

تاریخ و عبرت

«... یا مالک ائی قد وجهتک الی بلاد قد جرت علیها دَوْل قبلک من عدل و جور وان الناس ینظرون من امورک فی مثل ماکنت تنظر فیہ من امور الولاة قبلک و یقولون فیک ماکنت تقول فیہم»

از نامه امام علی بن ابیطالب علیه السلام به مالک اشتر نخعی

۱. تاریخ نه فقط متضمن عبرت و عبرت‌هاست بلکه می‌توان به اعتباری آن را عین عبرت دانست یعنی تاریخ داشتن و اهل عبرت بودن یک چیزند و اگر یک چیز نباشند از هم جدا نیستند به شرط اینکه تاریخ را کتاب و درس و پژوهش تاریخی اشتباه نکنیم، زیرا اکنون کتاب تاریخ همه جاهست اما شاید عبرت نباشد.

البته نویسندگانی که اهل عبرت نیستند اگر کتاب تاریخ بنویسند بد می‌نویسند. اینان به یک معنی بی‌تاریخند. درک معنی و مفهوم «بی تاریخ بودن» چندان آسان نیست و کسانی که به این نکته متوجه شده‌اند به جای توضیح، زبان شاعرانه گشوده و آن را به زبان اشاره بیان کرده‌اند، مثلاً گفته‌اند مردم کشورهای تو سعه نیافته از گردونه و قطار تاریخ پیاده شده یا تعطیلی تاریخ را می‌گذرانند. تاریخ چگونه تعطیل می‌شود؟ زمان رسمی که همان زمان تقویم است تعطیل بردار نیست. این زمان می‌گردد و گردش آن به درک و فهم و علم و فکر و ذکرمانیز ربطی ندارد. این زمان صورت انتزاعی و خشک و متحجر تاریخ است اما زمان دیگری هست که تاریخ با آن قوام و نشاط و نک و رکود می‌یابد. مامعمولاً این زمان یعنی زمان باقی راد رک نمی‌کنیم و تصدیق آن بر ایمان آسان نیست، ولی همه ما بسته این زمانیم. درک و عقل و تفکر ما از این زمان برمی‌آید و اگر مدد آن نباشد بشر با داشتن چشم و گوش و هوش چه بسا که کور و کوری و بی‌خرد باشد. این کوری و کوری و بی‌خردی پوشیده است و مبتلایان از آن بی‌خبرند زیرا آنها چشم باز و گوش باز دارند و درس و بحث مدرسه را فرامی‌گیرند و گاهی داعیه‌های بزرگ در سر می‌پرورند و خود را از همه برتر می‌شمارند و در تحقیر صاحبان علم و خرد پروا نمی‌کنند. اینان رادرمیان سلاطین و فرمانروایان و اهل





سیاست به آسانی می توان پیدا کرد. حکام و امیران معمولاً و به خصوص حکام عصر ما کمتر اهل عبرتند زیر سودای قدرت، مجال درک موقع و مقام و تأمل را از آنان می گیرد، البته سیاستمداران اهل ذکر و فکر و عبرت هم کم و بیش بوده اند و هنوز هم هستند و سیاستمداران بنیانگذار سیاست و تمدن مخصوصاً از این زمره اند.

تذکری که مولای متقیان علی علیه السلام به مالک اشتر مأمور و لایت مصر داد و آن را در صدر مقال آوردیم خطاب به همه حکام و ولایة است اما معلوم نیست همه کسانی که الفاظ عبارت را می شنوند بتوانند آن را به گوش گیرند. سخن خطاب به مالک بود و مالک به مصر نرسید و بسیاری کسان که به مصر قدرت و حکومت خود رسیدند از فهم سخن در ماندند و دیده عبرت بینیشان گشوده نشد. نامه برای مالک نوشته شده بود. مضمون این نامه و هر نامه ای را کسی در می یابد که خطاب به او نوشته باشند یعنی مالک و مالک صفتان می توانند این نامه را بخوانند و از آن درس بیاموزند. مالک صفتان کیستند و در کجا باید سراغ آنان را گرفت؟ اینان همیشه در همه جا هستند اما اگر زمان با آنان نباشد چه می توانند بکنند. زمانی که زمان عبرت نیست مالک صفات را همچور می کند و اهل غرور را پیش می آورد بنابراین به جای اینکه از مالک و مالک صفتان بگوئیم از زمان و تاریخ حکایت کنیم.

گفته اند که نظام الملک هفته ای یکبار مجلس داشت و دیوانیان و اشخاص می آمدند و می نشستند و می گفتند و می شنیدند و می رفتند. هر کس به مجلس وارد می شد نظام الملک به حکم ادب بر می خاست و خوشامد می گفت و در جای خود می نشست، اما شیخ قفیری بود که گهگاه به مجلس نظام الملک می رفت. با ورود او نظام الملک از جا بر می خاست و شیخ را به سوی خود می خواند و او را در جای خود می نشاند و در کنارش می نشست و البته این وضع بر بزرگان مجلس گران می آمد. یک روز یکی از آنان سر این امر را از وزیر پرسید. نظام الملک پاسخ داد: مزیت شیخ بر شما این است که شما همه حسن مرا می گوئید و او عیب مرا به من می نماید و من می توانم با تذکر او عیبهایم را بشناسم



و مرتفع کنم. مانمی دانیم این حکایت تا چه اندازه درست است اما می دانیم که وقتی نظام الملک به ملکشاه تذکر داد که تاج سلطنت تو به دستار وزارت من بسته است، ملکشاه به سخنش گوش نکرد و جانشینانش هم از حوادث و تاریخ پند نگر فتند. البته آن زمان را با زمان کنونی و با عصر ما قیاس نباید کرد. در آن زمان و عظم و نقد صرف نظر از مؤثر بودن یا بی اثر بودن بی قدر نبود، اما اکنون موعظه کمتر از هر زمان خریدار دارد و نقد نیز از قدرت منفک نیست. ولی آیا امروز امثال شیخ فقیری که کار نظام الملک را نقد می کرد پیدا نمی شود؟ نصیحت گفراوان است و اقوال خوب مشهور را همه جامی گویند و می نویسند و بر در و دیوار نصب می کنند (و خدا نکند که این کار ما به و هن آن گفتارهای خوب شود) و شاید می پندارند که راه تعلیم خیر و نجات نیز همین است. نیت پاک داشتن و خوب مشهور را باز گفتن و با بی خبری از موقع و مقام به حکم عادات عمل کردن و مسائل بزرگ را با فهم مقلد و مقلدانه حل کردن با خیر نسبت ندارد بلکه آمادگی برای پیمودن راه تباهی است. پیدا ترین و بی چون و چرأترین چیزها این است که در طی زمان قدرتی از میان می رود و قدرت دیگر جای آن را می گیرد، ولی قدرتی که تازه مستقر شده است فکر نمی کند و نمی تواند فکر کند که چرا قدرت سابق از میان رفت. شاید عیب های آن را بشمارد و مدام اینجا و آنجا آن را باز گوید بی آنکه خود از آن عیب ها مبری باشد فی المثل قاجاریان که جانشین صفویان شدند آثار و عمارت های صفوی را ویران نکردند، بلکه روی عکس ها و نقش ها را با گل و گچ اندودند. سلسله پهلوی هم کم و بیش همان معامله ای با قاجاریان کرد که اینان با صفویه کرده بودند. از صفویه و قاجاریه بگذریم، زمان ما با زمان آن متفاوت است. صادر تاریخ توسعه نیافتگی و در حسرت تجدد مآبی به سر می بریم یعنی در میان گذشته خود و نظام کنونی مصرف عالم متجدد معلق و سرگردانیم. خواست و خواهش ما با تولید و مصرف آن عالم معین می شود، ولی این رابه هیچکس نمی گوئیم و به آن نمی اندیشیم. بر عکس گاهی این وضع را عین کمال و دانایی و اختیار قلمداد می کنیم. برای این غفلت همه شرایط مهیاست حتی از آمار و ارقام بزرگ نیز می توان بهره برداری کرد. در عالم کنونی اقوامی هستند که از گذشته خویش بریده اند بی اینکه به تجدد رسیده باشند. بعضی از آنان در اوایل راه تجدد مآبی هنوز به ایستگاه و به منزل اول نرسیده از گردونه بیرون افتاده و چشم عبرت بینشان بسته شده است. در این کشورها دانشمندانستند، اما علم و تکنولوژی پانمی گیرد. مدیر و سیاست دان پیدا می شود اما نظام اداری از هم پاشیده یا لخت و کند و تنبل و بی فکر است. کودکان و نوجوانان در درس های بسیار در مدرسه می آموزند و شب و روز به درس و مشق مشغولند اما نتیجه ای که می گیرند باز حتمی که می کشند تناسب ندارد و بدتر از همه اینکه نتیجه این کوششها قابل پیش بینی نیست. کتاب درسی خوب به خصوص در زمینه تاریخ و ادب و فرهنگ به ندرت یافت می شود. مراکز علمی رنگارنگ تأسیس می شود اما کمتر طرحی برای آینده علم و سیاست و اقتصاد و فرهنگ از آنها بیرون می آید. سازمان های سیاسی و اداری و فرهنگی و علمی با هم هماهنگ نیستند. در تصمیم گیری ها و اقدام های متصدیان امور نیز هماهنگی و وجود ندارد و مهم تر از همه اینکه هر گروه و سازمانی مصلحت خود را عین مصلحت کشور و ملت می انگارد. در این وضع مسائل از دو قسم خارج نیست. یکی مسائلی که به اهواء خصوصی و گروهی بازمی گردد که معمولاً برای آنها بدترین راه حلها انتخاب می شود. مسائل دیگر، مسائل وهمی و تقلیدی است. مسائل تقلیدی را ما مطرح نمی کنیم و به این جهت مسئله ما نیست و در حل آن نمی کوشیم و از عهده حل آن هم بر نمی آیم. اصلاً لازم نیست که برای حل چنین مسائلی بکوشیم زیرا تا به خود بیاییم آنها که مسئله را طرح کرده اند راه حلی هم برای آن پیدا می کنند. اینها ضعف و ناتوانی است و البته ضعف و ناتوانی عیب است، اما اگر به عیب تذکر پیدا کنیم می توانیم در رفع آن بکوشیم. عیب و ابتلای بی در مان، جهل و غفلت مرکب است. در تاریخ معاصر اوضاع بسیاری را می توانیم در نظر آوریم که در آن همه کارها ربه ادبار دارد اما متصدیان امر یا بعضی از آنان کار و بار خود را از همه حیث برتر و



بالاتر از کار و بار دیگران می‌دانند. اینان اعم از اینکه در مسند قدرت رسمی باشند یا نباشند با تاریخ بیگانه‌اند و از آن بیرون افتاده‌اند. آنکه کار و بار خود را همه حسن می‌بیند در باره گذشتگان چه حکمی می‌تواند بکند و با آینده چکار دارد. تاریخ درباره گذشته است اما آن را برای آینده می‌نویسند. مسلماً مسئله آینده هرگز چندان که در زمان ما اهمیت یافته مطرح نبوده است زیرا گردونه زمان در گذشته و قبل از دوره متجدد و مخصوصاً تا پنجاه سال پیش این اندازه تند نمی‌تاخته است. مع هذا مورخان بزرگ قدیم نیز تاریخ گذشته را با نظر به آینده می‌نوشته‌اند و این معنی را از عنوان کتب آنان می‌توان دریافت. دو نام کتاب تاریخ یکی از یونان و دیگری از ایران و اسلام به عنوان مثال و نمونه ذکر می‌شود. تو سیدید تاریخ خود را «چگونه یونان را غرور و جاه طلبی نابود کرد؟» نامید و ابوعلی مسکویه رازی به کتاب خود عنوان «تجارب الامم و تعاقب الهمم» داد. در تعریف تاریخ نیز غالباً به عبرت تاریخی توجه شده است چنان که ابوالحسن علی بن زید بیهقی در تعریف تاریخ نوشت: «تاریخ خزائن اسرار امور است و در آن عبر و مواظب و نصایح و نقد آن بر سکه تقدیر الهی مطبوع بود و مردم را از حدت مضارب نوائب نگاه دارد و شهود آن عدول باشند و از جرح مصون، دلائل و امارات آن از شهد شیرین تر و از شهاب روشن تر مدار افلاک آن بر قطب نقل بود.»^۱ صاحب تاریخ بیهق معتقد است که تاریخ متضمن مواظب و عبرت هاست و مردم را از حدت مضارب نوائب نگاه می‌دارد.»

فعلاً در اینکه تاریخ، تاریخ عبرت است بحث نمی‌کنیم. غرض از نوشتن این یادداشت انکار عبرت تاریخی نیست بلکه نظر به این مشکل بزرگ عصر و تاریخ ماست که چرا غالباً مردمان از تاریخ عبرت نمی‌گیرند یا نمی‌توانند با نظر عبرت بین به حوادث تاریخی بنگرند.

چنانکه اشاره شد مردم بسته به اینکه به چه عالمی تعلق دارند نگاهشان به گذشته و آینده متفاوت است. اگر تاریخ نویسی عصر ما با تاریخ نویسی دوره اسلامی و عصر یونانیان متفاوت است این تفاوت و اختلاف به تفاوت سه عالم متجدد و اسلامی و یونانی بازمی‌گردد. هر دوت و بیهقی و لثو پولدر آنکه سه تاریخ نویس بزرگند اساساً دید متفاوت نسبت به حوادث دارند زیرا به سه عالم متفاوت وابسته‌اند. در زمان مادر سراسر روی زمین حوادثی روی داده است که جز در زمینه تاریخ غربی قابل فهم نیست. حادثه اصلی این است که گروه‌ها و جمعیت‌های کثیری از مردم عالم از عالمی که به آن تعلق داشته‌اند بریده و هنوز به عالمی که نام و صفت آن تجدد است، نیپوسته‌اند. این مردم در دوران ثروت به سر می‌برند. از حاصل و میوه تجدد بهره‌هایی دارند و بعضی عادات سابق را نیز نگاه داشته‌اند اما نه در تجدد ساکن شده‌اند و نه عالمی که در آن بسر می‌برده‌اند استوار باقی مانده است. وقتی گفته می‌شود که عالم گذشته استوار باقی نمانده است کسانی گمان می‌کنند که مراد ناچیز انگاشتن و بی‌ارزش کردن تمام چیزهایی است که در آن گذشته وجود داشته است مثلاً اگر بگویند پس از پیش آمد تجدد بنیان عوالم کهن سست شد گمان می‌کنند که مراد گوینده بی‌اعتبار شدن و حتی بی‌اعتبار کردن دین و فرهنگ گذشته است. مثال دیگری بزینم، مسلماً دوره ادب و فرهنگ و هنر قدیم یونان به سر آمده است. ادب و شعر قدیم فارسی هم به عالمی متفاوت با عالم کنونی تعلق داشته است. آیا این سخنان را باید به معنی لزوم چشم پوشی از هنر و سوفوکل و هراکلیتس و سقراط و مولوی و سعدی تلقی کرد؟ سعدی و مولوی بزرگ بوده‌اند و همواره بزرگ خواهند ماند. دین هم چیزی نیست که مردمان بتوانند از آن چشم‌پوشی کنند. هنر و دین کالای مصرفی نیستند که مهلت مصرف آنها به سر آید. درست است که دین و هنر و تفکر به طور کلی در عالم سست بنیاد یا در عالم بی‌عالمی غریب و مهجورند ولی این مهجوری اگر مبدأ آشفته‌گی‌ها و پریشانی‌ها و بی‌خردی‌ها نباشد با همه اینها ملازم است. مردمی که عالم ندارند هر چه بیاموزند از یاد تاریخی‌شان محومی شود یا درست بگوئیم در یادشان نمی‌ماند و استوار نمی‌شود زیرا آنان یاد تاریخی ندارند.



اینها به میزان و اندازه دست پیدا نمی کنند. از عدالت و فضایل به طور کلی بسیار حرف می زنند و چه بسا که به حکم فطرت یا به اقتضای عادت های دینی و اخلاقی در سودای فضایل هم باشند اما تا کسی در جایگاه فضیلت قرار نگیرد آن را درک نمی کند و کسی که فضیلت را درک نکرده است نمی تواند حقیقت آن را آشکار سازد و به آن تحقق بخشد. مردمی که در دوران جدید بی عالم شده اند مظلومان تاریخند نه صرفاً از آن جهت که در طرح استعمار به آنان ظلم شده است بلکه مظلومیت بزرگ تر آنان بیرون افتادنشان از تاریخ است. می پرسند این تاریخ دیگر چه جایی است که مردمان در آن قرار می گیرند یا از آن بیرون می افتند و مگر تاریخ قطار مسافربری است که کسی به آن سوار یا از آن پیاده شود. تاریخ شیء یا ماهیتی موجود در میان اشیاء و ماهیت های موجود نیست. تاریخ به یک اعتبار جسلوه و ظاهر حوادث است و به اعتبار دیگر باطن آنها تاریخ به معنایی که در این سطور مراد می شود نوری است که می تابد و خط تابش آن قائمه و حدت و اجتماع و همدلی و همکاری مردمان می شود به قسمی که می توان گفت فکر و عقل و رأی و قول و فعل مردمان از این خط نور ما به نشاط و حیات می گیرد. هر جا چنین قائمه ای هست نظم و آهنگ و تفاهم و تعادل هست و هر جا که نباشد آشوب و کدورت و بیگانگی غالب است. تاریخ حول محور قائمه ای که به آن اشاره شد قوام پیدا می کند و کسانی که در اطراف این قائمه ساکنند و به آن بستگی دارند کم و بیش اهل عبرتند و می توانند از تاریخ درس بیاموزند ولی در یکی دو قرن اخیر که سایه تاریخ غربی بر همه جا افتاده است عوالم سابق دیگر نشاط ندارند و ساکنان آن عوالم نیازها و رفتارها و آداب خود را با موازین عالم متجدد می سنجند و می توان گفت که در حاشیه تاریخ غربی قرار گرفته اند و گرد آن می گردند. این وضع خسته کننده و وهن آمیز یأس آور است و طبیعی است که عکس العمل هایی در برابر آن پدید آید. این عکس العمل ها تا کنون بیشتر سیاسی بوده است.

عکس العمل سیاسی در برابر غرب ممکن است به صورت زیر ظاهر شود:

۱. ورود در راه رقابت با غرب و اهتمام به غربی شدن
۲. مخالفت سیاسی با غرب (با ایدئولوژی های جدید) در عین تسلیم در برابر همه آثار تمدن متجدد
۳. مخالفت سیاسی با غرب با توسل به اعتقادات دینی
۴. انتظار عالمی دیگر و آدمی دیگر

اولی کاری بسیار دشوار است و دو می بسیار آسان و شایع. امکان سوم امکان ظریفی است. تجدید عهد دینی بی اینکه همه دستاوردهای تجدید رانفی کند سایه غرب را از سر عوالم دیگر کم می کند اما عهد دینی چگونه تجدید می شود؟ در عهد دینی احکام دینی یا اختیار و آزادی اجرامی شود. در عالمی که همه چیز آن غربی است و مردمان ساکن آن در حسرت تجدید به سر می برند به صرف اجرای احکام، عهد دینی تحقق نمی یابد. عهد دینی با تعلق آزاد و طبیعی مردمان به قائمه دین بنا می شود و دوام پیدا می کند. با این عهد و در این عهد مردمان نه فقط خود را مکلف به اجرای احکام می یابند، بلکه باید و نباید های مربوط به عصر و زمان را نیز ممکن است با ذوق دینی درک کنند و نیازها و نظام معیشت خود را متناسب با عهد دینی سامان دهند. اکنون نیازها و نظام معیشت مردم سر تا سر روی زمین با رجوع به موازین غربی و غالباً و معمولاً بدون تأمل و تذکر تعیین می شود. در این وضع مردمان می توانند دین خود را نیز حفظ کنند یعنی، به اصطلاح دین و وجدانی داشته باشند. یکی از صفات و آثار تجدید، وجدانی شدن دین است. به یک معنی همه دینداران و مؤمنان به دین، دین وجدانی دارند یعنی به آزمایش وجدان حقائق دین را دریافته اند. برای اینکه کسی دیندار باشد باید این آزمایش را طی کرده باشد ولی معمولاً مراد از دین و وجدانی اعتقاداتی است که در زمره احوال و داشته های شخصی و خصوصی مردمان قرار دارد و در زندگی اجتماعی و در روابط و مناسبات با دیگران و در حکومت و سیاست مدنی و فرهنگی نباید دخالت داده شود. این وجدان به این



معنی می تواند از عالم دین جدا باشد و حفظ چنین دینی موقوف به وجود عالم باعالم دینی نیست. در برابر این رأی، قول به جامعه و عالم دینی قرار دارد. بر طبق این قول روابط و مناسبات مردمان و نظامها و بیادها و نبایدها و عهدها و پیمانها و تعلیم و تربیت با رجوع به دین مقرر می شود یعنی دین از حدود و جدانهای مشخص خارج می شود و در کوجه و بازار و مدرسه تحقق می یابد. پیدا است که در چنین وضعی حکومت نیز حکومت دینی است. پرسشی که اکنون پیش می آید این است که آیا عالم دینی و حکومت دینی از هم تفکیک پذیرند؟ یعنی هر جا عالم دین تحقق یابد حکومت هم حکومت دینی است و اگر حکومت دینی باشد آن را باید نشانه وجود و تقرر عالم دینی دانست؟

به پرسش اول می توان به آسانی پاسخ داد و گفت که در عالم دینی حکومت قهر آدینی است یا لا اقل نمی تواند به آسانی از قواعد و احکام دین عدول کند و اگر عدولی دیده شود پنهانی و غیر رسمی است.

دی عزیزی گفت حافظ می خورد پنهان شراب

ای عزیز من گناه آن به که پنهانی بود

اما اینکه هر جا حکومت دینی است یا داعیه دینی بودن دارد عالم دینی تحقق یافته است بحث دیگری است چنانکه انقلاب اسلامی در عالمی غرب زده واقع شد و به عهده گرفت که عالم دینی را تحقق بخشد یعنی حکومت دینی تأسیس و تشکیل شد بدون اینکه عالم دینی وجود داشته باشد. اینکه چه کوشش هایی برای رسیدن به مقصود صورت گرفته است چندان به بحث ما مربوط نیست. نکته مهم این است که این کوشش هادر صورتی مؤثر و مثمر است که با عبرت و تذکر تاریخی انجام شود زیرا بدون چنین تذکری نمی توان دانست که توانایی انجام دادن چه کار هایی هست و از چه راه هایی می توان تحول در عالم موجود پدید آورد البته اگر کاری بتوان کرد به مدد تفکر و با همراهی مردم است و مگر بدون تفکر و همراهی و موافقت مردم می توان بر قدرتی که تا کنون در تاریخ بشر نظیر نداشته است غلبه کرد و نظمین و بنا نهاد. می گویند حکم خدا تابع رضایت و نارضایتی مردمان نیست، این درست است. اعتبار احکام الهی منوط به رد و قبول مردمان نیست اما برای اینکه احکام اجرا شود مردمان باید آن را بپذیرند و این پذیرش و دوام بستگی دینی موقوف و موقوف به قوام و وجود عالم دینی است و این عالم با تذکر و عبرت تاریخی بنیاد نهاده می شود.

یک مشکل بزرگ این است که سیر امور در عالم کنونی چندان سریع است که اقوام عالم فرصت تأمل ندارند و به ضرورت (نه از روی اختیار) در راهی که پیش پایشان باز می شود (راه شناخته شده نیز نیست) وارد می شوند و کمتر از خود می پرسند که چرا در این راه وارد شده اند و به کجای می روند و مال و مسیرشان چیست؟ حتی ممکن است در سیاست رسمی با قدرهای بزرگ زمان مخالف باشند اما طرز زندگی و معاملات و تولید و مصرف و بازارشان چنان است که به گردش چرخ آن قدرت ها مدد می رسانند. اکنون هیچ کشوری نمی تواند از خرید و مصرف آخرین محصولات تکنولوژی صرف نظر کند. مردم کشورهای توسعه نیافته این محصولات را نه از روی اختیار بلکه به حکم ضرورت (مراد ضرورت نفسانی و روان شناسی است) می خرند و مصرف می کنند و البته از این طریق عقب ماندگی خود را می پوشانند (یا گمان می کنند که فاصله عقب ماندگی خود را کم کرده اند) وقتی می گوئیم خرید تکنولوژی پیشرفته در بسیاری نقاط عالم به حکم ضرورت صورت می گیرد شاید کسانی ضرورت را به معنی نیاز مندی بگیرند. ضرورت به یک اعتبار نیاز مندی است اما نیز ای است که از بیرون تحمیل شده و اگر نیاز درونی باشد نیاز روان شناسی است مثل نیازی که بعضی مردمان به اشیاء عتیقه و وسایل مجلل خانه دارند و حال آنکه اگر نیاز به وسایل تکنولوژیکی نیاز فردی و شخصی باشد، تکنولوژی در جای خود قرار نخواهد گرفت.



با پیش آمد تجدد بسیار چیزها در جهان سوم پیش آمده است که یکی از آنها آشوب و پریشانی فکری و گسیختگی تاریخی است. در این آشوب و پریشانی و گسستگی، عبرت تاریخی و اختیار و آزادی ناچیز یا منتفی شده است. ممکن است بگویند تاریخ، تاریخ قدرت و قدرتمندان است و قدرتمندان هرگز از تاریخ عبرت نگرفته اند زیرا هوس اعمال قدرت و میل به قدرت بیشتر و افزایش قدرت برای عبرت مجالی باقی نمی گذارد. حتی شاید در مقام جدل پرسند کدام شاه و امیر و حاکمی از سرنوشت ظالمان عبرت گرفته است. اگر همه ظالمان در زمان حیات خود به سزای ظلم خود نرسند، تاریخ به هیچ ظالمی ترحم نمی کند و علی رغم کوششی که متملقان و مداحان و عمله ظلم برای پوشاندن آن به خرج می دهند در تاریخ ظلم کمتر با عدل متشبه می شود و من حاکم ظالم و بدکاره ای رانمی شناسم که تاریخ ظلم و بدکاری او را پوشانده باشد.

به طور کلی در تاریخ ظلم و عدل، عظمت و حقارت، خدمت و خیانت، صلاح و فساد... پنهان نمی ماند و سعی تبلیغات چپان در تحریف و پوشاندن حقایق به بجایی نمی رسد. آیا این امر نباید مایه عبرت شود؟ ظالمان و بدکاران حتی اگر تاریخ نخوانده باشند و نخوانند کم و بیش می دانند و نگرانند که مبادا پرده از کار و بارشان برافتد و این نگرانی کم و بیش در رفتارشان اثر می کند تا اینکه از ظلم و بدکاری دست بردارند، بلکه ممکن است قدری دست به عصا شوند و با احتیاط عمل کنند.

عبرت گرفتن به معنی پر هیز مطلق از همه بدیها و ناروایی های گذشته نیست، بلکه تذکری الجملة به کار و بار گذشتگان و امکان های فکر و عمل آنان در قیاس با فکر و عمل امروزی هاست. این وضع به آسانی حاصل نمی شود و همه کس همیشه یکسان و به یک اندازه از تاریخ درس نمی آموزند.

توین بی در این مورد گفته است همان طور که اشخاص معتاد به مواد مخدر و الکلی می دانند به خود زیان می رسانند و دانستن آنها موجب ترک اعتیاد مضرت نمی شود. خوانندگان تاریخ هم از دانش خود درس نمی گیرند و این دانش در عمل آنها اثر ندارد. این قیاس درست است به شرط اینکه از آن نفی کلی عبرت مراد نشود یعنی اگر همه معتادان به سیگار و مشروبات الکلی و مواد مخدر می دانند که اعتیادشان مضرت است و فقط تعداد انگشت شماری از آنان بر اثر دانستن و مطالعه عادت خود را ترک می کنند در مورد تاریخ و عبرت تاریخی این قیاس در مورد اقوامی صادق است که تاریخشان در مرحله رکود یا انحطاط است. در تاریخ رکود و انحطاط، درس گرفتن از تاریخ بسیار مشکل است اما هر تاریخ مر حله نشاط و زاینده گی هم دارد. در این مرحله عبرت آموزی را با کار و بار معتادان نباید و نمی توان قیاس کرد، زیرا دوره نشاط و زاینده گی یک تاریخ با نظر عبرت بین (و البته نه بر اثر آن) حالت نشاط و زاینده گی پیدا کرده است چنانکه گویی رونق و نشاط و همزمانی در یک قوم با داشتن چشم عبرت بین ملازمه دارد، اما این ملازمه بدان معنی نیست که اینها همه در یک عرض قرار دارند. باز بودن چشم عبرت بین شرط رونق و نشاط زندگی و معاملات و علم و اخلاق و عقل و آموزش است. این سخن شاعرانه:

هر که نامخت از گذشت روزگار

هیچ ناموزد ز هیچ آموزگار

صرف یک درس و تذکر اخلاقی نیست، بلکه با حقیقت تاریخ نیز موافقت دارد. شاید نا آشنايان به فلسفه تاریخ و فلسفه معاصر در مضمون این شعر قدری غلو بیابند ولی اینکه ادراک ما مسوق به شرایطی است مورد قبول و تصدیق بسیاری از فلاسفه است و تقریباً تمام فیلسوفان حوزه هرمنوتیک این معنی را پذیرفته اند. نکته مهم این است که آنچه از دور روزگار می آموزند از سنخ آموخته های دیگر و به تعبیر ملاصدرا «ادراک مرکب» نیست بلکه «ادراک بسیط» است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که وقتی از عبرت آموزی و درس آموزی تاریخ سخن به میان



می آید کسانی ممکن است گمان کنند که می توان و باید از تاریخ روش ها و رفتارهای خوب و مؤثر آموخت. اتفاقاً سیاستمداران و قضات و نظامیان و مدیران از اسلاف خود فوت و فن ها و روش ها و ظرافت ها و زرنگی ها و حتی رموزی را می آموزند و آن همه را به جا و بی جا به کار می برند، اما این درس، مهمترین درس تاریخ نیست. تاریخ اگر مردم به اصطلاح جهان سوم را از قید و بند او همام و از سرگردانی بی عالمی تاحدی آزاد نسازد هیچ درسی نمی آموزد یا بهتر بگویم مردمان همیشه و همواره و در هر شرایطی نمی توانند به درس تاریخ توجه کنند. اصلاً درس تاریخ در مقام آموزگاری حقیقی چیزی خاص و معینی به ما نمی آموزد بلکه ما را به وضع و شرایط خود متذکر می سازد و این تذکر در علم و عمل ما اثر می گذارد.

با توجه به آنچه گفته شد از تاریخ دو درس می توان آموخت یکی درس مستقیم و تجربه آموزی از کار و باز گذشتگان و دیگر درک آزادی و آمادگی برای درک معنی زندگی و اخذ تصمیم و پرداختن به اقدام و عمل سنجیده. درس نوع اول ممکن است متضمن خوب یا بد یا عمل خردمندانه و شیطنت و فضیلت و رذیلت و صلاح و فساد و تبهکاری باشد، اما درس نوع دوم چون تهیوه و آمادگی است و نه شناخت و عمل به معنی متداول، صفت خوب و بد و فضیلت و رذیلت و صلاح و فساد نمی توان به آن داد بلکه به علم و عمل مودی می شود که در ابتدا و آغاز باروح همکاری و سازگاری و هم داستانی توأم است. این درس، درس اختیار و آزادی است.

آنچه گفته شد گرچه متضمن نوعی ستایش از تاریخ و احترام به آن بود شاید موجب نارضایتی بعضی از مورخان یا فیلسوفان تاریخ شود و بعضی از آنها نگران شوند که مبادا تاریخ را از مرتبه علم فرود آورده و آن را وسیله و میزان اصلاح فعل و عمل مردمان قرار داده اند زیرا در همه آنچه راجع به تاریخ گفته شده به درستی و نادرستی احکام و اخبار آن حتی اشاره ای نشد بلکه سخن از فایده تاریخ برای زندگی امروز و فردا بود. این اشکال در صورتی وارد بود که از علمیت تاریخ و اعتبار کتب تاریخی بحث می کردیم و مرادمان از تاریخ، علم تاریخ و کتب تاریخی بود. علم تاریخ و کتب تاریخی معمولاً به اعتبار فایده شان مورد بحث و نقد قرار نمی گیرند و مثلاً نمی گویند که تاریخ مدیترانه برودل از «تأملات در تاریخ جهان» یا کوب پورکهارت مفیدتر بوده است، اما تفکیک میان دو نوع درس و عبرت تاریخ در حقیقت تفکیک میان دو معنی تاریخ بود. یکی تاریخی که در کتب تاریخی آمده است و دیگر تاریخی که سابق و مقدم بر این کتابها و شرط به وجود آمدن آنهاست. تاریخ به معنی اول کتاب حوادث و وقایع، می دهد. پس بحث در این نیست که آیا درباره علم تاریخ با ملاک علمیت حکم می کنیم یا آن را به اعتبار کمکی که در حل مسائل اکنون و آینده می کند در نظر آوریم. آنچه در این باره می توان گفت این است که علمیت تاریخ (به معنایی که پوزیتیویست می گویند) نه فقط سودمندی را از تاریخ می گیرد بلکه آن را به شرح و نقل خشک مجموعه ای از حوادث که معلوم نیست با چه ملاکی (و غالباً به حکم شهرت) انتخاب شده است مبدل می کند. در این قبیل نوشته های تاریخی معمولاً تاریخ به معنی اول گم می شود و به این جهت درس آزادی از آن نمی توان گرفت و چون روح ندارد چندان تجربه آموز هم نیست. مقصود این نیست که قواعد انصاف را رعایت نکنند و تاریخ را وسیله ای در خدمت اغراض و احواء قرار دهند بلکه مسئله این است که مورخ از نقطه صفر آغاز نمی کند بلکه ادراک بسیطی دارد که حدود انتخابها و اختیارهای او را معین می کند. این ادراک بسیط همچنین به نوشته تاریخی جان و نشاط می بخشد و خواننده از طریق پیوستن به این جان و نشاط ما به تذکر می گیرد. باز بیم آن دارم که بگویند با این سخنان تاریخ دیگر نباید به ذکر و نقل حوادث بپردازد بلکه بیشتر باید کتاب سرتورمز باشد. چنین برداشتی به کلی بی وجه است. تاریخ، تاریخ حوادث است اما دوری که گزارش یک حادثه یا تاریخ یک دوران را می نویسند و بیان و حکایت متفاوت دارند و نوشته آنها اثر واحد و یکسان بر خواننده ندارد. شاید هر دو



مورخ معنی حادثه را دریافته باشند و چه بسا که یکی از آن دو یا هیچکدام به معنی کاری نداشته باشند و ماده خام حادثه را در کنار مجموعه ای از مواد خام دیگر قرار داده باشند.

در این گزارش تاریخ هیچ درسی مضمّن نیست، اما مورخی که حادثه را در متن عالمی می بیند که حادثه به آن تعلق دارد شاید چشم ما را به گذشته و آنچه خواهد آمد باز کند. اینجا مزورازی نیست و اگر باشد در پیش آمدن پیشامدها پنهان است. آنکه جاننش با آهنگ پیشامدها همنو است درس تاریخ را فرامی گیرد و کسی که آن آهنگ را نمی شناسد در زمره اهل عبرت و تذکر نیست. درس و عبرت نیز از وقایع گرفته می شود یعنی نه از روش صاحبان قدرت در برابر مسائل و حوادث بلکه از چگونگی پیش آمدن حادثه و سرانجام کار کسانی که در آن وارد و سهیم بوده اند... این درس، درس آزادی بخشی است. شاید در کشورهای توسعه نیافته کمتر توفیق این درس آموزی نصیب شود یا اگر کسی از آن بهره مند شد چه بسا که کارش به جنون بکشد. در غرب هم دیگر نشانه های آشکار تذکر و عبرت پیدا نیست حتی مورخ بزرگی مثل توین بی وقتی از عبرت و درس تاریخ دم می زند و باران نصیحت می کند که بار دیگر گرفتار سودای ناسیونالیسم نشود. من نمی دانم اگر او با چنین درسی بیاموزد از آن سود می برد یا زبان می کند اما می دانم که این درس حتی اگر درس تاریخ باشد بیشتر درس مورخ یعنی توین بی است. توین بی از آنجا که خود میانه ای با ناسیونالیسم نداشت، همواره اروپا را از آن بر حذر می داشت و اخیراً دستور العمل خود را به عبرت تاریخ نسبت داد. اگر برای مورخی بزرگ که تا حدودی از قیدهای عالم غربی نیز آزاد است، عبرت گرفتن در حد و دلتا قیدولوژیک یا ضدایدنولوژیک محدود می ماند کار برای دیگران و به خصوص برای کسانی که در رأس قدرت بسیار دشوار و دشوارتر خواهد بود. مع هذا حتی در احوالی که مثلاً این بیت حافظ را از مزمه می کنیم که:

نمی بینم نشاط عیش در کس
نه در مان دلی نه در دینی

امید را از دست ندهیم و به خطاب مولای موحدان و مستقیان و مسخر بزرگ عالمیان و آدمیان حضرت امیر مؤمنان، که در صدر مقال آمد گوش فرادهیم. اما برای اینکه مهبای شنیدن سخن آن بزرگ شویم قسمتی از سر آغاز کتاب تجارب الامم اثر مورخ دانای صاحب نظر، ابوعلی مسکویه را بیخوانیم.

من چون سرگذشت مردمان و کارنامه هاشان را ورق زدم و سرگذشت کشورهای نامه های تاریخ را خواندم، در آن چیزها یافتم که می توان از آنها، در آن چه مانندش همیشه پیش می آید و همتایش پیوسته روی می دهد، پند گرفت. همچون گزارش آغاز دولتها، و پیدایی پادشاهی ها و رخنه هایی که سپس در آنها راه یافته و کارسازی کسانی که آن رخنه ها چاره کردند تا به بهترین روز بازگشت و سستی کسانی که از آن بی هوش ماندند و رهایش کردند تا کارشان به آشفتگی و نیستی کشید و گزارش شیوه هایی از این دست، همچون تلاش در آباد کردن کشور و یک سخن کردن مردم و راست آوردن پندار سپاهیان و فریب های جنگی و نیرنگ های مردان، که گاه به زیان دشمن انجامید و گاه به زنده نیرنگ بازگشت و آن چه گروهی در نزد شهریار بدان پیش افتادند و آن چه دیگران بدان واپس ماندند و آن چه آغازی پسندیده، لیک فرجامی ناستوده داشت. و آن چه بازگفته این بود، یا آغاز و انجام آن یک سان بود، و گزارش شیوه های وزیران و سرداران و کسانی که جنگی یارام کردن مردمی یا چاره کردن کاری یا نگاهداری استانی بدیشان سپرده شد و نیک از پس برآمدند و راه کار بدانستند، یا بازگفته این بودند.

نیز دیدم، اگر از این گونه رویدادها، در گذشته نمونه ای بیابیم که گذشتگان آن را آزموده باشند و آزمونشان راهنمای آیندگان شده باشد، از آنچه مایه گرفتاری کسانی می بود دوری جسته، بدان چه مایه نیکبختی کسانی



دیگر، چنگ زده اند. چه، کارهای جهان همانند و در خور یکدیگرند. رویدادهایی از این دست، که آدمی به یاد می سپرد، گویی همگی آزموده خود او است، گویی خود بدانها دچار آمده و در بر خور دبا آنها فرزانه و استوار شده است، گویی خود در هنگامه آنها زیسته و خود با آنها روبرو بوده است و سپس، دشواریهای خویش را چون مردی کاردان پذیره شود و پیش از روی دادن باز شناسد و همواره در برابر چشمان و در دیدگاه خویش بدارد و با آنها هم با همسان و همانندشان روبرو گردد. فرق بسیار است میان چنین کس و آن خام و نا آزموده که پیش آمد را جز پس از روی دادن باز نشناسد، و رویدادها در چشم وی بیگانه آیند، چنان که در برابر دشواریها سرگشته شود و از هر رویداد تازه ای بی خود گردد.^۳

۲. تعبیر فلسفه تاریخ، اصطلاح تازه ای است و در دوره جدید به وجود آمده است، وقتی اروپایی ها به تاریخ فلسفه تاریخ می پردازند می گویند از ویکو، یعنی از قرن هیجدهم شروع شده است و اخیراً ابن خلدون را مؤسس فلسفه تاریخ می دانند. به هر حال این دانش سوابقی دارد و ناگهان به وجود نیامده است ولی توجه کنیم که حتی خود ابن خلدون به مضامین کتاب فہم مقدّمہ مفصل و ابتکاری در صدر آن قرار داده است که در آن تاریخ پیدایش و نحوه سیر دانش ها و فنون و تأسیسات و مدینه ها و حکومت ها را بیان کرده است. کتاب ابن خلدون در عالم اسلام مورد توجه اهل نظر قرار نگرفت تا اینکه اروپائیان به اهمیت آن پی بردند و با معرفی آنان بود که مسلمین نیز اثر مهم ابن خلدون را شناختند. راستی این چه سزای است که دانشمندان و محققان مشرق اسلامی به آثار محققان مغربی توجه نکردند و آثار این بزرگان به غرب رفت و در آنجا شناخته شد. مسلماً نزدیکی جغرافیایی نمی تواند موجب این امر باشد.

به هر حال در دوره جدید روش و تلقی ابن خلدون اهمیت یافت و به مطالبی که او در مقدمه کتاب العبر عنوان کرده بود عنوان فلسفه تاریخ داده شد. مع هذا این پرسش بی جایست که آیا می شود مقدمه کتاب «العبر» را کتاب فلسفه تاریخ دانست؟ اگر کسی تاریخ را تاریخ عبرت بداند باید برای آن نظمی قائل باشد زیرا اگر نظمی در تاریخ نباشد از آن درس نمی توان گرفت. اگر حوادث فرد و غیر قابل قیاس و تکرار نشدنی باشد چه درسی می توان از تاریخ گرفت؟ به این معنا کتاب «العبر» کتاب فلسفه تاریخ است اما وقتی صرف عنوان را در نظر آوریم بسیاری از مورخان قبل از ابن خلدون هم جزء پیشروان فلسفه تاریخ قرار می گیرند چنانکه ابن مسکویه هم به عبرت نظر داشته و نام کتاب او «تجارب الامم و تعاقب الہمم» است. در عنوان کتاب ابن مسکویه علاوه بر تصدیق عبرت تاریخی و درس آموزی تاریخ، پیوستگی هم اثبات شده است. اسامی و عناوین دیگری مثل تجارب السلف هم هست. مورخان یونانی نیز به این معانی توجه داشته اند اما مطلب مهم در نظر افلاطون و ارسطو این بوده است که چگونه یک مدینه یا حکومت سیر می کند و مراحل رشد را می گذراند و انحطاط پیدا می کند. بحث عمده آنها این است که یک حکومت خوب چگونه تشکیل می شود و سپس چه واقع می شود یا چه پیش می آید که مدینه را به نابودی یا انقراض و انحطاط می کشاند. اما متقدمان ابن مباحث را فلسفه تاریخ نخواندند چرا اسم اینها را فلسفه تاریخ نگذاشتند، چرا وقتی فی المثل طبری کتاب تاریخ نوشت و در آن به تاریخ انبیاء پرداخت کسی در نوشته اش فلسفه تاریخ تشخیص نداد؟ مگر طبری و بسیاری دیگر از مورخان آمدن و دعوت انبیاء و نسخ ادیان انبیاء سلف را گزارش ندادند و نگفتند که هر یک بر چه قومی مبعوث شدند و کدام اولوالعزم بودند و کدام نبودند و به عبارت ساده تر پیامبران چگونه آمدند و برای چه آمدند و خاتم آنان که بود و چگونه آمد و چه تاریخی یا بعثت او تأسیس شد. این بعثت ها همه از مقاطع تاریخ هستند. با آمدن انبیاء اولوالعزم تحول بزرگ در تاریخ پدید آمده است و این تحول در



فلسفه تاریخ تفسیر می شود. مع هذا نام کتبی که در آن گزارش ادوار تاریخ و تحول تاریخی آمده است فلسفه تاریخ نیست، چرا؟ زیرا فلسفه پرسش از ماهیت است. ما از چیستی آنچه که وجودش ثابت شده است سؤال می کنیم. اما تاریخ چیست؟ قدما وقتی می گفتند تاریخ چیست ابتدا به معنی لفظی آن می پرداختند و مثلاً می گفتند تاریخ یعنی «تعیین وقت»، یعنی کاری که به یک معنی ماهر روز به آن می پردازیم آنها وقتی تاریخ رسمی می نوشتند حوادث را در نسبت با مبدأیی که داشتند توفیق می کردند. تاریخ این بود، مورخان مبدأ را می پذیرفتند، اما درباره مبدأ و اینکه چرا مبدأ است بحث نمی کردند و اگر مورخی چنین بحثی کرده باشد بحث او در داخل فلسفه تاریخ قرار می گیرد ولی چنین مواردی اجمالی و نادراست زیرا گذشته معمولاً نظر کلی به تاریخ نمی انداختند و قرنها آنچه ارسطو در مورد جزئی تودن گزارش های تاریخی گفته بود فکر و نظر و روش تاریخ نویسی را کم و بیش راه می برد.

در دوره جدید تاریخ چیز دیگری شده است. گاهی تاریخ تمسک و توسل به گذشته برای توجیه و ساختن و پرداختن حال و آینده است و در بسیاری موارد ایدئولوژی ها به تاریخ جهت می دهند، اما مهم این است که در دوره جدید، تاریخ صورتی پیدا کرد که با صورت گذشته تفاوت داشت. البته در نگاه ظاهر تشخیص اینکه این دو صورت باهم فرق دارد قدری دشوار است زیرا تاریخ را همچنان گزارش وقایع گذشته می دانند اما مورخ قدیم نیازی نداشت و لازم نمی دانست که گذشته را به نحوی به اکنون و آینده پیوند دهد. تفاوتی که به آن اشاره شد تفاوت میان تلقی گذشته و حال درباره علم تاریخ بود. درباره حقیقت تاریخ هم تلقی اندیشمندان قدیم و جدید متفاوت است. اگر پیدایش فلسفه تاریخ موقوف به این است که موجودیت تاریخ تصدیق شود در دوره قبل از تجدد، تاریخ به عنوان امر موجود، اثبات نشده بود یعنی هیچ کدام از متقدمان اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف از تاریخ به عنوان امر موجود سخن نگفته اند. اکنون هم کسانی که با فلسفه تاریخ مخالفند اشکالشان این است که چگونه می توان تاریخ را یک ماهیت دانست. در بیشتر فلسفه هایی که در حوزه انگلوساکسون تا اوایل قرن بیستم بسط یافته است برای تاریخ موجودیت قائل نیستند و یا فلسفه تاریخ هم چندان سروکاری ندارند. در این فلسفه ها، فلسفه تاریخ جایی ندارد زیرا در برابر آنها نمی توان برای تاریخ موجودیت قائل شد. صاحبان این فلسفه ها تاریخ را علم جزئی می دانند. در این فلسفه ها حادثه جزئی مهم است و اصالت دارد و تاریخ سیر زندگی افرادی است که در جامعه زندگی می کنند. جامعه هم امری اعتباری است، شاید بگویند در گذشته در دوره یونانی افلاطون هم با اینکه جامعه را یک امر اعتباری نمی دانست به موجودیت تاریخ قائل نبود و از فلسفه تاریخ چیزی نگفت. افلاطون به ثبات مدینه قائل بود. اگر برای جامعه سیری قائل باشیم ناچار باید به تاریخ قائل باشیم اما افلاطون یک صورت ایده آل برای جامعه قائل بود و می گفت غیر از آن هر چه هست انحطاط است.

ایده آل افلاطون عالم معقول یا مدینه آسمانی بود که می بایست در زمین تحقق پیدا کند. او می گفت مدینه های فعلی مدینه فاضله نیست و فیلسوفان باید این مدینه غافل و فاسد و غیر فاضله را به مدینه فاضله مبدل کنند. پیداست که صاحب چنین رأیی نمی تواند، فلسفه تاریخ داشته باشد و به فکر آن هم نیفتاده است. شرط به وجود آمدن فلسفه تاریخ این بود که کسانی بیایند و موجودیت تاریخ را مطرح کنند و بپرسند تاریخ چیست؟

غیر از فیلسوفان قدیم، اهل دیانت نیز اعم از قبیله و عارف نیز به وجود تاریخ معتقد نبودند. حتی مشکل است بگوئیم که در یونان قدیم و زروانی ها که زروان را اصل می گرفتند و زمان معمولی را انحراف از روان می دانستند به تاریخ فکر کرده و معتقد بوده اند مشرعه می گفتند موجودات مخلوق خدا هستند و اراده او است که به هر چیزی وجود می بخشد بنابراین فلسفه تاریخ و چیزی به عنوان تاریخ مورد ندارد. گاهی طبیعت و تاریخ را برابر هم قرار می دهند. تصدیق وجود طبیعت آسان است، اما تاریخ وجود دارد چون نه آن را در جایی می یابیم و نه فهم عادی از



عهدہ اثبات آن برمی آید. در عوالمی که زندگی آدمی برونق نظام تکوینی یا به حکم احکام آسمانی و وحی سامان می یافت اثبات تاریخ نه وجهی داشت و نه ممکن بود. پس قدم ما و مستقدمان را از این بابت که نمی توانستند موجودیت مستقل برای تاریخ قائل بشوند ملامت نکنیم زیرا تا دوره جدید، تاریخ چنانکه باید ظاهر نشده بود.

در عصر جدید که علم طبیعت و نگاه به آن دگرگون شد علم تاریخ هم وضع دیگری پیدا کرد یعنی با قرار دادن بشر و طبیعت در برابر یکدیگر مقدمات پدید آمدن علم تاریخ به معنی امروزی و طرح موجودیت تاریخ و فلسفه تاریخ پیش آمد. تا وقتی که بشر قدرت خود را اثبات نکرده بود و نمی توانست در عالم تصرف کند و جهان را تغییر دهد مورخ صرفاً به کار و بار کسانی می پرداخت که دست تقدیر و مشیت، آنان را بر مسند قدرت نشانده بود. در این وضع فلسفه تاریخ نمی توانست به وجود آید. ابن خلدون که در آستانه یک تحول بزرگ تاریخی به سر می برد چیزی به اجمال از گردش تاریخ در یافته بود و پیشرو راه گشای فلسفه تاریخ شد. به این جهت شاید بتوانیم ابن خلدون را پیشرو هگل و مارکس و مخصوصاً امثال کوین بی در فلسفه تاریخ بدانیم. با توجه به آنچه درباره تفکر فلسفی قدیم گفته شد فهم و درک ظهور مورخ و فیلسوف تاریخی مثل ابن خلدون در تمدن و جامعه اسلامی دشوار می شود. در دوره یونانی و اسلامی و در قرون وسطی هیچ یک از فیلسوفان فلسفه تاریخ بنا نکردند. در عالم اسلام هم ابن خلدون که بیشتر مردی فقیه و متکلم بود به فلسفه تاریخ پرداخت. حتی تمهید مقدمه برای تأسیس فلسفه تاریخ در دوران قبل از ابن خلدون نیز در آثار مورخان متکلم صورت گرفته است. شاید بتوان ابوعلی مسکویه را زی را مستثنی دانست ولی اگر از عنوان کتاب ابوعلی صرف نظر کنیم چیزی که بتوان نام فلسفه تاریخ به آن داد در نوشته اش نمی بینیم. در تاریخ اسلامی حتی مسعودی را هم نمی توان فیلسوف تاریخ یا پیشرو فلسفه تاریخ خواند و تنها ابن خلدون است که شایستگی چنین عنوانی دارد ولی ابن خلدون فلسفه تاریخ را از کجا آورده است. شاید گفته شود که او در سیر حوادث تأمل کرده و از آمدن و رفتن سلسله های امیران و شاهان و به عبارت دیگر از تجربه تاریخ درس آموخته است. ولی مسئله این است که چرا دیگر مورخان از تأمل در سیر تاریخ درس فلسفه تاریخ نیاموختند. تجربه مسبق به فرضیه و مقدمات قبلی دیگر است. اگر بگوییم که او به تاریخ گذشته نگاه کرده و دیده است که سلسله ها پشت سر هم آمده و در هر سلسله نسل اول مؤسس بوده و نسل دوم نظم برقرار کرده و نسل سوم به عیاشی پرداخته و نسل چهارم قدرت را از دست داده است سخن ابن خلدون را باز گفته ایم و این سخن در مورد بسیاری از سلسله های ایرانی و ترک و بربر درست است. ولی چنین تجربه و مشاهده ای قبل از ابن خلدون در آثار مورخان نشانه های آشکاری ندارد، البته در ترتیب این چهار نسلی که ابن خلدون گفته است جای چون و چرا بسیار است ولی نکته بسیار مهم که کمتر به آن توجه کرده اند این است که فلسفه تاریخ با تاریخ جهانی مناسبت دارد و حال آنکه نظر ابن خلدون نه به تاریخ جهانی بلکه به تاریخ کشورهای اسلامی بوده است. پس درست است که نظر او تجربی و تحقیقی بوده و بر اطلاعات تاریخی تکیه داشته است، اما اولاً معلوم نکرده است که چرا پیشینیان موفق به چنین تجربه ای نشده اند، ثانیاً مورد و متعلق تجربه فیلسوف تاریخ نیز نمی تواند تاریخ منطقه ای و محلی باشد زیرا حوادثی که به یک یا چند منطقه جهان تعلق دارد اگر حادثه تاریخی باشد مورد نظر فیلسوف تاریخ نیست. حادثه تاریخی باید در همه جا و برای همه اقوام و ملت ها ممکن الوقوع باشد تا جایی در فلسفه تاریخ پیدا کند. ابن خلدون در حقیقت میان عالم قدیم و عالم جدید، میان طرح تاریخ برگرفته از عالم تکوین و طرح تاریخ بشر مستقل ایستاده است. ترتیب چهار نسلی که ابن خلدون طرح کرده است چیزی از عالم قدیم و نشانی از پیش آمد جدید دارد. شباهتی که ابن خلدون میان دولت و ارگانسیم زنده می بیند میراث گذشتگان است. اما طرحتی که از عصیبت به دست داده است مخصوصاً از آن جهت که می تواند جهانی و همه جایی و همیشگی باشد بیشتر با تاریخ جدید که تاریخ



جهانی است مناسب دارد. قبلاً اشاره کردم که با پیدایش اندیشه تاریخ جهانی تدوین تاریخ علم و ادبیات و فرهنگ و فلسفه و تعلیم و تربیت و هنر و... آغاز می شود. ابن خلدون نیز در زمره اولین مورخان است که به تاریخ خرقه علوم و معارف و فلسفه و کلام توجه کرده است. برای اینکه قضیه تاحدی روشن شود بدینست که مقایسه ای میان ابن خلدون و بنیان گذاران اروپایی فلسفه تاریخ در غرب مسیحی یعنی ویکو به عمل آید. ویکو کتابی درباره تاریخ نوشته و اسم آن را «علم جدید» گذاشته است. این نام گذاری باید ما را به نکته مهمی متوجه سازد. مقصود از علم جدید چیست و این علم چگونه تأسیس شده است؟ به نظر ویکو تا قرن هجدهم تاریخ را طبیعت موجود نمی دانستند، اما اکنون وجود تاریخ نیز درست مثل طبیعت که قانون دارد تصدیق می شود و این موجود دیگر که در برابر طبیعت یاد رکنار آن قرار دارد قانون خاص خود دارد و بر طبق آن عمل می کند. ابن خلدون هم شاید می خواسته است وجود تاریخ را اثبات کند ولی مطلب خود را به صراحت نگفته است. خلاصه مطلب او این است که قدرت حکومت از یک نسل که صاحب عصبیت قوی است شروع می شود و به تدریج که عصبیت ضعیف می شود قدرت نیز رو به ضعف می رود. این تقریباً همان مطلبی است که ویکو و حتی قبل از او بعضی دیگر از قرون وسطائیان در بیان ادوار سه گانه عالم گفته اند، منتها ادواری که متقدمانی مثل هرا کلیتوس و بعدها رواقیان می گفتند ادوار تاریخ نیست بلکه ادوار عالم و وجود است و تاریخ هم چیزی جز سایه عالم و سایه وجود نیست. اما ابن خلدون نه فقط ادوار تاریخ را از گردش فلک مستقل دانست بلکه علوم و فلسفه را نیز در زمره امور تاریخی قرار داد.

به نظر ویکو تاریخ مانند بقیه موجودات طبیعی حقیقتاً وجود دارد و نکته مهم تر اینکه به نظر ویکو ما فقط چیزهایی را می توانیم بشناسیم که خود ساخته باشیم و این یعنی تقدم شناخت تاریخ و امور تاریخی بر امور طبیعی و همین معنی است که در تفکر کانت و هگل صورت روشن پیدا می کند و حتی وقتی نوبت به هگل می رسد او دیگر نمی پرسد تاریخ چیست؟ بلکه از طبیعت پرسش می کند و آن را ظل و ذیل تاریخ می داند. طبیعت در نظر هگل مرتبه نازل روان است. طبیعت روان بی بهره از خود آگاهی است. روان فرو افتاده، لخت و متحجر و منجمد و نزد یک به مرگ. این طبیعت ظل تاریخ است و اگر می گویند طبیعت قانون دارد قانون داشتن آن فرع قانونمندی تاریخ است. قدما عکس این را می گفتند. اکنون بحث نمی کنم که کدام قول درست است و کدام نادرست، پرسش این است که آیا ابن خلدون که می گویند مؤسس فلسفه تاریخ است تا چه اندازه به این تقابل توجه داشته است. ابن خلدون، فقیه و متکلم است و فقیه متکلم می تواند کثرت بین باشد و تا آنجایی تواند پیش برود که تاریخ را موجودی در عرض طبیعت قرار دهد، بی آنکه به اصل وجود و نحوه وجود آن بیندیشد، اما در اینجا کشف تاریخ و تصدیق وجود آن با جواز کثرت بین حل نمی شود. به هر حال ابن خلدون از نسبت میان تاریخ و طبیعت چیزی نگفته است اما هگل که اهل وحدت و وحدت بین است نمی توانسته است طبیعت و تاریخ را در عرض هم قرار دهد. او تاریخ را چیزی زائد بر روان و سنخ خاصی از موجود نشناخته، بلکه در نظر او تاریخ از لوازم ظهور و تحقق روان و حتی عین ظهور و تحقق روان است اما در نظر ابن خلدون هنوز: «حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می شود چون توحش و هم زیستی عصبیت ها و انواع جهان گشایی های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این اجتماع ایجاد می شود. (رجوع شود به مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ص ۶۴)



اما خبر دادن از کیفیاتی که بر طبیعت اجتماع عارض می شود «نشانه پیدایش یک تحول بزرگ در تاریخ و نظر تاریخی است. ابن خلدون گام بلندی نه فقط در تاریخ نویسی بلکه در نظریه تاریخ برداشته و در راهی که با مسعودی آغاز شده بود به یک منزل و مرحله تعیین کننده رسیده است. ابن خلدون در یافته بود که:

«هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده اند و سر تا سر جهان دچار تحوّل و تغییر گردیده است گویی خلقی تازه و نو بنیاد و جهانی جدید پدید آمده است. این است که عصر ما به کسی نیاز مند بود تا کیفیت طبیعت کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تبدّل احوال مردم دگرگونه شده است شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند...»^۴

ابن خلدون با پیروی از مسعودی و ادامه راه او به جایی می رسد که اولاً شرح و گزارش آداب و عادات و مذاهب مردمان و نژادها و دگرگونی آن آداب و مذاهب را در تاریخ وارد می کند. ثانیاً تغییر عادات و احوال را چندان مهم می گیرد که آن را با پیدایش جهان جدید یکی می داند و این مقدمه و شرط پیدایش فلسفه تاریخ است چه فلسفه تاریخ با اندیشه امکان پایان یافتن یک عالم و پیدایش عالم دیگر قوام پیدا می کند.

ابن خلدون یک متفکر کم و بیش دینی در عالم دینی است. البته در عالم دینی ممکن است نظریاتی اظهار شود که غیر دینی باشد ولی در این عالم فلسفه تاریخ ظاهر آجایی ندارد. در عالم دینی ممکن است کسانی قائل به ادوار باشند ولی این ادوار، ادوار تاریخ نیست بلکه تاریخ ظهور حق است و وقتی تاریخ، تاریخ ظهور حق و تحقق اراده حق است بحث دیگر ربطی به تاریخ ندارد بلکه بحث کلامی و عرفانی است. در آنجا بحث، بحث توحید و اسماء و صفات الهی است. هیچکس تا کنون بحث های عرفانی در مورد ادوار و احوال را تاریخ نخوانده است. این بحث، بحث توحید است، بحث تجلی و خلقت است. در عالم دینی فلسفه تاریخ به دشواری می تواند جایی داشته باشد. گرچه صورتی شبیه به آن ممکن است یافت شود. پرسش اصلی فلسفه تاریخ این است که سیر تاریخ به چه نحو و بر حسب چه نظم و قاعده ای صورت می گیرد و آیا در سیر تاریخ نظام و ترتیب ثابت هست یا نیست؟ جاسمی به متابعت از ابن عربی گفته است که: «حقیقت را به هر دوری ظهوری است» یعنی هر دوری از عالم تابع اسمی است و در هر دوری اسمی که غالب است عالم را راه می برد.

هر کسی را نام معشوقی که هست
می برد معشوق ما را نام نیست

کتاب فصوص الحکم محی الدین بن عربی به یک اعتبار کتاب ادوار تاریخ است، منتهی آغاز کنندگان و بنیان گذاران این تاریخ ها همه انبیاء الهی اند و آخرین تاریخ با رسالت پیامبر خاتم محمد مصطفی (ص) آغاز می شود. کسانی این قبیل اقوال و بعضی نکات تذکاری قرآن و تورات در مورد زمین و میراث مستضعفان را فلسفه تاریخ و حتی تاریخ انگاری خوانده اند. به نظر آنان گفتن اینکه مستضعفان وارثان زمینند حکم درباره آینده و تعیین مسیر و مآلی برای تاریخ است. این سخنان شباهتی با فلسفه تاریخ دارد اما فلسفه تاریخ به این معنی عام در همه ادیان توحیدی هست و متفکری مثل کی برگگارد دانمارکی تاریخ را تاریخ دینی و مؤسسان تاریخ را پیامبران دانسته است. بر حسب بیان کی برگگارد در رساله ترس و لرز می توان گفت که تاریخ با حضرت ابراهیم علیه السلام بنا گذاشته شده است. حضرت ابراهیم چون اهل خلت بود شرط بندگی و دوستی به جا آورد و مهبای قربانی فرزند شد. او به مقام امامت رسید و مؤسس تاریخ شد و پس از این تأسیس بود که قانون و شریعت به وجود آمد.

در این تفسیر صورتی از فلسفه تاریخ می توان یافت اما اینجا تاریخ، تاریخ اجرای فرمان الهی است. به این جهت آنچه از کی برگگارد راجع به حضرت ابراهیم گفته شد ظاهر آربطی به تاریخ و فلسفه تاریخ ندارد. نویسنده دانمارکی نیز حادثه قربانی کردن اسماعیل (و به قول او اسحاق) را به فلسفه تاریخ ربط نمی دهد، به نظر او وجود بشر تاریخی است اما تاریخی بودن بشر و اینکه بشر با وقت و وقت یابی صاحب تدبیر و قانون می شود ضرورتاً



فلسفه تاریخ نیست. هر چند که تأمل در این پرسش که آیا فلسفه تاریخ صورت دنیوی شده (سکولاریزه) ظهور و غلبه اسماء نیست، مهم و لازم است.

بر حسب این تلقی تاریخ جدید غربی به اعتباری بی شباهت به عالم یادوره دینی نیست منتهی در این تاریخ همه چیز حول بشر می گردد. بنابراین نمی توان گفت که فلسفه تاریخ به طور کلی با دینت مناسبت ندارد.

خلاصه کنم: فلسفه تاریخ با اثبات تاریخ در برابر طبیعت به وجود آمده است. در مقابل این اثبات، انکار هم هست و آن که با موجودیت تاریخ مخالفت می کند با فلسفه تاریخ هم مخالف است. اما فلسفه تاریخ به معنی عام مستلزم تصدیق صریح وجود تاریخ نیست چنانکه این خلدون وجود تاریخ را به نحو صریح تصدیق نکرده است. در غرب مسیحی (چون این خلدون نیز مغربی است) فلسفه تاریخ با تألیف علم جدید و یکو تأسیس می شود و یکی در نقد نظر دکارت که برای تاریخ اهمیتی قائل نبود نپذیرفت که تنها یک روش علمی معتبر وجود داشته باشد. به نظر و یکو قلمرو تاریخ از آن جهت که ساخته ماست بیشتر از طبیعت که ما با آن بیگانه ایم قابل شناخت است. و یکو با قرار دادن تاریخ در برابر طبیعت به تحقیری که ارسطو و دکارت نسبت به تاریخ روا داشته بودند پایان داد. پس از و یکو ما باد و نحوه وجود در عالم بشری مواجهیم. یکی وجود تاریخ و دیگری وجود طبیعت و البته مهم است که میان این دو چه نسبتی قائل باشیم.

مطلب دیگری که در این بحث اهمیت دارد و قبلاً نیز به آن اشاره شد آنندیشه تاریخی بودن انسان است. این فکر بعد از کی بر کگار در فلسفه های آلمانی ۵۰، ۶۰ سال اخیر تفصیل پیدا کرده است، ولی تاریخی بودن بشر را نباید فلسفه تاریخ دانست. مع هذا این دوازدهم جدا نیستند. اندیشه تاریخی بودن بشر را با آراء مشهوری مثل اینکه آدمی پرورده محیط و شرایط اجتماعی است، اشتباه نباید کرد.

به کی بر کگار د اشاره کردم. مراد او از تاریخی بودن انسان وقت پیدا کردن با حق و حضور در ساحت حقیقت است. آنجا تاریخی بودن با احوال داشتن یکی می شود منتهی احوالی که مبنای افعال و اعمال آینده می شود. کی بر کگار در طلب تجدید عهد با مسیح بود. او می خواست هم عهد عیسی مسیح شود و آنچه را که مسیح می شنید، بشنود. مسیح در نظر او تاریخی بود. او از عرش به زمین آمد و تاریخیت از آن زمان جزء ذات بشر شد. کی بر کگار د با تاریخ تجدید یعنی این تاریخ هگلی که به نظر او در آن همه چیزهای شریف در مفهوم بافی و فلسفه بافی گم شده و دارد آدمی را خفه می کند دوست نمی دارد و لایق شأن آدمی نمی داند. او بر آن است که بشر باید عهد قدیم را تجدید کند:

بیاد چشم تو خود را خراب خواهم کرد

بنای عهد قدیم استوار خواهم ساخت

به نظر کی بر کگار دکار بزرگ انبیا نیز تجدید عهد بود. آنها با یاد عهد قدیم عهد تازه ای را تأسیس می کردند. تاریخ در نظر کی بر کگار د با تذکر آغاز می شود و با غفلت به انحطاط می رسد. هر تذکری آغازی است برای یک دوره تاریخی و پیدا شدن و غلبه غفلت نشانه پایان دوره تاریخی است.

خلاصه کنیم: یونانیان که به جهان و طبیعت اصالت می دادند مدینه راهم صورتی از عالم می دانستند. آنها فلسفه تاریخ نداشتند. مورخان دوره اسلامی با بهره مندی از تفکر دینی در راه تأسیس فلسفه تاریخ وارد شدند و متجددان با تصدیق موجودیت تاریخ، فلسفه تاریخ را بسط دادند. فیلسوفانی که تاریخ را تاریخ وجود بشر را موجود تاریخی می دانند فلسفه راعین تاریخ فلسفه تلقی می کنند. تاریخ فلسفه ای که در حقیقت تاریخ بسط وجود و مثال فلسفه تاریخ است.



تاریخ، شرح وقایع چنانکه روی داده است نیست، بلکه گزارش تفسیری وقایع است

۴. آیا در فلسفه درست و نادرست داریم و حق و باطل در تاریخ ظاهر می شوند یا در هر دو قلمرو حق و باطل و درست و نادرست مورد دارد؟ گذشته از این ابهام ما به درستی نمی دانیم که درست و نادرست چیست و ملاک درستی و نادرستی کدام است و حق و باطل چه هستند؟

به این پرسش ها در فلسفه پاسخ می دهند اما مردم بدون رجوع به فلسفه چیزهایی را حق و چیزهایی را باطل می دانند و به درستی و نادرستی احکام و قضا یا حکم می کنند ولی فلسفه ها را به آسانی نمی توان درست یا نادرست دانست، زیرا صرف نظر از اینکه درست و نادرست در فلسفه تعیین می شود، وقتی فلسفه ای را درست می پنداریم قهر آید فلسفه های دیگر را نادرست بدانیم.

مقدمان به اندازه ما دچار این دشواری نبودند زیرا آنها با فلسفه های گوناگون و دوران های تاریخ فلسفه سرو کار نداشتند. در مباحث تاریخ فلسفه، ما تاریخ فلسفه را از دوره یونان تا عصر حاضر می خوانیم. اولین کتابی که به زبان فارسی درباره تاریخ فلسفه نوشته شده است، نوشته محمدعلی فروغی است که کتابی خوش عبارت و روشن و بلیغ است. در این کتاب، همه فلاسفه با سیمایی حق به جانب معرفی شده اند. ممکن است در کتابی اقبالی از صد فیلسوف نقل شود که همه آنها با هم مخالف باشند و همه نیز قیافه حق به جانب داشته باشند. اگر از من به عنوان یک دانشجوی فلسفه پرسند که به کدام فیلسوف بیشتر تعلق خاطر دارم نمی توانم جواب روشن و قطعی بدهم. برای من افلاطون، بزرگ و بنیانگذار است، ارسطو که از استادش انتقاد کرده است اسوه دقت در تفکر است و در میان فلاسفه دوره اسلامی ابن سینا و ملاصدرا و بعضی دیگر هم بزرگ هستند. حال اگر این فلاسفه بزرگ هستند و سخنانشان درست نیست، پس بزرگیشان در چیست، وقتی می گویم فیلسوفی بزرگ است باید توقع داشته باشیم سخنان او هم درست باشد اما اگر فی المثل کانت سخنان درست گفته باشد پس سخنان ملاصدرا درست نیست و اگر ملاصدرا درست گفته است، گفته های کانت و هگل و هیچ فیلسوف دیگری نباید درست باشد. اگر کسی طرفدار کانت باشد، منتقد هگل است و اگر طرفدار هگل است از کانت و دکارت انتقاد می کند. چه ملاکی وجود دارد که فلسفه ای را درست و فلسفه ای را نادرست بدانیم؟ می گویند ملاک درستی و نادرستی، عقل و منطق است ولی فلسفه را که عین بحث عقلی است چگونه با عقل و با کدام عقل بسنجیم. راسیونالیست ها با تلقی خاصی که از عقل دارند فقط خود را پیرو روش عقلی می خوانند ولی این فکر و تلقی درست نیست. اساساً هیچ فیلسوفی عقل را انکار نمی کند. ابن سینا که پیشوای مشائیان بود یا لافل به آنان انتساب داشت، از منطق پیروی می کرد. سهروردی هم اهل استدلال بود و می گفت: ما شهود را به محک استدلال می زنیم، هر شهودی که با عقل موافق باشد شهود حقیقی است. ما فیلسوفی نمی شناسیم که بیان استدلالی نداشته باشد. اصلاً زبان فلسفه نوعی استدلال است هر چند استدلال در شکل اول قیاس صوری نباشد و حتی صورت ظاهر استدلال نداشته باشد. در فلسفه تحکم وجود ندارد و تحکمی بودن در مقابل استدلالی بودن است. آیا تا به حال فیلسوفی را دیده اید که تحکم کند و بگوید چنین بگویند یا چنین معتقد باشید؟ فیلسوف سخنگو و گزارشگر وجود است و این مخاطب است که می پذیرد یا نمی پذیرد. هر یک از ماسکه علایق فلسفی متفاوت داریم گفته های فیلسوفی را می پذیریم و با آراء بسیاری از فیلسوفان مخالفیم اما فکر نمی کنیم هیچ یک از ما بزرگی فلاسفه مشهور را انکار کنیم. چگونه است که افلاطون و ارسطو و کانت و دیگران بزرگ شمرده شده اند و با آن که با فلسفه آنان مخالفت داشته است، بزرگی آنان با برجامانده است؟

ممکن است بسیاری از ما با برخی از آراء افلاطون مخالف باشیم و معمولاً وقتی با عقل عادی خود می اندیشیم



نمی توانیم «مثل» افلاطون یا جامعه افلاطونی را بپذیریم و شاید بسیاری از مطالب افلاطون را رد کنیم. بسیاری از فیلسوفان در دو یا سه دوره تفکر در عمرشان، آراء متفاوت و مختلف اظهار کرده اند. بعضی از آنان آراء خود را مورد نقادی قرار داده و نظر خود را اصلاح کرده اند. اگر افلاطون در سن پنجاه سالگی - که ظاهر آجمه هوری را در حوالی همین سن و سال نوشته است، می مرد، همچنان افلاطون بود. کانت در سن پنجاه و هفت سالگی اولین کتاب بزرگ خود را نوشت و در بیست سال آخر عمرش مانند یک موتور قوی کار کرد و دیگر فرصت نیافت خود را نقد کند. چرا که او در سن هفتاد و هفت سالگی دیگر تقریباً نمی توانست چیزی بنویسد و نه چیزی به ذهنش می رسید اما وقتی آثار فیلسوفان دیگر را در نظر بگیریم، می بینیم که آنها احیاناً آثار خود را نقد کرده اند هر چند برخی از آنان نمی پذیرفتند که چرخش و تغییری که مفسران در تفکر آنان دیده اند، در فکرشان ایجاد شده باشد. هیدگر را، وجود «هیدگر ۲» را نمی پذیرفت و معتقد بود که مطالب و آراء او ایل کار او در آثار دوره اخیر عمرش صراحت پیدا کرده و روشن تر شده است. هگل و مارکس هم نمی پذیرفتند که هگل و مارکس پیرو جوان وجود دارد و البته هگل پیرو خود را نقد هگل جوان نمی دانست و مارکس به طریق اولی نمی پذیرفت که مارکس پیر، مارکس قشری و مارکس جوان، مارکس متفکر باشد اما مفسران از این قبیل تفسیرها بسیار دارند. در هر حال این نکته مهم است که بزرگی فیلسوف حتی مورد انکار مخالفان او قرار نمی گیرد و ملاک این بزرگی صحت اقوال و آراء و تصدیق آنها نیست.

از فلسفه به تاریخ برویم. آیا به تاریخ مجموعه اخبار و گزارش های درست و مطابق با وقایع است؟ ممکن است گفته شود تاریخ عرصه تحقق حق و باطل است اما حق و باطل کجاست و اگر در گذشته تحقق یافته است چگونه می توان تاریخ معاصر را نوشت. راستی چرا برای ما مشکل است که تاریخ عصر خود را بنویسیم. علت این امر تنها این نیست که ما تعصب ها و بستگی هایی داریم. ما نمی توانیم فارغ از بستگی های خود تاریخ بنویسیم. نسل های آینده هم بستگی هایی خواهند داشت و تاریخ عصر ما را با آن بستگی ها خواهند نوشت. حتی اگر درباره مشروطیت یا دوره قاجار یا عصر کورش چیزی بنویسیم، نوشته ما فارغ از دل بستگی های و تعلقات نخواهد بود. اصولاً تاریخ بدون نظر نیست. همه مورخان بدون آن که بخواهند بدانند انتخاب می کنند و مورخان بزرگ حوادثی را که حقیقتاً تاریخی است بر می گزینند.

تاریخ، به معنایی که معمولاً گفته می شود، گزارش اثر کیتو جریان و وقایع نیست. مورخ واقعه را می یابد و می بیند و نشان می دهد. کارهای مختلفی چون غذا خوردن، لباس پوشیدن و... وقایع تاریخی نیستند. اینجا باز سؤال پیش می آید که چه وقایعی لایق عنوان و صفت تاریخی اند؟ چرا وقایع در تاریخ وجود دارد که تقریباً همه مورخان و حتی غیر مورخان که با تاریخ سروکار دارند، در مورد تاریخی بودنشان به تفاهم و توافق می رسند؟ در کتاب آسمانی ما تعبیر زیبای «ایام الله» آمده است، اما مگر ایامی هم هست که ایام الله نباشد؟ مگر چیزی هست که بسته خدا و ملک او نباشد؟ می توان گفت که همه روزها، روزهای خداست پس چرا عبارت «فذلکرم با یام الله» وارد شده است؟ روزهای ما روزهای عادی است:

یک چند به کودکی به استاد شدیم
 یک چند به استادی خود شاد شدیم
 پایان سخن شنو که سارچه رسید
 از خاک بر آمدیم و بر یاد شدیم

روزهای زندگی ما روزهای عادی و تکراری است. هر چند همه روزها روز خداست، این روزها روز حادثه و واقعه نیستند. اما روزی هست که روزهای دیگر در پی آن می آیند و نشان حادثه آن روز را در خود حفظ می کنند. در



این روز حادثه‌های تاریخی اتفاق می‌افتد و این حادثه آغازی است برای عهده‌دیگری یعنی بنای جدیدی گذاشته می‌شود و به این صورت یک تاریخ پدید می‌آید. به این جهت تاریخ عرصه آمد و رفت حق و باطل است. البته شأن پژوهش تاریخی را نمی‌توان نادیده گرفت اما مورخی که نداند حادثه از کجای می‌آید و... مورخ خوبی نیست و تعیین درست و نادرست یا درک حق و باطل ممکن می‌شود.

در فلسفه معمولاً ملاک‌هایی هست که با آن درست و نادرست را می‌سنجند. اینکه تا چه حد این ملاک‌ها معتبر است و در جای خود به کار رود می‌توان بحث کرد، اما وقتی به وضع فلسفه یا هنر در تاریخ نظر می‌کنیم نمی‌گوییم درستند یا نادرست بلکه حکم به یا بد بود یا نباید بود آنها می‌کنیم. در تاریخ کنونی عالم، کار فلسفه به پایان رسیده و هنر جایگاه خود را از دست داده است. شاعر و هنرمند همواره خود را غریب و تنها احساس می‌کرده اند اما مقامشان در نزد مردمان معلوم بوده است. سعدی حتی اگر نمی‌توانست در شیراز بماند جایگاه او در همه شهرهای فارسی زبان مشخص بود. حافظ هم که از شیراز بیرون نرفت در شهر خود غریب بود اما سیه چشمان کشمیری... و ترکان سمرقندی شعر او را می‌خواندند و با آن می‌رقصیدند اما شاعر امروزی و به خصوص شاعری که به عالم توسعه نیافته تعلق دارد خود را بیرون از تاریخ می‌یابد.

اما فلسفه مسئله دیگری است. فلسفه نیز امری فردی و شخصی و متعلق به فیلسوف نیست. وقتی فلسفه انتخاب شد، نظام زندگی و عالم انتخاب می‌شود. فلسفه‌های مختلف چندان هم دور از هم نیستند و تمام تاریخ فلسفه دارای نوعی وحدت است. دوره‌های تاریخ فلسفه و حدتشان آشکارتر است. دوره جدید با آنکه عرصه اختلاف صدها فیلسوف با نظرهای مختلف است، وجه وحدت دارد. برای نمونه فلسفه‌های بسیاری را فلسفه دکارتی می‌خوانیم و حتی می‌توانیم بگوییم تمام فلسفه جدید، دکارتی است. فلسفه معاصر هم که در انتقاد از دکارت است مستقل از دکارت نیست. فلسفه دکارتی با عالم جدید و حقیقت تجدید سنخیت دارد. این حقیقت در غرب متحقق شده و عین تاریخ غرب است. مانیزه تاریخ اسلامی تعلق داشته‌ایم که به نحوی متحقق شده است اما مشکلی که وجود دارد این است که ممکن است گفته شود آیا اسلام همین است که متحقق شده است؟ و نیز فلسفه دکارت و فلسفه غرب همان است که به صورتی که ما می‌شناسیم تحقق یافته است؟ پاسخ این پرسشها به یک اعتبار مثبت و به اعتبار دیگری منفی است. اگر بخواهیم در باره اسلام حکم کنیم به اعتبار نگرشی که به تاریخ اسلام داریم باید بگوییم که تاریخ اسلام عین اسلام نیست، اما اسلام در تاریخ به نحو خاص متحقق شده است. اسلام نه حکومت خلفاست نه حکومت امیران، نه نظام سیاسی و اجتماعی عصر سامانیان و عباسیان و نه چیزهای دیگری از این قبیل: اما در هر حال همه این حکومتها با پشتوانه اسلام تحقق یافته‌اند. با آمدن اسلام بوده است که فلسفه و عرفان و کلام و دیگر علوم اسلامی به وجود آمده است. اینها که از برخی جهات در تاریخ بی‌ظنند با اسلام متحقق شده‌اند. به عبارت دیگر حافظ و مولوی یا فلان کتاب فلسفه یا کلام عین اسلام نیست بلکه با اسلام و در پر تو آن متحقق شده است.

در زمینه‌های دیگر، امکان‌های دیگری پیش می‌آید. من نمی‌دانم آیا هنوز در فلسفه اروپایی امکان دیگری هست یا نه. برخی از فلاسفه معتقدند که هر تاریخی در آغاز ظهور امکان‌هایی را مشخص و معین می‌کند و افاق‌هایی را می‌گشاید که آن امکانها به تدریج متحقق می‌شوند. حال ممکن است گفته شود که تاریخ غرب هر آنچه که امکان تحقق داشته متحقق شده است و به این دلیل تاریخ غرب به تمامیت رسیده است و ما اینک در دوران فترت و در وضع پست مدرن به سر می‌بریم. در این وضع آنچه از فرهنگ معرفت و هنر در امکان تاریخ غربی بوده به مرحله ظهور و تحقق رسیده است. اکنون دیگر عالم تجدیدکاری جز تولید فراوان کالای تکنیک ندارد. از اوصاف تاریخ غربی، جهانی بودن آن است. تاریخ غربی به همه جهان تعلق دارد و در دو بیست سال اخیر در



همه جای شتونی از آن به نحو ناقص تحقق یافته است. مشکل بزرگ این است که اقوام غیر غربی به درستی در نیافته اند که چه پیش آمده و راه آنان کدام خواهد بود و کارشان به کجا خواهد کشید. اگر به تاریخ و تاریخ نویسی فی المثل در کشور ما چنانکه باید اعتنا نمی شود از آن است که ما وضع خود را در عالم تجدید در نیافته ایم. ما به تاریخ و تاریخ نویسی چنانکه باید اهمیت نمی دهیم. کتاب های درسی ما معمولاً بی عیب نیست اما بدترین آنها کتاب های تاریخ است. ما کتاب درس نمی دهیم، بلکه گاهی می خواهیم آنچه را در ذهن خود داریم از طریق کتاب درسی القا کنیم. ترویج و تبلیغ لازم است. کتاب تاریخ هم ممکن است چیزی را ترویج کند اما تاریخ وسیله تبلیغ نمی شود. یکی از بدترین روش های تعلیم این است که بگویند با تکلف و فشار مطالب را به دانش آموزان بقبولانند یا تحمیل کنند غافل از اینکه اگر حق باشد لازم نیست برای القای آن به تکلف متوسل شد، بلکه کافی است زبان صدق باز کنیم و مطلب را با صمیمیت بگوییم. ارسطو هنر و تاریخ را با هم مقایسه می کرد و هنر را بر تاریخ مقدم می شمرد چرا که معتقد بود تاریخ به جزئیات می پردازد اما هنر و تاریخ از هم دور نیستند.

تاریخ نمی تواند نظر شخصی باشد. کار مورخ، شرح ایزکتیو حادثه هم نیست. او حادثه تاریخی را انتخاب و اختیار می کند اما اختیار و انتخاب مورخ پهلوسانه نیست. حادثه تاریخی با اختیار شخص مورخ تاریخی نمی شود، بلکه چون حادثه تاریخی است مورخ آن را اختیار می کند. خورشان حادثه تاریخی را می شناسند و تشخیص می دهند. اگر بخواهیم صفتی را برای حادثه تاریخی ذکر کنیم مانند گاری و پایداری زود تراز همه به نظر می آید. حادثه تاریخی چیزی نیست که بیاید و بگذرد و فراموش شود بلکه به صورت های مختلف دوام می یابد و اثرش در حافظه مدرمان و در گردش زمان و وقایع می ماند، به عبارت دیگر مورخ چیزی را که متحقق و ماندگار شده است حکایت می کند. تاریخ حکایت جنگ حق و باطل است، به شرط اینکه این جنگ را صرفاً به جنگ سیاسی تحویل نکنیم و نپنداریم که در جنگ های سیاسی و نظامی همواره و همیشه یک طرف حق است و طرف دیگر باطل. جنگ حق و باطل در اصل در روح مردمان و در فرهنگها و تمدنهای جریان دارد. در تاریخ هرگز در هیچ جا حقل مطلق (به معنی اخلاقی و دینی و علمی) به وجود ندارد، بلکه هر چه واقع می شود از حق بهره مند است نه اینکه عین حق باشد و اگر این بهره مندی منقطع شود وقت زوال و پایان حقیقت تاریخی فرامی رسد. به این معنی چنانکه گفتیم در تاریخ درست و غلط نداریم بلکه میدان تاریخ میدان حق و باطل است. پیدا است که حق و باطل تاریخی مسبوق به تفکر است و در تفکر رسم و عادت این است که از حق و باطل بگویند و حق و باطل را به معنی درست و نادرست بگیرند. صاحب نظران ما تفکر را سیر از حق به باطل دانسته اند.

تفکر رفتن از باطل به سوی حق

به جز به اندر بدیدن کل مطلق

پیدا است که این سیر چیزی بیش از سیر منطقی و علمی است مع هذا وقتی به تفکر نظر می کنیم آن را در فلسفه و علم محدود می دانیم و در صدد تشخیص و تحقیق درست و نادرست بر می آیم و حال اینکه شعر و سیاست به معنی حقیقت لفظ نیز از سنخ تفکرند. اصلاً تفکر هم یک حادثه است یا بهتر بگوییم حوادث تاریخی با آن آغاز می شود و به آن پیوسته است. پس در تفکر و از جمله در فلسفه نیز حق و باطل در کار است و درست و نادرست وقتی پیش می آید که فلسفه به صورت های مختلف تفصیل پیدا کرده باشد. درست و نادرست و صدق منطقی یکی از جلوه ها و فروع حق و باطل است. کسانی که می پندارند یک فلسفه درست وجود دارد و دیگر فلسفه ها (ناگزیرو به ضرورت) نادرستند با مشکل بزرگی مواجه می شوند. آنها اگر فی المثل بگویند دکارت درست است باید از افلاطون و ارسطو و کانت و هگل اعراض کنند زیرا اگر دکارت درست است فلسفه این فیلسوفان دیگر نمی تواند درست باشد و فلسفه



نادرست را برای چه بخوایم و بخوانیم. وقتی کسانی فلسفه را صرف نظر از درست بودن یا نادرست بودن بسپوده می خوانند تکلیف فلسفه نادرست دیگر معلوم است ولی تجربه حکایت دیگری می گوید. به تجربه می بینیم که حتی جزئی ترین و ظاهرین ترین دانشمندان فلسفه لااقل به فیلسوفان بزرگ بی اعتنا نیستند و با اینکه معمولاً از آراء یک فیلسوف دفاع می کنند و آن آراء را درست می دانند دیگران را انکار نمی کنند یا اگر در ظاهر انکار کنند نادانسته احترام آنان را نگاه می دارند (مگر اینکه از فلسفه چیزی جز الفاظ نیاموخته باشند و با هیچ فلسفه ای انس پیدا کرده باشند). در اینجا یکبار دیگر به پرسشی می رسیم که قبلاً مطرح کرده بودیم.

اگر همه فیلسوفان بزرگ عظمت و اهمیت دارند ملاک عظمت آنان چیست. اگر درستی و نادرستی ملاک باشد در نظر کسی که به اصول فلسفه افلاطون قائل نیست و سیاست افلاطون را نمی پسندد یا عملی نمی داند... افلاطون چگونه می تواند بزرگ باشد. در آغاز رنسانس و دوره جدید اهل نظر، ارسطو را مورد انتقاد قرار دادند. اگر ارسطو آراء و اقوال نادرست داشته و مخصوصاً اگر به قول صاحب نظران پوزیتیویست یا نزدیک به پوزیتیویسم دو هزار سال بشر را به درجا زدن و اداشته است چرا باید او را بزرگ بدانیم (یا بزرگ بدانیم) تنها پاسخ روشنی که می توان به این پرسش داد این است که اگر کسی بتواند دو هزار سال تاریخ را با تفکر خود راه ببرد بزرگ است اما توجه کنیم که با این قول ملاک دیگری را برای عظمت در نظر گرفته ایم. اینجا دیگر نمی گوئیم که فلسفه ارسطو مجموعه احکام و اقوال درست است بلکه می گوئیم ارسطو در اخلاف خود و در سیر تاریخ تأثیر داشته است. پس ملاک منشائیت، اثر و ماندگاری ارسطو است. چرا ارسطو ماندگار شده است؟ اگر بگوئیم درست گفته است کسانی می گویند طرح صورت و ماده و علت و معلول و جوهر و عرض و مقولات او نه درست است و نه طرح و قبول آن برای ما وجهی دارد پس ناگزیر ارسطو ماندگار باید یک حادثه تاریخی باشد. به عبارت دیگر فلسفه ارسطو یک حادثه تاریخی است که در زمان پدید آمده و منشأ و آغاز یک سیر و تحول تاریخی شده است. به این جهت ارسطو لااقل در تاریخ اروپایی یک مرجع است و نمی توان او را نادیده گرفت. دکارت و کانت و هگل هم معلم اروپا و غربند به این جهت یک دکارتی معاصر ما با این که ممکن است بسیاری از آراء کانت یا هگل را نپسندد حرمت آنان را نگاه می دارد. دکارت و کانت و هگل تنها معلمان فلسفه نبوده اند که آراء نو آورده و به دیگران آموخته باشند. آنان مظاهر نگاه غرب به عالم و آدمند و از این طریق تکلیف علم و عمل مردمان را معین کرده اند. آنها چه درست گفته باشند چه نادرست، ره آموز تاریخند به این جهت بحث می شود که آیا کانت فیلسوف و ره آموز تجدید (مدرنیت) است یا هگل؟ اگر گاهی از زبان بعضی از اهل فضل می شنویم که فی المثل کانت و هگل را بر خطا می دانند و دانسته های خود را بر آراء ایشان ترجیح می دهند نباید ادعای ایشان را نادرست خواند بلکه باید تذکر داد که مسئله را به نحو دیگری مطرح کنند. فلسفه برخلاف آنچه حتی گاهی طرفدارانش می پندارند مجموعه مسائل برای تمرین فکر و سلسله احکام درست در باب موجودات و ماهیات نیست. فلسفه شناخت امکان های وجود بشر است و چون دایره این امکانها مدام تغییر می کند فلسفه نیز دگرگون می شود. فلسفه ارسطو تصحیح فلسفه افلاطون نیست و فارابی و ابن سینا مصحح فلسفه ارسطو نیستند. کانت و هگل نیز در راهی که دکارت گشوده بود سیر کرده اند نه اینکه هر یک سلف و استاد مقدم بر خود را اصلاح و تصحیح کرده باشند. مع ذلک مگر می توانیم در بحث فلسفه وارد شویم و به درست و نادرست کاری نداشته باشیم. هر کسی که در فلسفه وارد می شود اگر مستعد درک مطالب فلسفی باشد برای خود نظری اختیار می کند یا لااقل در اختلاف های میان فلسفه ها و فیلسوفان رأی را بر رأی دیگر ترجیح می دهد. پذیرفتن یک رأی و ترجیح آن بر رأی دیگر به معنی درست دانستن آن و نادرست انگاشتن آراء مقابل و مخالف و معارض است به خصوص که از همان آغاز پیدایش فلسفه منطقی نیز به وجود آمده است تا میزان و ملاک درستی نادرستی احکام



باشد. چگونه می توان این مشکل را حل کرد؟

اگر دکارت و کانت درست نگفته اند بزرگی شان از کجاست و در چیست؟ مشکل بزرگ تر وقتی مطرح می شود که بدانیم موازین و ملاک های درستی و نادرستی اقوال فیلسوفان متعلق به دوره های مختلف تاریخ فلسفه، مختلف و متفاوت است یعنی اگر منطق را ملاک صحت و سقم بدانیم منطق صوری به صورتی که ارسطو آن را تدوین کرده است در فلسفه جدید میزان نیست. بعد از هیوم و کانت این فکر غلبه پیدا کرده است که احکام فلاسفه هرگز با منطق قابل اثبات نبوده است و در زمان ما می گویند هیچ ملاک و میزانی برای اثبات قطعیت احکام علم وجود ندارد. در مورد علم چون کارکرد روشن و موجه دارد می توان با گفتن اینکه ملاک و میزان اعتبار احکام علمی کاربرد آنهاست قضیه را به نحوی از سر باز کرد اما در مورد فلسفه چه باید کرد؟ فلسفه نه کاربرد دارد و نه قضایای آن را با هیچ منطقی می توان چنان اثبات کرد که در مورد آنها میان اهل نظر توافق پیدا آید.

حقیقت این است که فلسفه را مجموعه احکام درست نمی توان دانست. نه اینکه احکام فلسفه نادرست باشند. این احکام گواه ظهور و تحقق حقیقت است. احکام فلسفه به فطرت ثانی آدمی تعلق دارند و لازم نیست مثل احکام فطرت اول و فهم عادی به درست و نادرست تقسیم شوند. وقتی گفته می شود که ملاک احکام فلسفی را درستی و نادرستی ندانیم این احکام را خوار و پایین تر از احکام دیگر علوم ندانسته ایم بلکه مراد این است که برخی مطالب اصلاً در صدق و کذب نمی گنجد. فلسفه چیزی بیش از صدق و کذب است و اثرگذاری آن از آن رو است که متحقق می شود. فلسفه با خود روابط و نظامات و معاملاتی می آورد. ولی مآثر فلسفه را نمی بینیم. فلسفه پنهان است اما وجود دارد. گاهی می توان آن را دید و گاهی نه. در عالم غرب، می توان آثار فلسفه غربی را کم و بیش دید. دست کم کسانی در فلسفه غرب پیدا شده اند که بگویند مثلاً این نظام غربی را کم و بیش دید. دست کم کسانی در فلسفه غرب پیدا شده اند که بگویند مثلاً این نظام غربی دکارتی یا کانتی است اما صد سال پیش چنین نبود و کسی نمی گفت که تمدن غرب کانتی است. کانت استادی بود که در دانشگاه تدریس می کرد و همه چیز از جغرافیا و فیزیک گرفته تا انسان شناسی درس می داد. فلسفه شأنی از تاریخ است و مانند هنر و دین در تحقق اخلاق و رفتار و معاملات و نظام زندگی مردمان سهم اصلی و عمده دارد. به عبارت دیگر شأنی از حقیقت در خود دارد و گفتار حقیقت است. وقتی در سخن فلسفه به عنوان سخن مطلق و حقیقت تام نظر کنیم، آن را ناقص می یابیم اما وقتی به اعتبار سخن زمان در آن بنگریم آن را سخنی می یابیم که با عالم است، در عالم است و با گوش مردم مناسب دارد. آنچه گوش و دل مردم آن را دریافت کند ماندگار می شود. اگر مردمی در دکارت انحطاط باشند، تاریخ ندارد. مردمی که فکر و ذکر نداشته باشند تاریخ ندارند و اگر در جایی می بینیم که نویسندگی ای گفته است فلان قوم تاریخ ندارد به این معناست که گوش و زبان و فکر و ذکر ندارند. اینک در فلان سال هجری یا میلادی به سر نمی برد، غذای خورده و داعیه های بزرگ در زمینه علم و سیاست ندارد.

حاصل سخن این است که نباید گمان کنیم ملاک ثابت و معینی هست که می توان با آن تکلیف حق و باطل را در فلسفه و بحث های نظری و در تاریخ معین کرد. فلسفه نظر صرف نیست بلکه متحقق می شود و در زندگی و تاریخ نفوذ می کند. به این جهت درباره فلسفه بهتر است با حق و باطل حکم شود نه با درست و نادرست.

یک مورخ فلسفه می تواند با افلاطون یا کانت مخالف باشد، اما نمی تواند نفوذ و اهمیت این دو فیلسوف را منکر شود و نادیده بگیرد. افلاطون بناایی گذاشته است که زندگی اروپایی و فکر و جان اروپاییان با آن پرورده شده است. هر چند که هر صاحب نظری می تواند بگوید که من با این نظام و بنا مخالفم ولی این تاریخی است که متحقق شده است و موافقت ها و مخالفت های معمولی اثر و اهمیت چندانی ندارند. نکته مهم درستی و نادرستی اقوال



کانت نیست. این اقوال هر چه باشد در پدید آمدن و قوام عالم متجدد دخالت و نفوذ داشته است به نحوی که شاید بتوان گفت اگر کانت نبود و فلسفه غربی آغاز و صورت دیگری می یافت و در جهت دیگری سیر می کرد، عالم تجدد صورت دیگری پیدا می کرد. نتیجه بگیریم: وقتی به سیر فلسفه نگاه می کنیم فلسفه و احکام فلسفی به یک اعتبار درست و نادرست و به اعتبار دیگر حق و باطل است اما ظاهراً تاریخ بیشتر با درست و نادرست سروکار دارد زیرا تاریخ خبر دادن از گذشته است و خیر ممکن است راست یا دروغ باشد اما یک معنی دیگر تاریخ پیش آمدن وقایع است و معنی این پیش آمده است که در زبان مورخ معین می شود مثلاً می گویند که در سال ۱۳۳۰ نفت ایران ملی شد. من از بین این همه حادثه که در عمرم اتفاق افتاده است خواستم به صرافت طبع حادثه ای را انتخاب کنم و ملی شدن صنعت نفت بیادم آمد. آیا این حادثه، تاریخی است. من نمی توانم تاریخی بودن آن را اثبات کنم. (البته من این حادثه را تاریخی می دانم.) تاریخی بودن یا تاریخی نبودن یک حادثه تابع سلیقه مورخان و نویسندگان نیست. مورخان حادثه تاریخی را می شناسند نه اینکه هر چه را بخواهند در تاریخ وارد یا از آن خارج کنند. اگر هزار مورخ بخواهند واقعه ای را که تاریخی نیست تاریخی کنند از عهده بر نمی آیند و اگر کسی بخواهد فی المثل هر وزیری از وزیران زمان قاجار را در ردیف امیر کبیر قرار دهد، کسی از او نمی پذیرد. حوادث بزرگ و اصلی تاریخ حتی رفتار و ادراک ما را تعیین می کنند. پس تاریخ هم عرصه تحقق حق و باطل است و چون این معنی در مورد تاریخ نسبت به فلسفه ظاهر تر است باید تاریخ را نیز عرصه تحقق حق و باطل دانست. مورخ احکام و اخبار درست و نادرست را در این عرصه می باید و اگر به آن راه نیابد نباید تاریخ بنویسد.

مسئله این نیست که تاریخ تابع اصل موجد است بلکه همیشه در زندگی و تلقی و نگاه ما چیزی هست که با اتکالی به آن زندگی می کنیم:

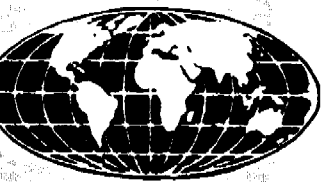
خلاص حافظ از آن زلف تابدار میاد

که بستگان کمند تور ستگارانند

چیزی که ما بسته آنیم امری تاریخی است و تاریخ و زندگی قوم و ملت حول آن قوام پیدا می کند. بنابراین به نظر من بهتر است که وقتی می خواهیم درباره تاریخ فکر کنیم به حق و باطل تاریخ بسیندیشیم و فلسفه هارا به درست و نادرست تقسیم کنیم بلکه به حقیقتی که با فلسفه در تاریخ متحقق می شود توجه کنیم.

فلسفه ها بازی و تفنن نبوده اند و با غرض و برنامه ریزی این و آن بوجود نیامده اند. در عصر کنونی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، هر که باشیم و شغلیمان هر چه باشد ناگزیر بسته فلسفه هستیم. فلسفه ره آموز است، نه اینکه مشغولیت فکری گروهی متخصص باشد. کسانی که فلسفه مشغولیت فکری آنان است اگر با عالم خود یگانه باشند نمایندگان حقیقی تفکر فلسفی هستند ولی اگر مکررات را تکرار کنند احترامشان به این است که اطلاعات خوبی دارند و می توانند مطالب خوب را به دیگران بیاموزند، اما فیلسوف نظام روابط و نحوه ادراک مردمان را تغییر می دهد و فلسفه در تاریخ و با تاریخ متحقق می شود.

۴. تاریخ را آیین گذشته می دانند ولی در تاریخ هم گذشته را می توان دید هم وضع کنونی را به شرط آنکه حجاب زمان نظر تاریخی را نباشد. تاریخ نویسی کار همه وقت و همه کس نیست، یعنی تاریخ نویسی با روح و نشاط زمان تناسب دارد. از آغاز تاریخ نویسی تا کنون کتاب های مهم تاریخ در زمان های شکوفایی و رونق نوشته شده است. بزرگ ترین مورخان نه در آغاز یک تاریخ یا یک تمدن بلکه در زمان بسط و استقرار آن ظهور کرده اند. توسیدید و هرودوت و تاسیتوس و بیهقی در بهترین شرایط و اوضاع تاریخ یونان و روم و ایران بسر بردند و آثار تاریخی خود را پدید آوردند. علم به طور کلی و تاریخ نویسی علی الخصوص نشانه سلامت و قوت یک



دوران تاریخی است مع‌هذا نبود و فقدان علم تاریخ همواره نشانه انحطاط نیست. در ادوار بحران و در زمان انقلاب تاریخ‌نویسی کاری بسیار دشوار است زیرا انقلاب به یک اعتبار نفی گذشته است و در آن یاد ر ذهن معدودی از بستگان انقلاب گاهی سودای نسخ گذشته نیز پرورده می‌شود (چنانکه در انقلاب فرانسه و تا اندازه‌ای در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه چنین سودایی پدید آمد) ولی اگر گذشته باید نسخ شود دیگر اکنون و حال معنی ندارد و به آینده نیز نمی‌توان فکر کرد. اما این سودا پدیدار نمی‌ماند و وقتی با انقلاب اساس تازه گذاشته شد، گذشته و آینده هر دو شأن خود را پیدا می‌کنند: منتهی در عالم توسعه نیافته نه گذشته جایی دارد و نه نظر کردن به آینده آسان است. در عالم توسعه نیافته زمان پیوسته نیست بلکه قطعاتی جدا از هم است. بنا بر این مورخ چه می‌تواند بکند و چگونه می‌توان توقع داشت که در زمان گسسته تاریخ‌نویسی رونق داشته باشد؟ تاریخ‌نویسی به طور کلی دو دوره دارد و در هر یک از دو دوره صورت خاصی بر تاریخ‌نویسی غالب بوده است. تاریخ‌نویسی قدیم ضبط یادها و یادگارها و احياناً تدوین تاریخ مفاخر بود. از قرن هیجدهم تاریخ، تاریخ‌کوشش‌های بشر در طریق رسیدن به تمدن علمی-تکنیکی کنونی است. در تاریخ‌نویسی جدید مورخان کاری به یاد و یادگار نیاکان خود ندارند بلکه کارنامه گذشتگان را می‌نویسند و به این جهت مخصوصاً بر اموری که دیر می‌پایند و پایدار می‌مانند، توجه می‌کنند. در دوره جدید تاریخ‌نویسی است که تاریخ علم و فلسفه و هنر و دین و فرهنگ و سیاست می‌نویسند. گذشتگان تا دوره جدید تاریخشان یاد گذشته بود. گذشته‌ای که مقدمه حال نبود بلکه تکرار و امتداد آن به حال و اکنون می‌رسید. تاریخ‌نویسی دوران تجدید یادگار نویسی نیست بلکه سعی در شناخت گذشته با ملاحظات و موازین و روشهای جدید است. ارسطو که می‌گفت تاریخ علم نیست، به تاریخ‌نویسی زمان خود نظر داشت و متجددان که تاریخ را علم می‌دانند به تاریخ واحد جهانی قائلند و در حوادث تاریخ نوعی پیوستگی و توجه به مصلحت و غایت می‌بینند. این دو نوع تاریخ‌نویسی به دو زمان متفاوت و دو تاریخ تعلق دارند، یعنی زمان مورخ قدیم غیر از زمان مورخ عصر متجدد است. ولی هیچیک از این دو زمان در اصل گسیخته نیست یعنی گسیختگی زمان ربطی به دوران تجدید یا قبل از تجدید ندارد بلکه مربوط به خروج از یک زمان و وارد شدن در زمان دیگر است. یعنی بی‌زمان‌بسی تاریخ شدن در عالم توسعه نیافته گسیختن از گذشته و بیگانگی با آینده است. این درد گسیختگی، در درجه‌ای است و بر هیچ عضوی از اعضا عارض نمی‌شود. به این جهت کمتر آن را بازمی‌شناسند. تنها چیزی که از این درد ظاهر می‌شود آشوب و آشفتگی و پراکندگی مدام دل و خاطر است. به کشور خودمان و تاریخ صدساله اخیر آن نگاه کنیم. در این صدسال اشخاص مستعد و درس خوانده بوده‌اند و هستند اما مشکل این است که نویسندگان و دانشمندان و صاحب نظرانی که در یک زمان می‌زیسته‌اند از هم دور بوده‌اند و آنان که در پی یکدیگر آمده‌اند به کار یکدیگر کاری نداشته‌اند چنانکه ما اکنون به دشواری می‌توانیم آثار و نوشته‌های نویسندگان و دانشمندان صدسال پیش را پیدا کنیم. وقتی کتابی در تاریخ ادبیات صدسال اخیر به اسم «از صبا تا نیما» منتشر شد. بسیاری از اهل فضل از برخی مطالب آن بی‌اطلاع بودند. چندین کتاب مهم ادب اروپا در دوران مشروطه و سال‌های قبل از مشروطه به فارسی خوب ترجمه شده است که کمتر آنها را خوانده‌اند و مترجمان متأخر شاید بی‌خبر از آن ترجمه‌ها و بدون رجوع به آن کتاب‌ها آنها را دوباره ترجمه کرده‌اند. ما کتاب‌های تاریخ معاصر را که بیشتر به صورت خاطرات است کمتر خوانده‌ایم و اگر خوانده‌ایم شاید قصدمان ردّ و نفی یا مدح و تحسین بوده است.

تاریخ معاصر ما بیشتر به صورت رسالات مفرده یا خاطرات است و این آثار کمتر خوانده شده است و کسانی که خوانده‌اند در مضامین آنها بحث و نقد و چون و چرا نکرده‌اند. تاریخ و تاریخ‌نویسی جدید با نقد پدید آمده است ولی مانند نقادانی نداریم حتی آثار ادبی و فرهنگی و تاریخی ما را دیگران نقد کرده‌اند. لازمه نقد و تاریخ‌نویسی



این است که نقاد و مورخ در جایگاهی قرار گیرند و آن جایگاه را بشناسند. من در بخش دیگری از همین یادداشت با استفاده از نظر ملا صدرا گفته‌ام که هر فکر و قول اصیل مسبق به ادراک بسیط است. انتقاد و تاریخ نویسی هم با دست یافتن به یک صورت مثالی (پارادایم) و شاکله فکری و آزادی از زمان زدگی و سوداهای نفسانی ممکن می‌شود. ملاک‌ها و موازین و روش‌های نقادی نیز تابع این شاکله فکری یا صورت مثالی است و اعمال آن با آزادی امکان دارد. در عصر حاضر در صورتی می‌توانیم تاریخ - البته تاریخ انتقادی - بنویسیم که مسائل زمان را بپنداریم. مورخان هر چیز و همه چیز را نمی‌نویسند بلکه مسائل را می‌نویسند اما مسائل همواره روشن نیست چنانکه گاهی بسیار چیزها می‌قیل و قال است اما مسئله حقیقی در آن قیل و قال هاگم می‌شود فی المثل در نظر آوری که در آینده مورخی بخواهد تاریخ این ایام را بنویسد اگر فی المثل بنویسد اختلاف بزرگ این بوده است که آیا توسعه سیاسی مقدم است یا توسعه اقتصادی، یا اسلام با خشونت موافق است یا نه، نادرست نوشته است ولی اگر به تحلیل قضیه نپردازد و گزارش خود را پژوهش تاریخی و تاریخ بداند، تاریخ و خوانندگان به سختی و قعی نخواهند نهاد. نزاع‌ها و اختلاف‌هایی از این قبیل هر چند که شاید معنی‌دار باشد بعضی مسائل را می‌پوشاند و مانع درک آنها می‌شود. توسعه موزائیکی نیست که اجزاء جدا داشته باشد و یک جزء را قبل از جزء یا اجزاء دیگر بسازند و سپس اجزاء را کنار هم بگذارند و به هم بچسبانند.

اینکه توسعه سیاسی مقدم است یا توسعه اقتصادی، یک نزاع سیاسی گروهی و حزبی است نه حادثه تاریخی و فکری. حادثه تاریخی مهم زمان مادر انداختن طرح توسعه و گشایش راه است مسئله این است که چه می‌خواهیم و چه باید بکنیم و گرنه با ملامت کردن و همه نارسائی‌ها و حتی نقص خود را به رقیب نسبت دادن، راه به جایی نمی‌توان برد. مشکلی که اگر مورخ به آن دچار شد در فمش دشوارتر می‌شود این است که واقعت و مسئله را از هم تمیز ندهیم. واقعت این است که مردم گرفتاری‌های بزرگ در زندگی هر روزی دارند. معاش‌شان تأمین نیست. در ادارات کسی به حرفشان گوش نمی‌دهد و به درخواست‌شان پاسخ نمی‌گوید از قانون زیاد حرف می‌زنیم، اما از اینکه قانون را زیر پا بگذاریم باز آن برای تعدی و ظلم بهره‌برداری کنیم پروا نداریم. در حالی که می‌گوییم تعلیمات اجباری داریم. پیدا کردن مدرسه و نام نویسی محصلان هزار درد سردارد... اما اینها مسئله نیست و در صورتی مسئله می‌شود که برسیم این مشکلات از کجا و چگونه پدید آمده است و راه‌های بیرون شدن از آنها کدام است. شاید مسئله عمده نشناختن و ندانستن مسئله باشد. به عبارت دیگر مسائل ما نیندیشیدن به طریقی برای آینده و اهمال در کار آمدن کردن اداره و مدرسه و نظام اداری و آموزشی و غفلت از دشواری راه آینده و در نتیجه بی‌توجهی به امکان رفع تیرگی افق زمان و مجال دادن نادانسته به نو میدی و بی‌قیدی و لاپالی‌گری است. در یک کلمه مسئله ما غفلت از گذشته و آینده و کار و بار خودمان است. راستی ما را چه رسیده است که در برابر انواع فساد و ناملایمات مثل سنگ بی‌اعتنا ایم و اگر کسی به کله گوشه عادات ما تعریضی داشته باشد مثل چنگ خروش بر می‌آوریم که دین و اخلاق و انسانیت بر باد رفت. اگر به راستی می‌خواهیم دین و اخلاق و معنویت حفظ شود به فکر مسائل و طرح و حل درست مسائل باشیم. نظام اداری و بازار و معاملات و آموزش را اصلاح کنیم و به جای اظهار درد ببینیم آیا می‌توانیم برای اصلاح امر معاش و اقتصاد و فرهنگ و سیاست طرح‌های کار ساز در اندازیم. گفتن اینکه چه نداریم و چه نیازهای طبیعی قوری داریم آسان است اما آبی می‌توانیم برای اصلاح امور اداری و معاملات و مناسبات و بازار و اخلاق عمومی چهارای ببیند بشیم. دین و معنویت با حرف این و آن و حتی بار و نفی اشخاص کمتر آسیب می‌بیند تا از مهم گذاشتن مسائل اصلی و پرداختن به نزاع‌های بیهوده یا نزاع‌هایی که به هر حال مردم آنها را نزاع برای حفظ و کسب قدرت می‌دانند. ما باید ببیند بشیم که اگر گشایشی پیدا شود و انشاء... فردایی بهتر از امروز فرا



رسد و مورخان پیدا شوند که مسائل امروز را کم و بیش باز شناسند، درباره ما چه حکم خواهند کرد؟ اگر گزارش دهند که اینها نخواهند یا نتوانستند مسائل زمان خود را بشناسند و وقت را با نزاع‌های خصوصی و گروهی گذرانند، تاریخ ما اسرزش خواهد کرد. تاریخ این زمان دیر یاز و دروزی نوشته می‌شود و زیبایی‌ها و خوشی‌ها و بدی‌ها و عدل‌ها و ظلم‌ها و صداقت‌ها و ناراستی‌ها و خردمندی‌ها و حماقت‌ها کم و بیش ظاهر می‌شود. اگر به مسائل حقیقی نپردازیم و به او هام مشغول شویم و بعضی حرفهای خوب را سپر مقاصد سیاسی قرار دهیم، اثر آن حرفهای خوب از میان می‌رود و مقصودها عیان و آشکار می‌شود. نقد و نقادی این نیست که عیب‌های یکدیگر را بزرگ کنیم و در برابر چشم مردمان قرار دهیم. نقد کردن کوشش برای درک جایگاه و شأن چیزها و کارها و قرار دادن هر چیز در جای حقیقی آن است به این معنی نقد و نقادی با فهم و درک و عدل قرابت پیدا می‌کند.^۵ تاریخ نیز گره مصون از خطا و اشتباه نیست حکمش غالباً و معمولاً بسی ملاحظه و عادلانه است. مگویند مورخان خطاهای فاحش و غرض ورزی‌های زشت کرده‌اند و تاریخ را به ظلم آلوده‌اند. من نمی‌گویم همه مورخان عادلند و همواره با انصاف حکم می‌کنند بلکه می‌گویم حقایق تاریخی حتی اگر مورخ قصد پوشاندن یا تحریف آنها را داشته باشد بالاخره به نحوی آشکار می‌شود. وقتی می‌نوشتیم که «حکم تاریخ بی ملاحظه و عادلانه است» نوشته‌های بعضی مورخان بزرگ در نظر آمد که در عین اهمیت و عظمت پراز سهو و ملاحظه‌کاری و احکام ناروا و بیجاست. گیبون که مورخ بزرگ است و کتاب «عظمت و انحطاط امپراطوری روم» او شهرت و اعتبار بسیار دارد به اقتضای روحیه قرن هیجدهم برای تجلیل از دوران عظمت روم آن را در مقابل رسم استبداد صفوی که آن را استبداد بی‌رحم و بی‌پروا و خونریز و خونخوار می‌دانسته قرار داده است. شاید بعضی صفات که گیبون به صفویان نسبت می‌دهد کم و بیش در آنها بوده است اما مهم این است که مورخ در جستجوی مثال یک حکومت بی‌پروا به اخلاق و نظم و قانون بوده و وقتی صفویه را با این صفات شناخته ظاهر آدر صدد پژوهش و تحقیق بر نیامده و بشنیده‌ها و مشهورات زمان و محیط زندگی خود اکتفا کرده است البته حکم قطعی نیز تاریخ حکم گیبون و امثال گیبون نیست بلکه تاریخ درباره گیبون و کتابهای او هم حکم می‌کند ولی حکم تاریخ با آنچه در کتابهای تاریخ و متون تاریخی اظهار می‌شود یعنی اگر حکم تاریخ را عین حکم مورخ نمی‌دانیم اهمیت کتاب تاریخ و پژوهش‌های تاریخی را منکر نشویم.

این سخن جاهلانه و هر جایی که ما به ادبیات و فلسفه و تاریخ چه نیاز داریم، بلکه باید به طب و مهندسی رو کنیم مثال دیگر اشتباه میان واقعیت و مسئله است. مسلماً ما به طب و مهندسی نیاز داریم و طبیبان و مهندسان باید عزیز و محترم باشند اما به آن سوی قضیه توجه کنیم که می‌گوید از تاریخ و ادب و فلسفه اعراض کنیم. هر کس می‌خواهد طب و مهندسی بیاموزد و استعداد و آمادگی دارد باید مقدم او در دانشگاه‌ها و مراکز علمی گرامی داشته شود اما تحقیر ادب و فلسفه و تاریخ حاکی از شناختن شرایط و امکانات است و اگر نگوئیم حتی موجب شکست و تحصیل طب و مهندسی می‌شود، بدانیم که قوام و استواری آنها در نظام جامعه دشوار می‌سازد. درست بگویم در جامعه جدید هر جا به ادب و تاریخ و فلسفه اعتنا می‌شود علوم دیگر نیز قدر و موقع مستحکم دارد و هر جا هر وقت که تاریخ و ادب و فلسفه رونق ندارد علوم دیگر هم کم خون و بی‌نشاط است. اگر قرار بود اعتنا به تاریخ و فلسفه و شعر موجب عقب ماندگی باشد و بایستی اعتنایی به اینها راه پیشرفت هموار شود می‌بایست ژاپن و آمریکا و بریتانیا و اروپای غربی و شمالی و روسیه در مانده ترین کشورها و مناطق عالم باشند و هر چه علم و صلاح و پیشرفت است مثلاً در خاور میانه جمع شود زیر آرد ژاپن و آلمان به فلسفه و تاریخ بسیار اعتنا دارند و در مناطق توسعه نیافته اگر به اینها اعتنا کنند غرض سیاسی یا قصد تفنن دارند.



مع هذا توجهی که در سالهای اخیر در کشور ما به تاریخ و فلسفه شده است مجال بدبینی را تنگ می کند. درست است که ما هنوز به اهمیت تاریخ و تاریخ نگاری چنانکه باید پی نبرده ایم ولی نشانه های توجه به تاریخ در مراکز علمی و در مطبوعات کم و بیش پیدا شده است. نکته بسیار مهم این است که به کتاب های درسی تاریخ که در سال های اخیر وضع پریشانی داشته است قدری توجه شده است. در این کتابها تا یکی دو سال اخیر غالباً احساسات سیاسی میزان انتخاب مطالب و حکم در باب وقایع و اشخاص بود. ظاهر آن نویسندگان می پنداشتند که با جهت دادن به تاریخ می توانند در تربیت و قوام روح سیاسی دانش آموزان مؤثر باشند. این قبیل پندارها بیشتر نویسنده سوکومتر خواننده را گمراه می کند و علم را به خطر می اندازد. تاریخ را باید از روی انصاف و با صدق و صفا نوشت و کارنامه عمل اشخاص تاریخی را بدون اعمال اغراض و حب و بغض های شخصی و گروهی و سیاسی پیش روی خواننده قرار داد یعنی تاریخ را نباید وسیله توجیه یک ایدئولوژی و رد ایدئولوژی دیگر کرد. تاریخ تبلیغاتی تاریخ نیست و در خوانندگان اثر بد و منفی می گذارد و موجب بی مقداری و خواری تاریخ می شود. درس تاریخ در مدارس از جمله مهمترین دروس است و همتی که صرف تهیه کتاب درسی تاریخ می شود باید متناسب با این اهمیت باشد. تاریخ نویسی که با عرض بدنام کردن کسانی و پوشاندن زشتی های اعمال دیگرانی قلم به دست می گیرد، مورخ نیست. مورخان حقیقی می دانند که قدر و بی قدری اشخاص و کارها با درک دقیق مورخ از وقایع و وصف و شرح درست آنها معلوم می شود. اگر این اصل مراعات شود دیگر کسی یا گروهی نمی تواند توقع داشته باشد که تاریخ ذکر فضائل و محاسن بعضی و شرح قبايح و اعمال اشخاص و گروه های دیگر باشد. تاریخ به صفات نفسانی و خوبی و بدی مردمان کاری ندارد بلکه به تصمیم هایی که اشخاص تاریخی در موقعیت های خاصی اتخاذ می کنند و کارهایی که انجام می دهند و آثاری که بر آن تصمیم ها و کارها مترتب می شود می پردازد.

وقتی قرار شد این شماره به تاریخ اختصاص یابد امیدوار بودیم که به مسائل مهم تاریخ ایران بپردازیم اما چون در فصل تابستان دسترسی به استادان تاریخ آسان نبود به مدد اهل فلسفه مطالبی درباره تاریخ گرد آوریم. شاید بهتر هم همین بود که در باب تاریخ بنویسیم زیرا اگر تاریخ نویسی می خواهیم باید به حقیقت تاریخ و تاریخ نویسی بیندیشیم شاید با این نظر بوده است که پرسش های میزگرد نیز پرسش هایی در باب تاریخ است.

پی نوشت:

۱. نقل از: دکتر صادق آئینه‌وند: علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، مجلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵۸.

2. Braudel

۳. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، جلد اول، ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.

۴. مقدمه جلد اول، ترجمه پروین گنابادی، ص ۴۳

۵. در شماره آینده به مناسبت بحث از مدرنیته اشاره‌ای به نسبت نقادی و روح مدرنیته خواهد شد.

