

## فلسفه سیاسی و تاریخ



نوشته: لئواستراوس

ترجمه: فرهنگ رجائی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلسفه سیاسی یک رشته تاریخی نیست. مسائل فلسفی مربوط به جوهر مقولات سیاسی و مسائل مربوط به بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی اساساً با مسائل تاریخی، که همیشه با منقرضات سروکار دارند متفاوت است مثل: گروه‌های منفرد، انسان‌های منفرد، دستاوردهای منفرد، «تمدن‌های» منفرد، یک «روند» منفرد از تمدن بشری از ابتدا تا زمان حاضر و غیره. فلسفه سیاسی، بالاخص، با تاریخ فلسفه سیاسی متفاوت است. ممکن نیست سؤال درباره جوهر مقولات سیاسی و پاسخ به آنها را با سؤال درباره چگونگی اینکه یک فیلسوف یا تمام فلاسفه به سؤال گفته شده رسیده‌اند، آن را به بحث گذاشته یا به آن پاسخ گفته‌اند، اشتباه کرد. این صرفاً بدین معنی نیست که فلسفه سیاسی مطلقاً مستقل از تاریخ است. بدون استفاده از تجربه نهادها یا باورهای متفاوت سیاسی در کشورهای مختلف و در زمان‌های مختلف، سؤال مربوط به جوهر مقولات سیاسی یا درباره بهترین یا

عادلان‌ترین نظم سیاسی هرگز قابل طرح نیست، و وقتی مطرح می‌شوند تنها معرفت تاریخی است که شخص را از اشتباه کردن درباره ویژگیهای خاص زندگی سیاسی زمان یا کشور فرضی یا جوهر مقولات سیاسی باز می‌دارد. مشاهدات مشابهی درباره تاریخ اندیشه سیاسی و تاریخ فلسفه سیاسی نیز مصداق پیدا می‌کند. اما صرف‌نظر از میزان اهمیتی که معرفت تاریخی برای اندیشه سیاسی دارد، این معرفت در مورد فلسفه سیاسی تنها جنبه ابتدایی و کمکی دارد؛ و هرگز جزء اندام واره‌ای از آن نخواهد شد.

این نوع نگرش به رابطه بین فلسفه سیاسی و تاریخ، بدون هیچ استفهامی، حداقل تا اواخر قرن هیجدهم، نظر غالب بود. در زمان ما این بینش، اغلب به نفع بینش «تاریخ‌نگری» رد شده است، یعنی این ادعا که، در تحلیل نهایی، تمایز اساسی میان مسائل فلسفی و مسائل تاریخی قابل اثبات نیست. بنابراین می‌توان گفت که تاریخ‌نگری اساس فلسفه سیاسی را مورد تردید قرار می‌دهد. در هر حال، تاریخ‌نگری پیش فرضی را که وجه مشترک تمامی سنتهای فلسفه سیاسی بود، و ظاهراً هرگز نسبت به آن تردید نمی‌شد، زیر سؤال می‌برد. لذا به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگری از فلسفه سیاسی گذشته، فلسفی‌تر است و به مسائل ریشه‌ای‌تر می‌پردازد. بدون شک، سایه‌ای از تردید بر مسائل مربوط به جوهر مقولات سیاسی و بر بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی می‌گستراند. بدین ترتیب شرایطی کاملاً جدید برای فلسفه سیاسی می‌آفریند، و سؤالی را که برمی‌انگیزد، ضروری‌ترین سؤال برای فلسفه سیاسی است.

کاملاً می‌توان تردید کرد که آیا هرگز امتزاج فلسفه و تاریخ، آن طور که توسط تاریخ‌نگران بسط داده شده است، عملی گردیده است و یا حتی می‌توان چنین حالتی را بدست آورد؟ با این حال، به نظر می‌رسد که این امتزاج هدف طبیعی جریانهای غالب فکری در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم بوده است. در هر حال، تاریخ‌نگری صرفاً یک مکتب فکری در میان دیگر جریانهای فکری نیست، بلکه قویترین عاملی است که کم و بیش بر تمامی تفکر در زمان حاضر اثر می‌گذارد. تا

جایی که اصولاً بتوان از روح زمان حرف زد، ما می‌توانیم با اطمینان ادعا کنیم که روح زمان ما تاریخی‌گری است.

هرگز تا قبل از زمان حاضر انسان چنین بشدت و این قدر فراگیر به کل گذشته خود و به تمام جنبه‌های آن نپرداخته است. تعداد رشته‌های تاریخی، شعاع هر یک و وابستگی متقابل آنها تقریباً به طور مداوم در حال افزایش است. هرگز مطالعات تاریخی‌ای که توسط هزاران دانشمند متخصص انجام می‌شوند، ارزشی ابزارگونه تلقی نمی‌شوند، بلکه دارای ارزشی فی‌نفسه هستند: این کاملاً مطالبی عادی است که معرفت تاریخی جزئی جدایی‌ناپذیر از متعالی‌ترین نوع علم تلقی گردد. برای درک مناسب این واقعیت کافی است تنها نظری به گذشته بیافکنیم. افلاطون در هنگام طرح کتاب جمهور خویش به هندسه، حساب و ستاره‌شناسی و غیره اشاراتی کرده است؛ اما کوچکترین ذکری از تاریخ ندارد. بیاد می‌آوریم که ارسطو (که خود مسئول بسیاری از پژوهش‌های تاریخی بارز در عهد کلاسیک باستان است) گاه گفته است که شعر از تاریخ فلسفی‌تر است. این طرز برخورد خصیصه تمام فلاسفه کلاسیک و تمام فلاسفه سده‌های میانه بود. اهل بیان - و نه فلاسفه به بالاترین وجهی -، تاریخ را ستودند. و اما تاریخ فلسفه، بویژه، یک رشته فلسفی تلقی نمی‌شد، و این رشته به عهد عتیق شناسان واگذار شده بود تا فلاسفه.

تغییر بنیادی‌ای حضور خود را در سده شانزدهم محسوس نمود. مخالفتی که با تمام فلاسفه قبلی و بویژه با تمام فلاسفه سیاسی قبلی ابراز شد، از آغاز با تأکید تازه‌ای بر تاریخ متمایز گردید. تعلیمات «غیر تاریخی» عهد تعقل این چرخش اولیه نسبت به تاریخ را جذب نمود. «استدلال‌گرایی» سده‌های هفدهم و هیجدهم اساساً بیشتر «تاریخی» بود تا «استدلال‌گرایی» دوره‌های قبل از آن. از سده هفدهم به بعد نزدیکی تاریخ و فلسفه تقریباً نسل به نسل افزون‌تر و در هر نسل بر سرعت آن افزوده شد. در اواخر سده هفدهم رسم بر این بود که از «روح زمان» صحبت شود. در اواسط سده هیجدهم اصطلاح «فلسفه تاریخ» باب شد. در سده نوزدهم تاریخ فلسفه به طور عموم یک رشته فلسفی تلقی شد. تعلیمات هگل، فیلسوف برجسته

سده نوزدهم، به منزله «هم نهاد» فلسفه و تاریخ بود. «مکتب تاریخی» سده نوزدهم حقوق تاریخی، علم سیاست تاریخی و علم اقتصاد تاریخی را جایگزین حقوق، علم سیاست و علم اقتصاد، که اساساً «غیر تاریخی» یا حداقل بی توجه به تاریخ بودند، نمود.

تاریخ‌نگری خاص نیمه اول سده نوزدهم به شدت مورد حمله قرار گرفت زیرا به نظر رسید که خود را در تعمق درباره گذشته غرق نموده است. با اینهمه، مخالفین ظفرمند آن یک فلسفه غیر تاریخی را جایگزین آن نکردند، بلکه آن را با صورتی از تاریخ‌نگری «پیشرفته‌تر» و «پیچیده‌تر» عوض نمودند. تاریخ‌نگری نوع سده بیستم ایجاب می‌کند که هر نسلی گذشته را بر اساس تجربه خود و با چشمی به آینده خود باز تفسیر کند. تاریخ‌نگری جدید تعمقی نیست بلکه عمل‌گرایانه است؛ به نوعی از مطالعه گذشته پیوند دارد که با آینده نزدیک هدایت می‌شود، و یا از تحلیل حال آغاز می‌کند و به آن باز می‌گردد. [نکته] مهم فلسفی و بارز، این است که از این نوع مطالعه انتظار هدایت نهایی برای زندگی سیاسی می‌رود. این نتیجه در تمام برنامه‌های درسی و کتب دانشگاهی هم به چشم می‌خورد. انسان احساس می‌کند که سؤال جوهر مقولات سیاسی توسط سؤال خصیصه «جریانهای» زندگی اجتماعی زمان حاضر و ریشه تاریخی آنها کنار زده شده است و نیز سؤال بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی به وسیله سؤال آینده احتمالی و مطلوب مورد بی توجهی قرار دارد. سؤالهای دولت جدید، حکومت جدید، و آرمانهای تمدن غرب و غیره همان منزلتی را اشغال کرده‌اند که قبلاً سؤالات دولت [به طور کلی] و راه صحیح زندگی اشغال کرده بود. سؤالات فلسفی به سؤالات تاریخی تبدیل شده‌اند - یا دقیقتر گفته شود به سؤالات تاریخی با خصیصه «آینده‌نگر».

