نسبی است که آن را نزد خود به مطلق تبدیل می‌کند. در این صورت این ایده‌آل برتر تنها در وضع حاضر خواهد توانست به او خدمت کند، و خواهد توانست زمینه برای او فراهم کند تا بقدر نیروی این ایده‌آل رشد کند باندازه‌ای که به آنیده تجسم بخشد، بقدر امکانات آینده‌اش این انسان را حرکت داده واو را فعال سازد، ولی خیلی زود به حد نهائی‌اش می‌رسد. پیشرفت انسان را جلوگیری می‌کند، زیرا ایده‌آلی این چنین، اکنون برای صاحبش خداگشته و به صورت دین در آمده و وضع موجود شده است، در این حال خود مانعی بر سر راه پیشرفت مجاهدات انسان در راه رسیدن به کمال حقیقی‌اش گردیده است، زیرا گسترش و تعمیم یک ایده‌آل محدود، به مطلق، اشتباه و خطای بزرگی است. این گسترش یا تعمیم غلط، گاهی افقی، و گاهی عمودی صورت می‌گیرد و هر دو نوع تعمیم برای ایده‌آل، اشتباه محض به حساب می‌آید.

این تعمیم افقی غلط، وقتی است که وسیلهٔ آن تصور ایده‌آل، تصور آینده‌اش را از انسان بگیرد و یک ایده‌آل را همهٔ آنچه باید برایش جهاد و

مبارزه کند به حساب آورند حال آنکه این ایده‌آل با وجود صحت و صلاحیتش تنها بخشی از ارزش‌های او را تشکیل می‌داد.

این یک تعمیم افقی غلطی است زیرا چیزی که جزئی از حرکت ما را تشکیل می‌دهد، نباید تمام تلاش‌ها و حرکت‌های ما را پر کند.

برای نمونه انسان اروپائی متجدد در اوائل عصر رنسانس ایده‌آل برتری به نام آزادی برای خود برنهاد، زیرا می‌دید انسان در غرب سخت کوبیده شده و دربند است و در همهٔ میدان‌های زندگی غل و زنجیرهائی از ناحیهٔ کلسیا و سرسختی‌هایش در هر مورد از عقائد علمی و دینی، بدست و پایش زده‌اند، در مورد خوراک و قوت و غذایش هم به نظام فئودالی وابسته است.

در آن روز انسان اروپائی پیشرو عصر رنسانس، تصمیم گرفت خود را از قید و بندهای کلیسا، و از بند فئودالیسم، برهاند. تصمیم گرفت از انسان یک موجود آزادی بسازد که، هر گاه دلش خواست هر کاری را انجام دهد. انسانی که با فکر و عقل خود بیندیشد نه با فکر و عقل دیگران، او خود در امور، شخصاً تأمل نماید، اسباب دست دیگران نباشد، این یک اندیشهٔ صحیحی بود، ولی خطا در گسترش و تعمیم آن بود.

آزادی یعنی بندها را از دست و پای انسان گسستن، این یک ارزشی از ارزش‌ها است، این تنها یکی از چهار چوب‌های ارزش‌ها را تشکیل می‌دهد، ولی این امر به تنهائی انسان‌ساز نیست. شما نمی‌توانید از این راه‌بندهای انسان را پاره کنید و به او بگوئید هر کاری می‌خواهی بکن،

نمی‌توانید بدین وسیله انسان بسازید. هیچ فئودالی و هیچ کشیش یا شاه یا طاغوتی پیدا نمی‌کنید که شما را مجبور کند شما برای خود پایگاه فکری بگیرید یا وادار به ترک پایگاهی نماید.

بند شکنی به تنهائی کافی نیست. رهائی از این بندها فقط می‌تواند چهار چوبی را در راه پیشرفت و تکامل بشریت عرضه کند، ولی تکامل صالح انسان، نیاز به محتوا و مضمونی دارد که در پرتو آن محتوا و مضمون پیشرفت حاصل شود. مجرد آزادی که انسان بتواند تصرف کند، در بازار به هر سو که می‌خواهد راه بیفتد، نمی‌تواند برای او کافی باشد. باید دید چگونه باید گام برداشت، هدف از عبور از بازار چیست؟ ولی این محتوا و مضمون را اروپائی‌ها از دست داده‌اند.

انسان اروپائی آزادی را هدف قرار داده. آزادی خوبست، ولی نه به عنوان ایده‌آل. آزادی قالب است. همراه آزادی ما احتیاج به محتوا داریم، مضمون آزادی را می‌خواهیم، باید بدانیم برای چه مقصود و هدفی می‌خواهیم آزاد باشیم، وقتی ندانستیم قالب آزادی برای چه محتوائی ساخته شده، همین آزادی بدبختی‌های خطرناک و بزرگی ببار می‌آورد، همان بدبختی‌هائی که تمدن غربی امروز که برای بشریت همهٔ وسائل نابودی را فراهم کرده، بدان مبتلا است زیرا در قالب آزادی آنها هیچ‌گونه محتوائی قرار نداده‌اند. این نمونه‌ای از تعمیم و گسترش افقی ایده‌آل‌ها بود. وقتی ایده‌آل‌ها گسترش افقی پیدا کند به این درد مبتلا می‌شود.

اما تعمیم و گسترش زمانی ایدآل‌ها نیز همینطور است، در طول تاریخ

گام‌های پیروزمندانهٔ تاریخی پیدا می‌شود، ولی این گام‌های پیروزی نباید از حدود زمانش تجاوز کند و از آنها گامی به سوی مطلق برداشته شود، نباید از آنها ایده‌آل ساخته شود. باید این گام‌ها را در کنار یک ایده‌آل بررسی کرد نه اینکه خود آنها، ایده‌آل گردد.

در تاریخ می‌گوئیم، گرد آمدن چند خانواده قبیله را تشکیل می‌دهد. از گرد آمدن چند قبیله، عشیره تشکیل می‌شود چند عشیره که با هم گرد آمدند، ملت یا امت بوقوع می‌پیوندد. اگر این گام‌ها برای پیشرفت بشریت و توحید جامعه در راه یک ایده‌آل برتر باشد، صحیح است، ولی جائز نیست این تشکل‌ها به مطلق تبدیل شود، عشیره مطلقی شود که به خاطرش این انسان نبرد کند. آن مطلقی که بخاطرش باید نبرد کرد تنها مطلق خقیقی، یعنی خدا است. پس گام‌های یاد شده تنها روش و قالب است، ولی مطلق نیست.

این گسترش زمانی، نمونه‌ای از تعمیم غلط است. وقتی ما چیزی به عنوان نخستین گام محدود را، از حد خود بیرون بردیم تا از آن ایده‌آل بسازیم و در طول همهٔ زمانها بخواهیم به عنوان ایده‌آل از آن دفاع کنیم، کاری خطا مرتکب شده‌ایم. انسانی که این دید محدود را به همهٔ زمانها تبدیل کرده، آن را به مطلقش می‌کشاند، درست مانند کسی است که به افق بیکران با چشمان خود نگاه کند، ولی دیدش به او اجازه نمی‌دهد جز مسافت محدودی رابنگرد او گمان می‌کند با این افقی که دیده است دنیا پایان می‌یابد، درآنجا آسمان با یک مسافت نزدیکی بر زمین منطبق

است، ممکن است، وجود سراب، خیالِ وجود آبی را در نزدیکی انسان، بوجود آورد، ولی این خیال در حقیقت ناشی از ناتوانی دیدگان از پیگری مسافت دور و دراز خشکی زمین است.

همینطور در اینجا این انسانی که بر سر راه دراز تاریخ می‌ایستد، می‌خواهد مسیر تاریخ بشری را تعیین کند بر اثر قصور ذهنی‌اش و به حکم محدودیت اندیشهٔ بشری‌اش افقی می‌نگرد درست همانند افق جغرافیایی افقی جلب نظرش را می‌کند. او باید با این منظرهٔافق، بعنوان افق رفتار کند نه بعنوان مطلق، چنانکه ما در زمینهٔ مسائل جغرافیائی، افقی را که با دید خود به فاصله بیست یا دویست متر می‌بینیم، حکم نمی‌کنیم آنجا پایان زمین است. تنها حکم ما این است که آنجا افق است. در منظرهٔ افق تاریخی نیز انسان باید به عنوان افق حکم کند هیچ گاه افق تاریخی‌اش، ایده‌آل برترش رانسازد وگرنه مانند کسی خواهد بود که بجای آب، به سوی سراب گام بردارد. خداوند چه زیبا این مثل دلنشین را بیان کرده است.

وَالَّذینَ کَفَرُوا اَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءاً حَتّیٰ اِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَریعُ الْحِساب.[1]

کارهای کافران مانند سرابی در بیابان است که تشنه لب،

۱ـ نور / ۳۹.

ناگاه آن را، آب پندارد و چون نزدآن آمده، آن را هیچ نیابد، ولی خدا را برای رسیدگی به حسابش، خواهد یافت و خدا بسیار زود حسابرس است.

در تعبیر دیگر خداوند این ایده آلهای ساختگی شرک آمیز منسوب به غیر خدا را، تشبیه به خانهٔ عنکبوت کرده گوید:

مَثَلُ الَّذینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ اَوْلِیاءَ کَمَثَلِ الْعَنْکَبُوت اتَّخَذَتْ بَیْتاً وَاِنَّ اَوْهَنَ الْبُیُوتِ لَبَیْتُ الْعَنْکَبُوتِ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ.[1]

مثل کسانی که جز خدا را برای خود سرپرست گیرند مانند عنکبوت است که خانه برای خود فراهم ساخت و همانا سست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است اگر می‌دانستند.

فرق ایده‌آل وضع موجود و ایده‌آل آیندهٔ محدود

اگر بین این دون نوع ایده‌آل که یکی عیناً از همان وضع موجود و واقعیت خارجی گرفته شده و دیگری از آرمان محدود بشری که به، آیندهٔ نزدیک گرایش دارد، بخواهیم مقایسه‌ای کنیم، می‌بینیم ایده‌آلی که از وضع موجود گرفته شده غالباً از مرحلهٔ آن ایده‌آل آیندهٔ محدود، گذشته و آن را پشت سر نهاده است، یعنی غالبا ایده‌آل وضع موجود، امتداد ایده‌آل‌های

۱ـ عنکبوت / ۴۱.

آیندهٔ محدود است به این صورت که انسان آرمان طلب که ایده‌آلی پست برگزیده و آیندهٔ نزدیکی را می‌طلبد وقتی به ایده‌آلش رسید و سرچشمه این ایده‌آل را پیدا کرد، این ایده‌آل برایش محدود و تکراری می‌شود، از اینجا است که ما در گذشته اشاره کردیم اگر از این نوع خدایان گامی به عقب برداریم، خدایان نوع دوم برای ما ظاهر می‌شود، یعنی به این صورت مسأله را باید آغاز کرد:

در آغاز ایده‌آلی آرمان طلبانه دارد، نگاهش به آینده است. آنگاه وقتی به آن دست یافت این ایده‌آل به صورت ایده‌آل تکراری در می‌آید و آنگاه این ایده‌آل تکراری از ریشه متلاشی شده همانگونه که گفتیم ملت را تبدیل به شبحی می‌کند و دگرگون می‌شود. در این فاصلهٔ زمانی چهار مرحله می‌توان بر ملت برشمرد باین شرح:

۱ - مرحله فاعلیت ایده‌آل - به این معنی که ایده‌آل از آرمان‌طلبی نسبت به آینده آغاز می‌شود. بدیهی است این فاعلیت و این خدمت ایده‌آل را قرآن از آن به «عاجل» تعبیر کرده است. زیرا این برداشتی، سریع است، ولی دراز مدت نیست. زیرا این ایده‌آل در یک لحظه تبدیل به نیروئی می‌شود که همه دست آوردهای خود را تباه می‌سازد و از همین رو تعبیر «سریع» یا «عاجل» در بارهٔ آن شده است ملاحظه کنید سخن خدا را:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَيهَا مَذْمُوماً مَدْحُوراً وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ

وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً كُلاًّ نُمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً[1].

هر کس متاع سریع دنیا را خواهد ما برای آنکس که بخواهیم، بمیزانی که مصلحت بدانیم سریعاً فراهم می‌کنیم آنگاه جهنم جایگاهش خواهد بود تا با ذلت و نفرت آتش او را فراگیرد و هر کس آخرت را بطلبد و کوشش خود را در راه آن مبذول دارد بشرط ایمان، از کوشش‌هایش سپاسگزاری می‌شود. هر دو گروه آنان و اینان از عطایای پروردگار تو، بهره‌مند خواهند شد که عطایای او را هیچ بندی و منعی نخواهد بود.

خدای سبحان خیر محض،عطای محض، و وجود محض است، ولی بقدر ظرفیت ایده‌آلی که انسان بر می‌گزیند عطای او برایش قابل امتداد است. پس خداوند سبحان عطایش را بقدر قابلیت این ایده‌آل‌ها می‌بخشد. چیزی باو می‌دهد، سریعاً هم می‌دهد، ولی برای آینده‌اش فیضی نیست.

در همین وضع، ایده‌آلی که از وضع موجود گرفته شده، اظهار قدرت می‌کند، خود را ایده‌آل برتر معرفی می‌کند، اظهار می‌دارد، قدرت

۱ـ اسراء / ۱۸ - ۲۰.

بخشش و ابداع، در حد ایده‌آل رهبری امت در دست گرفته است چنانکه امت در ساختن آن ایده‌آل شریک است و امت است که ایده‌آل را تحقق می‌بخشد. البته گزینش ایده‌آل در این مرحله نتایجی ببار می‌آورد، ولی در دید عمیق قرآن که همیشه طرح‌هایش برای دراز مدت است این نتایج فوری، آتش و عذاب به دنبال می‌آورد، جهنم در دنیا وآخرت در تعقیب اینان است. این مرحله نخستین را، مرحلهٔ نوآوری و تجددآفرینی می‌توان نامید.

۲ - مرحلهٔ دوم وقتی است که این ایده‌آل از حرکت باز ایستد، نیرویش و قدرت دهندگی‌اش به پایان رسد، در این صورت ایده‌آل به صورت مجسمه‌ای در می‌آید و رهبرانی که بر اساس این ایده‌آل دست‌اندرکار رهبری و راهنمائی بودند حالا بزرگان و رجال امت شده‌اند نه رهبران، و ملت عموماً مطیع و منقاد آنها شده‌اند نه همکاران آنها در سازندگی و تکامل. این مرحله همان مرحله‌ای است که قرآن از آن تعبیر به اطاعت از بزرگان و رجال می‌کند:

وَقالُوا رَبَّنا اِنّا اطعنا سادَتَنا وَ کُبَراءَنا فَاَضَلُّونَا السَّبیلاَ.[1]

و اینان گفتند پروردگارا ما از بزرگان و شخصیت‌های خود اطاعت کردیم، آنها بودند که ما را گمراه کردند.

۳ - آنگاه مرحلهٔ سوم که مرحلهٔ امتداد تاریخی آنان است فرا می‌رسد.

۱ـ احزاب / ۶۷.

این قدرت به یک طبقه بعد از آنها منتقل می‌شود، و به عنوان وراثت موقعیت خانوادگی و طبقاتی آنان را تشکیل می‌دهد. در این صورت است که طبقهٔ مترف (= آسایش طلب) متنعم، بی هیچ هدفی ارزشمند در زندگی، پیوسته به خود سرگرم، وگرفتار نگرانی‌های کوچک، به وجود می‌آید. قرآن می‌گوید:

وَکَذٰلِکَ ما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیرٍ اِلاّ قالَ مُتْرَفُوها اِنّا وَجَدْنا اٰباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَاِنّا عَلیٰ اٰثارِهِمْ مُقْتَدُونَ.[1]

واین چنین بود که ما پیش از تو در هیچ سرزمینی پیامبری نفرستادیم مگر که آسایش طلبان مترف گفتند ما پدرانمان را بر طریقه‌ای یافتیم و ما در پی‌گیری آنان خواهیم بود.

این قوم امتداد تاریخی پدرانی هستند که آنها تاریخ داشتند و خود امتداد تاریخی دیگران خواهند بود و این کشش تاریخی از حد یک ایده‌آل و از حد یک نیروی دهنده و سازنده به حد یک طبقه آسایش‌طلب که خود را به صورتی جانشین دیگران می‌بیند منتهی می‌شود.

این مرحله سوم از مراحل ایده‌آل گزینی بود و چون رابطه این ایده‌آل‌های تکراری طبق آنچه گفتیم با امت قطع شد، امت وارد مرحلهٔ

۱ـ زخرف / ۲۳.

چهارم می‌شود.

۴ - خطرناکترین مراحل، این مرحلهٔ چهارم است که ستمگران و عناصر کثیف بر امت مسلط می‌شوند. در این شرائط اینان هیچ‌گونه رعایت عهد و پیمانی را نمی‌کنند. قرآن در این مورد گوید:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنا فی كُلِّ قَرْيَةٍ اَكٰابِرَ مُجْرِميها لِيَمْكُرُوا فيهَا وَ ما يَمْكُرُونَ اِلاّ بِاَنْفُسِهِمْ.[1]

بدینگونه در هر سرزمینی، بزرگ مجرمانی قرار دادیم تا مکر و سوء سیاست کنند و مکر آنها جز به خودشان بدیگران باز نمی‌گردد.

در این وضع گروهی از تبار مجرمان مسلط می‌شوند. هیتلر و نازی‌ها بر قسمت مهمی از اروپا تسلط می‌یابند تا همهٔ خیرات تمدن و نوآوری‌های صنایع و علوم اروپا را سخت بکوبند تا این ایده‌آل را بکلی نابود سازند ایده‌آلی که انسان اروپائی جدید آن را بدست خود بالا برده است و به تدریج تا جائی بالا رفته که ایده‌آلی تکراری شده و باز هم این ایده‌آل بیشتر گنده شده، باد کرده، و دست‌آوردهایش در جامعه اروپائی باقی مانده است در این شرائط هیتلر می‌آید تا همهٔ دست آوردهایش را از بنیاد نابود سازد.

اکنون‌وقت آن‌رسیده است‌که به‌نوع سوم ازانواع‌ایده‌آل‌ها اشاره کنیم:

۱ـ انعام / ۲۳.

نوع سوم از انواع ایده‌آل

نوع سوم «الله» خدا است. در این ایده‌آل تناقضی که قبلاً اشاره کردیم با بهترین وجه حل می‌شود. ما در گذشته دچار تناقض شدیم خلاصه تناقض این بود که وجود ذهنی انسان محدود است، ولی ایده‌آل باید نامحدود باشد. چگونه ممکن است وسیله‌ای محدود، ما را به نامحدود برساند. ما این هم‌آهنگی را در مورد ایده‌آلی که «الله» خدایش می‌نامیم به خوبی، حل شده می‌یابیم، خواهید گفت چگونه این تناقض حل می‌شود؟ زیرا این ایده‌آل محصول انسان نیست، یک امر ذهنی مشخص نمی‌باشد که ذهن آن را از دیگر امور ذهنی جدا کرده باشد. این ایده‌آلی است عینی و دارای واقعیت خارجی، خداوند یک موجود مطلق در عالم خارج است، او دارای قدرت مطلقه، و دانش بی پایان و عدل مطلق می‌باشد.

این وجود عینی، با واقعیت خارجی‌اش، ایده‌آل است، زیرا مطلق است، ولی انسان وقتی می‌خواهد از این نور، الهام بگیرد، وقتی می‌خواهد یک بسته از این نور بی پایان را برگیرد بدیهی است او تنها می‌تواند اندازه‌ای محدود و بمیزان مقیدی از آن را برگیرد. او هر چه را برگیرد مشخص است، ولی ایده‌آل مطلق حدود مشخصی نداردو خارج از حدود ذهن است، با این حال او بسته‌ای از نور راگرفته این بسته، مقید است، ولی ایده‌آل مقید نیست. از این رو اسلام اصرار دارد پیوسته بین وجود ذهنی و خدای سبحان که ایده‌آل است، فرق بگذارد حتی بین

اسم و مسمی (نام و نامیده شده). و تأکید بر این دارد که نباید اسم را عبادت نمود. عبادت باید برای مسمی صورت گیرد، زیرا اسم، تنها وجود ذهنی است، تنها یک برخورد ذهنی نسبت به خدای بزرگ است، برخوردهای فکری عموماً عبادت را محدود می‌کند. باید عبادت برای مسمی، صاحب اسم صورت گیرد، زیرا تنها مسمی مطلق است، ولی اسم مقید است و محدود.

صورت‌های ذهنی پیوسته مانند سایر صورت‌های ذهنی محدود و مرحله‌ای است، ولی صفت ایده‌آل، به خود قائم است و خدا به کسی تکیه ندارد.

«سبحانه و تعالی عن ذلك» پاک و منزه است خداوند از صفات مخلوق.

فصل هفتم

خط سیر همه به‌سوی ایده‌آل مطلق

همه به‌سوی خدا می‌رویم

یا اَیُّهَا الاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ[1].

ای انسان تو با کوشش و تلاش پی‌گیرت «در عبادت و خدمت یا سفاهت و خیانت» سر انجام نایل به ملاقات پرودگارت خواهی شد.

این آیه کریمه، هدفی برتر برای انسان یعنی انسانیت وجامعهٔ بشری برمی‌نهد، می‌گوید: انسانیت در همهٔ سطوح می‌کوشد تا به لقاء پروردگار برسد. کدح، یعنی یک حرکت و بسیج پی‌گیر، آمیخته با رنج و درد و سوز وگداز. برای همهٔ جامعهٔ بشری کدح صورت می‌گیرد، زیرا این حرکت یک حرکت عادی نیست، یک حرکت صعودی است تکامل و ارتقاء است، مانند کوهنوردانی که با کوشش و جدیت، خود را آماده می‌کنند تا خود را به بالای کوه برسانند، ارتفاعات را در می‌نوردند تا به قله برسند. حرکت و سیرشان یک حرکت پر تلاش و پر زحمتی است،

۱ـ انشقاق / ۶.

همین طور انسانیت برای رسیدن به خدا، تلاش می‌کند، با این تلاش، صعود به نردبان کمال و رسیدن به تکامل خود وپیشرفت او به مقام انسانیت برتر، انجام می‌گردد.

بدیهی است این حرکت پرتلاش و پی‌گیر بناچار احتیاج به راهی دارد که از بشر رهنورد به سوی کمال، شروع می‌شود و تا رسیدن به هدف و طی راه، ادامه دارد. این همان راهی است که در آیات قرآن به «سبیل الله» و «صراط» و «صراط الله» در موارد متعدد، از آن یاد شده است، همهٔ این تعبیرهای قرآنی نشانگر وجود راهی استکه باید در آن حرکت کرد. و همان گونه که لازمهٔ حرکت، راه است، همین طور لازمهٔ راه نیز حرکت می‌باشد. و این آیه «یٰا اَیُّهَا الاِنْسانُ اِنَّکَ کٰادِحٌ» از یک حقیقت موجود و یک واقعیت خارجی پایداری، سخن می‌گوید.

این آیه درمقام دعوت به راه خدا نیست که مردم را در راه خدا سیر دهد، نمی‌خواهد مردم را تحریک و تشویق بدان راه کند. در این آیه مانند آیات دیگر امر و دعوتی در کار نیست، نمی‌گوید بیائید به راه خدا، در خانهٔ خدا توبه کنید و از این مقوله سخنان، بلکه می‌گوید ای انسان! «اِنَّکَ کٰادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ اِ کَدْحاً فَمُلاٰقیهِ» به یک حقیقت و واقعیت پایداری، اشاره می‌کند و آن اینکه هر سیر و حرکتی از انسان، در راه مسیر دور و راز تاریخی‌اش، سیر به سوی خدا است، حرکت به سوی «الله» است حتی گروه‌هائی که ایده‌آل‌های پست و خدایان ساختگی برای خود برگزیده و توانسته‌اند برای خود سیری داشته باشند و گام‌هائی در این راه طولانی

بردارند حتی این گروه‌هائی که قرآن آنها را مشرک خوانده، آنان نیز گام به سوی خدا بر می‌دارند. این پیشرفت به سوی خدا، به اندازهٔ نیروی فاعله‌اش و به قدر فشاری که به جلو می‌دهد، خود یک قدم نزدیکی به سوی‌خدا بوجود می‌آورد، ولی‌فرق‌است بین‌پیشرفتی که مسؤولیت‌آفرین باشد، یا به شرحی که خواهد آمد، پیشرفتی که این خصوصیت را نداشته باشد. درجائیکه انسانیت باهشیاری‌ویژهٔ خود نسبت به‌ایده‌آلش‌پیشرفت حاصل کند، در اینجا در اصطلاح فقه می‌گویند عبادت صورت گرفته است و این رنگی ازعبادت است که در امتداد خط طولانی جهان قرار گرفته و هماهنگی بااوضاع گستردهٔ‌عالم پیدا می‌کند، ولی هرگاه پیشرفت نسبت به ایده‌آل ناآگاهانه صورت گیرد، در اینجا به هر حال حرکت به سوی خدا صورت گرفته، ولی حرکتی چنانکه خواهیم گفت، غیر مسؤول.

بنابراین هر پیشرفتی، حرکت به سوی خدا است حتی آنها که دنبال سراب می‌روند. چنانکه از آیه استفاده می‌شود، حتی آنها که به سراب‌های اجتماعی می‌گرایند، کسانیکه ایده‌آل‌های پست برای خود بر می‌گزینند، وقتی به این سراب‌ها رسیدند متوجه می شوند چیزی نیست و در آنجا خدا را می‌یابند و خدا به حساب آنها می‌رسد. درست همانگونه که از آیه استفاده کردیم خدای سبحان پایان این راه است، ولی پایان جغرافیائی آن نیست مانند پایان‌های جغرافیائی راه‌ها نمی‌باشد.

مثلاً اگر فاصلهٔ بین دو شهر تهران - اصفهان را در نظر بگیریم، اصفهان پایان فاصلهٔ بین تهران و اصفهان است یعنی اصفهان به معنی،

مکان خاص، پایان جغرافیائی این راه است.

یعنی اصفهان در آخر راه واقع شده نه در بین راه، اگر کسی به طرف اصفهان برود، ولی وسط راه بایستد به هیچ وجه به اصفهان نرسیده است. خاک اصفهان آخر راه است که آن را آخر راه جغرافیائی‌مان می‌نامیم، ولی خدا مانند مثال یاد شده، آخر راه به معنی آخرهای جغرافیائی نیست. خداوند مطلق است، ایده‌آل است، مطلق حقیقی خارجی است. و چون مطلق است موجود است. هیچ‌گونه خلاءی برای وجود خدانیست، هیچ جائی نیست که خدا نباشد، وجود خدا حدی ندارد خداوند پایان و منتهای سیر است، ولی در طول راه هم او هست. کسی که تا نصف راه بیاید، کسی که به سراب برسد می‌ایستد معلوم می‌شود سراب است آنگاه چه چیز می‌یابد؟ در آیهٔ کریه به چه چیز اشاره شده؟... و در آنجا ملاحظه می‌کنیم به سراب که رسید، در آنجا خدا را می‌یابد و خدا حسابش را صاف می‌کند، زیرا مطلق در طول راه هم هست هر چه انسان در این راه پیش‌تر رود ایده‌آلش را متناسب با مقدار پیشرفتی که دارد پیدا می‌کند خدا را می‌یابد در حد حجم سیرش، درحد حجم پیشرفتش در روی خط، از آنجا که خدا مطلق است راه نیز پایان ندارد. وقتی این راه پایان ندارد، پس راه انسان به سوی خدا تنها نزدیک شدن است، هر قدر پیشتر رود پیوسته نزدیکتر می‌شود و این نزدیکی همیشه نزدیکی نسبی است. تنها گام‌هائی روی خط سیر است بدون اینکه این راه تا آخر عبور گردد، زیرا محدود هیچ‌گاه به‌مطلق نخواهد رسید، موجودمتناهی‌ممکن نیست به‌غیر متناهی

برسد. بنابراین میدان فاصله بین انسان و ایده‌آل در اینجا یک میدان نامتناهی است. یعنی او میدان عمل دارد تا بی‌نهایت پیش رود. مجال پیشرفت تکاملی‌اش تا بی‌نهایت است، زیرا راه تا بی‌نهایت امتداد دارد.

تغییر کمی و کیفی در نتیجهٔ ایده‌آل مطلق

انسانی که ایده‌آل حقیقی را شاخص مسیر انسانیتش قرار دهد و درک و فهم خود را با واقعیت جهانی ناشی از این ایده‌آل به عنوان یک واقعیت تطبیق دهد دو نوع تغییر کمی و کیفی در او پدید می‌آید یعنی وقتی بین مسیر آگاهانه انسان با واقعیت جهانی این مسیر، توفیق حاصل شد، از آنجا که مسیر انسان و جهان بسوی خدا است بنابراین در این خط سیر نسبت به دیگر مسیرها دو نوع تغییر کمی و کیفی در آن حاصل می‌شود:

اما تغییر کمی این حرکت، به خاطر این است که گفتیم وقتی راه به سوی ایده‌آل حقیقی، «الله» باز باشد، راه غیر متناهی می‌شود. یعنی مجال خودسازی و تکامل و پیشرفت همیشه موجود است. و پیوسته این در به روی انسان بی وقفه گشوده است. تا این ایده‌آل بتواند هرگونه خدایان دروغین را و هر نوع بت‌ها و پلیدی‌های بت‌نما را که عایقی بین انسان و خدایش می‌شود، از سر راه انسان بردارد.

