

madsg
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



مادسیج

شبکه آموزشی - پژوهشی ایران

madsg.com
مادسیج



[illegible]

جزوه درس

جامعه شناسی تاریخی

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

گردآوری توسط: سیده 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.

جامعہ شناسی تاریخی

بفیش (۱)

مجید کافی

مقدمه

بدون شناخت گذشته و تجزیه و تحلیل و صورت‌بندی آن از منظر امروز، نه می‌توان موفقیت و کامیابی طرح‌های عظیم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را ارزیابی کرد و نه می‌توان از آنها به عنوان منبع و چراغ راهی برای آینده استفاده نمود. جامعه‌شناسی تاریخی شاهراهی است، برای کشف قانونمندی‌های اجتماعی، آزمایشگاه و بستری برای آزمون فرضیات مطروحه و ماده خام و مطالعات اکتشافی اولیه‌ای برای تدوین فرضیات نوین؛ این رشته این جنبه‌ها و خدمات کاربردی مهم را در اختیار جامعه قرار می‌دهد.

آنگاه که محقق تاریخ از منحصر کردن توجه خود به تحولات و امور شخصی اجتناب می‌کند، «همگرایی تاریخ و نظریه اجتماعی» و زمانی که جامعه‌شناس از تمرکز محض بر ساختارها اجتناب می‌ورزد، «جامعه‌شناسی تاریخی» شکل می‌گیرد.

مراد از اصطلاح «تاریخی» در جامعه‌شناسی تاریخی، فراتر از صرف وقایع و حوادث رخ داده در گذشته است؛ مراد چیزی است غیر از سنگینی کسل‌کننده و بی‌روح و مرده گذشته نظیر یادمان‌ها و ایام تاریخی، سلسله‌های حاکم، جنگ‌ها، پیمان‌ها و دیگر رویدادها. مفهوم تاریخی در جامعه‌شناسی تاریخی بیان‌کننده پستر زمانی و مکانی‌ای است که وقایع، رخدادها و پدیده‌های تاریخی در آن شکل می‌گیرند، معنا و مفهوم می‌یابند و در آن به وقوع می‌پیوندند. مفهوم تاریخی برای انسان، از سویی نوعی تاریخمندی یا ذاتیت تاریخی که درجه تازه‌ای از فهم و درک وقایع و پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی را فراهم می‌سازد و از سویی دیگر نوعی درک و فهم تاریخی که افراد را قادر می‌سازد، تا در خصوص تاریخمندی یا ذات تاریخی وقایع، پدیده‌ها، کاربست‌ها و نهادهای عینی به تفکر و تأمل پرداخته و به تحلیل و تبیین آنها بنشینند.^۱

از آنجا که واژه تاریخ به دو معنای «پدیده‌های گذشته» و «شناخت و آگاهی به آن پدیده‌ها» به کار رفته است، و به همین دلیل فلسفه تاریخ دارای دو اصطلاح «فلسفه نقدی تاریخ» و «فلسفه نظری تاریخ» است؛ تاریخ در «جامعه‌شناسی تاریخی» نیز در همین دو معنا به کار می‌رود.

شایان ذکر است که اصطلاح جامعه‌شناسی تاریخی را نباید با اصطلاح جامعه‌شناسی تاریخ اشتباه کرد. اصطلاح اول معرفتی درجه اول و از گرایش‌های رشته علمی جامعه‌شناسی است، در صورتی که اصطلاح دوم معرفتی درجه دوم و مربوط به فلسفه علم. آنچه در این جستار مورد توجه است، اصطلاح اول، یعنی جامعه‌شناسی تاریخی می‌باشد.

۱. تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۳؛ ص. ۱۹۲.

ارتباط جامعه و تاریخ

تاریخ، جامعه دیروز است و جامعه، تاریخ فردا. تاریخ همان جامعه است که زمان بر آن سپری شده است. بنابراین این نتیجه جمع جبری جامعه و زمان تاریخ است و تاریخ منهای زمان همان جامعه است. لذا می‌توان گفت که جامعه و تاریخ دو روی یک سکه‌اند.

پیشینه جامعه‌شناسی تاریخی

برای پدید آوردن جامعه‌شناسی صحیح باید از اطلاعات تاریخی بهره‌ور شد. با وجود این جامعه‌شناسی تاریخی در سده نوزدهم بخش بزرگی از اطلاعات خود را از مطالعه جامعه‌های ابتدایی به دست آورد و به تاریخ اقوام کمتر توجه کرد.

جامعه‌شناسی تاریخی در جوامع غربی تاکنون سه مرحله تاریخی را پشت‌سر گذاشته است. مرحله اول آن تا قبل از دهه شصت در چالش با توتالیترسم و با تأکید بر دموکراسی و لیبرالیسم راست‌گیشانه، و برای حل مشکلات جامعه به وجود آمد. جامعه‌شناسی تاریخی در این مرحله بدون نیاز به تغییرات بنیادی در جامعه با تأثیر از پارسنز، و توسط مارشال^۱، اسملسر^۲، آیزنشتات^۳، مارتین لیپست^۴، و بندیکس دنیال شد.

مرحله دوم از ابتدای دهه شصت و با کشف نابرابری‌ها و جنبش‌های مقاومت اجتماعی به وجود آمد. این مرحله با آثار مارك بلوخ^۵ و نورت الیاس^۶ آغاز و توسط برینگتون مور^۷ و تامسون و در دهه هفتاد توسط چارلز تیلی^۸ و تدااسکاجپول^۹ پی‌گیری شد.

۱. مارشال ضمن مورد مطالعه قرار دادن «ایدئولوژی و کشمکش اجتماعی»، در *شهرورندی و طبقه اجتماعی* به چگونگی پیدایش حقوق مننی، سیاسی و اجتماعی از قرون وسطی به بعد می‌پردازد. عصری که این حقوق در آن تنها به نوع پایگاه، طبقه و ثروت فرد وابسته بود و با از هم پاشیدن این جوامع، تمایزات مذکور در حقوق شهروندی به وجود آمد و با خود تضادهایی در سطح ساختاری همچون عدالت توافق، رقابت، و ... پدید آورد.

۲. جامعه‌شناسی تاریخی در فضای ساختی - کارکردی و لیبرال - دموکراسی آمریکایی توسط اسملسر (شاگرد پارسنز) آغاز شد. وی در *تغییر اجتماعی و انقلاب صنعتی* به تبعات ناشی از تفکیک ساختاری و افزایش خرده نظام‌ها و پیچیدگی آنها در طی مراحل مختلف که با انقلاب صنعتی پدید آمده بود، پرداخت.

۳. آیزنشتات در این مرحله، نظام‌های سیاسی امپراطوری و تغییر در دیوانسالاری آنها و نهادینه شدن نظام‌های سیاسی در این نوع دیوانسالاری‌ها را بررسی می‌کند.

۴. لیپست در دو کتاب *انسان سیاسی* و *نخستین ملت جدید* با تفسی از الگوی آمریکایی به شرایط نظم دموکراتیک و زمینه‌های مؤثر در موکراسی‌های پایدار و چگونگی تبدیل انقلاب‌های پوپولیستی به رژیم‌های غیراقتدارگرای پایدار و تولد ملتی جدید را با مطالعه تطبیقی و تجربی (با نمردهی به شاخص‌های مورد نظر برای هر کشور مورد مقایسه) فرانسه، آمریکا، آلمان و سوئد دنبال می‌کند.

۵. بلوخ در اثر دو جلدی *جامعه فنودالی*، منتشر شده در ۱۹۶۱، اثر رشد تحولات پیوند میان رهبران نظامی و حامیان آنها را در قرن نهم میلادی و همچنین طبقات اجتماعی و سازمان‌های سیاسی فنودالیسم قرن یازدهم به بعد در

سرانجام جامعه‌شناسی تاریخی در مرحله سوم همزمان با اضمحلال جهان دو قطبی و جنگ سرد و عقب‌نشینی شوروی از افغانستان به اوج خود رسید. این مرحله با آثار مارکسیستی پری آندرسون و والراشتاین، فرناند برودل، مایکل مان، اسکاچپول، کالینز و گیدنز به اوج خود رسید.

تعریف جامعه‌شناسی تاریخی

بررسی و مطالعه جامعه‌شناختی وقایع و حوادث گذشته برای فهم پدیده‌های هر زمانی، از زمان یونان باستان تا زمان شکل‌گیری «جامعه‌شناسی تاریخی» به طور جسته و گریخته در لابلای آثار اندیشمندان جامعه‌شناس بافت می‌شود؛ چرا که تغییر و پویایی همیشه همراه جوامع و پدیده‌های اجتماعی بوده است. لذا شناخت آنها منحصر به بررسی آنها در زمان حال نمی‌شده است، بلکه برای درک و تبیین کامل وقایع اجتماعی، دانشمندان به گذشته دور با

جامعه‌فردالی را بررسی می‌کند.

۱. الیاس در *فرآیند متمدن شدن* به جای کنش، فرد را در مرکز توجه قرار می‌دهد تا جنبه‌های روانشناختی و اجتماعی زندگی بشر را که به هم وابسته‌اند، در صورت اجتماعی مرتبط با انسان‌ها نشان دهد. از این رو سیر تمدن از *Courtoisie* به *Civilite* و سرانجام *Civilisation* را به ترتیب در جوامع قرون وسطی، استبدادی و بورژوا همراه با تشکیل دولت پی می‌گیرد.

۲. مور دغدغه‌های ارزشی و معناداری را وارد جامعه‌شناسی تاریخی کرد. وی علی‌رغم عقل‌گروی انتقادی به ریشه‌های اجتماعی نیک‌انگاری و دموکراسی (۱۹۶۹) در جوامع دهقانی و کشاورزی بازسازی شده، به بررسی طبقه زمیندار و طبقه بازسازی‌کننده، نوع ائتلاف آنها و نیز نوع خشونت یا دگرگونی‌هایی که برای این بازسازی به کار رفته را - که می‌تواند به پیدایش نظام اجتماعی جدید به انجامد - می‌پردازد.

۳. تیلی که کارکردگرایی را نقد می‌کند به تضاد، کنش جمعی و دو فرآیند کلان گسترش سرمایه‌داری و رشد دولت ملی پرداخته و در *قرن شورش* (۱۹۷۵) سه کنش جمعی رقابتی، واکنشی و حمایتی را در اروپای پیشاصنعتی و در قرن ۱۹ و ۲۰ بررسی می‌کند.

۴. وی در *روش و بینش در جامعه‌شناسی تاریخی* (۱۹۸۴) به منطق تحلیل تطبیقی پرداخت. وی همچنین در *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی* شرایط انقلاب را ظهور‌کننده و نه ساخته شده و حاصل بی‌قصد و غرض تضادهای چندگانه گروه‌های موجود، تحت شرایط اجتماعی، اقتصادی، بین‌المللی می‌داند.

۵. مایکل مان در دو جلد *منابع قدرت* (۱۹۸۶) (جلد اول *قدرت از ابتدا تا ۱۷۶۰* و جلد دوم *قدرت در جوامع صنعتی*) با تقسیم قدرت به چهار منبع اقتصادی، ایدئولوژیک، سیاسی و نظامی که غلبه هر کدام با توجه به بستر تاریخی جهانی در حال تغییر بوده است، جهش قدرت و سیر توسعه جوامع انسانی تا پیدایش تمدن غربی را از بین‌النهرین تا سرمایه‌داری بین‌الملل پیگیری می‌کند. وی قدرت را در محورهای توزیعی، اشتراکی و اجماعی و نیز سطحی و عمقی، اقتداری یا انتشاری، در دولت‌های یونان، روم و اروپای مسیحی تا عصر مدرن، همراه با شکل نظام سیاسی و راهبردهای طبقات حاکمه مدرن متصدی‌نوسازی در اروپا با توجه به ساختار آنها (مشروطه، ائتلافی، رقابتی یا استبدادی) برای نوسازی و سرانجام این طبقات در تبدیل به فاشیسم، سوسیالیسم اقتدارگرا یا لیبرال - رفورمیست با توجه به راهبردهای اتخاذی (لیبرال، اصلاح‌طلبانه یا اقتدارگر - سنتی) مورد بررسی قرار داده است.

نزدیک پدیده‌ها نیز توجه می‌کرده‌اند. این تلقی از جامعه‌شناسی و به قول کنت جامعه‌شناسی پویا، نیازمند شناخت تاریخی است؛ چرا که پدیده‌های اجتماعی اغلب ریش‌های کهن دارند و علل آنها را باید در زمان‌های دور جستجو کرد.

بنابر این برای فهم مسائل اجتماعی يك جامعه توسعه یافته معاصر، مطالعه سیر اجتماعی آن جامعه از مطالعه جوامع ابتدایی مؤثرتر است. اگر از اطلاعات تاریخی جامعه مورد مطالعه صرف‌نظر شود و مطالعه اجتماعات ابتدایی را به اندازه مطالعه يك اجتماع متمدن معاصر مهم بشماریم، باز هم بدون اطلاعات تاریخی درجه اول قادر به تعمیم و نتیجه‌گیری کافی نخواهیم بود.^۱

نکته قابل ذکر در باب مطالعه جامعه‌شناختی اندیشمندان گذشته این که، تحلیل کساتی همچون افلاطون، ارسطو، ابوریحان، و ابن‌خلدون در رابطه با سیر تاریخی و قانونمندی‌های حاکم بر تاریخ، قبل از این که نتیجه فلسفه آنان باشد، محصول مطالعات تاریخی آنان است. تحلیل آنان در باب حکومت، تقسیم کار اجتماعی، طبقات، علل ظهور و سقوط تمدن‌ها و ... از مطالعه دقیق آنان در حوادث و وقایع تاریخی حاصل شده است.^۲

بنابر این «جامعه‌شناسی تاریخی» گرایشی در جامعه‌شناسی است که در صدد بررسی فرایندها و مکانیسم‌های تغییرات در جوامع است، تغییرات اجتماعی که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند. مطالعه گذشته جوامع، برای کشف این که آنها چگونه عمل می‌کنند، چگونه تغییر می‌کنند و سرانجام جستجوی «تغییر متقابل گذشته و حال، رویدادها و فرایندها، صورت گرفتن کنش‌ها و ساختاریندی شدن آنها و در نهایت تلاش برای پیوند زدن، تنویر و ایضاح مفهومی، تعمیم تطبیقی و کشف تجربی با یکدیگر»^۳ در این نوع مطالعه، بر اساس داده‌ها، اطلاعات، تحلیل‌ها و مطالعات تاریخی به مطالعه و بررسی پدیده‌های اجتماعی موجود پرداخته می‌شود.

در ویکم در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی خود توصیه می‌کند که جامعه‌شناسان باید تجربیات خود را با اطلاعات تاریخی تأیید کنند.^۴

موضوع جامعه‌شناسی تاریخی

بیشتر جامعه‌شناسان تاریخی در مطالعات خود چهار سؤال را بررسی کرده‌اند. موضوع جامعه‌شناسی تاریخی توجه به همین سوالات چهارگانه زیر است.

۱. وضع ابتدایی انسان چه بود و چگونه تغییر کرد؟ ۲. جامعه انسانی در چه مسیری سیر کرده است؟ ۳. اقوام گوناگون انسانی با طی چه مراحل به وضع اجتماعی کنونی خود رسیده‌اند؟ ۴. آیا امور اجتماعی مسیری دوری دارد و به اصطلاح تاریخ تکرار می‌شود؟

در باب سؤال سوم، چهار دسته پاسخ به آن داده شده است. هر يك از این چهار پاسخ در تاریخ اندیشه اجتماعی ریشه‌ای مستقل دارد و می‌تواند در جامعه‌شناسی علمی، نقش خاصی ایفا کند.

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۴۸۷.

۲. تاریخ در ترازو؛ فصل سوم.

۳. کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۵۶، ص ۲۶.

۴. قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه علیمحمد کاردان، ص ۱۶۲.

پاسخ اول از آن تکامل‌گرایان است که کاملاً از اعتبار افتاده است؛ چرا که تکامل‌گرایی کلی يك خطی با واقعیات وفق ندارد.

طبق پاسخ دوم سیر زندگی اجتماعی انسان، کلی است مشتمل بر مراحل چند. نظریه کنت و دورکیم در این دسته قرار دارد. از نظر دورکیم تکامل اجتماعی، یعنی گذار از يك نظام مکانیکی پر انسجام به نظام اجتماعی دیگری که مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی است. در عین حال از پیچیدگی فراوان برخوردار است. هابهاوس مراحل تکامل اجتماعی را شامل پیدایش خویشاوندی و ظهور حاکمیت و سازمان اجتماعی و انسانی می‌داند.

این گونه نظریه‌ها در باب مراحل تاریخی از تکامل‌گرایی اجتماعی بی‌بهره نیستند، اما احتمالاً به آن فلسفه‌های تاریخی که مورد قبول جامعه‌شناسی نیستند، بستگی بیشتری دارند. افزون بر این، این نظریه‌ها متضمن وجوهی هستند که آنها را به فلسفه‌های تاریخ مورد قبول، یعنی نظریه‌هایی که کلی و لاهوتی و یا نسبی افراطی نیستند، نزدیک می‌کنند. این نظریه‌ها با خوشبینی ناروایی به سیر تاریخ می‌نگرند و نیز به اتکاء نمونه‌های معدود به نتیجه گیری می‌پردازند.^۱ افزون بر این، این نظریه، سیر کلی حوادث اجتماعی که بر اساس نمونه‌های معدودی به دست آمده است، درخور اعتماد نیستند.

سومین پاسخی که به این پرسش داده شده است، پاسخ کسانی است که با استفاده از روش مطالعه منفرد فرهنگها تغییرات يك یا چند بخش از کل جامعه را مورد تنظیم قرار می‌دهند. در چنین نظریه‌های اساساً سیر يك مورد فرهنگی مطمح نظر قرار می‌گیرد. ولی در عین حال امکان یافتن موارد قابل قیاس دیگر کنار گذاشته نمی‌شود. این نظریه نیز به تعمیم‌هایی که برای تاریخ‌گرایی افراطی لازم است، نمی‌انجامد.

نظریه‌های سه گانه‌ای که مطرح شد، تلویحاً یا تصریحاً از استمرار و همبستگی مراحل تاریخی سخن می‌رانند. امام چهارمین نظریه برخلاف سه نظریه قبل برای پرهیز از زیاده‌رویهای ناشی از تکامل‌گرایی از استمرار و همبستگی مراحل سخن نمی‌گوید. از این دیدگاه مرحله‌ای که نام برده می‌شوند، الزاماً مراحل واقعی حوادث نیستند، بلکه تیپ‌های ایده‌ال به شمار می‌روند که به منظور سنجش و مقایسه و تعمیم مراحل واقعی طرح شده‌اند. این نظریه از نظریه ماکس وبر تأثیر پذیرفته است. به نظر می‌رسد این نظریه، یعنی تنظیم مراحل بر اساس تیپ‌های آرمانی واجد ارزش جامعه‌شناختی و برای تحقیقات تاریخی - اجتماعی ابزار مؤثری است.^۲

روش جامعه‌شناسی تاریخی

جامعه‌شناسان تاریخی بر اثر عدم رعایت احتیاط در مورد روش‌های تحقیق اسیر روش تطبیقی شدند. حال آن که جامعه‌شناس نباید از یافته‌های خود مقولات بی‌زمان بسازد و آنها را برای کلی‌یابی به کار برد. اگر جامعه‌شناس چنین کاری کند، البته از لحاظ طبقه‌بندی از توفیق بی‌نصیب نخواهد بود، ولی طبقه‌بندی او الزاماً یافته‌های او را تبیین نخواهد کرد. جامعه‌شناسی که خواستار قدرت تبیین باشد نباید در تعمیم یافته‌های خود اصرار ورزد. یافته‌هایی که مربوط به يك دوره یا حادثه تاریخی هستند، ممکن است واقعا قابل تعمیم باشند، ولی جامعه‌شناس نباید به قصد تعمیم به گردآوری یافته‌ها بپردازد.

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۱۵.

۲. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۱۳ - ۵۱۶.

مثلا در حوزه جامعه‌شناسی دین مسیحی، مفاهیمی مانند کلیسا و فرقه و عضویت در فرقه و آداب عبادت برای درک مسیحیت لازم‌اند. ولی نمی‌توانند چگونگی دین را در خارج اروپای غربی و امریکا تبیین کنند. ما نباید تعمیم را هدف خود قرار دهیم، ولی در صورتی که اطلاعات ما درباره فرهنگها واقعا منجر به تعمیم شود، بر ما حرجی نیست.^۱

هدف جامعه‌شناسی تاریخی

به نظر دنیس اسمیت^۲ هدف جامعه‌شناسی تاریخی کلان جستجوی سازوکاری است که با آن جوامع تغییر می‌کنند یا خودشان را با آن باز تولید می‌کنند. جستجوی ساختارهای پنهانی که برخی از آنها آرمان‌های انسان‌ها را سرکوب می‌سازند و برخی را متحقق می‌کنند، چه آنها را دوست داریم و چه نداریم. جامعه‌شناسی تاریخی شاهراهی است برای قانونمندی‌های اجتماعی، آزمایشگاه و بستری برای آزمون فرضیات مطروحه (دست کم باب طبع ابطال‌گرایان) و ماده خام و مطالعات اکتشافی اولیه‌ای برای تدوین فرضیات نوین؛ این جنبه‌ها و خدمات کاربردی مهم است که این رشته از منظر انتقادی در اختیار جامعه خویش قرار می‌دهد.^۳

نقد جامعه‌شناسی تاریخی کلان

روژ باستید در نقد جامعه‌شناسی تاریخی کلان می‌گوید: شیوه‌ای که جامعه‌شناسی تاریخی (جامعه‌شناسی پویا) به کار می‌گیرد، غالباً منحصر به این است که در آغاز پژوهش در باره جامعه‌ای بپردازد که تصور می‌کند، ساده و ابتدایی است. حرکت خود را از آن آغاز می‌کند تا به تمدن کنونی برسد. از دیدگاه ما این شیوه مملو از خطر است؛ چرا که جامعه‌ای که نقطه آغاز پژوهش به شمار می‌آید، جامعه‌ای است که بیش از آن که حقیقی باشد، فرضی است.^۴

جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفه نظری تاریخ

بدیهی است که بخش ناچیزی از فلسفه تاریخ در حوزه جامعه‌شناسی تاریخی می‌گنجد و بخشهای دیگر آن برای جامعه‌شناس پذیرفتنی نیست. بی‌گمان جامعه‌شناسی تاریخی چه از لحاظ روش و چه از نظر محتوا از فلسفه تاریخ فرق دارد، اما با وجود این باید گفت که فلسفه تاریخ نیز به نوبه خود خدمات بس مهمی به تکامل جامعه‌شناسی تاریخی کرده است.

در باب ارتباط جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفه نظری تاریخ باید خاطر نشان کرد که جمع جبری جامعه‌شناسی‌های تاریخی، بیان نقاط مشترک جوامع در طول تاریخ و یافتن قانونمندی آنها فلسفه نظری تاریخ است.

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۴۹۰.

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

۳. کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۵۶، ص. ۲۶.

۴. روزه باستید: مبانی علم جامعه‌شناسی دین: ص. ۲۳۴.

برداشت مزبور چنانچه در آثار کنت، مارکس، هگل، اشپنگلر، و توین‌بی دیده می‌شود، مجموع تاریخ انسان، ادوار تاریخی انسان، تاریخ فرهنگ و تمدن‌ها و چرایی و چگونگی دگرگونی جوامع را شامل می‌شود.

بنابر این جامعه‌شناسی تاریخی کلان طبق تعریفی که در این نوشتار از آن ارائه شده است، با فلسفه نظری تاریخ فرق دارد. جامعه‌شناسی تاریخی کلان به وجود چندین و چند جامعه مستقل و مجزا باور دارد که هر یک تطورات و تحولات تاریخی خاص خود را دارند و هر کدام به راه خود می‌روند. به عبارت دقیق‌تر جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی و شناخت دگرگونی‌های یک جامعه خاص در طول زمان می‌پردازد. اما فلسفه نظری تاریخ کل جامعه بشریت را، از آغاز تا انجام، یک موجود حقیقی واحد می‌داند و جامعه‌های مختلف را چیزی بیش از یافته‌های تشکیل دهنده آن موجود نمی‌انگارد که به طور متناوب به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، بدون این که به وحدت آن موجود زیاتی برسانند. به عبارت دیگر، فلسفه نظری تاریخ همه جامعه‌ها را، روی هم رفته پیکر موجودی به نام «تاریخ» تلقی می‌کند که در تطور و تحول مستمر و دائم است.

به عبارت دقیق‌تر، طبق دیدگاه اصالت‌افردی که تاریخ به عنوان یک موجود واحد شخصی واقعی ندارد و فقط به عنوان ظرف تطورات اجزاء و افراد تشکیل دهنده تاریخ یعنی جوامع، تلقی می‌شود، فلسفه نظری تاریخ واقعی ندارد و از این رو مراحل سه‌گانه کنت، کمون پنج‌گانه مارکس، ادوار فرهنگ‌ها و تمدن‌های اشپنگلر و توین‌بی به عنوان نظریه‌های جامعه‌شناسی تاریخی در سطح کلان تلقی می‌شوند. اما طبق دیدگاه اصالت‌جمعی که مفهوم «تاریخ» به عنوان یک کل واقعی و عینی، و با مفهوم بشریت یکی انگاشته می‌شود، نظریه‌های فوق به عنوان نظریه‌های فلسفه نظری تاریخ قلمداد می‌شوند.

افزون بر تفاوت جامعه‌شناسی تاریخی با فلسفه نظری تاریخ به لحاظ موضوع مطالعه، این دو رشته مطالعاتی به لحاظ روشی نیز متفاوتند. روش جامعه‌شناسی تاریخی مبتنی بر تجربه، تخیل جامعه‌شناسانه، تفهم و درون‌فهمی، روش مقایسه‌ای، روش همدلی^۱ و استفاده از داده‌های انسان‌شناسی، مردم‌شناسی و قوم‌شناسی است. در صورتی که فلسفه نظری تاریخ، برای اثبات یا رد گزاره‌ها خود از روش عقلی و برای تبیین آنها از تحلیل عقلانی استفاده می‌کند.

به جزء تفاوت‌های ذکر شده و از منظری دیگر می‌توان مدعی شد که اکثر مکتب‌ها و گرایش‌های جامعه‌شناسی مخالف فلسفه‌های نظری غایت‌شناسانه تاریخ هستند و هر گونه فلسفه تاریخی را که به وجود الگوهای تکرار شونده، حضور قوانین و به نحوی قائل به غایت (در شکل خطی، تکاملی، قانونمند و هدفمند) برای تاریخ بودند، طرد و نفی کردند.

۱. Empathy.

سطوح جامعه‌شناسی تاریخی

الف. جامعه‌شناسی تاریخی خرد

در این تلقی تاریخ عبارت است از مجموعه روابط و مناسباتی که در ساختار اجتماعی يك جامعه خاص بین اجزا و عوامل متشکله آن وجود دارد. این سطح از جامعه‌شناسی تاریخی به نحوی در مطالعات بنیادگذاران نخستین جامعه‌شناسی مضمّن و مکنون بوده است. در این اصطلاح منظور از جامعه‌شناسی تاریخی، مطالعه نقش‌ها و منزلت‌ها، ارزش‌ها، هنجارها، گروه‌ها، نهادهای اجتماعی در طول تاریخ يك ملت یا جامعه برای فهم اوضاع و احوال فعلی آن جامعه است. این اصطلاح به معنای پویایی‌شناسی‌ای است که کنت آن را برای نخستین بار مطرح کرد. پویایی‌شناسی اجتماعی یا جامعه‌شناسی پویا عبارت است از: مطالعه این که چگونه الگوها، نقش‌ها، هنجارها، منزلت‌های مختلف اجتماعی به وجود آمده، چگونه تغییر و تحول یافته و چگونه به این تغییر و تحولات ادامه داده است.

به عبارت دیگر جامعه‌شناسی تاریخی، در این سطح، مطالعه تحولات و تغییرات اجتماعی ساختار اجزاء و عناصر تشکیل دهنده يك جامعه خاص در طول تاریخ است. در مرحله بعد با نگرش به واقعیت‌های تاریخی به شناخت معنا، مفهوم و اهمیت اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده ساختار جامعه معاصر و نقش هر يك در تحولات اجتماعی معاصر می‌پردازد. در این نوع مطالعه، اجزاء و پدیده‌های اجتماعی در حال «حرکت» و در طول «زمان» مطالعه می‌شوند و از این راه قوانین عمومی رشد و پیشرفت اجتماعی آنها کشف می‌گردد.

به عنوان مثال بررسی سلسله ساسانی تا سقوط این سلسله و ورود اسلام به ایران يك بررسی تاریخی است، ولی تبیین ساخت حکومت و ویژگی سازمان‌های سیاسی آن در ارتباط با سایر اجزاء و عناصر جامعه ساسانی مانند خانواده، جمعیت، گروه‌ها و طبقات اجتماعی و نظام پسته و ارتباط آنها و امور مشابه دیگر و بالاخره کشف علل و آثار و نتایج سقوط این سلسله، از مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی در سطح خرد است.

همین جزءنگری در «همگرایی تاریخ و نظریه اجتماعی» نیز می‌تواند وجود داشته باشد. طبق این پاور پدیده‌های تاریخی باید در بستری جامعه‌شناسانه ارزیابی و سنجش شوند. دلیل بهره‌گیری از این روش این است که اکثر این پدیده‌ها از مسائل مطرح در جامعه‌شناسی هستند. لذا برای شناسایی روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها و حوادث هر عصر باید از روش‌های متداول در جامعه‌شناسی بهره‌برداری کرد، چرا که پدیده‌ها وقتی در طول زمان مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تاریخ است و زمانی که در جهت کشف روابط علی-معلولی و با روش و نظریه‌های جامعه‌شناختی بررسی شود، «همگرایی تاریخ و نظریه‌های اجتماعی» است. بنابر این محقق تاریخ نباید از روش‌های متداول در جامعه‌شناسی برای بررسی تاریخ غفلت کند.^۱

در حقیقت جامعه‌شناسی تاریخی خرد خصیصه آثار دورکیم^۲ و مطالعه تطبیقی ادیان ماکس وبر^۳ و چند تن از جامعه‌شناسان دیگر است که از او متأثر شده‌اند. وبر استدلال می‌کند که «تصور به اصطلاح مادی تاریخ (فلسفه نظری تاریخ و شناخت تاریخی در سطح کلان)، چه به عنوان يك نوع جهان‌بینی و چه به عنوان فرمولی برای تبیین

۱. دیانت و سیاست؛ ص. ۲۶.

۲. صور ابتدایی حیات دینی، و تقسیم کار.

۳. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری.

علی واقعیت تاریخی، باید مردود شمرده شود.» اینجا وبر به جای تبیین علی از اصطلاح «تفسیر» (به عنوان روشی که فی‌نفسه کافی است) استفاده می‌کند و با ادعای مارکسیست‌ها مبنی بر تبیین کل جریان تکامل اجتماعی و تاریخی مخالفت می‌ورزد. نمونه‌های تفسیر تاریخی خود او را می‌توان به ویژه در مطالعاتی که پیرامون ریشه‌های سرمایه‌داری، توسعه دیوان‌سالاری جدید و نفوذ اقتصادی مذاهب جهان به عمل آورده است، مشاهده کرد. خصائص اساسی مطالعات وی از نظر روش‌شناسی «جامعه‌شناسی تاریخی» در سطح خرد این است که در آنها تغییرات تاریخی خاص ساخت‌های اجتماعی و انواع جامعه بررسی گردیده (و از جهات خاصی با انواع دیگر جامعه و تغییرات آنها مقایسه شده) و هم تبیین علی و هم تعبیر تاریخی را به یاری گرفته است.^۱

همچنین در کتاب *تاریخ از رواج بشر*^۲ یا *کتاب دولت*^۳ با همین نگرش و سطح خرد به بررسی تکامل کلی یک نهاد ویژه اجتماعی پرداخته شده است.

جامعه‌شناسی تاریخی نهادهای اجتماعی

جامعه‌شناسی تاریخی نهادهای اجتماعی حوزه مطالعاتی و تحقیقاتی جدیدی نیست و ریشه آن را می‌توان، به تعبیر رندال کالنز، به مدتها پیش از «عصر زرین جامعه‌شناسی تاریخی» در دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بازگرداند. پس از انتشار و چاپ کتاب *اقول غرب* (۱۹۲۶) اثر اشپنگلر و تحقیقات و مطالعات نهادی و تمدنی اثر ماکس وبر درباره‌ی ادیان جهانی و عقلانیت غربی در کتاب مجموعه مقالاتی درباره‌ی *جامعه‌شناسی دین* (۱۹۲۰) و کتاب مهم ولی متأسفانه مهجور ماده‌ی فروید یعنی *تمدن و ناخردسندی آن* (۱۹۳۰)، شاهد چاپ و انتشار دو اثر مهم و معتبر دیگر نیز در بررسی رابطه‌ی قدرت و تاریخ از چشم‌اندازی فراملی و منظری بیرونی و گسترده‌تر هستیم، کتاب سه جلدی *تمدن و سرمایه‌داری قرن ۱۵ - ۱۸ میلادی* (۴ - ۱۹۸۱) اثر فرنال پرودل، {جلد اول: *ساختارهای زندگی روزمره*، جلد دوم: *چرخهای تجارت*، جلد سوم: *چشم‌انداز جهان*}؛ و کتاب دو جلدی نوربرت الیاس *فرایند تمدن سازی*، {جلد اول: *تاریخ رفتار و سلوک* (۱۹۷۸) و جلد دوم: *تکوین دولت و تمدن* (۱۹۸۲)}. هر دو نویسنده بر این عقیده‌اند که حیات اجتماعی را باید در چهارچوب عوامل بسیار گسترده‌تر از آنچه که از دل دولت - ملت‌های مدرن بیرون می‌آیند، مورد مطالعه و بررسی قرار داد؛ زیرا فقط از این زاویه می‌توان به فهم مناسب و درستی از حیات اجتماعی مدرن دست یافت. این دو اثر که به مطالعه‌ی سرمایه‌داری جهانی، روند تکوین دولت، و تمدنها می‌پردازد، بخش مهمی از بنایی را تشکیل می‌دهد که «عصر زرین جامعه‌شناسی تاریخی» بر آن استوار شده است. بازیابی و احیاء مجدد ماتریالیسم تاریخی در دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نیز انگیزه دیگری برای مطالعات تاریخی درباره‌ی صور مختلف اجتماعی و فرهنگی از یک منظر تمدنی اختصاصاً بلند مدت فراهم ساخته است.^۴

۱. تی. بی. باتومور؛ *جامعه‌شناسی*؛ صص ۴۷ - ۴۸.

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

۳. . . oppenheimer; *The State*.

۴. «ماهیت بین رشته‌ای علوم...»، فصلنامه تاریخ ایران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۳.

قابل ذکر است که جامعه‌شناسی تاریخی خرد با آثار جامعه‌شناسان تاریخی‌ای که در سطح کلان نظریه‌پردازی می‌کردند، مانند والراشتاین^۱، آندرسون^۲، فرناند برودل^۳، شاما، کندی، گیدنز^۴ و سرانجام نظریه‌پردازان مکتب آنال^۵ به تعالی رسید.

۱. والراشتاین با تمرکز بر اقتصاد جهانی سرمایه‌داری و ترسیم خط سیر نظام‌های جهانی، سازوکار، عملکرد و پایداری یا تحول آنها با سلطه بر ابزار سرکوب توسط جوامع مرکز، کسب تعهد ایدئولوژیکی کادرهای اداری و تقسیم اکثریت استعمار شده این نظام به حلقه جوامع پیرامونی و نیمه پیرامونی را نشان می‌دهد. در این مسیر ویژگی دولت‌ها، شهرها، روستاها، وضع اقتصادی طبقاتی و قومی و فرهنگی آنها را با تأکید بر سه کنشگر عمده این نظام یعنی طبقات، ملل و قومیت‌ها بررسی می‌کند و هر حلقه به خصوص توان جنبش‌های ضد نظام (۱۹۸۹) - جنبش‌های اجتماعی در غرب، اقلیت‌های قومی، احزاب سنتی کمونیستی، جنبش‌های حقوق بشر و مخالف دیوانسالاری در شرق و جنبش‌های آزادیبخش جهان سوم که بیشتر شکل مذهبی دارند، - را در این نظام تحت مبادله نابرابر، مطالعه می‌کند.

۲. وی در اثر دو جلدی *گنرال از عهد باستان به فنودالیزم و تبارشناسی‌های دولت استبدادی* (۱۹۷۴) با روش‌شناسی تحقیق تاریخی و تعمیم جامعه‌شناختی سعی در فهم سرشت دموکراسی بورژوازی، کارکرد دولت ملی و رابطه بین صورت‌بندی‌های اجتماعی از جمله دولت‌ها و همزیستی آنها با شیوه‌های تولید (کوچگرد، بازرگانی اولیه، برده‌داری، و فنودالی) در سیر توسعه اروپای غربی دارد.

۳. برودل در *تمنن سرمایه‌داری: قرن ۱۵ - ۱۸* (۱۹۷۹)، پدیده‌های اجتماعی را تحت فرآیند ساختاری‌شدن، ساخت‌زدایی و ساختاری‌شدن مجدد بررسی می‌کند. وی در این اثر به ساختارها، دوره‌های و رویدادها و ترکیب این سه موضوع در هر عصر می‌پردازد و هر کدام را در بستر جغرافیایی و انسانی خویش مورد مطالعه قرار می‌دهد و اثرات طبیعت بر تمدن‌ها و جوامع، نقش انواع شهرها (باز، بسته، تحت سیطره) و ارتباط آنها با حوزه سیاسی و روال حرکت از اقتصاد شهر محور به اقتصادهای جهانی در کار او بیشتر مشهود است.

۴. گیدنز با دیدگاهی نوکاملی، نظریه تاریخی ماکس را از جهت غفلت از قابلیت دانایی و خردمندی شورهای انسانی نقد می‌کند و ساختاربندی نظام‌های اجتماعی را در سه شکل زمانی کنش متقابل روزانه، دوره زمانی زندگی و دگرگونی و بازتولید نسلی نهادها می‌داند و با این بنیاد نظری، ویژگی‌های جوامع ساده منقسم به طبقات که بنیان سازمانی آنها بر طبقه نیست و جوامع طبقاتی که بنیان سازمانی آنها طبقاتی است، را با توجه به میزان تمایز زمانی - مکانی، افزایش نظارت و نیز قدرتهای قانونی، نظامی، مالی و دولتی (دولت ملی) به خصوص رابطه شهروندی و نظارت که با پویایی اطلاعات و رسانه‌ای و بازتابی و مراقبت و کنترل بازاندیشانه افراد جوامع طبقاتی پدید می‌آید، در کنار تشکیل دولت ملی و ملیت‌گرایی که از عناصر نهادهین مدرنیته است، مورد کنکاش و بررسی قرار داده است.

۵. *شش تن از متفکران مکتب آنال عبارتند از: نوربرت الیاس، جامعه‌شناس؛ مارشال سالنیز، مردم‌شناس؛ میشل فوکو، فیلسوف؛ و سه مورخ، یعنی برودل، ایمانوئل لوروئی لوروئی، و ناتان واشل. مکتب آنال نیز بر ضرورت رویکرد تلفیقی بین رویکردهای مختلف تأکید می‌کند. این اندیشمندان در مکتب آنال در تلاشند تا یک «تاریخ کلی» (که منظور از آن نه تاریخ جهانی، بلکه ترغیب و ادغامی است از تمامی انواع، روشها و جنبه‌های تاریخ)، یک «تاریخ زنجیره‌ای» (که پدیده واحدی را طی دورانی طولانی مورد بررسی قرار می‌دهد، و از آمار و ارقام موجود استفاده می‌کند، و یک رویکرد ساختاری - کارکردی تدوین نمایند که بر تداومها و نظامهای جامعه تمرکز می‌کند.*

ب. جامعه‌شناسی تاریخی کلان

از آنجا که تغییر و پویایی همیشه همراه جوامع انسانی بوده است، این سطح از جامعه‌شناسی تاریخی در آثار اکثر جامعه‌شناسان دیده می‌شود. جامعه‌شناسی تاریخی کلان به بررسی قانونمندیك جامعه، تحولات يك جامعه، دوره‌هایی که آن جامعه خاص پشت سر گذاشته و این که در چه وضعی به سر می‌برد، می‌پردازد. جامعه‌شناسی تاریخی در این سطح در صدد بررسی فرآیندها و سازوکارهای تغییرات اجتماعی است که سیمای جوامع را دگرگون یا بازتولید می‌کند. مطالعه گذشته جوامع، برای کشف این که آنها چگونه عمل می‌کنند، چگونه تغییر می‌کنند و سرانجام جستجوی «تغییر متقابل گذشته و حال، رویدادها و فرآیندها، صورت گرفتن کنش‌ها و ساختاربندي شدن آنها و در نهایت تلاش برای پیوند زدن، تئور و ابضاح مفهومی، تعمیم تطبیقی و کشف تجربی با یکدیگر.»^۱

در این تلقی جامعه‌شناس به بازسازی گذشته يك جامعه از طریق برقراری رابطه مجد بین اجزاء ساختی آن جامعه می‌پردازد. منظور از برقراری رابطه صرفاً از دید با تحلیل علی یا تعلیلی بین واقعیت‌های تاریخی نیست، بلکه به روابط متقابل بین اجزاء نیز توجه دارد تا در مجموع باگردهم آوردن این واقعیت‌ها به يك الگو یا مدل نظری دسترسی یابد. از طریق مدل نظری است که جامعه‌شناس قادر خواهد بود تا بین واقعیت‌های از هم گسسته اولاً، ارتباطی برقرار سازد و ثانیاً، معناداری این ارتباط را روشن کند. بنابر این در این سطح جامعه‌شناس فقط جوابگوی «چرا» در گذشته يك جامعه نیست، بلکه به پرسشهای «چه» و «چطور» در تاریخ نیز می‌پردازد، چرا که يك مدل نظری در جامعه‌شناس نگرش سیستماتيك به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که تمامی واقعیت‌های تاریخی را در ارتباط منطقی امور با هم و در تأثیر یکدیگر مشاهده کند.^۲

سطح کلان جامعه‌شناسی تاریخی از برداشت جامعه‌شناسان نخستین از فلسفه تاریخ و بعدها از نظریه زیستی تکامل تأثیر پذیرفته است. این برداشت متضمن وجود نوعی اولویت در میان مسائل تحقیقی و نظری است و بر مسائل مربوط به منشأ اجتماعی تمدن، فرهنگ، و توسعه و دگرگونی يك جامعه خاص تکیه می‌کند.

جامعه‌شناسی تاریخی تغییر اجتماعی

یکی از موضوعهایی که در سطح کلان جامعه‌شناسی تاریخی بررسی می‌شود، چگونگی و امکان تبیین علل و عوامل تحول و تغییر اجتماعی است. سوال اساسی برای جامعه‌شناس در بررسی تاریخی تغییرات اجتماعی عبارت است از: آیا نظریه یا حداقل الگویی در باب تحول و تغییر تاریخی اجتماع وجود دارد؟ در این خصوص چهار رویکرد وجود دارد:

.....

تغییر اجتماعی در جامعه‌شناسی تاریخی به تغییر ساختی يك دوره یا يك جامعه اطلاق می‌شود؛ یعنی تغییر در ترکیب توازن اجزای جامعه یا نوع سازمان و همچنین هنری پدید آمده در زبان (نظریه گنسبرگ). گاهی هم تغییر به

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

۲. مهدی ساده، روش‌های تحقیق، ص ۳۸۵.

معنای تغییر در ارزشها و معانی موجود در يك دوره تاریخی یا در يك جامعه یا گروه‌های مهم در جامعه است (نظریه رز). انواع تغییر عبارتند از: دوری^۱، خزنده^۲، درون‌زاد^۳، خطی^۴ و ارتجاعي.

در مورد عوامل تغییرات اجتماعی نیز دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه مادی که تغییر عناصر مادی را عامل می‌داند و دیدگاه‌های غیر مادی که اندیشه را عامل تغییرات می‌دانند. این دیدگاه اعتقاد دارد که زمانی که طرز تفکر انسان دگرگون گردید، رنگ و معنای جهان نیز در برابرش جلوه‌ای دیگر خواهد یافت و به تبع آن جهاتی دیگر تبلور می‌یابد.^۵

دیدگاه زیست محیطی^۶ به جامعه رویکردی است که عناصر فرهنگی - اجتماعی را در محتوای کلی محیطی که يك جامعه در آن قرار دارد، تحلیل می‌کند. با استفاده از این دیدگاه در مورد جوامع مختلفی که در جریان تکامل اجتماعی - فرهنگی در طول تاریخ پدید آمده‌اند، خواهیم توانست بسیاری از گوناگونیها را در ساخت اجتماعی و فرهنگی جوامع مزبور توجیه نماییم. در واقع، با وجود این که هزاران جامعه، غالباً غیر متشابه، از آغاز تاریخ انسان تاکنون پدید آمده‌اند، ولی می‌توان به طور گسترده همه آنها را، به پنج نوع جامعه اساسی، برحسب استراتژیهای معیشتی که بر این بهره‌برداری از محیط به کار برده‌اند، تقسیم‌بندی کرد:

جامعه شکار و گردآوری خوراك، جامعه شیبانی، جامعه باغچه‌کاری، جامعه کشاورزی و جامعه صنعتی. شایان ذکر است، افزون بر این پنج نوع جامعه، نوع ششمی هم در اکثر مناطق پیشرفته و تکنولوژیک جهان در حال ظهور است که جامعه فراصنعتی نامیده می‌شود. در هریک از مراحل تکاملی مزبور، ساخت اجتماعی - فرهنگی پیچیده‌تر می‌شود.^۷

کنت

کنت نظر مهمی در باره مراحل مختلف اجتماعی ارائه داد. وی به آوردن نظریه‌ای صرفاً در باره سیر عقلی جامعه اکتفا نکرد، بلکه در مقابل مراحل لاهوتی و فلسفی و اثباتی که برای تکامل عقلی قائل شد، از دوره‌های تکامل اجتماعی مانند دوره دینی - نظامی و دوره فلسفی - حقوقی و دوره علمی - صنعتی نیز یاد کرد. کنت در طرح جامعه‌شناسی خویش خردگرایی را با فلسفه رومانتیک می‌آمیزد و به آن صیغه‌ای فرانسوی می‌زند و به خدمت جامعه‌شناسی تاریخی در می‌آورد و قوانین تکامل اجتماعی و ذهنی را استخراج می‌کند.

رویکرد اسپنسر

۱. *creeping*.

۲. *endogenous*.

۳. *Lineal*.

۴. ساروخانی، روش تحقیق در علوم اجتماعی ج ۱، ص ۱۹۷.

۵. *Ecological approach*.

۶. رابرتسون، در آمدی بر جامعه ...، ص ۹۸.

الگوی هربرت اسپنسر بر «تطور اجتماعی»^۱ تأکید می‌ورزد. این الگو با مفهوم به یک تعبیر همان الگوی «تغییر اجتماعی»^۲ است: پدیده‌های تدریجی و انباشتی که در مقابل حرکت‌های دفعی و ناگهانی یعنی انقلاب قرار دارد؛ فرایند درونی یا درونزا که غالباً با توجه به تفاوت‌های ساختاری تعریف می‌شود و مبین حرکت از وضعیت ساده و غیر تخصصی و غیر رسمی به سمت وضعیتی پیچیده، تخصصی و رسمی است. بر خلاف نظر اسپنسر تحول اجتماعی فرایندی تک خطی و تک عاملی نبوده بلکه چند خطی و چند عاملی است؛ از این رو، در تحلیل روند تحول شکل اجتماعی - اقتصادی و سیاسی - فرهنگی جوامع مختلف فقط نباید به یک الگو با راه به عنوان فقط الگو با فقط راه ورود به صورت‌بندی مدرنیته نگریست بلکه راه‌های مختلفی برای رسیدن به مدرنیته وجود دارد.

رویکرد مارکس

رویکرد مارکس در مقابل رویکرد اسپنسر قرار دارد. این رویکرد پدیده‌های اجتماعی را چند خطی و چند عاملی تلقی می‌کند و در تحلیل این پدیده‌ها بر عوامل مختلف چون بحران، انقلاب، و... تأکید می‌کند. این الگویی است در باره روند استمرار و تداوم جوامع با همان صورت‌بندی اجتماعی که به گونه‌ای پشت سرهم و متوالی و یکی پس از دیگری سر برآورده و هر کدام به نظام‌های اقتصادی با شیوه‌های تولید معین و خاص خود وابسته بوده و هر کدام نیز تضادها و تناقضات درونی خاص خود را دارند که در نهایت به بروز بحران و وقوع انقلاب و تحول گسسته منجر شده که در نهایت، صورت‌بندی موجود و مستقر جای خود را به صورت‌بندی بعدی می‌دهد.

پیتر برک

وی به ضرورت تحقیق در باره امکان ایجاد و ارائه یک سنتز با الگوی ترکیبی برساخته‌ای از دو رویکرد قبلی اشاره می‌کند و از آن تحت عنوان راه سوم نام می‌برد.^۳ این سطح از مطالعات جامعه‌شناختی در باب تاریخ به نظریه‌پردازی می‌انجامد. اندیشمندانی که به تحلیل و نظریه‌پردازی در باب گذشته جوامع و پدیده‌های تاریخی در طول زمان پرداخته‌اند، اغلب جامعه‌شناسانی بوده‌اند که به تاریخ هم پرداخته‌اند. از متفکران یونان باستان تا اندیشمندان معاصر کسانی چون افلاطون، ارسطو، فارابی، ماکیاوولی، توماس هابز، توماس مور، ویکو، منتسکیو، ولتر، روسو، هگل، مارکس، ویر، ابن‌مسکویه، ابن‌خلدون، و... که به فلسفه تاریخ یا فلسفه سیاسی علاقه‌مند بوده‌اند، در باب پدیده‌های تاریخی نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۴

۱. Social evolution.

۲. Social change.

۳. ر.ک: «ماهیت بین رشته‌ای علوم، ...» فصلنامه تاریخ ایران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۲۳. در ادامه اندیشمندانی معرفی شده‌اند که با این رویکرد سوم به تحلیل تغییرات اجتماعی پرداخته‌اند.

۴. فیلسوف آلمانی (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

۵. ر.ک: تاریخ بر ترازو. فصل سوم و چهارم.

قانونمندی جامعه

آیا می‌توان برای رسیدن به قانون، حوادث یک جامعه را از زمینه خود تفکیک کرد و جزء را بدون کل شناخت و سپس به قوانینی بی‌زمان رسید؟ یک نظری که در این زمینه وجود دارد این است که ویژگی‌های مجزا وقتی با معنی هستند که با توجه به زمینه کلی و روابط میان خود در نظر گرفته شوند. این ویژگی‌ها قاعدتا به وسیله منطق روابط درونی خود، تشکیل واحد یگانه‌ای می‌دهند. همچنان که اجزاء کل واحد را قوام می‌بخشد، کل نیز به اجزاء قوام می‌دهد. این دو مفهوم بدون یکدیگر وجود ندارند. بنابر این اگر اجزاء را برای طبقه‌بندی و نیل به تعمیم بدون توجه به زمینه کل آنها مطمح نظر سازیم، از شناخت کل باز می‌مانیم و کل به صورت مجموعه‌ای از اجزاء پراکنده درمی‌آید.^۱

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۴۹۰.

بخش دوم

کاربرد نظریه‌های اجتماعی در مطالعات تاریخی

همگرایی تاریخی و نظریه‌های اجتماعی

همگرایی تاریخی و نظریه تاریخی از زیر شاخه‌های تاریخ تحلیلی است. در تاریخ تحلیلی مورخ می‌کوشد، وقایع تاریخی را با شیوه‌ای علمی و با توجه به شرایط و اوضاع و احوال زمان و وقوع حادثه در یک چهارچوب نظری، بررسی و مطالعه کند. مورخ در تاریخ تحلیلی برای کشف حقیقت از نظریه‌های علوم دیگر مانند جامعه‌شناسی، روانشناسی، باستانشناسی، زیست‌شناسی، جغرافیا و ... بهره می‌برد و افزون بر بررسی اسناد و مدارک تاریخی، خود واقعیت را در یک چهارچوب نظری و تنویری به نقد و تحلیل می‌کشد. در این نوع تحلیل و تحقیق چه بسا مورخ از ارتباطات حوادثی آگاه شود که در هیچ کتاب تاریخی به آن اشاره نشده و یا بطلان و نادرستی آن حادثه را که در کتب تاریخی ثبت شده است، به دست می‌آورد.

پیتر برک^۱ که با مطالعات خود در همگرایی بین تاریخ و نظریه اجتماعی نقش مهمی ایفا کرده است، با این سؤال آغاز میکند که فایده نظریه اجتماعی برای مورخ چیست؟

وی بر این باور است که نگارش تاریخ معتبر و موثق بدون پشتوانه تنویری و نقب‌زدن به عرصه نظری‌های اجتماعی، اگر نه ممکن که دشوار خواهد بود. به اعتقاد وی نگارش هر گونه تاریخ علمی و معتبر مستلزم پشتوانه‌های ژرف و دیرپای نظری و بسترسازیهایی مفهومی و فلسفی عمیق و ریشه‌داری است که اجزا و عناصر اصلی یا مواد خام تاریخنگاری و سایر حوزه‌های مطالعات تاریخی، اعم از روش‌شناسی و فلسفه تاریخ، باید بر آنها استوار گردد؛ ولی فراهم ساختن این پشتوانه نظری و بسترسازی مفهومی مستلزم استمداد از عرصه نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی و دستگاه‌های مفهومی در فلسفه است. غذای تاریخنگاری علمی در گرو پیوند مستمر و تنگاتنگ آن با نظریه‌های اجتماعی به طور عام و نظریه‌های جامعه‌شناسی به طور خاص است. بنابر این کار تاریخنگار بدون استفاده از دستمایه‌های فکری و تحلیلی و بدون به خدمت گرفتن نظریه‌ها، الگوها، روشها، و مفاهیم جا افتاده و مستقر و نهادینه شده علوم اجتماعی، اگر نگوئیم غیر ممکن، بسی دشوار خواهد بود.^۲

از این رو راه‌های متعددی برای ترکیب و درهم آمیختن تاریخ و نظریه‌های اجتماعی وجود دارد:

۱. در صورتی که مورخ مجبور باشد، نسبت به مقایسه بین پدیده‌های تاریخی بزند؛ چرا که در صورت عدم مقایسه نمی‌تواند بگوید کدام پدیده تاریخی واجد اهمیت بیشتری است؛ انقلاب مشروطه یا انقلاب اسلامی. اگر پدیده‌هایی واقعا بی‌نظیر و یکه نمی‌بودند، مورد توجه مورخ قرار نمی‌گرفتند. ولی وقتی وارد حوزه مقایسه بین پدیده‌های تاریخی شویم، اقداماتی چند برای کاربرد نظریه اجتماعی تقریباً اجتناب ناپذیر است.

۱. Peter ; *History and Social Theory*.

به نقل از «ماهیت بین رشته‌ای علوم»، فصلنامه تاریخ ایران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۵.

ضمناً در ادامه همین مقاله کتاب پیتر برک به طور مشرح معرفی شده است.

۲. Ibid.

۲. بدون ترکیب تاریخ و نظریه‌های اجتماعی به طور عام و نظریه‌های جامعه‌شناختی به طور خاص، مشکل بتوان گذشته و حال را در يك سیر تاریخی دید و آن را درك کرد.
 ۳. دسته‌ای از مورخان، نیز برای آگاهی از مشکلات مطالعات تاریخی به نظریه‌ها روی می‌آورند. به عبارت دیگر، برای پی‌بردن به سؤالات و نه یافتن جواب‌ها. این نوع علاقه‌مندی با توجه به نظریه‌ها موجب غنای کاریست تاریخ شده است، به خصوص طی نسل گذشته.
 ۴. هنگامی که مورخ به تجزیه و تحلیل پدیده‌های تاریخی و یافتن علل آنها می‌پردازد، به نظریه‌های جامعه‌شناسی نیاز دارد؛ زیرا هر واقعه‌ای نتیجه ترکیب پدیده‌های مختلف است و برای شناخت آن آگاهی از ساخت‌ها، کارکردها، کنش‌ها و تضاد بین پدیده‌ها ضرورت پیدا می‌کند.
- به هر حال این نکته نیز شایان ذکر است که برخی مورخان نظریه خاصی را پذیرفتند و سعی کردند در تحلیل‌های خود از آن استفاده کنند؛ مثلاً ادوارد پالمر تامپسون^۱ مورخی است که در تحلیل‌های خود از نظریه مارکسیستی (نظریه تضاد) بهره برده است.

تعریف نظریه

نظریه^۲ نزد برك مفهومی بسیار گسترده و فراگیر است و فقط به برخی از رشته‌های خاص علوم اجتماعی، مثلاً جامعه‌شناسی محض، محدود نمی‌گردد بل طیف وسیعی از رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی را که با نظریه‌پردازی، مفهوم‌سازی، تدوین دستگاه‌های نظری سروکار دارند، در بر می‌گیرد: از جمله جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ، باستان‌شناسی، اقتصاد، حقوق، ارتباطات، روان‌شناسی اجتماعی، مردم‌شناسی، مطالعات فرهنگی، مطالعات زنان، زیست‌شناسی، هرمنوتیک و دیگر رشته‌های فرعی که در سه دهه اخیر به صورت مطالعات خرد تحقق یافته‌اند.

نظریه در علوم اجتماعی به ویژه جامعه‌شناسی عنصری حیاتی است. نظریه چهارچوبی است که به مجموعه‌ای از مفاهیم، به شیوه‌ای قابل فهم و معنی‌دار از طریق توضیح رابطه بین آنها نظم می‌بخشد. اگر يك نظریه معتبر باشد، می‌تواند به درستی پیش‌بینی کند که يك رابطه یکسان تحت شرایط یکسان در آینده اتفاق خواهد افتاد.

نظریه‌ها

پدیده‌ها و واقعیت‌ها اجتماعی و تاریخی ساکت و خاموشند. آنها هیچ معنی ندارند، مگر زمانی که ما به آنها معنی می‌دهیم و این معنی از طریق ارائه نظریه حاصل می‌شود.

باید یاد آور شد که نظریه و عمل را نمی‌توان از هم جدا کرد، زیرا اساساً هر تصمیم عملی که اتخاذ شود و هر عقیده عملی که داشته باشید، نوعی نظریه در پشت آن خواهید یافت. ممکن است شخصی عقیده اصلاح طلبان را در مورد زندانیان به عنوان يك نظریه رد کند و این راهبرد عملی را ترجیح دهد که بزهکاران باید شدیداً مجازات شوند

۱. مایکل استنفورد؛ تاریخ فلسفه؛ صص.....

۲. Theory.

تا دیگر تشویق به ارتکاب جرم نشوند، ولی عملاً این راهبرد عملی نشان‌دهنده نظریه‌های متعدد است؛ مانند این نظریه که مردم همیشه به طور منطقی انتخاب می‌کنند که مرتکب جرم شوند یا خیر؛ و این نظریه که مردم سعی می‌کنند از مجازات گریزان باشند؛ و یا این نظریه که مجازات شدیدتر ترس بیشتری در ارتکاب جرم ایجاد می‌کند. پس نظریه یک تجمل‌گرایی روشنفکرانه نیست که دانشمندان فقط آن را در برج عاج برای خود ساخته باشند.

یک نظریه اجتماعی موجب می‌شود که وقایع زندگی اجتماعی قابل درک و فهم شود. نظریه وقایع ظاهراً بی‌معنی را در یک چهارچوب کلی قرار می‌دهد که می‌توانیم علت و معلول را در آن بازیابیم و رابطه آن دو را توضیح دهیم و پیش‌بینی نماییم.

امروزه سه چهار نظریه در جامعه‌شناسی نوین وجود دارد که پدیده‌های اجتماعی را با آنها تبیین می‌کنند که عبارتند از: نظریه کارکردگرایی، نظریه ساخت‌گرایی، نظریه تضاد و نظریه کنش متقابل. در ادامه به توضیح مختصر هر یک از این نظریه‌ها می‌پردازیم.

نظریه کارکردگرایی

نظریه کارکردگرایی توجه خودش را به روشی معطوف می‌کند که به موجب آن اجزای گوناگون جامعه برای حفظ ثبات کل نظام اجتماعی دارای کارکرد یا تأثیر مثبت هستند. آثار اسپنسر و دورکیم الهام بخش اصلی این دیدگاه است. در این نظریه جامعه به ارگاتسم زنده تشبیه می‌شود که هر ارگاتسم دارای ساخت؛^۱ یعنی مجموعه‌ای از اجزای به هم پیوسته مانند سر، اندام‌ها، قلب، و غیره است. هر یک از این اجزا دارای یک کارکرد^۲ است که نتیجه مثبت برای کل ارگاتسم زنده دارد.

اسپنسر به همین شکل استدلال کرد که جامعه نیز دارای یک ساخت است. اجزای به هم پیوسته آن عبارت است از: نهادها (خانواده، دین، آموزش و پرورش، دولت، و...) گروه‌ها، سازمان‌ها، نیروهای امنیتی (پلیس و ارتش) و... در حالت عادی هر یک از اجزای جامعه دارای کارکردی است که به ثبات کلی نظام اجتماعی کمک می‌کند.

نظریه کارکردگرایی بیان می‌کند که در شرایط عادی، همه عناصر در نظام اجتماعی از قبیل مدارس، خانواده، و دولت به سازگاری با هم گرایش دارند. به همین ترتیب که هر عنصر به حفظ ثبات کلی و همگانی کمک می‌کند؛ مثلاً کارکرد خانواده عبارت است از تنظیم رفتار جنسی، انتقال ارزش‌های اجتماعی به کودکان، مراقبت از خردسالان و کهنسالان که در شرایط دیگر قادر به ادامه زندگی نیستند. کارکردگرایان همچنین بیان می‌کنند که اعضای یک جامعه دارای توافق اساسی در مورد ارزش‌های مشترک هستند.

جامعه در نظریه کارکردگرا، از نوعی تمایل کلی به سوی ثبات و یا تعادل برخوردار است. بنابر این دگرگونی اجتماعی بیشتر اوقات مخرب خواهد بود، مگر این که به طور آرام صورت گیرد؛ زیرا دگرگونی در یک جزء از اجزاء نظام معمولاً دگرگونی در سایر اجزای نظام را به دنبال خواهد داشت؛ مثلاً اگر اقتصاد افزایش تعداد کارگران ماهر را

۱ . Structure.

۲ . Function

ایجاب نماید، حکومت نیز پول بیشتری در آموزش هزینه خواهد کرد، و مدارس و دانشگاهها فارغ‌التحصیلان بیشتری عرضه خواهند کرد. ولی اگر اقتصاد آن چنان به سرعت توسعه یا رکود پیدا کند که سایر عناصر در نظام اجتماعی نتوانند خود را با آن هماهنگ کنند، در نتیجه عدم تعادل به وجود خواهد آمد. در زمانهایی که رشد بسیار سریع اقتصادی صورت می‌گیرد، نظام آموزشی ممکن است، نتواند نیروی انسانی واجد شرایط را تدارک ببیند تا به سرعت مشاغل جدید را اشغال کنند. از سوی دیگر در زمان رکود تعداد فارغ‌التحصیلان افزایش می‌یابد، در حالی که مشاغل کافی برای آنان وجود ندارد.

کارکرد مثبت و کارکرد منفی. چگونه می‌توان کارکردهای یک عنصر معین را در نظام اجتماعی تعیین کرد؟ اساساً، جامعه‌شناسان می‌پرسند که کارکرد و نتایج یک عنصر چیست؟ نه این که به خواهند بدانند چه هدفهایی باید داشته باشد؛ زیرا به نظر جامعه‌شناسان یک عنصر کارکردهایی غیر از هدفهای خود دارد.

برای نمونه، مرتون از آن جامعه‌شناسانی است که بین کارکرد آشکار^۱، یعنی دارای نتایج آشکار و مورد نظر با کارکرد پنهان^۲، یعنی دارای نتایج نامشخص و منظور نشده، تفاوت قائل شده است. به نظر وی کارکرد آشکار مدارس عبارت است از آموزش خواندن و نوشتن و سایر مهارت‌های لازم برای جامعه صنعتی جدید، ولی مدارس دارای کارکردهای پنهان نیز هستند که از قبل مورد نظر نبوده است؛ مثلاً مدارس در یک جامعه صنعتی کودکان را از کوچه‌ها و خیابانها جمع کرده و سرگرم می‌کنند تا به سنی برسند که توانایی کارکردن داشته باشند.

مرتون همچنین خاطر نشان می‌کند که تمام جنبه‌های نظام اجتماعی در همه زمانها دارای کارکرد مثبت نبوده و گاهی ممکن است پاره‌ای از عناصر دارای کارکرد منفی^۳ باشند. آن نتایج منفی ممکن است باعث تخریب و از هم گسیختگی نظام اجتماعی گردد؛ مثلاً رشد جمعیت در کشورهای کم توسعه جهان دارای کارکرد منفی است؛ زیرا اقتصاد جوامع مزبور به تأمین غذای جمعیت فزاینده قادر نیست. گاهی اوقات یک عنصر در نظام اجتماعی می‌تواند از یک جهت دارای کارکرد مثبت و از جهتی دیگر دارای کارکرد منفی باشد؛ مثلاً صنعت از این جهت که کالاهای مورد نیاز را که زندگی جامعه وابسته به آن است، تولید می‌کند، دارای کارکرد مثبت بوده، ولی از جهت آلوده ساختن محیط زیست دارای کارکرد منفی است. لذا نتایج کامل هر عنصر در نظام اجتماعی باید به طور دقیق بررسی شود.

به طور خلاصه اصول اساسی نظریه کارکرد گرایی عبارتند از:

وحدت، یکی از اصول اساسی این نظریه است. هر نظامی دارای خرده نظام‌هایی است که در آن هر جزء ضمن انجام کارکردهای خاص خود با سایر عناصر نیز هماهنگی برقرار می‌کند.

هماهنگی بین عناصر خرده نظام‌های یک نظام وجود دارد و اصل حاکم بر جامعه توازن است و نه تضاد.

نظام اجتماعی یکپارچه و منسجم است و بین بخش‌های مختلف آن هیچ نوع تضادی وجود ندارد و اجماع اصل حاکم بر جامعه است.

دیدگاه کارکردگرایی برای توضیح این که چرا برخی عناصر در یک جامعه وجود دارد و دوام آورده است، مفید است؛ ولی بر این دیدگاه انتقاداتی نیز وارد است. اساسی‌ترین انتقادی که به این دیدگاه شده است، این است که

۱. *Manifest Function.*

۲. *Latent Function.*

۳. *Dysfunction.*

دیدگاه مزبور در عمل محافظه‌کار است. از آن جا که تأکید اصلی این دیدگاه بر نظم و ثبات اجتماعی است، لذا کارکردگرایان دچار وسوسه‌ی جلوگیری از دگرگونی‌های مخرب به عنوان کارکردهای منفی هستند، حتی اگر دگرگونی‌های مزبور ضروری، اجتناب‌ناپذیر و در دراز مدت مفید نیز باشند.

نظریه تضاد (ستیز)

نظریه تضاد، دیدگاهی از جامعه است که توجه اصلی را به فرآیندهای اجتماعی تنش، رقابت، و دگرگونی معطوف می‌کند. این نظریه ریشه در آثار و اندیشه‌های مارکس دارد که باور داشت نبرد بین طبقات اجتماعی نیروی محرکه تاریخ و سرچشمه‌ی اساسی دگرگونی‌های اجتماعی است. البته نظریه‌های جدید تضاد فقط منحصر در تضاد و نبرد طبقاتی نیست؛ بلکه نظریه‌های جدید این مکتب، تضاد میان گروه‌ها و صاحبان منافع را در هر جامعه‌ای یک واقعیت زندگی می‌داند. چنان که مثلاً تضاد میان بزرگسالان در مقابل خردسالان، تولیدکنندگان در مقابل مصرف‌کنندگان، شهرنشینان در مقابل روستائینان و یک گروه نژادی و قومی در مقابل نژادی و قومی دیگر را نیز از واقعیت‌های اجتماعی می‌داند.

• • • • •

تضادگرایان این فرض را می‌پذیرند که جوامع پیوسته در حال دگرگونی هستند و تضاد خصلت دائمی آنها است. تضاد لزوماً به معنی خشونت محض نیست، بلکه تضاد شامل تنش، دشمنی، رقابت، و عدم موافقت با ارزش‌های و هدف‌ها هست. این گونه تضاد یک واقعه‌ی اتفاقی نیست که جلو جریان عادی جامعه را بگیرد، بلکه تضاد بخش اجتناب‌ناپذیر و همیشگی زندگی اجتماعی است. چیزهایی که در نظر مردم مطلوب است، از قبیل قدرت، ثروت و مقام، همواره کمیاب است و تقاضای آنها از عرضه بیشتر است. کسانی که کنترل منابع مزبور را در اختیار دارند، می‌توانند منافع خود را به هزینه‌ی سایر مردم حفظ نمایند. تضادگرایان نظر کارکردگرایان را، مبنی بر توافق عمومی در مورد ارزش‌ها را افسانه‌ی محض می‌دانند؛ چرا که باور دارند که آنچه عملاً اتفاق می‌افتد، این است که قدرتمندان قبول و همنوایی دیگران را به خود موجب می‌شوند یا آنها را مجبور به آن می‌سازند. به عبارت دیگر نظم اجتماعی نه به وسیله‌ی توافق جمعی، بلکه به وسیله‌ی اعمال قدرت مستقیم یا غیرمستقیم حفظ می‌گردد.

تضادگرایان تضاد اجتماعی را لزوماً مخرب نمی‌دانند، اگر چه آنان می‌پذیرند که تضاد، گاهی این نتیجه را در بر دارد. آنان باور دارند که تضاد باعث پیوستگی گروه‌ها می‌شود تا منافع خود را دنبال کنند و نیز باعث جلب توجه آنها به مسائل اجتماعی می‌شود و این به دگرگونی‌های مفیدی منجر خواهد شد که در غیر این صورت رخ نمی‌داد. از این طریق بوده است که نهضت‌های اجتماعی مانند نهضت حقوق زنان یا نهضت مقابله با قدرت هسته‌ای، منبع مهمی برای دگرگونی بوده‌اند. لذا دگرگونی‌های به وجود آمده توسط تضاد اجتماعی مانع از رکود جامعه خواهد بود. چه کسی نفع خواهد برد؟ نظریه تضاد، جامعه‌شناسان را وادار به پاسخگویی به این سؤال کرد که چه کسی از وضعیت موجود نفع یا زیان خواهد برد؟ مثلاً در تحلیل نابرابری اجتماعی چنین بحث می‌کنند که به طور کلی دلیل وجود آن، کارکرد نابرابری برای جامعه نیست؛ بلکه به این دلیل نابرابری وجود دارد که بعضی مردم توانسته‌اند قدرت سیاسی و اقتصادی را در دست گیرند و آن را به نسل‌های بعدی خود منتقل سازند. به همین ترتیب تضادگرایان

آلودگی محیط زیست را به عنوان کارکرد منفی صنعتی شدن در نظر نمی‌آورند، بلکه آنان به این واقعیت اشاره می‌کنند که منافع خود را در فرآیندهای صنعتی جستجو می‌کنند.

از نظر تضادگرایان نظم و دگرگونی اجتماعی متأثر از روابط و منافع متغیر گروه‌هایی است که برای دستیابی به منافع خود رقابت می‌کنند. يك جامعه جدید طیف وسیعی از افکار، اشغالات، شیوه‌های زندگی و گروه‌های اجتماعی را در بر دارد. در هر مسأله و موضوع اجتماعی همواره گروهی از مردم در موقعیتی هستند که نفعی به دست می‌آورند و گروهی دیگر در موقعیتی قرار دارند که زیان می‌برند. فرآیندهای اجتماعی را نمی‌توان بدون مراجعه به این نوع تضاد منافع به خوبی فهمید؟ تضادی که همواره نتیجه‌اش به نفع گروه قویتر است.

مزیت نظریه تضاد برجسته کردن جنبه‌هایی از جامعه است که نظریه کارکردگرا با تأکیدش بر توافق و ثبات از آنها غفلت می‌ورزید. ولی این واقعیت، انتقاد مهمی را بر دیدگاه تضاد نیز وارد می‌سازد و آن این که دیدگاه تضاد با توجه دقیق خود به مسأله رقابت و دگرگونی، از جنبه‌های ثبات، نظم و نیز جنبه‌های غیر جنجالی‌تر و واقعیت اجتماعی غافل می‌ماند.

نظریه کنش متقابل

دیدگاه کنش متقابل^۱ بر روشی تأکید دارد که مردم با کنش متقابل به هم پاسخ داده و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. این دیدگاه الهام اصلی خود را از آثر ماکس وبر دریافت کرده که تأکیدش بر اهمیت فهم دنیای اجتماعی از طریق دیدگاه افرادی است که درون آن عمل می‌کنند. توسعه‌های بعدی این نظریه تحت تأثیر روان‌شناسی اجتماعی و آثار متفکران نخستین مکتب شیکاگو به ویژه هربرت مید قرار دارد.

تفاوت اساسی این نظریه با دو نظریه قبلی این است که نظریه کنش متقابل توجهی به ساخت‌های کلان مانند دولت، اقتصاد، و طبقات اجتماعی ندارد. در مقابل توجه آن معطوف است به کنش متقابل اجتماعی روزمره‌ای که در زندگی افراد جامعه رخ می‌دهد.

کنش متقابل اساس زندگی اجتماعی. دلیل اساسی‌ای که نظریه پردازان کنش متقابل، از تأکیدی که سایر جامعه‌شناسان بر عناصر اصلی جامعه داشتند، پرهیز می‌کنند این است که مفاهیمی مانند اقتصاد یا دولت روی هم رفته مفاهیمی انتزاعی است؛ زیرا این مفاهیم به خودی خود وجود ندارد و عمل نمی‌کنند، بلکه مردم هستند که وجود دارند و عمل می‌کنند و فقط از طریق رفتار اجتماعی آنان است که جامعه می‌تواند اساساً به وجود آید و در نهایت جامعه از طریق کنش متقابل اعضای خود به وجود می‌آید، حفظ می‌شود و یا دگرگون می‌گردد. برخی کنش متقابل‌گرایان توجه خود را به رفتار واقعی مردم، یعنی به شیوه‌ای که مردم نقش‌های مختلف خود را ایفا می‌کنند و اعمال یکدیگر را شکل می‌بخشند و نیز به قواعدی و نکات دقیق زندگی اجتماعی، معطوف داشته‌اند. برخی دیگر توجه خود را به این که مردم چگونه از طریق کنش متقابل خود، معانی مشترک را به دنیای خارج می‌دهند، معطوف می‌دارند.

۱. *Interactionist Perspective*.

حدود نیم قرن پیش، جامعه‌شناس آمریکایی به نام توماس^۱ مشاهد کرد که هر گاه مردم موقعیتها را واقعی تعریف کنند، نتایج آنها را نیز واقعی خواهند دید. لذا اگر اعضای يك جامعه باور داشته باشند که زمین مسطح است، با جادو حقیقت دارد، یا اشعه ایکس وجود دارد، این باورها مانند هر جنبه دیگری از دنیایشان، بخشی از واقعیت دنیای آنها را تشکیل خواهد داد و به مقتضای آن واقعیت عمل خواهند کرد؛ یعنی به طرف لبه زمین نخواهند رفت، یا جادوگر را احترام خواهند کرد، و از اشعه ایکس پرهیز یا از آن استفاده خواهند نمود.

اگر چه کنش متقابل‌گرایان تعدادی از نظریه را به طور تسامحی به هم پیوند زده‌اند، ولی نظریه‌ای که بیشتر مورد استفاده آنان قرار گرفته نظریه کنش متقابل نمادی^۲ است.

نظریه کنش متقابل نمادی. نماد عبارت از هر چیزی است که معنی چیز دیگری را بیان کند. علامت‌ها، قواعد مشترک، و از همه مهمتر زبان مکتوب و شفاهی مثال‌هایی از نماد هستند. کنش متقابل نمادی، عبارت است از کنشی که از طریق نمادها به طور متقابل بین مردم صورت می‌گیرد. بسیاری از این گونه کنش‌ها به صورت رودرو است، ولی می‌تواند به صورت‌های دیگر نیز باشد. چنان که مثلا کنش متقابلی بین شما خواننده این جملات و نویسنده در حال رخ دادن است. همچنین کنش متقابل، هر زمان که شما از علائم راهنمایی و رانندگی پیروی می‌کنید، اتفاق می‌افتد.

نکته اساسی در این است که مردم به طور مستقیم به جهان خارج واکنش نشان نمی‌دهد، بلکه آنان به دنیای خارج معنایی اجتماعی می‌دهند و نسبت به آن معنی واکنش نشان می‌دهند. واژه‌های این نوشته، چراغ قرمز راهنمایی و رانندگی، صدای سوت در خیابان، به خودی خود دارای هیچ معنایی نیست، بلکه مردم آموخته‌اند که معنی نمادی را به چیزها بدهند و زندگی خود را بر پایه این معانی نظم بخشد. ما در میان نمادها و نیز در يك دنیای مادی زندگی می‌کنیم و زندگی اجتماعی ما فرآیند دایمی معانی کنش‌های ما و کنش‌های دیگران است.

بدین ترتیب، دیدگاه کنش متقابل جامعه‌شناس را وادار به بررسی تعبیر مردم از کنش‌های متقابلشان با یکدیگر و واکنش‌های آنها، می‌سازند. جامعه‌شناسان با استفاده از این دیدگاه معمولا به جنبه‌های جزئی و خاص زندگی روزمره اشخاص توجه ویژه‌ای مبذول می‌دارند؛ مثلا چگونه و از طریق چه فرآیندی زنی روسپی می‌شود؟ چرا مردم در داخل آسانسور این قدر وسواس دارند که نگاهشان را در چشم دیگران نیندازند و در عوض به جای دیگر مثلا به سقف، به کفش‌هایشان یا به دیوار نگاه کنند؟ چگونه کسی کشیدن مواد مخدر را خوشایند و دلپذیر می‌یابد؟ پزشک چه تاکتیک‌هایی برای جلوگیری از خجالت بیمار هنگام معاینه عورت او اتخاذ می‌کند؟ فرآیندهای تصمیم‌گیری گروهی چیست؟ چه اتفاق خواهد افتاد، اگر هنگام مکالمه، بیش از حد نزدیک طرف مقابل بایستید؟ چرا؟

دیدگاه کنش متقابل‌گرا بینش شگفت‌انگیزی راجع به حرکات زندگی روزمره فراهم می‌سازد و مزیت آن آشکار ساختن فرآیندهای اجتماعی بنیادی‌ای است که سایر دیدگاهها از آن غفلت می‌ورزند. ولی دیدگاه مزبور در معرض این انتقاد مهم قرار گرفته است که این دیدگاه نهادهای اجتماعی بزرگتر و نیز فرآیندهای ثبات و دگرگونی اجتماعی را مورد غفلت قرار داده، نهادها و فرآیندهایی که رویهم‌رفته واقعیت‌های اجتماعی را می‌سازند و اثرات مهمی برکنش متقابل اجتماعی و تجربه شخصی دارند.

۱. W. I. Thomas.

۲. Symbolic Interaction

ارزیابی نظریه‌ها

از آنجا که هر يك از دیدگاه‌های مذکور از فرض‌های مورد قبول متفاوتی آغاز می‌کنند و هر يك از آنها پژوهشگر را به پرسش‌های مختلفی هدایت می‌کنند، لذا هر دیدگاه احتمالاً نتایج متفاوتی به دست خواهد داد. نظریه‌های مزبور از برخی جنبه‌ها کاملاً با یکدیگر در تناقضند، ولی این به آن معنا نیست که يك نظریه بهتر از دیگری است و یا این که همواره آنها با هم ناسازگارند. هر دیدگاه به جنبه متفاوتی از واقعیت توجه می‌کند، چنان که دیدگاه کارکردگرا به طور عمده به نظم و همبستگی اجتماعی توجه می‌کند، دیدگاه تضاد به طور عمده به تنش اجتماعی و دگرگونی، و دیدگاه کنش متقابل‌گرا به طور عمده به تجربیات معمولی و فهم زندگی روزمره، توجه دارد. هر يك از این دیدگاه‌ها سهمی در تجزیه و تحلیل جامعه دارند و در واقع استفاده يك دانشمند از نظریه‌هایی که آشکارا ناسازگارند، برای مطالعه يك موضوع امری غیر معمول نیست. چنان که فیزیکدانان لازم و مفید می‌دانند که گاهی نور را مانند يك موج ممتد و گاهی مانند جریانی از ذرات در نظر گیرند و در نتیجه درك بهتری از ماهیت نور به دست می‌آورند.

بدین ترتیب، می‌توان هر سه دیدگاه را مثلاً برای مطالعه آموزش به کار برد. در این صورت، دیدگاه کارکردگرا که به طور معمول تأکیدش بر کارکردهای مدرسه در حفظ نظام اجتماعی است، متذکر خواهد شد که آموزش، چگونه مهارت‌های مورد نیاز زندگی بعدی را به جوانان می‌دهد، چگونه مردم را برای انواع متفاوتی از مشاغل دست‌بندی می‌کند، چگونه ارزش‌های فرهنگی را از نسلی به نسل بعد منتقل می‌سازد و حتی چگونه میلیون‌ها کودک را از کوچه و خیابان جمع می‌کند. دیدگاه تضاد به این امر تأکید خواهد کرد که چون آموزش راه مهمی برای دستیابی به موفقیت‌های مالی و اجتماعی در زندگی است، پس این راه برای گروه‌های معینی مسدود است. دیدگاه مزبور خاطر نشان می‌کند که چگونه زمینه اجتماعی - طبقه‌ای بر موفقیت تحصیلی يك محصل تأثیر می‌گذارد و چگونه مدرک‌های تحصیلی توسط افراد و گروه‌ها برای فریب دادن دیگران جهت دستیابی به مزایای رقابتی به کار گرفته می‌شود. دیدگاه کنش متقابل‌گرا بر فعالیت‌های روزمره‌ای که مدارس انجام می‌گیرد، تأکید خواهد کرد و به صور کنش متقابل بین معلم‌ها و دانش آموزان، به انواع تأثیری که گروه‌های همسالان بر افراد دارد، و به شیوه‌هایی که مقررات مدرسه تبعیت یا نقض می‌شود، اشاره خواهد کرد. پاسخ‌های هیچ يك از دیدگاه‌های مزبور به مسأله درست‌تر از دیگری نیست بلکه همه آنها با هم درك عمیق‌تر و وسیع‌تری از کل نهاد آموزش و پرورش را موجب می‌شوند.^۱

۱. یان رابرتسون؛ در آمدی بر جامعه؛ صص ۳۴ - ۴۲.

نظریه پردازان

در میان نظریه پردازان اجتماعی و مورخان چهار اندیشمند نظریه اجتماعی یعنی ابن‌خلدون، ویکو، مارکس، و وبر به وجود رابطه درونی و ذاتی بین تاریخ و نظریه اجتماعی و بین امر اجتماعی و امر تاریخی پی بردند.

ابن‌خلدون

محقق برجسته دیگری که با تحقیق پر ارج خود خدمات شایانی به جامعه‌شناسی تاریخی کرده است، ابن‌خلدون تونس‌ای است. وی نه فقط برای نخستین بار به تدوین نظریه‌ای تاریخی دست زد، بلکه از عهده توصیف زندگی اقوام خانه بدوش و شبان افریقای شمالی نیز به خوبی برآمد و از این رو توانست زندگی مردم ناتویسا را پیش کشد و قبل از پیدایش قوم نگاری کنونی از نظر تیزبین خود بگذراند.

جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون با انتقاد از مورخان شروع می‌شود. به نظر ابن‌خلدون شیوه‌های کار مورخان گذشته دارای اشکال و نقض است. به نظر او عیب تحقیقات مورخان این است که در مورد طبیعت آدمی و اجتماع (روانشناسی تاریخی و جامعه‌شناسی تاریخی) کاری نکرده‌اند. این نظر ابن‌خلدون را به تدوین علم جدید «عمران» رهنمون کرد.

هدف علم عمران، ازسویی تحقیق در باب ماهیت و اسباب و علل اجتماع انسانی است که جنبه‌های باطنی و وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد، و از سویی دیگر ارزیابی و داوری در مورد وقایع تاریخی است. تاریخ و علم عمران دو جنبه از يك واقعیت واحد را بررسی می‌کنند. تاریخ حوادث ظاهری را بیان می‌کند و حال آن که علم عمران، طبیعت و اسباب و علل همان حوادث را باز می‌نماید. در نتیجه علم عمران و تاریخ در این معنای محدود، به سه طریق با هم ارتباط دارند:

۱. بنا به ترتیبی که ذهن، کسب معرفت می‌کند، علم عمران بعد از تاریخ می‌آید. علم تاریخ در بارة وقایع ظاهری می‌اندیشد و آنها را تشریح می‌کند. از این رو مورخ نمی‌تواند، بدون داشتن اندکی آشنایی با ماهیت و علل حوادث و وقایع تاریخی آنها را تبیین کند.

۲. در روش تحقیق و بررسی حوادث گذشته، تاریخ و علم عمران باید توأم شوند.

۳. و سرانجام در وجود، پدیدار شدن و هدف علم عمران قبل از هدف تاریخ قرار می‌گیرد. وقایع تاریخی مولود ماهیت وعللی است که علم عمران شالوده آن وقایع را تشکیل می‌دهد.^۱

ابن‌خلدون کشف مهمش این بود که بیان کرد «علم تاریخ محتاج جامعه‌شناسی یا به تعبیر خودش، علم عمران، است و علم تاریخ بدون جامعه‌شناسی، استوار و معتد نیست». و چون دید که جامعه‌شناسی وجود ندارد، آن را به وجود آورد؛ یعنی او دو کار کرد: یکی فهم و کشف احتیاج تاریخ به جامعه‌شناسی؛ دوم، ایجاد علم جامعه‌شناسی. اما آیا او در کار سوم یعنی به کارگیری جامعه‌شناسی در تدوین علم تاریخ، موفق بوده است یا نه؟ امر دیگری است. بعضی از مورخان معتقدند که او علم عمران را در تاریخ‌نگاری خودش چندان به کار نگرفته است.

تعریفی که ابن‌خلدون از موضوع تاریخ می‌کند، در واقع همان چیزی است که امروز در جامعه‌شناسی مطرح است. او می‌گوید: حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی یعنی آبادانی جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این

۱. محسن مهدی؛ فلسفه تاریخ ابن‌خلدون؛ ص ۲۲۳.

اجتماع عارض می‌شود. چون توحش، همزیستی، و عصبیت‌ها، چیرگی گروهی بر گروهی دیگر، تشکیل دولت و مراتب و درجات آن... و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد؛ چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها. در باور ابن‌خلدون تاریخ، چیزیست از نوع جنس مربوط به جامعه.^۱

یکی از نوآوری‌های روشی ابن‌خلدون در علم عمران استفاده از روش مقایسه‌ای^۲ است. به نظر وی مقایسه بین رویدادهای اجتماعی و تاریخی وقتی ثمربخش است که آنها را دارای ماهیت و طبیعت یکسانی بدانیم و تکرارپذیری پدیده‌های تاریخی را در زمانهای مختلف بپذیریم.^۳ طرز تلقی ابن‌خلدون گرفته شده از مفاد آیات قرآن است که طبیعت عمران یکسان است و سفارش قرآن به عبرت آموزی از سرنوشت اقوام دیگر بر همین مبنا است.

ابن‌خلدون مطالعه در باب جامعه انسانی را به طور ایستا در يك مقطع تاریخی خاص و به شکل پویا در طول زمان لازم می‌داند، ولی بیشتر به روند تحولات اجتماعی نظر دارد و در پرتو درک این تحولات است که نقش جامعه‌شناسی تاریخی روشن می‌شود. به نظر وی، غفلت از تحولات اجتماعی در طول تاریخ، بیماری مزمن، پنهان و ناپیدایی است.^۴

توجه به سیر تاریخی حوادث از دیگر ویژگی‌های روشی ابن‌خلدون است. به نظر وی، این نکته که يك پدیده در طول زمان جایگاه ثابتی ندارد، مورد غفلت مورخان واقع شده و منشأ اشتباهات فراوانی در آثار آنها گردیده است. او خاطر نشان می‌کند که گاهی شدت این تغییرات به حدی است که گویی آفرینشی نو پدید آمده است، ولی آن را هنوز با الگوهای سابق بررسی می‌کنیم. وی تحول حاصل شده در پدیده‌های اجتماعی زمان خویش را یکی از دلایل ضرورت نگارش علم تاریخ جدید می‌داند.

تطورگرایی دوری و جامعه‌شناسی تاریخی ابن‌خلدون.

در نظر ابن‌خلدون، تغییر و تحول در جهان عناصر و کون و فساد امری طبیعی به حساب می‌آید. عمران و اجتماعات انسانی نیز مستخوش دگرگونی می‌شوند. ابن‌خلدون، عمدتاً به تحولات سیاسی توجه دارد و در این راستا، در باره کیفیت ظهور و زوال دولتها با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. تشکیل دولت نیز که هدف طبیعی عصبیت است، از خصوصیات جوامع حضری است. در جامعه بدوی، نه رهبریت رسمی وجود دارد نه حاکمیت. در بیان تفاوت این دو، ابن‌خلدون معتقد است که در تیره‌های بدوی به جای قهر و سلطه دولتهای شهری، احترام و قداست ریش سفیدان نقش دارد.^۵

دولتهای شهری را بادیه‌نشینان صاحب عصبیت به وجود می‌آورند که پس از طی مراحل پنجگانه‌ای از بین می‌روند. هر يك از این مراحل احکام و حالاتی دارد. این پنج مرحله عبارتند از:

۱. تاریخ در ترازو؛ ص. ۷۱.

۲. *comparative method*.

۳. مقدمه، ص. ۵۱.

۴. مقدمه، ص. ۲۵۱.

۵. مقدمه، ص. ۱۴۰.

مرحله پیروزی. در این مرحله، رییس دولت از حمایت مردم برخوردار است و در مقابل آنان تکروی نمی‌کند؛ زیرا با عصبیت آنها پیروزی به دست آمده است.

مرحله خودکامگی. در این مرحله، رییس دولت اهل قبیله و عشیره خود را مهار می‌کند و به از دست‌پروردگان و موالی استفاده می‌کند.

مرحله آسودگی و آرامش. خدایگان دولت در این مرحله به ناموری شهرت‌طلبی و به جا گذاشتن یادگاری علاقه‌مندند و به رفاه دست‌پروردان و سپاهیان خود توجه می‌کنند. این مرحله، از آخرین مراحل استبداد و خودکامگی خداوندان دولت است.

مرحله خرسندی و مسالمتجویی. در این مرحله، رییس دولت به وضعیت به جای مانده از گذشته قانع است و دست به اقدام جدیدی نمی‌زند.

مرحله اسراف و تبذیر. رییس دولت که دستاوردهای پیشینیان را در راه شهوترانی و رسیدن به لذایذ نفسانی خود صرف می‌کند، عهده‌دار کارهای مهم نمی‌شود، نااهلان را به اداره امور می‌گمارد و نسبت به افراد صاحب صلاحیت، کینه می‌ورزد و بیحرمتی می‌کند. در این مرحله، زمان فرسودگی و پیری دولت و سرانجام نابودی آن فرا می‌رسد.

دو رکن اساسی دولت، یعنی عصبیت و مال، به سبب رواج تجمل پرستی و بحرانهای اقتصادی، سست و فرتوت می‌شود. در این مرحله، دولت طعنه نیروهای قدرت طلب می‌شود و بدین ترتیب، دور جدیدی از حاکمیت شروع می‌شود.

حال سوال این است: آیا پایان دولت قدیم و آغاز شکلگیری دولت جدید، به معنای پایان یک جامعه و یک فرهنگ به معنای دقیق کلمه و آغاز یک جامعه و فرهنگ جدید است؟ آیا ۱۲۰ سالی که ابن‌خلدون به عنوان عمر یک دولت گفته، پایان یک دوره اجتماعی است؟ آیا به عنوان مثال، انقراض امویان و سلطه عباسیان در تاریخ جوامع اسلامی، تحول یک دوره تاریخی و فرهنگی است یا فرهنگ و جامعه همچنان در استمرار است و تنها افراد عوض شده‌اند و تغییرات سیاسی حکایت از انقراض یک فرهنگ و شکلگیری فرهنگی جدید ندارد؟ به نظر می‌رسد، آنچه مذ نظر ابن‌خلدون است، پایان یافتن دوران یک حکومت است و پایان یافتن یک جامعه یا فرهنگ ملازم با آن نیست.^۱ از آنچه گذشت روشن شد که فیلسوف تاریخ بودن ابن‌خلدون مورد تردید است و نظریه وی در باب ظهور و زوال حکومتها نمی‌تواند حکم فلسفه تاریخ به معنای یادشده را داشته باشد؛ به این معنی که همه تحولات اجتماعی را در چهارچوب یک نظریه عام فلسفی در باب تاریخ، تفسیر و تبیین کند.

ویکو

در طی سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی جامعه‌شناسی تاریخی بر آن بود که تکامل اجتماعی را موافق مظرية میثاق اجتماعی تبیین کند. بنابر این کاستی‌های روانی و تاریخی نظریه میثاق اجتماعی آماج بورش قرار گرفت و

۱. مقنمه، ص ۳۲۶.

۲. تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

براین اصلاح نظرات افلاطون و پولی بیوس و لوکرسوس و این‌خلدون گامهایی برداشته شد. يك از کسانی که در این راه افتاد ویکوی ایتالیایی است.

ویکو گرچه خود در صدد رد نظریهٔ میثاق اجتماعی نبود، باز بادی گفت که برای کشف و تبیین مسائل اجتماعی بر روشی استقرایی و تاریخی تأکید کرد و اهمیت زیان و قانون را یاد آورد.

افزون بر این ویکو از راه مطالعاتی که در بارهٔ فلسفه تاریخ و تاریخ تمدن به عمل آورد توانست تا اندازهٔ زیادی در پیشرفت جامعه‌شناسی تاریخی مؤثر افتد.^۱

مارکس

به اعتقاد حمید حمید فلسفه تاریخ مارکس نوعی جامعه‌شناسی تاریخی است.^۲ به نظر مارکس و طبق تفسیر مادی جامعه، فلسفه جوامع انسانی عبارت است از گذر اجتناب‌ناپذیر جوامع انسانی از درون دیالکتیک و تضاد و مبارزه طبقاتی و حرکت به سوی تحقق هدفی آرمانی یعنی برپایی جامعهٔ بی‌طبقه.^۳

مارکسیسم روند کلی و عام تاریخ جامعه‌ای خاص را با توجه به روند تکامل نیروهای تولید تفسیر می‌کند: رشد و افول سازمانهای اجتماعی و اقتصادی جوامع مختلف (مناسبات تولیدی) را باید برحسب ظرفیت و توانمندی تولیدی هر جامعه یا همان نیروهای تولیدی مورد ارزیابی قرار داد. این نیروهای تولید و مناسبات تولید در مجموع با هم شیوه تولید را به وجود می‌آورند. مارکس به چند شیوه تولید متوالی در بستر تاریخ در جوامع مختلف اشاره می‌کند: شیوه تولید آسیایی، باستانی (برده‌داری)، فئودالی و سرمایه‌داری.^۴

نام	نیروی تولید	وضعیت تولید	طبقات اصلی
اجتماع اولیه	ابزار سنگی، کمان، تیر، شکار و ماهی‌گیری	مالکیت جمعی عوامل تولید	بدون طبقه
نظام بردگی	ابزار فلزی، دامداری،	مالکیت خصوصی	برده‌داران و بردگان

۱. تاریخ اندیشهٔ اجتماعی، ج ۲، ص ۴۶۹.

۲. ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

۳. نظریهٔ مارکس را می‌توان از سه منظر مورد بررسی و تحلیل قرار داد: ۱. بخشی از نظریه مارکس مربوط به جامعه‌شناسی تاریخی است. در این بخش وی به بررسی جوامع معاصر اروپایی خود می‌پردازد. و مراحل سه یا چهار گانه آنها را بررسی می‌کند. ۲. در بخشی از مباحث خود نظریه‌ای را که وی از بررسی جوامع اروپایی معاصر خود می‌گیرد به جوامع دیگر سرایت می‌دهد و روند تکاملی جوامع اروپایی را قابل انطباق بر همه جوامع میدانند. ۳. در بخش آخر کار خود کاری پیامبرانه می‌کند و دست به پیش بینی مراحل تکاملی در آینده همه جوامع می‌زند. به دلیل مسأله اول است که دکتر حمید حمید فلسفه تاریخ مارکس را نوعی جامعه‌شناسی تاریخی میدانند.

۴. «ماهیت بین رشته‌ای علوم: ...» فصلنامه تاریخ ایران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۰۶.

عوامل تولید و انسان (تولید)	زراعت و پیلهوری		
مالکیت خصوصی عوامل تولید و تا حدودی انسان	اکتشاف آهن و خیش آهنی، چرخ نخ ریزی، رشد زراعت و پیلهوری	فئودالیسم	خاتنها و رعایا
مالکیت خصوصی عوامل تولید	کارخاتجات بزرگ مجهز به ماشین آلات	سرمایه‌داری	سرمایه‌داران و کارگران (زحمتکشان)
مالکیت جمعی عوامل تولید	ادامه رشد وسیع کارخاتجات صنعتی	سوسیالیسم	بدون طبقه
«	»	کمونیسم	« ^۱

کالینگ وود

کالینگ وود^۲ مورخی است که روش تفهیمی را بیشتر از پیتر وینچ وارد تاریخ کرده است. وی به دنبال این بود که بهترین شیوه فهم تاریخ چیست؟ او کم و بیش به نظریه تفهیمی جامعه‌شناسی وبر روی آورد و مکتب خود را در برابر مکتب اثباتی‌ها نهاد. وی مدعی است که ما يك روش تحلیل و فهم پوزیتیویستی از تاریخ داریم، (غرض وی از روش پوزیتیویستی همان روش تجزیه‌گرایی است) و يك شیوه فهم مبتنی بر همدلی^۳ که در جامعه‌شناسی آن را روش و نظریه تفهیمی می‌نامند. روش تفهیمی يك مفهوم کلی است که بسیاری دیگر از روش‌ها را هم شامل می‌شود، اما گوهر سخن او این است که باید به دلیل فاعلان در تاریخ توجه و رجوع کرد.^۴

به نظر کالینگ‌وود مورخ در مقام تحقیق در باب رویدادهای گذشته، میان آنچه می‌توان ظاهر رویداد نامید و آنچه می‌توان باطن رویداد نام داد، تمایز قائل می‌شود. مراد از ظاهر رویداد، هر چیزی است که به رویداد تعلق دارد و بر حسب ابدان و حرکات ابدان قابل وصف است: مثل حرکت امام حسین (ع) به همراه خانواده‌شان از مکه به طرف کوفه در يك تاریخ، یا ریخته شدن خونشان در سرزمین کربلا در تاریخی دیگر. و مراد از باطن رویداد، هر چیزی در رویداد است که فقط بر حسب افکار قابل وصف است: مثل سرپیچی ابوذر از دستورات خلیفه، یا نزاع بین او و خلیفه بر سر سیاست‌های خلیفه. مورخ هیچگاه با فقط یکی از این دو سر کار ندارد. او در باب رویدادهای صرف تحقیق نمی‌کند (و مراد از رویداد صرف، رویدادی است که فقط ظاهر دارد و باطن ندارد)، بلکه در باب افعال تحقیق می‌کند؛

۱. آناتومی جامعه، رفیع پور، ص ۴۶۶.

۲. *Galing Wood*.

۳. *Empathy*.

۴. درسهایی در فلسفه علم الاجتماع، ص. ۳۲۶.

و فعل همان اتحاد ظاهر و باطن يك رویداد است. مورخ به حرکت امام فقط از حیث ارتباطی که با هدایت جامعه داشته است، تعلق خاطر دارد. ممکن است کار مورخ با کشف ظاهر يك رویداد آغاز شود، اما هرگز نمی‌تواند در همین جا پایان پذیرد. مورخ باید همیشه در خاطر داشته باشد که رویداد مورد تحقیق او يك فعل بوده است و وظیفه اصلی او این است که خود را در درون این فعل بینگارد تا فاعل فعل را باز شناسد.^۱

میلز

برای درک پدیده‌های شخصی و جزئی تاریخ که بی‌شمارند، لازم است به فراتر از پدیده‌های شخصی و جزئی، یعنی سطوح ساختاری آنها بنگریم. از نظر میلز لازمه توانایی نگرستن به این سطوح ساختاری و رای پدیده‌ها و موقعیت‌های خاص، برخورداری از تخیل جامعه‌شناسانه است. تخیل جامعه‌شناختی می‌تواند جامعه‌شناس را کمک کند تا وقایع تاریخی کلان و گسترده را با توجه به معانی مختلفی که در زندگی درونی تجربه می‌کند و در سرگذشت عینی و تاریخی برای افراد گوناگون رخ می‌دهد، بفهمد.^۲

جامعه‌شناس با درک تخیل جامعه‌شناختی متوجه این نکته می‌شود که افراد تجربه خویش را می‌فهمند و با همین فهم در سلسله مراتب و گذشت زندگی خویش مناسب عمل می‌کنند. با تخیل جامعه‌شناسی می‌توان دریافت که چگونه تاریخ و سرنوشت جامعه یا افراد در ساختی اجتماعی به هم می‌رسند و در پیوندی جدلی به کنش می‌پردازند. از این رو داشتن تخیلی جامعه‌شناختی مستلزم این است که هم جامعه و هم فرد را در جدلی متقابل درگیر دانست. تخیل جامعه‌شناسی قالبی می‌شود تا به مدد آن انسان و فهم او از موقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و ساختار جامعه در تمام حالات استیاب‌شناسی و پویایی‌شناسی آن درک شود تا بتوان از این درک کل‌گرایانه به مسائل اجتماعی و راه حل و مبارزه علیه مسائل را دریافت و به سویی نیت و عمل متعهدانه علم سوگیری کرد.^۳

تخیل جامعه‌شناسانه مستلزم توانایی، دور ساختن اندیشه‌مان از جریان های عادی زندگی روزانه برای از نو نگرستن به آنهاست. پدیده ساده کمک کردن به فقراء را در نظر بگیرید. از دید جامعه‌شناختی در باره يك چنین رفتار ظاهرا بیش پا افتاده چه می‌توانیم بگوئیم؟ پاسخ این است که کمک کردن به فقراء و ستمدیدگان فقط يك رفتار كمترسانی يك شهروند یا حاکم جامعه به آنان نیست، بلکه جزئی از شعار دینی - اجتماعی است که ارزش نمادی خاصی دارد. معمولاً شعار دینی - اجتماعی‌ای که در کنار دستگیری از ضعیفان می‌شود، خیلی مهمتر از عمل کمک کردن است. به عنوان مثال، حضرت علي(ع) که به دیدار مستمندان و فقراء برای دلجویی و کمک کردن به آنها می‌رفت، احتمالاً به آگاهی یافتن از وضعیت جامعه اسلامی، کیفیت زندگی مردم و شرایط آن، انجام وظیفه دینی - انسانی بیشتر علاقه‌مند بود تا به کمک کردن صرف. کمک کردن به ستمدیدگان، شناخت شرایط زندگی آنان، انجام وظایف شرعی - اجتماعی و... در همه جوامع فرصتهایی برای کنش متقابل اجتماعی و اجرای شعار هستند و این

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

ترجمه ملکبان. فصلنامه حوزه و دانش‌پناه، شماره ۹، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

۲. ابوالحسن تنهایی؛ نظریه های جامعه شناسی (۲)؛ ص. ۲۳۶.

۳. همان. ص. ۲۳۷.

فرصت‌ها موضوعی غنی برای مطالعه جامعه‌شناسی تاریخی ارائه می‌کند که با تخیل جامعه‌شناسانه می‌توان به چند و چون آنها پی‌برد.

پرورش تخیل جامعه‌شناسانه به معنای استفاده از مطالب انسان‌شناسی و تاریخ و نیز خود جامعه‌شناسی است. بعد انسان‌شناختی تخیل جامعه‌شناسانه بسیار مهم است؛ زیرا به ما امکان می‌دهد تا صور مختلف حیات اجتماعی را مشاهده کنیم. با مقایسه کردن شیوه زندگی خودمان با آنها، به تفاوت الگوهای ویژه رفتار خودمان بیشتر پی‌بریم. اما به لحاظ بعد تاریخی، ما تنها هنگامی ماهیت متمایز جهان امروز را می‌توانیم درک کنیم که بتوانیم آن را با گذشته مقایسه کنیم. گذشته آینه‌ای است که جامعه‌شناس باید برای شناخت امروز در دست داشته باشد. هر یک از این وظایف متضمن دور ساختن اندیشه‌مان از رسوم و عادات خودمان است.^۱

ماکس وبر

طبق نظر وبر هیچ گونه هدف یا معنی یا ارزشی که همه هستی بدان ناظر باشد وجود ندارد و به طریق اولی هیچ مقصد یا هنجار یا آرمانی که همه بشریت برای تحقق آن تلاش ورزد، در میان نیست. بنابر این جستجوی عاملی لاهوتی، مانند مشیت الهی یا وجود مطلق یا طبیعت زنده یا تکامل جهانی، بیهوده است. با وجود این، نسبیت‌گرایی تام و تاریخ‌گرایی افراطی اعتبار ندارد؛ چه می‌توان به کلیاتی که منجر به زمانها و مکانهای معین نیستند، دست یافت. وبر با مطالعه دقیق فرهنگها و روش مبتنی بر تیپ آرمانی عمل می‌کند. وبر که مورخی پر اطلاع بود نظریه‌های وسیع جامع را نمی‌پسندید و در همه آثارش از تاریخ کشاورزی در جهان باستان تا مقالات متعدد همواره بر مطالعه فرهنگهای منفرد تکیه داشته است و با تلاشهایی برای جستجوی سرمایه‌داری در یونان قدیم و یکی شمردن قرون وسطی و دوره اپاریت را مورد مخالفت قرار داده است. با وجود این حوادث تاریخی را از یکدیگر جدا نمی‌داند. به قصد کشف الگوهای دوره‌های معین تاریخی با تحلیل وجوه قابل مقایسه، تاریخ را در می‌یابد و از این گذشته با روش مبتنی بر تیپ آرمانی با آن وجوه دست به کار تعمیم می‌شود.

مطابق روش او تبیهای شخصیت و جریانات و ساختهای اجتماعی به صورت کامل و جامع به میان گذارده می‌شوند. بدیهی است که چنین تبیهایی یا اصلاً وجود ندارد، یا به صورت کامل و خالص دیده نمی‌شوند. اما در عین حال برای روشن کردن و تنظیم یافته‌های تاریخی سودمندند. یکی از این تبیهای آرمانی «انسان عقل‌گرای» است. این مفهوم مصداق ندارد، ولی به عنوان یک واقعیت ذهنی برای سنجش واقعیات به کار می‌رود.

به طور کلی تبیهای آرمانی را نباید حد متوسط یا میانگین آماری یک رشته از واقعیات شمرد، بلکه باید آن را مقیاسی دانست که برای شناخت علمی واقعیت عمداً تنظیم شده است. به طور خلاصه تیپ آرمانی بر اساس واقعیات جزئی تاریخ به دست می‌آید، ولی در عین حال از تعمیم برخوردار است؛ مثلاً مفهوم انسان عقل‌گرای در بعضی از دوره‌های تاریخ به درجه‌ای و نه به تمامی مشاهده می‌شود و بدیهی است که اساس آن، اطلاعات ما از وقایع جزئی مقایسه پذیر و مقایسه ناپذیر است. در هر حال مفهوم انسان عقل‌گرای پس از آن که پدید می‌آید، می‌تواند مانند کلیدی برای نیل ما به وجود انسانهایی که کمابیش خصال عقلی معینی دارند، به کار رود.

۱. انتونی گیدنز؛ جامعه‌شناسی؛ ص. ۲۲ و ۲۳.

حتی فرهنگی که دارای مختصات چناتی نباشد، به وسیله این مفهوم از ابهام بیرون می‌آید و معلوم می‌دارد که مشمول مفهوم انسان عقلگرایی قرار نمی‌گیرد. پس تیپهای آرمانی هم به طور مثبت و هم به طور منفی قابل استفاده‌اند.

ویر در روش خود مبتنی بر تیپ آرمانی از یک فلسفه تاریخ سود می‌جوید و این فلسفه‌ای است، فاقد شمول جهانی و نسبیّت و صبغة لاهوتی. از لحاظ ماکس ویر آنچه تکامل اجتماعی خواند می‌شود، اساساً رشد مداوم تفکر عقلی، یعنی قدرت انتزاع از امور انضمامی است و از این رهگذر است که ما می‌توانیم برای خود تیپهای آرمانی مانند «انسان اقتصادی» و «انسان علمی» بسازیم. ویر با آن که در برابر عمر خود درباره مفهوم انسان عقلی بررسی کرد، علناً از قضاوت ارزشی در باره آن خودداری ورزید.

