

درآمدی بر امکان تولید علم جدید اسلامی بر اساس اندیشه استاد مطهری در فلسفه تاریخ

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۸/۰۷

موسی نجفی*

چکیده

تحقیق حاضر درآمدهی بر امکان شکل‌گیری علم جدید اسلامی با عنوان «فلسفه الهی تاریخ» است. ماهیت این علم درحقیقت نوعی فلسفه تاریخ است؛ اما این فلسفه تاریخ با نوع مشابه آن در تاریخ تفکر غرب تفاوت دارد و همچنین از فلسفه تاریخ در غرب اسلامی نیز جدا می‌شود. اگر اجزای فلسفه تاریخ در غرب، «تاریخ» و «فلسفه» و «اجتماع» باشد و در مغرب اسلامی «تاریخ»، «جامعه» و «شریعت»، آن‌گاه می‌توان گفت فلسفه تاریخ در شرق اسلامی با توجه به اینکه در حوزه شریعت اسلامی قرار می‌گیرد، از فلسفه تاریخ غربی جدا شده و با توجه به اینکه ماهیت فلسفی و عقلانی دارد و از افق فلسفه اسلامی جدا نشده - بلکه با یکی از جریان‌های عمیق حکمت اسلامی، یعنی فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه اتصال دارد - از مورد مشابه

* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. Itrc@ihcs.ac.ir

آن یعنی فلسفه تاریخ مغرب اسلامی و نماینده برجسته آن ابن خلدون متمایز می‌شود. با این وصف، نقد مارکسیسم و پوزیتیویسم و همچنین وقوع تمدن جدید اسلامی که در بُعد عینی و عملی با پیدایش انقلاب اسلامی ایران توأم شده است، می‌تواند ما را به بُعد نظری و عمیق و ذهنی این «علم جدید» و استقلال و اهمیت و منزلت آن رهنمون گردد. این مسائل در «فلسفه الهی تاریخ» و نویسنده و مبتکر آن استاد مطهری - که خود شاگرد محقق و صاحب‌رأی استاد علامه طباطبایی و امام خمینی علیه السلام، دو نماینده فکری و عملی تمدن جدید اسلامی، بوده - به هم می‌پیوندد. این مقاله با مروری بر ارزش‌ها و سیر این تحول فکری مهم و حلقه مفقود، می‌خواهد صورت مسئله جدیدی را از این منظر معلوم نماید.

واژگان کلیدی: فلسفه تاریخ، فلسفه علم تاریخ، فلسفه نظری تاریخ، فلسفه الهی تاریخ، فلسفه تاریخ غرب، علم جدید اسلامی، مرتضی مطهری.

طرح مسئله

فلسفه تاریخ از مباحث مهمی است که امروزه فیلسوفان و مورخان در مغرب‌زمین به‌طور جدی آن را دنبال می‌کنند. این مبحث علمی، می‌تواند نوعی نقطه تلاقی تاریخ و فلسفه و یا - در نگاهی دیگر - «وضع مجامع» (ستر) این دو قلمداد شود. اما اینکه عنوان «فلسفه تاریخ» چگونه شایع شد و در محاوره‌های علمی و دانشگاهی رواج یافت، مسئله‌ای درخور توجه است. درباره کاربرد فلسفه تاریخ، گفته شده است: «گویا اولین بار ولتر عنوان فلسفه تاریخ را به کار برده است»؛ گرچه «سال‌های سال قبل از او افرادی چون ویکو در ایتالیا و منتسکیو در فرانسه با تعمیم اصل علیت، از نوعی ضرورت اجتناب‌ناپذیر در توالی حوادث تاریخی صحبت کرده بودند» و اساساً «اگر اصطلاح

فلسفه تاریخ، جدید می‌نماید، در عوض، مسئله آن بدون شک بسیار قدیم است و به معنایی در نخستین پرسش‌هایی که انسان - صرف‌نظر از محل و عصری که زندگی می‌کرده - درباره سرنوشت خود طرح کرده، وجود داشته است. در واقع «فلسفه تاریخ در هر دوره‌ای به معنایی جز آنچه مردم همان دوره از تفکر و از چگونگی جهت‌اموری که فهمیده‌اند، چیز دیگری نبوده است. از این لحاظ می‌توان تصور کرد که درجه فهم ما از قدرت فکری انسان، درجه‌ای از شأن ما را در کل تحول تاریخی‌مان نشان می‌دهد». با توجه به این مطلب، می‌توان گفت:

فلسفه تاریخ به معنای عام کلمه، یعنی تصویری که اقوام مختلف، در امکانه و ازمنه متفاوت، از سرنوشت و از گذر حوادثی که بر آنها رخ می‌داده، داشته‌اند. بدین معنا، فلسفه تاریخ هم قدمت دارد و هم عمومیت. به هر ترتیب در هر نقطه‌ای از جهان، هر قومی - چه از لحاظ اعتقادات دینی خود و چه به گونه دیگر - تصویری در مورد سرنوشت خود داشته‌اند و سرگذشت خود را بر آن اساس می‌فهمیده‌اند. اما فلسفه تاریخ به معنای اخص کلمه، یعنی نظریه‌هایی که بیشتر در عصر جدید - احتمالاً از سده هفدهم میلادی به بعد - درباره تاریخ مکتوب بیان شده است. به این معنا، فلسفه تاریخ نه قدمت دارد و نه عمومیت؛ بلکه خاص فرهنگ‌های عصر جدید است، با اینکه در اواخر قرن بیستم و در مرحله‌ای که پسامدرن گفته می‌شود، از اهمیت آن به مراتب کاسته شده است (مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۲-۵).

فلسفه تاریخ (به‌ویژه به معنای عام خود) در تاریخ اندیشه اسلامی نیز براساس مباحث قرآنی و روایی و حتی فلسفی و اجتماعی، ریشه‌دار بوده است. اندیشه‌وران مسلمان به این بحث توجه و اهتمام خاصی داشته‌اند و درباره آن به

بحث پرداخته‌اند. شاخص‌ترین این متفکران در حوزه مغرب اسلامی،* عبد‌الرحمن بن خلدون (م. ۸۰۸ ق) است که در منطقه اندلس و شمال آفریقا (مصر، تونس و الجزایر) تأثیر زیادی بر جای گذاشته است. ابن‌خلدون در پژوهش‌های علمی خود در «نقد تاریخ»، به نوعی ترکیب و نگاه جدید در حوزه علوم اجتماعی دست یافت؛ البته اینکه وی چه عناصر و منابعی را مدیون اندیشه‌وران قبل از خود، مانند فارابی، مسعودی، ماوردی و دیگران بوده و چه مقدار خود بر دیدگاه‌های آنها افزوده، بحثی تفصیلی را می‌طلبد.

اما نکته مهم در بحث حاضر آن است که به نظر می‌رسد به دنبال پایان نوع خاصی از اندیشه‌ورزی فلسفی که پایان آن را می‌توان ابن‌رشد دانست، ترکیب فلسفه و تاریخ در گستره شریعت، در وضعیتی است که به جرئت می‌توان ادعا کرد ابن‌خلدون راه خود را از راه فیلسوفان و فلسفه رسمی در مغرب اسلامی در نقطه‌ای جدا کرده و به نوعی «عقلانیت تاریخی» در مکتب تاریخ‌نگاری خود دست می‌یابد. این نوع عقلانیت را می‌توان در حوزه‌های گوناگون تاریخ، جامعه‌شناسی، اندیشه سیاسی و البته فلسفه تاریخ یا- به قول خودش- «علم عمران» بررسی کرد.

* حوزه مغرب اسلامی به حوزه جغرافیایی اندلس، شمال آفریقا و قسمت‌هایی از اروپای امروزی گفته می‌شود. این حوزه فکری، متفکرانی همچون ابن‌رشد، ابن‌عربی، ابن‌خلدون، ابن‌طفیل و ابن‌باجه را در خود پرورده است و به لحاظ اینکه هم‌جوار کشورهای اروپایی است، دانشمندان مغرب‌زمین، اندیشه‌وران مغرب اسلامی را شناخته‌اند و از آنها تأثیرات بسیاری پذیرفته‌اند.

اما ماجرای فکری و فلسفی و تاریخی حوزه تمدن شرق اسلامی به گونه دیگری است. در این زمینه نیز می‌توانیم از فلسفه تاریخ و عقلانیت سراغ بگیریم. این مطلب را کم‌وبیش می‌توان در آثار برخی اندیشه‌وران شرق اسلامی مطالعه و تحقیق کرد. شاخص‌ترین آنها، استاد مطهری است که یک فیلسوف و حکیم صدرایی به شمار می‌رود.

فلسفه اسلامی در حوزه شرق اسلامی کمی متفاوت است. این فلسفه با حرکت علمی صدرالدین شیرازی وارد فضا و زمینه و سطح جدیدی شد که در آن نسبت فلسفه با دین و با سایر علوم «تعریف جدیدی» یافت. درحقیقت اگر بتوان در دوره پیش از ابن‌خلدون، در مغرب اسلامی از پایان یک دوره فلسفه اسلامی سخن گفت، می‌توان اندیشه ملاصدرا را «شروع دوره‌ای جدید» در تاریخ فلسفه و علوم اسلامی دانست. حاصل این تفاوت در حوزه شرق و غرب اسلامی، روش و محتوای «فلسفی» به عنوان عنصر اصلی تشکیل‌دهنده فلسفه تاریخ است؛ آن‌چنان‌که در آثار و اندیشه‌های استاد مطهری می‌توان آن را دید. از آنجایی که این عقلانیت در حوزه شرق اسلامی هم فلسفی است، هم مرتبط با تاریخ است و هم خود را در چشم‌انداز شریعت می‌بیند، می‌توان از علم «فلسفه الهی تاریخ» سخن گفت.

فلسفه تاریخ در غرب

چنان‌که اشاره شد، در مغرب‌زمین دو نوع بحث به عنوان فلسفه تاریخ، تجربه و بحث شده است: «فلسفه تاریخ واقعیت‌محور یا نظری» و «فلسفه تاریخ تحلیلی

یا انتقادی». پیش از سده بیستم، واژه فلسفه تاریخ معمولاً به تأملاتی نظری درباره همه جریان رویدادهای تاریخ اطلاق می‌شد. آثار اندیشه‌وران نظام‌ساز بزرگی مانند هگل، مارکس، اسپنگلر و توین‌بی شاید شناخته‌شده‌ترین فلسفه‌های تاریخ از نوع اول باشد. اما در طول سده بیستم فلاسفه به جای نظریه‌پردازی‌های کلان، به فعالیت درجه دوم، یعنی پرسش‌گری و نقد شیوه‌های کار مورخان، روی آوردند (استنفورد، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

برای فلسفه تاریخ نوع دوم - که غیر از عناوین «فلسفه تاریخ تحلیلی» یا «فلسفه تاریخ انتقادی»، عنوان «فلسفه علم تاریخ» نیز به آن اطلاق شده - ویژگی‌هایی بیان شده است. مایکل استنفورد در این زمینه می‌نویسد: «ویژگی تاریخ، نبود نظریه و قوانین است؛ یعنی ساختار قانون‌محور ندارد. با وجود این، تاریخ هرچند دارای ساختار نظریه‌مند نیست، روش یا شاید روش‌های خاص خود را دارد» (همان، ص ۲۰).

نکته دیگر در مطالعه تاریخ، ناپایدار بودن موضوعات آن است. در این مورد نیز نویسنده مذکور می‌نویسد:

موضوع‌هایی که تاریخ مطالعه می‌کند، به اندازه موضوع‌های علوم دیگر پایدار نبوده، جملگی دگرگون و یا حتی ناپایدار می‌شوند؛ پس تاریخ درباره امر ناپایدار است و نه تنها باید ماهیت چیزهای تشکیل‌دهنده موضوع و مواد خود را مطالعه کند، بلکه باید چگونگی، چرایی و زمان دگرگونی آنها را نیز جویا شود. از این لحاظ، «زمان» بسیار مهم است؛ زیرا در واقع «کرونولوژی» یا ترتیب زمانی، تنها ساختار منسجم است که تاریخ در اختیار دارد (همان).

به اعتقاد استنفورد: «وظیفه اصلی و خطیر مورخ نه توصیف درست این یا آن



رویداد، بلکه یافتن نظم و ترتیب درست رویدادها و پیوندهای میان آنهاست. همین ترکیبها و چینش درست الگوها و ساختارها یا پیوست کاریها است که قلب تاریخ را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۱۴۳).