تنها تاریخ‌نگری است که این نوع جهت‌گیری را، که خصیصه زمان ما است، مشروع تلقی می‌کند. تاریخ‌نگری در ظواهر گوناگون و در متفاوتترین سطوح ظاهر می‌شود. اصول و استدلالهایی که ادعای نوعی از تاریخ‌نگری است موجب لبخند طرفداران انواع دیگر می‌شود. معمولترین شکل تاریخ‌نگری به صورت تمنایی

جلوه‌گر می‌شود که می‌خواهد سؤالات مربوط به جوهر مقولات سیاسی، دولت، جوهر آدمی و غیره جای خود را به سؤالات مربوط به دولت جدید، حکومت جدید، شرایط سیاسی جدید، انسان جدید، جامعه ما، فرهنگ ما، تمدن ما، و غیره واگذار کند. با این حال، از آنجا که بسختی می‌توان فهمید که چطور می‌شود که با اطمینان از دولت مدرن، تمدن ما، انسان جدید، و غیره صحبت کرد بدون پی بردن به اینکه دولت چیست، تمدن چیست و جوهر آدمی کدام است، شکل پیشرفته‌تر تاریخی‌گری قبول می‌کند که سؤالات جهانشمول فلسفه سنتی را نمی‌توان نادیده گرفت. در عین حال، آنها ادعا می‌کنند که پاسخ به این سؤالات، هر کوشش برای تبیین یا بحث از آنها، و در واقع هر صورتبندی دقیقی از آنها، بناچار تابع «شرایط تاریخی» است، یعنی متکی بر شرایط خاصی است که در آنها ارائه شده‌اند. هیچ پاسخی یا هیچ بحثی یا هیچ صورتبندی از سؤالات جهانشمول نمی‌تواند ادعای ثبوت جهانشمول و همه‌زمانی داشته باشد. برخی، تاریخی‌گران دیگر تا پایان راه رفته اعلام می‌کنند که در حالی که نمی‌توان سؤالات جهانشمول فلسفه سیاسی را بدون وا گذاشتن فلسفه به طور کلی نادیده گرفت، اما [باید دانست که] فلسفه، خود و سؤالات جهانشمول آن تابع «شرایط تاریخی» هستند. بدین معنی که الزاماً با نوع «تاریخی» خاص در ارتباط اند، به طور مثال به انسان غربی، یونانی، با وارثان فکری آنها.

برای نشان دادن شعاع تاریخی‌گری، ممکن است به دوپیش فرضی که امروزه خصیصه تاریخی‌گری است، اشاره کنیم. «تاریخ» در اصل برای نوع خاصی از معرفت یا پژوهش طرح شده بود. تاریخی‌گری فرض می‌کند که موضوع معرفت تاریخی، که آن را «تاریخ» می‌خواند، یک «رشته» یا «عالمی» برای خود است که اساساً با «رشته» دیگری یعنی «طبیعت»، ضمن اینکه با آن مربوط است، متفاوت است. این پیش فرض، تاریخی‌گری را به واضح‌ترین وجهی از بینش قبل از تاریخی‌گری متمایز می‌نماید که برای آن «تاریخ»، بعنوان موضوع معرفت، وجود خارجی نداشت و بنابر این حتی خواب «فلسفه تاریخ» را بعنوان تحلیل یا تعمق درباره «بعد خاصی از حقیقت» نمی‌دید. پیش پا افتادگی فرض مورد سؤال تنها

وقتی معلوم می‌شود که سؤال کنیم مثلاً انجیل یا افلاطون آن چیزی را که ما طبق عادت «تاریخ» می‌نامیم، چه می‌خواند؟ به همان درجه، خصیصه دیگر تاریخیگری این پیش فرض است که بازسازی تعلیمات گذشتگان غیر ممکن است، یا این که هر بازسازی ضرورتاً به تعدیل تعلیمات بازسازی شده می‌انجامد. این پیش فرض به ساده‌ترین شکل بعنوان نتیجه ضروری این بینش قابل درک است که هر تعلیمی ضرورتاً به یک شرایط «تاریخی» غیر قابل تکرار مربوط می‌شود.

یک بحث جامع از تاریخیگری، به طور کلی برابر است با تحلیلی نقادانه از فلسفه مدرن. ما تنها به خود اجازه می‌دهیم مشاهداتی چند را خاطر نشان سازیم که از حقیقت فرض کردن تاریخیگری جلوگیری می‌کند.

در آغاز، باید به زدودن یک کژفهمی پردازیم که امکان دارد مقوله را تیره کند. این کژفهمی به حمله تاریخیگران اولیه بر فلسفه سیاسی باز می‌گردد که راه را برای انقلاب فرانسه هموار نمود. نمایندگان «مکتب تاریخی» این طور فرض کردند که فلاسفه با نفوذ مشخصی از سده نوزدهم وجود دارند که نظم سیاسی صحیح و یا نظم سیاسی عقلانی را بعنوان نظم به تصویر کشیده‌اند که در هر زمان و هر مکانی، بدون توجه به شرایط خاص زمان و مکان، قابل تأسیس است. در قبال و علیه این نظر بود که آنها ادعا کردند که تنها رهیافت مشروع برای موضوعات سیاسی، رهیافت «تاریخی» است. منظور فهم نهادهای یک کشور فرضی بعنوان محصول گذشته است. عمل سیاسی مشروع باید بر چنان فهم تاریخی بنیان گردد که با «اصول انتزاعی» سال ۱۷۸۹ یا هر «اصول انتزاعی» دیگر داشته باشد.

نقصان فلسفه سیاسی سده هیجدهم هر چه باشد، مطمئناً توجیه کننده این نظر نیست که رهیافت فلسفی غیر تاریخی باید جای خود را به رهیافت تاریخی واگذارد. اکثر فلاسفه سیاسی گذشته، علی‌رغم و یا در واقع به دلیل خصیصه غیر تاریخی تفکرشان، علی‌القاعده، تمایز قائل می‌شدند میان سؤال فلسفی بهترین نظم سیاسی و سؤال عملی مبنی بر اینکه آیا چنین نظم می‌تواند یا باید در یک کشور فرضی در یک زمان مشخص تأسیس گردد. طبیعتاً آنها می‌دانستند که عمل سیاسی، متمایز از

فلسفه سیاسی، دل‌نگران شرایط منفرد است و بنا بر این باید اساس آن بر دریافت واضحی از شرایط مورد نظر و بنا بر این اغلب بر دریافت جامعی از اوضاع قبل از این شرایط قرار گیرد. آنها این را از واضحات می‌دانستند که آن عمل سیاسی که به وسیله این باور هدایت شده است که آنچه کمال مطلوب است، صرف‌نظر از موقعیتهای جاری، در همه جا قابل اعمال است، خاص اشخاص ساده و خوش‌باور است که از عقل سلیم بدورند و نه اشخاص سلیم و خوب. به طور خلاصه، این حقیقت مبرهن که هر عمل سیاسی ذهن مشغول شرایط منفرد، جوامع منفرد، نهادهای منفرد و غیره است و بنا بر این داشتن معرفت ضروری را پیش فرض تلقی می‌کند، برای سؤالی که تاریخ‌نگاری طرح می‌کند کاملاً نامربوط است.

