

جایگاه علم تاریخ در حکمت مشاء

دکتر سیدابوالفضل رضوی*

تاریخ دریافت: ۱۷/۷/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۷/۹/۲

ارتباط تاریخ و فلسفه، دو دانشی که هر یک در شناخت و تحول زندگی بشری نقش مهمی ایفا می‌کنند، در ارتقای دانش تاریخ و رویکرد معرفتی بدان سهم اساسی دارد. بدبینی عمومی فلاسفه یونان به تاریخ در وجه معرفت شناسی و میراث خواری حکمای مسلمان از فلسفه یونان موجب شد که فلاسفه و البته مورخان مسلمان چندان توجهی به فلسفه علم تاریخ نکنند و در خصوص وجوه نظری و معرفتی تاریخ به تأمل نپردازند. این مهم مانع از آن شد تاریخ بتواند مسائل را در پیوند مستمر حال و گذشته بررسی کند و در یک نگاه ساختاری برای نیازهای موجود راه حل کارآمد ارائه دهد. این در حالی است که فلاسفه یونان توجه به تاریخ را برای شناخت بهتر زمان حال با اهمیت می‌دانستند. چنین برداشتی، اگر چه با رویکرد معرفت شناسی همراه نبود، اما بسیار جالب بود و از یک منظر با اندیشه تاریخی فلاسفه انتقادی تاریخ در قرن بیستم و به ویژه رویکرد معرفتی ایده‌آلیست‌ها برابری می‌کرد. در این مقاله ضمن بررسی جایگاه تاریخ در نزد فلاسفه و مورخان یونان و نگرش ساختاری آنها به این مقوله، غفلت عمومی فلاسفه (مشاء) مسلمان و به ویژه فارابی و ابن سینا از معرفت تاریخی و بی‌توجهی آنها به این دانش در تقسیم‌بندی‌های علوم و همین طور عدم نگرش ساختاری آنها به تاریخ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ، علم تاریخ، حکمت نظری، حکمت عملی، فیلسوفان مشاء.

مقدمه

علم تاریخ باز نمود اندیشه مورخ درباره تاریخ است و ماهیتی گفتمانی و بین‌الذهانی دارد. مورخان در فضای فکری و شرایط فرهنگی خاص جوامع ظهور می‌کنند و در کنار نبوغ ذاتی، میزان دانش و نوع برداشت خویش را از فضای گفتمانی جامعه معاصر به عاریت می‌گیرند. در این بین، تکامل حیات اجتماعی و مراتب رشد تعقل جمعی آحاد جامعه و نیز نیازهایی که جامعه زمان حال پاسخ آنها را در گذشته جست‌وجو می‌کند در سیر تحول تاریخ و نگرش علمی بدان تأثیر مستقیمی دارد. در این خصوص، اگر تاریخ را از منظر ساختاری در نظر داشته و دانش تاریخ را بررسی وجوه ساختار جامعه در اعصار گذشته تلقی کنیم، ارتباط میان دانش تاریخ و فلسفه - دو رکن مهم که یکی درباره هستی جوامع و وجوه متعین آن و دیگری به شناخت این هستی و وجوه متفاوت آن می‌پردازد - محسوس‌تر نمایان می‌شود. فلسفه به عنوان پشتوانه علوم مختلف و زمینه ساز مدل‌هایی تئوریک در حل و فصل قضایای مربوط به هر شاخه از علوم، در تکوین و سیر تحول دانش‌های مختلف سهم به سزایی ایفا کرده است؛ اما متأسفانه ارتباط مستحکمی بین دانش تاریخ با حکمت و فلسفه مشاهده نمی‌کنیم؛ این رویکرد شاید به دلیل بدبینی همیشگی فلاسفه به تاریخ و نوع منطقی فکری حاکم بر ذهن فلاسفه عصر کلاسیک - حداقل تا پیش از عصر روشنگری - باشد.

عمده تألیفات در زمینه دانش تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی - ایرانی را بزرگان دینی یا رجال حکومتی نوشته‌اند که اغلب این افراد حکیم به معنای مصطلح آن در عهود قدیم نبودند، هر چند بعضی از آنها نیز با حکمت رایج آشنایی داشته‌اند. در این میان حکیم، اندیشمند، عالم و دولتمرد بزرگی را می‌بینیم که علی‌رغم پرداختن به سیاست و ارتباط تنگاتنگ با حکومت‌ها و حتی داشتن منصب وزارت، به تاریخ و علم تاریخ (به مثابه رشته‌ای که وجوه ساختاری جامعه از جمله وجه سیاسی آن در بخشی از حکمت عملی مطالعه می‌کند) توجهی نکرده و در تقسیم‌بندی خویش درباره علوم وجهی برای آن فائل نشده است. هدف مقاله حاضر بررسی و مطالعه بی‌توجهی حکمای مسلمان و از جمله حکیم بزرگ ابن سینا و در نگاهی وسیع‌تر حکمای مشایی به دانش تاریخ در دو وجه نظری و ساختاری است. به نظر می‌رسد با توجه به تأثیرپذیری حکمای مسلمان از حکمای یونانی و به خصوص حکمت ارسطویی اینان نیز بدینی عمومی فلاسفه یونان درباره دانش تاریخ را به ارث برده‌اند؛ البته حکمت کلاسیک یونان حداقل در وجه عملی و از منظری ساختاری به تاریخ بی‌توجه نبود و آن را فنی، کارآمد و مهم می‌شمرد.

