



جامعه و تاریخ

از دیدگاه قرآن

استاد محمد تقی مصباح یزدی

عنوان کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن

پدیدآور[ان]: مصباح یزدی، محمد تقی

نام ناشر: سازمان تبلیغات اسلامی. شرکت چاپ و نشر بین الملل

جلد[ها]: 1

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1404/6/9

تعداد صفحات دانلود شده: 452

جامعہ و تاریخ از دید گاہ قرآن



استاد محمد تقی مصباح نژادی



شرکت چاپ و نشرین اہل

مصباح، محمد تقی، ۱۳۹۳ -

جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن

تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.

۲۵۶ص.

ISBN: 978-964-304-092-5

فهرستویسی بر اساس اطلاعات فیبا،

کتابنامه: همچنین به صورت زیر نویس

۱. قرآن - جامعه شناسی - ۲. قرآن و اجتماع.

الفد سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، میدان

۲ ج ۶ م / ۱۰۳ / ۲ / ۱۵۹ 297 BP / کتابخانه ملی ایران

شرکت چاپ و نشر بین الملل



نام کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن

مؤلف: محمد تقی مصباح یزدی

نوبت چاپ: هفتم - پاییز ۱۳۹۱

لیتوگرافی: الوان

چاپ و صحافی: سپهر

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۹۵۰۰۰ ریال

طرح جلد: حمید دهدشتی

مسئول تولید: شریف شایسته

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۴-۰۹۲-۵

دفتر مرکزی:

تهران: میدان استقلال

سعدی جنوبی - پلاک ۲ - طبقه

سوم

تلفن: ۳۳۹۲۳۹۵۹ - ۰۲۱

شماره: ۳۳۱۱۸۶۰۲

فروشگاه مرکزی:

میدان فلسطين - ضلع شمال

شرق، پلاک ۴ و ۵

تلفن: ۸۸۹۳۱۹۸۰ - ۰۲۱

شماره: ۸۸۹۰۳۸۳۳

E-mail:

intlpub@intlpub.ir

www.intlpub.ir

همه حقوق محفوظ است. هرگونه نسخه برداری، اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری اقتباس کلی و جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، اقتباس در گیومه در مستندنویسی و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

فهرست

صفحه	عنوان
۱	مقدمه
۳	بخش اول: مدخل
۴	علوم اجتماعی
۶	جامعه‌شناسی
۹	مفهوم جامعه
۱۵	بخش دوم: اصالت فرد یا اصالت جامعه
۱۷	وحدت
۱۹	اتحاد
۲۰	ترکیب
۲۶	اصالت
۳۳	جامعه‌گرایی و فردگرایی
۳۳	۱. گرایش‌های جامعه‌گرا
۴۰	۲. گرایش‌های فردگرا
۵۲	دو کوشش آشتی‌دهنده ناموفق
۵۳	۱. مکتب مارکس
۵۴	۲. مکتب دورکیم

- نقد جامعه گرایی از دیدگاه عقلی..... ۶۰
- نقد جامعه گرایی از نظرگاه قرآنی..... ۷۱
۱. «قَوْم»..... ۷۱
۲. ناس..... ۷۲
۳. اَمّت..... ۷۲
۴. قریه..... ۷۶
۵. اُناس..... ۷۷
- بخش سوم: قانونمندی جامعه..... ۹۹
- قانون..... ۱۰۰
- تصادف..... ۱۱۰
- ملازمه نداشتن میان قانونمندی جامعه و اصالت فلسفی آن..... ۱۱۳
- قانونمندی امور اجتماعی یا تصادفی بودن آنها..... ۱۱۶
- اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی..... ۱۳۱
- قانونمندی تاریخ..... ۱۳۹
- ۱- نظریه هگل..... ۱۴۱
- ۲- نظریه مارکس..... ۱۴۳
- قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان..... ۱۴۴
- تکامل در جامعه و تاریخ..... ۱۴۹
- بخش چهارم: تأثیر جامعه بر فرد..... ۱۵۹
- عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحوّل شخصیت..... ۱۶۱
۱. وراثت..... ۱۶۱
۲. محیط..... ۱۶۲
۳. گذشت زمان (سن)..... ۱۶۷
۴. وجدان اخلاقی..... ۱۶۷

۱۷۷	حدود تأثیر عوامل شخصیت‌ساز
۱۸۷	انواع تأثیر جامعه بر فرد
۱۹۹	اهمیت و ضرورت تقلید
۲۰۷	آفات تقلید و راه‌های مبارزه با آنها
۲۱۷	بخش پنجم: تأثیر فرد در جامعه
۲۱۸	تصویر صحیح تأثیر فرد در جامعه
۲۲۳	انواع تأثیر فرد در جامعه
۲۲۸	تأثیر در جهان بینی و ارزش‌گذاری
۲۳۱	تأثیر قدرتمندان
۲۴۱	بخش ششم: تفاوت‌ها و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی
۲۴۴	تفاوت‌های طبیعی و جبری
۲۴۸	تفاوت در وضع اجتماعی، وظیفه اجتماعی و پایگاه اجتماعی
۲۵۸	تفاوت‌های فرهنگی و اختیار
۲۶۲	پاره‌ای از قوانین و احکام مکتب مارکس
۲۶۳	۱. مادیت فلسفی یا مادیت جدالی
۲۶۶	۲. مادیت تاریخی
۲۷۰	۳. کمونیزم علمی
۲۷۵	رد و دعوی مکتب مارکس
۲۸۲	رفع چند توهم و شبهه
۲۹۵	بخش هفتم: نهادهای اجتماعی
۲۹۶	تعریف و تعداد نهادهای اجتماعی
۳۰۱	تعلیم و تربیت، مهم‌ترین نهاد اجتماعی

- بخش هشتم: دگرگونی‌های اجتماعی ۳۰۷
- آنچه دگرگونی می‌پذیرد (انواع دگرگونی‌های اجتماعی) ۳۰۸
۱. دگرگونی شکل و ریخت جامعه ۳۰۸
۲. دگرگونی آنچه در چارچوب هر یک از نهادهای جامعه واقع است ۳۰۹
۳. دگرگونی کم و کیف ربط و پیوندهای متقابل نهادها ۳۲۱
- عوامل دگرگونی‌های اجتماعی ۳۲۴
۱. دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی ۳۲۵
۲. دگرگونی‌های ارادی ۳۲۹
- سرعت و شتاب دگرگونی‌های اجتماعی ۳۳۳
- خشونت و مسالمت در دگرگونی‌های اجتماعی ۳۳۳
- بخش نهم: تعادل اجتماعی، بحران اجتماعی و انقلاب اجتماعی ۳۳۷
- تعادل اجتماعی ۳۴۰
- بحران اجتماعی ۳۴۳
۱. احساس فقر ۳۴۴
۲. احساس ظلم ۳۴۴
۳. احساس از دست دادن شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی ۳۴۴
۴. احساس محرومیت از استکمالات معنوی و اخلاقی ۳۴۵
- چاره‌اندیشی‌های نظام حاکم برای حفظ وضع موجود ۳۴۷
۱. استفاده از نیروهای مجبورکننده ۳۴۸
۲. استفاده از نیروهای برانگیزنده و بازدارنده ۳۴۸
۳. استفاده از نیروهای باوراننده ۳۴۸
- اقسام طغیان‌های اجتماعی ۳۵۱
۱. اعتصاب ۳۵۱
۲. کودتا یا انقلاب کاخی ۳۵۳
۳. انقلاب ۳۵۳

۳۵۵	ویژگی‌های انقلاب اسلامی
۳۵۸	آفات انقلاب و راه‌های مبارزه با آنها
۳۵۸	۱. آفات خارجی
۳۶۰	۲. آفات داخلی
۳۶۵	استمرار انقلاب
۳۷۳	بخش دهم: رهبری
۳۷۴	اوصاف رهبر شایسته
۳۷۴	۱. شناخت کافی هدف
۳۷۴	۲. ایمان کامل به هدف
۳۷۴	۳. عدالت، تقوا و ورع
۳۷۵	۴. شناخت و تعیین اصول و موازین
۳۷۵	۵. شناخت نقاط ضعف موجود و تعیین اهم و مهم آنها
۳۷۶	۶. شناخت موانع بر سر راه حرکت اجتماعی و تعیین شیوه‌های مقابله با آنها
۳۷۶	۷. دوراندیشی و برنامه‌ریزی
۳۷۶	۸. توجه مؤکد به تدریجی بودن حرکت اجتماعی
۳۷۶	۹. جلب نیروهای بالفعل و تربیت و تعلیم نیروهای بالقوه
۳۷۷	۱۰. جلوگیری از اختلاف و افتراق نیروها
۳۷۹	۱۱. صراحت در قول
۳۸۰	۱۲. رازداری
۳۸۱	۱۳. جدیت در رعایت عملی هدف نهایی و اصول تغییرناپذیر
۳۸۲	۱۴. تسامح و بی‌عده صدر در امور فرعی و کم‌اهمیت
۳۸۴	۱۵. ارزش قائل شدن برای شخصیت دیگران
۳۸۴	۱۶. انتقادپذیری
۳۸۵	۱۷. تواضع
۳۸۵	۱۸. خیرخواهی و دلسوزی برای دیگران

۱۹. احسان و نیکی به دیگران..... ۳۸۶
۲۰. ایثار و از خود گذشتگی..... ۳۸۶
۲۱. انضباط و فرمانبرداری خواستن..... ۳۸۷
۲۲. جلوگیری از انحراف و فساد زبردستان..... ۳۸۷
۲۳. اشراف بر همه امور و شئون..... ۳۸۸
۲۴. شجاعت..... ۳۸۸
۲۵. پایداری و استقامت..... ۳۸۸
۲۶. بررسی و ارزیابی آنچه انجام گرفته است..... ۳۹۳
- بخش یازدهم: جامعه آرمانی..... ۳۹۵
- طرح جامعه آرمانی اسلامی..... ۳۹۹
۱. ارتباط فرد با خدای متعال..... ۳۹۹
۲. ارتباط فرد با خود..... ۴۰۱
۳. ارتباط فرد با طبیعت..... ۴۰۱
۴. ارتباط فرد با انسان‌های دیگر..... ۴۰۲
- بخش دوازدهم: سنت‌های الهی در تدبیر جوامع..... ۴۰۹
- سنت‌های مطلق..... ۴۱۱
۱. سنت هدایت توسط انبیا..... ۴۱۱
۲. سنت آزمایش..... ۴۱۴
- سنت‌های مقید و مشروط..... ۴۱۹
۱. سنت‌های مقید و مشروط، مخصوص اهل حق..... ۴۲۱
۲. سنت‌های مقید و مشروط، مخصوص اهل باطل..... ۴۲۲

مقدمه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

لا سيما بقيّة الله في الأرضين عجل الله تعالى فرجه و جعلنا من أعرانه و أنصاره

در برنامه‌ای که در بخش آموزش مؤسسه در راه حق برای تکمیل برنامه جاری حوزه اجرا کردیم، ماده‌ای درسی به نام معارف قرآن در نظر گرفتیم تا درباره موضوعات مهم قرآنی، با توجه به مباحث فلسفی و علمی و به صورت نظامی فکری و به طور فشرده، بحث کنیم. در این راستا، درباره بخش‌هایی از معارف قرآن کریم، تحت عناوین: خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، راه‌شناسی، راهنماشناسی، قرآن‌شناسی و اخلاق بحث شده که تاکنون سه بخش اول به چاپ رسیده است.

سپس درصدد بررسی موضوعات اجتماعی برآمدیم و نخست پیرامون جامعه و تاریخ - که منطقی‌تر سایر مباحث اجتماعی تقدّم دارد - بحث کردیم که حاصل آن بحث‌ها همین کتابی است که فاضل ارجمند جناب آقای مصطفی ملکیان آن را نگاشته است و اینک در دسترس خوانندگان محترم قرار می‌گیرد.

سه بخش از بخش‌های دوازده‌گانه کتاب به فلسفه علوم اجتماعی مربوط است و در آن از مفهوم جامعه، اصالت فرد یا جامعه و قانونمندی جامعه سخن گفته شده است. بخش‌های بعدی به ترتیب شامل این مباحث است: تأثیر جامعه بر فرد، تأثیر فرد در جامعه، نقش تفاوت‌ها در زندگی اجتماعی، نهادهای جامعه، دگرگونی‌های اجتماعی، تعادل و بحران و انقلاب، جامعه آرمانی و سنت‌های الهی در تدبیر جوامع.

مهم‌ترین معیارهایی که برای گزینش موضوعات و میزان گستردگی یا فشردگی مطالب در نظر گرفته شده عبارت است از: اهمیت مطلب، وجود لغزشگاه‌های پیرامون آن، تأثیر در مباحث کاربردی (مانند شناختن شرایط پیروزی انقلاب و دفع آفات و حفظ دستاوردهای آن)، و مهم‌تر از همه، جهت استفاده در بیان دیدگاه‌های قرآن کریم. امید آنکه این تلاش‌ها تأثیری مطلوب در بهبود برنامه‌های درسی حوزه‌های عملیه و ارتقاء سطح فرهنگ جامعه اسلامی داشته باشد و مقبول درگاه الهی واقع شود و رضایت حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - را موجب گردد.

قم - محمدتقی مصباح یزدی

پاییز ۱۳۶۷ هـ.ش



بخش اول مدخل

کتابی که در پیش روی خواننده گرامی است کتاب درسی جامعه‌شناسی نیست؛ بنابراین، به طرح و حل مسائل و مشکلات جامعه‌شناختی نمی‌پردازد و حتی داعیه شناساندن مباحث جامعه‌شناسی و تعریف و توضیح اصطلاحات و تعابیر این علم را ندارد، ولی چون سه اصطلاح علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی و جامعه، مخصوصاً اصطلاح اخیر، در این نوشته به وفور استعمال می‌شود بی‌مناسبت نیست که در مدخل کتاب راجع به هر یک از آنها چند کلمه‌ای گفته شود.

از حدود پنجاه سال پیش که واژه جامعه‌شناسی در ترجمه sociology انگلیسی و sociologie فرانسه، نزد ما فارسی‌زبانان رواج یافت تا کنون، همواره نسبت میان دو مفهوم علم اجتماعی و جامعه‌شناسی مبهم و نامشخص بوده است. این ابهام در زبان‌های اروپایی نیز وجود دارد. هم در آنجا هم در اینجا، غالباً دو اصطلاح علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی همانند دو کلمه مترادف به کار برده می‌شده است، لکن امروزه گرایشی هست که معنای جامعه‌شناسی را کمی محدودتر از معنای علوم اجتماعی بدانند. به هر حال، در بخش‌های اول و دوم نظری کوتاه به معانی این دو اصطلاح افکنده‌ایم.

در بخش سوم لفظ جامعه را - که برابر society انگلیسی، société فرانسه و socius لاتین به کار می‌رود - بررسی کرده‌ایم. یونانیان برای مفهوم جامعه از کلمه Polis استفاده می‌کردند که دقیقاً به معنای «جامعه منظم سیاسی»، «جامعه سیاسی هر کشور در ارتباط با کشورهای دیگر» و یا به عبارت بهتر «شخصیت بین‌المللی هر کشور» بوده است و

مترجمان اسلامی هم کلمه مدینه را معادل آن گرفته‌اند؛ البته امروزه در زبان عربی کلمه مُجْتَمَع جانشین مدینه شده است. باید دانست که دو کلمه جامعه و مُجْتَمَع در قرآن کریم استعمال نشده است و کلمه مدینه نیز در این کتاب آسمانی، اگر چه چهارده بار به کار رفته است، به معنای شهر - یعنی جایگاه زیست مردمان - است نه به معنای جامعه. برای رساندن این معنای اخیر قرآن کریم از الفاظ دیگری سود جسته است که در جایی دیگر (ر.ک. به: بخش نهم) به آنها اشاره خواهیم کرد.

علوم اجتماعی

درست است که در ابتدا تعریف مفهوم علوم اجتماعی ساده به نظر می‌رسد و می‌توان آن را «علوم پدیده‌های اجتماعی» معرفی کرد، ولی از آنجا که لفظ علوم اجتماعی در معانی مختلفی استعمال می‌شود تعریف آن مشکلات زیادی در پی داشته است. البته پرداختن به تعریف مفهوم علوم اجتماعی و حل مشکلات موجود در این راه، برای ما و در این کتاب به هیچ روی ضرورت ندارد، به همین جهت در اینجا به بیان سه معنی از معانی اصطلاحی لفظ علوم اجتماعی اکتفا می‌کنیم:

۱- گاهی لفظ مذکور را با لفظ علوم انسانی مترادف می‌گیرند. مثلاً در یکی از تقسیم‌بندی‌های مشهور، همه علوم و معارف بشری را، به استثنای ریاضیات، به سه دسته تقسیم می‌کنند:

(الف) علوم ماده بی‌جان مانند فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی و اخترشناسی که علوم فیزیکی نام دارند.

(ب) علوم ماده جان‌دار مانند زیست‌شناسی، تن‌کارشناسی (فیزیولوژی^۱)، گیاه‌شناسی و جانورشناسی که به علوم زیستی معروفند.

(ج) علوم مربوط به انسان مانند تاریخ، اقتصاد، روان‌شناسی و حقوق که به اسم‌های

1. physiology.

گونه‌گون، از قبیل علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم تاریخی، علوم اخلاقی، علوم فرهنگی، علوم روحی و علوم توصیف افکار خواننده شده‌اند.^۱ ناگفته پیداست که علوم اجتماعی، به این معنا، جمیع علوم انسانی را در بر می‌گیرد، خواه علمی که به اوضاع و احوال فردی انسان نظر دارد، مثل روان‌شناسی، خواه علمی که به امور و شئون اجتماعی انسان ناظر است، مثل اقتصاد و حقوق.

۲- گاهی دامنه شمول لفظ مزبور را تنگ‌تر می‌گیرند و آن را به معنای «علوم انسانی‌ای که ناظر به امور و شئون اجتماعی انسان‌اند» به کار می‌برند و بدین سان، علوم انسانی‌ای را که به اوضاع و احوال فردی انسان می‌پردازد مشمول عنوان علوم اجتماعی نمی‌دانند. علمی که تحت عنوان علوم اجتماعی به همین معنای دوم است خود به دو گروه تقسیم می‌شود: یکی علوم توصیفی که در پی کشف تکوینیات و واقعیت‌های زندگی اجتماعی آدمیان است؛ و دیگری علوم دستوری یا هنجاری یا ارزشی که تشریحات و ارزش‌های زندگی اجتماعی را بیان می‌کند. علم اقتصاد - که جویای قوانین تکوینی حاکم بر پدیده‌های اقتصادی زندگی اجتماعی است - از گروه اول محسوب می‌شود؛ و شعب متعدّد علم حقوق - که بیانگر احکام تشریحی حاکم بر مناسبات متقابل انسان‌هاست از قبیل حقوق اساسی، حقوق سیاسی، حقوق اقتصادی، حقوق قضایی، حقوق جزایی و حقوق بین‌الملل - از گروه دوم به شمار می‌رود.

۳- گاهی قلمرو معنایی این اصطلاح را باز هم محدودتر می‌کنند و علوم اجتماعی را فقط بر «علوم انسانی‌ای که ناظر به امور و شئون اجتماعی انسان است و علاوه بر این، جنبه توصیفی دارد و نه دستوری» اطلاق می‌کنند. طبعاً علمی همچون علم حقوق در زمره علوم اجتماعی به این معنای سوم نخواهد بود.

۱. ر.ک. به: ژولین فروند، آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه دکتر علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. در اینجا تذکار دو نکته مناسب می‌نماید: یکی اینکه به هنگام نقل قول از منابع و مأخذ گوناگون هیچ قسم دخل و تصرفی در رسم الخط آنها اعمال نمی‌شود؛ دیگر اینکه مشخصات کامل کتاب شناختی هر نوشته فقط در نخستین بار ارجاع به آن ذکر می‌شود و در سایر دفعات فقط نام آن نوشته آورده می‌شود، مگر آنکه بیم اشتباه و التباس رود.

جامعه‌شناسی

لفظ جامعه‌شناسی را اگوست گنت^۱، فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۷ - ۱۷۹۸)، ابداع کرد. این لفظ در معانی بسیار متعدّد و متفاوتی به کار می‌رود به گونه‌ای که تعریف جامعه‌شناسی کاری است به غایت دشوار. به گفته ریمون بودن^۲، جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، «وقتی می‌خواهیم تعریفی از جامعه‌شناسی به دست دهیم، بی‌اختیار به یاد این سخن مطایبه‌آمیز ریمون آرون می‌افتیم که می‌گفت: «جامعه‌شناسان تنها سر یک موضوع با هم اختلاف ندارند و آن دشواری تعریف جامعه‌شناسی است»^۳.

در اینجا چند معنی از معانی اصطلاحی این لفظ را برمی‌شمریم:

گهگاه لفظ جامعه‌شناسی را بر همه علوم انسانی توصیفی‌ای اطلاق می‌کنند که به امور و شئون اجتماعی انسان ناظرند و بدین سان آن را با علوم اجتماعی به معنای سوم مترادف می‌گیرند. جامعه‌شناسی به این معنا شامل کثیری از علوم می‌شود؛ از جمله جغرافیای انسانی یا جغرافیای مردمی یا بوم‌شناسی انسانی، جمعیت‌شناسی، اقتصاد، سیاست، قوم‌نگاری، قوم‌شناسی یا انسان‌شناسی، تاریخ و زبان‌شناسی. وقتی که زرژگوزویچ^۴، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی (۱۹۶۵ - ۱۸۹۴)، می‌گوید: «ما به هر حال اتنولوژی^۵ را جزئی از جامعه‌شناسی می‌دانیم، زیرا متعلق بحث آن شناخت صور نوعی جامعه‌هایی است که در اصطلاح باستانی خوانده می‌شوند»^۶ و زمانی که هانری مندراس^۷، جامعه‌شناس فرانسوی، می‌گوید: «جامعه‌شناسی به نظر ما در عین حال شامل جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی و مردم‌شناسی با هم است»^۸ همان معنای

1. Auguste Conte.

2. Raymond Boudon.

3. ریمون بودون، منطق اجتماعی (روش تحلیل مسایل اجتماعی) ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، جاویدان، چ اول، بهار ۱۳۶۴، ص ۱۵.

4. Georges Gurvitch

5. enthology: تیره‌شناسی، قوم‌شناسی

6. زرژگوزویچ دیالیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۱، ص ۲۹۴.

7. Henri Mendras

8. هانری مندراس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، مجموعه کتاب‌های سیمرخ، تهران، امیرکبیر، چ

عام جامعه‌شناسی مراد است.

«با اینهمه، گرایش آشکاری مشاهده می‌شود که به «جامعه‌شناسی» معنایی کمی محدودتر از «علم اجتماعی» داده شود، بی‌آنکه این محدودیت کاملاً دقیق و مشخص باشد.»^۱ از این رو، گاهی آن را در معنایی استعمال می‌کنند که شامل علوم مانند جمعیت‌شناسی، اقتصاد (سیاسی)، سیاست، قوم‌نگاری، قوم‌شناسی، تاریخ و دستور زبان نمی‌شود، ولی خود شاخه‌های بسیاری می‌یابد که جامعه‌شناسی‌های ذهن، زبان، معرفت، اخلاقی، دینی و هنری یا زیبایی‌شناختی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، جزایی، صنعتی، شهری، روستایی، پرورشی و اداری از آن جمله است.

تأکید می‌کنیم که «معانی دو اصطلاح علم اجتماعی و جامعه‌شناسی هنوز به دقت تثبیت نشده است. برای بعضی، این دو کلمه کاملاً با هم مترادف‌اند»^۲ دیگران که آنها را مترادف نمی‌انگارند نیز در تعیین میزان محدودیت مفهوم جامعه‌شناسی نسبت به مفهوم علم اجتماعی متفق‌القول نیستند.

لبنه ما را با این‌گونه اختلاف‌نظرها کاری نیست، ولی از این نکته نباید غفلت کرد که به هر تقدیر، جامعه‌شناسی را همگان علمی توصیفی می‌دانند نه علمی دستوری تفاوت میان اخلاق اجتماعی و حقوق - که مهم‌ترین علوم دستوری‌اند - با شاخه‌های تخصصی مربوط به آنها در جامعه‌شناسی، یعنی جامعه‌شناسی اخلاقی جامعه‌شناسی حقوقی از همین نکته نشئت می‌گیرد: در اخلاق اجتماعی و حقوق تکالیف فرد را نسبت به جامعه، یا به عبارت بهتر، تکالیف انسان را نسبت به دیگران تعیین می‌کنند. فرد یا جامعه آرمانی - انسان کامل یا مدینه فاضله - را تعریف و وصف می‌کنند و خلاصه آنچه را بهتر است و باید باشد معلوم می‌کنند و به ارزش‌دآوری دست می‌یازند؛ حال آنکه در جامعه‌شناسی اخلاقی یا حقوقی، همانند علوم توصیفی دیگر، فقط آنچه را هست و واقع است مطالعه

← چهارم، ۱۳۵۶، ص ۵۲

۱. موریس دوورژه، روشهای علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، امیرکبیر، تهران، چ دوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۷.

۲. موریس دوورژه، همان، ص ۳۷.

می‌کنند و به نیک و بد، زیبا و زشت، شرافتمندانه و ننگ بار، دل‌پذیر و نادل‌پسند و دیگر مفاهیم ارزشی کاری ندارند. مثلاً در جامعه‌شناسی درباره شیوه‌های مختلف ازدواج مطالعه می‌کنند که در جوامع گونه‌گون متداول بوده است و هست، لکن در این باره که کدام یک از آنها بهتر است ساکت می‌مانند و داوری و حکم را به اخلاق وامی‌گذارند. همچنین، اقسام و اشکال متعدّد اقتدار را بررسی می‌کنند، ولی در باب مشروعیت یا عدم مشروعیت بعضی از اقتدارها یا برتری یکی از آنها نسبت به بقیه سخنی نمی‌گویند و پرسشگران را به علمای علم حقوق ارجاع می‌دهند. به همین گونه، هر یک از علوم و فنون زیبایی‌شناسی (= علم الجمال) و آموزش و پرورش (= تعلیم و تربیت) نیز با جامعه‌شناسی‌های متناظر خود، یعنی جامعه‌شناسی هنری یا زیبایی‌شناختی و «جامعه‌شناسی تربیتی یا پرورشی»، فرق می‌کند. البته ناگفته نماند که توصیفی بودن جامعه‌شناسی به هیچ روی بدین معنا نیست که این علم با علوم دستوری ارتباط و تعامل ندارد. در واقع، جامعه‌شناسی می‌تواند زمینه‌ساز پاره‌ای از علوم دستوری باشد و از همین طریق است که یافته‌های آن کاربردهای عملی فراوان پیدا می‌کند. با این همه، اگر چه از حقایق جامعه‌شناختی، بعد از مکشوف شدن، در ساخت‌های مختلف اخلاق، تعلیم و تربیت، فن و هنر و حقوق استفاده عملی می‌شود، امتیاز و اختلاف جامعه‌شناسی و علوم دستوری همچنان پا برجاست.^۱

در آینده راجع به مناسبات جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ (ر.ک. به: بخش سوم) و روان‌شناسی (ر.ک. به: بخش دوم) سخن خواهیم گفت.

۱. برای آگاهی از طبقه بندی‌ها و شعب گونه‌گون علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی و نیز اطلاع بر اختلافات بی‌شمار موجود در این زمینه و عدم ثبات اصطلاحات و نام‌ها که تا حدودی ناشی از جوان بودن این علوم است، ر.ک. به: موریس دوورژه، همان، مقدمه علوم اجتماعی و علی‌الخصوص قسمت دوم (علوم اجتماعی مختلف)؛ ژرژ گورویچ، همان، بخش دوم (تقریر نظام یافته)، بهره سوم (سیرجدایی میان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی دیگر)؛ فلیسین شاله، شناخت روش علوم (فلسفه علمی)، ترجمه بحیبی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ فصل هشتم؛ ا.ح. آریان پور (اقتباس) جامعه‌شناسی (زمینه جامعه‌شناسی)، تهران، کتابهای جیبی و کتابفروشی دهخدا، چ هفتم، ۱۳۵۳، بخش اول (جامعه‌شناسی علمی)، فصل دوم (مختصات جامعه‌شناسی)، قسمت I (دامنه جامعه‌شناسی).

مفهوم جامعه

لفظ جامعه از لحاظ لغوی، اسم فاعل مؤنث از مصدر جَمَع، به معنای گرد کردن، گرد (هم) آوردن، فراهم کردن یا آوردن و بر هم افزودن است، بنابراین به معنای گردآورنده، فراهم کننده یا آورنده، بر هم افزاینده و در برگیرنده خواهد بود. این واژه عرفاً به معنای گروه و مخصوصاً گروهی از انسان‌ها به کار می‌رود، خواه آن گروه از مردم در روستا یا دهکده یا شهر یا استان یا کشور (مثلاً جامعه ایرن و جامعه ایرانی) یا قاره‌ای (مثلاً جامعه آفریقا و جامعه آفریقایی) زندگی کنند و خواه آن گروه از مردم هم دین یا هم مذهب باشند (مثلاً جامعه مسیحیان و جامعه کاتولیک‌ها) و خواه گروهی که حرفه و شغل واحدی دارند (مانند جامعه معلمان و جامعه روحانیان) و خواه همه انسان‌هایی که بر روی زمین به سر می‌برند (مانند جامعه بشری) می‌توان گفت هرگاه که بتوان برای گروهی از مردم وجه جامعه و جهت وحدتی اعتبار کرد، اطلاق لفظ جامعه بر آن گروه رواست، چه گروه مردان متأهل روستایی کوچک باشد و چه گروه انسان‌هایی که از ابتدای خلقت تا کنون پدید آمده‌اند و از میان رفته‌اند.

آنچه گفتیم راجع به معانی لغوی و عرفی واژه جامعه بود. دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان برای این واژه معنایی دیگر اراده می‌کنند که نه چنان گسترده است که جمیع آدمیانی را که بر روی این کره زیسته‌اند و می‌زیند و خواهند زیست در برگیرد و نه چنان محدود است که گروه مردان متأهل یک ده کوچک را نیز بتوان جامعه نامید. متأسفانه، این معنای متوسط به هیچ روی، معین و معلوم نیست؛ یعنی هنوز تعریفی لفظی از جامعه ارائه نشده است که مقبول و محلّ اعتنای همه یا اکثر جامعه‌شناسان باشد (چه رسد به تعریف حقیقی که متوقف است بر حلّ مسائل و مشکلات فلسفی بسیاری که در آینده به پاره‌ای از آنها اشاره خواهیم کرد)، و این مطلبی است که خود جامعه‌شناسان به آن اعتراف دارند. باتومور^۱، جامعه‌شناس معاصر، می‌گوید: «هنوز مشکل دیگری وجود دارد که باید با آن روبرو شویم. هر جامعه‌ای دارای یک ساخت

1. T.B.Bottomore.

اجتماعی است، هر چند که چندین جامعه ممکن است ساختهای اجتماعی مشابهی داشته باشند. اما چگونه باید یک جامعه را تعریف کنیم، یا به کلام دیگر، حدود یک ساخت اجتماعی خاص را مشخص سازیم؟ آیا یونان یک جامعه بود، یا شهر - دولتها فی نفسه جوامع متمایزی بودند؟ آیا هندوستان تا این اواخر جامعه واحدی بود، یا مجموعه‌ای بود از جوامعی که یک سنت فرهنگی و به خصوص مذهبی، بین آنها نوعی وحدت ایجاد می‌کرد؟ در بسیاری موارد تعیین مرزهای یک جامعه کار دشواری است.^۱ البته عدم وفاق جامعه‌شناسان اختصاص به این نمونه ندارد، بلکه آنان در باب معانی و موارد استعمال بسیاری از کلمات دیگر نیز همداستان نیستند.

موریس دوورژه^۲، دانشمند علوم اجتماعی فرانسوی، می‌گوید که اساساً، «تضاد نسبتاً چشمگیری میان اهمیت کاربردهای علوم اجتماعی و وضع آشفته اصول این علوم وجود دارد، جامعه‌شناسان حتی در مورد تعریفهای مقدماتی، مفهومیهای اساسی و طبقه‌بندیهای بنیانی هم به هیچ وجه روی توافق ندارند و هر یک به زبان خاص خود سخن می‌گویند و این خود برقراری رابطه میان جامعه‌شناسان را دشوار می‌کند.»^۳

از این معضل که فلاسفه و علمای علم الاجتماع هنوز به تعریفی واحد، جامع و مانع، روشن و بی‌ابهام و ایهام دست نیافته‌اند که مقبول همه آنان یا حداقل گروهی معتنا بهی از آنان باشد مشکل دیگری می‌زاید: ملاک تمایز و امتیاز جوامع مختلف چیست؟ این مسئله به دو بخش تقسیم می‌شود و در هر بخش جوابی می‌یابد. یک بار سخن بر سر این است که جوامعی که در هر مقطع زمانی وجود دارند بر چه اساسی باید تفکیک شوند؛ بار دیگر، کلام در این است که هر جامعه‌ای که در سرزمینی نسبتاً ثابت روزگار می‌گذرانده است و می‌گذراند تا کی همان جامعه است و از کی جامعه‌ای دیگر می‌شود. مثلاً ممکن است سؤال شود که به چه دلیل اسپانیا و پرتغال دو جامعه جداگانه است؟ یا

۱. تی. بی. بانومور، جامعه‌شناسی، ترجمه سید حسن منصور و سید حسن حسینی کلجاهی، تهران، کتابهای جیبی، چ سوم، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴.

2. Maurice Duverger.

۳. موریس دوورژه، همان، ص ۳.

چرا کره شمالی و کره جنوبی دو جامعه محسوب می‌شود، نه یک جامعه؟ در این‌گونه سئوالات، پرسش دربارهٔ جوامعی است که همزمانند ولی جدایی مکانی دارند. و امکان دارد که پرسند: آیا جامعهٔ بریتانیا در سال ۱۹۸۵، همان جامعهٔ ۱۸۸۵ یا ۱۶۸۵ است یا نه؟ آیا جامعهٔ ژاپن کنونی همان جامعهٔ پنجاه یا صد سال پیش است یا نه؟ در این قسم، سؤال راجع به جوامعی است که در مکان‌هایی تقریباً واحد بوده‌اند و هنوز هستند، لکن جدایی زمانی دارند.

۱. در بارهٔ ملاک تمایز جوامعی که جدایی مکانی دارند سخنان ضد و نقیض فراوان گفته شده است. بعضی بر همین جدایی مکانی تکیه کرده‌اند و گفته‌اند که شرط یا عامل تحقق هر جامعه این است که گروهی از انسان‌ها در محدودهٔ سرزمینی زندگی می‌کنند که مرزهای جغرافیایی طبیعی دارد. یکی از آنان ریموند فیرث^۱، انسان‌شناس انگلیسی معاصر، است که می‌گوید: «برای هیچ جامعه‌ای نمی‌توان مرز قاطعی تعیین کرد مگر اینکه از نظر جغرافیایی کاملاً منزوی باشد»^۲. دیگران بر نژاد و رنگ یا زبان یا اسباب و علل دیگری تأکید ورزیده‌اند، اما غالباً هیچ یک از این امور را شرط تحقق جامعه نمی‌دانند، بلکه قبل از هر چیز، بر «تقسیم کار و توزیع فراوردهٔ آن» پامی فشارند. براساس این رأی، انسان‌هایی که پراکنده نباشند، بلکه گردهم آمده باشند و در فعالیت‌هایی تشریک مساعی کنند که برای اداره و تدبیر زندگی‌شان ضرورت دارد و از عواید و منافع آن کارها همه‌شان برخوردار شوند جامعهٔ واحدی را می‌سازند. بنابراین، جامعهٔ واحد مجموعه‌ای است از انسان‌هایی که با هم زندگی می‌کنند، کارهایشان مستقل و مجزای از یکدیگر نیست، بلکه تحت نظام تقسیم کار با هم مرتبط است و آنچه از کار جمعی‌شان حاصل می‌شود در میان همهٔ آنها توزیع می‌شود.

اگرچه می‌توان گفت که این ملاک، از دیدگاه نظری، بدون اشکال است - یعنی تقسیم کار اجتماعی و نتایج حاصل از آن می‌تواند وجه تمایز جوامع باشد - لکن، از لحاظ علمی چنین امری امکان‌پذیر نیست، مگر اینکه حکومت واحد و استقلال سیاسی نیز

1. Raymond Firth.

۲. امیرحسین آریان‌پور (اقتباس)، همان، ص ۱۲۴.

ایجاد شود. از این رو بیشتر جامعه‌شناسان برای تعیین حدود هر جامعه ضابطه حکومت واحد و استقلال سیاسی را پذیرفته‌اند. به عقیده این جامعه‌شناسان منظور از جامعه واحد گروهی از مردم است که در نظامی جداگانه سازمان یافته‌اند و امور آن را مستقل از نظارت بیرونی اداره می‌کنند. درست است که هیچ اجتماعی کاملاً منزوی نیست، ولی مادام که هر اجتماع درباره موضوعات داخلی به تنهایی تصمیم می‌گیرد و از بیرون تحمیل عقیده‌ای وجود ندارد و هیچ قدرت بالاتری نمی‌تواند تصمیم‌ها و اقدامات آن را زیر پا گذارد آن اجتماع را می‌توان دارای حکومت واحد و استقلال سیاسی و بنابراین، جامعه‌ای واحد و متمایز دانست، خواه همه افرادش هم‌نژاد و دارای یک رنگ پوست باشند خواه نباشند؛ خواه همگی به یک زبان تکلم کنند خواه به چند زبان، خواه در محدوده‌ای زندگی کنند که مرزهای جغرافیای طبیعی آن سرزمین را از سایر سرزمین‌ها جدا می‌کند خواه در دو یا چند منطقه جدا و حتی دور از هم به سر ببرند. (چنانکه کشور پاکستان از سال ۱۹۴۷، که از کشور هند جدا شد و استقلال یافت، تا سال ۱۹۷۱ یک جامعه محسوب می‌شد، حال آنکه بخشی از خاک هندوستان میان دو قسمت شرقی و غربی آن جدایی انداخته بود و این بدان سبب بود که حکومتی واحد بر هر دو قسمت فرمان می‌راند. فقط از سال ۱۹۷۱ به بعد که قسمت شرقی دارای حکومتی غیر از حکومت قسمت غربی شد، هر کدام آنها جامعه‌ای جداگانه به شمار آمد و نامی دیگر گرفت: قسمت شرقی بنگلادش نامیده شد و قسمت غربی پاکستان.)

البته بر این عقیده که جامعه را تقریباً مترادف با کشور می‌داند نیز خرده‌هایی می‌توان گرفت؛ از جمله اینکه استقلال سیاسی امری نسبی است، بنابراین، نمی‌تواند ملاک قطعی تمایز جوامع باشد. فی‌المثل، درباره کشورهای یکی از ابرقدرت‌ها هستند چه می‌توان گفت؟ هر یک از این کشورها نسبت به ابرقدرت متبوع خود گونه‌ای وابستگی و عدم استقلال دارد، هر چند میزان تبعیت کم باشد؛ و از سوی دیگر، این کشورها از استقلال نیز یکسره بی‌بهره نیستند. همچنین، در باب کشورهای مانند آرژانتین، اتحاد جماهیر شوروی، استرالیا، ایالات متحده آمریکا، کانادا، مکزیک و هند که دولت‌های فدرال دارند چه بگوییم؟ در هر یک از این کشورها، دولت از اتحاد چند

واحد سیاسی (ایالت، جمهوری و...) تشکیل شده است و هر یک از این واحدها برای خود و بر آتباع خود حدودی از اختیار و اقتدار دارد و غالباً امور خارجی خود را به دولت مرکزی (فیدراسیون) وامی‌گذارد. حدود اختیارات واحدها و حدود نظارت دولت مرکزی در کشورها و نظام‌های مختلف، متفاوت است، ولی در پاره‌ای از کشورها و نظام‌ها واحدهای تشکیل دهنده دولت مرکزی اختیارات و اقتدارهای وسیع و عظیم دارند؛ مثلاً در شوروی سابق جمهوری‌های تابع دولت مرکزی قانوناً حق داشتند که ارتش مستقل داشته باشند و حتی با دولت‌های خارجی قرارداد ببندند و از این‌ها گذشته، اوکراین و روسیه سفید در سازمان ملل متحد نماینده جداگانه داشتند. به هر حال، مشکل این است که هر یک از کشورهایی که از اعمار سیاسی یکی از ابرقدرت‌ها هستند و نیز هر کدام از واحدهای سیاسی‌ای را که با اتحاد خود دولتی فدرال پدید آورده‌اند، جامعه بدانیم یا نه؟ به تعبیر کلی‌تر، هر گروه از انسان‌ها با برخورداری از چه درجه‌ای از استقلال به صورت جامعه‌ای واحد و مجزا درخواهند آمد؟

با این همه، ضابطه حکومت واحد و استقلال سیاسی برای وحدت و تشخص هر جامعه با ارزش و معتبر تلقی می‌شود و اکثریت قریب به اتفاق جامعه‌شناسان هر اجتماعی از آدمیان را که واجد حکومت واحد و استقلال سیاسی باشند، با اطمینان خاطر، جامعه‌ای واحد و جداگانه می‌دانند.

۲. تا اینجا با جوامعی سر و کار داشته‌ایم که جدایی مکانی دارند، اما درباره جوامعی که جدایی زمانی دارند چه باید گفت؟ در این باره نیز آرا و نظریات جامعه‌شناسان به اختلاف و تشتت گراییده است، ولی از آنجا که نقل و نقد اقوالشان در اینجا نه ممکن است و نه مطلوب، فقط نظریه‌ای را مطرح می‌کنیم که بیشتر مورد وفاق است. بر طبق این نظریه اگر در ساخت اجتماعی گروهی خاص از انسان‌ها که در سرزمینی معین زندگی می‌کنند و جامعه‌ای واحد و جداگانه را تشکیل می‌دهند تغییر مهمی پدیدار شود، می‌بایست بعد از آن تغییر مهم، آن جامعه را جامعه‌ای جدید و متمایز دانست. مشکل عمده‌ای که متوجه این نظریه می‌شود این است که از کجا بفهمیم که آیا فلان تغییر اجتماعی مهم بوده است یا نه؟ برای رفع این اشکال گفته‌اند تغییری مهم است که همه یا

اغلب نهادهای جامعه را دگرگون کند. تغییراتی که در ساخت اجتماعی جامعه‌های زمین‌دار (فئودال^۱) بریتانیا و فرانسه پدید آمد و آنها را به جوامعی سرمایه‌دار (کاپیتالیست^۲) مبدل کرد. به همین جهت، جامعه سرمایه‌دار بریتانیا را باید جامعه‌ای غیر از جامعه زمین‌دار قبل از آن دانست (درباره فرانسه هم همین طور). بر این اساس اتحاد جماهیر شوروی نیز جامعه‌ای است متفاوت با روسیه تزاری.

در آینده خواهیم دید که جامعه‌شناسان در تعریف و دامنه شمول اصطلاح نهاد و نیز در تعیین تعداد نهادهای جامعه اختلاف نظر دارند. (ر.ک. به: هفتم) اختلاف نظر مذکور موجب می‌شود که ملاکی که برای تمایز جوامع هم مکان و غیر هم زمان ارائه کرده‌اند کارایی و کفایت عملی نداشته باشد.^۳



1. Feudal.

2. Capitalist.

۳. ر.ک. به: امیرحسین آریان‌پور، همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

بخش دوم

اصالت فرد یا اصالت جامعه

در بخش اول گفتیم که هنوز تعریفی از جامعه ارائه نشده است که همه یا گروهی از جامعه‌شناسان آن را بپذیرند؛ با این حال، ضابطه حکومت واحد و استقلال سیاسی را برای وحدت هر جامعه با ارزش و معتبر تلقی می‌کنند. صرف نظر از ایرادهایی که بر این ضابطه وارد است، باید دانست که میان قبول این ضابطه و اثبات وجود حقیقی برای جامعه ملازمه‌ای نیست؛ یعنی ضابطه مذکور قابل انطباق بر مجموعه‌ای از آدمیان هم هست که وحدت اعتباری دارند. از این رو، نباید پنداشت که اگر بپذیریم که هر اجتماعی از انسان‌ها که حکومت واحد و استقلال سیاسی دارد جامعه‌ای را می‌سازد از بحث درباره حقیقی یا اعتباری بودن وحدت جامعه بی‌نیازیم. به همین جهت، در این بخش به بحثی بسیار مهم پرداخته‌ایم که بیشتر تحت عنوان اصالت جامعه یا اصالت فرد طرح می‌شود:

به دو دلیل بحث از اصالت فرد یا جامعه بحثی جامعه‌شناسانه نیست: اولاً، هیچ علمی نمی‌تواند وجود موضوعی را اثبات کند که درباره آن سخن می‌گوید هر علمی وجود موضوع خود را مسلم می‌انگارد و به بحث در باب احوال آن می‌پردازد؛ جامعه‌شناسی نیز از این حکم مستثنا نیست. ثانیاً، مفاهیمی که در این بحث به کار می‌رود - مانند وجود، وحدت، ترکیب، اتحاد و اصالت - همه مفاهیمی فلسفی است، نه جامعه‌شناختی. بنابراین، هرکس که راجع به اصالت فرد یا جامعه تحقیق یا اظهار نظر کند، در واقع، به قلمرو فلسفه (فلسفه جامعه‌شناسی) پای نهاده است، چه بداند چه

نداند.

خود ما نیز، اگر چه در این کتاب قصد خوشه‌چینی از معارف قرآن کریم را داریم و طبعاً مطالعات خود را، هم از لحاظ حوزه و دامنه هم از نظر سبک و روش، قرآنی می‌دانیم، در این بخش وارد حیطه فلسفه شده‌ایم. اساساً مطالعات قرآنی یکسره بی‌ارتباط با مباحث فلسفی نیست؛ نخست بدین سبب که بعضی از مسائل ماهیتاً و ذاتاً فلسفی است، چه در قرآن مجید طرح شده باشد، چه در غیر آن. مسائلی از قبیل وجود و وحدت صانع عالم (توحید)، وجود و خلود نفس انسانی، و جبر و اختیار سرشت فلسفی دارد؛ و طرح شدن آنها در قرآن کریم این سرشت را از آنان نمی‌گیرد. از این گذشته، تبیین و توجیه بسیاری از مطالبی که در این کتاب شریف آمده است - اگر چه این مطالب ماهیت فلسفی نداشته باشد - متوقف است بر ورود در پاره‌ای از مباحث فلسفی.

به‌عنوان مقدمه‌ای ضروری برای پرداختن به اصل بحث اصالت فرد یا جامعه در بخش‌های دوم تا پنجم به ترتیب، مفاهیم وحدت، اتحاد، ترکیب، و اصالت را توضیح داده‌ایم. البته توضیح تفصیلی هر یک از این اصطلاحات را باید از کتب فلسفی خواست و در این فصول فقط آنچه را آورده‌ایم که برای مقصود ما ضرورت داشته است. در بخش ششم، آرا و نظریات طرفداران هر یک از دو مکتب جامعه‌گرایی و فردگرایی را باز گفته‌ایم. در بخش هفتم عقاید مارکس و دورکیم را بیان کرده‌ایم؛ این دو نفر در صدد آشتی دادن دو گرایش مزبور برآمده‌اند ولی جز بر دامنه مشاجرات و منازعات نیفزوده‌اند و خود نیز به دامان جامعه‌گرایی در غلتیده‌اند. در بخش هشتم جامعه‌گرایی را از دیدگاه عقلی و در بخش نهم از دیدگاه قرآنی نقد و رد کرده‌ایم.

بعید نیست که انگیزه اعتقاد به اصالت جامعه (به معنای فلسفی اصالت) مسائل حقوقی بوده باشد. وقتی که انسان‌ها از مظالم و بیدادگری‌های مستبدان و زراندوزان به ستوه آمدند، در این اندیشه شدند که نظام‌های فردگرایانه را - که به اتکا و پشتیبانی آنها اقلیتی بر اکثریت افراد ستم می‌راندند - نظراً و عملاً تضعیف کنند و به نابودی بکشانند. بدین منظور - یعنی برای آنکه حقوق سیاسی، اقتصادی و قضایی اکثریت جامعه را از دستبرد تعرض و تجاوز اقلیت مصون بدارند - کوشیدند تا با تمسک به ادله

روان‌شناختی و فلسفی، پشتیبان‌های علمی برای اصالت جامعه و فرعیّت و تبعیّت فرد فراهم آورند، ولی حُسن انگیزه دلیل صحّت اندیشه نیست.

وحدت

در فلسفه برای وحدت اقسام مختلفی ذکر شده است که ما در اینجا، به همه‌نمی‌پردازیم و فقط توجّه خواننده را به این نکته بسیار مهمّ معطوف می‌داریم که وحدت گاهی به مفاهیم و ماهیّات نسبت داده می‌شود و گاهی به وجود؛ تمیز و تفکیک نکردن وحدت مفهومی و وحدت وجودی و برآمیختن این دو وحدت، زمینه ساز اشتباهات، فریبکاری‌ها و مغالطات فراوان شده است و می‌شود.

۱. وحدت مفهومی: وحدت مفهومی - که فقط مفاهیم و ماهیّات با آن توصیف می‌شود - خود اقسامی دارد، از جمله:

الف) وحدت نوعی: وحدتی که به هر ماهیّت تامّ (نوع)، مانند انسان، اسب، درخت و آب نسبت داده می‌شود وحدت نوعی نام دارد.

ب) وحدت جنسی: وحدتی که به جهت ماهوی و ذاتی مشترک میان چند ماهیّت مرکّب (جنس) نسبت داده می‌شود وحدت جنسی خوانده می‌شود.

این دو قسم وحدت مفهومی، یعنی وحدت نوعی و وحدت جنسی، اختصاص به ماهیّات دارد و به عبارت دیگر، فقط به مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) نسبت داده می‌شود. ولی چنین نیست که هر وحدت مفهومی‌ای به مفاهیم ماهوی مختص باشد، بلکه هر یک از دو مفهومی که مابین با یکدیگر است، اگرچه از مفاهیم فلسفی یا منطقی (معقولات ثانیه) باشد، به وحدت متّصف می‌شود، (چنانکه مجموع آنها متّصف به کثرت می‌گردد).

۲. وحدت وجودی: وحدت وجودی (یا عددی یا شخصی) آن است که در موجود صاحب ماهیّت بر هر فردی از ماهیّت حمل می‌شود. این وحدت ذاتاً صفت وجود فرد است، اگر چه بالعرض به ماهیّت آن منسوب می‌شود. بنابراین، هر یک از موجودات خارجی وحدت عددی (یا شخصی) دارد.

هنگامی که چند فرد از افراد ماهیتی تام (نوع) را در نظر می‌گیریم می‌بینیم که: اولاً، هر یک از آنها وحدت عددی (یا شخصی) دارد. به عبارت دیگر، واحد بالعدد است؛ ثانیاً، همه آنها وجودهای متعددی دارند و ذاتاً به کثرت متصف می‌گردند؛ ثالثاً: همه‌شان، به‌رغم اینکه ذاتاً کثرت عددی دارند، با توجه به ماهیت واحدی که دارند واحد بالنوع هستند. مثلاً حسن وحدت عددی دارد؛ حسین و تقی و نقی هم، هر یک، همین طور. همه این چهار نفر چون وجودهای متعددی دارند کثیر بالعدد هستند و چون انسانند و در ماهیت انسانی شریکند واحد بالنوع هستند. به همین ترتیب، چند نوع از انواع هر جنس، اگر چه ذاتاً به کثرت نوعی متصف هستند، چون در یک جنس مندرج هستند واحد بالجنس خوانده می‌شوند. مثلاً انسان و شتر و گوسفند و کبوتر کثیر نوعی هستند و به دلیل اینکه ذیل مفهوم حیوان جای دارند واحد بالجنس نام می‌گیرند. واضح است که این دو قسم وحدت، یعنی وحدت بالنوع و وحدت بالجنس، صفت حقیقی افراد هر نوع و انواع هر جنس نیست، بلکه بالعرض به آنها نسبت داده می‌شود.

حاصل آنکه وحدت ماهوی ذاتاً صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد هر نوع و انواع هر جنس حمل می‌شود؛ و وحدت وجودی (یا عددی یا شخصی) بالعکس، ذاتاً صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیت آن نسبت داده می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد به آسانی می‌توان دریافت که وقتی درباره دو یا چند نفر که در موضوعی توافق دارند گفته می‌شود که آنان عقیده‌ای واحد دارند وحدت مذکور وحدت ماهوی نوعی است نه وحدت شخصی، زیرا آن عقیده یک وجود ندارد، بلکه به تعداد افرادی که صاحب آن عقیده‌اند وجودهای متعدد دارد؛ نهایت آنکه چون یک نوع عقیده است وحدت ماهوی نوعی دارد. همچنین است زمانی که دو یا چند انسان نسبت به پدیده‌ای احساس و عاطفه یا عکس‌العملی واحد دارند؛ چرا که مثلاً احساس و عاطفه هر یک از آنان وجودی جداگانه دارد که قائم به نفس اوست و هیچ‌گونه ارتباط وجودی با احساس و عاطفه دیگری ندارد، وحدتی که به این دو یا چند احساس و عاطفه همانند نسبت داده می‌شود وحدت ماهوی و مفهومی است. پس سخنانی مانند این کلام: «بر اثر معاشرت و مصاحبت افراد انسانی با یکدیگر احساسات و عواطف آنان در هم

می آمیزد، ادغام می شود و وحدت می یابد» تعییرات مسامحه آمیزی بیش نیست، زیرا نفس هر انسانی مستقل است و نفسانیات او نیز از نفسانیات دیگران استقلال دارد و احساسات و عواطف انسان ها نه با هم می آمیزد، نه در هم ادغام می شود و نه وحدت می یابد. همانندی و یکسانی چند احساس و عاطفه وحدت مفهومی و ماهوی آنها را می رساند و ملازمه ای با وحدت وجودشان ندارد.

اتحاد

اتحاد - که در لغت به معنای وحدت یافتن دو یا چند چیز است - در محاورات عرفی معنای بسیار وسیعی دارد و حتی مترادف با همکاری و تعاون نیز استعمال می شود؛ ولی آنچه در اینجا منظور نظر ماست فقط معنای فلسفی این واژه است.

وقتی که از اتحاد دو شیء الف و ب سخن می گوئیم، مقصود این نیست که الف به ب تبدیل شده است یا ب به الف. همچنین، مراد این نیست که یکی از آن دو زائل شده است و دیگری باقی مانده است یا اینکه هر دو از میان رفته اند و شیء دیگری پدیدار شده است. معنای اتحاد این است که دو شیء در عین آنکه هر دو به حال خود موجودند وجه اشتراکی بیابند و به نحوی وحدتی حاصل کنند. البته محال است که دو چیز از همان حیثیت کثرتشان وحدتی بیابند، یعنی از همان جهت که هر دو چیز یک چیز باشند - این یکی از مصادیق روشن و بارز تناقض است. به ناچار هرگاه که به دو چیز اتحادی نسبت داده می شود هم یک جهت کثرت لحاظ شده است و هم یک جهت وحدت. شیء واحد، از آن رو که واحد است، اتحاد ندارد؛ و اشیاء کثیر نیز، از آن رو که کثیر هستند، اتحاد ندارند؛ اتحاد فقط از آن اشیاء کثیر است و از آن رو که واحد هستند، خواه کثرتشان حقیقی باشد و وحدتشان اعتباری و خواه کثرتشان اعتباری باشد و وحدتشان حقیقی.

اتحاد اقسام و درجاتی دارد که در میان فلاسفه راجع به اکثر آنها اختلافاتی، کم یا بیش، وجود دارد. یکی از صوری که برای اتحاد می توان تصور کرد اتحاد ماده و صورت است. فلاسفه، کمابیش، متفق القول هستند در اینکه ترکیب ماده اولی (هیولای اولی) و صورت، ترکیبی است اتحادی؛ اگر چه درباره قسم دیگر ترکیب ماده و صورت، یعنی

ترکیب مادهٔ ثانیه و صورت، چنین اتفاق نظری ندارند و پاره‌ای از آنان این ترکیب اخیر را انضمامی می‌دانند نه «اتحادی».

اتحادِ عَرَض و جوهر (علی‌الخصوص بر مبنای نظریهٔ صدرالمتألهین که عرض را از شتون و مراتب وجود جوهر می‌داند)، اتحادِ نَفْس و بدن، اتحاد چند ماده در اثر صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد (مانند اتحاد عناصر تشکیل دهندهٔ گیاه و حیوان)، اتحادِ علّت هستی‌بخش با معلول خودش که اتحاد حقیقه و رقیقه نام گرفته است و اتحاد عالم و معلوم صور دیگری از اتحاد است.^۱

ترکیب

ترکیب که از لحاظ لغوی به معنای برهم نشاندن و برنشاندن و سوار کردن، به هم پیوستن، آمیخته کردن و مخلوط ساختن و آمیزش و اختلاط است، به معنای «اجتماع دو یا چند چیز، به نحوی که کل واحدی را بسازند که هر یک از آنها یکی از اجزای آن کل محسوب شود» هم به کار می‌رود. بدون شک در ترکیب، کثرت اصالت دارد؛ یعنی شیشی واحد را از آن جهت که واحد است مرکب نمی‌توان دانست، بلکه از آن رو که دو یا چند جزء دارد می‌توان مرکب خواند. البته کثرت و تعددی که تا در کار نباشد سخن از ترکیب و مرکب نمی‌توان گفت، ممکن است بالفعل موجود باشد و ممکن است بالقوه. مثلاً اجزای سازندهٔ هر گیاه بالفعل موجودند، ولی اجزای تشکیل دهندهٔ هر خط وجود بالقوه دارند.

برای فهم این مطلب که در هر خط کثرت بالفعل موجود نیست، بلکه آنچه بالفعل موجود است امری است واحد، پاره خطی یک متری را در نظر بگیرید. فرض کنید که این پاره خط یک متری موجود واحدی است، یک وجود دارد و کثرتی در آن نیست؛ و فقط از آن رو مرکب از مثلاً دو پاره خط نیم متری دانسته می‌شود که می‌توان آن را به دو نیمه تقسیم کرد. ولی قابل تقسیم بودن یک پاره خط یک متری به دو پاره خط نیم متری

۱. برای آگاهی تفصیلی از ألحاء اتحاد در وجود ری به: محمد نفی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، جلد دوم، ۱۳۶۵، ص ۲۱۵ تا ۲۱۷.

جز به این معنا نیست که می توان این موجود واحد را از میان برد، وحدت وجودش را بر هم زد و به جای آن دو موجود واحد دیگر پدید آورد. در واقع، می توانیم یا یک پاره خط یک متری داشته باشیم یا دو پاره خط نیم متری؛ و نمی توانیم همزمان هم آن را داشته باشیم و هم این دو را. پس وقتی که هر خط را مرکب از دو یا چند جزء می خوانیم تعبیرمان مسامحه آمیز خواهد بود. کوتاه سخن آنکه ترکیب خط از اجزای مقداریه بالقوه است، چرا که اجزای مقداریه خط وجود بالفعل ندارند، بلکه فقط زمانی وجود بالفعل می یابند که خط تقسیم شود و در آن صورت دیگر خط واحدی وجود نخواهد داشت.

از ترکیبات بالقوه صرف نظر می کنیم و به ترکیبات بالفعل روی می آوریم. در ترکیبات بالفعل، دو یا چند چیز گرد هم می آیند که وجود بالفعل دارند، به گونه ای که از مجموعشان کلی ساخته می شود که هر یک از آن دو یا چند جزء یکی از اجزای آن کل خواهد بود. این کل از دو حال خارج نیست: یا صورت و فعلیت ی نو پیدا می کند یا نه. در شق اول، ترکیب حقیقی است و در شق دوم، غیر حقیقی یا اعتباری. به عبارت دیگر، در هر مرکبی یا علاوه بر اجزای تشکیل دهنده کل، موجود حقیقی دیگری هم هست که بر همه اجزا سایه افکند و منشأ آثاری جز مجموع آثار اجزای تشکیل دهنده شود یا نه. اگر موجود حقیقی دیگری هم در کار باشد، مرکب حقیقتاً مرکب خواهد بود و الا جز ترکیبی اعتباری و فرضی نخواهد داشت. در ترکیب حقیقی، دو یا چند چیز - که به طور ابتدایی وجودهای حقیقی جداگانه ای دارند - در کنار هم قرار می گیرند و آنگاه موجود حقیقی دیگری، در طول آنها، پدیدار می شود و آنها را در زیر چتر خود متحد می کند. بدین سان، بر اثر اجتماع شخصیت های متعدد شخصیت واحد دیگری هم حاصل می شود. مطابق آنچه در محل خود به تحقیق پیوسته است، این امر امکان ندارد، مگر اینکه آن دو یا چند چیز حالت ماده ای را بیابند تا از نو صورتی بر آنها اضافه شود. از همین روست که صورت جدید را جهت وحدت هر مرکب حقیقی می دانند. مثلاً عناصر تشکیل دهنده هر گیاه - که مرکبی حقیقی است - کثرت بالفعل دارد؛ و چون کثیر بالفعل از آن جهت که کثیر است نمی تواند واحد باشد، به ناچار، باید جهت وحدتی برای آنها جستجو کرد. این جهت وحدت همان صورت گیاهی است که بر روی مجموع آن عناصر تحقق می یابد. پس

حیثیت وحدت از آن صورت گیاهی است و وحدتی که به گیاه نسبت داده می شود به اعتبار همان صورت واحد است. به عبارت دیگر، آنچه اولاً و بالذات واحد است صورت گیاهی است. در واقع، عناصر سازنده گیاه هیچ گونه وحدتی ندارند؛ و وحدتی که به مجموع آنها نسبت داده می شود ثانیاً و بالعرض است. هر چه درباره صورت نباتی گفتیم، بعینه در باب صورت حیوانی نیز مصداق دارد. همچنین، هنگامی که یک فرد انسانی را واحد می دانیم باید متوجه باشیم که آنچه حقیقتاً واحد است، صورتی است که به بدن، یعنی مجموعه ای از عناصر و مواد، تعلق گرفته است؛ و الاً میلیون ها موجود بالفعل - که بدن آدمی را تشکیل می دهند - چگونه وحدت توانند داشت؟ به دیگر سخن، نفس واحد انسانی که به جسم شخص تعلق می گیرد، منشأ این می شود که مجموع روح و بدن را موجودی واحد تلقی کنیم.

در ترکیب اعتباری، موجود حقیقی دیگری، علاوه بر خود اجزا، پدید نمی آید تا آنها را متحد کند؛ یعنی در پی اجتماع شخصیت های متعدد، شخصیت واحد دیگری حاصل نمی شود. اجزای مرکب اعتباری وجودهای مستقل و آثار جداگانه خود را دارند و آثاری که از مرکب نشئت می گیرد چیزی جز مجموع جبری آثار یکایک اجزا نیست. نهایت آنکه، به اعتبار جهتی خاص، مجموع آن اجزای مستقل بالذات و مستقل بالآثر را شیئی واحد فرض می کنیم؛ وگرنه وحدت آنها، در خارج، حقیقتی ندارد. چرا که از اجتماعشان صورت و فعلیت جدیدی تحقق نیافته است تا ضامن وحدت آنها و منشأ آثاری بیش از جمع جبری آثار یکایک آنها شود. همه ترکیب های صناعی، مانند میز، صندلی، قلم، کتاب، ضبط صوت و یخچال، از جمله ترکیب های اعتباری اند، زیرا این ماییم که برای هر یک از آنها اعتبار وحدت می کنیم، نه اینکه خودشان، در واقع، وحدت داشته باشند.

درباره انسان اثبات وجود صورت و فعلیت جدید و، در نتیجه، اثبات ترکیب حقیقی بسیار آسان است. هر انسانی، خود، از راه علم حضوری - که خطا و اشتباه در آن راه ندارد - می یابد که یک موجود است، نه مجموعه ای از میلیاردها جزء؛ به تعبیر دیگر، می یابد که نفس واحد و بسیطی است (اساساً، مجردات - که نفس انسانی هم از آن جمله است - همگی بسیط اند و نه ترکیب از ماده و صورت دارند و نه ترکیب از اجزای

مقداریه). به هر حال در وحدتِ حقیقی نفسِ انسانی - که منشأ اتحادِ همهٔ یاخته‌ها و اعضا و دستگاه‌های بدن آدمی است - شک و شبهه‌ای نتواند بود.

ولی در سایر نمونه‌ها، کار بدین پایه از سهولت و سادگی نیست، چرا که باید از ادلهٔ عقلی و مشاهدات و آزمایش‌ها و تجاربِ حسی استمداد کرد که البته، در معرض خطا و اشتباه است. به همین جهت است که در بعضی از این گونه موارد، اثباتِ ترکیب و وحدتِ حقیقی، برای هر مجموعه‌ای با رشته‌ای از اشکالات و تشکیکات مواجه می‌شود و شناختِ مصادیقِ ترکیبِ حقیقی و ترکیبِ اعتباری به آسانی ممکن نیست. به هر تقدیر، ضابطهٔ کلی این است که حقیقی دانستنِ هر ترکیب و وحدت در گرو اثبات وجودِ صورتِ نوعیهٔ واحدی است که منشأ آثاری حقیقی، غیر از مجموع آثارِ اجزای مرکب باشد. بر این اساس، ترکیبات حیوانی و نباتی که در آنها علاوه بر اجزای سازندهٔ مرکب صورتِ نوعیه‌ای (نفس حیوانی یا نباتی) هست که منشأ آثار حقیقی (حیوانی یا نباتی) خواهد بود. از این موجودات - که از نوعی حیات برخوردارند - می‌گذریم و در عالمِ جمادات، به ترکیبات شیمیایی می‌رسیم. در این قسم ترکیبات تعیین حقیقی یا اعتباری بودن ترکیب و وحدت مشکل است؛ و اگر نتوان برای دو یا چند عنصری که با یکدیگر ترکیب شده‌اند صورت و فعلیت نوینی اثبات کرد باید به اعتباری بودن ترکیب و وحدت حکم داد.

در پایان، تذکارِ این قاعدهٔ قطعی فلسفی نیز بی‌مناسبت نیست که: وجود با وحدت مساوق است (البته منظور وحدتِ ی است که دربارهٔ وجود به کار می‌رود نه وحدتِ مفهومی و ماهوی)؛ یعنی هر موجود حقیقی از آن جهت که موجود است واحد حقیقی است و هر واحدی از آن جهت که واحد است موجود است. پس اگر در نمونه‌ای وجود حقیقی اثبات شود وحدت حقیقی هم ثابت شده است؛ و اگر وحدت حقیقی نفی گردد، وجود حقیقی نیز نفی شده است. بنابراین، اگر وحدتی که مربوط به وجود است از موجودی سلب شود، وجود آن موجود هم مسلوب شده است، هر چند که ممکن است به جای آن موجود، موجودات دیگری پدید آیند که هر کدام از آنها وجودِ واحد جداگانه‌ای داشته باشد؛ (مثال تقسیم پاره‌خط را به یاد آورید).

همچنین، در اینجا رفع دو توهم ضرورت دارد: اول: سخنی مشهور وجود دارد که

«اگر دو یا چند چیز با هم چنان پیوندی بیابند که در نتیجه آن اثری جدید از آنها ظاهر شود ترکیبشان حقیقی خواهد بود». این سخن منشأ این توهم شده است که بعضی از مرکبات صناعی، مانند ساعت، ترکیب حقیقی دارد. مثلاً گفته می‌شود که ساعت وقت را نشان می‌دهد؛ و این اثری است که در هیچ یک از اجزای سازنده ساعت مشاهده نمی‌شود و به مجموعه اجزا در حال استقلال از یکدیگر و عدم ارتباط با هم تعلق ندارد؛ پیداست که این اثر جدید ناشی از گونه‌ای پیوند خاص است که میان اجزا برقرار شده است؛ پس ساعت مرکب حقیقی است، اگرچه از مرکبات صناعی است نه از مرکبات طبیعی.

در پاسخ این استدلال باید گفت که اساساً، ساعت وقت را تعیین نمی‌کند و شناخت وقت اثری عینی نیست که از ساعت پدید آمده باشد. ساعت عبارت است از تعدادی از اشیاء که با نظم و ترتیب ویژه‌ای در کنار هم گذاشته می‌شود و یکی از آنها به وسیله یکی از اقسام انرژی به حرکت درمی‌آید و این حرکت موجب حرکت جزء دیگر می‌شود و حرکت جزء دوم نیز جزء سوم را به حرکت می‌اندازد و به همین سان چندین جزء به حرکت می‌افتد و در نتیجه این حرکات دو سه عقربه به گردش در می‌آید که بین چرخ‌هایشان نسبت‌های معینی وجود دارد. ساعت چیزی بیش از این نیست؛ و اینکه ما از آن وقت را می‌فهمیم فقط بدین سبب است که خودمان آن را به گونه‌ای تنظیم کرده‌ایم که طی شدن قسمتی از محیط دایره ساعت توسط یکی از عقربه‌ها دال بر گذشت بخشی از زمان باشد. می‌توان در میان پاره‌ای از دیگر اشیاء و امور نیز چنان نظم ایجاد کرد که حاصلش معلوم شدن وقت باشد. اگر کسی حرکات قدم‌هایش را به گونه‌ای تنظیم کند که سرعت سیرش ثابت و مثلاً سه کیلومتر در ساعت باشد، وقتی که مثلاً شش کیلومتر از راهی را پیمود، می‌فهمد که از زمان آغاز راهپیمایی‌اش دو ساعت گذشته است. ولی آیا این بدان معنا است که در میان حرکات قدم‌های چنین کسی ترکیب حقیقی حاصل شده است؟ در واقع، همان‌گونه که فهمیدن وقت در این مثال دلیل تحقق ترکیب و وحدتی حقیقی نیست، شناختن زمان به وسیله ساعت نیز دلیل مرکب و واحد حقیقی بودن ساعت نتواند بود. به عبارت دیگر، بر مجموع اجزای ساعت، اثری عینی مترتب

نمی‌شود تا برایش مبدئی واحد ثابت کنیم و ساعت را دارای صورتی نوعیه بدانیم. پیروزی‌ای که در جنگی، نصیب گروهی از رزمندگان می‌شود، اگر چه نتیجه کار یک رزمنده نیست بلکه از مجموع فعالیت‌های همه آنان حاصل می‌شود، دلیل ترکیب حقیقی داشتن آن گروه نیست، زیرا هریک از رزمندگان وجود و شخصیتی جدا از وجود و شخصیت رزمندگان دیگر دارد و صاحب اثری خاص غیر از آثار دیگران است و پیروزی مفهومی بیش نیست که از مجموع آثار همه رزمندگان انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه در عالم خارج وجود دارد حرکت‌های کثیری است که از فاعل‌هایی کثیر سر می‌زند؛ امر عینی واحدی به نام پیروزی نیست تا نشانه وجود فاعل حقیقی واحدی به اسم مثلاً فوج باشد؛ پس مجموع رزمندگان وجود و شخصیتی مستقل از وجودات و شخصیت‌های یکایک آنان ندارد.

توهم دوم این است که کسانی ملاک ترکیب حقیقی میان دو چیز را علّیت و معلولیت یا تأثیر و تأثر متقابل آن دو چیز پنداشته‌اند. بعضی گفته‌اند که اگر دو چیز با یکدیگر ارتباط علی و معلولی داشته باشند - یعنی یکی از آنها علت دیگری باشد - با هم حقیقتاً ترکیب شده‌اند. بعضی دیگر قائل شده‌اند که وقتی ترکیب حقیقی در میان دو چیز وجود دارد که هر یک از آنها مؤثر در دیگری و متأثر از آن باشد، یعنی هم فعال باشد و هم منفعل. مثلاً چون برای پیدایش آب، اکسیژن و نیدروژن فعل و انفعال متقابل دارند باید ترکیبشان را حقیقی دانست و آب را دارای وحدت حقیقی شمرد.

به عقیده ما هیچ یک از این دو ملاک صحیح نیست. اولاً، اگر مطلق علّیت و معلولیت ملاک ترکیب و وحدت حقیقی باشد باید کل عالم وجود حقیقتاً مرکب باشد، از خدای متعال تا مخلوقاتش، زیرا استوارترین و والاترین پیوند علی و معلولی در میان خالق و مخلوقات برقرار است. ولی آیا می‌توان میان خالق و مخلوق به ترکیبی حقیقی قائل شد؟! ثانیاً، اگر تأثیر و تأثر متقابل منشأ به وجود آمدن شیء واحد باشد باید همه جهان طبیعت شیئی واحد و مرکبی حقیقی باشد، چرا که جمیع اجزای عالم طبیعت در یکدیگر تأثیر و از یکدیگر تأثر دارند، چه با واسطه و چه بی واسطه. البته هستند کسانی که این مطلب را می‌پذیرند و یکی از ادله‌ای که در اثبات وحدت عالم طبیعت می‌آورند

همین است که همزمان، همه اجسام، هم فعال‌اند و هم منفعل؛ ولی این ضابطه کلیت ندارد. مثلاً آیا می‌توان گفت که معلم و متعلم، که در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از یکدیگر تأثر می‌پذیرند، حقیقتاً با هم ترکیب شده‌اند و یا موجودی واحد پدید آورده‌اند؟ و آیا می‌توان قائل شد به اینکه شاگردانی که در مجلس درسی حاضر می‌شوند و در میانشان تأثیرات و تأثرات متقابل هست با هم ترکیب حقیقی دارند و از اجتماعشان موجود حقیقی جدیدی پا به عرصه هستی می‌نهد؟ روشن است که چنین ملازمه‌ای وجود ندارد و *إلا در جهان، کثرتی تحقق نخواهد داشت.*

حاصل آنکه ملاک اصلی ترکیب و اتحاد حقیقی این است که صورت واحد بسیطی بر روی موادی پدیدار شود که کثرت بالفعل دارند تا آن مواد متعدد در زیر چتر آن صورت یکی شوند؛ البته اجزای هر مرکب حقیقی، در میان خود، ارتباطات علی و معلولی و تأثیر و تأثرهای متقابل خواهند داشت، ولی سخن ما این است که این پیوندها و مناسبات منشأ و ملاک ترکیب و اتحاد حقیقی نتواند بود. از همین جا می‌توان دریافت که صرف تعاون و همکاری افراد جامعه و تأثیر و تأثرهای متقابل موجود در میان آنان دلیل ترکیب و وحدت حقیقی‌شان نخواهد بود. ترکیب و وحدت حقیقی افراد جامعه آنگاه پذیرفته می‌شود که ثابت شود یک روح - که واقعاً واحد شخصی باشد - در آنان دمیده شده است. در آینده وجود چنین روحی را نفی خواهیم کرد. (ر.ک. به: ۲-۸ و ۲-۹)

اصالت

یکی از تعابیری که در علوم اجتماعی شیوع و رواج تام دارد تعبیر اصالت است. مثلاً در این علوم به وفور با این مسئله مواجه می‌شویم: آیا جامعه اصالت دارد یا فرد؟ از آنجا که واژه مذکور مشترک لفظی است، قبل از پاسخ‌گویی به هر پرسشی از این قبیل، باید معانی مختلف آن را از هم تفکیک کرد تا سوء تفاهم‌ها و مغالطات گونه‌گون دامنگیرمان نشود و حتی المقدور، از خطا و اشتباه مصون بمانیم.

در علوم اجتماعی اصالت جامعه یا فرد، حداقل، سه معنا می‌تواند داشته باشد که یکایک آنها را بررسی می‌کنیم:

۱. اصالت در معنای حقوقی (اولویت و تقدّم حقوق و مصالح): در زمینه حقوق، عموماً و در پهنه حقوق اقتصادی، خصوصاً، هر گاه سخن از اصالت جامعه یا فرد می‌رود، مراد این است که آیا اولویت و تقدّم از آن حقوق و مصالح جامعه باید باشد یا از آن حقوق و مصالح فرد. همین مسئله است که مکاتب حقوقی و علی‌الخصوص مکاتب اقتصادی را به دو دسته بزرگ تقسیم کرده است: مکاتب طرفدار اصالت جامعه یا جامعه‌گرایی^۱ و مکاتب طرفدار اصالت فرد یا فرد‌گرایی^۲. هنگام تزاخم حقوق و مصالح جامعه با حقوق و مصالح فرد، جامعه‌گرایان بر تقدّم جامعه و منافع عمومی بر فرد و بر منافع خصوصی تکیه می‌کنند و فردگرایان، بالعکس، بر اولویت فرد و منافع خصوصی تأکید دارند. جامعه‌گرایان این نظریه را به شدت نفی می‌کنند که تعقیب نفع فردی، توسط افراد، خود به خود به نفع اجتماعی می‌انجامد و معتقدند که مداخله جامعه و دولت که نماینده جامعه است، می‌تواند نفع عمومی را از تجاوز افراد مصون دارد. از این رو، از نظارت سیاسی همه جانبه بر امور اجتماعی (و به ویژه بر امور اقتصادی) جانب‌داری می‌کنند و بر این اعتقادند که دولت باید از سوء استفاده افراد و بخش خصوصی از قدرت‌هایشان جلوگیری کند. اینان حتی گاهی خواهان مداخله بیشتر دولت یعنی خواستار برنامه‌گذاری اقتصادی دولتی هستند. خلاصه آنکه جامعه‌گرایان نظارت مؤثر و قاطع دولت را بر جمیع امور و شئون اجتماعی و عمومی و به خصوص بر امور اقتصادی، ضروری می‌دانند تا منافع عموم مردم ضایع نگردد. فردگرایان، برعکس، سعادت فرد را غایت زندگی اجتماعی می‌دانند و بر این باورند که سودجویی فرد لزوماً به تأمین سود کلی جامعه منجر خواهد شد. بنابراین باید نظارت و مداخله دولت بر امور و شئون اجتماعی نه تنها نامحدود نباشد، بلکه باید بسیار محدود شود و منحصر در مسائلی شود که آزادی عمل فردی به خطر افتاده است. اگر چه نفس‌پرستی و رهایی فرد از قید الزامات و وظایف اجتماعی ناپسند است، ولی دولت نیز نباید از حقوق و آزادی‌های اساسی فرد، از جمله حق مالکیت، غفلت کند یا به آنها تجاوز کند.

۱. سوسیالیسم = socialism یا کولکٹیویزم = collectivism

۲. آندئویدوالیسم = individualism

از آنچه گفته شد، معلوم گشت که سخن گفتن در باب اصالت فرد یا جامعه، به این معنا و دفاع از یکی از دو نظریه مذکور یا رد هر دوی آنها و ارائه نظریه‌ای ثالث، ورود در مباحثی تشریحی و حقوقی است نه بحثی تکوینی و جامعه‌شناختی. در قلمرو جامعه‌شناسی سخن بر سر بایدها و نبایدها نیست، بلکه بر سر هست‌ها و نیست‌هاست. در این علم می‌خواهند که قوانین تکوینی حاکم بر واقعیات زندگی اجتماعی را بشناسند نه اینکه نظام اجتماعی مطلوب و آرمانی را تصویر کنند و برای رسیدن به آن سلسله‌ای از بایدها و نبایدها را اعلام کنند و مثلاً بگویند که باید حقوق و مصالح فرد را بر حقوق و مصالح جامعه مقدم داشت، یا بالعکس. بنابراین، هم کسانی، مانند پیروان مارکس^۱ و کمونیست‌ها^۲ - که معتقدند باید منافع جامعه بر منافع فرد مقدم باشد - در حوزه حقوق وارد شده‌اند و هم کسانی همچون دولت‌گرایان^۳ و آزادی‌گرایان^۴ و سرمایه‌گرایان^۵ که برای منافع فرد اولویت قائل‌اند.

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت، این است که چون جامعه وجود حقیقی و شخصیتی مستقل از شخصیت‌های افراد خود ندارد - چنانکه در آینده اثبات خواهیم کرد (ر.ک: ۲-۸ و ۲-۹) - طبعاً حقوق و مصالح و منافع نیز نخواهد داشت. پس حقیقتاً چیزی به نام حق یا مصلحت یا نفع جامعه وجود ندارد و آنچه بدین گونه نام‌ها خوانده می‌شود، در واقع، از آن اکثریت افراد جامعه است. به عبارت دیگر، حقوق فرد، هیچ‌گاه با حقوق جامعه تضاد و تزاخم نمی‌یابد. تضاد و تزاخم واقعی میان حقوق فرد و حقوق گروهی از افراد یا میان حقوق اقلیت افراد جامعه و حقوق اکثریت آنان صورت‌پذیر است.

بنابراین، اصالت جامعه به معنای حقوقی‌اش، چیزی جز اولویت و تقدم حقوق و مصالح اکثریت افراد جامعه بر حقوق و مصالح اقلیت نیست؛ و اصالت فرد نیز جز به

۱. مارکسیست‌ها = Marxists

2. Communists.

۲. لیبرال‌ها = liberals

۳. آنارشیت‌ها = anarchists

۵. کاپیتالیست‌ها = Capitalists

معنای تقدم حقوق و آزادی‌های فردی نیست؛ (البته باید توجه داشت که هیچ نظام حقوقی و اقتصادی‌ای کاملاً و خالصاً فردگرا نیست و اگر از لحاظ نظری نیز، چنین باشد در مقام عمل و اجرا این گونه نتواند بود. این سخن درباره نظام‌های حقوقی و اقتصادی جامعه‌گرا نیز مصداق دارد).

اگر چه در اینجا قصد نداریم که نظر اسلام را در این مسئله به تفصیل بیان کنیم - و این کاری است که در مباحث حقوقی باید بدان پرداخت - ولی اشاره می‌کنیم که این دین مقدس به هیچ یک از دو جانب افراط و تفریط نمی‌گراید. از سویی، معتقد نیست که باید قاعده «بگذار بکنند»^۱ بر همه وجوه فعالیت بشر تعمیم داده شود و برآمدن خواست‌ها و نیازهای فرد یگانه هدف زندگی اجتماعی قلمداد گردد و در برابر هر گونه تسلط دولت بر حیات اجتماعی و اقتصادی افراد مقاومت شود و گردش نظام اقتصادی خالی از هر گونه اجبار باشد؛ از سویی دیگر، اعتقاد ندارد که باید کردار فرد کاملاً محدود شود و به اسم دفاع از مصالح جامعه با همه آزادی‌های فردی مخالفت گردد. اسلام در عین حال که سلطه و هدایت دولت را یکسره نفی نمی‌کند - بلکه در مواردی لازم می‌داند - خواهان حفظ درجاتی از آزادی فرد نیز هست؛ و بدین سان، هم آزادی کامل فرد را محکوم می‌کند و هم قدرت مطلق دولت را.

۲. اصالت به معنای روان‌شناختی - اجتماعی (تأثیر و نفوذ عمیق و همه جانبه): گاهی مراد از اصالت جامعه این است که فرد انسانی، بر اثر زندگی اجتماعی، به شدت تحت تأثیر و نفوذ عمیق و همه جانبه جامعه واقع می‌شود و در همه ابعاد و وجوه حیات خود از آن متأثر و در برابر آن منفعل می‌شود. اوضاع و احوال جامعه‌ای که فرد در آن چشم باز می‌کند پدیدآورنده شیوه‌های عمل و عکس‌العمل خلیات، آرا و نظریات و علوم و معارف اوست. جامعه‌شناسان برای آنکه به این عوامل گوناگون اجتماعی - که همه امور و شئون فرد از آنها رنگ می‌پذیرد - نظمی بدهند آنها را تحت دو مقوله بسیار وسیع طبقه‌بندی می‌کنند: ارتباطات اجتماعی و باورداشت‌های مشترک. از سویی، در هر

جامعه‌ای میان بعضی از افراد جاذبیتی شدید وجود دارد که بین افراد دیگر وجود ندارد. مثلاً میان افراد هر خانواده پاره‌ای از افراد عموماً محترم‌ترند و پاره‌ای دیگر از احترام کمتری برخوردارند و حتی به تحقیر نگریسته می‌شوند. در گروهی از افراد ممکن است همیاری همه‌گیرتر باشد و در گروهی دیگر همچشمی. در گروهی شأن و منزلت افراد برابر است و در گروهی دیگر افراد هم‌رتبه نیستند و احياناً رهبری هست که همه از او پیروی می‌کنند.

در جامعه‌ای ممکن است تمایزات و امتیازات اجتماعی چندان شدید نباشد، در حالی که در جامعه‌ای دیگر ممکن است آن قدر شدید باشد که کردار و رفتار گروه‌های مختلف به کلی از هم جدا و به آسانی قابل تمییز و تفکیک باشد. در جامعه‌ای ممکن است هم‌سبزی گروه‌های مختلف شدید باشد و در جامعه‌ای دیگر ضعیف. این عوامل و صدها عامل دیگر - نظیر وضع خانوادگی فرد، سُکنای او در شهر یا ده و تعلق او به دین و مذهب خاص - از مقوله ارتباطات اجتماعی محسوب می‌شود. از سوی دیگر، در هر جامعه‌ای سلسله‌ای از ارزش‌ها و احکام و مقررات خاص وجود دارد که نه تنها رفتار درست و نادرست را تعریف می‌کند، بلکه ارجمندترین هدف‌ها را نیز تعیین می‌کند. این ارزش‌ها و احکام و مقررات خاص همان سُنن فرهنگی است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد، بنابراین پیش از آنکه فرد پا به دنیا بگذارد این سنت‌ها حاضر و آماده است تا به نفسانیات و ذهنیات او شکلی معین ببخشد. این سنن فرهنگی از مقوله باورداشتهای مشترک به شمار می‌آید. کوتاه سخن آنکه جامعه با استفاده از دو نیروی قاهر ارتباطات اجتماعی و باورداشتهای مشترک فرد را می‌پرورد و تربیت می‌کند و او را صاحب شخصیتی خاص می‌سازد.^۱

در اصل این مسئله شکی نیست که محیط اجتماعی در تکوّن شخصیت هر یک از افراد انسانی تأثیر و نفوذ دارد و این تأثیر و نفوذ درباره اکثریت عظیمی از انسان‌ها بسیار عمیق و همه‌جانبه است. بدون شک در بسیاری از اوقات اراده فرد تابع و محکوم اراده

۱. رک: داریوش آشوری، درآمدی به جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی، مروارید، ج اول، ۱۳۵۸، ص ۱۳ تا ۱۶.

جامعه می‌شود، یعنی شخص نمی‌تواند دست به کاری بزند که خلاف مقتضای آداب و رسوم اجتماعی است. مثالی بیاوریم: در نیمه‌روزی بسیار گرم در تابستانی، هر کسی سخت مایل است که سبک‌ترین و کمترین لباس را بپوشد، ولی وقتی که می‌خواهد پا از چهار دیواری خانه بیرون بگذارد هرگز چنان نمی‌کند، بلکه در چارچوب متعارف لباس بر تن می‌کند تا در هیئتی ظاهر شود که با معیارهای معتبر اجتماعی سازگار باشد و شأن و منزلت اجتماعی‌اش آسیب نبیند. همچنین شخص اگر برای انجام دادن کاری مورد تشویق و ترغیب دیگران واقع شود یا ببیند که سایرین بدان کار پرداخته‌اند به آن اقدام می‌کند، در حالی که اگر تنها بود یا به خود و انواده می‌شد، چه بسا اقدام نمی‌کرد. نیز شک نیست که در غالب اوقات، فرد آرا و نظریات خود را بر اثر احساس، مشاهده، آزمایش، تجربه و تفکر و تأمل شخصی خود به دست نیاورده است، بلکه از جامعه اخذ کرده است. حتی مجموعه‌ی معلومات هر یک از ما در زمینه‌ی علوم تجربی، مانند علوم فیزیکی و شیمیایی و علوم زیستی، چیزی جز مقولات و مسلمات جامعه یا عرف اهل آن علوم نیست. مسلماً ارزش‌های حقوقی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی‌ای که هر فرد پذیرفته است نیز، در بیشتر اوقات از جامعه کسب شده است. خلاصه آنکه فرد انسانی به ندرت برخلاف جهت آب شنا می‌کند و جو اجتماعی حاکم و افکار عمومی را نادیده می‌گیرد. پس، می‌توان گفت که جامعه اصل است و فرد فرع و تابع آن. ولی از توجه به سه نکته نباید غفلت کرد:

اولاً، جامعه تنها عامل تکوین شخصیت فرد نیست، بلکه عوامل دیگری از قبیل وراثت نیز دست اندرکارند.

ثانیاً، تأثیر و نفوذ عوامل سازنده شخصیت، به هیچ روی، اختیار و اراده آزاد فرد و سهم عظیم و سرنوشت ساز آن را نفی نمی‌کند. آدمی، در عین حال که تحت تأثیر و نفوذ عوامل مذکور است، مجبور نیست، بلکه می‌تواند در برابر مقتضیات آنها مقاومت ورزد و به راهی که خود می‌خواهد برود. پس نباید از جبر اجتماعی یا جبر زیستی را به طور کامل پذیرفت. این دو نکته در آینده به تفصیل بررسی خواهد شد. (ر.ک. به: ۳-۴ و

ثالثاً، از اصالت روان‌شناختی جامعه هرگز نمی‌توان اصالت فلسفی آن را استنتاج کرد؛ و این کاری است که بسیاری از متفکران اجتماعی کرده‌اند. مثلاً بوخنسکی^۱، فیلسوف و منتقد مشهور لهستانی، پس از آنکه از نیرو و فشار انکارناپذیر جامعه بر یکایک افراد سخن به میان می‌آورد، آن را دلیل این می‌انگارد که جامعه وجود حقیقی دارد و می‌گوید: «بنابراین، جای شگفتی نیست که جامعه در نظر انسان اندیشمند، یعنی فیلسوف، همواره نیرویی بسیار واقعی آمده است. به نظر می‌رسد که هست، وجود دارد، درست همانگونه که دیگر اشیای واقعی در جهان وجود دارند. شاید نیروی جامعه از نیروی هر عنصر دیگر در این دنیا برای من قوی‌تر و حتی واقعی‌تر باشد.»^۲ نادرستی این استدلال را پس از ذکر معنای فلسفی اصالت جامعه، باز خواهیم نمود. (ر.ک. به: ۲-۸)

۳. اصالت به معنای فلسفی (داشتن وجود حقیقی): وقتی که از اصالت فرد یا جامعه به مفهوم فلسفی کلمه سخن می‌رود، مراد این است که آیا فرد وجود حقیقی عینی دارد و جامعه وجود اعتباری، یا جامعه وجود حقیقی دارد و فرد وجود طفیلی و تبعی، یا هر دو وجود حقیقی دارند. غرض اصلی ما در این بخش پرداختن به همین مسئله بسیار مهم است. ولی، قبل از ورود در اصل مسئله و نقل و نقد آرا و نظریاتی که در این زمینه اظهار شده است، چند نکته را تذکر می‌دهیم. اول اینکه، فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان، جز در نمونه‌های بسیار نادر و استثنایی، این مسئله را با استفاده از اصطلاحات و تعابیر فلسفی، از قبیل وحدت، اتحاد، ترکیب، حقیقی، اعتباری، اصالت، ماده و صورت، طرح نکرده‌اند. بلکه آن را در قالب لغات و تعبیّرات دیگری پیش کشیده‌اند - چنانکه خواهیم دید؛ و این امر، به نوبه خود، میزان وضوح و روشنی مطلب را کاسته و ابهامات، خلط‌ها و اشتباهات را افزوده است. ما در هر جا که ضرورت ایجاب کند، آرا و نظریات آنان را به زبان فلسفی ترجمه خواهیم کرد تا حتی المقدور از این گونه پیشامدهای نامطلوب جلوگیری کرده باشیم. دوم اینکه، لازمه طبقه‌بندی افکار و عقاید این است که چند متفکر در گروهی گنجانده شوند، ولی این بدان معنا نیست که متفکرانی که در هر گروه

۱. جوزف ماری بوخنسکی = Joseph Marie Bochenski

۲. م. بوخنسکی مقدمه‌ای بر فلسفه ترجمه محمد رضا باطنی، تهران، نشر نو، ج اول، ۱۳۶۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۵.

جای گرفته‌اند دقیقاً، یک فکر و عقیده دارند، بلکه فقط می‌رساند که در میانشان وجه اشتراکی هست که هم گروه دانستنشان را تجویز می‌کند. و سومین نکته اینک، بعید نیست که خواننده گرامی در نوشته‌ای ببیند که قولی به متفکری نسبت داده شده است که با موضوع آن متفکر در طبقه‌بندی‌ای که ذکر خواهیم کرد سازگار نیست. به فرض آنکه صحت انتساب ثابت و یقینی باشد، این امر فقط ناشی از آشفته‌اندیشی و تناقض‌گویی آن متفکر است و نباید بر نادرستی طبقه‌بندی حمل شود.

جامعه‌گرایی و فردگرایی

به مسئله مذکور - که مهم‌ترین مسئله علوم اجتماعی است - پاسخ‌های گوناگونی داده شده است که این پاسخ‌ها دو دسته بزرگ قابل تقسیم است. دسته اول شامل پاسخ‌هایی است که اصالت را از آن جامعه می‌داند (گرایش‌های جامعه‌گرا)؛ و دسته دوم پاسخ‌هایی را در بر می‌گیرد که فرد را اصیل می‌شمارد (گرایش‌های فردگرا).

۱. گرایش‌های جامعه‌گرا

این گرایش‌ها بر خصیصه جمعی پدیده‌های اجتماعی تأکید دارد و جامعه را واقعیتی عینی تلقی می‌کند که از افراد تشکیل دهنده آن متمایز است و آثار و خواص ویژه‌ای دارد که در افراد انسانی مشاهده نمی‌شود. به تعبیر دیگر، این‌ها در ارتباط فرد و جامعه بر عامل دوم تکیه می‌کنند و معتقدند که فقط جامعه است که واقعیتی اصیل دارد و فرد فقط واقعیتی تبعی دارد. همان‌گونه که شخص انسانی یک کل مرکب است و زندگی واحدی دارد که مجموعه‌ای از اعضای منفصل بدن آن حیات را ندارد؛ حتی اگر هر یک از آن اعضا بی‌عیب و نقص و آن مجموعه کامل باشد. به همین سان، اجتماع انسانی مرکب از افراد نیز حیاتی خاص خود دارد که مجموعه‌ای از آحاد انسانی پراکنده و ناهمبسته فاقد آن حیات خواهد بود. به دیگر سخن، جامعه یک شخص یا فوق شخص مرکب از افراد است - درست به همان شیوه که بدن از یاخته‌ها، اعضا و دستگاه‌ها تشکیل شده است - و زندگی واحدی دارد غیر از حاصل جمع زندگی افراد سازنده آن.

می‌توان گفت که صاحبان این گرایش‌ها - که گاهی با نام طرفداران هستی‌شناسی اجتماع هم خوانده می‌شوند - همگی وارثانِ هِگِل^۱، فیلسوف نامی آلمان (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰)، هستند. در نظرِ هگل اساساً «جز کل، هیچ امری مآلاً و تماماً حقیقی نیست»^۲ چرا که «ماهیت هر جزئی از جهان به چنان عمقی متأثر از روابط آن جزء با سایر اجزا و با کل است که هیچ بیان صادقی دربارهٔ هیچ جزئی نمی‌توان اظهار داشت، مگر آنکه آن جزء را به مقامی که در کل دارد منسوب کنیم. و چون مقام جزء در کل به همهٔ اجزای دیگر بستگی دارد، پس تبیین صادق مقام آن جزء، در عین حال مقام همهٔ اجزای دیگر را نیز تعیین خواهد کرد. پس فقط یک تبیین صادق می‌توان کرد و حقیقتی جز تمام حقیقت وجود ندارد. و به همین ترتیب جز کل، هیچ چیز حقیقت نام ندارد، زیرا که هر جزئی، هنگام جدائی، به سبب جدا بودن، قلب ماهیت می‌یابد و لذا دیگر کاملاً همان که حقیقتاً هست به نظر نمی‌رسد. از سوی دیگر وقتی که یک جزء چنانکه باید در ارتباط با کل در نظر گرفته شود، قائم به ذات و قادر به وجود نیست. مگر به عنوان جزء همان کلی که فقط اوست که می‌تواند حقیقت تام داشته باشد»^۳.

به بیانی دیگر «در واقع فقط یک مقولهٔ واحد، یک واقعیت، وجود دارد و آن روابط است. بنابراین... جوهرها، مانند افراد انسان، به وسیلهٔ روابطشان تعیین می‌یابند. آنها فقط به اعتبار این روابط است که آنچه هستند، هستند؛ به بیان دیگر، آنها مجموعه‌هایی از روابط هستند. حال اگر چنین باشد، جامعه می‌تواند و باید به عنوان کل حقیقی، تلقی شود. فرد انسان که تعیین خود را به وسیلهٔ روابط اجتماعی می‌یابد، در اینجا... به صورت چیزی فرعی نمایان می‌شود؛ چیزی که کمتر از جامعه واقعی است»^۴.

کوتاه سخن آنکه به اعتقاد هگل و پیروان وی فقط کل است که می‌تواند حقیقی و واقعی یا جوهری و قائم به وجود خود تلقی شود و فرد انسانی لحظه‌ای از دیالکتیک

1. Hegel.

۲. برتراند راسل تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ نجف دریابندری، کتابهای جیبی، ج سوم، ۱۳۵۳، کتاب سوم: فلسفه جدید، ص ۴۱۹.

۳. برتراند راسل، همان، ص ۴۳۸ و ۴۳۹.

۴. م. بوخنسکی، همان، ص ۱۲۹.

جامعه است، نه چیزی بیشتر.^۱ جامعه انسانی واقعیتی است روحانی و اساسی و فرد به راستی وجود ندارد مگر به واسطه جامعه، درون جامعه و در خلال جامعه.

بعضی از طرفداران هستی‌شناسی اجتماع بر این اعتقادند که قبل از ورود به زندگی اجتماعی، فرد انسان بالقوه است، نه انسان بالفعل؛ و پس از اجتماعی شدن است که استعداد انسان شدنش - که نهان و تحقق نیافته بود - به تدریج شکوفا می‌شود و عملاً آشکار می‌گردد و تحقق می‌یابد. اُتوشپان^۲ - فیلسوف آلمانی و یکی از اعضای این مکتب - می‌گوید: «انسان پیش از ورودش به اجتماع، وجود بالقوه محض است، تنها در اجتماع روحانی است که انسان فردیت و ماهیت اخلاقی خود را تکامل می‌بخشد»^۳.

به هر حال، در دو قرن اخیر تعداد کثیری از دانشمندان و فلاسفه اجتماعی مغرب زمین و علی‌الخصوص آلمان، چنین گرایش‌هایی داشته‌اند. فی‌المثل، می‌توان از مکتب روان‌شناسی ملت‌ها نام برد که در سال ۱۸۵۹، دو متفکر آلمانی، لازاروس^۴ و شتاین‌هال^۵، آن را تأسیس کردند و ملت را دارای واقعیتی جمعی و ماهیتی روحانی، روح همگان دانستند که روح فردی، چیزی جز محصول آن نیست.^۶

همچنین، می‌توان از اُسوالد شپنگلر^۷ - نظریه‌پرداز سیاست، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶) - یاد کرد که «معتقد بود که هر فرهنگی خصلت خاص خود و جهان‌بینی خاص خود را دارد و دارای فلسفه اساسی مشخصی نسبت به زندگی، هنر، علم و مذهب است، آنچنان که تفاهم متقابل بین دو فرهنگ متفاوت، نامیسر است»^۸. بسیاری از بنیان‌گذاران و پیش‌کسوتان جامعه‌شناسی نیز به این‌گونه نظریات

۱. رک. به: همین کتاب، ۳-۵.

2. Otto Spanne

۳. موریس دوروزه، همان، ص ۱۸.

4. M.Lazarus.

5. H.Ste.

۶. همان، ص ۱۸.

7. Oswald Spengler.

۸. سیدنی پولارد اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپورپیرانفر، تهران، امیرکبیر، ج اول، ۱۳۵۴، ص ۱۷۸ و ص ۱۹۴.

گراییده‌اند. سن سیمون^۱ فیلسوف اجتماعی و عالم سیاسی فرانسوی (۱۸۲۵ - ۱۷۶۱) که اگوست گنت از شاگردان و یاران او بود - از این دسته است. جامعه از نظر سن سیمون کارگاهی وسیع است که «وظیفه‌اش نه تنها تسلط بر افراد بلکه غلبه بر طبیعت است». از اتحاد آدمیان، وجود حقیقی تشکیل می‌شود، ولی این وجود حقیقی (یعنی وجود اجتماعی. م) کوششی است در عین حال جمعی و فردی.^۲

پروودون^۳، متفکر اجتماعی فرانسوی (۱۸۶۵ - ۱۸۰۹)، نیز معتقد است که جامعه «موجود زنده‌ای است دارای هوش و فعالیت خاص و تابع قوانینی که تنها از راه مشاهده کشف شدنی هستند».^۴

اگوست گنت هم «جامعه را در حکم یک فرد عظیم که دارای موجودیتی خارج از موجودیت افراد است تصور می‌کند».^۵ وی «خصلت ویژه و غیر قابل تبدیل واقعیت اجتماعی را نشان داده و آن را با مفهوم جامعه به عنوان کل واقعی و عینی که البته وی به خطا با مفهوم بشریت قاطی‌اش کرده، ربط داده است».^۶ از همین رو، بر آن شده است تا «در برابر گرایش انطباق قوانین طبیعی بر قلمرو پدیده‌های اجتماعی مقاومت کند و ویژگی خاص جامعه‌شناسی و تبدیل‌ناپذیری آن به علوم طبیعی را به خوبی دریابد».^۷

در اینجا قصد آن نداریم که همه کسانی را احصا کنیم که طرفدار هستی‌شناسی اجتماع هستند؛ چنین کاری نه میسر است و نه مطلوب. آنچه برای ما مهم است، همانا وجه اشتراک این گرایش‌های متعدد و مختلف است؛ این وجه اشتراک را می‌توان اعتقاد به ترکیب و وحدت حقیقی جامعه دانست. جامعه‌گرایان در بسیاری از مسائل دچار اختلاف و تشکک شده‌اند؛ از جمله اینکه آیا اساساً فرد انسانی‌ای خارج از جامعه می‌توان تصور کرد؟ آیا به دنیا آمدن، چیزی جز به جامعه وارد شدن است؟ آیا آدمی قبل

1. Saint-simon.

۲. ژرژ گورویچ تاریخ مختصر جامعه‌شناسی، برگردان (تقریباً آزاد و خلاصه شده) باقر پرهام (که همراه با کتاب «مبانی جامعه‌شناسی» چاپ و منتشر شده است)، ص ۱۷.

3. Proudhon.

۵. همان، ص ۲۸.

۴. ژرژ گورویچ همان، ص ۲۰.

۷. همان، ص ۲۷.

۶. همان، ص ۲۷.

از آمدن به صحنه اجتماع انسان بالفعل است یا انسان بالقوه؟ آیا بشر قبل از آنکه اجتماعی شود، فاقد هرگونه تصوّر، مفهوم، اندیشه و میل فطری و مادرزاد است یا اینکه هیچ‌گاه از الگوها و قالب‌های فکری و عاطفی خالی نیست؟ به تعبیر دیگر، آیا بشر پیش از اجتماعی شدن لوحی است سفید (یا پاک یا خالی یا نانوشته یا نانگاشته)^۱ یا کمابیش مکتوب؟ آیا فرد در برابر جامعه کاملاً متفعل است یا فعال هم می‌تواند باشد؟ جامعه‌گرایان به این مسائل و ده‌ها مسئله دیگر از همین قبیل جواب‌های یکسان و همانندی نمی‌دهند، ولی در این مطلب اتفاق نظر دارند که جامعه مرکبی است واقعی و واحدی است حقیقی.

اگر جامعه مرکب واقعی و واحد حقیقی باشد، چیزی خواهد بود غیر از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها و آثار و خواصی خواهد داشت که حتی در آدمیان نیز قابل مشاهده نیست. بنابراین، قوانینی ویژه بر آن حاکم خواهد بود و باید مستقلاً موضوع شناخت واقع شود. به همین جهت، جامعه‌گرایان میان روان‌شناسی به منزله علم فرد و جامعه‌شناسی به منزله علم اجتماع تمایزی قاطع قائل می‌شوند و معتقدند که هیچ یک از پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان با تحلیل رفتار افراد انسانی شناخت و تبیین و توجیه کرد. جامعه‌گرایان را بر حسب میزان افراط و تندروری‌ای که در این زمینه دارند می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: گروه اول کسانی هستند که اساساً منکر وجود پدیده‌های صرفاً روانی و فردی‌اند. اینان عقیده دارند که انسان غیر اجتماعی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد، فاقد هویت انسانی است. این تصوّر خطاست که افراد انسانی بتوانند خارج از جامعه زندگی کنند، یا پیش از آنکه گرد هم آیند وجود انسانی داشته باشند. به محض آنکه پا به عرصه هستی می‌گذاریم دنیا تأثیرگذاری بر ما را آغاز می‌کند و از موجودات جاندار محض به موجودات انسانی و افراد اجتماعی مبدلمان می‌کند. هر فرد انسانی، در هر مرحله‌ای از تاریخ، در جامعه‌ای متولد شده است و از همان نخستین روز زندگی، به وسیله آن جامعه شکل می‌یابد. زبانی که فرد بدان تکلم می‌کند میراث فردی نیست،

۱. در متون فلسفی و روان‌شناختی اصطلاح مشهور لاتینی *tabula rasa* (تابولارازا) در برابر آن استعمال می‌شود.

بلکه نوعی اکتساب اجتماعی است از گروهی که در میان آن رشد و نمو می‌کند. محیط اجتماعی در تعیین طرز فکر او نیز تأثیر تام دارد و همه اندیشه‌های اولیه‌اش از دیگران به او منتقل می‌شود. پس فرد بدون جامعه، بی‌زبان و بی‌فکر خواهد بود و فرد بی‌زبان و بی‌فکر، اگر وجود داشته باشد، انسان نخواهد بود. کوتاه سخن آنکه هیچ رفتاری صرفاً فردی نیست، بلکه کم یا بیش نقش جامعه را بر خود دارد. خودکشی تنها عملی است که، علی‌الظاهر، فرد در آن آزادی کامل دارد؛ هر عمل دیگری، به نحوی از انحا با عضویت فرد در جامعه ارتباط می‌یابد. ولی همان‌گونه که امیل دورکیم^۱ - جامعه‌شناس و فیلسوف مشهور فرانسوی (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) - در یکی از سه کتاب اصلی خود، به نام خودکشی نشان داده است، خودکشی هم به هیچ وجه مستقل و جدا از اوضاع و احوال اجتماعی نیست. بنابراین، روان‌شناسی، علمی حقیقی نیست، چرا که هیچ یک از لذت‌ها، آلم‌ها، احساسات، هیجانات، عواطف، امیال، تصوّرات، افکار، خاطرات، احکام، استدلال‌ها، عادات و تصمیم‌های ارادی انسان کاملاً فردی نیست، بلکه از زندگی اجتماعی شکل و رنگ پذیرفته است و در نتیجه، باید در جامعه‌شناسی موضوع مطالعه قرار گیرد. اگوست گنت یکی از کسانی است که با توسل به همین استدلال که روان‌شناسی علمی است بی‌موضوع، آن را از حوزه علوم و معارف بیرون می‌کند. وی علوم را بر حسب سلسله مراتب طبقه بندی کرد. در این طبقه بندی، ریاضیات - که قابل استفاده در همه علوم است - در صدر قرار گرفته است و بعد از آن به ترتیب هیئت، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. او در این نظام طبقه‌بندی، جایی برای روان‌شناسی نگذاشت، زیرا با روان‌شناسی مخالف بود... مطالعه جامعه را به عنوان یک «کل» هدف خویش قرار داد.^۲

گروه دوم از جامعه‌گرایان آنان‌اند که، در عین حال که جامعه‌شناسی را علمی کاملاً مستقل از روان‌شناسی می‌دانند، برای روان‌شناسی نیز شأنی قائل‌اند، ولی آن را مؤخر از

1. Emile Durkheim.

۲. جوزف روسک و رولند وارن مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، ترجمه دکتر بهروز نبوی و احمد کریمی، تهران، کتابخانه فروردین، ج دوم، ۱۳۵۵، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

جامعه‌شناسی می‌انگارند. به عقیده اینان درست است که همه پدیده‌های روانی در زمینه‌ای اجتماعی - که عمیقاً در آنها تأثیر می‌کند - حادث می‌شود، لکن این به معنای نفی هر گونه امر فطری و مادرزاد نیست. در واقع، هر انسانی رشته‌ای انگیزه‌های فطری دارد که البته، بر اثر نیرو و فشار جامعه دستخوش دگرگونی‌های فراوان می‌شود و در هر نظام اجتماعی خاص در شکل و هیئتی ویژه تجلی می‌یابد. بنابراین، روان‌شناسی علمی بدون موضوع نیست، بلکه دانشی است که انگیزه‌های فطری و درونی آدمی را مطالعه می‌کند. نهایت آنکه چون تأثیر جامعه در قالب‌ریزی رفتار فردی بسیار عظیم و قاطع است، باید نخست آثار و خواص جامعه و خصال پدیده‌های اجتماعی را شناخت تا از این طریق بتوان به فهم پدیده‌های نفسانی توفیق یافت. پس جامعه‌شناسی تقدّم منطقی بر روان‌شناسی دارد، یعنی شناسایی فرد وقتی ممکن است که جامعه را شناخته باشیم، نه اینکه بتوان جامعه را با شناخت فرد شناخت.

بسیاری از پیروان مکتب فروید^۱ - روان‌شناس و روان‌کاو نامی اتریشی (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) - بر این عقیده‌اند. علی‌الخصوص از کارن هورنای^۲، روان‌شناس اجتماعی امریکایی معاصر و اریک فروم^۳ - روان‌شناس اجتماعی آلمانی تبار امریکایی (۱۹۸۰ - ۱۹۰۰) - باید نام برد. شخص اخیر می‌گوید: «با آنکه بعضی نیازها چون گرسنگی و تشنگی و غریزه جنسی در میان همه مشترک است، آن سائق‌ها که خوی هر کس را از دیگران متمایز می‌کنند، چون عشق و نفرت، شهوت قدرت و آرزوی تسلیم، تمتع از لذات حسی یا ترس از آنها، همه محصول سیر یا فرایند اجتماع‌اند. زیباترین یا زشت‌ترین تمایلات آدمی هیچ کدام جزئی از یک طبیعت تغییرناپذیر و بیولوژیک نیست. بلکه از مسیر یا فرایند اجتماع که آفریننده انسان است نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر علاوه بر جلوگیری (که فروید می‌گفت.م)، اجتماع وظیفه آفرینندگی نیز دارد. طبیعت آدمی و انفعالات و اضطرابات او محصول فرهنگ اجتماع‌اند و خود انسان،

1. Freud.

2. Karen Horney.

3. Erich Fromm.

مهم‌ترین مخلوق کوشش مدام بشر است که داستان آن را تاریخ نام نهاده‌ایم.^۱ سومین گروه کسانی‌اند که حتی بر تقدم جامعه‌شناسی بر روان‌شناسی نیز تأکیدی ندارند، بلکه فقط بر جدایی این دوزمینۀ معرفتی اصرار می‌ورزند. مثلاً رادکلیف بروان^۲، انسان‌شناس انگلیسی (۱۹۵۵ - ۱۸۸۱)، «استدلال کرده است که جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دو نظام کاملاً متفاوت، یکی نظام اجتماعی و دیگری نظام روانی، را مطالعه می‌کنند و مدعی است که ادغام این دو سطح تبیین امکان‌پذیر است».^۳

۲. گرایش‌های فردگرا

این گرایش‌ها بر خصیصۀ فردی پدیده‌های اجتماعی تکیه می‌کنند و می‌گویند که فقط افراد هستند که می‌اندیشند و عمل می‌کنند و جامعه و گروه‌ها، به خودی خود، هیچ واقعیتی ندارند و چیزی جز افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد نیستند. به تعبیر ساده‌تر، فردگرایان معتقدند که همان‌گونه که هر خانواده از پدر، مادر و فرزندان و شاید هم چند کس دیگر تشکیل شده است و چیزی بیش از این نیست، هر ملت هم از جمع همه افراد آن ملت تشکیل می‌شود و نه از چیزی دیگر. در واقع، فقط انسان‌های منفرد وجود دارند که به مجموع آنان جامعه گفته می‌شود. البته، افراد هر جامعه مانند دانه‌های شن موجود در توده‌ای از شن نیستند، بلکه هم از وجود یکدیگر باخبرند و هم با یکدیگر ارتباطات و تأثیر و تأثرهای متقابل دارند و هم هم‌رتبه نیستند. به همین جهت، توده‌ای از شن، به هیچ روی، چیزی برتر و بیشتر از انباشتگی دانه‌های شن نیست و حال آنکه هر جامعه حاصل جمع همه افراد آن است به انضمام مجموع ارتباطات و مناسبات میان آنان. ولی، آنچه مهم است این است که ترکیب افراد و تأثیرات و تأثرات آنان ترکیبی حقیقی نیست تا بتوان جامعه را واحدی حقیقی دانست. بنابراین، فشار و نیرویی که به ادعای جامعه‌گرایان از سوی جامعه به فرد وارد می‌شود، چیزی جز نتیجه تأثیر دیگر افراد جامعه بر هر فرد خاص نیست. ذرات اولیه جسم، مانند الکترون‌ها، پروتون‌ها و

۱. اریش فروم. گریز از آزادی، ترجمۀ عزت‌الله فولادوند، تهران، کتابهای جیبی، ج چهارم، ۱۳۵۶، ص ۲۵.

۲. A.R.Radcliffe-Brown.

۳. تی.بی. باتامور، همان، ص ۶۷.

نوترون‌ها نیز در درون هر اتم تأثیر و تأثر متقابل دارند و یکدیگر را جذب یا دفع می‌کنند؛ ولی، این بدان معنا نیست که اتم چیزی برتر و بیشتر از مجموع این ذرات و فعل و انفعال‌های متقابل آنهاست و هم اوست که یکایک ذرات را جذب یا دفع می‌کند. همچنین، حقوق و تکالیف فرد نسبت به جامعه نیز چیزی جز حقوق و تکالیف فرد نسبت به دیگر افراد جامعه نیست. مثلاً وظیفهٔ شخص در قبال مملکت عبارت است از وظیفهٔ او نسبت به رئیس مملکت و دست اندرکاران حکومت و سایر شهروندان؛ همین و بس.

حاصل آنکه، فردگرایی فعل و انفعالاتی را که میان انسان‌ها صورت می‌گیرد چیزی غیر واقعی نمی‌داند، لکن آنها را قائم به خود انسان‌ها و از آثار آنان می‌شمارد. این گرایش جامعه را که حاصل جمع افراد انسانی و نیز همهٔ ارتباطات و تعامل‌های موجود در میان آنان است مرکب واقعی و واحد حقیقی نمی‌انگارد و بنابراین، آن را دارای آثار و خواص ویژه‌ای نمی‌داند و همهٔ پدیده‌های اجتماعی را قابل تبیین به وسیلهٔ توجیه‌های روان‌شناختی قلمداد می‌کند.

در مغرب‌زمین جان استوارت میل^۱ - فیلسوف و اقتصاددان نامدار انگلیسی (۱۸۷۳-۱۸۰۶) - را بزرگ‌ترین مُنادی فردگرایی می‌دانند. این فردگرای طراز اول معتقد بود که «افراد انسانی، هنگامی که گرد هم می‌آیند، به مادهٔ تازه‌ای مبدل نمی‌گردند»^۲ تا صورت جدیدی بر آن افاضه شود و چیزی نوین، به نام جامعه از آن پدید آید که آثار مخصوص داشته باشد. او در یکی از کتاب‌های خود به نام نظام منطقی می‌نویسد: «موجودات انسانی در جامعه هیچ صفتی و خاصیت دیگری ندارند جز آنهایی که از قوانین طبیعت فرد آدمی ناشی می‌شوند و یا ممکن است در آنها ادغام شوند».^۳

از این رو، «کوشش جان استوارت میل در این بود که قوانین حاکم بر طبیعت انسانی را به دست آورد و علم متصدی بررسی این قوانین را بنام خوی‌شناسی^۴ می‌خواند.

1. John Stuart Mill.

۲. ای‌اچ کار، تاریخ چیست؟، ترجمهٔ حسن کامشاد، تهران، خوارزمی، ج سوم، ص ۴۶.

۳. تی‌بی. پانامور همان، ص ۶۴.

برخلاف اگوست کنت که در طبقه‌بندی علوم مقامی برای روان‌شناسی قائل نشده بود، وی روان‌شناسی تجربی را محور اصلی علوم انسانی و اجتماعی می‌دانست.^۱ وی عقیده داشت که «یک علم عمومی جامعه را نمی‌توان کاملاً جا افتاده دانست مگر اینکه بتوان نشان داد که ممکن است تعمیم‌هایی را که این علم از راه استقراء بدست آورده از طریق قیاس نیز از قوانین ذهن بشر به دست آورد»^۲.

از میان جامعه‌شناسان، به معنای درست کلمه، نخستین کسی که در اینجا باید ذکر شود گابریل دوتارد^۳ (۱۸۴۳-۱۹۰۴) جامعه‌شناس فرانسوی و بنیان‌گذار روان‌شناسی اجتماعی است. او می‌گوید: «جامعه دارای مشخصات خاصی متمایز و مستقل از فرد نیست و بنای هیئت اجتماع، بر اساس خصائص فردی که مهم‌ترین آنها حس تقلید در انسان است نهاده آمده. افراد در دوران کودکی رفتار و کردار بزرگسالان را سرمشق خود قرار می‌دهند و در دوران جوانی و پس از آن تحت تأثیر حیثیت و عنوان معروفیت اشخاص مشهور قرار می‌گیرند و در نتیجه از آنها تقلید می‌کنند و حاصل آنکه منشأ رفتار فردی و جمعی انسان را در همین حس تقلید است که جستجو باید کرد»^۴. به همین جهت، او عقیده دارد که جامعه‌شناسی هرگز نمی‌تواند علمی مستقل باشد، بلکه باید تابع روان‌شناسی باشد. به تعبیر دیگر، وی جامعه‌شناسی را نوع مخصوصی از روان‌شناسی می‌داند که در آن به مطالعه نفسانیاتی که در نتیجه تلاقی بین وجدان‌های مختلف حاصل می‌شود، می‌پردازد.^۵ وی این نوع مخصوص از روان‌شناسی را روان‌شناسی بین ذهن‌ها و، بیشتر، روان‌شناسی مشترک می‌نامد. خلاصه آنکه درست برخلاف اگوست کنت که برای روان‌شناسی جایی قائل نبود و مطالعه در احوال فرد را کار دو علم تن‌کارشناسی (فیزیولوژی) و جامعه‌شناسی می‌پنداشت، تارد برای جامعه‌شناسی مقامی خاص در نظر نمی‌گرفت و «معتقد بود که برای دریافتن پدیده‌های

4. ethology.

۱. احسان نراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، ج دوم، ۱۳۴۷، ص ۵۱.

۲. تی.بی. بانامور، همان، ص ۶۴.

3. Gabriel de Tarde.

۵. فیلسین شاله، همان، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۴. احسان نراقی، همان، آن، ص ۲۲۶.

تحول اجتماعی و ترقی و نهضت‌های دینی و آثار دیگر گروه، کافی است قوانین تقلید را درست بکار بریم».^۱

«دانشمند دیگری به نام لاکمب^۲ به طریقی دیگر جامعه‌شناسی را از روان‌شناسی استنتاج می‌کند. او می‌گوید: درست است که در تاریخ همیشه وقایع اتفاقی خصوصی مطالعه می‌شود و در جامعه‌شناسی از مؤسسات [نهادهای] که کم و بیش عمومی است، بحث می‌نمایند و لکن مؤسسات در ابتدا همان وقایع اتفاقی بوده که بعداً ادامه پیدا کرده و تعمیم یافته است. به عبارت دیگر، مؤسسات وقایع اتفاقی است که قرین موفقیت گشته است و علت موفقیت آنها این است که با احتیاجات انسان موافقت داشته‌اند. بنابراین، در جامعه‌شناسی که مطالعه در مؤسسات است به کمک تاریخ، وقایع اتفاقیه و به استعانت روان‌شناسی حوائج را بررسی می‌کنند. مثلاً در روان‌شناسی معلوم می‌دارند که ضروری‌ترین حوائج، همان حوائج اقتصادی است یعنی آنچه مربوط است به حیات مادی، مانند غذا و لباس و مسکن. حال با استعانت از تاریخ ممکن است این فرضیه را واریسی و تحقیق کرد و به وسیله جامعه‌شناسی ثابت کرد که تأثیر امور اقتصادی (مخصوصاً تشکیلات مربوط به مالکیت) در سایر امور اجتماعی، بسیار مهم است. بدین نحو این قانون جامعه‌شناسی، مانند قوانین سایر علوم، ما را در پیش‌بینی وقایع کمک می‌کند چنانکه اگر مؤسسه‌ای، دیگر مطابق حوائج و تمایلات مردم نبود، می‌توان دگرگونی آن را پیش‌بینی کرد».^۳

نظریه تارد، علی‌الخصوص در کشورهای انگلوساکسون و بالخصوص در ایالات متحده آمریکا نفوذ فراوانی یافت. دانشمندانی نظیر ویلیام مک دوگال^۴ (۱۸۷۱ - ۱۹۳۸)، روان‌شناس اجتماعی انگلیسی و فرانکلین هنری گیدینگز^۵ (۱۸۵۵ - ۱۹۳۱)، جامعه‌شناس آمریکایی و مکاتبی مانند مکتب ارتباط‌گرای شیکاگو به تبعیت از تارد

۱. اتو کلابن برگ روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه دکتر علی محمد کردان، تهران، اندیشه، چ هشتم، ۱۳۶۲، ج اول، ص ۳۱.

۲. پل لاکمب (Paul Lacombe) (۱۸۳۴ - ۱۹۱۹)

۳. فلیسین شاله، همان، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

4. William mac Dougalle.

5. Frankin Henry Giddings.

موضوع بحث و مطالعه جامعه‌شناسی را همان رفتارهای گروهی افراد جامعه و ارتباطات اجتماعی انسان‌ها دانستند و بدین ترتیب، جامعه‌شناسی را به نوعی روان‌شناسی، روان‌شناسی جمعی، تبدیل کردند.

مشهورترین جامعه‌شناسی که به ترکیب و وحدت حقیقی جامعه اعتقاد نداشت ماکس وبر^۱ (۱۸۶۴-۱۹۲۰) جامعه‌شناس، حقوقدان و مورخ بزرگ آلمانی است که فرضیهٔ وجدان جمعی را پنداری محض می‌دانست. به عقیدهٔ وی «از دیدگاه جامعه‌شناختی، جمع (جامعه) یک واقعیت قائم به ذات نیست»^۲ و فقط فرد است که یک واحد قائم به ذات است. انتخاب هدف، سنجش و ارزیابی وسائل بر حسب هدف، پیش‌بینی موانع و مشکلات، تصمیم و عزم اجرای هدف و سرانجام پرداختن به کار، همه و همه، از افراد نشئت می‌گیرد. بنابراین، پدیده‌های اجتماعی، از لحاظ جامعه‌شناختی، تبیین‌پذیر و معقول نخواهد بود مگر اینکه بر اساس رفتارهای معنادار افراد انسانی بازنگری شود. نباید پنداشت که چون علم حقوق دولت را در هیئت موجودی جوهری و مستقل می‌بیند و آن را برخوردار از شخصیتی اخلاقی و حقوقی می‌داند، بنابراین، دولت وجود و وحدت و شخصیت حقیقی دارد. مگر نه این است که علم حقوق چنین را هم صاحب شخصیت اخلاقی و حقوقی می‌داند؟ آیا این امر می‌تواند برای زیست‌شناسان و روان‌شناسان دستاویزی باشد تا با استناد به آن چنین را واجد حیات و آگاهی بدانند؟ دولت چیزی نیست جز اشخاصی که در آن مشارکت دارند به انضمام رفتارهای معناداری که از آنان سر می‌زند. به همین‌گونه ملت چیزی نیست جز گروهی از افراد انسانی و مبادله‌هایی که در میانشان صورت می‌گیرد، ستیزه‌هایی که با یکدیگر دارند، فرماندهی‌ها و فرمانبرداری‌ها، اعمال قدرت‌ها و حمایت‌ها و خلاصه رفتارهایی که از یکایک آن افراد به منصفهٔ ظهور می‌رسد. همهٔ مفاهیم دیگر از این قبیل، مانند خانواده، گروه، طبقه، توده و جامعه هم چنین است. از این رو، وبر دربارهٔ جامعه‌شناسی خود که آن را جامعه‌شناسی تفهیمی می‌خواند، می‌گوید: «جامعه‌شناسی تفهیمی، فرد و رفتارش را

1. Max Weber.

۲. ژولین فروند. جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نیکان، چ اول، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱.

چونان واحد پایه در نظر می‌گیرد، حتی اگر این مقایسه خالی از وجه را بر من خرده نگیرند، می‌گویم: چونان اتم خود ملاحظه می‌کنند... فرد حد بالا را تشکیل می‌دهد، زیرا او یگانه حامل رفتاری معنادار است.^۱

کوتاه سخن آنکه جامعه‌شناسی ماکس وبر، معطوف به فهم و شناخت رفتار فرد انسانی است و «بدینسان می‌بینیم که نوعی گرایش به مستحیل کردن برداشت جامعه‌شناختی واقعیات اجتماعی در برداشت روانشناختی آنها در نزد وبر وجود دارد».^۲ تا اینجا آرا و نظریات بزرگ‌ترین نمایندگان دو گرایش عمده جامعه‌گرایی و فردگرایی را ذکر کردیم. ممکن است خواننده گرامی در شگفت شود از اینکه در این بخش از هربرت اسپنسر^۳ (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) فیلسوف تکامل‌گرای انگلیسی هیچ سخنی به میان نیامده است و حال آنکه وی مُبدِع مکتب «اندام‌وارانگاری» جامعه است. او یکی از پاسخ‌های پر آوازه را به این مسئله، یعنی اصالت فرد یا جامعه، داده است. در واقع، آنچه موجب شد که ما ذکر اسپنسر را به تأخیر بیندازیم این است که از رأی او در باب اندام‌وارانگاری جامعه دو تفسیر کاملاً متغایر و متضاد ارائه شده است. به حکم یکی از این دو تفسیر، وی از سخت‌ترین مدافعان جامعه‌گرایی است و به حکم تفسیر دیگر باید او را از طرفداران فردگرایی به حساب آورد؛ چنانکه شرح خواهیم داد. از این رو، بهتر آن دیدیم که او را در هیچ یک از دو دسته مذکور جای ندهیم و در پایان بخش، هر دو تفسیر از نظریه‌اش را عرضه داریم.

اسپنسر عقیده داشت که جامعه اندام زنده‌ای است که یاخته‌ها، اعضا، دستگاه‌هایی همچون دستگاه تغذیه و گوارش، دستگاه گردش خون و دستگاه تولید مثل دارد؛ همچنانکه در هر انسان زنده مشاهده می‌شود. این موجود زنده اجتماعی، مانند هر موجود زنده، خصوصیاتِ دارد؛ مثلاً تغذیه می‌کند؛ نمو دارد و در حال نمو پیچیدگی‌اش افزایش می‌یابد؛ پس از پیچیده‌شدن، ارتباطات اجزای آن با هم بیشتر می‌شود؛ طول

۱. زولین فروند، همان، ص ۱۲۱، همچنین رک. به: ۲-۴.

۲. ژرژ گورویچ تاریخ مختصر جامعه‌شناسی، همان ص ۴۰.

3. Herbert Spencer.

حیات آن بسته به حیات و حداثت ترکیب دهنده آن است؛ و افزایش تجمع و تراکم اجزا، با ازدیاد تنوع اجزا همراه است. خلاصه آنکه، هم ساختار جامعه و هم کارکرد افراد جامعه، درست، مانند ساختار بدن آدمی و کارکرد یافته‌ها، اعضا و دستگاه‌های آن است. این رأی اسپنسر، لااقل، به دو گونه شرح و تفسیر شده است:

الف - اسپنسر فقط جامعه را به اندام زنده تشبیه کرده است و در این تشبیه، مانند هر تشبیه دیگری، وجود یک وجه شبه در مُشَبَّه (جامعه) و مُشَبَّه به (اندام زنده) کفایت می‌کند؛ و این وجه شبه، در اینجا این است که همان‌گونه که در موجودات زنده یاخته‌های تشکیل دهنده اصلتی ندارد بلکه کل اندام اصل است، در هر جامعه نیز واقعیت اصیل و بنیادی از آن کل است و اجزا - که همان افراد انسانی اند - جز واقعیتی فرعی و تبعی ندارد. اسپنسر با این تشبیه علاوه بر اینکه اصالت جامعه و تبعیت فرد را مؤکداً خاطر نشان ساخته است، این مطالب را نیز گوشزد کرده است که کل اجتماعی به اجزایش تبدیل ناپذیر است، یعنی جامعه موجودی است که آثاری خاص خود دارد به جز آثاری که از یکایک افراد انسانی بروز می‌کند؛ و بنابراین، باید جامعه را همچون یک کل مطالعه کرد. اجزای هر جامعه، یعنی افراد گروه‌ها و قشرها و طبقات و نهادها، همان‌گونه همبسته‌اند که اجزای یک اندام، یعنی یاخته‌ها، اعضا و دستگاه‌ها؛ از هم پاشیدن و بازسازی جامعه همان‌قدر ناممکن است که پاره پاره کردن تن آدمی و دوباره ترکیب کردن اعضای آن؛ و جامعه به صورت یک کل راه تکامل را می‌پوید همان سان که هر انسان از آغاز پیدایش، در رحم مادر، راه تکامل را می‌پوید. کوتاه سخن آنکه «اسپنسر در جامعه‌شناسی طریقه‌ی خاصی از نگرستن به جامعه را پیش گرفت و آن تأکید بر تمامیت جامعه‌ها و ارتباط درونی اجزای آنهاست»^۱.

این تفسیر که بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی از جمله ژرژگوریچ^۲ و موریس دو وورژه^۳، آن را پذیرفته‌اند، اسپنسر را جامعه‌گرایی تمام عیار می‌نمایاند. از

۱. داریوش آشوری، همان، ص ۲۱.

۲. ر.ک. به: ژرژگوریچ تاریخ مختصر جامعه‌شناسی، همان، ص ۲۹ تا ۳۲.

۳. ر.ک. به: موریس دوورژه، همان، ص ۱۷ تا ۲۱، نیز ر.ک. به: داریوش آشوری، همان، ص ۱۷ تا ۲۲.

همین رو، دوورژه به هنگام گفت و گو از گرایش جامعه‌گرا می‌نویسد: «ارگانیزم [انداموارانگاری] نخستین شکل تاریخی این گرایش و مطلق‌ترین آن است».^۱ در این تفسیر انداموارانگاری تمثیلی بیش نیست و نمی‌خواهد جامعه را دقیقاً و کاملاً موجودی زیستی معرفی کند.

برای این تفسیر، از میان نوشته‌های خود اسپنسر مؤیدات فراوانی می‌توان یافت؛ از جمله اینکه اسپنسر «همیشه روی خصلت فوق اندامی کل اجتماعی تأکید کرده و چهار مورد مهم تفاوت میان جامعه و موجودات زیستی را بدینسان شرح داده است:

۱. ارگانیزم [اندام، موجود زیستی] وضعی قرینه دارد و حال آنکه جامعه در وضع قرینه نیست، جامعه، تن متعینی ندارد.

۲. ارگانیزم پیوسته است و جامعه پراکنده؛ افراد جامعه در جابه‌جا شدن، یا حداقل در حرکات خود آزاد هستند و این آزادی پیش‌بینی‌ناشدنی است.

۳. ساخت جامعه: ساخت اندام‌ها و خرده‌اندام‌های آن، دارای جای قطعی و ثابتی نیست.

۴. در ارگانیزم، آگاهی وابسته به مرکز عصبی است و حال آنکه آگاهی در جامعه، جای مشخصی ندارد و پراکنده است».^۲

ب - اسپنسر چیزی بیشتر از تمثیل و قیاس را اراده کرده است. او معتقد بوده است که جامعه واقعاً و حقیقتاً اندامی زنده است؛ و این بدان معناست که برای توضیح، تبیین و توجیه پدیده‌های اجتماعی استعمال مفاهیم زیست‌شناختی و استفاده از روش‌های علوم زیستی کاملاً کافی، کارساز و مشکل‌گشاست. به عبارت دیگر، محققانی که در مطالعه جامعه فقط از مفاهیم، اصول موضوعه، اصول متعارفه، تعاریف و روش‌های زیست‌شناسی سود جوید به مشکل لاینحلی برنخواهد خورد و در کار خود فرو نخواهد ماند. به عقیده اسپنسر قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل افراد جامعه و قوانین حاکم بر همه پدیده‌های اجتماعی را می‌توان و باید با شیوه‌های زیست‌شناسانه کشف کرد؛ و الا

نمی‌توان مدعی شد که جامعه‌شناسی یک علم است.

برای اینکه این تفسیر چندان عجیب و غریب ننماید، توجهی، ولو اندک، به تاریخ علم ضرورت دارد. از قرن هفدهم به بعد، چون ریاضیات و فیزیک به نحو درخشانی دانایی بشر را از جهان طبیعت افزوده بودند، این توهم دامنگیر بسیاری از عالمان و متفکران شد که دو علم مذکور می‌توانند دانش آدمی را از همه پدیده‌های جهان هستی - از جمله نباتات، حیوانات و انسان - افزایش دهد. پیشرفت چشمگیری که توسط ریاضیدانان و فیزیکدانان بزرگی مانند گالیله^۱ ایتالیایی (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) و نیوتن^۲ انگلیسی (۱۷۲۷ - ۱۶۴۲) در بعضی از زمینه‌های علوم و معارف حاصل شده بود، کسانی را به این طمع خام انداخت که با همان شیوه‌هایی که طبیعت بی‌جان را مطالعه می‌کنند، درباره جانداران نیز بررسی و پژوهش کنند. اینان می‌پنداشتند که گیاهان، جانوران و انسان‌ها را هم می‌توان با استعانت از مفاهیمی نظیر جمع، ضرب، نیرو، جذب، تعادل، پیوستگی، پراکندگی و تکاثف شناخت. اینان مدعی بودند که همه ابعاد و جوه جهان هستی و حتی حیات انسانی، را می‌توان بر وفق قوانین مکانیک تفسیر و تبیین کرد. «لامتری^۳ در کتاب انسان - ماشین خود، این نظر را مطرح کرده که خود آگاهی انسان، محصول فرعی و وهم آمیز حرکات اتم‌هاست.»^۴

یکی از مورخین علم بر آن است که این تصور که مفاهیم مکانیکی و فیزیکی می‌توانند تحلیلی مستوفی از همه رویدادهای جهان هستی به دست دهند «ناشی از مبالغه طبیعی در مورد توانایی دانش جدید بوده که گستره پهناورش اذهان بسیاری را، پیش از آنکه محدودیت‌های محتوم آن را دریابند، به شدت تحت تأثیر قرار داده است.»^۵

به هر حال، کمال مطلوب این بود که «هر چیز را در کل جهان به کلی تا حد تحولات کمی محض و رساندن آنها به چند چیز که خود هرگز تحول کیفی نمی‌یابند، فروکاهند.»^۶

۱. گالیلهو گالیلی Galileo Galilei

۲. آیزاک نیوتن Isaac Newton

3. La Mettrie.

۴. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج اول، ۱۳۶۲، ص ۷۴.

۵. همان، ص ۳۱۱.

۶. ایان باربور، همان، ص ۷۴.

این قسم از فروکاهش (یا واگشت‌گرایی یا اصالت تحویل)^۱ همان است که افزار وارانگاری^۲ نامیده می‌شود.

در قرن نوزدهم علم به فتوحات بزرگی، به خصوص در زیست‌شناسی (و زمین‌شناسی و شیمی آلی) نائل آمد. در این قرن، داروین^۳، طبیعی‌دان انگلیسی (۱۸۸۲ - ۱۸۰۹)، همان مقامی را داشت که گالیله و نیوتن در قرن هفدهم داشتند. «شأن و آبروی علم زیست‌شناسی باعث شد کسانی که در تفکر، از علم متأثر بودند به جای مقولات مکانیستی [افزاروارانگاران] مقولات زیست‌شناختی را با جهان انطباق دهند... [از این رو] تصور روابط زنده (ارگانیسم) به عنوان کلید توضیحات علمی و فلسفی قوانین طبیعی جلوه کرد»^۴.

دیگر، کسی در پی آن نبود که برای رفتارهای فردی و اجتماعی انسان «ریاضیاتی به دقت ریاضیات ماشین» بیابد^۵؛ بلکه کمایش همه دریافته بودند که با رهاوردهای ریاضیات، فیزیک و مکانیک نمی‌توان حتی به عالم گیاهان و جانوران روی کرد، چه رسد به جهان پدیده‌های انسانی. لکن وسوسه دیگری پیش آمد و آن اینکه قوا، افعال و انفعالات روانی آدمی و رفتارهای انفرادی و جمعی او را با مفاهیم و مقولات زیست‌شناختی تبیین و تفسیر کنند. اینکه مجموع هیجانان، خصال و رفتار هر کس یا هر گروه را قابل تبیین زیست‌شناختی بدانند و مفاهیم و روش‌های علوم زیستی را برای تفسیر انسانی‌ترین پدیده‌ها، از قبیل ایمان، عشق و ایثار، نیز سودمند و کافی بینگارند خود، قسمی فروکاهش (یا واگشت‌گرایی) است که انداموارانگاری خوانده می‌شود.^۶

بر وفق تفسیری که هم اینک در حال بازگویی آنیم، اسپنسر به همین معنای انداموارانگاری معتقد بوده است؛ یعنی قائل بوده است که مفاهیم و روش‌های علوم زیستی را می‌توان و باید به زمینه مطالعه امور نفسانی و انسانی تعمیم داد. این تفسیر را

1. reductionism.

2. mechanism = مکانیست.

3. Charles Robert Darwin چارلز رابرت داروین.

۴. برتراند راسل، همان، ج سوم، ص ۴۱۲. ۵. ر.ک. به: ای.اچ. کار، همان، ص ۸۴.

۶. برای کسب آگاهی بیشتر از اصل فروکاهش ر.ک. به: ایان باربور، همان، ص ۳۲۹ تا ۳۳۳ و ص ۳۵۸ تا ۳۷۰.

هم بسیاری از صاحب نظران پذیرفته اند. مثلاً گوروویچ عقیده داشت که اسپنسر «مبلغ نوعی یکتاگرایی پیوسته و طبیعی که تفاوتی میان علوم طبیعی و علوم انسانی قائل نیست، به شمار می رفته است. بنابراین، اسپنسر در واقع نخستین نماینده گرایش طبیعی در علوم اجتماعی است. اسپنسر که تحت تأثیر خاص زیست شناسی و قوانین تکامل قرار گرفته بود معتقد است که قوانین مذکور شمول عام دارند»^۱ و بازبُور -^۲ فیزیکدان، دین شناس و متکلم مسیحی امریکایی (متولد ۱۹۲۳) - می گوید: «تکامل در عالم پدیده ها، از نظر اسپنسر خیلی بیش از یک نظریه زیست شناختی بود. او تکامل را مفتاح یگانگی بخشیدن به همه حوزه های دانش می دانست. وی قائل به یک اصل یگانه بود که به زعم او قابل اطلاق به تکوین و تکامل هر چیز، از ستارگان گرفته تا موجودات زنده و جوامع است»^۳. حال، جای پرسیدن این سؤال است در چه صورتی ممکن است پدیده های انسانی، اعم از فردی و اجتماعی، با توسل به مبادی، مفاهیم و روش های زیست شناختی شناخته شود و تبیین و توجیه گردد؟ به دیگر سخن، لازمه قابل تعمیم دانستن شیوه های مطالعه امور زیستی بر علوم انسانی چیست؟ در جواب این سؤال باید گفت که فقط وقتی می توان پدیده های روانی را با استعانت از مبادی، مفاهیم و روش های زیست شناختی توضیح و تفسیر کرد که ترکیب اجزای بدن آدمی ترکیبی حقیقی نباشد، چرا که اگر ترکیب مزبور ترکیبی حقیقی باشد - یعنی بدن انسان ماده صورت نوعیه جدیدی شده باشد که همان نفس انسانی است - با آثار و خواص نوینی سر و کار خواهیم داشت که در هیچ یک از اعضای بدن قابل مشاهده نیست. در این صورت، شیوه های مطالعه امور زیستی - که برای شناخت اجزای بدن مفید و کافی است - به هیچ روی سودمندی و کارایی نخواهد داشت. چرا افزاروارانگاری در حوزه علوم زیستی شکست خورد و مهجور شد؟ زیرا پدیده هایی از قبیل تغذیه، نمو، تولید مثل، صیانت نفس و غرایز حیوانی آثار و

۱. ژرژ گوروویچ، تاریخ مختصر جامعه شناسی، همان، ص ۲۹.

