

در دوره جدید، دو نوع فلسفه تاریخ متمایز و در عین حال، مرتبط، شناسایی شده است: محور یکی از این دو، شناخت خود «تاریخ» است و در آن از محرک، جهت، ماهیت و هدف کلی تاریخ و قوانین حاکم بر آن بحث می‌شود. محور دیگری، شناخت «علم تاریخ» و «تاریخ مکتوب» است و در آن، چگونگی شکل‌گیری، انواع و روش علم تاریخ، مسائل علیت، جبر، تصادف، عینیت و ذهنیت در تاریخ و برخی دیگر از اصول موضوعه علم تاریخ، مورد بحث قرار می‌گیرد. مباحث نوع اول، دارای سابقه زیادی بوده، اصطلاح «فلسفه تاریخ» نیز در ابتدا درباره این معرفت استعمال شد. برخلاف نوع دوم، که بیشتر در قرن بیستم رواج یافته و در چارچوب فلسفه علم، که معرفت درجه دوم است، قرار می‌گیرد.

به هریک از این دو، اسامی متعددی اطلاق شده است: عناوین استعمال‌شده برای نوع اول، عبارت است از: «فلسفه نظری تاریخ»، «فلسفه جوهری تاریخ»، «فلسفه تاریخ واقعیت‌محور»، «فلسفه تاریخ ۱». و اصطلاح‌های به‌کار برده شده برای نوع دوم، عبارت است از: «فلسفه علم تاریخ»، «فلسفه تحلیلی تاریخ»، «فلسفه انتقادی تاریخ»، «فلسفه نقدی تاریخ» و «فلسفه تاریخ ۲». در ذیل، توضیح بیشتری درباره این دو نوع فلسفه تاریخ ارائه می‌شود:

مایکل استنفورد (Michael Stanford)، از محققان برجسته دانش «فلسفه تاریخ» معاصر غرب، با بیان لزوم تمایز دو نوع فلسفه تاریخ، عناوین معروف و مشهور این دو را، «فلسفه تاریخ واقعیت‌محور یا نظری و فلسفه تاریخ تحلیلی یا انتقادی» بیان می‌کند. وی برای روشن ساختن وجه تمایز این دو، به سراغ واژه «تاریخ» رفته، دو معنای آن را توضیح می‌دهد: زمانی واژه «تاریخ» ممکن است به «جریان رویدادهایی که در واقع رخ می‌دهد معطوف باشد» که به آن «تاریخ ۱» می‌گوییم. زمانی نیز ممکن است «آنچه درباره آن رویدادها باور داریم و می‌نویسیم»، مقصود باشد که به آن «تاریخ ۲» اطلاق می‌کنیم. تاریخ اول را گاهی «تاریخ - چونان - رویداد»، می‌نامند و تاریخ دوم را «تاریخ - چونان - گزارش». استنفورد، با این توضیح درباره واژه «تاریخ»، به بررسی اصطلاح «فلسفه تاریخ» می‌پردازد. از منظر تاریخی وی، «پیش از سده بیستم، واژه فلسفه تاریخ معمولاً به تأملاتی نظری درباره کل جریان رویدادها (تاریخ ۱) اطلاق می‌شد». در همین زمینه، «آثار اندیشمندان نظام‌ساز بزرگی مانند هگل، مارکس، اشنپنگلر و توین‌بی، شاید شناخته‌شده‌ترین فلسفه تاریخ‌های نوع اول باشند. این آثار را می‌توان نظریه‌هایی درباره همه داده‌ها و واقعیت‌های (شناخته‌شده) توصیف کرد». اما در طول قرن بیستم وضعیت تغییر یافت؛ زیرا فلاسفه و مورخان به دلیل اینکه از نگاه آنها، شواهد کافی برای توجیه

مقایسه فلسفه علم تاریخ

از دیدگاه ابن‌خلدون و استاد مطهری

موسی نجفی / استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

علیرضا جوادزاده / عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۱۷

Javadi4@qabas.net

چکیده

عبدالرحمن ابن‌خلدون، تاریخ را به «ظاهر» و «باطن»، و استاد مرتضی مطهری، آن را به سه نوع «نقلی»، «علمی» و «فلسفه (نظری) تاریخ» تقسیم کرده‌اند. ظاهر تاریخ با تاریخ نقلی، و باطن تاریخ با تاریخ علمی، قابل تطبیق است. اما ابن‌خلدون، واژه معادل فلسفه (نظری) تاریخ براساس اصطلاح استاد مطهری را مشخص نساخته، و در این زمینه بحثی به صورت مستقیم طرح نکرده است. با وجود تأیید کلی هر دو اندیشمند نسبت به تاریخ نقلی، به نظر می‌رسد اعتماد شهید مطهری به مطالب تاریخ نقلی، در مقایسه با ابن‌خلدون بیشتر است. علی‌رغم آنکه قانون‌مندی تاریخ و اجتماع انسانی (به عنوان باطن تاریخ یا تاریخ علمی)، نزد هر دو متفکر، مسلم می‌باشد، استاد مطهری، دستیابی به آن قوانین را، به دلیل پیچیدگی انسان و به‌ویژه جامعه انسانی، دشوار دانسته است. اما ابن‌خلدون، در مقام عمل، با تسامح زیاد و نقض‌های متعدد، اقدام به بیان قوانین اجتماعی فراوان نموده است. از سوی دیگر، برخلاف استاد مطهری، که تاریخ علمی را مبتنی بر «اصالت جامعه»، و نیز روند علم تاریخ را رو به تکامل می‌داند، از مطالب ابن‌خلدون چنین برداشتی به‌دست نمی‌آید.

کلیدواژه‌ها: تاریخ، فلسفه تاریخ، فلسفه علم تاریخ، فلسفه نظری تاریخ، تاریخ علمی، قانون‌مندی اجتماع.

تحقیق حاضر، در مقام ارائه گزارش و مقایسه اندیشه این دو متفکر، صرفاً در برخی مباحث فلسفه علم تاریخ است. امید است این تحقیق بتواند به بسط بررسی‌ها در زمینه فلسفه تاریخ اسلامی کمک نموده، در فضای اسلامی سازی علوم انسانی مفید واقع شود (مقایسه دیدگاه این دو اندیشمند در زمینه فلسفه نظری تاریخ، در نوشتاری دیگر مورد بررسی قرار گرفته است).

۱. دیدگاه ابن‌خلدون درباره برخی مسائل «فلسفه علم تاریخ»

عبدالرحمن بن خلدون، با انگیزه علمی کردن تاریخ و خارج کردن آن از افسانه‌سرایی، و ارائه تاریخی صحیح، به نگارش کتاب *العبر* به صورت عام، و بخش «نخست» آن، به صورت خاص اقدام کرده است. علم عمران، که بخش نخست کتاب متکفل آن است، با هدف ارائه اصول فهم تاریخ، و ضابطه و معیاری جهت ارزیابی نقل‌های تاریخی، شکل گرفت تا «فن تاریخ [که] سست و درآمیخته شده و مطالعه‌کننده آن پریشان گردیده و در شمار افسانه‌های عامیانه قرار گرفته» بود را صبغه علمی بخشد، و به علم و فنی که منتسبان به آن «در زمره نادانان شمرده» می‌شدند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰-۵۱)، مقامی ممتاز در میان علوم اعطا نماید.

ابن‌خلدون، در سه قسمت از کتاب خویش، به صورت خاص، تاریخ را به عنوان یک علم مورد توجه قرار داده، مباحثی را مطرح کرده که امروزه می‌توان ذیل عنوان «فلسفه علم تاریخ» قرار داد. این سه قسمت، عبارت است از: ۱. دیباچه؛ ۲. بخش «مقدمه» (مقدمه به معنای خاص)؛ ۳. ابتدای بخش «کتاب نخست». تلاش می‌کنیم، محورهای مهمی را که ابن‌خلدون مطرح کرده و مرتبط با فلسفه علم تاریخ است، به اختصار بیان کنیم:

تعریف، موضوع و فایده علم تاریخ

ابن‌خلدون، تعریف صریحی از علم تاریخ، که وی از آن با عنوان «فن» نام می‌برد، ارائه نداده است. با این حال، از برخی عبارات وی می‌توان، تعریفی را به وی نسبت داد. او در دیباچه کتاب بیان می‌کند: «تاریخ از فنون متداول در میان همه ملت‌ها و نژادهاست» که عوام و خواص بدان علاقه و اشتیاق نشان می‌دهند. وی با طرح دوگانه «ظاهر» و «باطن» تاریخ، منظر مهمی را به علم تاریخ می‌گشاید که به نوعی می‌توان آن را ریشه شکل‌گیری علم عمران دانست:

[علم تاریخ] در ظاهر، اخباری بیش نیست درباره روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین، که گنتارها را به آنها می‌آیند و بدان‌ها مثل‌ها می‌زند و انجمن‌های پرجمعیت را به نقل آنها آرایش می‌دهند. ما را به حال آفریدگان آشنا می‌کند که چگونه اوضاع و احوال آنها متقلب می‌گردد،

ادعاهای بزرگ و کلان تاریخی که وجود ندارد، آن‌گونه طرح‌های کلان را رد کردند. «در این دوره، فلاسفه به جای نظریه‌پردازی‌های کلان، به فعالیت درجه دوم، پرسش‌گری و نقد شیوه‌های کار مورخان روی آورده‌اند. این نوع فلسفه تاریخ، همه داده‌ها و واقعیت‌های تاریخی را کنار می‌گذارد، و نه با آنچه در واقع اتفاق افتاده، بلکه با این موضوع سروکار دارد که ما چگونه درباره آنچه اتفاق افتاده، سخن می‌گوییم و می‌نویسیم. به بیان کوتاه، با تاریخ ۲ سروکار دارد. این همان فلسفه تاریخ تحلیلی یا انتقادی است». به همین جهت، «امروزه معمولاً، منظور از فلسفه تاریخ، همین نوع [دوم] است» (استفورد، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

اتکینسون (Atkinson)، یکی دیگر از محققان غربی، در نوشتاری در معرفی این دو فلسفه تاریخ، خاطر نشان می‌سازد: «تاریخ، بعضی اوقات، عادتاً، ناظر به صرف وقایع گذشته است»، و برخی مواقع دیگر، «ناظر به مطالعه و بررسی گذشته، و نحوه برخورد مورخ با موضوع اصلی مورد مطالعه است»؛ با توجه به این وجه تمایز، می‌توان گفت: «فلاسفه تاریخ جوهری یا نظری، تاریخ را عمدتاً به معنای «گذشته» مطالعه و بررسی می‌کنند»؛ در حالی که «فلاسفه تاریخ تحلیلی یا انتقادی، تاریخ را به معنای «مطالعه گذشته» مورد بررسی قرار می‌دهند». وی به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که «فلسفه جوهری و فلسفه تحلیلی تاریخ، از نظر اصول و مبانی از هم مستقل هستند و هر کدام برای خود اصول و مبانی مشخصی دارند؛ گرچه به ندرت این امکان وجود دارد که هر کدام از این دو را بتوان کاملاً جدا و مستقل از دیگری به کار گرفت» (اتکینسون، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵).

بر اساس آنچه بیان شد، «فلسفه علم تاریخ (فلسفه انتقادی تاریخ)» را می‌توان چنین تعریف کرد: «شناخت و دانشی که موضوع آن، «علم تاریخ» است و درباره مفهوم، تاریخچه و اصول موضوعه این علم، به بحث و بررسی می‌پردازد».

با وجود اینکه اصطلاح «فلسفه علم تاریخ (فلسفه انتقادی تاریخ)» همانند خود فلسفه تاریخ، جدید می‌باشد، اما طرح برخی مسائل آن، دارای پیشینه می‌باشد. در این زمینه، در میان متفکران اسلامی که اجمالاً به این مباحث پرداخته‌اند، عبدالرحمن بن خلدون (متوفای ۸۰۸ ق)، و مرتضی مطهری (شهادت: ۱۳۹۹ / ۱۳۵۸ ش) قابل ذکر هستند. این دو متفکر، به‌رغم برخی اشتراکات و تشابهات، دارای ویژگی‌های متمایزی نسبت به یکدیگر هستند: یکی متعلق به مغرب اسلامی، و دیگری به شرق اسلامی، یکی در قرن هشت و نهم هجری، و دیگری چهارده، یکی پیرو اهل تسنن، و دیگری تشیع، یکی متأثر از مکتب ابن‌رشد و غیرموافق با فلسفه، و دیگری تابع فلسفه صدرایی، یکی معتقد به «دوری» بودن تاریخ، و دیگری به تکامل آن.

دولت‌هایی می‌آیند و فرصت جهان‌گشایی می‌یابند و به آبادانی زمین می‌پردازند تا ندای کوچ کردن و سپری شدن آنان را در می‌دهند و هنگام زوال و انقراض ایشان فرا می‌رسد. و اما در باطن، اندیشه و تحقیق درباره حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است درباره کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و به همین سبب، تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزاست که از دانش‌های آن شمرده شود (همان، ص ۲).

ابن‌خلدون، با طرح دو گانه مذکور، در مقام آن است تا بگوید تاریخ حقیقی، همان چیزی است که وی آن را «باطن تاریخ» می‌نامد. چنان‌که این تمایل وی در ابتدای کتاب نخست، انعکاس یافته است. ناصف نصار، با وجود اینکه عقیده دارند: «ابن‌خلدون تعریف واحد و کلی و روشنی از علم تاریخ» ارائه نمی‌دهد (نصار، ۱۳۶۶، ص ۹۸)، اما، عبارت ذیل، که در ابتدای کتاب نخست ذکر شده، را «از کامل‌ترین تعریف‌ها» (همان، ص ۹۹) دانسته است:

حقیقت تاریخ، خرد دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود: چون توحش و هم‌زیستی و عصیبت‌ها و انواع جهان‌گشایی‌های بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصیبت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود، مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن، و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد؛ چون پیشه‌ها و معاش و دانش‌ها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه این اجتماع روی می‌دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴).

چنان‌که برخی محققان بیان کرده‌اند (فراهانی مفرد، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰-۱۳۱)، ویژگی اصلی این تعریف، این است که تاریخ را تنها، تاریخ سیاسی، یعنی تاریخ حکومت‌ها و جنگ‌ها نمی‌داند، بلکه واحد مطالعه تاریخ را جامعه انسانی می‌داند. تشکیل دولت‌ها و نزاع آنها با هم، تنها گوشه‌ای از این پدیده و جزئی از صحنه بزرگ‌تر، یعنی اجتماع است. در نتیجه، در علم تاریخ باید به «پیشه‌ها» و «دانش‌ها و هنرها» نیز پرداخته شود.

براساس آنچه بیان شد، می‌توان موضوع علم تاریخ را «جوامع انسانی گذشته» دانست.

ابن‌خلدون، درباره فایده، اهمیت و ضرورت تاریخ، بحث تفصیلی مطرح نکرده است، اما در عبارات خود، اشاراتی به این مسئله دارد. از جمله، در ابتدای بخش «مقدمه»، می‌نویسد: «فن تاریخ را... سودهای فراوان و هدفی شریف است؛ چه این فن ما را به سرگذشت‌ها و خوی‌های ملت‌ها و سیرت‌های پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳؛ و نیز رک: مهدی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۹-۳۷۰).

روش علم تاریخ

تعریف علم تاریخ به «آگاهی از ماهیت و ابعاد گوناگون جوامع انسانی گذشته»، طبعاً اقتضای روشی را دارد که بتواند آن را محقق سازد. از نظر ابن‌خلدون، بهترین راه، کشف و دستیابی به طبایع و قوانین

حاکم بر جوامع انسانی است؛ زیرا در پرتو این کشف و آگاهی، هم می‌توان علت حوادث را بدست آورد و از سطح به عمق، و از ظاهر به باطن تاریخ رسید، به نقل صرف ظواهر اکتفا نکرد. از سوی دیگر، می‌توان با معیار قرار دادن طبیعت‌ها و قانون‌های مذکور، نقل‌های تاریخی که توسط دیگران صورت گرفته است را محک زد و صدق و کذب آن را شناخت. همین منظر و رویکرد، ابن‌خلدون را به تأسیس علم عمران سوق داده است. بر این اساس، می‌توان با قضاوت برخی تحلیل‌گران همسو شد که: «از نظر ابن‌خلدون، روش تاریخ بر دو اصل انتقاد و تعلیل استوار است. هیچ تاریخی را نمی‌توان به راستی علم نامید، مگر آنکه از دیدگاه انتقادی و علّی برخوردار باشد» (فراهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

اینکه چه علت یا عللی موجب وقوع یک رویداد می‌شود و ریشه‌یابی جریان‌های تاریخی از طریق بازشناسی سلسله علت‌ها، شاید دشوارترین مرحله تاریخ‌نگاری باشد. ضبط یک رشته از رویدادها و نقل آنها به دنبال هم و ارائه نتیجه پندآموز در پایان، کار علم تاریخ نیست. تاریخی که از مجموعه‌ای از روایت‌ها و حکایت‌ها، بی‌تمیز و ارزیابی آنها ساخته شده باشد، نمی‌تواند علم خوانده شود، بلکه برای پی بردن به سرشت رویدادها و جریان‌های تاریخی، باید به علل آنها و یا اصول و عناصری که آن را تشکیل می‌دهد، پی ببریم. همین علت‌هاست که وقتی در کنار هم قرار گیرد، باطن جریان تاریخی را آشکار می‌کند (همان، ص ۱۵۳).

در همین زمینه، محسن مهدی، به این نکته مهم اشاره می‌کند که:

ابن‌خلدون به پیروی از آیین الهیون و برخلاف دهریون، منکر امکان وجود علت‌های نامتناهی می‌شود و می‌گوید که همه به علت نخستین یا مسبب الاسباب منتهی می‌گردند. در داخل این سلسله مراتب علت‌ها، علم عمران نه با تمام علل یا علت‌العلل، بلکه مستقیماً با آنها بی‌واسطه با درک تاریخ دارند (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵).

در ذیل، برخی عبارات ابن‌خلدون را که بیانگر دیدگاه وی درباره روش صحیح در علم تاریخ است، ذکر می‌کنیم:

در دیباچه، پس از بیان اینکه مورخان در گذشته، اخباری را تدوین کرده‌اند، می‌نویسد:

انتقادکننده بینا می‌تواند با مقیاس هوش خویش، سره بودن یا ناسره بودن آن مقولات را بسنجد؛ چه تمدن و عمران دارای طبایع خاصی است که می‌توان اخبار را بدان‌ها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴).

وی در ادامه، در بیان روش و شیوه خویش در نگارش کتاب تاریخ، بیان می‌کند: «روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکارآمیز» ایجاد کرده است؛ بدین صورت که «کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض

ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد» را شرح داده، و «خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا می‌کند و برخوردار می‌سازد و وی را آگاه می‌کند که چگونه خداوندان دولت‌ها برای بنیان‌گذاری آنها از ابوابی که بایسته بوده داخل شده‌اند» (همان، ص ۷).

وی در قسمتی از بخش «مقدمه»، ضمن بیان شرایط مورخ، در واقع، روش صحیح علم تاریخ را بیان کرده است:

مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است و هم لازم است در مسائل مزبور وقایع حاضر و موجود را از روی احاطه کامل بداند و آنها را با آنچه نهان و غایب است بسنجد و وجه تناسب میان آنها را از لحاظ توافق یا تضاد و خلاف دریابد، و موافق را با مخالف و متضاد تجزیه و تحلیل کند و به علل آنها پی برد و هم به درک اصول و شالوده‌های دولت‌ها و ملت‌ها و مبادی پدید آمدن آنها و موجبات حدوث و علل وجود هر یک همت گمارد و عادات و رسوم و اخبار زمامداران را به کمال فرا گیرد. و در این هنگام می‌تواند هر خبر منقول را بر قواعد و اصولی که به تجربه و مطالعه آموخته است عرضه کند، اگر آن را با آن اصول مزبور موافق یابد و بر مقتضای طبیعت آنها جاری باشد، صحیح خواهد بود و گرنه آن را ناسره خواهد شمرد و خود را از آن بی‌نیاز خواهد دانست (همان، ص ۵۱).

از مسائلی که ابن‌خلدون در راستای روش‌شناسی علم تاریخ و لزوم توجه به طبیعت جوامع مهم ارزیابی می‌کند، توجه به تغییرپذیری مناسبات جوامع طی نسل‌های گوناگون است (همان، ص ۵۱-۵۲). وی در این زمینه، توضیحات نسبتاً مبسوطی ارائه کرده، مثال‌هایی را بیان می‌کند (همان، ص ۵۲-۶۰). در پایان نیز توضیحات خود در زمینه مذکور، آن را به روش خویش در کتاب پیوند زده است (همان، ص ۶۰-۶۱).

در میان عبارات ابن‌خلدون در زمینه روش علم تاریخ، به نظر می‌رسد، مهم‌ترین توضیح در ابتدای کتاب نخست آمده است. وی با بیان عوامل متعدد راه یافتن دروغ به خبر تاریخی و انتشار آن، عامل اصلی را «بی‌اطلاعی از طبایع احوال اجتماع» بیان می‌کند. وی توضیح می‌دهد:

هر حادثه‌ای، خواه ذاتی باشد یا عارضی، ناچار باید دارای طبیعت و سرشت مخصوص به ماهیت خود و کیفیاتی باشد که بر آن عارض می‌شود... [به همین جهت] هرگاه شنونده خبر، به طبایع حوادث و کیفیات و مقتضیات جهان هستی آگاه باشد، این آگاهی او را در تنقیح خبر برای باز شناختن راست از دروغ یاری خواهد کرد... این نحوه تمحیص، از تمام وجوه آن در منقح ساختن اخبار به هر طریقی که عارض شود، آسان‌تر و رساتر است و چه‌بسا که شنوندگان خبرهای محال را می‌پذیرند و به نقل کردن آنها می‌پردازند و دیگران هم باز آنها را از آنان روایت می‌کنند (همان، ص ۶۶-۶۷).

او در این باره، چند مثال می‌آورد و در ادامه، با تأکید مجدد بر این مطلب که: «این روش بهترین و مطمئن‌ترین طریقه‌ها در تنقیح اخبار و باز شناختن راست آن از دروغ است»، آن را بر «طریقه تعدیل راویان، مقدم» می‌داند؛ «زیرا به تعدیل راویان توسل نمی‌جویند، مگر هنگامی که بدانند خبر بذاته ممکن یا ممتنع است. در صورتی که خبر محال باشد، آن وقت مراجعه به جرح و تعدیل سودی نخواهد داشت»؛ از سوی دیگر، مسئله «تعدیل و جرح»، بیشتر در خبرهای شرعی مطرح می‌شود؛ زیرا این اخبار، «تکالیف انشایی است» و «راه علم به صحت آنها، اعتماد به راویان در عدالت و ضبط است»؛ اما، در «صحت اخبار مربوط به وقایع»، باید «مطابقت با واقع»، معتبر باشد. در نتیجه، «باید در امکان روی دادن این‌گونه اخبار اندیشید و آنها را با هم سنجدید و این امر در این‌گونه اخبار از تعدیل مهم‌تر و مقدم بر آن است»؛ بر این اساس:

قانون باز شناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران در نگریم و این مسائل را از یکدیگر باز شناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

از نظر ابن‌خلدون:

هرگاه این شیوه را به کار بریم، در باز شناختن حق از باطل و تشخیص دادن اخبار راست از دروغ برای ما به منزله قانونی برهانی و منطقی خواهد بود که هیچ‌گونه شک بدان راه نیابد و در این هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی می‌دهد، چیزی بشنویم، خواهیم توانست به وسیله آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره باز شناسیم و این شیوه، معیاری صحیح خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطالب، راه راست و درستی را بجویند.

ابن‌خلدون، در ادامه می‌نویسد: هدفش در تأسیس علم عمران، تبیین همین مطلب، یعنی «بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری بذات و ماهیت عمران می‌پیوندند» (همان، ص ۶۸-۶۹).

با توجه به این مطالب، می‌توان، نسبت «علم عمران» با «علم تاریخ» را مشابه نسبت «علم اصول فقه» با «علم فقه» تلقی کرده، و «علم عمران» را «علم اصول تاریخ» دانست.

به‌رغم آنکه مطالب ابن‌خلدون به لحاظ نظری، نکات جدید و صحیحی را دربردارد، اما اینکه وی، خود در مرحله عمل در نگارش علم عمران (کتاب نخست)، به چه میزان موفق شده است تا قوانین اجتماعی انسان‌ها را کشف کند، جای تأمل و نقد دارد؛ زیرا موارد متعددی از قوانین بیان‌شده، دچار نقض بوده و در نتیجه، قانون بودن آنها خدشه‌دار می‌شود (به عنوان نمونه رک: همان، ص ۳۰۱-۳۰۲، ۳۲۴-۳۲۷، ۵۶۷-۵۶۸ و ۵۶۸-۵۶۷). منشأ این ایراد نیز به روش وی در استخراج قوانین باز می‌گردد (جهت آگاهی از

روش‌های ابن‌خلدون ر.ک: شرف‌الدین، ۱۳۸۸). ایراد اساسی روشی به قوانین *ابن‌خلدون*، دو چیز است: الف. عدم پابندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی. چنان‌که در موضوعاتی که به صورت معمول، از روش تجربی باید استفاده شود، از استقرا و تجربه استفاده نکرده، بلکه به استدلال انتزاعی عقلی تمسک بسته است. ب. عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل. چنان‌که موارد متعددی از قانون‌هایی که *ابن‌خلدون*، ظاهراً به شیوه استقرا آنها را بیان کرده است، نه تنها پشتوانه مطالعه مصادیق فراوان را ندارد، بلکه نقض‌های متعددی نیز بر آن وارد است.

نکته دیگری که از زاویه آسیب‌شناسی کار *ابن‌خلدون* حائز اهمیت است، بروز برخی گرایش‌ها و تعصبات مذهبی در مطالب وی، و نیز عدم توجه یا پابندی به نکات و قوانین خویش در نگارش مطالب تاریخی در کتاب‌های دوم و سوم *العبر* است (ر.ک: ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳، قس با: ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۷۸۹-۷۸۸).

نیازها و شرایط مورخ (آسیب‌شناسی علم تاریخ)

با توجه به روش صحیح علم تاریخ از نظر *ابن‌خلدون*، می‌توان به دیدگاه وی در خصوص نیازها و شرایط مورخ نیز پی برد. وی در مقام بیان انگیزه خویش از نگارش کتاب *العبر*، با تمجید از «مورخان بزرگ اسلام» که «به‌طور جامع اخبار روزگار گذشته را گرد آورده و آنها را در صفحات تواریخ نگاشته و به یادگار گذاشته‌اند»، به انتقاد از ریزه‌خواران و مقلدان می‌پردازد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳). گروه دیگری از مورخان هستند که ایراد آنها، افراط در اختصارنویسی است. آنها «تنها به یاد کردن نام‌های پادشاهان اکتفا کرده و از انساب و اخبار مربوط به آنها خودداری نمود» (همان، ص ۶۵).

ابن‌خلدون، در بخش «مقدمه»، پس از بیان ثمره علم تاریخ که موجب آگاهی از «سرگذشت‌ها و خوی‌های ملت‌ها و سیرت‌های پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته» می‌شود، دو شرط را برای پژوهشگر تاریخ بیان می‌کند:

برای آنکه جوینده آن را در پیروی از این تجارب و در احوال دین و دنیا فایده تمام نصیب گردد، وی [۱] به منابع متعدد و دانش‌های گوناگونی نیازمند است و [۲] هم باید وی را حسن نظر و پافشاری و تثبیت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روات) (همان، ص ۱۳).

جمع این دو شرط، می‌تواند تاریخ‌پژوه را «به حقیقت رهبری کند و از لغزش‌ها و خطاها برهاند»؛ اما «اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند، بی‌آنکه به قضاوت اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاست‌ها، و طبیعت تمدن، و کیفیات اجتماعات بشری پردازد و حوادث نهان را با وقایع پیدا، و اکنون را با رفته

بسنجد، چه‌بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد». چنان‌که مکرر برای «تاریخ‌نویسان و مفسران و پیشوایان روایات»، به‌ویژه در بسیاری از حکایات، هنگام تعیین اندازه ثروت یا شماره سپاهیان، رخ داده است (همان، ص ۱۳-۱۴).

ابن‌خلدون، در ادامه، نمونه‌های متعددی را از اخبار تاریخی که از نظر وی کذب است بیان کرده، در اثبات نادرستی آنها، شرح و تفصیل داده است. از آنجاکه برخی از این اخبار، توسط مورخان بزرگ نقل شده است، از منظر آسیب‌شناسانی تاریخی، می‌نویسد:

بسیاری از ثقات و مورخان در نظایر چنین احادیث و آرائی در لغزشگاه فرو افتاده و افکار آنان از درک حقیقت منحرف شده است، آن‌گاه عموم مورخانی که به ضعف پیش و غفلت از قیاس دچار بوده‌اند همان خبرها را از آنان نقل کرده و خود نیز بر همان روش ایشان آنها را در آثار خویش درآورده‌اند، بی‌آنکه درباره آنها به بحث و تحقیق پردازند و اخبار منقول را با دقت ببیندند و در نتیجه فن تاریخ سست و در آمیخته شده و مطالعه‌کننده آن پریشان گردیده و در شماره افسانه‌های عامیانه قرار گرفته است (همان، ص ۵۰).

از نظر *ابن‌خلدون*، در چنین شرایطی: «مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها و اخلاق و عادات و مذاهب و رسوم و دیگر کیفیات نیازمند است».

در واقع، *ابن‌خلدون*، ضمن تمجید از مورخان بزرگی مانند *ابن‌اسحاق*، *طبری* و *مسعودی*، انتقاد و آسیب‌مذکور را متوجه آنها نیز می‌داند؛ چراکه «از بسیاری از این اسرار که در فن تاریخ هست، غفلت ورزیده‌اند»؛ در نتیجه، «کار به جایی کشیده که منتسبان به فن تاریخ در زمره نادانان شمرده می‌شوند و عوام و آنان که در علوم راسخ نیستند، مطالعه و روایت از آن و خوض در آن و ریزه‌خواری از آن را بی‌اهمیت تلقی می‌کنند» (همان، ص ۵۱).

جایگاه علم تاریخ در میان علوم، و نیاز آن به علوم دیگر

با توجه به آنچه گذشت، به‌دست می‌آید که علم تاریخ، به آن شکل و شرایطی که مورد نظر *ابن‌خلدون* است، اولاً، جایگاه ممتازی در میان علوم دارد. ثانیاً، نیازمند بسیاری از علوم دیگر است؛ زیرا وقتی بنا شد که «مورخ بصیر به تاریخ، به دانستن قواعد سیاست و طبایع موجودات و اختلاف ملت‌ها و سرزمین‌ها و اعصار گوناگون از لحاظ سیرت‌ها، اخلاق، عادات، مذاهب، رسوم و سایر کیفیات نیازمند» باشد (همان)، طبعاً علوم آماده‌کننده این اهداف، متعدد خواهد بود. *ابن‌خلدون*، خود در ابتدای بخش «مقدمه»، تصریح به نیازمندی علم تاریخ به علوم متعدد کرده، می‌نویسد: «جوینده [تاریخ]... به منابع متعدد و دانش‌های گوناگونی نیازمند است» (همان، ص ۱۳).

۲. دیدگاه استاد مطهری دربارهٔ برخی مسائل «فلسفه علم تاریخ»

استاد مرتضی مطهری، گرچه در کتاب *فلسفه تاریخ*، و برخی دیگر از آثار مرتبط با فلسفه تاریخ، به صورت روشن و شفاف، میان دو نوع فلسفه تاریخ، یعنی «فلسفه علم تاریخ» و «فلسفه نظری تاریخ»، تمایز قائل نشده‌اند، اما می‌توان با تأمل در مطالب ایشان، این تقسیم‌بندی را به دست آورد. بر این اساس، بخشی (هرچند کم) از مباحث ایشان، مربوط به «فلسفه علم تاریخ» است و بخش زیادی از مطالب نیز، مرتبط با «فلسفه نظری تاریخ» می‌باشد. موضوعات مطرح توسط ایشان، که در چارچوب «فلسفه علم تاریخ» قرار می‌گیرد، عبارتند 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.

معنای تاریخ و انواع علم تاریخ

از منظر استاد شهید، تاریخ به دو معنا به کار می‌رود: معنای عام آن، یعنی «سرگذشت». در این صورت، هر چیز متغیر تاریخ دارد. معنای خاص آن، یعنی سرگذشت انسان از زمانی که به خودآگاهی در مقابل طبیعت رسید (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۵ و ۲۶۷-۲۶۸).

بحث مهم، نو و در عین حال قابل تأمل *استاد مطهری*، تقسیم‌بندی ایشان از علم تاریخ است. از نظر ایشان، «سه نوع علم تاریخ می‌توان داشت که هر سه را هم می‌توان تاریخ نامید»: این سه نوع، عبارتند از: تاریخ نقلی؛ تاریخ علمی؛ و 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 جامعه‌ها؛ و علم تاریخ به معنی علم به قوانین شدن و سیروورت و تحول جامعه‌ها که ما این سومی 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 (همان، ج ۴، ص ۱۰۶).

ایشان در توضیح نوع سوم می‌گوید:

تعریف سوم از تاریخ این است که تاریخ نه مربوط است به حوادث و وقایع گذشته چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی، و به عبارت دیگر تاریخ نه به معنای بودن‌های جزئی و نه به معنای قوانین کلی بودن‌های جماعات است، بلکه به معنی شدن و سیروورت و حرکت جامعه‌هاست. ما دو جور تصور از جامعه‌ها می‌توانیم داشته باشیم؛ یکی اینکه بگوییم جامعه‌ها با اینکه قانون بودن دارند ولی ثابتند، یعنی یکتواخت‌اند، تطور و تکامل ندارند؛ قهراً ما قوانین بودنشان را ذکر می‌کنیم... [ولی یک وقت است می‌گوییم] جامعه... به حکم اینکه یک موجود زنده است، یک موجود متطور تکامل است. این جامعه‌های انسانی امروز هیچ کدام در گذشته به این شکل نبوده، در آینده هم به این شکل نخواهد بود. مراحل از

تطور و تکامل طی کرده‌اند. قانون تحول و تکامل جامعه‌ها چیست؟ غیر از قانون بودن است. جامعه‌ها تحت تأثیر چه عاملی متحول و تکامل شده‌اند؟ اینجاست که مسائل جدیدی مطرح می‌شود... این خودش یک مسئله جدیدی است که ما این را «فلسفه تاریخ» می‌نامیم (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ همچنین، رک: همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۴).

این تقسیم، ظاهراً تقسیم خاص *استاد مطهری* بوده و جدید است. تقسیم‌بندی رایج دربارهٔ تاریخ، تقسیم به سه نوع: نقلی، تحلیلی و فلسفه 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. 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. فلسفه تاریخ، به دو بخش تقسیم می‌شود: الف. فلسفه نظری یا جوهری تاریخ که در آن به مباحث کلی دربارهٔ تاریخ همچون عامل محرک تاریخ، جهت حرکت تاریخ، هدفمندی تاریخ، ماهیت و ملاک تکامل تاریخ پرداخته می‌شود. همچنین دربارهٔ قوانین و سنن حاکم بر تاریخ به صورت موردی و جزئی بحث می‌شود. ب. فلسفه علم یا تحلیلی تاریخ که در آن، تاریخ به عنوان یک علم، لحاظ شده و مسائل و اصول موضوعه آن مورد بحث واقع می‌شود.

بر اساس تقسیم‌بندی و توضیحات شهید *مطهری*، این سؤالات و ابهامات مطرح است: ۱. جایگاه تاریخ تحلیلی در تقسیم‌بندی ایشان کجاست؟ (تاریخ تحلیلی فردی و اجتماعی بدون آنکه در مقام یافتن قوانین و سنن حاکم بر جامعه انسانی باشد)؛ ۲. جایگاه فلسفه علم تاریخ در کجاست؟ (البته، *استاد مطهری*، با تعریف و تقسیم‌بندی تاریخ، همچنین بحث نسبتاً تفصیلی در اثبات اعتبار «تاریخ علمی» - که از نظر ایشان، کشف قوانین و ضوابط حاکم بر تاریخ است، عملاً وارد عرصه فلسفه علم تاریخ شده‌اند، اما در تقسیم‌بندی خود، به این قسم از علم تاریخ نپرداخته و آن را لحاظ نکرده‌اند)؛ ۳. تعریف شهید *مطهری* از فلسفه (نظری) تاریخ، (یعنی علم به قوانین شدن و سیروورت و حرکت جامعه‌ها)، بسیار خاص بوده، و با فرض اعتقاد به آن است که اولاً، اصالت و حقیقت جامعه پذیرفته شود و موجودی به نام تاریخ به اثبات برسد. ثانیاً، این موجود، غیر از حرکت در سطح، دارای تبدل و تحول نوعی باشد و تطور نوعی جوامع پذیرفته شود. در نتیجه، بسیاری از مباحث معمول فلسفه نظری تاریخ، (حتی برخی مباحث خود شهید *مطهری* در کتاب *فلسفه تاریخ*) که بدون چنین باور و اعتقادی طرح می‌شود، از محدوده فلسفه نظری تاریخ، خارج خواهد شد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد، در دیدگاه *استاد مطهری*، صرفاً مباحث مارکس و نهایتاً هگل در محدوده تعریف فلسفه تاریخ قرار گیرد.

تعریف ایشان، حتی خاص و محدودتر است از تعریفی که بیان می‌کند، فلسفه نظری تاریخ «معرفتی است که در آن از حرکت، محرک، مسیر و هدف موجودی به نام تاریخ بحث می‌شود» (سروش، ۱۳۵۷، ص ۸۷). ۴. استاد مطهری، میان تاریخ علمی با فلسفه نظری تاریخ، تمایز قائل شده و وظیفه تاریخ علمی را کشف ضوابط و قوانین حاکم بر تاریخ بیان کرده است. درحالی‌که بنا به اعتراف خود ایشان، «دیگران میان تاریخ علمی و فلسفه تاریخ فرق نگذاشته‌اند». به گمان ما، می‌توان این دو رویکرد را جمع کرد. بدین صورت که از یک‌سو، تاریخ علمی را به همان معنا که شهید مطهری مطرح کرده بپذیریم. از سوی دیگر، تاریخ علمی را بخشی از فلسفه نظری تاریخ بدانیم (البته با این فرض که تعریف محدود از فلسفه نظری تاریخ را کنار گذاریم و تعریفی عام ارائه دهیم). در این صورت، فلسفه نظری تاریخ، صرفاً متکفل بحث از ماهیت و کلیت حرکت تاریخ نیست، بلکه قوانین جزئی حرکت تاریخ و جامعه نیز جزء مسائل این علم قرار می‌گیرد.

بررسی اعتبار تاریخی علمی

از جمله مطالب مهم استاد مطهری در فضای مباحث «فلسفه علم تاریخ»، بررسی اعتبار تاریخی نقلی و علمی، و پاسخ به شبهات مطرح شده در این زمینه است. روش ایشان در پاسخ‌گویی به شبهات، روش تجربی و عقلی (بسته به نوع شبهه مطرح شده) می‌باشد.

شهید مطهری در مقام پاسخ به عدم اعتبار تاریخی نقلی، به دلیل غرض‌ورزی و دروغ‌نویسی مورخان، سه پاسخ ارائه می‌دهد: ۱. به‌رغم آنکه برخی افراد به دلیل اغراض خویش، دروغ می‌نویسند، اما، در موارد زیادی نیز «افرادی آنچنان پایمند وجدان خود هستند که عاری از اغراض و تعصبات و منافع خود، وقایع را آنچنان که هست می‌نویسند»؛ ۲. «بعضی وقایع هست که اساساً در یک حدش دروغ‌بردار نیست» و «امکان تحریف» در آنها وجود ندارد؛ ۳. «مسئله اغراض و تعصبات، برای عموم بشر حکم یک امر عرضی را دارد؛ یعنی اغراض مثل پرده‌هایی است که می‌آید جلو حقیقت را می‌گیرد و بعد پس می‌رود؛ یعنی حقیقت، چهره خودش را - تمام یا نیمش را - خودبه‌خود آشکار می‌کند و این پرده برای همیشه باقی نمی‌ماند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۳). نقد دیگری که شهید مطهری در جای دیگر، به دیدگاه مذکور طرح کرده، و به نوعی می‌توان این نقد را مکمل نقد سوم ایشان دانست، عبارت است از اینکه: «محقق با نوعی اجتهاد می‌تواند صحت و عدم صحت برخی نقل‌ها را در محک نقد قرار دهد و نتیجه‌گیری کند» (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۷۷ - ۳۷۸).

ایراد دیگری که به تاریخ علمی مطرح شده، این است که وجود قوانین اجتماعی، مبتنی بر

پذیرش اصل علیت در مورد انسان است. درحالی‌که این اصل در مورد انسان جاری نمی‌شود؛ زیرا موجب جبر است و با اختیار انسان منافات دارد (همو، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۱۲). استاد مطهری در پاسخ این شبهه می‌گوید:

هر ضرورت علی و معلولی جبر نیست. ... فرق است میان ضرورت‌های ناشی از اختیار و ضرورت‌های سلب‌کننده اختیار... ضرورت‌های تاریخی، ضرورت‌های ناشی از اختیار انسان‌هاست؛ یعنی ضرورت‌هایی است که عامل اختیار هم جزء علل ضروری کردن هستند نه ضرورت‌هایی که یک عاملی با پس زدن اختیار، ضرورت را ایجاد کرده، پس فرق است میان ضروری بالااختیار و ضروری بالاچار و لا بالااختیار که اختیار را سلب می‌کند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۴).

استاد مطهری، در جای دیگر، در پاسخ به این گفته که: چون تاریخ مربوط به انسان است و انسان رفتارش تحت ضابطه در نمی‌آید، پس تاریخ علمی امکان‌پذیر نیست، و نمی‌توان برای اجتماع انسانی قانون مشخص کرد، می‌گوید:

این حرف درست نیست [؛ زیرا] کلیات رفتار انسان‌ها تحت ضابطه درمی‌آید. ولی انسان بسیار پیچیده‌تر از سایر موجودات است... [رفتارش] ضابطه دارد، ولی ضوابطش [بسیار مشکل] به دست [می‌آید]... بنابراین مسائل جامعه‌شناسی و مسائل تاریخی از آن جهت تخمینی است که انسان تا کشف آن قوانین خیلی فاصله دارد نه اینکه آن قوانین وجود ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۶۶ به بعد).

اشکال مهم دیگری که طرح شده، این است که چون تاریخ قابل تجربه نیست، در نتیجه، قانون‌مند نمی‌تواند باشد و تاریخ علمی نداریم. استاد مطهری، در پاسخ می‌گوید:

اگر مقصود، تجربه لابراتواری باشد [که با وسایل مخصوص انجام می‌شود] بله، قابل تجربه نیست. ولی تجربه تاریخی خودش تجربه است؛ یعنی حادثه‌ای برای جامعه‌ای پیش می‌آید و آن حادثه بعد عواقبی پیدا می‌کند و آن عواقب را ما می‌بینیم یا اطلاع قطعی داریم. ... بنابراین تاریخ، خودش یک لابراتوار است. برای لابراتوار بودن لازم نیست که حتماً قرع و انبیقی در کار باشد. البته ما نمی‌گوییم که تمام قوانین تاریخی [از راه تجربه به دست می‌آید،] ولی تا حدودی این قوانین کشف می‌شود... [اگر قانونی] همین قدر توانسته کشف کند آنچه که گذشته تحت این ضوابط بوده تا به اینجا رسیده ولی از این به بعد را نمی‌تواند پیشگویی کند. این نه معنایش آن است که قانون نیست بلکه قانونی است که فقط آن اندازه را بیان و از آن بیشتر را از اول سکوت کرده است. مسئله دیگر این است که قانون حتی می‌تواند نسبت به آینده هم پیش‌بینی داشته باشد. مثلاً همان «قانون تکامل داروین» یک سلسله پیش‌بینی‌ها راجع به آینده می‌کرد. منتها خود قانون داروین اصولاً بی‌اساس بود، نسبت به گذشته هم بی‌اساس بود... پس اینکه آیا انسان قادر است [ضوابط کلی حاکم بر تاریخ را کشف کند] یا قادر نیست - که ما نمی‌گوییم قادر نیست - یک مسئله است و اینکه تاریخ ضابطه دارد یا ندارد مسئله دیگری است. حرف ما این است: ضابطه دارد ولی بشر نمی‌تواند [به آسانی به آن دست یابد]... (همان، ص ۱۶۶-۱۷۳)

استاد مطهری، از جمله دلایل قانون داشتن اجتماع انسانی را، آیات قرآن بیان کرده، می‌نویسد:

قرآن کریم، این گمان را که اراده‌ای گزافکار و مشیت بی‌قاعده و بی‌حساب سرنوشت‌های تاریخی را دگرگون می‌سازد، به شدت نفی می‌کند و تصریح می‌نماید که قاعده‌ای ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت‌های اقوام حاکم است؛ می‌فرماید: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۴۰۹).

حاصل دیدگاه کلی استاد مطهری در بحث تاریخ نقلی و تاریخ علمی این است که: علاوه بر اعتبار فی‌الجمله تاریخ نقلی، تاریخ علمی و قانون‌مندی اجتماع انسانی نیز اعتبار دارد، اما دستیابی به آن دشوار است:

چنین نیست که تاریخ از نظر نقل‌ها قطعیت ندارد، در هر تاریخی بالاخره مواد قطعی وجود دارد که آنها را ما اصطلاحاً «متواترات» می‌گوییم که قابل خدشه و مناقشه نیست؛ و بر زندگی بشر هم قوانین قطعی علی و معلولی حاکم است؛ ولی آنجا که به انسان و بالخصوص 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 یک مقدار جنبه درصدی دارد. مثلاً نود و نه درصد یا نود درصد قضایا این‌جور است؛ یعنی در غالب مسائل اجتماعی استثنا ممکن است که وجود داشته باشد. این نه از آن جهت است 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 (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۰۴).

ابتنای تاریخ علمی بر اصالت جامعه

از نظر شهید مطهری، یکی از مبانی تاریخ علمی، اعتقاد به اصالت جامعه و حقیقی دانستن آن است. از نظر وی: «همین‌طور که اگر برای تاریخ نقلی اعتبار قائل نباشیم یا اگر اصل علیت را در اینجا جاری ندانیم دیگر ما تاریخ علمی نخواهیم داشت، اگر برای جامعه هم طبیعت [و اصالت] قائل نشویم تاریخ علمی نداریم» (همان، ص ۱۱۴؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۷۶؛ ج ۲۴، ص ۴۰۷-۴۰۸).

دیدگاه ایشان در وابسته دانستن قول به قانون‌مندی تاریخ و اجتماع به پذیرش قول اصالت جامعه، صحیح نیست و مورد نقد قرار گرفته است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲-۱۴۵).

استاد مطهری، ارتباط میان دو مسئله را به ابن‌خلدون نیز نسبت داده، می‌نویسد:

در میان علمای اسلامی، شاید اولین فرد که به صراحت از سنن و قوانین حاکم بر جامعه، مستقل از سنن و قوانین افراد، یاد کرده است و در نتیجه برای جامعه «شخصیت» و «طبیعت» و «واقعیت» قائل شده است، عبدالرحمن بن‌خلدون تونسی است که در مقدمه معروفش بر تاریخ، به تفصیل بحث کرده است؛ (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵).

این نسبت وی نیز قابل خدشه است، و نمی‌توان پذیرفت که ابن‌خلدون، با ذکر قوانین حاکم بر جامعه، لزوماً برای جامعه، «شخصیت»، و «واقعیت» مستقل از افراد قائل شده است.

تکامل علم تاریخ

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 (تکامل علم تاریخ). در دیدگاه وی، این دو تلازمی با یکدیگر ندارند؛ ممکن است کسی قائل به عدم تکامل جامعه انسان باشد، با این حال علم تاریخ را رو به تکامل ببیند. به هر حال، ایشان - که تاریخ و جامعه انسانی را من حیث‌المجموع رو به تکامل می‌داند، در بحث تاریخ‌نگاری نیز - این نظر را تقویت می‌کند که علم تاریخ از حیث تحلیلی و تفسیری، رو به تکامل است. وی در این زمینه می‌گوید:

معیار تکامل علم تاریخ چیست؟ مثلاً به چه دلیل می‌توانیم بگوییم تفسیرهایی که در نیمه دوم قرن بیستم کرده‌اند از تفسیرهای نیمه اول قرن بیستم کامل‌تر است یا تفسیر قرن بیستم از تفسیر قرن پانزدهم کامل‌تر است؟ آیا همان تکاملی که در جامعه انسان می‌گوییم لزوماً در تفسیر هم باید بگوییم؟... می‌توان گفت که تاریخ به معنای علم و تفسیر هم رو به تکامل است... به دلیل اینکه آینده همیشه نتیجه گذشته است، پس آینده بهتر می‌تواند گذشته را تفسیر کند و لهذا این غلط است که ما می‌گوییم - از نظر تفسیری نه از نظر ثبت وقایع - [بهترین تاریخ‌ها نزدیک‌ترین تاریخ‌هاست]. بله، از نظر ثبت وقایع شاید بشود گفت بهترین تاریخ‌ها، نزدیک‌ترین تاریخ‌هاست... مثلاً [بهرغم اینکه کسی که در قرن اول هجری بوده، بهتر می‌توانسته حوادث صدر اسلام را ثبت کند، اما] نمی‌توان گفت کسی که در قرن اول هجری بوده بهتر می‌توانسته است حوادث صدر اسلام را تفسیر کند تا ما که بعد از چهارده قرن آمده‌ایم. اتفاقاً ما که بعد از چهارده قرن آمده‌ایم بهتر می‌توانیم آن حوادث را [تفسیر کنیم]؛ چون آن حوادث با دنباله‌ها و معلولات خودش حضور دارد، مثل بذری که پاشیده شده و ثمر داده است، اکنون ما بهتر می‌توانیم درباره آن قضاوت کنیم (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۳).

نتیجه‌گیری

۱. ابن‌خلدون، تاریخ را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند: در ظاهر، اخبار درباره «روزگاریها و دولت‌های پیشین و سرگذشت قرون نخستین» است و در باطن، بررسی «علل» حوادث و طبیعت آنها می‌باشد. در مقابل، استاد مطهری، علم تاریخ را به سه نوع: نقلی، علمی و فلسفه (نظری) تاریخ تقسیم کرده است: «تاریخ نقلی، یعنی علم به حوادث جزئی؛ علم تاریخ به معنای تاریخ علمی، یعنی ضوابط کلی حاکم بر بودن‌های جامعه‌ها؛ و علم تاریخ به معنی فلسفه تاریخ، یعنی، «علم به قوانین شدن و صیوروت و تحول جامعه‌ها». آنچه شهید مطهری، به عنوان تاریخ نقلی بیان کرده، قابل تطبیق بر آن

چیزی است که ابن‌خلدون به عنوان ظاهر تاریخ بیان می‌کند. تاریخ علمی در اصطلاح استاد مطهری، نیز بر باطن تاریخ از منظر ابن‌خلدون تطبیق می‌کند. اما ابن‌خلدون، قسم سوم از تقسیم استاد مطهری را مورد توجه قرار نداده، و واژه‌ای که معادل اصطلاح فلسفه (نظری) تاریخ (طبق اصطلاح مطهری) باشد، مشخص نکرده است.

۲. با توجه به تقسیم سه‌گانه استاد مطهری، ابن‌خلدون به مسائل دو قسم اول، در کتاب العبر پرداخته است: مباحث بخش دوم و سوم این کتاب، تاریخ نقلی است، و مباحث بخش نخست کتاب که علم جدیدی را به نام «علم عمران» تشکیل می‌دهد، در واقع، بیان‌کننده مسائل تاریخ علمی می‌باشد. با این حال، ابن‌خلدون، به مباحث فلسفه (نظری) تاریخ (طبق اصطلاح خاص آن که شهید مطهری قصد کرده)، به صورت مستقیم نپرداخته است. در مقابل، استاد مطهری، در کتاب فلسفه تاریخ، مسائل تاریخ نقلی و تاریخ علمی را طرح نکرده، بلکه مبانی و کلیات دو قسم اول را که تحت عنوان فلسفه علم تاریخ قرار می‌گیرد، در کنار مباحث قسم سوم مورد بحث قرار داده است.

۳. به نظر می‌رسد، استاد مطهری، در مقایسه با ابن‌خلدون، هم نسبت به انسان، و هم نسبت به واقعیت و حقیقت تاریخ خوشبین‌تر است. پاسخ وی به اشکال عدم اعتبار تاریخ نقلی، به دلیل غرض‌ورزی و دروغ‌نویسی مورخان، از جمله با تکیه بر همین نگاه خوشبینانه به انسان و حقیقت ارائه شده است. بر این اساس، می‌توان گفت: به‌رغم تأیید هر دو متفکر نسبت به تاریخ نقلی، اما اعتماد استاد مطهری به این تاریخ بیشتر بوده، تشکیک و تردید وی به تاریخ نقلی، در مقایسه با ابن‌خلدون کمتر است.

۴. با وجود آنکه هر دو متفکر، قانون‌مندی تاریخ و اجتماع انسانی را پذیرفته، و از جمله آن را براساس آیات قرآن مسلم می‌دانند، اما به نظر می‌رسد، استاد مطهری با دقت و احتیاط بیشتری در مقام تطبیق این اصل، و شناخت قوانین اجتماعی به صورت مصداقی برخورد کرده است؛ چرا که وی به صراحت می‌گوید:

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 یک مقدار جنبه درصدی دارد. مثلاً نود و نه درصد یا نود درصد قضا یا این‌جور است؛ یعنی در غالب مسائل اجتماعی استننا ممکن است که وجود داشته باشد. این نه از آن جهت است 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).

اما ابن‌خلدون، با تسامح زیاد، اقدام به بیان قوانین اجتماعی نموده است. به همین دلیل، نقض‌های زیادی به موارد متعددی از قوانین بیان‌شده وی وارد است. منشأ این ایراد، به روش وی در استخراج قوانین باز می‌گردد. ایراد اساسی روشی به قوانین ابن‌خلدون، دو چیز است: ۱. عدم پایبندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی؛ ۲. عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل.

۵. استاد مطهری، پذیرش قوانین اجتماعی انسان (تاریخ علمی) را مبتنی بر پذیرش اصالت و حقیقت داشتن جامعه می‌داند و حتی آن را به ابن‌خلدون نیز نسبت داده است. صرف‌نظر از نادرستی اصل این ابتنا، به نظر نمی‌رسد که ابن‌خلدون به چنین مطلبی قائل باشد.

۶. برخلاف نظر استاد مطهری، که علاوه بر پذیرش تکامل مجموعی تاریخ و اجتماع انسانی (در فلسفه نظری تاریخ)، به تکامل علم تاریخ نیز معتقد است، اما ابن‌خلدون، در فلسفه نظری تاریخ و جهت حرکت کلی جوامع، به حرکت «دوری» معتقد است و در علم تاریخ نیز - دست‌کم - در قضاوت میان آنچه مورخان بزرگ و اولیه اسلام نوشته‌اند، با نوشته‌های مورخان که پس از آنها تا زمان ابن‌خلدون آمده‌اند، نوعی روند غیر تکاملی دیده است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۸، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ____، ۱۳۶۳، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اتکینسون، آر. اف، ۱۳۸۷، «فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ»، در: حسینعلی نوذری (ترجمه و تدوین)، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، چ دوم، تهران، طرح نو.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۷، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمدگل محمدی، چ سوم، تهران، نی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۷، فلسفه تاریخ، بی‌جا، حکمت.
- شرف‌الدین، سیدحسین، «روش‌شناسی ابن خلدون»، بهار و تابستان ۱۳۸۸، پژوهش، سال اول، ش ۱، ص ۵۹-۱۰۴.
- فراهانی منفرد، مهدی، «دیدگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ابن خلدون درباره تاریخ»، بهار ۱۳۸۲، تاریخ اسلام، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۱۲۵-۱۵۸.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، فلسفه تاریخ، ج ۱، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۸۹، فلسفه تاریخ، ج ۴ (فلسفه تاریخ در قرآن)، چ پنجم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۹۰، «جامعه و تاریخ»، در: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۹۰، «قیام و انقلاب مهدی»، در: مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۴، چ پنجم، تهران، صدرا.
- مهدی، محسن، ۱۳۸۳، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نصار، ناصف، ۱۳۶۶، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی