

قانون‌مندی تاریخ از منظر عقل و دین

(۱)

جواد سلیمانی

دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام

چکیده

دانشمندانی که حرکت تاریخ را دارای مدل خاصی دانسته‌اند، قانون‌مندی حرکت تاریخ را مسلم گرفته و در مقابل، برخی کسانی که حرکت تاریخ را اتفاقی و غیر قابل پیش‌بینی پنداشته‌اند، در حقیقت بر قانون‌مندی حرکت جامعه و تاریخ، مهر بطلان زده‌اند. دسته سومی نیز قانون‌مندی تاریخ را در مقام اثبات و اکتشاف غیر ممکن شمرده‌اند.

در قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بر سنت‌مند بودن تاریخ تأکید شده و بر همین اساس، انسان‌ها به عبرت‌آموزی از سرگذشت پیشینیان دعوت شده‌اند. از این رو این مسئله را علمای دینی تأیید، و امری غیر قابل تردید دانسته‌اند. ولی در میان مورخان، جامعه‌شناسان و فیلسوفان تاریخ، چه در اصل قانون‌مندی تاریخ و چه در نحوه قانون‌مندی تاریخ، اختلاف‌هایی دیده می‌شود. نگارنده در این مقال در بخش نخست، دیدگاه‌های موجود در باب قانون‌مندی یا تصادفی بودن تاریخ را بررسی کرده، آن‌گاه درباره رابطه قوانین حاکم بر تاریخ و آزادی انسان بحث نموده، سپس در بخش دوم، برخی از دلایل قرآنی را در این مقوله مطرح کرده است. در مجموع، مقاله حاضر تصادفی بودن

حرکت تاریخ را نقد و بر سنت‌مندی تاریخ صخه می‌گذارد و رابطه آن را با آزادی انسان بررسی می‌کند. گفتنی است به خاطر طولانی بودن مقاله، بخش دوم آن در شماره آینده همین نشریه منتشر خواهد شد.

واژگان کلیدی: قرآن، فلسفه، تاریخ، تصادف، قانون، سنت و آزادی.

مقدمه

پیش از ورود در بحث، بررسی مفهوم قانون و رابطه قانون‌مداری تاریخ با آزادی انسان ضروری به نظر می‌رسد که در مباحث مقدماتی بدان خواهیم پرداخت.

۱. مفهوم قانون

قانون «اصل و مقیاس چیزی» را گویند. بر همین اساس، به دستورها و مقرراتی که از طرف دولت و مجلس برای حفظ انتظامات و اداره جامعه وضع می‌شود اطلاق می‌گردد،^۱ زیرا این قوانین به منزله اصلی است که افراد جامعه باید خود را با آن منطبق کنند و تخلف اشخاص، با آن سنجیده می‌شود. هم‌چنین است قوانین طبیعی که حرکت طبیعت بر اساس آن تنظیم می‌گردد.

۱-۱. انواع قانون

لفظ قانون به دو صورت به کار برده می‌شود: گاه مقصود از «قانون»، قانون اعتباری یا تشریحی است که مفاد جمله‌ای است که صراحتاً یا التزاماً بر امر یا نهی دلالت دارد، مثل این‌که می‌گوییم هر راننده‌ای باید وسیله نقلیه خود را از سمت راست مسیر براند. ولی گاهی مراد از «قانون»، قانون حقیقی یا تکوینی است که حکایت از ارتباط نفس‌الامری می‌کند و سروکاری با اعتبار وضع ندارد، مثل این‌که حاصل جمع دو و دو چهار می‌شود، آب بر اثر حرارت به جوش می‌آید. و مقصود ما از «قانون» در این مقال، همین قوانین حقیقی است نه اعتباری.

۱-۲. انواع قانون حقیقی

گفتنی است که قوانین حقیقی نیز به نوبه خود به سه دسته علمی، فلسفی و منطقی تقسیم می‌شوند:

الف) قوانین علمی: قوانینی است که از مفاهیم ماهوی^۱ تشکیل می‌شوند و از پدیده‌های خارجی مادی و محسوس سخن می‌گویند، مانند قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی.

ب) قوانین فلسفی: این قوانین از مفاهیم فلسفی (مفاهیمی که ماب‌ازای مستقل دارند) ساخته می‌شوند، مثل خدا وجود دارد، انسان نفسی دارد که مجرد و جاودانه است.

ج) قوانین منطقی: قوانینی است که از مفاهیم منطقی تشکیل می‌شوند و درباره صورت‌های ذهنی سخن می‌رانند، نظیر «انتاج شکل اول، مشروط به موجب بودن صغرا و کلی بودن کبر است».

با توجه به این‌که همه قوانین علمی مصادیقی از قوانین فلسفی عموماً و قانون علیت خصوصاً هستند و ارتباط علی و معلولی، یک ارتباط ضروری است، در نتیجه، هیچ قانون علمی‌ای استثناپذیر نیست.^۲

۱. مفاهیم کلی که در علوم عقلی به کار برده می‌شوند، سه دسته‌اند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی.

مفاهیم ماهوی (مقولات اولی) مفاهیمی هستند که ذهن انسان به‌طور خودکار و بدون نیاز به مقایسه و تأمل، آن‌ها را از موارد جزئی، انتزاع می‌کند، مانند مفهوم انسان و سقیدی.

مفاهیم فلسفی (مقولات ثانیه فلسفی) مفاهیمی هستند که انتزاع آن‌ها نیاز به کند و کاو و مقایسه دارد، مانند مفهوم علت و معلول که از مقایسه مصادیق آن‌ها و رابطه خاص آن‌ها با یکدیگر، انتزاع می‌شوند.

مفاهیم منطقی (مقولات ثانیه منطقی) مفاهیمی هستند که از ملاحظه مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگی‌های آن‌ها انتزاع می‌شوند، چنان‌که وقتی مفهوم انسان را در نظر می‌گیریم و می‌بینیم که قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمار است، مفهوم (کلی) را از این مفهوم، انتزاع می‌کنیم و به همین جهت، این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر واقع می‌شوند و به اصطلاح، هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است (محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ص ۲۰۸).

۲. قوانین علمی و طبیعی گاه به صورت قضایای حملیه حقیقیه و گاه به صورت شرطیه متصله لزومیه و

۱-۳. شروط لازم برای یک قانون حقیقی

کلیت موضوع و عمومیت سور، شرط لازم یک قانون حقیقی به شمار می‌رود؛ به بیان دیگر، همه قوانین حقیقی باید هم موضوعاتشان مفاهیم کلی باشند و هم سورهایشان الفاظی چون همه، هر، هیچ باشند. از همین رو قوانینی چون: «آهن با اکسیژن ترکیب می‌شود»، «هر انسانی از روح و بدن ترکیب می‌شود» قوانین حقیقی به شمار می‌روند. بنابراین، نه قضیه شخصیة قانون محسوب می‌شود و نه قضایای جزئیة.

روشن است لازمه کلیت موضوع این است که نمی‌توان با سالبه جزئیة آن را نفی کرد؛ یعنی استثنا در آن راه ندارد. بر همین اساس، گاه یکی از شروط قانون حقیقی «عدم استثنا در قانون» شمرده شده است، زیرا قوانین علمی در هر یک از قالب‌های سه‌گانه فوق بیان شوند، به قضایای شرطیه متصله لزومیه بازمی‌گردند^۱ به گونه‌ای که اگر مقدم یا شرط یا ملزوم تحقق یابد، تالی یا جزای شرط (یا مشروط) یا لازم نیز ضرورتاً تحقق خواهد یافت. به دیگر سخن، از آن جا که هر قانون علمی بیان‌گر ارتباط علی و معلولی میان دو پدیده است و از سوی دیگر می‌دانیم که تخلف معلول از علت تامه به معنای ظهور علت تامه بدون معلول، امری غیر ممکن می‌باشد، در قوانین علمی استثنا راه ندارد.

بنابراین، پی بردن به یک یا دو یا چند مورد استثنا بر یک قانون علمی، دال بر این

^۱ گاه به صورت قضایای شرطیه منفصله حقیقیه بیان می‌شوند.

حمله حقیقیه: آن است که وجود موضوع آن در نفس الامر باشد؛ یعنی حکم بر افراد محقق‌الوجود و مقدرالوجود با هم بار شده باشد، مانند هر مثلث مجموع زوایایش مساوی صد و هشتاد درجه است یا هر آبی پاک است (مظفر، المنطق، ص ۱۶۳).

شرطیه منفصله حقیقیه: منفصله‌ای است که در آن، حکم می‌شود که اگر یکی از دو جزء آن صادق باشد، جزء دیگر کاذب است و برعکس، مانند (یا این صفحه سفید است یا غیر سفید است)، و در سالبه، حکم مزبور نفی می‌شود، مانند (چنین نیست که یا این جسم سفید است یا سنگین است) (عسکری سلیمانی، معیار اندیشه، ص ۵۸).

۱. مثلاً، قضیه حمله حقیقیه «زوایای تابش و بازتاب با هم برابرند» باطناً به این قضیه بازمی‌گردد: «اگر نوری بر صفحه‌های صیقلی بتابد با زاویه‌ای مساوی زاویه تابش منعکس خواهد شد».

است که یا همه اجزای علت تامه شناخته نشده و یا همه یا پاره‌ای از موانعی را که جلوی تأثیر علت فاعلی رامی گیرند نشناخته‌ایم، بنابراین قانون‌پنداری ما از اعتبار لازم برخوردار نمی‌باشد.^۱

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که کلیت، ضرورت و دوام از مقومات قوانین حقیقی است.

پرسش مهم

در این جا پرسش مهمی پیش می‌آید و آن این‌که آیا صرف کلیت موضوع در قانونیت یک قانون حقیقی کفایت می‌کند یا الزاماً باید قضیه کلیه بیش از یک مصداق داشته باشد؟ در پاسخ، برخی علما و منطق‌دانان معتقدند از آن‌جا که برای قانونیت یک قانون انطباق مفهومش بر موارد مختلف کفایت می‌کند، بعید نیست که برای قانونیت یک قانون همین که مفهومش قابل انطباق بر موارد مختلف باشد کفایت کند و نیازی به این نباشد که در خارج هم مصادیق متعدد داشته باشد. آنچه در این زمینه ضرورت دارد، کلیت مفهوم موضوع است، نه بیش از یک مصداق داشتن آن. البته این موضوع در قضایای علمی و تجربی سؤال‌برانگیزتر است، زیرا اگر قانونی بیش از یک مصداق نداشته باشد تکرارپذیر نخواهد بود و بدون تکرار و تجربه نمی‌توان به قوانین علمی و تجربی نایل شد. از همین رو برخی بیش از یک مصداق داشتن را در خصوص قوانین علمی و تجربی شرط لازم دانسته‌اند.

