

مطهری و مفاهیم تاریخی در قلمرو فلسفه علم تاریخ

علیرضا ملائی توانی^۱

چکیده

پرداختن به فلسفه تاریخ و نیز برانگیختن صاحبان علم و خرد به تفکر درباره تاریخ، از دغدغه‌های استاد مطهری بود. وی در حوزه مسائل معرفت‌شناسی تاریخی مباحث گسترده‌ای دارد و درباره فلسفه علم تاریخ و به‌ویژه تعریف‌ها و مفاهیم تاریخی نیز صاحب آرای گوناگونی است. این پژوهش می‌کوشد با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و از راه مراجعه مستقیم به آثار مطهری، به معرفی، نقد و بررسی آرای او در این زمینه بپردازد.

بر اساس دستاوردهای این تحقیق، به دلیل اتکای مطهری بر چند مبنای متفاوت معرفتی، مباحث او در حوزه فلسفه تاریخ، حاوی تناقض‌ها و نارسایی‌هایی است. شاید علت اصلی این امر، فقدان تخصص تاریخی او، به‌ویژه در حوزه فلسفه علم تاریخ باشد؛ عرصه‌ای که به علت کثرت مشغله‌های فکری مطهری، زمینه لازم برای ورود او به آن فراهم نیامد. به‌علاوه، خاستگاه این علم غرب است و در روزگار او بسیاری از آثار

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه Mollaiyanet@yahoo.com

مربوط به آن، به زبان فارسی ترجمه نشده بود. اما به علت اشراف مطهری به نظرگاه‌های اسلام و تسلط او بر فلسفه اسلامی، آرای او در حوزه فلسفه نظری تاریخ از استحکام، قوت و جذابیت فراوان برخوردار است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ. تاریخ علمی. علم تاریخ. فلسفه علم تاریخ. فلسفه نظری تاریخ.

مقدمه

پیشرفت و توسعه دانش تاریخ و همچنین پویائی، تکامل و شکوفایی این علم، در گرو گسترش مباحث نظری و معرفت‌شناسی تاریخی است. با این همه، در سنت تاریخی اسلام، این حوزه به نحو بایسته‌ای در معرض خردورزی قرار نگرفته است؛ در نتیجه، ما به مصرف‌کنندگان نظریه‌ها و مطالعات اندیشمندان غربی تبدیل شده‌ایم. البته این به معنای نادیده انگاشتن میراث فکری برخی از اندیشمندان اسلامی که به سهم خود در این قلمرو تکاپو کرده‌اند، نیست.

یکی از این شخصیت‌ها، فیلسوف و اندیشمند نام‌آشنای معاصر، استاد مطهری است که با اشراف بر نظرگاه‌های متفکران اسلامی و نیز با تأمل در منابع اسلامی، آرای بعضی از متفکران غربی را در حوزه فلسفه تاریخ نقد و ارزیابی کرد و به روی محققان و علاقه‌مندان به دانش تاریخ، افق‌های جدیدی گشود. او هم در حوزه فلسفه علم تاریخ و هم فلسفه نظری تاریخ تأمل کرد و به میدان‌هایی قدم گذاشت که لازم است اکنون با قوت و سرعت پیموده شوند. متأسفانه این نگرش‌ها، برخلاف اهمیتشان تا کنون مورد توجه قرار نگرفته‌اند و در قیاس با دیگر حوزه‌های تفکر استاد مطهری، به شکل معناداری مورد غفلت قرار گرفته و همچنان ناشناخته باقی مانده‌اند. به بیان دیگر، حوزه تأملات تاریخی ایشان کمتر معرفی شده و در معرض نقد و بررسی قرار گرفته است. از همین رو، این پژوهش در صدد است که آرای استاد مطهری در حوزه دانش تاریخ را با تأکید بر فلسفه علم تاریخ و به‌طور مشخص‌تر تعریف‌ها و مفاهیم تاریخی، در معرض نقد قرار دهد تا با شناخت ابعاد آن، راه پژوهش و تفکر در این حوزه هموارتر شود.

این پژوهش در درجه اول مبتنی و متکی به تألیف‌ها، سخنرانی‌ها و گفتارهای مطهری است که بی‌تردید برای بررسی حاضر، مهم‌ترین منابع به‌شمار می‌رود. با توجه به گستردگی موضوعی این آثار، ابتدا به آثاری که به‌طور مشخص در حوزه فلسفه تاریخ نوشته شده‌اند (مانند *فلسفه تاریخ* و *جامعه و تاریخ*)، سپس به آثار دیگری که به صورت پراکنده حاوی مسائل فلسفه تاریخ‌اند (مانند *نبوت، امدادهای غیبی در زندگی بشر، خاتمیت، انسان و سرنوشت، فطرت و...*) خواهیم پرداخت. روش کلی تحقیق در این پژوهش مبتنی است بر شناسایی، معرفی، نقد و بررسی آرای استاد مطهری در حوزه فلسفه علم تاریخ؛ ابتدا سرفصل‌های اصلی اندیشه ایشان به صورت توصیفی معرفی می‌شوند و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند تا نقاط قوت و کاستی‌های احتمالی آن روشن شود.

فلسفه علم

شاخه‌ای از فلسفه و مشتمل بر دو حوزه روش‌شناسی و معرفت‌شناسی است. از آغاز تا کنون فلسفه در سه معنا به کار رفته است:

۱. فلسفه به مفهوم عام که مترادف با علم به معنای وسیع کلمه و به تعبیر مطهری، شامل مطلق علوم عقلی و تمام علوم غیرنقلی است.

۲. فلسفه به معنای خاص که در میان مسلمانان به مابعدالطبیعه، فلسفه اولی، علم وجود و در غرب به متافیزیک شهرت داشته است؛ یعنی «علم به احوال موجود، از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعیین خاص دارد». در این معنا، فلسفه از علوم دیگر کلی‌تر، عام‌تر و نیز برهانی‌تر و یقینی‌تر است؛ زیرا تمام علوم به آن نیاز دارند و او از همه علوم بی‌نیاز است و درست به همین دلیل آن را ملکه علوم دانسته‌اند. منظور از فلسفه حقیقی نیز همین است. با توجه و تأکید بر این معنا، علوم تجربی هرگز جزئی از فلسفه نبوده‌اند که بعدها از آن جدا شوند (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

۳. فلسفه علم (علم‌شناسی) یا معرفت‌شناسی شاخه جدیدی از فلسفه است که از دکارت به این سو شکل گرفته است. فلسفه در این معنا، به علوم متکی است و از مقایسه علوم با یکدیگر، قوانین

علمی، مسائل و موضوعات علوم و رابطه آن‌ها با یکدیگر سخن می‌گوید. از این منظر، نسبت علوم به فلسفه، نسبت درجاتی است؛ مانند نسبت درجه‌ای از معرفت دربارهٔ یک چیز، با درجه‌ای کامل‌تر از آن. فلسفه علم، ادراک وسیع‌تر و کلی‌تر همان چیزهایی است که مورد ادراک و معرفت علوم قرار می‌گیرد. فلسفه در کاربرد اخیر، ترکیبی از منطق و روش‌شناسی است و به هیچ‌وجه با فلسفه به معنای مابعدالطبیعه (وجودشناسی - متافیزیک) یا فلسفه به معنای وسیع کلمه مترادف نیست، بلکه جزئی از آن محسوب می‌شود؛ زیرا عرصهٔ متافیزیک بسیار فراخ‌تر از علم است و فلسفه علم - به عنوان یکی از شاخه‌های جدید متافیزیک (فلسفه به معنای خاص) -، علم را به موضوع یا متعلق شناسایی خود تبدیل کرده است (سروش، ۱۳۷۶: ۴۷-۴۶).

برای روشن‌تر شدن این رابطه می‌توان دانش‌ها، علوم و معرفت‌های بشر را به صورت کلی در دو سطح یا درجه طبقه‌بندی کرد:

الف. علوم یا معرفت‌های نوع اول که پدیده‌های جهان هستی را مطالعه می‌کنند، متعلق شناسایی آن‌ها در بیرون از ذهن و در عالم واقع وجود دارد و فرآوردهٔ آن، علوم مختلف بشری است. این نوع معرفت‌ها را هستی‌شناسی^۱ می‌نامند.