برای عده کثیری، این سؤال با این واقعیت تعیین شده است که تاریخ‌نگاری، از نظر زمانی، بعد از فلسفه سیاسی غیر تاریخی بروز کرده است: به نظر می‌رسد «تاریخ»، به نفع تاریخ‌نگاری برخاسته است. معهذاً، اگر از ستایشگران «موفقیت» نباشیم، نمی‌توانیم قبول کنیم که علت ظفرمند، الزاماً علت حقیقت هم هست. چرا که اگر قبول کنیم که در نهایت حقیقت مستطط خواهد شد، نمی‌توان مطمئن بود که پایان تقریباً ظهور کرده است. کسانی که فلسفه سیاسی تاریخ‌نگار را، به دلیل رابطه زمانی، بر فلسفه سیاسی، غیر تاریخ‌نگار ترجیح می‌دهند، این رابطه را به صورت ویژه‌ای تفسیر می‌کنند: آنها باور دارند که موضعی که از نظر تاریخی مؤخرتر آمده است، در صورت همسان بودن همه شرایط، پخته‌تر از مواضعی است که قبل از آن وجود داشته است. آنها می‌گویند، تاریخ‌نگاری بر تجربه‌ای مبتنی است که سده‌های متعددی را برای قوام یافتن پشت سر گذاشته است - تجربه چندین سده به ما می‌آموزد که فلسفه سیاسی غیر تاریخی یا شکست خورده است یا وهمی بیش نیست. فلاسفه سیاسی گذشته، کوشیدند به سؤال بهترین نظم سیاسی برای همیشه پاسخ گویند. اما نتیجه کوششهای آنها این شده است که تقریباً به تعداد فلاسفه سیاسی، پاسخ و فلسفه سیاسی هم وجود دارد. صرف منظره «هرج و مرج نظام»، و «تنوع نامطبوع» فلسفه‌ها به نظر می‌رسد ادعای هر فلسفه‌ای را ابطال

کند. ادعا می‌شود که تاریخ فلسفه سیاسی در عمل از ابطال فلسفه سیاسی غیر تاریخی حکایت می‌کند. زیرا فلاسفه سیاسی متعدد ناسازگار، عقیده یکدیگر را ابطال می‌کنند.

واقعیت این است که تعلیم تاریخ فلسفه سیاسی این نیست که فلاسفه سیاسی گذشته عقیده یکدیگر را ابطال کرده‌اند. صرفاً این تعلیم را می‌دهد که آنها گفته یکدیگر را نقض می‌کنند. سپس ما را در مقابل این سؤال فلسفی قرار می‌دهند که کدامیک از نظرات متناقض درباره اصول سیاسی، حقیقت دارند. در مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی، مثلاً مشاهده می‌کنیم که برخی فلاسفه سیاسی بین دولت و جامعه تمایز قائل می‌شوند در حالی که دیگران چه علنی، و چه ضمنی منکر چنین باوری هستند. این مشاهده ما را وامی‌دارد که این سؤال فلسفی را طرح کنیم که آیا و تا کجا این تمایز کافی است؟ حتی اگر تاریخ به ما تعلیم دهد که فلسفه سیاسی گذشته شکست خورده است، تعلیم آن جز این نمی‌تواند باشد که فلسفه سیاسی غیر تاریخی تا به حال شکست خورده است. اما این حرف جز این است که ما حقیقتاً درباره جوهر مقولات سیاسی یا درباره بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی چیزی نمی‌دانیم؟ این حرف با یک بصیرت جدید برخاسته از تاریخ‌نگاری فاصله بسیار دارد و در اسم «فلسفه» مستتر است. اگر «هرج و مرج نظام»، که تاریخ فلسفه به نمایش می‌گذارد، چیزی را ثابت کند، آن جهالت ما درباره مهم‌ترین موضوعات است (که نسبت به آن جهالت، بدون تاریخ‌نگاری می‌توان واقف شد)، و آن خود الزام فلسفه را اثبات می‌کند. ممکن است این را هم افزود که «هرج و مرج» فلسفه‌های سیاسی تاریخی زمان ما، یا تفسیر امروزه گذشته، آشکارا کوچکتر از «هرج و مرج» فلسفه‌های سیاسی غیر تاریخی گذشته نیست.

با این حال، بر اساس ادعایی که می‌شود، صرف گوناگونی فلسفه‌های سیاسی نیست که بیهودگی فلسفه سیاسی غیر تاریخی را روشن می‌کند. اکثر تاریخ‌نگاران این واقعیت را، که از طریق مطالعات تاریخی به اثبات می‌رسد، تعیین کننده می‌دانند که رابطه‌ای نزدیک بین هر فلسفه سیاسی و شرایط تاریخی‌ای که از آن برخاسته است



وجود دارد. گوناگونی فلسفه‌های سیاسی، قبل از هر چیز، کار ویژه شرایط تاریخی گوناگون است. تاریخ فلسفه سیاسی صرفاً این را تعلیم نمی‌دهد که مثلاً فلسفه سیاسی افلاطون با فلسفه سیاسی لاک ناسازگار است. همچنین به ما تعلیم می‌دهد که فلسفه سیاسی افلاطون الزاماً با دولت - شهرهای یونان در سده چهارم قبل از میلاد مربوط است، درست به همان صورت که فلسفه سیاسی لاک ضرورتاً به انقلاب سال ۱۶۸۸ انگلیس مربوط می‌شود. بدین ترتیب معلوم می‌شود که هیچ فلسفه سیاسی ای نمی‌تواند منطقاً ادعا کند که ورای شرایط تاریخی ای که الزاماً به آن مربوط می‌شود اعتبار دارد.

با این حال، بدون نیاز به تکرار مطلب پیشین، شواهد تاریخی ای که در جهت اثبات ادعای تاریخ‌نگاران بیان می‌شود، از آنچه که تصور می‌شود، اعتبار بسیار محدودتری دارد. در درجه اول، تاریخ‌نگاران، این واقعیت را که فلاسفه سیاسی گذشته بینش خود را از سیاست با ترجیحات زمانشان تعمداً وفق می‌داده‌اند، نادیده می‌گیرند. خواننده سطحی به این فکر هدایت می‌شود که یک فیلسوف سیاسی در طلسم شرایط تاریخی زمانش گرفتار بوده، در حالی که او مسلماً بیان اندیشه‌اش را با شرایط وفق می‌داد تا اصولاً مورد توجه قرار گیرد. بسیاری از فلاسفه سیاسی گذشته تعلیمات خود را نه به صورت رساله‌های علمی مرسوم، بلکه به صورتی که ممکن است رساله‌های جزوه‌ای خواننده ارائه دادند. آنها خود را به تفسیر آنچه حقیقت سیاسی تلقی کردند، محدود نمی‌کردند. آنها تفسیرشان را با تعبیری از آنچه در شرایط موجود مطلوب و ممکن بود، یا بر اساس تفکرات عموماً دریافت شده قابل فهم بود، همراه می‌نمودند؛ آنها بینشهای خود را به صورتی که به طور خالص «فلسفی» بود ارائه نمی‌کردند. بلکه در عین حال باید «مدنی» هم بود. بر این اساس، با اثبات اینکه تعلیمات سیاسی آنها به طور کلی «با شرایط تاریخی» مربوط است، ثابت نکرده‌ایم که فلسفه سیاسی خاص آنها «با شرایط تاریخی» تعدیل شده است.

علاوه بر آن، بی‌جهت تصور شده است که رابطه بین آموزه‌ها و «زمان»، به

طور کلی، غیر ابهام‌آمیز است. امکان واضحی که از چشم افتاده است، این که شرایطی که به یک آموزه خاص مربوط است به طور اخص برای کشف حقیقت مفید است، در حالی که تمام شرایط دیگر کمتر مفیداند. اگر کلی‌تر بیان کنیم، در فهم ریشه یک آموزه ما ضرورتاً به این نتیجه نمی‌رسیم که آموزه مورد سؤال نمی‌تواند حقیقت باشد. مثلاً با اثبات این که برخی قضایای حقوق طبیعی جدید به حقوق موضوعی رم «باز می‌گردد»، ما ثابت نکرده‌ایم که قضایای مورد سؤال حقوق طبیعی نیستند، بلکه نشان داده‌ایم که آنها حقوق موضوعی‌اند. زیرا کاملاً امکان دارد که حقوق‌دانان رومی برخی اصول حقوق طبیعی را با حقوق موضوعی اشتباه گرفته باشند و یا این که آنها صرفاً همه چیز را «مقدس» فرض کردند و عناصر مهم حقوق طبیعی را نمی‌شناختند. بنابر این، ما نمی‌توانیم در مرحله کشف روابط بین یک آموزه و ریشه‌های تاریخ آن صبر کنیم. ما مجبوریم این روابط را تفسیر کنیم: پیش فرض چنان تفسیری مطالعه فلسفی آن روابط است با دیدی به درست بودن یا غلط بودن آنها. به هر حال، این واقعیت - اگر این واقعیت باشد - که هر آموزه‌ای به یک شرایط تاریخی خاص مربوط است، اثبات نمی‌کند که اصولاً هیچ آموزه‌ای حقیقت نیست.

