

امکان سازگاری قانونمندی جامعه و تاریخ با آزادی انسان

امان‌الله فصیحی*

چکیده

مقاله حاضر تلاشی است در مسیر حل مسئله ارتباط قانونمندی جامعه و تاریخ با آزادی انسان. برخلاف دو نظریه جبرگرا و تاریخ‌نگر یا مخالفان قانون‌مندی حیات جمعی، این دو امر نه تنها هیچ‌گونه تعارضی با یکدیگر ندارند بلکه ارتباط دو سویه با هم دارند. به منظور اثبات این ادعا پس از بررسی مفاهیم تحقیق، مفهوم قانون‌مندی جامعه و تاریخ بررسی شده است، سپس نسبت آزادی با قانون‌مندی تاریخ، ذیل قوانین تکوینی و قواعد اجتماعی، مورد تحلیل قرار گرفته و تصویر دقیقی از رابطه فوق بیان شده است. در این نوشتار به محدودیت‌های اجتماعی در مسیر اعمال آزادی مانند خصلت مشروعیت اخلاقی، شی‌وارگی و درونی شدن اشاره شده است. علاوه بر آن به روش‌های اثرگذاری فرد بر جامعه و تاریخ نیز پرداخته شده که در این مورد به دو مسیر تغییر در «ایده‌آل‌ها و اهداف» و «کنش و پیامدهای آن» پرداخته شده است. کلیدواژه‌ها: جامعه، تاریخ، قانون، آزادی، اختیار، جبر، سنت و علت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پایه جامع علوم انسانی

* دانش‌آموخته جامعه‌المصطفی‌العالمیه و دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران.

E-mail: fasihi2219@gmail.com

دریافت: ۸۸/۵/۳ - پذیرش: ۸۹/۲/۱۲

مقدمه

تمام نظریه‌های علوم اجتماعی در قدم نخست، بر فرضیه‌های جهانی و زمینه‌ای راجع به هویت جامعه و انسان و رابطه این دو با همدیگر و در گام بعدی بر مفروضات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی استوارند. به همین دلیل، آن دسته از اندیشمندان جامعه و تاریخ که به صورت مبنایی به مسئله پرداخته‌اند، ابتدا مفروضات اساسی‌شان را نسبت به جامعه و انسان به مثابه زیربنای اندیشه‌شان قرار داده و سپس روینای تحقیق‌شان را بر آن استوار نموده‌اند. از جمله فرضیه‌های زیربنایی راجع به هویت جامعه و انسان، مسئله ارتباط «امکان همزیستی قانون‌مندی جامعه و تاریخ با آزادی انسان» است. این بحث از آغاز پیدایش تفکر اجتماعی، به گونه‌ای در میان فیلسوفان، اندیشمندان جامعه و تاریخ و متکلمان مطرح بوده و همچنان ادامه دارد و هر کدام تلاش نموده‌اند تا تبیین دقیقی از این مسئله داشته باشند.

برخلاف فیلسوفان و متکلمان که این بحث را در مرحله هستی‌شناسی و فلسفی مطرح می‌کنند، در این نوشتار تلاش شده تا این بحث، بیشتر از بُعد اجتماعی بررسی شود. آنچه مسئله این مقاله را تشکیل می‌دهد، بررسی نسبت «قانونمندی جامعه» و «تاریخ» با «آزادی انسان» است؛ یعنی از یک سو به قانونمندی جامعه و تاریخ به عنوان اصل مسلم مبتنی بر استدلال‌های نقلی، عقلی و علمی اعتقاد داریم که لازمه این امر، نفی آزادی و اختیار انسان است،^۱ و از سوی دیگر، به آزادی انسان و پیامدهای فردی و اجتماعی آن اعتقاد داریم و با هر اندیشه‌ای که با آزادی انسان تعارض داشته یا آن را محدود کند، مخالفت می‌ورزیم، و لازمه این اعتقاد، نفی قوانین ثابت حاکم بر زندگی انسان است.

با توجه به آنچه گفته شد این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان میان «قانونمندی جامعه و تاریخ» با «آزادی اجتماعی انسان» ارتباط برقرار کرد؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. قانونمندی جامعه و تاریخ با اصل آزادی انسان در عرصه اجتماع در تعارض نیست.
 ۲. قانونمندی جامعه و تاریخ نه تنها با آزادی انسان تعارض ندارد، بلکه کنش را تسهیل می‌کند.

۳. کنش‌های اختیاری انسان نیز نقش مهمی در تحول قوانین اجتماعی ایفا می‌کنند.^۲

حل این مسئله اهمیت فراوانی دارد، زیرا: اولاً؛ پیش‌بینی‌پذیری جامعه و تاریخ، برخوردار از قدرت تحلیل دقیق جوامع گذشته، شناسایی حوادث غیر منتظره و برنامه‌ریزی برای بهبود وضع موجود از مهم‌ترین پیامدهای پذیرش قانونمندی جامعه و تاریخ است. مهم‌ترین پیامد اعتقاد به آزادی انسان همراه با قبول

قانونمندی جامعه این است که افراد به ساختن جامعه و محیطشان وادار می‌شوند و کار مصلحان اجتماعی و برنامه‌های تعلیم و تربیت در رأس اولویت قرار می‌گیرد. همین‌طور به برنامه‌ریزان و مهندسان اجتماعی گوشزد می‌شود که در ساختن و طراحی جامعه ایده‌آل و آرمانی باید به افراد توجه جدی کنند.

ثانیاً: معقول‌سازی بسیاری از باورهای اساسی و آموزه‌های دینی ما، مانند سنت‌های الهی حاکم بر جوامع انسانی و مسئولیت‌های فردی انسان با تبیین دقیق ایندو مطلب پیوند دارد. ثالثاً: طرح نظریه‌های جدید متناسب با شرایط فرهنگی در عرصه جامعه و تاریخ نیز به تبیین این‌دو وابسته است، زیرا بنیان‌های نظری ما را شکل می‌دهند.

الف) معنای قانون، آزادی و جبر

مفاهیم عمده‌ای که این تحقیق بر آن استوار و نیازمند به توضیح‌اند، قانون، آزادی و جبر است. قبل از روشن نمودن معنای این واژه‌ها بررسی ارتباط قانونمندی جامعه و تاریخ با آزادی انسان مثمر ثمر نخواهد بود.

۱. تعریف قانون

به دلیل کاربرد واژه قانون در علوم و حوزه‌های گوناگون، تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده که برخی از آنها بررسی می‌شود:

الف- قانون، به مثابه بیان رابطه علی میان پدیده‌ها: برخی معنای اصلی قانون را رابطه علی و معلولی میان پدیده‌ها معرفی کرده‌اند. منتسکیو بر این اعتقاد است که روح قانون از رابطه‌ای علی میان یک عامل تعیین کننده و اثر آن حکایت دارد؛ یعنی قانون از روابط درونی، اساسی و پایدار میان پدیده‌های مختلف حکایت دارد؛ روابطی که نظم و استحکام پدیده‌ها را ایجاد نموده و راه رشد و تکامل آن‌ها را هموار می‌کند.^۳ آگوست کنت در این مورد می‌گوید: «معنای دیگر قانون عبارت است از رابطه‌ای علی میان یک عامل تعیین کننده و اثر آن».^۴ برخی دیگر نیز گفته‌اند: «قانون، رابطه علی، قابل تکرار، پیش‌بینی پذیر و منظم و سنجش‌پذیر بین پدیده‌هاست که اعتبار آن با مشاهده‌ای مکرر سنجیده شده باشد».^۵

ب- قانون به مثابه بیان رابطه‌ای پایدار و ثابت میان پدیده‌ها: در این کاربرد، قانون بیان‌گر رابطه‌ای پایدار و ثابت میان پدیده‌هاست. طبق این تعریف، قانون اعم از رابطه علی است، زیرا هر دو طرف رابطه، ممکن است معلول علت واحد باشند. از نظر دور کیم قانون به نسبت ثابت مرتبط کننده دو چیز اطلاق می‌شود.^۶ آگبرن و نیم کف در تعریف قانون می‌گویند: «علم معرفتی است منظم که با روش‌های معین به دست می‌آید و قوانین یا روابط پایدار واقعیت‌ها را

بیان می‌کند و قانون تجربی، مبین رابطه ثابت وقایع با یکدیگر است.^۷ آلن بیرو نیز در تعریف قانون می‌نویسد: «از نظر علمی، یک قانون، بیانی است کلی در باب رابطه ثابت و قابل سنجش بین دو یا چند پدیده، همبستگی‌ها یا روابط علمی و شرایط پیدایی آن را تعریف می‌کند. بیان قوانین علمی، وجود نوعی جبر طبیعی را که عقل انسانی قادر به شناخت آن است و همچنین وجود نظم اشیا را که اندیشه انسان بدان راه می‌جوید، مفروض می‌سازد».^۸

ج - قانون به مثابه بیان‌گر نوع نظم و رابطه ریاضی: طبق نگاه کمی، قانون تنها بیانگر رابطه ریاضی و آماری است، معلومات حاصل از آن احتمالی بوده و تنها به عنوان اصولی طبقه‌بندی لحاظ می‌شوند. این تعریف از کاربرد دوم نیز عام‌تر است، زیرا در کاربرد دوم، قانون بیانگر رابطه ثابت و واقعی میان اشیاست، ولی در معنای سوم، بیانگر همبستگی ریاضی و آماری میان دو چیز است. البته همبستگی مذکور لزوماً بیانگر رابطه قطعی و واقعی میان آنها نیست و صرفاً رابطه احتمالی را نشان می‌دهد. گوروپیچ معتقد است در جامعه‌شناسی تنها قوانین احتمالات آماری ارزشمند است و حوزه عمل آنها نیز بسیار محدود است.^۹

با توجه به تعریف‌های یاد شده، چند نکته روشن می‌شود:

اولاً: نمی‌توان حکم قطعی و کلی در مورد صدق یا کذب و یا تلفیق این تعریف‌ها صادر نمود، زیرا هر کدام برخی از خصوصیات یا لوازم قانون را بیان نموده و یا به بیان نوعی خاص، از قانون علمی پرداخته‌اند.

