

نظام شناخت عقلانی تاریخ

(جستارهایی در نسبت حکمت آرمانخواهی و عقل‌گرایی تاریخ با دانش‌ها و پنداشته‌های انسان)

مظفر نامدار طالبانی

دانشجوی دکترای علوم سیاسی با گرایش اندیشه سیاسی

چکیده

اغلب می‌پنداریم که تاریخ حقیقی، تاریخی است که مورخ رویدادها را فارغ از هرگونه آرمان‌ها، آرزوها و حب و بغض‌های خود روایت کند. اما، آیا امکان دارد که خارج از دانش‌ها و پنداشته‌های انسان، چیزی به‌نام تاریخ شکل بگیرد؟ آیا آنچه که امروز تحت عنوان تاریخ با آن سروکار داریم دربرگیرنده همه رخدادهای زندگی انسان است و واقعاً همان‌گونه که اتفاق افتاده روایت شده است؟ بشر چه معیاری برای سنجش صحت این روایت‌ها دارد؟ اگر بپذیریم که همه رویدادها ارزش تاریخی ندارند، پذیرفته‌ایم که تاریخ براساس رویدادهای خاصی شکل گرفته است که بشر احساس می‌کند ارزش ثبت و ضبط دارند. احساسی که مورخ را هدایت می‌کند تا پاره‌ای از رخدادهای و شخصیت‌ها را تاریخی بسازد از کجا می‌آید؟

آرمان‌ها، بینش‌ها، گرایش‌ها، علایق و سلايق مورخ تا چه اندازه در شکل‌گیری تاریخ دخالت دارد؟ چه چیزی رخدادهای پراکنده، فردی، متغیر و متکثر جوامع انسانی را به رخدادهای تاریخی تبدیل می‌کند و چرا انسان از میان هزاران رویداد فقط رویدادهای خاصی را گزینش می‌کند؟ بحث از رابطه تاریخ با دانش‌ها و پنداشته‌های انسان از مباحث بنیادی در نظام شناخت

عقلانی تاریخ است که به‌ندرت در مجامع علمی کشور ما به آن توجه شده است.

تبیین مفاهیم

واژه‌ها، گزینش‌های ذوقی انسان برای بیان مکنونات خاطر، انگیزه‌ها، بینش‌ها و گرایش‌ها هستند. اینکه واژه‌ها تا چه حد استعداد انتقال مکنونات ضمیر انسان به غیر را دارند همان مجادله‌ای است که به پیدایش علم تأویل و تفسیر^۱ منجر شد. شاید این ادعا خالی از حقیقت نباشد که زبان، اگر از یک جهت، تجلی عقل، تفکر و احساس بشر بوده، از جهت دیگر ممکن است حجاب عقل، تفکر و احساس نیز باشد.

واژه «آرمان» از جمله واژه‌هایی است که کارکرد چندوجهی دارد. از یک طرف آن را آرزو و امید، آرزوی بزرگ و حسرت (عمید، ۱۳۶۵: ۳۲) و از جهت دیگر، رنج‌بردن و پشیمانی و افسوس (محمدحسن‌بن‌خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ۳۲) و از سوی دیگر، آرمان را نمونه‌های عالی، اندیشه‌های بلند و آرزوهای مقدس نیز تعریف کرده‌اند.

اعتبار این مقاله از مفهوم آرمان، بی‌تردید فراتر از معنای لغوی آن است. این اعتبار به‌منزله آن نیست که از این واژه تعریف غیرمعمولی ارائه شده باشد. حتی اگر این اعتبار را از روی ضرورت برگزیده باشیم، شاید منع عقلی برای آن وجود نداشته باشد؛ همانطوری که برای بسیاری از واژه‌ها تعاریف حقیقی و مجازی را، مجاز شمرده‌اند. بنابراین، مراد از آرمان در مقاله حاضر، یعنی تمناهای متعالی، باثبات و مستمر، که مبتنی بر نمونه‌ها و الگوهای عقلی و تجربی هستند و مراد از حکمت، یعنی معرفت مبتنی بر این نمونه‌ها.

واژه «حکمت» نیز از این جهت برگزیده شد که معرفت حاصل از آن به تنهایی، تکیه بر مبادی خاصی به نام حس، عقل، وحی، شهود، تجربه، قیاس یا استقراء و چیزهای شبیه به این ندارد. حکمت، معرفت مبتنی بر همه آنها است؛ معرفتی است که وقتی در انسان حاصل می شود، بر مبنای آن شناخت عمیقی به دست می آید که این شناخت بر سه پایه استوار است:

۱. معرفت‌ها و دانش‌های گذشته

۲. ابتکارات و باورهای زمان حال

۳. امیدها و آرزوهای آینده

شاید حکیم از این جهت با فیلسوف، فقیه، متکلم، ادیب و عالم به علوم طبیعی تفاوت دارد که حکمت می داند و حکمت، فلسفه، فقه، کلام، شعر و سیاست نیست. حکمت شاید همه آنها باشد، به اضافه چیزهای دیگر. به نظر می رسد که حکیم از ترکیب این دانش‌ها نمونه‌ها و الگوهای عالی می سازد و تلاش می کند که هستی، جامعه، انسان و تاریخ را براساس این نمونه‌های عالی، بازشناسی و بازسازی کند. البته حکیم در این بازشناسی و بازسازی به امکانات هم توجه دارد و با اعتدال و احتیاط عمل می کند. پویایی نظام هستی و اجتماعی در نزد حکیم به این انطباق مستمر وابسته است. بر همین اساس، در تفکر توحیدی، حکیم از اسماء الهی است و حکمت و حکومت از آن حکیم است.

نمی دانیم معارفی را که بر واژه حکمت حمل کرده اند تا چه اندازه با استعداد ذاتی آن همسازی دارد! اما می دانیم که حکما آنچه در باب حکمت گفته اند، قطره‌ای از ژرفای عمیق این واژه قرآنی است. می خواهد این تعریف به مفهوم «خروج نفس از نقص و قوه به سوی کمال لایق او در جانب علم و عمل باشد، یا گرویدن انسان عالم عقلی مطابق با عالم عینی. می خواهد حکمت، علم به احوال

اعیان و ذات موجودات باشد، یا علم به اتصاف روح انسان به صفات خداوندی». (الهی قمشه‌ای، ۱۳۳۵: ۴-۳)

همه این تعبیر و تعاریف درست است. اما، حکمت فقط اینها نیست. حکمت «خیرکثیر»^(۱) است. کسی که حکمت دارد خیرکثیر از او ساطع می‌شود. خیرکثیر یکی از زوج‌های متضاد قرآنی درمقابل «متاع‌قلیل» است و در ادبیات فارسی دوره اسلامی در اشعار شعرا و امثال حکما فراوان مورد استفاده قرار گرفته است. «متاع‌قلیل»، متاع دنیایی است ولی خیرکثیر نور حکمت است (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱). حکمت آرمانخواهی حکمت خیرکثیر و مبتنی بر دانش‌ها است. درمقابل جهان دانش‌ها، جهان پنداشته‌ها وجود دارد که معارف مبتنی بر این جهان «متاع‌قلیل» و نقطه‌مقابل «حکمت آرمانخواهی» است. برای درک فضای اصلی و مبانی‌ای که مقاله حاضر بر بنیادهای آن پایه‌ریزی شده است، ناچاریم به نسبت حکمت آرمانی با جهان دانش‌ها و جهان پنداشته‌ها اشاره‌ای داشته باشیم. اما، قبل از آن ضروری است که عقل‌گرایی انتقادی تاریخ را نیز توضیح دهیم.

عقل‌گرایی انتقادی تاریخ

عقل‌گرایی انتقادی تاریخ، چیزی جز فهم طبیعت یا عقلانیت اجتماع سیاسی و نقد خردگرایانه رویدادهای تاریخی براساس این طبیعت و عقلانیت نیست. از دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی تاریخ، رخدادها، حوادث درهم و برهم، پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند و وظیفه مورخ نیز، فقط انعکاس این رویدادها به‌عنوان انعکاس جهان خارجی نیست. مورخ باید با عقل و معرفت تاریخی مبتنی بر آن، به حقیقت نهفته در درون این رخدادها نظر داشته باشد و آنها را منعکس کند. حقیقت تاریخ نیز چیزی جز انعکاس نقادانه این رخدادها نیست.

«عقل‌گرایی انتقادی تاریخ» برای اولین بار به صورت یک نظریه مدون و منسجم، توسط ابن خلدون، متفکر مسلمان قرن هشتم هجری در مقدمه معروف کتاب تاریخی وی مطرح شد. اگرچه ابن خلدون^(۲) معتقد است که متقدمان روش تاریخی وی — ابن اسحاق^(۳)، محمدبن جریر طبری^(۴)، ابن کلبی^(۵)، محمدبن عمرو اقدی^(۶)، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی^(۷) و تعدادی دیگر — از مورخان مسلمان هستند. (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۳)

در نظریه عقل‌گرایی انتقادی تاریخ/ابن خلدون، بحث از ارزش و اعتبار حقیقی تاریخی است که انسان قادر به کسب آن است. ابن خلدون می‌گوید که ذهن انسان فقط اتفاقات تاریخی را منعکس نمی‌کند بلکه خود در تشکیل تاریخ از یک طرف و در شناسایی آن از طرف دیگر سهم عمده‌ای دارد. این انسان است که رخدادهای تاریخی را سامان می‌بخشد؛ زیرا حقیقت تاریخ چیزی جز گزارش عقلانیت اجتماع سیاسی، عصیتهای این اجتماع و محصولات آن نیست. اینها همگی ساخته اندیشه و خرد آدمی است. بنابراین، شناخت حقیقت تاریخ، شناخت صورت‌بندی‌های دانایی انسان یا شناخت طبیعت و ماهیت تمدن و عقلانیت اجتماع است.

کانت^(۸) شبیه همین نگاه را در کتاب *نقد عقل محض* و مقاله معروف خود تحت عنوان «درباره صورت و اصول جهان حسی و معقول» در نقادی خرد مطرح می‌کند:

ذهن انسان فقط جهان خارجی را منعکس نمی‌کند بلکه خود در تشکیل شناسایی سهم عمده‌ای دارد و این خود انسان است که داده‌های خارجی را صورت و سازمان می‌بخشد... این سازمان فقط جنبه (ایستمند) ندارد و ذهن تنها به جمع‌آوری و در جنب هم نهادن داده‌ها اکتفا نمی‌ورزد، بلکه عمل آن بسیار اصیل‌تر از این است و در واقع به نحو خلّاق به ترکیب و تألیف آنها می‌پردازد. (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۲۲-۲۱)

هیچ دلیلی در دست نداریم که ادعا کنیم کانت دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی تاریخ ابن‌خلدون را مطالعه کرده و تحت‌تأثیر آن بوده است. اما تقریباً عجیب دیدگاه انتقادی این دو متفکر بزرگ در ارزش عقل و ذهن انسانی و نسبت آنها با جهان خارج را هم نمی‌توان نادیده گرفت.

در عقل‌گرایی انتقادی ابن‌خلدون «تاریخ در ظاهر اخباری بیش نیست... اما در باطن، اندیشه و تحقیق دربارهٔ حوادث و مبادی آنها و جست‌وجوی دقیق برای یافتن علل آنها است و علمی است دربارهٔ کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و به همین سبب تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و شایسته است که از دانش‌های آن شمرده شود.» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۲)

ابن‌خلدون معتقد بود که رخدادهای تاریخی به‌عنوان عینیت‌های خارجی و تجربه‌شده در بیرون فراوان بوده و همیشه مورخان زیادی وجود داشته‌اند که آنها را منعکس کنند. اما تاریخ فقط انعکاس رویدادها نیست. تاریخ نقد هوشمندانهٔ رخدادها، سروسامان‌بخشیدن به آنها، درک طبیعت و ماهیت رخدادها و عرضهٔ نقادانهٔ آنها به این طبیعت است. از این جهت، تاریخ اگرچه مقلدان خوبی در ذکر وقایع دارد، نقادان بزرگی به تعداد عوامل حروف (فتحه، ضمه، کسره، و...) هم ندارد.

باری، مردم اخبار را تدوین کرده و آثار فراوان به یادگار گذاشته... ولی آنان که به فضیلت شهرت و پیشوایی نامبردارند و کتب پیشینیان را تتبع کرده و در آثار خویش آورده‌اند، گروهی اندک و انگشت‌شمار بیش نیستند. (همان، ص ۳)

عقل‌گرایی انتقادی تاریخ در اندیشهٔ ابن‌خلدون، نقد خردمندانهٔ تاریخ با توجه به طبیعت و سرشت عقلانیت اجتماع سیاسی است و در شکل‌گیری آرمان‌ها و عصیتهای اجتماع سیاسی، نقطهٔ عزیمت فلسفهٔ تاریخ و «علم عمران و اجتماع» از دیدگاه این متفکر است. بنابراین، درک جایگاه آرمان و عصیته در عقل‌گرایی

انتقادی تاریخ مقیاس خردگرایی درک تاریخ است، همان مقیاسی که ابن خلدون معتقد است.

انتقادکننده بینا می‌تواند با مقیاس هوش خویش، سره‌بودن یا ناسره‌بودن آن منقولات [رویدادها] را بسنجد. چه تمدن و عمران دارای طبایع خاصی است که می‌توان اخبار را به آنها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد. (همان، ص ۴)

پس حقیقت تاریخ روایت‌های اصحاب تقلید نیست، بلکه نقد خردمندانۀ رویدادها، به وسیله اصحاب حکمت است.

هگل^(۹) شبیه همین دیدگاه را در تقسیم‌بندی‌های تاریخ‌نگاری درس گفتارهای فلسفۀ تاریخ خود در کتاب عقل در تاریخ مطرح می‌کند و می‌نویسد: فلسفۀ تاریخ چیزی نیست جز بررسی اندیشه‌گرانه تاریخ و اندیشیدن کاری است که انسان از آن پرهیز نمی‌تواند کرد. (هگل، ۱۳۳۶: ۲۷)

تاریخ، دانش‌ها و پنداشته‌های انسان

دنیاگرایی در حکمت توحیدی، گریز از جهان پنداشته‌ها است. اگرچه در مشهورات و متواترات، دنیا، به معنی مال و دارایی، خانه و مسکن، زن و فرزند، کار و پیشه، قدرت و شوکت، خورشید و ماه و ستاره، زمین و آسمان و همه آن محسوسات یا واقعیاتی توصیف شده است که بشر در زندگی خود با آنها سروکار دارد، در افکار و اندیشه‌های حکیمان الهی، دنیا، مترادف با اشیا و واقعیات جهان مادی نیست. دنیا پنداشته‌هایی است که انسان در نسبت بین خود و واقعیات در ذهن ایجاد می‌کند و پس از برقراری این نسبت، آن را یک حقیقت مسلم تصور می‌کند و برای آن زندگی می‌کند.