البته باید توجه داشت که بین مقام ثبوت و اثبات، تمایز جدی وجود دارد. هر قانونی یک مقام ثبوت و یک مقام اثبات دارد. بی‌گمان در مقام ثبوت قوانین تجربی، نیاز به تکثیر مصداق نیست، زیرا تکرار و تجربه از لوازم و ضروریات مقام اثبات و کشف یک قانون علمی است، نه مقام ثبوت آن. رابطه علی و معلولی میان یک قانون علمی چه ما بدان پی‌ببریم و چه پی‌نبریم، همواره در عالم واقع موجود است. از این رو یکی از دانشمندان در این مورد می‌نویسد:

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۱۲۱.

به گمان، ما حتی در خصوص قوانین علمی و تجربی نیز شرط مزبور، لزومی ندارد، زیرا فرقی اساسی هست بین ثبوت یک قانون و اثبات آن. همه قوانین منطقی و فلسفی قبل از این که اثبات شوند ثبوت دارند. به همین سان، قوانین علمی و تجربی نیز پیش از این که کشف شوند ثبوت داشته‌اند. تأثیری که تکرار و تجربه و آزمایش دارند در کشف و فهم قوانین علمی و تجربی است، نه در ثبوت خارجی و واقعی آن‌ها. دست‌رسی نداشتن به آزمایش و تجربه، راه کشف قانون را احیاناً، سد خواهد کرد، ولی موجودیت قانون را زایل نتواند ساخت.^۱

پیش‌بینی در تاریخ

اگرچه در نظر بدوی چنین می‌نماید که نفس قانون‌مندی تاریخ، مستلزم پیش‌بینی حوادث آینده تاریخ است، اما به نظر می‌رسد که این سخن نیازمند تأمل بیشتری است، زیرا همه قوانین علمی در حقیقت، قضایای شرطیه متصله لزومیه‌ای هستند که در آن‌ها از وضع مقدم، وضع تالی و از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج می‌شود. بنابراین نمی‌توان گفت که از صرف آگاهی از یک قانون علمی قدرت پیش‌بینی حاصل می‌شود، بلکه باید از راه دیگری بفهمیم که شرط مورد نظر تحقق می‌یابد تا از این ره گذر تحقق مشروط را پیش‌بینی کنیم.

خلاصه آن‌که پیش‌بینی‌های^۲ دانشمندان، مطلق و بی‌قید و شرط نیست، بلکه مقید و مشروط است به تحقق مقدم‌ها یا شرط‌ها.^۳

۲. مفاهیم تصادف

از آن‌جا که منکران قانون‌مندی تاریخ خواسته یا ناخواسته باید به اتفافی بودن حرکت تاریخ تن دهند، ناچار باید مفهوم تصادف و انواع آن مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود مقصود از تصادفی بودن حرکت تاریخ در برابر قانون‌مندی آن چیست.^۴

۱. محمدتقی مصباح‌زیدی، همان، ص ۱۲۲.

۲. پیش‌بینی، عبارت از آینده‌نگری مشروط است، ولی پیش‌گویی، آینده‌نگری مطلق است که مخصوص پیامبران - صلوات‌الله علیهم اجمعین - و امامان علیهم‌السلام و اولیای الهی است.

۳. ر.ک: محمدتقی مصباح‌زیدی، همان، ص ۱۲۲ - ۱۲۴.

۴. البته باید توجه داشت که برخی از منتقدان قانون‌مندی تاریخ در حقیقت، منکر امکان یافتن

تصادف، انواع گوناگونی دارد؛ به این معنا که عوامل مختلفی موجب می‌شوند تا ما پدیده‌ای را تصادفی بخوانیم. در مجموع می‌توان آن‌ها را در اقسام ذیل بیان نمود:

۲-۱. معدوم شدن علت ناقصه یا شرط پنهان

گاهی یکی از اجزای علت تامه یک چیز یا یکی از شرایط تحقق آن چیز در بیشتر موارد وجود و حضور دارد، به گونه‌ای که علیت یا شرطیت آن علت ناقصه یا آن شرط بر ما پوشیده می‌ماند. حال اگر در موردی آن علت ناقصه یا آن شرط، معدوم و غایب شود، در نتیجه، آن چیز محقق و پدیدار نخواهد شد و ما با واقعه‌ای خلاف انتظار روبه‌رو خواهیم شد که آن را تصادفی می‌خوانیم.

۲-۲. برخورد دو سلسله از علت‌ها و معلول‌های مستقل

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 که از کنار آن دیوار می‌گذرد بیفتد می‌گوییم که حادثه‌ای تصادفی رخ داده، ولی در واقع، افتادن آجر، تابع سلسله‌ای از علت‌های فیزیکی و

قوانین تاریخ هستند نه وجود اصل قوانین تاریخی در مقام ثبوت؛ آنان معتقدند در مقام اثبات نمی‌توان به قوانین حاکم بر حرکت تاریخ، مانند قوانین حاکم بر عالم طبیعت دست یافت. کارل پوپر می‌نویسد: «این امید که روزی بتوانیم قوانین حرکت اجتماع را بیابیم، به همان صورت که نیوتون قوانین حرکت اجسام مادی را یافت، چیزی جز نتیجه همین بدفهمی‌ها نیست، چون هیچ حرکت اجتماعی نیست که از هر جهت، مشابه با حرکت اجسام مادی باشد. بنابراین، چنین قوانینی وجود ندارد (فقر تاریخی‌گری، ص ۱۲۳). گرهارد رتیر یکی دیگر از منکران قانون‌مداری تاریخ نیز می‌گوید: «تاریخ سیاسی عبارت است از تاریخ یک پدیده واحد و غیر مکرر، موضوعات چنین تاریخی هرگز مجوزی برای درک حقایق عمومی و کلی نیست، زیرا همیشه تازه و منحصر به فرد است و بنابراین غیر قابل پیش‌بینی است. تنها آگاهی مورخ است که به آشفتنگی و هرج و مرج محتوای تاریخ شکل می‌دهد و آن را قابل درک می‌سازد» (ر.ک: حمید حمید، علم تحولات جامعه، ص ۲۰۲). گفتیم در قانون حقیقی، کلیت و عمومیت شرط است حال اگر پدیده‌ای تاریخی به علت جزئی و خاص بودن قابل تکرار نباشد چگونه می‌توان از آن قانون استخراج کرد و به سایر مراحل و مقاطع تاریخی تعمیم داد. البته این قول نیاز به بحث و بررسی افزون‌تری دارد که از طرح آن در این مقال کوتاه صرف نظر می‌شود.

مکانیکی است، و گذر عابر، در همان لحظه سقوط آجر، تابع سلسله‌ای دیگر از علت‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی است.

۲-۳. تحقق امر غیر مقصود

گاهی نیز به امری 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؛ یعنی او را دیدم اگرچه قصد دیدن او را نداشتم و به ملاقات و دیدار او نرفته بودم. 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.

۲-۴. بطلان اصل علیت

در فلسفه و کلام، تصادف به این معناست که اصل علیت، باطل است و نظام عالم بر پایه وجود نظام علی و معلولی نیست.

۲-۵. مقصود نبودن نسبت به فاعل قریب

حوادث و وقایعی هست که هیچ فاعلی، در هیچ مرتبه‌ای، آن‌ها را قصد نکرده است. ولی از آن‌جا که تمام هستی تابع اراده الهی است؛ یعنی اراده الهی در پس و طول علل قریب و بی‌واسطه قرار دارد، هر امر تصادفی در حقیقت نسبت به فاعل قریب خودش تصادفی است نه این‌که مطلقاً تصادفی باشد؛ به این معنا که هیچ علتی آن را اراده نکرده باشد. حضرت موسی علیه السلام رفت تا از کوه طور آتشی بیاورد، ولی اوضاع دگرگون شد و به پیامبری مبعوث شد. این حادثه نسبت به موسی تصادفی بود، ولی نسبت به خدا که فرمود «جئت علیّ قدراً یا موسی»^۱ هرگز تصادفی نبود.

۱. «بر اساس تقدیر [حساب شده] به این جا آمده‌ای، (طه (۲۰) آیه ۴۰).

آیه «ما أضراب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا...»^۱ نیز ناظر به همین مطلب است.^۲

۲-۶. انتساب به یک علت جزئی غیر مترقبه

گاهی یک پدیده که از دست به دست هم دادن علل اصلی متعدد و مهم زیادی در حال پدید آمدن است ناگاه با یک رخ داد جزئی زودتر پدید می‌آید. در این جا به دلیل این که انتساب آن پدیده یا حادثه به چنین علت جزئی غیر مترقبه است آن را تصادفی می‌خوانیم. به عنوان نمونه مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی، در میدان نبرد با عباسی‌ها دچار فشار ادرار شد و برای قضای حاجت، از لشکریان خود کناره گرفت و به گوشه‌ای رفت، در این میان، 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. از این رو گفتند: «ذهب دولة ببولة» و حال آن که علت اصلی انقراض بنی امیه ظلم فزاینده‌ای بود که به از بین رفتن نفوذ مردمی آنان منجر شد و مشمول سنت نابودی الهی گردید.^۳

بنابراین، تصادف به معنای نفی علیت یک‌سره (چه به صورت چهارم و چه به صورت پنجم) باطل است و تخلف معلول از علت تامه‌اش ممکن نیست، چه معلول باشد و علت تامه نیامده باشد و چه منکر علیت باشیم.

بنابراین، تصادف در تاریخ به معنای نفی علیت، غیر قابل قبول بوده، گریزی از پذیرش ضابطه مند بودن تاریخ نیست، ولی تصادف به یکی از سه معنای نخست، امری ممکن است.

۳. عدم ملازمه میان قانون‌مندی تاریخ و اصالت فلسفی آن

شاید برخی گمان کنند قانون‌مندی جامعه و تاریخ فرع بر اصالت فلسفی آن‌هاست

۱. «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌هایتان [به شما] نرسد، مگر آن‌که پیش از این‌که آن را پدید آوریم،

در کتابی درج شده است...» (حدید (۵۷) آیه ۲۲).

۲. رک: محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۱۲۴ - ۱۲۷.

و از آن جا که اصل اصالت آن‌ها جای بحث دارد بنابراین قبل از پرداختن به بحث قانون‌مندی باید بحث از اصالت فلسفی جامعه یا تاریخ را مقدم داشت. اما در پاسخ باید گفت که قانونیت یک قانون الزاماً درگرو وجود حقیقی و عینی موضوع و محمول آن نیست، بلکه اگر موضوع یا محمول، منشأ انتزاع حقیقی داشته باشند کفایت می‌کند. اساساً - چنان‌که در تعریف قانون حقیقی گذشت - قانون حقیقی الزاماً بیان‌گر ارتباط میان دو امر حقیقی نیست، بلکه بیان‌گر ارتباط واقعی و نفس‌الامری است و از آن جا که چنین رابطه‌ای در میان دو امری که صرفاً منشأ انتزاع خارجی و حقیقی دارند ممکن‌الوقوع است، قانون حقیقی در چنین مواردی نیز یافت خواهد شد.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم که اگر برای جامعه و تاریخ منشأ انتزاع حقیقی نیز قائل شویم طرح بحث از قانون‌مندی آن‌ها امری معقول و ممکن خواهد بود.