درواقع مورخ پس از یافتن ترکیبها و نظم بخشیدن صحیح به رویدادها، محصول کارش را در اختیار عالم اجتماعی قرار می‌دهد؛ زیرا «عالم اجتماعی نمی‌تواند فراموش کند که یک دانشمند است، او نیاز به تعمیم‌های شبه‌قانون و گاهی حتی نیاز به ساختن نظریه‌های تغییر و تحول را اغلب احساس می‌کند (همان، ص ۵۸).

اما بحث از فلسفه تاریخ، ابعاد دیگری نیز دارد. فلسفه تاریخ در غرب به صورت مثلث وار سه ضلع دارد: «فلسفه»، «تاریخ» و «جامعه (علم الاجتماع یا علوم اجتماعی)». علت این امر هم روشن است؛ چراکه غرب جدید، پس از قرون وسطا و نهایتاً در عصر روشنگری، تعریف و فلسفه وجودی خود را در سنت دینی جست‌وجو نمی‌کرد و حتی عبور از آن را بر خود فرض مسلم می‌دانست. در این هیاهو، فلسفه خود را با ارتقای درجه به عنوان «شبه‌شریعت» یا قائم‌مقام دین معرفی کرد و کوشید به شیوه جدیدی انجام وظیفه کند. طبق دیدگاه رضا داوری:

تعبیر فلسفه تاریخ اصطلاح تازه‌ای است و در دوره جدید به وجود آمده است. وقتی اروپایی‌ها به تاریخ فلسفه تاریخ می‌پردازند، می‌گویند از ویکو یعنی از قرن هجدهم شروع شده است - در دوره جدید، تاریخ چیز دیگری شده است - تاریخ تمسک و توسل به گذشته برای توجیه و ساختن و پرداختن حال و آینده است و

در بسیاری موارد ایدئولوژی‌ها به تاریخ جهت می‌دهند... در دوره جدید، تاریخ صورتی پیدا کرد که با صورت گذشته تفاوت داشت. البته در نگاه ظاهر، تشخیص اینکه این دو صورت با هم فرق دارد، قدری دشوار است؛ زیرا تاریخ را همچنان گزارش وقایع گذشته می‌دانند؛ ولی مورخ قدیم نیازی نداشت و لازم نمی‌دانست که گذشته را به شیوه‌ای به اکنون و آینده پیوند دهد. تفاوتی که به آن اشاره شد، تفاوت میان تلقی گذشته و حال درباره علم تاریخ بود. درباره حقیقت تاریخ نیز تلقی اندیشه‌وران قدیم و جدید متفاوت است: اگر پیدایش فلسفه تاریخ موقوف به این است که موجودیت تاریخ تصدیق شود، در دوره قبل از تجدد، تاریخ به عنوان امر موجود اثبات نشده بود؛ یعنی هیچ‌کدام از متقدمان، اعم از فیلسوف و غیرفیلسوف، از تاریخ به عنوان امر موجود سخن نگفته‌اند. اکنون نیز کسانی که با فلسفه تاریخ مخالف‌اند، اشکالشان این است که چگونه می‌توان تاریخ را یک ماهیت دانست. در بیشتر فلسفه‌هایی که در حوزه انگلوساکسون تا اوایل قرن بیستم بسط یافته است، برای تاریخ موجودیت قائل نیستند و با فلسفه تاریخ هم چندان سروکاری ندارند. در این فلسفه‌ها، فلسفه تاریخ جایی ندارد؛ زیرا در آنها نمی‌توان برای تاریخ موجودیت قائل شد. صاحبان این فلسفه‌ها تاریخ را علوم جزئی می‌دانند. در این فلسفه‌ها، حادثه جزئی مهم است و اصالت دارد و تاریخ، سیر زندگی افرادی است که در جامعه زندگی می‌کنند. جامعه نیز امری اعتباری است. شرط پدید آمدن فلسفه تاریخ این بود که کسانی بیابند و موجودیت تاریخ را مطرح کنند و بپرسند تاریخ چیست (داوری، ۱۳۸۷، ص ۳۰۵-۳۰۷).

نسبت «فلسفه»، «تاریخ» و «شریعت» در حوزه غرب و شرق تمدن اسلامی

به نظر می‌رسد در تاریخ تفکر و تمدن اسلامی، موضوع فلسفه تاریخ، غیر از مسئله ارتباط فلسفه با تاریخ، با یک موضوع اساسی‌تر و مهم‌تر نیز مرتبط است و آن مسئله شریعت و افقی است که دین مبین اسلام در آن فضا و بستر مباحث و علوم را طرح می‌کند؛ اما در ابتدا باید این مسئله را درباره ماجرای تحول فلسفه و نسبت آن با تاریخ جست‌وجو کرد.

ابن‌خلدون در حوزه مغرب اسلامی و استاد مطهری در حوزه حکمت متعالیه در شرق عالم اسلام، نظریه‌پردازی‌های عمیقی در خصوص فلسفه تاریخ دارند؛ اما آیا این نظریه‌پردازی‌ها، با تکیه بر فلسفه و کمک گرفتن از آن صورت گرفته است یا با دوری از آن؟ آیا قرار است ضعف‌ها و کاستی‌های این دو رشته در کنار هم به نوعی به نظریه سوم برسد و علم جدیدی پدید بیاید؟ همه این موضوعات از مسائلی است که می‌تواند نه تنها برای بحث فلسفه تاریخ مفید باشد، بلکه به نوعی به «تحول در علوم انسانی» نیز کمک کند.

حال با توجه به صورت مسئله‌ای که به گونه‌ای در فلسفه تاریخ جدید غرب مطرح است، موضوع بحث خود را در خصوص فلسفه تاریخ از منظر دو اندیشمند - یکی در مغرب اسلامی (*ابن‌خلدون*) و دیگری در شرق اسلامی (استاد مطهری) - دنبال می‌کنیم. این مسائل پیرامون دو محور طرح خواهد شد: الف) آیا رسیدن به نوعی از فلسفه تاریخ یا عقلانیت تاریخی در این دو حوزه تفکر اسلامی، نیازمند ترکیب جدید یا رسیدن به علم جدید است؟ در این

علم نوین جایگاه فلسفه چقدر باید لحاظ شود؟

ب) آیا تلازمی میان قانون‌مند دیدن تحولات تاریخی با پذیرش یکی از دو نظریه «انحطاط» یا نظریه «تکامل»، وجود دارد؟

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این دو پرسش، باید گفت برای متفکر مغرب اسلامی رسیدن به این نوع از عقلانیت در تاریخ با «گذار از فلسفه» رسمی آن زمان که حلقه آخرش *ابن‌رشد اندلسی* بود، صورت می‌گیرد و *ابن‌خلدون* نیازی به تلفیق و سنتز با فلسفه اسلامی ندیده است. از این نظر توجه او بیشتر تلفیق تاریخ و علوم اجتماعی در قالب نوعی تفسیر عقلانی است. این مطلب بدین معناست که *ابن‌خلدون* علم جدید یا عقلانیت تاریخی خود را در فلسفه و در افق فلسفه ندیده است؛ درحالی‌که برای متفکر شرق اسلامی چون پایان فلسفه اسلامی، *ابن‌رشد* نبوده و امکانات جدید و تحول در فلسفه اسلامی بعد از وی هم ادامه داشته است، از این‌رو این امکانات و رشد در فلسفه اسلامی، که در حکمت متعالیه دیده می‌شد، استاد *مطهری* را به این راه برد که با توجه به امکانات فلسفه حکمت متعالیه، که خود در افق شریعت است و فلسفه و عرفان را هم به‌خوبی می‌بیند، به بحث از مباحث «فلسفه الهی تاریخ» بنشیند. یکی از این مباحث نظریه «تکامل» در تاریخ با توجه به امکانات حکمت متعالیه است.

اما اینکه فلسفه تاریخ *ابن‌خلدون* چه ویژگی‌هایی دارد، خود بحث مفصلی می‌طلبد. حتی برخی از پژوهشگران، *ابن‌خلدون* را واضع علم جامعه‌شناسی می‌دانند و به تعبیر غلط و حتی سبک، با عنوان «منتسکیوی مسلمان» از او یاد می‌کنند. حال آنکه برخی دیگر که بر روی آرا و عقاید در علم جدید و عقلانیت



تاریخی *ابن خلدون* پژوهش کرده‌اند، حتی در غرب، حوزه کار وی را گسترده‌تر از جامعه‌شناسی صرف می‌دانند. در این بین، دیدگاه دو تن از اندیشه‌وران برجسته‌تر از دیدگاه دیگران است: یکی نظریه محسن مهدی و دیگری نظر ناصف نزار که هر دو در اندیشه *ابن خلدون* مسائل مهمی را درباره عقلانیت تاریخی به بحث گذاشته‌اند (ر.ک: مهدی، ۱۳۵۸، ص ۲۶۵ / نزار، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲).

قبل از آنکه بخواهیم فلسفه تاریخ را در غرب عالم اسلام با شرق عالم اسلام مقایسه کنیم و به دیدگاه‌های *ابن خلدون* و استاد مطهری اشاره‌ای داشته باشیم، مناسب است به نکته دیگری نیز توجه کنیم و آن «ماهیت فلسفه تاریخ در دنیای اسلام» و نیز «ماهیت آن در جهان غرب» است. برای ورود به این بحث، باید به چند پرسش اساسی توجه کنیم. همه این پرسش‌ها به یک پرسش اصلی برمی‌گردد و آن اینکه ماهیت علمی به نام فلسفه تاریخ را باید چگونه ارزیابی کنیم؟ اهم این پرسش‌ها عبارت‌اند از:

- آیا فلسفه تاریخ علمی است که از ترکیب فلسفه و تاریخ به دست آمده است؟
- آیا فلسفه تاریخ امتداد تاریخ است و نوعی عقلانیت تاریخی است که به این صورت درآمده است؟
- آیا فلسفه تاریخ نوعی امتداد فلسفه است که از حوزه فلسفه عبور کرده و به تاریخ رسیده است و درحقیقت از زیرشاخه‌های رشته فلسفه است؟
- آیا فلسفه تاریخ علمی مستقل از تاریخ و فلسفه است؟
- آیا فلسفه تاریخ نوعی نگاه ترکیبی و عالی‌تر به فلسفه و تاریخ است؟

پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها و قرار گرفتن در مدار هر یک، ما را از نظر پژوهشی و تحقیقی به راهی مجزا خواهد رساند. اما آنچه مهم است و دست‌کم در مورد *ابن‌خلدون* صدق می‌کند این است که وی در ادامه تلاش علمی‌اش که به ایجاد نوعی علم جدید منجر شد، علمی را طرح می‌کند که سطح بالاتری از دانش تاریخ، یعنی نوعی عقلانیت تاریخی، را دربرمی‌گیرد. هرچند خود او در مقدمه *کتاب العبر* این علم جدید را با گذار از فلسفه و بدون آن دیده است. این دیدگاه ما را به این نکته می‌رساند که ماجرای فکر فلسفی در مغرب اسلامی پس از *ابن‌رشد* و احیای سنت ارسطویی، دیگر توان چندانی برای تحولات جامعه اسلامی در خود نداشت و *ابن‌خلدون* به‌خوبی می‌دانست که با نگاه به فلسفه رایج در حوزه مغرب اسلامی، نمی‌تواند علم جدید خود را بنیان نهد. بنابراین آنچه در *ابن‌خلدون* دیده می‌شود، رابطه سه عنصر مهم «شریعت»، «تاریخ» و «عقلانیت» است؛ عقلانیتی که نمی‌خواهد در افق «فلسفه» رایج آن زمان و اصولاً سنت فلسفی دیده یا تعبیر شود.

ولی این پیشینه فکری و ماجرای آن برای استاد *مطهری* و فلسفه تاریخ او، دیدگاه و زمینه‌های متفاوتی را در چند قرن بعد رقم می‌زند؛ چراکه در شرق اسلامی فلسفه به پایان نرسید و در دوره صفویان، اندیشه‌وری همچون *ملاصدرا*ی شیرازی با طرح حکمت متعالیه، این بن‌بست رایج و خاص را شکست و چشم‌انداز تازه‌ای از ترکیب فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و عرفان نظری در حکمت قرآنی و دینی رقم زد که راه تازه‌ای برای متفکران بعدی می‌گشود. با این حال در اندیشه *ملاصدرا* تاریخ و فلسفه تاریخ به‌درستی دیده



نمی‌شود. در این صورت پرسش جدیدی پیش روی ما قرار می‌گیرد که از این قرار است: استاد مطهری به عنوان اندیشمند صدرایی در عصر جدید، چگونه به فلسفه تاریخ رسیده است؟ آیا سنت حکمت متعالیه پس از چند سده این ظرفیت جدید را برای وی کشف کرده یا اینکه وی به راه جدیدی رفته است؟ پاسخ به این پرسش نیز مانند پرسش‌هایی که ذکر شد، به آسانی میسر نیست و زمینه‌سازی‌های بیشتری را می‌طلبد. برای روشن شدن هرچه بهتر افق این پرسش و راهی که استاد مطهری رفته یا به آن رسیده و یا آن را ادامه داده است، می‌توانیم بگوییم که برخلاف جریان فکری غرب اسلامی، در حوزه شرق اسلامی در ادامه تفکر فارابی و ابن‌سینا و البته خواجه نصیرالدین طوسی تا ملاصدرا و همچنین علامه طباطبایی رابطه شریعت و فلسفه به نوعی ثبات، آرامش یا شفافیت خاصی رسیده است و سنت فلسفی شرق اسلامی نه تنها در تعارض با شریعت قرار نگرفته، بلکه به شیوه مؤثری مؤید و مدد رسان آن بوده است. به تعبیر استاد مطهری، فلسفه بعد از خواجه نصیرالدین طوسی - دست‌کم برای مدتی - به نوعی نیمه‌کلامی و نیمه‌فلسفی دیده شد. ایشان در ضمن بحثی در شرح مبسوط منظومه به این مسئله و تحولات فکری آن در تاریخ علم اسلامی اشاره می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱-۲۲۲).

در مجموع، رابطه شریعت و فلسفه را می‌توان در دو مسئله خلاصه کرد:

۱. نوعی سنت علمی مقبول در شرق اسلامی بین شریعت و فلسفه در جریان بوده و این مقبولیت در غرب اسلامی، دست‌کم بین شریعت و فلسفه به راحتی دیده نمی‌شود؛ بنابراین ابن‌خلدون به ناچار یا ترجیحاً به این سمت

حرکت می‌کند که برای رسیدن به مرزهای دانش جدیدش، به راهی رود که صرفاً فلسفی نیست یا حتی عبور از فلسفه است؛ صورت مسئله‌ای که دقیقاً به‌طور معکوسی برای استاد مطهری وجود دارد.

۲. فضای ارتباط بین این دو در افق فکری شیعه که در شرق اسلامی دیده می‌شود، با اهل سنت که *ابن‌خلدون* در آن قرار دارد، به صورتی یکسان نبوده و نیست.

با توجه به دو نکته مذکور، به‌خوبی و البته با اطمینان می‌توان بررسی کرد مثالی که استاد مطهری در آن حرکت می‌کند، بین «فلسفه»، «شریعت» و «تاریخ» قرار دارد. هرچند در دو جزء آن، یعنی شریعت و تاریخ، با *ابن‌خلدون* مشترک است، ولی در جزء سوم (یعنی فلسفه)، میراث و پیشینه هر یک، بنا بر آنچه گفته شد، تفاوت‌های اساسی وجود دارد. اما از منظر دیگر، می‌توان گفت به‌رغم تفاوت در نقطه شروع تفکر این دو اندیشه‌ور، نقاط اشتراک فراوانی در آن دو وجود دارد و به‌خصوص در هر دو، این زمینه و ماهیت مشترک است که عقلانیت مطرح‌شده در اندیشه آنها از سطح عقلانیت حوزه تفکر غربی، بالاتر و فراتر رود. هر دو می‌خواهند خود را در چشم‌انداز شریعت ببینند یا اینکه دست‌کم شریعت را در چشم‌انداز خود داشته باشند. از این زاویه است که می‌توان در هر دو به موضوع «فلسفه الهی تاریخ» رسید؛ منتها در اولی با گذشتن از «فلسفه *ابن‌رشد*» و در دومی با تکامل و سیر در «فلسفه صدرایی».

البته این همه ماجرا نیست؛ چند سرنخ و سرفصل مهم دیگر نیز در این مقایسه تحقیقی می‌تواند مدنظر واقع شود:

۱. مسئله تحول فکر سیاسی و اجتماعی اسلامی در حوزه اهل سنت که بدون شک با ماجرای خلافت* و قرائت رسمی نظام سیاسی اسلامی در سده‌های متوالی تمدن اسلامی قرابت دارد.

۲. مسئله تحول فکر سیاسی و اندیشه اجتماعی اسلامی در حوزه شیعه که به‌خصوص در دوره صفویه** در سطح و چشم‌انداز جدیدی واقع شد و قرابتی که اندیشه شیعی با نظریه امامت*** و نقد خلافت و نقد قرائت رسمی نظام سیاسی دولت در اسلام طی قرون مختلف حاکمیت آن داشته است.

۳. مسئله انحطاط تمدن اسلامی در عصری که ابن‌خلدون می‌زیست و پایان دوره‌ای از شکوفایی تمدن اسلامی و آغاز دوره جدیدی که بعد از آن با ظهور سه امپراتوری بزرگ صفوی در ایران، گورکانی**** در هند و عثمانی***** در مرزهای آسیا و اروپا و در کشورهای عربی حادث شد.

۴. مسئله فروپاشی نظام سلطنت در ایران، ظهور تجدد در ممالک اسلامی، آغاز عصر انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی در مرحله چهارم که تفکر شیعی در علوم مختلف اسلامی پیدا کرد، به‌ویژه نظام سیاسی ایران که در سطح جهانی اسلام و دنیای جدید، به عنوان نظریه‌ای جدید مطرح شد.

* برای بحث درباره خلافت و سیر تحول آن، ر.ک: قادری، ۱۳۹۰/امینی، ۱۳۶۶.
 ** برای بحث درباره صفویه و اندیشه آنها، ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۹/غفاری‌فرد و نوایی، ۱۳۸۶.
 *** برای بحث درباره امامت، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲/سبحانی، ۱۳۶۲.
 **** برای بحث درباره گورکانیان هند، ر.ک: مبارک، ۱۳۷۲.
 ***** برای بحث درباره عثمانیان، ر.ک: سلطان عثمانی عبدالحمید دوم [و دیگران]، ۱۳۷۷.

۵. در کنار مسئله تشیع و تسنن و نیز اعتلا و انحطاط در تمدن اسلامی، مسئله دیگری نیز بحث از جامعه، تاریخ و عقلانیت تاریخی را مهم جلوه می‌دهد و آن وضعیت «مدرنیته» در عالم است؛ وضعیتی که در علوم انسانی غرب و در رشته‌های تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فلسفی، نوعی عقلانیت و نگاه خاص را اشاعه و بسط می‌دهد. از همین رو، توجه به این نوع عقلانیت تاریخی، در آغاز قرن نهم هجری، در *ابن‌خلدون* و در آغاز قرن پانزدهم اسلامی، در آرای استاد مطهری، می‌تواند سیری مهم از دو تفکر شاخص اسلامی در زمینه فلسفه تاریخ ارائه دهد و نسبتی را که این دو تفکر با جامعه و تمدن و سیر تاریخی زمانه خود داشته و دارد، به ما نشان دهد؛ نشانی که نقطه تلاقی نظر و عمل یا نزدیکی و دوری این دو را می‌تواند برای ما معلوم دارد و تحقیقی که شاید حکایت از ظهور شعوری باشد که می‌خواهد «ساختار» تمدن اسلامی را با «معنایش» پیوند زند. منتها در *ابن‌خلدون* این فلسفه تاریخ، «درک کلیت تاریخی تحقق‌یافته» است و در استاد مطهری این فلسفه تاریخ، «درک تاریخ تحقق‌یافته، در کنار درک تاریخ در حال تحقق‌یافتن» است.

استاد مطهری و «فلسفه الهی تاریخ»

استاد شهید مطهری مباحث فلسفه تاریخ را در هر دو بخش «فلسفه علم تاریخ» و «فلسفه نظری تاریخ» و مباحث مرتبط با آن را در آثار متعدد خویش طرح کرده است. بیشتر این بحث‌ها در دو اثر مطرح شده است: ۱. کتاب چهارجلدی با عنوان **فلسفه تاریخ** که حاصل جلسات علمی ایشان با جمعی از شاگردان است؛

۲. کتاب **جامعه و تاریخ** که به عنوان بخش پنجم مجموعه **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** به نگارش درآمده است.* به‌رغم تشابه و تکرار مطالب در این دو کتاب، به‌ویژه آنکه تاریخ طرح و نگارش آنها تقریباً هم‌زمان و نزدیک به اواخر زندگی ایشان بوده است، هر یک از دو کتاب امتیازاتی دارد: در کتاب **فلسفه تاریخ**، موضوعات و مسائل بیشتری بحث شده است؛ هرچند مطالب آن گفتاری بوده و نه نوشتاری (به همین دلیل مباحث مطرح‌شده - به‌خصوص در جلد اول که اهمیت زیادی دارد - نظم و انسجام لازم را ندارد).** در مقابل، کتاب **جامعه و تاریخ**، به قلم خود استاد به نگارش درآمده و دارای نظم و انسجام لازم است؛ گرچه تعدد مسائل و موضوعات آن کمتر است و همچنین، به دلیل شهادت استاد، مباحث پایانی کتاب، ناقص مانده است.

نکته حائز اهمیت دیگر درباره این دو کتاب آن است که با توجه به شرایط فکری و اجتماعی حاکم بر زمان طرح و نگارش مباحث این دو کتاب، یعنی سال‌های ۱۳۵۵-۱۳۵۷، مسئله مارکسیسم و بررسی تفکرات این مکتب، به‌ویژه دیدگاه‌های فلسفه تاریخ آن، بخش زیادی از مباحث دو کتاب را به خود اختصاص داده است و در این میان، تقریباً می‌توان به جلد دوم و سوم کتاب

* برخی آثار دیگر شهید مطهری که مباحث آن به‌گونه‌ای مرتبط به مباحث فلسفه تاریخ است، عبارت‌اند از: **نبرد حق و باطل** (به ضمیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ)، **انسان کامل و قیام و انقلاب مهدی (عج)**.

** به‌ویژه آنکه در برخی مباحث، محور جلسات، متن و کتاب دیگری بوده است و موجب شده که تشتت و پراکندگی بیشتری به وجود آید.

فلسفه تاریخ عنوان «شناخت مکتب مارکسیسم» اطلاق کرد. باین حال مجموعه مباحث جلد اول و چهارم فلسفه تاریخ و نیز کتاب جامعه و تاریخ، مطالب گسترده و متعددی دارد؛ دیدگاه‌های غربی غیرمارکسیسم نیز در آن بررسی شده و در مجموع، نوآوری‌های زیادی در آن به چشم می‌خورد.

افزون بر طرح و بررسی دیدگاه‌های غربی (مارکسیسم و غیرمارکسیسم)، آنچه اهمیت این دو کتاب را بیشتر می‌کند، طرح دیدگاه‌های اسلامی در موضوعات و مباحث گوناگون، با تکیه بر محکم‌ترین منبع دین اسلام، یعنی قرآن است؛ به‌گونه‌ای که استاد مطهری خود در شروع مباحثی که به عنوان جلد چهارم- و با ریزعنوان «فلسفه تاریخ در قرآن»- تنظیم و انتشار یافته است، می‌گوید:

بحث‌های گذشته ما یک مقدار مقدمه‌ای بود برای ورود در این بحث. درواقع هدف ما بیان «فلسفه تاریخ در قرآن» بود؛ ولی تا نسبت به خود این مسئله [فلسفه تاریخ] از جنبه علمی و فلسفی روشن نمی‌شدیم، وارد بحث قرآنی شدن برای ما البته سودمند بود؛ ولی زیاد سودمند نبود. حالا بهتر می‌توانیم بحث‌های قرآنی را مورد تأمل و تعمق و تدبر قرار بدهیم.

درواقع هرچند استاد مطهری، در مواقعی از دیدگاه یک فیلسوف به مسئله نگریسته است، اما شواهد قرآنی و حکمی فراوان در بحث، نشان از آن دارد که این فلسفه یک فلسفه عقلانی صرف و آن‌هم در فضای فکری یونانیان نیست؛ با توجه به ماهیت این مباحث و استفاده استاد مطهری از فلسفه و تاریخ و شریعت و گستره دینی و عقلانی خاص این مباحث، به نظر می‌رسد استاد با نبوغ و

ابتکارات خود، به عنوان یک فیلسوف و متفکر حکمت صدرایی، درباره فلسفه تاریخ غرب و جدا کردن ماجرای تاریخ علم در تمدن اسلامی گذشته و البته آینده، به ظرفیت و افق جدیدی دست یافته که برآیند مهم آن تولید علم جدید اسلامی است؛ علمی که سابقه آن در علوم اسلامی گذشته و در علوم غربی معاصر از نظر ترکیب و ماهیت به این صورت و ظرفیت و ترکیبی که طرح شده، وجود نداشته است. البته راه رسیدن به این علم نوین از نظر استاد، به تعریف و ماهیت و ترکیب خاص ایشان از حقیقی بودن جامعه بازگشت می‌کند. به خصوص که این نظر استاد در فلسفه تاریخ در اصل به «ماهیت جامعه» و البته با عطف توجه به نظر استادشان علامه طباطبایی برمی‌گردد؛ یعنی براساس نگرشی که این دو محقق به نوع ترکیب حقیقی جامعه دارند، به فلسفه تاریخ آن نظر می‌اندازند.

در ادامه می‌کشیم، چکیده مطالب و دیدگاه‌های استاد مطهری را درباره فلسفه تاریخ براساس کتاب **فلسفه تاریخ** (ج ۱ و ۴) و نیز کتاب **جامعه و تاریخ**، در قالب و ساختاری جدید و نو- که تأمل بسیاری در مورد آن صورت گرفته است- بیان کنیم؛ استاد مطهری، گرچه در آثارشان و مباحثی که مطرح کرده‌اند، به صورت روشن و شفاف، میان دو نوع فلسفه تاریخ، یعنی «فلسفه علم تاریخ» و «فلسفه نظری تاریخ»، تمایز قائل نشده‌اند، اما می‌توانیم با تأمل در مطالب ایشان، این تقسیم‌بندی را داشته باشیم. بر این اساس بخشی (هرچند کم) از مباحث ایشان، به «فلسفه علم تاریخ» مربوط می‌شود و بخشی (زیاد) از مطالب درباره «فلسفه نظری تاریخ» است.

۱-۴. فلسفه علم تاریخ

موضوعات مطرح شده از سوی شهید مطهری که در چهارچوب «فلسفه علم تاریخ» قرار می‌گیرد، عبارت‌اند از: ۱. معنای تاریخ؛ ۲. انواع علم تاریخ؛ ۳. بررسی اعتبار تاریخ نقلی و علمی؛ ۴. ابتدای تاریخ علمی بر اصالت جامعه؛ ۵. تکامل علم تاریخ.

از نظر این متفکر، تاریخ به دو معنا به کار می‌رود: معنای عام آن یعنی «سرگذشت» که در این صورت، هر چیز متغیری تاریخ دارد؛ معنای خاص آن، یعنی سرگذشت انسان از زمانی که به خودآگاهی در مقابل طبیعت رسید (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، صص ۱۵ و ۲۶۷-۲۶۸).

بحث مهم، نو و درعین حال قابل تأمل استاد مطهری، تقسیم‌بندی ایشان از علم تاریخ است. از نظر ایشان «سه نوع علم تاریخ می‌توانیم داشته باشیم که هر سه را هم می‌توان تاریخ نامید»: این سه نوع عبارت‌اند از: الف) تاریخ نقلی؛ ب) تاریخ علمی؛ ج) فلسفه تاریخ. ایشان این سه نوع علم را به تفصیل توضیح داده است. به صورت خلاصه:

علم تاریخ به معنای علم تاریخ نقلی، یعنی علم به حوادث جزئی؛ علم تاریخ به معنای تاریخ علمی، یعنی ضوابط کلی حاکم بر بودن‌های جوامع؛ و علم تاریخ به معنای علم به قوانین شدن و صیوروت و تحول جوامع که ما این‌سومی را «فلسفه تاریخ» می‌نامیم. البته این اصطلاح را ما به کار می‌بریم، دیگران میان تاریخ علمی و فلسفه تاریخ فرق نگذاشته‌اند؛ در صورتی که باید فرق گذاشته شود (همو، ۱۳۸۹ ب، ج ۴، ص ۱۰۶).



ایشان در توضیح نوع سوم، می‌گوید:

تعریف سوم از تاریخ این است که تاریخ نه به حوادث و وقایع گذشته - چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی - مربوط است و به بیان دیگر تاریخ نه به معنای بودن‌های جزئی و نه به معنای قوانین کلی بودن‌های جماعات است، بلکه به معنای شدن و صیوررت و حرکت جامعه‌هاست. ما می‌توانیم دو گونه تصور از جامعه‌ها داشته باشیم؛ یکی اینکه بگوییم جامعه‌ها با اینکه قانون بودن دارند، ولی ثابت‌اند؛ یعنی یکنواخت‌اند، تطور و تکامل ندارند؛ قهراً ما قوانین بودنشان را ذکر می‌کنیم... [ولی گاهی می‌گوییم] جامعه... به حکم اینکه موجود زنده است، یک موجود متطور متکامل است. این جامعه‌های انسانی امروز هیچ‌کدام در گذشته به این شکل نبوده و در آینده نیز به این شکل نخواهد بود. مراحل از تطور و تکامل را طی کرده‌اند. قانون تحول و تکامل جامعه‌ها چیست؟ غیر از قانون بودنش است. جامعه‌ها تحت تأثیر چه عاملی متحول و متکامل شده‌اند؟ اینجاست که مسائل جدیدی مطرح می‌شود... این خودش یک مسئله جدیدی است که ما این را «فلسفه تاریخ» می‌نامیم (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶)*.

استاد مطهری در کتاب **جامعه و تاریخ** نیز ضمن ارائه توضیحاتی درباره معنای

سوم علم تاریخ، می‌نویسد:

بنا بر نظریه تبدل و تکامل انواع [موجودات]، علاوه بر قوانین ویژه هر نوع در

* البته برخی تعبیر شهید مطهری در توضیح تاریخ نقلی، موهم این است که ایشان این نوع تاریخ را منحصر به تاریخ فردی می‌کنند، نه اجتماعی؛ ولی مجموعه مطالب ایشان در تفسیر تاریخ نقلی، این توهم را برطرف کرده، عام بودن این تاریخ به فردی و اجتماعی را از نظر ایشان نشان می‌دهد.

دایره نوعیتش، سلسله قوانین دیگری وجود دارد که به تبدیل و تکامل انواع و انتقال نوع پست‌تر به نوع عالی‌تر مربوط می‌شود. این قوانین است که شکل فلسفی پیدا می‌کند و احیاناً فلسفه تکامل نامیده می‌شود، نه علم زیست‌شناسی. جامعه نیز به حکم اینکه یک موجود زنده است، دو گونه قوانین دارد: قوانین زیستی و قوانین تکاملی. آنچه به علل پیدایش تمدن‌ها و علل انحطاط آنها و شرایط حیات اجتماعی و قوانین کلی حاکم بر همه جامعه‌ها و همه اطوار و تحولات مربوط می‌شود، ما آنها را قوانین «بودن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم و آنچه به علل ارتقای جامعه‌ها از دوره‌ای به دوره‌ای و از نظامی به نظامی مربوط می‌شود، آنها را قوانین «شدن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم. پس علم تاریخ در معنای سوم، علم تکامل جامعه‌ها از مرحله‌ای به مرحله‌ای است، نه علم زیست آنها در یک مرحله خاص یا در همه مراحل. برای اینکه این مسائل با مسائلی که آنها را «تاریخ علمی» نامیدیم، اشتباه نشود، اینها را «فلسفه تاریخ» اصطلاح می‌کنیم. اغلب میان مسائل مربوط به تاریخ علمی که به حرکات غیرتکاملی جامعه مربوط می‌شود با مسائل مربوط به فلسفه تاریخ که به حرکات تکاملی جامعه مربوط می‌شود، تفکیک نمی‌شود و به همین دلیل اشتباهاتی تولید می‌کند. فلسفه تاریخ، مانند تاریخ علمی، کلی است و نه جزئی، عقلی است و نه نقلی؛ اما برخلاف تاریخ علمی، علم به «شدن» جامعه‌هاست، نه علم به «بودن» آنها. و نیز برخلاف تاریخ علمی، مقوم تاریخی بودن مسائل فلسفه تاریخ این نیست که به زمان گذشته تعلق دارند، بلکه این است که علم به جریانی است که از گذشته آغاز شده و ادامه دارد و تا آینده کشیده می‌شود. زمان برای این گونه مسائل صرفاً

«ظرف» نیست، بلکه بُعدی از ابعاد این مسائل را تشکیل می‌دهد (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۸).

از نظر شهید مطهری باید میان دو مسئله - که معمولاً از یکدیگر تفکیک نمی‌شود - تمایز قائل شد: «محرک تاریخ» و «فلسفهٔ تطور تاریخ»:

... صرف اینکه بگوییم «عامل محرک تاریخ چیست؟» این مفهوم را نمی‌رساند که «عامل تطور تاریخ چیست؟» گاهی که درباره نیروی محرک تاریخ بحث می‌کنند، نظرشان به همان عامل اصلی است که همین تحولات - هر چند تحولات هم‌سطح - را به وجود آورده است. برای مثال وقتی در نظریهٔ کسی که معتقد به عامل دین است دقت بکنید، در فکر او مسئلهٔ تطورات اجتماع هیچ مطرح نیست؛ او فقط خواسته است علت اصلی تحولات را - که غیر از تطور است، تغییر و تبدیل‌هایی که در تاریخ واقع می‌شود: عزت‌ها، ذلت‌ها و غیره - به دست بیاورد بدون اینکه این مسئله را به این صورت طرح کرده باشد که جامعه‌ها متحول می‌شوند، عامل تحول به معنای تنوع و تطور چیست؟ ولی بعضی دیگر، مثل مارکس، اصلاً دنبال این می‌گردند که کاری نظیر کاری که *داروین* کرده، انجام دهند. تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام، این دو در کلمات این افراد چندان از یکدیگر مشخص نشده‌اند. ممکن است اساساً نظریه‌ای در اینجا ابراز بدارید و بگویید این عامل‌های خاصی که اینها ذکر کردند، همین تبدل‌های تدریجی، تغییرهای تدریجی در همهٔ شئون زندگی، یک‌مرتبه جهش‌وار به یک تغییر کیفی تبدیل می‌شود. ممکن است کسی این نظر را بگوید، ولی به‌رحال این مسئله غیر از آن مسئله است (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۹-۲۱).

تقسیم ذکرشده، ظاهراً تقسیم خاص استاد مطهری است. تقسیم‌بندی رایج

درباره تاریخ، تقسیم به سه نوع نقلی، تحلیلی و فلسفه (نظری) تاریخ است که با تقسیم استاد (با توجه به تعاریف و توضیحاتی که ایشان ذکر کرده‌اند) تفاوت دارد: ۱. تاریخ نقلی، همان اصطلاح ایشان است و به نظر می‌رسد، در این جهت تفاوتی وجود ندارد؛* ۲. در تاریخ تحلیلی، به توضیح، ریشه‌یابی و تحلیل و تبیین حوادث تاریخی پرداخته می‌شود؛ اعم از اینکه مربوط به فرد باشد یا جامعه و بدون آنکه در مقام یافتن قوانین و سنن حاکم بر جوامع و تاریخ باشد؛ ۳. در فلسفه (نظری) تاریخ، به مباحث کلی درباره تاریخ همچون عامل محرک تاریخ، شکل و جهت حرکت تاریخ، هدفمندی تاریخ، ماهیت و ملاک تکامل تاریخ پرداخته می‌شود. همچنین درباره قوانین و سنن حاکم بر تاریخ- اعم از بودن‌ها و شدن‌ها- بحث می‌شود.

طبق تقسیم‌بندی و تعاریف و توضیحات شهید مطهری می‌توان این نکات را طرح کرد: الف) تاریخ تحلیلی فردی و اجتماعی بدون آنکه در مقام یافتن قوانین عام و سنن حاکم بر جامعه انسانی باشد، در کجای بحث واقع می‌شود؟ ب) تعریف شهید مطهری از فلسفه تاریخ بسیار خاص است و با فرض اعتقاد به تطور و تحول نوعی جوامع است؛ در نتیجه، بسیاری از مباحث معمول فلسفه تاریخ از محدوده فلسفه تاریخ خارج است.

* همین‌طور که اگر برای تاریخ نقلی اعتبار قائل نباشیم یا اگر اصل علیت را در اینجا جاری ندانیم، دیگر تاریخ علمی نخواهیم داشت، اگر برای جامعه هم طبیعت [و اصالت] قائل نشویم، تاریخ علمی نداریم (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۴۷ و ۳۸۰).



به‌رغم وجود ابهام و سؤال در تقسیم‌بندی استاد مطهری و توضیح و تفسیر ایشان از تاریخ علمی و فلسفه (نظری) تاریخ، اما از سوی دیگر، از همین زاویه، دیدگاه‌های ایشان می‌تواند موجب تأملاتی در امکان شکل‌گیری علمی جدید باشد.

در هر حال، از جمله مطالب مهم استاد مطهری در فضای مباحث «فلسفه علم تاریخ»، بررسی اعتبار تاریخ نقلی و علمی و پاسخ به شبهات مطرح‌شده در این زمینه است. روش ایشان در پاسخ‌گویی به شبهات، روش تجربی و عقلانی (بسته به نوع شبهه مطرح‌شده) است. جمع‌بندی و دیدگاه کلی ایشان در این بحث آن است که علاوه بر اعتبار فی‌الجمله تاریخ نقلی، تاریخ علمی نیز اعتبار دارد، اما دست‌یابی به آن دشوار است:

چنین نیست که تاریخ از نظر نقل‌ها قطعیت ندارد، در هر تاریخی بالأخره مواد قطعی وجود دارد که آنها را اصطلاحاً «متواترات» می‌گوییم که قابل‌خدشه و مناقشه نیست؛ و بر زندگی بشر هم قوانین قطعی علی و معلولی حاکم است؛ ولی آنجا که به انسان و به‌خصوص جامعه انسان مربوط می‌شود، به دلیل پیچیدگی فوق‌العاده - نه به دلیل قانون نداشتن - دست‌یابی انسان به آن قوانین کلی دشوار است. این است که در قوانین اجتماعی، ادعای کلیت به صورتی که انسان در طبیعت بی‌جان و در مسائل ریاضی ادعای کلیت می‌کند نیست؛ لذا مقداری جنبه درصدی دارد. مثلاً ۹۹ درصد یا ۹۰ درصد قضایا این‌جور است؛ یعنی در اغلب مسائل اجتماعی استثنا ممکن است که وجود داشته باشد. این نه از آن‌روست که قانون در ذات خودش کلیت ندارد، بلکه از جنبه اینکه تسلط بر آن قوانین به‌طور دقیق، برای انسان (مورخ و محقق) کار دشواری است (همان،

ج ۴، ص ۱۰۴).

از نظر شهید مطهری، یکی از مبانی تاریخ علمی، اعتقاد به اصالت جامعه و حقیقی دانستن آن است.* این دیدگاه ایشان، مورد نقد قرار گرفته است که باید در جای دیگری به آن پرداخت.

استاد مطهری اصطلاح «تکامل تاریخ» را به دو معنا در نظر می‌گیرد: الف) تکامل جامعه انسان؛ ب) تکامل تاریخ‌نگاری و تفسیر و تبیین سرگذشت انسان

* شهید مطهری در قسمت دیگری از همین جلد از *فلسفه تاریخ* می‌گوید: ... تفسیر الهی تاریخ اتفاقاً یک نظریه علمی است و نظریه بسیار دقیقی است و علوم نیز هرچه پیش رفته، آن را تأیید کرده و آن این است که انسان و جامعه انسان در ارتباطش با کل جهان، این چنین نیست که یک حالت مجزا و منفردی داشته باشد... اگر بشر در جهت کمال و صلاح و تقوای خود و به تعبیر دیگر، در راه رضای حق و در راه قرب به حق گام بردارد، روشی هماهنگ با جهان دارد و جهان واکنشی موافق با او دارد؛ یعنی جهان او را تأیید می‌کند و ضامن بقایش می‌شود، و اگر برعکس در جهت مخالف حرکت کند، مثل عضوی در بدن می‌شود که با اعضای دیگر ناهماهنگ است و وقتی یک عضو با اعضای دیگر ناهماهنگ شد، ناچار طبیعت کلی بدن آن عضو را حذف خواهد کرد و از بین خواهد برد. و اتفاقاً سازنده‌ترین بینش‌ها همین است... اگر تاریخ براساس سنت‌ها و ضوابط باشد و عوامل مؤثر در این سنت‌ها عوامل انسانی باشد، آن وقت است که تاریخ برای ما آموزنده است، معلم است و معلم بسیار خوبی است؛ معلمی که به ما پند و اندرز می‌دهد. آنها که برای تاریخ، بعد الهی قائل هستند، به همین معنا بعد الهی قائل‌اند، نه آنکه معنای الهی این است که هیچ عاملی در کار نیست؛ خدا به‌طور جبر، به صورت عاملی بیرون از تاریخ و به صورت یک عامل بیرونی می‌آید وضع تاریخ را تغییر می‌دهد؛ برای مثال فرشته‌ای از بیرون می‌فرستد که بیاید مجرای تاریخ را تغییر دهد و بعد برود سر جای خودش بنشیند. این‌طور نیست. این عامل، خارج از تاریخ است، داخل آن نیز هست. خارج است به معنای اینکه عکس‌العملی است حکیمانه که این جهان در مقابل آن نشان می‌دهد، و داخل است به این معنا که اصلاً تاریخ به صورت امری مجزا از سایر اجزای دستگاه عالم وجود ندارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹ ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۲).



(تکامل علم تاریخ). از دیدگاه وی، این دو تلازمی با یکدیگر ندارند و ممکن است کسی قائل به تکامل نیافتن جامعه انسانی باشد، با این حال علم تاریخ را رو به تکامل ببیند. در هر حال، ایشان این نظر را تقویت می‌کند که علم تاریخ رو به تکامل است (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۳).

۲. فلسفه نظری تاریخ

اما آنچه ارتباط بیشتری با نوشتار حاضر دارد و البته بیشتر مباحث استاد مطهری نیز در این زمینه است، ما از آن به «فلسفه نظری تاریخ» تعبیر می‌کنیم؛ هرچند با توجه به تعریف خاص شهید مطهری از فلسفه (نظری) تاریخ، ممکن است از دیدگاه وی، برخی مباحث جزو مسائل این علم نباشد. در هر حال، مباحث مرتبط را در دو بخش «مبانی» و «مسائل» ذکر می‌کنیم:

۱. مبانی

شاید بتوان «مبانی» استاد در زمینه «فلسفه نظری تاریخ» را در چهار محور خلاصه کرد: ۱. جهان‌بینی الهی در تاریخ؛ ۲. وجود اختیار برای انسان؛ ۳. مدنی بالطبع بودن انسان؛ ۴. اصالت توأمان جامعه و فرد.

از دیدگاه استاد مطهری:

... اگر جهان‌بینی ما جهان‌بینی الهی شد، قهراً تاریخ خودش غایت و هدف دارد. همین‌طور که طبیعت هدف دارد، تاریخ هدف دارد... این هدفداری را [غربی‌ها به شکلی غلط بیان می‌کنند] همین‌طور که در طبیعت نیز اغلب این فرنگی‌ها وقتی می‌خواهند مسئله دلیل نظم را ذکر کنند، در همین شکل غلط

ذکر می‌کنند. دلیل نظم را به گونه‌ای بیان می‌کنند که گویا خدا مثل یک صانع بشری است و دستی از بیرون می‌آید این ماده‌ها را پس و پیش می‌کند، مثل یک کوزه‌گر یا خیاط؛ در صورتی که معنایش این نیست. معنایش این است که در نظام عالم، در خود طبیعت، توجه به هدف و توجه به نظام هست که آن هم خودش یک حسابی دارد؛ چون به اصطلاح مسخر است. طبیعت «به خود واگذاشته» نیست، طبیعت «تسخیرشده» است و طبیعت تسخیرشده یعنی طبیعتی که طبیعت است که دارد کار می‌کند، ولی تحت تسخیر نیروی دیگر؛ مثل آنجا که فردی با اراده خودش دارد کار می‌کند، ولی این فرد آن‌چنان مجذوب فرد دیگری است که همیشه توجهش به اوست و براساس آنچه او را مدل قرار داده است، کارش را انتخاب می‌کند. این است معنای اینکه ما می‌گوییم در طبیعت عکس‌العمل وجود دارد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۶). رابطه جهان و انسان این‌چنین است که اگر انسان در آن مسیر کمالی و انسانی خودش قرار بگیرد، طبیعت با انسان هماهنگ‌تر سر آشتی می‌گیرد. حال چه روابط مرموزی میان طبیعت و انسان هست، بسا هست که ما بتوانیم به دست آوریم، بسا هم هست که نتوانیم به دست آوریم، ولی چنین چیزی هست. اینجاست که تاریخ در این دید، سه بُعد پیدا می‌کند: بعد فردی، بعد اجتماعی و بعد جهانی (یعنی تاریخ از کل جهان جدا نیست) (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۲۸۲۴)*.

اصل اختیار، از اصول بسیار مهمی است که در مباحث گوناگون، مبنا و

* دیدگاه استاد مطهری (که دیدگاه علامه طباطبایی نیز هست)، در برخی نوشته‌ها مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸-۹۱).



اساس در نظر گرفته می‌شود. از جمله، پذیرش یا عدم پذیرش این اصل، تأثیر بسیاری در دیدگاه‌های مورد بحث در فلسفه نظری تاریخ دارد. شهید مطهری در کتاب **جامعه و تاریخ**، بر اساس دو اصل و دلیل، اختیار را برای انسان ثابت شده می‌داند. ایشان پس از ذکر چهار نظریه درباره رابطه فرد و جامعه و ارائه بحثی در خصوص قانون‌مندی جامعه، ذیل عنوان «جبر یا اختیار» می‌نویسد:

[از یک سو] فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماع توانا می‌سازد. این است که در رابطه فرد و جامعه، نوعی «أمرٌ بینَ الأمرین» حکم فرماست. قرآن کریم در عین اینکه برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عصیان قائل است، صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند. تکیه قرآن بر آن چیزی است که آن را «فطرة الله» می‌نامد و می‌خواند... تعلیمات قرآن یک‌سره بر اساس مسئولیت است... [از سوی دیگر] حقیقت این است که از نظر فلسفی، همه ترکیب‌های حقیقی را نمی‌توان یکسان شمرد. در مراتب پایین طبیعت، یعنی در جمادات و موجودات بی‌جان. اجزا و قوا در یکدیگر ادغام کلی می‌شوند و وجود آنها در وجود «کل» یک‌سره حل می‌گردد؛ آن‌چنان‌که مثلاً در ترکیب آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌بینیم؛ اما هر اندازه که ترکیب در سطح بالاتر قرار می‌گیرد، اجزا نسبت به «کل» استقلال نسبی بیشتری پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید؛ چنان‌که در انسان می‌بینیم که در عین وحدت، از کثرتی عجیب برخوردار است و نه تنها قوا و نیروهای تابعه کثرت خود را تا اندازه‌ای حفظ می‌کنند، بلکه نوعی تضاد و کشمکش دائم میان قوای درونی او برقرار می‌شود. جامعه، راقی‌ترین موجود طبیعت است و استقلال

نسبی اجزای ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است. پس، از آن نظر که [۱]. افراد انسان - که اجزای تشکیل‌دهنده جامعه‌اند - از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و [۲]. به‌علاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعت استقلال نسبی اجزای محفوظ است، [در نتیجه] افراد انسان، یعنی روح فردی، در مقابل جامعه، یعنی روح جمعی، مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست (همان، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۲ و ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۴-۴۶).

آیا اجتماعی بودن زندگی انسان، از روی اضطرار است یا از روی انتخاب و قدرت حسابگری و یا آنکه طبیعت انسان اقتضای زندگی اجتماعی دارد؟ مطهری از میان این سه نظریه، دیدگاه سوم - یعنی مدنی بالطبع بودن انسان - را برگزید و در این زمینه شواهد و دلایلی را از قرآن ذکر می‌کند؛ از جمله آیه سیزدهم سوره حجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، صص ۱۴-۱۶، ۲۴ و ۲۸-۳۶ و ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۶).

مسئله بسیار مهمی که استاد مطهری در آثار متعدد خود به آن پرداخته، شیوه وجود زندگی اجتماعی و نوع ترکیب جامعه یا به عبارت رایج، مسئله اصالت جامعه یا فرد است. ایشان اتخاذ هر نظر در این بحث را تأثیرگذار در مسائل گوناگون می‌داند و عملاً نیز دیدگاهش را در این بحث، در محورهای متعدد از مباحث فلسفه تاریخ، به عنوان مبنا مطرح کرده است. وی در این زمینه، چهار نظر را به تصویر کشیده است، یکی از این تصویرها (تصویر چهارم) را به عنوان دیدگاه خویش برگزیده و با بهره‌گیری از مطالب علامه طباطبایی در تفسیر المیزان شواهد متعدد قرآنی برای دیدگاه مقبول ذکر کرده است. چکیده مطالب

ایشان، چنین است:

زندگی اجتماعی چگونه وجودی دارد؟ به عبارت دیگر، ترکیب جامعه چگونه ترکیبی است؟ به تعبیر بهتر، آیا جامعه وجود حقیقی دارد یا جامعه وجود حقیقی ندارد؟ افراد وجود حقیقی دارند، جامعه وجود اعتباری و انتزاعی دارد؟ در اینجا [۱] ممکن است کسی نظر بدهد- کما اینکه خیلی نظریه‌ها بر این اساس است- که جامعه وجود حقیقی ندارد، وجود اعتباری و انتزاعی دارد. اصلاً جامعه یک انتزاع است، یک امر انتزاعی است، فرد امر حقیقی است، مثل بسیاری از امور دیگر. مثلاً... درخت‌های یک باغ همه در کنار هم زندگی می‌کنند. [۲] ممکن است یک درجه بالاتر برویم و بگوییم جامعه به آن شیوه انتزاعی محض نیست، بلکه ترکیب ماشینی است. ترکیب ماشینی این است که اجزا هویت و استقلال خودشان را از دست نمی‌دهند (مثل ترکیب اعتباری)، اما با هم پیوند دارند. [۳] نظریه دیگر این است که خیر، از این هم بالاتر است؛ ترکیب جامعه آن ترکیبی است که فلاسفه ترکیب اتحادی و ترکیب انضمامی می‌نامند. ترکیب اتحادی این است که اجزای جامعه یا دستگاه‌های جامعه و افراد بالخصوص با یکدیگر در یک وحدتی حل شده‌اند؛ یعنی استقلال ندارند. افراد در وحدت جامعه حل می‌شوند یعنی اصلاً فردی دیگر وجود ندارد... [۴] نظریه دیگر این است که ترکیب جامعه، ترکیبی مخصوص به خود است، ترکیب حقیقی است؛ پس اعتباری مثل درخت‌های باغ نیست. از نوع ترکیب ماشین نیست، بالاتر از ترکیب ماشینی است، ولی درعین حال از قبیل ترکیب طبیعی هم نیست؛ یعنی در عین اینکه جامعه وجود حقیقی دارد و جامعه از خودش حیات دارد و حیات جامعه غیر از حیات فرد است، عمر دارد، اجل دارد و اجلس غیر از اجل افراد است. فکر دارد، وجدان دارد، اراده دارد، عمل

دارد، حتی مسئولیت دارد؛ در عین حال افراد- که قهراً دیگر نمی‌توانند استقلال کامل داشته باشند- حالتی مخصوص به خود دارند؛ یعنی حالت استقلال نسبی دارند. هم جامعه وجود حقیقی دارد و هم فرد.

از آیات قرآن چنین استنباط می‌کنیم که جامعه در آن واحد حیات دارد، استقلال دارد، شعور و ادراک دارد و در همان حال افراد استقلال نسبی دارند و به حکم استقلال نسبی یک نوع آزادی نسبی دارند؛ یعنی جبر محیط اجتماعی حاکم بر افراد نیست؛ برخلاف نظریه دورکیم و حتی نظریه مارکسیست‌ها که به نوعی جبر اجتماعی و جبر محیطی منتهی می‌شود. در عین اینکه وحدت وجود دارد، جبر نیست... [علامه طباطبایی] فصلی دارند با عنوان «اعتبار الاسلام رابطه الفرد و المجتمع». در ذیل آنجا این بحث ما را ذکر کرده‌اند. (در صفحه ۱۰۲) بعد از آنکه می‌گویند رابطه فرد و جامعه یک رابط [حقیقی است، مطلب را به این شکل بیان می‌کنند: «وهذه الرابطة الحقيقية بين الشخص والمجتمع (یک رابطه حقیقی است نه اعتباری) لا محاله تعدی إلى كينونة أخرى». در واقع به این بیان است که رابطه افراد با یکدیگر، که همان رابطه فرد با جامعه است، به یک کینونت جدید یعنی وجود جدید منجر می‌شود. «و لذلك اعتبر القرآن للامة وجوداً»، «و اجلاً» مدت و عمر قائل است غیر از عمر افراد، «و کتاباً» سرنوشت قائل است غیر از سرنوشت افراد، «و شعوراً» وجدان [و شعور قائل است] غیر از شعور افراد، «و فهماً» (شعور و فهم یک معنا دارد)، «و عملاً» برای جامعه عمل قائل است، «و طاعة و معصية». آن وقت تعدادی آیه ذکر کرده‌اند. هر آیه‌ای برای یکی از این مدعاهاست. «وجوداً و اجلاً و کتاباً و شعوراً و فهماً و عملاً و طاعة



و معصیه، فقال: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ. وقتی «اجل» می‌گوید، قهراً وجود هم در آن ثابت می‌شود. هر امتی یک مدت و یک پایان دارد. امت از آن‌رو که امت است، خودش یک عمر دارد که غیر از عمر افراد است. «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَأَيَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴). آیه دیگر: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸): هر امتی به سوی کتاب و سرنوشت خودش خوانده می‌شود. غیر از کتاب فرد است، کتاب جمع است. آیه دیگر: «زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ» (انعام: ۱۰۸): برای هر امتی عمل خود آنها را در نظرشان زیبا کردیم (می‌فرماید «برای امت» چنین کردیم). این همان فهم و شعور است؛ یعنی برای همه امت یک نوع شعور و یک نوع درک و یک نوع وجدان قائل شده است. این آیه را برای آن مدعا گفته‌اند. آیه دیگر: «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده: ۶۶): امتی میانه‌رو. برای امت صفت میانه‌روی را آورده است. این مربوط به مسئله عمل است. گفتیم برای امت‌ها طاعت و معصیت قائل است: «أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ» (آل عمران: ۱۱۳). این آیه را آورده‌اند برای اینکه یک امت را مطیع فرض کرده است. «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر: ۵). برای امت عاصی این آیه را مثال آورده‌اند و همچنین آیه: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷) (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۶-۲۷ و رک: ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۸ و ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۴۵).*

* دیدگاه ادواری، چنان‌که در پاورقی کتاب در همین قسمت آمده است، دو صورت دارد: «ادواری دایره‌ای و چرخ و فلکی»، و «ادواری حلزونی و مارپیچی متصاعد». در اینجا مراد ←

آنچه ذکر شد، می‌تواند مبانی استاد مطهری - یکی از متفکران الهی و اسلامی - در زمینه فلسفه نظری تاریخ به شمار آید. ایشان در مسائل و موضوعات متعددی که در زمینه فلسفه نظری تاریخ مطرح یا قابل طرح است، به داوری و نقد دیدگاه‌های بیان‌شده یا متصور پرداخته‌اند و در مرحله بالاتر، دیدگاه خویش را بیان کرده‌اند. نکته بسیار مهم، نوآوری ایشان در ارائه دیدگاه و حتی نوآوری در شیوه طرح برخی مباحث است.

۲. مسائل

آنچه از مجموعه مباحث استاد مطهری در دو جلد کتاب **فلسفه تاریخ** و نیز کتاب **جامعه و تاریخ** می‌توانیم در زمینه مسائل کلان فلسفه نظری تاریخ به دست آوریم، این موضوعات است: ۱. عامل محرک تاریخ؛ ۲. جهت حرکت کلی تاریخ (تکاملی، نزولی، ادواری یا تصادفی)؛ ۳. هدفمندی حرکت تاریخ؛ ۴. ماهیت و ملاک حرکت تاریخ. در ادامه، به اختصار، به مباحث و دیدگاه‌های شهید مطهری در این زمینه اشاره می‌کنیم. جمع‌بندی مطالبی که استاد مطهری در زمینه عامل یا عوامل محرک تاریخ ذکر کرده است، ما را به این نکته می‌رساند که از نظر ایشان عوامل متعدد به صورت طولی در حرکت تاریخ تأثیرگذار است. از جمله این عوامل، دین، یا به عبارت بهتر، خداوند است. ایشان درباره علل و عوامل محرک تاریخ می‌گویند:

←

اولی است نه دومی.



یکی از نظریات در باب تاریخ این است که تاریخ را تصادفات به وجود آورده است؛ ولی آن کسی هم که می‌گوید «تصادف» مقصودش این نیست که [وقایع تاریخی] بدون علت به وجود آمده. [بلکه] کسانی که می‌گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده، یعنی یک سلسله‌وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحت ضابطه کلی در نمی‌آید (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

یک نظریه این است که بگوییم نوابغ، عامل مؤثر بوده‌اند. نظریه دوم انباشته شدن دانش است. عوامل دیگری که ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از: اختراعات، نژادها یعنی خون‌ها، شرایط اقتصادی و مختصات جغرافیایی یعنی عامل جغرافیایی. اینها را می‌شود بعضی را به بعضی تحویل کرد یا بعضی از اینها را به یک عامل دیگر برگرداند. که اگر ما به آن شکل بحث کنیم شاید بهتر باشد؛ مثلاً اگر ما گفتیم نوابغ و بزرگان [عامل تحول تاریخ بوده‌اند]، این درست است و یک نظریه‌ای است. ولی اگر بخواهیم این را تحلیل بکنیم، به عوامل زیستی برمی‌گردد. اگر بخواهیم بگوییم انباشته شدن دانش [عامل تحول و تکامل تاریخ است]، باید بگوییم که یک خصلت و خاصیت در انسان هست و آن همان استعداد بیان و استعداد نوشتن است که به موجب این استعداد، دانش‌های بشری روی یکدیگر انباشته می‌شود و این انباشته شدن دانش‌ها سبب تکامل بشر می‌شود. عامل دیگر، اختراعات دانشمندان است. این را شاید امری مستقل از دانش بشری به شمار نیاوریم. عامل دیگر مسئله خون و نژاد است. این هم یک نظریه‌ای است. تفاوت نژادها را شاید نشود انکار کرد که در عین اینکه همه استعداد دارند، ولی بعضی از نژادها استعداد بیشتری دارند. ولی مطلب این است که اگر نژادها فرقی داشته باشند، ریشه‌ او محیط جغرافیایی است؛ زیرا بدون شک همه نژادها به یک اصل برمی‌گردند. بعد به عامل شرایط اقتصادی و تولیدی می‌رسیم. این عامل از یک سو به همان عامل دانش و

اختراع برمی‌گردد، ولی از سوی دیگر به یک نظریه خاص در مورد انسان برمی‌گردد، که همان جهت است، که نظریه اینها [مارکسیست‌ها] را از نظریه دیگران جدا می‌کند. اینها نمی‌گویند مطلق ابزار، می‌گویند «ابزار تولید» و [این ناشی از] آن خصلت مادی است که اینها در انسان سراغ دارند که معتقدند آن انگیزه اصلی که در انسان هست، فقط و فقط انگیزه تأمین نیازهای مادی است. اینها بعد در نهایت امر می‌گویند اقتصاد همه چیز را می‌سازد (همان، ص ۳۰-۳۹).

آیا ما ماوراءالطبیعة را در تفسیر تاریخ باید دخالت دهیم یا نه؟ خدا را به عنوان عاملی در کنار عوامل دیگر تاریخ به شمار آوردن که مثلاً می‌آید در کشتار «عمالقه» دخالت می‌کند یا به نفع سپاه «یوشع» در تقویم تقلب می‌کند و ساعت و روز را ممتد می‌سازد، صحیح نیست. اگر کسی بخواهد ماوراءالطبیعه را در طبیعت و تاریخ دخالت بدهد، شکل دیگری دارد. [و آن اینکه] آیا واکنش جهانی برای حوادث تاریخ وجود دارد یا وجود ندارد؟ این بحثی می‌شود راجع به رابطه انسان و جهان. تمام نظریه‌های امروز ماتریالیستی، همین‌طور می‌گویند که به این جهان مربوط نیست که ما این جور باشیم یا آن جور، هر جور بودیم، کاری به جهان ندارد. ولی در واقع درس بسیار بزرگ تاریخ و درس بسیار بزرگی که ادیان به ما می‌آموزند، همین قسمت اساسی است و این درس، هم مبنای علمی و فلسفی دارد و هم مبنای دینی و مذهبی. اینکه در قرآن می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۶)، معنایش این است که اگر انسان در مسیر ایمان و تقوا که همان مسیر هماهنگی با نظام خلقت است، حرکت کند، مثل این است که نوعی آشتی میان انسان و طبیعت برقرار می‌شود. ولی وقتی انسان حالت تمرّد پیدا می‌کند، مثل عضوی از بدن می‌شود که از مسیر خود خارج شده و سایر



اعضای بدن و اندام‌ها به تدریج او را از خودشان طرد می‌کنند. این غیر از این مسئله است که بگوییم خدا از بالای آسمان‌ها می‌آید، در کارها دخالتی می‌کند و برمی‌گردد و می‌رود. این حرف، عوامانه است (مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۸).