ثانیاً: معیار تشخیص قانون علمی از غیر علمی مشخص نیست.

ثالثاً: تعریف دسته سوم به دلیل ابتننا بر روش شناسی اثباتی، بیش از حد، نگاه کمی به قانون دارد.

به منظور رهایی از این اشکال‌ها و روشن شدن معنای قانون و بیان معنای مورد نظر، در قدم نخست، بیان کاربردهای قانون و انواع آن ضروری می‌نماید.

۲. اقسام قانون

لفظ قانون از جهتی به دو معنای «اعتباری» و «حقیقی» تقسیم می‌شود. گزاره‌های حاوی قوانین اعتباری صراحتاً یا التزاماً بر امر یا نهی دلالت دارند و این قوانین به اعتبار معتبر وابسته‌اند، اما قوانین تکوینی از یک ارتباط نفس الامری میان اشیا حکایت دارند. قوانین حقیقی به دلیل حکایت از رابطه تکوینی و علی، به اعتبار معتبر بستگی ندارند.^{۱۰}

قوانین حقیقی نیز به «عقلی» و «علمی» یا «تجربی» تقسیم می‌شوند. قانونی عقلی است که عقل موضوعات و حکم آن را درک می‌کند. قوانین عقلی به قانون «فلسفی»، «منطقی» و «ریاضی» تقسیم می‌شوند. قوانین فلسفی آن مجموعه از قوانین‌اند که از مفاهیم فلسفی تشکیل

شده‌اند. قوانین منطقی نیز از مفاهیم منطقی تشکیل گردیده و از صور ذهنی سخن می‌گویند. قوانین ریاضی از مفاهیم ریاضی تشکیل شده است، مانند تساوی زوایای مثلث با دو زاویه قائمه.^{۱۱} دسته دوم قوانین حقیقی، قوانین علمی است. این قوانین از مفاهیم ماهوی تشکیل شده و از پدیده‌های مادی خارجی و محسوس سخن می‌رانند مانند قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی. راه کشف این قوانین نیز تجربه است.

علاوه بر تعریف و اقسام قانون، توجه به ویژگی‌های آن نیز ضروری است که «ضرورت»، «کلیت» و «دوام» مهم‌ترین ویژگی‌های آن است. ضرورت، یعنی تمام قوانین علمی بیان‌گر رابطه علی و معلولی میان پدیده‌هاست. بنابراین، قانون علمی استثنا پذیر نیست و «قانون استثنا پذیر» ترکیب متناقض است.^{۱۲} طبق ویژگی دوم و سوم، قضیه‌ای قانون محسوب می‌شود که اولاً: موضوع آن کلی باشد، ثانیاً: «سور» آنها لفظی باشد که بر همه افراد موضوع دلالت کند، ثالثاً: حکم ایجابی یا سلبی برای جمیع مصادیق موضوع، ثابت باشد.^{۱۳} مقصود نگارنده در این نوشتار از قانون، همان قوانین علمی با ویژگی‌های فوق است، نه انواع دیگر قانون.

۳. تعریف آزادی و جبر

آزادی و جبر نیز مانند قانون در حوزه‌های مختلف مطرح می‌شود. بحث از ارتباط «قانونمندی جامعه و تاریخ» با «آزادی انسان» بدون روشن نمودن مفهوم «جبر» عقیم می‌ماند. بنابراین در این قسمت این دو واژه بررسی می‌شود:

الف- آزادی: مفهوم آزادی، گاه با مفهوم فلسفی و متافیزیکی، گاه در ارتباط با مفهوم اختیار و انتخاب و گاه با مفهوم مبتنی بر اصول روان‌شناسی مطرح است.^{۱۴} منظور ما از آزادی، همان قسم دوم است که طبق آن، آزادی با اختیار انسان پیوند می‌خورد. بنابراین، توضیح معانی اختیار، ضروری است:

یک- اختیار در مقابل جبر: در عام‌ترین معنا، اختیار در برابر جبر محض قرار می‌گیرد. معنای اختیار در برابر جبر این است که فاعل دارای عقل و آگاهی، کنش و فعل را فقط بر اساس خواست خودش انجام می‌دهد؛ بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود. گوروپچ در تعریف آزادی می‌نویسد: «آزادی انسان عبارت است از عمل که به صورت ارادی و به صرافت طبع انجام می‌گیرد».^{۱۵}

دو- اختیار به معنای قصد و گزینش: طبق این کاربرد اختیار، فاعل از میان انواع گرایش‌های متضاد یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. اختیار به این معنا مساوی با انتخاب و ملاک تکلیف، پاداش و کیفر است.

سه- اختیار در مقابل اکراه: طبق این معنا فاعل تنها بر اساس میل و گرایش درونی، فعلی را انتخاب و بدون احساس هیچ گونه فشار و تحمیل بیرونی به انجام آن مبادرت می‌نماید، حال آنکه در «فعل اکراهی» کنش عمل بر اساس فشار بیرونی انجام می‌گیرد.

چهار- اختیار در مقابل اضطرار: اختیار در این کاربرد به فعلی اشاره دارد که نتیجه محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد، در حالی که «فعل اضطراری» محصول محدودیت‌های درونی افراد است.^{۱۶}

مقصود از اختیار یا آزادی در این نوشتار، معنای اول و دوم است، زیرا طبق معنای سوم و چهارم بی‌شک گاه انسان مختار و گاه مجبور است.

ب- جبر: عدم توجه به معانی متعدد جبر، ابهامات فراوانی را در پی دارد. ابهام در مفهوم واژه «جبر» از آنجا ناشی می‌شود که عده‌ای از مترجمان هر جا که واژه دترمینیسم را یافته‌اند، آن را به «جبر» ترجمه کرده‌اند، حال آنکه تنها برخی کاربردهای «دترمینیسم» با مفهوم «جبر» سازگار است. *دائرةالمعارف فلسفه* به سرپرستی پل ادواردز از دترمینیسم اخلاقی، منطقی، الهیاتی، فیزیکی و روان‌شناختی نامبرده است.^{۱۷} با دقت در موارد استعمال دترمینیسم چنین به نظر می‌آید که هرچند با توجیهاات و تأویلاتی می‌توان آن را به «جبر» ترجمه کرد، اما چون اصل آن توجیهاات و تأویلات در بیشتر موارد مورد غفلت قرار می‌گیرند، این تعبیر ابهام‌هایی را در پی دارد. بنابراین بهتر است، در ترجمه این واژه - بنا به اقتضای هر جمله‌ای - از «حتمیت»، «قطعیت»، «ضرورت» و «اضطرار» استفاده شود.^{۱۸}

همچنین به سبب روشن نبودن معنای جبر، برداشت‌های مختلفی که از جبر اجتماعی مطرح است به‌خوبی از هم تفکیک نشده است، چنان‌که له‌لومان از چهار نوع تعین اجتماعی صحبت و آنها را این‌گونه بیان می‌کند: گاه فرد مطلقاً به وسیله جامعه به مثابه قدرت مطلق تعین می‌یابد: صورت سیاسی؛ گاه فرد از جامعه به مثابه نظامی از نیروهایی مکانیکی تعین می‌یابد: صورت فیزیکی؛ گاه فرد به وسیله نیروهای اجتماعی رسوخ‌کننده جذب شده تعین می‌یابد: صورت درونی شدن و گاه فرد تعین می‌یابد، زیرا به وسیله جامعه تولید و ساخته می‌شود: صورت ساخته شدن.^{۱۹}

ب) معنای قانونمندی جامعه و تاریخ

با روشن شدن معنای اصطلاحات اینک به بررسی معنای قانونمندی جامعه و تاریخ پرداخته می‌شود. درباره قانونمندی جامعه و تاریخ، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است: برخی قانونمندی هر دو را پذیرفته، برخی قانونمندی هر دو را نفی نموده، برخی قانونمندی جامعه را پذیرفته و تاریخ را نفی نموده و برخی بر عکس قانونمندی تاریخ را پذیرفته و قانونمندی جامعه را انکار کرده‌اند.^{۲۰} در این نوشتار، قانونمندی جامعه و تاریخ مسلم انگاشته شده، در نتیجه از معنای قانونمندی جامعه و تاریخ سؤال شده است. برای روشن شدن مطلب، نخست، قانونمندی «جامعه» و سپس «تاریخ» بررسی می‌شود.

