

درباره فلسفه تاریخ

حسین کلباسی اشتری*

چکیده

فرض بر آن است که دیدگاه به «تاریخ» و سنت تاریخ‌نویسی و بر مبنای این دو، نگاه نظری و تأملی به تاریخ که از آن اصطلاح «فلسفه تاریخ» را اراده می‌کنیم، به دو دوره کلی قدیم و مدرن (جدید) قابل تقسیم است. در دیدگاه قدیم و سنتی، «تاریخ» نه امری منحاز و مستقل از «وجود»، بلکه یکی از شئون و جلوه‌های هستی و اغلب مظهر و مجلای اراده الوهی تلقی می‌شد؛ درحالی‌که در دیدگاه جدید و برآمده از قرن هیجدهم میلادی و عصر روشنگری اروپا، «تاریخ» مستقل از عالم و در نسبت با آگاهی فاعل‌شناسا و اراده جزئی تحلیل و تفسیر می‌شود. در واقع آنچه در دیدگاه اصیل سنتی به اراده کلی و فطرت عالم نسبت داده می‌شد، در نظرگاه مدرن به فاهمه و عقل آدمی نسبت داده می‌شود و طبیعی است این اختلاف در مبنای، تمایز در روش و نتایج هم به بار خواهد آورد.

در این مقاله ضمن بیان چگونگی شکل‌گیری دیدگاه جدید درباره تاریخ و تمایزهای آن با ادوار پیشین، به برخی ویژگی‌ها و مختصات نگاه به تاریخ بر مبنای اندیشه دینی نیز پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: تاریخ‌نویسی، فلسفه تاریخ، دیدگاه سنتی به تاریخ، دیدگاه مدرن به تاریخ، فلسفه، مطالعه تاریخ، تاریخ جهان.

* دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی.

شاید نزد کسی که در ابتدا با واژه «فلسفه تاریخ» مواجه می‌شود، تعریف و تبیین مستقل دو واژه «فلسفه» و «تاریخ» و سپس پیوند میان این دو بتواند به فهم و درک واژه مرکب «فلسفه تاریخ» مدد رساند؛ البته به‌طور منطقی چنین کاری خطا و ناصواب نیست؛ ولی همیشه و همه جا تحلیل و تجزیه کلمات و اصطلاحات به اجزای مقوم آن نمی‌تواند مفید معنای واقعی آن باشد؛ به ویژه آن‌که پدید آمدن و ظهور برخی اصطلاحات به توافق و اجماع اهل ادب و زبان‌دانان ربطی ندارد؛ بلکه در نسبتی که با عصر و زمان یافته است، معنا و مفاد خود را می‌یابد یا بهتر بگوییم نشان‌هایی است از روابط و نسبت خاص آدمیان با عالم و پیرامون خود و علامتی از نوع نگاه بشر به ساحت‌های درونی و بیرونی خویش است.

«فلسفه تاریخ» از جمله واژگانی است که با تحلیل به اجزای خود، مفید معنای اصلی‌اش نمی‌شود و فقط با نظریه خاستگاه‌های اصلی و عصری‌اش می‌تواند به فهم درآید. می‌دانیم که پیشینه لفظ «فلسفه» بسیار دور و ریشه‌دار است و نیز واژه «تاریخ» نیز ریشه یونانی دارد؛ ولی واژه «فلسفه تاریخ» (Philosophy of History) متعلق به دوره جدید و حسب مدارک موجود، از مصطلحات قرن هجدهم میلادی است. ظاهراً ولتر ((Voltaire (1694-1778)) فرانسوی برای نخستین بار واژه فلسفه تاریخ را به کار برده، اما کسانی همچون ویکو ((Vico (1668-1744)) در ایتالیا و منتسکیو ((Montesquieu (1689-1755)) در فرانسه نیز بدون اشاره صریح بدین واژه، حوادث تاریخ را بر اساس نوعی علیت جبری توجیه و تحلیل کرده‌اند. از این زمان به بعد است که فلسفه تاریخ در زمره پرسش‌ها و پژوهش‌های اهل فلسفه به نحو مستقل مطرح می‌شود و در واقع گویی «تاریخ» موجودیتی مستقل از سایر امور و حوادث یافته، شایستگی آن‌را می‌یابد که متعلق توجه متفکران به منزله شاخص و معیار همه چیز، به‌ویژه آگاهی و معرفت قرار گیرد. می‌پرسیم مگر قبل از این زمان (قرن هجدهم) اهل فلسفه به تاریخ نظر نداشته‌اند و درباره آن سخنی یا نوشته‌ای از آنان باقی نمانده است؟

پاسخ این است که سابقه التفات به تاریخ (به معنای سنتی و ماقبل جدید آن) به گذشته بسیار دور باز می‌گردد. در یونان باستان شاعران و نویسندگانی چون هومروس، هزیود و سوفوکلس در قالب سروده‌های حماسی و داستان‌های اساطیر و قهرمانان به مقام انسان و حدود آزادی و اختیار او در برابر سرنوشت پرداختند و مورخانی چون توسیدید و هرودوت همین معنا را در قالب گزارش جنگ‌ها و نبردهای یونانیان با اقوام و ملل دیگر بیان داشتند.

توسیدید با روایتی که از جنگ‌های پلوپونزی عرضه می‌دارد برآن است تا نشان دهد تقدیر بشر با عقل و مراتب آن مناسبت دارد و هرودوت می‌کوشد تا اراده خدایان را در ظهور حماسه یونانیان ضد دشمنان و رقیبان نظامی‌اش به تصویر کشد. در سنت یونانی واژه «historia» به معنای روایت کردن، نقل کردن و گزارش دادن است و واژه امروزی «story» به معنای داستان و حکایت نیز با آن مرتبط است؛ اما باید توجه کرد که در هیچ‌یک از ادوار یونانی، قرون وسطا و اسلامی، فیلسوفان به بنای فلسفه تاریخ اقدام نکردند و طرحی همانند آنچه در معنای متأخر فلسفه تاریخ نهفته است، عرضه نداشتند؛* زیرا در نظر آنان هرآنچه از تاریخ و مقتضیات آن افاده می‌شد، با وجود و مراتب هستی مناسبت می‌یافت؛ درحالی‌که با ظهور فلسفه تاریخ، گویی برای تاریخ شأن و ساحتی منحاز و مستقل از وجود در نظر گرفته شد و احکام و مقتضیات آن با احکام وجودشناسانه پیش از آن متمایز شد. این تمایز عموماً عبارت از تمایز «طبیعت» در برابر «وجود» بود. ویکو به دنبال دکارت بر این اعتقاد بود که هرآنچه مخلوق و برساخته بشر است، از دیگر چیزها شناختنی‌تر می‌شود؛ زیرا بشر به نوعی در آن دخل و تصرف کرده است (استفورد، ۱۳۸۲: ص ۲۵۶) و اساساً در علم جدید، همه امور و از جمله آن‌ها خود وجود نیز متعلق شناخت و فاهمه انسان قرار می‌گیرد و صورت مفهومی به خود می‌گیرد.

قبل از دوره جدید و به‌ویژه قبل از قرن هیجدهم، فهم بشر از تاریخ و رویدادها با فهمی که در دوره مدرن از تاریخ و تاریخ‌نویسی پدید آمده، متفاوت بود. در نگاه قدما، تاریخ اصالتاً نوعی تذکر و التفات است؛ تذکر به قانون و سنت ازلی؛ از این‌رو کتاب و نوشته‌های تاریخی آنان نوعی تذکره است که عموماً از حکایت حضرت آدم □ آغاز می‌شود و در جریان رسالت و طریق نبوی استمرار می‌یابد.

عنوان اثر ابن خلدون هم گویای این معنا است؛ زیرا العبر و مشتقات آن یعنی «عبور»، درواقع نوعی یادآوری سیر ازلی سنت الاهی است که در ظرف زمان و مکان به اطوار گوناگون ظاهر می‌شود. این یادآوری و تذکر به امر ازلی آن‌قدر در تاریخ‌نویسی سنتی

*. به استثنای ابن خلدون که اثر معروف او یعنی العبر به نوعی فلسفه تاریخ است؛ ولی با قید این نکته که

فلسفه تاریخ وی با مبادی خاص اندیشه مؤلف باید سنجیده شود، نه به معنای رایج آن.

اهمیت دارد که هیچ چیز جز در پرتو آن معنای حقیقی خود را نمی‌یابد؛ اما توجه کنیم که آن امر ازلی و الاهی، ساخته و پرورده ذهن و شناخت آدمی نیست؛ بلکه آدمی خود تابعی از آن است و قهراً به مقتضای آن می‌اندیشد و عمل می‌کند. آنچه در یونان باستان و ادوار ماقبل مدرن درباره تاریخ نوشته و نگاشته می‌شد، از این سنخ است و این که ارسطو تاریخ را در عداد علوم و معارف نمی‌دانست، به همین جهت است؛ زیرا در نظر او و کسانی مانند او، تاریخ متعلق فهم بشر قرار نمی‌گیرد.

آثار مورخانی چون هرودوت و توسیدید نیز یادآوری عینیت اراده‌ای است که در ظرف رویدادها متمثل می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر، جزئیات وقایع در طرح کلی وجود تعبیر و تفسیر می‌شود. اگر یونانیان آن اراده کلی را به اساطیر و رب‌النوع‌ها نسبت می‌دادند، در قرون وسطا و حتی نزد برخی متفکران جدید (مانند کی‌یرکگور) ظهور ابراهیم و عیسی مسیح □ و احوال و تقدیر آنان تعیین‌کننده جهت و سیر تاریخ است و تمام امور در طرح هبوط آدم □، داستان ابراهیم □ و به‌ویژه زندگی و مصلوب شدن عیسی مسیح و سرانجام رستاخیز او معنا می‌یابد و انسان نیز در این میان حقیقت تاریخی پیدا می‌کند؛ ولی نه آن حقیقتی که خود مخلوق و مصنوع بشر است؛ بلکه انسان تابعی از آن است؛ بنابراین، در نگاه قدما، گذشته عبارت از مجموعه‌ای انبوه از امور سپری‌شده و منسوخ نیست؛ بلکه مظاهری از یک سنت الوهی است که در این میان وظیفه مورخ، ثبت و ضبط و یادآوری آن‌ها به مخاطبان است؛ بدین سبب در اصل گذشته نمی‌تواند متغی و منسوخ شود؛ اما تصویری که از تاریخ در دوره مدرن پدید آمده، کاملاً متفاوت است.

از آن‌جا که مدار علم و آگاهی در دوره مدرن بر امر متحصّل (Positive) و متعین است، اولاً در این دیدگاه، گذشته، شأن و معنای زنده و ماورایی خود را از دست می‌دهد و ثانیاً آنچه را ما گذشته می‌خوانیم، خود مقدمه و تمهیدی برای امر عینی حاضر است. بدین معنا، گذشته اصالتاً نفی می‌شود و به جای آن عقل و فاهمه‌ای جایگزین می‌شود که همه چیز (و از جمله امور گذشته و سپری شده) را معنا بخشیده، تفسیر و تحلیل می‌کند.

در این تصویر، «تاریخ» در مقابل «طبیعت» قرار می‌گیرد و برخلاف گذشتگان، طبیعت خود مرتبه و شأنی از تاریخ قلمداد می‌شود؛ برای مثال، بنابر نظر هگل، تاریخ عبارت است از سیر تجلی مطلق در ادوار و اطوار گوناگون، و طبیعت مرتبه نازلۀ این بروز و ظهور است؛ زیرا بیشترین فاصله را با «خرد» و «ایده» دارد.

در تصویر اخیر از تاریخ، تلقی از گذشته به معنایی که پیش‌تر از آن یاد کردیم، مطرح نمی‌شود؛ بلکه چون اساس آگاهی جدید بر ترقی و پیشرفت است (و همین معنا در واژه پوزیتیو مندرج شده)، آنچه اعتبار می‌یابد، باید به نوعی به «اکنون» و احیاناً «آینده» مرتبط شده باشد. بی‌وجه نبود که آگوست کنت در طبقه‌بندی ادوار آگاهی، دین و الاهیات و اسطوره (و حتی فلسفه) را مقدمه‌ای برای ظهور علم پوزیتیو معرفی کرد و در واقع بر این معنا تأکید داشت که حداکثر اعتبار گذشته در آن است که تمهیدهای ظهور امر کنونی را فراهم سازد، نه این‌که گذشته بتواند به‌طور مستقل برای خود اعتباری داشته باشد؛ پس تاریخ و تاریخ‌نویسی جدید بر حسب ضوابط آگاهی و فهم فاعل شناسا معنا می‌یابد؛ یعنی حوادث و جزئیات امور ابتدا در طرح ذهنی و آرمانی بشر قرار می‌گیرد؛ سپس به زبان و تحلیل بشر راه می‌یابد.

تمایز میان «علوم انسانی» و «علوم طبیعی» نیز که در لسان کسانی چون کانت آمده، از همین تلقی اخیر بشر از طبیعت و تاریخ و فاهمه سرچشمه می‌گیرد و اگر «تاریخ» در عداد علوم و معارف انسانی قرار می‌گیرد، به معنای آن است که عامل اعتبار و عینیت پدیده‌ای به نام تاریخ، فاهمه انسان و جنبه‌های گذشته آن است.

بی‌تردید تلقی بشر در دوره منورالفکری (روشنگری) از «علم» و مناسبت آن با ساحات دیگر حیات بشر مانند هنر و دین و سیاست و فرهنگ در این برداشت اخیر از تاریخ موثر بوده است؛ زیرا در طرح روشنگری، ظاهراً بشر به تمام امکانات ذهنی خود به‌ویژه در امکان دخل و تصرف در متعلق شناسایی و حتی انکار یا تعلیق «نفس‌الامر» پی برده است؛ بنابراین تاریخ حیثیت و شأنی جدا از فاعل شناسا (و به تبع آن فاعل بالاراده) نمی‌یابد. پس می‌توان گفت تاریخ‌نویسی به دو دوره عام قدیم و جدید قابل تقسیم است.