۴. سه نظریه در باب قانون‌مندی یا تصادفی بودن تاریخ

۴-۱. تطورات تاریخی قانون‌مند نیست

این دیدگاه به سه گونه می‌تواند تفسیر شود:

تفسیر اول: طبق این تفسیر از آن جا که برخی از حوادث بزرگ تاریخی بر اثر روی داده‌های جزئی و اتفاقی رخ داده و می‌دهد، به گونه‌ای که شأنیت علیت حادثه‌ای به این مهمی را نداشته و پیدایش آن هم تصادفی بوده است، نمی‌توان قانون‌مندی تطورات تاریخی را پذیرفت، بلکه باید گفت که تصادف و اتفاق، آفریننده حوادث تاریخ هستند.

برتراند راسل به عنوان مؤید این نظریه می‌کوشد تا با طرح و ارائه پاره‌ای نمونه‌ها اثبات کند که طریق کامل تکامل تاریخی بر مبنای شرایط کاملاً «احتمالی» قابل تغییر است. وی با طرح چنین ادعایی می‌گوید:

اگر در سال ۱۷۶۸ م کنوآفور سیکار را تسلیم فرانسه نمی‌کرد و اگر ناپلئون کمی دیرتر به دنیا می‌آمد در این صورت وی یک ایتالیایی بود و در نتیجه قادر نبود تا موفقیت

خویش را به عنوان ناپلئون فرانسه تدارک ببیند... به دشواری می‌توان تصور کرد که همان سرنوستی که با وجود ناپلئون نصیب فرانسه گردید بی‌او نیز بر آن مقدر بود.^۱

پاسکال می‌گوید:

اگر بینی ملکه کلئو پاترا اندکی کوتاه‌تر بود شکل دنیا را تغییر می‌داد، زیرا در آن صورت آنتوان بر او عاشق نمی‌شد، نزد او نمی‌ماند، از او گوشت شکست نمی‌خورد.

برخی نیز گفته‌اند:

اگر لوئی شانزدهم در صرف خوراک شتاب می‌کرد به چنگ انقلابیون نمی‌افتاد و اسیر و مقتول نمی‌شد و در نتیجه، بارقه انقلابات اروپایی می‌افسرد.^۲

آنان با توجه به این شواهد می‌گویند که اگر فتوحات و جهانگیری‌ها و حوادث تاریخی بر اساس نظام علی و معلولی تحقق می‌یافت نمی‌بایست نظم علی و معلولی به واسطه چنین پیشامدهای جزئی که علیت آن برای رخ دادهای تاریخ ساز قابل باور نیست، تحقق می‌یافت.

نقد

در مقام رد این نظریه باید گفت که طبق قانون علیت هیچ حادثه‌ای بدون علت رخ نمی‌دهد. بنابراین، تصادفی که در رخ دادهای تاریخی احساس می‌شود به یکی از معانی پیش‌گفته اطلاق می‌شود و معانی فوق با قانون‌مند بودن تاریخ منافاتی ندارد، زیرا مستلزم نفی نظام علی و معلولی در تاریخ نیست.

در مثال فوق، عدم شتاب لوئی شانزدهم در خوراک خوردن و دست‌گیری و قتلش موجب پیروزی انقلاب فرانسه نشد، بلکه قتل او به عنوان پادشاه فرانسه وقتی در کنار استبداد حاکم بر نظام فئودالی قرار گرفت موجب فروپاشی حکومت فئودالی گردید؛ به دیگر سخن، راز اصلی فروپاشی نظام فئودالی در زورگویی‌ها و فشار و ستمی بود که در مدت صدها سال بر طبقات ضعیف و توده جامعه وارد

۱. حمید حمید، همان، ص ۲۱۱.

۲. آریانپور، در آستانه رستاخیز، ص ۱۶۱.

آورد؛ ستمی که موجب انزجار مردم از آنان شد. قتل لوئی شانزدهم تنها در فروپاشی نظام فئودالی شتاب ایجاد نمود، به گونه‌ای که اگر لوئی شانزدهم هم در خوراک شتاب می‌کرد و کشته نمی‌شد باز نیز چندی بعد نظام فئودالی فرو می‌پاشید. بنابراین، اتفاقی و تصادفی بودن این حادثه ناشی از استثنا خوردن نظام علی و معلولی در این جا نیست، بلکه ناشی از این است که حادثه‌ای رخ داد که تحقق آن نه توسط لوئی شانزدهم قصد شده بود و نه توسط قاتل او. به بیان دیگر، تصادفی بودن آن را این گونه می‌توان تبیین کرد که حادثه‌ای رخ داد که به دلیل مخفی بودن علت اساسی و اصلی آن و انتساب علتش به امری فرعی و جزئی که شأنیت علت چنین حادثه‌ای را نداشته غیر مترقبه و تصادفی جلوه می‌کند.

برخی دانشمندان غربی نیز حاکمیت تصادف بر تحولات تاریخ را نمی‌پذیرند. منتسکیو می‌گوید:

تصادف بر جهان حکم فرما نیست. این نکته را می‌توان از رومیان پرسید، زیرا آنان تا زمانی که برنامه‌ای در فرمانروایی داشتند، با کامیابی‌های پیایی قرین بودند و چون برنامه‌ای دیگر در پیش گرفتند با ادب‌ارهای پیایی روبه‌رو شدند. 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 علل اند 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

شهید مطهری^۲ نظریه منتسکیو و مقصود از علل کلی و نقش آن را در کنار علل جزئی یا تصادفی با مثال‌های زیبایی روشن می‌کند، می‌فرماید:

بحث بر سر علل کلی است؛ یعنی تصادف در دنیا زیاد رخ می‌دهد ولی آن چه مسیر را تعیین می‌کند تصادفات نیست. آن چه مسیر را تعیین می‌کند همان علل کلی و عمومی است [ظاهراً مقصود علل اصلی است]. مثل علل کلی و عمومی مثل کاروانی

۱. آرون ریمن، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۲۶ و ۲۷. به نقل از: مجموعه آثار منتسکیو، فصل ۱۸، ج ۲، ص ۱۷۳ (ترجمه فارسی همین کتاب، ص ۲۱۳).

است که تصمیم گرفته از شهری به شهر دیگر برود. این علت کلی است. در بین راه علل جزئی پیدا می‌شود که مثلاً در فلان نقطه به عللی (مثلاً راه خراب است یا پل خراب شده است) باید بپیچد به سمت راست و از راه اصلی خارج شود، ولی بعد برمی‌گردد به همان جاده. مقدار دیگری می‌رود و دوباره علتی پیدا می‌شود. این بار می‌پیچد به سمت چپ، ولی دوباره می‌افتد در همان جاده؛ یعنی آن علل جزئی مؤثر هست، ولی مؤثر جزئی است و مسیر اصلی را او تعیین نمی‌کند. منتسکیو حرفش این است که برخی علل کلی بر تاریخ حاکم است که علل جزئی گاهی ناشی از همان علل کلی است و اگر احیاناً ناشی از آن علل کلی نباشد، تأثیر زیادی در وضع ندارد. مثلاً ما خیال می‌کنیم که ادرار مروان حکم سبب انقراض بنی‌امیه شد، انقراض بنی‌امیه یک سلسله علل کلی حاکم بر تاریخ دارد که بر تاریخ فرعون زمان خودش حاکم بود و بر تاریخ فرعون‌های زمان‌های دیگر نیز حاکم است. انقراض بنی‌امیه معلول یک سلسله علل کلی آن است. ادرار مروان حکم در آن روز یک بهانه است. شاید این امر فقط چند روز قضیه را تسریع کرده است، مسیر را عوض نکرده؛ یعنی این جور نیست که اگر او ادرار نمی‌کرد دولت بنی‌امیه مثلاً پانصد سال دیگر هم بر سر کار بود، بلکه در آن صورت نیز تاریخ دنیا به همین طرف که سیر کرده سیر می‌کرد. آن، نقش تعیین‌کننده ندارد.^۱

البته ما منکر نقش شخصیت‌ها و قهرمانان در تاریخ نیستیم، اما نقش آنان را کمتر از آن حدی می‌دانیم که فی‌نفسه یا به‌طور استقلال موجب حرکت تمام تاریخ شوند. تأثیر شخصیت‌ها در تاریخ خود یکی از قوانین حرکت تاریخ است، ولی خود آن شخصیت‌ها محصول زمینه‌های اجتماعی و تاریخی هستند.

هانری پوانکره معتقد است هیچ پدیده‌ای از شمول نظام علی و معلولی بیرون نیست، ولی وقتی علت‌های کوچک، معلول‌های بزرگ را به وجود می‌آورند ما آدمیان می‌پنداریم که تصادف و اتفاق روی داده است.^۲

ای اچ‌کار معتقد است تاریخ به هیچ روی قلمرو تصادف و اتفاق نیست، و حادثه تاریخی‌ای که ما تصادفی‌اش می‌خوانیم چیزی جز نتیجه تصادم دو رشته علی و معلولی مستقل از هم نیست. (این به اصطلاح تصادفات در تاریخ، معرّف توالی

۱. شهید مطهری، مجموعه آثار، فلسفه تاریخ، ج ۱۵، ص ۱۹۵.

۲. ر.ک: عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۰۴.

علت و معلولی است که توالی دیگر را که مطمح نظر اصلی مورخ است قطع - و به عبارت دیگر با آن برخورد - می‌کند.^۱
تولستوی می‌گوید:

ما ناچار می‌شویم برای توضیح حوادث نامعقول، یعنی حوادثی که دلیل عقلی آن‌ها را درک نمی‌کنیم، به تقدیر متوسل گردیم.^۲

برخی مانند تولستوی معتقدند وجود علت‌های ناشناخته و آنچه ذهن انسان از دریافت علت‌هایش عاجز است؛ در واقع حوادث و اموری که مورخ برای آن‌ها نمی‌تواند هیچ علت معقولی ذکر کند «تصادفی» نام می‌گیرند.^۳

تفسیر دوم: طبق این تفسیر، تصادفی بودن حرکت تاریخ به معنای قانون‌مند نبودن حرکت تاریخ از یک دوره تاریخی به دوره دیگر است؛ به این معنا که گذر تاریخ از دوره زمین‌داری به دوره سرمایه‌داری اتفاقی است و از نظام علی و معلولی پیروی نمی‌کند، همان‌گونه که مراحل چهارگانه اولیه‌ای^۴ که مارکس برای همه جوامع و تاریخ شمرده است، دست‌کم بر اساس تاریخ برجای مانده از آسیا قابل قبول نیست و در آسیا این چهار مرحله مصداق ندارد، تازه در قاره اروپا هم وجود مرحله کمون اولیه مورد تردید است.