حکیمان تفکر توحیدی، متوجه این تفاوت اساسی بین جهان واقعیت‌ها و جهان پنداشته‌ها بوده‌اند. آنها وقتی در مذمت دنیا و مضرات دنیاگرایی صحبت

می‌کنند، مرادشان اشیا، وسایل و سایر لوازم زندگی نیست، بلکه آن پنداشته‌ها یا اندیشه‌های پنداری است که انسان‌ها از این اشیا اعتبار کرده، آنگاه حقایق هستی را مبتنی بر این پنداشته‌ها دانسته‌اند، از همه مهم‌تر اینکه آرمان‌ها، ارزش‌ها، بینش‌ها، گرایش‌ها و نظام‌های اجتماعی خود را براساس این پنداشته‌ها تعیین می‌کنند. نفی دنیا در تفسیر حکیم، نفی این پنداشته‌ها و گذر از پنداشته‌ها به جهان واقعی و حقیقی است.

معرفت و شناخت در تفسیر هیچ حکیمی، معرفت و شناخت پنداشته‌ها نیست. شناخت و معرفت درحقیقت، متعلق به جهان حقیقی و واقعی است. بنابراین جهان پنداشته‌ها، جهانی است ساخته ذهن قوی و خلاق انسانی، جهانی است اعتباری و انتزاعی. پیامبران بزرگ تاریخ در سرلوحه آموزه‌های خود، تلاش می‌کردند که انسان را متوجه تفاوت بین جهان پنداشته‌ها و جهان حقایق سازند. بخش اعظم آیات الهی در تعالیم انبیا، متوجه این تفاوت‌ها است. حقایق عالم هستی که اشیا جزئی از آن حقایق هستند به‌خودی‌خود، مورد مذمت قرار نگرفته‌اند. اعتبار انسان‌ها نسبت به خاصیت ذاتی و جایگاه واقعی این اشیا مورد نکوهش است. بت‌پرستی و اسطوره‌سازی، سلطه و ستم، زور و تزویر، ثروت، قدرت و شوکت، حسن و قبح، مالکیت، ریاست و سیاست، کیفر و پاداش و بسیاری از اعتباریات ذهنی انسان در تاریخ محصول این نسبت است.

امام خمینی (ره)^(۱۰) در تفسیر سوره حمد می‌نویسد:

تا انسان پشت نکند به آمال خودش، پشت نکند به دنیا که همه‌اش همان آمال آدم است [درست نمی‌شود] دنیای هرکس، همان آمالش است، از دنیا تکذیب شده است. از عالم طبیعت تکذیب نشده... دنیا همان است که پیش شما است. خود شما توجه وقتی به نفستان دارید، خودتان دنیایید، دنیای هرکس آن است که در خودش است، آن تکذیب شده است، اما از شمس و قمر و طبیعت، هیچ

تکذیب نشده تعریف شده است، اینها مظاهر خدا است. (موسوی خمینی،

۱۳۸۱: ۱۳۱)

در این تفسیر، به درستی تفاوت بین پنداشته‌های انسان — که از آن تعبیر به دنیا شده است — با جهان واقعی مشخص شده است. دنیا همان آمال و پنداشته‌های انسان از طبیعت و اشیا و نسبت‌های بین انسان‌ها است. ایشان در جای دیگری می‌نویسند:

انبیا آمدند مردم را از این دنیا، از این ظلمت‌ها بیرون بکشند و به مبدای نور

برسانند. (همان، ص ۱۴۴)

اگرچه پنداشته‌ها برای رفع احتیاجات طبیعی انسان در زندگی اجتماعی اهمیت فوق‌العاده دارد، به دلیل اینکه فاقد ارزش منطقی هستند، پایه‌ریزی زندگی اجتماعی، اعتقادات، باورها، آمال و آرزوهای حقیقی انسان براساس پنداشته‌ها، تکیه بر جهان ظلمت‌ها و تاریکی‌ها است. به تعبیر بعضی از حکیمان، جهان پنداشته‌ها، جهان تغییر و دگرگونی است، زیرا اندیشه‌های پنداری برخلاف اندیشه‌های حقیقی، تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی وی است و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر می‌کند. اندیشه‌های پنداری یک سیر تکاملی، نشو و ارتقا را طی می‌کند، درحالی‌که اندیشه‌های حقیقی چنین نیستند. اندیشه‌های پنداری، نسبی و موقت و ناپایدار هستند،^(۱۱) بنابراین پایه‌ریزی آمال و آرمان‌ها براساس آن، نتایج مثبتی به‌بار نمی‌آورد.

شاید افلاطون^(۱۲) اولین متفکری باشد که از جنبه عقلی تفاوت بین اندیشه‌های حقیقی و اندیشه‌های پنداری را تجزیه و تحلیل کرده است. این فیلسوف بزرگ در کتاب پنجم و ششم جمهوری، در تبیین جایگاه فلسفه و فیلسوف در آرمانشهر خود، به سه مفهوم «باشنده‌ها»، «نباشنده‌ها» و «پنداشته‌ها» می‌رسد که تفاوت این سه مفهوم، بنیاد فلسفه و جهان‌شناسی افلاطونی است. فیلسوف از نظر افلاطون

دوستدار دانش است و فیلسوفان راستین کسانی هستند که اشتیاق به تماشای حقیقت دارند:

فیلسوف کسی است که حقیقت را می بیند و روح وی قادر است به تماشای حقیقت بنشیند. (افلاطون ، ۱۳۶۷: ۱۰۷۷-۹۳۹)

اما برای افلاطون پاسخ به این سؤال حیاتی است که حقیقت چیست؟ عده‌ای هستند که به صداها و رنگ‌ها و شکل‌های زیبا، و هرچه از ترکیب آنها به وجود آید، دل‌بستگی دارند ولی روحشان قادر نیست خود زیبایی را ببیند و به آن دل ببندد... اما آنان که قادرند به خود زیبایی نزدیک شوند و آن را چنان‌که به‌راستی هست ببینند، کمیاب‌اند... کسی که وجود چیزهای زیبا را تصدیق می‌کند ولی وجود خود زیبایی را باور ندارد و اگر دیگری بخواهد او را به شناسایی خود زیبایی رهبری کند قادر به درک مطلب نیست، در خواب و در عالم رؤیا به‌سر می‌برد یا در بیداری؟ (همان، ص ۱۰۷۸)

افلاطون در این تمثیل، تفاوت «حقیقت» و «پنداشته» را با خواب و بیداری نشان می‌دهد.

کسی که خود زیبایی را چیزی حقیقی می‌داند و می‌تواند هم خود آن را ببیند و هم چیزهایی را که از آن بهره دارند و درعین حال نه اینها را به‌جای آن می‌گیرد و نه آن را به‌جای اینها، چنین کسی بیدار است. (همان، ص ۱۰۷۹)

افلاطون تفاوت خواب و بیداری را تفاوت شناخت و پنداشت می‌داند و می‌نویسد:

این یکی می‌شناسد. از این‌رو فعالیت درونی وی را به نام شناختن می‌خوانیم. درحالی‌که آن یکی فقط می‌پندارد و معتقد است و بدین جهت فعالیت درونی او را پنداشتن یا معتقدبودن نام می‌دهیم. (همان)

بنابراین شناخت از نظر افلاطون متعلق به جهان هستی است نه نیستی: چیزی که کاملاً هست، کاملاً قابل شناختن است، ولی آنچه به هیچ‌وجه نیست، به هیچ روی شناختنی نیست. (همان)

جهان پنداشته‌ها جهان هستی نیست، بلکه توهم انسان از هستی است و از جهت دیگر، جهان نیستی نیز وجود ندارد که قابل شناسایی باشد. در اینجا افلاطون به مفهوم سومی درمقابل هستی و نیستی می‌رسد که اسم آن را جهان پنداشت می‌گذارد. جهانی که حد وسط میان هستی و نیستی است:

چون روشن شد که شناختن مربوط به «باشنده» است و نشناختن مربوط به «نباشنده»، پس باید برای آنچه که میان «باشنده» و «نباشنده» قرار دارد چیزی پیدا کنیم که حد وسطی میان شناختن و نشناختن باشد. (همان، ص ۱۰۸۰-۱۰۷۹)

درحقیقت، افلاطون به این مسئله توجه داشت که انسان ادراکات و معرفت‌هایی دارد که هم می‌توان گفت هست و هم می‌توان گفت نیست. این همان معرفت‌هایی است که از آن تحت عنوان ادراکات اعتباری یا اندیشه‌های پنداری یاد می‌کنند. اندیشه‌های پنداری، اندیشه‌هایی هستند که وجود حقیقی ندارند، بلکه ذهن، به اعتبار وجود حقایقی در خارج، مفاهیمی برای این اندیشه‌ها اعتبار می‌کند. این اندیشه‌ها به تعبیر افلاطون، «هم هست و هم نیست»:

چنان چیزی میان آنچه کاملاً هست (= باشنده) و آنچه به‌هیچ‌وجه نیست (= نباشنده) قرار دارد. (همان، ص ۱۰۷۹)

افلاطون اسم این اندیشه‌ها را «پندار» می‌گذارد... پس پنداشته‌ها درحقیقت امر بین باشنده‌ها و نباشنده‌ها هستند و بشر برای رفع نیازهای خود با آن سروکار دارد و هر دو توانایی خاصی در انسان‌ها هستند: شناختن یکی از توانایی‌ها است و پنداشتن نیز یکی از توانایی‌ها است.

باید به این مسئله توجه داشت که ظاهراً در اندیشه‌های افلاطون موضوعی که شناخته می‌شود با موضوعی که پنداشته می‌شود متفاوت است:

موضوع پندار نباشنده نیست چون کسی که پنداری دارد، پندارش درباره‌ی چیزی است. این‌گونه نیست که ما پنداری داشته باشیم و آن چیز نباشد... پندار

روشن‌تر از دانایی و تاریک‌تر از نادانی نیست، بلکه تاریک‌تر از دانایی و روشن‌تر از نادانی است. (همان، ص ۱۰۸۲)

یعنی واسطه است میان دانایی و نادانی. اما مُتَعَلِّق پندار چیست که میان دانایی و نادانی است. هم از هستی بهره‌مند است و هم از نیستی. نه باشنده کامل است و نه نباشنده کامل؟ افلاطون به تمثیل نسبت هستی زیبایی با چیزهای زیبا برمی‌گردد تا نشان دهد که خود زیبایی، عدالت یا هر مفهوم دیگر از این قبیل با چیزهای زیبا و عادل و غیره فرق دارد.

از دیدگاه افلاطون حقیقت این مفاهیم وجود دارند اما آن‌گونه نیست که هرکسی توانایی دیدن این حقیقت را داشته باشد. چرا؟ چون ما در جهان سایه‌ها زندگی می‌کنیم. جهانی که بازتاب حقیقت است نه عین حقیقت و به سختی کسی می‌تواند از غار سایه‌ها به جهان حقایق و دانش‌ها وارد شود.

در اینجا افلاطون به مسئله بسیار حساسی اشاره می‌کند که در فهم «حکمت آرمانخواهی» اهمیت بنیادین دارد. او معتقد است که اگر حقیقت این مفاهیم (یعنی عدالت، زیبایی و...) را در اشیا یا اعمالی که به آنها متصف هستند جست‌وجو کنیم، این مفاهیم معانی نسبی پیدا خواهند کرد. چرا که هر شی‌ای ممکن است از یک جهت زیبا ولی از جهت دیگر زشت باشد، همانطور که ممکن است یک فعلی از یک جهت عادلانه و از جهت دیگر ظالمانه باشد. همه چیزهای زیبا از لحاظی زشت‌اند و هرچیز دیگری هم که به صفتی خوانده می‌شود از یک لحاظ ضد آن صفت را دارد... هرچه صفتی دارد عکس همان صفت را نیز می‌توان در او یافت.

بنابراین صفاتی که به اشیا خارجی متصف می‌کنیم صفات حقیقی نیستند، بلکه صفاتی هستند که در پنداشته‌های ما قرار دارند. چرا؟ چون مثلاً اشیا زیبا از آنجاکه از یک‌طرف زیبا و از جهتی دیگر زشت هستند، بین «باشنده» و «نباشنده» قرار دارند و آن چیزی که بین باشنده و نباشنده باشد، پندار است.

پس کسانی که چیزهای زیبای کثیر را می‌بینند ولی از دیدن خود زیبایی ناتوان‌اند... همچنین کسانی که کارهای عادلانه را درمی‌یابند ولی از دیدن خود عدل ناتوان‌اند، همه فقط پنداری دارند و از دانایی بی‌بهره‌اند... ولی آنان که قادرند خود آن مفهوم‌ها را که همیشه در یک حال‌اند و هرگز دگرگون نمی‌شوند دریابند و آنها را چنان‌که به‌راستی هستند، ببینند دارای شناسایی‌اند نه دارای پندار... اینان همواره چیزهایی را خواهانند که موضوع شناسایی است، درحالی‌که آن گروه دیگر، در پی چیزهایی هستند که موضوع پندار و تصور است... آنان به صداها و رنگ‌های زیبا دل‌بستگی دارند ولی خود زیبایی را نمی‌بینند، بلکه هستی آن را نیز نمی‌پذیرند. (همان، ص ۱۰۸۵-۱۰۸۴)

این تمثیل شبیه به همان تفاوت بین اشیای حقیقی و پنداشت ما از حقیقت است که تبدیل به ارزش‌ها و آرمان‌ها می‌شود و ما را به سمت و سویی می‌کشاند که به تعبیر حکما، پنداشته‌ها را به‌جای حقیقت می‌نشانیم. حال چه کسی دوستدار حقیقت و چه کسی دوستدار پندار است؟ در نظر افلاطون، فیلسوف دوستدار دانش است نه دوستدار پندار، فیلسوف کسی است که می‌تواند هستی یگانه‌ی تغییرناپذیر ابدی را دریابد، درحالی‌که دیگران از آن توانایی بی‌بهره‌اند و در عالم کثرت و دگرگونی سرگردان.

به‌نظر می‌رسد در اندیشه‌ی افلاطون حقیقت جهان، حقیقت وحدانی است و عالم کثرت چیزی جز پندار و سرگردانی در پندار نیست. از نظر افلاطون فیلسوف کسی است که هم حقیقت هر چیزی را می‌شناسد و هم از حیث تجربه و توانایی کمتر از دیگران نیست. بر همین اساس، زمامدار، در نمونه‌ی آرمانی او، — یعنی جمهوری — فیلسوف است.

این دیدگاه در ذات ادیان توحیدی نیز نهفته است و پیامبر یا امام یا انسان کامل، کسانی هستند که هم حقیقت جهان را می‌دانند و هم تجربه و توانایی هدایت جهان به‌سوی آن حقایق را دارند. با این توصیف، ماهیت «آرمانخواهی» در فضای مقاله حاضر تا حدودی مشخص شد. «آرمانخواهی» و «آرمانگرایی»

یعنی حکمت مبتنی بر شناخت حقایق نه اندیشه‌های پنداری. جایگاه حقیقی تفکر آرمانی که مبتنی بر «نمونه‌های عالی» هستند، دقیقاً در همین تفاوت بین شناخت حقیقی و اندیشه‌های پنداری است. نمونه‌های آرمانی صرف‌نظر از منشأی پیدایش و خاستگاه آنها در باورها و اندیشه‌های پیروان این حکمت، چنین نقشی دارند. آنها نمادهای حقیقی‌ای هستند که به ما کمک می‌کنند تا هستی و نظم موجود و پدیده‌های آن را نه براساس پنداشته‌های فردی، بلکه براساس حقایق موجود درک کنیم و تغییر دهیم.

این بحث وقتی وارد حوزه تاریخ و سیاست می‌شود آثار عمیقی برجای می‌گذارد. دیگر با قاطعیت نمی‌توان گفت که «آرمانخواهی» مبتنی بر تخیل است، آرمان شاخص تشخیص حقیقت از پنداشته است. آرمان‌ها به ترجیح و تمییز نیاز ندارند چون عقلی هستند و عقل به ترجیح و تمییز نیاز ندارد، زیرا همه چیز با عقل سنجیده می‌شود. بنابراین در حوزه معرفت آرمان‌ها نیز به ترجیح و تمییز نیاز ندارند چون مبنای عقلی دارند. حقایق عالم هستی که پدیده‌ها نیز جزئی از این حقایق هستند به‌خودی‌خود منشأی هیچ خیر و شری نیستند. پنداشت انسان نسبت به این پدیده‌ها موجب خیر و شر است. خیر همین حقیقت عینی پدیده‌ها است و شر پنداشتی است که ما از پدیده‌ها، جایگاه آنها در هستی و نسبت خود با این پدیده‌ها داریم و مبتنی بر حقیقت اشیا نیست. چون مبتنی بر حقیقت اشیا نیست به پدیده‌هایی تبدیل می‌شوند که مراد خالق از خلقت آنها غیر از این بود.

زن و فرزند، مال و ثروت، دولت و حکومت و امثال اینها، همه پدیده‌هایی هستند که در ماهیت حقیقی، ابزار رفع حوائج و تسلای انسان‌ها در زندگی فردی و جمعی‌اند. اعتبار و ارزش اینها در حد همین رفع حوائج است. اما وقتی پنداشته‌های انسان نسبت به این پدیده‌ها (اعم از حقیقی و اعتباری) حاکم بر ارزش حقیقی آنها می‌شود، بت‌ها، اسطوره‌ها، اساطیر، ظلم و ستم، زور و سلطه،

بی‌عدالتی و خشونت، شوکت و قدرت و هزاران پنداشته دیگر متولد می‌شوند. با این توصیف، «نمونه‌های آرمانی» که مبتنی بر ارزش حقیقی پدیده‌ها هستند به ما کمک می‌کنند تا هستی و نظم موجود و پدیده‌های آن را نه براساس اندیشه‌های پنداری، بلکه براساس جایگاه حقیقی آنها درک کنیم. این بحث در حوزه تاریخ و سیاست نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. زیرا همانطور که گفته شد نمونه‌های آرمانی را به جایگاه حقیقی آن در شناخت تاریخ و معرفت ناشی از آن برمی‌گرداند. آرمان دیگر، تخیل و توهمی که زاده ذهن کودکی جوامع انسانی است، تلقی نمی‌شود و به‌جای آن، پنداشته‌های انسان از دولت، سیاست، قدرت، حکومت، قرارداد و قانون و ده‌ها مفهوم دیگر، قرار نمی‌گیرد. پنداشته‌ها، فردی هستند. هرکسی براساس این پنداشته‌ها ممکن است از پدیده‌های مربوط به تاریخ تعبیر متفاوتی داشته باشد، بدیهی است که براساس پنداشته‌های فردی، هیچ نظم اجتماعی‌ای شکل نمی‌گیرد. اگر پنداشته‌ها با فرمان اجتماعی تثبیت نشوند انسان‌ها نمی‌توانند به زندگی ادامه دهند.

لئواشتر اوس^(۱۳) در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ متوجه اهمیت این مسئله شده است. او می‌نویسد: پنداشت اما ذاتاً متغیر است. اگر پنداشت‌ها با فرمان اجتماعی تثبیت نشوند، آدم‌ها نمی‌توانند به زندگی ادامه دهند... پس پنداشت به‌صورت امر مستقر درمی‌آید، تبدیل به جزم جمعی، تبدیل به جهان‌بینی می‌شود. (اشتر اوس، ۱۳۷۳: ۳۰) ملاحظه می‌کنیم که حتی پنداشت‌ها برای اینکه امر اجتماعی شوند باید به آرمان تبدیل شوند چون جزم اجتماعی مبتنی بر آرمان است. بدون آرمان، یعنی نمونه مطلوب، جزم اجتماعی یا به تعبیر دیگر، جهان‌بینی متولد نمی‌شود.

آرمان‌های مبتنی بر دانش‌ها و آرمان‌های مبتنی بر پنداشته‌ها

این امر حقیقت دارد که آرمان‌ها حتماً زائیده دانش‌ها یا شناخت مبتنی بر حقایق نیستند. بسیاری از آنها ممکن است مبتنی بر پنداشته‌ها باشند. بنابراین تاریخ با دوگونه آرمان سروکار دارد: آرمان‌های مبتنی بر دانش‌ها و آرمان‌های مبتنی بر پنداشته‌ها. بشر در سیر تحول تاریخی خود همیشه براساس معرفت مبتنی بر دانش‌ها عمل نکرده است. شاید قسمت عمده تحول تاریخی انسان مبتنی بر پنداشته‌ها باشد. بنابراین آرمان‌هایی که در این تحول تاریخی تولید شده‌اند هم آرمان‌های مبتنی بر دانش‌ها و هم آرمان‌های مبتنی بر پنداشته‌ها هستند. نحوه تشخیص و بنیاد این آرمان‌ها موضوع این قسمت از مقاله حاضر است. افلاطون معتقد است:

کسانی دوستدار دانش هستند که در جست‌وجوی هستی یگانه راستین بکوشند و به جهان کثرت که هستی ظاهری دارد و نمودی بیش نیست قناعت نورزند و فریب ظاهر را نخورند. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۰۹۵)

در تفسیر افلاطونی از جهان، سخن از دو عالم در میان است: یکی عالم چیزهایی که به چشم درمی‌آیند و دیگری عالم چیزهایی که به وسیله خرد شناخته می‌شوند.

فیلسوف در اندیشه افلاطون کسی است که با خرد خود به نظاره حقیقت می‌نشیند. در تمثیل افلاطونی:

دنیا به مثابه غاری است که انسان‌ها در آن به بند کشیده شده‌اند و روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشسته‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی آنجا بوده‌اند و گردن و ران‌هایشان چنان با زنجیر بسته شده که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند... در بیرون غار نیز به فاصله دوری، آتش روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی و در طول راه دیوار کوتاهی است چون پرده‌ای که شعبده‌بازان میان خود و تماشاگران می‌کشند تا از بالای آن هنرهای خود را به معرض نمایش

بگذارند... آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند، آیا آنان از خود و از یکدیگر
جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بیرون به دیوار غار می‌افکند؟... اگر بتوانند با
یکدیگر سخن بگویند موضوع گفتارشان جز سایه‌هایی خواهد بود که بر دیوار
روبه‌رو می‌بینند؟ (همان، ص ۱۱۳۰-۱۱۲۹)

در این تمثیل، جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و حقایقی که از آن صحبت
به‌میان می‌آوریم، چیزی جز پنداشته‌های ما از سایه‌ها نیست. درحقیقت
همانطور که لئواشتر اوس نیز تأکید می‌کند: «غار همان جهان پنداشت است که
درمقابل جهان شناخت قرار دارد.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۰) و گفته شد که چون جهان
پنداشت‌ها ذاتاً متغیر و فردی هستند و فقط با فرمان اجتماعی تثبیت می‌شوند و
شرایط زندگی برای انسان را ممکن می‌سازند، اهمیت فرمان‌های اجتماعی این
است که جهان پنداشت‌های متغیر و فردی را به «امر اجتماعی» تبدیل می‌کند و امر
اجتماعی تا تبدیل به آرمان یا جزم جمعی نشود، استقرار نمی‌یابد. سؤال مهمی
که باید به آن پاسخ گفت این است که آن فرمان اجتماعی که پنداشته‌های فردی
و متغیر را به امر مستقر یا آرمان و یا جزم جمعی تبدیل می‌کند، از کجا می‌آید؟
آیا مبتنی بر جهان حقیقی است؟ آیا «فرمان اجتماعی» نیز پنداشته‌ای مقدس و
بالا تر از پنداشته‌های دیگر است؟ اختلاف نحله‌های فلسفی و فکری و تفاوت
بینش‌ها و گرایش‌های اجتماعی و تنوع نظام سیاسی به مبادی پاسخ به این سؤال
برمی‌گردد.

در اینجا با نحله‌هایی سروکار داریم که دیدگاه آنها پیرامون فرمان‌های
اجتماعی که پنداشته‌ها را به صورت امر مستقر و جزم جمعی به آرمان و
جهان‌بینی تبدیل می‌کند، متفاوت است. براساس تفاوت جهان‌بینی‌ها نیز
نمونه‌های آرمانی آنها تنوع و گستردگی زیادی دارند اما علی‌رغم این تنوع و
گستردگی، از جنبه مبادی اولیه و اصول موضوعه تفکر، آنها را در دو گروه ویژه،
اما با شاخ و برگ‌های متنوع می‌توان طبقه‌بندی کرد:

۱. نحله‌هایی که در آنها معتقدند بشر با تکیه بر طبیعت و شناخت دقیق از حقوق طبیعی و آگاهی‌های تاریخی می‌کوشد تا پنداشته‌های فردی و متغیر را به امر مستقر تبدیل کند و درک درستی از نظم جاودانه هستی ارائه دهد. بنابراین طبیعت، حقوق طبیعی و قراردادهای ناشی از آن، تنها راه برون‌شد از جهان پنداشته‌ها و رسیدن به معرفت حقیقی است.

۲. نحله‌هایی که معتقدند بشر فقط به کمک طبیعت، حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی، امکان عبور از جهان پنداشته‌ها به جهان معرفت حقیقی را ندارد، بلکه با انضمام عقل شرعی به عقل خود می‌تواند از دام پنداشته به معرفت حقیقی عبور کند. در دیدگاه اول، فیلسوف آن عقل خودبنیادی است که انسان را از جهان سایه‌ها و پنداشته‌ها به جهان حقیقت و آرمان حقیقی رهنمون است. آغاز این تفکر در معرفت بشری در فکر فلسفی یونان باستان، از افلاطون شروع می‌شود. افلاطون مظهر عقل خودبنیاد را در فیلسوف جست‌وجو می‌کند و فلسفه از دیدگاه وی راه وصول به معرفت حقیقی و گذار از غار پنداشته‌ها به جهان اندیشه‌ها است. در دوران جدید، مقام فیلسوف در اندیشه افلاطونی، به روشنفکر تقلیل پیدا می‌کند و معرفت‌شناسی جای فلسفه می‌نشیند. در این دگردیسی، فیلسوف و فلسفه دیگر شناخت حقیقت و هدایت انسان‌های اسیر در غار پنداشته‌ها به جهان روشنایی نیست. فلسفه با واگذاری مقام خود به معرفت‌شناسی که شناخت در آن شناخت حقیقت نیست، بلکه شناخت معرفت‌هایی است که بشر برای درک حقیقت خلق کرده است، به حاشیه رانده می‌شود و عملاً مسئولیت خروج از غار پنداشته‌ها را به پنداشته‌های دیگر وامی‌گذارد.

تفاوت نمونه‌های آرمانی این نحله را می‌توان در گستره‌ای از تاریخ به وسعت آرمان‌هایی که از جمهوری افلاطونی تا «اتوپیا»های جدید خلق شده‌اند، نقد و ارزیابی کرد.

ذکر این نکته ضروری است که تفاوت نحله‌های فکری در آزادی انسان از جهان پنداشت‌ها به جهان معرفت حقیقی یا جهان دانش‌ها، در جزم جمعی یا آرمان اجتماعی آنها نیست بلکه به خاستگاه این جزم جمعی برمی‌گردد؛ خاستگاهی که به فرمان آن، پنداشت‌های متغیر و فردی، تثبیت و به امر اجتماعی تبدیل می‌شوند و براساس آن، تاریخ شکل می‌گیرد. این جزم جمعی درحقیقت عقلانیت اجتماع سیاسی را نیز توجیه می‌کند. بنابراین از جنبه تاریخی تثبیت پنداشته‌ها و تبدیل آن به امر اجتماعی، براساس آن دو گرایش بزرگ، مبتنی بر سه نظریه است:

۱. تثبیت پنداشته‌ها به وسیله شریعت (عقل توحیدی)

۲. تثبیت پنداشته‌ها به وسیله حقوق طبیعی (عقل طبیعی)

۳. تثبیت پنداشته‌ها به وسیله قرارداد اجتماعی (عقل خودبنیاد بشری)

بنابراین، تاریخ در نسبت بین دانش‌ها و پنداشته‌های انسان، تاریخی است مبتنی بر آرمان‌های بشر و از این جهت، تاریخ عقلی است؛ زیرا تثبیت پنداشته‌های فردی، متکثر و بی‌ثبات انسان جز از طریق آرمان‌ها ممکن نیست. بشر دلایل زیادی را برای عقلانیت اجتماع سیاسی در تاریخ ذکر کرده است، فطرت و خصلت اجتماعی، اصل نیاز، اصل استخدام، تقسیم کار اجتماعی، تعاون و همکاری، کسب امنیت و... هرکدام از انگیزه‌ها و خصلت‌های مذکور می‌تواند مبنای اجتماع سیاسی و شکل‌گیری تاریخ باشد. وقایع و رخداد‌های زندگی بشر، به‌خودی‌خود و بدون داشتن آگاهی و معرفت تاریخی، رخداد‌های کور و درهم و برهم هستند، همان‌طور که مشاهده‌های طبیعی بدون داشتن فرضیه و نظریه

هیچ‌گاه به ضابطه علمی تبدیل نمی‌شوند و چیزی به نام تحقیق یا پژوهش علمی اتفاق نمی‌افتد. افلاطون به‌درستی این نسبت حیاتی را قبلاً اثبات کرده بود. او در کتاب ششم جمهوری بر این مسئله اذعان دارد که:

تا آن ایده‌ها و مفهوماها نباشند، هیچ پژوهشی آغاز نمی‌شود. چیزهای دیدنی به یاری این ایده‌ها و مفاهیم می‌آید تا ماهیت موضوع یک پژوهش مشخص شود. روح آدمی هنگام تحقیق درباره این‌گونه مسائل، اولاً ناچار است مفروضات ثابت‌نشده را پایه کار قرار دهد. زیرا نمی‌تواند از مفروضات قدمی فراتر رود و به اصل و مبدایی مسلم برسد... درثانی، نه تنها از تصاویر چیزهای دیدنی استمداد می‌جوید، بلکه حتی از خود اجسام و اشکال هم یاری می‌طلبید که در عالم وجود دارند... تنها مفروضات ثابت‌نشده است که می‌توانند مبدای حرکت و نخستین پله نردبان تحقیق باشند. سپس از مفروضات به‌سوی آنچه که بر هیچ مفروضی متکی نیست، یعنی به مبدأ و آغاز همه چیزها، صعود می‌کند و به نخستین اصل هستی می‌رسد. پس از آنکه آن اصل نخستین را دریافت باز پس می‌گردد و درحالی‌که پیوسته آن اصل را در مد نظر دارد تا پله آخرین پایین می‌آید. (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۲۷)

درحقیقت افلاطون سیر حرکت ذهن از یک مجهول به معلوم و تبدیل آن معلوم به مجهول را نشان می‌دهد؛ همان عملی که علما از آن به تفکر تعبیر کرده‌اند. با این توصیف هیچ رخداد تاریخی بدون داشتن «جزم اجتماعی» یا آرمان «یا آگاهی تاریخی» به «تجربه تاریخی» تبدیل نمی‌شود و صرفاً رخدادهای بی‌سروته و پراکنده باقی خواهند ماند. رخدادهایی که به‌خودی‌خود هیچ معرفتی در انسان به‌وجود نمی‌آورند.

رخدادها و مشاهده‌ها همان پنداشته‌هایی هستند که با فرمان اجتماعی تثبیت و به امر اجتماعی تبدیل می‌شوند و با تبدیل شدن به امر اجتماعی درحقیقت عقلانیت تجمع سیاسی انسان را توجیه می‌کنند. در غیر این صورت هیچ عقلانیتی برای تأسیس جامعه سیاسی وجود نخواهد داشت.

امانوئل کانت در کتاب *سنجش خرد ناب*، متوجه عظمت کار افلاطون در تفکیک جهان پنداشته‌ها و جهان دانش‌ها و گذر به جهان حقیقی از طریق عرضه مستمر جهان پنداشته‌ها به نمونه‌های آرمانی یا «مینوها» می‌شود و تأکید می‌کند که شناخت انسان فقط به صرف این پدیدارها نبوده است و فرمان اجتماعی برای بازخوانی واقعی پنداشته‌ها صادر نمی‌شود.

افلاطون بسی نیکو ملاحظه کرد که نیروی شناخت ما از اینکه صرفاً پدیدارها را به لحاظ یگانگی هم‌نهادی تهجی کند تا بتواند آنها را چونان برخواند، نیازی سخت برتر احساس می‌کند. افلاطون می‌دانست که خرد ما طبیعتاً به شناخت‌هایی سر برمی‌افزاید که بسی فراتر می‌روند از آنکه فلان یا بهمان برابر ایستا که تجربه قادر است عرضه دارد. اصلاً بتواند با آنها مطابقت داشته باشد و باین حال این شناخت‌ها از واقعیت خویش برخوردار و به‌هیچ‌روی خیالبافی‌های محض نیستند. (کانت، ۱۳۶۲: ۴۰۲)

عقل برای شناخت این رخدادها به آرمان نیاز دارد و آرمان‌ها محصول ویژه خرد انسانی هستند. افلاطون مینوها (= ایده‌ها)ی خود را مرجحاً در هر آن چیزی یافت که عملی است، یعنی در آنچه بر پایه آزادی استوار است که به نوبه خود تابع شناخت‌هایی است که محصول ویژه خردند. کسی که بخواهد مفهوم پرهیزکاری را از تجربه برگیرد... پرهیزکاری را به‌گونه‌ای به چیزی مبهم تبدیل خواهد کرد که بسته به زمان و اوضاع و احوال متغیر است و هرگز نخواهد توانست آن را به‌منزله قاعده به‌کار ببرد؛ برعکس، ما همه درک می‌کنیم که اگر کسی چونان الگوی پرهیزکاری به ما معرفی می‌شود، اصل حقیقی که ما این الگوی ادعایی را با آن می‌سنجیم فقط در ذهنمان موجود است چنانچه او را فقط برپایه آن اصل ارزیابی می‌کنیم و آن اصل مینوی پرهیزکاری است که در رابطه با آن هرچند که همه برابر ایستادن ممکن تجربه، همچون نمونه‌هایند... ولی نمی‌توانند چونان نخست انگاره‌ها به‌کار آیند. اینکه هرگز هیچ انسانی نمی‌تواند به‌سانی کافی مطابق با آنچه مینوی ناب پرهیزکاری در

خود می‌گنجانند عمل کند به هیچ‌روی استوار نمی‌کند که در این اندیشه گونه‌ای خیال‌واهی وجود داشته باشد.

این استدلال کانت بی‌تردید به همه مبانی ارزشی و مفاهیم اخلاقی و داوری‌های مربوط به آن برمی‌گردد. عدالت، امنیت، شوکت، قدرت و ده‌ها مفهوم مربوط به حوزه‌های داوری‌های انسان تابع این استدلال است. آنها تحت سنجش آن نمونه‌های آرمانی‌ای هستند که کانت از قول افلاطون از آنها تحت عنوان «مینوها» یاد می‌کند. «جمهوری افلاطون همچون نمونه‌ای چشمگیر ادعایی از گونه‌ای کمال‌رؤیایی است که فقط در مغز یک اندیشمند عامل جای تواند داشت».

آرمانگرایی و تقدم معرفت تاریخی بر رخدادها

ضرورت تاریخی بحث تفکر آرمانی، با مفهوم دیگری در فلسفه تاریخ ابن‌خلدون نسبت برقرار می‌کند که امروزه هم اذهان متفکران بزرگی را تحت عنوان معرفت تاریخی به خود مشغول ساخته است. بحث معرفت تاریخی از مباحث بنیادین فلسفه تاریخ است و مبتنی بر این سؤال اساسی است که «آگاهی تاریخی» بر رویدادها تقدم دارند یا نه؟ یعنی، جنبه ذهنی تاریخ که همان آگاهی است بر جنبه عینی که همان رویداد و واقعه است تقدم دارد؟ آیا این تقدم یا تعاقب، زمانی است یا معرفتی؟

به‌هرحال، سؤال بسیار مهمی است که وقایع و رخدادهای زندگی بشر چگونه به واقعه تاریخی تبدیل می‌شوند؟ در طول زندگی اجتماعی انسان، هزاران هزار رخداد به‌وقوع پیوسته و خواهد پیوست. هزاران انسان کنش و واکنش اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... از خود نشان داده‌اند و می‌دهند، سردارانی آمده‌اند و خواهند آمد. قوم‌ها، قبیله‌ها، شهریان، پیامبران، اولیا، متفکران و میلیون‌ها انسان مؤثر و غیرمؤثر دیگری آمدند و رفتند. تعداد محدودی از آنها به‌عنوان

«وقایع و شخصیت‌های تاریخی» برگزیده شدند و امروزه همه تفکرات بشر در حوزه مباحث و مطالعات و تجربه‌های تاریخی مبتنی بر این برگزیده‌ها است. انتخاب این رویدادها بر چه اساسی است؟ چرا ذهن متوجه بعضی از این رویدادها می‌شود و از بعضی از آنها یا غفلت می‌کند و یا معتقد است که ارزش چندانی به‌عنوان واقعه تاریخی ندارند؟

رگه‌های این سؤال را به‌صورت فلسفی و منسجم ابتدا باید در افکار و آثار ابن‌خلدون جست‌وجو کرد. در اندیشه او تاریخ، ذکر وقایع و رخدادهایی است که از میان رخدادهای متنوع زندگی اجتماعی انسان برگزیده و به رخداد تاریخی تبدیل می‌شود. در همان ابتدای مشاهده این رخدادها، بشر از ابزاری به‌نام هوش یا عقل استفاده می‌کند. این هوش، یا عقل که خدادادی است به‌منتقد تاریخ این امکان را می‌دهد که رخدادهای تاریخی را به اعتبار وقوع آنها مورد قبول و پذیرش قرار ندهد، بلکه ابتدا سره را از ناسره گزینش کند و این بخش گزینش‌شده را با مفهوم دیگری که ابن‌خلدون از آن تحت عنوان «طبیعت تمدن و عمران» یاد می‌کند منطبق سازد؛ در صورتی که این رویدادها، منطبق با این روح یا طبیعت بود، می‌توان از آن به‌عنوان رخدادهای تاریخی یاد کرد. اینکه آیا این طبیعت همان مفهومی است که بعدها هگل تحت عنوان «روح تمدن جهانی» از آن یاد می‌کند مشخص نیست. ابن‌خلدون می‌گوید:

انتقادکننده بینا می‌تواند با مقیاس هوش خویش سره‌بودن یا ناسره‌بودن 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، ۱۳۵۹: ۴)

تاریخ حقیقی، ذکر اخبار و رویدادها نیست، بلکه تفسیر این رویدادها بر مبنای آن روح کلی یا طبیعت عمومی است که در تمدن و اجتماع بشری می‌بینید و رویدادها را در جهت آن طبیعت گزینش می‌کنید. در استدلال ابن‌خلدون

مسئله‌ای وجود دارد که اگرچه از آن تحت عنوان آگاهی یا معرفت تاریخی یاد نمی‌کند، معنا و مفهوم آن چیزی جز آگاهی یا معرفت تاریخی نیست. مسئله‌گزینش خردمندانه رویدادها براساس آگاهی از طبیعت تمدن و عمران است. چیزی جز وجود آگاهی تاریخی مقدم بر رویدادها نیست؛ زیرا اگر چنین آگاهی‌ای وجود نداشته باشد گزینش خردمندانه رویدادها از یک طرف و عرضه آنها به طبیعت و روح کلی «تمدن و عمران»، یعنی همان عقلانیت اجتماع سیاسی، معنایی نخواهد داشت. این بحث درحقیقت از مباحث مهمی است که متفکران دوران جدید در حوزه مباحث فلسفه تاریخ در غرب از آن تحت عنوان «نظریه تقدم معرفت تاریخی بر رویدادها» بحث می‌کنند.

نظریه تقدم معرفت تاریخی بر رویدادها، مدعی است که همه این گزینش‌ها مبتنی بر نوعی معرفت تاریخی است که این معرفت مقدم بر وقایع است. این تقدم به معنای آن نیست که معرفت تاریخی از نظر زمان مقدم بر آن واقعه و رویداد است و رویداد متعاقب این معرفت به وقوع می‌پیوندد، بلکه، منظور این است که این معرفت در گزینش رویدادها و تبدیل آن به آگاهی یا معرفت تاریخی مقدم بر رویداد است. رویدادها به اعتبار وقوع آنها ماهیت تاریخی ندارند؛ اگرچه در طول زمان به وقوع می‌پیوندند، به صرف وقوع، به رویدادهای تاریخی تبدیل نمی‌شوند، بلکه گزینش این رویدادها آنها را به «آگاهی تاریخی» تبدیل می‌کند و این گزینش مبتنی بر نوعی معرفت است. این معرفت همان «آرمان‌ها» هستند که رخدادهای زندگی بشر را به «رخدادهای تاریخی» تبدیل می‌کند.

تاریخ با همه وقایع و رویدادها سروکار ندارد، بلکه با بخشی از آنها که متصل به این آرمان‌ها هستند سروکار دارد. این ادعا به منزله نفی بُعد تاریخی فرایندهای حیات نیست. ساحت تاریخی بی‌تردید، در تمامی حیطه‌های حیات حضور دارد،

اما تاریخ واقعی متعلق به بشر است. نظریه تقدم آگاهی تاریخی بر رویدادها را که یک نظریه ابن خلدونی است، می توان در کتاب *الهیات سیستماتیک پل تیلیش*^(۴) مطالعه کرد. وی می نویسد:

جهت افقی در ساحت روح دارای خصیصه هدف و مقصد است. در رویداد تاریخی، مقاصد بشری، عامل سرنوشت ساز شمرده می شوند، گرچه عامل انحصاری نیستند. نهادهای معین و شرایط طبیعی از دیگر عوامل به شمار می آیند؛ اما تنها وجود افعال هدفدار، یک رویداد را تاریخی می کنند. تحقق یا عدم تحقق مقاصد جزئی در بقعه امکان است، یا شاید آنها به چیزی ناخواسته منتهی می شوند. (برطبق اصل «ناهمگنی مقاصد») اما مطلب مهم آن است که آنها در رویدادهای تاریخی عامل تعیین کننده محسوب می شوند. روندهایی که در آنها هیچ مقصدی مراد نیست تاریخمند محسوب نمی شوند. (تیلیش، ۱۳۸۱: ۳۴۴)

مقاصد بشری بی تردید تحت تأثیر آرمانهای وی است. گزینش رخدادهای و تبدیل آن به واقعه تاریخی و کسب معرفت تاریخی از این وقایع یک زنجیره مستمر ناگسستنی است که «جایگاه» انسان را در تاریخ مشخص می کند. بنابراین تاریخ بشری آینده ای از رویدادها و آرمانها بوده است و به سختی می توان باور کرد که آرمانها تنها محصول تخیل لجام گسیخته، ضد عقلی و ناآگاه انسانهای کم مایه و جوامع بدوی یا محصول دست صنعتگران ماهر و زیرک و توانا و عاقل بورژوازی و یا ساخته ذهن اربابان زر و زور و تزویر برای بهره کشی از انسانهای جاهل و ضعیف است. آرمانها، نمادهای کلی و نمونه های عالی برای ساماندهی رخدادهای پراکنده، بی معنا و متضاد تاریخی و تبدیل آن به آگاهی تاریخی هستند.

این ادعا ما را در پهنه وسیعی از معرفت بشری درگیر می کند، اما به صرف عظمت این درگیری نمی توان از آن غفلت کرد. غفلت از تفکر آرمانی غفلت از بزرگترین امکان علمی و عقلی بشر در تاریخ است. حتی اگر تفکر آرمانی را در

حدّ یک امکان و فرضیه علمی تلقی کنیم، جایز نیست که از سازوکارهای آزمون این فرضیه غافل شویم. مگر نه این است که هر فرضیه و نظریه علمی در حوزه علوم طبیعی و علوم اجتماعی یک حدس و امکان عقلی برای عبور از وضع موجود، تغییر و دگرگونی وضع موجود و رسیدن به شرایطی مطلوب و جدیدتر است؟ بحث از این نیست که این شرایط جدید به خودی خود درست یا نادرست است، بلکه بحث از نحوه گذار ذهن انسان از وضع موجود است.

شاید نتوان در این حقیقت تردید کرد که این گذار همیشه برای فلاسفه، حکیمان و علمای علوم طبیعی و علوم انسانی با یک حدس که می توان از آن تحت عنوان فرضیه و نظریه یاد کرد آغاز می شود. برای «تفکر آرمانی» در بدیهی ترین جایگاه اندیشه می توان حداقل به نقش فرضیه و نظریه قائل شد. نظریه و فرضیه ای که شرط گذار انسان و جامعه انسانی از وضع موجود به وضع مطلوب است. این حداقل امکان عقلی و علمی را اگر از زیست طبیعی و اجتماعی انسان بگیریم، آیا پویایی، دگرگونی و تغییر در زندگی بشر معنا پیدا می کند؟ آیا تاریخ ارزش واقعی خود را از دست نخواهد داد و یک سلسله رویدادهای درهم و برهم و فاقد معنا نخواهد شد؟

همانطور که برای حوزه های متفاوت علوم طبیعی این حدس یا فرضیه یا نظریه، حیاتی است؛ چرا تصور می شود که زندگی اجتماعی و علوم متصل به این زندگی نباید از این امکان استفاده کند؟ حدس ها، یا فرضیه ها و نظریه ها در علوم، به طور تصادفی به ذهن یک عالم خطور نمی کند، اگرچه جرقه های جهشی آن در ذهن این احتمال را تقویت می کند که «حدس ها»، فرضیه ها و نظریه ها تصادفی هستند. اما حقیقت شاید این گونه نباشد. حدس ها، فرضیه ها و نظریه ها مبتنی بر آرمان هایی هستند که در ضمیر انسانی جای دارند و اگر ذهن و عقل بشری خالی

از این آرمان‌ها شود شاید به‌سختی بتوان باور کرد که مشاهده‌ها و رخداد‌های زندگی انسان به دستاوردهای علمی و فلسفی تبدیل شوند.

یعنی اگر آرمان‌ها را از فرضیه‌ها و نظریه‌ها بگیریم، بعید به‌نظر می‌رسد که شرایط جدیدی برای رسیدن به یک اصل و قاعده جدید علمی و فلسفی برای بشر به‌وجود آید، چرا که امر تجربه‌شده از طریق مشاهده، چه در پدیده‌های طبیعی و چه در پدیده‌های اجتماعی، نسبت به آن نمونه‌هایی که مورد مشاهده قرار می‌گیرند آنقدر محدود است که از آنها استخراج نظریه علمی و فلسفی و تعمیم آن نظریه به سایر نمونه‌ها عقلانی نیست. از همه مهم‌تر، پذیرفتن این مسئله مشکل است که مشاهده تنها بدون داشتن مسئله یا آرمان یا امر مطلوب به‌خودی خود ره به‌جایی ببرد. این سخن جدیدی نیست؛ قبلاً کارل پوپر^(۱۵) در آثار خود، به‌ویژه کتاب *حدس‌ها و ابطال‌ها* در نقد و عقیم‌بودن روش استقرایی در حوزه معرفت، مباحث مفصلی مطرح کرده است. صرف‌نظر از نتایجی که او از روش خود می‌گیرد، خود روش مطلب خوب و درستی ارائه می‌دهد. البته این مطلب خوب ابداع پوپر نیست. گفتیم که افلاطون از میان قدما و کانت از میان متأخران در سیر تحولات فلسفه غرب اهمیت این مسئله را درک کرده‌اند.

پوپر در کتاب *حدس‌ها و ابطال‌ها* می‌نویسد:

این باور که می‌توانیم از آزمایش محض آغاز کنیم بی‌آنکه هیچ کاری به یک نظریه داشته باشیم، بی‌معنی و مزخرف است و تجسم آن با این داستان صورت‌پذیر است که مردی سراسر عمر خود را وقف تحقیق در علوم طبیعی کرد و هرچه را که مشاهده می‌کرد می‌نوشت و مجموعه گرانبهای مشاهدات خود را برای فرهنگستان سلطنتی به میراث گذاشت تا همچون مدارک و اسنادی استقرایی مورد استفاده واقع شود. این داستان نشان می‌دهد که با آنکه امکان آن هست که سوسک‌ها به‌صورتی سودمند گرد یکدیگر جمع شوند، این

امکان برای مشاهدات وجود ندارد. (پوپر، ۱۳۶۳: ۵۸)

درحقیقت لب کلام پوپر این است که مشاهده فاقد دیدگاه یا فاقد مسئله و به تعبیر دیگر، مشاهده فاقد فرضیه و نظریه، صرفاً یک سلسله مشاهدات بی‌سروته و درهم و فاقد معنی و مفهوم است که به تجمع سودمند سوسک‌ها در یک نقطه بیشتر شبیه است تا استنتاج یک نتیجه علمی و فلسفی از این مشاهدات. بنابراین هیچ دانشمندی بدون داشتن مسئله، فرضیه و نظریه‌ها یا مشاهدات، به کشف نتایج علمی نایل نخواهد شد.

این بحث مانند بحثی است که در حوزه مطالعات اجتماعی در نسبت بین رخداد‌های تاریخی و معرفت تاریخی، در صفحات پیش مطرح شد. ذکر شد که رخداد‌های تاریخی بدون معرفت تاریخی — که همان فرضیه‌ها و نظریه‌های تاریخی ما هستند — به پدیده تاریخی تبدیل نمی‌شوند. رخداد‌های تاریخی بدون آگاهی تاریخی فقط یک سلسله رخداد‌های درهم و برهم، و نامربوط هستند؛ همانطور که در حوزه علوم طبیعی نیز مشاهدات فاقد نظریه و فرضیه، یک سلسله رخداد‌های درهم و برهم‌اند.

پوپر می‌نویسد:

بیست و پنج سال کوشیدم تا گروهی از دانشجویان فیزیک را در وین در معرض امتحان قرار دهم و بدین‌منظور یک سخنرانی خود را با این جمله آغاز کردم: «مداد و کاغذ بردارید، با کمال دقت به مشاهده بپردازید و هرچه را مشاهده کرده‌اید ثبت کنید». البته از من پرسیدند که از آنان می‌خواستم تا چه چیز را مشاهده کنند. آشکار است که دستور «مشاهده کن» بی‌معنی است. (این دستور وقتی معنی پیدا می‌کند که مفعول این فعل متعدی شناخته‌شده باشد) مشاهده همیشه انتخابی است. نیازمند موضوع، وظیفه خاص، نکته جالب توجه، دیدگاه یا مسئله‌ای است که انتخاب شده باشد. (همان، ص ۵۸)

نقطه اصلی بحث فقط در تقدم مسئله بر مشاهده یا تقدم معرفت تاریخی بر رخداد‌های تاریخی نیست. اینکه، مسئله یا موضوع و یا معرفت تاریخی ما ریشه

در کجا دارد اهمیت بیشتری در اثبات فرضیات مقاله حاضر دارد. زیرا در اینجا با یک سؤال عذاب‌آور مواجه هستیم که شبیه همان سوال مشهور و عوامانه تقدم مرغ بر تخم مرغ یا تخم مرغ بر مرغ است. پوپر معتقد است اگر سلسله تقدم مشاهده بر فرضیه را ادامه دهیم، به مشاهدات اولیه‌ای برخورد خواهیم کرد که این مشاهدات اولیه، مستلزم یک چهارچوب ارجاعی و استنادی پذیرفته شده است؛ چهارچوبی که مبتنی بر چشمداشت‌ها و انتظارات و آرمان‌های ما هستند، بازگشت هرچه بیشتر به خواسته‌ها، انتظارات، چهارچوب‌ها و اسطوره‌های ابتدایی؛ و سرانجام به انتظارات فطری و ناخودآگاه خواهیم رسید.

در اینجا به زعم پوپر یکی از معضلات اساسی این تسلسل ملال‌آور حل می‌شود و به اصلی از خواسته‌ها، نیازها و آرمان‌ها برمی‌گردد که فطری و ناخودآگاه هستند و به سختی می‌توان آنها را مبتنی بر مشاهدات دانست. دیگر اندیشه‌های فطری بی‌معنی و مزخرف نیست. از لحاظ روان‌شناختی و تکوینی، انتظارات و توقعات ما بر مشاهدات مقدم هستند:

چنان تصور می‌کنیم که نظریه اندیشه‌های فطری بی‌معنی و مزخرف است، پس هر سازواره واکنش‌ها پاسخ‌های فطری دارد و از جمله آنها پاسخ‌های متناسب شده با پیشامدهای درشرف وقوع است. این پاسخ‌ها را می‌توانیم به‌عنوان چشمداشت‌ها و انتظارات توصیف کنیم... ما با انتظارات و توقعات به دنیا آمده‌ایم. با شناختی که هرچند از پیش معتبر نیست. از لحاظ روان‌شناختی یا تکوینی از پیش است، یعنی بر هر آزمایش مشاهده‌ای پیشی دارد. (همان، ص ۵۹)

پل تیلیش نیز در بحث تقدم آگاهی تاریخی بر رخدادها به مسئله خاستگاه فرضیه‌ها و نظریه‌ها و یا آگاهی‌های تاریخی توجه دارد. وی در خاستگاه آگاهی تاریخی می‌نویسد:

آگاهی تاریخی خود را در سنت، یعنی در مجموعه خاطراتی نمایان می‌سازد که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند. سنت مجموعه حوادث یادآوری شده

نیست، بلکه یادآوری آن حوادثی است که برای حاملان و پذیرندگان سنت اهمیت پیدا کرده‌اند. اهمیت یک رخداد برای گروه آگاه به سنت، تعیین می‌کند که آیا در زمره رویداد تاریخی خواهد بود یا نه. (تیلش، ۱۳۸۱: ۴۲۱)

بنابراین نقش آرمان و تفکر آرمانی در این پویایی علمی و تاریخی خود را نمایان می‌سازد، چرا که آرمان‌ها تجلی خواسته‌ها و نیازهای بشری است. رشد علم، فرضیه‌سازی، نظریه‌پردازی و گزینش مشاهدات و رخدادها در طول تاریخ مدیون آرمان‌ها هستند.

دایرکردن علوم چه در حوزه طبیعت و چه در حوزه انسان و اجتماع بر پایه مشاهدات مکرر یک اسطوره است نه یک واقعیت روان‌شناختی، نه یک واقعیت از زندگی متعارف و نه یکی از روش‌های علمی. روش علمی علم عبارت از عمل کردن با حدس‌ها است، پریدن به نتیجه‌ها غالباً پس از یک مشاهده... (پوپر، ۱۳۶۳: ۶۷)

ارنست کاسیرر^(۱۶) نیز بر اهمیت آرمان‌ها تحت عنوان فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی در تحول علوم واقف است. وی در کتاب *رساله‌ای در باب انسان* می‌نویسد:

ما متعرض مسئله‌ای کلی شده‌ایم که از جهت خصوصیات و رشد همه‌جانبه فرهنگ انسانی حایز اهمیت است. از لحاظ فیلسوفان اهل تجربه... و فیلسوفان تحصلی... مهم‌ترین وظیفه شناخت انسانی پیوسته این بوده است که واقعیات، و منحصرأ واقعیات را به ما بنمایاند. فرضیه‌ای که متکی بر واقعیات نباشد درحقیقت در حکم خیال و رؤیا است. اما این نکته نیز پاسخی راستین برای مسئله روش تحقیق علمی نیست. بدیهی است که چنین واقعیتی، یعنی یک امر علمی در جریان یک مشاهده تصادفی و یا انباشت داده‌های حسی به‌دست نمی‌آید. امور علمی همیشه متضمن یک عنصر نظری، یعنی یک عامل سمبلیک هستند. بسیاری از امور علمی‌ای که جریان تاریخ دانش را عوض کرده و شاید اکثر افکار مهم را تغییر داده‌اند، قبل از اینکه به امور قابل معاینه مبدل بشوند، امور فرضی بوده‌اند. وقتی که گالیله علم جدید دینامیک را پایه‌گذاری کرد ابتدا

اندیشهٔ جسم کاملاً جدایی در ذهنش نقش بست که هیچ نیروی خارجی نمی‌توانست باعث تغییر مکان آن شود. چنین جسمی هرگز به چشم دیده نشده بود و نیز نمی‌توانست به چشم دیده شود. این جسم، جسم واقعی نبود، جسمی ممکن بود و به یک اعتبار، حتی ممکن هم نبود؛ زیرا، شرطی که نتیجه‌گیری گالیله بر آن متکی بود، عدم وجود هرگونه نیروی خارجی بود که هیچ‌وقت در طبیعت صورت‌پذیر نشده است... با این وصف، بدون کمک این تصورات کاملاً خیالی، گالیله نمی‌توانست نظریهٔ حرکت خود را ارائه دهد و نیز امکان نداشت علم جدیدی را که موضوعش بسیار قدیمی بود تأسیس کند. همین نکته درخصوص تقریباً کلیهٔ دیگر فرضیات مهم علمی صادق است.

(کاسیرر، ۱۳۷۳: ۹۱-۹۰)

از این زاویه تفکر آرمانی و همهٔ نمونه‌های آرمانی در حوزهٔ تاریخ و معرفت سیاسی در حدّ اهداف یک فرضیهٔ تاریخی و نظریهٔ سیاسی قابل اعتنا هستند. چنان‌که تحرک فلسفی و علمی یک متفکر و نیل به دستاوردهای جدید بدون داشتن یک فرضیه و نظریه، ره به جایی نخواهد برد و درصورت نفی این ضرورت، تمامی دستاوردها و تلاش‌های عالمان و فیلسوفان، شکل تصادفی به‌خود خواهند گرفت. می‌توان پذیرفت حداقل فایده‌ای که «الگوهای آرمانی» در معرفت سیاسی و تاریخ دارند، بازی کردن نقش «هدف‌محوری» برای فرضیه‌ها و نظریه‌ها است.

همانطور که عقل حکم می‌کند، یک فرضیه و نظریهٔ علمی باید شرایط آزمون و اثبات‌پذیری یا ابطال‌پذیری را داشته باشد و تا زمانی که شرایط تحقق این آزمون فراهم نشده است همچنان به‌عنوان یک فرضیه و نظریهٔ علمی، اعتبار و اتقان دارد. می‌توان پیوسته وضع موجود را با وضع مطلوب موردنظر این فرضیه و نظریه تطبیق داد تا شرایط آزمون و تجربه‌پذیری آن فراهم شود. در حوزه‌های معرفت سیاسی برای تفکر آرمانی و نمونه‌های عالی آن می‌توان این امکان علمی را تعمیم داد. نمونه‌های آرمانی به‌عنوان نقطهٔ عطف فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی

حوزه سیاست، تا زمانی که شرایط آزمون، اثبات‌پذیری و یا ابطال‌پذیری آنها فراهم نشود همچنان به‌عنوان یک نظریه علمی اعتبار دارند و بشر حق دارد پیوسته وضع موجود خود را با شرایط مطلوب این نمونه‌های عالی تطبیق دهد.

آرمانگرایی به‌مثابه یک ضرورت تاریخی

بحث از آرمانگرایی به‌مثابه یک ضرورت تاریخی، بحث از فلسفه تاریخ و بحث از چرایی، هدفمندی و غایت‌گرایی رخداد‌های تاریخی است. این بحث متکی به سؤال‌های دیرینه‌ای است که همیشه برای بشر مطرح بوده است. آیا تاریخ رخداد‌های درهم و برهم، پراکنده و بی‌جهتی است که براساس ذهنیت‌ها، علایق و سلايق مورخان، گزینش شده و در هر دوره‌ای از ادوار روی هم انباشته شده است؟ آیا پیدا کردن معنا و مفهوم برای این وقایع پراکنده و غیرمرتبط با یکدیگر و هدفمند کردن آنها، یک اقدام ذهنی و خلاف عقل بشری است یا اینکه برعکس، رخداد‌های تاریخی در پس آگاهی‌ها و معرفتی که پشت آنها قرار دارد به تجربه‌های تاریخی تبدیل می‌شوند؟ آیا یک مورخ بی‌غرض و بی‌طرف فقط باید به ذکر رخدادها بپردازد و برداشت‌های او نباید در این مسئله دخالت داشته باشد؟ آیا اصولاً مفهوم تاریخ تنها با ذکر رخداد‌های پراکنده متحقق می‌شود، یا تاریخ چیز دیگری است؟ با این حساب در فلسفه تاریخ با مفاهیم مهمی چون: رخدادها، آگاهی‌ها یا معرفت تاریخی، تجربه‌های تاریخی و هدفمندی تجربه‌ها سروکار داریم.

قبل از ورود به مجادلات برانگیخته شده از این پرسش، ذکر این نکته ضروری است که سؤال از فلسفه تاریخ و پاسخ به آن، به‌منزله برقراری رابطه واقعی میان دو رشته از معرفت، یعنی فلسفه و تاریخ نیست. درحقیقت، این تعبیر درست است که «فلسفه، حُب حکمت و تاریخ، روایت گذشته است. به‌همین دلیل، در

بادی امر به نظر می‌رسد که فیلسوف مستقل از زمان و مورخ مقید و تابع آن است و رابطه‌ای واقعی میان آن دو نمی‌توان برقرار ساخت.» (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۱).

اما سؤال از فلسفه تاریخ سؤال از نسبت تاریخ با فلسفه یا فلسفه با تاریخ به‌عنوان دو معرفت رسمی دارای مبانی مشخص، اصول موضوعه و مبادی اولیه نیست. سؤال از هستی و چیستی تاریخ است. ممکن است از مبادی معرفتی متفاوتی به این پرسش پاسخ داده شود. مثلاً، فیلسوف ممکن است با توجه به مبانی معرفتی خود به‌گونه‌ای به این سؤال پاسخ گوید. یک عالم تجربی به‌گونه‌ای دیگر و حکیم، فقیه، متکلم و ادیب هم براساس ذوق خود تعبیر دیگری از تاریخ داشته باشند.

در فلسفه تاریخ اگرچه سرنوشت یا سرگذشت یک قوم به‌عنوان ماده‌ای از مواد تاریخی اهمیت دارد، موضوع فلسفه تاریخ سرگذشت یک قوم یا یک واحد سیاسی که امروزه تعبیر به دولت یا کشور می‌کنیم، یک جامعه و یا یک دوره از ادوار تاریخی نیست. فلسفه تاریخ، آهنگ موزون یا ناموزون این سرگذشت‌ها را در نسبت با یکدیگر، در نسبت یک دوره با دوره قبلی، تأثیر آنها را بر همدیگر و جهت حرکت این سیر تاریخی و فرجام نهایی آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

بر همین اساس است که گفته‌اند:

اگرچه اصطلاح فلسفه تاریخ یک اصطلاح جدید است، در عوض مسئله آن بدون شک بسیار قدیم است و به معنایی در اولین سؤالاتی که انسان — صرف‌نظر از عمل و عصری که زندگی می‌کرده — درمورد سرنوشت خود طرح کرده وجود داشته است. (همان، ص ۳)

هدف این بحث پرداختن به سیر تحول تاریخی نظریه‌های فلسفه تاریخ یا به‌عبارت دیگر، تاریخ فلسفه تاریخ نیست. دکتر کریم مجتهدی در رساله کوچک ولی جامع خود اجمالاً اهمیت این موضوع و اهتمام حوزه‌های مختلف تمدن

بشری در فرهنگ چینی، بودایی، یونانی، رومی، مسیحی، اسلامی و دوران جدید غرب را بخوبی مطرح کرده است. اخیراً، در ایران نیز آثار و منابع خوبی در حوزه فلسفه تاریخ ترجمه یا نگاشته شده است که سیر تحول این رشته از علم را مشخص می‌کند.^(۱۷)

در بحث حاضر نسبت آرمانگرایی با فلسفه تاریخ و هدفمندی تحولات تاریخی موضوع بررسی است، نسبتی که جایگاه آرمانگرایی را در آگاهی‌های تاریخی برملا می‌سازد. بررسی این نسبت نیز یکی از وظایف مهم و عمده معرفت سیاسی است. کارل پوپر با همه درگیری‌هایی که با مفهوم فرجام تاریخی و نظریه‌های پیشگویی و پیش‌بینی دارد، استمرار این نگرش را به‌عنوان دو آموزه تاریخی، جزء وظایف علوم اجتماعی و سیاست می‌بیند و معتقد است:

اگرچه این آموزه‌ها را به‌عنوان آموزه‌های مارکسی‌گرا نه توضیح دادم، اینها به مارکسی‌گری اختصاص ندارد؛ برعکس، از جمله قدیمی‌ترین آموزه‌های جهان هستند. در زمان خود مارکس نیز به همین صورت نه‌تنها مورد قبول مارکس بود که آنها را از هگل به ارث برده بود، بلکه جان استوارت میل نیز به‌عنوان میراثی از اوگوست کنت به آنها باور داشت و در زمان‌های قدیم نیز افلاطون و پیش از وی، هراکلیتوس و هسیئودوس به آنها معتقد بودند. چنین به‌نظر می‌رسد که اصل شرقی داشته‌اند. درحقیقت، اعتقاد جهودان به اینکه قوم برگزیده خدا هستند، یک اندیشه تاریخی نمونه است به اینکه جهان نقشه پیچیده‌ای دارد که طراح آن «یهوه» است و پیغمبران به‌صورت جزئی از این نقشه سر درمی‌آورند. این اندیشه‌ها بیان‌کننده قدیمی‌ترین رؤیاهای نوع بشر است؛ رؤیای غیبگویی و اندیشه اینکه می‌توانیم از آنچه پیش خواهد آمد آگاه شویم. (پوپر، ۱۳۶۳: ۴۲۱)

در موضوع آرمانخواهی به‌مثابه یک ضرورت تاریخی، با یک سؤال اساسی مواجه هستیم و آن هدفمندی یا پراکندگی تجربه‌های تاریخی است. بنابراین به‌خودی‌خود وقتی از هدفمندی تجربه‌های تاریخی صحبت می‌کنیم،

غایت‌گرایی و فرجام‌نهایی تاریخ و به‌دنبال آن، تکامل تاریخ نیز از لوازم بحث خواهد بود. زیرا، سلسله هدف‌داری، فرع بر مسئله تکامل تاریخ است. اگر قایل به تکامل تاریخ نشویم قهراً دیگر مسئله هدف در آن مطرح نیست. این بحث در آرمانخواهی بشر از آن جهت اهمیت دارد که در نسبت بین تکامل تاریخ یا عدم تکامل و انحطاط تاریخ به حد وسطی نیاز داریم که بدون آن امکان برقراری این نسبت محال است. یعنی وقتی در فلسفه تاریخ از تکامل یا انحطاط از پیشرفت یا عقب‌ماندگی بحث می‌کنیم، هیچ‌کدام از این دو مفاهیم در نسبت به خود یا نسبت به همدیگر تکامل یا انحطاط نیستند. در اینجا ذهن واسط دیگری دارد که با انطباق تاریخ با آن واسطه، برقراری نسبت انحطاط و تکامل میسر می‌شود. این واسط چیزی جز میزان و معیارسنجش نیست.

درحقیقت این واسط‌ها نمونه‌های عالی هستند که تاریخ در نسبت با آنها صفت انحطاط یا تکامل را به‌خود می‌گیرد. نمونه‌های آرمانی آن وجود واسطی هستند که هدفمندی و غایت‌گرایی تاریخی در نسبت با آن قابل سنجش و داوری است.

تاریخ در این موضع، همواره با دو موضوع سروکار دارد: یکی مشاهدات و رخدادهایی که به‌تنهایی و به‌خودی‌خود واجد هیچ‌معنایی نیستند، چون میلیون‌ها رخداد در زندگی اجتماعی بشر اتفاق می‌افتد اما همه آنها به تجربه‌های تاریخی تبدیل نمی‌شوند و دیگری آن میزان و ملاکی است که براساس آن این رخدادها به تجربه‌های تاریخی تبدیل می‌شوند. تاریخ سرگذشت پدیده‌ها است. هر پدیده‌ای مبدایی دارد و اگر مبدایی دارد لاجرم باید مقصدی نیز داشته باشد. تصور پدیده بی‌مبدأ و بی‌مقصد ذهنی‌تر از آن چیزی است که بتوان نام معرفت بر آن گذاشت. پل تیلیش در کتاب *الهیات سیستماتیک* داوری جالب‌توجهی در این رابطه دارد. او می‌نویسد:

«هیچ‌کس تاریخ را بر مکان مافوق همه مکان‌ها نمی‌نگارد». چنین ادعایی آرمان‌گرایانه‌تر از این ادعا است که شرایط اجتماعی کامل، تقریباً نزدیک هستند. نگارش تاریخ منوط به رخداد‌های واقعی و پذیرش آنها از جانب آگاهی عینی تاریخی است. بدون رخداد‌های واقعی، تاریخ وجود ندارد و بدون پذیرش و تعبیر رخداد‌های واقعی توسط آگاهی تاریخی نیز تاریخ وجود ندارد. (تیلیش، ۱۳۸۱: ۳۴۳)

تاریخ فقط رویداد صرف نیست.

کسی که به تاریخ در هر سطحی می‌پردازد باید این وابستگی متقابل شناخت تاریخی در تمامی سطوح خویش و تفسیر تاریخ را درک کند. (همان، ص ۳۹۴)

تاریخ در دیدگاه ابن‌خلدون کیفیات اجتماع و تمدن و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح می‌دهد، چنان‌که خواننده فقط با رخداد‌های پراکنده مواجه نیست بلکه «با علل و موجبات حوادث آشنا می‌شود و وی را آگاه می‌کند که چگونه خداوندان دولت‌ها برای بنیانگذار آنها از ابوابی که بایسته بوده، داخل شده‌اند، بدان‌سان که خواننده دست از تقلید برمی‌دارد و بر احوال نسل‌ها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می‌شود.» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹: ۷)

ابن‌خلدون این‌گونه تفکیک بین رخداد‌ها و تفسیر از رخداد‌ها و کسب تجربه تاریخی را شیوه ابتکاری خودش می‌داند و معتقد است که کتاب وی از این جهت تألیفی یکتا و بی‌مانند است.

چه، در آن علوم غریب و هم حکمت‌های پوشیده نزدیک به‌درستی را که پرده غفلت روی آنها را پوشیده است و از انظار نهان بود «چون ستمگری که منشأی حادثه‌های بعدی است» گنجانده‌ام، ... کتاب را به‌کمال رسانیدم و مانند شمعی فروزان آن را بر سر راه بینندگان فرا داشتم و درمیان دانش‌ها روش و اسلوب آن را آشکار ساخته و دایره آن را در میان علوم توسعه بخشیدم و گرداگرد آن را دیوار کشیدم «آن را از دیگر علم‌ها جدا ساختم» و اساس آن را

بنیان نهادم. ذکر کیفیات عمومی سرزمین‌ها و نژادها و اعصار برای مورخ به‌منزلهٔ اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی می‌کند و تاریخ خود را به‌وسیلهٔ آنها واضح و روشن می‌سازد. (همان، ص ۹۵۹)

بنابراین حقیقت تاریخ خبردادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهات و کیفیاتی است که برطبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون: توحش و همزیستی، عصبیت‌ها و انواع جهانگشایی‌های بشر، چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیت‌ها و چیرگی‌ها ایجاد می‌شود، مانند: تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به‌دست می‌آورد. می‌بینیم در اندیشهٔ ابن‌خلدون فلسفهٔ تاریخ مترادف با رخدادهای یک قوم یا قبیله یا یک جامعه نیست؛ اینها مواد تاریخی هستند. فلسفهٔ تاریخ از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهانی و کیفیاتی که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود خبر می‌دهد، یعنی از مفاهیمی چون تمدن، انحطاط، تکامل، همزیستی، آرمان‌ها و عصبیت‌ها، دانش‌ها و فنون و ابزاری که موجب این اجتماع انسانی است. از طرف دیگر، فلسفهٔ تاریخ به‌نهادهایی می‌پردازد که زادهٔ این اجتماع انسانی است مثل تأسیس دولت‌ها و حکومت‌ها، گویی ابن‌خلدون در این بحث دنبال یک روح واحد برای تفسیر این رخدادهای می‌گردد. شاید این روح همان چیزی باشد که بعداً هگل در نظریهٔ تاریخی خود از آن به‌عنوان «روح جهانی» یاد می‌کند. بنابراین فلسفه و حقیقت تاریخ از نظر ابن‌خلدون متکی بر چند پایهٔ بنیادین است:

۱. خبردادن از عقلانیت اجتماع انسانی، همان عقلانیتی که او را به زندگی سیاسی و تأسیس جامعه می‌کشاند.
۲. کیفیت و اثراتی که این عقلانیت از خود بروز می‌دهد و به تناسب نوع عقلانیت تجمع سیاسی نیز متفاوت است، مثل: تمدن، توحش، همزیستی، آرمان‌ها و عصبیت‌ها و غیره.

۳. نهادهایی که محصول آرمان‌ها و عصبیت‌ها هستند؛ مثل دولت‌ها و حکومت‌ها، حاکمیت، مراتب و درجات این نمادها و غیره.

۴. هنرها، دانش‌ها و پیشه‌هایی که محصول تجمع سیاسی هستند.

۵. دیگر عادات و احوالی که نتیجه طبیعت عقلانیت این اجتماع است. (همان،

ص ۶۴)

ابن‌خلدون معتقد است که در کتاب *اول مقدمه*، هدف اصلی وی علم به مطالب مذکور است و این روش یک علم یا دانش مستقل است چرا؟ چون این علم، موضوعی به نام «عمران بشری و اجتماع انسانی» دارد:

هدف ما در تألیف کتاب *اول* این تاریخ همین است، و گویا این شیوه خود دانش مستقلی باشد، زیرا دارای موضوعی است که همان عمران بشری و اجتماع انسانی است، و هم دارای مسائلی است که عبارت از بیان کیفیات و عوارضی است که یکی پس از دیگری به ذات و ماهیت عمران می‌پیوندد و این امر، یعنی داشتن موضوع وسایل خاص، از خصوصیات هر دانشی است و معنی علم همین است خواه وضعی باشد و خواه عقلی. (همان، ص ۶۹)

ابن‌خلدون بحث از علم به عمران بشری و اجتماع انسانی را یک علم نوظهور و شگفت‌انگیز و پرسود می‌داند و آگاهی بر این علم را نتیجه ژرف‌بینی خود می‌شمرد. او این علم را از چند جهت با موضوع خطابه و حتی گفتارهای اقناع‌کننده سودمند برای وابسته‌کردن توده مردم به یک عقیده یا برگرداندن ایشان از آن عقیده یکی نمی‌داند:

علم عمران و اجتماع سیاست مدنی هم نیست چون سیاست مدنی دانش‌تدبیر و چاره‌جویی خانه یا شهر است به اقتضای حکمت اخلاقی. (همان، ص ۷۰)

درحالی‌که در «علم عمران و اجتماع» بحث از خطابه و اخلاق نیست بحث از فراز و فرود اجتماعات، آرمان‌ها، علوم و اخلاق است و چنین بحثی یک دانش نوبنیاد بود.

ابن خلدون آنقدر مناعت طبع دارد که بگوید تا آن روز از آن دانش آگاه نشده است. او می‌گوید:

نمی‌دانم عالمان از این علم غفلت کردند یا نه و یا شاید در حوزه این علم مطالبی نوشته‌اند اما به ما نرسیده است. چه دانش‌ها فراوان و حکیمانی که در میان ملت‌های کهنسال نوع بشر پدید آمده‌اند بی‌شمارند و اندازه دانش‌هایی که در دسترس ما قرار نگرفته‌اند بیش از مقداری است که به ما رسیده است. (همان، ص ۷)

ابن خلدون می‌گوید که من این علم را ابداع کرده‌ام، تقلید نکرده‌ام و اگر حکمایی از این علم صحبت کرده‌اند وی آن را ندیده است. او در اثبات این ادعا علومی را که از ایران و یونان — که دو مهد تمدن باستانی هستند — به‌جا مانده است نقد و ارزیابی می‌کند و مدعی است که اندکی از این علم (نه همه آن) در گفتارهای پراکنده حکیمان ایرانی در دوره باستان بوده است ولی آنها به‌طور کامل به موضوع توجه نکرده‌اند. وی همچنین مدعی است که در کتاب سیاست ارسطو نیز اگرچه قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع است کامل نیست و از لحاظ براهین، حق مطلب ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگری است. در هر صورت ابن خلدون مدعی است که علم عمران و اجتماع نه تحت تأثیر حکمت ایرانی است و نه تحت تأثیر حکمت یونانی؛ همانطور که تحت تأثیر حکمت هندوانی نیز نیست. آیا علم عمران و اجتماع یک علم اسلامی است؟

علم عمران و اجتماع مدنی (حکمت ایرانی، حکمت یونانی، حکمت هندویی یا حکمت اسلامی؟)

ابن خلدون علم عمران و اجتماع را نه حکمت ایرانی می‌داند و نه حکمت یونانی، از طرف دیگر، وی تأثیر نوشته‌های حکیمان هندویی را نیز بر نظریه خود رد می‌کند. این نشان می‌دهد که ابن خلدون در فرهنگ و تمدن بشری برای

جست‌وجوی خاستگاه چنین علمی تلاش بی‌وقفه‌ای انجام می‌دهد اما به مبادی چنین علمی نمی‌رسد، اگرچه مقدمات این علم را در فرهنگ ایرانی، یونانی و هندویی رد نمی‌کند.

او معتقد است که:

اگر چنین علمی در تمدن یونانیان بود، در دوره مأمون که آغاز نهضت ترجمه این متون به زبان مسلمانان بود، این علم به مسلمانان می‌رسید. از گذشتگان آنچه به ما رسیده تنها دانش‌های یک‌ملت به‌خصوص است که یونانیان باشند زیرا مأمون شیفته آن بود که آنها را از زبان آنان ترجمه کنند و به‌سبب وجود گروهی بسیار از مترجمان و بذل اموال از این راه، توانایی آن را داشت که این امر را انجام دهد، ولی ما برهیچ قسمتی از دانش‌های ملت‌های دیگر آگاهی نیافته‌ایم. (همان، ص ۷۰)

وی سپس ردپای این علم را در حکمت خسروانی ایران باستان جست‌وجو می‌کند و مدعی است که آنچه در گفتار موبدان به بهرام‌بن‌بهرام در حکایت بوم(جغد) که مسعودی آن را نقل کرده است... و از سخنان انوشیروان و دیگران می‌توان استنباط کرد این است که مقدمات و لوازم چنین علمی را مطرح کرده‌اند اما مبانی اولیه و اصول موضوعه آن را تدوین نکرده‌اند. بنابراین:

اگر خواننده سخنان ما را در فصل دولت‌ها و پادشاهی به‌دقت بخواند و به شایستگی و از روی فهم و تأمل بیندیشد، در اثنای آن به تفسیر این دستورها دست خواهد یافت و بطور کامل و آشکار با بیانی جامع‌تر و دلایلی روشن‌تر تفصیل این اجمال را خواهد دید. و خدا ما را بر آنها آگاه کرده است بی‌آنکه از دستوره‌های ارسطو یا سخنان موبدان استفاده کرده باشیم. همچنین در سخنان ابن‌مقفع و مطالبی که در ضمن رساله‌های خویش می‌آورد بسیاری از نکات و مسائل سیاسی کتاب ما را می‌توان یافت ولی نه آنچنان‌که ما، آنها را با برهان و دلیل یاد کرده‌ایم، بلکه او سخنان خویش را به شیوه خطابه مستحلی ساخته و اسلوب نامه‌نگاری و بلاغت سخن را به‌کار برده است. (همان، ص ۷۲-۷۱)

ابن خلدون پس از بررسی منزلت علم عمران و اجتماع به عنوان علم به آگاهی‌های تاریخی در نزد یونانیان و ایرانیان، گذری به مباحث قاضی ابوبکر طرطوشی در کتاب *سراج‌الملوک* می‌کند و مدعی است که اگرچه در این کتاب، طرطوشی تقسیمات و ابوابی در مسائل مربوط به تاریخ دولت‌ها دارد و براساس حکمت ایرانی و یونانی و حکیمان هند و مسیحیت مباحثی را نقل می‌کند، این مباحث علمی نیست، بلکه مطالبی مبتنی بر نقل قول و تلفیقی از موعظه و پند است تا استنتاج علمی تاریخی. ابن خلدون به عنوان فیلسوف، پیشینه‌های تاریخی این علم را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، یعنی همان کار نیکویی که همیشه متفکران علوم در موضوعات علم می‌کردند و از این پیشینه تاریخی نتیجه می‌گیرد که «علم عمران و اجتماع بشری» او علم جدیدی است؛ علمی است که درحقیقت به سرشت مدنی انسان و محصولات آن می‌پردازد. سرشتی که وی را ناگزیر می‌کند اجتماعی تشکیل دهد و این اجتماع او را وارد مرحله مدنیت می‌کند و مدنیت اقتضائاتی دارد که علم عمران، علم به این اقتضائات است. پس نتیجه می‌گیریم که عمران یعنی اجتماع مدنی و علم عمران یعنی علم به چنین اجتماعی، «انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شهرنشینی) گویند و معنی عمران همین است.» (همان، ص ۷۷)

ابن خلدون یک متفکر مسلمان بود و تحت تأثیر نگاه قرآنی به رخدادها و وقایع تاریخی قرار داشت. قرآن اگرچه یک کتاب تاریخی نیست، وی متوجه شد که ذکر وقایع تاریخی از برآمدن و برفتادن دولت‌ها، انحطاط و تکامل جوامع در کتابی مثل قرآن نباید بی دلیل باشد. او در پشت این وقایع، مفهوم عمیقی را متوجه می‌شود که قرآن تحت عنوان عبرت از آن یاد می‌کند. «العبر» در پس نقل رخدادها تاریخی درحقیقت کلید اصلی، نگاه قرآنی ابن خلدون به تاریخ و

رخدادهای تاریخی است. همان مفهومی که زینت‌بخش عنوان کتاب وی نیز می‌شود.

ابن‌خلدون با نگاه عبرت‌گونه به وقایع تاریخی، متوجه می‌شود که در پشت هر رخداد تاریخی یک نتیجه و تجربه عمیق تاریخی نهفته است که عبرت از آن به معرفت و آگاهی تاریخی انسان منجر می‌شود؛ آگاهی و معرفتی که او را در شناخت و تفسیر وقایع بعدی یاری می‌رساند. درحقیقت این معرفت و آگاهی تجربه‌های تاریخی گذشته و حال را به هم پیوند می‌زند و این پیوند تا حدود زیادی امکان پیش‌فهم اتفاقات آینده را نیز میسر می‌سازد. اگرچه پاره‌ای از متفکران مفهوم عبرت در اندیشه ابن‌خلدون را به‌مثابه پلی می‌دانند که ما را از ظاهر وقایع و رخدادهای تاریخی به باطن آن هدایت می‌کند تا مراتب فهم امور را نمایان سازد و از این جنبه، عبرت به مفهوم «نظر» یا «فهم» و «هوشیاری» نیز معنا می‌شود، اما صرف‌نظر از امکان صحت یا سقم چنین تفسیرهایی از مفهوم «عبرت» در دیدگاه ابن‌خلدون باید گفت که ابن‌خلدون در مقدمه به‌درستی مفهوم این اصطلاح را به‌معنای تذکر تاریخی علل رخدادها تلقی می‌کند و می‌نویسد: «چون در ابتدا و پایان هر چیز به یادآوری‌ها و عبرت‌های حکمت‌آمیز پرداخته می‌شود نام این اثر را کتاب العبر... نامیدم».

بنابراین رخدادهای تاریخی به اعتبار رخدادبودن برای ابن‌خلدون ارزش و اهمیتی ندارند، بلکه به‌اعتبار یادآوری‌ها و عبرت‌های حکمت‌آمیز ارزش دارند:

چون این کتاب مشتمل بر اخبار عرب و بربر — خواه بادیه‌نشینان و خواه شهرنشینان آنان — است و در آن وضع دولت‌های بزرگ هم‌زمان ایشان نیز روشن شده است. و در ابتدا و پایان هر خبر به یادآوری‌ها و عبرت‌های حکمت‌آمیز پرداخته می‌شود. از این رو آن را کتاب العبر... نامیدم و درباره آغاز نژادها و دولت‌ها و هم‌زمانی ملت‌های نخستین و موجبات انقلاب و زوال

ملت‌ها در قرون گذشته و آنچه در اجتماع پدید می‌آید از قبیل دولت و ملت و شهر و علل اجتماع و... هیچ فروگذار نکردم. (همان، ص ۸۹)

با این توصیف و به اعتبار استدلال‌های ابن‌خلدون، «علم عمران و اجتماع» تحت تأثیر نگرش قرآنی وقایع تاریخی است، همانطوری که در قرآن رخداد‌های تاریخی به اعتبار وقوع آنها و یا نقل آنها به عبرت تبدیل نمی‌شوند، مگر اینکه با یک نگاه «فرارخدادی» به آنها نظر شود. ابن‌خلدون نیز معتقد است که این نگاه «فرارخدادی» تحت عنوان «عبرت»، همان نگاهی است که در داد و ستد متقابلی از رخدادها + معرفت تاریخی + تجربه‌های تاریخی = عبرت تاریخی، رویدادها را معنی‌دار می‌سازد. عبرت درحقیقت وقتی در انسان حاصل می‌شود که انسان با آگاهی و معرفت تاریخی سراغ رویدادها برود. در چنین حالتی رخدادها دیگر اتفاقات درهم و برهم و پراکنده نیستند، بلکه واجد معنای دگرگونی هستند. یعنی عبور از حالتی به حالت دیگر.

نتیجه‌گیری

نطفه تاریخ با اجتماعات انسانی منعقد می‌شود. وقتی از اجتماع انسانی سخن به میان می‌آید، مراد، اجتماع هدفدار است که به نوعی با آرمان‌های جمعی بشر پیوند دارد. گرچه ممکن است تمایل انسان به زندگی جمعی براساس تمایلات فطری او باشد، اما تحقق آن بدون اراده انسان‌ها ممکن نیست. اگر هر تجمعی را مبتنی بر عقلانیتی بدانیم، تاریخ از چشم‌انداز این عقلانیت، تاریخی عقلی است و لاجرم شخصیتی باید داشته باشد. ابن‌خلدون این شخصیت را تحت عنوان «طبیعت تمدن و عمران» تجزیه و تحلیل می‌کند و معتقد است تاریخ وقتی معنا

پیدا می‌کند که مورخ، رخدادها را به این شخصیت تاریخی عرضه کند. تاریخ وقتی می‌تواند محصولاتی به نام محصولات تمدنی داشته باشد که در نسبت با آن شخصیت قرار گیرد. در غیر این صورت رخدادها تاریخی، فردی، پراکنده و فاقد معنای خاصی خواهند بود.

بداعت دانش جدیدی که ابن‌خلدون مدعی بود در مطالعه تاریخ کشف کرده است، همین شخصیت تاریخ بود؛ شخصیتی که باعث می‌شود تا منتقد تاریخ فقط به ذکر وقایع یک قوم یا قبیله یا یک شهر اکتفا نکند بلکه در ذکر وقایع به طبیعت یا روح حاکم بر رخدادها نظر داشته باشد و علل و موجبات رویدادهای تاریخی را جست‌وجو کند.

ابن‌خلدون در مقدمه، تاریخ را به‌عنوان یک موجود زنده کشف می‌کند. موجودی که با گذشته، حال و آینده انسان در ارتباط است. غذای این موجود زنده رخدادها است و شخصیت او آرمان‌ها و انگیزه‌های نهفته در پشت رخدادها است. ابن‌خلدون در کتابی مثل مقدمه، وقتی از آغاز تأسیس جامعه سیاسی، چگونگی شکل‌گیری دولت‌ها، علل انقلابات، فراز و فرود دولت‌ها و ملت‌ها، علل ظهور پدیده‌های اجتماعی و تاریخی مثل دولت، ملت، شهر، قدرت، دانش، هنر، ثروت، فنون و ابزار و... سخن به میان می‌آورد انسان حس می‌کند که با موجود زنده‌ای رابطه برقرار کرده است که اسرار هزاران ساله آرمان‌ها و پنداشته‌های بشر را در سینه دارد، آرمان‌ها و پنداشته‌هایی که دولت‌ها، شهرها، دانش‌ها، هنرها و هزاران محصول زندگی اجتماعی انسان زاییده آنها هستند و همه اینها نیرویی در انسان به وجود می‌آورد که ابن‌خلدون از این نیرو تحت عنوان عصبیت یاد می‌کند.

عصبیت، تعلق یا قراردادی است که حمایت، دفاع و توسعه جمعی هر امری در تاریخ را که بشر برای آن اجتماع می‌کند، امکان‌پذیر می‌سازد. تاریخ، فراز و

فرود آرمان‌ها و عصبیت‌های انسان به این آرمان‌ها است. انسان در فرایند پیوند با آرمان‌ها و عصبیت‌ها است که به مفهومی به‌نام خودآگاهی تاریخی می‌رسد. تقدم معرفت تاریخی بر رخدادها، به این خودآگاهی وابسته است.

انسان موجود خودآگاهی است که به آرمان‌ها، واقعیت‌ها، شایستگی‌ها و عصبیت‌های انسانی خود آگاهی دارد. این حقیقت دارد که برای به‌وجود آمدن خودآگاهی، امیدها و آرزوهای انسان باید به چیزی فراتر از داده‌های روزمره او تعلق گیرد. آن منی که با من حیوانی انسان تفاوت دارد همین آرمان‌ها و آرزوها است. عقل‌گرایی انتقادی تاریخ و شناخت نظام عقلانی تاریخ به‌نوعی شناخت آرمان‌ها، آرزوها و عصبیت‌های انسان است. بنابراین خودآگاهی تاریخی را می‌توان پرسش از کل تاریخ و فرایند حاکم بر آن و افکار و آرزوهای رایج بر این فرایند و از همه مهم‌تر، هدفمندی و فرجام‌نهایی تاریخ تفسیر کرد.

خرد انتظار و انتظار تاریخی بشر تنها در چنین فرایندی قابل تفسیر عقلانی است. از چشم‌انداز خرد انتظار است که آینده میدانی باز برای تفکر و تخیل انسانی به‌وجود می‌آورد. هیچ‌کس تردیدی ندارد که بشر حتی در زمان حال نیز به‌گونه‌ای به آینده تعلق دارد، آینده‌ای که در آن انتظار شرایطی بهتر از آنچه که امروز در آن هست یک انتظار عقلانی است. خرد انتظار، خرد چشم‌انداز گسترده‌ای است که انسان اگر برای این چشم‌انداز تاریخی طرحی و نقشه‌ای تدارک نبیند، تلاش‌های گذشته و حال او نیز مهمل خواهد بود. خرد انتظار برخلاف تفکر رایج در حوزه تاریخ و مطالعات اجتماعی، خرد پیشگویی‌های تاریخی نیست، عقلانیتی است که هدفداری تاریخ و رنج‌ها، مرارت‌ها، مشکلات و مصائب انسانی را قابل تحمل خواهد کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «يُوتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...» (بقره/۲۶۹).
۲. عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضرمی (۷۳۲-۸۰۸ ه. ق.)، فیلسوف و مورخ مسلمان تونس‌سی مکتب اندلس.
۳. محمد بن اسحاق الندیم، معروف به ابن ندیم (۲۹۷-۳۸۵ ه. ق.)، صاحب کتاب معروف الفهرست.
۴. ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۵-۳۱۰ ه. ق.)، از مورخان نامی و صاحب سبک ایران دوره اسلامی و صاحب آثاری چون: تاریخ طبری، تفسیر کبیر، تاریخ الرسل والملوک و...
۵. هشام بن محمد، معروف به هشام کلیبی (متوفای سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ ه. ق.)، از مورخان صاحب نام تاریخ اسلام و نویسنده آثار متعددی در اخلاف، مآثر، اخبار گذشتگان، اخبار اسلام و... (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۱۶۴-۱۶۱).
۶. ابو عبدالله محمد بن عمر واقدی (۲۰۷-۱۳۰ ه. ق.)، از مورخان معروف و از عالمان به غزوات، سیت و فتوحات و اختلافات مردم در حدیث، فقه، احکام و اخبار (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۱۶۵).
۷. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۳۴۵-۲۸۰ ه. ق.)، مورخ و جغرافیدان بزرگ اسلامی و صاحب آثاری چون: مروج الذهب، اخبار الزمان، التنبیه والاشراف.
۸. Immanuel Kant (1724-1804)، فیلسوف بزرگ آلمان در عصر روشنگری اروپا.
۹. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)، متفکر بزرگ آلمان در عصر روشنگری اروپا و صاحب آثار زیادی در نقد عقلانی تاریخ.
۱۰. سیدروح الله موسوی خمینی، (امام خمینی، ۱۲۷۹-۱۳۶۸ ه. ش.)، عارف، فقیه، فیلسوف و سیاستمدار دوران معاصر ایران و دنیای اسلام و رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی در ایران.

۱۱. در تفاوت بین اندیشه‌های پنداری با اندیشه‌های حقیقی، ← مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶۹-۴۵۵) و داوری اردکانی، ۱۳۶۳: ۱۳۱).
۱۲. Platon (متولد ۴۲۷ قبل از میلاد در آتن یا بندر آگینا در یونان)، از حکیمان بزرگ تاریخ فلسفه و سیاست در جهان و صاحب آثار ماندگاری چون: *جمهوری*، *قوانین*، *سیاستمدار*.
۱۳. Leo Strauss (1899-1973)، مورخ و فیلسوف تاریخ امریکا در دوران معاصر.
۱۴. Paul Tillich (1886-1965)، از متأهین الهیات اگزیستانسیالیستی دوران معاصر اروپا.
۱۵. Karl Raimund Popper (1902-1994)، از متفکران نحله پوزیتیویسم در حوزه تاریخ و اندیشه‌های اجتماعی و دارای آثار معروفی چون: *حسد ها و ابطال‌ها*، *جامعه باز و دشمنانش*، *فقر تاریخیگری*، *واقعی‌گری و هدف علم*.
۱۶. Ernest Cassirer (1874-1945)، از مورخان فلسفه روشنگری در اروپای معاصر و صاحب آثاری چون: *اسطوره دولت*، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، *رساله‌ای در باب انسان*.
۱۷. به‌عنوان نمونه: مرتضی مطهری، *فلسفه تاریخ*، ۴ جلد، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹-۷۷؛ ویل دورانت و اریل دورانت، *درس‌های تاریخ*، ترجمه احمد بطحایی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم، ۱۳۵۸؛ *فلسفه تاریخ*، «مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه»، به سرپرستی پل ادواردز، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵؛ جمشید مرتضوی، *ضرورت و فلسفه تاریخ*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، میرچالیاده، *مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: نشر نیما، ۱۳۶۵؛ دبلیو. اچ. والش، *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*، ترجمه ضیاالدین علایی طباطبائی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳؛ آر. اف. اتکینسون و دیگران، *فلسفه تاریخ روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، ترجمه حسینعلی نودزی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹؛ ن. آ. یروفه‌یف، *تاریخ چیست؟*، ترجمه محمد تقی‌زاده، تهران: نشر جوان، ۱۳۶۰؛ والتر بنیامین، *زبان و تاریخ*، ترجمه امید مهرگان، تهران: نشر فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱؛ عبدالحمید صدیقی، *تفسیر تاریخ*، ترجمه جواد صالحی، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶؛ گئورگی پلخانف، *تکامل نظریه مونیستی تاریخ*، ترجمه جلال علوی‌نیا و سعدالله علیزاده، تهران: نشریه بین‌الملل، ۱۳۵۸؛ لئو اشتراوس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۷۳؛ کارل پوپر، *فقر تاریخیگری*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۵۰؛ مایکل استنفورد، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲؛

آرجی کالینگوود، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۵؛
مایکل استنفورد، درآمدهای بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران: دانشگاه امام
صادق (ع) و سازمان سمت، ۱۳۸۴.

کتابنامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۵۹ (چاپ اول: ۱۳۳۶). مقدمه. ۲ ج. ج ۱. ج ۴. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن ندیم. ۱۳۴۶. الفهرست. ترجمه م. رضا تجدد. تهران. چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- اتکینسون، آر. اف. و دیگران. ۱۳۷۹. فلسفه تاریخ روش شناسی و تاریخ نگاری. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: طرح نو.
- استنفورد، مایکل. ۱۳۸۲. درآمدهای بر فلسفه تاریخ. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- _____ . ۱۳۸۴. درآمدهای بر تاریخ پژوهی. ترجمه مسعود صادقی. تهران: دانشگاه امام
صادق (ع) و سازمان سمت.
- اشتراوس، لئو. ۱۳۷۳. حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر آگاه.
- افلاطون. ۱۳۶۷. مجموعه آثار. ۴ ج. ج ۲. ج ۲. تهران: خوارزمی.
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی. ۱۳۳۵. حکمت الهی (عام و خاص). تهران: اسلامی.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۵. مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ. ترجمه بهمن سرکاراتی. تبریز: نیما.
- بنیامین، والتر. ۱۳۸۱. زبان و تاریخ. ترجمه امید مهرگان، تهران: نشر فرهنگ کاوش.
- پلخانف، گئورگی. ۱۳۵۸. تکامل نظریه مونیستی تاریخ. ترجمه جلال علوی‌نیا و سعدالله
علیزاده. تهران: نشر بین‌الملل.
- پوپر، کارل ریموند. ۱۳۶۳. حدس‌ها و ابطال‌ها. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی
انتشار.
- _____ . ۱۳۵۰. فقر تاریخیگری. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات خوارزمی.
- تیلیش، پل. ۱۳۸۱. الهیات سیستماتیک. ۳ ج. ج ۳. ترجمه حسین نوروزی. تهران: حکمت.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۶۳. ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری. تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه). (ص ۱۳۱: یادنامه علامه سیدمحمد حسین طباطبایی)

- دورانت، ویل و اریل. ۱۳۵۸. *درس‌های تاریخ*. ترجمه احمد بطحایی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- صدیقی، عبدالحمید. ۱۳۶۶. *تفسیر تاریخ*. ترجمه جواد صالحی. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- عمید، حسن. ۱۳۶۵ (چاپ اول: ۱۳۶۳). *فرهنگ عمید*. ج ۳. ج ۱. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- فلسفه تاریخ (دایرةالمعارف فلسفه، به سرپرستی پیل ادواردز)*، ترجمه بهزاد سالکی. ۱۳۷۵. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۳ (چاپ اول: ۱۳۶۹). *رساله‌ای درباب انسان*. ترجمه بزرگ نادرزاد. ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کالینگوود، آرچی. ۱۳۸۵. *مفهوم کلی تاریخ*. ترجمه علی‌اکبر مهدیان. تهران: نشر اختران.
- کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۲. *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۶۳. *فلسفه نقادی کانت*. تهران: هما.
- _____ . ۱۳۸۱. *فلسفه تاریخ*. تهران: سروش.
- محمدحسین بن خلف تبریزی (معروف به برهان). ۱۳۶۲ (چاپ اول: ۱۳۳۵). *برهان قاطع*. ج ۵. ج ۱. چ ۵. به اهتمام محمد معین. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مرتضوی، جمشید. ۱۳۶۵. *ضرورت و فلسفه تاریخ*. تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۹. *فلسفه تاریخ*. ج ۴. ج ۱. تهران: نشر صدرا.
- _____ . ۱۳۷۲. *اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار)* ج ۶. تهران: نشر صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (امام خمینی). ۱۳۸۱ (چاپ اول: ۱۳۷۵). ج ۷. *تفسیر سوره حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- والش، دبلیو. اچ. ۱۳۶۳. *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*. ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبائی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. ۱۳۳۶. *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- یروفه‌یف، ن. آ. ۱۳۶۰. *تاریخ چیست؟*. ترجمه محمد تقی‌زاده. تهران: نشر جوان.