۱- معنای قانونمندی جامعه

معنای قانونمندی جامعه این است که وقایع مربوط به عالم انسان را مصادیق الگوها یا قوانین عام، تکرار پذیر و بی‌زمان تلقی و براساس آن کنش‌های انسان را تبیین کنیم؛ به بیان دیگر، قانونمندی به الگوهای رفتار قاعده‌مند و نظام‌های ثابت یا معیارین حاکم بر جامعه اطلاق می‌شود.^{۲۱} این الگومندی‌ها در رفتار آدمی ریشه دارند که از طریق مشاهده مشابیهت‌های رفتاری به دست می‌آیند و به عنوان شیء مستقل بر رفتار انسان حاکم نیستند.^{۲۲} در ارتباط با ماهیت و خصوصیات قوانین حاکم در جامعه و حیات انسان برداشت‌های مختلفی میان فیلسوفان اجتماع و جامعه‌شناسان وجود دارد. برخی «جامعه» را به ارگانیسم زنده تشبیه نموده و در نتیجه، قانون حاکم بر موجودات زنده را به جامعه تعمیم داده و قانونمندی جامعه را از سنخ قانونمندی ارگانیسم زنده محسوب کرده‌اند. از این افراد به «بیو ارگانیسم‌ها» یاد می‌شود. جمعی دیگر مانند کاری، ورونوف و وینی یارسکی قانونمندی اجتماعی را به قانونمندی جهان فیزیک تشبیه نموده‌اند که از این دسته به «انرژی‌تیس‌ها» یاد می‌شود. برخی مانند آگوست کنت و دورکیم قوانین طبیعت را به عالم انسانی تعمیم داده با این تفاوت که قوانین اجتماعی را پیچیده‌تر از قوانین طبیعی دانسته‌اند.^{۲۳} برخی معتقدند قانونمندی جامعه را نمی‌توان به قانونمندی جهان طبیعت، اعم از ارگانیسم زنده و فیزیک تشبیه کرد، زیرا تفاوت ماهیت پدیده‌های اجتماعی و طبیعی به قوانین حاکم بر جامعه و طبیعت نیز تعمیم می‌یابد. این افراد، تفاوت‌های مرتبط با قوانین اجتماعی و طبیعی را به گونه زیر بیان کرده‌اند:

۱. برخلاف وابستگی قوانین اجتماعی به عامل انسانی و روابط میان آنها، قوانین طبیعی در موجودیت خود به هیچ عامل بیرون از خود بستگی ندارند.
۲. برخلاف عام بودن قوانین طبیعی، قوانین اجتماعی نسبی‌اند، زیرا زمانمند و مکان‌مندند، و اصل نسبیت در قوانین جامعه‌شناسی از وحدت و شدت بیش‌تری برخوردار است.
۳. در پدیده‌های اجتماعی، با توجه به کمیت و وسعت جامعه، قوانین اجتماعی متفاوتی ایفای نقش می‌کنند.
۴. قوانین اجتماعی کمتر از قوانین طبیعی عینی و مشهودند، حال آنکه پدیده‌های طبیعی و قوانین حاکم بر آنها از عینیت بیشتری برخوردارند.
۵. قلمرو قوانین طبیعی گسترده‌تر از دامنه قوانین اجتماعی است.
۶. منشأ و عوامل مؤثر در تحقق پدیده‌های اجتماعی، پیچیده‌تر و گسترده‌تر از منشأ و عوامل پدیده‌ها و قوانین طبیعی است.^{۲۴}
۷. قوانین اجتماعی، در مقایسه با علوم دیگر، بیشتر به احتمالات وابسته است. به عقیده گورویچ

تنها قانون معتبر در جامعه‌شناسی، قوانین احتمالات‌اند. قوانین آماری نیز جز در موارد محدود مانند جمعیت‌شناسی، روابط انسان و محیط و به‌طور کلی رفتار عینی قابل پذیرش نیستند. از نظر وی رفتار انسان پیچیده‌تر و آگاهانه‌تر از آن است که در بند نظم سخت قوانین علوم طبیعی بگنجد.^{۲۵}

۸. در قوانین اجتماعی مجموعه‌ای از علل دخالت دارد که در موارد پیدایی منظومه‌ای از آنان باید مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی هر پژوهشی باید بر مبنای نظریه علت متکثر یا چندگانه انجام گیرد.^{۲۶}

۲- معنای قانونمندی تاریخ

از آنجا که تاریخ چیزی، جز مجموعه تحولات جامعه‌ای بشری نیست، وقتی معنای قانونمندی جامعه روشن شد، به طور ضمنی قانونمندی تاریخ نیز روشن می‌شود. البته برای منقح شدن بحث توجه به چند مطلب، خالی از فایده نیست:

الف- معنای تاریخ: معمولاً واژه «تاریخ» به دو معنا به کار می‌رود: ۱. گاهی تاریخ به هویت حقیقی و مستقلی اشاره دارد که انسان‌ها و پدیده‌های انسانی در آن قرار دارند؛ یعنی انسان‌ها و پدیده‌های انسانی خود تاریخ نیستند، بلکه در ظرف تاریخ قرار دارند. در این معنا تاریخ محاط بر انسان است. هگل، مارکس و انگلس از جمله افرادی‌اند که تاریخ را این‌گونه معنا کرده‌اند. این افراد به هویت جداگانه تاریخ اعتقاد دارند و تمام توانایی انسان‌ها را در برابر آن، کشف و وصف قلمداد می‌نمایند نه گریز، نفی و مقاومت، ۲. گاهی تاریخ به چیزی جدا از افراد و رویدادهای اجتماعی دلالت ندارد. در واقع، افراد انسان و روابط آنها هنگامی که غبار زمان می‌گیرند، خود، تاریخ‌اند نه این که در تاریخ واقع شوند. به بیان دیگر، حرکت تاریخ حرکت خود انسان‌ها است نه حرکت انسان‌ها در تاریخ.

ب- قانونمندی تاریخ: به اقتضای این دو تلقی از تاریخ، دو معنای متفاوت از قانونمندی آن نیز بیان شده است: ۱. طبق انگاره نخست، قانونمندی تاریخ به معنای قانونمند بودن کل تاریخ به عنوان یک واحد متحرک است. طبق این تلقی هر دوره تاریخ، از قوانین خاصی تبعیت می‌کند و تحول تاریخ نیز بر اساس سلطه قوانین حاکم بر آن تبیین می‌شود، ۲. طبق انگاره دوم، قانونمندی تاریخ به معنای قانونمند بودن هر یک از حوادث و جریان‌های خاص تاریخی است نه امری بیش از آن؛ به بیان دیگر، هر واقعه‌ای تاریخی، خود نظمی ثابت و رابطه‌ای الگومند دارد. اغلب کسانی که از قانونمندی تاریخ سخن گفته‌اند مقصودشان از قانونمندی تاریخ همان معنای اول است، زیرا نفی قانونمندی تاریخ را با تضاد و قبول هرج و مرج، مساوی شمرده‌اند، چون تضاد غیر علمی است، پس نفی قانونمندی تاریخ نیز مقبول و علمی نیست.

مشکل این دیدگاه در این است که میان قانونمندی به معنای اول و دوم، خلط نموده است؛ یعنی قانونمندی تاریخ به معنای دوم آن، امر مسلم، و نفی آن مساوی با تضاد و قبول هرج و مرج خواهد بود، ولی در معنای اول چنین نیست، و نفی قانونمندی از تاریخ به معنای اول یا تاریخ به مثابه یک کل، مستلزم نفی اصل علیت نیز نیست، زیرا علل در حوادث جزئی تاریخ جریان دارند نه در کل تاریخ.

بنابراین، روشن می‌شود که نمی‌توان برای کل تاریخ به مثابه یک موجود متصرم الوجود، قانون علمی نوشت، زیرا قانون علمی از خواص حوادث تجربه‌پذیر است و حوادثی تجربه‌پذیر هستند که تکرار پذیر می‌باشند، در حالی که مجموع تاریخ بشری واقعه‌ای منحصر به فرد است که یک بار بیش‌تر اتفاق نیفتاده و از ابتدا تاکنون فقط یک راه خاص را پیموده است. تاریخ نه به راه‌های متفاوت رفته و نه به دفعات حادث شده؛ از این رو نه تکرار شونده است و نه تجربه‌پذیر و به همین سبب نمی‌توان برای آن قانون علمی یافت. کارل پوپر نیز با قانونمندی کل تاریخ مخالف است و تنها به وجود گرایش و تمایلات در تغییرات اجتماعی اعتقاد دارد. و روشن است که گرایش‌ها قانون نیستند.^{۲۷}

البته اگر تاریخ را به معنای دوم و قانونمندی آن را به معنای وجود قوانین مربوط به افراد و روابط آنها بدانیم، در این تقدیر، تاریخ، قوانین حقیقی دارد و هیچ مشکل روشی برای اثبات آن وجود ندارد.^{۲۸} تاریخ به این معنا همان بُعد سیال یا در زمان جامعه است و چیزی جدای از آن نیست. در مورد قانونمندی جامعه و تاریخ و نسبت آن با آزادی انسان و بهتر روشن شدن مقصود به چند نکته باید توجه شود:

۱. معنای قانونمندی جامعه و تاریخ این است که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی، تصادفی نیستند، بلکه معلل و مدلل‌اند و به وسیله آنها تبیین و تفسیر می‌شوند.

۲. باید میان قوانین تکوینی و قواعد حاکم بر جامعه و تاریخ، تفکیک قائل شد. مقصود از قواعد اجتماعی، الگوهای رفتاری است که مخلوق رفتار انسانی‌اند، ولی به تدریج به امری نظام-مند، ثابت و بیرون از انسان و حاکم بر رفتار آنها تبدیل شده است و انسان به‌طور مداوم از آن پیروی می‌نماید.^{۲۹}

۳. تنها رفتارهای مشمول قوانین تاریخ و جامعه‌اند که علت فاعلی، غایی و بعد اجتماعی دارند، بنابراین، رفتارهای فاقد یکی از این سه خصلت، از قلمروی قوانین اجتماعی خارج‌اند. به بیان دیگر، کنش‌هایی که برای جامعه و جمع انجام گرفته باشند مشمول قوانین اجتماعی و تاریخی‌اند، اگرچه ممکن است فاعل آن یک یا چند نفر باشد، ولی به لحاظ پیامدی که در پی دارد کنش اجتماعی محسوب می‌گردد. و حوادث در قوانین فیزیکی و شیمیایی ریشه دارند و از قوانین تاریخی و اجتماعی خارج‌اند.^{۳۰}

با توجه به مطالب فوق می‌توان میزان تأثیر «قوانین» و «قواعد» اجتماعی و تاریخی را بر آزادی انسان بررسی کرد. پرسش این است که تا چه میزان قوانین فوق، محدود کننده آزادی انسان است؟ آیا انسان را به‌طور کامل مسلوب‌الاختیار می‌سازد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش، رابطه آزادی با «قوانین» و «قواعد» بررسی می‌شود.

ج) ارتباط قوانین اجتماعی و تاریخی با آزادی انسان

مدعا این است که قوانین اجتماعی با آزادی انسان - به معنای اول و دوم اختیار در این نوشتار - در تضاد و تعارض نیست و میل و اراده را از انسان سلب نمی‌کند. بسیاری از متفکران به این مطلب اشاره کرده‌اند. دورکیم با اینکه قوانین حاکم بر جامعه را از سنخ قوانین طبیعی شمرده، ولی انسان را در برابر آن مجبور نمی‌داند، وی وقایع اجتماعی را به شیوه‌های عمل و اندیشه تعریف می‌کند که بر شعور انسان‌ها اثر و نفوذ قهری و جبری دارند. از نظر او جبر به معنای سلب میل و خواست فردی و نفی قدرت انتخاب و گزینش نیست؛ یعنی وی پدیده‌های اجتماعی را به مدد جبر و قهر تبیین نمی‌کند و این امر، مغایر با ایده و روش دورکیم است.

گیدنز هم معتقد است که مقصود دورکیم از «جبر» و «محدودیت» این است که واقعیت اجتماعی، قلمرو انتخاب ما را محدود می‌سازد و محدودیت اجتماعی از سنخ محدودیت اخلاقی است نه محدودیت امر فیزیکی. پدیده‌های اخلاقی، هم به طور ایجابی انگیزاننده است و هم محدود کننده.^{۳۱} به همین سبب، قوانین اجتماعی راه امکان عدم اطاعت، امتناع و انحراف را باز می‌گذارند. نیروهای اجتماعی می‌توانند بی‌ثمر باشند، افراد در هر جامعه‌ای می‌توانند از آنها بگریزند و علیه آنها شورش نمایند، اگرچه انجام این کار هنجار نیست، ولی ممکن است.^{۳۲} قوانین اجتماعی هم مؤثرند و هم نامؤثر، هم تعیین کننده هستند و هم نیستند، زیرا آنها یگانه‌گریزه‌ای را که فرد مطیع آن است تعیین نمی‌کنند. فرد در ارتباط با جامعه تا حدی تعیین نیافته است، زیرا فرد تا حدی خود مختار است. قوانین اجتماعی قادر مطلق نیستند، زیرا از یک سو افراد تماماً اجتماعی نیستند و از سوی دیگر نیروهای اجتماعی، تنها نیروهای موجود در جامعه نیستند، بلکه نیروهای فردی نیز حضور دارند که نمایانگر «تمایلات مرکز گریز» است و نیروهای اجتماعی صرفاً قید و بندها را در برابر آنها به وجود می‌آورند.^{۳۳}

به عقیده سی‌رایت میلز دانشمندان علوم اجتماعی از این جهت ساخت‌های اجتماعی و تاریخی را بررسی می‌کنند تا بتوانند جریان‌های عمده را کشف کرده و بر آنها مسلط شوند. فقط در این صورت است که می‌توان امکانات و مفاهیم آزادی بشری را درک کرد. آزادی این نیست که هر کس هرچه خواست انجام دهد یا اینکه فرد حق انتخاب امکانات بیشتری داشته باشد. آزادی قبل از هر چیز این است که انسان بتواند فرصت‌ها و امکانات را در نظر گرفته و سپس از

میان آنها طبق میل خود انتخاب کند. بدین ترتیب، آزادی فقط در صورتی امکان پذیر است که تفکر بشری نقش وسیع تری در امور انسان پیدا کرده باشد. آینده بشری فقط یک سلسله متغیرهای قابل پیش بینی نیست. آینده عبارت از تصمیماتی است که از میان امکانات تاریخی گرفته می شود. البته امکانات، خصلت جبری نداشته و از قبل معین نشده اند. به نظر وی دامنه و قلمرو امکانات تاریخی به مراتب وسیع تر از گذشته است.^{۳۴}

از نظر گورویچ جبر اجتماعی غیر از جبر تکوینی است. به اعتقاد او جبر اجتماعی این است که ساخت های اجتماعی، محدودیت هایی را برای رفتار انسان به وجود می آورد، ولی این جبر با اصل امکان انتخاب و آزادی انسان در تعارض نیست.^{۳۵} طبق دیدگاه برخی پوپر نیز به رابطه دو سویه میان قوانین اجتماعی و اراده آزاد انسان اعتقاد دارد. وی از یک سو، نهادهای اجتماعی بر سرشت و رفتار انسان اثر می گذارند و از سوی دیگر، ویژگی های نهادهای اجتماعی نیز محصول رفتار انسان است. زمینه ها و نهادهای اجتماعی هر اندازه که مؤثر و قدرتمند باشند، نمی توانند اثر تصمیم های فردی را در تعیین بخشی به خصایص جامعه نابود کنند.^{۳۶}

د) دلیل مجبور نبودن انسان در برابر قوانین اجتماعی و تاریخی

چنانکه روشن شد، نتیجه قانونمندی جامعه و تاریخ، سلب آزادی انسان نیست. دلایل اصلی این امر عبارتند از:

۱. آگاهانه بودن کنش انسانی

آگاهی یکی از مهم ترین خصوصیات کنش انسان است که باعث می شود انسان در مقابل فشار نیروهای اجتماعی از خود مقاومت نشان دهد و این فشارها در حد اکراه باقی می ماند و اصل آزادی انسان را از بین نمی برد.^{۳۷} دور کیم به رغم اعتقاد به تغییر و گریز ناپذیری قوانین اجتماعی مانند قوانین طبیعی و ضروری و اجباری بودن آنها، رفتار عمدی و آگاهانه انسان را از رفتار غیر ارادی و انعکاسی وی تفکیک می کند، زیرا پیروی از اوامر اجتماعی با شناخت و استدلال همراه است و اضافه شدن اندیشه و فهم به فرآیند تعیین کنندگی (جبری)، «عدم تعیین نسبی» ایجاد می کند. از نظر درور کیم فرد مجبور است به قواعد اجتماعی گردن نهد، ولی این گردن نهادن به گونه ایده آل کاملاً آزادانه صورت می گیرد همین دخالت شناخت و اندیشه در اطاعت از قوانین سبب می شود که فرد مجبور نباشد، زیرا در صورتی مجبور است که منفعلانه، ناخود آگاهانه، بدون دانستن چرایی عمل از قوانین اجتماعی تبعیت نماید. باز شناسی جهان در درون و اطاعت عالمانه از آن، تسلیم شدن بی اراده نیست، بلکه سرسپاری روشن بینانه است. این نوع

بی‌همتای آزادی، یعنی اطاعت روشن‌بینانه و از روی موافقت، خاص آدمی است که عالی‌ترین شکل حیات است.^{۳۸}

دارندورف در این مورد از انسان اجتماعی سرزمینی و انسان فرا سرزمینی نام می‌برد، انسان سرزمینی حامل نقش‌های اجتماعی خود است و این انسان مجبور است از قوانین جامعه پیروی کند، ولی مهم‌ترین خصلت انسان فرا سرزمینی برخوردار از آزادی است. دارندورف در جمع میان دو گزاره «انسان کاملاً آزاد است» و «انسان مجموعه‌ای است از نقش‌ها و محدودیت‌ها» مقام عمل و ذهن را از یکدیگر تفکیک می‌کند. وی معتقد است در مقام عمل، سلطه قوانین اجتماعی با ویژگی تجربی آن انسان را به تبعیت از خود مجبور می‌نماید، ولی انسان ذهن و آگاهی نیز دارد که از این جهت کاملاً آزاد است و می‌تواند رفتار جدید خلق کند و حتی قوانین حاکم بر جامعه را دستخوش تحول نماید.^{۳۹}

۲. تلقی اراده و آزادی به عنوان جزء علت

اگرچه مطالب فوق بیانگر نکته‌های مهمی در این مورد است، ولی آنچه بیش از همه باعث طرح شبه جبر اجتماعی و تاریخی شده و در این نظریه‌ها مورد توجه جدی قرار نگرفته، تلقی علی از قانونمندی جامعه و تاریخ است؛ یعنی گروهی چنین پنداشته‌اند که پذیرفتن قانونمندی، به ویژه قانون علیت در جامعه و تاریخ و به طور کلی افعال انسان با توجه به حتمیت و ضرورت آن، در نهایت به نفی اختیار و پذیرفتن جبر منجر خواهد شد. به همین مناسبت، برخی در جمع میان این دو امر، علل را به دلایل برگردانده و برخی قانونمندی را به مقام توصیف و آزادی را به مقام وقوع عمل مربوط دانسته‌اند. واقعیت این است که در تلقی فوق چند اشتباه عمده رخ داده است:

اولاً: این‌ها قلمرو قانونمندی را با رابطه علی مساوی انگاشته‌اند، در حالیکه قانونمندی اعم از رابطه‌ای علی است و علیت یکی از مصادیق قانونمندی است.^{۴۰}

ثانیاً: منشأ اشتباه این افراد، خلط ضرورت و حتمیت با مسئله جبر و اختیار است و مسامحه در ترجمه‌ها نیز برای برخی به این مسئله دامن زده است. شکی نیست که قانون علیت از ضرورت و حتمیت برخوردار است و در این امر هیچ تفاوتی بین علوم طبیعی و علوم انسانی نیست. افعال انسان نیز درست مانند فعل و انفعالات طبیعی، تابع قانون علیت است و هرگاه علت تامه چیزی تحقق یابد، انفکاک معلول از آن محال است، همچنانکه وقتی علت تامه یک پدیده اجتماعی تحقق یابد، بی‌شک آن پدیده تحقق خواهد یافت و هیچ پدیده‌ای بدون علت تحقق نمی‌یابد. ولی باید توجه کرد در افعال اختیاری اراده جزء علت است؛ یعنی علت پدیده‌های اجتماعی از عناصری تشکیل شده که یکی از آنها اراده انسان است.

شهید صدر با استناد به آیات قرآن، پذیرش آزادی و اختیار انسان را یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قوانین اجتماعی و تاریخی معرفی نموده، و آن را با عمومیت، عدم تغییر و تبدیل‌پذیری و انتساب به خدا به مثابه دیگر ویژگی‌های قوانین مذکور، در تضاد نمی‌داند، زیرا قوانین فوق از تحت ید خود انسان‌ها جاری می‌شوند و اراده انسان‌ها جزء علت است؛ یعنی انسان با انتخاب و میل خود می‌تواند دست به عملی بزند، ولی نتیجه آن تابع اصل علیت و خواست خداوند است.^{۴۱}

در واقع، انتخاب آگاهانه، اختیار و آزادی انسان خود یکی از سنت‌های عام الهی در مورد انسان است و اکثر قریب به اتفاق سایر سنت‌های خداوند در زمین و پیامدهای رفتار فردی و اجتماعی وی، تحت الشعاع این سنت قرار دارند و نسبت به آنها، یک پیش شرط محسوب می‌شوند. از همین روست که قرآن مجید در ۴۲ آیه، به امت‌ها و جوامع، دستور هشدارآمیز داده است تا با سیر در زمین، به عینیت و تحقق سنن الهی پی‌برده، با دریافت و مشاهده آنها عبرت گرفته و خود را در مسیر رستگاری و رشد و شکوفایی قرار دهند و از عواقب ناگواری که امم گذشته به آن دچار شده‌اند، بپرهانند.^{۴۲} مسئول دانستن انسان در قرآن و روایات نسبت به رفتارهای فردی و گروهی نیز نشان دیگر عدم منافات قطعیت سنت‌های الهی با اختیار و اراده آزاد انسان به شمار می‌آید.

ثالثاً: اگرچه قانونمندی جامعه و تاریخ از الگوهای ثابت و استثناپذیر حکایت دارد، ولی در استثنای پذیر نبودن قانون باید میان دو بُعد شکل یا صورت و محتوا یا نوع تفکیک کرد. قانون در بُعد شکل، همواره قطعی و استثنا ناپذیر است و قانون بودن قانون، به همین ویژگی بستگی دارد، اما در بُعد محتوا، گاه در متن قانون به استثنای پذیر آن، تصریح یا اشاره می‌شود. به عبارت دیگر، قوانین در قضایای کلیه حقیقیه که رابطه بین علت تامه و منحصره و معلولش را بیان می‌کند، خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل قضایایی که رابطه شرط، مقتضی، سبب و نیز علل جانشین‌پذیر با معلول‌های‌شان را بیان می‌کنند، نیز می‌شود. روشن است که در قوانین نوع دوم، رابطه بیان شده، رابطه‌ای استثنا ناپذیر و غیر قابل تخلف از جهت محتوا و نوع آن نیست؛ به این معنا که هر گاه شرط، مقتضی یا سبب حاصل شود، لزوماً معلول را در پی نخواهد داشت، ولی در عین حال، شرط، مقتضی یا سبب بودن آن - حتی اگر جانشین‌پذیر هم باشند - غیر قابل استثناست؛ یعنی به میزان شرط یا مقتضی یا سبب بودن، تأثیر آن در کلیه موارد پذیرفته می‌شود.^{۴۳} به همین دلیل شهید صدر قوانین مسلط بر جامعه و تاریخ را به سه دسته تقسیم می‌کند:

دسته نخست، قوانین مشروط است. در این‌گونه قوانین، آزادی و اختیار انسان جزء شرایط وقوع آن قانون است.

دسته دوم، قوانین قطعی است؛ به‌رغم دیدگاه بسیاری، این سنخ قوانین نه تنها با آزادی انسان مخالفت ندارند، بلکه از طریق توضیح نتایج، کار آزادی انسان را تقویت می‌کنند. دسته سوم، قوانین بیان‌گر میل و گرایش کلی حاکم بر جریان جامعه و تاریخ است. مخالفت با این دسته قوانین به‌صورت محدود امکان دارد، ولی به‌طور دایم امکان‌پذیر نیست.^{۴۴}

ه) ارتباط قواعد اجتماعی و تاریخی با آزادی انسان

برخی آزادی انسان را در ارتباط با قوانین تکوینی پذیرفته‌اند، ولی مدعی‌اند که شخصیت انسان محصول قواعد اجتماعی و تاریخی است. از نظر این افراد، انسان‌ها در عمل مجبورند و هیچ راهی جز پیروی از این قواعد در اختیارشان نیست؛ از این‌رو، انسان خیال می‌کند که آزاد است و در حقیقت، آزاد نیست.

برای اثبات: این دیدگاه با دو شیوه استدلال شده است:

۱. تأثیر قواعد فرهنگی بر آزادی انسان

از نظر برخی انسان در مقابل قواعد فرهنگی مجبور است، زیرا:

اولاً: فرهنگ مجموعه‌ای پیچیده و منسجم از باورها، ارزش‌ها و مفاهیم مشترک است. ثانیاً: افراد در فرآیند فرهنگ‌پذیری بدون ایجاد اندک تغییر در فرهنگ، آن را درونی می‌سازند و به‌حامل یک سنت فرهنگی خاص تبدیل می‌شوند؛ یعنی انسان‌ها از طریق درونی کردن یک سیستم اعتقادی خاص و اشکال احساسی و تعاملی ملایم با آن، پایه‌های هویت خود را می‌سازند. هر فرهنگی در ذهن اعضای منفردش نفوذ می‌کند و بر جسم آن اثر می‌نماید و از نظر اجتماعی نیز بر آنان اثرگذار است. این نفوذ و تأثیر، توانایی‌ها و ویژگی‌های شاخص و متمایز کننده آنان را به وجود می‌آورد.^{۴۵} بنابراین، افراد به‌صورت ناخودآگاه از قواعد فرهنگی جامعه خود تبعیت می‌کنند و قدرت مقاومت و خودمختاری از آنها سلب می‌شود. این تلقی از فرهنگ به دو دلیل مخدوش است:

۱. تلقی فرهنگ به مثابه متن منسجم، خطاست، زیرا فرهنگ مجموعه‌ای از قواعد و ارزش‌های متضادی است که از پیام‌های دو پهلویی ناسره و مورد مناقشه برخوردار است.
۲. فرهنگ جذب نمی‌شود، بلکه تصرف می‌شود، زیرا هنجارهای فرهنگی از سنخ قواعدند و قواعد تنها جهت حرکت را به ما نشان می‌دهند. عاملان در تعامل با قاعده، تابع محض نیستند، بلکه در فرآیند پیروی از قاعده، آن را تغییر داده و دگرگون می‌سازند. تفسیر معنا و کاربرد قاعده در شرایط تازه، آشکار می‌سازد که حاملان فرهنگ چه نقش فعالی باید ایفا نمایند. کسانی که فرهنگ‌پذیر می‌شوند در حقیقت عامل هستند و نه آلت صرف، و در واقع، اینان «وارد فرآیند فرهنگ‌پذیر شدن می‌شوند». عاملان تنها محتویات فرهنگ را فرا نمی‌گیرند و به

دستورات آن عمل نمی‌کنند، بلکه از طریق فعالیت آنهاست که خود فرهنگ بازسازی می‌شود. فرهنگ فقط بستر فعالیت انسان نیست، بلکه حاصل و نتیجه این فعالیت هم است. نقش عامل در کاربست فرهنگی، خودش را در پدیده مقاومت نشان می‌دهد. ارزش‌ها و قواعد فرهنگی غالباً خود به دست مردم تضعیف می‌شوند، بر انداخته می‌شوند، مورد مقاومت قرار می‌گیرند، باز اندیشیده می‌شوند، طرد می‌شوند و دگرگون می‌شوند.^{۴۶}

۲. تأثیر ساختارهای اجتماعی بر آزادی انسان

دیدگاهی که انسان را محصول اجتماع دانسته و انسان را مجبور تلقی می‌کند، به چند صورت بیان شده است. طبق نظریه کل‌گرایانه، جامعه به مثابه یک نظام است که چگونگی تعاملات افراد را با یکدیگر معین می‌کند. این قرائت معتقد است صفات و مشخصات افراد، محصول کارکردی از جایگاه آنان در جامعه یا نظام گسترده‌ای از معناست. این دیدگاه مدعی است هویت افراد، محصول عضویت‌شان در گروه خاص است، چون هویت، محصول نیروهای اجتماعی است و افراد حاملان الگوهای نهادینه اجتماع‌شان هستند. ساخت‌گرایی معتقد است انسان‌های آگاه، آفریننده نظام‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، نیستند به عکس در مقام سوزده‌های اجتماعی، آنان آفریده این نظام هستند و در درون آن زندگی می‌کنند. برای فهم رفتار آنها باید به ساختارها مراجعه کرد.^{۴۷}

طبق دیدگاه فوکو نیز تاریخ، توالی مقاطعی است که در هر مقطع آن، نظام گفتمانی متفاوتی مسلط است. هر یک از این نظام‌ها از منطق درونی خود پیروی می‌کنند و نظام‌های گفتمانی مسلط، با کنار زدن بقیه سیستم‌ها هویت‌های جمعی را می‌آفرینند. تغییر تاریخی را عاملان به وجود نمی‌آورند؛ عاملان صرفاً حاملان سیستم گفتمانی هستند و خود آنها را همین نظام گفتمانی می‌آفرینند. برعکس، تغییر تاریخی شبیه تغییر زمین‌شناسی است که در آن یک نظام گفتمانی جای خود را به نظام گفتمانی دیگر می‌هد.^{۴۸} وجه اشتراک تمام این نظریه‌ها در این است که جامعه از مجموعه قواعد و نقش‌ها تشکیل شده که افراد را به اطاعت از خود ملزم می‌دارند و افراد در ساختار جامعه نمی‌توانند بر اساس اراده خود تصمیم بگیرند و قدرت انتخاب آگاهانه‌شان هم از بین می‌رود و همه چیز را جامعه برای آنها انتخاب می‌کند.^{۴۹} در نتیجه، طبق این دیدگاه، معنای اول و دوم آزادی منتفی است.

در بررسی این دلیل باید توجه نمود که «قواعد یا قوانین»، «ساختارها» و «نقش‌ها» نه تنها آزادی انسان را سلب نمی‌کنند، بلکه آزادی انسان محصول همین قواعد است. از نظر دورکیم یک نوع آزادی «محصول» نظم و قاعده اجتماعی است.^{۵۰} نوع دوم آزادی از دیدگاه دورکیم، فراسویی آزادی، ناشی از نظم و قاعده است که بالقوه در اختیار فرد است و آن، اطاعت

روشن‌بینانه یا ریاضت آگاهانه از نظارت اجتماعی است. بنابراین، قواعد اجتماعی و نظارت اجتماعی جبر آور نیست. برایان‌فی، قواعد را به تنظیم کننده و پایه تقسیم می‌کند. قواعد اول، رفتارهای مجاز را از ممنوع مشخص می‌کنند و قواعد پایه، اصل انجام افعال را ممکن می‌سازند. برخلاف قواعد محدود کننده نوع نخست، قواعد نوع دوم مقذور کننده رفتارند.^{۵۱}

ساختارها نیز انسان را مجبور نمی‌سازند، زیرا ساختار به «خواص ساخت یابنده» اطلاق می‌شود. مقصود از خواص ساخت یابنده، قواعد و منابعی است که به صورت بازگشتی در باز تولید نظام‌های اجتماعی دخیل‌اند. ساختار به این معنا دیگر نه تنها مانع و محدود کننده رفتار نیست، بلکه عاملی ضروری در تولید رفتار است.^{۵۲} به بیان دیگر، ساختارها موجودیت‌های مادی و جسمانی نیستند که خود را به آدمک‌های ماشینی فاقد اراده تحمیل نمایند، بلکه ساختارها شرایط مقذور شدن عمل را فراهم می‌آورند و راهنمای رفتار عاملان در مواقع مختلف‌اند. بنابراین، ساختار و عامل، ضد هم نیستند.^{۵۳}

نقش‌های اجتماعی نیز جبر آور نیستند، چون خصلت ترکیبی، مبهم، متناقض و تغییر پذیری نقش‌ها تأمین کننده نوعی اختیار برای بازیگر اجتماعی است.^{۵۴}

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه دست یافت که میان آزادی و قانونمندی جامعه و تاریخ، رابطه‌ای دو سویه حاکم است؛ یعنی انسان با انتخاب و انجام اعمال خود بر جامعه اثر می‌گذارد و جامعه نیز به نوبه خود، بسترهای خاصی را برای رفتارهای بعدی افراد فراهم می‌نماید. اینک برخی از روش‌ها و مکانیسم‌های تأثیر جامعه بر فرد و فرد بر جامعه و تاریخ بررسی می‌شود.

(و) شیوه‌های تأثیر جامعه و تاریخ بر فرد

با توجه به اثرگذاری جامعه و تاریخ بر آزادی و رفتار انسان، این پرسش مطرح می‌شود که جامعه از کدام طریق محدودیت‌های خود را اعمال می‌نماید؟ در پاسخ به این پرسش به برخی از خصلت‌های جامعه که سبب می‌شود تا خود را به افراد تحمیل نماید و محدودیت ایجاد کند، پرداخته می‌شود.

۱. مشروعیت اخلاقی جامعه

قواعد حاکم بر جامعه همواره بر نظام معنایی اتکا دارد که اولاً: بخش‌های مختلف جامعه را با یکدیگر در زیر سایه‌بان واحد گرد هم می‌آورد، ثانیاً: آنها را نزد افراد، مشروع جلوه می‌دهد. نظام معنایی حاکم بر جامعه با استفاده از ابزارهایی مانند دین، اسطوره، فلسفه و علم تلاش می‌نماید واقعیت اجتماعی را به گونه‌ای تعریف نماید که برای همه قابل قبول باشد. عندالمخاطره با

استفاده از روش‌های درمانی و انکارگرایانه سعی می‌کند افراد را قانع نماید تا در دامن جامعه باقی بمانند. سازمان اجتماعی ابزار دیگری است که به حفظ قلمرو معنایی جامعه کمک می‌نماید. مقصود از سازمان‌های اجتماعی، سازمان‌هایی است که وظیفه‌شان تعریف واقعیت و تجسم بخشیدن به آنهاست.^{۵۵} دورکیم در این مورد معتقد است سیمای جامعه مانند حکومت یا خداست و ملازم آن، سیمای فرد به مثابه عبد یا خدمت‌گزار است. در این سیما جامعه مطاع و فرد مطیع است و رابطه میان این دو، رابطه کنترل، تحمیل و محدودیت است. در این تصویر، قوانین جامعه بر فرد حاکم است و جامعه برتر و قوی‌تر از فرد است. این برتری محصول نیروی برتر جامعه و محصول تعالی اخلاقی جامعه است که ضروری و مشروع است. بنابراین، جامعه قدرت خود را از طریق روحانی تحمیل می‌نماید و هدایت‌گر اعمال انسان در جهت‌های خاص است.^{۵۶}

۲. خصلت شی‌وارگی جامعه

امور اجتماعی و تاریخی از طریق تکرار مداوم به عادت و سنت تبدیل می‌شوند که با گذشت تاریخ افراد با آنها به مثابه یک شیء عینی تعامل می‌کنند، افراد بدون احساس فشار به صورت رهوار از آنها پیروی می‌نمایند.^{۵۷} به بیان له لومان افراد در جامعه بدون فکر و اراده، مطیع قوانین خصلت شی‌واره‌ای جامعه‌اند و جامعه بر افکار و اندیشه تک‌تک اعضایش اثر می‌گذارد. قوانین شی‌واره‌ای اجتماعی در مرحله اول، کالبد اجتماعی انسان را تعیین می‌نماید؛ یعنی «الگوهای را می‌سازند که فعالیت‌ها باید طبق آنها به اجرا در آیند». این قوانین که اعمال فرد از بیرون را تعیین می‌کنند، به‌طور غیر ارادی، واکنش‌های اجتماعی افراد را راهنمایی می‌نمایند. در مرحله دوم، جامعه، محیطی متفاوت از محیط ارگانیک و فیزیکی برای افراد تشکیل می‌دهد و فرد ملزم است تا خود را با آن هماهنگ و از قوانین آن تبعیت نماید. در وهله سوم، قوانین اجتماعی به مثابه رفیع‌ترین، پیچیده‌ترین و کلی‌ترین قوانین، رفتار افراد را هدایت می‌کنند.^{۵۸}

۳. خصلت درونی‌شدن جامعه

درونی‌سازی واقعیت اجتماعی، مهم‌ترین خصلت انسان است. امر اجتماعی به مثابه امر بیرونی و تحمیل‌گر، از طریق تصویر و نماد به بخشی از وجود فرد تبدیل می‌شود، آن‌گاه او را از درون کنترل می‌کند. این تصویر غالباً تصویری از رسوخ، نفوذ و انتشار جامعه در فرد است. قاعده اجتماعی پس از آنکه از طریق جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در فرد جذب شد، به طبیعت ثانوی تبدیل می‌شود؛ یعنی طبیعی می‌شود و حامل نوعی از فشار اجتماعی است که کمتر به آن اعتراض می‌شود.^{۵۹} دارندروف نیز جامعه‌پذیری را فرایند فردزدایی معرفی نموده است، به‌گونه‌ای

که در آن، فردیت مطلق و آزادی فرد، در کنترل و عمومیت نقش‌های اجتماعی محو می‌شود. به عقیده وی انسانی که به انسان اجتماعی تبدیل شده است بی‌هیچ مصنوعیتی به قوانین اجتماعی سر سپرده است.^{۶۰}

اریک فروم معتقد است سیر اجتماعی شدن با تعیین شیوه زندگی فرد، ساختمان خوی او را به قالب خاص می‌کشد و از سوی دیگر، خصایص جدیدی که در خوی پرورش یافته‌اند، عوامل دیگری را به وجود می‌آورند که در پرورش بُعد اقتصادی و اجتماعی مؤثر می‌افتند و در فرآیندی اجتماعی نفوذ می‌کنند. با اینکه این خصایص بدو به عنوان عکس‌العمل در برابر تهدید نیروهای جدید اجتماعی و اقتصادی به ظهور می‌رسند، اما به تدریج به نیروهایی مولد تبدیل می‌شوند و تحولات اجتماعی و اقتصاد را بیشتر بسط می‌دهند.^{۶۱}

آنچه خصلت تأثیرگذاری جامعه را افزایش می‌دهد، گذشت زمان یا تاریخ است. برگر معتقد است مخالفت با نهادهای اجتماعی در ابتدا آسان است، ولی به تدریج از طریق تبدیل شدن به سنت، برای نسل‌های بعد امری لایتغیر جلوه می‌کند و دیگر مخالفت با آن دشوار می‌شود.^{۶۲}

ز) شیوه‌های تأثیر فرد بر جامعه و تاریخ

آنچه تاکنون بیان شد چگونگی تأثیر جامعه بر فرد بود، اینک روش‌های تأثیر فرد بر جامعه و تاریخ بررسی می‌شود. این روش‌ها عبارت‌اند از:

۱. ایجاد تغییر در ایده‌آل‌ها و آرمان‌ها

مهم‌ترین روش که به وسیله آن در جامعه تغییر حاصل می‌شود، ایجاد تحول در ایده‌آل‌ها و آرمان‌های یک جامعه است. خداوند در آیه ۱۱ سوره رعد می‌فرماید «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» طبق دیدگاه شهید صدر مقصود از «مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ تغییر در انفس» در این آیه و آیه ۵۳ انفال تغییر در «ایده‌آل‌ها و اهداف» است که به مثابه بنیانی‌ترین عامل تغییرات اجتماعی قلمداد شده است. شهید صدر می‌فرماید که تغییرات تاریخی و اجتماعی، معلول تغییر در محتوای فکر و اراده انسان است.^{۶۳} از نظر شهید صدر محتوای باطنی انسان از ایده‌آل‌های انسان تشکیل می‌شود و این ایده‌آل‌های انسان هستند که اهداف او را سامان‌مند می‌نمایند و اهداف نخست به انگیزه و سپس به عمل تبدیل شده و از این طریق به خلق الگوهای رفتار اجتماعی جدید و سپس به تغییرات اجتماعی منجر می‌شوند. شهید صدر سه منشأ برای ایده‌آل‌های انسان ذکر نموده است:

الف. ایده‌آل‌های مأخوذ از وضعیت موجود: به نظر شهید صدر این ایده‌آل که ریشه در عادت و طاغوت دارد، قدرت ایجاد تغییر در جامعه ندارد.

ب. ایده‌آل مأخوذ از آینده: از نظر شهید صدر این نوع ایده‌آل نیز باعث تغییر نمی‌شود، زیرا ایده‌آل باید نامحدود باشد و این دو نوع ایده‌آل، محدود است، زیرا ساخته خود بشر است.

ج. ایده‌آل مأخوذ از دین: به نظر شهید صدر این تنها ایده‌آلی است که قدرت ایجاد تغییر و دگرگونی را دارد، زیرا در بیرون از ذهن محدود انسان ریشه دارد؛ از این رو نامحدود است.^{۶۴} یکی دیگر از صاحب نظران تأثیر عمده فرد بر اجتماع را چنین بیان می‌کند: تأثیر در زمینه اعتباریات صرف، تأثیر در زمینه فنون، صنایع و اختراعات، تأثیر در زمینه علوم و معارف حقیقی، تأثیر در اعتباریات واجد منشأ حقیقی (ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی) و تأثیر در زمینه قدرت‌های اجتماعی.^{۶۵} روشن است که جز قسم اخیر، بقیه همه به‌طور مستقیم در فکر و اندیشه انسان ریشه دارد.

۲. پیامدهای کنش

کنش انسان، خصوصاً پیامدهای پنهان آن یکی از روش‌هایی است که در حیات جمعی انسان اثرگذار است. تأثیر پیامد کنش، خارج از اراده انسان است، زیرا انسان می‌تواند با اراده و میل خود انتخاب نماید، ولی نتیجه انتخاب خود را نمی‌تواند تغییر دهد. آیات فراوانی در قرآن هم به آزادی انتخاب و هم به پیامدهای ضروری و ناخواسته عمل، اشاره می‌کند. به‌طور نمونه، خداوند در آیه ۴۱ روم می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»؛ اختلالاتی که در زمین و آسمان رخ می‌نمایند پیامد رفتارهای خود انسان است. در آیه ۲۹ انفال نیز به همین مطلب اشاره دارد و می‌فرماید: «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ».^{۶۶} خداوند در آیه ۱۱۱ نحل کفران نعمت را به مثابه یکی از رفتارهایی معرفی نموده که آثار وضعی یا کارکرد غیر مقصود آن تغییر در وضع اجتماعی افراد است؛ خداوند می‌فرماید: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»؛^{۶۷}

این امر به سبب اهمیت خود یکی از خصوصیات سنت‌های اجتماعی نیز قلمداد شده و از آن به «تحویل و تبدیل ناپذیری سنت‌ها» تعبیر گردیده است. مقصود از تبدیل ناپذیری سنن الهی این است که آن دسته از پیامدهای رفتارهای گروهی و اجتماعی که در آیات و روایات، سنت الهی شمرده شده است، جانشین پذیر نیستند. مقصود از تحویل ناپذیری سنن الهی آن است که پیامدهای رفتارهای گروهی (که در مورد جوامع و امت‌های گذشته تحقق یافته) قابل تغییر و دگرگونی نیست و جا به جایی در آن رخ نمی‌دهد. قرآن مجید در آیات مختلف، عواقب ناگواری را که دامن‌گیر امت‌های ناصالح گذشته شده یا پیامدهای خوشایندی را که اجتماعات صالح گذشته از آن بهره‌مند شده‌اند، بیان کرده است و در پایان آیات، از این مطلب سخن گفته

شده که آن پیامدها تحویل و تبدیل‌پذیر نیستند.^{۶۸} از بررسی آیات مختلف روشن می‌شود که خداوند از دو نوع تأثیر «در زمان» و «هم زمان» صحبت کرده است؛ یعنی برخی آیات بیانگر آن است که فرد نمی‌تواند از تبعات و مسائل جامعه‌ای که خود یا دیگران در ایجاد آن مؤثر بوده، فرار نماید. خداوند به این حقیقت اشاره نموده است: «وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^{۶۹} در تأثیر «در زمان» خداوند جامعه را مرتبط و متصل به گذشته و آینده می‌داند؛ نسل گذشته زیربنا و پایه‌های جامعه امروزی بوده و جامعه امروز نیز اساس جامعه آینده خواهد بود. در بسیاری از آیات قرآن کارهای پیشینیان به نسل امروز نسبت داده شده است. برای مثل، خداوند در آیات ۱۸۱-۱۸۳ آل‌عمران یهودیان زمان پیامبر اسلام را قاتل انبیاء پیشین معرفی می‌نماید، در حالیکه گذشته‌گان آنها قاتل بودند. این نوع محاکمه بارها در قرآن تکرار شده و علت آن هم این است که نسل امروزی به کار اجدادشان راضی بوده‌اند و همین رضایت، سرنوشت اینها را با گذشتگان‌شان پیوند داده است. وقتی جامعه جدید با سرنوشت متفاوت شکل می‌گیرد که این غلقه، قطع شود.^{۷۰}

از این آیات، این حقیقت استنباط می‌شود که ملاک تشکیل جامعه، پیوند جسمی افراد نیست، بلکه مهم پیوند روحی و شیوه تفکر است.

همچنین روشن شد افراد از طریق اندیشه و رفتار، نقش مهمی در تحولات تاریخی و اجتماعی خود ایفا می‌کنند. بنابراین باید همواره به این دو بعد توجه کرد.

نتیجه

مسئله‌ای که این نوشتار برای حل آن سامان یافته، ارتباط «امکان همزیستی قانون‌مندی جامعه و تاریخ و آزادی انسان» است. مدعای نگارنده این است که میان آزادی (در برابر جبر مطلق) و آزادی (به معنای بر خورده‌اری از قدرت انتخاب و گزینش یک مسیر از میان مسیرهای مختلف) و قانونمندی حیات جمعی انسان هیچ‌گونه تعارض بنیانی وجود ندارد، بلکه رابطه دو سویه حاکم است. مدعای فوق به دو صورت بیان شده است: ۱. میان آزادی با قوانین تکوینی حاکم بر جامعه و تاریخ، تعارض وجود ندارد، چون از یکسو انسان موجودی آگاه است و از سوی دیگر، اولاً: آزادی انسان در متن قانونمندی جامعه و تاریخ به مثابه روابط علی لحاظ شده است، ثانیاً: قانونمندی اعم از رابطه علی است، ۲. قواعد اجتماعی نیز با آزادی اجتماعی در تعارض نیست، چون اولاً: فرهنگ مجموعه منسجم نیست، ثانیاً: فرآیند فرهنگ‌پذیر، فرآیند تأثیر و تأثر است: قواعد اجتماعی نیز بخشی از آنها محدود کننده و بخش دیگرشان مقدور کننده‌اند؛ نهادهای اجتماعی در صورتی جبر آورند که به صورت مجزا از کنش لحاظ شوند، در حالی که محصول کنش‌های انسان و بستر ساز آنهاست؛ نقش‌های اجتماعی نیز جبر آور نیست، چون خصلت

ترکیبی، مبهم، متناقض و تغییر پذیری نقش‌ها تأمین کننده نوعی اختیار برای بازی‌گر اجتماعی است. البته مطالب فوق به معنای نفی هر گونه محدودیت نیست. مقتضای رابطه دو سویه این است که به برخی موانع اجتماعی و تاریخی که آزادی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اشاره شود. مهم‌ترین آنها خصلت مشروعیت اخلاقی، شی‌واره‌گی و درونی شدن پدیده‌های اجتماعی و تاریخی است. افراد نیز از طریق ایجاد تغییر در «ایده‌آل‌ها و اهداف» و «رفتار و پیامدهای آن» جامعه و تاریخ را دچار تغییر و تحول می‌سازند.



پی‌نوشت‌ها

۱. ر. ک: کارل پوپر، فقرتاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹ و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۶۷.
۲. باتوجه به مسئله، سؤال و فرضیه این نوشتار نباید توقع داشت که در این نوشتار اصل قانونمندی جامعه و تاریخ و آزادی انسان اثبات شود، بلکه این دو مسلم انگاشته شده و تنها چگونگی ارتباط این دو در عرصه اجتماعی بررسی می‌شود. همین‌طور درباره قوانین تشریحی و محدودیت‌های ناشی از آن بحث نخواهد شد.
۳. منتسکیو، روح‌القوانین، ترجمه و نگارش علمی مهتدی، ص ۸۳.
۴. دفتر همکاری، حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۳۲.
۵. باقر ساروخانی، «مدلهای علی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲، ص ۷۰۹.
۶. دفتر همکاری، حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۳۳.
۷. آگبرن و نیم کف، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس، ا.ح. آیان‌پور، ص ۹۵.
۸. آلن بیر، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۹۲.
۹. ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ترجمه حسن حبیبی، ص ۱۰۱.
۱۰. محمد تقی مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ ریمون آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۵۵ و کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۰۲-۱۰۴.
۱۱. محمدتقی مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۱۵ و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۳۶.
۱۲. محمدتقی مصباح، همان، ص ۱۱۶-۱۲۰.
۱۳. همان، ص ۱۲۱ و عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟، ص ۲۸-۲۹.
۱۴. محمد تقی مصباح، اسلام و آزادی در شریعه خرد، ص ۴۴-۴۶.
۱۵. ژرژ گورویچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ترجمه حسن حبیبی، ص ۱۰۹.
۱۶. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰؛ همو، معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۳۷۵-۳۷۶ و مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷.
۱۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۶۳: ۳۸۳.
۱۸. همان، ص ۳۸۴.
۱۹. جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پوست، ص ۹۵.
۲۰. ر. ک: مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۳۰.
۲۱. کارل پوپر، فقرتاریخی‌گری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۷؛ دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۲۵ و عبدالکریم سروش، درس‌هایی از فلسفه علم الاجتماع، ص ۱۲-۱۳.
۲۲. عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟، ص ۷۵.
۲۳. ر. ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۴۰-۳۴۶ و علی باقی نصر آبادی، سیری در اندیشه‌های اجتماعی شهید مطهری، ص ۲۷۵.
۲۴. منوچهر محسنی، جامعه‌شناسی عمومی، ص ۳۰۷-۳۱۰ و سیاوش گلایی، اصول و مبانی جامعه‌شناسی، ص ۱۸-۲۰.
۲۵. ژرژ گورویچ، طرح مسائل جامعه‌شناسی امروز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر، ص ۱۰۱-۱۰۶ / ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، ص ۷۴۹.
۲۶. ساروخانی، «مدلهای علی»، نامه علوم اجتماعی، ش ۲، ص ۲.

۲۷. کارل پوپر، فقر تاریخی گری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۷.
۲۸. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ص ۳۴۸-۳۵۲.
۲۹. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۱۵-۱۱۷.
۳۰. سیدمحمد باقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی، ص ۶۱ و ۵۶-۶۶.
۳۱. آنتونی گیدنز، مسایل محوری در نظریه اجتماعی، ترجمه محمدرضایی، ص ۶۰ - ۶۱.
۳۲. جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۱۱۷.
۳۳. همان، ص ۱۱۷-۱۱۹.
۳۴. سی رایت میلز، بنیاد جامعه‌شناختی، ترجمه عبدالمعبود انصاری، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.
۳۵. گوروچ، جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی، ترجمه حسن حبیبی، ۵۹-۶۰.
۳۶. راجر تریک، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۳۷. همان ۲۷۷-۲۸۸.
۳۸. جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۱۳۶ - ۱۴۰.
۳۹. رالف دارندورف، انسان اجتماعی، ترجمه غلامرضا خدیوی، ص ۱۱۵-۱۲۵.
۴۰. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، ۳۷۱.
۴۱. سیدمحمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی، ۵۳ - ۵۴ و ۵۸؛ مصباح، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۱۵۸.
۴۲. از جمله می‌توان از آیه ۴۶ سوره حج یاد کرد که می‌فرماید: «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب التی فی الصدور»؛ آیا آنان در زمینی سیر نکردند، تا دل‌های داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند؛ یا گوش‌های شنوایی که با آن (ندای حق را) بشنوند؟! چرا که چشم‌های ظاهر نابینا نمی‌شود، بلکه دل‌های که در سینه‌هاست کور می‌شود.
۴۳. محمود رجبی، «قانون‌مندی جامعه و تاریخ»، تاریخ درآینه پژوهش، ش ۲، ص ۲۶.
۴۴. سیدمحمدباقر صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سیدجمال موسوی، ص ۷۳-۷۸.
۴۵. برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۰۳-۱۰۲.
۴۶. همان، ص ۱۰۳-۱۰۶.
۴۷. همان، ص ۹۴-۹۵.
۴۸. همان، ص ۹۵-۹۶.
۴۹. برای آشنایی بیشتر ر.ک: آنتونی گیدنز، مسایل محوری در نظریه اجتماعی، ترجمه محمدرضایی، فصل عاملیت و ساختار.
۵۰. جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۱۲۶ و ۱۳۴.
۵۱. برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۱۹.
۵۲. آنتونی گیدنز، مسایل محوری در نظریه اجتماعی، ترجمه محمد رضایی، ص ۷۲ و ۷۷.
۵۳. برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی، ترجمه خشایار دیهیمی، ۱۱۹-۱۲۰.
۵۴. ریمون بودون، منطق اجتماعی، ص ۹۷.
۵۵. ر.ک: پیتر برگر و توماس لوکمان، ساخت اجتماعی و واقعیت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۴۴-۱۵۹.
۵۶. جنیفر له‌لومان، ساخت شکنی دورکیم، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۷۲-۷۵.

۵۷. رک: برگر، همان.
۵۸. جنیفر له‌لومان، *ساخت شکنی دورکیم*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ص ۷۶-۷۸.
۵۹. همان، ص ۸۶-۸۹.
۶۰. دارندورف، *انسان اجتماعی*، ترجمه غلامرضا خدیوی، ص ۸۷.
۶۱. اریک فروم، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۱۱۸.
۶۲. پیتر برگ و توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۸۰ به بعد.
۶۳. سیدمحمدباقر صدر، *سنت تاریخ در قرآن*، ترجمه سیدجمال موسوی، ص ۹۶.
۶۴. همان، ص ۱۰۱، ۱۱۲ و ۱۲۰.
۶۵. محمدتقی مصباح، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، ص ۲۳۱.
۶۶. «ای کسانیکه به خدا ایمان آورده‌اید اگر تقوا پیشه کنید، برای شما وسیله جداسازی حق از باطل قرار می‌دهد، و گناهان تان را می‌پوشاند».
۶۷. «خداوند 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 می‌داند، لباس گرسنگی و ترسی را بر اندام‌شان پوشانید».
۶۸. سیدمحمدباقر صدر، *سنت تاریخ در قرآن*، ترجمه سید جمال موسوی، ص ۵۳-۵۳.
۶۹. «از فتنه‌ای بپرهیزید که تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد و بدانید خداوند سخت کیفر است». (انفال: ۲۵)
۷۰. محمد مهدی آصفی، *فلسفه تاریخ در آینه وحی*، ترجمه مصطفی طباطبایی، ص ۲۵ و ۳۳-۳۶.



منابع

- آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۷۰.
- آصفی، محمد مهدی، *فلسفه تاریخ در آینه وحی*، ترجمه مصطفی طباطبایی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۵.
- آگبرن و نیم کف، *زمینه جامعه شناسی*، ترجمه و اقتباس ا.ح. آیان پور، تهران، نشر گسترده، ۱۳۸۱.
- باقی نصر آبادی، علی، *سیری در اندیشه های اجتماعی شهید مطهری*، قم، مکر انتشارات و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
- برگر، پیتر و توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه عزت الله فولادوند، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات اندیشه عصرنو، ۱۳۷۵.
- بودون، ریمون، *منطق اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، سازمان جاویدان، ۱۳۷۷.
- بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷.
- پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- پوپر، کارل، *فقر تاریخی گری*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸.
- تریک، راجر، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
- دارندورف، رالف، *انسان اجتماعی*، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران، آگه، ۱۳۷۷.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *در آمدی بر جامعه شناسی اسلامی*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳.
- رجبی، محمود، «قانونمندی جامعه و تاریخ» *تاریخ در آینه پژوهش* سال اول، ش ۲، ۱۳۸۰، ص ۶۳ - ۲۳.
- ساروخانی، باقر، «مدلهای علی»، *نامه علوم اجتماعی*، (ج ۲، ش ۲)، ۱۳۷۰.
- ساروخانی، باقر، *در آمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، *درس هایی از فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نی، ۱۳۷۲.
- سروش، عبدالکریم، *علم چیست، فلسفه چیست؟*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- صدر، محمد باقر، *سنت های تاریخ در قرآن*، ترجمه دکتر سید جمال موسوی، بی تا.
- فروم، اریک، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- فی، برابان، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- گلایی، سیاوش، *اصول و مبانی جامعه شناسی*، تهران، نشر میترا، ۱۳۷۸.
- گروویچ، ژرژ و دیگران، *طرح مسائل جامعه شناسی امروز*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷.
- گروویچ، ژرژ، *جبرهای اجتماعی و اختیار یا آزادی انسانی*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- گیدنز، آنتونی، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی*، ترجمه محمد رضایی، تهران، انتشارات سعاد، ۱۳۸۴.
- لهمان، جنیفر، *ساخت شکنی دورکیم*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.

- لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه دکتر عبدالکریم سروش، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.
- محسنی، منوچهر، *جامعه‌شناسی عمومی*، تهران، کتاب‌خانه طهوری، ۱۳۵۷.
- مصباح، محمد تقی، *اسلام و آزادی در شریعه خرد*، به کوشش علی اکبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
- مصباح، محمد تقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- مصباح، محمد تقی، *معارف قرآن*، ج ۱ و ۳، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸.
- مصباح، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
- منتسکیو، *روح القوانین*، ترجمه و نگارش علی اکبر مهدی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- میلز، سی رایت، *بینش جامعه شناختی*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.