از این رو دین توحیدی اعلان یک مبارزهٔ دائم و نبرد پیگیر با همه گونه خدایان و ایده‌آل‌های پست وتکراری است، زیرا ایده‌آلی غیر از ایده‌آل خدا می‌خواهد مقدار حرکت را تا یک نقطهٔ خاصی که رسید

متوقف سازد و بگوید ای انسان «ایست»، از اینجا تجاوز مکن اینها خدایانی هستند که می‌خواهند انسان را در وسط راه در نقطهٔ معینی متوقف سازند. دین توحید در طول تاریخ، پرچم مخالفت با آنها را برافراشته است. بنابراین ایده‌آل حقیقی، یک تغییر کمی در حرکت به وجود می‌آورد و بندها را آزاد می‌سازد، و انسان را از بندها می‌رهاند، و از این مرزها و حدود ساختگی او را می‌رهاند تا راهش را پیوسته ادامه دهد.

امّا تغییر کیفی که ایده‌آل حقیقی بر این حرکت ایجاد می‌کند، دادن راه حل اساسی در مورد تناقض و جدال درونی انسانی است عامل این تغییر عبارت است از دادن احساس مسؤولیت درونی به انسان بر اثر ایمان به این ایده‌آل و آگاهی به حدود جهانی انسان. زیرا این آگاهی بطور ویژه‌ای احساس مسؤولیت عمیقی در انسان پدید می‌آورد، تنها در برابر این ایده‌آل، برای اولین بار در تاریخ ایده‌آلهای بشری، ایده‌آل‌هائی که بشر را به حرکت آورده‌اند، انسان در خود احساس مسؤولیت می‌کند. چرا انسان در برابر خدا احساس مسؤولیت می‌کند؟.

زیرا این ایده‌آل، دارای حقیقت و واقعیت خارجی است و هیچ گونه بستگی به انسان ندارد. شرط منطقی مسؤولیت از همینجا تحقق می یابد. زیرا مسؤولیت حقیقی بین دو طرف تحقق می‌پذیرد. شخص مسؤول و دیگری که مسؤولیت نسبت به او احساس می‌گردد. حال اگر شخص مسؤول‌به طرف اعلی ایمان نداشته باشد و نداند که در برابر طرف اعلا، و در برابر موجود برتری قرار گرفته است، ممکن نیست به هیچ وجه

احساس مسؤولیتی در او پدید آید.

برای مثال ایده‌آل‌های پست را در نظر گیرید این خدایان ناتوان، این بت‌ها و معبودهای پست در طول تاریخ، در طول مسیر بشریت در حقیقت چیزی جز جدا ساختن بشرها، از همدیگر و امتیاز دادن بی اساس به برخی بشرها، چیز دیگری نبوده است. یعنی این ایده‌آل‌ها با انسان یک کل را تشکیل می‌دهند، اینها جزئی از یک مجموع به حساب می‌آیند. آیا ممکن است انسان در مقابل چیزی که از خودش جدا کرده، آن را امتیاز داده، ساخته و پرداخته است، احساس مسؤولیت کند. «اِنْ هِیَ اِلاّ اَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها» «اینها چیزی جز نام‌هائی که شما بر آنها نهاده‌اید نیست».

این ایده‌آل‌ها نمی‌توانند مسؤولیت درونی بوجود آورند. ممکن است قوانین، خویها و عاداتی بسازند ولی اینها همه سطحی و ظاهری است هرگاه انسان مجالی بیابد خود را از این عادات، از این خوی‌ها و از این قوانین آزاد می‌سازد.

حال آنکه ایده‌آلی که به عنوان دین توحید و دین پیامبران مطرح می‌گردد از آنجا که در طول تاریخ دارای یک واقعیت عینی جدا از انسان است و از آنجا که پایگاهی برتر از انسان دارد و از انسان جدا نشده است تا یک تولید بشری باشد، به احساس مسؤولیت انسان کشیده می‌شود و شرائط اعطاء مسؤولیت را دارد.

چرا در طول تاریخ، پیغمبران سرسخت‌ترین انقلاب‌ها را در تاریخ بشریت بوجود آورده‌اند؟ چرا اینان پاکیزه‌ترین انقلابیون جهان بوده‌اند؟

چرا پیامبران در صحنه‌های تاریخی، مافوق هرگونه مصالحه‌ای قرار گرفته‌اند؟ چرا هیچگونه سازشی را نپذیرفته‌اند؟ هیچ‌گونه تمایل به چپ و راست نشان نداده‌اند؟

چرا پیامبران این چنین بوده‌اند، چرا بسیاری از انقلابیون در طول تاریخ مواجه باتغییر عقیده شده‌اند، ولی شنیده نشده است هیچ پیغمبری در دعوتش و دستور کتاب آسمانی‌اش متزلزل شود یا گرایش به راست و چپ پیدا کند؟. زیرا اینان دارای ایده‌آلی جدا ازانسان بوده‌اند، ایده‌آلی که چون پایگاهی مستقل و برتر ازانسان دارد، بارقه‌ای از احساس مسؤولیت در او می‌دمد، احساس مسؤولیت یک امر عرضی نیست، امر ثانوی و درجهٔ دوم در مسیر انسان نمی‌باشد. احساس مسؤولیت، شرط اساسی درامکان پیروزی این‌راه است. احساس‌مسؤولیت‌است که‌تناقض انسان و درگیری و جدال درونی انسان را حل می‌کند، زیرا انسان بر حسب ساختمان و خلقتش پیوسته در یک تناقضی بسر می‌برد. طبق آیات قرآن، انسان از مشتی خاک و بارقه‌ای از روح الهی ترکیب شده است.

قرآن می‌گوید انسان از خاک آفریده شده است، و انسان نفخه‌ای، یا بارقه‌ای از روح خداوند است. پس انسان مجموع دو چیز متناقض است که با هم ترکیب شده و بهم در پیوسته است. مشتی از خاک بودن او را به زمین میکشاند، به شهوات و امیال مادی او را فرا می‌خواند به همهٔ پستی‌ها و انحطاط‌های متناسب بازمین، می‌کشاند.

بارقهٔ روح خدائی که در او دمیده شده، او را به برتری‌ها فرا می‌خواند و

تا جائی انسانیت او را بالا می‌برد که به صفات خدا، به اخلاق خدا، نزدیک شده، او را متخلق به اخلاق خدا می سازد. به علم بی‌پایان خدا، به قدرت بی‌انتهای او، به دادگری نامحدود او، به جود و کرم او، به رحمت و انتقام او و سرانجام به صفات و اخلاق خداوندی او را دعوت می‌کند.

انسان در جریان این تناقض قرار گرفته، انسان بر اثر محتوای روانی‌اش و ساختمان درونی‌اش در جریان این جدال و کشمکش درونی واقع شده است. این تناقض و کشمکش که طبیعت انسان آن را ایجاب می‌کند و شرح مفصل آن را با توضیح قصهٔ آدم ابوالبشر می‌توان درک کرد، این تناقض و جدال درونی، تنها یک راه حل دارد. تنها راه حلی که می‌تواند این تناقض را حل کند، احساس مسؤولیت است. نه احساسی که از خود این کشمکش درونی برخاسته باشد، زیرا احساس ناشی از خود این جدال و کشمکش، هیچ‌گاه نمی‌تواند آن را برطرف کند، تنها کاری که احساس‌ناشی ازکشمکش درونی می‌تواند انجام‌دهد جدا کردن‌ومشخص ساختن این تناقض است. امّا چیزی که کارگشاست احساس مسؤولیت درونی خود انسان است. این احساس مسؤولیت درونی در انسان از کجا پدید می‌آید، هیچ چیز عامل چنین احساس جز ایده‌آل برتر نمی‌باشد.

این ایده‌آل متعالی است که انسان از دیدگاه آن خود را در برابر پروردگاری می‌بیند توانا، شنوا، بینا، حسابگری که بر ستمگری‌هایش کیفر و بر نیکی‌هایش و عدالت‌هایش، پاداش می‌دهد. بنابراین احساس درونی مسؤولیت که یک نوع تغییر کیفی در مسیر انسان است تنها راه حل

تناقض و جدال ریشه‌دار در طبیعت و سرشت ذاتی انسان می‌باشد.

نقش دین توحید اکنون عبارت است از تأیید این راه دور و دراز انسان، و با رشد حرکت کمی وکیفی آن، موانع را از سر راه برداشتن، و ضمن تأئید راه، مبارزه پی‌گیرد و شدید با ایده‌آل‌های ساختگی پست و تکراری، نمودن است، ایده‌آل‌هائی که از یک طرف حرکت انسان را متوقف می‌سازد و از طرف دیگر او را از احساس مسؤولیت تهی می‌کند.

از این رو نبرد پیامبران همان‌گونه که اشارت رفت نبرد با خدایان ساختگی در طول تاریخ، نبردی پی‌گیر و بی امان بوده است. و از آنجا که هر یک از این ایده‌آل‌ها با پشت سر گذاشتن دورهٔ تکاملش به صورت مجسمهٔ بتی در آمده، می‌بینیم در بین مردم طرفدارانی پیدا کرده است بطور طبیعی گروهی از مردم که مصالح آنها، آسایش آنها و اعتبار مادی و دنیوی‌شان بدین ایده‌آل‌ها وابسته بوده است، به دفاع از آنها پرداخته‌اند.

در حقیقت دفاع از ایده‌آل‌هائی که به صورت مجسمه و بت در آمده است. به همین دلیل کسانی که از نظر مصالحشان ارتباطی با این مجسمه‌ها دارند رو در روی پیامبران ایستاده به دفاع از مصالح خود، مصالح دنیای خود، ومصلحت آسایش طلبی خود، به نام بتها به مقابله با پیامبران پرداخته‌اند.

به همین دلیل قرآن از روی یکی ازاین سنت‌های تاریخ، پرده بر می‌دارد و آن اینکه پیامبران پیوسته با آسایش طلبان جوامع خود درگیر بوده‌اند و اینان کانون خاصی را برای مبارزه با انبیا تشکیل می‌داده‌اند،

زیرا معلوم است آسایش طلبانی که از این ایده‌آل بهره می‌برند وقتی ایده‌آلشان به صورت مجسمهٔ بتی درآید، چه کسی هنوز از آن، بهره می‌برد؟ این آسایش طلبان آن جامعه‌اند، ناز پروردگانی که از وجود این مجسمه‌ها می‌توانند وجود خودشان را توجیه کنند. اینانند که از آن استفاده می‌کنند.

لذا بدیهی است که آسایش طلبان، متنعمان سودجو، پیوسته در خط مقدم مبارزه با پیغمبران می‌باشند:

وَكَذٰلِكَ مٰا اَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ فى قَرْيَةٍ مِنْ نَذيرٍ اِلاّ قالَ مُتْرَفُوهٰا اِنّٰا وَجَدْنٰا اٰبٰاءَنٰا عَلىٰ اُمَّةٍ وَاِنّٰا عَلىٰ اٰثٰارِهِمْ مُقْتَدُونَ.[1]

واین چنین است که ما در هیچ سرزمینی پیامبری نفرستادیم مگر که آسایش طلبان گفتند ما پدرانمان را به راهی یافتیم و ما آثارشان را تعقیب خواهیم کرد.

وَمٰا اَرْسَلْنٰا فى قَرْيَةٍ مِنْ نَذيرٍ اِلاّ قالَ مُتْرَفُوهٰا اِنّٰا بِمٰا اُرْسِلْتُمْ بِهِ كٰافِرُونَ».[2]

وما در هیچ سرزمینی پیامبر نفرستادیم مگر آسایش طلبان به آنها گفتند ما به رسالتتان کافریم.

سَاَصْرِفُ عَنْ اٰيٰاتِيَ الَّذينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ

۱ـ زخرف / ۲۳.

۲ـ سبا / ۳۴.

وَاِنْ یَرَوْا کُلَّ آیَةٍ لاٰ یُؤمِنُوا بِها وَاِنْ یَرَوْا سَبیلَ الْرُشْدِ لاٰ یَتَّخِذُوه سَبیلاً وَاِنْ یَرَوْا سَبیلَ الْغَیِّ یَتَّخِذوُهُ سَبیلاً ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ کَذَّبُوا بِاٰیاتِنا وَکانُوا عَنْها غافِلینَ.[1]

ما آیات و نشانه‌های خود را از کسانی که بنا حق در زمین استکبار و بلندپروازی می‌کنند خواهیم گردانید. اینان هر نشانه‌ای بنگرند ایمان نیاورند و اگر راه هدایت را با چشم خود ببینند، آن راه را راه خود انتخاب نمی‌کنند، ولی اگر راه ضلالت را دیدند، آن را راه خود بر می‌گزینند. این سوء انتخاب به خاطر تکذیب آیات و غفلت آنان از آیات است.

وَقالَ الْمَلاُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذینَ کَفَرُوا وَکَذَّبُوا بِلِقاءِ الاٰخِرَةِ وَاَتْرَفْناهُمْ فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا ما هٰذا اِلاّ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یَأْکُلُ مِمّا تَأْکُلُونَ مِنْهُ وَیَشْرَبُ مِمّا تَشْرَبُونَ.[2]

بزرگان قوم او که همه کافر بودند و ملاقات الهی را در آخرت تکذیب می‌کردند و ما آنها را در زندگی دنیا ناز و نعمت داده، و آنها مغرور شده بودند، گفتند او جز بشری مانند ما نیست که از چیزهائی که ما می‌خوریم، او می‌خورد و از آنها که ما می‌نوشیم، او می‌نوشد.

بنابراین، دین توحید مصالح این مترفان را با ریشه کن کردن خدایانشان،

۱ـ اعراف / ۱۴۶.

۲ـ مؤمنون / ۳۳.