ب. معرفت‌شناسی (فلسفه علم، شناخت‌شناسی، علم‌شناسی) یا معرفت نوع دوم که در جایگاهی فراتر از علم قرار می‌گیرد و موضوع مورد مطالعهٔ آن، علم است. فلسفه علم دستاوردهای حاصل از معارف درجهٔ اول را به منزلهٔ یک موجود یا معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یعنی روش‌ها، مفاهیم، تعریف‌ها، قلمرو و موضوع‌های این علوم را به بحث و گفتگو می‌گذارد و چون موضوع آن معرفت یا شناخت است، آن را معرفت‌شناسی^۲ می‌خوانند. لذا مهم‌ترین مسائل فلسفه علم عبارت‌اند از: تاریخ علم و دلایل پیدایش، تکوین و تکامل علوم؛ روش‌شناسی و روش‌های تحقیق در علوم؛ طبقه‌بندی علوم؛ مشخص کردن موضوعات علوم و قلمرو خاص آن‌ها؛ محدودهٔ شناخت و مطالعه و پژوهش علوم؛ تفاوت‌ها، شباهت‌ها و تمایزهای علوم از یکدیگر؛ تعریف معرفت به‌طور عام و تعریف علم و علوم به‌طور خاص؛ ابزارها و معیارهای شناخت و کشف

1. Ontology
2. Epistemology

حقیقت در علوم و نقد آن‌ها؛ فایده علم؛ هدف علم؛ تاریخ اندیشه‌ها یا مفاهیم علمی؛ پیامدهای اخلاقی و دینی علم؛ پیامدهای فلسفی یا مابعدالطبیعی علم؛ کوشش برای وضع زبانی مشترک برای تمام علوم؛ توجیه استقرا و قیاس؛ فلسفه زبان؛ قوانین و نظریه‌های علمی و اعتبار آن‌ها؛ انتظار از علم؛ ارتباط علوم طبیعی و اجتماعی در عرصه‌های گوناگون؛ شناخت ماهیت و توانمندی‌های شناختی او و ... (کاپالدی، ۱۳۷۷: ۲۸؛ سروش، ۱۳۷۶: ۷۰ - ۹۰؛ نوالی، ۱۳۸۰: ۲۷ و ۸۴؛ شاله، ۱۳۷۸: ۱).

فلسفه علم تاریخ و مسائل آن

فلسفه علم تاریخ (معرفت‌شناسی یا فلسفه تحلیلی تاریخ) به عنوان معرفتی از نوع دوم، بر علم تاریخ ناظر است و موضوع آن علم تاریخ یا تحلیل تاریخ‌نگاری است. فلسفه علم تاریخ، دستاوردهای علمی تاریخ یا همان آثار و پژوهش‌های تاریخی را از نظر روش‌ها، معیارها و ابزارهای علم تاریخ و نیز شیوه‌های تحلیل و تبیین و ... نقد و ارزیابی می‌کند. به این ترتیب از حوزه عمل تاریخ‌نگاران فراتر می‌رود و به اموری چون روش، ابزار، شواهد تاریخی تبیین، برهان، عینیت و ... می‌پردازد و تاریخ‌نگاران باید نتیجه‌های آن را آزمایش کنند.

فلسفه علم تاریخ جریانی تطبیقی و مقایسه‌ای است که شباهت‌ها و تفاوت‌های تاریخ با علوم دیگر را آشکار می‌کند. دغدغه فیلسوف تاریخ، شیوه رویارویی تاریخ‌نگار با رخدادها، تفکر، گفتار، نوشتار، فهم، برداشت و رویکرد او نسبت به آن‌هاست.

مهم‌ترین مسائل فلسفه علم تاریخ عبارت‌اند از: موضوع علم تاریخ؛ تعریف علم تاریخ؛ مرزها و قلمروی علم تاریخ؛ تقسیم‌های علم تاریخ؛ روش تحقیق در تاریخ؛ قانون و نظریه در تاریخ؛ تاریخ و رابطه آن با علوم دیگر؛ تفاوت‌ها و تمایزهای علم تاریخ با علوم دیگر؛ تاریخ‌نگری (بینش تاریخ‌نگارانه)؛ تاریخ تاریخ‌نگاری؛ عینیت یا بی‌طرفی در تاریخ؛ گزینش در تاریخ؛ ارزش‌داوری و پیش‌داوری در تاریخ؛ تبیین و انواع آن در تاریخ؛ علّیت در تاریخ؛ تصادف در تاریخ؛ تحلیل فردگرایانه یا جمع‌گرایانه تاریخ؛ تجربه و تکرار در تاریخ؛ مستندات، داده‌ها و شواهد تاریخی؛ اسناد، مدارک و گواهی گواهان در تاریخ؛ تفسیر تاریخی؛ پیش‌بینی در تاریخ؛ قضاوت در تاریخ؛

جبر در تاریخ؛ تعمیم و استنباط کلی در تاریخ؛ احتمالات در تاریخ؛ تحول‌پذیری در یافته‌ها و داده‌های علم تاریخ؛ کیفیت و اعتبار منابع تاریخی؛ مکاتب تاریخ‌نگاری؛ مکاتب تاریخ‌نگاری؛ رهیافت‌های کیلومتریکی یا اتخاذ روش‌های کمی مبتنی بر داده‌های آماری و اطلاعات اقتصادی در تجزیه و تحلیل‌های تاریخی؛ نقش و جایگاه تاریخ‌نگار در علم تاریخ؛ جایگاه متن یا منبع در علم تاریخ؛ نسبت تاریخ‌نگاری و منبع در علم تاریخ.

معرفت‌شناسی تاریخی، در قیاس با سایر علوم، از سابقه طولانی و درخشانی برخوردار نیست. این دانش در سده بیستم تکوین یافت. در قرن نوزدهم تنها معدودی از فیلسوفان تاریخ اشاره‌های کوتاه و پراکنده‌ای به پژوهش‌های تاریخی داشتند. تا قرن نوزدهم اشاره‌های پراکنده به علم تاریخ، معمولاً تحقیرآمیز و نگران‌کننده بود. در طبقه‌بندی‌های علوم، تقریباً هیچ جایگاهی به تاریخ اختصاص نمی‌یافت. فیلسوفان علم، متأثر از ارسطو - که تاریخ را پست‌تر از شعر می‌شمرد، جایگاهی برای آن قائل نبودند. از نگاه فیلسوفان، تاریخ‌نگاران با امور انضمامی و منفرد ارتباط داشتند؛ در حالی که علم با کلیات و ثبات در ارتباط است. تاریخ، رشته‌ای از رخداد‌های جزئی، پراکنده و خاص بود که امکان ارائه اصول و قواعد مشخص درباره آن‌ها وجود نداشت. به همین دلیل ارسطو شعر را جدی‌تر و فلسفی‌تر از تاریخ می‌دانست، زیرا شعر با حقیقت عام در ارتباط بود؛ همچنین موضوع‌های کلی‌ای که به تخیل شاعر راه پیدا می‌کردند، دارای ثبات و کلیت بودند و ممکن بود در عالم خارج مصداق داشته باشند و از بداهت و وضوح منطقی هم برخوردار شوند. از همین رو، از بدو تکامل فلسفه، تاریخ به عنوان علم شناخت گذشته که روش خاص و نیز قضایای منطقی خاص خود را دارد، مورد توجه قرار نگرفت و حداکثر شبه‌علم سودمندی به‌شمار آمد و هرگز از شأن علمی برخوردار نشد (رضوی، ۱۳۸۶: ۱۴). در حالی که تاریخ به عنوان نظام معرفتی، می‌توانست فلسفه داشته باشد، فلسفه‌ای که از گفتگوی مستمر تاریخ‌نگاری و تاریخ سخن بگوید و از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با فلسفه، رابطه داشته باشد؛ رابطه‌ای از سنخ تناظر و نه از سنخ تناقض.

با توجه به آنچه گفته شد، فلسفه علم تاریخ، به هیچ‌وجه با فلسفه نظری تاریخ (فلسفه صوری یا جوهری تاریخ)، مشابه و مترادف نیست. زیرا فلسفه نظری تاریخ از سنخ علم تاریخ به‌شمار

می آید و موضوع آن نیز همان «تاریخ» به مفهوم هستی شناختی آن است؛ اما بر خلاف علم تاریخ به رخدادها و تحولات خاص نمی پردازد، بلکه تاریخ جهان را به عنوان مجموعه‌ای به هم پیوسته می‌نگرد و در زمره علوم نوع اول یا هستی‌شناسان‌های است که در عرض علم تاریخ قرار می‌گیرد، نه در طول آن. فلسفه نظری تاریخ کوششی برای کشف معنا و هدف در مسیر و روند کلی رویدادهای تاریخی است. لذا به سطحی فراتر و به عقلانی‌تری متمایز از پژوهش‌های متداول تاریخی نیاز دارد، یعنی به اندیشیدن درباره ماهیت، مبدأ، مسیر و مقصد تاریخ. از همین رو، تفکر در این عرصه بیشتر از دین مایه گرفته است تا از فلسفه. استاد مطهری در این حوزه نگرش‌ها و نظرگاه‌های قابل تأملی دارد که باید در مقاله‌ای مستقل بررسی شود.

مطهری و تقسیم‌بندی دانش تاریخ

مطهری دانش تاریخ را در سه معنای متفاوت به کار برده است:

۱. تاریخ؛
 ۲. علم تاریخ (در دو قالب عقلی و نقلی)؛
 ۳. فلسفه تاریخ.
- او معتقد است که علم تاریخ در هر سه معنا سودمند است؛ حتی تاریخ نقلی می‌تواند عبرت‌آموز، حرکت‌آفرین و جهت‌بخش باشد. اما او حوزه علاقه و مطالعه خود را «تاریخ علمی» و «فلسفه تاریخ» دانسته‌اند که در حوزه جهان‌بینی قرار می‌گیرد.

۱. تعریف تاریخ

مطهری از منظر معرفت‌شناسانه، واژه تاریخ را در معناهای زیر به کار برده است:

الف. سرگذشت: در این معنا هر چیز تحول‌پذیر در عالم، می‌تواند تاریخمند باشد: «وقتی یک شیء حالت متغیری داشته باشد و از حالی به حالی و از وضعی به وضعی تغییر وضع بدهد، این همان سرگذشت داشتن و تاریخ داشتن است» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱/۱۱). بنابراین اگر اشیا وضع ثابت داشته باشند، تاریخ هم نخواهند داشت. اگر زمین تحول داشته باشد، ما تاریخ طبیعی زمین خواهیم

داشت (همان‌جا). از این منظر، «تحول» عامل تاریخ‌ساز و ایجاد‌کننده سرگذشت و تاریخ است. در نتیجه، تاریخ به گذشته انسانی منحصر نمی‌شود بلکه معنایی عام دارد و تمام موجودات تحول‌پذیر را شامل خواهد شد.

ب. سرگذشت انسان: تاریخ در این معنا، سلسله‌ای از حوادث عینی مربوط به سرگذشت جامعه انسان یا تفسیر آن است و انسان هم درست مانند زمین و حیوانات که تاریخ طبیعی دارند، تاریخ دارد. در این معنا، اگر از تکامل تاریخ سخن بگوییم، تفاوتی بین تکامل انسان، نبات و حیوان قائل نیستیم (همان، ۲۶۹).

تفاوتی که مطهری بین این دو نوع «سرگذشت» قائل است، تفاوت و فاصله‌ای معرفتی است. به باور او همه موجودات، غیر از انسان، در برابر شرایطی که آن‌ها را احاطه کرده است، ناآگاهند. البته انسان نیز در دوره ماقبل تاریخ چنین وضعی داشت و تقریباً از حیات گیاهی یا حیوانی برخوردار بود. پس، آغاز تاریخ بشر، به معنای واقعی، زمانی است که انسان در برابر طبیعت به خودآگاهی دست یافت، خود را چیزی متفاوت از طبیعت انگاشت و احساس کرد می‌تواند بر طبیعت غلبه کند (همان، ۲۸۸ - ۲۸۹).

زندگی هیچ موجودی جز انسان متحول نیست؛ حتی زندگی حیواناتی که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند نیز متغیر و متحول نیست. چنانکه زندگی زنبور عسل از چند هزار سال تا کنون بر همین نظم و نسقی که اکنون وجود دارد، استوار بوده است؛ اما زندگی انسان به صورت مستمر تغییر می‌کند. قرآن راز این تحول را بیان کرده و انسان را موجودی مسئول شمرده است که موجودات دیگر را رهبری و سرپرستی می‌کند؛ زیرا بر حیوانات غرایزی کور و جبری حاکم است که حق هرگونه ابتکار را از آن‌ها سلب می‌کند و حتی مسئولیت تکوینی پیشبرد زندگی هم به آن‌ها داده نشده است. انسان موجودی است که زندگی او با ضعف آغاز می‌شود؛ اما باید مسیر تکاملی خویش را با راهنمایی‌های انبیا و با ابتکار و قدرت مسئولیت خویش طی کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۷).

به نظر می‌رسد که در این تعبیرها ظرافت خاصی نهفته است: مطهری تاریخ در مفهوم کلان را «سرگذشت» معنا کرده و آن را نه تنها به انسان بلکه به همه موجودات عالم تسری داده است. اما

علم تاریخ را صرفاً به مطالعه سرگذشت انسان منوط کرده و آن را علم تفسیر سرگذشت انسان دانسته است. به تعبیر او، تاریخ واقعی همان تاریخ به مفهوم تحول زندگی بشر است که موضوع مورد مطالعه علم تاریخ است و زمان آغاز آن دوره‌ای است که بشر به تفاوت و تمایز خود با طبیعت و لزوم چیرگی بر آن پی می‌برد. اما سؤال اصلی این است که آیا این زمان، زمان پیدایش تاریخ بشر است یا زمان پیدایش معرفت تاریخی و دانش تاریخ یا حتی زمان ظهور علم تاریخ؟ مطهری در برابر این پرسش‌ها سکوت کرده؛ اما درباره فلسفه این نوع تاریخ (یعنی ماهیت، مسیر، مبدأ و مقصد آن) به تفصیل سخن رانده است که این مباحث در حوزه فلسفه نظری تاریخ می‌گنجد.

۲. علم تاریخ

مطهری علم تاریخ را به سه شاخه متفاوت تقسیم کرده است:

الف. تاریخ نقلی: علم به وقایع، حوادث و اوضاع و احوال انسان‌ها در گذشته، در مقابل اوضاع و احوالی که در زمان حال وجود دارد، یعنی هر وضع، حالت و هر حادثه‌ای که تا زمان حال رخ داده است و می‌توان درباره آن قضاوت کرد، موضوع تاریخ نقلی است. لذا «حادثه روز» و «جریان روز» را که در روزنامه‌ها به آن پرداخته می‌شود، نمی‌توان تاریخ قلمداد کرد؛ اما همین که زمان آن سپری شد و به گذشته تعلق یافت، جزو تاریخ می‌گردد. مطهری، زندگینامه‌ها، سیره‌ها و فتح‌نامه‌ها را از این زمره می‌داند و تصریح می‌کند که علم تاریخ در این معنا:

۱. جزئی است؛ یعنی به سلسله‌ای از امور شخصی و فردی می‌پردازد، نه کلیات و سلسله‌ای از قواعد و ضوابط و روابط؛

۲. علمی «نقلی» است و نه عقلی؛

۳. علم به «بودن» هاست نه علم به «شدن‌ها»؛

۴. به گذشته تعلق دارد، نه به زمان حاضر (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۰).

ب. تاریخ علمی: علم به قاعده‌ها و سنت‌های حاکم بر زندگی‌های گذشته است که از مطالعه، بررسی و تحلیل حوادث و وقایع گذشته به دست می‌آید. به این ترتیب، منابع این علم،

محتوا و مسائلی است که تاریخ نقلی را شکل می‌دهد و در حکم همان موادی است که دانشمندان علوم طبیعی در آزمایشگاه آن‌ها را تجزیه و ترکیب می‌کنند تا ضمن بررسی روابط علی و معلولی شان، به سلسله‌ای از قواعد و ضوابط عمومی و قابل تعمیم به همه موارد مشابه در حال و گذشته دست یابند (همان، ۷۱).

در این معنا، اگرچه با وقایع گذشته سر و کار داریم، مسائل و قواعدی که از آن‌ها استنباط می‌شود، به گذشته اختصاص ندارد و قابل تعمیم به حال و آینده است. تاریخ در این راستا، بسیار سودمند است و به صورت یکی از منابع معرفت (شناخت) انسانی که او را بر آینده‌اش مسلط می‌کند، متجلی می‌شود.

تفاوت کار تاریخ‌نگاری تاریخی علمی با عالم طبیعت این است که مواد بررسی عالم طبیعی به صورت عینی وجود دارد و تجزیه و تحلیل‌های او نیز عینی و تجربی است. اما مواد بررسی تاریخ‌نگاری در گذشته وجود داشته و اکنون تنها پرونده آن‌ها و اطلاعاتی از آن‌ها در اختیار تاریخ‌نگاری است؛ لذا تاریخ‌نگاری به مثابه قاضی‌ای است که بر اساس قراین و شواهد موجود در پرونده قضاوت می‌کند، نه بر اساس شهود عینی. به همین دلیل، تحلیل تاریخ‌نگاری، تحلیل منطقی و عقلانی و ذهنی است، نه تحلیل خارجی و عینی. تاریخ‌نگاری تحلیل‌های خود را در آزمایشگاه عقل و با ابزار استدلال و قیاس انجام می‌دهد، نه در آزمایشگاه خارجی و با ابزاری از قبیل «قرع» و «انبیق». از این نظر، کار تاریخ‌نگاری به کار فیلسوف شبیه‌تر است تا کار عالم طبیعی. تاریخ علمی مانند تاریخ نقلی به گذشته تعلق دارد، نه به حال؛ و علم به بودن‌ها است، نه علم به شدن‌ها؛ اما برخلاف تاریخ نقلی، کلی است، نه جزئی و عقلی است، نه نقلی محض (همان، ۷۲).

تاریخ علمی بخشی از جامعه‌شناسی است؛ یعنی جامعه‌شناسی جامعه‌های گذشته. اگر جامعه‌شناسی را به بررسی جامعه‌های معاصر اختصاص دهیم، تاریخ علمی و جامعه‌شناسی دو علم خواهند بود؛ دو علم خویشاوند و نیازمند به یکدیگر (همان، ۷۲-۷۳).