۲. آیان گریم بازبُور IAN Graeme Barbour

۳. آیان باربُور همان، ص ۱۳۴. همچنین ر.ک. به: جوزف روسک و رولند وارن، همان، صص ۳۶۷ تا ۳۶۹ و

احسان نراقی، همان، صص ۵۲ تا ۵۴.

خواصی هستند که فقط در موجودات زیستی (گیاهان و جانوران) موجودند و قرینه‌ای در جهان فیزیکی (عالم جمادات) ندارند، بنابراین نمی‌توان آنها را با مقولات فیزیک و مکانیک تبیین کرد. به همین نحو، اگر بخواهیم انداموارانگاری را به قلمرو علوم انسانی بکشانیم باید قبلاً یقین حاصل کرده باشیم که هیچ یک از پدیده‌های نفسانی و انسانی، واقعاً و حقیقتاً، نو و خاص انسان نیست، بلکه همه پدیده‌هایی که انسانی می‌نماید در سایر حیوانات و نباتات هم مصداق دارد؛ و این امر جز به این معنا نیست که چیزی به نام صورت نوعیه انسانی وجود ندارد که منشأ آثار و خواص ویژه‌ای باشد که در دیگر موجودات (غیرانسان) مشهود نمی‌افتند، یعنی بدن آدمی ساده‌ای برای نفس انسانی نیست و بنابراین، نباید آن را مرکب حقیقی و واحد حقیقی دانست.

به همین ترتیب می‌توان استدلال کرد که فقط زمانی می‌توان پدیده‌های اجتماعی را با کمک گرفتن از مقولات علوم زیستی توضیح داد و تفسیر کرد که ترکیب افراد انسانی ترکیبی اعتباری باشد، یعنی جامعه یک مرکب حقیقی و واحد حقیقی نباشد؛ چرا که مرکب حقیقی انگاشتن جامعه به معنای اعتراف به وجود سلسله‌ای از آثار و خواص ویژه جامعه است که در قلمروهایی غیر از جامعه شبیه و نظیر ندارد در نتیجه نمی‌توان با مفاهیم و روش‌های علوم ماده بی‌جان، علوم زیستی و علوم روانی را تبیین و توجیه کرد. ملاحظه شد که اگر تفسیر دوم درباره انداموارانگاری اسپنسر را بپذیریم باید او را در زمره فردگرایان محسوب کنیم. بر طبق این تفسیر، اسپنسر ترکیب جامعه را از افراد انسانی، ترکیبی حقیقی نمی‌دانسته است. لازمه این سخن، این خواهد بود که همه پدیده‌های اجتماعی را قابل تأویل و تحویل به پدیده‌های سطوح پایین‌تر، یعنی پدیده‌های روانی یا پدیده‌های زیستی، بدانیم. اسپنسر از التزام به این «لازمه» رویگردان نبوده است؛ ولی عجب اینجاست که پدیده‌های اجتماعی را قابل تأویل به پدیده‌های روانی می‌داند: «اسپنسر برخلاف کنت، مدافع روان‌شناسی فردی بود و و آن را مستقل از چارچوب‌های اجتماعی و روان‌شناسی جمعی می‌دانست و وی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی غالباً به قوانین روان‌شناسی متوسل می‌شد؛ مثلاً «ترس از زندگان» را منشأ

قدرت سیاسی و «ترس از مردگان» را موجد مذهب می‌دانست»^۱ و حال آنکه مقتضای انداموارنگاری او، بنابر تفسیر دوم، این است که آنها را به پدیده‌های زیستی تأویل کند. در واقع، تأویل و تحویل پدیده‌های اجتماعی به پدیده‌های روانی نه با تفسیر اول انداموارانگاری اسپنسر سازگار است و نه با تفسیر دوم آن. بنا بر تفسیر نخست، پدیده‌های اجتماعی به هیچ نوع پدیده دیگری قابل تحویل نیست؛ و بنابر دومین تفسیر باید به پدیده‌های زیستی ارجاع شود.

با توجه به آنچه گفتیم، دانسته می‌شود که آنچه مانع می‌شود که اسپنسر را جامعه‌گرا یا فردگرا بدانیم، در واقع، تفسیرهای خودسرانه مفسران نیست، بلکه ضد و نقیض گویی‌های خود اوست، چرا که هر دو رأی (جامعه‌گرایی و فردگرایی) را در نوشته‌های خود وی می‌توان یافت.

انداموارانگاری به معنای نخست که گونه‌ای از جامعه‌گرایی است، در آینده نقد و رد خواهد شد. (ر.ک. به: ۲-۸ و ۲-۹) در اینجا، فقط اشاره می‌کنیم که خصایص روانی انسان - که بسیار متعدد است و در هیچ یک از سایر حیوانات مشهود نیست - برای نفی انداموارانگاری به معنای دوم کفایت می‌کند. ما به نوعی از فروکاهش (یا واگشت‌گرایی) قائلیم؛ و آن این است که همه پدیده‌های اجتماعی مآلاً می‌تواند به پدیده‌های روانی تحویل و ارجاع شود. این نوع از فروکاهش همان است که امروزه به نام «اصالت روان‌شناسی»^۲ خوانده می‌شود.

دو کوشش آشتی‌دهنده ناموفق

مورخان علوم اجتماعی بعضی از مکاتب جامعه‌شناختی را مکتب‌هایی تلقی می‌کنند که برای آشتی دادن جامعه‌گرایی و فردگرایی تلاش کرده‌اند و در این زمینه علی‌الخصوص، بر دو مکتب مارکس، جامعه‌شناس و اقتصاددان آلمانی (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸) و دورکیم تأکید می‌ورزند. ولی، چنانکه خواهیم دید، این دو تن نه تنها نتوانسته‌اند که از افراط و

۲. پسیکولوژیسم = psychologism

۱. زرژ گوریچ، همان، ص ۲۹.

تفریط‌های جامعه‌گرایان و فردگرایان جلوگیری کنند و آنان را به اعتدال آورند و آشتی دهند، بلکه خودشان گرفتار خطاها و اشتباهاتی شده‌اند که دامن جامعه‌گرایان و فردگرایان متقدم از بعضی از آنها پاک و پیراسته بوده است. جالب توجه است که این دو مکتب که داعیه آشتی دادن جامعه‌گرایی و فردگرایی را داشته‌اند، خودشان امروزه از سرسخت‌ترین طرفداران جامعه‌گرایی محسوب می‌شوند. به هر حال، بد نیست که به این دو اقدام شکست خورده هم نظری بیفکنیم.

۱. مکتب مارکس

این مکتب از سویی می‌گوید که چیزی به نام ماهیت انسانی ثابت وجود ندارد و افعال، انفعالات، آرا و نظریات، خلق و خوها، احساسات و عواطف و رفتار فردی و اجتماعی انسان، همگی، نتایج و مظاهر اوضاع و احوال جامعه و مخصوصاً انعکاس ویژگی‌های اقتصادی جامعه است و خلاصه فرد انسانی محصول جامعه و تاریخ است.^۱ مارکس در مقدمه یکی از کتاب‌های خود به نام نقد اقتصاد سیاسی چکیده‌ای از دریافت‌های کلی جامعه‌شناختی خود را شرح داده است. او در آنجا چنین می‌گوید: «این است به طور خلاصه آن نتایجی که من گرفتم و از آن پس راهنمای من در مطالعات بعدی شد. آدمیان، در تولید اجتماعی هستی خویش، روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خود پدید می‌آورند... به طور کلی، توسعه زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری زیر سلطه شیوه تولید زندگانی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان نیست که تعیین کننده هستی آنهاست؛ برعکس، این هستی اجتماعی آدمیان است که آگاهی آنان را تعیین می‌کند.»^۲

از این دیدگاه «فرد خود فقط جزئی از کل اجتماعی، عضوی از نوع بشر و به قول مارکس یک موجود ژنریک [موجود نوعی] است. فرد هنگامی حد کمال موجودیت خود

۱. ر.ک. به: موریس دوورژه، همان، ص ۱۹.

۲. ریمون آرون مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر بهرام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ اول متن کامل، ۱۳۶۴، ص ۱۶۳. همچنین ر.ک. به: ولفگانگ لئونارد چرخش‌های یک ایدئولوژی (کمونیسم چیست؟)، ترجمه هوشنگ وزیری، تهران، نشر نو، چ دوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۸۶، ۵۴. نیز، ر.ک. به: ای.اچ. کار، ص ۷۶.

را تحقق می‌بخشد که خویشتن را با مجموعه وفق دهد. در اینجا مکتب مارکس به صورت یک ضد شخص گرائی مطلق جلوه‌گر می‌شود.^۱ یعنی «برخلاف فلسفه‌ای که انسان را به عنوان شخص در نظر می‌گیرد، قبل از هر چیز فرد را بنا به اصطلاح ژان ژاک روسو جزئی از یک کل بزرگ‌تر می‌انگارد».^۲

از سوی دیگر، این مکتب هیچ‌گاه از تأکید بر اهمیت اساسی فرد انسانی، به عنوان گرانبهاترین سرمایه، باز نایستاده است. درست است که انسان محصول جامعه و تاریخ است، ولی جامعه و تاریخ هم محصول انسانند(!). درست است که اوضاع و احوال اقتصادی جامعه ماهیت هر فرد را تعیین می‌کند؛ لکن فرد نیز، با آگاهی از این امر، می‌تواند بر روی آن اوضاع و احوال اثر بگذارد(!)^۳ مارکس می‌گوید: «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد... این بشر است، بشر زنده حقیقی که همه کار انجام می‌دهد».^۴

انصاف دهیم؛ آیا میان این ادعا که «نه تنها تکامل طبیعت، بلکه تکامل جامعه بشری نیز طبق قوانین عینی و مستقل از اراده انسان‌ها روی می‌دهد»^۵ و این ادعا که «در جامعه هیچ نیروی ماورایی وجود ندارد و انسان‌ها خود آفریننده تاریخ خویشند»^۶ تناقضی نیست؟

واقع این است که مکتب مارکس، خود، بیشتر جامعه‌گراست تا فردگرا؛ و این نکته‌ای است که بسیاری از صاحب‌نظران بر آن تأکید دارند تا آنجا که «برخی عقیده دارند که مارکسیسم آئینی اجتماع‌گراست که فرد را درون جمع نابود می‌کند».^۷

۲. مکتب دورکیم

دورکیم با ابداع نظریه مشهور وجدان جمعی کوششی آگاهانه را به منظور آشتی دادن دو گرایش جامعه‌گرایی و فردگرایی - که اسپنسر و تازد را بزرگ‌ترین نمایندگان آنها

۱. آندره پی‌یتر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائیان، تهران، دانشگاه تهران، چاپ پنجم با تجدید

نظر، ۱۳۵۸، ص ۲۸.

۳. ر.ک. به: موریس دوورژه، همان، صص ۱۹ و ۲۰.

۴. ای.اچ.کار، همان ص ۷۴.

۵. ولفگانگ لئونارد، همان، ص ۸۶.

۶. همان، ص ۹۲.

۷. موریس دوورژه، همان، ص ۱۹.

می دانست - آغاز کرد. ولی، در این اقدام چنان ناکام ماند که خود جامعه گراتر از اسپنسر شد و از آن پس اختلاف جامعه گرایی و فردگرایی «اختلاف دورکیم و تازد» نام گرفت. وصفی که خود دورکیم از وجدان جمعی به دست می دهد این است: «مجموعه اعتقادات و احساساتی که در میان معدّل اعضای یک جامعه مشترک است، سیستم یا دستگاه معینی را با یک زندگی مخصوص می سازد. این مجموعه را می توان وجدان جمعی یا مشترک نامید. بی تردید وجدان مذکور در اندامی واحد متجلی نمی شود، زیرا بر حسب تعریف در پهنای جامعه شایع و منتشر است، مع ذلک واجد خصائص یک واقعیت متمایز و مشخص می باشد. این وجدان، مستقل از شرایط و وضع مخصوص افراد است. افراد گذرا هستند و وی ماندنی است. در شمال و جنوب، در شهرهای بزرگ و کوچک و در مشاغل مختلف، یکی و یکسان است. از نسلی به نسل دیگر نیز دگرگون نمی شود و نسل های متوالی را به یکدیگر مربوط می کند. بنابراین، وجدان مذکور گرچه فقط نزد افراد تحقق می یابد، لکن غیر از وجدان های خاص است و از جنبه روانی نمونه نوعی و تیپ روانی جامعه و نمونه یا مسطوره ای است که دارای شرایط وجودی و شیوه بسط و توسعه مخصوص خویش است.»^۱ البته از این سخنان نباید استنباط کرد که همه زندگی روانی انسان در سرپرده وجدان جمعی جا می گیرد، چرا که «در ما دو وجدان وجود دارد، یکی از آنها حاوی حالات مربوط به هر یک از ما و وجه مشترک ماست و دیگری حالاتش در تمامی جامعه مشترک است. وجدان اول فقط گزارشگر شخصیت فردی و تقوّم بخش آن است و وجدان دوم، مبین و نماینده تیپ جمعی است و در نتیجه بدون آن جامعه وجود ندارد. وقتی یکی از عناصر وجدان جمعی حد و مرز سلوک ما را تعیین می کند، ما دیگر بر حسب نفع شخصی عمل نمی کنیم، بلکه در تعقیب غایات و اهداف جمعی هستیم.»^۲ باید دانست که «گر چه این دو وجدان از یکدیگر متمایزند ولی هر یک به دیگری پیوسته است. زیرا مجموعاً سازنده یک وجدانند و همبسته یکدیگر و برای

۱. امیل دورکیم، تقسیم کار اجتماعی، اثر ترجمه حسین حبیبی، تهران، قلم، ج اول، ۱۳۵۹، ص ۹۹. همچنین رک. به: ریمون آرون، همان صص ۳۲۸ و ۳۲۹. ۲. همان، ص ۱۲۵.

هر دو منحصرأ یک پیکره سازواری وجود دارد.^۱ به تعبیر دیگر «این دو وجدان به صورت دو منطقه جغرافیایی متمایز نیستند. بلکه از کلیه جوانب در یکدیگر متنافذند».^۲ با این همه، وجدان جمعی حیات خاص خویش را دارد، از وجدان‌های فردی متمایز و مستقل است و به تبع قوانین خودش تحوّل می‌یابد. جامعه‌شناسی قوانین حیات و تحوّل وجدان جمعی را مطالعه می‌کند و روان‌شناسی در پی کشف قوانین حاکم بر وجدان فردی است.

به عقیده دورکیم تمایز و استقلال وجدان جمعی از وجدان‌های فردی به این معناست که جامعه واقعی است که از لحاظ ماهیت با واقعیت‌های فردی تفاوت دارد. علت هر پدیده اجتماعی همیشه پدیده اجتماعی دیگری است و نه پدیده‌ای روانی - فردی. او در قطعه‌ای مشهور از کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» می‌گوید: «اما، خواهند گفت از آنجا که افراد تنها عناصر سازنده جامعه‌اند خاستگاه اولی نمودهای جامعه‌شناختی چیزی جز نمودهای روان‌شناختی نمی‌تواند باشد. با این استدلال، به آسانی نمی‌توان ادعا کرد نمودهای حیاتی نیز از لحاظ تحلیل با نمودهای غیرزنده (جمادی) تبیین می‌شود. چرا که در سلول زنده چیزی جز مولکول‌هایی از ماده خام وجود ندارد. لکن این مولکول‌های خام در داخل سلول زنده با هم ترکیب شده‌اند و همین با هم ترکیب‌شدگی، علت نمودهای تازه‌ای است که مشخص‌کننده حیات‌اند که حتی نطفه‌اش را هم در هیچ یک از عناصر مجزا از هم نمی‌توان پیدا کرد. علت آن است که کل همان حاصل جمع اجزای خود نیست، کل چیزی دیگر است که خواص آن با خواص اجزای متشکل آن فرق دارد... این اصل به ما نشان می‌دهد که جامعه حاصل جمع ساده‌ای از افراد نیست، بلکه دستگاهی است متشکل از ترکیب آنها با هم که معرف واقعی ویژه و دارای خواص مخصوص به خود است. البته اگر وجدان فردی نباشد هیچ چیز جمعی به وجود نمی‌آید؛ ولی این شرط لازم، شرط کافی نیست. باید وجدان‌های فردی با هم ترکیب شود، با هم تلفیق گردد، به نحوی خاص تلفیق گردد؛ حیات اجتماعی از همین

۲. همان، ص ۱۵۲.

۱. امیل دورکیم، همان ص ۱۲۵.

تلفیق نتیجه می‌شود و بنابراین، همین تلفیق تبیین‌کننده آن است. روان‌های فردی، با جمع شدن، در هم متداخل شدن و در هم آمیختن خود موجب پیدایش وجودی تازه می‌شوند که امکان دارد وجودی روانی باشد، اما نوعی فردیت روانی جدیدی را تشکیل می‌دهد. پس علل نزدیک و تعیین‌کننده پدیده‌های موجود در این فردیت جدید را باید در ماهیت خود آن جست و جو کرد، نه در ماهیت واحدهای تشکیل‌دهنده آن. اندیشه، احساس و عمل گروه با طرز اندیشه، احساس و عمل اعضای تشکیل‌دهنده آن، در صورت جدایی از هم، فرق دارد. بنابراین اگر بنای کار را بر اجزای متفرق گروه بگذاریم، هیچ چیز از رویدادهای داخلی گروه را نمی‌توانیم درک کنیم. خلاصه، راه حل پیوستگی میان جامعه‌شناسی و روان‌شناسی همان است که میان زیست‌شناسی و علوم فیزیکی - شیمیایی وجود دارد.^۱ پس «تبیین پدیده‌های اجتماعی به وسیله پدیده‌های روانی تبیینی است که در نادرستی آن تردیدی نیست.»^۲ (اگر چه دورکیم در کتاب «جامعه‌شناسی و فلسفه» صریحاً می‌گوید: «روان‌شناسی جمعی دقیقاً همان جامعه‌شناسی است.»^۳) دورکیم پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و از «تبدیل ناپذیر بودن مجموعه اجتماعی به حاصل جمع عناصر خود» به «ضرورت تبیین عناصر بر پایه کل» یا «تقدم کل بر اجزا» می‌رسد. به عبارت دیگر پس از رد «تبیین وضع اجتماع یا نمودهای فردی»، به اثبات «ضرورت تبیین نمودهای فردی بر پایه وضع اجتماعی» روی می‌کند. این رأی همان است که خود وی آن را غالباً با این عبارت بیان می‌کند: «فرد از جامعه زاییده می‌شود و نه جامعه از افراد.»

دورکیم همچنان به پیش می‌رود تا بدانجا می‌رسد که می‌گوید: «انسان انسان نیست مگر آنکه متمدن باشد»^۴ و «متمدن شدن انسان هم در جامعه و از طریق جامعه صورت

۱. ریمون آرون، همان، صص ۴۰۰ و ۴۰۱. همچنین ر.ک. به: امیل دورکیم قواعد روشن جامعه‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم، ۱۳۵۵، صص ۱۲۹ تا ۱۳۱ و ر.ک. به: موریس دورژه همان، ص ۲۰.

۲. امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، همان، ص ۱۳۱.

۳. امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، چاپ نخست، ۱۳۶۰، ص ۴۴.

۴. ر.ک. به: امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، همان، ص ۷۵.

می‌گیرد. تنها وجه تمیز انسان از دیگر حیوانات این است که انسان، عنصری اجتماعی و جزئی از یک کلیت اجتماعی است... بنابراین، انسان اگر در جامعه نبود، حیوانی بیش نبود. از طریق جامعه است که حیوانیت به مقام انسانی رسیده است.^۱ در تأیید این مطلب، وی در کتاب «صُورِ بنیانی حیاتِ دینی»، مدعی می‌شود که همه مفاهیم منطقی و فلسفی، از قبیل جنس، فصل، نوع، زمان، مکان، علیت، کلیت، جزئیت و تمایز میان محسوس و معقول، ماده و صورت و تجربی و فطری زاییده و پدید آمده از جامعه است. از این بالاتر، همین خصلت اجتماعی این مفاهیم و تمایزها برای تضمین اعتبار و صحت فلسفی آنها کافی است.^۲

مسیر استدلالی دورکیم بدینجا می‌انجامد که جامعه، کانونی آرمانی و موضوعی برای احترام و پرستش است. خود وی می‌گوید: «کانت وجود خدا را به عنوان اصل موضوعه اخلاق می‌پذیرد زیرا بدون وجود خدا، اخلاق نامعقول به نظر می‌رسد... ما هم این اصل موضوعه را می‌پذیریم که جامعه، وجود نوع ویژه‌ای متمایز از افراد است زیرا اگر غیر از این باشد اخلاق، موضوعی نخواهد داشت و وظیفه اخلاقی تکیه‌گاه خود را از دست خواهد داد... من در جهان تجربی جز یک عامل که دارای واقعیت اخلاقی غنی‌تر، پیچیده‌تر از واقعیت ماست نمی‌شناسم و آن هم اجتماع است. اشتباه کردم، یک واقعیت دیگر هم هست که ممکن است همین نقش را بازی کند و آن مقام خدایی است. باید بین خدا و جامعه یکی را برگزید... از نظر من این گزینش جالب نیست، زیرا، به نظر من مقام خدایی چیزی جز تغییر صورت جامعه نیست که در اندیشه انسان شکل تمثیلی پیدا کرده است.»^۳ ریمون آرن^۴، متفکر و فیلسوف و جامعه‌شناس نامدار فرانسوی

۱. ریمون آرون، همان، صص ۴۲۱ و ۴۲۲. همچنین ر.ک. به: «فلسفه و فرهنگ» که در آن دورکیم بعضی از

مبایه‌های اساسی فکر خود را با قدرت تمام بیان کرده است، علی‌الخصوص به صص ۶۷ تا ۸۱.

۲. ر.ک. به: ژرژ گورویچ، تاریخ مختصر جامعه‌شناسی، همان، صص ۳۵ و ۳۶ و ر.ک. و به: ریمون آرون، همان، صص ۳۸۶ تا ۳۸۹.

۳. آنچه نقل شد در صفحات ۷۱ و ۷۲ از ترجمه فارسی کتاب «فلسفه و جامعه‌شناسی» دورکیم آمده است، لکن ما ترجمه دیگری از آن را نقل کردیم: ریمون آرون، همان، صص ۴۲۲ تا ۴۲۳.

4. Raymond Aron.

(۱۹۸۳ - ۱۹۰۵)، پس از نقلِ قطعات بالا می‌گوید: «از اینقرار میان خدا و جامعه باید یکی را برگزید. اگر جمله‌ای وجود داشته باشد که اندیشهٔ دورکیم را به نحو بارزی بیان کند و نشان دهد که وی واقعاً به چه چیزی عقیده داشته، آن جمله همین است.»^۱ به هر حال، دورکیم معتقد است که «مذهب چیزی جز پرستش جامعه به صورتی دیگر نیست.»^۲ بدینسان، آنچه دربارهٔ کنت گفته‌اند: «جامعه‌شناسی پس از آنکه به ترتیب موجود در نزد اگوست کنت به مقام فلسفهٔ اولی ارتقا یافت، نخست تبدیل به جامعه‌گرایی و سپس تبدیل به جامعه‌سالاری و سرانجام تبدیل به جامعه پرستی می‌شود»^۳ دربارهٔ دورکیم نیز مصداق می‌یابد.

پس چرا دورکیم را آشتی دهندهٔ جامعه‌گرایی و فردگرایی نیز انگاشته‌اند؟ در واقع، آنچه سبب شده است که وی را قائل به راه میانه بدانند قطعاً از این دست است که در آثارش، کمابیش، به چشم می‌خورد: «در همان حال که جامعه در رابطه با ما نسبت به ما برتر است، در ذات ماست و ما آن را چنین احساس می‌کنیم. در همان حال که جامعه از ما فراتر می‌رود، در درون ماست، زیرا جز با ما و از طریق ما نمی‌تواند زنده باشد، یا بهتر بگوییم، به یک معنی جامعه خود ماست.»^۴

همان گونه که صاحب‌نظران نیز گفته‌اند: «مفهوم دورکیم از وجدان جمعی همیشه بسیار ناروشن باقی ماند.»^۵ و علاوه بر آنکه نتوانست گره‌ای از مشکلات موجود در این زمینه بگشاید، خود، سلسله جنابان مجادلات و منازعات بی‌شمار دیگری شد.

حق این است که در مغرب زمین هنوز مسئلهٔ جامعه‌گرایی یا فردگرایی به راه حل قاطعی دست نیافته است. البته، بحث و جدل‌های جامعه‌گرایان و فردگرایان که تا دیرزمانی رواج فراوان داشت، امروزه بسی آرام‌تر شده است؛ ولی «این آرامش به علت پیروزی یک طرف بحث نیست، بلکه در اثر خستگی متقابل هر دو طرف است.»^۶ از این

۱. ریمون آرون، همان، ص ۲۲۳.

۲. همان ص ۲۲۳.

۳. ژرژ گورویچ، تاریخ مختصر جامعه‌شناسی، همان ص ۲۲۳.

۴. قطعه مذکور در صفحه ۷۵ از ترجمهٔ فارسی «فلسفه و جامعه‌شناسی» آمده است، ولی ما آن را از کتاب «روشهای علوم اجتماعی»، ص ۲۰ نقل کرده‌ایم.

۵. موریس دورژه، همان ص ۲۰.

۶. همان، ص ۲۱.

رو، بیشتر جامعه‌شناسان بی‌آنکه در حلّ این مسئله توفیق یافته باشند خود را از زیاده روی‌های جامعه‌گرایی و فردگرایی دور نگاه می‌دارند. ما در بخش‌های آینده، نشان خواهیم داد که جامعه‌گرایی (یا اجتماع‌گرایی^۱ یا اصالت جامعه‌شناسی^۲) نه از دیدگاه عقلی پذیرفتنی است و نه از نظرگاه قرآنی.

نقد جامعه‌گرایی از دیدگاه عقلی

چنانکه سابقاً دانسته شد، اگر مدّعی بسیاری از جامعه‌گرایان، به زبان فلسفی ترجمه شود، این است که از اجتماع افراد انسانی، مرکبی حقیقی، به نام جامعه پدید می‌آید که طبعاً آثار و خواصی دارد که در هیچ یک از آدمیان قابل مشاهده نیست. به عبارت دیگر، انسان‌ها وقتی گرد هم می‌آیند تا زندگی اجتماعی‌ای را آغاز کنند و کارهای جمعی و عواید و منافع آن کارها را در میان خود تقسیم کنند، ماده‌ای می‌شوند برای یک صورت جدید به اسم جامعه پس وحدت جامعه، اعتباری نیست، بلکه کاملاً حقیقی است. ادله‌ای که بر این مدعا اقامه می‌کنند از اِثْقَانِ لازم و کافی بی‌بهره است، چنانکه خواهیم دید. در این بخش به نقل و نقد هر یک از این ادله می‌پردازیم:

۱- افراد انسانی بر اثر زندگی اجتماعی واجد سلسله‌ای از باورها، احساسات، شیوه‌های قومی، رسوم اخلاقی، میثاق‌های اجتماعی، تشریفات و شعائر مشترک و یکسان می‌شوند. این اعتقادات، عواطف و افعال و انفعالات واحد دالّ بر وجود یک روح جمعی واحد است که همه افراد را تحت تسخیر و تصرف خود دارد و همین روح جمعی ملاک وجود حقیقی برای جامعه است.

در ردّ این دلیل، باید گفت وحدتی که به اعتقادات، عواطف و افعال و انفعالات مشترک افراد هر جامعه نسبت داده می‌شود، وحدت مفهومی و ماهوی است، نه وحدت شخصی؛ و حال آنکه آنچه با وجود حقیقی مساوق است و دالّ بر آن تواند بود، وحدت شخصی است، نه وحدت مفهومی. مثلاً شجاع و سلحشور بودن همه افراد جامعه بدین

1. communitarianism.

۲. سوسیولوژیسم Sociologism

معنا نیست که شجاعت و سلحشوری‌ای که در همگیشان هست، یک وحدت شخصی دارد. در واقع، شجاعت هر فرد به خود اوست و به تعداد افراد جامعه شجاعت‌های متعدّد وجود دارد؛ و فقط از لحاظ مفهومی و ماهوی است که می‌توان همه این شجاعت‌ها را یکی انگاشت. خلاصه آنکه نه از مجموع همه شجاعت‌ها یک شجاعتی واحد و شخصی پدید می‌آید و نه یک روحیه واحد سلحشوری هست که در همه افراد جامعه دمیده شده باشد. اساساً، هر پدیده‌ای که در میان افراد جامعه‌ای اشتراک دارد به شماره آن افراد وجودهای شخصی متعدّد خواهد داشت و اگر وحدتی که به آن نسبت می‌دهیم آن وحدت، وحدت مفهومی است، مانند وحدتی که به همه افراد یک نوع نسبت داده می‌شود.

۲- در زندگی اجتماعی، هر فرد انسانی وقتی که وظیفه فرزند یا همسری یا شهروندی را انجام می‌دهد یا تعهدات خود را به جای می‌آورد یا هر کار اجتماعی دیگری را می‌کند تکالیفی را اجرا می‌کند که در خارج از او و در قوانین و آداب و رسوم، وجود یافته و تعیین شده است. هر چند ممکن است که این تکالیف با آرا و امیال و عواطف و احساسات خود او نیز موافقت داشته باشد، ولی با این همه، واقعیتی عینی و خارجی (یعنی خارج از خود فرد) دارد، زیرا خود فرد نیست که آنها را ساخته و پرداخته است، بلکه آنها را از راه تعلیم و تربیت دریافت کرده است. مؤید این امر بارها اتفاق می‌افتد که هر یک از اعضای اجتماع از جزئیات تکالیفی که بر ذمه دارد بی‌خبر است و برای آگاهی از آنها باید به مجموعه قوانین و مفسران موثق و معتبر آنها رجوع کند. باورها و آیین‌های دینی نیز چنین‌اند، یعنی فرد همین‌که به دنیا بیاید آنها را حاضر و آماده می‌یابد. وجود تکالیف و الزامات اجتماعی و باورها و آیین‌های دینی و مذهبی پیش از وجود یافتن فرد به معنای وجود آنها در خارج از وجود اوست. به تعبیر دیگر: اگر آنها پیش از فرد وجود داشته است، برای این است که در بیرون از فرد موجود بوده‌اند. چون این استدلال را درباره هر یک از اعضای اجتماع می‌توان تکرار کرد، نتیجه می‌گیریم که این‌گونه امور نه تنها خارج از یک فرد، بلکه خارج از همه افراد وجود دارد. پس این شیوه‌های عمل، اندیشه و احساس این خاصیت شایان توجه را دارد که در بیرون از

شعورهای فردی اعضای جامعه وجود دارد. جامعه موجودی است حقیقی که مرکب است از همین راه و رسم‌های عمل، اندیشه و احساس که همگی در بیرون از افراد اجتماع است. به بیان دیگر اگر این‌ها در خارج از شعورهای فردی است، بی‌تردید در شعور جمعی (وجدان جمعی) گرد آمده است.

این دلیل که دورکیم آن را تحت عنوان «خارجی بودن واقعه اجتماعی نسبت به شعور افراد» ذکر می‌کند، سخت مورد تأکید اوست و از این رو، در آثار وی مکرراً ذکر می‌شود.^۱ برای ردّ دلیل مذکور کافی است به این مطلب توجه کنیم که وجود داشتن تکالیف و الزامات اجتماعی پیش از وجود یافتن فرد، به معنای وجود داشتن آنها در اذهان کسانی است که نسبت به آنها عالمند. به تعبیر دیگر، هر تکلیف و الزام اجتماعی به شماره افرادی که از آن آگاهی دارند وجود شخصی دارد، لکن ظرف‌های این وجودات شخصی متعدّد اذهان انسان‌های آگاه از آن تکالیف و الزامات است. وقتی که فردی از فلان تکلیف بی‌خبر است و سپس از طریق، مثلاً از راه مطالعه مجموعه قوانین یا رجوع به قانون‌شناسان و حقوق‌دانان، نسبت بدان عالم می‌شود، صورت ذهنی جدیدی می‌یابد که تاکنون فاقد آن بود، اگر چه در ذهن هر یک از کسانی که از آن تکلیف باخبر بوده‌اند صورتی از آن نوع وجود داشته است. اینکه فردی از این تکلیف اجتماعی بی‌خبر باشد که مثلاً به هنگام رانندگی، از سمت راست مسیر باید حرکت کرد؛ بدین معنا نیست که همه افراد دیگر نیز از این تکلیف آگاهی ندارند تا مجبور شویم که برای تکلیف مزبور ظرف دیگری، جز اذهان و نفوس افراد اجتماع، فرض و پیشنهاد کنیم؛ چیزی که از قلمرو علم یک نفر بیرون است، ضرورتی ندارد که از قلمرو علم همگان خارج باشد. درست است که هیچ‌یک از افراد هر جامعه واضح همه احکام و مقررات آن جامعه نیست؛ و نیز صحیح است که معمولاً هیچ کدام از اعضای جامعه از جمیع قوانین حاکم بر جامعه آگاهی تفصیلی ندارد؛ ولی از این دو مطلب مسلم نمی‌توان نتیجه گرفت که موجود حقیقی دیگری، به نام جامعه هست که واضح همه احکام و مقررات حاکم بر افراد و عالم

۱. از جمله ر.ک. به: امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، همان صص ۲۴ تا ۲۶.

به جمیع آنهاست.

۳- در زندگی اجتماعی، فرد همیشه خود را با فشار و نیرویی مواجه می‌یابد که ناظر و مهارکننده اوست و چارچوبی نسبتاً پایدار و محدودکننده برای کردار او ایجاد می‌کند. این قدرتِ آمر و قاهر به‌رغم میل فرد، خود را بر وی تحمیل می‌کند. اگر کسی بخواهد احکامِ حقوقی جامعه را زیر پا بگذارد، قدرت مزبور ضدّ او واکنش نشان می‌دهد. اگر فرصتی باشد مانع عمل وی می‌شود و اگر عمل را مرتکب شده باشد یا آن را فسخ و صورت طبیعی و مقبول آن را جانشین می‌کند یا در مواردی که عملی انجام شده جبران پذیر نیست، عامل را مجازات می‌کند و کیفر می‌دهد یا لااقلّ به استغفار از گناه خویش وادار و توصیه می‌کند. این قدرت در زمینه‌های صرفاً اخلاقی نیز اعمال می‌شود و کارهایی را منع می‌کند که خلاف موازین اخلاقی باشد. البته، شدت و ضعفِ اجبار، مجازات، تأدیب و ملامت در موارد مختلف، متفاوت است ولی وجود دارد. حتی کسی که نسبت به قراردادهای، تشریفات و شعائر کم‌اهمیت جامعه خود اعتنا و مبالات ندارد و مثلاً در لباس پوشیدن به آدابی گردن نمی‌نهد که در کشور، شهر، قشر و گروه اجتماعی و در میان همسالانش تبعیت می‌شود از کیفر و سرزنش مصون نمی‌ماند.

عکس‌العمل‌هایی که جامعه در برابر تخلفات فرد نشان می‌دهد - ولو بسیار ناچیز و در حدّ خندیدن و مسخره کردن باشد - آثار و عواقبی نامطلوب و سوء خواهد داشت که، دیر یا زود، اراده فرد را در هم می‌شکند و او را به همرنگی با جماعت سوق می‌دهد. نیرو و فشار جامعه ممکن است حتی احساس هم نشود، ولی احساس نکردن آن به معنای نبودش نیست. هیچ یک از ما وقتی که با هموطنان خود به زیان‌شان سخن می‌گویید یا سگه‌ها و اسکناس‌های رایج و قانونی را به کار می‌برد احساس قهر و جبر نمی‌کند ولی در واقع، جز این راهی ندارد و اگر برای رهایی از این وضع تلاش کند با شکستی سخت روبرو خواهد شد. اگر کسی از ارباب فنون و صنایع باشد هیچ چیز، در ظاهر، او را منع نمی‌کند از اینکه با شیوه‌ها و افزارهای قرن گذشته کار کند، لکن اگر چنین کند مسلماً به فقر و مسکنت دچار خواهد شد. این نیرو و فشار و قهر و جبر انکار ناشدنی از آن چه موجودی است؟ واضح است که چون هیچ یک از افراد انسانی چنین سلطه و اجباری

ندارد، پس نمی‌توان آن را جز به جامعه منسوب کرد؛ و از آنجا که این سلطه و اجبار واقعیت و حقیقت دارد دارنده آن نیز واقعی و حقیقی خواهد بود.

این دلیل نیز تحت عنوان «جنبه قهری داشتن واقعۀ اجتماعی و فشاری که بر شعورهای فردی وارد می‌کند، یا می‌تواند وارد کند» در نوشته‌ها و گفته‌های دورکیم به دفعات ذکر می‌شود.^۱ در رد این دلیل باید گفت که اولاً: برخلاف ادعای دورکیم نیرو و فشار مورد بحث هرگز به حدی نمی‌رسد که فرد مسلوب‌الاختیار گردد و نتوان وی را صاحب اراده آزاد دانست. بنابراین، تعبیر «جبر اجتماعی» تعبیری است مسامحه‌آمیز. ثانیاً: شگ نیست که هر کسی در زندگی اجتماعی خود، کمابیش با نیرو و فشاری روبه‌رو می‌شود و به همین سبب، به‌رغم میل باطنی خود، کارهایی را انجام می‌دهد، ولی سخن بر سر این است که این نیرو و فشار از جامعه نشئت می‌گیرد. پس اهتمام خود را یکسره مصروف اثبات وجود این نیرو و فشار کردن و در چند و چون آن راه مبالغه پیمودن گره‌ای از مشکل اصلی نمی‌گشاید. واقع این است که قدرت مزبور از آن موجودی هیولمانند، به نام جامعه نیست. کسی که در صدد مخالفت عملی با قوانین یا افکار عمومی است، در حقیقت، به جنگ آراء و نظریات، احساسات و عواطف و آمیال و آهواء قاطبه اعضای جامعه می‌رود و چون هیچ‌کس آن قدر قوی نیست که گروهی از اشخاص ضعیف‌تر نتوانند بر او فائق آیند، شخص ناسازگار و تکرو، در بیشتر اوقات، دیر یا زود به مسیری که سایرین می‌پسندند - خواه راه حق باشد و خواه راه باطل - باز گردانده می‌شود. بدین سان چیزهایی که اکثریت اعضای هر جامعه می‌پسندند یا نمی‌پسندند عملاً به صورت سرمشق‌هایی درمی‌آید که هر فرد، محکوم به پیروی از آنهاست، به گونه‌ای که سربچی از آنها مستلزم دچار شدن به کیفرهای قانونی یا خُرد شدن در زیر فشار افکار عمومی خواهد بود. پس مبارزه، در واقع، بین فرد و جامعه نیست، بلکه میان فرد و سایر افراد (یا اکثریت افراد) است. اکثریت افرادند که می‌کوشند خط‌مشی‌های اجتماعی خود را تعمیم دهند و راه و رسم‌های مخالف را خنثی و عقیم سازند، نه اینکه موجود حقیقی

۱. مثلاً ر.ک. به: امیل دورکیم، قواعد روش جامعه‌شناسی، همان، صص ۲۵ تا ۳۲، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۱۲۹ و ۱۳۱ تا

دیگری - که نامش را جامعه نهاده‌اند در کار باشد و با نیروی افسانه‌ای خود همه اراده‌های فردی آدمیان را در هم شکنند و آنان را در جهت واحدی که خود می‌خواهد به حرکت درآورد. آنچه واقعاً وجود دارد، یکایک انسان‌ها و اندیشه‌ها، باورها، احساسات، گرایش‌ها و خواسته‌های هر یک از آنان است. کسی که خوش ندارد که در یکی از امور و شئون اجتماعی هم‌رنگ جماعت باشد از روی واقع‌بینی و پس از مقایسه نیروی خود با مجموع نیروهای مخالف خود در می‌یابد که در این مقابله شکست خواهد خورد. چون معنای شکست هم چیزی جز محروم شدن از پاره‌ای از حقوق (و حتی، در مواردی از حق حیات) نیست، مصلحت‌اندیشی و عاقبت‌طلبی‌اش حکم می‌کند که از مخالفت عملی دست بردارد و لا اقلَ عَلَناً، کاری نکند که احساسات عمومی جریحه‌دار شود. خلاصه آنکه صلاح‌اندیشی و آینده‌نگری خود فرد است که وی را از پویدنِ راهِ خلاف باز می‌دارد، نه نیروی قاهر و جَبَّارِ جامعه. از این روست که اگر فردی به امدادهای غیبی پشت‌گرم باشد یا از محرومیت از حقوق (و حتی از کشته‌شدن) نهراسد (مانند انبیای الهی صلوات‌الله و سلامه‌علیهم اجمعین) یا در قید نام و ننگ نباشد، از مبارزه با قوانین و افکار عمومی رویگردان نخواهد شد.

۴ - نشانه مهم هر شیء عینی خارجی این است که با حکم اراده نمی‌توان آن را تغییر داد. مراد این نیست که یک شیء خارجی در برابر هر گونه تغییری ایستادگی می‌کند، مقصود این است که برای دگرگون ساختن آن خواستن کافی نیست و باید کوشش کمابیش رنج‌آوری به خرج داد تا بر مقاومتش فائق آمد. وانگهی، همیشه نمی‌توان این مقاومت را در هم شکست. جامعه هم چنین خاصیتی دارد، یعنی اراده ما موجب تغییری در آن نمی‌شود، بلکه برعکس، جامعه است که سبب تغییر اراده ما می‌شود. جامعه قالب‌هایی را بر ما تحمیل می‌کند که به ناچار اعمال خود را در آنها می‌ریزیم. الزامات اجتماعی چنان شدید است که فرد نمی‌تواند خود را از چنگ آنها برهاند. حتی اگر در موردی بتوان بر نیروی جامعه فائق شد، باز مقاومتی که به آن برمی‌خوریم کافی است که ما را متوجه کند که در برابر چیزی عینی و خارجی هستیم که با ما بستگی‌ای ندارد.

این دلیل - که در آثار دورکیم هم آمده است^۱ - کمابیش مشابه دلیل سابق است و سخن ما در رد آن این است که اولاً: زندگی اجتماعی هرگز چنان نیست که فرد را بی اختیار کند و او را به اعمالی وادارد که به هیچ روی موافق اراده آزاد وی نیست. ثانیاً: درست است که پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان به صرف اراده و با سهولت دگرگون کرد، ولی عدم تبعیت آنها از اراده فرد فقط دال بر این است که به اراده سایر افراد جامعه بستگی دارد، نه اینکه نشان دهنده این باشد که چیزی به نام جامعه وجود دارد که تابع اراده فرد نیست و در برابر آن مقاومت می‌ورزد.

خلاصه آنکه هیچ یک از این چهار دلیل و ادله کم اهمیت‌تر دیگری که بر اصالت جامعه اقامه شده است، وافی به مقصود نیست. آنچه همه این قسم استدلال‌ها می‌توانند اثبات کنند تأثیر و تأثر و فعل و انفعال متقابل افراد اجتماع است که البته، مورد شک و انکار کسی نیست. تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در هر فرد انسانی نیز هر چند عمیق و همه جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد؛ چنانکه همکاری و تعاون افراد هم دال بر پدید آمدن موجودی حقیقی به نام جامعه نتواند بود که آثار مخصوص به خود داشته باشد.

بعضی از دانشمندان و نویسندگان اسلامی هم بر این باورند که جامعه خود نوعی حیات دارد که از حیات یکایک افراد مستقل است؛ هر چند این حیات جمعی وجودی جدا از وجود حیات فردی ندارد، بلکه در افراد پراکنده شده و حلول کرده است. بنابراین، جامعه قوانین و سنتی متمایز از قوانین و سنت حاکم بر اعضای خود دارد که باید شناخته شود. اجزای جامعه - که همان افراد انسانند - استقلال و هویت خود را، ولو به نحو نسبی، از دست می‌دهند، ولی، در عین حال، استقلال نسبی شان محفوظ است؛ زیرا حیات فردی و فطرت فردی و مکتسبات فرد از طبیعت به کلی در حیات جمعی حل نمی‌شود. در حقیقت، انسان با دو حیات و دوروح و دو من زندگی می‌کنند: یکی حیات و روح و من فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است و دیگری حیات و روح

۱. مثلاً، ر.ک. به: همان کتاب، ص ۵۲ و ر.ک. به: آنتونی گیدنز دورکیم، ترجمه بوسف اباذری، تهران، خوارزمی، ج اول، ۱۳۶۳، ص ۳۱.

و من جمعی که زائیده زندگی اجتماعی است و در من فردی حلول کرده است. بنابراین هم قوانین روان‌شناسی بر انسان حاکم است و هم سنت‌های جامعه‌شناسی.

این سخن همان سخن دورکیم است که می‌گفت: «در هر یک از وجدان‌ها، دو وجدان موجود است: یکی وجدانی که در میان تمامی گروه مشترک است و در نتیجه خود ما نیست، بلکه جامعه زنده و کارورز است که در ماست. وجدان دیگر، وجدانی است که فقط معرف و نماینده ما در قسمت شخصی و متمایز ماست و نمایشگر چیزی است که از ما یک فرد می‌سازد.»^۱ و برای فهم بهتر می‌توان از مثال‌هایی سود جست؛ مثلاً، در مسابقاتی مانند دو، کشتی و وزنه‌برداری که در آنها افرادند که با یکدیگر رقابت می‌کنند نه گروه‌ها و تیم‌ها، تلاش هر یک از مسابقه‌دهندگان فقط مصروف این است که خودش برنده شود و از این رو، فقط از بُردِ خود شاد می‌شود و تنها از باخت خود اندوهگین. در اینجا، فقط من فردی و خواست شخصی فعال است. ولی در مسابقه‌هایی نظیر فوتبال که در آنها تیم‌ها با هم رقابت می‌کنند، کوشش هر بازیگر متوجه این هدف است که تیم خودش برنده شود؛ به همین جهت، علاوه بر آنکه سعی می‌کند که خود به بهترین نحو بازی کند دل نگران بازی دیگر اعضای تیم هم هست. اگر تیم برنده شود همه افراد خوشحال می‌شوند و اگر بازنده شود همه افراد غمگین می‌شوند؛ حتی کسانی که خودشان بازی بی‌عیب و نقصی ارائه کرده‌اند. در اینجا من جمعی و خواست گروهی نیز فعال است؛ و شادی یا اندوهی که همه افراد را فرا می‌گیرد گویی متعلق به آن من جمعی است. به همین سان، وقتی که میان دو کشور جنگی در می‌گیرد - علی‌الخصوص اگر مردم آن دو کشور احساسات و گرایش‌های قوم‌گرایانه‌ای (ناسیونالیستی) قوی داشته باشند - هر انسانی به شدت، خواستار پیروزی کشور خود خواهد بود. ولو آنکه این پیروزی به قیمت جان و مال خود وی حاصل آید. از خودگذشتگی‌ها و جانبازی‌هایی که هر انسان برای پیروزی کشور خود می‌کند جز با پذیرفتن وجود من جمعی و نیز غلبه آن بر من فردی توجیه شدنی نیست.

۱. امیل دورکیم، تقسیم کار اجتماعی، همان، صص ۱۵۱ و ۱۵۲.

این قبیل سخنان اگر از مقوله بیانات خطابی و شعری، یعنی مبنی بر مسامحه و تشبیه باشد جای چون و چرا ندارد. فلاسفه و علمای اخلاق هم از قدیم الایام می گفته اند که در درون هر انسان عقل (یا روح الهی) با نفس (یا روح شیطانی یا طبیعی) در جنگ و ستیز دائم است و در این پیکار پیروزی عقل موجب تعالی اخلاقی آدمی است و شکست آن سقوط معنوی بشر را در پی دارد. اگر مقصود فیلسوفان و دانشمندان اخلاق این باشد که انسان یک نفس بیشتر ندارد و همین نفس واحد به لحاظ گرایشش به معنویات و امور اخروی عقل (یا روح الهی) و به لحاظ گرایشش به مادیات و امور دنیوی نفس (یا روح شیطانی یا طبیعی) نامیده می شود ما نیز با آنان موافقیم. به این معنا، درباره انسانی که به هنگام تراحم این دو گرایش - که همیشه پیش می آید - جانب گرایش معنوی خود را بگیرد، می توان گفت که مراد فلاسفه و دانشمندان علم الاجتماع این باشد که بشر بیش از یک من ندارد و همین من واحد است که هم گرایش های فردی دارد و هم گرایش های جمعی، بشر نیز گاهی در راه تأمین مصالح و منافع گروهی که بدان تعلق دارد از مصالح و منافع شخصی خود چشم می پوشد؛ ما با آن موافقت کامل داریم. در نام گذاری و تشبیه مضایقه ای نیست.

ولی اگر سخنانی از این قبیل به معنای اثبات دو نفس و من در هر انسان باشد، کاملاً مردود است. نفس آدمی موجودی است واحد و بسیط که در عین بساطت، مراتب و شئون، قوا و نیروهای متعدد دارد. (النفس فی و خدتها کل القوی) بنابراین، اعتقاد به دو روح و دو هویت برای هر انسان کاملاً سخیف و باطل است.

اینکه انسان به شدت، خواستار پیروزی تیم یا کشوری است که بدان تعلق دارد نتیجه قراردادی است که به موجب آن شخص وابسته بدان تیم یا کشور محسوب می شود و پیروزی یا شکست آن تیم یا کشور، پیروزی یا شکست خود او قلمداد می شود. اگر چنان قراردادی نمی بود چنین خواست و گرایشی پدید نمی آمد. مؤید این نکته آنکه اگر شخص مزبور عضو تیم دیگری شود یا تابعیت کشوری دیگر را بپذیرد، احساسات و عواطفش نسبت به تیم یا کشور سابق دگرگون می شود و مساعی خود را مصروف اصلاح و بهسازی تیم یا کشور جدیدش می کند. البته چنین نیست که احساسات و عواطف

بی‌درنگ و به آسانی تغییر پذیرد و علی‌الخصوص در ترک تابعیت کشوری و قبول تابعیت کشوری دیگر یا گرویدن به دین یا مذهبی جدید، دگرگونی روحیات در گرو گذشت زمانی نسبتاً طولانی است. تاریخ اسلام به خوبی نشان می‌دهد که کفار و مشرکینی که به اسلام می‌گرویدند و به عضویت جامعه مسلمین در می‌آمدند، گاه تا سال‌ها بعد رسوبات آرا و نظریات و آداب و رسوم عادات و ملکات جاهلی را با خود داشتند و کمابیش ابراز می‌کردند. بسیاری از مشاجرات و اختلافاتی که میان مهاجرین و انصار و میان دو طایفه اوس و خزرج - که از انصار بودند - روی می‌داد، ریشه در همان روحیات جاهلی سابق داشت که پذیرش اسلام نیز نتوانسته بود آنها را به سرعت زایل کند. ولی به هر حال، این همه بدین معنا نیست که تعلق داشتن به گروه یا کشور یا جامعه یا دین و مذهب یا فرهنگی سبب پیدایش و حلول روحی حقیقی در انسان می‌شود و آدمی را صاحبِ دو روح، یکی فردی و دیگری جمعی، می‌کند. نفیس هر کس یکی بیش نیست؛ نه متعدد است و نه تعدد بردار.

اینک که اهم ادله جامعه‌گرایان را نقل و نقد کردیم و نشان دادیم که نمی‌توان جامعه را دارای وجود حقیقی دانست، جای این سؤال هست که اگر مرکب حقیقی و موجود واقعی دانستن جامعه مردود است، علم جامعه‌شناسی درباره چه چیزی سخن می‌گوید و به تعبیر دیگر، موضوع این علم چیست و شأنش کدام است؟

موضوع، قلمرو و روش‌های دانش جامعه‌شناسی و نیز نسبت و ارتباط آن با روان‌شناسی فردی و روان‌شناسی اجتماعی دیرگاهی است که محل بحث و فحوص صاحب‌نظران علوم اجتماعی است و هنوز راه حل قاطع و مقبولی نیافته است.^۱ با این همه، شاید بتوان گفت که روان‌شناسی به مطالعه نفسانیاتی می‌پردازد که در هر انسانی موجود و مشهود است، خواه آن انسان تنها و منزوی زندگی کند و خواه با هم‌نوعان خود معاشر و مصاحب باشد. معمولاً پدیده‌هایی از قبیل احساس، حافظه تداعی معانی، تخیل، دقت، تجرید و تعمیم، حکم و استدلال، هوش، لذت و آلم، عواطف، میل‌ها و

۱. برای آگاهی از اختلاف نظرهایی که در این زمینه هست، از جمله رک. به: تی.بی. باتامور جامعه‌شناسی، همان، صص ۶۲ تا ۲۷ و انوکلدین برگ روان‌شناسی اجتماعی، همان، فصل اول (تاریخچه)، صص ۲۱ تا ۳۸.

اراده را از همین قسم نفسانیات می‌دانند. روان‌شناسی اجتماعی به بررسی روحیات و فعالیت‌هایی می‌پردازد که بر اثر زندگی اجتماعی یا به تعبیری دیگر تحت تأثیر افراد دیگر یا گروه‌های موجود در جامعه پدید می‌آید. اموری مانند زبان، تقلید، تلقین و پیشداوری را معلول زندگی اجتماعی قلمداد می‌کنند و از این رو، تحقیق در آنها را بر عهده روان‌شناسی اجتماعی می‌گذارند. جامعه‌شناسی به بررسی و پژوهش در باب رفتار گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه در ارتباط با یکدیگر اختصاص دارد. بدین قرار، روان‌شناسی اجتماعی رشته‌ای است که در عین حال که با روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پیوندی بسیار نزدیک و ناگسستنی دارد واسطه‌ی میان این دو رشته است. از آنجا که پیدایش نفسانیات درجه دوم - که موضوع علم روان‌شناسی اجتماعی است - متوقف است بر وجود نفسانیات درجه اول - که در روان‌شناسی از آن بحث می‌شود - کسانی کوشیده‌اند تا مفاهیم متداول در روان‌شناسی اجتماعی را به مفاهیم متعارف در روان‌شناسی بازگردانند. از سوی دیگر، کسانی سعی کرده‌اند که نفوذ عوامل اجتماعی را در نفسانیات نشان دهند که تاکنون دارای جنبه اجتماعی دانسته نمی‌شد. می‌بینیم که روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی تا چه حد با یکدیگر در ارتباطند و در هم تداخل می‌کنند. (البته، تقدّم روان‌شناسی بر روان‌شناسی اجتماعی محلّ انکار نیست.) همچنین، راست است که جامعه‌شناسی اساساً به گروه‌ها و قشرهای اجتماعی توجه دارد و روان‌شناسی (چه فردی و چه اجتماعی) به افراد انسانی نظر می‌کند، ولی چون گروه‌ها و قشرها از افراد مرکبند، وابستگی جامعه‌شناسی به روان‌شناسی اجتماعی و، از آن طریق، به روان‌شناسی فردی اجتناب‌ناپذیر و حتمی است. بنابراین، اگر چه جامعه‌شناسی همچون علمی جداگانه و متمایز از دیگر علوم انسانی پذیرفته شده است، ولی وابستگی و فرعیّت آن را نسبت به روان‌شناسی نیز باید پذیرفت. این حکم نه فقط درباره جامعه‌شناسی بلکه در باب همه علوم اجتماعی و انسانی راست می‌آید؛ یعنی ریشه همه امور و شئون اجتماعی و انسانی را باید در روح آدمی باز جست؛ و این مفاد همان نظریه‌ای است که اصالت روان‌شناسی خوانده می‌شود.

در این بخش مهم‌ترین استدلال‌ات طرفداران اصالت جامعه (به معنای فلسفی) را ردّ

کردیم. در بخش بعد اثبات خواهیم کرد که از نظرگاه قرآنی نیز جامعه اصالت ندارد و تمسک و تشبث جامعه‌گرایان مسلمان به آیات شریفه قرآن نادرست و غیرموجه است و آنان را به مقصود نمی‌رساند.

نقد جامعه‌گرایی از نظرگاه قرآنی

در نخستین قسمت این بخش، الفاظی را ذکر می‌کنیم که در قرآن کریم، به معنای «گروهی از انسان‌ها» به کار رفته است. سپس با توجه به موارد استعمال الفاظ مذکور نشان می‌دهیم که این کتاب شریف، جامعه را اصیل و دارای وجود حقیقی نمی‌داند. در قسمت دوم، آیات شریفه‌ای را می‌آوریم که موهیم اصالت جامعه است و به همین جهت، بعضی از دانشمندان و نویسندگان اسلامی به آنها استناد کرده‌اند. سپس مواضع خطا و اشتباه آنان را در استناد به این آیات کریمه نشان می‌دهیم.

قسمت اول

سابقاً اشاره کردیم که دو کلمه عربی جامعه و مُجْتَمَع - که اولی در زبان فارسی امروزی و دومی در عربی جدید متداول است - در قرآن کریم به کار نرفته است و این کتاب شریف برای رساندن معنای «گروهی از انسان‌ها» از کلمات دیگری استفاده کرده است که به ترتیب کثرت استعمال عبارتند از قَوْم (۳۸۳ بار)، ناس (۲۴۰ بار)، امت (۶۴ بار)، قَزِيَّة (۵۶ بار) و اُناس (۵ بار).

۱. «قَوْم»

این واژه دو بار، در سوره حجرات آیه ۱۱، به معنای «گروهی از مردان و (نه زنان)» آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، گروهی از مردان گروه دیگری را مسخره نکنند [چرا که] شاید آن گروه از ایشان بهتر باشند؛ و گروهی از زنان نیز گروهی دیگر را [مسخره نکنند]

چراکه] شاید آن گروه از ایشان بهتر باشند.

در سایر موارد (۳۸۱ بار) واژه مذکور به معنای «گروهی از انسان‌ها» (اعم از مرد و زن) است که به اعتبار ملاکی مانند خون، نَسَب، نژاد، خویشاوندی و تبعیت از یک تن، واحد قلمداد شده است. مثلاً مردمی که مخاطبِ نوح یا هود یا یونس یا ابراهیم یا لوط یا موسی یا صالح صلوات الله علیهم اجمعین بوده‌اند قَوْم هر یک از آنان خوانده شده‌اند؛ و مردمی که تحت حکومت و سرپرستی و تدبیر پادشاه مصر یا یَمَن بوده‌اند قَوْم فِرْعَوْن یا تُبَّع نامیده شده‌اند. همچنین، کسانی که رفتار و اعمال مشترکی دارند یک «قَوْم» دانسته شده‌اند؛ فی‌المثل در آیه نهم سوره یوسف آمده است:

وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ

و از آن پس گروهی شایسته شوید.

خلاصه آنکه، هر چند برای اینکه گروهی از انسان‌ها یک قَوْم قلمداد شوند اعتبار یک جهت وحدت و اشتراک در میان آنان ضرورت دارد، ولی این بدان معنا نیست که هر قومی یا همه اقوام باید عنصر عینی واحدی داشته باشند به گونه‌ای که بتوان مجموع افراد قوم را «موجود واحد حقیقی» دانست. *تاریخ پیرامون سوره یوسف*

۲. ناس

این واژه در قرآن کریم بدون «الف و لام» استعمال نشده است و به چند معنا آمده است؛ از جمله: همه انسان‌هایی که در طی تاریخ پدید آمده‌اند، می‌آیند و خواهند آمد. همه انسان‌هایی که در یک مقطع زمانی زندگی می‌کنند، گروهی از انسان‌های هم‌زمان که جهت مشترکی دارند و کسانی که مخاطب یک گوینده‌اند.

۳. اُمَّت

این کلمه که در این بحث مهم‌تر از سایر کلمات است، در قرآن کریم، حداقل، به پنج معنای مختلف به کار رفته است:

الف - زمان و مقداری از زمان. کلمه «اُمَّت» در دو آیه قطعاً به همین معنا آمده است؛

یکی آیه هشت سوره هود:

وَلَئِنْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّغْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَخْبِئُهُ.

و اگر عذاب [موعِد] رازمانی معین از آنان تأخیر کنیم بی شک خواهند گفت: چه چیزی آن [= عذاب] را باز می‌دارد؟

و دیگری آیه ۴۵ سوره یوسف:

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ

و از آن دو تن کسی که رهایی یافت و پس از مدتی به یاد آورد، گفت.

ب - پیشوا، رهبر، الگو، سرمشق، نمونه. در زبان عربی، همان گونه که «أُسُوة» به معنای «مَنْ (یا مَا) يُتَأَسَّى بِهِ» (کسی (یا چیزی) که سرمشق و نمونه واقع می‌شود) و «قُدُوة» به معنای «مَنْ (یا مَا) يُقْتَدَى بِهِ» (کسی (یا چیزی) که الگو و سرمشق است) است، «أُمَّة» نیز (که بر همان وزن «فُعْلَة» است) به معنای «مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ» یعنی کسی که پیشوا و رهبر است به کار می‌رود.

در آیه ۱۲۰ سوره نحل آمده است:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا.

ابراهیم پیشوایی فرمانبر خدای متعال و یکتاپرست بود.

در این آیه کلمه «أُمَّت» به همین معناست. ناگفته نگذاریم که پاره‌ای مفسرین، در تفسیر این آیه شریفه، گفته‌اند که کلمه مذکور به همان معنای شایع‌تر خود، یعنی «گروهی از انسان‌ها» آمده است و حضرت ابراهیم علیه السلام همانند یک گروه و جامعه تلقی شده است؛ ولی این قول ضعیف می‌نماید و مُراد همان است که گفتیم؛ علی‌الخصوص با توجه به اینکه در زبان عربی به انسان دانشمند «أُمَّت» می‌گویند چرا که قوامِ اُمَّت و جامعه را به دانشمندان می‌دانند.

ج - راه و روش، راه و رسم، شیوه، کیش و آیین. در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره زخرف این جمله از قولِ مشرکان و کفار آمده است:

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ.

ما پدران خویش را بر آیینی یافته‌ایم.

در جمله مذکور یقیناً کلمه «أُمَّت» به معنای راه و رسم، شیوه و کیش به کار رفته است، چرا که اگر به معنای «گروهی از انسان‌ها» می‌بود حَرْفِ «عَلَى» کاملاً زائد می‌شد.

قرآن کریم، در موارد دیگری، برای رساندن این معنا، یعنی «آیین»، از لفظ «مِلَّت» سود جسته است.

در هر یک از دو سوره انبیاء (آیه ۹۲) و مؤمنون (آیه ۵۲)، پس از ذکر سرگذشت بعضی از پیامبران الهی و سرنوشت اقوام آنان، این جمله می آید:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

این «امت» شما «امت»ی یگانه است

که در آن دو احتمال می رود: یکی اینکه مراد از «هَذِهِ» (=این) آیین پیامبران الهی باشد که، در واقع، یکی بیش نیست. دوم اینکه مقصود از این اسم اشاره، خود پیامبران الهی باشند و مفرد بودن آن به لحاظ کلمه «امت» باشد. برای این احتمال دوم مؤیداتی نیز می توان آورد؛ از جمله اینکه در آیات ۱۳۴ و ۱۴۱ سوره بقره، پس از اشاره به مقاطعی از زندگی چند تن از پیامبران گذشته، چنین می آید:

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

آنان گروهی اند که در گذشته اند. آنچه کرده اند از آن خودشان است: و [شما نیز] آنچه کرده اید از آن خودتان است و شما را از آنچه آنان می کردند نمی پُرسند.

چنانکه ملاحظه می شود در این دو آیه شریفه، پیامبران الهی سابق، به رغم آنکه از لحاظ تاریخی و جغرافیایی دور از هم بودند و در یک زمان و مکان نمی زیسته اند، افراد یک «امت» و گروه محسوب گشته اند، زیرا از دیدگاه اعتقادی، اخلاقی و عملی وحدت داشته اند. پس بعید نیست که در «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» نیز مقصود از «امت» گروهی از انسان ها و در این آیه مجموعه انبیای الهی گذشته باشد نه کیش و آیین توحیدی.

د - گروهی از جانداران، اعم از انسان و سایر حیوانات. در آیه ۳۸ سوره انعام می خوانیم:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَالُكُمْ.

و هیچ جنبنده [جانور] در زمین نیست و نه پرنده ای که با دو بال خویش پرواز کند، مگر اینکه «امت» [گروه]هایی مانند شمایند.

می بینیم که بر گروهی از حیوانات نیز لفظ «امت» اطلاق شده است.

هـ- گروهی از انسان‌ها، کلمهٔ امت در بقیهٔ آیاتی که در قرآن کریم استعمال شده است (۵۸ یا ۵۶ آیه) به این معناست. ما نیز در این مبحث جز با همین معنا سروکار نداریم. شک نیست که برای آنکه تعدادی از انسان‌ها یک امت و گروه محسوب شوند باید همگی یک جهت اشتراک و وحدت، ولو اعتباراً، داشته باشند. این جهت وحدت هر چیزی می‌تواند باشد: وحدت در مکان، وحدت در زمان، وحدت در فرمانبرداری از یک شخص، وحدت در کیش و آیین، و... در آیهٔ ۲۳ سورهٔ قصص می‌خوانیم:

وَلَقَا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْكُونَ.

و چون [موسی] به آب مدین رسید بر سر آن، گروهی از مردم را دید که [به گوسفندان خود] آب می‌دادند.

در این آیه شریفه مردمی که صرفاً برای آب دادن به گوسفندان خود پیرموان آب اجتماع کرده بودند، امت و گروه خوانده شده‌اند، حال آنکه هیچ لزومی ندارد چنین مردمی که در یک ده یا شهر زندگی کنند، در میان خودشان تقسیم کار و اشتراک منافع داشته باشند، از یک حکومت واحد فرمان ببرند، به یک دین و مذهب اعتقاد داشته باشند، و... از سوی دیگر، چنانکه دیدیم پیامبران الهی - صلوات الله علیهم اجمعین - که نه وحدت مکانی داشته‌اند و نه وحدت زمانی و نه در امور و شئون اجتماعی شریک مساعی داشته‌اند، چون همگی تابع و مبلّغ دین الهی بوده‌اند یک امت قلمداد شده‌اند. بنابراین، هر تعدادی از انسان‌ها که بتوان جهت اشتراک و وحدتی در میان همهٔ آنان لحاظ کرد، امت خوانده می‌شوند. و این ملاک وحدت هر چیزی می‌تواند باشد و نمی‌توان امر واحدی را نشان داد که همهٔ امت‌ها در آن شریک باشند. به عبارت دیگر همهٔ افراد هر امت در امر واحدی مشارکت دارند که به لحاظ همان امر واحد امت را می‌سازند، ولی همهٔ امت‌ها در امری یگانه اشتراک ندارند. این‌ها همه نشانهٔ این است که امت از دیدگاه قرآن به معنای یک موجود حقیقی تکوینی نیست که وحدت عینی حقیقی داشته باشد، بلکه به معنای مجموعه‌ای از انسان‌هاست که جهت وحدت و اشتراکی در همه‌شان باشد.

۴. قریه

واژه قریه، در اصل به معنای «جایگاه زیست مردمان» است، خواه بزرگ‌ترین شهر جهان باشد و خواه کوچک‌ترین روستای دنیا. با توجه به همین معنای اصلی است که بسیاری از مفسرین در تفسیر آیاتی از قبیل:

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً آمَنْتُ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ

هیچ «قریه» ای نبود که: [پس از وعده عذاب] ایمان بیاورد و ایمان آوردن سودش دهد، مگر قوم یونس (۹۸/یونس).

وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ

از آن «قریه» پرس. (۸۲/یوسف)

مَا آمَنْتُ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا.

پیش از ایشان، قریه‌ای که نابودش کردیم ایمان نیاورده بود. (۶/انبیاء)

وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا.

و آن قریه‌ها را هنگامی که ستم کردند نابود ساختیم. (۵۹/کهف)

در تفسیر این آیات گفته‌اند که مضاف قریه - که مثلاً کلمه أهل است - حذف شده است. لکن، به عقیده ما می‌توان گفت که در این قبیل آیات - که بالغ بر بیست آیه است - واژه قریه با واژه مدینه مترادف است به همان معنایی که فلاسفه اجتماعی مسلمان، در گذشته، به کار می‌بردند؛ امروزه در زبان عربی واژه مُجْتَمَع و در زبان فارسی واژه جامعه جانشین آن شده است. قریه بدین معنا مترادف State انگلیسی است. این واژه به معنای گروهی از انسان‌هاست که در سرزمینی ساکن‌اند و حکومتی واحد دارند؛ یعنی سه مفهوم مَلت، سرزمین، و دولت را پوشش می‌دهد. (البته، مراد از مفهوم ملت و دولت همان برداشتی است که فارسی‌زبانان امروزی از این دو واژه دارند، وگرنه مَلت در اصطلاح قرآنی که به معنای «کیش و آیین» است و اصطلاح دولت در عربی جدید به معنای «کشور» است. در عربی جدید برای رساندن این معنای قریه، علاوه بر واژه مُجْتَمَع از واژه دَوْلَت هم می‌توان بهره جست، ولی در فارسی نوین نمی‌توان از این واژه استفاده کرد؛ چون واژه دولت شامل دو مفهوم مَلت و سرزمین نمی‌شود، بلکه مفهومی از مفهوم

ملت کاملاً متمایز است و تا حدی در برابر آن قرار می‌گیرد. دو واژه کشور و مملکت برای این مقصود مناسب‌ترند، اگر چه در آنها مفهوم سرزمین بر دو مفهوم ملت و دولت غلبه دارد و به تعبیر دیگر، بیشتر «جغرافیایی» اند تا «اجتماعی» و «سیاسی».

با در نظر داشتن این ملاحظات، شاید بتوان گفت که بهترین معادل یا تنها معادل اصطلاح قریه، در زبان فارسی امروز، همان جامعه است. ناگفته پیداست که اگر قریه به این معنا باشد نیازی نیست که در بیست آیه مذکور به تقدیر مضاف (اهل) قائل شویم. بررسی این بیست آیه نشان می‌دهد که قرآن کریم برای آنکه گروهی از انسان‌ها را قریه بداند هرگز ترکیب و اتحاد حقیقی داشتن آنان را لازم نمی‌داند، بلکه داشتن یک جهت وحدت اعتباری را کافی می‌شمارد.

۵. اُناس

این واژه نیز به معنای گروهی از انسان‌هاست. در آیات ۶۰ سوره بقره و ۱۶۰ سوره اعراف هر کدام از قبیله‌های دوازده‌گانه بنی اسرائیل (فرزندان یعقوب) که به یکی از دوازده پسر حضرت یعقوب نَسَب می‌بردند، یک اُناس قلمداد شده است:

قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ.

هر گروهی آب‌خورگاه خود بدانت.

در آیات ۸۲ سوره اعراف و ۵۶ سوره نمل خاندان حضرت لوط اُناس محسوب شده است:

اِنَّهُمْ اُنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ.

ایشان گروهی‌اند که پاکیزه‌خویی می‌کنند.

و در آیه ۷۱ سوره اسراء افرادی که از شخصی پیروی می‌کنند، اُناس نام گرفته‌اند:

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ.

روزی که هر گروهی را به پیشوایشان بخوانیم.

این پنج کلمه از کلماتی است که حداقل در بعضی از موارد استعمال، معادل کلمه «جامعه» تلقی می‌شود. نتیجه‌ای که از بررسی کاربردهای قرآنی این واژه‌ها حاصل شد،

این است که آنچه استفاده از آنها لحاظ شده است فقط معنای لغوی است؛ همین و بس. قرآن کریم قَوْم یا ناس یا اُمَّت یا قَریه یا اُناس دانستنِ گروهی از افراد را در گروِ تحقق یک یا دو یا چند عنصرِ مشترک معین نمی‌انگارد، بلکه به صِرْفِ اینکه بتوان در میان تعدادی از انسان‌ها جهت وحدتی را اعتبار کرد آنان را یک قَوْم یا اُمَّت یا... می‌خواند. از دیدگاه قرآنی، قَوْم یا اُمَّت دانستنِ تعدادی از مردم تابع رأی و نظر خود ماست. از این رو، گروهی معین و مشخص از مردم را می‌توان به لحاظی یک اُمَّت دانست و به لحاظی دیگر دو یا چند اُمَّت یک امر عینی خارجی نیست که مستقل از ذهن ما و لحاظِ عقلی ما تعیین و تشخیص و وجود داشته باشد، چه بخواهیم و چه نخواهیم. فرد انسانی، البته، موجود عینی خارجی واحدی است و چنین نیست که وحدت او را ما اختیار کرده باشیم. وحدتِ انسان ملاک تکوینی دارد و این ملاک همان روح واحدی است که بر همه اجزای بدن حاکم است و تابع نظر و رأی و ذهن و اعتبار ما نیست؛ ولی وحدت جامعه چنین ملاکِ تکوینی‌ای ندارد، بلکه یکسره اعتباری است و به ذهن و اعتبار ما بستگی دارد. قرآن کریم نمی‌فرماید که اعضای هر اُمَّت ترکیب و ائتحد حقیقی می‌یابند و همین ترکیب و ائتحد حقیقی مجوزِ اُمَّت دانستنِ مجموعهٔ آنان می‌شود. به تعبیر دیگر، قرآن کریم اُمَّت را حقیقتاً واحد نمی‌داند آن را همچون موجود عینی خارجی نمی‌پذیرد. بنابراین نباید پنداشت که مثلاً واژهٔ اُمَّت در قرآن کریم به دو معنای عام و خاص به کار رفته است: گاهی به معنای عام که بر اجتماعی از افراد انسانی قابل اطلاق است و گاهی به معنایی خاص که عبارت است از مجموعهٔ انسان‌هایی که ترکیب و ائتحد حقیقی دارند. با این حال کسانی دچار چنین توهم و اشتباهی شده‌اند و برای اثبات این مدّعی خود که قرآن کریم برای جامعه اصالت فلسفی، یعنی وجود حقیقی، قائل است به پاره‌ای از آیات شریفه استناد کرده‌اند. نقل و نقدِ استدلال‌ات این دانشمندان و نویسندگان ما را به قسمتِ دوم این بخش وارد می‌کند.

استدلالاتِ اینان اغلب مستند است به آیات شریفه‌ای که در آنها واژهٔ اُمَّت به کار رفته است. در پاره‌ای از این آیات مطالبی آمده است که شاید ظاهر ابتدایی آنها این باشد که «اُمَّت» آثار و احکامی دارد مستقل از آثار و احکام اعضای آن؛ و علاوه بر اینکه هر فرد

انسانی حکمی جداگانه و مخصوص به خود دارد، هر امتی نیز حکمی مختص به خود دارد و لازمه این امر این است که از دیدگاه قرآنی امت وجود حقیقی داشته باشد. اینک آن استدلال را بررسی می‌کنیم.

۱ - قرآن کریم به هر امتی عمل و سلوک خاصی نسبت می‌دهد؛ مثلاً در آیه ۱۸۱ سوره اعراف می‌فرماید:

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.

از میان کسانی که آفریده‌ایم گروهی [دیگران را] به حق راهنمایی می‌کنند و به وسیله حق داد می‌گسترند.

و در آیه ۴۴ سوره مؤمنون می‌فرماید:

كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذُوبٌ.

هر وقت که پیامبر امتی در رسید تکذیبش کردند.

و در آیات ۱۱۳ تا ۱۱۵ سوره آل عمران و نیز در آیه ۶۶ سوره مائده راجع به گروهی از اهل کتاب می‌فرماید:

مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ.

از میان اهل کتاب گروهی درست‌کردارند که آیات خدای متعال را، در دل شب در حالی که به سجده رفته‌اند می‌خوانند و به خدای متعال و روز باز پسین ایمان دارند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و به سوی خوبی‌ها می‌شتابند، آنان از شایستگانند* و هر خوبی‌ای کنند هرگز ناسپاسی نبینند.

وَ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ.

از ایشان [اهل کتاب] گروهی میانه‌رواوند.

و در آیه ۱۵۹ سوره اعراف گروهی از بنی اسرائیل را چنین وصف می‌فرماید:

وَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.

گروهی از قوم موسی [دیگران را] به حق راه می‌نمایند و به توسط حق دادگری می‌کنند.

واضح است که اگر امت وجود عینی نداشته باشد، نمی‌توان عمل و سلوک خاصی را بدان منسوب کرد.

به گمان ما بهترین دلیل برای اینکه امت وجود عینی ندارد و جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری نیست، این است که در آیات مذکور، همه کارها به فاعل‌های جمع مذکر نسبت داده شده است نه به فاعل‌های مفرد مؤنث؛ و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زنند نه از خود امت، همچون هر موجود حقیقی مستقل. وانگهی، چگونه می‌توان پذیرفت که مثلاً آن گروه از مسیحیان و یهودیان که اهل شب زنده‌داری و دعا و مناجات و امر به معروف و نهی از منکر و انجام کارهای نیک هستند، با همدیگر ترکیب شده‌اند و اتحاد یافته‌اند و حال آنکه در چهار سوی عالم پراکنده‌اند و نه فقط در امور و شئون زندگی اشتراک و ارتباط ندارند، بلکه از وجود همدیگر هم بی‌خبرند؟ چگونه می‌توان گفت که یک روح واحد شخصی بر مجموعه چنین انسان‌هایی حاکم است و آنان را تحت تدبیر و تصرف خود دارد؟ حق این است که آنچه باعث می‌شود این انسان‌ها را امت بدانیم، فقط همان وحدتی است که در ایمان، عقاید، اخلاق و اعمال خود دارند - که آن نیز وحدتی است مفهومی و نوعی، نه وجودی و شخصی - نه روح یا صورت جدیدی که همه‌شان را مسخر خود کرده باشد.

۲- در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌خوانیم:

كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ.

بدین سان، برای هر امتی کارشان را بیاراستیم.

این آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه شعور، فهم، ادراک، طرز تفکر و معیارهای داوری هر امت حداقل در مسائل عملی واحد و مخصوص به همان امت است. هر امت مذاقی حقوقی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی خاص خود را دارد، مثلاً بسا کارها که در دیده امتی زیباست و به چشم امت دیگر زشت. وجدان جمعی هر امت یا من اجتماعی هر یک از اعضای امت است که ذائقه و ادراک یکایک افراد را بدین گونه می‌سازد. به تعبیر دیگر، اینکه اعمال هر امتی برای خود همان امت آراسته است - یعنی هر امتی ذوق و سلیقه‌ای مخصوص به خود دارد - دلیل است که امت وجود حقیقی دارد.

به عقیده ما، از این مقدمه درست که هر امتی آنچه را انجام می دهد زیبا و خوب می پندارد و می بیند، فقط می توان به این نتیجه رسید که در میان اعضای هر امتی فعل و انفعال و تأثیر و تأثرهای متقابل وجود دارد. اینکه همه اعضای امتی ارزش های حقوقی، اخلاقی و زیبایی شناختی کمابیش یکسانی را می پذیرند، بدین سبب است که همگی تعلیم و تربیت های همانندی می یابند و هر یک از آنان از سایرین تقلید می کند و تلقین می پذیرد. لکن این گنش و واکنش ها و تلقین پذیری ها و تقلیدها هرگز موجب نمی شود که افراد انسانی در هم ادغام شوند و موجودی حقیقی و واحد به نام امت پدید آورند یا هر یک از آنان، علاوه بر روح فردی خود، صاحب یک روح جمعی نیز بشود. اگر چنین بود آیه شریفه نیز می بایست بدین گونه باشد: زَيْتًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهَا (نه عَمَلَهُمْ)، چرا که اگر امت وجود شخصی دارد یکی بیش نیست و ضمیر راجع به آن می باید مفرد باشد، نه جمع.

۳- قرآن کریم علاوه بر اینکه به یکایک انسان ها اطاعت و معصیت نسبت می دهد و هر فردی را مستحق ثواب و عقاب می داند، امت ها را نیز به طاعت و عصیان منسوب می کند و سزاوار پاداش و کیفر می شمارد. مثلاً در آیه ۴۷ سوره یونس می فرماید:

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

هر امتی را پیامبری است، چون پیامبرشان بیاید میان ایشان به انصاف داوری می شود و ایشان ستم نمی بینند.

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه پس از آنکه پیامبر هر امتی مبعوث شد و رسالت خود را ابلاغ کرد، کار آن امت یکسره می شود؛ یا ایمان می آورند و متنعم می گردند و یا کفر می ورزند و پس از اتمام حجت، مشمول عذاب می شوند. همچنین، در آیه ۵ سوره غافر می فرماید:

وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ.

و هر امتی آهنگ پیامبر خویش کردند تا او را بگیرند و با باطل مجادله کردند تا به وسیله آن [باطل] حق را از میان بردارند. پس [به کیفر] گرفتمشان؛ و کیفر من چه سخت بود! در این آیه شریفه سخن از یک تصمیم، اراده و عملی ناشایسته اجتماعی است که

نتیجه آن نیز جز کیفری عمومی نتواند بود. اراده و عمل جمعی، و پاداش و کیفر جمعی معنا ندارد مگر در صورتی که حیات و وجدان جمعی وجود حقیقی داشته باشد. این استدلال نیز نادرست است و بهترین دلیل نادرستی آن ضمائر جمعی است که در هر جا سخن از امت می رفته استعمال شده است. وانگهی، آیا می توان پذیرفت که تا زمانی که فردیت افراد انسانی ذوب نشود و همه افراد در هم ادغام نشوند، خدای متعال پیامبری به سویشان نخواهد فرستاد؟ آیا هر جامعه‌ای که پیامبری در آن مبعوث می شده است قبلاً وجود و وحدت حقیقی یافته بوده است؟ آیا مخاطب پیامبران انسان‌ها هستند یا موجود حقیقی واحدی به نام جامعه؟

۴- قرآن کریم برای هر امتی حیات و موت خاصی قائل است، درست به همان گونه که هر فرد انسان زندگی و مرگ خود را دارد. مثلاً در آیه ۳۴ سوره اعراف می فرماید:

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ.

هر امتی را سرآمدی (موعدی) هست؛ و چون سرآمدشان برسد نه لحظه‌ای عقب می افتند و نه جلو.

نظیر همین در آیه ۴۹ سوره یونس آمده است. همچنین، در آیه ۵ سوره حجر و آیه ۴۳ سوره مؤمنون می خوانیم:

مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ.

هیچ امتی از سرآمد (موعدی) خویش جلو نمی افتد و عقب [هم] نمی افتند.

در این آیات شریفه، چنانکه ملاحظه می شود، سخن بر سر زندگی امت است که درست مانند زندگی فرد انسانی لحظه پایان دارد؛ و آن لحظه گریزناپذیر است، یعنی نه پیش افتادنی است و نه پس افتادنی. واضح است که اعضای هر امتی در یک لحظه و با یکدیگر نمی میرند. بلکه حیات فردی خود را در طی زمان و به نحو متوالی و متناوب از دست می دهند. پس آن «حیات»ی که در یک لحظه پایان می گیرد، به امت تعلق دارد نه به افراد انسانی؛ و به عبارت دیگر، آن حیات حیات جمعی است نه حیات فردی. بنابراین، از دیدگاه قرآنی حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، بلکه حقیقت است، همچنانکه مرگ جمعی نیز حقیقتی است غیر از مرگ فردی یکایک انسان‌ها. چه بسا

تعداد بسیاری از اعضای امتی و حتی اکثریت اعضا زنده باشند ولی مرگ آن امت فرا رسیده باشد. مثلاً مرگ بنی اسرائیل، در جایگاه اَمّت، وقتی فرا رسید که اجتماع، ائتّحاد، قدرت و شکوه خود را از دست دادند و حال آنکه در همان وقت بیشترشان زنده بودند و در گوشه و کنار جهان سُکنا داشتند. حاصل آنکه حیات و مَمات مستقل اَمّت، دلیل وجود و شخصیت مستقل آن است.

می توان گفت که این استدلال قوی ترین و روشن ترین استدلال طرفداران مسلمان اصالت جامعه است. در ردّ این دلیل می گوئیم که:

اولاً، ضمیرهای جمع که در آیات مذکور به کار رفته است، نشانه این است که اَمّت وجود، شخصیت، حیات و حساب و کتاب مستقل و مخصوص به خود ندارد. اگر اَمّت وجودی شخصی می داشت، گفته می شد: فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهَا لَا تَسْتَأْخِرُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُ. ثانیاً، اگر مراد از مرگ اَمّت عذابی است از قبیل عذاب هایی که بر اقوام نوح، هود (قوم عاد)، لوط، شعیب و صالح (قوم ثمود) و اقوام فرعون و بُع نازل گشت، در این صورت مرگ اَمّت چیزی جز مرگ همه اعضای امت نخواهد بود. به عبارت دیگر آیات مذکور اگر سخن از عذاب استیصال می گویند، هیچ دلالتی بر مقصود جامعه گرایان ندارند، زیرا نمی رسانند که اَمّت آجلی خاص، غیر از آجال افراد انسانی، دارد.

ثالثاً، به فرض اینکه بتوان نمونه ای را یافت که در آن امتی با عنوان اَمّت، نابود شود، ولی بسیاری از اعضای آن باقی بمانند، باز نمی توان وجود حقیقی اَمّت را استنتاج کرد. فی المثل افراد فراوانی از بنی اسرائیل، هنوز که هنوز است، زنده اند، ولی چون متفرقند و ائتّحادی ندارند و از دولت و حکومت واحد و اقتدار و شوکت محرومند، می توان گفت که امتی مرده هستند. فنای هر اَمّت را فقط بدین معنا می توان پذیرفت. لکن، این مطلب نتیجه گرفته نمی شود که وقتی بنی اسرائیل به عنوان یک اَمّت باقی و زنده بودند، ترکیب و ائتّحاد حقیقی داشتند. آنچه بنی اسرائیل را - مثلاً در زمان حکومت حضرت سلیمان علیه السلام زنده و باقی می داشت - همان حکومت واحد آن حضرت بود که، البته، وحدتش اعتباری بود نه حقیقی. نه حکومت آن حضرت وجود و وحدت حقیقی داشت، نه جامعه بنی اسرائیل، در آن زمان، موجود واحدی حقیقی بود. بنابراین، نهایتاً می توان

گفت که مرگ هر امت به معنای از هم گسیختن نظام و شیرازه اجتماعی و سیاسی آن امت است، نه اینکه امت موجود واحدی حقیقی است که همان گونه که روزی به دنیا آمده است، روز دیگری نیز رخت بر بندد و از میان برود.

۵- در آیه ۲۸ سوره جاثیه می خوانیم:

كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا.

هر امتی را به سوی نامه [اعمال]ش فرا خوانند.

از این آیه شریفه استفاده می شود که همان گونه که یک یک انسان ها نامه اعمالی دارند که در روز قیامت به دستشان داده می شود، امت ها نیز نامه اعمالی دارند زیرا در شمار موجودات حقیقی زنده، فهیم، مختار و با اراده، قابل مخاطب و مکلف و مسئول هستند و به سوی نوشته و کتاب و دفتر خود خوانده می شوند تا به اعمالشان رسیدگی شود. پس، از دیدگاه قرآنی حساب و کتاب امت از حساب و کتاب یکایک آدمیان جداست که این جز با وجود عینی و حقیقی داشتن امت سازگار نیست. در رد این دلیل باید گفت که اولاً، در روز قیامت و در عالم آخرت، جامعه و زندگی اجتماعی ای در کار نیست؛ در آیه ۹۵ سوره مریم آمده است:

وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا.

در روز رستاخیز همگی شان تنها به نزد او (خدای متعال) می آیند.

و در آیه ۹۴ سوره انعام می خوانیم:

وَ لَقَدْ جِئْتُمْنَا فُرَادَىٰ.

شما تک تک به پیش ما آمده اید.

ثانیاً، از اینکه هر امتی کتابی دارد نمی توان نتیجه گرفت که وجود عینی و حقیقی نیز دارد. هر گروهی از انسان ها که پیامبری برای آنان مبعوث شده است کتابی جداگانه دارد، همچنانکه هر دسته از آدمیان که عقاید، اخلاق و اعمال مشابه و یکسان داشته اند نیز کتابی خاص خود دارند. در سوره مطففین می خوانیم:

إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ.

کتاب بدکاران در سجین است.

إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ.

کتاب نیکوکاران در علیین است.

آیا از این دو آیه ۷ و ۱۸ سوره مطفین می توان استنتاج کرد که بدکاران یا نیکوکاران نیز ترکیب و اتحاد حقیقی می یابند و موجودی عینی به نام جامعه بدان یا جامعه نیکان پدید می آورند؟ درست همان سان که همه بدکاران یا نیکوکاران جهان، از اول خلقت تا پایان دنیا، متعلق به هر جامعه، رنگ، نژاد، زبان، دین و مذهب و مکان و زمان که باشند، یک کتاب دارند، بعید نیست که گروه های فرعی تر و کوچک تر نیز کتاب های واحدی داشته باشند. آیا می توان به تعداد کتاب ها وجودات عینی خارجی قائل شد؟

۶- قرآن کریم گاهی کار فردی از افراد جامعه ای را به همه آن جامعه و گاهی نیز عمل یک نسل از نسل های جامعه ای را به همه آن جامعه نسبت می دهد. آنچه این گونه نسبت دادن ها را تجویز می کند این است که افراد و نسل های هر جامعه تفکری اجتماعی، اراده ای عمومی و خلاصه، روحی جمعی داشته باشند. چون رفتار از یک روح جمعی صادر شده است، می شود آن را به همه افراد و نسل ها منسوب کرد، چنانکه وقتی انسانی با دست یا پای خود کاری را انجام دهد نمی گویند که دست یا پای او فلان عمل را به انجام رساند، بلکه می گویند که او چنان کرد. به عبارت دیگر، همان گونه که در مثال مزبور فعلی جزء را به کل نسبت می دهند، می توان فعلی فردی یا نسلی را به کل جامعه نسبت داد. از آنجا که در قرآن کریم چنین نسبت هایی هست می فهمیم که از دیدگاه قرآنی نیز افراد و نسل ها اجزای کلی حقیقی و عینی هستند که ما آن را جامعه نام می دهیم.

یکی از مواردی که در آنها قرآن کریم کار فردی را به همه جامعه منسوب می فرماید در داستان قوم ثمود است که شتر حضرت صالح علیه السلام را یکی از آنان پی کرد. قرآن کریم، در عین حال که تصریح می کند یک نفر از ثمودیان سلاح برگرفت و شتر را پی کرد (ر.ک. به: ۲۹/قمر)، پی کردن شتر را به همه آنان نسبت می دهد (ر.ک. به: ۷۷/اعراف، ۶۵/هود، ۱۵۷/شعراء و ۱۴/شمس) و همه شان را مرتکب جرم و مستحق جزا و کیفر می شمارد و مثلاً می فرماید:

فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ يَذُنُّهُمْ فَسَوْ يَهَا.

آن [شتر] را [ثمودیان] پی کردند و پروردگارشان به [سزای] گناهشان نابودشان کرد و سرزمینشان را هموار ساخت [با خاک یکسان کرد].

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در تبیین و توجیه این مطلب می فرماید:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَالسُّخْطُ. وَإِنَّمَا عَقَرْنَا ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ، فَعَمَّهُمْ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمَّوهُ بِالرِّضَا، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: «فَعَقَرُوهَا فَأَضْبَحُوا نَادِمِينَ».

ای مردم، فقط خوشنودی و خشم است که انسان‌ها را گرد می آورد. شتر ثمودیان را فقط یک مرد پی کرد؛ خدای متعال عذاب را بر عموم آنان فرود آورد، چرا که عمویشان از [کار] او [=پی کننده] خوشنود بودند؛ خدای - سبحانه و تعالی - فرمود: «پس آن را پی کردند و پشیمان شدند.»^۱

این سخن آن حضرت دلالت دارد بر اینکه چیزی که انسان‌ها را گرد خود می آورد و وحدت می بخشد، سرنوشت مشترک می دهد، خوشنودی و خشم است؛ یعنی هر گاه مردمی، به صورت جمعی، از کاری که واقع می شود، ولو به وسیله یک نفر، خوشنود یا ناخشنود باشند همه یک حکم و یک سرنوشت پیدا می کنند. عموم قوم ثمود به تصمیمی که یکی از آنان گرفت و کاری که کرد راضی بودند و آن تصمیم - که به مرحله عمل درآمد - تصمیم عمومی بود؛ به همین جهت، خدای متعال عذاب را بر همگی شان فرود آورد.

اساساً، خوشنودی از گناهی - مادام که صرفاً خوشنودی باشد و شرکت عملی در آن گناه محسوب نشود - گناه شمرده نمی شود. پس اگر کسی گناهی مرتکب شود و دیگری، چه قبل از ارتکاب و چه بعد از آن، آگاهی یابد و از انجام شدن آن گناه خشنود شود، این شخص دوم گناهی نکرده است. حتی کسی که تصمیم به ارتکاب گناهی گرفته است تا زمانی که آن گناه به مرحله عمل درنیامده، گناهکار نخواهد بود. خوشنودی از گناهی که دیگری کرده است فقط وقتی گناه محسوب می شود که به نحوی از انحاء در تصمیم و عمل شخص مرتکب گناه مؤثر واقع شده باشد. گناهان اجتماعی از همین قبیل است. جو

۱. نهج البلاغه، طبع دکتر صبحی الصالح، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۳۸۷ هـ = ۱۹۶۷ م. خطبة ۲۰۱، ص ۳۱۹

اجتماعی و روح جمعی از وقوع گناهی خوشنود می شود و آهنگ ارتکاب آن می کند و سپس فردی از افراد جامعه که خوشنودیش جزئی از خوشنودی جمع و تصمیمش جزئی از تصمیم جمع است مرتکب آن گناه می شود و، بدین ترتیب، گناهی از فردی سر می زند که در واقع، گناه جمع است. سخن حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام ناظر به چنین حقیقتی است، نه به خوشنودی و خشم محض که به هیچ وجه شرکت در تصمیم و عمل شخص مباشر گناه محسوب نشود.

خلاصه آنکه صرف نیت ارتکاب گناه داشتن یا به گناهکاری دیگران راضی بودن گناه محسوب نمی شود. بنابراین، ثمودیان به صرف اینکه به پی کردن ناقه صالح راضی بودند نباید گناهکار و مستوجب عذاب الهی به شمار آیند. از سوی دیگر، می دانیم که خدای متعال همگی آنها را مجرم دانسته و مجازات کرده است. این واقعیت را چگونه می توان توجیه کرد؟ تنها راه توجیه این است که همه ثمودیان را دارای روحی واحد بدانیم، یعنی جامعه شان را مرکبی حقیقی و موجودی عینی بینگاریم.

علاوه بر این ها - چنانکه گفتیم - قرآن کریم در مواردی عمل نسلی را به نسل های بعدی نیز نسبت می دهد و این انتساب، علی الخصوص درباره بنی اسرائیل، مصادیق فراوان دارد. قرآن کریم بارها اعمال نسل های گذشته بنی اسرائیل را به یهودیان معاصر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نسبت می دهد و مثلاً خطاب به آنان می فرماید: «از فرعونیان رهایی تان دادیم که عذابی سخت بر شما روا می داشتند: پسرانتان را سر می بریدند و زنانتان را زنده نگه می داشتند و در این امور بلایی بزرگ از جانب پروردگارتان بود.» (۴۹/بقره)، «دریا را برای شما شکافتیم و نجاتتان دادیم و فرعونیان را غرقه کردیم، در حالی که شما می نگریستید.» (۵۰/بقره)، «پس از موسی گوساله پرستیدید؟» (۵۱ و ۹۲/بقره و ۱۵۳/نساء) «و ستمکار شدید.» (۵۱ و ۹۲/بقره)، «سپس از شما درگذشتیم» (۵۲/بقره و ۱۵۳/نساء) «تا شاید سپاس به جای آورید.» (۵۶/بقره)، «گفتید: ای موسی تو را باور نکنیم، مگر اینکه خدای متعال را آشکارا ببینیم. و به همین جهت، صاعقه ای شما را فرو گرفت؛ در حالی که می دیدید.» (۵۵/بقره و ۵۳/نساء) «آنگاه شما را، پس از مرگتان، برانگیختیم تا شاید سپاس گوید.» (۵۶/بقره) و ابر را سایبان شما کردیم و «من»

و «سَلَوٰی» برایتان فرو فرستادیم.» (۵۷/بقره)، «گفتید: ای موسی، ما به یک خوراک ساختن نتوانیم. برای ما پروردگار خویش را بخوان تا برایمان از آنچه زمین می‌رویاند، از سبزی و خیار و گندم و عدس و پیاز، بیرون آر.» (۶۱/بقره)، «از شما پیمان گرفتیم و کوه طور را بالای سر شما بردیم.» (۶۳/بقره و ۹۳/بقره و ۱۵۴/نساء)، «سپس پشت کردید و اگر کرم خدای متعال و رحمتش نمی‌بود از زیانکاران شده بودید.» (۶۴/بقره)، «کسانی از شما را که در روز شنبه تعدی کردند شناختید که به آنها گفتیم: بوزینگانِ مَطْرُود شوید.» (۶۵/بقره و ۶۰/مائده)، «کسی را کشتید و درباره آن کشمکش کردید و خدای متعال آنچه را آشکار کرد که نهان می‌داشتید. (۷۲/بقره)، «آنگاه دلهایتان سخت شد، همچون سنگ یا سخت‌تر.» (۷۴/بقره)، «گروهی از شما سخن خدای متعال را می‌شنیدند و آن را تحریف می‌کردند.» (۷۵/بقره)، «چرا هر وقت که پیامبری چیزهایی برایتان آورد که دلهایتان دوست نمی‌داشت بزرگی می‌کردید و گروهی از پیامبران را دروغگو می‌خواندید و گروهی را می‌کشتید؟» (۸۷/بقره و ۹۱/بقره و ۲۱ و ۱۱۲ و ۱۸۱ و ۱۸۳/آل عمران و ۱۵۵/نساء)، «هم پیامبران را به ناحق می‌کشید و هم کسانی را که به انصاف فرمان می‌دهند.» (آل عمران/۲۱)، «به شما گفتیم: از این در، سجده کنان، وارد شوید. و به شما گفتیم: در روز شنبه تعدی مکنید؛ و از شما پیمانی سخت گرفتیم.» (۱۵۴/نساء) «درباره مریم دروغی بزرگ گفتید.» (۱۵۶/نساء) «و گفتید: ما مسیح، عیسی پسر مریم و فرستاده خدای متعال، را کشتیم. و حال آنکه او نکشتید و بر دار نکرديد.» (۱۴۷/نساء).

همچنین، قرآن کریم درباره آن گروه از اهل کتاب که همزمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ بودند، می‌فرماید:

ضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةُ أَنِ مَا يُكْفَرُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضَرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ.

هر کجا یافته شوند خواری بر آنان مقرر است. مگر بارشته‌ای از خدای متعال و رشته‌ای از مردم و به خشم خدای متعال گرفتار آمدند؛ و زبونی بر آنان مقرر است. همه این‌ها

برای آن است که به نشانه‌های خدای متعال کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند؛ برای آنکه نافرمان بودند و تعدی می‌کردند (۱۱۲/آل عمران)

و نیز درباره قوم موسی می‌فرماید:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ

و چون پروردگارت اعلام کرد که تا روز رستاخیز بر آنان [یهودیان] کسانی را می‌گمارد که بر آنان عذابی سخت روا دارند (۱۶۷/اعراف)

واضح است که هیچ کس از معاصران آن حضرت از این کارها را مرتکب نشده بود. پس این همه خطاب و عتاب و عذاب و عقاب را چگونه تبیین و توجیه کنیم؟ پاسخ این است که از دیدگاه قرآنی بنی اسرائیل جامعه واحدی است و روحی یگانه دارد. چون چنین است، کاری را که فردی یا نسلی از آنان انجام دهد در واقع، کار آن روح واحد است و از این رو، می‌توان انجام آن کار را به همه افراد یا نسل‌ها نسبت داد. همین روح جامعه بنی اسرائیل است که چون به گناهای آلوده شده است همه افراد و نسل‌ها را - که اجزای آن به شمار می‌روند - گرفتار کیفر و مجازات کرده است. در مقام رد این استدلال برای ما مقدور نیست که جوانب مختلف هر یک از آیاتی را بررسی کنیم که در طی آن آمده است. اجمالاً می‌گوییم که در دین مقدس اسلام «محکمت»ی هست که از ضروریات دین محسوب می‌شود و به هیچ روی قابل تشکیک نیست و «متشابهات»ی هست که می‌بایست بر اساس «محکمت» و با استناد آنها به تفسیر شود. نکته‌ای که توجه به آن اهمیت تام دارد این است که در مقام توضیح و تفسیر متشابهات نباید چنان پیش رفت که نسبت به محکمت غفلت یا تغافل شود و از دست برود. به عبارت دیگر، محکمت حکم اصول موضوعه را دارد برای تبیین و توجیه متشابهات، یعنی تبیین و توجیه متشابهات فقط در صورتی صحیح و مقبول است که مبتنی بر محکمت و سازگار با آنها باشد.

یکی از محکمت محکم اسلامی این اصل است که:

الْأَثَرُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أَخْرَى * وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَى *
ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى.

که هیچ باربرداری بار دیگری را بر نمی‌دارد* و انسان جز [حاصل] کوشش خویش چیزی ندارد و [حاصل] کوشش دیده خواهد شد* آنگاه بسزای کامل به او خواهند داد.

(۳۸ تا ۴۱/نجم)

(جمله «لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» در ۱۶۴/انعام، ۱۵/اسراء، ۱۸/فاطر و آیه ۷/زمر

نیز آمده است.) «أَحْكُمُ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» این است که:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.

هر که به اندازه سنگینی ذره‌ای نیکی کند آن را می‌بیند* و هر که هم‌سنگ ذره‌ای بدی

کند آن را می‌بیند. (۷ و ۸/زلزال)

اینکه گناه کسی بر گردن دیگری نهاده نمی‌شود، نه فقط از مبانی اعتقادی هر مسلمانی است، بلکه از اصول ثابت همه ادیان آسمانی است و بنابراین، جای شک و شبهه ندارد و آیاتی که در طی این استدلال جامعه‌گرایان ذکر شده است باید چنان تفسیر شود که با این اصل و مبنا منافات نداشته باشد.

با توجه به این اصل، عذاب دیدن همه ثمودیان را چگونه توجیه کنیم؟ باید دانست که اولاً: همه قوم ثمود شخص پی‌کننده را تشویق و ترغیب می‌کردند و در تصمیم و عمل او مؤثر می‌بودند. در آیه ۲۹ سوره قمر آمده است:

فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ.

یار خویش را فراخواندند و او [سلاح] برگرفت و [شتر را] پی کرد.

جمله اول این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه قوم ثمود فردی از میان خود را بدین کار تحریک کردند و واداشتند. بعید نیست که اگر چنین تحریکی صورت نمی‌گرفت آن فرد به چنین کاری دست نمی‌یازید، چنانکه در بسیاری از موارد دیگر عامل تشبیبی قوی‌تر از عامل مباشر است و اگر گناهی در کار باشد، گناه فرمانده بیش از گناه فرمانبر و مجری است. پس به هیچ روی، نمی‌توان مدعی شد که ثمودیان تأثیری در وقوع جرم مذکور نداشته‌اند.

ثانیاً: به فرض آنکه قوم ثمود هیچ‌گونه تشویق و تحریکی نداشته‌اند، باز نمی‌توان ادعا کرد که هیچ گناهی مرتکب نشده‌اند، چرا که ترک نهی از منکر، به تنهایی گناه بزرگی

است. ثمودیان می‌بایست علاوه بر آنکه امر به منکر نکنند، نهی از منکر هم بکنند، مخصوصاً با توجه به اینکه حضرت صالح علیه السلام به آنان فرموده بود: «این شتری است، شتر خدای متعال که برای شما نشانه و معجزه‌ای است. بگذاریدش تا در زمین خدای متعال بچرد. آب میان شما و این شتر قسمت شده است. این را آبخوری است و شما را آبخورِ روزی معین است؛ فقط در همان روز معین حضور یابید و نوبت شتر را رعایت کنید. به این شتر بدی و آزاری مرسانید که به عذابی دردناک و نزدیک، عذاب روزی بزرگ، دچار می‌شوید. (ر.ک. به: ۷۳/اعراف، ۶۴/هود، ۱۵۵ و ۱۵۶/شعرا، ۲۸/قمر و ۱۳/شمس) قوم ثمود مکلف بودند که شتر را آزاد بگذارند و کسی را که قصد سوئی نسبت به آن حیوان دارد نهی از منکر کنند، ولی چنین نکردند. پس، حتی اگر از گناه اولشان، یعنی امر به منکر، صرف نظر کنیم، باز گناه ترک نهی از منکر بر آنان هست.

از همین جا، نکته‌ای را می‌توان دریافت و آن اینکه گناه منحصر در اعمال ایجابی و مثبت، مانند می‌گساری، دروغ‌گویی و رباخواری، نیست؛ بلکه می‌تواند سلبی و منفی باشد. ترک نماز و زکات و ترک امر به معروف و نهی از منکر، همه از گناهان کبیره است و حال آنکه همه از مقوله ترک و عدم الفعل است.

ثالثاً: به فرض آنکه قوم ثمود هیچ کدام از این دو گناه را مرتکب نشده باشند، آیا صرف خوشنودی آنان از عمل انجام شده گناه نیست؟ در اینجا، تذکار نکته مهمی ضرورت دارد و آن اینکه ثواب و عقاب اختصاص به اعمال جسمی و بدنی ندارد. ثواب و عقاب بر اعمال اختیاری و آزادانه مترتب می‌شود، خواه از اعمال جسمی و بدنی باشد و خواه از اعمال نفسانی و روحی، خواه جوارحی باشد و خواه جوانحی. این سخن که «خوشنودی از گناهی مادام که صرفاً خوشنودی باشد و شرکت عملی در آن گناه محسوب نشود، گناه شمرده نمی‌شود؛ و حتی کسی که تصمیم به ارتکاب گناهی گرفته است تا زمانی که آن گناه به مرحله عمل درنیامده است گناهکار نخواهد بود» تمام نیست. قرآن کریم، در آیه ۲۸۴ سوره بقره، می‌فرماید:

وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ.

اگر آنچه را در دل‌های شماست آشکار کنید یا نهان سازید خدای متعال شما را برای آن

به حساب می‌کشد.

پس چنین نیست که درباره هر چه در دل هست، امر و نهی نباشد و ثواب و عقاب بر آن مترتب نشود. در آیه ۱۲ سوره حجرات آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است.

اینکه بعضی از گمان‌ها گناه است، نشان می‌دهد که برای امور قلبی نیز ثواب و عقاب هست، مگر آنها که از حیطة اختیار آدمی بیرون است. البته، خطورات غیر اختیاری که در دل پدید می‌آید - نظیر حسد یا بغض و عداوتی که نسبت به دیگری حادث می‌شود مادام که غیر اختیاری است مشمول تکلیف و امر و نهی و حساب و عقاب نخواهد بود. لکن اگر انسان این گونه خطورات غیر اختیاری را با تلیقات و تأملات اختیاری ادامه دهد و تثبیت کند، مرتکب گناه شده است، زیرا آنچه اختیاری است - خواه ظاهری باشد و خواه باطنی - در نفس آدمی تأثیری مثبت یا منفی بر جای می‌نهد و موجب کمال یا نقص معنوی می‌شود، بنابراین متعلق امر و نهی خواهد بود. حاصل آنکه این مدعا که امور باطنی و قلبی ثواب و عقاب ندارد و مثلاً نیت ارتکاب گناه یا خوشنودی از گناهی که دیگری مرتکب شده است، یا خواهد شد، گناه محسوب نمی‌شود، به صورت کلی خود، صحیح و مقبول نیست. ثمودیان، اگر هیچ گناه دیگری مرتکب نشده بودند، این گناه را داشتند که به عمل پی‌کننده شتر راضی بودند.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم که غیر از شخص پی‌کننده، سایر ثمودیان نیز بی‌گناه نبوده‌اند و عذابی که بر همگی آنها نازل شد، به سبب گناه یکی از آنان نبوده است تا برای توجیه کیفر گناه ناکردگان مجبور شویم که دست به دامن فرضیه اصالت فلسفی جامعه و روح جمعی بزنیم.

برای این سخنان مؤیدات فراوانی نیز می‌توان ذکر کرد. مثلاً، از آیات قرآنی استنباط

می‌شود، در روایات نیز بدین مطلب تصریح شده است^۱ که در داستان اصحاب سبت بنی اسرائیل به سه گروه تقسیم شدند: نخستین گروه کسانی بودند که به حدود الهی تجاوز می‌کردند و روز شنبه را بزرگ نمی‌داشتند و در این روز ماهی صید می‌کردند. گروه دوم کسانی بودند که در روز شنبه صید را تعطیل می‌کردند، لیکن ساکت می‌ماندند و گروه اول را نهی از منکر نمی‌کردند و از صید بر حذر نمی‌داشتند. سومین گروه کسانی بودند که علاوه بر آنکه خود صید نمی‌کردند صیدکنندگان را نهی می‌کردند و از مخالفت با امر خدای متعال و از عقاب الهی می‌ترساندند. گروه سوم نجات یافتند، گروه اول به جرم صید ماهی و گروه دوم به جرم ترک نهی از منکر به عذاب دچار شدند. ملاحظه می‌شود که ترک نهی از منکر نیز، مانند ترک هر واجب شرعی دیگری، موجب عذاب و عقاب می‌گردد.

از سوی دیگر، در همه عذاب‌هایی که قرآن کریم داستان آنها را بازگفته است، هر جا که یک یا دو یا چند نفر واقعاً بیگناه بوده‌اند از عذابی که بر گروه و جامعه آنها نازل می‌شده است، رهیده‌اند و جان به سلامت برده‌اند و به کیفر گناه نکرده گرفتار نیامده‌اند. همچنین، اگر در میان خانواده‌ای که می‌بایست از عذابی نجات می‌یافت فردی گناهکار و مستوجب عذاب بود، همان فرد از دیگران جدا می‌ماند و به کیفر می‌رسید؛ مثلاً همسر لوط. این‌ها همه دال بر این است که از دیدگاه قرآنی کسی را به گناه دیگری نمی‌توان گرفت.

و اما فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مقام این است که مردم را به مسؤولیت‌های اجتماعی خود توجه دهد تا نپندارند که تنها تکلیفی که دارند این است که به وظایف خود عمل کنند. مقصود آن حضرت این است که هر انسانی مکلف است که هم وظایف خود را انجام دهد و هم دیگران را امر به معروف کند، هم خود از آنچه نباید کرد، اجتناب کند و هم سایرین را نهی از منکر کند. باید سعی کنیم که غریقان را بگیریم؛ با این کار می‌توانیم گلیم خود را نیز از موج به در ببریم. مراد آن حضرت هرگز این نیست

۱. ر.ک. به: السید محمد حسین الطباطبائی المیزان فی تفسیر القرآن، بحث روایی، ذیل آیات شریفه ۱۶۳ تا ۱۶۶ سورة اعراف.

که در هر جامعه‌ای یک روح جمعی وجود دارد و اگر فردی مرتکب گناهی شد باید همه افراد جامعه - که اجزای بدن آن روح جمعی‌اند - کیفر ببینند!

و اما آیاتی که اعمال خوب یا بد نسل‌های سابق بنی اسرائیل را به یهودیان معاصر پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت می‌دهد، در مقام این است که لاف‌زدن‌ها و فخرفروشی‌های یهودیان صدر اسلام را نقش بر آب سازد. شک نیست که همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است، خدای متعال نسبت به بنی اسرائیل فضل و رحمت فراوان داشت و نعمت‌های خود را بر آنان ارزانی فرمود: کتاب، حکمت و پیامبرشان داد، از چیزهای پاکیزه روزی‌شان کرد و بر مردم زمانه برتری‌شان داد. (از جمله ر.ک. به: ۴۰ و ۴۷ و ۶۴ و ۱۲۲ سوره بقره، ۱۴۰ سوره اعراف و ۱۶ سوره جاثیه) این فضل‌ها، رحمت‌ها و انعام‌ها برای یهودیان دستمایه مباهات و تفاخر شده بود. می‌گفتند: «هرگز به بهشت وارد نخواهد شد مگر کسی که یهودی باشد.» (۱۱۱ سوره بقره)، «یهودی شوید تا هدایت یابید.» (۱۳۵ سوره بقره)، «آتش جهنم به ما نخواهید رسید، مگر روزی چند.» (۲۴ سوره آل عمران)، «ما فرزندان خدای متعال و دوستان اویم.» (۱۸/مائده) و از این قبیل.

قرآن کریم به یهودیان خاطر نشان می‌کند: درست است که آبا و اجداد شما امتیازات و مفاخری داشته‌اند، ولی این نیز گفتنی است که مظالم و جنایاتی که آنان مرتکب شده‌اند نیز کم نظیر است. یا باید دست از مفاخره برداشت و کارهای نیک گذشتگان را به رُخ این و آن نکشید یا باید گوساله پرستی‌ها، ستمگری‌ها، بوزینه و خوک شدن‌ها، سنگدلی‌ها، تحریف کردن‌ها، استکبارها، تکذیب‌ها، پیامبرکشی‌ها، دروغ‌گویی‌ها و افترازدن‌های نسل‌های سابق را هم به یاد آورد. در واقع، نه کارهای نیک و نعمت‌های آبا و اجداد موجب سربلندی نسل‌های بعد است و نه کارهای بد و عذاب‌های آنان سبب سرشکستگی اینان. به عبارت دیگر، یهودی بودن نه مایه ننگ است و نه مایه نام، همچنانکه مسیحی بودن یا مسلمان بودن هم نه نام می‌آورد و نه ننگ؛ اساساً، اسم کارساز نیست، آنچه مهم است فقط ایمان است و عمل صالح:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ

عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

کسانی که ایمان آورده‌اند (مسلمانان) و کسانی که یهودی‌اند و مسیحیان و صابشیان، هر کدام که به خدای متعال و روزپسین (روز قیامت و عالم آخرت) ایمان داشته باشند و کار شایسته کنند، نزد پروردگارشان پاداش خود را دارند و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند. (۶۲/بقره)

نظیر همین مضمون با اندکی تفاوت، در آیه شریفه ۶۹ سوره مائده آمده است. البته، با مبعوث شدن حضرت عیسی علیه السلام همه مؤمنان به خدای متعال و عالم آخرت و از جمله پیروان حضرت موسی علیه السلام مکلف شدند که تعالیم و اوامر و نواهی آن حضرت را بپذیرند؛ همچنانکه با بعثت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم همه مؤمنان و از جمله مسیحیان، تکلیف یافتند که از آن حضرت اطاعت کنند. به هر حال، صرف انتساب به هر دین یا مذهب نه ملاک برتری شخص خواهد بود و نه ملاک قوت‌تری او. به همین جهت، نه همه منتسبین به یهودیت یکسانند، نه همه منتسبین به اسلام یا هر دین دیگری:

وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ يَقْنَطُ يُؤْدِيهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بَدِينًا لَا يُؤْدِيهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا.

در میان اهل کتاب کسی هست که اگر او را بر مال فراوانی امین شماری آن را به تو باز خواهد گرداند؛ و در میانشان کسی هست که اگر او را بر دیناری امین شماری آن را به تو باز پس نخواهد داد، مگر اینکه همیشه (به طلب) بر او ایستاده باشی. (آیه ۷۵/ آل عمران)

بنابراین، در قرآن کریم هر جا بنی اسرائیل یا اهل کتاب نکوهش می‌شوند همه آنها مقصود نیستند؛ همچنانکه هر جا ستایش می‌شوند همه آنان اراده نشده‌اند. مراد از یهودیان که ذلت و مسکنت بر آنان مقرر شده است، دچار غضب الهی شده‌اند و خدای متعال تا روز قیامت کسانی را می‌گمارد تا آزارشان دهند همه یهودیان نیست؛ فقط یهودیانی مُرادند که به آیات الهی کفر می‌ورزند، انبیا را می‌کشند، معصیت پیشه و متجاوز و ظالم‌اند و خلاصه اهل ایمان و عمل صالح نیستند. چگونه می‌توان پذیرفت که صرف انتساب به حضرت یعقوب علیه السلام همه بنی اسرائیل را مشمول یک حکم واحد

می‌کند؟ مگر بسیاری از مسلمانان صدر اسلام همین یهودیانی نبودند که به پیامبر گرامی اسلام ﷺ گرویده بودند و مگر قرآن کریم خود درباره دانشمندانی از اهل کتاب که اسلام آوردند و موجب مسلمان شدن بسیاری از پیروان و طرفداران خود شدند نمی‌فرماید:

أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا.

آنان برای آنکه صبر کرده‌اند، دوبار پاداش می‌یابند (آیه ۵۴/قصص)

حقیقت این است که آن سرزنش‌ها و پرخاش‌ها و آن وعده‌های عذاب و عقاب نه به سبب گناहانی است که آبا و اجداد یهودیان می‌کرده‌اند، بلکه از این روست که خدای متعال می‌داند که، تا روز قیامت، پیوسته افراد و گروه‌هایی از یهودیان هستند که به راه پدران خود می‌روند و دست از کفر و ظلم بر نمی‌دارند؛ خطاب‌های ملامت‌آمیز و ترسانگیز قرآن کریم برای همین افراد و گروه‌ها است.

با ردّ شش دلیل عمده‌ای که جامعه‌گرایان مسلمان با استناد به بعضی از آیات قرآنی اقامه کرده‌اند، نشان دادیم که از قرآن کریم نمی‌توان استفاده کرد که جامعه با هر ملاکی که تشکیل شود - رنگ پوست یا نژاد یا زبان یا قومیت یا دین و مذهب یا حکومت و دولت یا... - یک روح واحد شخصی دارد که در همه افراد آن جامعه حلول می‌کند. (بگذریم از مسامحه‌ای که در تعبیر حلول هست، زیرا روح هر فرد انسانی نیز در بدن او حلول نمی‌کند) همچنین، از این کتاب شریف نمی‌توان استفاده کرد که هر فردی دو روح دارد: یکی روح فردی که وحدت شخصی دارد و دیگری روح جمعی که وحدت نوعی دارد. اینکه روح جامعه یا روح جمعی منشأ آثاری خاص است و اعمالی دارد که عواقب و تبعاتش دامنگیر همه افراد جامعه می‌شود، از دیدگاه قرآنی نیز درست نیست. در آیات قرآنی نیز، درست مانند همه محاورات عرفی و خطابات عقلایی، وقتی که درباره گروهی سخن گفته می‌شود یا به گروهی خطاب می‌شود، به تک تک افراد آن گروه اشاره نمی‌شود، بلکه کلیاتی ذکر می‌گردد و سپس اگر استثنایی در کار بود بیان می‌شود. از این‌گونه محاورات و خطاب‌ها نمی‌توان به وجود روح واحد جمعی پی برد.

حاصل آنچه را که در دو بخش اخیر گفتیم در این قسمت بیان می‌کنیم. این پندار خطاست که همان‌گونه که مجموعه اجزای بدن انسان روحی واحد دارد که به همه آن

اجزا تعلق می‌گیرد، افراد انسانی نیز در زندگی اجتماعی مستعد می‌شوند که یک روح واحد به نام روح جامعه در همه‌شان دمیده شود. همچنین، اینکه همه افراد جامعه‌ای درباره امری، رأی واحد دارند به این معنا نیست که یک رأی واحد شخصی وجود دارد که از آن موجودی حقیقی به نام جامعه است. سخنانی از قبیل «اراده‌های فردی، مانند قطرات آب که به هم می‌پیوندند، به تدریج، دریایی را پدید می‌آورند و در هم می‌آمیزند.» اگر از باب تشبیه و تمثیل باشد باکی نیست، لکن اگر به این معنا گرفته شود که مثلاً اراده‌های فردی واقعاً به هم می‌پیوندند و اراده‌ای جمعی پدید می‌آورند که وجود حقیقی و وحدت شخصی دارد، به هیچ روی مقبول نیست. از ادغام نفس‌های یکایک انسان‌ها هم نفس واحدی پدیدار نمی‌شود. هیچ یک از این مطالب به اثبات نرسیده است، بلکه خلاف آنها ثابت شده است.

پس برای اینکه جامعه وجود حقیقی و شخصی داشته باشد، نه استدلال فلسفی و برهان عقلی داریم و نه شواهد علمی و مؤیدات تجربی و نه آیات قرآنی و دلیل نقلی. البته، سخنی منقول از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله داریم که سعدی نیز آن شعر زیبا، نغز و مشهور خود را به اقتباس از آن ساخته است:

مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَرَأْحِمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوٌ مِنْهُ تَدَاعَى سَائِرُهُ بِالْحُمَى وَالشَّهْرِ.

مؤمنان در اینکه به همدیگر مودت و رحمت دارند، مانند یک پیکرند که هنگامی که عضوی از آن به درد می‌آید، دیگر اعضا، با تب و بیداری، یکدیگر را (به مشارکت با عضو دردناک) فرا می‌خوانند.

لکن این سخن نیز اولاً، همه افراد هر جامعه‌ای را شامل نمی‌شود، بلکه فقط مؤمنان را در بر می‌گیرد؛ ثانیاً، مؤمنان را هم «یک پیکر» نمی‌داند، بلکه «مانند یک پیکر» می‌انگارد؛ یعنی جامعه مؤمنان یک واحد حقیقی نیست؛ شبیه یک واحد حقیقی است. سخن آن حضرت، در واقع، فقط در مقام ترغیب مؤمنان به همکاری و همدردی با هم است، نه در مقام بیان حقیقتی فلسفی و جامعه‌شناختی.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش سوم قانونمندی جامعه

در بخش دوم مسئله اصالت فرد یا جامعه را بررسی کردیم و پس از نقل آرا و اقوال فردگرایان و جامعه‌گرایان، اصالت جامعه به معنای فلسفی را هم از دیدگاه عقلی و هم از نظرگاه قرآنی نقد و رد کردیم. قبول و اثبات اصالت فرد به معنای فلسفی که به معنای نفی حقیقی بودن وجود، وحدت و شخصیت جامعه است، این سؤال را برمی‌انگیزد که آیا چیزی که وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد، می‌تواند نظام و قانون داشته باشد؟ و اگر جواب مثبت است چگونه چنین امری ممکن و توجیه‌پذیر خواهد بود؟ در این بخش این دو پرسش پاسخ و نشان داده‌ایم که فردگرایی با قانونمندی جامعه سازگار است. برای این کار، نخست دو مفهوم قانون و تضاد را کاویده‌ایم و معانی متعدد هر یک را باز گفته‌ایم. سپس ثابت کرده‌ایم که میان قانونمندی جامعه، از سویی و اصالت فلسفی آن، از دیگر سو، ملازمه‌ای نیست تا کسی، چون ما که منکر اصالت فلسفی جامعه است نتواند وارد مبحث قانونمندی جامعه یا تضاد فی بودن آن شود. آنگاه مدلل ساخته‌ایم که امور اجتماعی قانونمند است و از سر تضاد روی نمی‌دهد و قوانین جامعه‌شناختی، که هر یک از آنها نمایانگر قانونمندی یکی از پدیده‌های اجتماعی است، در بین همه جوامع مشترک است.

پس از آن، این مسئله را پرداخته‌ایم که آیا تاریخ، به معنای کل بشریت، قانونمند است یا نه؟ در پاسخ این پرسش، آراء هگل و مارکس را - دو تن از افراد سرشناسی را که به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند - باز گفته‌ایم. سرانجام، بدین منظور که دو وجه از وجوه

اشتراک آراء هگل و مارکس را در این زمینه رد کنیم، یعنی نشان دهیم که حرکت تاریخ نه با اختیار انسان‌ها ناسازگار است و نه ضرورتاً استکمالی است، وارد دو مبحث با عناوین «قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان» و «تکامل در جامعه و تاریخ» شده‌ایم؛ و در مبحث اخیر این نکته بسیار مهم را هم، ضمناً، ثابت کرده‌ایم که اساساً حرکت تاریخ به توسط علم یا از هر طریق استدلالی دیگری کشف‌شدنی و پیش‌بینی‌پذیر نیست.

قانون

لفظ قانون حداقل در دو معنا به کار می‌رود: یکی در امور اعتباری و وضعی و قراردادی و دیگری در امور حقیقی و نفس‌الأمری و واقعی.

قانون اعتباری یا تشریحی مفاد جمله‌ای است که صراحتاً یا التزاماً دلالت بر نهی یا امری دارد. اینکه «هر راننده‌ای باید وسیله نقلیه خود را از سمت راست مسیر براند» که یکی از مقررات راهنمایی و رانندگی است، صراحتاً دلالت بر امر و بایندی دارد؛ ولی اینکه «اراضی موات مباح است و هر کسی بخواهد می‌تواند در آنها تصرف کند» به صراحت دال بر امر و نهی یا بایند و نبایندی نیست، هر چند التزاماً می‌رساند که: «نباید مانع و مزاحم کسی شد که در اراضی موات تصرف می‌کند». به هر حال هر دوی این قوانین از قوانین اعتباری یا تشریحی‌اند و اساساً همه قوانین حقوقی، مانند قانون‌هایی که مجلس قانونگذاری آنها را وضع می‌کند و دولت اجرای آنها را بر عهده می‌گیرد و قوه قضائیه متخلفان از آنها را کیفر می‌دهد و آیین‌نامه‌های اجرایی وزارتخانه‌ها و دوایر دولتی و مقررات داخلی هر سازمان و مؤسسه، قوانین اعتباری محسوب می‌شود.

قانون حقیقی یا تکوینی از ارتباطی نفس‌الأمری حکایت می‌کند که سر و کاری با اعتبار و وضع و قرارداد ندارد. قوانینی از قبیل «حاصل جمع دو و دو چهار می‌شود»، «آب بر اثر حرارت به جوش می‌آید»، «از ترکیب اکسیژن و هیدروژن آب پدید می‌آید» و «گیاهان با استفاده از نور خورشید و آب و انیدرید کربنیک، مواد قندی می‌سازند»، به ترتیب، از قوانین ریاضیات، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی است که از ارتباطاتی نفس‌الأمری سخن می‌گویند و به وضع و جعل بستگی ندارند و بنابراین حقیقی‌اند. ممکن است که

کسی مفهومی را در نظر بگیرد که جامع میان دو معنای مذکور لفظ قانون باشد و معتقد شود که لفظ قانون به اعتبار همان مفهوم جامع بر دو قسم قانون اطلاق می‌شود، یعنی کلمه قانون مشترک معنوی است و به یک معنا بر قوانین اعتباری و قوانین حقیقی دلالت می‌کند. و ممکن است که کلمه قانون را مشترک لفظی دانست و معتقد شد که به دو معنای مختلف بر دو قسم قانون اطلاق می‌شود. این بحث در ادبیات و لغت مطرح است و اختیار هر کدام از دو شق آن تأثیری در مباحث حقیقی ندارد. به همین سبب، از ورود در آن صرف نظر می‌کنیم.

از این به بعد در این کتاب، با قوانین اعتباری یا تشریحی کاری نخواهیم داشت و سخنان به قوانین حقیقی یا تکوینی، ناظر خواهد بود. از آنجا که مفاهیم کلی یا معقولات را در تقسیمی، در سه دسته مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی طبقه‌بندی می‌کنند^۱، می‌توان قوانین حقیقی را نیز، بر اساس همان تقسیم، به سه گروه تفکیک کرد: قوانین علمی که از مفاهیم ماهوی تشکیل می‌شود و از پدیده‌های خارجی، مادی و محسوس سخن می‌گوید، مانند قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی؛ قوانین فلسفی که از مفاهیم فلسفی ساخته می‌شود، مثل «خدا وجود دارد»، «انسان نفسی دارد که مجرد و جاودانه است» و «آدمی یکسره مجبور نیست و از اختیار و آزادی اراده بهره‌مند است»؛ و قوانین منطقی که از مفاهیم منطقی تشکیل می‌شود و درباره صورت‌های ذهنی سخن می‌راند، نظیر «انتاج شکل اول مشروط است به موجب بودن صغری و کلی بودن کبری»، «هر قضیه‌ای که به عدل محمول از قضیه دیگر حاصل می‌شود، از نظر صدق و کذب، با آن هم ارزش است» و «در قیاس استثنایی‌ای که قضیه شرطیه آن متصله باشد بیشتر از دو صورت منتج وجود ندارد: از وضع مقدم و تالی را نتیجه می‌توان گرفت و از رفع تالی رفع مقدم را».

نکته‌ای که اشاره به آن مفید است اینکه همه قوانین علمی مصادیقی‌اند از قوانین فلسفی عموماً و قانون علیت خصوصاً.

۱. برای کسب آگاهی از ویژگی‌های اقسام سه‌گانه معقولات، از جمله ر.ک. به: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ اول، ۱۳۶۴، ج اول، صص ۱۷۶ تا ۱۷۸.

ارتباط علی و معلولی ارتباطی ضروری است، بدین معنی که اگر علت تامه تحقق یابد تحقق معلول ضروری خواهد بود و وجود معلول کاشف یقینی است از وجود علت تامه. محال است که علت تامه‌ای محقق شود و معلولش محقق نشود، یا علت تامه‌ای محقق نگردد و معلولش محقق گردد. خلاصه آنکه اگر مجموع اجزای علت تامه تحقق یابد و مانعی نیز در کار نباشد (که عدم مانع هم شرطی عدمی است و جزئی از علت تامه به شمار می‌آید) تحقق یافتن معلول ضرورت خواهد داشت، خواه علت و معلول از امور مادی و جسمانی باشند، خواه از امور مجرد و نفسانی، خواه مرکب از امور جسمی و روحی؛ مانند علت‌ها و معلول‌های اجتماعی. نهایت آنکه در امور ارادی و اختیاری، چه در زمینه شئون فردی و چه در زمینه شئون اجتماعی، یک جزء از اجزای علت تامه همان اراده و اختیار فاعل است، یعنی اگر اراده فاعل نباشد معلول اختیاری پدید نخواهد آمد. با توجه به اینکه همه قوانین علمی مصادیق و نمونه‌هایی از قانون فلسفی علیت‌اند و ارتباط علی و معلولی ارتباطی ضروری است، باید گفت که هیچ قانون علمی‌ای استثنای پذیر نیست؛ و این مطلبی است که به اندک توضیحی نیازمند است. اساساً، قوانین علمی و طبیعی گاه به صورت قضایای «حمله حقیقه» بیان می‌شود و گاه به صورت قضایای «شرطیه متصله لزومیه» و گاه به صورت قضایای «شرطیه منفصله حقیقه». اگر بگوییم «زوایای تابش و بازتاب با هم برابرند» یکی از قوانین فیزیک را به صورت یک قضیه حمله حقیقه بیان کرده‌ایم، یعنی به صورت قضیه‌ای که در آن به ثبوت شیئی برای شیئی (یا به صرف ثبوت یک شیء) یا به نفسی شیئی از شیئی (یا به مجرد نفی یک شیء) حکم شده است (حمله) و موضوع آن خصوص افراد خارجی یا خصوص افراد ذهنی نیست، بلکه حکم بر افراد واقعی موضوع بار شده است؛ خواه آن افراد پیش از این موجود شده باشند و خواه پس از این موجود شوند (حقیقه). و اگر گفته شود: «اگر حرارت در کار باشد سرعت گش و واکنش‌های شیمیایی افزایش می‌یابد» یکی از قوانین شیمی به صورت یک قضیه شرطیه متصله لزومیه بیان شده است، یعنی به صورت قضیه‌ای که در آن حکم شده است به تناسب و تعلق نسبی با نسبی دیگر که هر دو در متن آن قضیه محقق هستند (شرطیه) و تناسب مذکور از قبیل ملازمت و تلازم دو نسبت

است (متصله) و آن دو نسبت به گونه‌ای است که یکی از آنها ترتب یا مصاحبت دیگری را اقتضاء می‌کند (لزومیه). و اگر بگوییم: «هر موجود زنده‌ای یا تک یاخته‌ای است یا چند یاخته‌ای» یکی از قوانین زیست‌شناسی را به صورت یک قضیه شرطیه منفصله حقیقیه بیان کرده‌ایم، یعنی به صورت قضیه‌ای که در آن حکم شده است به تناسب و تعلق یکی از دو نسبتی که در متن آن قضیه محققند با نسبت دیگر (شرطیه) و تناسب مذکور از قبیل تناقی و معاندت دو نسبت است (منفصله) و آن دو نسبت با هم به نحوی ناسازگارند که اشتراک آنها در هیچ یک از وجود و عدم، یا به تعبیر متعارف در جمع و رفع و به عبارت دیگر در صدق و کذب معقول نیست، بلکه همیشه یکی از آن دو صادق و واقع است و دیگری کاذب و مرتفع (حقیقیه).

ولی، باید دانست که قوانین علمی حتی در مواردی که به صورت قضایای حملیه حقیقیه یا شرطیه منفصله حقیقیه اظهار می‌شود، باطناً و در واقع، به قضایای شرطیه متصله لزومیه بازگشت می‌کنند. مثلاً قضیه حملیه حقیقیه «زوایای تابش و بازتاب با هم برابرند»، باطناً به این قضیه شرطیه متصله لزومیه باز می‌گردد که «اگر نوری بر صفحه‌ای صیقلی بتابد با زاویه‌ای مساوی زاویه تابش منعکس خواهد شد».

این قضیه را شرطیه گویند چون دو نسبتی که در متن آن محققند، یعنی تابیدن نور بر صفحه‌ای صیقلی و انعکاس یافتن آن با زاویه‌ای مساوی زاویه تابش با یکدیگر تناسب و تعلق دارند و متصله نامند برای اینکه تناسب مذکور در آن از مقوله ملازمه و اتصال و پیوستگی دو نسبت است (بر خلاف قضیه شرطیه منفصله، مانند «عدد یا زوج است یا فرد» که در آن به انفصال و گسستگی دو یا چند نسبت حکم می‌شود و مثلاً گفته می‌شود که بین زوج بودن و فرد بودن هر عدد جدایی و معاندت هست) و لزومیه خوانند، زیرا پیوند میان دو نسبت موجود در آن لازم و ضروری است؛ یعنی تابش نور بر صفحه‌ای صیقلی لزوماً و لاجرم بازتاب آن را با زاویه‌ای مساوی زاویه تابش همراه خواهد داشت (بر خلاف قضیه شرطیه متصله اتفاقیه، نظیر «اگر فلان را صورت زیبا نیست، سیرت زیبا هست» که در آن همراهی دو نسبت از سر تصادف و اتفاق است، یعنی چنین نیست که مثلاً هر که صورت زیبا نداشته باشد حتماً سیرت زیبا دارد، بلکه ممکن است که کسی

صورت زیبا نداشته باشد و سیرت زیبا هم نداشته باشد یا هر دو را داشته باشد، یا صورت زیبا داشته باشد ولی سیرت زیبا نداشته باشد یا، مثل شخص اشاره شده در مثال ما، صورت زیبا نداشته باشد، ولی سیرت زیبا داشته باشد).

همچنین، قضیه شرطیه منفصله حقیقیه «هر موجود زنده‌ای یا تک یاخته‌ای است یا چند یاخته‌ای»، در واقع، به این قضایای شرطیه متصله لزومیه بازمی‌گردد که «اگر موجود زنده‌ای تک یاخته‌ای است، چند یاخته‌ای است» و «اگر موجود زنده‌ای تک یاخته‌ای نیست، چند یاخته‌ای است» و «اگر موجود زنده‌ای چند یاخته‌ای است، تک یاخته‌ای نیست» و «اگر موجود زنده‌ای چند یاخته‌ای نیست، تک یاخته‌ای است». قضیه «اگر موجود زنده‌ای تک یاخته‌ای است، چند یاخته‌ای است» شرطیه است چون در آن به نسبتی حکم شده است به شرط نسبت دیگر، یعنی چند یاخته‌ای نبودن موجود زنده، موکول و منوط شده است به تک یاخته‌ای بودن آن؛ متصله است برای اینکه در آن حکم شده است به اتصال و ملازمه و پیوستگی دو نسبت، نه انفصال و عناد و جدایی آن دو؛ و لزومیه است، زیرا پیوند بین دو نسبت موجود در آن پیوندی است لازم و ضروری، نه به صرف اتفاق و تصادف.

رمز اینکه در قضایای شرطیه متصله لزومیه پیوند میان مقدم و تالی لازم و ضروری است، این است که در آنها یا مقدم (جزء اول قضیه) علت تالی (جزء دوم قضیه) است، یا تالی علت مقدم است یا هر دو معلول یک علت‌اند. در قضیه «اگر نور شدت یابد مردمک چشم تنگ‌تر می‌شود» مقدم علت تالی است، یعنی شدت یافتن نور علت است و تنگ‌تر شدن مردمک چشم معلول آن و بنابراین، ممکن نیست که شدت یافتن نور که علت است، محقق گردد و تنگ‌تر شدن مردمک چشم که معلول آن است، بر آن مترتب نشود. در قضیه «اگر ماه گرفته باشد، زمین میان آن و خورشید حایل شده است» تالی، علت مقدم است؛ یعنی حایل شدن کره زمین میان کره ماه و کره خورشید علت است و ماه گرفتگی (خسوف) معلول آن و، بنابراین، امکان ندارد که ماه گرفتگی، که معلول است، محقق شود و حایل شدن زمین میان ماه و خورشید که علت آن است، وجود نیافته باشد. در قضیه «اگر برق وجود داشته باشد، رعد هم موجود است» مقدم و تالی هر دو

معلول یک علت‌اند، بدین معنا که هم برق معلول برخورد دو ابر با بارهای الکتریکی مثبت و منفی است و هم رعد. واضح است که هیچ کدام از این دو جز در مصاحبت دیگری موجود نخواهد شد، چرا که فی‌المثل اگر برق موجود شود یقیناً علت آن - که برخورد دو ابر با بارهای الکتریکی مخالف است - موجود شده است و اگر دو ابر با بارهای مختلف به هم برخورد کرده شد مسلماً معلول این دو برخورد - که رعد است - موجود می‌شود. به هر حال در قضایای شرطیه متصله لزومیه - که در علوم استعمال می‌شود - یا یکی از مقدم و تالی علت دیگری است، که در این صورت لا محاله بر وجود یکی وجود دیگری مترتب می‌شود؛ یا هر دو معلول علت واحدی هستند که در این صورت به ناچار هر دو مصاحبت در وجود خواهند داشت.

حاصل آنکه (قوانین علمی‌ای که به هر یک از سه صورت پیش‌گفته ظاهر شوند در باطن قضایای شرطیه متصله لزومیه‌اند، اگر مقدم یا شرط یا ملزوم تحقق یابد تالی یا جزای شرط (یا مشروط) یا لازم نیز ضرورتاً تحقق خواهد یافت. به عبارت دیگر، در قوانین علمی استثناء راه و جایی ندارد. هر قانون علمی گویای ارتباطی علی و معلولی میان دو پدیده است و واضح است که ممکن نیست پدیده‌ای که حقیقتاً، علت تامه پدیده‌ای دیگر است موجود شود و معلولش به وجود نیاید. بنابراین، پی بردن به یک یا دو یا چند نمونه استثناء برای قانونی علمی، دال بر این است که چیزی که کاشف این قانون آن را علت تامه پنداشته است علت تامه نبوده، بلکه یا علت ناقصه بوده یا اساساً علیتی نداشته است. اگر کاشف قانونی علت تامه پدیده‌ای را به درستی بشناسد، یعنی همه اسباب و شرایط و مقتضیات و موانع را دریابد، آن قانون استثناءپذیر نخواهد بود. شناخت اکثر اجزای علت تامه و غفلت از بعضی از اجزایی که غالباً موجودند و اکثر اجزای علت تامه را کل علت تامه پنداشتن سبب می‌شود که هرگاه معلول مورد نظر و انتظار موجود نشود، به استثناء قائل شویم و نفهمیم که عدم معلول نتیجه عدم آن اجزای علت تامه است که غالباً موجود می‌بوده‌اند و در این نمونه خاص موجود نیستند. همچنین ممکن است که همه یا پاره‌ای از موانعی را که جلوی تأثیر علت فاعلی را می‌گیرد، نشناسیم و عدم معلول را که در واقع مستند است به وجود مانع، استثنایی بر اصل قانون بینگاریم.

از آنچه در چهار پنج بند گذشته گفتیم نتیجه می‌گیریم که مشاهده (حتی) یک نمونه نقض برای قانونی موجب می‌شود که قانون مزبور از قانونیت بیفتد، نه اینکه بر قانونیت خود باقی بماند و فقط یک (یا چند) استثنا داشته باشد. قانون استنادار ترکیبی است متناقض.

