

دو نگاه

تاریخ به عقیده مسیحیان بیانی از مقاصد خداست و تاریخ مقدس شرح زندگانی حضرت مسیح و حواریون و رسولان او و نقل معارضه و منازعه مؤمنین با کفار و شهر خدا با شهر مشرکین است.



عهد بی‌عهدی و تاریخ بی‌تاریخی

دکتر رضا سلیمان حشمت



۱- عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

تورگو، کندرسه و دیگران ظاهر گردید. در یونان باستان تاریخ را همچون فلسفه و شعر، ظهور ابدیت در عالم واقع و محقق می‌دانستند. زودگذر بودن زندگی و اعمال بشر در نظر آنان فقط در نسبت با ابدیت ایزدان فهمیده می‌شد. ایزدان جاودانه‌اند حال آنکه طبیعت قلمرو تغییر مستمری است که در آن همه چیز تکرار می‌گردد (قول به بازگشت ابدی).
زمان چنانکه افلاطون در تیمائوس بیان داشته و افلوپین از او بازگرفته تجسیم و پیکر ابدیت است. مشخصه اصلی آدمی مرگ است و اعمال آدمی حتی زودگذرتر از زندگی اوست. در این حال او را اوقاتی است که در اوقات توجه‌اش به عالم نور منعطف می‌شود و به این ترتیب قادر است که در علو خویش بکوشد. ماندگی عالم سایه‌ها به آن عالم در بهره‌مندی اشیاء این جهانی از صوری است که به هر حال مفارق و جاویدند. آدمی نیز که در جستجوی جاودانگی است آن را به گونه‌ای از حیث فردی با سیر صعودی

امروزه برای لفظ تاریخ دست‌کم دو معنای متفاوت اما مرتبط با یکدیگر وجود دارد. معنای اول معنای قدیمی آن یعنی نقل و حکایت حوادث است حوادثی که بر حسب تقدیری درک ناشدنی روی داده‌اند و می‌توان بر اساس آن حوادث و وقایع که در گذشته اتفاق افتاده‌اند قصه‌ای پرداخت و از این طریق به آنها معنا بخشید معنایی که احیاناً عبرت انگیز است بدین وجه آن حوادث معروض و محکوم قوانین علی و عقلی نیستند. اما معنای دیگر آن ناظر به کلیت حوادث است در این حال است که از آن حوادث و رخدادها شرحی غیر اولی می‌توان حاصل آورد؛ اما نه اینکه بیان و شرح ما به لحاظ ادبی آنها را به تاریخ بدل کرده باشد. مراد از تاریخ در این معنای دوم فراگشودگی و انفتاح تمدن و آزادی بشر است و در این نحوه تلقی خواه‌ناخواه آن را متعلق‌شناسایی و واجد مبنا و واقعی می‌انگارند. این مفهوم جدید از تاریخ اول بار در قرن هیجدهم در آثار ویکو، منتسکیو، ولتر، گیبون، هررد،



روانشناسی تجربی صورت می‌گرفت بر حسب این وجهه نظر تمنیات نفسانی و انفعالاتی که خود در اثر عوامل طبیعی تحریک می‌شوند انگیزه‌ها و دواعی آدمی به شمار می‌روند لیکن انفعالات و تمنیات خاصی قویتر و قطعی‌تر از بقیه‌اند مثلاً حب نفس و تمنای بقا و یا تقلائی بی‌وقفه برای قدرت. بر این اساس متجددان سابق قائل بودند که می‌توانند اصول عدالت یا حق طبیعی را معین کنند. اگر سعادت از ارضای خواهش‌های نفسانی ناشی می‌شود بنابر استدلال آنان عدالت لامحاله عبارت خواهد بود از افراد جامعه اهتمام ورزد و وسائل و مقدمات آن را فراهم آورد یعنی برای همگان فرصت نیل و وصول به آرزوها و تمنیات نفسانی ایجاد گردد. این اساس فردانگاری جدید و آزادی‌انگاری و عقیده به حق طبیعی است. اما این نظریه و اعتقاد با این اشکال مواجه بود که در تجدد نه طبیعت و ضرورت طبیعی بلکه بشر و آزادی او اصل و میزان به شمار می‌رفت و در این حال آدمی صرفاً معروض قانون عام علیت طبیعی قرار می‌گرفت. در تجدد آزاد بودن به تسلط بر طبیعت و آزادی از اسارت خواهش‌های نفسانی و زیستن مطابق قوانین عقلی معنا شده

جدالی خویش می‌تواند حاصل آورد و در عرصه جامعه از طریق دولت‌شهر و مدینه بدان دست می‌یازد. از نظر ارسطو نیز فقط ایزدان و درندگان تنها توانند بود آدمی حیوانی است اجتماعی سیاسی مدنی‌الطبع به تعبیر حکمای اسلام دولت‌شهر جایی است که در آن ابدیت از طریق کلمه و سخن ظاهر می‌گردد. غایت فلسفه متوجه امر ضروری است به این معنا که در آن مثلاً می‌پرسند فضیلت و رذیلت در نفس‌الامر چیستند، شعر با امر ممکن سروکار دارد یعنی با تصاویر افراد با فضیلت یا رذل چنانچه می‌بودند و حال آن‌که تاریخ بر خلاف آن دو سخن گفتن از آن چیزی است که در امور بشری دیده می‌شود، زیرا به تعبیر او وقایع فقط به همان ترتیب که رخ می‌دهند به خاطر می‌آیند و معنا می‌شوند. اپیکتتوس نیز گفته است که در تاریخ سروکار مانده با اعمال آدمیان بلکه با کلمات و الفاظ درباره آن اعمال است.

بنابراین تاریخ در این وجهه نظر بیانگر بسط منطقی حوادث به هیچ روی نیست زیرا چنین بسطی وجود ندارد بلکه به عکس تاریخ به حوادث دوام و ایستمدادی می‌بخشد و امور صیورورت‌پذیر را قابل فهم می‌سازد. این قول تحصیلی مذهب‌ان که مثلاً علم الاساطیر یونانی مانع درک روابط علیّ امور در میان یونانیان بوده است هر چند به یک اعتبار درست است اما باید توجه داشت که چنین نیست که آنان نتوانسته باشند علم تاریخ تأسیس کنند و آن را بسط دهند در حقیقت باید گفت که یونانیان نمی‌خواستند چنین کنند راه و رسم و طریقت فکری آنان به کلی متفاوت با راه و رسم متعارف امروزی بوده است.

پس از زوال دولت‌شهرهای یونانی به‌ویژه در روم متأخر چنانکه می‌دانیم تمایل به امور سیاسی و اخلاقی بر حقیقت‌جویی محض فلسفی تفوق یافت و به تبع آن تاریخ به ابزاری خطایی بدل گردید مثلاً برای سیر و تاریخ شعبه‌ای است از خطابه که برای آراستن و زیبایی کلام به کار می‌رود و اصلاً در خدمت دولت است و می‌توان از آن برای عبرت و درسهای اخلاقی استفاده کرد. با همین وجهه نظر است که لیویوس [تیتوس لیویوس پاتاینوس] دانسته در بسیاری از موارد به منظور تجلیل و ستایش از رومیان و حفظ و حراست از فضائل نظامی به اصطلاح حقیقت را فدای مصلحت کرده است. در همین افق و عالم، مسیحیت ظاهر شد و به تدریج قوت گرفت و بدین وجه صورت جدیدی از تاریخ پدید آمد که نتیجه مواجهه اندیشه یهودی یا مسیحی با آثار مورخان قدیم بود. به تاریخ این بار از طریق واقعه متفردی نظر می‌شد که پیامبران پیشین در عهد عتیق وعده و بشارت آن را داده بودند یعنی تولد حضرت عیسی (ع) که با آن امکان رستگاری و نجات بشر فراهم آمده و از پس غیبت او نیز آدمی باید در انتظار ظهور مجددش بوسر برد. تاریخ به عقیده مسیحیان بیانی از مقاصد خداست و تاریخ مقدس شرح زندگانی حضرت مسیح و حواریون و رسولان او و نقل معارضه و منازعه مؤمنین با کفار و شهر خدا با شهر مشرکین است.

تجدد سابق به تاریخ بر حسب همان تمثیل قدیم یعنی نقل و روایت حوادث نظر می‌کرد و در قرن پانزدهم هنوز آن را در ردیف خطابه و شعر لحاظ می‌کردند. هر چند مورخان رنسانس مانند ماکیاوولی بر توانایی بشر نسبت به تأثیر بر سرنوشت خود تأکید می‌نمودند اما به عقیده آنان نهایتاً عقل یا غرضی بر تاریخ حاکم نیست و حوادث تاریخ منوط به تقدیر است.

تجدد سابق توجه خود را به علوم طبیعت معطوف نمود تا با کشف علل حوادث و اشیاء نهایتاً در طبیعت به نفع بشر دخل و تصرف کند. پژوهش درباره طبیعت بشر نیز در همین افق به عنوان

دو نگاه

تاریخ به این معنا فراگشودگی امر ابدی در انسان و از طریق اوست و در پایان یا غایت تاریخ غلبه‌ی تام بر طبیعت و عقلانی کردن آن تحقق می‌یابد و این به معنای نهادینه کردن کامل یک شهر خدای دنیوی شده و اساساً منطقی است.

بود، آزادی منوط به عقلانیت است و مراد از عقلانیت فراروی از حالتی از آگاهی صرفاً انفعالی است به حالتی از خودآگاهی تام و فعال. رهایی آدمی به عنوان موجود خودآگاه و موضوع‌شناسایی آزاد از قهر و سلطه‌ی طبیعت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و این در صورتی ممکن است که هم او و هم طبیعت تابع قوانین عقلی ششوند به این ترتیب طبیعت باید رنگ موضوع‌شناسایی بپذیرد و این مفهوم مبنای حق طبیعی را ویران می‌کند زیرا غرض نهایی سیطره و غلبه بر طبیعت است و نه تبعیت از آن.

این مفهوم از فراگشودگی آزادی و عقل بشری در مقابل طبیعت اندیشه‌ی ترقی را پدید آورد. تسلط بر طبیعت درونی و بیرونی مستلزم بسط آگاهی به خودآگاهی و حاصل آن همانا آزادی بشر از جبرهای طبیعی است و آن خود نتیجه‌ی تجربه یعنی آزمایش و خطاست که در حافظه متجسم و از طریق تعلیم و تربیت منتقل می‌شود. بنابراین ترقی نتیجه‌ی تراکم تجارب بشری است. دلیل وجود این ترقی به نزدیک متجددان تفوق آشکار علوم طبیعت جدید و آزادی آدمی از طریق اخلاق و سیاست جدید بود.

فرانسیس بیکن بیان می‌کرد که اکتشافات کریستف کلمب و نجوم کوپرنیک نشانه‌ی برتری زمانه‌ی او (تجدد) بر اعصار قدیم است و ولتر به طور عجیبی نتیجه می‌گرفت که جوانان فرهیخته‌ی زمان او از فلاسفه‌ی باستان بیشتر می‌دانند. با تفتن به خودآگاهی و آزادی دیگر لازم نبود این ترقی به طور تصادفی و آهسته و بطئی چنانکه در قدیم روی داده، پیش رود بلکه تندتر و سریع‌تر کردن ضرب آهنگ آن امری میسر و مقدور می‌نمود.

قدمای - به عنوان مثال لوکرسیوس - به ترقی در قلمرو مواضعه در افزودن بر کمال هنرها قائل بودند اما این ترقی در مواضعه یا فنون با توجه به اعتقاد آنان به نظم طبیعت محدود می‌شد و از نظم آن پیروی می‌کرد. اما طرز تلقی جدید از ترقی، جبرگی و غلبه را مطمح نظر قرار داده بود طبیعت تابع نظم بشری و مواضعه می‌شد نه بالعکس و این بیانگر حقیقت و ماهیت تجدد است که در آن آدمی و نه طبیعت با خدا میزان و ارباب همه چیز فرض می‌شد. این معنا در عصر تنویر افکار بر روشنی از سوی منورالفکرها بیان شده است.

قدمای برای سنجش و داوری درباره‌ی رفتار آدمی به احکام الهی یا به نظم طبیعت و عالم نظر می‌کردند اما وضع فکری تجدد همانطور که نقل شد به تعبیر نیچه چنان نیست‌انگاران بود که برای وقوف به بالا و پایین، درست و غلط، خوب و بد، زشت و زیبا میزان قابل قبولی وجود نداشت تجدد همواره در خطر مواضعه‌انگاری و مذهب اصالت موضوع‌شناسایی قرار داشت زیرا جای طبیعت و مواضعه عوض شده بود آدمی دیگر عالم صغیر تلقی نمی‌شد و طبیعت به متعلق‌شناسایی بدل شده بود و دیگر میزانی برای عدل و اساسی برای حقوق افراد محسوب نمی‌شد. اگر انسان فقط به خود، برای کشف میزانهای اعمالش بنگرد در معرض این خطر قرار می‌گیرد که پندارها و تصدیقات بال‌تصور و مسلمات خود را با حقایق عقلی خلط کند و یکی انگارد هر چند باید گفت تجدد در وهله‌ی نخست به این خطر در اندیشه‌ی ترقی و خودبنیادی واقف نبود. تجدد نهایتاً برای این پرسش که چه میزان عقلی برای سنجش اعمال و مواضعه وجود دارد فقط یک پاسخ قائل شد و آن تاریخ بود.

بنابراین تجدد آزادی آدمی را منوط به ترقی تلقی نمود و همین طرز تلقی تازه نسبت به امور بشری به عنان بسطی عقلی است که به مفهوم تاریخ به عنوان حوادث انجامید. تاریخ به این معنا فراگشودگی امر ابدی در انسان و از طریق اوست و در پایان یا غایت تاریخ غلبه‌ی تام بر طبیعت و عقلانی کردن آن تحقق

می‌یابد و این به معنای نهادینه کردن کامل یک شهر خدای دنیوی شده و اساساً منطقی است. چنین تصویری از تاریخ و غایت عقلی آن خلاء سیاسی و اخلاقی را که کانت نیز در جدال استعلایی با تعرض به آراء افلاطون بدان متفطن شده پر می‌کند. تاریخ میزانی عقلی به دست می‌دهد و آدمی را از مواضعه‌انگاری یا مذهب اصالت موضوع‌شناسایی بلهوسانه حفظ می‌کند. حال آگاهی از این غایت عقلی که میزان سنجش و داوری ما قرار می‌گیرد و وظیفه‌ی تاریخی اخلاقی بر عهده‌ی بشر می‌نهد زیرا بسط تاریخی تا بدینجا ناآگاهانه و بنابراین بطئی بوده است. این تعهد و وظیفه تاریخی، چنانکه مثلاً کندر سه متذکر شده، شتاب بخشیدن به بسط تاریخی و تعجیل و تسریع در حرکت تاریخ برای رسیدن به کمال بود. بدینسان اندیشه‌ی ترقی به فکری انقلابی انجامید به این معنا که همه کوششهای بشری باید متوجه غایت و تعهد تاریخی گردد و هرگونه مقاومتی به عنوان نتیجه خودشیفتگی و خواهشهای نفسانی نامعقول باید سرکوب شود. در این نظرگاه همه را باید به سوی آزادی سوق داد و همه انسانها موظف‌اند که از قانون عقلی کلی که مبنای ضروری کمال آدمی است اطاعت کنند. خشونت و وحشی که در پی انقلاب فرانسه با شعار آزادی برابری برادری پدید آمد از تبعات همین وجه نظر بود و جمعی را به تجدیدنظر عمومی درباره‌ی انقلاب و مفهوم تاریخ و حقوق موسس بر آن انگیخت و این بازگشتی به حقوق طبیعی تجدد سابق و اندیشه‌های آزادی‌انگاران برآمده از آن بود. اما نکته این است که اساس محکمی بر آن نمی‌توان یافت زیرا طرز تلقی جدید نسبت به تاریخ را که بر اساس اندیشه‌ی ترقی و تعجیل در آن استوار است در باطن پذیرفته است. بدینگونه اروپا عرصه‌ی نزاع و جنگهای عمومی و جنگ سرد گردید که هنوز آثار آن ادامه دارد. پیش از همه و بیش از همه در قرن نوزدهم نیچه به نیست‌انگاری مضمحل در تجدد پی برد و آن را با بازیگانندیشی‌ها و تأملات تحسین‌انگیز خویش آشکار نمود و در قرن بیستم مارتین هیدگر به خودبنیادی تجدد و اساس آن که همانا مابعدالطبیعه بود متفطن شد (از آغاز آن با افلاطون گرفته تا هگل و خود نیچه در پایان). نقد هیدگر از مابعدالطبیعه و وجودشناسی متعارف مقدمه‌ی گشودن راهی است که به بیرون از بن‌بست‌ها و بحران‌های تجدد منتهی گردد اما تحلیل او نشان می‌دهد که تاریخ ظهور و تعین زمان و زمان ظهور وجود است و بنابراین هر چند بر ماست که با خودبنیادی و نیست‌انگاری به مجاهده بر خیزیم لیکن نهایتاً باید در انتظاری آماده‌گر و تفکری آماده‌گر چشم به راه بخشش حق و تجلی تام و خالص وجود پس از دوره‌ی طولانی غیبت و پس کشیدن‌اش باشیم.

در این میان متفکران و نویسندگان به ظهور آمدند که در مبنای اصول تجدد یعنی اعتماد تام به عقل و خوش‌بینی حاصل از پیشرفت‌های علمی و توسعه‌ی صنعتی تردید نمودند اما مانند هیدگر به افق دوردست و به تعبیر مرحوم فردید و به ظهور دوباره‌ی حقیقت پیروزی در پس فردای تاریخ که فراروی ماست چشم ندوخته‌اند این طایفه قائلان به پسا تجددند و تاریخ را نوعی از تقریرات درباره‌ی عالم که ناظر به گذشته است تلقی می‌کنند که به هیچ وجه یکسان و یگانه نیست. امکان تفسیر متعدد از حوادث به معنی نفی اعتبار تفسیر واحد است - چنانکه در تجدد چنین فرض می‌شد - باورهای تجدد فرو ریخته و باور نوی جایگزین آن نشده بلکه تأکید پسا تجدد آنست که باور کنیم که باور نکنیم و از ترس شکستن عهد، عهدی نیندیم به این ترتیب می‌توان گفت پسا تجدد عهد بی‌عهدی و تجدد دوران بی‌تاریخ شدن بشر است.

۱۴ دونگاه

تجدد آزادی
آدمی را منوط به
ترقی تلقی نمود
و همین طرز تلقی
تازه نسبت به امور
بشری به عنان
بسطی عقلی است
که به مفهوم تاریخ
به عنوان حوادث
انجامید