۳. فلسفه تاریخ

یعنی علم به تحولات و تطورات جامعه‌ها از مرحله‌ای به مرحله‌ دیگر و نیز قوانین حاکم بر این تطورات و تحولات. به عبارت دیگر، علم به «شدن» جامعه‌ها نه به «بودن» آن‌ها. البته تعبیر تاریخ به «علم شدن انسان» را دکتر شریعتی در دهه ۱۳۴۰ ش. به نقل از دکتر شاندل، مطرح کرده بود (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۳-۱۴)؛ همان تعبیری که امروز در دفترچه‌های دوره‌های کارشناسی رشته تاریخ نیز برای معرفی این رشته به کار رفته است.

پس از این تعریف، مطهری به بررسی نسبت میان بودن و شدن جامعه‌ها می‌پردازد؛ زیرا «بودن» معنای سکون و ایستایی و «شدن» معنای حرکت و پویایی را القا می‌کند. این دو در ظاهر متناقض اند اما او به این تناقض باور ندارد و آن را از خطاهای مکاتب فلسفی غرب می‌داند؛ خطایی که ناشی از ناآشنایی با فلسفه اصالت وجود است که می‌پندارند «ما یا تاریخ علمی به مفهومی که گذشت داریم و فلسفه تاریخ نداریم، یا فلسفه تاریخ داریم و تاریخ علمی نداریم» (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۴). به باور او، جامعه، مانند هر موجود زنده دیگر، دو نوع قانون دارد: قوانینی که به نوعیت و قوانینی که به تحول، تطور و تبدیل آن‌ها مربوط می‌شود. نوع اول را قوانین «بودن» و نوع دوم را قوانین «شدن» می‌نامیم (همان، ۷۵).

مطهری برای اثبات سخن خود به دیدگاه‌های جامعه‌شناسان و زیست‌شناسان استناد می‌کند. دیدگاه جامعه‌شناسانه او متأثر از آگوست کنت است که پویایی و ایستایی را دو مقوله اصلی در جامعه‌شناسی خویش انگاشته است. گوی روشه در کتاب *تغییر اجتماعی*، این مسئله را به این صورت نقل می‌کند: «موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی استاتیک، نظم حاکم بر جامعه است که بر اساس آن افراد جامعه بین خود نوعی تفاهم به وجود می‌آورند که ضامن ادامه حیات و عملکرد جامعه و نیز پایه سازمان‌ها و اعمال اجتماعی است. اما جامعه‌شناسی دینامیک به پیشرفت و توسعه می‌پردازد. یعنی مطالعه تعامل جوامع از ورای تاریخ بشر و مراحل طی کرده است.» (روشه، ۱۳۷۶: ۱۶). اما مطهری قادر به اثبات همین «خطای مکاتب فلسفی غرب» نبوده و در نتیجه به دام نوعی تناقض‌گویی افتاده است. این دسته‌بندی ممکن است درباره جامعه‌شناسی صادق باشد اما درباره تاریخ علمی، آن گونه که او تعریف کرده است، صادق نیست.

مطهری در دفاع از مدعای خویش به زیست‌شناسی متوسل می‌شود و از این منظر، دو نوع قانون متفاوت را طرح می‌کند:

الف. قوانینی که به نوع و تکثیر و بیماری و غیره معطوف و ناظر است بر بودن (ایستایی)؛
ب. قوانینی که به تکامل و تبدیل انواع، از نوع پست‌تر به نوع عالی‌تر می‌پردازد و ناظر بر شدن (پویایی) است.

او بر همین اساس، نتیجه می‌گیرد که جامعه به عنوان موجود زنده، هم قوانین زیستی دارد و هم قوانین تکاملی: «آنچه به علل پیدایش تمدن‌ها و علل انحطاط آن‌ها و شرایط حیات اجتماعی و قوانین کلی حاکم بر همه جامعه‌ها در همه اطوار و تحولات مربوط می‌شود، ما آن‌ها را قوانین «بودن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم و آنچه به علل ارتقاع جامعه‌ها از دوره‌ای به دوره‌ای و از نظامی به نظامی دیگر مربوط می‌شود، ما آن‌ها را قوانین «شدن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم. پس علم تاریخ در معنی سوم، علم تکامل جامعه‌ها از مرحله‌ای به مرحله دیگر است، نه علم زیست آن‌ها در یک مرحله خاص و یا در همه مراحل. ما برای این که این مسائل با مسائلی که آن‌ها را «تاریخ علمی» نامیدیم، اشتباه نشود، این‌ها را «فلسفه تاریخ» اصطلاح می‌کنیم» (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۶).

مطهری تصریح می‌کند که معمولاً بین تاریخ علمی (بررسی حرکت‌های غیر تکاملی تاریخ) و فلسفه تاریخ (بررسی حرکت‌های تکاملی جامعه)، تفکیکی وجود ندارد و همین امر موجب بروز اشتباه می‌شود.

به اعتقاد او «فلسفه تاریخ»، مانند تاریخ علمی، کلی است نه جزئی، عقلی است نه نقلی؛ اما برخلاف تاریخ علمی، علم به «شدن» جامعه‌هاست، نه علم به «بودن» آن‌ها. همچنین برخلاف تاریخ علمی، مقوم تاریخی بودن مسائل فلسفه تاریخ این نیست که به زمان گذشته تعلق دارند، بلکه این است که علم به جریانی است که از گذشته آغاز شده و ادامه دارد و تا آینده کشیده می‌شود. زمان برای این گونه مسائل صرفاً «ظرف» نیست، بلکه بعدی از ابعاد این مسائل را تشکیل می‌دهد (همان، ۷۷). واقعیت این است که مطهری به‌رغم تلاش برای تفکیک «تاریخ علمی» و «فلسفه تاریخ» نتوانسته است این دو را به شکلی روشمند و براساس ضوابط علمی از یکدیگر متمایز کند؛ زیرا در متن فلسفه تاریخ او، تاریخ علمی نیز نهفته است و همه تاریخ‌نگاری‌های علمی موجود غایبند.

همچنین او مصداقی برای تاریخ علمی ارائه نمی‌کند و هیچ متنی را که بر اساس اسلوب تاریخ‌نگاری علمی مورد نظرش نوشته شده باشد، معرفی نمی‌نماید.

مقدمات تاریخ علمی

پذیرش تاریخ علمی مستلزم قبول مقدماتی است که بر اساس آن، جامعه، مستقل از افراد، اصالت و شخصیت دارد. اگر جامعه، مستقل از افراد اصالت نداشته باشد، علم به قواعد و سنن حاکم بر جامعه‌ها بلاموضوع است. «قانون داشتن تاریخ فرع بر طبیعت داشتن تاریخ است و طبیعت داشتن تاریخ فرع بر طبیعت داشتن جامعه است» (همان، ۷۹). و به طور خلاصه:

الف. تاریخ علمی، متکی بر تاریخ نقلی است و تاریخ نقلی، مواد و آزمایشگاه تاریخ علمی است. اگر این مواد قابل اعتماد نباشند، هرگونه تحقیق در باره قوانین حاکم بر جوامع گذشته پوچ و بی‌مورد است.

ب. اگر منابع علمی قابل استناد باشد، استنباط قوانین کلی از وقایع تاریخی، به پذیرش قانون «علیت» و یا «جبر علی و معلولی» موقوف است؛ قوانینی که در حوزه مسائل انسانی، به‌ویژه در حوزه تاریخ، در برابر اراده و اختیار انسان مطرح می‌شود و در غیر این صورت، قابلیت تعمیم و کلیت بخشی ندارند و در قالب ضابطه‌ها قرار نمی‌گیرند.

ج. آیا تاریخ، طبیعت مادی دارد و نیروی ماده زیربنای آن و نیروی معنوی، فرعی، تابع و طفیلی آن است؟ یا نیرو و طبیعت حاکم بر تاریخ، نیروی معنوی است و نیروهای مادی تابع آنند؟ یا شق سومی وجود دارد مبنی بر این که طبیعت تاریخ از دو یا چند نیرو تشکیل شده است و نیروهای گوناگون مادی و معنوی در نظامی کم و بیش هماهنگ بر تاریخ حاکم‌اند؟ (همان، ۸۰)

برخی با نگاه بدبینانه به تاریخ نقلی، آن را ساخته ناقلانی دانسته‌اند که با غرض‌ها و هدف‌های شخصی و تعصبات و تعلقات ملی، مذهبی و قومی آن را جعل و تحریف کرده و آن‌گونه که خود خواسته‌اند، نوشته‌اند. حتی اگر جعل و انحرافی وجود نداشته باشد، با «انتخاب» یا نقل مسائلی که با هدف‌ها و باورهایشان سازگاری داشته است، تاریخ را به صورت هدفمند نوشته‌اند؛ یعنی اگر چیزی به آن نیفزوده‌اند، دست کم، آن‌چنان که خود خواسته‌اند، به آن «صورت» بخشیده‌اند. اوج

این نگاه در این جمله طنزآمیز نهفته است که «تاریخ عبارت است از سلسله‌ای از حوادث واقع نشده به قلم کسی که حاضر نبوده است». به اعتقاد مطهری هرچند نقل همهٔ روایان را نمی‌توان به‌طور کامل پذیرفت، تاریخ سلسله‌ای از مسلمات دارد که به مثابهٔ بدیهیات و مسلمات علوم دیگر است و محقق می‌تواند با نوعی اجتهاد، درستی و نادرستی آن‌ها را استنباط و اثبات کند. او به عنوان نمونه به مسائل مشهوری چون داستان کتاب‌سوزی اسکندریه اشاره می‌کند: با بررسی محققانه آشکار شد که این واقعه را مسیحیان مغرض در قرن هفتم ساخته‌اند و از آن زمان بر سر زبان‌ها افتاده است (همان، ۸۲). اما مطهری فراموش می‌کند که اختلاف‌ها، بیش‌تر در جزئیات رخدادها بروز یافته و موجب نتیجه‌گیری‌های متفاوت شده است، نه اصل بسیاری از رخدادها.

