

نظری اجمالی به حکمت معنوی تاریخ و فلسفه تاریخ روشنگری

محمد مددپور

پرداختن به مباحث نظری تاریخ یکی از دغدغه‌های اصلی فصلنامه تاریخ معاصر است که تاکنون در قالب ترجمه مقالات در فصلنامه درج شده و در آینده نیز ادامه پیدا خواهد کرد. آنچه مهم است ورود صاحب‌نظران داخلی به عرصه این مباحث است که همواره تمنای آن را داشته‌ایم. خوشبختانه در این شماره یک مقاله از صاحب‌نظران و محققان داخلی در همین زمینه به تحریریه فصلنامه رسیده است که با آرزوی باز شدن باب این گونه مباحث در بین محققان داخلی به چاپ می‌رسانیم. بدیهی است که تلاش فصلنامه با هدف بارور کردن این مباحث صورت می‌گیرد. امیدواریم صاحب‌نظران دیگر این عرصه نیز فصلنامه را از آثار خود غنی و پربارتر سازند.

مقدمه: جرایب فلسفه تاریخ

ماکس هورکهایمر متفکر پست مدرن آلمانی در مقاله «سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی»^۱ می‌نویسد: «غایت و هدف تاریخ» در نوشته‌های هابز و اسپینوزا و فیلسوفان دائرة‌المعارف «جامعه بورژوازی» است، از اینجا همه تاریخ جهان باید در خدمت آن جامعه و چون خمیرمایه تاریخ بورژوازی باشد. این اندیشه کلی چونان روح فلسفه تاریخ عصر مدرنیسم و جانمایه مدرنیته و تجدد بورژوازی تلقی می‌شود، چه هنگامی که فلسفه کل‌اندیشانه تاریخ هگلی یعنی هیستوریسیسم (historicism) انکار شود، چه هنگامی که از فلسفه کثرت‌انگاران تاریخ یعنی هیستوریسیسم (historicism) دفاع کنند.

بنابراین روح فلسفه تاریخ مدرن و کلاسیک غربی براساس سازماندهی جامعه جدید تکوین یافته است. یوتوپیا‌های بزرگ رنسانس نیز غایت خویش را تحقق جامعه بورژوازی قرار داده‌اند. هرچند به نظر هورکهایمر در این جامعه زبان حال طبقات، که فراتر از وضع موجود می‌اندیشند،

۱. ماکس هورکهایمر، «سپیده‌دمان فلسفه تاریخ بورژوازی»، ترجمه سحمد پوننده، ارغنون، شماره ۱، ۱۳۷۳، ص ۱۶۱.

نومیدی است. آنها مایوس از وضع موجودند؛ زیرا هزینه‌های گذار از جامعه کهن را به جامعه بورژوازی با بی‌خانمانی پرداخته‌اند.

این طبقات، نخستین نمایندگان پروتاریای جدید هستند. آنها زمینهای خود را از دست داده و یا مجبور به کار در کارگاههای بورژوازی بودند، یا باید با شورش علیه بورژواها، در برابر تیغ و تبر جلادان کشته می‌شدند. در عین حال، این انسانها از زمین آزاد شده بودند تا در گزینش راههای تأمین حیات خویش آزادانه بکوشند. مالکیت سرمایه و سود برای نخستین بار محرک تامه تاریخ و جامعه انسانی به نظر می‌آمد. همین سود، طبقات جدید بی‌اصل و نسب اشرافی بورژوا را سازمان داده و موجب خانه‌خرابی بسیاری شده بود. از اینجا ثروت، مدار طبقات شده بود، نه تبارشناسی اشرافی، که در سراسر قرون وسطی حجیت تام داشت و به افراد مشروعیت و قدرت معنوی و مادی می‌بخشید.

در رنسانس، تاریخ جدیدی شکل می‌گرفت که همه چیز انسان را دگرگون می‌کرد. این تاریخ باید همه چیز کهن انسان را نابود و بر خاکستر آن تمدن نو برپا می‌کرد. امت واحده کلیسایی در برابر نیروهای متکثر دنیوی شکسته می‌شد و همه چیز براساس رقابتی سوداگرانه سامان می‌یافت، و غایبات حیات انسانی تکوین بهشتی زمینی بود، اما این بهشت خیالی چندان مناسبتی با واقعیت دردناک زندگی اکثر مردمان اروپا نداشت. از اینجا باید نخبگان محرومان از بهشت خیالی موهومی را در افق آینده می‌دیدند، نه حال، که آنها را چه مؤمن به کلیسای ویران شده دینی و چه امیدوار به آینده دنیوی، در بوتویای مرفی ارضا می‌کرد.

بدینسان، بوتویای اندیشه ترقی گسست و خلأ فکری نامیدان و ورشکستگان را پر می‌ساخت، و کسی را به حال خویش ناامید رها نمی‌کرد. تمدن جدید با همین بوتویاها تا عصر مارکس و ایدئولوژیهای سوسیالیستی کار خویش را به انجام رساند، و آنگاه مدعی شد که تاریخ به پایان رسیده است و فرجام و پایان تاریخ و واپسین انسان، به سخن فوکویاما، لیبرال دموکراسی آمریکایی یهودی است.

در دوران فراشد مدرنیته و تجدد نفسانی، که اوج آن قرون هفده و هجده است و به نفوق کلی اروپای جدید و سکولار منتهی می‌شود، حتی سلطنت جهانی مسیح صورتی اینجهانی پیدا می‌کند، و در جهت منافع بورژواهای یهودی - مسیحی تفسیر می‌شود. در این مقام است که تامس مور و کامپانلای کاتولیک محروم و زندانی با پاپ و ماکیاولی برخوردار، در یک مسیر از تمدن موجود با زبانهای متفاوت حمایت می‌کنند، و ایده‌آل جهانی بورژوازی را تحقق می‌بخشند. دین برای سیاستمداران بورژوا اکنون به صرف ابزار سلطه و افیون توده‌ها متبدل شده بود، و این را امثال کامپانلادرک می‌کردند. از اینجااست که او می‌گوید: «این قبا بیش از آن نخنما

شده بود که بتواند سوداگرها را پوشیده بدارد.^۱

با همین احساس است که در یوتویای مور و مدینه خورشید کامیابلا جایگاه استواری برای دین وجود ندارد. دین برای این دو متفکر بیشتر چونان ابزار عقده‌گشایی چهره نموده است. نه آنکه جلوه ایمان خالص آنها باشد. کارکرد دین برای آنها به غم ادعا، صرفاً جهت تعدیل بهره‌کشی تمام عیار نظام بورژوازی است، و اصرار بر پاکی، برخلاف نظر هابز که انسان را گرگ انسان می‌دید، یا چون ماکیاولی همه انسانها را شریر و ریاکار می‌پنداشت، چیزی جز تطهیر وضع موجود در نظامی یوتویایی نبود.

از اینجا تنورهای مبتنی بر خودپرستی سوداگرانه یا انگیزه‌های الهی عشق به هموع در کسوت رهبانی نهایتاً به تکوین تمدن بورژوازی آزاد از همه قیود متعالی مدد می‌رسانند، از این رواز نظر غایت و جوهر اندیشه ترقی تفاوتی با یکدیگر ندارند. همه این اندیشمندان با زبانها و بیانهای متفاوت پانصد سال از جامعه مدنی لیبرال بورژوازی یا سوسیال دولتی دفاع کردند. آزادی تمتع، اراده معطوف به قدرت و حقوق اینجهانی فردی و جمعی، مالکیت و اصالت انسان حقایقی تردیدناپذیر. اقتناع علمی، تزویر سیاسی یا زور نظامی سه راه مختلف برای رسیدن به هدفی واحد است: جامعه بورژوازی و پیشرفت به سوی جامعه مدنی.

این غایت و مقصد اقصی از آن‌رو اهمیت پیدا می‌کند که همه جهانیان اکنون با دستکاری شدن نظامات سستی‌شان، در تنگنایی دوزخی فرو افتاده‌اند که نمی‌توانند به اختیار درباره وضع آینده‌شان تأمل کنند؛ بنابراین، باید با سرعت به سوی این مقصد راهی تا بر اساس استانداردهای بورژوازی و جامعه مدنی پیشرفته غربی مقبول واقع گردند، و وارد نظام رسمی تجارت و توسعه جهانی شوند.

اکنون جهانی شدن و همترازی سرزمینهای فقیر جنوب با سرزمینهای ثروتمند شمال به صورت آرمان درآمده است. واقعیت و آرمان متناظر یکدیگرند نه متضاد با یکدیگر. آرمان بورژوازی اتصال همه به جامعه مدرن جهانی است، چنانکه کانت چنین می‌اندیشد یا مارکس؛ هرچند این دومی صورت سوسیالیستی این جامعه را بیان می‌کرد. به هر تقدیر، انسان غربی با آرمان توسعه بورژوازی به صورت خیالی از رنجهای واقعی رها می‌شود. یوتوپیا به منزله بهشت گمشده در تمدن جدید است؛ در حالی که در سیر تاریخ نگون‌اختری و قربانی شدن در برابر روح جمعی یا جهانی جامعه و سبهروزی و رشته بی‌پایان رنجهای انسانی را نادیده می‌گیرد.

انسان مدرن معنایی را در تاریخ جست‌وجو می‌کند که نهایتاً منجر به آزادی و رهایی و رفاه او می‌شود. این امور، با همه نشاطی که برای انسان در عصر روشنگری مهیا می‌کرد، هیچ ربطی به امور متعالی و قدسی ندارند. اساساً در جهان از این منظر مقصد و عقل و مشیتی متعالی نیز

وجود ندارد، مگر فقط در همان مقیاسی که آدمیان آنها را در جهان تحقق می‌بخشد. اگر لایب‌نیس و بوسونه و هگل قائل به روان مطلق یا مشیت الهی‌اند که بر تاریخ بشری حاکم است، با نگاه روشنگرانه مدرن، تنها انسان را مجلای آن می‌بینند، که در بسط تدریخی عقلانیت سکولار حذف می‌شود، و تنها انسان و عقل و مشیت او باقی می‌ماند، که باید جهان را دگرگون کند. این نهایت فراشد مدرنیته و سیر به سوی نیست‌انگاری مطلق است که در نیچه به پایان می‌رسد و وجود مطلق بالکل انکار می‌شود. و در این ویرانه عالم وجود متافیزیکی است که متفکری مانند هیدگر پرسش کهن درباره وجود را بار دیگر مطرح می‌سازد، و از وجود و زمان و از این‌رو، از تاریخ دیگری سخن می‌گوید.

روزگاری که سیل جهانگیر مدرنیته در غرب به پایان می‌رسد، نه‌آنکه نابود یا رفع شود، تندآبهای آن به سواحل سرزمینهای شرقی می‌رسد، و آن معنای نهفته تاریخ جدید طبقاتی را در این سرزمینها به مثابه نمایندگان رنسانس و روشنگری و بازسازی مذهبی و ایدئولوژیهای نیم‌بند مدرن برمی‌انگیزد، به طوری که تاریخ جدید صد و پنجاه ساله این سرزمینها بازار مکاره اندیشه‌هایی می‌شود که چهارصد سال گذشته در غرب در ستیز یا یکدیگر بوده‌اند - البته به نحوی مستقل - اما در شرق نیمه‌مدرن - نیمه سنتی همه چیز تبعی است، تابعی از مدنیت و سیاست غربی. حتی مدرن و صنعتی شدن و قبول دموکراسی بدون فشار سیاسی جهان غربی ممکن نیست، چنانکه زایندهای صنعتی و مدرن شده می‌گویند، آمریکاییها دموکراسی را بر آنها تحمیل کرده‌اند.

فلسفه‌های تاریخ مدرن در جهان غیرغربی نیز تابعی از اوضاع جهانی بوده است. اگر در غرب روزگاری اندیشه ترقی، اندیشه مطلق، و توسعه‌مداری و جامعه مدنی اصالت داشته در شرق نیز با آغاز تاریخ جدید این اندیشه، برتر تلقی می‌شود و هنگامی که غرب دچار بحران اقتصادی می‌شود، بعد از گذشت اندک زمانی، فلسفه‌های تاریخ مارکسی و سوسیالیستی در شرق نیز موضوعیت پیدا می‌کند. و به تبع بحران فرهنگی و معنوی قرن بیستم و طرح تئوریهای بازگشت به خویشتن و رجعت به معنویت از سوی فیلسوفان پست مدرن و حکیمان معنوی مشرب، فلسفه‌های معنوی و بازگشت به سنتهای قومی مورد توجه قرار می‌گیرد، باز نویسندگان شرقی به تناسب از فرهنگ سنتی و بومی محمل لازم را اقتباس می‌کند. مثلاً یک مسلمان «لا اکراه فی الدین» را توجیه نحوی لیبرالیسم و آزادی و «شاورهم فی الامر» را موضوع دموکراسی و کمال تدریجی ادیان در تاریخ گذشته را نشانی از تأیید تکامل حیات اجتماعی و فرهنگی سکولار در عصر مدرنیسم و اندیشه ترقی تلقی می‌کند.

در ورای این تفاسیر و قرائتهای غرب‌زده و انفعالی فلسفه غربی و حکمت شرقی در قلمرو نگاه تاریخی عصر مدرن، انسان اکنون به عصری وارد می‌شود که باید بار دو هزار و پانصد ساله تاریخی خویش را بر زمین گذارد، و طلب و تمناهای باطنی اقلیتی نیز چنین وضعی را تأیید

می‌کند. حکمت و فلسفه تاریخ راه برون شدن انسان را از وضع موجود می‌آموزد، به همان‌گونه که اندیشه ترقی به مثابه فلسفه تاریخ موتور محرک آرمانهای چهارصد ساله تمدن غربی برای فاصله گرفتن از وضع قرون وسطایی و نیل به تحقق بهشت رفاه زمینی بوده است. فلسفه تاریخ هر بار نیت باطنی انسان را بیان کرده است، اکنون نیز به نحوی نگاه به تاریخ چنین وضعی پیدا می‌کند. حکمت معنوی تاریخ در برابر فلسفه عصر روشنگری خواست انسان دینی روزگار ما را بیان می‌کند.

نوشته حاضر بررسی سیر حکمت و فلسفه تاریخ در شرق و غرب و رویاروییهای این دو نگاه در جهان، و از آن جمله ایران است که اکنون در راه غربی شدن از یک سو و صیانت حیات شرقی از سوی دیگر است. غلبه اکنون با فلسفه تاریخ سکولار اندیشه ترقی روشنگری است، اما این فلسفه با بحرانهای معاصر به ضعف مفرط گراییده است، و جاناتمایه خویش را از دست داده، ولی هنوز سیطره را با امکانات اقتصادی و فرهنگی و هنری و تکنولوژیک خود به طور تمام عیار دارد. انسان شرقی و انسان معنوی غرب به آسانی نمی‌تواند بی‌درد و رنج از این ورطه تاریخ گذر کند، و جهان در حال زایش، درد و رنج بی‌سابقه‌ای را برای عبور از خط نیست‌انگاری به جان خواهد خرید.

علم، فلسفه تاریخ و تاریخنگاری سنتی و مدرن

صورت‌های تاریخنگاری و فلسفه و علم تاریخ

در تعاریف تاریخنگاری و تقسیمات آن معمولاً چنین دریافت می‌شود که گویی تأمل درباب تاریخ به سه حوزه تاریخ نقلی، علم تاریخ یا تاریخ تحلیلی و فلسفه تاریخ با حوزه‌های منفک و مستقل از یکدیگر، صورت می‌گیرد. البته علم تاریخ از نقل حوادث تاریخی بهره می‌گیرد و فلسفه تاریخ از آن دو دیگر می‌گویند در شیوه نقلی تاریخ، صرفاً به نقل و بیان حوادث از زبان مستقیم و غیرمستقیم حاضران در واقعه و یا راویان اخبار پرداخته می‌شود. تاریخ مجموعه‌ای از گزارشهاست بدون تحلیل و ارزشگذاری عناصر و اعمال انسانی مگر به صرف توصیف و بیان بی‌واسطه امور. چنانکه تاریخ طبری و مغازی واقعی چنین است و تاریخ مسعودی (مروج الذهب) قدری از آن فاصله می‌گیرد؛ و گهگاه به ارزشگذاری و نگاه تحلیلی کم‌رنگی تمایل پیدا می‌کند، چنانکه تاریخ ابوعلی مسکویه نیز چنین است و او تاریخ پیامبر و اسلام را به شیوه عقلی معتزلی وار نگاشته است. از این نظر نگاه او را بعضی از نویسندگان روشنگران^۱ می‌دانند.

۱. روشنگری (Enlightenment) نوعی تمکرات است که به تاریخ جوان بیداری این جهانی مبتنی بر قوانین

از این تمایل می‌توان تمایز تاریخ تحلیلی و تاریخ نقلی را درک کرد. شیوه تحلیلی تاریخ‌نگاری را بعضاً نوعی از فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ یا فلسفه علم تاریخ نیز تعبیر می‌کنند. اما این نگاه به تاریخ در حقیقت، تاریخ تحلیلی نیست بلکه نوعی شبه فلسفه است.^۱ از آنجا که مورخ به مطالعه گذشته و بررسی آثار و اعمال صورت گرفته حوادث و رویدادها و نحوه تحقق امور و اوضاع و احوال در تمدنهای گذشته انسانی می‌پردازد؛ بنابراین، تاریخ و تاریخ‌نگاری در اینجا ناظر به صرف ظاهر وقایع گذشته و گزارش آن نیست، بلکه با مطالعه و تأمل و بررسی تحلیلی گذشته سروکار دارد. این نوع تاریخ‌نگاری در نظر برخی در عداد علم تلقی می‌شود، در حالی که اگر آن اولی در قلمرو ادبیات و داستان باشد، و از این منظر شاید ارسطو که شعر را عالی‌تر از تاریخ می‌داند، نظرش تغییر کند.

فلسفه نظری تاریخ و فلسفه علم تاریخ

اما فلسفه تاریخ یا به تعبیری فلسفه نظری و جوهری و ماهوی تاریخ؟ فلسفه تاریخ، بر اساس موضوع‌اندیشی، به تاریخ فراتر از خبر و اخبار و گزارش می‌نگرد. مخالفان فلسفه تاریخ معتقدند تا اواخر قرن هجدهم، یعنی تا عصر خرد و روشنگری یا قرن انوار، تاریخ به طور حرفه‌ای و تخصصی در کار نبوده، و از این قرن تاریخ به معنی حرفه‌ای و تخصصی به تدریج شکل می‌گیرد. بنابراین، این گروه چنین می‌پندارد که فیلسوفان تاریخ «روح گذشته و کل تاریخی» یا «روح زمانه (cist eit)» به معنی هگلی لفظ را می‌کاوند،^۲ در حالی که چنین روحی،

→ عقلی فارغ از امور قدسی و عرشی می‌نگرد.

۱. این نوع فلسفه تحلیلی یا فلسفه علم تاریخ، برجسته‌ترین نماینده شناخته‌شده‌اش در حال حاضر کارل پوپر است. با کتاب فقر تاریخ‌نگاری به ترجمه صحیح «درماندگی مذهب اصالت کل تاریخی، یا هیستوریسیسم (istoricism)». این کتاب با نقد فلسفه نظری وجود و تاریخ به «مذهب اصالت تاریخ» یا هیستوریسم (istorism) گراید. و از موضع فلسفه علم تاریخ هرگونه کل تاریخی اعم از خدا، روان مطلق، اراده، جهان، جغرافیا، فرهنگ و غیره را نفی کرده و معتقد به اصالت حوادث متکثر تاریخی است؛ و به اعتقاد او هیچ امر ماورایی یا معقول کلی در پس حوادث تاریخی وجود ندارد. قبل از کتاب فقر تاریخ‌نگاری پوپر باید از کتاب تاریخ چیست؟ ای. ایچ. کار نام برد که رساله‌ای دقیق‌تر و روشن‌تر براساس اصول روشنگرانه متعارف تاریخ‌نگاری غربی است، و سالها قبل از انقلاب در ایران ترجمه و منتشر شده است. به هر حال تاریخ به این معنی موضوع و ماهیت کلی ندارد و محدود به مسائل است، و عالیم تاریخ باید به مسائل و حوادث بپردازد. از دیگر فیلسوفان مشهور علم تاریخ کالینگود، کروچه، والش و درای، گاردینر و گلی است.
۲. هگل ذیل پدیدارشناسی روح می‌کوشد از طریق مطالعه نمودها و جلوه‌های روح، از سیر و سلوک آن آگاه شود و ذات آن، یعنی «روح» را فی حد نفسه می‌شناسد. روح زمانه نیز از طریق مطالعه آثار تاریخی فهمیده می‌شود.

