

## فلسفه نظری تاریخ در نگاهی مقایسه‌ای میان دو متفکر غرب و شرق جهان اسلام ابن خلدون و استاد مطهری

موسی نجفی / استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Javadi4@qabas.net

علیرضا جوادزاده / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۹۴/۲/۲۹ پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۱

### چکیده

عبدالرحمن بن خلدون (به‌عنوان نماینده فکری یک دوره اندیشه‌ورزی در مغرب اسلامی) در ابتدای کتاب تاریخ «العبر»، با تأسیس علمی جدید، در مقام کشف قوانین حاکم بر اجتماعات انسانی برآمده است. در مقابل، استاد مرتضی مطهری (به‌عنوان نماینده فکری یک دوره اندیشه‌ورزی در شرق اسلامی) در کتاب «فلسفه تاریخ» و برخی دیگر از آثار خویش، به صیوروت و تحول کل تاریخ انسان نظر داشته، درباره عامل، جهت، هدف، ماهیت و معیار حرکت تاریخ، به بحث پرداخته است. در کنار تفاوت این دو اندیشمند در: فاصله یا پیوند نسبت به فلسفه اسلامی، بررسی تاریخ انسانی از منظری کلی یا قوانین اجتماعی به صورت جزئی، دوری یا تکاملی دیدن تاریخ، پیروی از مذهب تسنن یا تشیع، و برخی امور دیگر؛ اما، در هر دو، این زمینه و ماهیت مشترک وجود دارد که عقلانیت مطرح شده، از سطح عقلانیت حوزه تفکر غربی، فراتر رفته، می‌خواهند خود را در چشم‌انداز شریعت ببینند و یا اینکه دست‌کم شریعت را در چشم‌انداز خود داشته باشند؛ از این زاویه است که می‌توان در هر دو متفکر، به موضوع «فلسفه تاریخ اسلامی» رسید؛ منتها در اولی با گذشتن از «فلسفه ابن‌رشد» و در دومی با تکامل و سیر در «فلسفه صدرایی».

کلیدواژه‌ها: فلسفه تاریخ، فلسفه نظری تاریخ، قوانین (اجتماعی و تاریخی)، حرکت تاریخ، انحطاط، تکامل.

## مقدمه

«فلسفه انتقادی تاریخ»، «فلسفه نقدی تاریخ» و «فلسفه تاریخ ۲» (برای توضیح بیشتر، ر.ک: استنفورد، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ اتکینسون، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵).

در سعه و ضیق «فلسفه نظری تاریخ»، اختلاف وجود دارد: دیدگاهی بر آن است که مسئله فلسفه نظری تاریخ، بسیار قدیمی است و در اولین سؤالاتی که انسان، در مورد سرنوشت خود طرح کرده، وجود داشته است؛ از این منظر، «فلسفه تاریخ به معنای عام کلمه، یعنی تصویری که اقوام مختلف، در امکان و ازمنه متفاوت، از سرنوشت و از گذر حوادثی که بر آنها رخ می‌داده، داشته‌اند» (مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۴۳). در نقطه مقابل، برخی در تعریف «فلسفه نظری تاریخ»، چنین نوشته‌اند: «معرفتی است که در آن از حرکت، محرک، مسیر و هدف موجودی به نام تاریخ بحث می‌شود» (سروش، ۱۳۵۷، ص ۸۷). بر مبنای این دیدگاه، هر فلسفه نظری تاریخ، باید پذیرفته باشد: «تاریخ، هویتی زنده و مستقل و متحرک و قانون‌مند است» (همان، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد در مقابل دو دیدگاه فوق، باید طریق میان‌ه‌ای را اتخاذ کرد. بر این اساس، می‌توان فلسفه نظری تاریخ را چنین تعریف نمود: «معرفت و دانش درجه اولی است که درباره ماهیت تاریخ و قوانین حاکم بر آن بحث می‌کند.» بر اساس تعریف مختار: ۱. لازم نیست، واقعیت موجودی به نام تاریخ به عنوان اصل موضوعه فلسفه نظری تاریخ اثبات شود، بلکه هر نوع بحثی درباره کلیت و ماهیت تاریخ، خود، بحث فلسفه نظری تاریخ است (چه هویت جداگانه تاریخ به اثبات برسد و چه نرسد)؛ ۲. پس از اثبات هویت مجزای تاریخ، هرگونه بحثی درباره چگونگی حیات و حرکت آن، بحث فلسفه نظری تاریخ است (چه تکاملی بودن جهت حرکت تاریخ به اثبات برسد و چه ادواری بودن یا حتی نزولی بودن آن حرکت؛

فلسفه تاریخ از دانش‌هایی است که به‌ویژه توسط فیلسوفان و مورخان در مغرب‌زمین دنبال می‌شود. درباره استعمال فلسفه تاریخ، گفته شده است: «گویا اولین بار، ولتر عنوان فلسفه تاریخ را به کار برده است»؛ گرچه سال‌های بسیار پیش از او، افرادی همچون ابن‌خلدون در مغرب اسلامی، و یکو در ایتالیا و منتسکیو در فرانسه، با تدوین قوانین اجتماعی یا تعمیم اصل علیت، از نوعی اصول حاکم بر تاریخ و ضرورت اجتناب‌ناپذیر در توالی حوادث تاریخی صحبت کرده‌بودند (مجتهدی، ۱۳۸۱، ص ۲).

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

به هریک از این دو اسامی متعددی اطلاق شده است؛ عناوین استعمال‌شده برای نوع اول، عبارت است از: «فلسفه نظری تاریخ»، «فلسفه جوهری تاریخ»، «فلسفه تاریخ واقعیت‌محور» و «فلسفه تاریخ ۱». نام‌ها و اصطلاح‌های به‌کاربرده شده برای نوع دوم نیز عبارت است از: «فلسفه علم تاریخ»، «فلسفه تحلیلی تاریخ»،

(متوفای ۸۰۸ق) است که متأثر از سنت فکری ابن‌رشد اندلسی بوده، و در منطقه اندلس و شمال آفریقا (مصر، تونس، الجزایر و مراکش) تأثیر زیادی بر جای گذاشته است. در حوزه تمدن شرق اسلامی نیز ما می‌توانیم از فلسفه تاریخ و عقلانیت سراغ بگیریم. این مطلب کم و بیش در آثار برخی از اندیشمندان و متفکران مسلمان در طول قرون متمادی از شرق اسلامی قابل مطالعه و تحقیق است. شاخص‌ترین این متفکران، استاد مرتضی مطهری (شهادت: ۱۳۹۹ق/۱۳۵۸ش) می‌باشد که پیرو مکتب فلسفی صدرالمتألهین بوده است.

مسئله و سؤال اصلی در تحقیق حاضر، شناخت و مقایسه دیدگاه ابن‌خلدون و استاد مطهری، در زمینه فلسفه نظری تاریخ است (مقایسه دیدگاه این دو متفکر در حوزه مباحث فلسفه علم تاریخ، در نوشتاری دیگر منتشر شده است). منبع اصلی دیدگاه ابن‌خلدون، بخشی از کتاب *العبر* است که با عنوان *مقدمه ابن‌خلدون* شهرت دارد. عمده مطالب مقدمه، بخش نخست کتاب است که دارای شش باب می‌باشد. مأخذ مهم دیدگاه استاد مطهری نیز، کتاب *فلسفه تاریخ* وی است که حاصل مطالب شفاهی وی در جلسات علمی می‌باشد. در میان چهار جلد این کتاب، جلد اول و دوم، اهمیت بیشتری دارد.

### ۱. دیدگاه ابن‌خلدون

پذیرش وجود مباحث فلسفه نظری تاریخ در مقدمه ابن‌خلدون، مبتنی بر آن است که تعریف ضیق از آن ارائه نکنیم. بر اساس آنچه ذکر شد، اگر در تعریف فلسفه نظری تاریخ گفتیم: «معرفتی است که در آن از حرکت، محرک، مسیر و هدف موجودی به نام تاریخ بحث می‌شود» (سرروش، ۱۳۵۷، ص ۸۷)؛ در این صورت، مشکل می‌توان پذیرفت که ابن‌خلدون دارای فلسفه نظری

و چه هدفی برای تکامل در نظر گرفته شود و چه تکامل بدون هدف دانسته شود؛ نیز، چه قانونی برای مسیر حرکت کلی بتوان بیان کرد و چه نه؛<sup>۳</sup> فارغ از بحث کلی درباره موجودیت تاریخ و حرکت و چگونگی آن، کشف قوانین و ضوابط جزئی حاکم بر تاریخ و جوامع، از مسائل فلسفه نظری تاریخ به‌شمار می‌رود، هرچند سنخ این مسائل متفاوت از مباحث دیگر است؛ از سوی دیگر، دستیابی به قوانین مذکور، متفرع بر مباحث کلی در خصوص ماهیت و حرکت تاریخ نیز نبوده، و پذیرش قوانین جزئی حاکم بر تاریخ و کشف آنها، هیچ‌گونه ملازمه‌ای با پذیرش «موجودی به نام تاریخ» ندارد.

چنان‌که ذکر شد، اصطلاح فلسفه تاریخ، جدید است. طبعاً، از این زاویه نمی‌توانیم در میان متفکران اسلامی غیرمعاصر، اندیشمندی را بیابیم که با این عنوان به بحث پرداخته باشد. با این حال - و صرف‌نظر از عنوان - مسائل فلسفه تاریخ در هر دو نوع آن، در میان متفکران اسلامی، اجمالاً، طرح و مورد بررسی قرار گرفته است؛ گو اینکه گستره آن وسیع نبوده است.

نکته مهم آن است که مباحث مطرح‌شده توسط اندیشمندان اسلامی، تفاوت مهم مبنایی و روشی با دیدگاه‌های متفکران غرب جدید - که دانش و اصطلاح فلسفه تاریخ با دیدگاه‌های آنها عجین شده و معرفی می‌شود - دارد و آن استفاده از «وحی» در تبیین مسائل و مباحث فلسفه تاریخ است. از این زاویه، آنها علاوه بر روش‌های متداول در فلسفه و علوم طبیعی (روش عقلی و تجربی)، از دریافت‌های وحیانی (در قالب آیات قرآن و روایات) استفاده کرده‌اند (نجفی و علم‌الهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴). در میان متفکران اسلامی که به صورت برجسته و بارز به مباحث فلسفه تاریخ پرداخته‌اند، شاخص‌ترین متفکران در حوزه مغرب اسلامی، عبدالرحمن بن خلدون

## ۱-۱. نحوه انحطاط دولت‌ها

ابن‌خلدون، در سه فصل از باب سوم، سه ویژگی خودکامگی، تجمل‌خواهی و تن‌آسایی را از امور طبیعی و گریزناپذیر کشورداری می‌داند که برای هر حکومتی رخ می‌دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۲۰)؛ سپس، بلافاصله، عنوان فصل سیزدهم از همین باب را چنین می‌آورد: «در اینکه هرگاه امور طبیعی کشورداری چون: خودکامگی (حکومت مطلقه) و ناز و نعمت و تجمل و آرامش استحکام یابد، دولت در سرایشب سالخوردگی و فرتوتی روی می‌دهد.» وی سه دلیل بر این ادعا می‌آورد (همان، ص ۳۲۰-۳۲۳).

ابن‌خلدون، در ادامه بحث خود درباره حتمی بودن انحطاط یک دولت، در فصل چهاردهم از باب سوم این ادعا را مطرح می‌کند که «دولت‌ها هم مانند مردم عمرهای طبیعی دارند.» از نظر وی، «سن طبیعی انسان بر حسب آنچه پزشکان و ستاره‌شناسان گمان کرده‌اند، صد و بیست سال است» و «سن اشخاص در هر نسلی بر حسب قرانات متفاوت است؛ همچنان‌که «سنین برخی از صاحبان قرانات، صد سال کامل و بعضی دیگر پنجاه یا هشتاد یا هفتاد سال است» و «عمر این ملت (اسلام) میان شصت تا هفتاد سال است؛ چنان‌که در حدیث آمده است؛ اما، مهم آن است که «بر میزان سن طبیعی که صد و بیست سال است، بجز در موارد نادر و بر حسب اوضاع غریب فلکی افزوده نمی‌شود؛ چنان‌که در شأن نوح عليه السلام، و گروه اندکی از قوم عاد و ثمود پیش آمده است.» ابن‌خلدون، پس از ذکر این مقدمه، به بیان سن طبیعی و غالبی دولت‌ها پرداخته، می‌نویسد: «سنین دولت‌ها نیز هرچند بر حسب قرانات مختلف است، ولی اغلب عمر

تاریخ است؛ اما، بنا بر تعریف نسبتاً عام ارائه‌شده («معرفت و دانش درجه اولی است که درباره ماهیت تاریخ و قوانین حاکم بر آن بحث می‌کند»)، قطعاً، ابن‌خلدون به این علم پرداخته است و بخش‌های زیادی از مقدمه وی را می‌توان دیدگاه‌های فلسفه نظری تاریخ او دانست.

ابن‌خلدون درباره کلیت تاریخ و جهت حرکت آن مستقیماً، بحث و قضاوت نکرده است. با این حال، با توجه به دیدگاه وی در خصوص هریک از جوامع و دولت‌ها، و چگونگی شکل‌گیری و پایان کار آنها، می‌توان نظر وی را درباره جهت حرکت کلی تاریخ، «دوری» دانست که در میانه دو دیدگاه کلان «تکاملی» و «انحطاطی» قرار می‌گیرد؛ البته اگر طبق برخی تفاسیر، عدم پذیرش تکامل تاریخ را به معنای انحطاط بدانیم، در این صورت، دیدگاه وی نیز در چارچوب انحطاط تاریخ، تفسیر می‌شود.

ابن‌خلدون، بادیه‌نشینی را مقدم بر شکل‌گیری شهرها دانسته، آن را اصل و گهواره تمدن بیان می‌کند؛ زیرا عادات و رسوم شهرها مانند تجمل‌خواهی و آسایش‌طلبی، به دنبال عادات و رسوم مخصوص کسب وسایل ضروری معاش می‌باشد که زندگی بادیه‌نشینی به آن می‌پردازد. اما هر اجتماع، پس از رسیدن به کمال ظاهری خویش، یعنی شهرنشینی و ایجاد تمدن، به تدریج راه افول و انحطاط را طی کرده، مجدداً به همان بادیه‌نشینی بازمی‌گردد؛ از سوی دیگر، ابن‌خلدون، عصبیت را عامل اصلی شکل‌گیری دولت‌ها بیان می‌کند؛ عاملی که دولت‌ها را پس از شکل‌گیری، به کمال ظاهری رهبری می‌کند؛ اما اوج کمال هر دولت، مساوی با نقطه آغاز انحطاط آن می‌باشد که به دلیل از بین رفتن عصبیت رخ می‌دهد و هیچ‌گیزی از آن نیست.

ویژگی‌های اخلاقی و کمالات نفسانی و استعداد پذیرش خوبی، برتر از انسان شهری و متمدن می‌داند؛ زیرا «شهرنشینان از این رو که پیوسته در انواع لذت‌ها و عادات تجمل‌پرستی و ناز و نعمت غوطه‌ورند و به دنیا روی می‌آورند و شهوات دنیوی را پیشه می‌گیرند، نهاد آنان به بسیاری از خوی‌های نکوهیده و بدی‌ها آلوده شده است و به همان اندازه که خوی‌های ناپسند و عادات زشت در نهاد آنان رسوخ یافته است، از شیوه‌ها و رفتارهای نیک و نیکویی دور شده‌اند»؛ اما، بادیه‌نشینان گرچه آنها نیز به دنیا روی می‌آورند، «لیکن اقبال آنان در حدود میزان لازم و ضروری است و به مراحل تجمل‌پرستی یا هیچ‌یک از انگیزه‌های شهوت‌رانی و موجباتی که انسان را به لذت‌های نفسانی می‌کشاند، نمی‌رسد.» عادات و رسوم بادیه‌نشینان در این باره بسیار ساده است و رفتارهای بد و خوی‌های ناپسندی که از آنان سر می‌زند، در مقایسه با رفتارها و خوی‌های بد مردم شهر بسیار کمتر است. از سوی دیگر، «بادیه‌نشینان به فطرت نخستین نزدیک‌ترند و از ملکات بدی که در نتیجه فزونی عادات ناپسند و زشت در نفوس نقش می‌بندد، دورتر می‌باشند و بنابراین، به طور وضوح معلوم است که چاره‌جویی و درمان آنان نسبت به شهرنشینان آسان‌تر است»؛ در نتیجه، «آشکار شد که فساد در میان بادیه‌نشینان کمتر از شهرنشینان است» (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲).

ابن‌خلدون، در یکی از فصول (فصل دهم از باب چهارم)، تحت عنوان «در مبادی ویرانی شهرها»، ضمن اشاره به چگونگی و ویژگی شهرها هنگام تأسیس و یا تبدیل زندگی بادیه‌نشین به شهرنشین، به علل ویرانی شهرها که از نظر وی گریزی از آن نیست، می‌پردازد. وی در این فصل از زاویه نوع ساختمان‌های شهر، و مصالح مورد استفاده در آنها به بررسی پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۷۱۰-۷۱۱).

دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد. پس چهل سالگی پایان دوره رشد و نمو تا غایت آن می‌باشد.» در ادامه، ابن‌خلدون به تبیین این مسئله می‌پردازد که چرا عمر دولت، اغلب از سه پشت که حدود ۱۲۰ سال می‌شود، بیشتر نیست. از نظر ابن‌خلدون، «در این سه نسل، پیری و فرسودگی دولت پدید می‌آید و به همین سبب، انقراض حسب در نسل چهارم است»؛ بدین ترتیب، «سن این نسل‌های سه‌گانه، چنان‌که گذشت صد و بیست سال است و دولت‌ها اغلب از این سن تجاوز نمی‌کنند و اندکی پیش یا پس از آن سن به تقریب منقرض می‌گردند، مگر آنکه عارضه دیگری از قبیل فقدان مدعی دولت روی دهد. پس پیری و فرسودگی بر دولت استیلا می‌یابد، منتها مدعی یافت نشده است؛ چه اگر در این هنگام مدعی بر آن بتازد، هیچ‌گونه مدافعی نخواهد یافت؛ بنابراین، «سن مزبور، برای دولت، به مثابه سن شخصی است که از مرحله نمو (تزیید) به سن وقوف و سپس به مرحله "رجوع" پیری می‌رسد» (همان، ص ۳۲۴-۳۲۷).

## ۱-۲. چگونگی انحطاط شهرها و تمدن‌ها

عنوان باب چهارم از کتاب نخست العبر، «درباره دپه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهرنشین و کیفیات و احوالی که در آنها روی می‌دهد» می‌باشد. ابن‌خلدون در این باب، به چگونگی شکل‌گیری اجتماعات، شهرها، و مسائل گوناگونی که در آنها رخ می‌دهد، پرداخته است.

از نظر ابن‌خلدون، شهرها - چه کوچک و چه بزرگ - پس از به وجود آمدن دولت، به وجود می‌آیند؛ این در حالی است که شکل‌گیری دولت نیز متأخر از زندگی بادیه‌نشین بوده است. وی، انسان بادیه‌نشین را به لحاظ

چیزی است که ناصف نصار، آن را «خصلت مقهورناشدنی ضرورت‌های زندگی اجتماعی» می‌نامد (نصار، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴). از این منظر، جای این سؤال وجود دارد که آیا در ضرورت‌های زندگی اجتماعی، جایی برای کمال انسانی وجود دارد؟ آیا این ضرورت‌ها، جز به معنای نگه داشتن انسان در حداقل مراتب تکامل انسانی که مساوی با مدینه‌های غیرفاضله است، می‌باشد؟ شاید تردید/ابن‌خلدون در مسئله ظهور منجی موعود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴۵-۶۰۷) - با وجود آنکه تقریباً از مسلمات پذیرفته شده نزد مسلمانان می‌باشد - بی‌ارتباط با نوع نگاه وی به جریان تاریخ و مسئله تکامل انسان نباشد؛ زیرا، وقتی تاریخ «دوری» شد و در دوره‌های متعدد اجتماعات و تمدن‌های انسانی، تکامل معنوی جایگاهی نداشت، و سیر حیات یک دولت و قوم، از تکامل ظاهری، جسمانی و پیچیده‌تر شدن مسائل اجتماعی، فراتر نرفت، و حتی قایل شدیم که از جهت معنوی و روحی، انسان‌های شهری و متمدن نسبت به انسان‌های بادیه‌نشین سیر نزولی داشته و دارند، طبعاً، این منظر و دیدگاه، نتیجه‌ای جز انکار یا تردید در ظهور شخصیتی که ظهور منجی‌گرایانه‌اش، جامعه انسانی را به کمال معنوی و عالم قدسی رهنمون شود، نخواهد داشت؛ به همین جهت است که ابن‌خلدون، در اواخر بحث خویش درباره مهدی موعود، با فرض صحت ظهور چنین شخصیتی در جهان، اما، آن را در چارچوب نسبتاً تنگ دیدگاه عصبیت خویش قرار می‌دهد؛ یعنی لزوم شکل‌گیری عصبیت عربی که شرایط را برای غلبه آن منجی و تشکیل حکومت جهانی فراهم سازد.

تردیدی نیست که ابن‌خلدون در زمان نگارش مقدمه، دارای تجربیات و ارتباطات گسترده سیاسی - اجتماعی بوده، همچنین مطالعات زیادی در زمینه‌های گوناگون از

ابن‌خلدون، در عنوان فصل هجدهم از باب چهارم، به صراحت، این ادعای مهم را مطرح می‌کند: «شهرنشینی و حضارت، نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آن را اعلام می‌دارد.» وی توضیحات نسبتاً تفصیلی در اثبات این ادعا مطرح کرده است. با توجه به توضیحاتی که ارائه می‌دهد، از نظر ابن‌خلدون، «غایت عمران و اجتماع، عبارت از حضارت و تجمل‌خواهی است» و زمانی که هر اجتماعی به این غایت - که گریزی از آن ندارد - برسد، فاسد شده، و «مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات، در مرحله پیری داخل می‌شود.» وی توضیحاتی را در این خصوص ارائه داده است (همان، ص ۷۳۵-۷۴۰).

### جمع‌بندی و ارزیابی

از نظر ابن‌خلدون، نظام اجتماعی انسان‌ها، مانند ساعت، راهی معین را سیر می‌کند: هر نظام و تمدن اجتماعی، از جایی آغاز می‌شود، تحت عوامل متعدد که مهم‌ترین آن عصبیت است، مراحل را طی می‌نماید؛ به بلوغ، و سپس پیری رسیده، سرانجام می‌میرد. سپس، از میان خرابه‌های تمدن قدیم، نظام و تمدن جدید سر بلند کرده، دوباره همان مراحل را طی کرده، به همان سرانجام می‌رسد.

در دیدگاه ابن‌خلدون، «عمران، پایدار و ابدی است»؛ البته نه به این خاطر که در سرتاسر تاریخ فقط یک عمران وجود دارد، بلکه بدین دلیل که از نظر وی، عمران یک مفهوم کلی است و وجود آن به وجود مصادیقش است. این مصادیق، عمران‌های منفرد هستند که همواره حادث می‌شوند؛ در نتیجه، «وجود مداوم نوع عمران، در اثر حدوث لاینقطع عمران‌های منفرد، حفظ می‌شود» (مهدی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱).

به اعتقاد ابن‌خلدون، نیروی پیش‌برنده تاریخ، آن

عمران را نموده است (همان، ج ۱، ص ۷۴)، نباید تردید داشت: اگر از زاویه قیاس یقینی یعنی برهان، بخواهیم قوانین ابن‌خلدون را مورد بررسی قرار دهیم، کمتر قانونی، از معیار پذیرفته شده در این نوع قیاس، می‌تواند به سلامت خارج شود. در یک مرحله پایین‌تر، به نظر می‌رسد از زاویه یقین روان‌شناختی و اطمینان عرفی و حتی ظن نزدیک به اطمینان نیز، برخی قوانین بیان شده از سوی ابن‌خلدون، قابل اعتماد عقلایی نبوده، در معرض نقض قرار می‌گیرد (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۳۰۱-۳۰۲، ۳۲۴-۳۲۷، ۵۶۳-۵۶۶ و ۵۶۷-۵۶۸).

نکته دیگری که از نظر برخی مورخان، از زاویه آسیب‌شناسی کار ابن‌خلدون حایز اهمیت است، بروز برخی گرایش‌ها و تعصبات مذهبی در مطالب وی، و نیز عدم توجه یا پایبندی به نکات و قوانین خویش در نگارش مطالب تاریخی (در کتاب‌های دوم و سوم العبر) است (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۲۳، مقایسه شود با: ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۷۸۸-۷۸۹).

اما این همه، نباید از ارزش اصل کار ابن‌خلدون در تأسیس علم جدید، و نوآوری‌های وی در این زمینه بکاهد: مقدمه ابن‌خلدون، مورد استناد و تحقیق مورخان، فیلسوفان تاریخ، سیاست‌مداران، اقتصاددانان، اندیشمندان سیاسی و به‌ویژه جامعه‌شناسان قرار گرفته، اندیشمندان این حوزه‌ها را نسبت به مسائل مطرح شده در آن درگیر کرده است (برای آگاهی از رویکردهای گوناگون به مقدمه ابن‌خلدون، ر.ک: جمشیدیها، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۶۷). مقدمه ابن‌خلدون به همه می‌پردازد، اما، منحصر در هیچ‌یک نیست. علم عمران ابن‌خلدون، کاری است بزرگ؛ چون تأسیس علم جدید در زمانه انحطاط تمدنی، با تکیه بر تراش علمی متفکران اسلامی است؛ چنین تأسیس و نوآوری، کاری است که دیروز، امروز و آینده

جمله تاریخ اقوام و ملل داشته است. با این حال، گستردگی مسائلی که ابن‌خلدون بیان کرده از یک‌سو، و ذکر آنها به صورت ادعاهای قطعی که بیانگر قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه می‌باشند از سوی دیگر، موجب شده است تا زمینه طرح اشکالات متعدد به قوانین اکتشافی وی (در قالب «علم عمران» به عنوان «علم اصول تاریخ») مطرح شود.

در کنار وجود تضاد در برخی مطالب (همان، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۵؛ ج ۲، ص ۷۱۷-۷۲۲، ۷۵۰-۷۵۲ و ۱۰۰۲-۱۰۰۳)، مبالغه (همان، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵، ۵۵۱، ۵۶۳؛ ج ۲، ص ۷۶۰-۷۶۱، ۷۸۸ و ۱۱۴۳)، و ارائه برخی استدلال‌های سطحی و ضعیف (همان، ج ۱، ص ۵۵۱؛ ج ۲، ص ۱۱۰۱-۱۱۰۲، ۱۱۲۰ و ۱۱۴۶-۱۱۴۸)، مهم‌ترین ایراد مقدمه ابن‌خلدون، وجود نقض در موارد متعددی از قوانین بیان شده می‌باشد. منشأ این ایراد، به روش وی در استخراج قوانین بازمی‌گردد (برای اطلاع از یک پژوهش در زمینه استقصای روش‌های ابن‌خلدون در مقدمه، ر.ک: شرف‌الدین، ۱۳۸۸، ص ۷۸-۷۹). ایراد اساسی روشی به قوانین ابن‌خلدون، دو چیز است:

(الف) عدم پایبندی بر قلمرو روش‌ها و استفاده از روش تعقلی در قلمرو روش تجربی (چنان‌که در موضوعاتی که به صورت معمول، از روش تجربی باید استفاده شود، از استقرا و تجربه استفاده نکرده، بلکه به استدلال انتزاعی عقلی تمسک جسته است)؛

(ب) عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل (چنان‌که موارد متعددی از قانون‌هایی که ابن‌خلدون، ظاهراً، به شیوه استقرا آنها را بیان کرده است، نه تنها پشتوانه مطالعه مصادیق فراوان را ندارد، بلکه نقض‌های متعددی نیز بر آن وارد است).

با توجه به دو ایراد روشی فوق، به‌رغم آنکه ابن‌خلدون، ادعای «برهانی» بودن مطالب و اصول علم

نیازمند آن بوده و هستیم؛ حتی اگر این کار تأسیسی، همراه با سؤالات، ابهامات و اشکالات باشد.

## ۲. دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری، در آثار متعدد خویش - به اختصار یا تفصیل - درباره موضوعات و مسائل فلسفه تاریخ به بحث پرداخته است. مهم‌ترین اثر وی در این زمینه، کتاب چهار جلدی *فلسفه تاریخ* به شمار می‌رود که متن آن، پیاده‌شده مطالب جلسات علمی ایشان با جمعی از شاگردان در سال‌های ۱۳۵۵-۱۳۵۷ است. این کتاب، موضوعات و مسائل متعددی از فلسفه تاریخ را مورد بررسی قرار داده و به‌ویژه با توجه به آنکه در اواخر عمر ایشان طرح شده است، بیانگر آخرین و کامل‌ترین دیدگاه‌های وی می‌باشد. اما ضعف اساسی آن، پراکندگی و تشتت، و عدم وجود ساختار منطقی و منظم مباحث آن است. شاید مهم‌ترین دلیل این ضعف نیز آن باشد که رویکرد مباحث و مطالب کتاب، رویکردی حاشیه‌ای و انتقادی بر کتاب‌ها، نظریات و مکاتب دیگر به‌ویژه مارکسیسم بوده است. براین اساس، اولین و مهم‌ترین گام در تبیین و بررسی دیدگاه‌های استاد مطهری درباره فلسفه تاریخ، تدوین مباحث وی در یک چارچوب و ساختار منطقی و منظم و به صورت رویکرد اثباتی می‌باشد. آنچه در ذیل می‌آید، تدوین منسجم و ارائه ساختار منطقی دیدگاه‌های وی در زمینه فلسفه نظری تاریخ است.

مبانی و اصول مباحث استاد مطهری در زمینه فلسفه نظری تاریخ را می‌توان در چهار اصل بیان کرد: «اختیار انسان» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۴-۴۶)، «اصالت فطرت» (همان، ص ۵۱-۵۳)، «طبیعی بودن زندگی اجتماعی (مدنی بالطبع بودن انسان)» (همان، ص ۱۴-۱۶، ۲۴ و ۲۸-۳۶)، و «وجود حقیقی جامعه (بر اساس قول به اصالت

توأمان جامعه و فرد)» (همان، ص ۱۶-۲۷ و ۴۸-۵۸). شهید مطهری، بر اساس این چهار مبنا و اصل، در مسائل متعدد فلسفه نظری به اظهار نظر پرداخته است. از مجموعه مباحث شهید مطهری در دو جلد اول و چهارم کتاب *فلسفه تاریخ* و نیز کتاب *جامعه و تاریخ*، آنچه می‌توانیم در زمینه مسائل کلان فلسفه نظری تاریخ به دست آوریم، این موضوعات است: ۱. عامل محرک تاریخ؛ ۲. جهت حرکت کلی تاریخ (تکاملی، نزولی، ادواری یا تصادفی)؛ ۳. هدفمندی حرکت تاریخ؛ ۴. ماهیت تاریخ؛ ۵. ملاک تکامل حرکت تاریخ. در ذیل، به اختصار، به مباحث شهید مطهری در این زمینه و دیدگاه‌های وی، اشاره می‌کنیم:

### ۱-۲. عامل محرک تاریخ

جمع‌بندی مطالبی که استاد مطهری در زمینه عامل یا عوامل محرک تاریخ ذکر کرده است، ما را به این نکته می‌رساند که از نظر ایشان، عوامل متعدد به صورت طولی در حرکت تاریخ، تأثیرگذار است، که از جمله این عوامل، دین، یا به عبارت بهتر، خداوند است. در ذیل، به قسمت‌هایی از مطالب استاد درباره علل و عوامل محرک تاریخ، اشاره می‌شود:

«یکی از نظریات در باب 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... [بلکه] کسانی که می‌گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده، یعنی یک سلسله وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحت ضابطه کلی در نمی‌آید...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

«یک نظریه این است که بگوییم نوابغ، عامل مؤثر بوده‌اند. نظریه دوم انباشته شدن دانش... است. عوامل



دیگری که ذکر کرده‌اند عبارتند از: اختراعات، نژادها؛ یعنی خون‌ها، شرایط اقتصادی و مختصات جغرافیایی؛ یعنی عامل جغرافیایی. اینها را می‌شود بعضی را به بعضی تحویل کرد یا بعضی از اینها را به یک عامل دیگر برگرداند. که اگر ما به آن شکل بحث کنیم شاید بهتر باشد؛ مثلاً، اگر ما گفتیم نوابغ و بزرگان [عامل تحول تاریخ بوده‌اند]، این درست است و یک نظریه‌ای است. ولی اگر بخواهیم این را تحلیل بکنیم، برمی‌گردد به عوامل زیستی...» (همان، ص ۳۰-۳۹).

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

می‌کند، مثل عضوی از بدن می‌شود که از مسیر خود خارج شده و سایر اعضای بدن و اندام‌ها تدریجاً او را از خودشان طرد می‌کنند. این غیر از این مسئله است که بگوییم خدا از بالای آسمان‌ها می‌آید در کارها دخالتی می‌کند و برمی‌گردد می‌رود. این حرف، عوامانه است» (همان، ص ۱۸۶-۱۸۸).

## ۲-۲. جهت حرکت تاریخ

در باب جهت حرکت کلی تاریخ، شهید مطهری، سه دیدگاه را ذکر می‌کند: «تصادف»، «ادواری» و «تکامل مجموعی». ایشان -علاوه بر اینکه اشاره‌ای به دیدگاه نزولی نمی‌کند؛ گو اینکه کسی به چنین دیدگاهی قایل نبوده است - به صراحت بیان می‌کنند که کسی قایل به تکامل خطی نیست. نظر ایشان از میان این سه دیدگاه، «تکامل مجموعی» است. برخی عبارات ایشان در این زمینه ذکر می‌شود:

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

«ولی یک نظریه دیگر در باب تکامل - که نظریه صحیح هم همین است... - این است که تاریخ در مجموع خودش رو به تکامل است...» (همان، ص ۲۲۸-۲۳۰).

«... همه کسانی که تاریخ را در جهت پیشرفت می‌بینند، اعتراف دارند که چنین نیست که همه جامعه‌ها

تکامل تاریخ بشویم، این را دو جور می‌شود توجیه کرد: یکی اینکه تاریخ که متکامل است هدفدار هم هست، و دیگر اینکه تاریخ متکامل است بدون اینکه هدف داشته باشد؛ چنان‌که در تکامل زیست‌شناسی - که همه آن را قبول دارند - این مسئله اکنون محل بحث است که آیا تکامل هدف دارد یا با اینکه هدف در کار نیست، مع‌ذک تکامل رخ می‌دهد؟... بسیاری از کسانی که قایل به تکامل هستند قایل به هدف نیستند. مثلاً، نظریه مارکسیستی طرفدار تکامل است و اصلاً در مفهوم «دیالکتیک» تکامل هست بدون اینکه هدف‌داری در کار باشد...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴).

ایشان در جای دیگر می‌گویند: «الهیون قایل به چنین چیزی [= هدف‌داری حرکت تکاملی تاریخ] هستند و از غیر الهیون نیز هگل - که معتقد به روح مطلق بود - قایل به چنین مطلبی بوده است... مسئله‌ای که اکنون همه ادیان راجع به حضرت حجت پیش‌بینی می‌کنند که عدل کامل، صلح کامل، رفاه کامل، سلامت کامل و امنیت کامل برقرار خواهد شد، همان پیش‌بینی تکامل تاریخ و تکامل بشریت است؛ یعنی زندگی بشر در آینده منتهی می‌شود به عالی‌ترین و کامل‌ترین زندگی‌ها...» (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

استاد مطهری، ضمن مباحث خود، «حرکت جامعه انسانی به وحدت» را مطرح کرده است که طبعاً، جایگاه آن در همین بحث یعنی تکامل تاریخ و هدفمند حرکت تکاملی تاریخ، قرار می‌گیرد. از نظر ایشان: انسانیت بالفطره به سوی وحدت حرکت می‌کند؛ یعنی آنچه که برایش فطری است، وحدت است و کثرت‌ها در اثر مراحل اولیه زندگی بشر است که در اثر عدم امکان وحدت هنوز کثرت هست. در اینجا ایشان (علامه طباطبائی) نظرشان همین است؛ می‌گویند: چه از نظر طبیعی و چه از نظر قرآنی هر دو، جامعه انسان باید به سوی

در همه شرایط، آینده‌شان از گذشته‌شان بهتر است و جامعه‌ها همواره و بدون وقفه در جهت اعتلا سیر می‌کنند و انحطاطی در کار نیست. بدون شک، جامعه‌ها توقف دارند، انحطاط و قهقرا دارند، تمایل به راست یا چپ دارند و بالاخره سقوط و زوال دارند. مقصود این است که جوامع بشری در مجموع خود یک سیر متعالی را طی می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۹۴-۴۹۵).

«بنابراین، با اینکه ما هم قبول داریم که در مجموع، جامعه رو به کمال پیش می‌رود، اما ما قایل نیستیم به اینکه جامعه روی خط مستقیم رو به کمال پیش می‌رود... اگر ما معدل بگیریم، مثلاً، معدل جامعه انسانیت را در طول دو هزار سال بگیریم... در مجموع جلو رفته...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۵-۵۶).

موضوع مهمی که در چند اثر شهید مطهری، مطرح شده و ارتباط زیادی با بحث حاضر دارد و می‌توان جایگاه آن را در همین بحث قرار داد - مسئله «نزاع و درگیری حق و باطل» است. ایشان در این موضوع، نکاتی را مطرح ساخته است که قابل تأمل بوده و حتی، ناسازگار با دیدگاه «تکامل مجموعی» به نظر می‌رسد. اگر بخواهیم دیدگاه وی را در مسئله نزاع حق و باطل، در یک عنوان بیان کنیم، باید بگوییم: «پیروزی دائمی حق بر باطل». و البته ایشان تلاش دارد تا این دیدگاه را بر اساس آیات قرآن به اثبات برساند (همان، ص ۲۷۹-۳۳۵).

### ۲-۳. هدفمندی حرکت تاریخ

مسئله دیگر در فلسفه تاریخ، هدفمندی حرکت تاریخ است. آیا حرکت تکاملی تاریخ، هدفمند است؟ از نظر استاد مطهری: «... مسئله هدف‌داری، فرعی از مسئله تکامل تاریخ بود. اگر قایل به تکامل تاریخ نشویم، قهراً دیگر مسئله هدف در آن مطرح نیست، و اگر قایل به

قرآن که نافی نظریه مذکور است طرح و مورد بحث قرار داده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۰۸-۱۴۰؛ همچنین، ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۴۳-۴۹۲).

استاد مطهری، در مقابل نظریه مادیون (ماتریالیست‌ها)، نظریه ایده‌آلیست‌ها را نیز نقد کرده، نظریه سومی را مطرح می‌کند که بر اساس آن: تاریخ، ماهیت مادی و معنوی دارد. از دیدگاه ایشان: «... ما در تاریخ همه گونه نهضت و حرکتی را داریم؛ نهضت ادبی داریم که خودش اصالت دارد، نهضت فرهنگی و علمی داریم، خودش اصالت دارد؛ نهضت مذهبی داریم، خودش اصالت دارد؛ نهضت‌های سیاسی داریم، خودش اصالت دارد: هیچ ضرورتی ندارد که هر نهضتی به هر شکلی که در جامعه پیدا شد آن را به یک شکل معین برگردانیم و بگوییم حتماً مادی یا معنوی بوده. نه، نهضت‌های معنوی هم در جامعه هست، نهضت‌های مادی هم در جامعه هست. همه اینها وجود دارد. به زور نباید هر نهضتی هم که شکل معنوی دارد برویم برایش یک ریشه مادی پیدا کنیم، یا هر نهضتی هم که شکل مادی دارد برویم برایش ریشه معنوی پیدا کنیم. ...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۲۳).

#### ۲-۵. معیار تکامل

آخرین موضوع در مباحث مطرح شده توسط استاد مطهری، مسئله «ملاک» حرکت تکاملی تاریخ است. ایشان که به نظریه تکامل مجموعی تاریخ اعتقاد دارند، چه دلیلی بر این امر داشته، و چه شاخص و معیاری بر این مسئله مطرح می‌کنند؟ متأسفانه، وی به روشنی دیدگاه خود در این زمینه را بیان نکرده است و از مباحث مطرح شده در کتاب *فلسفه تاریخ* و نیز *جامعه و تاریخ*

وحدت کلی برود و می‌رود و نهایت امر جامعه انسان یک جامعه وحدانی انسانی است. این کثرت‌هایی که الآن وجود دارد در نهایت امر همه از بین خواهد رفت...» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۶۲-۶۴؛ همچنین، ر.ک: همان، ص ۶۳-۶۹ و ۸۳-۷۸؛ مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۵۹-۳۶۸).

استاد مطهری، در بخشی دیگر از مطالب خود، به نقد دیدگاه برخی متفکران غربی که «تکامل تاریخی بدون وجود کمال» را مطرح می‌کنند، پرداخته و می‌گوید: «ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جامعه در آینده رو به کمال می‌رود، مگر آنکه قبلاً کمال را کاملاً تعریف کرده و راه رسیدن به آن را مشخص کرده باشیم و بعد بگوییم جامعه در آینده در این راه و به سوی این هدف می‌رود، پس جامعه متکامل است؛ اما [اینکه] هیچ معیاری برای کمال به دست ندهیم، همین قدر بگوییم جامعه رو به پیشرفت است [، صرفاً یک ادعاست...].» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ همچنین، ر.ک: همان، ص ۲۲۲-۲۲۴).

#### ۲-۴. ماهیت تاریخ

ایشان، در بررسی «ماهیت تاریخ»، علاوه بر نقد اصول و مبانی نظری مارکسیسم در این زمینه (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۸۶-۴۴۲)، به صورت تفصیلی به ارزیابی و نقد نظریه و دیدگاهی پرداخته است که «ماتریالیسم فلسفی را نمی‌پذیرد، ولی ماتریالیسم تاریخی را می‌پذیرد؛ یعنی تاریخ را به شکل مادی تفسیر می‌کند.» این نظریه که در زمان طرح مباحث فلسفه تاریخ، در ایران طرفداران قابل توجهی داشت، تلاش می‌کرد تا با جمع مارکسیسم و اسلام، شواهد قرآنی برای اثبات اصالت ماده و اقتصاد در تاریخ، ارائه کند. شهید مطهری، ضمن نقد شواهد ادعا شده (و حتی شواهدی که آنها ارائه نکرده‌اند، اما ممکن است کسی به آنها تمسک جوید)، آیات متعددی از

عشق، محبت، عدالت، خدمت، عبادت، آزادی و انواع دیگر ارزش‌ها. حال... انسان کامل آن انسانی است که "همه این ارزش‌ها" در حد اعلیٰ و "هماهنگ با یکدیگر" در او رشد کرده باشد. علی‌علیه چنین انسانی است... (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲-۱۲۴؛ همچنین، ر.ک: همان، ص ۳۲۱-۳۲۲).

بر این مبنا، باید گفت: معیار تکامل جامعه و تاریخ نیز، «رشد هماهنگ همه ارزش‌های انسانی در افراد جامعه» است؛ در نتیجه، معنای نظریه شهید مطهری درباره «تکامل مجموعی تاریخ» آن است که همه ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی در نوع افراد جامعه، در طول تاریخ، من حیث المجموع، رشد و پیشرفت داشته‌اند.

### جمع‌بندی

استاد مطهری به تفصیل درباره موضوعات گوناگون فلسفه نظری تاریخ، به اظهار نظر پرداخته است؛ هرچند تشتت و پراکندگی و نیز حاشیه‌ای بودن مباحث وی بر دیدگاه‌های غربی، موجب شده است تا کتاب *فلسفه تاریخ* وی، و دیدگاه‌های ایشان در این زمینه، جایگاه واقعی خود را در مجامع علمی نتواند به دست آورد.

استاد مطهری، با توجه به چهار مبنا و اصل: «اختیار انسان»، «اصالت فطرت»، «طبیعی بودن زندگی اجتماعی»، و «وجود حقیقی جامعه»، به اظهار نظر در مسائل متعدد فلسفه نظری تاریخ پرداخته است. چکیده نظرات وی در موضوعات مهم فلسفه نظری تاریخ، چنین است: ۱. عوامل متعدد به صورت طولی در حرکت تاریخ، تأثیرگذار بوده، خداوند محرک اول است؛ ۲. جهت حرکت کلی تاریخ، تکامل مجموعی است؛ ۳. حرکت تکاملی تاریخ، هدفمند است؛ ۴. تاریخ، ماهیت دو گانه مادی و معنوی دارد؛ ۵. معیار تکامل جامعه و تاریخ، رشد هماهنگ همه

مطلب روشن و شفافی در این زمینه نمی‌توان به دست آورد. استاد مطهری در اواخر کتاب جلد اول *فلسفه تاریخ*، گرچه مستقیماً وارد این موضوع شده‌اند، اما بیشتر به نقد کلی دیدگاه غربیان در بیان معیار آزادی، و نیز توصیف ملاک آگاهی و رشد آن (و بیان دیدگاه متفکرانی همچون هگل و آدام اسمیت) و پذیرش ضمنی اصل تکامل در آگاهی، پرداخته‌اند.

با این حال، اگر به برخی آثار دیگر استاد مراجعه کنیم، به نظر می‌رسد، می‌توان دیدگاه ایشان را به دست آورد. شاید بهترین اثر در این زمینه، کتاب *انسان کامل* است. هدف این کتاب (که حاصل جلسات سخنرانی‌های استاد است)، مشخص ساختن دیدگاه اسلام درباره ملاک و معیار انسان کامل (از طریق بررسی دیدگاه‌های دیگر و بیان نظر اسلام درباره آنها) است. مباحث متعدد این کتاب، نشان می‌دهد که از نظر استاد، انسان کامل در اسلام، یعنی انسانی که در همه ارزش‌ها و فضیلت‌ها رشد و تکامل داشته باشد. ایشان، ذیل عنوان «لزوم هماهنگی در رشد ارزش‌ها»، چنین بیان کرده است: «کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی انسان با داشتن این همه استعدادهای گوناگون، آن وقت انسان کامل است که فقط به سوی یک استعداد گرایش پیدا نکند و استعدادهای دیگرش را مهمل و معطل نگذارد و همه را در یک وضع متعادل و متوازن، همراه هم رشد دهد که علما می‌گویند اساساً حقیقت عدل به توازن و هماهنگی برمی‌گردد... انسان کامل آن انسانی است که [۱] همه ارزش‌های انسانی در او رشد کنند و هیچ کدام بی‌رشد نمانند و [۲] همه هماهنگ با یکدیگر رشد کنند و [۳] رشد هر کدام از این ارزش‌ها به حد اعلیٰ برسد. این انسان می‌شود انسان کامل؛ انسانی که قرآن از او تعبیر به «امام» می‌کند... ارزش‌های گوناگونی است که در بشر وجود دارد: عقل،

اجزای فلسفه تاریخ در غرب، «تاریخ»، «فلسفه» و «اجتماع» باشد، در مغرب اسلامی به نمایندگی ابن‌خلدون، «تاریخ»، «جامعه» و «شریعت» است. و در شرق اسلامی به نمایندگی استاد مطهری، با توجه به اینکه در حوزه شریعت اسلامی قرار می‌گیرد، از فلسفه تاریخ غربی جدا شده، و با توجه به اینکه ماهیت فلسفی دارد و از افق فلسفه اسلامی جدا نشده - بلکه با یکی از جریان‌های عمیق حکمت اسلامی یعنی فلسفه صدرایی و با حکمت متعالیه اتصال دارد - از مورد مشابه آن یعنی فلسفه تاریخ مغرب اسلامی و نماینده برجسته آن ابن‌خلدون جدا می‌گردد؛

۲. در میان تحولات فکری مسلمانان در بخش مغرب اسلامی، نام عبدالرحمن بن خلدون، نامی بزرگ و آشناست؛ نامی که با کتاب مهم العبر پیوند خورده و اثری جهانی را به عنوان مقدمه ابن‌خلدون در حوزه فرهنگ بشری فراهم آورده است؛ به همین جهت، ما در این تحقیق، سنت ابن‌خلدون و ماهیت فلسفه تاریخ او را - که از جهتی در امتداد مکتب فکری ابن‌رشد قرار می‌گیرد - به عنوان نوعی شاخص برای مبحث فلسفه تاریخ در مغرب اسلامی برمی‌گزینیم. ماهیت علم عمران و یا هر عنوان دیگری که می‌تواند ماحصل این «علم جدید» در قرن هشتم اسلامی باشد، به نحوی است که با ماجرای منزلت فلسفه و جایگاه عقلانیت در مغرب اسلامی پیوند خورده است. ابن‌خلدون خود در عداد فیلسوفان اسلامی قرار ندارد و او خود به صراحت ماهیت علم جدید خود را خارج از حوزه رسمی فلسفه تعریف کرده است.

۳. فلسفه اسلامی در حوزه شرق اسلامی، به راه ابن‌رشد نرفت، بلکه با حرکت علمی صدرالمتهلین وارد فضا و زمینه و سطح جدیدی شد که در آن نسبت فلسفه با دین و با سایر علوم «تعریف جدیدی» یافت. در حقیقت،

ارزش‌های انسانی در افراد جامعه است. (بنابراین، نتیجه بند دوم و پنجم، این خواهد بود که همه ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی در نوع افراد جامعه، در طول تاریخ، من حیث المجموع، رشد و پیشرفت داشته‌اند).

برخی مباحث و دیدگاه‌های استاد مطهری در فلسفه نظری تاریخ، دارای ابهام بوده، سوالات و انتقادهایی نسبت به آنها قابل طرح است. در اینجا، به این موارد، اشاره کرده، توضیح مختصر آنها را به کتاب فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی ارجاع می‌دهیم: ۱. ضعف دلایل «مدنی بالطبع بودن انسان»؛ ۲. خدشه در نظریه «اصالت و عینیت جامعه»؛ ۳. ابهام در جمع میان دیدگاه «غیرخطی بودن تکامل تاریخ» با دیدگاه «پیروزی دایمی حق بر باطل»؛ ۴. خدشه در دیدگاه «حرکت جامعه انسانی به وحدت»؛ ۵. ابهام در چگونگی جمع میان نظریه «تکامل جامعه و هدفدار بودن آن» با نظریه «عدم جبریت تاریخ»؛ ۶. ابهام در برخی استدلال‌ها بر «ماهیت غیرمادی حرکت تاریخ».

### ۳. مقایسه و نتیجه‌گیری

۱. فلسفه تاریخ در حوزه مغرب و مشرق جهان اسلام، از جمله، با الهام نسبت به قرآن مجید و دیگر منابع اسلامی شکل گرفته است. از این زاویه، می‌توان ماهیت آن را از فلسفه تاریخ غرب جدا دانست. با این حال، تمدن اسلامی در این دو حوزه، علی‌رغم اشتراکات فراوان، دارای نقاط افتراق مهمی می‌باشد و همان‌گونه که سیاست و حکومت و فراز و فرود مسائل تاریخی و اجتماعی در این دو حوزه از سیر تحول خاصی پیروی می‌کند، تاریخ علم و جایگاه فلسفه و عقلانیت و ارتباط علوم نیز در هر دو حوزه می‌تواند به طور مجزا و مستقل مورد تحقیق قرار گیرد؛ براین اساس، در مقایسه سه فلسفه تاریخ «غرب»، «مغرب اسلامی» و «مشرق اسلامی»، به نظر می‌رسد: اگر

بحث و بررسی پرداخته است.

۵. ابن‌خلدون زمانی که علم جدید خودش را می‌نویسد، در اواخر قرن هشتم است. در این دوران، ما شاهد فروپاشی و انحطاط یک دوره از تمدن اسلامی هستیم؛ از این‌رو، تحول زمانه در اندیشه ابن‌خلدون جایگاه مهمی داشته و شاید یکی از عوامل دیدگاه ابن‌خلدون نسبت به «دوری» بودن تاریخ، همین مسئله بوده است؛ از سوی دیگر، می‌دانیم که استاد مطهری در آستانه یک تولد، بیداری و جهش اسلامی بود. ابن‌خلدون، عظمت امپراتورهای بعد از خودش یعنی امپراتوری صفویه، گورکانی و عثمانی را نتوانست ببیند، اما نتوانست انحطاط جامعه اسلامی را ملاحظه کند؛ متقابلاً، در نوشته‌های استاد مطهری، این احساس را که جامعه ایران و جهان اسلام در آستانه یک تحول جدید و تکامل قرار دارد می‌بینیم. به نظر می‌رسد رفتن مطهری به سوی فلسفه تاریخ، می‌تواند حامل جهشی در جامعه اسلامی باشد؛ یعنی سخن گفتن از تکامل تاریخ و از اوج‌گیری تمدن اسلامی که در حال اتفاق افتادن است؛ البته، کتاب چهارجلدی فلسفه تاریخ ایشان، منسجم به نظر نمی‌رسد. با این حال، مبانی و دیدگاه‌های اصلی خود را به دست می‌دهند.

۶. منابع و زمینه‌های بحث‌های ابن‌خلدون و استاد مطهری، در مواردی مشترک و در مواردی مختلف می‌شود؛ برای مثال، ابن‌خلدون به ماوردی، فارابی، ابن‌سینا، مسعودی و طبری توجه دارد و از مطالب این افراد به عنوان منبع استفاده می‌کند، اما از اینها عبور می‌کند. در صورتی که ما در استاد مطهری عبور از علوم اسلامی را نمی‌بینیم؛ یعنی ایشان از نظر منبع‌شناسی، پایان یک دوره از تفکر اسلامی نیستند و در واقع، نماینده دوره‌ای از بالندگی تفکر اسلامی می‌باشند؛ از این‌رو، ما در ابن‌خلدون

اگر ما در قبل از ابن‌خلدون، در مغرب اسلامی بتوانیم از «پایان یک دوره فلسفه اسلامی» سخن بگوییم، با صدرالمتألهین از «شروع یک دوره جدید» در تاریخ فلسفه و علوم اسلامی می‌توان صحبت نمود؛ حاصل این تفاوت در حوزه شرق و غرب اسلامی، روش و محتوای «فلسفی»، به عنوان عنصر اصلی تشکیل‌دهنده فلسفه تاریخ است؛ آنچنان‌که در آثار و تفکرات استاد مرتضی مطهری می‌توان آن را به تماشا نشست؛ با این وصف، فلسفه تاریخ شرق اسلامی، با ارائه مبانی و دیدگاه‌های جدید در مسائل کلان تاریخ، نقد مارکسیست و پوزیتیویسم و همچنین وقوع تمدن جدید اسلامی که در بُعد عینی و عملی با پیدایش انقلاب اسلامی ایران توأم شده است، می‌تواند ما را به بُعد نظری و عمیق و ذهنی فلسفه تاریخ شرق اسلامی، و استقلال و اهمیت و منزلت آن رهنمون گردد. این موضوع، شاید راهی باشد برای امکان طرح «علم جدید اسلامی»، همچون علم جدیدی که ابن‌خلدون با عنوان «علم عمران» پایه‌گذاری کرد؛

۴. نکات بیان‌شده درباره نسبت ابن‌خلدون و استاد مطهری با فلسفه، شاید بتواند یکی از علل تفاوت ماهوی فلسفه تاریخ ابن‌خلدون و استاد مطهری باشد: ابن‌خلدون درباره کلیت تاریخ و حرکت آن (عامل، جهت، هدف، ماهیت و معیار حرکت) بحث نکرده است؛ بلکه وی صرفاً در مقام کشف قوانین حاکم بر اجتماعات انسانی، به صورت موردی و جزئی برآمده است؛ قوانینی که از منظر روشی، در واقع‌نمایی و کشف حقیقت، دچار آسیب جدی می‌باشند (: عدم پایداری بر قلمرو روش‌ها، و عدم رعایت شرایط هر روش در مقام عمل)؛ اما استاد مطهری به سیورورت و تحول کل تاریخ انسان نظر داشته است و در این زمینه، درباره عامل، جهت، هدف، ماهیت و معیار حرکت تاریخ (گرچه به صورت متشتت و غیرمنظم)، به

به نام اندیشه سیاسی ندارد و به جای آن، چهار-پنج کتاب در زمینه جامعه و تاریخ و فلسفه تاریخ دارد؟ به نظر می‌رسد ما سیاست را می‌توانیم در اندیشه‌های استاد مطهری از زاویه بحث‌های فلسفه تاریخ و جامعه داشته باشیم. این موضوع، می‌تواند حاصل تحولی باشد که بعد از ابن‌رشد در فلسفه به وجود آمده که همان حکمت متعالیه است و از این جنبه قابل بحث است.

۹. علوم جامعه‌شناسی در دانشگاه‌های ایران و جهان اسلام، ریشه غربی دارد. ابن‌خلدون متفکر صددرصد اسلامی نیست، افکارش ریشه‌های پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی خاص خودش را دارد؛ اما به هر حال، ابن‌خلدون - برخلاف دو گرایش تفسیری متضاد که مقدمه ابن‌خلدون را متعلق به تفکر قدیم یا تفکر جدید می‌دانند (ر.ک: جمشیدیها، ۱۳۷۷، ص ۵۱-۶۷) - هم در علوم جدید می‌تواند اندیشه داشته باشد و هم از علوم جدید یک مقدار ما را بالاتر ببرد. به‌طور کلی، در بحث‌های فلسفی نسبت به مباحث اجتماعی و سیاسی، یک بن‌بستی دیده می‌شود که شاید فلسفه تاریخ بتواند این بن‌بست را بشکند؛ به عبارت دیگر، برای رسیدن به اندیشه و فلسفه سیاسی از فلسفه نظری، فلسفه تاریخ و عقلانیت موجود در آن می‌تواند حلقه واسط مفیدی باشد. از سوی دیگر، در مباحث آکادمیک و دانشگاهی نیز نوعی سطحی‌نگری به‌ویژه در جامعه‌شناسی غربی وجود دارد. با برگشت به مباحث فلسفه تاریخ که ابن‌خلدون در سطحی روان‌تر مطرح کرده و بعد با استفاده از مباحث شهید مطهری که عمیق‌تر و پرمحتواتر است، می‌توان به جامعه‌شناسی، عمق بخشید.

۱۰. با توجه به عمیق‌تر شدن مباحث علمی و افق‌گشایی تمدن دینی، نقد ساحت مادی تمدن غربی و ضرورت بومی‌سازی علوم انسانی و تحول در این علوم،

یک گسست می‌بینیم، در صورتی که در استاد مطهری یک پیوستگی و تداوم را شاهد هستیم.

۷. هم ابن‌خلدون در بحث‌های تاریخی خود، و هم استاد مطهری از مباحث قرآنی استفاده می‌کنند؛ یعنی ما شاهد یک چشم‌انداز اسلامی و قرآنی هستیم؛ از این رو، می‌توانیم از اصطلاح «فلسفه تاریخ اسلامی» سخن بگوییم. فلسفه تاریخ اسلامی، دو شاخه می‌شود: ۱. فلسفه تاریخ اسلامی رسمی با گرایش خلافت که تبلورش را در ابن‌خلدون می‌بینیم؛ ۲. فلسفه تاریخ اسلامی با گرایش ولایی و شیعی که در استاد مطهری می‌توانیم ببینیم؛ به عبارت دیگر، ابن‌خلدون در مقدمه‌اش، در خدمت حاکمیت رسمی خلافت اسلامی قرار دارد و عملاً توجیه‌گر وضعیت خلافت در اسلام است؛ در صورتی که در حوزه تشیع، و از جمله در کار استاد مطهری، هیچ‌وقت به این کار نیاز نبوده است.

۸. ابن‌خلدون و استاد مطهری، اندیشه سیاسی مستقلی ندارند؛ ابن‌خلدون با عبور از فلسفه، اساساً از حکمت عملی بحث نمی‌کند. بالتبع، اگر علم حکمت عملی مفقود شود، بحث سیاسی در یک گرایش دیگر قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد آن گرایش دیگر، تاریخ است. در سوی دیگر، استاد مطهری، با اینکه فیلسوف است و با سنت فلسفی اسلامی آشناست و طبعاً باید حکمت عملی را پذیرفته باشد، اما ایشان نیز به صورت مستقل به اندیشه سیاسی پرداخته، و به جای آن، به بحث تاریخ پرداخته است؛ یعنی چیزی که در ابن‌خلدون با مفقود بودن حکمت عملی انجام شده، در استاد مطهری با اینکه فیلسوف است و حکمت عملی را کنار نمی‌گذارد، صورت گرفته است؛ چرا استاد مطهری که در رشته‌های مختلف بحث کرده و انقلاب اسلامی را درک نموده و در مسیر نهضت امام هم بوده است، کتاب و یا بحث مستقلی

- هرچه بیشتر ضروری به نظر می‌رسد. شاید با توجه به دو تجربه مهم فکری و تاریخی، یعنی تجربه ابن‌خلدون در قرن هشتم و تجربه حکمت متعالیه (از قرن یازدهم تاکنون)، بتوان با احتیاط و ابهام و نظریه‌پردازی کلی و اجمالی، به ترسیم دورنمایی از طلیعه علم جدید اسلامی در حوزه علوم اجتماعی و علوم انسانی دست یافت؛ علمی که در تلفیق دوباره فلسفه و تاریخ در افق شریعت اسلامی آن‌هم با عقلانیت و معارف شیعی، به بازسازی و بازیابی تمدن نوین اسلامی می‌پردازد؛ تمدنی که برای تبیین و ترسیم هرچه عمیق‌تر و عظیم‌تر آن، می‌توان با نوعی نگاه علمی جدید، به گنجینه معارف اسلامی روی آورد. در این رویکرد، رقابت و حتی سیطره علمی و تمدنی مغرب زمین و ساحت مادی علوم انسانی مدرن، انگیزه مضاعف و احتیاط و نقد جدی‌تری را در این حوزه علمی و پژوهشی برای ما به ارمغان می‌آورد.
- این‌خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۸، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳، تاریخ ابن‌خلدون، ج ۴، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اتکینسون، آر. اف، ۱۳۸۷، فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ، در: حسینعلی نوذری (ترجمه و تدوین)، فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ج دوم، تهران، طرح نو.
- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۷، درآمدی بر فلسفه تاریخ، ترجمه احمد گل محمدی، چ سوم، تهران، نشر نی.
- جمشیدیه‌ها، غلامرضا، ۱۳۷۷، «پژوهشی در چگونگی تفسیر مقدمه ابن‌خلدون»، نامه علوم اجتماعی، ش ۱۲، ص ۵۱-۶۷.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۷، فلسفه تاریخ، بی‌جا، حکمت.
- شرف‌الدین، حسین، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی ابن‌خلدون»، پژوهش، سال اول، ش ۱، ص ۱۰۴-۵۹.
- مجتهدی، کریم، ۱۳۸۱، فلسفه تاریخ، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، فلسفه تاریخ، ج ۱، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۹، فلسفه تاریخ، ج ۴ (فلسفه تاریخ در قرآن)، چ پنجم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۹۰، جامعه و تاریخ، در: مجموعه آثار، ج ۲، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۹۱، انسان کامل، در: مجموعه آثار، ج ۲۳، چ هفتم، تهران، صدرا.
- مهدی، محسن، ۱۳۸۳، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه مجید مسعودی، چ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نجفی، موسی و جمیله علم‌الهدی، ۱۳۸۲، «نقدی بر نظریه استنفورد در فلسفه تاریخ و مبانی روش تحقیق در علوم اجتماعی»، تاریخ معاصر ایران، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۱۳۹-۱۵۶.
- نصار، ناصف، ۱۳۶۶، اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.