نقد و ارزیابی مباحث استاد مطهری دربارهٔ فلسفه علم تاریخ

مشخص‌ترین موضوعی که مطهری در قلمروی فلسفه علم تاریخ به آن پرداخته، تعریف تاریخ است. او در آثار خود تعریف‌های نسبتاً مشابهی از تاریخ، علم تاریخ و فلسفه تاریخ ارائه می‌دهد؛ اما هرگز از مقولهٔ مستقلی به نام «فلسفه علم تاریخ» یا دانشی که بخواهد بر علم تاریخ نظارت کند، سخن نمی‌گوید. همین امر موجب آشفتگی مباحث ایشان در قلمروی دانش تاریخی شده است. منظور ما همان روش‌شناسی تاریخی یا منطق علمی و منطق پژوهش علمی در تاریخ است که علم تاریخ، روش‌ها و قلمرو آن را مطالعه می‌کند؛ دربارهٔ معیارهای معرفت تاریخی و میزان حقیقت‌نمایی پژوهش‌های تاریخی گفتگو می‌کند؛ کاستی‌ها و نارسایی‌های آن را آشکار می‌سازد و با نقد روش‌های موجود، از روش‌های بدیل و مطلوب سخن می‌گوید. بنابراین، آنچه در این مقاله از آن با عنوان فلسفه علم تاریخ یاد می‌کنیم، اقدام ذوقی نویسنده است که از لابه‌لای مباحث متنوع استاد مطهری گردآوری شده و به بحث گذاشته شده است.

به‌طور کلی مباحث مطهری در فلسفه علم تاریخ بسیار پراکنده، از هم گسیخته و فاقد انسجام و استحکام لازم است؛ زیرا ورود به این عرصه مستلزم تفکر و تعمق در مقوله‌های روش‌شناسی، موضوع‌شناسی و معرفت‌شناسی تاریخی و از همه مهم‌تر داشتن تخصص تاریخی است که او از آن بهره‌مند نبود و در نتیجه، نمی‌توانست در برابر مباحثی که نقدشان می‌کرد، موضعی مستقل اتخاذ

کند. به همین دلیل، مباحث مطهری به درستی از هم جدا و متمایز نمی شوند. چنان که در تعریف علم تاریخ گاه به شاخه‌ها یا گرایش‌هایی اشاره می‌کند که در عالم واقع هیچ مصداقی ندارند. لذا تقسیم‌بندی‌ها و تعریف‌های ایشان از علم تاریخ و شاخه‌های آن - با وجود دقت و مهارتی که در تعریف آن‌ها داشته است - با وضعیت موجود و یا پیشین علم تاریخ سازگار نیست و خود او نیز نتوانسته نمونه‌ای عملی از آن شاخه‌های تاریخی مورد اشاره خویش به دست دهد. از همین رو، مطهری در تقسیم‌بندی شاخه‌های علم تاریخ، گاهی با فلسفه نظری تاریخ دچار تداخل موضوعی، روشی و معرفتی شده است.

«تاریخ علمی» مورد نظر او (یعنی علم قاعده‌مندی که قواعد آن به همه موارد مشابه در حال و گذشته قابل تعمیم باشد و به تاریخ‌نگاری امکان پیش‌بینی قطعی بدهد) باید از رشته‌ای مقدمات دیگر هم برخوردار باشد تا امکان تبدیل شدنش به علم محض در این حوزه فراهم آید. مهم‌ترین این مقدمات عبارتند از:

الف. تاریخ و تحول جامعه‌ها بر اساس قواعد مشخص و تغییرناپذیر رقم می‌خورد و همواره و در همه جا قاعده‌مند است.

ب. بشر می‌تواند این قواعد را شناسایی و کشف کند.

ج. این قواعد درباره تمام جوامع صادق است.

اما اگر قضاوتی منصفانه داشته باشیم، آیا می‌توانیم به چنین چیزی باور پیدا کنیم؟ به طور قطع، پاسخ به این پرسش منفی است؛ زیرا قوانین تاریخی مورد نظر مطهری یا تا کنون کشف نشده و یا دست کم، هیچ تاریخی بر بنیاد آن‌ها نوشته نشده است. همچنین خود مطهری او نیز به نمونه‌ای از این نوع تاریخ‌نگاری‌ها اشاره نمی‌کند. با توجه به این مقدمات، باید تمام آثار تاریخی موجود را در حکم آثار نقلی شمرد یا تاریخ علمی؟ اگر آن‌ها را تاریخ نقلی فرض کنیم، پس تا کنون تاریخ علمی نوشته نشده است؛ و اگر آن‌ها را تاریخ علمی بدانیم، واجد ویژگی‌های تاریخ‌نگاری علمی نیستند. حتی آثار مکاتب تاریخ‌نگاری مهمی چون «آنال» فاقد ویژگی‌های «تاریخ علمی» مورد نظر مطهری است. پرسش مهم‌تر این است که تاریخ علمی کی نوشته خواهد

شد؟ آیا با وجود پیشرفت‌های فزاینده ذهنی، علمی و فنی بشر، چنین علمی بعدها امکان ظهور پیدا خواهد کرد یا برای همیشه از دسترس بشر به دور خواهد ماند؟

به گمان این جانب و با توجه به ویژگی‌های ماهوی علم تاریخ، چنین آرمانی قابل دستیابی نیست. تردیدی نیست که مطهری در تعریف «تاریخ علمی»، از یک سو، سخت تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و از دیگر سو، متأثر از نگرش‌های جامعه‌شناسان پوزیتیویست است. قرآن در بسیاری از آیه‌ها مسلمانان را به مطالعه سرگذشت اقوام پیشین (به عنوان منبع کسب معرفت) دعوت می‌کند. برداشت مطهری از قرآن این است که تاریخ بشر بر اساس سلسله‌ای از قوانین و سنت‌ها صورت می‌پذیرد و عزت‌ها، سربلندی‌ها، شکست‌ها، حقارت‌ها، خوشبختی‌ها و ناکامی‌های تاریخی از حسابی دقیق و منظم برخوردار است و با شناخت آن حساب‌ها و قانون‌ها می‌توان تاریخ حاضر را تحت فرمان درآورد و در مسیر سعادت انسان امروز و فردا از آن بهره گرفت (مطهری، ۱۳۷۴: ۷۰؛ رادمنش، ۱۳۷۱). او برای نمونه از این آیه یاد می‌کند: «قطعاً پیش از شما سنت‌هایی به وقوع پیوسته است. پس در زمین بگردید و کاوش کنید و بنگرید پایان کار تکذیب‌کنندگان حقایق الهی به کجا انجامیده است.» (آل عمران، ۱۳۷)

مطهری سنت را به معنای قوانین قطعی و تغییرناپذیر الهی حاکم بر تاریخ معنا کرده است. این مسئله می‌تواند خطر تاریخی‌گری و نیز جبر و اصالت تاریخ را در پی داشته باشد. در حالی که در کاربست واژگان سنت و سنن که حدود ۱۷ بار در قرآن تکرار شده، کاربردهای متعدد و متنوع منظور بوده و مهم‌ترین معنای آن «طریق» و «روش» است، نه قانون و قاعده تغییرناپذیر (افتخارزاده، ۱۳۶۰: ۸۴).

به غیر از آموزه‌های قرآنی، شاید مکتب جامعه‌شناسی پوزیتیویست (اثبات‌گرا، تحصیلی، تحقیقی، تجربه‌گرا) تأثیر بیشتری بر نگرش‌های مطهری داشته است. به نظر می‌رسد، مطهری قصد داشته است نگرش‌های به‌ظاهر علمی این مکتب را با رهیافت تاریخی قرآن پیوند دهد و از رهگذر آن سنتز جدیدی به وجود آورد. اما این تلاش او (چنان‌که خواهیم گفت)، نتیجه آشکاری در پی نداشت. پوزیتیویست‌ها، تحت تأثیر علم‌گرایی تجربی قرن نوزدهم، بر این باور بودند که هر شناخت علمی و اصیل باید از روش علوم تجربی استفاده کند. از نگاه آنان، جامعه انسانی بر اساس

قوانینی مشخص، همانند قوانین طبیعی بنا شده است. در نتیجه می توان با بهره گیری از روش اثباتی مؤثر و مفیدی، جامعه را به صورت تجربی بررسی و تحلیل کرد (توسلی، ۱۳۷۴: ۵۱).