اگر تاریخ را در این دو معنا به کار بریم: یکی «تاریخ به مثابه گذشته» history - as - event و دیگری «تاریخ به مثابه شناخت گذشته» [۱] history - as - narrative معنای اول اشاره به تاریخ در وجه «آنتولوژی» ontology و معنای دوم اشاره بدان در وجه «اپیستمولوژیک» epistemological دارد. تاریخ در مفهوم گذشته به معنای حدوث وقایع در بستر گفتمانی و ساختاری آن است و در معنای علم به گذشته (علم تاریخ) شناخت این ساختار و وجوه متفاوت آن را مورد نظر دارد. معرفت به تاریخ، خواسته یا ناخواسته، در یک وجه ساختاری انجام می‌شود و مورخ امروز محصول جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. ساختار جامعه‌ای که مورخ در آن زندگی می‌کند و بینش و نگرش خود را از آن کسب می‌نماید، میراث ساختار جامعه در ادوار پیشین است؛ از این رو زمانه مورخ تلفیقی از شرایط ساختاری جامعه از گذشته تا حال است. تاریخ به عنوان «کنش جمعی آدمی» در هر عصری، چیزی جز تحقق وجوه ساختاری جامعه نیست. گذشته تاریخی (وقایع مختلفی که در بستر ساختاری جامعه رخ می‌دهد) با آنچه که در فلسفه ارسطو با عنوان حکمت عملی از آن یاد می‌شد برابری می‌کند. حکمت عملی ارسطو سه وجه تدبیر منزل (اقتصاد)، تهذیب نفس (اخلاق) و سیاست مُدُن (سیاست) را در خود داشت. اگر با دقت بنگریم، متوجه می‌شویم که کنش جمعی آدمیان در اعصار مختلف یکی از همین سه وجه و به خصوص وجوه اقتصادی و سیاسی را شامل می‌شود. با این اوصاف، تاریخ، به مثابه گذشته چیزی نیست جز همان که در فلسفه یونان به عنوان حکمت عملی از آن یاد می‌شد. از این منظر می‌توان گفت حکمت یونانی و به خصوص سردمدار آن ارسطو، با تاریخ در این مفهوم مشکلی نداشته و آن را به عنوان سیر تحول زندگی بشری یا روند ضرورت حیات انسانی قبول داشته است. شرایط اقلیمی و جغرافیایی شبه جزایر یونان و دگرگونی‌های طبیعی حاصل از آن، که یونانی‌ها را به دقت بیشتر در سیر وقوع حوادث و روند کلی تاریخ وادار می‌کرد نیز در توجه عمومی آنها به گذشته (در معنای جریان منظم وقایع مرتبط به هم) مؤثر بود. به همین دلیل، هم افلاطون و هم ارسطو به تاریخ در مفهوم آنتولوژیک آن بی‌توجه نبودند. با این حال، فلاسفه کلاسیک یونان و در رأس آنها ارسطو به معرفت تاریخی یا همانا تاریخ به مثابه گزارش توجهی نداشتند و گزاره‌های تاریخی را فاقد ویژگی قضایای فلسفی می‌دانستند. ارسطو با تاریخ مشکلی نداشت؛ اما با علم تاریخ (تا اندازه‌ای) مشکل داشت؛ از این رو در حالی که گذشته و سیر تحول وقایع را برای فهم بهتر زمان حال مهم می‌شمرد شأن معرفتی حاصل از داده‌های مربوط به گذشته را از شأن داده‌های منظوم کمتر

می‌دانست. در همین حد نیز علی‌رغم برخی تصویرها، فیلسوف مشایبی یونانی علم تاریخ را رد نمی‌کرد، بلکه شأنیت آن را پایین می‌آورد.

حاصل اینکه فلاسفه یونان ضمن مهم شمردن تاریخ (گذشته و سیر وقایع آن به خودی خود)، علم تاریخ را چندان مهم نمی‌شمردند. در این بین دسته‌ای از فلاسفه مسلمان یعنی فلاسفه مشاء، ضمن تأثیرپذیری از رویکرد معرفت‌شناسی ارسطو و بی‌توجهی به علم تاریخ، به مفهوم معرفتی تاریخ پرداختند و در تقسیم‌بندی‌های خویش از علوم، مرتبه‌ای برای تاریخ قائل نشدند. این در حالی است که در نگاه فلسفی ارسطو، تاریخ اگر نه در وجه اپیستمولوژیک اما در وجه آنتولوژیک مورد توجه بود؛ اما فلاسفه مسلمان پیرو او یا چنین توجهی نداشتند یا اگر هم داشتند آن را نشان نداده‌اند. همه اینها در حالی است که جهان‌نگری اسلامی به تاریخ و علم تاریخ بهای فراوانی می‌داد و علم تاریخ را یک فن کارآمد و معطوف به فواید علمی مهم بر می‌شمرد.

نکته آخر اینکه طرح مباحث این مقاله به عنوان ایده‌ای قابل تحقیق، در راستای گشودن افقی جدید در مطالعات تاریخی است و هدف این است تا ضرورت پژوهش در این گونه موضوعات را برجسته نماید.

جایگاه علم تاریخ در عهد کلاسیک یونان

بینش و نگرش یونانی‌ها به تاریخ را می‌توان از دو منظر مورد توجه قرار داد. یکی دیدگاه کسانی است که با عنوان مورخ آنها را می‌شناسیم و دیگر دیدگاه فلاسفه، مورخان یونانی و در رأس آنها هرودت، با خوش‌بینی تمام و علی‌رغم بدبینی عام فلسفی، به تحقیق درباره نزدیک‌ترین گذشته به زمان خویش پرداختند و با هدف مشخص، موضوع مشخصی را برای پژوهش برگزیدند. هرودت که برای اثر خویش عنوان «این کوائت [enquiert]» به معنای «تحقیق و پژوهش» برگزید و در معنایی استعاری بررسی گذشته را با مفهوم «کلیو [Clio]» (خدای تاریخ در نزد یونانی‌ها) یکی پنداشت، تا حد زیادی تاریخ را از ساحت اسطوره و افسانه جدا کرد و آن را به مفهوم علمی آن نزدیک نمود. تاریخ‌نگاری او، الگوی مورخان پس از وی از جمله «توسیدید» قرار گرفت که البته در وجهی کامل‌تر از سلف خویش، تاریخ را از یک منظر ساختاری بررسی کرد و سعی در تحلیل علی - معلولی آن نمود. در نزد وی تاریخ دانشی بود که در زندگی عملی کاربرد داشت و کسانی که درصدد پرداختن به سیاست مدن بودند می‌بایست آن را مطالعه می‌کردند. توسیدید که هم با حکمت و هم رویکرد خاص سوفسطاییان آشنا بود، از این فنون در جهت استحکام تاریخ و مطالعه موضوع مورد نظر خود که همانا «شرح جنگ‌های پلوپونزی» و علل و زمینه‌های آن بود، بهره گرفت و به غیر از شیوه نگارش و انشای خشک و بی‌روح خویش، تاریخ را روشمند و با محتوا بررسی کرد. پولیبیوس مورخ یونانی الاصلی که برای رومیان می‌نوشت و تاریخ جنگ‌های پونیک را تقریر کرد نیز تربیت یونانی داشت و بینش و روش خویش در تاریخ‌نگاری را مرهون گفتمان یونانی بود. این دسته از مورخان فارغ از جو فلسفی موجود و نگاه سلبی حکمای کلاسیک یونانی، تکوین و تکامل دانش تاریخ را در دستور کار داشتند و به حق در این عرصه موفق بودند.

با این همه، گفتمان اصلی یونان عصر کلاسیک فلسفی و ضد تاریخی بود و این دسته از مورخان در حکم خرده‌گفتمانی مؤثر فعالیت می‌کردند. از منظر فلسفی، حکمای یونانی جایگاهی برای تاریخ قائل نبودند و تاریخ را از حیث جزئی و متغیر بودن موضوعات آن، شایسته داشتن جایگاه برجسته‌ای در تقسیمات علوم قلمداد نمی‌کردند. نگرش

حاکم بر اندیشه حکمای یونانی يك عقل‌گرایی فلسفی بود که به عقل‌گرایی تاریخی توجه چندانی نداشت و حرکت تاریخی را دوری تلقی می‌کرد. با این حال، فلاسفه یونان همچنان که حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کردند و در بعد نظری تاریخ را فاقد جایگاه می‌دانستند، در تقسیمات خویش درباره حکمت عملی، به گونه‌ای، تمامی تقسیمات را تاریخ تلقی می‌کردند. اغلب چنین می‌پندارند که فلاسفه یونانی به تاریخ توجهی نداشته و تاریخ (به عنوان سیر تحول وقایع و ایام) و علم تاریخ را به حساب نمی‌آورده‌اند؛ اما واقعیت این است که نه ارسطو و نه افلاطون این قدر در خصوص تاریخ بدبین نبودند و تنها ساز و کار پیدایش علم تاریخ (تاریخ در مفهوم معرفت‌شناسی) را فاقد ویژگی‌های خاص قضایای فلسفی می‌دانستند.

بدینی فلاسفه یونانی به تاریخ از بینش خاص فلسفی و معرفت‌شناسی آنها ناشی می‌شد. فلاسفه یونان يك دانش مقدماتی به نام «منطق» داشت که رویکرد معرفت‌شناسی به علوم مبتنی بر آن بود؛ به خصوص در منطق صوری که ارسطو در رأس آن بود، تکوین و تحول علوم ساز و کاری خاص خود داشت که بر پایه آن ادراکات یا علوم از دو بخش تصورات و تصدیقات (نهاد یا مفهوم، گزاره یا مصداق) تشکیل می‌شد. تصورات صورت ذهنی موضوعات، اشیا و پدیده‌ها بود و تصدیقات از ارتباط متقابلی که میان تصورات برقرار می‌شد و حکمی سلبی یا ایجابی در خصوص آنها صادر می‌کرد به وجود می‌آمدند. در منطق صوری ارسطو صناعات خمس (برهان، خطابه، تمثیل، شعر و جدل) جایگاه مهمی داشت و به خصوص برهان که به دو گونه برهان قیاسی و استقرایی تقسیم می‌شد مورد توجه فراوان بود. در این بین، برهان قیاسی متقن‌ترین شیوه نیل به معرفت و اندیشه در نزد ارسطو بود؛ لذا بینش ارسطویی - با وجود توجه نسبی به برهان استقرایی - اساساً قیاسی بود و موضوعات مورد نظر او از حیث کلی و ثابت بودن مشمول استدلال قیاسی می‌شدند. بی‌مقداری دانش تاریخ در نزد ارسطو و قرار دادن آن در پایین‌ترین مرتبه علوم هم از همین رویکرد وی ناشی می‌شد. از نظر ارسطو تاریخ به امور جزئی و منفرد می‌پرداخت و اعمال استدلال قیاسی در خصوص آن امکان‌پذیر نبود. مبنای تقسیم علوم در نزد ارسطو بر پایه سه قوه عقل، خیال و احساس در نزد بشر بود. عقل عالی‌ترین قوه بشری بود و دانش‌های مرتبط با این قوه، علوم حقیقی و اشرف علوم به شمار می‌رفتند. برتری این علوم از اینجا ناشی می‌شد که در مبحث تصدیقات (گزاره‌ها، مصداق) از کلیت و ثبات و در مبحث تصورات (نهادها، مفهومها) از بداهت و وضوح برخوردار بودند. قضایای فلسفی که چنین ویژگی‌هایی داشتند در مرتبه اول، ادبیات و هنر که با تخیلات سروکار داشتند در مرتبه دوم، و شعر که با احساس (از سویی) و با تخیلات و کلیات (از سوی دیگر) ارتباط داشت از منظر ماهیت احساسی‌تر آن در مرتبه سوم قرار داشت. [۲] تاریخ از این منظر که با امور جزئی و متغیر در ارتباط بود از شعر که در حالت احتمال از کلیات و امور ثابت سخن می‌گفت، مرتبه‌ای پایین‌تر داشت؛ اما گویا ارسطو به این نکته توجه نداشت که امور تاریخی اگر هم در بدترین حالت جزئی و متغیر باشند با امور واقع سروکار دارند و لذا از شعر که موضوعات آن تنها در حالتی بالقوه ق

ابلیت واقعیت یافتن دارند، از شأنی برتر برخوردارند. در عین حال همچنان که آمد، فلاسفه یونان به تاریخ و حتی دانش تاریخ کاملاً بی‌توجه نبودند.

یونانی‌ها به گونه‌ای فرهنگ و فلسفه خود را مرهون فلاسفه پیش از سقراط و گفتمان فکری «ایونیا» بودند. در همین خصوص در راستای کشف ازل و ماده نخست و به اصطلاح در جست‌وجوی آرمان لایتغیر و ابدی شناخت، اهتمامی به خرج می‌دادند که آنها را به شناخت گذشته و تحلیل آن در جهت فائق آمدن بر دگرگونی‌ها تشویق می‌کرد. [۳] حکمای

سلف یونانی در پی فهم این مسئله بودند که وراثی تغییر و دگرگونی و صور متفاوت زندگی، اصول ثابت و بنیادینی وجود دارد که کشف آن انسان را از سرگردانی و زوال نجات می‌دهد. یونانی‌ها در زمانی می‌زیستند که تحولات تاریخی پرشتاب بود و در سرزمینی به سر می‌بردند که بلایای طبیعی، اعم از زمین لرزه و فرسایش، مدام چهره زمین را دگرگون می‌کرد. [۴] در نزد یونانی‌ها طبیعت جلوه‌گاه تحول دایمی به شمار می‌رفت و حیات آدمی (تولد، کودکی، جوانی، کهولت و مرگ) در تغییرات همیشگی بود؛ از این رو به دنبال کشف ازل و مبانی ثابت هستی، در جهت مهار این تحولات همیشگی بودند. همین مهم، یعنی «تشخیص ضرورت تغییر در امور بشری» و مهم‌تر «تلاش در جهت مهار تغییرات» حساسیت خاصی به تاریخ در نزد یونانی‌ها ایجاد می‌کرد. یونانی‌ها در پاسخ به این سؤال که چه تغییراتی زمان حال را به وجود آورده است، به زمان گذشته توجه داشتند و همچنان که خصوصیات کلی حیات آدمی را در نمایشنامه‌هایشان به تفسیر می‌کشیدند، اجزای خاص آن را نیز به عنوان تاریخ تلقی می‌کردند. [۵] اگر چه ممکن بود که یونانی‌ها در درک علل تغییرات به خطا روند و برای مثال همچون هرودت علل دگرگونی‌ها را از اراده قدرت مینوی ناشی بدانند، اما همین اندازه که به گذشته و سیر دگرگونی‌های آن در جهت فهم بهتر دگرگونی‌های زمان حال توجه می‌کردند، حاکی از این بود که به دانش تاریخ بی‌تفاوت نیستند. در عین حال ممکن بود که دانش بازگو کننده این سیر از تحولات، با عنوان «شبه دانش» در نزد افلاطون، و در مرتبه‌ای پایین‌تر از شعر در نزد ارسطو تلقی شود. افلاطون دانش حاصل از شناخت گذشته را رأی صحیح می‌پنداشت و آن را «شبه دانشی» می‌دانست که از آنچه تغییر می‌کند به ایشان ادراک می‌دهد و در پیشبرد زندگی مؤثر واقع می‌شود. [۶]

از آنجایی که تاریخ از اموری سخن می‌گوید که مدام در حال تغییرند و ممکن است بار دیگر تکرار شده و مقدمات مشابه آن به نتایجی مشابه منجر شود و حداقل در یک حالت احتمالی مورد استفاده بشر قرار گیرد از شعر، که وقوع کلیات مورد نظر آن احتمالی بوده و بالقوه موضوعیت واقعی دارد، پایین‌تر نیست و در بدترین حالت مرتبه‌ای هم عرض شعر دارد. بدین ترتیب برداشت فلاسفه کلاسیک یونان از تاریخ و دانش تاریخی آن گونه که تصور می‌شود بدینانه نبود.

از منظری دیگر، نظر به ارتباط متقابل شاخه‌های سه‌گانه حکمت عملی (سیاست / سیاست مدن، اقتصاد / تدبیر منزل، اخلاق / تهذیب نفس) در نزد ارسطو - که نگاهی ساختاری به جامعه داشت و وجوه سه‌گانه حیات اجتماعی شهروندان را مدنظر داشت - تاریخ به معنای واقعی خود که عبارت از چگونگی وقوع حوادث بود، تجلی عینی پیدا می‌کرد و حکمت عملی ارسطو چیزی جز تاریخ در وجه آنتولوژی آن نبود. اگر هم ارسطو در مورد سازوکار معرفت‌شناسی تاریخ تردید داشت، در زندگی علمی - که چیزی جز ساخت سیاسی، اقتصادی و اخلاقی نبود - به آن توجه داشت و نظر به ارتباط متقابل سیاست، اقتصاد و اخلاق و جداکردن اخلاق فردی از سیاست و جایگزینی اخلاق شهروندی و مدنی به جای آن، نوعی پویایی را در زندگی عملی (تاریخ) جست‌وجو می‌کرد. [۷]

توجه به تاریخ به عنوان شبه دانشی مؤید رأی صحیح نیز در خدمت تقویت همین فضایل اخلاقی و سیاسی در وجه مدنی آن بود. توجه ارسطو به حکمت عملی همان تاریخ یا کنش آدمی در وجوه متفاوت آن بود. از این جهت اگر تاریخ به عنوان وقایع جزئی و منفردی که مدام در حال تغییر است جایگاهی در حکمت نظری ارسطو نداشت، بدون این که اسمی از آن برده شود در حکمت عملی جایگاه برجسته‌ای داشت و عین حکمت عملی بود. از اینها گذشته، ارسطو تاریخ را مردود نمی‌دانست، بلکه با رویکردی که در حکمت نظری داشت شأن آن را پایین می‌آورد. اینکه ارسطو تاریخ را

با شعر مقایسه می‌کرد و آن را در مرتبه‌ای پایین‌تر قلمداد می‌نمود با شیوه نگارش مرسوم در یونان پیش از قرن پنجم قبل از میلاد که با زبان منظوم به جامعه و تاریخ می‌پرداخت نیز بی‌ارتباط نبود. ارسطو که شأن تاریخ را به لحاظ منفرد و جزئی بودن موضوعات آن از شعر کمتر می‌دانست، از این جهت که با عقل‌گرایی فلسفی، تاریخ را تحلیل می‌کرد و از منظر تاریخی به آنچه که حاصل کار کسانی چون هرودت و به ویژه توسیدید بود توجهی نداشت، قادر نبود قانونمندی و الگوی عامی که این دسته از مورخان با به هم پیوند زدن امور جزئی و منفرد، به دست می‌دادند را درک کند و نگاه معرفت‌شناسی دقیقی به این دانش داشته باشد.

از آنچه آمد می‌توان نتیجه گرفت که فلاسفه یونان، تاریخ را به عنوان مجموعه داده‌های تجربی که در زندگی جمعی مؤثر واقع می‌شود پذیرفته بودند، اما مفهوم معرفت‌شناسی مشخصی برای آن قائل نبودند. [۸]

جایگاه تاریخ در نزد حکمای مسلمان

مقتضیاتی که ظهور اسلام و شکل‌گیری قلمرو اسلامی را مطرح کرد، مسلمانان را به تاریخ و علم تاریخ علاقه‌مند ساخت و از ابتدای عصر اسلامی، پرداختن به گذشته مورد توجه بزرگان مسلمان قرار گرفت. بررسی زمینه‌ها و علل تکوین تاریخ‌نگاری اسلامی خارج از موضوع این نوشته است؛ اما به این نکته اشاره می‌کنیم که پرداختن مسلمانان به تاریخ از همان آغاز با جنبه‌هایی کاربردی که از این دانش مد نظر داشتند مرتبط بود. مسلمانان در جست‌وجوی راه حل مشکلات موجود خود به گذشته پرداختند و از این جهت که بخش گسترده‌ای از این مشکلات با امور دینی مربوط بود، تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی در خدمت دین قرار گرفت؛ اما این علم به عنوان خادمی وفادار به سمتی پیش رفت که در خدمت منافع حاکمان درآمد و مورد سوء استفاده آنها قرار گرفت. به همین دلیل هم هست که کمتر با مورخان حرفه‌ای مواجه می‌شویم و اغلب تاریخ‌نگاران مسلمان را برخاسته از میان دولتمردان می‌بینیم. این دسته از مورخان که در راستای حرفه خویش و از منظر حکمت عملی به تاریخ می‌نگریستند موجب می‌شدند که فرصت کمتری برای نظریه‌پردازی و تکوین بنیادهای اندیشه‌ای در خصوص تاریخ باقی بماند؛ به ویژه اینکه فضای کلی حاکم بر قلمرو اسلامی فضای کلامی بود که در حد فاصل ظهور مرجئه تا تثبیت موقعیت اشاعره، جبری متافیزیکی را بر ذهن و اندیشه جامعه تحمیل کرده بود. رویکرد عملی مورخان درباری به تاریخ به جای اینکه با منطق قدرت و واقع‌گرایی نمود پیدا کند، به سمت توجیه تاریخ در جهت شرایط موجود پیش می‌رفت و به نوعی خودگرایی و تحمیل اخلاق و فضایل فردی در سیاست و اقتصاد می‌انجامید. تاریخ سرگذشت و سلوک برگزیدگان جامعه بود و ضمن این که اراده این برگزیدگان را در اقتصاد و حکومت به تصویر می‌کشید، جامعه را به پذیرش آن در پرتو حکمت و مشیت الهی فرا می‌خواند.

صرف‌نظر از بینش تاریخی مسلمانان و نگرش خاص مورخان، فلسفه اسلامی و حکمای مسلمان نیز عموماً به تأثیر از سنت فلسفی یونان، نه تنها در حکمت نظری که در حکمت عملی نیز برای دانش تاریخ شأن و مرتبه‌ای قائل نبودند. از این جهت در عالم اسلامی نیز همچون دنیای یونانی، تاریخ و تاریخ‌نگاری راه خاص خود را می‌رفت و حکمت یونانی طریق خاص خویش را می‌پیمود؛ البته با این تفاوت که در یونان گفتمان اصلی از آن حکمت و عقل‌گرایی فلسفی آن بود و تاریخ‌نگاری، خرده‌گفتمان به شمار می‌رفت؛ اما در دنیای اسلامی تاریخ‌نگاری افقی گسترده‌تر داشت و هر چند ناقص‌تر از منطق ذهنی مورخان یونانی، حوزه شمول وسیع‌تری داشت. به علاوه حکمای یونانی هر چند نه به لفظ اما

در معنا حدود مشخصی برای تاریخ قائل بودند که در جای خود بسیار با اهمیت بود.

فلاسفه مسلمان با وجود اینکه فلسفه خود را از یونان فرا گرفتند، فضای گفتمانی عهد کلاسیک یونان را درک نکردند و از حکمت اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونی تأثیرپذیر بودند تا حکمت اصیل مشایبی. به علاوه حکمت اسلامی رویکردی شریعت مآبانه داشت و در خدمت دین و تحت حمایت حاکمان دینی پرورش یافت؛ از این رو نمی‌توانست همچون حکمت یونان انسان محوری مبتنی بر دنیاگرایی داشته باشد. تفسیر خاص دنیای اسلامی درباره تاریخ به عنوان تجلی اراده الهی و انفعال انسان در برابر آن - که گفتمان مرجئی یا اشاعری، آن را تئوریزه کرده بود - مانع از آن می‌شد که میان فلسفه و تاریخ پیوند میمونی برقرار شود و حداقل در ابعاد عملی برپایه اخلاق شهروندی و فضیلت مدنی، تفسیر تاریخی به عمل بیاید. در این میان، تنها فارابی است که در مباحث خویش، به حکمت عملی توجه داشت و حداقل در بعد سیاسی و اخلاقی نظریه‌پردازی کرد و میان آرای افلاطون و ارسطو نوعی تلفیق ایجاد نمود. آثاری که فارابی درباره سیاست نوشته است، مانند آراء اهل المدینه الفاضله، کتاب السیاسه، سیاسات المدنیه، تحصیل السعاده و رساله فی التنبیه علی سبل السعاده، تمامی برپایه رویکرد فلسفی نوشته شده‌اند. [۹] در عین حال باید در نظر داشت که فارابی به طور مشخص تحلیل سیاست را مد نظر نداشت و آن را وسیله تحصیل سعادت می‌دانست که همانا عبارت از خیر دنیوی و اخروی بود. [۱۰] فارابی واضع روش‌شناسی در علوم بود و هر چند که «کندی» پیش از او رساله‌ای در اقسام علوم نوشته بود، اما منطق اسلامی در اندیشه فارابی تجلی پیدا کرد. کتاب احصاء العلوم فارابی در جهت نظم بخشیدن به علوم و تقسیم‌بندی آن، جایگاه برجسته‌ای داشته و روش‌های مختلف شناخت را در خود دارد؛ [۱۱] لیکن به جز نگاهی ساختاری که تا اندازه‌ای با رویکرد مشایبی در حکمت عملی قابل قیاس است، اهتمامی به دانش تاریخ ندارد. در عین حال نباید به خطا رفت و چنین پنداشت که اندیشه‌ورزی فارابی در حکمت عملی با جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی امروزی یکسان است. فارابی نیز توجه جدی به بنیادهای علوم اجتماعی و انسانی با رویکرد معرفت شناختی دوران جدید نداشت و لذا نمی‌توان گفت حکمت عملی مورد نظر او با نگاه ساختاری ارسطو به جامعه، در مبحث حکمت عملی قابل مقایسه است. [۱۲] همین‌طور مدینه فاضله مورد نظر فارابی در عالم مجردات تحقق یافته و از انسان استقلال داشته و قائم به او نیست و در صورتی که در این عالم تحقق پیدا کند، وجود و ماهیتش به وجود رئیس مدینه وابسته است و فی نفسه فاقد استقلال است. [۱۳] همچنین فارابی در آثار خود براساس نظریه شاهی آرمانی ایرانی، به سراغ سیاست رفته که با فلسفه سیاسی یونان فاصله داشته و جامعه را موجودیتی مستقل از حکام به شمار نمی‌آورده است. [۱۴]

ابن سینا و نگرش تاریخی

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا (۴۲۹ - ۳۷۰ ق) در یکی از درخشان‌ترین اعصار اسلامی می‌زیست. شیخ الرئیس که در خانواده‌ای با گرایش شیعی تربیت شده و از کودکی با فنون جدل و مباحثه و اندیشه‌ورزی آشنا شده بود، از همان اوان جوانی به دربار سامانیان راه یافت و خواسته یا ناخواسته با اهل سیاست در هم آمیخت. به علاوه پدرش از دولتمردان سامانی بود و حاکم منصوب آنها در اداره روستایی در حومه بخارا به شمار می‌رفت. ابن سینا که در عصر پر فراز و فرودی می‌زیست - که در تاریخ به عصر حکومت‌های متقارن معروف است - در پی سقوط سامانی‌ها و قدرت‌گیری غزنویان مجبور به ترک دیار خود شد و پس از یک دوره سرگردانی در خراسان، قومس، گرگان و جبال، در عراق عجم مأمن یافت و در دربار بویی و سپس کاکویی مورد توجه و بعضاً دشمنی قرار گرفت. [۱۵] در این ایام ابن

سینا در صحنه سیاسی بسیار فعال بود و مدتی را نیز به وزارت شمس الدوله کاکویه رسید. مشغله سیاسی، این نابغه بزرگ شرق را از توجه به علوم مختلف و پیشرفت علمی باز نداشت. گردآوری و تکمیل فلسفه اسلامی به دست ابن سینا صورت گرفت. ابن حکیم بزرگ و فرزانه جامع همه علوم بود و الهامگر بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی و اروپایی پس از خویش گردید. او علی‌رغم اشتغالات سیاسی و زندگی نه چندان طولانی، میراث علمی گرانمایی از خود به جای گذاشت که بر تارک تمدن اسلامی می‌درخشد. ابن سینا در منطق، زبان، موسیقی، روان‌شناسی، طب، داروشناسی و به ویژه فلسفه استاد بود و بیش از ۲۲۰ اثر از خود به جای گذاشته است. در این بین حکمت ابن سینا جایگاه والایی دارد و به خصوص اثر عظیم او کتاب الشفا که بزرگترین دایرة المعارف علمی در دوره میانه به شمار می‌رود، مورد توجه محافل علمی قدیم و جدید بوده است. [۱۶] کتاب الشفا مشتمل بر چهار کتاب است که به منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات پرداخته است. این چهار کتاب در هیجده مجلد، اوج تفکر فلسفی قرون وسطی را در خود دارد. ابن سینا که هدف فلسفه را عبارت از علم به حقایق اشیا به قدر طاقت انسان می‌دانست، همچون ارسطو حکمت را در دو شاخه نظری و عملی می‌نگریست. از دید وی، فلسفه نظری در پی کشف حقیقت، و فلسفه عملی در جست‌وجوی علم به خیر است. در نزد او هدف حکمت عملی استکمال نفس از طریق علم به امور عملی بود. شیخ الرئیس فلسفه عملی را به سه قسم: اصولی که مشارکت همگانی بر آنها مبتنی است، اصولی که مشارکت شخصی مردم بر آن مبتنی است و اصولی که امور فرد بر آنها مبتنی است، تقسیم می‌کند. این سه اصل را می‌توان با سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق یکی دانست. با این حال، اصول فلسفه عملی مورد نظر ابن سینا از شریعت الهی مشتق می‌شود و در این چهارچوب قابل فهم است.

ابن سینا هم همچون فارابی فواید حکمت عملی را در چهارچوب شریعت نگریسته و تدبیر منزل و اخلاق را در راستای تضمین سعادت خانواده و پالایش نفس قلمداد کرده است. [۱۷] در این مباحث و همین‌طور منطق که وجوه مختلف آن را بررسی کرده است، اشاره مشخصی به تاریخ هر چند در حکم تجلی وجوه ساختاری جامعه مشاهده نمی‌شود. ابن سینا که همچون فارابی فلسفه خویش را از فلسفه مشایی و اشراقی دریافت داشته و مبانی اسلامی را در آن وارد کرده است، علی‌رغم درگیری تنگاتنگ با سیاست و اقتصاد و نقش فعال در جامعه و حکومت، همچون دیگر بزرگان مسلمان توجه چندانی به تاریخ نکرده و در آثارش درباره این دانش بحثی نکرده است. از آنجا که پرداختن وی به حکمت عملی مختصرتر از فارابی است و به علاوه مشکلات زمانی خاص خود را داشته است، هر آنچه که در خصوص فارابی و عدم ایفای سهمی به سزا در غنای نظری دانش تاریخ بیان شد، در مورد او نیز صادق است. ابن سینا حکیمی گرانقدر بود؛ اما در عصری که مورخان بزرگی همچون مسعودی، بیهقی و فردوسی می‌زیست و تاریخ ایران عصر زرین خود را سپری می‌کرد سعی در تدوین مبانی نظری برای تاریخ نکرد. قدر مسلم، ابن سینا نیز محصول زمان خویش بود و نظر به فضای کلی حاکم بر جامعه و بینش تاریخی موجود به حکمت پرداخت. در جامعه‌ای که حکمت وسیله فهم شریعت و در خدمت متافیزیک بود و با رویکرد کلامی به تاریخ می‌نگریست فرصتی برای پرداختن به تاریخ در معنای عقلی باقی نمی‌ماند. چنین طرز تلقی‌ای درباره تاریخ تا زمان ابن خلدون که لزوم تفسیر عقلی از تاریخ و رویکرد برهانی به تاریخ را درک کرد - البته شرایط موجود اجازه نداد که طرز فکر او به گفتمانی فراگیر تبدیل شود - به طول انجامید و هیچ کدام از دو طیف مورخان یا فلاسفه، نتوانستند تحولی عقلانی در زمینه تاریخ ایجاد کنند.

در جامعه اسلامی تاریخ در خدمت منافع حاکمان بود و به عنوان تجلی مشیت الهی به سرگذشت برگزیدگان می‌پرداخت؛ از این رو فرصت کمتری برای برخورد عقلانی با تاریخ پدید می‌آمد. در این بین، چه مورخان و چه فلاسفه، آن چنانکه باید نتوانستند از بار سنگینی که برداشته‌های کلامی بر جامعه تحمیل می‌کرد رهایی یابند و با منطق معرفت‌شناسی به تاریخ بپردازند. برخی از مهم‌ترین علل بی‌توجهی حکمای مسلمان به مبانی نظری در تاریخ را می‌توان در موارد زیر جمع‌بندی کرد:

۱- حکمت اسلامی از فلسفه یونان و به ویژه حکمت ارسطویی گرفته شده بود که در جامعه‌ای با ساختاری متفاوت از نظام دولت‌شهری یونان نضج گرفت. در این بین، حکمای مسلمان ضمن اینکه بدبینی عمومی ارسطو را در بعد معرفت‌شناسی تاریخ به ارث بردند، همانند وی درکی عملی از تاریخ نداشتند و چندان اهتمامی به مبانی نظری تاریخ نکردند. ۲- مورخان نیز عموماً با فلسفه آشنایی نداشتند و با رویکرد حرفه‌ای و خارج از ملاحظات حکومت‌گران به تاریخ نپرداختند. فلاسفه راه خود و مورخان راه خویش می‌رفتند و ارتباط متقابلی میان آنها وجود نداشت تا به تبادل نظر و تعامل فکری در حوزه دانش تاریخ بینجامد. به علاوه برداشت متافیزیکی مورخان و فلاسفه از وضع موجود، فرصتی برای واقع‌گرایی و درک دقیق تاریخ به عنوان تجلی اعمال انسان که قدرت دخل و تصرف در آن وجود داشته باشد را باقی نمی‌گذاشت.

۳- فلسفه اسلامی تا حد زیادی بار کلامی داشت و مجالی برای پردازش تاریخ در مفهوم عقلی - استدلالی باقی نمی‌گذاشت. به علاوه منطق به عنوان ابزار تبیین معرفت، مورد توجه جدی فلاسفه و متکلمان در حوزه علوم انسانی نبود.

۴- تأثیرپذیری شدید تاریخ از علوم دینی همچون علم الرجال و علم الحدیث این دانش را به سمت سنت‌گرایی و اخباری‌گری پیش می‌برد و با وجود تأثیرات مثبت، روشی که داشت مانع از ظهور تاریخ و تاریخ‌نگاری قائم به ذات می‌شد.

۵- جریان‌های بازدارنده‌ای همچون مرجئه و اشاعره و اخباری‌گری که نوعی انفعال و تعلیق در فلسفه و تاریخ به وجود می‌آورد، در این خصوص بی‌تأثیر نبود.

مجموع این عوامل موجب می‌شد بزرگان مسلمان، تاریخ را جزئی از علم الادیان به شمار آورند و به جای اینکه با علم الابدان و منطق معیشتی مرتبط بدانند به علمی الهیاتی و در خدمت دین تبدیل کنند. معرفت‌شناسی تاریخی مستلزم درک تاریخی و تکامل اندیشه اجتماعی است و شرایط جامعه اسلامی قرن چهارم هجری علی‌رغم اینکه درخشان‌ترین دوران علمی و ادبی عهد اسلامی بود، زمینه‌های این تکامل تاریخی را در خود نداشت.

پي نوشتها

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان

۱. مایکل استنفورد، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی (تهران: سمت و دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۴) ص ۵۷ - ۶۱.
۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی (تهران: چاپ پنجم، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۸۵) ص ۲۱ - ۲۲.
۳. همان؛ آر. جی. کالینگوود، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۵) ص ۳۳ - ۳۶.
۴. همان، ص ۳۳.
۵. همان، ص ۳۳ - ۳۴.
۶. همان، ص ۳۴.
۷. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۷ و ۳۸۲ - ۴۰۹.
۸. آر. جی. کالینگوود، پیشین، ص ۳۶.
۹. حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: نشر زمان، ۱۳۶۹) ص ۴۳۱ - ۴۳۸.
۱۰. همان، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.
۱۱. حسین نصر، سنت عقلانی در جهان اسلام، ترجمه سعید دهقانی (تهران: چاپ دوم، قصیده سرا، ۱۳۸۳) ص ۱۲۴؛ کریم شاکر، «نقش ایرانیان در نهضت ترجمه و جنبش علمی مسلمانان»، در: [www. Farsnewsn com/](http://www.Farsnews.com/newstext.php)
۱۲. جواد طباطبائی، ابن خلدون و علوم اجتماعی (تهران: چاپ دوم، طرح نو، ۱۳۷۹) ص ۳۳.
۱۳. همان.
۱۴. همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۴.
۱۵. حسین نصر، پیشین، ص ۱۲۹ - ۱۳۰؛ حسین نصر و الیور لیمن (زیر نظر)، تاریخ فلسفه اسلامی (تهران: حکمت، ۱۳۸۳) ص ۳۹۹ - ۴۰۰.
۱۶. حسین نصر، پیشین، ص ۱۳۱؛ حسین نصر و الیور لیمن، پیشین، ص ۴۵۲ - ۴۵۳.
۱۷. همان، ص ۴۰۲ - ۴۰۳.

منابع

- استنفورد، مایکل، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران، انتشارات سمت و دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۴.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات زمان، ۱۳۶۹.
- نصر، حسین، الیور لیمن (زیر نظر)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
- شاکر، کریم، «نقش ایرانیان در نهضت ترجمه و جنبش علمی مسلمانان»، در: <http://www, farsnwsncom/> newstext.php

- طباطبائي، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعي، وضعیت علوم اجتماعي در تمدن اسلامي، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- کاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ج ۱، يونان و روم، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي و سروش، ۱۳۸۵.
- کالينگوود، آر. جي. مفهوم كلي تاريخ، ترجمه علي اكبر مهديان، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۵.
- نصر، حسين، سنت عقلاني در جهان اسلام، ترجمه سعيد دهقاني، چاپ دوم، تهران، انتشارات قصيده سرا، ۱۳۸۳.
- _____، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۸۴.