از بیخ، برکنده است، خدایانی که در آغاز ایده‌آل بودند و سپس بتهای مجسمه‌ای شدند. دین توحید رابطهٔ بشر را با این خدایان پست و حقیر قطع می‌کند، ولی آیا ممکن است رابطه بشریت رابا ایده‌آل‌های پست فقط به خاطر این قطع کند که، سرآنها را زیر خاک کرده تا از سوی دیگر سر برآورده و تبدیل به توده‌ای از خدایان مادی گردند، بی هیچ امید و آرزو، بی هیچ توجهی به مقام والای خدای جهان‌آفرین همان‌گونه که انقلابیون ماتریالیست دیالکتیک، از ماتریالیسم تاریخی و از فهم مادیت تاریخ، الهام می‌گیرند؟ همانها که مانند ما باخدایان، ساختگی می‌جنگند و این گونه خداپرستی‌ها را افیون ملت‌ها می‌نامند، ولی فرق ما با آنها، این است که ما با این خدایان ساختگی مبارزه نمی‌کنیم تا انسان را به حیوانی تبدیل کنیم، مبارزه نمی‌کنیم تا پیوند انسان را با عشق و پرستش والایش، قطع کنیم، مبارزه نمی‌کنیم تا مسیر والای انسانیت را به مسیری پست بکشانیم، ما رابطهٔ انسان را با این ایده‌آل‌های پست قطع می‌کنیم تا او را به ایده‌آل برترش وابسته کنیم، تا او را به خدای سبحان مربوط سازیم، تا مسیر انسانیت او را بسوی ایده‌آل حقیقی‌اش خداوند متعال، باز سازیم تا در مسیر تکامل او تغییرات کمی و کیفی یاد شده را پدید آوریم.

چگونه می‌توان به ایده‌آل مقدس پرداخت

اکنون توضیح می‌دهیم راه بشریت را به سوی این ایده‌آل مقدس تنظیم کردن متوقف بر اموری چند است.

۱ – دید فکری و ایدئولوژیکی روشن نسبت به ایده‌آل برتر.

داشتن این دید روشن نسبت به ایده‌آل در طول تاریخ، متوقف بر عقیده به توحید بوده است، اعتقاد به توحید است که در باطن آن ایمان به خدا قرار دارد، در آنجا همهٔ ایده‌آلها را با هم مربوط و یکی می‌کند، در آنجا هدف‌ها و آرمان‌ها وهمهٔ گرایش‌ها وهمهٔ آگاهی‌های بشری متحد می‌گردد این ایده‌آل است که همه‌اش علم، همه‌اش قدرت، همه‌اش عدل و رحمت، همه‌اش انتقام از جباران است و اینها همه را با هم توحید می‌بخشد ویکی می‌کند.

این تنها ایده‌آلی است که همهٔ آرمان‌ها و هدف‌ها را در خود تحقق بخشیده است، این ایده‌آلی است که در عقیدهٔ توحید، دید واضحی به ما می‌دهد، به ما می‌آموزد، که با صفات واخلاق خداوندی، به عنوان حقایق عینی برتر از جنس خود، رفتار کنیم همان‌گونه که فلاسفه اروپا با نظامات و قوانین طبیعت رفتار می‌کنند.

رفتار ما با این صفات و اخلاق الهی به عنوان یک مدل و راهنمای علمی است به عنوان هدفی برای مسیر عملی ما است، به عنوان علائمی سر راه دور و دراز انسان به سوی خداوند سبحان است. عقیدهٔ توحید، می‌تواند شرط اول را یعنی دید فکری وایدئولوژی ما را، نسبت به ایده‌آل خود، وضوح و روشنی بخشد.

۲ – وجود یک نیروی روانی حاصل از این ایده‌آل، تا بتواند این نیروی روانی، به منزله سرمایهٔ دائم و سوخت پیوسته‌ای برای ارادهٔ بشر در

طول تاریخ باشد. این نیروی روحی که از آن به نیروی سوخت اراده، تعبیر می‌کنیم، از اعتقاد به مبدأ الهام گرفته ودر عقیدهٔ به روز جزا و روز حشر که ادامهٔ حیات این جهان است تجسم پیدا می‌کند. اعتقاد به حشر و گسترش زندگی به بعد از مرگ و قیامت، به انسان می‌آموزد میدان کوچک تاریخی که انسان در این دنیا با آن بازی می‌کند رابطهٔ محکمی با میدان‌های دیگری به نام عالم برزخ و قیامت دارد، وچگونگی وضع انسان در آن صحنه‌های عظیم و پرخطر و هولناک، ارتباط با نقش او در صحنهٔ تاریخی این جهان دارد، این عقیده ما را به چنین نیروی روحی تجهیز می‌کند و این سوخت خدائی را برای به نشاط درآوردن ارادهٔ انسان ونیرو بخشیدن برای تجدید و استمرار آن، بکار می‌گیرد.

۳ – این ایده‌آل برتری که از او سخن می‌گوئیم با دیگر ایده‌آل‌های تکراری و پست، این تفاوت را دارد که خارج از وجود انسان است و بخشی از انسان نیست، جزء منفصل شدهٔ از انسان نمی‌باشد. او خودش یک موجود عینی جداگانه‌ای است که روی پای خود ایستاده همه جا هست و جزء انسان نیست ولی به طبیعت و نیازهای او واقف می‌باشد و این جدائی ایجاب می‌کند پیوند اصیلی بین انسان و این ایده‌آل وجود داشته باشد حال آنکه دیگر ایده‌آل‌ها خود جنبه انسانی دارند و جدا شده از بشرند. و نیازی به پیوند با آنها نیست. بلی آنجا طاغوت‌ها و فرعون‌ها در طول تاریخ از خود پیوندهائی بین بشر و آلهه خورشید، آلهه ستارگان برقرار کرده‌اند، پیوندهایی که واقعیت ندارد دروغین است، زیرا اینان

خدایان، توهمی بیش نیستند. تنها یک وجود ذهنی از آنها موجود است و در خارج جدا شده از خود انسانند.

ولی در اینجا ایده‌آل برتر ما، فراتر از جنس انسان است از این رو باید پیوند اصیلی بین انسان و این ایده‌آل مقدس وجود داشته باشد. این پیوند اصیل در نقش پیامبری ظاهر می‌شود. هر پیامبری به خوبی نشان دهندهٔ این ارتباط است، زیرا پیامبر، انسانی است که شرط اول و دوم منظم کردن راه بشریت به سوی این ایده‌آل را در وجود خود به امر خداوند تحقق بخشیده او هم دید ایدئولوژیکی روشنی نسبت به ایده‌آل دارد و هم نیروی روانی‌اش ازایمان به خدا و روز قیامت شاداب است. این دو عنصر در وجود او ترکیب شده آنگاه نقش نبوت را ایفا می‌کند. پیوند بین ایده‌آل برتر و بشریت در این ترکیب او را انسانی بشیر و نذیر ساخته است.

۴ - پس از آنکه بشریت وارد مرحله‌ای شد که قرآن آن را مرحلهٔ اختلاف می‌نامد به شرحی که در مجال‌های آینده توضیح خواهیم داد، کار بجائی می‌رسد که تنها آمدن پیامبر بشیر و نذیر کافی نیست، زیرا مرحلهٔ اختلاف یعنی مرحلهٔ تعیین و نصب این ایده‌آل‌های پست و تکراری، یعنی پدید آمدن خدایان دروغین بر سر راه تکامل انسان پیش آمده، یعنی در این مرحله موانع و عوائقی برای بازداشتن انسان از راه خداوند متعال پدید می‌آید و آنها را باید کوبید. در اینجا لازم است بشریت وارد میدان نبردی علیه خدایان ساختگی گردد، علیه طاغوت‌ها و ایده‌آل‌های پست که خود را قیم بشریت می‌دانند، و در حقیقت مانعان راه او و راهزنانی

نسبت به مسیر تاریخی اوهستند. باید وارد میدان مبارزه گردد و با این خدایان در ستیزد و باید رهبری داشته باشد که این مهم رهبری را به عهده بگیرد این رهبری همان امامت است و این تنها نقش امام است. امام رهبری است که این مبارزه را دامن زده رهبری می‌کند. نقش امامت با نقش نبوت در یکی از مراحل نبوت، درهم ادغام می‌شود که قرآن از آن سخن گفته و ما به همین زودی در بارهٔ آن بحث خواهیم کرد و به احتمال قوی با ظهور حضرت نوح علیه السلام این ادغام آغاز شده است.

بلی نقش امامت با نقش نبوت درهم ادغام می‌شود، ولی این نقش بعد از پایان نبوت امتداد پیدا می‌کند. این امر وقتی است که پیغمبر میدان را ترک گوید و هنوز میدان نبرد ادامه داشته باشد و پیوسته رسالت ادامهٔ این نبردرا برای‌کوبیدن وپایان‌دادن به‌این‌خدایان، ایجاب‌نماید. دراینصورت دوران‌امامت بعد ازپایان نبوت نقش‌نبوت‌را ازاین‌نظر استمرارمی‌بخشد.

این‌چهارمین شرط تنظیم‌راه بشر بسوی‌این‌ایده‌آل‌بود. بنابراین‌درپرتو آن‌می‌توانیم دید واضحی‌نسبت به‌آنچه اصول پنجگانه‌اش می‌نامیم‌داشته باشیم. اصول پنجگانه دین را به زودی ملاحظه می‌کنیم چگونه در جای طبیعی وصحیح خود قرار می‌گیرد و مسیر تاریخی انسان راتعیین می‌کند.

مسیر تاریخی انسان در پرتو اصول پنجگانه تشیع

اصول پنجگانه دین عبارت است از:

توحید: نقش توحید در این است که دید فکری و ایدئولوژی روشنی

به ما می‌دهد. توحید همهٔ آرمان‌ها و هدف‌های انسان را یک جا در ایده‌آل برتر یگانه، خداوند سبحان، جمع می‌کند.

عدل: بعد دیگری از توحید است، با علم و قدرت و سایر صفات خدا از ناحیهٔ خداوند امتیازی ندارد، ولی هنگامی که آن را در مقایسهٔ با جامعه در نظر گیریم امتیاز اجتماعی از نظر رهبری جوامع پیدا می‌کند، زیرا عدل صفتی است که می‌تواند به جامعه نتایج خوبی بدهد و جامعه را بی نیازی و غنا بخشد. ما در مسیر اجتماعی بیش از هر صفت دیگر به عدل احتیاج داریم لذا عدل به عنوان دومین اصل از اصول دین به لحاظ جنبهٔ رهبری اجتماعی‌اش، به لحاظ مفهوم تربیتی عدالت اظهار می‌گردد.

ما قبلاً گفته‌ایم که در مورد صفات و اخلاق خداوند، اسلام به ما می‌آموزد با آنها همچون حقایق عینی متافیزیکی بالاتر از خود که هیچ رابطه‌ای با ما ندارد نباید رفتار کنیم رفتار ما با صفات و اخلاق خداوند باید همچون علائم و نمودارهای راه باشد با این نظر عدل بزرگترین مدلول را نسبت به رهبری مسیر بشریت دارد. و به همین دلیل از دیگر صفات جدا شده است وگرنه عدل در حقیقت درچهارچوب توحید کلی و در چهار چوب ایده‌آل قرار دارد.

نبوت: سومین اصل از اصول دین، نبوت است، پیوندی که نبوت بین انسان و ایده‌آلش برقرار می‌کند، پیوندی اصیل است و همانگونه که قبلاً گفته شد وقتی مسیر بشریت بسوی ایده‌آلش، خداوندی که جدا از انسان است و جدا شده ازانسان نیست، ساختهٔ دست او نیست، قرار

گرفت. به این پیوند اصیل باخدایش نیاز به‌هم‌رسانید. کسی که این پیوند را تأمین می‌کند پیامبر است. پیامبران در طول تاریخ تحقق بخش این نیاز واقعی بوده‌اند.

امامت: امامت در حقیقت همان رهبری است که بانقش نبوت در هم ادغام شده است. پیامبر نیز امام است پیامبر هم نبوت و هم امامت هر دو را دارد، ولی امامت با پایان دورهٔ پیامبر اگر مبارزه‌اش ادامه داشته باشد، پایان نمی‌گیرد تا وقتی رسالت پیامبر نیازمند به رهبری باشد که حرکت او را ادامه دهد، امامت این وظیفه را تعهد می‌کند. بنابراین قسمتِ رهبریِ کارِ پیامبر، در خلاف امامت ادامه خواهد یافت از این رو امامت چهارمین اصل ازاصول دین می‌باشد.

اصل پنجم ایمان به روز قیامت است: این اصل شرط دوم از چهار شرط یاد شده تنظیم مسیر ایده‌آل را، تأمین می‌کند، اصل معاد نیروی روانی می‌بخشد، و سوخت ربانی ایجاد می‌کند تا پیوسته ارادهٔ انسان تجدید گردد نیرو پیدا کند و شرائط مسؤولیت و تضمینهای واقعی را تحقق بخشد. بنابراین، اصول دین در حقیقت و به عبارت تحلیلی در پرتو آنچه یاد گردید همه عناصری هستند که در ساختمان این ایده‌آل و در دادن علاقه اجتماعی به عنوان تاریخی‌اش، بعنوان مزیت چهارگانه قرآنی‌اش که در درس گذشته توضیح دادیم، سهم دارند.

ما در گذشته توضیح دادیم قرآن کریم روابط اجتماعی راچهار بعدی طراحی کرده نه سه بعدی. طرح قرآن را از کلمهٔ استخلاف بدست آوردیم

و در تشریح کلمه استخلاف گفتیم: استخلاف چهار بعد دارد لازمهٔ استخلاف وجود انسان‌ها، طبیعت، خداوند متعالی، و شخص خلیفه شده از سوی خداوند است. این ترکیب چهارگانه روابط اجتماعی عبارت دیگری از تلفیق اصول پنجگانهٔ دین، در یک مجموعه بخاطر سیر و حرکت پرتلاش و پر رنج انسان به سوی خدای سبحان در راه دور و درازش می‌باشد.

با آنچه ذکر شد نقش انسان را در ساختن مسیر تاریخ توضیح می‌دهیم و اضافه می‌کنیم که انسان در این مسیر تاریخی مرکز ثقل راه را تشکیل می‌دهد. مرکز ثقل بودنش به پیکر جسمانی فیزیکی‌اش نیست، بلکه به محتوای باطنی‌اش می‌باشد و از بیانات گذشته توضیح محتوای داخلی نیز داده شد. اساس محتوای درونی انسان، ایده‌آلی است که انسان آن را خود بسازد، زیراایدآل حقیقی وقتی است که همهٔ مقاصد و هدف‌های با فضیلتش از آن تأمین گردد. هدف‌های با فضیلت نسبت به فعالیت‌های صحنه‌های تاریخی، محرک‌های تاریخی می‌باشد. بنابراین ایده‌آل برتر و اتخاذ آن به عنوان ایده‌آل انسان در حقیقت پایه‌های محتوای درونی انسان را می‌سازد و از اینجا نقش این بعد چهارم معلوم می‌گردد.

فصل هشتم

تحلیل عناصر اجتماعی

ریشه‌یابی تناقض در روابط انسانها و راه‌حل آن

جامعه از سه عنصر تشکیل می‌شود این سه عنصر عبارتند از: انسان، طبیعت و پیوندهای اجتماعی در مسیر تاریخی. ما در گذشته از انسان سخن گفتیم و نقش اساسی او را در مسیر تاریخ بیان داشتیم و از طبیعت و خصوصیت آن درمیدان تاریخی بحث کردیم اکنون به عهدهٔ ما است که در بارهٔ عنصر سوم: روابط اجتماعی بحث کنیم تا موضع خود را در این روابط اجتماعی درمقابل آنچه در پرتو آیات قرآن در مورد انسان و طبیعت در صحنهٔ تاریخی بدست آوردیم، بشناسیم.

در مورد عنصر سوم که پیوندها و روابط اجتماعی است در گذشته توضیح دادیم. روابط اجتماعی مشتمل بر دو پیوند است یکی رابطهٔ انسان با طبیعت و دیگری رابطهٔ انسان با برادرش انسان دیگر. این هر دو، دو خط ازپیوند اجتماعی است و هر دو خط پذیرفته است که هر کدام، با دیگری مغایر ونسبتاً از آن مستقل می‌باشد و تنها تا اندازهٔ ناچیزی تأثیر متقابل داشته عکس العمل محدود روی هم می‌گذارند که شرح بنیادی آن را بررسی خواهیم کرد.

این دو خط که باهمدیگر متغایرند هر کدام به طور نسبی مستقل‌اند و تابع نوع راه حل متناسبی که در هر مشکلی ارائه می‌شود، می‌باشند.

خط اول که شاخص ارتباط انسان با طبیعت است و می‌کوشد از منابع طبیعی بهره‌برداری کند، طبیعت را رام و مطیع خود ساخته، نیازهای زندگی را از آن برداشت نماید. این خط، مواجه بامشکلی می‌گردد که آن را مشکل تناقض می‌نامیم تناقض بین انسان و طبیعت یعنی در مقابل انسان، طبیعت موضع می‌گیرد و از پاسخ به نیاز انسان خودداری می‌کند و پس از درگیری که بین انسان و طبیعت رخ داد طبیعت عصیان و تمرد می‌کند و از اطاعت انسان سرباز می‌زند.

این تناقض بین انسان و طبیعت بزرگترین اشکال این خط است. تنها راه حل این تناقض، شناخت و آشنایی با قانون طبیعی است که در یکی از سنت‌های اصیل از سنن تاریخ تجسم می‌یابد. این قانون، قانون تأثیر متقابل بین آزمودگی و تمرین درعمل است، زیرا انسان هر قدر از جهلش نسبت به طبیعت بکاهد و به هر نسبت برآزمودگی‌اش، نسبت به زبان طبیعت و قوانین آن افزوده شود، به همان نسبت تسلطش بر طبیعت و قدرت او بر رام کردن طبیعت در مقابل نیازهایش، افزوده می‌گردد و از آنجا که هرگونه آزمودگی در این زمینه در نتیجهٔ تمرین بدست می‌آید، و از هر تمرین عملی به نوبهٔ خود آزمودگی جدیدی حاصل می‌شود، و از آنجا که قانون تأثیر متقابل بین آزمودگی و تمرین، یک قانون اصیلی است که می‌تواند مسؤولیت حل این تناقض را به عهده بگیرد، لذا حل

دائمی و رو به افزایش تناقض، میان انسان و طبیعت به قانون تأثیر متقابل مذکور، سپرده می‌شود.

یعنی به هر اندازه که پیوسته نادانی و جهل در مقابل طبیعت کمتر می‌شود و با تمرین‌های عملی روی طبیعت شناسائی بیشتری از آن کسب می‌گردد، آزمودگی تازه‌ای به دست می‌آید.

این آزمودگی جدید به انسان قدرت و تسلط تازه‌ای در میدان طبیعت می‌دهد. در این میدان جدید تمرین به عمل می‌آورد و در نتیجه نیز منجر به آزمودگی تازه‌ای می‌گردد و همین طور پیوسته آزمودگیهای انسان نسبت به طبیعت تا حادثهٔ خطرناکی در مورد انسان و طبیعت روی نداده پیش می‌رود. این قانون با گسترشش و با تطبیق‌هایش در خارج به تدریج راه‌حل‌هائی برای این مشکل بدست می‌دهد،بنابراین، مشکل تناقض، از نظر تاریخی و از نظر واقعی، حل شده است.

شاید مقصود از آیهٔ «وَ آتاکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ وَ اِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّهِ لاتُحْصُوها[1]؛ از هر آنچه طلب کرده‌اید خداوند به شما داد واگرنعمتهای خدابرا بخواهید شماره کنید نتوانید آن را احصاء کرد». اشاره به همین حل واقعی برخاسته از قانون تأثیر متقابل بین آزمودگی و تمرین باشد، زیرا مقصود از خواستن در آیه دعای لفظی نیست، و مقصود از کلمه اتاکم در آیه همهٔ انسان‌ها است. نظری به انسان‌های مؤمن اهل دعا

۱ـ ابراهیم / ۳۴.

وانسان‌های غیر مؤمن که اهل دعا نیستند ندارد. چنانکه دعا همیشه ملازم با تحصیل چیز خواسته شده نمی‌باشد هر چند هر دعائی اجابت می‌گردد، لیکن لازمهٔ اجابتش تحقق متعلق دعا نیست حال آنکه در اینجا خدا می‌فرماید: «وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ؛ و از هر چیزی که خواستید خداوند بشما عطا کرد».

یعنی دادن هست، اجابت عملی بر اثر عطا کردن مورد درخواست، صورت گرفته است. به احتمال قوی این درخواست مربوط به همهٔ انسان‌ها در طول تاریخ گذشته و حال و آینده است، و این درخواست سؤال عملی و خواست تکوینی می‌باشد و به تدریج و پیوسته با قانون تأثیر متقابل بین آزمودگی و تمرین، در طول تاریخ تطبیق می‌کند. این مربوط به راه حل مشکل خط اول یعنی رابطهٔ انسان با طبیعت بود.

تناقض اساسی در وجود انسان

و اما خط دوم، یعنی رابطه انسان با انسان، رابطه دو برادر چه در توزیع ثروت و چه در سایر زمینه‌های اجتماعی یا در وجوه مختلف برخورد تمدن بین انسان‌ها. در این خط مواجه با اشکال دیگری می‌شویم. در اینجا اشکال در تناقض بین انسان و طبیعت نیست. بلکه تناقض اینجا، یک تناقض اجتماعی بین انسان و برادرش انسان دیگر است.

این تناقض اجتماعی بین انسانها، در زمینه‌های اجتماعی، به تعبیرها و رنگ‌های مختلف در می‌آید، ولی در واقع پیوسته یک چیز ثابت یا

یک خصوصیت عمومی بیش نیست. و آن تناقض بین قوی و ضعیف است بین موجودی که در مرکز قدرت قرار گرفته و موجودی که در مرکز ضعف واقع شده است. این موجودی که در مرکز نیرو واقع شده هر گاه نتواند تناقض خاص خود را حل کند، کشمکش و جدال درونی‌اش را بگشاید، بزودی بصورت یک تناقض اجتماعی در خارج ظاهر می‌گردد. دیگر با هر تعبیر و هر قانون و هر رنگ تمدنی که با آن مواجه شوند بناچار یکی از صورت‌های تناقض بین قوی وضعیف خواهد بود.

فرق نمی‌کند این قوی گاهی یک فرد بنام فرعون می‌شود گاه یک طبقه است، و گاهی یک ملت و یا یک امت، اینها همه رنگ‌هائی از تناقض است و در همهٔ آنها یک روح حاکم است و آن روح جدال، روح بهره کشی نیرومندی که تناقض و کشمکش داخلی‌اش، حل نشده، نبرد بین قوی و ضعیف، و کوشش در بهره کشی از ضعیف. اینها اقسام مختلف تناقض اجتماعی است که در خط ارتباط بین انسان‌ها با همدیگر مشاهده می‌شود. این اقسام مختلف همه دارای یک روحند و همه از سرچشمهٔ یک تناقض اساسی، و آن جدال درونی در خود انسان که شرح داده شد، نشأت می‌گیرد، تناقض بین مشتی از خاک و بارقه‌ای از شوق ملاقات حق و تا وقتی یکی از این دو تناقضها که برتر است بر دیگری چیره نشود این تناقض‌ها وجود دارد و در همهٔ شرائط و اوضاع و احوال مطابق واقعیت‌های خارجی و سطح اندیشه

لَيْسَ عَلَيْنا فِي الأُمِيِّينَ مِنْ سَبيلٍ».[1]

مارا با مردم ام القری یا توده‌های عرب حجاز چه کار.

می‌گویند اینان بشر نیستند، مردم امی یعنی توده‌های عرب حجاز هیچ گونه ارزشی ندارند، همینطور مردم اروپا عادت کرده‌اند دنیا را فقط در قالب اروپائی و غرب بنگرند، این مرد نتوانسته است خود را از بند این طرز تفکر اروپائی آزاد کند چنانکه نتوانسته است از فشار عامل طبقاتی که نقش مهمی در افکار ماتریالیسم تاریخی ایفا می‌کند، خود را نجات بخشد. تحت تأثیر همین نظریه معمولی، نسبت به تناقضی که انسان در این فراز با آن مواجه است تفسیر نسبتاً محدودی کرده، عقیده دارد بازگشت همهٔ این تناقض‌ها و تضادها در مورد انسان به یک تناقض بیشتر نیست و آن، تناقض یا تضاد طبقاتی است. اختلاف بین طبقه‌ای است که مالک همه یا قسمت مهم افزارهای تولید است یا طبقه‌ای که مالک افزار تولید نیست و برای مصالح طبقهٔ اول کار می‌کند و برای بکار انداختن افزار تولیدی که در اختیار طبقهٔ اول است، استثمار شده، آنگاه ثروتی که از تولید ناشی از عرق جبین این کارگر بهره کشی شده و از این ثروت تولید شده به دست می‌آید، طبقهٔ اول که مالکیت افزار تولید را دارد بر آن مسلط می‌شود و به طبقهٔ دوم جز کمترین مقدار آن را نمی‌دهد یعنی تنها مقداری که زندگی این طبقه دوم،- جز کمترین مقدار آن را

۱ـ آل عمران / ۷۵.

نمی‌دهد یعنی تنها مقداری که زندگی این طبقه را بتواند تضمین کند تا کارش را ادامه دهد و برای طبقهٔ اول کار کند. این است تناقض و اختلاف طبقاتی که بنیاد هر گونه تناقض و اختلاف دیگر است.

این اختلاف و تناقض یا تضاد در ریشهٔ اجتماعی‌اش ناشی از نبردی سخت بین طبقهٔ مالک و طبقهٔ کارگر است و این درگیری خشن بین این دو طبقه با پیشرفت و تکامل افزار تولید بالا می رود و هر چه وسائل صنعتی پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شود، بیشتر شدت می‌گیرد، زیرا هر قدر افزار تولید تکامل یافته‌تر شود، سطح زندگی پائین‌تر می‌آید، پائین آمدن سطح زندگی فرصتی به دست طبقهٔ سرمایه‌دار می‌دهد در اینکه مزد کارگر را پائین‌تر بیاورد، زیرا او می‌کوشد به کارگر بیشتر از هزینه‌ای که گذران زندگی‌اش باشد ندهد. بنابراین پیوسته افزار تولید تکامل می‌یابد، و پیوسته هزینهٔ زندگی فرود می‌آید و پیوسته سرمایه دار از یک سو مزد کارگر را پائین می‌آورد و از سوی دیگر تکامل افزار تولید این امکان را به سرمایه‌دار می‌دهد که به تدریج از تعداد کارگران بکاهد وعدهٔ کمتری از آنها کار افراد بیشتری را انجام دهند، زیرا وقتی افزار صنعتی دقیق‌تر و ظریفتر شد افزار می‌تواند کار تعدادی بیشتر از کارگران را انجام دهد، بدین وسیله طبقهٔ سرمایه‌دار کارگران اضافی را پیوسته کنار می‌گذارند و با همین امر اختلاف و مبارزه بین دو طبقه بالا می‌گیرد و تناقض یا تضاد بجائی می‌رسد که به وسیلهٔ یک انقلاب، انفجار صورت گیرد.

عامل اصلی این انقلاب طبقهٔ کارگر است که سرانجام تناقض یا تضاد

طبقاتی را در جامعه به پایان می‌رساند و جامعه را در یک طبقه قرار داده همه را با هم یکی می‌کند و این یک طبقه، مجموع افراد جامعه را تشکیل می‌دهد. در این وضعیت هرگونه تضادی ریشه‌کن می‌شود زیرا اساس هر تضادی، تضاد طبقاتی است وقتی این تضاد از بین رفت تضادهای فرعی و ثانوی دیگر از بین می‌رود.

این فشردهٔ بسیار زودگذری از دیدگاه این انقلابیون در مقابل تضادی است که به نام تناقض از آن یاد نموده‌اند و این بود خلاصه راه حل مشکل طبقاتی. باید دانست این نظریه محدود و تنگی که ابراز شده، به هیچ‌وجه با واقعیت و با جریان حوادث تاریخی تطبیق نمی‌کند، زیرا عالم حوادث تاریخی تضاد طبقاتی و پیشرفت افزار تولید نیست بلکه این انسان است که افزار تولید را می‌سازد، این انسان اروپائی است که عامل این حوادث شده هیچ‌گاه افزار تولید نظام سرمایه‌داری را به وجود نمی‌آورد. این انسان اروپائی است که چون افزار تولید به دستش افتاد نظامی به نام سرمایه‌داری برای خود درست می‌کند تا ارزش خود را درزندگی و تصورش را از زندگی نشان دهد. تضاد طبقاتی یگانه شکل این تضادها یا تناقض‌ها نیست. شکل‌های دیگری در زمینهٔاجتماعی از تناقض وجود دارد و حتی تضاد طبقاتی از مهمترین این شکل‌ها هم نیست، بلکه همهٔ این تضادها در زمینه اجتماعی ساختهٔ یک تناقض مهم و اساسی است و آن جدال در خود انسان، کشمکشی پنهان در محتوای درونی انسان. همان تناقض ریشه‌داری که همیشه و پیوسته بگونه‌های مختلف تناقض، نشان

داده می‌شود و خود را اظهار می‌دارد.

بیائید بین این نظر تنگ و بین واقع‌بینی که از تجربه بشر به دست آمده مقایسه‌ای به عمل آوریم تا بدانیم کدامیک از این دو نظریه با جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بیشتر وفق می‌دهد، تا بدانیم، باید ماچه پیش آمدهائی را متوقع باشیم، ما منتظر چه آینده‌ای باشیم، اگر این نظر درست باشد و تفسیر تضاد به تضاد طبقاتی با واقعیت و صحت همراه باشد، آیا نباید ما منتظر باشیم روز بروز تضاد طبقاتی و نبرد بین طبقهٔ سرمایه‌دار و طبقهٔ کارگر در جوامع صنعتی اروپا که افزار صنعتی‌اش تکامل فراوانی پیدا کرده، بالا بگیرد.

فرض این است در این جوامع مانند انگلستان، آمریکا، فرانسه وآلمان، تضاد طبقاتی به شدت بالا رفته و روز بروز نبرد طبقاتی قویتر می‌شود پس باید نظام سرمایه‌داری بهره‌کش، بیشتر متزلزل گردد، روز بروز بیشتر متلاشی و نابود شود، زیرا ثروتها بین طبقه سرمایه‌دار بهره‌کش از آمریکائی‌ها، انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و غیره رو به ازدیاد است.

ما منتظر بودیم وضع چنین باشد. انتظار می‌رفت مشکلات زیادتر شود و کارگر اروپائی و کارگر آمریکائی به ضرورت انقلاب، بیشتر ایمان بیاورد، انقلاب را تنها راه حل این تضاد و تناقض طبقاتی بداند. اگر این اندیشه‌ها در تفسیر تناقض درست باشد باید ما به این نتیجه می‌رسیدیم، ولی آنچه در تاریخ اتفاق افتاده درست عکس این مطلب‌را

شبحی از ترس و رعب قرار دارد و بر اساس ترسش از قسمتی از منافعش صرف نظر می‌کند.

آیا بطور ناگهانی بر دلهای آنها تقوانشسته است؟ ودلهای آنان مانند دل مسلمین صدر اول اسلام که برای همکاری و گذشت و مساوات بامردم مرزی نمی‌شناختند، و غنائم خود را با برادران مسلمانشان از هر کجا که بودند تقسیم می‌کردند، به نور اسلام آکنده شده است؟

آیا اینان مسلمان شده یا بناگاه قلبهاشان به قلب مسلمانان تبدیل گردیده است؟ نه هیچکدام از اینها صورت نگرفته است نه کارل مارکس به اینان بدگمان بود، بلکه درست گمانش مطابق با واقع بوده و نه اینان از کارگر، ترسی به دل گرفته‌اند تا برای ساکت کردنش از خط خود تنازلی کرده باشند و نه دلهاشان از ترس خدا و تقوا تکان برداشته که انیان تقوی نمی‌شناسند و تا ابد هم از آنجا که در لذت‌های مال و شهوات فرو رفته‌اند نخواهند شناخت. هیچکدام از اینها واقع نشده است. پس چه اتفاقی افتاده و چگونه باید وقایع روز را تفسیر کرد؟ آنچه روی داده است در حقیقت نتیجهٔ یک تناقض دیگری است که از آغاز همراه با تضاد و تناقض طبقاتی رخ می‌داد ولی مارکس و قهرمانان انقلاب که با او در این راه بودند، نتوانستند آن تناقض را کشف کنند از این رو خود را در حصار تناقض و تضاد طبقاتی زندانی کردند، تنها تناقض را بین ملیونر و کارگر آمریکائی دیدند. تضاد بین ثروتمند انگلیسی و کارگر انگلیسی دیدند، ولی اینان تناقض دیگری بزرگتر و نتیجهٔ جدال وکشمکش اروپائی با غیر

اروپائی را از نظر دور داشتند.

تضادی که در انسان اروپائی مشخص می‌شود روی تناقض طبقاتی را می‌پوشاند، بلکه او را مجهز می‌کند و تا زمان نسبتاً طولانی آن را متوقف می‌سازد آن تضاد و تناقض چیست؟ ما معتقدیم ما بایک دید باز می‌توانیم این تناقض را پیدا کنیم، و روی آن انگشت بگذاریم، زیرا ما خود را در قالب تناقض طبقاتی محدود نکردیم، بلکه گفتیم جدال درونی انسان پیوسته برای او شکلی از شکلهای تناقض اجتماعی را در خارج مشخص می‌کند. در این تناقض، دیگر سرمایه‌داری بهره کش آمریکائی و اروپائی پیدا نمی‌شود. گاهی این تناقض به صورت دیگری جلوه می‌کند و آن اینکه سرمایه‌دار با کارگر دست بدست هم می‌دهند. بهره کش با ستمکش متحد می‌شوند تا قطب تازه‌ای از تناقض را تشکیل دهند.

در این صورت دیگر اختلاف بین سرمایه‌دار و کارگر اروپائی نیست، بلکه این دو طبقه باهم، پیمان می‌بندند و قطب تازه برای تناقضی بزرگتر بوجود می‌آورند که از همهٔ تناقض‌هائی که از آغاز تاریخ تاکنون مارکس بخود دیده، بزرگتر است. اگر قطب جدیدی از همدستی کارگر و سرمایه‌دار پدید آمد پس قطب دیگر این تناقض کجا است، قطب دیگر این تناقض من و شما هستیم ما همان ملت‌های فقیر عالم هستیم، ملتهائی که امروز به آنها جهان سوم می‌گویند. ملت‌های آسیا، افریقا و امریکای لاتین، این ملت‌ها قطب دوم این تناقض را تشکیل می‌دهند.

انسان اروپائی با هر دو وجود طبقاتی‌اش پیمان بسته و با هم گفتگو کرده‌اند که میدان نبرد خود و بهره‌کشی خود را به میدان مبارزه با ملت‌های فقیر بکشانند تا از این سازشکاری یک تناقض بزرگتری پدید آید. تناقضی از قالب‌های استعماری مختلفی که در زمینه‌های تاریخی از وقتی انسان اروپائی و آمریکائی از سرزمینش خارج می‌شود تا از معادن وذخائر زیر زمینی در همه جای روی زمین، کاوش کند تا بتواند اموال بی‌حسابی را از بلاد مختلف وملت‌های فقیر برباید، این تناقض روی تناقض طبقاتی را می‌پوشاند، بلکه آن را خشک می‌کند، زیر عطش طبقاتی ظاهر می‌شود و نیز ثروت هنگفتی که در دست طبقه سرمایه‌داری در دولتهای سرمایه‌داری فراهم می‌شود همه‌اش یا قسمت عظیمش نتیجهٔ غنائم جنگ و شبیخون‌هائی است که بر این بلاد فقیر صورت گرفته و یا هر سرزمینی که دست نژاد سفید بدان برسد این ثروت نتیجه غارتگری‌های آنان است.

این نعمت‌های سرشاری که دولت‌های غربی در آن غرق شده‌اند عرق جبین کارگر اروپائی نیست، نتیجه تناقض طبقاتی بین سرمایه‌دار و کارگر نیست.

این نعمت‌های سرشار از نفت آسیا و امریکای لاتین، از الماس تانزانیا، از آهن، مس و اورانیوم بلاد مختلف افریقا است، از پنبهٔ مصر، توتون لبنان، شراب الجزائر است بلی شراب الجزائر، زیرا کافر استعمارگر که الجزائر را استعمار کرد همهٔ زمین‌هایش را به باغ‌های انگور تبدیل کرد

تا انگورها را چیده و آنها را شراب کند و دل کارگرهایش را با نشئه آن به دست بیاورد تا بتواند با همدستی آنها از سرمایه‌داری بیشتر استفاده کند، آنها شراب الجزائر را بنوشند، انگورش را چیده از آن شراب بسازند، بلی اینها همه نعمت‌های سرشاری است، ولی از منابعی که گفتیم. از این منابع بود که مست شراب الجزائر شدند.

بنابراین تناقضی که تناقض اول را خشکانید و آن را متوقف ساخت این تناقض بزرگتر، بین کانون سرمایه‌داری با مجموع هر دو طبقه‌اش از یک طرف، و بین ملت‌های فقیر جهان از طرف دیگر، بود. از میان این تناقض، سرمایه‌دار اروپائی و امریکائی مصلحتش را در این دید قسمتی از این غنائم را که از من و شما به غارت برده بود، از فقرای زمین و مستضعفهای جهان، بلند کرده بود، را بکارگر ببخشد. او خود و کارگرانش را با شراب الجزائر نشئه کند با الماس تانزانیا هم او خود و هم زن کارگرش آرایش کنند، لذا می‌بینیم کارگر زندگی‌اش مطابق پیشگوئی‌های آقای مارکس شکل و قیافهٔ تازه‌ای بخود می‌گیرد. این تغییر وضع کارگر در آنجا مربوط به کرم و جوانمردی در طبیعت سرمایه‌داری اروپائی و امریکائی نیست، ونه از روی تقوای الهی او صورت گرفته است، بلکه غنیمت بزرگی است که باید بخشی از آن را به این کارگر بدهد تنها بخشی از آن برای این کارگر اروپائی و آمریکائی، تا کمی او را مرفه کند، کافی است.

بنابراین تنها حقیقتی را که همیشه تاریخ ثبت می‌کند، وجود تناقض

است، ولی این تناقض را نباید در یک قالب محدود کرد تناقض نمونه‌های مختلفی دارد، زیرا همه نمونه‌های آن، از یک منبع اساسی نشأت می‌گیرد و آن کشمکش و جدال باطنی در درون انسان است که قالب مخصوصی ندارد. اگر از یک قالب آزاد شد قالب دیگری جای آن را می‌گیرد. ما نباید همهٔ تناقض‌های را در دورادور تناقض طبقاتی محدود کنیم، اختلاف بین کسی که دارد و کسی که ندارد، و بگوئیم ماوقتی این تناقض اصلی را گشودیم همهٔ تناقض‌های دیگر خوبخود گشوده می‌شود. تناقض‌ها قابل شمار نیست ریشهٔ همهٔ آنها بر می‌گردد به بهره کشی قوی از ضعیف.

فصل نهم

انعکاس رابطهٔ انسان و طبیعت در رابطهٔ انسان با انسان

در گذشته توضیح دادیم که خط رابطهٔ انسان و طبیعت، با خط رابطهٔ انسان با انسان مغایر است. و متذکر شدیم این دو خط، هر کدام به طور نسبی مستقل از دیگری است، ولی این استقلال نسبی مانع از تأثیر متقابل نسبی بین این دو خط نیست. برای هر کدام از این دو خط، یک نوع تأثیری روی خط دیگر به صورت مثبت یا منفی وجود دارد. و این تأثیر متقابل دو خط را می‌توان در پیوند و ارتباطی که قرآن بین این دو خط قرار داده، اظهار و بررسی کرد. رابطهٔ نخستین، میزان تأثیری که خط ارتباط انسان با طبیعت دارد، روی خط روابط انسان با برادرش منعکس می‌گردد.

دومین رابطه، نشان دهندهٔ میزان تأثیری است که روابط انسان با برادرش روی روابط انسان با طبیعت بجای می‌گذارد. اما رابطهٔ نخستین که نشان دهندهٔ تأثیر روابط انسان و طبیعت، روی خط رابطهٔ انسان، با انسان است بطور خلاصه این است که هر قدر نیروی انسان بر طبیعت گسترش یابد، و بر تسلطش روی طبیعت افزوده شود، و ذخائر و گنج‌های

طبیعت را بیشتر بتواند به دست آورد، و افزار تولید بیشتری فراهم کند، امکاناتش به همان نسبت برای بهره‌کشی در خط ارتباط انسان با انسان افزوده می‌شود.

قرآن می‌گوید: «كَلاَّ اِنَّ الاِنْسانَ لَيَطْغىٰ اَنْ رَاٰهُ اسْتَغْنىٰ[1]؛ نه اینطور نیست، انسانی که خود را بی نیاز دید طغیان می‌کند».

این آیهٔ کریمه به همین علاقه اشاره می‌کند، می‌گوید: انسان به همان اندازه‌ای که می‌تواند از طبیعت بهره برد، و به قدری که می‌تواند طبیعت را رام کرده از آن در راه افزارهای تولید قویتر و گسترده‌تر استفاده کند، عکس العمل او در زمینهٔ روابط انسانی با برادرانش، انسان‌های دیگر، فریبنده‌تر و خودکامانه‌تر بوده است. خودکامانه و نیرومندانه، که ناتوانان را استثمار کند، یعنی وسائل و افزار تولید را در راه بهره‌کشی از ضعیفان بکار برد.

جامعه‌ای که زندگی‌اش وسیلهٔ شکار با دست، یا سنگ و چوب اداره شود را در نظر گیرید. چنین جامعه نمی‌تواند با سمپاشی‌های قدرت طلبی اقویا مبارزه کند، نمی‌تواند در مقابل طرح این وحشی‌های ثروتمند، عملی انجام دهد. این مردم زحمت‌کش با نقشه‌های شوم خطرناک بهره‌کشان اجتماعی، چه می‌توانند بکنند؟ زیرا میزان تولید و قدرت تولید در این مردم محدود است، هر کس معمولاً با عرق جبین و کدیمینش

۱ـ سورهٔ علق / ۶ و ۷.

نمی‌تواند بیش از قوت یک روزش را تهیه کند. بنابراین در این جامعه امکان بهره‌کشی به صورت گستردهٔ امروزش وجود ندارد، و اگر هم باشد به رنگ بهره‌کشی فردی در می‌آید.

ولی از طرف دیگر جامعهٔ پیشرفته‌ای را در نظر گیرید که در آن انسان بتواند ماشین‌های بخار و وسائل برقی عظیمی بسازد. در این جامعه می‌تواند طبیعت را در مقابل اراده‌اش هموار سازد. در چنین جامعه‌ای ماشین بخار و وسائل الکتریکی پیچیدهٔ پیشرفته وسیله‌ای می‌شود برای دستیابی به زمینهٔ روابط انسان‌ها با همدیگر تا به اصطلاح فلاسفه، استعداد، و قوهٔ بهرکشی در او پدید آید و آنگاه برای فعلیت دادن به استعداد، و بیرون آمدن از قوه به فعل است که باید کار کند و این در عهدهٔ انسان است که نظام سرمایه‌داری بهره‌کش، با به دست آوردن ماشین بخار و وسائل الکتریکی به وجود می‌آورد. این انسان است که فرصت بهره‌برداری به دست آورده، احساساتش برای بهره‌کشی تحریک می‌شود، جدال داخلی و تناقض درونی‌اش او را فرا می‌خواند تا از آنچه در زمینهٔ اجتماعی‌اش از قدرت تولید و افزار تولید در اختیار دارد استفاده کند.

بی‌بنیادی نقش ماتریالیسم تاریخی در تاریخ

تنها همین است فرق میان ما و ماتریالیسم تاریخی. ماتریالیسم تاریخی می‌گوید وسائل و افزار تولید است که بهره‌کشی را بوجود می‌آورد،

و نظام متناسب با آن را می‌سازد. ولی ما نقش وسائل و افزار تولید را سازنده نمی‌دانیم. این افزار و وسائل تنها آلتی بیش نیستند که امکان و قدرت به دست می‌دهند. فرصت فراهم می‌کنند، اما آن کسی که می‌سازد و کسی که تصرف مثبت یا منفی می‌کند، کسی که امانت یا خیانت می‌ورزد، کسیکه پایداری یا سستی نشان می‌دهد فقط انسان است این انسان است که بر وفق محتوای درونی‌اش عمل می‌کند، تاایده‌آلش چه باشد؛ و او تا چه اندازه به ایده‌آلش همبستگی داشته باشد. این نظر قرآن در روابط انسان‌ها با همدیگر بود که از آن به نام پیوند یا رابطهٔ نخستین یاد کردیم.

رابطهٔ انسان و طبیعت از دیدگاه قرآن

اما در مورد رابطهٔ دوم که در رابطهٔ انسان با طبیعت شکل می‌گیرد، بطور فشرده قرآن می‌گوید هر قدر روابط انسان‌ها با همدیگر بر مبنای عدالت باشد، و بتوان عدالت را در همه جا گسترش داد و از هر گونه ستم‌گریز نمود و از بهره کشی انسان از انسان دوری کرد، به همان اندازه روابط انسان و طبیعت شکوفاتر می‌شود و گنج‌های طبیعت گشوده شده، ثروت‌های نهفته‌اش بیشتر ظاهر می‌شود. از آسمان بر او برکات فرو می بارد، و از زمین نعمت و آسایش به روی او سر بر می‌آورد. این پیوند قرآنی وسیلهٔ آیات فراوانی اظهار شده، از جمله این آیات است:

وَاَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَاَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً[1].

وَلَو اَنَّهُمْ اَقامُوا التَّوْراةَ وَالاِنْجيلَ وَما اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَاَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ[2].

وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ اٰمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالاَرْضِ وَلٰكِنْ كَذَّبُوا فَاَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ[3].

نتیجهٔ این رابطه این است که روابط عادلانهٔ انسان‌ها عکس العملش روی بهره‌برداری از طبیعت ظاهر می‌شود. هر قدر روابط، عادلانه‌تر باشد بهره‌برداری بهتر صورت می‌گیرد. و هر چند عدالت در خط روابط نخستین بیشتر جلوه کند، به چهرهٔ روابط انسان با طبعیت در خط دوم بهتر و بیشتر تجلی می‌دهد. یعنی جامعه‌ای دادگستر است که در روابطش با طبیعت شکوفائی دیده می‌شود، و جامعهٔ ستمگر روابطش با طبیعت خوب تجلی نمی‌کند.

این رابطه تنها محتوای غیبی ندارد، اگر چه ما به محتوای غیبی‌اش

۱ـ سوره جن / ۱۶ «هر گاه به راه راست ادامه دهند ما شما را از رویز فراوان سیراب می‌سازیم».

۲ـ سورهٔ مائده / ۶۶ «و اگر آنان تورات و انجیل را برپا می‌داشتند، به آنچه از پروردگارشان بر آنها فرود آمده عمل می‌کردند، از بالای سر و از زیر پاهاشان مواد خوراکی بر آنها فرو می‌بارید و از آنها می‌خوردند».

۳ـ سورهٔ اعراف / ۸۶ «اگر اهل شهرها و روستاها ایمان آورده تقوا پیش می‌گرفتند، درهای برکاتی از آسمان و زمین بروی آنها می‌گشودیم. ولی آنها آیات ما را تکذیب کردند، ما هم آنان را به نتیجه عملشان گرفتار کردیم».

نیز ایمان داریم، ولی گذشته از محتوای غیبی‌اش این نشان دهندهٔ یکی از سنت‌های الهی است، زیرا طبق رهنمودهای قرآن، جامعهٔ ستمگر مانند جامعهٔ فرعون در طول تاریخ نشان داده شده، که یک جامعهٔ متلاشی و پریشان است. شیوهٔ فرعونی در طول تاریخ هر وقت در روابط انسان بوجود آید کباری جز متلاشی کردن نیروهای جامعه، تفرقه‌اندازی بین گروه‌ها، و تباه ساختن امکانات افراد آن، چیز دیگری نیست. بدیهی است در زمینهٔ این پراکندگی‌ها، بهم ریختگی‌ها، نابودی قوا، وتجزیهٔ نیروها برای افراد جامعه امکان فراهم آوردن نیروها وتسلط بر طبیعت دست نمی‌دهد. و همین است فرق میان ایده‌آل برتر و ایده‌آل‌های پست فرعونی.

ایده‌آل حق و ایده‌آل توحیدی، صفوف جامعه را به هم می‌فشرد، و هرگونه اختلاف‌های ناشی از خون، نژاد، ملیت، حدود جغرافیا یا طبقه‌ای را از بین می‌برد، و همهٔ بشر را تحت عنوان خداپرستی زیر لوای توحید جمع می‌کند، ولی ایده‌آل‌های پست، بشریت را تجزیه می‌کند و افراد یک جامعه را از هم متفرق می‌سازد.

ایده‌آل برتر را ببینید خداوند در بارهٔ آن چه می‌گوید:

إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدة وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ[1].

[illegible]

إِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدة وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ[1].

این است منطق گستردهٔ ایده‌آل برتر که به هیچ وجه حد و مرزی درون خانوادهٔ بشری نمی‌شناسد، ولی ایده‌آل پست، درجامعهٔ آلوده به ظلم، و در جامعه دارای خدایان گرفتار ستم. بشنوید در بارهٔ آنها خداوند چه می‌گوید و از آنها چگونه برای ما نقل می‌کند.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً[2].

فرعون نمونهٔ ایده‌آل پست است. و مرام فرعونی در طول تاریخ رابطهٔ انسان‌ها را بر مبنای ظلم و بهره کشی قرار داده است. کار فرعون‌ها، تجزیهٔ جامعه و تفرقه‌اندازی بین امکانات گروهی جامعه و نابود کردن نیروی آنان است از این رو هر گونه قدرت ابتکار را در انسان‌ها نابود کرده، رشد طبیعی در زمینهٔ روابط انسان و طبیعت را فرعونها از ریشه می‌خشکانند.

تقسیم گروههای اجتماعی از دید جوامع فرعونی

نسبت به روابط اجتماعی، فرعون‌ها جامعه را به گروه‌ها و دسته‌های مختلف به این شرح تقسم می‌کنند:

۱ - نخستین گروه را ستمگران مستضعف تشکیل می‌دهند. اینان

[illegible]

ستمگرانی هستند که در عین حال مستضعفند و باید آنها را ستمگران درجه دوم نامید و به تعبیر امامان(ع) «اعوان ظلمه» (یاران ستمگر) می‌باشند.

ستمگران مستضعف از فرعون و فرعون صفتان حمایت می‌کنند و برای بقاء مستکبری آنها و تداوم آن و حفظ رژیم آنان تکیه گاهی به حساب می‌آیند. قرآن می‌گوید:

اِذِ الظّالِمُون مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ اِلىٰ بَعْض الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذينَ اُسْتُضْعِفُوا لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلا اَنْتُمْ لَكُنّا مُؤْمِنينَ.[1]

به یاد آر هنگامی که ستمگران را نزد پروردگارشان نگهداشته باشند در این حال برخی از آنها با برخی دیگر، سخنانی رد و بدل می‌کنند. در آنجا مستضعفان به مستکبران گویند اگر شما نبودید ما ایمان آورده بودیم.

چنانکه ملاحظه می‌شود قرآن سخن از ستمگران به میان آورده می‌گوید ستمگران نزد پروردگارشان دو دسته‌اند یک عده مستضعف‌اند وگروهی مستکبر. نمونهٔ فرعون‌ها در جامعه ظالم‌های مستکبرند و نمونه ظالم‌های مستضعف در جامعه کسانی هستند که‌در دستگاه فرعون‌ها بسر می‌برند.

۱ـ سوره سبأ / آیه ۳۱.

این ستمگران مستضعف، روز قیامت در ردیف ستمگران مستکبر محشور می‌شوند و در آنجا به مستکبران می‌گویند اگر شما نبودید ما مؤمن می‌شدیم این همان نخستین گروهی از ستمگران است که پشت گرمی و مایهٔ اتکاء ستمگران فرعونی می‌باشند.

۲ ـ گروه دوم از تفرقه اندازان فرعون در جامعه ستمگر، ستمگرانی هستند که حاشیه نشینان و تملق گویان‌اند.

اینان ممکن است مستقیماً با دست خود عملاً ظلمی مرتکب نشوند، ولی پیوسته بر میزان تمایلات و کشش‌های فرعون‌ها و شهوات آنها، در سخن گفتن، پیشدستی می‌کنند و برای تصحیح راه و رسمشان بله قربان گو هستند. قرآن در این زمینه گوید:

وَقالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ اَتَذَرُ مُوسىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الاَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قالَ سَنُقَتِّلُ اَبْناءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ وَ اِنّا فَوْقَهُمْ قاهِرُون.[1]

ثروتمندان (حاشیه نشین) قوم فرعون، گفتند آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در زمین فساد و اخلال کنند و موسی تو را و خدایانت را رها سازد. فرعون گفت پسرانشان را می‌کشیم، زنانشان رازنده می‌گذاریم و ما برتر از آنها بوده بر آنها کاملاً مسلّطیم.

۱ـ اعراف / ۱۲۷.

اینان نقش تحریک فرعون‌ها را دارند، اینان شناخته شده بودند، و با این سخن خیلی به موقع، توانستند در عمق قلب فرعون اثر بگذارند. فرعون به چنین سخنی نیازمند بود، لذا اینان در این کلام مسابقه گذاشتند تا کاری کنند که فرعون درونش را تحریک کنند و اوضاع جاری را با احساسات وعواطف فرعونی‌اش هماهنگ سازند.

۳ - سومین گروه در تقسیم جامعه فرعونی، کسانی هستند که امام علی(ع) از آنها به «همج رعاع» (مگسان بی اراده) تعبیر فرموده گروهی که تنها افزار و وسیله‌ای برای تسلیم، نسبت به ظلم‌اند، خود ظلم را درک نمی‌کنند، و نمی‌فهمند مظلوم واقع شده‌اند، و احساس نمی‌کنند در جامعه ظلمی صورت گرفته است. تنها آلتی برای حرکت هستند، حرکت شبه حرکت مکانیکی دست‌افزار، که تنها بی اراده و بی هیچ توجه و شعوری به عنوان تبعیت و اطاعت حرکتی می‌کنند، فرعون از این ستمگران فهم و درک و عقلشان را گرفته، دست‌هاشان را بخود بسته و عقل آنها را از آنها گرفته است. از این رو با حرکت دست خود آنان همه تسلیم او می‌شوند و بدون هیچ ایرادی حرف‌های فرعون را بی تأمل می‌پذیرند.

حتی پیش خود، به خود اجازه نمی‌دهند آن را نقد کنند تا چه رسد در مقابل دیگران.

این گروه بطور واضح هر گونه قدرت ابتکار و ابداع را در رفتار با طبیعت از دست می‌دهند و هر گونه قابلیت رشدشان تبدیل به یک افزار بی‌اراده می‌شود. اگر ابداع و ابتکاری پیدا شود ابتکارشان ابتکار گردانندهٔ

دست‌افزار است ابتکار فرعون است که این افزارها را حرکت می‌دهد اما خود این گروه مردمی نیستندکه بتوانند بیندیشند و تدبیر کنند تا بتوانند رنگی ازابتکار و ابداع در این صحنه بوجود آورند.

در این باره خداوند متعال می‌فرماید:

وَقٰالُوا رَبَّنٰا اِنّٰا اَطَعْنٰا سٰادَتَنٰا وَكُبَرٰاءَنٰا فَاَضَلُّونَ السَّبيلاٰ.[1]

گفتند پروردگارا ما، ما از بزرگان و سروران خود پیروی کردیم و آنها ما راگمراه کردند.

در سخن اینان هیچگونه کلامی که نشانه احساس ستم باشد، یااحساس مظلومیت باشد یافت نمی‌شود. تنها اطاعت صرف، تنها پیروی‌ای مطلق مشاهده می‌شود.

اینان در تقسیم‌بندی کلام مولای ما امیرالمؤمنین (ع) قسم سوم به حساب می‌آیند. آنجا که فرمود:

اَلنّٰاسُ ثَلاٰثَةٌ عٰالِمٌ رَبّٰانِی، وَ مُتَعَلِّمٌ عَلیٰ سَبيلِ النَّجٰاةِ، وَهَمَجٌ رَعٰاعٌ، اَتْبٰاعُ كُلِّ نٰاعِقٍ.

مردم سه دسته‌اند عالم ربانی، دانشجوی نجات طلب، و مگسان بی‌هدف یا هر چیز که به دنبال هر صدا تغییر جهت می دهد.[2]

این گروه سوم برای هر جامعهٔ شایسته و باصلاحیتی، اشکالاتی به

۱ـ احزاب / ۶۷.

وجود می‌آورند و به همان اندازه‌ای که جامعهٔ صالح بتواند این گروه سوم را ریشه کن کند و آنها را به گروه دوم یعنی «متعلم علی سبیل نجاة» تبدیل کند، طبق آنچه در سخن امام (ع) آمده است، و یا تابعان نیکوئی قرارشان دهد بنا به تعبیر قرآن[1] یا مقلدان هشیاری بنا به تعبیر فقیه، آنها را بسازد، به همان اندازه راه جامعهٔ صالح را گشوده و گسترش آن را تضمین کرده است.

ازاین‌رو یکی از ضروریات جامعهٔ صالح، درنظر امام(ع) بازگردانیدن این گروه است، گروه همج رعاع، که هیچ عقل و اراده‌ای از خود ندارند و با هر آهنگی، و با وزش هر بادی تحریک می‌شوند. امام(ع) معتقدند این قسم سوم باید از جامعهٔ صالح، تصفیه شود نه اینکه وجود شخصی آنها را ریشه کن سازند، بلکه آنها را به گروه دوم در تقسیم امام(ع) مبدل سازند تا بتواند جامعهٔ صالح نو آوریش را دنبال کند و تا بتواند هر فردی از افراد جامعه صالح در مسیر نوآوری شرکت واقعی داشته باشد.

اعلام خطر گروه سوم

و برخلاف روش فرعونها که می‌کوشند این گونه افراد در جامعه گسترش یابند. بلی فرعونها می‌خواهند افرادی که با هر صدایی به‌خود جهت می‌دهند در جامعه زیاد شوند و به هر میزانی که این افراد پست

۱ـ وَالَّذینَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسانٍ... توبه / ۱۰۰.

رو به افزایش نهند، جامعه گام به گام به نابودی و تباهی بیشتر کشیده می‌شود، زیرا اینان نمی‌توانند از کیان جامعه دفاع کنند.

در وقتی که حادثه‌ای از داخل یا پیشآمد سوئی از خارج روی کند، هرقدر این گروه بیشتر گسترش یابد، خطر نابودی جامعه فزونتر خواهد بود و بدین ترتیب جوامع مرگ طبیعی خود را تسریع می‌بخشد. مفهوم مرگ جامعه، مرگ اقوام و ملل، مرگ طبیعی آنان است، نه مرگ به معنی مردن. جامعه دو نوع مرگ دارد، مرگ طبیعی و مردن معمولی. مرگ طبیعی جامعه از راه گسترش این گروه سوم و ازدیاد تعداد آنها در جامعه است که مصیبت ببار می‌آورد و جامعه را متلاشی می‌کند. این بود گروه سوم در گروه‌های تجزیه شدهٔ فرعونی.

۴ - گروه چهارم کسانی هستند که خود ظلم را زشت می‌شمرند. آنها که هنوز عقلشان را در برابر فرعون‌ها از دست نداده‌اند. اینان ظلم را خوش ندارند، ولی با ظلم می‌سازند، سکوت مرگبار می‌کنند، در یک حالت اضطراب و پریشانی بسر می‌برند این حالت اضطراب و پریشانی سخت‌ترین حالت برای انتظار نوآوری و رشد فکری در زمینهٔ روابط انسان و طبیعت است. اینان را قرآن ستمگران نسبت به خود نامیده، گوید:

اِنَّ الَّذینَ تَوَفّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمی اَنْفُسِهِمْ قالُوا فیمَ کُنْتُمْ
قالُوا کُنّا مُسْتَضْعَفینَ فِی الاَرْضِ قالُوا اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللّهِ

وَاسِعَةً فَتُهاجِروا فيها.[1]

کسانی که فرشتگان آنان را قبض روح می‌کنند و آنان به خود ستمگرند. فرشتگان به آنها می‌گویند کجا بودید شما، گویند ما در زمین مستضعف بودیم فرشتگان گویند مگر زمین خدا گسترده نبود که در آن مهاجرت کنید؟

اینان به کسی ظلم نکرده‌اند، مانند گروه اول ستمگران مستضعف نیستند، از حاشیه نشینان متملق مستکبران نیز نمی‌باشند، از همج رعاع، عناصر بی اراده‌ای که عقلشان را از دست داده باشند هم نمی‌باشند. بعکس اینان احساس می‌کنند مستضعفند: «قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفين فِي الاَرْضِ؛ گفتند ما در زمین مستضعف بودیم» اینان عقلشان را از دست نداده‌اند، وضعیت خود را می‌فهمند، ولی عملاً انسان‌های سست عنصری هستند، لذا قرآن از آنها به عنوان ستمگران بخود، تعبیر کرده، آیا از این گروه انتظار ابتکار و حسن عملی هست که بتوانند واقعاً در زمینه روابط انسان با طبیعت گامی بردارند؟ طبعاً چنین انتظاری نمی‌رود.

۵ - گروه پنجم در تقسیم بندی فرعونی‌ها، گروهی هستند که از صحنه زندگی فرار می‌کنند و حالت رهبانیت بخود می‌گیرند. این حالت رهبانیت در همهٔ جوامع ستمگر در طول تاریخ بوده و دوگونه قابل تحلیل است. یکی رهبانیت واقعی و حقیقی یعنی کسی که می‌خواهد خودش را

۱ـ نساء / ۹۷.

برای پرهیز از آلودگی محیط و کثافت‌های جامعه از جامعه دور نگهدارند و متوسل به فرار می‌شود. اسلام این رهبانیت را رد می‌کند و قرآن آن را بدعت می‌شمارد و می‌گوید «وَرَهْبانِيَّةً ابْتَدَعُوها» رهبانیت ازخود درآوردی، زیرا این رهبانیت تنها پایگاه منفی دارد، چرا که در مقابل مسؤولیت خلافت انسان روی زمین، کناره گیری و اعتزال جائز نیست.

معنی دیگر رهبانیت، رهبانیت تصنعی است. یعنی خود را به شکل رهبان در آوردن، پشمینه رهبانان پوشیدن، حال آنکه در اعماق دلش دست از دنیا نکشیده می‌خواهد مردم را بفریبد و از فرعون‌ها و ظلم آنها مردم را سرگرم کرده، ولی خود گرایش روحی و روانی به آنها دارد و قرآن از این گروه چنین یاد کرده.

اِنَّ كَثيراً مِنَ الاَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَاكُلُونَ اَمْوالَ النّاسِ بِالْباطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبيلِ اللّهِ.[1]

بسیاری از دانشمندان و راهبان اموال مردم را بباطل می‌خورند و راه خدا را می‌بندند.

۶ - گروه ششم یا آخرین گروهی که در تقسیم‌بندی فرعون‌ها در انشعابات جامعه قرار می‌گیرند، مستضعفان‌اند. فرعون‌ها وقتی جامعه را به گروه‌هائی تقسیم می‌کنند یا خود فرعون، وقتی قومش را به گروه‌ها تقسیم کرد یک گروه را تضعیف نمود و روی این طائفه برای به ضعف و ذلت

۱ـ توبه / ۳۴.

کشیدنشان اصرار ورزید، و کرامت آنها را رعایت نکرد، زیرا اینان گروهی بودند که حرکت مخالفش را رهبری می‌کردند و به عنوان نیروی مخالف معرفی می‌شدند از این رو آنها را مخصوصاً تضعیف کرد.

وَاِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ اَبْناءَكُمْ وَ يَسْتَحْيُونَ نِساءَكُم وَ فى ذٰلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظيمٌ.[1]

زمانی که شما را از فرعونیان نجات دادیم آنها که شما را به بدترین شکنجه‌ها عذاب می‌کردند، پسرانتان را سر بریده، زنانتان را زنده نگه می‌داشتند، و در این امر آزمایش بزرگی از سوی پروردگار شما بود.

این هم گروه ششم بود.

قرآن در ضمن یکی از سنت‌های تاریخی‌اش نیز به ما آموخته است که هر یک از این گروه‌ها، در بافت جامعه ستمگر فرعونی بعد از برطرف شدن ظلم، متناسب با چه وضعیتی خواهند بود، در باره این گروه قرآن می‌گوید:

وَنُريدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِى الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُم اَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُم الْوارِثينَ.[2]

۱ـ بقره / ۴۹.

۲ـ بقره / ۴۹.

ما اراده کرده‌ایم بر مستضعفان روی زمین منت نهاده آنان را امام و وارث روی زمین قرار دهیم.

مقصود این طایفهٔ ششم است که با بافت جامعهٔ ستمگر متناسب نمی‌باشد، خداوند اراده کرده آنها را به امامت و وراثت زمین برساند. و این خود پیوند دیگر و سنت تاریخی دیگری است که انشاء الله سخن از آن، فرا می‌رسد. بنابراین تا اینجا ما این حقیقت را بیان داشتیم که در هر جامعه به نسبت ظلمی که در آن روی می‌دهد، به همان نسبت در روابط انسان و طبیعت شکست عاید می‌گردد. و ظلم آنها نمی‌گذارد نیروهای ابداع و ابتکار در راه استفاده از طبیعت بسود انسان‌ها، شکوفا شود.

عکس این مطلب نیز صحیح است. در هر جامعه به نسبت عدالت و مبارزهٔ با ظلمی که حاکم است به همان نسبت در روابط انسان و طبیعت شکوفائی دیده می‌شود، و دادگری آنها نیروهای ابداع و ابتکار جامعه را برای استفاده از طبیعت استخدام می‌کند.

جامعهٔ فرعونی چون تجزیه شده و پراکنده است، استعدادهایش از بین رفته نیروها و امکاناتش به هدر می‌رود، از این رو آسمان قطراتش را به روی این قوم حبس می‌کند تا بر آنان نبارد و زمین برکاتش را از آنان دریغ می‌دارد و خیر و برکت از آنها رخت برمی‌بندد.

ولی در جامعهٔ عدل درست عکس این جریان حاکم است. در این جامعه استعدادها همه با هم یکی می‌شود، و همهٔ فرصت‌ها و امکانات به

هم می‌پیوندند. این همان جامعه‌ای است که در پرتو ظهور امام مهدی ـ صلوات الله علیه ـ پدید می‌آید، و روایات اسلامی از آن سخن گفته است. در این روایات از فراگیری برکات و خیرات آسمان و زمین در پرتو ظهور امام مهدی(ع) توضیح کافی داده شده است. و این نیست مگر به خاطر اینکه هر کجا بساط عدالت گسترده شود، روابط انسان و طبیعت شکوفائی پیدا می‌کند. و بین خط انسان و طبیعت پیوند ثانوی جدیدی آشکار می‌گردد.

فصل دهم

قانون‌های ثابت و متغیر در اسلام

یعنی آن عده از قوانین اسلامی که مشتمل بر احکام عام منصوص و دارای جنبهٔ استمرار وپایداری در تشریع اسلامی است، از استقلال نسبی این دو خط نشأت می‌گیرد.

حال آنکه در منطقهٔ تأثیر متقابل بین دو خط، خط روابط انسان‌ها با همدیگر و خط روابط انسان و طبیعت، بنیاد منطقهٔ خلأ قوانین اسلامی، وجود دارد. یعنی قوانین متحرک و ناپایدار در زمینهٔ تأثیر متقابل این دو خط، در این منطقه تشریع می‌گردد.

و این عناصر ناپایدار در تشریع اسلامی، عکس‌العمل قانونی آن تأثیر متقابل بین دو خط است چنانکه عناصر ثابت و پایدار تشریع اسلامی عکس‌العمل قانونی استقلال نسبی موجود بین این دو خط بود.

از اینجا است که ما معتقدیم تشکیلات تشریع اسلامی بطور کامل مشتمل بر دوقسمت است: عناصر ثابت و عناصر متحول. عناصر متحول و ناپایدار برای حاکم شرعی، منقطهٔ خلأی به جای می‌گذارد. تا بر اساس معیارها و رهنمودهای اسلامی موجود بتواند منطقهٔ خلأ را پر کند.

این بحث نیاز به توضیحات و بیانات بیشتری دارد تا تحقیق مبسوطی از آن بعمل آید و ما انشاء الله این بحث را بطور کامل متعرض خواهیم شد تا جنبهٔ تشریعی اسلام را با توجه به تحلیل نظری قرآن نسبت به عناصر اجتماعی، مربوط ساخته باشیم.

آنگاه بحث دیگری در بارهٔ نظریهٔ اسلام نسبت به ادوار تاریخی انسان روی زمین می‌ماند، زیرا قرآن زندگی انسان را در روی زمین به سه دوره تقسیم می‌کند:

دوران پرستاری.

دوران وحدت.

دوران پراکندگی و اختلاف.

این سه دوره‌ای که قرآن از آن سخن گفته است برای هر یک از این دوره‌ها، حالات، خصوصیات و علائم ویژه‌ای وجود دارد. برای بررسی خصوصیات و علائم هر یک از این دوره‌ها، بحث مفصل نیازمند است تا از مجموع آنها یک نظر کلی نسبت به ادوار زندگی انسان روی زمین بدست آوریم.

این بحث‌ها همه را یک روز نمی‌توان به پایان رسانید، و در یک جلسهٔ بحث امروز نمی‌گنجد. بنابراین بهتر است آنها را به وقت دیگر موکول کنیم[1] و از فرصت این وقت گذرا استفاده کرده از منطقه اندیشه و عملیات مغزی به منطقهٔ قلب و عواطف دل قدم بگذاریم و از منطقهٔ عقل به منطقه وجدان برویم. می‌خواهم برای چند لحظه با دلهامان نه فقط با عقلمان بسر بریم، می‌خواهیم از وجدانمان، از دل‌هامان

۱ـ با اسف و اندوه فراوان این وقت دیگر که استاد علامه آیة الله شهید ادامهٔ کارهای تحقیقی‌اش را بدان موکول فرموده بر اثر حملات دژخیمان حزب بعث و جنایات هولناک صدام، هیچگاه بدست نیامد.

بهره‌برداری کنیم.[1]

۱ـ بنابراین به همین جا علامهٔ شهید، بحث سنت‌های تاریخ را متوقّف نمود به امید اینکه استقصای بحث را در مجال‌های دیگر متعرض گردند ولی ما می‌دانیم که این فرزند پیامبر صلی‌الله علیه را دیگر مهلت ندادند و نگذاشتند حساس‌ترین بحث لوم اسلامی خود را به انجام رساند. در اینجا به یاد آیه ۲۳ و ۲۴ سورهٔ احزاب می‌افتیم: «من‌المؤمنین رجال... در میان دین‌باوران مردان بزرگی هستند به پیمانی که با خدا بسته‌اند ذوق گرده‌اند و سپس به لقاء دوست پیوستند ولی دیگر مردان حق‌جو در انتظار فرمانند....»

حقیر گوید: کجایند این مردان خدا که پی‌گیر راه این شهید بزرگوار باشند؟ کجایند این ابرمردانی که در نقاط توقف استاد، بحثها و تحقیقات او را تداوم بخشند؟ کجایند خردمندانی که مباحث او را در دیگر موضوعات قرآنی تعقیب نمایند؟ کجایند شجاع‌مردانی که تجارب علمی او را در سنت‌های تاریخ در جامعه انقلاب ما تحقق بخشند؟ کجایند خردورزانی که ادوار زندگی انسان را در زمین از قرآن بپرورانند تا حالات، خصوصیات و علائم و ویژگی‌های هرکدام تبیین گردد و بحث‌های مفصلی که در فکر و ذهن استاد شهید بوده است را بشکافند و تشریح کنند؟ و سرانجام کجایند محققان پژوهشگر و فرهیختگان فرزانه و دردآشنایان هنرور و دلسوختگان که شمع جمع شوند تا فروغ درخشنده اسلام را در تحول احکام متغیر زمان ما از احکام ثابت تمییز داده، مسائل روز ما را در اقتصاد و سیاست و اجتماع طراحی کنند. بلی این فریاد هل من ناصر کسی است که تا آخرین لحظه حیات خود در راه تحقیق و پژوهش، هیچ فرصتی را از دست نداد. ایستاد و ایستاد تا خود و خواهر محقق نستوهش و یاران و عزیزانش را در این راه فدا کرد. سلام‌الله علیک یا سیدالصدر و صدرالسادات و رحمةالله و برکاته.