اثبات گرایی ریشه در علوم طبیعی و زیست شناسی داشت و تحت تأثیر اندیشه های لامارک و داروین، به دنبال شناخت علمی تحول جامعه بود. معروف ترین نماینده این جریان در جامعه شناسی، هربرت اسپنسر و آگوست کنت و ارنست هاکسلی بودند. به اعتقاد اثبات گرایان، یافته های علمی جامعه شناسی می توانند و می بایست هم از نظر روش و هم از لحاظ خصلت همانند علوم طبیعی باشد (گیدنز، ۱۳۸۲: ۴۵). از نگاه این مکتب، جامعه، نظامی طبیعی است که از قوانین تغییرناپذیری پیروی می کند و وظیفه جامعه شناسی دقیقاً عبارت است از کشف قوانین (فروند، ۱۳۷۲: ۶۱). به عبارت دیگر، قوانین طبیعی و اجتماعی از یک نوع اند؛ اما کاربرد اولی در نظام مادی و کاربرد دومی در حیات اجتماعی است. از نظر روش تحقیق نیز علوم طبیعی و اجتماعی همانند یکدیگر بوده و در استفاده از روش ها، هیچ انحصار یا ترجیحی بر دیگر ندارند (همان: ۶۲).

استاد مطهری در میان جامعه شناسان اثبات گرا بیش از همه تحت تأثیر آگوست کنت بوده و در آثار خود بارها از وی یاد کرده است. به عقیده آگوست کنت، وقوع رخداد های تاریخی با مراحل مختلف زندگی اجتماعی مرتبط بوده و جریان تحول جامعه، قانونی مشخص دارد که با کشف آن می توان وقایع تاریخی را به نظم در آورد (توسلی، ۱۳۷۴: ۶۱). از این منظر، جامعه شناسی در پی یافتن قاعده کلی رفتار اجتماعی است تا به کمک آن توانایی پیش بینی و کنترل حوادث و وقایع اجتماعی را بیابد و با کاربرست تجربه علمی، روابط میان پدیده ها، یعنی «قانون» را کشف کند. از نگاه او، جامعه شناسی نباید به توصیف پدیده ها اکتفا کند بلکه باید مانند علوم طبیعی، به تبیین علی پیردازد (همان جا).

مطهری در تقسیم بندی علوم نیز متأثر از آرای آگوست کنت بود. کنت علوم ساده و بسیط (مانند ریاضی) را مبنای علوم مرکب و مختلط می دانست. از نگاه او، علمی که از همه ساده تر است، در ابتدا و پس از آن علوم دیگر از جمله گیاه شناسی، جانور شناسی و سرانجام علوم انسانی، به ترتیب پیچیدگی شان قرار می گیرند و علوم اجتماعی آخرین و پیچیده ترین علمی است که با پیچیده ترین و کامل ترین موجود یعنی انسان سر و کار دارد (همان، ۶۲).

با این همه، امروزه دیدگاه اثبات‌گرایان بسیار خام، ناپخته و حتی عامیانه به نظر می‌رسد. زیرا پس از غرور کاذب عصر علم‌گرایی، علوم طبیعی اکنون متواضع‌تر از آن است که همچون اثبات‌گرایان به صراحت از کشف و کاربرد و قطعیت قانون سخن بگوید؛ چه رسد به علوم انسانی و اجتماعی. برخلاف جهان طبیعی، جهان اجتماعی جهانی مرکب از معانی است و پدیده‌های آن در ذات خود حامل معنا هستند. لذا فعالیت جامعه‌شناس یا تاریخ‌نگاری، مستلزم چیزی به نام «درک» است که در برابر مشاهده صرف پدیده‌ها - که وظیفه دانشمند علوم اجتماعی است - قرار می‌گیرد. جهان اجتماعی، جهانی ذهنی است و جهان طبیعی، جهانی عینی؛ جهان اجتماعی، جهانی مرکب از حقایق متکثر است، در حالی که علوم طبیعی به در نظر گرفتن نظم ثابت و تغییرناپذیر در پدیده‌های طبیعی معطوف است (ورسلی، ۱۳۷۳: ۱۱۶ - ۱۲۰).

یکی از مشکل‌های بزرگ اثبات‌گرایان، ایجاد فلسفه‌ای تجربی و عاری از اصالت ذهن بود؛ این امر حتی خود فلسفه اثباتی را نفی می‌کرد (همان، ۶۸ - ۶۹). همچنین آنان به جدا انگاشتن محقق از موضوع، به منظور دست‌یابی به عینیت، اعتقاد داشتند؛ این امر در علوم انسانی ابداً امکان‌پذیر نبود. ثمره این نگاه در علم، به علم‌گرایی و در جامعه‌شناسی به جامعه‌پرستی انجامید. به این ترتیب جامعه‌شناسان نسل‌های بعد، از جمله: مکاتب تفسیر گرا، تفهیمی، پدیدارشناسان، روانشناسان اجتماعی و ... این ایده‌ها را کنار گذاشتند و حتی در تعریف جامعه‌شناسی تجدید نظر کردند. اکنون جامعه‌شناسی چنین تعریف می‌شود: رشته‌ای علمی که دربردارنده روش‌های منظم پژوهش، تحلیل داده‌ها و ارزیابی نظریه‌ها در پرتو مدارک و دلایل منطقی است. مطالعه انسان‌ها با مشاهده رویدادها در جهان طبیعت متفاوت است. نتیجه‌ها و چهارچوب منطقی مطالعات اجتماعی قابل مقایسه با علوم طبیعی نیست. برخلاف اشیا در طبیعت، انسان‌ها موجوداتی خودآگاهند که به اعمال خود معنا می‌بخشند؛ ما حتی نمی‌توانیم زندگی اجتماعی را به درستی توصیف کنیم، مگر آن که پیش از هر چیز معنایی را که مردم به رفتارشان می‌دهند، دریابیم (گیدنز، ۱۳۸۲: ۴۵).

بنابراین، جامعه‌شناسی اثبات‌گرا و تاریخ‌نگاری پوزیتیویست هیچ‌کدام نتوانست بر اساس آموزه‌های خود، تاریخ‌نگاری یا مطالعات اجتماعی قانون‌مدار و قاعده‌مندی بنگارد و یا جایگاه استوار خود را در محافل علمی حفظ کند.

به‌رغم تلاش استاد مطهری برای برای تفکیک حوزه تاریخ علمی از فلسفه تاریخ، نیز با توجه به عدم تحقق «تاریخ علمی»، می‌توان به این نتیجه رسید که تاریخ علمی را یا باید جامعه‌شناسی پنداشت یا فلسفه نظری تاریخ و یا حتی جامعه‌شناسی تاریخی. این همان چیزی است که فیلسوفان علم مغرب‌زمین گفته‌اند و استاد مطهری آن را نپذیرفته است. تاریخ علمی مطهری به فلسفه نظری تاریخ نزدیک‌تر است؛ زیرا «علم به بودن» و یا بررسی «حرکت‌های غیر تکاملی تاریخ» در متن فلسفه نظری تاریخ نیز نهفته است.

به این ترتیب مطهری این پرسش‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد که بر اساس تقسیم‌بندی‌های او، پژوهش‌های تاریخی موجود در کدام جایگاه قرار می‌گیرند و تاریخ‌نگاری‌های سنتی در کدام جایگاه؟ همچنین تاریخ‌نگاری‌های روشمند که در صدد کشف قوانین نیستند، چه جایگاهی دارند؟ آیا منظور ایشان از تاریخ علمی، همان تبیین‌های تئوریک است که متأثر از برخی حوادث (از جمله انقلاب‌ها، قیام‌ها، شورش‌ها، اصلاحات، جنگ‌ها، ظهور و سقوط تمدن‌ها) نوشته شده‌اند؟ معیارها و ضوابط شناسایی و تشخیص تاریخ علمی کدام است؟ آیا کشف قوانین، وظیفه علم تاریخ است یا علم تاریخ مصرف‌کننده نظریه‌های علوم دیگر است؟ با توجه به محدودیت‌های شناختی بشر و نیز جزئی بودن و منحصر به فرد بودن رخداد‌های تاریخی، می‌توان درباره آن‌ها به قوانین قطعی و یقینی دست یافت؟

گذشته از این، مطهری انواع دیگر دانش تاریخ یا نگارش تاریخی را نادیده گرفته است؛ مواردی مانند: تاریخ اکنون^۱ یا تاریخ زنده^۲ و حتی تاریخ شفاهی^۳. همچنین در سنت تاریخی ما، تاریخ‌نگاری قدیم، از نزدیک شاهد رخدادها بود و آنچه می‌دید، می‌نوشت و این قسمت از کار آن، اعتبار و اهمیت بیشتری داشت؛ اما در تقسیم‌بندی‌های مطهری چنین تاریخ‌هایی به علت پرداختن به رویدادهای روز، اصلاً تاریخ تلقی نمی‌شوند.

1. Actual History
2. Living History
3. Oral History

علمی بودن تاریخ: عینیت، ارزش داوری و قضاوت در تاریخ

به نقل از فصل سوم کتاب *تاریخ چیست*، مطهری عواملی که علم بودن تاریخ را نقض می‌کند (کار، ۱۳۴۹: ۸۳-۱۲۸) به ترتیب زیر خلاصه می‌کند و به هریک پاسخ می‌دهد:

۱. تاریخ با رفتار انسان سروکار دارد و چون انسان موجودی آزاد، خودمختار و بااراده است، رفتارش تحت ضابطه در نمی‌آید؛ لذا تاریخ و جامعه‌شناسی نمی‌توانند علم باشند.
۲. علم دربارهٔ امور ثابت و ایستا سخن می‌گوید اما اموری که در جریان هستند تحت ضابطه و کلیت قرار نمی‌گیرند؛ به همین دلیل تاریخ به عنوان یک جریان، نمی‌تواند علمی باشد.
۳. چون تاریخ قابل تجربه نیست، علم هم نیست.
۴. تاریخ برخلاف علوم طبیعی، تحت قواعد کلی قرار نمی‌گیرد؛ لذا نمی‌تواند علم باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۷-۱۷۶).

در مورد اول، مطهری معتقد است که کلیات رفتار انسان ضابطه‌پذیر است. اما باید اعتراف کرد که انسان پیچیده‌ترین موجود است و اگر او را به صورت اجتماعی مطالعه کنیم (جامعه‌شناسی)، کشف قوانین مربوط به او دشوارتر خواهد شد. مطهری مخالف این سخن است که انسان و جامعهٔ انسانی فاقد قانون است. او معتقد به قاعده‌مندی آن‌ها است؛ اما باور دارد که ضوابط آن‌ها دشوار به دست می‌آید و ما تا کشف این قوانین فاصلهٔ زیادی داریم (همان، ۷۷-۷۸). دربارهٔ گزینه دوم معتقد است که خود جریان هم می‌تواند ضابطه داشته باشد. اصول تکامل داروین قانون یک جریان است؛ لذا قانون نباید فقط به امور ثابت منحصر شود. به اعتقاد او احکام اسلام نمونهٔ روشنی از وجود قوانین ثابت برای بشر و جامعهٔ در حال تحول است. اما آیا می‌توان قوانین دینی را مؤیدی بر وجود قوانین تاریخی تلقی کرد؟ به باور مطهری برای امور متحول باید قوانینی طرح کرد که ضابطهٔ تحول را بیان کنند؛ مانند ضابطهٔ تحولی که داروین طرح کرده است. لذا نظریهٔ فقدان قاعده دربارهٔ تاریخ و دین، غلط است (همان، ۱۸۰-۱۷۹)؛ اما مطهری در سراسر آثارش به نمونه‌ای از قوانین تاریخی که ناظر بر تحول تاریخی است، اشاره نمی‌کند.

دربارهٔ گزینهٔ سوم، یعنی نسبت تجربه و تاریخ، مطهری معتقد است که باید ابتدا مفهوم تجربه را معنا کرد. اگر منظور از تجربه، آزمایش در آزمایشگاه باشد، تاریخ به طور قطع تجربه‌پذیر

نیست؛ اما تجربه تاریخی خود تجربه مهمی است و تاریخ، آزمایشگاه بزرگی است که می‌توان تا حدودی قوانین آن را کشف کرد. به این ترتیب از نگاه مطهری تاریخ امری ضابطه‌مند است و رشته‌ای از قواعد کلی بر آن حاکم است؛ اما بشر نمی‌تواند (یا به آسانی نمی‌تواند) آن را کشف کند. با وجود این که بشر تا امروز قانون تکامل را به‌دقت شناخته است، هنوز درباره تکامل زیست‌شناسی انسان در مانده است؛ لذا طبیعی است که نتواند درباره مسائل روحی، معنوی و اجتماعی اظهار نظر کند (همان، ۱۸۴-۱۸۱).

اما مسئله این است که اگر بشر نمی‌تواند این قواعد را کشف کند، پس چگونه می‌تواند درباره تمام مواردی که گفته شد، از قانون‌مندی حرف بزند؟ آیا نباید فقدان قانون (یا عدم دسترسی به آن) را به عنوان یک واقعیت باور کرد؟ و آیا این سخن با تاریخ علمی - آن‌گونه که مطهری تعریف کرده است - تناقض ندارد؟

مطهری با توجه به جزئی بودن موضوع تاریخ، به بیان شرایط و دشواری‌های کشف قوانین کلی می‌پردازد و می‌نویسد: اگر در تاریخ به دنبال کلیت هستیم، باید فرد یا جامعه انسانی را بررسی کنیم؛ انسان‌هایی که از سویه‌های گوناگون با یکدیگر اختلاف دارند، اما از وجوه اشتراک نیز برخوردارند. از نگاه مطهری، هم در حوزه فردی و هم در حوزه اجتماعی، میان انسان‌ها و جوامع گذشته و امروز شباهت‌های فراوانی وجود دارد. از آن‌جا که انسان‌ها در شرایط مساوی (با وجود اختلاف‌هایشان)، رفتار و عملکرد مشابهی دارند، می‌توان به قواعد کلی دست یافت (همان، ۱۸۷). حکم امور مشابه درباره آنچه جایز و رواست و درباره آنچه نارواست، مانند یکدیگر است و این یعنی تعمیم تاریخ (همان، ۱۸۸). اما خود او از این مشابهِت‌ها و ضوابط مبتنی بر آن نمونه‌ای در آثار تاریخ‌نگاران نشان نمی‌دهد. سخنش نیز بیشتر ماهیت جامعه‌شناسانه دارد تا تاریخی و متأثر از جامعه‌شناسان اثبات‌گرا است.

به باور او چون طبیعت کلی تاریخ مربوط به انسان است، می‌تواند علم محسوب شود. آنچه سبب می‌شود تاریخ جنبه احتمالی داشته باشد، پیچیده بودن موضوع آن است؛ ولی انسان تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم دهد (همان، ۱۸۹-۱۸۸)، یعنی قواعد کلی در ریاضی که امری ذهنی است آسان‌تر از همه به دست می‌آید. پس از آن در طبیعت بی‌جان، سپس در طبیعت جاندار

(گیاهان)، سپس در حیوانات، سرانجام در انسان و در انسان اجتماعی از همه دشوارتر به دست می‌آید. البته این سخن، نوعی اعتراف به فقدان تاریخ علمی است.

مطهری باور دارد که اگر نشود از تاریخ اصول کلی استخراج کرد یا رخدادها را نتوان پیش‌بینی کرد، پس نمی‌توان از آن درس عبرت گرفت؛ زیرا هر درسی تابع پیش‌بینی است. اما معتقد است که در تاریخ تا حدودی می‌توان قوانین کلی کشف کرد و با همان قوانین کلی آن را پیش‌بینی کرد و از آن درس آموخت (همان، ۱۹۰).

نکته جدید مطهری در این حوزه، فهم گذشته در پرتو رخدادهای زمان حال است. یعنی همان‌گونه که انسان مسائل حال را در پرتو گذشته می‌شناسد، می‌تواند برخی از مسائل گذشته را در قیاس با مسائل حال بشناسد. او در این باره به مسأله انتقال مرجعیت از آقا سیدابوالحسن به آیت‌الله بروجردی اشاره می‌کند و آن را با مسأله انتقال خلافت پس از دوره پیامبر مقایسه می‌کند که می‌تواند نوعی شناخت نسبی از آن فضا را القا کند (همان، ۱۹۱-۱۹۲).

موانع اصلی دست‌یابی به «تاریخ علمی»

مطهری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقوله حقیقت و امکان یا عدم امکان دست‌یابی به حقیقت را به بحث می‌گذارد و این پرسش‌ها را مطرح می‌کند:

۱. آیا حقیقت وجود دارد یا تمام ادراکات ما موهوم و باطل است؟
۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟
۳. آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟
۴. آیا حقیقت حاصل از تجربه غیر یقینی است؟
۵. آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

او ضمن نقد و ارزیابی نظر سوفسطائیان حقیقت‌گریز و ایده‌آلیست‌ها درباره حقیقت، اصل عدم یقینی و نسبییت را در برخی موارد علمی (علوم تجربی) می‌پذیرد؛ اما این موضوع را در حوزه مطالعات تاریخی طرح نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵۹ به بعد). حال آن که این مسئله از موضوع‌های مناقشه‌انگیز و جدی فلسفه علم تاریخ است که او به آسانی از کنار آن گذشته است. با

این همه، وی در بررسی انتقادی کتاب تاریخ چیست اثر اچ کار به ناگزیر با بسیاری از ادعاها و رویکردهای ایشان، همراه و هم‌داستان است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: سایر مسائلی که مطهری دربارهٔ موانع دست‌یابی به «تاریخ علمی» مطرح می‌کند، نوعی واکنش به رهیافت‌ها و مباحث ادوارد هالت کار و یا تکرار آن به زبانی دیگر است. اگرچه اساساً هدف این مباحث نیز نقد و ارزیابی همین کتاب در جمع برخی از طلاب بوده است.