پیشینیانی که با ویرانگریهای محصول تاریخیگری آشنا نیستند، ممکن است ما را به مسخره بگیرند که به نتیجه‌ای رسیدیم که توضیح واضحاتی بیش نیست مبنی بر اینکه نمی‌توان یک آموزه را به آسانی رد کرد قبل از آنکه آن را کاملاً مورد ارزیابی قرار داد. در شرایط موجود، ما مجبوریم صراحتاً اذعان کنیم که قبل از تحقیق دقیق نمی‌توان این امکان را حذف نمود که فلسفه سیاسی‌ای که چندین سده قبل بروز کرده است، حقیقت فلسفه سیاسی است و امروز همانقدر حقیقت دارد که در زمان ارائه آن. به زبان دیگر، به صرف این که شرایط تاریخی و بویژه شرایط سیاسی خاصی که یک فلسفه سیاسی با آن مربوط است، تغییر نمود یا از بین رفت، فلسفه سیاسی نسخ نمی‌شود. زیرا هر وضع سیاسی شامل عناصری است که در تمام شرایط سیاسی الزامی است: در غیر این صورت چگونه با هوشمندی می‌شد تمام این شرایط

سیاسی متفاوت را «شرایط سیاسی» خواند؟

اجازه دهید به اختصار و به ابتدایی‌ترین صورت، مهمترین مثال را مورد نظر قرار دهیم. آن طور که ظاهراً برخی باور دارند، به صرف این که مدینه یا شهر، که ظاهراً موضوع مرکزی فلسفه سیاسی کلاسیک بود، جای خود را به دولت جدید داده است، فلسفه سیاسی کلاسیک ابطال نشده است. اکثر فلاسفه کلاسیک شهر و مدینه را کاملترین شکل سازمان سیاسی تلقی کردند. دلیل آنها این نبود که نسبت به دیگر اشکال جاهل بودند، یا این که به طور کورکورانه رهبری اسلاف یا هم دوره‌های خود را قبول کرده بودند، بلکه دلیل آنها این بود که دریافته بودند، حداقل آن طور که ما امروز درمی‌یابیم، شهر و مدینه ضرورتاً بر دیگر اشکال تجمع سیاسی که برای قدمای باستان شناخته شده بود، یعنی قبیله و شاهنشاهی شرقی، برتری داشت. مقدماً ممکن است بگوییم خصیصه قبیله آزادی (روحیه عمومی) و نبود تمدن (هنرها و علوم توسعه یافته) است و خصیصه شاهنشاهی شرقی تمدن است ولی نبود آزادی. فلاسفه سیاسی کلاسیک آگاهانه و منطقیاً شهر و مدینه را بر دیگر اشکال تجمع سیاسی در پرتو سنج‌های آزادی و تمدن ترجیح دادند. و این ترجیح یک قید ویژه در شرایط تاریخی خاص آنها نبود. تا سده هیجدهم و در همان قرن هم، برخی از فلاسفه سیاسی برجسته، کاملاً بحق، شهر و مدینه را بر دولت جدید که از سده شانزدهم بروز کرده است، ترجیح می‌دادند، زیرا دولت جدید زمان خود را نسبت به سنج‌های آزادی و تمدن ارزیابی می‌کردند. تنها در سده نوزدهم بود که فلسفه سیاسی کلاسیک به یک معنی منسوخ شد. علت آن این بود که دولت سده نوزدهم، متمایز از امپراطوریهای مقدونی و رومی، شاه نشینهای فتودالی، و پادشاهی‌های مطلقه عصر جدید، می‌توانست به طور معقول ادعا کند که حداقل همان قدر در چارچوب سنج‌های آزادی و تمدن هست که دولت - شهرهای یونان بوده‌اند. حتی در آن موقع هم فلسفه سیاسی کلاسیک به طور کامل منسوخ نشد زیرا فلسفه سیاسی کلاسیک بود که به صورتی «کلاسیک» سنج‌های آزادی و تمدن را برشمرده بود. این حرف به معنی انکار این نیست که بروز دموکراسی جدید، اگر

محصول آن نباشد، حداقل چنان تفسیری از هر دوی «آزادی» و «تمدن» استخراج کرده است که توسط فلسفه سیاسی کلاسیک پیش‌بینی نشده است. در عین حال، این تفسیر از اهمیتی اساسی برخوردار است. علت آن، این نیست که دموکراسی جدید جای اشکال تجمع سیاسی قدیمیتر را گرفته‌اند. یا این نیست که پیروز شده‌اند - همیشه پیروز نبوده و همه جا هم پیروز نشده است - بلکه علت این است که دلایل قطعی وجود دارد که این تفسیر را ذاتاً از تفسیر اولیه برتر بدانیم. طبیعی است که برخی نسبت به معیارهای ذکر شده تردید کنند. اما آن تردید همان قدر محدود شرایط خاص تاریخی اندک است که خود معیارها. فلاسفه سیاسی کلاسیکی وجود داشتند که شاه‌نشین‌های شرقی را ترجیح دادند.

قبل از آنکه از رابطه کسب شده از نظر تاریخی بین تعلیمات فلسفی و «زمان» آنها استفاده هوشمندانه نماییم، باید آموزه‌های درگیر را نقد فلسفی‌ای نماییم که به طور اخص با درستی و نادرستی آنها سروکار دارد. در جای خود، پیش فرض یک نقد فلسفی، فهم کافی از آموزه مورد نقد قرار گرفته می‌باشد. یک تفسیر کافی چنان تفسیری است که فکر یک فیلسوف را دقیقاً چنان می‌فهمد که فیلسوف خود آن طور می‌فهمید. تمام شواهد تاریخی‌ای که در دفاع از تاریخ‌نگاری اقامه می‌شود، به طور اصولی، این پیش فرض را دارد که فهم فلسفه گذشته بر اساس تاریخ‌نگاری امکان دارد. این پیش فرض را باید به شدت مورد تردید قرار داد. برای درک این تردید باید تاریخ‌نگاری را در پرتو موازین و معیارهای دقت تاریخی در نظر گرفت که، بر اساس باور عمومی، تاریخ‌نگاری اولین [مکتبی] بود که آنها را پیش‌بینی کرد، بسط داد یا حداقل ستایش نمود.

تاریخ‌نگاری این معیارها را در حالی کشف نمود که با آموزه‌ای که قبل از آن بود و راه را برای او هموار کرده در حال ستیز بود. این آموزه عبارت بود از اعتقاد به ترقی: اعتقاد به برتری اواخر سده هیجدهم بر تمام دوره‌های قبل‌تر، و هنوز انتظار پیشرفت بیشتر در آینده.

اعتقاد به پیشرفت در میانه راه بین بینش غیر تاریخی از سنت فلسفی و

تاریخ‌نگاری واقع می‌شود. با سنت فلسفی تا جایی موافق است که هر دو قبول دارند که موازینی وجود دارند که به طور جهانشمول معتبرند و الزام یا ارتباطی به صحبت تاریخی ندارد، و تا آنجا از سنت فلسفی جدا می‌شود که اساساً بینشی است دربارهٔ «روند تاریخی»؛ این طور ادعا می‌کند که چیزی به اسم «روند تاریخی» وجود دارد و این روند، به طور کلی، «پیشرفت» است: پیشرفت افکار و نهادها به طرف نظامی که به طور کامل با موازین جهانشمول از قبل فرض شده از تعالی آدمی توافق دارند. در نتیجه، عقیده به پیشرفت، متمایز از بینش‌های سنت فلسفی، می‌تواند مشروعاً بر اساس تاریخی خالص مورد انتقاد قرار گیرد. این کار را تاریخ‌نگاری اولیه انجام داد که در موارد متعدد نشان داد - معروفترین مثال تفسیر سده‌های میانه است - که بینش «پیشرفت‌گرایانه» گذشته، بر فهم کاملاً غیر کافی‌ای از گذشته بنا شده بود. بدیهی است هر چه علاقه ما به گذشته بیشتر باشد، فهم ما از گذشته کاملتر می‌شود. اما اگر ما از قبل می‌دانیم که زمان حاضر در مهمترین جنبه از گذشته برتر است، نمی‌توانیم مشتاقانه و به طور جدی به گذشته علاقمند باشیم. تاریخ‌نگارانی که با این پیش فرض آغاز می‌کنند ضرورتی برای فهم گذشته حس نکردند؛ آنها فهم گذشته را بعنوان آماده شدن برای زمان حاضر تلقی می‌نمودند. آنها در مطالعه یک آموزه از گذشته، مقدماتاً، نپرسیدند که نیت آشکار و تعمدی مؤسسان آن چه بوده است بلکه ترجیح دادند که سؤال کنند این آموزه چه نقشی در باورهای ما دارد؟ معنی آموزه از دیر زمان حاضر چیست، چیزی که برای مؤسسان بیگانه است؟ معنی آن در پرتو کشفها و اختراعاتی جدید چه خواهد بود؟ برای آنها فرض مسلم این بود که امکان دارد، حتی ضروری است که متفکران گذشته را بهتر از آنی که خودشان فکرشان را می‌فهمیدند، درک نمود.

«آگاهی تاریخی»، به حق، علیه این رهیافت و به نفع حقیقت تاریخی و دقت تاریخی اعتراض کرد. وظیفه مورخان اندیشه این است که متفکران گذشته را دقیقاً آن طور دریابند که خود آنها می‌فهمیدند، یا فکر آنها را بر اساس تفسیر خودشان از این فکر حیات بخشند. اگر ما این هدف را واگذاریم، تنها معیار قابل اعمال

«عینیت» در تاریخ فکر را وا گذاشته ایم. زیرا، همان طور که بر همه معلوم است، همان پدیده تاریخی در پرتو شرایط تاریخی متفاوت صورت دیگر دارد؛ تجربه جدید، پرتو جدیدی بر متون قدیم می افکند. مشاهداتی از این نوع، به نظر هر ادعایی را که یک تفسیر خاص، که تنها تفسیر حقیقی قلمداد می شود، غیر قابل دفاع می نماید، معهدا، مشاهدات مورد بحث این باور را توجیه نمی کند. چرا که راههای ظاهراً نامحدودی که یک تعلیم فرضی به حساب می آید این واقعیت را حذف نمی کند که مؤسسان این آموزه ها، در صورتی که سردرگم نبودند، این آموزه را تنها به یک صورت در می یافتند. تفسیرهای مشروع بی نهایت متفاوت یک آموزه گذشته به دلیل کوششهای آگاهانه یا غیر آگاهانه فهم نویسنده بهتر از روشی است که نویسنده خود را می فهمید. اما تنها یک راه برای فهم آن وجود دارد و آن راهی بود که او خود آن را می فهمید.

حال، تاریخیگری به دلیل ساختمانش از حد معیارهای دقیق تاریخی ای، که می توان گفت خود آن را اختراع کرده است، پایینتر است. زیرا که تاریخیگری این باور است که رهیافت تاریخیگری بر رهیافت غیر تاریخی ارجحیت دارد، اما در عمل کل فکر گذشته به طور ریشه ای «غیر تاریخی» است. بنابر این تاریخیگری مجبور است با اصول خود کوشش کند که فلسفه گذشته را بهتر از خودش بفهمد. فلسفه گذشته، خود را به روشی غیر تاریخی می فهمد، اما تاریخیگری باید آنها را «تاریخی» بفهمد. فلاسفه گذشته، ادعا کردند که مطلق حقیقت را دریافته اند و نه صرفاً حقیقت زمان خود را. تاریخیگر، بجای آن باور دارد که آنها در چنین ادعایی راه خطا می پیمایند، و او چاره ای ندارد جز این که این باور را اساس تفسیر خود قرار دهد. بدین ترتیب تاریخیگری صرفاً همان گناهی را مرتکب می شود که چنان شدت تاریخننگاری «ترقی گرایانه» را برای آن ملامت می کند، اگر چه گاه به صورتی ظریفتر. چرا که مجدداً تکرار می کنم، درک ما از افکار گذشته بناچار وقتی کافی تر است که تاریخننگار نسبت به برتری نقطه نظر خود کمتر متقاعد شده باشد و یا پیشتر آماده باشد تا این امکان را بپذیرد که ممکن است نه تنها چیزی درباره متفکرین

گذشته یاد بگیرد بلکه از آنها درس هم بگیرد. برای فهم جدی یک تعلیمات، ما باید به طور جدی به آن علاقه مند باشیم و آن را جدی بگیریم، بدین معنی که ما باید این امکان را بدهیم که آن تعلیمات عین حقیقت باشد. تاریخیگر، اصولاً، امکان چنین حقیقتی را برای هر فیلسوف گذشته انکار می‌کند. طبیعتاً، تاریخیگری اهمیت بیشتری برای تاریخ فلسفه قائل است تا تمام فلسفه‌های ماقبل. اما برعکس اکثر فلسفه‌های قبل از خودش، و برعکس نیت اولیه‌اش، به دلیل اصول آن، هر فهم درستی از فلسفه‌های گذشته را به خطر می‌اندازد.

اشتباه است اگر تصور شود که تاریخیگری احتمالاً نتیجه یک مطالعه غیر جانبدارانه از تاریخ فلسفه و به خصوص تاریخ فلسفه سیاسی است. ممکن است تاریخی‌نگار به این نتیجه رسیده باشد که تمام فلسفه‌های سیاسی با شرایط تاریخی خاص در ارتباط اند، یا اینکه تنها کسی که در یک شرایط تاریخی خاص زندگی می‌کند، اشتیاق طبیعی برای قبول یک فلسفه سیاسی خاص دارد. اما با این حرف، او نمی‌تواند این امکان را رد کند که چه بسا شرایط تاریخی یک فلسفه سیاسی خاص شرط آرمانی برای کشف حقیقت مطلق سیاسی است. پس نمی‌توان تاریخیگری را با شواهد تاریخی تشبیت نمود. بنیان آن، یک تحلیل فلسفی از اندیشه، معرفت، حقیقت، فلسفه، مقولات سیاسی، آرمانهای سیاسی و غیره است. تحلیلی فلسفی که ادعا می‌شود به این نتیجه رسیده است که فکر، معرفت، حقیقت، فلسفه، مقولات سیاسی، آرمانهای سیاسی و غیره اساساً و به طور ریشه‌ای «تاریخی» هستند. این نوع تحلیل سیاسی خود را بعنوان تفسیر صحیح و معتبر تجربه سده‌های متعدد با فلسفه سیاسی تلقی می‌کند. فلاسفه سیاسی گذشته کوشیدند سؤال بهترین نظم سیاسی را برای همیشه پاسخ گویند. هر یک از آنها به طور ضمنی یا صراحتاً ادعا کردند که دیگران شکست خورده‌اند. تنها پس از دوره طولانی آزمون و خطا بود که فلاسفه سیاسی نسبت به امکان ارائه پاسخی ابدی به سؤالات با دیده تردید نگرستند. نتیجه نهایی آن، تفکر تاریخیگری است.

اجازه بدهید بررسی کنیم که چنین نتیجه‌ای تا چه حد بر فلسفه سیاسی تأثیر

می‌گذارد. منطقاً تاریخ‌نگری نمی‌تواند ادعا کند که سؤالات بنیادی فلسفه سیاسی باید جای خود را به بحث «آرمانهای کارکردی‌ای که نوع خاصی از دولت را حفظ می‌کنند» واگذارد، به عنوان مثال «دموکراسی جدید». چرا که «هر بحث کاملی» از این آرمانها، «بناچار باید ارزش مطلق این آرمانها» را مورد توجه قرار دهند<sup>(۲)</sup>. و نمی‌توان سؤال بهترین نظم سیاسی را جایگزین سؤال نظم آینده نمود. چرا که حتی اگر ما با اطمینان بدانیم که نظم آینده، مثلاً، جامعه جهانی کمونیستی است، ما نباید بیش از این چیزی بدانیم که جامعه جهانی کمونیستی تنها بدیل در قبال ناپودی تمدن جدید است و حتی در آن صورت ما هنوز باید پرسیم که آیا این بدیل ترجیح دارد. در هیچ شرایطی نمی‌توان از بروز این سؤال جلوگیری نمود که آیا نظم آتی احتمالی مطلوب، بی تفاوت یا ناپسند است. در واقع، پاسخ ما به این سؤال ممکن است بر شانس نظم آینده احتمالی برای تحقق یافتن اثر بگذارد. آنچه ما در یک شرایط، مطلوب تلقی می‌کنیم در نهایت به اصول ترجیحی جهانشمول وابسته است، اصولی که اگر پی‌آمد آنها به طور مناسب بسط داده شوند، پاسخ ما به سؤال بهترین نظم سیاسی است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

منطقاً، اگر تحلیل فلسفی‌ای که تاریخ‌نگری بر آن بنیاد شده است، صحیح باشد، ضرورتاً چیزی که می‌تواند بگوید این است که تمام پاسخهای مربوط به سؤالات فلسفی جهانشمول، ضرورتاً تحت «شرایط تاریخی اند»، یا اینکه هیچ پاسخی به سؤال جهانشمول، در واقع به طور جهانشمول معتبر نیست. ولی نیت هر پاسخی به سؤال جهانشمول ضرورتاً به طور جهانشمول معتبر است. بدین ترتیب، حرف اصلی تاریخ‌نگر این می‌شود که تناقضی گریزناپذیر بین نیت فلسفه و سرنوشت واقعی آن، بین نیت غیر تاریخی پاسخهای فلسفی و سرنوشتشان که همیشه تحت «شرایط تاریخی» هستند، وجود دارد این تناقض، گریزناپذیر است زیرا، از یک طرف، شواهد مبرهن ما را وادار می‌کند سؤالات جهانشمول طرح کنیم و بکوشیم به پاسخهای مناسب دست یابیم، به پاسخهای جهانشمول؛ و از طرف دیگر، تمام اندیشه بشری به آرا و عقایدی گره خورده است که در شرایط تاریخی متفاوت



متفاوت‌اند. کسی که پاسخ می‌دهد، ضرورتاً محدودیتهای تاریخی آن را رها می‌کند. شرایط تاریخی‌ای که یک پاسخ را از اعتبار جهانشمول برخوردار شدن باز می‌دارد ویژگی دیوارهای نامرئی دارند. چرا که اگر انسان می‌دانست که پاسخ او نه به وسیله اختیار و بصیرت خود او نسبت به حقیقت، بلکه توسط شرایط تاریخی معین می‌شود، او نمی‌توانست با فراغ خاطر به پاسخ خویش باور داشته باشد. در آن صورت ما با اطمینان می‌دانستیم که هیچ پاسخی که به ما ارائه شده است، نمی‌تواند حقیقت باشد، اما نمی‌توانستیم دقیقاً بفهمیم که چرا چنین است. علت دقیق قضیه اعتبار عمیقترین غرضمندی است که ضرورتاً از ما و زمان ما پنهان است. اگر این بینش صحیح باشد، فلسفه سیاسی ناچار است سؤالات اساسی و جهانشمولی را، که تمام انسانهای متفکر وقتی نسبت به آنها آگاه شدند، مجبورند طرح کنند، ارائه نموده، در یافتن پاسخ برای آنها بکوشد. اما فیلسوف مجبور است کوشش فلسفی خویش را با تعمقی متجانس نسبت به شرایط تاریخی همراه کند تا بتواند خود را تا آنجا که ممکن است از غرضمندیهای عصر برهاند. این تعمق تاریخی در خدمت کوشش فلسفی است اما به هیچ وجه جای آن را نمی‌گیرد.

بر اساس تاریخ‌نگاری، کوششهای فلسفی از ابتدا با این واقعیت روشن می‌شوند که پاسخهایی که ممکن است به آنها هدایت شوند، ضرورتاً تحت «شرایط تاریخی» قرار می‌گیرند. آنها با تعمقهای همگون، نسبت به شرایط تاریخی‌ای که در آن شرایط انجام گرفته‌اند، همراه خواهند شد. ما ممکن است فکر کنیم که چنان کوششهای فلسفی‌ای ممکن، بحق ادعا کنند که به سطح بالاتری از تعمق ارتقاء یافته‌اند، یا فلسفی‌تر از فلسفه غیر تاریخی «ساده انگارانه» گذشته‌اند. برای یک لحظه ممکن است فکر کنیم که فلسفه تاریخی یک تاریخ کمتر مستعد تنزل کردن در قالب تحجر و جزمیت است تا اسلاف خود. اما لحظه‌ای تعمق کافی است که این پندار بیهوده باطل شود. در حالی که برای فیلسوف اصیل، گذشته، تمام پاسخهایی که او ممکن بود، قبل از ارزیابی آنها، بفکرش برسد، از احتمالات ممکن است، فیلسوف تاریخ‌نگار، قبل از ارزیابی آنها، تمام پاسخهایی را که قبل از او ارائه شده

است، کنار می‌زند. او از فیلسوف نوعی گذشته کمتر جزمی و متحجرتر نیست، بلکه از او بسیار متحجرتر و جزمی‌تر است. به ویژه، تعمق بی‌تناقض فیلسوف نسبت به شرایط تاریخی ضرورتاً نشانه‌ای نیست که، اگر همه چیز یکسان باشد. تعمق فلسفی او در درجه بالاتری است تا فلاسفه‌ای که بشدت درگیر شرایط تاریخی هستند. زیرا که، این امکان کاملاً وجود دارد که فیلسوف مدرن احتیاج بیشتری به تعمق درباره شرایط تاریخی خود داشته باشد زیرا او با کنار زدن اندیشه توجیه به مقولات ابدی، بیشتر اسیر «جریانات» و اعتقادات مسلط بر عصر خویش است. تعمق درباره شرایط تاریخی، ممکن است بیش از یافتن راه حل برای رفع نواقصی نباشد که تاریخی‌گری موجب می‌شود و یا از طریق انگیزه‌هایی که خود را در تاریخی‌گری بیان می‌کند، برانگیخته شده باشد، دلایلی که برای کوشش فلسفی دوره‌های قبل ممانعتی ایجاد نمی‌کرد.

چنین به نظر می‌رسد که گویی تاریخی‌گری خوشحال از این اطمینان است که آینده، تحقق امکاناتی را بشارت می‌دهد که هیچ کس هرگز آن را به خواب هم ندیده است یا نمی‌تواند خواب آن را هم ببیند، در حالی که فلسفه سیاسی غیر تاریخی در چنین افق بازی نبود، بلکه در افقی بود که توسط امکانات شناخته شده در زمان، بسته شده بود. در عین حال، تا وقتی که تفاوت میان انسانها و فرشتگان و بین انسانها و حیوان صفتان از بین نرفته است، یا تا وقتی که مقولات سیاسی وجود دارند، امکانات آینده نامحدود نیست. امکانات آینده کاملاً ناشناخته نیست زیرا که محدودیتها شناخته شده است. حقیقت دارد که هیچ کس نمی‌تواند پیش‌بینی کند که چه امکانات معقول یا غیر معقولی که تحقق آنها در ظرفیت طبیعت آدمی است در آینده کشف خواهد شد. ولی، این هم حقیقت دارد که بسختی بتوان درباره امکاناتی که در حال حاضر حتی تصور هم نشده‌اند، صحبت نمود. بنابراین، ما چاره‌ای نداریم جز اینکه سوابقی را که توسط طرز بر خورد فلسفه سیاسی قبلی درباره امکاناتی که کشف شده بودند یا از آن موقع کشف شده‌اند، دنبال کنیم. ما باید بحث درباره امکاناتی را که تنها در آینده شناخته خواهند شد به فلاسفه سیاسی آینده

واگذاریم. حتی اطمینان مطلق که آینده شاهد چنین اساسی خواهد بود و در عین حال تغییرات محسوس در برداشتها، که در حال حاضر حتی تصور آنها نمی‌رود، احتمالاً نمی‌تواند بر سؤالات و روند فلسفه تأثیر بگذارد.

به همین شکل، نادرست خواهد بود اگر گفته شود، در حالی که فلسفه سیاسی غیر تاریخی امکان پاسخ دادن به سؤالات اساسی را برای همیشه امکان‌پذیر می‌دانست، پی‌آمد تاریخی‌گری این است که پاسخ نهایی به سؤالات اساسی امکان ندارد. هر موضع فلسفی ادعا می‌کند که چنان پاسخهایی به سؤالات اساسی نهایی، حقیقی و برای همیشه است. کسانی که به «اهمیت اولیه نادر بودن و ویژگی اخلاقاً ابدی شرایط انضمامی» باور دارند و بنابر این تحقیق برای یافتن «پاسخهای کلی که معنای جهانشمولی دارند که تمام شرایط را می‌پوشاند» تردید نمی‌کنند که پاسخهای نهایی و جهانشمول نسبت به سؤالاتی مثل این که «شرایط اخلاقی» کدام است، «جریان متمایزاً اخلاقی» چیست یا «فضایل کدامند» ارائه دهند<sup>(۳)</sup>. کسانی که به پیشرفت به طرف هدفی که خود اساساً پیشرفت‌نی است، اعتقاد دارند و در واقع سؤال بهترین نظم سیاسی را «بیش از حد ایستا» می‌دانند، متقاعدند که بصیرت خود آنها نسبت به واقعیت چنان پیشرفتی، از پدیده‌های «ماندگار» است. به همان صورت، تاریخی‌گری صرفاً یک نوع قطعیت را جای نوعی قطعیت دیگر می‌گذارد، یعنی با این قطعیت که تمام پاسخهای بشری اساساً و به طور ریشه‌ای «تاریخی» است. تنها در یک شرط، تاریخی‌گری می‌تواند ادعا کند که از دعوی قطعیت خود دست برداشته است و آن موقعی است که نظر تاریخی‌گر را نه بعنوان حقیقت صرف، بلکه فقط حقیقت برای یک زمان خاص ارائه دهد. در واقع، اگر نظر تاریخی‌گر درست باشد، ما نمی‌توانیم از این نتیجه رها شویم که این نظر خود بدین دلیل «تاریخی» یا معتبر است که تنها برای یک شرایط تاریخی خاص معنا دارد. تاریخی‌گری مرکبی نیست که هر گاه انسان مصلحت‌دانست از آن پیاده شود؛ باید تاریخی‌گری را نسبت به خود تاریخی‌گری نیز محک زد. بدین ترتیب، معلوم می‌شود که تاریخی‌گری نسبت به انسان جدید نسبی است؛ پی‌آمد آن این است که در زمان مناسب جای خود را به

موضوعی خواهد داد که دیگر تاریخگری نیست. برخی از تاریخگران چنان توسعه‌ای را نمایانگر زوال می‌دانند. در اتخاذ چنین موضعی، آنها برای شرایط تاریخی‌ای که مفید فایده برای تاریخگری است، چنان قطعیتی قائل هستند که، از نظر اصولی، برای هیچ شرایط تاریخی دیگر قائل نیستند.

دقیقاً رهیافت تاریخگر ما را وامی‌دارد که سؤال کنیم که رابطه‌ی اساسی تاریخگری با انسان مدرن چیست. اگر دقیق‌تر بیان شود، این سؤال مطرح می‌شود که چه نیاز خاص، چه خصیصه‌ای از انسان مدرن، متمایز از انسان ما قبل مدرن، زمینه‌ساز بازگشت جدی او به تاریخ است. برای روشن شدن این سؤال، تا آنجا که در متن بحث فعلی ممکن است، ما بحث را به نفع امتزاج مطالعات فلسفی و تاریخی که به نظر قانع‌کننده‌ترین است، در نظر می‌گیریم.

فلسفه‌ی سیاسی، کوششی است که معرفت به اصول اساسی سیاسی را جانشین آرا بنماید. بنابر این، اولین هدف آن، این است که آرای سیاسی ما به طور کامل تصریح شوند تا بتوانند موضوع تحلیل نقادانه قرار گیرند. «آرای ما» تنها تا حدی آرای ما هستند. اکثر آرای ما، خلاصه یا باقیمانده‌ی اندیشه‌ی دیگر افراد است، یعنی اندیشه‌ی آموزگاران ما (در معنای گسترده‌ی این اصطلاح) و آموزگاران آموزگاران ما؛ آنها خلاصه و باقیمانده‌ی اندیشه‌ی گذشته‌اند. این اندیشه‌ها، زمانی صراحت داشته و در مرکز توجه و بحث قرار داشته‌اند. حتی ممکن است تصور شود که آنها روزی کاملاً شفاف و صریح بوده‌اند. از طریق انتقال آنها به نسل‌های بعدی ممکن است خود آنها نیز تغییر کرده باشند، و اطمینانی نیست که این تحول آگاهانه و با روشن‌بینی کامل صورت گرفته باشد. در هر صورت، آنچه که روزی کاملاً آرای تصریح شده بود و به طور جدی مورد بحث قرار می‌گرفت، - ضمن اینکه ضرورتاً روشن و شفاف نبود - حال، به پی‌آمدها و پیش‌فرضهای نهفته در ضمیر نزول کرده است. بنابراین، اگر ما می‌خواهیم آرای، سیاسی را که به ارث برده‌ایم، صیقل بزنیم، باید، پی‌آمدهایی که در گذشته تصریح داشتند، تحقق ببخشیم، و این نمی‌تواند انجام شود بجز از طریق تاریخ آرای سیاسی. معنای این حرف این است

که ابهام‌زدایی از آرای سیاسی ما، به طور غیر محسوسی تغییر می‌کند و از تاریخ آرای سیاسی غیر قابل متمایز می‌گردد. تا این درجه، کوشش فلسفی و کوشش تاریخی ترکیب می‌شوند.

حال، هر چه ما بیشتر جذب ضرورت درگیر شدن به مطالعه تاریخی شویم تا از آرای سیاسی خود ابهام‌زدایی کنیم، با مشاهده این امر بیشتر متعجب می‌شویم که فلاسفه سیاسی دوره‌های ما قبل اصلاً چنین نیازی را حس نکرده‌اند. مثلاً، مروری بر کتاب سیاست ارسطو کافی است تا متقاعد شویم که ارسطو اگر چه هرگز توجهی به تاریخ آرا سیاسی ننمود ولی کاملاً موفق شد که به آرای سیاسی‌ای که در زمان خود کسب کرده بود، صراحت بخشد. طبیعی‌ترین و محتاطانه‌ترین توضیح این واقعیت تناقض‌نما این است که شاید آرای سیاسی ما خصیصه اساساً متفاوت از آرای سیاسی دوره‌های قبل داشته باشند. آرای سیاسی ما دارای این خصیصه ویژه‌اند که آنها را به طور کامل جز از طریق مطالعات تاریخی نمی‌توان روشنی بخشید، در حالی که آرای سیاسی گذشته را می‌شود کاملاً بدون توسل به تاریخ آنها تصریح نمود.

توضیح متفاوتی از این فرضیه، این است که ما از اصطلاح مناسب هیوم استفاده آزادانه‌ای کنیم. به نظر هیوم، آرای ما از «فرضیات» ما برمی‌خیزد - یعنی چیزهایی که ما تجربه بی‌واسطه می‌خوانیم. برای روشنی بخشیدن به آراء خویش و تمایز بین آنها با عناصر جانبی (یعنی بین‌انتهایی که در چارچوب تجربه بی‌واسطه هستند و انتهایی که نیستند)، باید ریشه‌یابی کنیم که هر یک از آنها بر چه «فرضیه‌ای» مبتنی است. حال، تردید وجود دارد که تمام آرا به روشی اساساً همسان با فرضیه‌ها مربوط باشند. مثلاً می‌توان گفت که فکر شهر به همان گونه اساسی از فرضیه‌های مربوط به شهر برخاسته است که فکر سگ از فرضیه‌های مربوط به سگ. از یک طرف نیز، فکر دولت صرفاً از فرضیه مربوط به دولتها برخاسته است. تا حدی به دلیل تحول یا باز تفسیر آرای متقدمان و بویژه فکر مدینه برخاسته است. آرای را که مستقیماً از فرضیه‌ها برخاسته‌اند بدون توسل به تاریخ

می‌توان روشنی بخشید؛ ولی آرایی که بروز خود را مدیون یک تحول خاص آرای  
مقدماتی‌تراند جز از طریق تاریخ آرا قابل روشنی بخشیدن نیستند.

ما به تفاوت میان آرای سیاسی خویش با آرای سیاسی قدیم‌تر از طریق  
مثالهای آرای مربوط به دولت و مدینه اشاره کردیم. انتخاب این مثالها تصادفی  
نبود؛ چرا که تفاوتی را که ما در نظر داریم عبارت است از تفاوتی ویژه که بین  
خصیصه فلسفه مدرن، از یک طرف، و فلسفه ماقبل مدرن، از طرف دیگر این  
تفاوت اساسی توسط هگل به صورت زیر توصیف شد: «روش مطالعه در زمان  
باستان از روش مطالعه عصر جدید بدین صورت متمایز است که روش اول شامل  
تربیت و تکامل بخشیدن حقیقی به خودآگاهیهای طبیعی است. خودآگاهیهای  
طبیعی با اعمال قدرت در همه جنبه‌های حیات آن و فلسفه‌پردازی نسبت به هر چه  
سر راه قرار گرفت، خود را به معرفت انتزاعی جهانشمولی تبدیل کرد که در همه  
موضوعات و در همه جنبه‌ها فعال بود. در دوره جدید فرد صورتهای انتزاعی را  
حاضر و آماده می‌یابد»<sup>(۴)</sup>. در ابتدا، فلسفه کلاسیک مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی  
را با آغاز از پدیده‌های سیاسی به همان صورت که خود را به «خودآگاهی طبیعی»  
نشان می‌دهند و آگاهی قبل از فلسفه است، اخذ می‌نماید. بنابراین، این مفاهیم را  
می‌توان از طریق ارجاع مستقیم به پدیده‌هایی برای «خودآگاهی طبیعی» قابل  
دسترس است، دریافت نمود و اعتبار آنها را سنجید. مفاهیم اساسی‌ای که نتایج  
نهایی کوششهای فلسفی کلاسیکهای باستان است، و بنیان کوششهای فلسفی  
سده‌های میانه را تشکیل می‌دهد، سرمنشأ کوششهای فلسفی عهد جدید شد.  
بنیانگزاران فلسفه سیاسی مدرن تا حدودی آنها را فرض مسلم گرفتند و تا حدودی  
آنها را تعدیل نمودند. آنها در صورت تعدیل شده، اساس فلسفه سیاسی یا علم  
سیاست زمان ما را تشکیل می‌دهند. تا جایی که به بروز فلسفه سیاسی مدرن مربوط  
می‌شود - که نه صرفاً از «خودآگاهی طبیعی» بلکه توسط تعدیل، و حتی در  
مخالفت با یک فلسفه سیاسی که از قبل برخاسته است، یک سنت فلسفه سیاسی و  
مفاهیمی اساسی آن را به طور کامل نمی‌توان فهمید، مگر این که ما فلسفه سیاسی