نقد

به عقیده ما این سخن که «تطورات تاریخی قانون‌مند نیست» به هرگونه تفسیر شود، باطل است، زیرا - چنان‌که گذشت - مقصود از قانون‌مندی تاریخ، قانون حقیقی است و از آن‌جا که قانون حقیقی مبین رابطه علی و معلولی بین موضوع و محمول یا مقدم و تالی است و نظام علی و معلولی بین پدیده‌ها، اعم از تاریخی و اجتماعی و غیره استثنائاً پذیر است، نمی‌توان گفت گذار از یک دوره تاریخی به دوره دیگر از

۱. ای‌اچ‌کار، تاریخ چیست؟، ص ۱۴۶.

۲. همان، ص ۱۵۰، پاورقی.

۳. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۱۳۴ - ۱۳۷.

۴. مقصود، کمون اولیه، برده‌داری، زمین‌داری و سرمایه‌داری است.

نظام علی و معلولی پیروی نمی‌کند. گرچه مفاهیمی چون برده‌داری، زمین‌داری و سرمایه‌داری انتزاعی است، ولی از آن‌جا که منشأ انتزاع واقعی دارند، نمی‌توان گفت قوانین مربوط به آن‌ها اعتباری است. پس از آن‌جا که منشأ انتزاع عناوین اعتباری امور حقیقی است، و وجود و عدم یک امر حقیقی معلول وجود و عدم علت تامه حقیقی آن است، پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظام علی و معلولی هستند و چنین نظامی استثناپذیر نیست.

البته باید توجه داشت که تصادف به معنای ظهور یک رخداد از طریق غیر منتظره و غیر مترقبه امری ممکن است، چنان‌که در جنگ بدر مسلمانان از نظر عدّه و عدّه به مراتب کمتر از کفار بودند، ولی بر اثر امدادهای غیبی توانستند بر کفار فائق آیند. بی‌گمان، این پیروزی برای مورخی که تنها بر اساس علل مادی به تحلیل تاریخ می‌پردازد امری تصادفی جلوه می‌کند، حال آن‌که علل ماورای طبیعی واقعیتی انکارناپذیر در زندگی بشرند که در این واقعه، جزء علل ناقصه بوده‌اند.

بنابراین - همان‌گونه که برخی دانشمندان یادآور شده‌اند - از آن‌جا که هیچ پدیده‌ای بدون تحقق علت تامه‌اش محقق نتواند شد، تطورات تاریخی جامعه نیز به اندازه‌ای که از واقعیت بهره دارند مشمول اصل علیت‌اند و برای قوانین این تطورات نیز هیچ استثنایی وجود ندارد. 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. هیچ حادثه‌ای نیست که علت غایی نداشته باشد، و تطورات تاریخی جامعه نیز 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 اجتناب‌ناپذیری امور از باب ضرورت ترتب 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.^۱

در غیر این صورت، یعنی در صورت انکار مشیت الهی و تدبیر حکیمانه خدای متعال، انسان در تحلیل علّی حوادثی که فاعل مباشر، آن را قصد نکرده بود یا حوادثی که علل ماورایی در شکل‌گیری آن دخیل بوده، با مشکل روبه‌رو شده و ناچار به قبول تصادف و اتفاق در رویکردهای تاریخی مبتلا می‌شویم.

تفسیر سوم: طبق این تفسیر، عدم قانون‌مندی تاریخ بدین سبب است که عامل اصلی تاریخ‌ساز، انسان است و از آن‌جا که انسان اختیار و اراده آزاد دارد، رفتار او قابل پیش‌بینی نیست و همین امر، مانع شکل‌گیری قوانین در عرصه پدیده‌های تاریخی و اجتماعی می‌شود، ولی در علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی، و علوم عقلی مانند ریاضیات و منطق و فلسفه چنین محذوری وجود ندارد. از این رو در تعمیم قوانین آن‌ها مشکلی پدید نمی‌آید. ادوارد هالت کار، در این باره می‌گوید:

در علم، نمایش، خود را بارها تکرار می‌کند، زیرا شخصیت‌های نمایش علم، موجوداتی هستند که نسبت به گذشته یا اشیای بی‌جان شعور ندارند، اما در تاریخ، نمایش نمی‌تواند خود را تکرار کند، زیرا شخصیت‌های نمایش در اجرای دوم از پایان داستان اول آگاهی دارند، حالت اجرای اول هرگز نمی‌تواند دوباره جان گیرد.^۱

طبق این نظر، تأثیر قانون علیت در تاریخ با تأثیر آن در علوم طبیعی تفاوت دارد. ما در بخش «قوانین تاریخی و آزادی انسان» به نقد این نظریه می‌پردازیم. گفتنی است طرفداران این نظریه نیز به علت این‌که قانون‌مندی تاریخ را غیر ممکن می‌دانند، در زمره کسانی قرار می‌گیرند که قائل به تصادف در تاریخ هستند.

جمع‌بندی

شهید مطهری در مقام رد نظریه تصادف در تاریخ، جمع‌بندی روشن و رسایی دارد که شایسته است عین عبارت‌های ایشان را بیاوریم:

پس در باب تصادف اگر کسی بخواهد منکر تصادف بشود، به این معنا منکر می‌شود که [در پاسخ به این سؤال که] آیا علت اصلی حوادث تاریخی و تحولات تاریخی

تصادفات است؟ می‌گوید خیر، تصادفات در عین این‌که بی‌تأثیر نیست، نقش اصلی از آن‌ها نیست. یک جریان زیر پرده‌ای هست که آن جریان، کار خودش را انجام می‌دهد. اگر تصادف هم رخ نمی‌داد آن باز کار خودش را انجام می‌داد.

از این جهت نظیر سخن منکران نظریه قهرمانان است که می‌گفتند قهرمان، مظهر علت اصلی است نه این‌که علت اصلی است. شما وقتی می‌بینید قهرمانی در زمانی آمد و تاریخ را ورق زد و آن را عوض کرد، خیال می‌کنید که این قهرمان ناگهان پیدا شد و دنیا را عوض کرد، در حالی که جریانی در بطن اجتماع و در زیر پرده اجتماع وجود داشته [که موجود آن حادثه شده است] مثل یک آب زیرزمینی که در جایی جریان دارد، می‌خواهد نقطه‌ای را پیدا کند که از آن نقطه بجوشد. قهرمان «مظهر» است، چنان‌که دهنه قنات را «مظهر قنات» می‌نامند. شخصیت قهرمان مظهر اراده جامعه و مظهر اراده توده مردم است و الا قهرمان کاره‌ای نیست.

این‌جا هم همین حرف را باید بزنیم که حادثه تصادفی یک نمایش است. کسی که عمیق نباشد آن را علت می‌داند و می‌گوید: ببینید! با یک ادرار کردن، یک دولت به کلی منقرض می‌شود. نمی‌داند که این یک بهانه ظاهری بود که آن واقعه را دوروز جلو یا عقب انداخت. یک جریان پشت پرده‌ای وجود داشت که حکومت بنی‌امیه را محکوم به انقراض کرده بود و اگر آن ادرار هم نبود بالأخره این‌ها منقرض می‌شدند.^۱

۴-۲. تطورات تاریخی، قانون‌مند و در هر جامعه‌ای تابع قوانین خاص خود است

صاحبان این نظریه، اصل‌گذار جامعه از یک دوره تاریخی به دوره دیگر را تابع اصل علیت می‌دانند، ولی تشابه اجتناب‌ناپذیر تطورات تاریخی یک جامعه با سایر جامعه‌ها را نپذیرفته و برای هر جامعه‌ای قانون ویژه‌ای قائل‌اند.

از منظر این‌ها ممکن است جامعه‌ای پس از دوره «برده‌داری» وارد دوره «زمین‌داری» شود، و جامعه‌ای دیگر، پس از گذر از دوره «برده‌داری» به دوره «سرمایه‌داری» درآید.

پس قانون تطورات هر جامعه که بیان‌گر ارتباط علی و معلولی است، منحصر به فرد است؛ به بیان دیگر، تطور هر جامعه، علتی خاص دارد و قانون تطورش مبتنی علیتی است که در همین جامعه وجود دارد و بس.^۲

۱. شهید مطهری، همان، ج ۱۵، ص ۱۹۶.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۱۴۰.

۳-۴. تطورات تاریخی قانون‌مند و قوانین آن در میان همه جوامع مشترک است و بر همه آن‌ها به‌طور یکسان صدق می‌کند

البته صاحبان این دیدگاه در مورد مراحل یا دوره‌های تاریخی که همه جوامع از آن گذر خواهند کرد اختلاف نظر دارند که مهم‌ترین نظریه پردازان و نظریاتشان در این باب عبارت‌اند از:

۳-۴-۱. ژان باتیست ویکو^۱ (۱۶۶۸-۱۷۴۴م)

از نظر ویکو، تاریخ در عین آن‌که مستخر مشیت الهی است، اما باز از سلسله قانون داخلی خویش پیروی می‌کند که تخلف از آن امکان ندارد. در واقع، هرچند مشیت ربانی بر تمام امور عالم حکومت نهایی دارد باز جامعه انسانی می‌بایست به اقتضای اصول و قوانین خویش سیر کند و بین این دو امر، مغایرت هم نیست. هر جامعه‌ای در مدارج سیر خویش، از سه مرحله متوالی می‌گذرد: ربانی (خدایی یا آسمانی یا شعری)، قهرمانی (اسطوره‌ای)، و انسانی (مردمی).^۲ این مراحل بر مراحل سه‌گانه حیات انسان، یعنی کودکی، جوانی و پیری مطابقت دارد.

حکومت که فی‌المثل در دوره قهرمانی قومی به وجود می‌آید مظهر آریستوکراسی^۳ و آرمان طبقه اشراف است، اما این حکومت در دوره کهولت قوم جایش را

1. J.B. Vico.

«وی» سرنوشت تاریخ را با دید فلسفی مورد مطالعه قرار داده است. ویکو کتاب خود را به سال ۱۷۲۵م تحت عنوان اصول یک علم جدید مربوط به طبیعت مشترک کلیه ملل نوشت. وی در این کتاب، تاریخ بشر را که تا آن زمان فلاسفه تاریخ که اکثر از حوزه الهی سنت آگوستن بودند، منظومه‌ای می‌دانستند که از پیش در علم پروردگار ساخته و پرداخته شده و ابیات آن با گذشت زمان خوانده می‌شود، از نظر علمی مورد دقت قرار داد، و در رسوم و عادات و نظام‌های حکومتی و دستگاه‌های قضایی و السنه و ادبیات ملل به نحو تطبیقی به مطالعه پرداخت. (نراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، ص ۲۷).

۲. با توجه به این‌که برخی مفسران نظر ویکو گفته‌اند «او مراحل عمده تاریخ هر ملت را به مراحل آسمانی یا مذهبی، قهرمانی یا اسطوره‌ای، مدنی، علمی، عقلایی، یا مرحله بلوغ تقسیم می‌کند» (سیدنی پولارد، اندیشه ترقی تاریخ و جامعه، ص ۳۶) می‌توان گفت مقصود از مرحله مردمی، همان مرحله حاکمیت عقل خود بنیاد جمعی است.

۳. اریستوکراسی (Aristocracy) یا حکومت اشرافی، نام سیستم حکومتی است که در آن

به حکومت دموکراسی^۱ می‌دهد که در آن عدالت و آزادی حکم فرماست. اما این اوج کمال، آغاز سرمنزل پیری است که انحطاط در پی آن می‌باشد.

جامعه بعد از کهولت، باز به وضع اول، یعنی دوران کودکی بازمی‌گردد و باز همان راه را طی می‌کند. البته هر دور در ادوار بعد، تأثیر و میراث خویش را بر جای می‌نهد، و هر دور فقط تکرار ادوار پیش نیست، بلکه اصلاح و تکمیل آن ادوار هم هست... به دیگر سخن، حرکت جامعه محدود به دایره‌ای بسته نیست.^۲

خلاصه آن‌که سیر تاریخی هر جامعه، حرکتی مارپیچی است که از ترقی و بهبود هم خالی نیست، و از همین رو، با قول قائلان به «ادوار و اکوار» و «رجعت» که در عقاید و ادیان قدیم یونان و شرق سابقه دارد، متفاوت است.^۳

۴-۳-۲. اگوست کنت

کنت معتقد است که حرکت ضروری و پیوسته جامعه سه مرحله دارد:

۱. مرحله ربانی (الهیاتی) و تخیلی که در آن افراد انسانی همه امور را صرفاً به اراده و مشیت خدایان متعدد یا خدای واحد، مستند می‌کنند.

قدرت و نظارت در دست عده معدودی از طبقه حاکمه است که مقام سیاسی آن‌ها ممکن است بر اساس قدرت اقتصادی، یعنی تمول و ثروت یا قدرت نظامی، و یا موقعیت اجتماعی یا روحانی، یا سن یا تربیت خاص باشد. البته این اصطلاح بیشتر به حکومت اشراف اطلاق می‌گردد. طبقه حاکمه چنان حکومت را اریستوکرات اصطلاح کنند (بهاء‌الدین بازارگاد، مکتب‌های سیاسی، ص ۱۷).

۱. دموکراسی (Democracy) اصطلاح دموکراسی از اصطلاحات رایج تمدن یونان قدیم است و حکومت مردم بر مردم را دموکراسی می‌نامند. در اصطلاح قرون جدید عبارت است از حکومت مردم که معمولاً به وسیله توجه به آرای اکثریت مردم از طریق انتخاب نمایندگان و تشکیل مجلس ملی اجرا می‌گردد و اداره امور حکومت در اختیار اکثریت آرای مردمی است که طبق قانون حق رأی دارند. در بعضی موارد بسیار مهم و فوق‌العاده مراجعه به آرای عمومی می‌شود، یعنی به طریق مستقیم آرای اکثریت به دست می‌آید (بهاء‌الدین بازارگاد، همان، ص ۸۴ - ۸۵).

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۰۰ - ۲۰۱. برای آشنایی بیشتر با ویکو و اندیشه‌های او ر.ک: کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۹۱ - ۱۰۷.

۳. ر.ک: عبدالحسین زرین‌کوب، همان.

۲. مرحله فلسفی (یا مابعدالطبیعی) و تعقلی که در آن انسان‌ها همه مسائل را از راه تجربیات و انتزاعیات فلسفی حل می‌کنند.

۳. مرحله علمی و تحقیقی (یا تحصیلی یا اثباتی) که در آن آدمیان پدیده‌ها را از روی قوانین طبیعی شرح و تبیین می‌کنند.

این حقیقت را می‌توان در دیدگاه انسان نسبت به ستارگان مشاهده کرد؛ ابتدا انسان می‌پنداشت ستارگان خدایان یا چرخ‌های خدایان هستند، پس از مدتی توجه‌اش به مدار حرکت آن‌ها معطوف گردید و بر اساس تحلیلی فلسفی و علمی گفت: مدار ستارگان دایره است، زیرا دایره احسن و اکمل اشکال است. اما اکنون بر اساس تجربه، فقط از راه مشاهدات روشن و فرضیات و تجربیات علمی درباره اوضاع و احوال ستارگان سخن می‌گوید.

نظر انسان در مورد تریاک نیز سه مرحله الهیاتی، فلسفی و تجربی را طی نمود: ابتدا گفت خواست خداست که تریاک خواب‌آور است، سپس گفت: تریاک بدین سبب خواب‌آور است که قوه تخدیر دارد، آن‌گاه در مرحله سوم، تأثیر تریاک را به وسیله مشاهده و سپس با اشیای دیگر سنجیده و قاعده کلی استخراج نمود.

طبق نظر کنت از آن‌جا که دگرگونی‌های اجتماعی به وسیله تکامل ذهن و اندیشه بشر شکل می‌گیرد به گونه‌ای که سلطه روحیه ریانی، فلسفی و علمی به ترتیب آدمیان را به جنگ نهاجمی، جنگ تدافعی، و صنعت واداشته است، می‌توان مراحل فکری انسان‌ها را مراحل سیر تاریخی جامعه‌هایشان دانست.

بنابراین به‌طور خلاصه باید گفت که مراحل حرکت تاریخ و تغییرات ساخت اجتماعی کاملاً طبق وضع معرفت بشری است.^۱

۴ - ۳ - ۳. اسپنسر

به نظر اسپنسر حرکت جامعه و تاریخ دو مرحله را پشت سر می‌گذارد. وی مرحله

۱. برای آشنایی بیشتر با اندیشه کنت رک: سیدنی پولارد، همان، ص ۱۲۳ - ۱۲۷؛ آرون ریمنون، همان، ص ۸۱ - ۱۴۸ و تی بی باتومور، جامعه‌شناسی، ص ۳۳۱ - ۳۳۲.

نخست را مرحله نظامی و مرحله دوم را صنعتی می‌نامد. در مرحله نظامی، جوامع برای حفظ و بقای خود حالت جنگی به خود می‌گیرند؛ یعنی یا در مقام دفاع از خود و یا برای به دست آوردن غذا و ابزار زندگی با سایر گروه‌ها و جمعیت‌ها جنگ می‌کنند. در این دوره به اقتضای نظم لازم در جنگ‌ها، نوعی استبداد بر جوامع حاکم بوده و قدرت مرکزی متمرکزی پدید می‌آید و افراد جامعه به صورت اجباری باید با هم همکاری کنند وگرنه نابود می‌شوند. ولی انسان رفته‌رفته بر اثر پیشرفت جوامع و تاریخ می‌فهمد که بدون جنگ و تحمل ناملایمات ناشی از آن نیز می‌توان زندگی را سپری کرد، از این رو از طریق پیشه‌وری و داد و ستد و روابط صلح‌آمیز تجاری و غیره در حالت صلح و صفا زندگی را سپری می‌کند و بر بقای خود تهدیدی احساس نمی‌کند. در نتیجه به جای اطاعت از حاکمان و فرمانروایان مستبد، با تعامل اختیاری و آزادانه با هم‌نوعان خود امنیت و آسایش خود را فراهم می‌سازد. از این رو گفته‌اند اسپنسر بر این عقیده بود که:

تاریخ و جامعه انسانی نیز مانند سایر موجودات، هر قدر بیشتر پیشرفت کند، بیشتر غیر متجانس می‌شود و آزادی فرد در آن بیشتر تحقق خواهد یافت. اما نظم و پیوستگی که حاصل این سیر تدریجی است سبب می‌شود که رعایت آزادی دیگران، آزادی فرد را محدود کند و از همین روست که جامعه جنگ‌جو تدریجاً جای خود را به جامعه پیشه‌ور خواهد داد و دولت‌پرستی و استعمارجویی اروپا تدریجاً به رعایت آزادی فرد و دوستی بین ملل تبدیل خواهد شد.^۱

۴-۳-۴. نظریه هگل

از نظر هگل حرکت تاریخ بر اثر تضاد موجود بین میل به بازگشت به خدا و واقعیت اجتناب‌ناپذیر ماندن در عالم محدود شکل می‌گیرد و قانون حاکم بر حرکت تاریخ همین تضاد است. به اعتقاد هگل هر مرحله نوین تاریخی حاصل نزاع و ترکیب دو مرحله متضاد پیشین است. علاوه بر این، هر مرحله نوین در عین حال، گشاده‌تر و فراگیرنده‌تر و آزادتر از مراحل قبلی است.

بدین سان تاریخ جهان هرچه پیش تر می رود به آزادی بیشتر دست می یابد. این آزادی چیزی نیست جز بیشتر آشنا شدن اندیشه تجسم یافته جهانی با خویشتن و فائق تر آمدن بر محدودیت های خویش. و اساساً هدف تاریخ، رسیدن اندیشه مطلق است به آزادی کامل و محو فراق و از خود بیگانگی، بر این اساس، تاریخ جهان چنین خلاصه می شود:

الف - دوران آزادی یک تن و اسارت دیگران؛

ب - دوران آزادی عده ای و اسارت عده دیگری؛

ج - دوران آزادی همگان.^۱

۴-۳-۵. نظریه مارکس

به عقیده مارکس مقصد تاریخ رسیدن به جامعه بی طبقه است. و محرک حرکت تاریخ، رشد ابزار تولید و نزاع طبقه نوخاسته با طبقه کهن است. مسیر تاریخ نیز مراحل مختلف رشد ابزار تولید و روبناهای مناسب با آن است. مراحل مختلف تاریخ، ادوار اشتراک بدوی، برده داری، زمین داری، سرمایه داری، و سوسیالیسم و کمونیسم است که هر یک در دوره ای و متناسب با درجه ای از رشد ابزار تولید حکومت و عمومیت می یابد.^۲

همان گونه که ملاحظه می کنید، هگل و مارکس هر دو برای تاریخ، هدف و عامل محرکی قائل بوده و این حرکت را تابع قوانین علی و معلولی و دارای قانون و مراحل خاص و پی در پی می دانند، ولی این حرکت را معلول تضادهای درونی خود تاریخ می دانند، نه معلول عامل یا عوامل خارج از آن.

۱. ر.ک: کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ، ص ۱۰ - ۱۳. هم چنین ر.ک: عبدالحسین زرین کوب، همان، ص ۲۱۸-۲۲۱؛ هگل، عقل در تاریخ؛ همو، خدایگان و بنده و ژان هیپولیت، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل.
 ۲. ر.ک: کریم مجتهدی، همان، ص ۱۳ - ۱۶؛ عبدالحسین زرین کوب، همان، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ آرون ریمون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، بخش اول (بنیانگذاران)، کارل مارکس (ص ۱۵۱ - ۲۳۶) و مارکس و مارکسیسم، ص ۳۲ - ۳۶.

۴-۳-۶. اسپنگلر^۱ (۱۸۸۰-۱۹۳۶م)

به اعتقاد وی تاریخ تنها بررسی مضبوط و مرتبط یک تحول مستمر احوال ملل و سیر ترقی یا انحطاط آن‌ها نیست، بلکه بیشتر مطالعه تطبیقی فرهنگ‌هاست.

به جای تقسیم تاریخ به ادوار قدیم، قرون وسطا، و جدید، باید اقسام فرهنگ‌ها را در نظر گرفت که شامل [هفت] فرهنگ است: مصر، بابل، چین، یونان و روم قدیم، اسلام و غرب. هر یک از این فرهنگ‌ها نیز مثل موجودی زنده ادوار جوانی، کهنولت و انحطاط را طی می‌کند. بدین‌گونه فرهنگ آفریننده به تمدن راکد و آسایش طلب تبدیل می‌شود و نیروی خلاقه را از دست می‌دهد و از بین می‌رود.^۲

هر فرهنگی مانند یک موجود ذی‌حیات خاص متولد می‌شود و طبق امکانات خود مدت زمان معینی زنده می‌ماند و سرانجام در مسیر زوال و انحطاط می‌افتد و از بین می‌رود.^۳

هر فرهنگی فقط با پیدایش روحی بزرگ از وضع ابتدایی آغازین خود جدا می‌شود و گویی بلافاصله در چارچوب مشخص مرزبندی شده خاص خود قرار می‌گیرد و بر اساس آن، رشد و شکوفایی پیدا می‌کند. وقتی تمام امکانات آن به منصفه ظهور رسیده و از درون به بیرون تسری پیدا کرد دیگر دچار انحطاط می‌شود و نهایتاً از بین می‌رود.^۴

بنابراین، وی هر جامعه‌ای را (البته او بیشتر از الفاظ فرهنگ و تمدن سود می‌جوید) مثل موجود زنده‌ای می‌انگارد که ادوار جوانی، کهنولت و انحطاط را طی می‌کند و مرگ برای آن امری محتوم و طبیعی است، و پس از مرگ دوباره در تاریخ رستاخیزی نیست؛ یعنی هیچ جامعه‌ای دوباره زنده نمی‌شود و سیر حرکت تاریخ ادواری است.^۵

1. Spengler.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۲۷.

۳. کریم مجتهدی، همان، ص ۱۶۴.

۴. همان، ص ۱۶۵.

۵. برای اطلاع بیشتر از آرای اسپنگلر ر.ک: سیدنی پولارد، اندیشه ترقی در تاریخ و جامعه، ص ۱۷۷ - ۱۸۲.

۴-۳-۷. آرنلد توین بی^۱

توین بی معتقد است که هر جامعه‌ای (وی بیشتر کلمه تمدن را استعمال می‌کند) از سه مرحله متوالی رشد، وقفه و زوال عبور می‌کند. به این صورت که هر جامعه‌ای با (تهاجم) طبیعی یا انسانی متولد و با تهاجمی رشد کرده و بالغ می‌شود. و با تهاجم کوبنده‌ای هم در هم می‌شکند و می‌میرد.

توضیح آن‌که در برابر هر «تهاجمی» که جامعه با آن روبه‌رو می‌شود «پاسخی» هست، و حیات و ممت جامعه درگرو همین پاسخ است.

با شکل‌گیری جامعه، اندک‌اندک تهاجم‌ها نیز نوعشان تفاوت می‌کند و بنابراین، پاسخ‌های نوین به تهاجم‌های نوین ضرورت می‌یابد. به‌طور کلی تا زمانی که جامعه در برابر هر تهاجم پاسخی بدهد که متناسب و درخور آن تهاجم باشد، جامعه، هم‌چنان رو به نمو و رشد خواهد بود.

اما 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، زیرا پاسخ‌های قدیم نمی‌توانند تهاجم‌های جدید را دفع کنند و از این رو به تدریج موجبات افول و زوال جامعه فراهم می‌آید.^۲

ورای نقش «افراد آفرینش‌گر»^۳ و «اقلیت‌های آفرینش‌گر»^۴ آن‌چه در سیر تاریخ، اثر عمده دارد مشیت ربانی (الهام ربانی) است.

توین بی پس از بررسی چندین تمدن به این نتیجه رسیده است که همه

1. Toynbee Toynbee, A.J.A Study of History (1934-54).

کتاب مشهور او مطالعه در تاریخ است که طی بیست سال از (۱۹۳۴ - ۱۹۵۴م) در ده جلد انتشار یافت و موضوع آن بررسی پیدایش و سقوط تمدن‌های عالم است و حاکی از رجعت و تکرار احوال. در این کتاب درباره بیست و چند تمدن انسانی بحث شده که همه آن‌ها در سیر خویش مراحل مشابه و واحدی را طی می‌کنند: ولادت، نمو، سقوط، و انهدام (عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۲۸).

۲. رک: آرنولد توین بی، تمدن در بوتنه آزمایش؛ همو، تحقیقی در باب تاریخ؛ سیدنی پولارد، اندیشه ترقی در تاریخ و جامعه، ص ۱۸۲ - ۱۹۳ و عبدالحسین زرین‌کوب، همان.

3. Creative individuals.

4. Creative minorities.

آن‌ها در سیر خویش مراحل مشابه و ولادت، نمو و سقوط و انهدام را طی می‌کنند.

البته باید توجه داشت با آن‌که توالی ادوار در تاریخ‌نگری توین‌بی هست، اما حرکت، محدود به یک دایره بسته نیست.^۱

جمع‌بندی

با توجه به بطلان تضاد، بطلان نظریه اول روشن می‌گردد. بنابراین، اکنون درباره دو نظریه دیگر داوری می‌کنیم:

نظریه دوم، اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی را به شدت رد می‌کند. اما نظریه سوم، اشتراک مذکور را کم یا بیش می‌پذیرد. ما در این جا در دو مقام بحث می‌کنیم: ابتدا درباره آثار و نتایج قبول یا انکار اشتراک بحث کرده تا از این ره‌گذر اهمیت بحث روشن گردد، آنگاه دلیل وجود قوانین مشترک را بررسی می‌کنیم.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقام اول

انکار اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی و تطورات تاریخی دو پیامد دارد:

۱. طبق این دیدگاه هر جامعه‌ای هویتی مخصوص به خود دارد؛ گویی نوعی منحصر در فرد است. بنابراین، فرهنگ هر جامعه که مقوم آن جامعه یا دست‌کم از مهم‌ترین مقومات آن است مختص همان جامعه است. به عبارت دیگر، تباین هویت‌های جوامع مختلف، تباین فرهنگ‌های آن‌ها را ایجاب می‌کند. پس 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 از فرهنگ و نظام ارزشی «ب» است. هر فرهنگی برای جامعه خود، خوب و برای سایر جوامع، بد است. از این رو فرهنگ و نظام ارزشی مانند لباس است. و از

۱. ر.ک: عبدالحسین زرین‌کوب، همان.

همین‌رو تطورات تاریخی یک جامعه که در ارتباط کامل با فرهنگ آن جامعه است نیز خاص خود او بوده، قابل مقایسه و تسری به سایر جوامع نخواهد بود.

۲. ممکن نیست جامعه‌های متباین‌الذات و مختلف‌الهوئیه را به جامعه واحد با فرهنگ و نظام ارزشی واحد، تبدیل کرد. سرایت دادن پاره‌ای از امور و شئون جامعه‌ای به جامعه دیگر ممکن نیست، و به فرض امکان به مصلحت نخواهد بود. انتقال خصوصیات جامعه‌ای به جامعه دیگر چیزی جز تحمیل نخواهد بود. بنابراین، اندیشه تشکیل جامعه‌ای جهانی با فرهنگ و نظام ارزشی واحد پنداری است باطل و طمعی است خام.

قبول اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی بدین معناست که جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی شبیه افراد یک نوع واحدند؛ یعنی هویت، ذات و مقومات یکسان دارند. پس هم مقایسه فرهنگ‌ها ممکن است و هم پیدایش جامعه جهانی واحد با حاکمیت فرهنگ و نظام ارزشی معین امری شدنی است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقام دوم

به عقیده ما وجود، وحدت و شخصیت جامعه و تاریخ امری اعتباری است و حقیقتی ندارد و احکام جامعه‌شناختی و قوانین تطورات تاریخی فقط حاکی از امور و شئون اجتماعی افراد انسانی است. از این رو، بین قانون‌مندی حقیقی جامعه و تاریخ و اعتباریت آن منافاتی وجود ندارد، زیرا صرف وجود منشأ انتزاع واقعی و حقیقی برای جامعه و تاریخ می‌تواند وجود قوانین حقیقی بین آن‌ها را توجیه کند. از سوی دیگر، می‌دانیم که انسان ماهیت واحدی دارد. انسان‌ها یک سلسله صفات و حالات ثابت و مشترک دارند که می‌تواند منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی پایدار و مشترک باشد. به عبارت دیگر، گرچه هر یک از افراد انسانی و نیز هر یک از اصناف انسانی^۱ ویژگی‌هایی دارد که در هیچ فرد و صنف دیگری

۱. اصناف به اصطلاح منطقی عبارت است از: «کل کلی اخص من النوع و بشارت مع باقی اصناف النوع»

موجود نیست، ولی این امر مانع از آن نیست که همه افراد و نیز همه اصناف، واجد یک دسته صفات و حالات مشترک باشند که اصطلاحاً عوارض ذاتیه انسان نام می‌گیرند.

گروه‌ها و قشرها و جامعه‌هایی که در طول زمان و پهنه زمین پدیدار شده‌اند و خواهند شد به‌رغم وجوه اختلافی که با یکدیگر دارند، جهات اشتراکی نیز دارند که قوانین جامعه‌شناختی متکفل بیان آن‌هاست.

همین جهات اشتراک می‌توانند خاستگاه نظام ارزشی معین و واحد و قوانین تطوری مشترک نیز باشند، 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 مشترک‌اند چرا نتوان نظام ارزشی واحد و تشریعیات معینی داشت؟

پس ممکن است یک سلسله قوانین مشترک در عرصه تطورات تاریخی و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی در عرصه اجتماعی وجود داشته باشد که کلی و مطلق، دائم و ثابت و قابل تسری و انتقال به همه جامعه‌ها باشد. این ارزش‌ها همان‌ها هستند که از وجوه اشتراک تکوینی انسان‌ها نشئت گرفته‌اند. و چون طبیعت و ذاتیات جامعه و تاریخ چیزی جز طبیعت و ذاتیات فرد انسان نیست، مخالف با طبیعت و ذاتیات هیچ جامعه‌ای نیستند و بر همه جوامع تطبیق‌پذیرند. به عقیده ما گروه‌ها یا قشرهای اجتماعی و نیز جامعه‌های گوناگون به‌رغم اختلافات تکوینی‌ای که با یکدیگر دارند، از وجوه اشتراک و تشابه تکوینی خالی نیستند. این وجوه اشتراک، هم پایه قوانین تکوینی جامعه‌شناختی و تاریخی مشترک می‌شود و هم منشأ قوانین تشریعی اخلاقی و حقوقی مشترک می‌گردد. پس گروه‌ها، قشرها و جوامع مختلف می‌توانند و باید فرهنگ و نظام ارزشی و اخلاق و حقوق واحد داشته باشند.

جمع‌بندی نهایی

بنابراین، در مجموع سه نظریه در باب قانون‌مندی تاریخ مطرح شد که طبق نظر اول، تاریخ غیر قانون‌مند تلقی گردیده که بطلان آن روشن گردید. اما طبق نظر دوم، تاریخ هر جامعه قانون خاص خود را دارد که این نیز نقد شد؛ بدین سان که تاریخ چیزی جز افراد و کنش‌های آنان نیست. بنابراین، از آن جا که انسان‌ها هويت و یک سری عرضیات مشترک دارند، وجود قوانین تطورات تاریخی مشترک میان همه جوامع امری ممکن است. اما طبق نظر سوم، همه جوامع یک سری قوانین تطورات تاریخی مشترک دارند که این نظر پذیرفته شد.

۵. قوانین تاریخی و آزادی انسان

در صورت پذیرش قانون‌مندی تاریخ، این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به این‌که بازی‌گر اصلی صحنه تاریخ، انسان‌هایی هستند که از اراده آزاد برخوردارند رابطه سنت‌های حاکم بر تاریخ و آزادی انسان چیست؟ در این زمینه سه رأی کلی و عمده وجود دارد:

۵-۱. نظریه جبرگرایانه

قوانین اجتماعی و تاریخی، ضروری و جبری‌اند. درست به همان گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی از ضرورت و قطعیت برخوردارند، جمادات، نباتات و حیوانات... تحت جبر قوانین طبیعی و فیزیکی واقع‌اند... قوانین اجتماعی و تاریخی از چنان جبری بهره‌مندند که برای اختیار انسان‌ها جایی باقی نمی‌گذارند. هگل می‌گوید: تاریخ کشتارگاه اراده‌های فردی انسان‌هاست، تاریخ شیطنت و فریب‌کاری و مکاری دارد. مارکس معتقد است: انسان‌ها در برابر حوادث تاریخ تنها قابله‌هایی هستند که فقط به وضع حمل مادر آبستن تاریخ کمک می‌کنند و از کشتن نوزاد و یا برانداختن نطفه آن نیز عاجزند.

انگلس نیز خدای تاریخ را سنگ‌دل‌ترین خدایان می‌شمارد که ارابه پیروزی خود

را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می‌رانند.^۱ این سه نظریه پرداز، همگی طرف‌دار این نظریه به شمار می‌آیند.

۵-۲. نظریه آزادی محدود و کنترل شده

جبر قوانین اجتماعی و تاریخی به آن درجه از شدت و قوت نیست که اختیار انسان‌ها را به کلی پایمال و لگدکوب کند. جامعه یا تاریخ نیز خطوط کلی‌ای دارد که همان قانون‌مندی‌های ضروری و جبری و تخلف‌ناپذیر آن است، با این حال، هر یک از این خطوط کلی، عرضی دارد که انسان‌ها می‌توانند در آن عرض کم یا بیش اعمال اختیار کنند. از نظر آن‌ها حرکت آزاد انسان‌ها در تاریخ، شبیه آزادی حرکت کاروانی است که در مسیری معین و غیر قابل تغییر در حال حرکت است؛ بدین‌سان که عضو کاروانی می‌تواند در جلو یا عقب کاروان حرکت کند. خلاصه آن‌که قوانین اجتماعی و تاریخی، آزادی انسان را محدود می‌کنند لکن نابود نمی‌سازند.^۲

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۵-۳. نظریه اختیارگرایانه

قانون‌مندی جامعه و تاریخ همان علت‌مند بودن پدیده‌های آن‌هاست، و از آن‌جا که اصل علیت استثناپذیر نیست شامل پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نیز می‌شود. نهایت آن‌که در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره اراده خود انسان یکی از اجزای علت تامه است.

بنابراین، اولاً: حتی با آگاهی کامل از قوانین اجتماعی و تاریخی، پیش‌بینی قطعی آینده جامعه و تاریخ امکان‌پذیر نیست، ثانیاً: انسان‌ها در جامعه و تاریخ، آزادی کامل دارند حتی می‌توانند برخلاف مسیر جامعه و تاریخ حرکت کنند یا از این مهم‌تر، مسیر جامعه و تاریخ را دگرگون سازند.^۳

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، فلسفه تاریخ، ص ۸ - ۹.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، جامعه و تاریخ در قرآن، ص ۱۵۸.

۳. همان، ص ۱۵۸ - ۱۵۹.

۵-۴. نقد نظریه اول و دوم

این دو نظر دست‌کم در این امر مشترک‌اند که بشر در برخی از کارهایش تسلیم جبر جامعه یا تاریخ است. در نقد این دیدگاه باید گفت:

اولاً: جامعه و تاریخ وجود حقیقی و عینی ندارند تا سخن از روح جامعه یا تاریخ که همه انسان‌ها را در تحت تسخیر خود دارد به میان آید.

ثانیاً: اساس اسلام و هر دین و نظام اخلاقی یا حقوقی بر اراده آزاد انسان استوار است، زیرا بدون اختیار، امر و نهی و انذار یا تبشیر معنا ندارد و بدون این امور، دین یا نظام اخلاقی یا حقوقی استقرار نخواهد یافت.

ثالثاً: بیشتر آیات قرآنی به تصریح یا اشاره دلالت دارد بر این‌که قوانین اجتماعی یا تاریخی به هیچ روی، اختیار را از انسان سلب نمی‌کنند. به عنوان نمونه، آیات فراوانی انسان‌ها را به عبرت‌اندوزی و پندآموزی از سرگذشت اقوام و امت‌های گذشته دعوت می‌کند و این به وضوح نشان می‌دهد عللی که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی را به وجود می‌آورند یک‌سره مستقل از اراده‌های افراد انسان نیستند، بلکه مشتمل بر آن‌ها هستند.

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن مجید انسان‌ها را در انتخاب مسیر هدایت و ضلالت و در عملکرد نیک و بد آزاد می‌داند و اعمال هر کس را به خود آن شخص منتسب دانسته و می‌فرماید که هر کس نتیجه عمل خود را خواهد دید، و بر همان اساس بازخواست خواهد شد. به آیات ذیل توجه کنید:

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ...! هر کس هدایت یافت برای خود هدایت یافته و هر کس گمراه شد به زیان خود گمراه شده است و هیچ کس بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد.

روشن است که این آیه شریفه، هدایت و ضلالت را دو مسیری توصیف می‌نماید که انتخاب هر یک به اختیار آدمی است و به همین سبب، سود و زیان آن هم عاید خودش خواهد شد. بنابراین، هیچ کس حق ندارد مسئولیت اعمال خود را به گردن دیگری بگذارد.

و در آيه ديگري مي فرمايد:

و وَفَيْتَ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَكْبَرُ مِمَّا يَفْعَلُونَ؛^۱ به هر کس آن چه انجام داده است بي کم و کاست داده مي شود و او نسبت به آن چه انجام مي داد از همه آگاه تر است.

در اين آيه نيز عمل هر انساني به خود او نسبت داده شده و در نتيجه حاصل آن هم عايد خودش مي شود.

مي دانيم که بصيرت و آگاهي، مقدمه اراده و عمل انسان است. در قرآن مجيد نفس بصيرت و آگاهي به عنوان موهبي الهي شمرده شده که به انسان ها داده شده، ولي چگونگي استفاده و بهره وري از آن و عمل به مقتضاي آن يا بي اعتنايي به آن به عهده خود انسان نهاده شده است:

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ؛^۲ دلايل روشن از پروردگارتان براي شما آمد، کسي که (به وسيله آن، حق را) ببيند، به سود خود اوست، و کسي که از ديدن آن چشم بپوشد، به زيان خودش مي باشد، و من نگاهبان شما نيستم (و شما را بر قبول ايمان مجبور نمي کنم).

در برخي از آيات، ضمن بيان اين مطلب که انسان در زندگي به مقتضاي هدفی که در زندگي انتخاب کرده تلاش هایش به بار مي نشيند، اختيار و آزادي انسان را در انتخاب هدف و روش زندگي گوشزد مي کند:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ؛^۳ کسي که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزايش مي دهيم و بر محصولش مي افزايم، و کسي که فقط کشت دنيا را بطلبد، کمی از آن به او مي دهيم اما در آخرت هيچ بهره اي ندارد.

وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى • وَ أَنْ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى؛^۴ و اين که براي انسان بهره اي جز سعی و کوشش او نيست * و اين که تلاش او به زودي ديده مي شود.

اگر اراده انساني مقهور قوانين حاکم بر حرکت جامعه و تاريخ باشد بالطبع

۱. زمر (۳۹) آيه ۷۰.

۲. انعام (۶) آيه ۱۰۴.

۳. شوري (۴۲) آيه ۲۰.

۴. نجم (۵۳) آيه ۳۹ - ۴۰.

تلاش و سعی او محصول جبر تاریخ خواهد بود و جزا دادن به کوشش او معقول نخواهد بود.

تا این جا معلوم شد که انسان‌ها در رفتار فردی خود آزاد بوده و در انتخاب هدف زندگی مختار هستند. البته شاید کسانی برای جامعه نیز اصالت فلسفی خاصی قائل بوده^۱ و اراده جوامع را مقهور قوانین حاکم بر تاریخ بشمارند و امت‌ها و اقوام و گروه‌ها را در حرکت خویش در بستر زمان مجبور بدانند، اما این دیدگاه با نظرگاه قرآنی سازگار نیست، زیرا آیات متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد از منظر قرآن، جوامع نیز در حرکت خود مجبور نیستند، بلکه از آزادی برخوردارند:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ^۲ و خداوند (برای آنان که کفران نعمت می‌کنند) مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود، و همواره روزیش از هر جا می‌رسید، اما نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند، و خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندام‌شان پوشانید.

خداوند در این آیه شریفه، علت گرسنگی و ترس را بر برخی جوامع، کفران نعمتی می‌داند که به دست خودشان صورت پذیرفت. تعبیر «بما كانوا يصنعون» حاکی از آن است که عملی که منسوب به آنان بوده سبب نزول بلا بر آنان شده است. بنابراین، هیچ قومی دچار گرفتاری و انحطاط نمی‌شود مگر بر اثر عملی که مردمان آن انجام می‌دهند، چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید:

... وَ لَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُضِيبَهُمْ بِمَا صَنَعُوا فَاِرْعَاةٌ أَوْ تَخْلُ قَرْيَةً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخِيفُ الْمُبِيعَاتِ^۳ ... پیوسته بلاهای کوبنده‌ای بر کافران به خاطر اعمالشان

۱. گفتنی است درباره اصالت فرد یا جامعه، دیدگاه‌ها و ادله متفاوتی وجود دارد: برخی، اصالت را با افراد، و جامعه را مفهومی انتزاعی می‌دانند، و برخی دیگر برای جوامع در قبال افراد، وجودی منتهز با نوعی وجود ربطی قایل هستند. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی و شهید مطهری را می‌توان جزء قائلان به قول دوم و استاد مصباح را باید از طرف‌داران قول اول شمرد. بنابر قول دوم در بحث حاضر باید دید از منظر قرآن مجید جوامع نیز مانند افراد در حرکت تاریخ، آزاد هستند یا مجبور؟

۲. نحل (۱۶) آیه ۱۱۲.

۳. رعد (۱۳) آیه ۳۱.

وارد می‌شود، و یا به نزدیکی خانه آن‌ها فرود می‌آید، تا وعده (نهایی) خدا فرارسد، به یقین خداوند در وعده خود تخلف نمی‌کند.

قرآن می‌فرماید که در روز قیامت هر جامعه و امتی کارنامه ویژه‌ای دارد که بر اساس آن جزا داده می‌شود:

و تَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^۱ در آن روز هر امتی را می‌بینی که به سوی کتابش خوانده می‌شود، و (به آن‌ها می‌گویند): امروز جزای آن‌چه را انجام می‌دادید به شما می‌دهند.

قرآن در جای دیگر هر امتی را مسئول اعمال خویش می‌داند و حال آن‌که می‌دانیم مسئولیت، فرع بر آزادی است. تا امتی آزادی عمل و اراده و قدرت انتخاب نداشته باشد مورد سؤال و حسابرسی قرار نمی‌گیرد:

بَلَىٰ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ^۲ آن‌ها امتی بودند که درگذشتند. آن‌چه کردند، برای خودشان است و آن‌چه هم شما کرده‌اید، برای خودتان است، و شما مسئول اعمال آن‌ها نیستید.

بر اساس همین دیدگاه، یعنی آزاد بودن جوامع در عمل و انتخاب، خداوند هر گونه تحول و تغییر در جوامع را به خواست و اراده آن‌ها نسبت داده با صراحت می‌فرماید:

...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ^۳... خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آن‌که آنان آن‌چه را در خودشان است تغییر دهند....

در آیه‌ای دیگر، نزول برکات و عذاب بر مردم شهرها را به رفتار خود آنان در قبول یا انکار حق نسبت می‌دهد و می‌فرماید:

و لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۴ و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا

۱. جائیه (۴۵) آیه ۲۸.

۲. بقره (۲) آیه ۱۴۱.

۳. رعد (۱۳) آیه ۱۱.

۴. اعراف (۷) آیه ۹۶.

پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم، ولی (آن‌ها حق را) تکذیب کردند، ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.

البته باید توجه داشت مسئله قانون‌مندی تاریخ و حاکمیت قوانین بر اراده انسان هرگز به معنای امکان خروج رفتار فردی و اجتماعی انسان از سنن حاکم بر تاریخ نیست، زیرا اراده انسان‌ها و جوامع در طول مشیت الهی است و مشیت الهی به حاکمیت سنن الهی بر تاریخ تعلق گرفته است. بنابراین، رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها در عین آزادبودن در دالان مشیت الهی تحقق یافته و تصرفات انسان‌ها در چارچوب اراده و مشیت الهی است.^۱ به تعبیر یکی از محققان:

قرآن همواره این حقیقت را گوشزد می‌کند که آزادی کاملی که ما داریم و با ساخت وجود فردی و اجتماعی ما مطابقت هندسی دارد، همچون دایره‌های کوچکی است که در داخل دایره بزرگ‌تری عمل می‌کند؛ همان دایره‌ای که علم شامل خدا آن را ترسیم نموده و اراده پرتو الهی آن را احاطه کرده است.^۲

در مجموع، از این بیانات قرآنی استفاده می‌شود که قوانینی که بر جوامع و بر تاریخ حاکم بوده و هست حاکم جبری بر اراده انسان نبوده و نیست. اگر چنین بود که قوانین تاریخی هر چند مشترک و قابل تکرار هم باشند قوانینی جبری و سلب‌کننده اراده و اختیار انسان باشند، باز جا نداشت که بگوید «شما در احوال گذشتگان بیندیشید و برای خودتان عبرت بگیرید»، چون در آن صورت، ما اختیاری نداشتیم و اراده روح تاریخ بر انسان‌ها حکم‌فرما می‌بود و چه بخواهیم و چه نخواهیم ما را به یک سو می‌کشاند و دیگر جایی برای پندگرفتن یا اقتباس کردن باقی نمی‌ماند. پس این آیات، علاوه بر این که جهات مشترکی بین جوامع و بین مقاطع تاریخی را اثبات می‌فرماید، این نکته را هم در بردارد که این قوانین همه در مورد افعال اختیاری انسان‌هاست و چنین نیست که آن علتی که موجب پیدایش پدیده‌ای اجتماعی یا تاریخی شده است امری ورای انسان‌ها و حاکم جبری بر آن بوده است، بلکه آن علت، مشتمل بر اراده انسان‌ها بوده و به همین سبب باید شما آن‌ها را

۱. ر.ک: یعقوب جعفری، *بینش تاریخی قرآن*، ص ۷۲ - ۷۳.

۲. عمادالدین خلیل، *التفسیر الاسلامی للتاریخ*، ص ۱۴۳، نقل از: یعقوب جعفری، همان، ص ۷۳.

مطالعه کنید و در اطراف آن‌ها بیندیشید تا این‌که انگیزه‌ای بشود که کارهایی را از روی اراده و اختیار خودتان انجام بدهید یا کارهایی را با اراده و اختیار خودتان ترک کنید. بنابراین، اختیار انسان با قانون مندی تاریخ منافاتی ندارد، ولی این به معنای امکان پیش‌بینی در تاریخ نیست، زیرا اراده و اختیار آزاد انسان در تکوین پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نقش اساسی دارد و آن قابل پیش‌بینی نیست، از این رو پیش‌بینی آینده میسر نیست.

نتیجه

به‌رغم گمان‌کنانی که حرکت تاریخ را اتفاقی و غیر قانون‌مند انگاشته‌اند، تحولات جوامع گوناگون در مسیر حرکت خود به‌عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های هستی مشمول قانون علیت بوده، علت واحد یا متعدد دارند، و از آن‌جا که جامعه و تاریخ هویتی و رای افراد و روابط متقابلشان ندارند، و انسان‌ها از هر نژاد و رنگ و در هر مکان و زمانی، هویت مشترک دارند. بنابراین، وجود قوانین مشترک به معنای روابط علی و معلولی یک‌سان در میان جوامع امری معقول و منطقی است. البته اصل قانون مندی تاریخ در مقام ثبوت، غیر از امکان کشف قوانین تاریخی از طریق عقل و استقرا یا تجربه است که بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد.

نکته دیگر این‌که قوانین حاکم بر جوامع و تاریخ موجب سلب اراده و اختیار انسان در حرکت تاریخ نمی‌شود، زیرا قانون مندی تاریخ به معنای علت‌مند بودن آن است و اراده و اختیار انسان، خود جزئی از علت تامه تکوین حرکت جامعه انسانی به‌شمار می‌آید و آیات متعددی از قرآن مجید آزادی انسان در سرنوشت خود و ساختن تاریخ را تأیید می‌کند.

فهرست منابع

۱. آریانپور، امیرحسین، در آستانه رستاخیز، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷.
۲. آصفی، محمد مهدی، فلسفه تاریخ (در آینه وحی / ۱۰)، ترجمه مصطفی طباطبایی، چاپ اول: قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.

۳. ادوارد هالت کار (ای. اچ. کار)، جامعه نو، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دوم: تهران، امیرکبیر.
۴. _____، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد، چاپ سوم: تهران، خوارزمی.
۵. بازارگاد، بهاءالدین، مکتب‌های سیاسی، بهاءالدین، اقبال.
۶. پوپر، فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم: با تجدید نظر، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸.
۷. پولارد، سیدنی، اندیشه ترقی در تاریخ و جامعه، ترجمه حسین اسدپور پیرانفر، چاپ اول: تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
۸. توین‌بی، آرنولد، تحقیقی در باب تاریخ، ترجمه ازع. وحید مازندرانی، چاپ دوم: تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶.
۹. _____، تمدن در بوته آزمایش، ترجمه ابوطالب صارمی، چاپ اول: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
۱۰. تی. بی. باتومور، جامعه‌شناسی، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسینی کلجاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۱۱. جعفری، یعقوب، بینش تاریخی قرآن، چاپ دوم: تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۲. حمید، حمید، علم تحولات جامعه، مجموعه کتاب‌های سیمغ، چاپ سوم: ۱۳۵۲.
۱۳. ریمون، آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم: تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، چاپ چهارم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۱۵. سروش، عبدالکریم، فلسفه تاریخ، حکمت، ۱۳۵۷.
۱۶. عسکری سلیمانی، معیار اندیشه، چاپ دوم: قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۱۷. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، چاپ سیزدهم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۸. مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، چاپ اول: تهران، سروش، ۱۳۸۱.
۱۹. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ سوم: تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸.
۲۰. _____، جامعه و تاریخ در قرآن، چاپ دوم: تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۲.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری (فلسفه تاریخ)، ج ۱۵، چاپ دوم: تهران، صدرا، ۱۳۸۴/ق ۱۴۲۷.
۲۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، چاپ سوم: نجف اشرف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸ق.
۲۳. نراقی، احسان، علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، چاپ دوم: تهران، ۱۳۴۷.
۲۴. هگل، گ. و، خدایگان و بنده، تفسیر از الکساندر کوژو، ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت، چاپ اول: تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲.
۲۵. _____، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول: تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶.
۲۶. هیپولیت، ژان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول: تهران، انتشارات آگاه.