تاریخ‌نویسی به‌طور کلی دو دوره دارد و در هریک از ادوار صورت خاصی بر تاریخ‌نویسی غالب بوده است. تاریخ‌نویسی قدیم ضبط یادها و یادگارها و احیاناً تدوین تاریخ مفاخر بود. از قرن هیجدهم تاریخ، تاریخ کوشش‌های بشر در طریق رسیدن به تمدن علمی-تکنیکی کنونی است. در تاریخ‌نویسی جدید، مورخان کاری به یاد و یادگار نیاکان خود ندارند؛ بلکه کارنامه گذشتگان را می‌نویسند و به این جهت مخصوصاً بر اموری که دیر می‌پاید و پایدار می‌ماند، توجه می‌کنند. در دوره جدید تاریخ‌نویسی است که تاریخ

علم و فلسفه و هنر و دین و فرهنگ و سیاست را می‌نویسند. گذشتگان تا دوره جدید، تاریخ‌شان یاد گذشته بود؛ گذشته‌ای که مقدمه حال نبود؛ بلکه تکرار و امتداد آن به حال و اکنون می‌رسید. تاریخ‌نویسی دوران تجدد یادگارنویسی نیست؛ بلکه سعی در شناخت گذشته با ملاک‌ها و موازین و روش‌های جدید است (دلوری، بی‌تا: ص ۲۹)؛

البته نباید از یاد برد که قبل از قرن هیجدهم و عصر روشنگری، زمینه چنین دیدگاهی فراهم شده بود. از یک سو تلقی و فهم بشر از دین و ساحت ایمانی او دستخوش دگرگونی شد و از سوی دیگر علم تجربی به نقش‌آفرینی همه‌جانبه در عرصه‌های معرفتی ارتقا یافته بود. از این دو، سهم علوم که خود با قدرت اراده و تصرف بشر رابطه مستقیم دارد، بیش‌تر خود را نمایان می‌سازد.

از زمره وجوهی که در جریان تحول علوم و آثار ناشی از آن باید مورد توجه قرار گیرد، تطور و دگرگونی در مفهوم «نامتناهی» و نسبت آن با فاعل شناسا است: با علم جدید، «نامتناهی» از قلمرو مابعدالطبیعه به عرصه طبیعت و از ساحت الاهیات به حیطة فیزیک منتقل شد، به گونه‌ای که نزد نیوتن و سپس کانت، زمان و مکان، اموری نامتناهی و شرط هرگونه دانش تجربی معرفی شده‌اند؛ البته کانت بدین مسأله وقوف داشت که نتایج حاصله از فیزیک نیوتن را نمی‌توان به قلمرو فراتر از فیزیک تعمیم داد و به همین جهت اعلام داشت که عقل نظری بنابر اصول فیزیک و به اقتضای محدودیت قوای شناختی نمی‌تواند در عرصه مسائل مابعدالطبیعه به نتایج قانع‌کننده‌ای دست یابد؛ اما همین فاعل شناسا در عرصه عقل عملی (و مشخصاً در حیطة اراده و فعل) می‌تواند جنبه‌ای از نامتناهی را عینیت بخشیده، خود منشأ ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد (مجتهدی، ۱۳۸۵: ص ۲۴۵).

در این تصویر عرضه شده از ساحات نظری و عملی انسان، سرانجام این بشر است که نه تنها مقتضیات گذشته خود را بر امور متعین و متناهی بار می‌کند، بلکه در مقام فاعل اخلاقی می‌تواند «نامتناهی» را نیز معنا بخشیده، برحسب اراده آزاد خود تفسیر و تحلیل کند.

نقش علم و دستاوردهای تجربی بشر در جریان دگرگونی دیدگاه‌ها به مقولاتی همچون فرهنگ و فلسفه و دین و هنر و... را می‌توان در متن تحولات قرن هیجدهم به خوبی مشاهده کرد. شاید بارزترین جلوه این تحول را بتوان در فرآیند نگارش دائرةالمعارف فرانسه تشخیص داد. گرچه صورت و محتوای این دائرةالمعارف با آنچه امروز در قالب

فرهنگ‌ها و دانشنامه‌ها نوشته می‌شود بسیار متفاوت است؛ اما در عین حال نمایانگر تلاش مستمر و حتی شتابزده‌ای برای تجمیع داده‌های علمی و تجربی و عرضه شاخص یا شاخص‌هایی برای سنجش اعتبار آگاهی است. در عصر روشنگری و نزد فیلسوفانی نظیر کانت نیز صورت اعلاّی معرفت معتبر نظیر آن چیزی است که در فیزیک نیوتن تمثیل یافته است؛ البته کانت خود به تاریخ و تاریخ‌نویسی توجه نداشت؛ ولی در عین حال با نظر به برخی رساله‌های مختصر و کوتاه او می‌توان دریافت که حداقل سیر تکوینی دستگاه معرفتی نزد او اهمیت داشته و در این میان میزان تقرّب به الگوی معرفت تجربی همواره به صورت معیار عینیّت مطرح بوده است (Beek, 1963:P.59) اما نزد خلف کانت یعنی هردر (Herder (1744-1823)) و سپس نزد فیلسوفان ایده‌آلیست آن عصر یعنی فیخته (Fichte (1762-1814)) و شلینگ (Schelling (1775-1854)) و به‌ویژه هگل (Hegel (1770-1831))، مقوله تاریخ آنچنان برجسته می‌شود که معرفت به معنای عام و آگاهی عقلی و فلسفی به معنای خاص آن فقط در نسبت با تاریخ تکوین می‌یابد؛ چنان‌که صیوروت ذهن و نیز جریان رویدادهای عینی جملگی غایتی واحد که همانا تحقق کامل و جامع روح مطلق (Geist) است می‌جویند و اساساً طرح تاریخی، ترجمان طرح عقلی، و طرح عقلی مطابق طرح تاریخی است. در دیدگاه هگل، عالم و صیوروت آن بر اساس طرح عالی «عقل» است؛ بنابراین نمی‌توان رویدادها را فاقد غایت و بدون ربط و مناسبت ضرور دانست. «ضرورت» به معنای منطقی آن، مبین ظهور و بروز امور و اعیان است بدین معنا همواره میان امر سابق و امر لاحق پیوندی از سنخ علیّت منطقی برقرار است.

وظیفه نشان دادن ساختار عقلانی و پویایی صیوروت عقل (روح) در عرصه طبیعت و در عرصه روح انسانی برای وصول به آگاهی مطلق است. این صیوروت نظام‌وار و غایتمند است و غایت این‌جا آگاهی کامل به امکانات ذهن و روان بشر است. سه مرحله آگاهی که عبارتند از آگاهی حسی، خودآگاهی و آگاهی عقلانی، در واقع سیر تدریجی معرفتی را نشان می‌دهد که از جنبه درون ذات صرف به جنبه برون ذات متمایل می‌شود و «پدیدارشناسی آگاهی» در واقع کوششی برای نشان دادن چگونگی تحقق این سنخ از آگاهی در متن واقعیت است. از این جهت در فلسفه هگل، پدیدارشناسی، فلسفه تاریخ و منطق جملگی با یک‌دیگر مناسبت می‌یابند و دائم صورتی از خود را در دیگری نمایان می‌سازند.

اگر در این میان به نظر می‌رسد که فقط تاریخ جنبه عینی و برون‌ذات حوادث را نشان می‌دهد، باید توجه داشت که اولاً فلسفه تاریخ این‌جا به جنبه ذهنی و درون‌ذات همان حوادث ناظر است و ثانیاً پدیدارشناسی و حتی منطق آشکارا در متن عینیت و واقعیت تحقق می‌یابد؛ از این‌رو از دیدگاه هگل، تعامل دائم میان ذهن و نفس‌الامر آنچنان برقرار است که گویی امر واقع همان امر معقول و برعکس، امر معقول همان امر واقعی است از این لحاظ فلسفه هگل کوشش برای فهم جهت عقلی امور است؛ اما جهت عقلی که خود تابع طرح علی عالم و اراده «مطلق» است. در نظر او حوادث تاریخی معلول عوامل بیرونی نیست؛ بلکه در واقع فعلیت امکانات درونی و تجلی آگاهی به آزادی است.

جوهر و ذات روح (مطلق) چیزی جز آزادی نیست؛ اما هنگامی که روح به مثابه حقیقت نامتناهی خود را در طبیعت به مثابه امر متناهی متجلی می‌سازد، در واقع خود را متعین ساخته در نتیجه از آزادی مطلق محروم می‌شود. از این پس شوق به وصال مجدد آزادی، تمام هستی او را تشکیل می‌دهد. روح آزاد است. غایت روح در تاریخ جهانی، تحقق بخشیدن ذات خویش و دست یافتن به موهبت آزادی است. کوشش آن در این است که خود را بشناسد و [نیز] بازشناساند. ... روح برآن است که حقیقت خود را به کمال رساند و طبیعت را مطابق ذات خود گرداند (ر.ک: هگل). از این‌رو می‌توان گفت که در دیدگاه او علیت غایی بر علیت فاعلی رجحان دارد و تمام حوادث بر مبنای جهت غایی آن‌ها توجیه می‌شود.

از این منظر باید گفت که فلسفه تاریخ در عصر روشنگری و به‌ویژه از نظرگاه هگل، چیزی جز تشخیص عوامل مؤثر روحی و ذهنی فاعل شناسا در صیورورت تاریخ نیست؛ بنابراین هرچند رویدادهای تاریخی به‌طور کامل به فاعل شناسا قابل تحویل نیست، عملاً تقدم شرایط ذهنی مدرک بر امور عینی مسلم است.

استمرار نظرگاه ایده‌آلیستی به تاریخ که در واقع مقوم فلسفه تاریخ و باطن آن است، در دیگر متفکران دوره مدرن هم به چشم می‌خورد. از میان آن‌ها می‌توان به مارکس (Marx (1818-1873)، توین‌بی (Toynbee (1889-1975)، اسپنجر (Spengler (1880-1936) و والش (Walsh) اشاره کرد. در نظر مارکس، آگاهی و در واقع خودآگاهی طبقات اجتماعی در نسبت با فرایند تولید و کار است که تاریخ را عینیت بخشیده و محرک آن واقع می‌شود؛ هرچند وی

به اقتضای هگل، مقطعی از تاریخ را نقطه آرآن و تمامیت و استقرار آن می‌داند. همچنین اثر معروف «اشپنگلر» یعنی «انحطاط غرب» (۱۹۱۸-۱۹۲۳) هرچند مدتی به فراموشی سپرده شد، پس از جنگ بین‌الملل دوم مجدد مورد توجه قرار گرفت. وی با تأمل در مبانی و مقولات فرهنگ، دریافت که هرکدام از فرهنگ‌ها به مثابه موجود زنده و مستقل، در زمانی متولد شده، رشد یافته و سرانجام در زمانی دیگر به انحطاط و زوال می‌گراید.

هنگامی که فرهنگ‌ها تمام امکانات خود را فعلیت بخشیده، داشته‌های خود را عرضه دارند، در همان حال به تدریج به سوی زوال می‌روند. او بر آن است که فرهنگ و تمدن دو امری متمایز از یکدیگرند. تمدن جلوه بیرونی و کالبد فرهنگ، و فرهنگ روح و باطن تمدن است. به عقیده وی باطن (فرهنگ) تمدن غربی را «روح فاوستی» می‌داند که به امر نامحدود متمایل است و تجلی آن‌را در جلوه‌های هنری نظیر موسیقی و نقاشی و معماری غربی فراوان می‌توان مشاهده کرد.

از آن‌جا که وی تمدن را به نحوی مرحله پایانی فرهنگ می‌داند، عصر حاضر را دوره تمامیت فرهنگ غرب و ظهور تمام امکانات آن در قالب جلوه‌های تکنیکی تلقی می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۴) اما توین‌بی در کتاب مفصل خود یعنی مطالعه تاریخ، با تأکید بر مفهوم «تمدن» و علل و اجزای آن، برخلاف نظر اشپینگلر بر این اعتقاد بود که تمدن‌ها هرچند به لحاظ تاریخی و جغرافیایی و زمانی، مستقل از یکدیگرند؛ اما در عین حال وجود تعامل و مناسبت میان آن‌ها را نمی‌توان انکار کرد و در این میان عوامل دینی و کلامی از مؤثرترین علل تعامل تمدن‌ها و در عین حال انحلال آن‌ها هستند. تأکید توین‌بی بر عامل دینی تا آن‌جا پیش رفت که تحت تأثیر برخی متکلمان مسیحی نظیر آگوستینوس، عالم را محل ظهور فعل‌الاهی در جهت تحقق مدینه و جریان حوادث را آینه تمام‌نمای مشیت الاهی دانست (Walsh, 1979: P.123) اما در عین حال تأکید وی بر تمدن یونانی و اوصاف خاص این تمدن، نگرش او را به غلبه و استقرار صورت خاصی از فرهنگ در تاریخ عالم سوق می‌دهد و همین معنا است که اسباب سوء برداشت‌هایی را از اندیشه او در دهه‌های اخیر فراهم آورده است.

دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی پیش و پس از جنگ بین‌الملل دوم هرچند فهم و تحلیل متفکران را درباره تاریخ دگرگون ساخت و باعث ظهور رویکرد انتقادی نوی

در قالب تفکر پست‌مدرن شد، توجه به این معنا ضرورت دارد که چون از اوصاف تفکر مدرن نقد و نقادی است و پست‌مدرن خود در ذیل طرح پرسش و تفکر انتقادی قرار می‌گیرد، ناگزیر نمی‌تواند از اوصاف اصلی و مقومات اندیشه مدرن مبراً باشد؛ بنابراین، آنچه امروزه بعضاً پست‌مدرن را به معنای عبور از مدرن تلقی کرده‌اند، خطای فاحشی است که ناشی از عدم التفات به جوهره و روح عالم مدرن و شرایط و نتایج آن است. با این وصف در وضعیت پست‌مدرن، تاریخ نیز همچون مقولاتی نظیر هنر و سیاست و دین نمی‌تواند مستقل از فاعل شناسای خودبنیاد به تحلیل و تفسیر درآید و به‌طور طبیعی در روایت‌های گوناگون خود عمیقاً به شرایط درون ذات مدرک وابسته است.

در باب تفکر تاریخی بر مبنای دین و آموزه‌های وحیانی مجال و مقال مستقلی نیاز است. تردیدی نیست که نه تنها بر مبنای قرآن کریم که جامع تعالیم انبیا و خاتم آن‌ها است، در دیگر سنن انبیای الهی و صحف و آموزه‌های آنان نیز تاریخ به منزله تجلی اراده خداوند و مظهر و مجلای آن معرفی شده و ادوار تاریخ، ادوار ظهور حق و مشیت الهی است. در کتاب‌های مقدس یهودیت و مسیحیت نیز آغاز و انجام تاریخ با ظهور انبیا است که مأمور و نماینده اجرای فرمان الهی و مشیت ازلی او هستند. در فاصله میان آغاز و انجام نیز انبیا و پیامبرانی هستند که سنت و شریعت الهی را به مخاطبان خود یادآوری و تکلیف می‌کنند. در علم کلام و عرفان، هر دوری از ادوار عالم غلبه اسمی از اسماء‌الله است و هرآنچه بروز و ظهوری دارد، جلوه‌ای از وجود او را به نمایش می‌گذارد. از این دیدگاه، تاریخ ادواری دارد که ابتدا و انتهایش انبیا هستند؛ ولی انبیا به اجرای فرمان‌های الهی هستند و جز اراده او به هیچ امر دیگری نمی‌اندیشند و با این اوصاف تاریخ عبارت از مراحل تحقق مشیت الهی است. در علم کلام به نحو مستوفی نشان داده شده است که مشیت و اراده حق و تقدیر ازلی و ابدی عالم با اختیار و قدرت انتخاب آدمی منافاتی ندارد؛ زیرا خداوند در امور عالم فاعل بالمباشره است و تا اسباب و تمهیدهای گوناگون گرد هم نیاید، فعل الهی هم تحقق نمی‌یابد: «ابا.. ان یجری الامور اّلا باسبابها»؛ بنابراین، تاریخ از منظر دینی، چیزی مستقل از فعل و علم الهی نیست و همان‌گونه که پیش‌تر نیز گفته شد، مورخ با ثبت و ضبط رویدادها، از سویی به چگونگی تحقق مشیت الهی در جریان امور می‌پردازد و از سوی دیگر خواننده را به وحدت جزئیات به ظاهر پراکنده وقایع در نسبت با فعل الهی متذکر و ملتفت می‌سازد.

این تلقی از تاریخ و رویدادهای آن به دشواری می‌تواند با فلسفه تاریخ مدرن مناسبت یابد و اگر هم به اصطلاح «فلسفه تاریخ» متصف شود، باید با مبادی و مبانی خود لحاظ شود. این سخن به معنای نفی وجود تأمل نظری در تاریخ و احوال ملل و اقوام و جوامع نیست و به‌طور نمونه هرآنچه در آثار عالمان و فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن‌مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران در باب سیاست و علم‌الاجتماع می‌بینیم، خالی از ملاحظات نظری و فلسفی به تاریخ نیست. بدین‌ها آثار مهم و جاودانی از طبری، یعقوبی، بیهقی، ابن‌اثیر، ابن‌کثیر را می‌افزاییم و همچنین سلسله‌ای از آثار که صورت تراجم و تذکره و شرح احوال دارد، همگی بر توجه و اهتمام عالمان مسلمان به شناخت عوامل و علل مؤثر در وقایع و امور تاریخی و فهم ربط و مناسبت میان آن‌ها دلالت دارد.

ابن‌خلدون* با اثر معروف خود/العبر** سند تاریخ‌شناسانه مهم و مؤثری در مجموعه علوم و معارف تمدن اسلامی است که بی‌شک بسیاری از دیدگاه‌های متفکران غرب و شرق را متأثر ساخته است. طرح نظریه «عصبیت» از سوی او که به‌طور مفهومی عبارت از «پیوند میان افراد براساس منافع مشترک» است و همچنین تفکیک سه مرحله از زندگانی جمعی (بدوی - روستایی - شهرنشینی) که در اصطلاح او سه نوع «عمران» نام گرفته است، مورد توجه و اقبال بسیاری از اهل نظر قرار گرفته. صرف‌نظر از نتایج به‌دست آمده در اندیشه ابن‌خلدون که به‌طور طبیعی می‌تواند مورد قبول یا نقد اهل نظر باشد، اهمیت تفکر و روش علمی او آن است که به نحو مبسوط و منسجم توانسته است دیدگاه دینی و مشرب کلامی خاص خود را در تحلیل وقایع تاریخی اعمال کرده بدین ترتیب صورتی خاص از تاریخ نظری یا تأملی را عرضه بدارد.

دیگر آثار دانشمندان مسلمان نیز در این عرصه دارای اهمیت و در شمار آثار مهم مربوط به تاریخ است؛ ولی سخن این‌جا است که نوع نگاه دانشمندان اخیر به تاریخ با آنچه پیش‌تر گفته شد، تفاوت مبنایی دارد. در نگاه اخیر، جریان امور به شرایط ذهنی فاعل شناسا تحویل نمی‌شود؛ بلکه آدمی و طبیعت و تاریخ، شوون گوناگون از یک حقیقت

* . ابوزید عبدالرحمان بن محمد خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق.).

** . عنوان کامل اثر: «کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم

من دوی السلطان الاکبر»

واحدند و هریک به تناسب مقام و موقعیت وجودی خود، جلوه‌ای از مشیت الاهی را منعکس می‌سازد؛ از این رو عامل انسانی و جنبه‌های درون‌ذات او نه در صدر علل ایجادی وقایع و امور، بلکه در طول آن قرار می‌گیرد و جملگی سلسله علل ذیل نحل و اراده حضرت حق معنا می‌یابند. بدین ترتیب، اطلاق فلسفه تاریخ به دیدگاه‌های دینی اخیر، تأسیس و التفات به مبانی ویژه آن در بستر تفکر دینی و الاهی موجه است. در پایان و از باب تتمیم بحث، برخی ویژگی‌های تفکر تاریخی جدید و فلسفه تاریخ برآمده از آن را به منظور فهم بهتر تمایزهای پیش‌گفته، یادآور می‌شویم:

۱. در فلسفه تاریخ (یا تاریخ در معنا و منظر جدید و مدرن آن) نگاه به گذشته تفاوت یافته است. مورخ ماقبل مدرن، تاریخ و گذشته را امری مستقل از «وجود» و طرح کلی عالم نمی‌دانست و آنرا شأنی از شئون و جلوه‌ای از جلوه‌های الاهی تلقی می‌کرد. بدین ترتیب آمد و شد افراد و جوامع و طوایف و فرجام و تقدیر آنان ذیل مشیت الاهی تحلیل و تفسیر می‌شد، درحالی‌که در فلسفه تاریخ جدید، تاریخ امری موجود و بنابراین مستقل از هستی مطلق است. اساساً بدون اثبات و تصدیق موجودیت منحا‌ز تاریخ، فلسفه تاریخ نیز قوام نمی‌یابد و فقط در سایه تمایز میان طبیعت و انسان است که ادوار و اکوان با عقل، ایده و ضرورت منطقی نسبت می‌یابد. تاریخ جدید و فلسفه تاریخ در واقع نتیجه خودآگاهی بشر به قدرت اراده و تصرف در طبیعت است.

۲. در فلسفه تاریخ جدید، مفهوم تاریخ جهانی مندرج است؛ یعنی تاریخی که همه‌جا و در همه اقوام و ملل قابل وقوع باشد. با پیدایی تاریخ جهانی، تدوین تاریخ علم و ادبیات و فرهنگ و فلسفه و تعلیم و تربیت و هنر و سیاست و اخلاق آغاز شده و مراحل تکوین و رشد و توسعه آن، متناسب با مراحل آگاهی (و در واقع خودآگاهی) بشر توجیه می‌شود. ویکو که به نوعی مؤسس فلسفه تاریخ دانسته شده، در کتاب *علم جدید*، ادوار سه‌گانه عالم را به گونه‌ای از یک‌دیگر متمایز کرده که بر بسط آگاهی تجربی بشر دلالت می‌کند. با این وصف، ادوار مورد نظر او، ادوار عالم وجود مانند یونانیان یا متألّهان و عارفان نیست؛ بلکه ادوار مستقل از وجود و مراتب افلاک است. از این دیدگاه، تاریخ همچون طبیعت از قانون بهره‌مند است؛ اما نه قانونی ازلی و الاهی، بلکه به حسب ضوابط مدرک و شرایط آگاهی، تاریخ هم به اصول و قوانینی مقید می‌شود که مدار آن فاعل شناسا است. ویکو در نقد کانت که اهمیتی برای تاریخ قائل نبود، آن را شناختنی‌تر از طبیعت وصف می‌کند و

معتقد است چون تاریخ محصول بسط آگاهی و به نوعی برساخته بشر است؛ بنابراین از طبیعت شناختنی تر است.

۳. از آن جا که در فلسفه تاریخ جدید، به ویژه آنچه در فضای روشنگری جلوه کرد، «فاهمه» و «عقل» به اعیان و اشیا معنا بخشیده، آن‌ها را متعین می‌سازد، هیچ چیز نیست که از شمول نفوذ آگاهی خارج بماند. بدین ترتیب «رازدایی» از آثار چنین دیدگاهی به‌شمار آمده و از جمله آن گشوده شدن رازها و حکمت‌های مختوم عالم است.

۳۱۱

تاریخ

با غلبه عقل است که اساساً اراده و قدرت فاعل شناسا محقق می‌شود و متناسب با آن مسیر تاریخ با سیر تطور فاعل شناسای خود بنیاد مطابقت می‌یابد. آنچه در عصر حاضر درباره تاریخ و احکام آن به‌ویژه از منظر جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی پدید آمده، جملگی ذیل همین نگاه به عالم و آدم باید نگریسته شود.

منابع و مأخذ

۱. استفورد مایکل، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۲. داوری اردکانی رضا، *تاریخ و عبرت*، در نشریه نامه فرهنگ، ش ۳۵، بهار ۱۳۷۹.
۳. مجتهدی کریم، *فلسفه تاریخ*، تهران، سوش، ۱۳۸۱.
۴. _____، *فلسفه و تجلّد*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۵. هگل، *عقل در تاریخ*، حمید عنایت، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، بی تا.

۳۱۲

پیش

1. Beek, L.W, *Kant: On History*, New York, 1963.
2. Walsh, W.H, *Philosophy of History*, New York, 1979.