این مباحث به‌طور مشخص عبارت‌اند از: پیش‌بینی در تاریخ (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۹۹-۱/۱۹۳)؛ داوری در تاریخ (همان، ۱۹۷-۱۹۴)؛ دخالت ارزش‌ها در تاریخ (همان، ۱۳۰-۱۲۳)؛ شناخت واقعیت‌های تاریخی (همان، ۱۳۴-۱۳۱)؛ اخلاق و تاریخ (همان، ۲۰۳-۲۰۶ و ۲۹۷)؛ بی‌طرفی در تاریخ؛ علیت در تاریخ (همان، ۲۱۶-۲۲۰)؛ نیز مطهری، ۱۳۸۰: ۸۳-۸۸)؛ معجزه و امدادهای عیبی در زندگی بشر (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۰۳ و ۱۳۶ و ۱۷۹ و ۱۹۱)؛ نیز مطهری، ۱۳۶۸: ۱۳۸-۱۳۹)؛ نیز مطهری، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۹)؛ نیز مطهری، ۱۳۷۴: ۱۹۹-۲۰۰) که طرح آن‌ها را به مجال دیگری می‌سپاریم.

از همین رو، در موارد معدودی که از استدلال‌های این کتاب فاصله می‌گیرد، گفتارش از قوت و استحکام لازم برخوردار نیست و یا مباحثش اساساً ماهیتی تاریخی ندارد. در حقیقت، نتیجهٔ این تلاش‌ها به جای دفاع از «تاریخ علمی» به انکار آن انجامیده است. زیرا مبنای تعریف مطهری از «تاریخ علمی» چنانکه گفته شد، جامعه‌شناسی اثبات‌گرا یا تحصیلی آگوست کنت است که به علوم اجتماعی همچون علوم طبیعی به‌مثابهٔ علمی قانونمند و تجربی می‌نگرد که به انسان قابلیت پیش‌بینی می‌دهد. اما مبنای مباحث او در حوزهٔ فلسفهٔ علم تاریخ، کتاب اچ کار است که با دیدگاه اثبات‌گرایان در تعارض است. این کتاب تحت تأثیر نگرش جریان‌های فکری فلسفی آلمان از جمله ایده‌الیست‌ها و رویکردهای تفهیمی و تفسیری کسانی چون دیلتای، وبر و حتی کالینگ وود و نیز با وفاداری به نگرش‌های هرمنوتیکی و معناکاوانه نگاشته شده است. این نگرش‌ها در مجموع، به تفاوت ماهوی علوم اجتماعی از علوم طبیعی قائل است و دست‌یابی به قوانین و نیز عینیت از نوع علوم طبیعی را در علوم انسانی ناممکن می‌شمارد و با برجسته کردن تأثیر ذهن در

علوم انسانی، بر پیوند موضوع و محقق، تکرار در برداشت و نیز مسائلی چون فهم، معنا و تفسیر در تاریخ تأکید دارد و مطهری را نیز به همان نتایج رسانده است که نتیجه منطقی آن، دست نیافتن به «تاریخ علمی» و نقض تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌های استاد مطهری در حوزه فلسفه علم تاریخ است.

نتیجه‌گیری

فلسفه تاریخ مطهری بیشتر از سنخ فلسفه نظری یا جوهری تاریخ است تا از نوع فلسفه علم تاریخ. این عرصه برای او همچون همه متفکران دینی، هم جذابیت داشت و هم با روحیات و مشرب فکری اش سازگار بود. به همین دلیل دغدغه اصلی اش بیشتر اندیشیدن درباره ماهیت تاریخ، سیر تاریخ، مبدأ و مقصد تاریخ و نیز تحول و تکامل تاریخ بود که او را در این عرصه به چهره‌ای نوآور و صاحب‌نظر تبدیل کرد.

اما مباحث ایشان در حوزه فلسفه علم تاریخ، جدا از سنت‌های قیاسی در استدلال، به دلیل آن که متأثر از مبانی و مبادی متفاوت است، از نظم مضمونی و نیز از نظم موضوعی برخوردار نیست و انسجام درونی هم ندارد. زیرا نگرش‌های او در تعریف علم تاریخ، متأثر از مکتب اثبات‌گرایی است و در عین حال می‌کوشد، با منابع دینی از جمله قرآن سازگار شود. سایر مباحث ایشان در حوزه فلسفه علم تاریخ، بیشتر نوعی واکنش انفعالی در برابر مباحث یا آثاری بوده که وی کوشیده است آن‌ها را نقد و ارزیابی کند؛ مانند کتاب *تاریخ چیست؟* اثر ادوارد هالت کار. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که استاد مطهری، به استثنای تعریف تاریخ و تقسیم‌های آن، گفتار مستقلی در این باره ارائه نمی‌کند و در همین حوزه نیز بین مقوله‌های اصلی آن تفکیک قائل نشده و گاهی هم دچار تناقض‌گویی شده است. از این رو، می‌توان گفت که او در فلسفه علم تاریخ بیشتر تفسیرگر آرا و نگرش‌های موجود بوده نه چهره‌ای خلاق، صاحب‌نظر و نوآور.

بدیهی است این رهیافت‌ها هرگز از اهمیت و عظمت کار استاد مطهری نمی‌کاهد؛ زیرا او از پیشگامان اصلی طرح مباحث فلسفه تاریخ در ایران شمرده می‌شود. اما دغدغه‌های انبوه و دل‌مشغولی‌های فراوان وی هرگز به او فرصت نداد تا مباحث تکمیلی خود را در این عرصه مطرح کند. همچنین هدف اصلی او از ورود به این حوزه، بیش از هر چیز مبارزه با اندیشه‌های الحادی و

مادی‌گرای مارکسیسم در فلسفه تاریخ بود که این مسئله را به عنوان ابزار فکری و سیاسی مطرح می‌کرد و ذهن و ضمیر جوانان دانشجوی و تحصیل کرده را به خود اختصاص می‌داد. بنابراین مباحث فلسفه تاریخ مطهری را بیشتر در مواجهه با دیدگاه‌های رقیبانی که بیشترشان مارکسیسم و ملحد بودند و نیز در عرصه فلسفه نظری تاریخ باید جست‌وجو کرد. زیرا او برای ورود به حوزه فلسفه علم تاریخ که نیازمند تاریخ‌ورزی و تاریخ‌نگاری و تأمل در مبانی و مبادی این علم بود، فرصت و فضای کافی در اختیار نداشت.

منابع

قرآن کریم

- ادواردز، پل. (۱۳۷۵). *فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایره‌المعارف فلسفه*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افتخارزاده، محمود. (۱۳۶۰). *فلسفه تاریخ*. قم: آزادی.
- توسلی، غلام‌عباس. (۱۳۷۴). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*. تهران: سمت.
- رادمنش، عزت‌الله. (۱۳۷۱). *تاریخ در قرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- رضوی، ابوالفضل. (۱۳۸۶). «تاریخ فلسفه تاریخ». *مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا (ماهنامه تخصصی اطلاع‌رسانی و نقد و بررسی کتاب)*. دوره جدید، ش ۱۱۰.
- روشه، گی. (۱۳۷۶). *تغییرات اجتماعی*. ترجمه منصور وثوقی. تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). *علم چیست؟ فلسفه چیست؟* تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۵). *فلسفه تاریخ*. تهران: حکمت.
- شاله، فیلیسین. (۱۳۷۸). *فلسفه علمی یا شناخت روش علوم*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۸). *انسان و تاریخ*. تهران: قلم.
- فروند، ژولین. (۱۳۶۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کار، ادوارد هالت. (۱۳۴۹). تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی.
کاپالدی، نیکلاس. (۱۳۷۷). فلسفه علم. ترجمه علی حقی. تهران: سروش.
گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). جامعه و تاریخ (جلد پنجم مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی). چ ۴. قم: صدرا.

_____ (۱۳۷۵). فلسفه تاریخ. قم: صدرا.
_____ (۱۳۷۶). نبوت. چ ۳. قم: صدرا.
_____ (۱۳۷۹). امدادهای غیبی در زندگی بشر. چ ۱۲. قم: صدرا.
_____ (۱۳۷۴). خاتمیت. چ ۸. قم: صدرا.
_____ (۱۳۷۸). فلسفه تاریخ (۲). چ ۲. قم: صدرا.
_____ (۱۳۸۰). پانزده گفتار. قم: صدرا.
_____ (۱۳۸۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار جلد ۵. تهران: صدرا.
_____ (۱۳۶۸). مجموعه آثار جلد ۱. تهران: صدرا.
_____ (۱۳۷۴). مجموعه آثار جلد ۲، تهران، صدرا.
نوالی، محمود. (۱۳۸۰). فلسفه علم و متدولوژی. تبریز: دانشگاه تبریز.
ورسلی، پتر. (۱۳۷۳). جامعه‌شناسی مدرن. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش.