



نظریهٔ «بداء» و سنت‌های اجتماعی و تاریخی

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على رسوله و آله أجمعين.

واژهٔ «بداء» از اصطلاحات الهیات و کلام شیعی است که در توجیه احاطهٔ علمی عالم لایتغیر ربوبی بر عوالم متغیر طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ مطرح شده است.^۱ ریشه‌های تاریخی آن بر آیاتی از قرآن در زمینهٔ علم و آگاهی شامل خداوند نسبت به ماسوای او^۲، و قدرت و توانایی همیشگی او در تصرف جهان طبیعی^۳، و همچنین بر دو حادثهٔ مهم تاریخی در زمینهٔ امامت ائمهٔ هفتم و یازدهم شیعیان^۴، و روایات مربوط به آنها نهاده شده است.

لهذا نظریه‌ای است الهام یافته از شواهد قرآنی و متکی به متون حدیثی شیعی، و مستند به اتفاق و اجماع متکلمان شیعه.^۵ اگرچه برخی از متکلمان بزرگ،

۱- شیخ مفید، المقالات، ص ۹۲.

۲- سورة انعام، آیه ۲؛ سورة فاطر، آیه ۱۱؛ سورة رعد، آیه ۴۰؛ سورة زخرف، آیه ۴؛ سورة نمل، آیه ۷۵؛ سورة یونس، آیه ۶۱؛ سورة حدید، آیه ۲۲.

۳- سورة مائدة، آیه ۶۴. ۴- شیخ مفید، الارشاد، ص ۳۳۷.

۵- شیخ مفید، المقالات، ص ۵۳. لازم به تذکر است که ملا صدرا در «شرح اصول

بداء را دیدگاهی سمعی (نقلی، تعبّدی) و نه قیاسی (تجربی و عقلی) نامیده^۱ و تنها به خاطر متون صحیح روائی معتقد بدین دیدگاه شده است^۲؛ ولی در مقابل، تعدادی از فلاسفه اسلامی، تحلیلی معقول و توجیه‌پذیر از این نظریه، ارائه داده‌اند.^۳ به هر حال، نکتهٔ حائز اهمیت این است که محدّثان، مفسّران، متکلمان و فیلسوفان ما، نوعاً مسألهٔ بداء را به شیوهٔ نزولی (یعنی از بالا به پائین) و در رابطه با کیفیت ارتباط جهان عینی متحوّل با عالم علمی ثابت و به صورت یک مسألهٔ صرفاً اعتقادی، مورد بررسی قرار داده‌اند، در حالی که می‌توان آن را به شیوهٔ صعودی (یعنی از پائین به بالا) و در تبیین روابط انسانی و اجتماعی نیز به کار گرفت و این، همان کاری است که این مقاله، بدان پرداخته است.



بداء در لغت، به معنی ظهور، انکشاف و آشکاری است. ﴿بَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا﴾ یعنی: «زشتی‌های کارشان بر آنان آشکار گردید».^۴ و در اصطلاح علمای امامیه، به معنی «انقطاع استمرار الأمر التكوینی و انتهاء اتصال الإفاضة»^۵، و یا «هو النسخ^۶ التكوینی الواقع فی التکوینیات»، و یا «هو سنوح امر لم یکن متوقعاً لعدم تقدّم أسبابه الأرضیة و السماویة» و یا امثال این تعبیرات به کار رفته است. لهذا می‌توان گفت که نسخ، نوعاً در امور تکلیفی، انشائی، امری و دستوری (Prescriptive) جریان دارد و بداء در امور تکوینی، واقعی و توصیفی

کافی»، ص ۳۷۸، کلام خواجه نصیر طوسی در «نقد المحصل»، مبنی بر عدم پذیرش بداء را نقل می‌کند و خود از این امر اظهار شگفتی می‌نماید.

۱- المقالات، ص ۵۲ و ۹۲. ۲- آدرس فوق، ص ۹۲.

۳- میرداماد، رساله فی تحقیق معنی البداء؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی.

۴- سورة زمر، آیه ۴۸.

۵- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۲۷، چاپ جدید.

۶- المقالات، ص ۹۲.

(Descriptive). همان‌گونه که نسخ به امد و دوران حکم و تکلیف شرعی پایان می‌بخشد، بداء نیز استمرار یک روند عینی، یک نظم واقعی و یک رفتار نظام یافته را خاتمه می‌دهد.

همچنان که نسخ، وظیفه‌ای عمومی و اجتماعی (و نه وظیفه‌ای کاملاً شخصی و فردی) را برمی‌دارد، بداء نیز تغییر و تبدیل رویه‌های جمعی، عادت‌های اجتماعی و یا جلوگیری از پی‌آمدهای طبیعی و اجتماعی آنها را به همراه دارد؛ و همچنان که نسخ در امری اجتماعی (دین، شریعت) قابل تصوّر است، بداء نیز در عمل جمعی و گروهی، رفتار اجتماعی و تاریخی انسان‌ها و عواقب و آثار طبیعی، انسانی و اجتماعی مترتب بر آنها معنا می‌دهد.



بداء در اموری جاری می‌شود که متجدّد، متبدّل، متغیّر، سیّال، زمانمند و تدریجی الحصولند و به اصطلاح دینی: دارای قدر غیر حتمی، قضاء ینقض و کتاب (و یا لوح) محو و اثبات می‌باشند و طبعاً امور ثابت و لایتغیّر که دارای قدر حتمی و قضاء لاینقض و لوح (و یا کتاب) محفوظ هستند، در محدودهٔ آن قرار نمی‌گیرند؛ و شاید بتوان تعریف فوق را این‌گونه تقریر نمود که بداء در پدیده‌هایی جریان می‌یابد که خداوند از امر آنها فراغت نیافته است، هر روز را در کار و شأن آنها سپری می‌کند. یحیی و یمیت، یخلق و یرزق و یفعل ما یشاء. بخلاف اموری که شکل یافته، بسته شده و موضوع گردیده و به اصطلاح، خداوند از امر آنها فارغ شده است.

مثلاً سنگ، همواره سنگ است و درخت، همواره درخت و عقرب و گرگ هم، همواره عقرب و گرگ. هیچ یک از این موالید ثلاث، هیچ‌گاه از اقتضاءات طبیعی و یا غریزی از پیش تعیین شدهٔ خود، فراتر نمی‌روند. از بدو پیدایش و تولّد تا آن نیستی، همان رفتار و خواصّ و آثار طبیعی و حیوانی خود را حفظ می‌کنند؛ ولی اگر مواردی که به عنوان نمونه‌های بداء پذیر، یعنی: الافقار بعد الاغناء و الامراض

بعد الاعفاء و الاماته بعد الاحياء والزيادة و النقصان فى الآجال و الارزاق^۱؛ و یا موارد بداء ناپذیر یعنی: نقل نبی عن نبوته و إمام عن إمامته و مؤمن قد أخذ عهده بالإيمان عن إيمانه^۲، را که در متون کلامی ذکر شده‌اند، بدین بحث اضافه کنیم، به روشنی درمی‌یابیم که نظریهٔ بداء، تنها در عرصه‌های انسانی، اجتماعی و تاریخی دوران داشته و طبعاً ربطی به محیط‌های جمادات، نباتات و حیوانات ندارد.

بلی در طبیعت، گاه حوادث غیرمترقبه‌ای نظیر طوفان، سیل، زلزله، قحطی، خشکسالی، خسف و آتشفشانی پدید می‌آید که روال عادی زندگی موجودات طبیعی را مختل می‌سازد و روند نظم طبیعی موجود را می‌گسلد؛ ولی باید توجه داشت که این وقایع، از جهت این که وقایعی طبیعی و محیطی (Ecologic) هستند، در محدودهٔ بداء قرار نمی‌گیرند، بلکه از آن جهت که (بر مبنای متون دینی) با عمل جمعی و یا رفتار گروهی و یا خواست تاریخی انسان‌ها مرتبط می‌شوند، با مسألهٔ بداء ارتباط می‌یابند.

لِهذا هرامر سیال و تغیرپذیر و دارای سن و سال و دوره و عصر و قضاء و قدر و کتاب را نمی‌توان امری بداء‌پذیر تلقی نمود، بلکه تنها حیطه‌های تمایلات، اعمال، رفتار، ملکات، رویه‌ها، عادات، آداب و رسوم جمعی و اجتماعی انسان‌ها، و همچنین اثرات، عواقب و نتایج مترتب بر آنهاست که تبدل‌پذیر، تعویض‌پذیر و یا بداء‌پذیر می‌باشند.

زیرا حیطه‌های مذکور، دائماً در حال تجزیه شدن و ترکیب پذیری مجدد، از ساخت افتادگی و ساخت یافتگی مجدد می‌باشند و در نتیجه، تنها عرصهٔ انسان، جامعه و تاریخ است که نظریهٔ بداء، در آنها قابل طرح می‌باشد.



مقصود از سنت‌های اجتماعی و تاریخی، عبارت از روابطی عینی است که پیدایش و انقراض، اعتلا و انحطاط، عزّت و ذلّت، موفقیت و شکست، خوشبختی و بدبختی ملل موجود و یا گذشته را توضیح می‌دهد و یا به عبارت دیگر: به نظمی اطلاق می‌شود که بیان‌کننده علل بقاء و فنای قوم‌ها، قبیله‌ها، ملت‌ها، امت‌ها، دولت‌ها، سلسله‌ها و تمدن‌های تاریخی و یا معاصر می‌باشد.

ولی آیا واقعاً جامعه و تاریخ، از چنین نظم و سنتی برخوردار است؟ برخی از فیلسوفان بزرگ معاصر ما، با صراحت تمام ابراز داشته‌اند: بلی.^۱ به اعتقاد ایشان، ایده مزبور، ایده‌ای قرآنی بوده، و از قرآن کریم^۲ استفاده می‌شود که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (و نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد)، دارای قوانین و سنی هستند که اعتلا و انحطاط آنان نیز، بر طبق آن صورت می‌پذیرد.

آیه ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنُ فَاسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمَكْدُوبِينَ﴾^۳ نمونه‌ای از این آیات است که به سنت‌مندی جوامع تاریخی، تصریح کرده است.

اما آیا این سنت‌ها کلی، عمومی، و نوعی‌اند، و همه امت‌ها و جامعه‌ها را فرامی‌گیرند؟ و یا خیر، هر جامعه‌ای دارای سنت‌های انحصاری و جزئی مخصوص به خود است؟ به عبارت دیگر: آیا انسان‌ها در طول زندگی گروهی‌شان، صرفنظر از تعلقات نژادی، جغرافیائی، زبانی، مذهبی و تاریخی، رفتارها و رویه‌های مشابه و یکسانی را از خود ظاهر می‌سازند و بدین طریق، همگونی و سرنوشت مشترک و مسیر واحدی می‌یابند، با قانونمندی مشابهی متولد می‌شوند، اعتلا و عزّت می‌یابند و سرانجام به افول و انقراض می‌رسند؟ و یا خیر، هر جامعه‌ای برای خود رفتار ویژه، سرنوشت انحصاری و مسیر انفرادی دارد؟ به عبارت ثالث: آیا بشریت و انسانیت، نوع واحد است و طبعاً به اقتضای وحدت نوعی، عمل و رفتار و مشی و

۱- مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۲۹، دفتر انتشارات اسلامی.

۲- از جمله سوره اسراء، آیات ۴-۸.

حرکت و مسیر نوعی مشابهی را داراست؟ و یا خیر، انواعی است و از طریق عوامل طبیعی (جغرافیا، آب و هوا و نژاد) و عوامل اجتماعی (زبان، معیشت، مذهب و فرهنگ) به نوع‌های نامتجانسی منقسم گشته و هیچ گونه اشتراکی در رویه و راه زندگی آنها مشاهده نمی‌شود؟

توضیحاً: شکی نیست که کلیت واحد بشری در بستر حرکت تاریخی خود، با عوامل مختلف طبیعی و اجتماعی، تجزیه و تکه تکه شده است. برخی در مناطق گرمسیر و برخی در مناطق سردسیر، و برخی هم در مناطق معتدله زندگی کرده و می‌کنند.

بخشی از نژاد آریائی‌ند و بخش دیگری از نژاد سامی، جمعیتی قفقازی نژادند و جمعیتی مغولی، طایفه‌ای از نژاد زردند و طایفه دیگری از نژاد سیاه، قومی به زبان فارسی تکلم می‌کنند و قوم دیگری به زبان عربی، قبیله‌ای ترک زبانند و قبیله دیگری به زبان لاتینی سخن می‌گویند. ملتی مسلمانند و ملت دیگری مسیحی، جمعیتی یهودیند و جمعیت دیگری هندو. پیوند علوم و ادبیات

جوامعی متمدن و توسعه یافته‌اند و جوامع دیگری ابتدائی و عقب مانده. برخی اقتصاد اشتراکی دارند و برخی دیگر اقتصاد انحصاری. بعضی به صنعت روی آورده‌اند و بعضی به کشاورزی، دامداری و ماهیگیری و قس علی‌هذا.

بنا بر این، بشریت همواره در طول زندگی اجتماعی خود، با نژادها، زبان‌ها، دین‌ها، معیشت‌ها، سوادها، فرهنگ‌ها و تاریخ‌های مختلفی در جغرافیای مسکونی متفاوتی مشاهده شده است.

ولی آیا این عوامل طبیعی و اجتماعی از نظر منطقی و فلسفی، بشریت را به انواعی کاملاً متفاوت منقسم ساخته؟ و یا خیر، با این همه، وحدت نوعی بشر، همواره مصون و محفوظ مانده است؟

اگر معتقد شدیم - چنان که نژادپرستان معتقدند - که نژادها دارای پستی و بلندی، کمال و نقص است؛ در این صورت، بشریت نوع واحدی نخواهد بود. و یا اگر پذیرفتیم - چنان که مارکسیست‌ها پذیرفته‌اند - که هر شرایط اجتماعی و هر طبقه

اجتماعی، با شرایط و طبقه اجتماعی دیگر کاملاً متمایز است؛ در این صورت، هر شرایط اجتماعی، تیپ خاصی از بشر را می‌آفریند که با تیپ‌های انسانی شرایط اجتماعی دیگر، به‌تمامه مغایر است.

حال با این تصویر که هر نوع انسانی برای خود از راه ویژه‌ای عبور می‌کند، عمل و رفتار ویژه‌ای را انجام می‌دهد، سرنوشت و نامه عمل خاصی دارد، دیگر مسیر حرکت انسان‌ها مشابه هم نبوده، سرنوشت‌ها قابل تکرار نبوده و نامه عمل‌ها نیز قابل عبرت آموزی و یا پیروی نمی‌باشد؛ و در نتیجه، زندگی اجتماعی بشر از قوانین و سنن کلی و عمومی‌ای برخوردار نخواهد بود.

ولی اگر بر این باور شدیم که عوامل طبیعی و اجتماعی مزبور، اگرچه ظواهر و اوضاع بشری را متکثر و متلون می‌کند، ولی باعث تکثر ذات و جوهر و نوعیت انسانی نمی‌شود؛ در این صورت، منطقاً راه را بر اتحاد مسیر، تشابه سرنوشت‌ها، تکرار رویه‌ها و رفتارها، عبرت آموزی و یا پیروی از آنها و در نتیجه، کلیت و عمومیت قانونمندی جامعه و تاریخ هموار کرده‌ایم.

استاد شهید مرتضی مطهری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در کتاب نفیس «جامعه و تاریخ»، به کلیت قانونمندی پدیده‌های اجتماعی و تاریخی معتقد گشته^۱؛ و در نتیجه، وقایع و اتفاقات تصادفی تاریخی و یا رفتار و حالات خاص قومی را توجیه کرده‌اند.^۲ اینک به نظر می‌رسد که نظریه ایشان با شواهدی از متون دینی که مسیر حرکت امت اسلامی را مشابه مسیر حرکت سایر امم ماضیه تصویر نموده، نظیر:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُرَكَّبَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذُّوَالنَّعْلَ بِالنَّعْلِ وَالْقَذَّةُ بِالْقَذَّةِ».^۳

و یا آن بخش از ادبیات دینی که به توصیه عبرت آموزی از سرنوشت ملت‌های گذشته پرداخته است تأیید می‌شود.

«فَانظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتِ الْاُمَلَاءُ مُجْتَمِعَةً

۱- مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۳۰ و ۷۵ و ۱۰۷، دفتر انتشارات اسلامی.

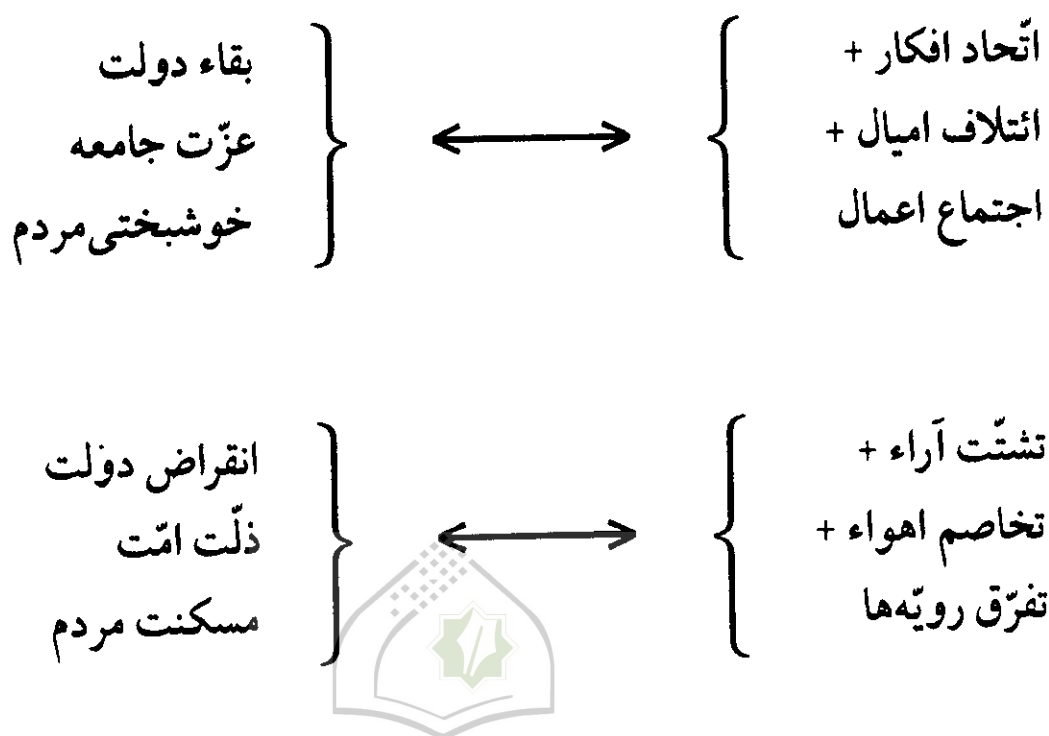
۲- مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۳۰ و ۷۵ و ۱۰۷، دفتر انتشارات اسلامی.

۳- قرآن مجید، سوره اعراف، آیه ۸۶.

و الأهواء مؤتلفة و القلوب معتدلة و الأيدي مترادفة و
السِّيوف متناصرة و البصائر نافذة و العزائم واحدة.
ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين و ملوكاً
على رقاب العالمين؟ فانظروا إلى ما صاروا إليه آخر
أُمورهم حين وقعت الفرقة و تشتت الألفة و اختلفت
الكلمة و الأفئدة و تشعبوا مختلفين و تفرقوا متحاربين
قد خلع الله عنهم لباس كرامته و سلبهم غضارة نعمته و
بقي قصص أخبارهم فيكم عبراً للمعتبرين.
فاعتبروا بحال ولد إسماعيل و بني إسحق و
بني إسرائيل عليهم السَّلام فما أشدَّ اعتدال الأحوال و
أقرب اشتباه الأمثال»^۱.

در این عبارت، حضرت امیرالمؤمنین عَلَیْهِ السَّلام تعلیلی روشن از فراز و
نشیب زندگی امم گذشته را مطرح ساخته و سپس آن را در قالب سنت و قاعده‌ای
جاری و عمومی بیان کرده‌اند. یعنی هنگامی که ذهن و ظاهر جامعه‌ای متحد و
مؤتلف می‌شود (عامل وحدت و ائتلاف، هرچه می‌خواهد باشد)، آن جامعه به
اعتلا و عزت رسیده، عمرش مستدام و اجلش طولانی می‌گردد.
ولی هنگامی که روان و روئے اجتماعی به آشفتگی و پراکندگی می‌گراید،
همان جامعه به ذلت، مسکنت و هلاکت، مبتلا می‌شود.
لِهذا بیان حضرت، بیانی است کلی و عمومی، انسان‌شناسانه و
جامعه‌شناسانه. اختصاصی به نژاد خاص، جغرافیای مسکون خاص، قوم و قبیله
خاص، ملت و مذهب خاص، طبقه و قشر خاص، دوره و عصر خاصی ندارد؛ پس
می‌تواند مفید رابطه‌ای پایدار و سنتی دائمی باشد.

به این شکل:



باید متذکر شد که نمونه‌های فراوانی از این سنن اجتماعی و تاریخی، همچون دفينه‌ای ناب، در مجامع حدیثی ما ذخیره شده است، که متأسفانه هنوز در قالب ادبیات جامعه‌شناسانه عرضه نگردیده‌اند.

مشخص است که این سنت‌ها به موازات گستردگی عرصهٔ اجتماع، وسیع و گسترده‌اند. یعنی: برخی مربوط به حوزهٔ سیاستند و سنت‌های حاکم بر رفتار سیاسی انسان‌ها را بازگو می‌کنند؛ و برخی مربوط به روابط بین الملل، اقتصاد، اخلاق، فرهنگ و سایر بخش‌های جامعه^۱.



۱- مقدار معتناهی از این احادیث، ذیل عنوان: حیات و هلاکت، توانمندی‌ها و کاستی‌های جوامع، با دیدگاهی جامعه‌شناسانه، در کتاب «فلسفهٔ اجتماع»، نوشتهٔ این جاست، مطبوعات...

اجازه دهید این بحث را با سؤالی شروع کنیم. آیا سنت‌های اجتماعی از آن جهت که مبین رابطه‌ای واقعی و نظام‌دارند، با سایر قوانین (طبیعی) متفاوتند؟ و یا خیر، ویژگی‌های عمومی قوانین را واجدند؟

توضیحاً: قوانین طبیعی تکرارپذیرند، همواره در هر عصر و دوره‌ای و یا در هر منطقه و محلی تکرار می‌شوند؛ یعنی کلیت و عمومیت دارند. مثلاً قانون تبخیر آب و یا قانون انبساط و انقباض فلزات، این چنین است. قانون تبخیر آب می‌گوید که آب در حرارت صد درجه بخار می‌شود. و قانون انبساط و انقباض فلزات می‌گوید که فلزات در گرما منبسط شده و در سرما منقبض می‌گردند. این رابطه‌ها را می‌شود در همه جا، هر جا، هر زمان، همواره، تکرار و مشاهده نمود.

و ثانیاً از قطعیت، ضرورت و حتمیت برخوردارند، بدون شرط و قیدند، استثناء و تخلف‌پذیر نیستند. لهذا با وقوع مقدم می‌توان پیش بینی کرد که تالی نیز قطعاً و بتأ واقع می‌شود؛ یعنی به انسان‌ها قدرت پیش‌بینی می‌بخشند. هر جا آبی در صد درجه جوشانده شود، می‌توان پیش‌بینی نمود که بخاری متصاعد گردد.

و ثالثاً جبری هستند؛ یعنی به اراده و اختیار و عزم و خواست انسان‌ها وابسته نیستند، مستقل از اراده و میل بشرند؛ نظمی آهنین و انعطاف‌ناپذیر را نشان می‌دهند، به طور طبیعی و با مشیت الهی این چنین جعل شده‌اند؛ و به تعبیر قرآنی: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾^۱، زمام امور آنها در چنگ نیرویی قرار گرفته است که آنها را در مسیر از پیش تعیین شده‌ای راه می‌برد؛ ولی آیا حیطهٔ انسان، جامعه و تاریخ هم همانند حیطهٔ حیوان، نبات و جماد از چنین نظم جبری، ضروری و کلی برخوردار است؟ آیا سنت‌های حاکم بر روابط انسانی، اجتماعی و تاریخی، همانند قوانین حاکم بر پدیده‌های حیوانی و نباتی و جمادی است؟ و آیا همان گونه که موالید ثلاث در سیطره و سلطه و حاکمیت آهنین قوانین طبیعی اسیر گشته‌اند، حرکت انسان‌ها و روابط اجتماعی‌شان نیز مقهور و مغلوب و مسلوب جبر قوانین و سنت‌های اجتماعی و تاریخی می‌باشد؟ و یا خیر آزاد، ارادی، انتخابی و

انعطاف‌پذیرند؟ و اگر چنین هستند، پس چگونه دارای سنت و ناموس و قانونند؟ واقعیت این است که جمع بین عمل آزادانه، رفتار ارادی و نقش انتخابی انسان از یک سو، و بین سنت‌مندی و قانونمندی آنها و یا به عبارت دیگر: حاکمیت سنی لایتخلف بر آنها، از معضلات تاریخ اندیشهٔ بشر بوده و می‌باشد. توجیه مشیت خداوند و آزادی عمل انسان، همواره یکی از بحث‌های فلسفهٔ قدیم و جدید را تشکیل داده و رابطهٔ ضرورت‌های تاریخی و جبرهای اجتماعی با فعالیت و نقش آزاد انسانی، یکی از بحث‌های مهم فلسفه‌های اجتماعی و تاریخی معاصر را پدید آورده است.

در گریز از این معضلهٔ ذهن‌سوز بوده است که گروهی از فیلسوفان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، به اندیشهٔ سنت‌مندی و حتمیت و جبر (Determinism) گرائیدند و آزادی، اراده، انتخاب و نقش انسان در زندگی و سرنوشتش را یکسره منکر شدند؛ و دستهٔ دیگر به آزادی محض حیطهٔ کار، عمل و فعالیت و سازندگی بشر فتوی دادند و هرگونه جبر و فشار و تحمیل بیرونی را موهوم پنداشتند. حال در میان مکاتب جبرگرا، نحله‌های نامتجانسی مشاهده می‌شود که قابل ذکر و تأمل است.

قدیمی‌ترین شکل جبرگرایی، حوادث، وقایع و رخدادهای اجتماعی و سیاسی (همانند حوادث طبیعی) را با مشیت الهی (Divine Will) توجیه می‌کند. طرفداران این تئوری که عمدتاً از جناح سیاستمداران، زمامداران، مقدّسان ساده‌لوح و دینداران مخلص کوتاه‌فکر بوده‌اند، به منظور توجیه عوام مردم و یا تقرّب عاشقانهٔ بیشتر به خداوند متعال، او را فاعل مباشر، علت قریب و مصدر عینی کلیّهٔ تحولات، تغییرات و وقایع معمول و غیرمعمول جامعه دانسته و در نتیجه، اراده‌های بشری، همّت‌های گروهی و خیزش‌های جمعی را عبث و بی‌نتیجه قلمداد می‌کرده‌اند.

از دیدگاه حامیان این فلسفه، محدودهٔ فعالیت انسان، زندگی اجتماعی افراد و وقایعی که در ادوار ماضیه به وقوع پیوسته‌اند، اگرچه همگی دارای سنت،

ناموس، قانون و نظام مستحکمند، ولی همانند قوانین طبیعی، مسخر ارادهٔ مطلقهٔ خداوندند و به فرمان مستقیم او حرکت می‌کنند، و از این جهت، حوزه‌های تاریخ، جامعه و انسان، هیچ تفاوتی با حوزهٔ طبیعت ندارد. کران تا کران آفرینش، بالا تا پائین مدارج خلقت تحت حاکمیت، سلطه، سیطره و قهر امر و نهی و فرمان وی می‌باشند و در این بین، محلی برای اراده و خواست و تلاش و همت فردی و جمعی بشر در تغییر، تعویض و تقطیع این سنت‌ها و سرنوشت‌ها وجود نخواهد داشت. این سنت‌های الهی هستند که با مشیت بلاواسطهٔ او سرنوشت انسان را محتوم، مسیر حرکت زندگی اجتماعی وی را مشخص، پستی و بلندی منزلت جامعه وی را مقدر می‌سازند.

نظریهٔ دوم که همانند نظریهٔ اول، از قدمت و کهنولت برخوردار است، نظم‌های مشهود در عرصه‌های انسان، فرهنگ، جامعه، تمدن و تاریخ را از طریق جبر اقلیم، جغرافیا و آب و هوا (Ecologism) تفسیر می‌کند. این نظریه که عمدتاً در علم اخلاق و تاریخ مشاهده می‌شود، بر این باور است که اوصاف اخلاقی و تیپ‌های شخصیتی انسان‌ها، آداب، رسوم و شعائر ملت‌ها، ظهور مدنیت‌ها و دین‌ها، مستقیماً از اقتضائات آب و هوا و محیط طبیعی متأثر شده است. این که صحرانشینان، کوچ‌نشینان و کوه‌نشینان ملازم با هنجارهای اخلاقی خاصی مثل دلیری، شجاعت، غیرت، سخاوت و کینه‌ورزی هستند، و متقابلاً شهرنشینان، نموده‌های اخلاقی دیگری را ظاهر می‌سازند، مثلاً راحت‌طلب، ترسو، مصالحه‌جو و مصلحت‌جو هستند، و این که ادیان الهی همواره از نواحی معتدله برخاسته‌اند و این که مهم‌ترین تمدن‌های تاریخی بشر در کناره‌های رودها، رودخانه‌ها و دریاها شکل یافته است، همه و همه شاهد این حقیقت است که گسترهٔ زندگی اجتماعی انسان در تحت قیومت و الزام و آمریت نامرئی محیط طبیعی نظام‌مند شده است، نه این که خود انسان به اقتضای موجودیت انسانی خود، خودش، جامعه‌اش، عصرش و تاریخش را ساخته است. بلکه این کوه، صحرا، دریا، رودخانه، کویر، دشت، فلات، جلگه، سرما،

گرما، باران و خشکی و در یک کلام طبیعت است که انسان را بدوی و یا حضری، متمدن و یا وحشی، متدین و یا ملحد، صریح و یا متملق گردانیده است؛ و به عبارت دیگر: ساخت‌های منظم فرهنگی ملل مختلف، اعم از عقیده‌ها، باورها، فلسفه‌ها، اسطوره‌ها، دین‌ها، مذهب‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، آداب، رسوم، سنن، شعائر، مناسک، فنون، علوم، هنر و زبان، در نهایت به اراده و اقتضای عاملی بیرون از انسان، یعنی محیط طبیعی مستند خواهند بود. لهذا بر طبق این تئوری، سنت‌های حاکم بر انسان و مدنیت وی، مقهور و مغلوب جبر طبیعت و قوانین زیست‌محیطی می‌باشند.

سومین دیدگاهی که متأثر از ترقیات شگفت علوم پایه در قرن هفدهم میلادی، در علوم انسانی و اجتماعی شکل گرفت، فلسفه‌ای بود که قوانین مکانیک، فیزیک و شیمی را به حوزهٔ زندگی اجتماعی انسان تعمیم می‌بخشید و روابط انسانی و اجتماعی را از طریق قوانین علوم مذکور تبیین می‌نمود (Mechanism).

به عبارت دیگر: فلسفهٔ مذکور، حیات انسان و جامعه را تا حد پدیده‌های طبیعی جامد صرف، تقلیل و تحویل می‌داد و پیچیدگی‌های خاص و انحصاری آنها را نادیده می‌گرفت.

بانیان این فلسفه، در تدارک تدوین انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی نوینی بودند که همانند علوم پایه دقیق، منظم و دارای قدرت پیش‌بینی باشد، و لذا دانش جدیدشان را فیزیک اجتماعی (Social Physics) و یا مکانیک اجتماعی (Social Mechanics) می‌نامیدند.

به اعتقاد آنها: جامعه برآیندی است که از جمع و ضرب نیروها و یا مرکبی است که از مولکول‌های انسانی حاصل آمده است. جنگ و ستیز اجتماعی، همان برخورد نیروها، پیوستگی اجتماعی همان تجلی قانون جاذبهٔ عمومی در زندگی جمعی، سازمان اجتماعی همان تعادلی از نیروها، و تجزیهٔ اجتماعات به معنی به هم خوردنِ تمامیت نیروها می‌باشد. در جوامع انسانی، قانون جاذبه، نسبت

مستقیمی با انبوهی (و یا وسعت شهرها) و نسبت معکوسی با مسافت و پراکندگی جمعیت دارد.

ملاحظه می‌کنید که بر مبنای این فلسفه، آن‌که در تمامی حوزه‌های انسانی و اجتماعی (علاوه بر حوزهٔ طبیعی) فعال، مرید و نقش‌آفرین است، نیرو و انرژی مادی است که مرموزانه تغییر شکل داده است، نه خواست و تمایل و تلاش گروه‌ها؛ ولیکن در مقابل این نظم و نظام فولادین مکانیکی، کدام اراده‌ای قادر است که مسیر حرکت و اقتضای لایتخلف آن را تقطیع و یا تغییر دهد؟

چهارمین دیدگاه که از تکامل دانش زیست‌شناسی و تئوری انتخاب طبیعی داروین، ناشی شده است، دیدگاهی است که حیات اجتماعی بشر را به مثابهٔ اورگانیسم زنده و جامعه را به منزلهٔ بدن تام و صحیح تلقی کرده است (Organicism).

این فلسفه، انسان را نه یک مولکول، بلکه سلول و جامعه را نه یک پدیدهٔ مکانیکی و ماشینی، بلکه موجود زندهٔ آلی پیچیده و پیشرفته‌ای تصور می‌کند که از کلیهٔ اعضاء، اندام‌ها، جهازات، قوا و سیستم‌های موجودات زنده بهره‌مند شده است؛ لهذا به باور این فلسفه، همهٔ خصیصه‌های جانداران، نظیر تغذیه، سوخت و ساز، تخلیه، نمو، تکثیر، مرگ، تحریک پذیری، انطباق پذیری، واکنش در مقابل خطر، حفظ تعادل و همهٔ بخش‌های حیاتی چون: فرماندهی، رهبری، اطلاع‌یابی، اطلاع‌رسانی، گوارش، توزیع و... را می‌توان در زندگی اجتماعی بشر مشاهده نمود.

حال اگر قوانین حاکم بر رفتار و حرکات موجودات زنده شناخته شود، از نظر این تئوری می‌توان از طریق تعمیم آنها، قوانین و سنن حاکم بر رفتار و روند تحولات جوامع را نیز شناسائی نمود. لذا طرفداران این دیدگاه که به داروینیست‌های اجتماعی (Social Darwinists) نامیده می‌شوند، معتقدند که مهم‌ترین قوانین حاکم بر روند حیات و مرگ انسان‌ها، گروه‌ها، ملت‌ها، جامعه‌ها و تمدن‌ها، همان قوانین حاکم بر روند پیدایش و انقراض موجودات زنده (اورگانیسم‌ها) است که

توسط چارلز داروین کشف گردیده و به قانون انتخاب طبیعی و یا بقاء اصلح و یا نظریهٔ تکاملی شهرت یافته است.

بنا بر این، کلیهٔ تحولاتی که در عرصهٔ حیات اجتماعی و تاریخی انسان مشاهده شده و می‌شود، نه از سنت‌های الهی و یا زیست‌محیطی و یا مکانیکی و یا حتی انسانی، بلکه از قوانین زیست‌شناختی حاکم بر پهنهٔ جانداران، یعنی تنازع بقاء، انتخاب طبیعی و بقاء انساب، نشأت یافته و طبعاً سرنوشت و مسیر محتوم بشر نه به وسیلهٔ خودش، بلکه با جبر اراده حاکم بر حیات وحوش و سباع، متعین شده است.

نظریهٔ پنجم، فلسفه‌ای است که از نظر وجود شناختی (Ontology) به اصالت فرد (Individualism) معتقد بوده و در نتیجه، همهٔ رفتارها و رویه‌های جمعی و دگرگونی‌های اجتماعی را با عوامل صرفاً روان‌شناسانه تفسیر می‌کند (Psychologism). از نظر طرفداران این تئوری، جامعه چیزی جز مجموعهٔ افراد، و زندگی اجتماعی، فرایندی جز تصمیم مشترک اشخاص جهت همزیستی یاریگرانه با یکدیگر نیست؛ و لهذا همهٔ آنچه که در محدودهٔ حیات اجتماعی بشر اتفاق افتاده و می‌افتد، همانند جنگ‌ها و صلح‌ها، شکست‌ها و موفقیت‌ها، ترقی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها، پاگیری دولت‌ها و تمدن‌ها، انقراض سلسله‌ها و مدنیت‌ها، نه در عوامل اجتماعی و تاریخی، بلکه در عوامل کاملاً فردی و شخصی، نظیر وراثت و غرائز طبیعی ریشه‌دار می‌باشد؛ و این بدین معنا است که کل واقعیت اجتماعی و جلوه‌های آن را می‌توان به افراد و تمایلات آنها تحویل نمود.

باید اذعان کرد که این نظریه، دارای عرصهٔ وسیعی بوده و در درون خود، حاوی دیدگاه‌های نامتجانسی نظیر وراثت‌گرایی که بر ژنتیک و اقتضاءات آن مبتنی شده، غریزه‌گرایی که بر اصالت نیازهای اولیه و سوانق فیزیولوژیک (و یا تمایلات جسمانی و حیوانی بشر) بنا شده، می‌باشد؛ ولی در این که همهٔ آنها به نقش شخصیت‌ها، قهرمانان، نخبگان و نوابغ در مسیر حرکت تحولات اجتماعی و تاریخی بشر اصالت می‌بخشند، با هم متفق و مشترکند.

به باور اینها: زمام حرکت تاریخ و کلیه حوادث و وقایع سرنوشت‌ساز اجتماعی، در دست معدودی از چهره‌های ممتاز نهاده شده که در مقاطعی اسوه و الگو و مقتدای اعمال، رفتار و مشی عامه و توده مردمند. در حقیقت، اینها هستند که تاریخ می‌آفرینند، جامعه می‌سازند و انسان‌ها را شکل می‌دهند. عوام الناس، گله‌های بشری و توده مردم، همواره مسخر اراده و عزم این قله‌های منیع دانش و دیانت و سیاست و اقتصاد و نظامی‌گری می‌باشند، و در جبر طوع و رغبت نسبت به این قلل رفیع و یا الزام و اکراه آنها به تکرار رفتار جمعی مشابهی می‌پردازند که زندگینامه، نامه عمل و کتاب محتوم آنان را پدید می‌آورد. ولی این تافته‌های جدا بافته در واقع، خود بازیچه و پرورده جبر ژن‌ها (از نظریک تئوری) و یا غریزه‌ها (از نظر تئوری دیگر) می‌باشند.

حال فراتر از جبر امر و اراده ژن‌ها و غریزه‌ها و شخصیت‌ها، چیز دیگری به نام جبر اجتماعی و یا جبر تاریخی وجود ندارد، زیرا جامعه و تاریخ هستی و واقعیتی ندارد تا سنت‌مند و قانونمند بوده و نتیجتاً دارای جبر و تحمیل باشد؛ بلکه این اقتضای وراثت و یا ترشحات غددی و یا فعالیت مغزی افراد ویژه است که رسمی را معمول می‌دارد و رویه‌ای را برمی‌چیند، گروهی را به خوشبختی می‌رساند و دیگری را به ذلت می‌نشانند، قومی را می‌میراند و امتی را حیات می‌بخشد، عصری را سپری می‌سازد و دوره‌ای را می‌گشاید، و قس علی هذا.

ششمین دیدگاه، فلسفه‌ای است که از نظر هستی‌شناسی فرد و جامعه، هرگونه فعلیت، حقیقت، عینیت، وجود و هستی مستقل را منحصرراً از آن جامعه دانسته (Collectivism) و در نتیجه، افراد انسانی را موجوداتی تبعی، طفیلی و به تعبیری انتزاعی، اعتباری، موهوم، فرضی و غیر واقعی می‌پندارد.

بر مبنای این فلسفه، این واقعیت اجتماعی است که اولاً و بالذات، دارای روح، وجدان، آگاهی، خواست، اراده، خلاقیت، ابتکار، عمر، قانون، حرکت، سرنوشت و مرگ است و افراد بشر، موجوداتی صرفاً منفعل، پذیرنده و وابسته به جامعه (Generic) می‌باشند. افراد در جامعه و به تبع موجودیت اجتماعی‌شان

موجود می‌باشند و یا به تعبیر صحیح‌تر: هستی آنها عین واقعیت جمعی‌شان می‌باشد. درک، فهم، شعور، خواست، میل، ذوق، سلیقه، پسند، تشخیص، قضاوت و وجدان‌شان، بازتابی از شعور جمعی، علائق جمعی و قضاوت جمعی می‌باشد.

افراد از خود بینش و بصیرت، عشق و علاقه، میزان و محک سنجش، اراده و عزم مستقلی از اندیشه و ارادهٔ جمعی ندارند تا بتوانند در قبال واقعیت جامعه، ابراز وجود نمایند، فهم مستقلی را نشان دهند، خواست تازه‌ای را مطرح سازند و یا به انتخابی دست بزنند.

جامعه با جبر و ضرورت آهنگِ سنت‌ها و قوانین خود، از طریق قواعد، مقررات، هنجارها، ارزش‌ها، آداب، رسوم و مناسک اجتماعی خود، آن چنان دست و پا، زبان و ذهن، ظاهر و باطن افراد را قالب‌بندی می‌کند که مجالی برای خودنمایی آنها باقی نمی‌ماند. لهذا به اعتقاد این فلسفه، افراد مرئی و یا مجاری ظهور و خودنمایی واقعیت اجتماعی هستند، به ساز او می‌رقصند، تحت سیطرهٔ لوای او سینه می‌زنند و گوش جان به امر و فرمان او دارند!

در این صورت، اعتلا و انحطاط، رونق و رکود، سلامت و فساد جامعه، خود قانونمندی و سنت‌مندی ویژه‌ای دارد که به ساخت‌ها، سازمان‌ها، نهادها، نظام‌ها و سیستم‌های اجتماعی مربوط شده و اصلاً ارتباطی به روحیات، علائق و ملکات شخصی افراد ندارد. آن برای خود راه و مسیر و سرنوشت مستقلی دارد که تغییر آن در توان اراده‌های فردی نیست. شناخت آن سازمان‌ها و نهادها و نظام‌ها و یا به عبارت دیگر: قانونمندی‌هایی که بر عرصهٔ حیات اجتماعی انسان‌ها حاکم است، بر عهدهٔ علم مستقلی - غیر از علوم پایه، روان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و مردم‌شناسی - یعنی جامعه‌شناسی (Sociology) می‌باشد.

در مجموع، تفاوت مهم این دیدگاه با دیدگاه قبلی این است که نظریهٔ قبل، جامعه، پدیده‌های اجتماعی و سنت‌های اجتماعی را به افراد و روابط آنها و قوانین رفتاری آنها تحویل می‌نمود و اجتماع را در اشخاص جستجو می‌کرد؛ در حالی که این نظریه، افراد را در جامعه، مستغرق و مدهوش می‌سازد، و انسان‌شناسی

انسان‌ها را تنها در سایهٔ جامعه‌شناسی آنها میسر و ممکن می‌داند (Sociologism).

حال با توجه به این جبر کور و کری که تمامی حیطهٔ ذهن و ظاهر افراد را فراگرفته، سؤال این است که: آیا این افراد، هیچ‌گاه قادرند علیه نظام‌های اجتماعی جوامعی که در آن زندگی می‌کنند بشورند و در نتیجه، سرنوشت محتوم و نامهٔ عملی را که بدون دخالت آنها نوشته شده و می‌شود، تغییر داده و جابه‌جا کنند؟

و اما نظریهٔ هفتم بر هویت، شخصیت و اصالت تاریخ (Historism) به عنوان حقیقتی ناب، مقدس، خلاق و ارزش‌آفرین بنا شده است. تفسیر این نظریه، در دو حوزهٔ مختلف معرفتی کاملاً متفاوت است.

در حوزهٔ سیاست، تاریخ‌گرایی با ملت‌گرایی (Nationalism) مترادف و هم‌معنا می‌شود و در تلقی حاد و جنون‌آمیز آن، سر از نژادپرستی (Racism) در می‌آورد. سیاستمداران تاریخ‌گرا، به کلیهٔ نظام‌های جامعهٔ باستانی خود، تنها به خاطر تاریخی شدن آنها، حقانیت و اعتبار مطلق می‌بخشند، آنها را قابل تقدیس و ستایش جلوه می‌دهند و الگوی عملی جامعهٔ خود را از آنها وام می‌کنند.

آنها عملاً فرهنگ باستانی را تا حد موجودی معصوم و خطاناپذیر و در نتیجه، فوق منطق و سنجش، ارتقاء داده و زمینهٔ هرگونه ارزیابی، نقادی، چون و چرا و گزینش را مسدود می‌سازند. از دیدگاه آنان، عقاید، باورها، رفتارها، رویه‌ها و رسم‌ها، به بهترین و باارزش‌ترین نوع آن، توسط نیاکان و اجداد ما به ارث گذارده شده است، و دیگر چه جایی برای فکر و بررسی و انتخاب باقی خواهد بود؟

لذا این دیدگاه، مقابر باستانی را به عنوان باشکوه‌ترین محل زندگی، پیش روی نسل حاضر می‌نهد و راه حل شدهٔ گذشتگان را بر آیندگان توصیه می‌کند و بالمال، قوهٔ ابداع، ابتکار و خلاقیت انسان‌ها را خشک می‌کند و راه زندگی آزاد، انتخابی و منطقی را بر آنان مسدود می‌سازد.

ولی نژادپرستان، علل مجد، شکوه، عظمت، ترقی و توسعهٔ برخی از جوامع و متقابلاً، خواری، ضعف، ذلت، فقر و عقب‌ماندگی برخی دیگر از آنها را،

در اقتضات قومی، ملی و نژادی‌شان جستجو می‌کنند. چرا ملت بر ناملايمات طبیعی چیره می‌شود، فقر، بیماری‌های واگیردار، خشکسالی و قحطی را مهار می‌کند، قبایل و اقوام همجوار خود را به زیر سلطه درمی‌آورد، منابع طبیعی و میراث تاریخی آنها را می‌بلعد و در نتیجه، به اقتدار، سیادت، عزت، آقائی، مدیریت و مشعل‌داری سایر ملت‌ها می‌رسد؛ ولی امت دیگری، همواره فقیر، ضعیف، بیمار، گرسنه، متکدی، صدقه‌خوار، برده، زیرسلطه و غارت شده است، و از ریاست، رهبری، مدیریت و هدایت سایر اقوام، برای همیشه محروم می‌ماند؟

قوم پرستان و نژاد پرستان در جواب می‌گویند که: این اقتضای قوم و نژاد است و چرا ندارد! در آفرینش، آباء و اجداد و سلسله‌ای برتر، عالی‌تر، و در مقابل، نژاد و نسل دیگری پست و حقیر آفریده شده‌اند. نژاد برتر، جبراً و ضرورتاً پیشگام، پیشرو و تمدن‌آفرین است و نژاد پست، طبیعتاً دنباله‌رو، مقلد و ریزه‌خوار.

لهمذا این نژاد تاریخی است که دارای جبر و ضرورت و اراده و فرمان است. سرنوشت امت‌ها را معین می‌کند، مسیر حرکت آنها را مشخص می‌سازد، نامه عمل آنها را می‌نویسد، به ملتی حیات و به ملت دیگری فناء می‌بخشد، قومی را با دستان نیرومند خود بلند می‌کند و قوم دیگری را در زیر پنجه‌های آهنین خود، خرد می‌سازد. با این حال، چگونه می‌شود بر این ضرورت و حتمیت و جبر کور، فائق آمد؟

در حوزه فلسفه، تاریخ‌گرایی با موجود انگاری واقعیت سهمگینی به نام تاریخ، هم‌معنا می‌باشد (Speculative philosophy of history). تاریخ در این تلقی، هویتی است زنده و مستقل، دارای اراده و عزم، مسیر و راه، مراحل و منازل، حرکت و پویایی، هدف و مقصد، قضاوت و داوری، محک و منطق، خشم و خروش، پاداش و تنبیه، کشتارگاه و زباله‌دان!

به اعتقاد این فلسفه: این تاریخ است که انسان‌ها را شخصیت می‌بخشد، مرحله رشد عقلانی و عاطفی آنها را معین می‌سازد، محدوده فهم و شعور، ذوق و سلیقه، وجدان و قضاوت آنها را مشخص می‌کند؛ و در نتیجه، حق و باطل، زشت

و زیبا، پسند و ناپسند، خوب و بد، صحیح و سقیم، توسّط وی تعیین می‌شوند و نه به وسیلهٔ انسان و یا خدا؛ و همچنین این تاریخ است که همواره آبستن حوادث و وقایع می‌شود و آنها را می‌زاید، جنگ و صلح می‌طلبد، جامعه‌ای را از یک مرحلهٔ تاریخی، به مرحلهٔ دیگر وارد می‌کند، ارتجاعیون را شکست می‌دهد و انقلابیون را نصرت می‌بخشد، توده‌هایی را به قدرت می‌رساند و دولت‌هایی را به زباله‌دان می‌اندازد.

لِهذا انسان‌ها (و همچنین حوادث و وقایع) در تاریخند، و نه خود تاریخ. در صورتی که تسلیم و مطیع اراده و خواست وی نشوند، با سنگدلی له و محو می‌شوند؛ و لذاست که هگل، تاریخ را کشتارگاه اراده‌های فردی انسان‌ها نامیده است. حال آیا علم، دانش و تجربیات بشری، نقشی در متوقّف ساختن اَرَابَهٔ غول‌پیکر تاریخ و یا منحرف ساختن مسیر حرکت وی دارد؟ و به عبارت دیگر: آیا موجودیّت علمی و عقلانی بشر، قادر هست در سنت‌های تاریخی، تغییری پدید آورده و او را از ضرورت‌های محتوم تاریخی، رهائی بخشد؟ و یا به عبارت ثالثی: حوادث تاریخی را در نطفه خفه ساخته و جلوی تولّد آنها را بگیرد؟

از دیدگاه مارکس، خیر. نقش دانش و علم، تنها شناخت ضرورت‌های حتمی تاریخی است و نه تغییر آنها. و به تعبیر خود وی: انسان، حداکثر همانند قابله‌ای است که در تسهیل وضع حمل مادر آبستن تاریخ، او را یاری می‌دهد؛ ولی نه می‌تواند از انعقاد نطفه جلوگیری کند، و نه می‌تواند نوزاد را خفه سازد.^۱

حال در مقابل این همه نظریات جبرگرا که همگی، انسان را نه فرآورده‌ای انسانی، بلکه پرورده‌ای الهی، ماشینی، زیست محیطی، زیستی، حیوانی، اجتماعی و تاریخی تصوّر کرده و در نتیجه، حیطة فعالیت وی را مسخّر سنن ربوبی و قوانین مکانیک، محیط زیست، جانداران، غرایز، جامعه و تاریخ پنداشته‌اند، و عملاً نقش آزادی، انتخاب، اختیار، اراده، تلاش و همّت انسانی را در شورش علیه وضع موجود و تقطیع سنت‌های حاکم بر افراد و تغییر مسیر زندگی و سرنوشت

خود، نادیده گرفته‌اند، به دیدگاه نسبتاً جدیدتری برخورد می‌کنیم که به جنبه‌های انسانی بشر، بهای قابل توجهی می‌دهد و او را آفریده و ساخته شده خود، تلقی می‌کند.

این دیدگاه به اگزیستانسیالیسم (Existentialism) به معنی اصالت و تقدّم هستی بشر بر چیستی وی موسوم می‌باشد. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند که همه اشیاء و موجودات غیرانسانی، در ابتدا دارای ذات و ماهیت مشخص و ثابتند و سپس موجود می‌گردند (Essencialism).

اینها در نزد خداوند (از نظر اگزیستانسیالیست‌های خداگرا) و یا در ذهن طبیعت (از نظر اگزیستانسیالیست‌های ملحد) از پیش تعیین شده، وضعیت ثابتی یافته و موضوع گردیده‌اند، یعنی میدان جولان، محدوده عمل، مسیر حرکت، آثار، خواص و صفات آنها، کاملاً محدود و معین شده‌اند؛ و لذا در صورت موجود شدن، اشیائی بسته شده، تقرّر یافته، قابل اشاره و تعریف می‌باشند. ولی انسان‌ها این چنین نیستند، بلکه درست بعکس سایر اشیاء می‌باشند. از نظر این فلسفه، بشر در بدو تولّد، هیچ تعین، تشخص، ماهیت، هذیت و وضعیتی چه بالفعل و چه بالقوه ندارد؛ بلکه تنها یک هستی است، یک وجود لیسیده و محض؛ ولی به تدریج و در تعامل با جهان برون - اعم از طبیعت، انسان‌ها و یا فرهنگ - است که به خود، وضعیت و شخصیت می‌بخشد.

انسان در ذهن خداوند و یا در حافظه طبیعت، هیچ تصویر مشخصی ندارد. نه شاعر است و نه عارف، نه هنرمند و نه معمار، نه سیاستمدار و نه کارگر، نه عاشق و نه عالم، نه فقیر و نه غنی، نه ... و ...؛ و لذا یک موضوع (امر وضعیت یافته، از پیش تعیین شده، بسته شده) و یا یک شیء نیست، بلکه انسان است.

خداوند و یا طبیعت، تنها به وی وجود می‌بخشند و دیگر هیچ. و لذا او موجودی تنها، یله، رها و باز در جهان است که باید خودش، خودش را شکل دهد. به اعتقاد اگزیستانسیالیست‌ها: هیچ یک از طبیعت، تاریخ، جامعه، عقل و شریعت، راه و مسیر معینی را به انسان نشان نمی‌دهند، و لذا او موجودی در جهان است که با آن بیگانه است و باید خود، به خود راه و مسیر داده، و هدف و مقصدش

را روشن سازد.

او فقط دارای انتخاب، اختیار و آزادی است که باید با آن خود را ساخته و وضعیت بخشد، و به عبارتی صحیح‌تر: عین آزادی، عین انتخاب، عین هدف و عین مسیر می‌باشد؛ و طبعاً هیچ ضرورت، مشیت و حتمیتی، این آزادی را محدود و یا سلب نمی‌کند، او را در معبر و مسیر خاصی وادار به حرکت نمی‌کند، به زور او را ذات و شخصیت نمی‌بخشد، و طبعاً هیچ قانونمندی و سنتی بر او حاکمیت جبری و سیطرهٔ لایتخلف ندارد، و او مجبور به پیروی از هیچ قاعده و قانون عقلی و یا دینی، انسانی و یا اجتماعی نمی‌باشد، بلکه این خود اوست که باید انتخاب کند، چه بکند و چه بشود.

این دیدگاه، اگرچه در بدو امر، جذاب و دلنشین جلوه می‌کند؛ ولی با تأملی بیشتر، معلوم می‌شود که به ادبیات ژورنالیستی و شعاری شبیه‌تر است، تا به فلسفه‌ای مستدل و منطقی. زیرا از پذیرش واقعیت‌ها و یا توجیه آنها عاجز است و یا تغافل می‌ورزد. گله‌های بشری که مثلاً در حبشه، تحت پنجه‌های استخوانی قحطی و خشکسالی مبتلا آمده و به پذیرش نیم‌خورده‌های ملل دیگر، مضطر شده‌اند؛ و یا مردمی که مثلاً در بنگلادش، با حرکت یک سیل خروشان، تمامی مایملک و دارایی خود را به تاراج داده‌اند، و بقیهٔ عمر را به مذلت صدقه‌خواری و تکدی وادار شده‌اند؛ و یا انسان‌هایی که مثلاً در عربستان، در یوغ یک خانوادهٔ عیاش مستبد، گرفتار آمده‌اند و برای بقاء خود، همواره باید مدیحه‌گو و ثناخوان سلطان و خاندان سلطنتی باشند؛ و یا انسان‌هایی که مثلاً در فلسطین، به زور استعمار غربی، از خانه و کاشانهٔ خود، رانده شده‌اند و در تحت لوای ترخیم بین المللی، آبرومندانه در چادر و اردوگاهی فرود آمده‌اند! چه چیزی را با آزادی و اختیار انتخاب می‌کنند؟ صدقات دست دوم ملل دیگر را، و یا زندگی محترمانه در اردوگاه‌ها را؟!

اگر اینها ضرورت، جبر، اضطرار و تحمیل نیست، پس چیست؟ حتی در ممالک پیشرفته که قاطبهٔ اهالی آنها باسواد و تحصیلکرده‌اند، آیا مغزها و قلب‌ها، ذهن‌ها و ذائقه‌ها، اندیشه‌ها و انگیزه‌های مردم، تحت تسخیر سیستم‌های تبلیغاتی و رسانه‌های گروهی آنها نمی‌باشند؟ آیا این سیستم‌های تبلیغاتی نیستند که مطابق

سلیقه‌های خود، انسان‌ها را فرم و شکل می‌دهند؟

چرا. چنان‌که متون دینی به زیبایی گفته‌اند: «وإنما الناس مع الملوك و الدُّنیا إِلَّا من عصم الله»^۱، یعنی وجدان عامه مردم (به استثنای انسان‌هایی که خداوند، آنان را عصمت بخشیده است) متأثر از دستگاه قدرت و نظام‌های دنیویست. قدرتمندان، هرسازی که بنوازند، به گوش مردم، خوشایند می‌آید. پس با این حساب، این همه تأکید اگزیستانسیالیسم بر آزادی و انتخاب، و یکباره انکار همه ضرورت‌ها و جبرها، به چه منظوری صورت گرفته و چه چیزی را توجیه می‌کند؟

در فرار از این معضله است که دیدگاه‌های جبرگرا، آزادی و اختیار بشر را به پای واقعیت‌های اضطراری و ضروری، ذبح می‌کرد و متقابلاً این دیدگاه رندانه و متغافلانه، بر آزادی و انتخاب انسانی تأکید می‌کند، و از مشاهده این زندان‌های فولادین، طفره می‌رود؛ شاید از ارائه تصویر منطقی و برهانی مکانیسم آن عاجز است.

به هر حال، درست است که آزادی و انتخاب، کلید این معماست؛ ولی کیفیت جانداختن این کلید، از شعار دادن آن مهم‌تر است، و لذا به نظر می‌رسد که اگزیستانسیالیسم، توان جانداختن آن را ندارد، زیرا از دیدگاه این فلسفه، انسان از نظر وجودی، کاملاً باز و گشاده است؛ یعنی همواره پذیرنده و منفعل است. ولی اگزیستانسیالیسم، این تعبیر را به کار نمی‌برد، بلکه می‌گوید: او هرآن انتخاب می‌کند و آزادانه برمی‌گزیند، و لکن چه چیز را؟ الزاماً حق و باطل، صحیح و سقیم، حسن و قبیح، خوب و بد را. ولی آیا پسند و ناپسند و یا خوب و بدی را که عقل و یا شرع گفته‌اند؟

از دیدگاه اگزیستانسیالیسم: خیر؛ بلکه آنچه را خود انسان، خوب و بد، و زشت و زیبا بداند. اما این قدرت تشخیص خوب از بد، حسن از قبیح، از کجا آمده است؟ آیا فطری است؟ اگزیستانسیالیسم که به فطرت، اعتقاد ندارد. پس ناچار یا

باید از محیط طبیعی آمده باشد که اگزستانسیالیسم، طبیعت‌گرایی (Naturalism) را نمی‌پذیرد؛ و یا باید از جامعه و تاریخ گرفته شده باشد، که در این صورت با قبول جبر اجتماعی و ضرورت تاریخی ملازم است و اگزستانسیالیسم آن را رد می‌کند! و در نتیجه، سؤال، همچنان باقی است که این وجدان و یا قوه مدرکه، از کجا شکل گرفته است؟ از درون یا برون؟

حال اگر این برون، یعنی محیط طبیعی و یا فرهنگی و یا اجتماعی و یا تاریخی است که به انسان محک و میزان ارزیابی می‌دهد و وجدان او را می‌سازد، پس انسان همواره موجودی منفعل و پذیرنده است و هیچ‌گاه قادر نیست که علیه برون، شوریده و منشأ تأثیر و تحوّل باشد. به عبارت دیگر: اگر او خوب و بد، زشت و زیبا، حق و باطل را یکسره از محیط می‌آموزد، پس چگونه در مواقعی، علیه همان شرایط محیطی می‌شورد و آنها را نفی می‌کند؛ و ثانیاً، انتخاب و اختیار، هنگامی معنای دهد که چند مسیر و چند راه، در پیش روی باشد و فرد، آزادانه و دلخواهانه راهی را از میان آن چند راه برگزیند، ولی اگر در مقابل وی، هیچ راه و مسیری وجود ندارد، پس او چه چیز را انتخاب می‌کند و چگونه آزادی وی مفهوم می‌یابد؟

بنا بر این، به الزام منطق و تجربیاتی که از زندگی انبیاء بزرگ الهی عَلَیْهِمُ السَّلَام و مصلحان برجسته بشری به دست می‌آوریم، باید بپذیریم که انسان، تکویناً به یک سلسله آگاهی‌ها و گرایش‌های درونی و باطنی که شکل‌دهنده وجدان نوعی و انسانی وی است، مجهز شده و به طور فطری زشتی‌ها را از زیبایی‌ها، خوبی‌ها را از بدی‌ها، راستی‌ها را از کژی‌ها تشخیص می‌دهد؛ «ابن آدم شبه شیء بالمعیار»^۱؛ و لذا در مواقعی، یک تنه علیه اوضاع و شرایط محیطی می‌شورد و آنها را به باد انتقاد می‌گیرد. در حالی که همه اهالی جامعه می‌گویند: چه فرمان یزدان، چه فرمان شاه؛ او در مقابل اراده عمومی، شاه‌پرستی را نفی می‌کند و همین طور هنگامی که خواست عمومی، انحرافات جنسی را تصویب می‌کند، او این تمایل

جمعی را زشت می‌شمارد.

لهمذا در مقابل سیر طبیعت، مسیر جامعه و تاریخ؛ انسان، خود از یک مسیر عقلی، فطری و انسانی که توسط دین، تأکید و تکمیل می‌شود، برخوردار است، و طبعاً هنگامی که مسیر اجتماعی با مسیر فطری وی سازگاری ندارد، او به تنهایی علیه خواست و مشی محیط اجتماعی‌اش قیام می‌کند و قامت بلند انسانیت را می‌نماید: ﴿أُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^۱؛ و در مواقعی هم شعور و عواطف فطری‌اش را نادیده می‌گیرد و در مسیر حیوان، پای می‌نهد و مجسمهٔ حیوانیت می‌شود: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^۲. با این تصویر، آزادی و انتخاب بشری، معنای درستی می‌یابد و ذهن، آرام می‌شود.



استاد شهید مرتضیٰ مطهری اَعْلَى الله مَقَامَهُ، در توضیح ویژگی سنت‌های جاری بر جامعه و تاریخ، آنها را همانند قوانین حاکم بر طبیعت، علی، کلی، ضروری، حتمی و جبری دانسته‌اند و می‌گویند:

«قانون علیّت و بالنتیجه، ضرورت علی و معلولی بر جامعه و تاریخ، همان‌گونه حاکم است که بر سایر امور؛ و از طرف دیگر ثابت کردیم که جامعه و تاریخ، به حکم این که از وحدت و وجود حقیقی برخوردار است و طبیعت خاص دارد، قوانین حاکم بر آنها، ضروری و کلی است. پس مطابق بیان گذشته، بر جامعه و تاریخ، یک سلسله قوانین ضروری و کلی حاکم است. ما این نوع ضرورت را ضرورت فلسفی اصطلاح می‌کنیم و این ضرورت، حکم می‌کند که جریان تاریخ، بر طبق یک سلسله قوانین قطعی و ضروری، صورت

می‌گیرد».^۱

و سپس در توجیه آزادی انسان، به نظریهٔ فطرت تمسک جسته و فرموده‌اند: «حقیقت این است که آزادی انسانی، جز با نظریهٔ فطرت، یعنی این که انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی جهان، با بُعدی علاوه به جهان می‌آید، و پایهٔ اولی شخصیت او را همان بُعد می‌سازد و سپس تحت تأثیر عوامل محیط، تکمیل می‌شود و پرورش می‌یابد، قابل تصوّر نیست. این بُعد وجودی است که به انسان، شخصیت انسانی می‌دهد تا آن جا که سوار و حاکم بر تاریخ می‌شود و مسیر تاریخ را تعیین می‌کند....»

آزادی انسان به مفهومی که اشاره کردیم، نه با قانون علیّت منافات دارد و نه با کلیّت مسائل تاریخی و قانونمندی تاریخ؛ این که انسان در عین اختیار و آزادی و به موجب اندیشمندی و اراده، مسیری معین و مشخص و غیرقابل تخلف در زندگی اجتماعی داشته باشد، یعنی ضرورت بالاختیار، جز این است که ضرورتی کور و حاکم بر انسان و ارادهٔ انسان حکمفرما باشد».^۲

بیان فوق بدین معناست که اراده و اختیار در علوم انسانی و اجتماعی، جزء علت محسوب می‌شود، در حالی که در علوم پایه، دخالتی ندارد؛ و لذا ضرورت و حتمیت و قطعیت قوانین علوم طبیعی، هیچ شرط و قیدی ندارد؛ در حالی که در علوم انسانی و اجتماعی، مشروط و مقید به اختیار و انتخاب می‌باشد و به همین جهت، قوانین عرصه طبیعت هیچ استثناء و تخلفی نمی‌پذیرد؛ ولی سنت‌های عرصهٔ انسان و جامعه، می‌تواند با دخالت عامل اراده، نفی و پیش‌گیری شود.

۱- مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۱۰۶ و ۱۰۷، دفتر انتشارات اسلامی.

۲- آدرس فوق، ص ۷۲.

در آن جا بدائی رخ نمی‌دهد و استمرار و نظم مشهود قوانین طبیعی، پایان نمی‌پذیرد، ولی در این جا بداء اتفاق می‌افتد و روند مستمر حاکمیت ظاهری سنت‌ها را قطع می‌کند. در آن جا به راحتی می‌توان آینده را پیش بینی نمود، ولی در این جا به سختی می‌توان از آینده چیزی گفت. در حوزه قوانین طبیعی، هنگامی که مقدم وجود می‌یابد، تالی هم به دنبال آن سریعاً و دفعتاً ظاهر می‌شود، در حالی که در حوزه سنت‌های اجتماعی، هنگامی که یک رفتار و عمل جمعی پدید می‌آید، مدت‌ها طول می‌کشد تا اثر و عاقبت و لازمه آن ظاهر شود. یعنی قوانین علوم اجتماعی زمانمند و تدریجی الحصولند، در حالی که قوانین علوم پایه، دفعی الوقوع می‌باشند. پس ملاحظه می‌کنید که این دو عرصه، در عین این که محل حاکمیت علیت و روابط علی هستند، ولی در نحوه شکل‌گیری و حاکمیت قوانین علی، متفاوتند. آنچه که محدوده این دو حوزه و قوانین حاکم بر آنها را متفاوت می‌کند، دخالت یک عامل باطنی غیرمحسوس به نام اراده، اختیار، انتخاب و آزادی بشر است که در کلام استاد شهید، به نظریه فطرت اصطلاح شده است.

واژه فطرت به معنی مجموعه استعدادها، امکانات، قوا و کمالات انحصاری ادراکی و عاطفی انسان است که در محدوده روان‌شناسی و انسان‌شناسی به کار می‌رود، و لذا به ذهن می‌رسد که استعمال واژه بداء، با این بحث یعنی قانونمندی‌های جامعه و تاریخ، مناسب‌تر است؛ زیرا بداء بدین معناست که این سنت‌ها و نظم‌های اجتماعی، قابل تغییر، تبدیل، تعویض و جابه‌جائی هستند؛ در حالی که واژه فطرت، چنین مفادی را ندارد. اصطلاح بداء، عرصه جامعه و تاریخ را در کتاب محو و اثبات وارد می‌کند و سایه قدر غیرحتمی و قضاء ینقض را بر محدوده آنها می‌گستراند و در نتیجه، به نظم‌ها و نظام‌های آنها، انعطاف‌پذیری می‌بخشد؛ در صورتی که واژه فطرت، چنین دلالتی را ندارد.

اجازه دهید، دیدگاه فوق را در تحلیل انقلاب اسلامی ایران، مورد آزمایش قرار داده و متون دینی را در قالب ادبیات جامعه‌شناسانه توضیح دهیم. بدین منظور، ابتدا باید به سراغ روابط اجتماعی و الگوهای رفتاری جامعه شاه رفته و آنها را به دقت مورد مطالعه قرار دهیم. باید ببینیم که ظواهر اجتماعی آن جامعه از چه

نوع رفتارهای جمعی، پرشده و مظاهر اجتماعی آن، چه تیپ‌های فرهنگی را نشان می‌دهد. بلاشک ظواهر شهرها و روستاهای آن جامعه را فسق، فجور، فحشاء، هرزگی، بی‌بند و باری و عیاشی پرکرده بود و به عبارتی: رفتار فاسقانه و مفسدانه، به عنوان الگوی رفتار جمعی آن جامعه، رسمیت و ثبات یافته بود.

ظلم، بی‌عدالتی و تبعیض، در توزیع ارزش‌های اجتماعی، یعنی قدرت، ثروت و منزلت، به عنوان رویه‌ای مشهود، ساخت یافته بود و از در و دیوار آن جامعه، مشاهده می‌شد. حال این سبک از عمل جمعی (یعنی فاسقانه و ظالمانه) از نظر متون دینی، با یک عکس‌العمل اجتماعی و یا طبیعی دیگری ملازم است که مجموع این عمل و آن عکس‌العمل، یک سنت اجتماعی را پدید می‌آورد.

مثلاً هنگامی که فسق و ظلم در جامعه‌ای رخ می‌نماید، زمینهٔ نقيمت و عذاب الهی مطرح می‌شود و زمانی که به عمل عمومی و اجتماعی تبدیل شده و تمامی پیکرهٔ جامعه را فرا می‌گیرد، جامعه مستوجب عذاب و قهر الهی می‌گردد.

قرآن مجید در مورد فساد قوم ثمود فرموده: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾^۱؛ و یا حضرت امیرالمؤمنین علی صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ در بارهٔ ظلم ابراز داشته: «و لیس شیء أدعی إلی تغییر نعمة الله و تعجیل نقيمته من إقامة علی ظلمٍ فَإِنَّ الله سميع دعوة المضطهدین و هو للظالمین بالمرصاد»^۲.

لذا جامعهٔ شاه به عنوان مجموعه‌ای از نظم‌ها، نظام‌ها، نهادها، سازمان‌ها، سیستم‌ها و ساخت‌ها، حاوی رفتارها و رویه‌های الگویافتهٔ جمعی‌ای بود که انقراض و ازهم‌پاشیدگی شیرازهٔ سیاسی آن جامعه را به دنبال داشت. در نتیجه، آن جامعه نابود شد و همهٔ کسانی که قائمه و علمدار آن بودند، به نقيمت الهی گرفتار شدند. ولی آیا این انقراض که به عنوان عکس‌العمل اجتماعی آن رفتار جمعی تصویر شده، دفعتهً و آنّا پس از شکل‌گیری فسق و فساد و ظلم پدید آمد؟ و یا خیر، نیم قرن طول کشید تا آن عمل و عکس‌العمل و یا به عبارت دیگر: آن سنت

اجتماعی تحقق یابد؟ پاسخ، کاملاً روشن است.

آیا آن عکس العمل قطعی، ضروری، حتمی و جبری بود، و یا ممکن بود جلوی تحقق آن گرفته شود؟ جواب این است که با حفظ و تداوم آن عمل جمعی، آن عکس العمل حتمی و قطعی و لایتخلف بود (چنانچه متون دینی گذشته، به خوبی بر آن دلالت می نمود)؛ ولی حاکمان، حافظان و پاسداران این الگوی رفتاری قادر بودند با تغییر و تعدیل آن، از وقوع این عکس العمل جلوگیری کنند: ﴿إِنْ عَدْتُمْ عَدْنَا﴾^۱. چنان که مردم همان جامعه، با تغییر روحيات، ملکات، رویه ها، عادات و در یک کلام: عمل گروهی خود، از نقيمت و عذاب الهی رستند و مشمول رأفت، رحمت و نصرت او گردیدند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَالَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾^۲. نکته جالب این است که جامعه شاه، به صورت ظاهر از نظام های شکل گرفته و تثبیت شده ای برخوردار بود؛ رفتارها، اعمال و گرایشات عمومی محسوس، قالب یافته بود و برای عموم جامعه شناسان، مستمر و بادوام جلوه می کرد؛ ولی ناگهان بدائی صورت گرفت و استمرار آن بریده شد و قالب ها و الگوهای رفتاری به هم ریخت و شیرازه جامعه از هم پاشید!

بنا بر این، نظام های به ظاهر مستحکم و تثبیت شده فرهنگی و اجتماعی، هیچ گاه از وقوع بداء و فروپاشی، مصون نبوده و دولت های به ظاهر قدرتمند، هیچ وقت از به هم خوردن ورق روزگار، مأمون نبوده: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^۳؛ و مردم نیز، هیچ گاه از مغفرت و رحمت و نصرت الهی بریده نیستند: ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾^۴.

و آخر دعویٰنا أن الحمد لله رب العالمین

محمود تقی زاده داوری

۲- سورة رعد، آیه ۱۱.

۱- سورة اسراء، آیه ۸.

۴- سورة فاطر، آیه ۲.

۳- سورة اعراف، آیه ۹۹.