بنیادی متافیزیکی و مابعدالطبیعی و نظری دارد، و عقل قادر به درک موجودیت آن نیست.

این مخالفان در حقیقت متأثر از فلسفه کانتی و نوکانتی‌اند و مابعدالطبیعه به معنی تعاطی عقلانی نظری را محال تلقی کرده آن را ناممکن و مهمل می‌دانند؛ زیرا آنها به قضایای تحلیلی متکی‌اند؛ حتی از قلمرو عقل عملی کانت که کلیات عقلی و مبادی ماوراء طبیعی مانند روح و عقل و خدا را اثبات می‌کرد، تخطی می‌کنند و معتقدند کانت نیز راه خطا پیموده و راه شاعرانه و تخیلی فیلسوفان قرون وسطایی را پیش گرفته است. در فلسفه تحلیلی و انتقادی تاریخ، به زعم طرفداران آن چونان فلسفه تاریخ، نظر به موضوع و نفس «تاریخ و گذشته» نیست، بلکه به «علم و مطالعه تاریخ گذشته» نظر می‌شود؛ اما در فلسفه تاریخ موضوع‌اندیشی و چرایی، تاریخ به عنوان یک کل مورد تأمل قرار می‌گیرد، نه مسائل تاریخی صرف. در حقیقت، فیلسوف تاریخ، متعاطی «جهت جامع» و «علل‌العلل» و «روح» تاریخ است؛ او حقیقت تاریخ را می‌جوید و پژوهش می‌کند. اما فیلسوف تحلیلی پوزیتیویستی و نوکانتی به تحلیل و نقد متدولوژی پژوهش تاریخی و عنصر‌گزینش، تفسیر و گزارش تاریخی، پیش‌بینی تاریخی، میل و سمت و سوی حوادث تاریخی، مفهوم قانونمندی تاریخی، نسبت ارزش و دانش تاریخی، دخالت ارزشها در داوری و حکم تاریخی، امکان تجربه حوادث تاریخی، تئوریا و مدلها، تفاوت فلسفه تاریخ و تاریخ و غیره می‌پردازد و نهایت آنکه، این‌گونه «فلسفه علم تاریخ» به نفعی هر امر کلی و معقول اول و ثانی در تاریخ می‌رسد.

با این اوصاف، فلسفه تاریخ و فلسفه علم تاریخ از نظر نوع تلقی و اصول و مبانی، مستقل به نظر می‌آیند، و هر کدام برای خود اصول و مبانی مشخصی دارند. مثلاً فلسفه تاریخ به مونیزم (monism) گرایش می‌یابد و فلسفه علم تاریخ به پلورالیسم (plurism) و رلاتیویسم (relativism).

نفوذ فلسفه علم تاریخ در ایران

برخی نویسندگان ایرانی، به ویژه پس از انقلاب، با جهت‌گیریهای سیاسی آشکار تحت تأثیر فیلسوفان معاصر علم تاریخ، از جمله زی‌موند کارل پوپر، معتقدند تا «فلسفه علم تاریخ» نداشته باشیم نمی‌توانیم فلسفه نظری تاریخ بنا کنیم. دادن قانونهای بلند و فراگیر برای سراسر تاریخ، فرع بر این است که امکان بودن و یافتن چنین قانونهایی مسلم شده باشد؛ و این موضوعی است که «فلسفه علم تاریخ» بدان می‌پردازد.^۱ نتیجه آن است

۱. عبدالکریم سروش، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷ ص ۲۶، ۲۵.

که اساساً فلسفه تاریخ وجود ندارد و امری وهمی است. این نویسندگان به تاریخ و وقایع آن چونان وجود متکثر بدون وحدت ذاتی می‌نگرند، حتی به قرآن و نهج‌البلاغه نیز با دید فلسفه علم نگاه می‌کنند، و معتقدند قرآن به فلسفه تاریخ نمی‌رسد. اما ناخودآگاه می‌پذیرند که غیگویی و پیشگویی قرآن در باب تاریخ وجود دارد، از جمله غلبه مستضعفین، اما این میل (اصطلاحی از فیلسوفان علم تاریخ) قانونی علمی نیست!! بنابراین، کلام قرآن را نمی‌توان سخن علمی دانست، بلکه صددرصد غیگویی است که فقط از خدا و پیامبران ساخته است و بس!! در نتیجه، کلمات نبوی علمی نیستند، اما کلمات پوپر و کالینگوود و کروچه و کار علمی‌اند.^۱

ظاهراً به روایت شبه پوزیتیویستی پوپری بومی شده، اظهارات قرآن تعمیم‌های استقرایی است، و نتیجه‌گیریهای مشخص با برد محدود و معین در قرآن یافت می‌شود: و کم اهلکنا من قریه بطرت معیشتها: «چه قریه‌ها را که به خاطر خو کردن به رفاه و فساد بر انداختیم». این قانونی کلی مبتنی بر استقراء جزئی است. انتقال از مورد به موردی مشابه و قاعده مقارنت. این قوانین مانند همه قوانین علمی استقرایی پیش‌بینیهای مشروط و ابطال‌پذیر و علمی است. جالب آن است که نویسنده کتاب فلسفه تاریخ معتقد است نهج‌البلاغه علی‌علیه‌السلام نیز سخن از قوانینی اجتماعی - تاریخی به طور مشروط و ابطال‌پذیر می‌گوید، که در آنها نشانی از فلسفه‌های پرمطراق نظری تاریخ نیست.^۲

اما چگونه نتایج حاصل از راسیونال کریتیک (مذهب عقل انتقادی) که به هیچ جواب مثبتی نمی‌رسد و حتی اصل علمیت را ابطال‌پذیری و نه تحقیق و اثبات‌پذیری - تلقی می‌کند، می‌تواند نظری اثباتی نسبت به فلسفه تاریخ صادر کند، در حالی که قادر به درک ماهیت اشیاء نیست؟ به قول مولانا:

عجز از ادراک ماهیت عمومی حالت عامه بود مطلق مگو
زانکه ماهیات و سرسزشان پیش چشم کاملان باشد عیان

حقیقت آن است که ادراک ماهیت و سرسز ماهیات یعنی اسماء‌الله در عرف حکمای الهی اساساً در قلمرو علم نمی‌گنجد؛ بنابراین انکار ماهیت نیز نمی‌تواند در این قلمرو و ساحت نابینایی و حالت عامه نسبت به ماهیت بگنجد، و «مطلق‌گویی» حاصل شود. بدین معنا شبه فیلسوف و متفلسف انکار کلی می‌کند، تا مطلق و کل خویش را اثبات کند؛ زیرا هر نفیی مستلزم و مقتضی اثبات است. فلسفه رقیق فیلسوفان علم چنین است.

۱. همان، ص ۵۵، ۵۶.

۲. همان، ص ۵۶، ۵۷. نویسنده فلسفه تاریخ قانون علمی اجتماع را حکم خدا و قضای الهی می‌داند. و آن را روشنگرانه بر اساس اختیار و آزادی مطلق انسان تفسیر می‌کند که نکته‌ای قابل تأمل است.

اما اینکه فیلسوفان اصیل غربی علم چه می‌گویند، نیاز به بحثی مفصل دارد که بعد از پرداختن به فلسفه تاریخ بدان باز می‌گردیم، و از ماهیت و حقیقت آن پرسش می‌کنیم، تا باطن این نوع تفکر انتقادی را درک کنیم، و نهایتاً این پرسش ماهوی را از این جریان روشنگری قرن هیجدهمی و کانتی، که در قرن بیستم مجدداً مانند جریان احیاء تفکر کانتی بعد از فلسفه کل‌انگار و سیستم‌اندیش آلمانی از فیخته و شلینگ تا هگل و مارکس، بازگشته است، مطرح سازیم.^۱

تأسیس فلسفه تاریخ جدید و عصر روشنگری

اما فلسفه تاریخ جدید؟

تأسیس فلسفه جدید در قرن هفده از سوی دکارت راهی نو برای بیان سیستمی و جمعی آراء متکثر فلسفی و علمی در یک مجموعه وحدانی به نحوی بشردارانه بود. گفتار در روش درست بکار بردن عقل و بیان به کارگیری صحیح آن و دعوی نقص ذاتی تفکر قرون وسطایی که ابتدا به نحوی شهودی در نظر دکارت آمد، تلویحاً همه فلسفه‌های بعدی کلاسیک و مدرن غربی را در درون خود به همراه داشت، از جمله مباحث تفریقی فلسفی مانند فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه علم، فلسفه تاریخ و...

اما بنیاد فلسفه دکارت چه بود؟ «کوگیتو» (من اندیشمند و متفکر) که به مثابه ذهن (subject) و فاعل شناسایی همه چیز را متعین (object) و متعلق خود می‌کند. خدا و جهان بر مدار بشر و تفکر او اثبات می‌شود. بشر اکنون در فلسفه تازه تأسیس شده، موضوع و دایره مدار کائنات تلقی می‌شود. بنیاد و ذهن‌گرایی قرون وسطی فراتر از انسان، سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. از این پس همه فلسفه‌ها بر مدار تفکر خودبنیاد (subjective) انسان تکوین پیدا می‌کنند. انسان جدید با این وصف فراتر از همه موجودات تلقی می‌شود؛ فکر او نشان این برتری است. دکارت با این «فکر برتر» فلسفه خویش را بنیان می‌نهد. غایت فکر انسانی ترقی و پیشرفت اینجهانی اوست. پس انسان در گذر زمان پیشرفت می‌کند، چنانکه انسان کنونی از انسان قرون وسطایی مترقی‌تر است. چنین بود که بنای فلسفه تاریخ جدید و مبنای آن گذاشته شد.

۱. فیلسوفان آلمانی پس از کانت به طرح سیستمی (هیت تألیفی) فلسفه پرداختند. و سعی کردند از دوآلیسم کانت از جمله فاصله پرنانندگی ذهن و عالم معقول (نومن) بگذرند و به وحدت رسند، که فیخته و شلینگ با «من استعلایی» آغاز کردند. و هگل به «روان مطلق» idea رسید، و فلسفه طبیعت، روح و خدا و تاریخ را به نحوی وحدانی طرح کرد، اما از آنجا که همگی ذهن‌گرا و خودبنیاد بودند، اصالت وحدانی نداشتند، نکتة آن است که از کانت تا هگل یک چیز می‌گفتند: همه به ترقی و کمال تدریجی جهان و تاریخ به سوی غرب معتقد بودند.

بسیاری چنین می‌پندارند که گویی فلسفه تاریخ در عصر روشنگری قرون هفده و هجده تأسیس شده است. اما نه چنان است که «تاریخ» به مثابه یک‌کل فقط از عصر روشنایی و قرن انوار مورد تأمل قرار گرفته باشد.

در واقع، فیلسوفان روشنگری در این عصر تاریخ را به پیشرفتی در جهت مذهب اصالت عقل تفسیر و تأویل کردند، و برای نخستین بار به مثابه پیشرفتی انسان‌مدارانه نگاه کردند که در آن اثری از امری ماوراء طبیعی و غیربشری دیده نمی‌شود، و به همین جهت است که مورخان علم، آغاز تاریخ علم واقعی و صحیح را به اروپا و تاریخ جدید مختص می‌دانند، و معتقدند علم و حتی فلسفه جز در پاره‌ای از تاریخ که مربوط به دوره یونان و روم می‌شود، در دیگر ایام آمیخته به تئولوژی و اساطیر و ادیان بوده است. حتی علم و فلسفه یونانی را نیز به جهت آمیختگی به متافیزیک غیرتجربی - حسی ایجابی (positi e) ناقص تلقی می‌کنند.

از نظر فلسفه تاریخ فیلسوفان روشنگری، تاریخ پیشرفتی از تاریکی به روشنایی است، و به انتظار همه این فیلسوفان در آینده پیشرفت بیشتری که همان تحقق کامل‌تر آرمانها و ایده‌آلهای عصر عقل‌ابزاری انسان بود، حاصل شود.

از اینجاست که کاپلستون در جلد ششم تاریخ فلسفه به این معنی خاص از مباحث تاریخی توجه کرده است، و آن را از فلسفه صوری یا تحلیلی تاریخ^۱ که از آن «فلسفه تحلیلی تاریخ» و نقد روش تاریخی است و مورخان آن را به کار می‌برند متمایز می‌داند؛ از آن جمله، پرسشهایی است درباره مفهوم واقعه تاریخی، درباره ماهیت و نقش تفسیر اطلاعات و درباره سهم بازسازی خیالی تاریخ و پیشرفتهای آنها در تفسیر و بازسازی تاریخی و غیره.

اینها از نظر کاپلستون برسپهای فراتاریخی یا مفهومی تاریخی است. اما فلسفه تاریخ به موجودیت انضمامی و سیر حوادث تاریخی نظر دارد و الگوها و روحی کلی را در تاریخ جست‌وجو می‌کند. کاپلستون ظاهراً خود به «فلسفه تاریخ» به این معنی باور ندارد. او معتقد است فلسفه تاریخ با اعتقاد پیش‌ساخته مأخوذ از فلسفه الهی و یا مابعدالطبیعه غیر الهی، تاریخ انسان را به نحوی اجتناب‌ناپذیر به سوی نیل به غیایتی در حرکت می‌داند. مورخی می‌کوشد با نظریه‌ای ماقبل تجربی (فلسفه تاریخ) سیر واقعی حوادث تاریخی را مطالعه کند، و در واقع از حوادث برای تأیید نظریه ماقبل تجربی خود بهره گیرد. کاپلستون بوسونه و هگل را از این دسته فیلسوفان تاریخ می‌داند؛ در حالی که مونتسکیو می‌کوشد قوانین تاریخی خود را از تاریخ مبتنی بر تجربه استنباط کند.

۱. A formula of philosophy of history: critica phi osoph در باب تمایز اجمالی این دو، رجوع شود به همین کتاب کاپلستون، ترجمه منوچهر بزرگمهر و اسماعیل سعادت، صص ۲۲۹-۲۲۵.

اهمیت این نظر آن است که کاپلستون با وضع نونومیستی (neo thomism) خود می‌کوشد با این عقیده روح روشنگری، که در فلسفه قرون وسطی و کلاً عالم قرون وسطایی - که خود او از آن عالم آمده بود - تشکیک می‌کرد و آن را تنزل در سیر کمال حیات انسانی بعد از یونان و روم می‌دانست، به رد فلسفه تاریخ بپردازد؛ در حالی که در سراسر قرون وسطی نحوی از تفکر تاریخی فلسفی و حکمی بر اذهان و قلوب سیطره داشته است، از جمله بر تفکر الهی سن توماس آکوئیناس که بوسونه به نحوی انسان‌مدارانه آن را تکرار می‌کند. به اعتقاد بوسونه، یک طرح ابداعی مشیت الهی فرمانروای تاریخ است - که این از فلسفه‌ای الهی اخذ شده است.

به هر حال، به‌رغم برخی آراء نویسندگان متأله مسیحی و مسلمان، نمی‌توان وجود فلسفه تاریخ را به سادگی رد کرد، به ویژه هنگامی که به ماهیت تفکر انسان نظر می‌کنیم؛ او موجودی است که تقرر زمانی و تاریخی دارد، وجود او را وجودی تاریخی خوانده‌اند، و او همواره به جهت جامع حیات تاریخی خود نظر داشته و به نحوی ارزشی به سیر تاریخی پرداخته است. گاه سیر تاریخ خویش از تاریکی به روشنایی دیده است و گاه از روشنایی به تاریکی. چنانکه نیچه آن را فراموشی دوهزار و پانصد ساله هیچ‌گرایانه وجود می‌خواند. در نظر او اراده معطوف به قدرت و اراده، منشأ چنین سیری بوده است. کاپلستون خود می‌پذیرد که نمی‌توان هرگونه فلسفه تاریخی از نوع ویکو و متسکیو را به نحوی کاملاً ماقبل تجربی مردود دانست، و درباره فلسفه‌های تاریخی - که در تصور تاریخی از فلسفه الهی یا مابعدالطبیعه اقتباس شده‌اند - نیز معتقد است که آنها فرض خود را بی‌غل و غش و بی‌برده بیان می‌کنند. آنها نسبت به فلسفه‌های تاریخی که در حقیقت امر فرض می‌کنند تاریخ به نحوی اجتناب‌ناپذیر به سوی غایتی در حرکت است، اما این فرض را پوشیده نگاه می‌دارند، مرجح‌اند.

نکته قابل تأمل آن است که نویسندگان متفلسفی چون کارل پوپر در تئوری «عالم سوم» خویش به چنین نظر ماقبل تجربی نهان‌روشانه‌ای معتقدند. در حقیقت، هیچ فیلسوف علم تاریخی قائل به انحطاط تاریخ مدرن نسبت به گذشته نیست، هر چند که قائل به حرکت زیگزاکی تاریخ باشد، اما این سیر صورت کمالی داشته است.

مشکل فلسفه تاریخ مبتنی بر الهیات (فلسفه الهی) یا مابعدالطبیعه، از نظر کاپلستون این است که کاملاً متکی به حدود داده‌های وحیانی است و نسبت مشیت الهی با حوادث تاریخی را وحی باید روشن کند، که خود به نحوی غیبگویی و پیشگویی است. با این فلسفه تاریخ فراتر از توماس آکوئیناس نمی‌توان رفت، اما او نظر بوسونه را متأثر از فیلسوفان تاریخ و به جهت جایگزین ساختن فلسفه با الهیات، بی‌اعتبار می‌داند. از اینجا می‌توان دریافت که نظر کاپلستون بیشتر معطوف به نفی جنبه تقلیل بخشی فلسفه تاریخ

روشنگری نسبت به دین و حیانی مسیحی است نه نفی کلی فلسفه تاریخ، که آن را به نحوی تأیید می‌کند؛ حتی آنجا که از نفی معرفت علمی در قلمرو فلسفه تاریخ سخن می‌گوید، دغدغه او برای اثبات علمی مدعیان سکولار نفی تفکر الهیاتی نوتومیستی خویش است.^۱

با یک نظر اجمالی به این آراء، می‌توان دریافت که، به هر حال، متفکران به تاریخ اندیشیده‌اند، و همه به نحوی به فلسفه تاریخ آشکار یا پنهان در نگاه تاریخی خود تعلق دارند، و ما در تأمل ماهوی تاریخ نباید به فضای منطقی و مفهومی صرف این فلسفه‌ها نظر داشته باشیم، بلکه باید بیندیشم فیلسوف در ورای ظاهر مفهومی فلسفه تاریخ پنهان و پیدای خویش چه نظری داشته است، و اثباتش معطوف به چه و انکارش معطوف به چه ماهیت و کل تاریخی است؛ وگرنه مانند کاپلستون در مغاک تاریک مفهوم‌اندیشی صرف فرو می‌غلطیم، و با ابتدای به فلسفه روشنگری قرن هجدهم و مذهب اصالت علم به نفی علمیت تفکر حکمی تاریخی معطوف به وحی و دین می‌رسیم. در حالی که در مقام سکنتی در منظر دین و ساحت قدس علمیت بسیاری از علوم ظنی ابطال‌پذیر به تعبیر متعارف ساقط شود و بی‌اعتبار می‌شود.

حال، پرسش قبلی خود را در باب حکمت و فلسفه تاریخ تکرار می‌کنیم و آن این است که آیا فلسفه تاریخ از دوران روشنگری پایه عرصه وجود نهاده است یا ریشه‌های کهن‌تری دارد؟

حکمت و فلسفه تاریخ ماقبل عصر روشنگری

فلسفه تاریخ ماقبل یونانی و یونانی

نخستین نظری که در جهان ماقبل متافیزیک یونانی (ماقبل سقراطی) در باب تاریخ مطرح شده، از کتابهای مقدس ادیان و حیانی و غیر و حیانی مانند تورات و اوستا و ودا می‌آید، و این نظر به رجعت دوری (cyclic return) در تاریخ جهان باز می‌گردد، که در ادیان سامی و هند و ایرانی نظر به سیر از کمال به انحطاط و سرانجام کمال مجدد، و نهایتاً قیامت کبری دارند: از عصر طلایی به عصر آهن یا از عصر برهمن به عصر شودرا،

۱. در نظر نویسندگان ایرانی مخالف فلسفه تاریخ نیز چیزی شبیه به این نظر می‌بینم؛ اما در این آراء اساساً نفی نظریه عصر روشنگری در کار نیست، بلکه نقد پوپری فلسفه علمی - مارکسیسم - به ادعای مارکسیست‌ها به طور باواسطه و غیراصیل مطرح است. مشکل مباحث بومی آن است که بیشتر انعکاس جدالهای اصیل جریانهای فکری جهانی است که در دوران پوپر به عصر جنگ سرد میان لیبرالیسم دموکراتیک و سوسیالیسم مارکسیستی تعلق داشت، و کتابهایی از جمله بی‌نواهی هیستوریسیسم و جامعه باز و دشمنانش در چنین فضایی نوشته شده است.

از عصر روشنایی انبیاء و اولیاء تا عصر ظلمت آخرالزمان و سرانجام ظهور موعود^۱. همین نظر با قطع نظر و تعلق به وحی و نبوت و آخرت در یونان سقراطی صورت مابعدالطبیعی و فلسفی می‌گیرد؛ از اینجا می‌توان مبدأ فلسفه تاریخ را یونان دانست. در حالی که اطلاق نام فلسفه بر تفکر عصر ادیان و اساطیر ماقبل یونان نارواست، و از اینجا به تعبیر حکمت تاریخ برای ادوار دینی و اساطیری می‌رسیم.

در سنت فکری افلاطونی، که بر فلسفه یونانی حاکم است، وقایع تاریخی به جهت ضرورت و تطوّر و تعلق به عالم کثرت فوئمنها اعتباری ندارند. آنچه از حقیقت و وجود برخوردار است همان مثالهای جاویدان (ایده‌ها) است. اما در بطن نظر مابعدالطبیعی افلاطون دائماً آن نگاه رجعت دوری تکرار می‌شود، هر چند در قلمرو فلسفه نظری صرفاً یونانی فراموش می‌شود؛ چنانکه در ارسطو نیز چنین می‌بینیم؛ آنجا که به صورت نوعی توجه دارد، شعر را به جهت عطف به کلیات معتبرتر از تاریخ معطوف به جزئیات می‌داند.

افلوپین نیز ضمن همان نگاه دوری عصر عتیق ادیان و اساطیر، عالم انسانی را در صدور و بازگشت روحانی نفس به سوی خدا می‌بیند. رجعت جاودانه نفس به سوی خدا یا نفس کلی یا عالم مُثُل از مبانی مابعدالطبیعه یونانی است، چنانکه رواقیان نیز به آن نظر دارند، و در تاریخ و جهان نیز به سیر ادواری می‌اندیشند. به هر حال، یونانیان به رغم بی‌اعتبار دانستن عالم کثرات، در متن کثرات دچار نیست‌انگاری شده بودند و رابطه شاعرانه و سُکرآمیز ماقبل سقراطی خویش را با وجود موجودات از دست داده بودند، چیزی که نیچه و هیدگر بدان متذکر شده‌اند، و مسیحیت و اسلام از آن به بیگانگی بشر از خداوند و از خویشتن اصیل فطری خویش تعبیر کرده‌اند.

حکمت و فلسفه تاریخ از نگاه مسیحیت و اسلام

تاریخ از نگاه یهودیت و مسیحیت و اسلام سلسله‌ای از ادوار تکراری نیست، بلکه سیری است به سوی آخرت که از آدم تا خاتم ادامه پیدا می‌کند، گرچه اختلاف جزئی در باب خاتم، وجود دارد، ولی هر سه به نظر واحد در باب ظهور موعود می‌رسند که پس از آن قیامت کبری فرا می‌رسد، و طومار تاریخ جهان در هم می‌پیچد. در تفکر هندوچین و یونان رجعت دائمی ادوار غلبه دارد، اما در نگاه ادیان و حیانی سیر به سوی کمال و غایت الهی است، هر چند در میانه راه «عصر ظلمات آخرالزمان» فرا می‌رسد و با آتش و حریق جهانی عالم، دنیا نابود می‌شود و به اصل خود بازمی‌گردد. به قول شیخ محمود

۱. درباره این آراء به کتاب حکمت معنوی و ساحت هنر از رافع این سطور مراجعه شود.

شبهت‌ری:

بُود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پدید و گه ز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی	مراتب را یکایک باز دانی
نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
ظهور کل او باشد به خاتم	بدو یابد تمامی هر دو عالم

در نگاه مسیحیت، جهان دو دوره تاریخی را گذرانده است: دوره عهد عتیق بشر با خداوند است که تورات در آن نازل می‌شود، و عهد جدید که با مسیح تحقق یافته و آغاز شده است؛ و پس از مصلوب شدن او به دست یهودیان و رومیان و زنده شدن و عروج او به آسمانها و سپری شدن یک دوره یا چند دوره هزاره‌ای سرانجام به زمین بازمی‌گردد، و در «مکاشفه یوحنا» می‌خوانیم که عیسی مسیح (علیه‌السلام) دجال (آنتی‌کریست) را نابود و بر تخت فرمانروایی خدایی به عدل می‌نشیند. کلیسا در قرون وسطی، خود را جانشین و نائب عیسی مسیح (ع) تلقی می‌کرد که جهان را مهیای ظهور او می‌سازد، پس از آنکه یهودیان و رومیان نابود یا تضعیف می‌شوند وقایع آخرالزمانی (scato o ica) رخ می‌دهد.

در میان حکمای مسیحی قدیس آوگوستینوس برجسته‌ترینشان بر اساس همین تلقیات انجیلی و توراتی کتاب شهر خدا (i itate dei) را نوشته، و کلمات انجیلی را به صورت کلامی در حکمت تاریخی خویش گنجانده است. بنابراین او، از عهد عتیق و جدید و مشهورات و مسلمات افکار عمومی مسیحیان و تلقی آنها از بیان و حیاتی تاریخ و نسبت مشیت الهی با آدمیان، از عصر هبوط تا عصر مسیح، نمی‌رود. البته با نظر به حکمت تأویل و رمزی خویش تفاسیری از تلقی تجسد و اتحاد الوهیت و ناسوتیت در مسیح و نسبت جسم و روح مسیح با کلیسا به دست می‌دهد.

جان کلام آنکه مسیحیت در قلمرو تاریخ با آنچه که در قرون جدید از مابعدالطبیعه و فلسفه رسمی جدید در فلسفه تاریخ تلقی می‌شود، نسبتی ندارد، و از اینجا از نگاه کاپلستون، در دیدگاه مسیحیت چیزی به نام فلسفه تاریخ نمی‌تواند وجود داشته باشد. و سخنان آوگوستینوس چیزی جز تفسیر دینی تاریخ براساس حکمت مسیحی نیست، از جمله مشاهده تاریخ در فراشد تطوری کمالی در جهت غایتی الهی. چیزی که در نظر فیلسوفان تاریخ و مفسران غیردینی ناسوتی (secu ar) تاریخ نیز قابل بازسازی است، با تأویل گزارشهای متعارف حوادث تاریخی به تطوّر و پیشرفت تاریخی که در گذر زمان شاهد آن بوده‌ایم، از جمله در تحول و انتقال تفسیر دینی به تفسیر غیردینی تاریخ از آوگوستینوس و توماس آکوئیناس به کندرسه و هگل و مارکس.

فلسفه تاریخ عصر روشنگری

انتقال از تفسیر دینی تاریخ به تفسیر دنیوی عصر روشنگری

اندیشه ترقی

در همه این آراء، نکته‌ای که می‌تواند چون پرسش از جرایبی حکمت و فلسفه تاریخ روی بنماید این است که به هر حال مورخ یا فیلسوف نگاه کلی و تلقی‌ای بنیادی در هر دوره تاریخی نسبت به جهان دارد. چه این نظر پنهان باشد چه آشکار، می‌توانیم به یک وجهه نظر تاریخی بیندیشیم. از اینجا چیزی که گهگاه اظهار می‌شود دال بر اینکه نگرش در برخی اعصار، از جمله نگرش روشنگری قرن هیجدهم، نگرشی غیرتاریخی بوده است، بی‌وجه است.

در حقیقت، نگرش و وجهه نظر تاریخی این قرن پنهان بوده است و جز در نظر برخی (مانند ویکو با اندیشه تاریخی و نظریه ادواری‌اش)، این نگرش ممکن است مغفول بماند، علی‌الخصوص که در این دوره مورخان یا شبه‌مورخان - شبه فیلسوفان با استناد به وقایع تاریخی، روح فلسفی بازسازی تخیلی و وهمی تاریخی خویش را مستور می‌کردند؛ حتی ویکو و بوسونه، که ضمن قبولی حضور عام مشیت الهی، برای ساخت این جهانی تاریخ شأنی اساسی قائل‌اند.^۱

ویکو به‌رغم اندیشه ذهن‌گرایانه خود، که در آن حقیقت را ساخته ذهن انسان می‌داند و در قلمرو علم برای اشیاء شأن شناسایی ذهنی قائل است و نه شأن عینی واقعی، و با این نظر که می‌تواند به نحوی طرح مقدماتی فلسفه کانت باشد، کاملاً به جهان محسوسات نظر دارد. وی سه دوره عصر خدایان، عصر پهلوانان و عصر انسانها را چنان با واقعیت‌های تاریخی آمیخته که فلسفه او را کاملاً این جهانی می‌کند؛ حتی ادیان نیز در این سه عصر چنین‌اند.

همه فیلسوفان عصر روشنگری تاریخ را دستمایه طرح فلسفه تاریخ پنهان خویش، یعنی نظریه ادوار و ترقی و تقدّم تاریخی و خروج انسان از تاریکی به عصر انوار و پیشرفت تلقی کردند. گفتار در تاریخ عمومی بوسونه (۱۶۸۱)، اصول یک علم جدید درباره طبیعت مشترک ملتها اثر ویکو (۱۷۲۵)، تاریخ اعتلای رومیان و انحطاط آنها اثر مستسکیو (۱۷۳۴)، افول و سقوط امپراتوری روم نوشته گیبون (۱۷۸۱)، تاریخ کارل دوازدهم (۱۷۳۱) و

۱. بوسونه حکیم الهی عصر لویی چهاردهم کوشید با تاریخنگاری خاصی مشیت الهی را در پس اراده قوم برگزیده یهود و امپراتورها و شاهان ببیند؛ و با پذیرش درگانگی حق الهی باپ و حق الهی پادشاهان به نظریه یونانی زده انجیلی در عصر خرد برسد او دل درگرو امپراتوران فرانسه گذاشته بود، نه پایهای کلیسای رومی؛ وی عالم مسیحیت را از منظر قهرمانان کاتولیک سلطنت می‌دید و همین نگاه اومانستی عصر کلاسیک است که هنوز بقایای اثرافیت در جهان غرب وجود داشته است.

تاریخ قرن لویی شانزدهم (۱۷۵۱) هر دو اثر ولتر و صدها کتاب مشابه، چه در زمینه «طرح نابلوی ترقیات انسانی» کندرسه و «علم جدید» ویکو و چه در زمینه تاریخ عمومی یا خصوصی، همگی حکایت از روح اندیشه ترقی و حضور فلسفه تاریخ پیدا و پنهان روشنگری در این عصر می‌کنند.^۱

لازم است به موضوعی در باب فلسفه تاریخ روشنگری اشاره نماییم، و آن این است که مفهوم روشنگری و آزاداندیشی فقط از نظر اتباع این تفکر می‌تواند مقبول باشد. ذات روشنگری و آزاداندیشی در این نظر چنین تبلور یافته که مدار جهان را در فردیت (ndi idua it) و آزادی و ترقی ناسوتی فراینده انسان می‌بیند. لوازم این نظر عبارت است از اثبات خویشکاری و استقلال انسان در برابر سلطه هر قدرت و رهایی مطلق از حجیت قدسی اقوال معصومان و رجال ادیان و اساطیر، و رهایی فکر از قيود عارضی و تحمیلی و نهایتاً دین‌زدایی و قدس‌زدایی. در نظر اندیشه روشنگری و آزاداندیشی سکولار، اندیشه دینی ناموجه و ناروا و مظهر تاریکی فکر انسانی و عصر نقصان حیات انسانی است. از اینجا هر آنچه با صریح عقل مشترک همگانی سازش نداشته باشد، بی‌معنی خواهد بود.

همه متفکران عصر روشنگری می‌کوشیدند که ضمن اثبات اندیشه ترقی، برای عقل و تعقل و مبارزه با آنچه نام جهل و اوهام و خرافات و تقلید و تعصب و تعبد دینی داده می‌شود، و بالجمله مبارزه با آنچه که از آن با تعبیر تاریک‌اندیشی تفکر دینی قرون وسطی یاد شده است، اهمیت بسیاری قائل شوند.

روح دینی تفسیر تاریخی در هر سه قلمرو و دانشهای تاریخی دینی

با چنین افکاری که ذات فلسفه تاریخ عصر روشنگری (روشن از تاریکی دینی!!) و آزاداندیشی (آزاد از دین!!) تعین و تشخیص می‌یابد، همه مورخان این عصر که بیشتر مورخان تحلیلی و فلسفی هستند، آن اصول بازسازی تخیلی یا عقلی تاریخنگاری را اعمال می‌کنند. بنابراین، در هر سه قلمرو، نگاه تاریخی کل‌اندیشانه بر حیات انسانی و درک وجود و کون زمانی و تاریخ‌مند انسان سیطره دارد. و اینکه چنین توهم شود که تاریخ نقلی و گزارشهای صرف تاریخی و یا تاریخ تحلیلی برکنار از هرگونه نظرگاه کلی تاریخی و یا فلسفه تاریخ است، نظری بی‌وجه می‌باشد.

از اینجا طبری نیز چون مسعودی و ابن خلدون از آن حکمت تاریخ خفی یا جلی در نگاه کلی مسلمانان نسبت به تاریخ متأثرند، این نگاه تاریخی با نگاه مسیحی از جهاتی به

۱. درباره آراء کاپلستون در باب روشنگری رجوع شود به تاریخ فلسفه (جلد ششم)، از ولف تا کانت، ترجمه فارسی، بخش اول و دوم «روشنگری فرانسه و روشنگری آلمان»، ص ۱۵۱-۱۶۸.

طور جزئی و مصداقی ممکن است متفاوت باشد، اما در بنیاد چنین نیست. همه مورخان بزرگ و کوچک، تاریخ اسلام را تاریخی جهانی رو به فتوح و گشایش می‌دانند، که با خلقت آدم و بعثت او آغاز می‌شود و ادوار مختلف با بعثت انبیاء از آدم سلام‌الله علیه تا محمد صلوات‌الله علیه و آله استمرار می‌یابد، و از نظرگاه پنهان اهل سنت و نگاه آشکار شیعه پس از عصر نبوت و ختم دوره نبوی با بعثت خاتم‌الانبیاء، عصر ولایت ادامه پیدا می‌کند که علت مبقیه ادیان است، و پس از دوره‌هایی از غیبت صغری و کبری، نهایتاً به ظهور مجدد خاتم اولیا در پایان آخرین دور ظلمانی آخرالزمان می‌انجامد، و تاریخ پس از عصر ولایت حضرت مهدی که با ظهور حضرت مسیح همراه می‌شود به پایان می‌رسد. شیخ محمود شبستری این حکمت تاریخی اسلام را به اجمال در گلشن راز بیان می‌کند، و همه مورخان بزرگ با آغاز خلقت و آفرینش جهان و حضرت آدم تا عصر خاتم همین حکمت را بیان کرده‌اند، و در اشعار شبستری به اختصار است:

ز حق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر یک ز اسمی است
ز آن اسمند موجودات قائم	بدان اسمند در تسبیح دائم
به مبدأ هر یکی ز آن مصدری شد	به وقت بازگشتن چون دری شد
از آن در کامد اول هم به در شد	اگرچه در معاش از در به در شد
یکی خط است ز اول تا به آخر	بر او خلق جهان گشته مسافر
در این ره انبیاء چون ساربانند	دلیل و راهنمای کاروانند
ز ایشان سید ما گشته سالار	هم از اول هم از آخر در این کار
بود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پسید و گه ز آدم
ظهور کل او باشد به خاتم	بسدو یابد تمامی هر دو عالم

موجودات و انسان، بنا بر تلقی شبستری به استناد قرآن و روایت، مظهر اسماء الهی‌اند، و تاریخ نیز به طور ادواری مظهر انبیایی است که از آدم تا خاتم را در بر می‌گیرد، و همه آنها به انسان کامل یا نور محمدی «خورشید اعظم»، که اولین مخلوق الهی و مظهر جمیع اسماء و صفات است، بازمی‌گردند.

در دیدگاه دین اسلام، اکنون ما در عصر ظلمانی آخرالزمانیم و همه درها را اغلب با تأثیرپذیری از عصر روشنگری و آزاداندیشی به روی خود می‌بندیم، چیزی که می‌توان بعد از یونانزدگی عصر اول اسلامی، به غربزدگی ثانوی پس از مشروطه، به شقاق فرهنگی مضاعف و مرکب تفسیر کرد، و ما در مباحث آتی به آن خواهیم پرداخت.

نقد فلسفه تاریخ روشنگری با نظریه ادواری ویکو و هردر

فلسفه تاریخ در نگرش روشنگری قرن هیجدهم، دقیقاً ماهیت تفکر تاریخی این قرن

را آشکار می‌کند، هر چند به ظاهر غیرتاریخی به نظر می‌آیند. روشنفکران و فیلسوفان و مورخان این عصر با تلقی عصر عقل و روشنگری و ایده‌آلهای آن، با قبول نوعی میزان مطلق داوری به رجحان تاریخ قرن انوار و برتری فیلسوفان این عصر بر همه متفکران تاریخ فرهنگ و تمدنهای گذشته، به فلسفه تاریخ پلورالیستی ناسوتی خویش رسیده بودند. همه متفکران روشنگری نظریه خوشبینانه‌ای درباره پیشرفت اظهار می‌کردند. آنها یقین داشتند که پیشرفت و پیروزی عقل از بند تاریکی رسته، مرادف هم‌اند. این فیلسوفان فاقد درک دقیق تاریخی کل‌اندیشانه بودند، و در حقیقت آنها برای درک انسان نخستین به نوعی تفکر انتزاعی با نفی همه اوصاف و خوبیهای پیشرفته عقلانی انسان آن روز - بنابر عقاید مشهور عصر - روی آوردند، و او را با عقلی هیولایی آماده برای عقد قراردادهای اجتماعی تلقی می‌کردند، از این‌رو، درک صحیحی از قرون وسطی و شرق نداشتند. هابز آنها را «انسانهای فاسق جابر»، گروتیوس «ساده‌دلان تنهای ضعیف و محتاج» و پوفندورف «سرگردانان افکنده در این جهان، بدون پشت و پناه الهی» تلقی می‌کردند.

ویکو این سه نظر را نمی‌پذیرد، و معتقد است آدم در اصل بنابر روایت سفر پیدایش (از اسفار کتاب مقدس) چنین نمی‌نماید، و حدوث فترتی از بهیمنیت انسان در میان اقوام غیریهودی بوده، و نهایتاً می‌پذیرد در این دوره که آن را عصر خدایان می‌خواند انسان از حیات غارنشینانه، در اثر ترس از رعدوبرق خدای آسمان و احساس نیاز، مرحله اولیه تمدن را آغاز می‌کند. از نظر او تمامی جریان تاریخ تجلی‌گاه انسان است.

تفسیر ویکو از انسان و تاریخ «غیرروشنفکرانه» است، و از این رو توان مذهب اصالت عقل در تبیین حقیقت، که اندیشه کنونی خویش را به ادوار دیگر تعمیم می‌دهند ناچیز می‌داند. این انسانها نقش عقلانی خود را در آینه اشیاء می‌بینند و به آنها صورت عقلانی می‌دهند، و به نظریه عقلانی قرارداد اجتماعی در جامعه اولیه می‌رسند، در حالی که در نظریه علت پناه بردن به غارها ترس یا احساس نیاز بود، که این خود امری غیرعقلانی است.^۱ عصر خدایان اساساً عصر احساس است، و زبان تفکر دینی این عصر شاعرانه است و تخیل در عصر پهلوانان غلبه دارد، و تفکر عقلی اختصاص به عصر انسانها دارد.

ویکو در میان فیلسوفان عصر روشنگری یک استثناست. فلسفه او را می‌توان تفکر هنرمندانه تلقی کرد؛ زیرا بسیاری از اصول فلسفه کلاسیک آلمانی و رمانتیسیسم اجماًلاً در آثار او طرح شده است. او دریافته بود که بعد از عصر پهلوانان و حماسه‌های اشرافی

۱. هیوم نیز برخلاف فیلسوفان روشنگری علت اولیه تکوین جامعه را همدلی و همدردی (sympathy) می‌داند که امری احساسی و غریزی است.

جوانمردان و جنگجویان، عصر انسانها فرا می‌رسد؛ در این عصر گرچه فضایل بزرگ، هنر بزرگ و دین بزرگ ناپدید می‌شوند، اما جمهوریهای مبتنی بر دموکراسی سرانجام کرامت انسان را به عنوان انسان و به عنوان موجودی صاحب عقل و اندیشه و حتی شهروندی و انتخاب و آزادی به رسمیت می‌شناسند. این مرحله از تطور تمدنی، خود بذر انحطاط را در خود نهفته دارد. دین که از آغاز حضور داشت، با رواج اعتقاد به فهم جهان به یاری عقل، جای خود را به فلسفه و مذهب سترون اصالت عقل می‌دهد؛ دیگر نمی‌تواند سبب تعالی انسان به مقام تمدن شود. بنابراین، در عصر عقل، با نقد ویران‌کننده ناشی از عقل شکاک، روح عمومی انحطاط پیدا می‌کند، و رشد بی‌دوباری را به بار می‌آورد. اما شک نیست که قوانین انسانی تر شده و روح تساهل و تسامح و مدارا نسبتاً آشکار می‌شود، به تناسب میانمایگی و فرومایگی همگانی انسانها. این انحطاط اخلاقی، به اعتقاد ویکو، پیوندهای درونی جامعه را از هم می‌گسلد، در برابر حملات نیروهای شریر سپر می‌افکند، و سرانجام تمدن به عصر توحش امپراتوری رم بازمی‌گردد.

در حقیقت، تفکر ویکویی باید نماد کامل‌تری از فلسفه تاریخ نسبت به نظریه غالب عصر روشنگری و انتلکتوالیسم (intellectualism) باشد. اما، همان‌طور که دیدیم، در اینجا نیز «اصل» انسان و ترقی او و تحقق اندیشه و کرامت انسانی در تاریخ است، هر چند فضائل عصر خدایان و عصر پهلوانان فراموش و نابود می‌شود و جامعه به انحطاط می‌گراید، و این خود منشأ آغاز عصر خدایان دیگری است.

به‌رغم ستایش از عصر روشنگری، به هر حال، ویکو تا اندازه‌ای متفاوت با آنها می‌اندیشد. این خود راهی بود که در عصر رمانتیک و فلسفه‌های معنوی قرن بیستم به مسائل انسانی کهن عمیق‌تر نظر کنند، و به نحوی بینش تفهیمی و درایتی و هرمنوتیکی مبتنی بر همدلی فرهنگ و نگرش دینی قرون وسطایی و اساطیر شرقی تقریب جویند. در حالی که قرون وسطی در نظر فیلسوفان روشنگری نماینده ظلمتی بود که نور عقل رفته‌رفته از درون آن نمایان شد؛ آنها از تاریخ بهره می‌گرفتند تا برتری عصر خویش و حقارت اعصار پیشین و تمدنهای شرقی را اثبات کنند. قادر به تفهم همدلانه فرهنگهای غیر خودی نبودند. ویکو و پس از او هر در به یک همدلی آغازین با این فرهنگها رسیده بودند؛ اما باید قرن نوزدهم و بیستم فرا می‌رسید و فیلسوفانی مانند نیچه، کی‌یرکه‌گور، شوپنهاور، اشلایر ماخر و هیدگر به طرح همدلانه با فرهنگهای متکثر جهانی می‌رسیدند؛ و غیرتاریخی بودن ذهنیت روشنگرانه، به سخن کاپلستون، از این نظر لحاظ شود.

هر در نیز با راه و رسم روشنگری در عصر انوار مخالف است و می‌خواهد با نظریه

کلی انتقال از عرفان دینی و خرافات به آزادی و اخلاقیات غیردینی، که نظریه همگانی این عصر بود، مخالفت کند، و دیگران را به همدلی با عالم خیالی پیشینیان فرا خواند. اما هر دو نیز به نحوی مانند ویکو تحت تأثیر افکار کلی نظریه ترقی و تقدم قرار دارد، حتی با خوش بینی بیشتر بدون طرح انحطاط کلی ویکو. از اینجا تئوری او به «پیشرفت انسانیت» در گذر زمان، که از پیشرفتهای مبتنی بر اصالت اندیشه ترقی قرن انوار است، می‌گراید. نظر هر دو در باب تکوین دین نیز عقلانی و غیروحیانی است؛ حتی اعتقادش به خلود و جاودانگی روح و کلاً اعتقاد به عقل و آزادی روشنگرانه است؛ اما به هر حال با آراء جزئی این عصر و آن جزمیت روشنگرانه، از جمله تئوری ناسازی و نگون‌بخشی مردم اعصار قبل از قرن هیجدهم، مخالف است. برعکس، معتقد است مردم عصر او چه بسا از جهاتی بدبخت‌تر باشند، زیرا صدها نفر گرسنگی می‌خورند تا یک نفر غرق در ناز و نعمت باشد؛ و یا اینکه مانند کانت به اینکه همه تاریخ معطوف به تکوین دولت مدرن است، اعتقادی ندارد.

مشکل اساسی همه فیلسوفان تاریخ عصر روشنگری این است که، به رغم تفاوت‌های جزئی، نهایتاً تاریخ همه تمدن‌ها را در هم می‌آمیزد، و اساساً قائل به یک رلاتیویسم (re ati ism) و مذهب اصالت نسبیست پست مدرنی نیستند، بلکه مطلق‌اندیشانه همه تمدن‌ها را در تمدن کنونی مستحیل، و نابود می‌کنند، و برای هیچ تمدنی اصالت قائل نیستند. حتی ویکو و هر دو به نحو انتزاعی دوره‌های فرهنگی و تمدنی را مانند یکدیگر تجزیه و تحلیل می‌کنند، و از این حقیقت غافلند که هر فرهنگی به رغم فرهنگ بودن، دارای شاخصهای متمایزند، چنانکه قرون وسطی مبناهایی دارد که قرون جدید از آن بیگانه و حتی متضاد با آن است؛ اما تاریخنگاری روشنگرانه تاریخ کل جهان را یک تاریخ ناسوتی در یک خط افقی شیب‌دار می‌بیند که قله شیب به قرن هجده روشنایی می‌رسد. خودآیناتی آفت تفکر عصر روشنگری بود. در آنجا فیلسوف فقط دعوت به مطالعه تاریخ روزگار نو می‌کند؛ زیرا اعتقاد به برتری جهان امروز و فیلسوفان روشنگری دارد. او حتی از استبداد عصر خود به نام استبداد منور عقلانی سخن می‌گوید. به عقیده ولتر تاریخ به عنوان مجلای تدبیر الهی، و وجود غایتی فوق طبیعی در تاریخ بی‌وجه است. از این رو همه تأویلات ماوراء طبیعی از تاریخ را باید یکسره کنار نهاد. این یعنی پیشرفت انسان از موضع حیوانی و رسیدن به طور عقل!! کمال این عقل آنگاه است که به صورت استبداد منور و روشن‌اندیشانه، که یگانه عامل اصلاح حقیقی است، درآید. نکته آن است که ولتر به هیچ تاریخی قبل از قرون پانزدهم اعتقادی ندارد، گویی اصلاً تاریخ یهودیان باستان و شرق و قرون وسطی وجود ندارد، و اگر این تاریخهای ماقبل رنسانس وجود داشته باشند، با توجه به تحقق تاریخ جدید، تاریخهای ناقصی‌اند؛ حتی تأیید

صوری او از اسلام برای دفاع از روشنگری در برابر دیانت قرون وسطای مسیحی است. جان کلام اینکه دید کلی فلسفه تاریخ قرن روشنگری، اغلب به مثابه «کل معقول» به تاریخ نگاه نمی‌کند. و همین مسئله آن را به هیستوریسم (historism)، (یعنی مذهب اصالت تاریخ، نزدیک می‌کند تا نوعی هیستوریسیسم historicism) مذهب اصالت کل تاریخی، که بعد از کانت کوشش فلاسفه کلاسیک آلمانی را تا هگل و مارکس به خود معطوف کرد، تا در عصر بازگشت نگاه روشنگرانه نوکانتی و نوپوزیتیویستی قرن بیستم که روحاً تعلق به دوران قبل از مدرن دارند، یعنی عصر کلاسیک قرون هفده و هجده، دوران فیلسوفان قرن انوار، مجدداً با تعبیر «فلسفه علم تاریخ» احیا می‌شود.

آخرین فلسفه تاریخ بزرگ روشنگری: کانت

کانت با دقت نظر و فلسفه انتقادی خود بعد از کندرسه آخرین متفکر بزرگ فلسفه تاریخ روشنگری است. پیش از او کندرسه نظریه پیشرفت و ترقی (pro resism) را در کتاب طرح نقشه‌ای تاریخی از پیشرفتهای روح انسانی به تفصیل شرح داده بود. او تاریخ نوع آدمی را چیزی جز پیشرفت تدریجی از تاریکی به روشنائی، و از توحش به تمدن نمی‌داند. کندرسه با روحیه بسیار خوش‌بینانه‌ای به تاریخ آینده و حال می‌نگریست. او با کهنات و دیانت و الهیات و کلاً عالم دینی اساطیری در ستیز بود، و تاریخ گذشته را ناقص تلقی می‌کرد. انسان در نظر او فقط در قرون روشنگری به کشف نظام حقیقی طبیعت، انسان و جامعه موفق شده است، و با ظهور نور طبیعی عقل، الهیات از بین می‌رود. بدین معنی، ترقی یک نوع رهایی از خداوند و دین است^۱ و تمام تاریخ گذشته به عصر روشنگری انجامیده است.

کانت نظریه فلسفی - تاریخی خویش را در مقاله «نظری برای یک تاریخ جهانی از دیدگاه جهان ولایی»^۲ آورده است. البته او با ستایش از ممیزات روشنگری در رساله روشنگری چیست؟ خود روحاً به این عصر تعلق دارد. به اعتقاد کانت تاریخ سیری آهسته و یکنواخت روبه کمال و نظم دارد، جهان اکنون مرحله «انسان گرگ انسان» را سپری کرده و به دولت مدرن رسیده است و، سرانجام، جامعه بین‌المللی واحد جهانی نیز به وجود خواهد آمد. اما این دولت ظاهری جهانی یک دولت پنهان جهانی دارد و آن آراء آزاد

۱. لسینگ بنابر روح روشنگری گرچه به عکس این نظر قائل است، و می‌گوید پیشرفت تاریخی تنها کار خداست، اما این پیشرفت و انتقال تاریخی، از طریق و به سبب وحی معطوف به دین است، چه در عهد عتیق چه در عهد جدید، اما وحی نهایتاً به رهایی انسان از فکر آخرت‌اندیشانه و اخلاق دینی یگانه‌گر می‌انجامد. بنابراین کندرسه و لسینگ در پایان به نظر واحدی می‌رسند.

خود بنیاد انسانی است که معطوف به زندگی معقول در جهان است، و این تقدیر جهان است.

کانت همه آراء روشنگری را به زبانی منطقی تر و اغلب با پرهیز از شواهد و مصادیقی که دیگر فلاسفه روشنگری می‌کوشیدند به آنها استناد جویند و اغلب پریشان و ضعیف می‌نمود بدین‌گونه با یک نظر مستقل از همه موارد عینی بیان کرد. این نوع تفکر فلسفی با پرهیز از جهان انضمامی و درک آن در مقولات فاهمه ذهن‌گرایانه مستقل از جهان معقول (نومن)، که از نظر کانت بی‌واسطه قابل درک نیست، همواره می‌کوشد بنا و برجی را مکتفی بذات ابداع کند که هیچ اندیشه‌ای در آن خللی وارد نکند.

فلسفه‌های تاریخ آغاز عصر بحران غرب هگل، مارکس و کنت

فلسفه‌های تاریخ مونیستی و هولیستی کلاسیک آلمانی: هگل

تفکر کانتی با دوالیسم ذاتی و پلورالیسم نمی‌توانست برای تفکر سیستمی بعد از او رضایتمندانه باشد؛ بنابراین، فیخته، شلینگ، هگل، اوگوست کنت، مارکس و دیگران کوشیدند به نظریه‌ای مونیستی و کل‌گرایانه هیستوریستی بگرایند، و کلی مابعدالطبیعی را در تاریخ جهان منشأ اثر نهایی تلقی کنند، و آن را ماهیت و حقیقت تاریخ بشمارند. بدینسان عصر فلسفه‌های بزرگ تاریخ قرن نوزدهم بود، که تئوری ترقی در یک نظام فلسفی کل‌انگارانه (هولیستی) و سیستمی درک و تأمل کنند، و مراحل ضروری را در گذر تاریخ از اعصار بدوی تا عصر مدرن برشمارند. در این میان، مارکس دقیق‌ترین فلسفه تاریخ را با جزئیات انتقالی و گذار از عصری به عصری برای عمل کردن در جهان ارائه داد. او در کتاب ایدئولوژی آلمانی گفته بود: «تاکنون فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند، اکنون باید آن را تغییر داد.» در حقیقت، مارکس به تفکر ایدئولوژیک، که تبدیل فلسفه نظری به قواعد و دستورهای صریح عملی دقیق است، می‌گراید، و مانیفست را برای عمل و قانون اساسی انقلاب پرولتاریا به منظور تغییر جهان از نظام بورژوازی به نظام سوسیالیستی ارائه می‌کند.

این نگاه ایدئولوژیک در لیبرالیسم قرن هیجدهم و تفکر روشنگری کانتی نیز وجود داشت، اما نه به صورت دستورالعملهای مشخص، بلکه به شکل احکام کلی از جمله سیطره بر جهان و تبدیل آن به نظام مدرن و صدها تئوری پلورالیستی که می‌توانست تحویل به یک دستورالعمل جزئی نیز بشود، اما با انعطاف‌پذیری کلی.

هگل در درسهایی در فلسفه تاریخ، طرح کلی فلسفه تاریخ خویش را مطرح کرد. در نگاه او تاریخ مجلای صیوروت ایده از روان مطلق است. ایده با سیر دیالکتیکی مکتفی بذات خود طبیعت و تاریخ را به وجود می‌آورد، و روبه سوی خودآگاهی و آزادی مطلق

می‌رود. نکته آن است که هگل نیز مانند فیلسوفان روشنگری چشم بر روی تاریخ شرق می‌بندد و فقط تاریخ غرب، آن هم یونان به بعد، را می‌بیند؛ و حتی یونان ماقبل سقراطی که تفکر شرقی اساطیری بر آن سیطره دارد چیزی نیست جز عقل و اراده یک انسان مسیطر مستبد مانند امپراتوران شرق. او، مانند منتسکیو، به افسانه استبداد مطلق و تمام عیار شرقی می‌اندیشد.^۱

از اینجا شرق از عقل محروم است، زیرا آزادی ملازم با عقلانیت سوپرژکتیو و نفسانی و خودآگاهی عقلانی است!! اما تاریخ غرب سیرکمالی یافته به تناسب صیوروت روان و ایده، و سرانجام با خودآگاهی مطلق در فلسفه و انسان به مثابه مجلای روان یا تجسم آن به تمامیت رسیده، و تاریخ فلسفه نیز به پایان می‌رسد که این خود منشأ اختلاف برخی از شارحان فلسفه هگلی است که آیا تاریخ نیز با این تعبیر به پایان می‌رسد، و متوقف می‌شود، یا نه؟

به هر حال هگل آینده را ادامه گذشته می‌دید که در غرب به کمال رسیده و فردا چیزی جز بسط امروز نیست. بی‌وجه نیست که نویسندگان امروزی مانند فوکویاما را نیز هگلی بخوانیم، آنگاه که از «پایان تاریخ و واپسین انسان» سخن می‌گویند.

فلسفه تاریخ مارکس پاسخ به اولین بحران مدرنیسم غربی

مارکس با تفکر فلسفی خویش با نحوی تأویل و تفسیر متأثر از فویرباخ از فلسفه هگلی، تلقی تاریخ به مثابه تجسم اراده معطوف به حیات معیشتی انسان، به فلسفه تاریخ نویی پرداخت. براساس همین انسان‌مداری مادی، صورت‌بندیهای ماتریالیسم تاریخی، از مراحل فنودالی و سرمایه‌داری، سرانجام به جامعه بی‌طبقه سوسیالیستی می‌رسد. همه این صورت‌بندیها را نیروهای تولید که نتیجه تعامل انسان و طبیعت‌اند، ایجاد می‌کنند، از اینجا عناصر زیربنایی به نیروهای تولید و عناصر روبنایی به نیروهای عقلانی مانند فرهنگ و هنر و علم بازمی‌گردند.

فلسفه تاریخ مارکسیستی شاید بیش از همه فلسفه‌های تاریخ مورد تعرض فیلسوفان لیبرال بوده است. مارکس در عصر بحران اقتصادی قرن نوزدهم، پس از انقلاب صنعتی و فقر و بیکاری سپاه ذخیره صنعتی و استثمار اکثریت جامعه از سوی دارندگان ابزار

۱. افسانه استبداد شرقی ساخته ذهن عصر روشنگری است، که هرگونه تفکر ولایی و پهلوانی و خدایی را در سایه وهم خودبنیادانه اندیشه اومانیستی می‌بیند. استبداد در شرق و غرب ماهیت واحدی دارند، با گونه‌های فرعی متفاوت. سلطان سلیم و لویی چهاردهم می‌توانند دو گونه اراده استبدادی را در شرق و غرب نشان دهند؛ اما مهم کردن فقط سلطان سلیم به استبداد و نادیده گرفتن استبداد غربی، تاریخ دروغین نوشته غربیهاست، برای بیان برتری فکری و نژادی خود.

تولید و صاحبان سرمایه به طرح تاریخ فلسفه خود پرداخت، به هر حال، اوضاع آن دوران محل تحریر نزاع میان سوسیالیسم و لیبرالیسم بود.

تئوری فیزیوکراتها و لیبرالهای کلاسیک قرون هفده و هجده که به آزادی و ثروت اقلیت و فقر اکثریت منجر شد، وضع اروپا را در شرایط بحرانی نویی قرار داد. متفکران غربی، راه سوسیالیسم و عدالت و آزادی جمعی را پرسش کردند، و بدان گراییدند تا به نحوی تعادل در جامعه ایجاد کنند. قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم روزگار نفوذ و بسط قدرت سوسیالیستهای اروپا بود، نفوذی که از انقلاب روسیه شروع شده و به مرکز اروپا رسیده بود؛ و کشورهایی نیز در آفریقا و آمریکای لاتین و آسیا (چین بزرگترین کشور آسیایی و اکثر کشورهای جنوب شرقی آسیا) با نفوذ نخله سوسیالیستی تأسیس شدند.

به هر حال، فلسفه تاریخ مارکسیستی پاسخ متفکران عصر به نیاز اساسی و حیاتی جهان به عدالت در زمانی بود که انسان غربی و از آنجا شرقی نه راه دین را تأمین کننده آن می دانست و نه راه لیبرالیسم استبدادی بورژوازی را. فلسفه تاریخ جدید یعنی ماتریالیسم تاریخی مارکس، تا وقتی که دچار انحطاط سیاسی و علمی نشده بود، امیدی شگفت در دل بسیاری از مردم فقیر و استبدادزده اروپا و جهان به وجود آورد.

در حقیقت، این فلسفه جامعه بی طبقه چونان آرمانشهری می نمود که انسانها را به سعادت و نیکبختی رهنمون می شد، آرمانشهری که از پوسته عدالت طلبانه تفکر مسیحی گرفته شده بود، مانند تثلیث و اسکاتولوژی هگل و سیر کمالی تاریخ به سوی ابدیت و جاودانگی و آزادی مطلق. به هر تقدیر، فلسفه تاریخ مارکس تفسیر غیردینی از عالمی شبه دینی، به اقتضای پرسش زمانه، بود.

بازگشت به تئوری پیشرفت در فلسفه تاریخ اوگوست کنت

اوگوست کنت در قلمرو نظام لیبرالی، فلسفه تاریخ خود را براساس سه مرحله و حالت علم و سیر تکاملی تفکر انسان در گذر زمان طرح می کند. دوره اول حالت ربانی، دوره دوم حالت مابعدالطبیعی و دوره سوم حالت تحصلی است. کنت فلسفه نظری را انکار کرد و مذهب تحصلی (positivism) را بنیاد گذاشت. او فلسفه را به فلسفه علم و متدولوژی علوم تقلیل داد. به اعتقاد او می بایست الهیات و مابعدالطبیعه جای خود را به فلسفه تحصلی بدهد، اما نکته آن است که او خود به نحوی تفکر شبه فلسفی گرایش داشت،^۱ و مانند همه فیلسوفان نوپوزیتیویست و نولیبرال قرن نوزده و بیست، فلسفه را

۱. کنت در نخستین جلد کتاب دروس فلسفه تحصلی خود نوشت: «من متأسفم از اینکه مجبور شدم کلمه

به قواعد و روشها و فنون هر علم تحویل کرد. و فلسفه تحلیلی یا صوری و انتقادی تاریخ یا فلسفه علم تاریخ را مقدماً به نحوی او بنیاد نهاد.

فلسفه اوگوست کنت را می‌توان پاسخ برخی متفکران، از جهت تزلزل فلسفه‌های سیستمی عصر و بی‌اعتباری آنها در نزد وجدان عمومی اندیشمندان، به بحران علمی عصر دانست. نخله‌های پس از فلسفه هگلی یا به فلسفه‌های انضمامی و معنوی حیویت نیچه، اگزستانس کی‌یرکه‌گور، فنومنولوژی هوسرل و منطق هرمنوتیک دیلتای می‌گیراید، و یا به تقلیل فلسفه نظری و بحث وجود، به بحث متدولوژی علم و تحلیل زبان فلسفه و علم، و منطق سمبولیک و ریاضی می‌انجامد.

فلسفه تحصیالی نیز چون فلسفه هگلی و همه فلسفه‌های عصر به پیشرفت می‌اندیشد و نهایتاً به مذهب اصالت علم (دانش‌انگاری: scientism) می‌رسد. البته فیلسوفان قرون هفده و هجده روشنگری چنین نظری نداشتند بلکه آنها با سعه صدر با مسائل جهان برخورد می‌کردند، و لیبرالیسم آن عصر هنوز صورت ایدئولوژیک و مذهب اصالت علم و غیره را پیدا نکرده بود. نگاه ایدئولوژیک علمی سوسیالیستی و لیبرالیستی محصول بحران قرن نوزدهم است که انسان غربی می‌کوشد با جزمیت شبه‌دینی ایدئولوژیک به رفع بحران عصر خود موفق شود.

گرچه روح ایدئولوژی (ideo o) و جهان‌بینی (e tanschun) عمل‌گرایانه در ضمن فلسفه‌های دکارتی و بیکنی و هابزی و لاکر، علی‌الخصوص طراح این بحث یعنی کندرسه^۱ وجود داشت، اما پس از پایان تاریخ فلسفه‌های بزرگ هگل و مارکس طرح می‌شود، و تکثرگرایی (پلورالیسم) و نسبی‌انگاری قرن هجده مجدداً به نحوی آشکار احیا می‌شود تا همه فرهنگهای آشکار شده، و هم‌تراز تمدنی شرق و غرب نفی گردد. مقصد اقصای کنت ترویج مذهب بشرانگاری به جای خداانگاری است. او آرزومند بود که دیگر دوستی و جامعه‌پرستی و پرستش بشر جایگزین پرستش الوهیت و خدایان گردد. به اعتقاد او کسی که دارای طرز تفکر علمی است نمی‌تواند متدین به دیانتی مبتنی بر پرستش امور غیبی باشد، ولی از آنجا که انسان نیازمند و ناگزیر به پرستش است و

→ فلسفه را، به علت نبودن لفظ دیگری، به کار برم، زیرا در گذشته این لفظ با معانی گوناگونی به کار می‌رفته است، و به همین دلیل بود که صفت تحصیالی را به فلسفه خود اضافه کردم. پل فولکیه. مابعدالطبیعه عمومی. ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۴.

۱. کندرسه، از بنیان ایدئولوژی یا دیدارشناسی، ایدئولوژی را علمی می‌دانست که اندیشه بشر را مورد مذاقه قرار می‌دهد و از مابعدالطبیعه (متافیزیک) جداست. در قرن نوزدهم ایدئولوژی به تناخت ایده‌های معطوف به تعبیر جهان با دستورهای عملی صریح تعبیر شد، مانعست مارکس یا بیانیه فائسیسم چنین بودند. و این نظر، سرانجام، بر اساس اعتقاد به ترقی و تقدم، به مطابقت دیدار با واقعیت می‌انجامد.

چون پرستش خدایان برای او مقدور نیست - به سخن نیچه برای انسان تحصلی غربی خدایان مرده‌اند - او باید متوجه بشریت باشد. او سرانجام در یک حالت مالیخولیایی پس از مرگ معشوقه‌اش «شرعیات بشرمدارانه» را وضع کرد، چیزی که قبل از او طی چهار قرن، مذهب غیررسمی و پنهان انسان غربی و تمدن سقراطی - یهودی جدید بود.

زمینه‌های فلسفه تاریخ فرانوگرایی: نیچه تا هیدگر بحران دوم نوگرایی

در پی بحران دوم نوگرایی، که پس از مارکسیسم و قرن نوزده به وقوع پیوست، بحران معنوی روی داد. اروپای رهاشده از بحران سپاه ذخیره صنعتی و فقر اکثریت با تمهیداتی - از جمله بیمه‌های اجتماعی، مالیات و توزیع مجدد درآمد، توسعه کیفی و به سخن برخی نویسندگان «بر سر عقل آمدن سرمایه‌داری و لیبرالیسم کلاسیک» و ورود به عصر نوگرایی تمام‌عیار تکنولوژیک - مشکلات اقتصادی خود را حل کرد، اما در معرض بحران دوم عصر پایان نوگرایی قرار گرفت. پاسخ به این بحران پیدایی جریانهای فرانوگرایی فکری و معنوی و تأویل در قلمرو تفکر غربی پس از هگل و فویرباخ و مارکس بود. نیچه و کی‌یرکه‌گور دو متفکر بزرگ آغاز این مرحله بودند.

عصر بحران، فکر انحطاط و نگون‌اختری جهان و تاریخ را به جای ترقی و تقدم در افکار فرهیختگان و نخبگان زنده می‌کند. بحران اول، بحرانی در قلمرو عدالت اقتصادی بود و هنوز انسان غربی امید به بهشت دنیوی داشت، اما بحران دوم در دوران صلح مسلح و دو جنگ اول و دوم جهانی از نوع بحران معنوی و اخلاقی بود، و فروپاشی فکر عظمت و ترقی و اصالت تمدن غربی با معیارهای عصر روشنگری و اصالت نوگرایی و عصر نو به مثابه عصر پایانی تاریخ بشر، مورد تردید قرار گرفت. نیچه همه ارزشهای موجود غربی را نیست‌انگارانه و منسوخ تلقی کرد. در نظر نیچه اکنون عصر شامگاه بتان فرارسیده است. هر بحرانی مقتضی نحوی بازگشت است، به خصوص بحرانهای حقیقی و دردناک.

به سخن ژان وال متفکر فرانسوی در کتاب بحث در مابعدالطبیعه: «عقیده به وجود ادوار صیوررت که در فلسفه باستانی بوده و مجدداً در آثار نیچه هم ظاهر می‌شود، در واقع نوعی نفی ضرورت خواهد بود؛ و قول به پیشرفت یکطرفه، همان‌گونه که هگل بدان توجه کرده است، پسند عقل نیست؛ و تصور مرکزی برای تاریخ، چنانکه در مسیحیت عرضه شده است، نیز مشکلاتی برمی‌انگیزد. اینک با بودنمان در زمان و با ندانستن جهت سیر آن، آنچه برعهده ماست این است که با اراده و با کردار خود، به این زمانی که در آنیم معنی هر چه تام و تمام‌تر بدهیم، و این معنی را نمی‌توانیم گاهی به آن بدهیم، مگر با پذیرفتن امری که به نظر در فوق زمان می‌آید.»

نیچه آغاز انحطاط را به افلاطون و سقراط بازمی‌گرداند، زمانی که این فیلسوفان حکم کردند نباید شگفتی کرد و به حیرت افتاد. هر چند که آغاز فلسفه را حیرت می‌دانند. اما این فلسفه روافی است که به حیرت پایان می‌بخشد. در نظر نیچه حکمت حقیقی یونان با ظهور حکیمان قبل از سقراط آغاز می‌شود و با غیاب آنها به آخر می‌رسد. نیچه در کتاب زایش فلسفه می‌گوید: «حکمای حقیقی یونان متفکران قبل از سقراط هستند، و با ظهور سقراط بعضی امور دستخوش تغییر قرار می‌گیرد». مورخان فلسفه معمولاً از این حکیمان به عنوان کسانی که علوم آنان ابتدایی و مقدماتی است و قادر به کشف مسائل مهم علمی نیست، نام می‌برند. از آنان اشعار حیرت‌آمیزی درباب طبیعت (ph sis) یعنی آنچه می‌بالد و زایش پیدا می‌کند و می‌شکوفد، باقی مانده است. هیدگر سخن نیچه را درباب حکمای قدیم یونان احیا کرد، و گفت حکمای قبل از سقراط به پرسش از وجود پرداختند تا در پرتو ایضاح و روشنی وجود به صیانت از آن برخیزند. حقیقت در نظر حکمای ماقبل سقراطی عبارت از توافق منطقی فکر با واقع، و یا رابطه حقیقی بین فاعل شناسایی (sub ect) و مفعول شناسایی (ob ect) که بعد از قرن‌ها تأمل و تفکر تحصلی به دست آمد، نبود، بلکه «حقیقت» در نظر آنها «کشف و پرده برگرفتن از چهره حقیقت» (a etheia) بود و ترجمه اصیل این کلمه در زبان یونانی، به معنای برکنار زدن حجاب از چهره وجود مخفی و پنهان و کشف وجود غیب بود. بدین ترتیب، نیچه حق داشته است که بگوید حکمای عهد عتیق معنایی غیر از آنچه امروز ما از حقیقت داریم قصد می‌کردند، و دلیل این امر هم تخصصی نبودن علوم در نظر آنها بوده است. اما فلاسفه سقراطی فاقد آراء اصیل بوده‌اند، آنها نیست‌انگار شده‌اند، و با خلق ارزشهای مطلق پرده‌ای هیولایی میان خود و حیات حقیقی کشیده‌اند، چنانکه در شرق این عالم واسطه را تعلیمات و دانتا ابداع کرده‌اند.^۱

نیست‌انگاری (nihi ism) از دیدگاه نیچه عبارت است از انکار «حیات» و «جهان‌گذران» به نام حقایق جاویدان و ثابت، و این مستلزم نه گفتن به «زندگی و حیات» است. اما پایان تاریخ با نیست‌انگاری نیست، بلکه بعد از صورت انفعالی آن به نیست‌انگاری فعال تبدیل می‌شود، و آنگاه که حقایق جاویدان و ثابت به کلی نفی شد، ارزشهای نوی وضع می‌شود و انسان از میان رفتن حجاب «حقیقت» را، که همان زندگی و حیات است و زمین و آسمان بی‌واسطه مظهر آن است، شاهد می‌شود، و تاریخ حیات انسانی به اصل و خانه خویش بازمی‌گردد.

تفکر نیچه گرچه به نظر، فلسفه و حکمت تاریخ نمی‌آید، اما دقیقاً ماهیت حکمی

۱. فریدریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۲۰.

تاریخی دارد، و هیدگر را در مراحل بعد، با تأویل، به حقیقت اصیل رهنمون می‌شود. هیدگر متفکری غیررسمی است که راهی غریب، به تعبیر خویش کوره‌راه جنگلی (o we e) برمی‌گزیند، و بیان تاریخی سیر تفکر بشر در نزد او نیز با تفکر روشنگری و فلسفه‌های رسمی قرن نوزدهم تفاوت دارد. در نظر هیدگر تفکر آغازین تفکر وجود بوده است، چنانکه نیچه به نحوی به آن اشاره می‌کند. هست بودن و تقرر ظهوری انسان مبتنی بر تصویری و ادراکی از وجود است که بدان وسیله از دیگران متمایز می‌شود. هر شناختی برای انسان مرهون همین تقدّم و قوف و دریافت او از وجود است، که هیدگر آن را «فهم وجود» (seins erstandniss) می‌خواند. بنابراین، فهم وجود بر هرگونه فکری تقدم دارد. این فهم و فکر تأمل عقلی محض نیست، بلکه نحوی شناخت حضوری و شهودی است.

انسان با پرسش کردن از وجود، فکر خویش را در مخاطره قرار می‌دهد، و این خطر آنگاه روی می‌نماید که پرسش آغاز می‌شود و به پاسخ می‌انجامد. در این پرسش و پاسخ میان وجود موجودات و موجود جدایی می‌افتد. در حالی که این دو در ذات خویش متمایز نیستند. موجود جلوه وجود و مظهر آن است، اما همین مظهر، حجاب وجود می‌شود، آنگاه که فلسفه می‌آغازد، از اینجا امر «انتولوژیک» (onto o i ue) یعنی آنچه که به وجود تعلق دارد، از امر «انتیک» (onti ue) جدا می‌افتد. جدایی موجود از وجود آغاز نیست‌انگاری در تفکر هیدگر است، و اینجا او از نیچه جدا می‌شود و او را نیز نیست‌انگار و موجوداندیش می‌خواند. کوشش تفکر باید به گذار از فلسفه و مابعدالطبیعه برای وصول به این وحدت باشد، این یعنی بازگشت به خانه ماقبل یونانی غرب که همان سکنی گزیدن در سایه خورشید حقیقت شرق است.

دازین Dasein وجود حاضر و قیام حضوری خاص انسانی در نظر هیدگر قیام ظهوری (e istence) دارد. قیام یا تقرر ظهوری نحوه دازین است. این قیام با تشویش و اضطراب و حیرت همراه است، و موجب این حیرت و نگرانی حیث زمانی ساختار «وجود» است. بدین قرار «زمان» افقی است که با ابتدای آن می‌توان وجود را ادراک کرد. اما قیام حضوری (دازین) همان قیام یا کون فی العالم (in der we t sein) نیز هست، علاوه بر قیام فی الزمان (in der we t ei). هیدگر می‌خواهد از «دازین» (وجود خاص آدمی) به طریقی به «زین» (وجود: sein) یا مطلق وجود برسد. در نظر هیدگر افق وجود همان زمان است، اما با زبان شبه مابعدالطبیعی کتاب وجود و زمان نمی‌تواند پاسخ نهایی گذر از موجود به وجود را روشن کند.

هیدگر در بسط نظر خویش بدین تفکر راه می‌یابد که وجود متوالیاً چهره‌هایی از خود می‌نماید، و در جلوه‌هایی متجلی می‌شود؛ این تجلیات وجود ناگهانی و به یکباره است

نه در سیر صیرورت یابنده به سوی ترقی، چنانکه فیلسوفان روشنگری و هگل می‌گفتند.^۱ هر بار فیلسوفان با روی آوردن به وجود از آن وجود - حضور نخستین که حکمای پیش از سقراط بدان اشاره کرده بودند - غافل می‌شوند، و موجودات را به جای وجود می‌گیرند، از این جمله است: ایده افلاطونی، احد افلوپین، واجب و ممکن و ثنویت خالق و مخلوق فیلسوف - متکلمان قرون وسطی، وجود جوهری دکارتی، نیروی لاینیتس، من استعلایی کانت، هوهویت شلینگ، ایده و روان هگل و اراده قدرت نیچه، در اینجا است که ذات و ماهیت جمله تفکر غربی چهره نیست‌انگاران خود را نشان می‌دهد.

فکر غربی با عیان ساختن خود چونان نیست‌انگاری، این حقیقت را درباب وجود آشکار می‌سازد که «وجود» خویش را در سیر فلسفه غرب همچون «عدم» منکشف می‌کند، چنانکه برای نیچه «حیات» چنین بوده و انسان به آن «نه» گفته است. این «عدم» مفهوم انتزاعی در مقابل «وجود» نیست که هیچ و پوچ باشد، بلکه نوعی «پوشیدگی» و حجاب است که باله‌ته (ethe) یونانی هم‌معنی است و در مقابل a ethe است، که ریشه پرده برداشتن و انکشاف و کشف‌المحجوب به معنی (a etheia) است. عدم در عرف هیدگر به نحوی ریشه در معنی جلال و قدس و تزیه متألهان دارد، بی‌آنکه مبتنی بر تفکر انضمامی دین باشد.

به هر تقدیر، هیدگر به‌رغم مباحث فراوان و انباشتگی کتب فلسفه و الهیات از مفهوم وجود، سراسر سیر فکر غربی از افلاطون تا نیچه را محروم از درک آن می‌داند. زیرا همه این مباحث انتزاعی‌اند و وجود از راه علم حصولی شناختنی نیست، پس فلسفه وجود را با حجاب خود می‌پوشاند.

در حالی که متفکران ماقبل سقراطی تجربه حضوری وجود را داشته‌اند، این تجربه به تدریج محو و ناپدید می‌گردد. البته هیدگر متذکر می‌شود که هر جا سخن و نطق وجود دارد، انکشاف وجود و فتوح و گشایش و تجلی آن در کار بوده است.^۲ اما «وجود» چهره نموده و سپس روی پوشانده است. این معنی را پارمنیدس و هراکلیتوس در سپیده‌دمان فکر غربی متذکر شدند. بنابراین، وجودی که طلوع کرده بود، از افلاطون تا نیچه، در پس پرده غروب خورشید حقیقت نهان شده است؛ و بدینسان، تاریخ غرب با نیست‌انگاری قرین شده و خورشید حقیقت دو هزار و پانصد سال غروب کرده است.

۱. صیرورت وجود فلسفه هگل غیر از تجلی و ظهور وجود در فلسفه هیدگر است.

۲. به اعتقاد هیدگر وجود را با نامیدن می‌توان فهمید، چنانکه پارمنیدس چنین کرده است. وجود از نظر او وحدت است. در گذشته نزدیک شدن به ذات و وحدت و تمامیت و ملان وجود است که در تمام حکمهای بزرگ نخستین ماقبل سقراطی مورد اهتمام بوده است.

در نظر هیدگر ذات وجود به بخشندگی و هبه آن است. «وجود» آن است که می‌بخشد و «موجود» ذاتاً داده وجود است. اما باید گفت که موجود هر بار فقط دال بر یکی از جلوه‌های وجود است؛ زیرا وجود در عین اینکه می‌بخشد، امساک می‌کند، و می‌گریزد | دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند | و این دو رویداد یعنی بذل و امساک، یا بسط و قبض، و انکشاف و استتار وجود است که در عین حال منشأ هر موجود و واقعیت، و نیز منشأ هر شناسایی و علمی است. بنابراین هر چه موجود در ذات استتاری وجود مستتر است، با تجلی وجود است که در زمان و تاریخ و جهان ظاهر می‌شود، اما فیلسوفان این مسئله را فراموش کرده‌اند، و علی‌رغم غور و تعمق در حال موجودات تأمل در وجود متروک مانده است. آنها همواره وجود را جسته‌اند، اما جز موجود را نیافته‌اند. موجود بدون وجود نیست، و وجود از آن موجود | اما به او محتاجیم او به ما مشتاق |. غبار همین موجوداتی که وجود آنها را در جهان متحقق و ظاهر کرده است، حجاب چهره وجود می‌شود. و از اینجا می‌توان گفت، اگر وجود، موجودات را به وجود آورده، آنها را در فروغ خود تنهاده است؛ و این فروغ آنگاه که وجود، موجودات را به جهان می‌آورد، خود ناپدید می‌شود، از این راه متعاطیان مابعدالطبیعه به ندرت به خود وجود راه یافته‌اند، و در مرحله تحقیق و پرسش در برابر دیوار موجود توقف کرده‌اند.

ژان وال در بسط نظر هیدگر، و پرسش از اینکه آیا امکان بیشتر رفتن در وصول به وجود هست یا نه، پاسخ می‌دهد که نحوی فعالیت وجود و وصلت و ریشه استوار وجود با عالم صیوررت موجودات وجود دارد؛ زیرا که صیوررت بهره‌مند از وجود است، و مظهر وجود بر آن زده شده است؛ چه در آغاز تعاطی مابعدالطبیعه با اناکسیمندروس، چه در پایان آن با نیچه. از اینجا دانسته می‌شود که میان وجود و زمان نیز پیوندی ریشه‌دار هست. تاریخ مابعدالطبیعه، یعنی توالی مساهب مختلف درخصوص مسائل مابعدالطبیعه، خود نوعی تاریخ فعالیت وجود است که در عین اینکه دفعتاً و به تندی ما را به خود می‌خواند، خود می‌گریزد و پرهیز می‌کند. ذات وجود است که از برای اینکه متوالیاً چهره‌های گوناگونش نمایان گردد، ما را در پیچ و خمهای کوره‌راه مابعدالطبیعه سرگردان کرده تا در پیش از واپسین لحظه، در نیست‌انگاری نیچه، نمای نیستی خود را به ما نشان بدهد.

حال، با این اوصاف، با نیچه دوران غیاب وجود بالکل به پایان رسیده و بی‌گمان پس از مابعدالطبیعه «تفکری دیگر» باید راه آینده را بگشاید. هیدگر خود به شکاف میان وجود و موجود اشاره کرده، و از آن سخن گفته زیرا از تفکر و حکم این کار برمی‌آید؛ اما این هنرمندانی چون هولدرلین یا متفکران شاعری چون پارمنیدس است که مورد خطاب ندای وجود قرار می‌گیرند. تفکر حکمی صرف نمی‌تواند وجود را بنامد و آموزگار آینده

باشد. هر چند ممکن است این رویداد یعنی آغاز تفکری دیگر، به سخن هیدگر، در برابر مخبر مجله اشپیگل سیصد سال دیگر روی دهد، ولی به هر حال آینده محتوم از آن تفکر معنوی و هنر بزرگ است. متفکر و شاعر چنان به عالم می‌نگرد که حجاب وجود نشود و در ورطه ذهن و عین (ob ect و sub ect) فرو نیفتد. فکر انسان در پس آثار هنری به وجود تواند رسید. اثر هنری عمیقاً هست؛ و کشف و گشایش عالم و وجود است. شاعر کسی است که در خلال موجود، خواستار وجود است.^۱

چنانکه از این کلمات می‌توان دریافت، هیدگر بی‌آنکه، مانند فیلسوفان تاریخ رسمی گذشته، بخواهد نظر فلسفی خود را ارائه دهد، به حقایقی اشاره می‌کند که همه فلسفه‌های گذشته از بیان آن ناتوان بوده‌اند.^۲ و آن درک عوالم متکثر و متمایز یا تباین ذاتی به مثابه تجلیات یک وجود متعالی است این چیزی است که عارفی چون ابن عربی، آنجا که عالم و ادوار تاریخ را مظهر تجلی وجود به اسماء تلقی می‌کند، از آن سخن می‌گوید. هیدگر با رجوع به عرفا و شاعران انسی به نحوی رجوع حکمی به این متفکران دارد، اما بدون زبان و بیان دینی که اگر چنین سخن می‌گفت، مانند متکلمی و عارفی خلوت‌نشین در میان اهل عالم در حاق عالم وجود سکنی می‌گزید، و بی‌تاریخ می‌شد. از اینجاست که هیدگر، بنابر حوالت پایان تاریخ و دومین بحران عمیق عصر مدرنیسم، منادی عالم و تفکر جدیدی می‌شود که به سخن ویلیام بارت در ساحت ماقبل دین قرار می‌گیرد.^۳ اما به‌رغم این وضع، دقیقاً می‌توان در باطن تفکر هیدگر نحوی آخر الزمان‌شناسی شبه‌دینی و نزدیک به معنی مذهب اصالت موعود و مسیانسم و امت واحده و تفکر فطری و حیانی را درک کرد. از اینجاست که مرحوم دکتر سید احمد فرید در ایران با طرح حکمت انسی و علم‌الاسماء تاریخی به همسخنی با هیدگر رسیده است. کل تفکر هیدگر معطوف به تذکر به راه و طریقت معنوی است، که پاسخی است متناسب با نیاز فلسفی و حکمی عصر. این تفکر دغدغه صیانت از ذات تمدن غربی را ندارد، اما می‌خواهد رستگاری انسان غربی را در افق تفکر شاعرانه و تفکر حکمی ماقبل یونانی دریابد.

آراء نیچه و هیدگر و طرح تباین ادوار و اکوار تاریخی، بنابر نوع نسبت انسان با وجود و حیات، زمینه طرح فلسفه تاریخ سیستمی را برای اشپنگلر و توییسی و اخیراً هانتینگتن مهیا می‌کند.

۱. ژان وال. بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵. صص ۱۶۴-۱۷۰.

۲. درباره آراء هیدگر رجوع شود به محمد مددپور. تفکری دیگر. تهران، مرکز مطالعات شرقی، ۱۳۷۵.

۳. بریان مگی. مردان اندیشه. ترجمه عرب‌الله فولادوند. تهران، طرح نو، ۱۳۷۴. ص ۱۴۸.

فلسفه‌های تاریخ ادواری و تمدنی متکثر: اشیپنگلر و توین‌بی

اسوالد اشیپنگلر در کتاب انحطاط غرب (Der Untergang des Abendlandes) به نحوی تمام عیار رجعت به نظریه ادواری تاریخ را نشان می‌دهد. او که در جست‌وجوی کشف صورت (type) و نمونه‌ای برای بیان آینده فرهنگ غربی و یا هر فرهنگ دیگری که به تبعیت از آن به وجود می‌آید، بود،^۱ در کتاب انحطاط غرب، براساس نوعی ویتالیسم (vitalism) و ارگانیسم (organism) وحدت‌انگاران، به طرح ادوار تاریخی خویش می‌پردازد. اشیپنگلر نیز متأثر از نگاه خودبنیادانه فلسفه مدرن است. کتاب او در دو مجلد با عناوین صورت و فعلیت و دورنمای تاریخ جهان تدوین شد. از نظر اشیپنگلر تاریخ متشکل از صور نوعی فرهنگی است که تمدنها به مثابه جسم آنهاست، و فرهنگ حکم جان تمدنها را دارد. فرهنگها هر یک با صورت نوعی متمایز خویش که مشتمل بر ده تیپ (type) فرهنگی می‌شوند، سیر ادواری خود را طی می‌کنند، و مانند گیاهان و حیوانات و انسانها مراحل تولد و جوانی و میانسالی و سالخوردگی را طی می‌کنند و می‌میرند. از اینجا هر فرهنگی چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان را دارد.

در این جهان تاریخی، اشیاء و موجودات عالمهایی صغیرند در عالمی کبیر، که هر یک از آنها در مرتبه خود آزادند، اما در کل عالم کبیر اسیر گردش آن می‌شوند، و با جهان هماهنگی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، از تجمع عالمهای صغیر، یک کل تام و تمام پیدا می‌گردد، و حوادث مشترک تاریخ، سراسر به وساطت موجوداتی که به نظام جهانی وابسته‌اند محقق می‌گردند. به اعتقاد اشیپنگلر، دور ارگانیستی فرهنگ عالم کبیر نخست با دوران بهاری، که در مقام مقایسه با کودکی آدمی است، آغاز می‌شود و آنگاه دوران تابستانی که مقارن جوانی فرد است، و سپس پاییز فرا می‌رسد که به منزله میانسالی انسان است، و بالاخره زمستان فرهنگ فرجام کار است، یعنی دوران پیری و مرگ آدمی. اشیپنگلر هر تمدن و دوره‌ای را در وحدت عناصر و اشیاء و امور آن می‌بیند. او می‌گوید: «آیا کسی می‌داند که میان محاسبه دیفرانسیل و اصول حکومت سلطنتی عهد لویی چهاردهم؛ میان شکل دولت عهد عتیق در پولیس یونانی و هندسه اقلیدس؛ میان پرسپکتیو فضا در نقاشی مغرب زمینی و چیره گشتن بر مکان از طریق راه‌آهن، تلفن و

۱. مارکس، اشیپنگلر و فیلسوفان غربی، و از آن جمله نیچه و هیدگر، بدون غرض و توجه به فراشد و سیر تمدن غربی و پرسشهای اساسی این تمدن، به طرح مسئله و پرسش از ذات تمدن و تفکر بشر غربی که عصر انحطاط را توأم با عظمت داشته، پرداخته است تا انسان غربی را از بحران این تمدن و تاریخ خارج کند. اشیپنگلر، در آنجا که از اگر از انحطاط غرب سخن می‌گوید، برای خروج بحران از این تمدن سخت می‌کوشد.

سلاحهای دوربرد، میان «کونترپوئن»، موسیقی و سیستم اقتصادی اعتبارات، به لحاظ صوری، ارتباطی عمیق از حیث صورت وجود دارد»^۱

دوره کودکی یا بهار فرهنگ، بنابه باور اشیپنگلر، شبیه به عصر خدایان «ویکو» است، و با بیداری شعور دینی ممتاز می‌گردد و نشانه‌هایی در خود دارد که احساس خداجویانه یکی از آنهاست. دین و اسطوره از مشخصات دیگر این دوران فرهنگی (ماکروکاسموس: acrococosmos) است که بنابه اعتقاد ویکو و اشیپنگلر مشترکاً یک «قرن شاعرانه» است، درست همان ایام کودکی (میکروکاسموس: ierocosmos). در این صورت‌بندی تاریخی، اشیپنگلر از دوران معماری ویژه‌ای یاد می‌کند، و معتقد است براساس تقسیم‌بندی‌اش از گذر تاریخی در ایام کودکی تمدنهای معماری دوریک (Doric)، فرهنگ کلاسیک و بناهای گنبدی عربی و اسلامی و تیپ اهرامی در مصر و معماری گوتیک (othic) در غرب مظاهر آن است، و به لحاظ اجتماعی نیز نظام پدرسالاری یا دوران فنودالی از نمودارهای ممتازکننده این دوران است.

تایستان تمدن که مرحله جوانی تاریخ یا فرهنگ است، به اعتقاد اشیپنگلر دوره‌ای است که در آن روح انتقادی آفریده می‌شود، و رواج می‌یابد. در دین اصلاحاتی انجام می‌گیرد، و به عنوان نمونه، پیدایی اوپانیشادها را در فرهنگ هندی و شورش و قیام لوتر و کالون در غرب و «آیین دیونوسوسی» را به عنوان واکنشی در مقابل «آیین آپولونی»، نمونه‌هایی از این دوره می‌شناسد. بدینسان، قرن انتقادی ماوراءالطبیعه (غیب و قداست از اندیشه بشری) پیدا می‌شود و یک صورت محض فلسفی جهان‌بینی ارائه می‌گردد. این دوره از تاریخ زمانی است که فرزندگان طبیعت‌انگار ایونی و التانیان در فرهنگ کلاسیک به وجود آمدند، و یا مردانی چون دکارت، بوهمه و لایبنیتس ظهور کردند.

در پاییز، فرهنگها به بلوغ خود می‌رسند و این قرن روشنگری در تمدن جدید و دوره‌ای است که فکر و عقل به شکوفایی خویش نائل می‌آید. در این قرن اعتقاد به اعتبار عقل رواج می‌یابد، و دین و اسطوره وجهی عقلی به خود می‌گیرند. در هند این دوره مقارن است با تحول منظم آیین بودا و بعد پیدایی اوپانیشادها و سانکیا و همچنین در این دوره است که کشفیات مربوط به ریاضیات تحقق می‌یابد. در فرهنگ کلاسیک، بار آمدن و ظهور متفکرانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو از شاخصهای این دوران است، و در غرب پیدایش عقل‌انگاری قرن هجدهم انگلیسی و تفکر دایرةالمعارف‌نویسان فرانسه مظهر آن است.

در پایان این دوره در غرب است که مردانی چون کانت و رمانتیکهایی چون گوته،

1. swad pen er, der nter an des Abend andes, Deutscher Taschenbuch er a . s 8

شلینگ، هگل و فیخته فرا می‌رسند و اندیشه خود را سامان می‌دهند. زمستان تمدنها در جهان‌بینی تاریخی اشیپنگلر موقعیت عظیمی دارد، و آن پیدایی بزرگشهر یا جهان‌ولایی (cosmopolitanism) است. این دوران مقارن است با عصر فرانوگرایی در غرب. روح فائوستی یا اراده معطوف به قدرت که روح فرهنگ غربی را بیان می‌کند، اکنون به عصر انحطاط خود رسیده است، و خطر نابودی تمدن جهانی غرب را تهدید می‌کند.

از نظر اشیپنگلر از ده تیپ فرهنگی فقط دو فرهنگ غربی و اسلاوی تاکنون به حیات خود ادامه داده‌اند. اما اکنون فرهنگ غربی عصر زمستان خود را می‌گذرانند، و فرهنگ روسی در سال ۲۵۰۰ دوره رنسانس خود را خواهد گذراند. چنانکه می‌توان به سهولت دریافت اشیپنگلر، نسبتی را به فرهنگ روسیه داده که از نظر جزئی فلسفه تاریخ او را بی‌اعتبار می‌کند، اما مسئله صرف‌نظر از خطر فرهنگ روسی برای غرب، حاکی از انحطاط تاریخی تمدن غربی است. و همین نکته درد و دغدغه متفکران فرانوگرایی قرن بیستم است، چنانکه آرنولد توینبی نیز، با طرح صور تمدنی خویش، همین بحران در تمدن غربی را، با اشاره به بحران معنویت در این تمدن، از جمله نابرابری طبقات و جنگ، خاطر نشان می‌سازد.

توینبی مشاور عالی‌رتبه وزارت امور خارجه نیز به بحرانی فکر می‌کرد که در پژوهشهای بیست ساله «بررسی تاریخ» خویش جمع‌آوری است. او نیروی مهاجم را در برابر نیروی مدافع، که هر یک می‌توانند خلاقیت فرهنگی داشته باشند، قرار می‌دهد. پاسخهای خلاق می‌تواند نه تنها موجب از سرگذشتن تهدید نیروهای چالش‌توانمند شود، بلکه خود به نیروی تهاجمی نو تبدیل شود، چنانکه در همه تمدنهای باستانی تا تمدنهای نو همواره چنین نزاع و برخوردی وجود داشته است.

در نظر توینبی، تمدن با جنگ و چالش میان انسان و طبیعت به وجود می‌آید. تمدن پاسخ ضروری و مناسب انسان به نیروی مهاجم و خطر عاجل طبیعت است، و در مراحل عالی‌تر، از نیروی چالشی انسانی پاسخ مناسب می‌طلب. تا آنکه تمدنها با پایان یافتن پاسخ به پرسشها روبه فروپاشی می‌روند. براساس همین نظر، تمدن غربی به انحطاط و تاریکی می‌گراید و سرنوشت انسان غربی حکایت از نابودی او می‌کند، مگر آنکه پاسخهای مناسب در برابر فاصله طبقاتی و جنگ فقر و غنا داشته باشد. همین وجهه نظر توینبی به فلسفه تاریخ او اعتبار می‌بخشد. در حقیقت، با رجوع به تئوری تاریخی او می‌توان گفت بازسازی تاریخی توینبی، نیاز انسان غربی برای طرح گونه‌های ادبیات تاریخی ذهن‌گرا و تخیلی است. این تئوری موجب شده پاسخهای مناسب عملی نیز از سوی تمدن غربی ارائه شود تا بحران اولیه را پشت سر گذارند.

شاید تذکر نکته ظریفی در اینجا بی‌وجه نباشد، و آن تهاجم و ستیز همگانی متفکران جامعه و بازگشت به تئوریهای قرن هیجدهمی اندیشه ترقی‌پلورالیستی، در پی طرحهای بزرگ فلسفه تاریخ، است. شاید تهییج اذهان و افکار عمومی از سوی متفکران بورژوازی تمدن غربی، پس از کاهش نسبی بحران، علت غایی چنین بازگشتهایی باشد. نظریه تاریخی تونینی نیز، به تبع چنین فرآشدهی، بسیار نقد شده و تئوری اصلی ادبیات انتقادی رسمی تمدن غربی یعنی همان مذهب اصالت عقل‌روشنگری و ترقی و تقدم غرب، تئوری اول مذاهب انتقادی بوده است، چنانکه همین به نقد تئوری مارکسیسم متوجه شده است. بحران و انحطاط اولیه که به طور نسبی منتفی می‌شود،^۱ نقدها فزونی می‌گیرد.

تأسیس فلسفه تحلیلی تاریخ یا فلسفه علم تاریخ براساس همان مبانی عصر روشنگری قرن هجدهم در برابر تئوریهای کل‌انگازانه (wholistic) یا گروه‌سالاری خودکامانه سوسیالیستی و هگلی و مارکسیستی، خود نشان از این تحوّل در سیر تفکر تاریخی تمدن غربی دارد.

مفهوم آزادی و جبر در قلمرو تاریخ: بی‌تاریخی و تقدیرانگاری

در عصر حاضر، برخی نویسندگان مانند آراف، اتکینسن، غافل از موضوعیت بازسازی تاریخ و تاریخنگاری و فلسفه تحلیلی و نظری تاریخ به مثابه پاسخ اوضاع کلی جهان، درگیر اجزاء فلسفه‌های تحلیلی و جوهری تاریخ می‌شوند، و به نقد جزوی آنها می‌پردازند. اما، از سوی دیگر، به اثبات جزوی آنها می‌گیرند، اتکینسن از مورخان انتقاد می‌کند که می‌پندارند تقدیرانگاری (fatalism) و مذهب اصالت موجیبت تاریخی (determinism) موجود در فلسفه‌های تاریخ به تسلیم‌طلبی، خزیدن به انزوای سکوت و بی‌عملی اختیار کردن، می‌گراید. او باور دارد که این نظریه، مانند همه نظریه‌هایی که وی آنها را بی‌ربط و پرت نسبت به نقد نظریه تونینی می‌خواند، بی‌ربط و غافلانه است.^۲ فراتر از نظر اتکینسن، می‌توان گفت این نظریه‌ها، برعکس، موجب رهایی و فعالیت و عمل و صدها برخورد مثبت در تاریخ شده، و چه بسیار پژوهشگرانی منزوی را که به

۱. فلسفه کل‌انگازانه فیخته و شلینگ و هگل در جهت التیام دوآلیسم کانتی، نیاز عصر پس از کانت بود، و بحران کثرت‌انگازانه فلسفه‌های پس از کانت، ضامن مابعدالطبیعی فنومن‌ها و پدیدارهای علمی، را از دست داده بود. هگل می‌خواست با فرض روان مطلق با «ایده» به مثابه ضامن جمعیت و کلیت و علمیت پدیدارها، از دوگانگی کانتی رهایی یابد.

۲. آراف، اتکینسن، «فلسفه تاریخ»، ترجمه حسینعلی نودری، تاریخ معاصر ایران، سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۳۷۷، صص ۱۱۶-۱۱۵.

میدان نقد کشانده است.^۱ آنها تا زمانی که نظریه‌های کل‌انگاره را بی‌اعتبار نکرده‌اند، خاموش نمانده‌اند. البته هیچ یک از این فیلسوفان منکر اختیار و آزادی جزوی انسان نبوده‌اند. همگی به پیشرفت و ترقی انسان مدرن در تمدن کنونی می‌اندیشند، و سعی دارند موانع پیشرفت را نفی کنند. چنانکه در ذات تفکر روشنگری نیز آزادی و اختیار انسان ذیل حقیقت فائوستی و اراده معطوف به قدرت دنیوی است. آیا انسان در جهان مدرن کنونی می‌تواند خلاف مشهورات و مسلمات عصر اقدام کند، و اگر اقدام کند آیا آزادی و اختیار او به عنوان شورشی یا انقلابی، محدود و مسلوب نخواهد شد؟

به هر حال آزادی و پیشرفت و عقل، همه مفاهیم جدید و مدرنی‌اند که فکر انسان کنونی در حدود آنها سیر و سلوک می‌کند، و به حیات خود معنی می‌بخشد. البته این مفاهیم پس از نیچه و هیدگر دچار ضعف مفرط ذاتی شده‌اند، و انسان برای گذر از آن مفردی معنوی می‌جوید. مارکس، که حکم به تغییر دادن و متحول ساختن جهان می‌داد و فلسفه‌ای صرفاً معطوف به تفسیر و شناختن نظری صرف را ناروا می‌دانست، نمی‌توانست به تقدیر و سرنوشت محتومی جز غرب بیندیشد. در حقیقت، همه متفکرانی که در حدود غرب و ارزشهای آن اندیشیده‌اند تاریخ را چنان نوشته‌اند که گویی تاریخ کل جهان از جمله شرق سرانجام به تاریخ غرب تحویل می‌شود، و هیچ انسانی را گریز از سرنوشت تمدن غربی نیست، چه فلسفه‌های تاریخ آنها تقدیرانگار باشد و چه تقدیرانگار نباشد، در هر دو صورت، آخرین صورت و پایان تاریخ و واپسین انسان را، اگر تاریخ‌نگاران و فیلسوفان، تاریخ و انسان غربی می‌بینند؛ اگر فیلسوف-مورخ روزگار ما بر اساس اصولی خارج و بیگانه از حدود غرب، تاریخ بنویسد، یا طرحی از فلسفه تاریخ برای خودآگاهی تاریخی طراحی کند، در هر صورت بی‌تاریخ^۲ تلقی شده و نادیده گرفته خواهند شد، مگر آنکه این تاریخ و فلسفه به قصد تصرف نوشته شده باشند، و یا تمهیدی برای گذر از فراز مابعدالطبیعه جدید به کار آید، چنانکه هیدگر اندیشید و کوشید دوهزار و پانصد سال تفکر غرب را پرسش کند، تا آموزگار تفکر آینده

۱. تئوری برخورد تمدنهای هانتینگتن نیز با عمده کردن خطر اسلامها و کنفوسیوسها موجب تشجیح ذهن منتقدان و نقادی نظر او از سوی بسیاری از پژوهشگران شده، و آثاری مهم در سیاست خارجی آمریکا و غرب بر جای گذاشته است.

۲. متفکران بی‌تاریخ، آنهایی‌اند که تعلق به ادیان الهی دارند و به قصد تصرف در جهان فکر نمی‌کنند. آنها منتظرانی‌اند که منتظر پایان دور بزرگ جهانی می‌مانند، و در پایان تاریخ، زمانی که گوشه‌هایی حاضر بشنوند با طرحی متناسب با زمانه، جهان را آماده ظهور موعود ادیان می‌کنند. این زمانی حاصل می‌شود که کل و تمامیت تاریخ غرب دچار بحران شده باشد، که اکنون مقدمات آن رخ نموده است. اکنون متفکران غرب بی‌عالم شده‌اند و فکری که نجات‌بخش باشد از درون ارزشهای غربی نمی‌تواند زاده شود. البته برخی با رجوع به معنویت کهن سعی می‌کنند حافظ وضع موجود باشند و رفع بحران کنند.

باشد، بی‌آنکه این تفکر آینده در ضمن فلسفه او صورت متعین تام و تمامی پیدا کند. به هر حال، تفکر جدید مانند همه تفکرات کهن دینی و اساطیر از نحوی تقدیرانگاری پنهان و آشکار برخوردار است، حتی اگر این تقدیر را مانند جبرگرایان قدیم به معنی نفی اختیار انسان بگیریم، که چنین نیست، و در حقیقت، انسان محکوم به اختیار و عمل است، چنانکه ملا عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد بدان تأکید می‌کند، حتی اگر نظراً توهم بی‌اختیاری کند.

اما نکته اساسی آن است که در عصری که دائماً از نهایت آزادی و اختیار انسان داد سخن می‌دهند، باز حدود آزادی و اختیار انسان فراتر از تقدیری که آن را طلب می‌کند، نمی‌رود. آزادی او در حدود ارزشها و فضایل و ردائیل و خیر و شر «مسلم اندیشیده و انگاشته» اوست. همه تقدیری که در قلمرو ادیان بیان می‌شود، یعنی اعتقاد به مشیت و قضا و قدر الهی و اینکه انسان توین برگزیده خداوند است، موجب تقویت گرایشهای عملی به سوی غایات تمدنی دینی - اساطیری او می‌شود. بنابراین، هر نظریه‌ای از آزادی سرانجام در قلمروی از تقدیر، چنانکه هیدگر متذکر بدان شده بود، قرار می‌گیرد، و معطوف به آن می‌شود؛ اگر تقدیر رو به سوی این جهان و دنیا داشته باشد، آزادی معطوف به دنیا خواهد بود و اعمال اخلاقی و فضیلت‌مندی عقلانی دنیوی هنجار اجتماعی خواهد شد و اگر برعکس آخرت قلمرو تقدیر باشد، اخلاق و فضایل معطوف به آخرت و حیات آن جهانی خواهند شد.

بازگشت به فلسفه تاریخ روشنگری بعد از بحران عصر ایدئولوژی:

فلسفه تاریخ انگلوساکسون در برابر آرمانشهر غیربورژوایی

در فلسفه تاریخ روشنگری ویکو و هردر نیز، چنانکه اشاره رفت، به‌رغم انعطاف‌پذیری نسبت به نظر خشن برخی از اصحاب دائرةالمعارف فرانسه و فراماسونهای انگلیسی، باز غایت وحدانی، پیشرفت و ترقی همگانی است. از اینجا نزاع مارکسیستها و لیبرالها و نیز نزاع پلورالیستهای چون پوپر و هیستوریستها با کل‌اندیشانی چون هگل و مارکس صرفاً در قلمرو تاکتیکهای سیاسی برای رسیدن به «پیشرفت» معنی پیدا می‌کند و لاغیر. و فرجام از آن جریانی است که هماهنگ‌تر، و به‌طور متعارف و مطابق ظرفیت انسان مدرن، به احکام سیاسی و اقتصادی بورژوایی معاصر روی می‌آورد؛ و به تبع جریانهای فکری آرمانگرا و بوتوپیک، که فراتر از طاقت مردمان میانمایه این عصر می‌اندیشند و سودای عصر قهرمانان را در سر دارند، حذف می‌شوند هرچند مدتی کوتاه می‌توانند دوام آورند، چنانکه مارکسیستها چنین بودند، در حالی که

چینیها با انعطاف توانستند تا حدودی با تجدیدنظرطلبی میان سوسیالیسم مدرن خود و نظام لیبرال دموکراسی جهانی غرب هماهنگی ایجاد کنند.

متفکران انگلوساکسون معمولاً حافظان بزرگ تمدن غربی بوده‌اند. آنها آرمانگرایی را با ظرفیت انسان مدرن هماهنگ و تعدیل می‌کردند. نظریه آرمانگرایانه فراواقع‌گرایانه‌ای که گهگاه برای رفع بحرانهای بزرگ در غرب تکوین یافته بود، از جمله مارکسیسم و فاشیسم و امثال آنها، بلافاصله بعد از پیدایی، مورد نقادی تفکر انگلوساکسونی قرار گرفته‌اند، چنین است پیدایی و تکوین فلسفه تحلیلی علم تاریخ که کارل پوپر را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حامیانش دارد. او وارث میراث عصر روشنگری قرن هجدهم است که به مثابه آخرین تئوریهای تاریخ غرب و اعلام پیروزی و فتح تفکر عقلی روشنگرانه بود.

نگاه انگلوساکسونی پوپر گاهی خود به نوعی به نگاه یوتوپایی می‌گراید، اما این نگاه در ورای نحله راسیونال کربتیک (مذهب اصالت عقل انتقادی) او پنهان و پوشیده است. او، در عین حال، با تئوری ابطال‌پذیری به نقد فلسفه‌های نظری تاریخ می‌پردازد، و آنها را تابع احکام ابطال‌ناپذیر متافیزیکی می‌داند، که به جهت ابطال‌ناپذیری بی‌اعتبار و غیرعلمی، و در نتیجه دارای صفت یوتوپایی و آرمانگرایی‌اند. او نهایتاً همه فلسفه‌های تاریخ و آرمانشهرها و مدینه‌های فاضله، از افلاطون تا هگل و مارکس را نفی، و از جامعه باز روشنگری آمریکا و انگلیس دفاع می‌کند.

پوپر مخالف هرگونه تفکر ایده‌آل آرمانگرایانه دینی، متافیزیکی و سوسیالیستی است، و آنها را گرچه نوعی تفکر جذاب برای مردم می‌بیند ولی خطرناک می‌داند، چنانکه در مورد مارکسیسم و فاشیسم نیز همین نگرش را دارد. در کتاب درمماندگی هیتوریسم از قربانیان بی‌شمار ایمان فاشیستی و کمونیستی به قوانین سنگدلانه و غیرقابل انعطاف تقدیر تاریخی می‌گوید، اما فراموش می‌کند که خود با دفاع از اصلاح و بازسازی انگلوساکسونی در برابر انقلاب چپها و مهندسی اجتماعی اصلاحی در برابر دگرگونیهای یوتوپایی، از تفکری دفاع کرده که جنگ اعلام‌شده و نشده خویشتن با جهان غیرغربی طی پانصد سال بی‌رحمانه پیش برده است، و بر اساس همین تفکرات آشکارا یوتوپایی، امثال تامس مور و کامپانلا و دیگران، با طرح یوتوپایی پنهانی برتری و رجحان تمدن غرب و پیشرفت و تقدّم آن بر همه اقوام و تمدنها، کوشیده فرهنگ و زبان همه آنها را در یک جنگ فرسایشی نابود کند، و فقط در پاره‌ای از اوقات، مقاومت آنها را در برابر خود، آن هم برای تقسیم مجدد سروری بر جهان، دیده است. پوپر فراموش می‌کند که دست انگلیسیهایی مانند گلاستن و چرچیل و آمریکاییهایی چون ترومن به همان اندازه و حتی بیشتر به خون انسانهای شریف جهان سومی و غیرغربی آلوده است

با این توهم که تمدنهای غیرغربی باید به صورت وابسته‌هایی در مدارات نظامهای تکنولوژیک و تجاری لیبرال غرب درآیند، و برتری و رجحان تاریخی غرب را به مثابه یوتویپای غیرقابل تردید پلورالیستی و تفکر دموکراسی لیبرال انگلوساکسون بپذیرند.^۱ پوپر خود در تئوری عالم سوم، که عالمی انسانی است، در روند پیشرفت براساس تئوری ابطال‌پذیری علم و روشن شدن دامنه دید علمی انسان به روند اصلاحی جهان غرب به شیوه‌ای شبه یوتوپیک می‌نگرد، در حالی که اساساً کلمات او ابطال‌ناپذیرند، به آنچه که خود در منطق اکتشافات علمی مدعی است، پایبند نیست. او با آرمانگرایی چپ و گرایشهای ناسیونالیستی و دینی جهان دریند انگلوساکسونها مخالفت می‌کند، اما نقدی در مورد جامعه آرمانی روشنگری غرب در آثار او دیده نمی‌شود، هیچ‌گاه از صهیونیسم یا فاشیسم مورد حمایت نظامهای انگلوساکسون نمی‌گوید، و این خصیلت و صفت ذاتی تفکر حسابگرانه و سوداگرانه و سفسطه‌گرایی مدرن عصر حاضر است.

بنابراین، هر گونه کوششی خارج از حدود ارزشهای غرب برای پوپر در حوزه حکمت و فلسفه تاریخ بی‌معنی است. او همه تاریخ فلسفه را مطابق سوژه‌های فلسفی خویش تفسیر می‌کند و بر زبان فلاسفه‌ای چون افلاطون، کلمات مدرن انگلوساکسونی خویش را می‌گذارد، چنانکه گویی این تفکر مدرن به اعماق تاریخ رسوخ کرده‌اند یا افلاطون تا هگل همه به متفکرانی از نوع پوپر، ولی مخالف با عقل انتقادی او، تبدیل می‌شوند.

روح فلسفه‌های تاریخی

علم‌الاسماء تاریخی

روح فلسفه‌های تاریخ و مبانی متباین آنها و حقیقت تاریخ

راقم این سطور نقد غیرایدئولوژیک و غیریوتوپیک پژوهشگران غربی در مورد تفکر رسمی فلسفه تاریخ را می‌ستاید، آنجا که محققانی در همان حدود غرب بی‌ادعا با زیرورو کردن اسناد و شواهد تاریخی، می‌کوشند از غلو و مبالغه و پیشگوییهای شبه‌کاهنانه و پیامبرگونه بپرهیزند. آنها سالها با رنج و سختی در باب نوع اسناد تاریخی کلیسایی و یا تاجگذاری شارلمانی به دست پاپ و یا علل جنگ چالدران و تئوری

۱. بسیاری از نویسندگان نظام بورژوازی لیبرال از وجود کثرت و چند صدایی در نظام سیاسی غرب روایت می‌کنند. اما حقیقت آن است که در عصر سیطره فرهنگی غرب و یکسان‌سازی ذیل فرهنگ واحد جهانی غربی فقط یک صدا و یک فرهنگ در جهان سیطره پیدا می‌کند و فرهنگهای غیرغربی با فشار در حاشیه قرار می‌گیرند.

سوزاندن یهودیان (هولوکاست) و صدها حادثه تاریخی دیگر و اسناد آنها می‌پردازند، و می‌کوشند به نحوی به علمیت و عینیت تاریخی در آنها برسند،^۱ و فلسفه تحلیلی خود را محدود به این حدود کنند.

آنها در این کوششها چون پوپر به یوتویی بردازیهای پنهان و دفاع از نظام شبه عقلانی ظالمانه جهان روشنگری مدرن نمی‌پردازند، و هرگونه آرمانگرایی انسانی را به نفع اصلاحات ظالمانه و جنگ فرسایشی درازمدت غرب با جهانهای غیرغربی مصادره نمی‌کنند، چنانکه پوپر در گفت‌وگو درباره «انقلاب یا اصلاح» با هربرت مارکوزه مدعی است، فریبهای ناخودآگاه یا خودآگاهانه پوپری درباب غنای هیستوریسم و مذهب اصالت حوادث تاریخی در برابر درماندگی هیستوریسیسم و مذهب اصالت کل تاریخی، نمی‌تواند این حقیقت را بپوشاند که هر دو تئوری تاریخی و فلسفی در جهت اثبات غایبات تفکر روشنگری و مذهب اصالت عقل و دین‌زدایی و قداست‌زدایی موجود در ذات تفکر حسابگرانه و ذهن‌گرایانه و نیهیلیستی غرب نبوده است. غوغای غلبه یکی بر دیگری و حقانیت و علمیت هر یک از آنها وهمی بیش نبوده است. اساساً حتی گزارشهای متعارف تاریخی گذشته و حال نیز هیچ‌گاه از تئوریهای رسمی و اصول و مبانی نظری هر تمدنی خارج نمی‌شده است، و اگر این گزارشها با حدود ارزشها و هنجارهای تمدنی مطابق بود، مقبول و الا مغفول رها شده است.

نگاهی به تاریخنگاری اسلام و نگاه مورخان مسلمان به تاریخ غیرخودی نیز به وضوح چنین قاعده‌ای را نشان می‌دهد. ارسطو و افلاطون و افلوپین در قلمرو و حدود عرفان و فلسفه اسلامی به مشایخ و معلمانی دینی و شیوخی الهی تبدیل می‌شوند، که گویی در متن تمدن اسلامی زاده شده‌اند، در حالی که در نظر هر سه آنها دین و اسطوره چیزی جز اباطیل و میراث منسوخ عصر بدویت تمدن یونانی نبوده، و عاقل نباید خارج از حدود عقل جزوی و استدلالی به آنها واقعی بگذارد. حتی عرفای یونانی و اصحاب ریاضت نظری به وحی و نبوت، نظری نداشتند، الهام و شهود و کشف را در حدود جهانمندی یونانی درک می‌کردند، و به نوعی شهود غیرمقید به وحی محدود می‌شدند، اما گزارشی که از آنها در قلمرو و حدود فلسفی حکمی مسیحیت می‌بینیم، کسانی‌اند در

۱. قابل تأمل این است که برخی از این نویسندگان و تحلیلگران تاریخ جدید و قدیم به محض رسیدن به نظریه‌ای خلاف تئوریهای متعارف درباب رجحان مدنیت غرب یا اصالت روشنگری و یا تأثیر یهود در تکوین فرهنگ غربی و یا شایعات و دروغهای تاریخ یهود و نظام سرمایه‌داری غرب، به شدت مورد غضب و نفرت قرار می‌گیرند، چنانکه فی‌المثل پرفسور فوربسون و گارودی، و بسیاری دیگر که از دانشگاههای اروپایی اخراج می‌شوند، شاهد این منال است. این اندیشمندان از حدود غرب گذشته‌اند و بر مسهورات رسمی مهر بظان زده‌اند.

حد موسی و زکریا؛ هر اکلیتوس یا امپروکلوس در نظر آنها در مقام انبیاء و مشایخ الهی اند. به همین نسبت نیز در تاریخ‌نگاری جدید، چه در قلمرو هیستوریسم و چه در قلمرو انبیاء و مشایخ الهی فاقد، ساحت قدسی می‌شوند، و حتی موجودیت عیسی و پیامبران دیگر موضوع نقد عالی کتاب مقدس می‌شود، که در عصر روشنگری تکوین پیدا کرده، و امروز به صورت رمان و فیلمهایی نظیر «آخرین وسوسه مسیح» الیور استون یا «انجیل به روایت متی» ساخته پازولینی درمی‌آید، و حتی در «فرانچسکو» کاویانی و آثار بونونل صورت عمیقاً قدس‌زدایانه و این جهانی پیدا می‌کند، و گاهی نیز شبیه گروهها و فرقه‌های نو شبه عرفانی درمی‌آید.

به هر تقدیر، بنابر حوالت تاریخی و وجدان عام هر دوره تاریخی، مورخ بر اساس آن نگاه تاریخی که بر باطن فکر او سیطره پیدا می‌کند، همه افقهای دیگر جز افق مبانی نظری و ارزشی تمدن خویش را تاریک و محو و هیولایی، و تنها افق تفکر خویش را روشن و منطقی عصر خود را روشن‌گرانه می‌بیند. اطلاق عصر تاریکی (Dark Age) بر قرون وسطی و عهد جدید انجیلی در ذیل همین تاریک‌اندیشی روشن‌اندیشانه قرن هیجدهم و عصر حاضر، بر زبان انسان مدرن جاری می‌شود، همان اندیشه‌ای که پوپر و پوزیتیویستهای نو، سازمان فرهنگی بونسکو و همه متفکران نواندیش با آن درباره منطق اکتشافات علمی جدید سخن می‌گویند. حتی مفهوم آزاداندیشی جدید یعنی آزاد شدن از همه اندیشه‌های تاریک کهن عهد عتیق و جدید ادیان الهی!!

بنابراین، دیگر چگونه می‌توان از گزارشهای راستین و تأویلات صحیح و عینیت و گزینش دقیق و روشن و تبیین حقیقی و قانونمندها و میلهای تاریخی مبتنی بر حدس علمی سخن گفت؟ همه این مراتب در قلمرو حدود مدنیت عصر کنونی و انسان مدرن قابل درک و فهماند، و ورای ارزشهای جدید و مدرن انسان معاصر تاریک و بی‌معنا می‌شوند، از آن جمله اند آرمانشهرهای اومانیتی و شهر خدای قدیس آوگوستینوس و امت واحده اسلامی و مدینه فاضله افلاطون و فارابی.

شرق در گستره غرب به تاریکی و تاریک‌اندیشی تأویل می‌شود، مگر آنکه مورخ و متفکر و شاعر از حدود غرب بگذرد، و در پرتو وجود الهی و خورشید نبوی به آن نگاه کند، و این نگاه صلح‌آمیز به شرق در پس بحران تمدن غرب و جست‌وجوی معنویت به ظهور آمده، هر چند ناقص و اغلب غیروحیانی و یا شبه‌عرفانی است. چنانکه در آثار گنون و بورکهارت و کربن و هیدگر و دیگران می‌توان به آن رسید. مورخ در این مقام، بدون تحقیر قهرآمیز تمدنها، می‌کوشد با گذشته «انس» پیدا کند، و با حوادث «تذکر»، یعنی آنچه را که دیلتای تفهم و درایت تاریخی می‌خواند، مانوس شود.

این انس را با دوست داشتن گذشته به مثابه عتیقه، که آن را اسارت در نوعی

رمانتیسیسم و احساس غربت نسبت به گذشته می‌توان تلقی کرد، اشتباه نکنیم. مورخ از افق قرن هجده روشنگری می‌گذرد، و به اصالت وضع موجود و تئوری ترقی و تقدم پشت می‌کند، چیزی که پوپر و دیگر فیلسوفان علم از آن بیگانه‌اند؛ زیرا تاریخ برای اینان تصرف و تغییر جهان براساس تلقی مدرن است.

شاید ای. ایچ. کار بیش از دیگر فیلسوفان تحلیلی تاریخ بر این تلقی پافشاری می‌کند. او در کتاب تاریخ چیست؟ می‌کوشد تاریخ را به صورت علمی، هم‌تراز با علوم طبیعت و ریاضی منتهی با واقعیتی متفاوت، تلقی کند از این نظر تاریخ، به اعتقاد او، ادبیات پردازی تاریخی نیست، و به صرف بیان وسوسه‌آمیز حوادث براساس اسناد و مدارک صرف محدود نمی‌شود.

از نظر «کار» علم تاریخ «مطالعه تأثیرات انسان بر محیطش و مطالعه تأثیرات محیط بر انسان» و هدف آن هم ازدیاد درک و تسلط بشر نسبت به محیط است، و اگر چنین نباشد تاریخنگاری چندان منشأ اثر نخواهد بود.

چگونه تاریخ علمیت پیدا می‌کند در حالی که حوادث مستکثر تاریخی برخلاف پدیدارهای طبیعی، تکرارپذیر نیستند؟ کار معتقد است اگر حادثه را بی تفاوت با گذشته و آینده ببینم و بدین طریق آن را به امور عینی تحویل کنیم، به احکام کلی در متن حوادث تاریخی می‌رسیم. مفهوم عینی (object e) بدان معنی نیست که مورخ همچون آینه است که وقایع را به همان نحوی که در خارج هستند منعکس می‌سازد؛ اساساً هیچ علمی چنین نیست.

این سخن بازگشت به فلسفه ویکو درباب «ساختن حقیقت علمی» است آنجا که به اعتقاد او حتی علوم طبیعی و ریاضی نیز به جهت نفسانی و ذهنی بودن در نظر دکارت به روشنی می‌گراید، چون مفاهیم طبیعی ساخته ذهن ماست، نه داده صرف و بی‌تصرف خارج. کانت نیز با مقولات فاهمه کاملاً بر این نکته صحه گذاشت که فنومنها (پدیدارها) صورت و حقیقت خود را از ذهن و مقولات فاهمه می‌گیرند.

بنابراین، به اعتقاد «کار» ابژکتیو (object e) بودن یا موردی و متعلق و مفعول شناسایی بودن به معنی عینی و خارجی بودن آن نیست^۱ و یا توهم بی‌نظری و بی‌غرضی در علم یا هرگونه دانش دیگر. از اینجا وقتی «کار» می‌گوید: تاریخ مجموعه اسناد و مدارک و واقعیات صرف گذشته نیست، منکر ابژکتیویته در تاریخ نمی‌شود، بلکه

۱. در علم حصولی جدید عین مفعول و مورد و متعلق شناسایی در برابر ذهن یعنی فاعل و موضوع و متعلق شناسایی قرار دارد، و آن به معنی مدزک و مدرک قدیم نیست، عینیت بودن در علم جدید عین ذهنی بودن آن است. زیرا امر عینی با اعمال مبانی و اصول فاهمه که ساحت ذهنی علم است، در حقیقت ذهنیت مضاعف است.

برعکس این قول او فرع بر اثبات ایژکتیویته در تاریخ است. ایژکتیویته در عرف وی اعمال فرضیات در طریق پژوهش است که به تحصیل علم تازه منجر می‌شود. بنابراین علم بیان و وصف واقعیات صرف نیست، چنانکه هانری پوانکاره و بسیاری از عالمان بدان متذکر بوده‌اند. علم صرف گردآوری اطلاعات پراکنده نیست، بلکه درک جهان در قالب فرضیات ذهنی است.

با این اوصاف، از منظر تئوری تاریخی «کار» مورخ گذشته «تنها با حرکت به سوی تفاهم آینده به عینیت (ایژکتیویته) نزدیک می‌شود». چنانکه با نظر به هدف آزادی بشر، می‌توان گذشته را بر این اساس تفسیر کرد. بدین ترتیب ایژکتیویته تاریخی (موردیت نفسانی شناسایی تاریخی) با سوپزکتیویته تاریخی (موضوعیت نفسانی شناسایی تاریخی) وحدت پیدا می‌کند، و موردیت تاریخی یا ایژکتیویته با سیر تاریخ بسط و توسعه می‌یابد و ربط میان گذشته و آینده حاصل می‌شود. ای. ایچ. کار، بی‌آنکه هگلی باشد و جزیی را امر انتزاعی بینگارد و ادوار تاریخ را مظهر روان مطلق بداند، معتقد است که بر زبان آوردن وقایع و گزینش و تأکید بر آن، به وقایع کلیت و عمومیت می‌بخشد، که این خود لازمه تکوین علم است. علم تاریخ واجد این شأن هم می‌شود.

مثلاً دموکراسی آتن، انقلاب فرانسه و یا جنگ اول جهانی که اثر کلی در یونان و فرانسه و اروپا، و از آنجا در همه جهان، داشته، فراتر از یک واقعه مفرد تاریخی می‌شود و کلیت پیدا می‌کند.

بدین معنی همه کسانی که مانند کار در عصر حاضر درباره انقلاب فرانسه یا دموکراسی آتن یا نهضت سرداران می‌نویسند، چنان بر اساس ارزشهای مقبول و مسلم همگانی عصر مدرن می‌نویسند، که گویی این سه واقعه در عصر حاضر رخ داده است. دموکراسی آتن با دموکراسی جدید غربی قیاس می‌شود، چنانکه افلاطون و ارسطو. مشکل آن است که بدون جهش شهودی به اعماق تاریخ و بی‌همدلی و انس با تاریخ آنها، نمی‌توان حقیقت آنها را بیان کرد، یعنی چیزی که هیدگر و دیلتای و کربن و برخی دیگر، از آن به گذر از حجاب فرهنگ غرب و سیر و رسوخ در باطن فرهنگ غیر غربی غیر مدرن تعبیر کرده‌اند. البته چنین رسوخی نادر اما ممکن است.

به اعتقاد ای. ایچ. کار، یافتن علل امور در علم ضرورتاً مستلزم قبول ارزشهایی است. از این نظر، تاریخ مانند دیگر علوم به نحوی با احکام انشایی ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا به نحو ایژکتیو به اشیاء نظر کردن به معنی نوعی ارزش و اعتبار بخشیدن به آنهاست. تاریخ از این نظر با علوم دیگر وجه مشترک دارد؛ زیرا اگر غرض علوم استیلای بر طبیعت است، تاریخ هم غایتی دارد که در آینده قرار دارد، و «این آینده غربی معیار داوری در تاریخ است». بشر باید همچنانکه علوم طبیعی را وسیله استیلای خود بر جهان قرار داده

است، تاریخ را هم وسیله تصرف در موجودات - اعم از موجود طبیعی یا موجود بشری - سازد، و همین امر مبنا و اساس بیان نسبت علت و معلول در تاریخ است.

تاریخنگاران در قرن هجده و نوزده، صرف وجود اسناد و مدارک درباره واقعات را به منزله اساس و بنیاد تاریخ می دانستند. / به اعتقاد آنها واقعات از طریق اسناد خود به خود گویا هستند. اما از نظر «کار» اسناد تابوت عهد معبد واقعات و پراز سکوت است. این مورخ است که آنها را به نطق وامی دارد. اگر مورخ به اسناد توجه نکند، و برطبق اصول و مبادی فکری خود به آنها معنی بدهد، اصلاً گویی از واقعه ای سخن نگفته است. با توجه به اینکه چه بسا واقعات به نحوی دیگر ضبط شده باشد، و بسیاری مسائل پوشیده بماند. به هر حال، واقعات و اسناد برای مورخ ضروری است، اما اینها باید در ذهن مورخ از نو ساخته شود، چنانکه اسناد تاریخی نیز اغلب چنین اند.

بنابراین، چنانکه بندتو کروچه می گوید: تمام تاریخ، تاریخ معاصر و مدرن است و گذشته مورد مطالعه مورخ، گذشته مرده نیست، بلکه زمان حال زندگی است. بدین قرار اعمال گذشته مرده است، مگر آنکه مورخ در باطن آنها فکری را درک کند که نهفته است. پس تمام تاریخ، تاریخ تفکر است؛ تاریخ زنده کردن اندیشه ای در ذهن مورخ متعاطی تاریخ است.

مطابق تفسیر کروچه و کار تاریخ نوعی نوسازی گذشته است، چنانکه نگاه آرمانگرایانه مارکس و همه متفکران لیبرال عصر روشنگری و قرون نوزده و بیست به تاریخ نیز، نوعی بازسازی آن تلقی می شود. تاریخنگار با این اوصاف تاریخ را با نگارش می سازد، و مخاطب با خواندن آن در افق زمان معاصر قرار می گیرد. مورخ و خواننده تاریخ هر دو از دریچه چشم عصر به دوران تاریخی مورد مطالعه می نگرند. ای. ایچ. کار می نویسد مورخ کار تاریخنگاری را با یکی دو متن و سند اصلی آغاز می کند و از جایی می آغازد و سپس بازنویسی می کند و بارها اصلاح می کند و بالاخره به پایان می رساند. بدینسان، در فراشد تاریخنگاری، واقعات به مورخ بهانه می دهد، و مورخ به واقعات معنی؛ و این تفسیر خودبنیادانه اصل تاریخ می شود.

حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی

نظریه نهایی ای. ایچ. کار این است که «تاریخ به منزله پیشرفت است و افقی رو به گسترش فراروی ما قرار می گیرد». او در جست و جوی مبنایی برای تاریخ نیست، مگر همان اندیشه خودبینانه آرمانگرایانه قرن روشنگری. این تاریخنگاری گرچه در هگل «روان مطلق» را به مثابه باطن و مبنای تاریخ طرح می کند، اما سرانجام روان مطلق فراتر از ظرفیت انسان غربی است، زمانی که خدایان می میرند و خدا غایب و فراموش می شود.

اکنون فیلسوفان فرانوگرا پس از طی مراحل طی از بحران تمدن غربی به جست‌وجوی مبنایی ماورایی می‌گردند، چنانکه هیدگر از حقیقت و انکشاف وجود و آزادی انسان نه به عنوان قدرتی رو به پیشرفت، بلکه رهایی و وارستگی انسان، برای آنکه بگذارد تا حقیقت اشیاء آنچه‌آنکه هست بنماید، سخن می‌گوید. او در این مرتبه از طریق انس با گذشته و تذکر نسبت به تقدیر تاریخی و حقایق متجلی در آن، و نیل به خودآگاهی معنوی و اصیل، سرانجام به بازگشت انسان به خانه اصیل خویش منتهی می‌گردد.

انسان، به سخن هیدگر، در این مرتبه با درک ماهیت تاریخ می‌تواند دریابد که آدمیان با آغاز هر دوره تاریخی راهی انکشافی از وجود می‌شوند، تا بدان‌وسیله حقیقت آن دوره تجلی کند. در پرسش از تکنیک، هیدگر راهی کردن را به زبان عامیانه آلمانی به معنی به سویی فرستادن یا به امری حوالت دادن تعبیر می‌کند. او می‌گوید ما آن حوالت (chicken) گرد هم آورنده‌ای که آدمیان را به کنار یکدیگر جمع کرده و راهی انکشاف می‌کند، تقدیر (eschick) می‌خوانیم. ماهیت کل تاریخ (eschichte) نیز از درون همین تقدیر تعیین می‌شود. این تاریخ نه صرفاً موضوع تاریخنگاری حصولی است، و نه فقط تحقق فعل آدمی و جریانی از فعالیت بشری است. این فعل، نخست همچون امری مقدر به تاریخ تبدیل می‌شود، و تنها هنگامی که تفکر و تصور موردیت‌بخش به تقدیر بدل می‌شود، امر تاریخی به عنوان موضوعی در دسترس تاریخنگاری همچون یک علم قرار می‌گیرد. و بر همین اساس است که تصور رایج از یکی بودن «امر تاریخی» و «امر تاریخنگارانه» ممکن می‌شود. تاریخ و وقایع آن در این حوالت، تقدیر هر دوره تاریخی است، و تاریخ همان حضور در برابر انکشاف وجود و تجلی حقیقت برای انسان و در اوست. گوئی فی‌الزمان و وجود تاریخ انسانی بدین معنی است. و با مسخ این نسبت حضوری و تاریخ حضوری (eschichte) به historia تاریخ حصولی تبدیل می‌شود. در این مرحله تاریخنگاری ابزکتیو و سوپزکتیو وظیفه مسخ تقدیر و حوالت تاریخی را به عهده می‌گیرد، که چگونگی آن را از عصر دکارت و روشنگری قرن هیجدهم و عصر ایدئولوژی قرن نوزدهم و بحران معنوی قرن بیستم به اشاره ذکر کردیم.

اما تاریخی بودن بنا بر حوالت و تقدیر انکشافی انسان در اینجا بنابه حکمت اُنسی معنی صیورت داشتن و به تبع آن تغییر در زمان فانی نیست، بلکه ظهور حقیقه‌الحقایق در ادوار مختلف به حقایق یعنی به اسماء متکثره است. همان‌طور که جامی آن را بیان می‌کند:

در اینسن نسوبتکده صصورت‌پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است ز اسمی بر جهان افتاده نوری است

تاریخ که از ریشه اَرِخ و وَرِخ عربی آمده به معنی وقت‌یابی است. وقت‌یابی چه

حضور و بی‌واسطه باشد، و چه حصولی و با واسطه، به اسمی برمی‌گردد که انسان مظهر آن است. بنابراین، وقت و ساعت واحد و یکسانی برای آدمی در کل تاریخ متحقق نمی‌شود، بلکه بنابر مظهریت اسماء متکثره و نهایتاً اسم اعظم، برای او اوقاتی و ساعاتی است، و اوقات و ساعات همان ایام و ادوار است. هر موجود وقت و ساعتی دارد به تعبیر قرآن «و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون»^۱

با تجلی و رونمایی و چهره‌گشایی و عدم استار و انکشاف اسماء، انسان از آن حقیقت که مظهر آن قرار گرفته، آزادانه پرسش می‌کند. این اسم ممکن است اسم جمال باشد یا اسم جلال. بنابر این مظهریت است که در هر دوره بشر دعوت به پرستش و بندگی اسمی و آزادی از اسمی می‌شود.

جان کلام اینکه تاریخ در اینجا متباین با «قول به اصالت حوادث و وقایع تاریخی و زمانیات» (historism) و حتی «قول به اصالت کل تاریخی» (historicism) است، که در میان نحله‌های متداول رسمی جهان کنونی در مقابل یکدیگر صف کشیده‌اند، و همه به یک اسم و کل خودبنیاد برمی‌گردند، که همان کل غالب در تفکر غربی است.

اما انسان خودآگاه رها شده و وارسته از حقیقت، هر تاریخ از جمله تاریخ نوگرایی را به اسمی می‌برد که مظهر آن است. به تعبیر مرحوم دکتر سیداحمد فرید شناخت تاریخی مبتنی بر تذکر تاریخی و توجه به متن حوالت تاریخی است، که حوالت اسم متجلی الهی است در تاریخ. هر دوره تاریخی متمایز از ادوار دیگر، صورت و تیپ خاص خود را دارد، و متفکران حقیقی با سیر و سلوک اصیل در رسوخ به کنه و سیر به درون باطن و حقیقت اشیاء و امور و درک حقایق و اعیان موجودات و وجود موجود می‌کوشند. با این سیر و سلوک، انسان مهبای حضور آماده‌گر و منتظر تاریخی دیگری می‌شود، که در آن حقیقت باطنی و کل انسان، یعنی بقیه‌الله الاعظم از مکن غیب برون آید، و نور وجود قدسی او چونان حضور قدس الهی عالم را مجدداً به فتوح ساحت قدس و رهایی از فروبستگی ساحت قدس بازگرداند، و امت واحده واپسین با انسان بقیه‌اللهی واپسین انسان و پایان تاریخ باشد.

۱. سوره ۷ اعراف، آیه ۳۴.