شهید مطهری درباره جهت حرکت کلی تاریخ، سه دیدگاه را ذکر می‌کند: «تصادف»، «ادواری» و «تکامل مجموعی». ایشان - علاوه بر اینکه اشاره‌ای به دیدگاه نزولی نمی‌کند، گویا کسی به چنین دیدگاهی قائل نبوده است - به صراحت بیان می‌کنند که کسی قائل به تکامل خطی نیست. نظر ایشان از میان این سه دیدگاه، «تکامل مجموعی» است:

آیا تاریخ رو به تکامل می‌رود یا نه؟ در اینجا نظریه‌های مختلفی [نقل شده است]. برخی از این نظریه‌ها مثل نظریه کسانی که برای تاریخ، ضابطه و قاعده قائل نیستند و قائل به نوعی هرج و مرج در تاریخ هستند، قهراً قائل به تکامل تاریخ که تاریخ متکامل است، نیستند؛ همین‌طورند کسانی که نظریه ادواری را در باب تاریخ تأیید می‌کنند که تاریخ همیشه دور می‌زند؛ یعنی به طرفی یک حرکت تصاعدی می‌کند، دومرتبه برمی‌گردد پایین و باز دور می‌زند (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴)*.

ولی یک نظریه دیگر در باب تکامل - که نظریه صحیح هم همین است - این

* دیدگاه تکامل مجموعی می‌تواند طیف زیادی را دربرگیرد که در یک سر طیف نظریاتی همچون نظریات مارکسیتی قرار می‌گیرد و در سر دیگر طیف دیدگاه‌هایی که به‌رغم نزولی دیدن تاریخ، سرانجام آن را با ظهور منجی همراه می‌دانند؛ همچنین نظریه «ادواری حلزونی و مارپیچی متصاعد» نیز در این دیدگاه قرار می‌گیرد.

است که تاریخ در مجموع خودش رو به تکامل است (همان، ص ۲۲۸-۲۳۰).**

... همه کسانی که تاریخ را در جهت پیشرفت می‌بینند، اعتراف دارند که چنین نیست که همه جامعه‌ها در همه شرایط، آینده‌شان از گذشته‌شان بهتر است و جامعه‌ها همواره و بدون وقفه در جهت اعتلا سیر می‌کنند و انحطاطی در کار نیست. بدون شک جامعه‌ها توقف دارند، انحطاط و قهقرا دارند، تمایل به راست یا چپ دارند و بالأخره سقوط و زوال دارند. مقصود این است که جوامع بشری، در مجموع، خود یک سیر متعالی را طی می‌کند (همو، ۱۳۸۹ ج، ج ۲، ص ۵۰۵).

بنابراین با اینکه ما نیز قبول داریم که در مجموع، جامعه رو به کمال پیش می‌رود، اما قائل نیستیم به اینکه جامعه روی خط مستقیم رو به کمال پیش می‌رود. این را ما بارها گفته‌ایم و اخیراً دیدیم که حتی جامعه‌شناس‌های امروز هم قبول دارند. می‌گویند جامعه انسانی در مجموع متکامل است، اما به این معنا نیست که وضع جدیدی که فردا پیدا می‌کند، از وضع امروزش کامل‌تر است. اگر ما معدّل بگیریم، مثلاً معدّل جامعه انسانیت را در طول دو هزار سال بگیریم، این جامعه روی خط مستقیم به جلو رفته است؛ توقف هم داشته، عقب‌گرد هم داشته، انحراف به راست هم داشته، انحراف به چپ هم داشته

** «... در مسئله حیات چنین است که یک قوه مسلط - که به یک تعبیر می‌توان گفت «قوه مرموز» - بر همه ابعاد و اجزا [شیء ذی‌حیات] حکومت می‌کند که آن قوه، اینها را مسخر خود کرده و همه نیروها را در تسخیر خویش دارد. اگر ما بگوییم «ارگانیسم» مقصودمان این است. آنها [مارکسیست‌ها] به چنین چیزی معتقد نیستند؛ آنها همان ذی‌حیات‌ها را نیز طوری تعبیر می‌کنند که ما آن را تعبیر مکانیکی می‌دانیم. ما می‌گوییم خود حیات نیرویی است که بر مجموع اجزا [شیء ذی‌حیات] مسلط است؛ به طوری که تمام نیروها را در جهت واحد تسخیر کرده و در جهت واحد می‌راند...» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۴۷).

است. در مجموع که معدل بگیریم، آیا نسبت به دو هزار سال پیش به عقب برگشته یا جلو رفته؟ در مجموع جلو رفته است (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۶-۵۵).

۲۵۱



درآمدی بر امکان تولید علم جدید اسلامی ... / موسس نجفی

موضوع مهمی که در چند اثر شهید مطهری مطرح شده و ارتباط زیادی با بحث حاضر دارد- و می‌توان جایگاه آن را در همین بحث قرار داد- مسئله «نزاع و درگیری حق و باطل» است. ایشان در این موضوع، نکاتی را طرح کرده که قابل تأمل بوده و حتی شاید ناسازگار با دیدگاه «تکامل مجموعی» به نظر برسد. اگر بخواهیم دیدگاه وی را در مسئله نزاع حق و باطل در یک عنوان بیان کنیم، باید بگوییم: «پیروزی دائمی حق بر باطل». البته ایشان می‌کوشد این دیدگاه را براساس آیات قرآن اثبات کند (ر.ک: همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۷۹-۳۳۵). مسئله دیگر در فلسفه تاریخ، هدفمندی حرکت تاریخ است. آیا حرکت تکاملی تاریخ، هدفمند است؟ از نظر استاد مطهری:

... مسئله هدفداری، فرعی از مسئله تکامل تاریخ بود. اگر قائل به تکامل تاریخ نشویم، قهراً دیگر مسئله هدف در آن مطرح نیست و اگر قائل به تکامل تاریخ بشویم، این را دو گونه می‌شود توجیه کرد: یکی اینکه تاریخ که تکامل است، هدفدار هم هست و دیگر اینکه تاریخ تکامل است بدون اینکه هدف داشته باشد؛ چنان‌که در تکامل زیست‌شناسی - که همه آن را قبول دارند- این مسئله اکنون محل بحث است که آیا تکامل هدف دارد یا با اینکه هدف در کار نیست، مع‌ذک تکامل رخ می‌دهد؟ ... بسیاری از کسانی که قائل به تکامل هستند، قائل به هدف نیستند. مثلاً نظریه مارکسیستی طرفدار تکامل است و اصلاً در مفهوم «دیالکتیک» تکامل هست، بدون اینکه هدفداری در کار باشد (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴).

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

الهیون قائل به چنین چیزی [هدفداری حرکت تکاملی تاریخ] هستند و از غیرالهیونی چون هگل - که معتقد به روح مطلق بود - قائل به چنین مطلبی بوده است. مسئله‌ای که اکنون همه ادیان درباره حضرت حجت پیش‌بینی می‌کنند که عدل کامل، صلح کامل، رفاه کامل، سلامت کامل و امنیت کامل برقرار خواهد شد، همان پیش‌بینی تکامل تاریخ و تکامل بشریت است؛ یعنی زندگی بشر در آینده به عالی‌ترین و کامل‌ترین زندگی‌ها منتهی می‌شود (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

استاد مطهری ضمن مباحث خود، «حرکت جامعه انسانی به وحدت» را مطرح کرده است که طبعاً جایگاه آن در همین بحث - یعنی تکامل تاریخ و هدفمندی حرکت تکاملی تاریخ - قرار می‌گیرد. از نظر ایشان:

انسانیت بالفطره به سوی وحدت حرکت می‌کند؛ یعنی آنچه برایش فطری است، وحدت است و کثرت‌ها در اثر مراحل اولیه زندگی بشر است که در اثر عدم امکان وحدت هنوز کثرت هست. در اینجا ایشان (علامه طباطبایی) نظرشان همین است، می‌گویند چه از نظر طبیعی و چه از نظر قرآنی هر دو، جامعه انسان باید به سوی وحدت کلی برود و می‌رود و نهایت امر جامعه انسان یک جامعه وحدانی انسانی است. این کثرت‌هایی که الآن وجود دارد، سرانجام همه از بین خواهد رفت که آیات «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) و آیات دیگر از این قبیل هم ناظر به همین است که نهایت امر، وحدت و یگانگی جامعه انسانی است. بعد ایشان می‌گویند اصلاً طبیعت این چنین است. همین‌طور که ماده در مراحل اولیه خودش به سوی تکامل که حرکت می‌کند، به صورت عنصر درمی‌آید؛ بعد عناصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند به صورت یک مرکب جمادی

درمی آیند؛ بعد مرکب‌های جمادی به صورت مرکب نباتی کامل‌تر درمی آیند؛ سپس به صورت حیوان، به صورت انسان، به صورت جامعه انسان و این سیر به سوی وحدت است.* جامعه‌های انسانی نیز در نهایت امر به یک وحدت می‌انجامد و ایشان از آیات فراوانی از قرآن استدلال می‌کنند که نظر قرآن نیز همین است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۶۲-۶۴).**

استاد مطهری در بخشی دیگر از مطالب خود، به نقد دیدگاه برخی اندیشه‌وران غربی که «تکامل تاریخی بدون وجود کمال» را مطرح می‌کنند، پرداخته است. از دیدگاه ایشان:

ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جامعه در آینده رو به کمال می‌رود، مگر آنکه قبلاً کمال را کاملاً تعریف کرده و راه رسیدن به آن را مشخص کرده باشیم و بعد بگوییم جامعه در آینده در این راه و به سوی این هدف می‌رود؛ پس جامعه متکامل است. اما هیچ معیاری برای کمال به دست ندهیم، همین قدر بگوییم جامعه رو به پیشرفت است [صرفاً یک ادعاست] (همان، ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۴ و ۲۴۳-۲۴۴).

آخرین و شاید مهم‌ترین موضوع در مباحث مطرح‌شده در اندیشه استاد مطهری مسئله «ماهیت» و «ملاک» حرکت تکاملی تاریخ است. ایشان در بررسی «ماهیت تاریخ»، علاوه بر نقد اصول و مبانی نظری مارکسیسم در این زمینه (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۸۹-۴۵۰)، به صورت تفصیلی به ارزیابی و نقد این نظریه و

* همچنین ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹ الف، صص ۶۳-۶۹ و ۷۸-۸۳ و ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۳۵۸-۳۷۱.

** همچنین ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۴۵۱-۵۰۲.

دیدگاه پرداخته است که «ماتریالیسم فلسفی را نمی‌پذیرد، ولی ماتریالیسم تاریخی را می‌پذیرد، یعنی تاریخ را به شکل مادی تفسیر می‌کند». این نظریه که در زمان طرح مباحث فلسفه تاریخ، در ایران طرفداران چشمگیری داشت، می‌کوشید با جمع مارکسیسم و اسلام، شواهدی قرآنی برای اثبات اصالت ماده و اقتصاد در تاریخ، ارائه کند. شهید مطهری ضمن نقد شواهد ادعاشده (و حتی شواهدی که آنها ارائه نکرده‌اند، اما ممکن است کسی به آنها تمسک جوید)، آیات پرشماری از قرآن را که نافی نظریه مذکور است، طرح و بحث کرده است (همان، ج ۴، ص ۲۰۸-۱۴۰).*

اما ملاک تکامل تاریخ از نظر شهید مطهری چیست؟ به بیان دیگر ایشان که به نظریه تکامل مجموعی تاریخ اعتقاد دارند، چه دلیلی بر این امر داشته است و چه شاخص و معیاری بر این مسئله طرح می‌کنند؟ متأسفانه استاد به روشنی دیدگاه خود را در این زمینه بیان نکرده است و از مباحث طرح شده در کتاب

* ایشان در پایان مباحث، نیز، چنین جمع‌بندی می‌کند: «قصد داشتم یک جلسه را به جمع‌آوری آنچه تا به حال گفتیم اختصاص دهم و همه مطالب را جمع کنم و انسان نمونه اسلام را یکجا نشان دهم؛ ولی در ضمن همه این مکتب‌ها که شرح دادم، نظر اسلام را بیان کردم. معلوم شد که اسلام اولاً تک‌ارزشی نیست، چشمی دارد که همه‌جا را می‌بیند؛ آنجا را که فلاسفه دیده‌اند، اسلام پیش از فلاسفه دیده است، آنجا را که عرفا دیده‌اند، اسلام بهتر دیده است؛ آنجا را که مکتب محبت می‌بیند، اسلام بیشتر دیده؛ آنجا را که مکتب قدرت دیده است، اسلام بهتر دیده؛ آنجا را که مکتب اجتماعی دیده، اسلام بهتر دیده و آنجا را که مکتب آزادی دیده، اسلام بهتر دیده است و در عین حال نقاط ضعف هیچ‌یک از اینها را ندارد. منطق بسیار مشخص و روشن به ما نشان می‌دهد که اسلام مکتب [الهی] است. اینهاست که به ما ثابت می‌کند اسلام از طرف خداست» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۲۱-۳۲۲).



فلسفه تاریخ و نیز جامعه و تاریخ، مطلب روشن و شفافی در این زمینه نمی‌توان به دست آورد. ایشان در اواخر کتاب *فلسفه تاریخ* (جلد اول)، گرچه به‌طور مستقیم وارد این موضوع شده‌اند، ولی بیشتر به نقد کلی دیدگاه غربیان در بیان معیار آزادی و نیز توصیف ملاک آگاهی و رشد آن (و بیان دیدگاه اندیشه‌ورانی چون *هگل* و *آدام اسمیت*) و پذیرش ضمنی اصل تکامل در آگاهی پرداخته‌اند.

با این حال اگر به برخی آثار دیگر استاد مراجعه کنیم، به نظر می‌رسد می‌توان دیدگاه ایشان را به دست آورد. شاید بهترین اثر در این زمینه کتاب *انسان کامل* است. هدف این کتاب (که حاصل جلسات سخنرانی‌های استاد است)، مشخص کردن دیدگاه اسلام درباره ملاک و معیار انسان کامل (از طریق بررسی دیدگاه‌های دیگر و بیان نظر اسلام درباره آنها) است. مباحث متعدد این کتاب نشان می‌دهد که از نظر استاد، انسان کامل در اسلام، یعنی انسانی که در همه ارزش‌ها و فضیلت‌ها رشد و تکامل داشته باشد. ایشان ذیل عنوان «لزوم هماهنگی در رشد ارزش‌ها»، چنین بیان کرده است:

کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی انسان با داشتن این همه استعدادهای گوناگون، آن وقت انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در یک وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد که علما می‌گویند اساساً حقیقت عدل به توازن و هماهنگی برمی‌گردد... انسان کامل آن انسانی است که [۱]. همه ارزش‌های انسانی در او رشد کنند و هیچ‌کدام بی‌رشد نمانند و [۲]. همه هماهنگ با یکدیگر رشد کنند و [۳]. رشد هر کدام از این ارزش‌ها به حد اعلی برسد. این انسان می‌شود انسان کامل؛ انسانی که قرآن از او تعبیر به «امام»

می‌کند... علی^{علیه السلام} انسان کامل است؛ برای اینکه «همه ارزش‌های انسانی»، «در حد اعلی» و به‌طور «هماهنگ» در او رشد کرده است؛ یعنی هر سه شرط را دارد. ارزش‌های گوناگونی است که در بشر وجود دارد: عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواع دیگر ارزش‌ها. حال کدام انسان، انسان کامل است؟ او که فقط عابد محض است؟ او که فقط آزاده محض است؟ او که فقط عاشق محض است؟ او که فقط عاقل محض است؟ نه، هیچ‌کدام انسان کامل نیست. انسان کامل آن انسانی است که «همه این ارزش‌ها» «در حد اعلی» و «هماهنگ با یکدیگر» در او رشد کرده باشد. علی^{علیه السلام} چنین انسانی است؛ پس انسان کامل یعنی انسانی که قهرمان همه ارزش‌های انسانی است، در همه میدان‌های انسانیت قهرمان است (همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۲۳، ص ۱۱۲-۱۲۴).*

بر این مبنا، باید گفت معیار تکامل جامعه و تاریخ نیز رشد هماهنگ همه ارزش‌های انسانی در افراد جامعه است؛ در نتیجه، معنای نظریه شهید مطهری درباره «تکامل مجموعی تاریخ» آن است: همه ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی در

* البته مطلبی در یکی از پاورقی‌های جلد اول فلسفه تاریخ، (طبعاً براساس گفته‌های ایشان) ذکر شده است که نشان می‌دهد، استاد مطهری، بر مبنای تقوا و ارزش‌های عالی انسانی، جوامع را رو به تکامل نمی‌داند. عبارت مذکور چنین است: «آنچه می‌توان درباره تکامل و پیشرفت گذشته گفت و برای آینده هم پیش‌بینی کرد، این است که در گذشته رابطه انسان با طبیعت در جهت سلطه انسان بر طبیعت و آزادی از محکومیت طبیعت و در جهت اطلاع و آگاهی بر طبیعت و در جهت خودآگاهی - یعنی آگاهی به خود و موقعیت خود و بیدار خود بودن - پیش رفته و پیش می‌رود، ولی در دو جهت دیگر: یکی آزادی از اسارت انسان‌های دیگر و آزادی از اسارت هوای نفس خود. همچنین در جهت متلبس بودن به فضیلت‌های عالی انسان از قبیل روح تعاون، عاطفه و احسان، ایثار و قوت اراده و تقوا و طرد عقده‌ها پیش نرفته است» (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۲۶۷، پاورقی).



نوع افراد جامعه، در طول تاریخ روی هم‌رفته رشد و پیشرفت داشته‌اند.*

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به طرح بحثی که انجام شد، می‌توان چند نکته را نتیجه‌گیری و خلاصه‌برداری کرد:

۱. فلسفه تاریخ که استاد مطهری از آن یاد می‌کند، در دایره علم تاریخ بحث و مطالعه می‌شود.
۲. این علم شاخه‌ای از فلسفه نیست و نمی‌توان عنوان «فلسفه مضاف» بر آن اطلاق کرد.
۳. این مبحث تاریخی از «تاریخ علمی» به معنای «بودن» جامعه جدا شده و نوعی «صیروت» و «شدن» را برای جامعه دنبال می‌کند.
۴. این مباحث با نوعی دایره «عقلانیت» دنبال می‌شود و بسیاری از اصطلاحات و استدلال‌های فلسفی را با خود دارد؛ اما با این وصف، فلسفه صرف نبوده و نیست.

* این مطلب چگونه با دیدگاه «تکامل مجموعی جامعه» با معیار «رشد همه ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی» جمع‌پذیر است؟ اگر بپذیریم استاد مطهری خود عبارت پاورقی را بیان کرده و اعتقاد وی است (که ظاهراً چنین است)، شاید بتوان این تضاد را چنین جمع کرد که مقصود استاد مطهری در این پاورقی، نه کل تاریخ، بلکه منظور دوره معاصر و چند قرن اخیر است؛ در نتیجه منافاتی وجود ندارد که حرکت کلی تاریخ را روی هم‌رفته به سوی رشد ارزش‌ها و فضیلت‌های عالی انسانی از جمله تقوا بدانیم.

۵. این عقلانیت جدید در قلمرو و چشم‌انداز شریعت قرار دارد و شریعت اسلامی است که به این عقلانیت توان و جهت و ارزش می‌دهد و ارتباط آن را با سایر علوم مشخص می‌کند. درحقیقت ماجرای این علم تازه، به ماجرای تاریخ علم در تمدن اسلامی مرتبط می‌شود.

۶. این مسئله به دلایل و شواهد فراوان ماجرای تفکر اسلامی است؛ ولی این ماجرا نه در مغرب اسلامی که در شرق اسلامی و نه در جهان اهل سنت که در جهان شیعی رخ داده است و به افق خاص و قرائت شیعه از اسلام بازمی‌گردد.

۷. هرچند در فلسفه‌اشاء و فلسفه‌اشراق و عرفان به نوعی به افق و جهت خاص هدایت می‌شوند و بستر قرآنی و حکمی خاصی در حکمت صدرایی پیدا می‌کنند و این جویبارهای متعدد در یک جویبار به حیات خود ادامه می‌دهند، ولی مسئله این علم جدید مورد بحث «فلسفه الهی تاریخ» در ابتدای ماجرای حکمت متعالیه صدرالمتألهین رخ نداده و بعد از گذشت چندین قرن، این ظرفیت آشکار شده است.

۸. در تولید و زمینه‌های کشف و تکوین و تکامل این علم جدید اسلامی می‌توان برخورد با آرای جدید و علوم تمدن غرب مدرن را هم مشاهده و مطالعه کرد. استاد مطهری به هر دلیل (تاریخی و عقلانی و یا نقادی) بعد از گذر از فلسفه تاریخ در مکاتب جدید غربی (با گرایش مارکسیستی و پوزیتیویستی) و با پشتوانه عظیم ماجرای علوم اسلامی در تمدن اسلامی گذشته، به این مسیر و افق جدید راه یافته است.

۹. علم جدید اسلامی ذکرشده در حوزه مخاطب‌شناسی، روش‌شناسی، منابع،



ماهیت و ارتباطات علمی با سایر علوم، در فضا و بستر و سطح جدیدی قرار گرفته که هرچند نوعی ماهیت ترکیبی از علوم رسمی اسلامی، در بستر و تفکر حکمت متعالیه صدرایی را به همراه دارد، ولی با فلسفه تاریخ غربی نیز «تلاقی» داشته و به آن توجه می‌کند و با وصف این ماهیت ترکیبی و روش چندوجهی، از نوعی استقلال برخوردار است و منبع و مسیر جدیدی را در تحول علوم انسانی اسلامی در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی به ما نشان می‌دهد.

۱۰. همه این مسائل و افق‌ها و منابع و بسترها، با یک مسئله مهم تاریخ معاصر به هم رسیده است و آن، وقوع انقلاب اسلامی ایران است؛ انقلابی که وضعیت تازه‌ای را در تمدن اسلامی نشان می‌دهد؛ وضعیتی که می‌تواند ماجرای جدید علوم اسلامی و تحول مهم آن را در قالب معلول بودن حوادث یا علت بودن حوادث در تحولات سیاسی و تاریخی به ما نشان دهد.

منابع

۱. استنفورد، مایکل؛ درآمدی بر فلسفه تاریخ؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۲. امینی، عبدالحسین؛ خلافت از دیدگاه امامیه و اهل سنت؛ تنظیم و ترجمه احمد امینی نجفی؛ تهران: احمد امینی نجفی، ۱۳۶۶.
۳. جعفریان، رسول؛ صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹..
۴. داوری، رضا؛ سیاست، تاریخ، تفکر؛ تهران: ساقی، ۱۳۸۷.
۵. سبحانی، جعفر؛ خدا و امامت؛ تنظیم کننده رضا استادی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۶. سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم [و دیگران]؛ افول اقتدار عثمانیان؛ ترجمه اصغر دلبری پور؛ تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۷.
۷. غفاری فرد، عباسقلی؛ نوایی، عبدالحسین؛ تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه؛ تهران: سمت، ۱۳۸۶.
۸. قادری، حاتم؛ تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان با رویکردی به آرای اهل سنت؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.



۹. مبارک، ابوالفضل؛ اکبرنامه: تاریخ گورکانیان هند؛ به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۰. مجتهدی، کریم؛ فلسفه تاریخ؛ تهران: سروش، ۱۳۸۱.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۲. مطهری، مرتضی؛ امامت و رهبری؛ ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۱۳. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۱، چ ۱۷، تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ الف.
۱۴. —؛ فلسفه تاریخ؛ ج ۴، چ ۵، تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ب.
۱۵. —؛ مجموعه آثار: «انسان کامل»؛ ج ۲۳، چ ۴، تهران و قم: صدرا، ۱۳۸۷ الف.
۱۶. —؛ مجموعه آثار: «جامعه و تاریخ»؛ ج ۲، چ ۱۸، تهران و قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹ ج.
۱۷. —؛ مجموعه آثار: «شرح مبسوط منظومه»؛ ج ۹، چ ۱۱، تهران و قم: صدرا، ۱۳۸۷ ب.
۱۸. مهدی، محسن؛ فلسفه تاریخ ابن خلدون؛ ترجمه مجید مسعودی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸.
۱۹. نصار، ناصف؛ اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون؛ ترجمه یوسف رحیم‌لو؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.