مسئله دیگری که در این مبحث پیش می‌آید این است: آیا شرط لازم هر قانون این است که موضوع آن امری کلی باشد یا می‌توان قانونی داشت که موضوعش جزئی باشد؟ در امور اعتباری، شاید جای شک نباشد که ممکن است پاره‌ای از قوانین به صورت قضایای شخصیّه باشند؛ یعنی قضایایی که موضوعشان جزئی است مثلاً این قانونی که «فقهای اولین شورای نگهبان باید قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آنان، آئین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره را تهیه کنند و با اکثریت آرائشان تصویب کنند» (مفاد قسمتی از اصل یکصد و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) قضیه‌ای است شخصیّه، زیرا موضوع آن - که «فقهای اولین شورای نگهبان» است - کلیتی ندارد و فقط بر مجموع شش انسان خاص اطلاق می‌شود؛ به تعبیر دیگر قانون مذکور، بیش از یک مصداق در خارج ندارد (ناگفته نگذاریم که قضیه شخصیّه یا مخصوصه منحصر در قضایایی از قبیل «علی دانشمند است» و «حافظ از بهر تو آمد سوی اقلیم وجود» نیست، بلکه اگر موضوع قضیه‌ای جمع یا اسم جمع باشد و محمول به مجموع آنها - در حالی که جمع هستند - اسناد داده می‌شود نه به یک یک آنها؛ در این صورت نیز قضیه شخصیّه است، مانند قضایایی از قبیل «برادران یوسف یازده تن بودند» و «بنی‌امیه هزار ماه حکم راندند و بنی‌عباس بیش از پانصد سال» و «خوارج در جنگ نهروان شکست خوردند». این قسم قضایا که در آنها مراد از موضوع مجموع افرادی معین و مخصوص است و محمول وصف یک یک افراد نیست، بلکه وصف مجموع افراد است - در حالی که مجموع هستند - قضایای جمعیه نیز نامیده می‌شود). لکن در امور حقیقی تقریباً اتفاق بر این است که در همه قوانین نه فقط موضوعات باید مفاهیمی کلی باشد بلکه «سور»ها نیز باید الفاظی مانند همه، هر، همگان، سراسر و هیچ باشد. بدین قرار، قضایای «سیاره مشتری چهار قمر دارد» و «فردوسی سراینده

شاهنامه است» و «شهر مکه در حجاز است»، اگر چه واقعیاتی را باز می‌گوید، قوانین حقیقی محسوب نمی‌شود، زیرا موضوعات آنها مفاهیمی جزئی است. همچنین، قضایای «بعضی از مرغ‌ها مهاجرند» و «پاره‌ای از بیماری‌ها واگیر دارد» و «برخی از مرغ‌ها قادر به پرواز نیستند» و «دسته‌ای از امراض ناشی از سموم غذایی نیست» از جمله قوانین به شمار نمی‌آید، چرا که اگر موضوعات آنها مفاهیمی کلی است سوره‌های آنها الفاظ بعضی از، پاره‌ای از، برخی از و دسته‌ای از است. لکن قضایای «مُرَبَّعٌ وَتَرٌّ هَر مَثَلْتٌ قائم الزاویه مساوی مجموع مربع‌های دو ضلع دیگر آن است» و «نیروی جاذبه بین هر دو جسم، نسبت مستقیم با جرم آن دو دارد» و «آهن با اکسیژن ترکیب می‌شود» و «همه پستانداران ریه دارند» و «هر انسانی روحی دارد که با از میان رفتن بدن نابود نمی‌شود» قوانینی حقیقی به شمار می‌رود، زیرا هم موضوعات آنها مفاهیمی کلی است و هم خودشان از قضایای کلیه هستند نه جزئی. خلاصه آنکه برای اینکه قضیه‌ای را یک قانون حقیقی قلمداد کنند، قبل از هر چیز، لازم می‌دانند که آن قضیه اولاً، موضوعش امری جزئی نباشد و ثانیاً سور آن لفظی باشد که دلالت بر همه افراد موضوع کند. بنابراین، نه قضیه شخصی قانون محسوب می‌شود و نه قضایای «جزئی» - یعنی قضایایی که سوره‌های آنها بر بعضی از افراد موضوع دلالت دارد فقط قضایای کلیه است که «قانون» شمرده می‌شود - خواه موجه باشد و خواه سالبه. به تعبیر دیگر، وصف کلیت، ضرورت و دوام از مقومات قوانین حقیقی است.

در اینجا، سؤال دیگری رخ می‌نماید و آن اینکه آیا برای قانونیت هر قانون همین کافی است که موضوعش مفهومی کلی باشد یا علاوه بر این شرط لازم باید موضوع قانون در خارج نیز مصادیق متعدّد داشته باشد. به عبارت دیگر، قضیه کلیه‌ای را که بیش از یک مصداق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد می‌توان قانونی حقیقی تلقی کرد یا نه.

بعید نیست که برای قانونیت هر قانون همین که مفهومش قابل انطباق بر نمونه‌های مختلف باشد، کفایت کند و نیازی به این نباشد که در خارج هم مصادیق متعدّد داشته باشد. مثلاً قضیه «واجب الوجود کمالات نامتناهی دارد» را در نظر بگیرید. موضوع این قضیه، یعنی واجب الوجود، مفهومی است کلی، ولی کلی‌ای که فقط یک فرد از آن

موجود است و وجود فرد دیگری از آن ممکن نیست. آیا می‌توان گفت که این قضیه، به حکم آنکه موضوعش بیش از یک مصداق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، قانون حقیقی نیست؟ به عقیده ما، نه. عقل آدمی میان «واجب الوجود بودن» و «کمالات نامتناهی داشتن» ارتباطی ضروری می‌یابد به گونه‌ای که اگر، به فرض محال، دو یا چند واجب‌الوجود موجود می‌بودند همگی آنها واجد کمالات لایتناهی بودند. کشف همین ارتباط ضروری کافی است که ما را به قانونیت قضیه مذکور رهنمون شود. پس آنچه، در این زمینه، ضرورت دارد کلیت مفهوم موضوع است، نه بیش از یک مصداق داشتن آن. بعضی بر این عقیده‌اند که بیش از یک مصداق داشتن، اگر شرط لازم همه قوانین حقیقی نباشد، لااقل شرط لازم قوانین علمی و تجربی هست، چراکه اگر قانونی مصادیق متعدّد نداشته باشد تکرارپذیر نخواهد بود و پرواضح است که بدون تکرار و تجربه نمی‌توان به قانونی علمی و تجربی دست یافت.

به گمان ما، حتی در خصوص قوانین علمی و تجربی نیز شرط مزبور لزومی ندارد، زیرا فرقی اساسی بین ثبوت قانونی و اثبات آن وجود دارد. همه قوانین منطقی و فلسفی قبل از اینکه اثبات شوند، ثبوت دارند. به همین سان، قوانین علمی و تجربی نیز پیش از اینکه کشف و فهم شود، ثبوت داشته است. اثری که تکرار و تجربه و آزمایش دارد در کشف و فهم قوانین علمی و تجربی است، نه در ثبوت خارجی و واقعی آنها. مثلاً، این قانون فیزیکی که «برای مقداری معین گاز، میزان فشار نسبت معکوس دارد با حجم گاز، مشروط بر اینکه دما ثابت باشد و فشار نیز تا بدان حدّ نرسد که گاز به میعان افتد» از میلیاردها سال پیش از آنکه رابرت بویل^۱ انگلیسی (۱۶۲۷ - ۱۶۹۱)، آن را کشف و فهم کند ثبوت خارجی و واقعی داشته است و هنوز هم دارد و در آینده نیز خواهد داشت (همه این‌ها به فرض صحّت این قانون است). آزمایش و تجربه و تکرار اگر تأثیری داشته‌اند در پی بردن بویل به این قانون بوده است، نه در ثبوت و وجود آن. اگر فرض کنیم که جز از راه آزمایش و تجربه و تکرار نمی‌توان به فهم و کشف هر قانون علمی و

1. Robert Boyle.

تجربی توفیق یافت - و این فرضی است که در صحّت آن، چون و چرای فراوان می توان کرد.^۱ از این فرض به این نتیجه می توانیم برسیم که شرط لازم برای اثبات و تأیید هر قانون علمی و تجربی این است که آن قانون پیش از یک مصداق داشته باشد. ولی نتیجه مذکور مطلبی است و این عقیده که شرط لازم برای ثبوت و وجود هر قانون علمی و تجربی پیش از یک مصداق داشتن آن است مطلب دیگری است. اگر در میان دو پدیده از پدیده های جهان هستی، ارتباط علی و معلولی یگانه و بی نظیری وجود داشته باشد، قضیه ای که حاکی از این ارتباط است یک قانون علمی و تجربی یک مصداقه خواهد بود؛ هر چند که نمی توانیم قانون مزبور را از راه آزمایش و تجربه دریابیم. دسترسی نداشتن به آزمایش و تجربه احیاناً راه کشف قانون را، سدّ خواهد کرد، ولی نمی تواند موجودیت قانون را زایل کند.

نکته ای که در اینجا، اشاره بدان بی مناسبت نیست، این است که از این مقدمه درست که قوانین علمی و تجربی ارتباطی ضروری و دائم و نظمی همیشگی و پایدار را بیان می کنند نباید نتیجه گرفت که دانشمندان علوم تجربی توانایی پیش بینی همه اوضاع و احوال آینده مربوط به قلمرو مطالعات و تحقیقات خود را دارند. چنانکه گفتیم، همه قوانین علمی، در واقع، قضایای شرطیه متصله لزومیه هستند در این قسم قضایا از وضع مقدم می توان وضع تالی را نتیجه گرفت و از رفع تالی، رفع مقدم را. مثلاً با دانستن اینکه «اگر چیزی غیر معدنی باشد قوه مغناطیسی نخواهد داشت» نمی توانیم درباره شیئی که در دست داریم حکمی بکنیم، مگر اینکه این را هم بدانیم که «شیئی که در دست داریم غیر معدنی است» یا «شیئی که در دست داریم قوه مغناطیسی دارد». در این صورت، می توانیم به ترتیب حکم کنیم که «شیء مذکور قوه مغناطیسی ندارد» یا «شیء مذکور غیر معدنی نیست. (یعنی معدنی است.)» به عبارت دیگر، صرف آگاهی از قانونی علمی قدرت پیش بینی نمی بخشد؛ چرا که هر قانون علمی پیش از این نمی گوید که اگر شرطی تحقق یابد مشروط آن نیز محقق خواهد شد؛ باید از طریقی بدانیم که «شرط مورد نظر

۱. تحقیق در این مطلب به روانشناسی ادراک مربوط می شود؛ با این حال، برای اطلاع از نادرستی کلبت و اطلاق آن رک. به: ایان باربور، همان، صص ۱۷۰ تا ۱۸۴ و علی الخصوص صص ۱۷۴ تا ۱۷۷.

تحقق می‌یابد.» تا بتوانیم پیش‌بینی کنیم که «مشروط مورد انتظار محقق خواهد شد.» مثلاً، هیچ منجمی نمی‌تواند صرفاً با استفاده از قوانین حرکت سیارات، زمان خسوف یا کسوف بعدی را پیش‌بینی کند. آگاهی از قوانین حرکت سیارات اگر به آگاهی از اوضاع کنونی خورشید و ماه منضم شود، محاسبه زمان خسوف و یا کسوف آینده را ممکن می‌کند؛ وگرنه چنین کاری میسر نیست. ممکن است که دانشمندی هواشناس همه قوانین حاکم بر دگرگونی‌های آب و هوا را بداند، ولی با این همه نتواند حکم کند که فردا هوا بارانی خواهد بود یا نه، زیرا چنین حکمی در گرو دو دسته از آگاهی‌هاست: یکی آگاهی‌های مربوط به قوانین - که هواشناس مفروض ما دارد؛ و دیگری آگاهی‌های مربوط به تحقق شرایط مذکور در قوانین، که وی فاقد علم آنهاست. خلاصه آنکه پیش‌بینی‌های دانشمندان مطلق و بی‌قید و شرط نیست، بلکه مقید و مشروط است؛ مشروط به تحقق مقدمات یا ملزومات یا شرط‌ها.



تصادف

لفظ تصادف معانی متعددی دارد که ما در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم که بیشتر به آنها نیازمندیم^۱:

گاهی یکی از اجزای علت تامه چیزی یا یکی از شرایط تحقق آن چیز در اکثریت قریب به اتفاق مواقع وجود و حضور دارد، به گونه‌ای که علیت یا شرطیت آن علت ناقصه یا آن شرط بر ما پوشیده می‌ماند. به همین سان، گاهی یکی از موانع پیدایش چیزی در اکثریت قریب به اتفاق مواقع معدوم و غایب است، به گونه‌ای که ما از مانعیت آن مانع غافل و بی‌خبر می‌مانیم. حال اگر در نمونه‌ای آن علت ناقصه یا آن شرط معدوم یا غایب شود، یا آن مانع وجود و حضور یابد نتیجه آن چیز محقق و پدیدار نخواهد شد و ما با واقعه‌ای خلاف انتظار مواجه خواهیم شد. این واقعه خلاف انتظار را عادتاً تصادفی و اتفاقی می‌خوانیم. شک نیست که وقایع نادرالوقوع و خلاف انتظار نیز کاملاً تابع نظام

۱. برای اطلاع بیشتر از معانی تصادف رک. به: محمد نقی مصباح بزدی، همان، ج دوم، صص ۱۱۲ و ۱۱۳.

علی و معلولی حاکم بر جهان‌اند و نامنتظر بودن و تصادفی نام گرفتن آنها زائیده جهل ما نسبت به پاره‌ای از علل ناقصه یا شرایط یا موانع است.

ممکن است که حادثه‌ای از برخورد دو سلسله از علت‌ها و معلول‌های مستقل به وجود آید. در این حال نیز حادثه مزبور را تصادفی می‌نامیم. مثلاً، اگر آجری از بالای دیواری بر سر عابری بیفتد که از کنار آن دیوار می‌گذرد، می‌گوییم که حادثه‌ای تصادفی رخ داده است؛ ولی در واقع، افتادن آجر تابع سلسله‌ای از علت‌های فیزیکی و مکانیکی است و گذر عابر، در همان لحظه سقوط آجر، تابع سلسله‌ای دیگر از علت‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی است و برخورد این دو رشته از علل و معلولات مستقل سبب حدوث این حادثه شده است.

گاهی نیز امری را که قصد محقق ساختن آن را نداشته‌ایم، ولی تحقق یافته است تصادفی نام می‌دهیم. مثلاً می‌گوییم: «فلان دوستم را تصادفاً سر چهارراه یا در اتوبوس دیدم» و مقصودمان این است که او را دیدم، اگر چه قصد دیدن او را نداشتم و به ملاقات و دیدار او نرفته بودم. بسیاری از اموری که در زندگی شخصی هر یک از ما روی می‌دهد از همین قبیل است، یعنی آنها را پیش‌بینی نکرده‌ایم و درباره آنها طرح و نقشه‌ای نداشته‌ایم و عالماً عامداً به سوی آنها جهت‌گیری نکرده‌ایم و پیش نرفته‌ایم. البته تصادفی انگاشتن این قبیل امور نیز بدین معنا نیست که بدون علت تحقق یافته‌اند، بلکه فقط به این معناست که بدون قصد و نیت ما موجود شده‌اند. بخش عظیمی از امور اجتماعی نیز به همین معنا تصادفی است. مثلاً فردی کاری را به انگیزه‌ای خاص انجام می‌دهد، فرد دیگری نیز کاری دیگر را به انگیزه خاص دیگری می‌کند؛ این دو کار با هم ارتباط می‌یابند و ارتباطشان منشأ رشته‌ای از آثار و نتایج می‌شود که هیچ یک از آن دو فرد نه آنها را پیش‌بینی کرده است و نه قصد و نیت تحقق آنها را داشته است.

از این معانی عرفی لفظ تصادف که بگذریم به معنای فلسفی و کلامی آن می‌رسیم. در فلسفه و کلام، تصادف به این معناست که اصل علیت باطل است و نظام عالم وجود نظام علی و معلولی نیست و به تعبیری دیگر، حوادث و وقایعی هست که هیچ فاعلی، در هیچ رتبه‌ای، آنها را قصد نکرده است. این معنای تصادف به شدت انکار شده است. از

نظرگاه الهی هر چیزی که تصادفی است فقط نسبت به فاعل خودش تصادفی است، نه اینکه مطلقاً تصادفی باشد. رویارویی من با دوستم در اتوبوس یا سرچهاراه فقط نسبت به من و قصد و اراده من و نیز نسبت به دوستم و قصد و اراده او تصادفی است، چرا که علتی غایبی در نفس من و نفس او ندارد، نه اینکه مطلقاً تصادفی باشد و هیچ فاعلی آن را قصد نکرده باشد. همه جهان هستی زیر سلطه اراده و مشیت الهی است و هیچ موجودی در هیچ مکان و زمانی پدیدار نمی شود مگر اینکه در جنبه مشیت و اراده خدای متعال واقع است. حضرت موسی علیه السلام وقتی که با همسر خود از مدین به سوی شهر و دیار خویش در حرکت بود در طرف کوه طور آتشی دید. به همسر خود گفت: «بمانید که من آتشی دیدم؛ شاید از آن برایتان خبری یا شعله آتشی بیاورم تا گرم شوید» (۲۹/ قصص) ولی چون به نزدیکی آتش رسید اوضاع و احوال دیگرگونه شد و در همانجا به پیامبری مبعوث گشت. واضح است که این واقعه نسبت به آن حضرت تصادفی بود زیرا ایشان فقط قصد داشت از آتشی که دیده بود شعله ای برگیرد و برای خانواده خود بیاورد، ولی نسبت به خدای متعال که می فرماید: «جِئْتُمْ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ؛ ای موسی، به موقع آمدی» (۴۰/ طه) هرگز تصادفی نبود. هر کدام از ما نیز اگر همه حوادث و وقایعی را محاسبه کند که در طی مدت زمانی معین برایش پیش می آید، در خواهد یافت که اکثر آنها، نسبت به او، تصادفی بوده است؛ یعنی قصد آنها را نداشته است. با این همه، هیچ کدام از آنها بیرون از قلمرو خواست خدای متعال نیست. آنچه در متون دینی و مذهبی ما راجع به عمومیت مشیت اراده و قضا و قدر الهی آمده است ناظر به همین مطلب است. مثلاً در آیه ۲۲ سوره حدید می خوانیم:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا.

هیچ مصیبتی به زمین و به جان های شما نمی رسد مگر اینکه پیش از آنکه آن را بیافرینیم در کتابی ثبت بوده است.

که این آیه بر این دلالت دارد که مصیبت ها و بلاهای فردی و اجتماعی همگی مشمول مشیت و اراده تکوینی الهی است و تصادفی محض نیست. کوتاه سخن آنکه پدیده ای نیست که علتی نداشته باشد و مطلقاً متعلق قصد و اراده هیچ فاعلی نباشد. هر

چیزی که در هر مکان و زمان و به هر صورت تحقق یابد تحت اراده و مشیّت الهی خواهد بود - که در طول اسباب قریب و بی واسطه است. همه امور تحت تقدیر و تدبیر حکیمانه الهی و نظم و نظام ضروری عالم است، بدون اینکه جبر در کار آید و اراده آزاد فاعل های مختار سلب شود، چرا که اراده خدای متعال در عرض اراده های فاعل های مختار نیست، بلکه در تراز بالاتری قرار دارد.

ملازمه نداشتن میان قانونمندی جامعه و اصالت فلسفی آن

اینک که دو مفهوم قانون و تضاد برای ما تا اندازه ای که برای ادامه بحث ضرورت دارد، وضوح یافت و دانستیم که تضاد به معنای نفی و انکار علیت یکسره باطل است و تخلف معلول از علت تامه اش ممکن نیست، جای طرح و جوابگویی این سؤال است که آیا اعتقاد به قانونمندی جامعه در گرو این است که قائل به وجود حقیقی و عینی آن باشیم یا نه؟

کسانی پنداشته اند که چون قانون حقیقی بیانگر ارتباط میان دو امر حقیقی و عینی است، جامعه فقط در صورتی قانون حقیقی می تواند داشت که وجود حقیقی و عینی داشته باشد؛ و اگر جامعه امری اعتباری باشد قوانینش نیز اعتباری خواهد بود. بنابر این، فقط آنان که برای جامعه اصالت فلسفی قائلند می توانند از قوانین حقیقی آن دم بزنند.

ولی، حقیقت این است که می توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و در عین حال به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات متقابل گروه ها و قشرهای مختلف جامعه، قائل بود. و سر مطلب در این نکته نهفته است که هر چند جامعه وجود حقیقی ندارد و مفهوم جامعه مفهومی اعتباری و انتزاعی است، اما منشأ انتزاع این مفهوم وجود عینی خارجی دارد و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است.

حال، مسئله دیگری پدید می آید و آن اینکه اگر قوانین اجتماعی، در واقع، قوانین حاکم بر ارتباطات گروه ها و قشرهای جامعه است - با توجه به اینکه گروه ها و قشرها نیز وجود حقیقی ندارند بلکه فقط اجزای سازنده آنها، یعنی افراد انسانی، موجوداتی

حقیقی اند - قوانین مزبور چه فرقی با قوانین روان‌شناختی دارد؟ به عبارت دیگر، اگر جامعه فقط نامی است که بر مجموعه‌ای از افراد انسانی اطلاق می‌شود و خود از واقعیت و حقیقت بی‌بهره است فقط در صورتی می‌توان به وجود قوانین حقیقی اجتماعی قائل بود که ثابت شود بر افراد انسانی غیر از قوانین فردی قوانین دیگری نیز حاکم است که وقتی مصداق می‌یابد که افراد عضویت گروه‌ها و قشرها را می‌پذیرند آیا چنین قوانینی که بر مجموعه‌های انسانی حاکم باشد نه بر افراد انسانی وجود دارد؟

سابقاً به پاسخ این مسئله اشاره‌ای کرده‌ایم (ر.ک. به: ۲-۸) و گفته‌ایم که هر فرد آدمی دو دسته نفسانیات دارد: یکی نفسانیاتی که اگر، به فرض، هیچ انسان دیگری هم وجود نمی‌داشت واجد آنها می‌بود؛ مانند ادراک حسی، حافظه، تداعی معانی، تخیل و اراده درباره این نفسانیات - از این لحاظ که یکسره فردی و شبیه امور زیستی است - در روانشناسی فردی مطالعه و تحقیق می‌شود. دوم نفسانیاتی که اگر انسان‌های دیگری هم وجود داشته باشند و وی با آنان تماس و ارتباط برقرار کند واجد آنها می‌شود؛ مثل زبان، تقلید و تلقین پذیری. این نفسانیات که آدمی از آن رو که زندگی اجتماعی دارد واجد آنها می‌گردد، مشمول قوانین روان‌شناسی اجتماعی است. ولی، اگر از احکام روان‌شناختی، اعم از فردی و اجتماعی، نیز صرف‌نظر کنیم باز با احکام دیگری مواجه می‌شویم که بر گروه‌ها و قشرهای درون هر جامعه حاکم است.

یکی از این احکام که احکام جامعه‌شناختی نامیده می‌شوند، این است که اگر اکثر افراد هر گروه یا قشر اجتماعی یا هر جامعه عملی خاص را انجام دهند آثار خوب یا بد آن عمل همه افراد (و نه اکثر افراد) را دربر می‌گیرد. در متون دینی و مذهبی ما اشاراتی متعدد به این قانون جامعه‌شناختی شده است. در آیه ۹۶ سوره اعراف می‌خوانیم:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

اگر مردم [آن] جامعه‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگار می‌شدند برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم.

این آیه دلالت می‌کند بر اینکه اگر همه یا اکثر افراد جامعه‌ای اهل ایمان و تقوی شوند برکات آسمانی و زمینی - مانند نزول به هنگام و فراوان بارش‌های آسمانی، ازدیاد

محصولات کشاورزی و دامپروری و دفع آفات از آنها، صحت و سلامت بدنی، آسایش و آرامش روحی و امنیت اجتماعی - به طرز چشمگیری بر آنان عنایت می شود. عکس این امر هم ممکن است؛ اگر اکثر افراد جامعه‌ای راه کفر و شرک، نفاق، ظلم، و فسق و فجور را در پیش بگیرند عواقب و تبعات تکوینی بد و نامطلوب این صفات و افعال گریبانگیر همه افراد خواهد شد. حتی افراد مؤمن و صالح درست مانند اینکه اکثر افراد جامعه‌ای اصول بهداشتی را رعایت نکنند. که در این صورت بیماری‌هایی که شیوع می یابد اقلیت را نیز مبتلا می کند. در آیه ۲۵ سوره انفال می خوانیم:

وَأَنْتُمْ أَقْلِيَّةٌ لَأُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً.

از فتنه‌ای بترسید که فقط به ستمکاران شما نمی رسد [بلکه ستم‌ناکردگان را نیز در بر می گیرد].^۱

واضح است این قانون که صفات و افعال اکثر افراد منشأ آثاری، بد یا خوب، می شود که شامل حال اقلیت نیز می گردد، نه به روان‌شناسی فردی مربوط است و نه به روان‌شناسی اجتماعی.

در عین اینکه قانون مذکور، به هیچ وجه، دلالتی بر وجود و وحدت و شخصیت حقیقی جامعه ندارد، بیانگر ارتباطی حقیقی و تکوینی است، نه ارتباطی اعتباری و قراردادی. این قانون تکوینی را باید قانونی جامعه‌شناختی دانست. همچنین، این قانون که «هیچ حرکت و تغییر سیاسی‌ای نیست که با موانعی برخورد نکند و هیچ نتیجه نامطلوبی به بار نیآورد»، به فرض آنکه صحیح باشد، واقعیتی را باز می گوید که نه به قلمرو روان‌شناسی فردی تعلق دارد نه به قلمرو روان‌شناسی اجتماعی، بلکه در حوزه جامعه‌شناسی (سیاسی) است. خلاصه آنکه واقعیات انسانی بی شماری هست که نه با قوانین روان‌شناسی فردی تبیین پذیر است و نه با قوانین روان‌شناسی اجتماعی؛ این قبیل واقعیات در حیطه بررسی و پژوهش جامعه‌شناسی قرار می گیرد.

اکنون که دانستیم ملازمه‌ای بین قانونمندی جامعه و اصالت فلسفی آن در کار نیست،

۱. استشهاد به این آیه بر طبق یکی از دو تفسیری است که برای آن ذکر کرده‌اند؛ برای اطلاع از تفسیر دیگر آن، به تفسیرالمیزان رجوع کنید.

ما هم که به وجود و وحدت و شخصیت حقیقی جامعه باور نداریم، به خود حق می‌دهیم که در مبحث «قانونمندی امور اجتماعی یا تصادفی بودن آنها» وارد شویم و از قانونمندی امور اجتماعی و وجود قوانین تکوینی اجتماعی دفاع کنیم.

قانونمندی امور اجتماعی یا تصادفی بودن آنها

قبل از هر چیز باید دانست که درباره هر جامعه از دو وجه می‌توان مطالعه کرد: وجه ایستا و وجه پویا. مطالعه جامعه از وجه ایستا - که به ایستایی‌شناسی جامعه نیز نامبردار است - به معنای بحث از اوضاع و احوال جامعه است با صرف نظر از تطورات آن در تاریخ. مطالعه جامعه از وجه پویا - یا پویایی‌شناسی جامعه - یعنی بحث از تطورات تاریخی جامعه. ایستایی‌شناسی جامعه به ساختمان و نظم جامعه در مقطعی خاص از زمان مربوط است، آنکه پویایی‌شناسی جامعه با کارکرد و تحولات تاریخی جامعه سر و کار دارد. به این ترتیب جامعه‌شناسی از دو بخش تشکیل می‌شود: یکی بخش ایستا که قوانین کنش و واکنش اجزای مختلف نظام اجتماعی را، در مقطعی معین از تاریخ باز می‌گوید؛ دیگری بخش پویا که قوانین حرکت و سیر تاریخی کل جامعه را، از آغاز تا انجام، بیان می‌کند. ایستایی‌شناسی اجتماعی نظم موجود هر جامعه را در لحظه‌ای تاریخی هویدا می‌کند و پویایی‌شناسی اجتماعی نشیب و فرازهایی را نشان می‌دهد که جامعه از بدو پیدایش تا کنون در مسیر تاریخی خود پیموده است و پیچ و خم‌هایی را ترسیم می‌کند که از این پس تا رسیدن به مرحله نهایی خود در پیش رو خواهد داشت. خلاصه آنکه بخش ایستای جامعه‌شناسی عبارت است از بررسی قوانین حاکم بر همزیستی اجزای هر نظام اجتماعی؛ و بخش پویای جامعه‌شناسی عبارت است از پژوهش درباره قوانین حاکم بر توالی مراحل تاریخی هر جامعه.

می‌توان گفت که درباره قانونمندی امور اجتماعی یا تصادفی بودن آنها هفت رأی مختلف اظهار شده است که پاره‌ای از آنها به ایستایی‌شناسی جامعه ناظر است و پاره‌ای دیگر به پویایی‌شناسی آن. نخست آرائی را ذکر می‌کنیم که به ایستایی‌شناسی جامعه

نظر دارد:

۱. امور اجتماعی قانونمند نیست و نمی‌توان از قوانین اجتماعی دم زد. این عقیده کسانی است که یا مانند دیوید هیوم^۱، فیلسوف اسکاتلندی (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) و پیروانش اساساً منکر مطلق علیت‌اند، بنابراین به وجود هیچ قسم قانونی، اعم از طبیعی، زیستی، روانی و اجتماعی باور ندارند و یا در عین حال که اصل علیت را در قلمرو علوم طبیعی و زیستی می‌پذیرند تعمیم آن را به حوزه امور انسانی روا نمی‌دانند. چرا که انسان اراده آزاد و اختیار دارد و این اختیار، به زعم آنان، ضرورت و کلیت قوانین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی را درهم می‌شکند.

به عقیده ما، اصل علیت یکی از اصول مسلم و انکارناپذیر فلسفی است که حوزه امور انسانی نیز مشمول آن است؛ نهایت آنکه در امور انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، اختیار آدمی جزئی از اجزای علت تامه هر فعل است پس قبول اراده آزاد انسان به معنای رد ضرورت و کلیت قوانین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیست.^۲

۲. امور اجتماعی قانونمند است، لکن هر جامعه‌ای قوانین خاص خود را دارد. این اعتقاد از آن کسانی است که هر جامعه‌ای را پدیده‌ای یکتا، واحد و منفرد می‌پندارند که با هیچ جامعه دیگری مشابهت ندارد و در نتیجه، قوانینی که بر آن حاکم است با قوانین حاکم بر یکایک جوامع دیگر متفاوت است. اغلب اینان کسانی هستند که قوام جامعه را به فرهنگ می‌دانند (نه به چیزی دیگر مثل تمدن) و قوام فرهنگ را به ارزش‌ها. اینان معتقدند که ارزش‌ها و فرهنگ خاص هر جامعه به آن جامعه هویت و قوانین ویژه می‌بخشد. شینگلر که یکی از اینان است، می‌پنداشت که نه تنها دین و مذهب، فلسفه و هنر بلکه حتی علوم طبیعی و ریاضیات نیز در هر فرهنگی چهره خاص خود را دارد؛ و هر جامعه‌ای از آراء و نظریات خاص خود برخوردار است تا بدان حد که ارتباط و تفاهم میان فرهنگ‌ها مرزی گذرناپذیر دارد. وی حتی معتقد بود که طرز تفکر ریاضی تحت

1. David Hume.

۲. برای کسب آگاهی بیشتر از مبحث «علیت» ر.ک. به: محمد تقی مصباح بزدی، همان، ج دوم، بخش چهارم، علت و معلول، صص ۱۱۳ تا ۱۱۸.

تأثیر سبک خاص هر فرهنگ است، به گونه‌ای که باید گفت که یونانیان برای خود ریاضیاتی داشتند و ما امروزه ریاضیاتی جدید داریم که به هر حال غیر از آن است.^۱ در مقام ردّ این نظریه کسانی گفته‌اند که اگر هر جامعه‌ای پدیده‌ای منحصر به فرد باشد هیچ قانون علمی ای نخواهد داشت، زیرا قانون علمی حاصل مشاهده اوضاع و احوال مشابه و تجربه پدیده‌های تکرارپذیر است و بنابراین، آنچه تکرار نمی‌شود قانون علمی نتواند داشت.

ولی به این استدلال می‌توان پاسخ گفت؛ اولاً چنانکه سابقاً گفته‌ایم (ر.ک. به: همین بخش)، برای قانونیت هر قانون همین که مفهومی قابل انطباق بر نمونه‌های مختلف باشد کفایت می‌کند و ضرورتی نیست که در خارج نیز مصادیق متعدّد داشته باشد. قوام قوانین علمی هم به تجربه آدمیان نیست، بلکه به وجود ارتباطی علی و معلولی است، هر چند که هر یک از علت و معلول در فردی منحصر باشد و در نتیجه نتوان ارتباطشان را از راه تجربه کشف کرد. ثانیاً ایستایی‌شناسی جامعه در پی کشف قوانینی است که بر کنش و واکنش اجزای هر نظام اجتماعی در هر مقطع تاریخی معین حاکم است و پیداست که اجزای جامعه - یعنی افراد و گروه‌ها و قشرها - منحصر به فرد نیستند که نتوان قوانینشان را از راه تجربه دریافت.

۳. همه جوامعی که در یک دوره تاریخی به سر می‌برند، قوانین مشترک و یکسانی دارد که با قوانین حاکم بر جامعه‌هایی فرق دارد که در آن دوره تاریخی واقع نیستند. این نظریه که طرفداران بسیار دارد، می‌گوید که هر جامعه‌ای در سیر تاریخی خود از مرحله یا دوره‌های متعددی می‌گذرد که هر یک از آنها ذاتاً با مراحل با دوره‌های دیگر اختلاف فراوان دارد. ورود جامعه به هر دوره تاریخی جدید سبب پیدایش اختلافات عظیمی در محیط اجتماعی می‌شود. بی‌شک اختلافات در محیط اجتماعی اساسی‌تر از اختلافات در محیط مادی است؛ زیرا اگر جامعه تغییر کند انسان‌ها نیز دگرگون می‌شوند و این خود مستلزم تغییراتی در همه نظم‌ها و قاعده‌هاست، بدین جهت که همه نظم‌ها و قاعده‌ها

۱. ر.ک. به: سیدنی پولارد، همان، صص ۱۷۸ و ۱۹۴. و ر.ک. به: ریمون آرون، همان، ص ۱۰۷.

وابسته به انسانی است که اتم جامعه به شمار می آید. بدین سان، حالت صنعت، ثروت و توزیع آن، طبقات اجتماعی و ارتباطات آنها با یکدیگر، شکل حکومت، قوانین، عادات و اعتقادات مشترک افراد جامعه و خلاصه همه چیز دستخوش دگرگونی عمیق می شود. دوره های تاریخی هر جامعه شبیه به سنین مختلف عمر یک انسان است؛ یعنی همان گونه که مثلاً دوران جوانی مقتضی اوضاع و احوالی است که فقط در یک یا دو یا چند یاخته یا عضو یا دستگاه حاصل نمی شود، بلکه به تمام بدن و کل ساختمان بدن مربوط است؛ هر دوره تاریخی نیز سرتاسر نظام اجتماعی را متحول می کند. پس اوضاع و احوال مشابه فقط در یک دوره تاریخی خاص پیدا می شود و هرگز از یک دوره به دوره دیگر انتقال نمی یابد.

بنابراین، یکنواختی مداومی در جامعه وجود ندارد که بتوانیم تعمیم مداومی را درباره آن اعمال کنیم. واضح است که نباید به نظم ها و قاعده های کم اهمیت چندان توجه کنیم، چرا که سخن گفتن درباره آنها، در واقع، همچون توضیح واضحات است؛ مانند اینکه «افراد بشر پیوسته به صورت گروهی زندگی می کنند» یا اینکه «مقدار بعضی از ضروریات زندگی محدود است و بعضی دیگر، مانند هوا، نامحدود؛ و تنها ضروریات دسته اول است که ارزش مبادله و بازار دارد...» و... از این گونه نظم ها و قاعده های کم اهمیت که بگذریم، می بینیم که سایر قاعده ها و قوانین قابل اکتشاف در حیات اجتماعی خصوصیت پایدار و تغییرناپذیر جهان فیزیکی را ندارد و این بدان جهت است که قوانین اجتماعی به وضع تاریخی خاص خود وابسته است، یعنی به تاریخ و تفاوت های فرهنگی حاصل از دوره های تاریخی بستگی دارد. مثلاً نباید از قوانین اقتصادی مطلق و فراگیر - که در همه دوره های تاریخی مصداق دارد - سخن بگوییم، بلکه تنها باید از قوانین اقتصادی دوره ملوک الطوائفی یا دوره صنعتی یا نظایر این ها بحث کنیم. همیشه باید به آن دوره تاریخی ای اشاره کنیم که قوانین مذکور فقط در آن صادق است. خلاصه آنکه در علوم اجتماعی صحت همه تعمیم ها و قانون ها، یا لاقلاً تعمیم ها و قانون های مهم، محدود به دوره تاریخی معینی است که مشاهدات مربوطه در آن دوره انجام شده است. برخلاف علوم طبیعی، در علوم اجتماعی هرگز نباید بپنداریم که قانونی واقعاً کلی و

جهانی را کشف کرده‌ایم یا می‌توانیم کشف کنیم، زیرا هرگز نمی‌توانیم بدانیم که آیا آن قانون در گذشته صادق بوده است - چون ممکن است که اسناد تاریخی ناکافی باشد - یا در آینده صادق خواهد بود. ولی از سوی دیگر، می‌توانیم مطمئن باشیم که صحّت آن قانون در همان دوره‌ای که این صحّت برای آن به اثبات رسیده است، باقی و برقرار باشد، یعنی اگر مثلاً قانونی اقتصادی در جامعه الف که در دوره تاریخی صنعتی به سر می‌برد صادق باشد، در همه جوامعی که دوره صنعتی را می‌گذرانند نیز صادق خواهد بود. پس، فقط جامعه‌های واقع در یک دوره تاریخی مشمول قوانین اجتماعی مشترک و واحدند.

۴. قوانین اجتماعی بی‌شمار و پراهمیتی هست که در همه جامعه‌ها - چه در یک دوره تاریخی باشند چه نباشند - به یکسان صادق است. این نظریه، درست بر خلاف نظریه پیش‌گفته، منکر آن است که جامعه تغییراتی بسیار مهم و اساسی پیدا کند. بر وفق این نظریه، دوره‌های تاریخی با یکدیگر اختلاف ذاتی ندارد، چرا که تحولات تاریخی جامعه‌ها ساخته دست انسان‌هاست و وابسته به طبع بشری است که البته، امری تغییرناپذیر است. به تعبیر دیگر همه امور و شئون اجتماعی و نمودهای جمعی نتیجه عمل‌ها و عکس‌العمل‌ها، هدف‌ها، بیم و امیدها و اندیشه‌های افراد بشری و حاصل سنت‌هایی است که خود انسان‌ها آنها را به وجود آورده و نگاهبانی کرده‌اند. و چون طبیعت و فطرت انسانی تقریباً ثابت است نباید انتظار تغییراتی را داشت که همه نظم‌ها و قاعده‌ها را از میان بردارد و قواعد و قوانین کاملاً جدیدی را جایگزین آنها کند. پس نظم‌های اجتماعی و قوانین حیات جمعی جاودانی و تغییرناپذیر است و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تفاوت پیدا نمی‌کند. میان جامعه‌شناسی ایستا و فیزیک اختلافات عمیقی وجود ندارد، بدین معنا که همان‌گونه که قوانین فیزیکی یا طبیعی همیشه و هر جا صحیح است، قوانین جامعه‌شناختی یا اجتماعی نیز از یک دوره تاریخی به دوره دیگر عوض نمی‌شود و در همه جامعه‌ها و دوره‌ها صادق می‌کند. خلاصه آنکه چون تغییرپذیری اوضاع و احوال اجتماعی در مسیر تاریخ چنان عمیق و وسیع نیست که واقعاً هیچ پیشامدی نتواند در دوره‌های مختلف تکرار شود باید یکنواختی‌های اجتماعی را

درست مانند یکنواختی‌های طبیعی دانست، نه اینکه جهان طبیعت را در زیر فرمان دستگاهی از یکنواختی‌های فیزیکی بدانیم که در سراسر مکان‌ها و زمان‌ها تغییرناپذیر است، ولی برای قوانین اجتماعی نسبت تاریخی قائل شویم.

اینک وقت آن است که آرائی را ذکر کنیم که به پویایی‌شناسی جامعه نظر دارد:

۱. تطورات تاریخی قانونمند نیست. این سخن لااقل به دو گونه قابل تفسیر است: یکی اینکه حوادث تاریخی، کمابیش، سلسله حوادثی ناشی از رویدادهای اتفاقی و تصادفی است. قائلان به این قول برای تأیید سخن خود مثال‌های تاریخی فراوانی دارند. مثلاً مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی، در میدان نبرد با عباسیان دچار فشار ادرار شد و برای قضای حاجت، از لشکریان خود کناره گرفت و به گوشه‌ای رفت. در این اثنا، یکی از سربازان دشمن او را دید و به او حمله کرد و او را کشت. کشته شدن او سبب پراکندگی و شکست سپاه او و انقراض حکومت بنی امیه شد. اشاره به همین واقعه دارد این مثل مشهور که: «ذَهَبَتْ ذُوْلَةٌ بِذُوْلَةٍ؛ حکومتی با پیشایی از میان رفت».

دچار شدن بایزید، سلطان عثمانی، به بیماری نقرس موجب شد که از پیشروی در اروپای مرکزی باز ایستد. الکساندر، پادشاه یونان، را در پائیز ۱۹۲۰ میمونی گاز گرفت. مرگ وی که بر اثر گزش میمون پیش آمد، علت بروز جنگ‌ها و حوادثی شد که جان دوست و پنجاه هزار تن را گرفت. این گونه حوادث تصادفی گویای این نکته است که وقایع مهم تاریخی، مانند سقوط یک حکومت، توقف فتوحات و جهانگیری‌ها و بروز جنگ، مشمول اصل علیت و معلول رشته‌ای از علل معین و خاص نیست؛ و الا چگونه ممکن است که نظم و نظام ضروری و لا یتغیر علی و معلولی را پیشامدهایی چنین جزئی و کم اهمیت در هم فروریزد؟ به عبارت دیگر اگر توالی وقایع امری اجتناب‌ناپذیر باشد - چنانکه مقتضای اصل علیت هم همین است - مشاهدات و تجاربی که انسان در باب اتفاق و تصادف دارد قابل توجیه نخواهد بود.

در مقام ردّ این قول، سخنان فراوانی گفته‌اند. منتسکیو^۱، عالم اجتماعی، مورخ،

1. Montesquieu.

فیلسوف و ادیب فرانسوی (۱۷۵۵ - ۱۶۸۹) - که از قرار معلوم نخستین غربی‌ای بوده که کوشیده است تا ثابت کند که هیچ حادثه‌ای تاریخی ناشی از تصادف و اتفاق نیست - می‌گوید: «تصادف بر جهان حکمفرما نیست... در هر نظام سلطنتی، علت‌هایی، خواه اخلاقی و خواه جسمانی، در کار است که نظام مذکور را به اعتلا می‌رساند، برقرار می‌دارد یا به سوی پرتگاه نابودی سوق می‌دهد. همه پیشامدها تابع این عللند و اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاص، دولتی را واژگون کرده باشد یقیناً، علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است تا دولت مذکور به دنبال یک نبرد از پا درآید. سخن کوتاه، روند اصلی است که موجب همه پیشامدهای جزئی می‌شود.»^۱ یعنی باید از ورای پیشامدهای ظاهراً تصادفی، علت‌های عمیقی را دریافت که توجیه‌کننده آنهاست. فی‌المثل فشار ادرار مروان اموی نبود که مایه سقوط حکومت بنی‌امیه شد. حکومت بنی‌امیه محکوم به زوال بود و اگر این واقعه تصادفی هم پیش نمی‌آمد در زمان و مکان دیگری و در جنگی دیگر سقوط می‌کرد. باز به گفته خود منتسکیو «پیشامدهای تصادفی، به آسانی جبران می‌شوند، اما در برابر آن پیشامدهایی که دائماً از طبیعت چیزها ناشی می‌شوند نمی‌توان مصون ماند.»^۲

هانری پوانکره^۳، ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی (۱۹۱۲ - ۱۸۵۴)، معتقد بود که هیچ پدیده‌ای از شمول نظام علی و معلولی بیرون نیست؛ ولی ما آدمیان وقتی علت‌های کوچک معلول‌های بزرگ را به وجود می‌آورند می‌پنداریم که تصادف و اتفاق روی داده است.^۴

کسانی هم معتقد شده‌اند که تاریخ به هیچ روی قلمرو تصادف و اتفاق نیست و حادثه تاریخی‌ای که ما آن را تصادفی می‌خوانیم چیزی جز نتیجه تصادم دورشته علی و معلولی مستقل از هم نیست. «این به اصطلاح تصادفات در تاریخ، معرف توالی علت و معلولی

۱. ریمون آرون، همان، صص ۲۶ و ۲۷. همچنین، ر.ک. به: ای.اچ.کار، همان، صص ۱۳۰، ۱۳۱ و ۱۴۹.

۲. ریمون آرون، همان، ص ۲۷.

3. Henri Poincare.

۴. ر.ک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ج دوم، ۱۳۶۲ ص ۲۰۴.

است که توالی دیگر را که مَطْمَحِ نظر اصلی مورخ است قطع - و به عبارت دیگر با آن برخورد - می‌کند.^۱

کسان دیگری بر این رفته‌اند که اندیشه تصادف و اتفاق تعبیری است از وجود علت‌های ناشناخته و آنچه ذهن انسان از دریافت علت‌هایش عاجز است. در واقع، حوادث و اموری که مورخ نمی‌تواند برای آنها علتی معقول ذکر کند تصادفی نام می‌گیرد. تصادف تنها نامی است برای چیزی که قادر به فهم آن نیستیم.

تولستوی^۲، نویسنده روسی (۱۹۱۰ - ۱۸۲۸)، همین نظر را اتخاذ کرد: «ما ناچار می‌شویم برای توضیح حوادث نامعقول، یعنی حوادثی که دلیل عقلی آنها را درک نمی‌کنیم، به تقدیر متوسل گردیم.»^۳

بعضی دیگر گفته‌اند که حوادث تصادفی تاریخ با قانونمندی حوادث تاریخی ناسازگار نیست، چرا که از قبیل استثنائاتی است که اگر مؤید قانون نباشد یقیناً، ناقض آن نخواهد بود. بسیاری از قوانین طبیعی و فیزیکی نیز خالی از استثنا نیست و این امر البته به قانونیت آنها ضرری نمی‌زند. اساساً معنای قانون چیزی نیست جز قضیه‌ای که در اکثر اوضاع و احوال صدق می‌کند.

این سخن را ما قبول نمی‌کنیم. چنانکه سابقاً گفتیم (ر.ک. به: ۳-۲)، اگر قضیه‌ای به راستی قانون باشد، یعنی ارتباط علتی تامه را با معلولش بیان کند، استثنای پذیر نتواند بود. در ردّ این قول که حوادث تاریخی قانونمند نیست سخنان دیگری نیز گفته شده است که از ذکر آنها چشم می‌پوشیم و به تفسیر دیگری می‌پردازیم که برای این سخن شده است که «تطورات تاریخی قانونمند نیست». به موجب این تفسیر که بیش از تفسیر سابق الذکر با پویایی‌شناسی جامعه ربط و پیوند دارد، گذر جامعه از دوره‌ای تاریخی؛ به دوره‌ای دیگر مثلاً از دوره زمینداری، به دوره سرمایه‌داری، اتفاقی و تصادفی است و از نظام علی و معلولی تبعیت نمی‌کند.

۱. ای.اچ. کار. همان، ص ۱۴۶.

2. Tolstoy.

۳. همان، ص ۱۵.

به عقیده ما این سخن که «تطورات تاریخی قانونمند نیست» به هر گونه تفسیر شود، یکسره باطل است. اگر چه مطالبی که قبلاً در باب تصادف گفته‌ایم (ر.ک. به: همین بخش، ۲) برای ابطال این سخن کفایت می‌کند، ولی برای توضیح بیشتر یادآور می‌شویم که هر چند جامعه، خود، وجود و وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز وجوداتی از پدیده‌های شخصی و افراد انسانی ندارد، لکن چون منشأ انتزاع مفهوم اعتباری جامعه وجود عینی خارجی دارد و پدیده‌های اجتماعی هم پایگاه و ریشه در امور تکوینی دارد؛ می‌توان - و باید - جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست. منشأ انتزاع عناوین اعتباری اجتماعی امور حقیقی است و وجود و عدم هر امر حقیقی، معلول وجود و عدم علت تامه حقیقی آن است. بنابراین پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظام ضروری علی و معلولی‌اند.

و اما تطورات تاریخی‌ای که تصادفی و اتفاقی پنداشته شده است: باید دانست که پیدایش هر پدیده اجتماعی در گرو موجود شدن علت تامه آن است که خود مشتمل بر اجزای فراوان می‌تواند بود. ما غالباً احاطه علمی کامل نسبت به همه اجزای علت تامه - که شرایط وجودی و عدمی و تحقق مقتضیات و عدم تحقق موانع از آن جمله است - نداریم. از این رو، پدیده اجتماعی مورد انتظار خود را تابع اموری می‌دانیم که مجموع آنها، در واقع، علت تامه ندارد، ولی ما علت تامه‌اش می‌انگاریم. بنابراین، اگر این مجموع را فراهم و محقق یافتیم انتظار داریم که پدیده اجتماعی مزبور پدیدار و محقق شود؛ و چون انتظار ما برآورده نمی‌شود (و نباید بشود، زیرا تحقق معلول در گرو تحقق علت تامه است و لاغیر) می‌گوییم که تصادف و اتفاق روی داده است، غافل از اینکه نظام علی و معلولی و کلیت و ضرورت آن برقرار و پابرجاست و فقط ما مقصر و بر خطاییم که از یک یا دو یا چند مقتضی یا مانع طبیعی و عادی یا مابعدالطبیعی و غیر عادی بی‌خبر و ناآگاه مانده‌ایم و ندانسته‌ایم که پدیده مورد انتظار فقط زمانی ایجاب می‌شود و ضرورت می‌یابد که هیچ مقتضی‌ای غایب و هیچ مانعی حاضر نباشد. مثلاً در جنگ بدر اسباب و اوضاع طبیعی و عادی همگی اقتضای شکست مسلمین را داشت. ولی، با این

حال، اگر مورّخی شکست مشرکین را حادثه‌ای تصادفی بیندارد به خطا رفته است، زیرا از این نکته غافل مانده است که شکست مسلمانان، در واقع، مشروط بوده است به عدم تحقق امدادهای غیبی و الهی. ولی چون کمک‌های غیبی در کار آمده است مسلمین شکست نخورده‌اند. اساساً، در هیچ‌یک از امور طبیعی و عادی، خواه فیزیکی باشد و خواه زیستی یا روانی یا اجتماعی، غفلت از موانع و مقتضیات خارق‌العاده و غیرطبیعی جایز نیست. بدین لحاظ، می‌توان گفت که هیچ کدام از علل و اسباب طبیعی علیّت تامّه نسبت به معلول‌ها و مسببات خود نمی‌توانند داشت، چرا که لااقل مشروط به این شرط هستند که «اگر مانعی خارق‌العاده در کار نیاید».

آنچه گفتیم نه فقط درباره پدیده‌های اجتماعی، بلکه در باب پدیده‌های روانی و زیستی و فیزیکی و نیز مصداق دارد. ولی بدون شک، پدیده‌های اجتماعی از سایر پدیده‌ها پیچیده‌تر و دشواریاب‌تر است، همان‌گونه که پدیده‌های روانی از پدیده‌های زیستی و پدیده‌های زیستی از پدیده‌های فیزیکی پیچیده‌تر است. همین پیچیدگی و دشواریابی پدیده‌های اجتماعی است که کشف ضوابط و قوانین اجتماعی را تا بدین حد مشکل می‌کند. فهم چگونگی و چرایی رویدادی اجتماعی متوقف است بر دانستن صدها و هزارها چگونگی و چرایی دیگر. وقتی در پدیده‌های فیزیکی تعیین علل تامّه با مشکلات عظیم مواجه می‌شود، ناگفته پیداست که تمیز و تشخیص علل تامّه رویدادهای اجتماعی نزدیک به محال است. ولی، شناختن علل تامّه به معنای نبودن آنها نیست؛ ارتباطات علی و معلولی در میان علل و معلولات اجتماعی برقرار است، چه ما بدان‌ها راه ببریم و چه راه نبریم. باور داشتن به وجود قانون مطلبی است و شناختن قانون مطلبی دیگر؛ و معتقد بودن به قانونمندی تطورات تاریخی جامعه چیزی است و کشف قوانین تطورات چیزی دیگر.

به هر حال، ما معتقدیم که هیچ پدیده‌ای بدون تحقق علّت تامّه‌اش نمی‌تواند محقق شود. تطورات تاریخی جامعه نیز به اندازه‌ای که از واقعیت بهره دارد، مشمول اصل علیت است و برای قوانین این تطورات به هیچ استثنائی نیز نمی‌توان قائل شد. همچنین، هیچ حادثه‌ای نیست که احدی آن را قصد نکرده باشد. حادثه‌ای که ناشی از قصد فاعلش

نیست یا برخلاف قصد اوست، فقط نسبت به خود او تصادفی است، نه اینکه مطلقاً تصادفی باشد. بسیاری از حوادث نسبت به فاعل‌های قریبشان تصادفی است، ولی هیچ حادثه‌ای نیست که حتی نسبت به فاعل الهی تصادفی باشد. به عبارت دیگر، هیچ حادثه‌ای نیست که علت غایی نداشته باشد؛ و تطورات تاریخی جامعه هم از این قاعده مستثنا نیست. به عقیده ما نظم و نظام عالم را فقط کسی می‌تواند بی‌خلل و عاری از استثنا و خالی از تصادف و اتفاق بیابد که هم به اجتناب ناپذیری امور از باب ضرورت ترتیب معلول بر علت قائل باشد و هم به اراده و مشیت لایزال الهی و تدبیر و تقدیر حکیمانه خدای متعال؛ و ما به هر دو قائلیم.

۲. تطورات تاریخی قانونمند است، ولی هر جامعه‌ای قوانین تطوّر خاص خود را دارد. مفاد این نظریه این است که تطورات تاریخی هر جامعه و گذشتن آن از دوره‌ای تاریخی و درآمدنش به دوره‌ای دیگر، البته تابع اصل علیت است، ولی ضرورتاً شبیه به تطورات تاریخی جامعه‌ای دیگر نیست؛ یعنی مثلاً ممکن است که جامعه‌ای پس از پشت سر گذاشتن دوره برده‌داری وارد دوره زمینداری شود و جامعه‌ای دیگر پس از گذر از همین دوره برده‌داری به دوره سرمایه‌داری درآید (بر حسب ادوار اقتصادی مارکس). و نیز امکان دارد که جامعه‌ای از دوره‌ای که در آن گروهی از انسان‌ها آزادی دارند بگذرد و به دوره‌ای برسد که در آن همه انسان‌ها آزادند و جامعه دیگری از همین دوره «آزادی گروهی از انسان‌ها» به دوره «آزادی یک انسان» پا بگذارد، نه به دوره «آزادی همه انسان‌ها» (بر حسب تقسیم‌بندی هگل). به عبارت دیگر اگر چه تطورات تاریخی هر جامعه‌ای قانونمند است، ولی قانون تطوّر هر جامعه - که بیانگر ارتباط علی و معلولی است - منحصر به فرد است. تطوّر هر جامعه علیتی بی‌نظیر دارد و قانون تطورش مبین علیتی است که در همین جامعه وجود دارد و بس و آثار و لوازم آن علت نیز فقط در همین جامعه پدید می‌آید.

۳. قوانین تطورات تاریخی در میان همه جوامع مشترک است و بر همه آنها به یکسان صدق می‌کند. طرفداران این نظریه در باب دوره‌های تاریخی‌ای که همه جوامع بشری از آنها گذر کرده‌اند و خواهند کرد اختلاف رأی دارند. در اینجا از بازگویی همه آرا و

نظریات اظهار شده چشم می‌پوشیم و به ذکر اهم آنها اکتفا می‌کنیم:

الف - جیام باتیستا ویکو^۱، مورخ و فیلسوف ایتالیایی (۱۷۴۴ - ۱۶۶۸)، می‌گوید که هر جامعه‌ای در مدارج سیر خود، از سه مرحله متوالی می‌گذرد: ربّانی (یا خدایی یا الهی یا دینی یا آسمانی)، قهرمانی (یا پهلوانی یا اسطوره‌ای) و انسانی (یا مردمی). این سه مرحله، به ترتیب، با مراحل سه‌گانه حیات انسانی - یعنی کودکی، جوانی و پیری - مطابقت دارد، با این تفاوت که فرد انسانی پس از پیری می‌میرد، ولی جامعه بعد از کهولت باز به وضع اول دوران کودکی باز می‌گردد و باز همان راه کمال را طی می‌کند تا در پایان انحطاط باری دیگر دوره تازه‌ای را شروع کند.

البته، هر دوره تأثیر و میراث خود را در ادوار بعد بر جای می‌نهد؛ و هر دوره فقط تکرار ادوار پیش نیست؛ اصلاح و تکمیل آن ادوار هم هست. بنابراین، هر چند تکرار ادوار توالی دوران‌های ربّانی، قهرمانی و انسانی را اقتضا دارد، لکن تکرار این ادوار تمام حاصل ادوار قبل را از بین نمی‌برد. حرکت جامعه محدود به یک دایره بسته نیست بلکه، مارپیچی است. هیچ دوری را نباید تکرار بی‌فزود و کاست ادوار پیش به شمار آورد. خلاصه آنکه، سیر تاریخی هر جامعه حرکتی مارپیچی است که از ترقی و بهبود هم خالی نیست و از همین روی، بانظریه آنان متفاوت است که در ادیان قدیم یونان و شرق به ادوار و اکوار و رجعت (یا بازگشت) که معتقد بودند.^۲

ب - از نظر کنت حرکت ضروری و پیوسته جامعه سه مرحله دارد: مرحله ربّانی (الهیاتی) و تخیلی که در آن افراد انسانی همه امور را صرفاً به اراده و مشیت خدایان متعدّد یا خدای واحد مستند می‌کنند؛ مرحله فلسفی (مابعدالطبیعی) و عقلی که در آن انسان‌ها همه مسائل را از راه تجریدات و انتزاعیات فلسفی حل می‌کنند؛ مرحله علمی و تحقیقی (تحصّلی یا اثباتی) که در آن آدمیان پدیده‌ها را از روی قوانین طبیعی شرح و تبیین می‌کنند. مثلاً، بشر در مرحله نخست، ستارگان را خدایان یا چرخ‌های خدایان (یا

1. Giambattista Vico.

۲. ر.ک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۸ و ۲۲۹؛ سیدنی هولارد، همان، صص ۳۶ و ۳۷؛ احسان نراقی، همان، صص ۲۷ و ۲۸.

خدای یکتا) می دانست؛ در مرحله دوم، می گفت که مدار ستارگان دایره است، زیرا دایره احسن و اکمل اشکال است؛ و در مرحله سوم، فقط از راه مشاهدات روشن و فرضیات و تجربیات علمی درباره سرشت و سرنوشت و اوضاع و احوال ستارگان سخن می گوید. همچنین، به گفته یکی از پیروان کُنت، همه مردم می دانند که تریاک خواب آور است. در مرحله اول، افراد اکتفا می کنند به اینکه «خواست خداست که تریاک خواب بیاورد». در دومین مرحله، افراد می گویند: «تریاک بدین سبب خواب آور است که قوه تخدیر دارد.» در مرحله آخر، انسانها تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه در می آورند و با اشیای دیگر از این نوع می سنجند و قاعده‌ای کلی استخراج می کنند. به هر حال، این مراحل سطوح رشد فکری انسان را نشان می دهد و از آنجا که زندگی مادی، انواع واحدهای اجتماعی، انواع نظم‌ها، نهادهای مختلف جامعه و حتی احساسات متداول در میان مردم با این مراحل فکری پیوندی استوار دارد این مراحل، در عین حال، مراحل سیر تاریخی جامعه نیز هست. به عبارت دیگر، از آن رو می توان مراحل فکری انسانها را مراحل سیر تاریخی جامعه‌های آنها دانست که دگرگونی‌های اجتماعی عاملی واحد داشته باشد: تکامل ذهن و اندیشه بشر. این تکامل بر عقاید اخلاقی تأثیر قاطع می نهد و به خصوص، با تفوق روزافزون نوع پرستی بر خودپرستی همراه است. این تفوق نیز، به نوبه خود، در نهادهای اجتماعی تغییراتی عظیم ایجاد می کند؛ مثلاً، سلطه روحیه ربّانی، فلسفی و علمی به ترتیب آدمیان را به جنگ تهاجمی، جنگ تدافعی و صنعت و اوست. خلاصه آنکه: نوع ساخت اجتماعی مطابقت کامل با وضع معرفت بشری دارد.^۱

ج - اسپنسر تطور تکاملی هر جامعه را دارای دو مرحله می داند: مرحله نظامی و مرحله صنعتی. به عقیده او تکامل تدریجی که عبارت است از: انتقال آهسته آهسته از حالت تشابه و تجانس بی سامان و ناپیوسته به حالت اختلاف و تنوع منظم و پیوسته، به زیست‌شناسی یعنی به جهان گیاهان و جانوران، اختصاص ندارد، بلکه قانونی جهانی است و در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اخلاق و ادیان و تعلیم و تربیت نیز جاری است.

۱. ر.ک. به: سیدنی پولارد، همان، صص ۱۲۳ تا ۱۲۷؛ ریمون آرون، همان، صص ۸۱ تا ۱۱۵؛ تی بی باتامور، همان، صص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ محمد علی فروغی سیر حکمت در اروپا، تهران، کتابفروشی زوّار، ج سوم، صص ۱۴ تا ۱۱۹.

در تمام کائنات، این انتقال تدریجی وجود دارد. نهایت آنکه، در این حرکت آرام آرام و کند، جزر و مد هم هست؛ یعنی، در خط سیر دائماً ترقی و ارتقاء نیست و گهگاه وقفه و رکود هم هست. لکن، اگر به کل حرکت بنگریم، سیر همه موجودات را از سادگی و یکسانی به پیچیدگی و ناهمسانی می بینیم. جامعه نیز مانند سایر موجودات، هر قدر بیشتر پیشرفت کند، بیشتر نامتجانس می شود و آزادی فرد در آن بیشتر تحقق خواهد یافت. لکن نظم و پیوستگی - که آن هم حاصل این سیر تدریجی است - سبب می شود که رعایت آزادی دیگران آزادی فرد را محدود کند. بدین سان، جامعه از مرحله نظامی یا جنگجویی - که در آن اهمیت و قدرت هیئت حاکمه بسیار عظیم است - به مرحله صنعتی یا پیشه‌وری وارد می شود که در آن تسلط بشر بر بشر جای خود را به تسلط بشر بر طبیعت می دهد. در مرحله نظامی، جامعه تحت سلطه نظامیان است و دولت نظامی همیشه متمرکز است و تقریباً همیشه استبدادی است. تعاون و همکاری در آن اجباری و به صورت سپاهیگری است. لکن، در مرحله صنعتی، قدرت کمایش از راه صلح و صفا در میان اعضای جامعه پخش می شود و برابری در اطاعت از مستبدان به آزادی در ابتکارهای شخصی و همکاری اجباری به همکاری اختیاری مبدل می شود.^۱

د - شپینگلر هر جامعه‌ای را (البته او بیشتر از الفاظ فرهنگ و تمدن سود می جوید.) مثل موجود زنده‌ای می انگارد که ادوار جوانی، کهنلت و انحطاط را طی می کند. بدین گونه، جامعه آفریننده به جامعه‌ای راکد و آسایش طلب تبدیل می شود و نیروی خلاقه خود را از دست می دهد و از بین می رود؛ درست مانند گیاهی که می روید، می بالد، می پژمرد و می میرد. مرگ برای هر جامعه همانقدر طبیعی و محتوم است که برای انسان‌ها، جانوران و گیاهان. هیچ موجودی را آن دم مسیحایی نیست که در کالبد جامعه‌ای مختصر، حیاتی نوین بدمد و آن را دوباره برانگیزد. هیچ جامعه‌ای (یا ملت و نژادی) از خواب مرگ برنخواهد خاست. در تاریخ هیچ رستاخیری نیست. ترقی هم

۱. ر.ک. به: سیدنی پولارد، همان، صص ۱۲۹ تا ۱۵۱؛ عبدالحسین زرین‌کوب همان، ص ۲۲۵؛ محمد علی فروغی، همان، ج سوم، صص ۱۸۹ تا ۱۹۵.

هرگز در خطّ مستقیم امتداد ندارد. سیر تاریخ ادواری است.^۱

۵ - آرنولد توینبی^۲، مورخ معاصر انگلیسی (۱۹۷۳ - ۱۸۸۹)، معتقد است که هر جامعه‌ای (وی بیشتر کلمه تمدن را استعمال می‌کند) از سه مرحله متوالی رشد، وقفه و زوال عبور می‌کند. هر جامعه‌ای با تهاجم طبیعی یا انسانی‌ای متولد می‌شود، با تهاجمی رشد می‌کند و بالغ می‌شود و با تهاجم کوبنده‌ای هم در هم می‌شکند و می‌میرد. توضیح آنکه در برابر هر تهاجمی که جامعه با آن مواجه می‌شود پاسخی هست و این پاسخ است که حیات و ممات جامعه در گرو آن است. تولد جامعه با پاسخ تهاجم آغاز می‌شود. با پا گرفتن جامعه، اندک اندک نوع تهاجم‌ها نیز تفاوت می‌کند؛ بنابراین، پاسخ‌های نوین به تهاجم‌های نوین ضرورت می‌یابد. تا زمانی که جامعه در برابر هر تهاجم پاسخی بدهد که متناسب و درخور آن تهاجم باشد جامعه همچنان رو به رشد خواهد بود. رکود و وقفه از وقتی شروع می‌شود که سلسله جنبانان و متولیان و مدبران جامعه در مقابل تهاجم‌های نوین همان پاسخ‌های کهنه را تکرار کنند. پاسخ‌های قدیم نمی‌تواند تهاجم‌های جدید را دفع کند و از این رو، به تدریج موجبات افول و زوال جامعه فراهم می‌آید.^۳

نظریه توینبی تشابهات چشمگیری با نظریه شپینگلر دارد و خود وی نیز به تأثیرپذیری از شپینگلر اعتراف صریح دارد.^۴ با این همه، وی نظریه زیست‌شناسانه شپینگلر را نقد و طرد می‌کند و سقوط و انهدام خود به خودی جامعه را نیز نمی‌پذیرد. همچنین، او باور ندارد که سرنوشتی محتوم برای هر جامعه وجود دارد و هر جامعه را عمری طبیعی است که در انتهای آن باید به اجل طبیعی بمیرد. وی تأکید می‌کند که جامعه اگر بمیرد به دست سرنوشت نمرده است، بلکه چون پاسخی مناسب و شایسته

۱. ر.ک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۲۲۷ و ۲۲۸ و سیدنی پولارد، همان، صص ۱۷۷ تا ۱۸۲.

2. Arnold toynbee.

۳. ر.ک. به: آرنولد توینبی، تمدن در بوته آزمایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ج اول، ۱۳۵۳؛ آرنولد توینبی، تحقیقی در باب تاریخ، ترجمه مختصر با حواشی و ضمائم از ع. وحید مازندرانی، تهران، ج دوم، توس، ۱۳۵۶؛ سیدنی پولارد، همان، صص ۱۸۲ تا ۱۹۳؛ عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۲۲۸.

۴. ر.ک. به: آرنولد توینبی، تمدن در بوته آزمایش، همان، صص ۱۶.

به تهاجم‌های دیگران نداده است، سبب مرگ خود شده است. علاوه بر این، جامعه نیمه‌جان را هم می‌توان از دست مرگ رهااند.

تا اینجا، هفت رأی مختلفی را نقل کردیم که در باب قانونمندی امور اجتماعی یا تصادفی بودن آنها اظهار شده است. چنانکه ملاحظه شد از آن میان، چهار رأی به ایستایی‌شناسی جامعه نظر داشت و سه رأی دیگر به پویایی‌شناسی آن. با توجه به آنچه در ردّ تصادف گفته‌ایم، بطلان رأی ایستایی‌شناختی اول و رأی پویایی‌شناختی اول آشکار شده است. بنابراین، آنچه بر عهده ما می‌ماند فقط داوری درباره پنج رأی دیگر است، یعنی آرای ایستایی‌شناختی دوم و سوم و چهارم و آرای پویایی‌شناختی دوم و سوم، که آن نیز تحت عنوان «اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی» انجام خواهد شد.

اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی

اگر در آرای منقول راجع به قانونمندی امور اجتماعی نیک بنگریم درمی‌یابیم که رأی ایستایی‌شناختی دوم و رأی پویایی‌شناختی دوم، اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی را به شدت ردّ می‌کند. حال آنکه سه رأی دیگر، یعنی آرای ایستایی‌شناختی سوم و چهارم و رأی پویایی‌شناختی سوم، اشتراک مذکور را، کم و بیش، می‌پذیرد. به همین جهت، ما بدون اینکه این آرا را یکایک نقد و ارزیابی کنیم اساساً، در این باره بحث خواهیم کرد که آثار و نتایج قبول یا انکار این اشتراک چیست و به چه دلیل ما خود از اشتراک مزبور دفاع می‌کنیم؟

مسئله اشتراک یا عدم اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی، گاهی به این صورت طرح می‌شود که: آیا جوامع انسانی ماهیتی واحد دارد یا ماهیت‌های متعدد و متباین؟ این تعبیر فقط با قول کسانی سازگار است که جامعه را دارای وجود حقیقی می‌پندارند. همچنین، این تعبیر با سخن کسانی، مثل ما، سازگاری ندارد که «جامعه» را موجودی حقیقی نمی‌دانند و تنها منشأ انتزاع مفهوم جامعه را موجودی حقیقی تلقی می‌کنند؛ زیرا، لفظ ماهیت بر چنین موجودی اطلاق نمی‌شود. از این رو، ما همان تعبیر «اشتراک یا عدم اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی» را به کار می‌بریم.

آثار و نتایجی که بر قبول یا انکار اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی مترتب می‌شود اهمیت فراوانی دارد. انکار اشتراک مذکور به معنای این است که هر جامعه‌ای هویتی مخصوص به خود دارد، چنانکه گویی یک نوع منحصر در فرد است. بنابراین فرهنگ هر جامعه - که مقوم آن جامعه یا لاقل از مقومات مهم آن است - مختص همان جامعه است. به عبارت دیگر، تباین هویت‌های جوامع مختلف، تباین فرهنگ‌های آنها را ایجاب می‌کند. نخستین نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی - که بخش اعظم و رکن مهم فرهنگ‌ها را می‌سازند - سنجش‌پذیر نیستند؛ یعنی، نمی‌توان مدعی شد که فرهنگ و نظام ارزشی «الف» مطلقاً بهتر است از فرهنگ و نظام ارزشی «ب». هر فرهنگ و نظام ارزشی خوب است برای همان جامعه‌ای که مقتضی آن بوده است و بد است برای سایر جوامع. نه هیچ فرهنگ و نظام ارزشی‌ای مطلقاً خوب است و نه هیچ فرهنگ و نظام ارزشی‌ای مطلقاً بد است. بدین لحاظ فرهنگ و نظام ارزشی درست مانند لباس است: نمی‌توان ادعا کرد که این لباس همیشه و در همه جا بهتر است از آن لباس. هر لباسی بسته به اینکه چه کسی قصد دارد آن را بپوشد و از آن استفاده کند، خوب یا بد و بهتر یا بدتر خواهد بود. هیچ لباسی مطلقاً خوب نیست، هیچ لباسی هم مطلقاً بد نیست. لباسی که برای مردی جوان، بلند قامت و لاغر اندام متناسب است و برای او خوب است برای زنی پیر، کوتاه قد و فربه، البته، بد خواهد بود و بالعکس. به راستی، آیا می‌توان لباسی را نشان داد که برای همه کس خوب باشد یا برای هیچ کس خوب نباشد؟ البته نه، به همین سان هر فرهنگ و نظام ارزشی‌ای برای جامعه خودش خوب است و برای دیگر جامعه‌ها بد.

نتیجه دوم اینکه، همان‌گونه که نمی‌توان انواع گوناگون را فراهم آورد و از آنها یک نوع واحد ساخت، ممکن نیست که جوامع متباین الذات و مختلف الهویه را به جامعه‌ای واحد، با فرهنگ و نظام ارزشی واحد تبدیل کرد. امکان ندارد که بتوان پاره‌ای از امور و شئون جامعه‌ای را به جامعه‌ای دیگر سرایت داد؛ و به فرض امکان، این کار به مصلحت نخواهد بود. انتقال خصوصیات جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر چیزی جز تحمیل نخواهد

بود و دقیقاً همچون جامعه‌ای است که از شخصی لاغر به عاریت گیرند تا به شخصی چاق بپوشانند. به طریق اولی، نمی‌توان فرهنگ و نظام ارزشی واحدی را به همه جامعه‌ها تسری داد و منتقل کرد؛ چرا که فرهنگ و نظام ارزشی مفروض فقط با جامعه‌ای معین متناسب خواهد بود و بس؛ بنابراین، اندیشه تشکیل جامعه‌ای جهانی، با فرهنگ و نظام ارزشی واحد، پنداری است باطل و طمعی است خام.^۱

از سوی دیگر، قبول اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی به معنای این است که جامعه‌های متعدد شبیه افراد یک نوع واحد هستند؛ یعنی، هویت، ذات و مقومات یکسان دارند. بنابراین، هم می‌توان فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی گونه‌گون را با یکدیگر مقایسه کرد و هر یک از آنها را مطلقاً بهتر یا بدتر از دیگری دانست و هم می‌توان در پیدایش جامعه جهانی واحد، امید بست که در آن فرهنگ و نظام ارزشی معینی حاکمیت داشته باشد.

حال که با توجه به یکی دو نتیجه از نتایج مترتب بر طرفین قضیه به اهمیت آن وقوف یافتیم، وقت آن است که جواب درست مسئله را بازگویم. سابقاً، خاطر نشان کرده‌ایم که به عقیده ما وجود، وحدت و شخصیت جامعه اعتباری است و حقیقتی ندارد. بر این مبنا، آنچه برای جامعه اثبات می‌شود، در واقع احکامی است راجع به انسان‌هایی که زندگی اجتماعی دارند. به دیگر سخن، احکام جامعه‌شناختی فقط حاکی از امور و شئون اجتماعی افراد انسانی است؛ و چون، بدون اینکه نیازمند پرداختن به ریزه‌کاری‌های منطقی و فلسفی باشیم - از قبیل اینکه ماهیت واحد یعنی چه؟ ملاک وحدت نوعی چیست؟ فرق ذاتیات و عرضیات کدام است؟ و از کجا می‌توان آنها را شناخت؟ - می‌دانیم که انسان ماهیت واحدی دارد، می‌پذیریم که انسان‌ها سلسله‌ای صفات و حالات ثابت و مشترک دارند که می‌تواند منشأ رشته‌ای قوانین تکوینی و تشریحی پایدار و مشترک باشد. درست است که هر یک از افراد انسانی و نیز هر یک از اصناف انسانی

۱. کلود لوی شترنوس Claude Levi-Strauss مردم‌شناس، انسان‌شناس و فیلسوف فرانسوی (متولد ۱۹۰۸)، از طرفداران جدی این نظریه است. ر.ک. به: لوی استروس، نژاد و تاریخ، ترجمه ابرالحسن نجفی، تهران، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران، چ اول، ۱۳۵۸، صص ۶۳ تا ۶۷.

(اصناف به اصطلاح منطقی)، ویژگی‌هایی دارد که در هیچ فرد و صنف دیگری موجود نیست، ولی این امر مانع از آن نیست که همه افراد و نیز همه اصناف واجد دسته‌ای صفات و حالات مشترک باشند که اصطلاحاً عوارض ذاتیه انسان نام می‌گیرد. به عبارت دیگر، ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی انسان‌ها هیچ‌گونه منافاتی ندارد با وجود قوانین مشترک زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی که در همه آدمیان مصداق داشته باشد.

در دو قلمرو زیست‌شناسی و روان‌شناسی (چه روان‌شناسی فردی و چه روان‌شناسی اجتماعی) نه اختلافات تکوینی موجود بین افراد و اصناف انسان‌ها را دلیل بر فقدان قوانین مشترک در میان آنان می‌گیرند و نه وجود قوانین مشترک را دستمایه نفی تفاوت‌های فردی و صنفی می‌پندارند، بلکه هم وجود قوانین مشترک را می‌پذیرند و هم وجود تفاوت‌های فردی و صنفی را. در حوزه جامعه‌شناسی (چه جامعه‌شناسی ایستا و چه جامعه‌شناسی پویا) نیز باید از هر دو جانب افراط و تفریط اجتناب کرد. از سویی، نباید اختلافات تکوینی بین گروه‌ها و قشرهای اجتماعی و جامعه‌ها را گواه فقدان قوانین مشترک در میان آنها دانست؛ از سوی دیگر، نباید وجود قوانین مشترک را دستاویز انکار تفاوت‌هایی کرد که مسلماً در بین گروه‌ها و قشرها و جامعه‌ها موجود است. گروه‌ها و قشرها و جامعه‌هایی که در طی زمان و پهنه زمین پایدار شده‌اند و خواهند شد - به‌رغم وجود اختلافی که با یکدیگر دارند - جهات اشتراکی نیز دارند که قوانین جامعه‌شناختی متکفل بیان آنهاست.

همین جهات اشتراک می‌تواند خاستگاه نظام ارزشی معین و واحدی نیز باشد؛ زیرا، مگر نه این است که تنها آن نظام ارزشی‌ای صحیح و معتبر است که ریشه در حقایق و واقعیت‌ها داشته باشد و فقط از آنها تغذیه کند؟ وقتی واقعیات و تکوینیاتی هست که همه انسان‌ها در آنها مشترکند، چرا نتوان نظام ارزشی واحد و تشریعیات معینی داشت که بتواند همه آدمیان را به خیر و سعادت و کمال رهنمون‌گردد؟ حق این است که تکوینیات و واقعیات مشترک منشأ تشریعیات و ارزش‌های مشترکی می‌شود که هر نظام ارزشی واحد را می‌سازد. این نظام ارزشی مطلقاً، یعنی همیشه و در هر جا و برای همه

جوامع، خوب است؛ و سایر نظام‌های ارزشی، بسته به میزان اختلاف و تباعدی که با این نظام دارند، بد خواهند بود. پس نظام‌های ارزشی و فرهنگ‌ها را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و در باب بهتر یا بدتر بودن هر یک از آنها نسبت به دیگری می‌توان گفت: نظام ارزشی و فرهنگی بهتر است که به آن نظام ارزشی و فرهنگ آرمانی و کمال مطلوب نزدیک‌تر و با آن سازگارتر باشد.

تشبیه فرهنگ و نظام ارزشی به لباسی خاص نباید ما را بفریبد. اولاً، به کمک تشبیه هیچ مسئله‌ای را - اعم از منطقی، فلسفی و علمی - نمی‌توان حل کرد. بنابراین، در سرتاسر علوم و معارف بشری، به ویژه در علوم انسانی و مباحث اجتماعی، باید هوشیار بود تا مدعی برای اثبات مدعای خود و به منظور قوت و مقبولیت بخشیدن به سخن خود از تشبیه صرف استفاده نکند. ثانیاً، اگر بنابراین است که فرهنگ و نظام ارزشی به چیزی تشبیه شود، باید گفت که اصول و کلیات نظام ارزشی صحیح و معتبر مانند اصل لباس پوشیدن است که بین همه انسان‌ها مشترک است. لباسی خاص که کم و کیف معینی دارد می‌تواند نمایشگر خصوصیت‌های گروه یا قشر یا جامعه خاصی باشد که با خصوصیات گروه یا قشر یا جامعه‌ای دیگر متفاوت است. اختلافات هر گروه یا قشر یا جامعه با گروه یا قشر یا جامعه‌ای دیگر از قبیل اختلافات فردی با فرد دیگر است که موارد اشتراک و قوانین مشترک را نفی نمی‌کند. این جهات مشترک است که می‌تواند مبنای نظام ارزشی مشترک شود.

پس ممکن است که سلسله‌ای از ارزش‌های اخلاقی و حقوقی وجود داشته باشد که کلی و مطلق، دائم و ثابت و قابل تسری و انتقال به همه جامعه‌ها باشد. این ارزش‌ها همان‌هاست که از جوه اشتراک تکوینی انسان‌ها نشئت گرفته است و چون طبیعت و ذاتیات جامعه چیزی جز طبیعت و ذاتیات فرد انسان نیست، این ارزش‌ها مخالف با طبیعت و ذاتیات هیچ جامعه‌ای نیست و بر همه جوامع تطبیق پذیر است. اینکه هنوز همه جوامع ارزش‌های مذکور را نپذیرفته‌اند، به این معنا نیست که این ارزش‌ها اساساً امکان فراگیری و جهانشمول شدن را ندارد. بنابراین، نه انتظار اینکه روزی همه جامعه‌ها نظام ارزشی و فرهنگی واحدی داشته باشد انتظاری نامعقول است، نه سعی در راه ایجاد جامعه جهانی واحد تلاشی عبث و بیهوده خواهد بود. می‌توان توقع داشت و کوشید که

آدمیان در اصول و کلیات ارزشی و فرهنگی اشتراک یابند و بدین طریق جامعه‌ای واحد پدید آورند.

نتیجه اینکه، به عقیده ما گروه‌ها یا قشرهای اجتماعی و نیز جامعه‌های گوناگون، به رغم اختلافات تکوینی‌ای که با یکدیگر دارند، از وجوه مشترک و تشابه تکوینی خالی نیستند. این وجوه اشتراک، هم پایه قوانین تکوینی جامعه‌شناختی مشترک می‌شود و هم منشأ قوانین تشریحی اخلاقی و حقوقی مشترک. پس گروه‌ها، قشرها و جوامع مختلف می‌توانند، و باید، فرهنگ و نظام ارزشی و اخلاق و حقوق واحد داشته باشند.

به عقیده ما، نتیجه مذکور از آیات شریفه قرآنی نیز قابل استنتاج است. نظری اجمالی به قرآن کریم می‌رساند که این کتاب آسمانی به رشته‌ای قوانین تکوینی و تشریحی مشترک بین همه جامعه‌ها قائل است. از بعضی آیات برمی‌آید که حکمت نقل داستان‌های جامعه‌ها و اقوام پیشین این است که دیگران از اعمال و پیامدهای کارهایشان درس بگیرند و عبرت اندوزند:



لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي

در سرگذشت آنان برای خردمندان عبرتی هست: (۱۱۱/یوسف)

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى.

در آن [داستان موسی و فرعون] برای هر که که بترسد عبرتی هست. (۲۶/نازعات)

در این دو آیه و آیات دیگری - مانند: آیات ۱۳ سوره آل عمران و ۲ سوره حشر - سرگذشت گذشتگان مایه عبرت آیندگان قلمداد شده است. پیداست که پندآموزی از آنچه بر جامعه‌های پیشین رفته است تنها در صورتی ممکن و مفید است که واقعه‌ای تاریخی پدیده‌ای منحصر به فرد و متعلق به جامعه‌ای خاص نباشد، بلکه در هر جامعه دیگری نیز قابل تکرار باشد. معلوم می‌شود که از دیدگاه قرآنی، وجوه اشتراک تکوینی‌ای بین گذشتگان و آیندگان هست که عبرت‌اندوزی و پندآموزی آیندگان را از سرشت و سرنوشت گذشتگان امکان‌پذیر و سودمند می‌کند و گرنه از حوادث جزئی و شخصی و تکرارناپذیر چه درسی می‌توان گرفت و چه بهره‌ای می‌توان جست؟

در هفت آیه از آیات شریفه قرآن می‌خوانیم که چرا مردم «سیر فی الأرض» نمی‌کنند

تا بنگرند که چه سان بوده است سرانجام کسانی که پیش از آنان بوده‌اند. (ر.ک. به: ۱۰۹ یوسف، ۹ روم، ۴۴/غافر، ۸۲/غافر و ۱۰/محمد) یا دل‌هایی بیابند که با آنها بفهمند یا گوش‌هایی که با آنها بشنوند (ر.ک. به: ۴۶/حج). در شش آیه شریفه دیگر از مردم خواسته شده است که «سیر فی الارض» کنند و بنگرند که سرانجام تکذیب‌کنندگان (ر.ک. به: ۱۳۷/آل عمران، ۱۱/انعام و ۳۶/نحل) یا بزهکاران (ر.ک. به: ۶۹/نحل) یا کسانی که از پیش بودند و بیشترشان مشرک بودند (ر.ک. به: ۴۲/روم) چگونه بوده است، یا خدای متعال چگونه آفرینش را آغاز فرموده است. (ر.ک. به: ۲۰/عنکبوت) «سیر فی الارض» اصطلاحی قرآنی است که به معنای تفکر و تأمل در وقایع و حوادث تاریخی است به منظور عبرت‌اندوزی و پندآموزی. اگر هر واقعه و حادثه تاریخی، پدیده‌ای منحصر به فرد می‌بود که به جامعه‌ای معین اختصاص داشت و با جوامع دیگر هیچ‌گونه ربط و پیوندی نداشت و در سایر اوضاع و احوال تاریخی تکرار نمی‌شد، ژرف‌نگری در آن و درس گرفتن از آن چه سودی می‌توانست داشته باشد؟ از نظرگاه قرآن کریم جوامعی که آیات الهی را تکذیب می‌کنند یا بزهکاری در پیش می‌گیرند یا اکثرشان مشرک می‌شوند، سرنوشت و عاقبت نامطلوبی خواهند داشت؛ این قانون استثنایپذیر نیست و کلیت دارد و همین استثنا ناپذیری و کلیت است که تأمل در حوادث گذشته را مفید فایده می‌سازد.

در سوره شعراء سرگذشت هفت قوم (قوم موسی، قوم ابراهیم، قوم نوح، عاد، ثمود، قوم لوط، و قوم شعیب) نقل می‌شود و پس از ذکر سرگذشت هر یک از آنها این دو جمله می‌آید:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ.

در آن [سرگذشت] نشانه‌ای هست؛ و بیشترشان مؤمن نبودند. (شعراء ۶۷، ۱۰۳،

۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴ و ۱۹۰)

این آیات بر این دلالت دارد که جوامع گذشته، حال و آینده جهات مشترکی دارند که درس گرفتن از گذشتگان را برای آیندگان ممکن و مطلوب می‌کند.

به این مطلب در آیات متعدد دیگری نیز اشاره شده است؛ از جمله در آیات ۲۱۴

سوره بقره، ۶ سوره انعام، ۱۲۸ سوره طه، ۱۴ سوره نمل، ۴۰ سوره قصص، ۴ تا ۶، ۲۱، ۲۲، ۸۲ تا ۸۵ سوره غافر، ۲۳ تا ۲۵ و ۵۶ سوره زخرف.

از پیامبر گرامی اسلام ﷺ در تأکید بر اینکه هر آنچه بر بنی اسرائیل گذشته است برای مسلمانان نیز پیش خواهد آمد، روایت شده است که، فرمودند:

وَلَوْ أَنَّهُمْ دَخَلُوا جِحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ.

اگر آنان به سوراخ سوسماری نیز درون شده‌اند شما هم به همان سوراخ درخواهید آمد. خلاصه آنکه کتاب و سنت مؤید و جوه اشتراک تکوینی همه جامعه‌ها و قوانین جامعه‌شناختی مشترک و احکام اخلاقی و حقوقی و نظام ارزشی و فرهنگ مشترک است. اما راجع به اینکه آن نظام ارزشی و فرهنگ مشترک و واحد چیست، باید دانست که از دیدگاه اسلامی همه ادیان و شرایع الهی حقیقت واحده‌ای دارند و، به عبارت دیگر، بیش از یک دین و شریعت نیستند و اختلافات اندک و ناچیزی که در بین آنها وجود داشته است، از قبیل اختلافات احکامی است که در دوران نبوت یک پیامبر پیش می‌آمده است. مثلاً، اگر یکی از احکام شریعت حضرت موسی عليه السلام را حضرت عیسی، علی نبینا و آله و علیهما السلام، نسخ کرده است، درست مانند این است که یکی از قوانینی که در اوائل بعثت حضرت محمد عليه السلام مرسوم و معمول بوده است بعدها، منسوخ و متروک شده باشد. این‌گونه نسخ‌ها - که حتی در دوران پیامبری یک پیامبر نیز روی می‌داده است - نمی‌تواند منشأ اختلاف ماهوی ادیان و شرایع آسمانی شود. در آیات قرآنی متعددی، خطاب به پیامبر گرامی اسلام عليه السلام آمده است که آنچه به تو وحی می‌کنیم همان است که بر پیامبران پیشین فرو فرستاده‌ایم. پس اصول و کلیات همه ادیان الهی واحد و مشترک است و همین اصول و کلیات واحد است که همه افراد، گروه‌ها، قشرها و جامعه‌ها در همه مقاطع تاریخی می‌توانند - و باید - تابع آن باشند و فرهنگ و نظام ارزشی خود را از آن اخذ و اقتباس کنند. به تعبیر دیگر، همه می‌توانند - و باید - متدین به دین اسلام باشند؛ نهایت آنکه این دین می‌تواند در فروع و جزئیات خود، به مقتضای اوضاع و احوال تاریخی، دستخوش تبدل و تغییر شود، ولی اصول و کلیاتش از

زمان خلقت آدم تا صبح قیامت یکسان خواهد ماند. افراد، گروه‌ها، قشرها و جوامعی که به این دین مقدس نگروند از سر خودخواهی و برتری جویی و ظلم و فساد چنین می‌کنند؛ و الا فطرت انسانی، فطرتی است واحد که در میان همه آدمیان مشترک است و قوانین تکوینی مشترکی دارد و مقتضی احکام تشریعی واحدی نیز هست.

بنابراین، اندیشه مشارکت همه انسان‌ها در یک فرهنگ و نظام ارزشی و تشکیل جامعه جهانی واحد، اندیشه‌ای معقول و صحیح است. اما در باب اینکه آیا این اندیشه تحقق خارجی نیز خواهد یافت یا نه، باید گفت که از نظرگاه قرآنی جای شک و شبهه‌ای نیست که روزی خواهد آمد که در آن روز، بشریت در زیر لوای یک فرهنگ و نظام ارزشی، جامعه‌ای واحد خواهد داشت. ما شیعیان آن روز را همان زمان ظهور حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه، می‌دانیم.



قانونمندی تاریخ

بعضی از متفکران معتقدند که تاریخ موجودی حقیقی، زنده و متحرک است که جسمی دارد و روحی و اراده و خواستی و عزم و آهنگی و حرکت و محرکی و مبدأ و مسیری و مقصدی و هدفی و قانون و نظامی. این تفکر پیشینه‌ای دیرین دارد و افلاطون، حکیم یونانی (۳۴۷-۴۲۸ ق.م) و آگوستین قدیس^۱، متکلم و مجتهد نامی کلیسا (۴۳۰-۳۵۴)، را از پدید آورندگان آن می‌دانند. ولتر^۲، شاعر و نویسنده و فیلسوف فرانسوی (۱۷۷۸ -

۱۶۹۴)، برای نخستین بار معرفتی را که این گروه از متفکران نسبت به تاریخ دارند یا از آن دم می‌زنند، فلسفه تاریخ نامید. ولی رواج و شیوع این معرفت عمدتاً، پس از ظهور فلسفه نظری هگل و بر تخت نشستن آن به دست مارکس و پیروان او بوده است.

به هر حال، فلسفه تاریخ به قانونمندی تاریخ اعتقاد مؤکد دارد. تاریخ هویتی حقیقی است، نه اعتباری. این هویت حقیقی مستقل از جایی آغاز کرده است، از طریق می‌گذرد و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد. فلسفه تاریخ بر سر این است که نشان دهد

1. St. Augustine.

2. Voltaire.

که این رفتن و بالیدن چگونه صورت می‌گیرد؟ آن نقطه نهایی کجاست که بارانداز تاریخ است؟ چگونه از منزل کنونی منزل واپسین را می‌توان، ولو به ابهام و اجمال، تصویر کرد؟ آیا گذر از منازل و مراحل گوناگون تاریخی اجتناب‌ناپذیر است یا چاره‌پذیر؟ و بالأخره، محرک حرکت تاریخ کدام است؟ فلسفه تاریخ می‌پذیرد که حرکت تاریخ قانونمند است و کشف آن قانون یا قانون‌ها برای ما میسر است و مجموع تاریخ به طریق علمی تفسیرپذیر است.

قبل از آنکه به ذکر دو نظریه مشهور در باب فلسفه تاریخ بپردازیم، تذکار این نکته را مفید می‌بینیم: آثار و مکتوبات بعضی از اندیشمندان چنان است که آدمی دچار شک و دودلی می‌شود، در اینکه آیا در زمینه جامعه‌شناسی پویا سخن می‌گویند یا در زمینه فلسفه تاریخ؟^۱ یعنی آیا با وجود چندین و چند جامعه مستقل و مجزا قائلند که هر یک تطورات و تحولات تاریخی خود را دارد و به راه خود می‌رود؟ یا کل جامعه بشری را، از آغاز تا انجام، موجود حقیقی واحدی می‌دانند و جامعه‌های مختلف را چیزی بیش از یاخته‌های تشکیل دهنده آن موجود نمی‌انگارند که متناوباً به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، بدون اینکه به وحدت آن موجود، زیانی برسانند؟ پویایی‌شناسی جامعه - که گاهی جامعه‌شناسی تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها هم نام می‌گیرد - هر جامعه‌ای را واحدی مجزا و مستقل قلمداد می‌کند و حال آنکه در نظر فیلسوف تاریخ همه جوامع، روی هم رفته، پیکر موجودی را می‌سازند به نام تاریخ که در تطور و تحول مستمر و دائم است. این شک و دودلی در نوشته‌های مورخان علوم انسانی و اجتماعی انعکاس فراوان دارد. مورخی فلان متفکر را جامعه‌شناس تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها معرفی می‌کند؛ و مورخ دیگری او را فیلسوف تاریخ می‌داند.

۱. تفکیک میان پویایی‌شناسی جامعه و فلسفه تاریخ بر طبق اصطلاحی است که کمابیش رایج شده است، ولی با صرف نظر از این اصطلاح خاص می‌توان برای فلسفه تاریخ معنایی وسیع‌تر در نظر گرفت که شامل پویایی‌شناسی جامعه نیز بشود؛ حتی می‌توان معنای صحیح فلسفه تاریخ را همین بخش از جامعه‌شناسی دانست، زیرا تاریخ همچون هر موجود واجد شخصی و اقمیتی ندارد و تنها همچون ظرف تطورات افراد و جوامع قابل قبول است. و شاید علت اینکه به بعضی از جامعه‌شناسان فیلسوف تاریخ گفته‌اند ملاحظه همین اصطلاح عام باشد.

مثلاً ما خود مراحل سه گانه کنت را نظریه‌ای در باب پویایی‌شناسی جامعه تلقی کردیم، در صورتی که می‌توان آن را نظریه‌ای در زمینه فلسفه تاریخ هم دانست؛ چرا که وی مفهوم جامعه را در جایگاه کلی واقعی و عینی، با مفهوم بشریت یکی می‌انگارد. همچنین، پاره‌ای از نویسندگان شپنگلر و توین‌بی را از فیلسوفان تاریخ دانسته‌اند؛ حال آنکه، به عقیده ما، این دو باید از جامعه‌شناسان فرهنگ‌ها یا تمدن‌ها محسوب شوند. حتی مارکس نیز بیشتر جامعه‌شناس است تا فیلسوف تاریخ؛ اگر چه ما نیز به تبع بسیاری از نویسندگان نظریه‌ای او را نظریه‌ای مربوط به فلسفه تاریخ تلقی کرده‌ایم. از میان نظریات متعلق به فلسفه تاریخ دو نظریه ذیل نامبردارتر است:

۱- نظریه هگل

بر وفق این نظریه بافت و ساخت جهان را اندیشه تشکیل می‌دهد؛ اندیشه‌ای مطلق، متعالی و آزاد که از خالق برخاسته و در خارج هویت و موضوعیت و محدودیت یافته است. این جهان، به سخن دیگر، ذهن خداست. ولی همین‌که این اندیشه در خارج تحقق یافت و از صاحب اندیشه جدا شد به فراق و از خود بیگانگی دچار می‌شود و همواره در پی آن است که بر این جدایی فائق آید و دوباره به اصل خود پیوندد. تحقق و فعلیت و گسترش یافتن اندیشه، هم در مکان صورت می‌گیرد، هم در زمان. وقتی اندیشه در مکان گسترش پیدا کند طبیعت می‌شود؛ و چون در زمان گسترش بیابد روح. تاریخ عبارت است از: گسترش یافتن روح در زمان. بنابراین تاریخ نیز حکایت آن نی است که از جدایی خویش، جاودانه، در شکایت است و از وقتی که از نیستان اعلی او را بریده‌اند، هیچ‌گاه بدین دوری و فراق رضایت نداده و سراپا همت شده است تا با خود نخستین خود یگانه شود.

حرکت تاریخ جلوه‌های متوالی و متعاقب اندیشه متعالی است که همچنان در کار بند گشودن از پای خود و باز جستن روزگار وصل است. گوهر اندیشه متعالی، یعنی ساختمان و اساس آن، آزادی و بی‌قیدی است؛ لکن جهانی شدنش او را در بند کرده است. رهایی از این بند و بازگشتن به روزگار آزادی، عزم استوار اندیشه مهجور و زندانی

است. از این رو، طومار جهان دائماً در حال باز شدن است، بدین صورت که همواره اندیشه متعالی در نزاع مستمر با خویش، درجه‌ای از با خود بیگانگی خود را می‌زداید و گامی به آزادی نهایی نزدیک‌تر می‌شود. جریان فراق و وصال، دوری و آشنایی، مشتاقی و مهجوری بستر حرکت تاریخ جهانی است. با خود آشنا شدن و از خود بیگانه شدن مداوم، اندیشه متعالی و عشق او به بازیافتن خویش و رهایی از فراق، محرک حرکت تاریخی جهان است. طومار جهان همان‌قدر باز می‌شود که طومار ذهن؛ و از آنجا که ذهن در برخورد با نقدها و نقض‌ها بر خطاها و محدودیت‌های خود واقف می‌شود و به سطحی بالاتر و بازتر و گشاده‌تر دست می‌یابد، تاریخ جهان - که در واقع چیزی جز حرکت اندیشه متعالی در ذهن خدا نیست - نیز از طریق تضادها و تصادم‌ها راه خود را به جلو می‌گشاید.

هر مرحله نوین تاریخی حاصل نزاع و ترکیب دو مرحله متضاد پیشین است. لکن این مرحله نوین، در عین حال، گشاده‌تر و فراگیرنده‌تر و آزادتر از مراحل قبلی است. بدین سان، تاریخ جهان - که چیزی جز تجلی اندیشه مطلق نیست - هر چه پیش‌تر می‌رود به آزادی بیشتر دست می‌یابد. این آزادی چیزی نیست جز بیشتر آشنا شدن اندیشه تجسم یافته جهانی با خویشتن و بیشتر فائق آمدن بر محدودیت‌های خویش. هدف تاریخ رسیدن اندیشه مطلق است به آزادی کامل و محو فراق و از خود بیگانگی. درجه آزادی اندیشه مطلق و متعالی را در هر دوره می‌توان از روحیه مردم آن عصر دریافت. بر این اساس، تاریخ جهان چنین خلاصه می‌شود: الف) دوران آزادی یک تن و اسارت دیگران؛ ب) دوران آزادی عده‌ای و اسارت عده‌ای دیگری؛ ج) دوران آزادی همگان.^۱

۱. ر.ک. به: فلسفه تاریخ، ص ۱۰ تا ۱۳ همچنین ر.ک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۲۸۱ تا ۲۲۱؛ گ. و. ف. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ج اول، ۱۳۵۶؛ گ. و. ف. هگل، خدایگان و بنده تفسیر از الکساندر کوژو، ترجمه و پیشگفتار از حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ج اول، ۱۳۵۲؛ ژان هیبولیت مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ج اول.

۲ - نظریه مارکس

مارکس به گفته خودش مخروط تفکر هگلی را که وارونه بود و بر سر ایستاده بود، بر قاعده نشاند؛ یعنی بافت و ساخت جهان را نه اندیشه بلکه ماده شناخت.

نزاع مستمر تاریخی را اگر چه قبول کرد، لکن آن را در میان طبقات اقتصادی جاری دانست و نه در ذرات اندیشه مطلق. او محرک حرکت تاریخ را نه عشق اندیشه مطلق به رهایی از فراق، بلکه رشد ابزار تولید و نزاع طبقه نوخاسته با طبقه کهن انگاشت. مسیر تاریخ را جلوه‌های متوالی و گوناگون اندیشه مطلق در پوشش ملت‌ها و مردمان ندانست، بلکه مراحل مختلف رشد ابزار تولید و روبناهای متناسب با آن پنداشت. به عقیده او، مراحل مختلف تاریخ ادوار اشتراک بدوی، برده‌داری، زمینداری، سرمایه‌داری و سوسیالیسم و کمونیسم است که هر یک در دوره‌ای و متناسب با درجه‌ای از رشد ابزار تولید حکومت و عمومیت می‌یابد. بالأخره، وی هدف تاریخ را هر چه آزادتر شدن اندیشه متعالی و رهایی‌اش از فراق ندانست، بلکه هدف تاریخ را رهایی از طبقات اقتصادی انگاشت.^۱

این دو نظریه، به‌رغم اینکه یکی از آنها اندیشه‌گرایانه^۲ است و دیگری ماده‌گرایانه^۳، لاقلاً در سه مطلب اشتراک و توافق دارند اول: حرکت تاریخ را معلول تضادهای درونی خود تاریخ می‌دانند، نه معلول عامل یا عوامل خارج از آن؛ به تعبیر دیگر، حرکت تاریخ را جدلی^۴ می‌پندارند، نه قسری^۵. دوم: برای اراده انسان‌ها در اراده و عزم و حرکت تاریخ و مبدأ و مسیر و مقصد این حرکت تأثیری قائل نیستند؛ یعنی آدمیان را قادر به نفی یا تغییر حرکت تاریخ نمی‌دانند. سوم: این حرکت را پیشرونده و تکاملی قلمداد می‌کنند نه پسرونده و ارتجاعی.

ما، در اینجا، مطلب اول را بررسی و نقد نمی‌کنیم و خوانندگان گرامی را به کتب و

۱. رک. به: رک به ص ۲۲۱ ص ۱۳ تا ۱۶، همچنین، رک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۲۲۱ و ۲۲۲؛

ریمون آرون، همان، صص ۱۵۱ تا ۱۲۳۶ آندره پی پتر، همان، صص ۳۲ تا ۳۶.

۲. ماتریالیستی: materialistic

۳. ایده‌آلیستی: idealistic

۴. مکانیکی: machanical

۵. دیالکتیکی: dialectical

رسالات فلسفی؛ ارجاع می‌دهیم. مخصوصاً به کتاب‌هایی که در شرح و ردّ دستگاه فلسفی هگل یا مادیت فلسفی یا تاریخی مارکس نگاشته شده است. دربارهٔ مطلب دوم سخنانی تحت عنوان «قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان» خواهیم گفت. و در باب مطلب سوم نیز زیر عنوان «تکامل در جامعه و تاریخ» داوری خواهیم کرد.

قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان

در این زمینه که قوانین اجتماعی و تاریخی با اختیار و آزادی ارادهٔ انسان‌ها سازگار است یا نه، سه رأی کلی و عمده وجود دارد:

۱. بعضی معتقدند که قوانین اجتماعی و تاریخی ضروری و جبری است، درست به همان گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی ضرورت و قطعیت دارد. ضرورت و قطعیت قوانین طبیعی و فیزیکی به کسی که از آنها آگاه باشد، قدرت می‌دهد که حوادث طبیعی و پدیده‌های فیزیکی‌ای را که در آینده رخ خواهد نمود، به‌طور قطعی و یقینی پیش‌بینی کند. به همین ترتیب، جامعه‌شناس یا فیلسوف تاریخ می‌تواند آیندهٔ جامعه‌ای خاص یا کل جامعهٔ بشری، یعنی تاریخ، را به‌طور حتمی و قاطعانه پیش‌بینی کند. جمادات، نباتات و حیوانات - که موضوع مطالعه و تحقیق علوم طبیعی و فیزیکی‌اند - تحت جبر قوانین طبیعی و فیزیکی هستند و هیچ اراده‌ای از خود ندارند. به همین سان، قوانین اجتماعی و تاریخی از چنان جبری بهره‌مندند که برای اختیار انسان‌ها جایی باقی نمی‌گذارند.

بسیاری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ بر همین اعتقادند. سابقاً با آراء پاره‌ای از اینان، از جمله دورکیم و شپنگلر، آشنا شدیم. همچنین، «کسانی مانند هگل که می‌گویند: «تاریخ کشتارگاه اراده‌های فردی انسان‌هاست» و هم او که سخن از «شیطنت و فریبکاری و مکاری» تاریخ می‌گوید، و مارکس که انسان‌ها را در برابر حوادث تاریخ تنها قابل‌ی می‌شمارد که فقط به وضع حمل مادر آبستن تاریخ کمک می‌کنند و از کشتن نوزاد و یا برانداختن نطفهٔ آن عاجزند و انگلس که خدای تاریخ را سنگدل‌ترین خدایان می‌شمارد که ارابهٔ پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می‌رانند، همه یک صدا

به استقلال هویت تاریخ و بازیگری آن اتفاق دارند^۱ و قوانین تاریخ را نافی اراده آزاد افراد انسانی می‌پندارند.

۲- بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که ضرورت و جبر قوانین اجتماعی و تاریخی به آن درجه از شدت و قوت نیست که اختیار انسان‌ها را به کلی پایمال و لگدکوب کند. به دیگر سخن، چنین نیست که روح جامعه یا تاریخ افراد انسانی را همچون عروسک‌های خیمه‌شب بازی آلت دست خود کرده باشد و آنان را واداشته باشد که برایش کار کنند و مقاصدش را تحقق بخشند و خیال کنند که در پی ارضای خواسته‌های شخصی خود هستند. انسان‌ها یکسره مَسلوب‌الاختیار نیستند؛ اراده و فعالیت آزادانه چیزی بیش از یک توهم صرف است. جامعه یا تاریخ مانند کاروانی است که هم مبدأ و مقصد معین دارد و هم راه و مسیر معلوم. با این همه، در طی مسیر و در طول حرکت هر یک از کاروانیان، کمابیش، آزادی‌هایی دارد، می‌تواند در قسمت مقدم کاروان باشد یا در قسمت مؤخر آن؛ به تندی گام بزند یا به کندی؛ سواره باشد یا پیاده؛ و قس علی هذا. جامعه یا تاریخ نیز خطوط کلی‌ای دارد که همان قانونمندی‌های ضروری و جبری و تخلف‌ناپذیر آن است؛ مع هذا، هر یک از این خطوط کلی، عرضی دارد که انسان‌ها می‌توانند در آن عرض، کم یا بیش، اعمال اختیار کنند. حرکت جامعه یا تاریخ مشمول سلسله‌ای از قوانین ضروری و جبری و تابع خط مشیی کلی است، ولی در درون این خط مشی فضایی باز برای اعمال اختیاری افراد انسانی نیز وجود دارد. خلاصه آنکه، قوانین اجتماعی و تاریخی آزادی انسان را محدود می‌کند، لکن نابود نمی‌سازد.

۳- پاره‌ای دیگر به این قائلند که معنای قانونمندی جامعه یا تاریخ جز این نیست که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی‌علت و تصادفی نیست، بلکه معلول عللی است که به واسطه آنها قابل تبیین و تفسیر است. پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی، مانند هر نوع پدیده و حادثه دیگری، تابع اصل علیت و مشمول نظام علی و معلولی است؛ نهایت آنکه در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره، یکی از اجزای

علت تامه اراده خود انسان است. از این رو، در عین حال که جهانشمولی اصل علیت پا برجاست و «الشئیء ما لم یجب لم یوجد»؛ نه می توان پذیرفت که، حتی با آگاهی کامل از قوانین اجتماعی و تاریخی، پیش بینی قطعی آینده جامعه و تاریخ امکان پذیر است، نه می توان قبول کرد که افراد انسانی به جبر اجتماعی یا تاریخی محکوم اند. در حقیقت، آدمیان، در جامعه و تاریخ، آزادی کامل دارند و حتی می توانند برخلاف مسیر جامعه و تاریخ حرکت کنند یا، از این مهم تر، مسیر جامعه و تاریخ را دگرگون کنند.

این رأی سوم رأی خود ماست. به همین جهت، باید چند کلمه ای در نقد و رد رأی نخست که همه فعالیت های آدمی را، در جامعه و تاریخ، جبری می پندارد و رأی دوم که برای انسان دو قسم فعالیت، یکی جبری و دیگری اختیاری، قائل است، بیاوریم. آنچه وجه اشتراک این دو رأی است این است که بشر، لااقل در برخی از کارهایش، تسلیم جبر جامعه یا تاریخ است. ما نقد و رد خود را متوجه همین وجه اشتراک می کنیم.

اولاً: بارها گفته ایم و بار دگر می گوئیم که آنچه وجود حقیقی عینی دارد افراد انسانی اند که اگر ارتباطات و مناسبات متقابل خاصی با یکدیگر بیابند، وحدتی اعتباری خواهند داشت که بر اساس آن، بر مجموعه آنها عنوان جامعه را می توان اطلاق کرد. پس جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی و عینی، به معنای فلسفی، ندارد. اکنون می گوئیم که تاریخ نیز چنین است. پس نباید از روح جامعه یا تاریخ - که همه انسان ها را تحت تسخیر و تدبیر خود دارد - سخن گفت.

ثانیاً: اساس اسلام و هر دین آسمانی دیگر و بلکه پایه هر دین و هر نظام اخلاقی یا حقوقی، بر اراده آزاد انسان استوار است. اگر آدمی مختار نباشد، چگونه می توان او را امر یا نهی، ستایش یا نکوهش، انذار یا تبشیر، تحذیر یا ترغیب کرد و پاداش یا کیفر داد؟ و اگر این گونه امور در کار نباشد، چگونه دین یا نظام اخلاقی یا حقوقی ای استقرار خواهد یافت؟

ثالثاً: اکثر آیات قرآنی، به تصریح یا اشاره، دلالت به این دارد که قوانین اجتماعی یا تاریخی، به هیچ روی، اختیار را از انسان سلب نمی کند. مثلاً به چهل و دو آیه ای اشاره می کنیم که انسان ها را به عبرت اندوزی و پندآموزی از سرگذشت اقوام و امت های

گذشته دعوت می‌کند. این آیات شریفه علاوه بر آنکه اشتراک جامعه‌ها را در قوانین جامعه‌شناختی می‌رساند، به این نکته مهم نیز توجه می‌دهد که قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه اختیار انسان را سلب نمی‌کند؛ زیرا اگر چنین بود که قوانین اجتماعی - هر چند مشترک و تکرارپذیر باشد - جبری و نافی آزادی انسان‌ها باشد، باز جای این نبود که قرآن کریم از ما بخواهد که در اوضاع و احوال گذشتگان نیک بنگریم و از این تأملات تاریخی به نفع و صلاح خود بهره‌برگیریم، چرا که اگر قوانین اجتماعی آزادی ما را سلب کرده باشد و زمام امور ما همه به دست روح جامعه یا تاریخ باشد و آن روح رشته‌هایی بر گردن‌های ما افکنده باشد و ما را، چه بخواهیم و چه نخواهیم، به هر جا که خاطرخواه خود اوست بکشاند، درس گرفتن از سرانجام کار پیشینیان برای ما چه سودی خواهد داشت؟ این قبیل آیات به وضوح گویای این مطلب است که عللی که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی را به وجود می‌آورد یکسره مستقل و بریده از ارادهٔ افراد انسان نیست، بلکه بر آنها مشتمل است؛ بنابراین جای آن هست که ما، با درس‌گیری از گذشتگان، افعال اختیاری خود را چنان سامان دهیم که عواقبی نامطلوب در پی نداشته باشد.

بی‌مناسبت نیست که در همین جا، بر این نکته تأکید کنیم که تأثیر ارادهٔ بشر بر کم و کیف پدیده‌های اجتماعی و تاریخی پیش‌بینی قطعی آیندهٔ جامعه و تاریخ را غیرممکن می‌کند. پر واضح است که آیندهٔ موجودات مختار و از جمله بشر، به سبب همین ارادهٔ آزادی که دارند پیش‌بینی ناپذیر است. قطعیتی که در علوم طبیعی (علوم فیزیکی و علوم زیستی) هست و علوم انسانی فاقد آن است، ناشی از مختار نبودن جمادات، نباتات و حیوانات است؛ و الا اگر همین پدیده‌های طبیعی هم در دسترس آدمی و تحت تأثیر تصرف و تدبیر او واقع شود آینده‌ی آنها در ظلمت ابهام فرو خواهد رفت؛ مثلاً، اگر انسان قدرت تصرف در حرکات سیارات منظومهٔ شمسی را می‌داشت پیش‌بینی قطعی خسوف و کسوف هم امکان نمی‌پذیرفت، چنانکه اگر ساعت را - که کاملاً تابع قوانین فیزیک و مکانیک است - در اختیار انسانی قرار دهد تا هر چه می‌خواهد با آن بکند، دیگر نمی‌توان پیش‌بینی قطعی کرد که پس از گذشت فلان مدت، زمان چه وضع و حالی

خواهد داشت، چرا که وضع و حال ساعت، در این مثال، معلول دو دسته از علل است: یکی عوامل فیزیکی و مکانیکی که پیش‌بینی‌پذیر است و دیگری تصرفات ارادی آن انسان - که، البته، قابل پیش‌بینی نیست. به همین جهت، باید پذیرفت که این امید که روزی بتوانیم قوانین حرکت جامعه یا تاریخ را بیابیم، به همان صورت که مثلاً نیوتن قوانین حرکت اجسام مادی را یافت و بر پایه آن قوانین آینده جامعه یا تاریخ را قطعاً پیش‌بینی کنیم چیزی جز نتیجه غفلت یا تغافل از این حقیقت نیست که در جامعه و تاریخ فقط انسان‌های مختار و آزادند که وجود حقیقی و عینی دارند و آثاری از خود بر جای می‌نهند. به دیگر سخن، اگر مراد از قانونمندی جامعه یا تاریخ این باشد که همه امور و شئون انسان‌ها یا بخشی از آن (به اصطلاح، خطوط کلی آن) مشمول قوانین اجتماعی یا تاریخی جبری و ضروری است که تخلف از آنها برای هیچ فردی ممکن نیست و به استناد آنها آینده را به طور قطع می‌توان پیش‌بینی کرد؛ باید گفت که این قانونمندی با آزادی بشر سازگار نیست. خلاصه آنکه، در هر جا که پای اراده آزاد انسان و تصرف اختیاری وی در خودش یا در پدیده‌ای دیگر در میان بیاید، پیش‌بینی قطعی میسر نخواهد شد، مگر اینکه کسی، به طریقی و مثلاً از راه علم غیب، از مبادی اراده او آگاه باشد و بداند که برای او در فلان مکان و فلان زمان چه مبادی نفسانی تحقق خواهد یافت و از نفسش اراده چه کاری صادر خواهد شد. چنین کسی نیز در واقع، غیب‌گویی می‌کند، نه پیش‌بینی. و البته میان کسانی که، به تعلیم خدای متعال، آینده جامعه و تاریخ را غیب‌گویی می‌کنند و کسانی دیگر که، به استناد قوانین اجتماعی و تاریخی، آینده را پیش‌بینی می‌کنند فرق بسیار است.^۱

۱. در این کتاب، کارل ر. هوبر، فخر تاریخ‌نگری ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، چاپ دوم با تجدید نظر، ۱۳۵۸. با استدلالی غیر از استدلال ما بیان شده است که اولاً، سیر محتوم و اجتناب‌ناپذیر تاریخ خرافه محض است و ثانیاً، پیشگویی جریان تاریخ بشری با روش علمی با هر روش استدلالی دیگر غیر ممکن است.

تکامل در جامعه و تاریخ

کسانی که در تاریخ، اندیشه‌های بشری را می‌نویسند، غالباً، معتقدند که اگر از بینش فیلسوفان دوره باستان - که کل بشر را موجود زنده‌ای می‌دانستند که مراحل متوالی کودکی، نوجوانی و پختگی را طی می‌کند - صرف نظر کنیم «فکر ترقی، یعنی ترقی مداوم و بی‌حد و حصر در صعود مستقیم از یک وضعیت پست‌تر به سوی وضعیتی عالی‌تر تا قرن هفده برای انسان ناشناخته بود.»^۱ لکن، از این قرن به بعد اندیشه ترقی تاریخ و جامعه شیوع و رواج روزافزون و حیرت‌انگیزی یافت. اکثر مورخان، فلاسفه تاریخ، دانشمندان علوم اجتماعی، جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان نه تنها مسیری معین و محتوم برای حرکت جامعه و تاریخ قائل شدند، بلکه آگاهانه یا ناآگاهانه، اعتقاد داشتند که این مسیر، به نحو کلی، صحیح بوده است؛ یعنی بشر، همواره از بدتر به بهتر و از پست‌تر به برتر در حرکت بوده است. این متفکران و دانشمندان نه تنها، به زعم خود، مسیر جامعه و تاریخ را تشخیص داده بودند، بلکه بر آن صحه نیز می‌گذاشتند.

پاسکال^۲، ریاضیدان، فیزیکدان و اندیشمند فرانسوی (۱۶۶۲ - ۱۶۲۳)، به تبع همان فلاسفه قدیم، می‌گفت: «خط سیر نسل‌های متوالی بشری در طی دوران و اعصار... مانند خط سیر زندگی یک فرد انسانی است که همیشه زنده است و بلاانقطاع یاد می‌گیرد.»^۳ مخصوصاً از قرن هجدهم، نمودارهای اصلی تکامل بشری - که بعدها درباره آنها بحث‌های مفصل و جرح و تعدیل‌های فراوان انجام شد - شکل می‌گرفت و عرضه می‌شد، از جمله دوایر حلزونی شکل و سه‌عصر ویکو، مراحل سه‌گانه کنت (که شرح این دو نظریه ذکر شد.) و پلکان کُندزِسه^۴، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی (۱۷۹۴ - ۱۷۴۳) - که بر طبق آن پیشرفت عقلانی و اخلاقی انسان چنان است که گویی بشر از پلکانی بالا می‌رود و این صعود را نهایی نیست. طرح‌های تکاملی هگل و مارکس نیز، در فلسفه

۱. سیدنی پولارد، همان، ص ۲۰.

۲. Pascal.

۳. همان، ص ۲۳.

۴. Condorcet.

تاریخ، در همین قرن هجدهم ارائه شد. ملاحظه می‌شود که اگر چه بی‌شک، نظریه تکامل جامعه و تاریخ (تکامل اجتماعی) پس از پیدایش نظریه تکامل جانداران (تکامل زیستی) جهشی بلند و محکم داشته است، از لحاظ زمانی، مقدم بر آن بوده است. حتی پایه‌گذاران اصلی تکامل اجتماعی، یعنی اسپنسر و تایلور^۱، مردم‌شناس انگلیسی (۱۸۳۲-۱۹۱۷) - که قائل به سیر ثابت و همشکل تکامل در امر تمدن و فرهنگ بود - نظریات خود را پیش از انتشار کتاب منشأ انواع داروین، یا دست کم پیش از خواندن آن، ارائه کرده بودند. تکامل به مفاهیم مختلفی تعبیر شده است که هر یک از آنها حاکی از درجه‌ای از خوش‌بینی تکامل‌گرایان است. به گفته یکی از صاحب‌نظران، اگر معتقدان به تکامل هرمی را تشکیل دهند، قاعده این هرم جایگاه کسانی است که به پیشرفت ممتد دانش و علوم طبیعی باور دارند. آنان که به بهبود فناوری^۲ آبی باور دارند که مشتق از دانش و علوم طبیعی باشد در موضعی کمی فراتر واقعند، یعنی تعدادشان اندکی کمتر است. افراد بسیاری نیز هستند که به این حد بسنده نمی‌کنند و معتقدند که بهبود فنی^۳ به ثروت بیشتر و به بهبود اوضاع و احوال مادی زندگی می‌انجامد.

اینان در هرم اعتقاد به ترقی و تکامل در سطحی بالاتر و اندکی تنگ‌تر قرار دارند. عده بسیار کمتری و شاید اقلیتی نیز هستند که معتقدند سازمان‌های سیاسی و اجتماعی نیز همراه با ترقی علم و صنعت و بهبود اوضاع و احوال مادی تکامل خواهند یافت و جوامع انسانی از حکومت‌های بهتری برخوردار خواهند شد و عادلانه، آزادانه و برابر خواهند زیست و مجهزتر و مستحکم‌تر خواهند شد و در نتیجه، تکامل بیشتر شخصیت انسانی را میسر خواهند ساخت. تعداد بسیار اندکی نیز وجود دارند که در نزدیکی رأس هرم قرار دارند و اینان کسانی هستند که معتقدند انسان نه تنها خواهد توانست نهادهای اجتماعی خود را به زیر سلطه درآورد و آنها را جرح و تعدیل کند، بلکه همچنین شخصیت متعالی‌تری خواهد یافت و این شخصیت متعالی عالم بشریت را اخلاقی‌تر، مهربان‌تر، یاری‌دهنده‌تر و خلیق‌تر خواهد ساخت. سرانجام، در رأس این هرم افرادی

1. Tylor.

۲. تکنولوژیک: technological.

۳. تکنولوژی: technology.

هستند که پیشبینی می‌کنند بهبود در دیگر زمینه‌ها، در غایت امر، به بهبود قابلیت‌های جسمی، روحی و دماغی انسان خواهد انجامید و انسان را به چنان درجاتی از تکامل زیستی و روانی بالا خواهد برد که از مرتبه انسان امروز در خواهد گذشت. انسان‌های آینده قدرت خلاقه عظیمی کسب می‌کنند، ظرفیت بیشتری برای تولید آثار هنری و التذاذ از آنها می‌یابند و در هوشمندی به چنان اوجی می‌رسند که بسی فراتر از اندیشه انسان امروز است.^۱

به هر تقدیر، در عصر جدید اندیشه تکامل یکی از اندیشه‌هایی مهمی است که با زندگی انسان‌ها در آمیخته است، به گونه‌ای که آن را دین جدید یا جانشین دین یا جانشین جدید دین هم نامیده‌اند.

خلاصه آنکه فقط هگل و مارکس نبودند که تاریخ نوع بشر را همچون جریان پهناور و فراگیری از پیشرفت و تکامل تصور می‌کردند، بلکه از قرن هفدهم بدین سو، خیل عظیمی از اندیشمندان چنین تصویری داشته‌اند. ناگفته نگذاریم که هیچ یک از این اندیشمندان و شاید هم هیچ فرد عاقلی، معتقد به پیشرفت و تکاملی نیست که در خطی مستقیم، بدون انحراف و کجروی، بلاانقطاع و بی‌وقفه و بازگشت باشد؛ بدیهی است که دوره‌های رکود و سیر قهقرایی نیز وجود دارد. آنچه اینان می‌گویند این است که منحنی سیر جامعه و حرکت تاریخ هر چند فراز و نشیب‌های فراوان و چشمگیری می‌تواند داشت، نهایتاً صعودی و رو به بالاست.

از سوی دیگر، همیشه متفکرانی بوده‌اند که پیشرفت و تکامل جامعه و تاریخ را باور نداشته‌اند. به گمان بسیاری از این متفکران دوره عمر - که از ولادت، نوزادی، خردسالی و کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی، کمال و پختگی، پیری و سالخوردگی و مرگ تشکیل شده است - نه تنها برای گیاهان، جانوران و انسان‌ها صادق است، بلکه درباره جامعه‌ها، تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و حتی تاریخ بشر و کل جهان هستی صدق می‌کند. این اندیشه را - که از دوران باستان به جا مانده است - افلاطون برای توجیه انحطاط و

سقوط شهر - کشورهای یونان و امپراتوری ایران به کار برده است. به شیوه‌های مشابهی ماکیاوولی^۱، فیلسوف سیاسی ایتالیائی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۷) و شپنگلر و در روزگار جدیدتر، توین بی از آن استفاده کرده‌اند. از دیدگاه اینان تاریخ امری تکرار شونده است؛ مثلاً، قوانین دوره‌ی عمر تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها را می‌توانیم به همان ترتیب مطالعه کنیم که دوره‌ی عمر نوعی حیوان خاص را بررسی و پژوهش می‌کنیم. از میان این متفکران، علی‌الخصوص توین بی، تلاش عظیمی به عمل آورد تا نظریه‌ی گردش ادواری تاریخ را جانشین نظریه‌ی خطّ ممتدّ تکامل تاریخی کند.

اکنون ببینیم که: آیا می‌توان تکامل را همچون یکی از قوانین حاکم بر سیر جامعه و حرکت تاریخ پذیرفت یا نه؟ پاره‌ای از کسانی که به این مسئله پاسخ منفی می‌دهند چنین استدلال می‌کنند که کمال مفهومی ارزشی است و مانند همه‌ی مفاهیم ارزشی دیگر، هرگز مفهومی عینی و بی‌طرف نیست و هر جا یافت شود نماینده‌ی نوعی داوری و ارزیابی خواهد بود. بنابراین، وقتی که کسی سیر جامعه‌ای خاص یا حرکت کلّ تاریخ یا حتی پدیده‌ی اجتماعی معینی را تکاملی می‌داند مرادش این است که آن را دوست می‌دارد، برایش چیز مطلوبی است و از آن خوشش می‌آید. پس نابجا نیست اگر کسی دیگر که آن را دشمن می‌دارد، آن چیز برایش منفور است و از آن بدش می‌آید آن را غیرتکاملی یا ضدّ تکاملی بداند.

مفاهیم ارزشی، از جمله مفهوم کمال، فقط حاکی از پسند و ناپسند اشخاص و بیانگر حالات روانی و سلیقه‌های آنان است و فقط نتیجه‌ی اظهار نظرهای شخصی افراد را می‌رساند. مثلاً تضعیف شدن تبعیض نژادی و از میان رفتن برتری سفیدپوستان در آفریقا از دیدگاه وفاداران امپراتوری، جمهوری خواهان اروپایی نژاد آفریقا و سهام‌داران معادن طلا و مس مایه‌نگرانی و پدیده‌ای انحطاط‌آور است، در حالی که از نظرگاه بومیان سیاه‌پوست آفریقا نوعی پیشرفت و تکامل به شمار می‌رود. پس، از آنجا که ممکن است پدیده‌ای اجتماعی در نظر فرد یا گروه یا قشر یا جامعه‌ای خاص نشان پیشرفت و تکامل

1. Machiavelli.

جلوه کند و در چشم دیگری علامت پس‌روی و ارتجاع، تکاملی دانستن سیر جامعه و حرکت تاریخ، از لحاظ علمی، قابل اثبات نیست، اگر چه نفی‌پذیر و رد‌کردنی هم نیست؛ چنانکه زیبا یا زشت‌تر بودن رنگ سبز از رنگ آبی هم، به همین دلیل که زیبایی و زشتی از مفاهیم ارزشی - زیبایی شناختی است، نه اثبات‌شدنی است و نه نفی‌شدنی. قضایایی قابل طرح و نفی و اثبات علمی است که از مفاهیم ارزشی - یعنی مفاهیم حقوقی، اخلاقی، دینی و زیبایی شناختی - یکسره خالی باشد و فقط از مفاهیم عینی و واقعی فراهم آمده باشد. قضایای فلسفی، منطقی و ریاضی هم این‌گونه است؛ یعنی، از مفاهیم ارزشی خالی است، از این رو، تابع سلیقه‌ها و خوشایندها و بدآیندهای اشخاص نیست و محک‌پذیر و نفی و اثبات‌بردار است. کوتاه سخن آنکه، چون مفهوم کمال مفهومی ارزشی است؛ یعنی، با صرف نظر از میل و سلیقه اشخاص واقعیتی عینی به نام کمال وجود ندارد، تکاملی بودن یا نبودن جریان جامعه و تاریخ از حوزه مسائل حقیقی بیرون است.

به عقیده ما این استدلال موجه نیست. ما نمی‌پذیریم که مفاهیم حقوقی، اخلاقی و دینی عینیت و واقعیت نداشته باشد و قضایای مشتمل بر آنها صدق و کذب‌بردار نباشد. مسائل ارزشی‌ای که در زمینه‌های حقوق، اخلاق و دین طرح می‌شود نیز، مانند مسائل حقیقی، خطا و صواب و راست و دروغ دارد و اساساً از سنخ مسائل حقیقی است. اگر جز این بود هیچ نظام ارزشی‌ای را نمی‌توانستیم نقد و رد کنیم. اینکه می‌توانیم نظام ارزشی جامعه‌ای کافر یا ظالم را، با دلیل و حجّت، تخطئه کنیم به این سبب است که مفاهیم ارزشی ریشه در حقایق نفس‌الامری دارد. مفهوم کمال هم تابع سلیقه‌های فردی و امیال شخصی نیست؛ بلکه عبارت است از اینکه موجودی واجد امری حقیقی و عینی شود که به واسطه آن بر مرتبه وجودی‌اش افزوده گردد و آثار وجودی بیشتری از او ظاهر شود. پس اگر انسانی صفتی به دست آورد که هم سنخ با ذات اوست، باید گفت که وی کامل شده است هر چند خود او از کمالی که یافته است خوشش نیاید (البته این فرض محقق‌شدنی نیست). کمال مقوله‌ای است فلسفی به معنای شدت یافتن وجود.

سؤالی که ما از تکامل‌گرایان داریم این است: آیا مراد آنها این است که جامعه یا تاریخ

با عنوان چیزی که وجود، وحدت و شخصیت حقیقی دارد رو به کمال معین خود می‌رود یا اینکه استکمال جامعه، یا تاریخ چیزی جز مجموع استکمالات افراد انسانی نیست؟ اگر شقّ اول مراد است، باید گفت که با اعتباری بودن وجود، وحدت و شخصیت جامعه یا تاریخ - که ما آن را قبول و تأکید کرده‌ایم - سازگاری ندارد.

و اگر مراد شقّ دوم است، می‌گوییم که کمال حقیقی، مطلق، اصلی و نهایی انسان همانا تعالی روحی اوست که با تقرب هر چه بیشتر به خدای متعال حاصل می‌آید. درست است که هر یک از ابعاد متعدد و گوناگون وجود انسانی کمالی مخصوص به خود دارد، ولی همه این کمالات نسبت به آن کمال حقیقی کمالاتی نسبی، فرعی و مقدمی است؛ یعنی فقط از آن جهت که وسیله‌هایی برای تحقق آن کمال است و فقط تا زمانی که انسان را در رسیدن به آن کمال کمک می‌کنند کمال محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، اگر شخصی از این گونه کمالات مقدمی خود در راه نیل به تعالی روحی و معنوی خود بهره‌برداری نکند، این کمالات کمال بودن خود را از دست می‌دهد. با توجه به این مطلب، وقتی می‌توان جامعه‌ای را از جامعه‌ای دیگر یا مقطعی تاریخی را از مقطعی دیگر کامل‌تر دانست که همه یا اکثر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی اول از همه یا اکثر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی دوم کامل‌تر باشند، یعنی به خدای متعال نزدیک‌تر باشند. چنین مدعایی را چگونه و از چه طریق علمی و استدلالی می‌توان اثبات کرد؟ نه مطالعات و تحقیقات تاریخی دلالت دارد و نه دلیل عقلی یا نقلی‌ای بر این اقامه شده است که در جامعه و تاریخ مردم هر نسلی از مردم نسل سابق کامل‌تر و از لحاظ روحی و معنوی پیشرفته‌تر بوده‌اند. اگر دلیل نقلی یا تاریخی قطعی‌ای بر وقوع چنین امری در نمونه‌ای خاص می‌داشتیم، البته آن را همچون قضیه‌ای شخصیّه (قضیه فی واقعه) می‌پذیرفتیم؛ ولی به هر تقدیر، چنین تکاملی به هیچ روی ضرورت ندارد. ما خود با استناد به ادلّه نقلیه می‌دانیم که جامعه بشری‌ای که در زمان ظهور حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه الشریف، تحقق خواهد یافت کامل‌ترین جوامع بشری خواهد بود. ممکن است گفته شود که تکاملی بودن جریان جامعه و تاریخ را با معیار کمالات نسبی و مقدمی باید سنجید، نه با معیار آن کمال حقیقی که شما از آن دم می‌زنید. در

پاسخ می‌گوییم که چون شماره کمالات نسبی و مقدمی یکی دوتا نیست، هیچ بُعدی ندارد که جامعه یا مقطعی تاریخی به لحاظ یکی از کمالات مذکور کامل‌تر از جامعه یا مقطع تاریخی دیگری باشد و به لحاظ یکی دیگر از آن کمالات ناقص‌تر باشد؛ به هر حال نمی‌توان اثبات کرد که جامعه یا مقطعی تاریخی در همه کمالات مقدمی پیشرفته‌تر از دیگری باشد.

سخنان دیگری هم در مقام نقد تکامل گفته و نوشته‌اند؛ از جمله اینکه حتی اگر بپذیریم که سیر جوامع یا حرکت تاریخ تاکنون تکاملی بوده است (چه با معیار کمال حقیقی و اصلی و چه با معیار کمالات نسبی و مقدمی) این فقط بدین معناست که گذشته جوامع یا تاریخ جهت تکاملی داشته است. از این میل به تکامل کجا و چگونه می‌توان نتیجه گرفت که آینده جوامع یا تاریخ نیز جهت تکاملی خواهد داشت؟ تکامل، به فرض آنکه تاکنون تحقق داشته است، یک میل است، نه یک قانون. میل‌ها مبین گذشته جهت‌دار پدیده‌ای خاص است، در حالی که قانون‌ها بیانگر نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیری است که به همه زمان‌ها و همه مکان‌ها قابل تعمیم است. به عبارت دیگر، تکامل، به فرض وقوع، حادثه‌ای جزئی و خاص است، نه نظمی کلی و عام و از این رو، فقط توصیف گذشته جهان بشری است، نه تفسیر آینده آن.^۱

پس تکامل همچون قانونی کلی، دائم و ضروری که بر جریان جامعه یا تاریخ حاکم باشد پذیرفتنی نیست، اگر چه می‌توان آن را همانند یک میل، آن هم فقط در بعضی از ابعاد اندک شمار جامعه یا تاریخ، قبول کرد. مثلاً تکامل، به معنای پیچیده‌تر شدن روز افزون ارتباطات و مناسبات اجتماعی انسان‌ها، اگر همچون یک میل تلقی شود نه همانند یک قانون پذیرفتنی است، زیرا مقتضی آن که ازدیاد نفوس بشری است، موجود است. چنین اقتضایی در طبیعت انسان هست که همچون موجودی که قدرت توالد و تناسل دارد افزایش جمعیت یابد. هر چه جمعیت بشر رو به فزونی نهد طبعاً ارتباطات اجتماعی هم بیشتر می‌شود، چنانکه، فی‌المثل، ارتباطات اجتماعی جامعه شهری به مراتب بیشتر

۱. برای کسب آگاهی بیشتر از تفاوت قانون و میل و استفاده از این تفاوت در رد تکامل ر.ک. به: کارل ر. پوپر، فقر تاریخ‌نگاری، صص ۱۱۴ تا ۱۲۷.

و پیچیده‌تر از ارتباطات جامعه روستایی یا قبیله‌ای است، از این رو، جامعه شهری به مؤسسات و دوایری نیازمند است که جامعه روستایی یا قبیله‌ای را به آنها حاجتی نیست. رشد تدریجی جمعیت بشر کار را به جایی رسانده است که به سازمان‌ها و ادارات بین‌المللی، نظیر دادگاه‌های بین‌المللی، نیز نیاز افتاده است. چه بسا در آینده شاهد ارتباطات بیشتر و پیچیده‌تری شویم که برای رتق و فتق آنها به مؤسسات و اداراتی بسیار عظیم‌تر احتیاج شود که امروزه پیش‌بینی ناپذیر و ناشناخته است. تأکید می‌کنیم که این‌ها همه معلول رشد مثبت جمعیت است که خود چیزی بیش از یک میل نیست. چه بسا رشد جمعیت موجب شود که عواملی به وجود آید که جمعیت را از آن پس کاهش دهد یا علل دیگری در کار آید و رشد منفی جمعیت را باعث شود یا وقایع و حوادثی، همچون طوفان نوح، بخشی عظیم از انسان‌ها را از میان بردارد. پیداست که در هر یک از این موارد افزونی و پیچیدگی ارتباطات متوقف یا کمتر خواهد شد.

همچنین، تکامل به معنای پیشرفت علمی و تجربی و فنی و صنعتی، باز هم همچون یک میل، نه همانند یک قانون پذیرفتنی است، چرا که عامل آن که اکتساب اجتماعی است، در بشر هست. یکی از خصائص بارز انسان این است که با گردآوری علوم و تجربیات نسل‌های گذشته استعدادهای نهانی خویش را پرورش و گسترش می‌دهد. گفته می‌شود که بشر کنونی مغزی بزرگ‌تر یا استعداد فکری ذاتی بیشتری از اجداد پنج هزار سال پیش خود ندارد؛ ولی با آموختن و آمیختن علوم و تجارب نسل‌های گذشته با علوم و تجارب خویش تأثیر و کارایی اندیشه‌اش بسیار افزوده شده است. به هر حال، شک نیست که از طریق انتقال مهارت‌های اکتسابی نسلی به نسل دیگر علوم و فنون بشر، تاکنون، رو به پیشرفت داشته است و این پیشرفت حتی با مقایسه دو نسل متوالی هم قابل فهم و اندازه‌گیری است؛ با این همه چیزی بیش از یک میل نیست. درست است که از آن روز که تاریخ نوشته بشر گواهی می‌دهد تا به امروز انسان همچنان در زمینه علم و صنعت پیش‌تر و پیش‌تر آمده و مستمراً به ذخیره دستاوردهای علمی و فنی خود افزوده است، ولی آیا می‌توان نتیجه گرفت که انسان در سال‌ها و قرن‌های آینده نیز همچنان فراتر و فراتر خواهد رفت؟ همین سلاح‌های پیچیده، مخرب و کشنده اگر روزی به کار افتد

معلوم نیست که علم و تجربه و فن و صنعتی باقی بگذارد و بعید نمی‌نماید که انسان‌ها مجبور شوند که دوباره همه چیز را از سر گیرند و آهسته آهسته به جلو آیند. عوامل عدیده دیگری هم می‌تواند و ممکن است جلوی این پیشرفت را سد کند.

سرّ این مطلب هم این است که آنچه در طی تاریخ کسب شده است چیزی است که از لحاظ زیست‌شناسی قابل توارث نیست، بلکه به سنت بسته است و بنابراین، از ضربه حوادث تاریخی مصون نیست و ممکن است از دست برود. آثار علمی و معنوی‌ای که به تدریج و به مرور زمان پدید می‌آید و چهره زندگی آدمی را می‌سازد و دگرگون می‌کند، به اندازه‌ای به همین سنت وابسته است که بدون آن ممکن است کاملاً از میان برود، چرا که از راه زیستی به ارث نمی‌رسد.

بی‌مناسبت نیست که درباره این رأی که: هر دینی از ادیان سابق بر خود کامل‌تر است، چرا که هر جامعه‌ای از جامعه‌های قبلی کامل‌تر است نیز سخنی بگوییم. به عقیده ما این رأی معروف ارزش برهانی ندارد و چیزی بیش از توجیهی ظنی برای کامل‌تر بودن دین بعدی، نسبت به دین قبلی، نیست. اساساً کامل‌تر بودن هر دین الهی، نسبت به دین الهی دیگر، فقط به این معنا قابل قبول است که احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی بیشتری دارد. شک نیست که به موازات و به مقتضای ازدیاد نفوس بشری و افزایش و پیچیده‌تر شدن ارتباطات و مناسبات اجتماعی و پیشرفت علوم و فنون و حرف و صنایع و گسترش امور و شئون تجاری و اقتصادی باید نظامات و قوانین دقیق‌تری برای تنظیم وضع مادی و معیشتی آدمیان ایجاد و تشریح گردد. به همین جهت، هر دین الهی‌ای پیش از ادیان قبلی چنین نظامات و قوانین دقیقی را داشته است. به این معنا، البته دینی که عهده‌دار تدبیر و اداره جامعه‌های چند صد میلیونی است باید کامل‌تر از دینی باشد که برای قبیله‌ای بیابانگرد و چادرنشین نازل شده است. با صرف نظر از این معنا، نمی‌توان مدعی شد که هر دینی از دین قبلی کامل‌تر است و، بر این اساس، نتیجه گرفت که هر پیامبری نیز از پیامبر سابق کامل‌تر است. هیچ یک از این دو مطلب برهانی نیست؛ و دلیل نقلی قطعی‌ای نیز بر آن دلالت ندارد. اگر دلیل نقلی قطعی‌ای داشته باشیم بر اینکه حضرت ابراهیم از حضرت موسی، علی‌نبینا و آله و علیهما السلام، کامل‌تر بوده‌اند، بی‌چون و چرا

می‌پذیریم؛ هر چند حضرت ابراهیم تقدم زمانی بر حضرت موسی داشته‌اند. و اما اینکه پیامبر گرامی اسلام ﷺ کامل‌تر از همه انبیای الهی دیگر بوده‌اند! مفاد ادله قطعی است، نه اینکه مقتضای قانونی عقلی یا علمی باشد.