ویر می‌گوید: جدایی جامعه و دین و ملازم آن که عقلگرایی باشد، می‌تواند نیک یا بد شمرده شود، ولی آنچه مسلم است، این است که سرنوشت ما مستلزم وصول به این دو است. کسی که نتواند مردانه این سرنوشت را بپذیرد، باید عقل را قربانی کند و به کلیساهای کهن پناه برد. ماکس ویر خود به قربانی کردن عقل نپرداخت، اما مرتکبان چنین عملی را هم سرزنش نکرد و فقط بر کسانی که می‌خواستند علم و دین را با هم بیاموزند، خشم گرفت. به گمان ویر سراسر مفاهیم جامعه‌شناسی باید بر مبنای جدایی جامعه و دین و عقلگرایی استوار باشد، ولی از این بر نمی‌آید که جامعه جدا از دین و عقلگرایی ارزش اخلاقی دارد. با وجود این ویر از تعمیم تیپ آرمانی خود که مبنی بر این دو ویژگی است، خودداری می‌کند و فقط اشاره می‌کند که این دو ویژگی در همه فرهنگهای منفرد مورد مطالعه او، وسیله مناسبی برای مقایسه و تعمیم‌اند. باید دانست که ماکس ویر در باره اهمیت عقلگرایی دچار مبالغه نمی‌شود و معتقد است که بسیار از وجوه زندگی در حیطه عقلگرایی نمی‌گنجد.^۱

ویر با آن که بر اساس نظریه ویندلبانند و ریکرت نگرشی درباره تیپهای ایده‌آل فراهم آورده است، به هیچ وجه از تاریخ غافل نمی‌شود؛ مثلاً در مورد تسلط اجتماعی دم از سه تیپ ایده‌آل 'سنتی و فرهمند' و عقلی می‌زند. ولی هر یک از این تیپها با تاریخ مرتبط است و به همین دلیل از عهده توجیه حوادث بر می‌آید. ریسمان سرخ تاریخ سراسر نگرش ماکس ویر را به هم بسته است. این نگرش نه تنها به حوادث تاریخی معین بستگی دارد، بلکه در زمینه عمومی تاریخ است که قادر به تبیین و روشنگری می‌شود.^۲

نظریه ویر از لحاظ جامعه‌شناسی تاریخی نظریه‌ای قابل قبول است و در عین وحدت برای خود تنوعاتی دارد. یکی از کسانی که به تنوع آن دامن زده است، آلفرد ویر برادر ماکس ویر است.

آلفرد ویر

جامعه‌شناسی فرهنگی

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۰۲ - ۵۰۵.

۲. Ideal type.

۳. Charismatic.

۴. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۴۹۲.

آلفرد وبر در زمینه تاریخ فرهنگ اطلاعات فراوانی گرد می‌آورد و بر اساس روش مبتنی بر تیپ آرمانی آنها را تحلیل می‌کند. کتاب او به نام تاریخ فرهنگ به عنوان جامعه‌شناسی فرهنگی، به شیوه‌ای که به شیوه براندرش می‌ماند، به بررسی امور اجتماعی می‌پردازد.

اما شیوه او از نفوذ ماتریالیسم تاریخی بر کنار نیست و به حق می‌توان گفت که جامعه‌شناسی فرهنگی آلفرد وبر تشریح حوادث تاریخی است موافق فرمولهای مارکسیست، و در عین حال نقد آن مفاهیم و بیان نارسایی آنها است، در تبیین تکامل فرهنگی انسان. وبر که فرهنگ را در مبنای خاص به کار می‌برد، می‌گوید که گرچه تکامل فرهنگی برخلاف تأکید مارکسیسم مقید به نظام اجتماعی و جو فکری جامعه است، ذات آن صرفاً با رجوع به نظام جامعه مشخص نمی‌شود.

آلفرد وبر با این گونه تدقیقها به آمیختن ایده‌آلیسم و ماتریالیسم تاریخی و از طرف دیگر به آمیختن رمانتیسیسم و عقلگرایی کشانده می‌شود؛ مثلاً دم از پیشرفت انسان می‌زند، اما پیشرفت را محدود و منحصر به پیشرفت تمدنی یا عقلی می‌انگارد. در عین حال مانند متفکران رمانتیک عظمت انسان را در خالقیت و نبوغ افرادی که آفریننده تجلیات فرهنگی مانند موسیقی و تندیس و شعر هستند، می‌داند.

قصد آلفرد وبر تنظیم جامعه‌شناسی فرهنگی است. البته جامعه‌شناسی فرهنگ با تاریخهای کلی جهانی و فلسفه‌های تاریخ پر شمول فرق دارد. با وجود این آن هم می‌خواهد با ارزشهای فرهنگی نهایی، تفسیر واحدی از جریانات تاریخ به دست دهد، بی آن که بدام قضاوت‌های ارزشی بیفتد. این جامعه‌شناسی تاریخی که با فلسفه ریکرت مبنی بر الویت اندیشه لاهوتی ارتباط نزدیک دارد، خواستار تحلیل منظم تمام تاریخ است.

هدف جامعه‌شناسی فرهنگی

اما برای چه منظوری؟ پاسخ این است: برای فهم و تفسیر فرهنگهای گوناگون کل تاریخ با همه تنوع‌شان. به بیان دیگر هدف جامعه‌شناسی فرهنگ مطالعه سراسر تاریخ است، به قصد دریافت وجوه یا تجلیات فرهنگی از لحاظ کارکرد کلی که در دوره تاریخی معینی بر عهده دارند.

آلفرد وبر در ضمن تحلیلی که برای فهم تاریخ لازم است، به سه عامل توجه می‌کند: جامعه، تمدن، فرهنگ. هدف جامعه‌شناسی فرهنگ این است که ساخت و پویایی و آهنگ روابط میان جامعه و تمدن و فرهنگ را بر اساس تبیهای آرمانی تحلیل کند. حال آن که هدف تاریخ، تحلیل همین عوامل است به صورت انفرادی.

جریاناتی تاریخی از يك لحاظ مشتمل است بر تداوم و همزیستی و تداخل واحدهای تاریخی بزرگ مانند واحدهای بابلی، هندو، چینی، عبرانی، ایرانی، یونانی، رومی، بیزانسی، اسلامی، و اروپایی. هر يك از اینها ذاتی منفرد و گرایش حیاتی ویژه و تجلی و سیمای مستقل دارد و به شیوه‌های اختصاصی و با آهنگی خاص تغییر می‌کند و فراز و نشیبهای خود را می‌پیماید.

هر واحد تاریخی متضمن يك فرهنگ است. یعنی نیروهای حیاتی خود را مطابق اسطوره‌های انحصاری بروز میدهد. بر اثر واکنشهای خاص يك گروه به يك محیط معین و به بیان دیگر بر اثر آزمایشهای تاریخی يك گروه، فرهنگ تحقق می‌یابد و از این جهت محصول واحدهای حیاتی است که نقش و سیمای خود را بر پیشانی پیرامونش می‌تاباند.

سیمای هر فرهنگ نگرش آن نسبت به زندگی مشخص می‌شود. این نگرش به منزله تظاهر واقعیت امری روانی یا کمابیش همان چیزی که امروز ما ذهنیت می‌خوانیم، محسوب می‌شود و در جریان تاریخ پدید می‌آید. هر

فرهنگ با همه اجزاء خود مانند دین و فلسفه و هنر و نمودهای اجتماعی و روانی تابع شیوه با انگاره‌های یگانه است. همبستگی وجوه متنوع يك فرهنگ درجاتی دارد و این درجات به وسیله مقتضیات زمان تعیین می‌شود. چنانکه در زمان ما همبستگی وجوه فرهنگی رو به ضعف می‌رود و هنر و دین و فلسفه هر يك به درجه‌ای استقلال یافته‌اند. هر يك از واحدهای تاریخی بزرگ که مشتمل بر فرهنگهای اساسی بوده‌اند، موافق جریان‌های حیاتی خاص خود تشکل یافته‌اند. به عبارت دیگر سیر واحدهای تاریخی مثلاً واحدهای تاریخی بابلی با اسلامی یا چینی سیری درونی است؛ هر چند که ارتباطات خارجی این واحدها در جریان تجارت و جنگ و مهاجرت و غیره در فرهنگ هر يك اثر گذاشته است. جریان‌های اجتماعی هر واحد تاریخی زاده نیروهای درونی آن واحد است و به صورت و در مراحل تکاملی معینی تظاهر می‌کند و همه نیروهای انسانی و غیر انسانی نسلها و جنسها و طبقات و گروههای جغرافیایی و غیره را به مسیرهایی معین می‌کشاند و این است محورد نظریه مارکس. بنابر این هر جامعه مهم جریان‌های اجتماعی ویژه‌ای دارد و این جریان‌ها بر اثر تحمیل قالبها یا انگاره‌های معین جامعه بر مواهب فطری اعضای جامعه ناشی می‌شود. هر تغییری که در جامعه روی دهد ملازم تغییر این قالب یا انگاره است. سخن کوتاه جریان‌های اجتماعی موجد انگاره‌های اجتماعی هستند و بر اثر این انگاره‌ها، جامعه‌ها از مراحل معینی می‌گذرند، هر چند که همه واحدهای تاریخی از سیر مشابهی متابعت نمی‌کنند. نمونه توالی مراحل سیر واحدهای تاریخی است از اجتماعات خویشاوندی به اجتماعات مدنی یا کشوری.

تشکیل و تحول واحدهای حیاتی و سیر جریان‌های اجتماعی ملازم است با جریانی دیگر، یعنی جریان فکری و فرهنگی که برای خود وحدت و جامعیت دارد و موجد حوزه عقلی و روحی خاصی برای هر واحدی فرهنگی می‌شود. حوزه عقلی و روحی هر واحد تاریخی برای خود دارای نظامی است که با نظام جریان‌های اجتماعی همبستگی و تا اندازه‌ای توازی دارد.

حوزه عقلی و روحی که در عین تأثیر برداری از جریان‌های اجتماعی، خود بر آنها تأثیر می‌گذارد، دو جزء را در بر می‌گیرد: جزء صرفاً عقلی و جزء فرهنگی. جزء عقلی در مقابل جزء فرهنگی بیش از جزء دیگر با وجوه مادی جریان‌های اجتماعی پیوستگی دارد و هدف آن تجدد و روشنفکری است و صورت اکمل آن به هنگام مشاهده و کنترل طبیعت، یعنی در حوزه علوم طبیعی تحقق می‌یابد. آلفرد وبر این فعالیت عقلی را تمدن می‌خواند و معتقد است که متضمن تجدد و عقلگرایی و تحرک ذهنی نیز هست. ذات تمدن با رشد عقل و معرفت منظم و پیشرفت تکنولوژی و تسلط بر طبیعت همراه است.

افزون بر این چنین رشدی از انتظام و انسجام نیز برخوردار است. نتایج تمدن از نسلی به نسلی انتقال‌پذیر و برای همه انسانیت معتبر است. تمدن، پوششی است که به موجب آن می‌توان به شناخت طبیعت و انسان چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل دست یافت و آن را به دیگران منتقل ساخت. علوم جدید اوج چنین تکاملی است.

این جریان عقلی بالنده عمدتاً با سیر جامعه توازی دارد، ولی با آن که به سیر جامعه مثلاً به ظهور طبقات دانش‌پرور بستگی دارد، علیرغم سکون و توقف در جهتی برگشت ناپذیر به پیش می‌رود و کلی یا جهانی است. آلفرد وبر بر خلاف نظریه دورگرایی (دوری) سوروکی و نسبیت‌گرایی افراطی اشنپنگلر و نظریه ماتهایم در باره جامعه شناسی معرفت، فرهنگها را بر یکدیگر منطبق نمی‌داند. با این وصف می‌گوید که جهان دانش عقلی که در طی تکامل تمدن تظاهر می‌کند، کلیت دارد و بالقوه همه انسانها را در بر می‌گیرد و در مرحله خاصی از سیر خود مقام تاریخی مناسبی احراز می‌کند. در هر جا هنگامی که شرایط مساعد باشد حیات عقلی الزاماً پدید می‌آید. از کلیت تجلیات تمدن چنین بر می‌آید که جامعه‌های تاریخی با وجود تفاوت‌های خود از لحاظ پوشش‌های اجتماعی و جنبش‌های فرهنگی در

یکدیگر تأثیر و تداخل می‌کنند و بنابر این به سویی تمدن یگانه‌ای با نظام فکری مشتمل بر همه بشریت پیش می‌روند. در برابر سیر عقلی جامعه سیر دیگری که همانان سیر فرهنگی است، جریان دارد. نمودهای فرهنگی بر خلاف نمودهای تمدنی ذاتاً مشمول الزامات عقلی و مخصوصاً اصل علیت نیستند و در جریان زندگی مادی و عقلی قوام نگرفته‌اند. به بیان دیگری فرهنگ تکامل نمی‌کند و با تسلط انسان بر شرایط زندگی ملازمه ندارد. فرهنگ نمودار پیشرفت نیست، بلکه پسرفت نیز مانند پیشرفت بر آن مستولی می‌شود. بنابر این گذشته فرهنگ ضامن آینده آن نیست.

فرهنگ از مایه ذاتی انسان نشأت می‌گیرد و از همه امور عقلی و جهان‌بینی‌های عقلی در می‌گذرد. تجلیات آن غیر قابل تکرار و بی‌تغییرند. از مبانی عقلی تمدن زاده نمی‌شود. از این رو تجلیات آن قابل تبیین یا پیش‌بینی نیست و در عرصه آن نمی‌توان سخن از مراتب یا مراحل تکاملی به میان آورد. در سیر فرهنگ آنچه مشاهده می‌شود، دوره‌هایی متوالی است از: خلایق، نازایی، توقف و انحطاط. اگر بتوان در فرهنگ دم از تکامل زد، این تکامل صرفاً مربوط به وسایل فنی و عینی تجلیات فرهنگ خواهد بود.

آلفرد وبر این مفهوم را با اصطلاحات خاص خود بیان می‌کند. می‌گوید: «روح» به میثاقی «جامعیه»^۱ تجلی می‌کند و شکلی به خود می‌گیرد. روح جامعیه را فرا می‌گیرد و می‌کوشد که آن را به هیأت مطلوب خود در آورد. به دیگر سخن انسان در حد والای خود برای رهایی و آزادی خود از وجوه و شرایط زندگی تلاش می‌کند. این وجوه و شرایط که از مقتضیات تاریخی جامعه بر می‌آید و برای سیر تمدن وسایل علمی و فنی مناسب فراهم می‌آورند، در پرتو فرهنگ دگرگون می‌شوند و بدین وسیله تحقق انسانیت انسان را میسر می‌سازند.

فرهنگ را فقط با نگرشی تاریخی می‌توان شناخت. هر نمود فرهنگی را باید منفرداً مورد رسیدگی قرار داد؛ زیرا فرهنگ بر خلاف تمدن با روشهای کلیت طلب علم قابل دریافت نیست. با این وصف باید دانست که آلفرد وبر بر خلاف اشنپنگلر فرهنگهای اقوام گوناگون را به هیچ وجه از لحاظ مراتب مماثل نمی‌داند، بلکه معتقد است که هر فرهنگی واقعی است منحصر به فرد. بنابر این ریختشناسی فرهنگ در معنایی که اشنپنگلر به کار می‌برد، برای او پذیرفتنی نیست. از این گذشته پیش‌بینی سیر فرهنگی امکان ندارد. روی هم رفته تجلیات فرهنگی برخلاف تجلیات تمدنی که قابل پیش‌بینی هستند، فقط پس از ظهور تشخیص داده می‌شوند.

کارکرد جامعه‌شناسی فرهنگی

کارکرد جامعه‌شناسی فرهنگ عبارت است از تعیین آهنگ حرکات فرهنگ و تحلیل عناصر تکرار پذیر و تکرار ناپذیر تجلیات فرهنگی و فهم ارتباط آن تجلیات با سیر جامعه و تمدن. فقط آن نمودهای فرهنگی که نمودار الگوهای کلی یک جامعه معین هستند، می‌توانند برای فهم همبستگی فرهنگ و جامعه به وسیله جامعه‌شناس به کار روند. ما می‌توانیم از همبستگی زمانی و مکانی جریانات تمدنی و فرهنگی دم زنیم و میان آنها نوعی همبستگی کارکردی قائل شویم. اما آلفرد وبر ما را بر حذر می‌دارد از این که همبستگی کارکردی را علیت به حساب آوریم. به عقیده او روابط علی ساده نه میان جریانات تمدنی و اجتماعی برقرار است و نه به طریق اولی میان جریانات تمدنی و فرهنگی. به گفته دیلتای و ماکس وبر کار جامعه‌شناس فرهنگی فهم روابط است نه تبیین یا تعلیل آنها.^۲

۱. *Stuff of life*.

۲. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۰۵ - ۵۱۳.

بخش سوم: جامعه‌شناسی و علم تاریخ

جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی تاریخی

مناقشات درون جامعه‌شناسی احتمالاً باعث اهمیت اطلاعات تاریخی برای استنتاجات جامعه‌شناسی خواهد شد. برای عبور از دیوارهای پویایی‌شناسی فرهنگی که بر اطلاعات تاریخی استوار است، باید از اطلاعات تاریخی منظم و حساب شده‌ای استفاده کرد. پیشرفتهایی که در این جهت به دست می‌آید، برای جامعه‌شناسی سودمند خواهد بود. مسلماً وقتی مناقشات نظریه‌های جامعه‌شناسی فرو نشست نتایج مثبت نظریه‌های دورگرایی (تطورگرایی) هر چه باشد ظاهر خواهد شد؛ زیرا به تجربه ثابت شده که اصل «ستیز بنیاد چیزها است» دست کم در باب اندیشه درست است.

افزون بر این، بررسیها نشان می‌دهد که روابط متقابل جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی سیستماتیک برای هر دو علم فایده دارد. جامعه‌شناسی تاریخی بدون توجه به مسائل جامعه‌شناسی سیستماتیک راهی پنبست است و جامعه‌شناسی سیستماتیک بدون توجه به نتایج کلی بررسی فرهنگها و تبیهای ایده‌آل عمقی نخواهد داشت. لذا این دو علم مکمل یکدیگر هستند.

به همین دلیل یکی از نواقص جامعه‌شناسی امریکایی این است که جامعه‌شناسی امریکایی برای مطالعه تطور و دوره‌های تاریخ، فقط زمان حال و گذشته بلافصل آن را مورد رسیدگی قرار می‌دهد. به بیان دیگر بدون بهره‌وری از اطلاعات تاریخی لازم، جامعه‌شناسی تاریخی را مطرح می‌کند. یکی از علل این نقص و عیب بی‌اعتنایی کلی امریکاییان به تاریخ است. علت دیگر سهولت شناخت زمان حال و دشواری دریافت گذشته‌های دور است. بنابراین جامعه‌شناس نظریات خود را بر وضع موجود استوار می‌کند و تا می‌تواند از منابع تاریخی رو برمی‌تابد.^۱

۱. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۲۸.

رابطه جامعه‌شناسی و علم تاریخ

بحث در باب اهمیت اطلاعات و داده‌های تاریخی برای جامعه‌شناسی تاریخی و به طور کلی هر گونه جامعه‌شناسی ما را به موضوع مهمی در زمینه منطق علوم اجتماعی می‌کشد و آن موضوع رابطه علم تاریخ و جامعه‌شناسی است. مطابق نظر ویندل‌باند^۱ و ریکرت^۲ تاریخ حوادث فرید و غیر مکرر را می‌شناسد و جامعه‌شناسی قوانین حاکم بر امور فرید مکرر را شناسایی می‌کند؛ مثلاً تاریخ اسلام به تشریح حکومت امویان یا عباسیان می‌پردازد و جامعه‌شناسی قوانین آن حکومتها را کشف می‌کند.^۳

دلایل زیادی برای رابطه بسیار نزدیک بین تاریخ و نظریه‌های جامعه‌شناسی وجود دارد. علی‌رغم دوری و پرهیز مورخان و جامعه‌شناسان از هر گونه تعامل و همکاری با یکدیگر در گذشته، ماهیت موضوع مورد مطالعه آنها یکسان و واحد است؛ یعنی «جامعه انسانی» به مثابه یک هویت کلی و رفتار انسانها به مثابه یک روند کلی. همین امر ضرورت همکاری بین جامعه‌شناسان و مورخان را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

هر فرد بصیری می‌داند که زمان حال دامنه‌ای بسیار محدود دارد، ولی حتی برای شناخت این برهه زمانی محدود هم مدارکی مانند نوشته‌ها و مصاحبه‌ها و سفرنامه‌ها که مورد استفاده مورخانند، لزوم دارند. از طرف دیگر وقتی می‌توان حوادث را به خوبی شناخت که سیر خود را کمابیش به پایان برسانند و به صورت گذشته درآیند. در چنین وضعی است که با منابع تاریخی مانند خاطره‌ها، نامه‌ها و یادداشت‌های روزانه و اعترافات و اتوبیوگرافی‌ها و بایگامی‌های محرمانه و قراردادهای سیاسی مخفی و اطلاعات آماری و پیمانه‌های پنهانی اقتصادی و اختراعات افشا شده و امثال اینها که در زمان حال قابل حصول نیستند، شناخته خواهند شد.

از این گذشته نظریه‌های مربوط به چرخه‌ها یا ادوار تاریخی صرفاً با رجوع به وضع موجود قابل سنجش نیستند و برای دآوری درباره آنها یا باید مسأله را به آینده نامشخص ارجاع کرد و یا با روش تطبیقی از روی حوادث گذشته مورد شناسایی قرار داد. جامعه‌شناسی هر چه پیشرفت کند، نمی‌تواند در باره نظریات دورگرایی (تطورگرایی) به وضع موجود اکتفا کند.

سراجم این که چون انسان وابسته به فرهنگ پیرامونش است، قضاوت‌هایی که بر زمان حال مبتنی باشند، خصوصی و نسبی و سهوآمیز خواهند بود.^۴

ارانه نظریه‌های جدید، الگوسازی، مفهوم‌پردازی، و مبارزت به تدوین تحلیلها و ارانه پارادایمهای روش‌شناسانه جدید و در کنار آن رشد و غنای هر چه بیشتر رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی و ژرف‌اندیشی در این رشته‌ها نیز بدون به خدمت گرفتن شواهد، اسناد، و مدارک و یافته‌های مسلم و معتبر تاریخی و بدون استفاده از منابع و موضوعات مسلم و قطعی تاریخی کاری چندان درخور اعتنا، جدی، و معتبر و علمی نخواهد بود. به عبارت دیگر، تکاپو و تکامل نظریه‌های اجتماعی و پژوهشهای جامعه‌شناختی در گرو داده‌های تاریخی است.^۵

۱. Windelband.

۲. Rickert.

۳. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۴۸۹.

۴. تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۲۹.

۵. «ماهیت بین رشته‌ای علوم...»، فصلنامه تاریخ ایران معاصر، شماره ۳۰، ص ۲۱۷.

البته این تأثیرپذیری و تأثیرگذاری جریانی دو سویه بین جامعه‌شناسی و علم تاریخ بوده است. تاریخ نیز در این میان از وام گرفتن از تحلیل‌ها و رویکردها و استفاده از الگوها، مفاهیم، روش‌ها و نظریه‌های علوم اجتماعی بی‌نصیب نمانده است.

به هر حال، با توجه به آنچه که برشمرده شد، از یک سو یافته‌های و داده‌های عینی یا مستندات و مشهودات تاریخی می‌توانند مؤید و مقوم نظریه‌های علوم اجتماعی در تبیین روند تکامل تاریخی وقایع و رویدادهای گذشته و حال به شمار آیند؛ و از سوی دیگر، جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان اجتماعی نیز با عنایت به این رویکرد قادر به پیش‌بینی روند آتی پدیده‌ها و امور اجتماعی خواهند بود.

درهمکرد جامعه‌شناسی با علم تاریخ

درست است که جامعه‌شناسی هم مثل تاریخ با امور جزئی و فردی سرو کار دارد و این متاع عمده‌ای برای وجود قانون در علم تاریخ و جامعه‌شناسی است؛ ولی کار مورخ را همه جا با کار جامعه‌شناس نمی‌توان قیاس کرد. برای تاریخ، حوادث و اشخاص جزئی بیشتر اهمیت دارند؛ در صورتی که جامعه‌شناس بیشتر با مؤسسات و نهادهای اجتماعی، سروکار دارد. در عین حال برخورد مجموع حوادث جزئی، افراد و مؤسسات است که تاریخ را به وجود می‌آورد. نکته این است که تاریخ تا وقتی تأثیر متقابل این عوامل را توجیه نکند، جنبه علمی ندارد. نهایت آن که در توجیه این امر مورخ، بیش از جامعه‌شناس، به تأثیر زمان و مکان توجه دارد....^۱

از این رو، علم تاریخ ماده خامی به شمار می‌رود که جامعه‌شناسی داده‌های خود را برای فهم پدیده‌های اجتماعی کنونی - به دلیل وجود ارتباطات سببی و علی بین گذشته و حال در شیوه‌های اجتماعی - از آن می‌گیرد. علم تاریخ نقش‌های گوناگونی در جامعه‌شناسی دارد. این علم از یک سو شواهدی تاریخی پیرامون مسائل مذکور ارائه می‌دهد و از سوی دیگر، پیام‌آور از گذشته که جامعه‌شناسی می‌تواند حوادث اجتماعی و تغییراتی را که در آنها پدید آمد و نیز عوامل مؤثر در آن را، از داده‌های آن استقراء کند. تاریخ وقایعی را در اختیار جامعه‌شناسی قرار می‌دهد که تا حدودی با وقایع و پدیده‌هایی که این علم اکنون می‌تواند ملاحظه و مشاهده کند، فرق دارد. براین اساس، تاریخ معنای نسبی بودن مؤسسه‌ها و نهادهای اجتماعی را برای این علم تبیین می‌کند و به آن اجازه می‌دهد که تحولات متناقض آن را که در طول زمان رخ داده، بازسازی کند. جامعه‌شناس اگر چه در تحلیل‌های خود تاریخ را مورد استفاده قرار می‌دهد، ولی برخورد او با تاریخ، با برخورد مورخ یا پدیده‌های تاریخی فرق می‌کند. در واقع این مسأله از منظر جامعه‌شناس در مطالعه وقایع تاریخی صرف در ضمن شرایط زمانی و مکانی خاص آنها، خلاصه نمی‌شود، بلکه جامعه‌شناس باید این وقایع را از آن شرایط جدا کند تا بتواند ویژگی‌های مشترک پدیده‌های اجتماعی را در دوره‌ها و شرایط متفاوت نشان دهد. کار جامعه‌شناس این است که حالت‌هایی را در تاریخ مقایسه کند و نشان دهد که برخی از پدیده‌ها در شرایط زمانی متفاوت وجود نداشته و یا تکرار می‌شوند. این کار به وی امکان می‌دهد تا روابط ثابتی را توالی و همزمانی بین پدیده‌های مورد نظر، استنتاج کند. بنابر این، تاریخ به ما کمک می‌کند تا

۱. تاریخ در ترازو؛ ص. ۱۱۹.

نمونه‌های نسبتاً ثابت پدیده‌های اجتماعی را بیابیم و روابطی ثابت را میان این نمونه‌ها کشف کنیم. این امور ثابت همان قوانین اجتماعی را تشکیل می‌دهند.^۱

به نظر برك، رشد و تكامل جامعه‌شناسی و تاریخ نه در تعارض و دوری بل در نزدیکی و همكاری آنها نهفته است.

به نظر برك حضور آگاهی‌های تاریخی در نظریه‌های اجتماعی مدرن و كلاسیك كه از ابتدای دهه ۱۹۵۰ فقط به صورت باریکه‌ای از جریان جامعه‌شناسی تاریخی پدیدار شده بود، در سال ۱۹۸۰ به جویبار جامعه‌شناسی تاریخی تبدیل گردید و در پایان دهه ۱۹۹۰ به يك سیلاب به تمام معنی تبدیل گشته است.^۲

پارادایم نظری - تحلیلی مورد استفاده برك بر مبنای بررسی‌های نظری و تحلیل و تبیین‌های ساختاری - کارکردی فرایند پرفرار و نشیب تحولات، نهادها و ساختارهای اجتماعی در بستر تكامل تاریخی و تبیین و تنویر رابطه تاریخ با دیگر رشته‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی یا به طور عام‌تر با نظریه اجتماعی استوار است.^۳

میشل فوكو

مطالعات عمیق تاریخی فوكو در باره نهادهای تأدیبی و انضباطی نظیر زندان در كتاب *انضباط و تنبیه: تولد زندان* (۱۹۷۷)، بیمارستان در كتاب *جنون و تمیز: تاریخ دیوانگی در عصر خرد* (۱۹۶۵) و درمانگاه در كتاب *تولد درمانگاه* (۱۹۷۳) فقط يك نمونه جدید از همگرایی، ادغام و درهم آمیختن نظریه اجتماعی و مطالعات تاریخی و قدرت سیاسی در تجزیه و تحلیل فرایند تمدنی، تأسیسات و نهادهای مدنی جدید، بررسی صور و قالب‌های تمدنی و ساختارهای هویتی به شمار می‌روند.

جامعه‌شناسی علم تاریخ

جامعه‌شناسی معرفت تاریخی، از زیر شاخه‌های جامعه‌شناسی علم است كه در آن از تعینات اجتماعی علم تاریخ بحث می‌شود.

.....گنت نیز بر این باور بود كه تاریخ اجتماعی یا به تعبیر خود وي «تاریخ بدون نام افراد یا حتی نام ملت‌ها» برای كار نظریه كه وي نخستین كسی بود كه بر آن عنوان جامعه‌شناسی اطلاق نمود، ضروری و اجتناب ناپذیر به شمار می رفت.....

..... دو تا از سؤالات اساسی این بخش عبارتند: فرق میان تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی و در نتیجه مورخ مدرن و جامعه شناس چیست؟

۱. محمد امزیز؛ روش تحقیق در علوم اجتماعی؛ صص. ۲۵۹ - ۲۶۰.

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

۱۳.

به نقل از تاریخ معاصر ایران ، شماره ۳۰ ، تابستان ۱۳۸۳.

۳. همان، ص ۲۱۶.

آیا تاریخ در جامعه‌شناسی تاریخی استحاله یافته (گیدنزو آبرامز) است؟

در نظر رنسیمن فهم و درک انسانی از تاریخ در سه مرحله گزارش (کشف مقاصد، نیات و عقاید کنشگر)، تبیین و درک علل که بعد از گزارش انجام می‌پذیرد، و سرانجام تشریح (مشارکت در موضوع مورد گزارش و تبیین واقع شده و ارزیابی و داوری آن) به نهایت می‌رسد و مهمترین وسیله آزمون در این رشته مقایسه شبه تجربی^۱ است که در آن تضادها در پدیدارهای مورد مقایسه روشن می‌گردند.

..... تصور جدید از تاریخ، به عنوان رشته مطالعاتی‌ای که، در عین حال، هم نقاد است و هم سازنده و حوزه‌اش گذشته انسان به تمامه است و روشش بازسازی آن گذشته از دل اسناد و مدارک مکتوب و نامکتوبی است که نقادانه تحلیل و تفسیر شده‌اند که تا سده نوزدهم پدید نیامده بود و حتی هنوز هم همه لوازمش استیقای کامل نشده است.

به هر حال مورخ نه تنها تنوعی‌های جامعه‌شناسی، بلکه تنوعی‌های اقتصاد، روان‌شناسی و ... را نیز باید بداند و به هنگام نیاز، آنها را مصرف کند. تاریخ از علوم مصرف کننده است، لذا با کشف قوانین جدید در جامعه‌شناسی، ما تاریخ گذشته را به چشم دیگری می‌توانیم ببینیم که گذشتگان نمی‌دیدند.^۲

جامعه‌شناسی تاریخی از نظر شهید مطهری

۲. علم به قواعد و سنن حاکم بر زندگیهای گذشته که از مطالعه و بررسی و تحلیل حوادث و وقایع گذشته به دست می‌آید. آنچه محتوا و مسائل تاریخ نقلی را تشکیل می‌دهد، یعنی حوادث و وقایع گذشته، به منزله ((مبادی)) و مقدمات این علم به شمار می‌روند. و در حقیقت آن حوادث و وقایع برای تاریخ به معنی دوم، در حکم موادی است که دانشمند علوم طبیعی در لابراتوار خود گرد می‌آورد و آنها را مورد تجزیه و ترکیب و بررسی قرار می‌دهد که خاصیت و طبیعت آنها را کشف نماید و به روابط علی و معلولی آنها پی ببرد و قوانین کلی استنباط نماید. مورخ به معنی دوم در پی کشف طبیعت حوادث تاریخی و روابط علی و معلولی آنهاست تا به یک سلسله قواعد و ضوابط عمومی و قابل تعمیم به همه موارد مشابه حال و گذشته دست یابد. ما تاریخ به این معنی را ((تاریخ علمی)) اصطلاح می‌کنیم. هر چند موضوع و مورد بررسی تاریخ علمی، حوادث و وقایعی است که به گذشته تعلق دارد، اما مسائل و قواعدی که استنباط می‌کند اختصاص به گذشته ندارد، قابل تعمیم به حال و آینده است.

صفحه: ۷۲

این جهت، تاریخ را بسیار سودمند می‌گرداند و آن را به صورت یکی از منابع ((معرفت)) (شناخت) انسانی درمی‌آورد و او را برآورنده اش مسلط می‌نماید.

فرقی که میان کار محقق تاریخ علمی با کار عالم طبیعی هست این است که مواد بررسی عالم طبیعی، یک سلسله مواد موجود حاضر عینی است و قهراً بررسیها و تجزیه و تحلیلهايش همه عینی و تجربی است، اما مواد

۱. Description.

۲. Quasi-experimental.

۳. عبدالکریم سروش؛ قبض و بسط تنوریک شریعت؛ 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 قرآن و شواهد موجود در پرونده قضاوت می‌کند 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 می‌دهد نه در لابراتوار خار و با ابزاری از قبیل قرع و انبیبی، 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 جامعه‌شناسی است، یعنی جامعه‌شناسی جامعه‌های گذشته است. موضوع مطالعه جامعه‌شناسی اعم است از جامعه‌های معاصر و جامعه‌های گذشته. اگر جامعه‌شناسی را اختصاص بدهیم به شناخت جامعه‌های معاصر، تاریخ علمی و جامعه‌شناسی دو علم خواهند بود، اما دو علم خویشاوند و نزدیک و

کتابشناسی جامعه‌شناسی تاریخی

آیزنشتاد، ساموئل. ان؛ *فرایند تمدن*؛ دو جلد، ۱۹۳۹.

جلد اول: *تاریخ آداب و سلوک*؛

جلد دوم: *صورتبندی دولت و تمدن*؛

_____؛ *نظامهای سیاسی امپراتوری‌ها*؛ ۱۹۶۳.

مور، برینگتن؛ *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، ۱۹۶۹.

اندرسون، پری؛ *تبارشناسی‌های دولت استبدادی*؛ ۱۹۷۴.

_____؛ *گذر از عهد باستان به فنودالیزم*؛ ۱۹۷۴.

تیلی، چالز؛ *تکوین دولتهای ملی در اروپای غربی*؛ ۱۹۷۵.

والستاین، ایمانوئل؛ *نظام جهانی مدرن*؛

جلد اول: *کشاورزی سرمایه‌داری و خاستگاه‌های اقتصاد جهانی در قرن شانزدهم*؛ ۱۹۷۴.

جلد دوم: *سوداگری و تثبیت اقتصاد جهانی اروپا*، ۱۶۰۰ - ۱۷۵۰؛ ۱۹۸۰.

جلد سوم: *دومین عصر گسترش عظیم اقتصاد جهانی سرمایه‌داری*، ۱۷۳۰ - ۱۸۴۰؛ ۱۹۸۹.

بودور، پیر؛ *تمایز: نقدی اجتماعی بر حکم سلیقه*؛ ۱۹۸۴.

مان، مایکل؛ *منابع قدرت اجتماعی*؛ ۱۹۹۳.

جلد اول: *تاریخ قدرت از آغاز تا ۱۷۶۰م*.

جلد دوم: *ظهور طبقات و دولتهای ملی*

کتابشناسی همگرایی تاریخ و جامعه‌شناسی

مضمون اساسی در تمام منابع و آثار زیر این است که ساختارهای اجتماعی کنونی و شیوه‌های جدید کنش متقابل اجتماعی را نمی‌توان بدون بک چشم‌انداز تاریخی مورد تحقیق و پژوهش قرار داد.

اسملسر، نیل؛ تحول اجتماعی در انقلاب صنعتی، ۱۹۵۹.

فوکو، میشل؛ جنون و تمدن: تاریخ دیوانگی در عصر خرد؛ ۱۹۶۵.

اسکاکیول، تدا؛ دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی؛ ۱۹۷۹.

_____؛ بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی؛ ۱۹۸۴.

بندیکس، راینهارد؛ پادشاهان یا مردم؛ ۱۹۷۸.

گیدنز، آنتونی؛ نقدي معاصر بر ماتریالیسم تاریخی؛ ۱۹۸۱-۱۹۸۵.

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، احتمالاً 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 جامعه‌شناسی تاریخی تقریباً ذاتی اندیشه جدید غرب در تبیین دنیای معاصر، دست کم بر اساس دوره‌های تاریخی است.

«مسئله جامعه‌شناسی تاریخ چیست؟»

با وجود آن که 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.^۱

ویژگی مطالعات جامعه‌شناختی تاریخی

اسکوکپول چهار ویژگی ذیل را برای مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی برشمرده است:

- 1- این مطالعات، سؤالاتی را در خصوص ساخت‌ها یا فرایندهای اجتماعی، که به صورت پدیده‌های عینی و متحقق در زمان و مکان فهم می‌شوند، مطرح می‌کنند؛

^۱ - قسمتی از سخنرانی دکتر ابراهیم توفیق

2- این مطالعات، فرایندهای فرازمان را مورد توجه قرار داده و رشته‌های گذرا و موقت را با هدف دست‌یابی به نتایج، جدی تلقی می‌کنند؛

3- این مطالعات عمدتاً ارتباط متقابل میان کنش‌های معنی‌دار و هدفمند و بسترهای ساختی را به منظور معقول‌سازی پیامدها و نتایج مشهود نیت‌مند و غیر نیت‌مند

(کارکردهای آشکار و پنهان) در زندگی‌های فردی و اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهند؛

4- این مطالعات، جنبه‌های ویژه و متنوع انواع مشخصی از ساخت‌ها و الگوهای تغییر اجتماعی را برجسته و نمایان می‌سازند. ۳

جامعه‌شناسی تاریخی، بیشتر با تأکید بر فرایند فعال به جای یک الگوی ایستا، مستقیماً تمایز میان تبیین‌های مبتنی بر ساخت و تبیین‌های مبتنی بر عمل (agency) را منظور نظر دارد. این موضوع در کانون اختلاف نظرهای موجود میان اکثر نظریه‌پردازان تاریخی جای دارد و در نظم و آرایش بیشتر منابع تاریخی نقش محوری ایفا می‌کند. از این رو، می‌توان تصور کرد که حرفه تاریخ (نگاری) از بینش‌های جامعه‌شناسی تاریخی استقبال کند. در حقیقت، این یک موضوع تازه و غیرمنتظره نیست. نگاهی اجمالی به فهرست نویسندگان و دست‌اندرکاران مجموعه‌های جامعه‌شناسی تاریخی، دست‌کم کسانی که بر ملاحظات نظری و روش‌شناختی متمرکزند، نشان می‌دهد که آن‌ها مایل به استخدام در دپارتمان‌های جامعه‌شناسی هستند.

بسترهای فکری جامعه‌شناسی تاریخی

واژه «جامعه‌شناسی» در اواسط قرن نوزدهم توسط آگوست کنت وضع شد. احتمالاً تعلیم و تربیت کنت در علوم طبیعی بود که موجب شد وی به هنگام ره‌یابی به فلسفه تاریخ، یک مدل تکاملی از توسعه انسان به کار گیرد. کنت با بهره‌گیری از روش استقرایی به بسط نظریات عام خود از داده‌های تجربی پرداخت. وی در این خصوص از سه تن از نظریه‌پردازان اجتماعی یعنی کارل مارکس، ماکس وبر و امیل دورکیم که آثارشان بیشترین تأثیر را بر جامعه‌شناسی تاریخی قرن بیستم بر جای گذاشته است، تبعیت کرده است. ۴

مارکس، وبر و دورکیم همچون بیشتر جامعه‌شناسان و مورخان، به رشد سرمایه‌داری و گذر اروپا به یک جامعه صنعتی نوین علاقمند بودند. مارکس به همراه دوست و همکارش انگلس، فرایند شکل‌گیری طبقات اجتماعی و کشمکش‌های اجتناب‌ناپذیر 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 نگر 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 پیوند.

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 دموکراسی «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. احتمالاً توسعه یافته ترین این قلمروها رشد مدرنیته در همه ابعاد و مظاهر آن بوده است. همان گونه که قبلاً بیان شد، مارکس، وبر و دورکیم سطوح مختلفی از سرمایه 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 علی، ویژگی علی کنش های فردی، ساخت ها و شخصیت های دارای اهمیت

فرهنگی» را وجهه همت خود قرار داده است. وی در هر دو قلمرو مدل های تکاملی پیشین، که تغییر تاریخی را یک فرایند خطی هدایت شده توسط یک محرک علی 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 - آن گونه که مارکس می پنداشت - 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 خلیات و روایات 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 جستجو 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 احتمالاً 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، بایگاه 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 جستجوی 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 علی 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

جامعه‌شناسان 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 جامعه‌شناس تاریخی که کتابش - بر اساس نظریه مارکسیستی نگارش یافته - 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 پیش‌گویانه 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 بهره‌کشی 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 می‌دهد. این امر به ثروتمندی بیشتر منطقه مرکزی و در نتیجه افزایش کنترل اقتصادی آن بر مناطق غیرمرکزی منجر می‌شود. مشخصه هر منطقه داشتن یک ساخت اقتصادی و نیروی کار ویژه است و در درون هر منطقه، گونه‌های متفاوتی از یک طبقه حاکم به ظهور می‌رسد. در هر حال، استیلای منطقه مرکز مهم و فوق‌العاده است. این منطقه قادر است کل نظام اقتصادی را با بهره‌گیری از فعالیت‌های فوق اقتصادی ماهرانه کنترل کند و در مقابل این بهره‌کشی سنجیده و برنامه‌ریزی شده، توسعه پویای ساخت‌های اقتصادی و سیاسی مناطق پیرامونی، چیزی نزدیک به محال است. ۱۹

همان‌گونه که انتظار می‌رفت، نظریه والرشتاین اختلاف نظرها و بحث‌های زیادی را نه فقط در استدلال صریح سیاسی آن، که در مشاجرات بحث‌انگیزی 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 فعالیت‌های پژوهشی پیشگام مهم دیگر، از زیاده‌گویی 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.»^{۲۱} او بر این، 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 کاملاً 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.^{۲۲} ویسیلینگ 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} اسکوپول 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 فتودالیسم 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 «استنفاف 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 جامعه‌شناسی تاریخی به راه انداخت. تیلی ضمن اعتقاد به سودمندی مشابه تاریخ، بر آن است که نظریات و دیدگاه‌های والرش‌تاین، تلفیقی میان یک خط فکری شناخته شده در خصوص اقتصاد جهانی سرمایه‌داری و نظریه فردیناند برادل در خصوص نحوه تعامل گسترده کشورهای حوزه مدیترانه با یکدیگر در خلال سال‌های شکل‌گیری سرمایه‌داری 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 جامعه‌شناسی تاریخی گشود.

جامعه‌شناسی تاریخی تیلی

جامعه‌شناسان تاریخی علاوه بر بررسی توسعه جهان مدرن، به مطالعه انقلاب‌ها و کنش‌های جمعی نیز علاقه ویژه‌ای نشان داده‌اند. یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه چارلز تیلی است. مانع 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 سرمایه‌داری را عمدتاً از طریق پژوهش‌های تاریخی مفصل در خصوص شورش‌ها، اعتصاب‌ها و سایر فعالیت‌های جمعی خاص مورد بررسی قرار داده است. این پروژه‌های تحقیقی غالباً، روش‌های کمی از جمله روش‌های طولانی مدت را مورد استفاده قرار داده‌اند و تیلی داده‌های پایه را با فرضیات علی‌جایگزین به شدت مورد انتقاد قرار داده است. کار او به ویژه به دلیل رهیافت دوگانه‌اش، ارزشمند است - او هم یک مورخ و هم یک جامعه‌شناس جدی است - وی در چارچوب هر دو سرمشق قلم زده و سعی کرده است تا این دو متدولوژی (تاریخی و جامعه‌شناسی) را در یکدیگر ادغام کند. ۲۹

جامعه‌شناسی تاریخی اسکوکپول

تدا اسکوکپول نیز همچون تیلی رشته‌های تاریخ و جامعه‌شناسی را آشکارا در کتابش «دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، تحلیلی مقایسه‌ای 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 آن‌ها را می‌توان به شیوه‌ای مشابه و از طریق یک رهیافت ساختی تبیین کرد. اسکوکپول، همان گونه که از گزیده ذیل از مقاله‌اش برمی‌آید، 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 داری 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 معمولاً سعی می کنند پیچیدگی روابط علی را از طریق قصه گویی و گزارشات زمانی تفهیم کنند. به هر حال، این رهیافت ها، رهیافت های کاملاً تحلیلی نیستند و موضوع اسکوکپول را، که در تبیین خود معتقد شده است این سه انقلاب موفق در ترکیبی از سه فرایند علی مجزا به وقوع پیوسته اند، تحسین و تمجید کرده است.^{۳۲} بیلی خاطر نشان 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 وافرا به مورخان جویای تبیین های جامعه شناختی [پرده برداشته است].^۱ و روشن می سازد که چگونه وی تاریخ های مفصل و گسترده روسیه، فرانسه و چین را قبل از مطالعه تحلیل های نظری انقلاب - ارائه شده از سوی عالمان اجتماعی - مطالعه کرده است. وی

معتقد است که عملکرد وی با عمل بیشتر جامعه‌شناسان مغایر است. این مسئله احتمالاً تبیین می‌کند که چرا تفسیر وی از انقلاب تا بدین حد برای مورخان دلچسب بوده است. از نظر اسکوکپول، ادبیات علوم اجتماعی، ادبیاتی «مأیوس‌کننده و چندش‌آور» است، چه تبیین‌های آن منطبق با اسناد و شواهد تاریخی نیست. وی این خصیصه را به عنوان یک مسئله ایدئولوژیک تفسیر می‌کند که از نظریه‌های برگرفته از مدل‌های فرضی تغییر در جوامع لیبرال - دموکراتیک یا سرمایه‌داری ناشی شده است. نظریه‌های مارکسیستی نیز همچون نظریه‌های ارائه شده از سوی غیر مارکسیست‌ها مسئله‌زا هستند. وی معتقد است که جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه‌ای صرفاً باید در حوزه‌هایی صورت پذیرد که یک ادبیات تاریخی گسترده از قبل در آن وجود داشته باشد، چه بیشتر جامعه‌شناسان نه‌زمان و نه هیچ یک از مهارت‌های 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 می‌کنیم:

یک روش تاریخی مقایسه‌ای چگونه در نوشتار وی شرح و تفسیر شده است، و نقاط قوت و ضعف آن کدام‌اند؟ کار اسکوکپول از چه حیث تاریخی و از چه حیث جامعه‌شناختی شمرده می‌شود؟ بر طبق آنچه از این گزیده برمی‌آید، اسکوکپول وامدار جامعه‌شناسان 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 جهش‌های کوتاه مدت و علل بنیادین واقعی است. آیا چنین تمایزی برای مورخان مفید است؟ این تمایز چگونه ممکن است، تحلیل ما از موضوعات را بیشتر از تحلیل مقایسه‌ای انقلاب متأثر سازد؟

پی‌نوشت‌ها

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

The houses of history, ANNA GREEN and KATEHELEN 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 Theory 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 (London,[1904] 1930).

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

11. R.J. Holton, *The Transition from Feudalism to Capitalism* (London, 1985), 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. 84-85.

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 Sociology 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; Skocpol, *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 Sociological Studies*, *American Sociological Review*, 28 (1963), p. 532-539.

قرآن به‌شيوه‌ها و صورت‌های مختلف از این حقیقت سخن گفته 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 عرضه این قوانین و بیان مصداق‌ها و نمونه‌هایی 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 بهم 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 بیابد 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.

قرآن و سیمای سنت‌های تاریخ
گفتیم اندیشه 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، اندیشه 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 دهنده این فکر باشد.

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. اندیشه‌ای که بر تاریخ، سنت‌های حکومت می‌کند. و این سنت‌ها غیر از سنن و ضوابط شخصی در مورد افراد است که روی خصوص شخصشان پیاده می‌شود.

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ إِلَّا وَلَهُمَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ، مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ.^۱

ما اجل هیچ روستا یا سرزمینی را هلاک نکردیم و بگر آنکه

برای آنان مدتی مضبوط و معین بود، و هیچ امتی از اجل

خود پیش و پس نمی‌افتد.

عیناً این مضمون را در سوره مؤمنون آیه ۴۳ می‌خوانیم:

«هیچ امتی اجلس جلو و عقب نمی‌افتد».

در آیه ۱۸۵ سوره اعراف می‌خوانیم: «چرا به ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر آنچه خدا آفریده است نمی‌نگرید، چه بسا که اینها اجانشان فرا رسیده باشد، آیا بعد از قرآن به چه گفتاری باور می‌آورند؟»

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

۱- حجر / ۴-۵.

۲- أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ.

نمونه‌هایی 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:

لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْخِرُونَ.^۱

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْخِرُونَ.^۲

چنانکه در این دو آیه ملا حظه می‌شود، «اجل» به امت نسبت داده شده.

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 همه این افراد به عنوان امت، وقت معینی به عنوان سرسید دارد. یعنی گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهایی 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

۱- یونس / ۴۹.

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

هیچ جنبنده‌ای را روی زمین رها نمی‌کرده، ولی کفر 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.^۱

«و هرگاه خدا مردم را به اعمالشان مؤاخذه می‌کرده، 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 سر نوشت بندگان آگاه است».^۲

در این دو آیه اخیر، قرآن می‌گوید اگر خداوند می‌خواست مردم را به ستم‌کاریشان و کارهای زشتشان مؤاخذه کند، در صحنه زندگی مردم، دیگر هیچ جنبنده‌ای باقی نمی‌گذاشت، همه 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

- ۱- نحل / ۶۱ «وَلَوْ يَرَوْهُ إِحْدُ النَّاسِ ظَلَمُوا مَا تَزَكَّ عَلَيْهِمْ مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَخِيرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ».
- ۲- فاطر / ۴۵ «وَلَوْ يَرَوْهُ إِحْدُ النَّاسِ ظَلَمُوا مَا تَزَكَّ عَلَيْهِمْ مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِبَيَادِهِ بَصِيرَةً».

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 مجموعه 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 آیه زیر با آیه قبل مربوط می‌گردد:

وَلَيْكَ الْغَنَاقُ ذَوَا الرَّحْمَةِ لَوْ رَأَوْهُ أَخَذْتُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْعَذَابُ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّيْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْعِدًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ ظَالِمُونَ وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرْ مَوْعِدًا

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،

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

«وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^۱.

از انقلابی بترسید که برای آن مخصوص کافران نباشد و

بدانید دست انتقام خداوند سخت کیفر است.

در حالی که در جای دیگر می‌گوید: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى^۲.

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 آیه 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 نتیجه کوشش، تلاش و فعالیت یک

امت به دست آید، مربوط است.

نمونه دیگر:

وَأَن كَادُوا يَسْتَخْرِضُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبِثُونَ إِلَّا قَلِيلًا سَنَةً مِنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِرُسُلِنَا نَجْوِيًّا^۳.

۱- انفال / ۲۵.

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

۳- اسراء / ۷۶ - ۷۷

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 از نتیجه طبیعی اعمال امت از طریق ستمگری و تجاوز است. این نتیجه طبیعی، اختصاص به ستمگران جامعه ندارد، بلکه همه 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 ویژه ستمگران نبود، بلکه شامل موسی،

پاکیزه‌ترین و هشیارترین مرد زمان و دیرترین فردی که با ظلم و طاغوت

مواجه شده بود نیز گردید، زیرا موسی جزئی از این امت بود. و هلاکت بر

امت وارد می‌شد. و در نتیجه 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 انحرافات 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.

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، تلاشی می‌کردند و بدین وضع، دراز مدتی درنگ، نخواهند کرد، زیرا این نبوتی که اکنون توانست جامعه‌اش 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، مبارزه آنها در هم شکست، مکه سقوط کرد و یکی از بلاد اسلامی شد و هنوز چند سال نگذشته، دومین مرکز اسلامی گردید. پس آیه سخن از سنتهای تاریخ به میان آورده و با تأکید و اصرار می‌گوید:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ^۱

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.

نمونه دیگر:

وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَاصْبِرُوا عَلَى مَا كَذَّبُوا وَأَوْدُوا

۱- آل عمران / ۱۳۷.

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

این آیه نیز تأکید روی سنت‌ها دارد، می‌گوید: «وَلَا تَحْجِدْ لِسُنَنِنا تَخْوِیلاً؛ 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 بیرون کنند زیرا آنها نتوانستند ترا نابود سازند، صدایت را خفه کنند، دعوت را بکوبند. از این رو در مقابل آنها فقط یک راه مانده و آن 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 وسیله آزار و رعب او را فراهم کردند و پیغمبر اکرم (ص) چون پناهگاه امنی در مکه نداشت، از نیجه به مدینه مهاجرت کرد. ولی عملاً هیچ عذایی هم بر مرده مکه وارد نشد، مکه مقصود از این تعبیر نیست مرده مکه، به عنوان یک حمیوت

یک سنت تاریخی است. بر اساس این سنت تاریخی، است که می‌گویند: متفوق توضیح داده‌شده و در اینجا اشاره‌ای کوتاه صورت گرفته. این رابطه تکمیل شرائط آن، و مسائل و اوضاع و احوال دیگر که در آیات به طور طول تاریخ تغییر پذیر نیست. «کلمه» یعنی رابطه مستقیم بین پرورزی و

آیا سنت‌های تاریخ استثناء پذیر است؟

يَنْظُرُونَ الْأَمَّةَ الْأُولَىٰ فَلَمْ تَجِدْ لِسَنَةِ اللَّهِ تَجْدِيلًا وَلَمْ تَجِدْ
لِسَنَةِ اللَّهِ تَخْوِيلًا ۖ

تخلفی، از آن نخواهی یافت

وَقِيلَ لَكُمْ مَسْجِدُكُمْ وَالنَّبَاتُ الْغَنَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ مِنْ لَدُنْكُمْ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَنُفِثَ فِي السَّمِيقِ الْمُنَادِ بِأَنِ احْبِسُوا

حَتَّىٰ آتَهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مَبْدَلَ إِلَٰكُمَاتِ ۚ وَاللَّهُ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ
الْمُؤَسَّلِينَ...!

و همانا خداوند اخبار پیامبران را بر تو فروود آورد. نشانه‌های وعده ما که به پیامبران داده‌ایم، دیگرگون سازد. کردند، تا یاری ما فرارسید و هیچ قدرتی نتوانست مردم شکبائی نشان دادند، آزار و اذیت مردم را تحمل همانا پیامبرانی را قبل از تو تکذیب کردند و آنها بر تکذیب

این آیه نیز دل پیاپی (ص) را استوار ساخته، و راز تجارب گذشته‌گان آگاه‌می‌سازد و با قانون تجارب گذشته‌اش آن را مربوط ساخته برایش توضیح

می‌شود، ولی باید شرایط شدن را فراهم ساخت؛ شکبائی، استقامت و تکمیل دیگر شرائط، تنها راه رسیدن به پیروزی است و لذا می‌گوید:

فَصَبِّرْ وَاعْلَمْ مَا كُنْزُهَا وَأَوْدُهَا حَتَّى أَتِيَهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ

لِكَلِمَاتِ اللَّهِ.

آنان بر تکیذیب و آزار قوم خود شکیانی نشان دادند تا یاری ما فرا رسید و هیچگاه نوبت ما قابل تبدیل و تغییر نخواهد بود.

گرفت، در آن راه باید سنن تاریخ را شناخت، منطق تاریخ را توجه کرد، تا بتوان به یاری خدای سبحان راه یافت. بسیار اتفاق می‌افتد دارو نزدیک بیمار باشد، ولی بیمار دارو را ننشاند، زیرا با فرمول علمی که ثابت می‌کند این دارو میکروب 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 بهره‌برداری استثنائی از سنن تاریخ دارند، حمله کرده و آنان را مورد سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا نَذِيرًا مِّنْ نَّذِيرِ الْأَوَّلِ مَثَرُوهَا إِنَّا بِنَاؤُ رُسُلِنَا

به کافران: بخوان: و ما فرستادیم مگر آسایش طلبان

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 فرزندان بیشتر از شما داریم،

در آخرت هم عذابی به ما نخواهد رسید.

در تمام طول تاریخ، بین پیامبران با مترقان و مسرفان در همه ملتها و جوامع رابطه‌ای برقرار بوده، این رابطه نشان دهنده یکی از سنت‌های تاریخ است.

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

وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَنِّي نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ۱

آیا گمان کردید می‌توانید وارد بهشت شوید، حال آنکه بر شما مانند آنچه بر گذشتگان شما وارد شد از رنج‌ها و سختی‌ها وارد نشود، آنانکه همواره پریشان و هراسان بودند تا آنکه پیامبر و مؤمنان همراه او، گفتند: خدا یا! 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 نگردید، پیروز و شویید، ولی جزندگی‌های پیروز و بهشتی و در

نداشته باشید، آنها که پیروزی و بهشت نصیبشان گردید، کسانی بودند که تا جایی در سختی و ناملازمات 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 مدرسه تربیتی برای این امت است، و آزمایشی است برای اراده 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 بی حساب نیست، تصادف نیست، کاری کورکورانه انجام نمی‌شود. یاری خدا نزدیک است، ولی باید راهش را فرا

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 أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْمَلُوا مِنْ قُوَّتِهِمْ وَبَيْنَ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ^۱.

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 أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۲.

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 نتیجه کارشان گرفتیم.

وَأَن تَوَاسَّوْا عَلَى الطَّرِيقِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا^۳.
هرگاه اینان در راه راست، استواری نشان می‌دادند، ما آنها را از فراوانی و وسعت روزی در زندگی سیراب می‌کردیم.

۱-مائده: ۶۶.

۲-اعراف: ۹۵.

۳-التین: ۱۳.

نمی‌شد و کلیت پیدا نمی‌کرد بحدی که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا...» در هیچ سرزمینی اتفاق نیفتاد که ما پیامبری بفرستیم مگر مترفان گفتند ما به رسالت شما کافریم...» بنابراین یک رابطه منفی در اینجا موجود است، رابطه 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 بحث‌هایی 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:

«وَقَدْ يَخْلَوْنَ سِرْزِمِينَ رَا هَلَاكَ كَيْسِهِمْ، نَخَسَتْ أُولَٰئِمْ خُودَ رَا بَرِ مَتْرَفَانِ أَيْجَا بِيَان دَارِيم، وَقْتِ آن مَرْدَم بَه فَسَق وَفَجُور پَر دَا زَنْد وَ مَسْتَحَقِّ هَلَكَتْ شُونَد، 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 پندگزان، خراوند آگاه و بینا است»^۱.

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

... 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 همه کافران چنین خواهد آورد...

أَقْلَمُ تَسْمِيرًا فِي الْأَرْضِ، فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ غَافِقَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ.

چرا اینان در زمین سیر و سیاحت نمی‌کنند تا بنگرند چگونه بوده است، پایان کار ستمگرانی که پیش از آنها بودند.

فَكَأَيُّ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبْيُحِقُ مَقَاطِعُهَا أَقْلَمُ تَسْمِيرًا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَيَأْتِيَهَا لَاقَتُمُ الْأَبْضَارَ وَلَكِنْ تَفْتَمُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.

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، و کاخ‌های مستحکم تهی از ساکنان ماند. آیا از چیست که مردم در زمین به سیر و سیاحت نمی‌پردازند تا با دل‌های خود تعمق نمایند و ببینند و با گوش‌های خود حقایق را بشنوند، این

در این سه آیه ملاحظه می‌شود سخن از یک رابطه خاصی بین استقامت در تطبیق احکام خدا با بکار بستن آن از یک طرف، و بین فراوانی معیشت و کثرت 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 قرار نمی‌گیرد، دچار فقر نمی‌شود، ثروتش افزوده گشته و خیرات و برکات 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 هر گاه احکام و دستورات آسمانی در روابط توزیع رعایت نشود، این امر باعث تولید فقر و تنگدستی و بدتر از آن می‌شود و سرانجام برکات آسمان و زمین به روی این مردم گشوده می‌شود.

لزوم سیر و بررسی حوادث تاریخی

بنابر این 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 زمینه علم تاریخ و سنن تاریخی بر شما روشن گردد.

... أَقْلَمُ تَسْمِيرًا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ غَافِقَةُ الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِهِمْ ذَهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَإِلَىٰكَ مِنْ أُمَمَالِهِمْ

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 هشداری 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 هشجاری اندیشه 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.

چشم‌ها نیست که کور می‌شود، ولی دیده دل‌هاست که در سینه‌ها وقتی به اندیشه و تعقل نپردازند، کور دلی می‌آورد. وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْيَلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ...^۱

و چه بسیاری طوائفی را که قبل از اینان بودند و قوی‌تر از اینان هم بودند و راه به همه بلاد یافته بودند، ما آنها را هلاک کردیم و آنها هیچ راه نجاتی نیافتند. در این سخنان، برای آنها که اهل دلد، و گوش ظاهر را رها کرده قلبشان

حاضر باشد، تذکره و هشداری است.

از مجموع این آیات، مفهوم سنت‌های تاریخ شکوفا می‌شود. این آیات با کمال پافشاری و صراحت می‌گویند سنت‌هایی در زمینه 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

این خلدون به بررسی تاریخ و کشف سنت‌ها و قوانین آن پرداخت، بعد از او حداقل چهار قرن گذشت تا اندیشه اروپائی در اوائل دوره 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 و بحث‌های 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. بینشهایی پدید آمد که

از همه معروفتر و پرتأثیر و صحت‌اندوزتر و در خود تاریخ متون تزیین، نظریه‌ها

ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم گردید. بنابراین در واقع همه 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 مقایسه این متون سه مطلب اساسی پیدا کرد و گفت: قرآن سنت‌های

تاریخی را در قالب این سه حقیقت تأکیدی 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 جنبه 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

این آیه در رد کسانی است که آرزو دارند حالت آنها استثنائی باشد، و سنت‌های تاریخ در باره 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 همشاری و آگاهی علمی در چهارچوب این قوانین با حوادث تاریخی برخورد کند.

۲ - دومین حقیقت که قرآن روی آن تکیه دارد، خدائی بودن این سنت‌ها است. سنن تاریخ ربانی است، یعنی مربوط به خدا است، «سنه الله» است و به تعبیر دیگر «کلمات الله» است. یعنی هر قانونی از قوانین تاریخ، «کلمه الله» است. یک قاعده الهی است. پافشاری قرآن روی الهی بودن سنت‌های تاریخی، و خصوصیت غیبی داشتن آنها، برای پرورش اندیشه 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، «اراده الله» اند و حکمت و تدبیر او را در عالم تجسم می‌بخشد.

در اینجا ممکن است پندار غلطی پیدا شود، بگویند این رابطه غیبی و الهی علم تاریخ، باعث می شود تاریخ از بررسی ها و تحلیل های علمی خارج شود، زیرا وقتی جنبه الهی پیدا کرد، دیگر نمی شود درباره آن آزاد

کنند و با بصیرت و آگاهی آنها را پذیرند، 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.^۱» «سنت ما را دگرگونی نیست»^۲.

«چیزی که کلمات خدا را تبدیل سازد وجود ندارد»^۳.

«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 فرامی‌رسد؟ آگاه باشید یاری خدا نزدیک است»^۱.

۱- احزاب / ۴۲.

$$-1000 \text{ J} \cdot \text{mol}^{-1} \cdot \text{K}^{-1}$$

٣٣- انعام / ٣٣٤.

٤- أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَسْتَفْتِهِمُ
الْبَائِسَاءُ وَالْعَاسِيَاءُ وَأُولَئِكَ يَقُولُ الْكَاذِبُ وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ ۚ إِنَّ بُعْثَهُنَّ بِغَيْرِ
حِسَابٍ ۚ (سورة النور / ٢٤).

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

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

قرآن رابطه 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، و گویا 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 پدیده باران، مخالف است، ولی وقتی شخصی آمد و گفت پدیده باران علل و عواملی را می‌خواهد، و روابطی با دیگر اوضاع و حوادث طبیعی دارد. آن امر یک گردش طبیعی آب است، آب تبخیر

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 اگرستین 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 طریقه 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 واقعه تاریخی را جنبه غیبی و الهی می‌دهد و می‌خواهد آن را توجیه لاهوتی کند، درست آن حادثه را به خدا نسبت می‌دهد و هیچ گونه پیوندی با دیگر حوادث برای آن نمی‌پذیرد. یکباره همه روابط و پیوندهایش را با اشیاء و حوادث دیگر قطع می‌کند، تا پیرند الهی جای همه آنها را بگیرد، تا در این میدان تاریخی تنها، ارتباط با خدا مطرح شود، نه ارتباط با بقیه حوادث تاریخی، او نمی‌خواهد بپذیرد پیوند

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 فواز روح پیگیری از تفسیر تاریخ، بر اساس منطقی و عقل و علم است تا بر مبنای اراده بی حساب عالم غیب، زیرا حتی امدادهای غیبی هم در این تفسیر باید طبق سنت‌های تاریخ صورت گیرد.

در سابق یک نمونه از سنتن تاریخ را در این آیه ملاحظه کردیم:
 أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا...

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

إِذْ تَسْتَفْتِيُونَ رَسُولَكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِئَةِ مِنَ الْغَلَائِكَةِ مُوَدَّدِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلَسَطُنَّ إِلَيْهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

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

را با فرشتگان خود یاری خواهم داد.

و این فرشتگان را می‌توان به فرشتگان مبارک الهی دانست.

و این فرشتگان را می‌توان به فرشتگان مبارک الهی دانست.

و این فرشتگان را می‌توان به فرشتگان مبارک الهی دانست.

و این فرشتگان را می‌توان به فرشتگان مبارک الهی دانست.

می‌شود، به صورت گاز در می‌آید، گازها متصاعد شده پوششی از ابر پدید می‌آورند، ابرها به تدریج با پائین آمدن درجه 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 اداره 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 ظاهرش، به خدا نسبت دادیم.

بنابر این 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 مستحکم بین علم و ایمان پدید آید. و بتوانیم درست در همان موقع با دید ایمانی هم آنها را نظاره کنیم.

قرآن روی جنبه اصالت سنت‌های تاریخ و اتفافی نبودن این امر را نشان می‌دهد، آن تا جایی پیش رفته که حتی کارهای فیزی را در بساط الهی قرار می‌دهد. نیز تابع سنت‌های تاریخ می‌داند، و رابطه آنها را با تصاویر و نمادها

حکیم است.

بنابراین، جنبه 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، پیش‌توجیدی به ما بیاموزد.

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

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

بحث در باره 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. و هر 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، اراده انسان است. ما در آینده روش فنی مطلب را در هماهنگی بین سنت‌های تاریخ و آزادی اراده انسان بیان خواهیم کرد. و توضیح

می‌دهیم چگونه قرآن، سنت‌های تاریخ را با اراده انسان، هر دو امر را با هم جمع کرده و از کلیه مواردی که استفاده 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 اللَّهَ لَا يَتَغَيَّرُ مَا يُغَيَّرُ حَتَّى يُغَيَّرَ مَا بِيَدِهِمْ^۱.

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

۲. وَأَنْ تَوَسَّعْتُمْ عَلَى الطَّرِيقَةِ لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْكُمْ مَاءٌ عَذْوًا^۲.

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

۳. وَتِلْكَ الْأَنْزِلَاتُ الْأَنْكَاثُ الْمُنَافِقُ وَالْمُكَذِّبِينَ^۳.

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

بنگرید چگونه سنت‌های تاریخ فراوان از دست این انسان نیست، بلکه همه از زیر دست انسان می‌گذرد، زیرا خداوند هر گونه تغییر معلولی

۱- رعد / ۱۱.
۲- جن / ۱۶.
۳- کهف / ۵۹.

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

ما تاکنون به این جمله اکتفا می‌کردیم که بگوئیم این سنت‌ها در مسیر حوادث تاریخ جریان دارد، ولی آیا مسیر حوادث تاریخ تا هر کجا گسترش باید، 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 گیاهی است آیا به تمام صحنه‌ها و همه 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؟ صحنه 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. صحنه‌هایی 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 همه این حوادث و وقایع که مورخان بهم مربوط می‌سازند، و داخل در منطقه تاریخی آنان است و آنها را تدوین می‌کنند، آیا اینها همه محکوم سنت‌های تاریخی

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 اجراءات متناسب با آنها بکار بست، آگاهی‌های لازم فراگرفت، تا به نتایج مطلوب رسید.

بنابراین مسأله انتخاب انسان، در تفسیری 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 دهنده حکمت خدا و حسن تدبیر او در زمینه تاریخ است، و نیز خاصیت انسانی دارد، زیرا انسان نمی‌تواند نقش مثبت در آن نداشته باشد و نمی‌تواند اراداش 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 خصصیت متمیزه سنت‌های تاریخ را از قرآن کریم، استخراج کردیم با این پرسش جدید مواجهیم که:

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

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

زندگی عثمان بن عفان خلیفه سوم و طول عمر او یک حادثه تاریخی است. این یک حادثه تاریخی است که عمر او تا هشتاد سال طول کشیده است. بدیهی است این حادثه 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 گذشته شدنش به دست مسلمانان انقلابی، ادامه داشته باشد. این حادثه تاریخی مورد توجه مورخین است و اثر زیادی در رویدادهای تاریخ داشته است و نیز دارای صق 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.

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

صحیح این است که بخش معینی از این حوادث و وقایع در حیطه 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 حادثه 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 بگریزند.

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

۹۰ سنت‌های تاریخ در قرآن

بر آن حاکم باشد.

بنابراین در هر صفحه‌ای سنت‌های تاریخ حکومت نمی‌کند. واقعی که طبری در تاریخش آورده سنت‌های تاریخ بر همه 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 همه 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 پدیده‌هایی که در منطقه 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 نتیجه 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 پدیده‌ای است در طبیعت، که به شرایط خاصی وابسته است، از قبیل درجه حرارت معین و به میزان خاصی نزدیک آتش قرار گرفتن آن و... این رابطه، رابطه علت و معلول است. پیوند ما در اینجا، رابطه 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 نتیجه 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 بدین تحقیق، پدید آید، یعنی پیوند در اینجا، رابطه با آینده است نه گذشته، پیوند کار با هدف است که دائماً در هر کار، نقش آینده را تجسم می‌بخشد. بنابراین

رابطه، کار تاریخ که به وسیله 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 منطقه 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 زاویه وجود ذهنی او خواهد بود، زیرا آن کار از نظر وجود خارجی آرزویی بیش نیست و تنها جنبه 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 شرایط و خصوصیاتش تجسم بخشد، در ایجاد و تحریک این فعالیت مؤثر است. اکنون که به یکی از مشخصات کار تاریخی از پدیده‌های میدان تاریخ و نقش و فعالیت آن می‌پردازیم، می‌خواهیم به بررسی

نقشه کلی آن بپردازیم. به عبارت دیگر این بحث نیز عبارت است از
الف) تاریخ و علم، این حقیقت که عمل به آینده گرایش دارد،

می‌دهد و پیوندهای متقابلی که با افراد گروهی دارد، از حدود شخصیتش 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 باره جهان و زندگی اظهار می‌کند، این اعمال، موجبی 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 فلسفه 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 زمینه عمل را فراهم می‌کند. برای این خصوصیت اجتماع، 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 موجبی 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. موجبی ایجاد کند که جامعه، علت مادی‌اش را تشکیل دهد و بدین ترتیب، عمل اجتماعی می‌شود.

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 منطقه سنن تاریخی بعد سومی لازم دارد. در این بعد سوم شرط است کار، جنبه اجتماعی داشته باشد، زمینه عمل جامعه باشد، کاری که موج ایجاد کند، موجی که از فاعل آن درگذرد و زمینه‌اش سطح جامعه‌ای را فراگیرد و شخص فاعل، یکی از افراد آن جامعه باشد. بدیهی است این امواج، اختلاف درجانش 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 گرسنه شد چیزی می‌خورد. وقتی تشنه شد آب می‌نوشد، وقتی نیاز به خواب پیدا کرد می‌خسبد، ولی این اعمال با اینکه هدفدار است و بر آن زمینه و مقصود ذهنی نیچر می‌شود، عمدتی است که مورچش از حفره سطحی بحر و حیرت و عصی که سه - نه یک فوئیت حسی نیچر و

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

إِنَّا كُنَّا تَسْتَشِيرُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: «ما عملکرد شما را می‌نویشتیم».

این نامه عمل، کتاب تاریخ طبری نیست که تمام وقایع طبیعی، فیزیوثری 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 مسئول کارنامه می‌باشد.

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

وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزِنَةٌ طَائِرَةٌ فِي عَذَابِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا أَوْتَرَةً كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَذَابًا حَسِيسًا^۱.

وهر انسانی که کارنامه‌اش را ملایم یاوار در گردنش آورده‌ایم؛ و روز قیامت بر او عرضه شده کارنامه‌ای می‌نگرد گشوده، باو گفته شود بخوان که تو خود امرود کارنامه‌ای می‌نگرد گشوده، باو گفته شود بخوان که تو خود امروز کارنامه خود را حسابگر با کفایتی هستی.

تفاوت بین عمل فردی و عمل اجتماعی

قرآن کریم بین عمل فردی و عمل اجتماعی امتیاز قائل است. گذشته از کارنامه آمارغیبی که کارهای انسان را بر می‌شمارد، سخن از کارنامه فرد و کارنامه امت به موازات هم به میان آمده‌است، کارنامه‌ای که کارهای شخصی را بر می‌شمارد 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، و آنرا 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 کارنامه فرد و هم در کارنامه امت، ثبت می‌شود.

در کارنامه 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 نامه‌عشانان 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 می‌نویسیم»^۱.

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

استفاده می‌شود این است که مطلب فقط به کارنامه‌ای برای فرد و کارنامه‌ای برای امت تمام نمی‌شود، احضارهایی 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 بار و پابری ندارد یا هیچ قدرتی نیست که بتواند در آن وهله به او کمک رساند تنها چیزی که به دانش می‌رسد، کار نیک و قلب پاک و ایمان او به خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی و پیامبران است. این احضار فردی است.

إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَيْنَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَوْمًا^۱.

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

بنابر این همانگونه که دو کارنامه وجود دارد، دو احضار هم خواهد بود، چنانکه اشاره شد احضاری که به مضمون «تَرَى كُلُّ أُمَّةٍ جَائِئَةً تُدْعَى إِلَيْهَا كِتَابِهَا» آمده، احضار گروه امت است.

از سیاق آیات استنباس می‌شود این احضار دومی به خاطر بازگشت

۱- مریم / ۹۴ «هَمَّةُ آتَانِ كَهْ دَر آسْمَانِهَآ وَ زَمِیْنِهَآ، بَعْنَوَانِ بِنْدِگِی نَزْدِ خُدَآیِ مَهِرَبَانِ آورده خواهند شد. خداوند آنان را احضار کرده، آمار دقیق آنها را دارد، و همه آنها روز قیامت تنها بر او در آیند».

در اینجا پابگاهی است نابرابر، هر انسانی گرفتاری کارنامه خویش است، کارنامه 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 آگاهی به اندازه مقال ذره‌ای در زمین و آسمان چیزی از پریش 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. اظهار می‌کند 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 کارهایی که مرتکب شده‌ای در این کارنامه همه را خواهی یافت. در این روز با تو با موازن حق و عدالت رفتار خواهد شد. روزی که هیچ انسانی قادر به حق پوشی نیست و نمی‌تواند حقیقی را از خود و خدای خود مخفی نگه‌دارد.

این کارنامه فرد، و این کارنامه 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 کارنامه فرد و کارنامه امت نهاده شده تعبیر دیگری است از آنچه قبلاً توضیح دادیم که عمل تاریخی، عملی است که کارنامه امت را تشکیل دهد، عملی که سه بعد داشته باشد بلکه آنچه احضار فردی و احضار اجتماعی از آیاتی چند از قرآن کریم

آیا جامعه مستقل از افراد وجودی دارد؟

برای ما شایسته نیست مانند پاره‌ای از اندیشمندان و فلاسفه اروپا فکر کنیم. جامعه دارای یک وجود مستقل و ریشه داری است و حدود و اعضایی 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 فلاسفه 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 اعضایی است و در حقیقت همه افراد در بطن جامعه و در میان او فشرده‌اند.

هر فردی در جامعه، سلولی را در این واحد اصیل تشکیل می‌دهد، و برای خود روزنه‌ای از داخل 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 استعداده، نوآوری و هر اندیشه‌ای، عبارت است از درجه‌ای از درجه‌های این واحد اصیل هگلی، یعنی جامعه، به عالم خارج. این تصور موهوم را بسیاری از فلاسفه 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

روابط گذشته امت به حدود و موازین حق و مصلحتی 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 می‌بیند. در بین امت به همان اندازه که می‌بویان شده است تفاوت حقش را می‌گیرد، در روزی که هیچ سختی در برابر حق پذیرفته نیست.

ملاحظه کنید قرآن را: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ»^۱. 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 از عمل سه بعدی که اشاره کردیم: بعدی از ناحیه فاعل که ارسطو آنرا علت فاعلی معرفی کرده، بعدی از ناحیه هدف که ارسطو از آن به علت غائی تعبیر کرده، و بعدی از ناحیه زمینه کار و کنش موج آن، که به نام علت مادی معرفی شده است. اینعملی که دارای سه بعد است، موضوع سنتهای تاریخی است این عمل اجتماعی است.

۱- تبیین / ۹ در روزی که برای گرد جمع آوری شما را جمع می‌کنند آنروز روز تغابن و

را بشناسیم. یعنی بدانیم سنت یا قانون تاریخ در قرآن با چه تعبیرهایی نشان داده می‌شود. و سنت‌های تاریخ از دیدگاه قرآن با چه صورت‌هایی 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 و جوه اختلاف آنها را با دیگری متعرض می‌گردیم:

۱ - نخستین صورت از صورت‌های سنن تاریخی در قرآن، در شکل و قیافه قضیه شرطیه ظاهر می‌گردد. و بین دو پدیده یا دو مجموعه از پدیده‌ها، در میدان تاریخ ارتباط برقرار می‌شود. قرآن این ارتباط را به صورت رابطه شرط و جزاء 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 از قانون غلیان یا جوش آمدن آب سخن می‌گوئیم، همیشه قانون را به تعبیر قضیه شرطیه، ادا می‌کنیم یعنی می‌گوئیم: «اگر آب بر اثر مجاورت با حرارت به درجه معینی از حرارت مثلاً صد درجه» برسد، تحت فشار مخصوص، آب جوش می‌آید.

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

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

ما برای جامعه، و راه افراد: حسن و تقی و رضا، هیچ مفهوم قائل نیستیم، ما هیچ اصالتی ورای این افراد برای جامعه نمی‌شناسیم «بلایی است بحث باهگل از دید فلسفی بیرون از حدود این گفتار است و باید در مجال دیگری به آن رسیدگی کرد زیرا این تفسیر هگل نسبت به جامعه، به بررسی تمام و کامل سیستم فلسفه نظری او، بستگی دارد.

ولی آنچه ما می‌خواهیم از این تصور بشناسیم، تنها نادری 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 درباره پند سوم دادیم استفاده می‌کنیم. عمل فردی، کاری است که تنها دو بعد دارد اگر پند سوم پیدا کرد عمل اجتماعی می‌شود. از آن رو که جامعه زمینه آن را فراهم می‌سازد و علت مادی‌اش را تشکیل می‌دهد و در این صورت، در کارنامه امت به زانو درآمده در برابر خدای خود ثبت می‌شود، و این است میزان فرق بین دو عمل. بنابراین چیزی که از بحث‌های گذشته نتیجه می‌گیریم، این است که موضوع سنت‌های تاریخ عمل هدفمندی است که زمینه اجتماعی داشته باشد و جامعه یا امت را بر طبق وسعت یا محدودیتش فراگیرد. و این است موضوع سنت‌های تاریخی.

سه صورت از سنن تاریخ در قرآن

اکنون وقت آن رسیده است که صورت‌های مختلف سنن تاریخ قرآن

زندگی انسان ارزش سازندگی دارد و از اینجا معلوم می‌شود چه حکمت مهمی در اظهار آن به صورت قضیه شریطه وجود دارد، و چرا 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 می گرفت، انسان نمی توانست هیچ گونه دخل و تصرفی در آن داشته باشد، دیگر نمی توانست 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 قضیه شرطیه برای او طرح گردیده است. لذا انسان پیوسته در نور می نگرد نه در تاریکی.

وَأَمَّا الْفُلُ فَأُرْسِلَتْ بِرَحْمَةٍ مِنَّا لِيُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِنَا فَتَدَارَكُوا أَعْيُنَكُمْ عَلَى الْبَلَدِ الْمَكْنُونِ

در میان اینها، به طوری که سخن از پدیدۀ نخستین که چه موقع

می‌شود. بنابراین، پدیده طبیعی غلیان که عبارت از تغییر 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 یا نه. این قانون هیچ‌گاه 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 قضیه شرطیه به ما می گوید. این گونه قوانین، خدمت بزرگی به انسان در زندگی معمولش می کنند، و نقش مؤثری را در انسان سازی دارند، زیرا با شناخت این قوانین، انسان می تواند نسبت به اجرای شرط در مورد خودش اقدام کند، و در هر حالی که خود را نیز به وجود جزا احساس کرد با فراهم کردن شرط به دست خود، قانون را عملی سازد. و هرگاه اجرای شرط با مصالح او سازگار نبود و آن را

[illegible]

بیشتر چیزی را در صورتی که به سبب آنست که تحقیق و تحقیق است

به زبان قضیه شرطیه آمده است و بطور وضوح از شکل دستوری جمله شرط و جزا استفاده شده است.

نمونه دیگر این آیه است:

وَإِذَا آرَدْنَا أَنْ نُولِّكَ قَوْمًا آمَنُوا مِنَّا فَفَعَلْنَا فِيهَا فَعْلًا
عَلَيْهَا الْقَوْلَ فَذَمُّنَاهَا تَذْمِيرًا^۱.

این نیز یک سنت تاریخ است که به زبان قضیه 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 و انقراض این جامعه. این نیز یک قانون تاریخی است که بر وفق قضیه شرطیه صورت گرفته است. در این قانون گفته نمی‌شود چه موقع شرط محقق می‌گردد، ولی می‌گوید هر گاه شرط محقق گردید جزا محقق خواهد شد. این صورت اول از صورت‌های سنن تاریخی در قرآن است.

۲ - صورت دوم از صورت‌های سنن تاریخ در قرآن، شکل قضیه فعلیه قطعی و تحقق یافته دارد و به صورت منجز یعنی بدون حالت منتظره عرضه می‌شود. نمونه آن را از قوانین طبیعی و کیهانی می‌توان مثال‌ها و شواهدی آورد. در علم هیئت، وقتی یک حکم علمی بر طبق قوانین

۱- اسراء / ۱۶ و چون بخوانیم سوره نوح را احلاک سازیم و آسایش طلبان آنان را امر کنیم و آنها مخالفت دارند تا شایسته هلاکت شوند. آنگاه آنان را به سختی

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

در گذشته آیاتی از قرآن را که دلالت بر سنت‌های تاریخی داشت، بررسی کردیم. عده‌ای از این آیات سنت‌های تاریخی را به زبان قضیه شرطیه بیان کرده است. شما بیاد می‌آورید در گذشته این آیه مطرح گردید: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ^۱، این یک سنت تاریخ قرآن است و با توضیحی که در گذشته در باره آن دادیم و در آینده شرح آن را مبسوط‌تر خواهیم داد، این سنت تاریخ به زبان قضیه 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 قضیه 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 قضیه شرطیه، قانون الهی را به زبان قضیه شرطیه آورده است. نمونه دیگر این آیه است: وَأَنْ لَّيُؤْتِيَنَّكُمُ اللَّهُ الْحَاقَّةَ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^۲.

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

۱- بقره / ۱۰۰ و اگر بر خیریه مستقیم یا غیر مستقیم، مدام توبه آید و توبه روزی بنوشانیم (علم و روزی عطا کنیم).

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 اراده 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 محفنی و در باطن.

برخی دیگر معتقدند سنت‌های تاریخ را باید فدای آزادی و اختیار انسان کرد. عده‌ای از اندیشمندان اروپا می‌گویند تا وقتی انسان آزاد است باید صحنه 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.

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 قضیه علمی است که به صورت یک واقعۀ قطعی نه به صورت یک قضیه شرطی درآمده است.

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

«باران بر فلان منطقه فرو می‌بارد» این نیز، تعبیری از قضیه فعلیه 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 از صورتهای 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، اندیشه اروپائی را به توهم مخالفت آن، با آزادی و اختیار انسان انداخته است، این پندار غلط می‌گویند: اندیشه سنت‌های تاریخ به هیچ وجه با اندیشه آزادی و انتخاب انسان سازگار نیست، زیرا اگر سنت‌های تاریخ مسیر انسان را در

بنابر این وقتی سنت تاریخ به زبان قضیه شرطی آورده می‌شود، و وقتی 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 مخالفی با آزادی و اراده انسان ندارد، بلکه بعکس در آزادی و اراده 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 نتیجه کارش راه یابد.

این دومین صورت از صور سنت‌های تاریخ بود.

۳- صورت سوم از صور سنت‌های تاریخ که سخت مورد اهتمام قرآن کریم است، سنت‌هایی 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، اندیشه معمولی خود راز قانون در ذهن تجسم می‌بخشیم. قانون عملی بر طبق تصور عادی عبارتست از سستی که از جانب انسان شکست‌بردار نیست، زیرا انسان نمی‌تواند سنت‌های طبیعی را نقض کند و از زیر بار اطاعتش بیرون رود.

این دیدگاه‌ها عموماً اشتباه است. همه بر اساس یک پندار غلط نهاده شده و آن پندار نادرست، وجود تناقض اساسی بین سنت‌های تاریخ، و آزادی 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 جمله فعلیه قطعی و محقق صادر می‌شود. بلی اگر سنت‌های تاریخی فقط به این صورت در صحنه‌های تاریخ تجلی می‌کرد، و ما معتقد می‌شدیم تمام صحنه‌های تاریخی را این صورت پر می‌کند و هیچ جای دیگری برای تلاش و کوشش انسان باقی نمی‌گذارند، این توهم بجا می‌نمود، ولی برای بطلان این توهم، توجه به صورت اول از صور سنت‌های تاریخ که به شکل قضیه شرطیه معروف می‌گردد، ما را کافی است. غایب در شرط این قضیه شرطی، عیناً به اراده انسان و انتخاب او اشاره شده و درست اراده انسان در مرکز قضیه شرطیه و شرط اصلی آن قرار گرفته است. بنابراین قضیه شرطیه همچون مثالهایی که از قرآن آوردیم، سخن از رابطه بین شرط و جزا بمیان می‌آورد. باید دانست این شرط کدام است؟

این شرط همان کار انسان، اراده انسان است، إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ^۱، 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.

مبارزه کننده بر اساس سنت‌های تاریخ راه به تدریج بگوید، 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 گرایش‌هایی هم وجود دارد که برای مدتی کوتاه قابل مبارزه هست و آنگاه مبارزه کننده با سنت‌های تاریخ راه خورد می‌کند. این از خصوصیات گرایش‌ها و گشش‌های اصیل انسان در حرکت تاریخ است.

گشش جاذبه جنس مخالف یک نمونه از سنت‌های تاریخ

برای اینکه مطلب راه ذهن شما نزدیک گردانیم، می‌توانیم بگوئیم گشش‌هایی وجود دارد که در پیدایش و ترکیب انسان مؤثر است. این گشش‌ها واقعیت خارجی دارد تنها تشریعی و قانون‌گذاری نیست. یک نمونه آن گرایش برای ایجاد روابط خاصی بین زن و مرد در جامعه انسانی در قالب ازدواج و پیوند زناشویی است.

این گونه گرایش‌ها را نباید یک قانون‌گذاری اعتباری نامید، بلکه یک گشش اصلی است که برای پیودن راه حرکت انسان بوجود آمده و تنها قانون تشریعی و یا فقط یک حکم شرعی‌اش نباید تصور کنیم. این طور نیست، ریشه این گرایش‌ها در طبع انسان نهفته و ساختمان انسان بدانها وابسته است. این گشش‌ها انسان را به سوی جنس مخالفش برای بقاء نوع از طریق ایجاد ارتباط در شکل یکی از قالب‌های اجتماعی از دواج فرامی‌خواند. این گشش‌ها و گرایش‌ها در حد خود سنت‌های اصیل است نه قانون

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 هیچ‌گاه نمی‌تواند قوانین جهانی و سنت‌های آن را نقض کند. مثلاً نمی‌توان آب را در وضعیتی قرار داد که با وجود شرایط 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 یکمده گرایش‌ها و انگیزه‌های طبیعی داریم که در حرکت 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 ممکن است. اما برای دراز مدت، قابل مبارزه نیستند، شما نمی‌توانید حتی برای یک لحظه وقت جوشائی آب را به عقب بیدارید. ولی می‌توانید گرایش‌هایی از این قبیل را برای لحظه‌هایی از عمر تاریخ، به عقب بیدارید.

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

این کار ممکن است از طریق قانون جامعه عمل پیویشده، بدین وسیله می‌توان با کشتش تقسیم وظائف بطور طبیعی، مبارزه کرد، ولی این مقابله با کشتش طبیعی، کارش به دوام نمی‌گشاید. سنت‌های تاریخ با آن مخالفت می‌کند، زیرا ما بدین وسیله کلیه توانائی‌ها و قدرت‌هایی که زن و مرد بدان مجهزند را از دست خواهیم داد.

قابلیت پرستاری زن و جاذبه مادری، و نیز صبر و 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. با گذشت زمانی کوتاه بر اثر مخالفت با سنت‌های تاریخ، مخالفت با یک کشتش طبیعی که مایه حرکت انسان است، آن را در هم خواهد ریخت هر چند مخالفت با آن برای کوتاه مدت ممکن است ولی بعداً عکس‌العمل آشکاری نشان می‌دهد.

تدین و دینداری نمونه 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

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 با سنت‌های 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 لازمه 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 سر به نیست 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. تنها وظیفه 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 برخلاف آن قانونی وضع کرد مبنی بر اینکه بر مرد واجب است در خانه بماند تا بکار پرستاری و تربیت اطفال بپردازد، و بر زن لازم است از خانه خارج شود تا رشته کار و فعالیت را در دست گیرد.

انسان تحمیل شده باشد. دین سرشت مردم است. فطرت الهی است که مردم را بدان سرشته، و هیچ گاه خلقت را نمی‌توان دگرگون ساخت. این کلام خود یک سخن از واقعیت است. یک جمله 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 از او 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 بی‌نیازی 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 چیزهایی می‌شود که انسان از میان پیشرفتهای مدنی و اجتماعی‌اش در طول تاریخ به دست آورده است.

قرآن می‌خواهد بگوید دین از این قبیل چیزهایی 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. «لَا» در این جمله «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» 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.

تشریع و یا به اصطلاح علم اصول فقه، به عنوان «ارادة تشریعی» 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 است که دین را بپا دارید و متفرق نشوید که بر مشرکان دعوت شما گران است»^۱.

در اینجا دین به عنوان تشریع و قانون تلقی شده و امری 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:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^۲.

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

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

۱- شوری / آیه ۱۳، تَبْدِيلٌ لِّدِينِ اللَّهِ لَمْ يَتَّخِذْ لَدُنَّ مَوَظِعًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ،
۲- روم / ۳۰.

رَبِّكَ كَالَّذِیْ سَخَّرَ مَعَهُ الْقُدْرَةَ^۱

در امر شکنجه کفار آنان با تو شتابزدگی می‌کنند. حال آنکه خداوند و صدها اش را تخلف نمی‌کند و یک روز نزد پرورگارت، 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 عتاب وارد می‌شود.

مقصود از کلمه «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 آیه 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 ابام 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 بستانیم، پس چرا عذاب بر ما نازل نمی‌شود؟

این سنت با دیگر سنت‌ها فرقی دارد و آن نداشتن قاطعیت در حد جوشانی 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 جنسی جلو ازدواج ایستاد. ولی برای کوتاه مدت. هم‌طور 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 بر هر ملتی که بخواهد مرتکب تبدیل خلقت خدایی شود یا توحه به اینکه خلقت الهی قابل تبدیل نیست، وارد می‌گردد. قرآن می‌گوید:

وَيَسْخَرُونَكَ بِأَعْدَابٍ وَّلَئِنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَ وَّلَئِنْ يَوْمًا عَجَلًا

فرشتگان و روح القدس روزی بر او صمود کند که مقدار آن روز پنجاه هزار سال است تو سخت شکیبانی و درنگ کن، اینان آنروز را دور می‌پندارند، و ما آن را نزدیک می‌بینیم. روزی که آسمان، همچون فلز 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 بر طبق سنت‌های تاریخ یک روز به شمار ما، هزار سال است. *وَرَأَى يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَنَّكَ بَينَ يَدَيْهِ تَعْدُوْنَ*.

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 بر طبق زندگی معمولی سنجید. طبق تعابلات 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 روزه‌های 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 قانون‌گذاری و تشریع

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 شتاب‌رگی می‌کنند و خدا هیچ گاه وعده‌اش را خلاف نمی‌کند»^۱. زیرا سنت تاریخی پایدار است و یک روز نزد پروردگارت همچون هزار سال در شمار شماست^۲ «میران 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. طبیعتاً می‌دانید در آیه 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 آیه دیگر این است:

تَعْرِجُ السَّاعَاتُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ فَأَصْبَرَ صَبْرًا جَمِيلًا إِنَّهُمْ يَرُؤْنَهُ بَعِيدًا وَزَرًّا قَرِيبًا يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالذَّهَبِ^۳.

۱- معارج: ۴-۸.

۲- حج / ۳۷.

۳- معارج: ۴-۸.

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؟ و چگونه 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 را گرفته 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 آیه قرآن بدست آوردیم.

وَأَقَالَ رَبُّكَ لِلْعَالَمِينَ إِنِّي جَاعِلُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَاسْمِعُوا
 أَنْجِعْ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَتَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ مُسَبِّحُونَ
 بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^۱

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.

فصل چهارم

تحلیل عناصر اجتماعی در قرآن

بررسی آیه ۳۰ سوره بقره: خلافت انسان

همانگونه که اشارت شد برای توضیح این حقیقت که دین یکی از سنتهای تاریخ است، بر ما 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 سنت‌هایی این عناصر بهم مرتبط می‌شوند؟ برای پاسخ این سؤال آیه ۳۰ سوره بقره را برگزیدیم:

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

وقتی این آیه را مورد 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: یا بطور کلی طبیعت به حکم: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً».

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 بنیادهای 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 زاویه 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- مستخلف یعنی خلیفه گرداننده‌ای وجود داشته باشد.
۲- مستخلف علیه، یعنی معین شود خلافتش در مورد چه چیز است.
۳- مستخلف بفتح لام یعنی کسی که خلیفه شده کیست؟

بنابراین مستخلف بکسر لام یعنی مستخلف بفتح لام یعنی خلیفه شده، انسان است و مستخلف علیه عبارت است از زمین و چیزهای روی آن، و با کسان روی آن. بنابراین غیر از انسان و رابطه‌اش با انسان‌ها، و طبیعت طرف چهارمی در تحقق استخلاف لازم است و آن خدا «(الله)» بعنوان مستخلف می‌باشد. پس پیوند اجتماعی استخلاف، مشتمل بر چهار جنبه است:

- ۱- مُسْتَخْلَفٌ به کسر لام یعنی خدا.
 - ۲- مُسْتَخْلَفٌ به فتح لام یعنی انسان.
 - ۳ و ۴- مُسْتَخْلَفٌ عَلَیْهِ یعنی طبیعت و انسان.
- و با دید و بیش خاصی که انسان نسبت به زندگی و جهان از نظر

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 جامعه 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، همه جوامع با هم اتفاق نظر دارند. اما در عنصر سوم، هر جامعه‌ای برای خود پیوندی دارد و جامعه‌ها در طبیعت این پیوند، و طرز شکل‌گیری 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 تغییر 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

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. رابطه انسان با طبیعت در این صورت رابطه مالاک و مملوک نیست، بلکه در حقیقت رابطه‌ای امن با مورد امانت است. و نیز رابطه انسان با برادرش انسان دیگر در هر پایگاه اجتماعی که این دو باشند، رابطه دو همکار در انجام وظیفه خلافت الهی است و هیچ گونه رابطه آقا و برده، مالاک 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، رابطه 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 صورت‌هایی در می‌آید که تاریخ با تعطیل بعد چهارم و انسان را مبداء گرفتن، متعرض این قسم رابطه گردیده است. در این فرض، صورت‌های مختلفی از مالکیت و

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

اگر با دقت این دو گونه پیوند را با همدیگر مقایسه کنیم، پیوند چهار طرفی (انسان + طبیعت + رابطه 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 و نباید 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 برگراری امانت و خلافت الهی می‌گرداند. و طبیعت با همه ثروت‌هایش و با هر چیز و هر کس روی زمین قرار دارد، امانت الهی می‌شوند و انسان باید وظیفه امانتداری خود را نسبت 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 آیه یاد شده^۱، روابط چهار طرف

۱- آیه ۳۰ سوره بقره.

۴/ تحلیل عناصر اجتماعی در قرآن ۱۳۹

ماء، بار امانت (خلافت الهی) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، آنها از تحمل آن سر باز زدند و طاقت نیاوردند، انسان بسیار ستمکار و نادان بود که آن را پذیرفت و بر داشت (ولی قدر این مقام عظیم را نشناخت و بر خود ستم کرد).

امانت همان صورت پذیرفته شده خلافت است: خلافت از ناحیه 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، و به امانت گرفتن و تحمل بار سنگین آن را کردن، و این همان پیوند چهار طرفی است که گاهی از ناحیه ارتباط با بوجود آورنده آن ملاجظه می‌شود. در این صورت گفته می‌شود اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً و گاهی از ناحیه پذیرنده آن یا بقول فلاسفه از ناحیه نقش انسان در پذیرش این امانت بررسی می‌شود. در این صورت گفته می‌شود «اِنَّا عَرَضْنَا الْاِمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ...»

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.

از اینجا باید بدانیم مقصود عرضه تشریعی و قانونی نیست. مقصود این است که، این عطای پروردگار، در جستجوی جایی متناسب با طبیعتش،

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 آیه 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 بینیم چگونه می‌تواند پیوند چهار طرفی یکی از سنت‌های تاریخ باشد.

قرآن این پیوند را به دو گونه عرضه می‌کند: گاهی آن را به 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: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً. 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 رابطه چهار طرفی از زاویه دید دیگری عرضه می‌شود. یعنی به عنوان یک موضوع مورد پذیرش خود انسان در این آیه دقت کنید:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاِمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاتَّيْنَهُنَّ بِخَشْيَتِهَا وَاَتَيْنَهُنَّ مِنْهَا وَاَعْتَمَنَهُنَّ اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَکَٰ فُجُوْرًا ۝۱

اجتماعی نیز به نوبه خود، یکی از سنت‌های تاریخ به معنای قرآنی آن است. پس در حقیقت این دو آیه مفاداً با هم مطابق است. در آیه اول می‌گوید: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ**^۱.

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 قیومیت در زندگی آشنا سازد، قیومیت بیان فشرده‌ای از پیوند اجتماعی چهار طرفه‌ای است که در دو آیه 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 اضافه عددی نباشد.

این بود مفهوم قرآن از سنت تاریخی دین، که از این دو آیه استخراج گردید. اما چگونه می‌خواهیم به صورتی واضحتر و گسترده‌تر این سنت را بشناسیم؟ چگونه باید نقش سنت تاریخ را در مورد قیومیت 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

۱- رومی / ۳۰ «روی خود را بسوی دین پاک متماایل برآست سرشت الهی کن سرشتی که در خلقت قابل دگرگونی نیست و دین بخود استوار است».

مناسب 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 بر دارد. بنابراین، عرضه 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 دارد و 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 سنت‌هایی 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 الْإِنْسَانُ أَنَّهُ كَانَ ظَلُمًا جَهُولًا»** در تعبیر ظلوماً جهولاً بپرده از روی حقیقت برداشته که انسان ستمگر و نادان می‌تواند مقابل این سنت بایستد، و با آن مبارزه منفی کند. درست همان جمله‌ای که در پایان آیه فطرت، **«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...»** ملاحظه می‌کنیم. در آنجا نیز می‌فرماید: **وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**.

بنابراین همانگونه که از آیه 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

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

برای شناختن این مطالب باید دورکن ثابت روابط اجتماعی را بشناسیم. این دورکن یکی انسان و برادرش انسان است و دیگری طبیعت، یعنی جهان هستی، زمین. این دورکن 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 خدای در ساختمان رابطهٔ اجتماعی انسان باخبر شویم، باید قبلاً به عنوان مقدمه نقش دورکن ثابت 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 با نگاه، چگونه است؟

در این صورت است که نقش طرف جدید معلوم می‌شود، نقش طرف چهارم که شخص این پیوند چهار طرفی در مقابل پیوند اجتماعی سه طرفه 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 دو عنصر 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 دهنده جنبه فکری است یعنی

ناحیه‌ای که تصور هدف را در بر دارد، و نیز از سوی دیگر نشان دهنده 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 دهنده اندیشه و از سوی دیگر نشان دهنده اراده است و با بهم آمیختن فکر و اراده، قدرت سازندگی آینده و نیروی حرکت آفرینی فعالیت تاریخی بر صحنه اجتماعی، تحقق می‌یابد.

این دو امر فکر و اراده در حقیقت تشکیل دهنده ضمیر انسان‌انند، محتوای باطنی انسان در دو رکن اساسی «فکر و اراده» دیده می‌شود. بنابراین محتوای درونی انسان سازنده حرکت تاریخ است. با آمیزش فکر و اراده می‌توان هدف‌های انسان را تحقق بخشید. با این توضیح می‌توان گفت سازنده حرکت تاریخ، محتوای باطنی انسان یعنی فکر و اراده اوست. و ساختمان جامعه در سطح روبنا با همه پیوندها، سازمان‌ها، اندیشه‌ها و خصوصیاتش روی زیر بنای محتوای باطنی انسان قرار دارد و هر گونه تغییر و تکاملی نسبت به روینای آن، تابع تغییر و تکامل این زیر بنا است و با تغییر آن روینای جامعه تغییر می‌کند. بدیهی است هرگاه این بنیاد استوار باشد، روینای جامعه استوار می‌ماند. براساس آنچه یاد شد، رابطه بین محتوای باطنی انسان و روینای اجتماعی و تاریخی جامعه، یک رابطه تابع و متبوع یا علت و معلول است. این رابطه ما را به یاد سنت‌های تاریخ می‌اندازد که شرح آن را در ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» در سابق ملاحظه کردیم.

این آیه می‌گوید تغییر اوضاع و شؤون اجتماعی هر قومی روینای 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 «مَا بِأَنْفُسِهِمْ» 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 و گوناگون از میوه‌های گذشته‌اش، بیار آرد و گرنه 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 ریشه تغییر درونی خود آن قوم و ملت را تغذیه می‌کند. همچون درختی که هر روز میوه جدیدش را می‌دهد. بنابراین محتوای باطنی و روانی یک ملت به‌طور عموم که حالت روحی عموم افراد آن ملت از آن حکایت کند، می‌تواند به عنوان عموم ملت، پایه‌ها و زیربنایهای اساسی تغییرات روینائی همه حرکت‌های تاریخ باشد نه روحیه یک فرد و دو فرد و چند فرد آن امت.

ضرورت هم‌آهنگی بین حرکت‌های روینائی 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

لِيُقِيدَ فِيهَا وَبِهَٰذَا الْخُرُوتِ وَالْأَسْمَلِ وَاللَّهِ لَا يُجِيبُ الْفَسَادَ^۱.

این آیه می‌خواهد بگوید وقتی انسان کار تغییر و دگرگونی بر دلش ننشست، و در اصرار و وحش اثر نگذاشت، و خود را از درون نساخت، هیچ‌گاه 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، الفلاطی تو خالی و بی‌معنا و بی‌محتوی خواهد بود.

بنابراین مسأله 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. و این محتوای باطنی، قاعده و قانونی را تشکیل می‌دهد.

ایده آل گزینی در زندگی انسان

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

۱- 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 خویش) سرسخت‌ترین دشمنی‌ها نهفته است آنکس که چون از تو روی برتابد به فساد در زمین و نابودی و بزرع و نفوس مردم کورشد و خداوند دوست دار فساد نیست.

روبنای خارجی‌اش باشد. از آنجا که هیچ‌گاه نمی‌توان روئانی را بدون زیربنای خارجی در نظر گرفت و روئانی تنها لرزان و متلاشی است، از این رو اسلام، ساختمان محتوای باطنی را در مسیر صحیحش جهاد اکبر نامیده است و روئانی آن را که در مسیر صحیحش به حرکت در آید «جهاد اصغر» می‌نامد. و در این رابطه بین جهاد اکبر و جهاد اصغر می‌گوید: هر گاه جهاد اصغر از جهاد اکبر جدا شد، امالت و محتوای اصلی خود را از 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 هر گاه 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 مَن يُعْجِبُكَ قُوَّةُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قُلُوبِهِمْ وَأَنَّ الْإِطْصَامَ إِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ

هدف‌هایش واجد صلاحیت و سمت بیشتری است و هر اندازه ایده‌آل‌های بزرگش محدود و پست باشد، هدف‌هایی که از آنها سرچشمه می‌گیرد، نیز محدود و پست خواهد بود. بنابراین ایده‌آل بزرگ انسان نقطه آغاز ساختمان درونی جامعه بشری است و بستگی به نحوه دیدی دارد که آن جامعه، به زندگی و جهان می‌افکند. در پرتو آن دید، ایده‌آل بزرگش 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 اراده 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 ایان با برگزیدن ایده‌آل، در حقیقت راهنشان را یافته‌اند. چرا که این راه به عنوان حرکت تاریخی معرفی می‌شود، و حرکت تاریخی از دیگر حرکات به هدف‌داری مشخص می‌گردد. چنانکه حرکات تاریخی هر کدام با دیگری به ایده‌آل‌های برگزیشان شناخته می‌شوند. لذا هر حرکت تاریخی، یک ایده‌آل برگزینی 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 برگزین قرار می‌دهد. قرآن کریم و تفسیرات دینی به این ایده‌آل برگزین، احلاق (اله) می‌کند، از آنرو که تنها امرکننده‌ای که اوامر مطاعش را می‌تواند به ما متوجه سازد، ایده‌آل برگزین است.

چیز می‌توان پرده برگرفت؟.

حق مطلب این است که 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 خلل وجود ذهنی انسان، آمیخته با اراده و اندیشه‌اش هدایت می‌کند، و این هدف‌هایی که به حرکت آورنده چرخ‌های تاریخ است وسیله ایده‌آل تنظیم می‌گردد.

دانستیم محتوای باطنی انسان، تجسم دهنده هدف‌هایی 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 هدف‌هایی که تاریخ نشان دهنده آن است خود ساخته شده ایده‌آل برتر انسان است. اینها همه از دید کلی جامعه‌انسانی بود که همه از ایده‌آل برگزین در زندگی، 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 تنهایی سازنده تاریخند، و در حد خود زائیده بنیادی عمیقتر در ژرفنای محتوای داخلی انسان، یعنی ایده‌آل بزرگ زندگی او می‌باشند. و این ایده‌آل، در مرکز همه این هدف‌ها قرار گرفته و بازگشت همه هدف‌ها به سوی اوست. به هر اندازه که ایده‌آل‌های جامعه بشری دارای وسعت، صلاحیت و عظمت بیشتری باشد، به همان اندازه

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 را به 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، و شرایط نسبی را مطلق بیندارند تا جامعه بشری، نتواند از آن درگذرد و با آرزوی کمال طلبی‌اش آنها را پشت سرگذارد. اینگونه ایده‌آل‌گزینی 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 می‌داند، نهال تکاملش را می‌خشکاند، زیرا بدین وسیله برایش خدا می‌سازد، و یک واقعیت نسبی را که می‌تواند وسیله

قرآن کریم این صفات را برای «الله» 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 «الله» تعبیر می‌شود، و هوای نفس یا کماجویئی بی قید و شرط انسان یکی از همین خدایان است. آرایت من اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاً^۱. در این آیه از کماجویی‌های اوج گرفته، تعبیر به «الله» شده است و ایده‌آل یک انسان هواپرست، یعنی «الله» 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- ایده‌آل‌های بزرگی که انسان تصور آنرا از تصور همان واقعیت خارجی می‌گیرد. و درست از همان وضع زندگی جامعه بشری گرفته شده، و اوضاع و احوال و شرایط پیش جامعه در آن رعایت شده است. یعنی آن وجود ذهنی که آینده را می‌سازد، در اینجا نتوانسته نظر انسان را از این امر

۱- سورة فرقان / آیه ۴۳ «أَلَا نَدْبِي آلِهَةً رَأَىٰ سِرْحَادَ الْوَهْدِيتِ أَزْ هِرَايَ نَفْسِ

بِئَرَوِي كَرْدِ»

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 قیافه تقلیدی است که قرآن در بسیاری از آیات در بارهٔ جامعه‌هایی که پیغمبران با آن مواجه بوده‌اند، عرضه می‌دارد.

در اعتقاد این جوامع، ایده‌آل‌های برتری، حاکمانند که در بارهٔ آنها مردم از حد واقعی آنها گذشته، می‌خواهند تا جایی آنها را بالا 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 و خویشان، منحرف شده دعوت پیامبران را رد می‌کنند و می‌گویند:

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ^۱.

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 جایی 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 فزاتر رود.

۱- زخرف / ۲۲.

بگریه قرآن در بارهٔ اینان چه می‌گوید:

قَالُوا بَلْ نَرٰكَ مُتَّبِعٌ مَا أَتَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاءُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ^۱.

گفتند ما از پدرانمان، از آنچه آنها بدان می‌گراشتید 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.

قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاءُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ^۲.

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

قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتْلُوَ عَصَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُعِيشِينَ^۳.

به موسی و هرون گریختند 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 مردود و مشکوکیم))^۴.

۱- بقره / ۱۷۰.

۲- مائده / ۱۰۴.

۳- یونس / ۷۸.

۴- هود / ۶۲ أَتُتَّبِعُونَا إِن تُغْبِطُوا مَا نُغْبِطُ آبَاءَنَا وَإِنَّا لَنَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَفْتَحُونَ آلِيهِمْ مَرِيبًا.

«پيامبران آنها گفتند آيا در وجود خدای آفريننده آسمان و زمين ترديدی داريد، خدائی که شما را می‌خواند تا گناهانان را بپامرزده و اجل شما را تا مدتی معين به عقب اندازد گفتند: شما بشری مانند ما بيش نيستيد که می‌خواهيد ما را از راه عبادت پدرانمان باز داريد، شما برای ما

دلیلی قاطع بياوريد»^۱.

«بلکه آنها گفتند ما پدرانمان را در راهی یافته‌ایم و ما به دنياي آنها

پیروی می‌کنیم»^۲.

در همه این آیات، قرآن به بیان اولین علت پرداخته نخستین علت، ایده‌آل گرایی منحنط جامعه رایان می‌کند و توضیح می‌دهد اینان به حکم انس و عادت، وبه حکم ذوب شدن در جامعه ماده گرا و داشتن خلأ فکری، رویای در جامعه یافته و با بافتن آن طریقه، به خود اجازه ندادند از آن درگذرند، آن را شاخص کرده و در حد یک ایده‌آل برتر بدان گردیدند و به وسیله آن، دعوت پیامبران را در طول تاریخ کوبیدند. پس نخستین علت، ایده‌آل گرایی منحنط آنها بود.

علت دوم: برای برگزیدن این ایده‌آل‌های پست، سلطه طاعوتی 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

۱- ابراهیم / ۱۰ «قَالَتْ رَبُّنَا لَئِنْ لَمْ يَنْفِرْ اللَّهُ بِكَ فَأَطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَذَّبُكُمْ...»
 ۲- زخرف / ۲۲ «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَاهُ عَلَىٰ نَفْسٍ وَأَنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ»

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

لذا در طول تاریخ، مصلحت فرعون‌ها در این بوده است که چشم‌های مردم را از این واقع‌نگری‌ها بیندند، و وضع زندگی پستی را که مردم با آن می‌گذرانند، در حد ایده‌آل بنگرند و ارزش آن را به مطلق برسانند، و وضع 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، و نباید آرزویی بفرزند در فکرش پدید آورد. این علت اجتماعی ایده‌آل گرایی‌های پست است. این علت از خارج از درون انسان رخ برآورده است نه از داخل او. قرآن این شیوه انحلال‌گری‌ها را در راه دعوت پیغمبران نیز متعرض شده گوید: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَةُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي^۱؛ فرعون گفت من جز خودم، خدایی را برای شما نمی‌شناسم».

قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ^۲.

در اینجا فرعون می‌گوید من بشما جز آنچه نظر و رأی شخصی خودم ايجاب کند، نشان نمی‌دهم. او می‌خواهد همه مردم را در چهارچوب دید

۱- قصص / ۳۸

۲- غافر (مؤمن) / ۲۹ «فِرْعَوْنُ كَفَّتْ بِشِمَائِلَ نَفْسِي مَكْرَ أَنِيجَةٍ رَأَيْتُمْ خُودَمَ نَظَرُ بِدَهْمٍ وَ شِمَا رَاجِزَ بِه رَاهَ تَمَدُنْ وَ رَشَدَ دَعْوَتِ نَفْسِي كَدَمِ».

«طاغوت» از همیجا در قرآن استعمال شده:

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ^۱.

آنان که از پیروی طاغوت سر باز زده به خدای بازگشتند، مژده برای آنها است. پس شما به بندگان من، به آنها که سخنان را می شنوند و آنگاه از نیکوترین آنها پیروی می کنند، مژده بده که ایان را خدا هدایتشان کرده و ایسان خردمندانند.

بنگرید تنها خصلت اساسی که طاغوت زدا بندگان را معرفی می کند چیست؟ می گوید: «مژده بده بندگانم را، آنها که سخن ها را شنیده از بهترین ها پیروی می کنند»^۲.

یعنی هیچ گونه قیدی به دست و پال ذهن آنها نیست. در قالب خاصی قرار نگرفته اند که نتوانند خود را از آن خارج سازند. تنها حقیقت را هدف همت خود ساخته اند. از این رو سخنان را می شنوند، تا نیکوترین را برگزینند. یعنی ایان پیوسته سر می کشند و هر مجالی را تقیب می کنند تا حقیقت را بیابند و از آن پیروی کنند حال آنکه اگر پرستنده طاغوت بودند تنها در همان قالبی بودند که طاغوت می خواهد در آن قالب باشند. دیگر

۱- زمر / ۱۷ - ۱۸.

۲- زمر / ۱۸.

خودش بگذارد، و دید خودش و وضع موجود را مطلق می سازد که قابل گذشت از آن نباشد. در اینجا آنچه باعث می شود یک جامعه ایده آلی از اوضاع محیط بر او تحمیل شود به او وانمود گردد این ایده آل تحمیلی همان مطلق است که نمی شود از آن رد شد، و او مجبور می شود آن را بپذیرد. سلطه فرعون است که دست برداشتن از این ایده آل را خطری برای خود و موجودیت خود می بیند. از بیان قرآن بشنوید:

آنگاه موسی و برادرش هارون را با نشانه هائی از خود، وقت منطق، نزد فرعون و طرفدارانش فرستادیم، ایسان مستکبری نشان دادند که مردمی بلندپرواز بودند و گفتند آیا ما به دو نفر که مانند خود ما هستند و قوم آنها تسلیم ما شده اند، ایمان آورده مطیع شان گردیم؟^۱

ما آمادگی نداریم به این ایده آلی که موسی آورده است ایمان بیاوریم، زیرا این ایده آل، پرستش قوم موسی و هارون را نسبت به ما متزلزل می سازد. بنابراین در قالب وضع زندگی موجود که بر جامعه آن روز حاکم شده، باید جامعه را زندانی کرد، باید جمود و تعصب نشان داد، باید جامعه بشری را تحت تأثیر آزمندی سلطه گرانی که می خواهند وجود خود و واقعیت حاکمیشان را تفسیم کنند، محبوس گردانید.

این علت دوم ایده آل گزینی های پست از زبان قرآن بود. کلمه

۱- مؤمنون / ۴۵ - ۴۷.

۱۶۰. سنت‌های تاریخ در توان

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 بر بنیاد ایده‌آل‌هایش قرار دارد، ایده‌آل‌های انسان از هدف‌های حیاتی‌اش سرچشمه می‌گیرد. هر جامعه‌ای ایده‌آل‌هایی 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 از وضع موجود سرچشمه گرفته و از اوضاعی که در جامعه می‌گذارد، نشأت گرفته است. این گونه ایده‌آل‌ها، همیشه تکراری و ملالت‌بار است. حرکت تاریخ در زیر سایه این نمونه ایده‌آل‌ها، همیشه یک حرکت تکراری است. به این معنی که وضع موجود را می‌گیرد تا برایش آینده 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 و طاغوت‌ها در طول تاریخ بشریت بر جامعه.

فصل ششم

نقش ایده‌آل‌گزینی

همانگونه که قرآن می‌گوید:

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَإِنَّا أَكْمَرْنَا الْقُرْآنَ اللَّهُ بِهَا
مُنْ مُسْلِمًا^۱.

این خدایان را که شما و پدرانتان فقط به نام برگزیده‌اید، جز
نام هیچ واقعیت منطقی و علمی ندارند.

پس خدایانی که انسان تصور می‌کند، و دینی که می‌سازد و ایده‌آلی که
نتیجه 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 ملت‌هایی که ایده‌آل‌های مادی و پست را می‌پرستند،
در یک حالت تکراری زندگی می‌کنند. یعنی حرکت تاریخ برای آنها
یک حرکت همانند و تکراری می‌شود. و این است که دست گذشته‌اش را
گرفته به وضع موجود، و وضع موجودش او را به آینده می‌کشاند، آینده‌ای
در حقیقت نخواهد بود که آینداهش همچون گذشته‌اش می‌باشد.

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

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 پرستش‌کننده با پرستیده
شده‌اش را نشان می‌دهد، چیزی که هست دین‌های ساختگی از
ایده‌آل‌هایی پست و دین‌هایی محدود تشکیل شده، زیرا خود این
ایده‌آل‌ها محدود و پست‌اند که بطور مصنوعی به صورت مطلق در
آمده‌اند، و گرنه اینها در حقیقت چیزی جز خیالات، یا تصورات جزئی
یش نیستند که در سر راه دور و دراز تکامل انسان قرار گرفته‌اند. اینها
نسبی‌هایی 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 بدید می‌آید
و بالا بردن تخیل آنها تا سرحد تصور مطلق‌های دروغین، این ادیان را
می‌سازد. این ادیان در حقیقت ادعای تجربه طلایی 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 تجربه شده و این خدایانی که انسان‌ها در هر فراز از زمان
برای خود تصور کرده‌اند، چیزی جز نام‌های خالی از حقیقت نیست.

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

وقتی ایده‌آلی این چنین سقوط کرده، پرچم وحدت ملت سقوط کرده است، هر کس در این جامعه، سرگرم کار محدود خودش می‌باشد. مصالح شخصی، فکر در باره مسائل محدود خود، چگونه شب را صبح کند، چگونه روز را شام کند، چگونه بخورد، چگونه بپاشد، چگونه برای خود وسائل آسایش و راحت فراهم کند و خود و خانواده و فرزندان را چگونه استوار و آرامش بخشند؟ چه راحتی و چه استواری، راحت و استوار به معنی ارزان آن، به معنی کوتاه مدت آن، استواری 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 شبیحی بی‌واقعیت در می‌آورد.

وقتی تأثیر عملی‌شان را از دست دادند و نتوانستند خیری برسانند و بعد 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 واسطه ایده‌آل مشترک است وقتی ایده‌آل از بین رفت، قانون آن نیز متلاشی می‌شود. وقتی ملت پیوند دوستی خود را با ایده‌آلش از دست داد خیلی زود دچار پراکندگی، پاره‌گی و سرنگونی می‌شود و همان‌گونه که قرآن می‌گوید:

بِأَسْهُمٍ یَّتَنَافَسُ فِیْهِمْ فَعَنَیْبُهُمْ جَمِیْعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا یَعْقِلُونَ^۱

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

از آن رو با هم سر سخند که مایه 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

رفتار تاریخ با ملت‌های نبی ایده‌آل

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

۱ - نخستین رفتار تاریخی اجرایی، متلاشی شدن در برابر یک حمله 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، هر کدام به فکر خوراک، لباس، و مسکن شخصی خوداند و مانند یک ملت برای جامعه نمی‌اندیشند. در این صورت ملت در مقابله با حمله 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 خدای خود را رها ساختند، طعمه و شکار خوبی در چنگال 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 اجرایی 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 جویشده است، ولی با از دست دادن نفوذ و محرکش، و با از دست دادن اصلش 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 اجرایی 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 آتاترک در ترکیه می‌خواستند ایده‌آل مردم اروپای تمدن و پیشرفته را از خارج گرفته بر ملت مسلمان تطبیق دهند و مسلمانان را با از دست دادن ایده‌آل خود، به این ایده‌آل غربی دعوت کنند.^۱ حال آنکه پیش آهنگان اندیشه نهضت اسلامی در همین شرایط در آغاز دوره استعمار و اواخر فاصله قبل از آن، کوشیدند راه سوم را به جریان اندازند و زندگی تازه‌ای از راه انتشار این ایده‌آل برتر، و بازگشت

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

عبارت است از ایده‌آلی که تمایل به آرمان‌های امت را با نگرش به آینده تأمین می‌کند این ایده‌آل دیگر تکراری از نیازهای روزمره 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 آینده که در او آرمان می‌پرورد راه تشکیل می‌دهد، یعنی این ایده‌آل دیدگاه بلندی ندارد دارای دیدگاهی محدود است و هر چند سودمند باشد، ولی ملت نتوانسته مسافت‌های دور دستی را با آن، پیماید، فقط توانسته است از یک آینده‌نگری محدود، استفاده کند و از این آینده‌نگری محدود ایده‌آل‌هایش را برگرد. این ایده‌آل‌های باصطلاح برتری با خود یک جنبه ویژه صحیحی همراه دارد، ولی از نظر قابلیت و استعداد و امکانات انسان عظیم نیست. و خیلی کوچک و ناچیز است. اما جنبه 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 رقبای از مطلق را در دست دارد، او با دست‌آوردی که فراخور قبضه دستش باشد می‌تواند، فراراه خود نوری پاشد و از مطلق طلعی 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

به زندگی اسلامی و ارائه آن به زبان روز و با وسعت دید روز و مطابق با نیازهای مسلمانان به کشور بازگردانند^۱ ملتی که از ایده‌آل‌های تهی شده و به صورت شبی 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 شبی 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 برگردیم مگر در آغاز نگفتم ایده‌آل‌ها منعکس کننده 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

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

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 بر کند.

برای نمونه انسان اروپائی متجدد در اوائل عصر رنسانس ایده‌آل برتری به نام آزادی برای خود بر نهاده، زیرا می‌دید انسان در غرب سخت کوبیده شده و در بند است و در همهٔ میدان‌های زندگی غل و زنجیرهایی از ناحیهٔ کلیسا 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 گستن، این یک ارزشی از ارزش‌ها است، این تنها یکی از چهار چوب‌های ارزش‌ها را تشکیل می‌دهد، ولی این امر به تنهایی انسان‌ساز نیست. شما نمی‌توانید از این راه‌بند‌های انسان را پاره کنید و به او بگوئید هر کاری می‌خواهی بکن،

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 می‌گشاند، به مطلق می‌پیوندد. 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 آیندهٔ تجسم بخشد، بقدر امکانات آینده‌اش این انسان را حرکت داده و او 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 ترانسندنت بگیرد و یک ایده‌آل را همهٔ آنچه باید برایش جهاد و

گام‌های پیرومندانه 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، ایده‌آل‌آل 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 بوجود می‌پویند. اگر این گام‌ها برای پیشرفت بشریت و توحید جامعه در راه یک ایده‌آل برتر باشند، صحیح است، ولی جائز نیست این تشکله‌ها به مطلق تبدیل شود، عشیره مطلق شود که به خاطرش این انسان نبرد کند. آن مطلق که بخاطرش باید نبرد کرد تنها مطلق حقیقی، 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 همه زمانها بخواهیم به عنوان ایده‌آل از آن دفاع کنیم، کاری خطا مرتکب شده‌ایم. انسانی که این دید محدود را به همه 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 را بنگرد او گمان می‌کند با این افق که دیده است دنیا پایان می‌یابد، در آنجا آسمان با یک مسافت نزدیکی بر زمین منطبق

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

بند شکنی به تنهایی 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 محتوایی ساخته شده، همین آزادی بدبختی‌های خطرناک و بزرگی بیار می‌آورد، همان بدبختی‌هایی که تمدن غربی امروز که برای بشریت همه مسائل نابودی را فراهم کرده، بدان مبتلا است زیرا در قالب آزادی آنها هیچ‌گونه محتوایی 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 همبیطور است، در طول تاریخ

ناگاه آن راه آب بندارد و چون نزد آن 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 ایده‌آلهای ساختگی شرک‌آمیز منسوب به غیر خدا را، تشبیه به خانه عنکبوت کرده گوید:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ آلِهَةً مُنْ دُونِ اللَّهِ أَزْوَاجًا ۚ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِعَبَاءٍ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ^۱

مثل کسانی که جز خدا را برای خود سرپرست گیرند مانند عنکبوت است که خانه برای خود فراهم ساخت و همانا مست‌ترین خانه‌ها، خانه عنکبوت است اگر می‌دانستند.

فرق ایده‌آل و وضع موجود و ایده‌آل آینده 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، آینده نزدیک گرایش دارد، بخواهیم مقایسه‌ای کنیم، می‌بینیم ایده‌آلی که از وضع موجود گرفته شده غالباً از مرحله آن ایده‌آل آینده محدود، گذشته و آن را پشت سر نهاده است، یعنی غالباً ایده‌آل وضع موجود، امتداد ایده‌آل‌های

است، ممکن است، وجود سراب، خیال وجود آبی را در نزدیکی انسان، بوجود آورد، ولی این خیال در حقیقت ناشی از ناتوانی دیدگان از پیگیری 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 اندیشه بشری‌اش افقی می‌نگرد درست همانند افق جغرافیایی افقی جلب نظرش را می‌کند. او باید با این منظره افق، بتواند افق رفتار کند نه بعنوان مطلق، چنانکه ما در زمینه مسائل جغرافیایی، افقی را که با دید خود به فاصله نیست یا دویست متر می‌بینیم، حکم نمی‌کنیم آنجا با یان زمین است. تنها حکم ما این است که آنجا افق است. در منظره افق تاریخی نیز انسان باید به عنوان افق حکم کند هیچ گاه افق تاریخی‌اش، ایده‌آل برترش را نسازد و گرنه مانند کسی نخواهد بود که بجای آب، به سوی سراب گام بر دارد. خداوند چه زیبا این مثل دلنشین را بیان کرده است.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَصْحَابُ الْكُفْرِ أَكْثَرًا ۚ أُولَٰئِكَ لَا يَصْعَدُ الْوُجُوهُ لَهُمْ ۚ يَوْمَئِذٍ إِذًا ۚ جَاءَهُمْ لَا يُجِيبُونَ ۚ وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ قَوْمًا جَسَّاءَةً ۚ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ^۱

کارهای کافران مانند سرایی در بیان است که تشنه لب،

وَسَمِعَ لَهَا سَفِينَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا
كَلَّا يُبْدِيهِمْ قَوْلَهُ لَهْمُ لَآءٍ وَهُوَ لَآءٌ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ رُبُّكَ
مُخْطِئًا رَأًۢا.

هر کس متاع سریع دنیا را بخواهد ما برای آنکس که بخواهیم، بهیزانی 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 مسبذول دارد بشسرت ایمان، از کوشش‌های سپاسگزاری می‌شود. هر دو گروه آنان و اینان از عطایای پرورگار تو، بهره‌مند خواهند شد که عطایای او را هیچ بندی و معنی 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

آینده محدود است به این صورت که انسان آرمان طلب که ایده‌آلی پست برگزیده و آینده 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 شیعی می‌کند و دگرگون می‌شود. در این فاصله 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 نیروی می‌شود که همه دست آوردهای خود را تباه می‌سازد و از همین رو تعبیر «سریع» یا «عاجل» در باره آن شده است ملا حظه کنید سخن خدا را:

مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْفَاحِشَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِئِنْ تُرِيدْ ثُمَّ
جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْطَلِيهَا مَنْدُحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ

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 طبقه متروغ (= آسایش طلب) متمتع، بی هیچ هدفی ارزشمند در زندگی، پیوسته به خود سرگرم، و گرفتار نگرانی‌های کوچک، به وجود می‌آید. قرآن می‌گوید:

وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَوْمٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا أَلْقَا عِثْرَهُمْ
مُتْرَفُونَ^۱

و این چنین بود که ما پیش از تو در هیچ سرزمینی پیامبری نفرستادیم مگر که آسایش طلبان متروغ گفتند ما بدارانمان را بر طریقه‌ای یافتیم و ما در پی گیری آنان خواهیم بود.

این قوم امتداد تاریخی پدرانانی هستند که آنها تاریخ داشتند و خود امتداد تاریخی دیگران خواهند بود و این کشتن تاریخی از حد یک ایده‌آل و از حد یک نیروی دهنده و سازنده به حد یک طبقه آسایش طلب که خود را به صورتی جانشین دیگران می‌بیند منتهی می‌شود.

این مرحله سوم از مراحل ایده‌آل‌گزینی بود و چون رابطه این ایده‌آل‌های تکراری طبق آنچه گفتیم با امت قطع شده، امت وارد مرحله

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 بیار 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 و آخرت در تعقیب اینان است. این مرحله نخستین راه مرحله نوآوری و تجددآفرینی می‌توان نامید.

۲ - مرحله 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 دست‌اندر کار رهبری و راهنمایی بودند حالا بزرگان و رجال امت شده‌اند نه رهبران، و ملت عموماً مطیع و متقاد 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:

وَقَالُوا زَيْنًا إِنَّا اطعنا لَنَا وَكُنَّا قَاصِلُونَ^۱ السَّيِّئَاتِ.

و اینان گفتند پروردگارا ما از بزرگان و شخصیت‌های خود اطاعت کردیم، آنها بودند که ما را گمراه کردند.

۳ - آنگاه مرحله سوم که مرحله امتداد تاریخی آنان است فرا می‌رسد.

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 شدید 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 محصور 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 نوری بی پایان را بگیرد بدیهی است او تنها می‌تواند اندازه‌ای محدود و بی‌پایان مفیدی از آن را بگیرد. او هر چه را بگیرد مشخص است، ولی ایده‌آل مطلق حدود مشخصی ندارد و خارج از حدود ذهن است، با این حال او بسته‌ای از نور را گرفته این بسته، مفید است، ولی ایده‌آل مفید نیست. از این رو اسلام اصرار دارد پیوسته بین وجود ذهنی و خدای سبحان که ایده‌آل است، فرق بگذارد حتی بین

چهارم می‌شود.

۴ - خطرناک‌ترین مراحل، این مرحله چهارم است که ستمگران و عناصر کثیف بر امت مسلط می‌شوند. در این شرایط اینان هیچ‌گونه رعایت عهد و پیمانی را نمی‌کنند. قرآن در این مورد گوید:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَوْمٍ آيَاتٍ مُّجْرِمِينَ لِيَمْلِكُوا فِيهَا وَ مَا يَمْلِكُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ^۱

بدینگونه در هر سرزمینی، بزرگ مجرمانی قرار دادیم تا مکر و سوء سیاست کنند و مکر آنها جز به خودشان بد بگران باز نمی‌گردد.

در این وضع گروهی از تبار مجرمان مسلط می‌شوند. هیتلر و نازی‌ها بر قسمت مهمی از اروپا تسلط می‌یابند تا همه خیرات تمدن و نوآوری‌های صنایع و علوم اروپا را سخت بگویند تا این ایده‌آل را بکلی نابود سازند ایده‌آلی که انسان اروپائی جدید آن را بدست خود بالا برده است و به تدریج تا جایی بالا رفته که ایده‌آلی تکراری شده و باز هم این ایده‌آل بیشتر گنده شده، باد کرده، و دست‌آورد هایش در جامعه اروپائی باقی مانده است در این شرایط هیتلر می‌آید تا همه دست آوردهایش را از بنیاد نابود سازد.

اکنون وقت آن رسیده است که به نوع سوم از انواع ایده‌آل‌ها اشاره کنیم:

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 ذلک» پاک و منزّه است خداوند از صفات مخلوق.

فصل هفتم

خط سیر همه به سوی ایده‌آل مطلق

همه به سوی خدا می رویم
يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُتَلَقِّهِ¹.

ای انسان تو با کوشش و تلاش پی‌گیری «در عبادت و خدمت یا سفاقت و خیانت» سرانجام نایی به ملاقات پروردگارت خواهی شد.

این آیه کریمه، هدفی برتر برای انسان یعنی انسانیت و جامعه بشری برمی‌نهد، می‌گوید: انسانیت در همه سطوح می‌کوشد تا به لقاء پروردگار برسد. کدح، یعنی یک حرکت و بسیج پی‌گیر، آمیخته با رنج و درد و سوز و گداز. برای همه جامعه 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 پرمعنی است،

همین طور انسانیت برای رسیدن به خدای تلاش می‌کند، با این تلاش، صعود به نردبان کمال و رسیدن به تکامل خود و پیشرفت او به مقام انسانیت برتر، انجام می‌گردد.

بدیهی است این حرکت پر تلاش و پی‌گیر بناچار احتیاج به راهی دارد که از بشر رهتور 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، همه این تعبیرهای قرآنی نشانگر وجود راهی است که باید در آن حرکت کرد. و همان گونه که لازمه حرکت، راه است، همین طور لازمه راه نیز حرکت می‌باشد. و این آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ» از یک حقیقت موجود و یک واقعیت خارجی، پایداری، سخن می‌گوید.

این آیه در مقام 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 بیایید به راه خدا، در خانه خدا توبه کنید و از این مقوله سخنان، بلکه می‌گوید ای انسان! «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ الْكَدْحَ قَلْبًا لِّقِيَهُ» 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 گروه‌هایی که ایده‌آل‌های پست و خدایان ساختگی برای خود برگزیده و توانسته‌اند برای خود سیری داشته باشند و گام‌هایی در این راه طولانی

بردارند حتی این گروه‌هایی که قرآن آنها را مشرک خوانده، آنان نیز گام به سوی خدا بر می‌دارند. این پیشرفت به سوی خدای، به اندازه نیروی فاعله‌اش و به قدر فشاری که به جلو می‌دهد، خود یک قدم نزدیکی به سوی خدا بوجود می‌آورد، ولی فرق است بین پیشرفتی که مسئولیت‌آفرین باشد، یا به شرحی که خواهد آمد، پیشرفتی که این خصوصیت را نداشته باشد. درحالی‌که انسانیت با هشیاری و پویای خود نسبت به ایده‌آلش پیشرفت حاصل کند، در اینجا در اصطلاح ققه می‌گویند عبادت صورت گرفته است و این رنگی از عبادت است که در امتداد خط طولانی جهان قرار گرفته و هماهنگی با اوضاع گسترده عالم 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 می‌گریند، کسانی‌که ایده‌آل‌های پست برای خود بر می‌گزینند، وقتی به این سراب‌ها رسیدند متوجه می‌شوند 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 جنورافایی آن نیست مانند پایان‌های جنورافایی راه‌ها نمی‌باشد.

مثلاً اگر فاصله بین دو شهر تهران - اصفهان را در نظر بگیریم، اصفهان پایان فاصله بین تهران و اصفهان است یعنی اصفهان به معنی

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 نتیجه ایده‌آل مطلق

انسانی که ایده‌آل حقیقی را شاخص مسیر انسانیش 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 مبارزه دائم و نبرد پیگیر با همه گونه خدایان و ایده‌آل‌های پست و تکراری است، زیرا ایده‌آلی غیر از ایده‌آل خدا می‌خواهد مقدار حرکت را تا یک نقطه خاصی که رسید

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 جغرافیائی مان 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 خداوند موجود است. هیچ‌گونه خلای برای وجود خدا نیست، هیچ جائی نیست که خدا نباشد، وجود خدا احدی 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 آیه کریمه 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 پیش تر رود ایده‌آلش را متناسب با مقدار پیشرفتش در روی خط، از آنجا می‌یابد در حد حجم سیرش، در حد 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 بیشتر رود پیوسته نزدیکتر می‌شود و این نزدیکی همیشه نزدیکی نسبی است. تنها گام‌هایی روی خط سیر است بدون اینکه این راه تا آخر عبور کرده، زیرا محدود هیچ‌گاه به مطلق نخواهد رسید، موجود متناهی ممکن نیست به غیر متناهی

متوقف سازد و بگوید ای انسان «ایست» از اینجا تجاوز مکن اینها

خدایانی هستند که می‌خواهند انسان را در وسط راه در نقطه 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.

اما 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 مسئولیت درونی به انسان بر اثر ایمان به

این ایده‌آل و آگاهی به حدود جهانی انسان. زیرا این آگاهی بطور ویژه‌ای

احساس مسئولیت 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 مسئولیت می‌کند. چرا انسان

در برابر خدا احساس مسئولیت می‌کند؟

زیرا این ایده‌آل، دارای حقیقت و واقعیت خارجی است و هیچ گونه

بستگی به انسان ندارد. شرط منطقی مسئولیت از همینجا تحقق می‌یابد.

زیرا مسئولیت حقیقی بین دو طرف تحقق می‌پذیرد. شخص مسئول و

دیگری که مسئولیت نسبت به او احساس می‌گردد. حال اگر شخص

مسئول به طرف اعلی ایمان نداشته باشد و نداند که در برابر طرف اعلی و

در برابر موجود برتری قرار گرفته است، ممکن نیست به هیچ وجه

احساس مسئولیتی در او پدید آید.

برای مثال ایده‌آلهای پست را در نظر بگیرید این خدایان ناتوان، این

بست‌ها 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 مسئولیت کند. «إِلَّا أَسْمَاءُ

سَمِیْمُوهُنَّ» «اینها چیزی جز نام‌هایی که شما بر آنها نهاده‌اید نیست».

این ایده‌آل‌ها نه می‌توانند مسئولیت 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 پاگاهی برتر از انسان دارد و از انسان جدا نشده است

تا یک تولید بشری باشد، به احساس مسئولیت انسان کشیده می‌شود و

شرایط اعطاء مسئولیت را دارد.

چرا در طول تاریخ، پیغمبران سرسخت‌ترین انقلاب‌ها را در تاریخ

بشریت بوجود آورده‌اند؟ چرا ایمان پاگیرترین انقلابیون جهان بوده‌اند؟

تا جایی انسانیت او را بالا می‌برد که به صفات خدا، به اخلاق خدا، نزدیک شده، او را متخلق به اخلاق خدا می‌سازد. به علم بی‌پایان خدا، به قدرت بی‌انتهای او، به دادگری نامحدود او، به جود و کرم او، به رحمت و انتقام او 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 قصه 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 مسئولیت 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 احساس ناشی از کشمکش درونی می‌تواند انجام دهد جدا کردن و مشخص ساختن این تناقض است. اما چیزی که کارگشاست احساس مسئولیت درونی خود انسان است. این احساس مسئولیت 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، شتوا، ییبا، حسابگری که بر ستمگری‌هایش کیفر و بر نیکی‌هایش و عدالت‌هایش، پاداش می‌دهد. بنابراین احساس درونی مسئولیت که یک نوع تغییر کیفی در مسیر انسان است تنها راه حل

چرا پیامبران در صحنه‌های تدارهتخی، 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 با تغییر 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 از انسان بوده‌اند، ایده‌آلی که چون پیاگاهی مستقل و برتر از انسان دارد، بارقه‌ای از احساس مسئولیت در او می‌دمد، احساس مسئولیت یک امر عرضی نیست، امر ثانوی و درجه دوم در مسیر انسان نمی‌باشد. احساس مسئولیت، شرط اساسی در امکان پیروزی این راه است. احساس مسئولیت است که تناقض 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 فرامی‌خواند به همه پستی‌ها و انحطاط‌های متناسب با زمین، می‌کشاند.

بارقه روح خدائی که در او دمیده شده، او را به برتری‌های فرامی‌خواند و

زیرا معلوم است آسایش طلبانی که از این ایده‌آل بهره می‌برند وقتی ایده‌آلشان به صورت مجسمه 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، متعلمان سودجو، پیوسته در خط مقدم مبارزه با پیغمبران می‌باشند:

وَكَاذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَوْمٍ مِنْ تَنْذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ.^۱

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.

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَوْمٍ مِنْ تَنْذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَاذِبُونَ.^۲

و ما در هیچ سرزمینی پیامبر نفرستادیم مگر آسایش طلبان به آنها گفتند ما به رسالتان کافریم.

سَافِرٌ عَنْ أَصْحَابِ الَّذِينَ يُكَاذِبُونَ فِي الْأَرْضِ يُقْتَرِ الْحَقُّ

۱- زخرف / ۲۳.

۲- سبا / ۳۴.

تناقض و جدال ریشه‌دار در طبیعت و سرشت ذاتی انسان می‌باشد.

نقش دین توجید اکنون عبارت است از تأیید این راه دور و دراز انسان، و با رشد حرکت کمی و کیفی آن، موانع را از سر راه برداشتن، و ضمن تأیید راه، مبارزه پی‌گیرد و شدید با ایده‌آل‌های ساختگی پست و تکراری، نمودن است، ایده‌آل‌هایی که از یک طرف حرکت انسان را متوقف می‌سازد و از طرف دیگر او را از احساس مسئولیت تهی می‌کند. از این رو نبرد پیامبران همان‌گونه که اشارت رفت نبرد با خدایان ساختگی در طول تاریخ، نبردی پی‌گیر و بی‌امان بوده است. و از آنجا که هر یک از این ایده‌آل‌ها با پست سر گذاشتن دوره تکاملش به صورت مجسمه بتی درآمده، 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 ایده‌آل‌هایی که به صورت مجسمه و بت درآمده است، به همین دلیل کسانی که از نظر مصالحشان ارتباطی باین مجسمه‌ها دارند رو در روی پیامبران ایستاده به دفاع از مصالح خود، مصالح دنیای خود، و مصلحت آسایش طلبی خود، به نام بها به مقابله با پیامبران پرداخته‌اند.

به همین دلیل قرآن از روی یکی از این 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،

از بیخ، برکنده است، خدایانی که در آغاز ایده‌آل بودند و سپس بت‌های مجسمه‌ای شدند. دین توحید رابطه بشر را با این خدایان پست و حقیر قطع می‌کند، ولی آیا ممکن است رابطه بشریت را با 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 با خدایان، ساختگی می‌چنگند 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 و الایش، قطع کنیم، مبارزه نمی‌کنیم تا مسیر والای انسانیت را به مسیری پست بکشانیم، ما رابطه 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 بخدواند 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.

وَأَنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَلَا يَرْوُا سَبِيلَ الرَّشِيدِ لَا يَخْذُوهُ سَبِيلًا وَأَنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعَمَىٰ يُخْذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ^۱

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 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 آخرت است. وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِلقاءِ الْآخِرَةِ وَآتَيْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَٰذَا إِلَّا بَشِيرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ^۲

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 چیزهایی که ما می‌خوریم، او می‌خورد و از آنها که ما می‌نوشیم، او می‌نوشد.

بنابراین، دین توحید مصالح این‌عنوان را با ریشه کن کردن خداپا نشانی،

طول تاریخ باشد. این نیروی روحی که از آن به نیروی سوخت اراده، تغییر می‌کنیم، از اعتقاد به مبدأ الهام گرفته و در عقیده به روز جزا و روز حشر که ادامه 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 رابطه محکمی با میدان‌های دیگری به نام عالم برزخ و قیامت دارد، و چگونگی وضع انسان در آن صحنه‌های عظیم و پرخطر و هولناک، ارتباط با نقش او در صحنه تاریخی این جهان دارد، این عقیده ما را به چنین نیروی روحی تجهیز می‌کند و این سوخت خدائی را برای به نشاط درآوردن اراده انسان و نیرو 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 مفصل شده 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 اصلی بین انسان و این ایده‌آل و جمود 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، پیوندهائی که واقعیت ندارد دروغین است، زیرا اینان

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 همه ایده‌آل‌ها را با هم مربوط و یکی می‌کنند، در آنجا هدف‌ها و آرمان‌ها و همه گرایش‌ها و همه آگاهی‌های بشری متحد می‌گردد این ایده‌آل است که هم‌ماش علم، هم‌ماش قدرت، هم‌ماش عدل و رحمت، هم‌ماش انتقام از جباران است و اینها همه را با هم توحید می‌بخشد و یکی می‌کند.

این تنها ایده‌آلی است که همه آرمان‌ها و هدف‌ها را در خود تحقق بخشیده است، این ایده‌آلی است که در عقیده توحید، دید واضحی به ما می‌دهد، به مایمی‌آموزد، که با صفات و اخلاق 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. عقیده توحید، می‌تواند شرط اول را یعنی دید فکری و ایدئولوژی ما را نسبت به ایده‌آل خود، وضوح و روشنی بخشد.

۲- وجود یک نیروی روانی حاصل از این ایده‌آل، تا بتوانند این نیروی روانی، به منزله سرمایه دائم و سوخت پیوسته‌ای برای اراده بشر در

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 اصلی بین انسان و این ایده‌آل مقدس وجود داشته باشد. این پیوند اصل در نقش پیامبری ظاهر می‌شود. هر پیامبری به خوبی نشان دهنده 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 از ایمان 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 مرحله اختلاف می‌نامد به شرحی که در مجال‌های آینده توضیح خواهیم داد، کار بجائی می‌رسد که تنها آمدن پیامبر بشیر و نذیر کافی نیست، زیرا مرحله اختلاف یعنی مرحله 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 مانمان راه او و راهزنانی

نسبت به مسیر تاریخی او هستند. 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 درباره 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 ادامه این نبرد را برای کوبیدن و پایاندادن به این خدایان، ایجاب نماید. در اینصورت دوران امامت بعد از پایان نبوت نقش نبوت را از این نظر استمرار می‌بخشد.

این چهارمین شرط تنظیم راه بشر بسوی این ایده‌آل بود. بنابراین دربر تو آن می‌توانیم دید واضحی نسبت به آنچه اصول پنچگان‌ها‌اش می‌نامیم داشته باشیم. اصول پنچگان‌ها دین را به زودی ملاحظه می‌کنیم چگونگی در جای طبیعی و صحیح خود قرار می‌گیرد و مسیر تاریخی انسان را تعیین می‌کند.

مسیر تاریخی انسان در بر تو اصول پنچگان‌ها تشبیح

اصول پنچگان‌ها دین عبارت است از:

توحید: نقش توحید در این است که دید فکری و ایدئولوژی روشنی

به ما می‌دهد. توحید همه 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 ناحیه خداوند امتیازی ندارد، ولی هنگامی که آن را در مقایسه 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 جنبه 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 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 و گونه عدل در حقیقت در چهارچوب توحید کلی و در چهارچوب 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 از انسان نیست، ساخته دست او نیست، قرار

گرفت، به این پیوند اصیل باخدایش نیاز به هم‌رسانید. 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 دوره 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 قسمت رهبری کار پیامبر، در خلاف امامت ادامه نخواهد یافت از این رو امامت چهارمین اصل از اصول 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 اراده انسان تجدید گردد نیرو پیدا کند و شرایط مسؤولیت و تصمیم‌های 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 را چهار بعدی طراحی کرده نه سه بعدی. طرح قرآن را از کلمه استخلاف بدست آوردیم

و در تشریح کلمه استخلاف گفتیم: استخلاف چهار بعد دارد لازمه استخلاف وجود انسان‌ها، طبیعت، خداوند متعالی، و شخص خلیفه شده از سوی خداوند است. این ترکیب چهارگانه روابط اجتماعی عبارت دیگری از تلفیق اصول پنجگانه دین، در یک مجموعه بخاطر سیر و حرکت پر تلاش 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، زیرا ایده‌آل حقیقی وقتی است که همه مقاصد و هدف‌های با فضیلتش از آن تأمین گردد. هدف‌های با فضیلت نسبت به فعالیت‌های صحنه‌های تاریخی، محرک‌های تاریخی می‌باشد. بنابراین ایده‌آل برتر و انتخاب 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 در میدان تاریخی بحث کردیم اکنون به عهده ما است که در باره عنصر سوم: روابط اجتماعی بحث کنیم تا موضع خود را در این روابط اجتماعی در مقابل آنچه در پرتو آیات قرآن در مورد انسان و طبیعت در صحنه تاریخی بدست آورده‌ایم، بشناسیم.

در مورد عنصر سوم که پیوندها و روابط اجتماعی است در گذشته توضیح دادیم. روابط اجتماعی مشتمل بر دو پیوند است یکی رابطه انسان با طبیعت و دیگری رابطه انسان با برادرش انسان دیگر. این هر دو دو خط از پیوند اجتماعی است و هر دو خط پذیرفته است که هر کدام با دیگری مفایر و نسبتاً از آن مستقل می‌باشد و تنها تا اندازه ناچیزی تأثیر متقابل داشته عکس العمل محدود روی هم می‌گذارند که شرح بنیادی آن را بررسی خواهیم کرد.

دانی 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، آرمودگی تازه‌ای به دست می‌آید.

این آرمودگی 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 آرمودگی تازه‌ای می‌گردد و همین طور پیوسته آرمودگیهای انسان نسبت به طبیعت تا حادثه خطرناکی در مورد انسان و طبیعت روی نداده پیش می‌رود. این قانون با گسترشش و با تطبیق‌هایش در خارج به تدریج راه حل‌هایی برای این مشکل بدست می‌دهد؛ بنابراین، مشکل تناقض، از نظر تاریخی و از نظر واقعی، حل شده است.

شاید مقصود از آیه «وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَقِذُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُخْصَوْهَا!؛ از هر آنچه طلب کرده‌اید خداوند به شما داد و اگر نعمتهای خدا را بخواهید شماره کنید نتوانید آن را احصاء کرد»^۱، اشاره به همین حل واقعی برخاسته از قانون تأثیر متقابل بین آرمودگی و تمرین باشد، زیرا مقصود از خواستن در آیه دعای لفظی نیست، و مقصود از کلمه اناکم در آیه همه انسان‌ها است. نظری به انسان‌های مؤمن اهل دعا

این دو خط که باهمدیگر متغایزند هر کدام به طور نسبی مستقل‌اند و تابع نوع راه حل متناسبی که هر 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، مواجهه با مشکلی 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 آشنائی با قانون طبیعی است که در یکی از سنت‌های اصیل از سنن تاریخ تجسم می‌یابد. این قانون، قانون تأثیر متقابل بین آرمودگی و تمرین در عمل است، زیرا انسان هر قدر از جهلش نسبت به طبیعت بکاهد و به هر نسبت بر آرمودگی‌اش، نسبت به زیان 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 هر گونه آرمودگی در این زمینه در نتیجه تمرین بدست می‌آید، و از هر تمرین عملی به نوبه خود آرمودگی جدیدی حاصل می‌شود، و از آنجا که قانون تأثیر متقابل بین آرمودگی و تمرین، یک قانون اصلی است که می‌تواند مسؤولیت حل این تناقض را به عهده بگیرد، لذا حل

یک خصوصیت عمومی پیش 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 و ضعیف 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 رنگ‌هایی از تناقض است و در همه آنها یک روح حاکم است و آن روح جدال، روح بهره‌کشی نیرومندی که تناقض و کشمکش داخلی‌اش، حل نشده، نبرد بین قوی و ضعیف، و کوشش در بهره‌کشی 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 سرچشمه یک تناقض اساسی، و آن جدال درونی در خود انسان که شرح داده شد، نشأت می‌گیرد، تناقض بین مشیقی از خاک و بارقای 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 همه شرایط و اوضاع و احوال مطابق واقعیت‌های خارجی و سطح اندیشه

و انسان‌های غیر مؤمن که اهل دعا نیستند ندارد. چنانکه دعا همیشه ملازم با تحصیل چیز خواسته شده نمی‌باشد هر چند هر دعائی اجابت می‌گردد، لیکن لازمه اجابتش تحقق متعلق دعا نیست حال آنکه در اینجا خدا می‌فرماید: «وَأَنذَرُكُمْ مِمَّنْ 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 همه 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 رابطه 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

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأَرْبَتَيْنِ مِنْ سَبِيلٍ^۱

مالم با مردم ام‌القری با 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 همه این تناقض‌ها و تضاده‌ها 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 ابزارهای تولید است یا طبقه‌ای که مالک ابزار تولید نیست و برای مصالح طبقه اول کار می‌کند و برای بکار انداختن ابزار تولیدی که در اختیار طبقه اول است، استثمار شده، آنگاه ثروتی که از تولید ناشی از عرق جبین این کارگر بهره‌کشی شده و از این ثروت تولید شده به دست می‌آید، طبقه اول که مالکیت ابزار تولید را دارد بر آن مسلط می‌شود و به طبقه دوم جز کمترین مقدار آن را نمی‌دهد یعنی تنها مقداری که زندگی این طبقه دوم- جز کمترین مقدار آن را

نمی‌دهد یعنی تنها مقداری که زندگی این طبقه را بتواند تضمین کند تا کارش را ادامه دهد برای طبقه 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 ریشه اجتماعی‌اش ناشی از نبردی سخت بین طبقه مالک و طبقه کارگر است و این درگیری خشن بین این دو طبقه با پیشرفت و تکامل ابزار تولید بالا می‌رود و هر چه وسائل صنعتی پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر شود، بیشتر شدت می‌گیرد، زیرا هر قدر ابزار تولید تکامل یافته‌تر شود، سطح زندگی پائین‌تر می‌آید، پائین آمدن سطح زندگی فرصتی به دست طبقه سرمایه‌دار می‌دهد در اینکه مزد کارگر را پائین‌تر بیاورد، زیرا او می‌کوشد به کارگر بیشتر از هزینه‌ای که گذران زندگی‌اش باشد ندهد. بنابراین پیوسته ابزار تولید تکامل می‌یابد، و پیوسته هزینه زندگی فرود می‌آید و پیوسته سرمایه‌دار از یک سو مزد کارگر را پائین می‌آورد و از سوی دیگر تکامل ابزار تولید این امکان را به سرمایه‌دار می‌دهد که به تدریج از تعداد کارگران بکاهد وعده کمتری از آنها کار افراد بیشتری را انجام دهند، زیرا وقتی ابزار صنعتی دقیق‌تر و ظریفتر شد ابزار می‌تواند کار تعدادی بیشتر از کارگران را انجام دهد، بدین وسیله طبقه سرمایه‌دار کارگران اضافی را پیوسته کنار می‌گذارد و با همین امر اختلاف و مبارزه بین دو طبقه بالا می‌گیرد و تناقض یا تضاد بیجائی می‌رسد که به وسیله یک انقلاب، انفجار صورت گیرد.

عامل اصلی این انقلاب طبقه کارگر است که سرانجام تناقض یا تضاد

داده می‌شود و خود را اظهار می‌دارد.

بیاثید 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 مایچه پیشی آمده‌هایی 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 طبقه سرمایه‌دار و طبقه کارگر در جوامع صنعتی اروپا که افزار صنعتی‌اش تکامل فراوانی پیدا کرده، بالا بگیرد.

فرض این است در این جوامع مانند انگلستان، آمریکا، فرانسه و آلمان، 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 مطلب را

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 ریشه کن می‌شود زیرا اساس هر تضادی، تضاد طبقاتی است وقتی این تضاد از بین رفت تضادهای فرعی و ثانوی دیگر از بین می‌رود.

این فشرده 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 هیچ وجه با واقعیت و با جریان حوادث تاریخی تطبیق نمی‌کند، زیرا عالم حوادث تاریخی تضاد طبقاتی و پیشرفت افوار تولید نیست بلکه این انسان است که افوار تولید را می‌سازد، این انسان اروپائی است که عامل این حوادث شده هیچ گاه افوار تولید نظام سرمایه‌داری را به وجود نمی‌آورد. این انسان اروپائی است که چون افوار تولید به دستش افتاد نظامی به نام سرمایه‌داری برای خود درست می‌کند تا ارزش خود را در زندگی و تصورش را از زندگی نشان دهد. تضاد طبقاتی یگانه شکل این تضادها یا تناقض‌ها نیست. شکل‌های دیگری در زمینه اجتماعی از تناقض وجود دارد و حتی تضاد طبقاتی از مهمترین این شکل‌ها هم نیست، بلکه همه این تضادها در زمینه اجتماعی ساخته یک تناقض مهم و اساسی است و آن جدال در خود انسان، کشمکش پنهان در محتوای درونی انسان. همان تناقض ریشه‌داری که همیشه و بی‌پایان بگونه‌های مختلف تناقض، نشان

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 باید 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 بهره‌کش آمریکائی و اروپائی پیدا نمی‌شود. گاهی این تناقض به صورت دیگری جلوه می‌کند و آن اینکه سرمایه‌دار با کارگر دست بدست هم می‌دهند. بهره‌کش با استثمارش متحد می‌شوند تا قطب تنازهای 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 همه تناقض‌هایی که از آغاز تاریخ تا کنون مارکس بخود دیده، بزرگتر است. اگر قطب جدیدی از همدمی 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، ملت‌هایی که امروز به آنها جوین سوم می‌گویند. ملت‌های آسیا، آفریقا و امریکای لاتین، این ملت‌ها قطب دوم این تناقض را تشکیل می‌دهند.

شیخی از ترس و رعب قرار دارد و بر اساس ترسش از قسمتی از منافقش صرف نظر می‌کند.

آیا بطور ناگهانی بر دل‌های آنها تقوا نشده است؟ و دل‌های آنان مانند دل مسلمین صدر اول اسلام که برای همکاری و گذشت و مساوات با مردم مرزی نمی‌شناختند، و غنائم خود را با برادران مسلمانشان از هر کجا که بودند تقسیم می‌کردند، به نور اسلام آکنده شده است؟

آیا ایان مسلمان شده یا بناگاه قلب‌هایشان به قلب مسلمانان تبدیل گردیده است؟ نه هیچکدام از اینها صورت نگرفته است نه کارل مارکس به ایان بدگمان بود، بلکه درست گمانش مطابق با واقع بوده و نه ایان از کارگر، ترسی به دل گرفته‌اند تا برای ساکت کردنش از خط خود تنازلی کرده باشند و نه دل‌هایشان از ترس خدا و تقوا تکان برداشته که ایان 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 نتیجه 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 ملیونرو و کارگر آمریکائی دیدند. تضاد بین ثروتمند انگلیسی و کارگر انگلیسی دیدند، و بی‌ایان تناقض دیگری بزرگتر و نتیجه جدال و کشمکش اروپائی با غیر

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 و ذخائر زیر زمینی در همه جای روی زمین، کاوش کند تا بتواند اموال بی‌حسابی را از بلاد مختلف و ملت‌های فقیر برآید، 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 هم‌اکنون با قسمت عظیمش نتیجه‌ی غنائم جنگ و شیخون‌هایی است که بر این بلاد فقیر صورت گرفته و با 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 چنین 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 پنبه مصر، توتون لبنان، شراب الجزایر است بلی شراب الجزایر، زیرا کافر استعمارگر که الجزایر را استعمار کرد همه 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 بخشید. او خود و کارگانش را با شراب الجزائر نشئه کند با الماس تانزانیا هم او خود و هم زن کارگرش آرایش کند، لذا می‌بینیم کارگر زندگی‌اش مطابق پیشگونی‌های آقای مارکس شکل و قیافه تازه‌ای بخود می‌گیرد. این تغییر وضع کارگر در آنجا مربوط به کرم و جویانمردی در طبیعت سرمایه‌داری اروپائی و امریکائی نیست، و نه 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 حقیقی 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 همه تناقض‌های را در دو رادور تناقض طبقاتی محدود کنیم، اختلاف بین کسی که دارد و کسی که ندارد، و بگوئیم محدود این تناقض اصلی را گشودیم همه تناقض‌های دیگر خوب خود گشوده می‌شود. تناقض‌ها قابل شمار نیست ریشه همه آنها بر می‌گردد به بهره‌کشی قوی از ضعیف.

فصل نهم

انعکاس رابطه انسان و طبیعت در رابطه انسان با انسان

در گذشته توضیح دادیم که خط رابطه انسان و طبیعت، با خط رابطه انسان با انسان متفاوت 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 می توان در پیوند و ارتباطی که قرآن بین این دو خط قرار داده، اظهار و بررسی کرد. رابطه نخستین، میزان تأثیری که خط ارتباط انسان با طبیعت دارد، روی خط روابط انسان با برادرش منعکس می گردد.

دومین رابطه، نشان دهنده میزان تأثیری است که روابط انسان با برادرش روی روابط انسان با طبیعت بجای می گذارد. اما رابطه نخستین که نشان دهنده تأثیر روابط انسان و طبیعت، روی خط رابطه انسان، با انسان است بطور خلاصه این است که هر قدر نیروی انسان بر طبیعت گسترش یابد، و بر تساطش روی طبیعت افزوده شود، و ذخائر و گنج های

نمی تواند بیش از قوت یک روزش را تهیه کند. بنابراین در این جامعه امکان بهره کشی به صورت گسترده آموزش وجود ندارد، و اگر هم باشد به رنگ بهره کشی فردی در می آید.

ولی از طرف دیگر جامعه پیشرفته ای را در نظر گیرید که در آن انسان بتواند ماشین های بخار و وسائل برقی عظیمی بسازد. در این جامعه می تواند طبیعت را در مقابل اراده اش هموار سازد. در چنین جامعه ای ماشین بخار و وسائل الکتریکی پیچیده پیشرفته وسیله ای می شود برای دستیابی به زمینه روابط انسان ها با همدیگر تا به اصطلاح فلاسفه، استعداد و قوه بهره کشی 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 عهده انسان است که نظام سرمایه داری بهره کشی، با به دست آوردن ماشین بخار و وسائل الکتریکی به وجود می آورد. این انسان است که فرصت بهره برداری به دست آورده، احساساتش برای بهره کشی تحریک می شود، جدال داخلی و تناقض درونی اش او را فرامی خواند تا از آنچه در زمینه اجتماعی اش از قدرت تولید و افزار تولید در اختیار دارد استفاده کند.

بنی بنیادی نقش ماتریالیسم تاریخی در تاریخ

تنها همین است فرق میان ما و ماتریالیسم تاریخی. ماتریالیسم تاریخی می گوید وسائل و افزار تولید است که بهره کشی را بوجود می آورد،

طبیعت را بیشتر بتواند به دست آورد، و افزار تولید بیشتری فراهم کند، امکاناتش به همان نسبت برای بهره کشی در خط ارتباط انسان با انسان افزوده می شود.

قرآن می گوید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَاشْكُنْ»^۱؛ نه اینطور نیست، انسانی که خود را بی نیاز دید طغیان می کند».

این آیه کریمه به همین علاقه اشاره می کند، می گوید: انسان به همان اندازه ای که می تواند از طبیعت بهره برد، و به قدری که می تواند طبیعت را رام کرده از آن در راه افزارهای تولید قویتر و گسترده تر استفاده کند، عکس العمل او در زمینه روابط انسانی با برادرانش، انسان های دیگر، فریبده تر و خودکامانه تر بوده است. خودکامانه و نیرومندانه، که ناتوانان را استثمار کند، یعنی وسائل و افزار تولید را در راه بهره کشی از ضعیفان بکار برد.

جامعه ای که زندگی اش وسیله شکار با دست، یا سنگ و چوب اداره شود را در نظر گیرید. چنین جامعه نمی تواند با سمپاشی های قدرت طلبی اقویا مبارزه کند، نمی تواند در مقابل طرح این وحشی های شروتمند، عملی انجام دهد. این مردم رحمت کش با نقشه های شوم خطرناک بهره کشان اجتماعی، چه می توانند بکنند؟ زیرا میزان تولید و قدرت تولید در این مردم محدود است، هر کس معمولاً با عرق جبین و کدبیمیش

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، تا ایده‌آتش چه باشد؛ و او تا چه اندازه به ایده‌آتش همبستگی داشته باشد. این نظر قرآن در روابط انسان‌ها با همدیگر بود که از آن به نام پیوند یا رابطه نخستین یاد کردیم.

رابطه انسان و طبیعت از دیدگاه قرآن

اما در مورد رابطه دوم که در رابطه 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 بهره‌کشی 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 می‌بارد، و از زمین نعمت و آسایش به روی او سر بر می‌آورد. این پیوند قرآنی وسیله آیات فراوانی اظهار شده، از جمله این آیات است:

وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ غَدَقًا^۱
وَلَوْ أَنَّهُمْ آتَاوُا الثَّوْرَةَ وَالْإِجْلِيلَ وَمَا أُزِيلَ إِلَيْهِمْ مِّن رَّحْمَةٍ
لَّأَكَلُوا مِن قُوتِهِمْ وَمَن تَعَجَّلَ فِي جَلِيلِهِمْ^۲.

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الثَّرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ كَذُوبًا فَاخْتَنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۳.

نتیجه این رابطه این است که روابط عادلانه انسان‌ها عکس المثلش 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 چهره روابط انسان با طبیعت در خط دوم بهتر و بیشتر تجلی می‌دهد. یعنی جامعه‌ای دادگستر است که در روابطش با طبیعت شکوفائی دیده می‌شود و جامعه ستمگر روابطش با طبیعت خوب تجلی نمی‌کند.

این رابطه تنها محتوای غیبی ندارد، اگر چه ما به محتوای غیبی‌اش

۱- سوره جن / ۱۶ و هر گاه به راه راست ادامه دهند ما شما را از روینر فراوان سیراب می‌سازیم.

۲- سوره 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.

۳- سوره اعراف / ۸۶ و اگر اهل شعورها 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.

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ^۱

این است منطق گسترده ایده آل برتر که به هیچ وجه حد و مرزی درون خانواده بشری نمی شناسد، ولی ایده آل پست، در جامعه آلوده به ظلم، و در جامعه دارای خدایان گرفتار ستم، بشنوبید در باره آنها خداوند چه می گوید و از آنها چگونه برای ما نقل می کند.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا آلَهُهَا شَيْعًا^۲

فرعون نمونه ایده آل پست است، و مرام فرعونی در طول تاریخ رابطه انسان ها را بر مبنای ظلم و بهره کشی قرار داده است. کار فرعون ها، تجربه جامعه و تفرقه اندازی بین امکانات گروهی جامعه و نابود کردن نیروی آنان است از این رو هر گونه قدرت ابتکار را در انسان ها نابود کرده، رشد طبیعی در زمینه روابط انسان و طبیعت را فرعونها از ریشه می خشکانند.

تقسیم گروه های اجتماعی از دید جو ابع فرعونى

نسبت به روابط اجتماعی، فرعون ها جامعه را به گروه ها و دسته های مختلف به این شرح تقسیم می کنند:

۱ - نخستین گروه را ستمگران مستضعف تشکیل می دهند. اینان

نیز ایمان دارم، ولی گذشته از محتوای غیبی اش این نشان دهنده یکی از سنت های الهی است، زیرا طبق رهنمودهای قرآن، جامعه ستمگر مانند جامعه فرعون در طول تاریخ نشان داده شده، که یک جامعه متلاشی و پریشان است. شیوه فرعونی در طول تاریخ هر وقت در روابط انسان بوجود آید کاری جز متلاشی کردن نیروهای جامعه، تفرقه اندازی بین گروه ها، و تباہ ساختن امکانات افراد آن، چیز دیگری نیست. بدیهی است در زمینه این پراکنندگی ها، بهم ریختگی ها، نابودی قوا، و تجربه نیروها برای افراد جامعه امکان فراهم آوردن نیروها و تسلط بر طبیعت دست نمی دهد. و همین است فرق میان ایده آل برتر و ایده آل های پست فرعونى.

ایده آل حق و ایده آل توحیدی، صفوف جامعه را به هم می فشرد، و هر گونه اختلاف های ناشی از خون، نژاد، ملیت، حدود جغرافیا یا طبقه ای را از بین می برد، و همه بشر را تحت عنوان خداپرستی زیر لوای توحید جمع می کند، ولی ایده آل های پست، بشریت را تجربه می کند و افراد یک جامعه را از هم متفرق می سازد.

ایده آل برتر را ببینید خداوند در باره آن چه می گوید:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ^۱

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 مایه اتکاء ستمگران فرعون می‌باشند.

۲- 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 به قربان‌گو هستند. قرآن در این زمینه گوید:

وَقَالَ الْعُلَا مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَكْثَرُ مَوْسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذُرْكُمُ الْأَهْلَ أَتَنْتَلُونَ أَنْتُمْ وَتَسْتَعْجِلُونَ بِنِسَاءِهِمْ وَإِنَّا لَفِي قَوْلِهِمْ قَاهِرُونَ.^۱

ثروتمندان (حاشیه نشین) قوم فرعون، گفتند آیا موسی و قومش را رها می‌کنی تا در زمین فساد و اختلال کنند و موسی تو را و خدایانت را رها سازد. فرعون گفت پسرانشان را می‌کشیم، زانیشان را زنده می‌گذاریم و ما برتر از آنها بوده بر آنها کاملاً مسلطیم.

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 صفات حمایت می‌کنند و برای بقاء مستکبری آنها و تداوم آن و جفظ رژیم آنان تکیه گاهی به حساب می‌آیند. قرآن می‌گوید:

إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْفُوقُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْجَعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ يَقُولُ الَّذِي نَسْتَعْجِلُ بِالَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا إِلَهُنَا لَنَكُنَّا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.^۱

به یاد آر هنگامی که ستمگران را نزد پروردگارشان نگاهداشته باشند در این حال برخی از آنها با برخی دیگر، سخنانی رد و بدل می‌کنند. در آنجا مستضعفان به ستمگران 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 و گروهی مستکبر. نمونه فرعون‌ها در جامعه ظالم‌های مستکبرند و نمونه ظالم‌های مستضعف در جامعه کسانی هستند که در دستگاه فرعون‌ها بسر می‌برند.

دست‌افزار است ابتکار فرعون است که این افزارها را حرکت می‌دهد اما خود این گروه مردمی نیستند که بتوانند بیندیشند و تدبیر کنند تا بتوانند رنگی از ابتکار و ابداع در این صحنه بوجود آورند.

در این باره خداوند متعال می‌فرماید:

وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا^۱

گفتند پروردگارا ما، ما از بزرگان و سروران خود پیروی کردیم و آنها ما را گمراه کردند.

در سخن اینان هیچگونه کلامی که نشانه احساس ستم باشد، یا احساس 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:

الْأَمْسُ ثَلَاثَةٌ خَالِمٌ رِثَائِي، وَ مَعْلَمٌ عَلَى سَبِيلِ النَّجَاةِ، وَ هَمَجٌ رِغَاعٍ، أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعٍ.

مردم سه دسته‌اند عالم ربانی، دانشجوی نجات طلب، و مگسان بی‌هدف یا هر چیز که به دنبال هر صدا تغییر جهت می‌دهد.^۲

این گروه سوم برای هر جامعه‌اشایسته و باصلاحیتی، اشکال‌آینی به

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 کند و اوضاع جاری را با احساسات و عواطف فرعون‌ی‌اش هماهنگ سازند.

۳- سومین گروه در تقسیم جامعه فرعون، کسانی هستند که امام علی (ع) از آنها به «همج رِغاع» (مگسان بی‌اراده) 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 بی‌اراده و بی‌هیچ توجه و شعوری به عنوان تبعیت و اطاعت حرکتی می‌کنند، فرعون از این ستمگران فهم و درک و عقلاشان را گرفته، دست‌هایشان 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 بی‌تأمل 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 گر داننده

رو به افزایش نهند، جامعه گام به گام به نابودی و تباهی بیشتر کشیده می شود، زیرا اینان نمی توانند از کیان جامعه دفاع کنند.

در وقتی که حادثه‌ای از داخل یا پیش‌آمد سوئی از خارج روی کند، هر قدر این گروه بیشتر گسترش یابد، خطر نابودی جامعه فروتر 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 مهیت یار می‌آورد و جامعه را متلاشی می‌کند. این بود گروه سوم در گروه‌های تجزیه شده فرعونى.

۴ - گروه چهارم کسانی هستند که خود ظلم را زشت می‌شمرند. آنها که هنوز عقلاشان را در برابر فروع‌ها 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 زمینه روابط انسان و طبیعت است. اینان را قرآن ستمگران نسبت به خود نامیده، گوید:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْهُمُ الْمُضَلِّينَ أَصْحَابُ الظَّالِمِ الْآثِمِ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ

وجود می آورند و به همان اندازه‌ای که جامعه صالح بتواند این گروه
سوم را ریشه کن کند و آنها را به گروه دوم یعنی «متعلم علی سبیل نبیة»
تبدیل کند، طبق آنچه در سخن امام (ع) آمده است، و یا تابان نیکوئی
قرارشان دهد بنا به تعبیر قرآن^۱ یا مقلدان هشیاری بنا به تعبیر فقیه، آنها
را بسازد، به همان اندازه راه جامعه صالح را گشوده و گسترش آن را
تضمین کرده است.

از این رو، یکی از ضروریات جامعهٔ صالح، در نظر امام (ع) بازگردانیدن این گروه است، گروه همج راع، که هیچ عقل و اراده‌ای از خود ندارند و با هر آهنگی، و با ورزش 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 نوآوری را دنبال کند و تا بتواند هر فردی از افراد جامعهٔ صالح در مسیر نوآوری شرکت واقعی داشته باشد.

اعلام خطر گروہ سوم

و برخلاف روش فرعونها که می‌کوشند این گونه افراد در جامعه گسترش یابند. بلی فرعونها می‌خواهند افرادی که با هر صدایی به خود جهت می‌دهند در جامعه زیاد شوند و به هر میزانی که این افراد پست

١- وَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ يَلْجَأْنَ... توبه / ١٠٠.

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 «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوا» رهبانیت از خود درآوردی، زیرا این رهبانیت تنها پایگاه منفی دارد، چرا که در مقابل مسئولیت خلافت انسان روی زمین، کناره‌گیری و اعتزال جانز نیست. معنی دیگر رهبانیت، رهبانیت تصنعی است. یعنی خود را به شکل رهبان در آوردن، پشمینه رهبانان پوشیدن، حال آنکه در اعصاف 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.

إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْيَارِ وَالتَّوَّابِينَ لَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ بِأَبْطِلٍ
وَيُضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ^۱

بسیاری از دانشمندان و راهبان امروا مردم را بیاطل می‌خورند و راه خدا را می‌بندند.

۵- گروه ششم یا آخرین گروهی که در تقسیم‌بندی فرعون‌ها در انشعابات جامعه قرار می‌گیرند، مستضعفان‌اند. فرعون‌ها وقتی جامعه را به گروه‌هایی 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

۱. رَاسِخَةٌ فِتْنَاهَا جَرَّاءُ فِتْنَاهَا

کسانی که فرشتگان آنان را قبض روح می‌کنند و آنان به خود ستمگرند. فرشتگان به آنها می‌گیرند کجا بودند شما، گیرند ما در زمین مستضعف بودیم فرشتگان گیرند مگر زمین خدا گسترده نبوده که در آن مهاجرت کنید؟

اینان به کسی ظلم نکرده‌اند، مانند گروه اول ستمگران مستضعف نیستند، از حاشیه نشینان متعلق مستکبران نیز نمی‌باشند، از همج رعاع، عناصر بی اراده‌ای که عقلشان را از دست داده باشند هم نمی‌باشند. بعکس اینان احساس می‌کنند مستضعفند: «فَالْأَكْثَرُ مُسْتَضْعَفِينَ فِی الْأَرْضِ» گفتند ما در زمین مستضعف بودیم» اینان عقلمان را از دست نداده‌اند، وضعیت خود را می‌فهمند، ولی عملاً انسان‌های سست عنصری هستند، لذا قرآن از آنها به عنوان ستمگران بخود تغییر کرده، آیا از این گروه انتظار ابتکار و حسن عملی هست که بتوانند واقعاً در زمینه روابط انسان با طبیعت گامی بردارند؟ طبماً چنین انتظاری نمی‌رود.

۵- گروه پنجم در تقسیم‌بندی فرعون‌ها، گروهی هستند که از صحنه زندگی فرار می‌کنند و حالت رهبانیت بخود می‌گیرند. این حالت رهبانیت در همه جوامع ستمگر در طول تاریخ بوده و دو گونه قابل تحلیل است. یکی رهبانیت واقعی و حقیقی یعنی کسی که می‌خواهد خودش را

ما را ده کرده ایم بر مستضعفان روی زمین منت نهاده آنان را امام و وارث روی زمین قرار دهیم.

مقصود این طایفه ششم است که با بافت جامعه ستمگر متاسب نمی باشد، 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 می رسد. بنابراین تا اینجا ما این حقیقت را بیان داشتیم که در هر جامعه به نسبت ظلمی که در آن روی می دهد، به همان نسبت در روابط انسان و طبیعت شکست عاید می گردد. و ظلم آنها نمی گذارد نیروهای ابداع و ابتکار در راه استفاده از طبیعت بسود انسان ها، شکوفا شود.

عکس این مطلب نیز صحیح است. در هر جامعه به نسبت عدالت و مبارزه با ظلمی که حاکم است به همان نسبت در روابط انسان و طبیعت شکوفائی دیده می شود، و دادگری آنها نیروهای ابداع و ابتکار جامعه را برای استفاده از طبیعت استخدام می کند.

جامعه فرعونى چون تجزیه شده و پراکنده است، استعدادهايش از بین رفته نیروها و امکاناتش به هدر می رود، از این رو آسمان قطرش را به روی این قوم حبس می کند تا بر آنان ببارد و زمین برکاتش را از آنان دریغ می دارد و خیر و برکت از آنها رخت برمی بندد.

ولى در جامعه عدل درست عکس این جریان حاکم است. در این جامعه استعدادها همه با هم یکی می شود، و همه فرصت ها و امکانات به

کشید نشان اصرار ورزیده، و کرامت آنها را رعایت نکرد، زیرا انسان گروهی بودند که حرکت مخالفتش را رهبری می کردند و به عنوان نیروی مخالف معرفی می شدند از این رو آنها را مخصوصاً تضعیف کرد.

وَأَذِیْبْنَاهُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ یَسْؤُمُونَکُمْ سُوءَ الْعَذَابِ بِذَیْبِغُونِ آبْنَاءِکُمْ وَیَسْتَحْیُونَ نِسَاءَکُمْ وَفِی ذَٰلِکُمْ بَلَاءٌ لِّمَن رَّکَّبَکُمْ عَظِیْمٌ^۱

زمانی که شما را از فرعونیان نجات دادیم آنها که شما را به بدترین شکنجه ها عذاب می کردند، پسرانان را سر بریده، زنان را زنده نگه می داشتند، و در این امر آزمایش بزرگی از سوی پروردگار شما بود.

این هم گروه ششم بود.

قرآن در ضمن یکی از سنت های تاریخی اش نیز به ما آموخته است که هر یک از این گروه ها، در بافت جامعه ستمگر فرعونى بعد از برطرف شدن ظلم، متناسب با چه وضعیتی خواهند بود، در باره این گروه قرآن می گوید:

وَنُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتَضِیْعُوا فِی الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِینَ^۲

۱- بقره / ۴۹.

۲- بقره / ۴۹.

هم می‌پیوندند. این همان جامعه‌ای است که در پرتو ظهور امام مهدی - صلوات الله علیه - 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

آنگاه بحث دیگری در باره نظریه 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 جلسه بحث امروز نمی‌گنجد. بنابراین بهتر است آنها را به وقت دیگر موکول کنیم^۱ و از فرصت این وقت گذرا استفاده کرده از منطقه اندیشه و عملیات منوی به منطقه قلب و عواطف دل قدم بگذاریم و از منطقه عقل به منطقه وجدان برویم. می‌خواهم برای چند لحظه با دل‌هامان نه فقط با عقلمان بسر ببریم، می‌خواهم از وجدانمان، از دل‌هامان

۱- با اسف و اندوه فراوان این وقت دیگر که استاد علامه آیه الله شهید ادامه کارهای تحقیقی‌اش را بدان موکول فرموده بر اثر حملات دژخیمان حزن‌بعث و جنایات هولناک صدام، هیچگاه بدست نیامد.

یعنی آن عده از قوانین اسلامی که مشتمل بر احکام عام منصوص و دارای جنبه استمرار و پایداری در تشریع اسلامی است، از استقلال نسبی این دو خط نشأت می‌گیرد.

حال آنکه در منطقه تأثیر متقابل بین دو خط، روابط انسان‌ها با همدیگر و خط روابط انسان و طبیعت، بنیاد منطقه خلأ قوانین اسلامی، وجود دارد. یعنی قوانین متحرک و ناپایدار در زمینه 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 دو قسمت است: عناصر ثابت و عناصر متحول. عناصر متحول و ناپایدار برای حاکم شرعی، منطقه خلأی به جای می‌گذارد. تا بر اساس معیارها و رهنمودهای اسلامی موجود بتواند منطقه 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 جنبه تشریعی اسلام را با توجه به تحلیل نظری قرآن نسبت به عناصر اجتماعی، مربوط ساخته باشیم.

مادسیج

شبکه آموزشی - پژوهشی ایران



مادسیج، پنجره ای به یادگیری نوین

مادسیج مخفف کلمه madsage به معنای شیفته دانایی و در مفهوم بومی به معنای دهکده علم و دانش ایران می باشد. در این مفهوم اشاره به دو کلمه سیج (یکی از روستاهای زیبای کشورمان) و ماد (یکی از اولین اقوام ایران) می باشد.

شبکه آموزشی - پژوهشی مادسیج (IRESNET) با هدف بهبود پیشرفت علمی و دسترسی هرچه راحت تر جامعه بزرگ علمی ایران، در فضای مجازی ایجاد شده است. هسته اولیه مادسیج از طرح پایان نامه کارشناسی ارشد جناب آقای رضا محمودی دانش آموخته رشته مدیریت آموزشی دانشگاه تهران که با راهنمایی استاد گرانقدر جناب آقای دکتر عبادی معاون دانشگاه مجازی مهر البرز می باشد، بر گرفته شده است.

IRan Education & Research NETWORK