

## فلسفه نظری تاریخ :

نخستین نکته ای که در فلسفه نظری به چشم می خورد این ادعاست که تاریخ همچون موجود زنده متحرکی است که روحی دارد و جسمی و عزمی و آهنگی و حرکتی و هدفی و قانونی و نظامی و محرکی و مسیری. این هویت مستقل که براه خود می رود و انسانها را نیز یا تسلیم خود می کند و یا زیر چرخ های تیز رو و پر شتاب و سنگینش له و مثله می کند از جایی آغاز کرده است و از طریق میگذرد و سرانجام هم به مقصدی میرسد. فلسفه نظری تاریخ بر این سراسر که نشان دهد که این رفتن و بالیدن چگونه صورت میگیرد و آن نقطه نهایی که بار انداز تاریخ است کجاست و چگونه از منزل کنونی، منزل واپسین را میتوان ولو با ابهام و اجمال تصور کرد، و این رفتن به جبر است یا به تصادف، و گذر از منازل و مراحل گوناگون تاریخی اجتناب ناپذیر است یا چاره پذیر. فلسفه نظری تاریخ را میتوان چنین تعریف کرد که معرفتی است که در آن از حرکت، محرک، مسیر و هدف موجودی بنام «تاریخ» بحث میشود

سه سؤال اساسی که هر گونه فلسفه نظری تاریخ عمدتاً به پاسخ آنها می پردازد بدین قرارند:

تاریخ به کجا میرود. (هدف).

چگونه میرود. (مکانیزم حرکت. محرک).

از چه راهی میرود. (مسیر و منازل برجسته حرکت).

از نظر این کاوشگران ، تاریخ هویتی حقیقی است نه اعتباری و به سخنی دیگر انسانها و حوادث ، خود تاریخ نیستند بلکه در « تاریخ » اند . تاریخ بشرها را فرا گرفته و در میدان خود گرد آورده و بر گردنشان رشته ای افکنده و آنها را به جایی که خود میخواهد می کشاند . هگل که می گوید « تاریخ کشتارگاه اراده های فردی انسانهاست » و همو که سخن از « شیطنت و فریبکاری و مکاری » تاریخ میگوید ، و مارکس که انسانها را در برابر حوادث تاریخ تنها « قابله » یی می شمارد که فقط بوضع حمل مادر آستن کمک می کنند ، و از کشتن نوزاد و با برانداختن نطفه آن عاجزند . و انگلس که خدای تاریخ را سنگدل ترین خدایان می شمارد که ارا به پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش میراند ، همه یکصدا به استقبال هویت تاریخ و بازیگری آن اتفاق دارند و همه توانائی انسان را در برابر تاریخ ، « کشف و وصف » قلمداد می کنند و طفره و نفی .

توین بی گر چه در کار خود محتاط تر است و اگر چه خود را حتی فیلسوف تاریخ نیز نمی نامد و تنها - به ادعای خود - به « تعمیم تجربی » بسنده می کند اما در نهایت وقتی به نهایت تاریخ می اندیشید فتوی به سرانجامی مشخص و مقدس میدهد و بطریق علمی دولتی کلیسایی را بر همه عالم در آینده ای دور تسلط و تحکیم میبخشد . شپنگر از همه اینها بدبین تر و جسورتر است و به هیچ روی لحظه ای تردید و تسامح نمی کند . در تاریخ به گمان او هیچ رستاخیزی نیست و هیچ تژاد یا ملتی از خواب مرگ خود هرگز بر نخواهد خاست . مرگ برای تمدنها همانقدر طبیعی و محتوم است که برای انسانها و جانوران .

تاریخ جهان که در واقع چیزی جز حرکت اندیشه ای در ذهنی نیست نیز از طریق تضادها و تضادمها راه خود را به جلو می گشاید . هر مرحله نوین تاریخی حاصل نزاع و ترکیب (سنتز) دو مرحله متضاد پیشین است (تز و آنتی تز) . اما این مرحله نوین در عین حال

گشاده تر و فراگیر تر و بزبان هگل «آزادتر» از مراحل قبلی است . هدف تاریخ رسیدن اندیشه مطلق است با آزادی مطلق و محو فراق و آلیناسیون .

سؤال : نظر هگل در مورد فلسفه تاریخ چیست ؟

اولاً تاریخ بطرف هر آنچه آزادتر شدن اندیشه متعالی سیر می کند .

ثانیاً مکانیزم این حرکت ، نزاع دائمی اندیشه مطلق با خود و محرک آن عشق این اندیشه است برهایی از فراق .

ثالثاً مسیر تاریخ ، جلوه های متعالی اندیشه مطلق است در پوشش ملتها و مردمهای تاریخی

مارکس به گفته خود مخروط اندیشه هگلی را که وارونه بود و برسر ایستگاه بود بر قاعده نشاند . یعنی که بافت جهان را نه اندیشه بلکه ماده شناخت و نزاع مستمر تاریخی را گر چه

قبول کرد اما این نزاع را در میان طبقات اقتصادی جاری دانست و نه در ذات اندیشه

متعالی ، و مسیر تاریخ را جلوه های گوناگون این اندیشه ندانست ، بلکه مراحل مختلف

رشد ابزار تولید و رو بناهای مناسب با آن پنداشت و بالاخره هدف تاریخ را نه رهایی از

فراق بلکه رهایی از طبقات انگاشت . اندیشه مارکس در فلسفه تاریخ معجونی است از

هگل و داروین و البته گره خورده با افکار اقتصاد دانان و نیز روحانیون مسیحی . سؤال :

نظر مارکس در مورد فلسفه نظری چیست ؟

اولاً جامعه به طرف جامعه بی طبقه سیر می کند .

ثانیاً محرک این رفتن ، رشد ابزار تولید و نزاع طبقه نو خاسته با طبقه کهن است .

ثالثاً مراحل مختلف تاریخ ، ادوار برده داری ، فئودالی ، بورژوازی ... است که هر یک در

دوره ای و متناسب با درجه ای از رشد ابزار تولید حکومت و عمومیت یافته اند .

نکته این است که هیچ فلسفه نظری تاریخی از فرض این متافیزیک ستبر که « تاریخ

هویتی زنده و مستقل و متحرک و قانونمند است » گریزی ندارد . هگل صریحاً اعتراف

میکند که تاریخ در حقیقت هیچ جز روحی رها شده و سرگردان و بی اعتنا

بخواست این و آن و مشتاق وصال و رهایی از فراق .

اما توین بی که تمام استخوانهایش را در راه تاریخ فرسوده است از این دو پیشوا فروتن تر

و کم ادعتر و درعین حال پر اطلاع تر است .

برای او تاریخ جهان توالی طلوع و افول تمدنهاست . هر تمدنی با تهاجم ( Challenge

) متولد میگردد .

نظر توین بی افول تمدنها از آغاز می شده است که سلسله جنابان و متولیان و مدبران یک

تمدن در برابر تهاجمهای نوین همان پاسخهای کهنه را تکرار می کردند . از دلایل افول

یک تمدن ، توین بی ، نظامی شدن شدید و وسعت فتوحات را ذکر میکند هر چه یک

تمدن متصرفانش وسیعتر گردد برای حفظ آنها به ارتشی بزرگتر و نیرومندتر نیازمند میشود و این نه تنها مایه قوت بلکه ضعف تمدن میشود .

از نظر توین بی مذاهب بزرگ همواره در دوران افول و انهدام تمدنهای بزرگ ظهور می

کرده اند و تاریخ مجموعاً نیز رو به جهتی دارد که نهایتاً مذاهب بزرگ موجود در هم

روند و یک دولت روحانی بزرگ بر جهان سایه افکند و سرودش نغمه یی باشد از چهار

گلبانگ اسلامی ، یهودی ، مسیحی و بودایی .

وی معتقد است که در زمان ما پنج تمدن وجود دارد که چهار تای آنها فرو ریخته و مرده

اند و فقط تمدن مسیحیت اروپای غربی است که زنده است . چهار تمدن دیگر به قرار زیر

است :

مسیحیت ارتدکس اروپای شرقی ، جنوبی و روسیه

اسلام

خاور دور

هندوستان

بگمان توین بی عبور از هر جامعه به جامعه ( تمدن ) دیگر سه نشانه سهم دارد :

الف - بوجود آمدن دولتی بزرگ ( universal state )

ب - بوجود آمدن دینی بزرگ ( universal church )

ج - هجوم مهاجمین .

بعلاوه توین بی معتقد است که نه هر تهاجمی و نه هر پاسخی تمدن آفرین است. اگر تهاجم خطیر و پاسخ انگیز نباشد و یا اگر بسیار کوبنده و خشن باشد در هر دو حال تمدنی نمی آفریند. تهاجم باید شایسته و بمقدار ( optimum ) باشد.

فلسفه علم تاریخ ( منطق پژوهش تاریخ ) :

مسائل مهمی که در فلسفه علم تاریخ مورد کاوش و تحلیل واقع میشوند ازین قبیلند :

روش شناسی پژوهش تاریخی

عنصر گزینش در تاریخ

تفسیر تاریخی

پیش بینی در تاریخ

امکان یافتن قانونمندیهای تاریخ

دخالت ارزشها در قضاوت های تاریخی

امکان تجربه در تاریخ

تئوریهها و مدلها در تاریخ

تفاوت علم تاریخ با علمهای دیگر .

مسائل « فلسفه علم تاریخ » با مسائل « فلسفه نظری تاریخ » تفاوت اساسی دارند . در یکی

از نظر به « علم تاریخ » است و در دیگری نظر به خود « تاریخ » و در بسیاری از موارد ،

مغالطه مفهوم و مصداق که از بیماریهای اذهان نیازموده است از برآمیختن این دو فلسفه بروز میکند .

حقیقت اینست که تا ما « فلسفه علم تاریخ » نداشته باشیم نمی توانیم « فلسفه نظری تاریخ » بنا کنیم .

شرح کوتاه و فشرده ای از اهم مسائل فلسفه علم تاریخ :

پیش از هر چیز باید دانست که گوهر علم - یعنی واقعیت و هویت آن - گزینشی و انتخابی است ( selective ) تنها متافیزیک است که گزینشی نیست . این سخن بدین معناست که هر علمی از علوم ، چهره ای از چهره های بینهایت طبیعت را بر میگزیند و در

آن کاوش می کند . هیچ علمی و نه همه علوم همه چهره های طبیعت را فرا نمی گیرند .  
پیش بینی های علمی همواره بکمک قانونهای کلی منطقی صورت میگیرد و بشکل قضایایی شرطی بیان می شود . هیچ پیش بینی علمی غیر مشروط وجود ندارد .

همه تفسیرهای علمی نیز در پرتو قانونی کلی صورت می گیرد . وقتی حادثه ای جزئی را تفسیر میکنیم در حقیقت آنرا مصداقی از نظمی کلی قرار می دهیم . وقتی تابش شعاع

نوری خاص بر صفحه ای خاص و انعکاس را در آن مورد خاص تفسیر میکنیم در حقیقت چنین می گوئیم که این مورد مصداقی است از نظمی کلی و جاودانه که هر جادوگر گاه نوری بر سطح صیقلی بتابد زوایای تابش و بازتاب برابر خواهند بود ( قانون کلی علمی ) .

بدینقرار حوادث جزئی وقتی تفسیر پذیرند که تکرار پذیر باشند و تکرارشان قانونی کلی بدست داه باشد تا این قانون کلی در حوادث جزئی مشابه برای تفسیر بکار گرفته شود .  
در باره جبر و تصادف نیز توجه به نکاتی ضروری است اغلب کسانی که سخن از قانونمندی تاریخ می گویند این حربه را در کف دارند که اگر به قانون مندی رضاندهی باید رویه دیگری را برگزینی که تصادف است و پیداست که تصادف و بی علتی هم عملی نیست . پس نفی قانونمندی تاریخ هم مقبول و عملی نیست ( منظور از قانونمندی تاریخ در اینجا قانونمندی حرکت تاریخ در طول مسیر آن است نه قانون دار بودن هر جامعه در عهد و عصر خود ) .

جبر عملی و تفاوت آن با جبر فلسفی ضروری است . جبر فلسفی بمعنای قانون عام علیت است که هیچ حادثه ای از شمول آن مستثنی نیست . جبر فلسفی یک قانون فلسفی است و قوانین فلسفی نه قادر به پیش بینی حوادث خاص و جزئی اند و نه مستقیماً زاینده قوانین علمی هستند .

جبر عملی را درسه قانون زیر می توان خلاصه کرد :

محال است که حادثه ای از دایره حاکمیت قانون علیت بیرون بماند ( عمومیت قانون علیت )

محال است که علت تامه حادثه ای حاضر باشد و معلول ، حاضر نباشد . ( ضرورت علت و معلول )



محال است که از دو علت مشابه دو معلول متفاوت پدید آیند و یا از یک علت بسیط دو معلول صادر شوند. (سنخیت علت و معلول)

۵- لرد آ کنون مورخ مشهور انگلیسی میگفت که «بهترین مورخی را که می توان دید آنست که دیده نشود». منظور وی این بود که هیچ تصرف و دخالتی در تاریخ نگاری از ناحیه مورخ نباید صورت گیرد. این سخن در مرحله واقعیات صحیح است. یعنی مورخ نباید از خود حادثه ای بسازد و بر تاریخ بیفزاید. و یا وقتی تاریخ، فی المثل، ادوار متوالی برده داری، فتودالی ... را نشان نمیدهد و تأیید نمی کند نباید مانند آن مورخ چینی تاریخ را به حرف زدن وادار کند و از دهانش آن ادوار مفقود را بیرون بکشد.

۶- نکات سابق ما را بمطلب دیگری میرساند و آن دخالت ارزشها در قضاوتهای تاریخی است. حالا که باید حوادث را برگزید این گزینش تحت چه عامل یا عاملهایی صورت می پذیرد؟ تردید نیست که «زاویه دید» و «معیارها و ارزشهای یک مورخ» و نیز «مسائل هر دوره» از مهمترین عوامل اند برای ما که بحکم تربیت و آموزش خاص ارزشهای خاص داریم و نیز بحکم تعلق به تاریخ و جغرافیای مخصوص مسائل ویژه خود داریم و به حل آنها نیازمند و علاقه مندیم، قطعاً تاریخ و تعاقب زمانی حوادث در آن بشکل خاص جلوه خواهند کرد. نیاز بحل مسأله و «نوع ارزشها و اولویتها» که در ذهن ماست «نقطه نظر و زاویه دید» را می دهند و این زاویه دید است که عینکی میشود برای نظر کردن در تاریخ و انتخاب کردن از میان آن.