قبل از آن را که، در مخالفت با آن، بروز کرده است و به دلیل آن تعدیل خاص ضرور شده است، درک کنیم.

صرف «بستگی» فلسفه مدرن بر فلسفه کلاسیک نیست که این واقعیت را توضیح می‌دهد که جای قبلی را باید یک تاریخ ماهیتاً فلسفی از فلسفه‌اشغال کند، بلکه خصیصه خاص این «وابستگی» است. چرا که فلسفه سده‌های میانه هم به فلسفه سیاسی «وابسته» بود و در حالی که نیازی به تاریخ فلسفه بعنوان جزئی اندام‌واره از کوششهای فلسفی خود نداشت. مثلاً وقتی فلاسفه سده میانه کتاب سیاست ارسطو را مطالعه کردند، به مطالعه تاریخی پرداختند. کتاب سیاست ارسطو برای آنها متنی مرجع بود. ارسطو سرآمد فلاسفه بود و بدین دلیل تعلیمات سیاست از نظر اصول، تعلیمات حقیقی فلسفی بود. معهداً، آنها ممکن بود در جزئیات یا در مورد کاربرد تعلیمات حقیقی به شرایطی که ارسطو نمی‌توانست پیش‌بینی کند. از تعلیمات او منحرف شوند، اما اساس تفکر فیلسوف سده میانه طبق تعلیمات ارسطویی باقی ماند، و این، همیشه اساس کار آنان بوده، و انگار با ارسطو هم‌عصر بودند. مطالعات فلسفی آنها با فهم مناسبی از تعلیمات ارسطویی یکسان بود. به این دلیل بود که آنان برای فهم بنیاد تفکر خود نیازی به مطالعات تاریخی نداشتند. دقیقاً این معاصر بودن اندیشه فلسفی با بنیادهای آن است که دیگر در فلسفه مدرن وجود ندارد و غیبت آن تبدیل واقعی فلسفه جدید را به یک فلسفه ذاتاً تاریخی توضیح می‌دهد. اندیشه جدید، در تمام اشکال آن، مستقیم یا غیرمستقیم، توسط فکر ترقی تعیین می‌شود. پی آمد این اندیشه این است که ابتدایی‌ترین سؤالات به شکلی می‌توانند برای همیشه پاسخ داده شوند که نسلهای آینده از بحث بیشتر در باره آنها معاف شوند، اما می‌توانند وقتی ساختاری رشدیابنده به وجود آمد، درباره اصول اساسی به بحث بنشینند. بدین روش بنیادها پوشیده می‌گردند. تنها شاهد ضروری برای تضمین ثبات آن این است که ساختار ثابت می‌ماند و رشد می‌کند. از آنجا که درخواست فلسفه صرفاً ثبات به صورتی که فهمیده می‌شود، نیست، بلکه واضح بودن و حقیقت داشتن است، نوع خاصی از پژوهش لازم می‌آید که هدف آن

زنده نگاه داشتن یاد و مسئله بنیادهایی است که توسط پیشرفت پوشیده می‌شوند. این پژوهش فلسفی تاریخ فلسفه یا تاریخ علم است.

ما باید بین معرفت موروثی و معرفتی که به طور مستقل کسب شده است تمایز قائل شویم. منظور از معرفت موروثی معرفت فلسفی یا علمی‌ای است که انسان از نسلهای قبلی یا اگر به طور کلی‌تر بیان شود، از دیگران اخذ می‌نماید؛ مراد از معرفتی که مستقلاً اخذ شده معرفت فلسفی یا علمی‌ای است که یک دانشور با تجربه در برخوردی طرفانه‌اش با موضوع تحقیق، تا حد ممکن روشنگرانه و در چارچوب افق و پیش فرضهایش، بدست می‌آورد. بر اساس عقیده ترقی، این اختلاف، اهمیت تعیین‌کننده خود را از دست می‌دهد. مثلاً وقتی درباره «یک معرفت» یا «نتایج تحقیقات» صحبت می‌کنیم، ما به طور ضمنی همان مقام ادراکی را برای معرفت موروثی قائل می‌شویم که برای معرفت مستقلاً کسب شده. برای مقابله با این تمایل، کوشش ویژه‌ای لازم است که معرفت موروثی به معرفت اصیل از طریق احیای کشف اولیه خود تبدیل شود، و میان عناصر اصیل و بدلی در آنچه ادعا می‌شود معرفت موروثی است، تمایز داده شود. این کار ویژه حقیقتاً فلسفی، از طریق تاریخ فلسفه یا تاریخ علم انجام می‌شود.

اگر همان طور که قرار است تاریخ‌نگاری را در مورد خودش اعمال کنیم، باید تاریخ‌نگاری را در چارچوب ویژه اندیشه جدید، یا دقیقتر گفته شود، در چارچوب فلسفه جدید نیز توضیح دهیم. با این کار، مشاهده می‌کنیم که فلسفه سیاسی یا فلسفه علمی مدرن، متمایز از فلسفه سیاسی یا فلسفه علمی ما قبل مدرن، نیازمند تاریخ فلسفه سیاسی یا تاریخ فلسفه علم بعنوان جزئی جدایی‌ناپذیر آن است. زیرا همان طور که فلسفه سیاسی یا فلسفه علمی مدرن خود اقرار دارد، شامل مقدار قابل ملاحظه‌ای از معرفت موروثی است که اساس آن از زمان بلا فصل یا از زمان معاصر بدست نمی‌آید. شناخت این ضرورت را نمی‌توان با تاریخ‌نگاری اشتباه کرد. چرا که تاریخ‌نگاری ادعا می‌کند که امتزاج سؤالات فلسفی و تاریخی در جای خود پیشرفتی و رای فلسفه غیر تاریخی «ناپخته» کسب می‌کند، در حالی که ما خود را به این



محدود می‌کنیم که امتزاج در چارچوب محدوده‌ای است که بیان شد و بر اساس فلسفه جدید گریز ناپذیر بود و از فلسفه ماقبل مدرن یا «فلسفه آینده» متمایز بود.

\* پی نوشتها و مآخذ:

- ۱- مقایسه کنید با کتاب لاک، درباره حکومت مدنی. کتاب اول، قسمت ۱۰۹ و کتاب دوم قسمت ۵۲ با «رساله‌ای درباره فهم آدمی» کتاب سوم گفتار ۹ بند ۳ و بند ۲۲
- ۲- ا. د. لنزی، دولت دموکراتیک جدید (اکسفورد، ۱۹۴۳)، بخش اول ص ۴۵.
- ۳- جان دیویی، بازسازی در فلسفه (نیویورک، ۱۹۲۰)، ۱۸۹ و ۱۶۳.

4. The phenomenology of the Mind, tr.J.B. Baillic, 2nd edition (London, New York, 1931), 94.

من ترجمه بیلی را تا حدودی تغییر داده‌ام تا به طور واضحتری نیت گفته‌های هگل را آشکار کنم. برای تحلیل دقیقتر مراجعه شود به:

Jacob Klein, "Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra," Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, vol. 3, Heft 1 (Berlin, 1934), 64-66, and Heft 2 (Berlin, 1936), 122 ff See also the same author's "Phenomenology and Science," Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl (Harvard University Press, 1940), 143-163.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی