

تاریخ و سیاست:

ضرورت بازاندیشی نقش سیاست در تحولات آینده جامعه

محمد رحیم عیوضی*

چکیده

رویاری پیوسته و فراگیری که حیات انسانی را در دوره جدید، صورت بخشیده این پرسش را بار دیگر با جدیت مطرح نموده است که رابطه کارگزاری انسان با وقوع گریزناپذیر حوادث چگونه است؟ در واقع آنچه که رخ نموده و می‌نماید و کلیه عواملی که در متن و فضای حیات انسانی وجود دارند، آیا بیانگر فاعلیت انسان در ساختن و پرداختن تحولات جوامع هستند یا خیر؟ آیا تاریخ، قتلگاه اراده‌های آدمیان است و یا عرصه و پهنه تجلی اراده‌ها؟ به نظر می‌رسد اگر بخواهیم سیاست را فراتر از تنظیم روابط میان انسان‌ها و مجتمع‌های انسانی درک نماییم و تاریخ را چیزی جز ترتیب و توالی رویدادها بدانیم؛ در این صورت نیازمند نظرگاهی انتقادی در خصوص رابطه تاریخ و سیاست و به عبارتی نقش اراده آدمیان در تحولات جوامع خویش هستیم. چنین افق و نظرگاهی تنها با مدد وحی و آموزه‌های ادیان الاهی قابل دسترسی است که حکیمانانه، هم سرنوشت و هم اراده را در چارچوبی قابل ادراک و عبرت آموز آموزش می‌دهند. مروری بر آرای متفکرانی چون ماکیاولی، مونتسکیو، کنت، مارکس و فوکو نیز نشان می‌دهد که رابطه تاریخ و سیاست نیازمند بازاندیشی در پرتو روشنگری‌های دین (الاهی) می‌باشد.

واژگان کلیدی: تاریخ، سیاست مدرن، بخت، کارگزار، ساختار.

* استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)

این واقعیت که زندگی و فعالیت کنونی ما، هم آینده را می‌سازد و هم به تدریج به صورت بخشی از گذشته درمی‌آید، ضمن برجسته ساختن عنصر «زمان» و یادآوری رازآمیز بودن آن، پیوند نامرئی تاریخ و سیاست را نیز آشکار می‌سازد. این پیوند در تحولاتی که نقاط عطفی در جریانات زیستی و اندیشه‌ای تلقی می‌شوند، حساسیت خاصی می‌یابد که وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی از زمره آن‌ها به‌شمار می‌رود؛ بدین سبب تأمل در رابطه تاریخ و سیاست افزون بر بعد نظری و معرفتی، اهمیتی سیاسی و کاربردی نیز می‌یابد؛ به‌ویژه که مقوله «هویت»، ارتباط در عرصه یاد شده را محسوس‌تر و قابل فهم‌تر می‌سازد؛ بنابراین، اندیشیدن در این زمینه، به تعبیری، تفکر در «بودن»ها و «شدن»ها است. تفکر در استمرار و گسست و اجبار و اختیار در حیات جوامع انسانی است. در واقع، تاریخ با حیات جامعه‌ها معنا و مفهوم می‌یابد؛ به طوری که جامعه‌شناسانی چون گی‌روشه گفته‌اند:

جامعه تاریخ است؛ زیرا دائماً در حال حرکت تاریخی است؛ خود را دگرگون می‌کند و پیوسته در حال دگرگون ساختن خود، اعضایش، محیطش و سایر جوامعی است که با آن‌ها در ارتباط است. جامعه را از سوی دیگر نیز می‌توان حرکت یا تغییر یک اجتماع از ورای زمان محسوب کرد (روشه، ۱۳۷۰: ص ۵).

تداوم حیات جمعی بشر، نوعی انباشتگی تجربه‌ها را باعث می‌شود که موجودیتی قدیم و گسترده به نام تاریخ را می‌سازد. تکاپوهای فردی در تحولات زیست جمعی، انبوهه‌ای از همه چیز را در تاریخ* گرد هم آورده است. این واقعیت سبب شده تا ارجاع به تاریخ را برای امروز و آینده ضرورتی گریزناپذیر درآورد.** به عبارت دیگر، جهت اشراف

* در مورد چیستی تاریخ و فایده و اهمیت آن مطالب فراوانی گفته شده است که به طور عمده به شمول آن بر تجارب نظری و عملی برمی‌گردد؛ به طور مثال، ابوالحسن علی بن زید بیهقی بر این نظر بوده است که: تاریخ خزائن اسرار امور است و در آن عبر و مواعظ و نصایح و نقد آن بر سکه تقدیر الاهی 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 شیرین‌تر و از شهاب روشن‌تر مدار افلاک آن بر قطب نقل بود (آینه‌وند: ص ۵۸). به طور کلی قدما تاریخ را هم مرادف علم ادیان و هم ردیف علم ابدان می‌دانسته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ص ۱۰).

در دوره جدید نیز تاریخ، با اهمیت تلقی شده؛ اما درک تاریخی از زاویه‌ای دیگر صورت گرفته است. تاریخ در مفهوم مدرن، گذشته‌ای است که امروز آن را می‌سازد و با نگاه امروزی فهم می‌شود. این شکاف عظیم، قابلیت عبرت‌آموزی از تاریخ را سلب کرده؛ چنان‌که سنت واقعیتی شده است که مدرن آن را ساخته و پرداخته کرده، و نه واقعیتی مستقل از تفکر مردن.

** در گذشته این ارجاع برای درس گرفتن بود و در دوره جدید برای اثبات برتری و پیشرفت امروز، نسبت به گذشته.

بر هر چیزی نیاز به آشنایی با تاریخ آن امری قطعی است؛ البته ضرورت فهم تاریخی برای درک مسائل به ناچار «زمان» و «مکان» را با یکدیگر مطرح می‌سازد* یعنی در اکتشاف چگونگی جریان حوادث و شناسایی موقعیت‌ها نیازمند توجه و تمرکز توأمان بر دوره زمانی و جغرافیای حادثه هستیم. درست در همین جا است که مسأله رابطه تاریخ و سیاست شکل می‌گیرد. از آن‌جا که سیاست سرانجام به عمل متصل می‌شود، سوال اصلی در مطالعه سیر جریان‌های سیاسی و حوادث منتهی به آن عبارت است از رابطه کارگزاری انسان با وقوع گریزناپذیر حوادث؛ این‌که آیا اختیار انسان منشأ اثر است یا سرنوشت از پیش تعیین شده؟ مشرب اصالت تاریخی مبین تحولات است یا نیت و سپس اراده انسان؟ به طور خلاصه، آیا سیاست، تجلی فاعلیت انسان در سامان‌بخشی به حیات فردی و جمعی‌اش است یا حکایتگر سیر قربانی شدن موجودیت‌های انسانی و اجتماعی در برابر و برای آنچه که پیدا و پنهان، از پیش و به صورتی ماتقدم امور آن‌ها را شکل داده و به پیش می‌برد یا نسبتی از هر دو؟

به نظر می‌رسد پاسخی دو بخشی به این پرسش می‌توان داد که در آن از یک طرف واقعیات محدودکننده به رسمیت شناخته شوند و از طرف دیگر امکان اثرگذاری اختیار و اراده انسان مورد توجه و تصدیق قرار گیرد. روشن است که تصور ما از تاریخ، واقعی یا مجازی بودن سیاست و حدود و نسبت آن‌ها را تعیین می‌کند، از این رو تفاوت در تحلیل تحولات در نظام‌های سیاسی و اجتماعی، نشان‌دهنده وجود افتراق در مبانی بایستگی‌ها و شایستگی‌ها و خلاصه ارزیابی وضعیت موجود و ترسیم چشم‌انداز آینده است. در واقع وسعت تاریخ تنها با اتخاذ «نظریه» قابل هضم و دستیابی است و به قول ورنر سومبارت، جایی که نظریه نباشد، تاریخ وجود ندارد (کامنکا، ۱۳۷۹: ص ۲۳۲). این به معنای پذیرش تأثیر ذهنیت بر تحلیل و درک عمل است که همان جدال پایان‌ناپذیر فیلسوفان و مورخان است. ** در این مقاله، پاسخ پرسش اصلی با توجه به تردیدهای چهار سیاست‌ورز

* شرح این موضوع فرصت مستقلی را می‌طلبد. با این حال، لازم است اشاره کنیم که عناصر زمان و مکان در الگوهای فکری رشد یافته در هر فرهنگی، جایگاه‌ها و آثار متفاوتی داشته و دارند که در فهم آنان از تاریخ اثر می‌گذارد.

** از همین رو گفته‌اند: پیش از مطالعه هر تاریخ، مورخ را مطالعه کنید... پیش از مطالعه مورخ، محیط تاریخی و اجتماعی را مطالعه کنید (مهتا، ۱۳۶۹: ص ۱۳۴).

از آن‌جا که برداشت داشتن از تاریخ و تحولات آن فرع بر مسأله طبیعت و شخصیت داشتن جامعه است

نظریه پرداز مؤثر در اندیشه جدید* درباره تاریخ و سیاست از یکسو و برخی تحولات فکری جدید در مغرب زمین که آثار قابل توجهی بر درک تاریخ و سیاست و رابطه آنها داشته‌اند، ارائه می‌شود. بدین ترتیب مشخص می‌شود که به‌رغم تلقین‌های یک‌جانبه‌نگرانه برخی افراد و گرایش‌های فکری، به مرور نگاه ترکیبی و ضرورت آن در پردازش و درک رابطه تاریخ و سیاست روز به روز بیشتر روشن شده است.

گفتنی است به‌رغم تنوع رویکردها و روش‌ها، وجه مشترک جملگی آنها گرفتاری در اندیشه دنیامحور و عقل خودبنیاد است که تاریخ و سیاست را از «معنا» تهی کرده. هر چند گریزهایی برای خروج از این بن‌بست صورت گرفته، ضعف بنیادی این اندیشه در درک معنادار هستی، مانع از رهایی آنان شده است. در مقابل، اندیشه اسلامی نه هویت و موجودیت‌های اجتماعی را نفی می‌کند و نه هویت کارگزاری انسان را به رسمیت نمی‌شناسد؛ پس سیاست در دریافت اسلامی می‌تواند و می‌باید تمهیدگر تاریخی عبرت‌آموز و آینده‌ساز باشد. از آن‌جا که تردیدهای مورد بررسی، نوعی نسبت مضمحل‌کننده برای هدف‌گیری جوامع انسانی و درک تاریخ و عمل سیاسی را باعث شده و عدم اطمینان و برانگیزی را به دنبال آورده‌اند، برای فائق آمدن بر آن لازم است از منبع وحی مدد گرفته شود و بار دیگر پیوند تاریخ و سیاست با دین، زمینه‌ساز تعالی حیات انسان‌ها را فراهم آورد.

(مطهری، ۱۳۶۸: ص ۱۰) جایگاه فیلسوفان و مورخان در شناسایی، بیان و تحلیل تاریخ درهم می‌آمیزد. کروجه می‌گفت:

تاریخ را باید فیلسوفان بنویسند و فلسفه را مورخان (دورانت، ۱۳۷۳: ص ۲۳۶).

ویل دورانت نیز چنین نتیجه گرفت که نسبت مقام فلسفه به تاریخ باید مانند نسبت مقام فلسفه به دانش باشد؛ یعنی جمع همه مواد در یک چارچوب و قالب (همان: ص ۲۶۸) با این حال، مسلم است که هیچ مورخ بزرگی نمی‌تواند بدون توجه به نظریه‌ای فلسفی ادعا کند که حوادث را دریافته و بعینه به بیان آنها پرداخته است (مجتهدی، ۱۳۷۶، کانت، گاردینر، ۱۳۷۵). اختلاف از تفاوت در هستی‌شناسی برمی‌خیزد. این‌که قائل به «بودن» جامعه‌ها باشیم یا «شدن» آنها. در این صورت یا جزءگرایانه صرفاً تاریخ را به صورت ایستا در قالبی علمی در نظر می‌گیریم یا کل‌انگارانه، قائل به فلسفه تاریخ می‌شویم. شهید مطهری (۱۳۹۹-۱۲۵۸) در این خصوص توضیح می‌دهد که این‌گونه تفکر درباره هستی و نیستی و درباره حرکت و سکون و درباره اصل امتناع تناقض از مختصات تفکر غربی است و ناشی از ناآگاهی از مسائل فلسفی هستی (مسائل وجود) و بالخصوص مسأله عمیق «اصالت وجود» و یک سلسله مسائل دیگر است (مطهری: ص ۶۲).

* گفتنی است متفکران آن دوره کمابیش با این موضوع درگیر بوده‌اند. ضرب‌المثل: انسان مقهور گردش ستارگان است در دوره رنسانس اغلب نقل می‌شد (کاسیرر، ۱۳۷۷: ص ۲۵۴ و ۲۵۵).

سیاست جدید (مدرن) و تاریخ

دوره مدرن با تغییری بنیادی آغاز شده که همان تغییر جهان‌بینی بود. در جهان‌بینی نو تأکید بر «ماده» و «دنیا» سبب ایجاد تفکیک‌های عمیق در پیکره‌های گوناگون شکل گرفته در قرون وسطا شد. سیاست از دین منفک، و تمهید زندگی سیاسی به عقل منهای وحی متکی شد. در همین جهت تاریخ نیز از الاهیات جدا شد. ویل دورانت به درستی بیان می‌دارد که افرادی چون بوسوئه، ویکو، ولتر و تورگو نیز که به مشیت توانا و خیرخواه خدا معتقد بودند، پس از تعظیم در برابر اراده تبلیغات مسیحی، به نام «علوم نوین» خود را بر پایه امور خالص زمینی و دنیایی قرار دادند (دورانت، ۱۳۷۳: ص ۲۴۱)؛ به طور مثال، آنچه جیامباتیستا ویکو (۱۷۴۴-۱۹۶۸) «علم جدید» می‌نامد، به تعبیر کروچه دقیقاً همان علوم انسانی است که از زاویه نوعی فلسفه تاریخ اعتبار شده و در عصری که تقریباً همه متفکران با تعبیر مترقیانه درباره مسائل می‌اندیشیدند، ویکو مفهوم عتیق رجعت سرمدی یعنی «از سرگرفتن یا تکرار تمام جریان تاریخ» و «رجعت نهادها و حکومت‌ها و حقوق (یا نظامی‌های حقوقی) را دوباره روح و اعتبار می‌بخشد. (فروند، ۱۳۶۲: ص ۱۳ و ۱۴). با این حال، چنان‌که گفته شد، تأکید وی بر انسان در جایگاه خالق، نشان از نفوذ نگرش سکولار در اندیشه وی دارد. به طور کلی نتیجه آن شد که درک تاریخ در وضعیتی متمایز پی‌ریزی شد و فهم پویایی تحولات تاریخی بر مبنای مادی استقرار یافت و هر آن چیزی که الاهی تصور می‌شد، در قالبی زمینی نمودار شد؛ اما این تغییر دیدگاه نه تنها اجماعی راهگشا را سبب نشد، بلکه وضعیت بی‌تعادلی را در فهم رابطه دو عرصه تاریخ و سیاست به دنبال آورد. این‌جا چهار اندیشه‌ور را برگزیده‌ایم که هر یک در دوران جدید، منشأ آثار قابل ملاحظه در نظر و روش علوم انسانی و اجتماعی بوده‌اند و عدم قاطعیت آن‌ها در موضوع مورد بررسی، به خوبی پیامد منفی تغییر جهان‌بینی در دوره جدید را در درک رابطه تاریخ و سیاست نشان می‌دهد.

