

مقدمه

فلسفه هر علم، سلسله مباحثی را تشکیل می‌دهد که در آن تعریف، موضوع، مسائل، مبانی، غایت، روش و رابطه آن علم با علوم دیگر و نیز سیر تاریخی پیدایش و تحول و تکامل آن علم نقادانه بررسی شده است. اما پژوهش‌های فلسفی در باب تاریخ، با توجه به دو مفهوم متفاوتی که از واژه «تاریخ» اراده می‌شود، به دو شاخه متفاوت معرفتی تقسیم می‌گردد: اول فلسفه جوهری یا نظری یا ذاتی تاریخ، و دوم فلسفه تحلیلی یا انتقادی یا فلسفه علم تاریخ. فلسفه جوهری تاریخ جریان وقایع و حوادث تاریخی را به مثابه یک فرایند نظام‌مند تلقی کرده، به بررسی ماهیت این فرایند و نظام حاکم بر آن می‌پردازد. اما فلسفه انتقادی تاریخ، نه به آنچه در واقع اتفاق افتاده، بلکه به روایت تاریخ‌نگاران از متن واقع و کیفیت گزارشگری ایشان از واقعیات تاریخی می‌پردازد (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۲۲). در اینجا، از باب مقدمه، تعریفی اجمالی از هر یک از این دو دانش ارائه نموده، به متفکران برجسته هردو حوزه نیز اشاره می‌کنیم:

فلسفه نظری یا جوهری تاریخ

«فلسفه نظری تاریخ» علمی است که به متن رویدادها و وقایع گذشته - و نه روایت و نگارش آنها - پرداخته، با بررسی سیر حرکت تاریخ بشری، درصدد کشف و تبیین الگو و فرایند حاکم بر این حرکت و شناسایی اهداف، مسیرها و عوامل محرکه آن، به منظور معنابخشی به این حرکت کلی و پیش‌بینی آینده آن است. از منظر عموم صاحب‌نظران این علم، تاریخ کلی حیات انسانی، هویتی است حقیقی، واحد و مستقل - و نه اعتباری - که اراده و خواستی مجزای از مجموع اراده‌ها و تمایلات انسانی و قاهر و غالب بر آنها دارد، از جایی آغاز کرده، از طریق گذر نموده و در مسیر خود، انسان‌ها را یا تسلیم می‌کند و یا در زیر چرخ‌های تیزرو و پرشتاب و سنگینش له و منته می‌کند و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد. فیلسوف نظری تاریخ بر آن است تا از دریچه فهم معنا و هدف حرکت تاریخ، محرک و سازوکار این حرکت و غایت و مقصود آن، نشان دهد که این رفتن و بالیدن چگونه صورت می‌گیرد؟ نقطه‌نهایی آن کجاست؟ چگونه از منازل کنونی می‌توان منزل واپسین را - هرچند به ابهام و اجمال - تصویر کرد؟ آیا گذر از منازل و مراحل گوناگون تاریخی اجتناب‌ناپذیر است یا چاره‌پذیر؟ و سرانجام، محرک تاریخ چیست؟ (ر.ک: والش، ۱۳۶۲، ص ۲۸؛ استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۳۶۸-۳۷۰؛ نوزری، ۱۳۷۹، ص ۲۴ و ۵۰؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۳۶-۴۷؛ سروش، ۱۳۵۸، ص ۷-۱۹).

بررسی تطبیقی آرای علامه شهید مطهری و علامه مصباح در باب فلسفه نظری تاریخ

yaminarrival@gmail.com

m.hasanpour1364@yahoo.com

کلام احمد رضا تحیری / دانشجوی دکتری علوم اجتماعی جامعه المصطفی العالمیه

مریم حسن پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۵

چکیده

فلسفه تاریخ بنا به دو کاربرد متفاوت واژه «تاریخ»، ناظر به دو علم مجزا و متفاوت است: یکی فلسفه علم تاریخ که به شناخت فلسفی- منطقی علم تاریخ و تاریخ‌نگاری می‌پردازد؛ و دیگری فلسفه نظری تاریخ که پدیده‌ها و وقایع تاریخی را بررسی می‌کند و درصدد کشف قوانین فلسفی و هستی‌شناختی (تکوینی) حاکم بر روند کلی و سیر حرکت تاریخ حیات بشری است و مسائلی همچون هدفمندی، تکامل و قانونمندی سیر مذکور را مطالعه می‌کند.

مقاله پیش‌رو با رویکردی فلسفی- قرآنی و به روش تطبیقی، آرای دو متفکر بزرگ معاصر جهان اسلام - آیت‌الله شهید مرتضی مطهری و آیت‌الله علامه مصباح را در باب مسائل اساسی فلسفه نظری تاریخ مطمح‌نظر قرار داده و دیدگاه‌های این دو اندیشمند فیلسوف و قرآن‌شناس در زمینه حقیقت و ماهیت جامعه و تاریخ، و اصیل یا اعتباری بودن این دو، قانونمندی جامعه و تاریخ، اشتراک جامعه‌ها در قوانین جامعه‌شناختی، مسئله آزادی انسان و نسبت آن با قوانین اجتماعی و تاریخی، تکامل در جامعه و تاریخ، و امکان یا عدم امکان پیش‌بینی آینده تاریخ را بررسی کرده و بعضاً این دیدگاه‌ها را نقد کرده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، تاریخ، جامعه، قانون، تکامل، علیت.

از مهم‌ترین اندیشمندانی که در این علم صاحب‌نظرند، می‌توان به هردر، کانت، هگل، ویکو، مارکس، اشیپنگلر و توینبی اشاره کرد (ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۳۵؛ والش، ۱۳۶۲، ص ۱۳-۱۸؛ ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۱۸-۲۲؛ نوذری، ۱۳۷۹، ص ۵۸-۶۰؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۲۲-۲۳ و ۱۰۰-۱۰۵؛ مجتهدی، ۱۳۸۱).

فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ

فلسفه تحلیلی یا انتقادی تاریخ یکی از اقسام «فلسفه علم» است که به گونه‌ای انتقادی به توصیف و تبیین فلسفی، منطقی و هستی‌شناختی تلاش‌های علمی مورخان پرداخته، چپستی، موضوع، علمیت و جایگاه علم تاریخ (علم مطالعه، پژوهش و گزارش وقایع و رویدادهای گذشته) در هندسه معرفت بشری و ارتباط آن با سایر علوم را بررسی کرده و در آن از مبانی، روش‌ها و معیارهای علمی بودن تبیین‌های تاریخی سخن به میان آمده است (ر.ک: ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۳-۷؛ سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۴؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۵۱؛ استنفورد، ۱۳۸۵، ص ۳۷۵؛ استنفورد، ۱۳۸۹، ص ۲۲ و ۳۳؛ والش، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۲۸).
مهم‌ترین فیلسوفان فلسفه تحلیلی تاریخ عبارتند از: آر. جی. کالینگوود، مایکل اکشات، سی. جی. همپل، بارتولد نیبور، رانکه، کارل پوپر، دبلیو. اچ. والش (ر.ک: نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۵ و ۸۹-۹۱؛ رضوی، ۱۳۹۱، ص ۵۰-۵۱ و ۱۱۸-۱۵۵؛ صادقی علی‌آبادی، ۱۳۸۵).

ضرورت طرح بحث

مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ زیربنای فکری و فلسفی تمام یا دست‌کم بخش اعظم پژوهش‌ها و تحقیقات کلان اجتماعی است و نحوه پاسخ‌گویی هر مکتب فکری به سؤالات مطرح در فلسفه نظری تاریخ، منجر به تفاوت‌هایی عظیم در جهت‌گیری‌های جامعه‌شناختی و چگونگی تحلیل پدیده‌های اجتماعی در آن مکتب می‌گردد. ضرورت پژوهش و بررسی در این زمینه، برای هر جامعه‌ای که در صدد بهینه‌سازی حیات جمعی مردمان خویش و حرکت به سمت کمال و پیشرفت باشد، کاملاً واضح و روشن است؛ زیرا نوع برنامه‌ریزی و مدیریتی که اندیشمندان در هر جامعه‌ای برای رشد و تعالی حیات اجتماعی مردمان آن جامعه پیشنهاد می‌دهند و نسخه‌ای که هر مکتب فکری برای مدیریت جوامع انسانی عرضه می‌کند، کاملاً بستگی به این دارد که آن اندیشمندان و آن مکتب دیدگاهشان نسبت به ماهیت تاریخ چیست؟ نیروی محرک تاریخ و عوامل تحول و تغییر در جوامع و مسیر تحولات اجتماعی و مراحل آن کدام است؟ چه جایگاهی برای اراده‌های انسانی در این زمینه قایلند؟ و قوانین حاکم بر پویایی و تغییرات اجتماعی را چگونه تبیین می‌نمایند؟

از سوی دیگر، در میان مکاتب فکری، مکتب اسلام - به‌ویژه - و مذهب تشیع به‌طور اخص، مبتنی بر اندیشه «مهدویت»، دکترین ویژه‌ای درباره فرجام تاریخ، و تصویری خاص از حلقه نهایی حیات بشری ارائه می‌دهند که بسیاری از مبانی و اصول آن دارای ارتباطی تنگاتنگ با مسائل فلسفه نظری تاریخ است و بسیاری از مباحث مطرح در اندیشه مهدویت و فلسفه نظری تاریخ، با یکدیگر عینیت دارد، تنها قالب ادبی و بیانی آنها متفاوت است، به‌گونه‌ای که نوع جهت‌گیری علما و اندیشمندان مسلمان درباره مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ، منجر به بیش‌های متفاوت و بعضاً متضادی درباره وضعیت جوامع اسلامی و غیراسلامی در دوران قبل از تحقق این حلقه نهایی و وظایف مسلمانان در خصوص زمینه‌سازی برای تحقق این فرجام ویژه گردیده است. این تفاوت و تضاد تا بدان حد است که - برای نمونه - درباره پدیده‌ای به نام «انقلاب اسلامی ایران» - که یکی از عظیم‌ترین و شگرف‌ترین تحولات قرن اخیر و بلکه سراسر تاریخ بشری است - برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند که این انقلاب از اعظم موانع حصول فرجام مهدوی و موجب تأخیر چند ده ساله و چه‌بسا چند صد ساله تحقق آن است! و در مقابل، عده‌ای دیگر این انقلاب را یکی از بزرگ‌ترین زمینه‌سازی‌ها در راستای تحقق جامعه آرمانی مهدوی می‌دانند. این امر ضرورت بررسی دقیق مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ را دوچندان می‌گرداند.

در همین زمینه، مقاله حاضر به صورت تطبیقی آراء و نظرات دو تن از بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ جهان اسلام در این زمینه (مسائل فلسفه نظری تاریخ) را بررسی کرده است. این دو شخصیت از یک‌سو، با ادبیات، مسائل و صاحب‌نظران و نظریات مطرح در این علم آشنا کنید، و از سوی دیگر، در حوزه علوم دینی، جامع منقول و معقول و از مبرزترین استادان در هر دو زمینه به‌شمار می‌روند و استدلال‌ات ایشان در این باب، جملگی قرآنی-فلسفی است. همچنین این دو در بخش‌هایی از مسائل با یکدیگر اختلاف نظر دارند و دیدگاهشان با یکدیگر در تضاد است. از این‌رو، با توجه به جهات سه‌گانه مزبور امید است تحقیق پیش‌رو مقدمه‌ای راهگشا در جهت پژوهش‌های فلسفی تاریخ باشد.

حقیقت ماهیت تاریخ

نخستین نکته‌ای که در فلسفه نظری تاریخ به چشم می‌خورد این ادعاست که «تاریخ» موجودی حقیقی، زنده و متحرک است؛ جسمی دارد و روحی، اراده‌ای و خواستی، عزمی و آهنگی، حرکتی و محرکی، مبدأی و مسیری، مقصدی و هدفی، و قانونی و نظامی. از دیدگاه ایشان، «تاریخ» دارای هویتی است

حقیقی - و نه اعتباری - که مستقل از اراده‌های انسانی، از جایی آغاز کرده، از طریقی می‌گذرد و سرانجام هم به مقصدی می‌رسد (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۷).

دیدگاه شهید مطهری

پیش از بررسی دیدگاه شهید مطهری در این زمینه لازم است این نکته را متذکر شویم که - همان‌گونه که علامه مصباح تصریح کرده‌اند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲-۱۷۳) در آثار و مکتوبات بعضی از اندیشمندان، حدود و قصور بحث کاملاً تبیین نشده و از این رو، شبهه پیش می‌آید که آیا ایشان در زمینه «جامعه‌شناسی پویا» سخن گفته‌اند یا در زمینه «فلسفه تاریخ»؟ یعنی آیا به وجود چندین و چند جامعه مستقل و مجزا قایلند که هر یک تطورات و تحولات تاریخی خود را دارد و به راه خود می‌رود؟ یا کل جامعه بشری را، از آغاز تا انجام، یک موجود حقیقی واحد می‌دانند که جامعه‌های گوناگون به منزله یاخته‌های تشکیل دهنده آن موجود واحد هستند که متناوباً به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، بدون آنکه به وحدت آن موجود زبانی برسانند؟

«پویایی‌شناسی جامعه» - که گاهی «جامعه‌شناسی تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها» هم نام می‌گیرد - هر جامعه را یک واحد مجزا و مستقل قلمداد می‌کند، و حال آنکه در نظر فیلسوف تاریخ، همه جامعه‌ها، روی هم رفته، پیکر موجودی را می‌سازند به نام «تاریخ» که در حال تطور و تحول مستمر و دایم است. این تردید حتی در نوشته‌های مورخان علوم انسانی و اجتماعی نیز انعکاس داشته و گاهی یک مورخ، فلان متفکر را «جامعه‌شناس تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها» معرفی می‌کند و مورخ دیگری همان شخص را «فیلسوف تاریخ» می‌داند.

این ابهام در مکتوبات شهید مطهری نیز وجود داشته و با وجود اینکه ایشان در بخشی از مباحث خود، با بیانی دیگر و تحت عنوان «فرق میان تحول تاریخ و تطور تاریخ» به همین ابهام اشاره نموده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۳۶-۳۷)، با این حال، در خلال بحث‌های خود ایشان، تفکیک دقیقی میان مطالب این دو بخش نمی‌بینیم. برای نمونه، ایشان در بحث از حقیقی یا اعتباری بودن تاریخ، اصالت جامعه و نحوه ترکیب آن را مطرح کرده و مکرر - و گاهی حتی در یک بند - دو واژه «تاریخ» و «جامعه» را به جای یکدیگر به کار می‌برد، به گونه‌ای که گویا از منظر ایشان، «جامعه» و «تاریخ» یک چیزند و بحث در پویایی‌شناسی جوامع است: حتی در یک‌جا، به صراحت فلسفه نظری تاریخ را ناظر به پویایی‌شناسی جامعه می‌شمارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۸)، در حالی که در

جاهای دیگر، بحث را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که ناظر به فلسفه نظری تاریخ است و جوامع را اجزای تشکیل دهنده تاریخ واحد بشری می‌انگارد.

البته استعمال دو واژه «تاریخ» و «جامعه» در کنار هم، در کلمات علامه مصباح نیز به چشم می‌خورد و بالتبع، در مقاله پیش‌رو همین رویه اتخاذ شده است. اما علامه مصباح در آغاز بحث، موضع خود را در این زمینه روشن نموده و تصریح کرده که پرداختن به جنبه پویای جامعه، از بررسی فلسفه نظری تاریخ منطقی‌تر است. بدین‌روی، این نوع استعمال توسط ایشان از باب مماشات با اندیشمندان این عرصه و عرضه دیدگاه‌ها در قالب بیانی آنهاست.

در هر حال، شهید مطهری در جاهای متعددی در بحث از چیستی و ماهیت تاریخ، اصالت جامعه را مطرح نموده و معتقد است: ترکیب جامعه یک ترکیب ویژه است که در آن، در عین اینکه از ترکیب افراد، موجود جدیدی به نام «جامعه» یا «انسان الکل» پدید می‌آید که خود وحدت حقیقی، طبیعت، روح، کیان، شخصیت، حیات، اجل، وجدان، شعور، فکر، احساس، عاطفه، مسئولیت، طاعت، معصیت، ثواب و عقابی و رای افراد دارد، در عین حال، افراد هم استقلال و آزادی و هویتشان را از دست نمی‌دهند و از چنان درجه‌ای از استقلال برخوردارند که حتی می‌توانند بر ضد جامعه کل قیام کنند؛ یعنی در عین اینکه یک روح بر جامعه حکمفرماست که افراد و اجزا را در خدمت خود دارد و واقعاً - نه مجازاً - هر فرد حکم یک سلول را دارد، اما چنین نیست که شخصیت فرد بکلی نابود شده باشد. آنچنان‌که در مرکبات طبیعی شخصیت عناصر اولیه دیگر هیچ نقشی ندارد - بلکه عناصر تشکیل دهنده جامعه نیز از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود «اصالت فرد در عین اصالت جامعه» و «اصالت جامعه در عین اصالت فرد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۴۵؛ ج ۱۵، ص ۵۵؛ ۱۳۳-۱۳۲؛ ۷۷۰-۷۷۲؛ ۷۸۵-۷۹۵).

شهید مطهری در تبیین مدعای خویش، چنین استدلال می‌کند:

اولاً، در مرکبات حقیقی، هر چه سطح مرکب به لحاظ اشتداد وجودی بالاتر برود، نوعی کثرت در وحدت پدید می‌آید، و در عین اینکه مرکب حاصل شده واحدی حقیقی و موجودی و رای اجزاست، اما اجزا تا حدی هویت خود را حفظ می‌کنند و استقلال‌شان را به‌طور تمام و کمال از دست نمی‌دهند؛ و هر قدر مرتبه وجودی مرکب شدت یابد، بقای استقلال و هویت اجزا نیز شدت می‌یابد. از این‌رو، در مرکبات جمادی، به صرف تحقق یک ترکیب، دیگر هیچ اثر و نشانه‌ای از اجزای تشکیل دهنده باقی نمی‌ماند. اما در مرکبات نباتی، هر نفس نباتی در عین برخوردارگی از وحدت حقیقی و حیات واحد،

واجد سه نوع قوه تغذیه، قوه رشد و قوه تولید نسل و سه دستگاه متفاوت است که هر کدام وظیفه ویژه‌ای بر عهده دارد و اعمالشان از یکدیگر مجزاست؛ یعنی قوا در عین آنکه نسبت به اصل حیات نفس واحد، تابع مطلق هستند، از نوعی استقلال ضعیف نیز نسبت به یکدیگر برخوردارند. در مرحله بعد، در حیوان این جدایی قوای مختلف از یکدیگر آشکارتر است؛ زیرا نفس حیوانی علاوه بر قوای نباتی، واجد یک سلسله قوای دیگر هم هست و هر قوه نیز دارای عضوی مجزا و مخصوص به خود در جسد است؛ مثلاً، ظرف قوه بینایی چشم است که هم خودش و هم فعلش و هم عضو مخصوصش از سایر قوا و اعضا و افعال آنها جداست و ظرف قوه شنوایی گوش، و ظرف چشایی زبان و به همین صورت، هر قوه‌ای عضو مخصوص و عملکرد متفاوتی دارد. بنابراین، در ترکیب نفس حیوانی هم کثرت بیشتر است و هم تمایز و بقای هویت اجزا آشکارتر. اما در عین حال، این کثرت و بقای هویت به حدی نیست که به وحدت حقیقی مرکب خدشه‌ای وارد کند. اما در انسان - که از وجود شدیدتری برخوردار است - این کثرت و استقلال اجزا باز هم شدیدتر می‌شود و در عین اینکه تمام قوا و اعضای ذی‌ربط، تحت تدبیر یک نفس واحد عمل می‌کنند، اما استقلال و تمایز به حدی است که گویا دایم نزاعی درونی میان قوای نفس انسانی برقرار است و اموری کاملاً متناقض در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. سرانجام در جامعه - که باز هم مرتبه وجود، تکامل یافته‌تر و شدیدتر از انسان است - این کثرت در وحدت و استقلال نسبی اجزا در ضمن مرکب کل، واضح‌تر و آشکارتر می‌گردد.

از این رو، اگرچه ما هم می‌پذیریم که لازمه ترکیب حقیقی آن است که اجزا استقلال کامل خود را از دست بدهند، اما روح حاکم بر جامعه با روح فردی انسان‌ها و با اراده فردی آنها و با استقلال نسبی فردی‌شان منافاتی ندارد که فرد بتواند حتی در مقابل جامعه خودش بایستد و برخلاف روح کلی جامعه عمل کند. بنابراین، فرد اگرچه در مقابل جامعه استقلال کامل ندارد و زبانی و بسیاری از آداب و سنن و علوم و ذوق‌ها و سلیقه‌ها و حتی عقاید مذهبی خود را از جامعه دریافت می‌کند، اما چیزی به نام جبر اجتماعی وجود ندارد و افراد در مقابل داده‌های جامعه مجبور نیستند و می‌توانند آنها را تغییر دهند و زبان و آداب و رسوم و سلیقه‌ها و عقیده‌های دیگری برای خود اختیار کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ ج ۱۵، ص ۷۷۰-۷۷۲؛ ۷۹۰-۷۹۲).

ثانیاً، در قرآن مجید، آیات متعددی وجود دارد دال بر حقیقی بودن ترکیب جامعه. در این دسته آیات، خدای تبارک و تعالی امت‌ها و نه افراد را مخاطب قرار داده و برای امت - که از منظر شهید مطهری همان «جامعه» است - وجود، اجل، کتاب و سرنوشت، قانون و سنت، شعور و فهم، عمل،

طاعت و معصیت قایل است. برای نمونه، در آیه ۱۳۴ سوره بقره می‌فرماید: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» که دلالت بر آن دارد که جدای از افراد، امت‌ها نیز دارای طاعت و معصیت و حساب و کتاب هستند. در آیه ۳۴ سوره اعراف می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْجِدُونَ» که این آیه شریفه، دال بر حیات و اجل داشتن امت‌ها، جدای از حیات و اجل افراد است. در آیه ۲۸ سوره جاثیه نیز چنین آمده است: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا» که دال بر وجود کتاب عمل و سرنوشت برای امت‌هاست. در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید: «كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» که معنایش این است که هر قومی طرز تفکر، پسند و ذوق خاصی دارد که فعلش به نظر خودش پسندیده و صحیح می‌رسد و این امر نشان‌دهنده آن است که هر امتی برای خودش شعور و فهم ویژه‌ای دارد. درباره قومی از یهود در آیه ۶۶ سوره مائده می‌فرماید: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» و در آیه ۱۱۳ آل عمران می‌فرماید: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ» که در هر دو آیه، سخن از جمع خاصی است که چنین صفتی دارند و نه تک‌تک افراد. آیه ۱۱ سوره مبارکه رعد هم می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» که دال بر این است که جدای از افراد، امت‌ها نیز مشمول قوانین و سنن ویژه‌ای هستند و این خود نشانه‌ای است از اینکه قرآن کریم برای ملت‌ها شخصیت قایل است. در آیات متعدد دیگری هم مسئله فرد مطرح نیست، بلکه مسئله امت مطرح است و مخاطب، امت‌ها هستند و سرگذشت امت‌های پیشین - نه افراد پیشین - به‌عنوان مایه درس‌آموزی برای امت‌های دیگر ذکر می‌شود (ر.ک: همان، ص ۷۸۵-۷۹۰).

در خصوص فرمایش شهید مطهری چند نکته قابل توجه است که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم: اولاً، نوع بیان علامه شهید در این زمینه، گاهی تناقض‌آمیز و مخدوش است. برای نمونه، ایشان در یک جا در عین اینکه ترکیب انسان‌ها در جامعه را یک ترکیب حقیقی می‌دانند که منجر به تحقق هویت و صورت جدیدی برای اجزای مرکب - که همان افراد اجتماع هستند - می‌گردد، اما تصریح می‌کنند که به‌هیچ وجه، کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان‌الکل» به‌عنوان یک واحد واقعی، که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد، بلکه «انسان‌الکل» همان مجموع افراد است و صرفاً وجود اعتباری و انتزاعی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۸)، در حالی که بنا بر آنچه گفته شد، ایشان تصریح می‌کنند که «جامعه» یا «انسان‌الکل» خودش وحدت حقیقی، طبیعت، روح، کیان، شخصیت، حیات، اجل، وجدان، شعور، فکر، احساس و عاطفه، مسئولیت، طاعت، معصیت، ثواب و عقابی و رای افراد دارد. همچنین در دو جا در بحث از ماهیت جامعه و نحوه ترکیب آن، به این مضمون تصریح می‌کنند

که «خیلی از ابعاد شخصیتی انسان را جامعه جبراً به او می‌دهد، ولی حتی در مقابل داده‌های جبری جامعه نیز اختیار دارد که اینها را از خودش طرد کند» که مشخص نیست که آیا شهید بزرگوار گاهی قایل به جبر اجتماعی هستند، که در این صورت، اختیار انسانی در این موارد مخدوش است؛ یا اینکه در همه جا معتقد است که اگرچه انسان از جامعه تأثیر می‌پذیرد، اما این تأثیرپذیری هیچ‌گاه منجر به زوال کامل اراده فردی نمی‌گردد، که در این صورت، تعبیر به «جبر اجتماعی» تعبیر صحیحی نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، همان، ج ۱۵، ص ۷۷۲ و ۷۹۲-۷۹۳). این مخدوش بودن برخی از تعبیرات ناشی از خلط بحث اصالت فلسفی و اصالت روان‌شناختی جامعه است که در ادامه، در تبیین دیدگاه علامه مصباح به آن اشاره می‌شود (همچنین ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۲۹-۱۳۰ که در این زمینه هرچند ایشان مسئله را در قالب بحث از اصالت فلسفی طرح نموده، اما کاملاً واضح است که اصالت روان‌شناختی مدنظر بوده است).

ثانیاً، سخن شهید مطهری درباره نحوه ترکیب نفس انسانی، به لحاظ فلسفی سخن باطلی است؛ زیرا نفس آدمی موجودی است واحد و بسیط که در عین بساطت، دارای مراتب، شئون، قوا و نیروهای متعدد است و به تعبیر فنی، «النفس فی وحدتها کُلُّ القوی». آنچه در عالم هستی واقعیت دارد تنها نفس است و لا غیر؛ اما چون این نفس دارای شئون و ظهورات متعدد است، ذهن آدمی انتزاعات متعددی از آن دارد و قوای متکثری برایش لحاظ می‌کند. از این رو، استقلال قوا صرفاً اعتباری و در مرتبه ذهن است و در خارج چیزی جز نفس واحد بسیط ذی شئون وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان هم قایل به اصالت جامعه و ترکیب حقیقی افراد بود و هم استقلال و هویت فردی را باقی دانست. چنانچه ترکیب افراد ترکیبی حقیقی باشد در آن صورت، در عالم خارج تنها یک وجود واحد حقیقی داریم که همان جامعه است و وجود افراد و استقلال آنها صرفاً امری انتزاعی و ذهنی- و نه واقعی و عینی- خواهد بود.

ثالثاً، در ادامه، با بیان دیدگاه علامه مصباح روشن خواهد گردید که آیات مورد استناد شهید مطهری با هر دو نظریه اصیل یا اعتباری دانستن جامعه سازگار بوده و بر هر دو قابل انطباق است. بدین‌روی، این آیات دلیل مستقلی نیست و فی‌نفسه هیچ‌کدام از این دو نظریه را اثبات نمی‌کند.

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح در بحث «اصالت فرد و جامعه»، با تقسیم‌بندی این بحث به سه حیطه اصالت حقوقی، اصالت روان‌شناختی و اصالت فلسفی جامعه، با طرح و رد اساسی‌ترین و مهم‌ترین ادله قایلان به

اصالت فلسفی جامعه، این نوع اصالت را برای جامعه انکار کرده، ترکیب حقیقی آن از افراد انسانی را مخدوش انگاشته (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۶۶-۵۳ و ۸۴-۹۵)، تصریح می‌کند:

آنچه همه این قسم استدلال‌ات اثبات می‌کند، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال متقابل افراد اجتماع است که البته مورد شک و انکار کسی نیست. [اما] تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در یک فرد انسانی هرچند عمیق و همه‌جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد؛ چنان‌که همکاری و تعاون افراد هم دال بر پدید آمدن موجودی حقیقی به نام «جامعه» که آثار مخصوص به خود داشته باشد، نتواند بود (همان، ص ۹۱). آنچه واقعاً وجود دارد یکایک انسان‌هاست و اندیشه‌ها، باورها، احساسات، گرایش‌ها و خواسته‌های هر یک از آنان (همان، ص ۹۰).

ایشان در رد اصالت جامعه و اثبات مدعای خویش، به دو موضوع اشاره می‌کند:

اولاً، باید میان اصالت روان‌شناختی و اصالت فلسفی جامعه تفاوت قایل بود. در موارد بسیاری، قایلان به اصالت فلسفی جامعه استدلال‌هایی مطرح کرده‌اند که مؤدای آنها اصالت روان‌شناختی جامعه است، درحالی‌که استدلال‌کننده مقصودش از استدلال، اثبات اصالت فلسفی جامعه بوده، و حال آنکه از «اصالت» روان‌شناختی جامعه هرگز نمی‌توان «اصالت» فلسفی آن را استنتاج کرد و این کاری است که بسیاری از متفکران اجتماعی کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۴۹-۵۲).

ثانیاً، هیچ‌یک از دو کلمه عربی «جامعه» و «مجتمع»، که اولی در زبان فارسی امروزی و دومی در عربی جدید متداول است، در قرآن کریم به کار نرفته و این کتاب شریف برای رساندن معنای «گروهی از انسان‌ها» از کلمات دیگری استفاده کرده که به ترتیب کثرت استعمال عبارتند از: «قوم» (۳۸۳ بار)، «ناس» (۲۴۰ بار)، «امت» (۶۴ بار)، «قریه» (۵۶ بار) و «ناس» (۵ بار). این پنج کلمه از کلماتی هستند که می‌توانند دست‌کم در برخی جاها، معادل کلمه «جامعه» تلقی شوند. اما نتیجه‌ای که از بررسی کاربردهای قرآنی این واژه‌ها حاصل می‌شود، این است که آنچه در موارد استعمال آنها ملحوظ است، فقط معنای لغوی است و بس. قرآن کریم به صرف اینکه بتوان در میان تعدادی از انسان‌ها جهت وحدتی اعتبار کرد، آنان را یک «قوم» یا «ناس» یا «امت» یا «قریه» یا «اناس» می‌خواند و «قوم» یا «امت» دانستن یک گروه از آدمیان را در گرو تحقق یک یا دو یا چند عنصر مشترک معین نمی‌انگارد. بدین‌روی، از دیدگاه قرآنی، «قوم» یا «امت» دانستن تعدادی از مردم تابع رأی و نظر خود ماست و یک گروه معین و مشخص از انسان‌ها را به یک لحاظ می‌توان یک «امت» دانست و به لحاظی دیگر، دو یا چند «امت»، «امت» یک امر عینی خارجی نیست که برای وحدت خود، یک ملاک تکوینی داشته و مستقل از ذهن ما و لحاظ عقلی ما تعیین و تشخیص و وجود داشته باشد. بنابراین، استعمال‌های قرآنی

این کلمات به هیچ وجه، دال بر حقیقت و عینیت و وحدت حقیقی داشتن مستعمل فیہ آنها از منظر قرآنی نیست (ر.ک: همان، ص ۹۷-۱۲۴).

اما آن دسته از آیاتی که به گمان برخی دال بر وجود اجل، کتاب و سرنوشت، قانون و سنت، شعور و فهم، عمل، طاعت و معصیت برای امت‌ها - جدای از افراد است - از منظر علامه مصباح هیچ کدام دلالتی بر عینیت و وجود خارجی امت ندارد؛ زیرا اولاً، از این مقدمه درست که هر امتی دارای شعور و فهم و ارزش‌های حقوقی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی کمابیش یکسان است، فقط می‌توان به این نتیجه رسید که در میان اعضای هر امتی فعل و انفعال و تأثیر و تأثرهای متقابل وجود دارد و این یکسانی صرفاً ناشی از نظام تعلیم و تربیت واحد و تقلید برخی افراد از برخی دیگر است. اما این کنش و واکنش‌ها و تلقین‌پذیری‌ها و تقلیدها هرگز موجب نمی‌شود افراد انسانی در هم ادغام شده، موجودی حقیقی و واحد به نام «امت» پدید آید یا هر کدام از آنها علاوه بر روح فردی خود، صاحب یک روح جمعی نیز بشود (ر.ک: همان، ص ۱۰۶-۱۰۷).

ثانیاً، این ادعا درباره برخی از آیات محل استناد - نظیر آیه ۱۵۹ سوره اعراف یا ۶۶ مائده - مستلزم آن است که مثلاً، آن گروه از مسیحیان و یهودیان که اهل شب‌زنده‌داری و دعا و مناجات و امر به معروف و نهی از منکر و مبادرت به کارهای نیک هستند، با همدیگر ترکیب گشته، اتحاد یافته باشند و یک روح واحد شخصی بر مجموعه آنها حاکم باشد، درحالی که در چهار سوی عالم و در طول تاریخ پراکنده‌اند و نه فقط در امور و شئون زندگی اشتراک و ارتباط ندارند، بلکه حتی از وجود یکدیگر نیز بی‌خبرند که فساد این مسئله کاملاً واضح است (ر.ک: همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

ثالثاً، از اینکه هر امتی کتابی دارد نیز نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود عینی و حقیقی دارد؛ زیرا قرآن مجید برای فجار و یا ابرار هم کتابی واحد ذکر کرده است (مطففین: ۷ و ۱۸)، درحالی که احدی قایل به این نیست که فجار یا ابرار از ابتدا تا انتهای خلقت دنیا، متعلق به هر جامعه، رنگ، نژاد، زبان، دین و مذهب، و مکان و زمان که باشند، با یکدیگر ترکیب و اتحاد حقیقی یافته و موجودی عینی به نام «جامعه فجار» یا «جامعه ابرار» پدید می‌آورند (ر.ک: همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

رابعاً، بهترین دلیل بر اینکه امت وجود عینی ندارد و در واقع، جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری موجود نیست، این است که در آیات مذکور، همه افعال و اوصاف به فاعل‌های جمع مذکر نسبت داده شده، نه به فاعل‌های مفرد مؤنث، و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زند، نه از خود امت، به منزله یک موجود حقیقی مستقل (ر.ک: همان،

ص ۱۰۵؛ برای اطلاع تفصیلی از پاسخ‌های علامه مصباح به استنادات قرآنی قایلان به اصالت فلسفی جامعه، ر.ک: همان، ص ۱۰۴-۱۲۴).

بنابراین، علامه مصباح معتقدند:

آنچه وجود حقیقی عینی دارد تنها افراد انسانی‌اند که اگر ارتباطات و مناسبات متقابل خاصی با یکدیگر بیابند دارای وحدتی اعتباری می‌شوند که بر اساس آن، بر مجموعه‌شان عنوان «جامعه» اطلاق تواند شد. فلذا، «جامعه» وجود، وحدت و شخصیت حقیقی و عینی به معنای فلسفی ندارد.

در همین زمینه، ایشان در بحث «اصالت تاریخ» نیز به طریق اولی، منکر این اصالت بوده و تصریح می‌کنند:

تاریخ به منزله یک موجود واحد شخصی، واقعی ندارد و تنها به منزله ظرف تطورات افراد و جوامع، قابل قبول است (ر.ک: همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۹).

قانونمندی جامعه و تاریخ

همان‌گونه که ذکر شد، فلسفه نظری تاریخ به قانونمندی تاریخ اعتقاد مؤکد دارد و فیلسوفان تاریخ برآنند تا با بررسی سیر حرکت تاریخ بشری از گذشته تا حال، و فهم معنا و هدف این حرکت، سازوکار و فرایند حاکم بر آن را کشف کرده، قوانین مبین این سازوکار را استخراج کنند و بدین وسیله، آینده و غایت این حرکت را کشف نمایند. بدین‌روی، یکی از اساسی‌ترین مسائل مطرح در فلسفه نظری تاریخ آن است که آیا حرکت تاریخ نظام‌مند، قانون‌مدار و دارای الگوست؛ یا اینکه رویدادهای تاریخی نظم عقلانی و طرحی منسجم ندارد و چیزی جز ترتیب اتفاقی و تعاقب تصادفی صرف حوادث و وقایع نیست؟

دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری بحث «قانونمندی جامعه و تاریخ» را بحثی مبنایی دانسته و معتقدند: ما در صورتی می‌توانیم از فلسفه تاریخ و قانونمندی جامعه و تاریخ سخن بگوییم، که معتقد به اصالت وجود و شخصیتی مستقل برای جامعه و تاریخ باشیم، و تنها در این صورت است که می‌توان مدعی شد جامعه و تاریخ جدای از قوانین حاکم بر تک‌تک افراد انسانی، خود دارای قوانین و سنن مخصوص به خود هستند. مطابق این دیدگاه، انسان دارای دو حیات، دو روح و دو «من» بوده که یکی حیات و روح و «من» فطری است که محکوم قوانین روان‌شناختی است و دیگری حیات، روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی بوده و مقهور سنن اجتماعی.

اما اگر معتقد باشیم که اصالت تنها از آن افراد است و جامعه و تاریخ را اموری اعتباری بدانیم در این صورت، زندگی تنها از آن افراد است و نه از آن جامعه و بالطبع، مسئله فلسفه تاریخ و نیز قانونمندی جامعه و تاریخ، هر دو سالبه به انتفای موضوع می‌گردند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ ج ۱۵، ص ۸۵۱).

مبتنی بر این دیدگاه (اصالت و وجود حقیقی جامعه و هویت و طبیعت مستقل داشتن آن)، شهید مطهری معتقدند: «قانونمندی جامعه» قضیه‌ای صادق است و می‌توان قوانینی را برای جامعه و تاریخ در نظر گرفت که از کلیت و شمول برخوردار باشند. علت این امر هم آن است که از یک سو، به وجود آورنده تاریخ انسان‌ها هستند و انسان‌ها در شرایط مساوی، به صورت یکسان عمل می‌کنند. از سوی دیگر، به سبب آنکه «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد»، نتایج رفتارهای مشابه انسانی در شرایط مساوی، پدیده‌هایی یکسان است و این به معنای «قانونمندی جامعه و تاریخ» است. به عبارت دیگر، از آن رو که تاریخ و جامعه را افراد انسانی می‌سازند و افراد انسانی نیز در تمام زمان‌ها و مکان‌ها دارای طبیعت و ماهیت ثابت یکسان لایتغیر هستند، بنابراین، در شرایط یکسان، رفتارهای مشابهی از آنها سر می‌زند. در مرحله بعد، چون اموری که مشابه یکدیگرند حکمشان در آنچه جایز و رواست و در آنچه نارواست مانند یکدیگرند، بدین روی، نتایج اجتماعی رفتارهای مشابه انسانی در شرایط مساوی، نتایجی یکسان خواهد بود و به همین سبب، می‌توان از قانونمندی تاریخ و تعمیم تاریخی سخن گفت (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۶۸-۱۷۰).

البته ایشان به این نکته تصریح می‌کنند که با وجود آنکه این اصل کلی (حکم الامثال) در خصوص تاریخ و غیرتاریخ به صورت یکسان صدق می‌کند، اما علم تاریخ با دیگر علوم یک تفاوت دارد و همین موجب می‌گردد قضایای مطرح در این علم، یک جنبه احتمالی پیدا کند و ما نتوانیم قوانین تاریخی را به صورت تمام و کمال کشف کنیم و یا قوانین کشف شده را به صورت صددرصد به همه موارد تعمیم بدهیم، تفاوت این است که موضوع تاریخ «انسان» بوده و این موضوع، بغرنج و پیچیده است و کشف و شناخت احکام حاکم بر آن از همه موضوعات عالم دشوارتر، به گونه‌ای که گاه به صورت یک کلاف سردرگم درمی‌آید.

بدین روی، در شناخت قوانین تاریخی و پیش‌بینی حوادث اجتماعی، ما تنها قادر بر کشف مقتضیات پدیده‌ها هستیم و به همان میزان نیز می‌توانیم آنها را پیش‌بینی کنیم (ر.ک: همان، ص ۱۶۹-۱۷۲ و ۸۴۲).

در خصوص فرمایش شهید مطهری دو نکته قابل توجه است:

اولاً، اگرچه سخن ایشان درباره پیچیدگی فرایند کشف قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ سخن حقیقی است- و این پیچیدگی منحصر به تاریخ نیست و در تمام علوم که موضوع آن نفس انسانی است، جریان دارد- اما چه بسا برخی از تعبیر ایشان در این باب، چندان دقیق و فنی نبوده و بهتر آن باشد که تعبیری از این دست را «به علت پیچیدگی موضوع تاریخ- که همان انسان است- قوانین تاریخی و اجتماعی، قوانینی هستند که به صورت احتمالی بوده و در مواردی استثنائاتی بر آنها وارد می‌شود» به کار نبریم و تنها به این عبارت بسنده کنیم که «مطالعات ما در حوزه قوانین تاریخی و اجتماعی، منتهی به کشف قوانین و علل تامه پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نمی‌گردد و تنها موجب آگاهی ما نسبت به برخی از اجزای این علل- اعم از مقتضیات و وجدان شرایط و فقدان موانع- می‌گردد»؛ زیرا کشف قانون به معنای کشف علت تامه یک پدیده است و قانون کشف شده نمی‌تواند استثنا بر دار و یا محتمل باشد؛ همان‌گونه که علت تامه نمی‌تواند اینچنین باشد. بنابراین، چنانچه در جایی گمان آن باشد که ما قانون حاکم بر یک پدیده و به عبارت دیگر، علت تامه تحقق آن پدیده را کشف کرده‌ایم، اما آن قانون به صورت محتمل بوده و یا استثنائاتی بر آن وارد باشد، این نشان‌دهنده آن است که آنچه قانون و علت تامه پنداشته شده، قانون و علت تامه نبوده و بلکه جزءالعله است و علاوه بر آنچه کشف شده، عوامل دیگری نیز در علت دخیل است.

ثانیاً، میان قانونمندی حقیقی جامعه و اصالت فلسفی آن ملازمه‌ای وجود ندارد و بر اساس تبیینی که در ادامه به نقل از علامه مصباح خواهد آمد، خواهیم دید که حتی بر اساس اعتباری بودن جامعه و تاریخ نیز می‌توان از قوانین حاکم بر این دو مقوله سخن گفت.

دیدگاه علامه مصباح

اولاً، علامه مصباح تأکید می‌کند که تاریخ به منزله یک موجود واحد شخصی واقعیتی ندارد و تنها به منزله ظرف تطورات افراد و جوامع، قابل قبول است. بنابراین، صحیح‌تر آن است که به جای بحث از قوانین حاکم بر تاریخ کلی حیات بشری، از قوانین حقیقی حاکم بر پویایی و تحول جوامع سخن بگوییم (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲، پاورقی).

ثانیاً، میان قانونمندی حقیقی جامعه و اصالت فلسفی آن ملازمه‌ای وجود ندارد و می‌توان به وجود حقیقی جامعه باور نداشت و در عین حال، به قوانین اجتماعی، به معنای قوانین حاکم بر ارتباطات

اجتماعی متوقف است بر دانستن صدها و هزارها «چگونگی» و «چرایی» دیگر. همین پیچیدگی و دشواری است که کشف ضوابط و قوانین اجتماعی را تا بدین حد مشکل و گاه ناممکن می‌سازد. اما شناختن علل تامه پدیده‌ها به معنای نبودن آنها نیست و ضروری به عمومیت و شمول قانون «علیت» نسبت به پدیده‌های اجتماعی وارد نمی‌سازد (ر.ک: همان، ص ۱۵۱-۱۵۶ و ۱۷۸-۱۷۹).

اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی

در باب اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی و اینکه نحوه شمول و عمومیت قوانین جامعه‌شناختی نسبت به جوامع گوناگون چگونه است، علامه مصباح معتقدند: با وجود تمام تفاوت‌های تکوینی که در میان گروه‌ها یا قشرهای اجتماعی و نیز جوامع گوناگون وجود دارد، اما قوانینی جامعه‌شناختی - هم در بعد ایستایی‌شناسی و هم در بعد پویایی‌شناسی - وجود دارند که در میان تمامی جوامع و گروه‌ها مشترک بوده و بر همه آنها به صورت یکسان صدق می‌کنند. دلیل این مطلب آن است که از یک سو، با توجه به اعتباری بودن جامعه، آن دسته از قوانین تکوینی که برای جامعه اثبات می‌شود، در واقع احکامی هستند راجع به انسان‌هایی که زندگی اجتماعی دارند و به عبارت دیگر، قوانین جامعه‌شناختی احکامی هستند حاکی از امور و شئون اجتماعی افراد انسانی. از سوی دیگر، به سبب آنکه همه افراد انسانی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها و جوامع، ماهیت واحد و یکسانی دارند و انسان بما هو انسان دارای حقیقتی ثابت و لایتغیر است، می‌توان مدعی شد که تمامی انسان‌ها از یک سلسله صفات و حالات ثابت و مشترک - هم در عرصه حیات فردی و هم در عرصه حیات اجتماعی - برخوردارند که از آنها به «عوارض ذاتی انسانی» تعبیر می‌شود و این عوارض ذاتی می‌توانند منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی پایدار و مشترک میان همه انسان‌ها در همه جوامع و تمام زمان‌ها و مکان‌ها باشند و ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی انسان‌ها (ویژگی‌هایی که هر یک از افراد و اصناف انسانی واجد آنها هستند و در هیچ فرد و صنف دیگری هم یافت نمی‌شوند) نیز مانع این اشتراک نیست. این ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی هیچ‌گونه منافاتی هم با وجود قوانین مشترک پزشکی، روان‌شناختی (چه فردی و چه اجتماعی)، زیست‌شناختی و مانند آن ندارند و در تمام علوم انسانی، نه اختلافات تکوینی موجود میان افراد و اصناف دلیل بر نبود قوانین مشترک در میان آنهاست، و نه وجود قوانین مشترک دست‌مابه نفی تفاوت‌های فردی و صنفی قرار می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۱۶۵-۱۶۶).

متقابل گروه‌ها و قشرهای گوناگون جامعه، قایل بود. سر مطلب در این نکته نهفته است که هر چند جامعه وجود حقیقی ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز وجوداتی منحاز از پدیده‌های شخصی و افراد انسانی ندارند، اما منشأ انتزاع این مفهوم، وجود عینی خارجی دارد و پدیده‌های اجتماعی هم ریشه در امور تکوینی دارند، و به اعتبار همین منشأ انتزاع موجود در خارج است که قوانین اجتماعی، حقیقی و عینی است (ر.ک: همان، ص ۱۴۳ و ۱۵۴).

ثالثاً، اصل «علیت» یک اصل کلی و ضروری بوده و محال است که علت تامه‌ای محقق شود و معلولش تحقق نیابد، یا علت تامه‌ای محقق نگردد و معلولش محقق گردد. بنابراین، اگر مجموع اجزای علت تامه تحقق یابد و مانعی نیز در کار نباشد - که عدم مانع هم شرطی عدمی است، و جزئی از علت تامه به‌شمار می‌آید - تحقق یافتن معلول ضرورت خواهد داشت، خواه علت و معلول از امور مادی و جسمانی باشند، خواه از امور مجرد و نفسانی و خواه مرکب از امور جسمی و روحی (مانند علت‌ها و معلول‌های اجتماعی). نهایت آنکه در امور ارادی و اختیاری، چه در زمینه شئون فردی و چه در زمینه شئون اجتماعی، یک جزء از اجزای علت تامه، همان اراده و اختیار فاعل است؛ یعنی اگر اراده فاعلی نباشد، معلول اختیاری پدید نخواهد آمد (ر.ک: همان، ص ۱۳۰).

بر اساس مقدمات ذکر شده، علامه مصباح معتقدند: این سخن که «تطورات تاریخی قانونمند نیست» هرگونه که تفسیر شود، یکسره باطل است. هر چند جامعه وجود و وحدت حقیقی ندارد و عناوین اجتماعی نیز اعتباریاتی صرف هستند. چون منشأ انتزاع مفهوم «جامعه» و سایر عناوین اجتماعی، افراد انسانی و افعال جمعی آنهاست و این امور نیز وجود عینی خارجی داشته و پدیده‌های اجتماعی هم ریشه در همین امور تکوینی دارند، و از سوی دیگر، قانون «علیت» درباره تمام امور حقیقی ساری و جاری بوده و وجود و عدم امر حقیقی، معلول وجود و عدم علت تامه آن است، بنابراین، پدیده‌های اجتماعی نیز تابع نظام ضروری علی و معلولی‌اند و باید جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی غیرقابل استثنا و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست.

اما باید توجه داشت که باور داشتن به وجود قانون، یک مطلب است و شناختن قانون، مطلبی دیگر. معتقد بودن به قانونمندی تطورات تاریخی جامعه، یک چیز است و کشف قوانین تطورات چیزی دیگر. پدیده‌های اجتماعی بسیار پیچیده‌تر از پدیده‌های روانی و زیستی و فیزیکی بوده و تحقق آنها در گرو تحقق صدها و گاه هزاران و بلکه میلیون‌ها مقتضی و شرط، و نیز فقدان موانع متعددی است که همگی، علت تامه این پدیده‌ها را تشکیل می‌دهند. بدین‌روی، فهم «چگونگی» و «چرایی» یک رویداد

این سخن از آیات شریفه قرآن نیز استنتاج می‌شود. در برخی آیات، تصریح شده که حکمت نقل داستان‌های جوامع و اقوام پیشین در این کتاب، آن است که دیگران از اعمال و پیامدهای کارهای آنان درس بگیرند: «أَلْقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)؛ در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است.

«إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى» (نازعات: ۲۶)؛ در آن (داستان) برای هر که بترسد عبرتی است.

پندآموزی از سرگذشت جامعه‌های پیشین تنها در صورتی ممکن است که یک واقعه تاریخی پدیده‌ای منحصر به فرد و متعلق به یک جامعه خاص نباشد و بتواند در هر جامعه دیگری نیز تکرار شود. پس معلوم می‌شود که از منظر قرآن، یک سلسله وجوه اشتراک تکوینی بین گذشتگان و آیندگان هست که منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی مشترک بین همه جوامع است و عبرت‌اندوزی و پندآموزی آیندگان از سرشت و سرنوشت گذشتگان را امکان‌پذیر و سودمند می‌سازد، و گرنه از حوادث جزئی و شخصی و تکرارناپذیر، چه درسی می‌توان گرفت و چه بهره‌ای می‌توان جست؟ (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸-۱۷۱).

اما شهید مطهری اگرچه به‌صراحت به این مبحث نپرداخته، ولی بحثی تحت عنوان «یگانگی یا چندگانگی جوامع از نظر ماهیت» مطرح ساخته است و در ضمن آن، به بررسی امکان تبعیت همه جوامع از یک ایدئولوژی واحد را ذکر کرده که از فحوای کلام ایشان در آنجا، نظرشان در خصوص اشتراک جوامع در قوانین جامعه‌شناختی نیز روشن می‌گردد. ایشان معتقدند: جامعه‌ها همگی دارای ذات و طبیعت و ماهیت واحد بوده و اختلافاتشان معلول عوامل بیرون از ذات و طبیعت آنها و در حدود اختلافات فردی میان افراد یک نوع واحد است و آنچه به ذات و طبیعت جامعه‌ها مربوط می‌شود در همه زمینه‌ها یکسان است. دلیل این مدعا آن است که مبنای حیات جمعی و اجزای تشکیل‌دهنده جامعه، افراد انسانی بوده و تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی است. این انسان است که به حکم فطرت و طبیعت خود، اجتماعی است، و آنچه منشأ تشکیل جامعه و تحقق روح جمعی می‌گردد، خاصیت ذاتی نوع انسانی و فطرت لایتغیر اوست. نوع انسان برای اینکه به کمال لایق خود برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. «روح جمعی» به منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. بنابراین نوعیت انسان مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند، و به عبارت دیگر، روح جمعی نیز به نوبه خود، در خدمت فطرت انسانی است، بنابراین، چون مبنا و منشأ جامعه - که طبیعت و فطرت نوعی انسانی است - امری ثابت، لایتغیر و یکسان است، جوامع انسانی نیز ذات و

طبیعت و ماهیت یگانه دارند و تنوع آنها از قبیل تنوع اخلاقی افراد است که به هر حال، از چارچوب نوعیت انسان بیرون نیست. پس جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و در نهایت، روح‌های جمعی حاکم بر جامعه‌ها با همه اختلاف شکل‌ها و رنگ‌ها، هم رنگ نوعیت انسانی دارد و از چارچوب ماهیت بشری خارج نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۱).

واضح است که این استدلال، همان‌گونه که امکان تبعیت تمامی جامعه‌ها از دین و ایدئولوژی واحد را اثبات می‌کند، اشتراک آنها در قوانین جامعه‌شناختی - هم در بعد ایستایی‌شناسی و هم در بعد پویایی‌شناسی - را نیز به دنبال دارد.

قوانین اجتماعی و تاریخی و آزادی انسان

در میان قایلان به قانونمندی جامعه و تاریخ، برخی معتقدند: قوانین اجتماعی و تاریخی ضروری و جبری هستند، درست همان‌گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی از ضرورت و قطعیت برخوردارند، و این ضرورت و قطعیت به حدی است که برای اختیار انسان‌ها جایی باقی نمی‌گذارد.

بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که ضرورت و جبر قوانین اجتماعی و تاریخی به آن درجه از شدت و قوت نیست که اختیار انسان‌ها را بکلی پایمال و لگدکوب کند، بلکه آن را محدود می‌سازد. جامعه یا تاریخ به‌مثابه کاروانی است که هم مبدأ و مقصد معینی دارد و هم راه و مسیری معلوم. با این همه، در طی مسیر، هریک از کاروانیان کمابیش آزادی‌هایی دارد؛ مثلاً، می‌تواند در قسمت مقدم کاروان باشد یا در قسمت مؤخر آن، به تندی گام بردارد یا به کندی، سواره باشد یا پیاده، و ...

اما دسته سوم معتقدند: معنای قانونمندی جامعه یا تاریخ، جز این نیست که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی‌علت و تصادفی نیستند، بلکه مانند هر نوع پدیده و حادثه دیگری، تابع اصل «علیت» و مشمول نظام علی و معلولی و دارای عللی هستند که توسط آنها تبیین و تفسیر می‌شوند. نهایت آنکه در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره یکی از اجزای علت تامه اراده خود انسان‌هاست. بنابراین، در عین حال که جهان‌شمولی اصل «علیت» پابرجاست و «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، اما افراد انسانی به هیچ‌روی، محکوم جبر اجتماعی یا تاریخی نیستند و در عرصه جامعه و تاریخ، از آزادی کامل برخوردارند، بلکه حتی می‌توانند بر خلاف مسیر جامعه و تاریخ حرکت کنند، یا حتی مسیر جامعه و تاریخ را نیز دگرگون سازند.

از دیدگاه علامه مصباح، اولاً، جامعه و تاریخ وجود حقیقی عینی ندارد و صرفاً اعتبارات

هستند. بدین‌روی، سخن از «روح جامعه یا تاریخ»، که همه انسان‌ها را تحت تسخیر و تدبیر خود دارد، مقبول و معقول نیست. ثانیاً، اساس اسلام و هر دین آسمانی دیگر و بلکه پایه هر دین و هر نظام اخلاقی یا حقوقی، بر اراده آزاد انسان استوار گشته است، و اگر آدمی مختار نباشد اساساً هیچ دین و نظام اخلاقی و حقوقی - چه توحیدی و چه غیرتوحیدی - استقرار نخواهد یافت. ثالثاً، بیشتر آیات قرآنی به تصریح یا اشاره، دلالت دارند بر اینکه قوانین اجتماعی یا تاریخی، به هیچ‌روی، اختیار را از انسان سلب نمی‌کنند، و اگر چنین نبود عبرت‌اندوزی و پندآموزی از سرگذشت اقوام و امم سابق معنا نداشت (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹).

همچنین با توجه به مطالبی که تاکنون در بررسی اندیشه‌های شهید مطهری گفته شد - و با وجود آنکه برخی از عبارات ایشان، موهم آن است که دیدگاه ایشان در زمره دسته دوم از اندیشه‌های مذکور قرار می‌گیرد (از جمله ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ ج ۱۵، ص ۷۹۳) - کاملاً روشن است که ایشان نیز در دسته سوم جای گرفته و جبر اجتماعی و تاریخی را - نه به صورت کلی و تام و نه به صورت جزئی و ناقص - نمی‌پذیرند (ر.ک: همان، ص ۳۴۹-۳۵۲ و ۳۸۳-۳۸۶؛ ج ۱۵، ص ۱۹۲-۱۹۴). قبلاً در بحث از «ماهیت و اصالت جامعه و تاریخ»، هم به اقوال ایشان در باب «اراده آزاد انسان» و هم به برخی تناقضات ظاهری در کلام ایشان اشاره کردیم.

پیش‌بینی تاریخ

عده‌ای از اندیشمندان علوم اجتماعی معتقدند: قوانین اجتماعی و تاریخی ضروری و جبری‌اند؛ درست همان‌گونه که قوانین طبیعی و فیزیکی از ضرورت و قطعیت برخوردارند؛ و همان‌گونه که ضرورت و قطعیت قوانین طبیعی و فیزیکی به کسی که از آنها آگاه باشد قدرت پیش‌بینی قطعی و یقینی حوادث طبیعی و پدیده‌های فیزیکی را می‌دهد، به همین‌سان، جامعه‌شناس یا فیلسوف تاریخ هم می‌تواند آینده یک جامعه خاص یا کل جامعه بشری را به صورت حتمی و قطعی پیش‌بینی کند.

در این زمینه، شهید مطهری معتقدند: که دیدگاه ما درباره امکان پیش‌بینی آینده جامعه و تاریخ، تابع نحوه پاسخ‌دهی ما به این سؤال است که «آیا پدیده‌های اجتماعی و تاریخی صرفاً وقایعی جزئی هستند که نمی‌توان از آنها اصولی کلی استنباط کرد؟ یا اموری قابل تعمیم و نظام‌مند هستند که می‌توان از نظام حاکم بر آنها، اصول و قواعدی کلی استخراج نمود؟» اینکه ما تا چه اندازه بتوانیم آینده تاریخ بشری را پیش‌بینی کنیم، تابع آن است که تا چه اندازه بتوانیم قوانینی کلی برای تاریخ کشف کنیم. آنچه مسلم

است این است که برای تاریخ تا حدی می‌توان قوانینی کلی کشف نمود و تا حدود همین قوانین کلی هم می‌توان از تاریخ درس آموخت و آینده آن را پیش‌بینی کرد (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۱۶۹-۱۷۰).

اما علامه مصباح در این زمینه معتقدند: از این مقدمه درست که «قوانین علمی ارتباطی ضروری و دایم و نظمی همیشگی و پایدار را بیان می‌کنند»، نمی‌توان نتیجه گرفت که دانشمندان علوم انسانی و حتی تجربی، توانایی پیش‌بینی همه اوضاع و احوال آینده مربوط به قلمرو مطالعات و تحقیقات خود را دارند؛ زیرا قوانین علمی در واقع، قضایای شرطیه متصله لزومیه‌اند که در آنها از «وضع مقدم» می‌توان «وضع تالی» را نتیجه گرفت و از «رفع تالی»، «رفع مقدم» را. بنابراین، صرف آگاهی از یک قانون علمی، قدرت پیش‌بینی نمی‌بخشد؛ زیرا یک قانون علمی بیش از این نمی‌گوید که اگر شرطی تحقق یابد مشروط آن نیز محقق خواهد شد؛ اما برای پیش‌بینی، باید علاوه بر این، از طریقی دیگر بدانیم که «شرط موردنظر نیز تحقق می‌یابد»، تا بتوانیم پیش‌بینی کنیم که «مشروط منتظر محقق خواهد شد».

بنابراین، پیش‌بینی‌های دانشمندان، مطلق و بی‌قید و شرط نیست، بلکه مقید و مشروط است به تحقق «مقدم»‌ها یا «ملزوم»‌ها یا «شرط»‌ها؛ و بر فرض که ما امکان آگاهی نسبت به تمامی شروط و ملزومات پدیده‌ها در علوم تجربی و نتیجتاً امکان پیش‌بینی قطعی در این زمینه را بپذیریم، اما این امر درباره علوم انسانی و از جمله علوم اجتماعی و فلسفه نظری تاریخ، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در پدیده‌ها و حوادث انسانی و اختیاری، همواره یکی از اجزای مقدم یا همان علت تامه، اراده خود انسان است، و هر جا که پای اراده آزاد انسان و تصرف اختیاری وی در خودش یا در پدیده‌ای دیگر در میان بیاید، پیش‌بینی قطعی میسر نخواهد شد، مگر اینکه کسی به طریقی و - مثلاً - از راه علم غیب، از مبادی اراده او آگاه باشد و بداند که برای او در فلان زمان کدام مبادی نفسانی تحقق خواهد یافت و از نفسش اراده چه کاری صادر خواهد شد. چنین کسی هم در واقع، غیب‌گویی می‌کند، نه پیش‌بینی. البته میان کسانی که به تعلیم خدای تعالی، آینده جامعه و تاریخ را غیب‌گویی می‌کنند، و کسان دیگری که به استناد قوانین اجتماعی و تاریخی، آینده را پیش‌بینی می‌کنند، فرق بسیار است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۸۰-۱۸۱).

تکامل در جامعه و تاریخ

از قرن هفده میلادی به بعد، اندیشه «ترقی تاریخ و جامعه»، شیوع روزافزون و حیرت‌انگیزی یافت. بیشتر مورخان، فلاسفه تاریخ، دانشمندان علوم اجتماعی، جامعه‌شناسان، و مردم‌شناسان نه تنها مسیری

معین و محتوم برای حرکت جامعه و تاریخ قایل شدند، بلکه آگاهانه یا ناآگاهانه اعتقاد داشتند که این مسیر به نحو کلی، صحیح بوده و بشر همواره از بدتر به بهتر و از پست‌تر به برتر در حرکت بوده است. به‌ویژه در قرن هجدهم و با شکل‌گیری نمودارهای متعدد تکامل بشری و عرضه آنها در مجامع علمی، این نظریه شدت و رواج بیشتری یافت که از جمله این نمودارها، می‌توان به «دوایر حلزونی شکل» و «سه عرصه» ویکو، «مراحل سه‌گانه» کنت، «پلکان» کاندرسه و طرح‌های تکاملی هگل و مارکس در فلسفه تاریخ اشاره کرد.

از سوی دیگر، همیشه متفکرانی بوده‌اند که پیشرفت و تکامل جامعه و تاریخ را باور نداشته‌اند. به گمان بسیاری از این متفکران، دوره‌های عمر جان‌داران که متشکل است از ولادت، نوزادی، خردسالی، نوجوانی، جوانی، میان‌سالی، کمال، پیری و در نهایت مرگ، درباره جامعه‌ها، تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و حتی تاریخ بشر و شاید حتی کل جهان هستی نیز صدق می‌کند. این اندیشه پس از آنکه در دوران باستان توسط افلاطون و به منظور توجیه انحطاط و سقوط شهری یونان و امپراتوری ایران به کار گرفته شد، بعدها به‌گونه‌ای مشابه، ماکیاوولی و سپس شپنگلر، و در روزگار جدیدتر، به وسیله توین‌بی به منظور تبیین علل ظهور و افول دولت‌ها و تمدن‌ها از آن استفاده کردند (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۷-۱۹؛ مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱-۱۸۵).

دیدگاه شهید مطهری

اولاً، از منظر علامه شهید، استعمال صحیح واژه «کمال» در جایی است که یک استعداد طبیعی در شیئی وجود داشته باشد و سپس به مرحله فعلیت برسد و امری بالقوه که در طبیعت شیء وجود دارد، به صورت بالفعل درآید. در چنین حالتی، هر مرحله فعلیت نسبت به مرحله امکان قبلی - که به صورت مضموم و بطنی و ضمنی در شیء وجود داشت - کمالی جدید محسوب می‌شود. بنابراین، «تکامل جامعه» عبارت است از: «به فعلیت رسیدن استعدادهای فطری که در جامعه هست و می‌تواند به مرحله فعلیت برسد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۱۶-۲۱۷).

ثانیاً، شهید مطهری تصریح می‌کنند که اظهارنظر درباره آینده جامعه و تاریخ، در گرو آن است که ما قبلاً معیارها و ابعاد کمال را کاملاً مشخص نموده، راه رسیدن به آنها را نیز تبیین کرده باشیم و سپس در این زمینه به قضاوت برخیزیم، وگرنه اظهارنظر ما صرفاً یک ادعای مبهم و غیرقابل نقض و ابرام و یا اثبات است (ر.ک: همان، ص ۲۰۰-۲۰۲ و ۲۲۴ و ۲۴۲؛ ج ۲۴، ص ۴۱۰).

ثالثاً، مسئله باید در دو مقطع جداگانه مطرح نظر قرار گیرد؛ یکی از جهت گذشته تاریخ بشری تا زمان حال و بررسی این مسئله که آیا می‌توان مدعی شد جامعه بشری از روز اول تاکنون سیر تکاملی داشته است یا نه. دیگری از جهت آینده بشر و بررسی این مسئله که آیا می‌توان با مطالعه تاریخ گذشته، قانونی استنباط کرد مبنی بر اینکه سیر و حرکت جامعه بشری در آینده، دست‌کم در برخی جهات و بر اساس بعضی معیارهای کمال، تکاملی و رو به پیشرفت است، یا نه.

حال با توجه به این سه مقدمه می‌گوییم: علامه شهید در موارد متعددی در خصوص هر دو مقطع زمانی - گذشته و آینده - به‌طور مطلق تصریح می‌کنند که جامعه بشری در مجموع، خود متکامل و رو به پیشرفت بوده و خواهد بود، و البته این بدان معنا نیست که هر جامعه‌ای در هر مرحله تاریخی، لزوماً نسبت به مرحله قبل از خود، کامل‌تر باشد. تاریخ مانند قافله‌ای نیست که دایم و قدم‌به‌قدم در مسیری مستقیم به جلو می‌رود، بلکه همچون قافله‌ای است که در مسیری در حرکت است و در طول راه، گاهی ممکن است به راست منحرف شود و گاهی به چپ؛ گاهی تند حرکت کند و گاهی کند؛ گاهی ممکن است برای مدتی ساکن بماند و از حرکت باز ایستد و یا حتی به عقب بازگردد و مزایای کمالی خود را از دست بدهد. اما اگر مجموع حرکت‌ها را در نظر بگیریم، این قافله، همیشه از مبدأ دور و به مقصد نزدیک شده است و مجموع پیش‌روی‌ها از مجموع انحرافات و عقب‌گردها بیشتر بوده است. بنابراین، اگر «مجموع جامعه‌ها در مجموع زمان‌ها» و به عبارت دیگر، بشریت را از روزی که آغاز کرده است تا به امروز در نظر بگیریم، بشر امروزی از همه جهات جلوتر است و این پیش‌روی در آینده نیز ادامه خواهد داشت (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۰۴ و ۵۱۰-۵۱۱؛ ج ۱۵، ص ۵۶-۵۷، ۲۱۱-۲۱۲ و ۸۰۱؛ ج ۲۴، ص ۴۱۰، ۴۲۳-۴۲۴ و ۴۲۸-۴۲۹).

ایشان در اثبات مدعای خود، به چند دلیل استناد می‌نمایند:

اولاً، قرآن مجید، هم بر شخصیت و واقعیت جامعه تأکید دارد و هم بر سیر صعودی و کمالی آن (همان، ج ۲۴، ص ۴۱۰).

ثانیاً، بر اساس بینش انسانی و فطری - که برگرفته از تعالیم توحیدی و قرآنی است - «تاریخ مانند خود طبیعت، به حکم سرشت خود، متحول و متکامل است. حرکت به سوی کمال لازمه ذات اجزای طبیعت و از آن جمله تاریخ است» (همان، ج ۲۴، ص ۴۲۳). اگر تاریخ بشری سیر تکاملی نداشت، بشریت تاکنون از میان رفته بود؛ زیرا در طبیعت، یک موجود اگر صلاحیت بقا نداشته باشد معدوم می‌شود (همان، ج ۱۵، ص ۵۷).

ثالثاً، حس فطری کمال جویی و تنوع طلبی و گسترش خواهی آدمی در همه جوانب زندگی انسانی به موازات یکدیگر، در حال گسترش است و همین امر موجب تکامل تاریخ می‌گردد (ر.ک: همان، ج ۲۴، ص ۴۲۳).

اما متأسفانه به نظر می‌رسد که هر سه این استدلال‌ات مخدوش هستند؛ زیرا:

۱. از هیچ‌یک از آیات قرآنی نمی‌توان تکاملی بودن سیر تاریخ بشری در گذشته و آینده را استنباط کرد، بلکه چه بسا برخی از آیات، خلاف این را اقتضا ایفا کنند؛ از جمله این آیه شریفه که می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ... تِلْكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه: ۱۰-۱۴) که دلالت بر آن دارد که اکثریت افراد در جوامع متأخر، نسبت به اکثریت افراد در جوامع متقدم، دست‌کم در برخی جهات معنوی، عقب‌ترند. و یا آیه شریفه «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ» (انعام: ۶) و آیه شریفه «وَلَقَدْ مَكَّانَهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّانَكُمْ فِيهِ» (اعراف: ۲۶) که دلالت بر برتری مادی و فناوریانه برخی اقوام متقدم نسبت به متأخران، و توانایی بیشتر آنان در تصرف بر طبیعت دارد.

تنها نکته‌ای که می‌توان در این زمینه از قرآن مجید استنباط کرد آن است که بشریت در نهایت مسیر خود، به کمال تام خویش خواهد رسید و حلقه نهایی تاریخ بشری کامل‌ترین حلقه‌هاست که برخی آیات بر آن دلالت دارد؛ از جمله: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) و «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) و «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵). اما اینکه سیر تاریخ بشری- حتی در مجموع - تکاملی بوده باشد، دلیلی قرآنی بر آن نداریم.

۲. اگرچه این سخن درست است که «یک موجود اگر صلاحیت بقا نداشته باشد معدوم می‌شود»، اما صلاحیت بقا در گرو آن نیست که موجودات سیر تکاملی داشته باشند و انواع بسیاری از جماد و نبات و حیوان هزاران سال است که بدون تغییر و بدون داشتن سیر تکاملی باقی بوده و به حیات نوعی خود ادامه داده‌اند. علاوه بر این، چنانچه از منظر شهید مطهری، طبیعت تاریخ همان طبیعت انسانی باشد، در این صورت، استدلال دوم به استدلال سوم بازمی‌گردد (که ایراد وارد بر آن را در ادامه خواهیم آورد) و چنانچه ایشان طبیعت تاریخ را امری ورای طبایع انسانی بدانند، بر فرض که ما وجود طبیعت و هویت مستقل تاریخ را بپذیریم، این تازه اول بحث ماست و اساساً اصل اختلاف در این است که آیا طبیعت تاریخ، ذاتاً اقتضای کمال دارد یا نه؟

درحالی‌که دلیل مذکور عین مدعاست و شهید مطهری در مقام استدلال، اصل مدعا را- که تاریخ به حکم سرشت خود، متحول است - بیان می‌کنند.

۳. استدلال سوم شهید مطهری در واقع، بیانگر این دیدگاه است که «عامل تکامل تاریخ، فطرت و طبیعت کمال جوی انسان است»؛ اما اشکال وارد بر این استدلال آن است که کمال طلبی، صرفاً اقتضای فطری انسان بوده و به عبارت دیگر، فطرت انسانی تنها مقتضی کمال انسان و تاریخ است. اما مقتضی تنها در صورتی منجر به تحقق معلول می‌گردد که شرایط نیز تماماً موجود و موانع هم به‌طور کامل مفقود باشد. بنابراین، فقط در صورتی می‌توان مدعی شد که تاریخ در مجموع، سیر تکاملی داشته و خواهد داشت که بتوانیم اولاً، تمامی شرایط تحقق اقتضات فطرت بشری و تمامی موانع این تحقق را شناسایی و ثانیاً، اثبات کنیم که تمامی آن شرایط در مجموع تاریخ بشری موجود و تمامی موانع نیز مفقود بوده‌اند که این امری محال است و وجدان بر خلاف آن حکم می‌کند. برای نمونه، یکی از مهم‌ترین شروط تحقق اقتضات فطری انسان، اراده خود اوست و تاریخ در صورتی می‌تواند حتی فقط در یک جهت خاص سیر تکاملی داشته باشد که بیشتر انسان‌ها در بیشتر یا دست‌کم بیشتر زمان‌ها، در آن جهت خاص، موافق با آنچه فطرتشان در آن زمینه اقتضا می‌کند، اراده و عمل کرده باشند و کدام دلیل علمی است که می‌تواند چنین ادعایی را اثبات کند؛ این ادعا حتی درباره آینده یک فرد از افراد انسانی نیز به سختی قابل اثبات است و چه بسا اصلاً قابل اثبات نباشد، چه رسد به تمام یا بیشتر افراد یک جامعه و یا کل جامعه بشری.

علاوه بر این، خود شهید مطهری، در چندین جا - بر خلاف آنچه در بالا از ایشان نقل شد- سخن گفته و چنین بیان داشته‌اند که اگرچه جامعه بشری از لحاظ فنی و صنعتی و علوم طبیعی و حتی بسیاری از دانش‌های ادبی پیشرفت کرده و در کیفیت ارتباطش با طبیعت، روز به روز متکامل‌تر گردیده است و همین روال را برای آینده نیز می‌توان پیش‌بینی کرد. اما از لحاظ آن دسته اموری که ناظر به جوهره و بُن‌مایه اصلی هویت انسانی است، یعنی آزادی انسان از اسارت هوای نفس و طهارت درونی او از رذایل حیوانی و متلبس گردیدنش به فضایل انسانی- که بالتبع در سطح جامعه نیز منجر به ریشه‌کن شدن مظالم اجتماعی و برقراری عدالت و آزادی انسان از اسارت هموعانش می‌گردد - نه تنها نمی‌توان به‌طور یقین مدعی تکامل جامعه بشری بود، بلکه باید گفت: بشریت در این زمینه‌ها دچار انحطاط و سیر قهقراپی گردیده است (ر.ک: همان، ج ۱۵، ص ۲۰۲-۲۰۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰-۲۳۱ و ۲۴۴).

بدین‌روی، باید مطلقاً کلام شهید مطهری را بر مقیدات کلام ایشان حمل کنیم و چنین نتیجه بگیریم که در بحث «تکامل تاریخ»، ایشان معتقدند: تاریخ بشری در مجموع، اگرچه از حیث فنی و صنعتی و علوم تجربی (آزادی انسان از اسارت طبیعت) سیر تکاملی داشته است و همین سیر را برای آینده بشریت نیز می‌توان پیش‌بینی کرد، اما از حیث انسانی و معنوی (آزادی انسان از اسارت هواها و نفسانیات و از اسارت هموعانش) نه درباره گذشته و نه درباره آینده نمی‌توان چنین ادعایی کرد.

نکته دیگری که شهید مطهری در این بحث مطرح ساخته و شایسته است بدان توجه شود، بحث درباره «مرحله نهایی تاریخ و پیش‌بینی علمی» - و نه توحیدی و وحیانی - است. ایشان ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا می‌توان مدعی شد تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و جامعه‌ها و ملیت‌ها و به عبارت دیگر، مجموعه انسانیت به سوی تمدن و فرهنگ واحد و جامعه یگانه حرکت می‌کنند و همه اینها در نهایت، رنگ و ویژگی خاص خود را کنار می‌گذارند و به یک رنگ - که رنگ اصلی است و رنگ انسانیت است - در خواهد آمد؟» سپس در پاسخ، چنین بیان می‌دارند که بنا بر نظریه «اصالت فطرت» و اینکه وجود اجتماعی انسان و روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان آن را برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، می‌توان گفت: جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر، در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و مرحله نهایی سیر جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته‌ای است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانی به فعلیت می‌رسند و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و سرانجام، به انسانیت اصیل خود نایل می‌گردد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۶۲).

اما حق آن است که این مسئله نیز تنها یک اقتضای فطری است و قضاوت قطعی درباره آن، با قطع نظر از معارف وحیانی امکان‌پذیر نیست، بلکه حتی روایات مکتب تشیع در باب ظهور، دلالت بر آن دارند که جامعه جهانی آمادگی جدی برای ظهور منجی و برقراری حکومت جهانی را به صورت ناگهانی و در طول دورانی کوتاه - برای مثال، از یک یا دو سال قبل - که نشانه‌های غیبی آشکار می‌شوند، به دست می‌آورد و چنین نیست که ملت‌ها و تمدن‌ها در یک سیر تدریجی و مستمر به سمت یکی شدن و اتحاد پیش بروند. البته از منظر قرآن کریم و بلکه تمامی ادیان آسمانی و حتی بخش اعظم ادیان غیرتوحیدی، این مسئله حتمی بوده و ظهور منجی و تشکیل حکومت جهانی واحد امری قطعی است؛ اما این ربطی به امکان اظهارنظر و پیش‌بینی علمی در این زمینه ندارد.

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا مراد از تکامل جامعه یا تاریخ، آن است که این دو مقوله به‌منزله چیزی که وجود، وحدت و شخصیت حقیقی دارد رو به کمال معین خود می‌روند؟ یا اینکه استکمال جامعه یا تاریخ چیزی جز مجموع استکمالات افراد انسانی نیست؟» ایشان شق اول را با اعتباری بودن وجود، وحدت و شخصیت جامعه یا تاریخ - که مقبول و محل تأکید ایشان است - ناسازگار دانسته، شق دوم را نیز به‌عنوان یک قانون کلی و فراگیر، غیرقابل اثبات می‌دانند. توضیح مطلب آنکه اگر شق دوم خواسته تکامل‌گرایان باشد، باید پرسید: با توجه به ابعاد متعدد و گوناگون وجود انسان، منظور از «کمال» چیست؟

چنانچه کمال حقیقی، اصلی و نهایی انسان را تعالی روحی او - که با تقرب هرچه بیشتر به خدای متعال حاصل می‌شود - دانسته، سایر کمالات انسانی را کمالاتی نسبی، فرعی و مقدمی برشماریم - که تنها تا زمانی که انسان را در رسیدن به آن کمال اصلی یاری می‌کنند، کمال محسوب می‌شوند - در این صورت، تنها وقتی می‌توان جامعه یا مقطعی تاریخی را نسبت به جامعه یا مقطع تاریخی دیگری کامل‌تر دانست، که همه یا بیشتر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی اول، از همه یا بیشتر انسان‌های جامعه یا مقطع تاریخی دوم کامل‌تر باشند؛ یعنی به خدای متعال نزدیک‌تر باشند. چنین مدعایی نه از طریق مطالعات و تحقیقات تاریخی و نه به واسطه دلایل عقلی یا نقلی قابل اثبات است، و هیچ دلیل علمی مبنی بر اینکه در جامعه یا تاریخ، مردم نسلی از مردم نسل سابق کامل‌تر و از لحاظ روحی و معنوی پیشرفته‌تر باشند در دست نداریم. بر فرض هم که دلیل نقلی یا تاریخی خاصی بر وقوع چنین امری در جای خاص داشته باشیم - مانند ادله نقلی که دلالت می‌کنند بر اینکه جامعه بشری زمان ظهور حضرت ولی عصر، کامل‌ترین جوامع بشری خواهد بود - آن دلیل اشاره به یک قضیه شخصی (قضیه فی واقعه) دارد و قانونی ضروری و عمومی دال بر حرکت تکاملی جامعه یا تاریخ از آن قابل استنباط نیست.

اما چنانچه منظور از «تکاملی بودن جریان جامعه و تاریخ»، تکامل به لحاظ کمالات نسبی و مقدمی باشد در این صورت - چون شماره کمالات نسبی و مقدمی یکی دو تا نیست - هیچ بعدی ندارد که یک جامعه یا مقطعی از تاریخ، به لحاظ یکی از کمالات نام‌برده، کامل‌تر از جامعه یا مقطع تاریخی دیگر باشد؛ اما به لحاظ یکی دیگر از آن کمالات، ناقص‌تر باشد و به‌هیچ‌وجه، نمی‌توان اثبات کرد که یک جامعه یا مقطع تاریخی در همه کمالات مقدمی، پیشرفته‌تر از دیگری باشد.

حتی اگر بپذیریم که سیر جوامع یا حرکت تاریخ تا کنون تکاملی بوده است (چه با معیار کمال حقیقی و اصلی و چه با معیار کمالات نسبی و مقدمی) این فقط اشاره به یک «میل» است، نه یک «قانون»، و بدان معناست که گذشته جوامع یا تاریخ جهت تکاملی داشته است. اما از این میل به تکامل، کجا و چگونه می توان نتیجه گرفت که آینده جوامع یا تاریخ نیز جهت تکاملی خواهد داشت؟ «میل»ها صرفاً مبین گذشته جهتدار یک پدیده خاص هستند، درحالی که «قانون»ها بیانگر نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیری هستند که به همه زمانها و مکانها تعمیم داده می شوند. به عبارت دیگر، تکامل به فرض وقوع، یک حادثه جزئی و خاص است، نه یک نظم کلی و عام، و از این رو، فقط توصیف گذشته جهان بشری است، نه تفسیر آینده آن.

برای مثال، چنانچه «تکامل» به معنای پیچیده تر شدن روزافزون ارتباطات و مناسبات اجتماعی انسانها باشد، بر فرض که بتوان به طریق علمی ثابت کرد که سیر حرکت تاریخ از ابتدا تاکنون از این منظر رو به کمال بوده، این سیر خاص تکاملی تنها به عنوان یک «میل» قابل پذیرش است و نه یک قانون؛ زیرا اگرچه مقتضی آن - که ازدیاد نفوس بشری است - موجود است و طبیعت انسان - به عنوان موجودی که قدرت توالد و تناسل دارد - چنین اقتضایی را داراست که دایم افزایش جمعیت یابد و بالتبع، هرچه جمعیت بشر رو به فزونی گذارد، طبعاً ارتباطات اجتماعی هم گسترده تر و پیچیده تر می گردد و نهادها و ساختارهایی که به منظور انتظام و مدیریت این روابط گسترده تأسیس می شوند نیز عظیم تر و پیچیده تر خواهند بود، اما اینها همه چیزی بیش از یک «میل» نیست و چه بسا همین تصاعد جمعیت در برهه ای از زمان، منجر به پیدایش عواملی گردد که آن عوامل کاهش جمعیت را در پی داشته باشند؛ یا علل دیگری در کار آیند و رشد منفی جمعیت را موجب شوند؛ یا وقایع و حوادثی همچون طوفان نوح، بخشش عظیم یا اعظم از انسانها را از میان بردارند و پیداست که در صورت وقوع هر یک از این حالات، افزونی و پیچیدگی ارتباطات متوقف یا کمتر خواهد شد.

همچنین تکامل به معنای پیشرفت علمی و تجربی و فنی و صنعتی نیز تنها به عنوان یک «میل» و نه یک قانون، پذیرفتنی است؛ زیرا عامل آن صرفاً اکتساب اجتماعی و انتقال مهارت های اکتسابی یک نسل به نسل دیگر است و به گفته دانشمندان، بشر کنونی مغزی بزرگ تر یا استعداد فکری ذاتی بیشتر از اجداد پنج هزار سال پیش خود نداشته و تنها با آموختن و آمیختن علوم و تجارب نسل های گذشته با علوم و تجارب خویش، تأثیر و کارایی اندیشه اش را افزون ساخته است. بنابراین، اگرچه از آن زمان که

تاریخ مکتوب بشری گواهی می دهد، تا به امروز آدمی همچنان در زمینه علم و صنعت پیش تر آمده و مستمراً به ذخیره دستاوردهای علمی و فنی خود افزوده است، ولی آیا می توان نتیجه گرفت که انسان در سالها و قرن های آینده نیز همچنان فراتر و فراتر خواهد رفت؟

آنچه در طول تاریخ کسب گردیده، منجر به پیدایش یک خصیصه وجودی و یا نوعی تکامل زیستی در نسل های لاحق نشده و صرفاً به اکتساب اجتماعی و سنت انتقال نسل به نسل وابسته است. بدین روی، از ضربه حوادث تاریخی مصون نبوده و هیچ بعید نیست که در اثر یک اتفاق مخرب جهانی، تمامی اندوخته بشری از میان برود و انسانها مجبور شوند دوباره همه چیز را از سر گیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷-۱۹۱).

بنابراین، از دیدگاه علامه مصباح، سیر تکاملی جامعه یا تاریخ قابل اثبات علمی نیست.

نتیجه گیری

۱. اگرچه علامه شهید مطهری و علامه مصباح در برخی از مسائل اساسی و بنیادین فلسفه نظری تاریخ، نظیر «اصالت فلسفی جامعه و تاریخ» و تکاملی بودن سیر حرکت آنها، اختلاف نظر دارند و دیدگاه هر کدام در نقطه مقابل دیدگاه دیگری قرار دارد، اما ایشان در بحث قانونمندی جامعه و تاریخ اتفاق نظر داشته، و با وجود اختلاف در نوع تبیین این مسئله و برخی فروعات منشعب از آن، در اصل «قانونمندی جامعه و تاریخ» هم نظرند و نکته حایز اهمیت در این زمینه، آن است که این مسئله، از کاربردی ترین مسائل فلسفه نظری تاریخ در حوزه پژوهش های جامعه شناسی است، درحالی که دو اصل «اصالت جامعه و تاریخ» و «تکامل جامعه و تاریخ» بیشتر مربوط به حوزه نظری بوده و کاربرد عملی کمتری دارند.

۲. نظرات علامه مصباح و به ویژه بیاناتی که ایشان در تبیین و تحلیل یک مسئله ارائه می دهند، نسبت به دیدگاهها و تبیین های علامه شهید مطهری، به مراتب از اتقان و احکام بیشتری برخوردار بوده و با مبانی فلسفی سازگارتر است. به نمونه هایی از تناقض های ظاهری عبارات علامه شهید مطهری و نیز اشکالات وارد بر بیانات ایشان اشاراتی گردید.

البته شایسته است به این نکته نیز توجه داشته باشیم که بخش عظیمی از مطالب و دیدگاه های شهید مطهری در زمینه «فلسفه تاریخ»، در واقع، محتوای سخنرانی ها و جلسات پرسش و پاسخی است که این اندیشمند گران قدر در محافل علمی و دانشگاهی ایراد نموده و پس از شهادت ایشان به صورت

مکتوب درآمده است، و چه بسا اگر این کار در زمان حیات پربرکت استاد صورت می‌گرفت و ایشان فرصت بازبینی و ویرایش دوباره مطالب را می‌یافتند، این ایرادها و تناقض‌های جزئی نیز به قلم توانای ایشان برطرف می‌گردید.

منابع

- ادواردز، پل، ۱۳۷۵، *فلسفه تاریخ*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۵، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران، دانشگاه امام صادق ع و سمت.
- ، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشرنی.
- رضوی، سیدابوالفضل، ۱۳۹۱، *فلسفه انتقادی تاریخ*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *فلسفه تاریخ*، چ دوم، تهران، پیام‌آزادی.
- صادقی‌علی‌آبادی، مسعود، ۱۳۸۵، «دو معنای فلسفه تاریخ»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق ع*، ش ۲۹، ص ۹۵-۱۱۰.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، سروش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا.
- مهدی، محسن، ۱۳۷۳، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، تهران، طرح‌نو.
- والش، دبلیو.اچ، ۱۳۶۲، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.