بخش چهارم تأثیر جامعه بر فرد

آنچه در سه بخش گذشته گفته شد قسمتی از مباحث فلسفی و عقلی و مبنایی بود که به حوزه «فلسفه علوم اجتماعی» تعلق دارد. از این قبیل مبادی علوم اجتماعی که بگذریم به قلمرو جامعه‌شناسی گام می‌نهیم. از این به بعد، تا پایان کتاب، در همین قلمرو خواهیم بود.

یکی از مباحث مهم جامعه‌شناختی ارتباط فرد و جامعه است که مسائلی از این گونه را شامل می‌شود: جامعه در تکوین و تغییر شخصیت فرد چه تأثیری دارد؟ میزان این تأثیر تا چه حد است؟ آیا فرد به کلی متأثر از جامعه و تابع آن است یا نسبت به آن استقلال دارد؟ اگر فرد استقلال هم دارد این استقلال در چه جهت یا جهاتی است و تأثیر و تبعیت از جامعه در چه جهت یا جهاتی است؟ آیا فرد در پیدایش و تحول جامعه هم تأثیری دارد؟ اگر بلی، مقدار و اهمیت این تأثیر تا چه اندازه است؟ آیا تأثیر جامعه بر فرد بیشتر است یا تأثیر فرد در جامعه؟ آیا انسان است که جامعه و تاریخ را می‌سازد یا جامعه و تاریخ انسان را می‌سازد؟

دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان، پس از مطالعات و تحقیقات و مباحثات و مجادلات فراوان، امروزه به این نتیجه رسیده‌اند که نه فرد یکسره از جامعه متأثر است و نه جامعه یکسره از فرد، بلکه باید از تأثیر متقابل فرد و جامعه سخن گفت. به همین جهت، ما مبحث ارتباط فرد و جامعه را دو بخش جداگانه، تحت عناوین تأثیر جامعه بر فرد و تأثیر فرد در جامعه، می‌آوریم. موضوع بحث در این بخش چهارم تأثیر جامعه بر فرد

است.

مقتضای آرا و نظریاتی از این قبیل که جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی و مستقل از افراد دارد؛ جامعه روحی واحد و جداگانه دارد؛ افراد انسانی در حکم یاخته‌ها و اعضایی هستند که پیکر جامعه را می‌سازند؛ و ماهیت انسانی انسان در ظرف جامعه و زندگی اجتماعی تحقق می‌یابد این است که انسان - که چیزی جز حیوانی اجتماعی نیست - فرآورده جامعه است و همان گونه که یاخته‌ها و اعضای بدن آدمی هویت مستقلی ندارد، فرد هم هویت مستقل ندارد، بلکه وابسته و تابع جامعه است و همه آنچه را به عنوان یک انسان دارد از آن دریافت کرده است؛ مگر آنچه به جنبه فیزیکی و زیستی او مربوط می‌شود. ولی، همان سان که قبلاً گفتیم، ما به چنین تأثیر عظیم و پراحتشام و قاطعی قائل نیستیم. ما فرد را اصیل می‌دانیم و معتقدیم که فرد است که با همزیستی و همکاری با دیگر افراد جامعه را پدید می‌آورد و تبدلات و تحولات آن را، اعم از خوب و بد و مطلوب و نامطلوب، موجب می‌شود. در عین حال، چون هر فردی کمابیش از سایر افراد تأثیر می‌پذیرد، می‌توان از تأثیر جامعه بر فرد نیز دم زد. از آنجا که جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و چیزی بیش از مفهومی اعتباری نیست که از وجود افراد انسانی و ارتباطات و مناسبات آنان انتزاع می‌شود، تأثیر جامعه بر فرد فقط به معنای تأثیر اکثریت افراد جامعه بر فرد یا افراد خاص خواهد بود.

برای بررسی و تعیین میزان این تأثیر، نخست درباره عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحول شخصیت فرد مطالعه و تحقیق کرده‌ایم و نتیجه گرفته‌ایم که این عوامل عبارت است از: فطریات که هم شامل ادراکات و شناخت‌های فطری می‌شود و هم شامل تحریکات و گرایش‌های فطری (یعنی میل‌های غریزی و فطری)؛ وراثت؛ محیط و تربیت؛ گذشت زمان (سن)؛ و عوامل غیبی و ماوراء الطبیعی، از قبیل وحی و الهام (البته این عامل اخیر به طور مستقیم عمومیت ندارد) و از همه مهم‌تر اختیار و اراده آزاد. سپس حدود تأثیر این عوامل شخصیت‌ساز را معلوم داشته‌ایم و علی‌الخصوص بر سر حدود تأثیر محیط انسانی و اجتماعی درنگ بیشتری کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که جامعه نمی‌تواند در فطریات فرد تغییری ایجاد کند. آنگاه به انواع تأثیر جامعه بر فرد پرداخته‌ایم

و گفته‌ایم که جامعه دو گونه از دانستنی‌ها را به فرد می‌آموزد: یکی آنهایی که جنبه ابزاری دارند، مانند زبان، خط و اعتباریات صرف؛ دیگری آنهایی که در تکوین شخصیت آدمی تأثیر دارند، مانند علوم و معارف حقیقی و علوم و معارفی که اعتباریات دارای منشأ حقیقی را می‌شناسانند؛ علاوه بر این، جامعه در به فعلیت رساندن قوای فطری فرد سهمی به سزا دارد. سرانجام اهمیت و ضرورت تقلید را بازگفته‌ایم، که یکی از راه‌های مهم انتقال فرهنگ جامعه به فرد است و اثبات کرده‌ایم که تقلید رفتاری است آگاهانه و هدفدار که به انگیزه‌های مختلفی می‌تواند صورت پذیرد و ممکن است دستخوش آفاتی شود که به چهار آفت از آنها اشاره کرده‌ایم و راه‌های مبارزه با آنها را تا آنجا گوشزد کرده‌ایم که در این مختصر می‌گنجیده است.

عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحوّل شخصیت

امروزه روان‌شناسان، به‌رغم اختلافات عمیق و فراوانی که با یکدیگر دارند، همگی می‌پذیرند که در شکل‌گیری و مخصوصاً تحوّل شخصیت انسان دو عامل وراثت و محیط، به عنوان عوامل اصلی، دخالت دارد؛ و غالباً دو عامل گذشت زمان (سن) و وجدان اخلاقی را نیز می‌افزایند.^۱

در اینجا نخست، شرح مختصری درباره هر یک از این عوامل می‌آوریم و سپس پاره‌ای از آرای انتقادی و تکمیلی خود را در این باب ذکر می‌کنیم.

۱. وراثت

در تأثیر و اهمیت وراثت - یعنی آنچه آدمی از پدر و مادر و اجداد خود گرفته و به هنگام زادن با خود به دنیا می‌آورد - در پایه‌گذاری و تشکیل شخصیت انسان نمی‌توان شک کرد. وراثت سبب می‌شود که افراد آدمیان هم از حیث چگونگی شکل ظاهر بدن - مانند رنگ مو، بلندی و کوتاهی قامت، فربهی و لاغری - و هم از حیث چگونگی ساختمان و

۱. ر.ک. به: علی‌اکبر سیاسی، روان‌شناسی شخصیت، تهران ابن سینا، ۱۳۴۹، صص ۵۳ تا ۹۰؛ دو آن شولنس، روانشناسی کمال، ترجمه گینی خوشدل، تهران نو، ج اول.

کارکرد اعضای درونی بدن - از قبیل شش‌ها، معده، قلب، مغز، سلسله اعصاب و غده‌ها - با هم فرق پیدا کنند. مثلاً غده‌هایی به نام «غده‌های بسته» وجود دارد که ما همه، نوعی از آن غده‌ها را داریم، ولی وزن این غده‌ها و به تبع آن مقدار موادی که در خون ترشح می‌کنند در افراد متفاوت است. امروزه معلوم شده است که این غده‌ها و موادی که در خون ترشح می‌کنند چه تأثیر عظیمی در اشتها، غذا، در رفع عطش، در سوخت و ساز بدن، در صحت و سلامت مزاج، در عواطف و هیجانات و خلاصه در بدن و فعالیت‌های روانی و در زندگی مادی و معنوی ما دارند. چنان که مثلاً ترشح بیش از اندازه یکی از این غدد (تیروئید) سبب تندخویی و زودخشمی و بی‌اختیاری حرکات و واکنش‌ها و در نتیجه باعث بی‌ثباتی، یعنی متشابه و یکنواخت نبودن رفتار شخص، می‌شود؛ و کمی تراوش این غده آثار روانی مخالفی دارد و سبب سستی و بی‌قیدی و وارفتگی می‌شود.



۲. محیط

عامل محیط، در تقسیم اول، به دو قسم منقسم می‌شود: محیط داخلی و محیط خارجی.

الف - محیط داخلی

مراد از محیط داخلی درون رحم مادر در مدت بارداری است. چون تغذیه جنین که سبب رشد و نمو او می‌شود، از خون مادر است، سن مادر، وضع مزاجی و روانی او، نوع غذاهایی که صرف می‌کند، کم و بیشی قند و کلسیم و مواد شیمیایی خون او و... در چگونگی رشد و نمو جنین تأثیر به سزا دارد. خلاصه آنکه محیط قبل از تولد تأثیری مهم در تشکیل شخصیت کودک دارد، به این طریق که یا واقعیت و فعلیت یافتن بعضی از استعدادهای بالقوه ارثی را تأیید و تسهیل می‌کند یا برعکس، برای آنها مزاحمت ایجاد می‌کند.

ب - محیط خارجی

محیط خارجی نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: محیط طبیعی و جغرافیایی و محیط انسانی و اجتماعی.

اول) محیط طبیعی و جغرافیایی: شکی نیست که آب و هوا و چند و چون غذاهایی که انسان می خورد، مخصوصاً در سال‌های نخستین زندگی، در چگونگی رشد و نمو و حتی در شکل و وضع بدن و اعمال بدنی و قیافه او تأثیر فراوان دارد. اینکه آدمی در کدام یک از مناطق مختلف کره زمین، منطقه گرمسیر یا سردسیر یا معتدل یا...، تولد و نشو و نما یابد و در منطقه‌ای واحد، در دشت یا صحرا یا در کوهپایه یا در روستا یا در شهر یا...، زندگی کند در چگونگی رنگ و شکل بدن و اعضای آن تأثیر به سزا دارد. آنچه شباهت کودک را به پدر و مادرش آسان‌تر و بیشتر می‌کند، علاوه بر وراثت، آب و هوا و غذاهایی است که آنان بدان خو گرفته‌اند و بر او نیز تحمیل می‌شود چون جز سازگاری با محیط طبیعی و جغرافیایی چاره‌ای ندارد.

دوم) محیط انسانی و اجتماعی: این محیط، خود محیط‌های بسیاری از جمله خانواده، آموزشگاه‌ها و مدارس، شغل و حرفه، باشگاه‌ها، انجمن‌ها، احزاب، مجالس و محافل علمی و مذهبی، مطبوعات، سینما، رادیو و تلویزیون را شامل می‌شود. از این میان، اهمیت محیط خانواده، به عللی چند، بسی بیشتر و چشمگیرتر است. اینکه محیط خانواده پر از حرکت و جنب و جوش یا قرین آرامش و فاقد جنب و جوش و حرکات بسیار باشد؛ اینکه وضع اقتصادی و مالی خانواده متعادل باشد یا غیرمتعادل، یعنی خانواده بسیار فقیر یا بسیار غنی باشد؛ چگونگی امر و نهی پدر و مادر؛ گفتار و رفتار آنان با یکدیگر؛ حرکات و احساسات و عواطفی که در مواجهه با پیشامدهای زندگی ابراز می‌کنند؛ هماهنگی و حسن تفاهم یا ناسازگاری و احیاناً جدایی آنان؛ شریف و پرهیزگار یا فرومایه و نادرست بودن آنان؛ و خلاصه هر آنچه در محیط خانواده می‌گذرد نخستین و با دوام‌ترین آثار را در کودک به جا می‌گذارد و شخصیت او را پایه‌گذاری می‌کند. خانواده‌ای که از آرامش و آسایش و اوضاع و احوال مناسب و مطلوب برخوردار است، سبب می‌شود که اگر ساختمان زیستی کودک متعادل است این تعادل محفوظ بماند و حتی تکمیل شود و اگر متعادل نیست تا حدی اصلاح و به تعادل نزدیک شود؛ در صورتی که محیط خانوادگی نامناسب و نامطلوب، سبب می‌شود که کودک تعادل زیستی خود را از دست بدهد.

به عبارت دیگر، نوزادان، که از حیث وراثت و فطرت با هم فرق دارند، بر اثر اختلاف محیط‌هایی که در آنها نشو و نما می‌کنند و تربیت‌هایی که می‌یابند فرق‌های بیشتری پیدا می‌کنند. اوضاع و احوال موجود در خانواده تأثیرش در صفات روانی و اخلاقی کودک، به هیچ روی، کمتر از تأثیر آن در بدن و مزاج او نیست. خلاصه آنکه محیط خانوادگی و رویارویی‌های کودک خردسال با والدین و سایر اطرافیان، مخصوصاً در ماه‌ها و سالهای اول زندگی، بر طبق قانون‌های تداعی معانی و انعکاس شرطی و اصول مسلم تقلید و تلقین‌پذیری در تن و روان وی اثرات عمیق و وسیعی می‌گذارد و به شخصیت او رنگی مخصوص می‌زند و وی را صاحب صفات و ملکاتی می‌کند که شاید همه عمر او را ترک نگویند. بعدها محیط‌های گوناگون دیگر، مانند آموزشگاه‌ها و مدارس و نوع تعلیم و تربیت آنها، شغل و حرفه و کارگاه و کارخانه و مؤسسات و ازدواج و تشکیل خانواده و شخصیت همسر، باشگاه‌ها، انجمن‌ها، احزاب سیاسی، مجالس و محافل علمی و دینی، گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی، قوانین و مقررات مملکتی، کتابها و رسالات، روزنامه‌ها و مجلات، سینما، رادیو و تلویزیون و... نیز بر تشکیل و تغییر شخصیت تأثیر فراوان می‌گذارند.

در اینجا، دو مسئله رخ می‌نماید که هر دو از مشکلات بسیار کهن در تاریخ اندیشه بشری است و هنوز هم راه حلّ قاطعی برای آنها نیافته‌اند. یکی از این دو مسئله این است که چه چیز در آدمی ارثی، فطری و نهادی است و چه چیز از راه محیط، تربیت و اکتساب به دست می‌آید؟ مثلاً: طول قد، میزان هوش، زودانگیختگی یا دیرانگیختگی (حساسیت یا عدم حساسیت)، کم رویی یا پررویی، کم ثباتی، یا با ثباتی و پرتشویقی یا کم‌تشویقی به وراثت مربوط است یا به محیط، یا به هر دو؟

مسئله دیگر این است که آیا سهم وراثت و فطرت در تکوین شخصیت بیشتر است یا سهم محیط و تربیت؟ در این مسئله نیز دانشمندان اختلاف کرده‌اند. بعضی‌ها عقیده دارند که همه چیز دیش طبیعی یا فردی است و استعدادهای آدمی به هنگام تولد همانا سازنده شخصیت اوست. برعکس، برخی دیگر می‌گویند که آدمی به هنگام ولادت نظیر ماده‌ای بی‌صورت است و تربیت خوب باید صورت مطلوب را به او بدهد و بنابراین،

تربیت است که تأثیر و اهمیت دارد. سایرین نیز که به تأثیر و اهمیت هر دو عامل وراثت و محیط واقف و معترفند، به دو گروه تقسیم می‌شوند: جمعی اهمیت بیشتر را به وراثت می‌دهند و جمعی دیگر بر تأثیر محیط تأکید می‌کنند. گروه اول بیشتر در زمره دانشمندان بدبین دیده می‌شوند که بشر را فطرتاً بد می‌دانند و محیط و تربیت را در او کم‌تأثیر یا تقریباً بی‌تأثیر می‌پندارند. از این جمله هستند مونتی^۱، متفکر و دانشمند فرانسوی (۱۵۹۲ - ۱۵۳۳) و هابز^۲، فیلسوف انگلیسی (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) و لارو شفوکو^۳، دانشمند و صاحب‌نظر فرانسوی (۱۶۸۰ - ۱۷۱۳). از گروه دوم که به تأثیر فراوان محیط و تربیت معتقدند می‌توان جان لاک^۴، فیلسوف مشهور انگلیسی (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) و پیروان روانکاوی را نام برد. واقع این است که تعیین سهم وراثت و محیط در تشکیل شخصیت کاری بس دشوار است. در بیان اهمیت وراثت و فطرت گروهی از دانشمندان و نویسندگان قدیم و جدید چیزی فروگذار نکرده‌اند. اهمیت وراثت و فطرت در ادبیات دوره اسلامی تاریخ ما نیز انعکاسی وسیع دارد.^۵

در بیان اهمیت محیط و تربیت هم مطالب بسیار گفته و نوشته شده است. فروید معتقد است که پایه و اساس رشد و نمو و تحول شخصیت آدمی در دوران کودکی، مخصوصاً در پنج سال اول زندگی، گذاشته می‌شود و از آن پس بیشتر همین ساختمان ابتدایی است که شکفته می‌شود. بدین‌سان، وی برای محیط خانواده تأثیری قاطع قائل

1. Montaigne.

2. Hobbes.

3. La Rochefoucauld.

4. John lock.

۵. از جمله در این اشعار سعدی:

گرچه با آدمی بزرگ شود
پرتو نیکان نگیرد هر که بتیادش بد است

عساقبت گرگ‌زاده گرگ شود
تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است

در از تخم عمل ضایع مگردان

زمین شوره سنبل بر نیارد

و این شعر فردوسی:

گرش در نشانی به باغ بهشت
به بیخ انگبین ربزی و شهد ناب
همان میوه تلخ بار آورد

درختی که تلخ است وی را سرشت
ور از جوی خلدش به هنگام آب
سرانجام سستی به کار آورد

است، ولی دربارهٔ تأثیر جامعه کوتاه می‌آید. شاگرد، همکار و دوست او آلفرد آدلر^۱، روانکاو و روانپزشک اتریشی (۱۹۳۷ - ۱۸۷۰)، نخستین کسی بود که به جبران این نقیصه پرداخت. وی مدعی است که محرک آدمی در درجهٔ اول، عوامل اجتماعی است، نه غرایز که فروید می‌گفت. آدمی در هر جامعه‌ای که زندگی می‌کند و پرورش می‌یابد شخصیتش رنگ مخصوص مؤسسات آن جامعه را به خود می‌گیرد. آدمی، قبل از هر چیز، موجودی اجتماعی است، نه موجودی جنسی؛ چنانکه فروید قائل بود. هنری موری^۲، روانشناس آمریکایی (متولد ۱۸۹۳)، نیز مانند فروید تأثیر محیط و تربیت را در سال‌های اول زندگی برای پایه‌گذاری شخصیت بسیار مهم می‌داند. هری استاک سولیوان^۳، روان‌شناس آمریکایی (۱۹۴۹ - ۱۸۹۲)، در تأثیر و اهمیت محیط اجتماعی مبالغه می‌کند و می‌گوید که شخصیت مفهومی فرضی است و چیزی نیست جز آنچه میان اشخاص می‌گذرد. بنابراین، اگر از ارتباط انسان با سایر افراد قطع نظر کنیم، گفتگو از فرد آدمی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. سولیوان منکر اهمیت وراثت و رشد - که بدن انسان را می‌سازند و به آن شکل می‌دهند - نیست، ولی معتقد است که آنچه مسلماً انسانی است محصول فعل و انفعال‌های اجتماعی است. نه تنها فعالیت‌های روانی آدمی - مانند تخیل، تفکر، میل و عاطفه - متأثر از جامعه است، بلکه نوع زندگی اجتماعی می‌تواند در اعمال صرفاً زیستی - از قبیل تنفس، هضم، دفع و دوران خون - نیز مؤثر واقع شود و چگونگی آنها را تغییر دهد. اریک فروم نیز اجتماعات و مقررات و مؤسسات آنها را در رشد و تحول شخصیت بسیار مؤثر می‌داند. همچنین، مکاتب روانشناسانه انعکاس‌شناسی و رفتارگرایی (مکتب سلوک و رفتار) تأثیر و اهمیت محیط و تربیت را با روش‌های تجربی معلوم کرده‌اند.

خلاصه آنکه امروزه تقریباً، همهٔ روان‌شناسان متفق‌القولند که اولاً، وراثت و محیط هر دو در شکل‌گیری و تحول شخصیت تأثیر و دخالت عمیق دارند؛ ثانیاً، آثاری که در نمونه‌ای از وراثت ناشی شده است در نمونهٔ دیگر ممکن است به واسطهٔ محیط به

1. Alfred Adler.

2. Henry A. Murray.

3. Harry Stack Sullivan.

وجود آید؛ ثالثاً، عناصر و عوامل مؤثر وراثت و عناصر و عوامل مؤثر محیط بر روی هم سوار نشده یا پهلوی یکدیگر قرار نگرفته‌اند، بلکه به هم آمیخته و در یکدیگر فرورفته‌اند و متقابلاً در شخصیت مؤثر واقع می‌شوند و همین امر است که تفکیک این دو دسته از عناصر و عوامل و تعیین سهم هر یک از آنها را در تشکیل و تغییر شخصیت دشوار، بلکه امکان‌ناپذیر ساخته است؛ رابعاً، وراثت امری زیستی است و در قلمرو آلی تأثیر دارد، نه در قلمرو رفتار، و تأثیر آن در رفتار تا حدی است که رفتار وابسته به عوامل ساختی و سازمانی است؛ خامساً، مایه‌های اصلی شخصیت، یعنی آنچه را که به ارث می‌رسد، همه انسان‌ها به هنگام تولد دارند، ولی آن مایه‌ها تحت تأثیر محیط‌های مختلف به وجوه گوناگون ظهور و بروز می‌یابد.

۳. گذشت زمان (سن)

یکی از عوامل دیگری که در تحوّل شخصیت دخالت دارد سن است. گذشت زمان در تن و روان انسان تأثیر فراوان دارد و شخصیت او را تا حدی دگرگون می‌کند. زندگی آدمی پنج مرحله دارد و شخصیت، در هر مرحله، رنگی کمابیش مخصوص به خود می‌گیرد. این مراحل عبارت است از:

الف - مرحله نوزادی و کودکی از هنگام تولد تا حدود ۱۲ سالگی. ب - مرحله نوجوانی و جوانی از حدود ۱۲ سالگی تا حدود ۲۵ سالگی. ج - مرحله میان‌سالی که از حدود ۲۵ سالگی است تا حدود ۵۰ سالگی. د - مرحله سالمندی که برای مردان بین ۵۰ تا ۶۵ و برای زنان بین ۴۵ تا ۶۰ سالگی است. ه - مرحله پیری. ویژگی‌های بارز هر یک از این مراحل را روان‌شناسان معلوم کرده‌اند.

۴. وجدان اخلاقی

مراد از وجدان اخلاقی استعداد آدمی است نسبت به تمییز خیر و شر و گرایش طبیعی او به سوی خیر و گریز او از شر. تا این اواخر، درباره این عامل و فطری بودن آن کسی شک نمی‌کرد. ولی، در دوران معاصر گروهی از پژوهندگان این عامل را اکتسابی، یعنی محصول تربیت و یادگیری یا نتیجه تماس دائم با اجتماع و لزوم سازش با آن، دانسته‌اند.

از این گروه‌ها پیروان مکتب روان‌شناسی رفتارگرایی که کل شخصیت را تشکیل یافته از انعکاسات شرطی می‌دانند و انسان را چون ماشینی می‌انگارند که آن را خوب سوار کرده‌اند یا حیوانی که آن را خوب پرورش داده باشند. دورکیم و پیروان او نیز اگر چه منکر وجود وجدان اخلاقی نیستند، ولی آن را زادهٔ جامعه می‌دانند. هانری برگسون^۱، فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) و ژان پیاژه^۲، روان‌شناس و روان‌کاو سوئیسی (متولد ۱۸۹۶)، نیز وجدان اخلاقی را اکتسابی می‌دانند. این دو تن معتقدند که ظهور حس اخلاقی یا وجدان، نخست نتیجهٔ فشار جامعه و لزوم تبعیت از اصول و موازین مورد قبول آن است؛ ولی بعداً (به نظر پیاژه) بر اثر میلی اختیاری به همکاری با جامعه - همکاری مبتنی بر احترام متقابل میان فرد و جامعه - به وجود می‌آید.

واقع این است که به اکتسابی بودن وجدان اخلاقی نمی‌توان حکم قطعی داد؛ زیرا پاره‌ای از صفات فطری یا ذاتی وقتی بروز و ظهور می‌کند که موجود زنده به درجه‌ای معین از رشد و تحول رسیده باشد. از این رو، قبول اینکه کودک به هنگام تولد کاملاً فاقد وجدان است، این معنا را نمی‌دهد که استعدادی را هم فاقد است که بعدها، تحت تأثیر عوامل مناسب، بتواند به صورت وجدان اخلاقی درآید. به عبارت دیگر، غیر اخلاقی بودن نوزاد دلیل بر این نمی‌شود که حس اخلاقی را بالقوه هم ندارد و آنچه بعدها در او پدید می‌آید بالفعل شدن همان قوه نیست.

همهٔ مطالبی که تاکنون آوردیم بازگویی آرا و عقاید روان‌شناسان و تا حدی روان‌شناسان اجتماعی و فلاسفه، بود.^۳ اینک می‌خواهیم پاره‌ای از نظریات خود را در این زمینه که برخی انتقادی و برخی تکمیلی است، ذکر کنیم:

۱ - وراثت، در معنای متعارف خود، عبارت است از: آنچه انسان از پدر و مادر و نیاکان خود دریافت می‌کند و به هنگام تولد با خود به دنیا می‌آورد. چون چنین است، این

1. Henri Bergson.

2. Jean Piaget.

۳. برای کسب آگاهی بیشتر تفصیلی از آنچه به اجمال گفته شد ر.ک. به: علی اکبر سیاسی روان‌شناسی شخصیت، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹، صص ۵۳ تا ۹۰ و ۲۲۸ تا ۲۹۵؛ نرمان ل. مان. اصول روانشناسی (اصول سازگاری آدمی)، ترجمه و اقتباس دکتر محمود ساعتچی، تهران، امیرکبیر، تهران ج. ششم ۱۳۶۲ ج اول، صص ۱۷۵ تا ۲۲۲ و ۵۱۷ تا ۶۰۲؛ اتو کلدین برگ، همان، ج اول، صص ۲۶۵ تا ۳۱۲، ج دوم، صص ۳۳۷ تا ۴۰۶.

سؤال طرح می شود که اگر همه آدمیان فرزندان پدر و مادر واحدی (آدم و حوا) هستند که آن دو، خود، پدر و مادر نداشته اند، درباره تکوّن شخصیت آن دو تن چه باید گفت که از عامل وراثت بی بهره بوده اند؟ این سؤال مخصوصاً متوجه کسانی می شد که یا عامل وراثت را تنها عامل مؤثر در شکل گیری شخصیت می پنداشتند یا اگر به دخالت عامل یا عوامل دیگری هم معتقد بودند مجموع همه عوامل را در شکل گیری شخصیت ضروری می دانستند، نه اینکه عوامل علی البدل مؤثر باشد یعنی هر یک از آنها بتواند جای دیگری را، در تأثیرگذاری، بگیرد. وجه اشتراک این دو دسته این است که به هر تقدیر، شخصیت هیچ انسانی بدون تأثیر عامل وراثت شکل نمی پذیرد. سؤال این بود که: پس شخصیت نخستین پدر و مادر (آدم و حوا) چگونه شکل گرفته است؟ تا زمانی که عقیده غالب این بود که انواع جانداران، اعم از حیوانات و نباتات، به همین وضع فعلی و ممتاز از یکدیگر خلق شده و باقی مانده اند (مذهب ثبات انواع) به سؤال پیش گفته چنین جواب می دادند که شکل گیری شخصیت آن دو انسان استثنایی است بر قانون و چون قوانین علمی ناظرند به اکثریت موارد، یک یا دو یا چند نمونه استثنایی ضروری به قانون نمی زند. ولی، از وقتی که این تصور رواج یافت که انواع جانداران، در نتیجه تحول، از یکدیگر به وجود آمده اند و مثلاً انسان از نسل میمون پدید آمده است (مذهب تبدیل انواع) پرسش مذکور (به زعم جوابگویان) پاسخ مقبول تر و بهتری یافت. آن پاسخ این بود که نخستین پدر و مادر نیز از حیواناتی ارث برده اند که در طبقه آبا و اجداد آنها واقع شده اند؛ و بدین ترتیب مفهوم وراثت به وراثت حیوانی هم توسعه یافت.

لکن ما فرضیه تبدیل انواع را، لااقل درباره انسان، نمی پذیریم و بنابراین، به وراثت حیوانی قائل نیستیم و عامل وراثت را فقط به همان معنای عرفی اش، یعنی وراثت انسانی، مؤثر و دخیل می دانیم. در اسلام راجع به انتخاب همسر، برای پسر یا دختر توصیه هایی شده است که می تواند شواهدی بر پذیرش این عامل باشد.

۲ - همچنین، شواهد نقلی و دینی فراوان داریم که بر تأثیر و دخالت محیط داخلی، یعنی رحم مادر و محیط طبیعی و جغرافیایی که نوع تغذیه انسان را نیز شامل می شود، اشاره می کند. مخصوصاً درباره نوع تغذیه انسان آنچه در باب انتخاب دایه یا استحباب

خوردن خرما برای مادر شیرده، که بچه را حلیم و بردبار می‌کند، آمده است بر اهمیت این عامل دلالت دارد. در آیه ۲۵ سوره مریم، خطاب به حضرت مریم، که تازه از وضع حمل فارغ شده بود، می‌فرماید:

وَهَزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَنِينًا.

تنه درخت خرما را به سوی خود تکان بده تا خرمایی تازه به پیش تو افکند.

احتمالاً حکمت این دستور این است که خرما خوردن زن شیرده در شخصیت کودک شیرخوار اثری مطلوب دارد.

درباره تأثیر و دخالت محیط انسانی و اجتماعی که، ما سخت بر آن و تأکید داریم، به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۳- تأثیر عامل گذشت زمان (سن) را ما نیز قبول داریم. در قرآن کریم برای این مطلب شواهدی هست. در آیه ۶۸ سوره یس آمده است:

وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ.

هر که را عمر دراز دهیم آفرینشش را [دگرگونه و] واژگون کنیم.

مراد از این آیه این است که خدای متعال انسانی را که عمر دراز می‌یابد و پیر و سالخورده می‌شود، پس از آنکه در پاره‌ای از زمینه‌های زیستی و روانی کمال یافته است، به همان نقص‌های سابقش باز می‌گرداند. سالخوردگان گاهی چنان در راه نقص و کاستی می‌افتند که از لحاظ ناتوانی‌های بدنی و ضعف‌های روحی حالی شبیه به حال کودکان پیدا می‌کنند. این آیه شریفه مؤیدی تواند بود برای این نظریه روان‌شناسان که صفت اصلی مرحله پیری و سالخوردگی را ظهور تدریجی عیب و نقص در فعالیت‌های روانی می‌دانند که ابتدا به واسطه خستگی فراوان و بعداً، به واسطه بدی کیفیت کار انجام یافته نمودار می‌شود. این سخن روان‌شناسان نیز که تحلیل رفتن قوا و استعدادهای نفسانی و تقلیل یافتن نیروی حیاتی، در سالخوردگان، سبب سیر قهقراپی، یعنی بازگشت و ظهور مجدد صفات مخصوص دوران کودکی، می‌شود مورد تأیید آیه مذکور است. در آیه ۷۰ سوره نحل می‌خوانیم:

وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أُولَٰئِكَ الْعُمُرِ لِكَانُوا لَا يَتْلَمَعُونَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا.

از میان شما کسانی هستند که به پست‌ترین [دوران] عمر بازگردانده می‌شوند [و می‌رسند] تا پس از دانایی چیزی ندانند. (در آیه ۵ سوره حج نیز همین جمله، با مِنْ بَعْدٍ به جای بَعْدٍ، آمده است.

این آیه شریفه می‌تواند اشاره‌ای داشته باشد به اینکه پذیرفتن رأی جدید یا سلیقه تازه، برای سالخورده‌گان، بسیار دشوار می‌شود و نیز استعداد تمرکز حواس، یعنی دقت و همچنین قوه ضبط و نگاهداری اموری که ذهن ما را عارض می‌شود، در آنان رو به ضعف می‌رود و همه این‌ها موجب می‌شود که آنان نتوانند مطلبی جدید بیاموزند. (نیز ر.ک. به: آیه ۵۴ سوره روم) علاوه بر آیات قرآنی، روایات معصومین، علیهم‌السلام، نیز حاکی از دخالت عامل سن در شخصیت آدمی است. مثلاً، در این حدیث نبوی (ص) است که:

يَشِيبُ ابْنُ آدَمَ وَ تَشْبُّ فِيهِ خَصَلَتَانِ الْحِرْضُ وَ الْأَمَلُ.

آدمیزاد چون پیر شود دو خصلتش جوان می‌شود: آرزو و آرزو.

این حدیث می‌تواند مؤید این سخن روان‌شناسان باشد که پیری میل بهره‌گیری و لذت بردن از زندگی را سخت‌تر می‌کند. از این رو، این مرحله از نظر شدت تمایلات شخصی و حب ذات که به حد اعلی می‌رسند، بی‌شبهت به دوران جوانی هم نیست.

۴- و اما درباره وجدان (یا حس) اخلاقی باید بگوییم که وجود این استعداد، همچون استعدادی که از عقل و سایر قوای نفسانی متمایز و مستقل باشد، به اثبات نرسیده است. به عقیده ما آنچه از احکام وجدان پنداشته می‌شود، در واقع، چیزی جز ادراکات و احکام عملی عقل نیست که آن نیز نمی‌تواند مستقل از ادراکات و احکام نظری عقل باشد.^۱

۵- به عقیده ما علاوه بر چند عاملی که روان‌شناسان بر شمرده‌اند، عوامل مهم دیگری نیز هست که پاره‌ای از آنها در شکل‌گیری و تحول شخصیت همه انسان‌ها تأثیر

۱. ر.ک. به: محمدتقی مصباح بزدی، کلمه حول فلسفه‌الاخلاق، مؤسسه در راه حق و اصول دین، صص ۴، ۵، ۷ و ۱۸ به بعد.

دارد و بعضی دیگر در تکوین و تغییر شخصیت انسان‌هایی معدود دخیل است. یکی از عواملی که عمومیت دارد فطریات است که در همه انسان‌ها وجود دارد، هر چند شدت و ضعف می‌پذیرد. مراد از فطریات سلسله‌ای امور روانی خدادادی است که در میان همه آدمیان مشترک است و در هر یک از آنها اقتضائاتی خاص دارد. این فطریات به دو دسته قابل تقسیم است: دسته‌ای از آنها که مربوط به جنبه حیوانی انسان است میان انسان و سایر حیوانات مشترک است؛ مانند: غذاطلبی، جفت‌جویی و صیانت ذات. این دسته را، غالباً، غرائز می‌نامند. دسته‌ای دیگر از آنها متعلق است به جنبه انسانی انسان و، از این رو، به بنی نوع انسان اختصاص دارد، از قبیل کنجکاوی و کشف مجهولات، قدرت‌طلبی و جمال‌دوستی؛ این دسته را می‌توان فطریات بالمعنی الأخص خواند تا با فطریات بالمعنی الأعم اشتباه نشود که مقسم این تقسیم است. البته فطری بودن این امور بدین معنا نیست که از بدو تولد، ظهور و بروز می‌یابند. فطریات در واقع، قوا و استعداد‌های نهادی و نهانی‌ای است که بعضی از آنها از همان آغاز عمر به فعلیت می‌رسد، مانند غریزه گرسنگی و تشنگی و بعضی دیگر با گذشت زمان و به تدریج شکوفا می‌شود و خود را می‌نماید، مانند غریزه جنسی.

تذکر دو نکته، در اینجا، بایسته است. نکته اول که بیشتر به مباحث لغوی مربوط است، اینکه واژه غریزه وقتی که در روان‌شناسی برای نخستین بار به کار رفت به رفتار جانوران مربوط می‌شد نه به رفتار انسان. در آن وقت، برای آنچه به رفتار آدمی مربوط می‌شد بیشتر از کلمه فطرت سود می‌جستند. لکن، بعدها معنای واژه غریزه را توسعه دادند و آن را درباره انسان و دیگر حیوانات، به یکسان، استعمال کردند. در قرن معاصر، روان‌شناسان کم‌کم از به کارگیری این لفظ خودداری کردند و غرائز را (به همان معنایی که درباره انسان و حیوان، هر دو، استعمال می‌شد) به نام‌های دیگری خواندند، از قبیل احتیاجات، امیال، امیال دست اول، سائق‌ها، کشش‌ها، کشش‌های عمده، محرک‌های درونی، محرک‌های درونی پایدار یا انگیزه‌های ثابت.^۱

۱. ر.ک. به: انوکلدین‌برگ، همان، ج اول، صص ۸۷ تا ۹۳.

دومین نکته این است که بیشتر روان‌شناسان فطریات را به عامل وراثت نسبت می‌دهند و وجود آنها را در پدر و مادر و نیاکان دلیل صحت این نسبت می‌پندارند، غافل از اینکه مشارکت فرزند با پدر و مادر و نیاکان در رشته‌ای از امور هرگز دلیل ارثی بودن آن امور نخواهد بود. (به هنگام تقریر آرا و نظریات روان‌شناسان در باب عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحول شخصیت ملاحظه شد که همواره سخن از وراثت و فطرت در میان بود. به همراه هم آوردن وراثت و فطرت ناشی از همین غفلت و خطایی است که بدان اشاره شد.)

۶- یکی از عوامل شخصیت‌ساز دیگر، که البته عمومیت ندارد و ممکن است که در اکثریت عظیمی از آدمیان تحقق نپذیرد، عوامل غیبی و ماوراء الطبیعی، از قبیل وحی و الهام است؛ مثلاً، ما معتقدیم که آنچه در تکوین و تغییر شخصیت انبیاء الهی، سلام‌الله علیهم اجمعین، سهمی شایان توجه داشته است و باعث تحولاتی عظیم در زندگی خود آن بزرگان و انسان‌های دیگر و کل تاریخ بشری شده است عامل وحی است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ مأمور بود که به مردم بفرماید:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ.

من فقط بشری همچون شما هستم [با این فرق] که به من وحی می‌شود. (آیه ۱۱۰/کهف و آیه ۶/فضلت)

۷- بالأخره، مهم‌ترین عامل همانا اختیار و اراده آزاد است که عمومیت مطلق دارد و تأخیر در ذکر آن فقط بدین سبب است که شرح و تفصیل بیشتری می‌طلبد. به عقیده ما، همچنان که هیچ یک از شش عامل پیش‌گفته به تنهایی علّیت تامه ندارد، مجموع این عوامل نیز علت تامه تکوین و تغییر شخصیتی نتواند بود. جزء اخیر علت تامه شکل‌گیری و تحول شخصیت آدمی که مهم‌ترین جزء هم هست، اختیار انسان است. اگر تأثیر و دخالت مهم عوامل اراده آزاد و اختیار را در شخصیت انسان مورد غفلت یا تغافل یا انکار قرار دهیم، در واقع، انسان را تسلیم یک یا دو یا چند جبر دانسته‌ایم و شخصیت، اراده و رفتار او را معلول عاملی جبری یا معلول برآیند دو یا چند عامل جبری انگاشته‌ایم. در این صورت، انسان موجودی همچون جمادات، نباتات و سایر حیوانات خواهد بود و

بنابراین، نه تکلیفی خواهد داشت و نه مسئولیتی، نه ستایش و تحسینی و نه نکوهش و تقبیحی و نه پاداش و کیفری. خلاصه همه نظام‌های ارزشی - اعم از حقوقی، اخلاقی و دینی - فرو خواهد ریخت؛ و تنها چیزی که بر قلمرو پدیده‌های انسانی حاکمیت و سیطره خواهد داشت جبر وراثت، جبر محیط، جبر سن، جبر غریزه و... یعنی مجموعه‌ای از جبرهای فیزیکی، زیستی، روانی و اجتماعی خواهد بود.

البته، این نظریه جبرگرایانه به مذاق بسیاری از افراد بشر خوش می‌آید، از جمله کسانی که در عین حال که می‌دانند چگونه باید عمل کنند تا نیکوکار باشند، ترجیح می‌دهند که بدکار باشند. یعنی اصول و موازین اخلاقی و حقوقی و دینی را می‌دانند، ولی ایمان قلبی و بنای عملی بر رعایت آنها ندارند و از این رو، با علم و عمد رفتاری مخالف اصول و موازین دارند. این قبیل افراد که خودخواه، راحت طلب، بی‌مبالات، مسئولیت‌گریزند، دستاویزی بهتر از نظریه مذکور نمی‌یابند تا اعمال نادرستشان را توجیه کند و آنان را از چنگ نظام حقوقی و قضا و جزا برهاند.

لازم به تذکار است این اندیشه که بزهکاری و جرم کمایش معلول علل زیستی و اجتماعی (وراثت و محیط انسانی و اجتماعی) است ریشه در دوران باستان دارد. از همان زمان پاره‌ای از متفکران توجه خود را مخصوصاً به علل اجتماعی جرم و، علی‌الخصوص، به علل اقتصادی آن معطوف کرده بودند. اینان معتقد بودند که تشکیلات اجتماعی و اقتصادی به نحوی موثر یکی از علل پیدایش بزهکاری است و علی‌الخصوص فقر یکی از شرایط مساعد پرورش جرم است. ارسطو، فیلسوف یونانی (۳۲۲ - ۳۸۴ ق م)، یکی از سه نوع بزهکاری را بزهکاری برای رفع حوایج ساده زندگی می‌دانست و چاره اصلاح بزهکارانی را که انگیزه آنها تنگدستی است تعدیل دارایی و کارکردن می‌انگاشت.^۱ البته به نظر ارسطو عوامل اجتماعی جرم علیت تامه ندارد و مستقیماً تأثیر نمی‌کند، بلکه با واسطه، یعنی از طریق اراده آزاد و احساسات، مؤثر واقع می‌شود. توماس مور^۲، نویسنده و مصلح اجتماعی انگلیسی (۱۵۳۵ - ۱۴۷۸)، توصیه

۱. ر.ک. به: ارسطو، سیاست، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، کتابهای جیبی و فرانکلین، ج دوم، ۱۳۲۹، ص ۶۸.

2. Thomas More.

می‌کند که برای درمان جرائم و نیز بدبختی طبقات پایین جامعه از شدت مجازات‌ها و خشونت اعمال شاقه کاسته شود. در قرن هجدهم و مخصوصاً در فرانسه، جریان فکری قوی و مؤثری به وجود آمد و به زودی توسعه یافت. رهبران این جریان فکری که همگی از فیلسوفان بودند، شخص مجرم را محصول محیط می‌دانستند و از، دیدگاه فلسفی، مجبور می‌انگاشتند. لمبروزو^۱، پزشک جرم‌شناس و مردم‌شناس ایتالیایی (۱۹۰۹ - ۱۸۳۸)، معتقد است که جرم علت زیست‌شناختی دارد و آنچه از بشر یک مجرم می‌سازد از ساختمان بدنی او سرچشمه می‌گیرد. در این باره، جبری مربوط به ساختمان بدن حکمفرماست که از آن نمی‌توان گریخت. وی، به زعم خود، این اندیشه را که پاره‌ای از انسان‌ها جانی بالفطره‌اند با ادله علمی و تجربی تأیید کرد.^۲ به هر حال آرا و نظریاتی از این قبیل که «جامعه که خود زیان دیده از جرم است، در عین حال عامل جرم نیز هست» و «بزهکار یا بیمار است یا نادان و، به هر تقدیر، باید او را درمان کرد یا آموزش داد، نه اینکه او را خفه کرد» مقدمات پیدایش دانشی به نام جامعه‌شناسی جزائی را فراهم آورد. این علم را انریکو فری^۳، مردم‌شناس و جامعه‌شناس ایتالیایی (۱۹۲۸ - ۱۸۵۴)، تأسیس کرد. وی، اگر چه نظریات لمبروزو را تا حد فراوانی می‌پذیرد، بیشتر به علل و نتایج اجتماعی جرم توجه می‌کند. به عقیده او برای از میان بردن جرم و برای جلوگیری از پیدایش و گسترش آن تا جایی که ممکن است باید در محیط اجتماعی مجرم اقدام کرد. راه مبارزه با جرم آن است که علل اجتماعی جرم را کشف کرد و با آن علل مبارزه کرد، نه با مجرمان. ریمون سالی^۴، حقوقدان فرانسوی (۱۹۱۲ - ۱۸۵۵)، معتقد است که از خشونت مجازات، هم به نفع جامعه و هم به نفع مجرم، باید کاسته شود. وی نیز از آزادی اراده به شدت انتقاد می‌کند. دورکیم هم بر این عقیده است که سرچشمه جرم بنیادهای جامعه است.

1. Lombroso.

۲. ر.ک. به: علی‌اکبر سیاسی، روان‌شناسی شخصیت، همان، صص ۱۴۳ و ۱۴۴ و انوکلدین برگ، همان، ج دوم، صص ۴۷۱ و ۴۷۲.

3. Enrico Ferri.

4. Raymond Saleilles.

بی شک، نظریه افراطی و نادرست نفی مطلق اراده آزاد به نفی ارزشمندی و سود دهی کیفر و مجازات مجرمان می انجامد. متأسفانه این نتیجه در فرهنگ و نظام ارزشی غرب مقبول افتاد و ماندگار شد و سبب تخفیف مجازات مجرمان و موجب الغای مطلق مجازات اعدام در بعضی از کشورها شد.^۱ ما نیز معتقدیم که باید جامعه در برابر اقدامات ضد اجتماعی، خلاف اخلاق و غیر شرعی حمایت شود و در این زمینه، هم اقدامات احتیاطی اجتماعی به عمل آید و هم احتیاط‌های جلوگیری کننده از عوامل مولد جرم و جنایت. ما نیز اعتقاد داریم که با تعلیم و تربیت صحیح و ترویج و اشاعه فرهنگ مطلوب می توان و باید در اصلاح مردم کوشید. ولی، این همه بدین معنا نیست که باید نسبت به مجرمان و جنایتکاران مسامحه و مدارا کرد و هر گونه مجازات بدنی را ناروا شمرد. این قبیل کارها نه فقط مانع پیدایش جرم و جنایت نخواهد شد، بلکه موجب توسعه آن خواهد بود و به اعمالی قانونیت خواهد داد که هر عقل سلیمی آنها را زشت و ناپسند می داند.

وانگهی، به اعتراف خود جامعه شناسان جزایی «آن تقدیر تغییرناپذیر ادعایی که مردمان را به ارتکاب جرم وا می دارد امروز افسانه‌ای بیش نیست.»^۲ به همین جهت، تکلیف و مسئولیت از هیچ کسی سلب نمی شود، هر چند ممکن است که شدت و ضعف بپذیرد.

اساساً، اختیار یکی از ویژگی‌های مهم آدمی و عاملی اساسی در ساختن شخصیت انسان و ایجاد اختلافات فردی است. عوامل فیزیکی، زیستی، روانی و اجتماعی هرگز تعیین کننده افعال اختیاری بشر نیست، بلکه فقط زمینه ساز گزینش و اختیار اوست. بدون شک، میزان استفاده افراد بشر از این نعمت خدادادی، مانند سایر نعم الهی، یکسان نیست. کسانی هستند که با اعمال نکردن این نیرو، به تدریج موجبات ضعف و فتور آن را

۱. برای کسب اطلاع از تاریخچه جامعه شناسی جزایی ر.ک. به: مجموعه حقوق و جامعه شناسی گزیده بخش اول، مقاله مفصل هانری لوی برول (Henri Levy-Bruhl)، جامعه شناس جزایی فرانسه، ترجمه مصطفی رحیمی، ج اول، تهران، امیرکبیر، صص ۱۲ تا ۱۹.

۲. همان کتاب، ص ۱۵.

فراهم می‌آورند؛ و کسان دیگری نیز هستند که با به‌کارگیری مستمر و صحیح آن، چنان قوی و نیرومندش می‌کنند که می‌تواند در برابر همه عوامل و مقتضیات دیگر بایستند.

اهمیت عامل اختیار تا بدان حد است که، به عقیده ما، شخصیت عبارت است از: تألیفی از خلق و خواها، معتقدات، عادات و ملکاتی که بر اثر افعال اختیاری آدمی حاصل می‌آید. اگر چه به مجموع کارهای آنی، لحظه‌ای و زودگذر نمی‌توان شخصیت گفت، بلکه شخصیت امری کمابیش ثابت و پایدار است، ولی همین امر نسبتاً ثابت و پایدار از ابعاد و جوهری فراهم می‌آید که هر یک از آنها نتیجه تکرار اعمال و حالات اختیاری آدمی است. بنابراین، اگر یکی از خصایص هر فرد نتیجه رفتار اختیاری او نباشد، خواه نتیجه رفتار غیراختیاری و ناخواسته وی باشد و خواه مقتضای عوامل زیستی باشد - مانند بلندقامتی یا کوتاه قدی، لاغری یا چاقی، رنگ مو، رنگ چشم، و... - آن خصیصه از مقومات شخصیت او نخواهد بود. همچنین، اگر امری منشأ هیچ عمل اختیاری‌ای نشود تأثیر و دخالتی در شخصیت نخواهد داشت. خلاصه آنکه، شخصیت انسان ساخته و پرداخته رفتار اختیاری اوست و، چون عامل مباشر در رفتار اختیاری اراده آزاد شخص است، باید گفت که اراده سهم اساسی و درجه اول را در شکل‌گیری و تحول شخصیت دارد.

حدود تأثیر عوامل شخصیت‌ساز

برای روشن شدن حد و میزان تأثیر هر یک از عواملی که در شکل‌گیری و تحول شخصیت دخالت دارد ذکر چند مقدمه ضرورت دارد:

۱. هر کس که در درون خود به تأمل پردازد و در حالات روانی خویش توجه و تعمق کند، به علم حضوری درمی‌یابد که اموری که از ویژگی‌های روحی او به شمار می‌رود، لااقل، به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی آنچه از مقوله ادراک، علم، شعور، دانش، آگاهی و شناخت است و دیگری آنچه از قبیل جذب و انجذاب، میل، گرایش و کشش است. بر این اساس، اگر چه روح آدمی موجودی مجرد و بسیط است و ابعاد و اجزا ندارد، از باب تشبیه معقول به محسوس، می‌توانیم بگوییم که همان‌گونه که بدن انسان از

سلسله‌ای از دستگاه‌ها و جهازات مرکب است روح آدمی نیز دست کم دو دستگاه و جهاز دارد: دستگاه شناخت‌ها و دستگاه گرایش‌ها.

۲. همان‌گونه که دستگاه‌های مختلف و متعدد بدن ارتباط، همکاری، تأثیر و تأثر متقابل دارد دو دستگاه روحی پیش‌گفته نیز با یکدیگر مرتبند، تعاون و فعل و انفعال‌های دو طرفه دارند.

۳. علاوه بر ارتباطات و تأثیر و تأثرهای متقابل جهازات بدنی و ارتباط و فعل و انفعال دو طرفه دو دستگاه روحی، بدن و روح نیز پیوند، همبستگی و کنش و واکنش دوسویه دارند؛ یعنی، هم بدن تأثیراتی در روح دارد و هم روح تأثیراتی در بدن. از سویی، استعمال پاره‌ای از داروها آرامش روحی می‌بخشد و کسانی که ترشحات غده تیروئیدشان بیش از مقدار متعارف است قادر به تسلط بر خشم خود نیستند. از سوی دیگر، کسی که مغموم و اندوهگین است، غذایش دیرتر هضم می‌شود و کسی که می‌ترسد، تعداد ضربان قلبش افزایش می‌یابد.

البته، میزان تأثیر و تأثرهای بدن و روح در همه اوقات یکسان و برابر نیست و بسته به اینکه کنش و واکنش متقابل کدام دستگاه بدنی و کدامیک از دو دستگاه روحی را در نظر داشته باشیم تفاوت می‌کند و شدت و ضعف می‌پذیرد. مثلاً در ادراکات حسی - که بخشی از دستگاه شناخت‌های روحی را تشکیل می‌دهد - هم ارتباط بدن و روح بسیار نزدیک و محکم است و هم بدن فعال‌تر است و روح منفعل‌تر. اگر یک محرک حسی بینایی عصب بینایی ما را تحریک کند، نخست سلسله‌ای از کنش و واکنش‌های فراوان فیزیکی و زیستی بین خارج و بدن صورت می‌پذیرد و سپس، چه بخواهیم و چه نخواهیم، زمینه ادراک فراهم می‌شود و روح می‌بیند. در شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی نیز چنین است؛ یعنی، پیوند بدن و روح بسیار قوی است. کار از بدن آغاز می‌شود، تأثیر اصلی از آن بدن است و روح بیشتر منفعل است تا فعال. ولی در ادراکات عقلی که بخشی دیگر از دستگاه شناخت روح است، ارتباط بدن و روح چندان نزدیک و محکم نیست و بدن منفعل‌تر است و روح فعال‌تر. اگر درباره مسئله‌ای تفکر کنیم، مغزمان به فعالیت می‌افتد و یاخته‌های مغزی ما حرکت می‌کند و در غالب موارد ساز و

کارهای صوتی و ساز و کارهای حرکتی دیگری نیز کار تفکر را همراهی می‌کند ولی، با این همه، پیوند بدن و روح چندان قوی نیست. عمل تفکر از روح سرچشمه می‌گیرد، تأثیر اساسی از آن روح است و بدن بیشتر منفعل است تا فعال. در عمل تفکر چنین نیست که مثلاً در آغاز خود یاخته‌های مغزی حرکتی بکنند و آنگاه روح برای حل مسئله مستعد شود، بلکه روح است که شروع به اندیشیدن می‌کند.

در باره دستگاه گرایش‌های روح نیز امر بر همین منوال است. بسیاری از امیال انسان فقط زمانی برانگیخته می‌شود که قبلاً فعل و انفعال‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی بسیاری در بدن صورت گرفته باشد. مثلاً هنگامی احساس گرسنگی دست می‌دهد و میل به غذا برانگیخته می‌شود که انقباض‌ها و تشنجات معده شروع شده باشد، وضع مواد شیمیایی خون دگرگون شده باشد، یاخته‌های قسمت‌هایی از هیپوتالاموس مغز فعالیت‌هایی خاص را آغاز کرده باشد و...؛ همچنین، برای اینکه احساس تشنگی و میل به آب حاصل شود باید قبلاً آستر مخاطی دهان و گلو خشک شده باشد، بعضی از نسوج دیگر بدن کم آب یا خشک شده باشد، یاخته‌های خونی آب خود را از دست داده باشد، یاخته‌های بخشی از هیپوتالاموس و منطقه پنین غده هیپوفیز فعالیت‌هایی خاص را آغاز کرده باشد، و....

ولی میل‌های دیگری هم هست که در انگیزش آنها تأثیر بدن و فعل و انفعال‌های آن یا اندک و ناچیز است یا هیچ؛ مثلاً تشخص طلبی و میل به استقلال، میل به تملک، کنجکاوی و میل به کشف مجهولات میل‌هایی است که تا آنجا که مطالعات و تحقیقات علمی نشان می‌دهد مسبوق به کنش و واکنش‌های بدنی نیست.

پس، پاره‌ای از میل‌ها کمابیش تابع تغییرات و دگرگونی‌های بدن است و پاره‌ای دیگر نه. البته چنانکه قبلاً نیز خاطر نشان کرده‌ایم، همه میل‌ها فطری است، چه آنها که برانگیختگی و شکوفایی آنها تابع فعل و انفعال‌های بدنی است و چه آنها که چنین نیست؛ یعنی، از نهاد و سرشت روح آدمی سرچشمه می‌گیرد و فقط به فعلیت رسیدن پاره‌ای از آنهاست که در گرو کنش و واکنش‌های بدن است.

۴. همان گونه که جهازات بدنی در میان همه انسان‌ها مشترک است، دو دستگاه

روحی مذکور نیز در جمیع آدمیان وجود دارد. همچنین، همان گونه که خصوصیات بدنی هر دو انسانی کمابیش با هم تفاوت دارد، مثلاً یکی بلند قامت تر است و دیگری کوتاه قدرتر، یکی لاغرتر است و دیگری چاق تر، دستگاه گوارش در یکی قوی است و در دیگری ضعیف و گنجایش شش ها در یکی بیشتر است و در دیگری کمتر، خصایص روحی آدمیان نیز کمابیش با هم فرق می کند. همه انسان ها ادراکات حسی، حافظه، تداعی معانی، دقت، یادگیری، تخیل، تجرید و تعمیم، حکم و استدلال، انفعالات، عواطف، امیال، حرکات انعکاسی، حرکات غریزی، حرکات عادی، و... دارند، ولی این امور در انسان های گوناگون زیادی و نقصان و شدت و ضعف می پذیرد. و تفاوت های کمی و کیفی می یابد. به همین ترتیب، نیروی خدادادی اراده نیز در میان همه انسان ها مشترک است، هر چند شدت و ضعف دارد.

۵. در بسیاری از موارد و شاید در اکثر موارد، امیال آدمی، در مقام ارضا، تزامم می یابد. البته این سخن هم درباره میل هایی صادق است که شرایط و مقدمات بدنی و طبیعی دارد، مانند غریزه گرسنگی، غریزه تشنگی و غریزه جنسی و هم در باب امیالی که چنین نیست، مانند کمال طلبی، جمال دوستی و میل به محبوبیت. عالم ماده و زندگی این جهانی چنان نیست که در آن واحد بتوان همه خواست ها را ارضا کرد، بلکه غالباً ارضاء میلی با ارضاء نکردن میل دیگر امکان پذیر می شود. بنابراین، انسان ناچار است که در مقام تزامم یکی را بر دیگران ترجیح دهد و اگر خواسته ای واحد از دو یا چند طریق قابل ارضا باشد یکی از آن طرق را برگزیند؛ و هر کسی، کما بیش، به علم حضوری می یابد که قدرت این ترجیح و گزینش در او هست. این نیروی ترجیح دهنده گزیننده و تعیین کننده که در موارد تزامم، کارساز و مشکل گشاست همان است که اراده نام دارد. اینکه می گوئیم که این کنم یا آن کنم و در مقابل ترجیح یکی بر دیگری احساس الزام و اجبار نمی کنیم دلیل بر وجود اراده و اختیار در ماست.

۶. اجمالاً می توان گفت که آنچه در افعال انسانی انسان - یعنی افعال اختیاری و ارادی انسان نه حرکات طبیعی و غیر اختیاری که بر اثر عوامل فیزیکی، شیمیایی و زیستی پدید می آید - تأثیر و دخالت دارد دو عامل است: یکی میل فطری و غریزی و دیگری آگاهی و

شناخت. میل‌های فطری و غریزی که در حکم موتور محرک ماشین و منبع مولد انرژی آن است، همان‌ها است که نوع انسان اقتضای آنها را دارد و به همین جهت، در نهاد هر انسانی وجود دارد و هر چند در انسان‌های مختلف شدت و ضعف می‌پذیرد، ولی اختلاف نوعی و ماهوی ندارد.

آگاهی و شناخت، که در حکم چراغ ماشین است، راه‌های ارضاء خواست‌های فطری و غریزی را نشان می‌دهد. میل‌های فطری باید به شناخت ضمیمه شود تا راه‌های ارضای آنها معلوم شود.

پس جای اعمال اراده و اختیار کجاست؟ به معنایی، اراده و اختیار در هر جا که فاعل تحت قسر قایسر و قهر قاهری نیست و کار را موافق با خواست خودش سامان می‌دهد و به انجام می‌رساند صادق است، ولو اینکه در آنجا فقط یک میل و گرایش وجود داشته باشد. ولی اراده و انتخاب، به معنای خاص، در جایی صدق می‌کند که دو یا چند میل و کشش با هم تزاخم یا بند یا برای ارضاء یک میل و کشش بیش از یک راه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، اراده و اختیاری که در اینجا مقصود است گزینش یکی از دو یا چند امر مطلوب یا یکی از دو یا چند راه وصول به یک مطلوب است. مثلاً انسان هم به خوردنی، آشامیدنی، لباس، مسکن، خواب، استراحت، تفریح و ارضاء غریزه جنسی میل و نیاز دارد و هم به علم، قدرت، استقلال و عزت نفس، محبت، جمال و کمال. حال، اگر بین دو دسته از میل‌ها و نیازها تزاخمی واقع شود و مثلاً رفع نیازمندی‌های مادی با حفظ استقلال و عزت نفس سازگار نشود زمان اعمال اراده و اختیار فرا می‌رسد. اینجاست که آدمی، بر اساس نظام ارزشی‌ای که پذیرفته است، یکی از این دو میل و نیاز مادی و معنوی را ارضاء می‌کند و دیگری را وا می‌نهد.

پس از ذکر این چند مقدمه، اکنون وقت آن است که حد و میزان تأثیر هر یک از عوامل شخصیت‌ساز را معلوم کنیم:

۱. وراثت: به فرض اینکه کروموزوم‌ها که در هر یک از یاخته‌های بدن آدمی چهل و شش عدد از آنها موجود است و ژن‌ها که هر کروموزوم شامل تعدادی از آنها انگاشته می‌شود، همان‌گونه که خصوصیات بدنی انسان را تعیین می‌کند صفات روحی او را نیز

تحت تأثیر قرار دهد؛ یعنی، به فرض اینکه خصایص روحی انسان نیز، مانند خصایص بدنی او، کمابیش از ترکیب عددی یا سازمانی یا وضع اجسامی به نام ژن اثر بپذیرد، باز هم نمی‌توان مدعی شد که ژن‌ها و کروموزوم‌های هرکس به او دستگاه روحی ای می‌دهد که فردی دیگر فاقد آن است. یا ژن‌ها در یکی از دو دستگاه روحی او یا هر دوی آنها چنان تغییری ایجاد می‌کند که با دستگاه یا دستگاه‌های روحی دیگر تفاوت نوعی و ماهوی بیابد؛ بلکه تنها اثری که ژن‌ها و کروموزوم‌های هرکس می‌تواند بر او بگذارد - اگر بتواند - تقویت یا تضعیف ویژگی‌های روحی اوست. به دیگر سخن، ژنهای هر فرد، همان‌گونه که نمی‌تواند او را صاحب جهاز بدنی‌ای کند که دیگران فاقد آنند، نمی‌تواند دستگاه روحی‌ای به او بدهد که سایرین ندارند؛ یعنی، نمی‌تواند به او نوعی ادراک حسی یا عقلی خاص بدهد که بقیه از آن بی‌بهره‌اند، یا به او میل فطری‌ای عطا کند که در بقیه نیست. همچنین، به همان‌سان که ژن‌ها نمی‌تواند دستگاه گوارش یا تنفس فرد را چنان تغییر دهد که ساخت یا کار آن با ساخت یا کار دستگاه گوارش یا تنفس دیگران تفاوت ماهوی پیدا کند، نمی‌تواند حس بینایی یا قوه استدلال یا غریزه جنسی یا فطرت کمال طلب او را چنان دگرگون سازد که با حس بینایی یا قوه استدلال یا غریزه جنسی یا فطرت کمال طلب دیگران فرق نوعی پیدا کند. پس، وراثت چیزی به آدمی نمی‌دهد که در فطرتش نباشد و عوامل ارثی نمی‌تواند کاری جز تقویت و تضعیف عمل دو دستگاه روحی انسان، یعنی دستگاه شناخت‌ها و دستگاه گرایش‌ها، کند.

۲. محیط: روشن است که محیط داخلی، یعنی رَجِم مادر و محیط طبیعی و جغرافیایی که یکی از دو قسم محیط خارجی است، نمی‌تواند فردی را صاحب دستگاه روحی‌ای کند که در دیگران نباشد یا در یکی از دو دستگاه روحی فردی چنان دخل و تصرف کند که با دستگاه روحی دیگران تفاوت ماهوی بیابد. به عبارت دیگر، هیچ یک از این دو محیط نمی‌تواند ادراکی نوظهور یا میلی بی‌سابقه یا ویژگی روانی جدیدی در کسی ایجاد کند؛ و از آن‌جا که رفتار اختیاری انسان و، نتیجتاً، شخصیت انسانی او از همین دو عامل روحی و فطری، یعنی ادراکات و شناخت‌ها و میل‌ها و گرایش‌ها، متأثر است باید گفت که رَجِم مادر و محیط طبیعی و جغرافیایی نمی‌تواند تعیین‌کننده رفتار و

شخصیت باشد. تنها کاری که این دو محیط می‌تواند بکند تقویت و تضعیف ادراکات و گرایش‌های روحی و فطری است، نه اینکه نوعی ادراک یا میل نو که هیچ مایه فطری‌ای نداشته باشد، به وجود آورد یا ادراک یا میل فطری‌ای را به کلی از میان ببرد.

از آنجا که بررسی محیط انسانی و اجتماعی - که قسم دوم محیط خارجی است - تفصیل بیشتری می‌طلبد اندکی بعد درباره آن سخن خواهیم گفت.

۳. گذشت زمان (سن): این عامل نیز، مانند عوامل پیش‌گفته، تأثیر و دخالتی قاطع و تعیین‌کننده در رفتار و شخصیت آدمی ندارد و تنها ممکن است سبب شدت و ضعف ویژگی‌های روانی شود.

محیط انسانی و اجتماعی: شک نیست که انسان ادراک و شناختی را که مایه فطری آن را در خود نداشته باشد از جامعه دریافت نمی‌کند - و نمی‌تواند دریافت کند. آنچه انسان از پدر و مادر، نزدیکان و خویشاوندان، همسالان، دوستان و هم‌نشینان، معلمان، مربیان، همکاران، شخصیت‌های مختلف اجتماعی، و... می‌آموزد چیزهایی است که مایه‌های فطری آنها را در درون خود داشته است؛ کاری که این آموزگاران و پرورش‌دهندگان می‌کنند فقط شکوفا کردن و به فعلیت رساندن همان استعدادها و قوای فطری و روحی آدمی است. از همین روست که گاه آدمی از این قبیل امدادها نیز بی‌نیاز می‌شود و به تنهایی به خلاقیت‌ها، ابداعات و ابتکارهایی دست می‌زند که به هیچ روی سابقه و نظیر ندارد. از این جمله است کارهایی که کاشفان و مخترعان می‌کنند که نه پیشینه‌ای در تاریخ دارد و نه از معاصران خود آموخته‌اند. به هر حال، آموزش و پرورش اجتماعی نمی‌تواند امری را که هر فردی قوه و استعداد ادراک و شناختش را ندارد به وی تعلیم و تفهیم کند. همچنین، بی‌شک جامعه نمی‌تواند میل و گرایشی را ایجاد کند که مایه فطری آن در نهاد انسان نباشد یا میل و گرایش فطری را معدوم کند. کاری که جامعه، در زمینه میل‌ها و گرایش‌ها، می‌کند یکی این است که آنها را تقویت و تضعیف می‌کند، دیگر اینکه وسایل و ابزار ارضاء آنها را فراهم می‌کند و آنها را از حالت قوه و کمون در می‌آورد و فعلیت و بروز می‌بخشد.

سومین کار جامعه این است که کم و کیف و راه و رسم ارضاء امیال و گرایش‌ها را

تعیین می‌کند. مثلاً هر انسانی نیازمند ارضاء غریزه جنسی خویش است، ولی کیفیت ارضاء این غریزه بستگی تام دارد به فرهنگ و نظام ارزشی جامعه‌ای که فرد عضو آن است. فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی مختلف درباره اهمیت ارتباطات جنسی و هیجان‌های مربوط به آن، ارزش عفت و بکارت، جاذبیت‌هایی که همسر باید داشته باشد، روش‌های جفت‌جویی، میل به تملک انحصاری همسر، زناشویی با نزدیکان و محارم و دیگر ابعاد و وجوه رفتار جنسی دیدگاه‌های گوناگون دارند؛ و این دیدگاه‌های گوناگون، البته، شکل و شیوه‌های متفاوتی را برای ازدواج مطلوب و مجاز عرضه و الزام می‌کنند. درست است که فرهنگ و نظام ارزشی هر جامعه نوعی از ارضاء غریزه جنسی را می‌پسندد، ولی این بدان معنا نیست که جامعه میلی طبیعی و فطری را پس می‌زند و خود میلی دیگر ایجاد می‌کند و به جای آن می‌نشانند یا میلی غیر فطری را ضمیمه آن میل فطری می‌کند. به دیگر سخن، چنین نیست که آدمی به قصد ازدواج و تشکیل خانواده رفتاری کند که گاهی ناشی از غریزه جنسی، گاهی ناشی از میلی مصنوع جامعه و گاهی ناشی از مجموع هر دو باشد. به همین ترتیب، هر انسانی به انگیزه فرار از سرما و گرما که میلی طبیعی و غریزی است، لباس می‌پوشد؛ هر چند شکل لباس و حدود و قیود ارضای این میل غریزی را جامعه معین می‌کند. خلاصه آنکه، جامعه نمی‌تواند جانشین میلی طبیعی شود یا با پیوستن به میلی طبیعی محرک آدمی گردد. فقط میل‌های غریزی و فطری است که انسان را تحریک می‌کند و جامعه تنها می‌تواند شکل و مجرای ارضای آنها را تعیین کند.

کار چهارم جامعه، در زمینه میل‌ها و گرایش‌ها، ایجاد موضوع و متعلق است برای آن دسته از خواست‌های غریزی و فطری که جنبه اجتماعی دارد. مثلاً، انسان غریزه جنسی دارد، یعنی فطرتاً خواستار آمیزش با جنس مخالف است، ولی فقط زندگی اجتماعی است که می‌تواند موضوع این غریزه را در دسترس آدمی بگذارد. با این حال، این بدان معنا نیست که زن میل جنسی را در مرد پدید می‌آورد یا بالعکس. همچنین، فرزند دوستی میلی است فطری؛ با این همه، تا زمانی که دختر شوهر نکرده است و بچه‌دار نشده است، این میل فطری متعلق ندارد و بعید نیست که وی از عاطفه مادری خود به

کلی بی‌خبر و ناآگاه هم باشد. همین سخن دربارهٔ عاطفهٔ پدری نیز مصداق دارد. میل به هم‌رنگی با دیگران و تشبیه به جماعت هم فطری است. هر کسی خوش دارد که رفتار و سلوکش موافق با رفتار و سلوک اطرافیان و سایر افراد جامعه‌اش باشد. ناگفته پیداست که این میل فطری نیز که در سنین مختلف به اشکال گوناگون تجلی می‌کند، جز در ظرف جامعه موضوع و متعلق نمی‌یابد. اساساً، همهٔ عواطف اجتماعی چنین است؛ یعنی اگر چه در نهاد همهٔ آدمیان به حالت قوه و کمون نهفته است، ولی تا زندگی اجتماعی و گروهی وجود نداشته باشد مجال به فعلیت رسیدن و ظهور و بروز نمی‌یابد، چرا که موضوع و متعلق خود را پیدا نمی‌کند.

این قبیل میل‌ها و عواطف - که مطالعه و تحقیق دربارهٔ آنها بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بخش «روانشناسی اجتماعی» را به خود اختصاص می‌دهد - احیاناً، باعث این توهم شده است که جامعه نیز میل‌آفرین و عاطفه‌زاست و میل‌ها و عواطف اکتسابی و غیر فطری هم وجود دارد. ولی حقیقت این است که این دسته از عواطف هم از مواهب فطری است و فقط موضوع یافتن و به فعلیت رسیدن و شکوفا شدن آنها در گروه و زندگی اجتماعی و گروهی است.

حاصل آنکه، تأثیر جامعه در ارادهٔ آدمی و افعال اختیاری وی نمی‌تواند هم‌تراز تأثیر گرایش‌های غریزی و فطری باشد. به عبارت دیگر، چنین نیست که عامل مؤثر در رفتار ارادی انسان گاهی میل غریزی و فطری باشد و گاهی محیط اجتماعی، به قسمی که اگر به فرض در موردی هیچ میل غریزی و فطری‌ای هم، وجود نمی‌داشت خود جامعه، به تنهایی، آدمی را تحریک می‌کرد و به کار وامی‌داشت. تأثیر جامعه فرعی و در درجهٔ دوم از اهمیت است.

آنچه را که در باب حد و میزان تأثیر جامعه در شخصیت فرد گفتیم چنین تلخیص می‌شود که جامعه هم نمی‌تواند دستگاه روحی جدیدی، غیر از دو دستگاه ادراک و میل، به وجود آورد، هم نمی‌تواند در هیچ یک از دو دستگاه مذکور تغییرات ماهوی ایجاد کند. نهایت کار جامعه تقویت و تضعیف ویژگی‌های روانی و به فعلیت رساندن آنهاست، نه پدید آوردن ویژگی‌ای نوین یا نابود کردن ویژگی‌ای نهادی و سرشتی.

وانگهی، جای این سؤال هست که مگر جامعه آنچه را دارد، یعنی در اصطلاح عالمان اجتماعی «سنت» خود را، از کجا آورده است. اگر به وجود، وحدت و شخصیت حقیقی و مستقل و متمایز جامعه قائل می‌بودیم، می‌توانستیم بگوییم که جامعه واجد چیزهایی است که افراد آدمی فاقدند و همین چیزهاست که از سوی جامعه به افراد بخشیده می‌شود. ولی، حال که جامعه «ذات نیافته از هستی بخش» است «کی تواند که شود هستی بخش؟» در واقع، آنچه سنت اجتماعی نام گرفته است، چیزی است که نخست از یک یا دو یا چند فرد انسان نشئت پذیرفته است و آنگاه مقبولیت عمومی یافته و به صورت سنت و میراث اجتماعی درآمده و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. دین و مذهب، عرفان، فلسفه و حکمت، علوم تجربی و عقلی و نقلی، اخلاقی، حقوق، شیوه‌های قومی، میثاق‌های اجتماعی، شعائر، تشریفات، آداب و رسوم و... همگی از آرا و معتقدات، خلق و خوها و اعمال و رفتار افراد آدمی سرچشمه گرفته و سپس وسعت و عمق یافته و در اذهان و نفوس سایرین رخنه و رسوخ کرده است.

خلاصه رأی ما درباره حدود تأثیر عوامل شخصیت‌ساز این است که تأثیرات وراثت، رحم مادر، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط انسانی و اجتماعی و گذشت زمان (سن) در اراده انسان و رفتار اختیاری وی هرگز با تأثیرات عوامل روحی و فطری، اعم از ادراکات و شناخت‌ها و گرایش‌ها، برابری نتواند کرد. نه از یک از عوامل وراثت، محیط و سن به تنهایی و نه همه با هم نمی‌تواند تعیین‌کننده اراده آدمی باشد. اراده فرد نه معلول هیچ یک از این عوامل است و نه معلول برآیندی از مجموع آنها. این عامل‌ها فقط زمینه را برای اعمال اراده و اختیار انسان فراهم می‌کند تا وی، با توجه به گرایش‌ها و ادراکات و شناخت‌های فطری و روحی خود، رفتاری آزادانه و خودخواسته صورت دهد؛ و چون شخصیت انسانی آدمی حاصل رفتار ارادی و اختیاری اوست باید گفت که همین امور روحی و باطنی است که سهم اصلی و اساسی را در شکل‌گیری و تحول شخصیت دارد. به دیگر سخن، عوامل مهم و تعیین‌کننده شخصیت همین امور روحی و فطری است که منشأ کارهای اختیاری می‌شود. پس، فرد در برابر هیچ یک از عوامل

وراثت، محیط و سن، حالت انفعالی محض ندارد. اراده است که تعیین کننده قاطع رفتار و شخصیت انسان است. هر چند خود اراده نیز، در طی عمر، به یکسان و بر یک حال نمی ماند و قوت و ضعف می پذیرد؛ ولی به هر حال، نه اصل اراده برآیند عوامل جبری است و نه انتخاب کار اختیاری خاص.

انواع تأثیر جامعه بر فرد

تأثیری که جامعه بر فرد دارد انواع متعددی دارد که در اینجا به اهم آنها اشاره می کنیم:

۱. کسانی که کمابیش به اصالت جامعه می گرایند، سعی می کنند تا با اندک و ناچیز یا هیچ قلمداد کردن اثر عوامل دیگر شخصیت ساز، آدمی را یکسره معلول محیط اجتماعی وانمود کنند. یکی از استدلال‌هایی که اینان برای اثبات مدعای خود دارند این است که اساساً، شخصیت فرد ساخته جامعه است، چرا که فرد هم در حدوث و پیدایش و هم در بقا و ماندگاری و هم در استکمال و پیشرفت رهین جامعه خواهد بود. فرد در پی آمیزش جنسی پدر و مادری پدید می آید و پای به عرصه دنیا می گذارد که زندگی مشترک دارند، از اعضای یک جامعه واحدند و بر طبق فرهنگ و نظام ارزشی آن جامعه ازدواج کرده‌اند و تشکیل خانواده داده‌اند (حدوث). همچنین، اگر پس از تولد به حال خود رها شود و جامعه - یعنی پدر، مادر، بستگان و نزدیکان و سایر افراد جامعه - نیازهای طبیعی، زیستی و مادی او را مرتفع نکنند، نمی تواند به حیات خود استمرار بخشد (بقاء). و بالاخره، اگر از دستاوردها و اندوخته‌های علمی و معنوی جامعه محروم بماند، قادر نیست که راه رشد و تعالی را بیابد و پیوید (استکمال). جامعه، لااقل در اوضاع و احوال کنونی بشر، مقدم بر فرد و سازنده شخصیت اوست.

ولی، این استدلال سست، مغالطه آمیز و مستلزم خروج از بحث است و شبیه این است که کسی ابر و باد و مه و خورشید و فلک را سازنده شخصیت فرد بیندارد. بحث در این نیست که وجود فیزیکی و زیستی هر فرد تا چه اندازه وابسته به عواملی از قبیل وراثت، رَجَم مادر، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط انسانی و اجتماعی و سن است؛

بلکه سخن دربارهٔ شخصیت روانی و انسانی آدمی و تأثیری است که از جامعه می‌پذیرد. ۲. بعضی نیز تأثیر جامعه را در یکی از ابعاد و وجوه عدیدهٔ زندگی فرد نشان می‌دهند و سپس با یک تعمیم بی‌جا و نادرست همهٔ ابعاد و وجوه زندگی را متأثر از جامعه قلمداد می‌کنند و حال آنکه دلیلی می‌آورند که اقتضای کلیت و عمومی را ندارد که در نتیجه داخل می‌کنند. مثلاً دربارهٔ دوپدیدهٔ زبان و خط را، که از امور و شئون فرهنگی جامعه محسوب می‌شود، بررسی و پژوهش می‌کنند و با ارائهٔ تأثیر عظیم و انکارناشدنی زندگی اجتماعی بر دو پدیدهٔ مذکور، نتیجه می‌گیرند که زندگی اجتماعی بر همهٔ جنبه‌های زندگی فرد چنین اثر بزرگ و چشمگیری دارد. این گروه می‌گویند: زندگی مادی و معنوی ما، تا حدود وسیعی، از زبان شکل می‌گیرد. زبان مهم‌ترین و کامل‌ترین وسیله برای تبادل و فهماندن و فهمیدن افکار و آرا و احساسات و عواطف فرد انسانی است. زبان علاوه بر اینکه ابزار تفهیم و تفهم است، عمل تفکر را نیز ممکن یا میسر می‌کند، چرا که، لااقل در اغلب موارد، تفکر مستلزم به کاربردن زبان است و کسی که می‌اندیشد، اگر چه ظاهراً ساکت و صامت است، باید زبان و سقف دهان و قسمت‌های دیگر دستگاه صوتی و حنجره‌اش بجنبند؛ در واقع، با مخاطبی نامرئی سخن بگوید. زبان خدمات فراوان دیگری نیز انجام می‌دهد. از جمله آنکه الفاظ بر صراحت معانی می‌افزایند و مثلاً آدمی حالات مختلف نفسانی را - که بسیار مخلوط و درهم و برهم و فرّار و ناپایدار است - به یاری الفاظ نامگذاری می‌کند و از هم جدا می‌کند. همچنین، الفاظ از زحمت ذهن می‌کاهد؛ زیرا چون قائم مقام معانی است ذهن عملیات گوناگون خود را بر روی آنها انجام می‌دهد. اگر ذهن مجبور بود که پیوسته سر و کارش با خود معانی باشد، به زحمتی عجیب دچار عملیاتش بسیار کند و معدود می‌شد. زبان، با این همه فواید و منافع، خود بستگی کامل به جامعه دارد؛ زیرا طبیعی و غریزی و فطری نیست، بلکه وضعی و قراردادی است و به توافق اجتماعی منوط است. خط نیز که جانشین زبان و گسترش دهندهٔ آثار آن است (زبان و سخنگویی نیازمند مشافههٔ حضوری و شبه حضوری است، حال آنکه خط نسل‌های ناهمزمان و گذشته و حال و آینده را به هم مربوط می‌کند) امری اجتماعی و قراردادی است و قائم به وفاق گروهی است. قسمت عمدهٔ آنچه را که

می‌دانیم از راه زبان و خطّ فراگرفته‌ایم که هر دو فرآوردهٔ جامعه است. در این استدلال نیز، جای مناقشه هست، اولاً، زبان و خطّ دفعتاً پدید نیامده است؛ بلکه نخست، توسط یک یا دو یا چند تن محدود وضع شده است و آنگاه، علاوه بر آنکه با مقبولیت عمومی مواجه شده است به تدریج وسعت و کمال یافته است. پس، نمی‌توان موجودی به نام جامعه را سازنده و پردازندهٔ این دو پدیده دانست.

ممکن است به این سخن ما که زبان و خطّ از افراد آدمی نشئت گرفته است چنین ایراد بگیرند که چون هیچ فردی را نمی‌توان مبتکر و مبدع یک زبان یا خط کامل دانست، باید پذیرفت که این دو پدیده ساخته و پرداخته جامعه است.

این ایراد، ناشی از این توهم باطل است که زبان یا خطّ وجود، وحدت و شخصیت حقیقی دارد و به ناچار باید زایندهٔ فرد معین یا جامعه باشد. و اگر فردی معین پدید آوردندهٔ آن نباشد، به ناچار، زایندهٔ جامعه خواهد بود. ولی، حقیقت این است که هر لفظی که برای معنایی یا هر شکلی که برای حرفی وضع می‌شود قراردادی جداگانه، مستقل و مخصوص به خود دارد، هر قراردادی قائم به کسانی است که آن را منعقد می‌کنند و می‌پذیرند. از به هم پیوستن الفاظ متعدد که هر یک از آنها وضع و اعتباری علی‌حده دارد، زبان و از فراهم آمدن اشکال عدیده که باز هم هر یک از آنها وضع و اعتباری خاصّ دارد، خطّ به وجود می‌آید. بنابراین، نه زبان موجودی حقیقی است نه خطّ، بلکه از بر هم افزوده شدن اعتبارها و توافق‌ها که تدریجاً صورت گرفته است، مجموعه‌ای مورد قبول همگان به نام زبان یا خطّ حاصل شده است. جامعه روح، ذهن، فکر و رأی مستقلی ندارد تا بتواند، با صرف نظر افراد، امری را ایجاد کند و بر همهٔ افراد تحمیل کند.

ثانیاً، زبان و خطّ چیزی بیش از دو ابزار اجتماعی نیست؛ و بنابراین، در تکوین و تغییر شخصیت آدمی نمی‌تواند سهمی داشته باشد. انسان ممکن است در مواجهه و مکاتبه با کسی به زبانی سخن بگوید و به خطی بنویسد و در مواجهه و مکاتبه با کسی دیگر به زبان و خطی دیگر؛ بی‌شک، این تغییر زبان و خطّ سبب تغییر در شخصیت وی نمی‌شود.

وانگهی، به فرض که بپذیریم زبان و خطّ نیز از عوامل سازندهٔ شخصیت است؛ باید

قبول کرد که سهم آنها بسیار اندک است و کل شخصیت آدمی یا بخش اعظم آن تحت تأثیر زبان و خط یا تحت تأثیر جامعه نیست.

۳. همچنان که قبلاً گفتیم، جامعه در به فعلیت رساندن و شکوفا کردن قوا و استعداد های فطری و روحی فرد، اعم از ادراکی و تحریکی و علی الخصوص در ایجاد موضوع و متعلق برای آن دسته از میل های غریزی و فطری که جنبه اجتماعی دارد (مثلاً عواطف اجتماعی) تأثیر و سهم بسزائی دارد.

۴. بشر دو قسم ادراک، علم، آگاهی و شناخت می تواند داشته باشد: یکی شناخت حقایق و واقعیات خارجی و نفس الامری و، با اندکی مسامحه، هست ها و نیست ها؛ دیگری شناخت اعتبارات و ارزش ها و، باز با کمی سهل انگاری، باید ها و نبایدها. این دو قسم شناخت در تکوین و تغییر شخصیت بشر تأثیر و سهم عظیمی دارد و بخشی از این دو قسم شناخت را فرد از جامعه دریافت می کند. از این رو، باید برای تعیین چند و چون آنچه، در این زمینه، فرد از جامعه می آموزد درنگ و تأمل بیشتری روا داشت. نخست به شناخت حقایق بپردازیم.

بدون شک، قسمت اعظم معلوماتی که ما در زمینه دین و مذهب، عرفان، فلسفه، علوم عقلی دیگر، مانند منطق و ریاضیات، علوم تجربی و سایر معارفی که امور واقع را توصیف و اخبار می کند، داریم از جامعه به ما منتقل شده است؛ یعنی یا از مدرسان و آموزگاران و خطبا و سخنرانان شنیده ایم و یا در کتاب ها، رسالات و مجلات و روزنامه ها خوانده ایم. فراگیری و یادگیری از دیگران، خواه گوینده باشند و خواه نویسنده، به دو صورت تحقق می یابد. گاه شخصی که تعلیم را بر عهده دارد متعلم را کمک می کند تا وی، خود، مطلب را دریابد و بپذیرد. در این گونه موارد که معلم فقط عاملی اعدادی است، وقتی که مطلب فرا گرفته شد متعلم استقلال می یابد و از آن پس وابسته و تابع معلم خود نخواهد بود و حتی اگر رأی معلم، در آن باب، تبدیل پذیرد رأی وی دستخوش تزلزل و تغییر واقع نخواهد شد. مثلاً، معلم ریاضیات تنها کاری که می کند این است که متعلم را یاری می دهد تا بفهمد که «مجموع زوایای هر مثلث برابر با دو قائمه است». هنگامی که متعلم مطلب مذکور را فهمید دیگر تابع معلم نخواهد بود و حتی اگر

معلم مدعی شود که مجموع زاویه‌های مثلثی کمتر یا بیشتر از دو قائمه است، منکر خواهد شد و در ابطال رأی او خواهد کوشید، چرا که از آن پس فقط تابع فهم و علم خود خواهد بود. ولی، گاه فرد قول و رأی شخص دیگری را، در زمینه‌ای خاص، موثق و معتبر می‌داند و هر چه را او، در آن زمینه، بگوید قبول می‌کند، بدون اینکه خودش بتواند بر صحت آن گفته دلیل بیاورد. در این قبیل موارد اتکاء فرد بر قول و رأی آن منبع موثق خواهد بود، نه بر فهم و علم خود؛ می‌گوید: چون فلان صاحب‌نظر معتبر چنین گفته است من هم می‌گویم، اگر چه خودم استدلالی بر درستی این سخن نمی‌توانم کرد. طبعاً تزلزل یا تبدیل رأی منبع موثق به فرد تابع نیز سرایت خواهد کرد. پذیرش تعبدیات شرعی که به اعتماد قول شارع یا پیامبر یا امام معصوم صورت می‌گیرد و قبول توصیه‌های بهداشتی، غذایی و دارویی پزشکی و آرا و نظریات دانشمندان و کارشناسان دیگر همه از این قسم دوم فراگیری و یادگیری است که در واقع، نوعی تقلید محسوب می‌شود. این بود چند و چون آنچه، در زمینه علوم حقیقی، فرد از جامعه می‌آموزد. اما آنچه در پهنه شناخت ارزشها از جامعه می‌توان آموخت:

۵. تعیین کم و کیف آموخته‌های فرد از جامعه، در زمینه شناخت ارزشها، دشوارتر است، چرا که بر حلّ پاره‌ای از مسائل اساسی، بحث برانگیز و مشکل فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، کلام، اصول فقه توقف دارد.

قبل از هر چیز، باید دانست که جامعه‌شناسان مجموع ارزش‌هایی را که در زندگی اجتماعی معتبر و متعارف و معمول است - اعم از ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی - ارزش‌های گروهی می‌نامند و هر رفتار گروهی‌ای را که مبتنی بر یک یا چند ارزش گروهی باشد، یک هنجار گروهی می‌نامند؛ ولی، در مقام تعیین تعداد هنجارهای گروهی جامعه و تقسیم و تعریف و تسمیه آنها به راه‌های گوناگون می‌روند و به اختلاف و تشّت عجیبی گرفتار می‌آیند. ما برای ایضاح مطالبی که خود در صدد بیان آنها هستیم رأی دست‌کم یکی از جامعه‌شناسان را، در این باب، ذکر می‌کنیم.

بر طبق این رأی، شاید بتوان همه هنجارهای گروه‌های بزرگ، یعنی جامعه‌ها، را تحت عنوان کلی رسم‌های اجتماعی مندرج کرد. رسم اجتماعی رفتاری است که بر اثر

تکرار فراوان و تثبیت کنش و واکنش‌های متقابل اجتماعی فراهم می‌آید؛ همچنان که از تکرار فراوان و تثبیت افعال و انفعالات فردی عادت زاده می‌شود. هر رسم اجتماعی لاقلاً در نخستین مراحل پیدایش خود، وسیله رفع یک یا چند نیاز اجتماعی است. رسم اجتماعی اقسام عدیده‌ای دارد که هشت قسم آنها مهم‌تر است:

الف - میثاق‌های اجتماعی که با توافق قسمتی از جامعه برقرار می‌شود مانند تصمیم مردم شهری برای استفاده نکردن از نیروی برق به سبب گرانی هزینه آن.
ب - آداب اجتماعی که برای خوشامد دیگران صورت می‌گیرد، از قبیل آداب غذا خوردن.

ج - تشریفات اجتماعی که به موارد رسمی معین اختصاص دارد، مانند تشریفات پذیرایی‌های رسمی. تشریفات اجتماعی نیز اقسامی دارد. یکی از آنها شعائر یا مناسک اجتماعی یعنی آن دسته از تشریفات اجتماعی است که قدمت و اهمیت فراوان دارد، مانند اعیاد دینی و مذهبی.

د - شیوه‌های قومی که به هر گروه فرهنگی پرتجانس، یعنی هر قوم، تعلق دارد و ناطقه مردم آن را رعایت می‌کنند؛ مانند سحرخیزی که از شیوه‌های قومی جامعه‌های کشاورزی است.

ه - سنتهای اجتماعی که دقیق، معتبر و عمومی است و از دیرباز مانده است؛ مانند بزرگداشت آب که از سنت‌های جامعه‌های کشاورزی است.

و - اخلاق اجتماعی که مهم است و جامعه نقض آنها را سخت ناپسند می‌شمارد، از قبیل احترام نهادن به سالخوردگان که، رسمی اخلاقی در بسیاری از جامعه‌ها است.

ز - مقررات اجتماعی که جامعه با خواست یا آگاهی آنها را به وجود می‌آورد و برای نقض آنها کیفری پیش‌بینی می‌کند، مانند مقررات اتومبیل‌رانی در شهرهای جدید.

ح - قوانین اجتماعی که جامعه با خواست یا آگاهی آنها را به وجود می‌آورد و برای نقض آنها کیفری پیش‌بینی می‌کند و کلیت و اهمیت آنها بیش از کلیت و اهمیت مقررات

اجتماعی است؛ مانند قانون‌هایی که در مجالس قانونگذاری وضع می‌شود.^۱ ما را کاری نیست با مناقشاتی که در این رأی می‌توان کرد، ولی از تذکار خطا و اشتباه بسیار بزرگ و فاحشی ناگزیریم - که در آن به چشم می‌خورد و تقریباً عموم روان‌شناسان، روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان نیز مرتکب می‌شوند - و آن اینکه، همه اعتبارات و ارزش‌ها و بایدها و نبایدها از یک سنخ است، همه ساخته جامعه است و ورای پذیرش و پسند جامعه واقعیتی ندارد. بر اساس این گرایش نادرست، هر پدیده‌ای که کمابیش مورد خواست و اعتنای جامعه باشد، کمابیش ارزشمند است و اگر مثلاً قتل نفس به مراتب بدتر از سلام نکردن است فقط بدین سبب است که گروه بیشتری از انسان‌ها و با شدت و حدت بیشتری آن را ناخوش می‌دارند و نمی‌پسندند. از میان هر دو رفتار اجتماعی آن یک بهتر است که به سبب اعتنای بیشتری که جامعه بدان دارد درخور حرمت و رعایت بیشتری است.

ولی، حقیقت این است که همه اعتبارات از یک مقوله نیست، بلکه از این لحاظ که ریشه در حقایق و واقعیات خارجی و نفس‌الأمری، اعم از طبیعی و ماوراء‌الطبیعی، دارد یا ندارد، به دو دسته کاملاً مجزا و متمایز تقسیم می‌شود. از آنجا که این دو دسته تفاوت‌هایی عمده دارد، هم از دیدگاه حد و میزان تأثیر در شکل‌گیری و تحول شخصیت آدمی و هم از نظرگاه شیوه فراگیری و یادگیری آنها، شایسته است که جداگانه مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد:

الف - اعتباریاتی که از خاستگاه و پشتوانه حقیقی برخوردار است. در باب اینکه آیا اساساً ارزش‌هایی هم وجود دارد که ریشه در واقعیت‌ها داشته باشد یا نه؛ دو نظریه ابراز شده است. بر وفق نظریه اول - که عمدتاً از طرف تجربه‌گرایان انگلیسی عنوان شده است و اثبات‌گرایان^۲ آن را اخذ و اقتباس کرده و مورد تأکید قرار داده‌اند - هیچ ارزشی ریشه در واقعیت‌ها ندارد. اشیا از آن لحاظ که انسان کمابیش آنها را طلب می‌کند و بر آنها ارج می‌نهد ارزشمند می‌شود. ارزشمند چیزی است که برای ما ارج و بهایی دارد و ما آن

۱. ر.ک. به: ا.ج. آریان پور، زمینه جامعه‌شناسی، صص ۱۵۵ تا ۱۵۷ جوزف روسک و رولند وارن مقدمه‌ای بر

۲. پوزیتیویست‌ها = positivists

جامعه‌شناسی، همان، ص ۳۲

را جست و جو می‌کنیم. ارزش هر چیز با نظری که ما بدان می‌کنیم پدید می‌آید و در پرتو اشتیاق ما روشن می‌شود که اضافی و نسبی است؛ چرا که متناسب با اشتیاق و احتیاج و ترجیح و تقویم ماست؛ متغیر و ناپایدار است؛ مخلوق روح ما و تابع میل‌ها و آراء ماست، بی‌آنکه هیچ‌گونه ثبات و قراری داشته باشد. به گفته اشپینوزا^۱، فیلسوف هلندی (۱۶۷۷-۱۸۷۴)، ما شیء را بدان سبب که خوب است نمی‌خواهیم، بلکه هر شیئی بدان سبب که ما آن را می‌خواهیم خوب است. بر وفق نظریه دوم که در اصل از افلاطون منشأ می‌گیرد و در غرب به وسیله ماکس شیلر^۲، فیلسوف و اخلاق‌شناس آلمانی (۱۹۲۸-۱۸۷۴)، پرورانده شده است، لااقل پاره‌ای از ارزش‌ها ریشه در واقعیت‌ها دارد. اشیاء از آن لحاظ ارزشمند هستند که در درون خود کمابیش مستحق طلب انسان و حائز قدرت و قیمت‌اند. ارزشمند چیزی است که ارج و بهای آن در خود آن است و شایسته این است که جستجو شود. ارزش هر چیز نظر ما را به سوی خود برمی‌گرداند و پرتوی از روشنایی آن به ما می‌تابد و شوق ما را برمی‌انگیزد؛ مطلق و غیرنسبی است و بی‌نیاز از وقعی است که ما بر آن می‌نهیم؛ وجود خارجی دارد؛ ثابت است و از خارج به روح ما عرضه می‌شود. به قول ارسطو، چنان نیست که شیء بدان سبب که ما آن را می‌خواهیم خوب باشد، بلکه بدان سبب که خوب است ما آن را می‌خواهیم.^۳

بسیاری از دانشمندان و متفکران علوم انسانی و اجتماعی، چنانکه گفتیم، طرفدار نظریه اول‌اند. ولی ما به نظریه دوم قائل هستیم و آن را از کتاب و سنت اخذ و اقتباس کرده‌ایم و در مباحث فلسفه اخلاق، با دلیل و برهان، به اثبات رسانده‌ایم.^۴ به عقیده ما ارزش‌های دینی، ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از ارزش‌های حقوقی از آن دسته ارزش‌هایی است که در واقعیت‌ها ریشه دارند و به اموری از قبیل سلیقه‌های فردی و قراردادهای اجتماعی وابسته نیستند. این دسته از ارزش‌ها اموری نفس‌الأمری‌اند که باید

1. Spinoza.

2. Max Scheler.

۳. ر.ک. به: مینار، شناسائی و هستی، ترجمه علی مراد داودی، تهران، کتابفروشی دهخدا، ج دوم، ۱۳۵۱، صص ۳۲۵ تا ۳۳۹، بوخنسکی، همان، ص ۷۹ تا ۹۲.

۴. ر.ک. به: محمد تقی مصباح یزدی، کلمه حول فلسفه الأخلاق، همان صص ۱۸ به بعد.

درست همچون حقایق ریاضی، منطقی، فلسفی و علمی کشف شوند و عملی گردند. فی‌المثل، ارزش‌های اخلاقی از ارتباطات حقیقی بین افعال اختیاری انسان و کمالات تکوینی نفس انسانی پدید می‌آید؛ به تعبیر دیگر، همهٔ انسان‌ها، کمابیش، استعداد رسیدن به یک سلسله کمالات حقیقی را دارند؛ و هر فعل اختیاری به اندازه‌ای که وصول به آن کمالات را آسان یا دشوار کند ارزش اخلاقی مثبت یا منفی خواهد داشت. این ارزش‌های اخلاقی حقیقی را عقل کشف می‌کند و در موارد قصور و عجز عقل، وحی بیان آنها را بر عهده می‌گیرد.

متأسفانه، بعضی از متکلمین، فلاسفه و متفکران اسلامی نیز سخنانی گفته‌اند که دستاویز کسانی شده است که همهٔ ارزش‌ها را اعتباراتی می‌پندارند که جنبهٔ وضعی و قراردادی و فرضی و سلیقه‌ای دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد. از جمله گفته‌اند که خوب (حَسَن) چیزی است که عقلاً آن را مدح کنند و بد (قَبِيح) چیزی است که عقلاً آن را ذم کنند. با توجه به اینکه فرق است میان مدح و ذم عقلاً با حکم عقل، این سخن موجب این توهم می‌شود که اساساً، ملاک حُسن و قُبْح، مَدْح و ذَم دیگران است؛ یعنی، چیزی خوب است که مردم آن را تحسین کنند و چیزی بد است که مردم آن را تقبیح کنند. بنابراین، برای اینکه بفهمیم که چه چیزی خوب و چه چیزی بد است باید رأی و سلیقهٔ مردم را جویا شویم؛ و این همان تقلید در ارزش‌هاست.

از آنجا که ارزش‌هایی که پایه و مایهٔ آنها در واقعیت‌هاست سهمی عظیم در تکوین شخصیت آدمی دارد و غفلت از اینکه آنها پشتوانهٔ حقیقی دارد سبب انحرافات بزرگ در سلوک معنوی و باطنی انسان می‌شود و فرد را به لغزشگاه‌هایی خطرناک و گرداب‌هایی هائل در خواهد انداخت، باز تکرار و تأکید می‌کنیم که بسیاری از ارزش‌ها اعتباری صرف نیست، بلکه ملاک‌های حقیقی دارد و حاکی از ارتباطات علی و معلولی میان افعال آزادانهٔ انسان و نتایج آنهاست. بنابراین، همهٔ ارزش‌ها را از یک سنخ دانستن و مثلاً آداب نماز و مناسک حج، در دین اسلام، را از مقولهٔ آداب احوال‌پرسی و تشریفات پذیرایی‌های رسمی انگاشتن، یکسره خطا و اشتباه است.

شیوه فراگیری و یادگیری اعتباریاتی که خاستگاه و پشتوانه حقیقی دارند، به طریقه تعلّم حقایق و واقعیت‌های نفس‌الأمری و خارجی شبیه است. در اینجا نیز گاه دیگران به ما کمک می‌کنند تا با عقل خود ارزش‌هایی را بشناسیم که از واقعیت‌ها تغذیه می‌کند. ارزش‌های واضح، از قبیل حسن پرستش خدای متعال و راستگویی و عدالت و ادای امانت و قبح نفاق و عُجب و حَسَد و دروغ‌گویی و ظلم و مردم آزاری، به آسانی قابل استدلال و تفهیم است و از همین راه آموخته می‌شود. گاهی وضوح ارزش‌ها به حدّی نیست که عقل ما قادر به فهم و ادراک آنها باشد. در این گونه موارد به اقوال پیامبر و امامان معصوم و در مرتبه‌ای نازل‌تر، به آراء کسانی همچون فقها اتکا و اعتماد می‌کنیم و، در واقع، از وحی مدد می‌گیریم و تقلید می‌کنیم. کوتاه سخن آنکه، در باب ارزش‌هایی که اعتباری محض نیستند هم اصل بر این است که آنها را به کمک عقل و با دلیل و برهان کشف و فهم کنیم لکن، هر جا عقل قاصر و عاجز آمد از کسانی تقلید می‌کنیم که اطمینان داریم که از ما داناترند و ارزش‌ها را آن گونه که باید و شاید شناخته‌اند. روی آوردن به تقلید نیز فقط بدین سبب است که عقل احاطه علمی کامل بر همه علل و عوامل و ملاک‌ها ندارد، نه اینکه اساساً شأن عقل این نباشد که ارزش‌ها را ادراک کند. این تقلید صحیح و معقول فرق کلی دارد با آن تقلید در ارزش‌ها که روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان بدان قائل هستند و مُجَوِّز و موجب آن را جامعه‌زاد بودن همه ارزش‌ها می‌دانند. بر وفق قول اینان، در ارزش‌پذیری فرد سهم اساسی و عمده از آن جامعه است، چرا که جامعه به مقتضای سلیقه‌ها و قراردادهای خود ارزش‌ها را می‌سازد و آنگاه بر فرد تحمیل می‌کند (به گفته بعضی)؛ یا فرد، خود، از جامعه تقلید می‌کند (به گفته بعضی دیگر). به عقیده ما این سخن نادرست است.

ب - اعتباریاتی که از خاستگاه و پشتوانه حقیقی بی‌بهره‌اند (اعتباریات صرف). این اعتباریات که صرفاً سلیقه‌ای، وضعی و قراردادی است در زندگی اجتماعی کم نیست. پاره‌ای از احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی، مانند مقررات راهنمایی و رانندگی، و عادات و رسوم اجتماعی و ملی - از قبیل آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن و آرایش، شیوه خانه‌سازی، راه و رسم خواستگاری و ازدواج، آداب معاشرت در

برخوردهای دوستانه و رسمی، راه و رسم مهمان‌نوازی، تشریفات، پذیرایی‌های رسمی، مراسم سوگواری و عزاداری، جشن‌ها و اعیاد ملی، راه و رسم جنگ و شکار، آداب معامله و داد و ستد و... از این دسته اعتباریات محسوب می‌شود که ممکن است از جامعه‌ای به جامعه‌ای و حتی، در دوره‌ای از یک جامعه، از قشری به قشری و از گروهی به گروهی تفاوت یابد و بر یک حال نماند.

این دسته از اعتباریات و ارزش‌ها در تکوین شخصیت آدمی تقریباً هیچ تأثیر و دخالتی ندارد. واضح است که اگر مثلاً مقررات راهنمایی و رانندگی جامعه و کشوری به کلی دگرگون شود در شخصیت افراد انسانی تبدلی روی نخواهد نمود.

همچنین، اگر فردی طرز لباس و کفش و کلاه خود را تغییر دهد شخصیت دیگری نخواهد یافت. فراموش نکنیم که نفس آداب دان و مقرراتی بودن که جزئی از شخصیت انسان است، چیزی است و رعایت آداب و مقررات خاص چیزی دیگر. شخصی که آداب دان و مقرراتی است در هر جامعه‌ای و در میان هر قشر و گروهی آداب و مقررات همان جامعه و قشر و گروه را رعایت می‌کند، نه اینکه بر یک سلسله از آداب و مقررات معین جمود و تعصب ورزد (که این عین آداب ندانی و مقرراتی نبودن است)؛ مع هذا تبدل و تغییر آداب و مقرراتی که فرد خود را ملزم به رعایت آنها می‌داند هیچ‌گونه تحوّل را در شخصیت او موجب نمی‌شود.

اعتباریات صرف، در واقع، چیزی بیش از ابزارهای تنظیم حیات جمعی و ارتباطات اجتماعی نیست. از این رو، آموختن و به کار بستن آنها برای استقرار و حفظ نظم اجتماعی ضرورت تام دارد.

آموزش و به کارگیری اعتباریات صرف از راه تقلید و بیشتر به منظور هم‌رنگی با دیگران، صورت می‌گیرد که برای زندگی اجتماعی ضروری است. فرد اگر خواستار زندگی در جامعه‌ای خاص باشد ناچار است که به ارزش‌های صرفاً اعتباری معلول در آن جامعه تن در دهد تا بتواند از زندگی آرام و آسوده‌ای بهره‌مند شود، این گردن نهادن از طریق تقلید تحقق می‌یابد.

حاصل آنچه درباره‌ی انواع تأثیر جامعه در فرد گفتیم این است که تأثیر جامعه در

حدوث، بقا و استكمال وجود فیزیکی و زیستی فرد البته محل انکار نیست، لکن از موضوع بحث خارج است و کسانی که در این مبحث به تأثیراتی از این قبیل اشاره می‌کنند یا خود گمراهند یا قصد گمراه ساختن دیگران را دارند. تأثیر جامعه را باید در آنچه به فرد می‌آموزد جست و جو کرد. این آموخته‌ها به دو دسته بزرگ قابل تقسیم است: یکی آنها که جنبه ابزاری دارد و فقط به کار تنظیم حیات جمعی و ارتباطات اجتماعی و ایجاد تفاهم عمومی می‌آید و در تکوین شخصیت آدمی تأثیری نزدیک به هیچ دارد. این آموخته‌ها عبارت است از زبان، خط و اعتباریات صرف. زبان و خط از دانش‌های اعتباری و قراردادی است و حاکی از واقعیت‌های نفس‌الآمری نیست. اینکه ما چگونه سخن بگوییم، چه الفاظی را برای تفهیم معانی به کار ببریم، چگونه بنویسیم و چه اشکالی را برای ارائه حروف و کلمات استعمال کنیم همه قراردادی است و پایه و مایه نفس‌الآمری ندارد. به همین دلیل است که زبان‌ها و خط‌ها متعدد و مختلف است و در مواجهه با هر گروه از انسان‌ها باید از زبانی و خطی بهره جست. اعتباریات صرف دیگر نیز، مانند عرف و عادات و آداب و رسوم اجتماعی، در شکل‌گیری و تحول شخصیت انسان نمی‌تواند سهمی داشته باشد. ناگفته نگذاریم که ممکن است یک زبان‌دان، زبان‌شناس، خطاط، خوشنویس، یا مردم‌شناس به سبب آگاهی از یکی از همین دانش‌های اعتباری، حیثیتی اجتماعی کسب کند و همین حیثیت در شخصیت او تأثیری بر جای نهد، ولی این تأثیر غیر از تأثیری است که موضوع بحث است. دسته دیگر از آموخته‌های فرد از جامعه آنهاست که در تکوین شخصیت آدمی تأثیری کمابیش مهم دارد و عبارت است از علوم و معارف حقیقی که امور واقع را توصیف و اخبار می‌کند و حقایق و واقعیات خارجی و نفس‌الآمری را می‌شناساند و علوم و معارفی که اعتباریات و ارزش‌هایی را می‌شناساند که خاستگاه و پشتوانه حقیقی دارد. از این میان، شناخت ارزش‌هایی که منشأ نفس‌الآمری و تکوینی دارد از اهمیت عظیمی برخوردار است، چرا که در تعیین کم و کیف و راه و رسم ارضاء میل‌های غریزی و فطری، حتی در تقویت و تضعیف آنها، تأثیر چشمگیر دارد. جامعه، علاوه بر تأثیری که در آموزش و پرورش فرد دارد، در به فعلیت رساندن قوای فطری و روحی فرد، اعم از ادراکی و تحریکی، و

مخصوصاً در ایجاد موضوع برای آن دسته از گرایش‌های فطری و غریزی که جنبه اجتماعی دارد، سهمی شایان توجه دارد.

اهمیت و ضرورت تقلید

دیدیم که آموزش و پرورشی که فرد از جامعه دریافت می‌کند، عمدتاً از دو راه صورت می‌پذیرد: یکی از راه کمکی که جامعه به فرد می‌کند تا خود وی حقیقتی را کشف و فهم کند؛ و دیگری از راه تقلیدی که فرد از جامعه می‌کند. اگر چه سهم کمکی جامعه را نباید کم ارج دانست، زیرا رشد و استكمال شخصیت فرد تا حد فراوانی در گرو شناخت‌هایی است که از طریق اعداد و امداد جامعه فراهم می‌آید، ولی تقلید نیز از اهمیتی خاص برخوردار است که مطالعه و تحقیق در باب آن را ضروری می‌کند؛ مخصوصاً، با توجه به اینکه درباره ماهیت واقعی آن مباحثات و منازعات بسیار در گرفته است.

«از نظر تاریخی کسی که در زمینه روان‌شناسی اجتماعی بیش از همه مفهوم تقلید را به کار برده و بر اساس آن نظریه‌ای درباره طبیعت جامعه پرداخته است، گابریل تارد است... به عقیده او تقلید واقعه اجتماعی اساسی است و قوانینی وجود دارد که طبیعت و اثر تقلید را تشریح و توصیف می‌کند، تحول اجتماعی نیز از این حیث ممکن است که افراد از آنچه تازه و خیره کننده است تقلید می‌کنند. خلاصه جامعه بدون تقلید قابل تصور نیست.»^۱

نامبرده در باب اینکه چگونه افراد از جامعه تأثیر می‌پذیرند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثر می‌شوند فقط به عامل تقلید توسل می‌جست. از سوی دیگر، دورکیم که فرد را فقط عضو جامعه می‌دانست، در زمینه ارتباط میان اصول روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تبیین امور و علی‌الخصوص در زمینه تعلیل رفتار بشر، سخت مخالفت تازد بود و اعتقاد داشت که تأثیر جامعه بر فرد به صورت جبری و قهری صورت می‌گیرد و جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری انسان با هیچ عامل روانی و فردی، اعم از اختیاری و

۱. اتوکلدین برگ، همان، ج دوم، ص ۴۹۴.

غیراختیاری، تبیین شدنی نیست.

اگر چه هم تارد طرفداران و پیروان فراوانی یافت و هم دورکیم، ولی مطالعات و تحقیقات بعدی روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان معلوم کرد که عقیده تارد کاملاً درست نیست و اعتقاد دورکیم یک سره نادرست است؛ تأثیر جامعه بر فرد جبری و قهری نیست و تقلید نیز یکی از عوامل جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری است، نه یگانه عامل آن.

در این دو مطلب ما نیز با روان‌شناسان اجتماعی و جامعه‌شناسان موافقیم؛ اولاً، فرد چنان مقهور و محکوم جامعه نیست که به کلی بی‌اراده راده شود و نتواند در برابر جو غالب و حاکم بر جامعه، در هر زمینه‌ای، مقاومت ورزد. در قرآن کریم شواهد عدیده‌ای دال بر این مطلب هست. انبیای الهی، صلوات‌الله و سلامه علیهم اجمعین، همگی کسانی بودند که تسلیم جو اجتماعی نمی‌شدند، بلکه به مقابله با آن برمی‌خاستند و در بسیاری از اوقات موفق می‌شدند که آن را در هم بشکنند و طرحی نو در اندازند. کسانی که پیامبر نبوده‌اند نیز گاه تابع محیط‌های اجتماعی کفرآلود، شرک‌آمیز و فاسق و فاجر خود نمی‌شده‌اند و حتی در مقابل ظلم و فساد آن محیط‌ها قد علم می‌کرده‌اند و در این راه همه شداید و ناملایمات را به جان می‌خریده‌اند. همسر فرعون که چنان ارتقاء معنوی‌ای یافت که خدای متعال او را الگوی مؤمنان دانست (ر.ک. به: آیه ۱۱/تحریم)، مؤمن آل فرعون، جادوگران دربار فرعون که پس از مواجهه با حضرت موسی علیه السلام هدایت یافتند، اصحاب کهف، آن جوانمردان مؤمن که خدای متعال بر هدایتشان بیفزود (ر.ک. به: ۱۳/کهف)، و... از این‌گونه کسانی.

ثانیاً، تقلید، چنانکه قبلاً هم نشان دادیم، تنها عامل جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری نیست، اگر چه عاملی مهم است.

و اما آنچه اینک بر سر اثبات آن هستیم این است که تقلید نه نوعی تطابق با محیط است و نه غریزه‌ای ناآگاهانه و بی‌هدف، بلکه رفتاری است آگاهانه و هدفدار. قبل از هر چیز، باید دانست همان‌گونه که پاره‌ای از روان‌شناسان نیز گفته‌اند، تقلید، به معنای اعم، سه قسم یا سه مرحله دارد: مرحله اول اینکه شخص عمل یکی از

اشخاص پیرامون خود را عیناً و بی‌درنگ انجام دهد؛ مثلاً، کودک چند ماهه‌ای که اطرافیان خود را خندان می‌بیند فوراً و بدون اینکه خنده آنها را به هیچ وجه تعبیر و تفسیر کرده باشد می‌خندد. این حالت که کاملاً عاری از هرگونه فهم و تمیز است مُحاکات نام دارد. مرحله دوم اینکه، شخص رفتار شخصی دیگر را آگاهانه، ولی با آگاهی‌ای اندک و ناکافی تقلید کند (تقلید بالمعنی الأخص)، مثلاً بچه چند ساله‌ای که کارهای بزرگترها را تقلید می‌کند بدین منظور که به آنان تشبّه یابد، هر چند نمی‌داند که آن کارها به چه قصد و هدفی صورت می‌گیرد. و مرحله سوم اینکه، شخص با آگاهی کافی از حسن کاری که دیگری می‌کند آن را تکرار کند، مثلاً انسان نوجوان یا بالغ یا جوانی که از میان افعال دیگران آن را که بهتر می‌یابد برمی‌گزیند و برای انتخاب خود دلیلی هم اقامه می‌کند. این حالت را که با علم و عمد همراه است اقتباس می‌نامند. سر و کار ما بیشتر و عمدتاً با همین حالت سوم است و درباره مُحاکات و تقلید بچگانه سخن و بحثی نداریم.

پاره‌ای روان‌شناسان تقلید را نوعی تطابق با محیط پنداشته‌اند. توضیح آنکه، زیست‌شناسان معتقدند که حیوان همواره متوجه سازگار ساختن خود با محیط است و اگر محیط تغییر کند حیوان می‌کوشد تا خود را با اوضاع و احوال تازه سازگار کند؛ از این رو، به عادات جدیدی معتاد می‌شود. به این ترتیب، محیط حوایج جدیدی را ایجاد می‌کند و احتیاج غالباً بعضی از قسمت‌های گوناگون بدن حیوان را متحول می‌کند یا به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، هر حیوانی بر اثر نیاز به عضوی رفته رفته آن عضو را می‌یابد و هر چه بیشتر آن را بخواهد و به کار ببرد، عضو قوی‌تر و کامل‌تر خواهد شد. از سوی دیگر، بر اثر عدم احتیاج به عضوی تدریجاً آن را از دست خواهد داد. مثلاً، زرافه‌ها که وقتی چون آهوان کوتاه قد و کوتاه گردن بوده‌اند، بر اثر زندگی در جنگل‌های پردرخت و نیاز به تغذیه از برگ درختان پاها و گردن‌ها را چنان کشیده‌اند تا به شاخه‌های درختان دسترسی یابند؛ همین موجب شده است تا زرافگان چنین بلند پا و دراز گردن شوند. در بعضی از حیوانات حتی رنگ پوست تابع محیط طبیعی و جغرافیایی است؛ مثلاً، وقتی که در محیطی سبز و خرم به سر می‌برند پوست آنها به سبز مایل می‌شود و زمانی که در محیطی خشک و بی‌آب و علف می‌زیند به رنگ خاک می‌گراید.

روانشناسان مذکور که برای روح آدمی چندان اصالتی قائل نیستند و انسان را دنباله طبیعی حیوانات دیگر می‌انگارند، تطابق با محیط زیست شناختی را به قلمرو روان‌شناسی نیز تعمیم می‌دهند و می‌پندارند که انسان هم چون پیوسته در صدد تطبیق خود با محیط انسانی و اجتماعی است و سعی دارد، تا آنجا که می‌تواند، خود را با اوضاع و احوال موجود، هماهنگ کند دست به تقلید می‌زند و خصوصیات فکری، فرهنگی و ارزشی جامعه خود را کسب می‌کند و می‌پذیرد.

حقیقت این است که این تعمیم کاملاً نابجا است. بعید نیست که محاکات را بتوان قسمتی از تطابق با محیط دانست، ولی حتی تقلیدهای بچگانه را نیز نمی‌توان بدین سان تبیین کرد، چه رسد به اقتباس و تقلیدهای انسان بالغ. بچه‌های خردسال هم از هر کسی و در هر چیزی تقلید نمی‌کنند، بلکه تقلیدهای آنها با یک سلسله تعبیر و تفسیرها و تجزیه و تحلیل‌های ذهنی توأم است (هر چند نیمه آگاهانه). بچه خردسال که به عجز و ضعف خود در قیاس با پدر و مادر، برادران و خواهران خود پی برده است کارهای آنان را معلول یا علت قدرت و قوتشان می‌پندارد. از این رو، به این قصد که نیرو و توان خود را به آنان نشان دهد، یا خود به نیرو و توان آنان دست یابد کارهایشان را تقلید می‌کند. پس، انگیزه اصلی تقلید وی میل به قدرت و قوت است، هر چند تجزیه و تحلیل مذکور کاملاً آگاهانه نباشد؛ درست مانند بسیاری از ادراکات دیگر، از قبیل ادراک اصل علیت که نخست حالت ارتکازی و نیمه آگاهانه دارد و به مرور زمان رشد می‌کند و آگاهانه می‌شود.

وانگهی، از غریزی، ناآگاهانه و بی‌هدف بودن محاکات نمی‌توان نتیجه گرفت که هر گونه تقلیدی در هر مرحله از عمر آدمی غریزی، ناآگاهانه و بی‌هدف است. این استنتاج مثل استنتاج کسی است که غریزی بودن مکیدن پستان مادر را دلیل این می‌پندارد که انسان در دوران حیات خود، هیچ‌گاه غذایی را از سر آگاهی و با هدف نمی‌خورد! بنابراین، ما برخلاف ویلیام جیمز^۱، فیلسوف و روان‌شناس امریکایی (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و

1. William James.

بالدوین،^۱ روان‌شناس اجتماعی امریکایی (۱۹۳۴ - ۱۸۶۱)، تقلید را غریزی نمی‌دانیم و معتقدیم که اگر از محاکات صرف نظر کنیم، سایر اقسام تقلید آگاهانه و هدفدار است؛ نهایت آنکه آگاهی گاه کامل است، بدین معنا که شخص پس از تفکر و استدلال و تجزیه و تحلیل از دیگری تقلید می‌کند و گاه در حد کمال نیست؛ یعنی، شخص نمی‌تواند برای توجیه تقلید خود صغری و کبری بچیند و دلیلی منطقی ارائه کند، ولی همان دلیل ارتکازی‌اش می‌تواند از ایهام به درآید و به وضوح پیوندد. البته آگاهانه و هدفدار بودن اعمال تقلیدی به این معنا نیست که همه تقلیدها صحیح و بجاست. به همان ترتیب که هر عمل آگاهانه و هدفدار دیگری می‌تواند نادرست باشد، انسان ممکن است در اینکه در چه مواردی باید تقلید کند و در چه مواردی نباید و از چه کسانی باید تقلید کند و از چه کسانی نباید، دچار خطا و اشتباه شود. ولی خلط و خبط آدمی در تعیین ملاک‌های تقلید و الگوها و مراجع آن دلیل ناآگاهانه و بی‌هدف بودن اصل تقلید نیست.

ناگفته نگذاریم که فقط ما نیستیم که تقلید را غریزی نمی‌دانیم، بلکه امروزه غالب روان‌شناسان اجتماعی نیز بر این باورند، مثلاً مک‌دگان معتقد است که نباید تقلید را غریزی دانست، زیرا هیچ‌گونه رفتاری که جز از طریق تقلید تسبیب‌پذیر نباشد وجود ندارد. اتوکلاین برگ^۲، روان‌شناس اجتماعی معاصر امریکایی، نیز اعتقاد دارد که «حتی در جانوران نیز تقلید در شرایطی خاص و به سائقه هدف‌هایی صریح، صورت می‌گیرد؛ یعنی، جانور هنگامی تقلید می‌کند که از این کار چیزی عاید او شود، مثلاً او را به غذا برساند و اموری نظیر آن. در بشر نیز چنین به نظر می‌رسد که پیوسته شخص می‌تواند میان امکاناتی چند یکی را انتخاب کند و تقلید تنها هنگامی صورت می‌گیرد که رضای خاطر خاصی را برای شخص فراهم کند.»^۳ به عبارت دیگر، «وقتی تقلید به نحو مستقیم صورت می‌گیرد باید آن را وسیله نیل به هدفی شمرد و اگر کسی تقلید می‌کند برای آن است که به عمل تقلید شده یا به دیگری که این عمل را انجام داده است ارج می‌نهد، یا عمل تقلید شده را راه حل مسئله‌ای می‌پندارد. خلاصه در بشر تمایلی [غریزی] به تقلید

1. Baldwin.

2. Otto Klineberg.

3. اتوکلاین برگ، همان، ج دوم، ص ۴۹۴.

وجود ندارد.»^۱ فی‌المثل، وقتی جوانی موهای خود را مانند فلان ستاره سینمایی می‌آراید یا مثل او لباس می‌پوشد، نه برای این است که نیروی غریزی، به نام تقلید، او را به این کار می‌راند، بلکه این کار را به این علت می‌کند که این عمل را وسیله نیل به شیوه زندگی آن ستاره سینما یا کسان دیگری می‌داند که وی نماینده آنان است.

حال که اجمالاً دانستیم آدمیان فقط هنگامی تقلید می‌کنند که این کار آنان را در نیل به هدف‌های مادی یا معنوی مدد کند، وقت آن است که به صورت تفضیلی، این هدف‌ها را بررسی کنیم. قبلاً گفته‌ایم که موارد تقلید فرد از جامعه، یعنی از دیگران، به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود: یکی تقلیدهایی است که در زمینه شناخت حقایق و واقعیات خارجی و نفس‌الأمری و نیز شناخت اعتباریات و ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که خاستگاه و پشتوانه حقیقی دارد و دیگری تقلیدهایی که در زمینه شناخت اعتباریات صرف؛ یعنی زبان، خط، عُرْف و عادات و آداب و رسوم اجتماعی، تحقق می‌یابد. انگیزه آدمی در این دو دسته تقلید یکسان و همانند نیست. از این رو، بهتر آن است که انگیزه‌ها و اهداف هر یک از این دو قسم تقلید را جداگانه مطالعه کنیم:

۱. تقلید در زمینه شناخت حقایق و ارزش‌های بهره‌مند از منشأ حقیقی. انسان به دو علت نیازمند شناخت حقایق و ارزش‌های بهره‌مند از منشأ حقیقی - یا کوتاه‌تر بگوییم: نیازمند به علوم حقیقی - است: یکی اینکه میل فطری بدان دارد و دیگر اینکه ادامه مطلوب زندگی بدان وابسته است. از این رو، اصل بر این است که شخص، خود، به فهم و ادراک علوم حقیقی نائل آید، لکن اموری در کار می‌آید و شخص را از این اصل عدول می‌دهد. از جمله این امور یکی این است که اساساً آدمی نادان به دنیا می‌آید:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بَطُونٍ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا.

خدای متعال از شکم‌های مادرانتان بیرونتان آورد در حالی که چیزی نمی‌دانستید

(۷۸/نحل)

سپس به تدریج، آدمی دارای ادراکات حسی می‌شود و دیر زمانی باید بگذرد تا قوا و

استعدادهای گوناگون او - از قبیل حفظ، تذکر، تداعی معانی، دقت و تمرکز حواس، تخیل، تجرید و تعمیم و حکم و استدلال - به فعلیت برسند و شکوفا شوند. و چون حصول دانش‌های حقیقی بر شکوفایی کامل استعدادها متوقف است، باید پذیرفت که رشد و استکمال انسان در این جهت، تدریجی و کمابیش کند است. این رشد تدریجی سبب می‌شود که دورانی نسبتاً طولانی از عمر آدمی توأم با جهل و ناآگاهی باشد. وانگهی، علوم حقیقی آن قدر پر شمار و گسترده است که انسان‌های عادی، نه انبیا و ائمه معصومین، صلوات الله علیهم اجمعین، اگر عمر نوح هم داشته باشند نمی‌توانند به کوزه‌ای از آن دریا دست یابند. از این گذشته، اکثریت انسان‌ها حتی نمی‌توانند در رشته‌ای بسیار محدود از علوم حقیقی متخصص شوند و تبحر یابند. در نتیجه، هر انسانی در هر مرحله از عمر که باشد، فقط بخشی اندک و ناچیز از آنچه را که باید، می‌داند و نسبت به بقیه جاهل می‌ماند.

وَمَا أَوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیْلًا

از دانش جز اندکی به شما نداده‌اند. (۸۵/اسراء)

چون امکانات و مقدرات فرد برای کسب همه علوم حقیقی نزدیک به صفر است، تنها راه چاره‌ای که می‌ماند آن است که انسان در دانستنی‌هایی که برای خودش به تحقیق نپیوسته است از محققان و عالمان تقلید کند؛ این تقلید هم معقول و موجه است و هم مقتضای فطرت و قریحه انسانی است. چون قریحه انسانی، خود به خود، حکم می‌کند که هر کسی در آنچه خود نمی‌داند و به دانستنش نیازمند است باید به کس یا کسانی رجوع کند که ادله کافی برای اعتبار رأی و قولشان هست. این قسم تقلید محتاج تذکار و تعلیم و ترغیب دیگران نیست، بلکه هر شخصی برای رفع نیازهای علمی خود، به خودی خود، این راه میان‌بر عقلانی را بر می‌گزیند و در پیش می‌گیرد.

۲. تقلید در زمینه اعتباریات صرف (علوم اعتباری). در تقلید قسم اول استدلال ارتکازی شخص تقلید کننده این بود که چون فلان کس در فلان زمینه علمی از من و دیگران داناتر است، رأی و قولش را می‌پذیرم. لکن، در این قسم دوم تقلید، استدلال مقلد این نیست که چون فلان زبان یا خط یا عرف و عادات یا آداب و رسوم بهتر و

مطلوب‌تر از سایر زبان‌ها یا خط‌ها یا... است آن را برمی‌گزینیم. البته، ممکن است این امر دربارهٔ کودکان که رشد ذهنی و عقلانی کافی ندارند، مصداق داشته باشد، ولی سخن ما دربارهٔ افراد بالغ است. همچنین، بعید نیست که فردی بالغ چون جز عرف و عادات و آداب و رسوم جامعهٔ خود عادات و رسوم دیگری نمی‌شناسد، بپندارد که عادات و رسوم جامعه‌اش یا تنها عادات و رسوم موجود یا بهترین عادات و رسوم دنیاست؛ ولی این موضوع نیز تنها دربارهٔ افراد جامعه‌های نسبتاً محدود و کاملاً دورافتاده صادق است. به هر حال، به نظر می‌رسد که در این قسم تقلید مقلدکاری به خوبی و بدی و بهتری و بدتری یک سلسله عادات و رسوم خاص ندارد، بلکه در پی است که، به هر تقدیر، هم‌رنگ جماعت شود؛ چرا؟ هم‌رنگی با جماعت، عمدتاً معلول یکی از این دو علت (یا هر دو با هم) است: نخست اینکه، فرد وقتی که به عضویت جامعه‌ای در می‌آید یا با اعضای آن جامعه ارتباط و تماس می‌یابد در پی آن است که از آن جامعه به نفع و صلاح خود بهره‌برگیرد؛ و این بهره‌گیری متوقف است بر وجود نوعی عاطفهٔ مثبت، یا لاقلاً عدم نوعی عاطفهٔ منفی بین او و افراد جامعه. وجود عاطفهٔ مثبت یا عدم عاطفهٔ منفی، به نوبهٔ خود، توقف تام دارد بر اینکه وی موازین مقبول آن جامعه را که هنجارهای اجتماعی خوانده می‌شود، قبول داشته باشد یا دست کم رد نکند چرا که هر فردی نسبت به فرد دیگری که کمابیش شبیه اوست اگر احساس یگانگی و دوستی نکند احساس بیگانگی و دشمنی هم نمی‌کند و بالعکس، به کسی که شبیه او نیست اگر کینه نورزد مهر هم نمی‌ورزد. به همین سبب، فرد می‌کوشد تا حتی المقدور همانند دیگران شود تا عاطفه‌ای منفی نسبت به خود برنینگیزد. کسی که از اعمال عادی و آداب و رسوم جامعهٔ خود پیروی نکند، بسیار زود، به صورت فردی در می‌آید که از شبکهٔ حقوق و تکالیف متقابل که حیات جامعه به آن بستگی دارد، طرد شده است. مثالی ساده بیاوریم: اگر در جامعه‌ای مبادلهٔ هدایا مرسوم باشد و کسی چیزی بدهد که ارزشش کمتر از چیزی باشد که گرفته است، در آینده کسی به او هدیه نخواهد داد.

دیگر اینکه تخلف از موازین مقبول جامعه ممکن است موجب مجازات شود. اگر کسی بخواهد آزادی عمل خود را به جایی برساند که لطمه‌ای جدی متوجه مقبولات

اجتماعی شود، جامعه با وسایل گوناگون راه را بر او سدّ می‌کند و می‌کوشد که او را از تکروی و مخالف خوانی باز دارد. این کار یا صریحاً و مستقیماً و به وسیله دستگاه‌های حکومتی، مانند پلیس و دادگستری، انجام می‌شود، یا به نحو غیرمستقیم و توسط افراد، گروه‌ها و قشرهای جامعه صورت می‌پذیرد. ولی به هر حال، از یکی از این سه قسم فشار اجتماعی خالی نیست: فشار روحی، مانند تقبیح، نکوهش و سرزنش و استهزا و تحقیر؛ و فشار اقتصادی، مانند جریمه و محرومیت‌های مالی؛ و فشار بدنی، مانند کتک، شکنجه بدنی و اعدام.

بنابر دو دلیل مذکور می‌توان دریافت که چرا فرد، بی‌آنکه لزوماً به برتری عادات و رسوم جامعه اعتقاد داشته باشد، از آنها پیروی می‌کند. این نوع تطابق با محیط که هرگز معلول یک عامل غریزی نیست، بلکه رفتاری است آگاهانه و هدفدار، عمدتاً ناشی از امید به بهره‌وری‌های مادی و معنوی (محور دلیل اول) یا بیم از فشارهایی اجتماعی، همچون طعنه و دشنام و زندان و اعدام (محور دلیل دوم) است و بنابراین، کاملاً معقول، موجه و مطلوب خواهد بود، مگر اینکه با ارزش‌های دینی و اخلاقی تصادم و تعارض یابد.

آفات تقلید و راه‌های مبارزه با آنها

تقلید، اگر چه اهمیت و ضرورت مؤکد دارد، می‌تواند دستخوش آفت شود و احیاناً، برای مقلد خسارات عظیم مادی و مخصوصاً معنوی به بار آورد. در اینجا، به بعضی از آفات مهم تقلید اشاره می‌کنیم:

۱. طبیعی است که نخستین کسانی که مرجع تقلید آدمی می‌شوند عبارتند از پدر و مادر او. بچه برای ارضای حس کنجکاوی خود که میلی فطری است، دائماً از پدر و مادر سؤال می‌کند تا پرده از مجهولاتش بردارند و جواب‌های آنان را می‌پذیرد بی‌آنکه در صحت گفته‌های آنان شک روا دارد. علاوه بر این، آنان را هم از لحاظ علم و هم از لحاظ قدرت بسی برتر از خود می‌بیند. همچنین، به تجربه در می‌یابد که تبعیت از آنان فواید بسیاری برای او دارد. ممکن است، در مواردی، شاهد این امر نیز باشد که پدر و مادرش،

خود، برای پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها حرمت فراوانی قائلند. همه این عوامل و امثال و نظایر آنها سبب می‌شود که بچه‌پندارد که همه چیز را از پدر و مادر (و پدربزرگ و مادربزرگ) باید آموخت و در هر زمینه‌ای باید از آنان پیروی کرد. اگر این خوی و خصلت تبعیت مطلق و بی‌چون و چرا از آبا و اجداد در سال‌ها و مراحل بعدی زندگی شخص همچنان پا برجا و برقرار بماند، باید گفت که شخص هنوز در دوران طفولیت به سر می‌برد و در زمینه تقلید منحرف شده است. انسان بالغ و آگاه می‌داند که پدر و مادر به صرف پدر و مادر بودنشان نباید الگو و مرجع تقلید قلمداد شوند. و اگر حرف شنوی از آنان در دوران طفولیت به حل مشکلات و مسائلی کمک کرده است، نباید نتیجه گرفت که در هر دوره و اوضاع و احوال دیگری نیز چنین خواهد بود. قرآن کریم، در موارد متعددی، کسانی را که آبا و اجداد خود را تنها مرجع تقلید خود می‌پندارند و برای گفتار و کردار آنان قدر و قیمت نابجا قائلند سخت نکوهش می‌کند.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
أُولَٰئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ.

چون به آنان می‌گویند: به سوی آنچه خدای متعال فرو فرستاده است و به سوی پیامبر آید، گویند: آنچه [رفتار و روشی که] پدران خویش را بر آن یافته‌ایم ما را بس است. آبا [چنین است] حتی اگر پدرانشان چیزی نمی‌دانستند و راه یافته نبودند.
(۱۰۴/مائده)^۱

۲. آفت دیگر تقلید این است که شخص برای حفظ و ابقای ارتباطات موَدّت‌آمیز خود با دیگران یا به قصد ایجاد مناسبات دوستانه با آنان مقبولاتشان را، که خلاف حق و حقیقت است، پذیرا شود؛ یعنی، برای آنکه به خلق بپیوندد از حق ببرد. حضرت ابراهیم علیه السلام قوم خود را به همین جهت نکوهش می‌کند:

إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.

فقط برای دوستی یکدیگر در زندگی این جهانی نتهایی را [به خدایی] گرفته‌اید، نه

خدای متعال را (۲۵/عنکبوت)

۳. آفت دیگر این است که فرد اکثریت طرفداران یک رأی و عقیده را دلیل حقانیت آن رأی و عقیده بپندارد و آن را بپذیرد. اینکه پاره‌ای از افراد در هر امری تابع اکثریت می‌شوند ناشی از همین پندار باطل است. موضع قرآن کریم در اینجا چنان واضح است که نیازی به ذکر نمونه نیست.

۴. اگر مردم گمان کنند کسی که در علم، فن، صنعت، یا حرفه خاصی شایستگی دارد، در همه زمینه‌ها عقیده‌اش معتبر است؛ تقلید خطرناک می‌شود. متأسفانه، این تقلید خطرناک، مخصوصاً امروزه، رواج تام و شیوع دارد. فلان ملکه زیبایی اعلام می‌کند که به بازگشت ارواح اعتقاد دارد؛ فلان ستاره سینما فلان اتومبیل را سفارش می‌کند؛ فلان قهرمان شنا از یکی از داوطلبان ریاست جمهوری پشتیبانی می‌کند؛ فلان ثروتمند بزرگ درباره بشقاب پرنده‌ها سخن می‌گوید؛ فلان رئیس جمهور منکر وجود خدا می‌شود؛ فلان خلبان اوضاع بین‌المللی را تشریح می‌کند؛ فلان فضاورد راجع به مشکلات جهان سوم اظهار نظر می‌کند؛ فلان فیزیکدان اعلام می‌کند که به نظام اقتصادی خاصی معتقد است؛ فلان اقتصاددان از حمله قریب الوقوع ساکنان کره مریخ دم می‌زند؛ فلان فیلسوف همیشه از فلان عطر معین استفاده می‌کند؛ و... هر گروه یا قشری از یکی از اینان تقلید می‌کند و از این طریق، به چیزی معتقد می‌شود، غافل از اینکه قبول برتری مسلم (یا نامسلم) کسی در زمینه‌ای معین نباید سبب شود که بپنداریم که آن فرد در زمینه‌های دیگر نیز شایستگی دارد.

هر انسانی فطرتاً کمال جوست و پیشرفت و ترقی و ارتقا و تعالی خود را می‌خواهد و بر طبق نظام ارزشی خود کمال را در چیزی، مثلاً حُسن و ملاحظت و زیبایی و تناسب اندام یا پول و ثروت یا قدرت سیاسی و اجتماعی یا علم و صنعت یا معنویات یا...، می‌بیند و در پی کسانی که واجد آن چیزند به راه می‌افتد تا با تقلید از آنان؛ اولاً، به انسان‌های کامل تشبّه یابد (که این تشبّه هم رضایت خاطر خود او را فراهم می‌کند و هم وی را در چشم مردم انسانی با کمال جلوه می‌دهد). ثانیاً، وسیله‌ای برای کامل شدن پیدا کند. به تعبیر دیگر، تشبّه به کسانی که از نوعی حیثیت و وجهه اجتماعی برخوردارند و به

سبب داشتن ویژگی معینی از شخصیت‌ها و چهره‌های اجتماعی محسوب می‌شوند، هم موضوعیت دارد هم طریقیّت؛ یعنی، هم هدف است و هم وسیلهٔ وصول به هدف. در روند این تقلید سه خطا و اشتباه ممکن است پیش آید:

اشتباه اول در تعیین مصداق کمال می‌تواند روی دهد. مثلاً ممکن است کسی بپندارد که کمال انسان در پول‌داری و ثروتمندی است. چنین کسی پول‌داران و ثروتمندان را الگوی خود می‌انگارد؛ به آنان می‌گراید؛ و می‌کوشد تا حتی المقدور به آنان تشبّه یابد؛ و از سوی دیگر، فقرا و مساکین را به سبب همان فقر و مسکنتشان درخور التفات و توجه نمی‌داند؛ از آنان می‌گریزد؛ و سعی می‌کند که تا آنجا که می‌تواند شبیه آنها نباشد. قرآن کریم می‌فرماید که قوم نوح دچار چنین پنداری بودند و از این رو، مستمندان و تنگدستان را ناقص عقل و پست می‌دانستند؛ وانگهی، پیروی مستمندان را از حضرت نوح علیه السلام دلیل بطلان کیش و آیین وی و علت ایمان نیاوردن خود قلمداد می‌کردند (و این سومین اشتباهی است که در جریان تقلید ممکن است پیش آید):

مَا تَرِيكَ اَتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَادُوْنَا بِادِي الرَّؤْيٰى.

نمی‌بینیمت که جز کسانی که فرومایگان سبکسر [= سطحی‌اندیش] قوم ما هستند

پیروی تو کرده باشند. (هود/۲۷)

اَتُّومِنُ لَكَ وَ اَتَّبَعَكَ الْاُزْدَلُوْنَ.

چگونه به تو ایمان بیاوریم که فرومایگان پیرویت کرده‌اند؟! (شعرا/۱۱۱)

در زمان ظهور اسلام، منافقان مردم مؤمن را به سبب محرومیت‌های مادی و دنیوی‌شان سفیه و ضعیف‌العقل می‌دانستند و از اینکه در حلقهٔ آنان درآیند ننگ می‌داشتند و می‌گفتند:

اَتُّومِنُ كَمَا اَمَّنَ السُّفَهَآءُ.

چسان ما نیز مانند کم‌خردان ایمان بیاوریم؟! (بقره/۱۳)

کافران هم فقر و عقب‌افتادگی اقتصادی و مالی مؤمنان را دلیل نقص و ضعف عقلی و فرهنگی آنان می‌پنداشتند و استدلال می‌کردند که ایمان آوردن این ناقص‌عقلان سطحی‌اندیش، خود نشان‌دهندهٔ عدم حقانیت دعوت و دین جدید است:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ.

کسانی که کفر ورزیدند درباره کسانی که ایمان آوردند می گویند: اگر [این دین] خوب

بود آنان به سوی آن بر ما پیشی نمی گرفتند. (۱۱۱/احقاف)

به همین جهت، بارها به پیامبر گرامی اسلام ﷺ پیشنهاد می کردند که ژنده پوشان پابرهنه را از پیرامون خود بپراکند تا با او به گفت و شنود بنشینند و احیاناً، دعوت او را بپذیرند. به هر حال، در تعیین مصداق کمال و نقص و ارزش و ضد ارزش به وفور اشتباه روی می دهد.

اشتباه دوم در تعیین مصداق کامل ممکن است حادث شود. فی المثل، فرض کنیم که علم و دانش مصداق کمال باشد؛ باز جای این اشتباه هست که کسانی را که در واقع عالم و دانشمند نیستند عالم و دانشمند بپنداریم و تابع و مقلد آنها شویم، زیرا در زمینه هیچ یک از علوم و معارف بشری دانشوران و کارشناسان راستین به سهولت شناخته نمی شوند و همواره ممکن است که عالم نمایان جاهل و گندم نمایان جو فروش عوام الناس را بفریبند و در پی خود بکشانند. اگر در نظر آوریم که حتی دانشوران و کارشناسان حقیقی نیز چه بسا در حوزه مطالعات و تحقیقات خود به خطا بیفتند و پیروان خویش را هم به خطایی دچار کنند که خود مرتکب شده اند، در می یابیم که خطاهایی که دامن گیر پیروان الگوهای بدلی می شود تا چه حد است.

اشتباه سوم وقتی رخ می نماید که کسی را که در زمینه ای معین به حق صاحب نظر است و باید الگو و مرجع تقلید دانسته شود، در سایر زمینه ها نیز الگو و مرجع تقلید بپنداریم یا کسی را که در قلمروی (یا قلمروهایی) متخصص و کارآگاه نیست و واقعاً نباید الگو محسوب شود در هیچ قلمروی الگو ندانیم. شاهد بودیم و هستیم که کسانی در مسائل اجتماعی و سیاسی از برتراند راسل^۱، ریاضی دان، منطقی و فیلسوف انگلیسی (۱۸۷۲ - ۱۹۶۸)، یا در مسائل فلسفی و کلامی از فیزیکدانانی، مانند آینشتین^۲ آلمانی (۱۸۷۹ - ۱۹۸۵) ماکس پلانک^۳ آلمانی (۱۸۵۸ - ۱۹۴۷) و اروین شرودینگر^۴ اتریشی

1. Bertrand Russel.

2. Einstein.

3. Max Planck.

(۱۸۸۷-۱۹۶۱) یا در مسائل کلامی و دینی و اخلاقی از الکسیس کارل، زیست شناس و وظائف الاعضا شناس فرانسوی (۱۸۷۳-۱۹۴۴)، یا درباره فرهنگ و تمدن اسلام و عرب از گوستا لوبن^۵، جامعه شناس و روان شناس اجتماعی فرانسوی (۱۸۴۱-۱۹۳۱)، حرف شنوی داشتند و دارند، غافل از اینکه از برتری مسلم و انکارناپذیر هر یک از اینان در رشته مطالعاتی و تحقیقاتی خود نمی توان اعتبار و حجیت قول او را در دیگر رشته ها استنتاج کرد. نوجوان یا جوانی که شیفته مقام علمی یا معنوی کسی می شود و در نتیجه این شیفتگی در صدد بر می آید که حتی در کیفیت لباس پوشیدن، نشستن و برخاستن، راه رفتن، سخن گفتن و نگاه کردن نیز از آن فرد تقلید کند، دچار همین خطا و اشتباه است. در مواردی نیز که درباره مسئله ای واحد تشتت افکار و اختلاف آرا پدید می آید، شخص مقلد بسته به اینکه چه چیزی را کمال بداند، چه کسی را کامل ببیند و در آن مسئله صاحب نظر بپندارد، یکی از آن افکار و آرا را ترجیح می دهد و می پذیرد. اشتباه در هر یک از این سه مرحله، مقلد را به گمراهی و کج روی در عقیده و عمل سوق خواهد داد. قرآن کریم، به عنوان پدیده ای واقعی نه پدیده ای صحیح و مورد تصدیق، بسیاری از انسان ها را مقلد شخصیت ها و چهره های با وجهه و حیثیت جامعه می داند. در آیه ۶۷

سوره احزاب از قول کافران جهنمی می خوانیم:

رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا.

پروردگارا، ما مهتران و بزرگان خویش را فرمان بردیم و آنان ما را گمراه ساختند. این قبیل آیات بر این واقعیت روان شناختی اجتماعی دلالت دارد که در هر جامعه عادتاً، از کسانی تقلید و تبعیت می شود که بر طبق فرهنگ و نظام ارزشی آن جامعه موفق هستند و از شأن و منزلت اجتماعی فراتری برخوردارند؛ و همین افرادند که غالباً موجبات ضلالت و انحراف جامعه را فراهم می آورند. حال که دانستیم که تقلید آفاتی دارد و می تواند برای مقلد زیان هایی فراوان به بار آورد، سؤال مهمی پیش می آید و آن اینکه: چگونه می توان با آفات تقلید مبارزه کرد و

4. Erwin Schrodinger.

5. Gustave Lebon.

ضلالت‌ها و انحرافات فردی و اجتماعی ای ناشی از آن را، لاقلاً، تخفیف داد؟ این مسئله که حل آن برای هر مصلح اجتماعی قدر و اهمیت عظیمی دارد، با دست به دست هم دادن چند شیوه تربیتی و اصلاحی می‌تواند حل شود.

اساسی‌ترین، مشکل‌گشاترین و کارسازترین شیوه این است که قدرت تفکر، تعقل و تأمل مردم را بیشتر کنند تا این مطلب را عمیقاً بفهمند که کمال آدمی به اموری از قبیل پول و ثروت، دانش و صنعت و اقسام و اشکال گوناگون قدرت اجتماعی نیست؛ وانگهی، اگر موفقیت هر کس در یکی از زمینه‌ها مسلم باشد، باز دلیل صحت آرا و نظریات او در دیگر زمینه‌ها و علی‌الخصوص، دلیل درستی رفتارهای فردی و اجتماعی او نتواند بود. همچنین، افزایش قدرت تفکر مردم سبب خواهد شد که دریابند پدر و مادر مرجع تقلید سرتاسر زندگی فرزند و همه ابعاد و وجوه حیات او نیستند و خیرخواهی آنان ضعف تفکر و قلت آگاهی آنها را نمی‌تواند جبران کند. حقیقت را نباید فدای هیچ چیز و هیچ‌کس کرد؛ و حتی برای ایجاد یا حفظ یا تحکیم ارتباطات دوستانه و همزیستی مسالمت‌آمیز و همبستگی اجتماعی نباید دست از حق برداشت. کثرت طرفداران هر رأی و عقیده نیز دلیل حقایقت آن نخواهد بود.

فهم عمیق این مطالب موجب خواهد شد که بسیاری از افراد، گروه‌ها و قشرهایی که الگوهای عقیده و عمل مردم به حساب می‌آمدند از کرسی مرجعیت تقلید فرو افتند و افراد، گروه‌ها و قشرهای دیگری متصدی آن شوند که صلاحیت این امر خطیر را دارند. اگر در روح و ذهن هر کس گرد و غبار آرا و نظریات فاسد و اوهام و خیالات باطل فرو بنشیند، آن فرد می‌تواند الگوهای راستین را از الگوهای کاذب تمیز دهد؛ و بدین ترتیب، معلمان و مربیان و الگوهای عقیده و عمل مردم کسانی خواهند شد که باید بشوند و کسانی خواهند بود که باید باشند. و پیداست که اگر آموزگاران و پرورشکاران جامعه انسان‌هایی ذی صلاح باشند، مردم در راه صواب خواهند افتاد.

ولی شیوه مذکور نیازمند زمان و فرصت طولانی، نیروی انسانی عظیم و فعالیت‌های جانفرو ساست و مخصوصاً، در جامعه‌هایی که اکثریت افراد آنها معلوماتی ناچیز و نیروی عقلی ضعیفی داشته باشند این شیوه با تدریج، کندی و صعوبت مضاعف مواجه خواهد

شد. از این جهت، باید از شیوه‌های دیگری نیز سود جست که نتایج آنها سریع‌تر و سهل‌تر به بار می‌نشیند. در این شیوه‌ها از ویژگی‌های روانی و اجتماعی مردم، مثلاً از عُرْف و عادات، آداب و رسوم، مناسک و شعائر و احساسات و عواطف آنها، در راه اصلاح جامعه استفاده‌هایی دقیق و به‌جامی شود. و اساساً، نباید پنداشت که تنها راه تأثیر در مردم و هدایت آنان به طریق حق و حقیقت، استدلالات و براهین عقلی و فلسفی و منطقی است، بلکه باید از خصایص روانی و اجتماعی آنان، تا آنجا که صحیح و برحق است، بهره‌های درست گرفت. تأثیری که این‌گونه بهره‌گیری‌ها در تکوین و تغییر شخصیت‌های افراد دارد به مراتب بیش از تأثیری است که ادله خشک عقلی می‌تواند داشته باشد، چرا که بیشتر مردم استعداد فهم و ادراک ادله عقلی را ندارند و اکثریت قریب به اتفاق آنان چندان گوش به فرمان عقل ندارند و حکم عقلشان را آنجا هم اطاعت نمی‌کنند که در می‌یابند. فقط انسان‌های آگاه، خردمند، آزاد و وارسته‌اند که هم حکم عقل را در می‌یابند و هم از آن پیروی می‌کنند.

هنگامی که پیامبر گرامی اسلام ﷺ به رسالت مبعوث شد، جامعه عرب متشکل از چهار گروه بود: حُنَفا، که آبا و اجداد آن حضرت از آنان بودند و خود را پیرو دین حضرت ابراهیم علیه السلام می‌دانستند، یهود، نصارا و مشرکان بت پرست. یکی از وجوه اشتراک مهم این چهار گروه انتساب آنها به حضرت ابراهیم علیه السلام بود. پیامبر گرامی سلام علیه السلام به تعلیم و وحی و الهام الهی بر این وجه اشتراک عمده انگشت تأکید گذاشت و از آن بهره‌برداری مطلوب کرد و در راه ترویج و اشاعه دعوت خود سود فراوان جست. رمز اینکه در قرآن کریم هشت بار سخن از «مِلَّة ابراهیم»، یعنی کیش و آیین ابراهیم، می‌رود همین است. این کار نمونه‌ای است از استفاده از احساسات و عواطف صحیح مردم برای هدایت آنان. البته شک نیست که با احساسات و عواطف نادرست مردم باید مبارزه کرد.

هم در آن زمان، خانه کعبه و مسجد الحرام و صفا و مروه حرمت و قداستی فراوان داشت. دین مقدس اسلام این شعائر مثبت و ارجمند را به کار گرفت و از آنها برای تقویت دعوت حق بهره‌برداری کرد:

إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَزْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ. (بقره/۱۵۸)

اساساً، آنچه در اسلام به عنوان شعائر الهی و دینی معرفی شده است، به سبب تأثیر مطلوبی است که در نفوس و اذهان مردم می‌توانست داشته باشد:

وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ.

هر که شعائر خدای متعال را بزرگ دارد، این از تقوای دل‌هاست (حج/۳۲)

احترام و بزرگداشت شعائر، اثری عمیق در روح مردم بر جای می‌نهد و استفاده از این تبلیغ دسته جمعی جای بسیاری از تبلیغ‌های انفرادی را می‌گیرد. هر قدر گرایش و علاقه مردم به آن شعائر بیشتر باشد، بهره‌برداری‌هایی که هر مصلح اجتماعی می‌تواند از آنها داشته باشد بیشتر خواهد بود.

یکی از واقعیت‌های روان‌شناسی اجتماعی این است که اموری که جنبه عمومی و دسته جمعی دارد، چه حق باشد و چه باطل، تأثیراتی عظیم و عمیق در اذهان و نفوس انسان‌ها خواهد داشت. فردی که سخنی را از پدر، مادر، برادران، خواهران، خویشاوندان، بستگان و نزدیکان دیگر، دوستان و هم‌نشینان، معلمان و مربیان، هم‌درسی‌ها و همکاران و... بشنود اعتقادی چنان راسخ بدان سخن می‌یابد که حتی کوچک‌ترین احتمال خلاف آن را هم نمی‌دهد؛ علی‌الخصوص، اگر این شنیده‌ها از طریق وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌های گروهی نیز تکرار و تأیید شود و بالاتر از این، به صورت یک شعار اجتماعی درآید. خلاصه آنکه دانستنی‌های نظری و علمی هر چه بیشتر در معرض چشم و گوش مردم واقع شود و توجه آنان را به خود جلب کند، اثری ژرف‌تر و پایدارتر در روح آنان خواهد داشت.

و بالأخره، چون اکثریت قریب به اتفاق افراد هر جامعه در عقیده و عمل استقلال ندارند و تابع و مقلدند، باید از گرایش مردم به تبعیت و تقلید از دیگران استفاده صحیح کرد، بدین معنی که تبعیت و تقلید آنان را در مسیری درست انداخت و به مراجع تقلید و الگوهای صادق و راستین متوجه ساخت. به همین جهت است که تعیین الگوهای صحیح و الگوهای ناصحیح و مبارزه با الگوهای ناصحیح و کوبیدن و تخریب و رسوا کردن این بت‌های فکری و فرهنگی و تأکید بر اتباع از الگوهای صحیح یکی از روش‌های تربیتی مهم قرآن کریم است؛ مثلاً قرآن کریم حضرت ابراهیم علیه السلام و پیروان او را

الگوهای شایسته معرفی می‌کند:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ.

در ابراهیم و کسانی که با او بودند، برای شما [مؤمنان] الگویی نیکو هست.
(۴/ممتحنه)

وَلَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ.

در آنان برای شما و برای کسانی که به خدای متعال و روز باز پسین امید دارند، الگویی نیکو هست. (۶/ممتحنه)

همچنین، قرآن پیامبر گرامی اسلام ﷺ را الگویی نیک می‌داند.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا.

در پیامبر خدا برای شما، برای کسانی که به خدای متعال و روز باز پسین امیدوارند و خدای متعال را بسیار یاد می‌کنند الگویی نیکو هست. (۲۱/احزاب)

از انسان‌های مؤمن و صالح، غیر از انبیای الهی، صلوات الله علیهم اجمعین، نیز یاد می‌شود تا الگو بودن آنان خاطر نشان گردد:

السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ.

پیشروان نخستین، از مهاجران و انصار و کسانی که به نیکی از آنان پیروی کردند
(۱۰۰/توبه)

حتی از شخص پیامبر گرامی اسلام ﷺ خواسته می‌شود که به انبیای سابق اقتدا کند:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِ.

آنان کسانی هستند که خدای متعال آنان را هدایت کرد، به هدایت آنان اقتدا کن.
(۹۰/انعام)

اینکه در قرآن کریم بیش از یکصد بار سخن از تبعیت و اتباع می‌رود نشان‌دهنده اهمیت است که این کتاب آسمانی برای امر تقلید قائل است؛ خواه صحیح و سازنده و خواه تقلید نادرست و تباه‌کننده.

بخش پنجم تأثیر فرد در جامعه

در بخش چهارم، دربارهٔ تأثیر جامعه بر فرد سخن گفتیم. در این بخش، به تأثیر فرد در جامعه پرداخته‌ایم که قسمت دوم ارتباط فرد و جامعه است. در آغاز، با ردّ چهار تصویر نادرست از تأثیر فرد در جامعه، تصویر صحیح این مسئله را ارائه کرده‌ایم. این تصویر چیزی است در حدّ فاصل دو نظریهٔ مشهور، که یکی در جانب افراط است و دیگری در طرف تفریط. معتقدان به «تفسیر قهرمانانهٔ تاریخ» در باب تأثیر فرد در جامعه مبالغه می‌کنند و می‌گویند که تاریخ بشری باید بر حسب احوال و آثار مردان بزرگ توضیح داده شود و تبیین گردد. بر عکس، معتقدان به جبر اجتماعی - مانند هگل، اسپینوز و پیروان سنتی مکتب مارکس - فرد را تقریباً بی‌اثر می‌دانند و قائلند که حوادثی که اعمال هر فرد به آن منجر می‌شود به توسط قوانین تاریخی یا به وسیلهٔ نیازهای عصری معین می‌شود که آن فرد در آن ظهور می‌کند. این نیازهای مجبورکننده را متفکران مختلف به طرق گوناگون وصف کرده‌اند: نیازهای مابعدالطبیعی یا فرهنگی یا سیاسی یا اقتصادی یا... به هر حال، تصویری از تأثیر فرد در جامعه که ما آن را درست می‌دانیم نه تا آن حدّ افراطی است و نه تا این حدّ تفریطی.

سپس به انواع تأثیر فرد در جامعه اشاره کرده‌ایم و آنها را پنج نوع عمده دانسته‌ایم: تأثیر در زمینهٔ اعتبارات صرف؛ تأثیر در زمینهٔ فنون، صنایع و اختراعات؛ تأثیر در زمینهٔ علوم و معارف حقیقی؛ تأثیر در زمینهٔ اعتبارات واجد منشأ حقیقی (ارزش‌های دینی، اخلاقی، حقوقی)؛ تأثیر در زمینهٔ قدرت‌های اجتماعی.

چون تأثیرات نوع چهارم و نوع پنجم، مخصوصاً تأثیرات نوع چهارم، اهمیت بسیار بیشتری دارد، راجع به آنها تحت دو عنوان «تأثیر در جهان بینی و ارزشگذاری» و «تأثیر قدرتمندان»، جداگانه و با تفصیل بیشتر، سخن گفته ایم و شیوه‌ها و شگردهای اثرگذاری «ارزشگذاران» و «قدرتمندان» را باز نموده ایم.

تصویر صحیح تأثیر فرد در جامعه

قبل از هر چیز، باید تصویری معقول و درست از تأثیر فرد در جامعه ارائه کنیم و بدین منظور در ردّ چند تصویر نادرست و غیرمعقول می‌کوشیم:

۱. کسانی که وحدت جامعه را وحدتی اندامواره^۱ می‌دانند، یعنی نسبت فرد به جامعه را مانند نسبت یاخته‌ها یا عضو به پیکر و بدن می‌انگارند، نمی‌پذیرند که فرد بتواند بر خلاف مسیر و جهت حرکت جامعه حرکت کند و حتی جامعه را تحت تأثیر قرار دهد. شک نیست که یاخته‌ها و اعضای مختلف بدن، هر چند تفاوت‌های ساختی و کارکردی فراوان دارند، در وضع و حال طبیعی با هماهنگی کامل کار می‌کنند و با مجموع کارهای خود هدف کل بدن را تأمین می‌کنند. تنها در صورتی ممکن است که یاخته‌ای یا عضوی با سایر یاخته‌ها و اعضا هماهنگی و همکاری نداشته باشد که وضع و حال نابهنجار، غیرطبیعی و مرض‌گونه‌ای پیدا کند، که آن نیز فقط تحت تأثیر عاملی خارج از بدن امکان وقوع دارد. در این هنگام است که آن یاخته یا عضو، خصوصاً و کل بدن، عموماً، از آن عامل بیرونی متأثر می‌شود. به زعم انداموارانگاران^۲، افراد هر جامعه، نیز، ولو اینکه از جهات بی‌شمار مختلف و متفاوت هستند، در اوضاع و احوال عادی با یکدیگر سازگاری کامل دارند و همگی در کار تحقق بخشیدن به اهداف کل جامعه‌اند. تنها در صورتی ممکن است که فردی از سازگاری و همکاری با بقیه افراد دست بردارد که از عاملی خارج از جامعه خود تأثیر پذیرفته باشد. این هنگام، آن فرد حرکتی مخالف با خط مشی کلی جامعه خواهد داشت و چه بسا همه یا پاره‌ای از افراد دیگر را نیز به دنبال خود

۱. آرگانیک = Organic

۲. آرگانیسیت‌ها = organicists

بکشاند. ولی به هر حال، این گونه نمونه‌ها باید مواردی غیر عادی محسوب شود؛ و آلا، در اوضاع عادی، هیچ فردی از سیر کلی جامعه عدول نمی‌کند. به عبارت دیگر، به گمان کسانی که برای جامعه به روح جمعی قائلند، فرد در اوضاع و احوال طبیعی و عادی در تضاد با کل جامعه نخواهد بود، زیرا از روح جامعه الهام می‌گیرد که واحد است و بر اساس حکم آن روح فعالیت‌های خود را نظم و نسق می‌دهد. البته در اوضاع و احوال استثنایی و تحت تأثیر عامل بیرونی چنین تضادی ممکن الوقوع است.

همان گونه که سابقاً گفته‌ایم، انداموارانگاری و اعتقاد به روح جمعی، نه مقبول ماست و نه در میان جامعه‌شناسان متأخر طرفداری دارد. در واقع، افراد، گروه‌ها و قشرها در برابر کل جامعه کم یا بیش استقلالی دارند. بحث فقط بر سر کم و کیف این استقلال و حدود و تأثیری است که هر فرد، گروه یا قشر در کل جامعه می‌تواند داشته باشد.

۲. بنابر آنچه گفته شد، مسئله تأثیر فرد در جامعه و حدود این تأثیر فقط برای کسانی قابل طرح است که معتقد باشند که فرد، کمابیش، می‌تواند مستقلاً رفتار کند و خود را از جنبه تأثیر دیگران برهاند و از دایره سیطره کل جامعه خارج کند. امروزه تقریباً همه متفکران بر همین اعتقادند و دیگر کسی منکر این نیست که جامعه را افراد آن می‌سازند و تاریخ را مردان و زنان؛ ولی هستند کسانی که در جهتی خلاف جهت جامعه‌گرایان سیر کرده‌اند و دچار افراط شده‌اند. به عقیده اینان، نه فقط فرد ساخته دست جامعه و تاریخ نیست، بلکه جامعه و تاریخ ساخته دست فرد است؛ البته نه هر فردی، بلکه افرادی که متنقذ یا مهم یا بزرگ یا قهرمان باشند (در اینجا، این چهار صفت را به یک معنا می‌گیریم). جامعه و تاریخ در دست مردان بزرگ مانند مواد خام است در دست صنعتگران که هر صورتی را می‌پذیرد که آنان بخواهند و به هر شکلی که مطلوب آنان باشد در می‌آید. بنابراین، جز مردان بزرگ همه عوامل دیگر در تاریخ بی‌اثرند. توماس کارزایل^۱، ادیب و مورخ اسکاتلندی (۱۸۸۱ - ۱۷۹۵)، مبدع تفسیر قهرمانانه تاریخ است؛ ویلیام جیمز نیز در عین حال که از نظریه مزبور دفاع کرد تا حدی آن را تعدیل کرد. و فردریک آدامس

1. Thomas Carlyle.

وود،^۱ استاد و مورخ امریکایی معاصر که شاید پس از کازلایل افراطی‌ترین طرفدار تفسیر تاریخ بر اساس کارهای قهرمانان باشد و سایر طرفداران این نظریه اجمالاً بر این باورند که هیچ دگرگونی مهم اجتماعی و هیچ تحوّل چشمگیر تاریخی به وجود نیامده است که ساخته مردان بزرگ نباشد؛ در همه ابعاد و وجوه تمدن و فرهنگ بشری کارهای بزرگ را تنی چند از افراد بزرگ انجام داده‌اند و سایر افراد که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها را تشکیل می‌دهند، در این میان اثری نداشته‌اند.

این نظریه به عقیده ما غیرقابل اثبات، نادرست و مبالغه‌آمیز است؛ زیرا اولاً، جای این سؤال هست که قهرمان کیست. باید معیاری برای شناسایی قهرمان موجود باشد. باید محکی در دست داشته باشیم که با آن بتوان عیار مردان قهرمان (و قهرمان نما) را سنجید و سره را از ناسره باز شناخت. صاحبان نظریه مذکور چنان معیار و محک مشگل‌گشایی عرضه نکرده‌اند. ثانیاً، برای کسانی که بر تأثیر فرد در جامعه و تاریخ تأکیدی خارج از اندازه می‌کنند و به اهمیت قهرمانان در تاریخ اعتقاد دارند کافی نیست که فقط وجود افراد برجسته و مبرز را اثبات کنند. اینان باید ادله‌ای ارائه کنند بر اینکه این شخصیت‌ها نه تنها وجود داشته‌اند، بلکه در زمینه‌ای که در آن فعالیت می‌کرده‌اند تأثیری قطعی و انکارناپذیر گذاشته‌اند. به علاوه باید این ادعا را به نحوی معقول رد کنند که اگر این اشخاص برجسته وجود نمی‌داشتند و کار نمی‌کردند کار آنان را به احتمال قوی، کسانی دیگر انجام می‌دادند.

باید گفت که قطعی و انکارناپذیر بودن تأثیر قهرمان و نیز بی‌بدیل و جانشین‌ناپذیر بودن آن را طرفداران این نظریه اثبات نکرده‌اند و اساساً، این کار امکان‌پذیر نیست.^۲ واقع این است که بی‌اعتنایی نسبت به طبقات عامه و توده مردم و برجسته‌ترکردن تأثیر اشخاص بزرگ در حوادث اجتماعی و تاریخی، و تاریخ را صرفاً، مجموعه

1. Frederich Adams Wood.

۲. برای کسب آگاهی بیشتر از تفسیر قهرمانانه تاریخ و بررسی و نقد آن از جمله ر.ک. به: سیدنی هرگ، قهرمان در تاریخ، ترجمه خلیل ملکی، تهران، رواق، چ دوم پاییز ۱۳۵۷؛ ارنست کاسیرر، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، چ اول، مهر ماه ۱۳۶۲، فصل ۱۵ (صص ۲۳۹ تا ۲۸۲)؛ عبدالحسین زرین‌کوب، صص ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۰۷ و ۲۰۸.

سرگذشت‌های شخصیت‌های پرزرق و برق انگاشتن از حقیقت به دور است. چنین نیست که مبتکران واقعی همه نهضت‌ها، تحولات و اصلاحات تاریخی و اجتماعی افراد فوق‌العاده‌ای باشند که شخصیت‌هایی قوی دارند و دیگران فقط دعوتگر، ناشر و مجری افکار و تعالیم و اقوال و آراء آنان باشند؛ چنانکه گویی انبوه خلق فقط مظهر اطاعت و انفعال‌اند. البته می‌توان تأثیر شخصیت‌های بزرگ را در ایجاد فرصت‌ها یا در اغتنام فرصت‌های تاریخی تصدیق کرد، ولی آنچه محقق است این است که همیشه بین هر فرد و نه فقط افراد و اقلیت‌های فوق‌العاده و آفرینشگر و جامعه او تأثیر متقابل هست؛ و سر تحرک جامعه همین تأثیرهای متقابل است. خلاصه آنکه، انبوه خلق ماده‌هایی بی‌صورت و توده‌هایی بی‌شکل نیستند که منتظر بمانند تا قهرمانان بدانان صورت ببخشند و زندگی آنها را تحرک و جهت دهند. بنابراین، این تصویر از تأثیر فرد در جامعه نیز درست نیست.

۳. تصویر دیگری که جامعه‌گرایان و فردگرایان می‌توانند داشته باشند، این است که تأثیر فرد در جامعه این است که، در هر جامعه‌ای آثاری به وجود می‌آید که معلول تأثیر همه افراد آن جامعه است و هر فردی به نوبه خود در ایجاد آن آثار مؤثر است. همان‌گونه که وقتی چند تن، به کمک همدیگر، شیء سنگینی را بر می‌دارند و جا به جا می‌کنند، مجموع نیروهای آن چند نفر علت حرکت آن شیء است، آنچه در هر جامعه انجام می‌گیرد نیز معلول مجموع نیروهای افراد آن جامعه است.

اگر تأثیر فرد در جامعه را به معنای مشارکت همه افراد جامعه در انجام کارهای اجتماعی بدانیم به مطلب مسلم و غیرقابل انکاری اشاره کرده‌ایم که باز با آنچه محل بحث و اختلاف است فرق دارد.

۴. ممکن است گفته شود که معنای تأثیر فرد در جامعه این است که هر فردی مقاصد و آثاری خاص خود دارد که با مقاصد و آثار هر فرد دیگری متباین و متضاد است؛ این آثار متضاد در همدیگر کسر و انکسار می‌کند و برآیند مجموع آنها اثری می‌شود که بر جامعه وارد می‌آید. به عبارت دیگر، هر یک از افراد جامعه می‌خواهد که جامعه را در مسیر و جهت مخصوصی به حرکت وادارد، لکن چون با خواسته‌های دیگر افراد جامعه

مواجه می‌شود، که هر یک از آنان نیز حرکت جامعه را در مسیر و جهت دیگری می‌خواهد، نمی‌تواند به مقصود خود برسد. سرانجام، جامعه در مسیر و جهتی به حرکت در می‌آید که مقتضای برآیند خواسته‌ها و آثار همه افراد آن است. پس، جامعه در عین حال که از هر یک از افراد متأثر می‌شود، در مسیر و جهتی حرکت می‌کند که مقصود هیچ یک از افراد نیست.

این سخن فرضی است که اگر چه نامعقول نیست، با واقعیت وفق نمی‌دهد، زیرا چنین نیست که در هر جامعه خواسته هر فردی با خواسته فرد دیگری تباین و تضاد داشته باشد، به گونه‌ای که آن دو هیچ وجه اشتراک و هماهنگی و سازگاری‌ای نداشته باشند. البته در بسیاری از موارد، بین افراد یا بین گروه‌ها یا قشرها تضاد و تزاخم در مقاصد و منافع پیش می‌آید، ولی این تضادها و تزاخمتا نه فقط عمومیت ندارد، بلکه اکثری هم نیست. اینکه اکثر امور و شئون زندگی اجتماعی با تعاون و همکاری افراد سر و سامان می‌یابد نشانه این است که در اکثر موارد نیروهای مختلف اجتماعی هم‌جهت و همسو است. مثال بسیار ساده این همسویی در امور جنسی قابل مشاهده است که در آنها مرد از زن همان چیزی را می‌خواهد که زن از مرد می‌طلبد، و همین همسویی مقاصد و منافع موجب تأسیس و تحکیم بنیان خانواده می‌شود. خلاصه آنکه، تضاد و تزاخم بر زندگی اجتماعی تسلط و سیطره ندارد و از این رو، حرکت جامعه می‌تواند در مسیر و جهتی باشد که مقصود و مطلوب بسیاری از افراد یا گروه‌ها یا قشرهاست.

تصویر معقول و درست از تأثیر فرد در جامعه این است که بعضی از افراد جامعه که اقلیت را تشکیل می‌دهند، به موجب ویژگی‌هایی که دارند در سایر افراد که اکثریت را می‌سازند، مؤثر می‌افتند و خط مشی و اوضاع و احوال آنان را دگرگون می‌کنند. به عبارت دیگر، پاره‌ای از افراد چنانند که اگر نمی‌بودند جامعه مسیر و جهت و وضع و حال دیگری می‌داشت و، به همین سبب، مسیر و جهت و وضع و حال موجود جامعه را باید معلول وجود آنان دانست. واضح است که نمی‌توان برای هر یک از افراد جامعه به چنین تأثیری قائل شد، چرا که این فرض که هر یک از افراد چنان تأثیری داشته باشد که اگر نمی‌بود جامعه مسیر و جهت و وضع و حال دیگری می‌یافت، مستلزم این است که

جامعه وجودی غیر از وجود یکایک افراد و مسیر و جهت و وضع و حال مخصوص به خود داشته باشد؛ در حالی که چنین نیست. به هر حال، این معناست که محل بحث و گفت و گواست.

انواع تأثیر فرد در جامعه

تأثیراتی که تاکنون افراد در جامعه‌ها داشته‌اند و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نیز داشته باشند، به پنج نوع قابل تقسیم است:

۱- تأثیر در زمینه اعتباریات صرف: پاره‌ای از افراد در زمینه‌هایی از قبیل عرف و عادات، آداب و رسوم و ارزش‌های زیبایی‌شناختی، یعنی ادبیات و هنرها، به ابداعات و نوآوری‌هایی دست می‌زنند که بعدها مورد استقبال و خوشایند و تقلید سایرین واقع می‌شود و رواج و شیوع می‌یابد و در جامعه منشأ آثاری می‌شود. مبتکران رسم روز، شاعران، نثرنویسان، خطاطان و خوش‌نویسان، نقاشان، موسیقی‌دانان، سینماگران و فیلم‌سازان و داستان‌نویسان و نمایش‌نامه‌نویسان و افرادی هستند که می‌توانند در این زمینه‌ها تأثیراتی کمابیش بزرگ و ماندنی برجای نهند؛ اعم از اینکه این تأثیرات از لحاظ اخلاقی خوب باشد یا بد.

۲- تأثیر در زمینه فنون، صنایع و اختراعات: برخی از افراد از راه ایجاد یا تکمیل اسباب و آلاتی که برای گذران زندگی مادی بشر ضروری یا، لاقلاً، مفید است در جامعه مؤثر واقع می‌شوند. درست است که فراهم آوردن یا کامل‌تر ساختن وسایل زندگی در گرو کشف و فهم اسرار طبیعت است و، به همین جهت، دنیای فن، صنعت و اختراع عمیقاً زیر نفوذ کشفیات دانشمندان بوده است و خواهد بود، ولی از آنجا که شناخت قوانین طبیعی چیزی است و به کارگیری آنها چیزی دیگر، می‌توان تأثیر صاحبان فنون، صنعتگران و مخترعان را از تأثیر دانشمندان و کاشفان جدا انگاشت. با توجه به اینکه مشکل بتوان ارتباطی موجه میان بعضی از بزرگ‌ترین کشفیات علمی، مثلاً نظریه نسبیت

انیشترین، و امور فنی و صنعتی پیدا کرد، باید گفت که در میان دانشمندان کسانی بوده‌اند که نظریات علمی آنها هیچ گونه نتیجه فنی و صنعتی مهمی به بار نیاورده است.

۳- تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی: بعضی از افراد، مانند دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، ریاضی دانان، منطقیون، فلاسفه و عرفا، از طریق کشف و فهم امور واقع و اخبار و توصیف آنها در جامعه اثر می‌گذارند. اینان آنچه را دیگران نمی‌دانند در می‌یابند و به آنان تعلیم می‌دهند و این کار کم‌اهمیتی نیست.

۴- تأثیر در زمینه اعتباریات واجد منشأ حقیقی (ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی): تأثیری که پیامبران، علمای ادیان و مذاهب و عالمان و فیلسوفان اخلاق و حقوق در جامعه دارند بدین شیوه صورت می‌پذیرد که ارزش‌هایی را که بی‌ارتباط با امور حقیقی و واقعیات نیست به مردم عرضه و از آنان دعوت می‌کنند که زندگی مادی و معنوی و فردی و اجتماعی خود را با آن ارزش‌ها سازگار و هماهنگ‌کنند. با توجه به اینکه از دیدگاه ما ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی اموری ذوقی و سلیقه‌ای و وضعی و قراردادی نیست، این نوع تأثیر با تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی تفاوت بنیادی ندارد؛ و جداسازی آنها فقط به این سبب است که اولاً، متفکران در باب خود همین مسئله، یعنی سلیقه‌ای و قراردادی بودن ارزش‌های نامبرده، اختلاف رأی دارند. و ثانیاً، اقتباس، تقلید و تبعّد در قلمرو ارزش‌های مذکور بیشتر پیش می‌آید تا در قلمرو علوم و معارف حقیقی. می‌توان گفت که فرق میان علوم و معارف حقیقی و ارزش‌های پیش‌گفته شبیه است به فرق میان مبادی برهان، که از یقینیات است و مبادی جدل، که از مشهورات و مسلّمات است.

۵- تأثیر در زمینه قدرت‌های اجتماعی: قدرت‌های اجتماعی نیز اقسام گوناگون دارد؛ از جمله: قدرت سیاسی، قدرت نظامی و تسلیحاتی، قدرت اقتصادی و قدرت تبلیغاتی. ولی، از آنجا که عادتاً کسی که قدرت سیاسی را در اختیار می‌گیرد، به تدریج و دیر یا زود، سایر قدرت‌ها را نیز به دست می‌آورد، می‌توان گفت که مهم‌ترین و اساسی‌ترین قدرت اجتماعی همانا قدرت سیاسی است؛ به همین جهت، ما در اینجا سخن خود را بیشتر به همین قسم از قدرت اجتماعی معطوف می‌کنیم. قدرت سیاسی از دیدگاه‌های

مختلف تقسیمات متعدّد می‌پذیرد. مثلاً، ممکن است سنتی باشد، یعنی صورت‌های دیرینه و واجد حرمتی داشته باشد که پاره‌ای از آنها ناشی از عادت است و ممکن است «تازه به دست آمده» باشد، یعنی نیروی عادت را پشتیبان خود نداشته باشد. که در این صورت پشتیبان آن یا رضایت مردم است یا ترس آنان. بهترین نمونه قدرتی که پشتیبان آن رضایت مردم است قدرت انقلابی است؛ یعنی، قدرتی که متکی باشد بر گروه بزرگی که به واسطه عقیده یا برنامه یا احساس خاصی متحد شده باشند و رضایت اکثریت را به همراه داشته باشند یا اکثریت بزرگی از جامعه آن را تأیید کند. بهترین مثال برای قدرتی که پشتیبان آن ترس مردم است قدرت برهنه یا قدرت غضبی است؛ یعنی، قدرتی که از برتری طلبی فرد یا گروهی خاص ناشی می‌شود و مردم را فقط به واسطه ترس وادار به تسلیم کند نه با همکاری فعالانه. قدرت غضبی معمولاً نظامی است و ممکن است یا به شکل استبداد داخلی ظهور کند یا به شکل تسخیر نیروی خارجی باشد. ولی به هر حال، آنچه در همه اقسام قدرت سیاسی مشترک است و فقط چند و چون آن از یک نظام سیاسی به نظام سیاسی دیگر تفاوت می‌پذیرد این است که اولاً، هر قدرت سیاسی، کم یا بیش با تحمیل و اجبار همراه است؛ ثانیاً، چون هیچ کس آن قدر قوی نیست که گروهی از اشخاص ضعیف‌تر نتوانند بر او فائق آیند، کسی که قدرت سیاسی دارد معقول نیست که فقط با استفاده از زور مادی و فشار بدنی صرف مردم را به کار گیرد و به جهتی که می‌خواهد سوق دهد؛ بنابراین، اجبار حاکمیت سیاسی، در واقع، اکراه است نه جبر حقیقی؛ ثالثاً، به همان دلیلی که هم اینک گفتیم، قدرتمندان سیاسی از سه راه عمده مردم را تحت اقتدار و تأثیر خود قرار می‌دهند. اول: با قدرت مادی مستقیم بر جسم و بدن مردم، مثلاً با زدن، شکنجه کردن و کشتن مردم؛ دوم: با پاداش و کیفر اقتصادی به عنوان انگیزه، مثلاً با کار دادن و بیکار کردن؛ سوم: با نفوذ در عقیده مردم، یعنی تبلیغات با عام‌ترین معنای کلمه.

کسی که در پی کسب قدرت سیاسی است اگر از حیثیت و وجهه اجتماعی چندانی بهره‌مند نباشد و پایگاه مردمی‌ای قوی نداشته باشد، نخست با استفاده از عامل تطمیع گروهی نسبتاً کوچک از دوستان، یاران و نزدیکان را با خود هم‌دست و هم‌داستان

می‌کند و سپس با مسلح کردن افراد گروه و حزب خود مردم را تهدید می‌کند و در جهت نیل به اهداف خود به حرکت وامی‌دارد، زیرا تطمیع همه مردم اساساً مقدور و میسر نیست. پس شخصی که خواستار اقتدار سیاسی است خود مستقیماً همه افراد جامعه را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، بلکه این کار را به وساطت گروه هم‌رأی و همراه خود به انجام می‌رساند و بدین ترتیب حکومت را در قبضه خود می‌گیرد.

با توجه به پنج نوع عمده تأثیرات افراد در جوامع، معلوم می‌شود که اصل تأثیر فرد در جامعه نباید محل بحث و گفت و گو باشد. فی‌المثل، واضح است که هر یک از اختراعات بشری حاصل مطالعات و تحقیقات و تجارب و کارهای یک تن است؛ و کدام شخص منصفی است که در این مطلب شک داشته باشد که همین اختراعات چهره زندگی مادی انسان‌ها را به کلی دگرگون کرده است؟ همچنین، پیداست که آنچه سیمای زندگی معنوی، فرهنگی و فکری آدمیان را متغیر و متحول می‌کند آرا و نظریات حقوقی، اخلاقی، کلامی، فلسفی و عرفانی است که هر یک از آنها، نخستین بار، از ذهن و روح کسی تراویده است. البته، غالب این گونه آرا و نظریات در همان زمان ظهور و بروزشان و حتی تا پایان عمر مبدعان و مبتکرانشان منشأ آثار نمی‌شده است، ولی بدان معنا نیست که کاملاً فرو می‌مرده و بعداً نیز مؤثر واقع نمی‌شده است. در بسیاری از اوقات، عقیده‌ای که در عصر خود موفقیت چندانی نداشته است در دوره‌های بعدی حیات تازه‌ای یافته است و حتی به منزله وسیله‌ای کارآمد برای سد کردن قدرتی اجتماعی یا رهاندن آن از چنگ موانع سخت به کار رفته است.

علاوه بر شواهد تاریخی، تجربی و قابل مشاهده و حس، شواهد فراوانی در کتاب و سنت هست که اصل تأثیر فرد در جامعه را تأیید و تأکید می‌کند. این شواهد از سویی بر وجود سلسله انبیای الهی، صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، دلالت می‌کند؛ زیرا هیچ یک از جوامع بشری نیست که مستقیماً یا با واسطه و بیش یا کم، از آنان تأثیر پذیرفته باشد، مخصوصاً با توجه به اینکه نخستین انسان یکی از همین پیامبران بوده است و اینکه هیچ قوم و امتی بی پیامبر نبوده است (ر.ک. به: آیه ۲۷/یونس، ۳۶/نحل، ۲۴/فاطر و ۷/رعد).

از سوی دیگر، این شواهد دالّ بر وجود مستکبران ستمگری است که منشأ آثاری منفی و نامطلوب می شده‌اند، مثلاً، فرعون معاصر حضرت موسی علیه السلام فرد شاخص آنان است. پس، از دیدگاه آیات و روایات هم انسان‌هایی بوده‌اند که خاستگاه و سلسله جنبان آثار مثبت و مطلوب بوده‌اند و هم انسان‌هایی که آثار منفی و نامطلوب به آنان منسوب و مستند است. به همین سبب، قرآن کریم از دو دسته پیشوا و رهبر یاد می‌کند: ائمه هدی و ائمه ضلال. هر یک از این دو دسته هم در دنیا در سرنوشت پیروان و رهپویان خود مؤثرند و هم در آخرت؛ و این نشانه عمق و وسعت تأثیری است که در امور و شئون حیات فردی و جمعی تابعان خود دارند.

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ.

روزی که هر گروهی را به پیشوایان بخوانیم [روز قیامت] (۷۱/اسراء)

يَقْدُمُ قَوْمَهُ الْقِيَامَةِ فَأُورِدَهُمُ النَّارَ وَبَشَّ الْوَرُودَ الْمُرُودُ * وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَشَّ الرَّفْدُ الْمَرْفُودُ.

[فرعون] در روز رستاخیز پیشاپیش قوم خویش است و آن را وارد آتش می‌کند که جای ورود بدی است* و در این دنیا و در روز رستاخیز لعنتی در پی ایشان است که چه بخشش بدی است. (۹۸ و ۹۹/هود)

در میان پنج نوع تأثیر افراد در جامعه‌ها، دو نوع اخیر، یعنی تأثیر پیامبران، علمای ادیان و مذاهب و عالمان و فیلسوفان اخلاق و حقوق و تأثیر قدرتمندان جامعه، از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است و این اهمیت، حداقل، دو دلیل عمده دارد: یکی اینکه شماره انسان‌هایی که تحت تأثیر انبیا، دانشمندان دینی و مذهبی و علما و فلاسفه اخلاق و حقوق یا قدرتمندان اجتماع واقع می‌شوند به مراتب بیش از تعداد آدمیانی است که از مبتکران رسم روز، ادیبان و هنرمندان یا صاحبان فنون، صنعتگران و مخترعان یا دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، ریاضی دانان، منطقیون و امثال و نظایر اینان تأثیر می‌پذیرند. و دیگر اینکه تأثیرات سه نوع اول محدود و منحصر است به یک یا دو یا چند بُعد از ابعاد و وجوه زندگی، در حالی که تأثیرات دو نوع اخیر جمیع ابعاد و وجوه حیات را شامل می‌شود و می‌توان گفت که اساساً حدّ و حصر نمی‌پذیرد - و این مطلبی است

بسیار مهم. دگرگونی‌های بنیادی جامعه در زمینه‌های سیاست، امور مدنی، قضا، جزا، امور بین‌المللی، ارزش‌های اخلاقی و معنوی، اقتصاد، امور نظامی و تسلیحاتی، آموزش و پرورش، تبلیغات و جنگ و صلح و... همگی از اندیشه، گفتار و کردار کسانی متأثر است که نظام ارزشی و فرهنگ جامعه را می‌سازند و عرضه می‌کنند و کسانی که قدرت‌های اجتماعی را در دست دارند. مثلاً، بی‌آنکه بخواهیم سرسوزنی از تأثیر و نفوذ فنون، صنایع و اختراعات در زندگی روزمره بکاهیم یا آن را انکار کنیم، حقیقت این است که وسایل و ابزار فنی و صنعتی هرگز سیاست اجتماعی جامعه‌ای را تعیین نمی‌کند، بلکه خود وسیله‌ی اجرای آن است. اختراع تانک و هواپیما در امر جنگ انقلابی به وجود آورد، لکن احمقانه است اگر بگوییم که تانک و هواپیماست که جنگ‌های کوچک و بزرگ را ایجاد می‌کند؛ اینکه با چه کسی بجنگیم و با چه کسی صلح کنیم و چند و چون جنگ و صلح ما چه باشد، توسط ارزشگذاران و قدرتمندان جامعه تعیین و اعلام می‌شود. امروزه، قوانین و نیروهای طبیعی و فیزیکی، بیش از هر چیز، در استخدام امر جنگ است و مثلاً به کار ساختن تانک و هواپیما می‌آید. در صورتی که اگر با همان جدیت و وسعت در زمینه‌های دیگر، مانند کشاورزی و حمل و نقل، به کار گفته می‌شد می‌توانست در آن زمینه‌ها انقلابی پدید آورد. این کارها ناشی از تفکر و عمل ارزشگذاران قدرتمندان جامعه‌های جدید است. خلاصه آنکه تأثیرات اساسی افراد در جامعه‌ها را باید در همین دو نوع اخیر جست و جو کرد. به همین جهت، درباره‌ی این دو نوع تأثیر مستقلاً و با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

تأثیر در جهان‌بینی و ارزش‌گذاری

اساسی‌ترین و مهم‌ترین، وسیع‌ترین و عمیق‌ترین و پایدارترین و ماندگارترین تأثیری که هر فرد می‌تواند در جامعه‌ای داشته باشد و به وسیله‌ی آن زندگی روانی و انسانی افراد آن جامعه، نه زندگی زیستی و حیوانی آنان، را متحول کند، تأثیرگذاری در جهان‌بینی و ارزش‌گذاری آن جامعه، یا به تعبیری دیگر، تأثیر در باور آن جامعه است. تأثیر انبیبای الهی، صلوات الله علیهم اجمعین، در جامعه‌ها از این نوع بوده است و جانشینان و پیروان

آنان نیز باید فعالیت خود را به این جهت متوجه و در این کانون متمرکز کنند. روند این نوع اثرگذاری در جامعه معمولاً چنین است: یک مصلح اجتماعی در می‌یابد که بخشی از سلوک و رفتار فردی یا اجتماعی افراد جامعه مطابق با موازین عقل یا شرع نیست. از این رو در صدد بر می‌آید که این وضع و حال را دگرگون کند. برای سوق دادن مردم به سلوک و رفتار درست چاره‌ای جز افشا و تخطئه ارزش‌های منفی و کاذب و ترویج و اشاعه ارزش‌های مثبت و صادق نیست. ولی تغییر نظام ارزش‌گذاری (افکار عملی) جامعه نیز، به نوبه خود، متوقف است بر تغییر نظام جهان‌بینی (افکار نظری) آن جامعه. به همین جهت، مصلح اجتماعی برای نیل به مقصود خود باید نخست افکار نظری و نظام جهان‌بینانه مردم را، اگر چه ارتباط مستقیم با اعمال مردم ندارد، متحول کند تا در نتیجه، افکار عملی و نظام ارزش‌گذارانه آنان نیز تحول یابد. شیوه طبیعی معقول و اساسی تغییر افکار نظری و عملی جامعه استفاده از نیروی عقل و فهم مردم و اقامه دلیل و برهان برای آنان است. هیچ مصلحی در آغاز کار، نیروی دیگری در اختیار ندارد؛ بنابراین، نخستین قدم‌ها در پدید آوردن یک باور گسترده نو فقط باید با نیروی اقناع برداشته شود. ولی این کار، یعنی استدلال کردن و بر رشد فکری و عقلانی جامعه افزودن، مشکلات عدیده‌ای نیز دارد که در بخش قبل به بعضی از آنها اشاره شد. به همین سبب، اقناع محض فقط به ایمان آوردن یک اقلیت می‌انجامد؛ فرد مصلح به ناچار باید از شیوه‌های فرعی و جنبی نیز سود بجوید تا باقی جامعه نیز در معرض آموزش و پرورش و تبلیغات صحیح قرار گیرند و ارشاد شوند.

خدای متعال پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را در دوران حضور در مکه و در آغاز بعثت و رسالت مأمور فرمود که:

وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ.

خویشان نزدیکت را بترسان. (۲۱۴/شعراء)

تبیین و توجیه جامعه‌شناختی و روان‌شناسی اجتماعی این فرمان این است که به ندرت اتفاق می‌افتد فردی مصلح بتواند مستقیماً با همه افراد جامعه تماس بگیرد و در آنان مؤثر افتد. از این رو، از سر ناچاری دعوت و تبلیغ خود را در حیطه تنگ خویشان و

بستگان و نزدیکان و همسایگان و دوستان و یاران خود آغاز می‌کند و سپس به تدریج و از طریق همین خویشان قلمرو تبلیغاتی خویش را می‌گسترده. این مخاطبان اولیه هر چه از سلامت نفس و قوت عقل بیشتری برخوردار باشند دعوت و تبلیغ اصلاح‌گرانه را با توفیقی بیشتر قرین می‌کنند.

یکی از شیوه‌های فرعی و جنبی‌ای که مصلح اجتماعی می‌تواند و باید از آنها کمک بگیرد استفاده از وجوه اشتراک همه افراد، گروه‌ها و قشرهای جامعه است. در بخش سابق اشاره شد که پیامبر گرامی اسلام ﷺ به تعلیم الهی، از انتساب همه مخاطبان خود به حضرت ابراهیم علیه السلام و قدر و حرمت عظیمی که آنان برای آن حضرت قائل بودند سود جست. همچنین، در سخنان حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و بعضی از سایر ائمه معصومین علیهم السلام خطاب به مخاطبان عربشان، گهگاه می‌بینیم که بر عنصر عربیت تأکید شده است و جملاتی نظیر «مگر عرب نیستید و مگر غیرت و حمیت عربی در شما نیست؟!» به زبان آمده است. شک نیست که از دیدگاه اسلام عربیت ارزشی مثبت محسوب نمی‌شود (چنانکه ارزشی منفی نیز نیست)؛ ولی وقتی که مصلح اجتماعی می‌بیند که مخاطبانش به عرب بودن خود افتخار می‌کنند و آن را ارزشی مثبت می‌پندارند و وی می‌تواند از این اعتقاد استفاده صحیح کند و با آن حق را یاری دهد باید چنین کند. البته این گونه استفاده‌ها، مثلاً بهره‌برداری از احساسات و عواطف قومی، نباید به هیچ روی با خود هدف که پیروزی حق و عدالت و تحقق خیر و صلاح و سعادت عمومی است، تضاد و منافات داشته باشد.

مصلح اجتماعی، همچنین، باید از زمان‌ها، مکان‌ها و اوضاع و احوال مناسب و مساعد کمال استفاده را بکند. حضرت ابراهیم علیه السلام در آن هنگام که قومش برای برگزاری جشنی از شهر بیرون رفته بودند اغتنام فرصت کرد و به بتخانه درآمد و بتها را شکست (ر.ک. به: ۵۷ و ۵۸/انبیاء و ۸۸ تا ۹۳/صافات). اساساً، گردآوری مردم که در جاهای دور و نزدیک پراکنده‌اند و به کار و زندگی خود مشغول، کار آسانی نیست و نیازمند تمهیدات فراوانی است؛ از این رو، بهره‌برداری از اجتماعاتی که مردم به مقتضای آداب و رسوم خود در مکان‌ها و زمان‌های معینی دارند شایسته و بایسته است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله

از ماه‌های حرام و ایام حج - که حتی در ایام جاهلیت هم حرمت داشت و زمان اجتماع قبایل مختلف عرب بود - بهره بر می‌داشت و با ایراد خطابه، سخنرانی و تماس و گفت و گو با مردم موجبات بسط و نشر دعوت خود را فراهم می‌کرد.

تأثیر قدرتمندان

درست است که افراد بشر زندگی کردن در جامعه را به حال خود مفید می‌بینند و از این رو به لوازم زندگی اجتماعی که یکی از آنها وجود دولت است، تن در می‌دهند؛ ولی در عین حال، فطرتاً خواستار آزادی فردی و نیز عدالت اجتماعی هستند. بنابراین، دولت باید اولاً، آزادی‌های فردی را تا آنجا محدود کند که برای تأمین مصالح مادی و دنیوی و مصالح معنوی و اخروی مردم ضرورت دارد؛ ثانیاً، در راه استقرار عدالت اجتماعی به جدّ بکوشد و به طریق اولی، خود به هیچ‌گونه ستمی دست نیازد. پس، کسی که می‌خواهد که با استفاده از قدرت اجتماعی - و در این مبحث ما، با استفاده از قدرت سیاسی که یکی از انواع قدرت اجتماعی است - در جامعه تأثیر بگذارد، اگر عادل باشد با یکی از خواسته‌های فطری مردم، یعنی آزادی خواهی، مخالفت می‌کند و اگر ظالم باشد با دو خواسته فطری آنان، یعنی آزادی خواهی و عدالت‌طلبی. از آنجا که اکثریت قریب به اتفاق نظام‌های سیاسی حاکم بر جوامع بشری کمابیش ستمگرند؛ از این پس، سخن ما درباره دلتمردان و حاکمان ستمگر خواهد بود. اینان حداقل با دو خواسته فطری مردم در تضادند، کار مشکلی در پیش دارند که طبیعتاً و نتیجتاً مسالمت‌آمیز نخواهد بود، بلکه قشری و جبری خواهد بود و خود به خود اقتضای دوام و بقا نخواهد داشت. به همین جهت، حاکمان ستمگر چاره‌ای ندارند جز اینکه برای رام کردن و مطیع و منقاد ساختن مردم از شیوه و شگردهای بسیار زیرکانه، پیچیده و مرموز استفاده کنند. مطالعه و تحقیق در باب این شیوه‌ها و شگردها مبحثی است در عین حال تلخ و شیرین، ولی از حوصله این کتاب خارج است و با سبک و روش بررسی و پژوهش ما چندان مناسبتی ندارد. از این رو، به آیات قرآنی‌ای که درباره فرعون است روی می‌آوریم تا ببینیم که این نمونه کامل و فرد شاخص حاکمان ظالم برای نیل به اهداف شوم خود از چه طرح‌ها و

نقشه‌های شیطانی‌ای سود می‌جسته است. بعضی از این طرح‌ها و نقشه‌ها که دیگر فراعنه نیز از توسل به آنها به هیچ وجه رویگردان نیستند، بدین قرار است:

۱. ایجاد اختلاف در میان افراد، گروه‌ها و قشرهای مردم: قرآن کریم اشاره می‌فرماید که فرعون، برای اینکه شخصیتی برتر باشد و بر مردم حکومت کند و آنان را به اطاعت و تبعیت از خود وادارد، اتحاد و یکپارچگی مردم را بر هم زد و اصل کلی «فَرَّقْ تَسُدَّ» (تفرقه بینداز و حکومت کن) را به اجرا گذاشت:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا.

فرعون در آن سرزمین برتری یافت و مردم آن را گروه گروه کرد.

(۴/قصص)

۲. مسلط کردن اقلیتی از مردم بر اکثریت: طبیعی است که وقتی کسی بخواهد مردم را به زیر سلطه خود بکشانند، باید با عده‌ای، ولو معدود، بسازد و آنان را با تطمیع همراهی و همراه خود کند و سپس با مجهز و مسلح ساختن آنان سایر مردم را به تسلیم و انقیاد وادارد:

يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ.

[فرعون] دسته‌ای از ایشان [=مردم] را زبون می‌کرد: (۴/قصص)

دقت کنیم که در آیه شریفه «يَسْتَضِعُّهُمْ» نیامده است تا بر به ضعف کشاندن همه مردم دلالت کند؛ فرعون اقلیتی را تقویت و اکثریت را تضعیف می‌کرد تا به کمک اقلیت بر اکثریت تسلط یابد.

۳. شکنجه، کشتار و سرکوبی اکثریت مردم: فرعون مردم را به سختی عذاب می‌کرد و شکنجه می‌داد و پسران و مردان آنان و مخصوصاً پسران کسانی را می‌کشت که به حضرت موسی عليه السلام ایمان آورده بودند و زنان و دختران آنان را و علی‌الخصوص، زنان مؤمنان را زنده می‌گذاشت و به کنیزی و بردگی می‌گرفت.

يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ.

[فرعون] پسران آنان را سر می‌برید و زنانشان را زنده نگه می‌داشت. (۴/قصص)^۱

۴. تطمیع: هنگامی که جادوگران نزد فرعون آمدند، وی به آنان گفت که اگر بر موسی غالب شوند مزدی خواهند داشت و از مقربان خواهند بود (ر.ک. به: ۱۱۳ و ۱۱۴ / اعراف و ۴۱ و ۴۲ / شعراء).

۵. تهدید: همان جادوپیشگان چون شکست خوردند به پروردگار جهانیان، پروردگار موسی و هارون، ایمان آوردند. فرعون به آنان گفت: چرا پیش از آنکه به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ به زودی سزای این کار خود را خواهید دید؛ یقیناً دست‌ها و پاهای شما را به عکس یکدیگر می‌برم و آنگاه جملگی شما را بر تنه‌های درختان خرما آویزان می‌کنم (ر.ک. به: ۱۲۷ / اعراف). خود موسی را نیز تهدید کرد که اگر خدایی جز او بگیرد و برگزیند زندانی‌اش خواهد کرد (ر.ک. به: ۲۹ / شعراء).

۶. شستشوی مغزی و سبکسر و گمراه کردن مردم: بی‌شک هر نظام سیاسی ظالم و فاسد نمی‌تواند با شکنجه، کشتار، سرکوبی، تطمیع و تهدید برای همیشه پا برجا و برقرار بماند. ستمگران و تبه‌کاران و خودکامگان برای تضمین ثبات و دوام قدرت و حکومت خود چاره‌ای ندارند جز دخل و تصرف در باورهای مردم و تغییر جهان‌بینی‌ها و ارزش‌گذاری‌های آنان و ترویج و اشاعه افکار نظری و عملی‌ای که بتواند ضامن بقای حاکمیت و اقتدار آنها باشد؛ و این همان سوء استفاده از آموزش و پرورش و تبلیغات است. اساساً طول عمر و میزان موفقیت و ثبات هر نظام سیاسی بستگی تام دارد به مقدار تأثیری که در اذهان و نفوس و باورهای مردم کرده است. ارتش‌ها بی‌فایده‌اند مگر آنکه سربازان به امری که برایش می‌جنگند، باور داشته باشند. قوانین بی‌اثرند مگر آنکه عموم مردم حرمت آنها را پذیرفته باشند و نگه دارند. سازمان‌های اقتصادی نیز بر حرمت قانون متکی است، بنابراین اگر این حرمت را مردم نپذیرند و رعایت نکنند آن سازمان‌ها از هم می‌پاشند؛ مثلاً در نظر بگیرید که اگر مردم عادی به جعل اسکناس‌ها و سکه‌های تقلبی اعتراضی نداشته باشند، بانک‌ها چه سرنوشتی پیدا خواهند کرد. اگر اکثریت بزرگی از مردم هر کشور طرفدار جدی و واقعی اسلام باشند، در آن کشور نه سرمایه‌داری آزاد غربی می‌تواند دوام بیاورد نه سوسیالیسم شرقی. با توجه به این مثال‌ها، به گفته یکی از نویسندگان: «به آسانی می‌توان این دعوی را مطرح کرد که باور

دارای قدرت مطلق است و همه صورت‌های دیگر قدرت از آن ناشی می‌شوند.^۱ و به عبارت دیگر «در امور اجتماعی قدرت اصلی همانا قدرت باور است.»^۲ به همین جهت است که حاکمان ستمگر همواره با سوء استفاده از عوامل فکری و فرهنگی سعی دارند که حقانیت و مشروعیت قدرت و سلطه خود را به مردم بیاورانند و از این طریق آنان را زبون و برده خود سازند. در اینجا به نمونه‌هایی از این گونه تحریف‌ها، سفسطه‌ها و مغالطات و اِضلال‌ها و اغواهایی اشاره می‌کنیم که توسط فرعون انجام می‌شده است. وقتی که جادوگران از موسی شکست خوردند و به او ایمان آوردند، فرعون برای آنکه هم مردم به قدرت اعجاز موسی که از مقوله سحر نبود و سحرها را باطل می‌کرد، پی نبرند و هم نفوذ کلام جادوگران در مردم از میان برود، به دروغگویی، افترا و مردم‌فریبی اقدام کرد و خطاب به جادوگران گفت: «موسی بزرگ و رئیس شماست که به شما جادوگری آموخته است؛ و این شکست امروزتان نیرنگی است که در شهر اندیشیده‌اید تا مردم شهر را از آن بیرون کنید.»^۳

فرعون، همچنین، برای منحرف کردن افکار اطرافیان و حاشیه‌نشینان، پیروان و یاران و عموم رعایای خود موسی را جادو پیشه‌ای چیره دست و دروغ‌زن معرفی می‌کرد که قصد دارد، به کمک سحر و جادوی خود، مردم را از سرزمینشان بیرون کند و راه و رسم و کیش و آیین خویشان را از میان ببرد.^۴ گاه نیز او را دیوانه و جادو شده قلمداد می‌کرد.^۵ گاهی هم خود را حامی و مدافع مردم می‌نمایاند و به آنان می‌گفت: «من بیم دارم از اینکه دین شما را دگرگون سازد یا در این سرزمین تباهی پدید آورد.»^۶

وقتی که موسی مأموریت یافت که بنی اسرائیل را شبانه حرکت دهد، فرعون برای آنکه هم نهضت و قیام موسی را کم اهمیت و غیرقابل اعتنا جلوه دهد و هم مردم را از عواقب و نتایج پیروی موسی به سختی بترساند و بر حذر دارد، مأمورینی برای

۱. برتراند راسل، قدرت، ترجمه نجف دریاوندی، تهران، خوارزمی، ج اول، مهر ماه ۱۳۶۱، ص ۱۱۴. رجوع به بخش‌های ۹ و ۱۰ این کتاب نیز خالی از فایده نیست.

۲. برتراند راسل، همان. ۳. ر.ک. به: ۱۲۳/اعراف، ۷۱/طه و ۴۹ شعراء).

۴. ر.ک. به: ۵۷ و ۶۳/طه، ۳۴ و ۳۵ شعراء، ۳۶/قصص و ۲۴/مؤمن).

۵. ر.ک. به: ۲۷/الشعراء و ۱۰۱/الاسراء. ۶. ر.ک. به: ۲۶/مؤمن.

جمع آوری نیرو، به قصد سرکوبی موسی و همراهانش، به شهرهای مختلف گسیل داشت و توسط همان مأموران، چنین تبلیغ کرد که همراهان موسی گروهی اندک شمارند که موجب خشم من شده‌اند و من و نیروهایم همگی آماده کار و مهبای گوشمالی دادن و سرکوب کردن آنان هستیم.^۱

فرعون، همچنین، برای آنکه از تأثیر تعلیمات موسی بکاهد و فعالیت‌های او را خنثی و بی‌اثر کند مخالفت آرا و نظریات او را با آرا و نظریات پیشینیان یا لاقبل نوظهور بودن آموزهای وی را به مردم گوشزد می‌کرد و مثلاً، می‌گفت: «پس حال نسل‌های گذشته که به این سخنان نوظهور اعتقاد نداشتند، چیست؟»^۲ یا «ما از روزگار پدران گذشته و قدیمی خود چنین چیزهایی نشنیده‌ایم».^۳

فرعون، خود، به خوبی می‌دانست که خدا نیست، دعوی الوهیتش ادعایی پوچ و یاوه است و سخنان موسی و هارون حق است؛ مؤید این مطلب آن است که پس از آنکه خدای متعال موسی را با نه نشانه و معجزه آشکار و هویدا به سوی فرعون و قومش فرستاد و آنان به تکذیب و انکار برخاستند، موسی خطاب به فرعون گفت: «تو به یقین می‌دانی که این معجزه‌ها را جز پروردگار آسمان‌ها و زمین فرو نفرستاده است».^۴

و خدای متعال فرمود: «فرعون و قومش از سرستم و برتری جویی منکر آن معجزات شدند و حال آنکه دل‌هایشان به آنها یقین داشت».^۵

با این همه، برای آنکه مردم را بفریبد تجاهل می‌کرد و سفسطه و مغالطه می‌کرد و می‌گفت: «ای بزرگان، من برای شما خدایی جز خودم نمی‌شناسم. ای هامان، برایم آتشی بر گیل بیفروز و ساختمانی بلند بر پا کن تا شاید به راه‌های آسمان‌ها برسیم و معبود موسی را بیابیم و ببینیم».^۶ در حالی که خود وی تا بدان حد احمق نبود که بپندارد معبود موسی بر فراز آسمان‌ها و در بالای جو قرار دارد.

همچنین، می‌گفت: «مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگار خویش را بخواند و

۱. ر.ک. به: ۵۳ تا ۵۶ / شعراء

۳. ر.ک. به: ۳۶ / قصص.

۵. ر.ک. به: ۱۴ / نمل.

۲. ر.ک. به: ۵۱ / طه.

۴. ر.ک. به: ۱۰۲ / اسراء.

۶. ر.ک. به: ۳۸ / قصص و ۳۶ و ۳۷ / مؤمن.

کمک بطلبید.^۱ و مقصودش این بود که اگر خدای مورد ادعای موسی به یاری او نشتابد و وی کشته شود، دلیل آن است که اساساً این خدا وجود ندارد، گویی وجود خدای متعال مستلزم این است که هیچ یک از مؤمنان به او دچار شکست ظاهری نشوند و به قتل نرسند.

از این مغالطات و سفسطه بازی‌ها فراوان در آستین داشت. در میان قوم خویش ندا در می داد: «ای قوم من، مگر پادشاهی مصر و این جوی‌ها که در قلمرو من روان است، خاص من نیست؟ مگر بصیرت ندارید و نمی بینید؟! آیا من از این شخص که خوار است و درست نمی تواند سخن بگوید، بهتر نیستم؟! چرا دستبندهای زرین نزد او نیفکنده‌اند یا فرشتگان، قرین یکدیگر، به همراهی او نیامده‌اند؟»^۲

مغالطه آمیز بودن این سخنان البته معلوم است. مگر حکومت و سلطنت خدای موسی از قبیل این حکومت‌ها و سلطنت‌های اعتباری و عاریتی، موقت و زودگذر و پر نقص و عیب است؟ مگر از بزرگان و اشراف بودن و با فصاحت و بلاغت سخن گفتن ملاک کرامت و برتری است؟ مگر بهره‌مندی از تمتعات دنیوی دلیل صدق دعوی نبوت است؟ مگر پیامبران باید در معیت فرشتگان رفت و آمد کنند؟ جمله اول سخنان فرعون، در اینجا، شبیه است به استدلال مغالطه آمیز نمرود، جبار معاصر حضرت ابراهیم، علی علیه السلام وقتی که ابراهیم گفت: «پرودگار من کسی است که زنده می دارد و می میراند.» با او مواجه کرد و پاسخ گفت من نیز زنده می دارم و می میرانم و برای اثبات این مدعا فرمان داد تا دو زندانی را حاضر کردند و یکی از آن دو را که محکوم به مرگ بود آزاد کردند و دیگری را به قتل رساندند.^۳

در پی سه آیه‌ای که ترجمه آنها گذشت و در آنها استدلالات سفسطه آمیز فرعون نقل شده است، این دو جمله می آید:

فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ.

[فرعون] قوم خود را استخفاف کرد و آنگاه آنان فرمانش را پذیرفتند. (۵۴/زخرف).

۲. ر.ک. به: ۵۱ تا ۵۳ زخرف.

۱. ر.ک. به: ۲۶/ مؤمن.

۳. ر.ک. به: ۲۵۸/ بقره.

مفسران در معنای «استخفاف» که در این آیه شریفه آمده است، اختلاف دارند. بعید نیست که مراد این باشد که فرعون، با استفاده از آن ادله پرمغالطه، قوم خود را خفیف‌العقل، یعنی سبکسر و تُنک مغز، کرد و بدین وسیله، آنان را مطیع خود کرد. وجه دیگری که مفسران گفته‌اند این است که «استخفاف» به معنای خوار ساختن و تحقیر است. بنابراین وجه، فرعون قوم خود را خوار و تحقیر کرد و با این کار روحیه‌ی آنها را ضعیف و مستعد ظلم‌پذیری و تسلیم گردانید. وجه سوم این است که «استخفاف» نه به معنای خفیف‌العقل کردن، بلکه به معنای خفیف‌العقل یافتن است؛ و معنای آیه شریفه این است که فرعون قومش را سبک مغز و تُنک مایه و کم خرد یافت و از این کم خردی ایشان سوء استفاده کرد و آنان را به بیراهه کشاند و آنان نیز او را فرمانبرداری کردند. بنابراین وجه، ایجازی در آیه شریفه هست.

به دنبال دو جمله مذکور و نیز در آیه ۱۲ سوره نحل و آیه ۳۲ سوره قصص این جمله آمده است:

إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ
 آنان = فرعون و قومش | گروهی سرکش و عصیان پیشه بودند.

آیه متضمن این نکته بسیار مهم است که فسق و فجور، هم آدمی را سبک مغز و کم خرد می‌کند و هم موجبات ضعف روحیه و حقارت شخصیت او را فراهم می‌آورد و رمز موفقیت فرعون نیز همین فسق و فجور مردم بود. کسانی که در پی فسق و فجور و به دنبال ارضای شهوات حیوانی باشند به تدریج از مسائل اساسی زندگی و از هدف‌های والای انسانی غافل می‌شوند و قدرت تفکر و رشد عقلانی خود را از کف می‌دهند. علاوه بر این، اینان مناعت طبع، آزادگی و عزت نفس خود را نیز می‌بازند، زیرا استقلال و حریت شخصیت با بندگی شکم و دامن به هیچ وجه سازگاری ندارد. آنکه می‌خواهد مطیع و تابع ستمگران و تبه‌کاران و خود کامگان نشود و در دام آنان گرفتار نیاید باید هم مغزش را قوی سازد و هم دلش را؛ یعنی هم رشد فکری و عقلانی بیابد و هم استقلال و حریت روحی و نفسانی؛ و برای حصول این مقصود باید، قبل از هر چیز، از اسارت و بردگی شکم و دامن رهید. هم از این روست که همه جباران و ستم پیشگان جهان در راه ترویج و

اشاعه فسق و فجور سعی بلیغ دارند.

اینک که به بعضی از شیوه و شگردهای فرعون که سایر جباران و ظالمان تاریخ نیز به کار می گرفته‌اند و خواهند گرفت، اشاره کردیم، بی مناسبت نیست که خاطر نشان کنیم که خطر خیزترین و مهلک‌ترین روش قدرتمندان ستمگر همانا ایجاد اختلاف است که اگر صورت پذیرد سایر روشهای آنها نیز به سهولت صورت پذیر می شود. به همین جهت، بر هر مصلح اجتماعی و بر هر انسان طرفدار حق و عدالت فرض است که در راه ایجاد اتحاد بین مردم تا آنجا که می تواند بکوشد و نگذارد که آدم صورتان شیطان سیرت موارد اختلاف کوچک و کم اهمیت را بزرگ و پراهمیت جلوه دهند و خلاف و شقاق میان مردم را بیشتر کنند و از آب گل آلوده ماهی بگیرند. البته، هر گونه اتحادی نیز مطلوب نیست؛ فقط اتحادی مطلوب است که براساس یک جهت وحدت حق و در حول یک محور حق صورت گرفته باشد؛ وگرنه اتحادی که مثلاً بر پایه شرک و کفر استوار باشد چه ارزش مثبتی می تواند داشته باشد؟ بنابراین، از لزوم و ضرورت اتحاد نباید نتیجه گرفت که هر وجه اشتراکی را می توان ملاک و محور اتحاد قرار داد. مصلحان راستین و رهبران خواستار حق و عدالت چیزی را ملاک و محور اتحاد می دانند که خودش حق باشد. خدای متعال از مؤمنان می خواهد که:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا.

همگی به ریسمان خدای متعال چنگ زنید و پراکنده مشوید. (آل عمران / ۱۰۳)

یعنی مؤمنان باید نخست به ریسمان الهی بیاورزند و آنگاه در حول این محور حق متحد گردند. همچنین، خطاب به پیامبر گرامی اسلام ﷺ می فرماید:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ.

بگو ای اهل کتاب، به سوی سخنی که در میان ما و در میان شما مشترک است بیایید؛ (و آن) اینکه جز خدای متعال را نپرستیم و چیزی را با او شریک نگیریم و بعضی از ما بعضی دیگر را، غیر از خدای متعال، به خدایی نگیرند. (آل عمران / ۶۴).

یعنی آن حضرت مأموریت یافت که با یهود و نصارا در حول محور حق که همانا

توحید است، اتحاد یابد. اگر یهود و نصارا به این وجه اشتراک حق پای بند می ماندند و سلوک و رفتار خود را با لوازم پرستش خدای یگانه هماهنگ و سازگار می کردند، سایر مشکلات به سادگی از پیش پا برداشته می شد. به هر حال، آنچه مهم است این است که آن حضرت مأموریت نداشت که با یهود و نصاری بر این اساس که همگی از نسل حضرت ابراهیم علیه السلام هستند متحد شود و مثلاً با کسانی که از نسل آن حضرت نیستند بجنگد؛ زیرا این وجه اشتراک نه فقط دخالتی در هدف والای او نداشت، بلکه با آن مباین و متضاد بود.





سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بخش ششم

تفاوت‌ها و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی

یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی، تفاوت‌های موجود در میان افراد، گروه‌ها، قشرها و جامعه‌های انسانی و تأثیری است که این تفاوت‌ها در زندگی اجتماعی و چند و چون آن دارد. شک نیست که هر فرد، گروه، قشر و جامعه‌ای، کم یا بیش، تفاوت‌هایی با سایر افراد، گروه‌ها، قشرها و جوامع دارد. در زمینه این تفاوت‌ها حداقل، دو مسئله مهم قابل طرح، بررسی و جوابگویی است: یکی اینکه، علت و منشأ این تفاوت‌ها چیست؟ دیگر اینکه، این تفاوت‌ها علت و منشأ چه آثار و نتایج مثبت و منفی‌ای، در استکمال و پیشرفت معنوی و مادی جامعه‌ها می‌تواند داشته باشد؟ در بادی نظر چنین می‌نماید که هر قدر تمائل و تشابه انسان‌ها بیشتر و تضاد و اختلاف آنها کمتر باشد، هماهنگی و همکاری آنها امکان‌پذیرتر و میسرتر خواهد بود، اهداف و مقاصدشان سهل‌الوصول‌تر خواهد شد و سعادت آنان زودتر و بهتر دست خواهد داد. براساس همین نگرش ابتدایی است که سعی اکثر نظام‌های حقوقی و اخلاقی همه مصروف این است که تفاوت‌های موجود در میان آدمیان را تا آنجا که می‌توانند تخفیف دهند و کم کنند.

ولی، نظام‌های اخلاقی و حقوقی‌ای هم هستند که به تشدید تفاوت‌ها و افزودن بر آنها توصیه و امر می‌کنند، چرا که تضاد و اختلاف را موجب یا، حداقل، زمینه‌ساز پیشرفت و بهبود جامعه‌ها می‌دانند.

در این میان، مارکس و پیروانش موضعی دوگانه دارند. از سویی، تاریخ همه جوامع را، به استثنای جامعه اشتراکی نخستین که آن را فرض می‌کنند و جامعه کمونیستی نهایی

که خواب آن را می بینند، تاریخ نبرد طبقات اجتماعی می پندارند (نه مثلاً تاریخ جنگ اقوام و ملل)؛ و تمایز و تضاد و نبرد طبقاتی را نیروی محرکه تحولات اساسی تاریخ می انگارند که به زعم آنان همگی تکاملی است و بنابراین، تضاد طبقاتی را عامل ترقی و تکامل قلمداد می کنند. از سوی دیگر، غایت تاریخ و هدف خود را جامعه آرمانی ای می دانند که در آن تقریباً همه تفاوت‌هایی که امحای آنها امکان‌پذیر است ناپود خواهد شد.

ملاحظه می شود که در این مبحث، آرام آرام از بحث درباره واقعیت‌ها و «است و هست و نیست»‌ها به بحث درباره ارزش‌ها و «باید و نباید»‌ها کشیده می شویم. به عبارت دیگر، از مسائل جامعه‌شناسی نظری و علمی به مسائل جامعه‌شناسی عملی و کاربردی روی می کنیم که محل التقای «بودشناسی» و «ارزش‌شناسی» است.

در این بخش، برای آنکه حق مطلب به درستی ادا شود، باید نخست تفاوت‌ها را تقسیم کرد به تفاوت‌های طبیعی و جبری؛ تفاوت در «وضع اجتماعی»، «وظیفه اجتماعی» و «پایگاه اجتماعی»؛ و تفاوت‌های فرهنگی و اختیاری؛ آنگاه دیدگاه‌های مهمی را بازگفت که نسبت به هر یک از این سه قسم تفاوت وجود دارد.

اسلام تفاوت‌های طبیعی و جبری را که اراده آدمیان در پیدایش و تقویت و تضعیف و نابودی آنها تأثیری ندارد، همچون اموری می پذیرد که نه فقط وجود دارند بلکه باید وجود داشته باشند. همچنین، تفاوت‌های فرهنگی و اختیاری را که تکوینی و غیر اختیاری نیست و حدوث و بقا و تشدید و تخفیف... آنها به عوامل ارادی باز بسته است - نمی پذیرد و آنها را ناشی از سوء اختیار خود انسان‌ها می داند و تاکید دارد که همه آدمیان باید کیش و آیین و راه و رسم واحد و حقی داشته باشند و پیشگویی می کند که چنین نیز خواهد شد. اسلام همچنین، تفاوت‌های اجتماعی را که ریشه در عوامل طبیعی و جبری دارد، در عین حال، از فرهنگ و نظام ارزشی مردم نیز متأثر است و به اراده خود فرد و خواست جامعه هم بستگی دارد قابل رفع نمی انگارد، ولی در جهت تضعیف و تخفیف آنها توصیه‌ها و اوامری ارائه می کند. به دیگر سخن، از دیدگاه اسلامی بخشی از تفاوت‌های اجتماعی که از تفاوت‌های طبیعی و جبری سرچشمه می گیرد، نه از میان

برداشتنی است و نه جای «باید و نباید» دارد؛ بخشی دیگر هم که زائیده نظام ارزشی و فرهنگ مردم است و از اختیار خود فرد و گرایش‌ها و خواسته‌های جامعه هم تأثیر می‌پذیرد و مشمول «باید و نباید» و توصیه و تکلیف است. اسلام وجود تفاوت‌های اجتماعی را کمابیش می‌پذیرد و بر آن نیست که همه آنها را از میان بردارد و جمیع آدمیان را از لحاظ مادی و اقتصادی یکسان سازد، ولی نمی‌پذیرد که محرومان روز به روز محروم‌تر شوند و متنعمان دم به دم متنعم‌تر، بلکه درصدد رفع اختلافات فاحش موجود نیز بر می‌آید.

در این مبحث، دیدگاه اسلامی دو اختلاف اساسی و بسیار مهم با نظرگاه مکتب مارکس دارد: یکی در باب تفاوت‌های فرهنگی و دیگری در باب تفاوت‌های اجتماعی. در زمینه تفاوت‌های فرهنگی، مکتب مارکس مدعی است که هیچ فردی نظام فکری و مجموعه علوم و معارف و آرا و عقاید خود را آگاهانه و آزادانه کسب نمی‌کند، بلکه بدون اینکه خود بداند تحت تأثیر جبر طبقاتی واقع می‌شود و بسته به اینکه به چه طبقه‌ای تعلق داشته باشد شناخت‌ها و گرایش‌های معینی را واجد می‌گردد؛ یعنی تفاوت‌های فرهنگی اختیاری نیست. در زمینه تفاوت‌های اجتماعی، مکتب مارکس، چنانکه اشاره کردیم، جامعه آرمانی‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آن همه تمایزات و امتیازات اجتماعی ریشه‌کن شده است، یعنی به زعم این مکتب، کمال مطلوب در این است که تقریباً هر تفاوتی که از میان برداشتنش ممکن است از بین برود.

ما به منظور ابطال این دو دعوی مکتب مارکس، بعد از اینکه درباره تفاوت‌های طبیعی، اجتماعی و فرهنگی جداگانه مطالعه و تحقیق کرده‌ایم و رأی اسلام را درباره هر یک از آنها باز گفته‌ایم به پاره‌ای از قوانین و احکام جامعه‌شناختی فلسفی، فلسفه تاریخ و سیاسی این مکتب که برای فهم و دریافت دو دعوی مذکور ضرورت دارد، اشاره کرده‌ایم و سپس با رد بعضی از آن مقدمات این دو ذی‌المقدمه را مردود دانسته‌ایم. در پایان، به چند توهم و شبهه از توهمات و شبهات مسلمانانی را رفع کرده‌ایم که همچون مارکس و اتباع و اذئاب او می‌اندیشند و با مسخ و تحریف حقایق قرآنی اوهام و اباطیل آنان را تأیید می‌کنند.

تفاوت‌های طبیعی و جبری

یکی از سه نوع تفاوتی که هر فرد انسانی با هر فرد دیگری دارد تفاوت‌های طبیعی و جبری؛ یعنی تفاوت‌های فیزیکی، زیستی و روانی‌ای است که رفتار اختیاری خود فرد هیچ‌گونه تأثیری در آنها ندارد. درست است که از لحاظ زیست‌شناسی همه انسان‌ها از یک نوع هستند، بدین معنا که تولیدمثل بین آنان هم ممکن است و هم با نتیجه، ولی نقش سرانگشتان هر دو انسان نیز با هم فرق می‌کند. تفاوت میان انسان‌ها به مراتب وسیع‌تر و عمیق‌تر از تفاوت پوست‌های آنان و تفاوت‌های فیزیکی و زیستی آنان است؛ چرا که انسان‌ها از لحاظ ساختمان روانی که بسیار مهم‌تر است؛ چنان متفاوتند که صاحب‌نظران بر این اعتقادند که هر انسانی روان‌شناسی خاص خودش را دارد، یعنی مجموع نفسانیات هیچ دو انسانی کاملاً مشابه نیست. به هر حال، تفاوت‌های طبیعی و جبری انسان‌ها را نمی‌توان انکار کرد. حس و تجربه و مشاهده و آزمایش بر این گواه است که انسان‌ها هم از لحاظ خصوصیات ظاهری جسمانی - یعنی ساختمان اعضای بیرونی مانند وضع جمجمه، شکل مقطع مو (گرد یا بیضوی یا مستوی)، حالت مو (بدون چین و شکن یا چین‌دار یا مجعد)، رنگ مو، مقدار و توزیع مو، شکل بینی، رنگ چشم، درجه پیشامدگی چانه و نازکی و کلفتی لب و... تفاوت دارند و هم از لحاظ خصوصیات داخل بدن - یعنی ساخت و کارکرد اعضای درونی مانند سلسله اعصاب مرکزی، دستگاه غدد داخلی و فعل و انفعال‌های سوخت و سازی - و هم از لحاظ ویژگی‌های روانی - یعنی چند و چون ادراکات حسی و عقلی، یادگیری، هوش، انفعالات و حرکات. تفاوت‌هایی که افراد آدمی با یکدیگر دارند به حدی است که نمی‌توان، از میان آنان، حتی دو فرد را یافت که از حیث خصایص تکوینی مثل هم باشند (البته، این مطلب غیر از استحاله اجتماع دو مثل است که فلاسفه می‌گویند).

این نوع از تفاوت‌ها نه قابل انکار است و نه قابل رفع، بلکه از جمله واقعیت‌هایی است که وجود داشته است و وجود خواهد داشت و مفردی از آن نیست؛ و از آنجا که معلول و مقتضای علل و عوامل اختیاری نیست «باید و نباید بردار» نتواند بود. تلاش

برای از میان برداشتن این تفاوت‌ها، در واقع، نبرد با نظام خلقت و جهان آفرینش و قوانین تکوینی حاکم بر عالم است و از این رو به شکست محکوم خواهد بود. این تفاوت‌ها، علاوه بر اینکه وجود دارد، از دیدگاه الهی و اسلامی مقتضای حکمت الهی و لازمه نظام احسن و زمینه‌ساز خیر و صلاح و سعادت و کمال آدمیان است. فلسفه وجودی پاره‌ای از آنها را عقل بشری، گاهی با اندکی تأمل و دقت، تواند ادراک کند. مثلاً اگر تفاوت‌های موجود میان مرد و زن وجود نمی‌داشت - به تعبیر دیگر مرد و زنی در کار نبود - همه انسان‌ها همانند بودند، جامعه و نسل بشر - که قوام و بقایش موقوف به توالد و تناسل است - به کلی فانی می‌شد؛ بلکه اساساً، انسانی پای به عرصه هستی نمی‌گذاشت. همچنین، اگر استعدادها و علاقه‌های انسان‌ها تفاوت نمی‌داشت و همه آنان در رشته علمی یا عملی یکسانی پیشرفت می‌کردند و مهارت و تخصص می‌یافتند، تقسیم کار، اگر اساساً میسر می‌شد، می‌بایست با اجبار و تحمیل صورت گیرد؛ و ناگفته پیداست که از این اوضاع و احوال چه عواقب نامطلوبی در زندگی اجتماعی به بار می‌آمد (البته مراد این نیست که گزینش شغل و حرفه فقط براساس همین دو عامل استعداد و علاقه انجام می‌گیرد). بعضی دیگر از تفاوت‌های تکوینی به کمک عقل توجیه‌پذیر نیست، ولی ما به حکم جهان‌بینی الهی و اسلامی خود آنها را نیز مفید و ضروری می‌دانیم و اگر در برخی از آنها شری هم تشخیص دهیم، شرور را از لوازم جهان طبیعت و عالم ماده و مادیات و بنابراین، اجتناب‌ناپذیر می‌بینیم.

برای اینکه نظرگاه قرآنی را نسبت به این نوع تفاوت‌ها دریابیم ذکر چند آیه شریفه سودمند است:

۱. آیه ۲۲ سوره روم:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ اَللِّسَنَاتِكُمْ وَ اَلْوَالِكُمْ اِنَّ فِى ذٰلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ.

از نشانه‌های او آفریدن آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماست؛ که در آنها برای دانایان نشانه‌هایی هست.

در این آیه شریفه از دو تفاوت یاد شده است که یکی از آن دو کاملاً طبیعی است

(تفاوت رنگ‌ها) و دیگری کمایش تحت تأثیر عوامل طبیعی است (تفاوت لغات و زبان‌ها یا تفاوت لهجه‌ها و گویش‌ها، بسته به اختلافی که مفسران دارند)؛ و تفکر در آنها و علم به آنها نشان‌دهنده حکمت الهی دانسته شده است.

۲. آیه ۲۸ سوره فاطر:

وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ.

و همچنین آدمیان و جانوران و چهارپایان را به رنگ‌های مختلف [پدید آوردیم].
در این آیه شریفه هم به تفاوت رنگ‌های انسان‌ها (و حیوانات و چهارپایان) اشاره شده است.

۳. آیه ۱۳ سوره حجرات:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا.

ای مردم، ما شما را از مردی و زنی بیافریدیم و شما را گروه گروه و قبیله قبیله [تقسیم] کردیم تا یکدیگر را باز شناسید.

در این آیه شریفه، نخست به وجه اشتراک همه انسان‌ها که پدید آمدنشان از یک مرد و زن است، اشاره می‌شود و سپس بر یکی از جهات اختلاف انسان‌ها - که ناشی از تعلق و انتساب آنان به شعوب و قبایل مختلف است - تأکید می‌شود. فایده این جهت اختلاف این است که آدمیان یکدیگر را باز می‌شناسند و ارتباطات و مناسباتی امکان‌پذیر می‌شود که محتاج و موقوف به این بازشناسی است. از سیاق آیه می‌توان استفاده کرد که این تفاوت نیز، مانند تفاوت رنگ‌ها و زبان‌ها و گویش‌ها، در متن نظام خلقت و دستگاه آفرینش قرار گرفته است، یعنی حکمت و عنایت خدای متعال به آن تعلق گرفته است و طبعاً منافاتی با استکمال انسان‌ها ندارد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش جامعه و پیشرفت فرد باشد.

۴. آیه ۳۲ سوره نساء:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلرِّجَالِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا.

آنچه را خدای متعال به وسیله آن پاره‌ای از شما را بر پاره‌ای دیگر برتری داده است،

آرزو مکنید. مردان را از آنچه کرده‌اند و به دست آورده‌اند بهره‌ای هست؛ و زنان را [نیز] از آنچه کرده‌اند و به دست آورده‌اند بهره‌ای هست. از کرم خدای متعال بخواهید؛ که خدای متعال به هر چیز داناست.

جمله اول این آیه شریفه اطلاق دارد و هر مزیت و امتیازی را شامل می‌شود. اعم از تکوینی و تشریحی و اعم از مزایای طبیعی جسمی و بدنی و مزایای طبیعی نفسانی و روحی و اعم از امتیازی که فردی بر فردی می‌یابد و امتیازی که گروهی بر گروهی یا قشری بر قشری پیدا می‌کند. خدای متعال از انسان‌ها می‌خواهد که مزیت و فضیلتی را که فرد یا گروه یا قشر دیگری یافته است، آرزو نکنند و نخواهند، اعم از اینکه خود مزیت و فضیلت دیگری داشته باشند که آن فرد یا گروه یا قشر دیگر فاقد آن است، یا نه. کسانی می‌پندارند که مقتضای عدل الهی این است که مجموع مواهب خدادادی فرد با مجموع مواهب خدادادی فردی دیگر برابر باشد و اگر کسی مثلاً، استعداد علمی‌اش بیشتر از دیگری است، حتماً باید، مثلاً، استعداد هنری‌اش کمتر از او باشد تا مجموع استعدادهای هر دو مساوی شود. ما با این ادعا مخالفیم و یکسان نبودن مجموع مواهب الهی افراد را نیز خلاف عدل الهی نمی‌دانیم. به هر حال، خدای متعال به هر فرد یا گروه یا قشری مزیتی داده است که به سایر افراد یا گروه‌ها یا قشرها نداده است، خواه به آنان مزیت دیگری داده باشد و خواه نداده باشد؛ و از همه خواسته است که مزایایی را که ندارند آرزو نکنند و مثلاً مردان نگویند که «ای کاش زن می‌بودیم»، یا زنان نگویند که «کاشکی مرد می‌بودیم»، یا سیاهپوستان نگویند که «کاش رنگ پوستمان سفید می‌بود» یا... این‌گونه تمنیات، گذشته از اینکه لغو است و نتیجه و سودی ندارد، ناشی از غفلت از حکمت الهی و فلسفه آفرینش است.

در پایان این نکته را یادآور شویم که مراد از جبری بودن و قابل رفع نبودن تفاوت‌های طبیعی این نیست که انسان‌ها هیچ‌گونه تأثیری در چند و چون آنها نمی‌توانند داشت. در واقع، پاره‌ای از علل و عوامل تفاوت‌های مذکور ممکن است کمابیش در قلمرو اختیار آدمیان قرار گیرد، بسیاری از توصیه‌های اسلام در باب انتخاب همسر، آداب زناشویی، دوران بارداری، آداب شیر دادن، گزینش دایه، تغذیه کودک، و... برای جلوگیری از

پیدایش نابهنجاری‌ها و اختلالات بدنی، روحی و دماغی است. جبری بودن تفاوت‌های طبیعی بدین معناست که هر فرد نسبت به ویژگی‌های تنی، روانی و ذهنی‌ای که بالفعل واجد آنهاست صاحب اختیار نیست، هر چند در تقویت و تضعیف آنها هم تأثیری مختارانه، هرچیز بسیار اندک و ناچیز، می‌تواند داشته باشد بعضی از نقص خلقت‌ها و عقب‌ماندگی‌های جسمانی، روحی و ذهنی با مصرف دارو، عمل به برنامه غذایی خاص، انجام دادن ورزش‌ها و نرمش‌های معین، تمرین‌ها و ممارست‌های مخصوص، تغییر محل زندگی و سکنی، و... تا حدی قابل رفع و جبران است.

تفاوت در وضع اجتماعی، وظیفه اجتماعی و پایگاه اجتماعی

واضح است که افراد هر جامعه از لحاظ وضع اجتماعی، وظیفه اجتماعی و پایگاه اجتماعی با یکدیگر تفاوت دارند. وضع اجتماعی توانگر زادگان با وضع اجتماعی فرزندان فقرا فرق می‌کند، یعنی از حیث امکانات زندگی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. (مقصود از امکانات زندگی مجموع توانایی‌های هر فرد است برای برخورداری از مزایای زندگی، همچون زنده ماندن، حفظ سلامتی، تحصیل علم، کار دلپذیر، درآمد کافی، تحصیل قدرت، احراز مقام‌های شامخ، آسایش، رشد، عافیت، امنیت و آزادی.) وظیفه اجتماعی افراد - یعنی فعالیت معینی که بر عهده هر فرد نهاده شده است - نیز متفاوت است. هر فرد، بسته به عواملی مانند وضع اجتماعی پدر و مادرش، جنسیتش، سنش و استعداد و علاقه‌اش، وظیفه اجتماعی‌ای را بر عهده می‌گیرد که ممکن است با وظیفه اجتماعی فردی دیگر متفاوت باشد؛ مثلاً یکی کارگر می‌شود و دیگری مهندس و سومی پزشک. پایگاه اجتماعی افراد هم تفاوت دارد، بدین معنا که ارزشی که جامعه برای وظیفه اجتماعی فردی قائل است با ارزشی که برای وظیفه اجتماعی دیگری می‌نهد فرق می‌کند؛ مثلاً پایگاه اجتماعی معلم، قاضی، روحانی، بازیگر سینما یا تئاتر، افسر ارتش و پیشه‌ور یکسان نیست.

این قبیل تفاوت‌های اجتماعی نیمه جبری و نیمه اختیاری است؛ یعنی هم معلول علل طبیعی و جبری است هم معلول علل اختیاری و غیرطبیعی. شک نیست که زاده

شدن در خانواده‌ای که فلان وضع اجتماعی را دارد، انتخاب جنسیت، سن، استعدادها، علاقه‌ها و سایر مواهب الهی در اختیار فرد نیست و در عین حال، در ایجاد تفاوت‌های اجتماعی سخت مؤثر است. فی‌المثل، چند و چون نیروهای جسمانی و بدنی هر انسان در اختیار او نیست؛ با این همه نتیجه کار دو کارگر که از این لحاظ با هم تفاوت داشته باشند، طبعاً متفاوت خواهد بود و تفاوت نتیجه کار به نوبه خود درصد احتمال استخدام شدن و میزان درآمدشان را هم متفاوت خواهد کرد. همچنین، اگر دو انسان علاقه‌ها و استعدادهای گوناگون داشته باشند و حتی به فرض اینکه در سایر جهات مشترک باشند و مثلاً همجنس، همسن و دارای وضع اجتماعی همانند باشند، طبعاً در دو رشته علمی یا عملی مختلف مهارت و تخصص خواهند یافت و در نتیجه دو شغل و حرفه مختلف پیدا خواهند کرد؛ و چون هر حرفه‌ای خواصی چند دارد و مثلاً شأن و حیثیت، کشش، میزان آزادی و دستمزد خاصی دارد، دو انسان مفروض، براساس متغیرهای مذکور، در نظام دیوانی و اداری جامعه موقعیت و مقام‌های گوناگون و متفاوتی را احراز خواهند کرد. ممکن است یکی از آن دو شأن و حیثیت بالاتر و بیشتر و کار جالب‌تر و علاقه انگیزتر داشته باشد و دیگری آزادی کامل‌تر و درآمد فراوان‌تر. خلاصه آنکه، این قبیل تفاوت‌های اجتماعی، اگر چه در متن خلقت نیست، کمابیش از تفاوت‌های طبیعی و جبری تأثیر می‌پذیرد.

ولی از سوی دیگر، این تفاوت‌ها هر چند ریشه‌های طبیعی و جبری دارد، از عنصر اختیار نیز متأثر است. به عبارت دیگر همه تفاوت‌هایی که در بهره‌برداری از نعمت‌های دنیوی و مادی پیش می‌آید معلول تفاوت‌های طبیعی و جبری نیست، بلکه بسیاری از آنها اولاً، به اراده آزاد یکایک افراد در کم و کیف استفاده از مواهب خدادادی بستگی تام دارد و ثانیاً، به نظام ارزش‌گذاری و فرهنگ و عوامل فکری و عقیدتی جامعه منوط است و ثالثاً، می‌تواند توسط جامعه و دولت تقویت یا تضعیف شود؛ یعنی افراد جامعه یا دولت می‌توانند بسیاری از علل و موجبات محرومیت‌های دنیوی و مادی را تشدید کنند یا تخفیف دهند.

فقط همین وجه اختیاری تفاوت‌های اجتماعی است که اجتناب‌پذیر و «باید و نباید

بردار است. در همین جاست که دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که بعضی از آنها در حد افراط یا تفریط است و بعضی دیگر واقع بینانه‌تر و در حد اعتدال است.

در تاریخ بشری، متفکرانی بوده‌اند و هستند که رأی آنها این است که انسان‌هایی که به نقص، عیب و ضعف بدنی یا روحی یا ذهنی دچار هستند باید به همان وضع و حال و انواده شوند یا حتی از صحنه جامعه یا صفحه روزگار برکنار و خارج شوند؛ و به عبارت دیگر نباید در تخفیف تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی ناشی از آنها، کوشید. مثلاً، ارسطو معتقد است که «به حکم قوانین طبیعت، برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده‌اند و بندگی برایشان هم سودمند است و هم روا.» چرا که طبیعت «بدن‌های بردگان را برای گزاردن وظایف پست زندگی نیرومند ساخته»^۱ و در عوض، از توانایی اندیشیدن یکسره بی بهره‌شان کرده است.^۲

از میان این متفکران، نیچه^۳، نویسنده، شاعر و اندیشمند آلمانی (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، از همه افراطی‌تر و صریح‌تر است. وی بدون کوچک‌ترین پرده پوشی اعلام می‌دارد که با همه کسانی که از لحاظ جسمانی یا روانی یا فکری یا از جهت اصل و نسب یا از هر حیث دیگر نقطه ضعفی دارند باید جنگید. بنابراین، باید با کارگران، بی‌چیزان، بردگان و حتی زنان و نیز همه کسانی که مدافع و هوادار این ضعفا هستند، مبارزه کرد. اساساً مردم عادی‌ای که اکثریت هر جامعه را تشکیل می‌دهند - و وی معمولاً از آنان با عنوان مستی بی‌سروپا نام می‌برد - باید فقط وسیله‌ای باشند برای عز و علو اقلیت اشرافی و نباید آنان را همانند کسانی در نظر گرفت که دعوی مستقلمی بر سعادت یا رفاه دارند. پس اگر لازم باشد که برای پدید آمدن اقلیتی اشرافی یا مردی بزرگ همه این مردم حقیر رنج بکشند، باکی نیست؛ چرا که بدبختی همه افراد ملتی کمتر از رنج کشیدن فردی بزرگ اهمیت دارد. بر اشخاص عالی واجب است که برای حفظ خود بر ضد توده‌ها و مردم دانی بجنگند. آن «ابرمرد»ی که برای پدید آمدنش همه کس و همه چیز باید فدا شود عارف یا مصلح اجتماعی یا حکیم یا انسان دیگری از این قبیل نیست. (حتی سقراط، حکیم بزرگ

۱. ارسطو، همان ص ۱۲.

۲. همان، ص ۳۶.

3. Nietzsche.

یونانی (۳۹۹ - ۴۶۹ ق م) نیز به جرم آنکه اصل و نسبش پست بود بخشودنی نیست و مردی عامی محسوب می‌شود. ابرمرد موجودی است به کلی عاری از همدردی، بی‌رحم، حيله‌گر، سنگدل و فقط علاقه‌مند به قدرت خویشان که افراد انسانی را قربانی می‌کند و مدعای خود را آنقدر مهم می‌داند که در راه آن از فدا کردن جان مردمان دریغ ندارد. او کسی است که بیشترین قدرت اراده و کمترین ترس، همدردی، ملایمت و مهربانی را دارد. خلاصه آنکه، نیچه غرور اشرافی، جنگ و بی‌رحمی را دوست می‌دارد؛ خودپسندی را وظیفه هر انسانی می‌داند؛ اخلاقی دارد که کسب قدرت هدف آن را تشکیل می‌دهد و رحم و شفقت نسبت به ناتوانان را ضعفی می‌پندارد که باید با آن جنگید.^۱

نظیر این‌گونه آرا، ولی به وجهی خفیف‌تر و ملایم‌تر، رأی کسانی است که فقر را با توسل به مشیت الهی توجیه می‌کنند و می‌گویند که مبادا در ریشه کن کردن فقر بکوشیم، چون این اراده خداست که جمعی فقیرزاده شوند و زندگی کنند و بمیرند. این استدلال، به هر قصد و نیتی صورت گرفته باشد، یکی از موارد غلط استنتاج احکام عملی و ارزشی از ادراکات نظری و واقعی است که در قرآن کریم نیز از قول کافران نقل شده است:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ
أَطَعَمَهُ.

چون به آنان گویند: «از آنچه خدای متعال روزی شما کرده است انفاق کنید»، کسانی که کافرنند به کسانی که ایمان دارند گویند: «آیا کسی را خوراک دهیم که اگر خدای متعال می‌خواست خوراکش داده بود؟!» (۴۷/یس)

در قطب مخالف این رأی، رأی کسانی است که از میان برداشتن همه تفاوت‌های اجتماعی را توصیه می‌کنند و گاه تا بدان حد بر این امر پای می‌فشرند که حتی در صدد رفع تفاوت‌های اجتماعی عادلانه و برحق یا در مقام انکار تفاوت‌های طبیعی‌ای که منشأ

۱. ر.ک. به: برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، همان، ج سوم، صص ۲۶۹ تا ۲۹۲؛ ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی، تهران، کتابهای جیبی، ج ششم، ۱۳۵۲، صص ۵۲۱ تا ۶۰۰.

آن تفاوت‌های اجتماعی صحیح و بجاست بر می‌آیند.

رای اسلام در این باب نیز معتدل و واقع‌بینانه است و برای فهم درست آن باید هم به نظام عقیدتی اسلام رجوع کرد و هم به نظام اخلاقی آن و هم به نظام فقهی و حقوقی و اقتصادی آن.

از دیدگاه نظام عقیدتی اسلام، نه تفاوت‌های طبیعی و جبری انکار می‌شود و نه تفاوت‌های اجتماعی ناشی از آنها؛ بلکه وجود این دو نوع تفاوت هم مورد قبول است و هم حداقل به دو دلیل، توجیه می‌شود:

دلیل اول اینکه، این تفاوت‌هاست که تقسیم کار را امکان‌پذیر می‌کند. اگر این تفاوت‌ها وجود نمی‌داشت آدمیان نمی‌توانستند یکدیگر را استخدام کنند و به کار بگمارند. شک نیست که اگر تقسیم کار و استفاده انسان‌ها از یکدیگر تحقق نیابد چرخ نظام اجتماعی نمی‌چرخد:

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.

ما میم که وسیله زندگی آنان را در حیات این جهانی در میانشان تقسیم کرده‌ایم و آنان را، از لحاظ مراتب، بالای یکدیگر برده‌ایم تا یکدیگر را به کار گمارند (۳۲ / زخرف).

«تسخیر» که به معنای به کار گماردن است، ممکن است یک طرفه باشد یا دو طرفه؛ یعنی امکان دارد که فردی دیگری را به کار گیرد، ولی خود برای آن دیگری کاری نکند و امکان این نیز هست که شخصی در جهتی دیگری را به کار گیرد و آن دیگری نیز، در جهتی دیگر، این یکی را به کار گیرد. البته، در این آیه شریفه نه بر تسخیر یک طرفه تکیه شده است و نه بر تسخیر طرفینی؛ لذا آیه محتمل هر دو وجه می‌تواند باشد.

دلیل دوم اینکه، همین تفاوت‌هاست که زمینه‌ساز و وسیله آزمایش انسان‌ها، اعم از ضعفا و زبردستان یا اقویا و زبردستان، خواهد بود. آزمایش که یکی از سنت‌های بزرگ و مهم و کلی و استثناء‌ناپذیر الهی درباره انسان‌هاست، در تفاوت اوضاع و احوال معیشتی و اقتصادی مردم ممکن می‌شود:

وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ.

[خدای متعال] پاره‌ای از شما را، از حیث درجه، بالای پاره‌ای دیگر برده است تا درباره آنچه به شما داده است شما را آزمایش کند (۱۶۶/انعام).

پس خدای متعال تفاوت‌های اجتماعی ناشی از تفاوت‌های طبیعی را دست کم به دو هدف پدید آورده است: برای ممکن شدن تقسیم کار و آزمایش آدمیان. ولی باید توجه داشت که این دیدگاه اسلامی از زمین تا آسمان فرق دارد با دیدگاه کسانی مانند آن کشیش مسیحی انگلیسی قرن نوزدهم^۱ که می‌گفت: «گرسنگی درنده‌ترین جانوران را رام خواهد کرد و به گردنکش‌ترین افراد نزاکت و ادب و اطاعت و انقیاد خواهد آموخت و عموماً این تنها گرسنگی است که می‌تواند بر آنها (مردم فقیر) دهنه زند و بر سر کارشان کشاند؛ گرسنگی نه تنها فشار مسالمت‌آمیز و آرام و مدام می‌باشد، بلکه به عنوان طبیعی‌ترین انگیزه کار و کوشش، نیرومندترین پتک‌ها را فراهم می‌سازد. اما اگر گرسنگی از راه احسان دیگری ارضا شود، پایدارترین و مطمئن‌ترین مبانی را برای ارضا و فارغ‌بالی مردم فقیر ایجاد می‌کند. یک برده باید به کار کردن وادار شود، اما یک انسان آزاد باید به بصیرت و قضاوتش واگذشته شود.»^۲

این گونه آرا است که مارکس و پیروان او و بسیاری از کسان دیگر را وا می‌دارد که بگویند روحانیان با دولتیان و سرمایه‌داران متحد شده‌اند و دشمنان توده‌های مردم را در انکار آزادی و ادامه مکیدن شیره جان کارگران و بی‌چیزان یاری می‌دهند (مثلث زر و زور و تزویر یا تیغ و طلا و تسبیح).

در واقع این قبیل آرا از خلط و اشتباه میان تکوین و تشریح، اراده تکوینی و اراده تشریحی خدای متعال و نظام تکوینی و نظام تشریحی مایه می‌گیرد. هر یک از پدیده‌های جهان - خواه بر اثر اختیار خود فرد به وجود آمده باشد و خواه بر اثر اختیار فرد یا افراد دیگری و خواه معلول علل جبری باشد - از این حیث که امری واقع و محقق است، نتیجه نظام علی و معلولی حاکم بر عالم است، داخل در نظام قضا و قدر الهی است، مشمول مشیت و اراده و تدبیر خدای متعال است و به او استناد و انتساب دارد، تحت نظام

۱. به نام تاونزند Townsend

۲. منقول از: دوارد هالت کار، جامعه نو، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، امیرکبیر ج اول، ۱۳۵۲، ص ۴۵.

تکوینی قرار دارد و دارای احکامی است؛ و از این حیث که فرد می‌تواند در آن دخل و تصرف‌های مختارانه کند یا در قبال آن راه‌های متعددی را در پیش بگیرد، یعنی از این جهت که موضوع است برای یک سلسله از افعال اختیاری فرد (اعم از افعال جوارحی و ظاهری یا جوانحی و باطنی)، تحت نظام تشریحی قرار دارد و دارای احکامی دیگر است.

فی‌المثل، کسی که به بیماری‌ای دچار می‌شود باید از این حیث که ابتلایش به مرض، انتساب به خدای متعال دارد صبر، تسلیم، رضا و توکل پیشه کند؛ ولی، این امر منافاتی ندارد با اینکه اگر خود وی سبب‌ساز بیماری بوده است از تقصیر خود متأسف و نادم باشد و توبه کند و اگر فرد یا افراد دیگری در خصوص مرض دخیل بوده‌اند آنان را مورد عفو یا انتقام قرار دهد و به هر تقدیر موظف باشد به اینکه برای بازیافتن صحت و سلامت خویش از هیچ کوشی فروگذار نکند، به گونه‌ای که هرگونه اهمال در امر معالجه و مداوا مستوجب نکوهش و کیفر باشد.

در امور و شئون اجتماعی نیز وضع بر همین منوال است. مثلاً اگر مردم به زلزله (یا آتشفشان یا سیل یا قحط و غلا یا بیماری و آگیردار یا...) مبتلا شدند، همگی باید از اینکه زلزله، استناد به خدای متعال دارد صبر، تسلیم، رضا و توکل داشته باشند؛ لکن این ارزش‌های مثبت اخلاقی منافاتی ندارد با اینکه اگر افعال بد و ناشایست خود را موجب نزول این بلا می‌دانند به درگاه الهی توبه و استغفار کنند و نیز هر یک از آنان تا آنجا که می‌تواند به نجات دیگر زلزله‌زدگان بشتابد و موجبات تخفیف دردها و رنجهای آنان را فراهم آورد و آنان را در ادامه حیات یاری دهد. لازمه رضا به قضای الهی هرگز این نیست که آدمی از کمک به کسانی که در معرض مصیبت و هلاک‌اند خودداری ورزد به این بهانه که خدای متعال خود خواسته است که آنان به چنین اوضاع و احوالی گرفتار آیند.

* باید بین حیثیت انتساب به خدای متعال و حیثیت موضوع واقع شدن برای یک رشته از کارهای مختارانه و تکالیف و ارزش‌ها تفکیک کرد. در برابر هر حادثه‌ای، هر یک از ما باید تا آنجا که آن را از خدای متعال می‌بیند (البته معرفت کامل به توحید افعالی اقتضا

دارد که همه کارها را یکسره از خدای متعال ببینیم) پایدار و بردبار، رام و آرام، خوشنود و خرسند و توکل پیشه باشد، ولی وظایف دیگری نیز دارد: اگر خودش در پیدایش آن حادثه نامطلوب تأثیری داشته است باید توبه و انابه کند، اگر دیگران تأثیر داشته‌اند باید با آنان به هرگونه که باید و شاید رفتار کند و در هر حال باید فعالیت‌های اختیاری خود را در سلسله اسباب و مسببات جای دهد و بکوشد که، تا اندازه‌ای که مقدور اوست، تغییری در جهت مطلوب ایجاد کند و اوضاع و احوال را بهبود بخشد.

بنابراین، اگر گفته شود که اراده تکوینی خدای متعال به این تعلق گرفته است که در هر جامعه‌ای تفاوت‌های اجتماعی وجود داشته باشد تا مردم بتوانند یکدیگر را به خدمت بگیرند و به کار گمارند و نیز اقویا و اغنیا توسط حضور ضعفا و فقرا آزموده شوند و اینان با وجود آنان؛ این سخن منافات ندارد با اینکه گفته شود که اراده تشریحی خدای متعال تعلق گرفته است به اینکه توانگران و ثروتمندان بخشی از اموال خود را حق مستمندان و محرومان بدانند و به آنان بپردازند^۱. البته، آن اراده تکوینی از هیچ توانگر و ثروتمندی رفع تکلیف نمی‌کند، بلکه خود زمینه‌ساز بسیاری از تکلیف‌ها، آزمایش‌ها و مسئولیت‌ها می‌شود تا همه، اعم از اشخاص توانمند و دارا و ناتوانان و بی‌چیزان، آزموده شوند و انگهی، از آنجا که افعال اختیاری انسان‌ها نیز به نوبه خود تحت نظام تکوینی قرار می‌گیرد رفتار متنعمان، خود، موضوعاتی برای تکالیف بعدی محرومان می‌شود و رفتار محرومان موضوعات تکالیف بعدی متنعمان.

از سوی دیگر، نباید پنداشت که چون در نظام تشریحی اسلام خوردن مال مردم به نادرستی، کم‌فروشی، بهره‌پول، دزدی، گنجینه کردن زر و سیم، قمار و هرگونه بیدادگری و بستم دیگر حرام دانسته شده است، پس رزق به دست خدای متعال نیست و نباید تنگی و فراخی روزی افراد آدمی را مشمول اراده و تدبیر حکیمانه الهی انگاشت؛ آن مقدمه و این نتیجه به هم ربطی ندارد. هر انسانی مکلف است که برای به دست آوردن روزی خود و خانواده‌اش کار و کوشش کند، در این راه هیچ ظلم و تعدی‌ای به کسی روا

ندارد و پاره‌ای از درآمد و مال خود را حق مستمندان و محرومان بدانند. در عین حال، چون حتی افعال اختیاری انسان‌ها و آثار و نتایج مطلوب و نامطلوبی که بر آنها ترتب می‌یابد مشمول نظام قضا و قدر الهی است، یعنی در سطحی بالاتر مستند و منسوب به خدای متعال است، تنگی روزی محرومانی که بر اثر ظلم و تعدی دیگران به تنگدستی افتاده‌اند نیز به وی انتساب دارد، بدون اینکه از ظالمان و متعدیان هم سلب اختیار و رفع تکلیف و مسئولیت شود.

خلاصه آنکه اگر چه، به مقتضای توحید افعالی، هر آنچه در جهان هستی وقوع می‌یابد، خواه در اختیار انسان‌ها باشد خواه نباشد، نهایتاً داخل و در نظام قضا و قدر و تدبیر عالم است، ولی این حقیقت هیچ گنهکاری را تبرئه نمی‌کند. پس اگر کسانی از سر جهل و ناآگاهی یا به واسطه بعضی از پیشداواری‌ها یا به انگیزه اغراض نفسانی و شیطانی خود، با استناد به اراده تکوینی الهی بگویند که چگونه کسانی را دستگیری کنیم که خدا تنگ روزی و ضعیفشان خواسته است، یا با استناد به اراده تشریعی الهی قائل شوند که خدای متعال قادر علی الإطلاق نیست و نمی‌تواند روزی مردم را خود بدهد یا رازق نیست یا از پدید آوردن تفاوت‌های اجتماعی غرضی حکیمانه نداشته است سخنانی برخلاف نصوص و تصریحات قرآن کریم و روایات شریفه آورده‌اند.

پس از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام، متنعمان و توانگران باید برای اینکه تفاوت‌های اجتماعی، یا به اصطلاح اختلاف طبقاتی، کاهش پذیرد و جامعه به توازن اقتصادی و اجتماعی نایل آید، قسمتی از اموال و دارایی‌های خود را به محرومان و ناتوانان ببخشند، آن هم به صورتی که منت و آزاری در پی نداشته باشد و کرامت و عزت نفس گیرندگان آسیب نبیند.

اسلام از آنجا که به استكمال باطنی و معنوی یکایک انسان‌ها بیش از هر امر دیگری اهمیت می‌دهد و این استكمال را فقط نتیجه افعال آزادانه و ارادی آدمیان می‌داند، راه حل هر مسئله اجتماعی را نخست در تعلیم و تربیت اخلاقی می‌جوید. از این رو، برای کاهش اختلافات فاحش اجتماعی نیز، قبل از هر چیز، به توصیه‌های اخلاقی متوسل می‌شود. ولی، با توجه به این حقیقت که تعلیم و تربیت اخلاقی کارایی کافی ندارد و

توصیه‌های اخلاقی نتیجه مثبتی در حد نصاب نمی‌دهد و در هر جامعه‌ای بسیاری از افراد نمی‌خواهند که تابع نظام اخلاقی و ارزشی صحیح و مطلوب باشند و برخلاف موازین و معیارهای آن رفتار می‌کنند؛ نظام فقهی و حقوقی و اقتصادی اسلام احکام و مقرراتی الزامی دارد که دولت اسلامی ضامن اجرا و اعمال آنهاست و علاوه بر این نظام حقوقی اسلام به دولت اسلامی اذن می‌دهد که خود برای رفع نیازهای ضروری قوانین و قواعدی وضع کند و به موجب آنها کسانی را وادارد که قسمتی از اموال خود را به نیازمندان بدهند یا در راه مصارف عمومی خرج کنند.

از دیدگاه نظام اخلاقی اسلام، فرد محروم و مستمند نیز خود وظایفی دارد. یکی اینکه، در کار خدای متعال چون و چرا، خرده‌گیری نکند که مثلاً، چرا من ضعیف بنیه‌ام و دیگری قوی بنیه؟ چرا من کم استعدادم و دیگری پر استعداد؟ چرا من وضع اجتماعی بدی دارم و دیگری وضع اجتماعی خوبی دارد؟ و... بلکه بر مصائب و ابتلائات صبر کند، نسبت به احکام و اوامر تکوینی و تشریحی خدای متعال حالت تسلیم داشته باشد، به قضای الهی رضا دهد و بر خدای متعال توکل و اعتماد کند.

دیگر اینکه، اگر کسانی که باید احتیاجات ضروری او را مرتفع سازند (یعنی در درجه اول، پدر و مادر و فرزندان و در درجه دوم، برادران و خواهران و سایر خویشاوندان و بستگان و نزدیکان، در درجه سوم، بقیه مردم و درجه چهارم، دولت اسلامی)، به سبب بی‌خبری و ناآگاهی از نیازمندی وی یا قدرت دستگیری نداشتن یا تقصیر و عصیان، به کمک و یاری او اقدام نکردند حتی المقدور تعفف داشته باشد، کرامت و عزت نفس خود را حفظ کند، اظهار حاجت نکند و با شدائد و مشکلات بسازد؛ علی‌الخصوص در مواردی که کسی تقصیری نکرده است و مثلاً خود دولت اسلامی گرفتار اوضاع و احوال استثنایی و اضطراری، مانند جنگ است. قرآن کریم افراد متعفف و خویشندار را می‌ستاید:

يَخْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا.

نادان آنان را از فرط خویشنداری ای که دارند بی‌نیاز می‌پندارد؛ آنها را به چهره‌شان

می‌شناسی؛ از مردم با پافشاری [چیزی] نمی‌خواهند. (۲۷۳/ بقره)

اساساً، صبر و تحمل سختی‌ها و دشواری‌ها ارزش مثبت اخلاقی دارد؛ و این ارزش گاهی مضاعف می‌شود؛ مثلاً، وقتی کسانی که باید محرومان و مستمندان را دستگیری کنند و اختلافات فاحش طبقاتی را از میان بردارند از ایفای وظیفه خود تخطی می‌کنند، ولی از قیام محرومان و مستمندان بر ضد آنان دشمنان بیگانه سوء استفاده می‌کنند و من حیث المجموع مصلحت و نفع نظام و امت اسلامی را در پی نخواهد داشت.

البته، این نیز ممکن است که ارزش صبر با ارزش وظیفه مهم‌تری تعارض یابد؛ مثلاً، اگر صبر و تحمل محرومان و مستمندان و دم بر نیاوردن آنان باعث شیوع و رواج بهره‌کشی‌های ظالمانه، ثروت‌اندوزی‌ها و برتری‌طلبی‌ها شود، در این صورت ارزش صبر با ارزش امر به معروف و نهی از منکر تزاخم خواهد یافت و مظلومان و نیازمندان نه حق، بلکه تکلیف خواهند داشت که به پاخیزند و حقوق خود را استیفا کنند و جلوی مفسد اجتماعی را بگیرند.



تفاوت‌های فرهنگی و اختیار

در آغاز، تذکار این نکته ضروری است که واژه فرهنگ اگر چه در علوم انسانی و اجتماعی عموماً، و در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی خصوصاً، بسیار استعمال می‌شود، فاقد مفهوم واحد معین و مشخصی است به گونه‌ای که تاکنون، بیش از دو‌ست و پنجاه تعریف مختلف از آن ارائه شده است. ما در اینجا فرهنگ را به معنایی عام به کار می‌بریم که شامل است بر علوم - اعم از علوم عقلی، مانند ریاضیات و منطق، علوم تجربی و علوم نقلی، مانند صرف و نحو و تاریخ - فلسفه، عرفان، دین، هنر، ادبیات، کلام، اخلاق، فقه، نظام‌های ارزشی، حقوقی، اخلاقی، دینی و زیبایی‌شناختی، عرف و عادات و آداب و رسوم. این معنا بسیار نزدیک و شبیه است به نخستین تعریف علمی فرهنگ که تایلور در سال ۱۸۷۱، ارائه کرد و هنوز کمابیش مورد قبول جامعه‌شناسان است. در این تعریف، فرهنگ به عنوان کل مرکبی در نظر گرفته شده است «مشمول بر دانش، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و همه توانایی‌ها و عاداتی که هر فرد به عنوان عضوی از جامعه

کسب می‌کند»^۱.

بر این اساس، تفاوت‌های فرهنگی تفاوت‌هایی است که به علوم و معارف آرا و نظریات، خلق و خوها و گرایش‌های روانی مربوط می‌شود، بنابراین بیشتر به امور نفسانی و باطنی و معنوی راجع است؛ برخلاف تفاوت‌های نوع دوم که بیشتر با امور جسمانی و ظاهری و مادی سر و کار دارد.

تفاوت‌های فرهنگی اختیاری است؛ یعنی، تابع و معلول هیچ یک از دو نوع تفاوت‌های پیش‌گفته - تفاوت‌های طبیعی و جبری و تفاوت در وضع، وظیفه و پایگاه اجتماعی - نیست. درست است که علل و عوامل طبیعی و جبری - مانند وراثت، رحم مادر و محیط زیستی و جغرافیایی - و علل اجتماعی و انسانی - مانند تعلیم و تربیت، سیاست و اقتصاد - در ایجاد تفاوت‌های فرهنگی، یکسره، بی‌تأثیر نیست، ولی قسمت اعظم تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی آن‌قدر شدید نیست که بتوان آن را، ولو به درجه‌ای جزئی، علت و موجب تفاوت‌های فاحش فرهنگی موجود در میان افراد، گروه‌ها، قشرها و جوامع انسانی دانست. به هر حال، تفاوت‌های فرهنگی تابع متغیرهای طبیعی و اجتماعی نیست، بلکه زائیدهٔ حسن اختیار یا سوء اختیار خود انسان‌هاست. به عبارت دیگر، اگر چه تأثیر اعدادی و کمکی عوامل طبیعی و اجتماعی در پیدایش تفاوت‌های فرهنگی قابل انکار نیست، ولی تأثیر ایجابی و تعیین‌کننده و جبری آنها مقبول و پذیرفتنی نتواند بود. فی‌المثل، هر انسانی با هر نژاد و رنگ پوست، خون و اصل و نسب، ملیت، جنسیت، سن و وضع و حال اقتصادی و اجتماعی‌ای که داشته باشد، می‌تواند دریابد که جهان هستی آفریننده‌ای یگانه و یکتا دارد و می‌تواند بپذیرد که آن آفریدگار را باید پرستید. همچنین، می‌تواند دریابد و بپذیرد که غیر از جسم و بدن، نفس و روحی دارد که وحدت و شخصیت او بدان باز بسته است و نیز مختار و صاحب ارادهٔ آزاد است؛ بنابراین، تکلیف، مسئولیت و کیفر و پاداش دارد. هیچ عاملی نمی‌تواند جبراً، به انسانی رأی و عقیده و کیش و آیینی را بیاوراند؛ و هر انسانی همواره قادر است که

۱. ن. بی. بانومور، همان، ص ۱۱۴۶ همچنین، ر. ک. به: ا.ح. آریان پور، همان، ص ۱۱۲۰؛ انوکلدین برگ، همان، ج اول، ص ۹۵.

دست از دین یا مذهبی بردارد و به دین یا مذهب دیگری بگراید. ممکن است دو انسان، مثلاً دو برادر، تحت تأثیر عوامل طبیعی و اجتماعی کاملاً یکسانی به دنیا آمده باشند، پرورش یافته باشند و بزرگ شده باشند و در عین حال، به دو دین مختلف متدین گردند. از همین رو، قرآن کریم اختلاف آدمیان در امر دین را به سوء اختیار خود آنان مستند می‌کند نه به هیچ عامل دیگری:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ. (بقره / ۲۱۳)

مردم یک امت بودند. خدای متعال پیام‌آوران را، نوید ده و بیم‌رسان، فرستاد و کتاب را به حق با آنان فرو فرستاد تا در میان مردم داوری کند درباره آنچه در آن اختلاف کرده بودند. درباره کتاب اختلاف نکردند مگر کسانی که کتاب به آنان داده شده بود و پس از آنکه نشانه‌های آشکار به سویشان آمده بود، از سر بیدادگری.

وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ. (آل عمران / ۱۹)

و کسانی که کتابشان داده بودند اختلاف نکردند مگر پس از آنکه دانش به سویشان آمده بود و از سر بیدادگری.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (آل عمران / ۱۰۵)

مانند کسانی مباشید که پس از آنکه نشانه‌های روشن به سویشان آمده بود پراکنده شدند و اختلاف کردند؛ آنان عذابی بزرگ دارند.

وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا وَاحِدَةً فَا خْتَلَفُوا وَ لَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. (یونس / ۱۹)

مردم جز یک امت نبودند؛ سپس، اختلاف کردند؛ و اگر کلمه‌ای که از پروردگارت پیش از آن گذشته بود نمی‌بود در میانشان درباره آنچه در آن اختلاف می‌کردند داوری می‌شد.

ذیل این آیه شریفه، قرآن آهنگی تهدیدآمیز دارد و بدین معناست که حق این بود که

کسانی را که ایجاد اختلاف کردند هلاک کنیم، ولی مقتضای قضای الهی و حکمت خلقت این بود که آنها را زود نابود نکنیم تا از نسل آنان مؤمنانی پدید آیند و نیز انسان‌های دیگری موجود شوند و در بوته آزمایش قرار گیرند. مصلحت نیست که هر کسی عصیان و سرکشی کرد بی‌درنگ کیفر و گوشمالی ببیند؛ و به همین جهت مجازات‌های اصلی تا روز قیامت به تأخیر خواهد افتاد.

وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّءَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. (یونس/۹۳)

به راستی که فرزندان اسرائیل را در جایگاهی شایسته جای دادیم و از چیزهای پاکیزه روزیشان کردیم، تا آنگاه که دانش به سویشان آمد اختلاف نکردند. پروردگارت به روز رستاخیز در میانشان درباره آنچه در آن اختلاف می‌داشتند داوری می‌کند.

وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. (۱۶ و ۱۷/جاثیه)

به راستی فرزندان اسرائیل را کتاب و حکم و پیامبری دادیم و از چیزهای پاکیزه روزیشان کردیم و بر مردم آن روزگار برتریشان دادیم * و نشانه‌های روشنی از کار [دین] به ایشان دادیم، اختلاف نکردند مگر پس از آنکه دانش به سویشان آمده بود و از سر بیدادگری. پروردگارت به روز رستاخیز در میانشان درباره آنچه در آن اختلاف می‌کردند داوری می‌کند.

این قبیل آیات بر این دلالت دارد که اولاً، اختلاف مردم در امر دین نه از سر جهل و نادانی آنان است و نه تابع یک متغیر جبری و قهری، بلکه معلول سوء اختیار (بغی) خود آنان است و بنابراین، حرام و مستوجب عقاب و عذاب است؛ ثانیاً، همه مکلفند که با این پدیده نامقبول مبارزه کنند و آن را از میان بردارند. می‌دانیم که از دیدگاه قرآنی هدف از ارسال و بعثت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله این است که بر همه ادیان دیگر چیره شود و جامعه جهانی اسلامی را پدید آورد.^۱

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. (۱۴/ مائده)

و از کسانی که می‌گویند: «ما نصرانی هستیم» پیمان گرفتیم. آنگاه از آنچه بدان پندشان دادند پاره‌ای را از یاد بردند. پس، در میانشان تا روز رستاخیز دشمنی و کینه‌ورزی برانگیختیم.

بر طبق این آیه شریفه، خصومت و کینه مسیحیان نسبت به یکدیگر - که در تاریخ مسیحیت موجب فتنه‌ها و محنت‌هایی بی‌شمار شده است - عقوبت پیمان شکنی و عمل نکردن به میثاق است. پس اساساً اختلافات دینی و مذهبی و آثار و نتایج شوم و نامطلوب آنها به سوء اختیار خود مردم مستند است.

وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ جِزْبٍ بِمَالِدِهِمْ
فَرِحُونَ. (۳۱ و ۳۲/ روم)

و از مشرکان مباشید. [یعنی] از کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و گروه‌گروه شدند و هر گروهی [از آنان] به آنچه نزد خودشان است شادمانند.

بلکه، در پی دین حق و واحد باشید و وحدت دین و اتحاد خودتان را حفظ کنید. از آنجا که موضع مکتب مارکس در قبال تفاوت‌های اجتماعی و تفاوت‌های فرهنگی مخالف موضع ماست، بی‌مناسبت نیست که آن را ذکر و بررسی و نقد کنیم.

پاره‌ای از قوانین و احکام مکتب مارکس

می‌توان گفت که مکتب مارکس از چهار بخش تشکیل می‌شود: اول، بخش فلسفی که مادیت فلسفی یا مادیت جدالی (ماتریالیسم دیالکتیک) نامیده می‌شود. دوم، بخش فلسفه تاریخی و جامعه‌شناختی که مادیت تاریخی نام دارد. سوم، بخش اقتصادی که اقتصاد سیاسی مارکسیستی خوانده می‌شود. چهارم، بخش سیاسی که رسماً از آغاز سال ۱۹۶۲، عنوان کمونیسم علمی دارد. از این میان آنچه با مبحث کنونی ما ارتباط می‌یابد بخش دوم و تا حد کمتری بخش چهارم است، ولی چون بخش دوم کاملاً مبتنی بر بخش اول است از ذکر این بخش هم‌گریز و گزیری نداریم.

۱. مادیت فلسفی یا مادیت جدالی

پیروان مارکس فلسفه خود را ماتریالیسم دیالکتیک می‌خوانند: ماتریالیسم از لحاظ نظر کلی‌ای که دربارهٔ اشیاء دارند و دیالکتیک از لحاظ روشی که برای شناسایی اختیار کرده‌اند. ابتدا جنبهٔ ماتریالیسم آن را در نظر می‌گیریم.

چون مکتب مارکس حاکی از یکی از انحاء و جهات مذهب اصالت ماده و نمونهٔ بارزی از آن است، باید ببینیم که مذهب اصالت ماده، به معنای اعم آن چیست و طرز تفکر مخصوص مادیون و اقوال مشترک آنها در مسائل عمدهٔ فلسفه کدام است. از جملهٔ آراء مادیون این آرا است.

الف. به جز از ماده چیزی وجود ندارد. وجود منحصر است در ماده و مادیات، یعنی آثار و خواص ماده. هر وجودی به وجود خارجی مادی‌ای باز می‌گردد که حواس ما می‌تواند ادراک کند و علم ما می‌تواند آن را توصیف، توضیح، تبیین و تفسیر کند.

ب. ماده امری اولی و اصلی است و فکر یا شعور امری ثانوی و فرعی است؛ یعنی، امری است که تابع طبیعت است. به عبارت دیگر، ماده واقعیت اصلی‌ای است که فکر از آن اشتقاق می‌یابد؛ و فکر یا شعور انعکاسی از ماده است. پس، ماده بر فکر تقدم یا تفوق دارد، زیرا فقط ماده است که وجود جوهری دارد و فکر جز صفتی از آن نیست.

ج. روح وجود ندارد یا، به عبارتی بهتر، روح موجودی جوهری و ماوراءالطبیعی نیست، بلکه خاصیتی از ماده است که در آخرین مراحل سیر ماده به ظهور می‌رسد.

د. خدا وجود ندارد. خدا وجودی قائم به ذات نیست، بلکه تصویری ناشی از فکر انسانی است. پس خدا خالق عالم و آدم نیست، بلکه انسان خالق خداست. خدا جز پنداری که ذهن انسان آن را ساخته و پرداخته است نیست و فاقد هرگونه مبنایی از لحاظ واقعی و عینی است.

ه. باید تبیین علمی جهان را جانشین توجیه فلسفی آن کرد. علوم خود مبتنی بر قول به اصالت ماده است. پس بینش فلسفی محض بی‌ارزش است؛ و این ادعای فیلسوفان نارواست که مسائل مخصوص و اصیلی وجود دارد که روش طرح و حل آنها قابل تأویل به روش تحقیق علمی نیست.

اینک جنبه دیالکتیک فلسفه مارکس را در نظر می‌آوریم. اختیار ضابطه‌ای برای دیالکتیک یا جدال عقلی مفاهیم متناقض، امتیازی است که به هگل راجع می‌شود؛ و خلاصه آن تکرار منظم و متوالی مفاهیم سه‌گانه‌ای است که آنها را نهاد (وضع)، برابر نهاد (وضع مقابل) و همنهاد (وضع مُجامع) می‌نامند. مارکس معترف است که دیالکتیک خود را از هگل اقتباس کرده است، ولی تغییراتی در آن وارد آورده که آن را یکسره دیگرگون ساخته است و به جای اینکه آن را به عالم ذهن و زمینه مفهوم‌سازی محدود بداند به عالم خارج و امور واقع سرایت داده است. قوانین عمده دیالکتیک، به اختصار، از این قرار است:

قوانین عمده دیالکتیک به اختصار

الف. قانون تغییر. هیچ چیز آنچه هست، در آنجا که هست و پیوسته عین همان چیزی که هست نمی‌ماند. هر چه هست در تاریخ واقع است؛ یعنی، در صیورورت و در تطور همه چیز دیگرگون می‌شود.

ب. قانون تأثیر متقابل. طبیعت به جای اینکه از اشیاء منفرد و مستقل ترکیب شده باشد، مجموعه‌ای است که در آن پدیدارها وابسته به یکدیگر است، تأثیر متقابل بر هم دارد و هر کدام از آنها مشروط به دیگری است. تأثیر و تأثر آنها، نسبت به یکدیگر، همیشگی است. در میان آنها تبادل عمل و تقابل نفوذ برقرار است. علیت فقط در یک جهت نیست، بلکه معلول نیز بر علت مؤثر می‌آید و علیت صورت طرفینی دارد. در حرکت عمومی طبیعت، هر شیئی در پایان مسیری و در آغاز مسیری دیگر واقع است.

ج. قانون تناقض. اینکه اشیاء دگرگون می‌شود و هر کدام از آنها به صورت ضد خود در می‌آید به این دلیل است که تناقض در درون اشیاء وجود دارد. یعنی هر کدام از آنها نفی خود را نیز در خود دارد. در نظر هگل، فقط در جهان ذهن هر وضعی مستلزم وضع مقابل خویش بود، ولی این قاعده تقابل جدالی را باید در خود عالم طبیعت نیز صادق دانست. طبیعت همیشه سیر جدالی دارد. خاصیت تناقضی که در ماهیت خود شیء هست این است که به سبب تلاطمی که در دل هستی پدید می‌آورد مبدأ تحریک می‌شود؛ حرکت و تغییر ناشی از همین جدال دائم در بین قوای متضادی است که در هر

موجودی در کار است. تطور عبارت است از: سیر جدالی تناقضاتی که در عالم واقع جریان دارد و صورتی از آن در ذهن انسان انعکاس می‌یابد.

د. قانون ارتقا از راه جهش. فقط تغیر در کار نیست، بلکه پای ترقی هم در میان است. تغیر اشیاء همواره به صورت تدریجی و اتصالی نیست و می‌تواند به صورت دفعی و انفصالی، مثل حرکت ناگهانی انفجاری، حاصل آید. و به همین ترتیب است که در طبیعت، صورت‌ها یا واقعیت‌های جدید و اصیلی ظاهر می‌شود که به صورت‌ها یا واقعیت‌هایی که منشاء آنها بوده است قابل تأویل نیست. گاهی مروری ناگهانی از کمیت به کیفیت رخ می‌دهد. مثل گذر آب از حالت میعان به حالت بخار وقتی که درجه حرارت آن به صد برسد. ساختمان‌های نو باید با پدیدارهای پایین یا پیشینی تبیین شود که آنها را ایجاد کرده است ولی هرگز نباید تغیرات کیفی را در آنها از نظر دور داشت و نباید از این معنا غفلت ورزید که ترقی بر اثر بحران، به صورت جهش، یا به عبارت دیگر از راه انقلاب حاصل می‌آید و هم طبیعت با این دگرگونی‌های ناگهانی انقلابی آشنایی دارد و هم تاریخ.

ه. قانون تطور به شکل حرکت مارپیچی. تطور به صورت منحنی منتظم متشابه مداوم نیست؛ صورت دایره‌وار نیز ندارد تا همه چیز به عین همان وضعی بازگردد که در ابتدا داشت؛ بلکه به صورت مارپیچی است. منحنی ترقی و استکمال‌گویی به مبدأ خود باز می‌گردد، نهایت آنکه این مبدأ را در محلی باز می‌یابد که بالاتر از محل اول واقع است. چنین تصویری حاکی از این است که تطور موجد اوضاع و احوال جدیدتر و عالی‌تری در سیر طبیعت و تاریخ می‌شود.

با ملاحظه قوانین عمده دیالکتیک، می‌بینیم که مکتب مارکس، خواه ناخواه، بدین جا کشانده شده است که دیالکتیک را فقط روشی برای شناسایی اشیاء و پژوهش علمی در چگونگی ساختمان واقعی جهان بشمارد، بلکه به منزله قانونی حقیقی و خارجی بداند که از درون جریان امور طبیعی، بر آنها حاکم است. به عبارت دیگر، از دیدگاه این مکتب دیالکتیک هم به مثابه روشی برای تحقیق در طبیعت و تبیین آن از طرف فکر انسانی است و هم نظام منطقی درونی اشیاء را می‌رساند که اقتضای ذاتی خود آنهاست؛

دیالکتیک هم طریقه است هم عقیده.

۲. مادیت تاریخی

مادیت تاریخی را نظریه علمی قوانین عمومی تحولات تاریخی جامعه‌ها تعریف می‌کنند. بدین ترتیب مادیت تاریخی - برعکس مادیت فلسفی که بر سرتاسر قلمرو هستی و همه ابعاد و وجوه عالم وجود حاکم است - فقط به سیر جامعه‌ها و جریان تاریخ محدود است. موضوع مادیت تاریخی قوانین جامعه‌شناسی پویا و فلسفه تاریخ است که در همه دوران‌های جامعه بشری، از جمله دوران کمونیسم نهایی، معتبر است. اهم این قوانین، به اجمال، عبارت است از:

الف. در جامعه و تاریخ هیچ نیروی ماوراءالطبیعی وجود و تأثیر ندارد، چرا که اولاً، وجود با ماده یکی است و ثانیاً، محرک جامعه و تاریخ نیز، مانند محرک هر متحرک دیگری، همان تناقض موجود در درون آن است. انسان‌ها خود سازنده جامعه و تاریخ خویش هستند. البته، انسان‌ها تاریخ خود را هوسناکانه و به مقتضای آرزوها، آرمان‌ها و خواسته‌های خود نمی‌سازند، بلکه براساس تحولی قانونمند اوضاع و احوال مادی را می‌سازند.

ب. آنچه به منزله مبنا یا زیربنای هر جامعه است مجموعه قوای مولد و مناسبات تولیدی در بین مردم است. این واقعیت اقتصادی جنبه ثانویه و تبعی ندارد، بلکه اولیه و اساسی است. همین واقعیت است که همه پدیدارهای اجتماعی را رهبری می‌کند و به تبع همین واقعیت است که باید روبنای حیات اجتماعی را تبیین کرد؛ و منظور از روبنای حیات اجتماعی مجموعه تصورات و تظاهرات سیاسی، قضایی، اخلاقی، فلسفی، دینی و هنری است. بدین ترتیب، تمدن و فرهنگ بشری کاملاً، تحت تأثیر قوای اقتصادی قرار می‌گیرد. با این همه به اقتضای قانون تأثیر متقابل، یعنی به سبب اینکه عناصری که در کارند تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند، روبنا نیز نمی‌تواند فاقد تأثیر بر زیربنا باشد. از این رو ایدئولوژی، خاصه از راه سیاست و حقوق دوباره بر حیات اقتصادی اثر می‌گذارد. لکن آنچه مهم است اینکه در دراز مدت زیربنای اقتصادی است که روبنای زندگی

اجتماعی را تعیین می‌کند. پس به هر حال، اقتصاد محرک اصلی تطور تاریخی است. ج. گفته شد که زیربنای هر جامعه مجموعه ارتباطات نیروهای تولیدی و مناسبات تولیدی مردم است. این سخن بدین معناست که ارتباطات میان «پیشرفت اقتصادی فنی» (که مارکس و دوست همکارش انگلس^۱، نظریه پرداز آلمانی (۱۸۹۵ - ۱۸۲۰)، غالباً آن را «نیروهای تولیدی» می‌نامند) و «مناسبات اجتماعی انسانها» (که مارکس آن را «مناسبات تولیدی» می‌خواند) تأثیر تعیین کننده‌ای در نهادهای حقوقی و سیاسی و نیز طرز فکرها، فلسفه‌ها، ادیان و مذاهب، برداشتهای هنری و... دارند، محرک حرکت تاریخی هر جامعه همانا تناقضی است که میان «پیشرفت اقتصادی - فنی» و «مناسبات اجتماعی انسانها» یا «روبنای حیات جمعی» (بنابر اختلافی که در بین شارحان و مفسران مکتب مارکس وجود دارد)^۲ پیدا می‌شود. توضیح آنکه مناسبات اجتماعی انسانها یا روبنای حیات جمعی غالباً به مراتب آهسته‌تر و کندتر از پیشرفت اقتصادی - فنی تحول می‌یابد، بدان سان که ارتباطی مدام ناسازگار میان پیشرفت اقتصادی - فنی که به سرعت انجام می‌گیرد از یک سو و مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه که واپس مانده است از سوی دیگر پدیدار می‌گردد. اگر این ناسازگاری و ناهماهنگی چنان از دیاد یابد که مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه مانع پیشرفت اقتصادی - فنی گردد و بند بر پای آن نهد، آنگاه دوران انقلابهای اجتماعی فرا می‌رسد. به عبارت دیگر تا وقتی که پیشرفت اقتصادی - فنی به موازات مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه است جامعه نیز از هماهنگی برخوردار خواهد بود. مثلاً، در قرون وسطی پیشرفت اقتصادی - فنی در مرحله صنعت دستی بود و از این رو، با مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه که مبتنی بر مالکیت خصوصی بود وفق می‌داد، زیرا هر دو در مرحله شخصی قرار داشت. لکن اگر بین پیشرفت اقتصادی - فنی و مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه ناسازگاری باشد در این صورت جامعه با بحران مواجه خواهد شد. چنین است در جامعه معاصر که پیشرفت

1. Engels.

۲. مثلاً، مقایسه کنید مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۱۶۵، چرخشهای یک ایدئولوژی، ص ۵، مارکس و مارکسیسم، ص ۳۳ را.

اقتصادی - فنی، به علت تمرکز نیروی کار در کارخانه که ناشی از کشف ماشین بخار است به صورت جمعی در آمده است در حالی که مالکیت هنوز جنبه فردی و خصوصی دارد یعنی در مرحله مربوط به صنعت دستی مانده است.

د. در مراحل انقلابی یعنی در مراحل تناقض پیشرفت اقتصادی - فنی با مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه یک طبقه به مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه قدیم که اکنون تبدیل به مانعی در سر راه پیشرفت اقتصادی - فنی شده است می چسبد و در عوض طبقه‌ای دیگر که مرفقی است و نمودار مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه تازه‌ای است به جای ممانعت از پیشرفت اقتصادی - فنی تسریع این پیشرفت را تا سر حد امکان عملی می سازد. پس در هر جامعه‌ای دو طبقه بزرگ، وجود دارد: یکی طبقه‌ای که حافظ وضع موجود و کنونی است و دیگر طبقه‌ای که طالب وضع جدید و آینده است و چون به مقتضای دو قانون «ارتقا از راه جهش» و «تطور به شکل حرکت مارپیچی»، همه حرکات جهان هستی تکاملی است، طبقه‌ای که پاسدار وضع موجود است و از آن سود می برد، طبقه مرتجع است و طبقه‌ای که خواستار وضع جدید است، طبقه مرفقی است. ناگفته پیداست که طبقه اول همان طبقه حاکم و استثمار کننده و بهره کش است و طبقه دوم همان طبقه محکوم و استثمار شونده و بهره ده.

هم مفهوم طبقه و هم تأثیر نبرد طبقاتی در تاریخ را مدت ها پیش از مارکس مورخان و اقتصاددانان و متفکران دیگر ارائه کرده بودند. بذر اولیه نظریه نبرد طبقاتی را حتی می توان در افکار و آراء افلاطون کشف کرد؛ مثلاً، در آنجا که می نویسد که هر کشوری (به جز مدینه فاضله پیشنهادی خود او) «چندین کشور است نه یک کشور، یا اقلاً دو کشور متخاصم که یک کشور توانگر است و دیگری کشور تهیدستان».^۱ در زمانی بسیار متأخرتر از عصر افلاطون هم «پیش از آنکه مارکس و مارکسیسم مشکل طبقات اجتماعی را به صورت حاد مطرح کند، مقدمات کار به وسیله سن سیمون، سن سیمونی ها و پرودن فراهم شده بود».^۲ در این زمینه «بدعتی که مارکس و انگلس

۱. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، اردیبهشت ۱۳۵۷، ج چهارم (جمهوری) ص ۱۰۰۳.

۲. زرنگورویج، مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابهای جیبی، تهران، چ دوم ص ۸۷.

آورده‌اند این است که مفاهیم طبقه و مبارزه طبقاتی را در کانون نگرش تاریخی قرار داده‌اند. نیز آنان کوشیده‌اند پیدایش و نشانه‌های طبقات را توضیح دهند و ویژگی‌های طبقه کارگر را تجزیه و تحلیل کنند^۱.

اما، طبقه اجتماعی چیست؟ طبقه اجتماعی گروهی است که در فرایند تولید - یعنی، هم در فرایند فنی تولید و هم در فرایند حقوقی آن که خود از فرایند فنی ناشی می‌شود - جایگاه معین و واحدی دارد و علاوه بر اشتراک در فعالیت اقتصادی و شیوه زندگی و طرز فکر، نوعی اشتراک روانی، آگاهی به وحدت، احساس جدایی و حتی خصومت نسبت به طبقه دیگر و اراده عمل مشترک دارد. افراد پراکنده هیچ‌گاه یک طبقه اجتماعی را تشکیل نمی‌دهند، مگر آنکه منبع درآمد واحدی داشته باشند، در هستی اجتماعی مشترک باشند، به اشتراک هستی خود در سطح ملی آگاهی داشته باشند و به منظور ایجاد نوع معینی از سازمان اجتماعی اراده عمل مشترک داشته باشند و در حال نبردی مشترک بر ضد طبقه دیگر باشند. به تعبیر دیگر، در دریافت مکتب مارکس از طبقات اجتماعی، در کنار وظیفه تولیدی طبقه، عنصر دیگری هم وجود دارد و آن بیداری و آگاهی طبقه است؛ عنصر اقتصادی با عنصر ذهنی و مرامی همراه است. بنیان طبقات اجتماعی مبتنی بر وظیفه‌ای است که طبقات در تولید، پخش، و در توزیع اموال اقتصادی ایفا می‌کنند. همین وظیفه است که سطح زندگی، آگاهی طبقاتی، ایدئولوژی، فرهنگ، حالات سیاسی و دیگر جنبه‌های طبقات اجتماعی را تعیین می‌کند؛ طبقاتی که وجود آنها از راه نبردی آشکار می‌شود که بین آنها برای رسیدن به قدرت در جریان است. خلاصه آنکه، در تشکیل طبقات اجتماعی هم موقعیت‌های ذاتاً عینی و کاملاً مستقل از خواست فردی یا جمعی مؤثر است و هم عناصر ذهنی‌ای مانند عقیده، آگاهی و ارزشیابی افراد. از آنجا که در هر جامعه، جز دو گروه وجود ندارند که حقیقتاً تصورات مخالفی از جامعه داشته باشند و هر یک واقعاً اراده سیاسی و تاریخی معینی داشته باشند؛ جز دو طبقه اجتماعی بزرگ وجود نخواهد داشت.

۱. ولفگانگ لئونارد، همان، ص ۶.

۵. گفته شد که نزاعی عمیق میان پیشرفت اقتصادی - فنی جامعه که بسیار سریع و شتابناک، است و مناسبات اجتماعی یا روبنای جامعه که غالباً واپس می ماند، یا به عبارتی دیگر، نبرد شدید طبقاتی بین طبقه استثمار شده و بهره ده و طبقه استثمارگر و بهره کش علت عمیق تر انقلاب ها و سقوط نظم اجتماعی و استقرار نظم دیگر است. بدین ترتیب، تحول همه اقوام جهان از پنج مرحله می گذرد: مرحله اشتراکی نخستین، برده داری، زمین داری، سرمایه داری و مرحله کمونیسم نهایی. از آنجا که همه حرکات تکاملی است، هر یک از این پنج نظم اجتماعی متکامل تر و پیشرفته تر از نظم های قبلی است؛ بنابراین، کمونیسم نهایی کامل ترین و مطلوب ترین نظم اجتماعی ای است که تاریخ بشری به خود خواهد دید.

۳. کمونیسم علمی

کمونیسم علمی درباره این مسئله است که عبور از سرمایه داری، در مرحله کمونیسم نهایی و در مقیاس جهانی و پیدایش جامعه سوسیالیستی، که نخستین دوره کمونیسم نهایی را نشان می دهد، چگونه، از چه راه و با کدام وسایل عملی می شود. پیش فرض کمونیسم علمی - که البته با توسل به قانونمندی همه پدیده های جهان هستی توجیه و اثبات می شود - این است که عبور از سرمایه داری رسیدن به کمونیسم جریانی قانونمندانه و اجباری است که با هیچ اقدامی نمی توان جلوی آن را گرفت. جای هیچ شک و شبهه ای نیست در اینکه گذار از سرمایه داری به کمونیسم روی خواهد داد. سخن فقط بر سر این است که این گذار کی و چگونه روی خواهد داد؟ یعنی، از کدام راه و با کدام روش ها. بعضی از احکام کمونیسم علمی که با مبحث ما ارتباط می یابد، از این قرار است:

الف. در عصر سرمایه داری تمامی جامعه، هر چه نمایانتر، به دو اردوگاه متخاصم، یا به عبارتی دیگر، به دو طبقه بزرگی که مستقیماً رویاروی یکدیگر قرار گرفته اند؛ یعنی، طبقه کارفرما یا سرمایه دار یا بورژوازی^۱ در یک سو و طبقه کارگر یا پرولتاریا^۲ در سوی دیگر تقسیم خواهد شد. نبرد این دو طبقه علت انقلاب اجتماعی ای است که به عمر

1. bourgeoisie .

2. proletaria .

سرمایه‌داری پایان خواهد داد. البته برای تحقق این انقلاب اجتماعی وقوع شرایطی مهم و از جمله شدت یافتن هر چه بیشتر تضاد دو طبقه نامبرده ضروری است.

ب. در مرحله سرمایه‌داری نیز، مانند دو مرحله برده‌داری و زمین‌داری، دولت اساساً وسیله تسلط طبقه حاکم و استثمارگر است. پس در این مرحله هر نظام سیاسی‌ای که بر سر کار آید نماینده و کارگزار منافع کارفرمایان سرمایه‌دار است و قدرت آنان را اعمال می‌کند.

ج. در این عصر، روحانیت نیز در خدمت منافع کارفرمایان و سرمایه‌داران است و بیدادگری‌های اجتماعی آنان را توجیه می‌کند؛ روحانیت با استناد به احکام اجتماعی دین، بردگی را توجیه می‌کند، رعیتی را می‌ستاید و در هنگام ضرورت نیز می‌داند که چگونه ظالم و تعدی طبقه سرمایه‌دار را، هر چند با حالتی غمگینانه، تأیید کند. احکام اجتماعی دین لزوم وجود طبقه‌ای حاکم و طبقه‌ای محکوم را وعظ می‌کند. جبران تمامی فضاحت‌ها و مکافات همه اعمال را به جهانی دیگر موکول می‌کند و بدین ترتیب، ادامه آنها را در این جهان، به عنوان وسیله‌ای که خداوندگانش را با آن می‌آزماید، توجیه می‌نماید. روحانیت بی‌غیرتی، بزدلی، تحقیر خویشتن، اتکا به دیگران، حقارت، خواری، فرمانبرداری، فروتنی و خلاصه همه صفات پست و ناپسند را توصیه می‌کند و از این طریق مردم را برای قدرتمندان بیدادگر رام می‌کند.

د. ولی، قدرت‌مداری و زورگویی دولت و ریاکاری و عوامفریبی روحانیت نیز نخواهد توانست که مانع انهدام و سقوط سرمایه‌داری شود. زوال سرمایه‌داری مشمول اجبار قوانین طبیعی و جبری است و از حیث تاریخی نیز اجتناب‌ناپذیر است و فعالیت انسان‌ها فقط در تسریع و تأخیر آن می‌تواند تأثیرگذار باشد. پس از نابودی سرمایه‌داری، دوره اول کمونیسم پدیدار می‌شود که سوسیالیسم نامیده می‌شود. پاره‌ای از ویژگی‌های جامعه سوسیالیستی بدین قرار است:

یک) دوره سوسیالیسم بیش از یک مرحله عبور و یک گذرگاه نیست، بنابراین کاملاً موقت است.

دو) دارای دولت است و دولتش نمی‌تواند چیزی جز استبداد خشونت‌آمیز و انقلابی

طبقه کارگر (دیکتاتوری پرولتاریا) باشد.

سه) دیکتاتوری پرولتاریا طبقات دیرینه دارا و توانگر را تصفیه می‌کند؛ همچنین همه مسلک‌های حقوقی، فلسفی، دینی، ادبی و هنری، که بیانگر آرا و نظریات و آهواء طبقات داراست، همراه با خود این طبقات سرکوب می‌شود. علی‌الخصوص، از هیچ تلاشی برای سرکوبی و امحاء دین و هر نوع اندیشه فردی فروگذار نخواهد شد.

چهار) دیکتاتوری پرولتاریا اموال سرمایه‌داران را مصادره می‌کند و بدین ترتیب موجب غصب غاصبین می‌شود. مالکیت خصوصی ابزار تولید، از جمله زمین، ملغی می‌شود و در اختیار دولت قرار می‌گیرد. بدین سان نظام سوسیالیسم دولتی یا به تعبیری بسیار دقیق‌تر، نظام جمعی برقرار می‌شود.

پنج) از هر کس به قدر توانایی او کار می‌خواهند و به هر کس به اندازه کارش مزد می‌دهند.

۵. درست است که نابودی سرمایه‌داری همانا مرگ استثمار و بهره‌کشی است، ولی ولادت کمونیسم به معنای اخص کلمه نیست؛ زیرا جمعی‌گرایی دوره سوسیالیسم همچنان نابرابری، اجبار، نوعی مالکیت خصوصی را اقتضا می‌کند: نابرابری، زیرا کارگر مستعدتر و ماهرتر نصیب بیشتری می‌برد؛ مالکیت خصوصی نیز همچنان در کالاهای مصرفی برقرار است. این‌ها نقص‌هایی اجتناب‌ناپذیر و بازمانده‌ها از نظام حقوقی سرمایه‌داری است، لکن نواقصی گذراست که باید در دوره دوم و نهایی کمونیسم، که همان کمونیسم به معنای اخص است، ناپدید شود.

بعضی از خصایص جامعه کمونیستی به قرار ذیل است:

یک) دوره کمونیسم منزلگاه و قرارگاه نهایی تاریخ بشر است و بنابراین پایدار و ماندنی است تا زمانی که بشریت زنده و پا برجاست.

دو) برخلاف دوره سوسیالیسم که دارای طبقات است و طبقه کارگر در آن سیادت سیاسی دارد، دوره کمونیسم بی طبقه است.

سه) این دوره، بدون دولت است. در حالی که ویژگی دوره سوسیالیسم، از لحاظ نظام سیاسی استبداد دولت - البته دولت کارگری - است. خصیصه دوره کمونیسم درست در

حد مفراط جهت مخالف آن، یعنی ناپدید شدن دولت خواهد بود، زیرا مگر نه اینکه دولت بیانگر و روبنای سلطه اقتصادی است؟ سلطه اقتصادی و طبقه سلطه‌گر را از میان ببرد تا قدرت سرکوب‌کننده حکومت متمرکز، پلیس، ارتش و دیوانسالاری را از بین برده باشید. با برقراری جامعه کمونیستی دولت خود به خود منحل می‌شود و از بین می‌رود. به تدریج در قلمرویی پس از قلمرو دیگر قدرت دولتی زایل می‌شود و خود به خود فرو می‌ریزد. دولت برجسته نمی‌شود، بلکه می‌پژمرد و می‌میرد؛ در نتیجه اجبار از میان برخواهد خاست و انسان‌ها به تدریج عادت خواهند کرد که قواعد زندگی اجتماعی را رعایت کنند بدون نیاز به خشونت، اجبار، فرمان‌برداری و بدون اینکه دستگاهی مخصوص قهر و جبر قانونی به نام دولت وجود داشته باشد؛ یعنی، هماهنگی اجتماعی به خودی خود و به نحو طبیعی برقرار خواهد شد.

چهار) در جامعه کمونیستی، نظام تقسیم کار ملغی خواهد شد. همان‌گونه که جامعه بی طبقه و یکپارچه کمونیستی جایگزین جامعه طبقاتی و پاره پاره سرمایه‌داری خواهد شد، انسان تام یا کامل یا کلی نیز جانشین انسان ناقص یا جزئی‌ای خواهد شد که در جامعه سرمایه‌داری، با تقسیم کار و پیدایش تخصص در ایفای وظایف مثلثه و جزء جزء شده است. مارکس می‌گوید: «تقسیم کار و مالکیت هر دو اصطلاحات مشابهی است، آنچه اصطلاح نخست در زمینه فعالیت بیان می‌کند، همان چیزی است که اصطلاح دیگر در زمینه محصول این فعالیت بیان می‌دارد»^۱.

به عبارت دیگر، تقسیم فعالیت موجب تقسیم مالکیت، یعنی پیدایش مالکیت فردی و خصوصی می‌شود و بالعکس. به همین ترتیب، فعالیت اشتراکی موجب مالکیت اشتراکی خواهد شد. «لذا استقرار جامعه اشتراکی بدون الغای تقسیم کار و بدون کار جمعی امکان‌پذیر نیست»^۲ مارکس همچنین می‌نویسد: «در جامعه کمونیستی که هیچ‌کسی در آن محبوس در یک زمینه فعالیت محدود و بسته نیست و می‌تواند در رشته دلخواه خویش تکامل یابد، جامعه است که تولید عمومی را تنظیم می‌کند و بدین سان

۱. آندره بی‌پتر، همان، ص ۹۶.

۲. همان، صص ۹۶ و ۹۷.

امکان پرداختن به این کار و یا به کاری دیگر را در روزی دیگر، در اختیار فرد می‌گذارد. مثلاً فرد می‌تواند بامدادان به شکار برود، نیمروز به صید ماهی پردازد، شب هنگام به تربیت دام مشغول شود و پس از صرف غذای شام نیز به نقد و تحقیق همت گمارد. بی‌آنکه هیچ‌گاه فقط شکارچی، ماهیگیر یا منتقد باشد^۱. همراه با از میان رفتن کار تقسیم شده، اختلاف میان کار فکری و کار جسمی نیز که نتیجه اختلاف طبقاتی است، پایان خواهد یافت.

پنج) مالکیت فردی و خصوصی نیز یکسره از بین خواهد رفت و بشریت از مرحله سوسیالیسم - به هر کس به قدر کارش - به مرحله کمونیسم - به هر کس به قدر نیازش - ارتقا خواهد یافت و بدین ترتیب هرگونه نابرابری اقتصادی هم رخت بر خواهد بست. شش) زنان نیز با مردان برابری کامل خواهند یافت. بدین منظور، قبل از هر چیز، همه زنان در صنایع عمومی شرکت خواهند کرد تا در مقام یک کارگر و یک تولیدکننده بامردان هم‌تراز شوند. سپس، برای آنکه کارهای خانه و وظایف خانوادگی تعطیل نشود و اختلال نپذیرد، جامعه از همه کودکان چه مشروع و چه نامشروع به یکسان نگهداری خواهد کرد و همه آنها را پرورش خواهد داد. و سرانجام، همراه با از بین رفتن دل‌نگرانی‌ها و دغدغه‌های خاطرهای مربوط به فرزندان، وسوسه‌هایی که مانع تظاهر خود به خود و آزاد‌گریزه جنسی است نیز زایل خواهد شد. نتیجه این امر آزادی تدریجی بیشتر در مناسبات جنسی خواهد بود.

بدین سان، زن از بند اسارت دیرینه خود خواهد رست و برتری مرد نسبت به زن نیز هم‌زمان با آن از بین خواهد رفت و تنها عامل تنظیم‌کننده ازدواج‌ها و تعیین‌کننده مدت دوام آنها عشق خواهد بود.

هفت) چون دین «خوشبختی و همی و پنداری» ای به انسان عطا می‌کند که بر چهره «خوشبختی حقیقی و واقعی» او نقاب می‌بندد و چون دین صرفاً، انعکاس است - انعکاس مناسبات اجتماعی، لیکن انعکاسی که همچون پرده‌ای مانع رؤیت نابرابری عمیق این مناسبات است - بدیهی است که استقرار جامعه کمونیستی مناسبات اجتماعی

را شفاف خواهد کرد و این نقاب را که امروزه جامعه سرمایه‌داری در برابر دیدگان ما بسته است کنار خواهد زد. در جامعه کمونیستی، همان‌گونه که قوای دولت تحلیل خواهد رفت، دین نیز به خودی خود تحلیل خواهد رفت.

رد دو دعوی مکتب مارکس

نقد و ابطال همه قوانین و احکام مکتب مارکس، که تقریر آنها گذشت، در اینجا نه میسر است و نه مطلوب؛ چرا که با سبک بحث ما مناسبتی ندارد. وانگهی، ما خود بخش فلسفی این مکتب را که اساس و مبنای سایر بخش‌های آن است در چند موضع نقد و ابطال کرده‌ایم.^۱ از این رو در اینجا، با اجمال و اختصار هر چه تمام‌تر، فقط مواضع عقیدتی خود را در باب مسائلی ذکر می‌کنیم که دو ادعای مکتب مارکس درباره تفاوت‌های اجتماعی و تفاوت‌های فرهنگی بر آنها توقف دارد. خوانندگان گرامی را هم برای کسب آگاهی تفصیلی و استدلالی از مواضع مذکور به کتاب‌هایی ارجاع می‌دهیم که در بررسی و نقد مکتب مارکس نوشته شده است (چه توسط خود ما و چه به دست دیگران).

به عقیده ما اگر چه ماده واقعیت عینی دارد، سراسر هستی عبارت از ماده و آثار و خواص آن نیست. ماده و عوارض آن موجود است، ولی هر موجودی ماده یا مادی نیست. بسیاری از موجودات مجرد و غیرمادی‌اند، از جمله خدای متعال که وجودبخش سایر موجودات و *علة‌العلل* جهان هستی است.

روح آدمی نیز موجودی است جوهری، نه عرضی و *ماوراءالطبیعی* است، نه طبیعی و مادی، بنابراین به هیچ روی از اعراض ماده نیست. همچنین همان‌گونه که طول،

۱. از جمله، ر.ک. به: محمدتقی مصباح، پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، ج دوم، مؤسسه در راه حق و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱؛ محمدتقی مصباح بزدی، ایدئولوژی تطبیقی، مؤسسه در راه حق، دو جلد. همچنین ر.ک. به: اصول فلسفه و روش رئالیسم، نگارش استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی، مقدمه و باورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، جلدهای اول و دوم و سوم (در یک مجلد) و پنجم، انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)؛ مرتضی مطهری نقدی بر مارکسیسم، صدر، ج اول ۱۳۶۳؛ شناسایی و هستی، ص ۲۹۴ تا ۳۱۰.

عرض، ضخامت (عمق یا ارتفاع) و بعد زمانی از ویژگی‌های ذاتی ماده است، حیات، علم و ادراک و اراده از خصایص ذاتی روح است؛ و ماده، جسم و بدن هیچ‌گاه نمی‌تواند این خصوصیات را واجد شود.

بین روح و بدن، البته تأثیر و تأثرهای متقابل و همکاری و تعاون‌های دو طرفه وجود دارد، ولی این همه هرگز بدین معنا نیست که بدن اصل است و روح فرع آن و پدیده‌های روحی و تحولات و تبدلات آنها تابع پدیده‌های بدنی و تغییرات و دگرگونی‌های آنهاست. روح موجودی است جوهری، مجرد و مستقل از بدن و به هیچ‌وجه فرع و تابع بدن نیست و اگر اصالت و اولویتی هست از آن روح است نه متعلق به بدن؛ چرا که در غالب اوقات روح است که بدن را برای مقاصد خویش به کار می‌گیرد، یعنی روح مقتضی و عامل و فاعل فعالیت است و بدن در حکم آلت و وسیله و ابزار است.

از آنجا که ذهن آدمیان، نیاز، بیم، امید، توقع، آرزو، انگیزه و سایر ویژگی‌های آنان، سازنده زندگی اجتماعی است، می‌توان گفت که جامعه و نهادهای آن تبلور و تجسم فرد و ویژگی‌های اوست. بنای محیط اجتماعی بشر ساخته دست آدمیان است و نهادها و سنت‌های محیط اجتماعی، همه از افعال و تصمیمات انسان‌ها حاصل شده است که آن نیز ناشی از خصوصیات بدنی و روحی آنها است و با افعال و تصمیمات انسان‌ها تغییر می‌پذیرد. مثلاً، نهاد اقتصاد که یکی از نهادهای مهم اجتماعی است در آخرین تحلیل جز برای رفع نیازمندی‌های مادی بشر پدید نیامده است. خلاصه آنکه، اگر چه باید به اهمیت عظیم عوامل محیط زیست کاملاً اعتراف کرد، ولی این نیز انکارپذیر نیست که اگر نهادهای اجتماعی را دنبال کنیم و به ریشه آنها برسیم، می‌بینیم که همه آنها توسط آدمیان و به سائقه انگیزه‌های معین و معلوم و برای تأمین مقاصدی خاص احداث شده است. جامعه فرآورده ارتباط، همکاری و تعاون و تأثیر و تأثر متقابل انسان‌هایی است که همه آنان طبیعت بشری و ابعاد و وجوه وجودی انسانی دارند. بنابراین، جامعه و رویدادهای حیات جمعی و نهادهای اجتماعی باید برحسب طبیعت بشری و ابعاد و وجوه زیستی و روانی، و علی‌الخصوص روانی، انسان‌ها توضیح و تبیین شود، نه با استقلال و بدون استناد به آنها.

اکنون که از سویی دانستیم که پدیده‌های روحی فرع و تابع پدیده‌های بدنی نیست و اگر تقدم و اولویت در کار است از آن روح است نه از بدن؛ و از سوی دیگر دریافتیم که همه پدیده‌های اجتماعی، در نهایت، به پدیده‌های زیستی و روانی بشر قابل ارجاع است و توجیه و تعلیل نهایی پدیده‌ها، نظامات و نهادهای جامعه باید براساس افعال و انفعالات افراد آدمی صورت پذیرد، باید گفت که نمی‌توان همه پدیده‌ها، نظامات و نهادهای اجتماعی را تابع ابعاد بدنی و مادی بشر دانست. به عبارت دیگر، نهاد اقتصاد زیربنای همه نهادهای اجتماعی دیگر نیست؛ بلکه اگر باید نهادی را اصلی و اصیل بدانیم، آن نهاد نهادی است که فرآورده بعد اخلاقی و معنوی انسان‌ها و معلول انگیزه‌های متعالی و فراتر آنان باشد. اهمیت و اصالت هر نهاد اجتماعی به اهمیت و اصالت منشأ تکوینی فردی آن در ساخت روانی طبیعت انسانی بستگی تام دارد. از این رو، اصیل‌ترین و مهم‌ترین نهاد در هر جامعه نهادی است که منشأ تکوینی روانی آن اصیل‌ترین و مهم‌ترین بعد از ابعاد وجودی فرد انسانی باشد؛ و پیداست که این اصلی‌ترین و مهم‌ترین بعد وجودی انسان بعد بدنی و مادی نیست.

مکتب مارکس برای اثبات طبقاتی بودن هر جامعه (غیر از جامعه کمونیستی موعود) و تضاد و نبرد طبقاتی به اصل تناقض استناد می‌کند که آن را جوهر دیالکتیک می‌خواند. سخن ما در رد این ادعا این است:

اولاً، اصل تناقض خود باطل و نادرست است. در باب موجودات مجرد و غیرمادی، مانند خدا و روح، اساساً، نمی‌توان از ترکیب سخن گفت. درباره موجودات مادی هم که در آنها ترکیب و ترکب متصور است و تحقق می‌یابد، نمی‌توان از اجتماع دو ضد سخن گفت. اینکه مکتب مارکس هر موجودی را مجمع دو ضد و مرکب از دو ضد می‌پندارد ناشی از غفلت آن است از این اصل فلسفی مسلم که «اجتماع ضدین در محل واحد محال است». اینکه هر دو موجودی با یکدیگر تضاد دارند نیز در کلیت خود صادق نیست، آنچه مسامحتاً و توسعاً به عنوان اجتماع دو ضد یا تضاد دو موجود می‌توان پذیرفت این است که دو موجود در دو مکان نزدیک یا متصل به هم واقع شوند، نه در یک موضوع یا محل واحد حقیقی و در یکدیگر تأثیر متقابل داشته باشند و هر یک از

آنها در مقام خنثی سازی آثار و خواص آن دیگری باشد. مثلاً، اگر بر روی آتشی آب بریزیم، هرگز در آن نقطه‌ای که آتش هست آب نخواهد بود و در آن نقطه‌ای که آب هست آتش نخواهد بود. نهایت آنکه، مکانهای آنها به هم نزدیک یا متصل می‌شود و بر اثر قرب مکانی و واقع شدن در کنار یکدیگر در هم مؤثر می‌افتند: آتش با بالا بردن درجه حرارت آب موجبات تبخیر آن را فراهم می‌آورد و آب با جلوگیری از ترکیب مواد سوختنی با اکسیژن موجود در هوا کمایش سبب خاموشی آتش می‌شود. در چنین موردی، می‌توان تسامحاً و مجازاً سخن از تضاد آب و آتش یا اجتماع آب و آتش گفت، ولی باید توجه داشت که این تضاد غیر از تضاد فلسفی‌ای است که هر عاقلی به محال بودن آن حکم می‌کند، چرا که آن تضاد محال مخصوص به دو شیئی است که در یک موضوع گرد آیند و معمولاً در اعراض تصور می‌شود؛ حال آنکه این تضاد ممکن در میان دو جوهر روی می‌نماید. به هر حال، این ادعا که هر موجودی مرکب از دو ضد و آوردگاه دو ضد است، به هیچ وجه روی در صواب ندارد.

ثانیاً، جامعه که گفت و گو درباره طبقاتی بودن آن است، وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد تا موجودی واحد قلمداد شود که مشتمل بر دو ضد، یعنی دو طبقه اجتماعی، است که با یکدیگر در نبردند.

ثالثاً، به فرض اینکه هر موجودی مرکب از دو ضد باشد و به فرض اینکه جامعه نیز موجودی واحد حقیقی باشد و بنابراین، شامل دو ضد و میدان جنگ دو طبقه باشد. چگونه می‌توان اثبات کرد که دو طبقه اجتماعی موجود در هر جامعه بر سر امور مادی و اقتصادی نزاع دارند؟ مگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی؟ مگر انسان جز همین بدن و نیازهای بدنی چیز دیگری ندارد؟ مگر نه این است که، همان گونه که اندکی پیش گفتیم، انسان هم بدن دارد و هم روح و هر یک از این دو نیز ابعاد و جوهری دارد و جامعه نیز به تعدد و وجوه وجودی فرد نهادهایی متعدد دارد، و از میان این نهادها نهادی اصالت دارد که آن بُعد وجود فرد که منشأ آن نهاد است از سایر ابعاد اصیل تر باشد؛ و نتیجتاً، نهادی که مربوط به اخلاق، فرهنگ و معنویات است باید اصلی ترین نهاد دانسته شود؟ به چه دلیل نهاد اقتصاد زیربنای بقیه نهادهای اجتماعی دانسته شده است و همه

پیکارها و نبردها به پیکار و نبرد اقتصادی ارجاع و تحویل شده است؟ به چه دلیل باید این احتمال را منتفی دانست که بسیاری از جنگ‌ها خصلت نژادی یا سیاسی یا دینی و مذهبی یا... دارد؟

رابعاً، به فرض اینکه هر جامعه‌ای شاهد نبرد طبقاتی دو طبقه‌ای باشد که بر سر امور مادی و اقتصادی می‌جنگند، چه استدلالی ثابت می‌کند که یکی از این دو طبقه، طبقه حاکمان و استثمارگران و بهره‌کشان است و طبقه دیگر، طبقه محکومان و استثمارشدگان و بهره‌دهان؟ آیا ممکن نیست که تضاد (اصلی) هر جامعه تضاد میان دو گروه از طبقه حاکم باشد؟ در واقع یکی از وقایع بزرگ و مستمر در تاریخ قرون وسطای مسیحی، جنگ میان پاپ‌ها و امپراتوران است که نمونه‌ای بارز و انکارناشدنی از شقاق و نزاع در درون طبقه حاکم است؛ و اگر این جنگ‌ها به منزله نبرد طبقاتی بین استثمارکنندگان و استثمارشوندگان تفسیر شود مسلماً تفسیری باطل خواهد بود.^۱

اینک، به اصل ادعای مکتب مارکس در باب تفاوت‌های فرهنگی می‌رسیم. گفتیم که این مکتب طرز فکرها و نظام‌های عقیدتی را براساس زمینه‌های اجتماعی تبیین می‌کند و بدین طریق هر دسته‌ای از افکار معین را به طبقه اجتماعی معینی نسبت می‌دهد؛ یعنی، افراد هر طبقه نمی‌توانند جهان را جز به اعتبار وضع، وظیفه و پایگاه اجتماعی خویش بنگرند. بر این اساس، آگاهی‌ها و تصورات هر طبقه از وضع و موقع خودش از کل جامعه و از سرتاسر جهان هستی آگاهی‌ها و تصوراتی دروغین است که البته از آنها گریز و گزیری هم نیست. همه افکار و نظام‌های فکری مصداق این آگاهی‌ها و تصورات دروغین است که عامل پیدایش آنها چیزی جز تعلق به طبقه‌ای خاص نیست. جان کلام مکتب مارکس در اینجا این است که اولاً، تفاوت‌های فرهنگی افراد، گروه‌ها و قشرهای اجتماعی وابسته به آگاهی طبقاتی هر یک از آنان و بنابراین، اجتناب‌ناپذیر و جبری است و هیچ کوششی در راه تخفیف یا از میان برداشتن این تفاوت‌ها به نتیجه نمی‌رسد. ثانیاً، هیچ کسی قادر نیست که به شناختی راستین و مطابق با واقع دست یابد، چرا که لامحاله

۱. برای شرح و نقد نظریه «طبقات اجتماعی» مارکس مخصوصاً ر. ک. به: ژرژ گورویچ، مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابهای جیبی، ج دوم، ۱۳۵۷، صص ۲۵ تا ۷۴.

به طبقه‌ای تعلق دارد و همین تعلق طبقاتی‌اش او را از ادراک حقایق محروم و محجوب می‌کند. پس، آگاهی‌ها و تصورات هر کس واقعیات را به او وارونه و واژگون می‌نماید. ناگفته نگذاریم که فروید و نیچه نیز هر یک به طریقی دیگر و با توسل به استدلال‌هایی دیگر، در وارونه‌نمایی و واژگون‌نمایی آگاهی‌های انسان‌ها با مارکس همداستان بودند.^۱ در نقد و رد این ادعا می‌گوییم که اولاً، این ادعا مبتنی است بر نظریه طبقات اجتماعی مکتب مارکس که ابطال آن گذشت.

ثانیاً، این ادعا خود ناقص و نافی خود است، زیرا مخالفان مکتب مارکس با طرفداران طبقه حاکم و استثمارگر به آسانی می‌توانند خطاب به مارکس بگویند: «خود شما معتقدید که همه انسان‌ها از این لحاظ که از ادراک واقع و نیل به حقیقت عاجزند (!) در یک سطح قرار دارند. مثلاً، به فرض اینکه بینش ما از جهان تابع منافع سرمایه‌دارانه ما باشد، جهان‌بینی شما نیز تابع منافع کارگری شما خواهد بود. چرا باید آرا و نظریات شما در همه زمینه‌ها، فلسفه، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست اخلاق و...، صحیح و مطابق با واقع قلمداد گردد و آرا و نظریات مخالفان شما نادرست و خلاف واقع؟

ثالثاً، اگر همه طبقات طرز فکری جانبدارانه و ناقص و خلاف واقع داشته باشند، دیگر حقیقتی باقی نخواهد ماند. اگر ایدئولوژی‌ها از طبقات اجتماعی و منافع مادی و اقتصادی آنها جدا نیست، پس وجه امتیاز یا برتری یک ایدئولوژی بر ایدئولوژی دیگر چیست؟ این ادعا فقط به شکاکیت کامل ولادری‌گری تام منجر می‌شود که مکتب مارکس، در بخش فلسفی خود، آن را نمی‌پذیرد. بر وفق این ادعا، همه ایدئولوژی‌ها برابر خواهد بود؛ یعنی، همه به یک اندازه جزئی‌نگر، جانبدارانه، صاحب غرض، ناقص و در نتیجه، خلاف واقع و دروغ خواهد بود.

رابعاً، اگر طبقه‌ای به تبع مقام و موقع خویش تصویری دروغین از جهان داشته باشد فردی که به آن طبقه تعلق دارد هرگز نمی‌تواند خود را از زنجیر آن تصورات دروغین و آن

۱. برای کسب آگاهی تفصیلی از این مطلب مخصوصاً، ر.ک. به: سارا کوفمان تاریخخانه ایدئولوژی، ترجمه ستاره هومن، کتاب زمان، ج اول، ۱۳۵۶.

اوهام و خیالات باطل آزاد کند. بنابراین، نکوهش و سرزنش او روا نیست، چرا که تقبیح و ملامت فقط متوجه کسی می‌شود که عالماً و عامداً و آگاهانه و آزادانه عملی ناشایسته را مرتکب شده باشد.

به عقیده ما، بشر می‌تواند در بسیاری از زمینه‌ها به حقایقی برسد که برای همگان و نه فقط برای افراد یک طبقه اجتماعی معتبر است و در واقع بسیاری از علوم و معارف و آرا و نظریات آدمیان با نفس الامر مطابق است. علاوه بر این، بشر اختیار دارد که این علوم و معارف و آرا و نظریات درست و راستین را بپذیرد یا نپذیرد؛ چه از طبقه حاکم باشد، چه از طبقه محکوم. خلاصه آنکه تفاوت‌های فرهنگی افراد، گروه‌ها و قشرها آزادانه و از سر اختیار حاصل آمده است، نه اینکه تبعیت صرف از امور طبیعی و مادی و اقتصادی داشته باشد. قرآن کریم نیز به خوبی گویای این واقعیت است که در هر یک از مراحل مقاطع تاریخی، کسانی که به دین حق گراییده و گرویده‌اند (یا نگراییده و نگروده‌اند) از گروه‌ها، قشرها و طبقات اجتماعی مختلف بوده‌اند.

حال، نوبت نقد و رد ادعای مکتب مارکس درباره تفاوت‌های اجتماعی است. دیدیم که این مکتب بر آن است که تفاوت‌های اجتماعی را تا آنجا که ممکن و مقدور است کاهش دهد و از میان بردارد. اینکه در مرحله سوسیالیسم هرگونه اندیشه فردگرایانه سرکوب و امحا می‌شود، اموال مردم دارا و توانگر مصادره می‌شود و مالکیت خصوصی ابزار تولید و از جمله زمین، ملغی می‌گردد؛ و اینکه در مرحله کمونیسم تقسیم کار ملغی خواهد شد، مالکیت فردی یکسره از بین خواهد رفت، به هر کس به قدر نیازش و نه به اندازه کارش، مزد داده خواهد شد و زنان با مردان برابری کامل خواهند یافت و مثلاً همگی در صنایع عمومی مشارکت خواهند کرد، همه این‌ها، نشان‌دهنده این نکته است که آرمان مکتب مارکس جامعه‌ای است که در آن تفاوت‌های اجتماعی به کمترین مقدار ممکن تقلیل یافته باشد.

باید گفت که مکتب مارکس عدالت را در تساوی کامل می‌بیند یا به تعبیری دیگر مساوات را بر عدالت رجحان می‌دهد، و حال آنکه نه عدالت در تساوی کامل است و نه مساوات بر عدالت رجحان دارد. کارهایی از قبیل الغای تقسیم کار، از بین بردن مالکیت

خصوصی و فردی، دادن مزد به تناسب نیاز (نه به تناسب کار) و برابر ساختن کامل زن و مرد اگر چه موجب تساوی کامل حقوق و تکالیف انسان‌ها می‌شود، عادلانه نیست؛ چرا که تفاوت‌های طبیعی و تکوینی را نادیده می‌گیرد و تفاوت‌های اجتماعی و حقوقی‌ای را که دقیقاً ناشی از تفاوت‌های طبیعی و تکوینی است از میان بر می‌دارد. مساوات در هر اوضاع و احوالی مطلوب نیست، بلکه اگر مقتضای عدالت باشد مطلوب خواهد بود و اگر ناعادلانه باشد نامطلوب. آنچه در هر زمان و مکان و در هر اوضاع و احوالی مطلوبیت دارد عدالت است که به حکم آن مثلاً کارگری که کار بیشتری کرده است باید مزد بیشتری دریافت کند و اگر مزدی کمتر از مزد کارگر دیگر یا برابر با مزد او بگیرد، به او ظلم و ستم شده است.

بگذریم از اینکه این مساوات و عدالت مارکسیستی چون با تفاوت‌های طبیعی و تکوینی‌ای می‌ستیزد که جبری و اجتناب‌ناپذیر است، قابل اجرا و اعمال نیست. مثلاً، به دشواری می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که بتواند همه افراد خود را برای همه حرفه‌ها و مشاغل تربیت کند یا بدون اینکه افرادش در علوم، فنون و صنایع معینی تخصص داشته باشند بتواند به کار خود ادامه دهد؛ یعنی، هیچ جامعه‌ای بدون مقرر داشتن نظام تقسیم کار نمی‌تواند زنده و پابرجا بماند.^۱

رفع چند توهم و شبهه

متأسفانه به‌رغم نقاط ضعف بسیار متعدد و مهمی که مکتب مارکس دارد خیل عظیمی از انسان‌ها آن را قبول کرده‌اند و تأثیر و نفوذ فراوانی، چه آشکارا و چه پنهانی، در اذهان و نفوس آدمیان داشته است. این تأثیر تا بدان حد است که گروه معتنابهی از مسلمین جهان

۱. برای دستیابی به شرح و نقد مکتب مارکس در زمینه‌های فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و اخلاق مخصوصاً ر.ک. به: هانری دومان، فراسوی مارکسیسم، ترجمه دکتر منوچهر بیات مختاری، تهران، دانشگاه تهران، چ اول، ۱۳۵۵؛ کارل ریموند پوپر، جامعه‌باز و دشمنانش، ترجمه علی اصغر مهاجر، شرکت سهامی انتشار، چ اول، پاییز ۱۳۶۴، از فصل سیزدهم تا فصل بیست و دوم (صص ۳۱۳ تا ۴۶۸)؛ ریمون آرون، همان، صص ۱۵۱ تا ۲۳۶.

برای کسب آگاهی تفصیلی از همه بخش‌ها و ابعاد و وجوه مکتب مارکس مخصوصاً ر.ک. به: آندره پی پتر، همان، ولفگانگ لئونارد، همان، (که به زبانی ساده و آسان نگاشته شده است).

نیز کم یا بیش از آن تأثیر یافته‌اند و بدان گراییده‌اند و آگاهانه یا ناآگاهانه با حسن نیت یا با سوء قصد و برای تسکین خاطر خود یا برای اقناع یا فریفتن دیگران حقایق قرآنی را مسخ و تحریف کرده‌اند تا با (به اصطلاح) قوانین و احکام بی‌چون و چرای مکتب مارکس وفاق یابد. نشان دادن جای‌های خبط و خطا و خلط و التباس و سفسطه و مغالطه این گروه از مسلمانان مارکسیست، البته وظیفه هر دانشور و اندیشمند مسلمان و حق‌جوست، ولی این کار با حجم و اسلوب بحث ما در این کتاب تناسب چندانی ندارد. از این رو و مخصوصاً، با توجه به اینکه استاد شهید مرتضی مطهری، رضوان‌الله تعالی علیه، نزدیک به یک ثلث از کتاب «جامعه و تاریخ» خود را - که پنجمین کتاب از سلسله کتاب‌های گرانقدر آن استاد با عنوان «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی» است - بدین امر مهم اختصاص داده است و به خوبی از عهده آن برآمده است؛ ما در اینجا فقط به ذکر و رد چند توهم و شبهه از توهمات و شبهات این گروه از مسلمانان اکتفا می‌کنیم و خوانندگان گرامی را به رجوع به کتاب نامبرده توصیه می‌کنیم:

۱. قرآن کریم وعده پیروزی نهایی را از سوی به حزب‌الله^۱، مؤمنان^۲، پیامبران الهی^۳ و جندالله^۴ می‌دهد و از سوی دیگر به مستضعفان^۵؛ مثلاً، از طرفی می‌فرماید:

أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ.

زمین را بندگان شایسته من به ارث می‌برند. (۱۰۵ / انبیاء)

و از طرف دیگر می‌فرماید:

و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ.

می‌خواهیم بر کسانی که در زمین زبون شمرده شده‌اند منت نهیم و پیشوایشان کنیم و وارثشان کنیم. (۵ / قصص)

معلوم می‌شود که از دیدگاه قرآنی اولاً، همه ایدئولوژی‌ها طبقاتی است، زیرا پیامبران الهی و کسانی که به آنان می‌گروند از مستضعفان، یعنی از فقرا و مساکین و

۱. ر.ک. به: ۵۶/مائده.

۲. ر.ک. به: ۲۷/روم و ۵۱/غافر.

۳. ر.ک. به: ۱۷۱ و ۱۷۲/الصافات، ۵۱/غافر، ۲۱/المجادله.

۴. ر.ک. به: ۱۷۳/صافات.

۵. ر.ک. به: ۵/قصص.

محرومان‌اند. ثانیاً، پیروزی نهایی از آن محرومان و زحمتکشان و رنجبران است.^۱ در جواب باید گفت که قرآن کریم برای واژه مستضعف بار عاطفی و ارزشی مثبت قائل نیست؛ و به تعبیر دیگر، هرگز مستضعفان را از این حیث که مستضعف‌اند نمی‌ستاید و تقدیس و تکریم نمی‌کند. در آیات قرآنی از مستضعفانی سخن گفته می‌شود که به خود ستم می‌کنند و جایگاهشان جهنم است که چه بد سرانجامی است (۹۷ / نساء). مستضعفان ستمگری که با مستکبران ستمکار در روز قیامت گفت و گو و بحث و جدل می‌کنند و به آنان می‌گویند: «اگر شما نمی‌بودید ما مؤمن می‌شدیم»؛ و مستکبران نیز در پاسخ می‌گویند: «مگر ما شما را از هدایت پس از آنکه به سویتان آمده بود بازداشتیم و منحرف کردیم؟ نه، شما خود بزهکار بودید» و آنان در جواب مستکبران می‌گویند: «نه، نیرنگ شبانه‌روزی شما بود، هنگامی که ما را وا می‌داشتید که به خدا کفر بورزیم و برای او همتیانی قائل شویم» و چون عذاب را ببینند اظهار پشیمانی می‌کنند و خدای متعال در گردنهای آنان، یعنی در گردن‌های کافران چه مستضعف باشند و چه مستکبر، زنجیرها می‌افکند و کیفر کارهای آنان را می‌دهد (۳۱ تا ۳۳ سبأ). مستضعفانی که قرآن کریم از مؤمنان می‌خواهد که در راه نجات آنان بجنگند مردان و زنان و کودکانی هستند که می‌گویند: «پروردگارا ما را از این جامعه که افرادش ستمگرند بیرون بر و برای ما از نزد خویش سرپرستی فرست و برای ما از نزد خود یاور فرست» (۷۵ / نساء)؛ یعنی مؤمنند و خود اهل ظلم نیستند و از ستمگران بیزارند. خلاصه آنکه از دیدگاه قرآنی مستضعفان ممکن است کافر، ظالم، گمراه، بزهکار، مشرک، معذب و جهنمی باشند و ممکن است مؤمن، عادل و بیزار از بیدادگری باشند؛ و فقط گروه اخیرند که شایسته ستایش و تکریم‌اند. به عبارت دیگر، از دیدگاه قرآنی مستضعف بودن ارزش مثبت ندارد، بلکه «مؤمن و عادل و ستم‌گریز و ستم‌ستیز» بودن ارزش مثبت دارد.

وانگهی مستضعف از لحاظ بار معنایی با فقیر، مسکین، محروم و امثال و نظایر این‌ها مساوی نیست. مستضعف مفهومی است در حوزه امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی؛

۱. ر. ک. به: مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، صدر، بخش ۵ (جامعه و تاریخ)، صص ۴۲۳ تا

حال آنکه فقیر، مسکین و محروم مفاهیمی در حوزه امور اقتصادی و معیشتی است.^۱

۲. مخاطب قرآن کریم ناس، یعنی توده مردم و محرومان هر جامعه است. پس، اسلام خاستگاه و جهت‌گیری طبقاتی دارد و دین محرومان و زحمتکشان است.^۲

برای اینکه دریابیم که از نظرگاه قرآنی کلمه ناس نیز بار عاطفی و ارزشی مثبت ندارد، کافی است توجه کنیم که در این کتاب شریف درباره بیشتر مردم (أَكْثَرُ النَّاسِ) گفته شده است که نمی‌دانند (۲۴ بار) ایمان ندارند (۱۳ بار) سپاس نمی‌گزارند (شش بار) از خرد بدورند (سه بار) از حق بدشان می‌آید، از حق سر می‌پیچند و روی می‌گردانند، راه انکار در پیش دارند، مشرک‌اند (هر کدام دوبار) نادانند، کافرند، از گمان پیروی می‌کنند، حقیقت را نمی‌دانند، فاسقند، به پیمانی پای‌بند نمی‌مانند، دیگران را از راه خدای متعال منحرف می‌کنند، نمی‌شنوند، مانند چهارپایانند و بلکه از چهارپایان نیز گمراه‌ترند (هر کدام یک بار).

در واقع ناس به معنای همه مردم است، نه توده محروم جامعه. مردم چه مؤمن باشند و چه کافر و مشرک و منافق، چه مستضعف باشند و چه مستکبر، چه فقیر باشند و چه غنی به اسم ناس خوانده می‌شوند.

از این استدلال سخیف‌تر و خنده‌آورتر آن است که شروع قرآن کریم را به اسم خدای متعال و ختم آن را به نام «ناس» دلیل بر ارزش و قداست توده محروم جامعه پندارند.^۳

۳. قرآن کریم تصریح می‌کند که پیامبر گرامی اسلام ﷺ از امیین بوده است و امی یعنی کسی که از میان امت برخاسته است و امت یعنی توده محروم جامعه^۴؛ سایر انبیا و نیز همه مصلحان اجتماعی، مجاهدان در راه خدای متعال و شهدا هم از توده محروم جامعه بوده‌اند و هستند.^۵

در پاسخ باید گفت کلمه امی منسوب به امت نیست، بلکه یا منسوب به ام‌القری، یعنی شهر مکه، است یا به معنای درس‌نخوانده و ناخوانا و نانویساست. بگذریم از اینکه اگر

۱. مرتضی مطهری، همان، صص ۲۳۳ تا ۲۳۷ و ۴۴۰ تا ۴۵۶.

۲. همان، صص ۲۲۵ و ۲۲۶.

۳. همان، ص ۴۳۷.

۴. ر.ک. به: ۱۵۷ و ۱۵۸/اعراف و ۲/جمعه.

۵. همان، ص ۴۲۶.

منسوب به امت به معنای توده محروم جامعه نیست (ر.ک. به: ۲ - ۹).

تاریخ نیز به وضوح گواه است بر اینکه حضرت رسول ﷺ فردی از توده محروم جامعه نبودند. آن حضرت از قبیله قریش بود که به اصطلاح مارکس و پیروانش از طبقه حاکم به شمار می آمدند. نخستین همسر آن حضرت، خدیجه رضی الله عنها ثروتمندترین زن جامعه عرب آن روزگار محسوب می شد.

ائمه معصومین، صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، نیز کمابیش ثروت و مکنت بسیاری داشتند و به هر حال از طبقه محکوم و رنجبر و محروم به شمار نمی آمدند.

نه آیات قرآنی بر این دلالت دارد که همه پیامبران الهی از میان توده های محروم برخاسته اند نه ادله تاریخی. در میان پیامبران حتی کسی مانند سلیمان رضی الله عنه هست که پادشاهی بود که حتی باد سرکش و سخت را در تسخیر خود داشت - بادی که به فرمان سلیمان به هر جا که او قصد داشت به نرمی می رفت و مسیر یک ماه را در یک بامداد یا شبانگاه در می نوردید^۱. او جنیان را نیز زیر فرمان خود داشت و آنان را به کار غواصی، بنایی و کارهای دیگر وادار می کرد و بعضی آنها را هم بسته در زنجیر نگه می داشت^۲ علاوه بر انسان ها، جنیان و پرنندگان نیز از سپاهیان او بودند.^۳ جنیان هر چه او می خواست، از پرستشگاه ها (یا کاخها) و مجسمه ها و کاسه هایی به اندازه حوض و دیگ های مستقر برایش می ساختند.^۴ خلاصه آنکه، او سلطنتی داشت که هیچ کس پس از او نداشت^۵؛ بنابراین یکی از افراد محروم نبود، بلکه اگر با اصطلاحات مکتب مارکس سخن بگوییم - العیاذ بالله - از طبقه حاکم و استثمارگر و بهره کش و حتی بزرگترین مستکبر تاریخ بشر بود.

واقع این بود که نه همه انبیا، مؤمنان، مصلحان، مجاهدان و شهیدان راه خدای متعال از میان محرومان و فقرا برخاسته اند و نه همه فقرا و مساکین دعوت انبیا را لبیک می گفته اند. هم مؤمن متنعم بوده است و هست و هم محروم کافر یا مشرک یا منافق. نه

۲. ر.ک. به: ۸۲/الانبیاء ۱۲/سبأ و ۳۷ و ۳۸/ص.

۴. ر.ک. به: ۱۳/سبأ

۱. ر.ک. به: ۸۱/انبیاء ۱۲/سبأ و ۳۶/ص.

۳. ر.ک. به: ۱۷/نمل.

۵. ر.ک. به: ۳۵/ص

بین ایمان و محرومیت مادی و مالی ملازمه‌ای هست، نه میان تنعم مالی و اقتصادی و کيفر.^۱

البته، قرآن کریم منکر این حقیقت نیست که تنعم به نعمت‌های مادی و دنیوی اقتضای طغیان دارد، بلکه بر آن تأکید بلیغ می‌کند. بی‌مناسبت نیست که نخست چند آیه از آیات شریفه‌ای را ذکر کنیم که بر مطلب مذکور دلالت دارد و سپس، از نظر روان‌شناسی آنها راتبیین و تعلیل کنیم تا به یکسونگری و بی‌انصافی متهم نشویم:

۱. در آیات ۳۲ تا ۴۴ سوره کهف، خدای متعال برای انسان‌ها مثلی می‌آورد: دو مرد بودند که خدای متعال برای یکی از آن دو، دو باغ مقرر فرموده بود. (شاید بدین جهت که کسی که دو باغ دارد به این توهم نیز دچار می‌شود که حتی اگر یکی از آن دو آفت ببیند، دیگری سالم و بی‌عیب می‌ماند). هر یک از آن دو باغ تاکستانی بود که با درخت‌های خرما احاطه شده بود؛ و در میان آن دو باغ کشتزاری وجود داشت (یا هر یک از آن دو باغ شامل سه قسمت بود: در قسمت میانی درخت‌های انگور کاشته شده بود؛ کشتزاری قسمت میانی را در بر می‌گرفت و نخلستانی کشتزار را احاطه می‌کرد). هر دو باغ میوه‌ای را که می‌بایست بدهد می‌داد و به هیچ وجه نقصانی نمی‌یافت. در میان آنها نیز جویی روان بود. به هر حال صاحب آن دو باغ میوه‌های فراوان و ثروتی سرشار داشت و با دوستش که چنین باغ‌هایی نداشت گفت و گو می‌کرد؛ و به وی می‌گفت: «من به مال از تو بیشترم و به گروه وعده از تو نیرومندترم» (أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَ أَعَزُّ نَفْرًا). او که خود را هم از لحاظ امکانات مالی و اقتصادی و هم از لحاظ نیروی انسانی برتر می‌دید به باغ خود در می‌آمد و در حالی که، در واقع به خود ستم می‌کرد، می‌گفت: «گمان ندارم که این باغ هرگز نابود شود و گمان ندارم که رستاخیز بر پا شود و اگر به سنوی پرودرگام ببرند سوگند می‌خورم که سرانجامی بهتر از این باغ خواهم یافت»؛ یعنی به دگرگونی و تغیر، نابودی و فنای نعمت‌های دنیوی و مادی باور نداشت و می‌پنداشت که روز قیامت و عالم آخرت واقعیتی ندارد و اگر واقعیتی هم داشته باشد او که از نعمت‌های دنیوی تمتع

فراوان یافته است یقیناً، از نعمات اخروی هم بهره‌ای سرشار خواهد یافت. دوستش با او گفت و گو می‌کرد و به او می‌گفت: «مگر به کسی که تو را نخست از خاک و آنگاه از نطفه بیافرید و سپس به صورت مردی پرداخت کافر شده‌ای؟! ولی، او - یعنی خدای متعال - پروردگار من است و من هیچ کس را با پروردگارم شریک نمی‌کنم. چرا هنگامی که به باغ خود درآمدی نگفتی آنچه خدای متعال بخواهد همان می‌شود و هیچ توانی جز به تأیید خدای متعال نیست؟ اگر مرا می‌بینی که از تو به دارایی و فرزندی، یعنی هم از لحاظ امکانات مالی و هم از لحاظ نیروی انسانی، کمترم غره مشو، چرا که شاید پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد و بر باغ تو از آسمان آفتی فرستد تا خشکزاری لغزنده و زمینی بایر و بی‌حاصل شود یا آب آن به اعماق زمین فرو رود و جستن آن نتوانی». سرانجام میوه‌های باغ‌های آن مرد کافردل نابود شد و او به حسرت مالی که در آن باغ خرج کرده بود دو دست خویش زیر و زبر می‌کرد، چرا که باغ یکسره نیست و نابود شده بود و می‌گفت: «ای کاش هیچ کس را با پروردگارم شریک ندانسته بودم». غیر از خدای متعال کسی نبود که او را یاری کند و خود نیز نمی‌توانست به خود کمکی کند. در چنین مواردی، نه امکانات مالی به کار می‌آید و نه نیروی انسانی، بلکه یاری و کمک خاص خدای بحق است. پاداش اوست که بهتر و سرانجام دادنش نیک‌تر است.

یکی از نکات ارجمندی که از این مثل استفاده می‌شود این است که تنعمات مادی و دنیوی علت - و به تعبیر درست‌تر یکی از اجزای مهم علت تامه - حالت غفلت و بی‌توجهی به خدای متعال و معاد و عالم دیگر است. از همین رو، صاحب باغ پس از آنکه دارایی‌اش همه بر باد رفت و نه پیش از آن، گفت: «ای کاش کفر نورزیده بودم و مشرک نشده بودم».

۲. در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره سباء:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿۳۵﴾ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّينَ.

در هیچ جامعه‌ای بیم‌رسانی نفرستادیم مگر اینکه هوسرانان آن گفتند: «ما آنچه [= کیش و آیینی] را که به [ابلاغ] آن فرستاده شده‌اید منکریم». و گفتند: «ما دارایی‌ها و فرزندان

بیشتر داریم و ما عذاب نخواهیم دید».

مُتَرَفٌ که از تَرَفٌ به معنای تنعم مشتق شده است هم به معنای متنعم است و هم به معنای کسی که وفور نعمت او را سرمست و گردنکش ساخته است، زیرا اَتَرَفَهُ یعنی آنچه را او می‌خواست بدو داد و وسایل آسایش و خوشی او را فراهم کرد و اَتَرَفْتَهُ النِّعْمَةَ یعنی نعمت دنیا او را سرمست و گردنکش کرد و مُتَرَفٌ اسم مفعول این هر دو فعل است. عادتاً لفظ مُتَرَفٌ به معنای کسی است که متنعم است و در استفاده از لذایذ و شهوات دنیوی زیاده‌روی می‌کند. به همین جهت، برای رساندن معنای آن در زبان فارسی می‌توان از الفاظی مانند هوسران، کامران، عیاش و خوش‌گذران سود جست.

چنانکه از دو آیه مذکور و نیز از آیات ۲۳ و ۲۴ سوره زخرف بر می‌آید در همه جوامع بشری نخستین، سرسخت‌ترین مخالفان دعوت انبیای الهی مترفان و کامرانان بوده‌اند.

۳. آیات ۱۰ تا ۱۴ سوره قلم بر این دلالت دارد که آنچه سوگندپیشگان، زیونان و خوارمایگان، نکوهش‌گران و عیب‌جویان، سخن‌چینان، بازدارندگان از نیکی، ستمگران و متجاوزان، گناهکاران، درشت‌خویان و جفاکاران و بی‌تباران و حرام‌زادگان را بدین اوصاف متصف می‌دارد، کثرت مال و اولاد آنان است (أَنْ كَانُوا ذَمَالًا وَبَنِينَ).

۴. آیه ۱۱ سوره مزمل:

وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا.

مرا با تکذیب‌کنندگان متنعم واگذار و اندکی مهلتشان ده.

در این آیه بسیار تهدیدآمیز آمده است از وصف اُولِي النَّعْمَةِ به خوبی استشعار می‌شود که علت تکذیب تکذیب‌کنندگان دعوت پیامبر گرامی اسلام ﷺ همان تنعم و تمول آنان بوده است که غرور، کبر و عجب آنان را برمی‌انگیخته است.

۵. آیات ۱۱ تا ۱۵ سوره مدثر:

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا * وَبَيَّنَّ شُحُودًا * وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا * ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ.

مرا با کسی تنها واگذار که او را آفریدم و دارایی فراخ و گشاده و فرزندانی حاضر به او

دادم و برایش همه چیز را] به خوبی آماده کردم و باز طمع دارد که [بر نعمتهایش] بیفزایم.

۶. آیات ۶ و ۷ سوره علق:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى

انسان همین که خود را بی نیاز ببیند سرکشی می‌کند.

این دو آیه شریفه، مخصوصاً، عمومیت این امر را نشان می‌دهند که افراد، گروه‌ها و قشرهای اجتماعی به محض اینکه آرامش و آسایش بیابند و وسایل عیش و نوش خود را فراهم ببینند به طغیان و سرکشی دچار می‌شوند.

از سوی دیگر، بعضی از آیات بیانگر این مطلب است که فقر و محرومیت و شداید و مشکلات، اقتضای توجه به خدای متعال و تضرع به درگاه او را دارد، از جمله:

۱. آیه ۴۲ سوره انعام:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاھُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ.

به سوی امت‌هایی پیش از تو این پیامبرانی فرستادیم و به تنگدستی و سختی گرفتیم تا شاید زاری کنند.

این آیه شریفه می‌رساند که خدای متعال با فرستادن پیامبران عامل اساسی و اصلی تکمیل و تهذیب نفوس را پدید می‌آورده است و با گرفتار ساختن مردم به شداید و مشکلات عامل جنبی و فرعی آن را. این عامل خیر می‌تواند سبب ازاله حالاتی از قبیل غرور، کبر و عجب و طغیان باشد که همگی مانع پذیرش دعوت انبیاست.

۲. آیه ۹۴ سوره اعراف:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ.

در هیچ جامعه‌ای پیامبری نفرستادیم، مگر اینکه افراد آن را به تنگدستی و سختی دچار کردیم تا شاید زاری کنند.

این آیه شریفه نیز مانند آیه پیش‌گفته دال بر این است که مبتلا شدن انسان‌ها به شداید و مشکلات به قصد رفع موانع هدایت آنان است، ولی چون اشتغال بر حصر دارد عمومیت این سنت الهی را صریح‌تر و بهتر می‌رساند.

اینک وقت آن است که این واقعیت را که تنعم و آرامش و آسایش مقتضی غرور و طغیان است و فقر و محرومیت و شداید و مشکلات مقتضی تسلیم و تضرع، از نظر روانشناسی تبیین و تعلیل کنیم.

از دیدگاه اسلامی هیچ موجودی غیر از خدای متعال، و از جمله هیچ انسانی ذاتاً و حقیقتاً از خود چیزی ندارد. فقط خدای متعال است که غنی مطلق است. سایر موجودات فقیرند و به او نیاز دارند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

(ای مردم، شما هستید که به خدای متعال نیازمندید؛ و فقط خدای متعال است که بی‌نیاز و ستوده است: (آیه ۱۵ / فاطر)

وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ.

خدای متعال است که بی‌نیاز است و شما هستید که نیازمندید. (آیه ۳۸ / محمد)

آدمی هر قدر به فقر ذاتی و حقیقی خود آگاه‌تر باشد، از لحاظ روحی و معنوی کمال یافته‌تر است و رفتار انسان هر چه بیشتر بر شناخت فقر ذاتی مبتنی باشد پسندیده‌تر و کمال‌بخش‌تر خواهد بود. خلاصه اینکه، «استکمال بشر توسط همین معرفت او نسبت به فقر حقیقی‌اش حاصل می‌شود».

کسی که هر چه را بخواهد در اختیار دارد، به تدریج به این خیال خام و پندار باطل دچار می‌شود که مستقل است و به هیچ موجود دیگری وابسته و نیازمند نیست و این احساس استغنا، وسایل غفلت او را از فقر ذاتی و حقیقی‌اش فراهم می‌آورد تا آنجا که گاه همچون فرعون ادعای اولوهیت می‌کند و از دیگران توقع بندگی و بردگی پیدا می‌کند و طبعاً، دعوت پیامبران الهی را به چیزی نمی‌گیرد.

وانگهی، چنین کسی می‌پندارد که چون امکانات مالی و اقتصادی و نیروهای انسانی را در زیر فرمان دارد، مقهور هیچ قدرتی نخواهد شد و از هیچ موجودی شکست نخواهد خورد و زیان و آسیب نخواهد دید؛ می‌پندارد که مقهوریت و شکست مخصوص کسانی است که خود قدرتی عظیم در اختیار ندارند و زیان و آسیب متوجه کسانی می‌شود که قادر به دفع و رفع آن نیستند.

از این گذشته، چنین کسی به عیش و نوش و زندگی آرام و آسوده عادت کرده و خوگر شده است و این انس و اعتیاد دلبستگی به دنیا و لذات و شهوات دنیوی را در او تقویت کرده است. از این رو، چنین کسی از لحاظ روانی، به هیچ وجه استعداد و آمادگی پذیرش کیش و آیینی را ندارد که دائماً دم از فنا و زوال دنیا و نعمتهای آن می زند و بقا و خلود آخرت و عذاب های آن را خاطر نشان می کند.

و سرانجام، چنین کسی طبعاً در برابر هر نهضت فرهنگی و اجتماعی ای ایستادگی می کند که بخواهد وسایل عیش و نوش و رفاه و خوش گذرانی او را از دستش بگیرد و برای مقابله با آن از هیچ کاری روی نمی گرداند. به همین جهت، این فرد روحیه حفظ وضع موجود را دارد و شدیداً، محافظه کار و مخالف حرکت ها و اصلاحات اجتماعی و فرهنگی است.

ولی کسی که بسیاری از آنچه را می خواهد در اختیار ندارد و دستش از بسیاری از نعمت های مادی و دنیوی تهی است بالطبع، تنبه و تفتن بیشتر و بهتری نسبت به فقر ذاتی و حقیقی خودش می یابد و در نتیجه در مسیر استکمالات معنوی پیشرفت بیشتری خواهد داشت، چرا که پیشرفت در آن مسیر متوقف است بر این تفتن و توجه.

چنین کسی، هیچ یک از موانع روانی ای را در خود نمی یابد که متنعمان و مترفین را از پذیرش دین و مذهب حق باز می دارد؛ از این رو، اگر کسی را داعی به حق و مصلح راستین ببیند به او می گردد و در این کار درنگ نمی کند.

از آنچه گفتیم نباید چنین استنباط کرد که تنعم و تمول علت تامه اعراض و طغیان و کفر و انکار است و فقر و محرومیت علت تامه تسلیم به حق و قبول آن؛ مقصود فقط این است که تنعم چنان اقتضایی دارد و محرومیت چنین اقتضایی، ولی هر یک از این دو اقتضا ممکن است با مانع یا موانعی مواجه شود و همین امر است که نظریه «طبقاتی بودن فرهنگ و ایدئولوژی» را بی اعتبار می کند - نظریه ای که یکی از ارکان «مادیت تاریخ» مکتب مارکس است.

از سویی، ممکن است فردی متنعم و متمول - مانند حضرت سلیمان علیه السلام - نسبت به فقر ذاتی و حقیقی خود معرفتی کامل یا لااقل کافی حاصل کند و به حکم آن معرفت از

ابتلا به اعراض، طغیان، کفر و انکار در امان بماند.

و از سوی دیگر، ممکن است که فردی فقیر و محروم نسبت به فقر ذاتی خود به هیچ وجه تفتن و توجه نیابد و به همین جهت به حق اقبال نکند حق را نپذیرد و بدان تسلیم نگردد. در پی آیه شریفه ۴۲ سوره انعام که دال بر این مطلب بود که خدای متعال از باب لطفی که به بندگان خود دارد آنان را به شداید و مشکلات گرفتار می‌کند تا به خود آیند و از سرکشی دست بردارند و به راه آیند می‌خوانیم:

فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا.

چرا هنگامی که سختگیری ما به آنان رسید به زاری در نیامدند؟! (۴۳ / انعام)

این آیه بیانگر این واقعیت است که ابتلا به شداید و مشکلات همیشه سبب اقبال به

حق و حقیقت نیست.



مرکز تحقیقات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش هفتم

نهادهای اجتماعی

در این بخش به مبحث نهادهای اجتماعی پرداخته‌ایم که شاید مهم‌ترین مبحث در جامعه‌شناسی باشد. در واقع، همان‌گونه که بسیاری از جامعه‌شناسان معتقدند، یکی از روش‌های خوب و مؤثر برای ادراک کل جامعه این است که به نهادهای اصلی آن و مناسبات موجود میان آنها توجه کنیم.

پس از آنکه نشان داده‌ایم که جامعه‌شناسان در تعریف نهاد اجتماعی و نیز در تعیین شماره نهادهای اجتماعی به هیچ روی همداستان نیستند، خود تعریفی از نهاد اجتماعی ارائه کرده‌ایم و نهادهای اجتماعی اصلی را منحصر در نهادهای خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، حقوق و حکومت دانسته‌ایم. البته هر جامعه‌ای به جز از این پنج نهاد، نهادهای دیگر نیز دارد؛ مثلاً هر جامعه‌ای نیازمند به دفاع از کیان و موجودیت خود در برابر هر دشمنی است که آن را تهدید می‌کند، بنابراین همه افراد هر جامعه باید به گونه‌ای در این زمینه ارتباط و تعاون داشته باشند که نهاد دفاع را پدید می‌آورد. ولی، هیچ یک از نهادهای دیگر جامعه قدر و اهمیت پنج نهاد نامبرده را ندارد.

درباره هر یک از این پنج نهاد جامعه‌شناسان مطالعات و تحقیقات وسیع و وافی انجام داده‌اند که بیشتر آنها جنبه توصیفی و مخصوصاً تاریخی دارد و ورود در آنها با برنامه و سبک بحث ما در این نوشته مناسبت ندارد. از این رو، در این بخش، سیر تاریخی و تحولات و تبدلاتی را بررسی نکرده‌ایم که در گذر تاریخ بر ابعاد و وجوه گوناگون هر یک از این نهادها عارض شده است. همچنین از گفت و گو درباره ارتباطات

متقابل این نهادها - که آن نیز در طی تاریخ و در پهنه زمین دستخوش دگرگونی‌های عظیم شده است، اجتناب کرده‌ایم.

از میان همه بحث‌های جامعه‌شناختی درباره نهاد‌های اصلی اجتماعی ما فقط به اثبات اولویت تقدم و اصالت نهاد آموزش و پرورش نسبت به سایر نهادها پرداخته‌ایم که به عقیده ما آثار و نتایج علمی بسیار خطیر و مهمی خواهد داشت.

تعریف و تعداد نهادهای اجتماعی

در مبحث نهادهای اجتماعی جامعه‌شناسان اختلاف نظرهای فراوان دارند که یکی از آنها در زمینه تعریف نهاد اجتماعی است. بعضی از تعاریفی که برای «نهاد اجتماعی» شده است عبارت است از: «نهاد اجتماعی مجموعه‌ای است از هنجارها که در یک دستگاه اجتماعی به کار بسته می‌شوند و قانونی بودن یا نبودن هر چیز را در آن دستگاه تعیین می‌کنند. در این معنا ازدواج، خانواده، مدرسه، دانشگاه و مانند اینها، از نهادهای اجتماعی اند»^۱؛ «نهادهای اجتماعی یعنی مناسبات اجتماعی انتزاعی»^۲؛ «یک نهاد مجموع یا خوشه‌ای از وظایف اجتماعی است»^۳؛ «یک نهاد عبارت از یک مفهوم و یک ساخت است»^۴؛ «منظور وی از این تعریف آن بود که نهادها فقط شامل انگاره‌های مقبول فعالیت برای برآوردن حاجات بشری نیستند، بلکه انگاره‌های سازمانی برای انجام فعالیت را نیز در بر می‌گیرند»^۵؛ «به شبکه‌ای از پویش‌های پیچیده اجتماعی که به هدف یا هدف‌های مهم معینی ناظر است و کل یگانه‌ای به شمار می‌آید، نهاد اجتماعی نام داده‌اند. چون این پویش‌ها معمولاً به یاری وسیله‌هایی متحقق می‌شوند، کلمه نهاد اجتماعی گذشته از معنی اصلی خود بر محل و ساختمان‌ها و سایر وسایلی که برای این پویش‌ها ضرورت دارند نیز دلالت می‌کند»^۶؛ «نهادهای اجتماعی همانا کارکردهای مهم

۱. هانری مندراس جامعه‌شناسی، ص ۱۷۲. ۲. هانری مندراس، همان

۳. تی.بی. باتامور، همان، ص ۱۲۲.

۴. ویلیام گراهام سامنر جامعه‌شناس آمریکایی (۱۹۱۰ - ۱۸۴۰)

۵. جوزف روسک و رولندوارن، همان، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۶. ا.ح. آریان پور، زمینه جامعه‌شناسی، همان، صص ۳۳۲ و ۳۳۳.

و حیاتی انسانی هستند که به صورت پوشش‌هایی پیچیده در آمده‌اند»^۱؛ «نهادهای اجتماعی همان مؤسسات اجتماعی است»^۲؛ «نهادهای اجتماعی یعنی مؤسسات اجتماعی مهم»^۳؛ «مؤسسه سازمانی است برای وصول به یک یا چند هدف و نهاد پوشش‌های ناشی از کارکرد مؤسسه است»^۴؛ «نهادهای اجتماعی در یک معنی مؤسسه‌ای است بسیار پایدار که کارکرد اجتماعی آن برای جامعه بسیار پر اهمیت است. سازمان‌های اقتصادی و سیاسی و دینی و خانوادگی از این جمله‌اند»^۴.

می‌توان گفت که نهادهای اجتماعی مفاهیمی است انتزاعی که از امور و شئون مهم و اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی بشر حکایت می‌کند. بر این اساس، فی‌المثل اقتصاد را یکی از نهادهای اجتماعی محسوب می‌کنند، زیرا مفهومی است انتزاعی که از بخشی از اعمال عمده و گریزناپذیر حیات انسان در ظرف جامعه - مانند تولید، توزیع، مبادله و مصرف مواد و کالاها - حکایت می‌کند. مقصود از اجتناب‌ناپذیری پاره‌ای از امور و شئون حیات جمعی این است که اولاً، در طی تاریخ بشری جامعه‌ای پدید نیامده است که از یکی از این امور و شئون خالی باشد؛ ثانیاً، در هر جامعه‌ای تقریباً همه افراد با این امور و شئون ربط و پیوند و سر و کار دارند. مثلاً نهاد بودن اقتصاد بدین معناست که مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان هرگز نتوانسته‌اند جامعه‌ای بیابند که در آن هیچ یک از فعالیت‌های اقتصادی، از قبیل تولید، توزیع، مبادله و مصرف وجود نداشته باشد. همچنین فعالیت‌های تقریباً همه اعضای جوامع را در بر می‌گیرد، نه اینکه فقط گروه یا قشری اجتماعی به این فعالیت‌ها اشتغال داشته باشد.

باید دانست که مفهوم نهاد اجتماعی بر طبق تعریفی که ما از آن ارائه کردیم افراد، گروه‌ها و قشرهای اجتماعی و وسایل و افزاری را شامل نمی‌شود که نهاد را تحقق و عینیت می‌بخشند. سازمان اجتماعی یا مؤسسه اجتماعی - که مظهر و مجلای نهاد اجتماعی است - البته نیروهای انسانی و اسباب و آلات مادی را نیز در بر می‌گیرد، ولی نهاد چیزی است و سازمان یا مؤسسه چیزی دیگر. مثلاً اقتصاد که نهادی اجتماعی است چیزی است

۱. همان، ص ۳۳۶.

۲. همان.

۴. همان، ص ۳۶.

۳. مک آریور جامعه‌شناس امریکایی معاصر.

و شرکت تعاونی، اتحادیه صنفی، اتحادیه کارگری، بنگاه بازرگانی، بازار، وزارت بازرگانی، وزارت اقتصاد و دارایی و... که سازمان‌ها و مؤسسات اجتماعی وابسته به نهاد اقتصادی چیزهایی دیگرند.

جامعه‌شناسان در زمینه تعیین تعداد نهادهای اجتماعی نیز به هیچ روی متفق‌القول نیستند. بعضی حتی ازدواج را نهادی می‌دانند غیر از نهاد خانواده؛ برخی دیگر مدرسه و دانشگاه را نیز نهاد قلمداد می‌کنند نه سازمان و مؤسسه‌هایی وابسته به نهاد تعلیم و تربیت.^۱ پاره‌ای استدلال می‌کنند که وجود جامعه انسانی مستلزم ترتیبات یا فرایندهایی خاص است؛ به عبارتی دیگر، برای پیدایش جامعه تعدادی شرط کارکردی ضرورت دارد که حداقل آنها پنج عدد است: نظام ارتباطی، نظام اقتصادی (برای تهیه و توزیع کالاها)، ترتیباتی برای جامعه‌پذیر کردن نسل‌های جدید، نظام اقتدار و توزیع قدرت و نظام مناسک (به منظور حفظ یا افزایش همبستگی اجتماعی و رسمیت بخشیدن به وقایع مهم شخصی نظیر تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ). نهادهای عمده آنهایی است که با این الزامات اساسی سر و کار دارد. بنابراین، نهادهای عمده عبارت است از: زبان و خط (که ارتباط انسان‌ها را ممکن می‌کنند)، نهادهای اقتصادی (نه نهاد اقتصادی)، خانواده و آموزش و پرورش (که نسل‌های جدید را جامعه‌پذیر می‌کنند)، نهادهای سیاسی (نه نهاد سیاسی) و رسم و افکار عمومی و دین و اخلاق. از همین نهادها ممکن است نهادهای دیگری پدید آید که به نوبه خود در آنها مؤثر افتد.^۲

برخی می‌گویند که انسان چهار دسته نیازمندی پایدار و همیشگی دارد که چهارگروه نهاد عمده را می‌سازند؛ نیازهایی مانند ارضاء غریزه جنسی، تکثیر نوع و حشر و نشر نزدیک مبنای خانواده را تشکیل می‌دهد. نیازهایی که به تولید و توزیع خوراک، پوشاک و سایر کالاهای مادی مربوط است، پیدایش نهادهای اقتصادی را موجب می‌شود. حیرت و حرمت آدمی نسبت به طبیعت و کائنات و احتیاجی که بشر به برقراری ارتباط با قوای فوق طبیعی دارد نهادهای مذهبی را به وجود آورده است. نهادهای حکومتی نیز مربوط

۱. هانری مندراس، همان، ص ۱۷۲.

۲. تی.بی. بانامور، همان، صص ۱۲۳ و ۱۲۴.

است به تنفیذ مهارهای اجتماعی و حراست جامعه از مداخله و مزاحمت بیگانگان. این چهار خطه فعالیت نهادی را می‌توان نهادهای عمده نامید. خطه‌های فعالیت نهادی دیگری نیز وجود دارند، مانند نهادهای تفریحی، نهادهای تربیتی، نهادهای حمل و نقل و ارتباطات که اهمیت اساسی نهادهای عمده را ندارند.^۱ گروهی معتقدند که شبکه پویش‌های اقتصادی و شبکه پویش‌های خانوادگی مهم‌ترین نهادهای اجتماعی است. شبکه پویش‌های دینی در گذشته نهادی معتبر و مهم بوده است و شبکه پویش‌های بین‌المللی نهادی است که فقط در عصر حاضر اعتبار فراوان یافته است. همچنین شبکه پویش‌های آموزش و پرورشی اکنون نهادی مستقل است، ولی سابقاً وابسته نهادهای خانوادگی، دینی و اقتصادی شمرده می‌شده است. معمولاً، چند نهاد متجانس با یکدیگر پیوند می‌خورند و یک نظام نهادی به وجود می‌آورند که پاسخ‌گوی گونه‌ای از نیازمندی‌های انسانی است. اگر نیازمندی‌های انسانی را به دو شاخه اصلی و فرعی تقسیم کنیم، می‌توانیم نظام‌های نهادی را هم دو گونه بدانیم: نظام‌های نهادی نخستین و نظام‌های نهادی دومین. نظام نهادی نخستین، نظامی نهادی است که برای رفع حاجت‌های حیاتی انسان و بقای جامعه ضرورت تام دارد و از این رو جهانگیر است؛ نظام نهادی اقتصادی و نظام نهادی خانوادگی از این گونه است. نظام نهادی اقتصادی مشتمل است بر نهادهای مهم فراوانی مانند نهاد تولید، نهاد داد و ستد و نهاد بانکداری که از راه‌های گوناگون زندگی اعضای موجود جامعه را تأمین می‌کنند. نظام نهادی خانوادگی مرکب است از نهادهای مهم فراوانی که به شیوه‌های متعدد تولید و تربیت اعضای آینده جامعه را برعهده دارند. نهادهای دینی - که در عصر جدید از اعتبار و اهمیت افتاده‌اند - سابقاً، در شمار نظام‌های نهادی نخستین بوده‌اند.

نظام نهادی دومین نظامی‌هایی نهادی است که به نیازهای درجه دوم انسان پاسخ می‌گوید و خود از متفرعات نظام‌های نخستین محسوب می‌شود و به همین جهت عمومیت و ضرورت جهانی ندارد. در این عصر، نظام نهادی اخلاقی، نظام تربیتی و نظام نهادی هنری و نظام نهادی تفریحی از این جمله‌اند.^۲

۱. جوزف روسک و رولندوارن، همان، ص ۱۴۷. ۲. ابح. آریان پور، همان، صص ۳۳۳ و ۳۳۴.

آنچه گفته شد فقط نمونه‌ای از تشتت آراء جامعه‌شناسان را در این زمینه نشان می‌دهد. می‌توان به شیوه‌ای تحلیلی، نه استقرایی، تعداد نهادهای اجتماعی و علت ضرورت هر یک از آنها را معلوم کرد و چنین گفت: هدف از زندگی اجتماعی این است که نیازهای افراد جامعه به بهترین وجه مرتفع شود و وسایل پیشرفت و استکمال آنان کاملاً فراهم گردد. روی هم رفته، نیازهای انسان به دو دسته تقسیم‌پذیر است: یکی نیازهای مادی و دیگری نیازهای معنوی. نیازهای مادی به نوبه خود به دو گروه منقسم می‌شود: یکی نیازهای مادی انسان به انسان یا انسان‌های دیگر که همان نیازهای جنسی است و در نهاد خانواده برآورده می‌شود و دیگر نیازهای مادی انسان به طبیعت مانند نیاز به خوراک، پوشاک و مسکن که در نهاد اقتصاد برآورده‌شدنی است. نیازهای معنوی را عمدتاً نهاد آموزش و پرورش برطرف می‌کند. زندگی اجتماعی نیز محتاج احکام و قوانینی است که مناسبات و ارتباطات افراد جامعه را تنظیم و حدود حقوق و تکالیف و اختیارات و وظایف هر فرد یا گروه یا قشر را معلوم کند. نهاد حقوق که همه سازمان‌ها و مؤسسات وابسته به قوای مقننه و قضائیه تجسم آن هستند، این احتیاج را مرتفع می‌کند. لکن احکام و قوانین حقوقی نیز نیازمند کسانی است که مجری آن باشند و ضامن عمل به آن شوند؛ نهاد حکومت این امر را بر عهده می‌گیرد.

درباره دین - که اغلب جامعه‌شناسان آن را نهادی اجتماعی در کنار سایر نهادها قلمداد کرده‌اند - باید گفت که اگر دین به معنای ارتباط انسان با خدا در چارچوب عبادات (بالمعنی الأخص) می‌بود، می‌شد آن را یکی از نهادهای اجتماعی تلقی کرد و در تبیین و توجیه ضرورت آن نیاز معنوی انسان را به نیایش و راز و نیاز با خدا خاطر نشان کرد. ولی این معنای محدود را - که موافق است با برداشت فرهنگی غرب از دین - ما نمی‌پذیریم. از نظرگاه ما، دین برنامه صحیح و مطلوب زندگی آدمی است که جمیع ابعاد و وجوه حیات فرد و جامعه را فرا می‌گیرد و علاوه بر اعتقادات، اخلاق و عبادات به معنای اخص شامل انواع و اقسام حقوق را - از جمله حقوق سیاسی، حقوق قضائی، حقوق جزائی، حقوق بین‌الملل، حقوق اقتصادی و حقوق مدنی (نظیر حقوق خانواده) - شامل می‌شود؛ بنابراین، همه نهادهای اجتماعی را در خود می‌گنجاند و بر آنها اشراف و تسلط دارد.

اینک وقت آن است که ببینیم کدام یک از نهادهای پنجگانه خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، حقوق و حکومت نسبت به سایرین اولویت، تقدم و اصالت دارد.

تعلیم و تربیت، مهم‌ترین نهاد اجتماعی

در باب اینکه تأثیر کدام یک از نهادهای اجتماعی در بقا و استكمال جامعه بیشتر است، مکتب‌های جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسان مختلف رأی‌های گونه‌گون آورده‌اند. یکی از این آرا از آن مکتب مارکس است که به موجب آن نهاد اقتصاد تأثیر اساسی در جامعه دارد و در حکم زیربنایی است که سایر نهادها روبناهای آن و تابع‌هایی از تغییرات آن هستند.

به عقیده ما، اگر بخواهیم یکی از نهادها را به عنوان مهم‌ترین نهاد معرفی کنیم آن نهاد همانا نهاد تعلیم و تربیت است؛ زیرا:

۱. زندگی بشر فقط زمانی از حد حیوانیت فراتر خواهد رفت و به صفت انسانی متصف خواهد شد که براساس تعقل و شناخت‌های عقلانی بنا شود. زندگی‌ای که بر پایه غرایز حیوانی مبتنی باشد انسانی نخواهد بود. و شک نیست که تنها نهادی که مستقیماً و بی‌واسطه با تعقل و ادراکات عقلی انسان‌ها سر و کار دارد نهاد آموزش و پرورش است. فقط همین نهاد است که می‌تواند آدمیان را از نظر فکری و فرهنگی رشد دهد.

۲. برخلاف آنچه اغلب متفکران علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان می‌پندارند - هدف اعلای زندگی اجتماعی برآورده شدن نیازهای بدنی و مادی و تأمین منافع و مصالح دنیوی انسان‌ها نیست؛ بنابراین در مقام ارزیابی نهادها و تعیین درجه اهمیت هر یک از آنها، نباید فقط به تأثیری چشم دوخت که هر نهادی در زمینه رفع حوائج مادی و دنیوی دارد، این کاری است که بیشتر متفکران علوم اجتماعی انجام می‌دهند. آنان حتی دین را - که به زعم آنان یکی از نهادهای اجتماعی است - برای حفظ یا افزایش همبستگی اجتماعی و رسمیت بخشیدن به وقایع مهم شخصی یا برای تثبیت مناسبات اجتماعی می‌خواهند. در واقع، غایت قصوای زندگی اجتماعی استكمال روحی و معنوی هر چه

بیشتر یکایک افراد بشر است که از راه خداشناسی، خداپرستی، کسب رضای خدای متعال و تقرب به او حاصل می‌آید. به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی و رفع نیازمندی‌های مادی و دنیوی همه باید مقدمه‌ای باشد برای اینکه هم شمار بیشتری از آدمیان خداپرست شوند و هم خداپرستان در مسیر خداپرستی خود پیشرفت هر چه افزون‌تری بیابند. در آیه ۵۵ سوره نور می‌خوانیم:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا.

خدای متعال کسانی از شما را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند و عده داده است که یقیناً در روی زمین آنان را جانشین کند، چنانکه کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین کرد و آیینی را که برای آنان پسندیده است به سودشان استقرار دهد و از پی ترسشان آرامشی جایگزین کند تا مرا بپرستند و چیزی را با من شریک ندانند.

آیه دال بر این است که حکومت، استقرار دین و نظم و امنیت و آرامش همه مقدمه است برای توسعه و تعمیق کمی و کیفی خداپرستی و ایمان و توحید. پس باید نهادهای اجتماعی را از چارچوب تنگ مادیت و دنیازدگی بیرون آورد و از نو ارزیابی و مقایسه کرد. این سنجش مجدد که از نظرگاه معنوی صورت می‌گیرد نهاد آموزش و پرورش را رجحان می‌دهد، قدر می‌نهد و بر صدر می‌نشانند؛ زیرا فراهم آمدن زمینه رشد و استكمال معنوی و باطنی آدمیان بیش از هر چیز و پیش از هر چیز مرهون این نهاد است. نهاد آموزش و پرورش است که آرا و عقاید هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی صحیح را به مردم تعلیم می‌دهد و آنان را بر طبق ارزش‌های پسندیده اخلاقی و حقوقی پرورش می‌دهد و بدین طریق خداپرستی و استكمال معنوی انسان‌ها را گسترش می‌دهد و ژرفا می‌بخشد.

۳. با نهاد آموزش و پرورش می‌توان سایر نهادها را تثبیت یا تحکیم و تقویت یا اصلاح کرد و جامعه را به هدف‌های متوسط و عالی‌اش نزدیک‌تر کرد. به همین جهت، اگر تعلیم و تربیت جامعه‌ای صورت صحیح نداشته باشد، دیر یا زود، سایر نهادها

دستخوش بی‌نظمی و اختلال می‌شود و همه امور و شئون زندگی اجتماعی در معرض خطر فساد و نابودی قرار می‌گیرد.

۴. به واسطه آموزش و پرورش آگاهانیدن مردم از احکام و قوانین اجتماعی و حقوقی و تشویق و ترغیب آنان به پیروی از قوانین و مقررات و همکاری با سازمان‌ها و مؤسسات اجتماعی و دولتی امکان‌پذیر می‌شود.

بدین‌سان، تبیین و توجیه این امر وقتی آسان‌تر می‌شود که بدانیم خدای متعال وظیفه پیامبر گرامی اسلام ﷺ را در تلاوت آیات الهی بر انسان‌ها و تزکیه آنان و تعلیم کتاب و حکمت به آنان، یعنی تعلیم و تربیت آنان، خلاصه می‌فرماید^۱. تعلیم و تربیت است که انسان‌ها را از هدف اعلای زندگی فردی و اجتماعی می‌آگاهاند و آنان را چنان می‌پرورد که در مسیری که به آن هدف منتهی می‌شود گام نهند و شتاب گیرند. سایر نهادها - خانواده، اقتصاد، حقوق و حکومت - چیزی جز مقدمه و وسیله‌ای نیستند که زمینه‌ساز سیر و سلوک معنوی آدمیان توانند بود.

نتیجه عملی‌ای که از این سخنان می‌توان گرفت این است که قدم اول در بهبود بخشیدن به اوضاع و احوال مختلف هر جامعه نابسامان و بی‌تعادل و فاسد اصلاح نظام تعلیم و تربیت آن است؛ چنانکه نخستین گام در به تباهی کشاندن هر جامعه، فاسد کردن نظام آموزش و پرورش آن است. بررسی‌ها و پژوهش‌های تاریخی در باب علل ترقی و انحطاط جامعه‌ها به خوبی گواه صدق این مدعا است. مطالعه و تحقیق در تاریخ کشورهای اسلامی از جمله اندلس (اسپانیای فعلی)، نشان می‌دهد که دشمنان عزت و شوکت و سعادت مسلمین برای اینکه آزادی و استقلال امت اسلام را نابود و این امت را وابسته و طفیلی خود کنند، قبل از هر چیز در سد استوار و محکم فرهنگ آنها رخنه کردند و پس از آنکه فرهنگ و نظام آموزش و پرورش آنها را موافق با اهداف و مقاصد خود دگرگون کردند با سهولت و سرعت هر چه تمام‌تر به نیات شوم خود جامعه عمل پوشاندند و مسلمین را به تباهی و سقوط کشاندند. با این حال، آیا وقت آن نرسیده است

۱. رک. به: ۱۲۹ و ۱۵۱/بقره، ۱۶۲/آل عمران و ۲ جمعه.

که کسانی که به راستی در پی اصلاح اوضاع و احوال جامعه خود هستند به اصلاح تعلیم و تربیت افراد جامعه بیش از هر کار دیگری اهتمام کنند و فریب این نظریه مارکسی را نخورند که نهاد اقتصاد را اصل و سایر نهادها را فروع و توابع آن می‌پندارد و بهبود وضع اقتصادی و معیشتی مردم را سبب و زمینه‌ساز بهبود همه ابعاد و وجوه زندگی آنان می‌انگارد. در واقع نه با اصلاح وضع اقتصادی و معیشتی سایر اوضاع و احوال حیات بشر خود به خود بهبود می‌یابد و نه کار مصلح اجتماعی باید از امر اقتصاد شروع شود و نه بیشترین فعالیت‌های اصلاح‌گرانه باید متوجه زمینه‌های اقتصادی گردد. هر چه را که مکتب مارکس در باب اولویت، تقدم و اصالت نهاد اقتصاد می‌گوید، باید به عینه درباره نهاد آموزش و پرورش گفت.

این سخنان البته نباید به این معنا گرفته شود که کسانی که در صدد اصلاح جامعه و زندگی اجتماعی افرادند باید در آغاز مدتی کمابیش طولانی را به امور و شئون فرهنگی اختصاص دهند و دیگر امور و شئون را به دست غفلت و نسیان بسپارند. در هیچ مرحله‌ای، تمرکز همه قوا و فعالیت‌ها در زمینه تعلیم و تربیت مقرون به مصلحت نیست و آثار و نتایج مطلوب نخواهد داشت؛ زیرا مردمی که از حد و مقدار ضروری مایحتاج زندگی نیز محرومند آمادگی لازم را برای پذیرش تعلیم و تربیت نخواهند داشت.

ما در عین حال که واقعیت مذکور را انکار نمی‌کنیم بر اولویت، تقدم و اصالت تعلیم و تربیت تأکید داریم. جامعه‌ای که به اندازه کافی از تعلیم و تربیت صحیح برخوردار نشده باشد، حتی اگر به فرض همه مسائل و مشکلات اقتصادی و معیشتی اش حل و رفع شده باشد، باز هم از اینکه گمراه شود و به کژ راه افتد مصون نیست. به عبارت دیگر، داشتن بهترین نظام اقتصادی به معنای داشتن بهترین و سعادت‌مندترین جامعه نیست، علی‌الخصوص با توجه به این حقیقت که رفع نیازهای مادی و دنیوی خود مقتضی طغیان انسان و اعراض او از حق و حقیقت است و تعمیم تنعم و ثروت غالباً جز به عمومیت سرکشی و رویگردانی از حق و حقیقت نمی‌انجامد.

باز از این مطلب اخیر، نتیجه‌گیری نشود که باید افراد جامعه را در حال فقر و محرومیت نگهداشت تا توجه و اقبالشان به خدای متعال کاستی نپذیرد. خدای متعال

هرگز از ما نخواستہ است کہ آدمیان را در نیازمندی و تهیدستی شان رها کنیم، هر چند به مقتضای تدبیر حکیمانہ خود گاهی مردم را به مشکلات و شدائد و بلاها و محنت‌هایی گرفتار می‌کند تا شاید این داروهای تلخ بیماری‌های روحی و باطنی آنان را شفا دهد. خدای متعال ما را به مبارزه با فقر و محرومیت انسان‌ها مأمور کرده است ولی، این تکلیف الهی نباید موجب این توهم شود کہ تنها مسئله و مشکل بشری همین فقر اقتصادی و محرومیت مالی است یا حل و رفع این مسئله و مشکل سبب حل و رفع خود به خود سایر مسائل و مشکلات خواهد بود. باید همزمان با مبارزه با فقر و محرومیت و اختلافات فاحش و ظالمانہ طبقاتی به تعلیم و تربیت صحیح مردم اهتمام وافر داشت. بطلان آرا و عقائد هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی نادرست آنان را اثبات کرد، آرا و عقاید درستی به آنان آموخت، بر قدرت تفکر و تأملشان افزود، نظام ارزشی و اخلاقی صحیح را در میان آنان ترویج و اشاعه داد و آنان را بر وفق آن تربیت کرد تا پیشرفت مادی و ظاهری آنان با استکمال معنوی و باطنی توأم و همراه شود، نه اینکه رفاه و تنعمشان موجب غرور و طغیان شود و آنان را به وادی حیوانیت فرو افکند.

پس نهاد آموزش و پرورش در جامعه اسلامی وظیفه‌ای بسیار خطیرتر، مهم‌تر و سنگین‌تر از نهاد آموزش و پرورش در دیگر جوامع دارد کہ یا به دین التفاتی ندارند یا آن را نهادی در کنار نهادهای دیگر می‌دانند و قلمرو آن را جدا از قلمروهای خانواده، اقتصاد، حقوق و حکومت می‌انگارند. ناگفته پیداست کہ مقصود از نهاد آموزش و پرورش تنها آن کاری نیست کہ سازمان‌ها و مؤسساتی از قبیل کودکان‌ها، دبستان‌ها، مدارس راهنمایی، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها بر عهده دارند، بلکه شامل هرگونه فعالیتی است کہ در زمینه تعلیم و تربیت و فرهنگ جامعه صورت می‌گیرد. بنابراین، کارهایی کہ در قالب رادیو، تلویزیون، روزنامه‌ها، مجلات، کتب و رسائل، سینما، تئاتر، خطبه‌های نماز جمعه، آداب و مراسم ملی، شعائر و مناسک دینی و مذهبی، سخنرانی‌ها، تظاهرات سیاسی، فعالیت‌های هنری و... انجام می‌گیرد همه در چهارچوب آموزش و پرورش واقع است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش هشتم

دگرگونی‌های اجتماعی

مقصود از دگرگونی‌های اجتماعی، موضوع بحث این بخش، تحولاتی است که در هر جامعه پدید می‌آید و آثار و نتایج آن تحولات جنبه اجتماعی دارد؛ یعنی به یک فرد، گروه یا قشر اختصاص ندارد و در ضمن، پایدار و ماندگار است، بدین معنا که مدت زمانی، کمابیش، طولانی باقی و برقرار می‌ماند.

از میان مسائل متعددی که در مبحث دگرگونی‌های اجتماعی می‌توان طرح کرد، ما فقط به چهار مسئله پرداخته‌ایم.

در مسئله «آنچه دگرگونی می‌پذیرد (انواع دگرگونی‌های اجتماعی)»، گفته‌ایم که سه نوع دگرگونی اجتماعی داریم که عبارت است از: دگرگونی شکل و ریخت جامعه، دگرگونی آنچه در چارچوب هر یک از نهادهای جامعه واقع است و دگرگونی کم و کیف ربط و پیوندهای متقابل نهادها. این سه مهم‌ترین دگرگونی‌های اجتماعی است و سایر دگرگونی‌ها را می‌توان به این سه ارجاع و تحویل کرد.

در مسئله «عوامل دگرگونی‌های اجتماعی»، نخست خود دگرگونی‌ها را به دو دسته بزرگ ضروری یا تصادفی و ارادی تقسیم کرده‌ایم. سپس، از بین عوامل دگرگونی‌ها سیزده عامل مهم‌تر را برگزیده‌ایم و ذکر کرده‌ایم که از آن میانه نه عامل بیشتر موجد دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی است و چهار عامل غالباً موجب دگرگونی‌های ارادی.

در مسئله «سرعت و شتاب دگرگونی‌های اجتماعی»، فقط به رفع توهمی پرداخته‌ایم که ممکن است از تسامح و تساهل و سوء تعبیر دانشمندان علوم اجتماعی و علوم

سیاسی ناشی شود.

و در مسئله «خشونت و مسالمت در دگرگونی های اجتماعی»، نهضت های اجتماعی راه به دو گروه «آرام و مسالمت آمیز» و «خشونت بار و توأم با درگیری» تقسیم کرده ایم. تنها مسئله ای که از لحاظ اهمیت با چهار مسئله مذکور برابری می کند «جهت دگرگونی های اجتماعی» است و مراد از آن این است که آیا دگرگونی با توسعه، ترقی، پیشرفت و تکامل مساوی است یا نه؟ از آن جا که ما جواب منفی خود را به این سؤال در جایی دیگر از همین نوشته آورده ایم (ر.ک. به: ۹۰۳) در این بخش، از ورود دوباره در این مسئله صرف نظر کرده ایم.

آنچه دگرگونی می پذیرد (انواع دگرگونی های اجتماعی)

می توان گفت که از میان دگرگونی های بسیار متعدد و متنوعی که بر زندگی اجتماعی عارض می شود، سه نوع دگرگونی از همه مهم تر است: دگرگونی در زمینه شکل شناسی اجتماعی؛ یعنی دگرگونی در هیئت و ریخت خارجی جامعه و اساس جغرافیایی و حجم و بسط و چگونگی تمرکز و پراکندگی جمعیت آن، دگرگونی در چهارچوب هر یک از نهادهای اجتماعی، و دگرگونی در چند و چون ارتباطات و مناسبات نهادهای اجتماعی. بررسی ها و پژوهش های جامعه شناسان نیز منحصرأ در حول این سه محور می چرخد و به دگرگونی های دیگری از قبیل از میان رفتن تدریجی افراد و به دنیا آمدن آهسته آهسته افرادی دیگر؛ یعنی جایگزین شدن نسلی به جای نسل دیگر، نمی پردازد. به عبارت دیگر از دیدگاه جامعه شناسی آنچه دگرگونی می پذیرد سه چیز است: شکل و ریخت جامعه، آنچه در چهارچوب هر یک از نهادهای جامعه واقع است، و کم و کیف ربط و پیوندهای متقابل نهادها.

۱. دگرگونی شکل و ریخت جامعه

مهاجرت افراد هر جامعه از مکانی به مکان دیگر، افزایش یا کاهش جمعیت آنان، بیش یا کم شدن وسعت سرزمینی که در آن زندگی می کنند، افزایش یا کاهش میزان کوچ

روستاییان به شهرها یا مهاجرت شهرنشینان به روستاها، و... دگرگونی‌هایی است که بر شکل و ریخت جامعه عارض می‌شود.

۲. دگرگونی آنچه در چارچوب هر یک از نهادهای جامعه واقع است

مقصود از این نوع دگرگونی هرگز این نیست که یکی از پنج نهاد خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، حقوق و حکومت به کلی از بین برود؛ زیرا همان‌گونه که در بخش سابق گفتیم، فرض بر این است که هیچ جامعه‌ای نیست و نخواهد بود که یکی از این پنج نهاد را نداشته باشد. البته ممکن است که مثلاً اقتصاد جامعه‌ای که اقتصادش بر کشاورزی و دامپروری مبتنی است به اقتصادی صنعتی تبدیل شود، ولی این تبدیل به معنای نابودی نهاد اقتصاد آن جامعه نیست، بلکه بدین معناست که در چارچوب نهاد اقتصاد دگرگونی‌ای حادث شده است. همچنین امکان دارد که مثلاً نظام سیاسی جامعه‌ای، که نظامی استبدادی است، به نظامی مردمسالارانه مبدل شود، لکن این امر نیز به معنای نابودی نهاد حکومت نیست و فقط دگرگونی‌ای را در چارچوب نهاد حکومت نشان می‌دهد. (به همین جهت است که اقتصاد یا حکومت را نهاد می‌دانند که جامعه‌ای بدون آن نتواند بود، نه کشاورزی، دامپروری، صنعت، استبداد، یا مردمسالاری را که هر جامعه‌ای می‌تواند خالی از آنها باشد.) هدف از این نوع دگرگونی پدید آمدن نهادی جدید و نوظهور یا تبدیل نهادی به نهاد دیگر، که اساساً غیرممکن است، نیز نیست. مراد دگرگونی‌هایی است که در وضع و حال و کم و کیف تحقق هر یک از نهادهای ثابت مذکور پدیدار می‌شود. بنابراین، تعدد این نوع دگرگونی‌ها به تعدد نهادها خواهد بود.

الف. دگرگونی در نهاد خانواده

در بسیاری از جوامع گذشته فرزندان بلاواسطه پدر و مادر، مخصوصاً پسران، پس از ازدواج نیز در خانواده پدر و مادر خود می‌ماندند. بنابراین، نوه‌ها و نیره‌ها هم از اعضای خانواده محسوب می‌شدند. در کشورهایمانند ایران، چین و ژاپن هنوز هم چنین خانواده‌هایی دیده می‌شود. در صورتی که در همه جامعه‌های جدید فرزندان بی‌واسطه پدر و مادر، معمولاً، پس از رسیدن به دوره بلوغ و جوانی خانواده را ترک می‌گویند و پس

از ازدواج برای خود خانواده جدیدی تشکیل می دهند.

امروزه، علاوه بر اینکه خانواده واحد اجتماعی بسیار کوچکی است و مرکب از زن و شوهر، که معمولاً کودک یا کودکان آن دو نیز فقط تا زمانی که رشد کافی نکرده و از مادر و پدر بی نیاز نشده اند از اعضای آن هستند، تعداد اعضای خانواده ها هم در حال کاهش مدام و تدریجی است. تمدن صنعتی جدید هر روز بیش از پیش زنان و شوهران را به تحدید موالید سوق می دهد.

همچنین، خانواده های جدید بیش از خانواده های قدیم دستخوش ناپایداری و گسستگی است، زیرا زندگی در جامعه های صنعتی بنیان خانواده ها را سست کرده است. از سویی هر چه جامعه صنعتی تر شود از تعداد زنان خانه دار کاسته می شود و چون زن در خانه نمی ماند، بلکه در خارج خانه به کاری مشغول است، طبیعاً نابسامانی ها و نارسایی هایی در محیط خانه پدید می آید که زمینه ساز بسیاری از کشمکش ها و نزاع های خانگی خواهد بود. از سوی دیگر، از آنجا که زن در بیرون خانه به فعالیتی اقتصادی و پول آور اشتغال دارد چندان متکی به مرد نیست، بلکه چه پیش از زناشویی و چه در جریان زناشویی و چه پس از طلاق می تواند شخصاً معاش خود را تأمین کند؛ به همین جهت، از متارکه و طلاق بیمی به دل راه نمی دهد و در منازعات خانوادگی تا آنجا که بخواهد به پیش می تازد. این دو عامل، به همراه عوامل متعدد دیگر، سبب شده است که نااستواری زناشویی ها که سرانجام آنها طلاق است، روز افزون شود. جوامع غربی در چند دهه اخیر، عملاً، نظارت بر رفتار جنسی زن و شوهر را تا حد زیادی تخفیف داده اند و حتی ارتباطات جنسی قبل از زناشویی و خارج از زناشویی را به شیوه های گونه گون ترغیب و تشویق کرده اند که این امر جاذبیت جنسی هر یک از زن و شوهر را برای دیگری تقلیل می دهد و طلاق را، که با همبستگی جنسی طرفین نسبت معکوس دارد، افزایش می دهد.

علاوه بر این، جامعه ممکن است در چارچوب نهاد خانواده از مادرسالاری - یعنی وضع اجتماعی ای که در آن زنان صاحب اقتدارند و مدیر خانواده - به پدرسالاری یا از پدرسالاری به مادرسالاری تحول یابد. در خانواده پدرسالار پدر نان آور، مدیر و فرد مقتدر

خانواده است و مادر مسئول گرم نگهداشتن کانون خانواده. در خانواده‌های مادرسالار مدیریت و اقتدار از آن مادر است. نظام پدرسالاری - که سخت توسط اسلام تأیید و تأکید شده است - اکنون در بسیاری از جوامع صنعتی مخصوصاً، در امریکا و بالاخص در بین برخی از قشرهای اجتماعی جامعه آمریکا رو به سستی می‌گذارد. در این گونه جوامع و در میان این قشرها گرایش پدیدار شده است که پدر دیگر اختیار امور خانواده را در انحصار خود نداشته باشد و از تسلطش بر اعضای خانواده کاسته شود و تسلط مادر افزایش یابد و وی بیش از پدر بر خانواده چیرگی داشته باشد.

این‌ها نمونه‌هایی معدود از دگرگونی‌های عدیده‌ای است که در نهاد خانواده پیش می‌آید.^۱

ب. دگرگونی در نهاد اقتصاد

یکی از دگرگونی‌هایی که در نهاد اقتصاد امکان وقوع دارد دگرگونی در نوع فعالیت اقتصادی است. در واقع، به استثنای بعضی از جوامع بسیار ابتدایی، در همه جوامع شکار، کشاورزی، دامپروری، تجارت و صنعت در زمان واحد و در کنار هم وجود دارد، ولی برحسب اینکه نوع فعالیت اقتصادی‌ای غالب در هر جامعه چه باشد، آن جامعه را صنعتی، تجاری یا... می‌خوانند؛ مثلاً در زمان ظهور اسلام، جامعه مکه - از آنجا که سرزمینش فاقد امکانات لازم برای کشاورزی و دامپروری بود - بیشتر جامعه‌ای تجاری بود (قرآن کریم در آیات ۱ و ۲ سوره قریش به کوچ زمستانی و تابستانی قریشیان اشاره دارد که سفرهایی تجاری بود). به هر حال تحول نوع فعالیت اقتصادی هر جامعه؛ مثلاً از کشاورزی و دامپروری به تجارت یا از تجارت به صنعت، دگرگونی‌ای در نهاد اقتصاد است.

دگرگونی ممکن‌الوقوع دیگر، دگرگونی در نظام اقتصادی حاکم بر جامعه است. اگر جامعه‌ای از دوران برده‌داری به دوران زمین‌داری یا از زمین‌داری به سرمایه‌داری یا سوسیالیسم انتقال یابد دچار دگرگونی‌ای در نهاد اقتصاد شده است؛ هر چند نوع فعالیت

۱. برای کسب آگاهی بیشتر در این باب ر.ک. به: هانری مندراس، همان، فصل هشتم؛ تی.بی. بانامور، همان، فصل ۱۱۰ جوزف روسک و رولند وارن، همان، فصل چهاردهم؛ ا.ح. آریان پور، همان، فصل بیستم.

اقتصادی آن ثابت بماند.

دگرگونی دیگر می‌تواند در رشد توسعه اقتصادی هر جامعه باشد. مقصود از «جامعه کم رشد یا توسعه نیافته» جامعه‌ای است که سطح زندگی افراد آن پایین است و این سطح زندگی پایین نسبت به سطح زندگی بالای جامعه‌هایی که پر درآمدترند غیرعادی به نظر می‌رسد و سؤال برانگیز می‌شود (چه از دیدگاه افراد خود آن جامعه و چه از دیدگاه دیگران).^۱ اگر جامعه‌ای کم رشد و توسعه نیافته به جامعه‌ای پر رشد و توسعه یافته مبدل شود یا به عکس؛ در نهاد اقتصاد دگرگونی روی داده است.^۲

ج. دگرگونی در نهاد آموزش و پرورش

در ساده‌ترین جوامع، که درجه تخصص کارکردها در همه موارد ناچیز است، آموزش و پرورش نیز به صورت فعالیتی مجزا سازمان نمی‌یابد؛ بلکه توسط خانواده، گروه خویشاوندی، محیط کار و کل جامعه و از راه شرکت دادن فرد در امور روزمره زندگی تأمین می‌شود. ولی در سایر جوامع که از پایین‌ترین سطح فراتر قرار دارند، آموزش و پرورش شکل رسمی پیدا می‌کند و یک گروه شغلی متخصص، مرکب از آموزگاران و پرورشکاران، تشکیل می‌شود. یکی از دگرگونی‌هایی که در نهاد آموزش و پرورش می‌تواند صورت بگیرد هر چه تخصصی‌تر شدن این فعالیت اجتماعی است.

در نظام‌های آموزشی قدیم، هر کودک یا نوجوان یا جوانی بسته به میزان استعداد و علاقه خود رشته‌ای خاص را در علم، فن، صنعت و حرفه برمی‌گزید و تا هر زمان که خود می‌خواست در آن رشته تحصیل و تعلم را ادامه می‌داد و راجع به چند و چون کار و کوشش خود در برابر هیچ‌کسی مسئول و جوابگو نبود. ولی امروزه، دولت‌ها و حتی بسیاری از سازمان‌ها و مؤسسات اقتصادی، تخصص‌های مورد نیاز خود را در علوم، فنون، صنایع و حرف‌گونه‌گون محاسبه و برآورد می‌کنند و سازمان‌ها و مؤسسات

۱. ر.ک. به: توماس سوده، فرهنگ اصطلاحات اجتماعی و اقتصادی، ترجمه خلیل ملکی (م. آزاده)، تهران، ارواق، چ دوم، تابستان ۵۸، صص ۱۰۸ تا ۱۱۲.

۲. برای کسب آگاهی بیشتر در باب دگرگونی در نهاد اقتصاد، ر.ک. به: هانری مندراس، همان، فصل‌های هفتم و نهم؛ تی.بی. باتامور، همان، فصل ۸؛ جوزف روسک و رولند وارن، همان، فصل شانزدهم؛ ا.ح. آریان پور، همان، فصل هفدهم.

آموزشی تابع خود را چنان سامان می دهند که نیازهایشان را برآورده کنند؛ مثلاً اگر تعداد داوطلبان کمتر از تعداد مورد نیاز باشد با دادن امتیازاتی، شمار داوطلبان را افزایش می دهند و به حدی که می خواهند می رسانند و اگر تعداد آنان بیشتر از تعداد ضرور باشد، با تعیین شرایط و قیود و ایجاد موانع و مشکلات شماری را که می خواهند اجازه ورود به سازمان و مؤسسه آموزشی می دهند. کم و کیف آموزش و از جمله، مواد درسی معلمان و مدرسان و مدت تحصیل نیز کاملاً در اختیار خود آنان است و دانشجویان در تعیین و تغییر آن تقریباً هیچ اثری نمی توانند داشته باشند. پس از پایان تحصیلات هم هر دانشجویی موظف است که در هر سازمان و مؤسسه ای مشغول شوند که برنامه ریزان بخواهند. تحول نظام آموزشی آزاد و بی برنامه به نظام آموزشی برنامه ریزی شده و کمابیش اجباری، دگرگونی دیگری است در نهاد آموزش و پرورش.

شاید بتوان گفت که در هر نظام تعلیم و تربیت سه هدف ملحوظ است: تربیت شهروندان سازگار، ساختن و پرداختن شخصیت های سالم و انتقال علوم و معارفی که ابعاد و وجوه مختلف جهان هستی را می شناسانند. ولی گویا در هر یک از نظام های تعلیم و تربیت جهان یکی از این سه هدف بر دو هدف دیگر غلبه چشمگیر دارد و این غلبه با نظر در محتوای درسی آن نظام معلوم می شود.

در نظام هایی که بیش از هر چیز می خواهند شهروندانی سازگار تربیت کنند، نسل های قدیم تر به نسل های جدید، که هنوز آماده زندگی اجتماعی نشده اند، آموزش ها و پرورش هایی ارائه می دهند که نتیجه آن بیدار شدن و رشد یافتن آن دسته از حالات جسمانی، فکری و اخلاقی در کودکان است که هم محیط اجتماعی بزرگ آنان از آنان توقع دارد و هم محیط اجتماعی خاصی که هر یک از آنان باید در آن زندگی کند. در این گونه نظام ها آنچه آموخته می شود بیشتر به کار همساز سازی افراد جدید و یک دست کردن جامعه می آید. جامعه شناسان - که غالباً، هدف نهاد آموزش و پرورش را همنوایی گروهی، جامعه پذیری و فرهنگ پذیری یا همتایی اجتماعی یا مانندگردی فرهنگی می دانند - به این گونه نظام ها توجه دارند که اغلب در جوامع ابتدایی حاکم است.

در نظام هایی که اهتمامشان بیشتر مصروف ساختن و پرداختن شخصیت های سالم

است آنچه آموخته می شود انتقال سنن اجتماعی یا دانش های تجربی نیست، بلکه تعلیم نوعی طرز زندگی و دسته ای قواعد رفتار و سلوک است که آدمی را از لحاظ معنوی و باطنی پیش می برد و استکمال می بخشد. در این گونه نظام ها، می خواهند که هر کس انسانی کامل شود نه دانشمندی بزرگ؛ و از این رو به علم بی عمل هیچ قدر و بهایی نمی دهند، بلکه آن را مضر می دانند. می توان گفت که تعلیم و تربیتی که ادیان الهی و بسیاری از مذاهب و مکاتب اخلاقی دیگر القا می کنند از همین قسم است. نظام آموزش و پرورش حاکم بر ممالک اسلامی، قبل از آشنایی مسلمانان با تمدن و فرهنگ غرب صنعتی و مادی، از همین قسم بود.

در نظام هایی که بیشتر بر انتقال علوم و معارفی توجه می شود که ابعاد و وجوه مختلف جهان هستی را می شناسانند مواد درسی به صورتی تنظیم می شود که عالم پرور باشد نه انسان ساز. در این گونه نظام ها، آموزش و پرورش جنبه دینی، اخلاقی و مقدس خود را از دست می دهد و دانشجویان را برای مهارت های علمی، فنی، مشاغل فکری و یدی می پرورد. به همین جهت، در این جوامع فقط برای علوم از قبیل ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست شناسی و پزشکی ارزش درجه اول قائل اند و معارف انسانی و اخلاقی را به چیزی نمی گیرند؛ مغز و ذهن را تقویت می کنند، ولی به دل و روح التفاتی ندارند.

به هر حال، تبدل نظام تعلیم و تربیت، که یکی از سه هدف مذکور در آن چیرگی دارد، به نظام تعلیم و تربیتی دیگر، که هدفی دیگر بر آن غالب است، از دگرگونی های مهمی است که در نهاد آموزش و پرورش رخ می نماید.^۱

د. دگرگونی در نهاد حقوق

نهاد حقوق خود به دو بخش عمده تقسیم می شود: بخش قانون گذاری و بخش قضا و دادرسی.

یک) دگرگونی در قانون گذاری: می توان گفت که هر کدام از قوانینی که بر جامعه ای

۱. برای کسب آگاهی بیشتر در باب دگرگونی در نهاد آموزش و پرورش، ر. ک. به: هانری مندراس، همان، فصل های اول، سوم و پنجم؛ تی. بی. باتامورا، همان، فصل ۱۶.

حاکم است یکی از این سه دسته قانون است: قوانین الهی و دینی، یعنی قوانینی که مردم آنها را احکام و اوامر و نواهی خدا می‌دانند (خواه در واقع نیز چنین باشد، خواه نباشد)؛ قوانین عرفی، یعنی قوانینی که از عرف و عادات و آداب و رسوم مردم ریشه می‌گیرد و قوانین موضوعه، یعنی قوانینی که توسط شخص یا اشخاص معین و معلومی وضع و تدوین می‌شود. ارزش و اهمیت هر یک از این سه دسته قانون در جوامع مختلف یکسان نیست. در جامعه‌ای قوانین الهی و دینی بیشترین ارزش و اهمیت را دارد و قوانین موضوعه را تحت الشعاع قرار می‌دهد و در جامعه‌ای دیگر کمترین ارزش و اهمیت را. در جامعه‌ای قوانین موضوعه ارزش و اهمیت درجه اول را دارد تا بدانجا که گاهی حتی قوانین الهی و دینی را از میدان به در می‌کند و در جامعه‌ای دیگر از کمترین ارزش و اهمیت برخوردار است؛ و قِسْ عَلٰی هٰذَا. اگر نظام حقوقی جامعه‌ای بیشتر صبغه عرفی یا الهی و دینی داشته باشد و سپس به حکم سلسله‌ای از علل و عوامل رنگ دیگری به خود بگیرد و مثلاً قوانین موضوعه در آن شأن و قدر درجه اول بیابد - چنانکه در اکثر جوامع امروزی به نام تفکیک دین از سیاست چنین امری تحقق یافته است - دگرگونی‌ای در بخش قانون‌گذاری نهاد حقوق رخ داده است. همچنین است اگر قوانین عرفی یا موضوعه جای خود را به قوانین الهی و دینی بسپارد. (چنانکه در کشور ما پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی چنین شده است و قانون‌گذاری قوه مقننه چیزی جز تعیین مصادیق قوانین کلی الهی و دینی نیست.)

قوانین موضوعه ممکن است توسط یک نفر وضع شود - چنانکه در نظام‌های سلطنتی مطلقه گذشته و در نظام‌های استبدادی امروزی چنین است - و ممکن است و به وسیله چندین نفر، که مجلسی را تشکیل می‌دهند، وضع گردد. مجلس‌ها نیز ممکن است مردمی باشند - یعنی توسط خود مردم انتخاب شده باشند - و ممکن است استبدادی باشند - یعنی از سوی پادشاه منصوب شده باشند یا موروثی باشند یا به ترتیب تعیین جانشین روی کارآمده باشند. نظام‌های سیاسی دارای مجلس هم یک مجلسی یا دو مجلسی هستند.^۱ به هر حال، دگرگونی قانون‌گذار یا شیوه قانون‌گذاری

۱. ر.ک. به: مورس دوورژه، رژیم‌های سیاسی، ترجمه ناصر صدر الحفظی، تهران، کتابهای جیبی، چ سوم.

دگرگونی‌ای است در بخش قانون‌گذاری نهاد حقوق. تبدل قوانین - حتی به فرض اینکه قانون‌گذار یا شیوه‌قانون‌گذاری همچنان ثابت بماند - نیز دگرگونی‌ای از همین قسم است. (دو دگرگونی در قضا و دادرسی: شک نیست که پس از آنکه قوانینی که همه افراد باید به آن گردن نهند - اعم از الهی و دنیوی، عرفی و موضوعه - معین و معلوم شد جامعه نیازمند به قوه‌ای می‌شود که به حل و فصل دعاوی حاصل از تفسیر آن قوانین پردازد (دادرسی مدنی) و مقاومت‌ها و مخالفت‌هایی را که ممکن است از بعضی از افراد سر بزند از میان ببرد (دادرسی جزائی). به عبارت دیگر جامعه محتاج به کسانی است که به اهداف و مقاصد قانون‌گذار و به روح قانون آشنایی کامل و کافی داشته باشند تا بتوانند قوانین و مقررات کلی را بر مصادیق و موارد جزئی تطبیق دهند و با صدور حکم، منازعات را فیصله بخشند.

در جوامع ابتدایی و ساده، غالباً، طرفین نزاع به شخصی ثالث که مورد اتفاق و احترام آنان است - مثلاً پدر خانواده، بزرگ خاندان، رئیس قبیله و ریش سفیدان قوم - رجوع می‌کنند و او را به حکمیت می‌پذیرند. ولی در جامعه‌های پیشرفته و پیچیده، به سبب انبوهی جمعیت و گسترش و افزایش ارتباطات و مناسبات اجتماعی نمی‌توان به قاضی تحکیم اکتفا کرد، بلکه باید قاضیانی قانونی و رسمی داشت که هیچ کس را یارای مخالفت با احکام آنان نباشد. این قاضیان رسمی را ممکن است خود مردم برگزینند و ممکن است یکی از زمام‌داران آنان را برگزینند. شیوه انتخاب یا انتصاب آنان و نیز حدود اختیاراتشان هم از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر فرق می‌کند. در بعضی از جوامع، مقامات قوه قضائیه مطلقاً، مستقل از زمام‌داران هستند و در برخی از جامعه‌های دیگر، محاکم عملاً شعبه‌ای از سازمان اداری است و از لحاظ سیاسی، قوه قضائیه قسمتی مخصوص از قوه مجریه را تشکیل می‌دهد. به هر تقدیر، هرگونه تحولی که در زمینه نحوه انتخاب یا انتصاب قضات، حدود اختیارات آنان و استقلال یا عدم استقلال‌شان از قوای اجرائیه و مقننه روی دهد، نوعی دگرگونی در بخش قضا و دادرسی نهاد حقوق است.^۱

← ۱۳۵۸، صص ۳۸ تا ۴۱.

۱. برای کسب آگاهی بیشتر از دگرگونی در نهاد حقوق ر.ک. به: گزیده حقوق و جامعه‌شناسی، گزیده و ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، امیرکبیر، ج اول، ۱۳۵۸، فصل ۱۵ و برای اطلاع یافتن از دگرگونی بخش قضا و دادرسی

ه. دگرگونی در نهاد حکومت

نظام‌های سیاسی، از لحاظ طریقه انتخاب زمام‌داران حکومت، به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود^۱: یکی، نظام‌هایی که در آنها خود افراد مردم زمام‌داران را انتخاب می‌کنند (نظام‌های مردم‌سالارانه) و دیگر، نظام‌هایی که با همه قوا از انتخاب زمام‌داران به وسیله افراد مردم جلوگیری می‌کنند (نظام‌های خودکامه و استبدادی). البته، میان این دو دسته، نظام‌های مختلطی هم می‌توان یافت که از اختلاط روش‌های مردم‌سالارانه و روش‌های استبدادی حاصل شده‌اند.

نظام‌های مردم‌سالارانه نیز به دو گروه عمده منقسم می‌شود: مردم‌سالاری‌های مستقیم یا بی‌واسطه، مردم‌سالاری‌های با واسطه.

در مردم‌سالاری مستقیم یا بی‌واسطه، قدرت به مجمع عمومی سکنه، یعنی به همه اهالی، تعلق دارد. مردم خود در امور مهم اجتماعی تصمیم می‌گیرند و مأمورینی را برای اجرای آن تصمیمات و نیز برای اداره و تدبیر جامعه تا تشکیل مجدد مجمع عمومی تعیین می‌کنند. این گونه مردم‌سالاری مسلماً ممکن نیست، جز در کشورهای بسیار کوچک که همه افراد ملت به آسانی می‌توانند گرد هم آیند و مسائل و مشکلات مطروحه چنان ساده است که خود مردم می‌توانند درباره آنها بحث و تبادل نظر و اظهار رأی کنند. در مردم‌سالاری‌های با واسطه - که از قرن هجدهم بدین سو تداول و رواج یافته است - افراد جامعه چون نمی‌توانند همگی شخصاً در امور حکومت شرکت کنند، از میان خود نمایندگانی بر می‌گزینند تا فقط آنان در مجمع ملی حضور یابند. از آنجا که فقط همین شکل از نظام مردم‌سالارانه در جامعه‌های نوین قابل اجراست، می‌توان گفت که امروزه مقصود از نظام مردم‌سالاری نظامی است که در آن زمام‌داران را اداره شونده‌گان انتخاب کنند. به عبارت دیگر، به محض اینکه انتخابات بی‌غل و غش و بی‌قلب و دغل و آزادانه تحقق یابد نظام مردم‌سالارانه به وجود آمده است.

← نهاد حقوق در جهان اسلام ر.ک. به: محمدحسین ساکت، نهاد دادرسی در اسلام (پژوهشی در روند و روش دادرسی و سازمان‌های وابسته از آغاز تا سده سیزدهم هجری)، مشهد، آستان قدس رضوی، چ اول، بهمن ماه ۱۳۶۵.

۱. حکومت اسلامی با هیچ یک از اقسامی که در این تقسیم خواهند آمد مطابقت کامل ندارد.

نظام‌های استبدادی لااقل از چهار راه پدیدار می‌شود: فتح، وراثت، تعیین جانشین و قرعه‌کشی.

فتح ممکن است اشکال گوناگون داشته باشد؛ مثلاً: تسخیر سرزمین بیگانه، انقلاب با قیام قوای مردمی، کودتا^۱ که در آن از قدرت حکومت موجود برای ویران کردن آن و جانشین آن شدن استفاده می‌شود و کودتای نظامی که در آن از نیروهای نظامی سود می‌جویند.

وراثت، عموماً، در خانواده یک تن برقرار می‌شود (سلطنت موروثی) مع ذلک، گاهی مجمع‌های موروثی هم دیده شده است.

تعیین جانشین عبارت است از تعیین زمام‌داران بعدی به وسیله زمامداران قبلی؛ یعنی تعیین آیندگان توسط گذشتگان. تعیین جانشین نیز مانند وراثت ممکن است درباره یک فرد یا یک هیئت عمل شود.

قرعه‌کشی فقط در حکومت بعضی از بلاد قدیم برای تعیین مأمورین عالی مقام مورد استفاده بوده است. امروزه موارد استفاده از آن بسیار نادر است و فقط به موضوعات اداری یا قضایی، خصوصاً برای تعیین هیئت منصفه، اختصاص دارد.

گفتیم که نظام‌های سیاسی مختلطی هم وجود دارد که اعضای آنها با روش‌هایی انتخاب می‌شوند که حد وسط میان روش‌های مردم‌سالارانه و روش‌های استبدادی است. در این نظام‌ها، انتخابات کاملاً کنار گذاشته نشده است، ولی تنها و بلامنازع هم نیست. برحسب اینکه عناصر مردم‌سالارانه و استبدادی چگونه با هم تلفیق شوند سه شکل برای نظام‌های مختلط می‌توان تشخیص داد: انضمامی، ترکیبی و امتزاجی.

در نظام مختلط انضمامی دو دستگاه حکومتی یکی با صفات استبدادی و دیگری با اوصاف مردم‌سالارانه در کنار هم یافته می‌شود. این نظام اقسام فراوان دارد از جمله: انضمام یک سلطان مستبد و یک مجمع مردمی مانند اینکه یک پادشاه موروثی یا یک مستبد زمام کار را در دست داشته باشد و مردم هم نمایندگان مجلس را انتخاب کنند؛

۱. coup d'etat که از لحاظ لغوی به معنای «برافکندن دولت» است.

انضمام دو مجلس که اعضای یکی از آنها به یکی از طریقه‌های استبدادی تعیین شوند - مثلاً از راه وراثت یا تعیین جانشین یا انتصاب از سوی یک مستبد - و اعضای مجلس دیگر منتخب مردم باشند؛ و انضمام عوامل استبدادی و عوامل مردم‌سالارانه در درون یک مجلس، مثلاً بدین صورت که تعدادی از اعضای مجلس منتخب مردم باشند و بقیه از طریق تعیین جانشین عضویت دائم و غیرقابل انفصال داشته باشند.

در نظام مختلط، ترکیب خود اعضای حکومت به طریقه‌ای تعیین می‌شود که در عین حال، از مردم‌سالاری و استبداد پیروی می‌کنند. نظام رأی‌تصویبی یکی از اقسام این نظام است که در آن یک فرمانروا از یکی از طرق استبدادی (مانند فتح، وراثت و تعیین جانشین) بر سر کار می‌آید، ولی در این مقام نمی‌تواند انجام وظیفه کند مگر پس از اینکه افراد ملت به او رأی بدهند و بدین وسیله مقام او را که قبلاً واجد آن شده است، تصویب کنند. نظام انتخابات دو درجه هم یکی دیگر از اقسام نظام مختلط ترکیبی است که در آن رأی انتخاب‌کنندگان به این منظور است که نامزدهایی را پیشنهاد کنند تا از میان آنان عده‌ای انتخاب شوند. بدین ترتیب نمی‌توان اعضای حکومت را دقیقاً مولود انتخابات مردمی دانست (می‌توان گفت که انتخاب دو درجه عکس رأی‌تصویبی است).

در نظام مختلط امتزاجی، عمل نصب زمام‌دار قسمت‌های مختلفی ندارد (برخلاف نظام مختلط ترکیبی که در آن عمل مذکور دو قسمت دارد)، ولی نباید آن را استبدادی مطلق یا مردم‌سالارانه خالص دانست. در این نظام زمام‌داران را همه مردم انتخاب نمی‌کنند، بلکه پاره‌ای از افراد جامعه، مثلاً افراد آزاد، نه بردگان، یا مردان، آنان را انتخاب می‌کنند و گاه عده انتخاب‌کنندگان چنان محدود می‌شود که حکومت را باید حکومت متنفذان نام نهاد.

تبدل هر یک از این نظام‌های سیاسی عدیده به نظام سیاسی دیگر دگرگونی‌ای در نهاد حکومت است.

ولی آنچه به مراتب مهم‌تر و خطیرتر از شکل نظام سیاسی حاکم بر جامعه است حدود وظایف و اختیارات زمام‌داران امر حکومت است، چرا که همین گستره تکالیف و حقوق حکومت است که می‌تواند تأثیراتی عمیق و وسیع در همه امور و شئون زندگی

فردی و اجتماعی مردم داشته باشد و موجب تحولاتی ژرف و پهناور در سایر نهادهای اجتماعی باشد و الا، دگرگونی شکل نظام سیاسی و تحول صوری و ظاهری نظام منطقاً مستلزم دگرگونی‌ای در سایر نهادها نیست هر چند که عملاً تحولاتی را در پی خواهد داشت.

یکی از مسائلی که در زمینه حدود و وظایف و اختیارات هر حکومتی طرح می‌شود انفکاک یا اختلاط قوای سه‌گانه - یعنی قوای مقننه، قضائیه و مجریه - در آن حکومت است. سنت تفکیک قوا که اصول آن را متسکیو طرح کرد اساس مردم‌سالاری و ضمانت حفظ آن اصول به شمار می‌رود. تفکیک قوا مستلزم آن است که هیچ یک از سه قوه نتوانند در اختیارات یکدیگر دخالت کنند، مثلاً قضات در برابر قوه مجریه مستقل باشند؛ هیچ کدام از آنها وظیفه دیگری را انجام ندهد، مثلاً وزیران حق وضع قانون نداشته باشند؛ هیچ کس نتواند جز در یکی از قوا به کار اشتغال ورزد، مثلاً کارمندان دولت نتوانند در عین حال نماینده مجلس شورا نیز باشند. بنابراین، تفکیک قوا از میزان اختیارات زمام‌داران، یعنی متصدیان قوه اجرائیه، می‌کاهد و مانع پاره‌ای از سوء استفاده‌ها می‌شود و آزادی مردم را افزایش می‌دهد.

ولی حتی همه نظام‌های سیاسی‌ای که در اصل تفکیک قوا اشتراک دارند نیز از لحاظ حدود اختیاراتی که به دولتمردان خود می‌دهند یکسان نیستند. فی‌المثل در بعضی از این نظام‌ها اختیارات دولت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور اقتصادی و تجاری بسیار کم و در پاره‌ای دیگر بسیار فراوان است. از این رو، برای محدود کردن دامنه و قلمرو اختیارات دولت غیر از تفکیک قوا، راه‌های عدیده دیگری نیز اندیشیده‌اند که مجال سخن درباره آنها در اینجا نیست.^۱

کمتر یا بیشتر شدن قلمرو و دامنه اختیارات دولت نیز دگرگونی دیگری در نهاد حکومت است.^۲

۱. برای اطلاع بر این راهها ر.ک. به: موريس دوورژه، رژیم‌های سیاسی، همان، بخش اول، فصل سوم.
 ۲. برای کسب آگاهی بیشتر از دگرگونی در نهاد حکومت ر.ک. به: همان، علی‌الخصوص بخش اول آن؛
 تی.بی. باتامور، همان، فصل ۹، جوزف روسک و رولند وارن، همان، فصل پانزدهم؛ ا.ح. آریان پور، همان، فصل
 هجدهم.

۳. دگرگونی کم و کیف ربط و پیوندهای متقابل نهادها

بی‌گمان همه نهاد‌های اجتماعی کمابیش در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و به سبب همان تأثیر متقابل نوعی هماهنگی دارند. از این رو، دگرگونی‌ای که در نهادی پدیدار شود دیگر نهادها را نیز کم یا بیش متحول می‌کند. آنچه در پی می‌آید نمونه‌هایی است از تأثیر دگرگونی‌های هر نهاد در نهاد‌های دیگر.

الف. تأثیر دگرگونی‌های نهاد خانواده در سایر نهادها

تن ندادن زنان و شوهران به شیوه‌های تحدید موالید موجب افزایش سریع تعداد نفوس می‌شود و رشد سریع جمعیت ایجاب می‌کند که هر چه زودتر برای تأمین معیشت مردم برنامه‌های اقتصادی جدیدتری به کار بسته شود. همچنین بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند که برای هر مرحله و حالت خاصی از رشد شیوه‌های صنعتی و فلاحتی جمعیتی متناسب وجود دارد که موجب می‌شود که همه افراد جامعه از حداکثر ممکن لوازم رفاه مادی استفاده کنند و هر گونه دگرگونی‌ای در این حد متناسب، اعم از افزایش و کاهش آن، موجب کاهش بهره‌افراد می‌شود (تأثیر در نهاد اقتصاد). تأثیر خانواده در آموزش و پرورش ناگفته پیداست. مثلاً کافی است توجه کنیم که کسر قابل ملاحظه و چشمگیری از کجروان و جنایتکاران به خانواده‌های از هم گسسته متعلق هستند. یعنی خانواده‌هایی که شیرازه آنها به واسطه وفات پدر یا مادر یا هر دو، متارکه و طلاق از هم گسسته است.

ب. تأثیر دگرگونی‌های نهاد اقتصاد در سایر نهادها

روشن است که میزان درآمد افراد در سبک زندگی، شیوه ازدواج و زناشویی، میزان میل به خشونت بدنی و استفاده از نیروی فیزیکی، سن ازدواج، تعداد فرزندان، میزان مرگ و میر میزان و نوع بیماری‌های جسمی و روانی، میزان و نوع تغذیه، میزان بهداشت، چگونگی مسکن و لباس و امور و شئون دیگر مربوط به زندگی خانوادگی آنان تأثیر دارد. افراد فقیر امکان استفاده از آموزش و پرورش مطلوب و تحصیلات عالی را به مراتب کمتر از اغنیا دارند (تأثیر در نهاد آموزش و پرورش). وضع بحرانی در اقتصاد هر جامعه ممکن است موجب تحولاتی در قوانین اقتصادی، قضائی و جزائی آن جامعه گردد،

علی‌الخصوص در جامعه‌های امروزی که حقوقشان بیشتر حقوق موضوعه است تا حقوق الهی یا عرفی (تأثیر در نهاد حقوق). همچنین نابرابری‌های اقتصادی گروه‌ها و قشرهای جامعه، مخصوصاً اگر شدید باشد و نظام سیاسی حاکم در ایجاد یا تقویت آنها دخیل و مقصر باشد، امکان دارد که موجب عصیان‌ها و قیام‌هایی شود که به براندازی یک نظام و جانشین‌سازی نظامی دیگر بینجامد (تأثیر در نهاد حکومت).

ج. تأثیر دگرگونی‌های نهاد آموزش و پرورش بر سایر نهادها

به عقیده ما تأثیر هیچ یک از نهادهای اجتماعی در بقیه نهادها به اندازه تأثیر نهاد آموزش و پرورش نیست. تحولاتی که در نهادهای دیگر پدید می‌آید تحولاتی در آلات و وسایل زندگی است و بنابراین، جنبه فرعی و تبعی دارد. ولی تحول آموزش و پرورش می‌تواند تحول در هدف و روح زندگی باشد و از این رو می‌تواند جنبه اصلی و اساسی داشته باشد. مثلاً، ممکن است اقتصاد جامعه‌ای تحول یابد و از مرحله کشاورزی و دامپروری به مرحله صنعت در آید، ولی هویت روحی و معنوی افراد آن جامعه همچنان ثابت و برقرار بماند و تبدیل نپذیرد. خود این امر نشان‌دهنده این حقیقت است که تحولات اقتصادی ارتباط مستقیم با بعد انسانی حیات بشر ندارند و از اهمیت درجه اول برخوردار نیستند؛ اگر چه از دیدگاه اغلب جامعه‌شناسان بسیار مهم تلقی می‌شوند و ملاک تقسیم‌بندی جامعه‌ها یا مراحل گوناگون هر جامعه محسوب می‌شوند. لکن تحول آموزش و پرورش هر جامعه کمابیش سبب تبدیل هویت روحی و معنوی افراد می‌شود و آرا و عقائد، اخلاق و رفتار و سلوک آنان را دگرگون می‌کند. به همین جهت، تحول در آموزش و پرورش علاوه بر اهمیتی که در حد خود دارد زمینه‌ساز تحولات عظیم و بی‌شماری در سایر نهادها می‌شود.

د. تأثیر دگرگونی‌های نهاد حقوق

چون هر یک از افراد جامعه در محدوده هر یک از نهادهای خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش و حکومت حقوق و تکالیف معینی دارد، دگرگونی‌های نهاد حقوق - که در احکام و قوانین سیاسی، اقتصادی، قضائی، جزائی و... متجلی می‌شود - همه نهادهای دیگر را، بیش یا کم، دستخوش دگرگونی می‌کند.

ه. تأثیر دگرگونی‌های نهاد حکومت

تأثیر دگرگونی‌های این نهاد در نهادهای دیگر نسبت معکوس دارد با میزان محدودیت زمام‌داران در هر نظام سیاسی. نظام‌های سیاسی‌ای هستند که در آنها دولت بر همه امور و شئون و فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و قضائی و جزائی نظارت کامل دارد، قدرت سیاسی منحصر است در دست یک حزب حاکم، جمیع اشکال نظارت مردمی جامعه حذف شده است (و غالباً حتی در داخل خود حزب حاکم نیز چنین است)، برای سرکوبی هر نوع مخالفت به ارباب، حبس، شکنجه و قتل توسل جسته می‌شود، یک نفر بر حزب حاکم تسلط دارد و برای شکل دادن به جامعه، براساس مرام و مسلک حزب، تجهیز کردن مجموع قوای جامعه در راه هدف‌های حزب و دولت و از میان بردن استقلال و آزادی افراد از هیچ کوششی فروگذار نمی‌شود. (نظام‌های سیاسی جامع القوا یا فراگیر یا یکه‌تاز)^۱ در این گونه نظام‌ها، حدود قانونی‌ای برای مداخلات و تصرفات دولت در ابعاد و وجوه مختلف حیات جامعه موجود نیست و دولت با تسلط بر نهاد آموزش و پرورش و یکسان کردن تعلیم و تربیت همگان (و حتی نظارت بر فعالیت‌های ادبی و هنری) و در دست گرفتن همه وسایل ارتباط عمومی و تبلیغ، نیروهای اجتماعی را یکسره در خدمت می‌گیرد و در مجرای واحد روان می‌سازد. دولت به هیچ روی افراد یا دسته‌هایی را که بخواهند که از حوزه نظارت و قضاوت آن خارج باشند یا در جهت هدف‌هایش وظیفه معینی برعهده نگیرند، تحمل نمی‌کند. شک نیست که چنین نظام‌هایی حداکثر تأثیر ممکن را در نهادهای اجتماعی دارند و سایر نظام‌های سیاسی به هر اندازه که از این گونه نظام‌های جامع القوا دورتر باشند تأثیر کمتری در نهادهای اجتماعی خواهند داشت. به دیگر سخن، هر چه اختیارات زمام‌داران - که در نظام‌های جامع القوا تقریباً بی حد و مرز است - محدودتر شود، تأثیر نهاد حکومت در سایر نهادها کاستی خواهد گرفت.

مع‌هذا، حتی در آزادی‌گرا^۲ترین و مردم‌سالارانه^۳ترین نظام‌های سیاسی، دولت به

۲. لیبرال = Liberal

۱. توتالیتیر = totaliter

۳. دموکراتیک = democratic

مقتضای فلسفه وجودی خود، چنان قدرت، تسلط و آزادی عملی ای دارد که بتواند همه یا اغلب نهادهای جامعه را تحت تأثیر خود قرار دهد. از این رو، سقوط یک نظام سیاسی و ظهور نظامی دیگر همواره سبب ایجاد یک سلسله دگرگونی‌های کم یا بیش در همه یا اغلب نهادهای اجتماعی خواهد بود. به همین جهت است که جامعه‌شناسان معمولاً، جزء اخیر از علت تامه و وحدت جامعه را وحدت نظام سیاسی و دستگاه حکومتی آن می‌دانند. درست است که تقریباً همه افراد هر جامعه در سازمان‌ها، مؤسسات، فعالیت‌ها و کارکردهای مربوط به نهاد خانواده اشتراک و وحدت دارند و این اشتراک و وحدت درباره سازمان‌ها، مؤسسات و فعالیت‌ها و کارکردهای مربوط به نهادهای اقتصاد، آموزش و پرورش و حقوق هم مصداق دارد، ولی آنچه به نظر جامعه‌شناسان از همه این‌ها مهم‌تر است اشتراک و وحدت در سازمان‌ها، مؤسسات و فعالیت‌ها و کارکردهای وابسته به نهاد حکومت است که ضامن سایر اشتراک‌ها و وحدت‌ها خواهد بود. بنابراین، جامعه مجموعه انسان‌هایی است که مناسبات و ارتباطات مادی و معنوی متقابل داشته باشند، فعالیت‌های نهادی مشترک و واحد داشته باشند و علی‌الخصوص، از نظام سیاسی و دستگاه حکومتی یگانه‌ای برخوردار باشند.^۱

عوامل دگرگونی‌های اجتماعی

قبل از هر چیز تذکار این نکته ضرورت دارد که همه عوامل مؤثر در دگرگونی‌های اجتماعی خود نتیجه و معلول رشته‌ای از عوامل و علل دیگرند و آن رشته از عوامل و علل دیگر به نوبه خود بر اثر علل و عوامل دیگری پدید آمده‌اند و... از این رو، مقصود از عوامل دگرگونی‌های اجتماعی فقط علل قریبه تحولات جامعه است، هر چند ممکن است که دو یا سه یا چند علت از علل قریبه خود معلول‌های یک علت واحد باشند.

درباره هر دگرگونی اجتماعی می‌توان گفت که یا نتیجه قصد و نیت، میل و اراده، و کار و کوشش همه یا اغلب افراد جامعه بوده یا نبوده است و به عبارت دیگر، یا آگاهانه،

۱. برای اطلاع بیشتر درباره ارتباطات متقابل نهادهای اجتماعی ر.ک. به: ابح. آریان پور، همان، فصل بیست و دوم، جوزف روسک و رولند وارن، همان، صص ۱۲۹ و ۱۵۰.

عمدی، هدفدار و ارادی بوده یا نبوده است؛ بلکه از سر ضرورت یا تصادف وقوع یافته است. البته از جهتی تقریباً همه دگرگونی‌های اجتماعی ارادی است، زیرا که از اعمال ارادی یکایک مردم ناشی می‌شود. لکن اعمال ارادی مردم ممکن است به نتایج ناخواسته‌ای هم بینجامد، چرا که کنش‌های افراد همواره هماهنگ و سازگار نیستند و در عمل ممکن است مانع یکدیگر شوند یا مسیر یکدیگر را تغییر دهند. وانگهی، سخن بر سر این است که آیا همه یا اکثر افراد خواستار فلان دگرگونی بوده‌اند و آن را ایجاد کرده‌اند یا دگرگونی مفروض نتیجه اراده و عمل یک، دو یا چند فرد یا دسته بوده است. بر این اساس، دگرگونی‌های اجتماعی را می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد: دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی و دگرگونی‌های ارادی.

۱. دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی

پاره‌ای از عوامل این گونه دگرگونی‌ها عبارت است از:

الف. رویدادهای طبیعی

بعضی از رویدادهای طبیعی مانند زلزله، آتشفشانی، سیل، خشکسالی و قحطی و شیوع بیماری‌های واگیردار، نظیر وبا و طاعون، که از قلمرو اراده و اختیار بشر به کلی بیرون است سبب کاهش تعداد نفوس و ازدیاد بیماری، فقر و محرومیت، بی‌خانمانی و آوارگی و مشکلات و شدائد دیگر می‌شود.

ب. جنگ

اگر افراد جامعه مورد حمله و هجوم دشمنی بیرونی و بیگانه واقع شوند کمابیش به همان مصائب و بلایایی دچار می‌شوند که رویدادهای طبیعی می‌توانند به بار آورند، خواه از عهده دفاع از خود بر آیند و خواه بر نیایند و خواه غالب شوند و خواه مغلوب.

ج. نتایج ناخواسته کنش انسان‌ها

ممکن است فردی یا دسته‌ای از افراد برای وصول به هدفی معین و معلوم به کاری دست بزنند و آن کار به نتیجه‌ای منتهی شود که در آغاز مقصود و مطلوب نبوده است، ولی اکنون که پدیدار شده است منشأ تحولی در زندگی آن فرد یا آن دسته از افراد بشود.

فرض کنید که مردمی بیابانگرد و چادرنشین در طلب آذوقه برای خود و چهارپایانشان در سیر و سفر باشند و ناگهان منطقه‌ای خوش آب و هوا و حاصلخیز بیابند به گونه‌ای که قصد رحیل آنها به اقامت بدل شود و زندگی‌شان از چادرنشینی به روستانشینی تحول یابد. در این فرض، درست است که همان سیر و سفر موجب آگاهی از منطقه مذکور شده است، ولی چون این منطقه در ابتدا مورد قصد و طلب نبوده است اطلاع یافتن از آن و سکناگزیدن در آن پدیده‌ای تصادفی محسوب می‌شود، هر چند که این نتیجه با فعل اختیاری بی‌ارتباط نیست.

د. نتایج بعضی از کارهایی که برای نیل به اغراض شخصی و منافع فردی انجام می‌شود ممکن است فردی به قصد تحصیل منفعت شخصی خود دست به فعالیتی بزند و نتیجه آن فعالیت در عین حال که او را به منفعت مطلوب می‌رساند افراد دیگر نیز از آن بهره‌برداری کنند و کم‌کم قبول و رواج عام یابد و تحولی را در زندگی اجتماعی سبب شود؛ حال آنکه فرد مفروض به هیچ روی قصد نفع رساندن به جامعه و ایجاد یک دگرگونی اجتماعی را نداشته است و سایر افراد نیز به نیت تحقق یک تحول اجتماعی آن فرآورده را اخذ و اقتباس نکرده‌اند. بسیاری از نوآوری‌ها، اعم از کشف و اختراع، از این مقوله است. (البته بسیاری از کشف‌ها نیز از مقوله سابق یعنی از قبیل غایات بالعرض است).

درباره اختراع - که می‌توان آن را «ترکیب جدید عناصر شناخته شده» تعریف کرد - ذکر این نکته لازم است که اختراعات فقط در عرصه اشیاء مادی و جسمانی صورت نمی‌گیرد، بلکه در پهنه امور غیر مادی نیز به ظهور می‌پیوندد؛ حزب سیاسی، رأی‌گیری مخفی، اتحادیه کارگری نمونه‌هایی از اختراعات غیر مادی است.

۵. تراوش

تراوش - که به معنای سرایت ویژگی‌های جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر است - به واسطه تماس جامعه‌ای با جوامع دیگر روی می‌دهد. اینکه بسیاری از جوامع دستخوش دگرگونی‌های سریع اجتماعی شده‌اند از این روست که موقعیت جغرافیایی خاصی داشته‌اند که به اقتضای آن مردم آن جوامع با افرادی از جوامع دیگر - که فرهنگ‌ها و

تمدن‌های دیگری داشته‌اند - تماس حاصل می‌کرده‌اند. به همین جهت است که جوامع بالنسبه دور افتاده کمتر در معرض دگرگونی‌های اجتماعی واقع می‌شوند. تماس با سایر جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها موجبات اخذ و اقتباس ویژگی‌های آنها را فراهم می‌آورد و این اخذ و اقتباس به ایجاد یا تسریع دگرگونی‌های اجتماعی مدد می‌رساند. پیداست که موقعیت جغرافیایی هر جامعه و تماس آن با جوامع دیگر بر اثر عوامل بیرون از دایره اراده و اختیار افراد پدید می‌آید؛ همچنین اخذ و اقتباس حاصل از تماس‌ها رفتاری نیست که از سر علم و عمد و به قصد ایجاد یک دگرگونی اجتماعی صورت پذیرفته باشد، یعنی رفتاری اجتماعی با طرح و نقشه قبلی نیست.

جامعه‌شناسان عموماً اختراع و تراوش را اساس دگرگونی‌های اجتماعی می‌دانند، چرا که فقط توسط این دو عامل است که عناصری جدید به جامعه راه می‌یابند. همچنین، جامعه‌شناسان دگرگونی‌های ناشی از تراوش را به مراتب بیش از دگرگونی‌های حاصل از اختراع می‌انگارند، به عقیده آنان تراوش منشأ غالب دگرگونی‌های اجتماعی است.

و. رشد علم و فن

حاصل جمع معارف، مهارت‌ها و اسباب و وسائلی که هر جامعه با استفاده آنها بقای خود را استمرار می‌بخشد و نحوه معاش خود را معین می‌کند پیوسته در حال افزایش است (همچون یک میل نه یک قانون)^۱ و افزایش و رشد علم و فن در ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی تأثیری بسزا دارد؛ در حالی که نتیجه هر رفتار اجتماعی آگاهانه و هدف‌دار نیست.

ز. عوامل جمعیتی

افزایش یا کاهش تعداد نفوس ممکن است دگرگونی‌هایی در امور و شئون مختلف جامعه ایجاد کند و این امر، علی‌الخصوص، در رشد جمعیت نمایان است، زیرا افزایش نفوس غالباً ایجاب می‌کند که سازمان اجتماعی پیچیده‌تر شود در حالی که این افزایش یا کاهش نتیجه رفتار اجتماعی همه یا اکثر افراد برای وصول به هدفی واحد نیست. هر زن و شوهری به انگیزه‌ای خاص یا موالید خود را تحدید می‌کنند، یا از این کار سرباز

۱. ر.ک. به: همین نوشته، بخش سوم، ۸ (نامل در جامعه و تاریخ).

می‌زنند و غالباً، ناظر به آثار و نتایج اجتماعی رشد منفی یا مثبت نیستند.

ح. جمعیت نامتجانس

جامعه‌ای که از مردمی تشکیل شده است که از رنگ‌ها، نژادها و اقوام مختلفی هستند و با یکدیگر مراوده و معاشرت آزادانه و فراوان دارند و عرف و عادات و آداب و رسوم، بینش‌ها و گرایش‌های خود را به همدیگر انتقال می‌دهند دگرگونی‌های اجتماعی‌ای پیدا می‌کند که در جامعه‌های متجانس پدید نمی‌آید.

ط. تعارض و بی‌سازمانی اجتماعی

مقصود از تعارض اجتماعی، در اینجا، تعارض میان جوامع مختلف نیست، بلکه تعارض میان گروه‌ها و میان نسل‌ها در درون هر جامعه است. تعارض میان گروه‌ها آن تأثیر عمومی و قاطعی را که پیروان مارکس بدان نسبت می‌دهند (تضاد و نبرد طبقاتی) نداشته است و ندارد، به ویژه در عصر جدید که یکی از عوامل مهم دگرگونی‌های اجتماعی بوده است. تعارض میان نسل‌ها، مخصوصاً عصیان کمابیش جهانی جوانان می‌تواند در دوره‌های معینی تأثیر بزرگ و حتی مسلطی در برانگیختن دگرگونی‌های اجتماعی و فرهنگی داشته باشد.

بی‌سازمانی اجتماعی همچنین، ممکن است به معنای عدم توافق پیکربندی نهادی جامعه باشد به این معنا که خواست و اقتضای هر نهاد، با خواست و اقتضای نهادی دیگر در تعارض باشد. مثلاً در جوامع غربی، عموماً و در جامعه آمریکا، خصوصاً، نهاد آموزش و پرورش اصولی همچون محبت و گذشت برادران را تحت عنوان تعالیم دین مسیح تبلیغ می‌کند در حالی که، آیین جاری اقتصادی طرفدار و مشوق رقابت بی‌رحمانه برای تحصیل مال است. فقدان هماهنگی ساخت نهادی جامعه به تلاش‌های مستمری در جهت ایجاد سازگاری می‌انجامد. در جایی که بی‌سازمانی اجتماعی تا بدان حد شدید است که موجب ناآرامی و نارضایتی عمومی می‌شود، مردم آمادگی فراوانی برای قبول طریقه‌های جدید دارند؛ در حالی که، در اوضاع و احوال عادی مقاومت بیشتری در برابر شیوه‌های نوین از خود نشان می‌دهند.

۲. دگرگونی‌های ارادی

در این دسته از دگرگونی‌ها، همه یا اغلب افراد جامعه هدفی مشترک پیدا می‌کنند و به قصد تحقق بخشیدن به آن هدف واحد به اقدام و فعالیتی همگانی دست می‌زنند که معمولاً جنبش یا نهضت اجتماعی نامیده می‌شود. بعضی از عوامل این قسم دگرگونی‌ها عبارت است از:

الف. نارضایتی عمومی از اوضاع و احوال موجود

هر فرد وقتی در صدد ایجاد تحولی در زندگی شخصی و خصوصی خود بر می‌آید که یا اوضاع و احوال موجود را زیان‌آور می‌بیند و می‌خواهد جلوی ضرر بیشتر را بگیرد یا اوضاع و احوال دیگری را سودبخش‌تر می‌داند و می‌خواهد که نفع بیشتری متوجه خود کند. در جامعه نیز فرد زمانی عزم خود را بر ایجاد تحولی اجتماعی و عمومی جزم می‌کند که یا می‌خواهد از اوضاع و احوالی نامطلوب رهایی یابد و به اوضاع و احوالی مطلوب برسد یا می‌خواهد اوضاع و احوالی کمابیش مطلوب را ترک گوید تا به اوضاع و احوالی مطلوب‌تر داخل شود. اساساً، هر کار هدفداری، اعم از فردی و اجتماعی، یا برای دفع ضرر است یا برای جلب منفعت و البته ضرر و منفعت می‌تواند دنیوی و مادی باشد و می‌تواند اخروی و معنوی باشد. بنابراین، هر جنبش اجتماعی ممکن است یکی از این چهار انگیزه را داشته باشد: یا به انگیزه دفع ضرر مادی است - یعنی جامعه از فقر و محرومیت مادی رنج می‌برد و در پی رهایی از این رنج است - یا به انگیزه جلب منفعت مادی است - یعنی اوضاع و احوال معیشتی مردم چندان نامطلوب و غیرقابل تحمل نیست، ولی آنان تصویری از اوضاع و احوالی مطلوب‌تر و دلپذیرتر دارند و قصد دارند که با ایجاد آن اوضاع و احوال سود بیشتری عاید خود کنند. ممکن است که جنبشی به انگیزه دفع ضرر معنوی باشد - بدین معنا که جامعه احساس می‌کند به آفت یا آفات معنوی و اخلاقی‌ای دچار شده است که برای استكمال معنوی و روحی او زیان دارد و می‌خواهد خود را از شر این آفت یا آفات برهاند - یا به انگیزه جلب منفعت معنوی باشد - بدین معنا که جامعه احساس آفت‌زدگی معنوی و اخلاقی نمی‌کند، ولی از وضع و حال معنوی و روحی خود نیز کمال خوشنودی را ندارد و در پی استعلا و ارتقاء بیشتری

است. البته جنبش‌های اجتماعی عموماً انگیزه‌هایی مرکب دارند؛ یعنی برای وصول به دو هدف از اهداف مذکور صورت می‌پذیرند.

ب. ارزش‌ها و آرمان‌ها

برخلاف رأی مکتب مارکس - که به موجب آن ارزش‌ها و آرمان‌ها در دگرگونی بلند مدت اجتماعی هیچ‌گونه تأثیری ندارند و دگرگونی اجتماعی منحصراً حاصل تأثیر و تأثر نیروهای اقتصادی است که در مبارزه طبقاتی منعکس و جلوه‌گر می‌شود - ارزش‌ها و آرمان‌ها تأثیری مهم بر فرد و جامعه و رفتار فردی و فرایندهای اجتماعی دارد، بنابراین در دگرگونی‌های اجتماعی مداخلیت فراوان دارند، علی‌الخصوص هنگامی که به صورت ایدئولوژی‌ای جامع و کامل تدوین شوند.

ج. بزرگان و افراد برجسته

انبیای الهی، صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین، و بسیاری از سایر مصلحان اجتماعی از عوامل بسیار مهم نهضت‌های اجتماعی بوده‌اند و هستند. ما نه مانند توماس کارلایل و قهرمان‌پرستان دیگر معتقدیم که تاریخ حاصل توفیقات نمایان چند تن از بزرگان است که توانسته‌اند مسیر پیشرفت بشر را به جهتی معین سوق دهند، نه همچون هگل و سایر تاریخ‌پرستان بر این اعتقادیم که اشخاص بزرگ خود ملعبه و آلت دست تاریخند ولو اینکه از این مطلب آگاهی نداشته باشند و اگر هرگز نیز پا به عرصه حیات نمی‌نهادند مسیر کلی تاریخ همین می‌بود زیرا اشخاص دیگری همان کارهایی را انجام می‌دادند که آنان انجام دادند. ما در عین احتراز از افراط و تفریط قهرمان‌پرستی و تاریخ‌پرستی بر تأثیر و اهمیت آشکار افراد برجسته در نهضت‌های اجتماعی تأکید می‌کنیم.

ناگفته نگذاریم که تأثیر و اهمیت بسیاری از افراد برجسته نظیر سرداران و فاتحان جنگی، کاشفان قاره‌ها و سرزمین‌های ناشناخته، مکتشفان و مخترعان، عالمان و صاحبان فن و صنعت، منحصر به موارد پیدایش دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی بوده است. مقصود ما از بزرگان و افراد برجسته، در اینجا، مصلحان اجتماعی‌ای است که با رهبری‌های خردمندانه و موفق خود توانسته‌اند نهضت‌های اجتماعی را ایجاد یا تسریع

یا هدایت کنند.

د. آموزش و پرورش

آموزش و پرورش، به وسیع‌ترین معنای خود، تأثیری عظیم دارد در آگاه شدن مردم از بدی اوضاع و احوال موجود، نادرستی ارزش‌ها و آرمان‌های حاکم، سوء نیت قدرتمندان و زمامداران و سوء استفاده آنان از قدرت و حاکمیت خود و نیز اوضاع و احوال مطلوب و ارزش‌ها و آرمان‌های صحیح. بدین ترتیب آموزش و پرورش هم بر علم و دانش مردم می‌افزاید و هم بر اقبال و گرایش آنان به اوضاع و احوال و ارزش‌ها و آرمان‌های مطلوب و صحیح. به عبارت دیگر، آموزش و پرورش ایستادگی در برابر دگرگونی اجتماعی را به تدریج کمتر و سست‌تر می‌کند و بدین طریق به تسریع و توفیق جنبش اجتماعی مدد فراوان می‌رساند.

دانستن دسته‌ای از دگرگونی‌های اجتماعی فقط بدین لحاظ است که همه یا اغلب افراد جامعه آنها را قصد نکرده‌اند و برای تحقق یافتن آنها طرح و نقشه‌ای نداشته‌اند و به صورت دسته‌جمعی و گروهی اقدام و فعالیت نکرده‌اند.

به تعبیر دیگر، این دگرگونی‌ها غایت بالذات رفتار اجتماعی مردم نبوده است و الا از دیدگاه الهی و توحیدی هیچ حادثه‌ای در سرتاسر جهان هستی تصادفی نیست، زیرا خدای متعال برای یکایک حوادث تدابیر و تقدیری حکیمانه دارد، هر چند فاعل‌های قریب حوادث آگاهی و التفاتی به آن اهداف و غایات ندارند و افعال خود را به قصد وصول به آن اغراض انجام نمی‌دهند.

درست است که ما انسان‌ها برای دگرگونی‌هایی که آنها را تصادفی می‌خوانیم قانون و ضابطه‌ای نمی‌شناسیم و از این رو نمی‌توانیم آنها را پیش‌بینی کنیم، ولی از نظرگاه الهی همه این‌ها قانونمند و تحت ضابطه است.^۱

وانگهی، بسیاری از دگرگونی‌هایی که ظاهراً ضروری، جبری و قهری است و با افعال اختیاری انسان‌ها ربط و پیوند ندارند، چون از منظر الهی نگریسته شود معلول کارهای

۱. همچنین ر.ک. به: همین نوشته، ۳-۳ (تصادف).

ارادی آدمیان است. به نظر ظاهرین ما چنین می‌نماید که زمین لرزه، آتشفشان، سیل، خشکسالی و حوادث طبیعی دیگر همه معلول و نتیجه علل و عوامل طبیعی و جبری است و این حوادث از رفتار ما هیچ گونه تأثیری نمی‌پذیرند، ولی قرآن کریم بسیاری از این حوادث را نیز پیامد و تابع رفتار ما می‌داند:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ.

خدای متعال مثلی زد: جامعه‌ای که در امن و آرامش بود و روزی‌اش از هر سو به فراونی می‌رسید، آنگاه نسبت به نعمت‌های خدای متعال ناسپاسی کرد. پس خدای متعال به سزای آنچه می‌کردند پوشش گرسنگی و ترس بر آن [جامعه] کشید. (نحل / ۱۱۲)

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

اگر افراد جامعه‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگاری می‌کردند، برکت‌هایی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند و ما به سزای آنچه می‌کردند آنان را گرفتیم. (اعراف / ۹۶)

از مجموع این دو آیه شریفه می‌توان دریافت که هم نزول برکات آسمانی و زمینی مشروط به ایمان و تقواست و هم زوال نعمت‌ها معلول کفران و کفر است. خلاصه اینکه، بسیاری از حوادثی که طبیعی و جبری می‌نماید ناشی از حسن یا سوء اختیار انسان‌هاست.

با نظری اجمالی به عوامل مؤثر در دگرگونی‌های اجتماعی معلوم می‌شود که همه دگرگونی‌های جوامع درون‌زا نیست، بلکه بسیاری از آنها برون‌زا است، یعنی از بیرون جامعه نشئت می‌گیرد، چرا که حتی اگر رویدادهای طبیعی را نیز از عوامل درونی مؤثر در دگرگونی‌های هر جامعه بدانیم، بی‌گمان جنگ و فتح و غلبه و تماس فرهنگی و «تراوش» از عوامل بیرونی است. بنابراین، رأی کسانی که برای جامعه خودپویایی قائلند - بدین معنا که همه تحولات جامعه را نتیجه معلول علل و عوامل موجود در درون آن می‌دانند

و هیچ علت و عامل خارجی‌ای را در تحولات جامعه مؤثر نمی‌انگارند، -روی در صواب ندارد خواه به وجود، وحدت و شخصیت حقیقی جامعه باور داشته باشیم و خواه باور نداشته باشیم. همچنین، باید دانست که چون جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد، دگرگونی‌های اجتماعی در واقع به افراد انسانی منسوب است از حیث مناسبات و ارتباطاتی که با یکدیگر دارند.

سرعت و شتاب دگرگونی‌های اجتماعی

حقیقت این است که دگرگونی‌های اجتماعی تحولانی تدریجی است که در گذر زمان و به مرور ایام حادث می‌شود، نه تحولانی دفعی که در یک لحظه و به تعبیر فلسفی در یک آن پدیدار می‌شود. به دیگر سخن، دگرگونی‌های اجتماعی از مقوله حرکت است نه از قبیل کون و فساد. مع‌هذا، از آنجا که دگرگونی اجتماعی ممکن است در بعضی از دوره‌ها و در پاره‌ای از حوزه‌ها تندتر روی دهد و در برخی دیگر از دوره‌ها و حوزه‌ها کندتر و شاید به نحوی نامحسوس، و نیز ممکن است شتاب مثبت داشته باشد یا شتاب منفی، جامعه‌شناسان از سر مسامحه و سهل‌انگاری بین دگرگونی‌های سریع و دگرگونی‌های بطئی تمایز قائل شده‌اند و دسته اول را تحولات انقلابی و ناگهانی و دفعی و دسته دوم را تحولات مستمر و تدریجی نامیده‌اند.

خشونت و مسالمت در دگرگونی‌های اجتماعی

جنبش‌ها یا نهضت‌های اجتماعی که هدف از آنها ایجاد دگرگونی‌هایی است در تقابل با دگرگونی‌های ضروری یا تصادفی، دگرگونی‌های ارادی نامیده می‌شود. این دگرگونی‌ها به دو گروه قابل تقسیمند: گروه اول شامل جنبش‌هایی است که در پی تحقق تحولاتی هستند که همه افراد جامعه خیر و صلاح و نفع خود را در آن تحولات می‌بینند و پیشرفت مادی یا معنوی خود را در گرو آنها می‌دانند. در این گونه جنبش‌ها همه مردم کمابیش درمی‌یابند که یکی از شئون اجتماعی‌شان چنان که باید و شاید نیست و سد راه پیشرفت

مادی یا معنوی شان شده است و به هر حال سبب ناسازگاری جامعه شده است، بنابراین بازسازی جامعه و اصلاح آن امر اجتماعی ضروری و لازم است. از این رو در صدد برمی آیند که راه و رسم های اصلاح را نیک بسنجند و بهترین آنها را برگزینند و وسایل ضروری برای ایجاد دگرگونی مطلوب را فراهم آورند. یکی از این گونه جنبش ها، که تقریباً در همه کشورهای کنونی به کار بسته می شود، مهندسی اجتماعی یا نقشه کشی اجتماعی است که کوششی سنجیده است برای جلوگیری از مشکلات اجتماعی آینده یا بهبود بخشیدن به جامعه فردا با طرح و اجرای نقشه های دقیق و محدود. در این جنبش، چون همه مردم لزوم بازسازی و اصلاح جامعه، جبران نقص ها و کمبودهای گذشته و بهره برداری صحیح از امکانات آینده را احساس می کنند، تضاد و تعارضی در میان گروه ها و قشرهای اجتماعی روی نمی دهد و کار به کشمکش و خشونت نمی انجامد. از این جهت این جنبش ها هر چند موجب دگرگونی هایی در یک یا دو یا چند نهاد اجتماعی می شوند، عموماً آرام و مسالمت آمیزند.

گروه دوم جنبش هایی را در برمی گیرد که آهنگ ایجاد تحولاتی را دارند که فقط بخشی از مردم از آنها منتفع می شوند و بخش دیگر مردم یا از آنها سودی نمی یابند یا زیان می بینند. در این قسم نهضت ها است که کسانی که نفعی نمی برند (یا می پندارند که نفعی نمی برند) در برابر تحول جامعه و تبدل اوضاع و احوال ایستادگی و مقاومت می کنند و با هوادارن نهضت به مقابله برمی خیزند. از این رو، این نهضت ها غالباً و بلکه عموماً، خشونت بار و توأم با درگیری است.

البته، نباید پنداشت که در هر نهضت اجتماعی خشونت آمیزی انگیزه فعالیت های موافقان و مخالفان منافع اقتصادی و مادی است؛ آن گونه که پیروان مارکس می پندارند. ممکن است آنچه موجب مقابله و مبارزه و درگیری و خشونت می شود تعصبات دینی و مذهبی باشد، چنان که در جنگ هایی که بین پیروان و طرفداران ادیان و مذاهب و ملل و نحل مختلف صورت می گرفته است این چنین بوده است. (لازم به تذکار است که تعصبات دینی و مذهبی گاهی حق و به جاست، گاهی باطل و نابجا. ایمان به کیش و آیین حق و پایبندی حق را دستاویز امیال و اهواء نفسانی و شیطانی کردن یا نسبت به دین و

مذهب باطلی تعصب ورزیدن البته امری نکوهیده و نامطلوب است.) امروزه نیز که تعصب دینی و مذهبی را معمولاً سخت تقبیح می‌کنند به گونه‌ای که حتی واژه تعصب بار ارزشی و عاطفی منفی پیدا کرده است، فقط تعصب دینی و مذهبی را به تعصب‌های نژادی، ملی و قومی و مرامی و ایدئولوژیک تبدیل کرده‌اند نه اینکه واقعاً و اساساً تعصب نورزند. بنابراین، در این عصر هم امکان دارد که انگیزه اصلی بسیاری از مبارزات و خشونت‌ها تعصب‌ها باشد نه منافع اقتصادی و مادی.^۱



۱. برای کسب آگاهی تفصیلی از ابعاد و وجوه مختلف مسئله دگرگونی‌های اجتماعی رک. به: تی.بی. بانامور، همان، بخش پنجم؛ جوزف روسک و رولند وارن، همان، فصل بیستم؛ اح. آریان پور، همان، بخش هفتم.



مرکز تحقیقات اسلامی
کامپوزیتور علوم اسلامی

بخش نهم

تعادل اجتماعی، بحران اجتماعی و انقلاب اجتماعی

در این بخش، سه موضوع تعادل اجتماعی، بحران اجتماعی و انقلاب اجتماعی را بررسی کرده‌ایم. نخست نشان داده‌ایم که فرد برای تحصیل و تأمین منافع و مصالح خویش است که به جامعه‌ای روی می‌آورد و عضویت آن را می‌پذیرد. درست است که فرض وجود جامعه‌ای که همه منافع و مصالح جمیع اعضای خود را تحصیل و تأمین کند، فرضی آرمان‌گرایانه و خیال‌پردازانه است چرا که اساساً خواسته‌های افراد هر جامعه با یکدیگر در تضاد و تزاخم است و در یک راستا قرار نمی‌گیرد تا نظام سیاسی، حقوقی و اقتصادی حاکم بر آن جامعه بتواند همه آنها را کاملاً برآورده کند. لکن، مادام که نظام حاکم بر آن جامعه به گونه‌ای است که همه یا اکثریت افراد احساس می‌کنند که از عضویت در آن جامعه، من حیث المجموع، سود می‌برند جامعه حالت تعادل خواهد داشت.

اگر فقر یا ظلم در جامعه‌ای دامن‌گستر شود یا جامعه شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی خود را از دست بدهد یا از استکمالات معنوی و اخلاقی محروم گردد، زمینه خروج جامعه از حالت تعادل و بروز بحران اجتماعی فراهم شده است. وجود این مفسد برای بروز بحران اجتماعی لازم است ولی کافی نیست. اگر مردم وجود این مفسد را چنانکه باید و شاید در نیابند یا آنها را اجتناب‌ناپذیر بپندارند یا راه تغییر و اصلاح آنها را ندانند یا نظام ارزشی و فرهنگی‌شان چنان منحط باشد که قبح چندان برای این مفسد نشناسند یا شخصیت، اخلاق و منش آنها به گونه‌ای باشد که استعداد و نشاط

دگرگون‌سازی وضع نامطلوب موجود را نداشته باشند و نخواهند که دشواری‌ها و سختی‌های این راه را بر خود بپذیرند بحران پدید نخواهد آمد و جامعه در جهت تغییر وضع موجود حرکت نخواهد کرد. از این رو، وظیفهٔ معلمان و مربیان و راهنمایان و رهبران فکری و فرهنگی جامعه است که مردم را از مفاسد مختلفی که در گوشه و کنار جامعه‌شان لانه کرده است آگاه کنند و نگذارند که نظام حاکم با فریب‌کاری‌ها و نیرنگ‌بازی‌های خود مردم را در جهل و غفلت نگه دارد و نقاط ضعف خود را همچون نقاط قوت بنمایاند؛ به مردم بیاوراند که این مفاسد ناشی از مشیت الهی، دست تقدیر، نیروی سرنوشت، روح زمانه، خواست روزگار، جبر تاریخ و... و گریزناپذیر نیست، بلکه راه چاره و علاج دارد. این راه را به آنان بیاموزند، نظام ارزشی و فرهنگی آنان را تصحیح کنند و تعالی بخشند تا قبح مفاسد موجود را به وضوح هر چه تمام‌تر ادراک کنند و شخصیت و منش آنان را چنان بسازند که فقط در اندیشهٔ شکم و دامن نباشند؛ برای حق، عدالت، آبرو و حیثیت، عزت، شرف، مجد و عظمت و سایر ارزش‌های والای انسانی قدر و قیمت قائل باشند و آماده باشند که برای احقاق حقوق از دست رفتهٔ خویش و تحقق ارزش‌های متعالی درد و رنج‌ها را تحمل کنند.

البته نظام حاکم هم بیکار نمی‌نشیند و برای حفظ وضع موجود چاره‌اندیشی می‌کند و نیروهای مجبورکننده، برانگیزنده و بازدارنده و باورانندهٔ خود را با شدت و جدّت به کار می‌گیرد تا مانع تلاش و کوشش‌های مصلحان اجتماعی شود و علی‌الخصوص، تأثیر فعالیت‌های فکری و فرهنگی آنان را در مردم به حداقل برساند.

ولی سرانجام، بحران اجتماعی به وجود می‌آید، گستره و ژرفای بیشتر و بیشتر می‌یابد و به پیدایش طغیان یا شورش اجتماعی می‌انجامد که از میان اقسام و صور عدیدهٔ آن ما فقط به اعتصاب، کودتا و انقلاب اشاره کرده‌ایم.

سپس ویژگی‌های انقلاب اسلامی را ذکر کرده‌ایم و این انقلاب را تنها انقلابی دانسته‌ایم که می‌تواند همهٔ مصالح مردم را تحصیل و تأمین کند. مهم‌ترین ویژگی این انقلاب - که کامل‌ترین و بارزترین مصداق آن پس از انقلاب اسلامی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله انقلاب اسلامی ایران است - همانا فرهنگی بودن آن است، چرا که انسانیت

انسان به دانش و بینش‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌های اوست و اگر بنا باشد که انقلابی به راستی انسانی باشد و به سود انسانیت انسان تمام شود باید قبل از هر چیز فرهنگی باشد و به مردم بینش‌ها و گرایش‌های صحیح عطا کند. هدف اصلی و نهایی این انقلاب نیز چیزی جز اعلای کلمه توحید، احیای بینش‌ها و ارزش‌های الهی و تهذیب نفوس انسان‌ها نیست و از این رو، انقلاب اسلامی مصداق جهاد فی سبیل الله است.

ولی برای هر انقلابی و از جمله انقلاب اسلامی، پس از کسب پیروزی نظامی و سیاسی ممکن است آفت یا آفاتی پیدا شود. برای آنکه انقلاب بقا و دوام یابد و نیز سلامت و سداد خود را از کف ندهد باید آفات انقلاب و راه‌های مبارزه با آنها را شناخت و این راه‌ها را با جدیت و هوشیاری هر چه تمام‌تر در پیش گرفت. از آنجا که دشمنان خارجی انقلاب سعی بلیغ در به فساد کشاندن اخلاق و عقاید مردم دارند و از آنجا که آفات داخلی انقلاب چیزی جز آفاتی نیست که در دو بعد علم و اخلاق عارض زمامداران و مردم می‌شود باید گفت که آفات انقلاب عمدتاً فرهنگی است و بنیادی‌ترین و سودمندترین شیوه حفظ و تقویت انقلاب فعالیت‌های آموزشی و پرورشی است. اگر مردم و مسئولان و دست‌اندرکاران امور و شئون جامعه انقلابی تعلیم و تربیت صحیح و کافی نیابند، هیچ امیدی به دوام و سلامت انقلاب نیست؛ هر چند شخص رهبر و تنی چند از زمامداران و متصدیان امور از هر جهت صالح و شایسته باشند. مگر نه این است که انقلاب اسلامی‌ای که چهارده قرن پیش در جریره العرب به رهبری بی‌نظیر پیامبر گرامی اسلامی ﷺ صورت پذیرفت پس از مدتی بسیار کوتاه به انحراف کشیده شد و بدانجا رسید که فرزندان ابوسفیان زمام کارها را در دست گرفتند؟ در واقع هر چند رهبری‌ای برتر و بهتر از رهبری آن حضرت ممکن و متصور نیست، ولی آن رهبری بی‌مانند هم نمی‌توانست دوام و سلامت انقلاب را ضامن شود؛ زیرا این امر تابع چند و چون علم و اخلاق و عمل و بینش و گرایش عموم مردم است که هنوز، به حد کفایت از، تعلیم و تربیت درست برخوردار نشده بودند.

بنابراین برای آنکه انقلاب استمرار - یابد یعنی هم ضد انقلاب را در همه میدان‌ها مغلوب کند و هم به جمیع اهداف و مقاصد خود نائل آید - مؤثرترین و مفیدترین کاری

که می‌توان و باید کرد فعالیت فرهنگی به وسیع‌ترین معنای این کلمه است. در پایان این پیشگفتار، یادآوری این مطلب به جاست که آنچه در این بخش گفته‌ایم و علی‌الخصوص، آنچه دربارهٔ انقلاب آورده‌ایم بیشتر، به انقلاب اسلامی ایران ناظر است که به حق بزرگ‌ترین و ارزشمندترین انقلابی است که پس از انقلاب پیامبر گرامی اسلام ﷺ در جهان روی داده است و نعمت عظمایی است که خدای متعال به مستضعفین عالم، عموماً، مسلمین دنیا، خصوصاً، و مردم ایران، بالأخص، ارزانی فرموده است؛ به همین جهت در راه پیشبرد این انقلاب هر چه کوشش و تلاش کنیم کم است. باید بدانیم که بزرگ‌ترین ضامن دوام و سلامت این انقلاب و عظیم‌ترین خدمتی که به استمرار مطلوب آن می‌توان کرد فعالیت‌های فرهنگی است. باید اهتمام ما همه مصروف این شود که تعداد هر چه بیشتری از مردم با احکام و تعالیم اسلام آشنا شوند، هیچ فرد یا گروه یا قشری از این آشنایی فرخنده محروم نماند و این آموزه‌ها و فرموده‌ها هرچه بیشتر در ژرفای دل و جان مردم نفوذ و رسوخ یابد. باید در تعلیم و تربیت دینی مردم هیچ فرد یا گروه یا قشری را فراموش نکنیم و به هیچ درجه و رتبه‌ای از معرفت دینی اکتفا نورزیم، به علاوه، از آگاه کردن مردم نسبت به اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعهٔ خودمان و سایر جوامع نیز، به هیچ روی، غفلت نورزیم.

تعادل اجتماعی

از آنچه سابقاً گفته‌ایم^۱، دانسته می‌شود که جامعه وجود، وحدت و شخصیتی حقیقی و منحاز از افراد ندارد و ملاک وجود، وحدت و شخصیت اعتباری آن وجه اشتراک افراد آن است. بنابراین، می‌توان گفت که هر گروهی از انسان‌ها که جهت مشترکی داشته باشند، به اعتبار همان جهت مشترک، یک جامعه را می‌سازند و این جهت مشترک می‌تواند نژاد، رنگ پوست، جنس، زبان، دین و مذهب، عقیده، ملیت، وضع اجتماعی، وظیفهٔ اجتماعی، پایگاه اجتماعی، مولد و مسکن و موطن یا هر چیز دیگری باشد. پس

مثلاً، می‌توان همه انسان‌هایی را که به دینی واحد مثلاً دین مقدس اسلام، متدین هستند، افراد جامعه‌ای واحد دانست؛ هر چند به اعتبار تفاوت‌هایی که در نژاد، رنگ، جنس، زبان یا... دارند به جامعه‌های مختلفی تعلق دارند. همچنین می‌توان جمیع کسانی را که در سرزمین و کشوری واحد، مثلاً ایران، زندگی می‌کنند اعضای جامعه‌ای واحد انگاشت؛ اگرچه در میان آنان هم شیعه هست، هم سنی، هم مسیحی و یهودی و زرتشتی و به اعتبار اختلاف در دین و مذهب به جامعه‌های گوناگونی، وابسته‌اند. دو نفر ممکن است به لحاظ یک وجه مشترک عضو یک جامعه باشند، مثلاً هر دو مذکر و عضو جامعه مردان باشند و به لحاظ وجوه اختلاف و تفاوتشان به جامعه‌های مختلف و متفاوتی تعلق داشته باشند. خلاصه آنکه به تعداد جامع‌ها می‌توانیم جامعه‌های متعددی فرض و اعتبار کنیم.

ولی جامعه‌شناسان از میان همه جامع‌های بی‌شماری که می‌توان فرض و اعتبار کرد فقط به وحدت و اشتراک پیکربندی نهادی التفات و توجه دارند و از سایر جهات وحدت و اشتراک چشم می‌پوشند، چرا که در واقع هم فقط همین نهادها هستند که در کار گردهم‌آوردن و متحد ساختن انسان‌ها تأثیر و سهم دارند. ارتباطات و مناسبات و همکاری‌ها و تعاون‌هایی که موجب همبستگی و اتحاد آدمیان می‌شود همه در قالب این نهادها صورت می‌پذیرند. به عقیده جامعه‌شناسان، درست است که عواملی از قبیل وحدت نژاد، رنگ، زبان و وطن در تحکیم و تقویت همبستگی و اتحاد مردم دخیل هستند، ولی این گونه عوامل را باید ثانوی، فرعی، تبعی و دارای درجه دوم از اهمیت تلقی کرد؛ آنچه ایجاد همبستگی و اتحاد می‌کند همانا وحدت نهادهای اجتماعی است. وجه عقلی، عرفی و این جهانی به همه امور اجتماعی بخشیدن و به عبارت دیگر تفکیک دین از سیاست، که یکی از مختصات نهضت نوزایش^۱ است، سبب شد که دین، که غریبان آن را یکی از نهادهای اجتماعی محسوب می‌کنند، در قلمرو اجتماعیات و سیاسیات اهمیت چشمگیر خود را از دست بدهد و دیگر ملاک وحدت جامعه و یکی از

مقومات آن به شمار نیاید. در عصر جدید، تأکید جامعه‌شناسان همه بر نهاد حکومت و سیاست است و وحدت این نهاد که علامت یا علت وحدت سایر نهادهاست، ملاک وجود، وحدت و شخصیت اعتباری جامعه قلمداد می‌شود؛ و البته شک نیست که نهاد حکومت و سیاست تأثیری قاطع بر نهادهای دیگر و علی‌الخصوص بر دو نهاد اقتصاد و حقوق دارد. از این رو، امروزه مجموعه انسان‌هایی که تحت تدبیر و اداره هر نظام سیاسی خاص واقعند و طبعاً نهادهای اجتماعی واحد و مشترکی دارند یک جامعه شمرده می‌شوند، یعنی تمایز جوامع به تمایز دستگاه‌های حکومتی آنهاست.

به هر تقدیر، چون جامعه وجود، وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و فرد به منزله یاخته‌ای از پیکر آن نیست، عضویت در هر جامعه و پذیرش نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی حاکم بر آن به هیچ وجه از عنصر اختیار و انتخاب خالی نیست. اینکه فردی از جامعه‌ای می‌گسلد و به جامعه‌ای دیگر می‌پیوندد، تابعیت کشوری را رد می‌کند و تابعیت کشوری دیگر را می‌پذیرد و به نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی‌ای تن در می‌دهد و از نظام دیگری سر می‌پیچد بهترین دلیل برای این است که قبول عضویت هر جامعه جبری، قهری و اجتناب‌ناپذیر نیست.

چون قبول عضویت در جامعه‌ای اختیاری است و از آنجا که هر کار اختیاری انگیزه‌ای دارد جای این سؤال هست که انگیزه هر کس در پیوستن به جامعه‌ای خاص چیست؟ جواب اجمالی این سؤال این است که هر فردی همواره در پی تحصیل و تأمین منافع و مصالح خویش است، ولی به زودی در می‌یابد که نمی‌تواند هم استقلال و آزادی فردی خود را حفظ کند و هم منافع و مصالح خود را تحصیل و تأمین کند؛ بلکه برای صیانت نفس لازم است که با افراد دیگر متحد شود و در تشکیل جامعه تشریک مساعی کند و البته در این راه بخشی از استقلال و آزادی خود و قسمتی از سایر حقوق و منافع خویش را از دست بدهد. اینجاست که فرد به گونه‌ای محاسبه و مقایسه دست می‌زند و اگر مجموع منافع حاصل از ورود به جامعه‌ای را بیشتر از مجموع مضار ناشی از آن یافت به آن جامعه می‌پیوندد و تکالیف و محدودیت‌های اجتماعی را پذیرا می‌شود؛ و الا فلا. این محاسبه و سنجش که در آن هم منافع مادی ملحوظ است و هم منافع معنوی (به

وسیع‌ترین معنای کلمه) ممکن است آگاهانه باشد و ممکن است ناآگاهانه؛ چنانکه در اغلب اوقات پیش می‌آید. (همین که فرد با نظام سیاسی، حقوقی و اقتصادی حاکم بر جامعه سازگار است و سر مخالفت ندارد دلیل است بر پذیرش اختیاری عضویت آن جامعه که بر اساس نوعی محاسبه و سنجش ناآگاهانه صورت گرفته است). همچنین ممکن است که انتخاب فرد به درستی و از سر واقع بینی و ژرف‌نگری انجام گرفته باشد و ممکن است خام اندیشانه و نادرست و احياناً تحت تأثیر تبلیغات فریب‌کارانه نظام سیاسی حاکم باشد.

(دستگاه‌های حاکمه می‌کوشند تا با شیوه‌های گوناگون به مردم بیاوراند که بیشترین خوشبختی را برای تعداد بیشتری از انسان‌ها فراهم می‌آورند.)

به هر حال مادام که همه افراد جامعه، یا اکثریت آنان، منافع عضویت در جامعه خود را بیشتر از مضار آن بدانند - خواه سنجش و داوری‌شان صحیح باشد و خواه نتیجه ناآگاهی و بی‌خبری‌شان از اوضاع و احوال واقعی باشد - جامعه متعادل یا متوازن خواهد بود.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بحران اجتماعی

بحران اجتماعی هنگامی آغاز می‌شود که یا نظام سیاسی، حقوقی و اقتصادی حاکم به تدریج دارای چنان مفاسد و نابهنجاری‌هایی شده باشد که محدودیت‌ها، دردها و رنج‌ها و ضررهایی که متوجه همه یا اکثریت مردم می‌شود بیشتر از حظ‌ها و نصیب‌ها، لذات و خوشی‌ها و نفع‌هایی باشد که عائد آنان می‌شود و یا پرده‌های ناآگاهی و بی‌خبری مردم یا فریب و نیرنگ دستگاه حاکمه چنان دریده شده باشد و به یک سو رفته باشد که همگان دریابند که از اول هم به خسران دچار بوده‌اند. احساس غبن و خسران‌زدگی اگر به درجه‌ای معین از عمومیت و سیطره برسد می‌تواند منشأ بحران اجتماعی و خروج جامعه از وضع و حالت تعادل یا توازن باشد و مردم را به اندیشه براندازی نظام حاکم و بر سر کار آوردن نظامی دیگر فرو برد؛ خواه نظام حاکم قاصر باشد و خواه مقصر - یعنی چه از سر علم و عمد مصالح و منافع عمومی را پایکوب و لگدمال کرده باشد و چه به سبب

جهل و بدون سوء نیت زمینه ضایع شدن حقوق مردم را فراهم آورده باشد. عوامل بحران‌زا را می‌توان تحت چهار عنوان بسیار کلی آورد:

۱. احساس فقر

فقر محسوس‌ترین عامل بحران‌زا است، زیرا فهم و شناخت آن هیچ‌گونه استعداد و معلوماتی نیازمند نیست و زن و مرد و کوچک و بزرگ و عارف و عامی آن را یکسان در می‌یابند و از آن رنج می‌برند. برانگیزندگی این عامل نیز بسیار قوی است. از این رو نابسامانی‌ها و کمبودهای اقتصادی بیش و پیش از هر نابسامانی و کمبود دیگری زنگ خطر را برای نظام حاکم به صدا درمی‌آورند.

۲. احساس ظلم

ممکن است همه یا اکثر افراد جامعه از تنعم و رفاه کافی هم برخوردار باشند، ولی احساس کنند که دستگاه حاکمه یا کسانی که تحت حمایت آن دستگاه واقع‌اند، به آنان ظلم و تعدی می‌کنند و آنان از بسیاری از حقوق مادی یا معنوی خویش محروم گشته‌اند، به گونه‌ای که از میان رفتن آن ستمگران و متجاوزان آنان را به تنعم و رفاه بیشتری می‌رساند یا حرمت و کرامتشان را باز می‌گرداند.

۳. احساس از دست دادن شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی

ممکن است عموم افراد جامعه‌ای احساس کنند که در میان سایر اقوام و ملل وجهه و آبروی چندانی ندارند. این احساس، علی‌الخصوص، در نزد مردمی یافته می‌شود یا قوت می‌گیرد که استقلال و آزادی سیاسی خود را کمابیش از کف داده باشند و پنهان یا آشکار مستعمره قوم و ملت دیگری قرار گرفته باشند. چنین مردمی حتی اگر وضع معیشتی و اقتصادی رضایت‌بخشی هم داشته باشند و از طرف بعضی از افراد یا گروه‌ها یا قشرهای جامعه خود نیز مورد استعمار و بهره‌کشی اقتصادی یا مورد بی‌حرمتی و هتک شخصیت واقع نشده باشند، بعید نیست که به پا خیزند و نظام حاکم بر خود را، که موجبات بردگی و بندگی آنان را نسبت به بیگانگان فراهم آورده است، ساقط کنند تا بدین وسیله قدرت،

شوکت، عظمت و عزت خود را در سطح بین‌المللی و جهانی باز یابند.

۴. احساس محرومیت از استکمالات معنوی و اخلاقی

این احساس بسیار به ندرت و فقط برای کسانی دست می‌دهد که از تعالیم انبیای الهی، صلوات الله و علیهم اجمعین، عموماً، و از آموزه‌های پیامبر گرامی اسلام ﷺ خصوصاً، بهره‌کافی و وافی برگرفته باشند تا بدانند که انسانی بودن زندگی فردی و اجتماعی در گرو بینش‌ها و گرایش‌های بسیار والا و ارجمندی است که جز بر اثر پیروی از اوامر و نواهی الهی حاصل نمی‌آید. چنین کسانی اگر احساس کنند که نظام حاکم بر جامعه آنان امور و شئون مردم را چنان تدبیر و اداره می‌کند که نتیجه‌ای جز دور ماندن انسان‌ها از کمالات باطنی و حقیقی به بار نمی‌آورد، قیام می‌کنند و تا آنجا که می‌توانند در تضعیف و امحاء آن نظام می‌کوشند؛ حتی اگر نظام مفروض فقر را ریشه کن و ظلم را، در جمیع اشکال و صورش، نابود کرده باشد و شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی جامعه را حفظ کرده و ارتقا بخشیده باشد.

در اینجا تذکار دو نکته ضرورت دارد: *کاپیور علوم سوسی*

اول، چون نهادهای اجتماعی ارتباطات وثیق و تعاملات عمیق دارند مفاسد پدید آمده در هر یک از آنها سایرین را نیز دستخوش فساد می‌کند. کسانی که در فقر و محرومیت مادی و اقتصادی دست و پا می‌زنند طبعاً، از تعلیم و تربیت صحیح و کافی بهره می‌مانند و آرا و عقاید، اخلاق و افعال فردی و اجتماعی فاسد و نادرست پیدا می‌کنند همین کسان هستند که آلت دست سیاستمداران و دولتمردان فریبکار و خائن و وسیله پیشرفت اهداف پلید آنان می‌شوند و چه بسا بزرگ‌ترین سد راه اصلاحات و نهضت‌های اجتماعی اصلاح‌گرایانه‌ای می‌شوند که خیر و سعادت خودشان را در بر دارد. (تأکید می‌کنیم که تأثیر عامل فقر و محرومیت، در ایجاد سایر مفاسد، قطعی و غیر قابل تخلف نیست.) انحطاط فرهنگی و سقوط معنوی و اخلاقی بخش معتاب‌هی از مردم می‌تواند در نابسامانی وضع معیشتی و اقتصادی جامعه و به تباهی کشیدن نظام حقوقی و سیاسی حاکم بر جامعه تأثیر قاطع داشته باشد. زمامداران ناصالح یا بی‌کفایت

هم علاوه بر اینکه نمی‌توانند رفاه بخش و عدالت گستر باشند زمینه اجتماعی انواع و اقسام مفسد عقیدتی، اخلاقی و عملی را مهیا می‌کنند. ملاحظه می‌شود که فسادهای گوناگون با یکدیگر ربط و پیوند دارند و از نهادی به نهادی دیگر سرایت می‌کنند.

دوم، در هر مقطع تاریخ و در هر جامعه شمار کسانی که در اندیشه مصالح معنوی و ارزش‌های والای اخلاقی اند و به قدر و قیمت و اهمیت این گونه امور، جدا از امور مادی و معیشتی، واقفند و از نابسامانی‌ها و کمبودهای این زمینه رنج می‌برند، بسیار اندک است. از این رو، اگر چه این فرض که نهضتی اجتماعی فقط به انگیزه دفاع و حمایت از مصالح معنوی و ارزش‌های متعالی اخلاقی پدید آید فرضی نامعقول نیست، ولی در اکثریت قریب به اتفاق، نهضت‌های اجتماعی چنین نبوده است. لکن از آن‌جا که مفسد معنوی و مفسد مادی معمولاً، پیوندی استوار و ناگسستگی با یکدیگر دارند و در هر جامعه‌ای که دچار مفسد معنوی است مفسد مادی نیز رواج و شیوع تام دارد، مصلحان اجتماعی می‌توانند حتی اگر هدف نهایشان صرفاً اصلاح وضع و حال معنوی و اخلاقی مردم است بر نقاط ضعف مادی و معیشتی جامعه انگشت تأکید بگذارند و با ارائه فقر و بی‌عدالتی اقتصادی موجود در جامعه مشروعیت و قانونیت نظام سیاسی، اقتصادی و حقوقی حاکم را در محل شک و شبهه و چون و چرا آورند و بدین طریق جماعات فراوانی را با خود همدست و همدستان کنند و موجبات تزلزل ارکان نظام حاکم و فروپاشی آن را فراهم آورند.

از دیدگاه اسلامی، هر چند اصل «هدف وسیله را توجیه می‌کند» مقبول نیست، بهره‌برداری از نقاط ضعف مادی جامعه برای برپا کردن نهضتی اجتماعی که هدف اصلی‌اش اصلاحات معنوی است به دو دلیل موجه و مشروع است:

نخست، اساساً، ادیان الهی فقط با معابد و پرستشگاه‌ها سر و کار ندارند، بلکه اصلاح جمیع امور و شئون حیات - اعم از فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی - را قصد کرده‌اند. به گونه‌ای که اقامه یک نظام اجتماعی الهی و مطلوب مستلزم اصلاح همه امور و شئون زندگی انسان‌ها و از جمله امور و شئون مادی و معیشتی آنان است؛ اگر چه هدف اعلای نظام مذکور تهذیب نفوس و تتمیم مکارم اخلاق و تکمیل آدمیان است.

دوم، کمبودها و نابسامانی‌های اقتصادی بیشتر به این علت که تأثیر مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌تری در زندگی مردم دارد به مراتب محسوس‌تر و ملموس‌تر از سایر کمبودها و نابسامانی‌ها هستند، بنابراین می‌توانند انگیزه‌ای نیرومند و فراگیر برای جنبش و قیام همگانی پدید آورند، حال آنکه کمبودها و نابسامانی‌های معنوی قدرت ایجاد چنین انگیزه‌ی عام و قدرتمندی را ندارند. ارائه فقر و بی‌عدالتی اقتصادی در اینجا وسیله‌ای است که استفاده از آن با هدف هیچ‌گونه منافات و ناسازگاری ندارد.

چاره‌اندیشی‌های نظام حاکم برای حفظ وضع موجود

اگر بخواهیم که کسی رفتاری موافق با میل و خواست ما داشته باشد یا رفتاری مخالف با میل و خواست ما نداشته باشد از سه راه می‌توانیم او را تحت تأثیر قرار دهیم و به انجام کاری وادار کنیم که خود می‌خواهیم: یکی اینکه نیروی مادی مستقیم و واسطه‌ای بر بدنش اعمال کنیم یعنی با استفاده از زور و خشونت او را به اجبار به انجام کار مد نظر خود وادار کنیم، مانند وقتی که کسی را محبوس می‌کنیم یا دست و پایش را می‌بندیم تا به عملی که نمی‌خواهیم دست نزند یا سر کودک بیمار را ثابت و دهانش را باز نگه می‌داریم و دارو را به حلقش می‌ریزیم. دیگر اینکه با تعیین پاداش یا کیفر در او انگیزه ایجاد کنیم، نظیر زمانی که دانش‌آموز را به اعطای جایزه نوید می‌دهیم یا از چوب و کتک می‌ترسانیم. سوم اینکه در عقیده‌ی وی نفوذ کنیم و به او بیاورانیم که اگر چنان کند که ما خواسته‌ایم به نفع خود اوست.

نظام حاکم بر جامعه نیز برای وادار کردن مردم به اطاعت از احکام و مقررات خود از این سه طریق سود می‌جوید و چون ثبات و بقای نظام حاکم در گرو اطاعت و عدم عصیان همه یا اکثریت قریب به اتفاق مردم است می‌توان چاره‌هایی را که هر نظام به منظور تقویت و تحکیم موضع و موقف خود و حفظ وضع موجود می‌اندیشد در این سه شیوه تلخیص کرد:

۱. استفاده از نیروهای مجبورکننده

هر نظامی برای جلوگیری از عصیان مردم و واداشتن آنان به اطاعت کمابیش از پلیس و ارتش، که دو نیروی عمده مجبورکننده‌اند، استفاده می‌کند و با توسل به خشونت و زور قدرت مردم را در هم می‌کوبد و خرد می‌کند. از این رو هر دستگاه حاکمه هر چه کمتر به مردم اعتماد و به آینده خود اطمینان داشته باشد، بیشتر می‌کوشد تا قدرت نظامی، تسلیحاتی، انتظامی و امنیتی خود را افزون کند.

۲. استفاده از نیروهای برانگیزنده و بازدارنده

قدرت اقتصادی از نیروهای برانگیزنده و باز دارنده بزرگ و مؤثر است. هر چه قدرت دستگاه حاکمه بر سازمان‌ها و مؤسسات اقتصادی بیشتر باشد بهتر می‌تواند مردم را به بالا بردن میزان اشتغال، تثبیت یا تقلیل نرخ‌ها و کاستن مالیات بر درآمد نوید دهد یا از بستن درب کارخانه‌ها و کارگاه‌ها و بیکار کردن کارگران، بر سر کار آوردن کارگران و کارمندان اعتصاب شکن و از میان بردن اتحادیه‌های صنفی بترساند و با این تطمیع‌ها و تهدیدها آنان را هوادار و موافق خود کند یا لاقلاً از همراهی عملی با مخالفان نظام بر حذر دارد. همچنین، اگر دستگاه حاکمه امکانات مالی و اقتصادی عظیمی داشته باشد می‌تواند بسیاری از افراد برجسته و ممتاز و ذی نفوذ جامعه را با سرازیر کردن پول به جیب‌هایشان با خود همراهی و همراه کند.

۳. استفاده از نیروهای باوراننده

نیروهای باوراننده سودمندترین و کارآمدترین نیروهایی هستند که هر دستگاه حاکمه می‌تواند در اختیار داشته باشد، لاقلاً بدین دلیل که نیروهای مجبورکننده و برانگیزنده و بازدارنده نهایت کاری که می‌توانند انجام دهند قدرتمند ساختن دستگاه حاکمه است و حال آنکه نیروهای باوراننده دستگاه حاکمه را هم قدرت می‌بخشند هم مشروعیت^۱ و مشروعیت داشتن نظامی بهترین ضامن اثبات و بقای آن است. نیروهای

۱. منظور از مشروعیت در اینجا اصطلاح اسلامی آن نیست، بلکه معنای رایج آن در فرهنگ سیاسی امروز مد نظر است.

باوراننده همه نیروهایی هستند که در چارچوب نهاد آموزش و پرورش، به وسیع‌ترین معنای کلمه که شامل تبلیغات (یا آوازه‌گری) هم می‌شود، دست‌اندرکار تعلیم و تربیت افراد جامعه و نفوذ در عقاید و باورهای آنان هستند. بعضی از فعالیت‌هایی که نظام حاکم با استفاده از نیروهای باوراننده و در جهت منافع و خواسته‌های خود انجام می‌دهد بدین قرار است:

الف - اغفال مردم با کتمان حقایق و جعل و نشر اکاذیب. از آنجا که آگاهی عموم مردم از مفاسد و ناهنجاری‌های موجود در جامعه به سود نظام حاکم نیست این نظام همواره می‌کوشد تا حتی المقدور مردم را در جهل و بی‌خبری نگاه دارد. شک نیست که هر دسته از مردم با یکی از واقعیاتی که حاکی از عدم صلاحیت نظام است سر و کار و آشنایی مستقیم و از نزدیک دارد نظام حاکم اگر بتواند کاری کند که نه این دسته از مردم بر سایر واقعیات تلخ اطلاع یابند و نه سایر مردم از این واقعیت مطلع شوند جلوی انتشار و شیوع حقایق دردناک را گرفته است و به موفقیت عظیمی نائل شده است. بدین منظور حکومت - یعنی برای اینکه مردم به عمق و وسعت فاجعه راه نبرند و هر دسته‌ای بپندارد که مفاسد به همان قلمرویی منحصر و محدود است که آنان از آن آگاهند - حقایق دردناک را پنهان و پوشیده می‌دارد و اکاذیب فراوانی بر می‌سازد و همه جا می‌پراکند. همچنین حکومت آن مقدار از واقعیات را که تأییدکننده خواسته‌ها، آرا و اعمال اوست بیان می‌کند و با اغراق و گزافه‌گویی چنین وانمود می‌کند که حل و رفع مسائل و مشکلات چندان دشوار نیست و به زودی انجام می‌پذیرد و با در نظر گرفتن همه اوضاع و احوال بین‌المللی و جهانی و من حیث‌المجموع وضع و حال جامعه اگر کمال مطلوب نیست، نسبتاً مطلوب است.

ب - اشاعه و ترویج آرا و عقایدی که مؤید وضع موجود است. نظام حاکم پیوسته تلاش می‌کند که از میان آموزه‌های ادیان و مذاهب و مکتب‌ها و مسلک‌های گونه‌گون آنها را برگزیند و اشاعه و ترویج کند که به کار تأیید وضع موجود می‌آید. از آنجا که آموزه‌های جبرگرایانه - اعم از جبر طبیعی، جبر اجتماعی، جبر تاریخی، یا جبر الهی - وضع موجود را ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌نمایانند برای همه نظام‌های حاکم، به هر

صورت و شکلی، سودمندند. همچنین آموزه‌هایی از قبیل «کار خدا را به خدا واگذارید و کار قیصر را به قیصر»، «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ» و «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» که امثال و نظایر آنها کم نیست، برای تأیید و حفظ وضع موجود مفیدند و بنابراین دائماً تکرار می‌شوند. ایدئولوژی‌هایی مانند «ملت‌گرایی^۱ مبالغه‌آمیز و افراطی، که خیانت به دولت به اصطلاح «ملی» را خیانت به ملت می‌شمارد، و وطن‌پرستی^۲ و نژادپرستی^۳ نیز به سبب آثار و نتایج مطلوبی که برای نظام‌های حاکم به بار می‌آورند تأکید و تبلیغ می‌شوند.

ج - تضعیف روحیه استقامت و مقاومت. نظام حاکم برای آنکه هم فرصت و مجال پرداختن به مسائل و مشکلات اجتماعی و سیاسی را از مردم و علی‌الخصوص جوانان بگیرد و هم آنان را به تنبلی، سستی و وارفتگی سوق دهد از فسق و فجور، فحشا، مشروبات الکلی و مواد مخدر بسیار استفاده می‌کند. کسانی که به این گونه امور معتاد و خوگر شوند طبعاً زبون، راحت طلب، دون همت و سر درآخور خواهند شد و تضاد و تراحمی با دستگاه حاکمه نخواهند داشت.

د - حمله تبلیغاتی به رقیبان و مخالفان و متهم کردن آنان و مسخره و استهزاء آنان یا آرا و عقایدشان. نظام حاکم بدین منظور که تأثیر سخن و نفوذ کلام رقیبان و مخالفان خود را در مردم کم کند و مانع از ازدیاد طرفداران آنان شود، هجوم تبلیغاتی عظیمی بر ضد آنان سازمان می‌دهد، آنان را متهم می‌کند به این که اهداف و مقاصد شومی در سر دارند، فرصت طلب، عوام‌فریب، تروریست، اجنبی پرست، مزدور بیگانه، ستون پنجم دشمن، جاسوس، خائن به ملت و وطن، و... هستند و می‌خواهند جامعه را به اوضاع و احوالی بدتر می‌کشانند، خود آنان یا آرا و عقایدشان را به باد مسخره و استهزا می‌گیرد. نظام سیاسی هر جامعه حریفان و دشمنان خود را، اعم از اینکه به راستی مصلح باشند یا اینکه دواعی نفسانی و شیطانی داشته باشند، با القاب و عناوینی می‌خواند که بار ارزشی و عاطفی منفی دارد؛ القابی مانند سرمایه‌دار و بورژوا، خان و فئودال، محافظه‌کار، مرتجع (در جامعه‌های شرقی یا هوادار شرق) و فاشیست و کمونیست (در جامعه‌های

۲. شووینسم = chauvinism

۱. ناسیونالیسم = nationalism

۳. راسیسم = racism

غربی یا طرفدار غرب).

نظام حاکم با فعالیت‌هایی از این قبیل، هم بر قدرت خود می‌افزاید، هم خود را مشروع و قانونی جلوه می‌دهد و هم شأن و حیثیت، وجهه و آبرو و محبوبیت کسب می‌کند، و خلاصه به اغراضی دست می‌یابد که با بهره‌گیری صرف از نیروهای مجبورکننده و برانگیزنده و بازدارنده نیل به آن اغراض امکان‌پذیر نیست.

ولی، همیشه این امکان هست که حتی استفاده از مجموع نیروهای مجبورکننده، برانگیزنده و بازدارنده و باوراننده هم وافی به مقصود نباشد و نتواند جامعه را از ورود به مرحله بحرانی مانع شود. از این رو، نظام‌های حاکم، علی‌الخصوص در دنیای معاصر و بالاخص در جهان سوم، پیوسته کوشش دارند که با قدرت‌های بزرگ‌تر از خود، به ویژه با ابرقدرت‌ها، مناسبات دوستانه برقرار کنند تا بتوانند در روزهای سخت و بحرانی به مدد آنان از ورطه سقوط و هلاکت‌هایی یابند. پیمان‌های نظامی و غیرنظامی عده‌ای که هر نظام سیاسی با نظام‌های قدرتمندتر از خود منعقد می‌کند، که عموماً اسارت آورند، تا حد فراوانی برای فرونشاندن عصیان‌ها و طغیان‌های داخلی به کار می‌آیند.

میزان ثبات و بقای نظام حاکم نسبت مستقیم با میزان موفقیت آن در هماهنگی ساختن و بهره برداشتن از نیروهای مذکور دارد، ولی میزان این موفقیت نمی‌تواند بی‌نهایت باشد و سرانجام روزی جامعه وارد مرحله بحرانی خواهد شد. بحران نیز اگر بر اثر تدابیر و چاره‌اندیشی‌های نظام حاکم متوقف یا ناکامیاب نشود، به دگرگونی اجتماعی‌ای منتهی خواهد شد که به حیات سیاسی نظام حاکم پایان خواهد داد.

اقسام طغیان‌های اجتماعی

طغیان یا شورش اجتماعی صورت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد که اهم آنها بدین قرار است:

۱. اعتصاب

اعتصاب در دامنه‌ترین معنای خود به هر نوع تعطیلی گفته می‌شود که جهت اعتراض

به تجاوز به یکی از حقوق اجتماعی به عمل آید. مثلاً ممکن است همه سکنه ناحیه‌ای پس از وقوع زمین‌لرزه یا طغیان رودخانه به کند و غیر مؤثر بودن کمک‌های دولت اعتراض داشته باشند و اعتصاب کنند.

اعتصاب به معنای خاص کلمه یعنی معلق ساختن هماهنگ کار از طرف کارگران و دستمزد بگیران تا بدین وسیله یا مستقیماً به کارفرما فشار وارد شود یا قدرت‌های محلی یا دولت مجبور به دخالت شوند و کارفرما را در مضیقه بگذارند و به هر تقدیر همه یا لاقلاً، قسمتی از درخواست‌های کارگران و مزدبگیران برآورده شود.^۱

اعتصاب چه عمومی باشد و چه صنفی، چه اعتراضی بر ضد تجاوز به حقوق طبیعی (یا حقوق غیر وضعی) باشد چه اعتراضی بر ضد تجاوز به حقوق شناخته شده و قانونی، چه اعتراضی بر ضد تخطی از عرف و عادات و آداب و رسوم معمول و متعارف باشد، چه قصد تغییر تصمیمات کارفرمایان یا مدیران صنعتی را داشته باشد؛ چه قصد تغییر سیاست‌های اقتصادی دولت را و چه قصد در هم شکستن و واژگون کردن نظام حاکم را داشته باشد به هر حال، کم یا بیش، با امور و شئون سیاسی ارتباط و سر و کار می‌یابد. «بنابراین اعتصابی وجود ندارد که کم و بیش جنبه سیاسی نداشته باشد»^۲ و با نظام حاکم اصطکاک و تصادم پیدا نکند.

نظام حاکم ممکن است به سبب آگاهی از اوضاع و احوال عمومی جامعه و عمق و وسعت اعتراض اعتصاب‌کنندگان و خطرات ناشی از بی‌التفاتی به خواسته‌های آنان یا سرکوبی آنان شیوه‌ای مسالمت‌جویانه در پیش گیرد، با اعتصاب‌گران به تبادل نظر و گفت و گو بنشیند و با کم و بیش کردن و جرح و تعدیل و حک و اصلاح خواسته‌های آنان به قسمتی از آنها تن در دهد و آنان را به ترک اعتصاب راضی کند همچنین ممکن است که حکومت از سر بی‌خبری از واقعیت‌ها یا ترس از واکنش‌های کارفرمایان و مدیران صنعتی و سرمایه‌داران از توجه به خواسته‌های اعتصاب‌گران یکسره سرباز زند و به قوه قهریه و اعمال زور و خشونت متوسل شود. در این صورت، بسته به اوضاع و احوال

۱. ر.ک. به: توماس سوده، همان، صص ۱۸۱ تا ۱۸۳.

۲. همان، ص ۱۸۲.

مختلف اجتماعی، قدرت اعتصابگران، رهبری آنان، قدرت نظام حاکم، تدابیر و چاره‌اندیشی‌های آن، و... یا اعتصاب‌کنندگان، ولو موقتاً، شکست می‌خورند و خاموش می‌شوند و یا اعتصاب عمق، وسعت و اوج بیشتری می‌گیرد و موجبات تزلزل و سقوط و زوال نظام حاکم را فراهم می‌آورد.

۲. کودتا یا انقلاب کاخی

کودتا، بالمعنی الاعم، یعنی شورش گروهی از دستگاه حاکمه بر ضد گروه دیگر و تلاش این گروه برای برکنار کردن گروه دیگر از صحنه قدرت. کودتا اگر به ابتکار گروهی از مقامات دولتی یا صرفاً توسط آنان صورت گیرد کودتا بالمعنی الاخص نام می‌گیرد و اگر به ابتکار گروهی از مقامات ارتشی و نظامی یا صرفاً به وسیله آنان انجام پذیرد کودتای نظامی نامیده می‌شود.

فرق کودتا با انقلاب، که شرحش خواهد آمد، این است که کودتا از بالا و به دست افرادی از نظام حاکم انجام می‌شود، در حالی که انقلاب طغیان عموم مردم و گروه‌ها و قشرهای پایین بر ضد نظام حاکم است. کودتا چون نتیجه نزع بر سر قدرت است و به انگیزه از میان برداشتن حریفان و رقباست طبعاً، نمی‌تواند به خیر و صلاح عموم افراد جامعه منجر شود؛ اگر چه کودتاگران برای اینکه از تأیید و حمایت مردم برخوردار شوند به یک سلسله فعالیت‌های ظاهراً اصلاح‌گرانه و خیرخواهانه دست می‌یازند. البته می‌توان فرض کرد که در اوضاع و احوالی که جامعه مہیای تحولی بنیادی و انقلابی است گروهی از مقامات دولتی یا ارتشی نظام حاکم را ناگهان ساقط کنند و سپس قدرت و حکومت را به دست مردم بسپارند و خود نیز کناره‌گیری کنند، ولی این فرضی است که لااقل تا کنون واقع نشده است.

۳. انقلاب

کلمه انقلاب - که در قرآن به دو معنای رجوع و بازگشت و تحول و صیوررت و (دگرگون) شدن آمده است - از قدیم‌الایام در هر دو زبان عربی و فارسی یکی از اصطلاحات

نجومی و اخترشناختی و به معنای حرکت دورانی منظم و قانونمند ستارگان، دور و گردش بوده است (به ترکیباتی از قبیل انقلاب صیفی و انقلاب شتوی توجه کنید). ملاحظه می شود که معنای نجومی این کلمه متضمن هر دو معنای لغوی آن، یعنی بازگشت و (دگرگون) شدن هست. اروپاییان برای القای این معنای نجومی از دیرباز لفظ Revolution^۱ را به کار می برده اند. از سال ۱۶۶۰ میلادی بدین سو، لفظ Revolution در غرب معنای جدید دیگری نیز یافت، یعنی برای نامیدن قیام سریع، پرشور و همگانی مردم بر ضد نظام حاکم به کار رفت. (اینکه چرا غربیان برای تسمیه این قسم از حرکت های اجتماعی از آن اصطلاح نجومی استفاده کردند خود ادله و عللی دارد که اینجا جای پرداختن به آنها نیست.)^۲ به همین سبب مترجمان فارسی زبان نیز به پیروی از غربیان قیام همگانی مردم را بر ضد نظام حاکم انقلاب نام نهادند.

به هر حال، کلمه انقلاب در پهنه علوم انسانی و اجتماعی به دو معنا استعمال می شود: یکی به معنای تحول سریع، شدید و بنیادی ای که بر اثر طغیان عموم مردم در اوضاع و احوال سیاسی جامعه روی می دهد و در نتیجه نظامی سیاسی، حقوقی و اقتصادی جای خود را به نظامی دیگر می دهد؛ استعمال دیگر به معنای تحول شدید و ریشه ای و غیرسیاسی ای که به کندی و بدون خشونت صورت گیرد، مانند انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، انقلاب فرهنگی، انقلاب ادبی و انقلاب هنری. وجه مشترک دو معنای لفظ انقلاب همان تحول شدید، اساسی و کلی است. در این مبحث مقصود از واژه انقلاب فقط معنای اول آن است و معنای دوم به هیچ روی مراد نیست.

فرض اینکه انقلابی همراه با اعمال زور و خشونت نباشد البته، فرضی نامعقول نیست، ولی فرضی است که تاکنون وقوع و تحقق نیافته است و پیش بینی می شود که در آینده نیز واقع و متحقق نگردد. بر طبق پیشگویی هایی که در متون دینی و مذهبی ما آمده

۱. تلفظ انگلیسی کلمه ریولوشن و تلفظ فرانسه اش رولوسیون است.

۲. برای کسب آگاهی از ادله و علل این امر ر.ک. به: هانا آرنه، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ج اول، خرداد ۱۳۶۱، فصل ۱ و علی الخصوص صص ۵۶ تا ۸۱. همچنین ر.ک. به: علی محمد حق شناس، بازگشت و دیالکتیک در تاریخ (همراه با نگاهی کوتاه به علل فرهنگی پیدایش و آینده انقلاب اسلامی ایران) که بر آنچه در کتاب سابق الذکر آمده است روشنی تازه ای می افکند.

است انقلاب نهایی حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه الشریف، نیز بدون خشونت نخواهد بود، بلکه با خونریزی‌های بسیار توأم خواهد شد. سبب اینکه انقلاب همیشه توأم با استعمال زور و خشونت بوده است و خواهد بود نیز ناگفته پیداست: دستگاه حاکمه همه منافع خود را بر اثر انقلاب بر باد رفته می‌بیند و به همین سبب در برابر جریان آن ایستادگی می‌کند و در این راه از هیچ اقدامی روی نمی‌گرداند و از اعمال زور و خشونت نیز ابایی ندارد.^۱

از این پس، سخن ما منحصرأ درباره انقلاب خواهد بود و به سایر اقسام طغیان‌های اجتماعی، از جمله به اعتصاب و کودتا، نخواهیم پرداخت.

ویژگی‌های انقلاب اسلامی

از آنجا که ما اسلام را تنها دین و مکتبی می‌دانیم که می‌تواند همه مسائل و مشکلات انسان‌ها را - اعم از عقیدتی، اخلاقی و عملی و اعم از فردی و اجتماعی و اعم از مادی و معنوی و اعم از دنیوی و اخروی - به بهترین وجه حل و رفع کند، معتقدیم که تنها انقلابی که قادر است که جمیع مصالح مردم را تأمین و تضمین کند و خود مسائل و مشکلاتی جدید پدید نیاورد، انقلاب اسلامی است؛ یعنی انقلابی که در همه ابعاد و وجوه خود بلااستثنا از جهان‌بینی و ارزش‌گذاری دین مقدس اسلام مایه بگیرد و تغذیه کند. ذیلاً، پاره‌ای از ویژگی‌های مهم این کامل‌ترین و سودمندترین انقلاب را بر می‌شمریم:

۱. انقلاب اسلامی بیش و پیش از هر چیز انقلابی فرهنگی است نه انقلابی سیاسی، حقوقی و اقتصادی، و این البته به معنای نفی خصلت‌های سیاسی، حقوقی و اقتصادی این انقلاب نیست. به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی در عین حال که به هیچ روی از سهم و تأثیر عواملی همچون فقر مادی و اقتصادی، ظلم اجتماعی و حقوقی و از دست دادن شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی در فاسد و نابهنجار ساختن زندگی انسان‌ها غفلت یا

۱. بعضی از صاحب‌نظران فلسفه سیاسی و علم سیاست به تمایزی دقیق و ظریف میان معانی کلمات زور و خشونت (و همچنین قدرت یا اقتدار، نیرو و مرجعیت) فائلند. رک. به: هانا آرنه، خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، خوارزمی، تهران، چ اول، دی ماه ۱۳۵۹، علی‌الخصوص فصل دوم آن.

تغافل ندارد، بیشتر دل نگران محروم ماندن مردم است از استکمالات معنوی و اخلاقی؛ و اگر با پدیده‌های اجتماعی‌ای مانند فقر و ظلم هم مبارزه می‌کند به علت تأثیر منفی‌ای است که هر یک از این پدیده‌ها در استکمال معنوی و اخلاقی بشر می‌تواند داشته باشد.

۲. چون هدف اصلی و نهایی این انقلاب استکمال معنوی آدمیان است و این هدف جز بر اثر افعال اختیاری آنان حاصل نمی‌شود رهبران این انقلاب برای اینکه تعداد هر چه بیشتری از مردم را به صفوف انقلابیان ملحق کنند، هرگز به شیوه‌های مجبورکننده، تحمیلی و قهری متوسل نمی‌شوند، بلکه می‌کوشند تا خود مردم به مقاصد انقلاب ایمان بیاورند و آگاهانه و آزادانه به انقلابیان پیوندند و از جان و دل سقوط و انهدام نظام حاکم و استقرار نظام انقلابی را بخواهند.

۳. بدین منظور، نخست رهبران انقلاب در ایجاد یا تحکیم و تقویت عقاید حقه در مردم سعی می‌کنند و سپس از آن عقاید حقه در جهت مقاصد انقلاب بهره می‌جویند. رهبران این انقلاب، برخلاف رهبران سایر انقلاب‌ها، از هر عقیده‌ای، ولو نادرست و خلاف واقع، به صرف اینکه به کار انقلاب می‌آید استفاده نمی‌کنند و با تحریک و تهییج شدید احساسات و عواطف مردم عوامل غیر عقلانی را بر فعالیت‌ها و کارهای آنان حاکم نمی‌سازند؛ بلکه احساسات و عواطف را محکوم و تابع احکام و ادراکات عقل و آرا و عقاید صحیح می‌گردانند و آنگاه از آنها برای پیروزی انقلاب و محقق کردن اهداف آن سود می‌برند. به همین دلیل، ترویج و اشاعهٔ بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی - که هم صحیح و مطابق واقع‌اند و هم آمادگی شگرفی برای ایثار، فداکاری و جانفشانی در مردم پدید می‌آورند - از جمله برنامه‌های رهبران این انقلاب است.

۴. رهبران انقلاب اسلامی همچنین، بر تعیین صریح و دقیق اهداف و مقاصد انقلاب تأکید بلیغ دارند. از این رو، همواره خاطر نشان می‌کنند که اغراض ملت‌گرایانه، وطن‌پرستانه، نژادپرستانه و از این قبیل ندارند و فقط در پی حق و عدالتند؛ حال آنکه رهبران سایر انقلاب‌ها چه بسا، اهداف و مقاصد خود را در پردهٔ ابهام و ایهام پوشیده می‌دارند تا بدین وسیله هیچ دسته‌ای از مردم را از خود نرانند و همه را با خود و در کنار خود داشته باشند و نظام حاکم را سریع‌تر و زودتر ساقط کنند و انقلاب را به پیروزی

برسانند. رهبران انقلاب اسلامی در عین حال که خیرخواه همه مردم هستند و منافع و مصالح جمیع افراد جامعه را در همه ابعاد و وجوهش می‌خواهند، اهداف خود را صریحاً معلوم می‌کنند تا ارزش‌های حق و ارزش‌های باطل با هم آمیخته نگردد و مردم به گمراهی و بیراهه نیفتند.

۵. رهبران این انقلاب حقایق را کتمان نمی‌کنند و اکاذیب را جعل و نشر نمی‌دهند و اساساً، از هرگونه اغفال و فریبکاری و نیرنگ‌بازی روی گردانند؛ برعکس وظیفه خود می‌دانند که بر آگاهی‌های مردم بیفزایند و رشد فکری، عقلانی و فرهنگی آنان را بیشتر کنند.

۶. همچنین جدیت تمام در این دارند که همه عناصر و نیروهای کارآمد و سودمند را بشناسند و جذب کنند؛ چرا که انقلاب را برای به قدرت رسیدن یک فرد یا گروه یا قشر نمی‌خواهند، بلکه مقصودشان همه این است که جمیع افراد، گروه‌ها و قشرها رشد یابند و به مصالح حقیقی خود برسند. البته برای جذب عناصر و نیروهای مؤثر و مفید از هیچ یک از اصول و مبانی شریف انقلاب عدول نمی‌کنند.

۷. از سوی دیگر، هرگز به بیگانگان اتکا ندارند (لازم به تذکار است که مقصود از بیگانه در اینجا فقط جامعه‌ها، کشورها، اقوام و مللی هستند که با دین اسلام و اهداف و مقاصد والای انقلاب اسلامی سر دشمنی و ستیز دارند)؛ زیرا تبراً از دشمنان اسلام، درست مانند تولّاً با دوستان این دین مقدس از اصول ایدئولوژی این مکتب است. از این رو، این انقلاب فقط بر عناصر و نیروهای خودی و دوست تکیه دارد و قائم به خود و مستقل است.

۸. چون این انقلاب مبتنی بر اسلام است که یک سلسله قوانین و احکام ارزشی و حقوقی ثابت و لایتغیر دارد، نیازمند این نیست که در هر مسئله و مشکلی از مردم یا صاحب‌نظران و کارشناسان رایجویی و نظرخواهی کند. باز به همین سبب، هیچ فرد یا گروه یا قشری در این انقلاب نمی‌تواند طمع داشته باشد که با تغییر احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی منافع خصوصی خود را تأمین و تضمین کند. این دو عامل در حفظ، ثبات و بقای انقلاب پس از پیروزی آن سخت مؤثر است.

۹. حاکمیت رهبر و زمامدار این انقلاب نیز، علی‌الخصوص، از دیدگاه مذهب تشیع شعاعی از حاکمیت ولی اعظم الهی و در مرتبه بالاتر، شعاعی از حاکمیت خدای متعال است و این امر ثبات و بقای دستگاه حاکمه را ضمانت می‌کند.

۱۰. و سرانجام، آنچه از همه ویژگی‌های پیش گفته مهم‌تر است و تحت محاسبات علمی و تجربی در نمی‌آید این است که خدای متعال امدادهای غیبی خود را بر کسانی که از سر صدق و اخلاص این انقلاب را یاری کنند فرو می‌فرستد و آنان را شکست‌ناپذیر می‌گرداند.

آفات انقلاب و راه‌های مبارزه با آنها

آفاتی که پس از پیروزی انقلاب می‌تواند عارض نظام انقلابی شود و ثبات، بقا و دوام آن را تهدید کند و به خطر افکند در تقسیم اول بر دو قسم است: آفات خارجی و بیرونی و آفات داخلی و درونی.

۱. آفات خارجی

این آفات را نیز می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد: نظامی، اقتصادی، اخلاقی و عقیدتی.

الف. آفات نظامی: ممکن است که بیگانگان به جامعه انقلابی هجوم نظامی آورند و نظام جدیدش را توسط قوه قهریه سرنگون کنند. راه مبارزه با این مسئله حفظ و تقویت روحیه فداکاری، جانفشانی، مقاومت و سلحشوری مردم، تعلیم شیوه و شگردهای دفاع و جنگ و فنون نظامی به آنان و تهیه و تحصیل ساز و برگ جنگی و آلات و ادوات نظامی است.

ب. آفات اقتصادی: جامعه انقلابی همچنین ممکن است از طرف اجانب مورد محاصره اقتصادی و تجاری قرار گیرد تا اوضاع و احوال اقتصادی و مالی مردم رو به بدی و نابسامانی گذارد و در نتیجه مردم ناراضی و نسبت به نظام انقلابی بدبین شوند و ارکان نظام دچار تزلزل، سستی و ضعف شود. راه مبارزه با این آفت این است که: اولاً، روحیه

ایثار، صبر و قناعت را در مردم ایجاد و تحکیم کنند و ثانیاً، با برنامه‌ریزی‌های عالمانه، معقول و شرعی هر چه زودتر ریشه‌های وابستگی اقتصادی به بیگانگان را بخشکانند و مقدمات خودبسندگی اقتصادی را در همهٔ زمینه‌های کشاورزی، دامپروری، صنعت و تجارت فراهم آورند.

اساساً، آفات نظامی و آفات اقتصادی هم به خوبی شناخته شده‌اند و هم در زمینهٔ مبارزه با آنها اطلاعات و تجارب لازم و کافی به دست آمده است.

آنچه که هم شناختش خالی از غموض و صعوبت نیست و هم راه مبارزه با آن پر از سنگلاخ‌ها و پیچ و خم‌هاست همانا آفات اخلاقی و آفات عقیدتی است.

ج. آفات اخلاقی: بیگانگان ممکن است بکوشند تا با ترویج و اشاعهٔ انواع و اقسام فسق و فجور از جمله فحشا، مشروبات الکلی و مواد مخدر، اخلاق و روحیات مردم را فاسد کنند و به صورتی در آورند که مردم نه فقط استعداد و نشاط دفاع از کیان و موجودیت انقلاب و نظام انقلابی خود را از کف بدهند، بلکه اساساً نسبت به انقلاب و نظام انقلابی سرد باور و سست مهر شوند و حتی خواستار سقوط آن و ظهور نظامی دیگر شوند که به اعمال و ارضاء شهوات میدان دهد.

طریقهٔ مبارزه با آفات اخلاقی تربیت مردم بر وفق ارزش‌های درست اخلاقی و دینی و جلوگیری جدی و شدید از ورود آلات و وسایل فسق و فجور و فحشا و منکرات به درون جامعه است.

د. آفات عقیدتی: اجانب همچنین ممکن است سعی کنند که یا تعالیم و احکام دینی و مذهبی مردم و آرا و عقاید حقهٔ آنان را مورد نقادی و انتقاد قرار دهند و چنین وانمود کنند که بطلان آنها را اثبات کرده‌اند و خلاصه به نوعی حملهٔ فکری و فرهنگی اقدام کنند یا، چنان که در اغلب اوقات معمول است، به ظاهر آنها هجوم و تعرض نکنند ولی آن عقاید را چنان تفسیر و تأویل کنند که ماهیت آموزه‌ها و فرموده‌های دین و شریعت متحول و متبدل و هویتشان دگرگون شود، به گونه‌ای که «گر تو بینی شناسی دگر»^۱ این

۱. شرع تو را در پی آرایش اند / در پی آرایش و پیرایش اند / بس که بیستند بر آن بار و بر / گر تو بینی شناسی دگر، از نظامی گنجه‌ای.

کار دوم - یعنی تفسیر و تأویل نادرست و نابجای متون دینی و مذهبی - چنان که اشاره کردیم بسیار متداولتر و متعارفتر است و معمولاً تحت عناوینی بسیار دلاویز و فریبنده مانند «تعبیر عمیق و هوشمندانه از تعالیم و احکام دینی و مذهبی»، «تکامل معرفت دینی»، «نوسازی و بازسازی فکر دینی»، «تطبیق تعالیم و احکام دین بر مقتضیات و نیازهای متغیر زمان» و «ساده کردن و در دسترس همگان قرار دادن دین» صورت می‌پذیرد، آن هم به دست کسانی که یا مسلمان نیستند یا اگر مسلمانند به بعضی از مکتب‌ها و مسلک‌های غیراسلامی هم کمابیش دل باخته‌اند. این کارها به تدریج و بدون اینکه بسیاری از مردم بویی ببرند موجب فساد عقیدتی جامعه می‌شود و این فساد بی‌شک همه مفاسد دیگر را در پی خواهد داشت.

از آنجا که آثار و نتایج فساد عقیدتی به زودی ظاهر نمی‌شود و برای احساس و لمس آن حدی از رشد فکری و عقلانی و روحی و معنوی ضرورت دارد - که بسیاری از افراد جامعه فاقد آن‌اند - غالب مردم آفات عقیدتی را آفت و خطر خیز و هلاکت‌بار نمی‌دانند و این خود بر خطر خیز و هلاکت‌بار بودن آفات عقیدتی می‌افزاید. از این رو، بر همه کسانی که به اهمیت و خطر این آفات وقوف یافته‌اند و در اندیشه اصلاح جامعه و حفظ انقلاب و نظام انقلابی‌اند فرض عین است که راه و رسم‌های مبارزه با آنها را نیک بیاموزند و با جدیت تمام به کار گیرند و نگذارند که دین و مذهب مسخ و نسخ شود و معجون‌هایی که از خلط و مزج بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی، غیراسلامی و ضد اسلامی فراهم آمده است به جای داروی شفابخش همه دردها و رنج‌های مسلمین عرضه و فروخته شود.

۲. آفات داخلی

این آفات را هم می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: آفات زمامداران و آفات مردم.

الف. آفات زمامداران

این آفات به دو دسته تقسیم‌پذیر است: آفات مربوط به بعد علم و آفات مربوط به بعد اخلاق.

یک) آفات مربوط به بعد علم: برای آنکه نظام انقلابی به اهداف و مقاصد خود از

بهترین راه دست یابد، نباید زمامداران و اساساً، همه کارگردانان و کارگزاران به جهل و نادانی دچار باشند، بلکه باید شناخت‌ها و آگاهی‌های لازم و کافی را داشته باشند.

شناخت‌ها و آگاهی‌هایی که برای تدبیر و اداره صحیح امور ضرورت دارد عبارت است از: اولاً، علم به تعالیم و احکام مکتب تا مسئولان و دست‌اندرکاران در جریان عمل از مسیر و مجرای که مکتب تعیین کرده است منحرف نشوند.

ثانیاً، علم به دانستنی‌هایی که در نهادها، سازمان‌ها و مؤسسات مختلف جامعه به کار می‌آید و از آنها گریز و گریزی نیست، چرا که تدبیر و اداره سازمان‌ها و مؤسسات گوناگون و متعدد جامعه جز با احاطه بر علوم و فنون ذی‌ربط امکان نمی‌پذیرد.

ثالثاً، علم به اوضاع و احوال اجتماعی و بین‌المللی و جهانی، زیرا دانستن آموزه‌ها و فرموده‌های مکتب و اعتقاد راسخ به آنها و نیز تخصص و تبحر در علم و فن ذی‌ربط برای طرح و اجرای برنامه‌ای صحیح کفایت نمی‌کند، بلکه آگاهی و شناخت اوضاع و احوال عمومی داخل و خارج جامعه نیز لازم است.

دو) آفات مربوط به بعد اخلاق: برای سلامت و موفقیت نظام انقلابی جاهل و نادان نبودن زمامداران و اصولاً متصدیان امور کافی نیست؛ دستخوش هواپرستی و مفاسد اخلاقی نبودن هم لازم است تا زمامداران از شناخت‌ها و آگاهی‌های خود سوء استفاده نکنند و عالماً و عامداً، انقلاب را از جاده صواب به مسیر منافع و خواسته‌های خود منحرف نسازند.

شاید بتوان گفت که پول‌پرستی و مقام‌پرستی (حب مال و حب جاه) بزرگ‌ترین مفاسد اخلاقی است^۱ و سایر مفاسد به این دو ارجاع و تحویل می‌شوند و از آنها سرچشمه می‌گیرند.^۲ بنابراین، متصدیان و مسئولان امور باید مؤمن، صالح و متقی باشند

۱. «ماذیبان ضاریان فی غتم لیس لهاراع، هذافی اولها و هذافی آخرها بأسرع فیها من حب المال والشرف فی دین المؤمن» (الاصول من الکافی، کتاب الایمان والکفر، باب حب الدنیا والحرص علیها، حدیث ۳، نیز ر.ک. به: حدیث ۲ و ۱۰ - از همین باب و همه باب طلب الرئاسة).

۲. مقایسه کنید با: برتراند راسل، قدرت، فصل ۱ که در آن راسل می‌گوید که از میان هوس‌های بی‌پایان انسان دو هوس از همه نیرومندترند: یکی هوس قدرت و نیرو و دیگری هوس شوکت یا فخر و شکوه. در علوم انسانی و اجتماعی مفهوم اساسی عبارت است از قدرت، به همان معنا که در علم فیزیک مفهوم اساسی عبارت است از

تا از این دو مفسده بزرگ و فروع و شعب آنها - همچون دسته‌بندی‌ها و گروه‌گرایی‌ها (که از حب جاه مشتق می‌شود) - پاک و پیراسته بمانند. به هر اندازه که مقام و منصب فردی والاتر و باند پایه‌تر باشد برکناری او از جهل و مفساد اخلاقی ضرورت بیشتری دارد.

ب. آفات مردم

این آفات هم به دو دسته تقسیم‌پذیر است: آفات مربوط به بعد علم و آفات مربوط به بعد اخلاق. برای اینکه این دو دسته آفات و نیز راه‌های مبارزه با آنها با وضوح بیشتری معلوم شود ذکر مقدمه‌ای ضرورت دارد.

می‌توان جمیع افراد هر جامعه را از لحاظ قوا و استعدادات دماغی و مغزی به سه گروه منقسم کرد:

گروه اول) کسانی هستند که قوا و استعدادات دماغی عظیم و فوق‌العاده‌ای دارند و وضع اجتماعی‌شان به گونه‌ای بوده است که قوا و استعداداتشان چنان که باید و شاید به فعلیت رسیده و شکوفا شده است و در نتیجه واجد علوم و معارف بسیار شده‌اند و به عنوان دانشوران و اندیشمندان بزرگ از دیگران متمایز و ممتاز شده‌اند.

گروه دوم) کسانی هستند که قوا و استعدادات مغزی حقیر، اندک و ناچیزی دارند، به قسمی که بهترین شیوه‌های تعلیم و تربیت نیز اگر درباره آنها اعمال و اجرا می‌شد سودی نمی‌بخشید، ثمری نمی‌داد و بنابراین، تقریباً فاقد هر علم و معرفتی هستند و با عنوان سفیه، ابله و کودن شناخته می‌شوند.

گروه سوم) کسانی هستند که نه مانند گروه اول در بالاترین مدارج رشد عقلی و علمی واقع‌اند و نه همچون گروه دوم در پایین‌ترین مراتب جای دارند، بلکه از آنان فروتر و از اینان فراترند. البته، این گروه متوسط طیف وسیعی دارد که همگی در یک حد نیستند، ولی در اینکه عادی‌اند و عاری از جنبه استثنایی، اشتراک دارند. ناگفته پیداست که هم گروه اول در اقلیت‌اند و هم گروه دوم؛ فقط گروه سوم است که اکثریت عظیم جامعه را تشکیل می‌دهد. همچنین واضح است که چون سطح فکری و فرهنگی جامعه‌های

← انرژی؛ یعنی همان‌گونه که هر چیز مادی شکلی نیز از اشکال مختلف انرژی است هر یک از هوس‌های آدمی، حتی هوس فر و شکوه، نیز شکلی از اشکال مختلف هوس قدرت است.

گوناگون متفاوت است، ممکن است فردی در جامعه‌ای از گروه اول محسوب شود و در جامعه‌ای دیگر از گروه سوم.

شبهه این تقسیم که در زمینه علم انجام گرفت، در زمینه اخلاق هم می‌تواند صورت پذیرد؛ یعنی از لحاظ ملکات معنوی و اخلاقی نیز هر جامعه‌ای متشکل است از دو اقلیت در طرفین و یک اکثریت عظیم در وسط. اقلیتی هستند که به سبب مساعدت عوامل ارثی و تربیتی و نیز بر اثر تمرین‌ها، ممارست‌ها و ریاضت‌های بسیار چنان ملکات اخلاقی فاضله‌ای به دست آورده‌اند که تا آخر عمرشان دگرگونی نمی‌پذیرد و آنان را در مقام عمل، به رعایت دقیق، مو به مو و کامل ارزش‌های اخلاقی و حقوقی وامی‌دارد. اقلیت دیگری نیز هستند که صاحب چنان ملکات رذیله‌ای شده‌اند که تقریباً امیدی به تغییر و اصلاحشان نیست و جز با اجبار و استفاده از زور و خشونت نمی‌توان توقع رعایت احکام و مقررات اخلاقی و حقوقی را از آنان داشت. و اما اکثریت عظیم مردم نه به آن حد از تعالی معنوی و اخلاقی رسیده‌اند که نیازی به تغییرشان نباشد و نه به آن قدر سقوط کرده‌اند که امیدی به اصلاحشان نباشد، اینان ارزش‌های مقبول جامعه را گاهی رعایت می‌کنند و گاهی نه؛ مراتبی از فضیلت و مراتبی از رذیلت دارند و به هر حال، پذیرای تعلیم و تربیت و قابل تغییر و اصلاح‌اند.

حال اگر این دو تقسیم مشابه را با هم مقایسه و بر هم تطبیق دهیم در می‌یابیم که نسبت میان آنها، به اصطلاح منطق دانان، عموم و خصوص من وجه است: نه چنین است که هر کس از لحاظ علمی در گروه اول باشد از لحاظ اخلاقی و عملی هم در گروه اول باشد و نه چنین است که هر کس از لحاظ علمی و اخلاقی در گروه اول باشد از لحاظ علمی هم در گروه اول باشد. هستند دانشوران و اندیشمندان بزرگ و برجسته‌ای که از لحاظ اخلاقی و علمی منحط و ساقط‌اند و به گروه سوم یا حتی گروه دوم تعلق دارند. هستند اخلاق‌مداران بزرگ و برجسته‌ای که از لحاظ علمی تمایز و امتیازی ندارند و به گروه سوم متعلق‌اند. و البته هستند کسانی که هم به عالی‌ترین مراتب علمی نائل آمده‌اند و هم به والاترین مدارج اخلاقی و عملی. آنچه درباره دو گروه اول - یعنی گروه اول از لحاظ علمی و گروه اول از لحاظ اخلاقی و عملی - گفتیم درباره دو گروه دوم و نیز درباره

دو گروه سوم هم درست به نظر می آید.

ولی می توان گفت که در هر جامعه ای اکثریت افراد هم از دیدگاه علمی و هم از نظرگاه اخلاقی و عملی در حد میانگین هستند. اینان چون علم و معرفت کافی و رشد عقلی و استقلال فکری لازم را ندارند و از ملکات اخلاقی راسخ و تغییرناپذیر هم بی بهره اند شدیداً، تحت تأثیر دیگران قرار می گیرند. از این رو، تبلیغات و تلقینات بیش از همه در اینان مؤثر و کارگر می افتد. این ویژگی تلقین پذیری شدید - اگر چه زمانی که اکثریت تحت تأثیر تبلیغات زهراگین و مسموم کننده اقلیتی شیطان صفت واقع می شود بسیار مضر است - وقتی که تعلیم و تربیتی صحیح و انسان ساز در کار باشد به غایت نافع خواهد بود. به همین جهت، دستگاه حاکمه انقلابی باید قبل از اینکه اقلیت های آدم صورت و شیطان سیرت تلقینات خود را آغاز کنند و اکثریت را از صراط مستقیم حق و حقیقت کمابیش منحرف سازند با سودجویی از بهترین شیوه های آموزش و پرورش، مردم را هم نسبت به احکام و تعالیم دین و مکتب، علوم و فنون و صنایع و حرف و اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه و جهان آگاه کنند و هم آنها مطابق با ارزش های متعالی معنوی و اخلاقی بار بیاورند تا فریب دشمنان دین و مکتب و انقلاب را نخورند و لقمه چرب و نرمی برای آنان نشوند. به هر حال اینکه اکثریت مردم یار شاطر انقلاب و نظام انقلابی باشند یا بار خاطر آن، بستگی تام به نوع آموزش و پرورش دارد که می بینند و می یابند.

برای آنکه هم تعلیم و تربیت عموم مردم به بهترین وجه انجام پذیرد و هم سایر مصالح اجتماعی به بهترین صورت تحصیل و تأمین شود، ضروری است که اقلیت اندک شماری که هم از نظر علمی و هم از نظر اخلاقی و عملی نسبت به دیگران برتری چشمگیر دارند در اهم امور و شئون جامعه شریک و دخیل شوند. اگر اینان به تصدی مهم ترین و خطرناک ترین کارهای جامعه گماشته نشوند، بالطبع کسانی که یا یک سره ناصالح اند یا به آن درجه از کفایت نیستند، زمام کارهای خطیر را در دست می گیرند و پیداست که نتیجه این امر چه خواهد بود.

و اما آن اقلیتی که از لحاظ علم و معرفت والامقام و از لحاظ اخلاق و عمل دون پایه

است. در بادی نظر چنین می‌نماید که آثار و افعال سوئی که از اینان صادر می‌شود کمتر از افعال و آثار بدی است که از کسانی ناشی می‌شود که هم از نظر علم و هم از نظر عمل در سطح نازلی هستند، چرا که اینان یک کمال، یعنی کمال عملی، را ندارند و آنان دو کمال را. ولی حقیقت این است که از میان دو کس که از لحاظ فساد اخلاقی و معنوی دقیقاً هم رتبه‌اند هر کدام که دانشورتر و اندیشمندتر است مفسدتر، مضرتر و خطرناک‌تر است، زیرا برای وصول به اهداف و مقاصد پلید و شوم خود مجهزتر و مسلح‌تر است. به هر حال، این دزدان چراغدار و رهنان نیمروز به قصد نیل به مال و جاه و قدرت و شوکت بر سر راه اکثریت افراد جامعه می‌نشینند و آنان را با لطایف‌الحیل می‌فریبند و ملعبه و آلت دست خود می‌کنند و به وسیله آنان انقلاب و نظام انقلابی را به ضعف و نابودی می‌کشانند. از این رو، اینان بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین دشمنان انقلاب و نظام انقلابی‌اند و دستگاه حاکمه انقلابی باید با جدیت و دقت هر چه تمام‌تر بر فعالیت‌های آنان نظارت و مراقبت داشته باشد، از کوچک‌ترین حرکت آنان بی‌خبر نماند و در برابر تخلفات، کجروی‌ها و سرکشی‌های آنان به هیچ وجه کمترین مسامحه و تساهل و عفو و اغماض روا ندارد.

استمرار انقلاب

استمرار انقلاب^۱ به چند معنای متفاوت به کار می‌رود که یکایک آنها را، به تفکیک از هم، ذکر خواهیم کرد:

۱. نخستین مرحله پیروزی هر انقلاب، پیروزی نظامی و سیاسی انقلابیون بر نیروهای هوادار نظام در حال سقوط و زوال است، ولی این پیروزی نه فقط تنها هدف انقلاب نیست، بلکه حتی مهم‌ترین هدف آن هم محسوب نمی‌شود. انقلابیون با در اختیار گرفتن قدرت سیاسی و نظامی جامعه فقط مانعی، ولو بزرگ، را از سر راه وصول به اهداف و مقاصد خود برداشته‌اند. حصول اهداف و مقاصد انقلاب در گرو گذشت

۱. برای اینکه اصطلاح مشهور تداوم انقلاب را که از لحاظ ادبی صحیح نیست، به کار نبرده باشیم این اصطلاح را جعل و استعمال کردیم و البته به جای آن از اصطلاحات دوام انقلاب و ادامه انقلاب هم می‌توان سود جست.

زمانی بسیار طولانی، ایثارها و از خودگذشتگی‌هایی عظیم، تلاش‌ها و کوشش‌هایی کمرشکن و جانفرسا و نقشه‌کشی‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی به غایت عالمانه و حکیمانه است. بنابراین، باید گفت که پیروزی نظامی و سیاسی مقدم‌ترین، سریع‌السيرترین و آسان‌ترین مرحله پیروزی واقعی هر انقلاب است و دگرگونی همه ابعاد و وجوه و امور و شئون جامعه و تبدیل آنها به صورتی مطلوب که هدف اصلی و نهایی انقلاب است، در مدت زمانی کوتاه و به سهولت حاصل نمی‌شود. از این رو، بزرگ‌ترین و جبران‌ناپذیرترین اشتباه و خطای مردم این است که وقتی که مرحله پیروزی نظامی و سیاسی انقلاب فرا رسیده، کار را به فرجام رسیده تلقی کنند و چنین بپندارند که یا انقلاب به همه اهداف و مقاصد خود دست یافته است یا لااقل مهم‌ترین و مشکل‌ترین مرحله خود را پشت سر گذاشته است و سایر اهداف و مقاصد خود به خود یا به وسیله زمامداران و متصدیان نظام انقلابی تحقق خواهد یافت. اگر مردم وظیفه خود را پایان یافته بینگارند و برای تحقق بخشیدن به همه اهداف انقلاب با دستگاه حاکمه انقلابی همدلی و همیاری نکنند، نه فقط انقلاب از دستیابی به اهداف خود محروم خواهد شد، بلکه زمینه قدرت یافتن فرصت‌طلبان، عوام‌فریبان، منافقان و خائنان مهیا خواهد شد و موجبات پیش آمدن اوضاع و احوالی همچون اوضاع و احوال سابق، و بلکه بدتر از آن، فراهم خواهد آمد. بعد از پیروزی نظامی و سیاسی نیز باید حالت بسیج و آمادگی مردم همچنان حفظ، بلکه تقویت شود تا به وسیله آنان جمیع مفاسد، کمبودها و نارسایی‌ها اصلاح و رفع گردد و انقلاب به سر منزل مقصود برسد.

استمرار انقلاب بدین معنا کاملاً صحیح و مقبول است و باید به مردم تفهیم شود که آنان، به اصطلاح رایج، «همچنان در صحنه بمانند».

۲. طبیعی است که افراد، گروه‌ها و قشرهایی که انقلاب منافع و مطامع غیرمشروع و نابحق آنان را به باد فنا داده است، آنان که در پی مال و جاه و قدرت و شوکت خود بوده‌اند و «نقش خویش را در آب می‌دیده‌اند» و قصد سوء استفاده از انقلاب را داشته‌اند ولی کامیاب نشده‌اند و بیگانگان و دشمنان خارجی همگی به ضدیت با انقلاب برخیزند و در صدد سرنگون ساختن نظام انقلابی و نابود کردن انقلاب بر آیند. در واقع،

اینان برای تحقق آمال و امیال شوم و پلید خود از هیچ کاری فروگذار نمی‌کنند: یورش نظامی، ایجاد جنگ‌های داخلی، کودتا، قتل سیاسی، آدم‌کشی، آدم‌ربایی، شکنجه مخالفین، خرابکاری، ایجاد رعب و وحشت، تظاهرات خیابانی، اعتصاب، کم‌کاری در سازمان‌ها و مؤسسات دولتی، از میان بردن مایحتاج عمومی، احتکار، گران‌فروشی، محاصره اقتصادی و تجاری کشور، دروغ‌پراکنی، شایعه‌سازی، اغراق و گزافه‌گویی درباره کمبودها و نارسایی‌هایی که طبعاً در جامعه هست، بدبین کردن مردم نسبت به مقام رهبری و زمامداران امور، ناامید کردن مردم از انقلاب، اشاعه و ترویج فسق و فجور و از جمله فحشا، مشروبات الکلی و مواد مخدر و... یکی از شیوه‌های مخرب و مهلک اینان ایجاد اختلاف و چند دستگی در میان مردم است که ضرر آن فقط متوجه نظام انقلابی و اصل انقلاب نیست، بلکه حتی متوجه خود جامعه هم می‌شود و فقط قدرت و شوکت جامعه را به خطر نمی‌اندازد بلکه حتی وجود و بقای آن را نیز به خطر می‌اندازد. ضد انقلاب حتی اگر از گمراه ساختن نسلی که خود دست‌اندرکار ایجاد انقلاب بوده است مأیوس شود، باز آرام نمی‌گیرد و بیکار نمی‌نشیند، به سراغ نسل‌های بعدی می‌رود و می‌کوشد که با فعالیت‌های فکری و فرهنگی آنان را - که نه از اوضاع و احوال مفسده‌بار سابق خبری دارند و نه از زیر و بم‌ها و پیچ و خم‌های جریان انقلاب مطلع‌اند و نه در این راه متحمل رنج چندانی شده‌اند - به بیراهه کشاند و به گونه‌ای تعلیم دهد و تربیت کند که در سال‌های بعد به تدریج از شمار طرفداران انقلاب و نظام انقلابی کاسته شود. از این رو، بر همه مردم فرض است که به هیچ وجه از برنامه‌ریزی‌ها، نقشه‌کشی‌ها، توطئه‌چینی‌ها و دسیسه‌بازی‌های گونه‌گون و رنگارنگ ضد انقلاب داخلی و خارجی غفلت نورزند و آنها را در نطفه خفه کنند و نگذارند که آثار و نتایج ویران‌ساز این فعالیت‌ها دامن‌گیر جامعه و انقلاب شود. علی‌الخصوص، با کمال جدیت و هوشیاری با هرگونه فعالیت تفرقه‌افکنانه مبارزه کنند و هرگز اجازه ندهند که دشمنان دل‌ها و دست‌های مردم را از هم دور کنند. (البته همان گونه که قبلاً نیز یادآور شده‌ایم فقط اتحاد بر محور حق و حقیقت مطلوب است، نه هر اتحادی.) از همه مهم‌تر وظیفه معلمان، مربیان و رهبران فکری، فرهنگی و معنوی جامعه است که باید با استفاده از بهترین

شیوه‌های تعلیم و تربیت، احکام و تعالیم دین و مکتب، فرهنگ و ایدئولوژی انقلاب و اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه و جهان را به مردم بیاموزند تا نه فقط نسل کنونی، بلکه همه نسل‌های آینده نیز مدافع دین و مکتب و هوادار و سرباز انقلاب باشند.

این معنای استمرار انقلاب هم درست و پذیرفته و سخت مورد تأکید و ابرام ماست، زیرا تنها بدین وسیله است که دستاوردهای انقلاب از کف نمی‌رود و برای آیندگان می‌ماند.

۳. به گمان معتقدان به این معنا از استمرار انقلاب، رهبران و زمامداران هر انقلابی پس از آنکه نظام سابق را سرنگون و خود بر اریکه قدرت تکیه زدند همه اهتمامشان مصروف حفظ وضع موجود می‌شود، روحیه انقلابی آنان به روحیه محافظه‌کاری جای می‌سپرد و عزمشان بر ایجاد دگرگونی‌های اساسی، کلی و فراگیر سستی می‌پذیرد. اهداف و مقاصد انقلاب آهسته آهسته فراموش می‌شود و انقلابیون دیروز و حاکمان امروز، کسانی را که هنوز شور و گرمای انقلاب را در دل و جان دارند به تندروری، خیال‌پردازی، آرمان‌گرایی غیر واقع‌بینانه و عدم توجه به مسائل و مشکلات موجود و محدودیت‌های پیش‌روی نهاد حکومت و سیاست در میدان تغییر اجتماعی متهم می‌کنند و بدین ترتیب پا جای پای نظام سابق می‌گذارند و حتی مرتکب همان ستم‌ها و بیدادگری‌هایی می‌شوند که از مظالم و مطاعن همان نظام محسوب می‌شود. خلاصه آنکه، انقلاب با تبدیل به نظام انقلابی به تدریج از جنبش و پویایی می‌افتد و حتی ضد انقلاب می‌شود. از این رو، به انقلابی جدید حاجت می‌افتد و این انقلاب جدید دیر یا زود پدید می‌آید، حاکمان کنونی را از سریر قدرت به زیر می‌کشد و نظام انقلابی جدیدی بر سر کار می‌آورد و... استمرار انقلاب بدین معنا علاوه بر اینکه مورد تأیید همه شواهد تجربی و تاریخی است، یکی از مصادیق اصل فلسفی کلی و جهانشمول دیالکتیک هم هست که به موجب آن از بطن هر پدیده‌ای (نهاد یا وضع) پدیده‌ای دیگر به وجود می‌آید که با آن در تضاد است (برابر نهاد یا وضع مقابل) و نتیجه این تضاد، پیدایش پدیده‌ای است جامع و حاوی آن دو (هم نهاد یا وضع مجامع) که این نیز به نوبه

خود ضد خود را در شکم می‌پرورد و...^۱

این نظریه بهانه و دستاویز بسیار خوبی است برای ضدانقلابیون، اعم از داخلی و خارجی، تا به وسیله آن فعالیت‌های ضد انقلابی خود را موجه جلوه دهند و پیروزی و کامیابی این فعالیت‌ها را حتمی قلمداد کنند و «انقلاب»ی را که خود آغازگر آن‌اند، کامل‌تر و بهتر از انقلابی بنمایانند که اینک به پیروزی رسیده است. همچنین رواج و شیوع این نظریه سبب می‌شود که اعتقاد مردم به بقا و دوام انقلاب و اعتمادشان به رهبران و زمامداران نظام انقلابی کمتر و کمتر شود و زمینه فعالیت‌های فرصت‌طلبان، عوام‌فریبان و خائنان مهیا و وسیع‌تر شود.

ولی، با صرف نظر از انگیزه‌ها و اغراض کسانی که این نظریه را به پیش می‌کشند و منتشر می‌کنند و با چشم‌پوشی از آثار و نتایج سوئی که بر انتشار آنها مترتب است، نظریه مذکور، فی حد نفسه، نیز نادرست و مردود است. اصل دیالکتیکی‌ای که پشتوانه فلسفی و عقلانی آن محسوب می‌شود - چنانکه در جای خود ثابت شده است، خود بی‌پشت و پناه است و ارزش و اعتباری ندارد. از این گذشته، چه ضرورتی قائم شده است بر اینکه رهبران و زمامداران نظام انقلابی از مسیر درست انقلاب منحرف شوند و پای در راهی گذارند که پیشینیان آنان گذاشته بودند؟ کجروی و فساد انقلابیون البته ممکن هست، ولی ضروری و جبری نیست و اگر فساد انقلابیون حتمی نباشد - که نیست - قیام و نهضت مجدد مردم چه علتی می‌تواند داشته باشد؟ خیزش و جنبش قبلی مردم، که به روی کار آمدن نظام انقلابی منتهی شده است، بدین سبب بود که مردم احساس فقر یا ظلم یا از دست دادن شأن و حیثیت بین‌المللی و جهانی یا محرومیت از استکمالات معنوی و اخلاقی (یا ترکیب دو یا سه عنصر این عناصر یا همه این‌ها) می‌کردند. حال، اگر نظام انقلابی در راه تحصیل و تأمین این مصالح مادی و معنوی گام زند، خیزش و جنبش جدید به چه انگیزه‌ای می‌تواند صورت گیرد؟ آیا این نهضت جدید جز به معنای قیام بر ضد مصالح جامعه خواهد بود؟

۱. جلال آل احمد، در داستان «نون والقلم» خود و جورج اورول (George Orwell)، نویسنده مارکسیست انگلیسی، در داستان «مزرعه حیوانات» (Animal Farm)، در مقام تصویر، تبیین و تأیید این نظریه‌اند.

پس هیچ قانون طبیعی و جبری‌ای وجود ندارد که به مقتضای آن انقلابی قابلیت بقا و دوام نداشته باشد و انقلابات عدیده یکی پس از دیگری و پی در پی پدید آید. ولی از سوی دیگر باید دانست که هیچ قانون طبیعی و جبری‌ای هم وجود ندارد که بتواند ضامن بقا و دوام انقلاب تلقی شود و اساساً، در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی نمی‌توان و نباید از قوانین جبری، چه در ظرف اثبات یک امر و چه در طرف نفی آن، دم زد، چرا که امور و شئون انسانی همیشه در گرو شناخت، خواست و گزینش انسان‌هاست. هر نظام سیاسی‌ای و از جمله هر نظام انقلابی‌ای، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را دارد و در دو حالت ممکن است مردم بر ضد آن بشورند و به پا خیزند: یکی وقتی که آن مجموعه از ویژگی‌ها مطلوب و مورد پسندشان باشد و دیگری زمانی که مجموعه مذکور مطلوب و مورد پسندشان باشد ولی از سر ناآگاهی و بی‌خبری بپندارند که نظام حاکم واجد آن مجموعه ویژگی‌ها نیست. بنابراین، مادام که دشمنان و ضد انقلابیون نتوانسته‌اند با کتمان و قلب حقایق و جعل و نشر اکاذیب، نظام انقلابی را در چشم مردم فاقد آنچه دارد و واجد آنچه ندارد جلوه دهند و نیز تا زمانی که آنان نتوانسته‌اند با فعالیت‌های فکری و فرهنگی و برانساز خود نظام فرهنگی و ارزشی مردم را دگرگون کنند و آنان را خواستار و جویای اشیاء و اموری دیگر کنند، هیچ نهضت و قیامی بر ضد نظام انقلابی (که صلاح و سداد آن را مفروض و مسلم گرفته‌ایم) صورت نخواهد گرفت، لکن البته اگر به یکی از این دو کار موفق شوند زمینه شورش و به پا خاستن مردم فراهم شده است. خلاصه آنکه، نهضت و قیام مردم، مثل هر عمل ارادی دیگری، بستگی تام دارد از سویی به شناخت، دانش، علم آنان و از سوی دیگر به خواست، گرایش و اخلاقشان. پس تا چند و چون بینش‌ها و ارزش‌های مردم دچار نقص و عیب نشده باشد، آنان همچنان از کیان و موجودیت انقلاب و نظام انقلابی خود حمایت و دفاع خواهند کرد.

از آنچه گفته شد چنین نتیجه می‌توان گرفت که هر چه مردم را به احداث و ایجاد انقلاب بر می‌انگیزد به ابقا و ادامه آن نیز وا می‌دارد، چنانکه در امور فردی نیز وضع بر همین منوال است؛ همان انگیزه‌ای که آدمی را به کسب و تحصیل مال وامی‌دارد او را به حفظ و حراست آن هم بر می‌انگیزد؛ همان انگیزه‌ای که انسان را به ازدواج، تشکیل

خانواده و فرزندآوری می‌کشاند او را به دفاع و حمایت از همسر، فرزند و کانون خانوادگی سوق می‌دهد. حتی شاید بتوان گفت که انگیزه بشر در حمایت و حراست از نعمتی که به دست آورده است شدیدتر و قوی‌تر از انگیزه اوست در اکتساب و به دست آوردن آن نعمت؛ چرا که پس از اکتساب نعمت، شخص لذت داشتن و بهره‌وری از آن را ادراک می‌کند و به قدر و اهمیت آن در زندگی واقف‌تر می‌شود. مردمی که مثلاً از فقر و محرومیت و ظلم و بی‌عدالتی به شدت رنج می‌برده‌اند و به قصد از میان برداشتن این مفسد انقلاب کرده‌اند اینک که مزه تنعم و بی‌نیازی و عدالت و دادگری را کمابیش چشیده‌اند چرا نگهدار و پشتیبان انقلاب و نظام انقلابی نباشند و چرا با آن ضدیت و خصومت ورزند؟

ممکن است گفته شود که مردم وقتی که به اهداف و مقاصدی که آنان را به انقلاب بر می‌انگیخت رسیدند و ارضا شدند، دیگر انگیزه‌ای برای حضور در صحنه انقلاب و حفظ و حراست آن و دفاع و حمایت از آن نخواهند داشت و روحیه انقلابی خود را از دست خواهند داد.

در جواب باید گفت که اولاً، وصول به اهداف و مقاصد انقلاب در طی یک یا دو یا سه یا ده سال صورت‌پذیر نیست؛ ثانیاً، کندکاری، سستی و سکونی که پس از نیل به هدف و مقصود عارض می‌شود هیچ‌گاه در امور معنوی مصداق ندارد. مردم تا زمانی که به آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب مؤمن و معتقدند شوق و نشاط خود را در پشتیبانی از انقلاب از کف نخواهند داد و ثالثاً، رخوت و خمود ادعا شده ممکن‌الوقوع است نه ضروری‌الوقوع. در واقع طبع راحت‌طلب و عافیت‌جوی انسان اقتضا دارد که بعد از آنکه آدمی به مقصود خود نائل آمد دچار رکود و تنبلی شود، از فعالیت بیشتر باز ایستد و به استراحت و آسایش پردازد؛ ولی این اقتضا عاملی قطعی، تعیین‌کننده و جبری نیست، بلکه با محبتی که شخص به آنچه کسب کرده است دارد و با انگیزه‌ای که او را به حفظ و حراست مکتسبات و دستاوردها و می‌دارد در تضاد است و در این تضاد باید جانب این محبت و انگیزه را گرفت و با آن مقتضای راحت‌طلبی و عافیت‌جویی مخالفت کرد و در تضعیف آن کوشید. (و این امر بستگی تام دارد به اینکه رهبران و زمامداران انقلاب تا چه

حد بتوانند با فعالیت‌های فرهنگی خود مردم را هوشیار و آگاه نگهدارند و عوامل غفلت آنان از مطلوبیت انقلاب و آنچه آن را تهدید می‌کند بی‌اثر و خنثی سازند.

حاصل آنکه، نه هیچ قانون جبری‌ای حکم به فنا و زوال هر انقلاب می‌کند و نه هیچ قانون جبری‌ای ضامن بقا و دوام هر انقلاب می‌شود و این هر دو مطلب باید چنانکه شایسته و بایسته است به مردم تفهیم شود. توجه عمیق به این دو مطلب را هم از دچار شدن مردم به یأس، سردباوری و سست‌مهری نسبت به انقلاب و نظام انقلابی ممانعت می‌کند و هم به کار و کوشش هر چه بیشتر برای حفظ و تقویت روحیه ایثار، فداکاری و از خودگذشتگی و هوشیاری و آگاهی دعوت می‌کند. مردم باید بدانند مادام که بینش‌ها و ارزش‌های صحیح و الهی خود را از دست نداده‌اند و نسبت به آنچه تقویت یا تضعیف انقلاب را موجب می‌شود و نیز نسبت به اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه خود و جامعه جهانی آگاه و هوشیارند در شناخت دوست و دشمن ژرف‌اندیش و باریک‌بین‌اند و روحیه انقلابی خود را حفظ کرده‌اند، شکست‌ناپذیرند و انقلاب و نظام انقلابی‌شان مصون خواهد ماند و وسعت و عمق خواهد یافت.^۱

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های علوم اسلامی

۱. برای کسب آگاهی بیشتر از مسائل نظری و عملی انقلاب ر.ک. به: هانا آرنه، انقلاب، همان.

بخش دهم

رهبری

یکی از اقسام تأثیراتی که فرد می‌تواند در جامعه داشته باشد، تأثیر از طریق رهبری است. از این رو، به جاست که دربارهٔ ویژگی‌های افرادی که در جامعه چنین تأثیری می‌توانند بگذارند، سخنی گفته شود. قلمرو سخن ما در این بخش البته بدین فراخی نیست؛ چرا که اولاً، به همهٔ انواع و اقسام رهبری از رهبری گروهی اجتماعی متشکل از دو سه نفر گرفته تا رهبری کل جامعه‌ای ناظر نیستیم، بلکه فقط به رهبری نهضت‌های اجتماعی و سیاسی نظر داریم و ثانیاً، فقط خصوصیات رهبران شایسته را ذکر می‌کنیم و از بازگویی خصایص رهبران ناشایست صرف‌نظر می‌کنیم؛ گو اینکه از آن خصوصیات خود به خود و بی‌حاجت به گفتار به این خصایص می‌توان راه برد.

از آنجا که هر نهضتی اجتماعی و سیاسی بالضروره استکمالی نیست و تغییر وضع موجود همیشه به ایجاد وضعی مطلوب‌تر یا کمال مطلوب و آرمانی نمی‌انجامد، بلکه ممکن است نهضتی قهقرایی باشد و وضع موجود را به وضعی نامطلوب‌تر و بدتر تبدیل کند؛ می‌توان گفت که رهبر یا شایسته و صالح است یا ناشایست و فاسد. رهبر وقتی شایسته و صالح است که قصدی جز اصلاح اوضاع و احوال اجتماعی و سوق مردم به سوی صلاح و خیر و سعادت و کمال مادی و معنوی و دنیوی و اخروی نداشته باشد؛ و وقتی ناشایست و فاسد است که به اغراض و منافع مادی و دنیوی خود بیندیشد و با فریب و اغوای مردم آنان را به حرکت وادارد، که نتیجه‌ای جز آسیب و زیان و انحطاط و سقوط جامعه نخواهد داشت. بر همین اساس، قرآن کریم هم ائمه و پیشوایان را به دو

گروه «أُمَّةٌ هُدًى»، یعنی پیشوایان هدایتگر و «أُمَّةٌ ضَلَالٌ»، یعنی پیشوایان ضلالت آور تقسیم می‌کند.

در این بخش، درباره اوصاف رهبر شایسته در سه زمینه علم، اخلاق و عمل سخن گفته‌ایم. چنانکه اشاره کردیم اوصاف رهبر ناشایست - که پاره‌ای از آنها در تقابل با صفات رهبر شایسته است و پاره‌ای دیگر بین هر دو قسم رهبر اشتراک دارد - خود دانسته خواهد شد.

اوصاف رهبر شایسته

به عقیده ما مهم‌ترین صفاتی که هر رهبر شایسته باید داشته باشد از این قرار است:

۱. شناخت کافی هدف

رهبر باید هدف و مقصد اصلی و نهایی‌ای را که قصد دارد گروهی را به سوی آن سوق دهد به خوبی بشناسد:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي.

ای پیامبر! بگو: این راه من است. از بینایی به سوی خدای متعال فرامی‌خوانم؛ من و هر که مرا پیروی کرده است. (۱۰۸ / یوسف)

۲. ایمان کامل به هدف

رهبر باید به راستی باور داشته باشد که او و دیگران باید به سوی هدف و مقصد شناخته شده حرکت کنند و به هر قیمتی که هست بدان برسند تا همه فعالیت‌هایش را متوجه آن کند:

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ.

پیامبر به آنچه از پروردگارش به او فرستاده شده است ایمان دارد. (۲۸۵ / بقره)

۳. عدالت، تقوا و ورع

رهبر نیز مانند هر کس دیگری منافع و خواسته‌هایی مادی و دنیوی دارد که ممکن

است با هدف نهایی ای که مراد و مقصود اوست تنافی و تضاد داشته باشند. از این رو، اگر تهذیب نفس و تطهیر اخلاق نکرده باشد و خود را چنان نساخته باشد که در هنگام تزاخم خواسته‌های دنیوی و مقصد اصلی، جانب خواسته‌های خود را بگیرد و هدف را فروگذارد، به پیشرفت قیام و نهضت و وصول به هدف و مقصد امید چندانی نخواهد بود.

۴. شناخت و تعیین اصول و موازین

آن چیزهایی که حرکت اجتماعی باید در چارچوب آنها صورت پذیرد و عدول و تخلف از آنها به هیچ وجه جایز نیست.

واضح است که حرکت اجتماعی در مدت زمانی کوتاه و پس از طی یک مرحله به نتیجه نمی‌رسد، بلکه باید در زمانی کمابیش بلند و طولانی مراحلی چند را یکی پس از دیگری بگذرانند تا به سرمنزل مقصود برسند. در مقاطع زمانی و مراحل گوناگون حرکت اجتماعی، پیچ و خم‌ها و فراز و نشیب‌های بسیار پدید می‌آید که در هر یک از آنها باید تصمیم‌ها گرفت، گزینش‌ها کرد و کارها انجام داد. برای اینکه در همه این تصمیم‌ها، گزینش‌ها و کارها هدف نهایی ملحوظ باشد و فراموش نشود، مهم فدای اهم و فرع فدای اصل گردد (و نه بالعکس) و انحرافات پیش نیاید، باید اصول و موازینی که در حکم حدّ و مرزهای قیام و نهضت‌اند و تجاوز از آنها به معنای خروج از دایره حرکت اجتماعی - و، بنابراین، ممنوع است - دقیقاً شناخته و معین شوند. از این رو، شناخت و تعیین اموری که در جریان نهضت نباید هرگز آسیب ببینند و مسیر و خطّ مشی نهضت را مشخص می‌کند و غفلت از آنها نهضت را از نیل به هدف باز می‌دارد و نیز ارزیابی و سنجش امور و تعیین اصل و فرع‌ها، اهمّ و مهم‌ها و اولویّت و تقدّم‌ها از وظایف مهم رهبر است.

۵. شناخت نقاط ضعف موجود و تعیین اهمّ و مهم آنها

عدم شناخت دقیق نقاط ضعفی که در جامعه هست و باید از میان برود، رهبر را به تصمیمات، موضع‌گیری‌ها و فعالیت‌های نادرست و نابجا می‌کشاند.

۶. شناخت موانع بر سر راه حرکت اجتماعی و تعیین شیوه‌های مقابله با آنها رهبر باید کسانی را که ممکن است، از داخل یا از خارج، کارشکنی کنند و مزاحم حرکت اجتماعی مطلوب شوند نیز نیک بشناسد. همچنین باید طرق مختلف مبارزه با آنان را تعیین کند. ممکن است اوضاع و احوال اقتضا کند که بعضی از دانشمندان و مخالفان را زودتر از میان بردارند و به پاره‌ای دیگر مدتی مهلت دهند، برخی را تهدید کنند و برخی دیگر را تطمیع و....

۷. دوراندیشی و برنامه‌ریزی

رهبر نباید چشم به راه حوادث و وقایع بنشیند، بلکه باید دوراندیش باشد و، با توجه تام به هدف نهایی، اصول و موازین ثابت و لایتغیر، نقاط ضعف موجود در جامعه و مردم و موانع نهضت، برنامه‌ای واقع‌بینانه، عالمانه و خردمندانه طرح کند تا چند و چون شروع و ادامه نهضت دقیقاً معین و معلوم باشد.

۸. توجه مؤکد به تدریجی بودن حرکت اجتماعی

رهبر باید همواره توجه داشته باشد که آرا و عقاید و نیز اخلاق و خصائل روحی مردم به سرعت و سهولت تغییر نمی‌پذیرد بنابراین، تحوّل اجتماعی بنیادی، تدریجی و کند خواهد بود.

۹. جلب نیروهای بالفعل و تربیت و تعلیم نیروهای بالقوه

رهبر باید نیروهای بالفعل موجود در جامعه را جلب کند و به درستی دریابد که از هر یک از آنان کی، کجا و چگونه می‌توان کمال استفاده را برد. ولی، از آنجا که حرکت اجتماعی تا وصول به هدف نهایی، زمانی طویل و مراحل متعدّد در پیش دارد و در هر زمان و مرحله ممکن است موانعی بیشتر و حتی پیش‌بینی نشده پدیدار شود، نیروی‌های بالفعل، هر چند برای شروع قیام و نهضت کافی به نظر آیند، برای ادامه آن، به احتمال قریب به یقین، کفایت نخواهند کرد. از این رو، رهبر، همچنین، موظّف است که نیروهای بالقوه را تحت تربیت و تعلیم درآورد تا به فعلیت رسند و ادامه نهضت را ممکن و میسر

سازند؛ و این نیروسازی باید همواره استمرار و دوام داشته باشد. تعلیم و تربیت بیشتر و بهتر نیروهای بالفعل نیز از وظایف بسیار مهم و خطیر رهبر است. رهبر باید نیروها را هم از لحاظ علم و دانش تقویت کند و هم از لحاظ اخلاق و عمل و گرایش تا در پی تن‌پروری و راحت‌طلبی نباشند. قرآن کریم، پس از آنکه می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ.

بی‌گمان، خدای متعال از مؤمنان جان‌هایشان و دارایی‌هایشان را خرید در برابر اینکه بهشت از آنشان باشد؛ در راه خدای متعال کارزار می‌کنند؛ می‌کشند و کشته می‌شوند.

(۱۱۱/توبه)

اوصاف کسانی را که می‌توانند به چنین داد و ستدی دست یازند و در راه خدای متعال با کفار و مشرکان بجنگند این گونه بر می‌شمرد:

التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ.

[مؤمنان همان] توبه‌گران، پرستش‌کنندگان، ستایشگران، روزه‌داران، رکوع‌کنندگان، سجده‌کنندگان، فرمان‌دهندگان به نیکی و بازدارندگان از بدی و نگهبانان مرزهای خدای متعال [هستند]. (۱۱۲/توبه)^۱

و این می‌رساند که فقط کسانی می‌توانند در نهضتی الهی و صحیح مشارکت کنند که از تعلیم و تربیت بسیار والایی برخوردار شده باشند.

۱۰. جلوگیری از اختلاف و افتراق نیروها

ناگفته پیداست که همه نیروها از لحاظ علم و دانش، عقل و تدبیر و ژرف‌اندیشی و آخربینی و اخلاق و گرایش در یک حد و رتبه نیستند و آرا و عقاید و ذوق و سلیقه‌های یکسان ندارند؛ و این همه موجب خواهد شد که در مقام عمل اصطکاک‌ها، تضادها و

۱. در بعضی از روایات صالح به صائم (روزه‌دار) تفسیر شده است، ولی به معنای راهپیمای و زهرزده هم می‌تواند بود؛ یعنی مؤمنان چندان به خانه و خانواده و زن و فرزند دلبستگی و وابستگی ندارند و در وقت لزوم آماده‌اند دست از آنها بشویند و در زمین سیر و سیاحت کنند.

تزاحم‌ها و تصادم‌هایی روی دهد. یکی از وظایف بسیار عمده و حیاتی رهبر این است که بعد از تعیین محور حق، یعنی هدف نهایی و اصول و موازین غیرقابل تغییر، همه نیروها را در حول آن محور گرد آورد و به هیچ وجه، نگذارد که اختلاف‌ها شدت و حدت یابد و گروه را به پراکندگی و از هم پاشیدگی دچار کند. با توجه به اینکه بزرگ‌ترین آرزوی دشمنان هر نهضت اجتماعی و مؤثرترین مخالفتی که با آن می‌توانند داشته باشند همانا ایجاد ناهماهنگی و اختلاف در میان اعضا و نیروهای آن نهضت است، رهبر باید نهایت سعی خود را به کار زند تا، حتی المقدور، اختلافات موجود در بین نیروها تقلیل و تخفیف یابد و مانع نیل به هدف نهایی نگردد:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا.

[شما که ایمان دارید] همگی به ریسمان خدای متعال چنگ زنید و پراکنده نشوید.
(۱۰۳/آل عمران)

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

و مانند کسانی نباشید که پس از آنکه نشانه‌های روشن به سویشان آمده بود، پراکنده شدند و اختلاف کردند که آنان عذابی بزرگ دارند. (۱۰۵/آل عمران)

در آیه ۶۵ سوره انعام، دسته دسته شدن مردم، گروه‌گرایی آنان و به جان هم افتادن و برادر کشی آنها از قبیل عذاب‌هایی معرفی شده است که دامنگیر نافرمانان و سرکشان می‌شود:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَغْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ

[ای پیامبر] بگو: «او تواناست بر اینکه بر شما عذابی از بالا یا از زیر پاهایتان فرستد یا شما را گروه گروه کند و نیروی پاره‌ای از شما را به پاره‌ای دیگر بچشاند.»؛ بنگر که چگونه نشانه‌ها را می‌گردانیم [=آیات را به عبارت‌های گونه‌گون بیان می‌کنیم] تا شاید آنان نیک دریابند.

خدای متعال پیامبر گرامی اسلام ﷺ را مأمور فرمود که مخالفت خود را با مسجدی

که گروهی از منافقان در شهر مدینه ساخته بودند (مسجد ضرار) ابراز دارد و حتی در آن مسجد نایستد، چرا که به قصد زیان زدن به جامعه اسلامی، تقویت کفر، «ایجاد تفرقه در میان مؤمنان» و بنای کمین‌گاه و پایگاهی برای کسانی که قبلاً با خدای متعال و پیامبرش جنگیده‌اند، ساخته شده است.^۱ خداوند با این امر خاطر نشان فرمود که ایجاد تفرقه در میان مؤمنان در حکم تقویت کفر و ساختن پایگاه برای دشمنان خدای متعال و پیامبر اوست. اهمیت جلوگیری از پیدایش اختلاف و تفرق از اینجا دانسته می‌شود که حضرت هارون، در پاسخ به حضرت موسی، علی نبینا و آله و علیهما السلام، که از وی پرسید که چرا مردم را از گوساله پرستی باز نداشته بود، گفت:

إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَزُقْ قَوْلِي.

من بیم داشتم که بگویی: «میان بنی اسرائیل جدایی و پراکندگی افکندی و سخن مرا رعایت نکردی». (۹۴/طه)

۱۱. صراحت در قول (علی‌الخصوص درباره هدف نهایی و اصول و موازین غیرقابل تغییر) رهبر باید، چه در مواجهه با طرفداران و فرمانبرانش و چه در رویارویی با مخالفان و دشمنانش، راجع به هدف نهایی و اصول تغییرناپذیرش صریحاً و بی‌هیچ گونه پرده‌پوشی سخن بگوید. در این گونه موارد، پرده‌پوشی و عدم صراحت شأن رهبران شایسته و بحق نیست. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در آغاز بعثت و رسالتش مأموریت یافت که خویشان، بستگان و نزدیکان خود را دعوت کند:

وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ.

خویشان نزدیکت را بیم ده. (۲۱۴/شعراء)

سپس، مأمور شد که دعوتش را علنی سازد:

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ.

آنچه را فرمان داری آشکار کن و از مشرکان روی بگردان. (۹۴/حجر)

از آن پس، آن حضرت آشکارا و به صراحت سخن می‌گفت و به دوست و دشمن

تفہیم می فرمود که هدف نهائی اش چیزی جز توحید و تبعیت بی چون و چرا و بدون قید و شرط از خدای متعال نیست. خدای متعال حضرت ابراهیم علیه السلام و مؤمنان معاصر او را الگوی صراحت قول می داند و از مؤمنان می خواهد که به آنان اقتدا و تاسی کنند:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَخُدَّهِ.

در ابراهیم و کسانی که با او بودند برای شما الگویی نیک هست، هنگامی که به قومشان گفتند: ما از شما و از آنچه به جز خدای متعال می پرستید بیزاریم؛ به شما کفر می ورزیم؛ و برای همیشه میان ما و شما دشمنی و کینه توزی پدیدار شد تا اینکه تنها به خدای متعال ایمان بیاورید. (۴/ممتحنه)

سوره کافرون (صد و نهمین سوره) بهترین نمونه صراحت گفتار پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می تواند باشد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۲. رازداری

گاهی در اموری غیر از هدف نهایی و اصول تغییرناپذیر، مصلحت اقتضا می کند که رهبر امری را از دیگران و حتی از نزدیک ترین یاران و دوستانش پنهان بدارد یا لا اقل صریحاً، از آن دم نزند. این یکی از عیوب رهبر است که در همه حالات و موارد صریح القول باشد یا رازدار نباشد و نتواند امری را که اخفای آن ضرورت دارد پوشیده نگهدارد، چرا که اولاً، همه مردم ظرفیت دانستن همه چیز را ندارند، ثانیاً، ممکن است بر اثر فاش شدن بعضی از امور آسیب و زیانی متوجه نهضت گردد. خدای متعال در مقام مذمت پاره ای از مردم می فرماید:

وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ.

چون خبری از امنیت یا ترس به آنان برسد آن را فاش می کنند و منتشر می سازند.

(۸۳/نساء)

۱۳. جدیت در رعایت عملی هدف نهایی و اصول تغییرناپذیر

در واقع، هدف نهایی و اصول تغییرناپذیر نهضت، فلسفه وجودی آن را می‌سازد، یعنی اگر قصد تحقق این هدف و اصول در میان نبود نهضت هیچ مطلوبیتی نداشت. بنابراین، نسبت به این هدف و اصول هرگز و در هیچ اوضاع و احوالی نباید غفلت، بی‌توجهی و چشم‌پوشی کرد. ولو به قیمت از دست دادن همه یا اکثریت یا بعضی از هواداران و تابعان خود و کم شدن سرعت و شتاب حرکت اجتماعی و حتی شکست خوردن و ناکام ماندن نهضت، رهبر باید درباره هدف و اصول نهضت قاطع و سازش‌ناپذیر بماند و رعایت کامل و دقیق آنها را، در مقام عمل، واجب و ضروری بداند و در آن شک و شبهه روا ندارد. البته، رهبر، باید از هر اوضاع و احوالی بهترین بهره برداری را بکند، ولی نه به قیمت فداکردن هدف یا اصول نهضت. اگر، در موردی، هدف یا اصول نهضت با سرعت و شتاب یا حتی کامیابی و پیروزی آن تعارض یابد باید هدف و اصول را مقدم داشت و به‌کندی یا حتی شکست ظاهری آن تن داد. کتاب، سنت و تاریخ به خوبی شاهد قاطعیت و نرمش‌ناپذیری پیامبر گرامی اسلام ﷺ در حفظ هدف و اصول نهضت اسلامی هستند. اهل طائف به آن حضرت پیشنهاد کردند که اگر آنان را از نماز، سجده و به خاک افتادن در برابر خدای متعال مُعاف بدارد، در سایر امور و شئون تابع وی می‌شوند و از هیچ کاری دریغ نمی‌کنند. آن حضرت، از آنجا که نماز از ارکان مهم دین مقدس اسلام است، پیشنهاد مذکور را که علی‌الظاهر برای پیشرفت نهضت اسلامی سودمند بود، رد کرد و فرمود: «لاخیر فی دین لا صلوة فیه» (دینی که نماز ندارد خیری ندارد) آیات ۷۳ تا ۷۵ سوره اسراء در این باره است.

وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا
 * وَلَوْلَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ
 وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا.

نزدیک بود که از آنچه به تو وحی کرده‌ایم منحرفت سازند تا چیزی جز آن را به دروغ بر ما ببندی و در آن هنگام تو را به دوستی می‌گرفتند * و اگر استوارت نمی‌داشتیم نزدیک بود که اندکی به آنان بگرایی * آنگاه دو برابر در زندگی و دو برابر در مرگ

عذابت می چشاندیم و برای خویش بر ضدّ ما یاوری نمی یافتی.

همچنین، خدای متعال پیامبرش را فرمان می دهد که:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿۱۰﴾ وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ.

ای پیامبر، از خدای متعال بترس و کافران و منافقان را پیروی مکن که خدای متعال دانا و فرزانه است و آنچه را که از پروردگارت به تو وحی می شود پیروی کن. (۱۰ و ۲/احزاب)

این آیه نشاندهنده این است که کفار و مشرکین، به نحوی از انحا زمینه‌ای فراهم آورده بودند تا آن حضرت از آنان اطاعت و تبعیت کند و او از این کار منع می شود. نیز، در آیه ۸ و ۹ سوره قلم می خوانیم:

فَلَا تُطِيعِ الْمُكَذِّبِينَ ﴿۸﴾ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ.

تکذیب‌کنندگان را فرمان مبر ﴿۸﴾ آرزو دارند که نرمی کنی تا نرمی کنند.

شواهد قرآنی، روانی و تاریخی عدیده دیگری نیز هست که بر این دلالت دارد که آن حضرت در برابر فعالیت‌های فراوانی که به قصد کاستن قاطعیت و نرمش ناپذیری او صورت می پذیرفت ایستادگی می فرمود و از سازش ناپذیری و سرسختی خود دست برنمی داشت.

۱۴. تسامح و سعه صدر در امور فرعی و کم اهمیت

رهبر باید در اموری که از قبیل هدف و اصول نهضت نیست تسامح و مدارا روا دارد. همچنین، باید نسبت به لغزش‌ها، خطاها و اشتباهات یاران و پیروان خود سعه صدر و سهل انگاری داشته باشد چرا که همه آنان و حتی والامقام‌ترین آنها در حد اعلای علم، اخلاق و عمل نیستند و بالطبع نقاط ضعفی دارند و اگر هر یک از آنان به علت نقطه ضعفی که دارد طرد شود پیشرفت حرکت اجتماعی متوقف خواهد شد. البته سعه صدر و سهل انگاری داشتن نسبت به نقاط ضعف مردم چیزی است و تعلیم و تربیت و اصلاح آنان چیزی دیگر؛ و رهبر موظف است که این هر دو کار را همزمان و به موازات هم انجام

دهد. خدای متعال خطاب به پیامبر گرامی اسلام ﷺ می فرماید:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ.

به سبب مرحمت خدای متعال با آنان نرم [خو] شدی؛ و اگر تندخو و سخت دل بودی
از پیروانت پراکنده می شدند. از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه. (۱۵۹/آل
عمران)

یعنی ملایمت، رفق و مدارای تو که شعاعی از رحمت الهی است، مانع پراکندگی
مردم و توقف یا کندی نهضت اسلامی است؛ از نقاط ضعف، معایب و نواقص مردم
چشم پوش و درگذر؛ و از خدای متعال نیز بخواه که آنان را ببخشاید و روش‌ها و
رفتارهای زشت آنان را اصلاح فرماید؛ (طبعاً، کسی که از خدای متعال می خواهد که
دیگری را بیامرزد، خود نیز در صدد خیرخواهی و نصیحت، تعلیم و تربیت و اصلاح او
برمی آید.) همچنین، به آن حضرت فرمان می دهد که مؤمنان را طرد نکند:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَالْعَشَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ
مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ.

کسانی را که بامدادان و شامگاهان پروردگارشان را می خوانند و رضای او را می خواهند
مران؛ بر عهده تو چیزی از حساب آنان نیست و چیزی از حساب تو بر عهده آنان
نیست که آنها را برانی و از ستمگران شوی. (۵۲/انعام)

قرآن کریم نقل می فرماید که حضرت نوح عليه السلام در پاسخ بزرگان کافر قومش که
می گفتند: «تو را جز بشری مانند خویش نمی بینیم و نمی بینیمت که جز کسانی پیرویت
کرده باشند که در نخستین نگاه، فرومایگان [قوم] هستند شما را بر خودمان برتری ای
نمی بینیم، بلکه شما را دروغگو می دانیم»؛ می فرمود:

وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا.

من کسانی را که ایمان آورده اند، نمی رانم.

وَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ.

اگر آنان را برانم، چه کسی مرا در قبال [خشم] خداوند یاری می کند؟ (۲۷-۳۱/هود)

۱۵. ارزش قائل شدن برای شخصیت دیگران

رهبر علاوه بر اینکه زیردستان خود را طرد نمی‌کند، باید برای شخصیت آنان ارزش قائل شود. اگر روش و رفتار رهبر به گونه‌ای باشد که زیردستانش تحقیر شوند و به چیزی گرفته نشوند اولاً، محبتشان به او و علاقه‌شان به ادامه همکاری با او و فرمانبرداری از او کم و ضعیف می‌شود و پیداست که کاهش محبوبیت رهبر جز به زیان نهضت نیست؛ ثانیاً، به فرض اینکه نهضت به شکست و ناکامی گرفتار نیاید، از زیردستانی که همواره تحقیر دیده‌اند و خوار و زبون بوده‌اند کاری مبتکرانه، صحیح و مهم برنخواهد آمد. یکی از علامات و مظاهر ارزش قائل شدن برای دیگران این است که با آنان مشورت کنند و از آنان رأی‌جویی و نظرخواهی کنند. از این گذشته، اگر به رأی و نظر افراد التفات و اعتنا شود و آنان احساس کنند که در برنامه ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها مداخله و مشارکت دارند برنامه‌ها و تصمیمات را به چشم اموری اجباری و تحمیل شده نمی‌نگرند و در نتیجه، در مقام اجرا و عمل، موافقت بیشتری نشان می‌دهند و گرم‌تر در کار می‌آیند. از این رو، خدای متعال پیامبرش را، با اینکه علم لدنی داشت و، به هیچ وجه، نیازمند به استفاده از علوم و معارف و آرا و نظریات مردم نبود، به مشورت با مردم فرمان می‌دهد: «و شاورهم فی الأمر؛ با آنان در کارها مشورت کن» (آل عمران/ ۱۵۹) تا رعایت حال آنان شده باشد.

۱۶. انتقادپذیری

رهبر حتی باید نسبت به انتقادات و عیبجویی‌های گوناگون زیردستانش گوش شنوا داشته باشد، زیرا هر کسی، به جز انسان‌های معصوم، در معرض جهل، قصور فهم و ادراک و لغزش‌ها و خطاهای اخلاقی و عملی است و داشتن روحیه انتقادپذیری مقدمه ضروری رفع این عیوب و نقایص خواهد بود. حتی رهبران معصوم، سلام الله علیهم اجمعین، یا به علت اینکه بعضی از مردم به عصمتشان پی نبرده بودند و یا بدین قصد که دیگران را تعلیم و تربیت کنند و نشان بدهند که هر فردی در هر حدی از رهبری هست باید انتقادپذیر باشد، به انتقادات و عیبجویی‌ها گوش می‌سپردند و از مردم می‌خواستند که از عرضه و ارائه آرا و نظریات خود دریغ نورزند.

۱۷. تواضع

فروتنی نسبت به زبردستان و کسانی که همراه، همکار و فرمانبردارند یکی از اوصاف رهبر شایسته است. خدای متعال پیامبرش را فرمان می دهد:

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا.

در زمین به تکبر راه مرو که هرگز زمین را نخواهی شکافت و هرگز به بلندی کوهها نخواهی رسید. (اسراء/۳۷)

وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ.

با مؤمنان نرمخویی کن (حجر/۸۸)

وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

و برای مؤمنانی که پیروی ات کرده اند فروتنی کن. (شعراء/۲۱۵)^۱

و همگان دانند که آن حضرت در ظواهر امور چنان شبیه همه مردم بود که وقتی در مجمعی حضور داشت ناآشنا نمی دانست که چه کسی پیشواست و چه کس پیرو.

۱۸. خیرخواهی و دلسوزی برای دیگران

طبیعی است که هر انسانی اصالتاً نفع و خیر خود را می جوید و فقط در صورتی تابع و مطیع دیگری می شود که باور کرده باشد که آن دیگری برای او دل می سوزاند و خیر او را می خواهد. به همین جهت، رهبر باید خیرخواه و دلسوز دیگران باشد و این امر را به آنان نشان دهد و اثبات کند تا هر چه بیشتر و بهتر به او بگرایند و بگردند. خدای متعال در وصف پیامبر گرامی اسلام ﷺ می فرماید:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ.

شما را پیامبری از خودتان آمد که رنج بردنتان بر او گران است، به شما مهر می ورزد و نسبت به مؤمنان مهربان و دلسوز است. (توبه/۱۲۸)^۲

۱. «خَفِضْ جَنَاحَ» که در آیه ۲۴ سوره اسراء نیز نسبت به پدر و مادر استعمال شده است، به معنای کمال فروتنی و نرم خویی است.

۲. توجه کنیم که رأفت و رحمت آن حضرت مخصوص مؤمنان است.

۱۹. احسان و نیکی به دیگران

یکی از راه‌های اثبات خیرخواهی و دلسوزی، احسان و نیکی و جواب بدی را با خوبی دادن است. خدای متعال پیامبرش را فرمان می‌دهد که بدی را، نه با بدی بلکه، با خوبی پاسخ گوید:

إِدْفَعِ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ.

بدی را با آنچه بهتر است بازگردان (۹۵/مؤمنون)

إِدْفَعِ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ.

بدی را [به آنچه نیکوتر است دفع کن؛ آن‌گاه گویی کسی که میان تو و او دشمنی ای بود

دوستی نزدیک و مهربان است (۳۴/فصلت)

همچنین، از آن حضرت می‌خواهد که از کفار و مشرکینی که عناد و لجاجت دارند و دعوتش را نمی‌پذیرند درگذرد و از جواب گفتن به گفتار و کردار سبکسرانه و نابخردانه آنان صرف نظر کند و مسالمت‌جویی و خیرخواهی خود را به آنان نشان دهد:

فَاَضْفَعْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ.

(از آنان چشم‌پوش و سلام بگویی؛ به زودی خواهند دانست. (۸۹/زخرف)

۲۰. ایثار و از خود گذشتگی

یکی دیگر از راه‌های اثبات خیرخواهی و حسن نیت، ایثار و از خود گذشتگی است. اگر رهبر برای تأمین مصالح اجتماعی از منافع شخصی خود قطع نظر کند و خیرات دنیوی دیگران را بر خیرات دنیوی خود مقدم بدارد^۱، مردم باور می‌کنند که خیرخواه آنان است، حسن نیت دارد و خودش را برای آنان می‌خواهد، نه آنان را برای خودش؛ و بدین ترتیب، در دل مردم جای می‌گیرد. به همین جهت، قرآن کریم در شانزده موضع خاطر نشان می‌کند که انبیای الهی، به هیچ وجه، از مردم آجر و مزدی نمی‌خواستند و با این ایثار و از خود گذشتگی حسن نیت خود را اثبات می‌کردند^۲ به هر حال، در زمینه

۱. در خیرات آخروی نضاد و نزاحم صورت نمی‌گیرد.

۲. ر.ک. به: ۹۰/انعام، ۷۲/یونس، ۲۹ و ۵۱/هود، ۱۰۴/یوسف، ۵۷/فرقان، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۶۴، ۸۰/شعراء.

۲۷/سبأ، ۲۱/یس، ۸۶/ص، ۴۰/طور و ۴۶/قلم

ارتباط با پیروان مهم‌ترین کاری که رهبر باید انجام بدهد همین است که به زیردستان خود نشان دهد که واقعاً حسن نیت دارد و خیرخواه آنان است.

۲۱. انضباط و فرمانبرداری خواستن

سعه صدر نسبت به نقاط ضعف و لغزش‌های پیروان، طرد نکردن آنان، نرم‌خویی با آنان، در گذشتن از خطاها و اشتباهات آنان، ارزش قائل شدن برای شخصیت آنان مشورت با آنان، انتقادپذیری، تواضع، احسان و نیکی و ایثار و از خودگذشتگی همه به جای خود صحیح و ضروری است، ولی با این منافات ندارد که رهبر از پیروان خود انضباط و فرمانبرداری بخواهد. درست است که افراد حق دارند که ابراز رأی و اظهار نظر کنند، در برنامه‌ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها مداخله و مشارکت داشته باشند، از رهبر انتقاد کنند و از او دلیل طلب کنند، ولی پس از آنکه رهبر همه آرا و نظریه‌ها را شنید و از همه واقعیات با خبر شد و بر اساس همه این‌ها تصمیمی گرفت، راه و روش و رفتاری را برگزید و برنامه‌ای تنظیم کرد هیچ فردی حق مخالفت عملی با تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی او ندارد. اگر بنا بر این باشد که همان‌گونه که هر فردی قبل از اتخاذ تصمیم رهبر، حق مخالفت نظری دارد بعد از اتخاذ تصمیم هم بتواند (در قول یا عمل) مخالفت کند حرکت اجتماعی مقصود به هرج و مرج می‌کشد و نیروها، به جای اینکه همه در یک جهت به کار افتند، گرفتار تعارض و تمانع می‌شوند و همدیگر را خنثی و بی‌اثر می‌کنند. به همین جهت، خدای متعال بعد از آنکه پیامبرش را به مشاوره با مردم توصیه می‌فرماید از او می‌خواهد که:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.

چون مصمم شدی بر خدای متعال توکل کن. (آل عمران/۱۵۹)

یعنی تصمیم‌گیری با توست نه با کسی دیگر و وقتی که تصمیم گرفتی قاطعانه به اجرا درآور.

۲۲. جلوگیری از انحراف و فساد زیردستان

همچنانکه قبلاً نیز اشاره شد، سعه صدر داشتن و تحمل کردن نقاط ضعف و لغزش‌های دیگران هرگز به معنای به فراموشی سپردن عیوب و نقایص نیست. رهبر

موظف است که، در عین حال، نسبت به انحراف و فساد افراد کاملاً حساس باشد و برای جلوگیری از این گونه امور چاره اندیشی های عالمانه و حکیمانه داشته باشد.

۲۳. اشراف بر همه امور و شئون

اگر چنان شود که رهبر از پاره ای از امور و شئون ناآگاه و بی خبر بماند، بالطبع، رهبری او دچار نقص و عیب خواهد شد، علی الخصوص با در نظر گرفتن این واقعیت که ممکن است کسانی از این ناآگاهی و بی خبری سوء استفاده کنند و با کتمان و قلب حقایق و جعل و نشر اکاذیب، موجبات اغفال و فریب او را فراهم سازند. از این رو، رهبر باید یک نظام و شبکه اطلاعاتی قوی و امین داشته باشد تا گرفتار فقدان اطلاعات صحیح از چند و چون نهضت نشود.

۲۴. شجاعت

هیچ نهضتی بدون دشمن و خطر نیست بنابراین، نهضتی که رهبرش ترسو و بزدل باشد و جرئت مواجهه با دشمنان و دست و پنجه نرم کردن با آنان را نداشته باشد و به محض احساس خطر، عقب نشینی کند محکوم به شکست خواهد بود.

۲۵. پایداری و استقامت

این شرط یکی از شرط های صعب الحصول است، چرا که توانایی و نیروی هیچ کس در مقام مقابله با شداید و مشکلات نامحدود و بی نهایت نیست و پیروزی و کامیابی هر نهضت مستلزم این است که رهبر توانایی و نیروی عظیمی از این دست داشته باشد، یعنی ظرفیت روحی بسیار فراوانی برای تحمل سختی ها و دشواری ها داشته باشد. خدای متعال پیامبر گرامی اسلام ﷺ را که مانند سایر انبیای الهی، سلام الله علیهم اجمعین، با شداید و مشکلاتی مواجه بود که هر انسان عادی ای را به زانو درمی آورد، مکرراً به صبر و استقامت توصیه و امر می فرماید:

فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ.

پایدار باش چنانکه فرمانت داده‌اند و هر که با تو [به سوی خدای متعال] بازگشته است

[نیز پایدار باشد]. (۱۱۲/هود)

نقل شده است که آن حضرت فرمود:

شَيْبَتِي سُورَةُ هُودٍ لِمَكَانٍ هَذِهِ آيَةٌ.

این آیه از سوره هود مرا پیر کرد.

و در توضیح این جمله گفته‌اند که این آیه شریفه هم خود آن حضرت را به استقامت فرمان می‌دهد و هم مؤمنان و پیروان او را و این دومی است که آن حضرت را به تلاش و کوشش عظیمی و امید داشت و پیر می‌کرد.

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ.

شکیبا باش و شکیباییت جز به تأیید خدای متعال نیست. (۱۲۷/نحل)

یعنی برای صبور ماندن باید از خدای متعال یاری بخواهی.

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ.

با کسانی که پروردگارشان را بامداد و شبانگاه می‌خوانند و خشنودی او را می‌جویند

با شکیبایی همراه باش. (۲۸/کهف)

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ.

شکیبا باش که وعده خدای متعال حق است. (۷۷/المؤمن)

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا

وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ.

کسانی که گفتند: «پروردگار ما خدای متعال است» و آنگاه پایداری کردند، فرشتگان بر

ایشان فرود می‌آیند که «بیم مدارید و اندوه مخورید و به بهشتی که وعده‌تان می‌دادند

شادمان باشید. (۳۰/فصلت)

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ.

شکیبا باش چنانکه پیامبران اولوالعزم شکیبایی کردند. (۳۵/احقاف)

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا.

نسبت به دستور پروردگارت شکیبا باش که تو در برابر چشم مایی. (۴۸/طور)

این آیه شریفه متضمن دلداری‌ای هم هست و بر سرپرستی و تأیید خدای متعال

تأکید می‌کند تا آن حضرت دل‌نگرانی‌ای از مخالفت‌ها و دشمنی‌ها به خود راه ندهد.

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَىٰ وَ هُوَ مَكْتُومٌ.

نسبت به دستور پروردگارت شکیبا باش و مانند «همراه ماهی» [یونس] مباش آن دم که
نہا داد و سخت اندوهگین بود. (۴۸/قلم)

این آیه شریفه، با اشاره به حضرت یونس علیه السلام که از میان قوم خود بیرون رفت، پس از آنکه از دعوت و ارشاد خود نتیجه‌ای مثبت نگرفت و آثار عذاب الهی ظاهر شد از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌خواهد که حتی اگر قومش چنان سرسختی‌ای نشان دادند که دیگر امیدی به بازگشت آنها به راه حق و حقیقت نماند آنان را رها نکند و به حال خود نگذارد.^۱

رهبر، همان‌گونه که خودش باید صبر و استقامت پیشه کند، موظف است که پیروان خود را به شکیبایی و پایداری، دعوت و توصیه و امر کند و دائماً به آنان خاطر نشان کند که شرط غلبه بر شداید و مشکلات فراوان و بزرگی که بر سر راه نهضت پدیدار می‌شود صبر و استقامت است تا این خُلق و خصلت در آنان نیز راسخ و ثابت گردد. از این رو، قرآن کریم در جایگاه‌های عدیده‌ای مؤمنان را به شکیبایی و پایداری فرمان می‌دهد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ.

شما که ایمان دارید از شکیبایی و نماز یاری جوید که خدای متعال با شکیبایان است.
(۱۵۳/بقره)

وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرٍ
الصَّابِرِينَ.

شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش دارایی‌ها و جان‌ها و میوه‌ها می‌آزماییم و
شکیبایان را نوید ده. (آیه ۱۵۵/بقره)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَ

۱. رفتار حضرت یونس، علی نبینا و آله و علیه السلام، برخلاف توهم بعضی از مفسران و متکلمان، مخالفت امر الزامی الهی نبوده است، بلکه از قبیل ترک اولی و، بنابراین، غیر منافی با عصمت آن حضرت بوده است؛ و از همین مقوله است کارهای خلاف دیگری که قرآن کریم به سایر انبیاء الهی نسبت می‌دهد.

الضَّرَاءُ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرَ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ.

آیا می‌پندارید که به بهشت درون می‌شوید و حال آنکه هنوز نمونه [سختی‌های] کسانی که پیش از شما در گذشته‌اند به شما نرسیده است؛ تنگدستی و سختی به آنان رسید و بر خود لرزیدند تا آنجا که پیامبر و کسانی که با وی ایمان آورده بودند می‌گفتند: «یاری خدای متعال کی خواهد بود؟» بدانید که یاری خدای متعال نزدیک است. (۲۱۴/بقره)

از این آیه شریفه استفاده می‌شود که موفقیت و نیل به سعادت به صرف اسلام آوردن و پیروی از اوامر و نواهی سهل و آسان خدای متعال و پیامبرش حاصل نمی‌شود، بلکه استقامت و صبر در کار و تحمل مشکلات و شداید عظیم در راه انجام وظیفه لازم است. نصر الهی و فتح فقط پس از شدت و حدت یافتن پریشانی‌ها و رنجوری‌هاست که فرا می‌رسد، آن هم بدین شرط که مؤمنان دامن‌بایداری و شکیبایی را از کف نداده باشند.

ذکر داستان طالوت و جالوت نیز، در اینجا، بی‌مناسبت نیست. بزرگان بنی‌اسرائیل پس از وفات حضرت موسی علیه السلام به یکی از پیامبران خود گفتند: «برای ما فرمانروایی تعیین کن تا، به فرماندهی او، در راه خدای متعال بجنگیم». آن پیامبر، در پاسخ به آنان گفت: «آیا احتمال این هست که اگر بر شما جنگ مقرر شود نجنگید؟». در جواب گفتند: «ما را که از شهر، خانه‌ها و فرزندان خود بیرون و دور کرده‌اند، چرا در راه خدای متعال نجنگیم؟». ولی، وقتی که جنگ بر آنان مقرر شد همه آنان جز اندکی از آنان، روی گرداندند و از جنگ سرپیچیدند. سرانجام، پیامبرشان بدانان خبر داد که خدای متعال طالوت را برای فرمانروایی بر آنان تعیین فرموده است. آنان که به حکم فرهنگ منحط خود می‌پنداشتند که کسی صلاحیت رهبری دارد که توانگر باشد و از پایگاه اجتماعی والایی برخوردار باشد، اعتراض کردند و گفتند: «طالوت که وسعت مال ندارد و تنگدست است، چگونه می‌تواند بر ما فرمانروایی داشته باشد؟ ما که به فرمانروایی از او سزاوارتریم». پیامبرشان پاسخ داد: «خدای متعال او را بر شما برگزیده است و از لحاظ دانش و نیروی بدنی به او برتری داده است. [برای رهبری و فرماندهی هم به بیش از این

دو نیازی نیست^۱] از این گذشته، خدای متعال مُلْکِ خویش را به هر که بخواهد می‌دهد».

وقتی که طالوت سپاهیان را، برای جنگ با جالوت بیرون می‌برد به آنان گفت: «خدای متعال شما را به وسیله جوی آبی می‌آزماید. هر که از آن بنوشد از من نیست؛ و هر که از آن نخورد از من است، مگر آنکه با دست خویش کفی از آب برگیرد». همه سپاهیان، غیر از کمی از آنان، از آن آب نوشیدند. آنگاه، زمانی که طالوت و کسانی که با او ایمان آورده بودند از جوی گذشتند، کسانی که بیش از یک مشت آب نوشیده بودند و از آن آزمایش سرفراز بیرون نیامده بودند گفتند: «امروز توان روبرو شدن با جالوت و سپاهیان را نداریم»، کسانی که یقین داشتند که به پیشگاه خدای متعال می‌روند و از آن آب یا هیچ یا به اندازه مشت نوشیده بودند، پاسخ دادند: «بسیار شده است که گروهی اندک شمار، به خواست خدای متعال، بر گروهی پرشمار چیره و پیروز شده‌اند. خدای متعال پشتیبان شکیبایان است» (وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ). هم‌اینان چون با جالوت و سپاهیان روبرو شدند گفتند: «پروردگارا، بر ما شکیبایی فروریز (أَفْرِغْ عَلَیْنَا صَبْرًا) و گامهای ما را استوار ساز و بر این گروه کافر پیروزیمان ده». سپس، به خواست خدای متعال، سپاهیان جالوت را شکست دادند و داود که یکی از سپاهیان طالوت بود، جالوت را کشت.^۲

یکی از فوایدی که از این داستان به دست می‌آید این است که کسانی قرین موفقیت و کامیابی‌اند که راحت طلب و خوش‌گذران نباشند، بلکه خود را به تحمل ناملازمات عادت داده باشند؛ رهبر موظف است که پیروان خود را زاهد و قانع و شکیبا و پایدار تربیت کند تا موفقیت آنان امکانپذیر و میسر گردد.

در میان هر گروه کسی که، نسبت به سایرین، شکیباتر و پایدارتر باشد دارای امتیازی بسیار بزرگ برای تصدی مقام رهبری آنان است:

وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ.

از آنان [بنی اسرائیل] پیشوایانی ساختیم که چون شکیبایی داشتند و به نشانه‌های ما

۱. با در نظر داشتن چند و چون جنگ‌ها در آن روزگار.

۲. ر.ک. به آیات ۲۴۶ تا ۲۵۱ سوره بقره.

یقین داشتند به فرمان ما راهنمایی می‌کردند. (۲۴/سجده)

۲۶. بررسی و ارزیابی آنچه انجام گرفته است

رهبر باید در جریان نهضت، هر چند وقت یک بار، آنچه را که در آن مدت صورت گرفته است بررسی و ارزیابی کند و صحت و سُقم آنها را معلوم کند تا اگر لغزش‌ها و کجروی‌هایی پیش آمده است تکرار نگردد و، در صورت امکان، جبران شود. این است، به اجمال، مهم‌ترین اوصاف رهبر شایسته؛ و ملاحظه شد که بعضی از این صفات متضاد می‌نمایند. یکی از علل اینکه رهبری هنر و فنی است بسیار دقیق، ظریف و مشکل همین است که رهبر باید اموری به ظاهر متضاد را در خود جمع کند و از رعایت هر یک از آنها در جای خود غفلت نورد.





مرکز تحقیقات اسلامی
کامپوزنگ علوم اسلامی

بخش یازدهم جامعه آرمانی

از قدیم‌ترین ازمنه تاریخ بشری تا کنون، تصوّر ایجاد جامعه آرمانی همیشه تعدادی از دانشمندان و اندیشه‌وران جهان را مجذوب و مفتون می‌داشته است. از این رو، هر یک از آنان طرحی جداگانه برای جامعه آرمانی تدوین و ارائه کرده است. در میان معماران کهن جامعه آرمانی، نام افلاطون از همه مشهورتر است. وی در سرتاسر رساله جمهوری و در بخش‌هایی از رسالات تیمائوس و کریتیاس خود طرح مدینه فاضله خویش را عرضه کرده است.^۱ بعد از او، در جهان اسلام، دانشوران و اندیشمندان بسیاری، از جمله فارابی در کتاب «آراء أهل المدینة الفاضلة»، ابوالحسن عامری در کتاب «السعادة والإسعاد» و نظامی گنجه‌ای در کتاب «اسکندرنامه»، جامعه‌های آرمانی خود را تصویر کرده‌اند. در دنیای مسیحیت نیز انبوهی از نویسندگان به این کار اقدام کرده‌اند: اگوستین قدیس در شهرخدا، توماس مور در لامکان (یا ناکجا آباد یا هیچ کجا)^۲، فرانسیس بیکن^۳، دانشمند و فیلسوف علم انگلیسی (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱)، در آتلانتیس نو، توماسو کامپانلا^۴، حکیم و

۱. ر.ک. به: دوره آثار افلاطون، همان، جلد‌های چهارم و ششم. برای اطلاع بر یکی از نقدهای قوی‌ای که بر مدینه فاضله افلاطون از دیدگاه فلسفه سیاسی نگاشته شده است ر.ک. به: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ج اول، جلد‌های اول و دوم (که مجموعاً بخش اول کتاب را تحت عنوان «افسون افلاطون» تشکیل می‌دهند).

۲. این کتاب به فارسی ترجمه شده است: تامس مور، آرمانشهر (پوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشار نادری، ج اول، تهران، خوارزمی.

3. Francis Bacon.

4. Tommaso Campanella.

متفکر اجتماعی ایتالیایی (۱۶۳۹ - ۱۵۶۸)، در شهر آفتاب (یا خورشهر)، و... برتراند راسل^۱ نیز که به قدرت عقل برای دگرگون ساختن طبیعت بشری از راه آموزش در طی یک نسل اعتقاد محکم دارد، در کتاب جهان‌بینی علمی خود، جامعه علمی آینده، را تصویر می‌کند که علاوه بر اینکه بهترین شیوه را در امور تولید، تعلیم و تربیت و تبلیغات به کار می‌گیرد، مزایای دیگری نیز بر جوامع غیر علمی دارد.^۲

از سوی دیگر، بعضی از متفکران اجتماعی سخن گفتن درباره جامعه آرمانی و ارائه طرح آن را قسمی خیال‌پردازی و رؤیاگرایی می‌دانند که نه فقط کار لغو و بیهوده‌ای است، بلکه مضر و زیان‌بخش هم هست، زیرا این قبیل طرح‌های ناکجاآبادی گذشته از اینکه هرگز بدان گونه که به تصور آمده است به حقیقت نخواهد پیوست، از واقع‌بینی انسان‌هایی می‌کاهد که به آنها باور دارند و آنان را از این نکته بسیار مهم غافل می‌کند که تقریباً هر عملی اجتماعی هیچ‌گاه نتیجه مورد انتظار و مطلوب را، دقیقاً و کاملاً، به بار نمی‌آورد.^۳

حقیقت این است که طرح نقشه جامعه آرمانی نه مضر است و نه لغو، مشروط بر اینکه سه ویژگی داشته باشد: اول اینکه، کاملاً واقع‌بینانه باشد و حقایق زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی را به هیچ روی از نظر دور ندارد و به دست فراموشی نسپارد. دوم اینکه، با ارائه طریق همراه باشد، یعنی فقط جامعه آرمانی را تصویر نکند بلکه راه و روش رسیدن به آن را نیز نشان دهد. «آنچه تمام این طرح‌ها را جنبه غیر عملی، وهمی و پنداری می‌دهد و تقریباً در تمام آنها نیز مشترک هست این است که طراح، غالباً، دنیای آینده را بلاواسطه بر روی دنیای حال می‌نهد و مدینه فاسده یا جاهله را بی‌فاصله

۱. نویسنده «تاریخ در ترازو» از بیست و شش متفکر و نویسنده مسلمان و غیرمسلمان نام می‌برد که در تصویر جامعه آرمانی از خود اثری برجای گذاشته‌اند و از میان آرا و نظریات افلاطون، فارابی، توماس مور، فرانسیس بیکن و کامپلنلا را اندکی شرح می‌دهد. ر.ک. به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، فصل ۱۱.
۲. برتراند راسل، جهان‌بینی علمی، ترجمه سید حسن منصور، تهران، آگاه چ سوم، ۱۳۶۰، بخش سوم (جامعه علمی).

۳. کارل ریموند پوپر (Karl Raymond Popper)، فیلسوف و منطقی مشهور اتریشی - انگلیسی (متولد ۱۹۰۲)، در فصل نهم کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» نسبت به طرح‌های ناکجاآبادی، یا به تعبیر خودش مهندسی‌های ناکجاآبادی، موضعی بسیار انتقادآمیز و خصمانه‌تر دارد. ر.ک. به: جامعه باز و دشمنان آن، ج دوم، فصل نهم.

با مدینه فاضله مربوط می‌کند، اما هیچ نمی‌کوشد نشان دهد تحول مدینه فاسده به مدینه فاضله از کدام راه تحقق می‌یابد و آنچه توالی آنها را سبب تواند شد کدام است؟^۱ و سوم اینکه، اهدافی را، اعم از هدف اصلی و نهائی و هدف‌های واسطه، برای جامعه آرمانی تعیین کند که مراتب داشته باشند تا سهل الحصول تر بودن پاره‌ای از مراتب آنها شور و خواست و اراده را در مردم برانگیزد و آنان را به مبارزات اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود، مایل و راغب گرداند و، از این گذشته، عدم وصول به کمال مطلوب بدین معنا نباشد که هیچ کاری انجام نشده است و هیچ پیشرفتی حاصل نیامده است. طرحی که این سه خصیصه را داشته باشد فواید و منافع عظیم خواهد داشت. مهم‌ترین فایده و منفعت آن این است که هدف فعالیت‌های اجتماعی را معین و معلوم می‌کند. هر عمل عقلانی باید هدفی داشته باشد. بنابراین، اگر بخواهیم که عاقلانه عمل کنیم نخستین کاری که باید انجام دهیم انتخاب هدف است. پس، پیش از دست زدن به هر گونه اقدام عملی در راه اصلاح اوضاع و احوال جامعه باید هدف اصلی و نهایی و نیز اهداف متوسط را - که در واقع فقط وسایل یا گام‌هایی در راه نیل به غایت نهایی هستند، تعیین کنیم. فقط هنگامی که لااقل خطوط کلی اهداف ما تعیین شده باشد و طرح جامعه‌ای که مطلوب ماست در دست باشد می‌توانیم به سنجش بهترین راه‌ها و وسایل تحقق غایت نهایی پردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم. هر چه آگاهانه‌تر و به شیوه‌ای همسازتر و خالی‌تر از تضادها به دنبال هدف برویم و هر چه وسایل نیل به هدف را بیشتر مطابق با خود هدف تعیین کنیم به همان اندازه عمل ما خردمندانه‌تر و متعج‌تر است.

وانگهی، «طرح اینگونه بناها اگر نیز خود [کاملاً] قابل اجرا نباشد، لا محاله، این فایده را دارد که پاره‌ای معایب جوامع موجود را روشن‌تر می‌سازد و برای اصلاح و بهبود آنها شوق و همت انسانی را تحریک می‌کند. به علاوه، در ارزیابی جوامع موجود نیز به اهل سیاست کمک می‌کند و گه‌گاه نشان می‌دهد که اگر نظامات دیگر در جامعه برقرار آید

کدام نتایج از آن حاصل می‌شود... حتی در تعدادی از این طرح‌ها، هدف، نقد جوامع موجود است که آن را نیز کسانی که علاقه به بهبود احوال انسانیت دارند، نوعی سازندگی تلقی می‌کنند نه نوعی ویرانگری.^۱

بر طبق تعالیم و احکام اسلامی می‌توان طرحی برای جامعه آرمانی ریخت که هر سه خصوصیت مذکور را داشته باشد. این طرح کاملاً واقع‌بینانه و همراه با ارائه طریق است؛ و تحقق جامعه آرمانی‌ای که تصویر می‌کند در متون دینی و مذهبی ما پیش‌گویی شده است. هدف اصلی و نهایی جامعه آرمانی اسلامی استکمال حقیقی انسان‌هاست که جز بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضای خدای متعال و تقرب به درگاه او حاصل شدنی نیست؛ و این مفاهیم همه مفاهیمی مُشکک و دارای مراتب‌اند که هر مرتبه از آنها در جماعتی از مردم مصداق می‌یابد. در جامعه آرمانی اسلامی، حداقل این است که عصیان نسبت به خدای متعال آشکارا و علناً صورت نپذیرد، یعنی مخالفت با احکام الهی و ارتکاب فسق و فجور در حضور دیگران تحقق نیابد. البته، باید کمال تلاش و کوشش را داشت که مردم چنان تعلیم و تربیت یابند که حتی در نهان و خلوت نیز معصیت نکنند؛ ولی، به هر حال، حدّ نصابی که از آن گریزی نیست همان است که گناه در ملاء عام صورت نگیرد. مراتب والاتر از این حدّ در گرو میزان موفقیت نظام آموزشی و پرورشی جامعه و مقدار همت و اراده خود افراد خواهد بود.

برای شناساندن جامعه آرمانی اسلامی می‌توان گفت که جامعه‌ای است که افرادش عقاید، اخلاق و اعمال موافق با تعالیم و احکام اسلامی دارند؛ ولی، این تعریف، اجمال و ابهام فراوان دارد. همچنین، می‌توان طرحی بسیار تفصیلی ارائه کرد که حاوی همه جزئیات و ریزه کاری‌ها باشد؛ لکن، چنین طرحی نیز نیازمند مطالعات و تحقیقات وافر است، آنچه ما در این بخش آورده‌ایم چیزی است مابین آن تعریف بسیار مجمل و مبهم و این طرح خیلی مفصل و حجیم.

طرح جامعه آرمانی اسلامی

خدای متعال تحقق جامعه آرمانی اسلامی را، بر روی زمین، وعده داده است:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا.

خدای متعال به کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که در زمین جانشینشان کند، چنانچه کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین کرد و دینشان را، که برایشان پسندیده است، به سودشان استوار و پا برجا گرداند و از پی ترسشان امنیت جایگزین کند تا مرا بپرستند و چیزی را با من شریک نسازند.
(۵۵/نور)

آنچه این جامعه آرمانی اسلامی را از سایر جوامعی که در تاریخ بشری پدیدار شده‌اند و خواهند شد متمایز و ممتاز می‌سازد فقط جهان‌بینی و ایدئولوژی آن است. این جامعه آرمانی جامعه‌ای است که افراد آن در مسیر سعادت و کمال حقیقی خود گام می‌زنند و تلاش و کوشش می‌کنند، به عبارت دیگر، این جامعه به هدف اصلی و نهایی‌ای نائل آمده است که از تکوّن هر جامعه مقصود است. از آنجا که هر انسانی، در مدت زندگی این جهانی‌اش، چهار نوع ارتباط دارد - ارتباط با خدای متعال، ارتباط با خود، ارتباط با طبیعت (جمادات، نباتات و حیوانات) و ارتباط با انسان‌های دیگر - می‌توان ویژگی‌های جامعه آرمانی را با ذکر خصوصیات ارتباطات چهارگانه هر فرد از افراد این جامعه برشمرد:

۱. ارتباط فرد با خدای متعال

در جامعه آرمانی اسلامی هر فرد به وجود و وحدت آفریننده جهان هستی ایمان دارد و، از دیدگاه وجود شناختی، او را سرچشمه نهایی وجود سایر موجودات و از جمله انسان و خود را موجودی که هستی خود را از او دارد می‌شناسد؛ به عبارت دیگر، به ارتباط خالق و مخلوقی میان خدای متعال و همه چیز و همه کس و از جمله خودش،

معتقد است.

همچنین، معتقد است که خدای متعال به وسیله وحی و تنزیل آیات با انسان ارتباط برقرار فرموده است و انسان باید با دعا و مناجات و نماز و سایر مناسک و شعائر عبادی با او ارتباط داشته باشد. نیز، معترف است که خدای متعال ربّ (پروردگار) اوست و او عبد (بنده) خدای متعال است. خدای متعال قوه و قدرت، سلطه و جبروت و شوکت و جلال مطلق دارد و انسان باید نسبت به او نهایت ضعف و عجز، پیروی و فرمانبرداری و خضوع و خشوع داشته باشد. انسان، به هیچ روی، نباید در برابر خدای متعال اظهار عُجَب و کِبَر، نافرمانی و سرکشی و بی نیازی و استقلال کند.

همچنین، معتقد است که خدای متعال هم انعام و احسان، لطف و رحمت و عفو و غفران دارد و هم بلا و عذاب، قهر و غضب، عدالت و مجازات و انتقام. از این رو، انسان باید هم شاکر و سپاس‌گزار باشد و هم متقی و خداترس و پرهیزکار.

اجمالاً، می‌توان گفت که در جامعه آرمانی اسلامی هر فرد مَوْحِد و مؤمن است و واقعاً از شرک و کفر بیزار، روی‌گردان و گریزان است؛ همین شرک و کفر است که موجب هلاکت و نابودی جامعه‌ها می‌شده است. خدای متعال علت هلاکت بسیاری از جامعه‌ها را مشرک بودن اکثریت افراد آن جامعه‌ها می‌داند:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ.

[ای پیامبر! بگو: در زمین بگردید و بنگرید که سرانجام کسانی که پیش از شما بودند و

بیشترشان مشرک بودند چه سان شد. (۴۲/روم)

همچنین، قرآن در هفت موضع از سوره شعراء، سبب نزول عذاب بر پاره‌ای از اقوام گذشته و نابودی آنان را بی‌ایمانی اکثریت افراد هر یک از آن اقوام، یعنی کفر و شرک آنان، اعلام می‌کند:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ.

در این نشانه‌ای [و عبرتی] هست؛ و بیشترشان مؤمن نبودند. (۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹،

۱۵۸، ۱۷۴ و ۱۹۰/شعراء)^۱

۱. از این قبیل آیات این نکته هم مستفاد می‌شود که گرایش و کنش مسلط بر جامعه ملاک دآوری واقع می‌شود و

از این گذشته، در همان آیه‌ای که متضمن وعده تحقق جامعه آرمانی است دیدیم که هدف اصلی و نهایی تحقق آن جامعه، عبودیت خدای متعال و فقدان شرک قلمداد شده است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین خصیصه جامعه آرمانی، یگانه‌پرستی و نفی کفر و شرک است. و اساساً، هدف آفرینش انسان‌ها و غرض از همه امور و شئون فردی و اجتماعی زندگی آدمی همانا خداشناسی، خداپرستی و ارتباط هر چه نزدیک‌تر و استوارتر میان خدای متعال و بشر است. این غرض و مقصود باید همواره ملحوظ باشد و همه افعال در جهت نیل به آن تنظیم گردد.

۲. ارتباط فرد با خود

در جامعه آرمانی هر فرد می‌داند که آنچه از آن او و در اختیار اوست، اعم از جسم و بدن و نفس و روح، امانتی الهی است و باید با آن چنان رفتاری داشته باشد که هر امانتدار با ودیعه‌ای دارد که در نزد اوست. انسان حق ندارد که در بدن و روح خود هر گونه که خود می‌خواهد دخل و تصرف کند، بلکه مکلف است که دخل و تصرف‌هایی را بشناسد که خدای متعال مجاز شمرده است و فقط آنها را اعمال کند.

۳. ارتباط فرد با طبیعت

در جامعه آرمانی هر فرد برای خود در قبال طبیعت - یعنی جمادات، نباتات و حیوانات - دو موضع بسیار مهم قائل است: یکی امانت‌دار خدای متعال بودن و دیگری خلیفه و جانشین او بودن. به دیگر سخن، حتی المقدور، هم می‌کوشد که نعمت‌های الهی در طبیعت ضایع و تلف نشود و حرث و نسل هلاکت و نابودی نیابند و هم، تا آنجا که در توان دارد، تلاش می‌کند که موجودات طبیعی رشد و کمال یابند و قوا و استعداداتشان هر چه بیشتر و بهتر به فعلیت و شکوفایی رسد. درست است که طبیعت بدون دخل و تصرف انسان نیز سیر و جریان خاصی دارد و به راه رشد و کمال خود می‌رود، ولی خدای متعال خواسته است که انسان هم در این سیر و مسیر، تأثیر و سهمی داشته باشد: هم جلوی تضییع و اتلاف‌ها و اسراف و تبذیرها را بگیرد و هم به عمران

أرض بپردازد، یعنی زمین را آباد کند، بذر و نژاد گیاهان و جانوران را بهبود بخشد، کاری کند که نعمت‌های الهی هر چه بیشتر و بهتر ظهور و بروز یابد، و...:

هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا.

او شما را از زمین پدید کرد و آباد کردن آن را به شما سپرد. (۶۱/هود)

پس، در جامعه آرمانی آدمیان در مواجهه با طبیعت، هم امانت‌دارند و هم خلیفه‌الله؛ و برای اینکه از عهده این دو امر خطیر و مهم به خوبی برآیند هم احکام و تعالیم الهی مربوط به این زمینه را و هم علوم و فنون و صنایع و حرف ذی ربط را هر چه بیشتر و بهتر آموخته‌اند.

۴. ارتباط فرد با انسان‌های دیگر

در جامعه آرمانی هر فرد همه ارتباطاتش را با سایر افراد بر اساس دو اصل قسط و عدالت و احسان مبتنی می‌کند؛ و مقتضای اصل قسط و عدالت که از اصل احسان به مراتب مهم‌تر است، این است که هر فرد حقوق و اختیارات و نیز تکالیف و وظایف خود و دیگران را همواره ملحوظ می‌دارد و، در مقام عمل، رعایت می‌کند. خدای متعال جور و ظلم را نیز علت زوال و نابودی جامعه‌ها می‌داند:

هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ.

مگر جز گروه ستمگران کسی نابود می‌شود؟! (۴۷/انعام)^۱

از آنجا که ارتباطات هر فرد با سایر افراد در چارچوب نهادهای اجتماعی صورت می‌گیرد، نظری بسیار اجمالی و مختصر به چند و چون نهادها در جامعه آرمانی می‌افکنیم:

الف. نهاد خانواده

در جامعه آرمانی، در راه تحکیم و تقویت بنیان خانواده و جلوگیری از متلاشی شدن

۱. ظلمی که در اینجا مقصود است همان است که در محاورات عرفی به کار می‌بریم، یعنی ستم عملی به انسان‌های دیگر؛ ولی ظلم معنایی بسیار وسیع‌تر از این دارد که در زمینه چهار نوع ارتباط فرد و هم درباره عقیده و هم در مورد عمل مصداق می‌یابد، به این معنا شرک هم قسمی از ظلم است: «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» شرک ستمی بزرگ است. (۱۳/لقمان)

این واحد اجتماعی بسیار مهم سعی بلیغ به عمل می آید. گذشته از این، در این جامعه هم تشکیل خانواده سخت تشویق و ترغیب می شود و هم می کوشند تا این واحد اجتماعی چنان شکل گیرد که همه اهدافی را که از آن منظور است به بهترین وجه برآورد.

ب. نهاد اقتصاد

در جامعه آرمانی، همه علوم و معارف و فنون و صنایعی که برای بهبود بخشیدن به فعالیت های اقتصادی افراد به کار می آیند، اشاعه و ترویج می شوند تا مردم نیک بدانند که اوضاع و احوال اقتصادی خود را چگونه می توانند اصلاح کنند.

ج. نهاد سیاست و حکومت

در جامعه آرمانی جای هر فرد در سلسله مراتب کارگزاران و مسئولان امور جامعه به دقت هر چه تمام تر، بر حسب چند و چون علم، اخلاق و عمل فرد، تعیین می گردد. به عبارت دیگر، میزان آگاهی هر فرد از تعالیم و احکام دین مقدس اسلام، اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه و جهان و یکی از علوم و فنون مختلف و نیز میزان ایمان، عبودیت، تقوا و عدالت او، مجموعاً، معلوم می کند که وی حق تصدی کدام یک از مقامات و مناصب گوناگون سیاسی و اجتماعی را دارد. هر فرد به هر اندازه که از این امتیازات بهره بیشتری داشته باشد به رأس هرم قدرت سیاسی و اجتماعی نزدیک تر می شود. بنابراین، رهبر جامعه آگاه ترین، مؤمن ترین، متعبدترین، متقی ترین و عادل ترین فرد جامعه خواهد بود. بدین ترتیب، نهاد حکومت و سیاست به صورت احسن تحقق می یابد و چون این نهاد - چه با مداخله مستقیم و چه بوسیله برنامه ریزی ها، سیاستگذاری ها و ارشادها - تأثیری عظیم بر سایر نهادها دارد نهادهای دیگر نیز به نحو احسن شکل می گیرند.

د. نهاد حقوق

هر سه نهاد خانواده، اقتصاد، سیاست و حکومت برای اینکه امور و شئونشان به وجه صحیح و مشروع سامان یابد سخت نیازمند نهاد حقوق اند. در جامعه آرمانی کسانی که بیشترین آگاهی را از تعالیم و احکام اسلامی، عموماً و قوانین و مقررات فقهی و حقوقی اسلام، خصوصاً، دارند، اوضاع و احوال موجود جامعه خود و سایر جوامع و کل جهان

را، در ابعاد و وجوه مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به خوبی می‌دانند؛ مؤمن، متعبّد، متقی و عادلند و از عقل و تدبیر کافی برخوردارند اصول و مبانی و موازین و معیارهای حقوقی اسلام را بر می‌گیرند و آنها را بر اوضاع و احوال موجود تطبیق می‌کنند و بدین وسیله، نظام حقوقی کاملاً عادلانه‌ای تعیین می‌کنند که بتواند حقوق و تکالیف اجتماعی افراد را معین و اختلافات و منازعات آنان را حل و فصل کند.

۵. نهاد آموزش و پرورش.

چهار نهادی که، به آنها اشاره کرده‌ایم، محتاج به نهاد آموزش و پرورش هستند. در جامعه آرمانی، آموزش و پرورش، علاوه بر اینکه کم و کیف ارتباط هر فرد را با خدای متعال، خود و طبیعت به او می‌آموزد و وی را چنان می‌پرورد که، در هر موقع، از مواضع عقیدتی، اخلاقی و عملی‌ای که باید داشته باشد عدول و تخطی نکند؛ چند و چون مناسبات اجتماعی افراد را نیز به آنان تعلیم می‌کند و آنان را به قسمی تربیت می‌کند که حقوق و تکالیف اجتماعی یکدیگر را محترم بشمارند و در مقام عمل، آنها را زیر پا نگذارند.

در جامعه آرمانی نهاد آموزش و پرورش، قبل از هر چیز، اصول و مبانی جهان‌بینانه و ایدئولوژیک اسلام را به یکایک افراد می‌آموزد: آنچه درباره خدای متعال باید دانست (توحید)؛ اینکه انسان، گذشته از جسم و بدن خود، نفس و روحی دارد که حقیقت او بدان است و ابدی و جاودانه خواهد بود و استکمالش جز بر اثر افعال اختیاری حاصل نمی‌شود و انسان پاداش و کیفر کارهای آزادانه خود را در عالمی دیگر خواهد دید (معاد)؛ اینکه فقط عقاید، اخلاق و افعالی موجب سعادت و کمال ابدی خواهد شد که بر وفق تعالیم و احکامی باشد که خدای متعال، با وحی، بر همه انبیای خود و علی‌الخصوص، بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرو فرستاده است (نبوت)؛ اینکه هدف آفرینش و غرض از حقیقت انسان این است که او، به وسیله افعال اختیاری خود رضای خدای متعال را کسب کند، به درگاه احدیت تقرّب یابد و به کمال حقیقی خود نائل آید؛ اینکه بعضی از کمالات آدمی در یک زندگی منفردانه و متعزّله نیز تحقق‌پذیر است، اگر چه در زندگی گروهی و جمعی سهل‌الحصول‌تر تواند بود، ولی پاره‌ای دیگر از کمالات

منحصراً در زندگی اجتماعی پدیدار می‌شود و، اساساً، موضوع آنها همان ارتباطات و مناسبات اجتماعی است و هدف اصلی و نهایی از زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه تحصیل همین دسته دوم از کمالات است؛ و اینکه نظام ارزشی اسلام چه رفتارهایی را خوب می‌داند و چه رفتارهایی را بد. نهاد آموزش و پرورش، پس از اینکه این حد لازم از معارف دینی و مذهبی را به افراد جامعه آموخت و شبهاتی را که درباره هر یک از این‌ها در اذهان آنان وجود دارد از میان برد، مردم را بر طبق همین شناخت‌ها می‌پرورد و می‌سازد و در اخلاق و عمل و معنویت پیش می‌برد.

پس از تعلیم اصول و فروع دین و مذهب به مردم و تربیتشان بر وفق آنها که مهم‌ترین وظیفه نهاد آموزش و پرورش است، نوبت به آموزش علوم و معارف و فنون و صنایع و حرفه‌هایی می‌رسد که برای دفع نیازمندی‌های مادی و اقتصادی ضرورت و لزوم دارد. از دیدگاه اسلامی، همان‌گونه که بدن وسیله‌ای است برای روح، آنچه مربوط به ماده و جسم و بدن است باید افزاری برای تعالی و استکمال معنوی و نفسانی و روحی انسان باشد. از این رو، توجه به امور و شئون مادی و جسمانی و بدنی بشر از لحاظ مرتبه و ارزش بعد از توجه به معنویت و روح و اخلاق قرار دارد، هر چند ممکن است که از لحاظ زمانی چنین نباشد و حتی رفع پاره‌ای از نیازهای مادی و اقتصادی بر هر گونه تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی تقدم زمانی داشته باشد.

در جامعه آرمانی، فرد فقط در اندیشه منافع و مصالح شخصی خود نیست و سایر افراد را ابزار تأمین و تحصیل خواسته‌ها و نیازهای خود نمی‌انگارد، بلکه در دیگران به چشم بندگان خدای متعال می‌نگرد و تلاش و کوشش می‌کند تا هدف آفرینش که تعالی و استکمال حقیقی همه انسان‌هاست، به بهترین وجه تحقق یابد؛ از این رو، نسبت به سایر افراد نیز احساس مسئولیت می‌کند. بنابراین، در جامعه آرمانی همه افراد، بدون استثنا، به آموزش و پرورش همدیگر اشتغال دارند و بخش عظیمی از ارتباطات و مناسباتشان چیزی جز تزکیه، تعلیم، امر به معروف و نهی از منکر، توصیه به حق و توصیه به صبر نیست. بدین ترتیب، جامعه آرمانی مجموعه‌ای از افراد آگاه، مؤمن، متعبد، متقی و عادل می‌شود که مصادیق «الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» هستند، یعنی هم به تعالیم و

احکام اسلامی ایمان آورده‌اند و هم نظام ارزشی و رفتاری این دین مقدس را، چه در زمینه اخلاق و چه در زمینه حقوق، عملاً به کار بسته‌اند.

ولی، این جامعه آرمانی توحیدی که شرط تحقق آن ایمان و عمل صالح انسان‌هاست، مخالفان و دشمنانی نیز دارد که می‌خواهند خصیصه توحیدی بودن آن را سلب کنند. افراد جامعه آرمانی با اینان به شدت هر چه تمام‌تر مقابله می‌کنند، چرا که اینان از کسانی که به مال، جان، عرض و ناموس مردم تجاوز و تعدی می‌کنند به مراتب خطرناک‌تر و مضرترند. زیرا همه این‌ها فقط زمانی قدر و قیمت دارد که هدف اصلی و نهایی زندگی، خداشناسی و خداپرستی محفوظ و مصون باشد. والاترین و ارزشمندترین جهادها و دفاع‌ها، جهاد و دفاعی است که بر ضد کسانی صورت پذیرد که قصد مبارزه با توحید و ایمان مردم را دارند:

حَتَّىٰ لَّا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ.

تا فتنه‌ای نماند و دین یک سره از آن خدای متعال شود. (انفال/۳۹)^۱

جامعه آرمانی برای اعلائی کلمه الله و دفاع از کیان و موجودیت خود و حفظ اموال، نفوس، اعراض و نوامیس افراد خویش از هر جهت آمادگی دارد؛ هم واجد روحیه غیرت و حمیت، ایثار و از خودگذشتگی، شجاعت و سلحشوری، فداکاری و جانفشانی و شهادت‌طلبی است، هم مجهز به همه علوم و فنون و صنایع و حرفی است که برای اداره و تدبیر موفقیت‌آمیز امر جنگ و دفاع ضرورت دارد و هم مسلح به جمیع سلاح‌هایی است که دشمنان و مخالفان دارند:

وَ اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ.

از نیرو و از اسبان بسته هر چه توانستید برای [جنگ با] آنان آماده کنید تا با آن، دشمن خدای متعال و دشمن خودتان را بترسانید. (انفال/۶۰)

با این آمادگی جامع و کامل، جامعه آرمانی از هر گونه خوف و ترسی پاک و پیراسته است، چرا که هیچ دشمن خارجی جرئت تجاوز و تعدی به آن را ندارد. (افراد نیز به

یکدیگر ظلم و ستم نمی‌کنند، زیرا اکثریت آنها متقی و عادلند و اقلیت بی‌تقوا و ظالمشان هم از ترس دستگاه حاکمه‌ای که بر اساس عدل و قسط و میزان مبتنی است، گرد ستم و بیداد نمی‌گردند؛ بنابراین، امنیت داخلی هم برقرار خواهد بود.)

خدای متعال و عده دفاع از مؤمنان و کمک به مؤحدانی را داده است که مورد هجوم و ظلم واقع شده‌اند و او را یاری کرده‌اند و آنان را چنین وصف می‌فرماید:

الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ.

(کسانی که اگر در زمین استقرارشان دهیم نماز به پا کنند و زکات دهند و به رفتار خوب وادارند و از رفتار بد بازدارند. (۴۱/حج)

یعنی، اولاً، اهتمام به عبادت و عبودیت خدای متعال و تقویت و تحکیم پیوند با او دارند، ثانیاً، نیازمندی‌های مادی و اقتصادی دیگران را پیش چشم دارند و در رفع آنها می‌کوشند و ثالثاً، نظارت و مراقبت سخت و مؤکد دارند تا مبادا مردم به انحراف و کجروی در عقیده، اخلاق و عمل دچار شوند. می‌توان گفت که همه ویژگی‌های جامعه آرمانی اسلامی از این سه خصوصیت اصلی، متفرع می‌شود.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش دوازدهم سنت‌های الهی در تدبیر جوامع

در یازده بخش گذشته به مباحثی از فلسفه و علم جامعه‌شناسی، ولو به اجمال، پرداختیم و در این بخش تعدادی از قوانین جامعه‌شناختی قرآن کریم را، تحت عنوان «سنت‌های الهی در تدبیر جوامع»، باز گفته‌ایم.

می‌توان گفت که یکی از معانی کلمه سنت راه و رسم، روش و رفتار و شیوه‌ای است که استمرار داشته باشد. این واژه به همین معنا در زبان عربی و در قرآن کریم، هم درباره انسان به کار رفته است و هم درباره خدای متعال، به همین معناست که در علم اصول فقه، قول و فعل و تقریر معصومین، سلام الله علیهم اجمعین، را که احادیث و روایات حاکی از آن است، سنت می‌نامند.

و اما قوانین جامعه‌شناختی مکتب اسلام را به نام «سنت‌های الهی در تدبیر جوامع» نامیدن اقتباسی است از قرآن کریم. اگر چه قرآن کریم لفظ سنت را درباره نزول عذاب بر اقوام و جوامع باطل‌گرا و کافر و مشرک و ظالم و فاسق و فاجر به کار می‌گیرد، ولی، از آنجا که هیچ یک از افعال الهی را عبث و گزاف و بی حساب و کتاب نمی‌دانیم، بلکه همه آنها را بر اساس ضوابطی می‌دانیم که از صفت حکمت او سرچشمه می‌گیرد می‌توانیم اصطلاح سنت الهی را به معنایی عام‌تر بگیریم و آن را بر «ضوابطی که در افعال الهی وجود دارد» یا «روش‌هایی که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آنها تدبیر و اداره می‌کند» اطلاق کنیم.

چنانکه اشاره کردیم، قرآن کریم سنت را، هم به خدای متعال نسبت می‌دهد هم به

انسان‌ها. در این کتاب شریف هم به تعبیری مانند «سُنَّةَ اللَّهِ» و «سُنَّتِنَا» (سنت ما)، برمی‌خوریم هم به تعبیری مانند «سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ» (سنت پیشینیان)، «سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا» (سنت پیامبران الهی قبل از تو) و «سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (سنت‌های گذشتگان). این تشابه نباید موجب این اشتباه و توهم شود که دو نوع سنت وجود دارد. در واقع یک سنت واحد می‌تواند از لحاظ نسبتش با فاعل به خدای متعال اضافه شود و از لحاظ نسبتش با قابل به انسان‌ها اضافه گردد (و در اضافه، اذنی مناسبت کافی است).

از این گذشته، وقتی که از یک «سنت الهی» سخن می‌گوییم مراد این نیست که فلان فعل خاص مستقیماً و بی‌واسطه از خدای متعال صادر می‌شود، بلکه ممکن است اسباب و وسایل بسیاری، اعم از طبیعی و عادی و فوق طبیعی و غیبی، در کار آمده باشد و، در عین حال، فعل به خدای متعال منسوب شود. خدای متعال، برای اینکه بینش و گرایش الهی و توحیدی ما را تقویت و تحکیم کند در قرآن کریم، افعال و انفعالات و کنش‌ها و واکنش‌های طبیعی و پدیده‌های مادی را نیز به خود نسبت می‌دهد. به همین ترتیب، پدیده‌های انسانی را، اعم از فردی و اجتماعی، به خود منسوب می‌کند و بدین‌سان ما را با توحید افعالی آشنا تر می‌کند. مثلاً سرکوبی و درهم شکستن قومی، اگرچه توسط قومی دیگر انجام شده باشد، خداوند آن را به خود منتسب می‌کند، خواه اقوام مهاجم و غالب اهل حق باشند خواه اهل باطل. از این دیدگاه است که ما قوانین اجتماعی را سنت‌های الهی در تدبیر جوامع بشری می‌نامیم و می‌دانیم.

اساساً، سنت‌های الهی را در تقسیم اول به دو قسم می‌توان کرد: یکی سنت‌های آخروی که راجع به زندگی آن جهانی و ابدی انسان‌ها و پاداش و کیفر آخروی اعمالشان است. چون جامعه‌شناسی به رفتار اجتماعی انسان‌ها و آثار و نتایج این جهانی آن می‌پردازد، طبعاً، با این دسته از سنت‌ها سر و کاری ندارد. دیگری سنت‌های دنیوی‌ای که مربوط است به زندگی این جهانی آدمیان. این سنت‌های دنیوی نیز، به نوبه خود، به دو قسم تقسیم پذیراند: یکی سنت‌های دنیوی‌ای که به رفتارهای فردی اختصاص دارند و به همین جهت، با مباحث جامعه‌شناختی ربط و پیوند ندارند. دیگری سنت‌های دنیوی‌ای که به رفتارهای فردی اختصاص ندارند، یعنی یا به رفتارهای اجتماعی

اختصاص دارند و یا به رفتارهای فردی و اجتماعی، یا هر دو را در بر می‌گیرند. فقط درباره این دسته از سنت‌های دنیوی، در این بخش، بحث می‌کنیم.

سنت‌های مطلق

از دیدگاه اسلامی هدف از آفرینش انسان این است که او با افعال اختیاری خود به استکمال برسد. از این نظرگاه، هدف نهایی تقریب به خدای متعال است و هدف میانی کسب رضای او و عبودیت و بندگی وی. خدای متعال برای اینکه انسان‌ها را به این اهداف نزدیک‌تر و وسایل تحقق آنها را فراهم کند سنت‌های مطلقى دارد که اصیل‌ترین آنها دو سنت است: یکی سنت هدایت، توسط انبیا و دیگری سنت آزمایش.

۱. سنت هدایت توسط انبیا

سنت هدایت، معنایی بسیار عام‌تر و کلی‌تر دارد که البته جنبه اجتماعی ندارد، بلکه به تدبیر سرتاسر جهان هستی مربوط است و آن این است که خدای متعال همه موجودات را هدایت فرموده است:

رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.

پروردگار ما کسی است که به هر چیزی آفرینش آن را داد [هر چیزی را آفرید] و سپس آن را هدایت کرد. (۵۰/طه)

همچنین، سنت هدایت معنایی محدودتر و کم دامنه‌تر دارد که آن نیز جنبه اجتماعی ندارد، بلکه صرفاً دارای جنبه فردی است و آن این است که خدای متعال به یکایک انسان‌ها عقل داده است تا به وسیله آن کمابیش حقایق را دریابند و خوب و بد را از هم تمیز دهند.

و هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ.

و او [انسان] را به دو راه، روشن [راه خیر و راه شر] راهبر شدیم. (۱۰/بلد)^۱

۱. شاید آیه شریفه ۸ سوره شمس نیز ناظر به همین معنای هدایت باشد «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (پس بدکاری و برهیزگاری اش را به او [نفس] الهام کرد).

هیچ یک از این دو معنای سنت هدایت در اینجا مقصود نیست. آنچه در اینجا مقصود است هدایتی است که جنبه اجتماعی دارد، یعنی هدایت انسان‌ها توسط انبیا. چرا هدایت انسان‌ها توسط انبیا را سنتی اجتماعی تلقی می‌کنیم؟ زیرا بر حسب آنچه از قرآن کریم و روایات معصومین، سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین، استفاده می‌شود و شواهد تاریخی هم آن را تأیید می‌کند بعث و ارسال انبیا و رسل به سوی جامعه‌ها بوده است، نه به سوی افراد. به عبارت دیگر، هر یک از پیامبران برای هدایت جامعه‌ای، خواه کوچک و خواه بزرگ، برانگیخته و فرستاده می‌شده است نه برای هدایت یکایک افراد آن جامعه.

ممکن است گفته شود که هدایت جامعه جز به معنای هدایت یکایک افراد نیست و فقط زمانی می‌توان گفت جامعه‌ای هدایت یافته است که همه افراد آن هدایت شده باشند. اگر این سخن درست می‌بود بایست می‌پذیرفتیم که هیچ پیامبری به هدایت هیچ جامعه‌ای توفیق نیافته است، چرا که همواره در هر جامعه‌ای تعدادی از افراد، به عللی، یا اساساً از شنیدن پیام و دعوت پیامبرشان محروم می‌مانده‌اند یا آن را به صورتی تحریف شده دریافت می‌کرده‌اند و بنابراین، از هدایت الهی نصیب نمی‌برده‌اند. در واقع، مفاد سنت «هدایت انسان‌ها توسط انبیا» این است که خدای متعال در هر امتی پیامبری برمی‌انگیزد تا وی بر حسب طرق عادی و تا آنجا که مقدور و میسر اوست آنان را راهنمایی و ارشاد کند؛ و هدایت امت تحقق یافته است حتی اگر بخشی از افراد امت، به هر علتی، چه قصوراً چه تقصیراً، از نعمت راهنمایی و ارشاد پیامبرشان بی‌بهره مانده باشند. فردی انگاشتن سنت هدایت انبیا معادل این ادعای باطل است که همه افراد انسانی به دست پیامبران الهی هدایت شده‌اند.

مطلق بی‌قید و شرط و ابتدایی دانستن سنت مذکور هم بدین سبب است که فرستادن پیامبران معلول افعال و رفتار انسان‌ها نیست، تا آنجا که حتی نخستین انسانی که آفریده شد، یعنی حضرت آدم علیه‌السلام خود پیامبر بود.

از قرآن کریم استفاده می‌شود که هر امت پیامبری داشته است:

و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ.

هر امتی را پیامبری بود. (۴۷/یونس)

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ.

در هر امتی پیامبری برانگیختیم که: خدای متعال را بپرستید و از طغیانگران کناره
کنید. (نحل/۳۶)

وَإِنْ أُمَّةٌ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ.

هیچ امتی نیست مگر اینکه بیم‌رسانی در آن بوده است. (فاطر/۲۴)

ولی، به هیچ روی، برای ما معلوم نیست که ملاک امت، که یقیناً پیامبر یا پیامبرانی داشته است، چیست. به عبارت دیگر، از این مطلب مسلم که هر امت حتماً پیامبر داشته است، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر گروه یا مجتمع یا جامعه‌ای از انسان‌ها بی‌شک پیامبری داشته است، چرا که امت در اصطلاح قرآنی اش بر هیچ یک از اصطلاحات ده، روستا، دهکده، شهر، شهرستان، استان، ولایت، ایالت، کشور، قاره، و... انطباق دقیق و کامل ندارد. مؤید این سخن که قرآن کریم مدعی نیست که برای هر گروهی از آدمیان پیامبری فرستاده شده است آیه شریفه ۵۱ سوره فرقان است:

وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا.

اگر می‌خواستیم در هر قریه‌ای بیم‌رسانی بر می‌انگیختیم [کن چنین نخواستیم].

به هر حال، مقتضای سنت «هدایت توسط انبیا» جز این نیست که خداوند در هر اُمّ

القری‌یی، یعنی مثلاً در مرکز هر چند آبادی، پیامبری را مبعوث کند:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمَةٍ رَسُولًا لِّمَن لَّا عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا.

پروردگارت نابودکننده قریه‌ها نبود تا اینکه در مرکز آنها پیامبری برانگیزد که آیه‌های ما

را بر آنان بخواند. (قصص/۵۹)

یعنی قری و جوامعی که مشمول غضب و عذاب الهی واقع شدند تنها در مراکزشان

پیامبرانی مبعوث شده بود نه در هر یک از آن قریه‌ها و جامعه‌ها.

یکی دیگر از سنت‌های الهی در تدبیر جوامع که مطلق و بی‌قید و شرط است ولی

اصلی نیست و می‌تواند یکی از فروع سنت هدایت توسط انبیا قلمداد شود، این است که

خدای متعال مقارن و همزمان با برانگیختن و فرستادن پیامبران، آدمیان را به شداید و

مشکلاتی مبتلا می‌کند تا زمینه روانی آنان برای پذیرش پیام و دعوت حق انبیا بیشتر

فراهم شود:

و لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ.
 به سوی امت‌هایی پیش از تو [تیز پیامبرانی] فرستادیم و آنان را به سختی و تنگدستی
 گرفتیم تا شاید لابه و زاری کنند. (۴۲/انعام)
 وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ.
 در هیچ قریه‌ای پیامبر نفرستادیم مگر اینکه اهل آن را به سختی و تنگدستی گرفتار
 کردیم شاید لابه و زاری کنند. (۹۴/اعراف)

۲. سنت آزمایش

سنت آزمایش علاوه بر اینکه جنبه اجتماعی دارد در امور و شئون فردی هم جاری است و برای تحقق آن باید زمینه ارتکاب افعال اختیاری و انتخاب راه و روش برای انسان‌ها فراهم شود و چیزهایی در دسترس آنان قرار گیرد که به وسیله آنها آزموده شوند. این ابزارهای آزمایش هم چیزهایی است که مورد پسند و خوشایند انسان‌هاست و هم چیزهایی است که آدمیان آنها را نمی‌پسندند و خوش نمی‌دارند. به دیگر سخن، برای تحقق آزمایش همواره باید خوشی‌ها و لذات و ناخوشای‌ها و آلامی وجود داشته باشد تا وسیله آزمایش انسان‌ها گردد. انسان‌ها موظفند که از بعضی از خوشی‌ها صرف نظر کنند و بر پاره‌ای از ناخوشی‌ها صبر و شکیبایی ورزند؛ و بدین ترتیب آزموده می‌شوند. پس، وجود خوشی‌ها و لذات و نیز ناخوشی‌ها و آلام، در زندگی دنیوی، یک اصل است و در متن تدبیر الهی ملحوظ بوده است؛ البته اصل بر این نبوده است که همه انسان‌ها، در دنیا، خوش و خرم باشند و سلسله عللی عارضی موجب پدید آمدن ناخوشی‌ها و ناکامی‌ها شده باشد یا اصل بر این باشد که انسان‌ها همه ناخوش و قرین درد و رنج باشند و رشته عواملی عارضی سبب پدیدار شدن خوشی‌ها و کامیابی‌ها شده باشد. بعضی از آیاتی که درباره سنت آزمایش سخن می‌گوید بدین قرار است:

آیه ۱۵۵ سوره بقره:

و لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ.
 به یقین شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش دارایی‌ها و جان‌ها و میوه‌ها
 می‌آزماییم.

آیه ۲۱۴ سوره بقره:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ.

مگر می‌پندارید که به بهشت درون می‌شوید و حال آنکه هنوز نمونه [ابتلائات] کسانی که پیش از شما در گذشته‌اند به شما نرسیده است: سختی و تنگدستی به آنان رسید و تا آنجا متزلزل شدند که پیامبر و کسانی که با او ایمان آورده بودند گفتند: «یاری خدای متعال کی است؟» بدانید که یاری خدای متعال نزدیک است.

آیه ۱۴۰ تا ۱۴۴ سوره آل عمران:

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلِيَسْمَخُصَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ * أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ.

این پیروزی‌ها [و دولت‌ها و حکومت‌ها] را در میان مردم می‌گردانیم [و جا به جا می‌کنیم] تا خدای متعال کسانی را که ایمان دارند معلوم کند و از شما گواهانی بگیرد و خدای متعال ستمگران را دوست ندارد* و تا خدای متعال کسانی را که ایمان آورده‌اند پاک و جدا کند و کافران را نابود سازد* مگر پنداشتید که به بهشت در می‌آید و حال آنکه هنوز خدای متعال کسانی از شما را که جهاد کرده‌اند معلوم نکرده است؟! و [تا خدای متعال] شکیبایان را معلوم کند^۱ و^۲

آیه ۱۸۶ سوره آل عمران:

لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ.

با دارایی‌ها و جان‌هایتان؛ به یقین، آزموده می‌شوید.

۱. البته مراد از «معلوم شدن امری برای خدای متعال» - که در این سه آیه شریفه سه بار آمده است - علم فعلی است، یعنی تحقق امری که متعلق خدای متعال است؛ و آلا برای خدای متعال هیچ امری مجهول نیست و علم ازلی الهی به همه چیزها تعلق گرفته است.

۲. واژه «تمحیص»، به معنای «پاک کردن از عیب، آلودگی و ناخالصی، تصفیه کردن و سره را از ناسره جدا کردن»، درباره آزمایش به کار می‌رود.

آیه ۲۸ سوره انفال:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ فَتْنَةٌ.

[ای مؤمنان] بدانید که دارایی‌ها و فرزندانتان فقط [وسیله] آزمایش‌اند.

آیه ۱۶ سوره توبه:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

مگر پنداشتید که رها می‌شوید و حال آنکه هنوز خدای متعال کسانی از شما را که جهاد کرده‌اند و به جز از خدای متعال و فرستاده‌اش و مؤمنان همدمی نگرفته‌اند معلوم نکرده است؟! و خدای متعال به آنچه می‌کنید آگاه است.

آیه ۱۰۹ و ۱۱۰ سوره یوسف:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿۱۰۹﴾ حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّى مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ.

پیش از تو جز مردانی از اهل قریه‌ها، که به آنان وحی می‌کرده‌ایم، نفرستاده‌ایم. چرا در زمین نمی‌گردند تا بنگرند که سرانجام کسانی که پیش از آنان بوده‌اند چگونه بوده است؟! و سرای آخرت بهتر است برای کسانی که پرهیزگاری کرده‌اند چرا خردورزی نمی‌کنید؟! [کار بر مردم به غایت سخت می‌شد] تا زمانی که پیامبران نومید می‌شدند و [مردم] می‌پنداشتند که به آنان دروغ گفته شده است یاری ما به آنان در می‌رسید و هر کسی که می‌خواستیم رهایی می‌یافت؛ و عذاب ما از گروه بدکاران برداشته نمی‌شود.^۱

۱. احتمال افوی این است که ضمیر فاعلی در «ظنوا» راجع به مردم باشد، یعنی مردم پنداشتند که وعده‌هایی که پیامبران، از سوی خدای متعال، به آنان داده‌اند دروغین بوده است؛ و احتمال اضعف اینکه ضمیر به پیامبران رجوع کند، یعنی پیامبران پنداشتند که وعده‌های کمک و یاری‌ای که مردم به آنان داده بوده‌اند دروغین بوده است.

۲. نجات اهل حق و عذاب اهل باطل دو سنت از سنت‌های مقید و مشروط است که به آنها خواهیم پرداخت.

آیه ۳۵ سوره انبیاء:

وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالسَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً.

شما را برای آزمایش به بدی و خوبی دچار می‌کنیم.

آیات ۲ و ۳ سوره عنکبوت:

أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ.

آیا مردم پنداشته‌اند که به [صِرْفِ] اینکه بگویند: «ایمان آوردیم» رها می‌شوند و آزموده نمی‌شوند؟! * کسانی را آزموده‌ایم که پیش از اینان بوده‌اند؛ و خدای متعال کسانی را که راست گفتند به نیکی می‌شناسد و دروغ‌گویان را [هم] به خوبی می‌شناسد.

آیه ۱۵ سوره تغابن:

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ.

دارایی‌های شما و فرزندانان فقط [وسیله] آزمایش هستند.

از بررسی مجموع این آیات نتیجه می‌گیریم که اولاً، سنت آزمایش هم در امور و شئون فردی جریان دارد و هم در امور و شئون اجتماعی؛ ثانیاً، هیچ فرد یا جامعه‌ای از آزموده شدن گریز و گزیر ندارد؛ ثالثاً، وسایل آزمایش عبارت است از: خیرات، مانند مال، جان و فرزند و شرور، همچون کاهش یافتن اموال، نفوس و میوه‌ها، تنگدستی، سختی، گرسنگی و ترس. بنابراین، این گونه امور خوب و بد باید همیشه کمابیش وجود داشته باشند؛ رابعاً، بر اثر آزمایش مؤمنان، مجاهدان، صابران و صادقان از مدعیان دروغین ایمان، جهاد، صبر و صدق متمایز و ممتاز می‌شوند.

در اینجا اشاره به دو سنت لازم است که از سنت‌های مطلق و بی‌قید و شرط الهی در تدبیر جوامع اند و می‌توانند از فروع سنت آزمایش محسوب شوند. یکی از این دو سنت - که با سنت هدایت توسط انبیا هم بی‌ارتباط نیست و حتی می‌تواند از فروع آن به حساب آید - این است که خدای متعال خواسته است که انسان‌ها کمابیش دچار کمبود نعمت‌های مادی و دنیوی باشند و با سختی‌ها و دشواری‌ها مواجه گردند، زیرا اگر همه

آدمیان از تنعم کامل برخوردار بودند و با فراخ دستی و آسودگی روزگار می گذرانند دستخوش غفلت، غرور، طغیان و بغی می شدند. ابتلا به کمبودها و شداید و مشکلات، هم شخص مبتلا را متنبه می کند و هم موجب عبرت سایرین می شود و هم زمینه آزمایش شخص مبتلا و دیگران را فراهم می کند:

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ.

اگر خدای متعال روزی بندگانش را گشایش می داد در زمین سرکشی می کردند؛ ولی

به اندازه‌ای که خود می خواهد [روزی‌ها را] فرو می فرستد. (۲۷/شوری)

سنت دیگر - که می توان آن را سنتی اصلی و مستقل به حساب آورد - این است که اراده الهی بر این قرار گرفته است که در میان افراد انسانی تفاوت‌هایی - اعم از تفاوت‌های طبیعی و خارج از دایره اراده انسان‌ها و تفاوت‌های ارادی و حاصل افعال خود انسان‌ها - وجود داشته باشد تا آدمیان به واسطه یکدیگر آزموده شوند. فراموش نکنیم که حتی کارهای ارادی و اختیاری انسان‌ها نیز کاملاً مشمول قضا و قدر و تقدیر و تدبیر الهی است. به عبارت دیگر، تعلق اراده تکوینی الهی به یک فعل، هیچ گونه منافاتی با مختارانه و آزادانه بودن آن فعل ندارد. بنابراین، حتی تفاوت‌هایی که ناشی از افعال اختیاری آدمیان است متعلق اراده تکوینی الهی است و بدین سبب پدید آمده است که وسیله آزمایش باشد، هر چند وسیله آزمایش بودن آنها منافاتی با مختار بودن پدید آورندگان آنها و مسئول بودن آنان ندارد:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ.

اگر خدای متعال می خواست شما را یک امت قرار می داد، ولی [چنین نکرد] تا

درباره آنچه به شما داده است شما را بیازماید. (۴۸/مائده)

وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ.

[خدای متعال] پاره‌ای از شما را به مراتب بر پاره‌ای دیگر برتری داد تا درباره آنچه به

شما داده است شما را آزمایش کند. (۱۶۵/انعام)

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.

ما پاره‌ای از آنان را به مراتب بر پاره‌ای دیگر برتری دادیم تا پاره‌ای‌شان پاره‌ای دیگر را

به کار گیرند. (۳۲/زخرف)

سنت‌های مقید و مشروط

پس از آنکه انبیای الهی پیام و دعوت خدای متعال را به گوش انسان‌ها رساندند و تا آنجا که مقدور و میسرشان بود در هدایت آنان سعی کردند و نیز زمینه و وسایل آزمایش آدمیان فراهم و مهیا شد، مردم، به اختیار خود، راه حق و خیر یا باطل و شر را در پیش می‌گیرند. این موضع‌گیری‌های خوب و بد مردم در قبال تعالیم و احکام الهی سبب روی نمودن سلسله‌ای از سنت‌های الهی دیگر می‌شود که از این رو که معلول رفتار مردم‌اند یا، به تعبیری دیگر، مقید و مشروط به کارهای آنان «سنت‌های مقید و مشروط» نام می‌توانند گرفت.

عام‌ترین و کلی‌ترین سنتی که خدای متعال در پی اعمال انسان‌ها اعمال می‌کند سنت امداد است. بدین معنا که خدای متعال هم کسانی رایاری و کمک می‌کند که در طلب دنیا و کمالات مادی و دنیوی باشند و در راه باطل و شرگام گذارند و هم کسانی را که جويا و خواستار آخرت و کمالات معنوی و اخروی باشند و در طریق حق و خیر قدم نهند؛ یعنی وسایل پیشرفت و نیل به هدف را برای هر دو دسته فراهم می‌سازد.^۱

اینکه سنت امداد را - اگر چه برای همه انسان‌ها، اعم از اهل حق و باطل، جریان دارد - از سنت‌های مقید و مشروط دانستیم، به این دلیل است که مسبوق به رفتار آدمیان است؛ یعنی آنان ابتدا اراده دنیا یا آخرت می‌کنند و در راه خود تلاش و کوشش می‌کنند آنگاه، امدادهای الهی به آنان می‌رسد؛ برخلاف دو سنت هدایت توسط انبیا و «آزمایش» که مسبوق به افعال انسان‌ها نیستند؛ مردم چه بخواهند و چه نخواهند هم در مسیر تبلیغ و ارشاد انبیا و در ابتلا و امتحان واقع می‌شوند.

بعضی از آیاتی که بر سنت امداد دلالت دارد به قرار ذیل است:

آیات ۱۸ تا ۲۰ سوره بنی اسرائیل:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا

۱. بعداً، با استفاده از آیات قرآنی خواهیم گفت که امدادهای الهی به مؤمنان، به مراتب، بیش از کمک‌ها و پاری‌هایی است که به غیرمؤمنان می‌رسد و از اسباب و علل عادی هم در می‌گذرد و مدهای غیبی و فوق طبیعی را نیز شامل می‌شود.

مَذْمُومًا مَذْحُورًا* وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأَلَيْكَ كَانَتْ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا* كَلَّا نُمِدُّ هُوْلَاءِ وَ هُوْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا.

هر که [دنیای] گذران را می خواهد در این [دنیای] زودگذر [به او و به هر که] بخواهیم، هر چه را که بخواهیم زود می دهیم و سپس برایش جهنم را می گذاریم که نکوهیده و رانده بدان در شود* و هر که [زندگی] دیگر را بخواهد و برای [به دست آوردن] آن کوششی را که باید بکند و مؤمن باشد به کوشش آنان پاداش داده می شود* همه را، آن گروه را و این گروه را، از بخشش پروردگارت کمک می دهیم؛ و بخشش پروردگارت بازداشتنی [و منع شدنی] نیست.

آیه ۲۰ سوره شوری:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الْآخِرَةِ تَرَدُّ لَهُ فِي حَزْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.

هر که کشت آن سرای [= آخرت] بخواهد برایش کشتش را می افزایشیم و هر که کشت این سرای [= دنیا] بخواهد از دنیا به او چیزی می دهیم و او را در آخرت بهره ای نخواهد بود.

آیات ۱۵ و ۱۶ سوره هود:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ* أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

آنان که زندگی این جهانی و زیور آن را بخواهد [پاداش] کارهایشان را در دنیا به آنان به تمامی می دهیم و آنان در دنیا کمبودی نخواهند داشت آنان کسانی اند که در آخرت جز آتش ندارند و آنچه در دنیا کردند [در آخرت] نابود می شود و کارهایی که می کردند از میان رفته است.

نکته شایان توجه در این آیات شریفه این است که بر طبق آنها امدادهای الهی به جویندگان دنیا محدود به حدودی است (به تعبیر از قبیل «مائشاء»، «لَمَنْ تُرِيدُ» و «مِنْهَا»

توجه کنید)؛ در حالی که امدادهایی که به طالبان آخرت می‌شود حد و مرز ندارد (باز به تعبیری مانند «كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» و «نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ» توجه کنید)^۱ و این بدین سبب است که میل‌ها و أهواءِ اهل دنیا متزاحم و متعارض است و برآوردن همه آنها نه ممکن و مقدور است نه موافق مصلحت و حکمت، ولی خواسته‌های اهل آخرت تزاحم و تعارض نمی‌یابد و همه آنان می‌توانند به هر چه که می‌خواهند برسند، مشروط بر اینکه از هیچ کوششی برای تحصیل معرفت هر چه بیشتر، نیت هر چه پاک‌تر و عمل هر چه بهتر فروگذار نکنند.

از سنت امداد که بگذریم به سنت‌های دیگری می‌رسیم که بعضی از آنها به اهل حق اختصاص دارد و بعضی دیگر مختص اهل باطل است:

۱. سنت‌های مقید و مشروط، مخصوص اهل حق

اهل حق هدایت الهی را که توسط انبیا دریافت می‌کنند، می‌پذیرند، مهتدی می‌شوند، ایمان می‌آورند و عمل صالح انجام می‌دهند و مطیع و تابع انبیای الهی و اولولأمری می‌شوند که امارت و حکومتشان مورد رضای الهی است. این امور همگی مصادیق شکر نعمت هدایت است که خدای متعال به بندگانش ارزانی داشته است. بنابراین اهل حق نعمت هدایت را تا آنجا که می‌توانند شاکر و سپاسگزارند؛ چون شکر نعمت، نعمت را افزون می‌کند.

لَإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ.

اگر سپاس دارید به یقین افزونتان دهم. (۷ / ابراهیم)

می‌توان گفت که همه سنت‌های الهی‌ای که مخصوص اهل حق است به معنایی مصادیق «زیادت نعمت» است. این سنت‌ها را می‌توان تحت چهار عنوان «زیادت نعمت‌های معنوی و اخروی»، «زیادت نعمت‌های مادی و دنیوی» و «پیروزی بر دشمنان» مندرج ساخت.

۱. تعبیر «نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ» می‌رساند که به اهل آخرت بیش از آنچه می‌خواهند می‌دهند؛ و تعبیر «كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا» دلالت می‌کند بر اینکه خدای متعال شاکر و سپاسگزار آنان است و این شکر و سپاس الهی امری است که هیچ پاداشی با آن قابل مقایسه نیست.

الف) زیادت نعمت‌های معنوی و اخروی:

وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى.

خدای متعال کسانی را که راه یافته‌اند [= مهتدی شده‌اند] راهنمایی و راهبری

[= هدایت] می‌فزاید. (۷۶ / مریم)

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ.

[خدای متعال] کسانی را که هدایت یافته‌اند هدایتشان افزون می‌کند و پرهیزگاریشان

[قوت] می‌دهد. (۱۷ / محمد)؛

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ

يَغْفِرْ لَكُمْ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر از خدای متعال بترسید برایتان [تیروی] جداکننده

[حق از باطل] ای می‌نهد و بدی‌هایتان را می‌پوشاند [و از میان می‌برد] و شما را

می‌آمرزد. (۲۹ / انفال).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ.

کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند پروردگارشان به ایمانشان

هدایتشان می‌کند. (۹ / یونس)

وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ.

هر که به خدای متعال ایمان آورد [وی] دلش را هدایت می‌کند. (۱۱ / تغابن)

ب) تحبیب و تزیین ایمان:

وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ

وَ الْعِضْيَانَ.

ولی خدای متعال ایمان را محبوب شما کرد و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و

نافرمانی و سرکشی را برای شما مکروه جلوه داد. (۷ / حجرات)

ج) افزودن نعمت‌های مادی و دنیوی:

وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ

تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ.

اگر آنان [= اهل کتاب] تورات و انجیل و آنچه را از سوی پروردگارشان به آنان فرو فرستاده شده است بر پا می‌داشتند از بالای [سر]شان و از زیر پاهایشان [روزی] می‌خوردند. (۶۶ / مائده)

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

اگر اهل قریه‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگاری می‌کردند برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم. (۹۶ / اعراف)

أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ * وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ.

جز خدای متعال را پرستید. من برای شما از سوی او بیم‌رسان و نوید بخشم * و از پروردگارتان آمرزش بخواهید و به سوی او باز گردید تا شما را به مدتی معین از بهره‌ای نیکو بهره‌ور کند و به هر صاحب فضلی فضل او را بدهد (۲ و ۳ / هود)

قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنْ اٰغْبُدُوا اللَّهَ وَ اتَّقُوهُ وَ أَطِيعُوا * يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى.

[نوح] گفت: ای قوم من، من شما را بیم‌رسانی آشکارم * که خدای متعال را پرستید و از او بترسید و از من فرمان ببرید * تا گناهانتان را ببامرزد و تا مدتی معین نگهتان دارد [= زنده‌تان دارد]. (۲ تا ۴ / نوح)

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُنْزِلُ عَلَيْكُمْ مَاءً غَدَقًا * وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا.

از پروردگارتان آمرزش بخواهید که وی آمرزگار است * تا آسمان را با باران فراوان بر شما گمارد * و شما را به دارایی‌ها و فرزندان‌کی کمک کند و برایتان باغ‌ها پدید آرد و برایتان جویبارها پدید. (۱۰ تا ۱۲ / نوح)^۱

وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا.

اگر بر این راه و روش پایدار بمانند آبی فراوانشان می‌نوشانیم. (۱۶ / جن)^۲

۱. این آیات شریفه نیز از سخنان حضرت نوح، علی نبینا و آله و علیه‌السلام، است خطاب به قوم خود.
۲. البته در جامعه‌ای که بیشتر افراد آن اهل حق هستند، معدود افراد اهل باطل نیز از برکات نعمت‌های مادی و

د) پیروزی بر دشمنان: آیات قرآنی‌ای که دلالت بر پیروزی اهل حق بر اهل باطل دارد به هفت دسته تقسیم می‌شود:

یک - آیاتی که دال است بر پیروزی حق بر باطل. این پیروزی ممکن است به دو معنا باشد: یکی پیروزی حق بر باطل در میدان حجت و استدلال و برهان و دیگری پیروزی اهل حق بر اهل باطل در صحنه جنگ و نبرد. هر دوی این معانی صحیح است و شواهدی در دست است بر اینکه در این آیات شریفه هر دو معنا مراد است:

و يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُسَبِّطَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ.

خدای متعال می‌خواهد که حق را با کلمات خویش استقرار دهد و دنباله کافران را ببرد * تا حق را استقرار دهد و باطل را نابود کند هر چند گناهکاران را بد آید (۷ و ۸ / انفال)؛

جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا.

حق بیامد و باطل از میان رفت که باطل از میان رفتنی است (۸۱ / بنی اسرائیل)؛
بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ.

حق را بر روی باطل می‌افکنیم و [حق] آن [= باطل] را در هم می‌شکنند و آن [= باطل] یک‌باره از میان می‌رود (۱۸ / انبیا)؛

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمُ الْغُيُوبِ * قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ مَا يُبْدِيءُ الْبَاطِلُ وَ مَا يُعِيدُ. [ای پیامبر] بگو: پروردگارم حق را [بر روی باطل] پرتاب می‌کند و دانای نهان‌هاست * بگو: حق بیامد و باطل نه [کاری را] آغاز می‌کند و نه دوباره به انجام می‌رساند. (۴۸ و ۴۹ / سبأ)؛^۱

وَ يَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَ نُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ.

← دنیوی‌ای که خدای متعال عطا می‌فرماید بهره‌مند می‌شوند و در واقع از این جهت طفیل هستی اهل حق می‌باشند. این بهره‌مندی ممکن است برای اینان از باب «املاء و استدراج» باشد که ذکرش خواهد آمد. به هر حال، چنانکه قبلاً گفته‌ایم، در قوانین اجتماعی وجود ملاک حکم در همه افراد جامعه ضرورت ندارد. ۱. گفته شده است که در این دو آیه شریفه مصداق حق خود قرآن کریم است. اگر چه قرآن کریم می‌تواند مصداق جلی حق تلقی شود، ولی این بدان معنا نیست که مفهوم حق معادل با مفهوم قرآن است.

خدای متعال باطل را نابود می‌کند و حق را با کلمات خویش استقرار می‌دهد. (۲۴ / شوری).

دو - آیاتی که دال است بر اینکه خدای متعال پیامبران خود و فرمانبران و پیروان آنان را کمک و یاری می‌کند و پیروزی و چیرگی می‌بخشد:

فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ.

به راستی گروه خدای متعال است که چیره است (۵۶ / مائده)؛

ثُمَّ تَنْجِي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ.

آنگاه فرستادگانمان و نیز کسانی را که ایمان آورده‌اند می‌رهانیم: بر عهده ماست که مؤمنان را رهایی دهیم (۱۰۳ / یونس)؛

وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ.

به یقین خدای متعال کسی را یاری می‌کند که او را یاری کند (۴۰ / حج)؛

وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ.

یاری کردن مؤمنان بر عهده ماست (۴۷ / روم)؛

وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ.

سخن ما دربارهٔ بندگان پیامبران از پیش چنین رفته است * که آنانند که یاری

می‌شوند * و سپاهیان ما هستند که چیره می‌گردند (۱۷۱ تا ۱۷۳ / صفات)؛

إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ اللَّهُ شَهَادَةً.

ما به یقین فرستادگانمان و کسانی را که ایمان آورده‌اند در زندگی این جهانی و روزی

که گواهان می‌ایستند یاری می‌کنیم (۵۱ / غافر).^۱

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَتَّبِعْ أَقْدَامَكُمْ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر خدای متعال را یاری کنید یاریتان می‌دهد و

۱. قید «فی الحیوة الدُّنْیَا» دلالت بر این دارد که تنها سعادت اخروی و ابدی انبیای الهی و مؤمنان مراد نیست، بلکه نصرت و غلبه و فتح دنیوی آنان نیز مقصود است. از این رو قید مذکور سایر آیات از این قبیل را تفسیر می‌کند و می‌رساند که در آنها نیز فقط پیروزی اخروی اراده نشده است.

گام‌هایتان را استوار می‌سازد (آیه ۷ / محمد)؛
 كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي.

خدای متعال مقرر کرده است: به یقین من و فرستادگانم چیره می‌شویم (۲۱ / مجادله)¹.

سه - آیاتی که نشان‌دهنده مصادیق و نمونه‌هایی از کمک و یاری خدای متعال به انبیا و مؤمنان است:

وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ * وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.

چه بسا پیامبری که خداپرستان بسیاری همراه وی کارزار کردند و از آنچه در راه خدای متعال به آنان رسید سستی نگرفتند و ناتوان نشدند و زبونی نکردند و خدای متعال شکیبایان را دوست می‌دارد * و سُخْنِشان جز این نبود که گفتند: «پروردگارا، گناهانمان و زیاده روی ما در کارمان را بیامرز و گامهایمان را استوار دار و ما را بر گروه کافران یاری کن او پیروزمان ساز» * آنگاه خدای متعال پاداش دنیا و پاداش نیک آخرت به آنان داد و خدای متعال نیکوکاران را دوست دارد. (۱۴۶ تا ۱۴۸ / آل عمران)².

قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا. موسى به قوم خود گفت: «از خدای متعال کمک جوئید و شکیبایی کنید که زمین از آن خدای متعال است و آن را به هر کس از بندگانش که خود بخواهد وا می‌گذارد و

۱. اینکه خدای متعال از غلبه خود قبل از ذکر غلبه پیامبرانش سخن گفته است می‌تواند برای تشریف باشد، یعنی غلبه انبیای الهی شعاعی از غلبه خود خدای متعال و احاطه‌اش بر همه چیز است.
 ۲. «ثَوَابِ الدُّنْيَا» دلالت دارد بر اینکه جهادشان در همین دنیا نیز به نتایج مطلوب و غلبه و فتح رسید.

فرجام [تیک] از آن پرهیزگاران است» * ... خاورها و باخترهای آن سرزمین را که در آن برکت نهاده بودیم به گروهی که ناتوان به شمار می‌رفتند وا گذاشتیم و بهترین کلمه پروردگارت دربارهٔ بنی اسرائیل به پاداش شکیبایی‌ای که کرده بودند انجام یافت (۱۲۸ و ۱۳۷ / اعراف)^۱

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

خدای متعال در بدر که زیون بودید، یار شما را یاری داد، پس از خدای متعال بترسید تا شاید سپاس دارید. (۱۲۳ / آل عمران)^۲

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِيفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ.

هنگامی که از پروردگار خود کمک می‌خواستید و او شما را پاسخ [مثبت] گفت که «یقیناً به هزار فرشته صفت بسته یاریتان می‌دهم. (۹ / انفال)^۳

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ.

خدای متعال در جایگاه‌های بسیار و در روز حنین یاریتان داد (۲۵ / توبه)^۴؛

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.

او کسی است که آرامش را بر دل‌های مؤمنان فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمانشان افزون شود و سپاه‌های آسمان‌ها و زمین خاص خدای متعال است. (۴ / فتح)؛

فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا * وَ مَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا.

پس [خدای متعال] بر آنان [= مؤمنان] آرامش فرو فرستاد و پاداششان پیروزی‌ای نزدیک داد * و غنیمت‌هایی بسیار که می‌گیرند (۱۸ و ۱۹ / فتح)؛

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ

۱. همچنین رک. به: ۶۴، ۷۲، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۹۱ تا ۹۳ و ۱۶۵ / اعراف؛ ۷۳ / یونس؛ ۵۸، ۶۶ و ۹۴ / هود؛ ۱۱۰ / یوسف؛ ۹، ۷۱، ۷۴ و ۷۵ و ۸۸ / انبیاء؛ ۶۵، ۱۱۹، ۱۷۰، ۱۷۱ / شعراء؛ ۵۳ و ۵۷ / نمل؛ ۱۵، ۲۴ و ۳۲ / عنکبوت؛ ۷۶، ۱۱۴ تا ۱۱۶ و ۱۳۲ و ۱۳۵ / صافات؛ ۱۸ / فصلت و ۱۳۴ قمر. آیات شریفهٔ این بند دربارهٔ انبیاء سابق و فرمانبران و پیروان آنان است. ۲. همچنین رک. به: چهار آیه بعد.

۳. همچنین رک. به: سه آیه بعد و ۲۲ تا ۲۴ و ۶۲ و ۶۴ / انفال.

۴. و همچنین رک. به: بقیه همین آیه شریفه و دو آیه بعد و ۴۰ / توبه.

رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمِيمَةَ التَّقْوَى وَ كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَ أَهْلِهَا.

هنگامی که کسانی کفر ورزیدند تعصب - تعصب جاهلیت - در دل گرفتند و خدای متعال آرامش خویش را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرو فرستاد و آنان را بر کلمه تقوا استوار داشت که بدان سزاوارتر و اهل آن بودند (۲۶ / فتح)؛

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا * إِذْ جَاءَهُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا * هُنَالِكَ تُبَطِّئُ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزَلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید به یاد آورید نعمت خدای متعال را بر خودتان هنگامی که سپاه‌یانی به سویتان بیامدند و ما بر ضدشان بادی و سپاه‌یانی که آنها را ندیدید، فرستادیم و خدای متعال به آنچه می‌کنید بیناست * آن دم که از بالا و از پایین به سوی شما آمدند و آن دم که دیدگان خیره گشت و جان‌ها به گلوها رسید و به خدای متعال گمان‌های گونه‌گون می‌بردید * در آن هنگام مؤمنان آزموده شدند و به تزلزلی سخت دچار گشتند (۹ تا ۱۱ / احزاب)؛

وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ.

[خدای متعال] در دل‌هایشان [= کافران] هراس افکند (۲ / حشر).^۱

چهار - آیاتی که اهل حق را وعده خیر دنیا و آخرت می‌دهد:

لَتُبَلَّوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ وَ لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَ إِن تَضَيَّرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.

به یقین در دارایی‌ها و جان‌هایتان آزموده می‌شوید و از کسانی که پیش از شما کتابشان داده‌اند و از کسانی که شرک ورزیده‌اند نابهنجار بسیار می‌شنوید. اگر شکیبایی کنید و پرهیزگار باشید این [کارها] از کارهای گرانمایه است (۱۸۶ / آل عمران)؛

۱. در آیه ۱۵۱ سوره آل عمران خدای متعال مؤمنان را به «القاء رعب» در دل کافران مشرک وعده می‌دهد.

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ
أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.﴾

کسانی که پس از آنکه ستم دیدند در راه خدای متعال مهاجرت کردند در دنیا جایگاه
نیکویشان دهیم و اگر می‌دانستند پاداش آخرت بزرگ‌تر است * همان کسانی که
شکیبایی کردند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند (۴۱ و ۴۲ / نحل)؛

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا
وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴿ نَحْنُ أَوْلِيَاءُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ.﴾
کسانی که گفتند: «پروردگار ما خدای متعال است» و سپس پایداری کردند فرشتگان
بر آنان فرود می‌آیند که: بیم مدارید و اندوه مخورید و به بهشتی که به آن وعده‌تان
می‌دادند شادمان باشید * ما در زندگی این جهانی و در آخرت دوستان شما ایم (۳۰
و ۳۱ / فصلت)؛

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

ای مؤمنان! خدای متعال و پیامبر را فرمان برید تا شاید مرحمت ببینید (۱۳۲ / آل
عمران)؛

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ
فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا.

ای کسانی که ایمان دارید خدای متعال را فرمان برید و پیامبر و کارداران خویش را
فرمانبردار باشید و اگر در چیزی اختلاف کردید، اگر به خدای متعال و روز بازپسین
ایمان دارید، آن را به خدای متعال و پیامبر بازگردانید [= ارجاع دهید] که این بهتر و
سرانجامش خوب‌تر است. (۵۹ / نساء).

۱. درست است که بشارت مذکور در حال رفتن اهل حق از دنیا به آنان داده می‌شود (چون فرشتگان به هنگام
مرگ آنان نازل می‌شوند)، ولی جمله «نَحْنُ أَوْلِيَاءُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» دلالت بر این دارد که ملائکه الهی در همین
دنیا نیز اهل حق را یاری می‌کنند.

پنج - آیاتی که به اهل حق وعده پیروزی در همین دنیا می دهد:

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

سست مشوید و اندوهگین مباشید که شما اگر [واقعاً] مؤمن باشید برترید (۱۳۹ / آل عمران)؛

إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُ كُلَّ خَوَافٍ كَفُورٍ * أُوذِيَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ * الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.

خدای متعال از کسانی که ایمان آورده اند دفاع می کند. خدای متعال خیانتگران کفران پیشه را دوست ندارد * به کسانی که دیگران به جنگشان می آیند اجازه داده شد [که جنگ کنند]، زیرا ستم دیده اند و خدای متعال بر یاری کردنشان تواناست * همان کسانی که از دیارشان بیرون رانده شدند به ناحق [و بدون سبب]، جز اینکه می گویند: «پروردگار ما خدای متعال است». اگر خدای متعال پاره ای از مردم را به پاره ای دیگر دفع نمی کرد دیرها و کلیساها و نمازخانه ها و مسجدهایی که نام خدای متعال در آنها بسیار یاد می شود ویران می شد.^۱ خدای متعال به یقین کسی را که او را یاری کند یاری می کند که خدای متعال توانا و نیرومند است * همان کسان که اگر در زمین به آنها فرمانروایی دهیم نماز به پا کنند و زکات دهند و به خوبی وادارند و از بدی بازدارند و سرانجام همه کارها از آن خدای متعال است (۳۸ تا ۴۱/ حج)؛

وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

۱. ویرانی پرستشگاه ها یکی از مصادیق «فساد ارض» است که در آیه ۲۵۱ سوره بقره آمده است.

خدای متعال به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که آنان را در زمین جانشین کند چنانکه کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین ساخت و دینشان را که برایشان پسندیده است فرمانروا گرداند و از پی ترسشان آسودگی [و امنیت] جایگزین کند که مرا بپرستند و چیزی را با من انباز نکنند. و کسانی که پس از آن کفر ورزند آنان خودشان نافرمانند * نماز به پاکنید و زکات دهید و پیامبر را فرمان برید تا شاید رحمت بینید (۵۵ و ۵۶ / نور)؛

وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَ نَمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ.

می‌خواستیم که بر کسانی که در آن سرزمین زبون شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایانی سازیم و آنان را وارث [آن سرزمین] کنیم * و آنان را در آن سرزمین فرمانروایی دهیم (۵ و ۶ / قصص)^۱.

شش - آیاتی که بر تعلق اراده الهی به غلبه و جهانگیری دین حق - یعنی اسلام - دلالت

دارد:

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.

می‌خواهند که نور خدای متعال را با دهان‌های خویش خاموش کنند و خدای متعال نمی‌خواهد جز اینکه نور خویش اتمام کند و گرچه کافران را بد آید * اوست که پیامبر خویش را با هدایت و دین حق فرستاد تا وی را بر همه دین‌ها چیره سازد و گرچه مشرکان را بد آید (۳۲ و ۳۳ / توبه)^۲

هفت - آیاتی که اهل حق را وارثان زمین می‌داند:

إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.

زمین از آن خدای متعال است و آن را به هر کس از بندگان خویش که بخواهد وا

۱. عنوان استضعاف در اینجا به اصطلاح اصولی عنوان مشیر است و اشاره دارد به کسانی که توسط فرعون به استضعاف کشیده شده بودند نه اینکه حکم دائر مدار استضعاف باشد.

۲. همچنین ر.ک. به: ۸ و ۹/صف.

می‌گذارد و سرانجام [نیک] از آن پرهیزگاران است (۱۲۸ / اعراف)؛
 وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ.
 در زبور پس از آن کتاب [آسمانی]، نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به میراث
 می‌برند (۱۰۵ / انبیاء).

۲. سنت‌های مقید و مشروط، مخصوص اهل باطل

این سنت‌ها را می‌توان تحت هشت عنوان «زیادت ضلالت»، «تزیین اعمال»، «إملاء» و «إستدراج»، «إمهال»، «شکست از دشمنان»، «ابتلاء به مصائب»، «تسلط مجرمان و مترفان» و «استیصال» ذکر کرد. ابتدا به هر یک از این سنت‌ها اشاره‌ای می‌کنیم و سپس در باب تزاحم بعضی از آنها نکته‌ای خواهیم گفت:

الف. زیادت ضلالت

همان‌گونه که اهل حق در جهت نعمتهای معنوی و اخروی و اهتدا و راه یافتگی امداد می‌شوند اهل باطل نیز در جهت ضلالت و گمراهی مدد می‌یابند:

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُ السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ.

آنگاه سرانجام کسانی که بدی کردن این شد که نشانی‌های خدای متعال را دروغ دانستند و آنها را استهزاء می‌کردند (۱۰ / روم).

یعنی نتیجه عصیان و ظلمشان این شد که نور هدایت را از دست دادند و به تکذیب و کفر گراییدند؛

فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.

چون منحرف شدند خدای متعال دل‌های آنان را به انحراف کشید و خدای متعال گروه عصیان پیشه را هدایت نمی‌کند (۵ / صف).

ب. تزیین اعمال

پس از آنکه حجت بر همه مردم تمام شد و اهل باطل به اختیار و گزینش خود راه نادرستی و ناراستی در پیش گرفتند شیطان دست به کار و سوسه می‌شود و کارهای آنان را در چشمشان آراسته و خوب و زیبا جلوه می‌دهد. از آنجا که خلقت شیطان و اعمال او

نیز نهایتاً مستند است به خدای متعال و در چارچوب قضا و قدر الهی قرار می‌گیرد، در بعضی از آیات قرآنی این تزینات شیطانی به خدای متعال انتساب می‌یابد:

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَزِيَّتَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ.

[شیطان]گفت: پروردگارا، به سبب این که گمراهم ساختی در زمین [کارهای آدمیان را] برایشان می‌آرایم و همگی آنان را گمراه می‌کنم * مگر پاره‌ای از آنان را که بندگان پاکباز تواند (۳۹ و ۴۰ / حجر)؛

وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

شیطان آنچه را می‌کردند در چشمشان آراست (۴۳ / انعام)؛

زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ.

شیطان کارهای آنان را در نظرشان بیاراست (۴۸ / انفال، ۶۳ / نحل، ۲۴ / نمل و ۳۸ / عنکبوت)؛

وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ.

و بدین سان برای بسیاری از مشرکان، شرکای [عبادت] آنان کشتن فرزندانشان را بیاراستند (۱۳۷ / انعام)؛

وَ قَيِّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ.

و برای ایشان همنشینانی گماردیم که آنچه را در پیش رو دارند و آنچه را در پس پشت، برایشان بیارایند (۲۵ / فصلت)؛

كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ.

بدین سان برای هر امتی کارشان را بیاراستیم (۱۰۸ / انعام)؛

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ.

کسانی که به آخرت ایمان ندارند، برای آنان کارهایشان را بیاراستیم و آنان کور دلند (۴ / نمل)؛

زَيَّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا.

برای کسانی که کافرند زندگی این جهانی آرایش یافته است (۲۱۲ / بقره)؛

كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

بدین سان برای کافران آنچه می‌کردند آرایش یافت (۱۱۲ / انعام)؛

زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ.

برایشان [= کافران] کارهای بدشان آراسته شد (۳۷ / توبه)؛

كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُشْرِكِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

بدین سان برای اسراف‌گران آنچه می‌کردند آراسته شد (۱۲ / یونس)؛

بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يَضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.

برای کسانی که کفر ورزیدند نیرنگشان آرایش گرفت و از راه به در شدند و هر که

خدای متعال گمراهش کند راهنمایی ندارد (۳۳ / رعد)؛

أَقَمْنِ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا.

آیا آنکه بدکاری‌اش برای او آرایش یافته است و آن را نیک می‌بیند (مانند غیر

اوست؟! (۸ / فاطر)؛

أَقَمْنِ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ.

مگر کسی که با دلیلی روشن از جانب پروردگارش همراه است مانند کسانی است که

بدی کارشان برایشان آرایش گرفته است و هوس‌های خویش را پیروی کرده‌اند؟! (۱۴ / محمد).

ج. إغلاء و إستدراج

این سنت که می‌توان آن را یکی از مصادیق سنت «زیادی ضلالت» و امداد اهل باطل در جهت باطل هم قلمداد کرد بدین معناست که خدای متعال بر نعمت‌های مادی و دنیوی اهل باطل می‌افزاید تا فریفته و مغرور شوند و در راه خود پابرجاتر و استوارتر شوند و بر کفر و کفران و ظلم و عصیان خود بیفزایند و استحقاق عذاب و عقاب بزرگ‌تر و دردناک‌تری را بیابند:

وَلَا يَخْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَلِّي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ.

کسانی که کفر ورزیدند مپندارند که مهلتی که به آنان می‌دهیم برایشان خوب است.

فقط مهلتشان می‌دهیم تا گناهشان بیشتر شود و عذابی خوارکننده دارند (۱۷۸ / آل عمران)؛

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَمَا ذَاهُمُ مُبْلِسُونَ ﴿۴۴﴾ فَقَطَّعَ دَايِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا.

(همین که آنچه را به یادشان آورده بودند [= بدان پندشان داده بودند] به فراموشی سپردند درهای همه چیز را بر آنان گشودیم و چون به آنچه یافته بودند شادمان شدند ناگهان آنان را بگرفتیم و یک باره درمانده و نومید شدند * و گروهی که ستم می‌کردند ریشه کن شدند (۴۴ و ۴۵ / انعام)؛

ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءُنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.

آنگاه به جای بدی نیکی آوردیم تا اینکه برآسودند و گفتند: «سختی و گشایش [فقط] به پدران ما [می‌]رسید» پس ناگهان آنان را بگرفتیم در حالی که بسی خبر بودند (۹۵ / اعراف)؛

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿۴۵﴾ وَ أُمْلَىٰ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ.

کسانی را که نشانه‌های ما را دروغ می‌شمارند از جایی که ندانند آهسته آهسته می‌گیریم * و مهلتشان دهم که نیرنگ من بسیار استوار است (۱۸۲ و ۱۸۳ / اعراف)؛

فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ.

کسانی را که کفر ورزیدند مهلتی دادم و سپس گرفتمشان و کیفر دادم چه سخت بود (۳۲ / رعد)؛

فَذَرْنِي وَ مَنْ يَكْذِبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿۴۶﴾ وَ أُمْلَىٰ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ.

مرا با آنکه این گفتار را دروغ می‌شمارد واگذار. آهسته آهسته از جایی که ندانند خواهیمشان گرفت * و مهلتشان دهم که نیرنگم بسی استوار است (۴۴ و ۴۵ / قلم).

د. اِنْهَال

این سنت بدین معناست که خدای متعال برای رعایت سلسله‌ای از مصالح، که ما به همه آنها وقوف نداریم، در عقوبت اهل باطل تعجیل نمی‌کند، بلکه آنان را فرصت و مهلت می‌دهد شاید همه یا بعضی از آنان پشیمان و نادم شوند و بازگردند و توبه کنند یا از نسلشان انسان‌هایی حق طلب و مؤمن و صالح پدید آیند:

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.

اگر خدای متعال مردم را به ستمشان مؤاخذه می‌کرد بر روی زمین جنبنده‌ای وا نمی‌گذاشت؛ ولی تا مدتی معین مهلتشان می‌دهد و چون مدتشان سرآید نه لحظه‌ای دیرتر [از میان] می‌روند و نه لحظه‌ای زودتر (۶۱ / نحل)؛

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

به سبب دستاوردهای مردم در خشکی و دریا تباهی نمودار شد تا [خدای متعال سزای] پاره‌ای از کارهایی را که کرده‌اند به آنان بچشاند شاید [از گناه] بازگردند (۴۱ / روم)؛

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا.

اگر خدای متعال مردم را به آنچه می‌کنند مؤاخذه می‌کرد بر پشت زمین جانوری وا نمی‌گذاشت ولی [مؤاخذه] آنان را تا سرآمدی معین به تأخیر می‌اندازد و چون سرآمدشان در رسد خدای متعال به [کار] بندگانش بیناست (۴۵ / فاطر)؛

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ.

هر مصیبتی که به شما برسد به سبب کارهایی است که دستهایتان کرده است و [خدای متعال] از بسیاری نیز در می‌گذرد (۳۰ / شوری).^۱

۱. «عفو»ی که در این آیه شریفه آمده است در واقع مصداقی است از «تأخیر»ی که در آیه ۶۱ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره فاطر ذکر شده است و معنایش صرف نظر از عقوبت دنیوی است نه عذاب اخروی.

ه. شکست از دشمنان

وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ تَتَغَلَّنَّ عَلُوًّا كَبِيرًا * فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاشُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَ كَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا * ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّا نَسْأَلُكُمْ لَهَا فَبِإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَ لِيَذُخُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عَلَوَّا تَتَبِيرًا * عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَ إِن عُدْتُمْ عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا.

در آن کتاب، به بنی اسرائیل اعلام کردیم که دوبار در این سرزمین تباهی می‌کنید و سرکشی می‌کنید، سرکشی ای بزرگ * هنگامی که موعد نخستین بار بیامد. بندگان از آن خودمان، که صلابتی سخت داشتند، بر شما گماشتیم که برای جست و جو به خانه‌ها [بتان] درآمدند و این وعده‌ای انجام یافته بود * سپس غلبه و تسلط بر آنان را به شما بازگرداندیم و به دارایی‌ها و فرزندان کمکتان دادیم و شما را به عده فزون‌تر کردیم * اگر نیکی کنید به خودتان نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید برای خودتان است. و هنگامی که موعد بار دیگر بیامد [آنان را بر شما گماشتیم] تا شما را ناخوش بدارند و به آن مسجد درآیند چنانکه نخستین بار وارد شده بودند و هر چه را بر آن دست یابند نابود سازند، نابود ساختن کامل * ممکن است که پروردگارتان رحمتتان کند و اگر [به آن کار] بازگردید ما نیز [به عقاب شما] باز می‌گردیم و جهنم را زندانی برای کافران کرده‌ایم (۴ تا ۸ / اسراء)؛

وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * سُئِنَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا.

اگر کسانی که کفر می‌ورزند با شما کارزار کنند پشت می‌کنند [و می‌گریزند] و آنگاه دوست و یابوری نمی‌یابند * روش خدای متعال است، که از پیش چنین بوده است و روش خدای متعال را دگرگونی‌ای نخواهی یافت (۲۲ و ۲۳ / فتح)؛

فَأَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ كَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ.

دسته‌ای از بنی اسرائیل ایمان آوردند و دسته‌ای کفر ورزیدند و کسانی را که ایمان آوردند بر دشمنشان نیرو دادیم و چیره شدند (۱۴ / صف)؛
در اینجا تذکار نکته‌ای لازم است و آن اینکه چون:

وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ.

سپاهیان آسمان‌ها و زمین خاص خدای متعال است (۴ و ۷ / فتح)؛

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

و جز او سپاه‌های پروردگارت را کسی نمی‌داند (۳۱ / مدثر)؛

خدای متعال برای اینکه اهل باطل از دشمنان خود شکست بخورند و سایل گوناگونی را برمی‌انگیزد. کسانی که با اهل باطل می‌جنگند ممکن است خود اهل باطل باشند و ممکن است اهل حق. قرآن کریم درباره شیوه‌های امداد و تأیید الهی نسبت به مؤمنان مجاهد که سبب شکست کفار و مشرکین می‌شد هم از عوامل درونی و باطنی مانند -إِلْقَاءِ رُعْبٍ وَتَرَسٍ فِي قُلُوبِ كُفَّارٍ وَشُرَكِيٍّ، إِنْزَالِ سَكِينَةٍ وَآرَامِشٍ بِرِ مَؤْمِنِينَ وَكَمِ نِشَانِ دَادِنِ هَرِ يَكِ از طرفین در چشم دیگری - نام می‌برد و هم از عوامل بیرونی طبیعی، مانند باد و باران، و هم از عوامل خارجی فوق طبیعی، مانند لشکریان نادیدنی و فرشتگان. این شیوه‌ها و نیز شیوه‌های دیگر که ما از آنها بی‌خبریم همه برای خدای متعال مساوی و یکسانند و گزینش هر یک از آنها به مقتضای حکمت بالغه او بستگی دارد.

و. ابتلا به مصائب

خدای متعال اهل باطل را به مصائب، شدائد و مشکلاتی دچار می‌کند تا شاید آنان را تنبه و توبه‌ای حاصل آید:

وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ
وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ.

۱. از این آیه شریفه این نکته نیز دانسته می‌شود که خدای متعال به رنگ پوست، نژاد، خون، ملیت، زبان، سرزمین و امثال این امور کاری ندارد و مثلاً بنی اسرائیل قوم برگزیده او نیستند. بنی اسرائیل نیز مانند هر قوم دیگری به دو دسته اهل حق و باطل تقسیم پذیرند و اگر میان این دو دسته جنگی درگیرد امدادها و تأییدات الهی شامل حال حق‌جویان می‌شود. آنچه مهم است حق و باطل و ایمان و کفر است، همین و بس.

کسانی که کفر می‌ورزند به سزای آنچه می‌کنند پیوسته مصیبتی بزرگ یا به آنان می‌رسد یا در نزدیکی خانه او زیستگاهشان رخ می‌دهد تا وعده‌ی خدای متعال در رسد که خدای متعال خلاف وعده نمی‌کند (۳۱ / رعد)؛^۱

وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءِ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُئِنَ الْأُولَىٰ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا.

نیرنگ بد جز به صاحبش نمی‌رسد. مگر جز روش گذشتگان انتظاری دارند؟! هرگز روش خدای متعال را تبدیل‌پذیر نخواهی یافت و هرگز روش خدای متعال را تغییر‌پذیر نخواهی یافت (۴۳ / فاطر).

این مصائب تأدیبی و تنبیهی و موقت و موضعی و جزئی ممکن است توسط انسان‌های دیگر پیش آید، مثل زمانی که اهل حق یا گروهی دیگر از اهل باطل به جنگ گروهی از اهل باطل بیایند و آنان را به شدائد و مشکلات جنگ گرفتار کنند. و ممکن است توسط عوامل طبیعی و غیرانسانی رخ دهد؛ نظیر زلزله، سیل، خشکسالی و قحط و غلا.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ز. تسلط مجرمان و مترفان

اگر هیچ یک از مصائب تنبیهی و جزئی کارگر نیفتاد و هیچ‌گونه تنبه و ندامت و توبه‌ای حاصل نشد و امیدی به بازگشت نماند، اهل باطل مستحق ریشه کن شدن (= استیصال) می‌شوند. مقدمه این هلاکت کلی، تسلط مجرمان و مترفان است که سبب رواج کامل فسق و فجور در جامعه می‌شود:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ *... سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ.

و بدین سان در هر دهکده‌ای [= جامعه‌ای] گناهکاران بزرگ‌تر را [سرور و سالار] ساختیم تا در آن [جامعه] نیرنگ [و فساد] کنند و جز با خودشان نیرنگ نمی‌کنند ولی نمی‌فهمند *... کسانی که گناه کردند به سبب نیرنگ‌هایی که می‌کردند به زودی نزد

۱. مراد از «وعده‌ی الهی» عذاب استیصال است که ذکر آن خواهد آمد.

خدای متعال خواری ای و عذابی سخت می بینند (۱۲۴ و ۱۲۵ / انعام)؛
وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا
تَذْمِيرًا.

چون بخواهیم که دهکده [= جامعه] ای را نابود کنیم خوشگذرانان آن [جامعه] را
فرمان می دهیم تا در آن [جامعه] عصیان کنند و گفتار [خدای متعال] بر آن [جامعه]
محقق شود و ویرانش کنیم، ویرانی ای کامل (۱۶ / اسراء).

ح. استیصال

اگر اهل باطل چنان در کفر و انکار و فسق و فجور فرو رفتند که حکمت بالغه الهی
بیش از این مقتضی امهال آنان و تأخیر عقوبت و عذابشان نباشد نوبت به سنت
«استیصال» (= ریشه کنی، براندازی) می رسد که یکی از سنن قطعی و لایتخلف الهی و
قرینه سنت پیروزی نهایی درباره اهل حق است.^۱

در بسیاری از آیات قرآنی از آدمیان خواسته می شود که در زمین بگردند (= سیر
فی الارض) و نیک بنگرند (= نظر) تا ببینند که فرجام کارهای اهل باطل چه سان بوده
است.^۲

همچنین در بسیاری از آیات شریفه دیگر سخن از ریشه کنی و براندازی و نابودی
اقوام و جوامع گناهکار و ستمگر گذشته می رود.^۳

در بسیاری از آیات هم داستان دچار شدن هر یک از اقوام و جوامع سابق به عذاب
استیصال، جداگانه، مذکور می افتد: قوح نوح، قوم هود (= عاد)، قوم صالح (= ثمود)، قوم

۱. باید دانست که اگر چه مصائب تأدیبی و تنبیهی و موضعی و جزئی وقتی که بر جامعه ای نازل شود دامن گیر
معدود افراد اهل حق نیز می شود و برایشان جنبه آزمایش می یابد (مانند بیماری و ناامنی)، ولی عذاب استیصال
هرگز حتی فردی از اهل حق را شامل نمی شود بلکه مخصوص اهل باطل است. در قرآن کریم شواهد عدیده ای
بر این هست که اهل حق از عذاب های استیصال جان به سلامت برده اند.

۲. از جمله رک. به: ۱۳۷ / آل عمران، ۱۱ / انعام، ۸۴ و ۸۶ و ۱۰۳ / اعراف، ۳۹ و ۷۳ / یونس، ۱۰۹ / یوسف، ۳۶ /
نحل، ۱۴، ۵۱ و ۵۲ و ۶۹ / نمل، ۴۰ / قصص، ۹ و ۴۲ / روم، ۴۴ / فاطر، ۷۳ / صافات، ۲۱ و ۸۲ / غافر، ۲۵ / زخرف و
۱۰ / محمد.

۳. از جمله رک. به: ۶ / انعام، ۴ / اعراف، ۵۴ / انفال، ۱۳ / یونس، ۱۷ / اسراء، ۵۹ / کهف، ۷۴ و ۹۸ / مریم، ۱۲۸ / طه، ۶
و ۹ / انبیاء، ۴۵ / حج، ۵۸ / قصص، ۲۶ / سجده، ۳۱ / یس، ۳ / ص، ۸ / زخرف، ۲۷ / احقاف، ۱۳ / محمد، ۳۶ / ق و
۵۱ / قمر.

لوط، قوم شعیب، فرعونیان، اصحاب سبت، اصحاب رَمَس، اصحاب قریه، قوم تبع، اصحاب فیل و...؛ و غالباً سبب هلاکت آنان نیز که اموری از قبیل کفر، شرک، ظلم، افساد و فسق و فجور است، ذکر می‌شد.

در هفت موضع از سوره شعراء - یعنی در آیات شریفه ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴ و ۱۹۰ - بعد از یادآوری هلاکت پاره‌ای از پیشینیان آمده است:

وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ.

و بیشترشان مؤمن نبودند.

در پایان این مبحث تذکار دو نکته لازم است: نکته اول اینکه از دیداد نعمت بر اثر شکر آن، یکی از سنت‌های قطعی و استثناناپذیر و غیرقابل تبدیل الهی است:

لَإِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ.

اگر سپاس [نعمت‌ها] را به جای آرید به یقین افزونتان دهم (۷ / ابراهیم)؛^۱

ولی نقصان نعمت در نتیجه کفران آن از سنت‌هایی است که از چنان قطعیت و استثناناپذیری‌ای برخوردار نیست. خدای متعال در پی آیه مذکور می‌فرماید:

وَ لَإِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ.

و اگر ناسپاسی کنید عذاب من بسیار سخت است (۷ / ابراهیم)؛

و این تعبیر فقط گویای تهدید است و در کاهش نعمات کفران پیشگان و عذاب و عقابشان صراحت ندارد. به عبارت دیگر از این تعبیر فقط این مطلب فهمیده می‌شود که کفران نعمت اقتضای نزول عذاب و لااقل سلب نعمت را دارد. ممکن است سنن دیگری، مانند املا و استدراج و امهال، جلوی این اقتضا را بگیرد، بر آن حاکم شود و مانع از تأثیر این مقتضی گردد. پس سنت سلب نعمت از ناسپاسان و نزول عذاب بر آنان، درست مانند قانون تجربی سوزاندن آتش، شرایط وجودی و عدمی دارد و باید آن را فقط به عنوان بیان مقتضی تلقی کرد.

در آیه ۵۳ سوره انفال می‌خوانیم:

۱. به قسم و تأکید با لام و نون ثقله توجه شود.

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.

برای اینکه خدای متعال نعمتی را که به گروهی داده است دگرگون نمی‌کند، مگر اینکه آنان خود احوال خود را دگرگون کنند.

یعنی از حالانی همچون ایمان و شکر و تقوی به حالاتی نظیر کفر و کفران و عصیان بگرایند. در آیه ۱۱ سوره رعد نیز می‌خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ.

خدای متعال آنچه را در نزد گروهی هست دگرگون نمی‌کند مگر اینکه آنان خود آنچه را در ضمائر او (دل‌ها)شان هست دگرگون کنند و چون خدای متعال برای گروهی بدی خواهد جلوگیری ندارد و آنان را به جز او دوست و یاری نخواهد بود.

آیه اول به وضوح درباره سلب نعمت است و آیه دوم نیز در همین معنا ظهور دارد (مخصوصاً با توجه به قرینه‌ای که از آیه اول حاصل می‌شود و سیاق آیات). یعنی خدای متعال نعمت‌هایی را که به مردم عطا فرموده است از آنان بازپس نمی‌گیرد مگر اینکه اوضاع و احوال باطنی و معنوی آنان تغییر کند و به باطل بگرایند و اگر چنین کنند نسبت به آنان اراده سوء خواهد کرد و اگر خدای متعال نسبت به کس یا کسانی اراده سوء کند هیچ موجودی نمی‌تواند مانع اعمال و اجرای اراده وی شود. چنانکه ملاحظه می‌شود آیه مورد بحث (= دومین آیه) نیز صراحتی در این ندارد که به محض تغییر وضع و حال نفسانی و درونی مردم، خدای متعال اراده سوئی نسبت به آنان می‌کند، بلکه تاکید آیه همه بر این است که تا زمانی که مردم راه ایمان و شکر و تقوی و اطاعت می‌پویند نعمت‌ها از آنان سلب شدنی نیست؛ چنانکه جمله:

وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ.

نیز صراحتی ندارد در اینکه حتماً خدای متعال ناسپاسان را عذاب می‌کند. حاصل آنکه اگر چه تغییر حال از شکر به کفران اقتضای سلب نعمت و نزول عذاب دارد، این سنت قطعیت و اطلاق ندارد بلکه مشروط و مقید است به عدم موانع.

در اینجا ممکن است سؤال دیگری پیش آید و آن اینکه آیا اگر مردمی به بلایا و

مصائبی گرفتار شدند تا هنگامی که به صلاح نیایند و راه حق در پیش نگیرند همچنان در بند آن بلیات و مصیبت‌ها خواهند ماند یا نه. ما در مطالعات خود مطلبی نیافتیم که دال بر این باشد که مرتفع شدن شدائد و مشکلات جز بر اثر تنبه و ندامت و توبه مردم ممکن نیست، بلکه قرائنی داریم بر اینکه چنین نیست و خدای متعال گاهی از باب املا و استدراج و امهال و گاهی به حکم رحمت و وسعت و سابقه خویش مردمی را از سختی‌ها و دشواری‌ها و ناملايمات نجات می‌دهد.

پس آنچه قطعی و یقینی و مسلم است این است که مادام که مردم نعمت‌های الهی را قدردانی و سپاسگزاری می‌کنند آنها را از دست نخواهند داد. ناسپاسی و عدم قدردانی نیز اگر چه مقتضی سلب نعمت و نزول عذاب است، تحقق یا عدم تحقق این امور بستگی دارد به اینکه سنت دیگری حاکم بر این سنت بشود یا نه. و اینکه آیا کدام سنت بر سنت دیگر حکومت و رجحان می‌یابد برای ما انسان‌ها

معلوم نیست و فقط به علم و حکمت و تدبیر و تقدیر الهی باز بسته است.

دومین نکته این است که ما تاکنون همواره از اهل حق و اهل باطل سخن می‌گفته‌ایم، ولی چنانکه ملاحظه شد قرآن کریم هر یک از این دو دسته را با یک رشته از اوصاف و عناوین معرفی می‌فرماید. بعضی از اوصاف قرآنی اهل حق عبارت است از: راهیافته (مهتدی)، مؤمن (به خدای متعال و روز بازپسین و..)، یکتاپرست (موحد)، خداپرست (ربی)، پرهیزگار و پروا پیشه (متقی)، فرمانبردار خدای متعال، پیامبران الهی و اولوالأمر، صالح (عامل به صالحات و کارهای شایسته) به پادارنده کتاب‌های آسمانی، نیکوکار (محسن)، توبه‌گر (تائب)، آمرزش‌خواه (مستغفر)، کمک‌خواهنده از خدای متعال (مستعین بالله)، متوکل بر پروردگار، پایدار بر راه راست (مستقیم علی الطریقه)، شکیبیا (صابر)، نمازگزار و به پادارنده نماز (مقیم الصلوة)، زکات‌دهنده، آمر به معروف و ناهی از منکر، یاور خدای متعال، کوچ‌کننده در راه خدای متعال (مهاجر فی سبیل الله) و جنگجو در راه خدای متعال (مقاتل فی سبیل الله). پاره‌ای از عناوین قرآنی «اهل باطل» بدین قرار است: منحرف و کجرو (زائغ)، کافر، مشرک، دروغ‌شمارنده نشانه‌های خدای متعال (مکذب بآیات الله)، مسخره‌کننده نشانه‌های الهی (مستهزیء بآیات الله)، پیرو

هوس (متبع الأهواء)، فاسق، گناهکار، مجرم، بدکار (مُسیء)، ستمگر (ظالم)، تبهکار (مفسد فی الأرض)، سرکش و برتری جو (عالی فی الأرض)، مشرف، خوشگذران (مترف) و نیرنگباز (ماکر، أهل المكر السیء). این عناوین و اوصاف را می توان «معرفات» و «امارات» اهل حق و اهل باطل دانست. به تعبیری دیگر نیز می توان گفت که اهل حق اراده حیات آخرت دارند و اهل باطل اراده حیات دنیا، آنان آخرت طلباند و اینان دنیا طلب.

والحمد لله رب العالمین

و صلی الله علی محمد و اله الطاهرین