۷- میلها و قانونها را نیز باید از هم بازشناخت. یکی از هنرهای فلسفه علم در قرن حاضر بازشناساندن و تمیز این دو از یکدیگر است که اغلب بصورت غلط رایجی با هم خلط می شوند و خطاهای دیگری را بدنبال می آورند. میلها مبین گذشته جهت دار یک سیستم خاص اند. در حالیکه قانونها - از نظر علمی - بیانگر نظم تکرار پذیر و تغییر ناپذیری هستند مه بهمه زمانها قابل تعمیمند. قانون تساوی زوایای تابش و بازتاب بدین معنی است که همواره ( گذشته ، حال ، آینده ) هر جانوری بر صفحه ای بتابد و منعکس شود دو زاویه تابش و انعکاس برابر خواهند بود. کلی بودن و بی زمان بودن قانونها از صفات خاص و مشخص آنها است ، همین صفات است که بقانونها قدرت بخشیده است تا صلاحیت پیش بینی کردن داشته باشند و از گذشته بتوان آینده را نیز تصور کرد. اما اگر حادثه ای به زمانی خاص تعلق داشت بزمان دیگری تعمیم پذیر نمیتواند بود.

**سؤال : آیا می توان برای حرکت تاریخ قانونی علمی داد و مسیر و هدف آنرا پیش بینی کرد ؟**

بگمان ما به دلایل زیر پاسخ این سؤال منفی است .

الف - قانون علمی برای حوادثی می توان داد که تجربه پذیر باشند و حوادثی تجربه پذیرند که تکرار پذیر باشند. مجموع تاریخ بشری واقعه ایست که یک بار بیشتر اتفاق نیفتاده و از ابتدا تا کنون فقط یک راه خاص را پیموده است تاریخ نه براههای متفاوت رفته و نه بدفعات متعدد حادث شده است .

ب- حتی اگر فرضاً چنان قانون یا قوانینی کشف یا پیشنهاد شوند به خاطر اینکه ابطال ناپذیرند علمی نخواهند بود. قانون ابطال پذیر یعنی قانونی که در صورت غلط بودن، نادرستی آن از راه تجربه قابل کشف باشد. و قوانین تاریخی - بفرض وجود - چنین نیستند یعنی اگر دروغ باشند راه کشف کذب آنها بر ما بسته است.

ج - قوانین تاریخی اکتشافات علمی آینده را نمیتوان پیش بینی کرد و اگر قبول کنیم که اکتشافات علمی اثر عظیمی بر تحول و جهت گیری تاریخ دارند باید بپذیریم که قوانین تاریخی، از دادن جهت و مسیر تاریخ عاجز خواهند بود. و بسخن دیگر این قوانین مزعوم تاریخی امکان وجود نخواهند داشت.

د - هر قانون علمی قادر به پیش بینی است. پیش بینی هایی که توسط قوانین حرکت کل تاریخ صورت میگیرد، خود بمنزله حوادثی وارد تاریخ می شوند. این حوادث نوین قادرند که گاهی پیش بینی های انجام شده را معکوس کنند و ازا اینرو چنان قوانینی در صورت بودن، گاهی به مرگ خود فرمان میدهند و بطلان خود را باعث می شوند.

سؤال: آیا میتوان از تاریخ درس گرفت؟ بلی میتوان.

میتوانیم از تاریخ درس بگیریم به شرط اینکه معتقد باشیم که میتوانیم تاریخ را بسازیم. کسانی که آینده تاریخ را پیشاپیش محتوم و اجتناب ناپذیر معرفی می کنند، محافظه کارانی بیش نیستند که در باطن می ترسند که کسان دیگری بیا خیزند و تاریخ را بگونه ای دیگر بسازند و بهمین سبب از له شدن در زیر چرخهای سنگین تاریخ و بیهودگی و بی ثمری شنا

در خلاف جهت آب سخن میگویند . و بسخن دیگر ، بدیگران میگویند شما بنشینید تا ما آینده را همانطور که خود می خواهیم بنا کنیم .

**سؤال : نظر قرآن به تاریخ چیست ؟**

**الف - نظر به مجموع تاریخ**

**ب - نظر به اجزاء تاریخ**

**الف - نظر به مجموع تاریخ**

از نظر قرآن ( و البته مجموع مخلوقات ) بهر طرف که بروند خدا را از هدفش باز نمی دارند و خدا بر کار خود سوار و پیروز است بعلاوه تاریخ در نهایت امر بسوی امن و

امنیت و رفاه و استخلاف صالحان در زمین میل خواهد کرد . این میل را قرآن نه از قانونی علمی استنباط کرده و نه میتوان این سخن قرآن را سخن علمی دانست . صد در صد یک غیب گویی ست که فقط از خدا و پیامبران ساخته است و بس . **ب - نظر به اجزاء**

**تاریخ**

در این مورد اظهارات قرآن کاملاً روشن و دلنشین است تعمیمهای استقرایی با نتیجه گیریهای مشخص و با برد محدود و معین در قرآن یافت میشود : کم اهلکنا من قریه بطوت معیشتها : چه قریه ها را که به خاطر خو کردن به رفاه و فساد بر انداختیم .

**فلسفه تاریخ**

**عوامل محرک تاریخ**

به یک اعتبار همه چیز در عالم تاریخ دارد، چون تاریخ یعنی سرگذشت، وقتی که یک شیء حالت متغیری داشته باشد و از حالی به حالی و از وضعی به وضعی تغییر وضع و تغییر حالت بدهد این همان سرگذشت داشتن و تاریخ داشتن است، برخلاف اینکه اگر یک شیء به یک وضع ثابتی باشد، یعنی هیچگونه تغییری در آن رخ ندهد قهرا تاریخ هم ندارد مثلا اگر ما معتقد باشیم که زمین از ابتدا که خلق شده و به وجود آمده به همین شکل و به همین وضع بوده که هست پس زمین تاریخی ندارد، اما اگر زمین تغییراتی داشته باشد، قبول کنیم که زمین یک سلسله تغییرات و تحولات داشته، پس زمین تاریخ دارد، کما اینکه ما "تاریخ طبیعی زمین" داریم. مسأله دیگر این است که آیا تاریخ بر اساس تصادف است یا بر اساس اصل علی و معلولی؟ یکی از نظریات درباب تاریخ این است که تاریخ را تصادفات به وجود آورده، ولی آن کسی هم که میگوید "تصادف" مقصودش این نیست که [وقایع تاریخی] بدون علت به وجود آمده، یعنی نظر هر کس را که شما بشکافید نمیخواهد بگوید که حادثه ای خود بخود و بدون علت به وجود آمده است "تصادف" که از قدیم مسأله بخت و اتفاق و تصادف را مطرح می کردند [به معنی علت نداشتن نیست] در واقع انسان به چیزی میگوید "تصادفی" که کلیت ندارد، یعنی تحت ضابطه و قاعده در نمی آید، مثل همین مثال معروفی که ذکر می کنند: انسان اگر چاه بکند و به آب برسد، این یک امر تصادفی نیست چون دائما و لاقلا اکثر، کندن زمین در یک عمق معین به آب می رسد ولی اگر انسان چاه بکند و به گنج برسد

این را یک امر تصادفی تلقی می کنیم ، می گوئیم چاه کننیم تصادفا به گنج رسیدیم ، برای اینکه این یک امر کلی نیست ، مخصوص این مورد است ، یعنی مجموعه یک سلسله علل و شرایط خاص ایجاب کرده که در اینجا گنجی باشد ، و یک سلسله علل دیگر ایجاب کرده که شما چاه بکنید و نتیجه این دو این شده که در اینجا به گنج برسید ، ولی چنین رابطه کلی و دائمی بی میان کننن چاه و پیدا شدن گنج وجود ندارد ، چون رابطه کلی وجود ندارد پس ضابطه و قاعده ندارد نه اینکه علت ندارد . پس علت نداشتن یک مطلب است ، کلیت نداشتن مطلب دیگر کسانی که می گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده ، یعنی یک سلسله وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحت ضابطه کلی در نمی آید ، همان مثالهای معروفی که ذکر می کنند ، که یک مورخی کتابی نوشته تحت عنوان "بینی کلثوپاترا" که اگر بینی او مثلا یک ذره کوچکتر یا بزرگتر می بود سرنوشت عالم جور دیگری بود ، چون بینی او فلان جور بود پس فلان پادشاه عاشق او شد و در نتیجه عشق ایندو به همدیگر حوادثی پیدا شد و اصلا اوضاع دنیا در اثر یکچنین امری تغییر کرد حال این معنایش این است که این یک امری نیست که تحت ضابطه در بیاید ، یک قانونی درست کنیم به نام "قانون بینی کلثوپاترا" ، این ، قانون بردار نیست اشخاصی که قائل به تصادفند می گویند .

تمام حوادث بزرگ تاریخی و قضایای مهم تاریخی ، وقتی نگاه بکنیم می بینیم یک امر جزئی [ علت آن بوده است ] ، مثل جنگ بین الملل اول که فلان حادثه کوچک اتفاق

افتاد ، فلان ولیعهد در فلان مملکت کشته شد و آن به یک قضیه دیگر کشید و آن به یک قضیه دیگر ، و بعد یک جنگ بین المللی درست شد دیگر نمی شود از قتل آن ولیعهد یک ضابطه کلی درست کرد پس مسأله تصادف غیر از مسأله علت نداشتن است

• مسأله دیگر مسأله ارزش تاریخ است . این هم باید به دو مسأله تجزیه شود : یکی مسأله

ارزش فی نفسه تاریخ تاریخ به همان معنای سرگذشت جامعه بشر ، و ارزش تاریخ یعنی ارزش شناخت سرگذشت جامعه بشر مثل اینکه می گویند " ارزش روانشناسی " ، یکوقت انسان می خواهد بگوید آیا تاریخ یعنی شناخت واقعی جریان گذشته ارزش دارد یا ارزش

ندارد ؟ این یک

مسأله است ، مسأله دیگر مسأله ارزش تاریخ ثبت شده است ، یعنی تاریخ نگاریها ، این

یک مسأله دیگری است که جداگانه باید طرح کرد ، یعنی چقدر می شود به تاریخهای مکتوب و به آثار تاریخی اعتماد کرد ؟ اینجاست که نظریه های افراطی و تفریطی وجود دارد ، بعضی صرفا ملا لغتی هستند و همین قدر که یک کتابی را پیدا کنند و یک نسخه

خطی که مثلا در هفتصد سال پیش نوشته شده ، یا در فلان جا چاپ شده ، این دیگر

برایشان وحی منزل است . یک عده اساسا به کلی تاریخ را بی ارزش می دانند از باب

اینکه می گویند : انسان هیچوقت نمی تواند خودش را از تعصبات و جانبداریها و عقده ها

و کینه ها تخلیه کند همه تاریخها را انسانهایی نوشته اند که می خواسته اند منظور خاص

<sup>۱</sup> ممکن است اشخاص دیگر که منکرند ، بگویند خیر ، آن ظاهر قضیه و بهانه بود ، علت چیز دیگری بود.

خودشان را در لباس تاریخ بنویسند بعضی از آنها اساسا جعل می کردند و دروغ می گفتند . اینها افرادی بودند که در دربار سلاطین و پادشاهان بودند ، همیشه به گونه ای وقایع را می نوشتند که مطابق میل دل آنها باشد ، و حتی مورخینی که انسان از آنها انتظار ندارد ،

اینجور چیزها از آنان دیده می شود مثلا صاحب " ناسخ التواریخ " تا حدی که سراغ داریم مرد متدینی بوده ، اما تاریخش زیاد اعتبار ندارد چون یکنه بوده و کار دیگر هم داشته و اینهمه تاریخ نویسی کار یک نفر نیست که بخواهد تاریخ دنیا را بنویسد ، ولی باز هم شاید معتبرترین تاریخی که او از نظر خودش نوشته تاریخهای دور است تاریخ زمان خودش را هم نوشته " : تاریخ قاجاریه " اما هیچ اعتبار

ندارد چون معاصر با پادشاهان قاجار بوده تاریخ را طوری نوشته که مطابق میل آنها بوده است فتحعلی شاه از آن طرف ، شهرهای ایران را از دست می داد ، او می گوید " در ذکر جهانگشایی خاقان فتحعلی شاه " کدام جهانگشایی؟! درباره امیر کبیر که ناصرالدین شاه او را می کشد می گوید به فلان بیماری مبتلا شد ، شکمش آماس کرد ، مرد ، نمی نویسد که امیر کبیر را کشتند . البته

مسأله دیگری هست و آن این است که آیا حقیقت تاریخی برای همیشه قابل کتمان است ؟ و یا اینکه نه ، حقیقت بالاخره خود را ظاهر می کند ولو بطور موقت رویش را بپوشانند ، بعد از مدتها هر جور باشد ، خودش خودش را آشکار و ظاهر می کند ، به یک شکلی بیرون می آید که برای این قضیه ، نمونه خیلی زیاد است و



این خود یک اصلی است . پس درباره مسأله ارزش تاریخ نگاری ، گفتیم بسیاری از مورخین که اصلا دروغ نویس اند و نمی شود به آنها اعتماد کرد که عالما عامدا حقیقت را کتمان نکرده باشند تازه تاریخ نویسهای راستگو که حاضر نبوده اند یک کلمه دروغ بنویسند باز هم به علت اینکه تاریخ را برای یک منظور خاص می نوشتند ، انتخاب می کردند ، یعنی حوادثی که در خارج واقع شده به منزله ماده بوده برای اینکه او به این ماده ، صورت و شکل بدهد ، هیچ دروغ هم نگفته است مثلا اگر شما به آقای بروجردی ارادت داشته باشید ، در زندگی آقای بروجردی اینقدر نقاط نورانی و خوب هست که شما می توانید یک کتاب پر بکنید ، بعد آقای بروجردی می شود یک مرد قدیسی که سراسر زندگیش همه خیر است و برکت و فضیلت ، و اگر شما با آقای بروجردی بد باشید حتما آقای بروجردی در زندگی اش یک نقاط ضعفی هم دارد ، می روید از راستها هم انتخاب می کنید ، هیچ هم دروغ نمی گوئید ، در طول زندگی هشتاد ساله این مرد شما می توانید یک عده داستان [ از این نوع ] پیدا بکنید ، همه هم داستانهای راست باشد ، بعد بگوئید این آقای بروجردی است ، در صورتی که آقای بروجردی نه این است نه آن ، آقای بروجردی مجموع اینهاست ، یعنی آنی است که هم آن را داشته و هم این را ، ولی وقتی شما می خواهید از آقای بروجردی یک چهره خوب ترسیم بکنید آنها را انتخاب می کنید ، دروغ هم نگفته اید ، و وقتی می خواهید از آقای بروجردی یک چهره بدی رسم کنید ، اینها را انتخاب می کنید ، دروغ هم نگفته اید اینهاست که می گویند تاریخ را

بی‌ارزش کرده ، یعنی شما سراغ هر مورخی در دنیا بروید می‌بینید که در یک قضیه ، تمام وقایع را آنچنان که بوده است ، اعم از آنچه که زشت باشد یا زیبا ، نوشته ، بلکه انتخاب کرده ، و این انتخاب بر حسب هدفی بوده که از تاریخ نگاری داشته است این جهت است که مسأله ارزش تاریخ مطرح می‌شود ، یعنی تاریخ به معنی تاریخ نگاری ، تاریخهای مکتوب ، چقدر قابل اعتماد است و چقدر قابل اعتماد نیست ، که در همین کتاب<sup>۳</sup> هم اولین بحثش درباره ارزش تاریخ است ، هر چند نام نمی‌برد .

مسأله مهمی که باید عرض کنم این است که مسأله " محرک تاریخ " یک مسأله است و مسأله " فلسفه تطور تاریخ " مسأله دیگر معمولاً این دو از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند

می‌دانیم جامعه انسانی تحولات زیادی دارد از قبیل انحطاطها ، ترقیها ، جنگها ، صلحها ، رفاهها ، محرومیتها و امثال اینها

یکوقت ما جامعه انسانی را از نظر تنوع ، در تمام طول تاریخ گذشته یک " نوع " می‌دانیم که افرادش وض می‌شوند ، افرادش این جامعه است ، آن جامعه است ، این ملت است ، آن ملت است ، ولی افرادی هستند در یک سطح ، یعنی آن هم جامعه ای است از نوع این جامعه ، این هم جامعه ای است [ از نوع آن جامعه ] ، جامعه امروز با جامعه پنج هزار سال پیش [ در نوعیت ] فرقی نکرده ، یعنی یک " نوع " جامعه انسانی است در این صورت درباره اینها مسأله "

<sup>۳</sup> - { مقصود کتاب لذات فلسفه است } .

محرک اصلی تاریخ " قابل بحث است که حوادث با ارزش تاریخ<sup>۴</sup> علت اصلی آنها چیست؟ و به عبارت دیگر [ محرک اصلی تاریخ چیست؟ یعنی همین تحولات هم سطح را که تحولات، همه هم سطح است [ چه چیز به وجود می آورد؟ ] می گردیم نبال علت اصلی این تحولات هم سطح، یکوقت می گوئیم دین است، یک وقت می گوئیم عامل جغرافیایی است... اما یک وقت هست که همین طور که برای انواع، از نظر زیست شناسی، تحول و تطور قائل هستیم و می گوئیم یک نوع متطور و متحول می شود به نوع دیگر، برای جوامع هم تحول و تطور قائل می شویم، می گوئیم اصلاً جامعه انسانی اسمش جامعه انسانی است، جامعه امروز ماهیتش با جامعه پانصد یا هزار سال پیش فرق دارد، جامعه سوسیالیستی ماهیتاً با جامعه سرمایه داری متفاوت است، و جامعه سرمایه داری با جامعه فئودالی دو ماهیت دارد، با جامعه قبلش دو ماهیت دارد، ماهیتهای مختلف است، آنگاه در فلسفه این تطور بحث می کنیم، یعنی آن چیزی که سبب می شود که جامعه از نوعی به نوع دیگر متحول بشود، و به عبارت دیگر عامل این تحول چیست؟ این مطلب در این کلمات<sup>۵</sup> اندکی مغشوش است، یعنی چندان این دو از همدیگر مشخص نیست صرف اینکه بگوئیم "امل محرک تاریخ چیست؟" این مفهوم را نمی رساند که عامل تطور تاریخ چیست؟ گاهی که درباره قوه محرک تاریخ بحث

<sup>۴</sup> - در کتاب " تاریخ چیست " نیز هست که حوادث تاریخ دو گونه است : حوادث بی ارزش و حوادث با ارزش حوادث بی ارزش حوادثی است که تأثیری در رویدادهای بعدی نداشته، و در واقع بود و نبود آن تأثیری در حوادث بعدی نداشته است حوادث با ارزش حوادثی است که در اوضاع بعد تأثیر داشته است.

<sup>۵</sup> - { مقصود، مطالب کتاب مورد بحث ( لذات فلسفه ) است }.

می کنند ، نظرشان به همان عامل اصلی یی است که همین تحولات ولو تحولات هم سطح را به وجود آورده است مثلا وقتی در نظریه کسی که معتقد به عامل دین است دقت بکنید ، در فکر او مسأله تطورات اجتماع هیچ مطرح نیست ، او فقط خواسته است علت اصلی تحولات را که غیر از تطور است ، تغییر و تبدیلیهایی که در تاریخ واقع می شود : عزتها ، ذلتها و غیره به دست بیاورد بدون اینکه این مسأله را به این صورت طرح کرده باشد که جامعه ها متحول می شوند ، عامل تحول به معنای تنوع و تطور چیست ؟ ولی بعضی دیگر مثل مارکس اصلا دنبال این می گردند که کاری نظیر کاری که داروین کرده انجام دهند می دانیم فرق داروین با یک زیست شناس عادی این جهت بود که داروین دنبال تطور می گشت ، می خواست فلسفه تبدل انواع را به دست بیاورد ، یعنی در زیست شناسی تمام فکرش روی این فلسفه بود که تبدل انواع ( تبدل نوعی ) طبق چه قانونی صورت می گیرد . این یک نظر خاص است درباره تاریخ . تا آنجا که من مطالعه دارم ایندو در کلمات این آقایان چندان از یکدیگر مشخص نشده اند ، مخصوصا طرفداران منطق دیالکتیک که به اصل " گذار از کمیت به کیفیت " ائند الزاما به تطور نوعی جامعه قائلند مگر آنکه برای جامعه شخصیت و وجود واقعی قائل نباشند . پس این تطور تاریخ ، خودش معلول آن تحولات نیست ؟ یعنی تطور ملل ، اینکه نوع و ماهیتشان یکدفعه تغییر می کند ، این خودش به اصطلاح یک تغییر کلی است که در اثر آن تحولات کوچک به وجود آمده . آنجا که صحبت از نقطه حساس بود تا اندازه ای می شد این حرف شما را درباره آن

۱ - { اشاره به متن کتاب " لذات فلسفه " است } .

نقطه حساس ، یعنی آن گردشگاههای تبدل نوعی تاریخ ، گفت این مسأله به هر حال مسأله جداگانه ای است ممکن است شما اساساً نظریه ای در اینجا ابراز بدارید و آن نظریه همین باشد ، بگویید این عاملهای خاصی که اینها ذکر کردند ، همین تبدلهای تدریجی ، تغییرهای تدریجی در همه شؤون زندگی ، یکمرتبه جهش وار تبدیل می شود به یک تغییر کیفی ممکن است کسی این نظر را بگوید ، ولی به هر حال این مسأله غیر از آن مسأله است اینکه انسان دنبال این باشد که جامعه تبدل نوعی پیدا می کند یک مسأله است ، و اینکه علتش چیست مسأله دیگری است اولی پذیرفتن این مسأله است که اصلاً ماهیت جامعه تغییر می کند ، بدین معنی که تمام تشکیلات و نظامات جامعه از آن بن گرفته تارو ، به کلی عوض می شود [ و جامعه ] نوع دیگری شمرده می شود غیر از نوع اولش ، [ ولی دومی شامل این مسأله نیست ] از نظر مارکسیستها نوع ابزار تولید که تغییر کرد ، نوعیت جامعه نیز عوض می شود . گویا در ذیل بیان " توجیه تاریخ از راه دین " مطلب دیگری را گنجانده که به آن ارتباط ندارد ، یعنی نظریه دیگری درباره تاریخ هست و آن نظریه ادواری بودن تاریخ است که به دین هم ارتباط ندارد این نظریه می گوید تاریخ همیشه یک حرکت دوری را طی می کند ، حرکت خود را از نقطه ای شروع می کند ، بعد دو مرتبه برمی گردد به همان نقطه ، توجیه دینی هم نمی خواهند بکنند ، توجیه طبیعی می خواهند بکنند ، می گویند : ابتدا توحش است در توحش ، فکر و فرهنگ و تمدن نیست ولی اراده و قدرت روحی هست در این حالت توحش ، قدرت

اجتماعی به وجود می آید بعد قدرت ، تمدنی را به وجود می آورد بعد که تمدن و فرهنگ به وجود آمد ، به تدریج افکار خیلی عالی و ظریف به وجود می آید و هر چه ه بشر در تمدن و فرهنگ بالاتر برود از اراده اش کاسته می شود و تا حد زیادی نیز به تعبیر ما نعمت زده می شود ، و این نعمت زدگی ، افراد را [ خصوصاً طبقه حاکمه را ] سست می کند و همین منجر به یک سلسله انقلابات یا منجر به این می شود که قوای دیگری از جای دیگر ظهور کند و اینها را به کلی منقرض نماید و از بین ببرد . فقط به جامعه نگاه نکنید ، یک جور دیگر هم مثال بزنیم : معمولاً در خانواده ها ، در این زندگیهای ما ، می بینید یک آدمی پیدا می شود خیلی سختکوش ، پرکار ، جدی ، تن به زحمت بده ، این فرد یک کارخانه یا یک تجارتخانه تأسیس می کند ، کار و ابتکار را به حد اعلا می رساند ، ولی خودش چون از یک خانواده طبقه چهارمی به وجود آمده ، عادت کرده به زندگی سخت ، عادت کرده به گرما و سرما و تحمل سختی اینها او را یک انسان جدی بار آورده است بعدها زن و بچه اش در این زندگی که مقرون به رفاه است بزرگ می شوند نسل بعد از او که بچه های او باشند یک آدمهای متوسطی از آب در می آیند چون اوائل زندگی شان در زندگی همین آدم بوده و در سختی بزرگ شده اند اینها هم تا حد زیادی آدمهای جدی و کارآمدی هستند و آن ثروت را حفظ می کنند ولی بچه های اینها که به وجود می آیند ، چون اینها تدریجاً زندگی و رفاه و خوشی را توسعه می دهند ، کم کم از این منزل می روند به منزل دیگری ، این فرش را تبدیل می کنند به فرش دیگری ،

خوراکشان تغییر می کند ، لباسشان تغییر می کند ، زیورشان تغییر می کند ، دیگر آن نسل سوم یک موجودهایی می شوند نازپرورده که فقط باید به آنها رسید ، از کوچکترین رنج ناراحت می شوند ، در نتیجه قدرت این را که آن زندگی و آن ثروت را ضبط کنند ندارند ، همینکه پدر مرد ، در مدت کمی تمام زندگی را به باد می دهند ، دوباره برمی گردند به همان صورت فقیرهای درجه اول و به مفلوکیت ، بعد دو مرتبه بچه های اینها اگر بچه هایی باشند که در فقر و مسکنت بزرگ بشوند باز ممکن است از نوع همین حرکت شروع بشود ، و لهذا در دنیای ما خیلی کم اتفاق می افتد که یک خانواده ثروتمند چهار پنج نسل پشت سر هم ثروتمند باقی بماند ، بلکه نقرض می شوند . همچنین می بینید دولت می آید در یک خانواده ای ، دو سه نسل که در میان اینها هست از بین می رود و از یک خانواده دیگر سر در می آورد ، باز همین طور از خانواده دیگر سر در می آورد ، که این با اصول مارکسیستها هم جور در نمی آید ، یعنی یک حساب دیگری است ، یک حساب روانشناسی است شما سلسله های سلاطین را نگاه کنید ، هر سر سلسله ای یک مرد جدی ای بوده که در دامن سختیها پرورش پیدا کرده ، و او بوده که توانسته قدرتی به وجود بیاورد ، یک سلسله ای را براندازد و نظمی ، امنیتی ، قدرتی ، شوکتی به وجود آورد ، زمینه برای بچه هاشان درست کردند ، بچه هاشان تا یکی دو نسل از نظر اراده و سختکوشی بد نیستند ، ولی هر چه رو به این طرف می آید کم کم اینها یک مردمان عشرت طلب و " نازپرورده تنعم " در می آیند شاه اسماعیل صفوی

را در نظر بگیرید و شاه سلطان حسین را، او که سر سلسله است چه جور آدم مقتدری است و این چه جور؟ همه سر سلسله ها افرادی قوی بوده اند، و همه افرادی که به دست آنها آن سلسله منقرض شده افرادی

ضعیف بوده اند، ولی این ضعفشان علت دارد و آن این است که اینها کم کم به رفاه خو گرفته اند پس این است که [می گویند تاریخ] حرکت دوری دارد. اینها معتقدند که جامعه ها هم همین جور است، یعنی ترقیها و انحطاطها نیز همیشه یک حرکت دوری را طی می کند، از یک مبدئی شروع می کند، جبرا یک قوس عودی را طی می کند و بعد جبرا مسیر انحطاط را می پیماید، پس حرکت تاریخ یک حرکت دوری است منتها حداکثر این است که آنهایی که اندکی دقیق تر هستند می گویند درست به آن نقطه اول نمی رسد، بلکه ون از تجربیات گذشته تا حدی استفاده می شود می رسد به آن نقطه اول ولی در سطحی بالاتر، و لذا می گویند حرکت تاریخ حرکتی حلزونی است یعنی دور می زند می آید به مقابل نقطه اول نه به عین نقطه اول، و دو مرتبه دور می زند و همین طور، ولی به هر حال حرکت، مستقیم نیست، برگشت دارد، همیشه تاریخ برگشت دارد مؤلف، آن نظریه را می خواسته بگوید ولی خیلی مجمل و مندمج گفته و در ذیل نظریه دین هم گفته، با اینکه ربطی به نظریه دین ندارد. و اما نظریه دین: نمی دانم اینها تعمد داشته اند که این را اینطور بگویند یا اصلا طرز تفکر فرنگیها همین طور است توجیه تاریخ بر اساس دین به قول اینها به یں معنی غلط است که ما مشیت الهی را که مبدأ همه



جریانات و نظامات عالم است به عنوان یک علت خاص در نظر بگیریم ، بگوییم اینها نه ،  
او این که معنی ندارد ما باید ببینیم که اگر جهان بینی ما جهان بینی الهی شد آنگاه  
مجموع نظام عالم در جهان بینی الهی چه شکلی پیدا می کند ؟ بنابر نظریه الهی قهرا تاریخ  
خودش غایت و هدف دارد ، همین طور که طبیعت هدف دارد ، تاریخ معنی و هدف  
دارد ، یعنی تاریخ به سوی تکامل و کمال بشری پیش می رود ، و تاریخ معنی و هدف  
دارد این هدفداری را [ به یک شکل غلط بیان می کنند ] همینطور که در طبیعت نیز اغلب  
این فرنگی ها وقتی که می خواهند مسأله دلیل را نظم را ذکر بکنند در همین شکل غلط  
ذکر می کنند ، دلیل نظم را به گونه ای بیان می کنند که گویی خدا مثل یک صانع بشری  
است که دستی از بیرون می آید این ماده ها را پس و پیش می کند ، مثل یک کوزه گر 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 وا گذاشته " نیست ، طبیعت " تسخیر شده "  
است ، و طبیعت تسخیر شده یعنی طبیعتی که طبیعت است که دارد کار می کند ولی تحت  
تسخیر یک نیروی دیگر دارد کار می کند ، مثل آنجا که یک فردی با اراده خودش دارد  
کار می کند ولی این فرد آنچنان مجذوب یک فرد دیگر هست که همیشه توجهش به  
اوست و بر اساس آنچه که او را مدل قرار داده کارش را انتخاب می کند . این ، معنی  
غایت داشتن طبیعت است طبیعت وقتی که غایت داشته باشد ، یعنی مستشعرانه کار بکند ،

معنایش این است که در جهت تکامل بی تفاوت نیست ، یعنی حوادثی که واقع می شود اگر یک حادثه ای باشد که در جهت کمال انسانی انسان است ، طبیعت و عالم مجبور است با آن هماهنگی نشان بدهد ، اگر در جهت ضد کمال انسانی است ، یعنی ضد آن هدفی که خود طبیعت و تاریخ دارد ، آنگاه جهان عکس العمل مخالف نشان می دهد مثل این است که می گویند ساختمان بدن انسان به گونه ای است که اگر غذایی وارد بدن بشود که مجموعاً برای بدن خوب باشد همه بدن هماهنگی نشان می دهد ولی اگر یک چیز نامناسبی باشد البته در یک حد معینی بدن عکس العمل مخالف نشان می دهد البته گاهی هر چه هم عکس العمل مخالف نشان بدهد او کار خودش را می کند آدمی که سم می خورد باز هم بدن او عکس العمل مخالف نشان می دهد ، خیلی هم کوشش می کند که سم را دفع کند ولی سم وقتی که زیاد باشد کار خودش را می کند و بدن را از بین می برد . توجیه تاریخ بر اساس دین ، معنایش نفی قانون علت و معلول نیست این نظریه ، قانون علت و معلول یعنی اصل علت فاعلی را پذیرفته است توجیه تاریخ بر اصل دین ، یعنی علاوه بر علت فاعلی ، علت غائی را هم پذیرفتن پس اینکه اگر ما تاریخ را بر اساس دین توجیه کنیم پس تاریخ دیگر علم نیست چون رابطه علت و معلول بهم می خورد ، اینها چیز دیگری پیش خودشان فکر کرده اند نه ، ما باید بگوییم گذشته از حوادثی از پشت سر تاریخ را می رانند یعنی گذشته ها ، اینهایی که جلوتر واقع شده که بعد از آن را به وجود آورده یک هدف و غایتی هم از پیش رو تاریخ را به سوی خود می کشد ، کما

اینکه در مسأله تکامل جانداران ، اکنون در میان زیست شناس ها مطرح است که آیا تکامل ، هدفدار است یا هدفدار نیست ؟ یعنی آن اولین سلولی که در طبیعت به وجود آمده که اکنون منتهی شده به انسان مطابق نظریه ای که مثلا " لکنت دونوئی " در کتاب " سرنوشت بشر " یا مؤلف کتاب " تکامل و هدفداری " دارد آیا واقعا آن سلول به طور آگاهانه به سوی انسان شدن در حرکت بوده ، می رفته که انسان بشود ، مثل یک موجودی که هدف و مقصد خودش را تشخیص داده ، هی تلاش کرده تا برسد به آن مقصد ، یا نه ، تصادفات به همان معنا که عرض کردیم : علل اتفاقی ، علل بی ضابطه ، علل بی قاعده [ آن را به اینجا رسانده است ] ، مثل گاهی که بر روی موج آب قرار بگیرد که بدون ضابطه و قاعده یعنی با علل شخصی نه با علل کلی با علل بی ضابطه و قاعده ، به این سو و آن سو می رود ، مثلا یکدفعه یک کسی دستش را در آب کرده یک موج بلند شده ، کمی کاه را کشیده آن طرف ، یک کسی یک سنگ انداخته آن طرف ، یک موج ایجاد شده و کاه را کشیده این طرف ، هی رفته این طرف و آن طرف ، و اکنون هم رسیده به یک نقطه خاص ، آیا آن اولین سلول که بعد از میلیونها سال رسیده به انسان شدن ، تحت یک ضابطه و قاعده و یک کلیتی به اینجا رسیده ، یا علل تصادفی و اتفاقی همینجور آن را کشیده از اینجا به آنجا ، تصادفا اینجور شد ، تصادفا آنجور شد ، تا آخر رسید به اینجا ؟ درباره تاریخ هم عینا همین مطلب است ، که هگل از کسانی است که قائل است که تاریخ هدف دارد ، یعنی همین طور که فرد انسان و نوع هر حیوانی ]

روح و شخصیت دارد [ جامعه انسان هم یک روح و یک شخصیت دارد ( منتها او به شکل خاصی خواسته توجیه کند ) و آن روح ، این جامعه را رو به کمال می کشد ، و لهذا او معتقد است به اینکه " روح زمان " هرگز اشتباه نمی کند ( خودش مسئله ای است و مسأله کوچکی هم نیست ) ، می گوید روح زمان معصوم است ، روح زمان هرگز اشتباه نمی کند زیرا روح زمان ، تاریخ را به سوی کمال سوق می دهد . روح زمان را هم " خدا " می داند . البته خدایی که او قائل است یک خدای مخصوصی است که از حد اندیشه تجاوز نمی کند خدای هگل یک خدای عینی نیست به هر حال او معتقد است به اینکه روح زمان ، تاریخ را به سوی تکامل می برد .

این است معنای اینکه ما می گوئیم در طبیعت عکس العملها وجود دارد « : و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا فتحنا علیهم برکات من السماء و الارض »<sup>۷</sup> رابطه جهان و انسان اینچنین است که اگر انسان در آن مسیر کمالی و انسانی خودش قرار بگیرد ، طبیعت با انسان هماهنگتر سر آشتی می گیرد حال چه روابط مرموزی مابین طبیعت و انسان هست ، بسا هست که ما بتوانیم به دست آوریم ، بسا هم هست که نتوانیم بدست آوریم ، ولی چنین چیزی هست ، و اگر انسان بر ضد مسیر خاص طبیعت قرار بگیرد یعنی بر ضد مسیر تکامل قرار بگیرد ، کشیده بشود به سوی فسق و فجور و آن چیزهایی که انسان برای آنها نیست ، کمال انسان نیست و ضد انسان است ، آنگاه طبیعت مثل بدنی که جزء بیگانه را از خود دفع و رد می کند ، یک عکس العمل اینچنینی نشان می دهد که این عکس العملهاست

<sup>۷</sup> - اعراف / ۹۶ .

که به نام عذابها و این جور چیزها گفته شده است اینجاست که تاریخ در این دید سه بعد پیدا می کند: بعد فردی، بعد اجتماعی و بعد جهانی (یعنی تاریخ از کل جهان خدا نیست) بعد فردی این است که در عین اینکه جامعه ترکیبی است از افراد، چون فرد در جامعه

[استقلال دارد، تاریخ بعد فردی نیز دارد. ] مسأله معروفی است که امروز مطرح است

تحت این عنوان که آیا جامعه اصل است یا فرد اصل است؟ آیا فرد اصل است و جامعه امر اعتباری است یا جامعه اصل است و فرد امر اعتباری؟ این را ما مکرر گفته ایم که ترکیب جامعه یک ترکیب خاصی است در قدیم هم این مسأله در باب اجسام مطرح بوده حتی یک اختلاف نظری بین بوعلی و ملاصدرا هست که وقتی دو یا چند عنصر با هم

ترکیب می شوند و یک مرکب به وجود می آید، آیا عناصر ترکیب کننده، هویت خود را در ضمن مرکب از دست می دهند و فقط مرکب وجود دارد، یعنی هویت مرکب وجود دارد و آنها هیچ هویتی ندارند، هویت آنها معدوم و تبدیل به هویت مرکب شده است؟ یا نه، در عین این که هویت مرکب هویت جدیدی است، هویت این اجزاء هم

در ضمن محفوظ است، از بین نرفته، و لهذا وقتی که مرکب تجزیه می شود همان عناصر عینا به حالت اولیه بر می گردد. در جامعه [حفظ هویت افراد] از این هم بیشتر است

عده ای می گویند جامعه اساسا مرکب نیست، هر چه هست فرد است اگر چنین گفتیم اصلا تاریخ نمی تواند فلسفه داشته باشد چون در این صورت، زندگی فقط از آن افراد است نه از آن جامعه، ولی اگر گفتیم جامعه [مرکب است، این سؤال مطرح می شود که

[ آیا همین طور که در طبیعت ، اجزاء لا اقل استقلال خودشان را از دست می دهند ] اگر مطابق آن نظریه نگوییم هویتشان را نیز از دست می دهند [ در جامعه نیز افراد استقلالشان را از دست می دهند؟ پاسخ این است که خیر ، استقلال و آزادیشان را از دست نمی دهند ، یعنی این یک حالت خاصی است که در عین اینکه جامعه به عنوان انسان الکل که ما از جامعه به " انسان الکل " تعبیر می کنیم خودش شخصیت دارد ، فکر دارد ، روح دارد ، احساس و عاطفه دارد ، در عین حال فرد هم در جامعه هویتش از بین نرفته است به این معناست که ما می گوئیم تاریخ یک بعد فردی دارد ، چون افراد در جامعه خالی از استقلال نیستند ، و یک بعد اجتماعی دارد چون معتقدیم جامعه شخصیت دارد که راجع به اینها جدا گانه بحث خواهیم کرد و در عین حال تاریخ یک بعد سوم دارد که آن ، بعد جهانی یا بعد الهی باشد . پس " دید مذهبی تاریخ " یعنی علاوه بر آن دو بعد یک بعد جهانی داشتن ، یعنی مجموع جهان نسبت به جامعه انسان بی تفاوت نیست ، به این معنی که اولاً جامعه انسان رسالتی دارد و آن رسالت به سوی غایت و به سوی تکامل است و در این مسیر اگر درست گام بردارد عکس العمل جهانی نسبت به او یک عکس العمل موافق است ، و اگر منحرف بشود عکس العمل جهانی یک عکس العمل مخالف است ، پس جامعه از جهان جدا نیست لی نظریات دیگر چنین نیست ، جامعه را یک چیز جدای از جهان می دانند ، لا اقل به این معنا که جهان نسبت به جامعه انسانی بی تفاوت است ، مثلاً برای این زمین و هوا و ابر و خورشید ، برای این زندگی و برای این کون و هستی و

آفرینش، هیچ فرق نمی کند که جامعه بشر را یکسره فسادها و تباهیها و ظلمها و جهلها گرفته باشد یا اینکه یکسره صلاحها، تقواها، عدالتها و پاکیزگیها گرفته باشد ولی او می گوید فرق می کند بنابراین آن مطلب [ که " توجیه تاریخ بر اساس دین " به معنی نفی قانون علت و معلول است ] چه ربطی [ به دید مذهبی تاریخ ] دارد؟! بله، اصل غایت را بچگانه یا احمقانه توجیه کردن است که [ چنین برداشتهایی را به دنبال دارد، ] مثل همان مثلی که می آورد فلان کشیش به بچه هایش یا به دیگران می گفت شما دیده اید که طالبی خط خط است، مثل اینکه هر خطش جای یک قاچ است، می دانید چرا طالبی خط خط شده؟ برای اینکه وقتی ما می خواهیم در خانواده آن را تقسیم کنیم قبلا تقسیم شده باشد، ما کارد که می کشیم درست قسمت کنیم و دعوا نشود حال غایت را در این حد تنزل دادن و اینجور چیزها را بر این اساس توجیه کردن، جوابش هم همین جور حرفهاست مثل آن بابای واعظی که در بالای منبر می خواست در حکمت اشیاء بحث بکند، می گفت: ایها الناس! هیچ می دانید خداوند چرا به شتر بال نداد؟ برای اینکه اگر شتر بال می داشت می آمد روی خانه های گلی ما می نشست و خانه های ما خراب می شد! اگر انسان بخواهد خلقت را بر اساس این حکمتها توجیه کند همین حرفهای اینها در می آید اما اگر کسی بخواهد مطلب را آنطور که هست درک نکند غیر از این حرفهاست. یک مسأله این است که عامل دینی را از نظر تاریخ می خواهیم بسنجیم و یک مسأله این است که می خواهیم بینیم تاریخ عامل دین است. شما یک وقت می خواهید بگویید

دین خودش در جامعه ها چه نقشی داشته ، این مسأله دیگری است . آنچه در این کتاب مطرح شده این است ، مقصود از عامل دین عامل الهی یعنی مشیت الهی است آن یک حرف دیگری است که آیا دین خودش چه نقشی در جامعه داشته این مسأله در اینجا مطرح نیست . می توان گفت که در این کتاب از یک نظر خلط مبحث شده یا لااقل بگویم یک مطلب نادیده گرفته شده آن نظریه ای را که به آن نام " نظریه دین " می دهند دو جور می شود توجیه کرد ، یکی اینکه " نظریه ای که دین در باب فلسفه تاریخ ابراز می دارد و آن قضا و قدر الهی است " ، پس این را ما از آن جهت نظریه دینی می نامیم که اینجور فکر می کنیم که این نظریه را دین ابراز می دارد ، یعنی اگر از دین سؤال کنیم که تاریخ را چه چیز متحول و دگرگون می کند ، علل انحطاطها و علل ترقیها در تاریخ چیست می گوید علتش اراده الهی است این یکجور بیان است که خودش یک حرفی است ، حال به شکلی که آنها می گویند یا به شکل دیگر که بحثش را تکرار نمی کنیم . مسأله دیگر این است که خود دین چه نقشی در تحول تاریخ دارد ؟ ممکن است کسی بگوید مهمترین نقش را در تحول تاریخ ، دین داشته است ، یعنی خود دین عامل تحول تاریخ است که به تعبیر دیگر اگر به آورندگان دین بخواهیم نسبت بدهیم مسأله " نقش انبیاء در تحول تاریخ " می شود ، البته انبیاء از آن جهت که دین آورده اند که باز بر می گردد به نقش دین در تحول تاریخ . پس این دو مسأله را باید از یکدیگر تفکیک کنیم و اساسا این ، دو نظریه است ، نظریه اول ، به این شکل که اینها می گویند ،



گفتیم یک نظریه بی معنی است ، و نظریه دوم یک امر بسیار قابل بررسی است که عامل دینی دین به عنوان یک عامل چه نقشی در تحول تاریخ داشته است ؟ آیا نمی شود این را همان اولی بگیریم که " نقش انبیاء " یعنی اراده الهی و قضا و قدر الهی ؟ خیر ، اینها دو مسأله است آن که می گوید اراده و قضا و قدر الهی ، یعنی غیر از قضا و قدر الهی چیزی نیست ، یعنی به هیچیک از عوامل دیگر اصالت نمی دهد ، نه به خود دین نه به غیر دین ، می گوید اینها همه معلول قضا و قدر الهی هستند ، پس اصل ، قضا و قدر الهی است .