محوریت «بخت» برای گذر از نگرش یونانی و قرون وسطا

سیاست ورز نظریه‌پرداز نیکولوماکیاولی (۱۵۲۷-۱۶۶۹) هر چند تاریخ را مفتاح سیاست می‌دانست و از آن در بیان آموزه‌های سیاسی خود بهره می‌جست، فهم تاریخی را در قالبی خشک و مادی و به گمان وی آنچنان‌که بوده و هست و نه آنچنان‌که باید باشد، درآورد؛

یعنی زمانی که به بیان ارنست کاسیرر، جهان سیاست تک و تنها در خلاء معلق شده است (کاسیرر، ۱۳۷۷: ص ۲۳۲)، افلاطون و پیروانش کوشیدند تا نظریه دولت مبتنی بر قانون را ارائه دهند؛ [اما] ماکیاوولی نخستین کسی بود که نظریه‌ای ارائه داد که این جنبه خالص [= قانونمند بودن دولت] را کنار می‌نهد یا از اهمیت آن می‌کاست. آنچه ماکیاوولی آرزو داشت معرفی کند فقط علم جدید سیاست نبود؛ بلکه فن جدید سیاست نیز بود (همان: ص ۲۵۰ و ۲۵۱). در رنسانس، سؤالات حل شده، دوباره مطرح، و پاسخ‌های پیشین ناکافی یا غلط ارزیابی شدند. در این میان، مسأله سرنوشت و اختیار و کارگزاری انسان در تحولات تاریخی نیز از این جریان مستثنا نبودند. نه نگرش مشیت‌الاهی قرون وسطا پذیرفته بود و نه نگرش یونان باستان که سرنوشت انسان را همان اختیار او می‌دانست؛ برای مثال، در نمایشنامه‌های فاجعه‌انگیز یونانی نظیر نمایشنامه‌های افرادی چون سوفوکلس، بیش از اسارت و زبونی انسان، از اختیار و قدرت درونی او سخن به میان آمده است. قهرمان احتمالی در عین حال که مقهور سرنوشت خود می‌شود، اغلب از این رهگذر موفق می‌شود شخصیت والای آزاده خود را هم به اثبات برساند و با وجود اینکه سرنوشت تأثیرباری در کمین او است، تماشاچی درباره او احساس تحسین عمیقی می‌یابد. با این که سرنوشت آن چیزی است که از قبل نوشته شده و به معنایی صورت واقعی و مسیر اجتناب‌ناپذیر سرگذشت است، آنچه سرگذشت را به صورت فاجعه به معنای تاریخی کلمه درمی‌آورد، مجموعه وقایع تحمیلی دردناک و مصیبت‌بار نیست؛ بلکه نتیجه محض اختیار و برخورداری شخص از آزادی عمیق ذاتی است. بدین ترتیب آنچه اجتناب‌ناپذیر می‌نماید فقط سرنوشت نیست؛ بلکه نفس قدرت اختیار و عظمت روحی آن قهرمان است؛ به گونه‌ای که همین حتی سرنوشت او را نیز تحت شعاع قرار می‌دهد. سرنوشت انسان همان اختیار او است؛ هر چند در انتخاب اولیه ناشناخته بوده باشد. آنچه به وقوع می‌پیوندد، اگر هم به ظاهر غیرمترقبه و غیرقابل پیش‌بینی می‌نماید، گویی در مقاله با عمل مختار ماتقدم است و در واقع چیزی جز جهت ضرور اختیار آزاد انسان نیست. سرنوشت مطلق و اجتناب‌ناپذیر است. به معنایی سرنوشت به انسان تحمیل می‌شود؛ برای این که «اختیار» نیز به انسان تحمیل شده است. فاجعه از این لحاظ به وقوع نمی‌پیوندد که انسان حق اختیار

نداشته است؛ بلکه از این لحاظ به وقوع می‌پیوندد که انسان ناگزیر از انتخاب بوده؛ سرنوشت به وجهی نتیجه یا بهتر است بگوییم تاوان اختیار و آزادی است. از این جهت سرنوشت، آینه تمام نمای آرمان و عظمت روحی انسان است و جنبه قدسی به حیات خاکی می‌بخشد و به همین دلیل عمیقاً عبرت‌آموز و در خور تأمل و تفکر به نظر می‌آید (مجتهدی، ۱۳۸۰: ص ۲۱ و ۲۲)؛ در حالی که در دوره جدید با اتخاذ نگرش دنیایی و در همین چارچوب پاسخی سکولار به سؤال یاد شده، ریشه دوانید؛ به طوری که ژیلسون آورده است: تأثیر مسیحیت در طرز تصور تاریخ دوام یافت که حتی پس از قرن هفدهم در آثار متفکرانی که خود را پایبند آیین مسیح نمی‌دانستند یا کم و بیش با آن مخالفت می‌ورزیدند، ظاهر آمد. گویی تعاقب ادوار می‌بایست از این پس طبق قانون ترقی که خدای مسیحیان ترتیب داده بود، حاصل می‌آمد بی آن‌که خود این خدا در میانه باشد یا بهتر آن‌که بگوییم: همین «قانون ترقی» خود جای خدا را بگیرد (ژیلسون، ۱۳۷۰: ص ۶۰۴ و ۶۰۵). از این‌جا بود که سیاست (منفک و برتر از اخلاق و دین) به فن ماندن، و دولت به مثابه هدف تعبیر و تفسیر شدند و ماکیاولی در همین جهت مفهوم «بخت» را مطرح ساخت. به این ترتیب، همان‌گونه بودن سؤال اصلی (قدرت ایجاد تغییر و حفظ آن در مقابل وقوع حوادث گریزناپذیر) آشکار می‌شود. به بیان دیگر، در طلیعه اندیشه‌ورز در سیاست مدرن، محاسبه‌پذیری، امکان برنامه‌ریزی و پیش‌بینی به ضرورت فن سیاست و تکنیک حفظ قدرت با چالش واقعیات و تحولات تاریخ آشتی‌ناپذیر روبه‌رو می‌شوند. ماکیاولی در فصل بیست و پنجم شهریار این موضوع را مطرح می‌کند که در کارهای بشری، بخت تا کجا دست اندرکار است و چگونه می‌توان با آن ستیزید. وی با پذیرش بخت، بر ضرورت تسلیم نشدن و منفعل نشدن در مقابل حوادث تأکید کرده و با تشویق جهت بهره‌برداری از آن‌این چنین استدلال کرده است: بر من پوشیده نیست که بسیاری کسان بر آن بوده و هستند که کار جهان به دست بخت است و خدا؛ چنان که خرد بشری را در آن اثری نتواند بود و در برابر آن از دست کسی کاری برننواند آمد و بنابراین، چنین حکم می‌کنند که کوشش بشری را سودی نیست و کارها را می‌باید به دست قضا سپرد. این باور در روزگار ما همه‌گیرتر است؛ زیرا در این روزگار، زیر و زبر شدن‌هایی رخ داده که در وهم نمی‌گنجد و

خود شاهد آن بوده‌ایم و هر روزه هستیم. من نیز چون در کار روزگار می‌نگرم، گه‌گاه بدین اندیشه می‌گیریم. با این همه، برای آن که آزادی اراده‌مان را یکسره نفی نکرده باشم، بر آنم که چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد؛ اما نیمی دیگر، یا کمابیش نیمی دیگر از آن‌ها را به دست ما سپرده‌اند. من بخت را به آن رود سرکشی همانند می‌کنم که چون سربرکشد، دشت‌ها را فرو می‌گیرد و درختان و بناها را سرنگون می‌کند و خاک را از جایی به جایی می‌افکند و هر کسی از برابرش می‌گریزد و هر چیزی در پیشگاه خروشش به خاک می‌افتد و هیچ چیزی در برابر آن ایستادگی نمی‌تواند کرد. با این همه، اگرچه طبعش چنین است، چنین نیست که هنگام آرامشش از مردم کاری برنیاید؛ بلکه مردم می‌توانند بر آن سدها و خاکریزها بنا کنند تا هنگام سرکشی، سرریزش به آبراهی بریزد یا آن که چنان بی‌امان و خطرناک برنجوشد. آن‌گاه که بخت پا به میدان می‌گذارد، آن‌جا نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ کاری برای ایستادگی در برابرش نکرده باشند و خشمش را بدان سو می‌کشاند که می‌داند هیچ سد و خاکریزی در برابرش برپا نداشته‌اند. به گمان من، کامیاب آن کس است که کردار وی همساز با روح زمانه باشد و آن کس که کردارش جز این باشد، کامیاب نخواهد شد. هیچ کس را چندان زیرک نمی‌یابیم که بتواند روش خود را با دگرگونی‌های روزگار سازگار کند، و دلیل آن، این است که یا نمی‌تواند خوی و منش خویش را بگرداند یا آن که به دلیل کامیابی با یک روش، باور نمی‌تواند کرد که دگر کردن آن ضرور است؛ از این رو، مرد پرواگر چون روزگار نیاز به چالاکی فرا رسد، درمی‌ماند و کارش به نابودی می‌کشد؛ زیرا اگر کسی می‌توانست با دگرگشت روزگار، خوی خویش را بگرداند، بخت از وی رویگردان نمی‌شد؛ پس، نتیجه می‌گیریم که بخت ناپایدار است و مردم در شیوه‌های خود پایدار، و تا زمانی که این دو هم عنان می‌روند، ایشان کامیابند، و چون از یک‌دیگر بگسلند، کارشان به ناکامی می‌کشد (ماکیاولی، ۱۳۷۴: ص ۱۶۹-۱۷۲).

بدین گونه، ماکیاولی می‌کوشد تاریخ را گواه و راهنمای سیاست‌ورزی قرار داده، شیوه‌های شناگری در حوادث را همچون یک فن آموزش دهد. او مشتاق تغییر وضع موجود و کسب توانایی در حفظ تغییر است؛ به همین دلیل، ضمن بیان مقاومت‌ناپذیری تحولات، بر کارگزاری انسان و بهره‌جویی‌اش از تحولات اصرار می‌ورزد؛ اما در این رقابت و چالش

سخت، هیچ غایتی جز بقا نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد و به‌رغم تمایل به تأسیس و خلق در انسان مدرن، هیچ هدف متعالی مدنظر قرار نمی‌گیرد؛ از این رو عبرت‌آموزی از تاریخ سهمی در سازندگی حیات معنوی انسان‌ها ندارد و سیاست که حداکثر به بررسی و تنظیم رقابت مسالمت‌آمیز و چه بسا خصمانه قدرت‌ها تعریف می‌شود، به طور طبیعی وظیفه‌ای هم در این جهت نخواهد داشت.

۹۷ روش تاریخی ابزار جست‌وجوی ثابت‌ها و متغیرها در پدیده‌های اجتماعی و سیاسی

سیاست ورز نظریه‌پرداز دیگر، مونتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹) است که در روش فهم سیاست، ضرورت بررسی‌های تجربی را مطرح کرد. وی روش تاریخی و تطبیقی را متناسب با درک سیاست و ضرور آن می‌دانست. به تعبیری سیاست را به تاریخ و البته جغرافیا پیوند داد. جونز به درستی نتیجه‌گیری می‌کند که مونتسکیو دریافت، سیاست جزء مکمل و اندامی (organic) هیأت کلی روابط انسانی است؛ بنابراین «علم» سیاست یا مطالعه حکومت‌ها اگر مجرد از ویژگی‌های اجتماعی باشد، چیز بی‌معنایی خواهد بود (جونز، ۱۳۷۶: ص ۲۹۰). مونتسکیو در روح القوانین آورده است:

خیلی از حقایق وقتی محسوس خواهد شد که انسان رشته ارتباط آن‌ها را پیدا کند. آن وقت هر قدر در جزئیات بیشتر فکر کند، ثابت بودن اصول را بهتر احساس خواهد کرد (مونتسکیو، ۱۳۷۰: ص ۱۷۰).

بنابراین به‌رغم این‌که مونتسکیو با پیشنهاد تجویز روش تجربی، مانع نسبت پدیده‌های اجتماعی است، چنین عقیده دارد که این روش می‌تواند به تفکیک و شناسایی ثابت‌ها از متغیرها کمک کند. در واقع او قائل به قدرت تغییر و در جست‌وجوی راه‌های آن است؛ از این رو در مخالفت با تقدیرگرایی استدلال می‌کند:

آن‌هایی که گفته‌اند تقدیری کور علت‌پدایی تمام‌آثاری است که ما در جهان می‌بینیم، و علتی که به معنای سرنوشت تعبیر می‌شود موجودات را به وجود آورده است، حرفی بی‌معنا زده‌اند؛ زیرا چه حرفی بی‌معناتر از این که «تقدیر کور» بدون شعور، موجودات باهوش به وجود می‌آورد (همان: ص ۱۷۵).

نکته جالب این است که در نظر مونتسکیو، ورای تحولات فراوان، قوانین و اصول ثابتی وجود دارند که دوام حیات (بشری) را باعث شده‌اند و با توجه به تفاوت‌های مجتمع‌های انسانی، قوانین هر ملتی تا حدی مخصوص همان ملت است که به نظر وی برحسب یک تضاد خیلی نادر می‌تواند با ملت دیگری تناسب داشته باشد. با این حال،

تاریخ همانا استمرار جوامع در طی زمان است. هر چند شاید در ابتدا به نظر برسد که می‌توان به جهت نسبیّت مدنظر مونتسکیو از تاریخ‌ها به جای تاریخ سخن گفت، توجه وی به اصول ثابت و جهان‌شمولی آن‌ها، چنین تکرری را نمی‌پذیرد؛ پس می‌توان تجویز روش تاریخی و استقرایی را مکمل نظر ماکیاولی در مورد «بخت» و بهره‌برداری از آن دانست، به‌ویژه که مونتسکیو در شناسایی قوانین، طبیعت پدیده‌ها را مبنا و مورد استناد قرار می‌دهد و حداکثر ارتباط مورد شناسایی وی، روابط مادی پدیده‌ها با یک‌دیگر است که به طور طبیعی در چنین چارچوبی تکاپوها و تحولات جامع انسانی نمی‌توانند هیچ مقصد عالی را نشانه بگیرند و سیاست جایگاهی در این جهت ندارد و موضوعیت آن اساساً غیردینی و مادی است همچنانکه وی اذعان می‌دارد:

در مقام یک نویسنده سیاسی، اگر درخصوص مذاهب در این‌جا صحبت می‌کنم فقط از لحاظ منافی است که در زندگی دنیوی خلق داشته است اعم از این‌که آن مذاهب آسمانی یا زمینی باشند؛ یعنی از طرف خدا فرستاده شده یا نشده باشند (همان: ص ۷۵۷).

وی با نفی ضرورت احکام دینی* عملاً به مخالفت با نمود اجتماعی و سیاسی دین می‌پردازد و به عبارت دیگر سیاست و تاریخ را به طور کامل دنیوی می‌پندارد؛ پس در این نگرش نیز رابطه تاریخ و سیاست از قواعد فراز و فرود در زیست مادی فراتر نمی‌رود و حاصلی چنان‌که شایسته انسان است، به بار نمی‌آورد، بنابراین به‌رغم پذیرش ظاهری کارگزاری انسان و نفی تقدیرگرایی، امکان عبرت‌آموزی از تاریخ به وجهی که سیاست، تکلیفی فرامادی است بیابد، فراهم نمی‌شود؛ زیرا کارگزاری انسان در ظل منافع و روابط مادی عملاً تباه شده و انسان همانا خادم نفع مادی می‌شود.

کنت و عدم قطعیت در پویش تاریخی و کارگزاری انسان / همزیستی متغیرها و عدم قطعیت در ثابت‌ها

متفکر قابل توجه بعدی، اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) است که به دلیل حساسیت به ایستایی سیاسی از یکسو و پویایی علمی از سوی دیگر، در پی کشف قوانین ثابت به هدف

* وی در روح‌القوانین آورده است:

قوانین بشری چون برای افراد مردم وضع شده است، باید دارای مقررات باشد و احتیاجی به پند و اندرز ندارد؛ اما قوانین دینی چون برای روح و قلوب مردم شده، می‌بایستی بیشتر پند و اندرز داشته و کمتر حاوی مقررات باشد (مونتسکیو، ۱۳۷۰: ص ۷۶۳).

پی‌ریزی نظم اجتماعی - سیاسی جدید بود. او بررسی‌های تاریخی خود را در قالب نظریه مسلط پیشرفت و ترقی خطی در آن زمان به انجام رساند و سرانجام سه دوره را به ترتیب برشمرد. به تعبیر لنسکتر این علاقه به فرایند و رشد، هنگامی که با تصور قرن نوزدهم از علم پیوند یافت، این نگرش را پدید آورد که همه عقاید و افکار، از جمله حقیقت نه تنها در حال دگرگونی دائمند، بلکه می‌توانند در حل مسائل عینی مورد استفاده قرار گیرند. حقیقت دیگر چیزی نبود که یک بار برای همیشه کشف شود؛ بلکه چیزی پنداشته شد که در جریان پیشرفت زمان پدید می‌آید. از پیامدهای این امید (چون انتظار حصول پاسخ‌های قطعی از علم می‌رفت)* جست‌وجوی یک «قانون» بود که بتواند همان‌گونه که قوانین فیزیک تبیین رضابخشی از طبیعت به دست می‌دهد، الگویی را در امور انسانی نشان دهد؛ از این رو مقابله اندیشه فرایند و اعتقاد به علم ما را با این تضاد روبه‌رو می‌سازد که یکی به تعبیر دائم اشاره دارد و دیگری امکان سکون و ثبات را مطرح می‌کند (لنسکتر، ۱۳۷۶: ص ۵). این تضاد بیش از هر چیز گویای واقعیت آشوبی نظم سیاسی و نظم اجتماعی است که نظریه‌گریزی آن‌ها را باعث شده است؛ به طوری که تاریخ در یک نگاه ابتدایی و اولیه مجموعه‌ای آشفته از کامیابی‌ها و ناکامی‌های فاعلان و عاملان سیاست تلقی می‌شود. بدین ترتیب اگر نظریه‌ای بخواهد بیش از حد بر قطعیت تأکید کند، گویی در پی تخریب مبانی خود برآمده است. ارتباط مستقیم قطعیت‌طلبی با تباهی نظری در تحلیل تاریخی الگوهای نظم و تغییر، سبب شد. تا اتخاذ فهم تاریخ در برخی موارد مانند رویکرد اصالت تاریخ پیامدهای زیانبار سیاسی در پی داشته باشد؛ پس رعایت احتیاط در بررسی رابطه تاریخی و سیاست ضرورت دارد؛ امری که خواسته و ناخواسته در بررسی‌ها و تحقیقات در این باره مشاهده می‌شود که عملاً مانع از ارائه نتیجه‌گیری‌های قاطع و یقینی گردیده است. بررسی‌های کنت مثال مناسب و گواه روشنی بر این مدعا است. وی در کتاب فلسفه ثبوتی اصرار دارد:

* دست کم تا قرن هجدهم این فکر به طور گسترده رواج داشت که چرا باید تصور کنیم که انسان با دیگر موجودات تفاوت دارد. کندرسه (۱۷۹۴-۱۷۴۳) فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی اعلام می‌کرد: زمانی فراخواهد رسید که علمی ناظر بر انسان هم پایه همان اصول متین طبیعی داشته باشیم (مگی، ۱۳۷۴: ص ۶۰).

ذهن انسان، با هر طرز فکری باید از این سه مرحله عبور کند: مرحله ابتدایی الاهی، مرحله بینابینی متافیزیکی، و مرحله نهایی ثبوتی. ما می‌توانیم این قانون [=مراحل سه گانه] را مانند قوانین دیگر، از راه مشاهده، تجربه و مقایسه مورد آزمایش قرار دهیم. من این کار را در خلال چندین سال تعمق انجام داده‌ام، و در این گفته تردیدی به خرج نمی‌دهم که تمام این روش‌های تحقیق، سازگار بودن خود را در اثبات و پابرجا ساختن کامل این تلقی تاریخی به ثبوت خواهد رساند (آبراهام، ۱۳۶۹: ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

با این حال، کمی جلوتر به همزیستی سه مرحله اشاره و اعتراف می‌کنند:

من در جریان کل بررسی‌هایمان درباره علوم، سعی کرده‌ام این واقعیت بزرگ از نظر دور نماند که همه مراحل سه‌گانه الاهی، متافیزیکی و ثبوتی می‌توانند در رابطه با علوم مختلف، همزمان با یکدیگر در ذهن واحدی وجود داشته باشند. حال باید یک بار دیگر این مطلب را یادآوری کنم و روی آن پافشاری به خرج دهم؛ چون تنها ایراد واقعی که می‌تواند بر علیه قانون بزرگ مراحل سه‌گانه عنوان شود، در فراموش کردن مطلب یاد شده نهفته است. هر نوع تناقضات نمایان، حتی اگر بدان حد باشد که بتوان وجودش را ثابت کرد، لزوماً از نقص ترتیبات طبقه‌بندی ما (و نه از خود قانون تحول) سرچشمه می‌گیرد (همان: ص ۱۶۹ و ۱۷۰):

بنابراین کنت نیز با وجود اصرار بر صحت قانون، آسیب‌پذیری و نامطمئن بودن طبقه‌بندی‌اش را پذیرفته، و این همان تردید در نسبت کارگزاری انسان با مراحل تاریخی، مسلم‌انگاشته شده است؛ تردیدی که کنت نیز مانند مونتسکیو از آن می‌گریزد و اصرار وی بر صحت قانون سه‌گانه از همین رو است.

مارکس، ماده‌انگاری و انتظار تغییر

کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) سیاست‌ورز و نظریه‌پرداز دیگری است که این نگرش متزلزل به تاریخ و سیاست در کوشش‌ها و بررسی‌های وی نمودار شده و بنا به اهمیت آرای وی در جریان‌های فکری دوره جدید، قابل توجه و تأمل است. وی در هجدهم برومر لوئی بناپارت نوشت:

آدمیان هستند که تاریخ خود را می‌سازند؛ ولی نه آن‌گونه که دلشان می‌خواهد یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خود آنان به طور مستقیم با آن درگیرند. بار سنت همه نسل‌های گذشته با تمامی وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند (مارکس، ۱۳۷۹: ص ۱۱).

مارکس در ایدئولوژی آلمانی نیز با درکی خطی و البته مادی* از تاریخ، آن را چیزی ندانست جز توالی نسل‌های جداگانه که هر یک، از مواد و مصالح سرمایه‌ها، نیروهای مولد موروثی تمام نسل‌های پیشین استفاده می‌کند؛ بنابراین، از یک سو، فعالیت سستی را در وضعیت تغییر یافته ادامه می‌دهد، و از دیگر سو، شرایط کهن را با فعالیت کاملاً تغییر یافته دگرگون می‌سازد (مارکس، ۱۳۸۰: ص ۳۱۷).

با این حال، به‌رغم هم‌رایی با پیشرفت خطی و تکامل تاریخی نتوانست نظری قطعی درخصوص غلبه حتمی شرایط تاریخی یا کارگزاری انسان برای ایجاد تغییرات به صورت کلی و عام ارائه داده یا بپذیرد؛ از این رو با نقد آرای ایده‌آلیستی هگل و ماتریالیستی فوئر باخ استدلال کرد:

این اصل ماتریالیستی که انسان‌ها محصول شرایط محیط و تربیتند و بنابراین انسان‌های تغییر یافته محصول شرایط دیگر و تربیت دیگرند، فراموش می‌کند که همین انسان‌ها هستند که شرایط محیط را تغییر می‌دهند و این‌که مربی خود به تربیت نیاز دارد؛ از این رو، اصل پیش گفته الزاماً به تقسیم جامعه به دو بخش می‌رسد که یکی از آن دو بر فراز جامعه می‌ایستد. هماهنگی تغییر شرایط محیط و تغییر فعالیت انسانی را می‌توان به منزله کنش دگرگون‌سازنده تصور کرد و معقولانه درک نمود (همان: ص ۸).

بنابراین مارکس نیز همچون اخلاف خود نتوانست نسبتی اطمینان‌بخش میان تاریخ و سیاست ترسیم کند؛ به همین جهت، انتظار تحول از انسان همچون موجودی صرفاً مادی از یک طرف و ضرورت ایجاد تغییر از طرف دیگر همچون تضادهای مزمن، نظریه‌پردازی وی را در این خصوص آسیب‌پذیر و ناکام ساخت.

گسست‌گرایی، جانشین استمرارگرایی در تاریخ

با مرور آرای اندیشه‌وران مورد بررسی درمی‌یابیم که تاریخ به مثابه چارچوبه سیاست‌ورزی و درک آن و به صورت پردازنده حوادث تاریخی دارای تعامل دوسویه هستند. از آن‌جا که فهم تاریخ متصل به درک زمان است و در دوره جدید تلقی خطی و

* مارکس در یادداشت حاشیه‌ای بر ایدئولوژی آلمانی آورده است:

انسان‌ها تاریخ دارند؛ زیرا باید زندگی خود را تولید کنند و آن هم به شیوه‌ای معین که سازمان بدنی آنان چنین اقتضا دارد؛ شعور آنان نیز درست به همین گونه تعیین می‌شود (مارکس، ۱۳۸۰: ص ۳۰۶).

مکانیکی از زمان باعث دریافت خطی از تاریخ شده است،* عملاً امکان توجه به پویایی تحولات چنان که باید میسر نشده و پیوستگی و استمرار بر گسستگی فایق آمده و تاریخ، الهام‌بخشی خود را از دست داده است. اهمیت فرایند و توالی چنان بوده که درک تحولی نو همچون یک ابتدا و آغاز را منتفی نموده و مبنای انتقاد مخالفان حول همین محور شکل گرفته است. پدیده‌های (سیاسی) رخ نموده در بستر تاریخ، اندیشه‌وران را متوجه انقطاع‌ها کرد و گسستگی‌ها، بی‌نظمی‌های سیاسی و انقلاب‌ها مطمع نظر قرار گرفتند.** پراکندگی بر انسجام تغلب یافت و تاریخ‌ها، جایگزین تاریخ شدند. همان‌گونه که پائولین مری روسنائو متذکر شده است:

پست مورنیسم هیچ امتیازی برای هر عامل متغیر و یا هر برداشت قایل نیست. پست مورنیسم طیف را می‌پذیرد (روسنائو، ۱۳۸۰: ص ۲۶۷).

پست مورنیست‌های شکاک، هر نوع فهم زمان را به صورت زمان تقویمی یا خطی رد می‌کنند و به این نوع فهمیدن، اصطلاح تحقیرآمیز «محوریت زمان تربیتی» نسبت می‌دهند. (همان: ص ۱۲۰).

برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی در دهه ۷۰ میلادی و تغییرات فیزیک کلاسیک و پی‌ریزی فیزیک جدید، جملگی درک غیرخطی را تسهیل کردند.*** میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) بر عدم استمرار در تاریخ تأکید کرد و در نقد نگرش مقابل (استمرار در تاریخ) نوشت:

تاریخ مستمر و متداوم جزء لاینفک نقش اساسی سوژه (فاعل و کارگزار تاریخی) است: تضمین

* پیتیریم الکساندروویچ سوروکین (۱۹۶۸-۱۸۸۹) لیستی مفصل از اشاعه این نگرش را جمع‌آوری و عرضه کرده است (ر. ک: سوروکین، ۱۳۷۷: ص ۳۲۰-۳۲۵).

** انگیزه فوکو برای طرح گفتمان همین موضوع بوده است؛ یعنی گریز از خطی‌انگاری تاریخ. وی استدلال می‌کند: من هر گونه تلاش ... در جهت تلقی از گفتمان به مثابه پدیده بیان (ترجمان شفاهی سنتزی از پیش تعیین شده و تثبیت یافته) را کنار خواهم گذاشت؛ در عوض در پی یافتن حوزه قانونمندی و انتظام برای مواضع مختلف ذهنیت برخوردارم. با این گونه تلقی و دریافت، گفتمان تجلی یا نمود آشکار و شکوهمندان‌های یک اندیشه یا شناخت سوژه یا فاعل گوینده نیست؛ بلکه برعکس کلیتی است که شاید بتوان در آن سردرگمی شخص سوژه و عدم پیوند و استمرار وی با خودش را تعیین کرد. (پستر، ۱۳۷۹: ص ۴۷۲ به نقل از:

Foucault, Archeology of knowledge. Trans. A. M. Sheridan-Smith. N.y: pantheon, ۱۹۷۲. p ۲۲۶

*** به عنوان مثال تأملات الکساندر کوپره (۱۹۶۴-۱۸۹۲) در کتاب‌های مطالعات گالیله‌ای (۱۹۳۹) و از جهان بسته تا عالم نامتناهی (۱۹۷۵) پیش‌درآور تحقیقات فوکو شد (گامپانی، ۱۳۸۰: ص ۴۴۶-۴۴۸).

این‌که هر آنچه از کف داده است می‌تواند مجدداً به وی بازگرداند؛ این اطمینان که «زمان» هیچ چیزی را بدون اعاده آن در چارچوب وحدتی بازسازی شده از بین نمی‌برد؛ این وعده که بالاخره روزی سوژه (در شکل خودآگاهی تاریخی) قادر خواهد بود که یکبار دیگر تمام آن چیزهایی را که به دلیل تفاوت و اختلاف از هم فاصله گرفته یا دور از هم نگه داشته شده است، مجدداً برای خود بردارد و تحت نفوذ و کنترل خود درآورد، و در آن‌ها چیزی را پیدا کند می‌توان آن را مقصد و منزلت وی خواند (پستر، ۱۳۷۹: ص ۴۵۹).

بدین ترتیب فوکو تاریخ را به مثابه یک امر کلی نمی‌پذیرد و مخالف معصومیت مورخ در نگارش تاریخ است. وی در توجیه کوشش‌های خود آورده است:

هدف من این بود که... تاریخ را در گسستی که هیچ‌گونه فرجام‌شناسی نمی‌تواند آن را پیشاپیش فتح و ضبط کند، تحلیل کنم؛ آن را در شکل پراکنده‌ای ترسیم کنم که هیچ افق از پیش برقرار شده‌ای نتواند آن را یک جا دربرگیرد؛ آن را در گمنامی و مجهولیتی نمایش دهم که هیچ قانون و بنیاد استعلایی بر آن شکل فاعل‌شناسایی را تحمیل نکند؛ درهای آن را به روی زمانمندی پایداری باز کنم که بازگشت هیچ آغازی را وعده نکند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ص ۱۸۳).

ضرورت بازاندیشی تاریخ و سیاست در پیوند با دین

اما در مجموع کوشش‌های ایشان نیز با وجود مخالفت جدی با دوگان‌هانگاری رایج در علوم انسانی و خطی‌انگاری تاریخ، توفیق چندانی نصیبشان نکرد. تشریح دگرگونی تاریخی بار دیگر در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است؛ به‌ویژه که در برخی موارد، نسبت مورد توجه و استناد آن‌ها چنان صورت افراطی به خود گرفته است که عملاً هر گونه تجزیه و ترکیبی از مسائل بی‌معنا و بی‌فایده به نظر می‌رسد. نتیجه این تردیدهای بی‌ثمر و مضمحل‌کننده در دریافت و هشدار متفکران به صورت‌های گوناگونی نمود یافته است که به دو نمونه (آیزایا وبرلین و ود مهتا) اشاره می‌کنیم.

برلین در چهارمقاله درباره آزادی آورده است:

دو آموزه نیرومند در جریان فکری معاصر وجود دارد: نسبت و جبر. اولی با این‌که به عنوان پادزهری در برابر اعتماد به نفس مفرط یا جزمیت گستاخ یا عجب و نخوت اخلاقی معرفی گردیده، خود براساس تفسیر مغالطه‌آمیزی از تجربه، بنیاد نهاده شده است؛ اما دومی زنجیری است که سرتاسر آن به گل آراسته شده است. این آموزه به رغم شکوه و فراخنای طرح کیهانی خود، و با وجود متفکران بزرگ مکتبی‌رواتی که در زمره‌ی هواداران آن هستند جهان را چون زندانی معرفی می‌کند. نسبت، مخالف اعتراض فردی و منافی با اعتقاد به اصول اخلاقی است. نوعی تسلیم یا

تمسخر است از ناحیه کسانی که در طی قرون و اعصار شاهد از پای در افتادن دنیاها و به ریشخند گرفته شدن معتقدات شکوهمند بوده‌اند. از سوی دیگر، جبر مدعی است که ما را با ماشین حقیقی و غیرشخصی و تغییرناپذیر فکر و زندگی آشنا می‌سازد و از آن طریق ما را بر سر عقل می‌آورد. اولی آن‌گاه که از حد اندرز یا تذکری مفید دربارۀ محدودیت خود یا پیچیدگی موضوع فراتر می‌رود و به عنوان یک جهان‌بینی جدی توجه ما را به سوی خود فرا می‌خواند، از سوء استعمال الفاظ و ابهام و خلط معانی فروگذار نمی‌نماید و به مغالطه دست می‌زند. دومی آن‌گاه که از اشاره به موانع خاص که در برابر گزینش آزار وجود دارد (و دلایل قابل آزمون برای آن اقامه می‌توان کرد) فراتر می‌رود، به یک افسانه یا یک جزم فلسفی استناد می‌نماید (برلین، ۱۳۶۸: ص ۲۱۶ و ۲۱۷).

گفتنی است که نفی و قبول نظری، غیر از رد و پذیرش در عمل است و ضرورت و نیاز به پاسخگویی سؤالات، بالاخره جوابی را هر چند ناقص یا اشتباه تدارک می‌بیند؛ چنان‌که تاکنون چنین بوده است؛ اما با وجود عدم رضا از اقتناع‌کنندگی پاسخ‌ها به نظر می‌رسد برای برون رفت و حل معما نیازمند جدی گرفتن ضعف بنیادی این کوشش‌ها هستیم. در این جهت لازم است در شناسایی رابطه تاریخ و سیاست و پویایی‌های آن، از یک‌سویه‌نگری پرهیز کرده؛ عامل مغفول دین (حلقه مفقوده) را دوباره مورد اندیشه و تأمل قرار دهیم. حلقه مفقوده همانا بازگرداندن و به تعبیر صحیح‌تر به رسمیت شناختن انفکاک‌ناپذیری تاریخ و سیاست از دین است؛ توین بی، در بیان این ضرورت و رابطه دو سویه دین با تاریخ و پویایی‌های اجتماعی اعتراف می‌کند:

هیچ دین بلندپایه‌ای تنها از لحاظ این جهان، قابل فهم نیست. تاریخ دنیوی ادیان بزرگ یک جنبه زندگی ملکوت آسمان است که این دنیا فقط بخشی از آن است؛ پس تاریخ وارد قلمرو الاهیات می‌شود. در الاهیات و آموزه‌های دینی برای انسان، جامعه و تاریخ علاوه بر آنچه که مطالعات اجتماعی از مطالعه محدود آن‌ها به عنوان پدیده‌های صدرصد اجتماعی می‌آموزانند، حقایق دیگری روشن می‌شود که جز از آن طریق نمی‌توان بدان‌ها دست یافت. به عبارت دیگر نمی‌توان در تاریخ از بُعد مابعدالطبیعی چشم پوشید. (توین بی، ۱۳۵۳: ص ۷)

زیرا فهم پویایی‌ها و تعامل کارگزار و ساختار نیازمند انتخاب منظری است که بتواند افزون بر اقتناع‌کنندگی، با معنا هم باشد. به قول گاردینر، اگر آنچه انسان‌ها در گذشته اندیشیده و انجام داده‌اند، باید به صورت چیزی جز ترتیب و تعاقب محض رویدادها که فاقد نظام عقلی یا طرح منسجمی است، به نظر آید، به چیزی بیش از روایت محض و تحلیل موقعیت‌های خاص تاریخی و فرآیندها نیاز دارد. (گاردینر، ۱۳۷۵: ص ۹۰) و این

جست‌وجو بدون مدد جستن از وحی و آموزه‌های دین به تردیدهای بی‌ثمر و سرانجام سرخوردگی و ناکامی می‌انجامد.

نمونه و مثال دوم، نتیجه‌گیری ود مهتا از گفت‌وگوهایش با متفکران انگلستان است که با سادگی و صراحت بر این نیاز انگشت می‌گذارد. تا هنگامی که فیلسوفی ظهور نکند و مانند افلاطون و ارسطو در روزگار خودشان و آوگوستینوس قدیس و توماس آکوئیناس و ایمانوئل کانت هر یک در عصر خویش، ایمانی قابل قبول یا تألیفی پذیرفتنی از عقل و ایمان به ما ارزانی ندارد، همچنان در دریای ساختگی مشاجرات، کشتی نشستگانی خواهیم بود که باد شرطه بر بادبانمان نخواهد وزید و خواه و ناخواه، تا جایی که بر پایه گذشته می‌توان درباره آینده داوری کرد، هیچ کس هلهله سر نخواهد داد که «رسیدیم! رسیدیم!» (مهتا، همان: ص ۲۶۷)؛ بنابراین می‌توان گفت: نشانه‌های هشداردهنده البته با شدت و ضعف متفاوت نیاز به دین را گوشزد می‌کند. این نیاز، ناظر بر بُعد سیاسی دین می‌شود. بر این اساس، انقلابی چون انقلاب اسلامی ایران آغازگر تاریخی جدید می‌باشد و این دقیقاً به معنای کارگزاری انسان در تحول‌آفرینی و دگرگونی تاریخی می‌باشد که با شناختی که دین از هستی و آفرینش ارائه می‌دهد، به دست می‌آید. به عبارت دیگر، ایجاد و توانایی "تغییر" با درک صحیح «سنت» محقق می‌شود. مرحوم استاد محمدتقی شریعتی در موضوع سنت از دیدگاه قرآن به تشریح ظرافت‌های آن (تفکیک حوزه‌های تغییر و عدم تغییر سنت) پرداخته و نوشته است:

در قرآن کریم نزدیک بیست بار لفظ سنت به صورت مفرد و جمع و با اضافه به خدا و خلق آمده؛ ولی هیچ‌گاه در نظام خلقت و قوانین و قواعد حاکم بر جهان آفرینش و خلاصه در امور تکوینی به کار نرفته است. هر چند چنین استعمالی معمول و متداول و صحیح است و ما دیدیم در اشعار مثنوی آمده بود ولی در قرآن نیامده و به خصوص قرآن حتی یک بار نگفته که سنت خدا در امور تکوینی غیرقابل تغییر است بلکه همواره در این امور می‌فرماید: خداوند هر چه بخواهد می‌کند و هر گونه مشیت بالغه‌اش اقتضا کند، انجام می‌دهد. عقلاً هم هیچ دلیل و برهانی وجود ندارد که باید خداوند از قوانین طبیعی و نظامات تکوینی تخلف نفرماید؛ بلکه برعکس عقل حکم می‌کند که قادر مطلق طبق حکمت و به مقتضای مصلحت بتواند در مصنوع و مخلوق خود تصرف کند و برخلاف قوانین جاری عمل نماید*...؛ اما سنت لایتغیر پروردگار منحصرأ مربوط به راه و روش

* لازم به توضیح است که اتصال دائم خالق با هستی و مخلوقات خویش و فیاض بودن خداوند، با وجود

خداوند در جوامع انسانی است و در قرآن فقط و فقط سنت در همین معنا به کار رفته است؛ مثلاً در سوره الفتح آیه ۲۳ می‌فرماید: «اگر کفار مکه با تو جنگ کنند، شکست خواهند خورد. سنت خدا در همه امت‌های گذشته که با پیغمبرانشان می‌جنگیدند، چنین بوده است و برای سنت خدا هرگز تبدیلی نمی‌یابی». در سوره احزاب آیه ۶۲ می‌فرماید: «اگر منافقین و کسانی که در دل مرض دارند و شایعه‌سازان و تهمت‌زنندگان از کار خود باز نایستند، ما به تو فرمان جنگ می‌دهیم. این‌ها سزاوار لعنت هستند که هر جا آن‌ها را بیابند، بکشند. این سنت خدا است که لایتغیر است (شریعتی، بی‌تا: ص ۲۲۷ و ۲۲۸).

نکته مهم این که از جمله این لایتغیر همانا دین است که در حیات جوامع تأثیر به‌سزایی دارد؛ بنابراین، تاریخ و سیاست چنانچه در ظل این شناخت مورد توجه قرار گیرند، عبرت‌آموز و آینده‌ساز خواهند بود؛ یعنی سیاست وظیفه‌ای فراتر از تنظیم نیازها و روابط مادی انسان‌ها و جوامع انسانی می‌یابد و بدین‌گونه افقی نو از حیات جلوه‌گر می‌شود که تألیفی از مادیت و معنویت را مقدور و مطلوب می‌سازد. خداوند در سوره روم، می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰)

. پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

قوانین منافاتی ندارد. مرحوم علامه جعفری استدلال می‌کند:

همان گونه که ماده مطلق، حرکت مطلق، نظم مطلق در عالم عینی وجود ندارد، همچنین یک ضرورت عینی مطلق هم در جهان طبیعت وجود ندارد که جهان هستی را از خلاقیت و تأثیر مستمری خداوند بی‌نیاز نماید. توضیح این‌که آنچه ما به عنوان موجودات جهان طبیعی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم، عبارت است از اشیایی که محسوس و محدود و وابسته با یک‌دیگر می‌باشند و هیچ حقیقت مطلقه‌ای در جهان طبیعت وجود ندارد که اشیا را از تأثیر فیض خداوند بی‌نیاز بسازد و از همین جهت گفته شده است:

قوانین حاکم در جهان، قضایای کلیه‌ای هستند که در موقعیت‌های مشابه جریان‌ات انتزاع می‌شوند و چون همه موجودات و جریان‌ات آن‌ها وابسته به خدا است، لذا خداوند به عنوان حافظ قوانین توصیف شده است (جعفری، ۱۳۷۸: ص ۳۶).

* ترجمه آیه از استاد محمدمهدی فولادوند است.

منابع و مأخذ

۱. برلین، آیزایا، چهارمقاله درباره آزادی، محمدعلی موحد، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، اول، ۱۳۶۸ش.
۲. پُستر، مارک، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، (و تدوین، حسینعلی نوذری)، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۹ش.
۳. پیتریم، سوروکین، نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ، اسدالله (امیر) نوروزی، رشت، انتشارات حق‌شناس، اول، ۱۳۷۷ش.
۴. توین بی، آرنولد، تمدن در بوته آزمایش، ابوطالب صارمی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، اول، ۱۳۵۳ش.
۵. جعفری، محمدتقی، بررسی و نقد نظریات هیوم در چهارمسئله فلسفی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۸ش.
۶. جی، اچ، آبراهامز، مبانی و رشد جامعه‌شناسی، حسن پویان، تهران، انتشارات خوش، دوم، ۱۳۶۹ش، ج اول.
۷. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، اول، ۱۳۷۶ش.
۸. دولا کامپانی، کریستیان، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، باقرپروا، تهران، آگاه، ۱۳۸۰ش.
۹. روسنائو، پائولین مری، پست مدرنیسم و علوم اجتماعی، محمدحسین کاظم زاده، تهران، نشر آتیه، اول، ۱۳۸۰ش.
۱۰. روشه، گی، تغییرات اجتماعی منصور وثوقی، تهران، نشر نی، سوم، ۱۳۷۰ش.
۱۱. زرکوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، دوم، ۱۳۶۲ش.
۱۲. ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داوودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۷۰ش.
۱۳. شریعتی، محمدتقی، وحی و نبوت، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد، بی‌تا.
۱۴. فروند، ژولین، آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی، علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۶۲ش.

۱۵. کاسیرر، ارنست، *اسطوره دولت*، یدالله موقن، تهران، هرمس، اول، ۱۳۷۷ش.
۱۶. کامنکا، یوجین، *دیوان سالاری*، خسرو صبری، تهران، شیرازه، اول، ۱۳۷۹ش.
۱۷. لنکستر، لین و، *خداوندان اندیشه سیاسی*، علی رامین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چهارم، ۱۳۷۶ش.
۱۸. مارکس، کارل، *فردریش انگلس*، گئورگی پلخانف، لودویگ فوئرباخ و *ایدئولوژی آلمانی*، پرویز بابایی، تهران، نشر چشمه، دوم، ۱۳۸۰ش.
۱۹. _____، *هیجدهم برومر لوئی بناپارت*، باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، سوم، ۱۳۷۹ش.
۲۰. ماکیاولی، نیکولو، *شهریار*، داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز، دوم، ۱۳۷۴ش.
۲۱. مجتهدی، کریم، *درباره هگل و فلسفه او*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، دوم، ۱۳۷۶ش.
۲۲. _____، *اسطوره و مفهوم سرنوشت در فرهنگ یونان باستان*، فصل نامه فلسفی دوره جدید، شماره دوم و سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، *جامعه و تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ش.
۲۴. _____، *قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا، دهم، ۱۳۶۸ش.
۲۵. مگی، براین، *مردان اندیشه (پدیده‌آورانندگان فلسفه معاصر)*، عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۴ش.
۲۶. مهتا، ود، *فلسوفان و مورخان (دیدار با متفکران انگلیسی)*، عزت الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، اول، ۱۳۶۹ش.
۲۷. مونتسکیو، شال لویی دوسکندا، *روح القوانین (۲ جلد)*، و نگارش، علی اکبر مهتدی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰ش.
۲۸. و، ت، جونز، *خداوندان اندیشه سیاسی*، علی رامین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چهارم، ۱۳۷۶ش، جلد دوم.
۲۹. ویل دورانت، *لذات فلسفه*، عباس زریاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی)، هشتم، ۱۳۷۳ش.